F. W. J. von Schellings sämmtliche Werke.

Einführung in die Schelling-Datenbank

F.W.J. von Schellings "Sämmtliche Werke", 1856-1861 von seinem Sohn Karl Friedrich Schelling herausgegeben, werden erstmals als elektronische Version CD-ROM "Schelling-Werke" publiziert.

Die Schelling-Datenbank ist das Ergebnis einer langjährigen Beschäftigung mit dem Werk des Philosophen sowie der Suche nach einer optimalen elektronischen Erfassung und Darstellung der 14-bändigen Gesamtausgabe. Das Datenbankprogramm "Folio VIEWS" bietet dem Benutzer vielseitige Arbeits- und Hilfsmittel, die den Zugriff auf alle Teile der Datenbank sowie deren Bearbeitung ermöglichen. Die Schelling-Datenbank wird der wissenschaftlichen Forschung neue Impulse vermitteln und durch die neuen Möglichkeiten des Umgangs mit dem Text der Gesamtausgabe zu einem tiefen originären Verständnis der Schellingschen Philosophie beitragen.

Die Arbeit mit der Schelling-Datenbank ist für jeden Benutzer sehr einfach und erfordert keine speziellen Computerkenntnisse. Alle Datenbankfunktionen werden auf dem Bildschirm mit Hilfe des Menüs, der Werkzeugleiste bzw. mit der Tastatur ausgeführt. Die Bildschirmgestaltung ist übersichtlich und die Handhabung der Datenbank unkompliziert. Die Arbeit mit der Datenbank, die Anwendung sowie die Ausschöpfung ihrer zahlreichen Funktionen (Recherche, Notizen, Highlighter, Felder, Popups, Textverarbeitung usw.) werden dem Benutzer schnell möglich sein, wobei zahlreiche Einstellungsoptionen es erlauben, den verschiedensten individuellen Erfordernissen und Ansprüchen wissenschaftlicher Arbeit gerecht zu werden. Das Ziel beim Aufbau der Schelling-Datetenbank war es, so wenig wie möglich verbindliche und einschränkende Vorgaben zu definieren, die den Benutzer in der Gestaltung einschränken würden.

Dem Benutzer wird empfohlen, sich mittels der Hilfe-Datenbank über die vielfältigen zur Verfügung stehenden Arbeits- und Hilfsfunktionen und deren Anwendung zu informieren. Das beigefügte Benutzerhandbuch will hierbei nur eine einführende Übersicht geben, die den Benutzer auf seine Arbeit mit der Schelling-Datenbank vorbereiten soll.

Struktur der Schelling-Datenbank

Die Vorlage für die elektonische Erfassung der Texte der Schelling-Datenbank waren "F.W.J. von Schellings sämmtliche Werke". Dementsprechend gliedert sich die Ausgabe in zwei Abteilungen: Abteilung I enthält die Bände 1 - 10, Abteilung II umfaßt die Bände 1 - 4. Die Schelling-Datenbank beginnt mit Abteilung I, Band 1 und endet mit Abteilung II, Band 4. Beide Abteilungen und somit alle Bände der Gesamtausgabe sind zu einer Datenbank vereinigt. Somit sind die Arbeits- und Hilfsfunktionen der Schelling-Datenbank ohne Einschränkung auf alle Werke der Gesamtausgabe anwendbar. Vom Benutzer gewünschte Einschränkungen (z.B. auf eine bestimmte Schrift) sind jederzeit möglich und in der Hilfe-Datenbank bzw. im Benutzerhandbuch, Abschnitt: Suche, erläutert.

Der Text der Schelling-Datenbank ist in **Einträge** unterteilt. Ein Eintrag ist die kleinste Struktureinheit der Datenbank, deren Größe nach formalen, inhaltlichen und softwarespezifischen Kriterien festgelegt wurden. Die Datenbankfunktionen beziehen sich auf Einträge. Jeder Eintrag ist numeriert. Die Schelling-Datenbank besteht aus 11261 Einträgen. Die Eintragnummer wird unten links in der Statuszeile angezeigt.

Um sich einen genauen und umfassenden Überblick über den Inhalt der Schelling-Datenbank zu verschaffen und um sich schnell und sicher in ihr zu orientieren, wird das **Inhaltsverzeichnisfenster** (Ansicht: Inhaltsverzeichnis) sowie das **Referenzfenster** (Anzeige oberhalb des fortlaufenden Textes) empfohlen.

Das Inhaltsverzeichnisfester wird generell zur Arbeit in der Schelling-Datenbank empfohlen. Es stellt eine Verknüpfung zwischen den Überschriften des Inhaltsverzeichnisfensters und dem Gesamttext der Schelling-Werkausgabe her und ist somit ein wichtiges Orientierungs- und Navigationsmittel. Außerdem kann es für die Recherchefunktion in vielfältiger Weise genutzt werden. Das Inhaltsverzeichnisfenster zeigt die einzelnen Strukturebenen der Schelling-Datenbank wie ***Abteilungen, Bände, Werke, und Schriften*** mit ihren Untergliederungen in ***Kapitel, Abschnitte, Paragraphen*** usw. hierarchisch an und ermöglicht so durch einfache Auswahl den gewünschten Zugriff auf den Text.

Das Referenzfenster gibt gemäß der Position des Cursors einen aktuellen Ausschnitt aus dem Inhaltsverzeichnisfenster wieder und informiert den Benutzer jederzeit über seinen derzeitigen Stand in der Datenbank. Nähere Erläuterungen zum Inhaltsverzeichnis- und Referenzfenster sind im Benutzerhandbuch, Abschnitte: Navigieren und Suche zu finden.

Textdarstellung

Der Text der "Sämmtlichen Werke" wird vollständig und ohne Eingriff in Orthographie, Interpunktion, Lautstand und individuelle Besonderheiten des Verfassers wiedergegeben. Endet der Seitentext der Vorlage mit einer Worttrennung, so ist diese aufgehoben und das entsprechende Wort zu Ende geschrieben.

Zusätze (z.B. Überschriften) sind kursiv in eckige Klammern gesetzt. Die kursive Schreibweise der Überschriften im Text wird im Inhaltsverzeichnis- und Referenzfenster nicht kursiv dargestellt, sondern erscheint hier wie der Haupttext in Times New Roman.

Damit die elektronische Textwiedergabe der Textgestaltung der gedruckten Werkausgabe möglichst nahe kommt, ist der Fußnotenapparat unter dem fortlaufenden Text belassen worden. Diese Form der Fußnotenwiedergabe bringt Vorteile bei der Durchführung von Recherchen in der Schelling-Datenbank. Nur bei den nach Paragraphen strukturierten Einträgen von weniger als eine Seite Umfang folgen die Fußnoten direkt dem jeweiligen Textabschnitt. In der Werkausgabe mit Seitenumbruch gedruckter Fußnotentext ist in der Schelling-Datenbank zwecks leichterer Lesbarkeit als Ganzes wiedergegeben, wobei der Seitenumbruch durch einen senkrechten Strich, gefolgt von der kursiv eingegebenen Seitenzahl in eckiger Klammer (z.B. | *[S.4]*) dargestellt wird.

Eine Besonderheit des Textes sind die zahlreichen mathematischen Zeichen, Symbole, Formeln sowie Bilder und Graphiken. Diese sind nicht in den Text eingebunden und erscheinen somit nicht in der Datenbank-Wortliste. Sie können daher nicht als Suchbegriffe eingegeben werden. Bilder und Graphiken von einer Seite sind als Bildschirmseiten eingefügt.

Der Text der Schelling-Datenbank wird fortlaufend ohne Seitenumbruch präsentiert. Der Seitenzahl wurde die jeweilige Abteilungs- bzw. Bandzahl vorangestellt. Die Seitenangaben sind daher wie folgt am Seitenanfang linksbündig in der Reihenfolge ***Abteilung***, ***Band***, ***Seite*** eingefügt:

I,1,25 bzw. II,2,78

Diese Angaben sind zu lesen als: ***I. Abteilung, Band 1, Seite 25*** bzw. ***II. Abteilung, Band 2, Seite 78***. Diese Schreibweise ist erforderlich, wenn eine konkrete Seite mittels der Suchfunktion angezeigt werden soll. Die Schreibweise verändert sich bei Eingabe in die Suchmaske in:

i,1,25 bzw. ii,2,78.

Bei Abfragen können Wiederholungen von Seitenangaben (als versteckter Text eingegeben) vorkommen. Diese Seitenangaben wurden hinzugefügt, um beim Ausdruck von Suchergebnissen eine eindeutige Zuordnung zu ermöglichen. Der versteckte Text kann über das Menü Ansicht: Versteckter Text, sichtbar gemacht werden bzw. ausgeblendet werden.

Der Haupttext ist in Times New Roman, 12 Punkt geschrieben, die durch 2 Leerzeilen vom Haupttext abgesetzten Fußnoten in Times New Roman, 10 Punkt. Gesperrter Text in den "Sämmtlichen Werken" wird in der Schelling-Datenbank kursiv wiedergegeben.

Auf folgendes sei gesondert hingewiesen: In der Reihe I, Band 1 wurde in den ***"Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre"*** auf S. 345 in der Schelling-Datenbank folgende Veränderung in der Anordnung des Textes vorgenommen:

Der Text beginnt mit "I.[1]", d.h. mit einer Fußnote. Diese Fußnote ist eine Anmerkung des Herausgebers und enthält die Einleitung zur "Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur", die als Fußnotentext sich über mehrere Seiten erstreckt. Um diesen Zusatz als geschlossenen Text zu präsentieren, wurde die Überschrift ***[Anmerkung des Herausgebers. Einleitung zur "Allgemeinen Uebersicht zur philosophischen Literatur".]*** hinzugefügt. Um den Textfluß der eigentlichen auf S. I,1,345 unter "I.[1]" mit weinigen Zeilen beginnenden Abhandlung nicht durch die längere Fußnoten-"Einleitung" zu unterbrechen, ist der gesamte Fußnotentext vorangestellt. Diesem schließt sich die eigentliche Abhandlung unter *[I.]* an.

Anmerkungen zu Fußnoten sind zum Teil zwecks besserer Übersichtlichkeit in Popups eingebunden. Diese werden durch rote Ziffern bzw. Sternchen dargestellt.

Folgende in den "Sämmtlichen Werken" unbedruckte, jedoch "gezählte" Seiten sind nicht in die Schelling-Datenbank aufgenommen worden:

I,1: I, IV,X,42,84,86,114,246,282,342,344
I,2: I,IV,VIII,2,344,346,358,380,492
I,3: I,IV,2,4,270,328,636
I,4: I,IV,VIII,2,80,104,106,214,334,512,524,526
I,5: I,IV,X,2,12,72,132
I,7: I,IV,2,128,130290,330,332,418,486
I,8: I,IV,VIII,2,20,138,194,196,346,424,426
I,9: I,IV,2,112,114,208,254,302,354,368,378
I,10: I,IV,X,2,202,226,288,296,302,392,430
II,1: I,IV,VIII,2,254,574

II,2: I,IV,2,132,134
II,3: I,IV,2,176
II,4: I,IV,2,336,358

Text in Altgriechisch, Hebräisch, Arabisch, Persisch

Ein besonderes Problem bei der elektronischen Textpräsentation waren die von Schelling in großem Umfang verwandten Zitate und Termini in griechischer Sprache, aber auch Sprachen wie Hebräisch, Arabisch und Persisch mußten in die Datenbank aufgenommen werden. Ein Verzicht auf sie wäre wegen des Umfangs nicht möglich gewesen, eine Transliteration der fremdsprachigen Textpassagen schien zwar computertechnisch die einzig praktikable Möglichkeit zu sein, wurde jedoch aus wissenschaftlichen Erwägungen letztlich auch verworfen.

Es ist nach intensiven Bemühungen gelungen, diese Sprachen in die Schelling-Datenbank zu integrieren. Das heißt: Textpassagen in diesen Sprachen werden auf dem Bildschirm dargestellt und können ausgedruckt werden. Teilweise sind sie in den Funktionen der Datenbank (z.B. Popup) verfügbar. Eine Einschränkung besteht jedoch in der Wortrecherche, da die Wörter zwar aufgelistet, jedoch in der indexierten Datenbank-Wortliste nicht lesbar wiedergegeben werden können.

Druckfehlerkorrekturen in der Schelling-Datenbank

Die in der Werkausgabe enthaltenen Druckfehlerkorrekturen sind in die Datenbank eingearbeitet worden, so daß die letzte Seite eines Bandes, die die Druckfehler enthält, nicht in der Schelling-Datenbank enthalten ist.

Weitere nicht in der Werkausgabe aufgeführte Druckfehler sind in der Schelling-Datenbank korrigiert worden. Diese Korrekturen sind kursiv in eckigen Klammern wiedergegeben. Sie werden im folgenden nochmals zusammengefaßt aufgelistet. Die Zeilenangabe bezieht sich auf den Druck der Werkausgabe.

Druckfehlerkorrekuren-Übersicht

I,1,112
Zeile 7 v. o.:

die Stimme des Wahrheit jemals gehört zu haben,

korrigiert zu:

die Stimme de*[r]* Wahrheit jemals gehört zu haben,

I,1,126

V.

korrigiert zu:

[§.] V.

I,1,170
Zeile 13 v. o.:

Bürgen das absoluten, unbedingbaren Ichs.

korrigiert zu:

Bürgen d*[e]*s absoluten, unbedingbaren Ichs.

I,1,320
Zeile 5 v.o.:

durchs nichts anders als

korrigiert zu:

durch nichts anders als

I,1,403
Zeile 14 v.u.:

Lieben Freunde, wenn Ihr wüßtet,

korrigiert zu:

Liebe Freunde, wenn Ihr wüßtet,

I,2,231
Zeile 12 v.o.:

d.h. solche Kräften der Materie,

korrigiert zu:

d.h. solche Kräfte der Materie,

I,2,315
Zeile 7 v. u.:

in in Bezug auf die uns anwendbaren Mittel stattfinde,

korrigiert zu:

in Bezug auf die uns anwendbaren Mittel stattfinde,

I,2,511
Zeile 1 v. o.:

daß im Durchgang der Nahrungssäfte durch vorschiedene Organe

korrigiert zu:

daß im Durchgang der Nahrungssäfte durch v*[e]*rschiedene Organe

I,2,527
Zeile 1 v. u:

vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstriebs selbst ein

korrigiert zu:

vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstriebs selbst ein[e]

I,2,531
Fußnote Zeile 1:

Der letzte Periode lautet in der ersten Ausgabe:

korrigiert zu:

D*[ie]* letzte Periode lautet in der ersten Ausgabe:

I,3,111
Fußnote 2, Zeile 1:

Der *allgemeine* Magnetismus ist unabhängig von dem speciellen,
denn dieser erst hervorgebracht, ...

korrigiert zu:

Der *allgemeine* Magnetismus ist unabhängig von dem speciellen,
den dieser erst hervorgebracht, ...

I,3,167
Fußnote 1, Zeile 1:

Er existirt überhaupt, ...

korrigiert zu:

E[s] existirt überhaupt, ...

I,3,652
Zeile 14 v. o.:

Wir also, lieben Leser, ...

korrigiert zu:

Wir also, *liebe[r]* Leser, ...

I,4,136
Zeile 1 v. o.:

kannt aus meinem System des Idealismus...

korrigiert zu:

*[be]*kannt aus meinem System des Idealismus...

I,4,177
eingefügt:

[§. 104]

I,4,209
eingefügt:

§. 153 *[a]*

I,5,377
Zeile 6 v. u.:

..., sondern so, daß sie in die absoluten Identität aufgelöst sind.

korrigiert zu:

..., sondern so, daß sie in die absolute Identität aufgelöst sind.

I,5,420
Fußnote, letzte Zeile:

..., 23 Vorlesung. D.H.

korrigiert zu:

..., 23*[.]* Vorlesung. D.H.

I,5,499
Zeile 5 v. o.:

- Verwicklungen der Töne in die absoluten Einheit ...

korrigiert zu:

- Verwicklungen der Töne in die absolute Einheit ...

I,5,591
eingefügt:

[§. 116]

I,5,720
Zeile 8 v. u.:

... und höllischer Mächte heibeigeführt wird, ...

korrigiert zu:

... und höllischer Mächte he*[r]*beigeführt wird, ...

I,6,95

Zeile 1 v. u.:

..., warum Spinoza sich auf diesen untergeordnuete...

korrigiert zu:

..., warum Spinoza sich auf diesen untergeordnete*[n]*...

I,6,175
Zeile 4 v. u.:

Die gemeine Vorstellung kennt das Universum allerdings nichts anders als zusammengesetzt, ...

korrigiert zu:

Die gemeine Vorstellung kennt das Universum allerdings nicht anders als zusammengesetzt, ...

I,6,202
Zeile 16 v. o.:

Hier hätten wir also die ersten Folge aus der Idee Gottes, ...

korrigiert zu:

Hier hätten wir also die erste Folge aus der Idee Gottes, ...

I,6,205
Zeile 10 v. o.:

§. 47.

korrigiert zu:

§. 4*[8]*.

I,6,308
Zeile 1 v. o.:

„den" wurde weggelassen, das Wort auf S.307 „beseelenden" nicht getrennt wurde

I,6,439
Zeile 12 v. o.:

... durch eine sumultane beruht, ...

korrigiert zu:

... durch eine s*[i]*multane beruht, ...

I,6,494
Zeile 1 v. o.:

in welchem das Objektive = die unendlichen Natur selbst,...

korrigiert zu:

in welchem das Objektive = die unendliche Natur selbst,...

I,6,533
Zeile 15 v. u.:

§ 270

korrigiert zu:

§*[.]* 270

I,7,10

Zeile 1 v. u.:

sie ebensowenig der Begriff

korrigiert zu:

*[S]*ie ist ebensowenig der Begriff

I,7,377
Zeile 6 v. u.:

und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind.

korrigiert zu:

und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind.

I,7,554
Zeile 15 v. o.:

Akademien besonders deßhalb verwerfen, wiel sie durch dieselben...

korrigiert zu:

Akademien besonders deßhalb verwerfen, w*[ei]*l sie durch dieselben...

I,8,150
Zeile14 v. o.:

rein Pysische gegen das Organische, desto mehr ...

korrigiert zu:

rein P*[h]*ysische gegen das Organische, desto mehr ...

I,8,240
Zeile 5 v. o.:

in in ihr selbst Geist ist, ...

korrigiert zu:

in ihr selbst Geist ist, ...

I,8,357
Zeile5 v. o.:

als alles milderndер Gott 65), ...

korrigiert zu:

als alles mildernder Gott *[(]*65), ...

I,8,360
Zeile 14 v. o.:

Denn sie heißen allesammt Hephäste 76), ...

korrigiert zu:

Denn sie heißen allesammt Hephäste *[(]*76), ...

I,8,432
Zeile 10 v. o.:

Die atmospärische Luft...

korrigiert zu:

Die atmosp*[h]*ärische Luft...

I,9,109
Zeile 10 v. u.:

wie wie wir sie kennen,

korrigiert zu:

wie wir sie kennen,

I,9,156
Zeile 18 v. u.:

Eine bloße Uebertreibung dieses Merkmals ist

korrigiert zu:

Eine bloße Uebertreibung dieses Merkmals ist*[.]*

I,10,232
Zeile 16 v. u.:

Allein durch durch eine

korrigiert zu:

Allein durch eine

I,10,331
Zeile 11 v. u.:

das Licht erfüllt nicht, er beschreibt nur den Raum, ...

korrigiert zu:

das Licht erfüllt nicht, e[s] beschreibt nur den Raum, ...

II,1,323
Zeile 15 v. u.:

endend“[3].

korrigiert zu:

endend“[1].

II,1,327
Zeile 12 v. u.:

... an sich haben) bls Nichtprincip gesetzt, ...

korrigiert zu:

... an sich haben) als Nichtprincip gesetzt, ...

II,2,328
1. Zeile v.u.:

Guignaut

korrigiert zu:

Guign*[i]*aut

II,4,210
Zeile 4 v. u.:

wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden.

korrigiert zu:

*[z]*wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden.

II,4,307
Zeile 7 v. u.:

aber weit vorau gehenden Aeußerungung

korrigiert zu:

aber weit vorau*[s]*gehenden Aeußerungung

Abschließend möchte ich allen danken, die mich bei der Verwirklichung des CD-ROM-Projekts "Schelling-Werke" unterstützt haben.
Für die technische Unterstützung gilt mein besonderer Dank Herrn Hohmeier sowie Herrn Bertelmann vom CD-ROM Verlag Troisdorf, den Mitarbeitern des FontShop Berlin, Herrn T. Strait von UniType Inc./USA sowie Herrn Böhm von XPOINT COMPUTER Berlin.
Für die Einarbeitung der Sprachen danke ich Herrn Peter Hübner sowie Herrn Achmed Khamas.

Berlin, im Juni1997 Elke Hahn

I. Abtheilung

Erster Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1792-1797.

[I,1,V]

Vorwort des Herausgebers.

Dieser erste Band der Gesammtausgabe (der ersten Abtheilung) von Schellings Werken enthält Schriften vom Jahre 1792-1797 (angehängt ist eine im Anfang des Jahres 1798 geschriebene Recension). Die Reihe der Jugendschriften eröffnet die *Magisterdissertation* über Genesis III, deren Idee der Titel selbst angibt. Sie zeigt, wie den Verfasser damals bereits Gedanken über die alttestamentliche Gotteslehre beschäftigten, welche später in anderer Ausführung theils Beweismittel theils Grundlage für die Philosophie der Mythologie geworden sind. Die kleine Abhandlung ließ zu ihrer Zeit erwarten, ihr (siebenzehnjähriger) Verfasser werde sich ganz dem Gebiete der orientalischen Gelehrsamkeit zuwenden, was freilich die ihm näher Stehenden nicht dachten[1]. Schelling scheint

[1]"Es tritt also wieder ein junger Mann als orientalischer Philolog und Exeget auf, der durch seine erste Probe bei jedem Sachverständigen eine große Erwartung für die Zukunft erregen muß". So äußerte sich eine in der Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung (1793, Stück XXIX) erschienene Recension. - Man vergleiche über diese Magisterdissertation Schellings einen Aufsatz von J. H. Fichte in dessen Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, 13. Band (S. 142)

I,1,VI

sich nicht lange nach ihrem Erscheinen mit einer Umarbeitung derselben beschäftigt zu haben. Davon zeugt ein in seinem Handexemplar skizzirter Entwurf, sowie einzelne deutschgeschriebene Bemerkungen, von welchen eine Seite 5 als Anmerkung aufgenommen wurde. Ebenso wurde einmal eine im genannten Exemplar angebrachte leichte Abkürzung der Darstellung benutzt. - *Der Doktordissertation folgt die Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.* Diese, sowie der gegen den Schluß des Bandes stehende kleine (übrigens bloß gelegenheitlich geschriebene) Aufsatz über *Offenbarung und Volksunterricht*, und außerdem andere Aeußerungen in diesen ersten Schriften Schellings (z.B. Seite 472) lassen erkennen, daß derselbe von der Realität der Mythologie und der Offenbarung, von welcher er sich später überzeugte, damals noch keine Ahndung gehabt. Es gab eine Zeit, wo die Offenbarung auch für ihn noch "in ihrer Sonnenferne" stand, wo sie ihm noch keine *Thatsache* war in dem prägnanten, philosophischen Sinn, welchen die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung damit verbindet. Aber auch diese Stücke durften in einer Gesammtausgabe der Werke Schellings nicht fehlen, damit der Weg seiner Entwicklung ganz und offen vorliege.

Nach der ersten rein philosophischen Schrift "über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" folgt in der Zeit der Abfassung seine für das theologische Examen geschriebene Abhandlung über *Marcion*. Sie ist nach dem Maß der damaligen,

I,1,VII

noch in ihren Anfängen stehenden Wissenschaft der neutestamentlichen Kritik zu beurtheilen[1].

Was die weiteren in diesem Bande enthaltenen Schriften anbelangt, so wurde bei denen, welche vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809) aufgenommen worden waren, die Redaktion dieses zweiten Abdrucks zu Grunde gelegt. In Betreff der *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* und ihres Verhältnisses zu der "Allgemeinen Uebersicht der philosophischen Literatur", unter welchem Titel sie zuerst im Philosophischen Journal erschienen sind, verweise ich auf die Anmerkungen S. 345 und S. 453. Die Varianten wurden mit Ausnahme von bloßen Stylbesserungen in den Noten mitgetheilt. Sie bieten nicht bloß das historische Interesse, das die Kenntniß der Varianten überhaupt gewährt, sondern sie sind auch theils philosophisch lehrreich, theils besonders charakteristisch für die Zeit oder die Person des Autors; ihr Ueberblick aber beweist, wie der Aenderungen und Weglassungen im Ganzen wenige sind und wie die letzteren meist so motivirt waren, daß sie auch

[1] Ihr Eigenthümliches ist, daß Sie die Klagen über Marcionitische Verfälschungen nicht von wirklichen Varianten oder wirklicher Mangelhaftigkeit des Marcionitischen Apostolicums (mit Löffler und Corrodi) ableitet, sondern gleich Anfangs die Frage aufwirft, ob die alten Schriftsteller wirklich einen Marcionitischen Codex gesehen oder nicht, diese Frage aber von Irenäus, Tertullian, Epiphanius u.s.w. verneint und zuletzt die Vermuthung ausspricht, die Anklage gegen Marcion sey aus der unsicheren *Sage* von einem besonderen Codex des Marcion entstanden, der in Wirklichkeit nur ein von Marcion für seine Schüler (ohne kritische Absichten) zusammengestellter Auszug aus den Briefen Pauli gewesen.

I,1,VIII

hier nur deßhalb wieder gedruckt worden sind, um eben dieß zu constatiren und um (da die Mittheilung von Varianten doch nicht ganz umgangen werden konnte) jedem Vorwurfe subjektiver Behandlung zu

entgehen. Wegen des Nichtdrucks einzelner kurzer Abfertigungen, die der vorhin erwähnten "Allgemeinen Uebersicht" im Philosophischen Journal angehängt waren (s. S. 345, Anm.), wird niemand, der dieselben nachsieht, mit dem Herausgeber rechten wollen. - Von der den Band beschließenden Schlosserschen Recension hat mir ein vorhandener Brief des Verfassers Kunde gegeben.

Eßlingen, im August 1856

K. F. A. Schelling.

Inhaltsverzeichniß.

[I,1,1]

ANTIQUISSIMI
DE PRIMA
MALORUM HUMANORUM ORIGINE
PHILOSOPHEMATIS GENES. III.

EXPLICANDI

TENTAMEN CRITICUM ET PHILOSOPHICUM.

PRO SUMMIS IN PHILOSOPHIA HONORIBUS RITE CONSEQUENDIS SCRIPSIT

FRIDERICUS GUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MENSE SEPT: MDCCXCII.

[I,1,2]

Quid sumus, et quidnam victuri gignimur? ordo
Quis datus?

PERS.

[I,1,3]

§. I.

Quaenam sint malorum humanorum origines, quaeque eorum prima initia fuerint, ut ipsius rationis plurimum interest disquirere, ita sapientissimos ab antiquissimis inde temporibus homines de hoc solicitos fuisse, omnes omnium temporum historiae declarant[1].

[1] Memorabilis sane est communis omnium fere gentium antiquarum de aurea aetate deque amissa primitiva hominum primaevorum felicitate traditio (cfr. *Herder,* vom Geist der ebräischen Poesie, P I, p. 152. *Kant,* über das radicale Böse in der menschlichen Natur, in Berliner Monatsschrift, Apr. 1792. init.). Certe maturo illis antiquissimi orbis sapientibus et ipsius rationis necessaria postulata et religionis sanctitatem caussae mali investigandae curam excitasse, extra omne dubium positum est. Maturo etiam pervulgatam videmus hominum de principiis mali singularibus opinionem. Nam cumprimum ignari naturae legumque ejus imperiti *occultas vires* suspicati essent, ad has etiam eventus omnes referre coeperunt, cumque ab occultis illis viribus non ad Dei sublimem ideam, sed ad entia omnino hominibus potentiora pervenirent, in iisque eventuum omnium caussas quaererent, quaecunque ipsis evenirent, laeta et tristia ad daemones bonos malosque referebant. Atque ita, quo quaeque gens puriorem supremi numinis ideam animo informaverat, eo illam deprehendimus in caussa mali investiganda minus superstitiosam. Ita antiquissimum et vere divinum poëma, *Jobus,* quid est, nisi theodicaea (vid. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Test. P. III, §. 636 et S. R. *Doederleinii Scholia in libr. poët. V.T.* p. 3), quae, Dei in rebus humanis regendis justitiam atque bonitatem declarans, revera in eodem, in quo serior | *[S.4] Leibnitii* Philosophia substitit, acquievit: *Res Deus omnes fecit, ergo bene fecit.* Silet certe universum poëma de principio aliquo mali singulari, excepto prologo carminis, in quo persuasum quidem nobis est, *Satanam Judaeorum seriorum* memorari (vid. S. R. *Storrii Progr. de Protevangelio* 1789. p. 13), sed cum hujus nec in toto reliquo carmine, nec in ullo ante exilium Babylonicum scripto alio libro mentio fiat, conjicere liceat, illum ipsum prologum post exilium demum Babylonicum, cui illam Satanae notionem Judaeos acceptam referre probavit ill. *Eichhornius* (Urgeschichte im Repert. sq. P. IV, p. 210 etc.) additum esse ab aliquo, qui causam malorum Jobi e notionibus recens acceptis explicare vellet. (Ita Arabum quoque poëtas occasionem et materiam poëmatum suorum non solitos fuisse his

scriptam praefigere, sed traditioni committere, eaque duce seriores demum commentatores illam plerumque addidisse, discimus v. gr. ex *Hamasa* a *Schultensio* edita). De *Zoroastris* et *Manichaeorum* philosophia taceo. - *Platonis* de origine malorum humanorum ìýèïõò infra memorabimus.

I,1,4

Esse autem hoc, quod illustrandum mihi sumsi, monumentum, antiquum *de prima malorum humanorum origine* öéëïóïöïýìåíïí, ex ipsa ejus expositione probabile futurum esse spero. Liceat enim mihi, qui ad hanc omnem disquisitionem non aliquo rei novae aut proferendae aut propugnandae incauto pruritu, sed solo veri studio inductus accessi, hanc explicationem, ab aliis jam allatam[1], modeste certe *vindicare*. Credo enim, veritatem, in quacunque parte posita fuerit, nonnisi caussa omni explicita, nobis apparituram esse. Ceterum in eo tantum mihi acquiescendum fuit, ut sensum hujus monumenti *critice*, deinde, quanta illi *veritas* insit, *philosophice* ostenderem. Si quis autem nobis ante omnia

[1] Jure hic primum nominamus *Grotium (de jure belli et pacis.* L. II, c. 2, §.4), qui hominum ex aureo seculo transitum describi hoc philosophemate innuit, deinde perill. *Herderum* in Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. III; et: Ueber den Geist der ebräischen Poesie, P. I, *Lessingium* in Comm. die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780. §. 48. collatis *ejusdem* vermischte Schriften, P. V. Leipzig 1791. Bruchstücke über einige Fragmente des Wolfenbüttelischen Ungenannten, p. 27. 28; S. R. *Flattium* in vermischte Versuche, 1785. p. 201; *Kantium* in comm. quam mihi plurimum profuisse testor, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in Berl. Monatsschrift, Jan. 1786; et, qui novissime hanc explicationem protulit, ill. *Eichhornium* in Allg. Bibl. der bibl. Liter., P. I, p. 989.

I,1,5

objiciat, posse ab antiquissimo orbe, ad res utpote altiores scrutandas inepto, non exspectari ejusmodi philosophemata[1], nihil in eo nos miri esse censemus, cum homo etiam incultus natura feratur ad res altiores scrutandas, viresque suas inprimis iis in rebus exercendas, quae quam maxime animum efferunt, et ad quarum scrutinium ipsae nos rationis leges perducunt. Est etiam in quovis homine philosophiae indoles[2], et in plerisque id naturale quasi philosophandi studium, ut maturo, si vel pauca externa momenta accesserint, leges intellectus et rationis in speculando sequi etiam haud valde ceteroquin exculti homines incipiant, etsi obscure id fiat, quoniam usus demum et experientia, ut vires nostras omnes, ita rationem etiam magis magisque explicant, adeoque, quo magis *experientia* adulti fuerimus, eo notiones nostrae omnes (quae quippe culturae nostrae quoddam quasi speculum sunt) puriores, perfectiores et clariores in animo nostro exsurgunt. Erat igitur illis antiquissimi orbis philosophis eadem, quae nobis, ratio ad scrutandas res altiores dux et auspex, cumque ad sensus omnia exigant homines antiquissimi, et ipsa eorum lingua et indoles universa ferat poëticam atque symbolicam traditionum formam[3], ìýèïéò sapientiam suam involverunt, amabilem infantiae humanae simplicitatem, conjunctamque cum hac veritatem et insignem saepe sublimitatem prae se ferentibus. Quid vero, si hanc philosophandi rationem ipsa temporis illius et linguae antiquissimae universa indoles necessario tulit? Quid si *necessitate adacti* antiquissimi philosophi sententias suas fabulis involverunt[4]? Nonne nostrum erit,

[1] vid. b. *Dathii vers. Pentat.* ed recent. ad Genes. XI, 7. et cel. *Hensleri* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis p. 371, coll. iis, quae contra hunc monuit ill. *Eichhornius* I. c. P. IV, p. 83 sq.

[2] Insofern nämlich jeder Mensch die nämlichen Postulate seiner Vernunft (der theoretischen und der praktischen Vernunft) hat. (Späterer Zusatz).

[3] cfr. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Test., P. II, p. 252.

[4] Liceat adscribere locum perill. *Heynii* (in *Comm. de origine et causs. fabularum Homericarum* inserta *Nov. Comm.*

Soc. Goett. T. VIII, p. 38,) apprime huc facientem: *"Nec vero hoc* (per fabulas) *philosophandi genus| [S.6] recte satis appelletur allegoricum, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio aliquo argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent, non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus, exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat."* Huic certe nostro philosophemati tam sublimis et ex intimis animi humani recessibus petita veritas inest, ut vix videam, quomodo in illa linguae inopia, quae notionibus praesertim talibus nequaquam sufficiebat, exprimi satis luculenter et vere potuerit, nisi fabula eam involvisset philosophus. Etiam *Clemens Alex.* (Strom. L. V, p. 571 ed. *Syllburg*.) *antiquissimos* maxime philosophos ákíéãìáôéê§ò et êåêñõììÝíùò philosophatos fuisse docet. Cfr. inprimis etiam *Burneti Archaeol. Philos.* C. III. L. I. et *Lowthi Praelect. de Poës. Hebr.* P. I, p. 70 ed. Goett.

I,1,6

rei ipsius et imaginum, sub quibus illa latet, accuratum facere discrimen? Juvant nos etiam hac in re aliarum gentium ì™èïé multi, sub quibus arcana sapientia latet, crebra v. gr. apud *Homerum*, et *Hesiodum*[1] inprimis, antiquorum philosophematum, fabulis traditorum, vestigia.

[1] vid. Scholiast. *Homeri* complures, inprimis *Eusthatium* in *proleg. ad Iliad. Cicer. de nat. Deor.* L. II, cap. 24. 28. *Fabricii Bibl. graec.* L. II, c. VI, p. 346. et auctores recent. complures ab eodem laudatos l.c. p. 377, praecipue autem *Heynii* Comm. not. praec. cit. et Comm. de *Theogon. Hesiodi* in *Nov. Comm. Soc. Goett.* 1779. Vol. II. Memorabilis est locus *Clementis Alex.* Strom L V, p. 299, ubi de antiquissimis Graeciae philosophis refert, fuisse ô'í ôñüðïí ôxò ðá» ášô§í öéëïóïößáò eâñáúê'í êár Péíéãìáôþäç. De poëtis, quod nomen antiquissimo tempore idem quod philosophorum nomen significabat (vid. *Scholiast.* ad *Pindar. Isth.* v. 36) ibid. L. V, pag. 575) refert Clemens, eos multa äk ›ðïííßáò öéëïóïöåsí, exemplis *Orphei, Lini, Musaei* et *Homeri* propositis.

§. II.

Ac primum quidem quod ad *originem* Geneseos attinet, ex diversis eam monumentis conflatam esse, dudum comprobatum virorum doctissimorum acumine sumimus. Sed ex hac ipsa diversissima monumentorum indole[2] et ex solicita religione,

[2] Nam, qui traditionem *ore* tantummodo acceptam in scribendis historiis sequitur, exceptis *Genealogiis* (cfr. ill. *Eichhornii Monum. antiquiss. | [S.7] hist. Arab.* 1775. §. 6 sq.) et *carminibus historicis* (l.c. §. 2. 4) nihil ex illa potest tanta fide servare, quanta haec monumenta servata videmus, eritque in historia, in quam non *scripta* monumenta *diversa* translata sunt, longe major indolis universae, locutionis et narrationis concordia, quam qualem in Genesi observamus.

I,1,7

qua servata sunt[1], colligo, complura certe *scripta* monumenta ante oculos habuisse eum, a quo Genesis confecta est. Si autem de *tempore* quaeris, quo primum literis exarata fuerint ea monumenta, cum contra omnem historiae analogiam majoribus Israëlitarum rerum scriptis consignandarum et *ars* et *cura* tribueretur, necessario sequitur, a serioribus demum Israëlitis, hieroglyphicam certe scripturam in Aegypto edoctis, primum consignata fuisse[2]. Praecipua autem diversorum monumentorum nota cum multis nominum divinorum diversitas esse videatur, liceat nobis etiam de hac nostram qualemcunque sententiam proponere. Cum nec *majores Israëlitarum*, nec *Israëlitas in Aegypto degentes* eundem, quem Moses docuit, Deum coluisse verisimile sit[3], et Mosen demum

[1] Tanta haec fuit, ut vel de eadem re eadem referentia testimonia jungeret monumentorum collector (vid. *Eichhornii* Einl. etc. P. II, §. 418), quod certo non fecisset, nisi *scripta* monumenta ante oculos habuisset.

[2] Aegyptum enim jam tunc ad aliquem culturae gradum provectam fuisse, ipsa illa, quae in sacris literis prodita legimus, probabile faciunt. Israëlitae vero cum nonnisi extremo, quod in Aegypto transigebant, tempore summa illa servitute opprimerentur, jure sumimus, fuisse praeter Mosen etiam alios, qui in culturae, artis et scientiae communionem cum Aegyptiis venirent. Neque ego universam Mosis historiam explicari posse credo, nisi sumamus, eum habuisse consiliorum factorumque suorum certe nonnullos excultos prae ceteris adjutores. *Mosen* hieroglyphicam in Aegypto scripturam didicisse, volunt etiam *Philo* de vit. Mos. L. I. *Eupolemus* apud Euseb. in Praep. Ev. L. IX, c. 26 et *Clem. Alex.* Strom. L. I, p. 343 ed. Syllb.

[3] Non Unum Mosis Deum coluisse *Israëlitas in Aegypto degentes,* probabile facit eorum ad superstitionem antiquam perpetuus et pertinax reditus. Deinde dubitare liceat, an *majores Israëlitarum,* inculti quippe nomades, sublimem unius Dei ideam animo informare potuerint, quae nec in omni antiquitate, nisi inter gentem Israëliticam a Mose institutam, *popularis* fuit. Omnino illud nequit cum universa historiae humanae analogia conciliari. Nam cum nihil sit sui tam simile, quam | *[S.8]* hominum, ubivis terrarum degentium, ingenium, neque his nomadibus praecipua prae ceteris et singularia culturae adjumenta accesserint, cur legem naturae in rebus humanis omnibus conspicuam et omni omnium temporum experientia stabilitam, qua per gradus diversos et sensim omnia progrediuntur, illorum caussa deseramus? Unius Dei cultores Israëlitarum majores fuisse, narratur quidem in Genesi, sed, cum Moses unum esse Deum certo persuasum haberet, idemque suos doceret, eamque doctrinam legum suarum fere omnium quasi principium faceret, ipsene veritati obfuerit, dixerit populo, falsam esse, quam de majoribus suis conceperat, opinionem, dederit genti, pertinaci animo superstitionem suam tenenti, superstitionis gravissimum praetextum? cum, si ulla gens, Israëlitae certe summa majores suos veneratione prosequerentur, *Abrahami* inprimis magnum et ubique in eorum historia conspicuum nomen sit, atque eo, quod hic ipsius Dei amicus et quasi familiaris fuerit, ita se efferrent, ut hoc ei etiam apud exteros (*Arabes* v.c., eum plerumque É¼»A ½Î¼a vocantes [vid. S. R. *Schnurreri anim. ad quaed. loc. Psalm.* Fasc. II. in not. ad Ps. 148,14]) cognomen manserit.

Profecto qui haec perpenderit, perspiciet etiam, Mosi, cui nihil sua religione prius erat, tollenda fuisse omnia, quae superstitionis praetextum populo Israëlitico adeo majores suos veneranti praebere poterant, proponendum e contrario magnum Abrahami ceterorumque patrum exemplum, cum ex uniuscujusque gentis antiquissima historia constet et hoc, quantum valeat majorum auctoritas, et quam quaevis gens leges suas et instituta praecipua et antiquissimis temporibus a primis familiae patribus accepta glorietur. Deinde cum Moses consilium cepisset, in Palaestinam gentem suam deducendi, proposuit numinis ejus, quo ipse praecipue fretus erat, praeclaras de ista terra ab Israëlitis obtinenda promissiones patribus etiam factas. Quid si *Deorum* illos cultores fecisset? Nonne et eosdem Deos viae suae et itineris duces et auspices gens superstitiosa secuta esset? (vid. Exod. 32,4). Quin Israëlitarum in antiqua superstitione tenenda pertinacia nulla intelligendi vi comprehendi posse videtur, nisi sumamus, eos antea a sublimi unius Dei idea fuisse quam maxime alienos. - Cfr. de toto h.l. *Lessingium* (vermischte Schriften, V. Theil, Leipzig 1791. p. 51 sq.).

I,1,8

Deo suo Jovae nomen indidisse ex ipsis sacris literis constet[1], sequitur, aut illud Jovae nomen seriore demum tempore illis monumentis *insertum,* aut illa monumenta, in quibus Jovae nomen

[1] vid. Exod. 3,13. 14. 15 et inpr. 6,3. *Hic* certe locus si quisquam alius pro nobis est. Nam explicatio ejus, a b. *Dathio* et ill. *Eichhornio* (Einl. ins A. Test. P. III, p. 327) allata pugnare videtur cum loco Exod. 3,13 et supponit quoque, patribus Israëlitarum Deum nunquam | *[S.9]* dedisse fidei et veracitatis suae documenta, cum tamen multa ipsi Israëlitae referant, e quibus sequitur, Deum secundum *significationem* certe nominis äRäéŠ satis illis innotuisse. (Vid. v.c. Genes. 17,15. sq. 18,10. 14. coll. c. 21,1 sq. 21,3. coll. c. 23,4). Ad significationem tamen etiam nominis *Jovae,* cum illud inveniret, Mosen respexisse, ex illo ipso loco (Exod. 6) apparet. Quid, si veritas in medio posita fuerit? si majores Israëlitarum *naturas sublimiores,* Elohim, horum autem praecipue aliquem principem adoravisse dixerimus? Certe haec conjectura et analogia historica et ipsis Geneseos testimoniis adjuvatur. Etiam post Mosen non rudiores tantum Israëlitas, sed sapientiores etiam multos et religioni suae quam maxime deditos Jovam non pro *uno* solo Deo, sed tantum pro principe Deorum ceterorum (Ps. 97,7. 95,3. al.) habuisse constat (vid. *Lessingii* Comm. Die Erziehung des Menschengeschlechts, §. 14. 15. 34. 35). Ex exilio demum Babylonico *unius* Dei ideam retulerunt (*Lessing* l.c. §. 35 sq.), adeoque cum ex illo rediissent, subito gens universa ab omni superstitione abhorrere coepit (l.c. §. 41). Poterat igitur Moses etiam salva veritate majores Israëlitarum facere summi Dei cultores. Seriores vero Israëlitae, origines suas pro communi gentium antiquissimarum more velut consecraturi (vid. locum memor. *Livii* L. I. prooem.), etiam ipsum Jovam illos coluisse credere coeperunt et memoriae prodiderunt. Fallor, an et ipse ille locus Exod. 6,3 hanc nostram conjecturam juvat? Nam verba éčžy ìàÅ si ex notione arab. fq explicantur (cfr. S. R. *Storrii obss. gramm* p. 99), non possunt verti: Deus *omnipotens,* ut plerumque fieri assolet, sed vertenda, sunt: Deus (omnium

ceterorum) *potentissimus* (ìkÈÎìòÇ ìBãbˆ CìÆîÁÁ íéäÊÄìà Ps. 95,3). Possunt insuper ex hac conjectura multa alia, quae negotium interpretibus facessunt, explicari. Sed haec, quae dixi, sufficiant.

I,1,9

extat, tunc demum scripta esse, cum Moses jam unum Deum Jovam docere coepisset. Cum vero nulla probabilis ratio excogitari queat, cur nunc nomen Jovae illis monumentis insertum sit, nunc íéäÊÄìàÁ reliquum manserit[1], posterius vero mihi propius esse

[1] Sed cum (quod postea ostendemus) Mosi debeamus philosophemata. Genesi servata, cur tamen v. gr. in cosmogoniam cap. primi *Deos* ille induxerit, jure quaeritur. Descripsit eam Moses sine dubio *integram,* nec quicquam ei de suo illaturus primitivum ejus characterem servavit, forsan et antea eam descripsit, quam unum Deum, Jovam docere coepisset. Neque populare sine dubio esse voluit illud monumentum. Satis erat, *ore* de Deo, rerum omnium auctore, Isarëlitas instrui. Postea tamen is, | *[S.10]* qui haec monumenta omnia collegit, videtur illam *verbi singularis* (àø a˜) cum nomine plurali (íéäÊÄìàÁÁ) constructi anomaliam, ut huic a Mose primum scriptae cosmogoniae, ita et ceteris monumentis ante Mosen scriptis intulisse. (Videntur tamen ejus diligentiam loca nonnulla effugisse, in quibus scriptionis antiquioris vestigia supersunt, ut I, 26. III, 22. XI, 7. XX, 13. XXXI, 7. XXXV, 7. coll. v. 1). Omnino, qui meminerit, quam sit difficile, non notiones tantum falsas, sed et *signa* notionum falsarum ex memoria gentis totius proscribere, illi probabile erit, cum *nomen Deorum* ex lingua Israëlitarum eliminari non potuerit, maturo certe in lingua etiam vulgari hanc illud nomen quasi consecrantem anomaliam adhibitam esse. Sed haec conjicio tantum.

I,1,10

videtur. - Sed cum monumenta Genesi servata non tantum locutionis et narrationis, sed argumenti etiam diversitate a se invicem discrepent, diversos etiam eorum *fontes* sumendos esse credimus. Sunt enim et philosophico-mythici et historici argumenti. Haec vero vel ad familiam tantum Israëlitarum pertinent, vel traditiones de primaevo orbe universo continent[1]. *Has* igitur quod attinet, facile concedi posset *Gamborgio*[2], ab Aegyptiis eas ad Israëlitas pervenisse, sed num, quod idem conjicit, ex iisdem Aegyptiorum traditionibus fluxerint, quae a *Diodoro* memorantur, dubito, nisi forte tempore corruptas has traditiones, aut a *Diodoro* non ex omni parte integras proditas esse dicas[3]. Narrationes autem

[1] Mirum vero est, quanta arte is, qui haec monumenta congessit, familiaris suae gentis traditiones nectat traditionibus de antiquissimo orbe, pro communi gentium antiquissimarum generis sui antiquitatem efferendi studio (cfr. *Newtoni Chron. vet. regn. emend.* in ejus opusc. T. III. 1744. p. 35). Hinc illae in omnium gentium antiquarum traditionibus supra quam fides est longae hominum primaevorum et eorum, quos generis sui statores faciunt, aetates.

[2] Hic enim auctor libelli acutissime scripti: Nysa oder philosophisch-historische Abhandlung über Gen. II. III. 1790. esse perhibetur.

[3] Valde enim a se discrepant Israëlitarum et Aegyptiorum traditiones. Cfr. v. gr. *Diodor. Sic.* L. I, c. 13, p. 17. 19. 20 ed. *Wessel.* cum Genes. IV, 2. 8. IX, 20. Neque mirum est, si magna ex parte res easdem, v.c. de primis artium inventoribus (*Diod.* L. I, p. 20. Genes. IV, 21) antiquissimae complurium gentium de primaevo orbe traditiones referunt. Erat enim, ut in hoc exemplo maneam, antiquissimi orbis universi gratissimus erga illos humani generis quasi genios animus, omniumque eorum, qui, quod ad vitae et sustentationem et cultum | *[S.11]* maxime pertinebat, invenerant, nomina, immortalitati inter unamquamque gentem consecrata sunt. (Vid. *Goguet sur l'origine des loix, des arts et des sciences* P. I, L. II, Ch. I. Art. I. *Herderi* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, P. II, L. IX, Sect. III.

I,1,11

familiae Israëlitarum proprias, *traditione* ad posteros transmissas[1], seriore demum tempore scriptis consignatas esse, jam dixi. Illa vero Genesi servata philosophemata si dicas a majoribus Israëlitarum profecta esse, jure quaeritur, unde incultis nomadibus philosophemata venerint? Nam etsi sit in quovis fere erectioris indolis homine naturale quoddam philosophandi studium, necesse tamen est, ut externae etiam rationes accedant, animum impellentes quasi, et semina in homine recondita excitantes, quod vix fieri poterat in illa vitae pastoritiae simplicitate, sed requirebat ampliorem vitae conditionem, rerum altiorum scrutandarum occasionem praebentem, conjunctam cum otio et a rerum aliarum curis immunitate. Haec vero omnia deprehendimus in sacerdotibus Aegyptiorum, qui religione ipsa, otio felici, immunitate a negotiis civilibus atque ipsa etiam terrae suae natura ad philosophandum invitati, Mosis jam tempore arcanam sapientiam jactitabant. (Vid. Genes. XLI, 8. Exod. VII, 11. VIII, 3 sq. IX, 11 sq.). Ex horum igitur arcana institutione Mosen illa hausisse philosophemata, quid praepedit statuere? Arcana enim placita sacerdotum ubique omnium erant, et quod poscerent id praecipuae eorum utilitates, et quod vita maxime religiosa ad altius rerum humanarum divinarumque scrutinium invitaret. Mosen autem ad mysteria sacerdotum Aegyptiacorum admissum esse, probabile facit mirabilis prorsus in hoc viro scientia et (politica inprimis quoque, quae a sacerdotibus maxime disci poterat) prudentia, deinde regiae familiae, ad quam Moses pertinebat (Exod. II, 10), ad illa admissio[2], et antiqua ipsorum Judaeorum[3], et

[1] Multa traditionis adjumenta collegerunt *Goguet sur l'origine des loix* etc. P. I, L. II, Ch. VI. et ill. *Eichhornius* in *Monum. antiq. hist. Arab.* 1775.

[2] Vid *Diodor*. Sic. L. I, cap. 21. *Clem. Alex.* Strom. L. V, p. 566, ed. *Syllb. Plutarch. de Isid.* et *Osir.* ed. Steph. p. 631.

[3] vid. Act. VII, 22. *Philo de vit. Mos.* L. I. coll. *Clem. Alex.* Strom. | *[S.12]* L. I, p. 343. Strabo (Geogr. ed. Basil. 1549.) p. 721: Ìùóyò ôéò ô§í Ákãõðôßùí jåñåýò.

I,1,12

extraneorum quoque scriptorum[1] traditio. Si quis autem nobis diversum plane ab Aegyptiaco horum philosophematum genium objiciat, cum illum non possit non ex Graecorum maxime de Aegyptiis narrationibus aestimare, quamnam nobis harum fidem facturus sit, jure quaerimus[2]. - Sed nunc ad nostrum philosophema deveniamus.

[1] Vid. *Manethos* ap. *Joseph.* contr. *Ap.* L. V, c. 26. 28. Liceat h.l. etiam *Sanchuniathonis* mentionem facere, cujus certe fides *ex omni parte* labefactari nondum potuit, quemque cum Mosaicis traditionibus valde consentire complures fassi sunt. (Vid. Jerusalem, Briefe über die mosaische Schriften und Philos. 1783. p. 105 et *Strothii* Comment. Parallelen zur Geschichte des A. Test. aus griechischen Schriften, insert. *Repert. Eichhorn.* P. XVI, p. 72. 80). Atque hujus cosmogoniae, cum Mosaica haud parum consentienti, apud *Eusebium* (in *Praepar. Evang.* L. I, c. 10, p. 34. ed. Colon.) subjuncta sunt verba: Ôá™èE å›ñÝèç dí ô† êïóìïãïíßu ãåãñáììÝíá ôï™ Ôááýôïõ. (Taauti vero Aegyptiaci cosmogoniam etiam ab aliis auctoribus memorari, docuit *Strothius* l.c. p. 72). *Philo* etiam Byblius, Sanchuniathonis Graecus interpres, l.c. p. 31 aperte refert: Óáã÷· ðïë˜ õñïíîôé éê§ò dîåìÜ åõóå ôN Ôááýôïõ, åkäþò, ”ôé ô§í ›öE {ëéïí ãåãïíüôùí ðñ§ôüò d é ÔÜáõôïò ¿ ô§í ãñáììÜôùí ôxí fõñçóéí dðéíïÞóáò, êár ôyò ô§í ›ðïìíçìÜôþí ãñáöyò êáôÜñîáò. *Suidas* (ed. *Küster* T. IV. p. 274.) refert, eum ðåñr ôï™ FÅñìï™ öõóéïëïãßáò et Ákãõðôéáêxí èåïëïãßáí scripsisse. - Nostri etiam philosophematis vestigium in Sanchuniathone extare, patet ex *Grotii Schol.* ad. v. 20. et Allgem. Welthistorie P. I, p. 180.

[2] Nam quaecunque a Graecis auctoribus de placitis sacerdotum Aegyptiacorum prodita sunt, saepe non valde praeclara, haud minus incerta esse, ac nimis certe ex altera parte magnam sapientiae Aegyptiacae apud eosdem famam, justa suspicio est. Quod si vel in eorum mysteria Graecus quis penetraverit, dubito, an is esotericam eorum sapientiam, nominatis certe sacerdotibus Aegyptiacis, divulgaverit, dubito an, Graecorum et lingua et indole universa adeo ab Aegyptiaca abhorrente, illam vel intellexerit tantum, si vero illam vel intellexerit, antiqua tamen eorum placita longe recentioribus haud metienda esse, meminerimus. Id mihi vero simillimum esse videtur, et Greacos multis in rebus Aegyptios non intellexisse, et ipsorum

Aegyptiorum antiquiorem sapientiam tempore corruptam et depravatam esse, ad quod utrumque maxime conferebat symbolorum et hieroglyphicarum inter Aegyptios usus. Symbolis enim pro sensu symbolorum sumtis facile omnia perturbabantur.

I,1,13

§. III.

Cum Mosis jam tempore literis Aegyptios usos esse haud credibile sit, hieroglyphicum vero scribendi genus, quod maturo floruisse in Aegypto constat, a sacerdotibus certe jam tunc adhibitum esse vero simillimum videatur, Moses illa Genesi servata philosophemata, a sacerdotibus Aegyptiorum accepta, ex hieroglyphicis sine dubio descripsit. Sed hoc nostrum praecipue philosophema indole ingenioque universo adeo manifesto hieroglyphicam, ex qua descriptum sit, arguit, ut idem jam complures viri docti conjicerent[1]. Videmus nemque in toto hoc capite velut ante oculos positam picturam, res omnes tanquam in conspectu sunt, videmus rem praesentem, videmus astutum serpentem, arborem sapientiae medio in horto, pellectam mulierem virum etiam pellicientem, videmus apertos oculos, pudefactos homines, atque ipsam adeo Deorum vocem horto incedentem (ClÅä—ú îÄ) velut oculis conspicimus. Inde orta est sublimis quaedam philosophematis obscuritas[2], facile observanda, si solum legatur, inde abruptum ejus et subitum tanquam picturae initium. Hinc etiam ad C. II. lux quaedam refulget. Namque hoc et tertium caput unum idemque monumentum esse, duorum maxime nominum divinorum (äRäé‹ et íéäÊÄìàÁ) nusquam alibi obvia conjunctione[3] permoti plerique recentiorum interpretum statuunt. Igitur versum quartum capitis secundi credunt esse novi monumenti initium et quasi titulum, etsi difficultatem, ortam exinde, quod nihil de *terrae* et *coeli* h.e. universi originibus c. secundo memoretur, complures probe

[1] Primus hoc quod scio conjecit ven. *Rosenmüllerus* (in comm. Erklärung der Geschichte vom Sündenfall, insert. Repert. *Eichhorn.* P. V, p. 158. deinde etiam ven. *Flattius* (in Verm. Vers. p. 104), novissime *Gamborgius* (l.c.), de quo postea plura dicemus.

[2] cfr. *Eusebium* (de praep. Ev. L. XII, p. 584 ed. Colon., qui ëüãïõò Pðï»¼Þôïõò hoc appellat.

[3] Hujus equidem conjunctionis caussam me prorsus nescire fateor. Id vero mihi persuasum est, primitus solum íéäÊÄìàÁ scriptum extitisse.

I,1,14

perspexerint[1]. Quid igitur, si ille c. secundi vers. quartus fuerit cosmogoniae c. primo servatae quaedam quasi peroratio, subjuncta ab eo, qui antiqua monumenta congessit? Eundem etiam, cum haberet ante se alias quoque de origine terrae et generis humani traditiones, heic illas, tanquam quaedam capiti primo supplementa adjunxisse, verisimile mihi videtur[2]. Atque idem sine dubio monumentorum collector, cum solum separatumque cap. tertium accepisset, hoc ut facilius intelligeretur, nonnulla ex hoc ipso sine dubio philosophemate anticipata, alia ex aliis traditionibus, quibus hanc in rem commode usus est, desumta, illi velut praeparationis ergo praemisit. (Cfr. II, 7. c. III, 19. II, 8. 9. c. III, 3. 5. II, 16. 17. c. III, 2. 3. II, 18 - 24. c. III, 1. 3. 5. II, 25. c. III, 7. 11. 21. - Vid. *Herder* Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. IV, p. 4).

[1] Vid. v. gr. ven. *Pottii* comm. *de consilio Mos. in transscribendo documento eo, quod Gen. II. et III. ante oculos habuisse videtur.* 1789. et cel. *Heinrichs de antiquo docum. quod II. Gen. Cap. extat,* quem ideo non miror, aliquos versus excidisse, credere potuisse.

[2] Ita relatum erat C. I. de herbis et graminibus e terra progerminantibus, hic, *quomodo* et *qua ratione* id factum sit, additur. Deinde v. 7. coll. I, 26 sq. subjungitur alius ex alia traditione de origine hominis ì™èïò, et v. 8. 9. 10. prima quoque hominum sedes fluminibus, quae in antiqua historia omnia fabulosi quid habent, fabulose (vid. perill. *Herderum* vom Geist der ebräischen Poesie P. I, p. 153. et cel. *Paulus* im N. Repert. etc. P. II, p. 217) determinatur. Igitur neque arctus inter singulos C. II. versus nexus quaerendus est.

§. IV.

Sumsimus hucusque, mythicum de prima malorum humanorum origine öéëïóïöïýìåíïí capite hoc contineri. Poterat hoc pro illorum, quibus scriptum est, temporum ratione, pro linguae antiquissimae in rebus omnibus a sensu remotis exprimendis inopia, pro orbis antiquissimi indole ac more, res omnes vivis coloribus depingendi et in ipsa omnia actione repraesentandi, non propriis et ad acutiorem praecisionem exactis verbis, non dogmatico et

I,1,15

philosophico dicendi genere conscribi. Non enim artis, sed necessitatis fuit haec veritatis per ìýèïõò traditio, neque video, quid hoc philosophandi genus de ipsa nobis veritate detrahere possit, si modo sensum sub emblemate latentem caute eruerimus. Ì™èïí autem in hoc capite contineri, ipsa maxime ejus expositione comprobabimus. Nam cum omne de talibus rebus judicium ad uniuscujusque *gustum* maxime referatur, neque ego ullam partem alteram facile convicturam esse credam, liceat id tantummodo quaerere, nonne hae omnes de rebus humanis traditiones, si verae fuerint, secum ipsis et cum analogia historica pugnarent, unde homini v. gr. notio vetiti venerit, quae supponit jam aut statim certe gignit boni malique scientiam, ad quam tamen eum tum demum, si vetitum fructum tetigerit, perventurum esse, serpens (v. 5) vere (coll. v. 22) praedicit; liceat quaerere, an credibile sit, homines tam maturo notiones, hoc capite jam in iis suppositas, animo informare potuisse (quae difficultas nonnisi cumulatis hypothesibus solvitur); liceat quaerere, annon nimis omnino celeres primorum hominum progressus describantur, quam ut, rem vere factam narrari, possis tibi persuadere? Deinde tota totius Capitis indoles et narrationis universa ratio arguit ì™èïí potius, quam rei verae narrationem. Ille enim serpens, illa scientiae et immortalitatis arbor, illi custodientes Paradisum Cherubi, quid erunt, nisi imagines mythicae, et hieroglyphicae (§. III), a sensu, quem involvunt, accurate discernendae? Ominosum per universum Orientem animal serpens est; mirum est, quot symbolis fabulisque orientalium celebratus sit. Inprimis autem astutiae et occultae sapientiae imago est[1]. Deinde illa scientiae arbor sueta orientalium fabula est, occultas rebus in omnibus vires suspicantium, de scientia naturae arcana, hinc de arboribus, fontibus, lapidibus

[1] Vid. *Herderi* Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. IV, p. 66, et ejusdem locum vom Geist der ebräischen Poesie (P. I, p. 167); cfr. etiam *Euseb. Praepar. Evang.* L. I, C. X, p. 41, ed. Colon. 1688.

I,1,16

sapientiam occultam conferentibus saepissime somniantium[1]. *Cherubim* autem illi quicquid fuerint, certe fabulosos esse, ex omnibus quae de iis prodita sunt, apparet. Habet sua quaeque gens fabulosa animalia, de quibus, quoniam fabulosa sunt, nihil praeter hoc ipsum scimus. Illi occidentalium gryphes, centauri, dracones mala Hesperidum custodientes, Arabum fabulosa Simorg[2], Simorganka[3], Soham[4], Aegyptiorum sphinges, Ebraeorum Cherubi unius omnes fictionis sunt[5].

[1] Vg. *Herder,* vom Geist etc. P. I, p. 169.

[2] Vid. *Herbelot Bibl. or.* P. III, p. 318.

[3] ibid. p. 319.

[4] ibid. P. III, p. 332.

[5] Praeclare rem totam exegit *Herderus* l. c. P. I, p. 177. Quotomnino portentosis fabulis abundaverit inter Orientales praesertim naturae scientia, vel ex solo *Bocharto* didiceris. - Ex eo, quod obiter moneo, aestimandas quoque putem illas in Jobo Elephanti et Crocodili descriptiones, in quibus multi propterea haerebant, quod omnia ad severam veritatem exigere vellent.

§. V.

Igitur, quis sub emblemate sensus lateat, jam nobis accuratius dispiciendum est. Ac prima quidem mali moralis initia hoc capite describi, ita dudum pervulgata sententia fuit, ut a sensu vero illam haud valde alienam esse, jam ex hoc satis recte concludi posse videatur. Certe narratur, hominum primaevorum erga Deos inobedientia primum boni malique discrimen inter homines exortum esse, hinc subnata cetera hominum mala, multiplices humanae vitae labores, morbos et dolores corporis, animi vero nunquam contenti multiplicem aerumnam et solicitudinem. Diximus, haec philosophemata profecta esse a sacerdotibus, quos ad originem mali moralis investigandam ipsa religio rerumque divinarum cura poterat invitare, a sacerdotibus, quos omni tempore impietatem improbitatemque naturae humanae acerbis querelis accusavisse constat, quos scimus etiam omnis hominum miseriae, omniumque, quae homini evenire possunt, malorum,

I,1,17

caussam in corrupta hominum natura, in perpetua ad malum propensione, in sensuum praevalente imperio, in violatione divinarum legum posuisse[1]. Quid, si igitur mali moralis caussam atque originem explicaturus antiquissimorum philosophorum unus illud pro poëseos antiquissimae more a facto aliquo singulari, a peccato hominum primaevorum, cujus contagio simul cum poena peccati ad horum posteros omnes pervenerit, derivare hoc nostro philosophemate voluerit? Fructus itaque vetitos homines primaevos tetigisse, peccatum et erga divinas leges inobedientiam significaverit, serpens astutus hominem sensuum illecebris parentem et sese ipsum ad malefaciendum pellicientem designaverit. Cherubi autem, felici horto homines arcentes, labem mali omnibus congenitam et naturalem animi humani pravitatem, quae nos semper a reditu ad felicem innocentiam prohibeat, denotaverint. Sed fateor, hunc mihi sensum non ex omni parte philosophemati nostro satisfacere videri. Non enim video, cur v. gr. illa praecipue *scientiae* arbor a poëta adhibita sit, nisi et hujus praecipuum quendam et eminentem sensum quaerendum esse sumamus, ut alia, de quibus postea plura dicentur, nunc taceam. Quid vero, si *hominum a primitiva simplicitate discessum, primam a felici naturae ipsius imperio defectionem, transitum ex aureo seculo atque hinc primas malorum humanorum origines* egregio philosophemate describi dixeris? Ipsam enim vero nobis nostram sapientiam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis caussam extitisse, induxisse in animum humanum infelicem, etiam ipsius mali, curiositatem, rotae nos velut Ixioneae alligasse, qua circumacti perpetua et inexplebili rerum altiorum cupiditate

discruciemur, id, si non scire, *sentire* tamen potuisse antiquum philosophum, non video, quomodo

[1] "Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte selbst, als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten aller Dichtungen, der Priesterreligion". Kant über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

I,1,18

negari possit. Ita certe habebis plenam illarum imaginum omnium et perfectam vim potestatemque, miraberis egregium illarum delectum, nec, quod sensui aut imaginibus desit, desiderabis. Meminerimus etiam illarum, quas inter ceteras gentes pervulgatas videmus, de primitiva hominum felicitate traditionum, meminerimus fabularum, quas scimus poëtas hominum ex illo felici statu discessum explicaturos commentos esse, meminerimus aurei seculi, ab omnibus omnium temporum poëtis et sapientibus celebrati, redeamus cum his, si qua poterimus, ad felices illas Edenis arbores, ut inter has nobis nostri philosophematis egregia veritas eluceat. Quod si quis nos quaeret, undenam et illa primitivae hominum felicitatis notio et haec transitus ex illo statu descriptio antiquo sapienti venerit, eodem nos jure hunc quaerimus, undenam eaedem illae notiones antiquissimarum gentium sapientibus venerint, cur omnes de rebus humanis cogitantes, si non ad easdem notiones sponte devenerint, certe, si communem illam antiquitatis de aureo seculo fabulam inaudiverint, repente in illa inveniant nescio quid amabile et verum, quod animum cujusque non potest non abripere, et sensum quendam, illis poëtarum fabulis in nobis ipsis respondentem, sensum simplicissimae felicitatis, velut ex ipsa nostra infantia nobis servatum, nec ullis vitae serioris laboribus extinctum, arguit? Videmus vero illas antiquissimarum gentium traditiones cum in ipsa hominum primitiva felicitate, tum in illo ex aurea aetate ad deteriorem statum transitu describendo mirum quantum omnes inter se consentientes. Felices referunt homines sua inscitia et omnimoda innocentia fuisse[1], dum naturae obsecuti, futurarum rerum securi, vitam ut erat accipientes, de se ipsis aut suo cum rebus extra humanae cognitionis limites positis nexu nihil argutantes, inturbata laetitia, hilares infantiae dies viverent, dum, bonum quippe malo non dignoscentes, ab omni

[1] Genes. III, 5. 7. coll. cum *Senec. Epist.* XC. *Macrob. in somn. Scip.* L. II, c. 10.

I,1,19

fraude alieni[1], rerum altiorum haud curiosi, mollibus otiis viverent[2], nec majorum, quam rerum alma mater porrigeret, cupidi[3], cibo sponte nato contenti essent[4]. Hominis vero ipsius

[1] *Ovid. Metam.* L. I. v. 89. coll. *Tacit. Annal.* L. III. C. 26.

[2] *Ovid.* v. 100.

[3] *Hesiod* v. 116. *Ovid.* v. 101.

[4] Subjungo praeclarum locum *Platonis* in *Polit.* p. 34: ed. Bip. Ôüôå ãNñ (sc. dðr ôyò Êñüíïõ äõíÜìåùò) ášôyò ðñ§ôïí ôyò êõêëÞóåùò ƒñ÷åí dðéìåëÝìåíïò ”ëçò ¿ èå’ò, ©ò í™í êáôN ôüðïõò ôášô’í ôï™ôï ›ð’ èå§í Pñ÷üíôùí ðÜíôç ôN ôï™ êüóìïõ ìÝñç äéåéëçììÝíá. Êár äx êár ôN æ§á êáôN ãÝíç êár PãÝëáò ïpïí íïìåsò èåsïé äéåéëÞöåóáí äáßìïíåò, ášôÜñêçò åkò ðÜíôá fêá ïó eêÜ ïéò ¬í, ïpò ášô’ò híåìåí. ª å ï¡ôE Tãñéïí ƒí ïšäcí, ï¡ôå PëëÞëùí däùäár, ðüëåìüò ôå ïšê díyí, ïšäc Üóéò ôïðáñÜðáí. Tëëá èE –óá ôyò ôïéáýôçò d r êáôáêïóìÞóåùò eðüìåíá, ìõñßá Uí ånç ëÝãåéí. ô’ äE ï¤í ô§í Píèñþðïí ëå÷èçí ášôïìÜôïõ ðÝñé âßïõ äéN ô’ ôïéüíäå åññçôáé. èå’ò híåìåí ášôï˜ò, ášô’ò dðé áô§í - íÝìïíôïò äc dêåßíïõ ðïëéóôåsáß ôå ïšê ƒóáí, ïšäc êôÞóåéò ãõíáéê§í - êáñðï˜ò äc Pöèüíïõò åp÷ïí Pðü ôå äñõ§í êár ðïëëyò œëçò Tëëçò, ïš÷ ›ð’ ãåùñãßáò öõïìÝíïõò, PëëE ášôïìÜôçò Píáäéäïýóçò ôyò

ãyò. ãõìíïr äc êár T ñùôïé èõñáõëï™íôåò ôá ðïëëN díÝìïíôï. ô' ãNñ ô§í ©ñ§í ášôïsò Tëõðïí dêÝêñáôï. ìáëáêNò äå åšíNò åq÷ïí, PíáöõïìÝíçò dê ãyò ðüáò Pöèüíïõ. etc. - Cfr. etiam *Diod. Sic. Bibl.* L. I, p. 11 ed. *Wessel.* Mirum est, quantum illam primitivam hominum felicitatem etiam philosophi, longe a simplicissima nostri philosophematis veritate alieni, extulerint. Faciunt primaevos homines non ideo tantum felices, quod soli naturae obtemperarent, sed tribuunt eis etiam summam animi perfectionem, magnam virtutem et sapientiam propioremque divinae naturam. Egregie hosce confutat Seneca (Epist. XC): "Quamvis, inquiens, egregia illis primaevis hominibus vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim, fuisse alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes (íéäÊÄìàÁä˜ éð…a), neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnium indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis *nolit* an *nesciat*. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia et fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: *virtus* non contingit animo, nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est".

I,1,20

temerariam audaciam, rerum altiorum infelicem cupiditatem, sapientiae majoris curiosam captationem, virium, supra quam fas erat, exaltationem, omnium omnes malorum caussam praecipuam faciunt. Omnes de hominum erga Deos (quorum plena sunt illa tempora, plenae antiquissimae fabulae) inobedientia et rebellione quadam loquuntur[1]. Deorum ipsorum fructus homines tetigisse, nostra traditio refert, ignem Jovi furatum Prometheum omnia terrae mala intulisse, canit *Hesiodus*. Ac si quicquam aliud apud antiquos poëtas philosophema fuerit, est certe illa, quam de Pandora narrat *Hesiodus*, fabula, ipso sine dubio antiquior[2]. Poenam enim hominibus immissurum Jovem narrat huic ex terra formatae virgini (v. 61. 63). Deos Deasque omnes aliquid ex suis jussisse conferre, itaque ei artes suas contulisse Minervam, Venerem pulchritudinis gratiam et conjunctum cum hac

ðüèïí PñãáëÝïí êár ãõéïêüñïõò ìåëåä§íáò,

Mercurium autem illi indidisse fallacem et dolosam mentem, Charites denique omnem pulchritudinis ornatum in eam effudisse. Hanc vero Pandoram in terram demissam omnia mortalibus aegris mala intulisse fingit. Videmus eam profecto iis omnibus praeditam, quae miseriae atque infelicitatis humanae praecipuae omni tempore caussae extiterunt. Neque equidem hujus fabulae ullum vel finem vel consilium perspicio, nisi fuerit mythicum de prima malorum humanorum origine öéëïóïöïýìåíïí[3], quod si non

[1] Etiam Indorum (quibus aeque ac aliis populis suos esse ìýèïõò apparet ex *Strabone* L. XV, p. 676. 677 ed. Bas. 1549), ìýèïõò de hoc transitu ita referre narrat *Strabo* (ibid. p. 679): ›ð' ðëçóìïíýò ïj Tíèñùðïé êár ôñõöyò åkò œâñéí dîÝðåóïí, Æå˜ò äc ìéóxóáò ôxí êáôÜ áóéí zöÜíéóå ðÜíôá, êár äéN ðüíïõ ô'í âßïí Pðcäåéîå: etsi mihi persuasum est, nos illa, quae Indum loquentem inducit Strabo, hujus ingenio debere.

[2] *Hesiodum* enim, praesertim in Theogonia (quae illam fabulam repetit v. 561. sq.) condenda antiquioribus carminibus usum esse, probavit perill. *Heinius* Comm. §. 1. not 4) cit. p. 132 sq.

[3] Invenio, etiam Joan. *Tzezem* grammaticum, qui dîÞãçóéí ô§í âßâëùí ôï™ FÇóéüäïõ scripsit, sensum hujus fabulae arcanum suspicari. Postquam | *[S.21]* enim vitam aurei seculi descripsit, ita pergit: (p. 41, ed. Bas. sine anno): dðår äc ðñïìçèÝ åñïé ãåãïíüôåò êár ðñïâïõëüôåñïé (ïj Tíèñùðïé), ô' ð™ñ döå™ñïí, êár èåñìïôÝñùí, }ãïõí ðáíïõñãïôÝñùí ðñáãìÜôùí ¨ñÝ÷èçóáí, êár ôxí Pðåñßôôïõ êár dëåõèÝñïõ âßïõ dêåßíïõ ìåôÝôñåøáí äéáãùãÞí - ÊPê ôyò ÷ñÞóåùò ôï™ ðõñ'ò áj ôÝ÷íáé ðñïóåöåõñÝèçóáí, äk ®í ¿ âßïò êïóìåsôáé, êár ôN ½äÝá ½ìsí êár ôåñðíN êár Qâñüôáôá ãßíåôáé, äßêçí ãõíáéê'ò ½ìOò êáôáèÝëãïíôá êár ôñõöåñùôÝñïõò Pðåñãáæüìåíá etc. Video etiam perill. *Heinium* in Comm. not. praec. cit. p. 147. idem statuere, *Prometheum,* inquientem, *videtur adoptasse vetus poëta ad declaranda inventa vitae, imprimis artes, ignis ope excultas. In Pandora autem sapientiae jam reconditae semina latent, cum animadvertissent homines, mala vitae ex ipso illo cultu per artes, opes et copias rerum illata.* Cfr. etiam *Platonem* in Philebo p. 219 (Bipont.).

I,1,21

forma, re certe, quam cum nostro consentiat, luculenter apparet. - Hujus vero, quem diximus, traditionum antiquissimarum in explicanda malorum humanorum origine consensus, quaenam erit alia caussa, quam communis naturae humanae[1] observatio, in quam qui vel tantillum penetraverit, facile perspiciet miram quandam in nobismet ipsis pugnam, praepotens in nobis agendi principium, ultra sensuum nos angustos limites et ad altiora usque impellens, perspiciet exortam inde votorum nostrorum et cogitationum omnium quandam infinitatem, nullo tempore explendam, observabit insuperabilem naturae humanae ad quaerendam felicitatem impulsum, exortumque, si huicce maxime paruerimus, magnum in nobis ex altera parte, compensandum nulla felicitate, defectum, audiet rationis vocem imperiosam et interminatam reverentiam exigentia postulata, ex altera autem parte naturae sensibilis, cui illa dominatrix ratio minimam tantum perfectionis nostrae partem velut de gratia permittit, illecebras et blandimenta, observabit, si verbo res dicenda est, hominis inter utramque partem ambiguum et secum ipso misere conflictantem animum. Quodsi igitur illam nostram infelicitatem ejusque caussam scimus se nobis omnibus certissimo quodam verissimoque sensu offerre, quid obstat,

[1] In hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt.

I,1,22

quin antiquissimis etiam sapientibus ejusdem, quam longe postea Plato[1]; et Genevensis praecipue philosophus[2] adeo acute perspexerunt, quaeque, ut in singulis quibusque hominibus, ita in rebus etiam humanis universis non potest non sese exserere, luctae discordiaeque suspicionem obscuram certe animo obversari potuisse, persuasi simus. Quid si igitur mali moralis aeque ac naturalis initia, quid si hominis rerum altiorum perpetua cupiditate inducti e statu naturae discessum antiquus hoc nostro philosophemate sapiens descripserit? Quidni enim, si admittimus aliarum gentium de prima malorum humanorum origine traditiones, admittamus easdem in his quoque antiquissimis rationis humanae monumentis, quibus profecto tantum abest, ut nostram sapientiam temere inferre velimus, ut potius persuasum habeamus, auctorem hujus philosophematis eam, quam illo egregie expressit, veritatem obscure tantum atque haud explicite cogitasse[3]. Noverat sine dubio traditiones ipso longe antiquiores de aureo seculo et hominum primaevorum felicitate. Has undenam acceperit, nescimus quidem, sed in hoc nullam dubitandi caussam video, nisi forte eadem de caussa velimus etiam Hesiodum, Lucretium[4], Ovidium, Virgilium ceterosque omnium fere gentium poëtas

[1] Egregius est et ex ipsa hominis natura haustus *Platonis* ille ì™èïò, animum hominis ex intelligibili mundo tanquam in exilium detrusum mundo sensibili adstrictum esse, in quo perpetua sit inter intelligibilem et sensibilem ejus naturam discordia, nihilque ei ex illo mundi intelligibilis statu reliquum manserit, quam obscura hujus memoria, acceptaeque in illo aeternae et inalterabilis ideae, quae tamen ipsae cum sensibili ejus natura nullo modo conciliari queant. Hinc sensibilem hominis naturam (œëçí) Plato et Stoici disertis verbis mali caussam vimque Deo h.e. omni bono rebellantem dixerunt. Vide omnino cel. *Schulze Dissert. de summo sec. Plat. Philos. fine.* Helmstad. 1789.

[2] Vid. Comm. *Kantii* supra p. 2 not. 1 cit. p. 14. sq.

[3] Cfr. ill. *Eichhornius* in Allg. Bibl. der bibl. Litter. P. I. p. 990.

[4] De rerum natura L. V. Continet hic Lucretii liber innumera, quae serior de rebus humanis philosophia sibi vindicat, jam antiquo poëtae perspecta.

I,1,23

hominum ex aureo seculo discessum cecinisse negare. Cum vero praecipuam malorum humanorum caussam videret in eo positam esse, quod

nemo, quam sibi sortem
Seu ratio dederit seu fors objecerit, illa
Contentus vivat,

plerique autem, nunquam praesenti bono laeti, futurum semper tempus aucupentur, rerumque altiorum cupiditate huc illuc acti, quocunque tandem modo, bono malove, possint, studeant illi satisfacere, hunc ì™èïí ita instituit: Felicissimos primaeva aetate fuisse homines, sed cum sorte sua non contenti, a simplicitate naturae desciscentes, ad res altiores (mythice: ad Deorum cibos) anniterentur, felicem illam sub naturae imperio conditionem perdidisse (a Diis paradiso expulsos esse). Cum vero hieroglyphica exprimendum esset philosophema, hanc, quam nunc habet, formam nactum est. Ita serpentem v. gr. illi philosophus intulit, ut illius, quam diximus, cupiditatis illecebras et hominis ad malum persuasionem eo posset perfectius exprimere. Pinxit igitur hunc sine dubio fructus sapientiae comedentem, homines dein in illos cupidis oculis defixos, dehinc et hos comedentes, postremo Deos felici horto miseros homines expellentes[1]. - Sed nunc ad philosophematis

[1] Liceat in hoc loco aliquantisper morari propter *Gamborgium,* auctorem libri p. 10, not. 2 citati. Persuasum huic est, ex hieroglyphica hoc caput descriptum esse. Ac facile quidem ei concedimus, quod urget inprimis, eum, qui de historia hieroglyphica expressa non antea instructus sit, in sensu illius exponendo non posse non errare. Sed non video, cur Moses, qui magnam vitae suae partem in Aegypto transegit, non tantum aeque certo sed certius etiam Gamborgio historiam illa hieroglyphica expressam scire potuerit? Poterat vero Moses ab (exoterica certe) Aegyptiorum religione prorsus abhorrens, etsi sensum hieroglyphicae sciret, alium tamen ei sensum tribuere. Sed non video, cur *hunc* ei praecipue sensum tribuerit, nisi antea de aureo seculo et primitiva hominum felicitate inaudierit. Deinde valde dubito, an justa argumentatione progressus sit *Gamborgius.* Ita enim argumentatur: quoniam hoc caput ex hieroglyphica desumtum sit, hieroglyphicas autem | *[S.24]* in Obeliscis maxime Aegyptiorum adhibitas fuisse constet, in Obeliscis autem regum suorum historiam Aegyptii consignaverint, etiam illam hieroglyphicam, ex qua hoc caput desumtum sit, in Obelisco Aegyptiaco expressam fuisse, et partem antiquae historiae regum Aegyptiacorum continuisse. Sed hoc caput ex hieroglyphica *Obelisco* expressa desumtum esse, haud mihi sufficienter comprobavit. Comprobasset, si in Obeliscis *tantum* publice expositis hieroglyphicas adhibitas fuisse ostendisset, sed scimus, etiam *sacerdotes* Aegyptiorum in *mysteriis* suis hieroglyphicis usos fuisse, iisque arcana placita expressisse. (cfr. *Herodot.* L. II, c. 36. *Maneth.* ap. *Ios. contr.* Ap. L. I, c. 14). Moses igitur, si in eorum mysteria admissus est (§. II), poterat hieroglyphicae, ex qua hoc monumentum depromsit, explicationem a sacerdotibus audire. Taceo dubia alia, quae contra hypothesin viri ceteroquin eruditissimi proferri possent.

I,1,24

nostri explicationem propius accedemus, et non modo sensum, si qua poterimus critice, sed et quanta sit in imaginibus ejus veritas, primum ex ipsa animi humani indole, deinde ex historia generis humani universa philosophice ostendemus. Id unicum praemonere liceat, in *critica* me tantum et *philosophica* expositione versaturum esse.

§. VI.

Quodsi hoc nostro philosophemate *mali moralis initium* describi putes[1], vides ominosum serpentem vetitos homini fructus laudibus primum efferentem, mirum quantum sapientiae hominibus illos

comesturis pollicentem, moventem omnia, hominem ab omni parte blandis illecebris impetentem, mulierem autem, simulatque ad hunc attendit, haesitantem, dubitantem, mali ipsius veluti curiosam, postremum fructus, sed nonnisi sub ratione boni, comedentem. Egregia vero imago hominis suae sibi libertatis conscii, hac libertate in quamvis partem uti cupientis, sed tamen ab eo, quod lex boni jubet, non discedentis, nisi hac primum ipsa prorsus infirmata, aut ad *suam* certe voluntatem quomodocunque accommodata, posito vero ex altera parte alio agendi

[1] Utriusque explicationis (de origine *mali moralis tantum,* et de origine *malorum humanorum universe* agere hoc caput) rationes hic *aequa lance* ponderabimus.

I,1,25

momento, illi jam legi praevalente et cum bono aliquo conjuncto, quod ipse, quantum potest, exornat et effert, atque ita ad legem boni deserendam sensim se ipsum pellicit. Quodsi vero hoc nostro philosophemate *hominum ex aureo seculo discessus* describitur, hujus autem ipsa ratio dux et auspex fuit, videmus profecto hic illud praepotens in nobis rationis imperium, quod, ultra angustos sensuum limites vi nos insuperabili propellens, res usque majores et altiorem dignitatem, ipsius ope consequendam, nunquam non ante oculos ponit. Videmus vero rationis jam primum exsertae luculenter descripta initia. Nam cum sensus res doceant, ut sunt, non ut *necessario* sunt, homo rationi obsecutus primum nexum rerum *necessarium* (v. 4. 5) inquirens spontaneitatem suam exserit. Deinde, cum primum secum ipso habitare coepit, legum necessariarum in ipso positarum sibi conscius factus, lege inprimis boni, si non explicite cogitata, obscure tamen percepta, bonum malo dignoscit (v. 7). Observamus hic antiquissimarum linguarum in una re designanda egregium consensum, felicem quippe infantiam boni malique inscitia designantium[1], nota profecto verissima, nam ut generis humani universi, quodsi poëtis fides est, fuit, ita certe et singulorum hominum aurea aetas est[2],

[1] Nota v. gr. est Telemachi apud *Homerum* juventutis descriptio:
}äç ãNñ íïÝù êáß ïqäá fêá á,
EÅóèëÜ ôå êár ôN ÷Ýñçá, ðÜñïò äE hôé íÞðéïò ƒá.
Cfr. *Diog. Laërt.* in *vit. Zen.* L. VII, §. 92. et *Grotii Scholia* ad Gen. II, 9. et eundem *de jure belli et pacis* L. II, c. 2.

[2] Liceat h.l. obiter memorare illum inter singulorum hominum et totius generis humani historiam consensum, qui tantus est, ut etiam hanc in rem commode uti possis illo *Leibnitiano: "Animum humanum esse speculum Totius".* Maxime hic consensus philosophos juvare potest in antiquissima generis humani historia scrutanda. Aut enim *experientia ducti,* ex comperta generis humani historia rationibus subductis, aut *a priori,* ut ajunt, h.e. secundum principia ex ipsa animi humani indole hausta ad illam concludunt. Hinc credimus etiam, historiam generis humani philosophicam posse *comparative* saltem a priori constitui, cujus rei specimen §. seq. dabimus.

I,1,26

ex qua egressi in humanae miseriae communionem pervenimus, simulac, nostri conscii facti, quid bonum, quid malum sit, perspicientes, rationis auspicia sequi coepimus. Dubito igitur, an *hominum ex aureo seculo discessus* aptiore imagine designari potuerit, quam hac; rationis enim est bonum malo dignoscere, atque ejusdem secuti auspicia a naturae imperio discessimus. Deinde si *mali moralis initia* describi hoc nostro philosophemate putes, ex ipsa animi humani indole hausta est *nuditatis* imago, v. septimo adhibita. Nam quodsi rationis legem deseruimus, mox in nobis ipsis, ubi interminatam virtutis altitudinem

nobis propositam intuiti sumus, exoritur nostri ipsorum contemtio, et obsequii, sensibus ac propensionibus nostris praestiti, pudor. Verum hic pudor, illaque nostri ipsius contemtio jamjam rationis in nobis efficaciam supponunt; quodsi vero rationis libertatisque prima in nobis *initia* descripta hoc capite fuerint, egregiam sane imaginem admiror, infelicem hominem vivis veluti coloribus depingentem, qui, simulac felicem inscitiam vel una cogitatione abjecerit, nunc primum liber, quomodo libertate utendum sit, ignarus, desertus a natura, sibique soli relictus[1], res sibi quidem videt altiores propositas esse, sed hoc ipso etiam, quantum sit id, cujus egeat, quantum id, quod nesciat, expertus, rerum majorum impatiente et trepida quasi cupidine huc illuc in diversas partes agitur, moliens omnia, si vel acquiescere tandem vult, in ficulnea (v. 7) saepe paupertate acquiescit[2]. Illa certe hominis jam primum a natura discedentis *infirmitas* et *inopia*, conjuncta cum *rerum altiorum cupiditate, in ipsius natura fundata*, non video, quanam potuerit aptiore, quam nuditatis pudorisque imagine, depingi? Vividissimis etiam ille nuditatis h.e. infirmitatis sensus conjunctus cum

[1] *Lucret.* L. V, v. 224:

- - ut saevis projectus ab undis
Navita, nudus -

[2] Cfr. egregium *Herderi* locum in Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschh. P. II, p. 409 ed. min.

I,1,27

rerum usque majorum desiderio sequenti imagine expressus est, cum, ipsorum Deorum voce audita, nudi homines fugiunt, et, cur fugerint, quaerentibus Diis respondent, quod nudos se conspexerint. Eadem imago aptissima est, si mali *moralis* initia capite hoc descripta fuerint. Namque simul, bonum quid sit et malum, homo cognovit, nudum se conspicit, h.e. ad malum proclivem[1], nunc primum *suae* voluntatis normam supremae legis imperio videt oppositam, itaque hanc pavet potius et metuit quam amat, vel certe eam nonnisi cum verecundia quadam *veneratur*[2]. Descripserat philosophus interna animi mala, cum primaevi homines a felici naturae imperio discessissent, exorta, descripserat hominis ad malum propensionem, primo rationis usu sese exserentem, descripserat insuperabilem in animo humano rerum usque altiorum cupiditatem, conjunctam cum perpetuo imbecillitatis humanae sensu, nunc externa etiam mala accedunt, hominis e statu naturae discessum insecuta. Ì™èïò autem ut sit eo exactior perfectiorque[3], serpenti etiam poenam dixisse Deos, modo naturae serpentium prorsus conveniente, poëta fingit. Humi igitur superbum animal incedat, quique sapientiae fructus tetigit serpens, pulverem mordeat. Qui terrae principem, hominem (Gen. I, v. 26. 29. 30) pellexerat, a ceteris animantibus exsecretur, inprimis autem hunc inter et illum

[1] Cfr. *Clerici comment.* ad. v. 7.

[2] Meminerimus, hieroglyphica expressum philosophema fuisse. Poterant igitur animi motus interni nonnisi motibus externis designari. Igitur, sive mali moralis primam originem, sive omnino malorum humanorum omnium initia et hominis e statu naturae discessum describi hoc philosophemate putes, poterat et pudor malefacti et solicitudo sensusque imbecillitatis in homine, sibi jam soli relicto, exortus, nulla aptiore imagine, quam nuditate et intuitu nuditatis exprimi.

[3] Serpens quidem eo tantum fine philosophemati illatus erat, ut hominis ad vetitos sapientiae fructus tangendos se ipsum pellicientis interni animi motus eo possent accuratius exprimi, sed, cum illi illatus esset, quoniam lex est fabulae cujusvis, ut *in ea perficienda omnia finem suum nanciscantur,* serpens etiam nullo modo poterat intactus relinqui.

I,1,28

inimicitiam Dii perpetuam sanciunt[1]. Quodsi vero mali moralis initia descripta hoc philosophemate dicas, haec profecto, quae

[1] Orientalem ì™èïí esse meminerimus: abundat enim Oriens serpentibus venenatis et maxime periculosis, unde celebrata viatorum, quibus adversus illos se muniunt, ôåëÝóìáôá. (*Bochart Hieroz.* P. II, p. 387). Etiam illud odium in proverbium cessit. Ante Jovem etiam non fuisse venenatos serpentes fingit *Virgilius,* Georg. I, 129:

"Ille (Jupiter) malum virus serpentibus addidit atris".

Verbum óeL, quod h.l. occurrit, tantum in duobus aliis locis Job. 9,17. Ps. 139,11. deprehendimus. Quodsi cognatas linguae hebraeae dialectos consulas, memoranda praecipue videtur sign. verbi *chald.* óeL. Idem enim notat quod hebr. àëÈcŸ, pro quo positum est etiam in vers. chald. Ps. 94,5. Idem verbum *Chaldaeis* et *Syris* significat *fricare, limare, scalpere,* unde *chald.* óBLîÈ est *acuti* quid. Sed scimus etiam, verba media *Wav* et media geminata saepissime inter se permutari. Atque ita chald. óLÜ syr. idem quod chald. óeL, *conterere* nimirum, significant. Quid si igitur hunc significationum verbi óeL ordinem faciamus, ut 1) significet *laedere,* notione *generali,* 2) deinde spec. laedere *conterendo* (chald. óeL, *fricando* (chald. et syr. óeM), *premendo,* unde 3) *prope ad aliquem accedere*) quae notio conspicitur in v. arab. ²Bäm quod constr. cum accus. åÉä¯Bäm *pressit eum,* h.e. prope ad eum accessit, coll. S. R. *Storrii Progr.* §. 1. not. a cit. p. 5. et *Castelli Lex. heptagl.* col. 2494), hinc a prope accedendo 4) *odorare,* hinc 5) *explorare* (vid *S. R. Storrius* I. c. p. 6) similiter ut arab. äéÁäq in Conj. III. notat *appropinquare, alicui* (etiam *hostiliter,* cfr. *S. R. Storrius* l.c. not. 9) et *odoratu aliquid percipere, explorare (Gol.* p. 1308). Ita verb. ar. ±ZU a *Golio* (p. 469) dicitur notare in Conj. I. *decorticare* (fricando) et *detrimento afficere, laedere,* deinde in Conj. III. i. q. ÁaAk *premere* (velut in densa turba) et in Conj. IV. *prope accedere.* Videmus in utroque verbo arctum harum significationum omnium inter se nexum. Igitur locum Job. 9,17. verto: *Conterat me* (ex signif. verbi chald. óeL) *in procella.* Locum vero Ps. 139,11: "et dixi, *premat* me caligo" ad instar *Horatiani: Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit Deus.* Omnino verba *premendi* linguis in omnibus *tegendi* significatum includunt. Ita hebr. äNÜòÈ Zephan. III, 19. Ezech. XXIII, 3. 21. Esaj. 43,13. atque etiam Job. 23,9. significat *premere, subigere, affligere,* et aliis in locis (vid. *Schultensium* ad Jobi l.c.) sec. arab. Br§ *tegere.* Hunc vero nostrum locum verto ita: Hic *premet* s. conteret caput tuum, tu vero eum *laedes* in calce.

I,1,29

sequuntur, meo quidem judicio, haud valde apta essent. Poterat philosophus alios mali moralis fructus, quam hosce praecipue humanae vitae labores, nominare. Haec certe Deorum praesagia, novum, quem hominibus minantur statum, opponunt statui meliori, in quo non erat hic omnis, quem praedicunt, labor, non aerumna et animi, finem laborum nusquam conspicientis, solicitudo, tempus innuunt aureum, cum nondum arva coloni subigerent, sed sponte fructus nascerentur, cum viverent homines

Íüóöéí Tôåñ ôå êáê§í êár Tôåñ ÷áëåðïìsï ðïíïìsï
Íïýóùí ôE PñãáëÝùí, QßôE PíäñÜóé ãyñáò häùêáí,

et si tandem eis erat e vita discedendum, mors malum haud esset[1], sed morerentur

- - - - ©ò œðív äåäìçìÝíïé.

Videmus certe hominum a primitiva felicitate discessum vividissimis coloribus depictum, videmus morbos ceterosque vitae humanae labores miseros homines obruentes, videmus sublatam (v. 15) auream inter mundi primordia pacem, hominis cum tota natura concordiam et securam in illo statu quietem, ab omnibus omnium temporum poëtis celebratam[2]. Igitur mulieri imponitur partuum difficultas, viri imperiosi necessitas, poena prorsus ei, quod patraverat, conveniente. Eadem, quae sua cupiditate inducta peccaverat, nunc suis doloribus infelix sit, quae sua virum auctoritate pellexerat, ea serva sit viri[3], quo tamen carere nequit.

[1] Nesciebant enim, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant. Postquam ratione uti coeperunt, primum *futuri temporis,* atque ita *mortis* etiam exspectatio in homine orta est. Cfr. *Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* P. I, p. 57. *Kant* comm. Muthmaßl. Anfang der Menschengesch. p. 9. 10.

[2] Cfr. Herder vom Geist der ebr. Poesie P. I, p. 159. et loca poëtarum a *Lowtho* cit. ad Esaj. 11,6. et b. *Michaëlis Epimetr. ad hujus praelect. de p. hebr.* p. 191. Cfr. inprimis v. 15. cum Esaj. 11,8. 65,25. In utroque hoc loco laetum futurae felicitatis praesagium est, quod imaginibus ex aureis mundi primordiis petitis exornat vates.

[3] Orientalem ì™èïí esse, iterum meminerimus.

I,1,30

Videmus praeterea omnia virili aeque ac muliebri indoli quam convenientissime dicta esse. Mulier plerumque contenta est, si intra *suos* limites praecelluerit, sed virum (v. 17 sq.) curae multiplices exercent, nocte dieque consiliis ultro citroque agitatur[1], res omnes molitur, cumque vel summum, quod poterat, culmen tetigit, tempus est discedendi ex scena, nec *perficere* quicquam potest, sed omnia tantum incipere et ad definitum quendam gradum perducere, felix, si quid boni *posteris* severit, iterum discessuris (v. 19). Ingratam itaque tellurem (v. 17), quae sponte quondam fertilis erat, proscindere vir jubetur, infirma autem mulier vix partus sustinet, igitur serva sit viri, sed eo ipso etiam hujus tuta auxilio: haec intra *domesticos* limites (v. 16) manere jubetur, ille *foras* ubivis omnia moliatur. Verum haec, quaecunque tandem sunt, mala communis leniat amor (v. 20), atque ipsa illa mulieris poena (v. 16) fiat mutui cum viro amoris conciliatio[2]. Egregie huic ìýèv poëta intulit illud amoris firmissimum vinculum, prolis numerosae communionem, et illud antiquissimi orbis liberorum studium, quod tantum erat, ut, quo plures mulier peperisset, eo majore in honore haberetur[3]. Descripserat nunc hominis ab

[1] - - - - - ïšäÝðïôA ƒìáñ
ÐáõóÜìåíïò êáìÜôïõ, êár "úæýïò, ïšäÝ ôé íõêô'ò
ÃéíïìÝíçò, ÷áëåðNó äc èåïr äþóïõóé ìåñßìíáò.

[2] Antiquiore sine dubio ìýèv traditum erat *significans* primae hominum matris nomen, quod huic traditioni egregie inseruit poëta, quodque hieroglyphica etiam, propterea quod significans erat, exprimi potuit. Nescio, an singularis etiam sensus in eo quaerendus sit, quod mulieris, quae primum vetitos fructus tetigisse narratur, praecipuae in hoc philosophemate partes sint. Certe etiam Hesiodi Pandora, quae mala terrae omnia intulit, *mulier* est. Statuitne auctor philosophematis, rerum altiorum cupiditatem ad mulieris praesertim ingenium atque indolem pertinere?

[3] Ita omnino vivis hoc in ìýèv coloribus matrimonialis amor, malorum praecipue bonorumque maritum inter et uxorem communio picta sunt, ut facile perspiciam, quomodo auctor libri: Die ältesten Urkunden der Hebräer für freimüthige Alterthumsforscher in eam opinionem devenerit, carmen matrimonium commendans hoc capite contineri.

I,1,31

imperio naturae discessum, descripserat hominem inopem et periculoso in tramite constitutum (v. 7), de futuro tempore anxium (v. 18. 19) sibique ipsi diffidentem, cumque non perspiceret, quod multi postea, iique egregii, philosophi nullo se modo perspicere posse fassi sunt, quomodo in hac rerum omnium ignorantia, in hac experientiae omnis inopia, progredi homines, sibi soli relicti, potuerint, ipsos illis Deos succurrisse, res, quae ad usum maxime vitae pertinebant, eos edocuisse, et hoc modo infelicem eorum conditionem sublevasse[1] refert. - Atque ita tandem ad tristem dramatis exitum devenimus. Homines, rationis libertatisque auspicia jamjam sequentes, ipsis similes factos veluti moerentes Dii declarant[2], ne vero ad immortalitatis etiam fructus[3] temera ferantur audacia, felici eos horto non expellunt tantum, sed et Cherubis arcent. Jam igitur conspicimus hominem ab ipsa natura ex illo felici statu, nulla prorsus ad eum redeundi spe relicta, dimissum. Enimvero si nobis ad illum statum redeundum foret, nunquam ex eo

discessissemus. Longe autem majoribus nos rebus servatos esse, ipsius rationis vis nobis insuperabilis[4]

[1] Expressit hoc imagine *singulari* (v. 21), poscente id quippe totius philosophematis, et hieroglyphicae, qua expressum fuit, ratione. Ut hoc autem praecipue exemplum deligeret, movit eum imago v. septimo adhibita. Novimus etiam, antiquissimas gentes inventa vitae pleraque singulari Deorum beneficio tribuisse. - Ceterum apud *Lucretium* ineuntis culturae descriptio eadem fere est:

"Inde casas postquam, ac pelleis ignemque pararunt,
Et mulier conjuncta viro concessit in unum -
Tum genus humanum primum mollescere coepit" etc.

[2] Verba epnÆîÄ ãç—àÇk äé ä˜ non aliter intelligi possunt. Nam si ë ponitur post äéä˜ , hoc plerumque significat *fieri*, ut *Deuter*. 7,26. 1 *Sam*. 25,26. 2 *Sam*. 18, 32. cfr. *Genesin* ed. E. *Scheid* 1781. ad. h.l. judic. a S.R. *Doederleinio* (theol. Bibl. P. II, p. 13).

[3] Multa antiquissimas gentes de cibo immortalitatis fabulatas esse deprehendimus. Ita etiam *Indorum* ì™èïé gigantes referunt, olim immortalitatis cibum, sed frustra quaesivisse (vid. *Herderi* Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschheit, P. II, p. 409 ed. min.).

[4] *Kant l.c. p.* 5.

I,1,32

persuadet, quae, ut e felici naturae statu nos eduxit, ita ad res usque altiores et ad fines postremum summos quaerendos adeo nos acriter impellit, ut, etsi inter multiplices humanae vitae labores saepe felices Edenis arbores desideremus, tamen, si vel ad illam redire liceret Arcadiam, praelatis immensis vitae nostrae laboribus, nunquam profecto reverteremur[1].

[1] Cheruborum imago forsan hanc ob causam adhibita est, quod in illis locis fabulosis (p. 14, not. 2) degere etiam portentosa animalia (§. IV) fabula ferebat. Aut certe novimus poëtarum antiquissimorum communem morem, rerum portenta et monstra in partes terrarum ipsorum tempore ignotas rejiciendi. (cfr. *Heynii* comm. §. 1. not. 4. cit. p. 143). Ita *Hesiodus Gorgones et dracones Hesperidum* ponit ðÝñçí êëõôïï™ EÙêåáíïsï, EÅó÷áôßw ðñ'ò íõêôüò.
"*Quo,*
ut ait de iisdem loquens *Lucretius*, L. V, v. 37,
- *neque noster adit quisquam neque barbarus audet".*
Paradisum autem antiqua traditio C. II. ponit in terra incognita et fabulosa (p. 14, not. 2.)

§. VII.

Sed, ut in uno rerum humanarum omnium quasi obtutu conquiescamus, ipsa etiam generis humani universa historia hoc nobis antiquissimum rationis humanae monumentum explicet. De malis enim humanis, quorum maximam partem ipsa nobis nostra cultura tulit, eadem, quae hujus forsan philosophematis auctorem torquebat, solicitudo unumquemque, cui res humanae curae cordique sunt, potest exercere. Magna certe quaestio et gravis est, quomodo culturae h.e. rationis in nobis exsertae initium malorum etiam humanorum initium fieri potuerit, qua de caussa tunc maxime felicissimi fuerimus, cum ab omni rationis usu, hoc est vero, a summa, quae nobis inest, dignitate quam longissime abessemus. Rerum autem humanarum omnium rationes cum sint in nobismet ipsis positae, anteaquam illam quaestionem soluturi sumus, nobiscum ipsis aliquantisper morabimur. Facile vero nos quidem animadvertimus miram quandam in nobis ipsis discordiam, eamque exinde ortam, quod media natura et in duplici rerum ordine constitutus

I,1,33

est homo, sensibus ex altera parte adstrictus, ex altera civitatis intelligibilis socius. Nimirum homini sensibus adstricto sufficit, se benignitati *naturae* aut prorsus *permittere* aut ita *determinare naturam*, ut iis, quae poscunt *sensus*, satisfiat; hominis vero in intelligibili rerum ordine collocati interest maxime *spontanea sui ipsius determinatio*, ut naturae *intelligibili*, longe altiora postulanti, satisfiat. Verum cum natura necessitate, spontaneitas libertate nitatur, ita nos ab nobis ipsis discrepamus, ut neque sensibilis homo intelligibilem, neque hic illum sine suorum ipsius finium detrimento juvare possit.

Tria autem praecipue sumere possumus. *Primum* hoc: unum tantum sese in homine characterem (sensibilem aut intelligibilem) exserere, ita ut et unum tantummodo (natura aut libertas) hominis intersit. *Alterum*, ut vel uterque se, homo sensibilis et intelligibilis, *conjungat, suis ipsius* uterque finibus posthabitis, vel ut suos uterque fines, nulla *alterius* ratione habita, prosequatur. *Tertium*, ut alter alteri imperet. Ex his quodsi humani generis historiam consideremus, primum characterem se solum intelligibilem exse ruisse, nusquam deprehendimus. Sensibilis autem tum solus se exseruit, cum se totum homo naturae permitteret, quod, nisi meris nos somniis lusit communis primaevi orbis, servata fabulis, fama, factum est inter aurea illa infantiae humanae primordia. In sensibus autem cum sit nonnisi passio, aut actionis gradus tantummodo minimus, isque passione extortus quasi, homo, dum auream aetatem vivebat, naturae *paruit* tantum, instinctum (Gen. III, 2. 3) sine dubio solum secutus, felix innocentia, felix rerum altiorum ignorantia, felix intra angustos sensuum limites. Sed simul *spontaneitate* sua usus erat, quoniam in statu naturae sensibus tantum *paruit*, tum primum ex illo statu *discessit*, quem, si naturae obtemperamus, felicem praedicamus, sed quodsi rationem, longe nobis altiora commonstrantem, audiamus, tanquam nobis indignum rejicimus. Atque hunc e statu naturae discessum, exortaque inde prima malorum humanorum initia descripsit egregie antiquus nostra fabula philosophus.

Qua vero ratione illa hominis ab imperio naturae defectio

I,1,34

malorum humanorum initium fieri potuerit, jam nobis facile apparebit. Namque simul utrumque characterem exserere coepimus, vel unus se alteri submittere poterat, vel uterque fines suos, neglecto altero, prosequi. Ita vel homo intelligibilis poterat se sensuum conditionibus extra ipsum positis subjicere, quod ratio nunquam comprobat, vel homo sensibilis poterat sese altiori rationis moderamini submittere, atque ita a semetipso desciscere, vel cum homo intelligibilis, sua libertate valens, a sensuum necessitate haud pendeat, poterat ille fines suos, neglecto sensibili homine, prosequi, unde exsertae spontaneitatis initium poterat esse simul initium *malorum hominis sensibilis* (Gen. III, 16 - 21); atque ex altera parte, cum homo sensibilis, illo neglecto, possit fines suos prosequi, poterat initium exsertae spontaneitatis simul esse initium mali *moralis* (Gen. III, 6. 7). Itaque cum primum spontaneitatem suam homo exsereret, exortum in eo est domesticum illud dissidium, quod, qui vel tantillum secum ipso habitare didicit, inter hos vitae humanae labores, inter innumeras boni malique luctas, in hac bonorum malorumque perpetua conjunctione non potest non persentire. Verum enimvero in illo ipso altiori rationis dominio tantam ex altera parte dignitatis humanae altitudinem conspicimus, ut vel hac sola de nostris nos malis solari et majoris felicitatis laeta exinde auspicia capere possimus. Cur tamen ex illo primitivae felicitatis statu discedendum nobis fuerit, quisque futurus tandem sit rerum humanarum omnium finis, justa existit quaestio, estque etiam in hac progressuum humanorum consideratione ad animum cujusque, qui non res humanas omnes a se omnino alienas putat, movendum efferendumque vis adeo singularis, ut rerum humanarum omnium cursum, hoc nostro jam philosophemate designatum, quin persequar, haud mihi temperem.

Ordiamur a miserrima hominis conditione, quam plerique, injuriam naturae facientes, ad statum naturae etiam referunt, ordiamur ab illo tempore, cum, amissa ex altera parte ea, quam sola natura

porrexerat, felicitate, nec tamen ex altera parte ita

I,1,35

in homine altiore illius moderamine praevalente, ut hujus quaedam quasi compensatio existere potuisset, illa se omnis spontaneitas in *sensibus* tantum exsereret, itaque non hujus praecipue, sed sensuum, illa adjutorum, regimini homo obtemperaret. Igitur, quodsi *actiones* hominis illo tempore spectes, primum agendi principium erit *amor sui* (Gen. IV, 5), nec alia erit virtutis quam ex sensuum imperio dijudicatio. Sensus autem spontaneitate adjuti, multo jam plura poscunt, propterea quod jam primum homo diversas inter se sensationes comparat (Gen. III, 6), jucundiora diligit, rejicit ea, quae suffecerant olim, et quo jucundiora deligit, eo usque majore meliorum cupiditate ducitur. Hinc prima *laborum* initia (Gen. III, 17), *terrae*, cujus spontanea olim fertilitate contenti homines fuerant, *cultura* (III, 17. IV, 2), ceterorum *animantium subactio* (III, 21. IV, 2), plurium usque rerum in humanos usus conversio, primarum, *quas poscebat necessitas, artium* rerumque, quae ad vitae maxime usum pertinebant (IV, 21 - 23), inventio. Inde *diversorum diversum vitae genus* (IV, 2. 20), *diversorum* inter se *pugnantes utilitates* (IV, 2 sq.), hinc *discordiae bellique* prima initia (IV, 8), posthac, ut et adversus hostes se defenderent, et ea, quorum indigebant, facilius sibi compararent homines, orta est *societas*, antea arbitraria, nunc, quoniam alter altero egebat, *necessaria*, ex hac libertatis singulorum diminutio et *dominatio* (sed propter rudem barbarorum feritatem inconstans), cumque societate prima quoque *linguae communis* initia. Quoniam autem illo tempore nec ulla se judicandi vis in homine prodit, superstitiosum hominem, paventem ipsam, qua duce felicissimus olim fuerat, naturam, monstra ubique et portenta rerum captantem conspicimus. Neque in eo erit *gratuita* illa ex eo, quod natura sua *pulcrum* est, *voluptas*; hanc enim infimus spontaneitatis gradus haud gignit, nec ille quicquam praeter utilitatem sectatur, neque vult aliud quicquam, quam quod sensus quomodocunque afficiat.

Verum ubi feliciora sensim generi humano tempora illuxerunt, et ad altius spontaneitatis dominium evecti sumus, illa

I,1,36

se coepit in *intellectu* maxime et *facultate judicandi* exserere. Ac primum quidem cernebatur in sensibus, sed non in horum tantummodo gratiam efficax, sed semet ipsam sensuum ope efferens. Igitur tum primum exortus est excolique coepit *pulcritudinis sensus*, in *societate* praesertim vigens, cumque hoc primi *humanitatis* flores, maxime e desiderio, voluptatem cum aliis etiam communicandi, progerminantes, hinc artes, a parvis primum initiis profectae, a natura ipsa edoctae, usu et exercitatione magis usque perpolitae et ad naturae postremum ipsius superationem evectae. Jam primum magis usque fugari *superstitio* coepit; jam primum etiam, quae experientia accepta erant, ad *scientiam* revocare coeptum est. Illa autem judicandi facultas in *actionibus* humanis cum non tam virtute, quam prudentia, cernatur, nondum illa *communis* inter homines et ad omnes pertinens virtus agnoscitur, neque haec legibus in nobis ipsis positis, sed legibus tantum externis aestimatur, igitur nec de *summis*, ut singulis hominibus, ita generi humano universo propositis finibus cogitatur, nec illa sublimis dominatur öéëáíèñùðßá, quae non certis sese regionum hominumque limitibus continet, sed ad universum terrarum orbem et ad *unam* omnium hominum familiam pertingit. Cernitur autem illa judicandi facultas primum *inter singulos* (unde oriuntur *mores singulares* et molesta *consuetudinis* vis, hinc *luxuria, invidia, dolus*), deinde inter *singulos et totas societates* (unde nunc primum constans plurium vel unius auctoritate instituta *societas, legum* ferendarum prudentia, artes *imperii*, unde postremum äåóðïôåßá, hominum in homines saeva *tyrannis*), posthac inter *societates singulas* (unde artes pacis et belli, unius

cum altera aemulatio, et ad mutuos usus conjunctio).

Hanc vero nobis praecipue aetatem plurima eorum, de quibus philosophi maxime conquesti sunt, malorum tulisse, ex his, quae diximus, apparet. Ingruerunt hoc tempore in genus humanum mollities et luxuria, hinc morborum terris incubuit cohors, exorta sunt innumera vitia, quae nonnisi in societate existere

I,1,37

poterant, hinc poenarum, ipsam naturam evertens, crudelitas, mox servitutis innumera mala, artis politicae dolus et fallacia, postremum bellum arte perfectum, et hominum in homines furor et saevitia. Enimvero erat hic medius quasi culturae gradus, malis hominum eo magis invalentibus, quo magis valere coeperat hominis spontaneitas, non summo rationis arbitrio, sed sensuum maxime conditionibus constans, non virtutis, sed prudentiae legibus gubernata. Admiremur autem in his maxime malis sapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo haec ipsa tandem mala ad summos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere. Illa enim malorum in nos ingruens vis non tam depressit animum, quam exacuit, fecit nos non tam nobismet ipsis diffidentes, quam de eo, quod, si velimus, possimus, certos atque confidentes, coëgit quasi nos, ut animo magis usque exculto et perpolito in nobis ipsis malorum solamen quaeramus, mentemque a sola horum consideratione altioris usque et felicioris perfectionis assequendae studio avocaremus, exuerunt nos illa mala naturali ruditate, sensuum indomitos stimulos represserunt, animumque, non quidem illum meliorem factum, sed ad humanitatem tamen magis magisque compositum, ad supremum solius rationis dominium praepararunt. Laetiora igitur nobis post haec et feliciora tempora affulgent, positos ante nos conspicimus summos humani generis fines, in quos res hominum universae, et quaecunque tandem vel singulus quisque pro rebus humanis egit perpessusque est, postremum collimant. Hos ubi quis accuratius perspexerit, certo non erit dubius, utrum malit homines in primitivo statu mansisse, an, illo relicto, ad hanc tandem altitudinem perventuros esse. Qui vero nobis id obvertit, potuisse nos absque tot tantisque malis ad eandem altitudinem evehi, videtur is mihi, aut ut homines non simus, aut ut non nostris illam altitudinem viribus, sed immeritae tantum alicui fortunae benignitati debeamus, h.e. ut omnis illius dignitas pereat, postulare. Anteaquam vero ad illam nobis evehi altitudinem continget, tempus praecedat necesse est, in quo *pro*

I,1,38

re maxime sua jam primum spontaneitate dominante, *ratio* ipsa praecipue excolitur, inquiritur itaque in ultima veri bonique principia, in nobis ipsis posita, superstruuntur his, firmo utpote tandem fundamento, disciplinae scientiaeque omnes (etiam eae, quae experientia nituntur), suspiciuntur tandem summi et ultimi, ut singulis, ita *toti hominum generi* praefixi fines, agnoscuntur sacrosanctae humanitatis leges, quae rationis legibus nituntur, indeque jam primum exoritur unius hominum familiae, una lege unoque fine conjunctae, sublimis in animis hominum notio. Sed cognitam et perspectam veritatem de coelo in terram vocare, h.e. re ipsa etiam exprimere, feliciori tempori servatur.

Superest enim id, quod supra jam diximus, ad historiam generis humani transferendum esse, ut unus hominis character imperet alteri suaque vi praevaleat. Exseruerat se primum in homine unus tantummodo character, sensibilis; mox ubi intelligibilis accessit, aut se uterque *conjunxit*, aut alter alterum *posthabuit*; nunc, ut *alteri imperet*, *tertium* est. Vidimus quidem saepe in historia humana sensibilem characterem alteri praevalentem, maxime senescentibus gentis alicujus viribus, sensim ad barbariem relabentis. Fieri enim hoc non potest, nisi omnis antea spontaneitas oppressa fuerit, in cujus quippe viribus quandam, ut ita dicam, infinitatem agnoscimus, nonnisi summis rationis finibus perfectis

explendam. Verum in illa omnium hucusque gentium communi sorte nihil est, quod nos de rebus humanis universe desperare jubeat. Nam quaevis gens confert ad summos humanitatis fines proferendos, sed, ne summo totius ordini praeproperet, ubi suo tempori satis fecerit, ut discedat e scena, in fatis est, nec ulli aut populo aut homini ulterius progredi licet, quam via humano generi universo praescripta patitur. Universum autem genus humanum in id quasi educatum, eumque ultimum esse historiae humanae universae terminum, ut ad solum rationis imperium res hominum omnes redeant, ut leges rationis purae et ab omni sensuum imperio alienae rebus humanis universis exprimantur,

I,1,39

ipsius nobis nostrae rationis vis infinita persuadet. Hunc igitur si nobis finem tetigisse datum fuerit, id eveniat necesse est, ut ultimae boni verique in nobismet ipsis positae leges ubique dominentur, ut virtus propter se colatur, ut fiat bonum propterea, quod bonum est, ut verum diligatur, quoniam verum est, rejiciatur falsum, quod falsum est, ut, si verbo res dicenda est, in aurum tempora priscum redeant (*Horat. Od.* L. IV, 2), sed sola duce et auspice ratione.

Dissertationis hujus doctissimo auctori praeses[1].

[1] Christian Friedrich Schnurrer.

Dissertationem, quam abs *Te* edendam et me comite defendendam mecum communicasti, *Tuam* esse ut constet, cum et *Tua* et mea interesse videatur, non possum non quin publice profitear, *Te* et in sumendo et pertractando argumento nonnisi *Tuum* sensum *Tuumque* ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse quidem accedere ob temporis angustiam: quae et causa fuit, cur penitus abstinerem a *Te* commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quae nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. *Jo. Jac. Hess,* in Biblioth. S. historiae, part. II, pag. 153 - 254, digna omnino mihi visa, quae aequa lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor *Tibi* ingenii *Tui Tuaeque* doctrinae primitias, quas sane ita comparatas esse

I,1,40

video, ut non possint non praeclaram de *Te* spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, praecipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. *Tu* vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut *Tuis* studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale.

[I,1,41]

Ueber
Mythen, historische Sagen und Philosopheme
der ältesten Welt.

1793.

[I,1,43]

Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.

(Zuerst erschienen in Paulus Memorabilien, 5. Stück)

Die ältesten Urkunden aller Völker enthalten theils historische Sagen, die sich auf die älteste Geschichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteste Geschichte ihres Stamms beziehen, theils historisch dargestellte Philosopheme, Vermuthungen, Dichtungen über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, über einzelne Erscheinungen in der Natur, sowie über Gegenstände der übersinnlichen Welt, - kurz, die ältesten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie. So häufig nun (wie wir nachher zeigen werden) Geschichte und Philosophie in jenen Sagen zusammenfließen, so genau müssen doch beide in einer kritischen Untersuchung getrennt werden.

Erster Abschnitt.
Mythische Geschichte.

I.

Begriff der mythischen Geschichte.

Mythisch, im bestimmten Sinne der Worts, ist diejenige Geschichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit

I,1,44

schriftlich verzeichnet, sondern jede nur mündlich fortgepflanzt wurde[1]. Auf diese Art kann man jede Erzählung einer Begebenheit, die in diese Zeit entweder wirklich gehört, oder nur als in ihr vorgefallen gedichtet wird, eine mythische Erzählung nennen, sie mag sich nun wirklich auf eine Tradition gründen, oder ganz erdichtet seyn und allenfalls nur das Gewand alter Tradition (gleichsam als eine Beglaubigung) erhalten haben. Im engsten Sinne ist aber nur diejenige Geschichte mythisch, die wirklich auf Tradition beruht.

[1] In einem weitern Sinne könnte auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geschichte schon längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volks fortgepflanzt wird. Die oben angegebene Bedeutung aber ist die gewöhnliche.

II.

Werth und Charakter der mythischen Geschichte.

Wollen wir den Werth und Charakter der mythischen Geschichte allgemein bestimmen, so müssen wir untersuchen, welchen Einfluß mündliche Fortpflanzung, sowie der Geist der ältesten Welt überhaupt, auf ihren Inhalt haben konnte.

1.
Mündliche Ueberlieferung.

Schon dieß, daß die ältesten Sagen aller Völker nur "Töchter des Ohrs und der Erzählung" sind, muß uns ihren historischen Werth ein wenig verdächtig machen. Das Gehör ist nicht der klarste und deutlichste unter den Sinnen[2], seine Gegenstände verfließen zu schnell ineinander, als daß sie genau gesondert im Gedächtniß fest bleiben könnten. - Auf der andern Seite bestimmt schon unter uns, für die doch mündlicher Unterricht nicht, wie für die ältesten Menschen, einziges Mittel der Belehrung ist, oft nur der Laut, den unser Ohr vernimmt, mehr oder weniger den Inhalt der Erzählung selbst; wie viel mehr werden diejenigen, die durch das Gehör allein erzogen sind, vom Laut der erzählenden

[2] S. Herders Preisschrift vom Ursprung der Sprache.

I,1,45

Stimme beherrscht, die, je dunkler sie im Gedächtniß nachklingt, desto mächtiger zu wirken im Stande ist. Man erinnere sich ferner, daß kein ungebildetes Volk, wenn es anders nicht ein Uebermaß von Kälte als Haupterbtheil von der Natur empfangen hat, ohne lebhafte Bewegungen des Körpers spricht. Sehet den Sohn der Natur an: alles, was in seiner Seele vorgeht, drückt sich durch seinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an sich selbst durch Gebärden und Bewegungen seines Körpers nach und stellt es dem Zuhörer lebendig vor Augen. Hier bleibt die Einbildungskraft gewiß nicht todt, die süße Melodie der Stimme, die das Ohr begierig auffaßt, die Zaubersprache des Körpers, die alles vergegenwärtigt, muß sie zum Leben erwecken.

Wenn also der Vater dem Sohne die Sage der Vorwelt mit Begeisterung erzählte, und dieser, weil sein strebender Geist sonst wenige Dinge fand, an die seine Thätigkeit sich halten konnte, den süßtönenden

Laut der väterlichen Erzählung als ein heiliges Erbtheil bewahrte, sich selbst die Sage so oft als möglich wiederholte, und etwa an festlichen Tagen, an heiligen Orten, die dem Gedächtniß der Väter geweiht waren, mit allen andern Männern des Stammes in feuriger Darstellung der alten Sage wetteiferte - wenn auf diese Art aus den mannigfaltigsten Erzählungen, welche die heranwachsenden Jünglinge in der Mitte des Stammes hörten, und die sie wieder ihren Söhnen mit eben der Begeisterung überlieferten, mit welcher sie dieselben weiland von den Vätern empfangen hatten, zuletzt Sagen entstanden, die den Begebenheiten, deren Gedächtniß durch sie fortgepflanzt werden sollte, gar nicht mehr ähnlich waren - und wenn nun vielleicht Jahrtausende nachher "Buchstabenmenschen", auf die sich diese Sagen, durch eine Reihe glücklicher Zufälle, herabgeerbt haben, sie wie ein Geschichtbuch ihrer Zeit interpretiren - sagt, unparteiische Richter: was würde einer jener alten Menschen, wenn er mit der Erinnerung an die Zeit seines vorigen Lebens von den Todten auferstünde, in den Kreis unserer Erkenntnisse sich versetzen und jene gelehrten Interpretationen, jene, auf die Sagen seines Stammes erbauten historischen, genealogischen, chronologischen Systeme kennen lernte, von diesen Versündigungen der Buchstabenmenschen urtheilen?

I,1,46

Freilich können Menschen, für die es nur wenige Gegenstände des Wissens gibt, diese wenigen desto fester ihrem Gedächtniß einprägen. Freilich wird selbst unter ungebildeten Stämmen die Tradition als etwas Heiliges und Unverletzliches geachtet. Aber Schwäche des Gedächtnisses, oder allzu große Anhäufung der Begebenheiten, deren Angedenken erhalten werden soll, ist unter den meisten Stämmen nicht der erste Grund des Unhistorischen in ihren Sagen. Und jene Achtung, mit welcher die Tradition gerade von den unkultivirtesten angesehen wird, worauf erstreckt sie sich? Auf nichts mehr, als auf die Erhaltung der Tradition - auf die Art und Weise ihrer Erhaltung aber nur insofern, als jeder im Stamme, meistens ohne es sich bewußt zu seyn, besorgt ist, die Sage seinem Sohne wenigstens nicht kälter und nachlässiger zu übergeben, als er sie einst in der Periode seiner Jugend, die alle Eindrücke stärker und dauernder erhält, empfangen hatte.

"Aber doch läßt sich nicht jede Begebenheit mit demselben Feuer, nicht jede vergrößert und wundervoller fortpflanzen". Ganz richtig. Aber einerseits kann eben das mindere Interesse, das eine Begebenheit an und für sich selbst hat, Veranlassung werden, sie durch die Art und Weise ihrer Darstellung interessanter zu machen, andrerseits kann sie eben dadurch eher vernachläßigt und nur durch eine schwache Spur erhalten werden, die von Späterlebenden als die Spur einer größeren und wichtigeren Begebenheit ausgedeutet wird. - Ferne sey es von uns, diejenigen Sagen, die in ihrer Ursprünglichkeit erhalten sind - das Gewand, in dem sie erscheinen, mag auch noch so wunderbar seyn - für Produkte künstlicher Dichtung zu halten; das Große und Auffallende in ihnen schlich sich im Lauf der Zeit unvermerkt in sie ein. Dichter, in deren Hände jene Sagen späterhin kamen, nicht aber diejenigen, aus deren Mund sie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, daß sie "aufs Wunderbare Jagd gemacht haben".

Eben deßwegen können wir auch nicht von jeder Sage erwarten, daß sie im Kleide des Wunderbaren erscheine, weil nicht der Inhalt einer jeden sich zum wundervollen Gewande fügen konnte. In solchen Sagen dürfen wir also immer eher reinhistorische Wahrheit erwarten;

I,1,47

aber in der Regel sind sie in eben dem Maße, in dem ihr Inhalt weniger wundervoll werden konnte, auch weniger wichtig für uns. Man beruft sich gewöhnlich auf die verschiedenen Hülfsmittel der Tradition[1],

durch welche diese vor Verfälschung gesichert gewesen seyn soll. Allein einerseits konnten diese zwar immerhin die Erhaltung, nicht aber die Art und Weise der Erhaltung der Begebenheiten sichern; andrerseits konnten sie wirklich auch Veranlassung werden, die Geschichte minder rein fortzupflanzen. Ein Denkmal z.B. unter dem Zweck errichtet, irgend eine Begebenheit der Vergessenheit zu entreißen, gibt allerdings häufigere Veranlassung, die Sage, die sich auf sie bezieht, zu wiederholen. So oft der Wandrer an dem Denkmal vorbei geht, wiederholt er sich oder seinen Gefährten die dadurch bezeichnete Begebenheit. Oder es pflegt ein Volk den Tag einer großen That jährlich mit Tanz und Gesang und Lobpreisungen derselben zu feiern[2]. Aber gerade das Feierliche einer solchen Erinnerung erhöht die Kraft der Phantasie desto mehr. An festlichen Tagen ist es nicht allein um die Erinnerung, es ist um Ausschmückung, um Lob und Preis jener That zu thun. Mit Begeisterung hört das Volk jene Gesänge an, die Melodie derselben klingt in seiner Seele lang noch nach, die Vorstellungen der Dichtung leben in seinem Munde fort und erhalten sich bis auf die späte Nachwelt. Ebensowenig sicher war die Erleichterung, die man dem Gedächtniß durch bedeutende Namen zu verschaffen suchte, die den Gegenden, wo eine merkwürdige Begebenheit vorfiel, den Menschen, die sie verrichteten, oder auch den Mitteln, der sie sich bedienten, in der Sprache des Volks beigelegt wurden. Oft hat oder erhält ein solches bezeichnendes Wort verschiedene Bedeutungen, so daß verschiedene Erklärungen möglich werden. Bisweilen wird in den Namen, den irgend eine Gegend oder ein berühmter Mann in der Geschichte führt, von Späterlebenden eine nie beabsichtigte Bedeutung hineingelegt, und auf die Auslegung ein Faktum

[1] Aufgezählt sind sie bei Goguet (sur l'origine des loix des arts et des sciences P. I, L. II, Ch. VI) und Eichhorn (Monumenta antiquiss. historiae Arabum 1775).

[2] Eichhorn I. c. §. 2. sq.

I,1,48

gebaut, das niemals vorfiel. Heilig sind jedem Stamme seine Geschlechtsregister. Auch diese dienen als Hülfsmittel, die Geschichte fortzupflanzen. Man fügt nämlich dem Namen eines berühmten Mannes eine kurze Anzeige seiner Thaten und seiner Schicksale bei, oder setzt neben seinen wahren Namen noch einen bedeutungsvollen Zunamen, oder man läßt jenen nach und nach ganz untergehen und diesen an seine Stelle treten[1]. Neue Gelegenheit zur Verwirrung! Und was thut nicht auch hier Nationalstolz! Jeder Stamm führt seine Geschlechtsregister zurück bis in jene Zeiten, wo es unter ihm noch gar kein bestimmtes Zeitmaß gab, oder wo noch nicht einmal mündliche Ueberlieferung begonnen hatte. Hier findet er nur wenige zerstreute Bruchstücke dunkler Ueberlieferungen, einzelne Namen von Menschen, von denen ihn keine Stimme der Ueberlieferung etwas gelehrt hat. Gewöhnlich sucht ein solcher Stamm die Geschlechtsregister bis auf die ältesten Menschen zurückzuführen, er knüpft also jene einzelnen Namen an einige gedichtete Namen der ältesten Menschen an, und damit keine Lücke in der Chronologie entsteht, verlängert er die Lebensjahre der ältesten Menschen so lange, bis sie die verflossene Zeit, nach seiner Meinung, ungefähr ausfüllen. Endlich ist auch dieß vorzüglich zu bemerken, daß die Sagen der ältesten Völker nicht unmittelbar aus dem Munde der Tradition bis auf uns herabgekommen sind. Welch' ein großer Schritt ist der Schritt von bloßer Ueberlieferung auch nur bis zum ersten schwachen Versuche etwas schriftlich aufzuzeichnen, und wie manche Veränderungen mag da noch die Geschichte durchzugehen gehabt haben. Könnten wir noch jetzt einen jener Menschen aus der Periode der Tradition von Mund zu Mund mit uns reden hören, die Enträthselung der Wahrheit würde uns weit leichter. Jetzt haben wir nur einen schwachen Nachhall jener reinen, ursprünglichen Stimme in den schriftlichen Urkunden der Völker. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Geschichte am Ende der mythischen Periode die meisten Veränderungen erlitten hat. Diese endigt sich nämlich mit dem Gebrauch der Schrift. Etwas schriftlich aufzuzeichnen aber

[1] Eichhorns Einl. ins A.T. Th. II.

I,1,49

fällt einem Volke erst dann ein, wenn die Begebenheiten seiner Geschichte sich immer mehr häufen, wenn die Rolle, die es unter den übrigen Völkern spielt, größer, auffallender, einflußreicher zu werden anfängt. Hier erhält auf der einen Seite die Thätigkeit des Volks immer neue, immer mehrere Gegenstände, auf der andern Seite hängt es noch mit heißer Seele an der Geschichte seiner Väter. Aber diese ist jetzt doch nicht mehr so ausschließlich dasjenige, was seine Thätigkeit am meisten beschäftigt, und, indem es diese auf verschiedene Gegenstände zugleich verwendet, verliert immer einer gegen den andern. In diese Periode fallen daher die meisten Entstaltungen der wahren Geschichte. Der erste Anfang einer schriftlichen Aufzeichnung verhindert diese nicht. Denn die ersten Versuche dieser Art sind selten und nicht für den größern Theil des Volks bestimmt. Es kann sich noch nicht an die todte, kalte Sprache der Schrift gewöhnen, immer noch will es die Thaten seiner Väter lebendig und feurig, wie in der Periode seiner höchsten Einfalt, erzählen hören. Die Tradition bleibt also beim ersten Anfang schriftlich-verzeichneter Geschichte immer noch neben dieser übrig. Ein großer Theil des Volks aber wird nun zu sehr durch andere Gegenstände beschäftigt, als daß es sich der Geschichte der Vorzeit mit ungetheiltem Interesse erinnern könnte. Indeß heiligt das Volk gleichsam die neuen Erkenntnisse, Begriffe, Sitten und Gebräuche, die es nach und nach sich eigen gemacht hat, dadurch, daß es dieselben in die Geschichte der Vorväter aufnimmt. Noch jetzt hält es das Volk für die größte Ehre, den Vätern gleich zu seyn; was Wunder, daß es Sitten und Begriffe, die erst später entstanden, schon den Urvätern beilegt, sie in die Mythen seiner ältesten Geschichte verwebt und sie wohl gar die Väter, auf eine wundervolle Art, etwa vom Himmel empfangen läßt! Ferner, welche Schwierigkeiten hat der, welcher zuerst den Versuch einer schriftlichen Verzeichnung der Geschichte wagt, zu bekämpfen. Die Kunst schriftlicher Verzeichnung steht noch allzuweit in ihrer Kindheit, als daß die reiche, lebendige Erzählung der Tradition geradezu aufgezeichnet werden könnte. Würde also in diesem Zeitalter die mündliche Tradition ganz aufhören, so wäre es größtentheils um die Geschichte geschehen; aber auch jene

I,1,50

wird von Tag zu Tag unsichrer. Mit desto größeren Schwierigkeiten haben die spätern Verzeichner der Tradition zu kämpfen; sie erhalten oft nichts als Bruchstücke, die sie, so viel möglich, zu ergänzen, bloße Namen, die sie zu enträthseln, dunkle Zeichen, die sie zu entziffern suchen müssen. Bedeutungsvolle Namen sind oft zweideutig, welche Auslegung sollen sie wählen? Oft erhalten sie nichts als einzelne Namen, wie sollen sie diese zu einem Ganzen zusammenreihen? Oft kann ein Name in der Geschichte untergehen, das zu ihm gehörige Faktum aber übrig bleiben, wo sollen sie dieses hinsetzen, als zu einem der übergebliebenen Namen, zu dem es gar nicht gehört? Oft können Zeichen übrig bleiben, während das Bezeichnete verloren geht. Hier konnte nun die Divinationsgabe reichlich geübt werden. Vermuthungen traten an die Stelle der Geschichte, Begebenheiten, die niemals vorfielen, wurden auf beliebige Entzifferungen dunkler und zweideutiger Zeichen gebaut[1]. Wenn nun zuletzt diese einzelnen schriftlichen Urkunden der Geschichte gesammelt werden, so prüft sie der erste Sammler nicht nach einer strengen historischen Kritik, sondern reiht sie geradezu aneinander, ohne sich die Mühe zu nehmen, das Resultat aus ihnen zu ziehen und die Begebenheiten in einem pragmatischen Zusammenhang darzustellen.

Unter einem andern Volke, in einer andern Gegend der Erde, wird vielleicht noch früher ein Dichter

geboren, der die Kunde der Vorwelt unmittelbar aus dem Munde der Tradition empfängt und durch seine Gedichte verewigt, aber eben dadurch auf Bildung und Belehrung seines Volks, das, auch wenn es eine hohe Stufe der Kultur erreicht hat, noch mit Freuden der Stimme der Sagen sein Ohr leiht, den ersten Anspruch erhält. Dieser kann die Sagen der Vorwelt noch weit weniger rein fortpflanzen. - Ueberhaupt kann unter verschiedenen Völkern der Gang der ältesten Geschichte, in Rücksicht auf Nebenumstände, sehr verschieden seyn; in dem, was zur Hauptsache gehört, bleibt es unter jedem Volk und in jeder Gegend der Erde derselbe.

[1] Vgl. Eichhorn a.a.O.

I,1,51

2.

Geist der Kindheit.

Der Geist der Kindheit ist tiefe Einfalt, und diese weht uns auch aus den ältesten Sagen der Völker entgegen.

1) Ein Kind ist unwissend; denn woher sollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung sich zu erwerben, bekommen? Die Naturgesetze kennt es nicht, und um seine Unwissenheit in Erklärung der Natur gleichsam vor sich selbst zu verbergen, setzt es diese frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforschen auf einmal ein Ende macht. Daher stammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Wesen wirken in ihnen immer unmittelbar auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein[1], göttliche Träume umfließen die Menschen im Schlafe[2]; aus der Luft spricht zu ihnen die Stimme der Geister. Dieß Wundervolle aber in den reinen ursprünglichen Sagen eines Volks ist kein Produkt der Kunst; wer dieß behauptet, der kennt den Geist trugloser Einfalt nicht. Jedem, der jene Sagen vernimmt, muß dieß auch sein Gefühl (wenn es nicht ganz verdorben ist) deutlich genug ans Herz legen. Das Wunderbare nämlich gewährt zwar immer unserer Einbildungskraft große Nahrung, aber, sobald es das Gepräge der Kunst an sich trägt, vermag es niemals ein solches Wohlgefallen an sich hervorzubringen, als jene unschuldigen Sagen, die, in das Gewand urächter Einfalt gekleidet, durch ihre täuschende Wahrheit uns selbst in jene Zeiten der Einfalt zurückversetzen.

2) Aus jener einfältigen Unwissenheit entspringt zugleich eine, jedem in der Kindheit lebenden Volk eigne Anhänglichkeit an das, was es von den Vätern empfangen hat. Um z.B. die Rechtmäßigkeit eines gewissen Gebrauchs, um die Wahrheit irgend einer Lehre darzuthun, braucht ein solches Volk keine Beweise; der Name eines Vaters ist genug, es davon

[1] Auch nach Homer s. Odyss. VII, 80. 200. XVII, 485. XIX, 484 u.s.w.
[2] Iliad. II. init. al.

I,1,52

zu überzeugen. Welchen Einfluß diese Anhänglichkeit an die Väter auch auf die historischen Sagen eines

Volks hatte, ist leicht einzusehen. Ohne sich es bewußt zu seyn, erzählte der Sohn im heiligen Eifer für die Ehre des Stammes eine Begebenheit schon größer, auffallender, wundervoller als der Vater.

3) Unter jedem in der Kindheit lebenden Volke ist die Einbildungskraft das wirksamste Seelenvermögen, nur wirkt sie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anderes sich in einem engern Kreise von Bildern umhertreibt. Was die Einbildungskraft, vorzüglich bei Gegenständen, die (dem Raum und der Zeit nach) in der Ferne liegen, zu wirken und zu schaffen im Stande ist, lehrt die Erfahrung hinlänglich.

4) In Rücksicht auf die Form der ältesten Sagen äußert sich jene Einfalt durch eine Sprache voll lebendiger Bildung, voll malender Darstellung, voll sinnlicher und uneigentlicher Bezeichnungen. Freilich kann man diese Sprache nicht im strengsten Sinne poetisch nennen. Denn die Darstellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunst ihre kindermäßige Einfalt erhalten, so wenig als die einfältige Lebensweise der ältesten Welt Produkt der Kunst war. Nichts desto weniger aber hatte denn doch Sprache und Darstellungsart der ältesten Welt auch Einfluß auf den Inhalt ihrer Sagen. Die Darstellungsart eines jeden noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regellosen Phantasie geleitet, die Gegenstände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, sondern auch mit den sinnlichsten, am meisten in die Augen springenden Farben geschildert. Die Personen handeln und reden nicht nur vor unsern Augen und Ohren, sondern alle ihre Reden erhalten auch durch die Sprache, in die sie gekleidet sind, die sinnlichste Form, alle ihre Handlungen bekommen die Gestalt wundervoller und ungewöhnlicher Größe[1].

[1] S. Heyne de caussis fabularum s. mythorum veterum physicis, in Opusc. Acad. Vol. I, p. 191 sq. - Wohl zu merken ist, daß auch in den ältesten schriftlichen Urkunden der Völker immer die urächte Sprache und Darstellungsart der Tradition enthalten ist.

I,1,53

Der Charakter der ältesten Sagen eines Volks ist demnach der Charakter der Kindheit. Das Hervorstechendste desselben ist Einfalt, verbunden mit dem Geist des Wundervollen. Das Wundervolle thut weder der Einfalt, noch die Einfalt dem Wundervollen Eintrag. Keines von beiden ist durch Kunst entstanden. Genau zu unterscheiden aber sind ursprüngliche, reine Sagen von solchen, die durch spätere Zusätze der Dichtung entstaltet, oder gar erst durch bloße Dichtung entstanden sind. So haben wir z.B. von den Griechen weit mehrere später entstandene oder wenigstens entstaltete Sagen, als reine und ursprüngliche, weil diese frühzeitig in die Hände der Dichter und Philosophen geriethen, die sie nach Belieben umbildeten, um bald ihren Gedichten, bald ihren Philosophemen eine reizendere Gestalt durch sie zu verschaffen.

Uebrigens kann der Charakter solcher Sagen, in Rücksicht auf Nebenbestimmungen, unter verschiedenen Völkern ganz verschieden seyn. Aus den Sagen der Hirtenvölker weht uns der Geist sanfter Milde, aus den Sagen kriegerischer Völker der Geist hohen Muths und wundervoller Tapferkeit entgegen. In Gegenden, in welche die Natur alles, was schön und entzückend ist, in reicher Fülle hingelegt hatte, wo sie sich dem Menschen immer nur als die gütige Mutter zeigte, mußten die Sagen ein froheres, lieblicheres Kleid gewinnen, als in Gegenden, wo nur schauerliche und erschütternde Erscheinungen die Einbildungskraft mit grassen und schauervollen Bildern erfüllten. In einer Gegend, wo die Natur allen ihren Reichthum, alle ihre Mannigfaltigkeit zur Verschönerung derselben aufgeboten zu haben scheint, müssen sich die Sagen immer lebendiger, fruchtbarer und mannigfaltiger fortpflanzen, als in Gegenden, wo die Natur einen ewig trägen Gang zu gehen, in ewig dumpfer Stille fortzuwirken, und die Menschen selbst zu beständiger finsterer Trägheit und trauriger Einförmigkeit aufzufordern scheint. Kurz die zufälligen, außerwesentlichen Bestimmungen dieser Sagen hängen von zufälligen Umständen und Verhältnissen eines Volkes ab, aber das Wesentliche derselben, der mythische Geist und Charakter,

bleibt, sie mögen sanft oder wild, lieblich oder schauervoll, mannigfaltig oder einförmig seyn.

I,1,54

III.

Inhalt der mythischen Geschichte.

Die ältesten historischen Sagen aller Völker theilen sich in zwei verschiedene Zweige. Unter jedem Volke nämlich zieht sich eine Kette von Traditionen aus der ältesten Welt herunter, und schließt sich zuletzt genau an die Familiengeschichte des Volks an.

Der Inhalt dieser Familiensagen kann natürlicherweise nicht bei jedem Volke dieselben Hauptgegenstände, auch wohl selten große und wichtige Begebenheiten betreffen. Unter Hirtenstämmen z.B. sind etwa die Entdeckung einer neuen Quelle, Wanderungen von einem Weideplatz zum andern, Streit wegen einer Quelle oder einer Weide mit andern Hirten, etwa ein Traum, den einer der Hirten geträumt hatte, Kindergeburten, Tod und Begräbnißplatz eines Vaters, Merkwürdigkeiten, die man der Fortpflanzung durch Tradition werth achtet. Ein anderes Volk in einer ganz andern Gegend der Erde wird, durch Noth gezwungen, frühzeitig ein kriegerisches Volk. Es kann in einer Gegend wohnen, deren Besitz und Gebrauch es wilden Thieren abzukämpfen hatte. Die einzelnen Menschen vereinigten sich, um mit desto stärkerer Kraft den Streit führen zu können, frühzeitig in Gesellschaften und unter der Herrschaft desjenigen, dem sie ihre Vertheidigung und Beschützung am sichersten übertragen konnten. Entstanden nun mehrere solcher kleiner Gesellschaften, so konnte es nicht an Veranlassung zu Krieg und Streit unter ihnen fehlen. Der kriegerische Geist, der einmal unter diesen Stämmen zu herrschen angefangen hatte, bildete leicht einzelne anmaßende, den Frieden störende Helden, die die Gegend durch Räubereien und grausame Thaten beunruhigten. Die Sagen dieses Volks werden also natürlich heroische Sagen, die die Thaten der Helden auf die Nachwelt fortpflanzten, welche es zuerst wagten, wilden Thieren den Besitz ihres Landes streitig zu machen, die durch Muth und Stärke, Sieg und Ruhm ihren Stämmen, Untergang und Verderben den Räubern und Friedestörern brachten. Jeder Stamm suchte gerade in demjenigen seine größte Ehre, was von jeher seine vorzüglichste Beschäftigung

I,1,55

war. Es ist daher ebenso lächerlich, von Hirtenstämmen heroische Sagen, als von kriegerischen Stämmen Hirtensagen erwarten zu wollen. - Natürlicherweise, je weiter der Kreis ist, in dem ein Stamm lebt, wirkt und handelt, desto mehrere Sagen erhalten sich unter ihm, je enger sein Kreis ist, desto sparsamer ist die Kunde, die aus seiner mythischen Periode auf die Nachwelt herabkommt.

Die Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt grenzen oft schon so nahe an Philosopheme, daß die Unterscheidung dessen, was in ihnen rein historische Tradition und was Philosophem ist, häufig sehr schwer wird. Mehrere nämlich sind den rein historischen Sagen durchaus ähnlich, mögen aber ihren ersten Ursprung dem Versuch, irgend eine Erscheinung in der Natur oder im Menschen ihrem Ursprunge nach historisch-philosophisch zu erklären, verdanken. Umgekehrt konnte irgend ein denkender Weiser der ältesten Welt Philosopheme an rein historische Sagen anknüpfen. So kann man vielleicht (wie Newton seinen chronologischen Hypothesen zu lieb, und nach ihm andere, aber auf andere Art) versucht haben, die alten Sagen Griechenlands vom goldenen Zeitalter und den auf dieses gefolgten immer

schlimmern Perioden der Menschengeschichte aus der Geschichte des griechischen Volks historisch deduciren[1]. Allein unläugbar ist, daß eben diese (nach der Voraussetzung) rein historischen Sagen von dem ältesten einfältigsten Leben der ersten Bewohner Griechenlands von Dichtern und Philosophen zu mythischen Philosophemen über die erste glückselige Periode des Menschengeschlechts überhaupt, und die historischen Sagen von dem Uebergang der alten Bewohner Griechenlands aus dem ersten einfältigsten

[1] Das Wahrscheinlichste ist, daß die griechischen Dichter nur Bilder aus jenem ersten einfältigen Leben ihrer Urväter zur Schilderung ihres goldnen Zeitalters entlehnten. - Ebenso bin ich überzeugt, daß der griechische Mythus vom Prometheus und der Pandora nichts mehr und nichts weniger, als ein zu Versinnlichung einer philosophischen Spekulation gedichteter Mythus ist. Wenn aber Schüz (der dasselbe behauptet, Excurs. in Aeschyl. Prometh. vinct. Exc. I) und der Rec. dieser Schrift in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst St. I (der den Prometheus für eine wirklich historische Person hält) beide für ihre Meinung gültige Gründe hätten, so ließen sich beide vollkommen vereinigen.

I,1,56

Zustande zu immer mehr fortschreitender Kultur auf den großen Schritt des Menschengeschlechts überhaupt aus dem Naturstande und die Fortschritte desselben in der Kultur philosophisch angewandt wurden.

Woher nun aber historische Sagen aus einer Zeit, von der wohl keine Stimme der Tradition bis auf spätere Zeiten herabgelangen konnte? Einige Vermuthungen mögen hier immerhin ihren Platz finden.

Mehrere dieser Sagen können, wie bereits erinnert worden ist, ihren Ursprung Philosophemen verdanken. Andere mögen aus bloßen Dichtungen entstanden seyn, die keine weitere Veranlassung hatten, als einzelne zufällige Umstände oder einzelne noch vorhandene schwache Spuren eines solchen Faktums. Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft ist die dunkle Periode der Urwelt, in deren Geschichte nur hie und da noch ein lichter Punkt schwach hervordämmert. Ferner: alle Völker haben die älteste Geschichte ihrer Familie, ihres Landes oder ihres Erdtheils[1] mit der ältesten Geschichte der Welt und des Menschengeschlechts überhaupt häufig identificirt. Alle Völker wenigstens haben jene in diese so eingeflochten, daß Fakta, die bloß in jene gehören, als Fakta erscheinen, die in die Geschichte des Menschengeschlechts überhaupt gehören[2]. Dieß konnte auch dann geschehen, wenn etwa ein Philosoph oder Dichter eine philosophische Spekulation in ein mythisches Gewand kleiden wollte und dazu ein Faktum aus der Geschichte seines Stammes benutzte (s. z.B. 1 Mos. 11,1-9).

Diese Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt überhaupt entstehen später, als die mündliche Tradition der Familiengeschichte beginnt. Dieß erhellt schon aus dem, was eben über ihren Ursprung gesagt worden ist. Ueberhaupt weiß sich ein Volk nicht sogleich aus dem engern

[1] Auf diese Art läßt es sich auch gar leicht erklären, wie die historischen Sagen der ältesten asiatischen Völker oft so sehr miteinander übereinstimmen, z.B. in der Erzählung von der allgemeinen Fluth, die nach Varro die Grenze des dunkeln (Täçëïò ÷ñüíïò) Zeitalters der Geschichte ist, und die wahrscheinlich bloß auf den größern Theil Asiens beschränkt war.

[2] S. Herders Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit. Th. II. B. X. Abschn. VII.

I,1,57

Kreise seiner Geschichte, seines Landes und seines Stammes hinauszuversetzen. Nichts desto weniger aber kann in ihm derselbe Geist herrschen, der die ältesten Familiensagen der Völker charakterisirt -

dieselbe Einfalt, verbunden mit demselben Geist des Wunderbaren, dieselbe sinnliche Darstellung, dieselbe lebendige Sprache. Wie leicht erhalten auch die Begebenheiten, die sie erzählen, durch die große Entfernung und durch den grauen Nebel der Vorzeit, in den sie verhüllt sind, eine täuschende Größe und eine zauberische Wundergestalt.

IV.

Erklärung der historischen Mythen.

1.

Unterscheidung des historischen Mythus.

Hier ist es vorzüglich um die Unterscheidung des historischen und philosophischen Mythus zu thun.

Um zu zeigen, daß ein gewisser Mythus kein historischer Mythus sey, ist es nicht genug zu zeigen, daß er keine historisch-wahre Tradition enthalte; denn auch beim historischen Mythus kann dieß der Fall seyn. Das Hauptmerkmal aber, wodurch historische und philosophische Mythen unterschieden werden, ist dieses: der Zweck der historischen Mythen ist Geschichte, der Zweck der philosophischen - Lehre, Darstellung einer Wahrheit. Der allgemeine Zweck mythischer Philosopheme war immer Versinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiser vorstellen wollte. Je mehr er wünschte, diesen Zweck zu erreichen, desto täuschender mußte das mythische Gewand seyn, in das er sie kleidete. Wir können also, wenn wir ein mythisches Philosophem erklären, immer historisch behaupten: der Urheber dieses Philosophems wollte, daß man die Geschichte, die er erzählt, eigentlich verstehen solle, aber sein Zweck ist nicht, daß man diese Geschichte als wirkliche Geschichte glaube, sondern, daß man von der durch sie versinnlichten Wahrheit überzeugt werde[1].

[1] Der grammatische Ausleger hat nur für jenes, der Exegete auch für dieses, für die Entwicklung des höhern Sinns des Mythus zu sorgen.

I,1,58

Gesetzt auch, daß der Mythus, in den ein Philosoph seine Spekulationen kleidet, zuletzt auf einer ächthistorischen Tradition beruht, so wird er doch in dieser Verbindung mit einer philosophischen Wahrheit zum philosophischen Mythus, weil hier sein Zweck auf nichts anderes, als auf die durch ihn dargestellte Wahrheit gerichtet ist. Ob aber der Hauptzweck eines Mythus Lehre oder Geschichte sey, läßt sich zwar in einzelnen Fällen gewöhnlich leicht entscheiden, allgemeine aber und bestimmte Merkmale dieser Unterscheidung lassen sich nicht wohl angeben[1]. Ein Hauptmerkmal ist dieses: Wenn das erzählte Faktum (seinen Hauptumständen[2] nach wenigstens) der Versinnlichung *einer* bestimmten Wahrheit durchgängig entspricht, so ist der Hauptzweck des Mythus zuverlässig - Darstellung jener Wahrheit. Durch das Zusammentreffen mehrerer Umstände an einem Punkt werden wir im gemeinen Verstandesgebrauch auf eine gewisse bestimmte Absicht geleitet. Bei einer Begebenheit, die von der Naturnothwendigkeit oder vom Zufall abhängt, oder vom Zufall, ist ein solcher Bezug mehrerer

Umstände auf Einen Zweck für uns wenigstens nicht so leicht erkennbar. Ferner betreffen Mythen häufig Gegenstände, die ordentlicher Weise niemals Gegenstände der Geschichte (im strengern Sinn des Worts) werden können, sondern die Gegenstände der bloßen Spekulation sind. In diesem Fall ist die Unterscheidung des philosophischen Mythus vom historischen durchaus klar. - Sobald übrigens von den Mythen einzelner Völker oder einzelner Schriftsteller die Rede ist, kann man noch besondere, sich nur auf sie beziehende Kriterien der Unterscheidung historischer und philosophischer Mythen aufstellen[3].

[1] Die Merkmale, nach welchen man sonst das Historische vom Fabelhaften unterscheidet, können in Rücksicht auf lehrende Fabeln nur bei einem Schriftsteller angewandt werden, von dem man zum voraus überzeugt ist, daß er keine historischen Unwahrheiten enthalte, und daß er sich in Erzählung wirklicher Begebenheiten keine Dichtungen erlaube, die sonst eine Fabel charakterisiren, z.B. sprechende Thiere.

[2] Hauptumstände sind solche, durch deren Veränderung das Faktum selbst verändert wird.

[3] Bei einem Schriftsteller z.B., von dessen historischem Charakter man zu gut überzeugt ist, als daß man ihm als Geschichtschreiber Fabeln und Dichtungen der | *[S.59]* Fabel zutrauen könnte, ist es zum Beweis, daß eine gewisse Erzählung lehrende Fabel seyn solle, hinreichend zu zeigen, daß Dichtungen in ihr vorkommen, die man nur von Fabeln erwarten kann. Sticht alsdann in der Fabel noch über dieß eine gewisse Lehre besonders hervor, so ist der Beweis vollends evident.

I,1,59

2.

Unterscheidung dessen, was im historischen Mythus wahr oder falsch ist.

Bei einem historischen Mythus sind folgende drei Fälle möglich:

Entweder enthält er mit allen seinen Nebenbestimmungen vollkommene Wahrheit;

Oder es liegt ihm nur überhaupt irgend ein Faktum, unbestimmt in wie weit, zu Grunde;

Oder es liegt überall keine Wahrheit zu Grunde, der Mythus ist ganz erdichtet.

Zur Befugniß, das Erste zu behaupten, reicht bloße Wahrscheinlichkeit des Faktums nicht hin, da es auf der andern Seite wenigstens ebenso wahrscheinlich ist, daß die Sage im Lauf der Zeit falsche Zusätze und Veränderungen erhalten habe. Wenn hingegen erwiesen werden kann, daß ein gewisses Faktum mit allen seinen Nebenumständen, so wie sie in der Sage enthalten sind, in nothwendigem Causalzusammenhang mit andern, ihm vorhergegangnen oder nachgefolgten erweislich-wahren Begebenheiten stehe[1], so enthält die Sage vollkommene Wahrheit. Allein dieß wird man wohl nie erweisen können, weil ein Faktum eine große Menge von Nebenumständen erhalten kann, deren Hinzukommen oder Nichthinzukommen den Causalzusammenhang des Faktums selbst mit einem andern gar nicht bestimmt[2].

[1] Vgl. die Heßische Abhandlung: Grenzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geschichte ist, in der Biblioth. der heil. Gesch. Th. II. S. 170.

[2] Gesetzt aber, es wäre auch möglich, dieß zu zeigen, so sind doch immer die Schwierigkeiten sehr groß, und es ist viele Vorsicht nöthig. Wenn z.B. beide Fakta, die im Causalzusammenhang stehen, in eine Zeit fallen, aus der wir sonst nichts als Mythen erhalten haben, so muß man, um den Zusammenhang bei der nach ihrem ganzen Umfange betrachteter Begebenheiten benutzen zu können, von einem derselben schon gewiß seyn, daß es so vorgefallen ist, wie es erzählt wird. Allein hier muß man entweder sich nicht verbieten, einen Cirkel im Schließen | *[S.60]* zu begehen, oder muß der ganze Beweis, wenn er auch möglich, wenigstens sehr weitläufig werden. Ferner kann es möglich seyn, daß erst durch die Tradition, oder durch den Geschichtschreiber, der unsre Quelle ist, das spätere Faktum dem frühern, oder dieses jenem accommodirt, und beide so

durcheinander modificirt worden sind, daß sie nun freilich in der vorliegenden Erzählung, aber auch nur in dieser, einander ihrem ganzen Umfang nach wechselseitig bestätigen. Endlich, wenn das spätere Faktum eine Handlung betrifft, so kann diese auch nur Folge des Glaubens an die Wirklichkeit des früheren Faktums und seiner in der Sage angegebenen Nebenbestimmungen gewesen seyn.

I,1,60

Zur Behauptung des zweiten Falls können uns oft schon bloße Wahrscheinlichkeitsgründe berechtigen, weil es höchst wahrscheinlich ist, daß wirklich nur selten Geschichtssagen entstanden, denen gar nichts Wirkliches zu Grunde lag[1]. Es ist genug, in einem solchen Falle sagen zu können: ich sehe nicht ein, wie eine Sage von der Art ganz hätte erdichtet werden können. Manche Sage ist so beschaffen, daß man keine mögliche Art und Weise ihrer Erdichtung, und überall keinen Zweck einsieht, unter dem sie hätte erdichtet werden können. - Bisweilen aber können wir jene Behauptung auch erweisen. Nämlich wenn das erzählte Faktum (ohne Rücksicht auf seine Nebenbestimmungen betrachtet) in nothwendigem Causalzusammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum steht, und das erstere wirklich in einer Zeit vorfiel, von welcher aus es durch die Tradition, von der die Rede ist, fortgepflanzt werden konnte[2], so ist die Wahrheit der Tradition (unter obiger Einschränkung) erwiesen. Daß z.B. der allgemeinen asiatischen Sage von einer großen die Erde überströmenden Fluth irgend ein Faktum zu Grunde liege, davon überzeugen noch heutzutag die Naturforscher die in Asien vorhandenen deutlichen Spuren einer solchen Revolution; daß gerade die verschiedenen Nebenumstände, unter denen dieselbe in den verschiedenen Sagen der Völker erscheint, alle gegründet seyen, davon wird man niemand überzeugen, umgekehrt aber deutlich genug darthun

[1] Es ist hier von den ursprünglichen Sagen, nicht von den späterhin von Dichtern erfundenen Mythen die Rede.

[2] Diese letztere Bestimmung mußte hinzugefügt werden; denn ein Faktum kann wirklich vorgefallen, und doch die Sage davon bloße Dichtung seyn, so daß die Erzählung mit dem Faktum nur zufälliger Weise übereinstimmt.

I,1,61

können, daß z.B. die in allen jenen Sagen behauptete Allgemeinheit jener Ueberschwemmung falsch ist.

Die dritte Behauptung kann nur dann erwiesen werden, wenn man zeigen kann, daß aus der Zeit, in der das Faktum vorgefallen seyn soll, keine Stimme der Tradition bis auf die Zeit, aus der die Sage herstammt, herabgelangen konnte[1]. In diesem Falle ist die Sage (als solche), wenn ihr auch ein wirkliches Faktum entspricht, doch bloße Dichtung. Wenn aber eine Sage auch aller Analogie der Geschichte widerspricht, so kann sie doch mehr als bloße Dichtung seyn, d.h. es kann ihr ein wirkliches Faktum zum Grund liegen, das wir nach unsern vollkommenern Erfahrungen ganz anders ansehen und ganz anders erzählen würden, als es zur Zeit, da jene Sage entstand, angesehen und erzählt wurde. - Sollen bloße Wahrscheinlichkeitsgründe zu jener Behauptung berechtigen, so muß man wenigstens die Entstehung einer solchen Dichtung wahrscheinlich erklären können. Manche Dichtung der Art ist durch bloßes Raisonnement über eine besondere Erscheinung in der Geschichte, z.B. über verschiedene Lebensarten der Menschen, entstanden. Wenn also ein Kritiker z.B. zeigen kann, daß eine gewisse Sage einen besondern Nationalstolz, der einem Stamme eigen ist, darstellt und gleichsam als rechtmäßig beurkundet, so ist es für ihn subjektiv wahrscheinlich, daß die Sage eine bloße Dichtung enthalten könne. Zur objektiven Wahrscheinlichkeit aber wird noch mehr erfordert. - Oft fließen aber Philosopheme dieser Art mit historischen Sagen so zusammen, daß auch der feinste kritische Scheidekünstler nur Vermuthungen über sie aufzustellen wagen darf. Bisweilen sind Philosopheme an ächt historische Sagen angeknüpft; wie

soll er nun, wenn er durch Anwendung des Gesetzes des Causalzusammenhangs nicht belehrt wird[2], unterscheiden, ob das historische in gewissen Philosophemen bloß gedichtet sey,

[1] Auszunehmen allein ist der Fall, wenn ein Volk Sagen seiner frühesten Geschichte in das dunkle Zeitalter hinaufrückte, von wo aus keine Ueberlieferung auf die Nachwelt herab kommen konnte.

[2] Daraus, daß ich ein gewisses Faktum nicht in Causalzusammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum setzen kann, folgt noch lange nicht, daß es wirklich nicht vorfiel.

I,1,62

oder nicht. Hier findet oft bloße Wahrscheinlichkeit statt. Doch wird, im Ganzen genommen, folgende Regel beinahe immer zutreffen: Eine Sage, in welche eine gewisse Wahrheit allzu offenbar mit Absicht hineingelegt ist, als daß man ihre Verbindung mit dieser Sage für ein Werk des bloßen Zufalls halten könnte, oder eine Sage, durch welche Gegenstände der bloßen Spekulation dargestellt werden, in welcher aber doch andererseits Umstände vorkommen, die ein ächt historisches Gepräge an sich tragen, und von denen man nicht sehen kann, warum sie, wenn die Sage bloß zur Versinnlichung jener Wahrheit erdichtet worden, in sie aufgenommen wären, ist eine wirklich historische Sage, an die eine philosophische Sage nur angeknüpft worden ist.

Aus den bisherigen Bemerkungen erhellt deutlich genug, wie schwer es dem Geschichtschreiber werden muß, aus einer mythischen Geschichte das Wahre herauszufinden, und wie wenig historischen Gewinn wir am Ende einer solchen Geschichte verdanken, da gerade die wenigen und unbestimmten Nachrichten, die wir aus ihnen herausheben können, vielleicht auch ohne sie zum Theil noch weit klarer und bestimmter (vermittelst des Causalzusammenhangs der gewissen Geschichte mit der ungewissen) hätten entdeckt werden können. Am Ende aber erhalten wir durch jeden Weg, den wir einschlagen, immer nur Bruchstücke einer wahren Geschichte, einzelne Trümmer, die auf einem weiten leeren Felde einsam dastehen, und die man vergebens zu einem Ganzen zu vereinigen sucht. Es genüge uns also, durch jene Sagen, wenn nicht immer unmittelbar, doch mittelbar auf Wahrheit geführt zu werden. Lasset uns auch an diesen Denkmälern der Vorwelt, die eine Reihe glücklicher Zufälle

"im Sturm der Wetter und der Jahre"

erhalten hat, dem Gange der menschlichen Kultur nachspüren, lasset uns ihnen den kindlich einfältigen Geist der ältesten Welt, der uns aus ihnen entgegenweht, lernen und festhalten, lasset uns endlich auch an ihnen eines der ersten Beförderungsmittel der Bildung unseres Geschlechts mit warmem Herzen verehren.

I,1,63

Zweiter Abschnitt.
Mythische Philosophie.

I.

Begriff, Ursprung, Charakter der mythischen Philosophie.

Die historischen Sagen eines jeden Volks werden mitunter immer zur belehrenden, bildenden Tradition. Lehre und Glauben der Väter pflanzt sich mit ihrer Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht fort, keine Wahrheit, keine Sitte ist so heilig, als eine von den Vätern ererbte. Was konnte auch ungebildete Menschen eher zu einer Gesellschaft verbinden, als die Tradition, die Sagen von gemeinschaftlichen Vätern und ihren Thaten, an denen jeder gleiches Interesse nahm? was eher, als die gemeinschaftlichen Beispiele des Heldenmuths, der Tapferkeit und der Tugend der Vorväter, was eher, als dieselben Sitten, Gebräuche und Gesetze, die sie alle als Verlassenschaft der Väter heilig betrachteten? Noch nach Jahrhunderten sprach in den Sagen der Völker dieselbe Stimme des lehrenden Weisen zu den späten Nachkommen des Stammes, die vor längst verflossenen Zeiten zu ihren Vätern gesprochen hatte, noch nach Jahrhunderten weckte das Beispiel eines Urvaters den späten Enkel zur Tapferkeit, das vor Jahrhunderten den Sohn zum Kampf für die Ehre des Stammes begeistert hatte. - Kurz, durch das Leben aller Völker hin wirkte die Lehre der Tradition unaufhörlich, sie brachte in ungebildete Menschenhorden Harmonie und Einheit, und ward ein sanftes Band, durch welches die Gesellschaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Thätigkeit verbunden wurde.

Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt; so wie der Vater dem Sohne die Thaten und Schicksale der Väter erzählt, erzählt er ihm auch ihren Glauben und ihre Lehre. Diese Sagen sind ein immer fortgehender Unterricht für ein kindisches Volk, das nicht im Stande ist, die Wahrheit allgemein zu erkennen, dem die Wahrheit durch Geschichte dargestellt werden muß, wenn es sie

I,1,64

verstehen und glauben soll. Wenn also z.B. die Weiseren unter dem Stamme frühzeitig das Bedürfniß fühlten, das große Räthsel der Welt aufzulösen, wenn sie, um die Geheimnisse der Natur zu erklären, frühzeitig unsichtbar wirkende Kräfte und, weil die Phantasie jeder Kraft, die sie sich denkt, gerne Leben und Persönlichkeit verleiht, höhere Wesen in Verbindung mit der Welt dachten, wenn sie eben diesen Glauben zum Glauben ihres Volks weihten, wie wird wohl dieser Glaube anders fortgepflanzt, als wie die Geschichte, zugleich mit der Geschichte, in Geschichte gekleidet, durch Geschichte versinnlicht? Der Sohn empfing also die Lehre der Väter vom Vater als Geschichte, und dieser lebendige, von Mund zu Mund fortgehende Unterricht enthielt die erste und älteste Philosophie des Volks, im mythischen Gewande dargestellt.

Mythische Philosophie war also ursprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, von diesem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herabkam. Eine Philosophie, die mündlich fortgepflanzt wird, verliert schon dadurch sehr viel von derjenigen strengen Präcision, die einer späteren schriftlich fortgepflanzten Philosophie eigen ist. Die mündliche Philosophie ist feuriger, reicher, lebendiger, da hingegen schon der Gebrauch der Schrift den Menschen an eine kältere, beharrlichere, eindringlichere Untersuchung gewöhnt; jene überredet, diese überzeugt mehr, jene ist mehr ergötzend, diese mehr belehrend, jene ist mehr für die Einbildungskraft, diese mehr für den Verstand berechnet[1]. Wollte man sich des Ausdrucks: Mythus, mythische Philosophie, in einem unbestimmten Sinne bedienen, so könnte man alle Philosopheme, welche die Eigenschaften jener mündlich fortgepflanzten Philosophie an sich tragen, unter jenem Namen begreifen. Im bestimmteren, richtigeren Sinne aber erstreckt sich die Bedeutung des Wortes Mythus nur auf geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung, und insofern ist Mythus von Allegorie und Parabel

hinlänglich unterschieden[2].

[1] Vergl. Mendelssohns Jerusalem.

[2] Allegorische Philosopheme könnte man nur insofern mythische Philosopheme nennen, als Allegorien ebenfalls dem Geist der ältesten Welt angemessen sind. | *[S.65]* Allein, wenn man anders bestimmte Begriffe von Mythus und Allegorie aufstellen will, müssen beide genau unterschieden werden. Geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung ist ein wesentliches Merkmal des Mythus, da sie hingegen zur Allegorie nicht nothwendig erfordert wird. Allegorie besteht in Vergleichung. Nun stellt ein Mythus die Wahrheit entweder unmittelbar oder mittelbar dar. Zu einem Mythus von der erstern Art aber wird Vergleichung nicht nothwendig erfordert, in einem Mythus von der letztern Art aber findet gar keine Vergleichung statt: "neque enim (sagt Hr. Dr. Storr ganz richtig in der Abhandlung de parabolis Christi §. V) fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicatum fabulae. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt dici similitudinem inter se habere". Durch jenes Merkmal (des Geschichtlichen) wird der Mythus ebenso von der Parabel unterschieden (s. Hrn. Dr. Storr §. II und die von ihm angeführten Schriftsteller). In der Parabel setzt man ein Faktum, einen Gegenstand nur als möglich voraus, im Mythus wird er als wirklich angenommen und historisch dargestellt. Menenius Agrippa (Liv. L. II. c. 32) bediente sich eines Mythus, Paulus (I. Cor. 12,12-27) nur einer Parabel (Storr I. c.). Bisweilen aber kann auch ein Mythus zur Allegorie werden, wenn er nämlich zu den zusammengesetzten Fabeln gehört. S. Lessings Abhandlung über die Fabel. S. 114. Storr p. 9.

I,1,65

Die Philosophie der ältesten Welt ist überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit stehende Philosophie. Da nämlich der Mensch zuerst am Leitbande der Erfahrung in das unendliche Reich der Begriffe eintritt, so werden seine ersten Begriffe alle, auch diejenigen nicht ausgenommen, welche ihren letzten Grund in seinem Vorstellungsvermögen haben, mehr oder weniger sinnlich. Hiezu kommt die eigenthümliche Beschaffenheit seiner noch ungebildeten Sprache, die er sich zwar durch Thätigkeit seines Verstandes, aber doch nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit erwarb. Die älteste Sprache der Welt hat daher keine andere als sinnliche Bezeichnung der Begriffe. Es wird dem kindischen Menschen nicht sehr leicht, für einen nichtsinnlichen Begriff ein eigenthümliches, von andern schon vorhandnen Bezeichnungen ganz unabhängiges Zeichen zu erfinden, und da seine bisherigen Worte Bezeichnungen sinnlicher Gegenstände sind, so ist zu erwarten, daß auch das Zeichen eines nichtsinnlichen Begriffs sinnlich wird.

Was Wunder also, wenn die älteste Philosophie auch durch

I,1,66

Sprache und Darstellungsart sinnlich wird. Nehmen wir nun aber auf die obige Bestimmung des Worts Mythus Rücksicht, so kann eine philosophische Wahrheit auf gedoppelte Art geschichtlich versinnlicht werden.

Man kann eine Wahrheit selbst unmittelbar, aber unter sinnlichen Bestimmungen geschichtähnlich darstellen. Eine solche Darstellung ist dem Geist der ältesten Welt ganz gemäß. Die Darstellung irgend einer Wahrheit kann im Munde eines kindischen Menschen nicht abstrakt, nicht bestimmt-philosophisch werden. Es sucht eine jede Wahrheit, die er vortragen will, anschaulich zu machen und der Sinnlichkeit nahe zu bringen. Dieser Zweck wird durch eine streng dogmatische Darstellung nicht erreicht. Ein Satz, der im Munde eines spätern Philosophen mit wenigen Worten ausgedrückt uns verständlich genug wird, muß, jener Darstellung zufolge, in allen seinen einzelnen Begriffen versinnlicht werden. Oft ist es bei jener Darstellung nicht nur um Bezeichnung der Begriffe zu thun, sie soll, wie die Lehrart des Sokrates, die Begriffe oft erst gleichsam entbinden und ans Licht hervorziehen. Ein Philosoph der ältesten Welt

kann auf Ideen geleitet werden, die seiner Seele noch ganz fremd sind, die noch keinen vollständigen Gehalt, noch keinen vollen Sinn und Bedeutung für ihn haben, die er sich nur dadurch eigen machen kann, daß er sie an sinnliche Zeichen, an schon vorher gefaßte sinnliche Begriffe anknüpft. Wollte also z.B. ein denkender Weiser den für ihn so erhabenen Gedanken von übersinnlichen Urhebern (nicht: Schöpfern) der Welt sich verdeutlichen, so war ihm der kurze Satz: die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen, nicht hinreichend dazu, sondern seine Einbildungskraft schuf ihm ein lebendiges Gemälde des Chaos, aus dem die Welt hervorging, sie bildete ihm eine ganze Geschichte des allmählichen Ursprungs des Himmels und der Erde, sie stellte es ihm vor Augen, wie ein Theil der Welt nach dem andern durch Wirkung der Götter sich entwickelt, wie sich die Elemente scheiden, die Erde allmählich aus der Tiefe des Chaos emporsteigt, nun zuerst anfängt zu vegetiren und organische Wesen hervorzubringen, nun die Gestirne zu leuchten anfangen und Sonne und Mond Herrscher des

I,1,67

Tags und der Nacht werden, die Vögel des Himmels in der Luft, die Fische im Wasser leben und weben, zuletzt die Krone der Schöpfung, der Mensch, auftritt, nach dem Bilde höherer Geister geschaffen, Hauch der Götter im Gebilde der Erde.

Mann kann aber auch eine Wahrheit mittelbar durch Geschichte darstellen. Es ist gedenkbar, daß unter einem Volke, dessen Geist, Charakter und Sprache noch sehr wenig ausgebildet ist, einzelne sind, die das Bedürfniß zu philosophiren in einem hohen Grade fühlen. Die Ideen, die in ihnen durch die ersten hierin gemachten Versuche allmählich erzeugt werden, eilen der Kultur des übrigen Volks und vorzüglich der Sprache desselben weit voran. Diese insbesondere wird für jene Weiseren unter dem Volke eine mächtige Fessel, von der sie sich niemals ganz und nur mit der größten Mühe hie und da losmachen können. Wir können überdieß annehmen, daß sie ihre Ideen selbst nicht vollkommen entwickelt sich zu denken im Stande sind, daß ihnen unzähligemal nicht deutliche Begriffe, sondern nur dunkle Ahnungen der Wahrheit vorschweben, die (weil sie noch auf keinen festen und deutlich erkannten Grundsätzen beruhen) schnell vorüberschwinden und für sie ganz verloren seyn können, wenn sie nicht durch irgend etwas festgehalten, wenn sie nicht, wenigstens als Ahnungen ausgedrückt, so viel möglich anschaulich gemacht und der Sinnlichkeit nahe gebracht werden. Jene Philosophen der ältesten Welt müssen also wenigstens versuchen, dasjenige, was sie fühlen, was sie empfinden, auszudrücken. Allein es muß ihnen schwer werden, ihre Empfindung mit der erforderlichen Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit auszudrücken, wenn sie nicht auch zugleich ein Subjekt, in welches sie ihre Empfindungen hineinlegen können, bezeichnen und darstellen. Der Charakter der ältesten Welt ist überhaupt Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber versteht sich nicht auf Abstraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erscheinen. Wenn also auch ein solcher denkender Weiser nicht die ihm dunkel vorschwebende Wahrheit selbst, sondern nur die Ahnung derselben, das Gefühl der Wahrheit in ihm ausdrücken will, so kann er dieß nicht abstrakt, sondern er muß es nothgedrungen

I,1,68

ganz anschaulich, als in irgend einem Subjekt vorhanden, geschichtlich darstellen.

Auf diese Art entstanden Mythen, Allegorien, Personifikationen[1] der ältesten Philosophie, die man nur selten aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet hat. Man hielt sie für künstlich beabsichtigte Poesien, für bloße Uebungen des Dichtungsvermögens, für freiwillige lusus ingenii, die man aus demselben Gesichtspunkte betrachten dürfte, aus welchem man spätere Nachahmungen jener ältesten Art zu philosophiren gewöhnlich beurtheilt. Nicht Werk der Kunst, sondern Werk des Bedürfnisses war jene

versinnlichte Philosophie[2]. Hatte z.B. irgend ein denkender Weiser den Zweck, ein sinnliches Volk zu belehren, welchen Weg, seine Lehre ihm näher zu bringen, konnte er erwählen, als den Weg der Geschichte? Wollte der Gesetzgeber eines Volks diesem die Idee von einem oder mehreren außerhalb der Welt befindlichen Wesen, von denen die Welt abhängig und denen die Menschen Verehrung schuldig seyen, versinnlicht darstellen, konnte er dieß leichter thun, als wenn er diese Lehre an die historischen Sagen des Volks anknüpfte, ihnen die heiligen Namen der Väter vorsetzte, und sie auf diese Art dem Volk nicht nur ehrwürdiger, sondern auch anschaulicher und deutlicher machte? Wenn wir aber den Geist der ältesten Welt überhaupt kennen, so werden wir es ganz natürlich finden, daß selbst diejenigen, die zuerst über höhere Gegenstände nachzudenken anfingen, nicht nur etwa zum Behuf für ein sinnliches Volk, sondern auch zu ihrem eigenen Behuf das Gewand der Geschichte für ihre Philosopheme wählten, daß sie selbst hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen,

[1] Auch diejenigen unter den ältesten griechischen Philosophen, die den Ursprung und die Veränderungen der Welt bloß nach dem Naturmechanism erklärten, schoben doch den mechanischen Kräften der Natur immer wieder etwas Persönliches, wenigstens durch die Darstellung, unter. Wie leicht gingen daher diese Philosopheme in der spätern Mythologie in Theogonien u.s.w. über.

[2] S. Heynes mythol. Abhandlung in den Nov. Comm. soc. Gott. Opusc. Acad. Not. ad. Apollod. u.s.w. und Prof. Paulus, in der sehr merkwürdigen Abhandlung über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter (Memorab. St. I. S. 136).

I,1,69

an festen Grundsätzen, an Zeichen abstrakter Vorstellungen nöthigte, daß sie selbst gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorstellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer sinnlichen Darstellung aufzuhellen[1].

[1] Späterhin haben Philosophen, um ihren Philosophemen mehr ästhetische Kraft zu geben, jenes reizende Gewand der ältesten Philosophie kopirt, aber diese müssen eben deßwegen von jenen genau unterschieden werden. Auch Platon scheint mehrmals zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie genöthigt gewesen zu seyn. Man wandelt oft mit ihm in einem gewissen Helldunkel, voll hoher Ahnungen der Wahrheit, oft beruhen bei ihm selbst seine erhabensten Begriffe mehr auf ahnendem Gefühl, als auf klarer Erkenntniß. Er hat in gedoppelter Rücksicht mythische Philosopheme, einmal, weil er durch eigne Dichtungen seine Philosopheme versinnlichte oder sie wenigstens geschichtähnlich darstellte, und dann, weil er seine Spekulationen häufig an die schon vorhandenen Mythen seiner Nation, an Bilder der Dichter und des Volksglaubens anknüpfte, wie Garnier (Discours sur l'usage, que Platon a fait des fables) und neuerlich Eberhard gezeigt haben. - Ich unterscheide ferner allgemeine Ursachen der mythischen Philosophie, d.h. solche, welche die Philosophie der ältesten Welt und die Philosophie aller noch im Kindesalter stehenden Völker überhaupt zur mythischen Philosophie machten, und besondere Ursachen derselben, d.h. solche, die bei gewissen Völkern insbesondere zum Ursprung der mythischen Philosophie oder zum Ursprung gewisser Arten von Mythen vorzüglich beitrugen. Mehrere Schriftsteller glaubten den Ursprung der mythischen Philosophie dadurch erklären zu können, daß sie behaupteten, Mythen seyen unter dem Zweck erdichtet worden, die Wahrheit vor dem Volk zu verheimlichen. Allein gesetzt auch, daß unter einzelnen Völkern einzelne Mythen unter diesem Zweck erdichtet wurden, so ist dadurch doch der erste Ursprung der mythischen Philosophie noch nicht erklärt. (S. Heyne, de orig. et caussis fabul. Homer. in Nov. Comm. soc. Gott. T. VIII. p. 38). Ueberhaupt ist das "Räthselhafte" nicht ein nothwendiges Ingrediens des Mythus, wie einige Ausleger zu glauben scheinen. Andere geben die hieroglyphische Schrift und Sprache als eine Hauptquelle mythischer Dichtungen an. Versteht man unter Mythologie nur eine polytheistische Mythologie, so hat allerdings Mendelssohn (Jerusalem S. 72) unwidersprechlich gezeigt, daß die Bilderschrift zwar nicht erste Quelle des polytheistischen Aberglaubens war, aber doch zur Ausbreitung desselben sehr vieles beitrug. Redet man von der Mythologie als Gattung, so ist zwar ganz richtig, daß, wenn von einem Volke Hieroglyphenschrift gebraucht wurde und eine Wahrheit in Hieroglyphen ausgedrückt werden sollte, dieß vielleicht nicht leichter geschehen konnte, als wenn die Lehre zuvor in einen Mythus gekleidet wurde. Daß umgekehrt aus Hieroglyphen Mythen entstehen konnten, ist auch wahr, nur gehört dieß alles nicht unter die allgemeinen Untersuchungen über den Ursprung der Mythologie. Die allgemeinen Ursachen der mythischen Philosophie liegen | *[S.70]* einzig und allein im sinnlichen Charakter der ältesten Welt. Uns war es nur darum zu thun, einige Hauptzüge desselben vorzüglich herauszuheben.

I,1,70

Wenn also z.B. ein denkender Weiser, den die Last des Lebens drückte, und der in kummervollen Zweifeln über menschliches Schicksal vertieft, im Innersten der Seele wohl fühlte, wo das Elend, unter dem die Menschheit seufzt, herstamme, den Ursprung dieses Elends erklären wollte: konnte er, der zwar diesen Ursprung in einer lichten Stunde vielleicht lebhaft genug ahnete, aber nicht nach deutlichen Begriffen erkannte, den Satz, daß das Elend der Menschen vorzüglich von ihrer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, von ihrer beständigen Begierde nach immer höherer Glückseligkeit, höherer Erkenntniß, höherer Freiheit herstamme, ohne weiteres ganz abstrakt sich denken und ganz abstrakt ihn darstellen? Mußte er nicht vielmehr, um doch seinem Bedürfnisse, über den Ursprung des menschlichen Elends nachzudenken, einige Genüge zu thun, vorerst seine eignen Gefühle, seine eignen Ahnungen aufzuhellen suchen, und wie konnte er dieß anders, als wenn er sich selbst gleichsam seine eigne Geschichte erzählte? Er führt also gleichsam sich selbst zurück unter die Bäume der Urwelt zu den Erstgebornen des Menschengeschlechts, und erneuert hier die süßen Erinnerungen der wonnevollen Tage, in denen er den ersten goldnen Traum des Lebens träumte. Hier siehst du die Menschen, wie sie zuerst glückselig in ihrer Unwissenheit, froh in ihrer Unschuld, sorglos wegen der Zukunft, nicht ahnend höhere Dinge, nicht lüstern nach höherer Würde, nach weitergehender Erkenntniß, nach uneingeschränkter Freiheit, auch das Böse zu vollbringen, die ersten Tage goldner Glückseligkeit in einem Paradiese verlebten. Nun erinnert er sich selbst mit tiefer Wehmuth an die ersten Schritte, die er einst aus dem goldnen Land des Friedens und der Ruhe that, und eröffnet eine Aussicht auf sein eignes Leben voll Kummer und Angst, voll Zweifel und Ungewißheit. Hier, indem du in seine Seele blickst, läßt er dich den traurigen Uebergang des Menschen aus dem glückseligen Stande der Unschuld mit ansehen: du siehst, wie zuerst der unglückselige Gedanke der Freiheit und des Ungehorsams gegen die Götter, die unselige Hoffnung eines höhern Zustandes, die traurige

I,1,71

Begierde, nach göttlicher Erkenntniß[1] in der Seele des Menschen sich entwickelt, und dann, wie er traurig, in seiner Erwartung getäuscht, zum Lohn seines Ungehorsams ein Leben voll Kummer und Elend, voll Sorge und Wechsel von Furcht und Hoffnung, und zuletzt den Tod, der ihn, wenn er sich lange müde gekämpft hat, wie ein erbarmender Freund aus dem Gedränge des Lebens hinwegnimmt, und ihn, der unsterblich zu werden wähnte, wieder in Staub verwandelt[2], vor sich sieht; - wahrlich eine Geschichte voll tiefen Gefühls, voll langer Trauer über menschliches Elend, die sich in einer finstern Aussicht des klagenden Weisen auf das endliche Ziel aller menschlichen Müh' und Arbeit, wie verzweifelnd, endet.

Eine solche Geschichte, durch die irgend eine Wahrheit versinnlicht wird, kann, wenigstens den Hauptumständen nach, wahre Geschichte seyn. In diesem Fall heißt das Philosophem, das eine Wahrheit auf diese Art darstellt, insofern wenigstens mythisches Philosophem, als man einerseits die Bedeutung des Worts Mythus auch auf wahre Geschichte ausdehnen kann, andrerseits mythische Philosopheme allenfalls auch überhaupt solche nennen kann, die eine Wahrheit, versinnlicht im Geiste der alten Welt, darstellen. Da aber doch, wenn ein Philosophem in eine wahre Geschichte gekleidet wird, gewöhnlich wenigstens Nebenumstände geändert werden, so kann ein solches Philosophem auch in dieser Hinsicht mythisch genannt werden. Wenn aber die (wahre oder erdichtete) Geschichte, durch welche die Wahrheit dargestellt wird, eine wirklich durch Tradition erhaltne Geschichte ist, oder wenigstens das Gewand der Sage erhalten hat[3], heißt das Philosophem auch in dieser

[1] Auch Hesiods Pandora hat ihren Namen daher, daß ihr die Götter ihre Gaben verliehen. Prometheus ist ein großer Menschencharakter, selbst dem Herrscher der Götter entwendet er Gaben, die nur Gaben der Unsterblichen seyn sollten. Durch diese, sowie durch die obigen Sagen, wird die Menschheit im Stillen herrlich geehrt.

[2] Dieser letzte Zug des Gemäldes ist es vorzüglich, der mir den neuen Gesichtspunkt für diese Sage (daß sie nämlich die Klage eines zweifelnden Weisen enthalte) empfohlen hat.

[3] Dieß kann sehr leicht geschehen, wie an mehreren Beispielen aus Platon gezeigt werden könnte.

I,1,72

Rücksicht mythisches Philosophem. Ist die Geschichte durchaus gedichtet, so ist das Philosophem ebenfalls mythisch, nach dem gewöhnlichsten Sprachgebrauch des Worts. Die weiteren Unterscheidungen, die in diesem Falle noch eintreten, sind zum Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht nothwendig erforderlich.

II.

Verschiedener Inhalt der mythischen Philosophie.

Das Mythische an einem mythischen Philosophem betrifft, dem bisher Gesagten zufolge, bloß die Form des Philosophems. Der durch einen Mythus versinnlichte Satz mag wahr oder falsch seyn, der Mythus bleibt auf jeden Fall. Vom Inhalt der mythischen Philosophie haben wir also nur insofern zu reden, als ein verschiedner Inhalt in einem ganz verschiednen Verhältniß zum Mythus stehen kann. Die Philosophie der ältesten Welt aber fügt sich desto leichter zum mythischen Gewand, da sie oft Werk der bloßen Dichtung ist, und höchstens durch ihren Ursprung zur Philosophie wird. Nirgends geht sie auf bestimmte Begriffe und Grundsätze zurück; dunkel nur wirken in ihr die Gesetze des Verstandes und der Vernunft, und wenn es hoch kommt, sind es nur ahnungsvolle Blicke, die sie ins Heiligthum der Wahrheit wirft. Die Einbildungskraft vorzüglich ist es, unter deren Leitung sie sich ein eigenthümliches Reich der Dichtung verschafft, unter deren Leitung sie auch in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüberschwärmt. Lasset uns dieß durch einzelne Bemerkungen über einzelne Arten von mythischen Philosophemen deutlicher machen.

In den theoretischen Mythen tritt oft an die Stelle eigentlicher Naturerklärung eine bloß gedichtete Erklärung. Der sinnliche Mensch will keine tiefeingreifende Erklärung irgend einer Erscheinung. Ein Bild, durch das sie ihm näher gebracht wird, eine einfache Sage, an die er sich, so oft er jene wahrnimmt, erinnern kann, ist für ihn befriedigend genug. An die Stelle der Erklärung tritt daher oft der bloße Versuch, eine gegebne Erscheinung von einem Faktum aus der frühesten Geschichte

I,1,73

der Welt abzuleiten. Auch dann, wenn eine Erscheinung wirklich erklärt werden soll, wird sie nicht ihrem Ursprung überhaupt nach, sondern ihrem allerersten Ursprung nach erklärt. Lieblich z.B. ist der Zauber der Liebe in den Mythus gehüllt: „die Götter bauten das Weib vom Fleisch und vom Gebein des Mannes,

deßwegen sind beide, Mann und Weib, nur Eines.“ Eben so erklärt Aristophanes bei Platon, in einer den Geist der mythischen Philosophie athmenden Dichtung, die Erscheinungen der Liebe, "das verstummende Staunen zweier liebenden Seelen, die einander fanden, ihre dunkle aber unüberwindliche Ueberzeugung, daß sie Eines seyen, und daß sie sich ewig nimmer trennen werden", durch ein ähnliches Faktum der frühesten Menschengeschichte[1]. Aber, sind durch diese beide Mythen die Erscheinungen der Liebe wirklich erklärt, oder vielmehr, sollten sie durch sie erklärt werden? Gewiß nicht! Nach den Mythen der Grönländer sind Mond und Sonne zwei leibliche Geschwister. "Malina, die Schwester, wurde von ihrem Bruder im Finstern verfolgt, sie wollte sich mit der Flucht retten, fuhr in die Höhe und ward zur Sonne; Anninga fuhr ihr nach und ward zum Monde; noch immer läuft der Mond um die jungfräuliche Sonne umher in der Hoffnung sie zu haschen, aber vergebens". Ist dadurch wirklich der Lauf der Sonne und des Monds erklärt, und sollte er dadurch wirklich erklärt werden? Gewiß ebenso wenig, als in den Mythen desselben Volks das Abnehmen des Monds durch eine Ermüdung und Abzehrung desselben auf dem Seehundsfange erklärt ist, oder erklärt werden sollte. Der Mensch sucht, damit er unter den tausendfältigen Erscheinungen der Welt sich nicht selbst verliere, diese, so viel möglich, sich zuzueignen, sich mit ihnen vertraut und unter ihnen gleichsam einheimisch zu machen. Dieß kann er nicht anders, als wenn jeder Erscheinung etwas in ihm entspricht, wenn er in sich selbst etwas hat, das die Erscheinungen mit ihm in Beziehung setzt - sey es nun ein Bild oder ein Begriff. Der sinnliche Mensch begnügt sich mit dem Bilde. Nur durch Bilder seines Lebens, seiner Sitten, seiner Handlungsweise knüpft er die Erscheinungen

[1] Plat. Opp. ed. Bipont. T. X. in Sympos. p. 201.

I,1,74

an sich an, die ganze Natur ist für ihn Ein Bild, durch das sie seinem eignen Ich gleichsam assimilirt wird. Erwacht der Mensch zu höherer Thätigkeit, so verläßt er Bilder und Träume der Jugend, und sucht die Natur seinem Verstande begreiflich zu machen. Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur sich zu empfinden, jetzt sucht er die ganze Natur in sich selbst zu erklären, vorher suchte er im Spiegel der Natur sein Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande, der der Spiegel des Ganzen ist.

Nur in der griechischen Mythologie finden sich auch ächte Naturerklärungen, die den Causalzusammenhang einer einzelnen Erscheinung geschichtlich darstellen. Selbst bei Philosophemen über die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt oder über einzelne Gesetze derselben hat die griechische Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben[1]. Sie suchte wenigstens die Naturgesetze selbst zu personificiren und ihren Zusammenhang mit der materiellen Natur durch einen Mythus zu versinnlichen. Auch die immanenten Erklärungen des Ursprungs der Welt, die in der ältesten griechischen Philosophie vorkommen, und die Resultate eines tiefern Denkens über dieses Problem sind, als die frühern Philosopheme, welche die Welt nur durch Causalität höherer Wesen aus dem Chaos sich entwickeln lassen[2], fügten sich unter den Händen der griechischen Dichtung

[1] Hier gehört z.B. der griechische Mythus, daß Kronos, Sohn des Uranos, seinem Vater die Zeugungsglieder abgeschnitten und ins Meer geworfen habe, aus dem vergossenen Blut aber Aphrodite entstanden sey. Hiedurch soll nämlich der Stillstand der Natur in Hervorbringung neuer Dinge (nicht neuer Formen, wie Hermann im Handbuch der griech. Mythologie, Th. I, S. 40 behauptet) ausgedrückt werden. Die tiefe Wahrheit liegt in dem Mythus, daß die Natur der Substanz nach immer dieselbe bleibe und nur die Form ändere. Auf diese bezieht sich der damit verbundene Mythus vom Ursprung der Venus. Das Quantum der Substanz wollte die Natur ferner weder vermehren noch vermindern, aber die Form sollte jetzt erst noch durch den mannigfaltigsten Wechsel zur schönsten Form ausgebildet werden. Vgl. Heyne de Theogon. Hesiod. p. 40.

[2] Zum Begriff von Schöpfern der Welt erhob sich die früheste Philosophie noch nicht. Die ältesten Kosmogonien der ältesten Völker beginnen alle mit dem Chaos. Aber Götter sind nicht aus reinem Interesse der Vernunft (um auch den Stoff | *[S.75]* der Welt als Wirkung ihrer Causalität zu betrachten) in sie aufgenommen. Sie setzen vielmehr alle einen Stoff der Welt schon voraus, und bekümmern sich um seinen Ursprung weiter nicht. Der frühesten Philosophie fällt es schwer, den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen aus den Naturkräften zu erforschen. Sie läßt also, um die Untersuchung sobald als möglich zu vollenden und allen weitern Fragen durch einen transcendenten Machtspruch ein Ziel zu setzen, lieber gleich höhere Wesen die Welt aus dem Chaos ziehen.

I,1,75

zum mythischen Gewande. Die Kräfte der Natur, die die Welt aus dem Chaos emportrieben, wurden zu lebendigen Wesen (s. z.B. Aristoph. in avib. v. 597), und die successive Entwicklung der einzelnen Theile der Welt formte sich von selbst zur Geschichte.

Nirgends aber läßt sich der ganz natürliche Ursprung der mythischen Darstellung leichter begreifen, als bei psychologischen Mythen. Will der sinnliche Mensch Gedanken, Gefühle, Empfindungen darstellen, so muß er gleichsam sich selbst darstellen. Für die Gegenstände des innern Sinns hat er keine Bezeichnungen, als solche, die von Gegenständen des äußern Sinns hergenommen sind. Die Analogie beider ist für ihn desto leichter aufzufinden, da lebhafte Empfindungen bei jedem Menschen, vorzüglich aber bei Söhnen der Natur mit körperlichen Empfindungen verbunden sind[1]. Diese haben nie gelernt, ihre Empfindungen zurückzuhalten, sie haben nicht von jeder Empfindung lange vorher, ehe sie in ihnen entstand, Schilderungen und Zergliederungen genug gehört, sie wissen mit ihren Empfindungen keine psychologischen Experimente anzustellen. Rein und lauter bricht daher immer der Strom ihrer Empfindungen hervor, und wir wissen, daß beinahe jede Wirkung ihrer Seele zuletzt auf Empfindung zurückgeht. Jedes Gefühl der Freude oder des Schmerzes, der Liebe oder des Hasses, des Zorns oder der Sanftmuth drückt sich

[1] "Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentiae, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intra ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, utque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore incondito vocisque magna intentione coniunctus sit". Heyne de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina (Opusc. Acad. Vol. I, p. 168).

I,1,76

durch ihren Körper aus. Der Mensch freut sich, sein Herz wird weit; er ist mitleidig, seine Eingeweide bewegen sich; er zürnt, seine Nase schnaubt; er begehrt einen Gegenstand, sein Herz neigt sich zu ihm hin. Wie treffend ist also z.B. das Streben der Liebe in dem Mythus vom Ursprung des Weibs ausgedrückt. "Wunsch und Verlangen drängten Adams Brust, als wollten sie aus ihm selbst ihm hervordrängen, was ihm mangelte - - los riß sich eine seiner Rippen (so fühlt ers träumend), und neben ihm stand ein Geschöpf, das ihm gleich war"[1]. Wie psychologisch-richtig ist im Mythus vom Baum der Erkenntniß die Darstellung des traurigen Zustandes, in dem sich der Mensch nach dem ersten Gebrauch seiner Freiheit befand. "Da standen die Menschen, aufgethan waren ihre Augen, sie sahen sich nackt, und deckten die Blöße mit einem - Feigenblatt. Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten, da bargen sie sich hinter die Bäume". Konnte die trostlose Lage, in welche die Menschen sich selbst versetzt hatten, der Mangel an so vielen Dingen, die zu ihrer Erhaltung nothwendig waren, die traurige Unbekanntschaft mit der Natur und ihren Gesetzen, sowie das niederschlagende Bewußtseyn derselben, wahrer und getreuer, als durch diese aus der Seele jener Menschen gleichsam herausgenommenen Züge

dargestellt werden?

Immanente Naturerklärungen sind in den Mythen der ältesten Welt viel seltner anzutreffen, als transcendentale. Das Princip der trägen Vernunft war es, das den Menschen zuerst dazu bewog, etwas, dessen Erklärung er schwer fand, durch etwas zu erklären, was er noch weit weniger begriff, das ihm aber auf der einen Seite eben deßwegen, weil es ihm unbegreiflich war, Ruhe verschaffte und allen weitern Nachforschungen ein Ende machte, auf der andern Seite aber doch einem andern Vermögen seiner Seele einen weiten Spielraum freier und ungehinderter Thätigkeit eröffnete. Trat nämlich bei transcendentalen Naturerklärungen vorzüglich auch die Einbildungskraft ins Mittel, so war es dieser nicht genug, nur dunkle und verborgene Kräfte, die ihr in

[1] Paulus im neuen Repert. Th. II, S. 223.

I,1,77

dieser Unbestimmtheit, in welcher sie die ersten Naturerklärungen zu Grunde legen, wenig frommten, in der übersinnlichen Welt zu wissen, diese Kräfte sollten persönliche Wesen seyn, und diese persönlichen Wesen sollten nicht isolirt und voneinander unabhängig wirken, sondern in einem unsichtbaren, nur ihr zugänglichen Reiche, das seine bestimmte Verfassung und Gesetze hatte, vereinigt seyn. Hatte der Mensch freilich einmal geahndet, daß noch außer den Erscheinungen etwas vorhanden sey, das sein Aug nicht gesehen und sein Ohr nicht gehört habe, hatte er einmal den Causalzusammenhang einer Erscheinung mit der andern, die Erzeugung einer Kraft aus der andern, die Zerstörung einer Erscheinung durch die andre übernatürlich erklärt, was Wunder, daß er die ganze Natur um sich her belebte, was Wunder, daß, in je mannigfaltigern Gestalten sich die Natur ihm offenbarte, desto reicher und mannigfaltiger seine Mythologie sich ausbreitete. Sobald jener Glaube an unsichtbar-wirkende Wesen Volksglaube ward, entstanden im Munde des Volks immer mehrere Sagen von menschenähnlichen Verhältnissen jener Wesen untereinander, von Abstammung des einen vom andern, von besondern Wirkungen der Götter auf die Sinnenwelt. Da sich jedes ungebildete Volk so gerne zum Mittelpunkt macht, auf den sich alles, auch die unsichtbare Welt, bezieht, so werden jene Göttersagen durchaus in seine Geschichte verwebt, und die Mythologie geht in den ganzen Geist der Künste und Wissenschaften des Volks über.

Transcendentaler Mythus ist überhaupt Darstellung eines transcendentalen Gegenstandes durch ein gedichtetes Faktum in der Zeit. Entweder wird nun wirklich ein transcendentaler Gegenstand in die Sinnenwelt versetzt, indem er durch ein Faktum der Welt oder Menschengeschichte dargestellt wird, oder wird er nur insoferne mythisch dargestellt, als er seinem Ursprung, seinen Wirkungen und allen seinen Bestimmungen nach wenigstens unter den Bedingungen der Sinnenwelt erscheint und durch Geschichte oder geschichtähnlich dargestellt wird. Ueberhaupt tragen alle transcendentalen Mythen der ältesten Welt das Gepräge der Sinnlichkeit. Der Mensch z.B., insofern er intelligibles Wesen ist, wird vom Menschen als Erscheinung niemals getrennt.

I,1,78

Der belebende Hauch (gleichsam das Phänomenon des Dings an sich, das der Mensch nicht erkennt) ist, wie alle alten Sprachen der Welt zeigen, dem kindischen Menschen nicht nur Bild der Seele, sondern die Seele selbst. Der ähterische Hauch der Götter, der Funke des Prometheus ist nach den ältesten Mythen Princip des höhern Lebens im Menschen.

Ganz natürlich ist es übrigens, daß nach Verschiedenheit der äußern Verhältnisse eines Volks auch seine auf die Natur sich beziehende Mythologie ganz verschieden wird. Ein Volk, das unter reinem Himmel, auf einer lichten Höhe der Welt lebt, wo die Natur sich in ihrer höchsten und schönsten Wirksamkeit zeigt und die Aufmerksamkeit der Menschen durch einen beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen und die mannigfaltigsten Veränderungen in ihren schönsten und sanftesten Formen auf sich und ihre Thätigkeit zu fesseln weiß, wird gerne im Kreis dieser gütigen Mutter weilen, gerne ihrem stillen Gang und ihrem geheimen Wirken nachforschen, im Genuß ihrer Schönheit leicht die Schwierigkeiten dieser Nachforschung vergessen, und endlich, wenn das Bedürfniß des Verstandes zu dringend wird, als daß es fernerhin abgewiesen werden könnte, sich doch von ihr so wenig als möglich entfernen und seine übernatürlichen Dichtungen aus den transcendentalen Regionen in das Gebiet der Natur gleichsam herabzaubern. In einer traurigern Gegend der Welt aber, in dunkeln, ungeheuern Wäldern, oder in öden von der Sonne versengten Erdstrichen, wo der Mensch, sich selbst gleichsam verlierend, ins Unermeßliche ausschweift, kann die Mythologie keine andre als die abenteuerlichste Gestalt und das Gepräge der überspanntesten oder erhitztesten Einbildungskraft erhalten.

Unter jedem Volke wird die polytheistische Mythologie zuletzt zum bloßen Gegenstand der Phantasie. Sie bleibt als etwas, das, von den Vätern ererbt, in Geist, Charakter, Sitten und Gesetze des Volkes übergegangen ist, noch lange, während die empirische Naturerklärung große Fortschritte macht. Der Künstler, der eine Bildsäule der Venus verfertigte, dachte nicht an den ersten Ursprung dieses Begriffs, der durch Naturerklärung entstanden war; nur als Urbild der Schönheit schwebte sie

I,1,79

seiner Einbildungskraft vor[1]. Kommt die Mythologie in die Hände der Kunst, so wird sie nach und nach immer mehr ausgebildet, und erhält eine immer sinnlichere und reizendere Gestalt, so daß man den ersten Ursprung ihrer Dichtungen nur noch mit Mühe in ihren Hauptbildern erkennt.

Ebenso wenig Anspruch auf tiefeindringende Untersuchung machen die praktischen Mythen der ältesten Welt. Bald enthalten sie einen Erfahrungssatz, der uns vielleicht als Kinder schon bekannt war, bald eine moralische Lehre, die entweder durch Beobachtung des Gangs der menschlichen Schicksale, oder durch ein dunkles Gefühl des Rechts und des Unrechts entstanden ist, immer aber ist es eine Lehre, die im Munde der Tradition lebendiger und wirksamer geworden ist. Der Gedanke von alten Vätern, welche die Erfahrungen ihres Lebens und die Sagen der Vorzeit in Versammlungen des Volkes, im Kreise der Jüngern oft wiederholen, ist nicht ein bloß dichterischer Gedanke[2]. Unter allen einfältigen Völkern finden wir Spuren dieser ehrwürdigen Sitte, überall sind es abgelebte Greise, die in den Versammlungen des Volks den ersten Sitz und die erste Stimme haben, und so oft wir ihre Stimme hören, so oft erinnern sie an Begebenheiten der vergangnen Zeit, lenken durch ihre Reden die Herzen des Volks und erfüllen alle mit Ehrfurcht und Achtung. So wirkten Lehre, Ermahnung und Beispiel der Väter nationale Tugend der Völker; denn auch Tugend ist unter ungebildeten Stämmen nur das, was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Ueberlieferung geheiligt ist. Ein jeder Mensch im Stamme war also zunächst nur das, was er durch die Tradition, durch Sagen von den Thaten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte. Was Wunder also, wenn Völker, solange jene Stimme der Tradition noch ihre einzige Lehrerin war, lange beinahe auf derselben Stufe stehen blieben, auf der schon die ersten Väter des Stammes gestanden hatten. Was Wunder, daß nichts schwerer wird, als ein Volk jener lebendigen Lehre der Tradition zu entwöhnen, ihm andre Begriffe und Kenntnisse, andre Sitten und Gebräuche heilig zu machen. Natürlich

[1] Vgl. Moritz Götterlehre.

[2] S. Homer Iliad. I, 259. III, 106. 160. XXIII, 587. Odyss. III, 24 u.s.w.

I,1,80

trägt es also auch für den ganzen Gang der Kultur eines Volks außerordentlich viel aus, welche Erziehung es in der Schule der Tradition erhalten hat, wie kurz oder wie lang es in derselben geblieben, und ob es ihr nicht mit Gewalt allzu frühe entrissen, oder durch einen Zusammenfluß unglücklicher Umstände allzu lange in ihr zurückgehalten worden ist. Was konnten daher auch die ersten Gesetzgeber eines Volks für bessere Mittel, ihren Gesetzen Eingang zu verschaffen, ersinnen, als Hinweisungen auf die heiligen Namen der Väter? Gelingt es einem Gesetzgeber, ein Volk zu überreden, daß die Urväter schon die Lehre, die er lehrt, geglaubt, die Gebräuche, die er vorschreibt, beobachtet haben, so hat er seinen Zweck so gut als erreicht. Allen ihren Lehren und Vorschriften gaben daher auch die Gesetzgeber von jeher das Kleid der Geschichte, und das Volk empfing sie, wie Sagen, von den Vätern herabgeerbt, mit tiefer Ehrfurcht und Achtung. Ihre Moral knüpften sie an Ideen der übersinnlichen Welt an, aber auch diese mußten durch Geschichte dargestellt werden. Bald mit Schrecken und Staunen, bald mit Freude und Begeisterung hörte die aufblühende Jugend des Stammes die Kunde der Vorwelt von Strafen der Götterverrächter, von Belohnungen der Frommen aus dem Munde der Mütter und Väter. Sündigte einer im Stamme, so wies man ihn nicht auf ein kaltes, todtes Gesetz hin, sondern auf ein lebendiges Beispiel der Vorwelt, das die Strafe des Sünders ihm vor die Augen stellte[1].

[1] S. die hieher gehörige Stelle Strabos in der Geographie B. I, S. 17 der Basler Ausg. Auch Heyne liefert vortreffliche hieher gehörige Bemerkungen in den beiden Abhandlungen: De efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina, und de nonnullis in vitae humanae initiis a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis.

III.

Form der Mythen.

Ich unterscheide die innere und äußere Form der Mythen.

Was die innere Form eines Mythus betrifft, so sind schon oben

I,1,81

zwei Fälle als möglich angegeben. Nämlich, entweder wird die Wahrheit, die durch ihn versinnlicht werden soll, selbst unmittelbar dargestellt, nur unter historischen Bestimmungen, die jene der Sinnlichkeit näher bringen, unter Bestimmungen der Zeit, des Raums u.s.w., oder wird die zu versinnlichende Wahrheit nicht selbst unmittelbar, sondern nur mittelbar, an einem einzelnen Faktum dargestellt. Der erstere Fall trifft z.B. in der mythischen Darstellung der Natur der Seele ein, die Plato in seinem Phädrus vorgetragen hat[1]. Hier wird seine Lehre von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von den angebornen Ideen einer übersinnlichen Welt, von Vernunft und Sinnlichkeit und dem Widerstreit beider, von den Fortschritten, die die Seele im intelligibeln Reiche machen kann, einerseits, und den verschiednen Stufen der Entfernung von demselben andrerseits unmittelbar, aber geschichtähnlich, unter der Form der Zeit und des Raums dargestellt. Ebenso enthält der Platonische Mythus von den Todtenrichtern die Lehre von Fortdauer nach dem Tode und Lohn und Strafe in einer andern Welt unmittelbar, aber versinnlicht, durch geschichtähnliche, aus der griechischen Mythologie entlehnte Bestimmungen dargestellt[2]. Der andre Fall trifft z.B. bei Hesiods Mythus von der Pandora ein. Hier wird

die Begierde des Menschen nach höherer Würde als eine hauptsächliche Ursache des menschlichen Elends an dem einzelnen Beispiele des Eigenthums (dessen Name schon bedeutend ist) dargestellt. "Epimetheus nahm, durch die Reize der Pandora bethört, ihre verderblichen Gaben, die Gaben der Unsterblichen waren, an, und brachte dadurch Unheil und Verderben über das menschliche Geschlecht". Ebenso duldet Prometheus, der das Geschlecht, das er gebildet hatte, zu gottähnlicher Vollkommenheit erheben wollte, an den Felsen angeschmiedet, alle die Leiden, die sein Geschlecht dulden mußte, als es der Begierde nach immer höherer Freiheit und Erkenntniß in seinem Busen Raum gegeben hatte. Hier an seinem Felsen stellt er in seiner Person gleichsam das ganze Menschengeschlecht dar. Der Geier, der an seiner immer wieder wachsenden Leber nagt,

[1] S. Platonis Opera ed. Bip. Vol. X. p. 320 sq.
[2] Plato in Gorgia, p. 163 sq.

I,1,82

ist das Bild ewiger Unruhe und rastloser Begierden nach höhern Dingen, die die Sterblichen peinigt.

Eine dritte Art von Mythen kann beide Darstellungsarten in sich vereinigen[1].

[1] Hr. Heß, in der angef. Abh. S. 165, theilt den Mythus in den reinen und unreinen. "Reiner Mythus, sagt er, ist, worin nichts eigentlich zu verstehendes vorkommt; unreiner, wo etwas eigentlich zu verstehendes mit einverwoben ist". Ich gestehe redlich, daß ich diese Unterscheidung nicht vollkommen verstehe. Soll sie etwa dieselbe Unterscheidung seyn, die wir oben gemacht haben? Oder verwechselt Hr. H. Mythus mit Allegorien? denn von dieser würde jene Unterscheidung gültig seyn. (Reine Allegorie wäre z.B. die Horazische Ode I. 14). - Jeder Mythus ist als Mythus eigentlich zu verstehen. Vom historischen Mythus ist dieß ohnehin klar. Da aber der philosophische Mythus nichts anders zum Zweck hat, als Versinnlichung irgend einer Wahrheit, so soll, nach der Absicht seines Urhebers, ein solches Philosophem denselben Eindruck, wie etwas historisch-wahres, auf uns machen. Dieß kann nicht geschehen, außer wenn wir den Mythus, als Mythus, eigentlich verstehen. Aber einen Mythus eigentlich verstehen, und als eigentlich verstanden glauben, ist freilich nicht Ein und dasselbe. - In einem philosophischen Mythus können freilich besondere Bestimmungen, unter denen die Wahrheit dargestellt wird, vorkommen, die nicht zum Wesentlichen der darzustellenden Wahrheit, sondern nur zur weitern Ausmalung des ganzen Gemäldes gehören. Man kann aber deßhalb denn doch nicht sagen, sie seyen uneigentlich zu verstehen. Man würde ja vielmehr sehr fehlen, wenn man auch hinter ihnen einen besondern Sinn fühlen wollte. Man kann nur sagen: sie gehören nicht zur Sache selbst, sondern nur zur Darstellung der Sache. Nennt also Hr. H. in einem Mythus überhaupt dasjenige uneigentlich, was einen vom Wortsinn verschiednen Sachsinn in sich schließt, so ist in einem Mythus von der erstern (oben angegebenen) Art das Wenigste uneigentlich. In einem Mythus von der andern Art (der als Mythus ganz eigentlich zu verstehen ist) gehört zur Sache selbst gar nichts, es darf auch nichts als zur Sache gehörig erklärt werden, außer was zur Verdeutlichung der Wahrheit selbst nothwendig erfordert wurde. Wer in der Fabel von der Pandora hinter ihrer Vase (als solcher) einen besondern Sinn finden wollte, der würde sehr irren, denn diese ist nur als Nebenzug des ganzen Gemäldes zu betrachten, der nicht zur Sache selbst gehört. Nennt also Hr. H. in einem Mythus dasjenige eigentlich, was in keinem besondern Bezug auf einen vom Wortverstand verschiednen Sinn steht (was also zur Darstellung der Sache selbst nicht gehört), so ist in einem Mythus von der andern Art sehr vieles uneigentlich, aber doch auch einiges eigentlich zu verstehen. Man sieht aber leicht, daß der Ausdruck eigentlich von einzelnen Bildern eines solchen Mythus alsdann nur in negativer Bedeutung (dasjenige, was nicht uneigentlich ist) gebraucht werden kann, also nicht sehr passend ist, sondern leicht Verwirrung erzeugt (z.B. in der Fabel von | *[S.83]* der Pandora ist die Vase nicht uneigentlich zu verstehen, d.h. sie hat hier keinen vom Wortverstand verschiednen Sachverstand, aber sie ist deßwegen doch auch nicht eigentlich, im positiven Sinn zu verstehen). Man kann also ungefähr nur so sich ausdrücken: Ein Mythus von der erstern (oben angegebnen) Art ist, im Ganzen genommen, eigentlich; ein Mythus von der andern Art aber, im Ganzen genommen, uneigentlich zu verstehen. - Ich gestehe aber noch einmal, daß ich Hrn. H. nicht ganz verstehe. Er hat sich, wie mich dünkt, etwas zu unbestimmt ausgedrückt, als daß man seinen Worten geradehin jede Erklärung, die sich zu ihnen zu schicken scheint, unterlegen dürfte.

I,1,83

Zur äußern Form des Mythus rechne ich die Erzählungsart des Mythus, durch welchen oder an welchem irgend eine Wahrheit mittelbar oder unmittelbar dargestellt wird. Die Erzählungsart kann durchaus prosaisch seyn. Das, was an einem Mythus poetisch genannt werden muß, ist einzig und allein die Erfindung des mythischen Stoffes, durch welchen die Wahrheit versinnlicht wird (die Erfindung der innern Form des Mythus)[1]. Wie jener Stoff bearbeitet wird, ist für den Mythus selbst von gar keinem Belang. Für den kindlichen Geist der ältesten Welt aber scheint mir eine urächte, einfache Sage ohne Schmuck und Verzierung angemessener, als eine mit dichterischem Schwung dargestellte Erzählung. Freilich haben wir neuerlich manchmal Ausleger gehört, die, um den mythischen Charakter einer aus der Kindheit der Welt herstammenden (erzählenden oder lehrenden) Sage zu bestreiten, mit großem Triumph ausriefen:

"Es ist doch gar keine Kunst in ihr bemerkbar, sie ist viel zu einfältig, sie macht viel zu wenig Jagd aufs Wunderbare, als daß man sie einen Mythus nennen könnte".

Diesen möchte man, so oft sie sich solchen Sagen nähern wollen, immerhin zurufen: FÅêNò FÅêNò h å.

[1] S. Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgenl. Literatur Th. II, S. 223.

[I,1,85]

Ueber die Möglichkeit
einer
Form der Philosophie
überhaupt.

1794.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt sind, wurden, nachdem sie der Verfasser einige Zeit schon mit sich herumgetragen hatte, durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt aufs Neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf sie schon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft selbst geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieser Mangel durch die beständigen, am häufigsten gerade auf diese Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantischen Philosophie, und insbesondere des *Aenesidemus,* der vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen, insofern sie die Form der Philosophie überhaupt betreffen, hineingesehen hatte. Der Verfasser glaubte bald zu finden, daß gerade diejenigen Einwürfe dieses Skeptikers, die sich auf diesen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigsten und bisher am wenigsten beantwortlichen seyen: er wurde überzeugt, daß auch

die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie *Reinhold* bis jetzt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie

I,1,88

gesichert habe, daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung voneinander bisher der Philosophie außerordentlich viel geschadet hatte - die Frage nämlich, wie der *Inhalt* einer Philosophie möglich sey, während daß die Frage über die Möglichkeit der *Form* einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d.h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip *aller* Form zurückgeführt worden wäre. - Aber natürlich konnte, wenn nicht das *ganze* Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäftigt hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren.

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungsvermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verfasser dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Herrn Professor *Fichte*[1] bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung - wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne dieß gelungen wäre - einzudringen, und den Zweck derselben, endlich eine Auflösung des *gesammten* Problems *über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt* herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit dem er schon zum Voraus einigermaßen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maße verständlicher

[1] Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

I,1,89

wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortreffliche Recension des Aenesidemus in der allgemeinen Literaturzeitung, deren Verfasser unmöglich zu verkennen ist[1]. - Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von *Salomo Maimon*[2], ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verfasser bis jetzt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommenen Auflösung des *gesammten* Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu seyn schien. Er glaubte nun durch bloße Entwicklung des *Begriffs* jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben; und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung desselben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, bestimmte ihn, einen Versuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenigen, welche die Philosophie selbst zu jenem Geschäfte berufen zu haben scheint, bald durch die Ausführung desselben jede Vorbereitung darauf unnütz machen!

[1] Abgedruckt in J. G. Fichtes sämmtlichen Werken I. Band. D.H.
[2] Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

Die Philosophie ist eine *Wissenschaft*, d.h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade *diesem* Inhalt willkürlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben seyn, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von selbst herbeiführen? In diesem Fall ist entweder der Inhalt durch die Form, oder die Form durch den Inhalt nothwendig bestimmt. Zwar wäre auch so der Willkür der Philosophen noch sehr viel überlassen,

I,1,90

weil es bloß auf diese ankäme, die Form oder den Inhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlassen, daß im menschlichen Geiste gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur daß bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn *geleitet* die absolute Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte - eine Idee, der sich die Philosophie nur allmählich annähern, und die sie, solange sie nicht jenen im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. So viel erhellt, daß, wenn entweder der Inhalt der Philosophie ihre Form, oder die Form ihren Inhalt nothwendig herbeiführt, es alsdann in der Idee nur Eine Philosophie geben könne, jede andere Philosophie aber eine von dieser einzigen Philosophie verschiedene Scheinwissenschaft, und nach der Voraussetzung durch bloße *Willkür* (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menschlichen Geiste selbst *geleitet*, aber nicht *bestimmt* war) entstanden sey.

Wissenschaft überhaupt - ihr Inhalt sey, welcher er wolle - ist ein Ganzes, das unter der Form der *Einheit* steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben *Einer* Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen *Grundsatz* möglich. (Diese Form der Einheit, d.h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Sätze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die *allgemeine* Form *aller* Wissenschaften und verschieden von der *besondern* Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf ihren bestimmten Inhalt steht. Jene könnte die *formale*, diese die *materiale* Form heißen. Wenn entweder der Inhalt der Wissenschaft die Form derselben, oder die Form den Inhalt herbeiführt, so ist die formale Form durch die materiale, oder diese durch jene nothwendig gegeben).

I,1,91

Der Grundsatz jeder einzelnen Wissenschaft kann nicht wieder durch die Wissenschaft selbst bedingt, sondern muß in *Bezug auf diese* unbedingt seyn. - Eben deßwegen kann dieser Grundsatz nur *Einer* seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder *kein*

Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im erstern Fall wären beide *verschiedene* Grundsätze, also Bedingungen *verschiedener* Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschließen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären, voraussetzten.

Soll der Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der *ganzen* Wissenschaft seyn, so muß er sowohl Bedingung ihres *Inhalts* als ihrer *Form* seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter Inhalt mit einer bestimmten Form, und zwar nicht bloß willkürlich verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Inhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden ist.

Ueberdieß soll die Philosophie, wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wissenschaften, was wir jetzt noch nicht als zugestanden annehmen können, doch selbst durch keine andere Wissenschaft bedingt seyn; mithin muß der Inhalt ihres Grundsatzes aus keiner andern Wissenschaft genommen, und da er Bedingung alles Inhalts der Wissenschaft selbst seyn soll, ein *schlechthin - unbedingt* vorhandener Inhalt seyn. Allein eben dadurch ist zugleich behauptet, daß der Inhalt der Philosophie *allen* Inhalt der Wissenschaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Inhalt der Philosophie schlechthin unbedingt, d.h. durch einen *schlechthin* unbedingten Grundsatz gegeben seyn soll, so kann aller andere Inhalt nur durch ihn bedingt seyn. Wäre nämlich der Inhalt irgend einer andern Wissenschaft dem Inhalt der Philosophie übergeordnet, so wäre die Philosophie durch eine andere Wissenschaft bedingt, was gegen die Annahme streitet; wäre er ihm beigeordnet, so setzten beide

I,1,92

einen noch höheren voraus, *durch* den sie einander beigeordnet wären[1]. Mithin muß es entweder eine noch über die Philosophie und allen anderen bisher vorhandenen Wissenschaften erhabne Wissenschaft geben, oder muß die Philosophie selbst die letzten Bedingungen aller andern Wissenschaft enthalten. Jene Wissenschaft könnte dann nur die Wissenschaft der letzten Bedingungen der Philosophie selbst seyn, und insofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich sey, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philosophie (Philosophia prima), oder, da sie zugleich alle andere Wissenschaften bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft êáôE dîï÷Þí nennen könnte.

Kurz, wir mögen von diesen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philosophie muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen *schlechthin absoluten* Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.

Damit ist nun auch eben jene obenaufgeworfene Frage (durch bloße Entwicklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philosophie ihrer Form und ihrem Inhalt nach als Wissenschaft möglich sey, ob ihr Inhalt seine bestimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechselseitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein schlechthin unbedingter Inhalt nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten selbst bedingt wäre, daß also die Verbindung der Form und des Inhalts des obersten Grundsatzes weder willkürlich, noch durch ein Drittes (einen noch höheren Grundsatz) bestimmt seyn kann,

[1] Woher, beweist du das? wird man fragen. - Aus der Urform des menschlichen Wissens! - Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Dieß ist ein Cirkel. - Allerdings, aber ein solcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts *Absolutes* im menschlichen Wissen gäbe. Das

Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn. Es gibt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) gibt. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

I,1,93

sondern daß beide nur durcheinander wechselseitig bedingt seyn können, er der Bedingung des andern möglich seyn müssen. (Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundsatzes ist also die des *Bedingtseyns durch sich selbst*, wodurch die äußere Form, die Form des *unbedingten Gesetztseyns* erst möglich wird). Hiemit löst sich nun das Problem, das bisher allen Versuchen einer wissenschaftlichen Philosophie im Wege lag, aber, wie es scheint, noch nie deutlich genug entwickelt war, nämlich die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder schon als Grundsatz wieder einen höheren vorauszusetzen scheint, soll es ein materialer oder ein formaler seyn?

Soll es ein materialer seyn, d.h. ein solcher, der bloß einen bestimmten *Inhalt* der Philosophie begründet (wie der Reinholdschische Satz des Bewußtseyns), so steht er nicht nur als Grundsatz *überhaupt* (seiner *Möglichkeit* nach), sondern auch als *bestimmter* Grundsatz seiner *Wirklichkeit* nach unter einer Form, durch die er als Grundsatz überhaupt und als *bestimmter* (einen bestimmten Inhalt ausdrückender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz des Bewußtseyns z.B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er soll doch, kann Aenesidemus sagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch soll die Verbindung derselben nur erst möglich werden, wenn ich nicht schon eine Form voraussetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrückt, und was hindert mich, solange diese nicht vorhanden ist, jene aufzuheben? wie soll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas setzen, ohne eine Form des Gesetztseyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen bestimmten Inhalt ausdrücke, so soll dadurch dieser Inhalt von jedem andern Inhalt unterschieden werden. Wie ist dieß möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verschieden von jedem andern setzen, ohne eine Form dieses Setzens, durch die jeder bestimmte Inhalt, als von allem andern Gesetzten verschieden, bestimmt wird, vorauszusetzen?

Soll der oberste Grundsatz ein bloß *formaler* seyn, d.h. soll er nur eine bestimmte Form ausdrücken, wie der oberste Grundsatz der

I,1,94

Leibnizischen Philosophie, so muß diese Form *unbedingt* seyn, denn sonst würde der Grundsatz, der sie ausdrückt, schon *als* Grundsatz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsatz *überhaupt* ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (*etwas*, *das* gesetzt wird), und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte[1].

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch bloße Entwicklung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrückt, sondern sich eben dadurch auch selbst seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form gibt. (Insofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, gibt er sich zugleich selbst seinen Inhalt, und insofern er als *bestimmter* Grundsatz,

Grundsatz der Form aller Form ist, gibt er sich zugleich, insofern er Grundsatz *überhaupt* ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der *Verbindung* dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtseyns des Inhalts durch die Form und der Form

[1] Ich wenigstens habe vergeblich eine Formel des Grundsatzes des Widerspruchs gesucht, die nicht einen Inhalt überhaupt (also einen materialen Grundsatz) voraussetzte. Diejenigen, die dieß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen also versuchen, ob sie a posteriori glücklicher seyn werden, als ich.

I,1,95

durch den Inhalt gegeben. In allen andern (vom obersten Grundsatz verschiedenen) Sätzen der Wissenschaft kann demnach die Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form nur insofern möglich seyn, als jene Grundsätze durch den obersten Grundsatz ihrem Inhalt oder ihrer Form nach bestimmt sind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom obersten Grundsatz abhängig ist, in diesem aber zwischen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung stattfindet, so ist eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundsätzen nur der Inhalt oder die Form durch den obersten bestimmt ist, auch die *Verbindung* der Form und des Inhalts der einzelnen Grundsätze bestimmt, so daß eine Verbindung derselben überhaupt nur insofern stattfindet, als sie wechselseitig untereinander Bedingung und Bedingtes sind.

Der Fehler also, der bisher in allen Versuchen, das Problem vom Grundsatz aller Grundsätze zu lösen, begangen wurde, lag offenbar darin, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Inhalt, bald den, der die Form aller Grundsätze anging) aufzulösen suchte[1]. Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgestellten formalen oder materialen Grundsätzen, jenen an *Realität*[2], diesen an *Bestimmtheit* fehlte, solange die wechselseitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde.

[1] Wer das Bisherige nicht verstanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können denn nicht zwei Grundsätze, deren einer ein materialer, der andere ein formaler ist, als oberste Bedingungen aller Wissenschaft aufgestellt werden? Die Antwort ist, weil Wissenschaft Einheit haben, also durch ein Princip begründet seyn soll, das eine absolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorschlag annehmen, so würde jeder Grundsatz für sich allein *unbestimmt* seyn und den andern voraussetzen. Man müßte sie also (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem sie *beide* enthalten wären) beide nicht *neben* einander, sondern *wechselseitig* einander vorsetzen. In der Trennung voneinander würden sie überdieß nicht *Eine* Wissenschaft von bestimmtem Inhalt und bestimmter Form, sondern in der einen Reihe eine Wissenschaft von bloßem Inhalt, in der andern von bloßer Form geben, was unmöglich ist.

[2] Form überhaupt kann nur durch einen Inhalt realisirt werden. Aber eben so ist Inhalt ohne Form = 0.

I,1,96

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durcheinander begründet werden, enthält, aufsuchen? - Eine *allgemeine* Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsatzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem

Grundsatze betrifft.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut kategorischen zurückgehen? Allein wir müßten nothwendig von *disjunctiven* Sätzen anfangen, d.h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern (den wir erst suchen wollen) bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste Punkt einer regressiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich *selbst* bestimmt, nur durch *seine eigenen Merkmale* gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit; alle anderen Merkmale, die man von ihm außer diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin an sich selbst *unbedingter* Grundsatz muß einen *Inhalt* haben, der selbst *unbedingt* ist d.h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundsatzes (dieser Inhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Dieß ist nur insofern möglich, als jener Inhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesetzt ist, dessen Gesetztseyn durch nichts außer ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch absolute Causalität) setzt. Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil es *gesetzt* ist, sondern weil es selbst das *Setzende* ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich, welches durch alle

I,1,97

angegebenen Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesetzt, sein Gesetztseyn ist durch nichts außer ihm bestimmt, es setzt sich selbst (durch absolute Causalität), es ist gesetzt, nicht weil es gesetzt ist, sondern, weil es selbst das Setzende ist. Auch sind wir außer Gefahr, noch irgend etwas anderes zu finden, das durch alle diese Merkmale bestimmt wäre.

Denn wenn der Inhalt des obersten Grundsatzes zugleich seine Form, diese aber wechselseitig wiederum seinen Inhalt begründet, so kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich selbst nur durch die Form gegeben seyn. Nun ist das Ich bloß als Ich gegeben, mithin kann der Grundsatz nur dieser seyn: *Ich ist Ich*. (*Ich* ist der Inhalt des Grundsatzes, *Ich ist Ich* die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen). Gäbe es nun etwas vom Ich Verschiedenes, das doch durch dieselben Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Inhalt jenes Grundsatzes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d.h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes. Daß er unvermeidlich sey, ist schon durch die oben bewiesene Voraussetzung, daß der oberste Satz nothwendig seinen Inhalt durch seine Form, seine Form durch seinen Inhalt erhalten müsse, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen obersten Grundsatz geben, oder er kann nur dadurch entstehen, daß sein Inhalt und seine Form einander wechselseitig begründen.

Durch diesen obersten Grundsatz nämlich ist eine Form *des absoluten Gesetztseyns* gegeben, die nun selbst wieder zum Inhalt eines Grundsatzes werden, dabei aber natürlich keine andere als nur wiederum ihre eigene Form erhalten kann, so daß ihr allgemeiner Ausdruck dieser ist: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Gesetztseyns (A = A) Bedingung alles möglichen Inhalts irgend eines Grundsatzes, so könnte der oberste Grundsatz auch *so* lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Inhalt und die Form des obersten

I,1,98

Grundsatz *bloß* durch das Ich gegeben, wäre also Ich nicht Ich, so wäre auch jene Form des absoluten Gesetztseyns nicht möglich, d.h. A = nicht A. Denn A könnte im Ich gesetzt werden, nicht A aber auch im Ich, das nicht gleich ist dem Ich, mithin gäbe es zwei verschiedene Ich, in denen etwas ganz Verschiedenes gesetzt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nicht A wäre.

Ist also Ich nicht = Ich, so ist A = nicht A[1], und ist A = nicht A, so ist Ich = Nichtich.

Eben damit ist nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: *Nichtich ist nicht Ich* (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundsatzes ist gegeben ein *Nichtich überhaupt,* als möglicher Inhalt eines Grundsatzes *überhaupt*. Insofern jener Grundsatz seinen Inhalt durch einen höheren erhält, ist auch seine Form mittelbar bedingt, insofern aber dieser Inhalt selbst unmittelbar die Form bestimmt, so ist diese *unmittelbar unbedingt,* d.h. nur durch den Grundsatz selbst bestimmt. Insofern das Nichtich entgegengesetzt ist dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit ist, muß die Form des Nichtichs *Bedingtheit* seyn, und es kann nur insofern Inhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist. So wie durch den obersten Grundsatz die Form der Unbedingtheit begründet ist, so ist durch den zweiten die der *Bedingtheit* begründet. (Wenn das Ich bloß sich selbst setzte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte). - Die *Verbindung* einer bestimmten Form mit einem bestimmten Inhalte ist beim zweiten Grundsatze nur insofern möglich, als der *Inhalt* durch den obersten Grundsatz, und durch diesen Inhalt zugleich eine Form, also auch die Verbindung beider bestimmt ist.

[1] Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem *einzelnen* Fall nicht gültig wäre, denn so könnte sie doch wenigstens in einem andern gültig seyn, sondern weil jene Urform, wenn sie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet ist, *gar* nicht begründet ist, keine *Realität* hat, nicht einmal vorhanden ist. Es kann keine *unbedingte* Form geben, als insofern sie gegeben ist durch einen Grundsatz, der sich selbst bedingt.

I,1,99

Das Ich ist gesetzt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesetzt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich setzt, sich selbst setzte. Da es aber selbst *ursprünglich unbedingt* gesetzt ist, also nicht *ursprünglich* (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesetzt wird, gesetzt seyn kann, so kann dieß nur *außer ihm,* in einem *Dritten* geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich setzt, sich selbst setzt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesetzt sind, als sie wechselseitig einander ausschließen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwei Dinge, die einander wechselseitig ausschließen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesetzt ist, als zugleich ein Nichtich gesetzt wird, und das Nichtich nur insofern, als zugleich ein Ich gesetzt wird[1].

Dadurch ist nun ein *dritter* Grundsatz bestimmt, dessen *Inhalt unbedingt* gegeben ist, weil das Ich nur *durch sich selbst,* dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) setzt, sich setzt; dagegen ist die *Form* desselben bedingt, d.h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form *der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit* möglich. Die *Verbindung* der Form mit dem Inhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Inhalt möglich wird, zugleich sein Inhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die *Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung* unmittelbar begründet,

[1] Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht *bedingt*, sondern es wird *als* unbedingt gesetzt *dadurch*, daß das, was es *bedingt*, (das Nichtich) gesetzt wird. Es wird also gerade nur *insofern* durch ein Bedingtes gesetzt, als es unbedingt ist.

I,1,100

und insofern ist eine Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung nur erst durch jene drei Grundsätze aller Grundsätze möglich[1].

Von diesen drei Grundsätzen ist der erste *schlechthin*, seinem Inhalt und seiner Form nach, der zweite nur seiner *Form* nach *unmittelbar*, der dritte nur seinem *Inhalt* nach *unmittelbar unbedingt*. Durch diese drei Grundsätze ist aber auch aller Inhalt, alle Form der Wissenschaft erschöpft. Denn ursprünglich ist nichts als das Ich, und zwar als oberste Bedingung gegeben. *Durch* dasselbe ist also nichts gegeben, als insofern es *Bedingung* ist, d.h. insofern etwas durch dasselbe bedingt ist, das, *weil* es durch das Ich bedingt ist, und bloß deßwegen[2], ein Nichtich seyn muß. Und nun bleibt nichts mehr

[1]"Aber das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind nur durchs Bewußtseyn möglich, also muß dieses Princip aller Philosophie seyn". - Das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind durch die Vorstellung, und diese nur durch das Bewußtseyn *gegeben* (subjektiv), allein die bisherige Deduktion lehrt, daß sie nur insofern durch die Vorstellung und also durchs Bewußtseyn gegeben seyn können, als sie selbst vorher (objektiv, *unabhängig* vom Bewußtseyn) entweder *unbedingt* (wie das Ich), oder *bedingt* (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtseyn) gesetzt sind. Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn. Der Begriff *Vorstellung* liegt übrigens, so wie er durch jene drei Grundsätze bestimmt ist, der *gesammten* Philosophie zu Grunde. Vorstellung in *praktischer* Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltenen Nichtichs, insofern es in derselben unter der Form des *Bestimmens* vorhanden ist. Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der *theoretischen* Philosophie ist *frei,* ihrer *Form* (Causalität) nach, bezieht sich aber nothwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltene Ich bestimmt, und wird demnach ihrer *Materie* nach durch ein Nichtich eingeschränkt. Dagegen ist die oberste Handlung des absoluten Ichs in der *praktischen* Philosophie frei ihrem *Inhalt* und ihrer Form nach, d.h. sie bezieht sich auf das in der Vorstellung enthaltene Ich nur insofern die Bestimmung desselben durch ein Nichtich aufgehoben wird. - Doch dieß kann hier nur gesagt, nicht erwiesen werden. Nur so viel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist.

[2] Auch das Ich, das in der Vorstellung durchs absolute Ich bedingt ist, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

I,1,101

übrig, als ein *Drittes,* das beides in sich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Inhalt einer Wissenschaft werden kann, ist insofern erschöpft, als es entweder als schlechthin unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben ist. Ein Viertes ist nicht möglich. Insofern nun in diesen Grundsätzen der Inhalt nur durch die Form, und diese nur durch jenen gegeben ist, so ist durch sie, insofern sie allen möglichen Inhalt der Wissenschaft erschöpfen, auch alle mögliche Form erschöpft, und diese Grundsätze enthalten die Urform aller Wissenschaft, die Form der *Unbedingtheit,* der *Bedingtheit* und der durch *Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit.*

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine solche Lösung führen möge, und welche Evidenz nun durch sie auf die übrigen, von den drei obersten Grundsätzen abzuleitenden Grundsätze übergehe, mag der Leser entweder selbst zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee selbst erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgestellt wird[1], dadurch für viele verständlicher - wohl gar auch,

[1] Wer behauptet, daß das bisher Gesagte schon längst anerkannte Wahrheit sey, sagt etwas Wahreres, als er vielleicht selbst glaubt. Er wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. - Alle Philosophen (die diesen Namen verdienen) sprechen von einem obersten Grundsatze ihrer Wissenschaft, der evident seyn müsse, und sie *verstanden* nichts darunter, als einen Grundsatz, dessen Inhalt oder dessen Form wechselseitig durch einander begründet werden müßten. - *Leibniz* wollte mit dem Grundsatz des Widerspruchs als Princip der Philosophie nichts anders sagen, als daß der oberste Grundsatz (in dem die *absolute* Einheit enthalten sey) der Satz Ich = Ich sey. *Cartesius* wollte durch sein Cogito, ergo sum nichts anderes sagen, als daß die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. - Was die Philosophie auf diese Art werden müsse, sahen alle diese Philosophen besser ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloß aus Begriffen demonstrirte Wissenschaft machen, Cartesius wollte durch seinen Grundsatz, daß nur *das* wahr sey, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungsvermögens und die künftige Wissenschaftslehre soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß *logisch* zu Werke geht und die mit nichts als dem durchs Ich (durch Freiheit und Autonomie des Ichs) Gegebnen zu thun hat. | *[S.102]* Dann wird das Gerede von *objektiven* Beweisen fürs Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die *objektive Existenz* einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sey) ein Ende nehmen. Man wird nichts wissen, als was durchs Ich und durch den Satz Ich = Ich gegeben ist, man wird es nur so wissen, wie man den Satz Ich = Ich weiß, und doch wird dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie auf *Egoismus* jeder Art hinauslaufen.

I,1,102

annehmlicher - wird, wenn es mit der bisher gewohnten Form in Vergleichung gestellt wird, so mag immerhin auch hier diese neue Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben in eine Parallele gesetzt werden. Aber die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip *aller* Form aufgestellt seyn müsse. Dieß hatte *Descartes* durch sein cogito, ergo sum erklärt; schade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn. Auch sein Schüler *Spinoza* fühlte dieß Bedürfniß, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über auf einen von diesem ganz verschiednen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. - Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte. Man hat diesen Philosophen auf die unverzeihlichste Art mißverstanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerspruchs zum Princip der gesammten Philosophie - ihrer Form und ihrem Inhalt nach - erheben wollte. Er stellte ausdrücklich neben diesen Grundsatz den *Satz des zureichenden Grundes,* und behauptete gerade dadurch so stark und so bestimmt, als *Crusius* oder irgend ein andrer Philosoph nach ihm, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse - er verzeichnete gleichsam durch diesen zweiten Grundsatz im

I,1,103

Allgemeinen die Methode, sie zu finden, als eine durch den Satz des Widerspruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philosophie dieses großen Mannes übrig blieb, der, daß er diese beiden Grundsätze als solche angab, die durch keine anderen bestimmt seyen, und daß er also auch die Form, die in ihnen ausgedrückt war, als eine durch keinen *Inhalt* begründete Form aufstellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über Möglichkeit aller Philosophie, und eben deßwegen auch denjenigen, den er zu lösen versuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löste. Man verkannte also das, was an seinen Grundsätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzusehen oder zu verbessern.

Dem Stifter der kritischen Philosophie war es vorbehalten, die schönste Apologie dieses großen Geistes den Mißverständnissen der meisten seiner Schüler entgegenzustellen, und er selbst verzeichnete nicht nur jenen Gang der Philosophie noch weit bestimmter, als es sein Vorgänger gethan hatte (der mit einem allgemeinen Umriß zufrieden war), sondern durchlief selbst die von ihm beschriebene Bahn mit einer Consequenz, die allein ans Ziel führen konnte. - Die bestimmte Unterscheidung der *analytischen* und der *synthetischen* Form hatte dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie entworfen hatte, Haltung und Festigkeit verschafft; dagegen hatte er dann doch diese Urform aller Philosophie bloß als *vorhanden* aufgestellt, sie war an kein oberstes Princip angeknüpft, und selbst der Zusammenhang dieser Form (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgestellt hatte) mit den einzelnen Formen des Denkens, die er zuerst in einer erschöpfenden Vollständigkeit aufstellte, war noch nirgends von ihm so bestimmt angegeben, wie es wohl nöthig seyn möchte. Woher jene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile? Wo das Princip, in dem diese Urform gegründet ist? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet sind, die er ohne alle Rückweisung auf ein höheres Princip aufstellt? Diese Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig (der sich schon zum voraus

I,1,104

vermuthen läßt, weiterhin aber wirklich bestätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Bestimmung dieser Formen des Denkens durch ein Princip, eine Bestimmung, die kein Mißverständniß derselben mehr übrig ließ, durch die sie völlig voneinander getrennt, und die immer noch mögliche Vermischung derselben untereinander verhindert werden könnte - kurz eine Bestimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytische und synthetische Form aufgestellt. Woher kommt diese, und wo ist das Princip, in dem sie gegründet ist? diese Frage ist nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Diese Form ist durch die obersten Grundsätze alles Wissens zugleich mit und unzertrennlich von dem *Inhalt* alles Wissens gegeben. Mit diesen nämlich ist uns

1. eine Form gegeben, die schlechthin unbedingt ist, die Form des Gesetztseyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts als durch diesen Satz selbst bedingt wird, und also keinen andern Inhalt eines höheren Satzes voraussetzt, kurz die Form der Unbedingtheit (Satz des Widerspruchs, analytische Form)[1];

2. eine Form, die bedingt ist, die nur durch den Inhalt eines höheren Satzes möglich wird - Form der Bedingtheit (Satz des Grundes, synthetische Form);

3. eine aus beiden zusammengesetzte Form - Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit (Satz der Disjunction, Verbindung der analytischen und synthetischen Form. - Da einmal die analytische und synthetische Form festgesetzt war, so konnte freilich durch die dritte, welche beide in sich vereinigt, keine an sich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form bestimmt werden. Es ist also wirklich zu verwundern, daß der große Philosoph, der jene beiden

[1] Man bemerke, daß hier bloß von der *Art des Gesetztseyns überhaupt* die Rede ist, also gar keine Rücksicht auf den *Inhalt* des Satzes genommen wird. Es ist bloß davon die Rede, ob der Satz *als* Satz (nicht als Satz von einem *bestimmten Inhalt*) unbedingt gesetzt werde. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

I,1,105

Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, besonders da er in Aufzählung der einzelnen von dieser Urform abhängigen Formen des Denkens immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die ursprüngliche Verbindung der analytischen Form mit der synthetischen, also durch einen dritten Modus der Urform möglich ist.

Je wichtiger nun die von Kant geschehene Aufstellung dieser Urform alles Wissens (der analytischen und synthetischen) für die gesammte Philosophie ist, desto mehr wundert man sich, daß er den Zusammenhang der *einzelnen* Formen des Wissens, die er in einer Tafel vorstellig macht, mit jener Urform überall nirgends bestimmt[1] angibt, und daß er gerade so, wie er jene Urform, ohne sie an ein Princip anzuknüpfen - gleichsam ex abrupto -, aufstellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargestellt hat. Noch mehr wundert man sich hierüber, wenn man seine eigne Versicherung liest, daß alle diese Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas Gemeinschaftliches miteinander haben, daß z.B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Klasse, nämlich drei seyen, daß überall die *dritte* Form aus der Verbindung der ersten und zweiten ihrer Klasse entspringe u.s.w. Dieß weißt doch gerade auf eine *Urform* hin, unter der sie *alle gemeinschaftlich* stehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was sie in Rücksicht auf ihre Form Gemeinschaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich diese Zurückführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht versuchte, wenn man bei genauerer Untersuchung findet, daß diese Urform selbst bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er sie schon zu sehr specialisirt

[1] *Eine* Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine *Hinweisung* auf diesen Zusammenhang und die Wichtigkeit desselben in Bezug auf die Form aller Wissenschaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptst. III. Abschnitt § 11. - *Solche Stellen,* in denen *solche* Hinweisungen vorkommen - gleichsam einzelne Strahlen, die dieser bewundernswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften hinwirft - sind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen *Fichte* (in der Vorrede zu seiner obengenannten Schrift) denselben zu charakterisiren versucht hat.

I,1,106

habe, als daß sie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er versteht nämlich unter *analytischen* Sätzen bloß diejenigen, die sonst *identisch* genannt wurden, unter *synthetischen* die *nicht-identischen.* Nun ist nach dem Obigen das Princip der Urform der Grundsatz: *Ich ist Ich,* welcher Satz allerdings identisch ist. Allein daß dieser Satz identisch ist gehört zu seinem *Inhalt* und nicht zu seiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrückte Form überhaupt, die Form des unbedingten Gesetztseyns, abgesehen von allem Prädikat, diejenige Form seyn, die durch ihn als Urform begründet wird. Mit jenem Princip ist nämlich der *Grundsatz des unbedingten Gesetztseyns* gegeben, mittelst dessen jedes Subjekt mit jedem Prädikat gesetzt werden kann, durch das es nicht aufgehoben ist (Grundsatz des Widerspruchs). Unter diesem Grundsatz aber stehen offenbar nicht nur diejenigen Sätze, in denen das Subjekt sich selbst zum Prädikat hat, sondern *alle,* in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches) schlechthin gesetzt wird. Der Satz z.B. A = B ist nach Kant ein

synthetischer Satz, im Grunde aber ein analytischer, denn es ist schlechthin und unbedingt etwas in ihm gesetzt. Dagegen ist jener Satz kein *identischer Satz.* - Identische Sätze verhalten sich zu analytischen wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt selbst zum Prädikat, und insofern ist in ihnen etwas schlechthin gesetzt; aber nach Kants eignen Erklärungen soll die allgemeine Logik davon ganz abstrahiren, *welches* Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf sehen, *wie* es ihm beigelegt werde, also z.B. beim analytischen Satz nicht, durch *welches* Prädikat das Subjekt schlechthin gesetzt werde, sondern nur, ob es überhaupt durch eines - gleichviel welches - gesetzt werde.

Für diejenigen Sätze also, die Kant analytische nennt, muß die philosophische Sprache den Ausdruck *identische* zurücknehmen, dagegen für diejenigen, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Gesetztseyn ausdrücken, den Ausdruck der analytischen und synthetischen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform so zurück zu führen, daß sie dadurch

I,1,107

vollkommen bestimmt werden, und jede Vermischung derselben verhindert, auch jeder einzelnen ihre bestimmte Stelle so angewiesen wird, daß darüber kein Zweifel mehr stattfinden kann.

Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die Urform als Princip der übrigen aufzustellen, sie unter den andern - in einer gleichen Reihe - gesetzt hat. Denn daß die Formen der *Relation* nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten) seyen, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung.

Die *kategorische* Form ist nämlich keine andere, als die des *unbedingten Gesetztseyns,* die durch den obersten aller Grundsätze gegeben ist, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat - gleichviel welches - gesetzt wird. Diese Form steht also auch bloß unter dem Gesetz des unbedingten Gesetztseyns (dem Satz des Widerspruchs). - Analytische Form.

Die *hypothetische* ist keine andere, als die des *bedingten* Gesetztseyns, die durch den zweiten obersten Grundsatz gegeben ist, und bloß unter diesem steht. - Synthetische Form.

Die *disjunctive* Form ist keine andere, als die Form des durch *ein Ganzes der Bedingungen bedingten Gesetztseyns* - also aus den beiden vorigen zusammengesetzt, und nur durch den dritten obersten Grundsatz gegeben. -- Gemischte Form.

Was aber die *einzelnen* Formen betrifft, so kann

1. nach der *Quantität,* die unter der Urform des *unbedingten Gesetztseyns* stehende Form bloß die Form der *Einheit* seyn, denn nur diese ist *unbedingt,* dagegen die Form der *Vielheit* bedingt ist durch die Form der Einheit, so daß die unter der Urform des *bedingten* Gesetztseyns stehende Form der Quantität nur *Vielheit* seyn kann. (Der Satz z.B. einige A sind B gilt nur unter der Bedingung der kategorischen Sätze A^1, A^2, A^3, A^4, u.s.w. sind B). Die unter der Urform der durch *Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit* stehende Form der Quantität muß also Vielheit bestimmt durch Einheit

I,1,108

d.h. *Allheit* seyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein kategorischer noch ein hypothetischer, wohl aber beides zugleich ist. Er ist kategorisch, weil die Bedingungen *vollendet* sind, unter denen er steht (z.B. der Satz: alle A sind B, ist ein kategorischer Satz, weil die Bedingungen desselben, die Sätze: A^1, A^2, (u.s.w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet sind). Er ist hypothetisch, weil er überhaupt unter Bedingungen steht.

2. Nach der *Qualität* kann die unter der Urform des *unbedingten* Gesetztseyns stehende Form nur die der *Bejahung* seyn, denn die unter der Urform des *bedingten* Gesetztseyns stehende Form kann nur verneinend seyn. (Ein *bedingter* Satz *leugnet* das unbedingte Gesetztseyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein *verneinender* Satz setzt daher immer einen bejahenden kategorischen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz Ich = Ich voraussetzt. Die *dritte,* durch die zween obersten Grundsätze bestimmte Form kann also nur die Form der Bejahung und Verneinung in sich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken[1]).

3. Nach der *Modalität* kann die unter der Urform des *unbedingten* Gesetztseyns stehende Form nur die Form der *Möglichkeit* seyn. Denn nur die Form der Möglichkeit ist *unbedingt,* dagegen selbst absolute *Bedingung* aller *Wirklichkeit.* Auch der Satz Ich = Ich hat, insofern er unbedingt gesetzt ist, bloße Möglichkeit.- Die unter der Urform des *bedingten* Gesetztseyns stehende Form der Modalität ist *Wirklichkeit,* denn der *bedingte* Satz ist *gegeben* durch einen bedingenden, und die Logiker (älterer und neuerer Zeit) haben keinen falscheren Satz aufgestellt, als *den,* daß hypothetische Sätze sich

[1] Die Form der *Bejahung* ist nicht *identisch* mit der Form des unbedingten Gesetztseyns, obgleich durch sie bestimmt. Denn man kann sich auch das unbedingte Gesetztseyn einer *Verneinung* (im dritten Modus) denken. Aber eben diese Möglichkeit eines unbedingten Gesetztseyns der Verneinung setzt eine Form der *Verneinung überhaupt,* und diese eine Form der *Bejahung überhaupt* voraus. Diese beiden Formen können combinirt werden in einer dritten, so daß durch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung diejenigen Sätze entstehen, welche die Logiker *unendliche* nennen.

I,1,109

auf bloße *Möglichkeit* beziehen.- Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, d.i. *Nothwendigkeit.* So sind alle identischen Sätze nothwendig. Insofern sie *unbedingt* sind, stehen sie unter der Form der *Möglichkeit,* insofern sie *bedingt sind durch sich selbst*[1], unter der Form der *Wirklichkeit.* Der Satz Ich = Ich ist als *kategorischer* Satz bloß möglich; insofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch sich selbst bedingt ist, wird er zum *nothwendigen* Satz. Es leuchtet also in die Augen, daß identische Sätze eine bloße einzelne unter der *allgemeinen* Form analytischer Sätze stehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identische Satz ein kategorischer seyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegem auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet ist, sondern die des *unbedingten Gesetztseyns überhaupt,* Urform aller Philosophie ist. Eben deßwegen begründet auch der Satz Ich = Ich nicht die Form der Identität, sondern die des unbedingten Gesetztseyns als Urform. Denn die Form der Identität ist in ihm selbst nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann also an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm selbst nicht mehr bedingt ist. Dadurch erklärt sich das obige Paradoxon, daß dieser Satz als kategorischer Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit stehe, und nur *insofern,* als er unter *dieser* stehe, Princip alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft werden könne.

Noch ist die Frage übrig: woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleiteten Formen geordnet

[1] *Unbedingt gesetzt* und *durch sich selbst bedingt seyn,* ist etwas sehr Verschiedenes. Ein Satz kann unbedingt gesetzt, dabei aber doch nicht *durch sich selbst* bedingt seyn, nur nicht umgekehrt. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft aber muß, wie erwiesen worden ist, als *Grundsatz* der unbedingten Form und des unbedingten Inhalts *überhaupt* als Grundsatz, durch den es überhaupt erst möglich wird, daß irgend etwas unbedingt gesetzt werde, nicht nur unbedingt *überhaupt,* sondern auch *durch sich selbst bedingt* seyn. Daß der oberste Grundsatz *durch sich selbst* bedingt ist, gehört zu seinem *Inhalt,* daß er *unbedingt gesetzt* ist, zu seiner äußeren Form, die vom Inhalt nothwendig herbeigeführt wird.

I,1,110

sind, herkommen? Die Antwort darauf ist leicht. Sie sind unmittelbar mit dem obersten Grundsatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm - auf die einfachste Art - als etwas *Gegebnes* entwickelt werden können. Denn es ist, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieser Momente verstanden werden soll, schlechterdings unmöglich, sie aus einem *schon vorhandnen Begriff* abzuleiten; sie müssen schlechterdings nothwendig als eine Thatsache aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden[1].

[1] Dieß gilt auch gegen die *Reinholdische* Deduktion dieser Formen, die übrigens in *formaler* Rücksicht ein Meisterstück philosophischer Kunst ist. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit schon voraussetzen, um sie nebst den übrigen deduciren zu können.

So bestimmt ist also der ursprünglich gegebene Inhalt alles Wissens (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider) zugleich die Form aller Wissenschaft, so wie jener selbst nur unter der Bedingung von dieser möglich ist. Ganz parallel mit dieser Deduktion der Form des Wissens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Bestandtheilen des Urinhalts alles Wissens durch ihre Urform bestimmt ist, ausfallen; was ganz natürlich ist, da dasselbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Inhalt ursprünglich zukommt, und diejenige, unter der er gesetzt ist) begründet. Aenesidemus scheint mit siegender Evidenz die Reinholdische Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anspruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man - was Aenesidemus nicht gethan hat - noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subjekts und Objekts, und warum er die Form der Vorstellung[2] gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine solche vollständige Deduktion der *gesammten* Form des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung

[2] Im Vorbeigehen gesagt, jede Vorstellung ist, *als solche,* der Modalität nach *nothwendig,* ihr Inhalt sey, welcher er wolle. Dieß ist ihre durch die obersten Grundsätze bestimmte Form.

I,1,111

wären beinahe alle übrigen Einwürfe des Aenesidemus abgeschnitten gewesen. Wenn bewiesen ist, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) ist, so folgt von selbst, daß das Subjekt im Dritten (der Vorstellung) sich zum Objekt immer wie das Bestimmende zum Bestimmbaren (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit), verhalte, kurz: es folgen alle übrigen Sätze der Elementarphilosophie bündig und in leichterem Zusammenhange, als in der Theorie des Vorstellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdische Deduktionen nicht begründet ist. - Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu schreiten.

Nachschrift.

Die ganze Untersuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, ist nothwendig trocken und wenig versprechend am Anfang - aber ist es nicht mit dem Anfang jeder Wissenschaft also, und ist es gerade Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind? Und die Sache, von der die Rede ist - Erreichung des letzten Ziels aller philosophischen Nachforschung - ist doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei diesem ernsten Geschäfte nicht zu theuer erkauft.

Ob die gegenwärtige Untersuchung nicht durch die Darstellung, die ihr der Verfasser zu geben vermochte, verloren habe, kann er selbst am wenigsten entscheiden. Es sey so. Mögen diejenigen, die diesen Versuch einiger Aufmerksamkeit werth achten, diese nur auf den Gegenstand richten, und den Verfasser, der sich freut, diese Blätter dem Publikum ganz anspruchslos übergeben zu können, und seine Art, etwas darzustellen, darüber vergessen. Mögen sie sich insbesondere nicht an den Ausdrücken stoßen, mit denen er bisweilen - ohne verhaßte Umschweife - von dem, was die größten Philosophen ihres Zeitalters noch für die

I,1,112

Nachkommenden übergelassen haben, gesprochen hat. *Worte* sind bloßer Schall, und - ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! - Dagegen wünscht er, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sey, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens - das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter, als jemals, fordern wird - bei jedem, der es werth ist, die Stimme de*[r]* Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.

Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unsers ganzen Geschlechtes habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so vielen verdächtig, und bei verschiedenen in so ganz verschiedener Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet!
Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen, den 9. September 1794.

[I,1,113]

DE MARCIONE
PAULLINARUM EPISTOLARUM EMENDATORE.

PRO EXAMINE THEOLOGICO DISPUTATURUS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MDCCXCV.

[I,1,115]

Haereticorum veterum haud paucos a celebratissimis ecclesiae scriptoribus librorum sacrorum impie depravatorum accusatos fuisse, inter omnes constat[1]; nemo tamen illo crimine notior *Marcione*, singularis Gnosticorum sectae, secundo p. C. n. seculo florentis, auctore. Nescio vero, annon iis, qui ad hanc causam diligentius explorandam accedunt, jure quodam verendum sit, ne multos inveniant, ejusmodi disquisitionibus haud multum pretii statuentes, cum sane parum referre videatur, scire, quid primorum seculorum haeretici contra sacros Christianorum libros tentaverint, modo certi simus (certos autem nos esse, quis nesciat?), nihil illarum corruptionum in eos codices, quorum auctoritate standum jam nobis est, emanavisse. Verum enimvero ne ita quidem codicum nostrorum securi esse possemus, nisi insignis doctissimorum hominum in eruenda antiquissima sacri textus historia labor atque industria antecessisset. Hanc vero ipsam molestissimis hinc illinc tenebris laborare, fassos esse scimus eos maxime, qui in hoc litterarum genere reliquos omnes facile antecellunt. In hoc autem statu si textus N.T. historiam conspicimus, illa certe, qua premitur, obscuritas nihil eorum spernere nos jubet, quibus vel ullo modo ad depellendas istas tenebras lucemque adeo obscurissimae

[1] Quicquid de ea re conquesti sunt antiqui scriptores, collectum invenies in *Barthol. Germonii de veteribus haereticis, eccles. codicum corruptoribus* libris duobus. Paris. ed. ap. Le Comte 1718.

I,1,116

antiquitati inferendam uti nos posse sperandum est. Posse autem revera ab istis veterum haereticorum accusationibus, quae in scriptis celeberrimorum auctorum paene plerisque audiuntur, quaedam certe historiae textus N.T. illustrandae praesidia peti, nisi animo id praecipere possemus, clarum tamen et certum facerent exempla eorum, quibus, quicquid in re critica N.T. lucis est, maxima ex parte acceptum referimus. Illis namque veterum haereticorum accusationibus non tantum *Millium*[1] et *Wetstenium*[2], sed etiam, qui multo illis accuratius causam hanc exploravit, *Rich. Simonium*[3] suam in rem usos esse constat. Simonio autem, qui Marcionis praecipue depravationibus, ut ab Epiphanio notatae fuerant, operam suam impenderat, adjunxit se immortalis memoriae vir, *Semlerus*, non modo historiae ab illo concinnatae editor commentatorque novus, sed ipse etiam subtilis illarum accusationum judex atque investigator[4]. Neque etiam altiorem ejus rei indaginem sprevit, qui primus perfectam atque omnibus numeris absolutam historiae textus N.T. imaginem descripsit, S. V. *Griesbachius*[5], qui quomodo illis

haereticorum veterum accusationibus et ipse usus sit, et alios uti voluerit, vix opus est dicere. Neque aliter fieri potuit, quam ut eaedem plurium simul virorum doctorum in se attentionem converterent, e quibus unum nominasse sufficiat, qui singulari disputatione causam potissimum Marcionis persecutus est[6], *Loefflerum,* virum S. V.

[1] *Proll. in N.T.* §. 328 - 340. 361. 362. 649 - 651. 721 - 728.

[2] *Proll. etc. ed. Seml. p.* 211. *Libelli ad crisin atque interpretationem N.T. pertinentes p.* 75. *N.T. ab eodem T. II, p.* 864. al.

[3] *Hist. crit. N.T. vers. vern. P. I, p.* 267.

[4] In *not. ad Simonii hist. crit. N.T.* Hal. 1780. ed. ad *Wetstenii Proll. p.* 214 sq. etiam in *commentariis,* quos in singulos N.T. libros edidit, passim. De *Evangelio* autem Marcionis singularis ejus comment. extat in *praef. ad Townsonii, Angli, librum de Evangel.*

[5] *Curae in historiam textus graeci Epp. Paullinarum Spec. primum, Sect. III,* §. 7. 8.

[6] *Disp. qua Marcionem Paulli epp. et Lucae Ev. adulterasse dubitatur,* ed. 1788, recusa in *sylloge commentt. theol. ed. a. VV. cell. Velthusenio,| [S.117] Kuinoelio et Rupertio Vol. I, p.* 180 sq. Eandem excerpsit ill. *Eichhornius,* suis animadversionibus additis, in Allgem. Biblioth. d. bibl. Litterat. P. II, p. 320 sq.

I,1,117

Omnem vero hanc causam ita exhausisse virorum, quos modo diximus, subtilitatem ac diligentiam, ut nihil prorsus aliorum curis relictum manserit, ipsi certe haud usquam pronunciarunt, neque igitur mihi, ad eandem causam disceptandam accessuro, verendum esse arbitror, ne prorsus inutilem operam suscepisse videar justis ejusmodi disquisitionum arbitris; quin adeo sperare me fateor, fore ut, novam rei totius explorandae rationem ineundo, historiam N.T. criticam, si non novis prorsus observationibus aucturus, eas saltem, quae ab aliis anteceptae sunt, novis exemplis confirmaturus, aliquam certe gratiam operae apud eos meream, quos unice de ejusmodi rebus judicare jus fasque est. *Fines* libelli titulus descripsit. Nihil de Evangelio Marcionis dicemus, nihil de reliquorum Apostolorum epistolis, quas rejectas ab eo scimus. Sed satis de consilio nostro. Ad rem ipsam properamus.

§. I.

Paulli epistolas a Marcione corruptas fuisse, testes habemus *Irenaeum* maxime, *Tertullianum, Epiphanium* atque incertum *Dialogi adversus Marcionitas* auctorem; ad quos accedunt, qui minorem illis celebritatem nacti sunt rerum haereticarum scriptores, et qui passim de ea re conquesti sunt, *Origenes*[1], *Hieronymus*[2], *Cyrillus* Hieros.[3], *Chrysostomus*[4], alii. Sequemur autem antiquiorum maxime testium auctoritatem. De quorum fide si in ullam partem certi esse voluerimus, princeps existit quaestio: *utrum revera*

[1] *Comm. in ep. ad Rom. L. X,* §. 40. *Opp. Orig.* ed. *de la Rue. Vol. IV, p.* 687. Nolo citare locum *epistolae ad Alexandrin.* ap. *Rufinum de adulterat. libr. Orig. (Opp. Orig. Vol. IV. app. p.* 52). Ejus enim *integritatem* suspectam reddit *Hieronymus L. II, c.* 4. *adv. Rufinum,* qui illa epistola crimen correcti a se Origenis tegere voluit.

[2] *Praef. in ep. ad Tit. Philem. Comm. in Gal. III.*

[3] *Catech. IV,* 10. *XVI,* 3. *ed. Oxon.*

[4] *ad Gal.* 1,6.

I,1,118

codice Marcionitico usi sint, necne? cui quidem si satisfecerimus, hoc uno jam plurimum profecisse putandi erimus.

Ad *Irenaeum* quod attinet, nusquam ille saltem Marcionis EÁðï ïëéêüí, (ita enim codicem Paullinarum epistolarum ab eo concinnatum appellant) inspectum a se affirmat. Libros Valentinianorum se vidisse, congressum etiam esse cum quibusdam ejus sectae hominibus, statim ab initio libri memorat, nihil autem ejusmodi de Marcionitis. Singularem quidem adversus Marcionem librum moliri se dicit, in quo ex ipsius scriptis atque locis N.T., quos salvos atque integros reliquerit, opiniones Marcionis refutaturum se esse promittit[1], sed nullo quem vidi loco jam tum, cum haec scriberet, vidisse se Marcioniticum librum affirmat, neque unquam nomen, quod contraxerat, dissolutum ab eo scimus. Neque adeo satis certo statui potest, eum, quicquid de ea re sciret, ex antiquioribus libris *Justini* Martyris, quem ipse etiam adversus Marcionem allegat[2], aliorumque scriptorum hausisse. Accedit, quod nusquam ad exempla, quibus accusationem suam illustrare poterat, descendit, adeoque omnis prorsus ratio sublata est, qua visum ab eo Marcioniticum codicem aut omnino *certo* ei constitisse de corruptionibus, quas queritur, ulla concludendi probabilitate efficere possemus. Longe id vero aliter in *Tertulliano, Epiphanio*, reliquis, qui qualem Marcionitici codicis scientiam habuerint, eorum, quae de eo referunt, examine discemus.

[1] *Adv. haer. L. I, c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 12, §. 12. *ed. Massuet.*
[2] *L. IV, c.* 6, §. 1. atque ex h.l. *Eusebius H. E. IV,* 17.

§. II.

Ac primo quidem, quemnam in codice suo *ordinem* secutus sit Marcio, nonnisi *fama* se scire *Epiphanius* ipse fatetur[3]. Is enim dudum notus esse poterat e Tertulliano, qui libro adv. Marc. quinto eundem ordinem in refutando ex epistolis Paullinis haeretico

[3] *Haeres. XLII*, 9: Áj äc dðé ïëáß, áj ðáñE ášô² ëåãüìåíáß åkóé ê.ô.ë., quae verba nescio quo jure vertat *Petavius* "epistolae ab eo *probatae*", cum sane vertenda sint: "epistolae, quae apud eum extare dicuntur".

I,1,119

secutus fuerat, quem Epiphanii recensio exhibet, nisi quod haec epistolium ad Philemonem epistolae ad Philippenses anteponit. Tertullianus autem nusquam Marcionis ordinem a se servatum affirmavit. Igitur aut sui codicis ordinem, aut, quod multo etiam probabilius est, quem Marcionis esse *suspicaretur*, secutus fuisse putandus est. Facile autem in hunc maxime ordinem incidere potuit, cum, ut ipse ait[1], principalem adversus Judaismum epistolam eam vellet Marcio, quae ad Galatas scripta est, adeoque ab hac ejus refutandi initium faciendum esset, reliquae autem magnitudinis rationem ordine, quo se invicem excipiunt, sequantur[2].

Numerum epistolarum quod attinet, epistolas ad *Timotheum* et *Titum* ab eo recusatas, narrat Tertullianus, et, cui res dudum ex illo innotuisse poterat, Epiphanius. Illum vero Marcionis ipsum

codicem vidisse, epistolarum ab eo exclusarum notitia non evincit, cum hoc certe etiam in vulgus notum esse potuerit, quasnam epistolas receperit, quasnam excluserit haereticus. Quin ille omnem hanc notitiam *conjecturae* debere potuit, qua Marcionem haud *potuisse* recipere eas epistolas, quae øåõäþíõìïí ãí§óéí oppugnarent, *concludebat*. Eam certe conjecturam sub *ironia* latere, qua librum quintum adv. Marcion. clausit, vix mihi tempero, quin pronunciem. *"Soli huic*, inquit, *epistolae* (loquitur autem de epistolio ad Philemonem) *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet*. (Epistolium autem ad Philemonem in Apostolico Marcionis extitisse, multo minus ausim statuere, quam epistolas ad Tim. et Titum. Neque etiam de eo Tertullianus aliter, quam conjectura, pronuntiavit, quia scilicet nihil ab ejus brevitate *metuendum* haeretico fuisse crederet; hoc enim sibi velle Tertullianum, satis, opinor, clarum est[3]). *Miror tamen*, pergit Tertullianus,

[1] *Adv. Marcion. L. V, c.* 2. ed. *Pamel.*

[2] *Cfr. S. V. Storrium* über den Zweck Johannis, p. 257.

[3] Idem postea ex eo *Hieronymus* repetiit, in *Praef. in ep. ad Philem.* "In hanc, inquit, solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat". Omnia alia *Epiphanius* queritur, p. 373: Pð' ôyò | *[S.120]* ðñ'ò ÖéëÞìïíá ïšäcí ðáñåèÝìåèá, äéN ô' ¿ëïó÷åñ§ò ášôxí äéáóôñüöùò ðáñE ášô² êåsóèáé. Sine dubio eum offendebat *nativa* epistolae brevitas, unde, ut hoc obiter moneam, apparet, eum Marcionis corruptiones in codicibus etiam *vulgaribus* quaesiisse.

I,1,120

quum ad unum hominem factas litteras receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit". Manifesta ironia est, quam dicendi figuram frequentissimam esse Tertulliano, omnes norunt. Nempe mirum prorsus esse dicit, recusasse Marcionem epistolas, ad *ecclesiam universam* pertinentes, cum epistolium ad *unum* hominem scriptum recipere non dubitasset, scilicet haec omnia, ut significaret, aliud quid causae subesse, cur has maxime epistolas recusaverit, eam nempe, quam sine verborum ambagibus *Clemens* Alex.[1] attulit, atque ex eo hauserunt recentiorum criticorum plerique[2]. Verum ea certe Tertulliani conjectura falsissima fuerat. Nam quod øåõäþí.ãí§óéí. nominat Apostolus, Marcionem certe a recipiendis istis epistolis absterrere nullo modo potuit, cum certe *suam* ãí§óéí haud øåõäþíõìïí crederet[3], ãí§óéò autem, quam vituperat Apostolus, manifeste Judaica sit (1 Tim. 1,7. Tit. 1,10. sq.), quae legem Mosaicam non admitteret tantum, sed et sancte pieque observatam vellet. Nam, quod multi jam doctissimorum hominum indigitarunt[4], repeti autem satis non potest, multo latius, ac plerique credunt, nomen illius philosophiae patuit, cum tota ista philosophandi ratio diversissimarum opinionum etiam natura sua patientissima esset; unde efficitur, mirum haud esse, ipsos etiam

[1] *Strom. L. II, p.* 383: Ïœôùò êár ôxí ãí§óéí (äéáâÝâëçêåí) ½ øåõäxò ãí§óéò {ôå ¿ìùíýìùò êáëïõìÝíç· Ðåñr ,ò ¿ EÁðü ïëïò ãñÜöùí, ¯ Ôéìüèåå, öçóß ê.ô.ë. FÕð' ôáýôçò dëåã÷üìåíïé ôyò öùíyò ïj Pð' ô§í ájñÝóåùí ôNò ðñ'ò Ôéìüèåïí Pèåôï™óéí dðé ïëÜò.

[2] Etiam, quod mireris, *Corrodius* in Kritische Geschichte des Chiliasmus P. II, p. 41.

[3] Cfr. S. V. *Storrium* l. c.

[4] Vid. ex antiquioribus *Buddeum de eccles. apost. c.* 5. *Ittigium de haeresiarchis Sect. X, c.* 9, §. 4. *Vitringam* in *Obs. sacr. L. IV, c.* 9, §. 9. *J. G. Walchium* in *Exerc. de Hymenaeo et Phileto* inserta *ejusd. Miscell. sacr. Amstel.* 1744. *ed.* §. *III, sq.*

I,1,121

Mosaicae legis defensores Gnosticorum nomine comprehendi. Hanc ipsam autem judaicam ãí§óéí nemo Marcione vehementius oppugnavit. Igitur hanc certe ob causam epp. ad. Tim. et Titum non rejecit. Quamcunque autem aliam excogitaveris, ex argumento epistolarum, Marcioni infesto, haustam[1], eluditur ipso Tertulliani testimonio, cui si fides est, locis illis, ipsi contrariis, certe alia ratione, quam totarum epistolarum rejectione, mederi Marcio poterat. Sin aliam (quae quidem unice probabilis est) rationem excogitaveris, ideo exclusas fuisse illas epistolas, quod, ut ait Tertullianus, de ecclesiastico statu compositae essent, ideoque ad coetum ipsum, cui destinatus erat apostolicus ille codex, haud pertinere viderentur Marcioni, id profecto multo magis valiturum credo de epistolio ad Philemonem, quod multo etiam pauciora, quae communis utilitatis essent, continebat. Apparet igitur, quicquid de numero epistolarum a Marcione receptarum referat Tertullianus, non ex ipsa codicis illius notitia profectum esse. Namque aut admiserat epp. ad Tim. et Titum, quod negat Tertullianus, aut excluserat, certe nulla alia de causa, quam quae etiam epistolium ad Philemonem exclusisset, quod receptum tamen affirmat idem Tertullianus[2].

[1] *Beausobrii* v. gr., decepti fortasse loco Tertulliani, *de praescr. adv. h.c.* 32. Ita ille (*Histoire de Manichée et du Manichéisme T. II, L. IV, c. VI*): "Si Marcion les a rejettées (ad Tim. et Titum epistolas), c'est apparemment à cause de son erreur sur le *mariage* et en particulier sur celui des prêtres et des Evêques".

[2] Ad *Philastrium* quis provocaverit, qui (*Catal. eorum, qui post Chr. pass. haer. rei facti sunt c.* 44) Paulli epistolas, nisi quae ad Timotheum et Titum scriptae essent, exclusas a Marcione, affirmat? Nisi forte quidam aequius putent, delere illud *nisi*.

§. III.

Quod de *epistola ad Laodicenos,* in Apostolicum Marcionis recepta, memorat *Epiphanius,* eo misere ignorantiam suam ipse prodidit. Primo enim epistolae, quae ad Laodicenos scripta *ferretur*, nonnisi *fragmenta* extare apud Marcionem affirmat (h÷åé äc

I,1,122

êár ôyò ðñ'ò Ëáïäéêåßáò ëåãïìÝíçò ìÝñç), igitur *incertus* saltem haesit, annon revera extet singularis Apostoli ad Laodicenos epistola, quae tamen dubitatio eum non impediit, quo minus eandem, cum in Marcionis codice extaret, mutilatam ab haeretico statim etiam pronunciaret. Non extitisse autem in Apostolico Marcionis diversam ab epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque igitur mutilari potuisse, quae non extabat, ex ipso Epiphanio patet, qui postea (p. 374. 375) locum ex ea allegatum a Marcione affert, quem epistola ad Ephesios ad verbum exhibet. Nec tamen ideo negat, *hanc* a Marcione receptam fuisse, sed utramque nominat, atque adeo eo, quem diximus, loco mirum utriusque consensum animadvertit. Patet igitur Epiphanium neque perspexisse, *eandem* esse cum epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque tamen in alteram partem, *adulterinam* hanc esse decernere ausum fuisse: debebat autem vel hoc vel illud facere, si sacrorum librorum et Marcionaei codicis satis gnarus erat.

Tertullianum[1] si audias, *interpolatum* a Marcione Laodiceae nomen queritur. *Ecclesiae quidem*, inquit, *veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator*. Igitur translatio latina, qua Tertullianus alias uti solebat, facta erat sine dubio e codice, qui *nullum* prorsus nomen praefixum haberet. Non enim quod *alium* pro recepto titulum *substituerit*, sed quod *novum* prorsus *ipsi*

epistolae *interpolaverit* Marcio, aegre fertur a Tertulliano. Neque, dum ad *Ephesios* emissam vult epistolam, ad *codicem* aliquem, cui nomen hoc praefixum esset, provocat, sed ad ecclesiae traditionem, quam, ut scimus, etiam integrae lectionis unicam normam fecit. Interpretationem autem a *Koppio*[2] prolatam, quae non *primum* epistolae

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 17.

[2] *Proll. in ep. ad Ephes. in ejus N.T. perpet. Annot. illustr. Vol. IV. ed. alt. p.* 6.

I,1,123

versum interpolatum, sed ipsam, quae in codicibus praefigi soleret, *inscriptionem adulteratam* a Marcione queri vult Tertullianum, verba ipsa non admittere videntur. Namque *interpolationem* queritur Tertullianus; *inscriptionis* autem mutatio non interpolatio, sed *depravatio*, si placet, appellanda fuerat. Neque me movet alter Tertulliani locus[1], ubi se ad Ephesios *praescriptam* habere epistolam, haereticos vero ad Laodicenos, affirmat. Hic enim de *inscriptione* epistolae loqui Tertullianum satis clarum est, sed non video, quo jure inde effici possit, alterum locum idem sibi velle, cum certe de titulo *ipsi epistolae interpolato* satis manifeste queratur. Extitisse autem codices, in quibus Ephesi mentio abesset a versu primo, non hoc modo Tertulliani testimonio, verum etiam *Basilii* M.[2] atque *Hieronymi*[3] loco constat (non enim ferenda sunt *Koppii* et *Michaelis* interpretamenta). Illius autem lacunae, in antiquissimis codicibus observatae, rationem aliquam probabilem, haud video, unde petere possis, nisi ex interpretum complurium opinione, qui non ad unum, sed ad *plures* coetus scriptam fuisse, quam ab Ephesiis nuncupamus, epistolam, argumentis, ut in tali re dari possunt, satis evidentibus evicisse, mihi quidem videntur. Namque hac sumta facile tibi explicatu est, cur ôïsò ðáëáéïsò ô§í Píôéãñáö§í, ut ait Basilius, nullum prorsus nomen versu primo praefigeretur (nempe quod non uni, sed pluribus ecclesiis destinatam fuisse epistolam constaret), junioribus autem exemplaribus ab iis, qui lacunam ferre non possent, unum tantum nomen adjiceretur (nempe, quia singulis aut nonnisi una ecclesia, ad quam pertineret epistola, cognita esset, aut una alteri praeferenda videretur).

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 11.

[2] *Contr. Eunom. L. II. Opp. ed. Paris. T. II, p.* 57. Excerptus est locus ap. Koppium p. 8. et Michaelis in Einl. ins N. Test., *P. II, p.* 1296.

[3] *Comment. ad Eph. I,* 1. Qui locus non quidem codices, a quibus verba Ýí EÅöÝóv abessent, Hieronymo cognitos fuisse probat, sed scriptores saltem, qui, ut Basilius, quaererent in h.l. *singulare* quid atque käéÜæïí vocis IÏÍÔÁÓ, quod facere non poterant, nisi codicibus visis, a quibus verba dí EÅöÝóv abessent.

I,1,124

Ex his omnibus autem efficitur, magnam jam antiquissimis temporibus in hoc loco lectionis discrepantiam fuisse, unde facile conjectu est, cum ad Laodicenos etiam epistola nostra pertinuerit (Col. IV, 16)[1], aut saltem multis qui locum hunc legebant videri posset pertinuisse, Laodiceae quoque nomen aeque ac Ephesi compluribus graeci textus non modo, verum etiam versionum latinarum codicibus illatum fuisse, quorum uno cum in hoc loco Tertullianus uteretur, statim etiam temerariam interpolationem, a Marcione tentatam, clamandi occasionem oblatam sibi credidit. Cur vero nullus codex supersit, in quo Laodiceae nomen etiam nunc extet, si quaeris, multae certe causae cogitari possunt, veri

simillima autem *Semleri*[2] conjectura est, urbis, maturo fato extinctae (qualis erat Laodicea, terrae motu eversa) nomen etiam sensim extinctum, superstitis urbis nomini in codicibus tandem omnibus cessisse.

[1] Verba ôxí dê Ëáïäéêåßáò dðé ïëÞí vertenda sunt: epistolam Laodicea ad vos *mittendam*, Laodicea *petendam*, quemadmodum in loco *Polybii* a *Raphelio* notato) ½ dê ôyò FÑþìçò ðñåóâåßá, legatio est Roma *veniens.* Epistolam autem, Colossensibus Laodicea petendam, eam esse, quae ab Ephesiis nomen tulit, ex eo apparet, quod salutationes Laodicensium epistolae ad Colossenses (4, 15) inserit Paullus, quo certe opus haud erat, nisi illis epistolam scripsisset, quae tales salutationes haud ferret, hoc vero est epistolam non *uni* sed *pluribus* ecclesiis destinatam, qualis est illa, quam ab Ephesiis appellare solemus. Quae *Fabricius* (*in Cod. apocr. N.T. P. II, p.* 859) obtendit, parum valent. Quamnam enim interpretationis auctoritatem habere apud nos possunt *Theodoretus, Chrysostomus, Oecumenius?*

[2] Histor. Einl. zu Baumgartens Gesch. der Glaubensstreitigk. P. I, p. 95.

§. IV.

Igitur quae de epistolarum a Marcione receptarum ordine numeroque referunt illi scriptores, ut codicem ipsum haeretici inspectum ab eis fateamur, nondum nos vincere potuerunt. An itaque singularum lectionum, quas ex eo afferunt, ratio magis apud nos valitura sit, accuratior eorum exploratio docebit. Id vero ante omnia ratum habeamus, nonnisi eas lectiones, quae nullam

I,1,125

aliam explicationem, nisi studiosam Marcionis depravationem admittunt, certos de eo nos facere posse atque persuasos. Nam primo ubi justa suspicio extiterit, eas, quas afferunt lectiones, nonnisi suspicionis eorum figmenta fuisse, igitur ne *lectionum* quidem diversarum nomen mereri, aut ita comparatas esse, ut in alio quocunque codice existere possent, nullam profecto causam video ejus maxime opinionis praeferendae, quae lectiones illas ex ipso Marcionis codice decerptas statuit. Poterant autem in alio quocunque codice extare eae lectiones, quae e communibus lectionum variarum fontibus facile derivari possunt, quae librariorum incuriam, hominum sciolorum impudentiam, aliorum ignorantiam non transcendunt[1], aut quae nihil exprimunt, quod Marcionis opinionibus praecipue favere videri possit, aut quae, si favere videantur, in aliis etiamnunc codicibus supersunt, quos a Marcione depravatos nemo facile dixerit. Ejusmodi vero lectiones non ex Marcionis codice decerptas si statuemus, nihil faciemus, quod justo iniquius videri possit. Quodsi enim fidei illorum scriptorum totos nos dare volumus, id quoque eorum fide credendum erit, Marcionis corruptiones non ad eos tantum codices, quibus ipse usus fuerit, sed ad reliquos etiam, in ipsa adeo ecclesia frequentatos, dimanavisse. *Hoc* enim queruntur Epiphanius et Tertullianus, qui adeo in versionis latinae, quam sequebatur, exemplaria corruptiones illas e graecis codicibus translatas credidit. Latina enim versione, non graeco N.T. textu usum esse Tertullianum, ut statuam, tum *Semleri*[2] rationes, tum aliae, quas ipse mihi detexisse videor, impellunt. Textus enim graeci in Africa raritatem non modo ipse significat, celebri loco *de praescr. adv. haer.* c. XXXVI[3].

[1] Vid. loco omnium S. V. *Griesbachium l.c. Sect. III,* §. 2 *sq.*

[2] Vid. *ejus append. ad. Wetstenii Proll. in N.T. Obs.* 1. *p.* 585.

[3] "Age jam; qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae *authenticae* eorum literae recitantur, *sonantes vocem* et repraesentantes faciem uniuscujusque". Quem locum dum ad *graecum* textum referimus, non *excludimus | [S.126]* aliam interpretationem, quae de *integritate* maxime lectionis loqui vult Tertullianum. (Vid. ill. *Roessleri* Bibl. der Kirchenväter, P.

III, p. 118 et S. V. *Griesbachii* librum saepe cit. *Sect. II,* §. 5). De voce: authenticae vid. *Pfaffii diss. de genuinis N.T. lectionibus, syntagm. dissertt. insert. p.* 43. *coll ejusd. not. exeg. in Evang. Matth. p.* 40.

I,1,126

Sed accedit etiam rei interna probabilitas, cum ex loco saltem *Augustini*[1], sine dubio ad versiones maxime in *Africana* ecclesia factas referendo[2], satis constet, in iis regionibus non quidem tantum, quantus ex eo loco concludi posset, sed aliquem certe versionum latinarum numerum extitisse. Ipse vero Tertullianus ut integritatem lectionis ab ecclesia servatam ubique jactitat, ita plerumque de suo libro haud admodum audacter pronunciat, sed, ubi de graeca lectione dicendum erat, anceps haud raro atque incertus ipse se titubatione sua prodit[3].

Sed ad lectionum singularum examen descendimus. Tertullianum praecipue audiemus; nam de reliquis res paene confecta est.

[1] *De doctr. Christian. L. II, c.* 4. Ut enim primis fidei temporibus *in manus venit* codex graecus (hoc vero non est universum N.T., sed liber quicunque, hanc illam ejus partem continens) ausus est interpretari.

[2] Cfr. cel. *Weberi* Beitr. zur Gesch. des N.T. Canons, p. 90.

[3] Cfr. inprimis *de Monogam. c. XI,* ubi ad graecum textum provocat quidem, atque ex eo corrigi vult latinam versionem, sed ita, ut satis appareat, eum graecum textum ne inspexisse quidem.

[§.] V.

Incipiamus a celebri loco *Gal. II, 5,* cujus accuratior contemplatio magnam nobis in tota hac causa lucem accendet. Ac lectionem quidem ejus ex eo codice, quem ante oculos habuit, ita *recitat* Tertullianus[4]: *Propter superinducticios falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subjectioni*. Atque hic quidem statim videndum est, ne nos effugiat animadversio, Tertullianum ex eo codice, *quem ante oculos habuit,* et quem in toto hoc libro *semper* secutus est, recitare *eam*

[4] *Adv. Marcion. L. V, c.* 3.

I,1,127

lectionem, quam falsam depravatamque postea queritur. Nisi enim hunc locum ex eodem, quo alios solebat, codice recitabat, certe non opus erat, ut totum locum ita, *ut* depravatus esset, atque ad verbum adeo exprimeret, sed *vera* lectione ex suo libro notata uno verbo animadvertere poterat, in aliis codicibus aut in Marcionis libro *negationem* (ïšäÝ) insertam esse. Quam cum adulterinam esse vellet, cur non ad suum librum provocat, quod si poterat, facile supersedisset misera opera, qua *interna* argumenta, rejiciendam e textu negationem probatura, conquirit[1]. Scilicet ejus multum intererat, eliminari negationem, cum omnis adeo Marcionis haeresis ab eo progrederetur, ut Judaismum plane a Christianorum nova disciplina sejunctum vellet, ideoque etiam Paullum reliquis omnibus Apostolis, et Petro maxime, cujus simulationem et indignam rituum judaicorum observationem graviter reprehensam a

Paullo dictitabat[2], longe anteponendum esse pronunciaret. Quid vero, si ipse Paullus tempori inserviisset? Quanto magis tum illa solemnis Tertulliano Petri defensio valitura erat, ipsum adeo Paullum dixisse, *"factum se omnibus omnia,* Judaeis Judaeum, non Judaeis non Judaeum, ut omnes lucrificaret?"[3]. Igitur jam hac sola de causa videndum erat Tertulliano, ut particulam illam, quamvis in ipsius libro extaret, juris tamen quadam specie eliminare posse videretur, quam cum praeberet *Irenaei* locus, statim haesitare desiit. Liceat enim repetere S. V. *Griesbachii*[4] observationem, qui non hoc tantum loco, sed alio etiam exemplo

[1] Etiam S. V. *Griesbachius,* qui Marcionis codices a Tertulliano visos *haud* negat, de hoc saltem loco ita pronunciat (*l.c. Sect. III, p.* 89): *"Cum neque ad graecos neque ad latinos alios codices provocet* (Tertullianus) *sed anxie interna conquirat argumenta, quibus particulam "nec" eliminandam esse vincat, probabile est, in ipso Tertulliani codice aliisque africanis libris extitisse hoc "nec".*

[2] *Tertull. de praescript. adv. haer. L. IV, c.* 3.

[3] *De praescr. etc. l.c.* Adde alium locum, valde memorabilem, *adv. Marc. L. I, c.* 20.

[4] *Libro saepe cit.* §. 7.

I,1,128

satis luculento comprobavit, Irenaei auctoritate ita captum fuisse Tertullianum, ut loca N.T., ab Irenaeo vel leviter tantum tacta, etiam invitis suis ipsius codicibus ad illius lectionem refingeret, idque ab eo etiam h.l. factum esse. Irenaei enim locum L. III, c. 13. probe certe noverat Tertullianus, qui eadem, quae ibi Irenaeus, centies repetit. Quanam autem cupiditate credimus eum Irenaei auctoritatem arripuisse, levissimam quidem, sed quae lectioni, quam adeo absque auctoritate receptam vellet, aliquid saltem ponderis adderet.

Igitur hujus loci exemplo duo, ut opinor, certa sunt, primo hoc, lectiones in plerisque adeo codicibus divulgatas, ubi favere vel aliquantulum viderentur haereticae opinioni, temerariae depravationi tribuisse Tertullianum (plerosque enim ab antiquissimo inde tempore codices receptam lectionem servasse, ex eo clarum est, quod alterius ne vestigium quidem in ullo alio libro, Claromontanum si excipias, et Italam antiquam et paucos alios, superest)[1], deinde et illud, Tertullianum, nonnisi *suum* codicem secutum, haereticos adulteratae lectionis accusasse, codicibus eorum quamvis non inspectis; hoc enim certum fit ex h.l., cujus lectionem e *suo* libro recitat, quem ipse nusquam alibi Marcionis esse dicit, quanquam Marcioniticis adulterationibus plenum opinatus est. Qualis autem ratio ejus codicis fuerit, et quibusnam exemplis, illud ut crederet, motus fuerit, ex hujus loci lectione satis apparet.

[1] Lectio, quae negationem eliminat, unde primum orta, et quomodo in alios codices, *Ambrosiastri* v. gr., *Claromontanum,* alios (cfr. *Semleri hist. eccles. sel. capp. P. I,* p. 17. et *Prolegg. in ep. ad Galat., Paraphr. praem.*) propagata fuerit, ita facile explicatu est (vid. S. V. *Storrii Diss. ad quaedam epp. Paulli min. loca, p.* 4. et ill. *Eichhornii* allg. Bibl. der bibl. Litterat. P. II, p. 327), ut profecto haud videam, quomodo satis certo ex antiquissimo textu graeco servatam credere possis.

§. VI.

Breviores erimus de aliis levioris momenti locis, quae corrupta esse ab haereticis aut e *glossemate suo* codici allito[2] aut e

[2] Scatuisse Tertulliani librum omnis generis glossematis, quorum nonnulla | *[S.129]* adeo in graecum textum illata sunt postea, *Semlerus* ostendit. (Vid. hermeneut. Vorber. P. II, p. 77.) Exempla qui voluerit, videat locum Gal. 3,15, ut a Tertulliano recitatur *adv. Marc. L. V, c.* 4. et alium discidiis Arianorum clarum in libro de carne Christi c. 18. coll. *Germonio l.c. L. I, P. I, c.* 13.

I,1,129

lituris in eo observatis conclusisse videtur rerum criticarum imperitissimus Tertullianus. Ad illud genus pertinere videtur locus *1 Cor. XV, 45,* cui primum quidem ut erat in ipsius codice recitato correctionem demum haeretici subjungit[1]. Si enim in ipsum textum illatum glossema fuisset, locum, ut alibi solet, corruptum recitasset. Quae vero de locis *erasis* ab haeretico, s., ut alibi loquitur, *spongia* Marcionitica extinctis queritur, nonnisi a *liturarum,* codici, quem secutus est, inductarum, animadversione profecta fuisse, ex eo conjicio, quod locis demum *integris* ex eo ipso codice, quem alibi sequitur, recitatis animadversionem addit, locum a Marcione erasum sive extinctum fuisse. Igitur ab eo codice, quo semper tanquam corruptionum Marcioniticarum exemplo utitur, ne aberant quidem, sed inducta ex parte atque litterarum hinc illinc fugientium lacunis distincta. Miseram vero criticorum sortem, quibus liturae vel levissimis casibus inductae negotium facessunt! Hanc enim vero credo rationem fuisse locorum *2 Thess. I, 8.*[2], *Gal. III, 7.*[3] *16.*[4] et *Eph. II, 20. 15.*[5], quo in loco contra haereticas de carne Christi opiniones graviter ab *Irenaeo*[6] commendato, ne minimam quidem lituram oculos ejus effugisse, mirum haud est. Quod de loco *Gal. IV, 22.* refert Tertullianus, *ex parte* conversum esse ab haeretico, *re* tamen ipsa servata[7], satis prodit,

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 10.

[2] *Tertull. l.c. cap.* 16.

[3] *L. c. cap.* 3. *Hieronymus (Comm. Tom. VII. opp. ed. Vallars. p.* 423) rem ut fieri solet exauxit. Ceterum credibile est, Tertullianum h.l. diligentius, atque alias soleret, observasse, cum attentionem ejus excitasset locus *Irenaei adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1.

[4] *Advers. Marc. L. V, c.* 3.

[5] *L. c. cap.* 16.

[6] *Advers. haer. L. V, c.* 14, §. 3. 4.

[7] *"Ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium,* ita credo | *[S.130]* et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, *nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit" Adv. Marc. L. V. c.* 3.

I,1,130

quamnam in criminationibus suis rationem secutus fuerit. Scilicet id corruptoris est, ut *verba* mutet, *rem* non tangat. Satis patet, quales illae corruptiones fuerint, liturae nempe, verborum diversus ordo, talia, qualia in codicibus omnibus deprehenduntur.

§. VII.

Tria tantum exempla supersunt, in quibus explicandis non eandem, quam hucusque, rationem sequi nos posse plerisque videbimur, scilicet quae corruptionem *consulto et de industria* factam, eamque talem, qualem a Marcione pro philosophiae, quam professus est, ratione facile expectare possis, prodere

videntur. Primum eorum offert locus *Eph. III, 9.* Audiamus ipsum Tertullianum[1]. "De manibus, inquit, haeretici praecidentis non miror, si *syllabas* subtrahit, quum *paginas totas plerumque subducit*. (Unde vero hoc noverat Tertullianus?) *Datam*, inquit, *sibi* Apostolus *gratiam novissimo omnium illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti, occulti ab aevis in Deo, qui omnia condidit.* Rapuit haereticus *In* praepositionem, et ita legi fecit: *"occulti ab aevis Deo, qui omnia condidit"*. Atque in hoc loco fatendum quidem est, valde favere illam omissionem Marcionis systemati, saltem ut ab ipso Tertulliano descriptum est[2]. Verum haec utut se habeant, ipsum Tertulliani locum si diligentius examinas, quamnam praefandi necessitatem habuit Tertullianus, quamnam de totis paginis a Marcione extinctis conquerendi causam, cum sane nullum ejusmodi licentiae certum atque indubium exemplum unquam protulerit, sed *sumsisse* tantum videatur, quicquid de ea re in antecessum pronunciaret? Igitur cur lectorem *praevenit*, nisi ut fucum faciat? Neque id praetermittendum est, Tertullianum ex eo ipso libro, e quo alias semper lectiones a Marcione corruptas protraxit, locum *hunc* recitare *integrum* prorsus atque incorruptum, et recitatae

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 17. 18.

[2] V. *Beausobrium l.c. Vol. II, p.* 110.

I,1,131

demum *verae* lectioni *subjungere* depravationem haeretici. Igitur *raptam* esse ab haeretico praepositionem illam, *aliunde* saltem, quam ex codicis, quem ante oculos habebat, lectione compertum habuit. Unde vero? Lituramne denuo accusabimus? Utrum fama id accepisse, an conjectura assecutum esse Tertullianum, statuemus? Fateor, hac una observatione concidere totam accusationis hujus fidem mihi quidem videri. Accedit, quod alibi etiam locorum similium nostro (ex gr. 1 Cor. II, 8. 1 Cor. I, 21) *interpretationem* haereticam perstringit Tertullianus[1], neque igitur alienum ab eo fuit, de ejusmodi loco, qui contra Marcionem evidentissimus esset, in antecessum metuere. Quantam autem licentiam rerum haereticarum scriptores sibi sumserint, suas opiniones, conclusiones atque adeo meras conjecturas historiae et systemati haereticorum inferendo, dudum a *Beausobrio* observatum est. In ista autem conjectura ita sane sibi placuisset, ita sui simile fuisset Tertulliani ingenium, ut nesciam, annon ex hoc solo magnum suspicionibus nostris momentum accedere debeat. Sed nolim iniquior videri, neque anteaquam reliqua exempla lustraverimus, in ullam partem decernere. Id saltem certum habeamus atque exploratum, *non ex ipso illo libro, quem Marcioniticum ipse saltem opinatus est, corruptionem illam hausisse Tertullianum*[2]; unde demum hauserit, scire multo minus interest.

[1] Vid. ex. c. *advers. Marc. L. V, c.* 6.

[2] Igitur neque in eo acquiescere possimus, quod S. V. *Loe¡flerus* observavit, *quam facile* (in libro scilicet, quem ante oculos habuit Tertullianus?) *particula* dí *praecedente verbo* ákþíùí *ob similitudinem syllabae ultimae excidere potuerit!"* (*l.c. p.* 164). Enimvero in eo libro, quem secutus est, ne exciderat quidem.

§. VIII.

Ad aliud exemplum transimus, quod locus *Col. I, 15. 16. 17.* exhibet. Audiamus iterum Tertullianum[3]: *"Si non est Christus primogenitus conditionis - si non in illo condita sunt universa in coelis et in terris, ... si non cuncta per illum et in illum sunt*

[3] *Advers. Marc. L. V, c.* 19.

I,1,132

condita (haec enim Marcioni displicere oportebat): non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes*. Quomodo enim *ante omnes;* si non ante omnia[1], quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis - ?* Unde ante omnes probabitur fuisse, qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse, quem esse nesciit? Quomodo autem boni duxit, *omnem plenitudinem in semetipso habitare?* Primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis, *quae Marcion detraxit "conditis in Christo in coelis et in terris"*, nisi ex illis *"invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus"*, aut si haec Pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores de suo intulerint, et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, (omnia retulerit)[2]?" Jam fatendum quidem statim est, vera si fuerit accusatio, neque de librarii lapsu cogitari posse, neque omnino de ulla alia, nisi studiosa verborum illorum omissione; quod quidem eo certius esset, quo magis loci integrum argumentum systemati Marcionis, ut a Tertulliano traditur, contrarium est[3]. Verum enimvero statim etiam quaestio existit (cui si satisfieri non potest, tota accusatio labefactatur), *unde* illa omissio Tertulliano innotuerit? In eo certe codice, quem semper sequitur, et ex quo omnes Marcionis corruptiones allegavit, integer locus extabat[4]. Neque attentionem nostram effugere potest Tertulliani nescio quae titubatio. Neque enim statim audet pronunciare, verba illa (ðñùôüôïêïò - hêôé áé) a Marcione deleta fuisse, sed per interjectionem tantum

[1] Si *graeco* textu, non *latina versione* utebatur Tertullianus, facile carere poterat omni hac argumentatione. Graeca enim vox (ðÜíôùí) *neutrius* generis significationem non excludit.

[2] Hoc supplemus. Interpunctionem, ut oportebat, mutavimus.

[3] Cfr. loco omnium *Walchii* Historie der Ketzereien, P. I, p. 505 sq., §. VI.

[4] Igitur neque assentiri possum b. *Corrodio,* qui omnes Tertulliani et rel. criminationes exinde derivavit, quod *mancos* codices habuerint Marcionitae. - (Vide ejus Versuch einer Beleuchtung des Bibelkanons, P. II). Namque Marcioniticos codices haud vidit sine dubio Tertullianus; ab eo autem, quo tanquam a Marcionitis depravato utitur, ne aberant quidem illa loca.

I,1,133

addit: *haec enim Marcioni displicere oportebat*. Atque hic videre mihi videor universam, quam in hac causa secutus est rationem Tertullianus, exemplo satis luculento proditam. Primo enim cogitandum est, Tertullianum in libris, quos adversus Marcionem scripsit, non id egisse, ut loca ab eo corrupta critica diligentia examinaret, sed ut ejus philosophiam e sacris literis refutaret. Jam vero, querelis Irenaei de libris sacris a Marcione corruptis territus, ubi ad locum illi manifeste contrarium devenit, oportebat certe metuere, ne totum locum extinxerit haeretica licentia. In ea autem incertitudine, cum altera ex parte metueret obstrepentes haereticorum voces, a Pseudapostolis interpolatam scripturam clamantes, neque tamen ex altera parte locum prorsus dimittere posset, profecto nihil reliquum videbat, nisi ut ipse etiam in haereticorum licentiam inveheretur, *conquireret autem in eo ipso loco lectionis integrae adversus eos vindicandae vestigia*, quae caecitatem (ut loquitur) haereticorum effugisse suspicari poterat. Id vero nostro maxime loco Tertulliano accidisse, totus profecto orationis tenor et contextus loquitur. Namque *Irenaeus*, quem ipse alibi "omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem appellat, quem in omni opere fidei optet assequi"[1], Marcionem disertis verbis affirmat a Paulli epistolis abstulisse, *"quaecunque*

manifeste dicta essent ab Apostolo de eo Deo, qui mundum fecerit, quod nempe idem sit pater Jesu Christi[2]*"*. Quantam autem credimus incertitudinem fuisse, in quam eum Irenaei asseveratio conjecit, qui profecto his ipsis verbis hunc maxime locum significasse putandus erat? Ita enim contra Marcionem manifestum videri oportebat[3], ut fere nullus dubio locus relinqueretur. Eo minus autem Tertulliani suspicionem effugere poterat Marcio, quo melius cum ejus decretis consentire locus videretur, deletis iis verbis, quae

[1] *Adv. Valent. c.* 5.

[2] *Adv. haeres. L. I, c.* 27, §. 2.

[3] Etiam *Irenaeus* saepius eo utitur contra haereticos et nominatim Marcionem e. gr. *Lib. I, c.* 22, §. 1. *c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 8, §. 3.

I,1,134

deleta suspicabatur. Nam quod Jesus praedicatur åkê¦í ôï™ èåï™ ôï™ PïñÜôïõ fuisse, id Marcio etiam volebat; igitur haec profecto verba deleta ab haeretico suspicari haudquaquam poterat Tertullianus, quin adeo opus esse ratus est, ut ea contra Marcionis interpretamenta praemuniret[1]. Jam vero ubi ad verba ðñùôüôïêïò ðÜóçò êôßóåùò et quae seq. devenit, suspicionibus suis victus non *affirmat*, sed *ponit* tantum, Marcionem haec verba delevisse. *Si non est*, inquit, *Christus primogenitus conditionis*, h. vero est, *si forte Marcio* deleverit illa verba: ðñùôüôïêïò ð. êô. rel. Cur vero *ponit*, quod affirmare poterat, si rei suae certus erat? Cur non, ut alibi solet, sine verborum ambagibus eliminatos e textu versus clamat? Unde illi subito venit lenitas ista verborum, *oportuisse*, ut haec Marcioni *displicerent*? Cur non statim asseverat, quod postea audentior factus (obiter tamen), dicit, detracta ea verba a Marcione fuisse? Haec omnia si mente colligas, Irenaei auctoritatem, loci evidentiam, Tertulliani incertitudinem, vix equidem video, quomodo dubitare possis, *quin tota accusatio nonnisi a conjectura atque suspicione Tertulliani profecta sit*. Neque dum hoc statuis, statim etiam sumis, *mala fide* egisse Tertullianum, quin potius totam illam, quam in hac causa secutus est, rationem ab *anxietate* quadam Tertulliani, quam parum adeo abest, quin *religionem* dicere possis, profectam fuisse, tota disputationis forma modusque loquitur. Quomodo enim, ut vel unum exemplum afferam, factum est, ut, quod saepius in ejus libris observasse mihi videor, loca contra Marcionem evidentissima dimitteret, in locis autem aliis, quae nonnisi multo labore atque argumentis improba opera conflatis stringere contra

[1] "Sed nos enim invisibilem dicimus patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in Dei nomine, ut imaginem ipsius: *ne quam et hinc differentiam scindant Dei visibilis et invisibilis.* l.c. *advers. Marc.* Apparet hunc locum jam antea, quam ad illa verba, de quibus quaestio est, accesserit, suspiciosam Tertulliani in se attentionem convertisse.

I,1,135

haereticum poterat, quam posset diutissime haereret. Quod nisi ab ejus anxietate derivaveris, quae locum minoris quidem evidentiae sed certioris fidei maluit praeferre loco majoris evidentiae sed incertae apud haereticos auctoritatis, haud video, unde demum explicare possis?

§. IX.

Nemo certe melius Tertulliano angustias, in quas adductum se ab haereticis vidit, descripserit. "Nihil, inquit[1], proficiet congressio scripturarum (cum haereticis inita), *nisi plane ut aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri*. Illa haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, interjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. - Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris, defendatur, et tu quidem nihil perdas, *nisi vocem in contentione, nisi bilem de blasphematione"*. Haec qui legerit, satis profecto intelliget, cur in locis maxime iis, quibus optime contra haereticos uti poterat, anceps haeserit et quo se vertat nescius Tertullianus. Neque etiam mirabitur *impatientiam* illam, qua tota saepe capita transilit, opinionis scilicet, ab Irenaeo acceptae, terriculamento agitatus. Aliter enim haud scio, quomodo explicari possit, quod de *epistola* ad *Romanos* queritur, ingentes in ea foveas fecisse Marcionem, quae voluerit, auferendo[2]. Ipse enim h.l. disertis verbis fateri videtur, se, quicquid de istis foveis compertum habeat, ex *sui instrumenti integritate*, h.e. ex locorum in eo superstitum evidentia, *concludere*[3].

[1] *De praescr. adv. haer. c.* 17.

[2] *Advers. Marc. L. V, c* 13.

[3] "Quantas autem foveas in illa vel maxime epistola Marc. fecerit - *de nostri instrumenti integritate parebit*" l.c. Igitur ipse *suum* codicem non *ubique*, sed tantummodo *hinc illinc* depravatum a Marcionitis | *[S.136]* credidit. - Quamquam haec verba etiam ita interpretari possis: "quam multa extinxerit M., ei apparebit, qui loca a me contra Marcionem allata cum iis comparaverit, quae ex integro instrumento contra eum proferre *potuissem*, nisi deleta ab eo fuissent". Hac vero interpretatione confirmaretur id, quod antec. §. diximus.

I,1,136

Qui vero attentius eum legerit facile animadvertet, eum a *C. I, v. 18*. subito transire ad *C. II, v. 12*, ideoque hoc maxime loco foveas a Marcione interjectas metuisse. Inter hos autem versus, quos transiliit Tertullianus, nullus est, qui contra Marcionem evidentior fuisset *primi* capitis versu *decimo nono et vicesimo*. Quomodo autem accidit, ut, ubi ad hos maxime versus devenit, subito inciperet, de foveis a Marcione factis conqueri? Profecto nulla alia de causa, quam quia hunc locum non auderet opponere Marcioni, veritus, ne extinctum ab eo audiret. Neque tamen ideo audet *hunc* locum eliminatum a Marcione pronunciare, sed ne cui forte mirum videretur, quod locum adeo contra haereticos manifestum dimiserit, lectorem de Marcionis licentia, tanquam de re satis cognita, *in universum* admonet. Deinde ipse addit, nolle se locis contra Marcionem evidentissimis pugnare, sed sufficere ipsi, *quae proinde eradenda non viderit* (h. vero est, loca minus evidentia, de quibus nihil metuendum erat), quasi negligentias ac coecitates haeretici arripere. Ita vero nobis ipse universam, quam in hac causa rationem secutus est, aperit Tertullianus. Primo enim h.l. parum abest, quin ipse fateatur, non *scire* se, sed suspicari tantum, locum hunc a Marcione extinctum esse; quid enim opus erat, ut Marcionis temeritatem *in universum* criminaretur, si locum hunc ab eo deletum esse *sciret*, non ex ea, quam sumebat, audacia Marcionis *concluderet*? Deinde *vitare* se dicit loca contra Marc. evidentiora, reliquis, de quibus minor ipsi metuendi causa sit, contentus. Neque jam diutius morandum est in alio loco Tertulliani[1], ubi subito a capitis octavi versu undecimo ad decimi initium transiens: *Salio,* inquit, *et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae*. Scilicet caput nonum vaticiniis

[1] *l.c. cap. XIV.*

I,1,137

e V.T. allegatis plenum est, plenum etiam laudibus Abrahami et institutorum Mosaicorum (v 4, 5, 7-13, 15-33); aliunde autem noverat Tertullianus, abstulisse Marcionem a Paulli epistolis, *"quaecunque ex propheticis libris, adventum Domini praenunciantibus, docuerit Apostolus*[1]*"*, neque etiam Abrahamo[2] et Mosaicae legi favisse. Scilicet *hanc* maxime metuendi causam habuisse Tertullianum, ex eo apparet, quod ipse postea *"scripturarum"* (h.e. vaticiniorum) *et "sacramentorum* (h.e. äéáèçê§í êár åšáãããåëé§í) *mentionem"* erasam a Marcione dicit.

[1] Vid. *Irenaei* l. supra p. 133, not. 2 cit.

[2] *Irenaeus adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1: "Vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab *haereditate* (Rom. IX, 5. 7) Abraham, cui spiritus per multos, jam autem et per Paullum testimonium reddidit; *"et deputatum est ei ad justitiam".* (Rom. IV, 3). Satis jam etiam apparet, cur epistolae ad Rom. c. IV, prorsus non tetigerit Tertullianus *L. V, c.* 13, non ea profecto de causa, quod *abesset* ab eo codice, quem secutus est (hoc enim absque dubio haud tacuisset), sed quod *metueret* foveas a Marcione interjectas; quod quidem si paullo apertius significasset, sane totum illud caput a Marcione extinctum non minus credidissemus, ac de aliis creditum est a plerisque, *Millio* v. gr., qui duorum, quos diximus, locorum unica auctoritate, plus quam dimidiam epistolae partem expunctam a Marcione ut crederet, adduci se passus est. (Vid. *ejus Prolegg. N.T. n.* 311).

§. X.

Exemplorum igitur hucusque prolatorum si rationem ineas, nullum profecto ita comparatum est, ut ex libro vere Marcionitico decerptum esse statuendum sit. Namque aut a mera suspicione Tertulliani profecta sunt, aut decerpta ex codice, quem Marcioniticum haud fuisse certissimis indiciis clarum est. Primo enim in *latinae versionis* codicem penetrasse Marcioniticas adulterationes, nescio, quis tandem persuadere sibi possit. Ab Apostolico autem Marcionis abfuissent certe glossemata illa, sensu omni destituta, quae ex suo codice Tertullianus allegat. Is vero si Marcioniticus fuisset, certe caruisset locis complurimis, quae, si vera accusatio est, certo mutavisse putandus Marcio est.... "Verum hoc ipsum,

I,1,138

inquies, praevidit Tertullianus, qui multa sibi contraria eradere noluisse Marcionem fatetur[1], eo nempe consilio, *ut ex his, quae eradere potuit, nec erasit, "illa, quae erasit, aut negetur erasisse, aut merito erasisse dicatur".* Sed fateor, intimam illam Marcionis familiaritatem, quam neque tectissimae cogitationes, nec clandestina adeo consilia latuere, suspiciones meas adeo confirmare. Namque etiam alibi facile observandum est studium quoddam, quo sibi ipsi quasi providet Tertullianus, ne loca scilicet, quibus tanquam a Marcione servatis utitur, ejus defendendi occasionem praebeant[2]. Igitur videtur Tertullianus, cum se ad refutandam Marcionis haeresin accingeret, *elegisse* talem latinae versionis codicem, quem etiam antea, quam diligentius eum examinasset, suspectum ipsi reddiderant lectionis quaedam in eo observatae discrepantiae, frequentiores liturae, glossemata margini allita, et quae ejusmodi sunt. Inde vero factum est, ut opinionis suae spectro territus, quicquid in eo codice suspectum ipsi videretur (homini autem, criticarum rerum prorsus imperito, quoties id accidat necesse est!), statim ab haeretico corruptum vociferaretur; ubi autem ad locum deferretur, qui contra Marcionem evidentissimus esset, quamquam in eo libro, quem ipse sequebatur, extabat, metueret tamen, ne ab aliis abesset. Satis

enim ubique prodit opinionem suam, late dimanavisse haereticum virus, neque ad ecclesiae tantum Marcioniticae, sed ad plerosque etiam alios libros pertigisse. Haec autem opinio facile condonanda est anxietati, scriptorum antiquiorum auctoritate ipsi injectae, et criticae, qua omnes ante Origenem scriptores laborare videmus, ignorantiae. Simul enim invaluit opinio de libris sacris a Marcione corruptis (quod quomodo factum sit, postea explicabimus), facile profecto homini, qui ne graeco quidem codice uteretur, accidere poterat, quod meticulosis hominibus, iisque insuper indoctis, quotidie accidere videmus, ut, quicquid tandem novi atque invisi cerneret, statim

[1] *Advers. Marcion. L. IV, c.* 43.
[2] Vid. ex gr. locum supra jam allegatum p. 129, not. 7.

I,1,139

inde nescio quae monstra et miracula auguraretur. *Metum* autem Tertulliani satis produnt lectiones ab eo notatae, quarum permultae ita comparatae sunt, ut ne sagacissimo quidem haereticarum insidiarum exploratori subolere ejusmodi quid in iis possit, sed quas in alio quovis codice aeque facile ac in Marcionitico aut quocunque tandem alio admiseris, aliae autem, quarum periculo territus graviter in Marcionem invehitur, in libris probatissimis etiam nunc inveniuntur. Sed satis de Tertulliano; ad alios transimus.

§. XI.

Ad *Epiphanium* primo, paucis expediendum. Eum namque Marcioniticos codices haud vidisse, satis jam certum est iis, quae supra a nobis observata sunt (§. III). Singularum autem lectionum, quas Marcioniticis adulterationibus tribuit, paene nulla est, quae non in quovis alio codice existere posset; unde profecto haud temere concluditur, omnes illas depravationes diversorum codicum lectiones esse, quas hinc illinc in ea, quam ubique prodit, litterarum suarum paupertate decerpserat. Verum in hac re otium nobis fecere duumviri *Rich. Simonius* et *Semlerus*[1], et qui post eos omnia tandem confecere, *Loefflerus*[2] et *Corrodius*[3].

[1] *Hist. crit. N.T. vers. vern. P. I, p.* 267 *sq.*
[2] In *disp.* supra laud.
[3] Versuch einer Beleuchtung des Bibelcanons P. II.

§. XII.

Dialogi adversus Marcionitas, s. ut ab aliis inscribitur, *de recta in Deum fide* auctorem *Origenem* esse, nonnisi *Basilii* et *Gregorii* Theol.[4] auctoritate creditum est, ad quam accedit incerta *praefationis*, ei Dialogo praefixae, ne ab ipso quidem ejus auctore profectae, et ab uno saltem codice absentis[5] fides. Contra *Eusebius*[6] non majore, ut videtur, certitudine Maximo cuidam eundem

[4] *Philocal. c.* XXIV. Verum et hic locus in dubium vocatus est a *Ruaeo*, Opp. Orig. ed.
[5] Cfr. *Orig. Opp.* ed. *Paris. Vol. I, p.* 800.
[6] *Hist. eccl. V,* 27. *Praep. ev. VII,* 24.

I,1,140

adscribit, *Photius*[1] Methodio. Certius his omnibus hoc esse videtur, *quarto demum sec. scriptum Dialogum*, primo quidem *latine*, postea in graecum sermonem translatum fuisse[2]. Satis vero apparet, quicquid de Marcionitarum haeresi compertum habuerit auctor, ex antiquioribus decerptum esse[3]. Neque igitur pro singulari corruptionum Marcioniticarum teste numerari potest. Unicum, quod ei proprium est, corruptionis exemplum affert e loco *1 Cor. XV, 38.*[4] Sed lectionis illam discrepantiam aut meram fictionem, colloquii gratia factam, aut mendam, in nonnullis ejus temporis codicibus observatam, putem. Corruptionem enim studio factam credere lectionem, quae sensu omni caret, nescio, quis velit?

[1] *Biblioth. cod.* 236.
[2] Pluribus id argumentis comprobatum ivit *Wetstenius (Proll. p.* 212). Accedit *vocum* latinarum usus, qualem nonnisi in versione, e latino textu facta, deprehenderis, ex. gr. p. 806: öÜëóá d r ôN åšáãã Ýëéá, quae vox saepe recurrit.
[3] Pauca exempla subjungo. Quod de loco *Matth. V,* 17, annotavit, e *Tertulliani L. IV, c.* 7. 9. 12. et innumeris aliis hausisse poterat. Loci 2. *Cor. IV,* 4. interpretationem orthodoxam ab *Irenaeo* (III.7.) inventam, a *Tertulliano* (IV, 11) repetitam cum aliis, a *Rud. Wetstenio* ad h.l. annotatis, recoxit. Quid e loco 1. *Cor. XV,* 5. concluserint Marcionitae, (p. 860) poterat e *Tertullian.* (de *resurrectione carnis c.* 48) scire.
[4] *Opp. Orig. l.c. p.* 865. ita Marcionita: dí ô² ½ìåôÝñv EÁðï ïëéê² - ïš ëÝãåé· ¿ èå'ò äßäùóéí ášô° ó§ìá - PëëE ¿ èå'ò äßäùóéí ášô² ðíå™ìá.

§. XIII.

Denique, ut ad eos deveniamus, qui *passim* de Marcioniticis corruptionibus conquesti sunt, *Origenes* epistolae ad Romanos duo postrema capita ablata a Marcione queritur[5]. Sed quomodo a pluribus codicibus abesse potuerint, facillimum explicatu est, quamcunque demum criticorum recentiorum, *Semleri*[6], *Koppii*[7], *Griesbachii*[8] opinionem amplecteris.

[5] *Comm. in ep. ad Rom. L. X,* §. 40.
[6] *Diss. de duplici append. ep. ad Rom.,* quae ad calcem *Paraphrasis* repetita est coll. *ejusdem* hermen. Vorber. P. IV, p. 52.
[7] *N.T. etc. P. IV, Exc. II.*
[8] *Curae etc. Sect. II,* §. 3.

I,1,141

§. XIV.

Hieronymum denique, quicquid de corruptionibus Marcioniticis referat, ab antiquioribus scriptoribus accepisse, ex perpetua ejus comparatione, cum Tertulliano maxime, supra jam instituta, certum est. Reliquos praetereo.

§. XV.

Ita vero, si codices Marcioniticos nullum antiquiorum scriptorum vidisse certum est, nova quaestio exoritur, unde demum illae omnes contra Marcionem suspiciones exortae fuerint. Mente enim, inquies, moti fuissent Irenaeus, Tertullianus et quicunque contra haeresin Marcioniticam scripsere, si nulla ratione cogente, arma, quibus adversus eam pugnare oportebat, sibimet ipsi praeripuissent. De Irenaeo, Tertulliano, reliquis si quaeris, facilis responsio videtur. Neque enim hi primi contra Marcionem scripsere. Praeter enim Justinum M., ab ipso Irenaeo contra Marcionem allegato, complures alios *Eusebius* nominat, Irenaei et reliquorum in hoc opere antecessores, Theophilum Antioch., Philippum Gortyn., Modestum[1] et Rhodonem praecipue[2], cujus unum saltem argumentum (a Marcionitarum inter se dissensu petitum) repetit Tertullianus[3]. Sed redit quaestio. Nam quodsi ab antiquissimis scriptoribus profectam vis accusationem illam, quomodo *illis* primum suspiciones istae subnatae sunt? Neque id, quod sumis, adeo certum est. Namque earum accusationum ante Irenaeum ne vestigium quidem extat, apud *Justinum* v. gr., qui de Marcione aliquoties loquitur[4]; neque etiam *Eusebius,* scriptorum illorum quemquam Marcioniticos codices accusasse, vel uno verbo memorat. Tota igitur accusatio *Irenaeo,* sive quicunque demum episcopus ille Lugdunensis fuit, originem suam debere videtur.

[1] *Hist. eccles. IV*, 25. 26.
[2] *Ibid. V*, 13.
[3] *De praescr. advers. haer. c.* 42, *alibi*.
[4] *Apolog. pro Chr. I*, §. 35. 75.

I,1,142

§. XVI.

Neque adeo difficile dictu est, quomodo communis ille corruptionum haereticarum metus obortus fuerit. Primo enim hominibus rerum criticarum prorsus imperitis ipsae, quas in diversis codicibus observabant, lectionis discrepantiae, codicum hinc illinc lacerorum lacunae, atque ipsae etiam librariorum mendae metum injicere poterant. Quanta vero librariorum maxime in describendis libris sacris temeritas fuerit, ex loco *Hieronymi* judicari potest, qui: *Scribunt,* inquit, *non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos*[1]. Facile autem sciolorum maxime atque eruditulorum hominum correctiones depravationum consulto et de industria factarum suspicionem praebebant. Facile etiam fieri potuit, ut disputationibus cum haereticis institutis discerent orthodoxi lectionis hinc illinc aliquam varietatem, cujus novitate perculsi statim sacrilegam illorum temeritatem conclamabant. Neque etiam, simul ortus est rumor ille corruptorum codicum, temperasse sibi credo

haereticos, quo minus id crimen committerent, cujus injuste accusati fuerant. Neque id fecissent sine reliquorum exemplo, qui, simulac metuere coeperant haereticorum adulterationes, lectionum etiam omnium, quae suspectae ipsis viderentur, proprio periculo mutandarum veniam nactos se esse arbitrabantur. Accessit ad haec haereticorum capitale odium atque invidia, exinde maxime orta, quod soli sapere, soli omnia curiosius investigare velle viderentur[2], unde facile

[1] *Hieron. Opp. Tom. IV, P. II. Epist.* 52. *ad Lucin.*

[2] *Cfr. Tertullianum adv. Marc. L. V, c.* 17. - "Marcion - quasi et in isto diligentissimus explorator". Idem *de praescr. advers. haer. c.* 8. 10. *"Nobis,* inquit, *curiositate* non opus est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad *ineundam* curiositatem et *haeretici inculcant ad importandam curiositatem:* scriptum est, inquiunt, *quaerite et invenietis.* - Sed *omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti:* - ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? Apud Marcionem? Sed et Valentinus proponit: quaerite et invenietis! - Regula | *[S.143]* fidei a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones, *nisi quas haeretici inferunt. - Nihil ultra* (regulam fidei) *scire omnia scire est!"*

I,1,143

nutrimentum accepit suspicio, sacrorum etiam librorum lectionem curiositatem eorum non effugisse. Mirum vero est, quam foecunda fabularum mater extiterit aemulatio illa judaizantium Christianorum et liberioris Gnosticorum sectae, cujus eruditionem cum metuerent illi, videndum profecto erat, ut disputationem cum haereticis ineundam detrectare posse jure quodam viderentur. Qua in re quam maxime adjuvit eos haereticorum, quam jactabant, in adulterandis libris sacris licentia[1]. Eo enim invidiae prolapsa est aemulatio illa, ut adeo haereticos non *posse* libris sacris, nisi depravatis, uti, pronunciarent, suis tantummodo codicibus antiquitatis auctoritatem vindicantes[2].

[1] *Tertullian. de praescr. etc. c. XV:* "Scripturas obtendunt haeretici, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu *firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, *non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem.* Si hae sunt *vires eorum, ne eas habere possint,* dispici debet, *cui competat possessio scripturae, ne is admittatur ad eas,* cui nullo modo competit". Idem repetit c. XVIII. XIX. Neque primus hac arte usus est Tertullianus. Jam enim Irenaeus solis ecclesiae presbyteris interpretationem et genuinam lectionem scripturae vindicaverat, *advers. haer. L. IV, c.* 32, §. 1. *c.* 26, §. 5.

[2] *Tertullian. de praescr. etc.* c. XXXVIII: "Illic - igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas invenitur doctrinae. Quibus fuit propositum, aliter docendi, eos *necessitas coëgit:* aliter disponendi instrumenta doctrinae - non *potuisset* illis succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum." Cfr. *eundem adv. Marcion. L. IV, c.* 4.

§. XVII.

Erat haec autem scriptorum, qui contra haereticos pugnarunt, plerorumque consuetudo, ut, quaecunque tandem crimina *singulis* tribuebat communis rumor, in unum omnia hominem, quem prae reliquis metuendum putarent, aut qui princeps esset sectae, conjicerent. Itaque cum librorum sacrorum impie corruptorum Gnosticos accusasset vulgaris opinio, facile fieri potuit, ut sola hujus auctoritate

I,1,144

motus Marcionem ejus criminis reum faceret Irenaeus. Valentino enim, quem unice praeter Marcionem eodem crimine petere poterat, facile hunc praeferebat, tum quia multo illo periculosior esset (*ecclesias* enim Marcioniticas suo adhuc tempore extitisse, Tertullianus auctor est[1]), tum quod integro eum instrumento usum fuisse, e Valentinianorum commentariis[2] *scire* poterat Irenaeus, cujus fide etiam Tertullianus Valentinum dixit non lectionem, sed *expositionem* scripturae pervertisse[3], *impropriis* quippe interpretamentis, a quibus Marcio alienissimus erat[4].

Sed fateor, omnia facilius fluere, si sumas, totam accusationem ex incerto vagoque rumore singularis codicis, suorum in usum a Marcione confecti, et Paullinarum epistolarum *selecta capita*, sive *epitomen* continentis, exortam esse. Illam vero epitomen si e Tertulliani et reliquorum narrationibus judicare vellemus, egregie falleremur[5]. Neque etiam *criticas* rationes in eo conficiendo secutus fuisse putandus Marcio est. Nam quod Tertullianus refert, Marcionem Paullinas epistolas a "Pseudapostolis et judaicis evangelizatoribus" *interpolatas*[6] credidisse, sine dubio ad conjecturas pertinet, quibus juvare adeo voluit Marcionis historiam. Simile quid dixisse Marcionem vero haud absimile est, nempe judaicas hinc illinc *opiniones* admixtas esse Paullinis epistolis, eadem ratione, qua

[1] *Advers. Marc. L. IV, c.* 5.

[2] *Advers. haer. L. I, c.* 1, §. 1.

[3] *De pr. a.h.c. XXXVIII:* "Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad *materiam suam* (h.e. prouti systematis ratio exigebat), caedem scripturarum confecit, Valentinus autem *pepercit, quoniam non ad materiam scripturas,* sed materiam ad scripturas *excogitavit, auferens proprietates singulorum verborum, et adjiciens dispositiones non apparentium rerum*".

[4] *Origen. de princip. L. IV,* §. 8. *Comm. in Matth. Opp. Vol. III, p.* 655: "Ìáñêßùí öÜóêùí, ìx äåsí Pëëçãïñåsí ôxí ãñáöÞí".

[5] Etiam *Corrodii* (l.c. *P. II, p.* 205) contra conjecturam illam argumenta ex opinione nata sunt, Tertullianum atque Epiphanium vidisse Marcionis codicem.

[6] *Advers. Marc. L. V, c.* 19. coll. al. loco *de praescr. adv. h.c. XXXVIII.*

I,1,145

evangelium etiam h.e. *ipsam* Christi historiam a protectoribus Judaismi *interpolatam*[1], h.e. judaicis opinionibus tinctam fuisse, dictitabat.

[1] Non Evangelia, sed *evangelium* interpolatum dixisse Marcionis Antitheses, e *Tertulliani* loco apparet, *L. IV, c.* 4, quanquam hic, vocem: *evangelium,* singulari numero a Marcione usurpatam, de singulari *narratione* historiae Christi, re male intellecta, interpretatus, *scripturae* interpolationem (*Lib. V, c.* 3) exprobrasse Marcionem, credidit. *Ipsam* autem historiam de Jesu Christi vita et praeceptis, non singulos de ea *libros*, depravatos credidisse Marcionem, ex eo apparet, quod ad Gal. II, 7. provocasse perhibetur a Tertulliano (IV, 2), ubi non de *libro* singulari, sed de Pëçèåßu *ipsius* evangelii loquitur Apostolus. *Suum* autem de vita Jesu librum si *Paulli* vocavit Marcio, *Paullinum* dicere voluit. Ipsi enim Paullo Evangelium suum adscripsisse Marcionem, ex eo tantum conclusit Tertullianus, quod *Lucam,* Paulli sectatorem, elegisse ei videbatur Marcio, quem caederet (*l.c.*). Neque de ea re ipse prorsus certus erat Tertullianus, sed *ponit* tantum: "*si* sub ipsius Paulli nomine ev. M. intulisset" l.c.

§. XVIII.

Scilicet Marcionis omnis haeresis a contemtu Judaismi progressa fuerat[2], cujus causa[3] cum ex ecclesia ejiceretur, jam demum coepit Gnosticorum se scholis addicere. Igitur inter eum et reliquos Gnosticos magnum discrimen intererat, quod non a somniis philosophicis ad Judaismi contemtum, sed ab

odio demum Mosaicae legis antea jam, atque ex solis, ut videtur, Paulli epistolis accepto, progrederetur ad notiones quasdam philosophicas, in Gnosticorum, quibus adjungere se cogebatur, scholis arreptas. Igitur, quae de eo circumferuntur, philosophemata longe etiam aliter ac reliquorum Gnosticorum interpretanda sunt. Facile jam quoque intelligimus illas Deorum Marcioniticorum[4] naenias. Neque

[2] *Iren. L. I, c.* 27, §. 2. *Pseudotert. c.* 51. *Epiphan. Haeres. XLII,* 2. coll. S. V. *Storrio* in der Einleitung zum Brief an die Ebräer, *p. XLVIII.*

[3] Hoc certum esset adeo ex *Epiphanii* et *Pseudotertulliani* fabula, si vera fuerit *Beausobrii* ingeniosa interpretatio. Vid. *Histoire de Man. P. II, p.* 77 *sq.* et *Moshemii Comm. de rebus Christian. ante Constant. M. p.* 403.

[4] *Iren. L. III, c.* 25. *L. IV, c.* 33. *Tertull. adv. M. L. I, c.* 2. *Epiph. Haer. XLII,* 9. *Theodoret. fabul. haer. L. I, c.* 24.

I,1,146

enim sine dubio credidit, Judaeorum legislatorem mundique conditorem diversum a supremo numine *Deum existere,* sed indicabat eo discrimine diversas de Deo *opiniones: vulgares* eorum, qui mundum a Deo productum crederent, et Judaeorum, qui legem imperfectissimam[1] a supremo numine profectam putarent; *perfectiores* aliorum, qui materiam, mali fontem, supremo boni principio opponerent, neque legem Mosaicam (rudem illam, ut dicebat, atque indignam) supremi numinis sanctitate dignam crederent[2].

[1] Cfr. *Beausobrium L. IV, c.* 6, §. 22.

[2] Interpretationem hanc pati systema Marcionis, ex eo clarum est, quod etiam de *duplici* Messia loquebatur, non quia duos crederet diversos ab se invicem *existere* posse, sed quod diversam de eis opinionem, deteriorem alteram Judaeorum, alteram meliorem perfectiorum Christianorum, distinguere vellet. *Tertull. L. IV, c.* 6: "Constituit M. alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a *Deo* quondam revelatus sit in salutem *omnium gentium*, alium, qui a Deo *creatore* in restitutionem *judaici* status sit destinatus quandoque venturus". Verbum *venturus* perperam ab *Huetio (Origenian. L. II, quaest.* 3, *c.* 15) et *Moshemio (Comment. etc. p.* 408) refertur ad Marcionis tempora, cum referendum sit ad vocem *destinatus*, hoc sensu: alium esse Messiam, quem Dei creatoris vates in rest. j. st. *quandoque venturum praedixerint.* Nam, ut nihil dicam de *grammatica* necessitate, Messiae judaici expectatio ita a Marcionis systemate aliena est, ut vix videam, quomodo ferri possit illa interpretatio.

§. XIX.

Satis autem jam apparet, quae maxime loca ab eclogis istis Paullinis abfuisse putanda sint. Nempe Marcio, etsi Paullum reliquis omnibus Apostolis anteponeret, haud tamen sine dubio credidit, omnes eum judaicas opiniones exuisse, aut saltem eum opinatus est, Christi ipsius exemplo[3], capacitati audientium indulsisse[4], ad opiniones judaicas descendisse, sermonibus admiscuisse ea, quae sunt *legalia*[5], h.e. ad legem Mosaicam pertinentia, et si vel omnia sciverit, non tamen omnia omnibus tradidisse[6], sed *inter*

[3] *Iren. adv. haer. L. III, c.* 1, §. 2. *Tertull. adv. Marc. III,* 15.

[4] *Iren. l.c.*

[5] *Idem c.* 5, §. 1.

[6] *Tertull. de praescr. a.h.c.* 22.

I,1,147

perfectos tantummodo (*1 Cor. II, 5*) sapientiam locutum esse[1]. Arcaniorem autem illam disciplinam[2] cum ad se traditione perlatam crederent plerique Gnosticorum[3], facile intelligitur, quo sensu, veraciores se ipsis Apostolis[4] eorumque adeo emendatores esse[5], dicere potuerint. Neque jam dubium esse potest, quo consilio Paulli epistolas breviaverit Marcio, nempe, non ut ea, quae rescinderet, loca *Paulli* non esse cuiquam persuaderet, sed ut purum atque judaicis opinionibus incontaminatum[6] librum suis traderet.

[1] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[2] *Idem L. III, c.* 1, §. 2; *c.* 3, §. 1. *Tertullianus de praescr. etc. c.* 25.
[3] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[4] *Idem L. I, c.* 27, §. 2.
[5] *Idem L. III, c.* 1, §. 1.
[6] *Idem l.c.* §. 2.

§. XX.

Pauca adjicio de *usu* accusationum illarum *critico*. Ne enim dicam multis, quam egregie nobis criticum scriptorum antiquissimorum ingenium depingant, eo saltem inserviunt, ut, qualis secundo jam seculo *textus* N.T. ratio fuerit, quaenam *recensionum* jamjam subnata differentia, quanta *lectionum* eo jam tempore discrepantia, doceant. *Variarum* autem *lectionum* insignis numerus ex iis colligitur eo facilius, quod non ex *allegationibus* tantum, sed ex ipsa diversorum codicum *comparatione*, ab istis jam scriptoribus instituta, hauriendae sunt. Ad *Tertullianum* inprimis quod attinet, latinae versionis historiae multum inservire posset eo certius, quo diligentius videtur singula loca descripsisse. Namque allegationes ejus prima recentis latinae translationis elementa quasi continent. - Denique eo saltem nomine memorabiles sunt omnes istae Marcioniticarum corruptionum criminationes, quod in iis conspicimus sacrae critices prima, parva quidem, nec spernenda tamen prorsus, initia.

I,1,148

Clarissimo et doctissimo dissertationis hujus auctori praeses[1].

[1] Gottlob Christian Storr.

Ingenii *Tui* vis et praestantia in superioribus, quae extant, doctrinae et industriae *Tuae* speciminibus ita elucet, ut, hujus etiam opusculi, quamvis in alio doctrinarum genere versantis, laudem *Tibi* soli tribuendam esse, ne verbis quidem egeat. Nec mihi dubium est, quin, si quid eorum, de quibus a *Te* dissentiam, in publica disputatione oppugnetur, mea opera tam facile possis carere in defendendo, quam in commentando et scribendo caruisti. Divina providentia faxit, ut literarum et divinae praesertim Jesu Christi doctrinae studia ex venerandi Parentis *Tui* et bonorum omnium sententia quam diutissime ac verissime *Tibi* liceat ornare et amplificare.

[I,1,149]

Vom Ich
als Princip der Philosophie
oder
über das Unbedingte
im menschlichen Wissen.

1795.

(Zweiter Abdruck 1809.)

[I,1,150]

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which ro reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Essay on Man Ep. I, 17. sq.
(Motto der ersten Auflage.)

[I,1,151]

Vorrede zur ersten Auflage[1].

[1] Nach dem Wiederabdruck derselben im ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809). D.H.

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann - hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen. Es gibt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang

unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So können z.B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht "wie von einem todten Hunde" (um *Lessings* Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann - die Logik solcher Leute ist ja bekannt - den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für *solche* Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sey, das *nicht* schon *längst* widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andrerseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller

I,1,152

möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden. Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles aufs Spiel setzt, und entweder die *ganze* Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leser der andern Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen *jedes* Wort, in und außer seinem Zusammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdieß geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach *Principien* geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principen wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung *wünschte* ich dieser Schrift; *erwarten* kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Untersuchung

I,1,153

der Principien möglich sey, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jeden andern Leser - sein System sey, welches es wolle - muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das System des Skepticismus ist, nur durch seine *Principien* wahr seyn kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur *mit* Wahrheit beikommen

könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht *durch* Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn muß, z.B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße *Gefühl* derselben gegründet seyn könne (was doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine *bloß gefühlte* Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur *Formen* der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor *aller* Synthesis vorhergehen, und also keine *höhere* Form der Synthesis voraussetzen können[1], daß ebensowenig die *untergeordnete*, abgeleitete Synthesis durch *Verstandesbegriffe* ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der *aller* Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar sey. Dieß fällt desto mehr auf, da die kantischen *Deduktionen* selbst es auf den ersten Anblick verrathen,

[1] Ich finde, daß *Beck* in der Vorrede zum zweiten Theil seines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Commentators den meinigen verwandt seyen.

I,1,154

daß sie höhere Principien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z.B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine *abgeleitete* ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und *diese* selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen) hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Principien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur *voraussetzte*. Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß gestellt ist, dagegen, woferne das erste Princip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit *alle*, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Darstellung der kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade

I,1,155

bei einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn *einzig und allein* den Principien gemäß, die er vorausgesetzt haben muß, erklären, und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese *Principien* aufstellen. Ich wüßte mir für diesen Versuch kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenstandes, den sie betreffen müßte, im Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objektives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daß es gar kein *objektives* Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objektives Princip nicht das höchste seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objektiv sey, und doch die gesammte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, *daß* wir wissen; wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir eben dadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es sey das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhelle[1].

[1] In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacob's philos. Annalen (Jan. 1794. 4. Stück) erschienene Recension der Schrift "Ueber die | *[S.156]* Möglichkeit etc. ", sie enthalten einen Nachweis der Insinuationen und Verdrehungen die sich der Recensent erlaubt hatte, gegen die der Verfasser bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nro. 31,) hatte einrücken lassen. D.H.

I,1,156

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die *Principien* durch vorangehende Aufzählung der *Resultate* zu bestechen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Interesse des gemeinen Lebens messe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben sollen, oder ins Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todte Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck *Jacobis* sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr *Wesen, Geist,* nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich

selbst Gegenwärtige im Menschen seyn müsse; daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d.h. auf eine Revolution derselben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die *erste* erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und das es zwar nicht für die Schule, aber doch

I,1,157

für die Menschheit selbst gleichgültig ist, *welchem* Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen, und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er *ist*, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er *soll:* gebt ihm *theoretische* Achtung vor sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut seyn; eben deßwegen aber muß die Revolution im Menschen vom *Bewußtseyn* seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntniß, daß das *Wesen* des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und nothwendig seyn müsse, als Erhaltung seines Daseyns: und - *dahin* soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseyns.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters für jetzt noch *schonen* zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit

I,1,158

unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die *Grenzen* derselben nicht Wirkung absoluter *Freiheit*, sondern bloße Folgen der anerkannten *Schwäche* des menschlichen Geistes und der *Eingeschränktheit* seines Erkenntnißvermögens seyen, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inconsequenz consequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie

alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisiren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse - ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich seyn über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der *Vollendung* der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens

I,1,159

vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur wenigen - vielleicht nur Einem - vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum voraus desselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu *viel*, für mich selbst zu *wenig;* desto größer aber der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben - sie mag nun ausfallen wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug *finden* kann, ist natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit *gewollt* habe, weiß ich ebenso gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben[1].

Tübingen, den 29. März 1795.

[1] Die Vorrede zum ersten Band der philosophischen Schriften charakterisirt diese Schrift vom Ich mit den Worten: "Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen."

[I,1,160]

Uebersicht.

1. *Deduktion* eines letzten Realgrunds unseres Wissens *überhaupt*, §. 1.
2. *Bestimmung* desselben durch den Begriff des *Unbedingten.* Das Unbedingte nemlich kann
   a. weder in einem *absoluten Objekt,*
   b. noch in dem durchs Subjekt *bedingten Objekt,* oder dem durchs Objekt *bedingten Subjekt,*
   c. überhaupt nicht in der Sphäre der *Objekte,* §. 2.
   d. also nur im absoluten *Ich* gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, §. 3.
3. Deduktion aller möglichen *Ansichten* des Unbedingten a priori.
   a. Princip des *vollendeten Dogmatismus,* §. 4.
   b. Princip des *unvollendeten Dogmatismus,* und *Kriticismus,* § 5.
   c. Princip des *vollendeten* Kriticismus, §. 6.
4. Deduktion der *Urform* des Ichs, der *Identität,* und des obersten Grundsatzes, §. 7.
5. Deduktion der Form seines *Gesetztseyns - durch* absolute *Freiheit* - in intellektualer Anschauung, §. 8.
6. Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.
   a. Der *Quantität* nach - *Einheit,* und zwar absolute, im Gegensatz
      aa. gegen Vielheit,
      bb. gegen empirische Einheit, §. 9.
   b. Der *Qualität* nach
      aa. absolute *Realität* überhaupt im Gegensatz
         á. gegen die behauptete Realität der *Dinge an sich,* oder
         â. eines *objektiven Inbegriffs* aller Realität, §. 10.
      bb. als absolute Realität auch absolute *Unendlichkeit.*
      cc. als absolute Realität auch absolute *Untheilbarkeit.*
      dd. als absolute Realität auch absolute Unveränderlichkeit, §. 11.
   c. Der *Relation* nach
      aa. absolute *Substantialität,* im Gegensatz gegen abgeleitete, empirische, §. 12.
      bb. absolute *Causalität,* und zwar immanente, §. 13, im Gegensatz

I,1,161

         á. gegen Causalität des *moralischen* und
         â. des *vernünftig-sinnlichen* Wesens, insofern es nach Glückseligkeit strebt.
            Deduktion der Begriffe von *Moralität* und *Glückseligkeit,* §. 14.
   d. Der *Modalität* nach - *reines absolutes* Seyn im Gegensatz gegen *empirisches* Seyn überhaupt und zwar:
      aa. gegen *empirische Ewigkeit,*
      bb. gegen bloß *logische*
      cc. oder *dialektische* Wirklichkeit,
      dd. gegen alle empirische *Bestimmung* des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit,

Nothwendigkeit, *(Daseyn* überhaupt),

ee. gegen das behauptete absolute Seyn der *Dinge an sich* -

(im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von *Idealism* und *Realism),*

ff. gegen das *Daseyn* der empirischen *Welt* überhaupt, §. 15.

7. *Deduktion* der durchs Ich begründeten *Formen* aller *Setzbarkeit.*

a. Form der *thetischen* Sätze *überhaupt.*

b. Bestimmung derselben durch die *untergeordneten* Formen.

aa. Der *Quantität* nach - *Einheit.*

bb. Der *Qualität* nach - Bejahung.

cc. Der *Modalität* nach - reines Seyn (wobei insbesondere die Urbegriffe des *Seyns,* des *Nicht-Seyns* und des *Daseyns* von den abgeleiteten der *Möglichkeit, Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das *endliche Ich* betrachtet, und zwar:

á. auf das *moralische* angewandt, und

áá. der Begriff von *praktischer* Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ââ. aus diesen Begriffen der Begriff von *transscendentaler Freiheit* deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

â. auf das theoretische Subjekt - in Bezug auf *Zweckverknüpfung* in der Welt.

[I,1,162]

§. 1.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität - ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder -

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht - im ganzen êü[illegible] unseres Wissens - zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes

I,1,163

Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem

suchen müssen, es ist nicht nur *selbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Princip *erkennbar* seyn, d.h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens[1] muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, so wäre dieses höher als das Höchste, was sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst - das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden.

Unsere Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, *bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*. Unsere Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

[1] Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, so lange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist. (Anmerkung der ersten Auflage.)

§. 2.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein *bedingtes* Wissen. Die Kette unseres Wissens

I,1,164

geht von einem Bedingten zum andern; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu *entgegengesetzt*, d.h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingbar* seyn muß.

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens *voraussetzen.*

Das Unbedingte im Objekt, im *Ding* suchen, kann nicht heißen es im *Gattungsbegriff* von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muß es *so* viel heißen, als das Unbedingte in einem *absoluten* Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist - (Princip des vollendeten *Dogmatismus*).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst *Objekt* des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette

unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund *alles* Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objet, *als* solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den

I,1,165

Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen. Man nehme z.B. an, daß *Gott,* insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens sey, so fällt er ja, insofern er *Objekt* ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt seyn, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott *für sich selbst* ist, sondern was er *für uns* in Bezug auf unser *Wissen* ist; Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund *seines* Wissens seyn, aber für *uns* ist er es nicht, weil er für uns *selbst Objekt* ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussetzt, der ihm seine Nothwendigkeit für dasselbe bestimmt.

Objekt überhaupt bestimmt sich *als* solches, eben deßwegen, *weil,* und *insofern,* als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur *insofern Objekt,* als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es *Objekt* ist, d.h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im *Gegensatz,* aber doch in *Bezug* auf ein schon gesetztes *Objekt,* bestimmbar ist. *Objekt* das, was nur im *Gegensatz,* aber *doch* in *Bezug* auf ein Subjekt, bestimmbar ist. Wenn also das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein *Daseyn* bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt voraussetzt, in dem durchs Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Eben deßwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleich gesetzt.

I,1,166

Auch muß, um das *Verhältniß* beider zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählich und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es *überall* nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im

Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sey.

§. 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum Ding *gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt seyn kann, d.h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, *etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.*

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem

I,1,167

was *gar* kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im *absoluten Ich* liegen. Das *absolute Ich* wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter* soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht *objektiv*, d.h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv *beweisen*, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, daß es bedingt sey. Beim Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß *weil* es ist, es wird gedacht, bloß *weil* es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise, d.h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur *durch sich selbst* realisirt werden (§. 1). Sollte das Ich nicht *durch sich selbst* realisirt seyn, so müßte der Satz, welcher sein Seyn ausdrückte, dieser seyn: *wenn* Ich bin, *so* bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte *denkbar*, ich kann nicht *mich* unter der *Bedingung* meines Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d.h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: *Ich bin, weil Ich bin.*[1]

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deßwegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es *sich selbst* denkt. Es ist also, weil es nur *selbst* sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst - aus absoluter Causalität - hervor.

[1] *Ich bin!* ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt. (Zus. der ersten Aufl.)

I,1,168

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: *das Ich* ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen: deßwegen, weil das Ich nur insofern *durch sich selbst*, nur insofern *unbedingt* ist, als es zugleich *unbedingbar* ist, d.h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das außer der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde, *denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d.h. insofern es ist.* Wir können also auch nicht sagen: *Alles was* denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Objekt bestimmt, sondern nur: *Ich* denke, *Ich* bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, sobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum *logischen* Objekt machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigene *Unfaßlichkeit* haben müssen. Denn es ist als Objekt schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objekte gebunden sind, ebenso fremd ist, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können).

Das Ich ist also nur *durch sich selbst* als unbedingt gegeben[1].

[1] Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beispiel wieder aufnehme. - Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als *Objekt* bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des *bedingten* Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott *für sich* absoluter Realgrund seines Wissens sey, aber nicht für *mich*, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als *Ich*, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, *für sich selbst* gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beiläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie | *[S.169]* nicht als identisch mit *meinem* Ich, sondern in Bezug auf dieses als *Objekt* bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Daseyn eines *Objekts* ein widersprechender Begriff ist.

I,1,169

Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein *Regressus* möglich seyn, d.h. ich muß, selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten *auf*steigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten *herab*steigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein *absolutes Ich*, so wäre der Begriff von *Subjekt*, d.h. der Begriff des durch ein *Objekt* bedingten Ichs, der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, daß seinen Begriff schlechthin *ausschließt*, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, das nur *in Bezug* auf ein *Objekt*, also nicht mit *Ausschließung* desselben, denkbar ist; mithin muß der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzet, es sey ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt sey, so kann jenes ursprünglich gesetzte Objekt nicht *als* Objekt, d.h. als dem Ich entgegengesetzt, bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt *kein* Objekt, d.h. jene

Annahme hebt sich von selbst auf. Oder setzet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Objekt, also ein *Subjekt* ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst; denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich *vor* allem Objekt, so gäbe es auch kein

I,1,170

Objekt, wodurch das *Ich* als schon aufgehoben gesetzt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d.i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht *vor* dem Unbedingten (Unbedingbaren), sondern nur *durch* dieses, in der *Entgegensetzung* gegen dasselbe, als *bedingt* gesetzt werden, ist also, da es *nur* als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was *gar* kein Ding, d.h. unbedingt ist, denkbar). - Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d.h. bloß als das dem Ich Entgegengesetzte, als *Nicht-Ich*, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen d*[e]*s absoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensatz gegen das Ich, also nur unter Voraussetzung des Ichs, bestimmt werden, und ein schlechthin *gesetztes*, nicht *entgegengesetztes* Nicht-Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das absolute vorausgesetzt, so kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich oder dem Ich gleich gesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beiden Extreme sind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich, Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1) Das Princip des *Dogmatismus* widerspricht sich selbst (§. 2),

I,1,171

denn es setzt ein unbedingtes Ding, d.h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Consequenz (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie) nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei *Spinoza* der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht-Ich sich selbst Realität geben, und außer der bloßen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Objekt, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse. Dabei aber erfüllte er,

nachdem er einmal *diesen* Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Consequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, daß er - gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbebenden Consequenz, das Nicht-Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabsetzte. Die Welt ist bei ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre - für ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung voraussetze. Aber freilich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeckbar seyn muß, anzudringen. - Der Erste,

I,1,172

der es einsah, daß Spinozas Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie außerhalb alles Ichs setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. 5.

2) Das System, das vom Subjekt, d.h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kriticismus seyn soll, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es *höchstes* Princip ist, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Princips weiter nachzugehen.

Man setzte - freilich etwas schnell - voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine *Thatsache* ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das außer dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des *Bedingten*) liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? - Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? - war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der *Objekte* war, nun thun konnte. - Eine Erscheinung? - Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? - (z.B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde). Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? - Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andere Erscheinung mehr voraussetzte? - Oder ein Ding an sich? - Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das *Ding an sich* ist das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich.- (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom andern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beim einen statt des Ichs Nicht-Ich, beim andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beiden inconsequent gewesen seyn). - *Erscheinung* ist das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

I,1,173

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatsache, und das Princip dieser ein *Ding an sich* seyn, so ist eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität - nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich *aufgehoben*, wenn ein Nicht-Ich absolut gesetzt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesetzt ist, alles Nicht-Ich ursprünglich aufgehoben und als bloße Negation gesetzt wird. (Das System, das vom *Subjekt*, d.i. vom *bedingten Ich*, ausgeht, muß also nothwendig ein *Ding an sich* voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d.h. als *Objekt*, nur in Bezug auf das Subjekt, d.h. als *Erscheinung*, vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste, inconsequenteste von allen ist.

Soll das letzte Princip jener Thatsache eine *Erscheinung* seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und allen Philosophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesetzten Nicht-Ich, d.i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatsache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch *die* Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn müsse.

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subjekt, d.h. bedingt, gesetzt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das *höchstmögliche* seyn soll, *alle* Philosophie als unbedingte Wissenschaft aufgehoben, oder das Objekt als ursprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgesetzt, das Ich selbst also als nur im Gegensatz gegen ein absolutes Etwas setzbar, d.h. als absolutes Nichts, bestimmt werden).

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatsache sollte

I,1,174

deßhalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, mußten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch-bedingte, als Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie - ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie eine Thatsache, denn daß das empirische Ich Princip einer Thatsache sey, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man sich damit nur eine Zeit lang zufrieden stellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht-Ich zum Princip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleichviel ist, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durchs Nicht-Ich bestimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philosophen das durchs Nicht-Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Thatsache (dem Bedingtseyn des Ichs) etwas Höheres, worüber sie versteckter Weise uneinig sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht-Ichs aufstellten; was nun nichts anderes mehr seyn kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes absolutes Nicht-Ich, oder ein nicht durchs Nicht-Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war eben dadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das *Subjekt* als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man consequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d.h. alle Philosophie, aufgegeben, oder ein absolutes Nicht-Ich, d.h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (§. 4), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn sollte, mußte, es mochte sich

hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stoßen, die auch nur durch Inconsequenz und prekäre Beweise einigermaßen versteckt werden konnten. Und so wäre denn freilich, wenn die Philosophen einmal über dieses Princip, als das *höchste,* einig gewesen wären, Friede in der

I,1,175

philosophischen Welt entstanden, denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und sowie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt.

Anmerkung. Diesen Versuch, das empirisch-bedingte (im Bewußtseyn vorkommende) Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermaßen *Reinhold* gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht *dazu* bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu *lösen,* aber *dazu,* es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bei seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, solange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die

I,1,176

Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu *dem* kommen konnte, das höher ist denn alle Abstraktion.

§. 6.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden *Ich* aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende

Realität. Nur durch ein absolutes *Ich,* nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde; denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich[1]. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch-bedingte Ich seyn (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen), so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich

[1] Das Wort *empirisch* wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst begründete, Entgegensetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. *Rein* ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. *Erfahrungsmäßig,* was nur *durch* Objekte möglich wird. - A priori, was nur *in Bezug* auf Objekte (nicht *durch* sie) möglich ist. - *Empirisch* das, *wodurch* Objekte möglich sind.

I,1,177

strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu setzen, also das Nicht-Ich *selbst* zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit *Ausschließung* alles Nicht-Ichs - beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Causalität und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts außer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es *überhaupt* kein *Ding,* sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dieß ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist - *Freiheit!*

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für *sich selbst* schlechterdings nicht *Objekt,* und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d.h. *gar nichts* seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein *durch sich selbst* erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als bloße Entwickelung desselben.

Ist das Ich nicht sich selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur *weil* es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d.h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht *durch sich selbst* gesetzt seyn, d.h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es *nicht* ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn.

I,1,178

Nur *das,* was *durch sich selbst* ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, *weil* es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d.h. durch sich selbst, bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht *bloß* durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines *Seyns* ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesetzten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte; was sollte es heißen, etwas *setzen,* wenn alles Setzen, alles Daseyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Centrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur *insofern* zu, *als* es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität (A=A) erst durch das absolute Ich begründet. Ginge diese Form (A=A) dem Ich selbst *voran,* so könnte A nicht das *im Ich,* sondern nur das *außer* dem Ich Gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Objekt, stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identisch absoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein bloßes Seyn,

I,1,179

als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz *so* ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: *Ich bin!*

§. 8.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es *unbedingt* ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum *Ding* werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d.h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend *Etwas,* sondern als bloßes *Ich* setzt. Diese Freiheit läßt sich *positiv* bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine

objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt ist; sowie wir das Ich als *Objekt* bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre und unter die Bedingungen der Wechselbestimmungen zurück - seine Freiheit und Selbständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt, und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich - Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jenen Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch *positiv* bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. - *Negativ* bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

I,1,180

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? - *Selbstbewußtseyn* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein *freier* Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt[1]; (oder *fühlt* ihr euch

[1] Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich *entgegenzusetzen.* Diese Form der *Entgegen*setzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Es ist nämlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht-Ich sich *entgegenzusetzen,* was nicht möglich ist, ohne das Nicht-Ich selbst zu *setzen*. Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte *ausschließen,* ohne es sich *entgegenzusetzen:* es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich setzen, also, wo es setzt, nichts als *seine* Realität setzen; es würde also in ihm auch kein *Streben* vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseyns u.s.w. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche *Entgegensetzung* bestimmt, also außer dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als *empirisches* Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das bloße: Ich *bin,* sondern durch das: Ich *denke,* an, d.h. es ist nicht durch sein bloßes Seyn, sondern dadurch, daß es *Etwas,* daß es *Objekte denkt.* Um nämlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle anderen Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur *durch* und *in Bezug* auf die Einheit der Vorstellungen, hat also *außer* dieser schlechterdings *keine* Realität *in sich selbst,* sonderen verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als *empirisches* Ich, ist ihm also durch etwas *außer* ihm Gesetztes, durch *Objekte* bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen - als ein *Daseyn* - bestimmt. Jedoch ist es selbst nur *in* dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

I,1,181

wirklich frei beim Selbstbewußtseyn?). Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer *empirisches* Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das *absolute* ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt sie

dadurch *begreifen* oder *widerlegen* wollen; denn eben darin besteht sie, daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen *Begriff* gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit - etwas Niedereres, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d.h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar seyn. - Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also *kein* Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder *intellektuale* Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt*.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Untersuchung, die das *absolute* Ich überall nur *voraussetzt,* und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber

I,1,182

nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn.

§. 9.

Das Ich ist schlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein bloßes Seyn, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn (d.h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Theile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§. 8.) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit - nichts als Ich schlechthin seyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. *Das Ich ist also schlechthin Eines*. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der *Grund,* warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst, denn dieses ist gar nicht als Objekt bestimmbar (§. 7.) - also *außer* dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich selbst aufheben (das.).- Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe

Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden voneinander bestimmt, entweder durch ihren bloßen *Begriff,*

I,1,183

was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empirischen wissen (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihres Selbsts erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur Eines sey, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit sey, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine], in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. *Diese* aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig füreinander Ich und Nicht-Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar sey.

Ebensowenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner *absoluter* Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz außer der *Sphäre* der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht - eines, nicht - vieles im empirischen Sinne, d.h. *beides* widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur *außerhalb* aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. - Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, *in Bezug* auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen *Gattungs-Begriff* voraus, unter dem es als das Einzige *seiner Art* begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische)

I,1,184

Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d.h. es ist nur seinem *Daseyn,* nicht seinem *Wesen* nach Eines. Allein das Ich ist gerade nicht seinem *Daseyn* (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem bloßen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. - *Begriff* überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern *absolute* Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität u.s.w.

Anmerkung. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. "Eben weil das Ich nichts Allgemeines ist, kann es nicht Princip der Philosophie werden".

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt voraussetzen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist *bedingt* durch das Einzelne, und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deßwegen auch das consequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, absolute Substanz für ein Ens rationis, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza setzt das Unbedingte ins absolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebensowenig in ein einzelnes existirendes Ding; vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Heftigkeit

I,1,185

- wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf - dagegen[1], und erklärt, daß, wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abstraktum halte, keine Ahnung von seinem Wesen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numerischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leibniz soll vom *Gattungsbegriffe* des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgingen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

[1] Siehe einige Stellen bei *Jacobi* über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 seiner Briefe. Hier sagt er: "Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione,* sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia, Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat".* Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transscendentalen Ausdrücke (so nennt er die Ausdrücke Ens, Res u.s.w.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken fähig ist, und also, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterscheidung - alle zusammen unter Einem Attribut - imaginiren kann. Ebenso erklärt er die Allgemeinbegriffe, z.B. Mensch, Thier u.s.w. - Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. - Die niedrigste Stufe der Erkenntniß ist ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchste - reine intellektuale Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntniß des Wesens der Dinge. Dieß ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums, intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. - "Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik Prop. XLIII. Schol, quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est". - Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das GÅí êár ðOí unsers besseren Lebens?

I,1,186

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilirte Harmonie? - Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre interessant, ein consequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch).

. . . . *"Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Seyn; sein größtes*

Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt - kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache - zu enthüllen und zu offenbaren". . . .

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich *übereinstimmte,* so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich *alle* seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte *Eine* Realität des Ichs, die außer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d.h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§. 9.) ungereimt ist. - Würde aber jene Realität außer dem Ich seiner Realität *widerstreiten,* so würde das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist. (Wir sprechen vom *absoluten* Ich. Dieses soll Inbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm

I,1,187

gleich gesetzt, d.h. *seine* Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten). Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nämlich wäre freilich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein *vor* allem Ich gesetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin *entgegengesetzte* Nicht-Ich *als* absolutes Nicht-Ich *realisirbar,* kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht-Ich fallen.

Ding an sich nämlich wäre entweder das *vor* allem Ich *gesetzte* Nicht-Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein *vor* allem Ich *gesetztes* Nicht-Ich schlechterdings *keine* Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisirt, und nur in der *Entgegensetzung* gegen das *Ich,* und zwar nicht gegen das *bedingte,* (denn dieses ist nur Correlatum des Objekts), sondern gegen das *absolute* Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit *schlechthin entgegengesetzte* Nicht-Ich in seiner *bloßen Entgegensetzung.* Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht-Ich ursprünglich dem Ich *schlechthin,* und bloß als solches, entgegengesetzt wird[1], weßwegen auch das ursprüngliche Nicht-Ich kein bloß empirischer, abstrahirter

[1] Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die *Entgegensetzung* selbst geschieht *schlechthin,* so gut als das *Setzen* des *Ichs*: eben deßwegen aber ist das der Realität *schlechthin Entgegen*gesetzte nothwendig absolute *Negation*. *Daß* das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, ja eins schließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d.h. Negiren dessen, was Nicht = Ich ist. Aber ursprünglich kann *überhaupt* nichts, noch viel weniger aber etwas *schlechthin entgegen*gesetzt werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas *schlechthin gesetzt* ist. - Der zweite Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht-Ich dem Ich schlechthin entgegensetzt, erhält *insofern* seinen *Inhalt* (das Entgegen*gesetzte*) *schlechthin,* seine Form aber (das Entgegen*setzen* selbst) ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. - Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten *analytisch* hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet | *[S.188] ein Progressus* von Thesis zu Antithesis, und von da zu Synthesis statt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam *eingeschachtelt* wäre; allein dieß hat auch, soviel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

I,1,188

Begriff seyn kann (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d.h. das Daseyn eines Nicht-Ichs, *vorausgesetzt* werden), ebensowenig ein *allgemeiner Begriff* a priori (denn es ist zwar nicht schlechthin *gesetzt*, aber schlechthin *entgegengesetzt*, muß also, als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztseyns ebenso absolut (entgegengesetzt) seyn, als das Ich gesetzt ist). Dieses ursprüngliche Entgegensetzen des Nicht-Ichs *schlechthin* kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht *entgegen*gesetzt, sondern schlechthin *gesetzt* zu denken, so wäre ihm doch selbst das bloße Denken eines absolut-*gesetzten* Nicht-Ichs unmöglich gewesen, hätte ihm nicht das absolut-*entgegen*gesetzte vorgeschwebt, dem er dann überdieß noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem *schlechthin entgegen*gesetzten, sondern dem *im Ich gesetzten* Nicht-Ich zukömmt.

Jenes schlechthin *entgegen*gesetzte Nicht-Ich nämlich ist zwar nicht schlechterdings *undenkbar*, wie das schlechthin (d.i. vor allem Ich) *gesetzte* Nicht-Ich, aber es hat *als* solches schlechterdings *keine*, auch nicht einmal denkbare, *Realität*. Denn es ist eben deßwegen, weil es dem Ich *schlechthin* entgegengesetzt ist, nur als bloße *Negation,* als absolutes Nichts gesetzt, von dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. Sowie wir ihm Realität mittheilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesetzten. Entweder ist es nämlich dem Ich *schlechthin entgegen*gesetzt, also absolutes Nicht-Ich, d.h. absolutes *Nichts*, oder es wird zum *Etwas,* zum *Ding,* d.i. es wird nicht

I,1,189

mehr *schlechthin* entgegengesetzt, sondern *bedingt,* ins Ich gesetzt, d.h. es hört auf, Ding *an sich* zu seyn.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an, sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation *aller* Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengesetztem Nicht-Ich Realität beilegen, so ist dieß nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich *nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich zukömmt*. Da nämlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße Negation, weder reines noch empirisches Seyn, sondern gar kein Seyn (absolutes Nichtseyn) zukömmt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern *in ihm* selbst gesetzt seyn. *Insofern* nämlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegensetzt (dasselbe nicht bloß *ausschließt,* wie das absolute Ich), setzt es sich selbst als *aufgehoben*. Da es aber zugleich sich selbst schlechthin setzen soll, so setzt es hinwiederum das Nicht-Ich als schlechthin aufgehoben = o. Setzt es also das Nicht-Ich schlechthin, so hebt es sich auf, setzt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht-Ich auf - und doch sollten beide *gesetzt* seyn. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt. Allein dem widerstrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität *mittheilen*, es kann das Nicht-Ich nur setzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat also so lange *keine* Realität, als es dem Ich nur *entgegen*gesetzt, d.h. reines, absolutes Nicht-Ich ist; sobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, gesetzt werden, d.i. es muß aufhören, *reines* Nicht-Ich zu seyn. Um es nämlich in sich setzbar zu machen (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen - aber doch *gesetzt* seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form,

die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des

I,1,190

ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ichs; mithin ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch *Synthesis* beider möglich, und aus dieser übertragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die *Kategorien*, durch welche allein das ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu seyn.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein *vor* allem Ich *gesetztes*, noch durch das dem Ich ursprünglich *entgegen*gesetzte Nicht-Ich zu realisiren. Aber ebenso leicht könnte der Satz, daß im *Ich* alle Realität enthalten sey, umgestoßen werden, wenn die theoretische Idee eines *objektiven, außer* dem Ich vorhandenen Inbegriffs *aller* Realität realisirbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich zu lösen versucht, irgend ein x ist, in welchem diese beiden Realitäten, das Ich und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses x als etwas außer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber ebensowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, also = Ich, bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beizulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines *objektiven* Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst *dadurch* möglich geworden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieses nicht der Fall, so könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen

I,1,191

Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis und kein objektiver Inbegriff[1] widerstreitender Realität nothwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Inbegriff aller Realität sey, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d.h. als Inbegriffs aller Realität, seyn muß[2].

[1] kein äï÷åsïí (Zusatz der ersten Auflage).

[2] Man kann sich die Sache versinnlichen. - Das absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesetzt (nicht nur ausgeschlossen), die alle *Negation* befaßt (absolutes Nicht-Ich). Diese Sphäre ist also schlechthin = o; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im *Gegensatz* gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensatz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher gesetzten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Gesetztseyn außer dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation seyn muß. Denn wäre sie dieß nicht, so wäre sie nicht außer jener unendlichen Sphäre, sondern fiele mit ihr

zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht-Ichs also, wenn sie bloß *schlechthin* gesetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als *unendlich* gesetzt ist. Und doch sollen beide gesetzt seyn. Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesetzt werden, und Setzen überhaupt ist nur im Ich möglich. Allein dem widerstrebt die absolute Negation dieser Sphäre, mithin ist sie nur mit Negation in jener setzbar. Also wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesetzt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität, d.h. sie ist nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz *aufgehoben,* aber es ist nothwendig, daß Negation, d.h. Schranke in sie gesetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurückziehen und sich zum Mittelpunkt der gesammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nur der Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als gänzliche *Zerstörung* der endlichen Sphäre, d.h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der unendlichen (praktische Vernunft).

(Anmerkung in der ersten Auflage.)

I,1,192

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begränzt werden, als entweder durch eine *Realität außer* ihm, was (§. 10) unmöglich ist, oder durch eine *Negation* außer ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin *nichtbegränzt* zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist, oder *durch sich selbst,* dann wäre es nicht *schlechthin,* sondern unter Bedingung einer Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist. - Das Ich muß *schlechthin* unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach *müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn.* Denn das Ich ist nur durch *das,* was es ist, d.h. durch seine Attribute, unendlich. - Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt ist; im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d.h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht *absolute* Realität. *Das Ich ist also untheilbar.* Ist es untheilbar, so ist es auch *unveränderlich.* Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann (§. 8), so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Theil desselben den andern bestimmen, d.h. es wäre theilbar. Das Ich soll aber immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit seyn.

§. 12.

Wenn *Substanz* das Unbedingte ist, *so ist das Ich die einige Substanz.* Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist *alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts.* Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8), und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. - Ohne Realität ist nichts, keine Realität außer dem

I,1,193

Ich, also ist nichts *außer* dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist *alles, was ist, bloßes Accidens des Ichs.*

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur *im* Ich und *für* das Ich. Das Ich selbst ist nur *für* sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit - aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil es nur *insofern* ist, als es nur *für sich selbst*, und für alles, was *außer* ihm ist, nichts, d.h. gar kein Objekt ist; denn es ist bloß, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur *durch* sich selbst und *für* sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur *durch* dich und *für* dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr HÅí êár ðOí gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat[1].

[1] Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts. (Zusatz der ersten Auflage.)

Anmerkung. Ihr wollt mit eurem *abgeleiteten* Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, daß ihr den *Urbegriff* der Substantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, dessen

I,1,194

Urform der Vielheit ist, zur Identität *erheben* und dem Ich gleichsam assimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d.h. als Vielheit, mit eurem Ich zusammenfalle, setzt es eure Einbildungskraft in den *Raum*; damit aber euer Ich, indem es, um die Synthesis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut werde, setzt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wieder dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subjekt; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt - eine *übergetragene* (gleichsam geliehene) *Substantialität*, die aber eben deßwegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übergetragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar sey. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen - (denn, solange der Urbegriff

nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur *in Bezug* auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein bloß abstrahirter Begriff) - als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel Beharrende, sondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Gesetzte zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u.s.w. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.

I,1,195

§. 13.

Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, *d.h. sich gleich* setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit seyn. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d.h. *sich selbst* zu setzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, *Ursache*, und eine *Ursache*, die nichts *außer* sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, *immanente* Ursache nennen, so ist *das Ich immanente Ursache alles dessen,* was ist. Was also ist, ist nur dadurch, daß es Realität hat. Sein *Wesen* (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur *Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens* alles *dessen, was* ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d.i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich. (Wer alle diese Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Antithesis Thesis, und beide vor der Synthesis vorhergehen müssen).

§. 14.

Die höchste Idee, welche die *Causalität* der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von *absoluter Macht.*

Kann man das Reine mit empirischem Maße messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. -

Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Causalität der

I,1,196

absoluten Substanz. Die absolute *Macht* der einigen Substanz ist ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln selbst ist Gesetz; kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach

ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht[1].

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinozas fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter *Weisheit* auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der *reinen* Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht *nach* Gesetzen *außer* sich, sondern nur *durch* die Gesetze ihres *Seyns,* durch ihr Seyn selbst, *als* solches, handelt, erhoben hatte, und andererseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus *innerer* Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern *Macht* schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

[1] Eth. Lib. I, Prop.. XXXI. - Prop. XXXII: Deus non agit *ex ratione boni,* sed *ex naturae suae perfectione.* Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere.- Prop. XXXIII: Dei *potentia* est ipsius *essentia.*

Anmerkung: Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als

I,1,197

Annäherung zu demselben denkbar sey. Eben so vermied er überall, sich über das Verhältniß von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein *Schema* sey, durch welches die *praktische Vorstellbarkeit* des Nicht-Ichs vermittelt werde[1], also nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d.h. auf gänzliche Zernichtung desselben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glückseligkeit (als einer *durch Natur* bewirkten Uebereinstimmung der Objekte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusetzen, daß

[1] Da das Nicht-Ich *Gegenstand* eines durch Freiheit bestimmten Strebens des Ichs werden soll, so muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich *als* Nicht-Ich Gegenstand dieses Strebens seyn soll, so kann dadurch nur *sinnliche,* d.h. imaginirbare *Unbedingtheit,* d.h. Erhebung des *Nicht-Ichs* selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit *erreichbar* ist, entstehen.

Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine bloß *theoretische* Operation. *Praktisch* vorgestellt aber ist sie nichts als *nothwendige* Zusammenstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich ist, bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisirt wird. Aber in *praktischer* Bedeutung ist sie auch ganz *identisch* mit dem letzten Endzweck des Ichs, und *insofern,* da Moralität stufenweise *Annäherung* zum letzten Endzweck ist, kann sie freilich als das, nur durch Moralität realisirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann Kant Glückseligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empirische Glückseligkeit als *zufällige* Uebereinstimmung der Objekte mit unserm Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf *zufällige,* sondern auf *nothwendige* Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine

Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, soviel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen System gerügt hat, das empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch *inneren* Zusammenhang, sondern bloß durch *äußere* Causalität verbunden vorstellt.

I,1,198

das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sey[1], daß wir also ins Unendliche fort streben müssen, nicht glückselig zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz *unfähig* zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

[1] Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die *zufällige*, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf *unsere ganze* Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als *Begünstigung* (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine *unerwartete* Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt.

Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich *ihm* gleich werde, d.h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das *endliche*, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich *moralisches* Gesetz ist, ist für das unendliche *Naturgesetz*, d.h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen *Seyn gegeben*. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität *bestimmt* ist; es *soll* nicht erst sein Seyn bloß durch Identität mit sich selbst *bestimmen*. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Causalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, *Macht* bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes *Naturgesetz*[2] des Ichs aufstellt.- Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst *Schema* des *Naturgesetzes*, wodurch

[2] Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich *Natur*, in der Natur *Ich* hervorzubringen.

I,1,199

das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als *Seyend* vorgestellt wird, muß jenes als *Gefordert* vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das *Seyn* des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§.7), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als *Seyend*, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: *Sey absolut - identisch mit dir selbst*[1].

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches *Subjekt*, d.h. auf ein durch Wechsel und Vielheit

bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: *Sey identisch,* widerstrebt nämlich das *Naturgesetz* desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch - d.h. Vielheit - *nicht seyn soll,* sondern - ist. Dieser Widerstreit zwischen dem *Moral*- und zwischen dem *Natur*gesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des *Hervorbringens in der Zeit* vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des *Seyns* geht, zu einer Forderung des *Werdens* wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: *werde* identisch, *erhebe* (in der Zeit) die *subjektiven* Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz *schließt* schon alle subjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: *sey* identisch! Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine *Synthesis* nothwendig, in die *sie selbst,* aber nicht mehr als

[1] Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der *Quantität* nach ausgedrückt heißt es: sey schlechthin *Eines*. *Der Qualität* nach: setze alle Relation in dich, d.h. alle Realität dir *gleich. Der Relation* nach: sey von *aller* Relation, d.i. von aller Bedingtheit, frei. - *Der Modalität* nach: setze dich außer aller Sphäre des *Daseyns,* setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u.s.w.).

I,1,200

Formen des *Subjekts* [des Endlichen], sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden[1]).

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem *Fortschritt*, und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als *Seyend* gesetzt ist, in sich als *Werdend* ausdrückt, in sich selbst auch *werdende,* d.i. empirische Ewigkeit, *unendliche Dauer* setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d.h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. - Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d.h. der Endzweck der *Welt*

[1] Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der *Quantität* nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch *Erhebung* derselben zur Einheit; also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d.h. werde eine in dir selbst beschlossene *Totalität).* Der *Qualität* nach: werde Realität schlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d.h. gib dir eine Realität, die *ins Unendliche fort* [in der Zeit] nie aufgehoben werden kann). - Der *Relation* nach: *werde* absolut unbedingt, *strebe* nach absoluter Causalität - abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also ebenso viel als: mache die passive Causalität in dir identisch mit der aktiven (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Causalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der *Modalität* nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten *Seyns,* unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. *Streben* ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein *Streben,* sich *außer* alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in *aller Zeit.* Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein *nothwendiges* Wesen, ein Wesen, das *in aller Zeit* beharrt.

I,1,201

ist ihre *Zernichtung, als* einer Welt, d.h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt - daher unendliche Fortdauer des Ichs, *Unsterblichkeit*.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer *absolutes* Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also *außer* demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als *außer* dem *endlichen (schematisch)*, aber nur als *identisch* mit dem unendlichen vorgestellt werden.

Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Causalität des *unendlichen* Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u.s.w., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des *Seyns*, das, im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit diesen Deduktionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unseres moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind - auch nicht diejenigen, die an den kantischen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so große Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, d.h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit, gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der *moralischen* Vernunft gehören kann, und doch nur *dieser* Forderungen erlaubt sind; - ebensowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott u.s.w.) wieder als etwas *außer* dem Ich, als

I,1,202

Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden seyn wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt, d.h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt ist, muß auch erkennbar seyn im kantischen Sinne des Worts, d.h. sinnlich anschaubar und durch Kategorien denkbar. - Siehe unten). - Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demselben die praktische Philosophie ins übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles Theoretische vernichtet, und das, was allein intellektual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt, aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? - also keinen Gott als *Objekt*, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empirische Glückseligkeit u.s.w., bloßes reines absolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. *Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns;* von ihm kann man nicht sagen: es *war*, es *wird seyn*, sondern, schlechthin: es *ist*. Wer

es anders denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist *schlechthin*, also außer *aller* Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist *Ewigkeit.* Es ist unendlich durch *sich selbst*; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d.i. von einem Daseyn in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas) ist Seyn in *keiner* Zeit. Der reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Daseyn des Nicht-Ichs in *bestimmter* Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendentale

I,1,203

Einbildungskraft durch das Daseyn zu *aller* Zeit, d.h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereiniget[1]. Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das *Endliche dauert;* die *Substanz* schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

[1] Der Gang *aller* Synthesis ist der, daß sie, was im absolut Gesetzten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten *bedingt* (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht-Ich in seiner ursprünglichen Entgegensetzung *absolut*, deßwegen aber auch als schlechthin = o gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich ist ein Widerspruch, d.h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Synthesis *Realität,* verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d.h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht-Ich ursprünglich *außerhalb aller Zeit* gesetzt, wie das Ich , dafür aber auch schlechthin = o; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetztseyn außer aller Zeit, und wird in *bestimmte* Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in *alle* Zeit gesetzt, *d.h.* die *absolute* Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, *empirische* Ewigkeit.

Anmerkung 1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjekts, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz *nicht* - ewig , d.h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existirend[2].

[2] Eth. L. V, Prop. XXIII. Schol.: - *aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest.* At nihilominus sentimus experimurque, nos *aeternos* esse. Nam mens non minus res illas sentit, *quas intelligendo concipit,* quam quas in memoria habet. *Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.* Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram, | *[S.204]* quatenus *corporis* essentiam sub *aeternitatis specie* involvit, aeternam esse, *et hanc ejus existentiam tempore definiris. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri,* quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam *tempore* determinandi easque sub *duratione* concipiendi.

Ebenso stark erklärt er sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, so wie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

I,1,204

Anmerkung 2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir also vom Ich als *Objekt* etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein verfallen. Denn insofern es Objekt einer bloßen *Idee* wäre, hätte es allerdings *keine* Realität, und insofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als solches zu realisiren, auf eine objektive Anschauung hinausgehen, was nothwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst bloß dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebensowenig eine bloße Idee seyn kann, daß also hier die einzigmögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deßwegen behauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich sey, hat *Kant* schon *dadurch* angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine *Folge* des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist[1], als *vor allen* Begriffen vorhergehend, und

[1] Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht *dadurch,* daß es überhaupt denkt, sondern *dadurch,* daß es nur *sich selbst* denkt. Eben | *[S.205]* deßwegen konnte *Cartesius* mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken *überhaupt,* d.h. er hatte sich nicht bis zum *absoluten* Ich erhoben.

I,1,205

sie nur, gleichsam als Vehikel, begleitend, aufgestellt hat. Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geleugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst-mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Leugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daseyn eines empirisch-bedingten Ichs nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ichs erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d.h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine *bestimmte,* sondern *alle* Philosophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1) nichts weniger als *transscendente Behauptung,* so wenig als der praktische Uebergang ins übersinnliche Gebiet transscendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transscendent ist, die das *Ich überfliegen* will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transscendent, wenn sie *über* das Ich hinausginge, d.i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Objekt sey, und daß es also unabhängig von allem Nicht-Ich, ja sogar alles Nicht-Ich *ursprünglich* ausschließend, sein Seyn in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht-Ich bedingte, also selbst zum Objekt gewordene Ich als Objekt

einerseits und doch andrerseits als Ich, d.h. als absolute Substanz, zu realisiren. Das absolute Ich aber

I,1,206

realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transscendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs und Realisirung des absoluten Nicht-Ichs [= Ich], d.i. des Dings an sich).

"Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Sätze. Aber die transscendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und sagt: *was* denkt, ist; *was* als Ich gedacht wird, ist Ich. Dieß ist ein *synthetischer* Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2) ebensowenig gleichbedeutend mit dem *logischen* Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf *logisches* Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieses logische Subjekt ist doch selbst nur *durch die Einheit des absoluten Ichs* möglich. (Mein empirisches Ich wird in Wechsel gesetzt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es, die Objekte selbst, durch die es in Wechsel gesetzt wird, zur *Einheit* zu erheben - [Kategorien] - und bestimmt durch die Identität seines *Strebens* die Identität seines *Daseyns* als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Princips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseyns bestimmt also nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als *Objekt* bestimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtseyn gar nicht vor, und käme es darin vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur

I,1,207

in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objekte. *Ich denke!* ist *bloßer Ausdruck der Einheit der Apperception*, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektualer Anschauung, wie der Satz: Ich bin! sondern nur im Bezug auf Objekte, d.i. nur empirisch, bestimmbar. Es ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als *Erscheinung*, noch als *Ding an sich* (also überhaupt nicht als *Ding*), aber ebensowenig als absolutes Ich, sondern nur als *Princip* eines in *der bloßen Einheit* des *Denkens bestimmten,* also *außer* dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtseyns enthaltene Ich einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandene Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt schlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht seyn.

Wenn also vom *absoluten* Ich die Rede ist, so reden wir

1) nicht vom *logischen* Ich, denn dieß ist bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2) Ebensowenig vom *absoluten Subjekt in der transscendentalen Dialektik*, wodurch das logische Subjekt, das ursprünglich nichts als bloß *formales Princip der Einheit des Denkens, bloßes Correlatum der Apperception ist*, als *Objekt* realisirt werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subjekt

I,1,208

entsteht durch bloße *Abstraction*, und durch die paralogistische Voraussetzung, daß das Ich im Bewußtseyn als *unabhängig* vom Bewußtseyn bestimmbares Objekt denkbar sey. *Dadurch* unterscheidet sich das dialektische Ich ebensowohl vom logischen als vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip der Einheit des Denkens (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst setzbar.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, "daß ihm außer unsrer Idee etwas entspreche", der weiß nicht, was er fordert; denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisirt es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisirt zu werden. Denn, sollte es auch realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisirt werden sollte, es schon voraussetzen, d.h. seine Realisirung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst - nicht als Objekt, aber *als Ich* realisirt.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich, als Objekt, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität[1]. - Oder soll das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht thun.

[1] Dadurch fällt der Satz des Bewußtseyns als Princip der Philosophie von selbst. Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß *logisch* bestimmt sind, daß er also wenigstens, solange er *höchstes* Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo *Maimon*.

I,1,209

Denn Nicht-Ich selbst ist ursprünglich gar nicht als nur im Gegensatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

Anmerkung 3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit,

beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort *Seyn* das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen *Daseyn* schon ethymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z.B. allgemein vom *Daseyn Gottes*[1], als ob Gott wirklich daseyn, d.h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das *wollen* übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist *wirklich*, weiß nichts von ihm[2]. *Seyn* drückt das *absolute*, *Daseyn* aber *überhaupt* ein

[1] In der *theoretischen* Philosophie soll Gott als Nicht-Ich realisirt werden, hier ist also jener Ausdruck an seiner Stelle. Dagegen er in der *praktischen* Philosophie anders nicht denn nur polemisch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

[2] Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach *Wirklichkeit* vorgestellt werden, deßwegen, weil es strebt, alle Realität *in sich* zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum *reinen Seyn,* und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moralischen *Subjekts, d.h.* eines bedingten Ichs, nur schematisch, d.h. als *Daseyn in aller Zeit,* dargestellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als *wirklich* in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich; denn das absolute hat Ewigkeit *in sich selbst,* | *[S.210]* und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

I,1,210

bedingtes, Wirklichkeit ein auf *bestimmte Art,* durch eine *bestimmte* Bedingung, bedingtes Gesetztseyn *aus. Die einzelne Erscheinung* im ganzen Zusammenhang der Welt hat *Wirklichkeit,* die *Welt* der Erscheinungen *überhaupt Daseyn,* das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den *Dingen an sich* zu - Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders denn nur aus seinem durchgängig beobachteten *Herablassungssystem* erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den kantischen Deduktionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. *Intellektual* wird gar kein Nicht-Ich, sondern bloßes Ich angeschaut. Man kann also z.B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß *sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt,* an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren *streben* können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der *Form* der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt *ausschließt*) identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als bloßen Formen der *menschlichen* Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der *Endlichkeit* überhaupt, d.h. sie müssen aus dem bloßen *Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt* deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich außerhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich

I,1,211

selbst aufhebt, d.h. gar kein Ding, bloßes Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist. - Man sagte wohl auch sonst, es sey Schuld der *Schwäche* der menschlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die *Dinge an sich* nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darin, daß wir *überhaupt* Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom *Idealismus* und *Realismus* werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in *empirischer* und *reiner* Bedeutung. *Reiner* Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des *vorgestellten* Objekts zum *empirischen* Subjekt zu thun. Beide bekümmern sich nur *darum*, die Frage zu lösen: wie es möglich sey, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d.h. daß es *überhaupt empirisch* sey. - Die Antwort darauf nun könnte beim *Idealisten* nur diese seyn, daß das Ich *gar nicht empirisch* sey, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniß zur theoretischen Philosophie überhaupt geleugnet würde[1]. Dieser Idealismus ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in *praktischer* Absicht (als praktisches Regulativ) denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische *kein* Idealismus ist, *überhaupt* keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine *Realismus* setzt das *Daseyn* des Nicht-Ichs überhaupt, und dieses *entweder gleich dem reinen absoluten Ich*, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte - (sich selbst aufhebender Realismus).

[1] Transscendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Daseyn der Objekte in den Vorstellungen leugnen, was der transscendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die *Gründe* seiner Behauptung *nur* im *Ich* suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

I,1,212

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bei *Leibniz* und *Berkley*, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird (*transscendenter* Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire als was das Ich setze, und daß das Nicht-Ich nur unter Voraussetzung eines *absoluten*, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich *setzbar* sey. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, weil jenes nur im *Gegensatz* gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es eben deßwegen bloßes *Entgegensetzen* mit absoluter Negation. Um es also 2. überhaupt *setzbar* zu machen und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, *gesetzt*, d.h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff *aller* Realität erhalten - *immanenter kantischer* Realismus[1]).

Oder endlich zwar *ursprünglich unabhängig* vom Ich, aber in der *Vorstellung* nur *durch* und *für* das Ich vorhanden - (transscendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und

[1] Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nämlich schlechterdings nicht darauf gehen kann," *in das Innere der Objekte einzudringen"*, d.h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach *unabhängig* vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesammte Realität, die ihnen zukömmt, bloß als Realität *überhaupt*, die keinen in den Objekten *selbst* gegründeten Bestand hat, sondern nur in *Beziehung* (aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als

außer derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = o sind; weßwegen auch ihre *Gesetze* schlechterdings nur in Bezug auf ihre *erscheinende* Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Causalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam *hinter* der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als *Negation* stoßen.

I,1,213

namentlich *Reinholds*[1], der sich übrigens den Sektennamen Kantianer selbst verbeten hat).

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transscendenten Realismus denkbar. So war *Leibniz* (auch *Des Cartes*), indem er das Daseyn der äußern Gegenstände als *Körper* leugnete, dagegen aber das Daseyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objektiver Realist.

Transscendenter Realismus ist nothwendig *empirischer* Idealismus und umgekehrt. Denn da der transscendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich betrachten. So mußte *Leibniz*, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus (der das *Nicht-Ich* als das Absolute behauptet) die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kriticismus dem *Ich* (als dem einigen Absoluten) eigenthümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u.s.w.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u.s.w.) als bloß der *Erscheinung* des Dings an sich zugehörig betrachten muß[2]. Deßwegen die leibnizischen Monaden die Urform des

[1] Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruck nicht erklären: die *Dinge an sich* geben den *Stoff* zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). - Man sehe statt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische - *Excursion* seyn soll!

[2] Das Nicht-Ich ist nur in der absoluten Entgegensetzung gegen das Ich bestimmbar, eben deßwegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensetzung als absolute *Bedingtheit* bestimmt, denn es ist | *[S.214]* dem Absoluten entgegengesetzt, also durch dieses bedingt, zugleich aber schlechthin entgegengesetzt, d.h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechthin entgegengesetzt ist, ist also nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d.h. schlechthin = o. Der *Quantität* nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der *Modalität* nach ist es als Seyn, das dem absoluten Seyn schlechthin entgegengesetzt ist, d.h. absolutes Nichtseyn, der *Qualität* nach als Qualität, die der absoluten Realität schlechthin entgegengesetzt ist, d.h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht-Ich Realität erhalten, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen - d.h. in den absoluten Inbegriff aller Realität selbst gesetzt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis dieser, daß, was in der Thesis und Antithesis schlechthin gesetzt ist, in ihr mit Einschränkung, d.h. bedingt, gesetzt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d.h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die absolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtseyn bestimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtseyn des Nicht-Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn bestimmbaren Nichtseyn (Kategorie des Daseyns).

(Diese Anmerkung ist im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Versehen, da sie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, sondern im Verzeichniß der Verbesserungen und Zusätze stand. D.H.)

I,1,214

Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Causalität in *passiver* Bedeutung, d.i. Bedingtheit), als bloß in der *sinnlichen* Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten. - Im consequenten Dogmatismus hat also der empirische Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er ist nothwendige Folge des transscendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf. Denn es ist lächerlich, das Nicht-Ich seinem Daseyn nach bloß als Produkt eines empirischen Vermögens, z.B. der Einbildungskraft,

I,1,215

begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht-Ich überhaupt, d.h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde].

Leibniz, oder besser noch, der consequente *Dogmatismus*, sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des *Nicht-Ichs* an; nach dem *kritischen* System sind sie ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des *Ichs*. (*Erscheinungen* also sind vom Ich nicht der *Art* [Realität], sondern nur der *Quantität* nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die *Erhaltung* der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. - Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur *immanente* Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Causalität - durch ein Unendliches außer dem Unendlichen - hieße das Ich *überfliegen*). Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d.h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten[1]. (*Theoretische* Philosophie). In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische

[1] Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sey im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz *geahneter* und *gefühlter* Wahrheit. Sie sind, nach *Leibnizens* Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

I,1,216

Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles *Ich* außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

... Ich wünschte mir *Platons* Sprache oder die seines Geistesverwandten, *Jacobis,* um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften - und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbsterrungenes Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und - wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? -

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung getrübt und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am *Ende* deines Willens nur ein Objekt des *Glaubens* für dich - gleichsam ein von dir selbst verschiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest - der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe - dort Anschauung, hier Glaube!

§. 16.

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in *sich.* Es setzt alles als reine Identität, d.h. alles *gleich mit sich selbst.* Die *materiale Urform* des Ichs ist demnach die Einheit seines

I,1,217

Setzens, insofern es alles *sich gleich* setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese *materiale* Urform aber ist nothwendig zugleich eine *formale* Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich *materialer Inbegriff* aller Realität ist (§. 8.), so ist es zugleich auch *formale* Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d.h. in sich selbst setzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles *seiner* Realität gleich, d.h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht A gesetzt würde. Das Ich sey *was* es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur *durch sich selbst* gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, *was* das Ich ist, alles, was *im* Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d.h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleich setzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gesetzte nur *in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich,* d.h. nicht als etwas dem Ich *Entgegengesetztes* betrachtet; das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein *Objekt* als solches,

I,1,218

insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz Ich = Ich ist also die Grundlage *alles* Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist; was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin-gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. A = A ist insofern die *allgemeine Formel* des schlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesetzt ist, gesetzt sey.

Nun kann ich ins Ich setzen nach freier Willkür, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität = B, aber nothwendig als etwas sich selbst Gleiches, d.h. entweder als B oder als - B = C. Würd' es als B und als - B = C gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz A = A als *allgemeine Formel* (des sich selbst gleich-Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus; insofern er ein *besonderer* Satz - (von besonderem *Inhalt*) - ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten Sätze.

Alle unbedingt-gesetzten Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können *analytische* heißen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, *thetische* Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d.h. da alles ins Ich gesetzt wird, die *unbedingt gesetzt* sind. (Ich sage, *gesetzt* sind. Denn nur das bloße *Gesetztseyn* gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze sind *identische* Sätze, dergleichen A = A als besonderer Satz betrachtet ist (d.h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die außer seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur *formalen* Form, daß sie *identische* sind, zur *materialen.* Identische

I,1,219

Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, *weil* es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gesetztseyn nicht durch ein anders Gesetztseyn bedingt ist. So kann A = B, ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nämlich durch das *bloße* Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität das Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte Form der Unbedingtheit *formal* ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es ist, d.h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die bloße *Einheit seiner Anschauung.* Nun sind die thetischen Sätze bloß bedingt durch ihr *Gesetztseyn im Ich*. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muß das im thetischen Satze Gesetzte bloß bedingt seyn durch *die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung.* (Wenn ich urtheile, A = B, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas *außer* sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes *Objekt*, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, *als* solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d.h. sich selbst gleich ist, = B. - Alle *numerische* Bestimmung von A ist

also eben dadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z.B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als *bestimmtes Objekt,* in bestimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, *insofern* der Satz *thetisch*

I,1,220

ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseyns gedacht. Das, was ihn zum thetischen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das *Denken* desselben in seiner Einheit. - Das A im thetischen Satze überhaupt ist seinem *bloßen* Gesetztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins *mehrmals,* also nicht weil es *schlechthin* gesetzt ist. Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen *Form seines Gesetztseyns* nach ein *antithetischer* Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßes Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z.B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z.B. *Körper* und *Schwere* zugleich setze.

Allgemeinheit ist empirische, d.h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer *Synthesis.* Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern *synthetische* Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle *Realität* setzt. Sollen also thetische Sätze (d.h. solche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich bestimmt sind) möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas *setzen* (bejahen). Sowie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas *außer* demselben (ihm Entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität - der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität *überhaupt*. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine *bestimmte* Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. - Das thetisch-verneinende [sonst unendliche] Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andere, jener entgegengesetzte. So z.B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu

I,1,221

setzen; der Satz aber: Gott ist nicht - wirklich, setzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjekt schon durch sein *bloßes* Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengesetzte Sphäre gesetzt werde. So kann ich z.B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetisch-verneinendes Urtheil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel ist nicht schon durch sein *bloßes* Gesetztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten schlechthin entgegengesetzte Sphäre gesetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt seyn. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht süß, nothwendig ein unendliches Urtheil; denn das Subjekt Zirkel ist schon durch sein bloßes Gesetztseyn außer der Sphäre des Süßen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deßwegen auch im thetisch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d.h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andere, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat *gesetzt.* - *Maimon* war, soviel ich weiß,

bis jetzt derjenige, der am bestimmtesten auf *diese* Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist *bloß durch sich selbst.* Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt seyn; denn es ist bloß durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre seines Wesens Liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Seyn, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern bloßes Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß *formal* enthalten: sie müssen also, wenn dieser

I,1,222

Widerspruch durch *Synthesis* vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß *formal*, ausdrücken. *Eben deßwegen* aber gehört *materiale* (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis vorhergehenden Formen; denn sie drücken das, was jene bloß *formal* ausdrücken, *material*, d.i. in Bezug auf *schon vollbrachte* Synthesis, aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, *keine* Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die *Syllepsis, aller* Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nicht mehr selbst *Bedingungen* dieser Setzbarkeit, sondern nur *Resultat* der Synthesis, oder *sylleptische Begriffe* aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nämlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist; weßwegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen *reines* Seyn ausgedrückt wird, weil nämlich in diesen das Gesetzte gar nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes, als *Objekt*, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Sätze, ist diese: A *ist* - d.h. es hat eine eigne identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A, durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß es ebenso eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, diese seyn muß: A > - A. Dadurch nämlich wird, da A im Ich gesetzt ist, - A nothwendig *außer* dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns gesetzt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der *gesammten* Synthesis der Philosophie[1], und so, wie die

[1] Unter den Kategorien jener einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte | *[S.223]* endlich die Synthesis, in welcher die beiden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die *mathematischen* Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt.

I,1,223

reinen Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrücken, müssen sie auch die *Form* möglicher Synthesis ursprünglich und *vor* aller Synthesis enthalten. Diese Form ist *Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn,* und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zu Grunde.

Reines Seyn ist nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht-Ich aber ist entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach *reine Unmöglichkeit*, d.h. schlechterdings nicht *im* Ich setzbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die *Synthesis dadurch*, daß sie die Form des Nicht-Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren, d.h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun *reines Seyn* Urform aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als *Angemessenheit zur Synthesis überhaupt* denkbar (nach kantischer Sprache: *objektive Möglichkeit*, d.i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem *Objekt*, *als* solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur Synthesis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich ist ursprünglich für das Ich *logisch* unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetische Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetischen Satzes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtseyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt, d.h. insofern eine *Synthesis* des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich setzbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als Angemessenheit zur

I,1,224

Synthesis überhaupt vorgestellt werden: mithin wird die logische Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematische Sätze sind daher solche, deren logische Möglichkeit durch die objektive bedingt ist, stehen aber in der Logik selbst nur unter der reinen, aller Synthesis vorangehenden Form des Seyns, und können unmöglich selbst als besondere Gattung aufgestellt werden. Denn da sie bloß eine Aussage der durch objektive Möglichkeit vermittelten *logischen* Möglichkeit sind, logische Möglichkeit aber überall dieselbe ist, so gehören sie nur in Rücksicht auf *das, wodurch sie problematische* Sätze sind, zur Logik. - Ich will die objektive Möglichkeit, insofern sie die logische vermittelt (Schema der logischen ist), *objektiv-logische* Möglichkeit, Sätze, die bloß *reines* Seyn, *reine* Möglichkeit[1] ausdrücken, *Essentialsätze*, solche aber, die eine *objektiv*-logische Möglichkeit ausdrücken, *problematische* nennen. Die problematischen Sätze kommen also in der Logik nur insofern vor, als sie zugleich Essentialsätze sind.

Existentialsätze sind durch die ursprüngliche Entgegensetzung des Nicht-Ichs bestimmt, bekommen aber nur erst durch die Synthesis Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch objektiv-logische Möglichkeit, obgleich sie nicht bloße Möglichkeit aussagen. Durch objektiv-logische Möglichkeit nämlich wird das Nicht-Ich nur in Synthesis *überhaupt* gesetzt, ein Existentialsatz aber setzt es in *bestimmte* Synthesis. Nun soll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des *reinen Seyns*, durch seine bloße Möglichkeit, d.h. durch

[1] Man sollte das Wort *logische, reine Möglichkeit* untergehen lassen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverständniß. Es gibt eigentlich nur *reale,* objektive Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts als reines Seyn, sowie es in der Form des thetischen Satzes ausgedrückt ist. Wenn man z.B. sagt, der Satz: Ich ist Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, so ist dieß leicht mißzuverstehen, nicht so, wenn man sagt: seine Form sey die des *reinen* Seyns (im Gegensatz gegen *Daseyn*, oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch *objektive* Möglichkeit bedingt ist). S. über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt S. 53 ff. (dieses Bandes S. 108 ff.).

I,1,225

Synthesis *überhaupt*, gesetzt seyn, so wie das Ich durch Thesis überhaupt gesetzt ist (denn wo Thesis ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Thesis). Allein die Urform des Objekts ist Bedingtheit. Mittels dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objekte nur dadurch *Daseyn*, daß sie einander wechselseitig ihre *Stelle* in der Zeit *bestimmen;* ihr Daseyn überhaupt ist nur bestimmt durch die *Wirklichkeit*, d.h. durch ihr Daseyn in einer *bestimmten* Synthesis. Mithin muß hier eine neue Synthesis eintreten, die, so wie Seyn und Nichtseyn ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn bestimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Resultat jener Synthesis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objektiv-logische Möglichkeit Gesetztseyn in der Synthesis *überhaupt*, Wirklichkeit Gesetztseyn in *bestimmter* Synthesis: also muß das Nicht-Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesetzt seyn, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesetzt ist, d.h. es muß in *aller* Synthesis gesetzt seyn, denn *alle* Synthesis ist gleich der Synthesis überhaupt sowohl als der bestimmten Synthesis.

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieser Synthesis, in einer Tafel vorgestellt, dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine

I,1,226

Tafel aller Formen

I.

1. **Thesis**.	2. **Antithesis**.
Absolutes *Seyn*, bloß in und durch das *Ich* ursprünglich bestimmte *absolute Setzbarkeit.*	Absolutes *Nicht-Seyn,* absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegensatz gegen dasselbe bestimmbare, *absolute Nichtsetzbarkeit.*

3.
Synthesis.

Bedingte, durch *Aufnahme* ins Ich bestimmbare Setzbarkeit, d.h. *Möglichkeit* des Nicht-Ichs[1]. (Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich *Objekt* wird, objektiv-logische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis [mittelst der

Kategorien] möglich wird, Angemessenheit zur *Synthesis* [den Kategorien] *überhaupt, Daseyn* in der Zeit überhaupt).

[1] Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar *Möglichkeit*, aber nur *unbedingte*, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. "Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! - Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen seyn, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensetzung, d.h. insofern es schlechthin Nichts ist, seyn". (Zusatz in der ersten Aufl.)

I,1,227

der Modalität.

II.

1.
Thesis.

Bedingtseyn durch die Synthesis *überhaupt*, d.h. durch die objektive Aufnahme ins *Ich. Objektiv-logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.*

2.
Antithesis.

Objektives, nicht *bloß* durchs *Ich* bestimmtes Bedingtseyn, Daseyn in *bestimmter* Synthesis (Zeit), d.h. *Wirklichkeit.*

3.
Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs *Objekt* bestimmten) Gesetztseyns in *bestimmter* Synthesis durch das (durchs *Ich* bestimmte) Gesetztseyn in der Synthesis *überhaupt*, *Daseyn*[1] in *aller* Synthesis. - Bestimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logische Möglichkeit - *Nothwendigkeit.* (Mithin geht der ganze Progressus der Synthesis 1. von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

[1] Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die *Zeitbestimmung* selbst, nicht das Setzen oder Nichtsetzen in Zeit überhaupt. *Daseyn* überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.

I,1,228

[Da *Zeit* Bedingung aller Synthesis ist, und eben deßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch *so* darstellen. Das *Schema* des *reinen (außerhalb aller Zeit* gesetzten) Seyns ist Daseyn in Zeit *überhaupt* (d.i. in der Handlung der Synthesis *überhaupt*). Objektive Möglichkeit ist also Gesetztseyn in der Zeit *überhaupt*. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt gesetzt, doch zugleich setzbar und nicht setzbar. Um ein Objekt zu *setzen*, muß ich es in *bestimmte* Zeit setzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm seine Stelle in der Zeit bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen läßt. Nun soll aber das Nicht-Ich bloß durch seine *Möglichkeit*, bloß durch das Schema des reinen Seyns, gesetzt werden.

Diesem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur als in *bestimmter Zeit* gesetzt gedacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit *überhaupt* Schema der gänzlichen *Zeitlosigkeit* ist, *alle* Zeit (d.h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild)[1] der Zeit überhaupt (d.i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit *überhaupt* mit Daseyn in *bestimmter* Zeit vermittelt wird. *Alle* Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich *bestimmte* Zeit, weil *alle* Zeit so gut bestimmt ist, als ein einzelner Zeittheil. Insofern nun das Nicht-Ich in *bestimmte* Zeit gesetzt ist, erhält es seine *ursprüngliche* Form (des Wechsels, der Vielheit, der Negabilität), insofern es in Zeit überhaupt gesetzt ist, drückt es die schematische Urform des Ichs aus, Substantialität, Einheit, Realität. Aber es ist in bestimmte Zeit nur insofern gesetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt gesetzt ist, und umgekehrt. Seine Substantialität ist nur in Bezug auf Wechsel, seine Einheit nur

[1] Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein *Bild.* Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in bestimmter Zeit Gesetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur bestimmte Zeit gesetzt ist.

I,1,229

in Bezug auf Vielheit, seine Realität nur in Bezug auf Negation (d.h. mit Negation - aber *ins Unendliche*) denkbar[1]].

Anmerkungen. 1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat also eigentlich gar keinen andern Inhalt als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt. - Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts als absolut-thetische Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht-Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei diesem nämlich frägt es sich nicht: *Ist* das Ich gesetzt? sondern es ist gesetzt, *weil* es gesetzt ist. Also strebt das Ich, das Nicht-Ich zu setzen, weil es gesetzt ist, d.h. es zur Unbedingtheit zu erheben.

[1] Das Resultat dieser Deduktionen ist, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtseyns und des durch Seyn bestimmten Nicht-Seyns, insofern sie *vor* aller Synthesis vorhergehen, aller Synthesis zu Grunde liegen und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erst durch schon geschehene Synthesis möglich gewordenen schematisirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nur insofern in die Logik gehören, als sie selbst durch jene ursprünglichen Formen bestimmt sind. So gehören z.B. problematische Sätze nicht *insofern* in die Logik, als sie objektive Möglichkeit, sondern nur insofern als sie objektiv-*logische* Möglichkeit ausdrücken, nicht *insofern* als sie ein *Gesetztseyn in der Synthesis* überhaupt ausdrücken, sondern nur insofern, als durch diese Synthesis ihre *logische Denkbarkeit* überhaupt vermittelt worden ist. Kurz, die drei Formen der problematischen, assertorischen und apodiktischen Sätze gehören nur insofern in die Logik, als sie zugleich die bloße formale Form der ursprünglichen Synthesis

(die Bestimmung des Nicht-Seyns durch das Seyn, *Daseyn überhaupt),* nicht insofern sie die materiale Form - das Daseyn in der *Synthesis überhaupt,* in der bestimmten Synthesis und in *aller Synthesis* ausdrücken *).

*) Deßwegen ist auch oben erinnert worden, daß *Daseyn* Resultat der ersten Synthesis überhaupt sey, und der zweiten nur *formal* zu Grunde liege. In dieser nämlich wird es erst *material* bestimmt nach seinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie *material,* sondern nur insofern sie *formal* bestimmt sind, d.h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, Daseyn überhaupt - gleichviel ob in *Zeit überhaupt,* in *bestimmter* Zeit, oder in *aller* Zeit - ausdrücken, in der Logik vorkommen. (Zusatz der ersten Aufl.)

I,1,230

Diese *materiale* Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen. Die theoretische Vernunft nämlich strebt in ihrem *materialen* Gebrauche nothwendig nach einem *material*-thetischen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich ist, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas aussagt, seyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß; in ihrem *formalen* Gebrauche aber strebt sie nach *formal*-thetischen Sätzen, die eine ganze Reihe von Episyllogismen begründen. - Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, indem sie durch ein Nicht-Ich beschränkt war, das thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut - (d.h. formal- und material-) thetischen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein *Objekt* als solches[1]. Daß aber *Leibniz,* und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seyn-wollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die *kritische,* d.h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Princip aller Realität des *Ichs,* eben deßwegen aber kein Princip *objektiver,* d.h. nicht im Ich enthaltener Realität[2]; dagegen dem

[1] Der Grundsatz der Identität ist A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht *wirklich* seyn, also erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetztseyn außer dem Ich zufolge bestimmt, sondern nur insofern es *durch das* Ich, d.h. gar nicht als *Objekt* gesetzt ist, betrachtet wird.

[2] Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, insofern das Setzen derselben im Ich schon vermittelt ist, bestimmt aber alsdann diese doch nicht als *objektive* Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetztseyns im Ich. - Der Satz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derselben zu bestimmen - deßwegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so | *[S.231]* gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur *polemisch,* oder dann, wann er seinem Accommodationssystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

I,1,231

Dogmatismus eben dieselbe Form gerade umgekehrt - Princip der objektiven, aber nicht der *subjektiven* Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt *Leibniz* das Ding an sich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes (das Ich), *Kant* hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d.h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objektive Realität desselben, nicht aber die *subjektive,* d.h. die *Erkenntniß* des Dings an sich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt sey, erklärte

Leibniz so stark und so auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die *subjektive*, d.h. die bloß im Ich gesetzte Realität, nicht aber die *objektive*, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbare Realität, bestimmt sey. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetische aber und synthetische nur durchs Ich, für den Kriticismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht-Ich möglich werden. *Leibniz* bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Sätze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des *schlechthin* Gesetzten, in die Sphäre des *bestimmten* (vorstellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben diesen - (d.h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) - braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat also den Satz der Identität so gut verstanden als *Kant*, und ihn für sein System so gut als dieser für das seinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig sind, ist nicht

I,1,232

der *Gebrauch* desselben, sondern seine höhere *Bestimmung* durchs Absolute im System unsers Wissens.[1]

3. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das *absolute* Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seyns bestimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit - Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes *Ziel*) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nämlich *würde*, *wenn* es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein *Streben* in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das *Seyn* des unendlichen Ichs bestimmt *wäre, wenn* es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also *soll* das endliche Ich *streben*, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d.h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit) und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist *praktische Möglichkeit* Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis *überhaupt*,

[1] *Kant* war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus bestimmten Etwas fixirte - auf eine Art, die - (wie soll man sie beschreiben? - wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint) - auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stufen *herab*steigt, über welche andere allmählich *empor*steigen müssen. (Zusatz der ersten Aufl.).

I,1,233

praktische *Wirklichkeit* Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis,

praktische Nothwendigkeit endlich - (die höchste Stufe, die ein endliches Wesen *erreichen* kann) - Angemessenheit zu *aller* Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles, was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muß[1]). Dagegen beim absoluten Ich gar kein *Sollen*

[1] Auf dem Begriff der praktischen *Möglichkeit* (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des *Rechts* überhaupt und das ganze System des Naturrechts, auf dem Begriff praktischer *Wirklichkeit* aber der Begriff von *Pflicht* und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d.h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich *gar* keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, *als ob* es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine *Handlungsweise* gerade so bestimmen, wie das *Seyn* des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und Recht identisch seyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche *Gegenstand* alles moralischen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgestellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Wesen als solches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, so würden seine freien Handlungen keine andre Norm mehr voraussetzen als die des moralischen Gesetzes. Deßwegen auch insbesondere das höchste Ziel, worauf alle Staatsverfassungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet sind) hinwirken müssen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums seyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgesetze regiert würde, gäbe es im Staate schlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn *alle* Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre *Pflicht* erfüllten, so würde kein einzelnes Individuum *mehr* fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisirt wäre. *Recht* aber hört sobald auf, als die *Pflicht*, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nicht mehr um Möglichkeit (sein Recht). - Diese Idee lag auch der platonischen Republik zu Grunde; denn auch in dieser sollte alles praktisch - | *[S.234]* Mögliche wirklich, alles praktisch-Wirkliche möglich seyn; eben deßwegen sollte in ihr aller *Zwang* aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subjekt ist *Zwang*, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

I,1,234

stattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktisches *Gebot* ist, jenem *constitutives* Gesetz seyn muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn, nicht *imperativ*, sondern *kategorisch*, ausgesagt wird.

Jener Begriff des *Sollens* aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktische *Möglichkeit*, d.h. ein *Sollen*, so ist dieß schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des *empirischen* Ichs denkbar. Schon oben (§. 8.) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d.h. Freiheit, die bloß auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukömmt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschließt, hat *insofern* absolute Freiheit, die so bald aufhört unbegreiflich zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, also auch aus der Sphäre aller objektiven Causalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität versetzen, und ihm doch noch Causalität durch Freiheit zuschreiben wollen - dieß scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§. 8.), denn diese realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Causalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d.h. durch *absolute* Causalität gesetzt

ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Causalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das *empirische* Ich, als solches exisitirt nicht durch sich selbst,

I,1,235

durch eigne freie Causalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut seyn, denn durch diese wird schlechthin und zwar bloße Realität des Ichs *gesetzt*, durch die Causalität jener aber *soll* erst die absolute Realität des Ichs *hervorgebracht* werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut-unendlich, diese empirisch-unendlich, weil, eine *absolute* Realität *hervorzubringen*, eine empirisch-unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als *transscendentale* Freiheit bestimmbar, d.h. als Freiheit, die nur in *Bezug* auf Objekte, obgleich nicht *durch* sie, wirklich ist.

Das Problem der transscendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der reinen Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit; denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein *Wesen* selbst bestimmbaren Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt leugnen, oder, wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch *absolute Freiheit* beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur *transscendentale* Freiheit, d.h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein *empirisches Ich* Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich[1] intellektual, d.h. absolut-frei seyn könne, sondern wie es

[1] *Kant* bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck *intellektual* nur auf *Erkenntnisse* beziehe, was aber nur *Gegenstand* dieser Erkenntnisse sey, | *[S.236] intelligibel* genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible *Objekte* zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objekten den Ausdruck *intellektual* nicht gebrauchen sollte; für den Kriticismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligiblen *Objekte* zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim absoluten Ich nämlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das *Principium essendi* und *cognoscendi* zusammen; mithin muß man ebensowohl vom Ich als z.B. von seiner Anschauung den Ausdruck *intellektual* gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Causalität in der Causalität des Absoluten befaßt ist, *intelligibel* heißen, weil es einerseits als *Objekt*, andererseits als durch absolute Causalität bestimmbar betrachtet werden muß.

I,1,236

möglich sey, daß ein *empirisches* Ich zugleich *intellektual* sey, d.h. Causalität durch Freiheit habe.

Das *empirische* Ich existirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein *Ich* hervorbringen. Daß das empirische Ich *empirisch* ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt *Ich* ist, nur einer höhern Causalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich

vorhergehenden Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselben Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transscendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht-Ich schlechthin ausschließende, gesetzt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Causalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freiheit wirklich sey.

Daß nämlich das empirische Ich *Ich* ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich *Ich* ist; den *Objekten* aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität. Also ist die Causalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der *Qualität*), sondern nur der *Quantität* nach verschieden. Daß sie Causalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß

I,1,237

sie *transcendentale* (empirische[1]) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, *absolute* Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, *transcendental*, d.h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach durch keine *objektiven* Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in *Bezug auf Objekte*, aber doch nur insofern es in der absoluten Causalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendentale Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts Empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Causalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d.h. durch Aufhebung desselben *als* eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in Bezug auf Objekte als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Causalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Causalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf *Negation* aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beide, absolute und transcendentale Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf *empirische* (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Causalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine *solche* Causalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Causalität nicht der *Art*, nicht dem *Princip*, sondern nur der *Quantität* nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Causalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch *gesetzt* werden, denn sonst hörte

[1] Es ist schon oben §. 6, Anm. bemerkt worden, daß das Wort empirisch gewöhnlich in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird.

I,1,238

es auf empirisch zu seyn, also kann sie nur *imperativ* in ihm gesetzt seyn durch ein Gesetz, das Negation aller Objekte, d.h. absolute Freiheit fordert; denn absolute Causalität kann nur von einer *solchen* Causalität *gefordert* werden, die nicht *selbst* absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der

Qualität, sondern nur der *Quantität* nach verschieden ist.

Transscendentale Freiheit ist also nicht bloß durch die *Form* des moralischen Gesetzes, sondern auch durch die *Materie* desselben realisirt. Denn das moralische Gesetz, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von diesem Identität mit dem Unendlichen *gefordert* werden kann, geht zwar nicht auf *absolute* Negation aller Objekte (constitutiv), aber doch imperativ auf *bedingte,* d.h. empirisch- (progressiv-) hervorzubringende Negation derselben, also auf absolute Causalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas *kategorisch Gesetztes*, aber doch als auf etwas *Hervorzubringendes*. Solche Forderungen aber können nur an eine Causalität gemacht werden, die von der absoluten bloß durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst *hervorbringen*, d.h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll[1]).

[1] Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr große Verdienste, aber in *seinem* System (das nur vom empirischen Ich ausgeht) ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit und seiner Theorie der Freiheit einen durch das oberste Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle *einzelnen Theile* des Systems hindurch *herrschen* soll) begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. - Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophischen Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. - Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf | *[S.239]* dieselbe Causalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisirt wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Causalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der *Wirklichkeit* darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Causalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf *Wirklichkeit,* damit die praktische Causalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität - die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe - möglich ist.

I,1,239

Nun ist zwar eine transscendentale Causalität des empirischen Ichs wohl begreiflich, wenn sie die unendliche selbst, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, ist; allein, da das empirische Ich selbst nur *erscheinende* Realität hat, und unter demselben Gesetze der *Bedingtheit* steht, unter welchem alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transscendentale (durch absolute Causalität bestimmte) Causalität des empirischen Ichs mit der Naturcausalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht-Ich setzt, hebt eben dadurch das absolute Ich auf[1], weiß also nicht einmal von einer *absoluten* Freiheit des Ichs, geschweige denn von einer transscendentalen. Wenn aber ein solches System inconsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andrerseits eine transscendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilirte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturcausalität mit der Causalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine prästabilirte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesetzte Absoluta

[1] Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta nebeneinander bestehen. Wird also das Nicht-Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so

kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwei Absoluta können unmöglich *als* solche in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als *absolut* (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

I,1,240

vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht-Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff *aller* Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff *aller* Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip *prästabilirter Harmonie,* das aber bloß *immanent,* und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Causalität des absoluten Ichs eine Causalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Causalität der Objekte harmonirt mit der Causalität des empirischen Ichs nur deßwegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren; daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d.h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz

I,1,241

seines Seyns nur durch Freiheit *constitutiv* geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit seyn[1]. Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein *immanentes* Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anderes, als das absolute *Ich,* von dem alle Philosophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine *Zweckverknüpfung* in der Welt. *Gäbe* es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so *wäre* ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d.h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten *selbst* unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist[2], muß die

theoretische

[1] Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, *welches* Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten soll? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt *fortschreitet;* denn sowie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles *absolute Einheit*, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit gedenkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Causalität *Ich,* aber als *endliches* Wesen, solange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Causalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort größere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

[2] Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

I,1,242

Vernunft in ihrem *teleologischen* Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen[1], das aber eben deßwegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich *absolute* Zusammenstimmung ist, ist für das endliche *hervorgebrachte*, und das Princip der Einheit, das für jenes *constitutives* Princip *immanenter* Einheit ist, ist für dieses nur *regulatives* Princip *objektiver* Einheit, die zur immanenten *werden* soll. Also *soll* auch das endliche Ich *streben,* in der Welt *das hervorzubringen*, was im Unendlichen Wirklich *ist*, und der höchste Beruf des Menschen ist - Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

[1] Auch *Spinoza* wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes *Objekt* bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische *Einheit* im *endlichen* Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. - Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 76. geschehen ist. (Statt "Finalität" Z. 2 und "Finalität der Ursachen" Z. 12 steht in der ersten Auflage "Teleologie". D.H.)

[Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. meiner Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie etc. in d. A.L.Z. No. 319.]

In einer Antikritik, die im Intelligenzblatt zur A.L.Z. vom Jahr 1796 steht, äußert sich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfassers war kein anderer als dieser: die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über *einen ersten Grundsatz der Philosophie* unausbleiblich fallen mußte, zu beweisen, daß wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abstrakte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophirens seyen; die Frage: von welchem *(abstrakten?)* Grundsatze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. - Indem er die Philosophie für reines Produkt des

freien Menschen, gleichsam für Einen Akt der Freiheit hält,

I,1,243

glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philosoph, der von der Uneinigkeit seiner Collegen die Gräuel der französischen Revolution und alles Unglück der Menschheit ableitete, diesem Unglücke aber durch einen leeren nichtssagenden Grundsatz abhelfen wollte, in dem er sich die ganze Philosophie gleichsam eingeschachtelt dachte. - Er glaubt, daß der Mensch zum *Handeln,* nicht zum Speculiren geboren sey, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse. Er hielt eben deßwegen sehr wenig auf geschriebene Philosophie, noch viel weniger auf einen spekulativen Satz an der Spitze der Wissenschaft; am allerwenigsten aber auf die allgemeingültige Philosophie, der sich billig nur ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie, wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundschaft lebt. Weil aber das philosophische Publicum einmal nur für erste Grundsätze Ohren zu haben schien, so konnte sein erster Grundsatz, in Bezug auf den Leser, nur ein *Postulat* seyn, die Forderung derselben freien That, mit der seines Erachtens erst alles Philosophiren beginnen kann. Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm so nothwendig, als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; so wenig der Geometer die Linie beweist, ebenso wenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen.

Indeß wird und muß die Philosophie, die doch selbst nur eine Idee ist, deren Realisirung der Philosoph selbst nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, so lange unverständlich und sogar lächerlich bleiben, als man unfähig sich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müßigen Spekulation, sondern des freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Thätigkeit des Menschen Realität hat, und daß der Mensch da keine *Objekte* mehr finden darf, wo er selbst zu schaffen, zu realisiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menschen, der Ideen theoretisch bestimmen will, alles zum Hirngespinst wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Absoluten in seinem Kopfe einer Geschichte des

I,1,244

niemand gleichgilt, und daß er da, wo der andere erst recht frei sich fühlt, nichts als das große Nichts vor sich sieht, das er nicht auszufüllen weiß, und das *ihm* kein anderes Bewußtseyn, als das seiner eigenen Gedankenlosigkeit übrig läßt. Ein Beweis, daß sein Geist nie gelernt hat, frei auf sich selbst zu handeln, und daß er seinen Rang in der Geisterwelt nur durch ein mechanisches Denken zu behaupten weiß.

[I,1,245]

Neue Deduktion des *Naturrechts.*

1795.

[I,1,247]

Neue Deduktion des Naturrechts[1].

[1] Diese Abhandlung erschien zuerst im Aprilheft (4ten Heft) des Philosophischen Journals vom Jahre 1796. Da die Herausgeber des genannten Journals bei der im 4ten Heft des Jahrgangs 1797 stehenden Fortsetzung dieser Abhandlung in einer Anmerkung erklären, es sey ihnen diese Schrift schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden, so ist ihre Abfassungszeit in das Jahr 1795 zu setzen. D.H.

1. *Deduktion der Rechtswissenschaft überhaupt, und ihres obersten Grundsatzes*.

§. 1

Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie *Objekt* für mich werden. Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was *Objekt* für mich ist, kann nur *erscheinen*; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muß es aufhören, Objekt für mich zu seyn. Ich muß das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Seyn, das in jedem Daseyn sich offenbart, als *identisch mit mir selbst*, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sey! im höchsten Sinne des Worts; höre auf, *selbst* Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden! - dieß ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.

I,1,248

§. 4.

Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstrebende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, *absolut-frei zu seyn*, strebe, jede heteronomische Macht *deiner* Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkten Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieses Gebot ist unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Also muß auch das Streben, das es fordert, *unbedingt*, d.h. nur von sich selbst abhängig, und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn.

§. 6.

Soll mein Streben schlechterdings durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn, so muß umgekehrt alles, was meinem Streben *entgegengesetzt* ist, durch *mein* Streben schlechthin bestimmt werden. Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.

§. 7.

Ich herrsche über die Welt der Objekte; auch in *ihr* offenbart sich keine andre, als *meine* Causalität. Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß sie durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt sey. Meine Freiheit weist jedes Objekt in die Schranken der Erscheinung zurück, und schreibt ihm eben damit Gesetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen *Selbst* kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieses *Selbst* ist - alles was *Objekt* werden kann - ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erscheinungen herrschen und die Natur nach moralischen Gesetzen regieren, so muß die Causalität der Freiheit durch *physische* Causalität sich *offenbaren*[1]. Nun kann sich

[1] Der eigentliche Ausdruck, der *hieher* gehört! Ueber seinen Sinn und Gehalt wird sich der Verfasser anderswo erklären. Wer Jacobi verstanden hat, dem kann er nicht fremd seyn.

I,1,249

Freiheit überhaupt nur durch ursprüngliche Autonomie ankündigen. Also muß diese physische Causalität, ob sie gleich dem *Objekt* nach heteronomisch, d.h. nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Princip nach *autonomisch,* d.h. durch kein Naturgesetz erreichbar seyn. Sie muß Autonomie

und Heteronomie in sich vereinigen.

§. 9.

Diese Causalität heißt *Leben.* - Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart. Ich werde daher nothwendig *lebendiges* Wesen.

§. 10.

Wo meine *physische* Macht hinreicht, gebe ich allem Existirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens.

§. 11.

Wo meine physische Macht *nicht* hinreicht, ist nur physischer Widerstand: es kann keinen *moralischen* für mich in der Natur geben. Was physisch-unmöglich ist, ist doch moralisch-wirklich, und was moralisch-wirklich ist, mag immerhin physisch-unmöglich seyn, in der moralischen Welt ist meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine *physische* Macht Widerstand findet, ist *Natur*. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich *kann* nicht weiter.

§. 13.

Wo meine *moralische* Macht Widerstand findet, kann nicht mehr *Natur* seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist *Menscheit*! ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeschränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenstrebende Causalität aufhebt. Wo sie also aufhört uneingeschränkt zu seyn, muß ihr eine andre unbedingte Causalität gegenüber stehen.

I,1,250

§. 15.

Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin[1], denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.

[1] Daß sich ein Wesen, das der äußern Gestalt nach mir ähnlich ist, nach *Zweck* und *Absicht* von mir *bestimmen* läßt, beweist noch nicht, daß ich einen *Menschen* vor mir habe; denn dieses Wesen könnte auch bloß ein gelehriges Thier seyn. Dieser Satz wird durch die Erfahrung bestätigt, daß diejenigen, die mit ihren Forderungen niemals Widerstand im Willen eines andern finden, endlich alle Achtung für dieses folgsame Geschlecht und zuletzt für die Menschheit selbst verlieren. Nur dann, wann ich mich an den *Willen* eines andern wende, und dieser mit einem kategorischen *Ich will nicht!* meine Forderungen zurückschlägt, oder seine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß hinter diesem Antlitz Menschheit und in dieser Brust Freiheit wohnt.

§. 16.

Diese Causalität ist eben deßwegen unbeschränkt, weil sie nirgends ihr Ziel *vor* sich hat, weil ihr Ziel nirgends *objektiv* bestimmt ist. Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht *voraus*, sondern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel ist nicht objektiv, also nicht *empirisch.* Aber weil sie nur in einer unendlichen *Zeitreihe* ihm entgegenstrebt, ist ihr *Streben empirisch.*

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moralischen Wesen intellektual und also *identisch* ist, ist doch ihr Streben, als ein empirisches Streben (§. 17), *nicht-identisch.*

§. 19.

Hätten alle moralischen Wesen das höchste Ziel erreicht, so wäre ihre Causalität Eine und dieselbe, kein Widerstreit, sondern absolute Uebereinstimmung.

§. 20.

Da sie ihm aber alle nur in *der Zeit* entgegenstreben, so ist ihre Causalität so mannichfaltig (nicht-identisch), als die Objekte der empirischen Welt.

I,1,251

§. 21.

Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im *empirischen* Streben widerstreitend, und ich fange an, *meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen.*

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerstreit gegen andre Causalitäten denke, die ihr gleich sind, wird sie zu *meiner* Causalität, d.h. zu einer Causalität, die nicht die Causalität der moralischen Wesen überhaupt (der gesammten moralischen Welt) ist. Ich werde moralisches *Individuum.*

§. 23.

Ich *kann* nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, solange die Forderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt ist. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne sie zugleich der Freiheit andrer, insofern sie der meinigen im empirischen Streben widerstreitet, schlechthin entgegenzusetzen. Also ist *die Individualität meines Willens selbst durch jene höchste Forderung der praktischen Vernunft sanctionirt.*

§. 24.

Aber eben diese Forderung ergeht an *alle* moralischen Wesen. Jedes moralische Wesen - *soll* nicht, aber *muß* - Individuum bleiben, solange es noch jene Forderung erfüllen soll.

§. 25.

Aber es ist unmöglich, daß jedes moralische Wesen seine Freiheit behaupte, solange die unbedingte Freiheit der moralischen Wesen im *empirischen* Streben widersprechend ist.

§. 26.

Zwar kann sich absolute Causalität, *rein* gedacht, nie widersprechen. Aber absolute *empirische* Causalität im einen hebt alle empirische Causalität im andern auf. Empirisch-unbeschränkte Aktivität in einem setzt empirisch-unbeschränkte Passivität im andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moralische Wesen seine Freiheit *überhaupt* behaupten. Dieß ist aber nicht anders möglich, als insofern

I,1,252

jedes moralische Wesen auf unbeschränkte *empirische* Freiheit Verzicht thut. Denn unbeschränkte *empirische* Freiheit führt auf unendlichen Widerstreit in der moralischen Welt (§. 26).

§. 28.

Also muß jedes moralisches Wesen seine unbeschränkte *empirische* Freiheit aufgeben, um seine Freiheit *überhaupt* zu retten: es muß aufhören, sich durch sein Streben, insofern es empirisch ist, als Individuum zu erklären, um sich durch sein Streben *überhaupt* als solches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen streben ihre Individualität zu behaupten, so muß dieses allgemeine Streben aller moralischen Wesen nach Individualität *überhaupt* das Streben jedes einzelnen nach *empirischer* Individualität so einschränken, daß das empirische Streben aller andern zugleich mit dem seinigen bestehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen *überhaupt wollen,* so muß dieses allgemeine *Wollen aller* moralischen Wesen das *empirische* Wollen *jedes einzelnen* Individuums so einschränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit seinem Wollen bestehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der *Ethik.* Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur ans Individuum wendet und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fordert; die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit *aller* Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik also muß nicht den Ausdruck des individuellen, sondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieses Gebot der Ethik (§. 32) ist doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3.). Die Ethik stellt nur deßwegen

I,1,253

den *allgemeinen* Willen als Gesetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu sichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. *Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.*

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen bestimmt, ist die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgesehen von aller Materie des Wollens. *Also ist die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens,* nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens ist *Freiheit* überhaupt, die Materie *Moralität.* Also ist *die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei seyn will, soll ich moralisch seyn.*

§. 36.

Das Problem aller Ethik also ist dieses, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder - (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur insofern er empirisch [material] wird, widersprechen kann) - den empirischen Willen aller und den empirischen Willen des Individuums übereinstimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegensatz gegen alle übrigen Individuen, so fragt sich, ob der empirische Wille aller übrigen mit *meinem* Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identisch werden soll?

I,1,254

§. 38

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als solchem, identisch werden, so hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen, als Individuen, auf, d.h. der allgemeine Wille ist *nicht* bedingt durch den individuellen Willen (§. 33); die Annahme widerspricht sich selbst.

§. 39.

Soll umgekehrt *mein Wille*, insofern er *individueller* Wille ist, durch den Willen aller übrigen bestimmt werden, so ist der individuelle Wille *bedingt* durch den allgemeinen; was abermals unmöglich ist (§. 33).

§. 40.

Also kann keiner von beiden Fällen, oder müssen *beide* stattfinden. Beide aber können nur dann stattfinden, wenn der Wille des Individuums und der Wille aller Wechselbegriffe sind, d.h. wenn der Wille aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Individuums zugleich der Wille aller ist.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechselbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethisches Gebot stattfindet (§. 33). Ich soll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; sondern, wie ich handle, sollen alle übrigen handeln. Aber damit alle übrigen handeln, wie ich handle, soll ich handeln, wie alle übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens *aller* übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille *aller*, nur durch den Beitritt *meines* Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzusetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzusetzung der Einheit - *Allgemeinheit* wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als ursprünglich *absolut* denke, kann ich den Willen aller

übrigen als auf die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeschränkt denken. Also setzt selbst die Einschränkung des

I,1,255

individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die ursprüngliche Uneingeschränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einschränke, kann ich den Willen überhaupt als absolut denken, und das Problem des absoluten Willens, so wie es die Moral aufstellt, löst sich in der Ethik *durch allgemeine Uebereinstimmung des Willens aller Individuen.*

§. 44.

Also *ist der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur insofern eingeschränkt, als er durch diese Einschränkung absolut wird, und er ist nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeschränkt ist.*

§. 45.

Das höchste Gebot aller Ethik ist dieses: *handle so, daß dein Wille absoluter Wille sey;* handle so , daß die ganze moralische Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle so, daß durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Wesen als bloßes *Objekt*, sondern als mithandelndes *Subjekt* gesetzt werde.

§. 46.

Insofern ich diesem Gesetze gemäß *handle*, verleugne ich meine Individualität, d.h. ich höre auf, *meine* Freiheit der Freiheit andrer moralischen Wesen entgegenzusetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moralischen Wesen entgegenzusetzen, damit umgekehrt *diese* aufhören, ihre Freiheit der meinigen entgegenzusetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt ist durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, so kann

der allgemeine Wille auch nur insofern die Materie meiner Handlung bestimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt ist, d.h. *ich kann mich dem allgemeinen*

I,1,256

Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur *insofern* als Individuum denke, insofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengesetzt ist (§. 22), so kann ich auch *meinen* Willen *als* solchen nur im *Gegensatz* gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines *Willens* insbesondere:

a) gegen den *allgemeinen* Willen, zwar nicht der *Materie,* aber doch der Form nach:

Ich bestimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt sey.

Denn nur die Materie meiner Handlung (das was durch sie geschieht), *nicht die Form derselben* (Freiheit des Wollens) *ist abhängig vom allgemeinen Willen.*

Und umgekehrt: *Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens* (Freiheit) *bedingt die Materie des allgemeinen Willens.*

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegensatz gegen *individuellen* Willen:

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey.

Oder: *Ich lege mir selbst den allgemeinen Willen als Gesetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Gesetz sey.*

§. 51.

Ich behaupte eben damit die Individualität meines Willens

1) im Gegensatz gegen *Willen überhaupt.*

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit seinem Streben überhaupt kein andres Streben,

I,1,257

seinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengesetzt sey, d.h. damit er zur absoluten, unbeschränkbaren Macht werde (§. 45).

§. 52.

Also kann die Ethik die Individualität meines Willens der *Materie* nach nicht schlechthin *aufheben*, ohne sie zugleich der *Form* nach schlechthin zu *behaupten;* und der Ethik, d.h. demjenigen Theile der Moral, welcher *Allgemeinheit* des Willens der *Materie* nach *fordert*, muß eine andre Wissenschaft entgegenstehen, welche *Individualität* des Willens der *Form* nach *behauptet.*

§. 53.

Diese problematisch angenommene Wissenschaft muß schlechterdings nur im Gegensatz gegen die Ethik bestimmbar seyn, und alle ihre Probleme müssen sich aus dieser Antithese ableiten lassen.

§. 54.

Die Ethik *fordert:* daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identisch sey. Nun kann aber individueller Wille von allgemeinem Willen nur insofern verschieden seyn, als er *material* bestimmt ist (§. 26); also kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefordert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, *als* solchen, aufgehoben wird, d.h. ohne daß ich dem individuellen Willen der *Materie* nach *zuwider* handeln solle; daß ich aber dem individuellen Willen *zuwider* handle, kann nur geboten, nur *imperativ* (durch ein Sollen) gefordert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der *Form* des individuellen Willens *gemäß* handle, kann nicht *gefordert* werden. Denn daß ich überhaupt *bin*, und daß ich bin, *wer* ich bin, ist die unbedingte Behauptung, die allen kategorischen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens *behauptet*, wäre ein theoretischer, schlechthin kategorischer Grundsatz, stünde ihm

I,1,258

nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als solchen, der Materie nach *aufhebt* (§. 54).

§. 57.

Also kann dieser Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht *schlechthin* behaupten, ohne sie zugleich im *Bezug auf jenes Gebot* als bloße *Möglichkeit* zu behaupten. Denn sonst müßte er sie in Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann stattfinden.

§. 58.

Würde er sie durch jenes Gebot als *wirklich*-gesetzt behaupten, so würde er sie als *geboten* behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht *geboten* werden (§. 55).

§. 59.

Würde er sie in Bezug auf jenes Gebot als *unmöglich* behaupten, so würde er sie als durch dasselbe schlechthin *aufgehoben* behaupten; was abermals undenkbar ist (§. 52).

§. 60.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, ist *an und für sich selbst* ein kategorisch-theoretischer Satz (Ich bin Ich!). Derselbe Satz aber, insofern er sie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, ist ein problematisch-praktischer Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

§. 61.

Nun soll aber die problematisch-angenommene Wissenschaft, welche die Individualität des Willens behauptet (§. 52), wirklich nur im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgestellt werden (§. 52): also kann auch in jener Wissenschaft die Individualität des Willens der Form nach bloß als *praktische Möglichkeit* behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht schlechterdings *ist,* aber eben deßwegen nicht *unter bestimmter Bedingung* ist;

I,1,259

wirklich dasjenige, was zwar *ist,* aber eben deßwegen nur *unter bestimmter Bedingung* ist. Was das Mögliche an Existenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Existenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktisch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, ist daher dasjenige, was zwar (*praktisch*) nicht schlechthin *ist,* aber eben deßwegen auch nicht *unter der bestimmten Bedingung* eines *Gebotes* ist; *Wirklichkeit,* gleichfalls *praktisch* gedacht, das zwar *ist,* aber auch nur *unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes* ist (nur deßwegen ist, weil es seyn soll).

§. 64.

Das, was praktisch-wirklich ist, *soll* ich; und was ich soll, ist pflichtmäßig, angemessen der *Pflicht.* Pflicht ist dasjenige, was schlechthin *ist,* weil es seyn soll.

§. 65.

Das, was theoretisch-möglich ist, *kann* ich; was praktisch-möglich ist, *darf* ich. Was ich *darf,* heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch *recht* überhaupt, und die praktische Möglichkeit selbst, wodurch etwas recht wird, heißt *das Recht* überhaupt. Recht nämlich ist das, was zwar nicht nothwendig praktisch-*wirklich* ist, aber eben deßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes steht.

§. 66.

Ich *soll* daher alles, was Pflicht, was Gebot ist (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot aussagen kann, ist der Satz, der meinen Willen der *Materie* nach aufhebt (§. 54); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, *also ist alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß ist.*

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktisch-möglich ist (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktische Möglichkeit aussagen kann, ist der Satz, der Individualität des Willens der Form nach (im Gegensatz

I,1,260

gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet (§. 57). Also *ist alles praktisch-möglich*, was die *Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet*, oder, da die Individualität des Willens *Form* des Willens *überhaupt* ist, so ist alles praktisch-möglich, d.h. *Recht, was der Form des Willens überhaupt*, oder (was dasselbe ist) *der Form des allgemeinen* Willens, gemäß ist.

§. 68.

Die oben problematisch angenommene Wissenschaft also, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaupten, könnte allein die Wissenschaft des *Rechts* überhaupt seyn, und der oberste Grundsatz aller Rechtsphilosophie wäre dieser:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte, oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß ist (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu seyn).

§. 69.

Die Wissenschaft des Rechts (welche lange von der Moral gar nicht getrennt und bis jetzt noch in Rücksicht auf das Verhältniß zu dieser Wissenschaft völlig unbestimmt war) behauptet sich demnach einzig und allein im *Gegensatz* gegen die Wissenschaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegensatz gegen den *allgemeinen* Willen *individuell* werden, so wie der *allgemeine* Wille nur im Gegensatz gegen *individuellen* Willen *allgemeiner* Wille ist. Ohne diesen Gegensatz fände nur Ein absoluter Wille statt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphilosophie ist ein *absoluter Wille.* Dieser kann in einer moralischen *Welt* nur durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden.

I,1,261

Ein Wille *aller* würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befassen.

§. 72.

Die *Ethik* löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die *Rechtswissenschaft* dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.

§. 73.

Da die problematisch-bejahenden Grundsätze des Rechts nur im *Gegensatz* gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) bestimmbar sind, so können sie in der Pflichtenlehre nur als *kategorisch-verneinende* Grundsätze aufgestellt werden. Was die Rechtslehre als *möglich zuläßt,* davon kann in der Pflichtenlehre (die kategorisch verfährt) nur das Gegentheil *imperativ* verneint werden. - Möglichkeit kann nur *problematisch* bejaht, aber kategorisch nur *verneint* werden.

§. 74.

In der Ethik also kann der oberste Grundsatz alles Rechts nur *negativ* lauten:

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird; oder

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch der Wille *überhaupt* (der *Form* nach) aufgehoben wird.

§. 75.

Diese verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine *Gebote* (weder bejahende noch verneinende) vorkommen können (§. 55).

2. *Analyse des obersten Grundsatzes, und Deduktion der ursprünglichen Rechte.*

§. 76.

So wie die theoretische Philosophie durch eine Reihe von Synthesen zur höchstmöglichen Synthesis aufsteigt, so steigt umgekehrt die

I,1,262

praktische Philosophie durch eine Reihe von *Analysen* zur absoluten Thesis *herab*, und, so wie der Gang der theoretischen Philosophie synthetisch ist, muß der Gang der praktischen Philosophie analytisch seyn.

§. 77.

Alle ursprünglichen Rechte müssen aus dem Begriff von *Recht* überhaupt *analytisch* abgeleitet werden. Denn *Recht* überhaupt, der bloßen *Form* nach, ist identisch mit dem Recht der *Materie* nach, weil die Materie des Rechts bestimmt ist durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich *darf* überhaupt, und ich darf *etwas.* Man kann also unterscheiden zwischen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die *Form* des Dürfens ist *praktische Möglichkeit.* Praktische Möglichkeit aber ist nichts anderes, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen (weil nur im Gegensatz gegen den *allgemeinen* Willen irgend etwas als praktische *Möglichkeit,* und umgekehrt nur im Gegensatz gegen den *individuellen* Willen irgend etwas als praktische *Unmöglichkeit* bestimmt werden kann). Eben dieß aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) ist die Materie alles Rechts. Denn *Recht* der Materie nach ist nichts anderes, als das, was unabhängig, ja sogar im *Gegensatz* gegen den allgemeinen Willen durch die bloße *Form* des individuellen Willens geschieht.

§. 80.

Also ist die *Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens,* nicht umgekehrt; und der

oberste Grundsatz des Rechts könnte auch so ausgedrückt werden:

Alles ist praktisch-möglich, wodurch praktische Möglichkeit überhaupt (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird; oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt (der Form nach) behaupte.

I,1,263

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht bestimmt durch die Form desselben, so würde sie nicht durch den individuellen Willen bestimmt (§. 79) - also durch den allgemeinen; was widersprechend ist, da Dürfen überhaupt nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen denkbar ist (§. 79).

§. 82.

Ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, so kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie desselben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich also *unmittelbar* ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch *mittelbar* eines an die Materie desselben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form desselben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens *als* solche aufgehoben wird, wird auch die Form desselben aufgehoben.

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt ist *Freiheit.* Freiheit nun kommt dem Willen schlechthin zu, insofern er immer das *Subjekt*, nie das *Objekt* einer Bestimmung ist, d.h. insofern er nicht durch die Materie (das *Objekt*) seines Wollens, sondern diese immer durch *ihn* bestimmt ist[1].

[1] Was aus diesem Satz für die Theorie der Verträge u.s.w. folgt, überlasse ich der Beurtheilung meiner Leser. Nur so viel bemerke ich. Da niemals die *Materie* meines Willens den Willen selbst bestimmen kann, und *dieser* jeder objektiven

Bestimmung ins Unendliche fort entflieht, so müßte, um einen Vertrag sicher zu machen, eine *unendliche* Reihe von *Verträgen* angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden bestätigte, selbst aber einer neuen Bestätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieser unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir selbst einstimmend sey, ist bloße Forderung der Moral. Ob wir aber, solange Moralität - Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst - noch | *[S.264]* nicht Verträge heiligt, an dem *Eigennutz* der Menschen (an den man doch sonst so gerne appellirt, sobald man es vortheilhaft findet) einen sicherern Garant unsrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe *freier* Entschließung, mögen meine Leser beurtheilen.

I,1,264

§. 86.

Freiheit, insofern sie überhaupt und an sich betrachtet kein *Objekt* irgend einer Bestimmung seyn kann, kann auch niemals *Objekt* einer Handlung seyn, durch welche sie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Objekt) meiner Freiheit hinwiederum das Objekt einer entgegengesetzten Freiheit werden, d.h. sie kann als Materie *meines* Willens aufgehoben werden.

§. 87.

Also kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, insofern man die Materie desselben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form desselben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der gesammten Rechtsphilosophie kein anderes ist, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, diese aber gegen jeden widerstrebenden Willen nicht anders als durch ihre Materie behauptet werden kann, so ist der unmittelbarste Grundsatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieser:

Du darfst alles, wodurch du die Materie deines Willens, insofern sie durch die Form desselben bedingt ist, behauptest.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt also nur insofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt ist; *ich darf die Materie meines Willens nur insofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.*

§. 90.

Die Form des Willens behauptet sich nur im Gegensatz gegen die Materie des Willens, d.h. nur insofern, als diese *durch sie* schlechthin

I,1,265

bestimmt wird, also *in Bezug auf sie* schlechthin *nichtbestimmt* (d.h. schlechthin bestimmbar) ist.

§. 91.

Alle Probleme der Rechtsphilosophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. *Alle also müßten aus diesem Gegensatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.*

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form desselben als schlechthin nichtbestimmt, d.h. als schlechthin bestimmbar, gedacht werden, so muß sie als Materie meines Willens durch nichts anderes als diesen Willen bestimmt oder bestimmbar seyn.

§. 93.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz *meines* Willens gegen jede andere bestimmende Causalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun *als* solche kann überhaupt nur bestimmt werden
durch *Willen* überhaupt, und zwar
entweder durch den *allgemeinen*
oder durch *individuellen* Willen.

§. 95.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen, abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegensatz gegen *allgemeinen* Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur insofern, als die *Materie* des allgemeinen Willens durch die *Form* meines Willens bedingt ist. Also hätte ich nur dann ein Recht

I,1,266

gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie desselben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider seyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens bestimmt, ist einzig und allein die Form des individuellen Willens. Also scheint zwischen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Collision möglich. - (Diese Schwierigkeit ist ohne Zweifel der Grund, warum die bisherigen Naturrechtslehrer von einem Recht *gegen* den allgemeinen Willen nicht zu sprechen wagten).

§. 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form *meines* Willens der Materie des *allgemeinen* zuwider seyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens *bestimmt* ist, so ist doch *diese* (die Form *meines* Willens) schlechthin - *unbestimmt*, und überhaupt durch keine Materie, also auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens bestimmbar. Denn sie besteht in nichts anderem als in der absoluten *Unbestimmtheit* in Rücksicht auf alle Materie des Wollens, d.h. darin, daß die Materie des Willens einzig und allein *durch* den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt ist, kurz, daß ich *handle,* wie ich *will,* und nicht *will,* wie ich *handle.*

§. 99.

Gesetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, gesetzt die Materie meines Willens sey durch die Form desselben (Freiheit) dem allgemeinen Willen *zuwider* bestimmt, so

fragt sich, *ob meine Handlung durch den Willen der moralischen Welt, oder der Wille der moralischen Welt durch meine Handlung aufgehoben werde?*

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an die *Form* meines Willens. Wie ich also im Gegensatz gegen die Materie

I,1,267

des allgemeinen Willens ein Recht an die *Form* meines Willens habe, so hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegensatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt sich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens ist bedingt durch die Form desselben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Also kann der allgemeine Wille sein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d.h. ohne *mein* Recht an dieselbe aufzuheben.

§. 102.

Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Also kann der allgemeine Wille, als solcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, also auch nicht, daß die Materie desselben, insofern sie durch die Form meines Willens bedingt ist, aufgehoben werde. Also ist das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein *unvollkommenes* Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit sich selbst, aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moralischen Welt durch meinen Willen aufgehoben, so wird er nur der *Materie* nach aufgehoben, denn er konnte die *Form* meines Willens nicht bestimmen (§. 49): also kann auch durch meine Handlung, insofern sie bloß der *Materie* des allgemeinen Willens zuwider ist, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Also, da ich zu allem berechtigt bin, was der *Form* des allgemeinen Willens nicht zuwider ist (§. 67), so bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der *Materie* nach aufzuheben. *Aber* ich bin dieß nur insofern, als die Materie *meiner* Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d.h. nicht selbst der Form des

I,1,268

individuellen, oder was dasselbe ist, des allgemeinen Willens, zuwider ist.

§. 105.

Also kann das Princip:

"Gegen den allgemeinen Willen steht mir ein Recht an die Form "meines Willens zu "

dahin bestimmt werden:

I. *Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbstheit des Willens, auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens der Form nach behaupte.*

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der *Form* nach *gegen* den *allgemeinen* Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und der Form nach aufzuheben strebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu seyn. Denn er ist dieß nur insofern, als er durch den individuellen Willen bedingt ist.

§. 107.

Also kann auch dieses Recht auf Individualität meines Willens der *Materie* nach (§. 106) nie gegen den *allgemeinen* Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, so könnte dieß Recht nur einem *individuellen* Willen zukommen.

§. 108.

Also verwandelt sich das oben (§. 99) aufgestellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts seyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zusteht?

§. 109.

Dieses Problem aber treibt uns von selbst auf das allgemeinere Problem:

I,1,269

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zustehen?

BB. Recht, im Gegensatz gegen *individuellen* Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey (§. 50), d.h. ich behaupte meine Individualität *schlechthin* im Gegensatz gegen jede andere Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, soll die Materie meines Willens bestimmen. Also steht das Princip fest:

II. *Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegensatz gegen jeden individuellen Willen.*

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich also nur insofern ein Recht haben, als dieser *meinen* Willen aufzuheben strebt, und der allgemeine formale Grundsatz, der das Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen behauptet, ist dieser: *Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben strebt, wird von diesem schlechthin aufgehoben.*

§. 113.

Behaupte ich also meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines andern aufhebe, so wird immer vorausgesetzt, daß dieser den meinigen aufzuheben strebte. Nun fordert aber das Gesetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moralischen Wesen wollen können (§. 45), also können zwei widerstreitende Willen unmöglich *beide* gesetzmäßig, sondern nothwendig müssen beide, oder wenigstens einer von ihnen *gesetzwidrig* seyn.

1. Erster Fall: *beide* sind der Materie nach gesetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgestellten Grundsatz, daß die *Materie* des allgemeinen Willens bedingt ist durch die *Form* des individuellen Willens (§. 34), unmittelbar folgende Grundsätze:

I,1,270

a. Ich kann der Materie des allgemeinen Willens (der *Moralität) zuwider* handeln, ohne auch der *Form* des *individuellen* Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln; ich kann den allgemeinen Willen der *Materie* nach aufheben, ohne den Willen *überhaupt*, der *Form* nach, aufzuheben.

b. Ich kann der *Form* des allgemeinen Willens (der individuellen Freiheit) nicht *entgegen* handeln, ohne zugleich der *Materie* des allgemeinen Willens (der Moralität) *entgegen* zu handeln.

c. Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der *Materie* nach *gemäß* handeln, ohne zugleich der *Form* desselben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d. Ich kann der *Form* des allgemeinen Willens (der Freiheit) *gemäß* handeln, ohne zugleich der *Materie* des allgemeinen Willens (der Moralität) *gemäß* zu handeln.

§. 115.

Also sind bei der Collision gesetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:
a. Beide sind auch der *Form* nach gesetzwidrig, d.h. beide streben sich wechselseitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, insofern er den meinigen aufzuheben strebt, schlechthin aufzuheben. Also haben entgegengesetzte Willen, die sich *wechselseitig* aufzuheben streben, auch das Recht, sich wechselseitig aufzuheben, d.h. keiner von beiden hat das Recht, sich gegen den andern zu behaupten.

§. 117.

also ergibt sich das Princip:
á. *Formal gesetzwidrige Handlungen, insofern sie als solche collidiren, haben wechselseitig ein Recht*

gegeneinander. Sie sind wechselseitig außerhalb des Gesetzes füreinander. Da,

I,1,271

wo ihr widerstreitender Wille zusammentrifft, im empirischen Streben, in der Welt der Erscheinungen, heben sich beide wechselseitig auf, wenn sie beide in Rücksicht auf das *Können* ebenso gleich sind, als in Rücksicht auf das Dürfen.

b. *Einer* von beiden ist auch der *Form* nach gesetzwidrig, und strebt den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach gesetzwidrig ist, ist es eben damit auch der Materie nach (§. 114,b). Würde er nun aufgehoben, weil er der *Materie* nach gesetzwidrig ist, so wäre in ihm die *Form* des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille also, der der *Form* nach gesetzwidrig ist, wird zwar schlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rücksicht auf seine *materiale Gesetzwidrigkeit,* bloß insofern, als er den Willen eines andern aufzuheben strebt.

§. 120.

Er wird durch den Willen des andern schlechthin aufgehoben, nicht insofern dieser der *Materie* nach *gesetzwidrig,* sondern insofern er *Wille* überhaupt, ohne alle Rücksicht auf die Materie des Wollens, ist.

§. 121.

Also muß auch die oben (§. 108) aufgeworfene Frage schlechthin verneint werden. Ein individueller gesetzmäßiger Wille kann nie den material gesetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne selbst der *Form,* und eben damit auch der Materie nach, gesetzwidrig zu werden. *Also kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens exequiren.*

§. 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

â. *Ich habe ein Recht auf meinen material gesetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal*

gesetzwidrigen

I,1,272

Willen; oder: Ich habe ein Recht gegen jeden gesetzwidrigen Willen, insofern ich dadurch *meinen* gesetzwidrigen Willen (formal) behaupte.
2. Zweiter Fall: Nur einer von beiden ist der Materie nach gesetzwidrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach gesetzmäßig seyn, ohne es zugleich der Form nach zu seyn (§. 114). Also kann der gesetzmäßige Wille nie streben, den material gesetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Ist also ein Widerstreit des gesetzwidrigen und gesetzmäßigen Willens, so kann der Grund davon nie im letztern liegen. Nur der gesetzwidrige Wille kann streben, den Willen des andern aufzuheben.

§. 125.

Also wird auch (§. 112) der gesetzwidrige Wille im Widerstreit mit dem gesetzmäßigen schlechthin aufgehoben, nicht zwar insofern er material gesetzwidrig (dem allgemeinen), sondern insofern er formal gesetzwidrig (dem individuellen Willen entgegen) ist.

§. 126.

Dagegen behauptet sich der gesetzmäßige Wille im Gegensatz gegen den gesetzwidrigen, nicht zwar, weil er material-, sondern weil er *formal* gesetzmäßig ist. Ich frage also auch bei dem Widerstreit beider nach der materialen Gesetzmäßigkeit des einen nur deßwegen, um die *formale Gesetzwidrigkeit* des andern dadurch zu erweisen.

§. 127.

Also ergibt sich das Princip:
3. *Ich habe ein Recht auf meinen* (material) *gesetzmäßigen Willen gegen jeden* (formal) *gesetzwidrigen Willen.*

§. 128.

Nur im Gegensatz gegen individuellen Willen kann es ein *Recht* auf gesetzmäßigen Willen geben. Denn *im Gegensatz gegen allgemeinen* Willen gibt es nur ein (formales) Recht auf *gesetzwidrigen* Willen, und in *Bezug auf ihn* nur eine *Pflicht* zum gesetzmäßigen Willen.

I,1,273

CC. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

§. 129.

Im Gegensatz gegen individuellen und allgemeinen Willen steht mir überhaupt nur ein Recht auf *formal-gesetzmäßige* Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr statt findet, findet weder gesetzmäßige noch gesetzwidrige Handlungsweise mehr statt: mein Wille wird zur absoluten, unbeschränkten *Macht*.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles *Wollen* auf. Das Gebiet der Natur ist das Gebiet der Heteronomie. Hier also kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenstehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht seyn, das ich im *Gegensatz gegen jeden Willen überhaupt* behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomische herrsche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Also ergibt sich das Princip:

III. Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbstheit meines Willens durch unumschränkte Herrschaft über die Natur zu behaupten.

§. 132.

Autonomie nämlich soll schlechthin herrschen über Heteronomie. Alles, was *Objekt* ist, soll sich schlechthin *passiv* verhalten gegen die Selbstthätigkeit eines moralischen *Subjekts.*

§. 133.

Soll jedes Objekt gegen Autonomie überhaupt schlechthin passiv sich verhalten, so muß das Objekt, insofern es bestimmt ist durch Autonomie, schlechterdings nicht mehr bestimmbar seyn durch *entgegengesetzte* Autonomie. Also muß meine Herrschaft über die Objekte sich schlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonst würde vorausgesetzt, daß das Objekt sich nicht *schlechthin* passiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits bestimmt ist.

I,1,274

Hat es sich schlechthin passiv verhalten gegen meinen Willen, so ist es eben damit für jeden andern Willen = o. Es hört auf Objekt zu seyn für jedes andere moralische Wesen.

§. 135.

Verhielten sich die Objekte überhaupt nicht schlechthin *passiv* gegen die Freiheit des Willens, so würde wirklich kein Widerstreit der Freiheit in Bezug auf sie stattfinden können. Denn, würden sie nicht *schlechthin* bestimmt durch die Freiheit eines moralischen Wesens, so würde keine freie Handlung sie als Objekte jedem fremden Willen entziehen können, sie würden immer noch heteronomisch bestimmbar bleiben. Zwischen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Collision stattfinden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objekte schlechthin bestimmt, steht der Autonomie, insofern sie sich auf ein selbstthätigbestimmtes Objekt bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objekts, sondern die Autonomie des bestimmenden Subjekts entgegen. Autonomie aber im Widerstreit gegen Autonomie hebt sich entweder schlechthin auf, oder beschränkt sich wechselseitig auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit aller moralischen Wesen bestehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeschränkte Autonomie findet also nur da statt, wo *bloße* Natur ist, d.h. wo noch keine Handlung des freien Willens die Natur bestimmt hat. Nur in der *physischen* Welt, als solcher, kann es keinen Widerstand für mich als moralisches Wesen geben (§. 11 ff.).

§. 138.

Meine Freiheit ist von Freiheit *überhaupt* nur durch Einschränkung verschieden. Wo also *meine* Freiheit uneingeschränkt ist, ist sie identisch mit der Freiheit überhaupt, d.h. sie hört auf *individuelle* Freiheit zu seyn. Also hört meine Freiheit, insofern sie sich auf selbstthätige Bestimmung der Objekte bezieht, auf, individuelle Freiheit zu seyn.

I,1,275

§. 139.

Ist meine individuelle Freiheit identisch mit der Freiheit überhaupt, so hebt jede Aeußerung meiner Selbstthätigkeit jede fremde Selbstthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andere Individuum *nicht handeln*, d.h. in passivem Zustand seyn. *Mein* Wille, insofern er der *meinige* ist, muß der ganzen moralischen Welt heilig seyn.

§. 140.

Zählen wir alle einzelnen Rechte nach der angestellten Analyse des obersten Rechtsgrundsatzes auf, so sind es folgende:

1. *im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moralischen Freiheit,* d.h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rücksicht auf material gesetzmäßige so gut als auf material gesetzwidrige Handlungen.
2. *Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen,* Recht der formalen *Gleichheit* - Recht meine Individualität im Gegensatz gegen jede andere (der Form und Materie nach) zu behaupten.
3. *Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt* - Recht auf die *Erscheinungswelt,* auf *Sachen,* auf *Objekte* überhaupt, *Naturrecht* im engern Sinn.

III. *[C.]*

§. 141.

Endlich, ich *darf* nicht nur überhaupt, sondern ich darf *alles,* wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu *jeder* Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der *Materie* nach (auf bestimmte Handlungen) *eingeschränkt* werden. Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die

I,1,276

Form des individuellen Willens (Freiheit). Also kann diese nicht hinwiederum von jener bedingt seyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn sie in Rücksicht auf ihre Selbstbehauptung von dieser abhängig wäre.

§. 144.

Also muß Freiheit, die ursprüngliche Form des individuellen Willens in ihre ursprüngliche Uneingeschränktheit zurücktreten, sobald es ihre Selbstbehauptung gilt. Sie ist absolute Macht, die sich jede entgegenstrebende Macht unterwirft. Alles, selbst der allgemeine Wille, beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist. Der allgemeine Wille existirt nicht mehr, sobald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit des Willens behaupte, also auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbstheit meines Willens nicht bestehen kann.

§. 146.

Die Selbstheit des Willens wird aufgehoben, sobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt ist durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinsten Sinne des Worts heißt die Form seines Willens durch die Materie bedingen. Diese Erklärung befaßt den physischen Zwang im engern Sinn des Worts (äußern) sowohl als den psychologischen (innern) Zwang.

§. 148.

Moralischer Zwang ist ein Widerspruch. Also kann nur ein *Streben* stattfinden, jemanden *moralisch* zu *zwingen.* Dieses Streben wird durch physischen oder psychologischen Zwang *erklärt,* und das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs ist dieses: *In*

I,1,277

jedem, der dich physisch zwingt, mußt du ein Streben voraussetzen, dich moralisch zu zwingen.

§. 149.

Zwang überhaupt ist demnach ein Streben, die Selbstheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbstheit des Willens behauptet wird, berechtigt, also auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, dasselbe Streben entgegenzusetzen. *Jedem Zwang steht Zwang entgegen.*

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbstheit des Willens behaupte, nichts anderes als mein Recht. Also wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerstreitenden Willen zugleich Aufhebung dieses Willens, d.h. Zwang desselben. Also wird mein Recht im Gegensatz gegen fremden Willen nothwendig zum *Zwangsrecht.*

§. 151.

Dem *allgemeinen* Willen steht bloß ein Recht an die *Materie meines* Willens zu. Nun ist die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die Form des individuellen Willens. Also kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein *Zwangsrecht* seyn (zu moralischen Handlungen kann niemand gezwungen werden).

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf seine Freiheit auch *gegen die Materie* des *allgemeinen* Willens. Nun sind alle Rechte befaßt in dem ursprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an Freiheit. Also kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne sie alle auch *gegen* die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegensatz *gegen individuellen* Willen aufgehoben (der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur *unmoralisch* handle, handle ich nur gegen den *allgemeinen,* nicht gegen den

I,1,278

individuellen Willen. *Ich handle immer noch so, wie jedes Individuum, als solches, handeln könnte.* Also kann auch meine *unmoralische* Handlung als solche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums, denn ich strebe nicht seinem Willen entgegen, noch durch den allgemeinen Willen, denn *diesem* kann nie ein Zwangsrecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt ist durch die Form derselben, so müssen alle moralischen Wesen, insofern sie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derselben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moralischen Wesen die Materie meiner Handlung wollen können, so wäre die Materie meiner Handlung bedingt durch die Form derselben; was widersprechend ist.

§. 155.

Nur die Form des Willens ist überall *identisch.* Wird also die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, so hebt dieses eben damit selbst die Form seines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moralische Wesen identisch mit mir; nur an der Freiheit seines Wollens erkenne ich ein Wesen das mir gleich ist.

§. 157.

Nur insofern es durch Freiheit die Materie seines Willens bestimmt, wird es *Individuum.* Eben deßwegen aber, weil es die Materie seines Willens durch Freiheit bestimmt, muß es in Rücksicht auf die *Materie* ebenso *verschieden* von mir seyn, als es in Rücksicht auf die Form identisch mit mir ist.

§. 158.

Hebt es also die Form des Willens in sich auf, so hört es eben damit auf, *identisch* mit mir zu seyn. Es wird *Objekt* für mich.

I,1,279

§. 159.

Alles, was Objekt für mich ist, muß durch mein Streben schlechthin bestimmt seyn. Ich weise es in die Schranken der Erscheinung, und bestimme es heteronomisch, durch Naturgesetze.

§. 160.

Also wird jedes Wesen, insofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Objekt für mich, es tritt in die Schranken der Erscheinungen, und wird bloßes Naturwesen.

§. 161.

Also wird jedes Recht nothwendig *Naturrecht* für mich, d.h. ein Recht, das ich nach bloßen *Naturgesetzen* behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes *Natur*wesen für mich ist.

§. 162.

Das Naturrecht in seiner Consequenz, (insofern es zum Zwangsrecht wird) zerstört sich nothwendig selbst, d.h. es hebt alles *Recht* auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist *physische Uebermacht.*

§. 163.

Nun ist es Forderung der Vernunft, daß das Physische durch moralische Gesetze bestimmt und jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde sey. Also führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: *die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen,* oder auf das Problem eines *Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist.* Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft.

Nachschrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Interesse und Eigennutz von den Principien selbst unmittelbar zur

I,1,280

Anwendung übergehen können, verbunden mit dem *Buchstabengeist* angeblicher Philosophen, nöthigt die Wissenschaft, ihre Principien so streng, bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten, sollte dabei auch das Einschmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darstellung ganz verloren gehen. Daher haben aber auch solche Unternehmungen nur ein *temporäres* Verdienst; ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den *Philosophen* entschieden, so sollen und müssen sie auch - in einer ganz andern Gestalt - vor das *Volk* gebracht werden; nur daß dieses nicht sich anmaße, an den Untersuchungen früher Antheil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind. Vollends gar über die Philosophen herfallen und sie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beschimpfungen verfolgen, sollte nur dem *Pöbel* in Sinn kommen können, der, roh und verstandlos wie er ist, über alles was er nicht versteht, sollte es selbst zum *gemeinen* Besten ausschlagen, schon allein deßwegen, weil *er* nichts davon versteht, erbittert ist.

Gegenwärtige Aphorismen sollen nichts mehr als Aphorismen seyn. Den Commentar darüber behält sich der Verfasser um so mehr vor, da die neuesten Bearbeitungen des Naturrechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reiferen Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.

[I,1,281]

Philosophische Briefe
über
Dogmatismus und Kriticismus.

1795.

(Wieder abgedruckt 1809.)

[I,1,283]

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus [1].

[1] Die Briefe erschienen zuerst im Philosophischen Journal vom Jahr 1795, (wo statt "Dogmatismus" anfänglich "Dogmaticismus" gestanden hat); später wurden sie in den ersten Band der philos. Schriften (1809) aufgenommen und daselbst in der Vorrede mit Folgendem charakterisirt:

"Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Principien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten".

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, daß die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele *Freunde* dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei consequente, philosophische

I,1,284

System, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienstliches Geschäft. - Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabendste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden. Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt: jeder Gedanke an Widerstand und kämpfende Selbstmacht hat sich aus einem bessern Systeme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine *reinästhetische* Seite. Die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegengestellt: stoische Geistesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn schon geendigt hat, steht in der Mitte.

Ist das Schauspiel des Kampfs dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Moment seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt

I,1,285

die stille Anschauung jener Ruhe im höchsten Momente des Lebens. Er gibt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Daseyn zu stillen. Daseyn, Daseyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes stürzen.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite (der ästhetischen), so ist unser Urtheil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aesthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir ist, je mehr ich zwischen sie und mich stelle, desto beschränkter wird meine *Anschauung* derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beiderseitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das èåsïí in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien in uns entsteht, und so bald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines *moralischen Gottes* hat schlechterdings keine ästhetische Seite; aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so *leer* als jede andere anthropomorphistische Vorstellung - (denn im *Princip* sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

I,1,286

Sie will einen *Gott.* Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das Unterscheidende des Kriticismus liegt also nicht in der Idee eines *Gottes,* sondern in der Idee eines *unter moralischen Gesetzen gedachten* Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines *moralischen* Gottes? ist natürlicherweise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andere als diese: weil die theoretische Vernunft zu *schwach* ist einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Forderungen realisirbar ist: so muß ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines *moralischen* Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieser Gott ein *moralischer* seyn.

So verdanke ich also nicht die Idee von *Gott,* sondern nur die Idee von einem *moralischen* Gott jenem praktischen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn also jene Idee von Gott, die ihr doch

vorher haben müsset, ehe ihr die Idee eines *moralischen* Gottes haben könnet? Ihr sagt, die theoretische Vernunft sey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann - nennt es wie ihr wollt: *Annahme, Erkenntniß, Glaube;* der *Idee* von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie seyd ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: *praktisches Bedürfniß, praktischer Glaube*, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Causalität nirgends Raum wußte.

"Aber praktisches Bedürfniß ist nöthigender, dringender, als das theoretische". - Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniß, so dringend es auch sey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses *für jetzt* ein, ich will

I,1,287

nur wissen, wie ihr es *befriedigen* wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr *für* die absolute Causalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sey so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andere Vernunft, sie müßte durch Hilfe der praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange zuwarten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfniß habe, eine absolute Causalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? - "Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist". Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was *ihr* auch bei einer bloß *praktischen Annahme* denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dieß Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andere, der Form nach *theoretisch*, der *Materie,* dem *Fundament* nach aber *praktisch* ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sey, für eine absolute Causalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergibt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Causalität weit genug ist?

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu

I,1,288

können, müßte ich mich selbst als glaubendes Subjekt aufgehoben haben![1]

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines *moralischen* Gottes?

Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des *Willens* gewiß seyd, der jenem Gesetze angemessen ist.

Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetze selbst? Das fragen wir

ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sey? - Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sey selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dieß ist dem Geiste und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. - Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden seyn? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daseyn erklärbar ist, das über die höchste Macht wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanktion als die der Nothwendigkeit. - Oder soll das Moralgesetz aus meinem Willen erklärbar seyn? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

... Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bei deiner Spekulation vom Moralgesetz *ausgehen*, sollst dein ganzes System so einrichten, daß das Moralgesetz zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesetz schon bereit, seiner Causalität die Schranken zu setzen, mit denen deine

[1] Wer mir sagt, daß diese Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der sagt mir nichts, was ich nicht selbst gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern *gewissen* Auslegern desselben, die - ich will nicht sagen, aus dem *Geiste* jener Philosophie, sondern - auch nur aus dem von Kant gebrauchten *Wort:* "Postulat" (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt seyn sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines *Fürwahrhaltens,* sondern bloß als Objekt des *Handelns* aufgestellt werde.

I,1,289

Freiheit bestehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt....

Ich verstehe dich. Aber laß uns den Fall setzen, daß einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität außer dir, aber erlaube mir auch rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Causalität kein Moralgesetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil *Du* nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, deßwegen selbst auch nur mit diesem Maße gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne. Kurz, solange der Gang deiner Philosophie *progressiv* ist, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder *zurückgehe*, und *rückwärts* alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehest, ergreife ich dich, und nöthige dich umzukehren mit mir - aber vor jedem unserer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde seyn! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten - zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten - Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen seyn, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft - was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumults und des Gebets werth wäre; *lieber Gott*, *bewahre uns nur vor*

I,1,290

unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers *Erkenntnißvermögens,* nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem *Daseyn* ausgeht, das aller unserer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus seinen Zweck - die Menschheit frei zu machen - wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnißvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen Verschiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fordert, keine absolute Objektivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objektive Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objektiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn *nicht* die absolute Causalität *selbst,* sondern nur die *Idee* derselben in der praktischen Philosophie erst realisirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, *ehe* ein objektiver Gott *ist*; denn, daß du an ihn glaubst, erst, *wenn* du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man müßte die schwache Vernunft schonen. *Schwache* Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern

I,1,291

die einen erkennen *will.* Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine absolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man auch, um euch dieses Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten; man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des *Erkenntnißvermögens* ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die *Unbeweisbarkeit* eures Systems zu beweisen. Natürlich also mußtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmatismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünschteste System betrachtet, in einem *Mangel,* einer *Schwäche* desselben suchen. Der Dogmatismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unserer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sey, desto stärker

ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung ins Unendliche fort zulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft - (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige

I,1,292

und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) - zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die *Pflicht* übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seyd uns für die Widerlegungen eures Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrsche, gangbar seyn werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft gedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend unter Anstrengungen durchwachte Nächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstöre, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kriticismus sey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur *so viel* zu beweisen, daß er nicht beweisbar sey. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Mißdeutungen des Kriticismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unserer neuesten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem *moralischer* Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns - nicht im offenen Felde der Vernunft, sondern - in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der *bessern* Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

I,1,293

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die *Veranlassung* dazu gab sie allerdings; denn sie *mußte* sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdauernden Herrschaft des Dogmatismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die *Veranlassung* dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des *Erkenntnißvermögens* war, und *als* solche weiter nicht als bis zur *negativen* Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte

ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beide sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie *müssen* irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedenen Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dieß ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück seyn, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang des Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal - nicht den Philosophen, sondern - dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert.

I,1,294

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der *Philosophen* zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der *ursprüngliche* Widerstreit im menschlichen Geiste, ausging. Dieser Punkt aber ist kein anderer als *das Heraustreten aus dem Absoluten*; denn über das Absolute würden wir alle einig seyn, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. *Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen?* fragt Kant gleich im Anfang seines Werkes, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt *aller* Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage so: *Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*

Synthesis nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig; wo keine Vielheit ist, ist Einheit schlechthin: wäre aber Vielheit das Ursprüngliche, so wäre abermals keine Synthesis. Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine *ursprüngliche* Einheit im Gegensatze gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der *Philosophen* zu schlichten, gerade nur von demjenigen Faktum ausgehen konnte, von welchem der Streit der *Philosophen* selbst ausgeht. Eben deßwegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Faktum im *Erkenntnißvermögen* voraussetzen. Dabei hatte sie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Faktum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bei Ihnen, mein Freund, darf ich diese Aeußerung nicht rechtfertigen. Denn

I,1,295

Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beide Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe, sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das

Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege.

Der *Nachtheil* auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlassung jenes Mißverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünstigen Resultats bloß am *Erkenntnißvermögen* liege. Denn solange man das Erkenntnißvermögen, als etwas zwar dem Subjekt Eigenthümliches, aber dabei nicht *Nothwendiges,* betrachtete, war jenes Mißverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom *Wesen* des Subjekts selbst unabhängig sey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das Subjekt nur, insofern dieses selbst *Objekt* des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andere bloß theoretische System, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d.h. nur so weit kommen konnte, die theoretische *Unbeweisbarkeit* des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdieß ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, solange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

I,1,296

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmatismus *theoretisch* nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Faktum nur aus dem *Erkenntnißvermögen* selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subjekt, sowie es in die Sphäre des Objekts tritt (*objektiv urtheilt*), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieß eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut-objektive Erkenntniß möglich sey, d.h. daß das Objekt überhaupt nur unter der *Bedingung des Subjekts,* unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sey. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d.h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigenen Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine *absolute* Einheit *vorangehe,* die erst in der Synthesis selbst, d.h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur *empirischen* Einheit wird. Zu jener *absoluten* Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das Letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene

I,1,297

Synthesis: desto gewisser aber muß das vollendete System von dort ausgehen.

Zweitens ist keine Synthesis anders als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten *Thesis endige,* denkbar: *der Zweck aller Synthesis ist Thesis.* Diese zweite Bedingung aller Synthesis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Thesis die Rede ist, von der die Synthesis nicht *ausgehen,* sondern in die sie sich *endigen* soll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muß, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis *vorangeht,* deduciren, denn zu *dieser* hat sie sich nicht erhoben. Dafür ergreift sie ein anderes Mittel. Weil sie nämlich *voraussetzt,* daß die bloß *formalen* Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen seyen, so sucht sie jenen Gang aller Synthesis, insofern sie material ist, durch den Gang aller Synthesis, insofern sie bloß *formal* ist, zu beweisen. Sie setzt nämlich als Faktum voraus, daß die *logische* Synthesis nur unter der Bedingung einer unbedingten Thesis gedenkbar sey, daß das Subjekt genöthigt ist von bedingten Urtheilen zu *unbedingten* (durch Prosyllogismen) aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem *beiden* gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß also einräumen, daß die theoretische Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine absolute Thesis, als Ende aller Philosophie, nothwendig durch *dasselbe* Streben gefordert werde, durch welches eine Synthesis hervorgebracht wurde: sie muß eben dadurch wieder zernichten, was sie so eben aufgebaut hat. Solange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus; sobald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es ebenso nothwendig verlassen, als es nothwendig war dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

I,1,298

Soll nämlich - (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) - soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muß die *Bedingung,* unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist *Widerstreit* überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt aufhören, so muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben aus sich selbst herauszutreten, beide müssen absolut-identisch werden, d.h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß sich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt *absolut* werden, d.h. die Synthesis hätte sich in einer Thesis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identisch mit dem Objekt, so würde nun erst das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d.h. es würde als *Ding an sich,* als absolut, gesetzt, das Subjekt aber als das *Erkennende* schlechthin aufgehoben[1]. Würde umgekehrt das Objekt identisch mit dem Subjekt, so würde dieses eben dadurch zum *Subjekt an sich,* zum absoluten Subjekt, das Objekt aber als das *Erkennbare*, d.h. als *Gegenstand* überhaupt, schlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geschehen. Entweder kein Subjekt und ein absolutes Objekt, oder kein Objekt und ein absolutes Subjekt. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloß auf die beiden

[1] Ich rede vom *vollendeten* Dogmatismus. Denn daß in den Systemen, die mitten inne liegen, ein absolutes Objekt zugleich nebst einem erkennenden Subjekt gesetzt wird - ist nirgends als nur gerade in *diesen* Systemen begreiflich. - Wer sich ärgert, daß die obige Darstellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieser selbst copirt ist, für den sind diese Briefe nicht geschrieben. - Wer sie unverständlich findet, weil er nicht die Geduld hat sie mit Aufmerksamkeit zu lesen, dem ist nichts anders zu rathen als daß er überhaupt nichts lese, als was er vorher schon *gelernt* hat.

I,1,299

Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt; nun wir aber eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit *hier* unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher seyn werden.

Die theoretische Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes: sie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, sie *fordert* also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische* Vernunft, nicht realisiren kann, die *Handlung*, wodurch es realisirt werden *soll*.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der *Forderungen*, d.h. in das Gebiet der *praktischen* Philosophie über, und *hier* allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgesondertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht *entschieden* werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen; und dieß hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Kriticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muß, um seine Forderung zu realisiren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen.

Sie reden von einer einschmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine consequente dogmatistische Moral glaube ich am besten darauf antworten zu können, um so mehr, da uns der bisherige Gang unserer Untersuchungen auf den letzten Versuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktischen Vernunft zu *seinem* Vortheil zu entscheiden, begierig machen muß.

I,1,300

Fünfter Brief.

Sie sind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einschmeichelnde des Dogmatismus selbst nur in einem popularisirten System des Dogmatismus, dergleichen das Leibnizische ist, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus selbst zu praktischen Postulaten seine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat sich die Antwort auf ihr letztes Schreiben so sehr verspätet, daß ich beinahe fürchte, sie könnte in Bezug auf Ihre damaligen Einwendungen alles Interesse für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigstens einiges Interesse bei Ihnen wieder erwecken.

Sie sagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtentheils wenigstens, der Dogmatismus sey auf immer und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle *theoretischen* Beweise für das Daseyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anspruch genommen werden. Denn das

Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretische Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktische möglich ist. Der Dogmatismus könne sich daher nie zum Gebrauch praktischer Postulate bequemen, weil er eben damit aufhörte Dogmatismus zu seyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne also auch den kritischen Philosophen vom dogmatischen gerade durch den ausschließenden Gebrauch praktischer Postulate unterscheiden, weil dieser die spekulative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moralischen Glaubensgründen seine Zuflucht nehmen müßte u.s.w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie *historisch* behaupten, daß der größte Theil kritischer Philosophen den Uebergang von Dogmatismus zum Kriticismus so leicht findet; daß er, um diesen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktischer Postulate als eine dem Kriticismus *ausschließend* angehörige Methode betrachtet, und dieses System schon durch den bloßen Namen

I,1,301

praktischer Postulate von jedem andern hinlänglich unterschieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet in den *eigenthümlichen Geist* praktischer Postulate im System des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an sich schon für unterscheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was selbst widersprechenden Systemen gemein seyn kann, und zweien einander durchaus entgegengesetzten Systemen gemein seyn müßte. - Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts scheint mir auffallender zu beweisen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den *Geist* der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Systeme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik *das* seyn muß, *kein* System ausschließend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie *alle* entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten. Zu einem Kanon *aller* Systeme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie; aber trauriger kann einem solchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für *alle* Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt.

Es scheint anmaßend zu seyn, nachdem man so lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her gestritten hat, noch seine eigene Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt sich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik so viel zu schaffen machte, nur desto sicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des ersten Eindrucks zurückgekommen ist. Ist es doch kein so seltner Fall im menschlichen Leben, daß man die Aussicht auf einen künftigen Besitz für den Besitz selbst nimmt!

Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein *System* - am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, - ausschließend zu begründen.

I,1,302

Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus (in seiner Vollendung gedacht), oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen[1].

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d.h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d.h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und Ihr Urtheil würde den meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch *zum voraus* nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Theil, der von den *Dingen an sich* handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der

[1] Im Vorbeigehen gesagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beide Systeme sogleich durch ihren Namen - den Dogmatismus als *System des objektiven Realismus* (oder des subjektiven Idealismus), den Kriticismus als *System des subjektiven Realismus* (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und subjektiven Realismus nebeneinander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen). - Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu seyn, die Terminologie zu verbessern, unerachtet für viele oder sogar die meisten an Worten mehr hängt als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe. ("Oder richtiger gesagt, des Idealismus" Z. 4 und "oder des Realismus" Z. 6 v. ob. sind Zusatz der zweiten Auflage. D.H.)

I,1,303

Inconsequenz, soviel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme ausschließend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt haben, warum sie die beiden Systeme des Idealismus und Realismus nebeneinander stehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil sie dem System des Kriticismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders sind als Idealismus und Realismus im System gedacht. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeußern der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedene Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch - auch sie waren großentheils bescheiden genug anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode bestehe, daß sie nur das *glauben*, was der Dogmatiker zu *wissen* vermeine, und daß der Hauptvortheil der neuen Methode - (um mehr ist es ja nicht zu thun als um solche *Vortheile!*) - einzig und allein in dem stärkern Einfluß bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienst aufbehalten werden, das entgegengesetzte System in seiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren an einem Systeme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner sein dogmatisches System für ein System des Kriticismus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die bloße

I,1,304

Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend seyn sollte, unmöglich den *eigentlichen* Geist derselben im *einzelnen* Systeme bestimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beiden Systemen ausschloß. Ja, dem Geist des Zeitalters gemäß, mußte sie von Kant selbst eher auf das *neu* begründete System des Dogmatismus als auf das von ihm *zuerst* begründete System des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüssen noch weiter gehe) ist eben deßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil sie für alle Systeme - oder, da alle übrigen Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind - für beide Systeme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Versuch nur einem von beiden Systemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, *als solche*, muß eben deßwegen unumstößlich und unwiderlegbar seyn, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein *nothwendig* entgegengesetztes widerlegbar seyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, solange es Philosophie gibt, als die Einzige da stehen, während jedes *System* sich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegensetzt ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deßwegen für alle Systeme gültig, während jedes *System* den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als *praktisch* (d.h. subjektiv) vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die *Freiheit* und *Individualität* daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle *Wissenschaft* gültig ist. Immerhin mag die *Wissenschaft* zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum *System* werden soll, *muß* sie dieß sogar. Aber die *Wissenschaftslehre* kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum *System* (im engern Sinne des Worts)

I,1,305

zu werden, weil sie - nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern - den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch es ist Zeit von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System *überhaupt*, nicht aus der Idee eines *bestimmten* Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengesetzte Systeme gibt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem einen ausschließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der *Idee* von System überhaupt bewiesen, daß kein System - mög' es auch Namen haben, welchen es wolle - in seiner Vollendung Gegenstand des *Wissens*, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber *unendlichen* Handlung sey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bei Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System *der Ethik* vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: "er lebte in seinem System". Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches

Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den *"Himmel im Verstande"* gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein *System* des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel - (Sie wissen, daß dem ernsten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war) - oder es muß Realität *erhalten,* nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein *produktives*, *realisirendes* Vermögen, nicht durch *Wissen,* sondern durch *Handeln.*

"Aber eben das, wird man sagen, sey das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige". Ich weiß wohl, daß dieß allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis

I,1,306

jetzt fortgefahren haben auf kantische Rechnung zu dogmatisiren. Allein ein bloßes Gedankenspiel gibt niemals ein System. - "Eben das wollten wir, es *soll* kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus". Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus gibt. Sogar glaube ich im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthsels gefunden zu haben, warum diese beiden Systeme nothwendig nebeneinander bestehen müssen, warum es, solange noch endliche Wesen existiren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß, warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders als nur *praktisch,* d.h. dadurch, daß er eins von beiden in *sich selbst* realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der *seine* Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher seyn muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anderes System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet seyn würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf *Schöpfer* zu seyn, und sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab[1]. - Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke seyn, wenn ein andrer ihm so etwas aufdringen wollte?

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher

[1] Solange wir im Realisiren unseres Systems begriffen sind, findet nur *praktische* Gewißheit desselben statt. Unser Streben es zu vollenden realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unsere ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des *Wissens,* und hörte eben damit auf Gegenstand der *Freiheit* zu seyn.

I,1,307

verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf seyn, aber der *ächte* kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrirsucht niederzuschlagen, um die *Freiheit* der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der

von nun an alle Geister auf das Symbol einer *theoretischen* Wissenschaft schwören läßt. Solange jener in seinen Grenzen bleibt, d.h. solange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, solange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an *unendlichen Genuß* derselben, an progressive selbst errungene, selbst erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten *Philosophen*[1] verehren?

[1] *Philosophie,* ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn soviel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer *Philosophie* bleiben, d.h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niederere Grade wir nur unserer *Liebe* zur Weisheit, d.h. unserer Freiheit verdanken. - Am allerwenigsten wünschte er dieß Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freiheit im Philosophiren gegen die Anmaßungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungene Freiheit des Geistes voraussetzt, und deßwegen für jeden Sklaven des Systems - ewig unverständlich seyn wird.

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange nebeneinander bestehen werden, als nicht alle endlichen Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist, kurz gesagt, dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur *praktisch*,

I,1,308

d.h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn,* wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen. Dieses Streben realisirt unser Wissen vor uns selbst; und *dieses* wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: "*hinaufvernünfteln*" kann sich der Mensch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide *dasselbe* Problem haben.

Was dieses Problem sey, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun - kurz, *hier* ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten[1], und umgekehrt, sowie wir ins Gebiet der

[1] Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott *ist,* so kann er nur Seyn, *weil* er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen *identisch* seyn. Eben deßwegen aber, weil man den Beweis für das *Seyn* Gottes nur *aus* diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen

Sinn *kein* Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, *grundloseste* Satz, so grundlos, als der | *[S.309]* oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin! - Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von *Beweisen* des Daseyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch sich selbst, nur durch seine absolute *Einheit* begreiflich seyn kann, wie einen *vielseitigen* - historischen - Satz von allen Seiten her - *wahrscheinlich* machen könnte. - Wie mußte es wohl manchem zu Muthe seyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende las: *Versuch eines neuen Beweises fürs Daseyn Gottes.* Als ob man über Gott Versuche anstellen und alle Augenblicke etwas Neues entdecken könnte! Der Grund solcher im höchsten denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag, wie der Grund alles unphilosophischen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß-Empirischen) zu abstrahiren: nur gerade in diesem Falle, in der Unfähigkeit zur reinsten, höchsten Abstraktion. Man dachte sich Gottes Seyn nicht als das *absolute* Seyn, sondern als ein *Daseyn*, das nicht *durch sich selbst*, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß. Dieß ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraktion unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bei diesem Begriff stehen, als man sich *fürchtete*, mit der reinen Idee des absoluten Seyns auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch-existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als *erstes* Princip *aller* Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die *Wirklichkeit* eines Gottes beweisen (was nur synthetisch geschehen kann), da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewies, sondern schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem *Wirklichen* (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich *wirkt*, und worauf ich zurückwirke), dem *Daseyenden* (das *überhaupt* da, d.h. in Raum und Zeit ist) und dem *Seyenden* (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig - durch sich selbst ist), unterschieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes' und Spinozas Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Seyn sprachen, schoben wir unsere Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, außer ihr aber schlechterdings leeren Begriff von *Daseyn* unter. - Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinozas und Cartes' Systemen und in Platons unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums (ô’ –í) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sey. (Z. 9 v. unt. stand in dem Original "crasse Begriffe". D.H.)

I,1,309

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte,

I,1,310

ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?[1]

Eben dieses Räthsel drückt den kritischen Philosophen. Seine Hauptfrage ist nicht die: wie analytische, sondern, wie synthetische Sätze möglich seyen. Ihm ist nichts begreiflicher, als eine Philosophie, die alles aus unserm Wesen selbst erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philosophie, die über uns selbst hinausgeht. Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher, als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Absoluten heraus gehen, um uns etwas schlechthin entgegen zu setzen - das Begreiflichste, wie wir alles bloß nach dem Gesetz der Identität bestimmen, das Räthselhafteste, wie wir irgend etwas noch über dieses Gesetz hinaus bestimmen können.

Diese Unbegreiflichkeit ist, soviel ich einsehe, für den Kriticismus so gut wie für den Dogmatismus theoretisch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze *für das Gebiet der Erfahrung* beweisen. Allein was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, setzt das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus. Um also diese Frage beantworten zu können, müßten wir vorerst das

Gebiet der Erfahrung verlassen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlassen, so würde die Frage selbst wegfallen. Also kann auch diese Frage nicht anders als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den gordischen Knoten auflöste, d.h. dadurch, daß wir die Frage selbst

[1] Diese Frage ist mit Absicht so ausgedrückt. Der Verfasser weiß es, daß Spinoza nur eine *immanente* Causalität des absoluten Objekts behauptet. *Aber* es wird sich im Verfolg zeigen, daß er dieß bloß deßwegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne; d.h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht lösen konnte.

I,1,311

aufheben. Sie ist also schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun springt es auch von selbst in die Augen, daß eine solche Auflösung dieser Frage nicht mehr theoretisch seyn kann, sondern nothwendig *praktisch* wird. Denn, um sie beantworten zu können, muß ich selbst das Gebiet der Erfahrung verlassen, d.h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn.

Also wird aus jener *theoretischen Frage* nothwendig ein *praktisches Postulat*, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des *Wissens* hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land *finde*, sondern es selbst erst *hervorbringen* muß, um darauf fest zu stehen.

Zwar könnte die theoretische Vernunft versuchen, das Gebiet des Wissens zu verlassen, und auf gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als daß sie sich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die sie in keinen realen Besitz käme. Sollte sie gegen solche Abenteuer gesichert seyn, so müßte sie vorher da, wo ihr *Wissen* aufhört, selbst ein neues Gebiet *schaffen*, d.h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine *schöpferische* - aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, *praktisch* zu werden, gilt der Vernunft *überhaupt*, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangenen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen sie auch beide von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen. Nun erst ist für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen; nun erst bemerken sie, daß das Princip, das sie bisher voraussetzten, nichts mehr als eine *Prolepsis* war, über die jetzt erst das Urtheil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, *schlechthin*, d.h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der *realisirenden*

I,1,312

Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind jenen Sätzen Realität zu *geben*; nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer *Freiheit* so gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens[1] zu behaupten im Stande seyen? Ins Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes *Behaupten* für beide möglich war - ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System *nichts* entschied. Nun erst, da beide aufeinander

treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch *Sieg erworbenen* Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andere System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs - schlau genug - zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir *schlechthin* aufstellen, sollen unsre Freiheit nöthigen so oder anders zu entscheiden (dieß wäre blinder Dogmatismus) - vielmehr gelten, sobald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt waren, *an und für sich selbst* nichts mehr: jetzt erst soll praktisch, und durch unsre Freiheit entschieden werden, ob sie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unsre theoretische Spekulation das zum voraus auf, was unsre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freiheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts

[1] durch absolute, verdienstlose Macht (Zusatz in der ersten Auflage).

I,1,313

anderes als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo - verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, aber doch nicht ganz unphilosophisch - ausdrückt: *ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.*

Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien *alles* gethan zu haben. Denn jene Principien selbst haben als Grundlage seines Systems nur subjektiven Werth, d.h. sie gelten *ihm* nur insofern, als er *seine* praktische Entscheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, sobald wir das Problem wissen, das sie, ebenso wie jede andere Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein anderer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andere vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein *Etwas aus dem Nichts* gesetzt werde. *"Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen"*, überhaupt alle causas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein *immanentes* Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur eins und dasselbe wäre. - Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum

I,1,314

Endlichen das Problem *aller* Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist, ja sogar daß Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur *diesem* angehören kann, und daß ein anderes System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt.

"Dieß bedarf selbst einer Deutung", hör' ich Sie sagen. Ich will sie geben, so gut ich kann.

Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisiren;* - denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; - kein System kann jene Kluft *ausfüllen,* die zwischen beiden befestigt ist. Dieß setze ich als Resultat - nicht der kritischen Philosophie, sondern - der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident seyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beide zu derselben Einheit des Wissens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so gibt sie deßwegen ihr höchstes Interesse - Einheit der Erkenntnisse - nicht auf, sondern *will* nun schlechthin, daß sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung: es *soll keinen* Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. - Diese Forderung, wie verschieden von der entgegengesetzten: es *soll* einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transscendent, sie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht[1]. Sie ist die Forderung des blinden Dogmatismus. *Jene* Forderung dagegen ist *immanent*; sie *will,* ich soll keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben,

[1] - im Gebiete des Unendlichen (Zusatz in der ersten Auflage).

I,1,315

keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Nun erst geht uns über Spinozas Ethik Licht auf. Nicht bloß *theoretische* Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihili fit, war es, was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine inwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza *seinem* System gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Substanz, einem absoluten Objekt, ausgegangen. "Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen stattfinden"; - siehe da die Forderung aller Philosophie. Spinoza deutete sie seinem Princip gemäß: das Endliche sollte vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existirende sollte nur Modification desselben Unendlichen seyn; also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die *Forderung* stattfinden, daß das Endliche *strebe*, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerspruch einer solchen Forderung ertragen

konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich selbst! unerfüllbar wäre, solange ihm das *Subjekt* überhaupt so viel galt, als es im System der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. *Sein* Ich sollte nicht sein Eigenthum seyn, es sollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, *als solches,* kann sich nicht selbst vernichten; denn, um sich vernichten zu können, müßte es seine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein *Subjekt als* solches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt selbst vorher bei sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, *insofern* es Objekt ist, eigene Causalität hat, so enthält die Forderung: Verliere dich selbst

I,1,316

im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Causalität des *Ichs,* durch welche es *Ich* ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjektiven Causalität mit der absoluten *gefordert,* hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen sey.

Nicht also durch eigene Causalität des Subjekts, sondern durch eine fremde Causalität in ihm - sollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität, oder: Verhalte dich *schlechthin* leidend gegen die absolute Causalität!

Die endliche Causalität sollte von der unendlichen nicht dem Princip, sondern nur den Schranken nach, verschieden seyn. Dieselbe Causalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf *absolute* Negation aller Endlichkeit ging, sollte sie im Endlichen auf empirische - in der Zeit, *progressiv*-hervorzubringende - Negation derselben gehen. Hätte - (so mußte er weiter schließen) - hätte *diese* jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit *jener,* denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war.

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der *Liebe* des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes

I,1,317

treffen hier zusammen. "Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst", - ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden - nach ihrer Geist- und Sinnesart - ausgelegt, gedeutet, in Bildern gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden.

"Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte.

Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geist eines Spinoza - (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) - ein solches zerstörendes, vernichtendes Princip ertragen?" - Ich kann Ihnen nichts anderes antworten, als lesen Sie seine Schriften in *dieser* Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

Eine natürliche - unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes[1]. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen[2].

[1] Alle adäquaten, d.h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (insofern sie dieß ist) beruht, ist der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II, Prop. 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seligkeit beschreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt er L. V, Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. - Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25.- Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. - Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

[2] z.B. L. V, Prop. 30: Mens nostra, quatenus *se sub Aeternitatis specie* cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.

I,1,318

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen.* Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik (das Wort im alten Sinne genommen) *empirische* Handlungen aufstellen, die nur als *Nachahmungen* jener intellektualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht - um in Platons Sprache mich auszudrücken - irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

"Von *Erfahrungen*", von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, - aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, - von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Worts, d.h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung - muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip - Anschauung und Erfahrung - allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe,

I,1,319

mit denen unsere Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht.

Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören *Objekt* zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht *wir* sind in der Zeit, sondern die Zeit - oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist *in uns.* Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.

Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisirt. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn *kein Objekt* mehr. Dieß war *Erfahrung,* die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst - im erstern, Anschauung eines absoluten *Objekts.* Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täuschte sich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Aber jener Gedanke - im absoluten Objekt untergegangen zu seyn - war ihm eben deßwegen erträglich, weil er durch Täuschung entstanden war[1], um so erträglicher, da diese Täuschung unzerstörbar ist[2].

Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch *sich* selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem

[1] *falsch* und durch Täuschung entstanden war (erste Auflage).

[2] weil man, um sie zu zerstören, sich selbst zerstören müßte (Zusatz in der ersten Auflage).

I,1,320

er sich selbst als im absoluten Objekt *untergegangen* anschaute, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken[1].

Hier, mein Freund, stehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durchs nichts anders als

[1] Daß wir unsers eigenen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freiheit unsers Wesens, kraft welcher das *Ich* in uns kein *Ding,* keine *Sache* seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, daß unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen seyn kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält; daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle *bestimmt,* doch zugleich *nicht* bestimmt ist, weil es nämlich jeder *objektiven* Bestimmung entflieht und nur *durch sich selbst* bestimmt seyn kann, also zugleich das *Bestimmte* und das *Bestimmende* ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objektiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch *sich selbst* zu denken, läßt sich durch zwei widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtseyns, d.h. die Fortdauer unseres Selbsts, sogar beim Nichtseyn noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtseyn. - *"To be or not to be",* diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in Collision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst

überleben könnte. *Sternes* trefflicher Ausruf: "Ich müßte ein Thor seyn, dich zu fürchten, Tod! denn solange *ich bin*, *bist du nicht*, und wenn *du bist*, bin *ich nicht*!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu seyn. Aber ich sorge, auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtseyn nicht sowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaseyn zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in die Nothwendigkeit versetzt bin einen *Widerspruch* zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtseyn, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein *Daseyn* auch nach dem Nichtseyn: - ich will gerne nicht daseyn, nur will ich mein Nichtseyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daseyn, das kein Daseyn ist, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterneschen Ausspruchs (*Baggesen)* ausdrückt, ich fürchte nur den *Mangel an Aeußerung des Daseyns*, was in der That ebenso viel ist, als ein Daseyn neben dem Nichtseyn.

I,1,321

durch die objektivisirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereien der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen - selbst die des ältesten Alterthums - scheinen wenigstens *gefühlt* zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellektualen Seyns hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Bessere in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, konnten sie auch das Streben nach ihm nicht *aus sich selbst*, sie mußten es *objektiv*, historisch erklären. Daher die Fiction der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen[1] und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sey.

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande *verloren*, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm

[1] Auch dieß ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und insofern Achtung verdient, als er wenigstens das *gefühlte* Bedürfniß einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle, ist auch dieser mit der bloß historischen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang *moralisch* erklärt: das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

I,1,322

erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschließen konnte: *Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst*! In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften.

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr

kennt als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. *Glückseligkeit* - wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll - kann nur als *Annäherung* zu einer Seligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr *verschieden* ist, und eben *deßwegen* nicht mehr *Belohnung* der Tugend seyn kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seyen. Dieß *sollen* wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je *glück*seliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d.h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem *Glück* verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenstände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf *Glückseligkeit* zu seyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit - was ist sie diesem nach anders, als moralische Täuschung - ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch, deine sinnlichen Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar seyn soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist. Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein

I,1,323

Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind. Wage nur erst dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweite wird dir schon leichter werden. Fährst du fort fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, daß *jene* Glückseligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit[1] in einen Zeitpunkt verlegt, wo du *Mann* genug seyn mußt, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre dir besser, daß die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Forderung der Vernunft, keiner *belohnenden* Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbständiger, freier zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch *belohnen* kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeigeführt ist - (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) - eine Glückseligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Sollten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deßwegen für unglückselig halten, weil sie keine Kapitalien, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Sollten wir sie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinseligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? - Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seyns genießt, ein Wesen, in welchem *alle* Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen *Gesetze* nicht, sich leidend verhält, das absolutfrei nur seinem *Seyn* gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza - eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere *wollten*euch verstehen.

[1] das Spielzeug deiner empirisch afficirten Vernunft (Zusatz in der ersten Auflage).

I,1,324

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln; denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern *bedingt* seyn durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. - Alles, was nicht aus unserem reinen Seyn, aus unserem absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. Sowie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Seyn, sondern nur durch *Einschränkung* des Absoluten in uns begreiflich. - Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, *als solches,* kündigt sich durch ein *Sollen* an, d.h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die *seligen* Götter (ìÜêáñåò èåïß) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn müßten, um die Seligen zu seyn, während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich *ehrte* die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie *erhielt* eben dadurch für den Menschen *moralische* Freiheit, während sie den Göttern nichts als *physische* überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freiheit forderte, konnte unter dieser nun nichts mehr als Willkür sich denken.

Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit *absoluter* Freiheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein *Objekt,* keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht *Bewußtseyn.* Nur *beschränkte* Realität ist *Wirklichkeit* für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unseres Bewußtseyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unseres Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uerbergang zum Nichtseyn, Moment der *Vernichtung.* Hier,

I,1,325

im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist - absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch *Reflexion,* d.h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne *Objekt* keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die *bloß* auf Objekte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso nothwendig in sich selbst zurück. Durch *jenes* unterscheidet er sich vom leblosen, durch *dieses* vom bloß lebendigen (thierischen) Wesen. -

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der *Sache* nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die *sinnliche* Anschauung, solange sie bloß dieses ist, grenzt an das Nichts. Würde ich sie *als* Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören *Ich* zu seyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber solange die Anschauung auf Objekte geht, d.h. solange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist *genöthigt,* sich ihm entgegenzusetzen, d.h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge "aus der Zeit in die Ewigkeit!" -

- Ein französischer Philosoph sagt: wir hätten seit dem Sündenfall aufgehört, die *Dinge an sich* anzuschauen. Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im

platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken. Aber in diesem Fall hätte er eher umgekehrt sagen sollen: seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen. Denn, wenn das Wort: *Ding an sich,* einen Sinn haben soll, so

I,1,326

kann es nur so viel heißen als ein Etwas, das kein *Objekt* mehr für uns ist, das unserer Thätigkeit keinen Widerstand mehr leistet. Nun ist es wirklich die Anschauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbstbeschauung, aus dem Zustand der Seligkeit herausreißt. *Insofern* also konnte Condillac sagen: sowie die Welt aufhörte, Ding an sich für uns zu seyn, sowie die idealische Realität *objektiv,* und die intellektuale Welt *Objekt* für uns wurde, seyen wir aus jenem Zustand der Seligkeit gefallen. -

Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereien der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuen Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine *Aufrichtigkeit,* da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit - im Nichts bestehen läßt[1]. Denn, wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein *Objekt* ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d.h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher *Langeweile* verbinde, bei der ihm angst und wehe werde - oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden! - [2]

[1] *S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.*

[2] - Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe (Zusatz in der ersten Auflage).

Neunter Brief.

Ihre Frage kommt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom Vorwurf der

I,1,327

Schwärmerei so wenig zu retten, als der Dogmatismus, - wenn er mit diesem über die *Bestimmung* des Menschen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. - Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt und völlig absolut ist, von keinem Bewußtseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst aus Nichtseyn grenzt: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muß jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtseyn meiner selbst als eines Subjekts verloren. *Meine* Realität verschwindet in der

unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man voraussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt - auf absolute *Identität.* Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, *als* solches, eben damit aber auch alles Selbstbewußtseyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, *als* solches, d.h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis[1]. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar.

[1] Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? - Seiner bloßen *Form* nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fordert *kategorisch.* Ebensowenig ist es *assertorischer* Satz, denn es setzt nichts, es *fordert* nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen *werden* soll. - Seinem *Inhalte* nach ist es ebenso weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen *werden* soll. Er ist *synthetisch,* denn er *fordert* bloß absolute Identität, absolute Thesis; er ist aber zugleich *thetisch (analytisch),* denn er geht nothwendig auf *absolute* (nicht bloß *synthetische) Einheit.* | *[S.328]* Noch etwas! Das Moralgebot stellt mir ein Absolutes zur Realisirung auf. Nun ist aber das Absolute an sich kein Gegenstand des Realisirens, als nur unter der Bedingung eines *Entgegengesetzten;* denn ohne dieses ist es schlechthin *weil* es ist, und es bedarf keines Realisirens. Wenn es also realisirt werden soll, so ist dies nur durch *Negation* des Entgegengesetzten möglich. Insofern ist das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fordert, ich soll das Absolute *realisiren (affirmiren)* dadurch, daß ich ein Entgegengesetztes aufhebe (negire).

I,1,328

Beide Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Kriticismus auf absolute Identität des *Subjekts unmittelbar,* und nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen *unmittelbar* auf die Identität eines absoluten *Objekts,* und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt geht. Jener sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, dieser Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, strebe, strebe ich *mittelbar* auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich *unmittelbar* nach absoluter Identität meines Wesens, und eben dadurch *mittelbar* auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir - nach *Seligkeit.* In beiden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwei verschiedene Principien, die ich nur *synthetisch* (als Grund und Folge)[1] vereinigen kann, solange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur absoluten *Thesis,* begriffen bin. Hätte ich diese jemals erreicht, so würden die beiden Linien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen; beide hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d.h. zwei verschiedene Principien, zu seyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen *höher* seyn muß als sie beide, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.

[1] Das heißt nicht, als *Verdienst* und *Belohnung.* Denn *Belohnung* ist nicht die Folge des *Verdienstes* selbst, sondern der *Gerechtigkeit,* die beide in Harmonie bringt. Glückseligkeit und Moralität aber sollen in beiden Systemen unmittelbar als Grund und Folge voneinander gedacht werden.

I,1,329

Gehen aber *beide* Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen *als* widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört, *Objekt* zu seyn, d.h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Kriticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, *Subjekt,* d.h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu seyn. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus, die beiden widersprechendsten moralischen Systeme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der sich von der Macht der Objekte *unabhängig* zu machen strebte, strebte so gut nach *Seligkeit,* als der Epikureer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er *keines,* dieser dadurch, daß er sie *alle* befriedigte.

Jener suchte das letzte Ziel - absolute Seligkeit - *metaphysisch,* durch *Abstrahiren* von aller Sinnlichkeit, dieser *physisch,* durch völlige *Befriedigung* der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikureer wurde Metaphysiker dadurch, daß seine Aufgabe, durch successive Befriedigung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, *unendlich* war. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in *der Zeit,* geschehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus, dieser durch Regressus erreichen. Aber beide strebten doch demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel absoluter Seligkeit und Allgenügsamkeit.

I,1,330

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten stattfinden konnten, daß sie aber beide im Absoluten vereinigt, d.h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man sagte gewöhnlich: *Gott schaue die Dinge an sich an.* Wollte man etwas Vernünftiges damit sagen, so müßte dieß so viel heißen als, in Gott sey der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und *eben deßwegen weil* er vollendeter *Realismus* ist, zum *Idealismus*. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d.h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut - identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts als sich selbst und ihre eigene Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins *Objekt real,* in *mich selbst* nur *ideal,* und was in mich *real,* ins *Objekt* nur *ideal* setze, kurz, sobald Objekt und Subjekt identisch sind[1].

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten *vereinigt* seyn müssen -

[1] *Objektiver Realismus* (subjektiver Idealismus) *praktisch* gedacht ist *Glückseligkeit; subjektiver Realismus* (objektiver

Idealismus) gleichfalls *praktisch* gedacht ist *Moralität.* Solange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur *synthetisch* vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, *für mich* Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts anderes mehr als *auf mich selbst* (auf die absolute Identität meines Wesens) beziehen.

I,1,331

Freiheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, *Nothwendigkeit,* weil es eben deßwegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch[1].

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. - Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele - dem Endzweck alles Philosophirens - zusammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kriticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur *Erreichung* des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer *unendlichen* Aufgabe betrachten; er *wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisirt* (in einem Objekt) *oder als realisirbar* (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) *aufstellt.*

Stellt er das Absolute als *realisirt* (als existirend) vor, so wird es eben dadurch *objektiv;* es wird Objekt des *Wissens,* und

[1] Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als *identisch* dachte. Eth. L. I. def. 7: Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae *necessitate* existit, et a se sola ad agendum determinatur. - Ib. Prop. XVII: Deus ex solis .suae *naturae* legibus - agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

I,1,332

hört eben damit auf Objekt der *Freiheit* zu seyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst *als* Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt, identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als *realisirbar vor,* so ist ihm zwar das Absolute nicht Objekt des *Wissens,* aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt - das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das *Erkennen aufhört,* und das *Realisiren* noch nicht begonnen hat - dem Vermögen der Einbildungskraft[1] freien Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das *Ziel,* das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die *Annäherung* zu ihm, durch die *Realisirung* desselben, durch

den *Geist* seiner praktischen Postulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten *Ziele* unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre *Bestimmung* beantworten könne. Nur der *immanente* Gebrauch, den wir

[1] Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der *theoretischen* Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des *Objekts abhängig* ist, analog der *praktischen,* insofern diese ihr Objekt selbst *hervorbringt.* Die Einbildungskraft *bringt aktiv* ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt - in völlige *Passivität* - versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig - durch einen Akt der Spontaneität - gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwicklung, auch jene Keime, welche *Kant* in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

I,1,333

vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer *Bestimmung* machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine *praktische* Absicht, dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser *Wissen* gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den *Geist* ihrer praktischen Postulate? Dieß, theurer Freund, ist die Frage, von der ich ausging und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des *Wissens* seyn konnte, zum Gegenstand des *Handelns* zu machen, oder die *Handlung* zu *fordern,* durch welche das Absolute realisirt wird[1]. In dieser nothwendigen Handlung *vereinigen* sich *beide* Systeme.

[1] Ist es dem Verfasser anders gelungen, die Ausleger des *Kriticismus* zu verstehen, so denken sich - die meisten wenigstens - unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu *realisiren,* sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer *Absicht*) das Daseyn Gottes *theoretisch* - (denn *Glauben, Fürwahrhalten* u.s.w. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) - anzunehmen, und also *objektiv vorauszusetzen.* So wäre also Gott nicht *unmittelbarer,* sondern nur *mittelbarer* Gegenstand unseres Realisirens, und zugleich wieder (was sie doch nicht zu wollen scheinen) Gegenstand der theoretischen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieselben Philosophen völlige *Analogie* der *beiden* praktischen Postulate, des Postulats der Existenz Gottes und des der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit aber muß doch offenbar *unmittelbarer* Gegenstand unseres Realisirens seyn. Wir realisiren Unsterblichkeit durch die Unendlichkeit unseres moralischen Progressus. Also müssen sie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit *unmittelbarer* Gegenstand unseres Realisirens ist, daß wir die Idee der Gottheit *selbst* (nicht nur unsern [theoretischen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unseres moralischen | *[S.334]* Fortschrittes realisiren können. - Sonst müßten wir auch unseres Glaubens an Gott *eher* gewiß seyn, als unseres Glaubens an Unsterblichkeit: - es klingt lächerlich, aber es ist wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unsterblichkeit entsteht nur durch unsern unendlichen Fortschritt (*empirisch*). Der Glaube selbst ist so unendlich als unser Fortschritt. Unser Glaube an Gott aber müßte *a priori dogmatisch* entstehen, also auch immer derselbe seyn, wenn er nicht selbst *Gegenstand* unsers Fortschritts wäre, also durch unsern Fortschritt selbst ins Unendliche fort immer mehr realisirt würde. - Bei den meisten meiner Leser habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich so oft auf den nämlichen Gegenstand zurückkehre. Aber - andern Lesern muß man von allen Seiten her beizukommen suchen. Gelingt es auf der einen nicht, so gelingt es doch vielleicht auf der andern.

I,1,334

Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Kriticismus durch diese Handlung *überhaupt*, sondern nur durch den *Geist* derselben, und zwar nur *insofern* unterscheiden, *als er die Realisirung des Absoluten, als eines Objekts*, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Causalität *realisiren*, ohne eine *subjektive* dagegen *aufzuheben*. Ich kann in das Objekt keine Aktivität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir selbst und umgekehrt. Dieß sind lauter Sätze, die sich in der Philosophie aufs strengste erweisen lassen, und die jeder sogar durch die gemeinsten (moralischen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich also das Absolute als *Objekt* des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von *meiner* Causalität, d.h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinfliehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Aktivität eines Objekts realisiren, so ist dieß nicht anders, als dadurch möglich, daß ich *absolute Passivität* in mich selbst setze: alle Schrecknisse der Schwärmerei überfallen mich.

Meine *Bestimmung* im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern - kurz, die unbeschränkteste Passivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch

I,1,335

die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt *Subjekt*, d.h. ein ihm Entgegengesetztes zu seyn, so muß umgekehrt der Kriticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für *mich Objekt* zu seyn. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute *in mir selbst* zu realisiren - durch *unbeschränkte Aktivität* - erfüllen. Nun hebt jede subjektive Causalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. *Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!*

Setze ich also ins *Subjekt* alles, so *negire* ich eben dadurch vom *Objekt* alles. Absolute Causalität in mir hebt *für mich* alle objektive Causalität *als objektiv* auf. Indem ich die Schranken *meiner* Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Causalität als solche für mich[1] vernichtet. Ich wäre absolut. - Aber der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als *erreichbar* (nicht als *erreicht*) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur *praktisch, für die Bestimmung* des moralischen Wesens. Bleibt er *hier* stehen, so ist er sicher ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine *Bestimmung* im Kriticismus nämlich ist - *Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit.*

Sey! ist die höchste Forderung des Kriticismus[2].

[1] durch die meinige (erste Auflage).

[2] Will man den Gegensatz gegen die Forderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: *Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.* (Zusatz in der ersten Auflage).

I,1,336

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig - zu *wissen,* daß es eine objektive Macht gibt, die unserer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen und gewissen Überzeugung im Herzen - *gegen* sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten, und so unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst - für das Höchste in der Kunst - aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher - vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst *gegen* das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! *Der Grund* dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht - (ein Fatum) - ist, *nothwendig* unterliegen, und doch, weil er nicht *ohne Kampf* unterlag, für sein Unterliegen selbst *bestraft* werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch *bestraft* wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, *Ehre,* die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals *kämpfen* ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn *unterliegen,* aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungene, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn - auch für das durchs *Schicksal* begangene Verbrechen - *büßen* lassen. Solange er noch *frei* ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. Sowie er unterliegt, hört er auch auf frei zu seyn. Unterliegend klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie

I,1,337

nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit *beraubt* war, konnte dem Schicksal unterliegen. - Es war ein *großer* Gedanke, willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst *Regel.* Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

Solange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst *Herr* seyn kann, *Herr* der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre bestimmten Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Objekt sich *vorstellt,* indem er ihm Form und Bestand gibt, beherrscht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber sowie er diese Schranken aufhebt, sowie das Objekt nicht mehr *vorstellbar* ist, d.h. sowie er selbst über die Grenze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen? Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Grenzen setzen?

Solange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch, sobald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher[1]! Die unsichtbare Macht ist zu erhaben,

[1] Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht *unsichtbar,* nicht unerreichbar für

menschliche Freiheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche *Uebernatürliche* der Griechen beginnt mit dem *Fatum*, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vermögen. - Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süßer ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

I,1,338

als daß sie durch Schmeichelei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig als - Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deßwegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schrecknisse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und andere wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen *Kind* zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das *Aeußerste* gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste - ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. "Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt - auf Freiheit des Willens - Verzicht thun". Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die

I,1,339

Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken und zu zeigen, daß jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtseyn?) vordringt, unvermeidlich stürzen muß.

Der Dogmatismus - dieß ist das Resultat unsrer gemeinschaftlichen Untersuchung - ist *theoretisch* unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System *praktisch* zu vollenden. Er ist also praktisch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein ihm schlechthin entgegengesetztes System *in sich realisirt.* Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst *praktisch* zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als daß man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt, wie möglich, aufstelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, *in sich selbst* finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt - zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit - zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft - zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen. Das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerstört, nur sollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem sie alle befestigt waren.

I,1,340

Man schien auf die Enthüllung zu warten, als andre dazwischen traten, die in dem Augenblick, da die menschliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen ersannen, um den kühnen Entschluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der objektiven Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisiren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt? Daß es die andern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzweit sind, und deren Interesse es ist, über sie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! - Wie wollet ihr denn *eure* Vernunft gegen die *höchste* Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die Vernunft *aus sich selbst* hervorbringt, da doch Autonomie allein einem *absolut* freien Wesen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur *praktisch* voraussetzt. Eben weil ihr sie nur *praktisch* voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz desto gewisser den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie - nie auch nur dunkel - geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede *objektive* Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an *Sie* zu Fremden spreche, die *Ihrem* Geiste - so fremd sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefes vor uns eröffnet haben.

I,1,341

Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben

hat, hören auf Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu seyn, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers *Lebens,* und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen - zu Gegenständen der *Erfahrung* werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh seyn, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist, froh, daß wir das Geheimniß unsers Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte *von selbst frei* wird, während der Ungerechte *von selbst* vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat - für die *Würdigen* eine Philosophie aufbewahrt, die *durch sich selbst* zur *esoterischen* wird, weil sie nicht *gelernt,* nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspähern nachgesprochen werden kann - ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Räthsel seyn wird.

[I,1,343]

Abhandlungen

zur Erläuterung des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.

Zweiter Abdruck 1809.

[I,1,345]

I.[1]

[Anmerkung des Herausgebers. Einleitung zur "Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur".]

[1] *Anmerkung des Herausgebers.* Diese Abhandlungen sind in der obigen Gestalt vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (1809) aufgenommen worden, woselbst die Vorrede von ihnen sagt:

"Bestimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus) zeigen sich die Keime mehr positiver Ansichten in

den Abhandlungen zur Erläuterung der W.L., die unstreitig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beigetragen haben, besonders in der dritten derselben".

Ihre erste Veröffentlichung geschah im Jahre 1797 im Philosophischen Journal unter dem Titel: "*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur"*. Vorausgeschickt war damals eine im ersten Heft des genannten Jahrgangs abgedruckte Einleitung, welche bei der Aufnahme in die "Philosophischen Schriften" weggelassen worden ist, dennoch aber der Vollständigkeit wegen in Nachstehendem wiedergegeben werden soll, mit Ausnahme einiger dem Artikel angehängten ganz kurzen Anzeigen und Abfertigungen, welche sich auf einzelne unbedeutende und längst vergessene literarische Erscheinungen beziehen.

Einleitung.

Der Verfasser, dem die Ausarbeitung dieses Artikels übertragen ist, kann sich über den Zweck desselben sehr kurz erklären.

Er schreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen *Wahrheit* wollen, denen sie aus dem Munde des Gegners ebenso werth ist, als aus ihrem eignen, die bei Untersuchungen jeder Art - sie seyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig - nicht ihr Individuum in Anschlag bringen, und die immer die ersten sind, sich selbst zu verdammen, sobald ihnen bewiesen ist, daß sie geirrt haben. Er bekümmert sich nicht um kleine engherzige Menschen, die ihre Untersuchungen als eine aufgegebene Lektion, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem sie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menschlichen Wissens nicht sowohl die Irrthümer, die sich so gerne an neugefundene | *[S.346]* Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der sie sich bisher - den Schranken ihrer Natur getreu - so trefflich befunden haben. Diese Menschen durch süße Worte bestechen, oder durch aufrichtige Wahrheit bessern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieses, weil für sie die *Wahrheit* selbst Lüge ist, weil das *Licht* selbst in ihnen sich verfinstert, und das *Gerade* verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben (wie glücklich wären sie, wenn sie irren könnten!). Die Kritik hat genug gethan, wenn sie ihren *Sinn* und *Geist*, - denn *hier* ist es, wo es ihnen fehlt, - bei Gelegenheit zu charakterisiren sucht.

Unser Zeitalter ist so weit vorgerückt, daß, unerachtet bei einem großen Theil der Zeitgenossen der alte Aberglauben noch in Achtung steht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf *Entdeckungen* in *übernatürlichen* Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber - dem einzigen, worin jetzt noch unsere Untersuchungen mit Erfolg fortgehen können - haben wir an der Natur und dem menschlichen Geiste selbst, die beiden in ihren Gesetzen gleich unveränderlich und ewig sind, die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verstand verfinstern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Desto mehr aber müssen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrschende *Unlauterkeit* der Gesinnung (die sich durch ein reines Interesse an allem, was verkehrt und verwirrt ist, äußert), oder eine *einseitige Richtung* unseres Geistes, die nie das Ganze der Menschheit, sondern immer nur ein Bruchstück vor Augen hat, den menschlichen Geist in seinen Fortschritten aufhalte, oder seine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Mißbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wissenschaften weit verderblicher sind, als die empörendsten Irrthümer; dieses, weil der Mittelpunkt - der Kern - der menschlichen Kraft nur *da* liegt, wo *alle* Kräfte des Menschen zusammenkommen.

Gerne würde sich der Verfasser geirrt haben, indem er sich theils aus der | *[S.347]* Unlauterkeit mancher Untersuchungen, theils aus der Einseitigkeit der meisten bisherigen philosophischen Nachforschungen die Phänomene erklärt hat:

Daß eben jetzt in der philosophischen *Welt* - um diesen stolzen Ausdruck noch so lange zu gebrauchen als er nicht zur Ironie geworden ist - ein ganz anderes Interesse, als das der Wahrheit, immer sichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philosophischer Schriften, die jährlich erscheinen, so wenige da sind, an denen man ursprüngliche Geisteskraft, und etwas mehr als Nachbeterei, langweilige Analyse mehr als tausendmal schon gesagter Dinge, und das ewige Kinderspiel mit einigen abstrakten Begriffen, auf die sich das ganze philosophische Vermögen mancher Schriftsteller einzuschränken scheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieselben Menschen, deren philosophische Kraft schon jetzt durch bloße Handarbeiten erschöpft ist, diese Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn sie nur nichts als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar ist, entweder zu sich herabzuziehen suchen, oder, wo auch dieses nicht angeht, als ein Abenteuer anstaunen helfen;

Daß eben jetzt dieselbe Wissenschaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Grenze setzen sollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden, sondern die Wahrheit selbst zu entstellen, nicht nur einzelne Untersuchungen zu verwirren, sondern den *ganzen Gesichtspunkt* für *ganze Wissenschaften* und *ganze* Zeitalter zu verrücken, - endlich, zu thun, was unsere redlichen Alten standhaft zu thun sich weigerten - auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes desto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen.

Allen solchen Schriftstellern, die diese Zwecke befördern, die - nicht selbst mittelmäßig arbeiten; denn das kann man niemanden verwehren; aber - die Mittelmäßigkeit (welche für sie so lange die *goldne* war) auf den Thron erheben und auf ihm

beschützen wollen, - solchen, die im Dienste ihrer eignen oder | *[S.348]* fremder Vorurtheile neue Verwirrungen ersinnen, um sich selbst oder die Welt noch länger zu betrügen, - solchen, die die Philosophie durch den Mißbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt besseren den Weg versperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde schießen, - solchen endlich, die, weil es der Zorn des Publikums nicht gethan hat, wenigstens seine Langmuth bekehren sollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablassen: - allen und jeglichen, die zu dieser Zunft und Klasse von Schriftstellern gehören, erklärt diese *Uebersicht* laut und feierlich den Krieg. Denjenigen aber, die in der seligen Einfalt ihres Herzens überzeugt sind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wissenschaften noch nicht weiter vorgerückt sind, verspricht sie aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbsterkenntniß. Diese Uebersicht wird eben deßwegen das *Detail* der neuesten philosophischen Schriften ganz den Recensionen überlassen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu bestimmt sind, aus Schriften, durch welche die Wissenschaft selbst wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie selbst wird sich vielmehr damit beschäftigen, den *Geist* zu charakterisiren, der in der Philosophie selbst und in andern mit ihr verwandten*(1) Wissenschaften der herrschende ist.

Indeß, da jedes Ding nur in seinem Zusammenhang verstanden und begriffen wird, so wird diese Uebersicht, um den jetzigen Zustand der Philosophie und den herrschenden Geist in ihr desto sicherer charakterisiren zu können, eine *kurze Geschichte der ganzen Kantischen Epoche,* voranschicken müssen; womit auch sogleich im nächsten Hefte der Anfang gemacht werden soll.

Soviel zur *Einleitung* dieses Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den | *[S.349]* noch übrigen Raum benützt der Verfasser, um von den wenigen, in der letzten Messe erschienen philosophischen Schriften Nachricht zu ertheilen, besonders aber den in der *Religionsphilosophie* jetzt herrschenden Geist an einer derselben zu charakterisiren. Er wählt eine *einzelne* Wissenschaft, weil ihm kein neues Werk bekannt ist, das die ganze Wissenschaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die *Person* des Verfassers einer Schrift *hier* völlig gleichgültig ist, damit nicht etwa einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die besondere Wichtigkeit seines Individuums mache. Es fragt sich nur, ob seine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfassers taugliches Beispiel ist. Ist sie das, so wird nicht weiter gefragt, *wer* sie geschrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheismus:

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von *Karl Heinrich Heydenreich.* Leipzig, 1796.

- eigentlich einen Atheismus *besonderer* Art, den der Verfasser zuerst in seiner ganzen Stärke darstellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geschrei über die Gefährlichkeit der Kantischen Religionsphilosophie nicht achtet, und sogar S. 87 f. einem "verehrungswürdigen Manne", der eine seiner Vorlesungen besuchte und allzufreie Grundsätze gehört haben wollte, geradezu sagt, er ahne nicht einmal, wie frei *Er* (der Verfasser) in diesem Punkt denke. Auch behauptet er selbst, der *moralische* Atheismus (denn von diesem ist hier die Rede) könne in seiner *Vermessenheit* nicht *weiter* gehen, als er in *dieser* Schrift getrieben sey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieser Schrift großes *Aergerniß* erwarten, was sie aber doch wirklich - wie der Verfasser selbst einsieht - unmöglich anrichten kann. Der Verfasser setzt sich nämlich in Briefwechsel mit einem Atheisten, der es *weiß,* daß Herr Heydenreich durch die Kantische Kritik die *lebendigste* und festeste Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicherweise aber erregt das Geständniß des Atheisten - daß er *im Grunde* selbst über seine *Verstockung erstaunt* sey, deren Grund er nirgends *in sich* finden könne - keine große Erwartung von dem psychologischen Phänomen, das uns der Verfasser verspricht. Auch erfährt man wirklich in dem ersten Briefe | *[S.350]* nichts, als daß der Atheist zu seinem großen Schaden - Physik studirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger Selbstgenügsamkeit und Resignation auf Gott und Unsterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfasser einmal entschlossen war, den moralischen Atheismus *in seiner ganzen Erhabenheit* darzustellen, so würde es uns sehr wundern, daß er den bei weitem erhabeneren Atheismus - den einzigen, der aus den moralischen Principien des Kriticismus, solange sie in ihrer gewöhnlichen Einseitigkeit gedacht werden, *nothwendig* hervorgeht - den Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber *Gott* leugnet - vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meisten Kantianer (so consequent sie sonst seyn mögen) durch ein besonderes Glück ihrer Natur vor dieser Consequenz auf immer bewahrt sind. Diese *Weltweisen,* wie sie sich unter einander betiteln, suchen sich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moralisches *Bedürfniß* zu verwahren, das zwar in der menschlichen Natur *überhaupt gegründet* seyn soll, aber zu seiner *Wirksamkeit* eine besondere moralische *Stimmung* verlangt, die nicht jedem gegeben ist. So wird auch das Größte unter ihrer Bearbeitung klein, indem sie das, was die veredelte Menschheit *von selbst - fordert,* in ein individuelles *Begehren* verwandeln, was der moralisch-*schwache* Mensch in sich *erregen* soll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns *klein* ist, was nicht die *Natur* in uns thut, daß das Erhabene der Moralität selbst, solange sie in uns nicht zur *Nothwendigkeit* geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre *Moral* einen so sonderbaren Contrast darbietet! Auf der einen Seite die *Idee* der *Menschheit* in ihrer *entschiedenen* Nothwendigkeit, auf der andern Seite das sie immer begleitende *Bild* des verzagten wankelmüthigen *Menschen,* wie er moralisch calculirt, überlegt, zweifelt, sich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen - und am Ende, wenn er es getroffen hat, sich selbst nicht oft genug vorsagen kann, daß die Vernunft in ihm *dießmal* gesiegt habe. Sie vergessen, oder vielmehr sie wissen nicht, daß es für die Moralität kein *dießmal* gibt, und daß nur darin die *Würde* der menschlichen Natur - das, was sie über die bloße Erscheinung erhebt - liegen kann. Derselbe Contrast zeigt sich in allem, was sie über Religion | *[S. 351]* sagen und schreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben ist, und wissen nicht, daß sie unter ihren Händen aufgehört hat es zu seyn. Daher die vergebliche Anstrengung, etwas erhaben zu *machen,* was doch keineswegs erhaben ist. Daher der schlimme ästhetische Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dieß nicht immer so deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beständiges Streben, sich zu erheben, und ein beständiges Zurücksinken! Das letzte Hülfsmittel ist wieder - das liebe *Bedürfniß;* ein niedriger Begriff, der gegen die erhabene Idee von *Gott* gewaltig absticht. Das Bedürfniß eines Gottes; welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht

werden konnte, muß man denn ewig dieselben Ausdrücke wiederholen? - Der arme Atheist bekommt den Rath, vor allen Dingen das *Glaubensbedürfniß* in sich zu *erregen,* ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheisten kein Rettungsmittel wußte, als daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieser den Atheismus von ihm nehme. - Der Atheist ist auch damit nicht beruhigt. Er gesteht: "er rechne nun einmal den Glauben an Gott nicht zu seinen geistigen Bedürfnissen; ein Satz sey deßwegen nicht wahr, weil ohne ihn die Vernunft sich widerspräche", - (ist denn aber bei einem praktischen Postulate von einem *Satz* die Rede - und wen trifft denn also jener unphilosophische Einwurf?) - "eben dadurch entzweie sich der Mensch mit sich selbst, daß er Glückseligkeit und Sittlichkeit miteinander vereinigen wolle"; - endlich, der *kühnste* Gedanke im ganzen Buche: "Gott selbst, wenn er existirte, müßte den Atheismus wollen". - Man sieht es den Einwürfen schon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, sey kein Syllogismus (endlich wären wir doch so weit!); er sey, wie es S. 112 heißt, ein im Menschen *ursprünglich gegründeter theoretischer* aber *als* solcher nicht zu erweisender *Satz,* ohne welchen die sittliche Vernunft sich selbst widerspräche. Da haben wirs! Noch überdieß die Involutions- und Evolutionstheorie der Kantianer! Das Postulat der praktischen Vernunft ist im menschlichen Geiste begraben, gleichsam eingeschachtelt - es ruht, solange das moralische Bedürfniß ruht (solange man noch nicht *sittlich genug* ist); sobald jenes rege wird, tritt es hervor als ein | *[S.352]* fertiger *Satz,* dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftsteller wie der Verfasser zu Papier bringe! -

Doch, das alles ist Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant soll die Unsterblichkeit als eine *unendliche Fortdauer ohne Zeit* vorgestellt haben. Der Atheist bekennt, das könne er nicht denken. Aber, sagt der Verfasser, dieß ist doch kein Beweis, daß es unmöglich ist! - Nun mag Kant noch beweisen, das Denkbare selbst sey seiner bloßen *Denkbarkeit* wegen noch nicht *möglich,* nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare sey, seiner *Undenkbarkeit ungeachtet,* doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit diesem Spruch allein niederschlagen! - Nicht genug! Der Verfasser will auch wissen, wie es möglich ist, *ohne Zeit* fortzudauern. Daß er uns nur auch sage, wie es möglich ist, ohne Raum sich zu bewegen, ohne Luft zu athmen u.s.w. Nicht die Zeitform selbst, aber - (der Verfasser läßt mit sich tractiren!) - doch etwas ihr *Analoges* wird die Form ihrer künftigen Existenz ausmachen! Die Zeit ist bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben ist - und wer uns hienieden, solange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab, kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen also, wie der, der Gott unter menschlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menschen in seiner künftigen Existenz unter der Form der *thierischen* Existenz (sage der Zeitform) sich denkt, einen *Zoomorphismus!* - Man sieht, der Verfasser wird neu. - Doch ist natürlicherweise der Zoomorphismus, gerade so wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder *dogmatisch* oder *symbolisch;* d.h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade so wie jetzt in der Zeit seyn werden, ist ein *dogmatischer Zoomorphist;* wer aber glaubt, daß die künftige Form unsrer Existenz nur ungefähr so was wie die Zeit seyn werde, ist ein aufgeklärter Philosoph, und ein *Vertrauter des kritischen Systems!* - Welch ein grober Zoomorphist wird dadurch der arme *Lavater,* der in seinen "Aussichten in die Ewigkeit" berechnet, wie *schnell* sich die Geister im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Trägheit, Herr Heydenreich aber die Zeit selbst verlieren! Vielleicht beschenkt uns der Verfasser, oder ein anderer Kantianer, noch mit einer Arithmetica *coelestis,* die auf unsrer künftigen Anschauungsform ungefähr ebenso wie die Arithmetica terrestris auf unsrer jetzigen beruht. Dadurch werden alle unsere Zweifel über den *symbolischen Zoomorphismus* niederschlagen werden!

[I.]

Mehrere philosophische Schriftsteller, um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmert, haben dem Publikum die Ursachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meinung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieser Philosophie im Wege gestanden haben. Diese zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Ursache

I,1,346

aufstellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund ist, warum jene Philosophie von ihren Anhängern bis jetzt ebenso sehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Diese Ursache ist, daß man sie für eine Philosophie hielt und ausgab, die, eines bloß spekulativen Interesses fähig, nur von [eingeweihten, 1. Aufl.] Schulphilosophen verstanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich sehr viel bei die wiederholten Versicherungen der Antikantianer, daß Kant (den sie doch in demselben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverständlichen

Sprache geschrieben habe. Sie bedachten

I,1,347

nicht, daß es, außer der *Wortsprache*, auch eine *Sprache der Geister* gibt, daß jene nur das Vehikel von dieser ist, daß also ihre Versicherung, anstatt gegen jene *Philosophie*, ebenso leicht, und in dubio noch leichter, gegen ihr *philosophisches Talent* beweisen könnte. Indeß muß man hier unterscheiden. Einige jener Philosophen trugen diesen Namen als Männer, die, von spekulativen Untersuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerksamkeit dem *menschlichen Leben* gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünstigen Zufall, zur Prüfung jener Philosophie ihre ganze Abneigung gegen alle - nicht

I,1,348

unmittelbar ins Leben eingreifenden - Untersuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden spekulativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Systemgeist überhaupt, sondern nur gegen *diese* Nomenklatur u.s.w. eingenommen; großentheils an Leibnizens Vortrag, der seine philosophischen Principien fragmentarisch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrschenden Meinungen, eben deßwegen nicht so scharf und präcis als es dem wissenschaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längst

I,1,349

gewöhnt, oder gar in der Wolfischen Schulsprache und Methode steif geworden. Endlich die Letzten unter allen hatten durch die kraftlose Scheinphilosophie einiger wäßrigten Schriftsteller oder die Pandektenweisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack - nicht etwa für ein bestimmtes System - sondern für *Philosophie überhaupt* verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite ebenso viel bei der stolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die - nach Jahr und

I,1,350

Tag abgemessene - Anstrengung, die sie den Kantischen Schriften gewidmet hatten, zum wenigsten durch die Würde *Kantischer Hierophanten* belohnt seyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der sie allein den Schlüssel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man manchem Gutmeinenden hierin zu viel gethan. Die Zierde - und das äußere [sicherste, 1. Aufl.] Merkmal - einer endlich auf sichern Grund erbauten Wissenschaft, ist und bleibt doch eine *bestimmte* Terminologie; - nur daß gerade die gesunde Philosophie, da sie nicht der *Schule*, sondern dem *Menschen* angehören soll, auch in

I,1,351

jeder menschlichen Sprache verständlich seyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entstand, trat eine Congregation der größten Chemiker zusammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Deutschland haben mehrere - zum Theil berühmte - Männer, in der Uerbersetzung derselben ein Verdienst gesucht. Dieß mag sehr löblich und sogar nothwendig seyn in einer Wissenschaft, die immer nur in den Grenzen der Schule bleiben wird; - ob auch in der Philosophie eine solche Uebereinkunft zu wünschen sey, ist eine andere Frage.

So viel ist wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu sagen

I,1,352

schien: zum Verständniß ihrer Philosophie sey alle übrige Kultur des Geistes, aller Reichthum realer Kenntnisse völlig unnütz[1]; und doch setzt schon die erste Frage, deren Beantwortung das ganze Geschäft dieser Philosophie ausmachen soll, um Interesse zu finden und verstanden zu

[1] (eine tabula rasa läßt freilich am leichtesten auf sich schreiben; dann ist sie aber auch etwas, was nur gelesen *werden*, nicht *sich selbst lesen* kann) (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,353

werden, eine Kultur voraus, die, man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man sollte denken, nur ein Mann, der bei empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat, wie wenig diese allein dem Geiste Genüge thun, wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Principien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewußt ist - nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde - ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er, unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab - mit vollem Interesse, mit klarem Bewußtseyn des Sinns seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muß man wenigstens darauf bestehen, daß in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwei seltene Eigenschaften vereinigt seyn müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit über das Wirkliche sich zu erheben auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine *solche* Frage allzu leicht in idealische Spekulationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Objekt abgestumpft, für Realität *überhaupt* keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, daß jene Frage am allerwenigsten Menschen interessiren würde, deren ganze philosophische Kraft sich auf Analyse todter und abstrakter Begriffe beschränkt. Für einen solchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt - wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt - wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtnißwerk, todte Spekulation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertödtet ist - wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein *matter Gedanke* ist - wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen

I,1,354

Unterricht darüber - sie werden euch dumm anstaunen, oder affenmäßig angrinsen[1].

Auch haben viele deß keinen Hehl gehabt, daß sie diese erste Frage der Philosophie nicht verstünden[2]. Wenn man fragte: woher stammt eigentlich alle unsere Erkenntniß? - so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man *ursprünglich* zu diesen Begriffen und Vorstellungen *gekommen* sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher - nicht etwa nur *willkürlich*, sondern *nothwendiger* Weise - in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beispiele, aus welchen erhellen *sollte,* daß unsere ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, daß man *willkürlich* analysiren kann, was man vorher *nothwendiger* Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, daß dieses Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich unabhängig von seinen Eigenschaften Bestehendes seyn könne. Weil z.B. der Begriff von Materie *ursprünglich* aus einer Synthesis entgegengesetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, so glaubt man nachher aus einem - ich weiß nicht welchem - bloß logischen Begriffe der Materie (der gar nicht möglich ist) - nach dem Grundsatz des Widerspruchs - die Grundkräfte der Materie *analytisch* ableiten zu können u.s.f. Auf solchen Täuschungen beruhte der ganze Schulstreit über den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile.

[1] Man sehe den 11ten Band der berüchtigten Reisebeschreibung.

[2] Vor diesem Satz stand in der ersten Auflage: In jener Frage also schon liegt der Stolz eines *cultivirten Menschen,* der sich über sein gesammtes Wissen Rechenschaft abfordert, ein Stolz, den man etwa sich selbst, nicht aber andern verbergen darf, für welche die bloße Frage schon ein Odi profanum vulgus et arceo seyn muß. Und diese Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann und erfährt, ob er der Frage fähig war.

I,1,355

Kant ging davon aus: das *Erste* in unsrer Erkenntniß sey die *Anschauung.* Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sey die *niedrigste* Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anschauung vorangehen müsse, sagt Kant, sey eine Affektion unsrer Sinnlichkeit. Wo diese eigentlich herkomme, ließ er völlig unentschieden. Absichtlich ließ er hier etwas zurück, was erst späterhin als das letzte - höchste[1] Problem der Vernunft erscheinen sollte. Aber Anhänger und Gegner dieser Philosophie hoben sorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabsichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von *Dingen an sich* sprach, so mußten es schlechterdings Dinge an sich seyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter *lesen,* um zu sehen, daß nach Kants Philosophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung Objekt u.s.w. geworden ist. Denn als Bedingungen aller Anschauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß diese gar nichts unabhängig von uns Wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dieß verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A.L.Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend *mitbrächten.* Allein wer hieß denn dieß so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung

sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine *Handlung* des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, *Handlungsweisen des Gemüths.* Aus Zeit und Raum entsteht freilich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im *Allgemeinen* die Handlungsweise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst (das *Materiale* derselben), und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluß geben konnte.

[1] nie aufzulösende (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,356

Denn, lasset uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt - um mich ganz gewöhnlich auszudrücken - beitragen. Raum gibt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre liegt nicht nothwendig auch der Begriff einer *Begrenzung*. Also muß, da *Objekt* eine begrenzte Sphäre bezeichnet, diese *Grenze* anderwärts herkommen. Es ist die *Zeit*, die dem Raume erst Grenze, Schranke, Umriß gibt. Deßwegen hat der *Raum* drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle möglichen Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als die (durch Zeit begrenzt) *endliche*, *bestimmte* Richtungen werden. Umgekehrt, *Zeit* ist ursprünglich nichts als *Schranke* und *Grenze*, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum gibt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z.B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut - unbestimmt (Platons Tðåéñïí); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß gibt (ðÝñáò bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Grenze, Zeit ohne Raum Grenze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Grenze, Schranke etwas ursprünglich *Negatives.* Dagegen Sphäre, Ausdehnung u.s.w. ursprünglich *positiv.* Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist. Raum und Zeit aber sind bloß *formal*, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das *Materiale* der ursprünglichen Handlungsweisen des

I,1,357

Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden - zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich und ihrer *Natur* nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird *positiver* Art, die andere *negativer* Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die *von außen* auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d.h. die ursprüngliche *geistige* Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht etwas, was uns von außen, *als* ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes

Gemeinschaftliches (êïéíüí bei Platon) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der *Einbildungskraft* zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung - ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen.[1]

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsere Philosophen so lange gequält hat - ich meine die Dinge an sich - die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u.s.w. - wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte eingesehen, daß kein Ding wirklich ist, es sey denn, daß es ein Geist erkenne. In der Leibnizischen Philosophie waren die Dinge an sich etwas ganz anderes. Leibniz wußte von keinem Daseyn, als nur von einem solchen, das *sich selbst erkennt*, oder von einem Geiste *erkannt wird*. Das

[1] ohne Zweifel aus ganz besonderen Gründen. Zusatz der ersten Auflage.

I,1,358

letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todtes, selbstloses Objekt. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellkräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur *insofern* nicht "erkenn*baren*", nicht "vorstell*baren*" Wesen. - Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist; - doctrina, per tot manus tradita, tandem in *vappam* desiit! - Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, dazu waren unsere Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibniz - o, der moderte ruhig im Staube -, von *Kant* hatten sie gehört, was Leibniz behaupte; ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! - Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Asche der größten Männer Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt! - Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt - das Element unseres Lebens und unseres Handelns - entstanden seyn soll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, sondern aus - ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, sondern nur einer todten, phantasielosen Spekulation zugänglich sind - und wenn so *unsere Natur* (so ursprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden soll? - Denn darin liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein *Geist* erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sey. - Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt außer mir erkenne, sagt Kant, dazu reicht die bloße Anschauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweise. Denn indem es die Einbildungskraft synthetisch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeschaut werden als *Objekt*, d.h. als etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbstdaseyn zukömmt. Erst nachdem jenes schöpferische Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der *Verstand*

I,1,359

eintreten, ein dienstbares Vermögen, das nur auffaßt, *begreift*, festhält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein solches Vermögen thun? - Jetzt, nachdem die Anschauung und mit ihr die Realität verschwunden ist, nur *nachahmen*, nur *wiederholen* jene ursprüngliche Handlung der Anschauung, in welcher das Objekt zuerst da war: dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale ist nur in der Anschauung. Also kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweise nicht ihrer *Materie* nach wiederholen. Denn sonst entstünde wieder Anschauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Also wiederholt sie nur das *Formale* jener Handlungsweise. Diese besteht, wie wir wissen, in Zeit und Raum. Also verzeichnet sie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstand. Diesen Umriß heißt Kant *Schema*, und behauptet, dieses erst vermittle den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der *Spekulation* mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der *Natur* (unseres Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriß, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewußtseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdestoweniger gibt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen "eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit". Man ist überrascht, dieß von Philosophen zu hören, in deren Philosophie *alles* Trennung ist. Indeß die Sache läßt sich erklären. Es gibt ein Talent zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dies ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückseliges Talent, wofern es nicht mit

I,1,360

dem *philosophischen*, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist; denn nur diese beiden zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist manchem versagt, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Spekulation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist, da *verstehen* jene Köpfe, was man will. Geht es aber ans *Verbinden*, ans Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und - daher solche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dieß war sein *Zweck;* seinen Nachfolgern überließ er das große überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist die Vollendung der Welt[1], die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, daß diese Gesetze ursprüngliche *Formen* des menschlichen Verstandes, oder, was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unseres Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht also Kants Schüler! - Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die *zufällige*, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine *solche* Welt, die für sie doch nur *zufällig* ist, und die ebenso gut auch anders seyn könnte, mit Gesetzen, die - sie wissen nicht wie und woher? - in ihrem Verstande

[1] Der ganze Reichthum einer Welt. Erste Auflage.

I,1,361

eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtseyn daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, die ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem spekulativen Gutdünken? - Und dieß soll Kant gelehrt haben? - Und wie soll man jenes System heißen, Idealismus ist es nicht; jeder consequente Idealist würde sich seiner schämen. Dogmatismus soll es auch nicht seyn, und ist es nicht. - Was ist es dann? - Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre. Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes. Sie besteht nur in dieser ihrer unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese *Eine* ewige Handlungsweise. Aber weil man sich - ich weiß nicht welches - spekulative Ding - von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder, nach dem neuesten System, als solche, die erst unser Verstand auf die Natur, als etwas davon ganz Verschiedenes, überträgt. *Hume,* der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere Naturwissenschaft sey dann Täuschung, alle Naturgesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieß war consequentes Urtheil[1]. - Freilich behauptete Kant, die Gesetze der Natur seyen Handlungsweisen unseres Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsere Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen Verschiedenes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt. Alle diese Mißverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, daß man auch das neue System wieder als ein spekulatives System aus

[1] Erste Auflage: consequente Philosophie. - - Und Kant soll nichts anders gethan haben, als Humen nachsprechen, um ihn, der consequent war, inconsequent zu machen? (Zusatz der ersten Auflage.)

I,1,362

spekulativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern[1] überall umgeben. Für ihn gibt es nichts *Unmittelbares,* und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundenes - nichts Ursprüngliches. Hat man einmal jene Trennung

zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsere Vorstellungen *Schein;* denn daß sie *Copieen* von Dingen *an sich* seyen[2], kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsre Vorstellung zugleich *Vorstellung* und *Ding* ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur zurück. Denn jetzt *lernt* er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie *sind*, praktisch, wie sie seyn

[1] von speculativen Gespenstern. Erste Auflage.

[2] Kant leugnete, daß die Vorstellungen Copieen der Dinge an sich seyen. Nun schrieb er aber doch den Vorstellungen Realität zu. Also - dieß war nothwendige Folge - konnte es überhaupt keine Dinge an sich, und für unsere Vorstellung kein *Original außer* ihr geben. Sonst ließ sich jenes und dieses nicht zusammenreimen.

I,1,363

sollen - ein Resultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Spekulation und allen sophistischen Systemen zuwider, doch dem gesunden Verstande so bekannt dünkt, daß er sich billig wundert, wie ein solcher Aufwand von philosophischer Kunst nöthig war, um es endlich ans Tageslicht zu bringen[1].

[1] In der ersten Auflage stand hier noch folgender Schlußsatz: Der Zweck der theoretischen Philosophie Kants war, die Realität unsers Wissens zu sichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um so mehr der Mühe werth, so deutlich und unverständlich, wie möglich, zu sagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn sie könnten, wollten. Ich habe gesprochen, wie mir *gut* dünkte. Das nächstemal von Kants *praktischer* Philosophie.

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich sey, daß ein so ungereimtes System, als das der *sogenannten* kritischen Philosophen, in eines Menschen Kopf - nicht etwa nur kommen, sondern darin gar - Stand fassen konnte? Weil ich nun diese Frage im vorigen Abschnitt unbeantwortet ließ, so entschloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der festen Ueberzeugung, daß von keinem der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menschen je etwas in spekulativen Dingen behauptet worden, wovon sich nicht in der menschlichen Natur selbst irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich den Ursprung spekulativer Täuschungen aufzudecken, so müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns selbst oder andere vor solchen zu verwahren, wir wären in Rücksicht auf unsere Nachforschungen dem blindesten Zufall überlassen, und ein allgemeiner Zweifel an der menschlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns selbst, geschweige denn mit andern, je einig werden. - Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung also ist es vorerst darum zu thun, diese Meinung so *vernünftig*, ihrem Ursprunge nach so *begreiflich* als möglich zu machen, gesetzt auch, daß den Individuen, die sie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptsatz der Philosophie, von welcher hier die Rede ist, läßt

I,1,364

sich mit wenigen Worten so ausdrücken: Die *Form* unserer Erkenntnisse kömmt aus *uns selbst, die*

Materie, derselben wird uns von *außen* gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieser *Gegensatz* aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beides, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, daß die Philosophie diese Vereinigung *hypothetisch* aufhebt, um sie *erklären* zu können; und ebenso offenbar ist, daß alle philosophischen Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die *Materie* das letzte Substrat aller unserer *Erklärungen* sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte (daß z.B. Erscheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit sey, daß das ganze System der Außenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhänge). Aber diese Bestimmungen hingen wieder so sehr mit den Dingen selbst zusammen, daß man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher *jene* aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z.B. des Weltbaumeisters) erst auf *diese* übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beiden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine spekulativen Künste aufgelöst werden kann. Man ließ also die Dinge zugleich mit ihren Bestimmungen aus dem *schöpferischen* Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äußere Dinge sich *selbst*, nicht aber wie es dieselben *andern* Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt *außer uns* begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt *in uns* gekommen sey.

Der letzte Versuch also *mußte der* seyn, zu erklären, nicht wie

I,1,365

äußere Dinge unabhängig von uns - (denn davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten sind) - sondern wie eine Vorstellung von denselben in *uns* entstanden sey?

Vorerst muß die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daß nicht nur die *Möglichkeit* einer Vorstellung äußerer Dinge in uns, sondern die *Nothwendigkeit* derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniß nur insofern für *real*, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nichts anderes ist als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unserm Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung *von* der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding außer uns, der Vorstellung *entgegensetzen* (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beiden gar keine *unmittelbare* Zusammenstimmung möglich ist. Daher die Versuche, Gegenstand und Vorstellung - durch Begriffe zu vermitteln, jenen als *Ursache*, diese als *Wirkung* zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ists, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urtheilen von jeher vorausgesetzt hat.

Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß

I,1,366

sie nur in *Einem* Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das *sich selbst* anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also *in uns selbst.* Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das *Ich* in uns. Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das *Seyn* desselben mit meiner *Vorstellung* vermittelt werde? *Ich* aber bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, wie die Materie, sondern *für mich selbst* da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als *durch mich selbst,* so ist es widersinnig, vom *Ich* noch ein anderes Prädikat als das des *Selbstbewußtseyns* zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unseres *ganzen* Wissens beruht, darthun zu können, *erweisen* lassen, daß der Geist, indem er *überhaupt* Objekte anschaut, nur *sich selbst* anschaut. Läßt sich dieß erweisen, so ist die Realität unseres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunktes bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, *identisch* sind. Dieß kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung.

Ferner: *Geist* heiße ich, was nur *sein eignes* Objekt ist[1]. Der

[1] Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das Wort *Geist* aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen) werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z.B. daß sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche u.s.w. Deßwegen | *[S.367]* habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was *für sich selbst,* nicht für ein fremdes Wesen, also *ursprünglich* überhaupt kein *Objekt,* geschweige ein Objekt *an sich* ist.

I,1,367

Geist soll Objekt seyn *für sich selbst,* der doch insofern nicht *ursprünglich* Objekt ist, sondern absolutes *Subjekt,* für welches *alles* (auch er selbst) *Objekt* ist. *So* muß es auch seyn. Was Objekt ist, ist etwas *Todtes,* Ruhendes, das keiner Handlung *selbstfähig,* nur *Gegenstand* des Handelns ist. Der Geist aber kann nur *in seinem Handeln* aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er *ohne* Geist philosophire); er ist also nur im *Werden,* oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein *ewiges Werden.* (Daraus begreift man zum voraus das *Fortschreitende,* Progressive unseres Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Objekt - nicht *seyn,* sondern - *werden.* - Eben deßhalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deßwegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er *wird* Objekt nur *durch sich selbst,* durch sein *eignes Handeln.*

Was nun Objekt ist (ursprünglich), ist *als* solches nothwendig auch ein *Endliches.* Weil also der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. - Also unendlich? Aber er ist nur insofern *Geist,* als er *für sich selbst Objekt,* d.h. insofern er *endlich* wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne

unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste *Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit* (eine neue Bestimmung des geistigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen - kein *Uebergang!* Dieß war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

I,1,368

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beiden kein *Vor* und kein *Nach* geben; dieß findet nur zwischen *endlichen* Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (also auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einsicht in diesen Satz beginnt erst alle Philosophie; denn ohne sie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philosophiren - ohne sie ist alles unser Wissen bloße Empirie, Fortschreiten von Ursache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber ist nur im *Seyn* einer geistigen Natur *ursprünglich vereinigt.* In dieser absoluten *Gleichzeitigkeit* des Unendlichen und des Endlichen liegt das *Wesen* einer *individuellen* Natur (der Ichheit). Daß es so seyn müsse, folgt aus der Möglichkeit des *Selbstbewußtseyns*, durch welches allein der Geist *ist*, *was* er ist. - Es ist aber auch ein apagogischer Beweis davon möglich. Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist.

Ferner: Der Geist ist alles nur *durch sich selbst*, durch sein eignes *Handeln.* Also müßte es ihm ursprünglich entgegengesetzte *Handlungen*, oder, wenn wir die bloße Form davon auffassen, entgegengesetzte Handlungsweisen geben, deren eine ursprünglich *unendlich*, die andere ursprünglich *endlich* wäre. Aber beide müßten sich nur in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander unterscheiden lassen.

So ist es auch. Jene beiden Thätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heißt *Anschauung*, deren Natur ich im vorigen Abschnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anschauung selbst ist das Bewußtseyn noch nicht da, aber ohne sie ist auch kein Bewußtseyn möglich. Erst im Bewußtseyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterscheiden: die eine ist *positiver*, die andere *negativer* Art, die eine *erfüllt*, die andere *begrenzt* eine Sphäre. Jene

I,1,369

wird vorgestellt als Thätigkeit *nach außen*, diese als Thätigkeit *nach innen.* Alles, was *ist* (im eigentlichen Sinne des Worts *ist*), ist nur durch die *Richtung auf sich selbst* (dieß drückt sich im todten Objekt, das nicht ist, sondern nur da *ist*, durch die Anziehungskraft, und im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geist ist also nur durch seine *Richtung auf sich selbst, für sich da*, dadurch, daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als *gleichzeitig* gedacht.

Indem der Geist *sich selbst beschränkt*, ist er zugleich *thätig* und *leidend*, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unserer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von *Thätigkeit* und *Leiden* Charakter der *individuellen* Natur seyn.

Leiden ist nichts anders als *negative* Thätigkeit. Ein absolut-passives Wesen ist schlechterdings *Nichts* (ein *nihil privativum*). - Unvermerkt sind wir durch unsere Untersuchungen auf das schwerste Problem der Philosophie geführt worden. In uns ist keine Vorstellung möglich ohne *Leiden,* aber ebensowenig ohne *Thätigkeit.* Dieß haben alle Philosophen eingesehen. Es zeigt sich nun, daß unser *Seyn* und *Wesen* auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unserm Seyn und Wesen gehört, *überhaupt* vorzustellen, und, wie sich künftig zeigen wird, auch dieses bestimmte System der Dinge vorzustellen. Und weil *alles* Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, diese aber ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, daß alles äußere Daseyn erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht.

Die Anschauung faßt thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Dieß setze ich aus dem vorigen Abschnitte als bekannt voraus. Der Gegenstand der Anschauung ist also nichts anders als der Geist *selbst* in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der

I,1,370

Vorstellung (daher, wie sich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anschauung allein Realität sey; denn jetzt noch unterscheidet der Geist nicht, was real und was nicht real ist).

Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung gingen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfniß zu philosophiren). Um also Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten.

Dieß können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unsrer Anschauung abstrahiren. (Dieß Vermögen zu abstrahiren ist bloß dadurch begreiflich, daß wir ursprünglich frei, d.h. vom Objekt unabhängig sind. Ferner, da dieß Vermögen nur im Gegensatz gegen das Objekt, d.h. praktisch, geübt werden kann, so ist klar, daß in Ansehung der *Intensität* der Vorstellungen zwischen verschiedenen Subjekten ein Unterschied möglich - auch daß theoretische und praktische Philosophie ursprünglich gar nicht getrennt sind; denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne *frei* zu handeln, und wir können nicht frei handeln, ohne zu abstrahiren. Dieß wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom *Produkt* der Anschauung nicht *abstrahiren,* ohne frei zu handeln, d.h. ohne die ursprüngliche Handlungsweise (des Geistes) in der Anschauung *frei* zu wiederholen; und umgekehrt, wir können diese Handlungsweise nicht *frei* wiederholen, ohne zugleich von ihrem *Produkt* zu *abstrahiren.* Wir können also vom *Produkt* der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freien Handeln *entgegenzusetzen* (d.h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserem Handeln, *Selbstdaseyn* zu geben); und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frei zu handeln (d.h. ohne von demselben zu abstrahiren). Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unsers Handelns *Objekt.*

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir *Bewußtseyn.* Das Objekt ist jetzt *da,* sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da, *ohne mein Zuthun.* (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus den Ursprung des

I,1,371

Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d.h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in

der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frei *abstrahiren,* ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich *frei* zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht *bewußt,* als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht *bewußt* werden, ohne mich in Ansehung derselben *gezwungen* zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d.h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freiheit *bewußt,* nur insofern ich mich in Ansehung des Objekts gezwungen fühle. - *Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freiheit, kein Bewußtseyn der Freiheit ohne Bewußtseyn des Objekts.*

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung *frei* wiederhole, d.h. indem ich abstrahire, entsteht *Begriff*. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewußtseyn anzuschauen, und umgekehrt; *also sind wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt.*

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien Handlungsweise in der Anschauung nur bewußt werden im Gegensatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als *etwas vom Gegenstand Abstrahirtes* (Standpunkt des Empirismus), unerachtet der Gegenstand selbst nichts anderes ist als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise *frei* wiederholen (weil wir z.B. Gestalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenstandes frei entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise als etwas, das nur aus unserem Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erst *übertragen.* (Standpunkt der formalen Philosophie).

I,1,372

Beide aber (Empiristen und Formalisten) werden sich des *Objekts* nur bewußt im Gegensatz gegen die *freie* Handlungsweise ihres Geistes; beide also stimmen auch darin überein, das *Objekt sey etwas von dieser Handlungsweise Unabhängiges,* unerachtet das *Objekt selbst* nichts ist als diese bestimmte Handlungsweise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich (vor dem Bewußtseyn) *eins und dasselbe* sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns *frei* fühlen, heißen wir *ideal,* eine solche, in Ansehung welcher wir uns *gezwungen* fühlen, *real.* Der Begriff erscheint uns daher als *ideal,* die Anschauung als *real;* aber beides nur in wechselseitiger Beziehung aufeinander; denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff *bewußt.*

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten: unser Wissen sey *zum Theil* ideal, *zum Theil* real; daraus wird ein abenteuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. - Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß *ursprünglich* zwischen Idealität und Realität *kein* Unterschied ist, daß also unser Wissen nicht *zum Theil,* sondern *ganz* und *durchaus* ideal und real *zugleich* sey.

Ursprünglich ist die *Handlungsweise* des Geistes und das *Produkt* dieser *Handlungsweise* eins und dasselbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweise noch des Produkts derselben bewußt werden, ohne jener *dieses,* diesem *jene* entgegenzusetzen. Die Handlungsweise, abstrahirt von ihrem Produkt, ist *rein formal,* das Produkt, abstrahirt von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist, *rein material*.

Wer also nur vom Bewußtseyn (als einer Thatsache) ausgeht, wird ein ungereimtes System aufstellen, kraft dessen unser Wissen einestheils

I,1,373

aus gehaltlosen Formen, andrerseits aus formlosen Dingen wunderbarer Weise zusammengesetzt wird. - Kurz, ein solches System wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 363) als den Hauptsatz der neuesten Philosophie aufgestellt haben:

"Die *Form* unserer Erkenntnisse kommt aus *uns selbst*, die *Materie* wird uns *von außen gegeben"*.

Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie eins sind, daß wir beide unterscheiden können, erst nachdem beide durch eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, *von außen gegeben*, oder beides, Materie und Form, muß erst *aus uns* werden und entspringen.

Nehmen wir das Erstere an, so ist Materie etwas, das *an sich* und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie, nur insofern sie Objekt (einer Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas *an sich selbst*, so müßte sie auch etwas *für sich selbst* seyn; dieß ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre etwas *an sich*, obgleich es widersinnig ist, dieß nur zu sagen, geschweige dann zu denken, so könnten wir nicht einmal wissen, was sie *an sich* ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir *Wir*, - nicht Materie. Solange wir also Materie *voraussetzen*, d.h. annehmen: sie sey etwas, das unsrer Erkenntniß *vorangeht*, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen *können? Ursprünglich* aber verstehen wir nur *uns selbst*, und weil es nur *zwei* consequente Systeme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir *uns selbst* verstehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern *die Materie aus dem*

I,1,374

Geist geboren werde; - ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann[1].

[1] Hier folgte in der ursprünglichen Redaktion noch Folgendes:

Nachrede an die formalen Philosophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich sich selbst fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philosophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit sich traktiren. Hören Sie also nur Einen Vorschlag an. - Wenn Sie anders Verleugnung genug gehabt haben, den voranstehenden Aufsatz zu lesen, so sehen Sie, daß *Ihre* Philosophie uns ganz begreiflich ist, daß wir ihren *Ursprung* jedermann verständlich darthun können; Sie müssen ferner einräumen, daß, wer den andern widerlegen will, ihm den Ursprung seines Irrthums aufdecken *muß.* Den guten Willen uns zu widerlegen haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das *Fleisch* (der *Haß* gegen die bessere Philosophie)

ist *willig*, aber der *Geist* (die Fähigkeit ihr zu schaden) ist *schwach.* Indeß Eines können Sie doch thun. Versuchen Sie einmal, diese verhaßte Philosophie ihrem *Ursprung* nach *begreiflich* zu machen; suchen Sie die Quellen Ihrer Irrthümer auf, und beweisen Sie dadurch, daß *Sie* auf einem höheren Standpunkte als *Wir* stehen. Bisher haben Sie über diese Philosophie nur *gestaunt,* sie war Ihnen *unbegreiflich,* ein Ding aus einer andern Welt, ein Gespenst, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Fassen Sie Muth und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher schrecklichen Verirrung es sein Daseyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die *Lectionen*, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offene Ohren finden. Nehmen Sie auch diesen Vorschlag nicht an, so hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben.*

* Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieser Uebersicht im 1. Heft (zur Einleitung) "daß, wenn der Verfasser *Philosophische Schriftsteller* der Unlauterkeit beschuldigte, sie in diese Beschuldigung nicht mit einstimmen würden." Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit *Philosophischer Schriftsteller* zu sprechen; S. 52 (347) ist nur von der Unlauterkeit *mancher Untersuchungen* die Rede. Der Unterschied ist groß. Eine *Untersuchung* kann sehr unlauter seyn (kann sichtbar unter dem Einfluß des persönlichen Hasses, des Egoismus und des Eigennutzes gestanden haben), ohne daß der *Schriftsteller* sich dessen bewußt ist. Ich weiß, daß dieß nicht so seyn sollte, und daß er in gewisser Rücksicht minder verächtlich ist, wenn er mit Entschluß und mit Bewußtseyn ungerecht ist. Die Beschuldigung, daß manche *Untersuchungen, Beurtheilungen* usw. unlauter sind, ist mir nicht eigenthümlich; dasselbe besagen mehrere Aeußerungen desselben Hefts (z.B. über das Schicksal der Wissenschaftslehre). - Manche Schriftsteller bekennen das selbst, indem sie explicite oder implicite sagen, sie *wollen* nicht hören, *wollen* nicht verstehen, obgleich man wohl weiß, daß dieses *Nichtwollen* (wie beim Fuchs in der Fabel) nur die Folge des *Nichtkönnens* ist.

I,1,375

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt *habe,* sondern nur, was er *meiner Einsicht nach* wollen *mußte*, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.

Ich gehe jetzt zur *praktischen* Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den *Uebergang* von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabei Leser voraus, die mit Kant[1] die Erwartung theilen, "es dereinst bis zur Einsicht des *ganzen* reinen Vernunftvermögens bringen und *alles* (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet".

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. - Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unsrer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelst der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Produkts unsers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir sind genöthigt sie anzuerkennen, so gewiß, als wir uns selbst anerkennen.

[1] Kritik der pr. V. S. 162.

I,1,376

Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne *uns selbst* zu entreißen.

Nun fragt es sich: wie es möglich sey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verschiedenes doch mit unserem Innern so unmittelbar zusammenhängen, so mit unserem *Ich* gleichsam verwachsen seyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinschaftliche Wurzel - das Bewußtseyn unsrer selbst - auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man diese Frage bestimmt denke und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlasse, um die Antwort auf sie zu finden.

Denn alle mißlungenen Versuche sie zu beantworten haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verrathen dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom discursiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand leugnen werde, alle Zuverlässigkeit unseres Wissens beruhe auf der *Unmittelbarkeit* der Anschauung. Die geistreichsten Philosophen sprechen von der Erkenntniß äußerer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geschieht; nicht als ob sie dadurch etwas zu erklären vermeinten, sondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu vermitteln; dieselben nennen unsere Ueberzeugung von äußern Dingen einen *Glauben*, entweder, weil die Seele mit dem, was sie glaubt, am unmittelbarsten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu sagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit sey, die nicht auf Schlüssen (von der Ursache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweisen beruhe. Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt ist.

Auf die Frage: woher das Unmittelbare, ebendeßwegen Unüberwindlichfeste in unsrer Erkenntniß komme, sind nur zwei Hauptantworten möglich.

I,1,377

Entweder sagt man: Unsere Anschauung ist lediglich *passiv*, und von dieser Passivität der Anschauung eigentlich stammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußere Dinge so und nicht anders vorstellen. Die Vorstellung ist nichts anderes als das Produkt einer äußeren Einwirkung, oder besser, das Resultat der Beziehungen, welche zwischen uns und dem Gegenstand stattfinden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meinung gesagt werden kann und bereits gesagt ist. Also nur so viel:

Erstens, die ganze Hypothese (denn mehr ist es nicht) würde schon deßwegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsere Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen *Gegenstand* anschauen. Leugnen aber wird niemand, daß wir den äußeren Gegenstand nicht bloß *empfinden,* sondern daß wir eine *Anschauung* von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn, wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äußeren Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, daß wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens bewußt sind, auch, daß die Gewißheit von der Gegenwart eines *Gegenstandes* (der doch etwas vom Eindruck Verschiedenes seyn muß) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müßte wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch *freie Handlung* gedacht werden.

Nun ist aber *zweitens* gewiß, daß die Ursache niemals *zugleich* ist mit ihrer Wirkung. Zwischen beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns *wirkt,* und eine andere, in der wir uns dieser Wirkung *bewußt* werden. Die erste liegt völlig *außer* uns, die zweite ist *in* uns. Also müßten wir zwei von einander ganz verschiedene, neben und außer einander gleichsam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiß, daß die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer

I,1,378

Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beider nur als einer *freien* Handlung bewußt sey. - Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die *Wurzel* unseres theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt läßt es sich historisch erweisen, daß die erste Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand *außer uns,* dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiß, daß der Eindruck vom Gegenstand verschieden und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muß. Also muß der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bei seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergißt, sobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich [1].

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Continuität dem Raume nach statt. Beides aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem, so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, ist ihrem Ursprung nach *transscendent,* d.h. sie springt aus einer Welt in die

[1] Der transscendentale Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d.h. er behauptet, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Realismus, d.h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorstellen. - Der gemeine Verstand aber ist ganz *für* den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beinahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

I,1,379

andere, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in einer derselben möglich ist. Es sey denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsere Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsere Sinne, als durch offene Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer Hohlspiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. - Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als daß wir bei einer Hypothese beharrten, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte, meine Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unsrer Erkenntniß ist nichts Unmittelbares (eben deßwegen nichts Gewisses), wofern nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein Ideal und Real *zugleich* ist. Der Gegenstand ist nichts anderes als unsere selbsteigne Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an als sein eignes Produkt. Die *Anschauung ist völlig thätig, eben deßwegen produktiv und unmittelbar.*

Die Frage ist: wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse. Es ist leicht, Folgendes zu finden:

Was *Materie,* d.h. Objekt der äußeren Anschauung ist, mögen wir ins Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter als bis zu *Oberflächen* von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr inwohnende *Kraft,* welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloß *nach außen* geht, nur dem äußern Anstoße entgegenwirkt - also keine *in sich selbst zurückgehende* Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein *Inneres.* Daher der Materie kein *Inneres* zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine *innere Welt* an. Dieß ist nicht möglich als durch eine Thätigkeit, *die sich selbst ihre Sphäre gibt,* oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst

I,1,380

zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch *nach außen* ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begrenzung, aber ebensowenig Begrenzung ohne Raum, der begrenzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d.h) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die *Duplicität ihrer Tendenz* nach innen und außen.

Indem diese beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich *durchdringen,* entsteht ein Produkt, gleichsam *eine reale Construction der Seele selbst.* Dieses Produkt nun ist *in* ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und *hier* eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß *innere.* Dieß folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, *sich selbst.*

Es fragt sich aber: wodurch der *innere* Sinn ein *äußerer* werde.
Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist *unendlich,* reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unseres Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieß kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d.h. ohne sie *permanent* zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns als *ruhende* Thätigkeiten, d.h. als Kräfte, die nicht *selbst* thätig, nur dem äußern Anstoß *entgegen* wirken. - Die Materie ist nichts anderes als der *Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.*

I,1,381

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein *endliches.* In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner *Endlichkeit* inne. Da er im Produciren völlig frei ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner *jetzigen* Handlung liegen. In *dieser* Handlung also beschränkt er nicht *sich selbst,* er *findet* sich beschränkt; oder, was dasselbe ist, er *fühlt* sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt seines freien Handelns ist, erscheint ihm als die *Sphäre,* dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die *Grenze* des Objekts.

Diese Grenze des Producirens nun ist auch die *Grenze des innern und äußern Sinns.* Die Sphäre seines Producirens schaut der Geist an als eine *Größe im Raum,* die Grenze dieses Producirens als eine *Größe in der Zeit.* Die letztere findet er in *sich selbst,* oder mit andern Worten, er *empfindet* sie. Jene aber *schaut er an* als *außer sich,* als die Sphäre seiner freien, ursprünglich schrankenlosen Thätigkeit.

Hier also, wo zuerst *Raum* und *Zeit* als verschiedene Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äußerer und innerer Sinn, und der *äußere* Sinn ist soweit nichts anders als der *begrenzte innere.*

Was *angeschaut wird,* hat eine Größe im *Raum,* was *empfunden* wird, eine Größe in der *Zeit.* Was nur eine Größe in der Zeit hat, heißen wir *Qualität.* Kein Mensch hat noch geglaubt, daß Farbe, Geschmack, Geruch etwas im Raume seyen. Daher betrachtete man sie frühzeitig als qualitates *secundarias,* d.h. als solche, die ihren Grund bloß in unsrer Empfindungsweise haben. Die Qualität der Objekte also ist nichts als das ursprünglich Empfundene, d.h. die Grenze des freien Producirens. Nur durch seine *Qualität* ist jedes einzelne Objekt dieses *bestimmte* Objekt. Und weil keine Erkenntniß *real* ist, als inwiefern sie Erkenntniß eines *bestimmten* Objekts ist, so haftet der ganze Glaube an Realität außer uns zuletzt an der *ursprünglichen Empfindung,* als ihrer ersten und tiefsten Wurzel.

In der Handlung der Anschauung *findet* sich der Geist als

I,1,382

beschränkt. Die Grenze seines Producirens erscheint ihm daher als *zufällig* (als bloßes Accidenz seiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als seine eigene Handlungsweise anschaut, als das *Wesentliche* seiner Handlung, als das Nothwendige (Substantielle).

In der Anschauung *endet* der Geist den ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten dadurch, daß er sie in einem gemeinschaftlichen Produkte darstellt. Der Geist *ruht* gleichsam in der Anschauung, und die Empfindung hält ihn ans Objekt gefesselt.

Aus dieser ersten Anschauung nun würde der Geist nie heraustreten, er würde an der ursprünglichsten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillstand, kein Fortgang von Vorstellung zu Vorstellung, kein Reichthum, keine Mannigfaltigkeit der äußeren Anschauung, wofern nicht seine

ursprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem *Unendlichen* wäre und ins Unendliche fort sich selbst reproducirte. Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener ursprünglichen Thätigkeit sey der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie außer sich darzustellen genöthigt ist. Dieß läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst *endlich,* d.h. seiner selbst bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen.* Das Ziel aller dieser Handlungen ist das *Selbstbewußtseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die *Geschichte* des *Selbstbewußtseyns.*

Jede *Handlung der Seele* ist auch ein bestimmter *Zustand der Seele.* Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes seyn als die Geschichte der verschiedenen *Zustände*, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen* Selbstbewußtseyn, gelangt.

I,1,383

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst *anschaute.* Denn ihr Bestreben sich selbst anzuschauen ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie ins Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigne, sich entwickelnde Natur.* Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als *sich selbst* in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip *aller* Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewußtseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander grenzen und miteinander zusammenhangen.

Da diese Eine Handlung die beiden Welten umfaßt, zwischen welchen unsere Philosophie getheilt ist, so können wir zum voraus wissen, daß sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Dieß vorausgesetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen.

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein

I,1,384

Bestreben äußern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben *entsteht* ihr die

Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im ersten Bewußtseyn als ein zufälliges *finden,* das ohne unser Zuthun da ist. Unser ganzes Daseyn aber hängt an unsrer Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber äußert sich in beständigen Produktionen. Daher ist in uns ein *nothwendiges* Bestreben die Continuität der Vorstellungen zu erhalten, d.h. ein *ewiges Produciren.* Indem die Seele vom Gegenwärtigen sich loswindet, geht sie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Also ist in unsern Vorstellungen eine Succession, an welcher unser eignes Daseyn sich erhält. Keine Vorstellung ist in der Seele *stehend*, sondern, da sie nichts anderes als eine Thätigkeit der Seele ist, continuirlich und gleichsam fließend. Von selbst also bringt jede Vorstellung, d.h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es ist, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzustellen bestrebt wäre; da sie dieß nicht vermag, so strebt sie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigstens *successiv*, in der *Zeit,* darzustellen. Die Seele bringt also unaufhörlich die Vorstellung eines Universums hervor, obgleich sie es in keinem einzelnen Momente darzustellen vermag. Sie würde dieß aber nicht thun, wenn sie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beschränktseyns hätte, und, was damit verbunden ist, ein nothwendiges Bestreben dagegen äußerte. Eben deßwegen aber ist sie vorerst selbst nichts anderes als ein Strom von Vorstellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Ursache zu Wirkung dauert sie fort, und es ist nicht mehr ein einzelnes Objekt, sondern eine nothwendige Reihe aufeinander folgender Erscheinungen, in welchem sich der Geist befangen fühlt.

Daß aber auf jede Ursache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Ursache wird, daß somit die Succession unserer Vorstellungen *endlos,* der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige Bürge des künftigen ist (praesens gravidum futuro), verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts so sehr bestrebt ist als nach

I,1,385

Erhaltung ihrer *selbst;* - woraus folgt, daß die Seele in *sich selbst* ihre Fortdauer und die Gewißheit ihrer Existenz trägt, daß sie also eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Indem der Geist sich vom Gegenwärtigen loszuwinden bestrebt ist, wird es in diesem Handeln und durch dieses Handeln ein *Vergangenes.* Das Vergangene aber ist nur im *Begriff* gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem *Wirklichen,* und darum ist in ihr ein steter Fortgang von *Begriff* zu *Anschauung,* von Anschauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer *Punkt*) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich schrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den *Raum begrenzt* und die *Zeit ausdehnt,* erscheint äußerlich als *Bewegung.* Also ist *Bewegung* (als Gemeinsames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der inneren Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äußerer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen außer sich nothwendig als *Bewegung* anschauen. Die Bewegung aber ist nothwendig *bestimmt,* d.h. der bewegte Körper durchläuft einen bestimmten Raum. Der Raum aber ist allein bestimmt durch die Zeit. (Die Zeit ist das allerursprünglichste Maß des Raums). Das ursprünglichste Schema der *Bewegung* also ist die *Linie,* d.h. *ein fließender Punkt.*

Die bloße Succession der Vorstellungen, äußerlich angeschaut, gibt den Begriff der *mechanischen Bewegung.*

Aber die Seele soll nicht nur diese Succession, sondern sie soll *sich selbst* in dieser Succession, und (weil sie nur ihre Thätigkeit anschaut) *sich selbst* als *thätig* in dieser Succession anschauen. Thätig aber ist sie in dieser Succession nur, insofern sie producirt, und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem *Produciren,* in ihrem

selbstthätigen Uebergehen von Ursache zu Wirkung anschauen. Sie schaut sich

I,1,386

aber überhaupt nicht an, ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist.

Insofern sie *ihre eignen* Vorstellungen *producirt,* insofern ist sie von sich selbst *wechselseitig Ursache und Wirkung.* Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, *das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung* ist, oder, was dasselbe ist, als *eine sich selbst organisirende Natur.*

Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, ist Folgendes:

Ist der menschliche Geist eine *sich selbst organisirende Natur,* so kommt nichts *von außen, mechanisch,* in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von *innen heraus,* nach einem innern Princip sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d.h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was absolut zweckmäßig ist, ist *in sich selbst ganz und vollendet.* Es trägt in sich selbst *Ursprung und Endzweck* seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt ins Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen *durchdringt* sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas *Symbolisches,* und jede Pflanze ist, so zu sagen, *der verschlungene Zug der Seele.*

Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete

I,1,387

Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine *Geist* der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten *Gestalt,* die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, *die reine Form unsers Geistes,* auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne *produktive Kraft.* Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein *Ding an sich* annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen *geschieht,* ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines *Geistes*. Also können jene Dinge keine *Dinge an sich* - können nicht *durch sich selbst* wirklich seyn. Sie können nur *Geschöpfe,* nur *Produkte eines Geistes* seyn.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth

deutlich eine produktive Kraft, die erst *allmählich* sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich *selbst* in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succession zu *fixiren,* d.h. sie in *Ruhe* darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine *vereinigte Welt* (nach Leibniz eine *verworrene* Vorstellung der Welt). Es ist ein *ewiges* Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die *Form* der Organisation aber (ihr *Begriff* selbst) ist unzerstörbar.

I,1,388

Aber der Geist, indem er die Succession der Vorstellungen fixirt, schaut sich zwar in seinem produktiven Vermögen, nicht aber in der *Thätigkeit* des Producirens an. Nun ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, *Bewegung.* Jene Succession der Vorstellungen aber, in welcher der Geist sich selbst *als thätig* anschauen soll, wird durch ein *Princip innerer Thätigkeit* unterhalten. Soll er also sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muß er sich als ein *Objekt* anschauen, das ein *inneres Princip der Bewegung* in sich selbst hat. Ein solches Wesen heißt *lebendig.*

Es ist also nothwendig *Leben* in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation gibt, so wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst *äußerlich,* und zwar als *organisirte, belebte Materie* erscheine. Denn nur das *Leben* ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstellungen fortdauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, so würde die geistige Thätigkeit erlöschen; wäre im Körper nicht ein stetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein stetes Reproduciren der einen durch die andere, ein immer wieder hergestelltes, immer wieder gestörtes Gleichgewicht der Kräfte, so würde das Leben aufhören[1]. Alles am Menschen trägt den

[1] Wer die neuesten Untersuchungen über den Ursprung und das Princip des thierischen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht sey, daß man eine ganz neue Untersuchung der Sache *von vorne an* unternehmen wolle. Was die Fortschritte dieser Untersuchungen am meisten aufhält, ist der herrschende Begriff der *Lebenskraft,* einer wahrhaften qualitas occulta. - Der oben aufgestellte *Begriff* des Lebens läßt sich auf die *Phänomene* des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z.B. bestätigt wird, daß die beiden elektrischen Materien aus der Luft abstammen, so läßt sich leicht denken, daß nach der verschiedenen *Art, wie,* und der verschiedenen *Beschaffenheit der Körper, wodurch* diese Scheidung bewirkt wird, auch *verschiedene* positive und negative Materien (noch Analogie der elektrischen) entstehen können, welche (wahrscheinlich durch die Respiration erzeugt) durch ihren steten Conflikt das *Leben* unterhalten können.

I,1,389

Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neubestandene *Gefahr,* eine Gefahr, in der er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie *sich selbst* anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein *Inneres,* durch die Thätigkeit in seinen Vorstellungen. Also muß dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern

Zustandes seyn. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen (das äußere Objekt malt sich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden sich durch das Medium der Luft im Ohre gleichsam ab u.s.w.), jede innere Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichsam abbilden. Daher der Mensch das einzige Wesen, das Physiognomie hat. Je näher dem Menschen das Thier, desto näher auch der Physiognomie u.s.w.[1].

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele ist, so fallen beide in Einer Anschauung zusammen, der Geist verliert sich in der Materie, es ist keine Unterscheidung beider möglich. Doch soll der Geist in seinem Produkte nur sich *selbst* anschauen, d.h. er soll sich *selbst* von seinem *Produkte unterscheiden.* Man fragt, wie dieß möglich sey?

In seinem Körper *vereinigt* und *sammelt* der Geist gleichsam

[1] Der crasse Realismus hat die ersten und einfachsten Erfahrungen für sich. Wir sehen nur dadurch, daß das Licht unsere Augen rührt u.s.w. - Aber was ist denn das Licht selbst? Wiederum ein Objekt! - Und was ist das Auge anderes als der *Spiegel* der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich *selbst* er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Universums ist, muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden, und der Idealismus selbst führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorstellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entstehen. - Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d.h. selbst nur zum System unserer nothwendigen Vorstellungen?

I,1,390

die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Grenze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Daß aber dieser Körper *sein* Körper ist und durch *seine* Vorstellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieser Vorstellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entspricht, bewußt werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewußt werde?

Wir haben den Geist durch die ganze Stufenfolge seiner Produktionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner *selbst unmittelbar bewußt werde,* sich selbst unmittelbar anschaue. Da er *reine Thätigkeit* ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so mußte er *handeln.* Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln *auf sich selbst,* denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Produkten. Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich *selbst, d.h. seine* Thätigkeit anschauen. Dieß ist nicht möglich, als wenn er die *Handlung,* wodurch ihm das Produkt *entsteht,* vom *Produkt selbst,* oder, was dasselbe ist, seine *Thätigkeit* in der Vorstellung vom *Objekt* der Vorstellung absondert. Es fragt sich, wie dieß geschehe?

Wenn alle unsere Erkenntniß lediglich *empirisch* wäre, so würden wir nie aus der bloßen Anschauung heraustreten. *Ursprünglich* aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das *Objekt* der Anschauung von *ihr selbst,* das *Produkt* von der *Handlung,* wodurch es entsteht, unterscheiden, muß daher eine *spätere* Handlung des Geistes seyn.

Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im *Raum,* den Raum selbst aber doch nur in *uns* anschauen. Denn da das Bewußtseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äußern Dingen

I,1,391

keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht *außer uns,* oder, wie einige gelehrt haben, in *Gott,* sondern daß wir sie lediglich in *uns selbst* anschauen. Ist dieß, so scheint zwischen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeußeres unterschieden wird, so wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer *frei* in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausginge, würde auch nicht frei in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des *Schlafs* befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d.h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustand alles nur in *sich selbst* an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deßwegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das *Träumen,* in welchem sie zwar mit Bewußtseyn, aber alles in der größten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer *Zwischenwelt,* und die Seele, obgleich sie oft *urtheilt,* daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist sich völlig von ihrem Gegenstande loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewußt werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer

I,1,392

innern Erfahrung irgend ein Produkt einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Daß im Zustand der Anschauung Vorstellung und Objekt eins und dasselbe seyen, muß (nach dem Obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns *nothwendig* vereinigt sind, so können sie nicht *real,* sondern nur *ideal, in Gedanken*, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der *Gedanke* möglich sey.

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der *Gedanke* unmöglich unsere ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entspringt. Ohne eine *ursprüngliche Energie* des Geistes ist keine *Freiheit des Gedankens*, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewußtseyn, nach Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung *frei* zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unsere Erkenntniß lediglich *empirisch.* Es ist also das *Vermögen der Begriffe* a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anderes, als ursprüngliche *Anschauungsweisen* des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, *insofern* wir

begreifen, d.h. insofern wir *abstrahiren,* also nicht uns angeboren (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). - Die Seele kann nicht ein besonderes Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstrahirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Idee sind ihr, sondern *sie* ist sich *selbst* angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner *Thätigkeit,* in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm *abstrahirt* hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewußtseyn gelangt, als bloße *formale* Anlagen, die erst durch äußern Anstoß

I,1,393

entwickelt werden, der Geist selbst aber als etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches *Vermögen* zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewußtseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewußtseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung absprechen. Was aber dem Thier (und dem Menschen, der sich ihm annähert) fehlt, ist das frei *unterscheidende und beziehende Bewußtseyn,* mit einem Worte, das *Urtheil,* das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs und die freie Beziehung beider aufeinander. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem *Objekt,* das wir *bestimmen.* Indem wir urtheilen, erst *löst* sich die Vorstellung gleichsam von der Seele ab, und tritt als *Objekt* in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich *erstens,* wodurch es dem Geiste möglich wird, Objekt und Vorstellung zu *unterscheiden*? Die Natur hat dieses Problem durch eine in den Tiefen der menschlichen Seele verborgene Kunst gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtseyn zusammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, so doch, daß der Begriff zwischen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte schwebe. So gelingt es ihr, indem sie die *Regel,* nach welcher das Objekt entsteht, sinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in einem und demselben Produkte zu vereinigen. *Zweitens,* wie es möglich ist, daß beides, Gegenstand und Vorstellung, aufeinander *bezogen*

I,1,394

werden? - Die produktive Einbildungskraft entwirft ein *Bild,* wodurch der Begriff bestimmt und begrenzt wird. Im Zusammentreffen des Schemas und des Bildes erst liegt das Bewußtseyn eines *einzelnen* Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transscendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewußtseyns sind, keine *Aufeinanderfolge* ist, d.h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im *Urtheil* also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den *Geist selbst.* Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer *Selbstbestimmung* des Geistes. Der Geist bestimmt *sich selbst,* dieß zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein *Schwung,* den der Geist sich selbst über alles Endliche

I,1,395

hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem *schlechthin Positiven* schaut er *sich selbst* an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt *Wollen.* Der Geist *will,* und er ist *frei.* Daß er *will,* dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil diese Handlung *schlechthin* geschieht, ist sie ein *Wollen.*

Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die *reine Form seines Wollens,* von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er *schlechthin* handle. *Schlechthin handeln* aber heißt *Wollen.* Also wird der Geist nur im *Wollen* seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des *Wollens* überhaupt ist die *höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns.*

Dieß ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst läßt sich weiter kein Grund angeben; denn der Geist *ist* nur dadurch, daß er *will,* und kennt sich selbst nur dadurch, daß er *sich selbst bestimmt.* Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das *Princip* unseres Philosophirens.

Der Geist ist ein *ursprüngliches* Wollen. Dieß Wollen muß daher so *unendlich* seyn, als er *selbst.* In dieser Handlung des *Wollens* aber liegt schon der *Dualismus* der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon *scheiden* sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns

I,1,396

und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wiederherstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, daß er sich vom Produkt der Anschauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne *sich selbst* dazu zu bestimmen, d.h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist *will. Wollen* aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im *Wirklichen* sich befangen fühlt, verlangt er nach dem *Idealischen.* Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens ist in uns nur ein *blindes Vorstellen* und kein Bewußtseyn *unsrer selbst* in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts *an sich* Wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie *fortdaure,* als durch das stete *Wollen* des Geistes. Nur die Freiheit unseres Wollens ist es, was das ganze System unserer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Contraktion [1] des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle *Zeit* entsteht, so begreift man dadurch auch das *Zugleichseyn* aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in *Bezug auf sie* nur analytisch.

[1] Ein Bild der *steten Schöpfung,* das *Lessing,* in seiner Unterredung mit *Jacobi,* Leibnizen geliehen hatte.

Bei Gelegenheit *Kants* hat man mehrmals gefragt, *wie* theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen; ja man hat sogar

I,1,397

gezweifelt, ob sie überhaupt in *seinem* Systeme zusammenhängen. Wenn man sich aber an die Idee der *Autonomie* gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, und daß in ihr eigentlich schon die ursprüngliche Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe, dieß noch deutlicher zu machen.

Die ganze praktische Philosophie fordert als Princip *transscendentale Freiheit;* von dieser aber wird in der Kritik der praktischen Vernunft behauptet, sie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgesetze überhaupt, und insbesondere das Gesetz der Causalität, Gesetze von *Dingen an sich,* und nicht von bloßen *Erscheinungen* wären. Hier verräth sich also bereits ein nothwendiger Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in diesem Systeme.

Ferner: *Kant* selbst behauptet, man könne und müsse die Handlungen der Menschen einerseits als nothwendig und nach *Gesetzen* von *Ursache und Wirkung, psychologisch,* erklären, gleichwohl sey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der *Freiheit,* und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienst aufzugeben? - Warum? - *Wer* ist denn hier der Erklärende? Ich selbst. Und *für wen* wird erklärt? Abermals für mich selbst. Was ist denn nun also jenes *Ich,* dem seine Handlungen, obgleich sie *frei*

sind, doch als Folgen eines nothwendigen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen erscheinen? Offenbar ein Wesen, das seinen Handlungen *selbst* eine äußere Sphäre gibt, das *sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird* - ein Princip, das, weil ihm alles andere erscheint, *selbst* nicht Erscheinung sey, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann. - Offenbar also setzt *Kant* durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns selbst (empirisch) erscheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales ursprünglich (wie durch eine prästabilirte Harmonie) vereinigt sind.

I,1,398

Wenn nämlich der menschliche Geist ursprünglich autonomisch ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den *Grund,* sondern auch die *Grenze* seines Seyns und seiner Realität trägt, dem also diese Grenze durch nichts Aeußeres bestimmt seyn kann, eine in sich selbst beschlossene, in sich selbst vollendete Totalität[1]. Wenn also ein solches Wesen eine *äußere* Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, daß, was nur *innere* Handlung des Geistes ist, ihm *äußerlich,* und zwar nothwendig und unter nothwendigen Gesetzen erscheine. Zu den *absolut innern* Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unserer als moralischer Wesen bewußt werden. Das Letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu *unterscheiden,* d.h. *außer* uns anzuschauen.

Gleichermaßen, wenn dieses in sich selbst beschlossene Wesen auf eine äußere Welt wirken soll, so muß diese selbst in den Umkreis seiner ursprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Uebersinnlichen nicht der *Art,* sondern nur seinen *Schranken* nach verschieden seyn.

Umgekehrt, wenn die äußere Welt (wie Kant in der theoretischen Philosophie erweist) bloße Erscheinung ist, so läßt sich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußerer Dinge und ein System von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorstellkraft eines moralisch leeren und todten in sich selbst zweck- und bestimmungslosen Wesens entspringen konnte[2].

Also ist offenbar, daß *Kants* theoretische und praktische Philosophie beide gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beide aus Einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen.

[1] (gleichsam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem construirt). (Zusatz in der ersten Auflage).

[2] Auch wird *diesen* Idealismus keiner begreifen, der nicht einsieht, daß das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist.

Auch wenn wir von dieser Untersuchung alles materielle Interesse absondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen

I,1,399

müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf dasselbe Resultat kommen.

Die theoretische Philosophie fordert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d.h. daß wir bereits *praktisch*

geworden seyen? Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus. - Umgekehrt setzt auch praktische Philosophie die theoretische voraus. Den Beweis würden mir die meisten Leser erlassen, auch wenn er nicht schon im Vorhergehenden geführt wäre. Also ist eine *einseitige Auflösung* der beiden Fragen, wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muß für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine *gemeinschaftliche* Auflösung geben.

Diese kann eben deßwegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beide schließen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer *höhern Philosophie*, die sie beide *umfaßt*, die eben deßwegen von einem *absoluten Zustand* des menschlichen Geistes ausgehen muß, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbestimmten *absoluten* Zustand in einen bestimmten kann nicht durch *äußere* Bestimmung geschehen, denn in jenem Zustand ist der Geist für jede äußere Ursache verschlossen. Soll er also *bestimmt* werden (und dieß müssen wir voraussetzen), so kann er nur *durch sich selbst bestimmt* seyn. Dieses *Selbstbestimmen* des Geistes also muß der gemeinschaftliche Uebergang zur theoretischen und praktischen Philosophie seyn, und so sehen wir uns wieder an demselben Punkte, von welchem wir ausgegangen sind.

Es ist überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen. Solange es uns

I,1,400

bloß darum zu thun ist ein philosophisches *Gebäude* zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem *System* die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und so ins Unendliche fort.

System heißt nur ein solches Ganzes, das *sich selbst* trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein *Weltsystem*, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber ebensowenig als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind (denn die Materie setzt sie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unseres Wissens *aus* unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der *transscendentalen Freiheit* oder des *Wollens* in uns. Denn als die *Grenze* alles unseres Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige *Unbegreifliche, Unauflösliche* - seiner Natur nach *Grundloseste,* Unbeweisbarste, eben deßwegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch die Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Forderung Archimeds (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt *außer* der Welt. Diesen *theoretisch* (d.h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist

widersinnig.

I,1,401

Wenn es aber in uns ein *reines Bewußtseyn* gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst *trägt* und *unterhält*, so ist dieß eigentlich, "was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die *innere Idee der Freiheit* anzulegen"[1], die, weil sie jene beiden Welten in sich vereinigt, auch das *Princip* beider seyn muß.

Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die *That* bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das *Wollen.* Im *absoluten Wollen* aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine *intellektuale Anschauung seiner selbst. Anschauung* heißt diese Erkenntniß, weil sie *unvermittelt, intellektual*, weil sie eine *Thätigkeit* zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch *Begriffe* niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, *ruht.* Begriffe also gibt es nur von Objekten, und dem, was *begrenzt* ist und *sinnlich* angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. *Freiheit* aber wird nur von Freiheit erkannt, *Thätigkeit* nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein *transscendentales Denken,* keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.

Nur jenes stete Anschauen *unsrer selbst* in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die *objektive* Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das *Ich denke,* möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich *empirisch* ist, aber das *Ich* in diesem Satze ist eine *rein intellektuale Vorstellung,*

[1] Kants Worte in seiner Abhandlung: *Vom vornehmen Tone in der Philosophie.*

I,1,402

weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht[1]. Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht *ich selbst* untergehe, und was *mich* von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt[2].

Alle *Schwärmerei* überschreitet die Grenzen der Vernunft. Diese Grenzen, behaupten wir, zieht der Geist sich selbst, denn er gibt sich selbst seine Sphäre, schaut sich nur in dieser Sphäre an, und außer dieser Sphäre ist nichts für ihn. Es ist nur lächerlich, in *dem* Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. - Wie tief hinweg unter dem Schwung *dieser* Philosophie gehen die Nachforschungen nach einem ersten Lehrsatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles transscendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transscendentale

[1] Abermals *Kants* eigene Worte, Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. - Es ist sonderbar, wie gewisse philosophische Schriftsteller andern Schriftstellern ewig Kants Worte wiederholen, als ob sie unmündig wären, oder als ob sie von den 100 Stellen, z.B. in welchen Kant *gegen* die *Möglichkeit* einer intellektualen Anschauung (in seinem Sinne) spricht, nicht zum wenigsten auch *Eine* gelesen hätten. Es ist, als ob jene fürchten, nachdem man ihnen bewiesen, daß sie ihren *Herrn* und *Meister* nicht *verstanden,* auch noch den Ruhm des fleißigen *Lesens* und *Auswendigwissens seiner Worte* zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

[2] Nach dem, was Hr. Prof. *Fichte* im 4ten Hefte des V. Bandes des Philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig. - Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die *Aesthetik* (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den *Eingang* zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer *Geist* ist, [ohne welchen philosophiren zu wollen nicht besser ist, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zusatz der ersten Auflage.]

I,1,403

Philosophie hat das Eigene, daß sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freiheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. -

Die transscendentale Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als *nicht vorhanden* ansieht, ist ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien *genetisch,* und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. - Sie hat mit dem *Skepticismus die Freiheit der Contemplation* und des Räsonnements, mit dem *Dogmatismus* die *Nothwendigkeit der Behauptungen* gemein. - Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur *weckt,* sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

"Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches", so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur *insofern* Idealist ist, als er *zugleich* und *eben deßwegen* der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden. - Was ist denn *euer* Realismus? worin besteht er eigentlich? - In der Behauptung: daß etwas außer euch - ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo - eure Vorstellungen veranlasse? - Mit Erlaubniß gesagt, dieß ist falsch. Ihr habt das nicht aus euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs eurer Vorstellungen.

An diesen *ursprünglichen* Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts

I,1,404

anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen *geborene Idealisten.*

Von *diesem* Realismus wissen eure Schulphilosophen nur deßwegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. *Ihr* sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die *Ausdrücke* eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

"Wir kennen die Dinge an sich nicht", sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn NN. nicht, so heißt dieß so viel: ich weiß gar wohl, daß dieser NN. in rerum natura existirt, nur *ich* gerade kenne ihn nicht. Freilich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich *voraus*. Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in *seiner* Sprache verständlich machen wollte.

Nichtsdestoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß behaupten, *daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen,* d.h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied stattfinde.

Es sollen sich einige deß rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen[1]. - Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben

[1] Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philosophie auch kühn zu sprechen das Recht hat, und daß die *Wortscheue,* mit der sie behaftet sind, nur kleinen Geistern gebührt. (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,405

verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden als Gegner, wie Benedikt Stattler u.a., vor allen andern aber ein gewisser Herr *Schäffer,* der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: *Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V.* Dessau, bei Hofmann, gr. 8., betitelt[1].

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie *Objekt* der Vorstellung seyn kann. Er *symbolisirt,* was er nicht *versinnlichen* kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon[2].

Die *Dinge an sich* sind *vor* Kant schwerlich in *dem* Sinne da gewesen, in welchem *er* von ihnen spricht. Sie sollten nur der *Anstoß* seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des *Empirismus* aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

[1] (Hier fiel in der zweiten Auflage Folgendes aus): Was heißt aber Geist und Buchstaben? Der Buchstabe für sich ist und bleibt todt. Auch ihr, Nachbeter, tragt in den Buchstaben eures Herrn einen *Geist* hinein - nur einen Geist (oder Nichtgeist) *Eurer* Art. Weil ihr also seht, daß man beim Philosophiren, man mag sich auch anstellen wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens *selbst* zu philosophiren, so *sagt* doch, daß ihr es thut, philosophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchstabens eines andern.

Daß übrigens dieser Herr und Meister nicht auf *euch* gerechnet hat, ist klar. Sonst hätte er eure Philosophie bei der *Wurzel* angegriffen. Diese ist die *faule Vernunft,* die ein beständiges Verlangen trägt nach Dingen an sich und andern Hirngespinnsten dieser Art. *Sagen* aber, daß wir die Dinge an sich nicht kennen (worüber ihr der Philosophie aus eignem Antrieb euer

aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die *Eingeschränktheit* des Erkenntnißvermögens vorschütztet), heißt jenes Verlangen nicht *ausrotten,* sondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern also ist hier nichts, als daß auch der Buchstabe dieser Philosophie für die meisten zu kühn war.

[2] nach der modernen Vorstellung davon (Zusatz der zweiten Auflage).

I,1,406

"Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Uebersinnlichen liegen"; dieß sagte *Kant,* wie es alle wahren Philosophen *vor* ihm und *zugleich* mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat als *Jacobi.* - Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es *bedingt ist*, seinen Grund nicht *in sich selbst* hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen *symbolisirte* Kant durch den Ausdruck: *Dinge an sich* - ein Ausdruck, der wie *alle* symbolischen Ausdrücke einen *Widerspruch* in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt *Ideen* darzustellen vermögen. Was *unästhetische Köpfe* aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. *Plato erschöpft* sich in Worten, um es auszudrücken, daß die *Ideen* ein *Seyn* enthalten, das weit über alles *empirische Daseyn* hinweg reicht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen *wirkliche Substanzen* seyen, gerade so wie Kants Dinge an sich. (Man s. *Plessings* Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in *Kants* Streitschrift gegen Herrn *Eberhard* (über eine Entdeckung etc. S. 55.561): "daß wir auf *Dinge an sich* kommen müssen (bei Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen *nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne,* sondern in etwas *Uebersinnlichem* sucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (versteht sich, wie immer, *theoretische, kategorische*, auf ein *Daseyn* gehende) Erkenntniß haben. Sie sagt: die Gegenstände *als Dinge an sich geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (*sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen*), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben".

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts als die *Idee* eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten

I,1,407

nur den *Grund,* das Vorstellungsvermögen *sinnlich zu bestimmen.* Ohne dieses *Bestimmen* würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. *In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).*

Ich weiß gar wohl, daß *Kant* in seiner *theoretischen* Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das *intelligible Substrat der Materie und des Denkens eins und dasselbe wäre.*

In Herrn *Schulz Erläuterungen* etc. erinnere ich mich gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, *möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn.* - Hier ist freilich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt *Kant* im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles *unerklärt*, was sich nur aus jenem *ursprünglich innern Princip alles Vorstellens* (das er nirgends zu bestimmen versucht hat)

erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beispiel anführen.

Die Kategorien leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorien abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorien aufgestellt hat, fährt er also fort: "über dieselbe lassen sich *artige* Betrachtungen anstellen, die *vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten";* namentlich, "daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung der Begriffe (nach dem Satze des Widerspruchs) Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Klasse allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten (also *synthetisch*) *entspringt".*

I,1,408

Jedermann sieht ein, daß in dieser Tafel der Kategorien die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Construktionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Daß aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, *aus Entgegengesetztem zu construiren*, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den *ursprünglichen Dualismus* im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie *aufgestellt*, in seiner theoretischen aber überall nur *vorausgesetzt* hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorien, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen *Verzweigungen* über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück[1].

Man hat die Kategorientafel unzähligemal abgeschrieben und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem *reellen* Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der *theoretischen* Philosophie Kants ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der *praktischen* Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers *Handelns* - die *Autonomie des Willens*, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die *Freiheit* in uns.

[1] (Zusatz der ersten Auflage): Es wird z.B. vielleicht noch bewiesen werden, daß alle sogenannten wunderbaren (d.h. noch nicht erklärten) Erscheinungen der Natur auf Wechselwirkungen fester Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entspringen, das unser Planetensystem, und ohne Zweifel den ganzen Weltraum erfüllt; was wir aber von diesem Fluidum *wissen*, ist, daß es unter den mannichfaltigsten Formen, aber als *thätig* immer nur in seiner *Trennung* (in positive und negative Materien) erscheint.

I,1,409

Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher *Reinhold* (dessen Abhandlung: *Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik*, im 2ten Theil seiner *Verm. Schriften*, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von *Fichte zuerst* in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem *Kantischen* sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in *etwas* vom Ich Verschiedenem zu suchen) sey, - so

ist die Antwort auf diese Frage, dem Bisherigen zufolge, diese:

Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im *Uebersinnlichen* liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie *symbolisiren,* und spricht daher von *Dingen an sich,* als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen *geben.* Dieser symbolischen Darstellung kann *Fichte* entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das *eigenthümliche* Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der *praktischen* Philosophie stellt (die Autonomie des *Willens*) zum Princip der *gesammten Philosophie erweitert,* und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die *höhere Philosophie* heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach *weder theoretisch noch praktisch allein,* sondern *beides zugleich* ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben *außerhalb* der *bloß theoretischen* Philosophie liege. "Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand *gesetzt,* sondern nur *vorausgesetzt* wird". [Man wird diese Stelle nicht mißverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein *Objekt voraus,* denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anderes als unsere ursprüngliche Sinnlichkeit und

I,1,410

unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verstand (in construirender Thätigkeit) und das Objekt sind eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht *denkbar,* wie aus dem Gegensatz erhellt:] "Reine Vernunft aber ist *absolute Thätigkeit*". Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht *absolute* Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die *praktische* zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle: ("reine Vernunft ist *absolute Thätigkeit") mit den* nachherigen *Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freiheit des Willens* vereinbar sey. In diesen wird behauptet, die Freiheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total *verschieden.* Ich weiß zwar nicht, wie eine vom *Willen,* der doch selbst *gesetzgebend* seyn soll, verschiedene *praktische* (d.h. *gesetzgebende*) *Vernunft* gedacht werden könne. Doch davon nachher. - Es sey dem wie ihm wolle, aus dem Folgenden ist auf jeden Fall klar, daß der Verfasser sich auf den *praktischen* Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den *theoretischen* Standpunkt beiseite läßt.

"Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: *das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen,* oder, durch das Ich wird das Nichtich *schlechthin* gesetzt". - Angenommen, daß sich jemand aus dieser Stelle einen vollständigen Begriff des transscendentalen Idealismus machen wollte, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nichtich *schlechthin* entgegen, nicht anders als so verstehen: das Ich setzt sich ein *Nichtich in der Idee* entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der *Nothwendigkeit* unserer objektiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung *des Entgegensetzens* ist eine *freie, mit*

I,1,411

Bewußtseyn begleitete, keine *ursprüngliche*, also auch keine *nothwendige* Handlung. Allerdings setzt das Ich das Nichtich sich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit *praktisch*, aber es kann dieß nicht thun, also auch nicht *praktisch* werden, ohne das Nichtich, oder ohne *sich selbst*, *als beschränkt* durch das Nichtich vorauszusetzen. Das *Gefühl* dieses Beschränktseyns entsteht allerdings erst *durch* jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht *ursprünglich* und *real* war. Daß also das Ich *praktisch* werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey, [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein *Objekt*, dadurch, daß ihm seine Schranke, ohne *sein Zuthun*, durch ein Aeußeres bestimmt ist, sondern dadurch, *daß es sich selbst als beschränkt fühlt* (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt *fühlen*, ohne sich die Schranke *ideal entgegenzusetzen*, also] 2) daß es sich die Schranke (das Nichtich) *entgegensetzte*. Dieß kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es *real* beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefaßt, uns auf einmal die Natur unsers Geistes aufschließt, und unversehens zum höchsten Standpunkte des transscendentalen Idealismus erhebt.

"Wir können nicht *ideal* handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht *entgegensetzen*, ohne *real beschränkt zu seyn;* und umgekehrt, wir *sind* nicht *real beschränkt*, ohne diese Beschränktheit zu *fühlen*, d.h. ohne sie uns *ideal entgegenzusetzen".* Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt *werden*, und die andere, wodurch wir (aktiv) *uns selbst beschränken*, indem wir uns die Schranke *entgegensetzen, eine und dieselbe Handlung* unsers Geistes ist, daß wir also *in einer und derselben Handlung zugleich passiv und aktiv*, zugleich *bestimmt und bestimmend* sind, kurz, daß eine und dieselbe Handlung *Realität* (Nothwendigkeit) und *Idealität* (Freiheit) in sich vereinigt.

I,1,412

Soviel ich weiß[1], ist das der *Kern* des transscendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des *Gefühls (des Sinnlich-Geistigen* in uns) hervorgeht, und daß jene ursprüngliche Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich *das innere Princip unserer Vorstellungen* ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich großentheil vergeblich, gesucht haben.

Da nun *Reinhold* nur die eine jener Handlungen, welche *beide zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung* das eigentliche Triebwerk unserer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als *Eine* zusammenfaßt, nur *wechselseitig durch einander* Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

"Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", durch diesen Satz wird bloß eine *ideale* Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als *Princip der Erklärung des Ursprungs unserer Vorstellungen* (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, solange er in dieser *Einseitigkeit* aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine *lediglich ideale* Entgegen*setzung reale Vorstellungen* entstehen sollen.

Der Satz: "das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", ist theoretisch *ganz falsch.* Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig *antidualistisch*, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, *ich selbst* in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, *theoretisch* betrachtet, falsch, daß

sich das Ich das Nichtich *schlechthin* entgegensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als *Bedingung* des Objekts eine *Affektion*

[1] (und jeder darf sagen, was er zu wissen überzeugt ist) (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,413

des Ichs vorausgesetzt. Aus der *bloßen Affektion* aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine *ursprüngliche* Vereinigung von *Thätigkeit* und von *Leiden,* d.h. eine *sich selbst* afficirende, *sich selbst* bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier - nicht des Mannes, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern *anderer* wegen, bei denen Auktorität überhaupt und namentlich *diese* Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus - der alle *Nothwendigkeit* unserer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkte aus allein dargestellt wird) und Sätze wie *der:* das Ich setzt sich das Nichtich *schlechthin* entgegen, *theoretisch* verstanden - allerdings die Idee eines *solchen* Idealismus bei Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen *solche* Erklärungen zu schützen (das thut sie selbst am besten), sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die *Uebelkeiten* zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene *ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns*[1] werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale *ideal,* das Ideale *real.* Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die *ursprünglichen* theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals

[1] Ich muß hierüber auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

I,1,414

eine andere als lediglich *ideale* Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der *einzigmöglichen Standpunktslehre* (so heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. *Beck* in Halle), den Leser oder Zuhörer bitten, flehen und ermahnen, *ursprünglich vorzustellen,* sich in *den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens,* und, wenn es deßhalb nöthig seyn sollte, gar *auf einen andern Weltkörper* zu versetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; - wir können das alles bis ins Unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne *gewiß* zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dieß nur deßwegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes *ursprüngliche Vorstellen* - jenes *ursprüngliche Construiren* - nicht bloß *ideal,*

sondern *real* und *ursprünglich-nothwendig* sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses innere Princip aber ist nichts anderes als das ursprüngliche *Handeln* des *Geistes auf sich selbst,* die *ursprüngliche Autonomie,* welche, vom *theoretischen* Standpunkt aus angesehen, ein *Vorstellen,* oder, was dasselbe ist, ein *Construiren endlicher Dinge*, vom *praktischen* Standpunkt aus ein *Wollen* ist.

Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem *Grundsatze* ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, *mit dem ich rede*, nothwendig ein *Postulat*, d.h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des *Vorstellens* und *Wollens* abstrahire, um sich selbst in seinem *absoluten Handeln auf sich selbst anzuschauen.* Diese Forderung zu machen bin ich *berechtigt*, weil sie keine *lediglich theoretische* Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der *sollte* sie wenigstens erfüllen können; denn das *moralische Gesetz* fordert von ihm eine Handlungsweise, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner

I,1,415

ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen *absoluten* Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Platons Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d.h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Forderung, z.B. sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine *Nothwendigkeit* bei sich führt; denn wer die *Nothwendigkeit* davon *einsieht*, der hat jene Forderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu *spät*, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie *nicht verstanden*[1]*;* denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geistesoperation gewaltthätiger Weise vornehmen zu wollen, so wüßte er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: - "es komme dabei nicht auf die *Erklärung* an, was ein *Objekt*, was *ursprünglich,* und was sich *vorstellen* heiße; - auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße,

[1] Den klarsten Beweis davon gibt das Schicksal, das Herrn Becks Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen zu versichern, *gerade so* und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. - Aber euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und euer unwillkürlicher Respekt für Kants Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das euch wie baarer Unsinn klingt und klingen muß. Dieß sieht man aus den *bescheidenen Einwürfen,* mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. - Einer von euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal, daß er ehrlich heraussagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sey!) den Herrn *Beck* zerschmetterte - *ob dieß auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!*

I,1,416

gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst"; - Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht billig[1]. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, "jedermänniglich *zeigen* zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen". - Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die *zwingende* Kraft haben, die der *Mathematik;* weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der *Philosophie* aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Construktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtschaft mit *moralischen* Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst *nöthigend* sind[2]. Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bei dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein *Postulat,* denn es enthält nichts, was sich auch allgemeingültig fordern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist *überhaupt* kein *Postulat*, sondern eine *Aufgabe* in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretisch seyn, es müßte zugleich eine praktische Seite haben, es müßte *theoretisch* und *praktisch zugleich* seyn. Dieß ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch

[1] und der empirische Probirstein der wahren Philosophie ist ohne Zweifel der, *daß sie allen geistlosen Menschen, so viel ihrer sind, schlechterdings unverständlich sey.* (Zusatz der ersten Auflage.)

[2] Ich verweise deßhalb den Leser auf den *Anhang,* der dieser Abhandlung beigefügt ist.

I,1,417

ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht *selbst* Wissenschaft, die man, wie jede andere, *erlernen* kann, sondern sie ist der *wissenschaftliche Geist,* den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich *historisches* Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur *Instrument,* sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas *Unterscheidendes* vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, daß Freiheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wissenschaften Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll zugleich das Maß seiner Kultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreiheit erfordert wird, so kann sie nicht *jedermanns Ding* seyn, d.h. sie kann nicht von einem theoretisch-allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt[1]. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Akten sobald wie möglich *geschlossen* werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie *selbst* ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr *gelehrt* und *gelernt* zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend *ist,* doch allgemeingeltend seyn *sollte.* Damit sie Gewalt habe selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein *praktisches* Interesse (sacri quid) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Forderungen: seiner selbst, als eines *geistigen* Wesen, bewußt zu seyn, allen *Empirismus,* als

[1] Sie muß in ihren ersten Principien schon *intolerant* seyn. (Zusatz der ersten Auflage.)

I,1,418

Princip, in sich zu vernichten, eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d.h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d.h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie Jugend zu *erziehen.* Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß *Beschäftigung des Kopfes* (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mißlungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fordert doch das *wissenschaftliche* Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die *theoretischen* Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die *praktischen reale* Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes *nothwendig* sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geist in seinem Vorstellen nicht lediglich *passiv* sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität *denkt,* d.h. daß er sich über sie *erhebt*, oder, mit andern Worten, daß er *frei handelt.* Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Aktivität zu vereinigen; denn wofern

I,1,419

wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im ersten Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwei Systeme, die beide gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die *einzig-mögliche Standpunktslehre*, von einem lediglich theoretischen *Actus* aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich *ideale* auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: "es sey bei ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen *Vorstellung,* denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand *voraus,* den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist) *denken; sondern,* es sey vom *ursprünglichen Vorstellen* selbst als einem *Actus* die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren"; - alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem *Verstandesgebrauch* als identisch vorzustellen, und zu erklären: "das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den *Kategorien*".

Nun wird aber jeder Leser alsobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der *Begriffe,* Begriffe aber sind gar nichts *Ursprüngliches,* sondern lediglich Abstraktionen *von einem*

Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine *nothwendigen*, sondern lediglich *ideale* Handlungen. *Kategorien* sind nicht das *ursprüngliche Handeln selbst*, das du zwar *vorstellig machen willst*, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen *kannst;* sie sind nicht das *ursprüngliche Vorstellen,* sondern die *Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen.* Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bei Erklärung des *Ursprungs* der Vorstellungen sich des *discursiven* Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, alsobald selbst zu *discursiven* Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das *ursprüngliche Vorstellen* mit dem *Verstandesgebrauch in den Kategorien* als identisch vorzustellen. Wir

I,1,420

begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mußtest, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen lassen; denn wir sehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das *ursprüngliche Vorstellen* gar nicht begreiflich machen *kannst;* daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine Schuld ist, sondern die deines *Standpunkts* ist.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen solchen fragen, wie denn er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es *andern* begreiflich machen wolle, anders als durch *Begriffe,* durch *Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens* begreiflich machen könne. Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch *Begriffe* verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von *allem* Vorstellen zu *abstrahiren* ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine *Anschauung* seiner *selbst* habe, die wir *intellektual* heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn *entsteht,* und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als *dieses reine Selbstbewußtseyn* ist. Hier haben wir also eine *Anschauung,* deren Objekt ein *ursprüngliches Handeln* ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch *Begriffe* in andern zu *erwecken versuchen* dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu *fordern berechtigt* sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das *moralische Gesetz,* d.h. ein *schlechthin* und *unbedingt* an *jeden Menschen,* in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot, völlig unverständlich seyn würde[1].

[1] Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? - Darauf haben *wir* nicht zu antworten, sondern diejenigen, die *fragen,* damit sie nicht gefragt | *[S.421] werden. Uns,* denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerei bewußt sind, *uns* kommt es zu, *euch* zu fragen: warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die ursprünglich außerhalb alles Bewußtseyns liegt) *zum Bewußtseyn erhoben,* erzeugt das, was wir reines *Selbstbewußtseyn* nennen; daß aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unsrer moralischen und intellektuellen Kultur (die doch wohl *unser eigen Werk* ist) *parallel* laufen, müßt ihr ebensowohl einräumen, als, daß ihr *ohne* jenes Selbstbewußtseyn keines *reinen* (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transscendentalen *Denkens* fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. - Auch habe ich mich bisher bei *Kant* und bei allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des *Selbstbewußtseyns* umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das *Medium* angibt, wodurch das *Geistige* in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum *Sinnlichen (Empirischen)* spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine *Anschauung* kommen, die *rein-intellektual* und höher ist denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

I,1,421

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserem ersten Grundsatze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. "*Die objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns*, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel *alles Verstandesgebrauchs*". Diese objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. *Reinhold* hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: "Es ist eine Täuschung, die den *Erläuterern* der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenderes Beispiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategorien liefert. Sie wähnen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müßten ihre der Kritik *abgeborgten* Ausdrücke: *synthetische Einheit, objektive Einheit, Kategorie* u.s.w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik ebenso

I,1,422

verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den *Gebrauch* bei ihren eignen Meditationen[1] geläufig geworden sind".

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefordert, wenn die Standpunktslehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der *Verstand* ist, als *ursprünglich* zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anderes ist als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anderes sind als *Abstraktionen* von unsrer ursprünglichen *Anschauungsweise*, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorien genannt, wirklich nichts anderes ausdrücken als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das *Objekt* von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche *Synthesis*, wodurch erst alles Objekt *wird* und *entsteht*.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anderes ist als eine bestimmte Handlungsweise (Construktion) unseres Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns *entgegensetzen*, weil ohne dieß niemals die Vorstellung eines *Objekts* in uns entstehen würde. (Die Standpunktslehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines *Gegenstandes*, sondern bloß ein *ursprüngliches Vorstellen;* weil, wenn wir eine Vorstellung von einem *Objekte* haben, diese allemal schon *Begriff* sey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener *bestimmten* Handlungsweise zu *abstrahiren.* Dieß ist Geschäft des *Verstandes*, und indem er dieß thut, entsteht ihm der *Begriff*, d.h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung *überhaupt* dem *bestimmten*

[1] *Dieser* wenigstens muß bei Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts *geläufig* geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine *einzigmögliche* Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andere Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

I,1,423

Verfahren in der *gegenwärtigen* Anschauung entgegengesetzt, trennt sich in seinem Bewußtseyn der *Begriff* vom *Objekte,* unerachtet beide *ursprünglich* eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des *Bewußtseyns* aus also sind *Verstand* und *Sinnlichkeit* zwei ganz *verschiedene Vermögen, Anschauung* und *Begriff* zwei *ganz verschiedene Handlungen.* Nun wissen wir wohl, daß sie sich *ursprünglich, d.h. jenseits* des Bewußtseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewußtseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die *jenseits* des Bewußtseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar *postuliren,* daß wir *ursprünglich vorstellen;* dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fordern, daß man *jenseits des Bewußtseyns mit Bewußtseyn vorstelle,* was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fordern, daß wir uns das *ursprüngliche Vorstellen vorstellen,* d.h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem *Begriffe,* dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn *Reinhold* völlig beistimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß sie die ganze transscendentale Aesthetik und den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand völlig verschwinden läßt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale, d.h. die Empfindung in unseren Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine anderen als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen *Verstandes* sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte *Verstand* u.s.w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten[1].

[1] Hr. *Beck* kann das *Ding an sich* nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen *übersinnlichen* Grund der Realität unserer Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen *für* seinen Erläuterer so widersinnigen Ausdruck | *[S.424]* gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? - Hr. Beck kann das Ungereimte des Dings an sich zwar *beweisen,* aber nicht *erklären,* wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

I,1,424

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewußtseyns aus darüber *reflektiren,* als lediglich *ideal* erscheinen. Aber wir müssen auch *davon* wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung) scheiden sich selbst nur im Bewußtseyn; jenseits des Bewußtseyn also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dieß meint die Standpunktslehre auch, wenn sie z.B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die *Empfindung* angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung *frei* ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, *bedeutet gar nichts.* Aber diese Lehre kann nur *postuliren,* daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied stattfinde, und der Sinn ihres Postulats, sich ins ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein anderer, als sich das *ursprüngliche* Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied stattfindet, oder, mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeschauten) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns *postuliren;* daß die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns *nothwendig* sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anderes als eine *Synthesis*, und die Standpunktslehre rühmt sich dieses Vorzugs (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen *könne, wenn von*

I,1,425

Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es *widersinnig* sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der *Auktorität*, wozu, leider, seit beinahe zehn Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen *Anrathen* (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemißbraucht wird.

Hier gibt es nun kein Mittel, als Auktorität gegen Auktorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freilich um den Grund der *Trichotomie* in allen Eintheilungen der Transscendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. "Soll, sagt er (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII), eine Eintheilung *synthetisch* seyn und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, *was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist*, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung *nothwendig* Trichotomie seyn". Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit *Bedingung* und *Bedingtes* voraussetzen. Dieses wird durch den Entwurf der ursprünglichen Verstandesform (die Tafel der Kategorien) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Klasse jedesmal aus der Vereinigung der beiden ersten.

Nun ist aber Folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d.h. beide sind nur *in einem Dritten* vorstellbar, das durch ihre *Vereinigung* entspringt. So ist von den Kategorien der *Qualität* weder Realität noch Negation *absolut* vorstellbar. [Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch *repulsive* Kraft (ohne

I,1,426

entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die Materie unendlich ausgedehnt (nichts als Porus), d.h. der Raum wird *leer* seyn. Denken wir uns umgekehrt die Attraktivkraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht), d.h. der Raum wird abermals *leer* seyn]. Also ist offenbar, daß Realität sowohl als Negation, beide *absolut* gedacht, uns *zu nichts* führen. Beide sind nur in ihrer Vereinigung *vorstellbar*, d.h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun *Kant* gleichwohl *diese* Ordnung der Kategorien gewählt, warum ist er bei seinem Entwurf der Kategorien nicht von der *dritten* Kategorie jeder Klasse ausgegangen, und warum hat er z.B. die Kategorien der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine *leere* Form a priori *da* oder *angeboren* ist, sondern weil sie erst *thätig erzeugt wird*, durch ein *Thun*, in welchem eben deßwegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen *entstehen.* Dieß thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis *schlechthin*, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der *angebornen* Begriffe. Daß nämlich in allem unserem *ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren*)

Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil *Vorstellen, Construiren* u.s.w. ein *Handeln,* ein *Thun* anzeigt, nicht anders erklären als durch eine *ursprüngliche Duplicität in unserem Thun und Handeln.* Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern *beide* zusammen jedesmal nur in einem *Dritten* vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses *Dritte* immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären als durch eine *ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.*

Jene Duplicität aber in unserem Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserem Construiren können

I,1,427

wir uns gar nicht als *ursprünglich* vorstellen, wie es doch dem Bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß *in uns* ursprünglich das *Bedingende* und das *Bedingte*, das *Bestimmende* und das *Bestimmte,* das *Handelnde* und das *Leidende absolut-identisch* seyen, oder, mit andern Worten, daß es uns der Natur unseres Geistes nach unmöglich seyn muß, zu *handeln,* ohne zugleich das *Objekt* des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu *leiden,* ohne zugleich das *Subjekt* des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles *transscendentalen Idealismus.* Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns *ursprünglich* zwischen Realem und Idealem, zwischen dem, was *empfunden*, und dem, was *gehandelt* wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewußtseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied stattfinde.

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserem Thun und Handeln ist also ein *höheres* Princip, aus welchem erst die *ursprüngliche* Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) ebenso hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Klasse aus den beiden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche *Vorstellen* gar nicht Princip der *gesammten* Philosophie seyn kann, weil es selbst nur *Eine Art*, Eine Modification jenes *ursprünglichen Handelns* ist, in welchem das *Handelnde* und das *Objekt* der Handlung eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das *Praktische* sehen, so läßt ein *lediglich-theoretisches* Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist, die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie *Reinhold* bemerkt, genöthigt, das Objekt der *praktischen* Philosophie, das

I,1,428

sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen läßt, als - der Himmel weiß *woher* - *gegeben* anzunehmen.

Denn, wofern die *Synthesis* das *Höchste* im menschlichen Geiste ist[1], so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d.h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anderes als das Produkt eines ursprünglichen Handelns unseres Geistes *auf sich selbst ist,* so können wir uns auch das Theoretische in uns nicht erklären, ohne als *erstes Princip aller* Philosophie vorauszusetzen, daß der Geist des Menschen *absolut-frei* sey. Ja, daß dieser Geist seiner *Vorstellungen*, seines *Beschränktseyns* durch dieselbe, bewußt werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Objekt mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne vorauszusetzen, daß der Geist *nie aufhöre sein eigenes* Objekt zu seyn, d.h. daß er ins Unendliche fort *absolut-frei* sey[2], und

aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des *freien Handelns* übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle *Materie* des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum *Wollen,* d.h. zum *selbstthätigen Bestimmen* der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr *reines* und *freies* Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, *daß das Reine in ihr unmittelbar das*

[1] Kant läßt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter *entstehen.* Sein angeblicher Ausleger *postulirt* die Synthesis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenschaft zu geben weiß; Kant stellt sie *synthetisch,* sein Erklärer *analytisch* auf.

[2] Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die *Erfahrung* überall nur als *Produkt,* von der Erfahrung als *Actus* dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewußtseyn nichts voraus.

I,1,429

Empirische bestimme. - Daß im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt, entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transscendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im *Wollen seiner selbst, d.h.* seiner absoluten Thätigkeit, *unmittelbar* bewußt werden. - Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß sie ihm zum *Objekt* wird. Also soll das Objekt seines Wollens er *selbst* in seiner *reinen Thätigkeit* seyn, er soll *sich selbst* wollen; er *selbst* aber *ist* nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die *Materie* seines Wollens unmittelbar durch die *Form* bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll *insofern keine* (moralische) Duplicität in ihm stattfinden. Dieß ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs oder des Moralgesetzes.

Die *Materie* des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das *Reine* in uns. Seines *reinen Thuns* aber wird der Geist nicht bewußt, als *durch* das *Wollen* (indem er alle *Materie* des Handelns, insofern sie ihm *gegeben* ist, *aufhebt,* um sie *selbstthätig* zu *bestimmen*). Also wird er auch der *Materie des Moralgesetzes,* oder *dessen,* was durch das Moralgesetz gefordert wird, nicht anders inne als durch das *Wollen,* und insofern ist die *Quelle des Moralgesetzes der Wille.*

Die *Form* alles Wollens besteht darin, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d.h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das *reine Wollen.* Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fordert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den *reinen Willen* selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will als das absolute Gute, d.h. den reinen Willen selbst, so soll dieser *als Materie* meines Willens

I,1,430

immer nur erklärbar seyn *aus* einem Wollen, d.h. aus einer *positiven* Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich *bewußt* werden, denn das *Selbstbewußtseyn* ist, was wir

suchen. Eines *Positiven* aber werden wir nie anders bewußt als durch ein Entgegengesetztes Positives (das insofern das *Negative* des Erstern ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt[1].

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht *bewußt* werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der *reine* Wille also gänzlich *aufgehoben*) ist, *positiv* und *real* entgegengesetzt sey, d.h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß *real* seyn, d.h. beide Handlungen müssen im Bewußtseyn als gleich *möglich* vorkommen. Daß die eine oder die andere *ausgeschlossen* wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtseyn real entgegengesetzter, d.h. *gleichmöglicher* Handlungen nun ist es, was den Willen zur *Willkür* macht[2], und so sehen wir uns durch unsere Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmter Philosophen über diesen Gegenstand stattzufinden scheint.

1) *Kant* behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, der Wille und die praktische, d.h. gesetzgebende *Vernunft* seyen eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. *Reinhold* behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer

[1] Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält *Kants* Abhandlung: *Versuch, den Begriff der negativen Grċßen in die Weltweisheit einzuführen.*

[2] Die Willkür ist *zur Möglichkeit des Vorstellens unseres freien Handelns nothwendig,* gehört also insofern nur zur *Erscheinung* des Willens, nicht zum *Willen selbst.*

I,1,431

sowohl von der Selbstthätigkeit der *Vernunft* als von dem Streben der *Begierde* verschiedenen *Freiheit des Willens* denken.

Die Sache ist diese: *Vernunft* zeigt ursprünglich bloß das Vermögen der *Ideen* an, und hat insofern lediglich *theoretische* Bedeutung. *Praktische Vernunft* wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst Widersprechendes. - Es wäre aber in uns kein Vermögen der *Ideen* ohne *Freiheit;* wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne *ursprünglich* frei zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freiheit und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden, selbst uns Objekte zu schaffen. Das Objekt der Freiheit aber ist *unendlich.* Dieses Objekt ist nur in einem unendlichen Fortschritt, d.h. empirisch zu realisiren, und *soll* also allerdings *empirisch*, d.h. in der Erfahrung, realisirt werden.

Weil nun hier der *Begriff* des Objekts dem *Objekt* selbst *vorangeht* (anstatt daß im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst *mit* dem Objekt entsteht), weil ferner alles, worauf wir als *Objekt* (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) *reflektiren*, *endlich* seyn muß, so kommt hier die *Einbildungskraft* der Freiheit zu Hülfe, und schafft *Ideen* dessen, was die Freiheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das *Objekt* derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also *im Dienste der praktischen Vernunft* ist das *Vermögen der Ideen*, oder das, was wir *theoretische* Vernunft nennen[1]. So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, ebensowenig könnte diese

Unendlichkeit Objekt für

[1] (In der ersten Auflage standen hier noch die Worte): (Dadurch unterscheidet sich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügellose Phantasie, *diese* Einbildungskraft in den Schranken der moralischen Postulate ist, jene *Chimären,* diese *Ideen erzeugt).*

I,1,432

die Freiheit werden, würde sie ihr nicht durch *Ideen,* d.h. durch Vernunft, ins Unendliche fort *begrenzt.*

Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen), und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach die Freiheit ohne Vernunft ebensowenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freiheit) auch *praktische Vernunft* heißen: *Vernunft,* weil ihr *unmittelbares* Objekt *Ideen* sind, *praktische* Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des *Handelns* sind. Ebenso kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabei lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freiheit sind, *praktische Vernunft* heißen: *Vernunft,* weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch, *praktische* Vernunft, weil diese[1] Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also *praktische Vernunft* eins und dasselbe mit der Freiheit, d.h. dem *Willen* (nach Kant); von der praktischen Vernunft in *diesem* Sinne *gehen* alle Gesetze *aus,* und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns *ruht,* noch ein Satz, der *theoretisch* entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) *ausdrückt.* Es wird offenbar durch *That* und *Handlung;* und nur insofern *wissen* wir von ihm[2]. Seine *Quelle* aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders als *im Akt des Wollens selbst* bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt und ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, *auffassen* und in *Worten aussprechen* kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes

[1] (nicht Chimären oder eitle Speculationen fordern) (Zusatz der erste Auflage).

[2] ohne das ruht es in eurem Gedächtniß oder steht schwarz auf weiß in euren Papieren (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,433

in der Anschauung abstrahirt und in Begriffen vorstellt. So wie wir das *ursprüngliche Vorstellen* in Begriffen darlegen, ohne deßhalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, ebenso können wir das *ursprüngliche* Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muß) in Begriffen auffassen, ohne daß wir deshalb dieses *abgeleitete* Sollen mit dem *ursprünglichen,* oder das bloße *Organ,* wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der *Quelle* des Gesetzes selbst verwechseln.

Beide also (Kant und Reinhold) haben recht; der *Wille gibt* Gesetze (nach Kant), welche die *Vernunft ausspricht* (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anderes als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das

Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst; denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewußt, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. - Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt *gehen* nur von der *Vernunft aus,* das Moralgesetz sey die Forderung der *bloßen* Vernunft an den Willen, so ist dieß grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die *Vernunft* (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur *praktischen* Vernunft nur dadurch, daß sie die Materie eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auktorität und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen sanktionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen gibt, in dessen Namen die Vernunft zu uns spricht und von dem eigentlich alle Gesetze *ausgehen,* so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze gibt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an *sich* bloß *theoretisch*]; denn praktisch ist sie nicht *durch sich* selbst, sondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein *theoretisches* Vermögen, das, anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und so weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem

I,1,434

Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er dessen ungeachtet zu der Behauptung (alle Gesetze *gehen* von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus Folgendem klar werden.

2) *Kant* behauptet: "Von dem *Willen* gehen die *Gesetze* aus, von der *Willkür* die *Maximen.* Die letztere ist im Menschen eine *freie* Willkür; *der Wille,* der auf nichts anders als bloß aufs Gesetz geht, *kann weder frei noch unfrei genannt werden,* weil er nicht auf *Handlungen,* sondern unmittelbar auf die *Gesetzgebung* für die Maxime der Handlungen geht, *daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist.* Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das *Vermögen der Wahl für oder wider das Gesetz definirt* werden, wie es wohl einige versucht haben; ob zwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. - So viel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch *als Sinnenwesen der Erfahrung nach* ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als *intelligibeln Wesens* definirt werden könne, weil *Erscheinungen* kein *übersinnliches Objekt,* dergleichen doch die Freiheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daß es geschieht, wovon wir die Möglichkeit nicht begreifen können".

Dagegen behauptet *Reinhold:* Die menschliche Willkür sey ein dem Willen *eigenthümliches* Vermögen, und der Wille, anstatt daß das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt *auf* das Gesetz, aber nur dann und nur *insofern,* inwiefern er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insofern, inwiefern das Gesetz keineswegs *an und für sich* seine *Maxime* sey, *folglich* inwiefern es *nicht* von ihm *ausgehe.* Der Wille höre nicht auf Wille zu seyn, wenn er *nicht* aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frei, d.h. wenn er nicht ebenso gut *böse* als *gut* seyn kann".

I,1,435

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im *Objekt* selbst liegen. Wenn

Kant behauptet: der Wille an sich ist weder frei noch unfrei, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt; der Wille, *als solcher*, könne nicht anders, als *frei* seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwei ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das *Objekt* (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: der Wille, als solcher, ist weder frei noch unfrei, und B dagegen sich auf das gemeine Bewußtseyn beruft, in welchem Willkür (d.h. *Freiheit* zu wählen) als ein dem Willen *eigenthümliches* Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, *insofern er gar nicht Objekt des Bewußtseyns* ist, dieser vom Willen, *insofern er im Bewußtseyn vorkommt.* Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, dieser bleibt darauf stehen. *Jener* hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus *Principien* beweisen kann, der Wille, insofern er *erscheint*, d.h. vom Standpunkt des Bewußtseyns aus angesehen, *müsse* als freie Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im *absoluten* Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; *diesem* bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deßhalb bei seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beispiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, wofern man nicht über einen gemeinschaftlichen Standpunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, *wenn er erscheint*, muß nothwendig als *Willkür*

I,1,436

erscheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweisen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er ins Unendliche fort *sich selbst erscheine*, sein *eignes Objekt* sey, *für sich selbst empirisch werde.* Diese Nothwendigkeit (sein eignes Objekt zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die *Unendlichkeit* tritt. Was also *jenseits* dieser *Nothwendigkeit* liegt, das haben wir mit dem Unendlichen selbst gemein, das liegt für uns, insofern wir empirisch sind, in der Unendlichkeit. Nun ist aber *unser* Wille eine That, die *an sich selbst* gar nicht *empirisch* ist. Dieß behaupten beide, A und B. Also liegt unser Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirischen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun *soll* aber der Wille doch Erscheinung werden; denn die Aufgabe des moralischen Gesetzes ist, daß das *Ich* in der Außenwelt ins Unendliche fort sich darstelle; diese Aufgabe aber ist nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich seiner selbst, und zwar im Wollen, bewußt sey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines *absoluten* bewußt werden. Dieß ist nicht möglich, als *negativ*, d.h. es soll sich bewußt seyn, daß es durch sinnliche Antriebe *nicht* bestimmt ist. Dieß ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne *positiven Gegensatz* zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deßwegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz stattfindet, ist es möglich, durch das Bewußtseyn selbst auf einen *absoluten Willen* getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müßten sich beide Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also = o seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt sind, der Grund davon aber weder im *moralischen Gesetz,* insofern es im Bewußtseyn vorkommt, noch in den *sinnlichen Antrieben* gesucht werden kann, weil beide einander *gleich* gesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtseyns aus nicht weiter erklären, *als aus einer freien Wahl*, der wir den Namen *Willkür* geben. Eben dieß aber

I,1,437

sollte erreicht werden; das Problem war, das *Bewußtseyn* der Freiheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Dieß thun wir durch den Begriff der *Willkür,* welche daher mit vollem Recht als das *Phänomen des Willens* erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, *insofern er nicht erscheint,* gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als solcher sey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehemalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. "Das Problem der transscendentalen Freiheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit *absoluter* Freiheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen *Begriff* jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die *absolute* Freiheit ist nichts anderes als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (*Natur*-) *Gesetze seines Seyns";* - [Dieß ist gerade dasselbe, was Kant sagt: der Wille, *insofern er nicht Erscheinung*, d.h. insofern er nicht *transscendental,* sondern *absolut frei ist,* geht auf nichts anderes als aufs *Gesetz,* und kann insofern *weder frei* noch *unfrei* genannt werden, d.h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein bloßes *Naturgesetz,* wodurch er gar nichts ausdrückt, als *sich selbst.* Nur hat Kant vergessen zu bemerken, daß *insofern* auch das Gesetz des absoluten Willens nicht

I,1,438

Moralgesetz ist. *Reinhold* fragt: Sollte Kant nicht den Begriff des moralischen Gesetzes zu *weit* gefaßt haben, da er demselben mit dem Gesetze der *praktischen Vernunft* (in unserer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) - *einerlei Umfang gab?* Ich antworte: Allerdings; denn was R. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, *wird* zum Moralgesetz erst *im Bewußtseyn,* im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freien Wahl der *Willkür,* d.h. des Willens in der Erscheinung[1]. Die absolute Freiheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] - "Unabhängigkeit von allen nicht durch sein *Wesen* selbst bestimmten (bereits *gegebenen*) Gesetzen, von allen Gesetzen, die *etwas in ihm setzen würden,* was nicht schon durch *sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt,* gesetzt wäre". - Dergleichen Gesetze sind *Moralgesetze.* Denn diese *ergehen* an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst *im Bewußtseyn* zum Moralgesetz *wird*) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen *ausgeht,* der *sich selbst Gesetz ist,* und der *insofern* weder *frei noch unfrei (im moralischen Sinn),* sondern *absolut* frei ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die *transscendentale* Freiheit nicht erklärt. "Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein *empirisches* Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d.h. absolut frei seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein *empirisches* Ich zugleich *intellektual* sey, d.h. Causalität durch Freiheit habe". Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das

Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine *Willkür* in uns möglich ist. Dieß räumt auch

[1] *Insofern* ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als Moralgesetz) von der *Vernunft* herkommt; denn zum *Bewußtseyn* gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und *jenseits* des Bewußtseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

I,1,439

Kant ein, wenn er sagt, die Freiheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, *wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.* - Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellektuale *gar nicht* bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die *Freiheit* der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür (als einer Thatsache des gemeinen Bewußtseyns) der Idee von absoluter Freiheit; *ohne* diese begreifen wir keine *Freiheit* der Wahl; *mit* ihr allein begreifen wir nicht, wie *noch* eine *Wahl überhaupt* in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur *Erscheinung* gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das Uebersinnliche in uns zu bestimmen oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des Uebersinnlichen in uns, d.h. der Freiheit, gar nicht *bewußt* werden können als durch *Willkür*, welche sonach, obgleich nicht zum Uebersinnlichen in uns, doch nothwendig zu unsrer Endlichkeit, d.h. zum *Bewußtseyn* des Uebersinnlichen gehört.

So nothwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns als Willkür erscheine. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unsrer Endlichkeit gehört, und insofern *Erscheinung* ist, nicht sofort zu einem bloßen *Schein*[1]; denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unsrer Natur, über die wir ins Unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln

[1] So wenig, als die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. - Sie beginnt mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d.h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

I,1,440

Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Lichtstrahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transscendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellektuale in uns ins Empirische übergeht. Mit der *Einen* Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der *Sphäre* unsrer Endlichkeit, *einheimisch* werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält; denn die Endlichkeit ist nicht unser *ursprünglicher* Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was *durch sich selbst* bestünde. Wir sind endlich *geworden*, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit *moralisch* zu überwinden, wäre sie nicht moralisch *entstanden?* Es ist unsre eigne

Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst *unendlich* wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde[1].

[1] und immer neue Gestirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden (Zusatz der ersten Auflage).

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d.h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht *bewußt* als durch *Willkür,* d.h. durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig aufschließen und in einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist

I,1,441

nicht selbst das Uebersinnliche in uns, wohl aber, was das Uebersinnliche in uns *ausspricht*.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von *diesem* nicht dem *Princip*, sondern nur ihren *Schranken* nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden als *der absolute Wille unter den Schranken der Endlichkeit.*

5. Würde der *absolute* (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten *beschränkt*, so könnte er seiner selbst, d.h. seiner Freiheit nicht *bewußt* werden; und umgekehrt: wäre der *empirische* Wille (dessen wir uns bewußt werden) vom absoluten nicht bloß seinen *Schranken*, sondern dem *Princip* nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewußtseyn, der Freiheit in unserem empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsere Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Uebersinnliche in uns nicht definirt werden.

Den Satz 1 leugnet *Reinhold,* weil er auf dem Standpunkt des Bewußtseyns stehen bleibt und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet *Reinhold*, und *Kant* lange vor ihm. In der Philosoph. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der *Willkür,* also ein Positives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze (= o) nur als Folge von einer *reell-entgegengesetzten* Bestimmung der Willkür, = - a, d.h. durch eine *böse Willkür*, erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beide uneinig, weil sie mit dem Worte *Vernunft* verschiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: " daß die Causalität des empirischen Ich Causalität *durch*

I,1,442

Freiheit ist, verdankt sie ihrer *Identität* mit der *absoluten*, daß sie *transscendentale* Freiheit ist, nur ihrer *Endlichkeit* (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, *absolute* Freiheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, *transscendental*, d.i. Freiheit eines empirischen Ichs. - *Kant* läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, *Reinhold* behauptet ausdrücklich dasselbe: "es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freiheit des Menschen als *intelligibeln* Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des *menschlichen* Willens zu thun; der *Mensch* ist mir weder *intelligibles* Wesen noch *Sinnenwesen*, sondern beides zugleich, *und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich* ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten *scheint";* - (nicht nur *scheint*, sondern wirklich *hält*, und zwar von *seinem* Gesichtspunkt aus mit Recht). Der Wille ist nur *frei*, insofern der Mensch *intellektuell* ist, aber diese Freiheit wird *transscendental* (und eine höhere scheint *Reinhold* nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. - "Das *Subjekt* der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht *transscendent*, sondern *transscendental*, d.h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle". - Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet.- Ueber die beiden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beide Philosophen einverstanden.

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das *jenseits des Bewußtseyns* liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das *Geistige* im Menschen,

I,1,443

d.h. dasjenige, was *jenseits* des Bewußtseyns liegt, zum *Bewußtseyn* hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewußtseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose *Begriffe* zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewußtseyn kommt) alle Gewißheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verständlich. Das Medium, wodurch *Geister* sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtseyn der Freiheit *erfüllt* ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, sondern sogar mit *ihm selbst;* kein Wunder, daß er sich selbst ebenso gut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln *Worten* sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen[1].

Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt

noch neuerdings von *Leibniz,* er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im *Grunde* recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er *bisher* verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im *Grunde* recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung.

[1] Barbarus huic ego sim, nec *tali* intelligar *ulli*, - Wunsch und Gebet, dessen man sich nicht erwehren kann (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,444

Anhang zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das Uebrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck *Postulat* ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die *ursprünglichste* Construktion nicht *demonstrirt*, sondern *postulirt.* - Diese *ursprünglichste* (einfachste) *Construktion* im Raume ist der *bewegte Punkt*, oder die *Linie*. - Ob der Punkt nach einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt[1]. Ist die *Richtung* des Punkts *bestimmt*, so ist sie es *entweder* durch einen Punkt *außer ihm*, und dann entsteht die *gerade* Linie (die keinen Raum *einschließt*), oder die Richtung des Punkts ist *nicht* bestimmt durch einen Punkt außer ihm, so muß er *in sich selbst* zurückfließen, d.h. es entsteht eine *Kreislinie* (die einen Raum *einschließt*). - Nimmt man die gerade Linie als *positiv* an, so ist die Kreislinie die *Negation der geraden*, d.h. eine Linie, die in keinem Punkt zur *geraden* ausschlägt; sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man *aber die ursprüngliche* Linie als *unbegrenzt* an, die *gerade* als *schlechthin begrenzt*, so wird die Kreislinie das *Dritte aus beiden* seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt *zugleich: unbegrenzt* durch einen Punkt außer ihr, *begrenzt* durch sich selbst.

Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer *ursprünglichen Anschauung*, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf *Evidenz* Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem *Grundsatz* an, der demonstrirbar ist, sondern von dem *Undemonstrirbaren*, *ursprünglich Anzuschauenden.* Hier thut sich aber

[1] Die *ursprüngliche Linie ist die unbegrenzte*, oder der *unendliche Raum selbst*, in welchem, sofern er unbegrenzt ist, gar keine Richtung gedacht werden kann (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,445

sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des *innern Sinns* zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construktion eine ihr entsprechende äußere Anschauung

beigesellen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construktion ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construktion *für den innern Sinn sey.*

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philosophie aber kann dem innern Sinn seine *Richtung* gar nicht durch einen *äußern* Gegenstand bestimmt werden. Die Linie *ursprünglich* zu construiren, kann ich *genöthigt* werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogene Strich ist freilich nicht die *Linie selbst,* sondern nur das *Bild* derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogene Linie an die ursprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bei derselben nicht von aller Breite, Dicke u.s.w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel, diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenso zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äußere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung größtentheils nur durch Freiheit bestimmt. Das Bewußtseyn des einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verursachen; der andere erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewußtseyn der Anschauung; ein dritter wird sich außer der Anschauung auch des Begriffs bewußt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und so kann man mit Recht sagen, daß der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieses Mehr oder Weniger verräth schon, daß die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die

I,1,446

Figuren in Sand. Die Kantianer können zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen nach ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müßte auch unsere allerpopulärste Philosophie ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal *dafür* Sinn. So fehlt manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ: die Philosophie ist ihm ein Luftgebäude, etwa so wie dem Taubgeborenen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andere Menschen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im *Grunde* ganz und gar keine Realität hat.

Es wird also in der Philosophie gerade so vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft gibt; der eine wird die Vorstellung, der andere die ursprüngliche Synthesis in den Kategorien, der dritte endlich[1] - das höchste Gut zum Princip der Philosophie machen. Mit all' dem ist gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas schlechthin Nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn ist gar nichts als das *Sollen.* Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht, müßte also etwa ein Objekt haben, dessen sich jeder wenigstens bewußt seyn *sollte,* wenn er es auch nicht ist. Man müßte einem solchen erweisen können, daß, wenn er dieses Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das ursprüngliche *Sollen* ganz und gar unverständlich seyn müsse.

So zeigt sich hier abermals, was in der voranstehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwiesen wurde, daß das erste Princip der Philosophie *theoretisch und praktisch zugleich,* d.h. ein *Postulat* seyn müsse.

Denn setzen wir

Entweder, das Princip der Philosophie sey ein lediglich theoretischer Grundsatz, mit einem Worte, ein *Lehrsatz* (ein Satz, der ein

[1] ein empfindungs- und tugendreiches Genie (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,447

Daseyn aussagt, so ist ein solches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wissenschaft aber, die ihrer Natur nach *transscendental* ist, muß in ihrem ersten Princip schon allen *Empirismus* ausschließen. Dieß thut z.B. die Geometrie, indem sie die ursprünglichste Construktion *postulirt*, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, *daß er in der ganzen Wissenschaft nur mit seinen eignen Construktionen zu thun habe.* Die Linie, das Objekt dieser ursprünglichen Construktion, *existirt* nirgends *außer* dieser Construktion, sie ist nur diese *Construktion selbst.* Ebenso soll es in der Philosophie seyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transscendentale Denkart gleichsam *versetzt* werden. Also muß schon das erste Princip *seine eigne Construktion* seyn, die man von ihm *fordert* (ihm selbst überläßt), damit er so von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Construktion entsteht, *außer* dieser Construktion *nichts* sey, und überhaupt nur *sey*, inwiefern er construirt. Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transscendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andere, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Construktionen zu beschäftigen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch (als durch Synthesis *entstanden*) zu behandeln; die neue Ansicht der Dinge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft *mathematische* Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist; sie ist evident für jeden, der das Organ dazu hat (dem das innere Construktionsvermögen nicht abgeht), gerade so wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer gestochen, oder durch das Ansehen allein, sondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verständlich wird.

Oder setzen wir, das Princip der Philosophie sey ein *lediglich praktisches*, so ist es kein *Postulat* mehr, sondern ein *Imperativ.* Ein praktisches Postulat ist eine Contradictio in adjecto. In der Moral gibt es, sofern sie *formal* ist, nur *Gebote;* diese auf die

I,1,448

Erfahrung angewandt, werden *Aufgaben*, aber *nothwendige* Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er *kann.*

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es *beides* zugleich seyn. *Beides* aber ist vereinigt im Begriff des *Postulats*, es ist *theoretisch*, weil es eine ursprüngliche Construktion fordert, *praktisch*, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein *Postulat.*

Es fragt sich, was das Objekt desselben seyn werde. Die Antwort ist: *die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn.* Nun ist das Objekt des innern Sinns überhaupt das *Ich* in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u.s.w. Die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn müßte also diejenige seyn, wodurch das *Ich selbst* erst *entsteht.* (Kant sagt: der *analytischen* Einheit des Bewußtseyns muß eine *synthetische* vorangehen. Von *dieser* eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den *Kern* der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein anderes als dieses: sich *ursprünglich* - nicht im Denken, nicht im

Wollen, sondern *ursprünglich - im ersten Entstehen* - anzuschauen, und etwas anderes kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anderes heißen kann als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch diese ursprüngliche Construktion also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt (das Ich); aber dieses Produkt ist *außer* dieser Construktion nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und *außer* der Construktion *nichts* ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das *Construirte*, sondern auch das *Construirende* ist, wodurch es eben zum *Ich*, d.h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. - Hier haben wir nun die *analytische* Einheit des

I,1,449

Selbstbewußtseyn (Ich = Ich) aus der *synthetischen* abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anderes bedeutet, als daß das *Ich ursprünglich die Construktion von sich selbst ist.* Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das *Princip* der Philosophie.

Insofern nun durch jene ursprüngliche Construktion allerdings ein *Produkt* (das Ich) entsteht, kann man das *Entstandenseyn dieses Produkts* auch in einem *Grundsatze* (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neueste Philosophie von einem *obersten Grundsatz der Philosophie* gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein *Daseyn* aussagt. Daß man das *absolute Seyn* vom Daseyn *unterschied*, half sehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein *Ding an sich* dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur solange gut, als es keine Mißverständnisse veranlaßte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen *analytischen* nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, daß *für sie* jener Grundsatz ein *Postulat* sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche *Construktion* (Synthesis) selbst verstanden werden könne. - So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig *gehaltlos* sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine *naive* Frage zu entkräften, was denn jenes *Ich* sey, wovon sie spreche, sie sollte das erst erklären u.s.w. - Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie postulirt, erklärt sie euch etwa, was die Linie sey? - Wozu alsdann das Postuliren? Das ist ja eben, was sie will; ihr sollt erfahren, was die Linie sey, *dadurch*, daß ihr sie *construirt.* So unsere Philosophie. Wir *postuliren*

I,1,450

das Ich. Auf die Frage: was es sey, wollen wir, daß ihr *euch selbst* antwortet. Die Antwort ist *das Ich selbst;* das in *Euch entstehen, durch Euch* construirt werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construirt es und ihr werdet wissen, was es *ist,* denn es ist gar nichts anderes, als was ihr construirt.- Nicht mit diesen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundsatz als den Knäuel ansah, wovon man die Philosophie abwinden wolle[1]. Dieß war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Wesen eines ersten Grundsatzes in der

Philosophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts sey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es ist von keinem Reinholdischen Grundsatz die Rede, die Philosophie soll überhaupt von *keinem* Grundsatze ausgehn; jenes Princip ist in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Postulat, das du nicht verstehen lernst, dadurch, daß du es, ohne dich dabei zu rühren, schwarz auf weiß siehst. Durch den Strich an der Tafel lernst du nicht die Linie verstehen, sondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährst du, was das Ich sey, nicht durch den Grundsatz, sondern umgekehrt, was der Grundsatz bedeute, muß dir das *Ich* in dir sagen u.s.w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata diese unbedeutende Erklärung (einer Sache, die sich eigentlich von selbst versteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünschten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der Spekulation verlassen habe[2]. Neuerdings aber ist ein Anderer[3] über dieses Unterfangen (als Princip der Philosophie ein *Postulat* aufzustellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an *sich* Verwunderliches wäre, sondern - weil der Verfasser ein *Freund der Wissenschaftslehre*

[1] oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieses neuen Gewebes analytisch hervorgehen sollten. Zusatz der ersten Auflage.

[2] und jetzt ohne Zweifel die wasserreichen Triften *ihrer* Moralphilosophie bearbeiten werde. (Zusatz der ersten Auflage)

[3] Der mir unbekannte Verfasser der *Apologie* etc., welche im 7ten Hefte des Philosophischen Journals (1797) zu lesen ist.

I,1,451

sey!![1] Fängt denn also das Buchstabenwesen auch hier schon an? Ueberdieß würde dieser glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wissenschaftslehre selbst es hören können, daß, wenn er von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen hat, er denselben doch nicht anders, als wie ein *Postulat* angesehen wissen wolle[2].

Soll ich vermuthen, woher das Mißverständniß rührt? - Diese guten Freunde haben bei Kant von Postulaten *der praktischen Vernunft* gelesen. Andere gibt es nun nicht für sie. Es ist zu wünschen, daß sie nicht einmal über einen Euklid kommen, sonst möchten sie beweisen, daß dieser bereits die Geometrie sogar *auf den Primat der praktischen Vernunft* gegründet habe. - Was übrigens jene Postulate der praktischen Vernunft selbst betrifft, so werden sie, denke ich, ihre Rolle in der Philosophie am längsten gespielt haben. *Postulat* bedeutet die Forderung einer *ursprünglichen* (transscendentalen) Construktion. Gott aber und Unsterblichkeit sind keine *Gegenstände* einer *ursprünglichen* Construktion. In der praktischen Philosophie gibt es nur *Gebote.* Diese, insofern ihr Objekt unendlich ist, und in einer *empirischen* Unendlichkeit, unter *empirischen* Bedingungen realisirt werden soll, werden zu *Aufgaben,* und zwar zu *unendlichen Aufgaben.* Sie deßhalb *Postulate* nennen, ist nicht viel besser, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik so nennen wollte. - Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, sich dieser Zahl *ins Unendliche fort* anzunähern. Deßwegen aber leugnen, daß z.B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl sey, ist widersinnig, sie ist nur eine Zahl, die in der

[1] Da mir *Postulat* gerade ebendasselbe heißt, was der Apologist unter einem Princip meint, das *theoretisch* und *praktisch zugleich* seyn soll (man vergleiche was ich im voranstehenden Aufsatz darüber gesagt habe), so kann der Grund seines Anstoßes nur darin liegen, daß er das Wort Postulat - in der Wissenschaftslehre nicht gelesen hat.

[2] - Ich weiß das, weil es so seyn *muß* und nicht anders seyn *kann.* (Zusatz der ersten Auflage).

I,1,452

Unendlichkeit liegt. So sind in der Philosophie Gott und Unsterblichkeit unendliche Aufgaben. Deßwegen aber, weil ihr Objekt in *keiner* Zeit erreichbar ist (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemessen werden kann), ihnen *alle* Realität absprechen, ist widersinnig, da dieses Objekt allerdings in der *Zeit*, nur in einer *unendlichen* Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber selbst als zu dieser Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen *rational* ist, d.h. was wir davon verstehen (ermessen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational ist allein (was nicht zum gegenwärtigen praktischen Vernunftgebrauch gehört), liegt in der Unendlichkeit.

[I,1,453]

Aus der

Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur

im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798[1].

[1] Die anderen unter obigem Titel im Philosophischen Journal erschienenen Artikel sind, wie bereits (S. 345) bemerkt worden, sofern sie idealistischen Inhalts sind, in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre enthalten. Der zunächst folgende Artikel (A) stand ursprünglich in der Reihe der ebengenannten Artikel idealistischen Inhalts, von denen er aber bei der späteren Redaktion zum Zweck ihrer Aufnahme in den ersten Band philosophischer Schriften (1809) ausgeschlossen wurde, da er unter die Kategorie von idealistischen Abhandlungen nicht zu subsumiren war. D.H.

A.

[Zur Preisfrage der preußischen Akademie der Wissenschaften 1795.]

Bekanntlich hat die königl. preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: *Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht?* Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren *Schwab, Reinhold und Abicht* vertheilt. Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein *Leibnizianer* am Ende seiner Untersuchungen zu seinem Wolfschen *Katechismus* (S. 146) zurückkehren, ein *Kantianer* aber seine eigenen Arbeiten als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals, so wie jetzt, noch unentschiedenen Streit der verschiedenen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

I,1,454

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch seyn. *Entweder* man ist ein demüthiger Philosoph, man begibt sich zum voraus, soviel möglich, aller hohen Ideale von Philosophie, ist gegen alle Versuche, eine bestimmte Philosophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant und erwartet von der Philosophie überhaupt so wenig, daß am Ende das Verdienst jedes

einzelnen Systems gleich groß und gleich klein erscheint.

Oder man ist unparteiisch gegen jedes philosophische System, weil man sie alle zusammen als Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieselbe Vernunft, dieselben Probleme, dieselben Keime eines künftigen Systems erblickt, das, über alle Parteien und einzelne Systeme erhaben, einst vielleicht ihnen allen den überraschenden Beweis liefern wird, daß sie alle insgesammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falsch waren. Der Verfasser bekennt, daß er die philosophische Unparteilichkeit der ersten Art in Herrn *Schwabs,* die der andern in Herrn *Reinholds* Preisschrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Herrn *Abicht* zu lesen, so bleibt ihm nichts übrig, als *jenes* Urtheil zu beweisen.

"Wenn etwa," sagt Herr *Schwab* (S. 5), "in Griechenland irgend ein Weiser die Frage vorgelegt hätte, welche Fortschritte die Philosophie seit Sokrates gemacht habe, so würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiedenen Sekten, jeder ausschließungsweise zum Vortheil seiner Schule, geantwortet haben. Aber unbefangene Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höheren Standpunkte, als ihrem Lehrstuhl, übersehen, Selbstdenker, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben: solche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden seyn, wobei die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten." Die *Griechen* nennt Hr. S., weil er sie kurz vorher in Ansehung ihres Hangs zu spekulativen Untersuchungen und des beinahe ununterbrochenen Interesses an philosophischen Nachforschungen mit den *Deutschen* verglichen hatte. "Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Nationalgenies der Deutschen," so fängt Hr. S. seine Abhandlung an, "daß sie den metaphysischen Spekulationen

I,1,455

in einer Periode nicht nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben. "Es war sehr gut, darüber etwas zu sagen, da man eben jetzt dieselbe Bemerkung sehr häufig hören kann, besonders von solchen, die ihre eigenen Gründe haben, der Philosophie nicht hold zu seyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung und das Mißtrauen in ihre eigenen Kräfte unter ihr nicht aussterbe. Es ist so befremdend nicht, daß die Deutschen, welche seit langer Zeit ihr Vaterland nur zum *Theater* hergaben, auf welchem andere Nationen ihre Rolle spielten, um sich für die Unthätigkeit, zu der sie verdammt sind, zu entschädigen, wenigstens das Vergnügen des Urtheils und der Untersuchung nach Principien sich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den *Griechen* nicht zu laut werden. Die Erinnerung an das, was Philosophie bei ihnen war und was sie bei uns ist, liegt gar zu nahe. Auch die Philosophie ist unter uns ein Gegenstand der *Gelehrsamkeit* geworden, und das große Publikum, das sich von Zeit zu Zeit für Philosophie interessirt hat, hat sich immer mehr an den Buchstaben als an den Geist gehalten. So ist es der *Leibnizischen* Philosophie ergangen, die vielleicht mehr als jede andere ihren Geist und ihre Buchstaben hat. Es ist eine große Frage, ob Leibnizens Philosophie nicht noch jetzt für den größern Theil unserer philosophischen Gelehrten verschlossen ist. Man muß es bedauern, daß ein so großer Verehrer Leibnizens, als Hr. S. ist, uns so wenig von dem *Geiste* seiner Philosophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der *materielle* Gewinn, den die Philosophie durch Leibniz machte, vorzüglich in der Aufstellung des Princips der Identität und des Widerspruchs, des Princips vom zureichenden Grunde u.s.w. besteht, so ist der Gewinn sehr gering; und es lautet wirklich sonderbar, wenn Hr. S. sagt, den Grundsatz des Widerspruchs finde man schon bei Aristoteles (S. 10). Wo findet man diesen und andere Grundsätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philosophie von der *Aufstellung* dieser Principien gehabt? Daß aber Leibniz durch die beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs vom zureichenden Grunde die *Methode* der Philosophie *überhaupt* und insofern

I,1,456

den Gang des menschlichen Wissens *allgemein* verzeichnete, daß er damit selbst den Grund zu den nachherigen Untersuchungen über die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse legte, war materialer sowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt ist der Satz des Hrn. S., die Philosophie könne *entweder* in materialer, *oder* in formaler Rücksicht gewinnen, so wie er hier ausgedrückt ist, nicht ganz richtig. Die Philosophie als Wissenschaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarin besteht das große Verdienst Leibnizens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menschliche Wissen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wissenschaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten, wenn nicht unter seinen nächsten Nachfolgern schon sein Geist verloren ging. Auch ist es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch *Mendelssohn* nachsagen mag, Leibniz habe die prästabilirte Harmonie aus Spinoza genommen[1]. Ebensogut könnte man sagen, er hätte sie aus Des Cartes genommen.

Diese Manier, die philosophischen Systeme nicht nach ihrem *Geist* im Ganzen, sondern nach dem *Buchstaben* ihrer einzelnen Grundsätze zu beurtheilen, herrscht beinahe durchgängig in dieser Schrift des Hrn. S. Auf diese Art verliert freilich die Geschichte der Philosophie ihr eigentliches Interesse und es ist leicht, unparteiisch zu seyn. Denn solange man beim Buchstaben und den Formeln der Systeme stehen bleibt, so sieht man in den Widersprüchen der verschiedenen Lehrgebäude in der That nichts als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und sinnlose Begriffe und wird daher geneigt, gegen Philosophie überhaupt, als bloße Schulwissenschaft, vornehm zu thun und so die verschiedensten und widersprechendsten Meinungen in ein vollkommenes Gleichgewicht des Verdienstes zu setzen. Geht man aber auf den *Geist* der verschiedenen Systeme zurück, so sieht man bald, daß die ächten Philosophen im Grunde von jeher unter sich ebenso *einig,* und doch dabei (jeder Einzelne) so *original* waren, als es den Mathematikern nie möglich ist, daß von jeher nur Buchstabenphilosophen, oder

[1] Vgl. Jacobi über die Lehre Spinozas, Beilage VI; vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens S. 364.

I,1,457

Philosophen von Geist und Philosophen ohne Geist miteinander uneins waren, daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der andere verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnizens, als die S. 13 angeführte Stelle: "Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht und gefunden, daß faßt alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich sind" u.s.w. Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedener Meinungen. Man muß Leibnizens *"perspektivischen Mittelpunkt"* gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkte aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibniz fand, daß, was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich *philosophisch* ist, auch *wahr* sey, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit gibt.

Ein solches umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen, zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich Sinnloses verlangt hat, daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. - So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst (der ursprünglichsten Synthesis) vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelnen Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein

I,1,458

gemeinschaftlicher, regierender *Geist;* jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine *Organisation,* in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch *Entwickelung;* jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählich zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß zu beschreiben.

In einer solchen Geschichte der Philosophie muß es dann freilich als Gesetz gelten, daß nur *Originalgeister* in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philosophie von *Grund aus* gingen, keiner, der nur das Taglöhnergeschäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweise, alten Irrthümern durch philosophische Künsteleien neues Ansehen zu geben. Auch versteht es sich von selbst, daß von einer solchen Geschichte ausgeschlossen ist jede sogenannte Philosophie, die durch regellose Anhäufung *von außen*, *theilweise* entstanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus, *organisch* gebildet worden ist. Allerdings zwar muß es in der menschlichen Vernunft selbst einen Punkt geben, der alle Enden unseres Wissens vereinigt zusammenfaßt. Aber dieser Punkt wird nicht durch *willkürliche Coalitionen* gefunden, die ihren Ursprung nur der Ideenassociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken; denn dadurch entstehen bloße Rhapsodieen, in welchen zwar die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philosophen *ohne Streit, aber auch ohne Eintracht (S. 174)* - denn sie widerstreiten sich nur, inwiefern sie alle Ein gemeinschaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt - neben einander gestellt werden.

Das System also, das zum Mittelpunkt einer Geschichte der Philosophie dienen soll, muß selbst einer Entwickelung fähig seyn. In ihm muß

I,1,459

ein *organisirender* Geist herrschen. Wie erwünscht mußte in dieser Rücksicht einem philosophischen Kopf die Aufgabe der Akademie seyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibnizischen Systeme geworden sey - einem System, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig sind, das einzige seiner Art war. - Hr. S. wollte diesen Vortheil, wie es scheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnizische heißen, die, unter uns erfunden, von uns allein ganz verstanden wurde) aus dem engen Gesichtspunkt des *philosophischen Lehrstuhls* betrachten werde,

so konnte man desto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigstens aus dem Gesichtspunkt *des Philosophen* beantworten.

Tolerant ist freilich der S. 17 aufgestellte Satz: "daß in einer Metaphysik alles so streng bewiesen und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt am Ende so viel nicht." Man begreift nun, warum *Wolf* die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (das.) und dabei doch der Mann seyn konnte, der Leibnizens Philosophie in ein System brachte. Andere freilich sind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das *Unterscheidende* der ganzen Leibnizischen Philosophie liegt und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das HÅí êár ðOí zu der Lehre des Spinoza.

Besonders erbaulich ist es auch in einer Geschichte der Fortschritte der *Philosophie* zu lesen, wie besonders glücklich die Wolfsche Philosophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u.a. auf die Theologie und zur Bestätigung des *theologischen Lehrbegriffs* angewandt worden sey. Mir dünkt, so etwas gehört eher in die Geschichte der Rückschritte der Philosophie, als in die ihrer Fortschritte. - Man erstaunt, wenn der Philosophie des Theologen Crusius, die weder der Menschheit noch irgend einer Wissenschaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt sind, während *Baumgartens* Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben, kaum im Vorbeigehen erwähnt wird.

I,1,460

Aus ebendiesen toleranten Principien erklärt es sich, daß S. 38 die *Literaturbriefe* als ein Werk, das auch in der Philosophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Literaturbriefe das Zeitalter einer Menge verunglückter, längst vergessener Schöngeister war, und daß dieser Schriftstellerpöbel so streng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortschritte der Metaphysik nur sehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philosophischen Recensionen in jenem Werke betrifft, so zeichnen sie sich größtentheils durch nichts so sehr aus als durch den vornehmen Ton, den sie gegen Schriften annehmen, welche über ihrem Horizont sind; man lese z.B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes, oder *Abbts* wahrhaft bemitleidenswerthe Recension über den Ploucquetschen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 ist bei weitem noch nicht strenge genug. Die S. 40 genannte freundschaftliche Correspondenz (die Nicolai nach seinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbts Tode herausgab) ist ein trauriges Denkmal literarischer Plattheit und der Puerilität dieses frühzeitig verdorbenen Schriftstellers, mit der er sich selbst vor *Sokrates-Mendelssohn* blicken lassen durfte.

Ob in eine Geschichte der Fortschritte, welche die Philosophie *als Wissenschaft* gemacht hat, auch der Name *Mendelssohn* gehörte, bleibt sehr zweifelhaft, so gerne man auch zugibt, daß er sich um die Darstellung manches Wolfschen Lehrsatzes großes Verdienst erworben hat, und daß, wie Hr. S. sagt, in seinen Schriften *alles Licht* ist. Wo aber *alles* Licht ist, ist im Grunde *kein* Licht, denn dieses Element wird nur an reellen Dingen sichtbar. Auch ist bekannt, daß es nur die *Oberfläche* der Dinge beleuchtet.- Deutlich zu seyn, ist in der Philosophie kein Verdienst, wofern die Rede nicht mit der Deutlichkeit *Tiefe des Sinns* vereinigt. Diese aber erreicht man in philosophischen Dingen nicht durch noch so große Uebung und Anstrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das sie z.B. Lessing verliehen und Mendelssohn, wie es scheint, versagt hatte. Aus der *Geschichte des Lessingschen Spinozismus* wenigstens erhellt so viel, daß in Ms. Seele keine Ahnung von *dem* kam, was Lessing in philosophischer

I,1,461

Rücksicht war, daß also auch ihre philosophischen Talente nicht nur dem *Grade* nach, sondern *specifisch* verschieden waren. Es ist zu verwundern, daß Hr. S. bei seiner sonstigen Genauigkeit *jene* Geschichte so gut wie übergeht. Sie ist doppelt merkwürdig, nicht nur Lessings und *seiner* Freunde wegen, sondern auch weil sie die Veranlassung war, bei welcher die Philosophie eines Geistes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erst das heranwachsende Geschlecht ganz fähig seyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geschichte enthalten ist, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfasser zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden.

B.[1]

[Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey.]

[1] Dieser Artikel schließt sich in der "Uebersicht" im Philosophischen Journal unmittelbar an die in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zu sammengefaßten Artikel an. D.H.

In den früheren Artikeln habe ich untersucht, *ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sey.* Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen, und, damit zu den allgemeinen Bestimmungen allmählich die besondern hinzukommen, dieselbe Untersuchung in Ansehung der einzelnen Bestandtheile der Erfahrung unternehmen. Die Resultate der Untersuchung werden diese Blätter enthalten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch achte ich nützlich vorauszuschicken.

I.

Was man *weiß*, muß man ganz und durchein wissen; es giebt kein halbes Wissen, oder vielmehr ein halbes Wissen ist gar kein Wissen. Von diesem Satze muß man sich überzeugt, sich mit ihm gleichsam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wissenschaften zu arbeiten oder auch nur verstehen und beurtheilen zu können, was andere in dieser Rücksicht unternehmen oder unternommen haben.

I,1,462

Wer nur diesen Satz fest ins Auge gefaßt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wissen können, als was durch dieses Wissen selbst erst zu Stande kommt, d.h. nur, was eine lediglich ideale Existenz hat. Wem dieß nicht deutlich ist, erinnere sich an die Mathematik und frage sich, welcher Eigenheit sie wohl den alten Ruhm der Gewißheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von selbst finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objekte ist, was ihr den Rang über alle andere Wissenschaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphysischer Streitigkeiten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeschlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am ehesten versuchen müßte; und er wird ohne Bedenken sich selbst antworten: *die Methode der Mathematik allgemein zu machen*[1].

Nichts anders aber, als ein solcher Versuch ist es, was man neuerdings in der Philosophie unternommen hat. Ein solcher Versuch ist nicht etwa nur möglich, er ist bereits angestellt. Wie es *vor*

demselben in der Philosophie ausgesehen, ist bekannt; - (der Syncretismus von idealistischer und realistischer Philosophie war der übel verhüllteste Skepticismus, es bedurfte nur eines Aenesidemus, um ihn in seiner ganzen Blöße darzustellen); - wie es *nach* demselben aussehen wird, wird künftig die Geschichte der Philosophie (die von diesem Augenblick an als beschlossen anzusehen ist), erzählen.

Das negative Verdienst dieses Versuchs (den Janustempel in der Philosophie geschlossen zu haben), ist das geringste. Indem man nur den metaphysischen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer

[1] Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der *mathematischen Methode,* wie man gewöhnlich redet, d.h. von einer Nachäffung der bloßen *äußern Form* der Methode der Mathematik die Rede ist. - Diese ist in Bezug auf die *Sache* außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhinge, so ließen Spinozas oder Wolfs Systeme nichts zu wünschen übrig.

I,1,463

geschieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf besteht, mehr als nur das erobert, man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höheren Wissenschaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wissenschaften eine höhere Sphäre, dem menschlichen Geist selbst neue Schwungfedern gegeben.

II.

Wenn man nämlich sich fragt, was auf diesem Wege aus unsern Wissenschaften werden, und in welche Universalwissenschaft sie endlich sich alle auflösen werden, so ist die Antwort darauf: *in eine universelle Mathematik.* Dagegen wird, wie leicht vorauszusehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Objekt Gegenstand einer mathematischen Construktion seyn könne; woran man auch ganz Recht hat, wenn man darunter geometrische Construktion versteht. Allein - nichts ist, was nicht der *Zahl* fähig wäre, sagt *Leibniz* schon, und in diesen wenigen Worten lag der Keim seiner Erfindung der höheren Analysis. Denn was anders ist durch diese Erfindung bewerkstelligt worden, als Zurückführung aller Construktion auf *Construktion durch Zahl* - Zurückführung aller äußeren Anschauung auf innere, kurz, Verallgemeinerung des Idealismus der Analysis. (Die geometrische Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, ist in der Mathematik, was der Realismus, die analytische Methode, was der Idealismus in der Philosophie ist; es könnte wohl eine *dritte aus beiden* geben, die am Ende die herrschende werden wird). Wenn aber die ganze Mathematik zur Analysis erhoben wird, so ist evident, daß nichts, was nur Gegenstand des *Wissens* (im strengsten Sinne) ist, außerhalb ihres Umkreises fallen kann; denn wenn der *Raum* nur Form der *äußeren* Anschauung ist, so ist dagegen die *Zeit* Form der *Anschauung überhaupt; alles was ist, ist eine Funktion der Zeit,* selbst Qualitäten (die man bisher als des Calculs unfähig ansah), lassen sich als Geschwindigkeiten construiren, und so wird man, wenn erst die Analysis selbst eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematisches Wissen kennen, und der transscendentale

I,1,464

Geist, der in der Mathematik zuerst seinen Ursprung nahm, wird so zu seiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn diese Methode allgemein werden wird, aller *Empirismus* in den Wissenschaften aufhören müsse (nicht als ob man alsdann aufhören würde Erfahrungen anzustellen, sondern, weil, was noch Objekt des Experimentirens ist, nicht Objekt des *Wissens* ist, und was Objekt des *Wissens* ist, aufgehört hat, Objekt Experimentirens zu seyn), leuchtet ebenso klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum voraus eingesehen werde, wie weit sich die Sphäre transscendentaler Erkenntniß erstrecke, und damit nicht von einzelnen unpassenden Beispielen Einwürfe gegen unsere Behauptung hergenommen werden, lasset uns vor allen Dingen untersuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil desselben in den Umkreis der Wissenschaft êáôE dĩï÷Þí falle? - (*Wissenschaft* êáôE dĩï÷Þí heiße die Universalwissenschaft, in welche alle transscendentale Erkenntniß endlich sich auflösen muß).

Anmerkung. Noch immer wiederholt die große Sippschaft der Halbköpfe, zu welchen sich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde gesellt: "Philosophie und Erfahrung leben im Zwist, diese scheue die Verschwisterung mit jener, jene lehre, wie man dieser entbehren könne." Ueber das Letztere etwas zu sagen verlohnt sich der Mühe nicht; über jenen Gegensatz zwischen Philosophie und Erfahrung überhaupt also nur so viel!

Welchen Begriff von Philosophie mögen doch diese Menschen voraussetzen? Ohne Zweifel den ihrigen, und insofern haben sie Recht, daß, ich will nicht sagen die Erfahrung, sondern der gemeinste Verstand in ihr sich nicht mehr erkennt. Philosophie und Erfahrung waren sich (wie schon der Name Metaphysik anzeigt) in Ansehung ihres *Objekts* entgegengesetzt. *Dieser* Gegensatz ist verschwunden. Das Objekt der Philosophie ist die *wirkliche Welt.* (Was über die wirkliche Welt

I,1,465

hinausliegt, ist *Idee*, d.h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des *Handelns*, insofern also Objekt einer *künftigen* Erfahrung (aber doch immer der *Erfahrung*), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll).

Daß nun Philosophie kein anderes Objekt habe als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meisten utiliter acceptiren, wenn man damit sagen will, daß Philosophie *Erfahrung* werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philosophie würde, und damit freilich wäre jenen nicht gedient.

Es könnten sich nämlich Philosophie und Erfahrung der Identität ihres Objekts unerachtet durch die *ganz entgegengesetzte Ansicht* desselben unterscheiden; Erfahrung z.B. könnte das Objekt in seinem *Seyn,* Philosophie in seinem *ursprünglichen Werden* betrachten, und so wäre jener Gegensatz wieder hergestellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empirismus zur Philosophie die gemeinsten aller gemeinen Naturen sich empören, ist in der Ordnung; von ihnen ist hier nicht die Rede - (wozu auch ihre Mondkälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchstens der literarische John Bull oder das Invalidencorps der Literatur sich ergötzt?) - es ist von solchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philosophische Zweifel hegen, die durch vorläufige Untersuchung jener Möglichkeit und die Grenzen derselben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die *Natur* auf der einen die *Geschichte* auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt worden, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine *Philosophie der Natur* und eine *Philosophie der Geschichte* geben. Als das *Dritte* aus beiden müßte man *Philosophie der Kunst* (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen. Ob es nun eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe, soll im Detail hier untersucht werden. Ich mache den Anfang mit der *Philosophie*

I,1,466

der Geschichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der *Möglichkeit* einer solchen vor Augen gekommen ist.

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?

Satz: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich.

Dieser Satz ist erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde sich in dem Begriff der Geschichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerspreche; es ist also nöthig, zu fragen: was man sich überhaupt mit dem Begriff der Geschichte denke?

Der Etymologie nach ist *Geschichte Kenntniß des Geschehenen.* Sie hat also zum Gegenstand nicht das *Bleibende, Beharrliche,* sondern das *Veränderliche, in der Zeit Fortschreitende.* Aber die Sphäre, die wir durch diese Bestimmung beschreiben, ist für den gemeinen Begriff der Geschichte noch unendlich zu weit, wir werden also an einzelnen Beispielen eine engere Begrenzung des Begriffs *Geschichte* aufsuchen müssen.

Die *Natur* ist der Inbegriff alles Geschehenden und qualificirt sich dadurch zum Objekt der Geschichte. Gleichwohl ist nicht jede Begebenheit in der Natur *historischer Art.* Zwar finden wir Naturbegebenheiten in den Annalen der Geschichte verzeichnet: so spricht man darin von der allgemeinen Fluth, von Erderschütterungen u.s.w. Allein es ist leicht einzusehen

1) Daß alle diese Begebenheiten nicht als Natur*erscheinungen*, sondern als Natur*erfolge*, die den *Menschen* als Naturwesen mit betroffen haben, in die Geschichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erscheinung eines Haarsterns in einer *Chronik* aus barbarischem Zeitalter figuriren, in eine *Geschichte* gehört sie nicht, als insofern sie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menschen gehabt hat; insofern mag der Geschichtschreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäsars Tode angesehen, oder von der Mondsfinsterniß, die Colombus auf Hispaniola prophezeite.

2) Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geschichte überhaupt nur der *Unwissenheit* der Menschen verdanken. Denn wenn

I,1,467

sie z.B. auffallende Meteore u. dergl. zu erklären gewußt hätten, hätten sie nicht geglaubt, daß sie Vorboten seyen künftiger Schicksale; oder warum werden die alltäglichen Naturbegebenheiten nicht in der Geschichte erwähnt? Hätte der erste Mensch die Geschichte des ersten auf der Erde verlebten Tages

erzählt, gewiß hätte er diese Geschichte mit dem prächtigen Schauspiel des Sonnenaufgangs (wie wir mit dem Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn eines jener ephemerischen Insekten, die am Morgen entstehen und am Abend vergehen, die Geschichte seines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieses Gestirns historisch erzählen?

Also: *Begebenheiten, die man periodisch regelmäßig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte,* auch wenn man die Regel dieser Wiederkehr nicht *einsieht* (denn man setzt sie voraus); wie viel weniger also, wenn man sie einsieht! (Daraus erhellt zum voraus, daß die Geschichte nicht in *periodischen Cirkeln* gehen kann, wie *Mendelssohn* glaubte, sondern daß sie *fortschreitend* seyn muß.)

Der Lauf der Gestirne, ihre periodische Erscheinung u.s.w. ist für den Menschen *Geschichte* nur so lange, als er das Regelmäßige nicht *bemerkt*. Kann er es vollends gar *bestimmen,* so giebt es keine Geschichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, Sonnenfinsternisse zu berechnen, haben sie aufgehört, Objekte der Geschichte zu seyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerspeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erst nur bemerken und endlich gar aufstellen, so könnte man dieser Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverlässiger, so dürften wir ihre Bestätigung nicht erst von der Geschichte erwarten. Also: *was a priori zu berechnen ist, was nach nothwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Objekt der Geschichte; und umgekehrt, was Objekt der Geschichte ist, muß nicht a priori zu berechnen seyn.*

Die Naturbeschreibung hat sich bisher nicht ganz mit Unrecht *Naturgeschichte* genannt. Denn da sie sich nicht anmaßen kann, ihr

I,1,468

System als treue Copie der Natur selbst aufzustellen, so ist jede neue Entdeckung für dasselbe ein *historischer,* d.h. nicht vorhergesehener Zuwachs; und da manche Thier- oder Pflanzenart gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen System keinen Gattungsbegriff gibt, kann eine solche Entdeckung nicht anders als *historisch* nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen sollte, die Natur*geschichte* je zum Natur*system* zu erheben, so würde dann doch Raum für eine *Naturgeschichte* im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unsre ganze Untersuchung Licht sich verbreiten muß.

Es ist allerdings eine (in physikalischer Rücksicht) sehr gewagte Hypothese, die manchem sogar ans Abenteuerliche zu grenzen scheinen mag, daß alle einzelnen Organisationen nur verschiedene Stufen der Entwickelung einer und derselben Organisation bezeichnen; in welchem Falle das Urbild für sie alle in die Mitte unsers jetzigen Natursystems fallen müßte. Allein wenn man auch von dieser Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypothese übrig, diese nämlich: daß der jetzige Zustand der organischen Natur von dem ursprünglichen höchst verschieden sey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangener Geschöpfe (gleichsam als ob die Natur ihre ursprüngliche Anlage für diese Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte . . . woraus man schließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern . . .) einen historischen Beweis abgeben, sondern wozu man auch durch das Interesse der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, einerseits, und den Anblick der übereinstimmenden Eigenschaften verschiedener unter verschiedenen Arten aufgeführter Bildungen sich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine ursprüngliche Veränderlichkeit der organischen Natur annähme, die ursprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern und (wovon *Kant* an der Menschen Species schon ein Beispiel gegeben hat) eine Menge scheinbar verschiedener Arten auf Abartungen derselben Gattung zurückführen könnte.

I,1,469

Welche von beiden Ideen auch realisirbar wäre, so würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der ersten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie sie eine ursprüngliche Organisation (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr existiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie sie hier die eine Kraft auf Kosten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intensität der organischen Kräfte ein Gleichgewicht derselben unter einander erreicht; - wobei man noch überdieß den Vortheil hätte, die äußern Verschiedenheiten der Erdgeschöpfe in Ansehung der Anzahl, der Größe, Struktur und Funktion der Organe auf eine ursprünglich innere Verschiedenheit des Verhältnisses der organischen Kräfte (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. - Im anderen Fall würden wir zwar nicht ein gemeinschaftliches Urbild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen, durch besondere Natureinflüssse hervorgebrachten, *Abweichung* vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen müssen.

Daß aber eine solche Darstellung der Natur *Naturgeschichte* würde, könnte sonst nirgends herkommen, als daher, daß wir hier die Natur gleichsam in *Freiheit,* deßwegen aber doch nicht in *Gesetzlosigkeit* erblicken, weil alle ihre Produkte zwar durch *Abweichung,* aber doch nur durch Abweichung von einem *Ideal,* dessen Grenzen sie nirgends überschreitet, entstanden sind.

Und so wären wir denn auf den Satz gekommen, dessen Wichtigkeit für unsre Untersuchung erst in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: *daß Geschichte überhaupt nur das ist,* wo ein *Ideal* und wo *unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben* im Einzelnen, doch völlige *Congruenz mit demselben* im Ganzen stattfindet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geschichte überhaupt nur von Wesen, die den Charakter einer *Gattung* ausdrücken, möglich ist; daher wir allein auch aus diesem Satz das Befugniß, das Menschengeschlecht in der Geschichte als *Ein Ganzes* vorzustellen, werden ableiten können.

I,1,470

Wir kehren jetzt zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. In der Natur, sofern wir sie in ihren Produktionen als durch ein ihr vorschwebendes Urbild geleitet annehmen, ist ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein *Schein.* - (Woher dieser Schein ursprünglich in die Natur komme, muß in einer Philosophie der Natur abgeleitet werden.) - Es findet also auch nur ein Schein *von Naturgeschichte* statt. Indessen verhilft diese Analogie uns doch zu der Einsicht: daß Geschichte im einzigen, wahrsten Sinn nur da stattfindet, wo es *absolut,* d.h. für jeden Grad der Erkenntniß, *unmöglich ist, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu bestimmen* (nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzusehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber *absolut* unmöglich seyn).

Alles bisherige aber zusammengefaßt, gibt als Resultat folgende Sätze:

1) *Was nicht progressiv ist, ist kein Objekt der Geschichte.*

Der Begriff von *progressiv* aber muß genauer bestimmt werden. Der Mechanismus z.B. ist, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm stattfindet, nicht *progressiv,* weil diese Handlungen im Kreise gehen, wo dann jeder solcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleichgerechnet werden kann. - So gibt es aus demselben Grunde auch keine *Geschichte der Thiere,* als nur im uneigentlichsten Sinn. *Erstens* keine Geschichte des einzelnen Thiers (*als* solchen). Denn es ist eingeschlossen in einem Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es ist, ist es auf immer, was es seyn wird, ist ihm durch Gesetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen, Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen; denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte,

obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn *soll,* doch (eben deßwegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann. - Analogisch nur spricht man von einer Geschichte solcher Thiere, in denen

I,1,471

Kunsttrieb ist, z.B. von einer Geschichte des Bibers, der Bienen u.s.w., weil man an ihrer produktiven Arbeitsamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuschung ist, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organischen Kräfte eines solchen Thiers einsehen könnten, alle Zufälligkeit jener Produkte verschwinden würde - (vom Gedicht, das auf ächt poetische Art entstanden ist, muß keine Geschichte möglich seyn).

Aus demselben Grunde gibt es nun auch keine Geschichte der *Thierheit,* oder des Thiergeschlechts überhaupt, weil die *Gattung* nicht *fortschreitet,* weil jedes *einzelne* Individuum den Begriff der Gattung *vollkommen* ausdrückt, weil jedes *einzelne* das Ideal seiner Gattung realisirt, weil sonach kein Realisiren in einer Unendlichkeit aufeinanderfolgender Generationen, weil sonach auch keine Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des frühern, keine Vermehrung des von den vorhergehenden Erlangten, kein Hinausschreiten über die Grenze, an welcher diese stille standen, in dieser Aufeinanderfolge denkbar ist.

2) *Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte,* und umgekehrt, *wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.*

Könnten wir uns z.B. die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung ist, denn es ist eine und dieselbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr sehen. Daher ist auch der Mensch nach der Uhr - der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) - kein Objekt - nicht einmal der Erzählung.

Diese beiden Sätze auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3) *Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich,* und umgekehrt, *nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte*.

Wenn also der Mensch Geschichte (a posteriori) hat, so hat er

I,1,472

sie nur deßwegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit-, sondern selbst erst hervorbringt.

Ehe wir aus diesem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dieß ist der Sinn unserer Behauptung, alles zur Geschichte, was wir nicht a priori bestimmen können. Es kommt also auch nicht darauf an, ob etwas einen bestimmten Mechanismus hat oder nach bestimmten Gesetzen geschieht, sondern ob wir diesen Mechanismus *einsehen* und seine Gesetze *angeben* können. *Absichtlich* demnach kann z.B. der Dichter zur Geschichte machen, was nicht Geschichte ist, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darstellt (nicht auf den allgemeinen Naturmechanismus bezieht). Deßwegen verstattet man dem Geschichtschreiber (der immer zugleich *Dichter* ist) eine Art der *Superstition;* denn wenn er seine Kunst versteht, wird er keine Naturbegebenheit leicht in die Geschichte aufnehmen, ohne dabei mehr als bloße Natur (eine höhere, obgleich verborgene Hand) vermuthen zu lassen. In allen Wissenschaften ist die *Geschichte* - der *Theorie* vorangegangen. So ist die griechische Mythologie (wo auch ihr Geburtsort seyn möge) ursprünglich nichts anders, als ein historischer Schematismus der *Natur* (die man noch nicht zu erklären

anfing) gewesen. - So wird jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt (weil wir für diese Welt keine Naturgesetze haben) zur Geschichte; und jede Religion, die theoretisch ist, geht in Mythologie über und wird und soll immer Mythologie seyn und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr).

Je mehr sonach die Grenzen unsers *Wissens* sich erweitern, desto enger werden die Grenzen der *Geschichte* (daher steht bei manchem die Sphäre seiner historischen Kenntnisse im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre seines eigentlichen Wissens; - denn wie wenige wissen, was Wissen heißt!). - So ist in andrer Rücksicht, daß wir Geschichte haben, Werk unserer Beschränktheit. Denn hätten wir je unsere ganze Aufgabe erfüllt und das Absolute realisirt: dann würde es auch für

I,1,473

jeden Einzelnen und für das ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten *Natur*, alle Geschichte würde sonach aufhören; daher das Gefühl der Langweile, das jeder Vorstellung eines absoluten Vernunftzustandes (wie der Vorstellung eines Theaterstücks, worin nur vollkommene Wesen, oder der Lectüre eines Romans - wie der Richardsonschen - wo Idealmenschen auftreten, oder eines christlichen Heldengedichts, worin Engel - überhaupt die langweiligsten aller Wesen - die Hauptrolle spielen) unausbleiblich sich anheftet. - - Wenn wir daher ein Absolutes *außer uns* setzen, so könnte es für dieses *keine* Geschichte geben, unsere eigene Geschichte wäre sonach eine bloße Täuschung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unserer Beschränktheit uns vorspiegelte, wäre in Ansehung jenes Wesens (das wir nicht kennen) eiserne Nothwendigkeit. Daher gibt es im Dogmatismus keine Freiheit, sondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philosophie, die von *Freiheit* ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf.

Wenn also der Mensch nur insofern Geschichte haben kann, als sie nicht a priori bestimmt ist, so folgt auch daraus, daß eine Geschichte a priori widersprechend in sich selbst ist; und, wenn *Philosophie der Geschichte* so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte a priori - *daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich ist.* Was zu beweisen war[1].

[1] Eine Fortsetzung dieses Aufsatzes erschien nicht. Die "Allgemeine Uebersicht" endigt mit diesem Artikel. D.H.

[I,1,474]

Ueber Offenbarung und Volksunterricht.

(Zuerst erschienen im Philosophischen Journal 1798, zweites Heft.)

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenstände hier mittheile, sind aus Gelegenheit der *Niethammerschen* Schrift: Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, 1797 (einer Schrift, die wegen der strengen Consequenz, mit welcher sie die Pseudophilosophie der neuesten Theologen entnervt, diesen besonders eine heilsame Lectüre seyn dürfte) niedergeschrieben worden. Was ich gegen diese Abart von Philosophie im Folgenden gesagt habe, ist meistens aus jener Abhandlung genommen. - Das Uebrige muß allein auf meine Rechnung geschrieben werden.

Es ist Zeit endlich, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als *Vernunftidee,* oder gar als ein *Postulat der praktischen Vernunft* zu betrachten. Denn die vorgebliche praktische Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung ist schon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern Hülfsmittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung seyn soll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgesetzt wird: erstens, daß es überhaupt eines solchen Hülfsmittels bedürfe, ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des sittlichen Entschlusses unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es gibt kein lediglich *äußeres* Adjument der Moralität; was Hülfsmittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht *an sich selbst*, sondern weil und inwiefern wir es dazu gemacht haben. In *diesem* Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt

I,1,475

geben, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn also Offenbarung (und dieß ist das zweite, was vorausgesetzt wird) vor andern und *vorzugsweise* ein solches Hülfsmittel ist, so muß sie es *ihrer Natur* nach, sie muß es *an sich* seyn, es muß nicht von unserem guten Willen (unserer Freiheit) abhangen, ob sie es ist; sie muß ein *solches* seyn, schlechthin weil sie existirt; sie muß unsere Moralität so nothwendig befördern, als das Athmen z.B. unsere Lebensfunktionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unserem freien Entschluß abhängig gemacht wird, so setzt dieser Gebrauch zu moralischem Zweck die Moralität selbst schon voraus; wo also ein solches Mittel anschlagen könnte, ist es nicht zu appliciren, und wo es applicabel ist, bedarf man seiner nicht mehr.

So sieht sich also der Vertheidiger der moralischen Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst endlich getrieben, die *Existenz* einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, diesen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktischen Postulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen, und seine Realität, wie die Realität jedes andern Naturobjekts, auf theoretische Probe bringen zu lassen.

Damit wird nun auch dieser Begriff in seine alte Dignität restituirt, in welcher ihn die consequenten, über unsere Halbphilosophen unendlich erhabenen Theologen der vorigen Zeit standhaft zu erhalten suchten. Denn ob sie gleich auch an moralische Argumente für die Existenz einer Offenbarung dachten, sahen sie doch wohl ein, daß die Realität dieses Begriffes auf allzuschwachen Stützen ruhen würde, wenn sie nicht zu denselben theoretische Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philosophie (wenn dieser oft mißbrauchte Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktisches Postulat aufstellt, von der Natur und dem Wesen praktischer Postulate ganz falsche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philosophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretische Realität jenes Begriffs sehr mißlich aussehe, daß er durch theoretische Vernunft inconstruktibel, d.h. daß er schlechthin unvernünftig sey, und da ebendieselben doch von einer praktischen Realität dieses

I,1,476

Begriffs träumen, so müssen sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchst unvernünftig ist, doch *praktisch* (was mögen sie wohl dabei denken?) höchst vernünftig seyn könne. Nach ihren eigenen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund ist, daß sie glauben, das Wesen des *Kantianismus* (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen sie doch nicht) bestehe darin, daß, was zur Vorderthüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur Hinterthüre (der praktischen Postulate) wieder eingeführt werde. Solche hinterrücks wieder eingeführte Contrebande ist nun diesen

Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung; und diesem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme seyn kann, ein Ende zu machen, ist, wie mir dünkt, der Hauptzweck der obengenannten Abhandlung gewesen.

Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Construktion desselben nicht umgehen kann. Zwar ist es sehr leicht, diesen Begriff zu analysiren, und die bestimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein solches Manöver kann nur den Kurzsichtigsten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieses willkürlich zusammengesetzten Begriffs zu fragen. Dieser letzte Grund aber kann nichts anders seyn, als eine synthetische Construktion (oder ursprüngliche Zustandebringung) dieses Begriffs. Insofern sagt derselbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die Sinnenwelt und auf den menschlichen Geist geschehe; wobei, wie von selbst einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, persönlichen Wesen - und zwar einem in der Sinnenwelt wirksamen Wesen - vorausgesetzt wird, wodurch dann jene Philosophen in die größte Inconsequenz verfallen, da sie vorher die Idee der *Gottheit* selbst nur als praktische Realität habend, d.h. als Objekt des Thuns und des Handelns, nicht als Objekt eines kategorischen *Wissens* (eines Wissens, das auf ein *Daseyn* geht) aufgestellt haben.

Zugleich - es sey mir erlaubt, dieß von dem Meinigen hinzuzufügen - setzen sie in dem menschlichen Geiste eine *Receptivität*

I,1,477

voraus, die seiner ganzen Natur zuwider ist. Denn da das Wesen des Geistes in Aktivität besteht, so ist er nur eines solchen *Leidens* empfänglich, das in anderer Rücksicht zugleich ein *Thun* ist, d.h. es kann im menschlichen Geiste keine *absolute Passivität* gedacht werden, und jeder Begriff ist seiner Natur nach falsch, der eine absolute Passivität im menschlichen Geiste voraussetzt. - (Daran, als allgemeinem Probiersteine kann jede transscendente Behauptung geprüft werden.) - Nun läßt aber eine Offenbarung, so wie sie in jener Philosophie bestimmt wird, d.h. eine reelle Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut-aktiv, das nothwendige Correlat aber der absoluten Aktivität ist die absolute Passivität. Mithin ist jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieser Philosophie nach, völlig falsch; denn in theoretischer Rücksicht gestehen sie selbst, daß er ebensowenig construktibel ist, als z.B. der Begriff der Hexerei; in praktischer Rücksicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerstört er sich selbst, weil er mit der Freiheit zusammen nicht bestehen kann.

Nun wollen aber diese Philosophen doch, daß er mit der Freiheit zusammenbestehe, denn sie statuiren einen *Vernunftgebrauch in Sachen der Offenbarung*. Daß dieser ihren Begriffen nach undenkbar ist, hätten sie längst aus der Schrift desselben Verfassers "Ueber Religion als Wissenschaft" lernen müssen, wenn sie eines anhaltend consequenten Denkens fähig wären. Es ist daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen consequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer *mittelbaren Offenbarung* kommen mußten. Dieser Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der *Offenbarung ursprünglich* bedeutete, und es ist eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äternisiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längst verschwunden ist.

Dieses Verfahren suchten sie nun freilich zu beschönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beschönigung schlimmer, als die beschönigte Sache. *Lessing* hatte die Offenbarung als Mittel der

I,1,478

Erziehung des Menschengeschlechts aufgestellt. Was er damit sagen wollte, weiß, wer mit seinem Geiste vertraut ist. Gewiß war dieser *so* durchein *ganze* und durchgreifende Geist von jener Halbphilosophie unendlich entfernt, die man aus dieser Idee herausgesponnen hat. In seiner Biographie steht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert seyn sollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Lessings Zeit gelebt zu haben sich rühmen und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommenden ihr schwaches Lämpchen aufstecken. "Ich sollte es der Welt mißgönnen, schreibt er, daß man sie mehr aufzuklären sucht? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, als jene große Absicht befördern zu helfen. Laß mir aber nur doch meine eigene Art, wie ich das thun zu können glaube. Und was ist simpler, als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen. Ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reines zu nehmen. - - Mit der Orthodoxie war man, Gott sey Dank! ziemlich zu Rande. Man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, woran sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte, als an ihm. *Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will,* und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als sich das alte anmaßte."

Man hört wohl, in welcher Zeit diese Stelle geschrieben. Zuverlässig würde Lessing jetzt anders schreiben. Denn warum sollte man

I,1,479

jetzt nicht zufrieden seyn, daß es so gekommen ist? Wäre jene Scheidewand geblieben, so hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergerissen ist, *soll* sie es bleiben; und man muß sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, *Eine* Heerstraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum soll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt[1] zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die Johanniswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine, die Sonne nicht aufgehen?

Es war von *Betrug* die Rede. Denn eben darin sind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man sie nach wie vor - wenn nicht als Popanz - doch als *Auktorität* für das Volk brauchen müsse. Aber es ist und bleibt *Betrug* - Betrug in der heiligsten Sache - eine Auktorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt ist. Gesetzt auch, daß ein solcher Gebrauch *anfangs* nütze (obgleich dieß unmöglich ist, weil er die Bildung zur Selbstständigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? - Nun ist überdieß jener Begriff des *Volks* ein höchst relativer Begriff. "Er bezeichnet ein Publikum, das zu Principien sich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? - Aber zu welchen Principien denn? Zu den eurigen wohl gar? Aber ihr gesteht z.B. und habt dessen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche andere, und mit ihrem vollkommensten Rechte, für die höchsten halten, euch eurerseits auch nicht erheben könnt. Mithin würden diese mit demselben Rechte euch in Ansehung ihrer Principien zum *Volk* rechnen, mit welchem ihr andre in Ansehung *eurer*

[1] Im großen Concertsaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen besonders starken Hrn. Oeser ausgeschmückt ist, wird unter andern der *Aufklärungstrieb* vorgestellt unter dem Bilde eines *muntern Knaben,* welcher - mit der Scheere die

Flamme reinigt, "damit," sagt der Erklärer, "das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte". *S. Leipzig,* ein Handbuch für Reisende, von Claudius.

I,1,480

Principien dazu rechnet. Ihr empört euch dagegen - ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was gibt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? - Vielleicht weil sie nicht auf gelehrten Schulen gewesen sind, oder orientalische Sprachen, oder irgend ein philosophisches Compendium auswendig gelernt haben? - sie am Gängelbande führen zu wollen, da ihr kaum Kraft genug habt, euch selbst zu führen? -

Jede Gesellschaft in religiöser Absicht ist eine *völlig gleiche* Gesellschaft. Eigentlich ist hier, so sehr das den Pfaffenstolz beugen mag, keiner *Lehrer* und keiner *Schüler*. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgesetzt wird, daß alle an sie glauben, sollen durch gemeinschaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man alle als durchdrungen annimmt, stärker hervorgerufen werden[1]. Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine solche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieser Gesellschaft Entzweiung, Streit, und dadurch Skandal entstehe. *Darum* allein, nicht etwa, weil man euch klüger glaubt, als das, was ihr *Volk* nennt, kann in einer solchen Gesellschaft von *Untersuchung,* von Zurückgehen auf die Principien nicht die Rede seyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgesetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus *Principien* geschieht, ist seiner Natur nach *historisch.* Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur moralischen Kraft sich belebt, werden als *vorhanden* (seit alter Zeit) unter der Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besonderes Glück auch für das kultivirteste Volk, wenn eine religiöse Urkunde aus der Vorwelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen *historisch* niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen, sowie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen Weltplans, den wir als prädestinirt durch die Vernunft (insofern sie absolut ist) annehmen müssen.

[1] Ich verweise hierüber ganz auf *Fichtes* Sittenlehre (S. 475), wo dasselbe gesagt und bewiesen ist.

I,1,481

Denn - damit ich hier sage, was auch zur Erläuterung anderer Behauptungen dient - die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Funktion betrachtet werden. Entweder betrachtet man sie als *absolut*; insofern ist sie nichts anders, als die urerste Synthesis, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne sich evolvirt; und so sind alle Phänomene der äußern Welt und alle Begebenheiten der Geschichte nichts als verschiedene Reihen, in welchen jene urerste Synthesis *successiv* sich entwickelt. Insofern die Vernunft umgekehrt von den *einzelnen Evolutionen* zu der *ursprünglichsten Involution emporsteigt*, ist ihre Funktion *empirisch*. - Das Produkt der Vernunft in ihrer *absoluten* Funktion ist die *wirkliche*, in ihrer *empirischen* Funktion die *ideale* Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur *Entwickelung einer absoluten Vernunft* ist, müssen wir auch in der Geschichte, und insbesondere in der Geschichte des menschlichen Geistes, überall die Spur jener *absoluten Vernunft* finden, die uns vom empirischen (lediglich *praktischen*) Standpunkt aus als *Vorsehung* erscheinen wird, die zum voraus gleichsam alles so angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philosophien und Religionen der alten Welt noch bewußtlos gleichsam und unvollständig entwickelt finden, was bei uns mit Bewußtseyn und vollständig sich entwickelt hat, und es wird leicht seyn, in jenen Denkmälern (wenn sie Urkunden der Volksreligion sind) *unsere Ideen* (d.h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verstehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Resultat der Untersuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung gesagt wird.

Sobald erwiesen ist, daß die Bedingungen der Construktion eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem System der Begriffe verschwinden. - Seine *scientifische* Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dieß hatte der obengenannte Verfasser früher schon in der Schrift "Ueber Religion als Wissenschaft"

I,1,482

unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte, jener Begriff, zum *Princip* erhoben, zerstöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß (sowie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer und reeller Begriff ist.

Soll nun aber deßwegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verfasser jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichere Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anstehen, zu verhüten, daß dieses nicht durch unvorsichtige Herabsetzung der positiven Lehre auch an den religiösen Ideen, deren Vehikel sie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer (ne quid detrimenti etc.) nicht so weit gehen, die gelehrte Untersuchung der Ungelehrten wegen hemmen zu wollen, vielmehr bescheiden sich innerhalb seiner Grenzen halten; denn, sagt Lessing, *ein anderes ist ein Bibliothekar, ein anderes ein - Pastor*[1].

[1] Wie oft wird man noch jetzt versucht, diese Worte zu parodiren! - Als Er, von dem in dieser Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei sich hatte einweihen lassen, tröstete ihn einer, daß er darin doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. "Wollte Gott, ich hätte," erwiederte der Unvergeßliche, "so hätte ich doch *etwas* gefunden". - Andere anders. Z.B. Herr Oberhofprediger Reinhard in Dresden, der sich bitterlich beklagt, in der neuen Philosophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. *Ein anderes ist etc.*

I,1,483

[Schlosser-] Recension

(aus der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung 1798, Nro. 299).

1. *J. G. Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. 1797*.
2. *J. G. Schlossers zweites Schreiben an einen jungen Mann etc*., veranlaßt durch den Aufsatz des Herrn Prof. *Kant über den Philosophenfrieden.* 1798.

3. *Denkschrift für Herrn Schlosser in Eutin.*

Hrn. *Schlossers* erstes Schreiben, anstatt Mitleid für den Verfasser zu erregen, hat allgemeine Indignation erregt, ohne Zweifel, weil man daran nicht sowohl das Produkt eines armseligen Talents, als das Werk einer von niedrigen Leidenschaften, der Rachsucht und Eitelkeit, bewegten Seele zu erkennen glaubte. In der That konnte wohl auf die Abhandlung vom vornehmen Ton in der Philosophie (ein Muster feiner Ironie) schlechter als durch eine Schrift, deren Ton durchgängig beinahe *gemein*, *platt* und *niedrig* ist, nicht geantwortet werden. An einzelnen Stellen des Buches (wie S. 79) glaubte man zu erkennen, daß der Verfasser eines edleren Tones fähig wäre; nur desto greller stachen alle andern dagegen ab. Wie *edel* Hrn. S's. Art gegen Kant zu argumentiren war, mögen die Leser aus S. 27 beurtheilen, wo einer, Kants Moralprincip nach, folgert: "bei einer Leibesbeschaffenheit, wie die meine, darf man allgemein *huren* (sic); bei dem Grade von Liebe darf man allgemein *Töchter und Weiber entführen*; bei einer solchen Reizung darf man allgemein *morden*". Sollte man glauben,

I,1,484

daß ein Mann, der seiner Sache so gewiß ist, nöthig hatte, eine Philosophie, die er widerlegen wollte, mit der französischen Revolution und dem überhandnehmenden Deismus in Zusammenhang zu bringen, ein Mittel, dessen Bedeutung man kennt, wozu sonst nur die schlechtesten Leute greifen, das überdieß viel zu spät kommt, um mehr als lächerlich, um auch nur verächtlich zu scheinen. Wer ist denn, fragte man sich unwillkürlich, *dieser* Schlosser, daß er einen *Kant* erst wie einen Schulmonarchen, dann wie einen feigen Heuchler behandeln darf, der nicht herauszusagen wagt, was er denkt? Oder ist seine Selbstkenntniß wirklich so beschränkt, daß *er* von den Entdeckungen des Zeitalters - *er*, der sie nicht einmal versteht und die allerwenigsten auch nur vom Hörensagen kennt - in einem Tone reden darf, wie S. 7 "*einige* glückliche Fortschritte in Künsten und Wissenschaften, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer (aber welcher Aberglaube wäre denn plump, welcher Irrthum grob genug, um nicht im Geiste der Schlosserschen Philosophie vertheidigt werden zu können?), das alles hat den Menschen unsers Zeitalters ein Selbstvertrauen eingeflößt, daß die *Weisheit* (!!) ihnen vergeblich die Wage menschlicher Kräfte (ist in diesen Worten Sinn?) vor die Augen hält." In der That war die Verstockung des Zeitalters und der deutschen Nation so allgemein, daß sie in der ominösen Stimme des "Orpheischen" Weisen, der das Entstehen, das Aufblühen und den Untergang ganzer Nationen und einzelner Völker mit stetem Blick sein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, nur ein heischeres Rabengekrächze zu hören glaubte.

Zu dem allem kam noch, daß in diesem ersten Schreiben Mißverständnisse und Verdrehungen Kantischer Sätze vorkamen, dergleichen man nur einem von Leidenschaft und unmächtiger Wuth zerrütteten Verstand zuschreiben zu können glaubte, z.B. S. 11: "wer sich den kritischen Hörsälen nahen wolle, müsse vor der Schwelle den gesunden Menschenverstand ablegen," wird bewiesen aus einer Stelle des Hrn. *Schulz*, der sich die Appellationen an den gemeinen Menschenverstand, wohl zu merken, *in Sachen der Spekulation* verbittet. Warum dehnt Hr. S. diese Bitte über ihre Grenzen aus? Oder glaubt er wirklich,

I,1,485

daß auch in Sachen der Spekulation der gemeine Verstand *die höchste Instanz* sey? Ist dieß, so lasset uns nur den edelsten Theil unserer Kenntnisse, z.B. unsere Copernicanischen Weltsysteme, wegwerfen,

die auch einst dem gemeinen Verstande zuwider waren und ihm noch jetzt anfangs aufgedrungen werden müssen. Die Spekulation soll den gemeinen Menschenverstand, soll jene ersten, ursprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile des Menschenverstandes (wie sie *Jacobi* nennt) nicht *ausrotten* (denn das würde sie umsonst versuchen), sondern *erklären*. Wie kann sonach der gemeine Menschenverstand, da er *Objekt* der Spekulation ist, *höchster Richter* in Sachen der Spekulation seyn? Verläßt nicht das Copernicanische System den Schein sogar der sinnlichen Erfahrung, um ihn nachher selbst zu erklären, und so mit dem gemeinen Verstand sich in Harmonie zu setzen? Der gemeine Menschenverstand ist für den Philosophen überhaupt nicht *terminus a quo*, sondern *terminus ad quem.* - Ein anderes Beispiel. Kant sagt, um eine Maxime zu prüfen, solle man untersuchen, ob sie als *Naturgesetz*, d.h. so allgemein, so nothwendig, so consequent als jedes Naturgesetz befolgt, nicht sich selbst aufheben würde. Daraus schließt Hr. S., wer die Sittlichkeit seiner Maximen beurtheilen wollte, müßte nach Kant die ganze Natur kennen, da doch unser Auge kaum den tausendsten Theil der *Erdfläche* übersehe (das wären *à peu près* 9280 Quadratmeilen. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, wie Hr. S. das meint). Nun legt er einige Fragen aus der *Klugheitslehre* vor und beweist, daß sie aus Kants *Moralprincip* nicht beantwortlich sind. Aber da ist Hr. S. mit Kant ganz einig, der nichts anders behauptet als, die Frage nach dem, was *klug*, und nach dem, was *recht* ist, seyen zwei ganz verschiedene Fragen; in Sachen der Klugheit habe die Moral eine lediglich *negative* Stimme (daß nichts geschehe, was unrecht ist, so klug es sonst auch seyn mag). - Sonst findet man folgende Beschwerden gegen Kant und seine Philosophie: "Wer ein Kantianer werden wolle, müsse auf den Genius der Dichtkunst *Verzicht* thun." Item: "daß man alsdann alle *Ahnung* des Uebersinnlichen verwerfen müsse" (gesetzt es wäre so, was würde denn eine solche Consequenz

I,1,486

beweisen? Wenn ein Satz *wahr* ist, mag doch daraus folgen, was will), "daß Kant alle Schlüsse nach Wahrscheinlichkeiten über die Achsel ansehe" (es ist namentlich vom Beweis für das Daseyn Gottes die Rede. Es ist zu weitläuftig, sich hier auf den Beweis einzulassen, daß von Gott als einer Wahrscheinlichkeit reden eine wahre Blasphemie ist; Recensent verweist deßhalb auf die obengenannte *Denkschrift*), ferner "die Idee, *Gott* sey bei Kant von bloß moralischem Gebrauche" (braucht sie denn Hr. S. etwa, um die Gesetze vom Fall der Körper, oder um den Verbrennungsproceß, oder um die animalische Chylification daraus zu erklären?), "Kant verwerfe alle anthropomorphistische Vorstellung von Gott" (alle? man sollte denken, daß man an Kants symbolischen Anthropomorphismen doch übergenug hätte. Hr. S. aber will gerade nur keinen - *Fetisch*, übrigens doch (S. 75) einen *Gott*, der *auf eben die Art sieht, hört, fühlt* (riecht und schmeckt?) *wie wir*, nur *ungleich* (um wie viel denn?), *schärfer*, einen Gott, *so stark, daß er nicht nur einen Centnerstein, sondern einen ganzen Berg aufheben kann!!*). Das Uebrige ist Vertheidigung seines Mysticismus. Dieser ist nach S. 67 eine eigene Anschauung des Uebersinnlichen, darunter aber versteht Hr. S. *Visionen*, wie die, *da man Christum Jesum zur Rechten Gottes sitzen sieht.*

Doch genug vom *ersten* Schreiben des Hrn. S. Wir wenden uns zum *zweiten*, bekennen aber sogleich, daß wir es keiner Kritik fähig finden. Es beschäftigt sich vorzüglich mit einer neuen Classifikation der Philosophen in Dogmatologen, Skeptiker, Kritiker und Dogmatisten. Die Charakteristik der Dogmatisten (es sind die "Lieblingsphilosophen" des Hrn. S.) ist folgende: "auch diese sahen von der Wahrheit nicht mehr als ihre *Fußtritte*, aber sie entdeckten über ihnen ein *leitendes Licht*, einen Strahl von *Himmelsduft*, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünste schweben. Diesem Licht folgen sie nun, und wo sie diesen *Himmelsduft* athmen, da, denken sie, habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen sie die Wahrheit künftig einmal jenseits des Grabes zu sehen und schon nun diesseits mit Wohlgefallen von ihr gesehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch sie dieses Licht

sehen, diesen Himmelsduft empfinden, ist ihnen über alles heilig u.s.w." Man wird dem Recensenten nicht zumuthen, einen Schriftsteller, der in *diesem* Styl über philosophische Gegenstände schreibt, einer ernstlichen Kritik zu unterwerfen. Hr. S. selbst wird allein aus Vergleichung seiner Schreibart mit der Kantischen lernen können, daß er kein Mann ist, der Kant zu verstehen geboren ist; er wird es dem Königsberger Philosophen ferner nicht verargen, daß seine Kritik der reinen Vernunft sich nicht wie ein Schlossersches Sendschreiben mit seinen anderthalb Gedanken lesen läßt; er wird begreifen, daß der Erfinder eines großen Systems nicht Zeit hatte, Citaten alter Schriftsteller aus einem Florilegium in futuros usus zusammen zu stoppeln und um die Sache so lange herumzureden, bis er sie nothdürftig anbringen konnte; er wird sich die obengenannte *Denkschrift* (welcher wir wegen ihrer treffenden Antworten *das* gebührende Lob ertheilen müssen), zu Gemüthe ziehen, er wird endlich, an Selbstkenntniß reicher, in seine Sphäre sich zurückziehen, was er um so eher kann, da er durch das zweite Schreiben seinen Charakter vollkommen gerechtfertigt hat. Denn besser und deutlicher, als es in der Vorrede zu dem zweiten Schreiben und in der Schrift selbst geschehen ist, konnte er seinen *guten Willen*, den Kriticismus richtig zu beurtheilen einerseits, und seine absolute *Impotenz,* in Sachen des Kriticismus nicht nur, sondern der Philosophie überhaupt, ein competentes Urtheil zu fällen, nicht darthun, und wenn man bisher seinem Kopf auf Kosten seines Herzens Complimente machte, wird man jetzt umgekehrt seine gute Absicht loben und seine Unvermögenheit bemitleiden.

Zweiter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1797. 1798.

[I,2,V]

Vorwort des Herausgebers.

Der chronologischen Ordnung gemäß folgen hier die ersten naturphilosophischen Schriften Schellings, die Ideen zu einer Philosophie der Natur und die Schrift von der Weltseele. Zwar beide Schriften sind, die eine vermöge der Zusätze, welche in der zweiten Auflage zu jedem Abschnitt hinzugekommen sind, die andere durch die den späteren Ausgaben vorangesetzte Abhandlung über das Ideale und Reale in der Natur, nicht bloß Dokumente der ersten Anfänge der Naturphilosophie: sie sind durch diese Erweiterungen zugleich, so zu sagen, zu Programmen der späteren Ausführung des absoluten Standpunktes geworden. Es hätte sich deshalb sogar fragen lassen, ob man nicht, da die strenge chronologische Reihenfolge durch diese spätere Gestalt jener Schriften immerhin durchkreuzt wird, das im Jahre 1800 erschienene System des transscendentalen Idealismus, die sachliche Anordnung mit der

chronologischen verbindend, den naturphilosophischen Schriften in der neuen Gesammtausgabe vorausgehen lassen sollte. In der That konnte dafür selbst eine in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie Seite 370 enthaltene Aeußerung über die Bedeutung des genannten Systems zu sprechen scheinen. Allein diese Aeußerung sagt nur, daß im System des transscendentalen Idealismus der von *Fichte* sich

I,2,VI

herschreibende Idealismus (der aber nun bereits den "Idealismus der Natur" neben sich hatte) zur "völlig objektiven Darstellung" gebracht worden, daß also jenes System insofern, d.h. unter dem Gesichtspunkt oder in der Linie des ("relativen") Idealismus, sowie als *System* das Nächste nach Fichte gewesen sey: was aber nicht ausschließt, daß die Vollendung desselben seinem Urheber doch selbst erst nach den vorausgegangenen naturphilosophischen Arbeiten, zu welchen auch der *Entwurf* gehörte, möglich geworden war, oder wenigstens, daß diese erst ihn veranlaßten, die idealistische Richtung vollständig durchzuführen und insofern mit ihr abzuschließen (man vergleiche im System des transscendentalen Idealismus S. 7 die Note). Noch mehr aber ist es gewiß und in der Anmerkung zu der oben bezeichneten Stelle der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, sowie in den *Ideen* selbst (s. unten S. 240), am deutlichsten jedoch im Kritischen Journal Band 1, Heft 1, S. 27 (vergl. mit Zeitschrift für speculative Physik I, 2, S. 87, sowie mit Neue Zeitschrift I, 2, S. 31) ausgesprochen, daß das System des transscendentalen Idealismus es war, was den unmittelbaren *wissenschaftlichen* Uebergang zum Identitätssystem vermittelte, und eben dieser Umstand verbietet, dasselbe etwa den ersten naturphilosophischen Schriften voranzustellen, wenn es auch in anderer (materieller) Beziehung an das Frühere idealistischen Inhalts sich anschließen würde.
Erscheint somit das Festhalten an der chronologischen Ordnung als gerechtfertigt, so bleibt nur übrig zu bemerken, daß auch die Behandlung der Varianten die gleiche geblieben ist.

Eßlingen, im April 1857

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,2,1]

Ideen

zu einer
Philosophie der Natur
als
Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.

1797.

Zweite Auflage 1803.

[I,2,3]

Vorrede zur ersten Auflage[1].

[1] Der Titel der ersten Auflage lautete: "Ideen zu einer Philosophie der Natur." Der Beisatz: "Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft" ist in der zweiten Auflage hinzugekommen.

Was als reines Resultat der bisherigen philosophischen Untersuchungen unseres Zeitalters übrig bleibt, ist kürzlich Folgendes: "Die bisherige theoretische Philosophie (unter dem Namen Metaphysik) war eine Vermischung ganz heterogener Principien. Ein Theil derselben enthielt Gesetze, welche zur Möglichkeit der *Erfahrung* gehören (allgemeine *Naturgesetze*), ein anderer Grundsätze, die über alle Erfahrung hinausreichen (eigentlich metaphysische Principien)."

"Nun ist aber ausgemacht, daß von den letzteren in der theoretischen Philosophie nur ein *regulativer* Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erscheinungswelt erhebt, ist unsere moralische Natur, und Gesetze, die im Reich der Ideen von *konstitutivem* Gebrauch sind, werden eben damit *praktische* Gesetze. Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen. Was für die theoretische Philosophie übrig bleibt, sind allein die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung, und anstatt eine Wissenschaft zu seyn, die auf Physik *folgt* (Metaphysik), wird sie künftig eine Wissenschaft seyn, die der Physik *vorangeht*".

Nun zerfällt aber theoretische und praktische Philosophie (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menschlichen

I,2,4

Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt sind) in die *reine* und *angewandte*.

Die *reine* theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens *überhaupt*; der *angewandten* aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein *bestimmtes* System unseres Wissens (d.h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die *theoretische* Philosophie die *Physik* ist, ist für die *praktische die Geschichte*, und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres

empirischen Wissens.

Mit einer Bearbeitung der *Philosophie der Natur,* und der *Philosophie des Menschen* hoffe ich daher die gesammte *angewandte* Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift soll nur der Anfang einer Ausführung dieses Plans seyn. Ueber die *Idee* einer Philosophie der Natur, die dieser Schrift zu Grunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muß also erwarten, daß die Prüfung der philosophischen Principien dieser Schrift von dieser Einleitung ausgehe.

Was aber die *Ausführung* betrifft, so sagt der Titel schon, daß diese Schrift kein wissenschaftliches System, sondern nur *Ideen* zu einer Philosophie der Natur enthält. Man kann sie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über diesen Gegenstand betrachten.

Der gegenwärtige erste Theil dieser Schrift zerfällt in zwei Theile, den empirischen und den philosophischen. Den ersten voranzuschicken hielt ich für nothwendig, weil in der Folge der Schrift sehr oft auf die neueren Entdeckungen und Untersuchungen der Physik und Chemie Rücksicht genommen wird. Dadurch entstand aber die Unbequemlichkeit, daß manches zweifelhaft bleiben mußte, was ich erst späterhin aus philosophischen Principien entscheiden zu können glaubte. Ich muß also wegen mancher Aeußerungen des ersten Buchs auf das zweite (vorzüglich das achte Kapitel) verweisen. In Ansehung der jetzt zum Theil noch streitigen

I,2,5

Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundsatz, in den Körpern schlechterdings keine verborgene Grundstoffe zuzulassen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargethan werden kann. In alle diese Untersuchungen über Wärme, Licht, Elektricität u.s.w. hat man neuerdings mehr oder weniger philosophische Principien eingemengt, ohne sich übrigens von dem empirischen Boden zu entfernen, die der experimentirenden Naturlehre an und für sich schon fremd und gewöhnlich noch so unbestimmt sind, daß daraus unausbleibliche Verwirrung entsteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Physik gespielt, besonders seitdem man an der Materialität des Lichts u.s.w. zu zweifeln anfieng; hat man doch schon einigemale gefragt, ob nicht die Elektricität vielleicht *Lebenskraft* seyn möchte. Alle diese vage, in die Physik widerrechtlich eingeführten Begriffe, mußte ich, da sie nur philosophisch zu berichtigen sind, im ersten Theil dieser Schrift in ihrer Unbestimmtheit lassen. Sonst habe ich mich in diesem Theil immer in den Grenzen der Physik und Chemie zu halten - also auch ihre Bildersprache zu sprechen gesucht. - Im Abschnitt vom Licht (S. 85 ff.) wollte ich vorzüglich zu Untersuchungen über den Einfluß des Lichts auf unsere Atmosphäre Veranlassung geben. Daß dieser Einfluß nicht bloß mechanischer Art sey, ließe sich schon aus der Verwandtschaft des Lichts mit der Lebensluft schließen. Weitere Untersuchungen über diesen Gegenstand könnten vielleicht selbst über die Natur des Lichts und seiner Fortpflanzung in unserer Atmosphäre nähere Aufschlüsse geben. Die Sache ist doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Mischung der atmosphärischen Luft kennen, aber nicht wissen, wie die Natur dieses Verhältniß heterogener Luftarten, der zahllosen Veränderungen in der Atmosphäre ungeachtet, beständig zu erhalten weiß. Was ich darüber im Abschnitt von den Luftarten gesagt habe, reicht bei weitem nicht hin, hierüber vollkommen Aufschluß zu geben. Die von mir vorgetragene und mit Beweisen unterstützte Hypothese über den Ursprung der elektrischen Erscheinungen wünschte ich um so mehr geprüft zu sehen, da sie, wenn sie wahr ist, ihren Einfluß noch weiter (z.B. auf Physiologie) erstrecken muß.

I,2,6

Der *philosophische* Theil dieser Schrift betrifft die *Dynamik* als Grundwissenschaft der Naturlehre, und die *Chemie* als Folge derselben. Der nächstfolgende Theil wird die Principien der organischen Naturlehre oder sogenannten Physiologie umfassen[1].

Aus der Einleitung wird man sehen, daß mein Zweck nicht ist, Philosophie auf Naturlehre *anzuwenden*. Ich kann mir kein betrübteres Taglöhnergeschäft denken als eine solche Anwendung abstrakter Principien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft. Mein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch *entstehen* zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft. Es ist wahr, daß uns Chemie die *Elemente*, Physik die *Sylben*, Mathematik die *Natur lesen* lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene *auszulegen*.

[1] Dieser Satz lautete im ersten Abdruck dieser Vorrede: "Der nächstfolgende Theil wird die allgemeine Bewegungslehre, Statik und *Mechanik*, die Principien der Naturlehre, der Teleologie und Physiologie umfassen". Man vergl. die Anmerkung S. 337.

[I,2,7]

Vorrede zur zweiten Auflage.

Diese Schrift, welche hier in einer neuen Ausgabe erscheint, hatte die fortdauernde Nachfrage ohne Zweifel hauptsächlich dem Umstande zu verdanken, daß sie die ersten Ideen und Studien des Verfassers zur Naturphilosophie enthielt. Seitdem hat diese Wissenschaft nach außen durch die Bereicherungen, welche ihr durch einige treffliche Köpfe zu Theil geworden sind, sowie durch Anwendung auf fast alle Zweige der Naturlehre an objektivem Umfang gewonnen; nach innen ist, wie ich voraussetzen zu dürfen glaube, ihr Verhältniß zur Philosophie überhaupt entschieden worden. Um so größer mußte das Bestreben seyn, die Mängel der früheren Erscheinung dieser Schrift, welche mir vielleicht am wenigsten unbekannt bleiben konnten, in der späteren so viel möglich aufzuheben.

Zu diesem Ende sind nicht nur in dem Text der ersten Ausgabe die nöthig scheinenden Verbesserungen gemacht, sondern es ist auch versucht worden, durch Zusätze zu jedem Kapitel den gegenwärtigen Grad der Vollendung der Wissenschaft zu bezeichnen und die späteren Früchte mit den Keimen der ersten Anlage zu verknüpfen. Hiebei wurde die zwiefache Rücksicht beobachtet, den Freunden der Philosophie in dem Zusatz zur Einleitung, und zerstreut in den übrigen, den durch fortgesetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphilosophie in ihrer Beziehung auf Spekulation überhaupt darzulegen, den Naturforschern aber, welche dieser Schrift vor meinen andern noch die meiste Aufmerksamkeit geschenkt haben, in den Zusätzen zum ersten und zweiten Buch einen

I,2,8

Inbegriff der jetzigen Ansichten der Naturphilosophie über alle in vorliegender Schrift berührte Gegenstände mitzutheilen.

In diesem Betracht wird sie in ihrer neuen Gestalt sich als Einleitung in das Studium der Naturphilosophie rechtfertigen, indem sie zugleich den Uebergang zu einem zweiten Theil bildet, welcher

die organische Physik und eine Kritik der vorzüglichsten bisherigen Lehrmeinungen über dieselbe enthalten würde.

Jena, den 31. December 1802.

[I,2,9]

Uebersicht.

I,2,10

[I,2,11]

Einleitung.

Was Philosophie überhaupt sey, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über

einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysiren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Die Sache ist diese. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist[1].

Anstatt also einen beliebigen Begriff von Philosophie überhaupt, oder von Philosophie der Natur insbesondere, vorauszuschicken, um ihn nachher in seine Theile aufzulösen, werde ich mich bestreben, einen solchen Begriff selbst erst vor den Augen *des Lesers entstehen* zu lassen.

Indeß, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, setze ich indeß voraus, eine Philosophie der Natur *solle* die Möglichkeit einer Natur d.h. der gesammten Erfahrungswelt aus Principien ableiten. Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich auch *ausführen* läßt.

[1] Erste Auflage: die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, eine allgemeingültige Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinnst.

I,2,12

Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat.

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sey. Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die *That* selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner *Hand* zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht und nicht aufgehört auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Principien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey, diese Frage verdanken wir der *Philosophie*, oder vielmehr *mit* dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor. Viele verließen ihn niemals und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit[1]. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element *Freiheit* ist, *sich selbst* frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal

[1] Die größten Philosophen waren immer die Ersten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er (wie Platon erzählt) die Nacht hindurch, in Spekulationen versunken, gestanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an (Zusatz der ersten Auflage).

I,2,13

seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion[1]; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes *Objekt* wird) sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur *Mittel*, nicht *Zweck*. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektirt, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der *ganze* Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich seyn, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseyns. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die *bloße* Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie ist ein Uebel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm

[1] Hier und auf den folgenden Seiten, so wie auch später noch, stand in der ersten Auflage "Spekulation" statt "Reflexion", "spekuliren" statt "reflektiren".

I,2,14

zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber nicht nur auf die erscheinende Welt; indem sie von dieser das geistige Princip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag[1].

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philosophie *muß* jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniß, zu philosophiren.

Darum eignet sie der Reflexion nur *negativen* Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch *Freiheit* wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *nothwendig* vereinigt war, d.h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht - selbst nur ein nothwendiges Uebel - eine Disciplin der verirrten Vernunft war - so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der

seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexionsphilosophie in ihre

[1] Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage: Die *bloße* Spekulation also ist eine Geisteskrankheit des Menschen,noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tödtet, die Wurzel seines Daseyns ausrottet. Sie ist ein Plagegeist, der, wo er einmal übermächtig geworden ist, nicht mehr - nicht durch die Reize der Natur (denn was vermögen diese auf eine erstorbene Seele?) - nicht durch das Geräusch des Lebens - zu vertreiben ist.

Scandit aeratas vitiosa naves
Cura nec turmas equitum relinquit.

Gegen eine Philosophie, die Spekulation nicht zum *Mittel*, sondern zum *Zweck* macht, ist jede Waffe gerecht. Denn sie peinigt die menschliche Vernunft mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt *permanent*, indem sie die letzte als ein *Ding an sich* betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag. (Erste Auflage.)

I,2,15

endlose Entzweiung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten andern gleich geachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt, daß er auch nicht selbst den Genuß haben sollte die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißungen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen[1]. - Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußeren Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanimus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseyns auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge *außer* uns, setzen sie voraus als unabhängig von unsern Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang seyn. Nun kennen wir aber keinen *realen* Zusammenhang *verschiedener* Dinge, als den von *Ursache* und *Wirkung*. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältniß der Ursache und Wirkung zu setzen.

[1] Der Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu anwendet, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelsten ist, was er hat, vielleicht den meisten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfniß derselben, als einer besonderen Wissenschaft, und damit sein eigener Name auf immer aus dem Gedächtniß der Menschen verschwindet. (Erste Auflage.)

I,2,16

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als *unabhängig von uns* gesetzt. *Uns* dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur *reell*, insofern wir genöthigt sind, zwischen ihr und den Dingen Uebereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu

Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären, wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph darthun. Allein wenn die Dinge *Ursachen* der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen *voran*. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden *ursprünglich* keine Trennung ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen. Was sie also sind, inwiefern sie unserer Vorstellung vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: wie kommt es, daß ich vorstelle, erhebe ich mich selbst *über* die Vorstellung; ich werde *durch* diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich *frei* fühlt, das die Vorstellung selbst und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen *unter* sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein *Seyn in sich selbst* hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen, trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht; jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen *Geist* und *Materie*.

I,2,17

Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst *Ursache* und *Wirkung* Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen[1]?

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf *mich* (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber *frei* bin (und ich *bin* es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden) - bin ich gar kein *Ding*, kein *Objekt*. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern *für sich selbst* da ist. In mir kann nur That und Handlung seyn; von mir können nur Wirkungen *ausgehen*, es kann kein *Leiden* in mir seyn; denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sey so, ich sey ein *Ding*, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mit begriffen ist, sey selbst zusammt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich sey selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden; *hier*, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Nothwendigkeit seine Stelle angewiesen;

[1] Dieß haben gleich Anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserem Gemüth, in unseren Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Causalität, durch äußere Dinge in mir *bewirken*. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müssen.

I,2,18

verläßt es die Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann.

Man muß also jener Frage selbst, mit der alle Philosophie beginnt, *fähig* seyn, um philosophiren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man ohne eignes Zuthun andern nachsprechen kann. Sie ist ein freihervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. *Daß* ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußeren Dingen unabhängig bin; denn wie hätte ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst *für mich,* in meiner Vorstellung möglich sind. Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, ebendamit darauf Verzicht thut, seine Vorstellungen durch Einwirkung äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund überging, nahm sie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. *Sie* sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als inwiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. *Ich,* indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über diese Gesetze erhoben. *Sie* sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; *ich* habe diesen Mechanismus durchbrochen. Wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht, zu sagen, er sey ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge; denn um dieß sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich *selbst* kenne, daß er also auch etwas *für sich selbst* sey. Dieß ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen - nicht für sich selbst da, ist ein bloßes *Objekt* in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas anderem höre, noch etwas anderes sich einbilde.

I,2,19

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und daß so anerkannt-kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibniz, wenn er von den Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt? -

Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen und Systeme zu erfinden, die allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo *ihr* auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint[1].

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geist in ihnen sey, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. - Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen oder den

Geist in euch in einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln[2].

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher

[1] Es war ein freier Schwung, den sie sich *selbst* gaben, und der sie dahin erhob, wohin die bleiernen Flügel eurer Einbildungskraft euch nicht zu tragen vermögen. Nachdem sie so sich selbst über den Naturlauf erhoben hatten, wurde ihnen manches unbegreiflich, was euch so begreiflich ist. (Erste Auflage.)

[2] in Materie zu verwandeln (Erste Auflage).

I,2,20

Genius - der erste Philosoph - die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes[1] Gott gegenüber. Der *erste*, der Geist und Materie mit vollem Bewußtseyn als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Princips ansah, war *Spinoza*. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte[2]. *Leibniz* kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule; kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln[3]. Er hatte in sich den allgemeinen *Geist der Welt*, der in den mannichfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt - ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt seyn, als von dem spekulativen Hirngespinnst einer Welt von *Dingen* an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: "daß die Vorstellungen von äußern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze *wie in einer besondern Welt* entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären." - Er behauptete in seinen letzten

[1] als ein selbständiges Wesen (Erste Auflage).

[2] einer schöpferischen Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anschauung überging (Erste Auflage).

[3] die alles, und die Wahrheit selbst *unter sich* erblicken (Erste Auflage).

I,2,21

Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Princip hervorgehen könne. Als Leibniz dieß sagte, sprach er zu Philosophen. Heutzutage haben sich Leute zum Philosophiren gedrungen, die für alles andere, nur für

Philosophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen[1].

Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An-sich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Ursache und keine Wirkung seyn kann, noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr entgegengesetzte, reicht[2]: du müßtest also, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin, als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht. Aber das optische Glas sieht nicht selbst, es ist nur Mittel in der Hand der Vernünftigen. Und was ist denn dasjenige in mir, was urtheilt, es sey ein Eindruck auf mich geschehen? Abermals ich selbst, der doch, insofern er urtheilt, nicht leidend, sondern thätig ist - also etwas in mir, das sich vom Eindruck frei fühlt und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtseyn erhebt.

Ferner, während der Anschauung entsteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anschauung. Aber nun kommt der Verstand, fängt an zu theilen und theilt ins Unendliche. Ist die Materie außer euch wirklich, so muß sie aus unendlichen Theilen *bestehen*. Besteht sie aus unendlich vielen Theilen, so mußte sie aus diesen Theilen zusammengesetzt werden. Allein für diese Zusammensetzung hat unsere

[1] *Leibnitii* Princip. Philosoph. §. 7.

[2] "nicht aber, weder wie ein An sich - reicht" fehlt in der ersten Auflage.

I,2,22

Einbildungskraft nur ein endliches Maß. Also müßte eine unendliche Zusammensetzung in endlicher Zeit geschehen seyn. Oder die Zusammensetzung hat irgendwo angefangen, d.h. es gibt letzte Theile der Materie, so muß ich (bei der Theilung) auf solche letzte Theile stoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale scheint vor mir zu fliehen oder unter der Hand zu verschwinden, und die Materie, die erste Grundlage aller Erfahrung, wird das Wesenloseste, das wir kennen.

Oder ist dieser Widerstreit vielleicht nur da, um uns über uns selbst aufzuklären? Ist die Anschauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Wesen Realität vorspiegelt, und ist ihnen der Verstand nur dazu gegeben, sie von Zeit zu Zeit zu wecken - zu erinnern, was sie sind, damit so ihre Existenz (denn offenbar genug sind wir ja Mittelwesen) zwischen Schlaf und Wachen getheilt sey? Aber einen solchen ursprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume sind sonst doch Schatten der Wirklichkeit, "Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war." Wollte man annehmen, ein höheres Wesen bewirkte uns diese Schattenbilder von Wirklichkeit, so würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem solchen Verhältniß zurückkehren, (da ich in dieser Region einmal nichts kenne, was nach Ursach und Wirkung erfolgte) und da jenes doch das was es mir mittheilte aus sich selbst producirte, so wäre, vorausgesetzt, wie nothwendig ist, daß es keine transitive Wirkung auf mich haben könne, keine andre Möglichkeit als, daß ich jene Schattenbilder bloß als eine Beschränkung oder Modifikation seiner absoluten Produktivität, also innerhalb dieser Schranken immer wieder durch Produktion, erhielte[1].

Die Materie ist nicht wesenlos, sagt ihr, denn sie hat ursprüngliche *Kräfte,* die durch keine Theilung vernichtet werden. "Die

[1] Gesetzt auch ein höheres Wesen äffte uns mit solchen Schattenbildern, so begreife ich doch nicht, wie es auch nur ein

Bild der Wirklichkeit in mir wecken konnte, ohne daß ich Wirklichkeit selbst zum voraus gekannt hätte - das ganze System ist zu abenteuerlich, als daß es irgend jemand im Ernste hätte behaupten können. (Erste Auflage.)

I,2,23

Materie hat Kräfte." Ich weiß, daß dieser Ausdruck sehr gewöhnlich ist. Aber wie? "die Materie hat" - hier wird sie also vorausgesetzt als etwas, das für sich und unabhängig von seinen Kräften besteht. Also wären ihr diese Kräfte nur zufällig? Weil die Materie *außer euch* vorhanden ist, so muß sie auch ihre Kräfte einer äußern Ursache verdanken. Sind sie ihr etwa, wie einige Newtonianer sagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte *eingepflanzt* werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d.h. selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das ursprünglich nicht *Kraft* ist, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann so etwas sagen, es kann von Mund zu Munde gehen, aber noch nie ist es in eines Menschen Kopf wirklich gekommen, weil kein menschlicher Kopf so etwas zu denken vermag. Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. - "Anziehung und Zurückstoßung" - findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d.h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt; und da ihr jene Kräfte *aus* der Materie nicht erklären könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d.h. aus etwas *außer euch* erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß thun müßtet.

Dessen ungeachtet wird in der Philosophie gefragt, wie Materie außer uns *möglich* sey, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seyen. Man kann auf alles Philosophiren Verzicht thun (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen), aber wenn ihr denn philosophiren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch seyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem *Gefühl* an. Aber das Gefühl allein gibt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper - die allgemeine

I,2,24

Schwere - aus Kräften der Anziehung und behauptet, in dieser Erklärung ein absolutes Princip dieser Erscheinungen zu haben. In eurem System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine *physische* Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wissen. Als physischer Erklärungsgrund aber ist die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein laßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären. Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existirt; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existire, ist selbst nur eine *Idee*. Noch viel weniger also kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas seyn, daß ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übergetragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahrscheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an sich selbst wahr, also Produkte von etwas, oder in etwas gegründet seyn müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist[1].

Also müßt ihr einräumen, daß diese Idee selbst in ein höheres Gebiet, als das der bloßen

Naturwissenschaft, hinübergreift. Newton, der sich ihr nie ganz überließ, und selbst noch nach der *wirkenden Ursache der Anziehung* fragte, sah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur stand und daß hier zwei Welten sich scheiden. - Selten haben große Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilirte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unsers Wissens Einheit

[1] Ideen aber wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, sind nur Produkte eines schöpferischen Vermögens in uns. (Erste Auflage.)

I,2,25

ist, und wenn es gelingt, auch die letzten Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das *Universum unsers Wissens* - die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen getheilt ist - und Leibnizens prästabilirte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als ein und dasselbe oder nur als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen werden[1].

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d.h. die Materie, insofern sie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, ist nur der feste Grund und Boden, auf welchem erst das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie soll etwas Reales seyn. Was aber real ist, läßt sich nur empfinden. Wie ist nun Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr sagt, ist nicht genug. Es muß etwas in mir seyn, das *empfindet,* und zwischen diesem und dem, was ihr außer mir voraussetzt, ist keine Berührung möglich. Oder wenn dieses Aeußere auf mich, wie Materie auf Materie, wirkt, so kann ich nur auf dieses Aeußere (etwa durch repulsive Kraft), nicht aber *auf mich selbst* zurückwirken. Und doch soll dieses geschehen; denn ich soll *empfinden,* soll diese Empfindung zum Bewußtseyn erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr *Qualität,* und nur insofern sie eine bestimmte *Qualität* hat, heißt sie euch *real*. Daß sie Qualität *überhaupt* hat, ist *nothwendig,* daß sie aber diese *bestimmte* Qualität hat, erscheint euch als *zufällig*. Ist dieß, so kann die Materie überhaupt nicht eine und dieselbe Qualität haben: es muß also eine Mannichfaltigkeit von *Beschaffenheiten* geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was ist denn nun das, was die Empfindung bewirkt? Etwas *Inneres,* eine innere Beschaffenheit der Materie." Dieß sind Worte, nicht Sachen. Denn wo ist es denn dieses Innere der Materie? Ihr mögt theilen ins Unendliche und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dieß alles war euch längst einleuchtend; darum habt ihr schon lange das,

[1] "und Leibnizens - erscheinen werden" fehlt in der ersten Auflage.

I,2,26

was bloß empfunden wird, für etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart seinen Grund hat. Allein dieß ist das Wenigste. Denn daß nichts außer euch existiren soll, das an sich süß oder sauer wäre, macht die Empfindung deßhalb noch nicht begreiflicher; denn immer nehmt ihr doch eine *Ursache* an, die, außer euch wirklich, diese Empfindung in euch bewirkt. Gesetzt aber wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u.s.w. oder die Ursachen dieser Empfindungen außer euch mit eurem Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern

zurückgestrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint. Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen seyn möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in *diese* Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u.s.w. und die Vorstellung eines äußern Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben, ihr täuscht nur euch selbst; denn der Uebergang vom Körper zur Seele kann nach euern eigenen Vorstellungen nicht continuirlich, sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung (durch Undurchdringlichkeit), dieß heißt ihr Stoß oder *mechanische* Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, so daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht[1]: durch Anziehung, und dieß heißt ihr *Schwere*.

Ihr denkt euch die Materie als *träg*, d.h. als etwas, das sich nicht selbstthätig bewegt, sondern nur durch äußere Ursache bewegt werden kann.

[1] "ohne Bedingung - hervorgeht" fehlt in der ersten Auflage.

I,2,27

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr als specifisches Gewicht der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich[1].

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mittheilen kann, ohne doch selbst bewegt zu seyn, d.h. *ohne* durch *Stoß* auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper sich wechselseitig anziehen können schlechterdings unabhängig vom Verhältniß ihrer Masse, d.h. *unabhängig* von den Gesetzen der *Schwere*.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer seyn und von der *Qualität* des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem *Innern* eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, daß Qualität bloß in Bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffaßt und das euer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun wir räumen ein, Qualität sey etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, sondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: ein Körper zieht den andern an vermöge seiner Qualitäten? Denn was an dieser Anziehung *real* ist, d.h. was ihr anzuschauen vermögt, ist bloß - die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein mathematische Größe, und kann rein phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äußere Bewegung mit einer innern Qualität zusammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z.B. Verwandtschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen seyn, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anders, als eben so viele Asyle eurer Unwissenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die

[1] Ferner den Körpern kommt zu spezifische Schwere, d.h. die Quantität der Anziehung ist gleich der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf ihr Volumen). Erste Aufl.

I,2,28

Materie selbst, z.B. die Kohle, sondern etwas, das in dieser Materie noch enthalten, gleichsam verborgen ist, und ihr erst diese Qualitäten mittheilt. Aber wo im Körper ist denn dieser Grundstoff? Hat ihn je einer durch Theilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieser Stoffe konntet ihr bis jetzt sinnlich darstellen. Gesetzt aber, wir räumen ihre Existenz ein, was ist damit gewonnen? Ist etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich schließe so: Entweder kommt den Grundstoffen selbst die Qualität zu, die sie den Körpern mittheilen, oder nicht. Im erstern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entstehen? Im andern Falle ist wiederum nichts erklärt, denn wie ein Körper (mechanisch) auf den andern stoßen und so ihm Bewegung mittheilen könne, verstehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mittheilen könne, dieß versteht niemand, und niemand wird es verständlich machen. Denn überhaupt ist Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben im Stande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigstens) objektiven Gebrauch macht.

Dieß sind die Elemente unsers empirischen Wissens. Denn, wenn wir einmal Materie und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, ferner eine unendliche Mannichfaltigkeit von Materien, die sich alle durch Qualitäten von einander unterscheiden, voraussetzen dürfen, so haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel,

1. *quantitative* Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: *Schwere*;
2. *qualitative* Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist - *chemische* Bewegung;
3. *relative* Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgetheilt wird - *mechanische* Bewegung.

Diese drei möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läßt.

Der Theil der Physik, welcher sich mit der *ersten* beschäftigt, heißt *Statik*. Der, welcher sich mit der *dritten* beschäftigt, heißt *Mechanik*. Dieß ist der Haupttheil der Physik; denn im Grunde ist die

I,2,29

ganze Physik nichts als angewandte Mechanik[1]. Derjenige Theil, welcher sich mit der *zweiten* Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hülfsweise: die *Chemie* nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die specifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft, welche erst der Mechanik (einer an sich ganz formalen Wissenschaft) Inhalt und mannichfaltige Anwendung verschafft. Es ist nämlich sehr geringe Mühe, aus den Principien der Chemie die Hauptgegenstände, welche die Physik (ihren mechanischen und dynamischen Bewegungen nach)[2] untersucht, abzuleiten, z.B. daß chemische Anziehung zwischen den Körpern stattfinde, kann man sagen, muß es eine Materie geben, die sie ausdehnt, der Trägheit entgegenwirkt - Licht und Wärme; ferner Stoffe, die sich wechselseitig anziehen, und, damit die größte Einfachheit möglich sey, *Einen* Grundstoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur selbst zu ihrer Fortdauer viele chemische Processe nöthig hat, so müssen diese Bedingungen der chemischen Processe überall gegenwärtig seyn, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundstoff. Und weil diese Luft die Gewalt des Feuers allzusehr beförderte, die Kraft unserer Organe zu sehr erschöpfte, eine Mischung aus ihr und einer andern ihr gerade entgegengesetzten Luftart - atmosphärische Luft u.s.w.

Dieß ist ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollständigkeit gelangt. Allein uns ist es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein solches System, wenn es einmal existirt, darstellen, sondern

darum, wie überhaupt ein solches System existiren könne. Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, *außer uns,* sondern wie sie *für uns* wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste

[1] In der Mechanik zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, insofern sie auf *mechanische* Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elasticität, Härte, Dichtigkeit. - Die *allgemeine* Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. - Ich glaube, daß nach dieser Eintheilung die Physik einen weit einfacheren und natürlicheren Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

[2] "und dynamischen" ist Zusatz der zweiten Auflage.

I,2,30

gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Seyn und Wesen selbst gehörte. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist ein [das] Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existiren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existirt, gelöst werden müsse.

Vorerst, was heißt es: wir müssen uns eine Succession der Erscheinungen denken, die schlechthin *nothwendig* ist? Offenbar so viel: diese Erscheinungen können nur in dieser *bestimmten* Succession aufeinander folgen, und umgekehrt, nur an diesen *bestimmten* Erscheinungen kann diese Succession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung auf einander folgen, daß z.B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u.s.w., davon suchen wir den Grund nicht *in uns,* es kommt nicht *auf uns* an, wie wir die Vorstellungen aufeinander folgen lassen; der Grund muß also in *den Dingen* liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sey eine Aufeinanderfolge der *Dinge selbst,* nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen *selbst* so und nicht anders aufeinander folgen, seyen *wir* genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Succession *objektiv*-nothwendig sey, sey sie auch *subjektiv*-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden; die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen; beide also, Succession und Erscheinung, sind in einem Wechselverhältniß, beide sind in Bezug auf einander wechselseitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urtheile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysiren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch

I,2,31

umgekehrt die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt *außer* uns.

Oder, Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt *in* uns.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Succession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Succession der

Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von Philosophen Reid, Beatti u.a. Hume's Skepticismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich auf einander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Succession außer uns möglich sey, sondern wie diese bestimmte Succession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch *als* solche und insofern mit absoluter Nothwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht. Es ist daher keiner philosophischen Kritik fähig; es hat mit der Philosophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es untersuchen, prüfen oder bestreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulösen eigentlich das Geschäft der Philosophie ist.

Man müßte jenes System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der That noch in keines Menschen Kopf existirt; denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Succession, die, *unabhängig* von mir, *außer mir* stattfinden soll. Wie eine Succession (der Vorstellungen) *in mir* stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen,

I,2,32

erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Succession seyn: sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht.

Deßwegen haben bis jetzt alle Philosophen einmüthig behauptet, Succession sey etwas, was unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Succession nothwendig sey, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Succession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Succession möglich seyn. Ist also Succession etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei, die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objektive Nothwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Succession der *Dinge* vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Succession in den Dingen selbst stattfinde.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie aufeinander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung sey.

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existirt hat, und das auch erst in unsern Zeiten von einigen wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. - *Hier* ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seyen? - Vorerst müssen wir sie von allem entkleiden, was nur zu den

I,2,33

Eigenthümlichkeiten unsers Vorstellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man konsequent seyn will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch - man weiß nicht wie und wo? - wahrscheinlich in den *Zwischenwelten* Epikurs - wirklich vorhanden seyn; und diese Dinge müssen auf mich *wirken*, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch vom Nichts hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut Leere, als etwas rein Formales u.s.w. Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raums versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d.h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut Nichts zu seyn. Es ist in der That kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sey[1]. - In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstünde? Offenbar nur ich *selbst*. Also müßten aus *mir* selbst alle Vorstellungen einer äußern Welt sich

[1] Das Wahre ist, daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Ueberlieferung allen Sinn verloren hatte. (Diese Anmerkung fehlt in der ersten Auflage.)

I,2,34

entwickeln. Denn wenn Succession, Ursache, Wirkung u.s.w. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebensowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe seyn können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genöthigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüth, und dieses Gemüth enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas absolut Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Dadurch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Stillschweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u.s.w.; so entsteht Succession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succession, und diese selbstgemachte, mit Bewußtseyn erst hervorgebrachte Succession heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der *Humische* Skepticismus. Hume läßt (seinen Principien getreu) völlig unentschieden, ob unsern Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die *Succession* der Erscheinungen nur in unsern Vorstellungen stattfinde; - daß wir aber gerade diese *bestimmte* Succession als *nothwendig* denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser *Täuschung* erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen

und Wirkungen als nothwendig denken - daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Naturlehre und Geschichte (in der er selbst ein so großer Meister war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? - Hume antwortet: "aus Gewohnheit; *weil die Erscheinungen bisher in*

I,2,35

dieser Ordnung aufeinander folgten, hat sich die Einbildungskraft gewöhnt, dieselbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und diese Erwartung ist uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur *andern Natur* geworden." - Allein diese Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das sollte ja erklärt werden, *warum die Dinge* (was Hume nicht leugnet) *bisher in dieser Ordnung aufeinander gefolgt sind*. War diese Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unsern Vorstellungen ist keine Succession. Oder war es bloße Succession unserer Vorstellungen, so muß sich auch ein Grund der Beständigkeit dieser Succession angeben lassen. Was unabhängig von mir da ist, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur *in mir* vorgeht, davon muß sich auch der Grund in mir finden lassen. Hume kann sagen: Es ist so, und dieß genügt mir. Allein dieß heißt nicht philosophiren. Ich sage nicht, daß ein *Hume* philosophiren *solle,* aber wenn man einmal philosophiren zu wollen *vorgibt,* so kann man die Frage warum nicht mehr abweisen.

Also bleibt nichts mehr übrig als der Versuch, aus der *Natur* unseres, und insofern des endlichen Geistes überhaupt, die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten und, damit diese Succession wahrhaft *objektiv* sey, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Unter allen bisherigen Systemen nun kenne ich nur die beiden - das Spinozische und Leibnizische - welche diesen Versuch nicht nur unternahmen, sondern deren ganze Philosophie nichts anders als dieser Versuch ist. Weil nun jetzt noch über das Verhältniß dieser beiden Systeme - ob sie sich widersprechen, oder wie sie zusammenhangen - viel Zweifelns und Redens ist, so scheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

Spinoza, wie es scheint, sehr frühzeitig bekümmert über den Zusammenhang unsrer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwischen beiden gestiftet hatte. Er sah ein, daß in unserer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind. Daß wir Vorstellungen von Dingen

I,2,36

außer uns haben, daß unsre Vorstellungen selbst über diese *hinaus* reichen, konnte er sich nur aus unsrer *idealen Natur* erklären; daß aber diesen Vorstellungen wirkliche *Dinge* entsprechen, mußte er sich aus den *Affektionen* und *Bestimmungen* des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegensatz gegen das Ideale, sowie des Idealen nur im Gegensatz gegen das Reale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikationen einer und derselben idealen Natur.

Anstatt aber in die Tiefen seines Selbstbewußtseyns hinabzusteigen und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns - der idealen und realen - zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unsrer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns. In diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich - man wußte nicht woher - Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom

Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ein Anfang des *Werdens* so unbegreiflich, als ein Anfang des *Seyns*. Daß aber diese endlose Succession von mir vorgestellt wird, und mit *Nothwendigkeit* vorgestellt wird, folgte daraus, daß die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich eins und dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des Unendlichen oder vielmehr selbst nur eine stete Succession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, sowie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existirt hat. Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht *außer uns*, sondern *in uns* - nicht *entstehen*, sondern -

I,2,37

ursprünglich zugleich und ungetrennt *da sind*, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unser ganzes geistiges Daseyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und seyn können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts *Unendliches* seyn könnte, ohne daß zugleich ein *Endliches* sey, verstehe ich. Denn *in mir* ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Thätigen und absolut Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht *meine Natur*[1].

Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibnizen zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. *Jacobi* hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der *Individualität* ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns *Bestimmungen* seyn können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Uebergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches *ursprünglich* vereinigt sind, und diese *ursprüngliche* Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal - gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur - durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes wirklich gemacht.

Daß die Vorstellungen in uns aufeinander *folgen*, ist nothwendige

[1] Die genauere Betrachtung aber wird jeden unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen ebenso wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur *mein* Setzen, jene also *an sich* weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir sey. (Diese Anmerkung ist Zusatz der Zweiten Auflage.)

I,2,38

Folge unserer Endlichkeit; daß aber diese Reihe *endlos* ist, beweist, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind.

Daß diese Succession *nothwendig* ist, folgt in Leibnizens Philosophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in

einer eignen Welt entstehen. Was Leibniz allein für ursprünglich-real und *an sich* wirklich hielt, waren *vorstellende Wesen*; denn in diesen allein war jene *Vereinigung* ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich *entwickelt* und *hervorgeht*. Denn alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Diese Vereinigung positiver und negativer Thätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums *ursprünglich*. Aeußere Dinge *waren* nicht wirklich *an sich selbst*, sondern nur wirklich - *geworden* durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen; dasjenige aber, aus dessen Natur erst alles Daseyn *hervorgeht*, d.h. das vorstellende Wesen allein mußte etwas seyn, das in sich selbst Quell und Ursprung seines Daseyns trägt.

Entspringt nun die ganze Succession der Vorstellungen aus der *Natur* des endliches Geistes, so muß sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen. Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinungen der Welt in derselben nothwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Uebereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilirte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Denn dieses Wort sagt nur, *daß* eine solche Uebereinstimmung stattfinde, aber nicht wie und warum. Es liegt aber in Leibnizens System selbst, daß aus dem *Wesen* endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinstimmung folge. Denn wäre dieß nicht, so hörte der Geist auf, absoluter *Selbstgrund* seines Wissens und Erkennens zu seyn. Er müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch *außer sich* suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die

I,2,39

Welt und ihre Ordnung wäre für uns *zufällig* und die Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit aber schweifen wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt sind, so ist, abgerechnet daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu entreißen oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen; selbst, daß Wesen unsrer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seyen, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilirten Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne *entstanden* seyn, d.h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist also absoluter Selbstgrund seines Seyn und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch *das*, *was* er ist, d.h. ein Wesen, zu dessen *Natur* auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie also ist nichts anders, als eine *Naturlehre unseres Geistes*. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch*, d.h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum *Forschen* und *Versuchen*) zurück. Aber noch ist dieses System nicht da; viele verzagte Geister verzweifeln zum voraus, denn sie reden von einem System *unserer Natur* (deren Größe sie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude[1] unserer *Begriffe* die Rede wäre.

[1] In Schriften und Uebersetzungen aus den ersten Zeiten des deutschen Purismus findet man sehr häufig die Ausdrücke: *Lehrgebäude* von Wesen, | *[S.40] Lehrgebäude* der *Natur*. Schade, daß unsere neueren Philosophen diesen Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

I,2,40

Der Dogmatiker, der alles als ursprünglich außer uns *vorhanden* (nicht als *aus* uns *werdend* und *entspringend)* voraussetzt, muß sich doch wenigstens *dazu* anheischig machen, das was *außer* uns ist auch aus *äußern* Ursachen zu erklären. Dieß gelingt ihm, so lange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen *selbst* entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu Ende; die Grenzen des Mechanismus sind auch die Grenzen seines Systems.

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst,* sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig. Nun ist aber die Ursache nie *dieselbe* mit der Wirkung, nur zwischen ganz *verschiedenen* Dingen ist ein Verhältniß von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber producirt *sich selbst,* entspringt *aus sich selbst*; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums *ihrer Art,* und so producirt und reproducirt jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur *ihre Gattung*. Also schreitet keine Organisation *fort,* sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich *selbst* zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder *Ursache* noch *Wirkung* eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in *sich selbst,* denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte *entstehen,* als *in* diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der *Wechselwirkung* der Theile. In jedem anderen Objekt sind die Theile *willkürlich,* sie sind nur da, insofern ich *theile*. Im organisirten Wesen allein sind sie *real,* sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen

I,2,41

ihnen und dem Ganzen ein *objektives* Verhältniß ist. Also liegt jeder Organisation ein *Begriff* zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist *Begriff*. Aber dieser Begriff wohnt *in ihr selbst,* kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie *organisirt sich selbst,* ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff *außer* ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr *Daseyn* ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisiren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äußrer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimiliren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da seyn, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organisation Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deßwegen Form und Materie unzertrennlich; diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein *Ganzes*; ihre *Einheit* liegt *in ihr selbst,* es hängt nicht von unsrer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorüberschwindendes, bloße *Erscheinung* (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern *selbst* Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der *Ursprung* einer Organisation, als

solcher, mechanisch ebensowenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen wie uns beliebt. Denn *hier* wenigstens ist beides nicht in unserer Vorstellung, sondern im *Objekt* selbst ursprünglich und

I,2,42

nothwendig vereinigt. Auf *dieses* Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer *Einheit* die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der *Materie, als* solcher, *erklären* läßt. Denn es ist eine Einheit des *Begriffs*; diese Einheit ist nur da in Bezug auf ein anschauendes und reflektirendes Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Theile möglich ist, ist ein *Urtheil,* und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiste, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig aufeinander bezieht, und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung zum Ganzen. Was haben auch diese Theile, die doch nur Materie sind, mit einer *Idee* gemein, die der Materie ursprünglich fremd ist, und zu der sie doch zusammenstimmen? Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauender und reflektirender Geist. Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen *Geist* vorstellbar ist.

Dieß räumen selbst diejenigen ein, welche auch die organischen Produkte durch einen wundervollen Zusammenstoß von Atomen entstehen lassen. Denn indem sie den Ursprung dieser Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben sie sofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen und damit selbst alle Begriffe von Organisation auf. Dieß heißt konsequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in Bezug auf einen urtheilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig *von mir* entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urtheilenden Verstande gar keine Beziehung gäbe, d.h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das Erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in

I,2,43

Bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl seyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen selbst* wohnt, daß sie *objektiv* und *real,* daß sie also nicht zu euern *willkürlichen,* sondern zu euern *nothwendigen* Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und nothwendig ist. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in *Eine* Zahl zusammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euern Gedanken auf sie über, in den *Dingen selbst* liegt kein Grund, der euch nöthigte, sie als Eines zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu Einem Zweck zusammenstimmt, davon müßt ihr den Grund in dem *Ding außer euch* suchen; ihr fühlt euch in euerm Urtheil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß *logisch* (in euern Gedanken), sondern *real* (außer euch wirklich) ist.

Nun verlangt man von euch, ihr sollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß eine Idee, die doch

offenbar bloß in euch existiren und bloß in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch selbst als außer euch wirklich angeschaut und vorgestellt werden muß.

Zwar gibt es Philosophen, die für alle diese Fragen *Eine* Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können. Was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt, was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie übertragt, oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche ihr sie übertragt. Ihr müßt aber zugeben, daß *hier* wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist. Oder wenn es in eurer Willkür steht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr diese Idee nur auf *gewisse* Dinge, nicht auf *alle* übertragt, daß ihr euch ferner bei dieser Vorstellung zweckmäßiger Produkte

I,2,44

gar nicht *frei*, sondern schlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zuthun eurer Willkür gewissen *Dingen* außer euch schlechthin zukomme.

Dieß vorausgesetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieser Dinge konnten nie getrennt seyn, beide konnten nur zugleich und wechselseitig durch einander werden. Der Begriff, der dieser Organisation zu Grunde liegt, hat *an sich* keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht *als* Materie, sondern nur durch den inwohnenden *Begriff*, *organisirte Materie*. Dieses bestimmte Objekt also konnte nur zugleich mit diesem Begriff und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen.

Nach diesem Princip müssen sich alle bisherigen Systeme beurtheilen lassen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung *vorangeht*, kann nicht *hervorbringen*, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was er hervorbringt, ist nicht *in sich* selbst, sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht *ursprünglich* und *nothwendig*, sondern zufälligerweise zweckmäßig. Ist nicht der Verstand ein todtes Vermögen und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen, und entlehnt nicht der Verstand anstatt das Wirkliche zu schaffen, vom Wirklichen selbst erst seine eigne Realität, und ist es nicht bloß die Sklaverei dieses Vermögens, seine Fähigkeit, *Umrisse* der Wirklichkeit zu beschreiben, was zwischen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung stiftet? Aber hier ist die Frage, wie das *Wirkliche*, und mit ihm erst und ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entstehe. Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig sind, sowie jedes Werk der Kunst auch zweckmäßig ist, sondern daß diese

I,2,45

Zweckmäßigkeit etwas ist, was ihnen von außen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich *durch sich selbst*, dieß ist, was wir erklärt wissen wollen.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum *schöpferischen* Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entsprangen und hervorgingen. Ihr sahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entstehen

lassen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmäßig ist.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet (obgleich ihr selbst außer Stande seyd, es verständlich zu machen), laßt uns annehmen, es sey durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze System der Natur und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entstanden: sind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin und sehen wir uns nicht wieder auf demselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organisirte Produkte außer - und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte; denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die *Vorstellung* zweckmäßiger Produkte außer mir *in mich* gekommen, und wie ich genöthigt sey, diese Zweckmäßigkeit, *obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt*, doch als *außer mir wirklich* und nothwendig zu denken. - Diese Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn sobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn diese gilt ja nur in Bezug auf *euern* Verstand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u.s.w. voraussetzen? Allein sobald ihr dieß thut, hört er auf, Schöpfer zu seyn, er wird bloßer Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr *zerstört* aber alle Idee von *Natur* von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Sobald ihr also die Idee des

I,2,46

Schöpfers *endlich* macht, hört er auf, Schöpfer zu seyn; erweitert ihr sie bis zur *Unendlichkeit*, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verstand und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebensowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich sey, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d.h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur *ontologisch* seyn kann, in euerm Verstande *teleologisch* geworden sey.

Ihr könntet zwar versuchen, dieß aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, so bedürft ihr des Unendlichen als eines Außer-euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an alles nur in euerm Geiste werden und entstehen lassen. Denn wenn ihr auch *außer* und unabhängig von euch Dinge voraussetzt, die *an sich* zweckmäßig sind, so müßt ihr dessenungeachtet noch erklären, wie eure *Vorstellungen* mit diesen äußeren Dingen zusammenstimmen. Ihr müßt zu einer prästabilirten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales so sich durchdringen und vereinigen, daß zwischen beiden keine Trennung möglich ist. Ich kann nicht anders denken, als daß Leibniz unter der substantiellen Form sich einen den organisirten Wesen *inwohnenden* regierenden *Geist* dachte.

Diese Philosophie also muß annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisirten Materie sey *Leben*; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt und hat sich bis jetzt unter den mannichfaltigsten Formen bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten - (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltseele genannt, durchdrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) - daß man wohl zum voraus vermuthen kann, es müsse

I,2,47

irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisirter Körper umgibt, rührt daher, daß in diesen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. *Nothwendigkeit,* weil ihr *Daseyn* schon, nicht nur (wie beim Kunstwerk) ihre Form, *zweckmäßig* ist; *Zufälligkeit,* weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektirendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer *sich selbst* organisirenden Materie geführt und, weil Organisation nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genöthigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Princip zu suchen; daher gerieth er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigenthümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexionsphilosophie, die nur auf *Trennung* ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektirend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatisch gebraucht[1], bald selbst Sinn und Bedeutung verlor. Solange ich selbst mit der Natur *identisch* bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbaret; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir

[1] scientifisch und dogmatisch gebraucht (Erste Auflage).

I,2,48

nichts übrig als ein todtes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein *Leben außer* mir möglich sey.

Frage ich den gemeinen Verstand, so glaubt er nur das *Leben* zu sehen, wo *freie Bewegung* ist. Denn die Vermögen thierischer Organe - Sensibilität, Irritabilität u.s.w. - setzen selbst ein impulsives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzusetzen, und nur durch diese freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrscht hier die völligste Wechselwirkung: nur durch Reiz von außen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und umgekehrt, nur durch diese Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher ist weder Irritabilität ohne Sensibilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle diese Vermögen der Organe rein bloß als solche reichen nicht hin, das *Leben* zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven u.s.w. denken, in welcher (wie z.B. in Nerven eines destruirten organischen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u.s.w.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding *Leben* zuschreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daß doch die Zusammenstimmung *aller* dieser Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Princip, das wir nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinstimmen, sich wechselseitig produciren und reproduciren, ein Ganzes schafft und hervorbringt.

Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der *Natur* seyn; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender *Geist*; diese beiden Principien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt seyn; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein *Vor* und kein *Nach*, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden.

I,2,49

Sobald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwei sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisirter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materien, die ihn durchströmen, u.s.w. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben *außer uns* so wenig als ein Bewußtseyn *außer uns* empirisch begreifen, daß weder das eine noch das andere aus physischen Gründen erklärbar, daß es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisirter Körpertheilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z.B. daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen cirkuliren läßt, erklärbar seyen, so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Princip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der todten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Processe im Körper unvermeidlich wären und weil der todte Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Princip seyn muß, das ihn den Gesetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieses Princip *Lebenskraft* genannt wird, so behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (so geläufig auch dieser Ausdruck seyn mag), in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer *Natur* nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher

I,2,50

Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr *entgegengesetzte* Kraft denken. Zwischen entgegengesetzten Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältniß denken. Entweder sie sind im *relativen* Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beide völlig aufheben); dann werden sie als *ruhend* gedacht, wie in der Materie, die deßhalb träg heißt. Oder man denkt sie in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da seyn, das diesem Streit Fortdauer gibt und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft seyn, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß also etwas seyn, das höher ist als selbst *Kraft*; *Kraft* aber ist das Letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müßte jenes Dritte etwas seyn, was ganz außerhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der

gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist[1]. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Princip begreifen, so heben wir ebendamit jenen Begriff völlig auf. Denn *Kraft* heißt, was wir wenigstens als *Princip* an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner *Wirkungsart* nach durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff; also kann auch ein geistiges Princip nicht *Lebenskraft* heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigstens die Hoffnung andeutet, jenes Princip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen[2].

[1] Nun wissen wir aber nichts Höheres, für das Kräfte überhaupt da seyn könnten, als den Geist; denn nur der Geist vermag Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften sich vorzustellen. (Erste Auflage.)

[2] Dieß sieht man sehr deutlich aus den Aeußerungen mancher Vertheidiger der *Lebenskraft*. Hr. *Brandis* z.B. (in seinem Versuche über die Lebenskraft §. 81) fragt: "Sollte die Elektricität (die bei phlogistischen Processen überhaupt mitzuwirken scheint) auch an dem phlogistischen Lebensprocesse (den der Verfasser | *[S.51]* annimmt) Antheil haben, oder *Elektricität die Lebenskraft selbst seyn?* Ich halte es für *mehr als wahrscheinlich*".

I,2,51

Begeben wir uns aber, wie wir denn dazu genöthigt sind, dieses Begriffs (einer Lebenskraft), so sind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen, unerachtet wir jetzt so wenig begreifen, wie Geist auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geist wirke.

Geist, als Princip des Lebens gedacht, heißt *Seele*. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philosophie der Dualisten schon längst eingewandt hat. Man hat sie bis jetzt großentheils aus Principien bestritten, die so wenig Gehalt hatten als das bestrittene System selbst. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich sey, (eine Frage, zu der man nicht berechtigt ist, weil sie der Fragende selbst nicht versteht) sondern - was man verstehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorstellung einer solchen Verbindung *in uns* gekommen sey. Daß ich denke, vorstelle, will, und daß dieses Denken u.s.w. so wenig ein Resultat meines Körpers seyn kann, daß vielmehr dieser selbst nur durch jenes Vermögen, zu denken und zu wollen, *mein* Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es sey indeß verstattet zum Behuf der Spekulation das Princip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterscheiden, unerachtet wir, sobald vom Handeln die Rede ist, diese Unterscheidung gänzlich vergessen. Nun ist mit all diesen Voraussetzungen doch so viel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verschiedenes, in mir ist, ich von beiden nur durch *unmittelbare* Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich *bin* (denke, will, u.s.w.), ist etwas, das ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie also eine Vorstellung von meinem eigenen Seyn und Leben in mich komme, verstehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verstehe, dieses verstehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seyns unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konsequenz falsch seyn sollte, wenigstens auf *Einem* unzweifelbaren

I,2,52

Vordersatz, *dem*, daß ich *bin, lebe, vorstelle, will*. Aber wie komme ich nun dazu, *Seyn, Leben u.s.w.* auf Dinge *außer mir* überzutragen. Denn sobald dieß geschieht, verkehrt sich mein unmittelbares Wissen alsobald in ein *mittelbares*. Nun behaupte ich aber, daß von Seyn und Leben nur ein *unmittelbares* Wissen möglich ist und daß, was *ist* und *lebt*, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem andern *für sich selbst* da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird. Gesetzt also es

komme in meiner Anschauung vor ein organisirtes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen *existirt*, daß es *für mich* da ist, nicht aber auch, daß es *für sich selbst* und *an sich* da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn vorgestellt werden[1]. Also ist auch eine empirische[2] Ueberzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealist sagen, daß du dir organisirte, frei sich bewegende Körper vorstellst, kann auch nur zu den nothwendigen Eigenheiten deines Vorstellungsvermögens gehören; und die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von *außen* in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur *in mir* entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche? Auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstseyn außer mir nur *praktisch* überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu *genöthigt* seyn, Wesen, die mir gleich seyen, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genöthigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußeren Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht *mehr* Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen außer mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der bloßen Spekulation überlassen,

[1] Jacobis David Hume. S. 140.

[2] theoretische (Erste Auflage).

I,2,53

allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit und in jeder Brust Freiheit wohne. - Dieß alles wird durch unsere gewöhnlichsten Urtheile bestätigt. Nur von Wesen außer mir, die sich mit mir im Leben auf gleichen Fuß setzen, zwischen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechselseitig ist, erkenne ich an, daß sie geistiger Art sind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Thieren eine Seele zukomme, ein Mensch von gemeinem Verstande alsobald stutzig wird, weil er mit der Bejahung derselben etwas einzuräumen glaubte, was er nicht unmittelbar wissen kann[1].

Gehen wir endlich zurück auf den ersten Ursprung des dualistischen Glaubens, daß eine vom Körper verschiedene Seele wenigstens in *mir* wohne, was ist denn wohl jenes in mir, was selbst wieder urtheilt, daß ich aus Körper und Seele bestehe, und was ist dieses *Ich*, das aus Körper und Seele bestehen soll? Hier ist offenbar etwas noch Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht - wie es scheint, ein höheres Princip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind.

Endlich, wenn wir auf diesem Dualismus bestehen, so haben wir nun ganz in der Nähe den Gegensatz, von dem wir ausgingen: Geist und Materie. Denn immer noch drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sey. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins oder wo der große Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materien oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt seyn, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von

[1] was er nur von sich und seinesgleichen auszusagen Fug und Recht habe. (Erste Auflage.)

I,2,54

außen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die äußersten (noch dazu problematischen) Feuchtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das *Aeußerste* gethan zu haben) verfolge, ist in Rücksicht auf die *Sache* völlig gleichgültig. Es ist klar, daß unsere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgingen, um das Geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber *Mechanismus*, d.h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und *Zweckmäßigkeit*, d.h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von *Mittel* und *Zweck*; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne *wirklich* werden.

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern *nothwendig* denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu seyn scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es ist also eine nothwendige Maxime der relfektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszusetzen. Und ob wir gleich diese Maxime nicht in ein constitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, daß wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserm Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit

I,2,55

in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen. Ebenso gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Uebereinstimmung der Natur mit den Maximen unserer reflektirenden Vernunft von speciellen, untergeordneten Gesetzen zu allgemeinen, höheren Gesetzen fort; und von Erscheinungen sogar, die noch in der Reihe unserer Kenntnisse isolirt da stehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszusetzen, daß auch *sie* noch durch irgend ein gemeinschaftliches Princip unter sich zusammenhangen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannichfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken[1].

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur *außer uns* wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sey, heißt nicht philosophiren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur außer uns entstanden, sondern, wie auch nur die *Idee* einer solchen Natur *in uns* gekommen sey; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und *nothwendig* allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt. Denn die Existenz einer solchen Natur *außer mir*

erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur *in mir*: denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie stattfinde, so ist ja ebendas der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur *übertragen,* so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und seyn soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes *zufällig* (etwa durch Vermittlung eines *Dritten*) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht

[1] wo wir *Unendlichkeit* der Wirkungen und *Endlichkeit* der Mittel erblicken. (Erste Auflage).

I,2,56

nur *ausdrücke,* sondern *selbst realisire,* und daß sie nur insofern Natur sey und Natur heiße, als sie dieß thut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes *in uns* und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß seyn, jenem Problem Genüge gethan zu haben.

Dieß sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift seyn soll.

Aber diese Schrift beginnt nicht *von oben* (mit Aufstellung der Principien), sondern *von unten* (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme).

Erst wenn ich beim Ziel, das ich mir vorgesetzt habe, angekommen bin, wird man mir verstatten, die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen.

[I,2,57]

Zusatz zur Einleitung.

Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und intreganten Theils der ersteren.

Gegen den empirischen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denksystem geworden und selbst in der Philosophie herrschend war, konnte, der Nothwendigkeit zufolge, daß jedes Einseitige unmittelbar ein andres ihm entgegengesetztes Einseitiges hervorruft, zunächst nur ein eben so empirischer Idealismus aufstehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in seiner ganzen empirischen Qualität, als er sich bei den Kantischen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant selbst, aber er war dem Keim nach in seinen Schriften enthalten. Denjenigen, die den Empirismus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe sie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen; er blieb, nur in

eine andre, idealistisch klingende Sprache übersetzt, ganz derselbe und kehrte in einer veränderten Gestalt desto hartnäckiger zurück, je gewisser die, welche ihn in dieser Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, sich in jeder Rücksicht davon befreit und über ihn erhoben zu haben. Daß die Bestimmungen der Dinge durch und für den Verstand keineswegs die Dinge *an sich* treffen, dieß war von ihnen angenommen: indeß hatten diese Dinge an sich doch zu dem Vorstellenden dasselbe Verhältniß, welches man zuvor den empirischen Dingen zugeschrieben hatte, das Verhältniß des Affizirens, der Ursache und Einwirkung. Theils gegen den

I,2,58

empirischen Realismus an sich selbst, theils gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte, ist die voranstehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewissermaßen mit ihren eignen Waffen geschlagen. Gegen den ersten werden diejenigen Begriffe und Vorstellungsarten, die er selbst, als aus der Erfahrung genommen, braucht, insofern geltend gemacht, als gezeigt wird, daß sie ausgeartete und mißbrauchte Ideen sind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des ersten Widerspruchs, der ihr zu Grunde liegt und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zusatze ist es darum zu thun, mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen nothwendigen Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzulegen.

Der erste Schritt zur Philosophie und der Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sey, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sey. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Princip aller Demonstration ist.

Wir zeigen eine der möglichen Arten an, jemand zu dieser Einsicht zu erheben. Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft; denn was sich als allgemeine Uebereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie, weit entfernt, die Principien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen seyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer

I,2,59

Wissenschaft, die, wenn sie ist, nicht bedingter Art seyn kann, daß sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie seyn mögen, nicht auf bedingte, sondern nur auf unbedingte und absolute Weise wissen, also auch nur das Absolute dieser Gegenstände selbst wissen könne. Gegen jede mögliche Bestimmung der Philosophie, nach welcher sie irgend eine Zufälligkeit, Besonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe sich zeigen, daß diese Zufälligkeit oder Besonderheit schon von einer der andern, angeblich oder wirklich vorhandenen, Wissenschaften in Beschlag genommen sey. Wenn denn also die Philosophie, um

auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann und ihr dieses Absolute nicht anders als durch das Wissen selbst offen steht, so ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruhe, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey.

Es ist mit dieser Schlußfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieser Idee bewiesen, die auch, wie gesagt, als der Grund aller Evidenz nur sich selbst beweisen kann; unser Schluß ist bloß hypothetisch: wenn Philosophie ist, so ist jenes ihre nothwendige Voraussetzung. Der Gegner kann nun entweder die Hypothesis oder die Richtigkeit der Folge leugnen. Das Erste wird er entweder auf wissenschaftliche Art thun, also schwerlich anders als dadurch leisten können, daß er sich selbst auf eine Wissenschaft des Wissens, d.h. auf Philosophie einläßt. Wir müssen ihn bei diesem Versuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt seyn, daß, was er auch in der erwähnten Absicht vorbringen möge, sicher selbst Grundsätze seyn werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen bestreiten können, so daß allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erste Einsicht nur sich selbst zu geben vermag, er aber auch nicht das Geringste vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wissenschaftliche Gründe nur überhaupt versichern, daß er Philosophie als Wissenschaft nicht zugebe und nicht zuzugeben gesonnen sey: hierauf hat man sich gar nicht einzulassen, da er ohne Philosophie

I,2,60

auch gar nicht wissen kann, daß es keine Philosophie gebe, und nur sein Wissen uns interessirt. Diese Sache muß er also andre unter sich ausmachen lassen; er selbst begibt sich der Stimme darüber.

Der andre Fall ist, daß er die Richtigkeit der Folge leugnet. Dieß wird nach den obigen Beweisen nur dadurch geschehen können, daß er einen andern Begriff der Philosophie aufstellt, kraft dessen in ihr ein bedingtes Wissen möglich wäre. Man wird ihn nicht irgend hindern können, irgend etwas der Art, wäre es sogar die empirische Psychologie, Philosophie zu nennen, aber die Stelle der absoluten Wissenschaft und die Nachfrage nach ihr wird nur desto gewisser bleiben, da es sich versteht, daß der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge gibt, die Sache selbst nicht aufheben kann. Auch kann wer die Philosophie besitzt zum voraus vollkommen überzeugt seyn, daß, welcher Begriff von Philosophie, außer dem der absoluten Wissenschaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweisen können, daß jener Begriff, weit entfernt der der Philosophie zu seyn, nicht einmal überhaupt der einer Wissenschaft ist.

Mit Einem Wort: jene Einsicht, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey, ist die Bedingung aller höhern Wissenschaftlichkeit, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geometrie und gesammten Mathematik. Dieselbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematischen Wissenschaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philosophie nur in der höchsten und allgemeinsten Bedeutung, nachdem von ihr alle sinnliche Beziehung entfernt ist, also an sich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höhern Wissenschaften eigenthümlich ist; nur auf diesem Boden, wo zur absoluten Realität nichts als die absolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer seiner Construktion, die doch wohl ein Ideales ist, absolute Realität zuschreiben und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und nothwendig auch von dem Gegenstand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philosophen in Erinnerung bringen, daß jenes absolut-Ideale es doch wieder nur *für ihn* und nur *sein*

I,2,61

Denken sey, wie denn der empirische Idealismus vornämlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daß er darin gefehlt habe, nicht wieder auf sein eigenes Denken zu reflektiren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden seyn, daß sein System doch wieder nur ein Produkt *seines* Denkens sey, so bitten wir einen solchen nur seinerseits die ganz einfache Ueberlegung anzustellen, daß ja auch diese Reflexion, wodurch er jenes Denken zu *seinem* Denken und demnach einem subjektiven macht, wieder nur *seine* Reflexion, also etwas bloß Subjektives, sey, so daß hier eine Subjektivität durch die andre verbessert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehen können, so wird er zugestehen, daß demnach jenes absolut-Ideale an sich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder sein noch irgend eines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken sey.

Wir setzen bei der ganzen folgenden Darstellung diese Erkenntniß der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welche selbst eine absolute ist, voraus und müssen jeden versichern, daß, wenn er außer jenem noch ein anderes Absolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wissen um dasselbe verhelfen, sondern auch in unserem eignen Wissen von dem Absoluten unmöglich verständlich werden können.

Wir haben von jener Idee des *absolut-Idealen* auszugehen; wir bestimmen es als *absolutes Wissen*, absoluten Erkenntnißakt.

Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjektive und Objektive nicht als entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Princip der Philosophie theils bloß negativ (als bloße Nichtverschiedenheit) theils als bloße Verbindung zweier an sich entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute seyn sollte, verstanden und versteht sie zum Theil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjektives und Objektives auch jedes für sich betrachtet, nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung, Eines sey. Es sollte überhaupt

I,2,62

bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegengesetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen.

Das Absolute ist, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von selbst zugibt, nothwendig *reine Identität*; es ist nur Absolutheit und nichts anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine, von Subjektivität und Objektivität unabhängige, Identität *als diese*, und ohne daß sie in dem einen oder in dem andern aufhöre, es zu seyn, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sey. Dieß folgt daraus, daß nur das Absolute das absolut-Ideale ist, und umgekehrt.

Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieser Bezeichnung als die Identität, *das gleiche Wesen* des Subjektiven und Objektiven, bestimmt haben. Subjektives und Objektives sind nach dieser Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengesetzte sind, denn hiemit würden wir sie selbst als solche zugeben: es ist vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, *inwiefern* jene reine Absolutheit, die in sich selbst von beiden unabhängig seyn muß und weder das eine noch das andre seyn kann, sich für sich selbst und durch sich selbst in beide als die gleiche Absolutheit einführt.

Wir haben die Nothwendigkeit jenes Subjekt-Objektivirens der ungetheilten Absolutheit noch genauer darzuthun.

Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnißakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Objekt, in das

Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältniß deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Uebergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produciren

I,2,63

ist und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form *diese Identität*, und also Wesen und Form in ihm *eines und dasselbe*, nämlich die gleiche reine Absolutheit seyn.

In jenem Moment, wenn wir es so nennen dürfen, wo es bloß Stoff, Wesen ist, wäre das Absolute reine Subjektivität, in sich verschlossen und verhüllt: indem es sein eignes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Absolutheit Objektivität, sowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objektivität, in ihrer Absolutheit, Subjektivität.

Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehn des Absoluten aus sich selbst oder Uebergehen zum Handeln, *es selbst* ist dieses ewige Handeln, *da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff sey, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen* sey.

In dem absoluten Erkenntnißakt haben wir vorläufig zwei Handlungen unterschieden, die, in welcher es seine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letzteren mit der ersteren gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, sondern nur das identische Wesen beider ist, kann es als absoluter Erkenntnißakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt seyn, es ist immer, und es ist als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Wesen) und als Objekt (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier stattfinden kann, ist nicht in der Absolutheit selbst, welche dieselbe bleibt, sondern nur darin, daß sie in dem einen Akt als Wesen ungetheilt in Form, in dem andern als Form ungetheilt in Wesen verwandelt wird, und sich so ewig mit sich selbst in Eins bildet.

Im Absoluten selbst sind diese beiden Einheiten nicht unterschieden. Man könnte versucht werden, nun das Absolute selbst wieder als die Einheit dieser beiden Einheiten zu bestimmen, aber genau zu reden, ist

I,2,64

es das nicht, da es als die Einheit jener beiden nur insofern erkennbar und bestimmbar ist, als diese unterschieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall ist. Es ist also nur *das Absolute* ohne weitere Bestimmung; es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handeln schlechthin Eines, und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Absolute producirt aus sich nichts als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnißakt und wird sich selbst als Wesen oder Identität, ebenso wieder wie das Absolute selbst, zur Form. Es ist in jeder der drei Einheiten, von ihrer formalen Seite aufgefaßt, eine Besonderheit, z.B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr selbst aufgehoben, obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was andre unter den *Ideen* oder *Monaden*

verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist; die Absolutheit ist immer Eine, ebenso wie die Subjekt-Objektivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die *Art,* wie die Absolutheit in der Idee Subjekt-Objekt ist, macht den Unterschied.

In den Ideen, welche nichts anders als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern (des Wesens und Form), sofern sie selbst wieder Allgemeines ist, mit der besondern Form sind, kann eben deßwegen, weil diese besondre Form der absoluten oder dem Wesen wieder gleich gesetzt ist, kein einzelnes Ding seyn. Nur inwiefern eine der Einheiten, die im Absoluten selbst wieder als Eine sind, sich selbst, ihr Wesen, ihre Identität, als bloße Form, demnach als relative Differenz, auffaßt, symbolisirt sie sich durch einzelne wirkliche Dinge. Das

I,2,65

einzelne Ding ist von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment; deßwegen wird die Form als besondre, z.B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterschieden, das aber, was durch diese Form objektiv wird, ist doch nur die absolute Einheit selbst. Da aber von der absoluten Einbildung (z.B. des Wesens in der Form) alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen und in alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt.

Die *Dinge an sich* sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißakt, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivirung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z.B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Ansehung des Letztern ist folgendes Gesetz zu bemerken: daß in dem Verhältniß, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet ist, es selbst auch wieder als Endliches im Unendlichen ist, und daß diese beiden Einheiten in Ansehung jedes Wesens wieder Eine Einheit sind.

Das Absolute expandirt sich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Besondre nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm Ein Akt. Wo also von diesem Akt der eine Moment, z.B. der Expansion der Einheit in die Vielheit *als solcher* objektiv wird, da muß auch der andre Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, sowie der, welcher dem Akt, wie er an sich ist, entspricht - wo nämlich das eine (Expansion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andre (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) ist - zugleich objektiv und jeder insbesondere unterscheidbar werden.

I,2,66

Wir sehen, daß auf diese Weise, sowie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondre hervortreten.

Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andre, sowie diese sich in sie, verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andre die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondre

Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andre auflöst und verwandelt.

Aber eben deßwegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die *besondre* Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit *Potenzen* nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich nothwendig auch im Besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.

Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich nothwendig darstellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philosophie selbst, um die Naturphilosophie als die eine nothwendige und integrante Seite des Ganzen dieser Wissenschaft darzustellen. Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten, aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als eins begreift, so hat die Philosophie, von Seiten der Form angesehen, nothwendig sich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als eins in dem absoluten Erkenntnißakt zu sehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß

I,2,67

in ihm diese Einführung unmittelbar die andre Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondre Form darstellt. Die Natur, sofern sie als *Natur*, d.h. als diese *besondre* Einheit erscheint, ist demnach als solche schon *außer* dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als Eine Einheit, aber eben deßwegen ist in jenem weder die Natur als Natur noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt.

Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnißakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.

In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität) ein Besonderes, ein Seyn, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnißakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondre Form als besondre erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein andres, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Seyn, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem was es bedeutet unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnißakt, aber so, daß es dagegen die andre Seite zurückläßt und nur die eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, erhält.

Dieß, daß das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem

I,2,68

relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben und als die absolute Philosophie selbst einen bloß relativen Idealismus aufzustellen, dergleichen unverkennbarer Weise das System der Wissenschaftslehre ist.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist *absoluter* Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist, demnach selbst nur die eine Seite des absoluten Erkenntnißaktes begreift, die ohne die andre undenkbar ist.

Wir haben, um unserem Zweck ganz Genüge zu thun, noch insbesondere etwas von den innern Verhältnissen und der Konstruktion der Naturphilosophie im Ganzen zu erwähnen. Es ist bereits erinnert worden, daß die besondre Einheit eben deßwegen, weil sie dieß ist, auch in sich und für sich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den *allgemeinen Weltbau*, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine oder Wesen drückt sich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende der Natur ist, in dem *allgemeinen Mechanismus* aus, wo das Allgemeine oder Wesen als *Licht*, das Besondere sich als *Körper*, nach allen dynamischen Bestimmungen, herauswirft. Endlich die absolute Ineinsbildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der *Organismus* aus, welcher daher selbst wieder, nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das *An sich* der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur und für die Natur ist.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche bis zu dem Punkt der absoluten Indifferenziirung geht, löst sich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengesetzte und somit in den Aether

I,2,69

der absoluten Idealität auf, so daß mit dem vollkommenen realen Bild des Absoluten in der realen Welt, dem vollkommensten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene *ideale* Bild, obgleich auch dieses wieder nur die *reale* Welt in der *Vernunft* eintritt, und hier in der realen Welt die zwei Seiten des absoluten Erkenntnißakts sich ebenso, wie im Absoluten, als Vorbild und Gegenbild von einander zeigen, die Vernunft ebenso, wie der absolute Erkenntnißakt in der ewigen Natur, im Organismus sich symbolisirend, der Organismus ebenso, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die absolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derselben Potenzen und Verhältnisse für die ideale Seite, wo sie dem Wesen nach als dieselbe, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier außer unsrer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphilosophie, von der das vorliegende Werk in seiner ersten Gestalt nur noch die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibniz hatte sich zuletzt diese hohe Ansicht erneuert, allein es blieb großentheils selbst bei ihm, noch mehr bei seinen Nachfolgern, bloß bei den allgemeinsten, überdieß von diesen ganz unverstandenen, bei ihm selbst nicht wissenschaftlich entwickelten Lehren, ohne Versuch, das Universum wahrhaft durch sie zu begreifen und sie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet oder wenigstens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellektualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellektualwelt, ist durch die Naturphilosophie theils schon

wirklich geleistet, theils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten.

Wir führen als das vielleicht anschaulichste Beispiel die Konstruktion an, welche sie von den allgemeinen Gesetzen der Bewegungen der Weltkörper gibt, eine Konstruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte,

I,2,70

daß der Keim derselben schon in der Ideenlehre Platos und der Monadologie Leibnizens liege.

Von Seiten der spekulativen Erkenntniß der Natur, als solcher, oder als spekulative Physik betrachtet, hat die Naturphilosophie nichts Aehnliches vor sich, man wollte denn die mechanische Physik *le Sage's* hierher rechnen, welche, wie alle atomistischen Theorien, ein Gewebe empirischer Fiktionen und willkürlicher Annahmen ohne alle Philosophie ist. Was das Alterthum etwa näher Verwandtes getragen hat, ist großentheils verloren. Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntniß der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur. Wer sich zur Ansicht der Naturphilosophie erhoben hat, die Anschauung, die sie fordert, und ihre Methode besitzt, wird schwerlich umhin können zu gestehn, daß sie gerade die der bisherigen Naturforschung undurchdringlich scheinenden Probleme mit Sicherheit und Nothwendigkeit, *obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflösung gesucht hatte,* aufzulösen in den Stand setzt. Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher *Theorien* der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, daß diese von den Phänomenen auf die Gründe schloßen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es sich so verhalte, darthun, niemals aber die Nothwendigkeit. Die Gemeinsprüche gegen diese Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beständig eifern, während sie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, sind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphilosophie vorbringen hört. In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung

I,2,71

liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt.

Mit dieser Nothwendigkeit begreifen sich in dem allgemeinen Zusammenhang des Systems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen wie im Einzelnen aus dem Wesen des Absoluten und der Ideen selbst fließt, die Erscheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypothesen kannte, sondern eben so einfach und sicher auch die der organischen Welt, deren Verhältnisse man von jeher zu den am Tiefsten verborgenen und auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bei den sinnreichsten Hypothesen noch übrig blieb, die Möglichkeit, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg. Dem, welcher nur überhaupt den Zusammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen selbst erreicht hat, ist auch aller Zweifel genommen; er erkennt, daß die Erscheinungen nur so seyn können und also auch auf diese Weise seyn müssen, wie sie in diesem Zusammenhang dargestellt werden: er besitzt mit einem Wort die Gegenstände durch ihre Form.

Wir schließen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphilosophie auf die neuere Zeit und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre. Das Auffassen seiner Philosophie als einer bloßen Objektivitätslehre ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den nothwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag und deren vollständige Entwicklung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad *unicam tantum substantiam* pertinet, et consequenter, *quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque*

I,2,72

est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst seyn.

Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtseyn zu beschränken, als absolut und an sich aber zum *Gegenstand* einer unendlichen *Aufgabe*, absoluten *Forderung*, zu machen, und auf diese Weise, nach Extraktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantische Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs Neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen[1].

Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen und die Menschheit, die lange genug, es sey im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende

[1] Man braucht sich wegen dieser gänzlichen Ausscheidung aller Spekulation aus dem reinen Wissen und Integriren des letzteren in seiner Leerheit durch den Glauben eben nicht auf die *Bestimmung des Menschen,* die *Sonnenklaren Berichte u.s.w.* zu berufen. In der Wissenschaftslehre selbst finden sich Stellen, wie folgende: "Für diese Nothwendigkeit (der höchsten Einheit, wie es der Verfasser nennt, der absoluten Substanz) giebt er (Spinoza) *weiter* keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so, und er sagt das, weil *er* gezwungen ist, etwas absolut Erstes, eine höchste Einheit anzunehmen: aber wenn er das will, *so hätte er ja gleich bei der im Bewußtseyn gegebenen Einheit stehen bleiben sollen* und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb." (S. 46.) Nachher wird gezeigt: es sey ein *praktisches Datum* gewesen, welches ihn nöthigte, *stille zu stehn,* nämlich "das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welches aber gar nicht *als Gegenstand* eines Begriffs etwas ist, das ist, sondern als *Gegenstand einer Idee etwas, das da seyn soll und durch uns hervorgebracht werden soll*" u.s.w.

I,2,73

Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle *endlichen* Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten

objektiven Totalität seyn, die sie aufs Neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt.

[I,2,74]

Erstes Buch.

Daß der Mensch auf die Natur selbstthätig wirkt, sie nach Zweck und Absicht bestimmt, vor seinen Augen handeln läßt und gleichsam im Werke belauscht, ist die reinste Ausübung seiner rechtmäßigen Herrschaft über die todte Materie, die ihm mit Vernunft und Freiheit zugleich übertragen wurde. Daß aber die Ausübung dieser Herrschaft *möglich* ist, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrschen strebte, könnte er sie nicht in Streit mit sich selbst und ihre eignen Kräfte gegen sie in Bewegung setzen.

Besteht das Geheimniß der Natur darin, daß sie entgegengesetzte Kräfte im Gleichgewicht oder in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit erhält, so müssen dieselben Kräfte, sobald eine derselben ein *fortdauerndes* Uebergewicht erhält, zerstören, was sie im vorigen Zustande erhielten. Dieß zu bewerkstelligen nun ist der Hauptkunstgriff, der in unserer Gewalt steht und dessen wir uns bedienen, um die Materie in ihre Elemente aufzulösen. Dabei haben wir den Vortheil, daß wir die entzweiten Kräfte in Freiheit erblicken, während sie da, wo sie harmonisch zusammenwirken, im ersten Moment ihres Wirkens auch schon wechselseitig durch einander beschränkt und bestimmt erscheinen.

Wir werden also unsere Betrachtungen der Natur am zweckmäßigsten mit dem Hauptproceß der Natur, durch welchen Körper zerstört und aufgelöst werden, eröffnen.

I,2,75

Erstes Kapitel.

Vom Verbrennen der Körper.

Der alltäglichste Proceß dieser Art ist das Verbrennen. Der erste Anblick schon belehrt, daß man ihn vergebens durch eine äußere Auflösung zu erklären versuchte; er ist eine Umwandlung, die auf das Innere des verbrannten Körpers Bezug hat, und eine solche innere Umwandlung muß *chemisch* erklärt werden. Kein chemischer Proceß aber geht vor sich, ohne daß zwischen zwei Körpern wenigstens Anziehung stattfinde.

Diese Anziehung findet nun im gegenwärtigen Falle zwischen dem Körper, der verbrannt wird, und der ihn umgebenden Luft statt. Dieß ist unbezweifeltes Faktum. Aber es fragt sich: ist diese Anziehung einfach, oder ist sie gedoppelt? Ist sie einfach, worin liegt der Grund der Verwandtschaft zwischen dem Körper und dem Sauerstoff der Luft, den jener an sich ziehen soll? Kann man sich mit der allgemeinen Versicherung, der Sauerstoff der Luft habe eine größere Verwandtschaft zum Körper, als zum Wärmestoff, mit dem er bisher verbunden war[1], befriedigen lassen? Ueberhaupt fragt es sich, wie man die brennbaren Körper betrachten muß; was wird dazu erfordert, daß der Sauerstoff (der Lebensluft)

gegen den Körper Verwandtschaft habe? Denn wenn es keinen Grund dieser Verwandtschaft im Körper selbst giebt, warum kommt sie nicht allen Körpern gleich zu?

Das Abstraktum *Verwandtschaft* ist recht gut, das Phänomen zu *bezeichnen*; aber es reicht nicht hin, es zu *erklären*. Jede erweisbare Erklärung desselben aber müßte uns zugleich Aufschlüsse über das Wesen dessen, was man Grundstoffe nennt, geben. Das neue System der Chemie, das Werk eines ganzen Zeitalters, breitet seinen Einfluß auf die übrigen Theile der Naturwissenschaft immer weiter aus; und in seiner *ganzen* Ausdehnung benützt kann es gar wohl zum allgemeinen Natursysteme heranwachsen.

[1] *Girtanners* Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie, neue Ausg. S. 53.

I,2,76

Setzen wir voraus, worüber alle einig sind, daß das Verbrennen nur durch eine Anziehung zwischen dem Grundstoffe des Körpers und dem der Luft möglich ist, so werden wir auch zwei mögliche Fälle annehmen müssen, die man zwar nur als verschiedene Ausdrücke eines und desselben Faktums betrachten kann, die es aber doch vortheilhaft ist, zu unterscheiden.

Entweder der Grundstoff der Luft fixirt sich in dem Körper, die Luft verschwindet, der Körper wird *gesäuert* (oxydé) und hört auf verbrennlich zu seyn. Von diesen Körpern vorzüglich gelten die Erklärungen: verbrannte Körper sind solche, die sich mit dem Sauerstoff gesättigt haben; einen Körper verbrennen heißt nichts anders, als ihn *säuern u.s.w.*[1]

Oder: der Körper, indem er verbrennt, verflüchtigt sich zugleich und verwandelt sich selbst in eine Luftart[2].

Der erste Fall wird eintreten z.B. bei solchen Körpern, die gegen die Wärme äußerst geringe Kapacität beweisen, bei denen also auch der innere Zusammenhang ihrer Grundstoffe schwerer zu überwältigen ist, als bei anderen Körpern. Unter diese Klasse gehören die Metalle. Sind sie endlich durch die Gewalt des Feuers auf den Punkt gebracht, auf welchem sie eine Zersetzung der Luft bewirken können, so geht doch der Grundstoff der Luft weit leichter in die Körper, als umgekehrt der Grundstoff der Körper in die Luft über; von ihnen gilt daher vorzüglich der Satz, daß das Gewicht der Luft, in welchem der Proceß vorgeht, in eben dem Maße abnimmt, in welchem das Gewicht der Körper zunimmt, ganz natürlicherweise, weil hier der Verlust auf Seiten der Luft, der Gewinn auf Seiten des Körpers ist.

Ferner, alle Körper *dieser* Art können *reducirt*, d.h. in ihren vorigen Zustand zurückversetzt werden, was abermals sehr begreiflich ist, weil sie beim Proceß des Verbrennens nichts von ihrem Grundstoffe

[1] *Girtanner* a.a.O. S. 61. 139. *Fourcroy*, chemische Philosophie, übersetzt von Gehler, Leipzig 1796. S. 18.

[2] *Oder*: der Grundstoff des Körpers verbindet sich mit dem der Luft, die Luft verliert dadurch an Elasticität, während sie an Gewicht gewinnt. (Erste Auflage.)

I,2,77

verloren, sondern einen Zuwachs bekommen haben, den man ihnen sehr leicht wieder entziehen kann. Dazu gehört weiter nichts, als daß man *erstens* sie *allmälich* erhitze und die äußere Luft nicht ungehindert zuströmen lasse, beides, damit sie nicht zum zweitenmale den Grundstoff der Luft an sich reißen; *zweitens*, daß man einen Körper mit ihnen in Verbindung bringe, der gegen den Sauerstoff eine

stärkere Anziehung beweist, als sie selbst. Denn daß sie an die Luft nichts verlieren können, ist aus dem vorigen Experiment bekannt. Der ganze Proceß der Reduktion ist also auch nichts anderes als der umgekehrte vorige.

Der andere Fall, daß sich der Grundstoff des Körpers mit dem der Luft verbindet, kann nur bei solchen Körpern eintreten, welche gegen die Wärme (das allgemeine Beförderungsmittel aller Zersetzungen) eine sehr große Kapacität beweisen, wie die vegetabilischen Körper, die Kohle, der Demant (der, nach *Macquers* Versuchen, beim Verbrennen kohlengesäuertes Gas erzeugt) u.s.w.

Alle diese Körper können *nicht* reducirt werden, der Gewinn ist in diesem Fall auf Seiten der Luft, der Grundstoff des Körpers hat sich mit dem der Luft verbunden, sie hat an Gewicht gerade um so viel zugenommen, als der verbrannte Körper verloren hat.

Merkwürdig ist vorzüglich (in Bezug auf die oben festgesetzten zwei Fälle, die beim Verbrennen stattfinden) das Verbrennen des Schwefels und des Phosphors. Zündet man Schwefel unter der Glocke in Lebensluft an, so entstehen bald weiße Dämpfe, die allmälich die Flamme auslöschen, so daß nothwendig ein Theil des Schwefels unverbrannt bleiben muß. Offenbar ist es, daß der Grundstoff des Schwefels sich mit dem der Luft vereinigt hat; aber die Wärme vermag beide nicht in Gasgestalt zu erhalten, der Schwefel setzt sich daher an der Oberfläche der Glocke als Säure an, die in Vergleichung mit dem verbrannten Schwefel an Gewicht gerade um so viel gewonnen, als die Luft verloren hat.

Noch merkwürdiger ist das Verbrennen des Phosphors, weil bei ihm wirklich drei Fälle *zugleich* möglich sind, welche bei anderen brennbaren Körpern nur *einzeln* stattfinden. Wird der Phosphor in atmosphärischer Luft über ein Stunde lang einer höheren Temperatur

I,2,78

ausgesetzt, so raubt er der Luft einen Theil ihres Grundstoffs, wird *gesäuert,* verwandelt sich in eine durchsichtige, farbenlose, spröde Masse[1]. Hier verhält es sich also völlig, wie die Metalle beim Verkalken[2].

Wird der Phosphor unter einer Glocke mit Lebensluft verbrannt, so verhält er sich völlig wie Schwefel, indem er an der inneren Oberfläche der Glocke als trockene Phosphorsäure in Gestalt weißer Flocken anfliegt[3].

Wird der Phosphor in einem verschlossenen Gefäße mit atmosphärischer Luft *sehr lange erhitzt,* so erhält man eine Luft, die von allen bekannten (und namentlich von der brennbaren Phosphorluft) völlig verschieden ist[4].

Daraus erhellet, daß Ein Körper alle verschiedenen Zustände des Verbrennens von der Verkalkung an bis dahin wo er zu Luft wird durchgehen kann[5]. Der allgemeine Schluß aber, den ich aus dem Bishergesagten ziehen zu dürfen glaube, ist dieser: Um die Zersetzung des Körpers durch Feuer zu begreifen, müssen wir annehmen, der Körper enthalte einen Grundstoff, der gegen den Sauerstoff der Luft Anziehung beweiset. Die An- oder Abwesenheit dieses Grundstoffs im Körper enthalte den Grund seiner Brennbarkeit oder Nichtbrennbarkeit. Dieser Grundstoff kann in verschiedenen Körpern aufs Verschiedenste modificirt seyn. Wir können also annehmen, daß es überall *derselbe* Grundstoff ist, der die Körper verbrennlich macht, nur daß er in verschiedenen Körpern unter verschiedenen Modifikationen erscheint. Alle Körper, die wir kennen, haben sehr verschiedene Zustände durchgegangen; der Grundstoff, der sie ausmacht, ging wahrscheinlich mehr

[1] *Girtanner* a.a.O. S. 125.

[2] Auch Metallkalke, wenn sie einem verstärkten Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit.

[3] Das. S. 52.

[4] *Jäger in Grens neuem Journal für Physik.* Bd. II. S. 460.

[5] Bei den Metallen finden jedoch zum Theil auch beide Fälle statt. Dieselben Metalle, die im gewöhnlichen Feuer verkalkt werden, werden im Brennpunkte des Brennspiegels in Gas verwandelt.

I,2,79

als einmal durch die Hand der Natur, und, ob er gleich die verschiedensten Modifikationen erhielt, kann er doch seine Abkunft nicht verleugnen. Als Grundstoff der vegetabilischen Körper nimmt *Lavoisier* den Kohlenstoff (Carbon) an. Dieser Stoff verräth überall sehr auffallend seine Verwandtschaft mit dem Sauerstoff. Wie kommt es, daß er so leicht mit dem Sauerstoffgas sich verbindet, daß Kohle zur Reduktion der Metalle so brauchbar ist, daß sie, mehrmals dem Feuer ausgesetzt, immer wieder neuen Sauerstoff aus der Luft an sich zieht, dadurch immer wieder zum Verbrennen tauglich wird und so, bis sie völlig verzehrt ist, eine Quantität Luft giebt, die das Gewicht der Kohle, aus der sie sich entwickelt hat, dreimal übersteigt? Sollten wir also nicht annehmen, daß der Kohlenstoff ein Extrem der Verbrennbarkeit und in seiner Sphäre vielleicht dasselbe, was der Sauerstoff in der seinigen, darstellt[1]? Es ist also vielleicht wohl möglich, zu finden, wie beide sogenannte Stoffe zusammenhängen. Man sollte wirklich denken, daß der Sauerstoff, der nach der neueren Chemie eine so große Rolle in der Natur spielt, doch wohl diese Rolle nicht allein in der atmosphärischen und Lebensluft spielen wird. Die neuesten, von *Girtanner*, von *Humboldt* und anderen scharfsichtigen Naturforschern angestellten Beobachtungen des großen Einflusses, den er auf die Vegetation der Pflanzen, die Wiedererweckung der, wie es schien, völlig erloschenen, thierischen Reizbarkeit u.s.w. äußert, müssen wenigstens die *Vermuthung* erwecken, daß sich die Natur dieses mächtig wirkenden Grundstoffes wohl weit allgemeiner und selbst zu wichtigeren Absichten bediene, als man insgemein annimmt. So viel scheint mir klar zu seyn, daß das Oxygene der neueren Chemie, wenn es das ist, wofür man es ausgiebt, wohl noch mehr als das ist. Ueberdieß sind die verschiedensten Modifikationen desselben Grundstoffes nichts Unmögliches, und die Natur kann

[1] Der letzte Satz lautet in der ersten Auflage: Sind wir also einmal berechtigt, in den vegetabilischen Körpern einen eignen Grundstoff anzunehmen, der sich beim Verbrennen entwickelt, so müssen wir auch annehmen, daß dieser Grundstoff dem Sauerstoff homogen, daß er vielleicht selbst in seinem *Ursprung* schon jenem Grundstoffe verwandt war.

I,2,80

durch sehr viele Mittelglieder hindurch die Verwandtschaften desselben Princips ins Unendliche fort vervielfältigen.

Diese Bemerkungen können darauf aufmerksam machen, daß die Entdeckungen der neueren Chemie am Ende doch noch die Elemente zu einem neuen Natursystem hergeben dürften. Eine so weit durchgreifende Verwandtschaft, als die jetzt außer Zweifel gesetzte, nicht mehr (wie ehemals die Gegenwart des Phlogistons) bloß hypothetisch angenommene Verwandtschaft der Körper gegen einen überall in der ganzen Natur verbreiteten Stoff, muß nothwendig wichtige Folgen für die ganze Naturforschung haben und kann sogar, sobald jene Entdeckung nur nicht ausschließliches Eigenthum der bloßen Chemie bleibt, leitendes Princip für Naturforschung werden. Wenigstens hat die neuere Chemie hierin das Beispiel der älteren vor sich, die das Phlogiston durch die ganze Natur hindurch verfolgte, nur mit dem Unterschied, daß jene dabei den Vortheil eines reellen, nicht bloß eingebildeten Princips vor dieser voraus hat.

Die zweite Frage, ob beim Verbrennen der Körper eine einfache oder eine doppelte Wahlanziehung

stattfindet, läßt sich so abstrakt, wie sie hier ausgedrückt ist, nicht leicht beantworten. Es fragt sich: findet außer der Anziehung, die der Körper gegen den Grundstoff der Lebensluft beweist, noch eine Anziehung zwischen dem Wärmestoff der Luft und einem Grundstoff des Körpers statt? Es erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Bejahung dieser Frage, daß man den letzteren bis jetzt noch nicht näher zu bestimmen vermochte, und daß man sich, sobald eine solche Bestimmung versucht wird, auf einmal aus dem Gebiete realer Kenntnisse in das weite Feld der Einbildung und der Möglichkeit verliert. Das einige zuverlässige Phänomen des Verbrennens ist Wärme und Licht, und um diese zu erklären, brauchen wir kein hypothetisches Element, oder irgend einen besonderen Grundstoff im Körper anzunehmen. Wärme und Licht, wie sich auch diese beiden *zu einander* verhalten mögen, sind doch wahrscheinlich beide der gemeinschaftliche Antheil aller elastischen Flüssigkeiten. Diese sind höchst wahrscheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte

I,2,81

Materie wirken läßt. Die Einsicht in die Natur dieser Flüssigkeiten muß uns also auch unfehlbar eine Aussicht auf die Wirksamkeit der Natur im Großen eröffnen. Daß ponderable Stoffe sich nach mannichfaltigen Verwandtschaften anziehen, daß einige derselben das Vermögen haben, die umgebende Luft zu zersetzen u.s.w., sind Erscheinungen, die wir in einem sehr kleinen Kreise bemerken. Aber ehe alle die kleineren Systeme, in welchen diese Processe geschehen, möglich waren, mußte das große System da seyn, in welchem alle jene untergeordneten Systeme begriffen sind. Und so wird es glaublich, daß jene Fluida das Medium sind, durch welches nicht nur Körper mit Körpern, sondern Welten mit Welten zusammenhängen, und daß sich ihrer die Natur im Großen, wie im Kleinen bedient, schlummernde Kräfte zu wecken und die todte Materie der ursprünglichen Trägheit zu entreißen.

Zu solchen Aussichten aber erweitert sich der Geist nicht, so lange er noch fähig ist, sich mit unbekannten Elementen, dem Nothbehelf einer dürftigen Physik, zu schleppen. Umgiebt nicht die Luft, selbst ein Schauplatz unzählbarer Zersetzungen und Veränderungen, unsern ganzen Erdball? Kommt nicht das Licht und mit ihm allesbelebende Wärme von einem entfernten Gestirne zu uns? Durchdringen nicht belebende Kräfte die ganze Erde, und brauchen wir Kräfte, die überall frei wirken, frei sich verbreiten, als Materien in die Körper zu bannen, um die großen Wirkungen der Natur zu begreifen - unsere Einbildungskraft auf Möglichkeiten zu beschränken, während sie kaum hinreicht, die Wirklichkeit zu umfassen?

Auch ist es sehr leicht, alte Meinungen, die einst nur zu einem Ausfluchtsmittel der Verlegenheit dienten, durch neue Deutungen zu verewigen. Die alte Physik dachte sich das Phlogiston nicht als ein zusammengesetztes, sondern als ein einfaches Princip, der klarste Beweis, daß sie sich selbst außer Stande sah, die Phänomene des Verbrennens zu erklären. Was macht die Körper brennbar, war die Frage. Dasjenige, was sie brennbar macht, war die Antwort. - Oder wenn gar das Phlogiston *selbst* brennbar seyn sollte, so kehrte dieselbe Frage dringender als vorher zurück: macht denn das Phlogiston brennbar?

I,2,82

Das Phlogiston dachten übrigens längst schon berühmte Naturforscher als ein zusammengesetztes Princip. *Büffon* z.B. behauptete, das Phlogiston sey nichts Einfaches, sondern eine Verbindung zweier verschiedenen Principien, durch deren Trennung erst das Phänomen des Verbrennens entstehe. Nur war es ihm bei den damaligen Fortschritten der Chemie nicht so leicht, diese beiden Principien zu bestimmen, als es jetzt mit Hülfe der neueren Chemie geworden ist[1]. Doch setzte Büffon auf seine Meinung keinen großen Werth und erwartete selbst noch von der Beobachtung der Gewichtzunahme der Körper im Feuer

(die er durch einen Verlust der Luft erklärte) eine große Revolution, die der Chemie bevorstehe.

[1] Büffons Worte sind: "Le fameux Phlogistique des Chimistes (être de leur méthode plutôt que de la Nature), n'est pas un principe simple et identique, comme ils nous le présentent; c'est un composé, un produit de l'alliage, un résultat de la combinaison des deux élémens, *de l'air et du feu* fixés dans le corps. Sans nous arrêter donc sur les idées obscures et incomplètes, que pourroit nous fournir la consideration de cet être prècaire, tenons-nous-en à celle de nos quatre élémens réels, auxquels les Chimistes, avec tous leurs nouveaux principes, seront toujours forcés de revenir ulterieurement." Hist. nat. générale et partic. ed. des Deuxp. T. VI. p. 51.

Neuere Ansicht des Verbrennungsprocesses.
(Zusatz zum ersten Kapitel.)

Die Alten haben unter dem Namen Vesta (FÅóôßá) die allgemeine Substanz und diese selbst unter dem Sinnbild des Feuers verehrt. Sie haben uns dadurch einen Wink hinterlassen, daß das Feuer nichts anderes als die reine in der Körperlichkeit durchbrechende Substanz oder dritte Dimension sey, eine Ansicht, die uns über die Natur des Verbrennungsprocesses, dessen Haupterscheinung das Feuer ist, vorläufig schon einiges Licht giebt.

Der chemische Proceß überhaupt ist die Totalität des dynamischen, worin alle Formen des letzten zusammentreffen und sich ausgleichen. Der

I,2,83

Verbrennungsproceß ist selbst wieder die höchste und lebendigste Erscheinung des chemischen überhaupt, wo wir die Bedeutung des letzten im Feuer sogar ausgesprochen sehn.

Wir haben hier auf einige allgemeine Wahrheiten zurückzugehen, welche die Grundlage der Konstruktion aller qualitativen oder dynamischen Processe sind.

Alle Qualitäten sind in die Materie ursprünglich durch die Kohäsion gelegt, an der wir nach Maßgabe der beiden ersten Dimensionen wiederum die absolute als die Länge-bestimmende und die relative als die Breite-bestimmende unterscheiden. In der höchsten Beziehung, in Ansehung der Erde, ist die erste diejenige, wodurch sie ihre Individualität behauptet, die andere diejenige, wodurch die Sonne sie (in der Achsendrehung) sich zu unterwerfen sucht. Wir haben schon hierin hinlänglichen Grund, die erste als die Süd-Nordpolarität, die andere als die Ost-Westpolarität zu bezeichnen.

Wir können nun ferner alle Kohäsion überhaupt als Synthesis der Identität und der Differenz eines Allgemeinen und Besondern bestimmen, nur daß in der ersten Art das Allgemeine in das Besondere gebildet, dieses selbst also als Allgemeines gesetzt wird, dagegen in dem anderen Fall das Besondere unter das Allgemeine subsumirt und demnach als Besonderes gesetzt wird. In der nämlichen Rücksicht kann die erste Art der Kohäsion auch selbst wieder die allgemeine, die andere die besondere heißen.

Da durch die relative Identität des Allgemeinen und Besondern in der absoluten Kohäsion der Körper sich zu einem Selbständigen macht, so trübt er sich eben dadurch für die Sonne, welche in Ansehung der Erde und jedes Körpers insbesondere bestrebt ist, sie als Besondere sich unterzuordnen; er wird *undurchsichtig*. *Durchsichtigkeit* ist daher nur, *entweder* wo von der absoluten Kohäsion entweder das *rein Allgemeine* (welches, wie *Steffens* in den *Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde* bewiesen hat, sich in dieser Reinheit für die Erde in dem darstellt, was man Stickstoff genannt hat) oder das *rein Besondere* (welches nach den Beweisen desselben Verfassers sich

I,2,84

auf gleiche Weise in dem Kohlenstoff, dessen reinste Erscheinung der Diamant ist, darstellt): *oder* wo von der relativen Kohäsion auch entweder das *rein Allgemeine* und *Besondere* (welches nach den Beweisen in der *Zeitschrift* für spekulative Physik Band I, Heft 2. Seite 68 in dem Wasserstoff und Sauerstoff der Fall ist) oder die, nicht durch ein Dazwischentreten der absoluten Kohäsion vermittelte oder gestörte, *absolute Indifferenz beider* (welche überhaupt nur in Ansehung der Faktoren dieser Art der Kohäsion möglich ist) producirt wird - im Wasser also, wo das ganze Allgemeine auch das ganze Besondere, das ganze Besondere das ganze Allgemeine ist. Es versteht sich, daß Durchsichtigkeit auch in verschiedenen Graden der Annäherung zu jenen angegebenen Extremen oder zu dem Indifferenzpunkt des Wassers mehr oder weniger stattfinden kann. Alle andere Durchsichtigkeit, die außer den angegebenen Fällen noch stattzufinden schiene, muß sich, wie wir bald bestimmter finden werden, auf einer derselben, auf welche Weise es nur sey, reduciren.

Wenn nun Sauerstoff, welcher in der relativen Kohäsion der Faktor des Besondern ist, allgemeine Bedingung des Verbrennungsprocesses ist, so wird auch aller Verbrennungsproceß nothwendig auf eine Indifferenziirung entweder des Allgemeinen von der relativen, besonderen Kohäsion selbst, oder des Allgemeinen und Besondern von der absoluten - da sich dieses zu dem Besondern der relativen, als Besonderes im Allgemeinen, selbst wieder als allgemein verhält - mit dem Besonderen der relativen Kohäsion ausgehen müssen. Der vollkommenste Verbrennungsproceß wird sich uns da zeigen, wo der Streit des Allgemeinen und Besondern vollkommen ausgeglichen wird, in jenem versuchten Zeugungsproceß, wo das Allgemeine und Besondere von der relativen Kohäsion indifferenziirt, das hermaphroditische Produkt des Wassers gibt, das als absolut Flüssiges nicht nur die gänzliche Auslöschung der beiden ersten Dimensionen in der dritten, sondern auch durch das Besondere ganz Erde, durch das Allgemeine ganz Sonne ist: und eben hier in dieser Ausgleichung bricht die Sonne am vollkommensten durch, nur daß sie sich wegen des Elements von der Erde, das darin mitbegriffen

I,2,85

ist, nicht rein als Licht, sondern nur als Feuer (Licht mit Wärme verbunden) zeigen kann.

Am Unabhängigsten von diesem Proceß wird sich das allgemeine Princip von der allgemeinen Kohäsion halten, da aber, wo beide Principien der letzten zur Starrheit vereinigt sind, ein noch höherer Streit, der der relativen und absoluten Kohäsion selbst, stattfinden, dessen Ausgleichung in dem höchsten Grad der Oxydation der Metalle sich wieder als Durchsichtigkeit, gleichsam in der höheren Potenz, darstellt, wo ein fester Körper als solcher ganz Sonne und ganz Erde wird.

Wir bemerken noch wegen eines Mißverständnisses der Behauptung, daß Sauerstoff Kohäsion - erhöhendes Princip sey, indeß er durch die Säuren aber auch im Verbrennen in der Regel vielmehr Kohäsion aufzulösen scheint, daß Sauerstoff Princip der relativen Kohäsion ist, und daß Erhöhung der letzten allerdings der Verminderung oder Auflösung der absoluten coexistirt, ohne sie zu bewirken; daß also die Solution der Körper durch die Oxydation bloß scheinbar sey, daß die Körper in der Auflösung, sie geschehe durch Säuren oder, wie beim Diamant, im Verbrennen, durch Einwirkung der Hitze vielmehr sich oxydiren, um der gänzlichen Auflösung zu widerstreben, als daß sie aufgelöst würden, weil sie sich oxydiren.

Die weitere Auseinandersetzung dieser Grundsätze findet sich in der Zeitschrift für spekulative Physik Band II. Heft 2. §. 112 - 134.

Zweites Kapitel.

Vom Licht.

Die Phänomene der Wärme sind so lange unvollkommen erklärt, als uns die Phänomene des *Lichts* noch dunkel sind; beide sind gewöhnlich zugleich und oft beinahe in demselben Augenblicke da, beide so ähnlich und doch wieder so verschieden in ihrer Wirkungsart, daß es wohl der Mühe werth ist, ihr wechselseitiges Verhältniß zu ergründen. Indeß scheint

I,2,86

bis jetzt die Naturwissenschaft in Erforschung der Gesetze, nach denen sich dieses wunderbare Element bewegt, glücklicher gewesen zu seyn, als in Erforschung seiner Natur. Die Kenntniß jener Gesetze hat mehr als die meisten andern Wissenschaften dazu beigetragen, die Grenzen des menschlichen Wissens zu erweitern, denn sie hat dem menschlichen Geiste die Aussicht auf eine Unendlichkeit nie zu vollendender Entdeckungen eröffnet. Vielleicht aber, daß die vollkommenste Aufklärung über die Natur des Lichts den Gesichtskreis des Menschen nach innen und für die ideale Welt nicht minder erweiterte, als ihn die Entdeckung jener Gesetze nach außen erweitert hat, vielleicht, daß sie manches, was unbegreiflich schien, begreiflicher, manches, was groß dünkte, noch größer machte - Gewinn genug, um zu unausgesetzten Untersuchungen zu reizen.

Die erste Frage, die uns beschäftigen muß, ist diese: wie hängen Licht und Wärme zusammen? Sind sie beide ganz verschiedener Natur? Ist etwa das eine Ursache, das andere Wirkung? Oder unterscheiden sie sich nur dem Grade nach? Oder ist das eine nur die Modifikation des andern, und sollte wohl in diesem Falle das wunderbar schnelle, leicht bewegliche Element des Lichts eine Modifikation der Wärme seyn, einer Materie, wie es scheint, die sich mühsam und nur allmälich in weit kleineren Räumen verbreitet?

Verschiedener *Natur* scheinen beide nicht zu seyn; denn gemeinschaftlich ist beiden das Bestreben nach Ausdehnung und Verbreitung. Aber das eine verbreitet sich unendlich schneller als das andere. Also wären sie dem Grade nach verschieden? Aber die größte Hitze ist lichtlos, während oft mit großer Flamme weit geringere Wärme verbunden ist. Diese Voraussetzungen also führen zu keinem zuverlässigen Resultat.

Das Licht *wärmt*. Aber ob das Licht *an sich* warm sey, können wir nach der bloßen Empfindung, die wir davon haben, weder bejahen noch verneinen, weil wir nicht bestimmen können, was unser Körper zu dieser Empfindung mit beiträgt. Gesetzt aber die bloße Berührung des Lichts wärmte die Körper, so müßten verschiedene Körper, demselben Licht ausgesetzt, gleiche Wärme zeigen. Dieß ist aber nicht der Fall.

I,2,87

Man weiß, daß auf schwarze Körper das Licht am Stärksten wirkt. Aus der Optik aber weiß jeder, daß Körper schwarz erscheinen, weil sie gegen das Licht stärkere Anziehung beweisen, weil sie also auch weniger davon zurückstrahlen, als andere. Das Licht geht also im Körper Verbindungen ein - wird mehr

oder weniger angezogen - findet mehr oder weniger Widerstand - (oder wie man sich hierüber ausdrücken will) und dieses Mehr oder Weniger bestimmt den Grad der Wärme, die es im Körper erregt. Mit dem höchsten Grad, den es zu erregen im Stande ist, wird es auch *unsichtbar*, und so erscheint hier das Licht, indem es aus dem Zustand der Sichtbarkeit in den entgegengesetzten übergeht, zugleich seine ganze Wirkungsart zu ändern; obgleich dem Augen immer fühlbar, hört es doch nicht auf, auf einen andern Sinn, den des Gefühls, zu wirken.

Herr *Pictet* verschloß zwei Thermometer, die einander völlig ähnlich und gleich waren, ausgenommen, daß die Kugel des einen geschwärzt war, in einem dem Licht völlig unzugänglichen Schrank. Als er diesen öffnete, standen beide gleich hoch; kurze Zeit, nachdem auf beide das Tageslicht gewirkt hatte, stieg das geschwärzte um zwei bis drei Zehenttheile eines Grades höher, als das andere. - Aber überhaupt scheint das Licht zu wärmen im Verhältniß des Widerstands, den es findet. Läßt man einen Strahl auf eine Spiegel fallen, von diesem auf einen zweiten, vom zweiten auf einen dritten u.s.f. zurückwerfen, so erleidet der Strahl eine allmäliche Verminderung und es entsteht fühlbare Wärme.

Herr von *Saussüre* machte, um die verschiedene Erwärmung der Körper durch das Sonnenlicht genauer zu untersuchen, frühzeitig sehr sinnreiche Versuche, die nachher auch Herr Pictet mit mehreren Modifikationen wiederholte. Er hing ein Thermometer in freier Luft auf, während er mehrere andere mit gläsernen Kapseln in Berührung brachte, die in einander eingeschachtelt waren. Er bemerkte, daß das erste Thermometer, der Sonne ausgesetzt, am allerwenigsten stieg, während die anderen stufenweise, je nachdem sie an einer tiefer oder höher stehenden Kapsel angebracht waren, mehr oder weniger stiegen. Man kann nicht

I,2,88

leugnen, daß diese Versuche noch verschiedene Erklärungen zulassen. Allein die späteren Versuche des Herrn Pictets bestätigen ohne alle Zweideutigkeit den Satz, daß die Erwärmung durch die Sonnenstrahlen um so größer ist, je mehr Widerstand sie finden.

Diese Versuche stehen in genauem Zusammenhang mit allgemein bekannten Erfahrungen, auf welche vorzüglich Herr *Delüc* aufmerksam gemacht hat. Besonders gehört hierher die auf Bergen, je höher man steigt, immer mehr zunehmende Kälte, wovon das ewige Eis, das selbst die Kordilleras unter dem Aequator bedeckt, der auffallendste Beweis ist - ferner die verschiedene Wärme und Kälte derselben Jahreszeiten in gleichen geographischen Breiten u.s.w. Man findet, wenn man von hohen Bergen herabsteigt, daß die Wärme der Luft immer in geradem Verhältniß mit ihrer Dichtigkeit und im umgekehrten mit ihrer Verdünnung wächst. Man bemerkt, daß wolkichte Sommertage, ohne Sonnenschein, durch ihre drückende Hitze weit beschwerlicher sind, als die hellsten Sonnentage. - Nichts als gemeine, hundertmal gemachte Beobachtungen, aus denen man längst den Schluß hätte ziehen können, *daß das Sonnenlicht stärker leuchtet, je geringer die Wärme ist, die es erregt, und umgekehrt.*

Nach diesen Erfahrungen scheint man zu der Behauptung berechtigt zu seyn: *Licht und Wärme sind an sich nicht verschieden, das Letztere ist bloße Modifikation des Ersteren*. Zu sagen, das Licht sey eine Modifikation des Wärmestoffs, z.B. es sey nichts anderes als verstärkte Wärme u.s.w., geht deßwegen nicht an, weil sonst die Quantität der Wärme immer in gleichem Verhältnisse mit der Quantität des Lichts stehen müßte, was nach obigen Erfahrungen nicht möglich ist.

Es fragt sich: ob die vorgetragene Hypothese mit allen Phänomenen des Lichts ebenso leicht vereinbar ist, als sie mit den oben angeführten Erfahrungen übereinstimmt.

Gewöhnlich nimmt man zwei verschiedene Zustände der Wärme an, einen, da sie völlig gebunden ist und insofern latente Wärme heißt, den andern, da sie durch ein erlangtes Uebergewicht fühlbar wird und

I,2,89

sensible Wärme heißt. Ich kann und will mich auf die Richtigkeit dieser Unterscheidung *hier* nicht einlassen - will nicht fragen, welchen Grund und Recht man habe Licht und Wärme als Grundstoffe anzusehen, die wie jeder andere einer chemischen Bindung fähig sind. Genug, ich setze jetzt diese Unterscheidung voraus und bemerke nur, daß man noch einen dritten Zustand der Wärme annehmen kann, *den*, da sie ihre Verbindung verläßt, völlig frei von einer Verbindung zur andern übergeht, und in diesem Uebergang ganz andere Eigenschaften annimmt als sie in den beiden vorhergehenden Zuständen zeigte. In diesem Zustande wäre sie *Licht*, und insofern scheint es völlig gleichgültig, ob man nach der bisherigen Sprache der Chemie zu sprechen - Licht als freie Wärme, oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet[1].

Ist die oben vorgetragene Erklärung des Verbrennens richtig, so wissen wir, daß in demselben Augenblick, da der vegetabilische Körper aufgelöset, das Metall verkalkt, d.h. in demselben Moment, da nach unserer Voraussetzung die Luft zerlegt wird, Wärme und Licht *zugleich* da sind. Auch ist es nicht ein bestimmter *Grad* von Wärme, mit dem das Licht erst erscheint, vielmehr ist Wärme überhaupt, sie mag dem Grade nach so gering seyn, als sie will, von Licht begleitet, sobald sie nur, wie beim *Verbrennen* geschieht, *frei* wird, und umgekehrt, die größte Hitze lichtlos, solange keine Zersetzung bewirkt wird. Daher wird bei den Auflösungen der Metalle in Säuren kein Licht sichtbar, unerachtet dieser Proceß mit dem des Verkalkens völlig derselbe ist. Die Metalle rauben den Säuren das Oxygene: die Kapacität des Letzteren wird dadurch vermindert, es entsteht Aufbrausung und fühlbare Wärme; aber diese wird nicht frei, denn sie bleibt mit dem Grundstoff der Säuren verbunden, um den Rest der Letzteren in Gasgestalt zu entführen. Der ganze Proceß ist nichts weiter als eine Wiederherstellung der Kapacität. Die tropfbare Flüssigkeit geht in luftförmige über und bindet so, ihres Verlustes unerachtet, dieselbe Wärme, die eine Flüssigkeit

[1] Ein Beweis, daß gerade diejenige Chemie, die eine chemische Bindung der Wärme annimmt, am wenigsten nöthig hat, zum Wärmestoff auch noch einen *Lichtstoff* hinzuzuthun.

I,2,90

von geringerer Kapacität aber größerer Quantität der Grundstoffe zu binden vermochte.

Das Umgekehrte geschieht bei der Zersetzung der Salpeterluft mit der atmosphärischen. Indem sie der Letzteren das Oxygene entzieht, wird ihre Kapacität *vermindert*. Sie geht daher aus dem luftförmigen in dampfförmigen Zustand über. Sie beharrt aber in diesem Zustande nicht, nimmt wieder Luftgestalt an, und bindet dadurch die aus der atmosphärischen Luft freigewordene Wärme. Daraus erhellt, warum auch bei diesem Proceß die Wärme nicht *Licht* wird[1].

Ganz anders ist dieß bei den phosphorischen Erscheinungen. Der Phosphor entzieht vermöge seiner großen Verwandtschaft zum Oxygene der Luft diesen Grundstoff. Dadurch wird Wärme frei; diese Wärme, kann man sagen, wird zu nichts verwandt, sie fängt also an zu leuchten, aber, da die Zersetzung der Luft sehr gering ist, nur auf der Grenze der Berührung zwischen dem Körper und der Luft. Dieß ist zugleich der deutlichste Beweis, daß Licht von Wärme nicht bloß dem *Grade* nach verschieden seyn kann. Denn keine phosphorische Zersetzung ist von fühlbarer Wärme begleitet, zum Beweis, wie wenig Wärme dabei frei wird; nichtsdestoweniger ist Licht das beständige Phänomen dieser Processe. Eine zweifache Zersetzung findet z.B. dann statt, wenn Körper, die in einem höheren Grade verbrennlich sind, mit Säuren behandelt werden. So entzünden sich Oele mit der Salpetersäure vermischt. Indem sie der Letzteren den Sauerstoff rauben, wird zugleich die Wärme frei, und damit beginnt eine zweite Zersetzung zwischen ihnen und der umgebenden Luft; die Flamme ist um so lebhafter, je leichter Oele sich

verflüchtigen.

Vielleicht wendet man ein: ebendeßwegen, weil beim Verbrennen der Körper Wärme und Licht *zugleich* da seyen, müssen sie auch zwei

[1] Dieß läßt sich aber doch so gewiß nicht behaupten, wenn man nicht etwa besondere Experimente darüber angestellt hat. Die Flamme der hellsten, mit dem größten Glanze brennenden Lampen (der Argandischen) erscheint, der Mittagssonne ausgesetzt, in der Gestalt eines todten, gelben, halbdurchsichtigen Rauchs. Vergl. die Bemerkungen des Grafen von *Rumford in Grens* neuem Journal der Physik Band II. 1. Heft. S. 61.

I,2,91

von einander ganz verschiedene Elemente seyn. Allein die freiwerdende Wärme strebt sehr bald wieder Verbindungen einzugehen, sie seyen nun welcher Art sie wollen; denn das kann uns hier völlig gleichgültig seyn. In diesen Verbindungen behauptet sie das Uebergewicht und wird dadurch fühlbare Wärme. Daher erscheint auch die Flamme, welche das Verbrennen vegetabilischer Körper begleitet, weit weniger rein als die Flamme, die beim Verbrennen anderer Körper sichtbar wird. Aus dem vegetabilischen Körper entwickeln sich außer dem kohlengesäuerten Gas und der brennbaren Luft heterogene Stoffe, mit denen die Wärme Verbindungen eingeht. Daher kann man die Flamme nur als den Uebergang des Lichts aus dem Zustande der Sichtbarkeit in den der Unsichtbarkeit betrachten. Da wo die Flamme sich endigt, erblickt man nur noch den Rauch, und man könnte, anstatt mit *Newton* zu sagen: die Flamme ist ein leuchtender Rauch[1], ebensogut sagen: der Rauch ist die Flamme, welche zu leuchten aufgehört hat. Je mehr wässerigte und andere Theile der verbrannte Körper enthält (wie frisches Holz), desto früher wird die Flamme zu Rauch, daher wird auch begreiflich, warum bei einem *schnelleren* Verbrennen weit mehr Wärme sich verbreitet als bei einem langsameren.

Der Hauptunterschied des Lichts und der Wärme besteht darin, daß beide auf ganz verschiedene Sinne wirken. Zwar ist es noch nicht lange, daß man aufgehört hat das Licht, als solches, für warm zu halten, ohne Zweifel, weil es Wärme *wird,* sobald es mit dem Körper in Verbindung tritt. Jener Unterschied wäre sehr entscheidend gegen die Behauptung, daß Licht und Wärme gar nicht von einander verschieden seyen; gegen die Behauptung aber, daß Wärme eine bloße Modifikation des Lichtes sey, kann sie nichts beweisen. Es ist begreiflich, daß das *freigewordene* Licht (ich bediene mich immer der gangbarsten Ausdrücke) dem geistigen Organe sich offenbare, während das gebundene nur auf den niedern Sinn zu wirken vermag. Das Licht verbreitet sich mit unglaublicher Schnelligkeit von seinem Ursprunge aus in die Ferne, die Wärme ist auf eine bestimmte Sphäre beschränkt; denn überhaupt

[1] Flamma est fumas candens.

I,2,92

wirkt sie nur in Verbindung mit einer entgegengesetzten Materie; für sie also haben wir den Sinn, der nur durch gröbere Berührung Eindrücke empfängt, für jenes das Organ, das, einer feineren Rührung fähig, dem Licht, das aus der größten Entfernung zu uns kommt, offen steht.

Wofür man auch immer das Licht halten mag, so verschwindet die Zeit, die es zu seiner Fortpflanzung nöthig hat, in nichts, sobald man den Widerstand berechnet, den es auf seinem Wege findet. Dieser Widerstand, den es findet, dehnt seine Verbreitung zu Zeitmomenten aus; in diesem Widerstande erst bekommt es Eigenschaften einer Materie für uns, seine Geschwindigkeit wird eine *endliche,* durch

Zahlen bestimmbare Geschwindigkeit; gleich einer Materie erleidet es jetzt Anziehung und Zurückstoßung, und wird so erst ein möglicher Gegenstand der Physik und der physikalischen Untersuchung. Diese Bemerkung, dünkt mir, ist hinreichend, die Frage zu entscheiden: ob das Licht überhaupt als Materie betrachtet werden kann. Solange wir uns, wie hier, auf dem Gebiete der bloß empirischen Physik befinden, werden wir nie anders von ihm sprechen dürfen. Physik und Chemie haben ihre eigene Sprache, die sich in einer höheren Wissenschaft in eine ganz andere auflösen muß. Bis dahin also sey es uns immer vergönnt, vom Licht, von der Wärme etc. so zu sprechen, wie man in der Physik von ihnen sprechen muß[1]. Dazu

[1] "Freilich wird von der eigentlichen Natur des Feuers immer noch vieles vor unsern Augen verborgen bleiben, allein wenn auch alle diese Vorstellungsarten von der absoluten Wahrheit sehr weit entfernt bleiben, so haben sie doch immer für uns einen sehr großen relativen Werth; sie sind schickliche Bilder, uns die mannichfaltigen Erscheinungen der Natur im Zusammenhang zu denken und uns die Kenntniß derselben zu erleichtern. Gesetzt, die Ursache der Hitze sey kein Fluidum, es sey etwas, wovon sich nichts Gleiches in der Natur fände, so ist doch nicht zu leugnen, daß sich die Erscheinungen, so weit wir sie kennen, sehr schicklich unter dem Bilde eines flüssigen Wesens denken lassen, und ist ein solches Zeichen glücklich gewählt, so kann es selbst dienen, den Geist auf neue Verhältnisse des unbekannten Wesens zu leiten. Was Wunder also, wenn die Naturforscher anfangen, ihre Erklärungen der natürlichen Phänomene für etwas mehr als bloße Bildersprache zu halten. - Und was ist denn das Reelle in unsern Vorstellungen von Dingen außer uns überhaupt, und was haben sie für Verhältnisse zu denselben? Laßt uns daher immer jene Bildersprache studiren und | *[S.93]* uns bemühen, ihr mehr Reichthum zu geben, so treffen wir am Ende vielleicht die Wahrheit so, wie sie der unterrichtete Taubstumme endlich trifft, der unsere Sprache für das Ohr für eine für das Auge, und was eigentlich Töne sind, für Bewegung der Kehle und der Lippen hält, aber, indem er sich die letztere zu sprechen bestrebt, auch demjenigen Sinne, ohne es zu wissen, vernehmlich spricht, dessen er gänzlich beraubt ist." *Lichtenbergs* Anmerkung zu Erxlebens Naturlehre, 6. Auflage. S. 453.

I,2,93

kommt, daß jene Frage: sind Licht und Wärme *besondere* Materien, etwas voraussetzt, was eine gesunde Philosophie so schnell nicht einräumen dürfte, nämlich, daß es überhaupt besondere Materien gebe.

Die Wärme, sagt man ferner, durchdringt die Körper, das Licht nicht. Besser würde man sagen: das Licht, indem es in die Körper eindringt, hört auf, Licht zu seyn, und wird von nun an *fühlbare* Wärme. Einige Körper, die, eine Zeitlang erleuchtet, im Dunkeln zu leuchten fortfahren, machen eine scheinbare Ausnahme.

Wichtiger sind die *eigenthümlichen* (der bloßen Wärme nicht zukommenden) Wirkungen des Lichts, welche einige Anhänger der neueren Chemie als Beweis für das Daseyn eines von dem Wärmestoff verschiedenen *Lichtstoffes* anzuführen pflegen[1]. Diese eigenthümlichen Wirkungen sind vorzüglich folgende: Gewächse, dem Licht ausgesetzt, werden dadurch farbig, flüchtig, entzündlich, schmackhaft u.s.w. Abgesehen davon, daß Pflanzen, sobald sie dem Licht ausgesetzt sind, auch dem freien Zutritt der Luft ausgesetzt werden, daß das Licht selbst nur durch das Medium der Luft auf sie wirkt u.s.w., kann man doch immer noch den Beweis fordern, daß alle diese Wirkungen dem Lichte, *als* solchem, eigenthümlich seyen. Das Licht, kann man sagen, insofern es auf die Pflanzen Einfluß hat, hört doch auf Licht zu seyn und wird Wärme. Ferner die Vegetation der Pflanzen ist weiter nichts als ein complicirter chemischer Proceß, - wenn man will, ein chemischer Proceß höherer Art. - Der Beweis davon ist die Lebensluft, welche die Pflanzen, dem Licht ausgesetzt, aushauchen. Alle Beobachtungen, welche Hales, Bonnet, Ingenhouß, Senebier und andere darüber angestellt haben, machen es wahrscheinlich, daß in den Pflanzen eine Zerlegung des Wassers

[1] Man siehe z.B. Fourcroys chemische Philosophie erster Abschnitt.

I,2,94

vor sich geht, daß der brennbare Bestandtheil in ihnen zurückbleibt, während der Sauerstoff in Luftgestalt davon geht. Daß also Licht, und insofern auch Wärme - beide die großen Agentien der Natur, deren sie sich bei jedem chemischen Processe bedient - diese Entwicklung des Sauerstoffs aus den Pflanzen befördern, ist an sich sehr begreiflich, und da die ganze Vegetation der Pflanzen von dem Fortgange jenes Processes abhängig ist, so sind insofern Licht (und Wärme) nothwendige Bedingungen des vegetabilischen Lebens. Daß aber Licht weit mehr als Wärme jenen Proceß befördert, sollte das so schwer zu erklären seyn? Wärme verbreitet sich langsam, dringt also in die Körper nur allmählich ein, während das Licht schneller, lebendiger einwirkt und im Innern der Pflanzen den Proceß beginnt, der zu ihrer Erhaltung nothwendig ist.

Nicht schwerer begreift man den Einfluß, den das Licht sowohl auf Verkalkung als Entsäurung gewisser Metalle hat. Einige Metalle säuern sich von selbst, sobald sie nur der atmosphärischen Luft ausgesetzt werden. Andere werden durch Berührung des Lichts entsäuert, weil das Licht in allen Körpern, die einer Zersetzung fähig sind, Zersetzungen bewirkt. Wenn also *Fourcroy* sagt[1]: "*daß der Wärmestoff mit dem Lichtstoff einerlei sey, ist nicht erwiesen. Je mehr unsere physikalischen Kenntnisse sich erweitern, desto mehr findet man Verschiedenheit in der Wirkung beider, des Lichts und der Wärme,*" - so wäre sehr zu wünschen, daß er Beispiele davon angeführt hätte. Daß *Licht* ganz anders wirkt als *Wärme,* hat niemand in Zweifel gezogen, aber niemand hat auch behauptet, daß Licht und Wärme einerlei *Zustände* derselben Materie seyen.

Ist das Licht das große Mittel, dessen sich die Natur bedient, um Zersetzungen und Verbindungen überall zu bewirken, wo sie zur Erhaltung des vegetabilischen und animalischen Lebens nothwendig sind, so ist es begreiflich, daß die Körper gegen das Licht - scheinbare oder wirkliche? - Anziehung beweisen. Ob das Licht auch als Grundstoff in den chemischen Proceß mit eingehe, ist noch sehr zweifelhaft; daß aber bei den meisten chemischen Processen Licht oder Wärme *thätig* sind, ist

[1] A.a.O. S. 11.

I,2,95

außer Zweifel. Selbst bei dem Proceß des Verbrennens, da das Licht aus seiner Verbindung tritt, ist es selbst wieder Dasjenige, was den Proceß anfängt und unterhält. Wir können nur Körper an Körper zünden, gewöhnlich ist es schon freigewordene Wärme, d.h. Licht, was den Proceß eröffnet. Sobald der Grundstoff der Luft von dem des Körpers angezogen wird, erscheint Licht; von nun an setzt sich der eingeleitete Proceß von selbst fort, der Körper verbrennt, wie man sagt, von selbst und das Licht, das durch Zersetzung der Luft frei wird, dient nur dazu, die Zersetzung immerfort zu unterhalten.

Daß aber diese Anziehung der Körper gegen das Licht nicht immer nach dem Verhältniß ihrer Masse geschieht, hat *Newton* längst außer Zweifel gesetzt. Er bemerkte, daß schwefeldichte und ölichte Körper das Licht ganz unverhältnißmäßig mit ihrer Dichtigkeit brechen, und diese einzige Bemerkung war für ihn hinreichend, die Verbrennlichkeit des Demants und das Daseyn eines brennbaren Stoffs im Wasser vorauszusagen. Das Bestreben also, welches das Licht gegen die Körper äußert, wird im Verhältniß stehen mit ihrer größeren oder geringeren Zersetzbarkeit; wo keine Zersetzbarkeit stattfindet, wird das Licht dem dichtern Körper zueilen. - Nach den obigen Bemerkungen beweist das Licht durch den Widerstand, den es findet, unwidersprechlich, daß es *Materie* ist; noch unwidersprechlicher beweisen es die Anziehungen, die es erleidet. Fände es *überall* keinen Widerstand, so würde es sich in der

allgemeinen Repulsivkraft verlieren, es verwandelte sich nicht für die Sinne in Materie. In der Physik ist es vortheilhaft, sich auf Analogien zu berufen. So ist die Elasticität der Luft proportionirt dem Drucke (dem Widerstande), den sie erleidet. Die Luft würde aufhören elastisch zu seyn, sobald sie keinen Widerstand fände, d.h. sobald sie sich unendlich ausdehnte. Dieser Analogie zufolge kann das Licht nur elastisch seyn, insofern es, es sey wodurch es wolle, z.B. Attraktion, *Widerstand* findet.

Verfolgen wir jene Analogie weiter, so wissen wir, daß *Elasticität* nur zwischen zwei extremen Zuständen, dem der unendlichen *Extension* und dem der unendlichen *Compression* möglich ist. Daher kommt

I,2,96

es, daß Elasticität in verschiedenen Körpern durch Druck ebenso leicht vermindert als vermehrt werden kann. Eine totale Vernichtung der Elasticität ist unmöglich, weil unendliche Compression ebenso gut als unendliche Extension unmöglich ist.

Wenden wir diese Analogie auf das Licht an, so erleidet das Licht durch *unverhältnißmäßigen* Widerstand allerdings eine Verminderung. Daher findet das Licht, als solches, im dichtern Körper seinen Tod, es wird *Wärme*, d.h. seine Elasticität wird *vermindert*. Daher kommt es, daß von zwei Körpern, die demselben Licht ausgesetzt sind, derjenige, der dem Licht stärkern Widerstand leistet, welches nicht immer genau im Verhältniß der Dichtigkeit geschieht, stärker erhitzt wird. Der Einfluß, den die Qualität der Körper auf ihre Anziehung gegen das Licht beweist, erhellt vorzüglich aus manchen Beobachtungen über den Ursprung der Farben.

Alles Licht unserer Atmosphäre geht von der Sonne aus; aber wie es sich von der Sonne zu uns fortpflanzt, ist eine Frage, über die man noch nicht gewiß zu seyn scheint. Kommt etwa das Licht, das von der Sonne ausströmt, selbst zu uns, oder bewirkt es nur in unserer Atmosphäre Veränderungen, durch welche unser Planet erleuchtet wird? Alles Licht wenigstens, das wir uns selbst verschaffen können, gewinnen wir nur durch Zersetzungen der Luft.

Begreiflich würde durch diese Voraussetzung die gleichförmig schnelle Verbreitung des Lichts. Lassen wir das Licht mit Euler durch bloß mechanische Erschütterungen des Aethers fortgepflanzt werden, so begreift man nicht die Regelmäßigkeit dieser Erschütterungen, die immer in gerader Richtung sich fortpflanzen müßten, während aller übrigen Erfahrung zufolge mechanische Erschütterungen eines Fluidums nur durch Undulationen sich verbreiten. Nehmen wir aber an, daß das Licht von der Aerosphäre der Sonne bis zu unserer Atmosphäre in einem leeren Raume sich bewegt, so können wir es mit einer Schnelligkeit fortgehen lassen, die der kurzen Zeit, in der es bis zu uns sich fortpflanzt, völlig proportionirt ist. Oder müssen wir annehmen, daß der ganze Raum des Himmels mit einem elastischen Fluidum, dem Vehikel aller

I,2,97

Kräfte, mit denen Welten auf Welten wirken, erfüllt ist (ist irgendwo ein Raum, wo alles *Licht* wird, wie im Empyreum der Alten?), so muß dieses Fluidum immer feiner werden, je weiter es sich von den festen Körpern entfernt. Das Licht also würde, wenn die Atmosphäre der Sonne, wie die unsrige, allmählich sich verdünnte, mit immer beschleunigter Schnelligkeit fortgehen, bis es endlich da, wo es in unsere Atmosphäre eintritt, allmählich langsamer und langsamer sich fortpflanzte.

Nehmen wir an, daß das Licht in unserer Atmosphäre nur durch Zersetzungen[1] sich fortpflanzt, so sieht man ein, warum das Licht allein keine Wärme bewirkt. Erst da, wo das Licht näher gegen die Erde kommt, wo die untere Luftschichte durch den Druck der ganzen oberen Atmosphäre allmählich dichter

und mit heterogenen Theilen immer mehr vermischt wird, kann fühlbare Wärme entstehen; kein Wunder, daß auf einer beträchtlichen Höhe die Temperatur der Luft überall dieselbe ist. Ebenso wird dadurch erklärbar, daß die Wirkung des Lichts in Ansehung der Wärme sehr langsam seyn muß, daß die Sonnenhitze erst in den spätern Monaten des Jahres und an einzelnen Tagen erst, nachdem Mittag vorbei ist, ihren höchsten Grad erreicht, daß unmittelbar nach Aufgang der Sonne die Luft kälter wird u.s.w. Könnten wir noch überdieß eine gewisse Beschaffenheit unserer Atmosphäre erweisen, die es nothwendig machte, daß sie in beständiger Zersetzung erhalten würde, so wäre jene Voraussetzung um so wahrscheinlicher. Man wird schwerlich den Einwurf machen, daß diese beständige Zersetzung der Luft doch nicht so auf unser Auge wirkt, wie einzelne Zersetzungen, die wahrscheinlich bei allen meteorischen Erscheinungen stattfinden. Vielmehr sieht man, wie eine solche gleichförmige, nie unterbrochene, immer wiederholte Modifikation der Luft das Phänomen des *Tages*, d.h. einer gleichförmig verbreiteten Helle geben kann, so wie z.B. eine ungleichförmige Lichtentwicklung das Phänomen der Morgen- und Abendröthen, vielleicht auch des Nordlichts und anderer Meteore gibt. Weil das Licht allgemein und

[1] Ich brauche auch hier wieder einen Ausdruck der Chemie, ohne damit eben etwas Chemisches in diesem Verhältniß andeuten zu wollen.

I,2,98

überall gleichförmig ist, kann es in keinem einzelnen Punkte besonders bemerkbar seyn. Es mäßigt selbst den Eindruck, den eine einzelne Lichtentwicklung auf unser Auge machen würde, nach demselben Gesetz, das die Gestirne vor dem Glanz der Sonne verschwinden macht.

Ich verkenne die Schwierigkeiten jener Voraussetzung nicht, die auch nur innerhalb gewisser Grenzen gelten kann. Sollte die Wirkung entfernter Gestirne, deren Strahlen erst nach Jahrzehenden oder Jahrhunderten zu uns gekommen sind, auf unsere Atmosphäre noch groß genug seyn, um eine solche Modifikation in ihr zu bewirken, als wir bei dieser Erklärung voraussetzen[1]? Doch darf gegen keine Hypothese der Einwurf geltend gemacht werden, daß sie allzugroße Wirkungen in der Natur voraussetze[2]. Größe und Entfernung thun hier nichts: denn was in der einen Beziehung ferne ist, ist in der andern nahe, und wir haben für alles Räumliche bloß relative Maßstäbe. Wenn nun der im Universum ausgegossene Aether die absolute Identität aller Dinge selbst ist, so hebt sich in ihm Nähe und Entfernung vollends auf, da in ihm alle Dinge als Ein Ding und er selbst an sich und wesentlich Eines ist.

Die allgemeinste Behauptung, die über das Licht möglich ist, ist ohne Zweifel die, daß es eine bloße Modifikation der Materie sey,- sobald wir fragen, was das Licht *wirklich* sey, nicht, was es zu seyn scheine, müssen wir auf diese Antwort kommen.[3] - und *darum*

[1] Oder, was sollen wir mehr bewundern, die Subtilität des Lichts, oder die Feinheit unseres Organs?

[2] Von hier bis zum Ende dieses Absatzes lautet es in der ersten Auflage so: Müssen wir uns nicht gestehen, daß das System, in welchem wir existiren, ein System der untersten Ordnung ist, daß schon die Größe des nächsten Systems, zu welchem unsere Sonne gehört, alle Anstrengung unserer Einbildungskraft übersteigt, daß, wenn unsere Sonne selbst zugleich mit ihren Planeten und Kometen sich fortbewegt, Jahrtausende kaum einen Maßstab dieser Bewegung abgeben, und daß dann vielleicht auch das Licht, das unsere Dunkelheit erhellt, nur von der Grenze des Universums zu uns kommt?

[3] Mehrere philosophische Naturforscher haben diesen Gedanken nicht ungereimt gefunden. Zum Beweis setze ich eine Stelle aus Büffon hieher, die vielleicht aufmerksam darauf machen kann, daß der Streit über die Natur des Lichts nur | *[S.99]* von einem höheren Standpunkt aus entschieden werden kann: "*Toute matière deviendra lumière,* dès que toute cohérence étant détruite, elle se trouvera divisée en molécules suffisamment petites, et que ces molécules étant en liberté, seront déterminées par leur attraction mutuelle à se précipiter les unes contres les autres; dans l'instant du choc la force répulsive s'exercera, les molécules se fuiront en tout sens avec une vitesse presque infinie, laquelle néanmoins n'est qu'égale à leur

vitesse acquise au moment du contact: car la loi de l'attraction étant d'augmenter comme l'espace diminue, il est évident qu'au contact l'espace toujours proportionnel au carré de la distance devient nul, et que par conséquent la vitesse acquise en vertu de l'attraction, doit à ce point devenir presqu' infinie; cette vitesse seroit même infinie si le contact étoit immédiat, et par conséquent la distance entre les deux corps absolument nulle; mais, comme nous l'avons souvent répété, il n'y a rien d'absolu, rien de parfait dans la Nature, et de même rien d'absolument grand, rien d'absolument petit, rien d'entièrement nul, rien de vraiment infini; et tout ce que j'ai dit de la petitesse *infinie* des atomes qui constituent la lumière, de leur ressort *parfait*, de la distance *nulle* dans le moment du contact, ne doit s'entendre qu'avec restriction. Si l'on pouvoit douter de cette vérité métaphysique, il seroit possible d'en donner une démonstration physique, sans même nous écarter de notre sujet. Tout le monde sait que la lumière emploie environ sept minutes et demie de temps à venir du soleil jusqu'à nous; supposant donc le soleil à trentesix millions de lieus, la lumière parcourt cette énorme distance en sept minutes et demie, ou ce qui revient au même (supposant son mouvement uniforme), quatrevingt mille lieues en une seconde. Cette vitesse quoique prodigieuse, est néanmoins bien eloignée d'être infinie, puisqu' elle est déterminable par les nombres; elle cessera même de paroître prodigieuse, lorsqu'on réfléchira que la Nature semble marcher en grand, presque aussi vite qu'en petit; il ne faut pour cela que supputer la célérité du mouvement des comêtes à leur périhélie, ou même celle des planêtes qui se mouvent le plus rapidement, et l'on verra que la vitesse de ces masses immenses, quoique moindre, se peut néanmoins comparer d'assez près avec celle de nos atomes de lumière." T. VI. p. 20-22.

I,2,99

wenigstens ist die Frage unnütz, ob das Licht eine *besondere* Materie sey? - Nur ist der Gewinn, den Physik und Naturbeobachtung daraus ziehen können, sehr geringe oder gar keiner, und es ist billig, daß man dann erst mit ihr hervorrückt, wenn eine krasse Physik allzusehr vergißt, was man z.B. *Lichtenberg* oft genug wiederholt, daß, was wir über Licht, Wärme, Feuer, Materie sagen können, nichts mehr und nichts

I,2,100

weniger als eine Bildersprache ist, die nur innerhalb ihrer bestimmten Grenzen gilt. - Ebendarin besteht einem großen Theile nach das Geschäft einer philosophischen Naturwissenschaft, die Zulässigkeit sowohl, als die Grenzen solcher *Fiktionen* in der Physik zu bestimmen, die zum weiteren Fortschritt der Untersuchung und der Beobachtung schlechterdings nothwendig sind, und nur dann unsern wissenschaftlichen Fortschritten entgegen sind, wenn wir sie außerhalb ihrer Grenzen gebrauchen wollen.

Diese Betrachtungen müßten den bloßen Empiriker lehren, gegen widersprechende Meinungen über solche Dinge tolerant zu seyn, und die Anmaßungen einzelner, die ihre Meinung (die doch auf keinen Fall mehr als Meinung ist) gegen alle übrigen geltend zu machen suchen, zurückweisen. Gesetzt also, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher versuchte Hypothese habe ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten u.s.w., so ist das kein Grund für uns, diese Hypothesen künftig nicht mehr, wie bisher, zu gebrauchen; eher können wir auf den Gedanken kommen, daß wohl alle jene Hypothesen *gleich* falsch seyn möchten und daß ihnen allen eine gemeinschaftliche Täuschung zu Grunde liege.

In der Physik aber, die diese Täuschung *voraussetzt* und voraussetzen *muß*, kann das Licht nach wie vor eine Materie bleiben, die von entfernten Weltkörpern bis zu uns sich fortpflanzt, und wenn wir gleich nicht mehr anzunehmen brauchen, daß die Sonne ein brennender Körper ist, so können wir sie doch immer noch als den Urquell betrachten, aus dem das Licht ausströmt. Also bleibt uns auch die Untersuchung wichtig, welche Beschaffenheit jenes Gestirn haben müsse, um einem ganzen System von Weltkörpern ununterbrochen Licht und Wärme zuzusenden.

Setzt man voraus (was nach den bisherigen Untersuchungen vorausgesetzt werden muß), daß das Licht in der Natur eine der ersten Rollen spielt, daß es vielleicht das große Mittel ist, dessen sich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten,

so läßt es sich erwarten, daß der Körper,

I,2,101

der ein ganzes System untergeordneter Körper regiert, also selbst der erste und größte in diesem System ist, auch unter diesen Körpern der erste Sitz des Lichts und der Wärme seyn muß. Selbst dann, wenn uns das Licht nichts mehr als eine Modifikation der Materie überhaupt ist, die zur Erhaltung eines Natursystems nothwendig ist, begreifen wir leicht, daß der Hauptkörper jedes Systems die Hauptursache des Lichts in den untergeordneten Systemen seyn müsse.

Noch mehr wird diese Voraussetzung bestätigt durch die Vermuthungen, die wir über die erste Bildung unsers Planetensystems wagen können. Die gegen den Aequator hin erhabene, gegen die Pole hin abgeplattete Gestalt der Erde läßt kaum zweifeln, daß die Erde erst allmählich aus flüssigem Zustande in festen übergegangen ist. Aus dieser Voraussetzung wenigstens hat *Kant* die allmähliche Bildung der jetzigen Gestalt der Erde, soweit sich so etwas begreiflich machen läßt - in wenigen Worten - begreiflicher gemacht, als sie durch manche weitläufige geologische Versuche und verwickelte Hypothesen geworden ist[1].

War nämlich, sagt Kant, der Urstoff der Erde anfänglich in dunstförmiger Gestalt verbreitet, so mußten, als durch Kräfte der chemischen Anziehung jene Körper aus dem flüssigen Zustande in den festen übergingen, sogleich auch große Luftentwicklungen (man kann hinzusetzen: auch Entwicklungen verschiedener *Luftarten*) in ihrem Innern vorgehen, welche, durch die zugleich freigewordene Wärme bis zum höchsten Grad der Elasticität ausgedehnt und durch die Vermischung untereinander in noch größere Bewegung versetzt, bald den festen Körper durchbrachen, die Materie in großer Menge als Gebirge aufwarfen, sich selbst untereinander so lange zersetzten und niederschlugen, bis die mit sich selbst ins Gleichgewicht gekommene Luft von selbst sich erhob, ein Theil derselben aber als Wasser niederfiel, das vermöge seiner Schwere bald sich in

[1] Man siehe seine Abhandlung *über die Vulkane im Monde* in der Berliner Monatsschrift. März, 1785. Ich weiß sehr wohl, daß die Voraussetzung des ursprünglich flüssigen Zustandes der Erde weit älter ist, als diese Abhandlung; aber hier ist von der Anwendung die Rede, die von dieser Voraussetzung gemacht wurde.

I,2,102

dem Krater jener allgemeinen Eruption ergoß, jetzt erst durch das Innere der Erde sich selbst seinen Weg brach, so allmählich durch seinen Lauf die regelmäßige Gestalt der Gebirge (deren Winkel großentheils wenigstens sich entsprechen) bildete und durch fortgesetzte Anspülungen im Lauf der Jahrhunderte jene regelmäßigen Schichten kalkartiger, verglaster oder versteinerter, vegetabilischer und thierischer Körper im Innern der Berge zu Stande brachte, zuletzt aber aus immer höheren Becken endlich in das tiefste von allen, das Meer, sich zurückzog.

Diese Hypothese vom Ursprung unserer Erde ist um so wichtiger, da wir, aller Analogie zufolge, das Recht haben, sie wenigstens auf die Bildung *unseres* Planetensystems auszudehnen. Wenigstens hat *Kant*[1] äußerst wahrscheinlich gemacht, daß die vorgeblichen vulkanischen Kraters im Monde, nach Analogie der großen Becken, in welchen das Wasser auf der Erde sich gesammelt hat und die man unmöglich für Folgen vulkanischer Ausbrüche halten kann, gleichfalls nichts anders, als Folgen *atmosphärischer Eruptionen* seyen, durch welche sich allmählich auf allen festen Körpern die großen Gebirgsmassen und die Bassins der Ströme und der Meere gebildet haben.

Darf ich zu dieser Hypothese eine andere hinzufügen, so sind die Kometen, diese im Systeme der Welt so räthselhaften Körper, allem Anschein nach keine *festen* Körper wie unsere Erde und die übrigen Planeten unseres Sonnensystems. Wenigstens gelang es selbst *Herscheln* nicht, in sechs von seiner Schwester entdeckten und fünf andern von ihm beobachteten Kometen, mit den möglich stärksten Vergrößerungen einen *Kern* zu entdecken[2]. Bei dieser Gelegenheit trägt Herr Hofrath *Lichtenberg*[3] eine längst gefaßte Muthmaßung vor, daß entweder alle Kometen nur bloße Nebel seyen, die uns gegen die Mitte zu dichter erscheinen *müssen* oder doch am Ende zu solchen Nebeln werden. Wie,

[1] A.a.O.

[2] Daß die Kometen keine festen Körper seyen, ist ferner außer Zweifel gesetzt durch Herrn *Olbers* Beobachtungen, der durch einen im April 1786 beobachteten Kometen Sterne der fünften Größe erblickte.

[3] Anmerkung zu Erxlebens Naturlehre §. 644.

I,2,103

wenn uns diese Muthmaßung zu einer andern berechtigte, nämlich, daß die Kometen *werdende Weltkörper* sind, die, bis jetzt in Dunstgestalt verbreitet, den Gesetzen des allgemeinen Gleichgewichts der Schwere noch nicht völlig unterworfen, keinem System ausschließend angehören und eine in mehr als einer Hinsicht regellose Bahn durchlaufen. Läßt sich aus dieser Voraussetzung erklären, was nur mühsam erklärbar ist, sobald man die Kometen für feste Körper hält, daß ihre Bahn ebensowenig vollkommen elliptisch, als parabolisch oder hyperbolisch ist, daß sie alle mögliche *Richtungen* in ihrem Laufe haben, während alle Planeten die Eine von Abend gegen Morgen haben u.s.w. Ich weiß wohl, daß man alle diese Phänomene *teleologisch* erklären kann, und dieß hat *Lambert* gethan, indem er zeigte, daß nur durch diese Unregelmäßigkeiten in der Bahn der Kometen die größte Zahl von Weltkörpern in *diesem* Raume möglich wird[1]. Aber damit ist nichts ausgerichtet; denn man will es *mathematisch* erklärt wissen, wie, *nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation*, die Regellosigkeit in den Bewegungen dieser Körper möglich ist. - Ich weiß auch, daß *Whiston* schon die Kometen für *unreife Planeten* gehalten hat. Aber er verband damit ganz andere Begriffe, denn er dachte sie als *brennende* Körper, die erst (so wie ehemals unsere Erde) ausgebrannt seyn müßten, um Planeten zu werden. Diese Vorstellung hat freilich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit; allein sie ist auch von der oben vorgetragenen völlig verschieden.

Auf diese Analogien gestützt, können wir die Hypothese vom Ursprung der Erde keck auf die Bildung unsers ganzen Planetensystems, also auch auf die der Sonne selbst, ausdehnen. Denn die Sonne kann einmal in unserm Systeme für nicht mehr, als für den ersten Planeten gelten; könnten wir heute die Sonne aus dem Mittelpunkte ihres Systems hinwegnehmen, so würde sich bald der größte Planet in Besitz desselben setzen, und könnten wir auch diesen wieder wegnehmen, so hätte auch er wieder seinen Nachfolger, der die Sonne des Systems würde.

[1] Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. 1761.

I,2,104

Indem die festen Körper unseres Planetensystems aus dem dunstförmigen Zustand in den festen übergingen, mußte eine Quantität Wärme, die zur Erhaltung jenes Zustandes nothwendig gewesen war und die wir beinahe so groß annehmen können, als wir wollen, frei werden. Derjenige Körper, welcher

der Masse nach der größte war, mußte natürlich auch die größte Quantität Wärme zersetzen, und so wird es begreiflich, wie jener Centralkörper nothwendig auch die Sonne seines Systems werden mußte[1].

Diese Hypothese stimmt mit den neuesten Entdeckungen der Astronomie überein. Nachdem *Schröter* und andere die Atmosphäre des Monds, der Venus, des Jupiters außer Zweifel gesetzt hatten, war es an sich schon glaublich, daß auch die übrigen Weltkörper, und namentlich die Sonne, mit einer Aerosphäre umgeben seyen. *Herschel* hat dieser Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gegeben, indem er die sogenannten Fackeln der Sonne als leuchtende, wolkenähnliche Dünste in der Atmosphäre der Sonne zu betrachten angefangen hat[2]. Wenigstens ist durch seine Bemühungen so viel ausgemacht, daß, wenn die Sonne von einer Atmosphäre umgeben ist, und wenn in dieser Atmosphäre Wolken entstehen, die mit Lichtzersetzungen verbunden sind, die Sonne uns gerade so erscheinen muß, wie sie uns wirklich erscheint. - Herschel glaubt, daß wirklich diese lichten Wolken in der Sonnenatmosphäre durch Niederschlag und Decomposition der Luft entstehen, und daß es eigentlich dieses durch Zersetzungen entwickelte Licht ist, was in der Sonne leuchtet, während die übrigen durchsichtigen Gegenden ihrer Atmosphäre, durch welche man den Sonnenkörper selbst erblicken kann, als Flecken erscheinen. Daraus folgt denn weiter ganz natürlich, daß die Sonne kein brennender, unbewohnbarer Körper, daß sie überhaupt den übrigen Weltkörpern ihres Systems weit ähnlicher ist, als man gewöhnlich sich vorzustellen pflegt.

Die Hypothese, daß das Licht der Sonne sich aus Zersetzungen

[1] *Kant* a.a.O.

[2] Herschels Abhandlung steht in den philos. Transact. 1795. Vol. I. und im Auszug in Lichtenbergs Kalender für das Jahr 1797.

I,2,105

ihrer Atmosphäre entwickelt, könnte noch wichtiger werden, sobald man diesen Gedanken weiter verfolgte. Wodurch werden jene Zersetzungen bewirkt? Und warum sind oder scheinen sie nur partial zu seyn? Wenn wir aber einmal Lichtentwicklungen in der Atmosphäre eines Weltkörpers annehmen, so läßt sich dieß auch auf die Atmosphären der übrigen Weltkörper anwenden. Wenigstens scheint Herschel selbst zu glauben, daß diese Lichtentwicklungen der Sonne nicht eigenthümlich seyen. Er beruft sich auf das Nordlicht, das oft so groß und so glänzend erscheint, daß es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, ferner auf das Licht, das oft in heitern, mondlosen Nächten den ganzen Himmel überzieht. - Das Nordlicht, könnte man darauf erwiedern, hat einen höhern Glanz, weil es (wie das Licht der Morgen- und Abendröthen) ein partielles Licht ist. Wenn nun also durch Einwirkung der Sonne die Lichtentwicklung, die in diesen Fällen bloß partiell ist, allgemein würde, ließe sich dadurch nicht das ganze Phänomen des Tages begreifen[1]?

Auch Herschel bleibt dabei stehen, daß die Sonne Licht aussende, und kann auch den Einwurf nicht ganz vorbeigehen, daß die Sonne durch so häufige Lichtzersetzungen allmählich erschöpft werden müßte. Ist das Licht der Sonne bloß ein Phänomen ihrer Atmosphäre, so hat dieser Einwurf ohnehin nicht mehr so viel auf sich, als wenn man die Sonne für einen glühenden oder brennenden Körper hält. Indeß kann er sich, um diesem Einwurf zu begegnen, doch die Hypothese nicht versagen, daß die Kometen vielleicht das Vehikel seyen, durch welches der Sonne ihr beständiger Lichtverlust wieder ersetzt wird. Alles kommt auf die Begriffe an, die man sich vom Lichte macht. Man kann ohnehin nicht glauben, daß in einem System, wo alles zusammenhängt, irgend etwas

[1] Dazu müßte man noch die Bemerkung nehmen, daß das Licht unendlicher Grade von Elasticität fähig ist. Ohne Zweifel

hängt der größere oder geringere Glanz des Lichts von der größeren oder geringeren Elasticität der Lichttheilchen ab. Das Sonnenlicht aber ist das glänzendste, das wir kennen, und zwischen ihm und der Flamme, die wir durch unsere gewöhnlichen Luftzersetzungen erhalten, kann es eine Menge Abstufungen des Glanzes - und also auch der Elasticität - geben. (In der ersten Auflage steht in dieser Note "Subtilität" statt "Elasticität").

I,2,106

beständigen Verlust erleide, ohne Ersatz zu erhalten, und es lassen sich unzählige Quellen denken, aus welchen auch der Sonne Licht zuströmt. Auf die übrigen Einwürfe, die man gegen eine Verbreitung der Lichtmaterie von der Sonne aus gemacht hat, nimmt Herr Herschel keine Rücksicht. Nur einige derselben treffen auch seine Hypothese; auf jeden Fall sind sie alle zusammen für den Empiriker neugierige Fragen, die zur Last fallen, und die man nicht so recht, wie man gerne wünschte, von sich weisen kann, so lange man sich noch mit den krassen Begriffen vom Lichte trägt.

So bleibt also jede Hypothese über den Ursprung des Lichts, sobald sie die Fortpflanzung desselben erklären soll, bei Schwierigkeiten stehen, die sie nicht auflösen kann, und das Resultat einer unparteiischen Untersuchung scheint doch am Ende dieses zu seyn, daß noch keine der bisherigen Hypothesen die Wahrheit ganz getroffen habe; dieses Resultat aber ist so gewöhnlich und den meisten unserer Untersuchungen so gemein, daß man nichts Besonderes damit gesagt zu haben glauben darf.

Ueber die Lehre der Naturphilosophie vom Licht.

Da dieser Gegenstand in der Folge noch öfters zur Sprache kommen wird, so wollen wir hier nur die Hauptpunkte der Lehre vom Licht nach der Naturphilosophie angeben.

1. Betreffend die Verhältnisse zur Wärme, so sind diese ganz sekundäre Verhältnisse, die in der Bestimmung der Natur des Lichts an sich keine Berücksichtigung erfordern. Alle Wärme überhaupt, sofern sie sich äußert, und andre kennen wir nicht, ist ein Kohäsionsbestreben des Körpers, wodurch er sich zur Indifferenz rekonstruirt; denn jeder Körper ist nur erwärmt, sofern er leitet, alle Leitung aber ist eine Funktion der Kohäsion (Zeitschr. für spekul. Physik. Bd. II. Heft 2. §. 88).

I,2,107

Daß nun das Licht - nicht durch unmittelbare Wirkung, sondern durch Vermittlung desjenigen, worin es selbst mit dem Körper eins ist, der absoluten Identität, der prästabilirten Harmonie, sofern sie für diesen Punkt der Natur stattfindet - den Körper aus dem Indifferenzzustand und dadurch jenes Kohäsionsbestreben in ihm setzen könne, wird aus dem Folgenden klar werden.

2. Es ist bereits bemerkt worden, daß die Konstruktionen der Naturphilosophie nur im Zusammenhang des Ganzen nach ihrer Nothwendigkeit eingesehen werden können. Wir haben diesen hier in Ansehung des Lichts zu suppliren. Schon oben (in dem Zusatz zur Einleitung) wurde gezeigt, daß das Universum nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen, z.B. in der Natur, und selbst in der Natur wieder in der einzelnen Sphäre, kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivirung der Absolutheit in die zwei Einheiten zerfällt, wovon wir die eine als die reale, die andre als die ideale bezeichnet haben. Das *An sich* ist immer die dritte Einheit, worin die beiden ersten gleichgesetzt sind, nur daß sie nicht als dritte, als Synthesis, wie sie in der Erscheinung vorkommt, sondern als absolute aufgefaßt werde. So offenbart sich auch das identische Wesen der Natur nach der einen Seite nothwendig als *reale* Einheit, welches in der *Materie* geschieht, nach der andern als ideale im *Licht*; das *An sich* ist das, wovon Materie und

Licht selbst bloß die beiden Attribute sind und aus dem sie als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel hervorgehen.

Dieses *An sich,* dieses identische *Wesen* der Materie und des Lichtes ist der Organismus und was in der Erfahrung als das Dritte erscheint, ist an sich wieder das Erste.

Wir haben nun die Natur des Lichts, da es nur *in* diesem Gegensatze ist, ohne Zweifel nach dem Verhältniß desselben zu bestimmen. Das Licht ist dasselbe, was die Materie, die Materie dasselbe, was das Licht ist, nur jene im Realen, diese im Idealen. Jene nun ist der reale Akt der Raumerfüllung, und insofern der erfüllte Raum selbst. Dieses also wird nicht die Raumerfüllung selbst, noch erfüllter Raum, sondern nur die *ideelle Rekonstruktion* derselben nach den drei Dimensionen

I,2,108

seyn können. Umgekehrt, wenn allgemein bewiesen ist, daß jedem Reellen, z.B. der Raumerfüllung, dasselbe im Ideellen entspreche, so werden wir finden, daß dieser ideell angeschaute Akt der Produktion nur in das Licht fallen könne. Das Licht beschreibt alle Dimensionen, ohne den Raum wirklich zu erfüllen (dieß eben ist das ganz eigenthümliche, nur der Konstruktion durchdringliche Verhältniß des Lichtes, daß es alle Eigenschaften der Materie, aber nur ideell, an sich trägt). Erfüllte das Licht den Raum, so würde ein Licht das andre ebenso wie ein Körper den andern ausschließen, während bei bestirntem Himmel in einer gewissen Ausdehnung schlechthin in jedem *Punkt* derselben *alle* sichtbaren Sterne gesehen werden, jeder der letztern *für sich* also diese ganze Ausdehnung erfüllt, ohne die andern auszuschließen, welche dieselbe gleichfalls in allen Punkten erfüllen. Man begreift allerdings kaum, wie diese einfachen Reflexionen nicht schon längst hinreichend gewesen, auch den bloßen Empiristen zu der höhern Ansicht zu treiben, ebenso wie die Schlüsse, die sich unmittelbar aus dem Phänomen der Durchsichtigkeit ergeben. Gegen die Folgerung, daß, weil ein durchsichtiger Körper es in allen Punkten auf gleiche Weise ist oder seyn kann, ein solcher Körper in allen Richtungen geradlinig durchbohrt, demnach nichts als Porus seyn müßte, wofern die Newtonische Vorstellung des Lichts gegründet wäre, findet sich auch bei den sorgfältigsten Empirikern keine andre Erwiederung, als daß doch kein Körper absolut durchsichtig sey. Dieß hat seine vollkommene Richtigkeit, nur daß die unvollkommene Durchsichtigkeit nicht ihren Grund in undurchsichtigen Zwischenräumen hat, sondern der (größere oder geringere) Grad der Durchsichtigkeit, den der Körper überhaupt hat, in jedem Punkte gleichförmig ist. Wir könnten hier ebenso der gleichförmigen Abnahme der Erleuchtung in einem bestimmten Verhältniß der Entfernung von dem leuchtenden Punkt erwähnen, da, wenn das Licht in materiellen Strahlen ausströmte, die geringere Erleuchtung einer Fläche in bestimmter Entfernung lichtleere Stellen, ebenso wie der geringere Grad der Durchsichtigkeit in dem eben angeführten Fall undurchsichtige Zwischenräume voraussetzte, während die schwächere Erleuchtung der Fläche vielmehr ganz gleichförmig ist: etwas, das schon Kant in

I,2,109

einer Stelle seiner *metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* angeführt hat, obgleich die Antwort, die er darauf gibt, nur oberflächlich und unzulänglich ist.

Ich weiß nicht, ob es diese Betrachtungen waren, oder andere, welche kurz vor der ersten Erscheinung der gegenwärtigen Schrift der alten Meinung von der *Immaterialität* des Lichts einige neue Vertheidiger verschafften. Allein dieser Ausdruck sagt doch schlechterdings nichts; auch ist die Lehre der Naturphilosophie keineswegs mit dieser Behauptung zu verwechseln. Abgesehen davon, daß Immaterialität eine bloß negative Bestimmung ist, womit sich dann übrigens, die *Eulerischen*

Aetherschwingungen oder irgend eine andre *sogenannte* dynamische, nicht viel bessere Hypothese vollkommen verträgt, so ist die Meinung und Voraussetzung der Immaterialisten, daß nun dagegen die Materie doch wirklich und wahrhaft materiell sey. Dieß ist aber eben nicht der Fall; denn in dem Sinn jener Physiker ist auch die Materie nicht materiell, und in *dem* Sinn, in welchem ihnen das Licht immateriell ist, ist es auch die Materie selbst. Es bedarf also, die Natur dieses Wesens zu begreifen, weit höherer Bestimmungen.

Wenn wir nach der Bestimmung des Lichts als dessen, was *auf positive Art* im Ideellen dasselbe ist, was die Materie im Realen, nun auf diese Begriffe selbst reflektiren, so ergibt sich aus dem, was schon in dem obigen Zusatz zur Einleitung gesagt worden ist, daß auch das Ideelle ebensowenig ein rein Ideelles, als das Reelle ein rein Reelles sey. Reell ist allgemein und immer die Identität, sofern sie Einpflanzung des Ideellen ins Reelle ist; ideell ist dieselbe, sofern sie Wiederaufnahme des Reellen ins Ideelle ist. Jenes ist in der Materie der Fall, wo die der Leiblichkeit eingebildete Seele in der Farbe, im Glanz, im Klang offenbar wird, dieses ist in dem Licht der Fall, welches daher, als das Endliche im Unendlichen dargestellt, der absolute Schematismus aller Materie ist.

Sonst inwiefern sich die Schwere zu den Körpern allgemein als *Grund* von Existenz und empfangendes Princip, das Licht aber als thätiges verhält, können wir jene als das mütterliche Princip und die

I,2,110

Natur in der Natur, dieses als das zeugende Princip und das Göttliche in der Natur betrachten.

3. Es geht aus den bisherigen Betrachtungen von selbst hervor, daß wir keine unmittelbare Wirkung des Lichts auf die Körper, ebensowenig als der Körper auf das Licht, z.B. durch Anziehung oder in der Refraktion, zugeben, sondern daß alles Verhältniß beider durch das Dritte, jenes *An sich*, darin sie Eines sind und welches sie, gleichsam auf einer höheren Stufe als Schwere eintretend, zu synthesiren sucht, zu begreifen sey.

Es fallen hiemit von selbst alle Gründe hinweg, welche man theils von den sogenannten chemischen Wirkungen des Lichts auf die Körper, theils von der gegenseitigen Wirkung der Körper auf das Licht für die materielle Beschaffenheit des letztern hernehmen wollte. Jenes Princip, welches hier aus seinem Dunkel nur noch unvollkommen hervortritt, ist dasselbe, welches auch auf der höheren Stufe Seele und Leib in Eins bildet und nicht Körper ist und nicht Licht.

Wie viel Dunkles hier übrigens in der Anwendung auf die einzelnen Fälle, worauf wir uns hier nicht einlassen können, stattfinden müsse, wird der nachdenkende Leser von selbst ermessen.

4. Betreffend endlich die im obigen Kapitel gleichfalls berührte Frage nach dem Grund, der eben den Centralkörper jedes Systems auch zur Quelle des Lichtes für selbiges bestimmt, erwähnen wir vorläufig nur, daß es ja eben das Centrum ist, in welchem durch die Schwere das Besondere der Materie dieses Systems ins Allgemeine zurückgebildet wird, daß also an ihm vorzugsweise auch das Licht als die lebendige Form der Einbildung des Endlichen ins Unendliche offenbar werden müsse.

Uebrigens ist über das Entstehen sowohl als die Verhältnisse der Weltkörper zu einander die Ansicht der Philosophie nothwendig eine höhere, als die im obigen Kapitel aus Kant angeführte empirische Vorstellungsweise. Die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und sind ebenso in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen sind, abhängig zugleich und doch selbständig. In dieser Unterordnung eben

I,2,111

zeigt sich das materielle Universum als die aufgeschlossene Ideenwelt. Diejenigen Weltkörper, welche dem Centro aller Ideen am nächsten liegen, haben nothwendig mehr Allgemeinheit in sich, diejenigen, die entfernter, mehr Besonderheit; dieß ist der Gegensatz der selbstleuchtenden und der dunkeln Weltkörper, obgleich ein jeder nur relativ selbstleuchtend oder dunkel ist. Jene sind in dem organischen Leib des Universums die höheren Sensoria der absoluten Identität, diese die entfernten, mehr äußerlichen Glieder. Es ist kein Zweifel, daß eine höhere Ordnung existire, die auch diese Differenz noch als Indifferenz begreife, und in der als Einheit liege, was für diese untergeordnete Welt sich in Sonnen und Planeten getrennt hat.

Mehrere andere zu der Lehre der Naturphilosophie vom Licht gehörigen Bemerkungen werden in der Folge noch vorkommen.

Drittes Kapitel.

Von der Luft und den Luftarten.

Unsern Erdball umgibt ein durchsichtiges, elastisches Fluidum, das wir Luft nennen, ohne dessen Gegenwart kein Proceß der Natur gelänge, ohne welches animalisches sowohl als vegetabilisches Leben unausbleiblich erlöschen würde - wie es scheint das allgemeine Vehikel aller belebenden Kräfte, eine unerschöpfliche Quelle, aus der die belebte sowohl als die unbelebte Natur alles an sich zieht, was zu ihrem Gedeihen nothwendig ist. Aber die Natur hat in ihrer ganzen Oekonomie nichts zugelassen, was für sich und unabhängig vom ganzen Zusammenhange der Dinge existiren könnte, keine Kraft, die nicht durch eine entgegengesetzte beschränkt, nur in diesem Streit ihre Fortdauer fände, kein Produkt, das nicht durch Wirkung und Gegenwirkung allein geworden wäre, was es ist, und das unaufhörlich zurückgäbe, was es empfangen hat, und unter neuer Gestalt wieder erhielte, was es zurückgegeben hatte. Dieß ist der große Kunstgriff der Natur, durch welchen allein sie den beständigen

I,2,112

Kreislauf, in welchem sie fortdauert, und damit ihre eigne *Ewigkeit* sichert. Nichts, was ist und was wird, kann seyn oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sey oder werde, und selbst der Untergang des einen Naturprodukts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur. Der Anfang der Natur ist überall und nirgends, und der forschende Geist findet im Zurückschreiten eben so gut als im Fortschreiten dieselbe Unendlichkeit ihrer Erscheinungen. Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf *Gegensätze* berechnen, mußte *Extreme* aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinungen möglich war.

Eines dieser Extreme nun ist das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoffe, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch selbst großentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustand erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern.

Die atmosphärische Luft verändert sich täglich auf die mannichfaltigste Weise, und nur die Beständigkeit dieser Veränderungen gibt ihr einen gewissen *allgemeinen* Charakter, der ihr nur überhaupt und im Ganzen genommen zukommen kann. Mit jedem Wechsel der Jahreszeit müßte ihr auch eine weit größere Veränderung bevorstehen, als sie wirklich erleidet, wenn nicht die Natur durch die

gleichzeitigen Revolutionen auf der Oberfläche und im Innern der Erde auf der einen Seite ersetzte, was sie auf der andern entzieht, und so immerfort eine totale Katastrophe unsers Luftkreises verhinderte.

Unsere Luft ist das Resultat tausendfacher Entwicklungen, die auf und in der Erde vorgehen. Während die vegetabilische Schöpfung die reinste Luft aushaucht, athmet die animalische eine Luftart aus, die, zu Beförderung des Lebens untauglich, die Reinheit der Luft verhältnißmäßig vermindert. Die im Ganzen genommen gleichförmige Verbreitung der Körper, die dem Luftkreis nach fein berechneten Proportionen

I,2,113

immer neue Stoffe spenden, läßt es nie so weit kommen, daß eine völlig reine Luft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder ein mephitisches Gas alle Keime des Lebens ersticke. Stoffe, die die Natur nicht jedem Erdreich anvertrauen konnte und die zur beständigen Erneuerung der Luft nothwendig sind, führt sie doch dem Luftkreis entfernter Gegenden durch Winde und Stürme zu. Was der Luftkreis den Pflanzen leiht, geben sie ihm veredelt zurück. Der rohe Stoff, den sie einsaugen, entwickelt sich aus ihnen als Lebensluft. Wenn sie verwelken, geben sie ihrer großen Ernährerin zurück, was sie einst aus ihr an sich zogen, und während die Erde zu veralten scheint, verjüngt sich der Luftkreis durch die Stoffe, die er der allgemeinen Zerstörung entreißt. Während die eine Seite der Erde alles ihres Schmuckes beraubt wird, steht die andre eben in voller Frühlingspracht da. Was die Atmosphäre der einen, durch den Aufwand, den sie für die vegetabilische Schöpfung machen muß, verliert, gewinnt der Luftkreis der andern durch das, was er aus verwelkenden und verwesenden Pflanzen an sich zieht. Regelmäßig beginnen daher mit Herbst und Frühling die großen Bewegungen, wodurch sich die Luftmasse, die unsern Erdball umgibt, mit sich selbst ins Gleichgewicht setzt. So allein ist es begreiflich, wie die atmosphärische Luft, der zahllosen Veränderungen in ihr ungeachtet, doch im Ganzen genommen immer dieselben Eigenschaften behält.

Nach diesen Ideen ist leicht zu beurtheilen, was man neuerdings über die Bestandtheile der atmosphärischen Luft behauptet hat. Es ist schwer zu begreifen, wie zwei so heterogene Luftarten, als die beiden sind, aus denen die atmosphärische bestehen soll, in so inniger Vereinigung sich befinden können, als wir sie in der atmosphärischen Luft antreffen. Die leichteste Art, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, ist ohne Zweifel die, anzunehmen, daß sie nicht wirklich mit einander vermischt, sondern abgesondert von einander den Luftkreis erfüllen. Nach Hrn. Geh. Hofrath *Girtanners* Behauptung wenigstens[1] befinden sich die beiden Gasarten, aus denen die atmosphärische Luft besteht, in keiner genauen und innigen Mischung. Sie sondern sich, wie er glaubt,

[1] Man siehe die Anfangsgründe der antiphl. Chemie. S. 65.

I,2,114

von selbst in zwei über einander schwebende Schichten ab: das leichtere Salpeterstoffgas schwebt oben, das schwerere Sauerstoffgas senkt sich nieder.

Diese Annahme wäre sehr erwünscht, wenn man nur begreifen könnte, warum das leichtere Salpeterstoffgas *schichtenweise* zwischen dem schwereren Sauerstoffgas liegt, und warum es sich nicht vielmehr ganz über das letztere erhebt? In diesem Fall müßte die unterste Region der Luft mit reiner Lebensluft, die oberste mit rein azotischer Luft erfüllt seyn, was unmöglich ist.

Auch begreift man, ohne eine innigere Verbindung beider anzunehmen, nicht, warum nicht oft an einem Orte bald bloß azotische, bald reine Lebensluft angehäuft würde. Währe die azotische Lebensluft

getrennt vorhanden, so müßte sie dem Leben äußerst schädlich seyn; ist sie es nicht, so ist jene nicht mehr azotische, diese nicht mehr reine Luft.

Man scheint also genöthigt, eine innige Mischung beider Luftarten, und insofern die atmosphärische Luft als ein wirkliches chemisches *Produkt* aus beiden anzusehen, von dem man nur so viel sagen kann: die Luft, die uns umgibt, beruht auf solchen Verhältnissen, daß sie, nach Aufhebung derselben, Lebensluft oder azotische seyn kann, aber so lange diese Verhältnisse bestehen keine von beiden ist, weil beide nur in ihrer Reinheit das sind was sie sind, und gemischt aufhören zu seyn, was sie vorher waren.

Ohne Bedenken, scheint es mir, kann man hier eine chemische Durchdringung annehmen. Es fragt sich nur, durch welches Mittel die Natur diese innige Mischung bewirkt. Ich glaube dieses Mittel im *Licht* gefunden zu haben, das, seiner ganzen Wirkungsart nach, die Luft in beständiger Zersetzung erhalten muß, und so, wie in Pflanzen, doch wohl auch im Medium, durch welches es zu uns kommt, beständige Mischungsveränderungen bewirken kann. Experimente würden diese Vermuthung ohne Zweifel bestätigen.

Im *Allgemeinen* unterscheiden sich die verschiedenen Luftarten vorzüglich durch quantitative Verhältnisse ihrer Bestandtheile. Das vollkommenste Gleichgewicht hat die Natur vielleicht bei den beiden Extremen

I,2,115

der Lebens- und der azotischen Luft getroffen. Das relative Uebergewicht der ponderablen Theile zeichnet die mephitischen, nichtentzündbaren aus, sowie umgekehrt das relative Uebergewicht der Wärme mephitische Luftarten entzündbar macht. Die erstern könnte man auch oxydirte, sowie die letztern desoxydirte heißen, eine Benennung, wodurch zugleich ihre innere Beschaffenheit und ihre Brennbarkeit und Nichtbrennbarkeit angezeigt würde.

Zur Erklärung des berühmten Versuchs der Wasserzusammensetzung aus brennbarer und Lebensluft hat die neuere Chemie das *Hydrogene*, d.h. ein besonderes wassererzeugendes Princip, angenommen, das die Grundlage aller brennbaren Luftarten seyn soll. Es fragt sich aber, ob es diesen Namen verdiene. Das Verbrennen der inflammablen mit der Lebensluft ist ganz derselbe Proceß wie jedes andere Verbrennen. Der Grundstoff der erstern reißt den Sauerstoff der letztern an sich; die Wärme wird in großer Quantität frei; was übrig bleibt, vermag die schwerere Luft nicht mehr in Gasgestalt zu erhalten. Sie müßte daher entweder in sichtbaren Dampf oder in tropfbare Flüssigkeit übergehen. Das das Letztere geschehe, zeigt die Erfahrung. Allein dieser Proceß ist doch von jedem andern, bei welchem eine Verminderung der Kapacität vorgeht, nur dem Grade nach verschieden. So wird nach demselben Gesetze die Salpeterluft durch Berührung mit der atmosphärischen sichtbarer *Dampf*. Auch hier geht eine Verminderung der Kapacität vor nach dem allgemeinen Gesetze: was die Natur, im bisherigen Zustande, nicht *erhalten* kann, *erhält* sie durch *Veränderung* seines Zustandes, d.h. durch Vergrößerung oder Verminderung seiner Kapacität.

Was den Grundstoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogene machen kann, ist die chemische Wirkung, die er auf den Sauerstoff äußert. Dadurch nur, daß in diesem Uebergange der beiden Luftarten in den tropfbar flüssigen Zustand ihre beiden Grundstoffe wechselseitig durch einander gebunden werden, entsteht *Wasser*, d.h. eine durchsichtige, geruch- und geschmacklose Flüssigkeit. Dadurch unterscheidet sich diese Zersetzung von andern, z.B. von der Zersetzung der azotischen und der Lebensluft

I,2,116

durch den elektrischen Funken. Die tropfbare Flüssigkeit, die sich hier niederschlägt, hat den Charakter einer *Säure*, deren Basis der Grundstoff der azotischen Luft, Salpeterstoff, ist. Das Hydrogene wirkt also auf den Sauerstoff als chemisches Bindungsmittel. Daraus erklärt sich, warum das aus jenem Proceß gewonnene Wasser die Eigenschaften einer Säure zeigt, sobald eine der beiden Luftarten nicht völlig rein ist, sondern neben ihrem Grundstoffe noch heterogene Theile enthält, oder wenn nach Priestleys Experimenten das gehörige quantitative Verhältniß zwischen dem verbrannten Wasserstoffgas und der dazu angewandten Lebensluft nicht beobachtet wird.

Hier scheint sich noch ein weites Feld für chemische Untersuchungen zu eröffnen. Die Erscheinung der azotischen Luft, welche man aus Wasserdämpfen erhält, wenn sie durch ein glühendes irdenes Rohr geleitet werden, ist bis jetzt nicht hinlänglich erklärt. So viel ist aus den evidentesten, schon von *Priestley* zum Theil angestellten, Versuchen gewiß, daß die äußere (atmosphärische) Luft zu dieser Entwicklung der azotischen mitwirkt. Aber *was* sie eigentlich dazu beiträgt, ist bisher nicht ausgemacht. Was man darüber auch festgesetzt hat, ist bloße Hypothese. Daß die azotische Luft *ganz bloß* von *außen eingedrungen* sey - daß sie etwa bloß von der durch die brennenden Kohlen, welche zum Experiment angewendet werden, zersetzten atmosphärischen Luft herkomme, ist *möglich* zwar; aber es fragt sich immer noch, wo denn bei diesem Experiment die Wasserdämpfe hingekommen seyen. Was auch das Resultat weiterer Untersuchungen hierüber seyn möge, so ist es so lange, als diese Untersuchungen nicht angestellt sind, erlaubt, auch Möglichkeiten zur Untersuchung vorzulegen, die jetzt freilich nichts weiter als Möglichkeiten sind, die aber Untersuchung verdienen, weil sie viele Erscheinungen, die jetzt noch isolirt dastehen, in Zusammenhang bringen und durch ihre Anwendung (auf die Meteorologie) selbst über ein weit größeres Feld Licht verbreiten könnten.

Die Chemie wird auf keinen Fall dabei stehen bleiben, die Basis der brennbaren Luft nur als Hydrogene, sowie die Basis der azotischen Luft nur als Azot zu kennen. Auch muß die Meteorologie früher oder

I,2,117

später doch die Frage beantworten: ob das Wasser in Bezug auf unsern Luftkreis wirklich so ganz müßig ist, als man es bis jetzt noch anzunehmen für gut findet. So viel ist freilich gewiß, daß reine Wasserluft, wenn eine existirte, so wenig als das Wasser, aus dem sie entstanden ist, durch innere, qualitative Eigenschaften sich auszeichnen könnte. Aber es fragt sich: was aus dem Wasser werden kann, wenn das innere Verhältniß seiner beiden Grundstoffe aufgehoben wird. Davon haben wir bis jetzt nur Ein Beispiel - die brennbare Luft, die aus der völligen chemischen *Scheidung* beider Grundstoffe entsteht. Aber es lassen sich wohl noch andere chemische Wasserprocesse denken, welche wahrscheinlich die Natur nicht unbenutzt läßt, unerachtet sie uns vielleicht noch unbekannt sind - ein dringender Aufruf an die Chemiker, den Grundstoff des Wassers näher, womöglich, als bisher geschehen ist, zu untersuchen.

Die Theorie der Luftarten überhaupt hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, so lange man über die *Bildung* der Luftarten noch so ungewiß ist, als man es trotz der vielen Untersuchungen darüber bis diese Stunde noch ist. Daß die Wärme mit den Grundstoffen der Luftarten ein *chemische* Verbindung eingehen müsse, um Luft hervorzubringen, wird zwar fast allgemein angenommen, ist aber nichts weniger als ausgemacht. Den Hauptgrund nimmt man von den Wasserdämpfen her, die, durch Kälte und Druck zerstörbar, beweisen, daß die Wärme bloß mechanisch sie ausgedehnt hatte. Weil nun Luft weder durch Kälte noch durch Druck zerstört werden kann, so soll die Wärme einen *chemischen*, durch keine bloß mechanischen Mittel von ihr zu trennenden, *Grundstoff* der Luft ausmachen. Daß die Wärme chemisches *Mittel* ist, ist außer Zweifel. Chemisch *wirken* also kann sie, ohne deßwegen selbst chemischer *Bestandtheil* einer Luftart zu werden. Wenn nun die Wärme, da wo sie bloß Dämpfe erzeugt, wirklich bloß mechanisch als extensive Kraft wirkt, da aber, wo sie Luft erzeugt, die Grundtheilchen der Luft völlig *auflöst*, so wirkt sie im letztern Fall chemisch, ohne deßwegen selbst

chemischer Grundstoff zu werden. Im erstern Fall wirkt sie *mechanisch,* im letztern *dynamisch.* Daher wirkt sie im

I,2,118

erstern Falle bloß auf das *Volumen* des flüssigen Körpers. Dünste sind eben deßwegen auch viel leichter und bei weitem nicht so dicht, als die atmosphärische Luft. Ohne diese große *Ausdehnung* könnten sie sich gar nicht in unsichtbarer Gestalt erhalten, während die Luft, ihrer weit größeren Dichtigkeit unerachtet, diese Gestalt permanent beibehält. Im erstern Fall also wirkt die Wärme offenbar bloß durch *Entfernung* der Lufttheilchen von einander, im letztern aber wirkt sie durch *Auflösung,* dadurch, daß sie die Lufttheilchen *durchdringt.* Eine ähnliche Durchdringung der festen Körper durch die Wärme müssen wir doch annehmen, um zu erklären, wie ein Körper erwärmt seyn könne. Denn denken wir uns die Wärme bloß in den Poren des Körpers vertheilt, so mag sie wohl den Körper *ausdehnen,* aber nicht ihn *erwärmen*[1]. In diesem Fall müssen wir also wirklich eine *Durchdringung* der Körper durch die Wärme annehmen, die nicht einmal von einer *Auflösung* begleitet ist.

Noch ein Beispiel dieser Wirkungsart der Wärme gibt das Wasser. Daß das Wasser, bloß um *flüssig* zu werden, einer großen Quantität Wärme bedarf (die seine Temperatur um nicht erhöht), ist bekannt. Allein das Wasser hat im Zustand der Flüssigkeit ein kleineres Volumen, als im Zustand der Festigkeit. Ein Beweis, daß die Wärme im Wasser die Theilchen desselben nicht ausdehnt, sondern *durchdringt.* Dagegen, sobald die Wärme aus dem Wasser austritt, die flüssigen Theile allmählich zu festeren anschießen, wobei jedoch die Wärme wenigstens noch als *mechanisch*-ausdehnende Kraft wirkt, nachdem sie aufgehört hat, dynamisch, oder, wenn man will, chemisch zu wirken. Man weiß, daß Salz im Wasser aufgelöst nicht früher sich krystallisirt, als bis das Wasser in Dunstgestalt (und damit die Wärme) weggeht. Ebenso zeigt die regelmäßige Gestalt der Schneeflocken und der Strahlen, in denen das Eis anschießt, eine im Wasser wirksame expansive Kraft an, und die Ausdehnung des Wassers im Gefrieren ist offenbar nichts anders als die letzte Wirkung - gleichsam der letzte Stoß der scheidenden Wärme.

[1] Vergl. *Kants* metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. 99.

I,2,119

Einiges zur Geschichte der Wasserzersetzung.

(Zusatz zum dritten Kapitel.)

Schwerlich kann ein widersinnigeres Unternehmen gedacht werden, als aus partikulären Experimenten eine allgemeine Theorie der Natur entwerfen zu wollen; gleichwohl ist die ganze französische Chemie nichts anders als ein solcher Versuch: schwerlich aber möchte sich auch der überwiegende Werth höherer, auf das Ganze gerichteter Ansichten vor solchen, die auf Einzelnheiten gegründet sind, am Ende so vortrefflich bewährt haben, als gerade in der Geschichte jener Lehre, vornämlich desjenigen Theils derselben, der die Natur des Wassers betrifft.

Im Jahr 1791 schrieb *de Lüc* in einem Brief an Fourcroy Folgendes: "Wenn der Fundamentalsatz zugelassen wird (daß der Regen sich nicht aus bloßen Dünsten, sondern aus der Luft als solcher bilde, und daß ferner diese Bildung nicht aus einem Zusammentreten des Sauer- und Wasserstoffs erklärbar

sey), so bleibt die Folgerung unvermeidlich (daß die atmosphärische Luft *das Wasser selbst* als ponderable Substanz zur Grundlage habe). Es muß folglich jener Satz selbst widerlegt werden, sonst bleibt es gewiß, daß die *zwölf Unzen* Wasser, die binnen mehreren Tagen in Ihrem Laboratorium hervorgebracht worden sind, die Zusammensetzung des Wassers keineswegs beweisen. Denn diese geringe Wassererzeugung hat gar nichts mit der von *heftigen Güssen* gemein, die sich plötzlich in sehr trockener Luft bilden, noch mit irgend einem Phänomen des Regens, der früh oder spät die *neue Physik* ersäufen wird, wenn sie sich nicht dagegen festiglich verwahren kann[1]."

Es ist bekannt, daß *Lichtenberg* ganz in denselben Grundsätzen war; ja er hat in der bekannten Vorrede, worin er sich über die neuere Chemie erklärt, in dem berühmten Amsterdamer Versuch bereits dasselbe erblickt, was man nach ihm in den mit der Voltaischen Säule

[1] Man sehe den ganzen merkwürdigen Brief in Grens Journal der Physik von 1793. VII. Band. 1. Heft. S. 134.

I,2,120

angestellten freilich palpabler erkannt hat. Er verlangt in seiner populären Sprache: man solle nur zusehen, ob sich nicht vielmehr die elektrische Materie zersetzt, und ob nicht ein Theil von ihr mit dem *Wasserdampf* inflammable Luft und der andere *mit demselben* dephlogistisirte Luft gemacht habe. (Man sehe a.a.O. S. XXIX.)

In der Abhandlung vom *dynamischen Proceß* in der *Zeitschrift für spekulative Physik* Bd. I. Heft 2. S. 71 stand folgende Stelle: "Aus dem allem zusammengenommen erhellt, inwiefern man sagen *könne*, negative Elektricität sey Sauerstoff, nämlich *nicht das Gewichtige* der sogenannten Materie, sondern das, was die Materie (an sich bloße Raumerfüllung) zum Stoff potenzirt, sey negative Elektricität. Der vortreffliche Lichtenberg behauptete fortwährend und, wie es scheint, ohne einen weiteren Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu Wasser könnte eher ein Verbinden von beiden Elektricitäten genannt werden. Er hat völlig Recht. Das Thätige, was unter der groben chemischen Erscheinung eigentlich sich verbindet, ist nur positive und negative Elektricität, und, so ist das hermaphroditische Wasser nur die ursprünglichste Darstellung der beiden Elektricitäten in Einem Ganzen. Denn daß der Wasserstoff, d.h. abermals *nicht das Ponderable* der sogenannten Materie, sondern das, was sie zum Stoff macht - positive Elektricität sey, daß der Wasserstoff die gerade entgegengesetzte Funktion des Sauerstoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektrischen Körper (durch Desoxydation) Attraktivkraft zu entziehen und dadurch in positiv-elektrischen Zustand zu versetzen, betrachte ich als einen unumstößlich gewissen Satz - und so wären also die beständigen und allgemeinen Repräsentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulsivkraft - die beiden Stoffe, Sauerstoff und Wasserstoff."

Bald nachher hat in Deutschland Herr J. W. Ritter die Versuche mit der Voltaischen Säule angestellt, wodurch man Hoffnung bekam, diese Art des Hergangs bei der sogenannten Wasserzersetzung sogar auf empirische Art anschaulich zu machen. Es hat sich bei dieser Gelegenheit Folgendes hervorgethan.

I,2,121

1. Daß der größte Theil der Physiker und Chemiker von den früheren Sätzen de Lücs und Lichtenbergs nicht das Allergeringste verstanden haben müsse.

2. Wie blind und ohne Nachdenken die meisten bis dahin die Erzählungen, die sie über die von ihnen beobachteten Thatsachen gemacht hatten, für die *Theorie* dieser Thatsachen selbst, für *eine wirkliche*

Erkenntniß des inneren Hergangs dabei gehalten hatten, da ihre Experimente, z.B. daß sie in gewissen Fällen aus dem Wasser brennbare Luft erhielten, während ein anderer Körper durch Vermittlung desselben Wassers oxydirt wurde, oder: daß sie durch das Verbrennen der beiden Luftarten zusammen eine Quantität Wassers erhalten hatten, ihnen ja ganz ruhig stehen blieben (wie denn auch de Lüc in obiger Stelle das Faktum mit den zwölf Unzen nicht leugnet), und diese für sie ganz neuen Ideen nur die *Physik* des ganzen Hergangs betrafen, sie aber nichts destoweniger meinten oder sich bereden ließen, daß damit eine totale Veränderung in der *Chemie* selbst, *als solcher*, gedroht werde. So sehr hatte das leere chemische Experimentalwesen der Franzosen einwiegend gewirkt, daß man von einem höheren Forum, wovor diese Erscheinungen gezogen werden können, auch nicht den geringsten Begriff hatte. Es ist kaum zu zweifeln, daß wer auch nur einmal sich selbst die Frage aufgeworfen hätte, *was es denn wohl mit aller sogenannten Zerlegung oder Zusammensetzung in der Chemie auf sich habe, oder wie es damit physisch zugehe*, auch eingesehen haben würde, daß diese Reduktion der Zerlegung des Wassers auf eine Darstellung derselben und Einer Substanz unter differenten Formen ebenso in Ansehung *aller Zerlegung* gelte und nur Anwendung der allgemeinen Formel derselben auf den besondern Fall sey, daß also in dem Sinn, in welchem das Wasser einfach ist, es überhaupt alle Materie sey, und umgekehrt, daß in dem (gemeinen) Sinn, in welchem man überhaupt sagen kann, daß Materie zersetzt und wieder zusammengesetzt werde, dasselbe auch von dem Wasser gesagt werden könne.

Wir bemerken noch beiläufig wegen der in obigem Kapitel berührten

I,2,122

Frage von der Art der Verbindung des Stickstoffs und Sauerstoffs in der Atmosphäre, daß selbige nur in einer allgemeinen Konstruktion der Verhältnisse der Planeten im Sonnensystem beantwortet werden kann, wegen welcher wir den Leser auf die im zweiten Heft des ersten Bandes der *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik* (Tübingen bei Cotta) §. VIII. enthaltene Darstellung verweisen.

Viertes Kapitel.

Von der Elektricität[1].

[1] Wer eine neue Hypothese aufzustellen wagt, muß nicht bloß die *Resultate* hinstellen. Vortheilhafter für die Sache selbst und für ihn ist es, wenn er den ganzen Gang seiner Untersuchungen verfolgt bis dahin, wo keine andere Möglichkeit mehr übrig blieb, als die, welche er eben jetzt zur Untersuchung vorlegt.

Bis jetzt kannten wir nur Eine Kraft der Natur, Licht und Wärme, die in ihrer Wirksamkeit nur durch das Entgegenstreben todter Stoffe gehemmt werden konnte; jetzt erweckt ein ganz neues Phänomen unsere Aufmerksamkeit, in welchem Thätigkeit gegen Thätigkeit, Kraft gegen Kraft aufzustehen scheint. Dieß ist aber auch das Einzige beinahe, was wir vom Ursprunge jenes merkwürdigen Phänomens Gewisses und Zuverlässiges wissen. Daß entzweite Kräfte da sind und wirken, glauben wir zu sehen, und die genaueste Untersuchung, die das Phänomen verstattet, hat es beinahe zweifellos gemacht. Aber was eigentlich die Natur und Beschaffenheit jener beiden Kräfte sey, ob sie Erscheinung einer und derselben ursprünglichen Kraft sind, die nur durch irgend eine dritte Ursache mit sich selbst entzweit ist, oder ob

zwei ursprünglich einander entgegenstrebende Kräfte, die im gewöhnlichen Zustande irgend ein Drittes gebunden hält, hier - man weiß nicht wie - entfesselt und mit einander in Streit gesetzt sind, dieß sind Fragen, auf die es bis jetzt noch keine zuverlässige Antwort gibt.

Vielleicht gibt es keine Erscheinung in der Natur, die in allen

I,2,123

ihren Verhältnissen, in allen einzelnen Wendungen, die sie nimmt, mit solcher Genauigkeit beobachtet ist, als das Phänomen, von dem wir sprechen. Das schnelle Vorüberschwinden der elektrischen Erscheinungen nöthigte die Naturforscher, auf künstliche Mittel zu denken, die sie in den Stand setzten, jene Erscheinungen, *so oft* es ihnen beliebte, *so stark* oder *so schwach* es ihrem jedesmaligen Zweck gemäß war, zu erregen. Beinahe mit gleichem Dank wurde die Erfindung der Maschine, wodurch die größtmögliche Elektricität erregt, und der halbleitenden Platte, durch welche die schwächste noch fühlbar gemacht wird, aufgenommen; der Triumph ihrer Maschinerie aber war der Harzkuchen, der durch besondere Vorrichtungen die Elektricität länger als jedes andere Instrument zurückhält. Dadurch wurde die Lehre von der Elektricität beinahe mehr eine Aufzählung der Maschinen und Instrumente, die man zu ihrem Behuf erfand, als eine Erklärung ihrer Phänomene. Je mehr aber mit Hülfe dieser Erfindungen Erscheinungen und Beobachtungen sich vervielfältigten, desto weniger fügten sie sich in die Schranken der bisherigen Hypothesen, und man kann wirklich behaupten, daß, den Einen großen Hauptsatz dieser Lehre und einige demselben untergeordnete Sätze ausgenommen, in der ganzen Lehre von der Elektricität nicht ein einziger allgemeiner Grundsatz zu finden ist.

Nachdem man die Eintheilung der Körper in elektrische und unelektrische aufgegeben, und eine andere in Leiter, Nichtleiter und Halbleiter an ihre Stelle gesetzt hat, hat man doch bis jetzt noch kein Gesetz gefunden, nach welchem die Körper Leiter oder Nichtleiter sind. Körper, die man unter *eine* Klasse gesetzt hatte, versetzte bald eine erweiterte Erfahrung in beide. Veränderungen der Quantität, der Temperatur u.s.w. machen auch Veränderungen in der Leitungsfähigkeit der Körper. Glühendes Glas leitet, trockenes Holz ist ein Halbleiter, völlig gedörrtes oder ganz frisches ein Leiter. Selbst die besten Nichtleiter, wie Glas, können durch häufigen Gebrauch Leiter werden. Noch viel weniger aber weiß man, woher eigentlich dieser ganze Unterschied der Körper kommt, und der möglichen Vorstellungsarten hierüber gibt es auch jetzt noch mehrere. Man hat den Grund davon bald in der

I,2,124

größeren oder geringeren Anziehung, bald in der größeren oder geringeren Kapacität dieser Körper gegen die elektrische Materie gesucht. Besser vielleicht hätte man *beides* verbunden. Gibt es Körper, die gegen die elektrische Materie (so müssen wir uns auf jeden Fall ausdrücken, so lange wir das Phänomen nehmen, wie es den Sinnen auffällt) weder Anziehung noch Kapacität beweisen? Hierher würden alle Materien gehören, die sich durch keine innere Qualitäten auszeichnen, wie das Glas, dessen Durchsichtigkeit schon verräth, wie sehr es aller inneren qualitativen Eigenschaften beraubt ist. Dienen diese Körper vielleicht eben deßwegen am besten dazu, Elektricität anzuhäufen, die, von nichts angezogen, wie eingeschläfert auf ihnen ruht, bis ein anderer Körper, der gegen sie Anziehung beweist, in ihren Wirkungskreis kommt? -

Gibt es außer diesen Körpern andere, die jene Materie stark anziehen, ohne eine verhältnißmäßige Kapacität für sie zu haben? Das Maximum, was sie in jedem einzelnen Punkt davon aufnehmen können, wäre sogleich erreicht, die überall gleich starke Anziehung führte die Materie über die ganze Oberfläche weg; ebenso leicht, als sie die elektrische Materie aufgenommen hätten, würden sie dieselbe an andere

Körper verlieren. -

Eine dritte Klasse wären diejenigen Körper, die gegen die elektrische Materie ebenso viel Kapacität als Anziehung beweisen, in denen sie daher ebenso leicht erregt, als zurückgehalten wird. Gehörten unter diese Klasse etwa alle die Körper, die durch Wärme leicht schmelzbar sind [wie Harz, Pech u.a.m.]. Dieß sind nichts als Möglichkeiten, die vielleicht erst im Zusammenhange mit anderen erwiesenen Sätzen Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit erlangen.

In derselben Ungewißheit sind wir bis jetzt noch in Ansehung der *Erregung* der elektrischen Erscheinungen. Ist es der bloße *Mechanismus* des *Reibens,* der die elektrische Materie im Innern der Körper in Bewegung setzt? Oder ist es die durch Reibung zugleich erregte Wärme, die erst auf jene Materie wirkt, sie elastischer macht, oder wohl gar zersetzt? Oder - doch ich will nicht alle Möglichkeiten,

I,2,125

auf die wir im Verlauf der Untersuchung stoßen müssen, zum voraus erschöpfen.

Man darf beinahe nur die ersten einfachsten Experimente, die *Aepinus* mit dem Tourmalin angestellt hat, lesen[1], um überzeugt zu werden, wie unwissend wir noch in Ansehung dieser Fragen sind. Dieser Stein, sobald er erwärmt ist, zieht an und stößt ab nach Gesetzen der Elektricität, er vereinigt in sich entgegengesetzte Elektricitäten, ungleich erhitzt verwechselt er, um mich so auszudrücken, seine elektrischen Pole, überhaupt scheint er eben so nahe dem Magnet, als dem Bernstein verwandt zu seyn.

Die verschiedenen Elektricitäten können wir bis jetzt gar nicht anders, als durch ihr wechselseitiges Anziehen unterscheiden. Anfangs wollte man sie nach den Körpern unterscheiden, in welchen sie erregt werden. Allein schon jetzt kennen wir wirklich nur noch Einen Körper, der nicht beider Elektricitäten fähig wäre[2]. Selbst Glas, wenn es matt geschliffen ist, oder eine rauhe Oberfläche hat, oder (nach *Cantons* Versicherung) so lange gerieben ist, bis es Glanz und Durchsichtigkeit verliert, ist negativer Elektricität fähig. Hingegen bleibt so viel sicher, daß gewisse Körper an gewissen gerieben immer dieselbe Elektricität zeigen. Aber darüber gibt es nur einzelne Erfahrungen, und, so viel ich weiß, bis diese Stunde noch keine bestimmte Angabe, die den Namen eines Gesetzes, nach welchem verschiedene Elektricitäten erregt werden, verdiente. Das wissen wir, daß die Elektricität völlig gleichartiger Nichtleiter = o ist, vorausgesetzt, daß beide auf der ganzen Oberfläche gleich stark an einander gerieben werden. Dieß ist aber eine Voraussetzung, die selten zu erfüllen ist; daher kommt es, daß jene Regel selten eintrifft. Indeß können diese kleinen Erfahrungen doch zu einigen Schlüssen hinreichen.

[1] *Aepinus* zwo Schriften von der Aehnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft und von den Eigenschaften des Tourmalins. Deutsch übersetzt, Gräz 1771. In dieser Schrift findet man auch Nachricht von einem Schwefelelektrophor, dessen der Verfasser bereits sich bediente.

[2] Man siehe die Tafel bei Cavallo über die Elektricität. Deutsche Uebersetzung. S. 19.

I,2,126

Vorerst bemerke ich, daß, wenn wir zwei *ursprünglich* einander entgegengesetzte Elektricitäten annähmen, die *Gesetze,* nach welchen jetzt die eine, jetzt die andere Elektricität erregt wird, vielleicht gar nicht zu erfinden wären. Denn, um beide elektrische Materien in Ruhe zu denken, müßten wir sie wechselseitig durch einander binden lassen. Demnach müßten in jedem Körper beide erregt werden können. Nun ist wirklich jeder Körper, den wir jetzt kennen, beider Elektricitäten fähig; allein durch

welche Mittel erhält man diese *verschiedene* Elektricität? Daß z.B. der geriebene Körper eine glatte oder rauhe Oberfläche hat, kann auf die verschiedene Erregbarkeit *heterogener* Elektricitäten, d.h. solcher, die nicht der Quantität, dem *Mehr* oder *Weniger,* sondern ihrer inneren *Qualität* nach von einander verschieden sind, keinen Einfluß haben. Höchstens hat diese Oberfläche Einfluß auf den Mechanismus des Reibens, das in diesem Fall mit stärkerer Friktion geschieht. Dadurch aber entsteht höchstens ein Unterschied in der *Leichtigkeit* der Erregung. Und diese größere oder geringere Leichtigkeit der Erregung macht einen Unterschied der Elektricitäten selbst? Ich will noch einige Beispiele geben. Warum ist oft die Elektricität desselben Körpers *verschieden*, je nachdem ich ihn *stärker* oder *schwächer* gerieben habe? Warum bringt ein verschiedener Grad der Trockenheit verschiedene *Elektricitäten* hervor? Feuchte Körper sind Leiter, d.h. sie beweisen starke Anziehung gegen die Elektricität; aber sie leiten *beide* Elektricitäten *gleich stark*; also bleibt hier, wie es scheint, nichts übrig, was die Verschiedenheit der in feuchten und in trockenen Körpern erregten Elektricität erklären könnte, als die größere *Leichtigkeit*, mit der sie in den *letzteren* erregt werden. Also ist es auch hier wieder der Unterschied in der Leichtigkeit der Erregung, der den Unterschied der Elektricitäten zu machen scheint. Es fragt sich aber, was denn den Unterschied in der Leichtigkeit der Erregung macht, und mit dieser Frage werden wir der Sache vielleicht näher kommen.

Im gewöhnlichen Zustande der Körper ruht die Elektricität. Diese Ruhe hat man auf verschiedene Art erklärt. Die elektrische Materie ist dann überall gleich verbreitet und also im Gleichgewicht mit sich selbst,

I,2,127

sagt *Franklin*. Dieser Hypothese zufolge beginnen alle elektrischen Erscheinungen erst dann, wenn zwei Körper, mit einander gerieben, mehr oder weniger Elektricität bekommen, als sie im gewöhnlichen Zustande haben. Das einzige in diesem Fall Thätige ist die *positive* Elektricität, d.h. die in einem Körper angehäufte elektrische Materie. Allein es giebt Erscheinungen, bei welchen auch die negative Elektricität nicht unthätig zu seyn scheint. Darauf gründet sich die *Symmersche* Hypothese von zwei *positiv* entgegengesetzten elektrischen Materien. Allein die Erfahrungen, auf welche sich diese Theorie beruft, setzen nicht nothwendig voraus, daß diese Elektricitäten einander *ursprünglich* entgegengesetzt seyen. Sie könnten gar wohl erst durch die Mittel, die wir anwenden, sie zu erregen, entzweit werden, und doch beide *positiv, d.h. thätig* erscheinen.

Eine solche Hypothese würde die Vortheile der Franklinschen und der Symmerschen vereinigen, während sie den Schwierigkeiten beider entgienge. Auch wird das System der Natur offenbar einfacher, wenn wir annehmen, die Ursache der elektrischen Erscheinungen - die Kraft, die Thätigkeit, oder wie wir uns darüber ausdrücken wollen, die in den elektrischen Erscheinungen in Streit gesetzt erscheint, sey *Eine*, ursprünglich ruhende Kraft, die in ihrer Einigkeit mit sich selbst vielleicht bloß mechanisch wirkt und eine höhere Wirksameit erst dann erhält, wenn sie die Natur zu besonderem Behuf mit sich selbst entzweit. Ist das, was die elektrischen Erscheinungen bewirkt, ursprünglich *Eine* Kraft oder Eine Materie - (denn beides gilt für jetzt bloß hypothetisch) - so läßt sich daraus begreifen, warum entgegengesetzte Elektricitäten sich zufliegen - entzweite Kräfte sich zu vereinigen streben. Offenbar ist, daß beide nur in ihrem *Streit* wirklich sind, daß nur das wechselseitige Streben nach Vereinigung beiden eine eigene, abgesonderte Existenz gibt.

Ist diese Hypothese wahr, so kann man das Entgegengesetztseyn beider nur durch Voraussetzung eines *Dritten* begreifen, durch das sie in Streit gesetzt sind und das ihre Vereinigung hindert. Dieses Dritte könnte nun nirgends anders als in den Körpern selbst gesucht werden.

I,2,128

Welche Verschiedenheit zeigen nun Körper, die, mit einander gerieben, verschiedene Elektricitäten zeigen?

Was uns auf den ersten Anblick auffallen kann, ist die verschiedene *Elasticität* dieser Körper. Da man sich das Phänomen entgegengesetzter Elektricitäten aus einer *ungleichen Erregung* einer und derselben Kraft erklären könnte, so wäre begreiflich, warum die Elektricität im minder elastischen Körper schwächer (negativ), im elastischern stärker (positiv) erregt würde. Die Analogie läßt sich wirklich sehr weit treiben. Man weiß, daß Reiben überhaupt Elasticität vermehrt oder vermindert, je nachdem es verhältnißmäßig oder unverhältnißmäßig geschieht. Alles was Elasticität vermehrt oder vermindert, scheint auch die Erregung der Elektricität zu befördern oder zu verhindern. Ein Körper, durch Wärme übermäßig ausgedehnt, verliert seine Elasticität. So wird glühendes Glas zum Leiter. Ein Körper verliert von seiner Elasticität, wenn er feucht wird. Dasselbe erfolgt mit der Elektricität. Sie wird, wenn der Körper feucht ist, schwächer erregt, und ein verschiedener Grad von Trockenheit bringt auch verschiedene Elektricitäten hervor. Das polirte und das mattgeschliffene, das reine und das unreine Glas unterscheiden sich, wie es scheint, bloß durch größere oder geringere Elasticität, und doch geben beide verschiedene Elektricitäten. Auch braucht man etwa nur von *Du Fays* Harz- und Glaselektricität gehört zu haben, um den Schluß zu machen: das spröde Glas ist elastischer, als das Harz, also u.s.w.

Beinahe könnte man sich wundern, daß noch kein Naturforscher auf den Gedanken gekommen ist, die elektrische Materie möchte etwa das Fluidum seyn, das einige Physiker in den Körpern cirkuliren lassen, um ihre Elasticität zu erklären. Freilich hieße dieses, etwas Ungewisses durch etwas noch Ungewisseres zu erklären; indeß wäre dieß eben nicht der erste Fall dieser Art. - -

Diese ganze Vorstellungsart dient also vorläufig nur dazu, im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, daß wir vielleicht durch Untersuchung des verschiedenen Verhältnisses der Körper zur Elektricität, oder der Elektricität zu den Körpern allmählich auf ein sicheres Resultat über

I,2,129

die Natur dieser Erscheinungen kommen können. Dieß ist zugleich das sicherste Mittel, sich gegen eine *träge Naturphilosophie* zu verwahren, die alles erklärt zu haben glaubt, wenn sie die Ursachen der Erscheinungen als Grundstoffe in den Körpern voraussetzt, aus denen sie nur dann (tamquam Deus ex machina) hervortreten, wenn man ihrer bedarf, um irgend eine Erscheinung auf die bequemste und kürzeste Art zu erklären.

Besser also wir betrachten das verschiedene Verhältniß der Elektricität zu verschiedenen Körpern noch etwas näher, als bisher geschehen ist. Jeder Aufschluß, den wir über die Verschiedenheit beider Elektricitäten erhalten, ist zugleich ein Aufschluß über die Elektricität überhaupt. Die Frage ist also diese: Durch welche Beschaffenheit zeichnet sich unter zwei an einander geriebenen Körpern derjenige, welcher positiv-elektrisch wird, vor dem andern aus, welcher negativ-elektrisch wird, oder umgekehrt?

Am schnellsten kommt man ohne Zweifel zum Zweck, wenn man unter den Körpern *Extreme* wählt, z.B. Glas und Schwefel, Glas und Metalle, Harz und Metalle u.s.w.

Also: Glas und Schwefel an einander gerieben, geben - jenes positive, dieser negative Elektricität. Durch welche Qualitäten unterscheiden sich diese beiden Körper? Glas ist, wie es scheint, für sehr viele qualitative Beziehungen nach außen todt[1]. Das Licht setzt ungehindert seinen Weg dadurch fort, und die Brechung, die es beim Glas erleidet, richtet sich bloß nach dem Verhältniß seiner *Dichtigkeit*. Wasserdämpfe, durch glühende Glasröhren geleitet, ändern ihre Natur nicht, weil das Glas keinen ihrer Grundstoffe anzuziehen, keine Zersetzung des Wassers zu bewirken fähig ist. Glas ist im Feuer nur schmelzbar, nicht verbrennlich. Schwefel dagegen ist ein Körper, der durch Farbe, Geruch, Geschmack verräth, daß er innere Qualitäten besitzt. Noch mehr unterscheidet er sich durch seine Verbrennlichkeit,

durch die starke Anziehung, die er gegen das Oxygene der Lebensluft beweist. - Ebenso Glas und Siegellack, Glas und Harz u.s.w.

[1] von allen inneren Qualitäten völlig entblößt. (Erste Auflage.)

I,2,130

Vergleichen wir aber brennbare Körper mit brennbaren, etwa Haar mit Siegellack, Holz mit Schwefel u.s.w., was ergibt sich? - Haar und Siegellack mit einander gerieben, werden - jenes positiv-, dieses negativ-elektrisch. Holz mit Schwefel zeigen - jenes positive, dieses negative Elektricität. Wie unterscheiden sich diese Körper - vorzüglich in Rücksicht auf ihre Brennbarkeit? - ein Verhältniß, worauf wir schon durch die erste Erfahrung aufmerksam gemacht sind. Antwort: beide sind brennbar, beide beweisen Anziehung gegen das Oxygene - aber brennbarer sind und stärkere Anziehung gegen das Oxygene beweisen diejenigen, welche *negativ*-elektrisch werden. Nach der Franklinischen Theorie ausgedrückt steht das Mehr oder Weniger der Elektricität im umgekehrten Verhältniß mit dem Mehr oder Weniger des Brennbaren in den Körpern (so sage ich in der Kürze halber).

Vergleichen wir alle bis jetzt *unter einander* verglichene Körper mit den *Metallen*, so werden Siegellack und Schwefel - dieselben Körper, die vorher mit andern negativ wurden - mit Metallen *positiv*-elektrisch. - Vergleichen wir Glas und Metall, so zeigt auch hier Glas immer noch positive, dieses negative Elektricität. Metalle aber unterscheiden sich durch nichts so sehr, als durch ihre Verwandtschaft zum Sauerstoff, die groß genug ist, um sie einer Verkalkung fähig zu machen. (Man vergleiche hierüber das erste Kapitel.)

Also, dieß ist der Schluß, den wir zu ziehen berechtigt sind: *dasjenige, was die Körper negativ-elektrisch macht, ist zugleich dasjenige, was sie brennbar macht*, oder mit andern Worten: *von zwei Körpern wird immer derjenige negativ-elektrisch, der die größte Verwandtschaft zum Sauerstoff* hat[1]. Also

[1] Ich leugne nicht, daß es scheinbare Ausnahmen gibt, sobald man z.B. Leiter mit Nichtleitern reibt, da ein und dasselbe Gesetz sich allerdings verschieden modificiren kann, je nachdem zwei Körper derselben Klasse oder von verschiedenen in Conflikt gesetzt werden. Ueberhaupt aber läßt der Begriff der *Brennbarkeit* des Grades der Verwandtschaft zum Sauerstoff noch große Zweideutigkeit zu, so lange nicht bestimmt ist, wonach jene und dieser geschätzt werde*.

* Diese Anmerkung lautet in der ersten Auflage: Ich leugne nicht, daß es scheinbare Ausnahmen gibt, sobald man Leiter mit Nichtleitern reibt. Das Metall z.B. hat offenbar | *[S. 131]* größere Verwandtschaft zum Sauerstoff, als ein seidenes Band, das jedoch mit jenem gerieben *negative* Elektricität zeigt. Allein in diesem Fall zeigt das Metall *gar keine* Elektricität, ein Beweis, daß es hier bloß als *Leiter* gedient hat, der die positive elektrische Materie leichter, als die negative entführte, und daher die letztere an den nichtleitenden Körper absetzte.

I,2,131

(dieser Schluß folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden, wenn man nämlich überhaupt eine elektrische *Materie* annimmt und nicht noch willkürlicher diese Materie zu einer absolut von allen bekannten verschiedenen machen will): *die Basis der negativen elektrischen Materie ist entweder der Sauerstoff selbst, oder irgend ein anderer, ihm völlig homogener Grundstoff*[1].

Sieht man nun auf die Art, wie Elektricität erregt wird, so ist außer den zwei geriebenen Körpern dabei

nichts gegenwärtig, als die umgebende Luft. Aus den Körpern kann kein Sauerstoff kommen - also aus der *Luft*? - Aus der Luft aber wird der Sauerstoff nur durch Zersetzung erhalten. *Wird also etwa beim Elektrisiren die Luft auch zersetzt*? Aber dann müßten wir die Phänomene des Verbrennens dadurch bewirken. Wie unterscheiden sich also Elektrisiren und Verbrennen? Das Letztere erfolgt nie ohne *chemische* Zersetzung der Luft. Diese kann beim Elektrisiren ohnehin nicht stattfinden. Ueberdieß wird die Elektricität in der Regel wenigstens durch bloßes Reiben, d.h. durch ein bloß *mechanisches* Mittel erregt.

Also: *Wie eine chemische Zersetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, so bewirkt eine mechanische Zerlegung,* worunter hier überhaupt jede nur nicht chemische verstanden wird, *derselben die Phänomene der Elektricität* - oder: was das Verbrennen in *chemischer* Rücksicht ist, ist das Elektrisiren in *mechanischer* Rücksicht. Bekannt ist, daß Reiben nicht nur Elektricität, sondern immer auch Wärme und in gewissen Fällen

[1] Sehr merkwürdig wird dadurch die Erfahrung, daß - alles Uebrige gleich gesetzt - die *Farbe* der Körper den Unterschied der Elektricitäten bestimmt. Nach den Versuchen von Symmer (in den Philosoph. transact. Vol. LI. P. 1. Nr. 36) z.B. werden, schwarze und weiße Bänder an einander gerieben, jene negativ, diese positiv. Man erinnere sich des Zusammenhangs, in welchem die Farbe der Körper mit ihrem Verhältniß zum Oxygene steht, um dieß erklärbar zu finden.

I,2,132

sogar Feuer erregt. Der Wilde bereitet sich sein Feuer selten anders, und in der Sprache ehemals und zum Theil jetzt noch wilder Völker (wie der Araber) sind noch jetzt die Worte vorhanden, mit denen sie die beiden Hölzer bezeichneten. Diesen ganzen Unterschied aber: - ob nämlich Wärme und Elektricität - oder ob auch Feuer erregt wird, macht, wie es scheint, das stärkere oder schwächere Reiben. Wird durch das Reiben eine *totale* und *insofern chemische* Zersetzung der Luft bewirkt, so muß Feuer entstehen; eine *geringere* - und *insofern* bloß *mechanische* - Decomposition bewirkt *Wärme,* und wenn die beiden Körper Nichtleiter oder isolirt sind und, *was die Hauptsache ist,* gegen den *Sauerstoff* - (denn gleichartige Körper mit gleichartigen gerieben geben o) - ein *verschiedenes* Verhältniß haben - *Elektricität*. Ich leugne also nicht, daß auch durch ein bloßes Reiben eine chemische Luftzersetzung bewirkt werden kann. Indem der Körper gerieben wird, kann er, auf welche Art es sey, in einen Zustand versetzt werden, in welchem er das Oxygene stärker anzieht, und dadurch kann Feuer entstehen. Aber ich leugne, daß dieß bei der Elektricität stattfinde, ja es gibt Fälle, in welchen das Reiben die Wärme offenbar bloß durch mechanische Decomposition der Luft bewirken konnte.

Ich könnte hier schließen und die weitere Anwendung andern überlassen. Ich behaupte auch nicht, durch die folgenden Erklärungen alles erschöpft zu haben. Es ist gar wohl möglich, daß zu den elektrischen Erscheinungen noch mehrere Materien (etwa die azotische Luft?) mitwirken. Darüber müssen Experimente entscheiden, welche anzustellen ich andern Glücklicheren überlassen muß. Das Folgende also macht auf keine andere als hypothetische Gültigkeit Anspruch. Denn es beruht auf der Voraussetzung, daß die elektrischen Phänomene der Lebensluft *allein* ihren Ursprung verdanken, was zu *beweisen* (nicht bloß als *möglich* darzustellen), ich mich außer Stand sehe.

Worin besteht also eigentlich die mechanische Decomposition der Lebensluft, durch welche nach der Voraussetzung die elektrischen Phänomene entstehen? Die Decomposition kann, dem Obigen zufolge, nicht

I,2,133

total seyn, d.h. es kann keine völlige Trennung der Wärme und des ponderabeln Stoffs vorgehen. Werden also zwei ungleichartige Körper an einander gerieben, so setzt die Luft, die, zwischen beiden Körpern eingeschlossen, dem ganzen Druck des Reibens ausgesetzt ist, den größten Theil ihres ponderablen Grundstoffs, der jedoch von der Wärme nie völlig sich losreißt, an denjenigen von beiden Körpern ab, der gegen das Oxygene die größere Anziehung beweist. Der Rest der Luft, durch diesen Verlust beweglicher - elastischer - gemacht, häuft sich als positive Elektricität auf dem andern Körper so lange an, bis er, von einem dritten stärker angezogen, jenen verläßt. So wird also, wenn die Maschine ein Glascylinder ist, die Luft ihren Sauerstoff großentheils an das Reibzeug absetzen. Daher der Vortheil des Amalgamas, vorzüglich des Quecksilberamalgamas, womit jenes überzogen ist. Der Rest der zerlegten Luft aber hängt sich an den Glascylinder an und ruht, halbangezogen, so lange bis ein anderer Körper in seine Nähe kommt, der ihn ableitet. Wo das Reibzeug den Cylinder berührt, oder wo dieser mit dem ersten Leiter zusammenhängt, sieht man *Licht*, zum offenbaren Beweis, daß hier eine Luftzersetzung erfolgt ist. - Besteht die Maschine aus einem Harzcylinder, so wird gerade der umgekehrte Proceß stattfinden. (Es fragt sich, welche Beschaffenheit des Reibzeugs in diesem Fall die vortheilhafteste ist.)

Was großen Einfluß auf die Phänomene der elektrischen Materie zu haben scheint, ist der Druck der umgebenden Luft, den sie zu erleiden hat. Zu schwach, um die Luft zu zersetzen, und doch angezogen von ihr, verweilt sie weit länger auf dem festen Körper, auf welchem sie sich angehäuft hat. Schwingt sie sich von einem Körper zum andern, so erfährt sie auch hier denselben Widerstand der Luft, den sie jedoch überwindet. Einen Raum, in welchem die Luft verdünnt ist, durchläuft sie eben deßwegen mit wunderbarer Schnelligkeit und zersetzt die ganze in ihm eingeschlossene Luft augenblicklich. Läßt man einen elektrischen Feuerpinsel in eine gläserne Röhre mit verdünnter Luft gehen, so erfüllt sich im Augenblick der ganze Raum mit Licht; ein Funken, der durch sie geht, zeigt blitzähnliche Erscheinungen. Wird dieselbe gläserne Röhre

I,2,134

von außen gerieben, so dringt die erregte positive Elektricität von außen ein, und der ganze Raum leuchtet.

Daß man unter der Glocke der Luftpumpe Elektricität zu erregen im Stande ist[1], beweist nichts gegen die angenommene Hypothese, theils weil man keinen *luftleeren* Raum hervorzubringen im Stande ist, theils weil wahrscheinlich die darüber angestellten Experimente, nach den damaligen Begriffen von Elektricität, nicht mit der Sorgfalt angestellt wurden, die nöthig wäre, wenn sie etwas gegen die Hypothese beweisen sollten[2]. Weit entscheidender müßte ein in reiner Lebensluft angestellter Versuch seyn.

Wahrscheinlich hat der Widerspruch der Luft auch großen Einfluß auf elektrisches Anziehen und Zurückstoßen. (Daß es auch in verdünnter Luft erfolgt, beweist nichts dagegen.) Die elektrische Materie würde mit weit größerer Schnelligkeit fortgehen, wenn sie im Stande wäre, den Widerstand der Luft zu überwinden. Sie strebt daher, sich durch die Luft *Weg* zu machen, und wird natürlicher Weise dahin gezogen, wo sie den mindesten Widerstand findet. Weit geringeren Widerstand aber findet sie da, wo sie der schwesterlichen Elektricität begegnet, als wo sie den ganzen Zusammenhang der Lufttheilchen unter sich zu überwinden hat. Ebenso begreiflich ist aber, daß *gleichartige* Elektricität einander mehr Widerstand leisten, als ihnen die Luft entgegenzusetzen

[1] *Erxlebens* Naturlehre. S. 487.

[2] Nach Hrn. *Pictets* Erfahrungen wird in verdünnter Luft sogar weit mehr Hitze als in gewöhnlicher durch gleiches Reiben erregt. (*Versuch über das Feuer,* deutsche Uebersetzung. *Tübingen,* 1790. S. 184. ff.) Man darf hiebei nicht vergessen, daß, wenn Indifferenz der im Proceß begriffenen Körper die vornehmste Bedingung der Erregung von Wärme durch Reibung ist, die verdünnte Luft weit weniger, als selbst different und als Mittel zur Differenziirung, die erwähnte Erregung verhindert als

dichtere Luft. Dagegen ist die Bedingung für die Elektricitätserregung die entgegengesetzte der angegebenen, womit denn auch andere Beobachtungen jenes Gelehrten trefflich übereinstimmen, z.B. S. 189, daß das Reiben in verdünnter Luft keine Funken, sondern nur an den Berührungspunkten der beiden Körper einen phosphorartigen Schein zeigt, der dem ähnlich ist, welchen man beim Aneinanderschlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt. Hrn. Ps. Apparat kann zur Prüfung der oben vorgetragenen Hypothese sehr leicht benützt werden.

I,2,135

vermag, und daß sie *deßwegen* einander abstoßen. Ungleichartige Elektricitäten aber sind auch *ungleich-elastisch,* sie können also ihre Elasticitäten gegeneinander verwechseln, und deßwegen ziehen sie sich an. Jetzt ist alle entgegengesetzte Elektricität verschwunden; nur dieses Streben und Gegenstreben beider hatte ihre abgesonderte Existenz zu Momenten ausgedehnt.

Daraus folgt nun auch das große Gesetz der *Vertheilung* und der *elektrischen Wirkungskreise*, das allein fast alle Phänomene der Elektricität erklärt. Die positive Elektricität bewirkt in den nächstliegenden Lufttheilchen eine Trennung und zieht, zufolge ihres Bestrebens nach Verbindung, die ponderablen Theile der Luft an; dasselbe thut die negative Elektricität, indem sie die elastischen Theilchen an sich zieht. Daher entsteht, wenn ein nichtelektrisirter Körper in die Atmosphäre eines positiv-elektrischen kommt, immer negative und positive Elektricität zugleich; negative an der der positiven zugekehrten, positive an der entgegengesetzten Seite, und umgekehrt; und diese Vertheilung setzt sich um so weiter fort, je stärker die ursprüngliche Elektricität, je größer also auch ihr Wirkungskreis ist. Daher die elektrischen Zonen, die vorzüglich *Aepinus* bemerkt hat.

Keine Elektricität ist also je ohne die andere da; denn jede ist nur im Gegensatz gegen die andere das, was sie ist, keine erzeugt sich, ohne daß die andere mit erzeugt werde[1]. Darauf allein beruht der ganze Mechanismus der Leidener Flasche, des Elektrophors und des Condensators.

Ein anderes Merkmal, wodurch man negative und positive Elektricität unterscheidet, ist das verschiedene Licht beider, der leuchtende Punkt, das beständige Phänomen der ersteren, und der Strahlenpinsel, das Phänomen der letzteren. Dieser erscheint jedoch nur, wenn man dem elektrisirten Körper eine Spitze entgegenhält. Bekanntlich ist man über die elektrische Ableitungsfähigkeit der Spitzen noch nicht einig. *Hr. de Lüc* (in seinen Ideen über die Meteorologie) hat gezeigt, daß die elektrische

[1] Bei den Phänomenen der Vertheilung kann man am wenigsten zweifelhaft seyn, daß alle Elektricität aus der Luft komme, da diese Phänomene sich bei *leitenden* Körpern, die also auch äußerst schwer *selbst* elektrisch werden, am Gewöhnlichsten und am Auffallendsten zu zeigen pflegen.

I,2,136

Materie um die abgerundeten Leiter herum im Kreise geht. Deßwegen setzt die runde Gestalt des Leiters, aus dem man einen Funken ziehen will, seiner Erweckung große Hindernisse entgegen. Wird daher einem solchen Leiter seine Elektricität durch einen stumpfen Körper entrissen, so bricht sie mit Gewalt und in Gestalt eines Funkens aus. Wird ihm aber eine Spitze entgegengestellt oder wird auf seiner Oberfläche eine Spitze errichtet, so wird der Kreislauf der elektrischen Materie leichter unterbrochen, sie strömt beinahe ohne Geräusch mit einem leisen Wehen aus der aufgerichteten Spitze aus oder der entgegengehaltenen Spitze zu, vorausgesetzt, daß der Körper positiv elektrisirt ist; denn, ist er negativ, so zeigt sich auf seiner Seite der Punkt an der entgegengesetzten Spitze der Strahlenkegel. Dieser Unterschied des elektrischen Lichts erklärt sich sehr gut aus unserer Voraussetzung. Denn es ist begreiflich, daß die freiere Elektricität (die positive) leichter (in Strahlen) ausströmt, während die

entgegengesetzte, deren ponderable Theile vom Körper weit stärker angezogen werden, diesem nur mit *Mühe* entrissen, *immer* als ein *Punkt* erscheint, so wie auch die positive nur dann in Strahlen ausströmt, wenn ihr eine Spitze entgegengehalten, d.h. wenn sie sehr *leicht* abgeleitet wird. - Auf demselben Gesetz, scheint es, beruhen *die Lichtenbergischen Figuren,* die, durch positive Elektricität entstanden, gerad ausfahrende Strahlen zeigen, im entgegengesetzten Falle aber stumpf und abgerundet sind.

Ueber das verschiedene Verhältniß der Körper zur Elektricität kann nun keine Frage mehr seyn. Zur Anhäufung der positiven Elektricität taugt am Besten ein Körper, der gegen den Grundstoff der Lebensluft geringe oder gar keine Anziehung beweist. Doch kann auch ein Körper, bei dem der entgegengesetzte Fall stattfindet, positiv-elektrisch werden, vorausgesetzt, daß der andere Körper, mit dem er gerieben wird, *noch größere* Verwandtschaft zum Oxygene habe.

Da die elektrische Materie nichts anderes ist als eine zerlegte Lebensluft, so werden alle Körper Anziehung gegen sie beweisen, die gegen Wärme und Oxygene Anziehung beweisen[1].

[1] Man vergleiche Memoire sur l'analogie, qui se trouve entre la | *[S.137]* production et les effêts de l'électricité et de la chaleur de même qu'entre la propriété des corps, de conduire le fluide électrique et de recevoir la chaleur, par Mr. *Achard*. (Rozier T. XXII. Avril. 1785.)

I,2,137

Unter den Körpern aber, welche die elektrische Materie anziehen, kann ein zweiter Unterschied in Ansehung der Kapacität stattfinden. Diejenigen, welche zwar große Anziehung, aber geringe Kapacität gegen die elektrische Materie beweisen, werden sie fortleiten, bei den andern wird das Gegentheil stattfinden. Also ergibt sich aus den combinirten Verhältnissen der Anziehung und der Kapacität, welche die Körper gegen Elektricität beweisen, der Unterschied zwischen *Leitern, Halbleitern* und *Nichtleitern,* wovon schon oben die Rede war.

Der Ursprung der elektrischen Erscheinungen macht nun begreiflich, wie und warum Elektricität eines der stärksten Zersetzungsmittel ist, dessen sich die Natur im Großen vielleicht ebenso oft, als wir im Kleinen, bedient. Die elektrische Materie verläßt die eine Verbindung, nur um eine andere einzugehen. Frei, aber der Freiheit ungewohnt, strebt sie zu trennen, was entgegengesetzte Kraft gebunden hält, und findet gewöhnlich in diesem Bestreben selbst ihren Untergang. Genauere Beobachtungen haben gelehrt, daß die Elektricität in Rücksicht auf den Weg, den sie nimmt, denselben Gesetzen folgt, denen das Licht folgt, daß sie unter verschiedenen Körpern denjenigen aussucht, der sie entweder am Schnellsten fortleitet, oder denjenigen, welcher der *zersetzbarste* ist, und daß sie nur da, wo in dieser Rücksicht alles gleich ist, dem *dichteren* Körper zueilt. Daraus ist begreiflich die Zerstörung, die sie im Innern der Körper anrichtet, wo sie mit Gewalt trennt, was vorher verbunden war, oder verbindet, was vorher sich floh - begreiflich ihre gewaltsame Wirkung auf den animalischen Körper, in dessen Innerstes sie eindringt, unaufhaltsam den Muskeln, dem Sitz der animalischen Kontractilität, zueilt, um überall zu verbinden, was in der Oekonomie eines lebendigen Körpers ewig getrennt seyn sollte - begreiflich daher auch ihre große Wirksamkeit zu Wiedererweckung der erloschenen Lebenskraft im ganzen Körper oder in einzelnen Theilen, weil sie, auf Augenblicke wenigstens, Dasjenige wieder trennt, mit dessen Trennung das

I,2,138

Leben beginnt - ein Phänomen, auf das unsere Untersuchungen späterhin zurückkommen und dessen Erklärung sie in der hier vorgetragenen Hypothese finden werden.

Ebenso begreiflich ist, daß der elektrische Funke Metalle verkalkt und wiederherstellt[1], andere Metalle, die keiner Verkalkung *fähig* sind und nur in der Hitze des Brennpunkts sich verflüchtigen, in Dunst verwandelt, das Letztere, wohl zu merken, *ohne Verminderung der Lebensluft*, in der es geschah, zum Beweis, daß hier die Elektricität allein vermochte, was man sonst nur von einer Zersetzung der Lebensluft erwarten konnte. Kein Wunder, daß auch in mephitischen Luftarten (in der Salpeterluft, in brennbarem, in kohlengesäuertem Gas nach *van Marum*) der Erfolg derselbe ist. Zum Beweis, daß die elektrische Materie den zum Verkalken der Metalle erforderlichen Grundstoff ebenso hergibt, als ihn sonst die Lebensluft herzugeben pflegt.

Priestley fand, daß die atmosphärische Luft durch den Funken zugleich *vermindert* wird. Da die Lakmustinktur, mit der die Glocke gesperrt wird, (auf der Oberfläche wenigstens) gefärbt wird, so ist offenbar, daß dabei eine Zersetzung der beiden Luftarten, der Lebensluft und azotischen, vorgeht, und daß aus der atmosphärischen Luft, gerade so, wie (nach *Cavendish* Versuch) aus einer künstlichen Mischung von azotischer und reiner Lebensluft, Salpetersäure niedergeschlagen wird. - Aus Kalkwasser gezogen schlägt der elektrische Funke den Kalk nieder. - Die Zersetzung des Wassers gelang den holländischen Physikern vermittelst des elektrischen Funkens[2] -.

Offenbar aber ist, wenigstens bei einigen dieser Versuche (z.B. bei Verkalkung der Metalle in mephitischen Luftarten durch den elektrischen Funken), daß die Elektricität dabei nicht bloß *mechanisch* gewirkt hat, und so ist es glaublich, daß sie in allen diesen Versuchen selbst *chemisch*

[1] *Frage*: Zeigt sich dabei kein Unterschied positiver und negativer Elektricität?

[2] Vielleicht läßt sich aus der vorgetragenen Hypothese leichter erklären, was sonst nicht so leicht erklärbar ist (vergl. *Grens* Journal Band III. Heft I. S. 14), warum sich bei der Wasserzersetzung durch den elektrischen Funken brennbare Luft *ohne Lebensluft* erzeugt.

I,2,139

mitwirkte. Ich weiß nicht, ob man bei so völlig gleichen Wirkungen beider - der Elektricität und der Lebensluft - noch evidentere Beweise für ihre Identität verlangen kann. Begreiflich ist, daß die Zersetzungsfähigkeit der Elektricität doppelt stark seyn muß, da sie zugleich *Kraft* und *Mittel* ist, weil sie dem Feuer einerseits und dem Grundstoff der Luft, der zu allen Zersetzungen mitwirken muß, andererseits gleich nahe verwandt ist.

Ist die Elektricität ein so gewaltiges Zersetzungsmittel, so kann es auch im Großen nicht unbenutzt bleiben. Zu derselben Zeit, da die Natur am Thätigsten wirkt, beginnt auch das oft wiederholte Schauspiel der Gewitter. Ohne Zweifel durchdringt eine elektrisches Fluidum selbst unsere Erde, sobald sie die Fesseln des Winters abgestreift hat. Daher jene Regungen der Lebenskraft, die mit dem ersten Strahle der Frühlingssonne alles, was lebt und vegetirt, zu durchdringen scheinen, daher das schnelle, allgemeine Keimen im Reiche der Organisationen und das neue Leben, das, wie mit einem Hauch, alles in der Natur zu verjüngen scheint. Je stärker im freien Raume des Himmels die elektrische Materie sich anhäuft, desto fühlbarer werden jene Bewegungen im Innern der Erde, und in diesem Moment scheint es wirklich, daß nicht [mehr] allein Gesetze der Schwere, sondern daß lebendige, elektrische Kräfte uns gegen die Sonne ziehen. Gewitterjahre sind nicht selten Jahre großer Erderschütterungen, auf jeden Fall sind sie die fruchtbarsten. - Nicht selten brechen entfernte Vulkane zu gleicher Zeit aus, und das Wasser auf der Oberfläche und im Innern der Erde ist vielleicht das schnellste Vehikel elektrischer Ströme. Die Erschütterung, welche durch die großen elektrischen Explosionen erfolgt, scheint nicht bloß mechanisch zu wirken[1]. Ohne Zweifel bewirkt sie wenigstens im Reiche der Vegetabilien nicht nur, sondern auch im

Innern der Erde wohlthätige chemische Revolutionen.

Wie die Elektricität der Atmosphäre entstehe, bleibt, nach allen bisherigen Untersuchungen, noch ein Räthsel. Daß sie nach demselben Gesetze, nach welchem wir sie zu erregen im Stande sind, auch in den

[1] Quo bruta tellus - - concutitur. *Horat*.

I,2,140

Höhen der Atmosphäre erregt werde, ist wohl außer Zweifel. Aber es fragt sich, durch welche Mittel die Natur eine solche mechanische Zerlegung der Luft im Großen bewirke. Daß es dieser Mittel sehr viele geben *kann*, ist abermals glaublich. Aber es fragt sich, welcher sich die Natur nach den Erfahrungen, die wir von *unserm* Standpunkt aus machen können, *wirklich* bediene.

Gewiß ist, daß, wo sich Dämpfe und Dünste erzeugen, auch Elektricität erzeugt wird. Wo wir sie nicht bemerken, da ist sie entweder zu schwach, oder die Mangelhaftigkeit unserer Instrumente ist daran schuld. *Cavallo* fand, wenn man auf glühende Kohlen in einem isolirten metallenen Körper Wasser gießt, dieser Körper Zeichen von negativer Elektricität gebe; Hr. von *Saussüre* fand, daß sich nicht selten positive Elektricität erzeuge. Hr. *Volta*, auf ähnliche Erfahrungen gestützt, nahm an, in der Atmosphäre gehe der umgekehrte Proceß vor; indem Dünste wieder Wasser werden, werde Elektricität frei u.s.w. Hr. *de Lüc*[1] macht ihm den Einwurf, dieß würde dann *allgemein* gelten, und so oft Dünste sich zu Wasser niederschlügen, müßte sich auch Elektricität zeigen. *Volta* konnte diesen Einwurf zugeben, denn wirklich ist selten Regen ohne Elektricität; daß sie unsere Elektricitätszeiger bisweilen nicht anzeigen, beweist nichts dagegen.

Diese Bemerkungen nun reichen vielleicht hin, einige Aufschlüsse über die Erzeugung der Elektricität im Großen zu geben. Daß, wo Dämpfe und Dünste entstehen oder niedergeschlagen werden, eine Zerlegung der Luft vorgeht, ist begreiflich, weil im ersten Fall ein Aufwand von Wärme nöthig ist, im andern Wärme frei wird. Daß aber diese Zersetzung keine *totale*, chemische Zersetzung ist, begreift man ebenfalls. Also ist diese Zerlegung der Luft durch Dünste ungefähr wenigstens dieselbe, die wir durch Reiben zu erregen pflegen, d.h. eine bloß partielle und insofern mechanische Zerlegung. Auch geht diese Zerlegung gewiß weit öfter vor, als wir uns einbilden. Aus den Rauchwolken des Vesuvs brechen Blitze aus, wir würden etwas Aehnliches bei jedem Rauche gewahr werden, wenn die erregte Elektricität nicht zu schwach wäre.

[1] Idées sur la Météorologie. Vol. II. §. 644.

I,2,141

Bei jedem Dampf kann sie sich erzeugen, nur daß sie nicht die Wirkung thun kann, wie die durch große, über weite Landstrecken hin sich ausdehnenden Gewölke erzeugte Elektricität. Wirklich entsteht nie ein Gewitter ohne Wolken, wenigstens sobald Donner gehört wird, erzeugen sich Wolken, und es geschieht oft, daß Gewitter und Gewölke in Einem Moment da sind. Indem also Dünste als Wolken sich niederschlagen, kann nicht nur in der Luftregion, aus welcher sie sich niederschlagen, sondern auch in der unteren, zu welcher sie herabsinken, Elektricität erzeugt werden, weil in beiden eine Zerlegung der Luft vorgeht, wodurch zugleich die Erzeugung entgegengesetzter Elektricitäten in der Atmosphäre erklärbar ist.

Indeß brauchen wir uns gar nicht auf diese einzige Möglichkeit zu beschränken. Elektricität kann überall erzeugt werden, wo keine *totale* Zersetzung der Luft (wie beim Feuer) stattfindet, und die einmal rege gewordene Aufmerksamkeit der Naturforscher, unterstützt durch die neuerfundenen Instrumente, wird bald noch mehrere Beispiele, als bisher bekannt sind, zur Bestätigung jenes Satzes auffinden können.

Die wohlthätigste Wirkung der großen elektrischen Explosionen auf unsere Atmosphäre ist ohne Zweifel die Zersetzung, die sie in ihr bewirken. Die Luft der untersten Atmosphäre ist mit einer Menge fremdartiger, ponderabler Theile erfüllt, welche allmählich die reinere Luft in die Höhe treiben. Daher kommt, größtentheils wenigstens, die Bangigkeit, die vor jedem Gewitter vorhergeht, und der dumpfe Zustand, in welchen dann alles zu versinken scheint. Vielleicht hat selbst auf die Entstehung der Gewitter im Sommer die häufigere Entwicklung der Lebensluft großen Einfluß. Der Erfolg eines Gewitters ist, daß die heterogenen Theile aus der Luft niedergeschlagen werden, daß sich die beiden Luftarten, aus welchen die Atmosphäre besteht, inniger vermischen. Die erfrischende Kühle nach dem Gewitter ist theils eine Folge der verdünnten Luft, auf welche das Licht nicht mehr so wie auf die dichtere zu wirken vermag, theils des Aufwands von Wärme, der sogleich wieder für den reichlich gefallenen Regen gemacht wird, deßwegen oft erst ein lange anhaltender Regen die ganze Wirkung eines Gewitters auf unsern Luftkreis vollendet.

I,2,142

Die bisher vorgetragene Hypothese über die Ursache der elektrischen Erscheinungen kann nicht völlig neu heißen. Spuren davon findet man schon bei früheren Naturforschern, deren Sprache man nur in die der jetzigen Chemie und Physik übersetzen darf, um den Keim jener Hypothese bei ihnen zu entdecken. So wollte Dr. *Priestley* durch elektrische Experimente, die er mit verschiedenen Luftarten anstellte, gefunden haben, daß der elektrische Funke in ihnen einen phlogistischen Proceß bewirke. Seinem Systeme gemäß vermuthete er daher, Elektricität sey entweder das Phlogiston selbst oder enthalte wenigstens Phlogiston. Noch mehr glaubte er seine Hypothese durch die Bemerkung zu unterstützen, daß das, was alle leitenden Körper, auch das Wasser (das Priestley jedoch ausnimmt), Gemeinschaftliches haben, das Phlogiston ist. Daß sie aber ihre leitende Eigenschaft nur dem Phlogiston verdanken, schloß er daraus, daß sie jene Eigenschaft mit dem Phlogiston beibehalten und mit demselben verlieren[1]. Daß *Priestley* die Elektricität - eine ihrem Grunde nach unbekannte Erscheinung - durch ein noch unbekannteres, prekäres Princip - das Phlogiston - zu erklären unternahm, war gewiß nicht der Hauptgrund, warum seine zwar hie und da wiederholte, aber nur selten öffentlich angenommene oder gar vertheidigte Hypothese nicht mehr Beifall fand. Priestleys Bemerkung, daß der allen leitenden Körpern gemeinschaftliche Bestandtheil das Phlogiston ist, bleibt auf jeden Fall in ihrem Werth, denn die *Sache* ist richtig, nur die *Erklärung* ist falsch. Allein, was dieser Hypothese fehlt, ist, daß man selbst mit der gewissesten Ueberzeugung, die elektrische Materie sey entweder das Phlogiston selbst oder ein Bestandtheil desselben, die elektrischen Phänomene noch lange nicht erklärt hat.

Es ist eine unnöthige Mühe, die sich viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach *Einheit* im System seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes

[1] Observations on different Kinds of air. Vol. II. Sect. 12. 13. Cavallo a.a.O. 2.,3. Kapitel.

I,2,143

Princip aufbringe, und er glaubt nur da *Natur* zu sehen, wo er in der größten Mannichfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder - selbst vor jetzt rohe und unbearbeitete - Gedanke, sobald er auf Vereinfachungen der Principien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu nichts dient, so dient er wenigstens zum Antrieb, selbst nachzuforschen und dem verborgenen Gang der Natur nachzuspüren.

Auch darf man nicht glauben, daß jener Gedanke nie weiter verfolgt oder weiter ausgebildet worden sey, als ihn Priestley ausgebildet hatte. *Henly* (derselbe, dem wir das bekannte Elektrometer verdanken) nahm zufolge verschiedener von ihm angestellten Versuche an, die elektrische Materie sey weder Phlogiston noch Feuer selbst, aber doch eine verschiedene Modifikation beider - alle jene Phänomene seyen nichts als verschiedene Zustände, welche dasselbe Princip durchlaufe, und in welchen es immer neue und verschiedene Erscheinungen zeige. Er stützte sich vorzüglich auf folgende Beobachtungen: daß Körper, welche dieselbe Quantität Phlogiston enthalten, wie Metalle, aneinander gerieben, wenig oder gar keine Elektricität zeigen: daß *ein gewisser Grad* des Reibens Elektricität, ein gewaltsameres Reiben aber *Feuer* und *keine Elektricität* hervorbringt, daß Körper, welche eine größere Menge Phlogiston enthalten, mit andern, die weniger davon enthalten, gerieben, negativ-elektrisch werden, weil sie (wie er es nach seiner Voraussetzung - freilich *falsch* - erklärt) ihren Ueberfluß an elektrischer Materie in den andern Körper übergehen lassen. So werden z.B., sagt er, vegetabilische Körper, besonders aromatische Gewächse, am Tuche gerieben, negativ, animalische positiv, weil jene weit mehr Phlogiston enthalten als diese, also die elektrische Materie an andere Körper *abgeben,* während diese sie aufnehmen. Aus diesen Beobachtungen schloß nun Henly: Phlogiston, Elektricität und Feuer seyen bloß verschiedene Zustände desselben Elements, das erste sey sein *ruhender* Zustand, die zweite der *erste* Grad seiner Wirksamkeit und das letzte der Zustand seiner *heftigen Bewegung*[1].

[1] Man vergl. *Cavallo* a.a.O. 2. Kapitel.

I,2,144

Ich verfolge die Geschichte dieser Hypothesen jetzt nicht - (ohnehin kann sich jeder selbst aus Werken, wie Gehlers Wörterbuch und andere, darüber unterrichten), ich habe meinen Zweck erreicht, wenn man einerseits an diesen Beispielen das allgemeine Bestreben bemerkt, die Principien der Natur zu vereinfachen, andererseits darauf aufmerksam wird, daß wir, seitdem die neuen Entdeckungen über die Natur des Feuers, des Lichts, der Wärme allmählich immer gewisser und zuverlässiger geworden sind, auch ein größeres Recht haben, mit unsern zuverlässigeren Principien denselben Versuch, den man früher mit unvollkommeneren Principien wagte, aufs Neue zu unternehmen.

Die Erscheinung des Lichts bei den elektrischen Experimenten war wirklich ein Fingerzeig der Natur, eine Einheit der Principien zwischen beiden Erscheinungen aufzusuchen. So ist die Hypothese, welche Hr. *de Lüc* in seinen Ideen über die Meteorologie von der Elektricität aufgestellt hat, völlig analog seiner Hypothese vom Licht. Er unterscheidet auch hier wieder das fluidum deferens (fluide déferant) der Elektricität (das Licht) von der elektrischen Materie, und, wenn ich mich nicht irre, hält er das erstere für die Ursache der *positiven,* so wie die letztere für die der *negativen* Elektricität. Ferner, der specifike Geruch, der sich in einem Zimmer verbreitet, in welchem man elektrisirt, der säuerlich-zusammenziehende Geschmack, den man empfindet, wenn man einen elektrischen Strahlenpinsel auf die Zunge gehen läßt, konnte längst darauf aufmerksam machen, daß bei der Elektricität Zersetzungen vorgehen oder daß die elektrische Materie in Verbindung mit einem

ponderabeln Grundstoff stehe oder gestanden habe, ehe sie erregt wurde. - Vielleicht wurde hierdurch Herr *Kranzenstein* veranlaßt, zu behaupten, die elektrische Materie bestehe aus Phlogiston und einer Säure. Herr Hofrath Lichtenberg, dem ich diese Notiz verdanke, machte noch nicht lange den *Vorschlag*, die elektrische Materie aus Oxygene, Hydrogene und Calorique bestehen zu lassen[1]. Früher schon behauptete *Lametherie,* die elektrische Materie sey nichts anderes als eine Art von inflammabler Luft. Auch Herr von *Saussüre* zeigte sich geneigt, das

[1] Vorrede zur 6. Auflage von Erxlebens Naturlehre. S. XXXI.

I,2,145

elektrische Fluidum als das Resultat einer Verbindung des Feuerelements mit irgend einem andern noch unbekannten Princip anzusehen. Dieß wäre, sagt er, eine der brennbaren Luft ähnliche, aber bei weitem subtilere Flüssigkeit[1]. Mit dieser Hypothese stimmt die unsrige insofern wenigstens überein, als sie die positive Elektricität aus der Lebensluft durch eine *Absetzung des Oxygens* an den Einen Körper entstehen läßt.

Noch merkwürdiger in dieser Rücksicht sind die von Herrn *van Marum* angestellten Versuche zum Erweise, daß in dem elektrischen Fluidum Wärmestoff zugegen ist[2]. Es ist dadurch ausgemacht, daß die Thermometerkugel, in elektrische Ströme gehalten, steigt, und daß der Grund davon nicht in einer Zersetzung der atmosphärischen Luft liegen kann: daß ferner nicht-elastische Flüssigkeiten durch Elektricität in elastische, luftförmige verwandelt werden (wie Wasser, Alkohol, flüchtiges Alkali) ect. Wichtig ist das Resultat dieser Versuche, das mit der vorgetragenen Hypothese völlig übereinstimmt: "Es ist sehr evident (so beschließt Herr van Marum die Erzählung[3] seiner Versuche), daß das elektrische Fluidum nicht der Wärmestoff selbst ist; denn wenn es da, wo wir es als Funken von dem einen Körper in den andern übergehen sehen, bloßer durch Reiben freigewordener Wärmestoff wäre, so müßte es die Körper erwärmen, durch welche es geht. Da aber die beschriebenen Versuche zeigen, daß Körper nicht im Geringsten erwärmt werden, wenn auch die Quantität des elektrischen Fluidums, die sie aufnehmen, im Verhältniß ihrer Masse sehr beträchtlich ist, so erhellt, daß das elektrische Fluidum, welches man in Form der Funken von einem Körper in den andern gehen sieht, nicht Wärmestoff *allein* ist. Diese Versuche verstatten also anzunehmen, daß der Wärmestoff, welcher sich im elektrischen Fluidum befindet, daselbst mit einer andern Substanz verbunden ist, welche ihn hindert, bei einigen elektrischen Erscheinungen frei zu wirken, und daß folglich das elektrische Fluidum nur dann allein die Körper erwärmt,

[1] Voyages dans les Alpes. Tome III. §. 222.
[2] *Grens* neues Journal der Physik. Dritten Bandes erstes Heft, S. 1 ff.
[3] S. 16 - 17.

I,2,146

wenn der Wärmestoff von der Substanz, womit er verbunden ist, getrennt und dadurch in freie Wirksamkeit gesetzt wird."

"Wenn diese aus den vorhergehenden Experimenten hergeleiteten Folgerungen gegründet sind, wie sie es mir wirklich zu seyn scheinen, so beweisen sie zugleich, daß das elektrische Fluidum nicht einfach und

nicht ganz von allen andern Flüssigkeiten unterschieden ist, wie mehrere Personen sich eingebildet haben, sondern *daß es ein zusammengesetztes Fluidum ist, worin der Wärmestoff mit einer andern noch unbekannten Substanz verbunden ist*."

Können also Auktoritäten gelten, so sieht man, daß die vorgetragene Erklärung die Hypothesen sowohl, als die Versuche bedeutender Naturforscher für sich hat, und es ist kein Zweifel, daß Experimente in der Absicht, sie zu *prüfen,* angestellt, sie bald ebensosehr bestätigen würden, als sie bereits durch die oben angeführten Versuche des Herrn van *Marum* (vorzüglich die Verkalkung der Metalle in mephitischen Luftarten vermittelst des elektrischen Funkens) *bestätigt* ist.

Ueber die Konstruktion der Elektricität in der Naturphilosophie.
(Zusatz zum vierten Kapitel.)

Folgende Punkte sind es ohne Zweifel, welche eine Theorie oder Konstruktion der Elektricität zu berücksichtigen hat: Natur der Elektricität selbst, Art der Erregung dieser Wirkungsweise, Grund der positiven und negativen Elektricität und ihres Verhältnisses zur Qualität der Körper, Art der Leitung und Unterschied der Leiter und Nichtleiter. Die beglückenden Phänomene, so wie alle Wirkungen der Elektricität, ergeben sich aus diesen zuvor ins Reine gebrachten Punkten von selbst. Nach denselben soll nun auch hier die Konstruktion der Elektricität in der Naturphilosophie kurz dargestellt werden.

Da in dem Universum die Form der Subjekt-Objektivirung sich ins Unendliche verzweigt, so kann auch die Materie, obgleich sich hier

I,2,147

als an der äußersten Grenze die Realität in die reine Objektivität und Leiblichkeit zu verlieren scheint, doch nicht unbeseelt gedacht werden. Die Beseelung ist ihr durch den ersten Akt der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, von dem sie der äußerste Moment ist, mitgetheilt. Durch dieselbe hat sie außerdem, daß sie als Endliches in dem Unendlichen und der allgemeinen Identität unterworfen ist, (in der Schwere) auch noch das Vermögen *in sich selbst, sich selbst gleich* zu seyn und sich in dieser Identität zu erhalten. Aus diesen Grundsätzen sind schlechthin alle dynamischen Erscheinungen zu begreifen, gänzlich ohne Annahme besonderer, feiner, wohl gar imponderabler Materien, welche nicht nur an sich bloß hypothetisch, sondern auch zur Konstruktion dieser Erscheinungen völlig unzureichend sind.

Wir können nun als allgemeinen Grundsatz aufstellen, daß ein jeder Körper ohne Veränderung seiner Verhältnisse zu einem andern außer ihm beständig in demselben Zustande der Identität mit sich selbst verharrte, daß dagegen jede Veränderung jener Verhältnisse in ihm ein Bestreben setze, dieser Veränderung ungeachtet bei Gleichheit mit sich selbst zu behaupten. Allgemein wird diese Veränderung eine Veränderung räumlicher Verhältnisse, also der Nähe oder Entfernung seyn, und jede Annäherung oder Entfernung eines Körpers von einem andern wird nothwendig in beiden dynamische Veränderungen setzen müssen. Annäherung bis zum Zusammenfließen der beiderseitigen Grenze ist Berührung: am vorzüglichsten werden sich also jene Veränderungen *bei der Berührung je zwei dem Raume nach verschiedener* (außereinander befindlicher) *Körper zutragen*.

Es können aber hier zwei Fälle stattfinden. Es sind entweder zwei qualitativ indifferente (sich gleiche) Körper, oder aber zwei der Qualität nach verschiedene, differente Körper, die sich berühren.

Wir müssen nun bemerken, daß dasjenige, wodurch ein Körper mit sich selbst eins ist, nothwendig zugleich auch das sey, wodurch er mit einem andern eins seyn kann, vorausgesetzt nämlich, daß dieser ihm zur Ergänzung werden könne; da nämlich jeder für sich bestrebt ist, ein Ganzes, eine Totalität zu seyn, und er nur durch die Berührung eines

I,2,148

andern als Nicht-Ganzes gesetzt ist, so strebt er sowohl wie dieser, in der Berührung mit diesem zusammen eine Totalität darzustellen. Dazu wird aber erfordert, daß beide sich zueinander wirklich als die zwei verschiedenen Seiten einer Einheit verhalten, daß also in jedem derselben eine Bestimmung oder Bestimmbarkeit liege, die in dem andern nicht liegt, denn nur insofern kann einer dem andern Mittel zur Ergänzung werden.

Jenes kann nun der Fall nicht seyn, wo indifferente, qualitativ gleiche Körper sich berühren. In diesem Fall wird also das wechselseitige Bestreben eines jeden, in die Individualität des andern einzudringen, nur die Folge haben können, daß jeder sich in sich selbst mehr zusammenzieht und desto mehr strebt, die Identität mit sich selbst zu behaupten. Hier müssen wir nun erwähnen, daß jene relative Gleichheit mit sich selbst sich an dem Körper durch die Starrheit, die Kohäsion ausdrücke, welche, wie man ohne Beweis einsehen kann, eben das In-sich-selbst-seyn des Körpers, das individuirende Princip, der Akt der Absonderung von der Totalität der Körper ist. Wir werden also das angegebene Gesetz so ausdrücken können: *Berührung indifferenter Körper setzt in jedem derselben für sich das Bestreben, in sich selbst, ohne Integration durch den andern, zusammenzuhangen*. Nun ist aber die Form der Kohäsion, sofern sie aktiv ist, überhaupt *Magnetismus*, ein Satz, den wir hier vorläufig nur dadurch begründen wollen, daß eben mit dem Maximum der aktiven Kohäsion auch das des Magnetismus, und umgekehrt, sich einfindet. Magnetismus ist aber nicht ohne ein Differenziiren des Körpers nach entgegengesetzten Richtungen, so daß nach der einen Seite die Identität (das Allgemeine), nach der andern die Differenz (das Besondere) überwiegend wird (welches sich am Magnet durch die zwei Pole ausdrückt) bei übrigens vollkommener Gleichsetzung beider im Ganzen. Diese Indifferenziirung in der Differenziirung findet übrigens ins Unendliche und unter der gleichen Form im einzelnen Theil wie im Ganzen des Körpers statt. Um nun dieß auf den vorliegenden Fall anzuwenden, so wird in der Berührung homogener Körper, obgleich jeder für sich Totalität zu seyn strebt, doch, weil jeder, indem er dieß ist, zugleich mit dem andern im

I,2,149

Gleichgewicht seyn muß, jeder den andern so weit bestimmen, als es nöthig ist, damit sie, der Einheit in sich selbst unbeschadet, zugleich im Gleichgewicht untereinander seyen, das heißt, beide werden außerdem, daß sie *in sich* wechselseitig aktive Kohäsion setzen, sie auch *zwischen einander* setzen (wo dann, welchen Pol jeder von beiden für diese Kohäsion mit dem andern annehme, von Bestimmungsgründen abhängt, die wir hier nicht weiter verfolgen können).

Dieser Zustand der Kohäsion zwischen indifferenten Körpern ist das was man Adhäsion zu nennen pflegt, da diese Art des Zusammenhanges durchgängig im Verhältniß der quantitativen Gleichheit beider Körper stattfindet und die homogensten am stärksten aneinander hängen.

Man setze nun an die Stelle der Berührung Reibung, welche nur successive, wiederholte Berührung ist, wobei der Kontakt selbst und der Berührungspunkt beständig verändert wird, so wird, weil bei dieser Berührung kein permanenter Gleichgewichtszustand zwischen beiden entstehen kann, die aktive

Kohäsion, die jeder in sich setzt, desto höher gesteigert werden, es wird, wie bey jedem Uebergang eines Körpers aus dem Zustand geringer in höhere Kohäsion, fühlbare Wärme entstehen, welche um so mehr zunimmt, da der Leitungsproceß, wodurch der Körper sich erkältet (und welcher wieder ein Kohäsionsproceß ist, in den er mit andern Körpern tritt), durch die beständige Veränderung des Berührungspunkts gestört wird, so daß im Fortgang des Processes nothwendig der Punkt herbeigeführt wird, wo das Maximum der aktiven Kohäsion durch den Uebergang zur relativen sich löst und der Körper (nach dem, was im Zusatz zum ersten Kapitel gezeigt wurde) in Verbrennungsproceß übergeht. Hiemit ist der Ursprung der *Wärme* durch Reibung zugleich mit dem Gesetz desselben, daß es nämlich eben *indifferente* Körper sind, welche wechselseitig die größte Hitze erzeugen, construirt.

Wir mußten den Folgen des ersten der beiden angenommenen Fälle zuerst nachgeben, um die des zweiten desto reiner zu erhalten. Wir können, wenn wir uns auf den allgemeinsten Ausdruck in Ansehung des ersten Falls beschränken, uns so ausdrücken: Indifferente Körper in der Berührung *magnetisiren* sich.

I,2,150

Verschieden wird die Folge in dem andern der angenommenen Fälle seyn, wo zwei *differente Körper sich berühren*.

Da nämlich jeder zu dem andern ein solches Verhältniß hat, daß er den andern ergänzen kann, so werden sie sich bestreben, zusammen eine Totalität, eine geschlossene Welt, darzustellen, und da dieß bewiesenermaßen überhaupt, also auch hier wiederum nicht anders als unter der Form der Kohäsion möglich ist, und so, daß in den einen die entgegengesetzte Bestimmung von der fällt, die in den andern fällt, so *werden sie beide gegenseitig Kohäsionsänderungen ineinandersetzen, so daß in dem Verhältniß, in welchem der eine sich in der Kohäsion* erhöht (der Faktor des Besonderen in ihm überwiegend wird), *der andere in demselben sich vermindert* (der Faktor des Allgemeinen in ihm überwiegend wird).

Daß nun diese gegenseitigen Kohäsionsänderungen sich nur entweder im Moment des Kontakts oder in dem der Aufhebung desselben *als solche* äußern können, ist von selbst klar, da beide Körper im Zustand der ruhigen Berührung, wie gesagt, eine geschlossene Welt sind, und keiner von beiden nach außen zu streben hat, um durch einen andern seinen Zustand wiederherzustellen und mit diesem in einen gleichen Proceß zu treten. Es kann aber ferner der Unterschied stattfinden, daß die sich berührenden Körper fähig sind, die in ihnen gesetzte Kohäsionsänderung über ihre ganze Oberfläche zu verbreiten oder nicht (auf welche Weise dieß nun geschehe); im letzteren Falle wird sich jene Veränderung bloß auf den Berührungspunkt einschränken, und, um sie über das Ganze zu verbreiten, wird successive Berührung beider in allen Punkten d.h. Reibung erforderlich seyn. Es leuchtet ferner von selbst ein, daß, wenn in dem ersten Falle, der Berührung *indifferenter* Körper, aktive, demnach absolute Kohäsion in ihnen selbst und zwischen ihnen gesetzt war, welche, wie bekannt, eine Funktion der Länge ist, im Fall der Berührung *differenter* Körper *relative* Kohäsion gesetzt seyn müsse, welche, wie gleichfalls bekannt, reine Funktion der *Breite* ist. Es folgt also auch, daß, wenn die Form der Wirkungsweise im ersten Fall die reine Länge ist, die der Wirkungsweise im zweiten die Breite seyn werde.

I,2,151

Wir brauchen aber ferner auch nichts weiter hinzuzusetzen, um zu beweisen, daß die Wirkungsweise der Körper unter den Bedingungen des zweiten der angenommenen Fälle die *Elektricität* sey, da sowohl jene (die Bedingungen), als auch die Bestimmungen der letzteren (der Art der Wirkung) einzig auf die Elektricität zusammentreffen. Wir führen in dieser Beziehung nur die Beschränkung der Elektricität auf

die Oberfläche der Körper und, was noch mehr ist, ihre Bestimmbarkeit, z.B. in Ansehung der quantitativen Vertheilung zwischen verschiedenen Körpern durch die Gleichheit und Aehnlichkeit der Oberflächen an, indem mehrere Beispiele in der Folge weitläufig werden erwähnt werden.

Wir können nun mit wenigen Worten jeden der oben bestimmten Punkte erörtern.

1. *Natur der Elektricität selbst*. Es ist klar, daß sie das dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenter, miteinander in relative Kohäsion tretender Körper sey. Die Zurückführung aller Elektricität und elektrischen Erscheinungen auf das Princip der *Kohäsion* ist ein der Naturphilosophie ganz eigenthümliches Resultat. Da selbst der um Aufstellung des Grundsatzes der Berührung *differenter* Körper so einzig verdiente *Volta* doch die letzte Frage: *wie* denn diese Körper wechselseitig ineinander Elektricität erregen können, unbeantwortet lassen mußte, auch wohl nicht beantworten konnte, solange auch er den Grund der elektrischen Erscheinungen in den Strömungen eines Fluidums suchte. Was diese Meinung unterstützt hat, ist außer einigen Wirkungen der Elektricität, von denen später die Rede seyn wird, ohne Zweifel die gleiche Meinung in Ansehung des Lichts, welches als begleitendes Phänomen der Elektricität, der empirischen Art zu schließen zu Folge, sogar zu den Bestandtheilen der elektrischen Materie gerechnet werden mußte. Wir haben auch hierüber Rechenschaft zu geben, oder vielmehr, wir haben sie schon in dem, was oben (Zusatz zum ersten Kapitel) verhandelt worden ist, gegeben. Im Magnetismus wird die Identität in die Differenz aufgenommen, hier kann Licht nicht erscheinen. Die Erscheinung des Lichts ist die der Resumtion der Differenz in die Identität (man sehe a.a.O.); auch stellt es sich eben in der Elektricität ein, welche sich

I,2,152

dadurch vom Magnetismus unterscheidet, daß in ihr eine Differenz Identität, anstatt daß in jenem die Identität Differenz wird.

Wir sehen hieraus zugleich, daß Magnetismus und Elektricität in anderer Beziehung wieder eins, nämlich eine und dieselbe dynamische Thätigkeit sind, welche dort nur die Körper unter der Form der ersten, hier unter der der *zweiten Dimension afficirt*.

2) *Art der Erregung der Elektricität.* Wir sehen aus dem Vorhergehenden, daß sie ihren Grund allein in den respektiven Kohäsionsveränderungen hat, welche differente Körper ineinander einzig durch die Berührung und ohne alle Dazwischenkunft eines andern Agens setzen. Die Erregungsart der Elektricität im Ganzen und Großen kann, nach der allgemeinen Ansicht derselben, als *Breite-Polarität,* in dem schon oben (Zusatz zum ersten Kapitel) berührten Verhältniß der Erde zur Sonne nicht mehr zweifelhaft erscheinen.

3) *Grund der positiven Elektricität und ihres Verhältnisses zu der Qualität der Körper*. In der Berührung zweier indifferenter Körper wird der Indifferenzpunkt des Magnets, aber allerdings nur in der Differenz hergestellt; die beiden Körper verhalten sich im Zustand der Kontiguität, wie sich die zwei Seiten des Magnets verhalten; so gewiß nun dieser (wie die Erde und das Planetensystem im Großen) nach der einen Seite im Zustand der verminderten, nach der andern im Zustand der erhöhten Kohäsion seyn muß, so gewiß auch die beiden sich wechselseitig elektrisirenden Körper. Derjenige, welcher sich expandirt (ein Zustand, der sich selbst durch die ausbrechenden Feuerbüschel darstellt), wird im Zustand der *positiven,* der, welcher im Fall der Kontraktion ist (welcher auch die Erscheinung des Lichtpunkts anzeigt), wird im Zustand der *negativen* Elektricität seyn.

Wir können demnach das allgemeine Gesetz des elektrischen Verhältnisses der Körper so aussprechen: *derjenige von beiden, der im Gegensatz gegen den andern seine Kohäsion erhöht, wird negativ-, derjenige, der sie vermindert, positiv-elektrisch erscheinen müssen.* Es ergibt sich hieraus, wie die Elektricität jedes Körpers bestimmt sey nicht allein durch seine Qualität, sondern

I,2,153

ebensosehr durch die des andern. Man begreift die Beziehung, welche, wie in dem obigen Kapitel, obgleich sehr unvollständig, gezeigt wird, das elektrische Verhältniß der Körper zu dem ihrer Oxydabilität hat, da eben auch diese (Zusatz zum ersten Kapitel) durch Kohäsionsverhältnisse bestimmt ist. Man braucht nur die über diesen Gegenstand von den Physikern entworfenen Tabellen nachzusehen, um sich von der durchgängigen Gültigkeit dieses Gesetzes zu überzeugen. Das Glas wird in dem Verhältniß positiv-elektrisch, in welchem ihm als Reibungsmittel ein leicht oxydabler Körper dargeboten wird; es ist bekannt, daß das Quecksilber-Amalgam im Proceß des Elektrisirens zugleich oxydirt wird, das heißt, in seiner relativen Kohäsion sich erhöht. In den galvanischen Versuchen ist die + E beständig auf der Seite des Körpers von der geringeren Kohäsion, z.B. des Zinks im Gegensatz gegen Gold, Silber, Kupfer. Aber selbst die am konstantesten negativ sich verhaltenden Metalle, wie Platina, können im Zustand der Erwärmung mit andern, sonst positiven, ja sogar mit einem, übrigens homogenen, nicht erwärmten Stück desselben Metalls positiv werden. (Man sehe die Schrift des Cavallo, neueste Ausg. im II. Theil.) Man begreift hieraus den großen Einfluß der Oberflächen, der Rauhigkeit (so daß z.B. mattgeschliffenes Glas in demselben Verhältniß, in welchem anderes positiv-, negativ-elektrisch wird), der Farben u.s.w. Inwiefern nun die Fähigkeit sich in der Kohäsion relativ zu erhöhen oder zu vermindern auch alle chemischen und andern Qualitäten des Körpers bestimmt, so kann man von hieraus die Verzweigungen des Einen, nur immer in verschiedenen Formen wiederkehrenden und doch sich gleich bleibenden Verhältnisses leicht weiter verfolgen.

4) *Mechanismus der Leitung und Unterschied der Leiter und Nichtleiter*. Hier stelle ich zuvörderst den Grundsatz auf, daß der Mechanismus der Leitung ganz auf denselben Gründen beruht, wie der der ersten Erregung. Denn indem ein Körper durch Berührung eines andern in einem Punkt elektrisirt ist, so ist er ebendadurch mit dem zunächstliegenden Punkt in Differenz; es ist also die Bedingung des elektrischen Processes gegeben, und zwar, da der erste Punkt das

I,2,154

nothwendige Bestreben hat, sich zur Identität zu rekonstruiren, wird er in der Kohäsion sich auf Kosten des andern entweder erhöhen oder vermindern, diesen also negativ- oder positiv-elektrisch setzen und seine Elektricität ihm mitgetheilt zu haben scheinen. Dasselbe findet aber auch zwischen zwei verschiedenen Körpern statt, so daß wir auf keine Weise eine wahre und eigentliche Mittheilung der Elektricität gleichsam durch Transfusion, sondern allein eine Fortpflanzung durch immer nun geschehende Erregung zugeben.

Betreffend nun den Unterschied der Leiter und Nichtleiter, so wird man gestehen, daß die Physiker bis jetzt über dieses Verhältniß gänzlich in der Dunkelheit gewesen sind und nicht die geringste Auskunft über den Grund jenes Unterschiedes geben konnten.

Nach dem Grundsatz, daß alle Leiter unter der Form der Kohäsion und des Magnetismus geschehen, ist es nothwendig, daß alle diejenigen Körper, welche an die Grenzen der allgemeinen Kohäsionsreihe, also entweder am nächsten gegen den kontrahirten oder den expandirten Pol fallen, weil sie in sich den einen Faktor der Kohäsion in großem Uebergewicht haben, demnach nur *mit andern Körpern zusammen* Kohäsion herstellen können, der Leitung *in sich selbst* unfähig sind. In der Berührung mit einem elektrisirten Körper leiten sie allerdings, in dem Sinn wie jeder andere leitet, das heißt, sie setzen sich mit jenem in Kohäsionsproceß, aber sie leiten nicht über den Punkt der Berührung hinaus, weil sie nicht Leiter *in sich* sind. Man wird leicht selbst finden, daß alle möglichen Isolatoren unter die eine oder andere dieser beiden Klassen von Körpern fallen, wie z.B. die metallischen Gläser, die Erden u.s.w., in die Kategorie der Körper mit überwiegender, bloß relativer Kohäsion, andere, wie Schwefel u.s.w.,

bereits auf die Seite der überwiegenden Expansion fallen. Bloß also in der Sphäre der herrschenden aktiven Kohäsion, der Metalle, wird der Sitz der absoluten Leitungskraft seyn, obgleich aus Gründen, welche zu verfolgen hier zu weitläufig wäre, es nicht eben die Körper der höchsten Kohäsionsgrade sind, welche die vollkommenste Leitungskraft haben. Dem Indifferenzpunkt der aktiven Kohäsion entspricht, als Indifferenzpunkt der relativen,

I,2,155

das Wasser. Da dieses, welches nach außen völlig gleichgültig, jede Bestimmung von außen annimmt, auch in sich *ebenso eins* ist, so tritt es in jeden Leitungsproceß als Ein Faktor ein und transmittirt die Kohäsionsveränderung durch sich, das heißt, es isolirt nicht, ohne deßwegen in sich mehr als ein bloß relativer Leiter zu seyn. Bekannt ist indeß, daß es im Zustand der Ebullition ebenso wie durch einen Zusatz kohärenterer Flüssigkeiten, wie mineralischer Säuren, beträchtlich an Leitungsvermögen zunimmt.

5) *Begleitende Phänomene und Wirkungen der Elektricität.* Jene begreifen sich aus dem Vorhergehenden ohne Zweifel von selbst, z.B. die der Anziehung und Abstoßung. Von den Lichterscheinungen war schon bei 1) die Rede. Es verdient, in Beziehung auf das dort Gesagte noch bemerkt zu werden, daß die Elektricität in dem Grade leuchtend dargestellt werden kann, in welchem der körperliche Inhalt des leitenden Mittels oder elektrisirten Körpers vermindert, die Fläche also relativ vermehrt wird. Daher die elektrischen Erscheinungen der verdünnten Luft.

Die Wirkungen der Elektricität, sofern sie Auflösung der Kohäsion, Schmelzung oder auch Verwandlung der absoluten in relative durch Oxydation sind, bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Von den Wirkungen der elektrischen Polarität der Voltaischen Säule ist zu erinnern, daß eben auch hier die Elektricität sich als Breitepolarität in Darstellung der beiden chemischen Formen derselben, dem Sauer- und Wasserstoff (Zusatz zum ersten und dritten Kapitel) erweiset, und zwar müßte man entweder den Hergang dieser Potenzirung des Wassers gänzlich nicht verstehen, oder von einer kläglichen Originalitätssucht befallen seyn, wenn man aus dem Grunde, daß es die vom positiv-elektrischen Pol ausgehende Bestimmung ist, welche das Wasser als Sauerstoff, die vom negativ-elektrischen, welche es als Wasserstoff darstellt, die + E Sauerstoff-, die - E Wasserstoff-Elektricität nennen wollte. In dem System der Voltaischen Säule setzt jeder Pol immer und nothwendig seinen entgegengesetzten, das Plus des Zinkpols also das Minus oder die *negative* Form des Wassers, ebenso wie das Minus des entgegengesetzten

I,2,156

Pols das Plus oder die *positive* Form des Wassers. Jene Benennung wäre ebenso nach dem groben Augenschein gewählt, als wenn man den Nordpol eines Magnets aus dem Grunde, weil er im Eisen den Südpol erweckt, Südpol nennen wollte und umgekehrt. Sonst verträgt sich die Ansicht des Wasserstoffs als chemischen Repräsentanten der + E, die des Sauerstoffs als gleichen Repräsentanten der - E einzig mit allen anderen Verhältnissen.

Wegen der Wirkungen der Elektricität auf Organisation, vorzüglich auf thierische, ist es hinreichend, zu bemerken, daß allgemein auch Nerv und Muskel im Verhältniß der + und - E sind, wie umgekehrt auch Wasser, obgleich auf unerkennbare Weise, in Muskel und Nerv gegliedert ist; daß der Nerv in dem natürlichen Bestreben ist, seine Kohäsion auf Kosten des Muskels zu erhöhen, sowie dieser jede Bestimmung zur Kohäsionsverminderung durch Kontraktion vernichtet. Die äußere Elektricität findet also in dem Organismus selbst schon die vollkommensten, hier nur zur höheren Potenz entwickelten elektrischen Verhältnisse.

Fünftes Kapitel.

Vom Magnet.

Bisher gelang es uns, zu beweisen, daß wir zur Erklärung der physikalischen Erscheinungen keiner unbekannten, im besondern Körper, als solchem, verborgenen Kräfte bedürfen, daß vielmehr die Natur die Mannichfaltigkeit dieser Phänomene durch das einfachste Mittel zu erhalten wüßte, dadurch nämlich, daß sie die festen Körper mit einem flüssigen Medium umgab, das sie nicht nur zum allgemeinen Repositorium des Grundstoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehungen zu seyn scheint, sondern zugleich auch zum Vehikel höherer Kräfte bestimmte, die allein alle jene Erscheinungen, welche den Wechsel der Verhältnisse unter den Grundstoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande sind.

I,2,157

Jetzt ist noch eine Erscheinung übrig, die uns droht, das Princip, dem wir bisher gefolgt sind, verlassen und am Ende doch, im einzelnen Körper wenigstens, etwas annehmen zu müssen, war wir in den Körpern überhaupt zuzulassen standhaft uns weigerten - eine innere, nicht allgemein wirkende, dem einzelnen Körper, *als solchem*, eigenthümliche Grundkraft. Die Ursache der *magnetischen Erscheinungen*, kann man sagen, fällt gar nicht in die Sinne. - Hier scheinen also unsere physikalischen Erklärungen zu Ende zu seyn - sie wirkt in einem Körper ursprünglich, ohne erregt zu seyn, dieser Körper braucht nicht isolirt zu werden, um seine Kraft zu behalten, durch Mittheilung verliert er nichts oder sehr weniges davon - offenbare Beweise einer Kraft, die im Innern des Körpers seinen ersten Grundtheilen anzuhängen scheint - nur Kräfte, die die Körper durchdringen, wie Wärme und Elektricität, nicht solche, die nur seine Oberfläche erreichen, wie Wasser u.a. (die der Elektricität gefährlich sind), sind im Stande, diese Kraft zu schwächen - abermals ein Beweis, daß uns *hier* wenigstens unser bisheriges Princip völlig zu verlassen scheint. Allein man muß bedenken, daß allem Ansehen nach der Magnetismus (so heiße ich der Kürze halber die Eigenschaften des Magnets überhaupt) nichts *Ursprüngliches* ist, daß er nicht nur überhaupt künstlich *erregt* werden kann, sondern daß es sogar möglich ist, *Magnete* durch Kunst *hervorzubringen*.

Diese Bemerkung allein schon macht Hoffnung, daß wir an einer physikalischen Erklärung der magnetischen Phänomene zu verzweifeln keine Ursache haben und daß es uns früher oder später noch gelingen muß, die wirkliche (nicht bloß eingebildete) Ursache derselben zu erforschen.

Diese Bemerkung setzt ferner außer Zweifel, daß im Magnet allerdings eine Kraft wirkt, die freilich eine *innere* Kraft heißen kann, nicht etwa, als ob sie ursprünglich und ihrer Natur nach eine solche wäre, sondern weil sie gerade nur in *diesem* Verhältnisse *diese* Erscheinungen hervorzubringen im Stande ist - ferner: daß diese Kraft dem Magnet zwar *eigen*, aber nicht *eigenthümlich*, also ursprünglich auch wohl keine besondere, im eigentlichen Sinne dieses Ausdrucks,

I,2,158

bloß magnetische Kraft ist - endlich: daß diese Kraft dem Magnet *zufällig* ist und nicht als eine ihm nothwendige, d.h. zu seinem Wesen selbst gehörige Kraft betrachtet werden kann.

Zwar wissen wir nicht, wie sich im Innern der Erde der Magnet bildet; aber so viel wissen wir, daß er so wenig, als Metalle überhaupt, ein *ursprüngliches* Naturprodukt ist, daß er mehrere Stufen der Bildung durchlaufen mußte, ehe er zum Magnet wurde, und daß wahrscheinlich bei seiner Bildung die großen wirkenden und bildenden Kräfte der Natur, Feuer und Wärme, nicht müßig waren. Wir wissen, daß der Magnet (ein Eisenerz) in allen reichhaltigen Eisengruben gefunden wird; wissen, daß das Eisen selbst fortgehenden Veränderungen im Innern der Erde unterworfen ist, daß sich im Lauf der Jahrhunderte Eisen erzeugt, wo vorher keines zu finden war, und daß Eisenminen verschwinden, wo sie sonst häufig anzutreffen waren - Bemerkungen, welche alle darauf aufmerksam machen, daß der Grund der magnetischen Eigenschaften wohl in der ursprünglichen Bildung des Eisens und des Magnets zu suchen ist - daß der Magnet wohl nichts anders ist, als ein *unvollkommenes Eisen,* das im Innern der Erde *ungleichförmig* ausgebildet wurde, in welchem vielleicht gewisse Grundstoffe - oder Kräfte - die im *Eisen ruhen* - nicht zur Ruhe gekommen sind u.s.w.

Mehr als durch alles Uebrige wird diese Ansicht des Magnets durch die künstliche Art, dem Eisen selbst magnetische Eigenschaften zu geben, bestätigt.

Ich rede hier nicht von der magnetischen Erregung, die durch das Streichen mit dem Magnet geschieht. Diese ist in anderer Rücksicht wichtig, weil sie die große Aehnlichkeit der magnetischen und elektrischen Erscheinungen darthut. Führe ich den einen Pol des Magnets über die Hälfte eines Eisenstabs, so wird hier die entgegengesetzte Kraft erregt; von nun an haben der Magnet und der Stab freundschaftliche Pole. Verwechsle ich diese Pole so, daß ich mit dem andern Pol des Magnets dieselbe Seite streiche, oder mit demselben Pol die entgegengesetzte Seite, so erfolgt nichts. Streiche ich aber die andere Hälfte des Stabs

I,2,159

mit dem entgegengesetzten Pol, so werden diese freundschaftlich, und das Eisen hat Pole wie der Magnet. Noch merkwürdiger ist in *dieser* Rücksicht, daß beim Magnet die Phänomene der *Vertheilung* ebenso stattfinden wie bei der Elektricität[1]. Ja alle magnetischen Wirkungen lassen sich auf *Vertheilung* zurückführen. Kein Wunder, daß der Magnet dadurch so wenig von seiner Kraft verliert, als der elektrische Körper. Elektricität kann aber auch durch *Mittheilung* erregt werden, was wegen der *Schranken* der magnetischen Kraft unmöglich ist. Daraus, daß die magnetische Kraft ihrer Natur nach *beschränkt* ist, lassen sich beinahe alle Verschiedenheiten der elektrischen und der magnetischen Erscheinungen[2] erklären. Ganz richtig hat daher schon *Aepinus*[3] bemerkt, daß man zwar jeder magnetischen Erscheinung eine elektrische, aber nicht umgekehrt jeder elektrischen eine magnetische entgegenstellen könne - zum Beweis, daß beide sich in ihren *Gesetzen* völlig ähnlich und nur ihren *Schranken* nach verschieden sind. - Daraus folgt noch nicht, daß die *Ursachen* beider Erscheinungen eine und dieselbe seyen, wohl aber, daß beide zu *einer Art* von Ursachen gehören.

Was näher und unmittelbarer zu meinem Zweck gehört, ist, daß man, ohne die Beihülfe eines Magnets, das Eisen magnetisch machen kann. Hieher gehören folgende Erfahrungen.

Eisen und Stahl werden magnetisch, wenn sie, bis zum Glühen erhitzt, in kaltem Wasser schnell abgekühlt werden. Dasselbe erfolgt, wenn eine glühend gemachte eiserne Stange perpendikulär aufgerichtet und so abgekühlt wird. In beiden Fällen ist die Abkühlung *ungleichförmig.* Nicht nur wird die *Oberfläche* schneller als das *Innere,* sondern in beiden Fällen wohl auch die eine Spitze schneller als die andere abgekühlt. Welche Vermuthungen man auf diese Erfahrung bauen könne, mögen meine Leser selbst beurtheilen.

[1] *Lichtenberg* zu Erxleben. S. 551.

[2] Man vergleiche denselben Schriftsteller S. 554.

[3] Man siehe die schon oben (Kap. 4) angeführten *zwei Schriften*, deren eine von *der Aehnlichkeit der elektrischen und magnetischen Materien* handelt.

I,2,160

Ferner, Eisen (auch geschwefelte Eisenerze)[1] vom Blitz getroffen oder durch einen starken elektrischen Funken (das gewaltigste *Zersetzungsmittel* der Natur) erschüttert, wird magnetisch, eine Erfahrung, die auch *Franklin* bestätigt hat.

Dasselbe bewirkt zwar auch eine bloß mechanische, starke Erschütterung des Eisens, aber es fragt sich noch: hat hier die Erschütterung unmittelbar gewirkt, oder ist erst *mittelbar* durch sie eine *Zersetzung* bewirkt worden, welche nun die eigentliche Ursache des im Eisen erregten Magnetismus ist?

Umgekehrt kann, durch eben die Mittel, durch welche im Eisen Magnetismus erregt wird, der des Magnets vernichtet werden.

Die Versuche mit dem Magnetometer haben auf eine auffallende Art bewiesen, daß schon bloße Wärme die magnetische Kraft schwächt[2]. Völlig vernichtet wird sie, wenn der Magnet, glühend gemacht, *allmählich* und *gleichförmig* erkaltet. Selbst das bloße Aussetzen an die freie Luft, wobei der Magnet rostet (Oxygene an sich zieht), beraubt ihn seiner Kraft.

Elektrische Erschütterungen können dem Magnet seine magnetische Kraft völlig entziehen. Wenn auch gleich durch van *Marums* Experimente zweifelhaft gemacht wird, ob wirklich (wie doch *Knight* in den philosophischen Transaktionen, auch auf Experimente gestützt, behauptet) durch Wirkung der Elektricität die magnetischen Pole umgekehrt werden können, so bleiben doch immer noch die daselbst angeführten Berichte von Seefahrern übrig, die den Kompaß, von einem Wetterstrahle getroffen, plötzlich seine Pole umkehren sahen.

Eine bloß mechanische - aber starke - Erschütterung raubt dem Magnete seine Kraft ebenso gut, als eine elektrische, und so gilt wohl als allgemeines Gesetz der Satz: *Was das Eisen magnetisirt, demagnetisirt den Magnet selbst*.

Diese Erfahrungen beweisen, daß man kein Recht hat, eine

[1] Man siehe einen Brief von *Beccaria* im *Rozier*. Band IX. Mai 1777.

[2] *Prevost* vom Ursprung der magnetischen Kräfte. Deutsche Uebersetzung von *Bourguet* nebst Vorrede von *Gren*. S. 165.

I,2,161

besondere magnetische Kraft - oder gar eine - oder zwei *magnetische Materien* anzunehmen. Die Annahme der letzteren ist gut, so lange man sie bloß als eine (*wissenschaftliche*) *Fiktion* betrachtet, die man seinen *Experimenten* und *Beobachtungen* (als *Regulativ*), nicht aber seinen *Erklärungen* und *Hypothesen* (als *Princip*) zu Grunde legt. Denn wenn man von einer magnetischen Materie spricht, so hat man in der That damit nichts weiter gesagt, als was man ohnehin wußte, nämlich, daß es irgend *etwas* geben muß, das den Magnet magnetisch macht. Geht man aber weiter, so kommt man nothwendig entweder auf *Cartesische* Wirbel oder auf *Eulers* magnetische Kanäle und Ventile, und was dergleichen ist. Ganz anders machte es *Aepinus* - (ein Naturforscher, dessen Experimente und Hypothesen, beide das Gepräge der Einfachheit tragen, das den erfinderischen Geist überall

charakterisirt) - indem er die Franklinische Theorie der elektrischen Erscheinungen auf die magnetischen vorerst *hypothetisch* anwandte und, dieser Hypothese gemäß, nicht erklärte, sondern *beobachtete* und *versuchte*.

Wenn z.B. *Häuy,* auf den sich Herr Prevost beruft[1], sagt: "Es ist sehr wahrscheinlich, daß man, wenn die Natur dieser Erscheinungen erst besser bekannt seyn wird, entdecken werde, daß sie von den gleichzeitigen Wirkungen *zweier Flüssigkeiten* abhängen, *die so beschaffen sind, daß die Grundmassen einer jeden die Eigenschaft besitzen, sich wechselseitig abzustoßen und zu gleicher Zeit die Grundmassen der andern anzuziehen*," - so frage ich, was wir denn wirklich mit diesen *näheren Aufschlüssen* über die Natur der magnetischen Erscheinungen gewonnen hätten? Offenbar nichts, als das Wort *Flüssigkeiten*. Denn *annehmen,* daß diese sich *unter sich selbst* zurückstoßen und *unter einander* anziehen, heißt das Phänomen selbst nicht erklären, sondern die Frage nur *zurückschieben*. Statt daß wir vorher untersuchen mußten, warum gleichnamige magnetische Pole sich zurückstoßen, ungleichnamige sich anziehen, fragen wir nun, warum dieß bei den angenommenen Flüssigkeiten

[1] A.a.O. S. X. der Vorrede.

I,2,162

geschieht - und die Beantwortung ist offenbar durch diese *Veränderung* der Frage um nichts leichter geworden. Solche vorgeblichen Erklärungen der *Natur* sind also nichts anders als Selbsttäuschungen, da man, mit veränderten *Bezeichnungen* der Sache, der Sache selbst näher gekommen zu seyn glaubt und sich, anstatt mit Realitäten, indeß mit Worten bezahlt macht.

Herr *Prevost* sah ein, daß man mit solchen Voraussetzungen in der Naturwissenschaft wirklich nicht von der Stelle kommt. Er unternahm also, durch seine Schrift zu beweisen, was Herr Häuy nur gefühlt hatte, nämlich, daß jene Voraussetzungen immer noch über den *Ursprung* dieser Erscheinungen, d.h. über die *Hauptsache - nichts* aufklären, und daß man sich schwierigeren Untersuchungen unterziehen müsse, um sich mit solchen Erklärungen befriedigen zu können.

Durch Herrn *Prevost* gewinnt also die Annahme zweier elementarischer Flüssigkeiten, die er als die Ursache der magnetischen Erscheinungen betrachtet, freilich eine ganz andere Gestalt, als sie bei den Meisten seiner Vorgänger hatte. Indem er sie auf die Principien der mechanischen Physik des Herrn le Sage gründet, gibt er seiner Hypothese nicht nur überhaupt eine Stütze, sondern er gibt ihr, was noch mehr ist, *realen* Gehalt und Bedeutung. Man weiß, daß die ältere Physik überhaupt mit elastischen Materien sehr freigebig war, die, damit sie bei jedem Phänomen gleich bei der Hand seyn könnten, überall verbreitet seyn sollten. Diese Fiktion hat durch die neuen Entdeckungen über die Natur und Beschaffenheit der Luft aufgehört, eine bloße *Fiktion* zu seyn. Herr Prevost gebraucht sie gleichfalls. In seinem Systeme aber hat sie wirklich *Zusammenhang* und *Nothwendigkeit,* weil jene elementarischen Flüssigkeiten in der mechanischen Physik, deren Vertheidiger er ist, wirklich *nothwendig* sind. Man muß also das System und den Zusammenhang, in welchem er sie behauptet, selbst zerstören, um seine Hypothese zu widerlegen. In diesem System bleibt alsdann auch nicht *unerklärt,* warum die Grundtheilchen (les molecules) der beiden elementarischen Flüssigkeiten *wechselseitig* sich anziehen, und zwar so, daß die Grundtheilchen der *heterogenen* Flüssigkeiten

I,2,163

mit größerer Kraft sich zu vereinigen streben, als die der *homogenen*. Sobald man (wie Herr Prevost

thut) voraussetzt, daß diese Wechselanziehung mechanisch-erklärbar ist, und sobald man wenigstens versucht, sie so zu erklären, so hört das Willkürliche der Behauptung auf und man befindet sich so lange wenigstens, als das System nicht widerlegt ist - auf festem Grund und Boden. - Bis dahin also, wo wir dieses System unserer Untersuchung unterwerfen können, müssen wir auch Herrn Prevosts Hypothese vom Ursprung der magnetischen Kräfte unberührt lassen.

Herr Prevost schreibt dem Eisen eine *Wahlanziehung* gegen das combinirte magnetische Fluidum zu. Da auch Wahlanziehungen in der mechanischen Physik ihre mechanische Erklärung finden, so müssen wir auch über diese bestimmte Art von magnetischer Wahlanziehung ihre Aufschlüsse erst erwarten.

So lange, bis dieß geschehen ist, oder so lange, als man noch nicht überzeugt ist, daß auf *diesem* Wege einer *spekulativen* Physik (denn daß die mechanische Physik nichts anders ist, als das, werde ich *beweisen*) eine Naturwissenschaft überhaupt möglich sey, gibt der oben aufgestellte Satz (was das Eisen magnetisirt, demagnetisirt den Magnet selbst und umgekehrt), wenigstens ein leitendes Princip, dem Grund dieser Wahlanziehung auf dem gewöhnlichen, bisher noch einzig zuverlässigen Weg nachzuforschen. Vorzüglich wird sich die Aufmerksamkeit der Naturforscher dahin richten, zu sehen, mit welchen Veränderungen des Eisens auch sein Verhältniß zum Magnet geändert wird. Eine Hauptveränderung dieser Art ist das Verkalken des Eisens, womit es aufhört vom Magnet ebenso stark als vorher angezogen zu werden. Daß im Eisen selbst vielleicht eine *Vertheilung* stattfinde, wie sie im Magnet stattfindet, ließe sich daraus schließen, daß selbst andere metallische Körper, z.B. nach Bergmann der *reinste* Nibelkönig, von ihm gezogen wird. Entdeckungen neuer metallischer oder metallartiger Körper, die magnetische Eigenschaften entweder selbst zeigen[1] oder

[1] Aeußerst erwünscht müssen daher dem Naturforscher solche Entdeckungen seyn, als diejenige ist, welche unlängst Herr von *Humboldt* in der A.L.Z. mitgetheilt hat. (S. das Intelligenzblatt der A.L.Z. vom Jahr 1797, Nro. 38.)

I,2,164

vom Magnet angezogen werden, müssen noch mehrere Aufschlüsse darüber geben.

Aus der Richtung des Magnets gegen die Pole und seinen Abweichungen von dieser Richtung erhellt, daß die Ursache der magnetischen Erscheinungen den ersten wirkenden Ursachen der Natur verwandt seyn muß, oder daß jenes Unbekannte, dem sie verwandt ist, und das vielleicht den Grund aller ihrer einzelnen Verwandtschaften (z.B. mit dem Eisen) enthält, über die ganze Erde verbreitet seyn muß. Es gibt beinahe kein Phänomen der Natur, das nicht auf die Richtung der Magnetnadel Einfluß hätte. Sie zeigt eine *tägliche* Abweichung, die wahrscheinlich den bloßen Veränderungen der Luft zuzuschreiben ist. Erdbeben und vulkanische Ausbrüche wirken auf sie. Das Nordlicht sowohl als das Zodiakallicht hat auf sie Einfluß, und eine neue - mit jetzt erweitertem Organ - unternommene Untersuchung ihrer jetzigen sowohl als ihrer ehemaligen Abweichung könnte leicht der Weg seyn, die Ursache aller magnetischen Erscheinungen endlich zu ergründen.

Lehre der Naturphilosophie vom Magnetismus.
(Zusatz zum fünften Kapitel.)

Da in dem Zusatz zum vorhergehenden Kapitel sehr viele Punkte der Lehre vom Magnetismus mit berührt worden sind, so beschränken wir uns hier auf die Angabe der Hauptsächlichsten derselben, welche folgende sind:

1. Der Magnetismus ist der allgemeine Akt der Beseelung, Einpflanzung der Einheit in die Vielheit,

des Begriffs in die Differenz. Dieselbige Einbildung des Subjektiven ins Objektive, welche im Idealen, als Potenz angeschaut, Selbstbewußtseyn ist, erscheint hier ausgedrückt in dem Seyn, obgleich auch dieses Seyn an sich betrachtet wieder eine relative Einheit des Denkens und des Seyns ist. Die allgemeine Form der relativen Einbildung der Einheit in die Vielheit, ist die *Linie, die reine Länge*; der Magnetismus ist daher *Bestimmendes der*

I,2,165

reinen Länge, und da diese am Körper sich durch absolute Kohäsion äußert, der *absoluten Kohäsion*.

Durch den Magnetismus ist jeder Körper Totalität in Bezug auf sich selbst, und seine beiden Pole die nothwendigen Erscheinungsweisen der beiden Einheiten des Besondern und Allgemeinen, sofern sie auf der tiefsten Stufe des Seyns als differenziirt zugleich und als indifferenziirt erscheinen. Vermöge der Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen anderen, durch den Magnetismus hebt er sich heraus, faßt sich in sich selbst als besondere Einheit: Magnetismus ist demnach die allgemeine Form des Einzelnen in sich selbst zu seyn.

2. Es geht an dieser Ansicht von selbst hervor, daß der Magnetismus eine *allgemeine* Bestimmung und Kategorie der Materie sey, daß er also nicht einem einzelnen Körper ausschließlich eigenthümlich, sondern allen sich individuirenden und individuirten Körpern gemein seyn müsse. Dieß ist eine der ersten Lehren der Naturphilosophie, die im *Entwurf des Systems* dieser Wissenschaft (S. 301) so ausgedrückt ist: "Der Magnetismus ist so allgemein in der allgemeinen Natur, als die Sensibilität in der organischen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben ist er in einzelnen Substanzen nur für die *Erscheinung*; in den sogenannten unmagnetischen Substanzen verliert sich bei der Berührung unmittelbar in Elektricität, was bei den magnetischen noch als Magnetismus unterschieden wird, sowie bei den Pflanzen unmittelbar in Zusammenziehungen sich verliert, was beim Thier noch als Sensation unterschieden wird. Es fehlt also nur an den Mitteln, um den Magnetismus der sogenannten unmagnetischen Substanzen zu erkennen u.s.w".

Auch diese Mittel sind jetzt gefunden; Coulomb hat zuerst diese Schranken auch für die Erscheinung durchbrochen. Es ist unterhaltend genug, daß es Leute gegeben hat, die gegen diese allgemeine Ansicht des Magnetismus und Konstruktion derselben als nothwendiger Kategorie der Materie[1] den Einwurf vorbrachten: nach dieser Ansicht müßten alle

[1] In der *Einleitung zum Entwurf der Naturphilosophie* S. 75 und in der Abhandlung: *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* in der *Zeitschrift* Bd. I, Heft 1. 2.

I,2,166

starren Körper überhaupt magnetisch seyn, wogegen doch die *Erfahrung* streite. Dieselbige Erfahrung streitet nun durch Coulomb dagegen, daß *nicht* alle starren Körper magnetisch seyen.

Nach seiner Versicherung ist noch keiner der bisher untersuchten Körper dem Einfluß großer magnetischer Stäbe entgangen, nur daß die Wirkung bei einigen Körpern so gering ist, daß sie bis jetzt den Augen der Physiker entging. Coulomb gab jedem der untersuchten Körper die Gestalt eines kleinen cylindrischen Stäbchens, und in diesem Zustand hing er sie wagrecht an einen Faden roher Seide auf, und brachte sie zwischen zwei entgegengesetzte Pole von zwei Stahlmagneten. Die Wirkung war (bei einer Länge dieser Stäbchen von 7 - 8 Millimetern und einer Dicke von $^3/_4$ Millimeter) bei nicht metallischen Körpern (denn bei den metallenen wurde sie noch ums Dreifache vermindert), daß, wenn die

entgegengesetzten magnetischen Pole von einander um 5 - 6 Millimeter weiter entfernt waren, als die Länge der Nadel betrug, welche zwischen ihnen schwingen sollte, die Nadeln jedesmal, sie mochten seyn von welchem Stoffe sie wollten, sich genau in die Richtung der beiden Magnetstäbe begaben, und, aus dieser Richtung gebracht, durch mehrere Oscillationen (oft über 30 in einer Minute) in die vorige Richtung zurückkehrten.

3. Da sich alle Ursachen, wodurch der Magnetismus eines Körpers, unter dem Einfluß des Erdmagnetismus, verstärkt wird, ebenso wie diejenigen, wodurch er zerstört werden kann, offenbar und ohne Mühe auf solche, welche die Kohäsion afficiren, zurückbringen lassen, so wäre es unnöthig, hierüber noch etwas insbesondere zu bemerken, sowie dagegen.

4. Die Abweichungen der Magnetnadel und andere Eigenthümlichkeiten ihrer Bewegungen nur in dem Zusammenhang der allgemeineren Ansicht des Planetensystems, der Achsendrehungen und anderer allgemeiner Bewegungen eingesehen werden können.

I,2,167

Sechstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtungen, als Resultate aus dem Vorigen.

Das, was auch die träge Materie in Bewegung setzen und todte Stoffe dem Gleichgewicht entreißen kann, *Licht* und *Wärme*, kommt beides aus Einer Quelle, und längst hat der Mensch beide - das eine als Ursache, das andre als Wirkung - zusammengedacht. Aber das Licht, dieses Element des Himmels, ist zu allgemein verbreitet, zu allgemein wirksam, als daß das Auge des gewöhnlichen, an den Boden gefesselten Menschen es *suchte*, um die *Wonne des Sehens* mit Bewußtseyn zu genießen. Das Licht, als solches, rührt nur das geistigere Organ - und was wir ihm, insofern es *Licht* ist, verdanken, sind Schauspiele, für die der Mensch, dessen Sinn zur Erde sich kehrt, keine Empfänglichkeit hat. Mit dem reichlicheren Licht der Frühlingssonne erscheint auch aufs Neue das immer wechselnde Spiel vielfach ineinanderfließender Farben auf der Oberfläche unserer Erde, die kaum vorher noch das einförmige Gewand des Winters getragen hatte, und das Steigen und Sinken, das Entstehen, Wechseln und Vergehen dieser Farben, ist das Maß einer Zeitrechnung, die, überall gegenwärtig, uns in die Mitte der Natur selbst begleitet. Aus weiter Ferne erscheint uns das jugendliche Licht der Gestirne und knüpft unser Daseyn an die Existenz einer Welt an, die, für die Einbildungskraft unerreichbar, doch dem Auge nicht ganz verschlossen ist.

Aber alle die mannichfaltigen Schauspiele, welche das Licht uns gewährt, haben auf unsern *Nutzen* keinen unmittelbaren Einfluß: sie sind auf einen edleren Sinn berechnet. Näher schon an die niedrigeren Sinne - näher an die gebieterischen Bedürfnisse des Menschen schließt sich die Wärme an; kein Wunder, daß sie für ihn, den alle ihre Wirkungen unmittelbar rühren, das Erste ist, was ihn zur Anbetung der Sonne hinreißt. Eine sehr verfeinerte Religion war es schon, die jenes wohlthätige Gestirn als Urquell des *Lichts*, des reinsten, lauternste

I,2,168

Elements, das wir kennen, anbeten lehrte, unerachtet schon ein früherer, weit über die Erde verbreiteter

Jugendglaube der Völker, der unter keiner Nation des Alterthums je ganz erlosch, im Symbol des *Feuers* die erste Kraft der Natur verehrte. Schon der Wechsel des Tages und der Nacht, sowie die Veränderungen in der belebten und unbelebten Natur, die an die Wiederkehr und das Verschwinden jenes Gestirns geknüpft sind, lehrten den Menschen, daß Licht und Wärme die einzigen belebenden Kräfte des Universums seyen; noch mehr der Wechsel der Jahreszeiten, da die Sonne, sobald ihre Strahlen senkrechter auffallen, die Natur selbst dem Todesschlafe zu entreißen und ins Leben zurückzurufen scheint was vorher todte Erstarrung gefesselt hielt; mehr als alles aber der traurige Anblick jener Gegenden, wo eine ewige Kälte unter nie geschmolzenen, zu Fels und Klippe verhärteten Eismassen alle Regungen der Lebenskraft zu ersticken scheint.

Alles, was Entwicklung, Bildung, Ausdehnung der todten Materie bewirkt, schien dem Menschen lebendige Kraft zu seyn. Das Phänomen der äußern Ausdehnung roher Materie durch die Wärme ist gleichsam nur ein Schatten jener inneren, lebendigen Wärme, welche die Knospe schwellt, den werdenden Menschen im Keime bewahrt, fortbildet und organisirt. Die Pflanze, durch den Einfluß der Wärme hervorgetrieben, verwelkt doch wieder, sobald Licht und Wärme aufhören zu entwickeln, wovon sie sich nährte; wenigstens verliert sie den Schmuck ihrer Blätter, zum Beweis, daß sie nichts mehr zurückzugeben hat, weil sie nichts mehr empfängt. Aber die Organisation, in welche einmal der Funke des Lebens fiel, trägt fortgehend in sich selbst einen Quell innerer Wärme, der erst mit dem Leben selbst versiegt, und der von äußerer Wärme so unabhängig ist, daß er gerade dann den Körper stärker durchströmt, wenn außer dem Körper alles von Kälte starr ist. Die Natur hat alles dafür gethan, die innere Wärme mit Klima und Temperatur des Himmelsstrichs ins genaueste Verhältniß zu setzen. Wo sie das Maß der inneren Wärme im Verhältniß mit der Kälte des Klimas ohne Gefahr nicht überschreiten konnte, verkleinerte sie die Organisation selbst, um in kleinerem Umfang zu koncentriren, was, in größeren zerstreut, nur halb so viel gewirkt hätte.

I,2,169

Die beweglichsten und lebendigsten Thiere (wie die Vögel) haben auch das verhältnißmäßig wärmste Blut, und die kaltblütigen stehen an der Grenze der lebendigen Natur. Die innere thierische Wärme bleibt sich in jeder Temperatur der Luft gleich, und ist jene erloschen, so beschleunigt äußere Wärme nur die Auflösung der todten Organisation.

Aber die Natur selbst beobachtet in Rücksicht auf diese Kraft *Grade*, die sie nie ohne Nachtheil für die lebendige und organische Natur überschreitet. Von den heißen sowie von den kalten Erdstrichen sind auf immer eine Menge von Pflanzen und Thieren ausgeschlossen, während die gemäßigten nur wenigen *ganz* fremd sind; davon nichts zu sagen, daß nur in den letzteren die edelste Menschheit geblüht, sich entwickelt und gebildet hat. In den gemäßigten Erdstrichen selbst ist die Natur genöthigt, sobald das natürliche Maß von Wärme überschritten ist, das Gleichgewicht durch Revolutionen herzustellen. Das Licht selbst findet auf seinem Wege zu uns überall Widerstand, und die Natur läßt keine Kraft je ganz aus ihren Schranken treten. Dazu kommt, daß Wärme selbst nichts *Ursprüngliches* ist, daß sie nur insofern da ist, als das Licht Widerstand findet, und so beweisen selbst die thätigen Kräfte der Natur nur widerstrebenden Kräften gegenüber ihre ganze Macht, die, sobald sie schrankenlos wäre, alles, woran sie sich äußern könnte, und damit sich selbst, vernichtete. Kein Wunder, daß Licht und Wärme immer im Verhältniß ihrer Quantität mit Entgegengesetzten sich zu verbinden streben, weil sie nur in dieser Beschränkung sind, was sie sind - ausdehnende, repulsive, belebende Kräfte.

So ist es selbst zur Erhaltung dieser Kräfte nothwendig, daß träge, todte Stoffe ihnen entgegenwirken. Für sich selbst also würde die Erde ruhen und sich bewegen nur ihrer Trägheit gemäß, unentwickelt in ihren Kräften und Wirkungen, die sie in sich verschlöße, strömten nicht, wie aus einer höheren Ordnung, belebende Thätigkeiten, die ihre Einheit entfalten, das innere Leben und jene Kräfte in ihr wecken, die, den Gesetzen der Schwere entgegenwirkend, die todte Masse selbst andern Gesetzen, als denen der

allgemeinen Anziehung, gehorchen lehren[1]. Denn

[1] Der letzte Satz lautet in der ersten Auflage: Unten also ruht und bewegt | *[S.170]* sich, nur ihrer Trägheit gemäß, die feste Erde; sie selbst enthält keine anderen, als todte Kräfte, und nur von oben, gleichsam aus einer anderen Welt, strömen auf sie und durchdringen ihr Inneres belebende Kräfte, die den Gesetzen...

I,2,170

dieß ist der Charakter alles dessen, was durch höhere Kräfte regiert wird, daß Gesetze der Trägheit und Schwere darüber nicht, wie über alles andere, Gewalt haben. Alles Unedlere neigt sich zur Erde, alles Edlere erhebt sich von selbst über sie. Die unbelebte Pflanze schon strebt vom Boden sich zu entfernen; wo sie ihren üppigen Wuchs selbst nicht aufrecht zu erhalten weiß, strebt sie wenigstens an andern empor, der Sonne entgegen; traurig senkt sie ihr Haupt, sobald sie die Kräfte verlassen, die sie emportrieben[1]. Durch Wirkung der Wärme ändern die festesten Körper ihren Zustand, die meisten werden flüssig, viele verflüchtigt sie ganz, nur wenige widerstehen ihrer Gewalt, und auch diese scheinen nur da zu seyn, die edleren Körper zu tragen.

Im Innern sowohl, als auf der Oberfläche der Erde wirken fürnehmlich nur Kräfte der Anziehung. Eine geheime Verwandtschaft verbindet Stoffe mit Stoffen, oder zieht sie wechselseitig an, sobald eine höhere Kraft (wie Feuer und Wärme) ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Diese Verwandtschaften alle scheinen einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu haben. Die Natur, um die größte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen möglich zu machen, stellte überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannichfaltigkeit Einheit, in diesem Streit Harmonie herrsche, wollte sie, daß Heterogenes sich mit Heterogenem zu verbinden strebe und erst in seiner Verbindung ein *Ganzes* werde. So hat die Natur überall mannichfaltige Stoffe ausgebreitet, die sich selbst alle nur dadurch verwandt sind, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit einem Dritten streben. Selbst todte Stoffe, die keine Verwandtschaften mehr zeigen, sind vielleicht nur solche, bei denen längst jene Verbindung vollzogen ist, und deren Anziehungskräfte dadurch zur Ruhe gekommen sind. Der Kunstgriff der Natur scheint also *der* gewesen zu seyn: Stoffe, die ihrer Natur nach homogen waren, zu trennen und, so

[1] Die belebtere Organisation liegt nie im Verhältniß der Masse, die sie enthält, und der alternde Körper, unerachtet er an Masse verliert, verliert nicht verhältnißmäßig an Gewicht. (Dieser Satz fehlt in der zweiten Auflage.)

I,2,171

viel möglich, getrennt zu erhalten, weil sie, einmal verbunden, keiner Trennung mehr fähig, nichts als todte, träge Materie sind. - Aber wo ist es, jenes Mittelglied, das allein alle diese Verwandtschaften der Körper unter sich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Princip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet seyn. Wo anders sollten wir es suchen als in dem Medium, in dem wir selbst leben, das alles umgibt, alles durchdringt, allem gegenwärtig ist?

Täglich neuverjüngt umfängt *die Luft* unsre Erde; selbst ein Schauplatz beständiger Veränderungen, ist sie nicht nur das Medium, das der Erde die höhern Kräfte (des Lichts und der Wärme) zuführt, wodurch Verbindungen getrennt und Anziehungen bewirkt werden, sondern sie ist zugleich die Mutter jenes merkwürdigen Grundstoffs, der, als allgemeines Mittelglied aller Verwandtschaften zwischen Körpern und Körpern, mittelbar oder unmittelbar in jeden chemischen Proceß eingreift. Und so hat die Natur den größten Theil ihrer Erscheinungen schon durch das einfachste Mittel möglich gemacht,

dadurch, daß sie zwei Ordnungen von Körpern einander entgegenstellte, flüssige und feste. Kein chemischer Proceß geht von statten, ohne die Gegenwart irgend eines flüssigen Körpers. Während die festen Körper die ponderabeln Grundstoffe hergeben, welche zum chemischen Proceß gehören, geben die flüssigen gewöhnlich beides, Kraft und Mittel, zum Proceß her, weil sie ebensowohl Vehikel des Lichts oder der Wärme als des Grundstoffs sind, der zum chemischen Proceß gehört.

Mit Recht also konnte man, sobald die Natur verschiedener elastischer Flüssigkeiten entdeckt war, von diesen Entdeckungen die wichtigsten Folgen für die Erweiterung unserer Kenntnisse erwarten. Die Natur selbst hat jene beiden Klassen von Körpern durch allzuscharfe Grenzen abgesondert, als daß man nicht hoffen dürfte, in diesem Gegensatz das Geheimniß zu finden, das es ihr möglich macht, durch die einfachsten Mittel die größten Wirkungen hervorzubringen. Vergebens würde man sich bemühen, diese Grenzen ineinander fließen zu lassen und zu behaupten, daß der Uebergang von flüssigen zu festen Körpern kontinuirlich sey. Freilich macht die Natur keinen Sprung; aber es scheint mir, daß dieses Princip sehr mißverstanden wird, wenn man Dinge, die die Natur

I,2,172

nicht nur getrennt, sondern selbst einander entgegengesetzt hat, in Eine Klasse zu bringen versucht. Jenes Princip will nur so viel sagen: alles, was in der Natur *wird, wird* nicht durch einen Sprung, alles *Werden* geschieht in einer stetigen Folge. Aber daß deßwegen alles was ist kontinuirlich zusammenhänge - daß auch zwischen dem, was *ist,* kein Sprung seyn solle, folgt daraus noch lange nicht. Von allem dem also, was ist, ist nichts *geworden* ohne stetiges Fortschreiten, stetigen Uebergang von einem Zustand zum andern. Aber jetzt, da es *ist,* steht es zwischen seinen eignen Grenzen als ein Ding besondrer Art, das sich von andern durch scharfe Bestimmungen unterscheidet.

Die schärfste Grenzlinie zwischen festen und flüssigen Körpern ist die ausschließliche Bestimmung der letzteren, Vehikel *positiver* Ursachen zu seyn. Feste Körper dagegen gehorchen entweder einzig und allein den Gesetzen der Schwere, oder wenn sie höheren (chemischen) Gesetzen gehorchen, so geschieht es nach Gesetzen der (qualitativen) Anziehung, d.h. durch *negative* Kräfte.

Noch mehr unterscheidet sich von allen übrigen festen oder flüssigen Körpern jenes merkwürdige Fluidum (die Lebensluft), das für uns die einzige Quelle des Lichts zu seyn scheint. Denn während alle übrigen Körper nur die *einzelnen,* einer chemischen Anziehung fähigen, Grundstoffe enthalten, hat jenes in sich selbst das *allgemeine* Princip, das *allen* chemischen Anziehungen *gemeinschaftlich* zu Grunde liegt.

Da dieses Fluidum das Heterogenste in sich vereinigt, so ist es schon daraus begreiflich, daß es der mannichfaltigsten Erscheinungen fähig ist. Daher die elektrischen Attraktionen und Repulsionen, daher die Phänomene von Zersetzungen jener Luft und vom Verbrennen der Körper, daher die Erscheinung des Lichts, das uns allmählich begreiflicher wird, wenn wir das Phänomen des Lichts (seine Wirkung auf unser Organ) unterscheiden von dem, was es für den Verstand ist und seyn muß. Und wenn vielleicht die ganze Natur, wenn selbst die Oekonomie des thierischen Körpers auf Attraktionen und Repulsionen beruhen sollte, so begreifen wir, warum die Natur überall jenes Fluidum verbreitet, und warum sie an die Gegenwart desselben nicht nur das Gelingen vieler

I,2,173

chemischen Processe, sondern selbst die Fortdauer des vegetabilischen und des animalischen Lebens geknüpft hat.

Die heterogenen Principien, die die Natur in diesem Fluidum vereinigte, *können* uns nur nach ihrer

Wirkung auf die Sinne bekannt seyn, und das Gefühl, das diese Wirkung in uns hervorbringt, hängt selbst den Ausdrücken an, deren wir uns bedienen. Licht und Wärme ist bloßer Ausdruck unseres Gefühls, nicht eine Bezeichnung dessen, was auf uns wirkt. Schon daraus, daß Licht und Wärme auf ganz verschiedene Sinne - so ganz verschieden wirken, können wir schließen, daß wir mit beiden bloße Modifikationen unseres Organs bezeichnen. Eine ungewöhnliche Oscillation unsrer Kopf- und Sehnerven, ein plötzlicher Schrecken, plötzliches Erstaunen oder irgend eine andere Rührung unsers Auges macht, daß wir Licht sehen, wo wirklich keines ist. Selbst Menschen, deren Gesichtssinn völlig zerstört ist, sehen Licht bei Nacht oder bei plötzlichen Erschütterungen. Und vielleicht ist selbst die Stufenfolge der Farben nicht die Folge der Theilung des Lichtstrahls, sondern eine Stufenfolge, die unser Auge macht, und die das ermüdete Organ nicht selten von selbst durchläuft. Wenigstens hat man Menschen gekannt, die mit sehendem Auge völlig unfähig waren, Farben zu unterscheiden.

Dasselbe ist der Fall mit dem Princip aller chemischen Anziehung, das die neuere Chemie mit dem Namen *Sauerstoff* bezeichnet hat. Der Name ist von einer Wirkung auf unser Organ hergenommen, die dieser Stoff nicht einmal für sich selbst, sondern nur in seiner Verbindung mit Körpern ausübt, und bezeichnet so wenig als Licht und Wärme das, was dieses Princip *an sich* ist. Aber wir können diesen Ausdruck ohne Bedenklichkeit beibehalten, sobald wir nur einmal gewohnt sind, an etwas Allgemeineres dabei zu denken, als an die *Zusammenziehung der Geschmacksnerven.* - Da dieses Princip *negativer* Art ist, so läßt sich sogar zweifeln, ob die Hoffnung es für sich und einzeln darzustellen je erfüllt werden wird. Genug ist es indeß für uns, zu wissen, daß die Natur die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinungen, im Kleinen wie im Großen, durch entgegengesetzte Kräfte der Anziehung und der Zurückstoßung zu erreichen weiß.

I,2,174

Unser Blick erweitert sich jetzt. Von den einzelnen Gesetzen, nach welchen untergeordnete Kräfte in kleineren Sphären den ewigen Wechsel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Gesetzen, welche das Universum regieren, Welten gegen Welten treiben, und immerfort verhindern, daß nicht Körper auf Körper, System auf System stürze.

Das Allgemeine vom dynamischen Proceß.

(Zusatz zum sechsten Kapitel.)

Vergebens würde man glauben, die vielfachen Wirkungen der Natur oder die wundervollen Hervorbringungen, worin sie ihr Innerstes kund gibt, aus bloß äußeren Wirkungen auf die Materie zu begreifen, dergleichen in denjenigen Systemen, welchen die Materie das absolut Todte, Unbeseelte ist, doch im Grunde alle Einflüsse sind, aus deren Wirkung auf die Materie man die lebendigeren Erscheinungen und die höheren Produktionen erklärt. Der obwohl noch verschlossene Keim des Lebens liegt schon in der Masse, und wenn sich auch der reine leibliche Antheil der Natur in der Körperreihe, der geistige oder die allgemeine Seele in dem Licht abgesondert herauszuwerfen scheint, so finden sich doch beide wieder in dem Organismus, wo die Seele oder Form so sehr die Materie festhält und sich ihr verbindet, daß im Ganzen des organischen Wesens wie in der einzelnen Handlung die Form ganz Stoff, der Stoff ganz Form ist.

Wenn diejenige von beiden Einheiten im Absoluten, worin das Allgemeine ein Besonderes wird, die der Natur, und diese demnach das allgemeine Reich des Fürsichselbstseyns ist, so ist der Weltbau die ganze Einbildung des Unendlichen ins Endliche, also selbst wieder die Einheit, die alle andren, sofern sie in der Natur wiederkehren, begreift. Das materielle Universum und jeder Weltkörper für sich ist daher

keine der besondern Einheiten, die erst aus ihm hervorgehen, nicht anorgische Masse, nicht Pflanze oder Thier, sondern die dem gemeinen Auge umfaßbare Identität von diesem allem. Erst innerhalb der Einheit jedes Weltkörpers, d.h. jedes solchen Ganzen, welches, als erscheinend Körper und in der Erscheinung zugleich Idee, Universum für sich ist, wiederholt

I,2,175

sich jener Akt der Einbildung, wodurch die absolute Identität in die Besonderheiten der Weltkörper einging, in dem Auswachsen der Identität des Weltkörpers in die Reihe der besondern Körper, die hier nicht als Universa sondern nur als einzelne Einheiten erscheinen können, weil sie der herrschenden Einheit unterworfen sind.

In dem Zustand der ersten Identität der Materie jedes Weltkörpers ruhen alle Verschiedenheiten in ihm unausgebreitet, unentfaltet, aber derselbe ewige Akt, durch den er in der Besonderheit erscheint, setzt seine Wirkung auch in ihm selbst fort. Jede ihm eingebildete Idee wird ebenso, wie er, sich selbst zur Form und erscheint durch ein einzelnes wirkliches Ding.

Die erste Potenz dieses Entfaltens der Identität ist, wie gesagt, die der Einbildung der Einheit in die Vielheit, deren absolute Form der absolute Raum, wie die relative die Linie ist. Alle Formen, wodurch die Dinge in dieser Potenz sich sondern, werden demnach bloße Formen des Raums und, da auch der Raum in seiner Identität als Abbild des Absoluten in der Differenz nur wieder die drei Einheiten begreift, die drei Einheiten oder Dimensionen des Raums seyn. Daß nun überhaupt alle Verschiedenheiten der Körper einzig auf ihr Verhältniß zu den drei Dimensionen des Raums zurückkommen müssen und die Körper in allen Qualitäten nach den drei Klassen sich sondern, daß sie entweder das Uebergewicht der ersten Dimension und der absoluten Kohärenz, oder das der andern und des relativen Zusammenhangs, oder endlich die größere oder geringere Indifferenz beider im Flüssigen zeigen, dieses folgt schon aus dem allgemeinen Beweis, kann aber auch durch vollständige Induktion begründet werden.

Es fallen hiemit alle absolut qualitativen Verschiedenheiten der Materie hinweg, die eine falsche Physik in den sogenannten Grundstoffen fixirt und permanent macht: alle Materie ist innerlich eins, dem Wesen nach reine Identität; alle Verschiedenheit kommt einzig von der Form und ist demnach bloß ideell und quantitativ.

Die andre Einheit innerhalb der absoluten Einbildung des Unendlichen in das Endliche, welche das Zurückstreben aller Besonderheit in die Allgemeinheit, aller Differenz in die Identität, und da diese hier

I,2,176

als Licht erscheint, in das *Licht* ist, wie dagegen in der ersten Potenz das Licht sich in die Nichtidentität gebildet und in ihr verfinstert hatte, diese andre Einheit, sage ich, begreift alle Formen wieder ebenso in sich, wie die erste, nur als Formen der *Thätigkeit,* wie jene als Formen des Seyns. Jene Zurückbildung der einzelnen Dinge in das Licht ist das was allgemein als dynamischer Proceß erscheint, und alle Formen desselben werden, ebenso wie die der ersten Potenz, den drei Raumdimensionen entsprechen müssen.

Es ist in dem Vorhergehenden bewiesen worden, daß der Magnetismus als Proceß, als Form der Thätigkeit, der Proceß der Länge, die Elektricität der Proceß der Breite, wie dagegen der chemische Proceß derjenige ist, der allein die Kohäsion oder Form in allen Dimensionen, und demnach der dritten, afficirt.

Auch hier sind durch die Konstruktion selbst alle fixe qualitative Gegensätze besondrer Materien ausgeschlossen, aus deren Wirkung man jene Erscheinungen lange genug umsonst zu begreifen gesucht hat: ihr Grund und Quelle liegt in der Form und dem innern Leben der Körper selbst, obgleich das Licht

als allgemeines nothwendig allem dynamischen Processe vorsteht. Die Verschiedenheit der Formen desselben beruht einzig auf dem verschiedenen Verhältniß derselben Thätigkeit zu den drei Dimensionen, und so können wir auch umgekehrt wieder alle qualitativen Verschiedenheiten der Körper in der ersten Potenz auf ihrem verschiedenen Verhältniß zu den drei Dimensionen des dynamischen Processes beruhen lassen.

Es ist mit dieser Konstruktion zugleich ausgemacht, daß der chemische Proceß als Totalität die beiden ersten Formen in sich begreift.

Die Substanz, das Wesen der absoluten Einheit, stellt sich ganz dar in dem Organismus, welcher die dritte Potenz bezeichnet. Allgemeines und Besonderes sind hier ganz indifferenziirt, so daß der Stoff ganz Licht, das Licht ganz Stoff ist; äußerlich angesehen, z.B. in der Farbe, welche nicht mehr, wie die des Körpers in der ersten Potenz, eine todte, ruhende, sondern eine lebendige, bewegliche, innerliche ist; innerlich angesehen dadurch, daß das ganze Seyn hier Thätigkeit, die Thätigkeit zugleich Seyn ist. Und selbst in dieser höchsten Vermählung

I,2,177

des Stoffs und der Form kehrt jener erste Typus in den drei Formen alles organischen Lebens zurück.

Was in der ersten und zweiten Potenz Kohäsion und Magnetismus war, kehrt hier, nachdem das ideelle Princip sich dem Stoff *für die erste Dimension* identificirt hat, als Bildungstrieb, Reproduktion zurück. Was dort sich als relative Kohäsion oder Elektricität darstellte, ist hier in der absoluten Identificirung der Form und des Stoffs *für die zweite Dimension* zur Irritabilität, zum lebendigen Kontraktionsvermögen erhoben. Endlich, wo das Licht ganz an die Stelle des Stoffes tritt, in die *dritte Dimension* dringt, Wesen und Form auf diese Weise ganz eins wird, geht der chemische Proceß der untern Potenz in der Sensibilität zum innern absoluten Bildungsvermögen über.

Hiemit erst ist das ganze Problem eines jeden Weltkörpers, das, was er in sich als Identität verschloß, als Differenz darzustellen, gelöst. Die dritte Einheit ist in ihm die erste und absolute. Aber sie kann nicht als die *besondre* erscheinen, ohne als die Indifferenz der beiden entgegengesetzten zu erscheinen und umgekehrt.

Unmittelbar mit der Produktion des realen Indifferenzpunkts in der realen Welt tritt er in derselben auch ideal hervor in der Vernunft, der Identität, dem wahren idealen Urstoff aller Dinge.

Vergleicht man die verschiedenen Potenzen unter sich wieder, so sieht man ein, daß die erste im Ganzen der ersten Dimension, die zweite der zweiten unterworfen, in dem Organismus aber zuerst die wahre dritte Dimension erreicht sey, während in der potenzlosen Vernunft, dem ruhigen Spiegel der absoluten Identität, ebenso wie in ihrem Gegenbild, dem grundlosen Raum, welcher die in der Relativität der Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Identität ist, alle Dimensionen sich indifferenziiren und als Eine liegen.

Dieß ist die allgemeine Artikulation des Universums, welche als dieselbe für alle Potenzen der Natur nachzuweisen das eigentliche Geschäft der Naturphilosophie ist.

(Ende des ersten Buchs.)

[I,2,178]

Zweites Buch.

Was eine streng wissenschaftliche Form nicht verstattet hätte, verstattete die freiere Form unserer Untersuchungen, anstatt von reinen Principien allmählich zu empirischen herabzukommen, umgekehrt von Erfahrungen und empirischen Gesetzen allmählich zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Principien emporzusteigen.

Längst schon hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Gesetz des Universums betrachtet, und jeder Versuch, die ganze Natur auch in untergeordneten Systemen, nach denselben Gesetzen handeln zu lassen, nach welchem sie im Systeme des Ganzen handelt, wurde von dieser Zeit an als Verdienst betrachtet.

Unser Zweck ist jetzt dieser: auszumachen, wie die Gesetze der partiellen - mit den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung zusammenhängen mögen, ob nicht vielleicht beide Ein gemeinschaftliches Princip vereinigt, ob nicht beide im System unseres Wissens gleich nothwendig sind? - Fragen, deren Beantwortung vielleicht der Preis folgender Untersuchungen seyn wird.

Erstes Kapitel.

Von Attraktion und Repulsion überhaupt, als Principien eines Natursystems.

Wir setzen indeß voraus, daß die Gesetze wechselseitiger Anziehung und Zurückstoßung *allgemeine* Naturgesetze seyen, und fragen, was aus dieser Voraussetzung nothwendig folgen müsse.

I,2,179

Sind beide *allgemeine Naturgesetze,* so müssen sie die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt seyn. Zunächst aber betrachten wir sie nur in Bezug auf die *Materie,* insofern sie Gegenstand unserer Erkenntniß *überhaupt* ist, abgesehen von aller specifischen und qualitativen Verschiedenheit derselben. Sie müssen also vorerst als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt betrachtet werden, und es muß keine Materie ursprünglich gedacht werden können, ohne daß zwischen ihr und einer andern Anziehung und Zurückstoßung stattfinde.

Dieß setzen wir voraus. Ob und warum das so seyn müsse, wird späterhin untersucht werden.

Materie ist uns vorjetzt nichts, als überhaupt etwas was, nach drei Dimensionen ausgedehnt, den Raum *erfüllt*.

Setzen wir nun Anziehung und Zurückstoßung zwischen zwei *ursprünglichen* Massen, denn dieß ist das Geringste, was wir voraussetzen können; diese Massen können wir so klein, oder so groß denken, als wir wollen, mit der Einschränkung jedoch, daß wir beide als *gleich* annehmen (denn bis jetzt haben wir keinen Grund, sie als ungleich anzunehmen, so ergibt sich Folgendes: Ihre anziehenden und zurückstoßenden Kräfte müßten sich wechselseitig *aufheben* (wechselseitig sich *erschöpfen*), ihre Attraktions- und Repulsionskraft ist nur eine *gemeinschaftliche,* und da sie ihr Daseyn im Raume nur durch jene Kräfte offenbaren, so fällt auch der Grund der Verschiedenheit zwischen ihnen hinweg, sie können nicht als Entgegengesetzte, sondern nur als eine Masse betrachtet werden.

Aber keine Materie ist und kann seyn anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte; befindet sich also außer jenen beiden Grundmassen A und B nicht eine dritte C, gegen die sie jetzt ihre gemeinschaftliche Wirkung richten, so sind A und B, da sich ihre Kräfte

wechselseitig aufheben und *jetzt* nur Eine gemeinschaftliche Kraft vorstellen, in der That = o, denn es ist nichts da, worin sie wirken, und nichts, was in ihnen wirken könnte; setzen wir aber eine dritte (den beiden ersten immer noch gleiche) Masse, so wird dieß das reinste, schönste und ursprünglichste Verhältniß seyn.

I,2,180

Denn zwei gleiche Massen können als solche nicht außereinander und demnach verschieden seyn, ohne in einer dritten wieder eins und in einander zu seyn, und zwar so, daß sie in dieser dritten sich nicht summiren oder eine die andere vermehrt: denn sonst wären sie wieder nur in jener und nicht außer einander, sondern so, daß sie zwei unter sich und mit der dritten eins und jede der beiden ersten zugleich die ganze dritte und ihre eine Seite sey. Denn allgemein können zwei Dinge, wie Plato im Timäus sagt, ohne ein Drittes nicht bestehen, und das schönste Band ist dasjenige, welches sich selbst und das Verbundene auf das Beste zu Eins macht, so daß sich das Erste zu dem Zweiten wie dieses zu dem Mittleren verhält[1].

Nehmen wir aber anstatt der zwei *gleichen* Grundmassen A und B zwei *ungleiche* an, so werden sich zwar ihre beiderseitigen Kräfte nicht *wechselseitig,* aber die Kraft der einen (etwa A) wird die der andern (B) völlig aufheben, und so haben wir immer wieder nur Eine Masse, die einen Ueberschuß von Kraft hat, den wir uns nicht denken können, ohne ihm sogleich wieder ein Objekt zu geben, an dem er sie nütze.

In beiden Fällen also müssen wir, um das Verhältniß zwischen zwei Grundmassen zu denken, schon ein zweites, in welchem sie beide zu einem dritten stehen, hinzudenken, und dieß gilt von der kleinsten, wie von der größten Masse.

Betrachten wir das Verhältniß zwischen drei ursprünglichen gleichen Massen, die sich alle wechselseitig anziehen und zurückstoßen, so wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erschöpfen, denn jede einzelne stört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere, da jede (nach der Voraussetzung) in jeder andern auf gleiche Weise das Centrum hat und auf gleiche Weise außer ihr ist. Nach demselben

[1] Statt des letzten Passus heißt es in der ersten Auflage: setzen wir aber eine dritte (den beiden ersten immer noch gleiche) Masse, was folgt?

Diese, vermöge ihrer ursprünglichen Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, wird A und B nöthigen, ihre gemeinschaftlichen Kräfte jetzt gegen sie zu richten, die Kraft jeder einzelnen wirkt gemeinschaftlich auf die beiden übrigen, und jede einzelne verhindert nun, daß nicht die beiden übrigen ihre ursprünglichen Kräfte an einander erschöpfen.

I,2,181

Grunde, nach welchem A oder B eine Einwirkung von C erfahren müßte, erfährt dieses die gleiche von A und B und umgekehrt; es ist also bei dieser Gleichheit der Bestimmungsgründe überall keine Wirkung und, da diese sich in der Körperwelt als Bewegung ausdrückt, auch überall keine Bewegung. Diese könnte unter den angenommenen Massen nur gedacht werden, wenn A und B auf die gleiche Weise, wie C sich in sie zerlegt, sich wieder in andere und so zerlegte, daß die Gleichheit mit der dritten nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen existirte: nur in diese secundäre Massen fiele die Bewegung, weil nur von diesen jede für sich mit der dritten ungleich ist, obschon sie im Ganzen die vollkommenste Einheit mit derselben darstellen[1].

Soll also *Bewegung* in einem System entstehen, so *müssen* die Massen als *ungleich* angenommen

werden. Daraus folgt allein schon, daß die ursprünglichste Bewegung vermöge dynamischer Kräfte keine geradlinigte seyn kann. Dieß muß auch so seyn, wenn anders je ein *System* von Körpern möglich seyn soll. Denn, da es der Begriff von *System* mit sich bringt, daß es ein in sich selbst beschlossenes Ganzes sey, so muß auch die Bewegung im System als lediglich *relativ* vorstellbar seyn, ohne doch auf irgend etwas außer dem System Vorhandenes bezogen zu werden. Dieß wäre aber unmöglich, wenn

[1] Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage so: Betrachten wir das Verhältniß zwischen drei ursprünglichen, gleichen Massen, die sich alle wechselseitig anziehen und zurückstoßen, so wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erschöpfen, denn jede einzelne stört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere. Allein nach demselben Gesetz, nach welchem z.B. C die Einwirkung von B auf A störet, stört A hinwiederum die Einwirkung von C auf B. In diesem Augenblick aber wird die Einwirkung von A auf C durch B gestört, und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort, weil er sich ins Unendliche fort selbst wiederherstellt. Die Einwirkung jeder einzelnen auf die beiden übrigen also muß zwar beständig fortdauern, weil sie immer wiederhergestellt wird, aber sie muß in jedem einzelnen Augenblicke als unendlich klein gedacht werden, weil sie immer wieder gestört wird, und da die ursprünglichen Kräfte der Materie nur als *bewegende Kräfte* wirken können, so wird die Bewegung, welche jede einzelne in beiden übrigen bewirkt, als unendlich klein vorgestellt. In einem Systeme von Körpern also, die alle als *gleich* angenommen werden, findet keine Bewegung statt.

I,2,182

alle Körper des Systems sich nach einer geraden Linie bewegten. Dagegen bedarf ein System, in welchem untergeordnete Körper um einen gemeinschaftlichen, unverrückbaren Mittelpunkt Linien beschreiben, die sich der Kreislinie mehr oder weniger annähern, eines außer ihm vorhandenen empirischen Raums nicht einmal in Bezug auf mögliche Erfahrung (damit seine Bewegung als relativ vorgestellt werden könne). Denn in der That ist (wie *Newton* schon und *Kant* gezeigt haben) die Bewegung in einem solchen System ohne alle Beziehung auf einen außer ihm vorhandenen empirischen Raum doch keine absolute, sondern *relative* Bewegung, relativ nämlich in Beziehung auf das System selbst, in welchem die Körper, die zu ihm gehören, ihre Verhältnisse zu einander kontinuirlich verändern, aber immer nur in Bezug auf den Raum, den sie selbst durch ihre Bewegungen (um den gemeinschaftlichen Mittelpunkt) einschließen. In Bezug auf jedes andere mögliche System ist das vorausgesetzte System schlechthin Eines.

Gesetzt also auch, es wäre einem noch höheren untergeordnet, so würde das die Verhältnisse des Systems *unter sich*, als eines in sich selbst beschlossenen Ganzen, nicht ändern. Alle Bewegung *in* diesem System findet nur in Bezug auf das System selbst statt. Jede Bewegung also, die ihm in Beziehung auf ein anderes System zukäme, wäre nothwendig Eine Bewegung des *ganzen Systems* (als Einheit betrachtet). Eine solche Bewegung *des ganzen Systems* (in Bezug auf ein System außer ihm) wäre, bezogen auf das System selbst, *absolute,* d.h. gar keine Bewegung (und so muß es seyn, wenn das System ein *System* seyn soll). Wohin auch im Weltraum das Ganze sich bewege, das System in sich selbst bleibt dasselbe, seine Körper beschreiben ins Unendliche fort dieselben Bahnen, und die innern Verhältnisse, worauf z. E. der Wechsel der Zeiten, der Klimate u.s.w. auf dem einzelnen Körper beruht, begleiten das System auch durch die Laufbahn, für welche Jahrtausende keinen Maßstab abgeben.

Da also das untergeordnete System in Bezug auf das höhere *Einem* Körper gleichgilt, und da man sich die Anziehungskräfte des ganzen Systems im Mittelpunkt vereinigt denken kann, so müßte der

I,2,183

Centralkörper (als Planet, der die übrigen als Trabanten mit sich führte) zugleich einem höheren System angehören, ohne daß dieses Verhältniß auf die inneren Verhältnisse des untergeordneten Systems Einfluß hätte. Denn die Kraft, mit welcher der Centralkörper gegen den Mittelpunkt eines andern Systems

gezogen wird, ist zugleich auch die Kraft, mit der er die Planeten *seines* Systems anzieht. So beruht auf denselben Gesetzen, auf welchen das einzelne System beruht, auch das System der Welt, und mit der Auflösung des Problems, wie Materie überhaupt *ursprünglich* möglich ist, ist auch das Problem eines möglichen Universums aufgelöst.

Hat man die Principien der allgemeinen Anziehung bis auf ihre ganze Höhe verfolgt[1], so kann man nun wieder zum einzelnen Weltkörper des Systems herabsteigen. Auf ihm muß nach demselben Gesetz, das ihn in seiner Bahn erhält, alles dem Mittelpunkt zustreben. Diese Bewegung gegen den Mittelpunkt des größeren Körpers heißt *dynamisch*, weil sie vermöge dynamischer Kräfte geschieht. Jede Bewegung aber ist nur *relative*, und der apagogische Beweis eines Satzes, daß aus seinem Gegentheil eine *absolute* Bewegung erfolgen müßte, gilt überall mit gleicher Evidenz. Jede Bewegung ist relativ, heißt: ich muß, um Bewegung wahrzunehmen, außer dem bewegten Körper einen andern setzen, der wenigstens in Bezug auf *diese* Bewegung *ruht*, ob er gleich in Bezug auf einen dritten, *insofern ruhenden* Körper selbst wieder bewegt seyn kann, und so ins Unendliche fort. Daher die zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen sinnlichen Täuschungen z.B. von Ruhe der Erde und Bewegung des Himmels, die der Verstand zwar aufdecken, aber nie vernichten kann.

Nicht genug; im Körper, der sich *bewegt, selbst* muß *relative Ruhe* stattfinden, d.h. die Theile des Körpers, indem sie alle ihr Verhältniß zu andern Körpern im Raume ändern, müssen ihr Verhältniß *unter sich* nicht ändern, und *wenn* sie es ändern, so müssen, um

[1] Daß ein Weltsystem *überhaupt* möglich ist, dafür gibt es keinen weiteren Grund, als die Principien der Attraktion und Repulsion. Daß aber das Weltsystem *dieses bestimmte* System ist, kann und muß einzig aus Gesetzen der allgemeinen Anziehung erklärt werden, warum? - davon späterhin ein Mehreres.

I,2,184

dieses wahrnehmen zu können, andere da seyn, die es *nicht* ändern, d.h. der Körper muß wenigstens *beharrend* seyn, auch wenn er nicht in *beharrlichem Zustande* ist.

Die Materie (als solche) ist keiner Veränderung ihres Zustandes fähig, ohne Einwirkung äußerer Ursache. Dieß ist das Gesetz der *Trägheit* der Materie, das vom Zustand der Ruhe und Bewegung ganz gleich gilt. Allein die Materie kann durch äußere Ursache nicht bewegt werden, es sey denn, sie setze ihr thätige, bewegende Kräfte (Undurchdringlichkeit) entgegen. Ruht also der Körper, oder bewegt er sich, durch äußere Kräfte getrieben (denn beides ist in dieser Rücksicht völlig gleichgültig), so muß die Wirkung seiner *eigenthümlichen* Bewegungskräfte als *unendlich klein* gedacht werden; im ersten Fall, weil er in seinem Zustande *beharret*, im andern, weil er ausdrücklich durch *äußere* Ursache in Bewegung gesetzt seyn soll. Die relative Ruhe also, die dem Körper *in Bezug auf sich selbst* zukommt, findet statt, er mag in Bezug auf Körper außer ihm in Ruhe oder in Bewegung gedacht werden.

Allein ich kann mir ebensowenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles, was ruht, ruht nur insofern, als ein anderes bewegt ist. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, insofern ich die Erde als ruhend ansehe. So beziehe ich selbst die *allgemeine Bewegung* auf *partiale Ruhe*. Allein gerade so wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe voraussetzt, setzt diese wieder eine noch partialere Bewegung, diese eine noch partialere Ruhe voraus, und so ins Unendliche. Ich kann mir die Erde in Bezug auf den Himmel nicht als *ruhend* vorstellen, es sey denn, daß auf ihr selbst wieder partiale Bewegung stattfinde, und diese partiale Bewegung z.B. der Luft, der Ströme, der festen Körper, wieder nicht, ohne in ihnen selbst partiale Ruhe vorauszusetzen u.s.w.

In jedem Körper also, der sich bewegt, denke ich mir *innere Ruhe*, d.h. ein Gleichgewicht der innern Kräfte; denn er bewegt sich nur, insofern er Materie *innerhalb bestimmter Grenzen* ist. Bestimmte Grenzen aber können nur als Produkt entgegengesetzter, wechselseitig sich beschränkender Kräfte

gedacht werden.

I,2,185

Allein dieses Gleichgewicht der Kräfte, diese partiale Ruhe des Körpers kann ich mir nicht denken, als in Bezug auf das Gegentheil - aufgehobenes Gleichgewicht und partiale Bewegung. Dieses aber soll *jetzt*, indem der Körper sich *bewegt*, nicht stattfinden, denn er soll sich als Körper, d.h. als Materie innerhalb bestimmter Schranken (in Masse) bewegen. Also kann ich mir auch jenes gestörte Gleichgewicht (die partiale Bewegung im bewegten) Körper nicht als *wirklich*, aber ich muß es nothwendig als *möglich* denken. Diese Möglichkeit aber soll keine bloß *gedachte*, sie soll eine *reale* Möglichkeit seyn, die in der Materie selbst ihren Grund hat.

Aber die Materie ist *träg*. Bewegung der Materie ohne äußere Ursache ist unmöglich. Also kann auch jene *partiale* Bewegung nicht eintreten ohne äußere Ursache. Nun kann aber, so viel wir bis jetzt wissen, nur ein *bewegter* Körper einem andern Bewegung *mittheilen*. Die *partiale* Bewegung aber, von der wir sprechen, soll völlig verschieden seyn von jener, die durch Stoß, durch Mittheilung bewirkt wird, - sie soll ihr sogar entgegengesetzt seyn. Also kann es keine Bewegung seyn, die ein *bewegter* Körper dem andern mittheilt - also - dieß folgt nothwendig - es muß eine Bewegung seyn, die auch der ruhende Körper dem ruhenden mittheilt. Nun heißt jede Bewegung, die durch *Stoß* bewirkt wird, *mechanisch*, Bewegung aber, die der *ruhende* Körper im *ruhenden* bewirkt, *chemisch*; also hätten wir eine Stufenfolge der Bewegungen - nämlich:

Allen übrigen Bewegungen geht nothwendig *voran* die ursprüngliche, *dynamische* (die nur durch Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung möglich ist). Denn auch *mechanische*, d.h. durch Stoß mitgetheilte Bewegung kann nicht stattfinden, ohne Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte im Körper. Kein Körper kann gestoßen werden, ohne daß er selbst *repellirende* Kraft äußere, und keiner kann sich in *Masse* bewegen, ohne daß in ihm Kräfte *der Anziehung* wirken. Noch viel weniger kann eine *chemische* Bewegung stattfinden, ohne ein freies Spiel der dynamischen Kräfte.

Der *mechanischen* gerade entgegengesetzt ist die *chemische*

I,2,186

Bewegung. Jene wird einem Körper durch *äußere Kräfte* mitgetheilt, diese dem Körper zwar durch *äußere Ursachen*, aber doch, wie es scheint, durch innere *Kräfte* bewirkt. Jene setzt im *bewegten* Körper *partiale Ruhe*, diese setzt, gerade umgekehrt, im *unbewegten* Körper *partiale Bewegung* voraus.

Wie sich die chemische Bewegung zur *allgemeinen* dynamischen verhalte, ist so schnell nicht ausgemacht. So viel ist gewiß, daß beide nur durch anziehende und zurückstoßende Kräfte möglich sind. Die allgemeinen Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung aber, insofern sie Bedingungen der Möglichkeit einer Materie überhaupt sind[1], liegen jenseits aller Erfahrung. Dagegen setzen die Kräfte der chemischen Anziehung und Zurückstoßung bereits die Materie voraus und können deßhalb gar nicht anders als durch Erfahrung erkannt werden. Jene werden, da sie aller Erfahrung vorangehen, als absolut-*nothwendig*, diese als *zufällig* gedacht.

Die dynamischen Kräfte aber können nicht in ihrer *Nothwendigkeit gedacht* werden, als nur insofern sie zugleich in ihrer *Zufälligkeit erscheinen*. In jedem einzelnen Körper sind anziehende und zurückstoßende Kräfte *nothwendig* im *Gleichgewicht*. Aber diese Nothwendigkeit wird *gefühlt* nur im Gegensatz gegen die *Möglichkeit*, daß dieses Gleichgewicht gestört werde. Diese Möglichkeit nun

müssen wir in der Materie selbst suchen. Der Grund davon kann sogar gedacht werden als ein *Bestreben* der Materie, aus dem Gleichgewicht zu treten und sich dem freien Spiel ihrer Kräfte zu überlassen. Wenigstens heißt Materie, in welcher wir keine solche Möglichkeit voraussetzen (die keiner chemischen Behandlung fähig ist), im besondern Sinne des Worts, *todte* Materie. -

Aber die träge Materie bedarf, um das Gleichgewicht ihrer Grundkräfte zu verlassen, einer äußern Einwirkung. Sobald diese aufhört, sinkt sie in ihre vorige Ruhe zurück, und das ganze chemische Phänomen ist nicht sowohl ein Bestreben, das Gleichgewicht zu verlassen, als ein Bestreben, das Gleichgewicht zu behaupten. Aber weil das Wesen der

[1] Dieß wurde oben ausdrücklich vorausgesetzt.

I,2,187

Materie im Gleichgewicht ihrer Kräfte besteht, so mußte die Natur nothwendig über diese Stufe erst zu höheren emporsteigen.

Denn wenn einmal der erste Schritt vom Nothwendigen zum Zufälligen gethan ist, so ist gewiß, daß die Natur auf keiner tiefern Stufe stehen bleibt, wenn sie zu einer höheren fortgehen kann. Dazu aber ist genug, daß die Natur Einmal ein freies Spiel der Kräfte in der Materie verstatte; denn, wenn diese einmal aus dem Gleichgewichte tritt, das sie erhält, so ist es auch nicht unmöglich, daß irgend ein Drittes (was es nun seye) diesen Streit freier Kräfte *permanent* mache, und daß so die Materie (jetzt ein *Werk der Natur*) in diesem Streit selbst ihre Fortdauer finde. Also liegen wirklich schon in den chemischen Eigenschaften der Materie die ersten, obwohl noch völlig unentwickelten Keime eines künftigen Natursystems, das in den mannichfaltigsten Formen und Bildungen bis dahin sich entfalten kann, wo die schaffende Natur in sich selbst zurückzukehren scheint. So ist zugleich ferneren Untersuchungen der Weg bis dahin vorgezeichnet, wo in der Natur das Nothwendige und das Zufällige, das Mechanische und das Freie sich scheidet. Das Mittelglied zwischen beiden machen die chemischen Erscheinungen.

So weit also führen in der That die Principien der Attraktion und Repulsion, sobald man sie als Principien eines *allgemeinen Natursystems* betrachtet. Um so wichtiger ist es, den Grund und unser Recht auf den uneingeschränkten Gebrauch derselben tiefer aufzusuchen.

Da die Kraft der *allgemeinen* Anziehung überall der *Quantität* der Materie proportional ist, so wird sie künftig auch *quantitative*, sowie die der *partiellen* (chemischen) Anziehung, weil sie auf Qualitäten der Körper zu beruhen scheint, *qualitative* heißen können.

Allgemeine Ansicht des Weltsystems.

(Zusatz zum ersten Kapitel.)

Sehr bedeutend haben die Alten und nach ihnen die Neueren die reale Welt als natura rerum oder die Geburt *der Dinge* bezeichnet:

I,2,188

denn sie ist derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Daseyn kommen. Dieses geschieht nicht durch Dazwischenkunft eines Stoffs oder Materie, sondern durch die ewige

Subjekt-Objektivirung des Absoluten, kraft deren es seine Subjektivität und die in ihr verborgene und erkennbare Unendlichkeit in der Objektivität und Endlichkeit zu erkennen gibt und zu Etwas macht. Dieser Akt ist, wie wir aus dem Vorhergehenden wissen, in dem An sich nicht von seinen entgegengesetzten getrennt, und erscheint *als dieser* überhaupt nur dem, welches selbst in ihm liegt und sich nicht durch die entgegengesetzte Einheit integrirt, wodurch es sich in sein An sich oder absolutes Daseyn rekonstruirte.

Durch den Akt selbst nämlich, in welchem das Absolute seine Einheit in der Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt, hat jede in das Besondere gebildete Einheit das nothwendige Bestreben *in sich selbst* zu seyn und in der Besonderheit oder *Art* ihrer Identität als solcher das Wesen erkennbar zu machen. Wie also das Universum überhaupt, so wird auch jedes Ding in der Natur nur von seiner Einen Seite, nämlich der der Einbildung seines Wesens in die Form, erkannt.

Da nun das Ding nicht in der Sphäre des Für-sich-selbst- und In-sich-selbst-Seyns *als solcher* existiren kann, ohne in seiner Besonderheit zu seyn, diese aber nur in der bloß relativen und unvollkommenen Identität erkennbar ist (weil in der absoluten Form alles eins ist), so erscheint es nothwendig mit bloß relativer Identität des Unendlichen und Endlichen und, weil diese von der absoluten, der Idee, immer und nothwendig nur ein Theil ist, *in der Zeit*; denn die Zeitlichkeit ist in Ansehung eines jeden Dings eben dadurch gesetzt, daß es nicht alles, was es seinem Wesen oder der Idee nach seyn kann, in der That und der Form oder Wirklichkeit nach ist.

Die Form nun der Objektivirung des Unendlichen im Endlichen, rein als solche in der Unterscheidbarkeit aufgenommen, als Erscheinungsform des *An sich* oder *Wesens*, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern also die in jener Objektivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, insofern sind sie nothwendig körperlich;

I,2,189

inwiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß sie auch in der Erscheinung noch Ideen sind, sind sie Körper, die zugleich Welten sind, das heißt, *Weltkörper*. Das System der Weltkörper ist demnach nichts anderes als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Das Verhältniß der Ideen zu einander ist, daß sie ineinander sind, und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind, ein Verhältniß, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt. Für jede Idee ist diejenige, in der sie ist, das Centrum: das Centrum aller Ideen ist das Absolute. Dasselbe Verhältniß drückt sich in der Erscheinung aus. Das ganze materielle Universum verzweigt sich von den obersten Einheiten aus in besondere Universa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede *als die besondere* nur durch fortgesetzte Differenziirung erscheinen kann. Es muß aber unter Weltkörper die erste Identität verstanden werden, in der noch nichts gesondert ist, obgleich mit der ersten Sonderung des Weltkörpers, als endlichen, auch die fernere Sonderung dessen was in ihm ist gesetzt wird, so daß er, selbst endlich, auch keine andere als endliche Früchte tragen kann. Denn so wie er selbst eine Idee ist, die durch sich selbst, als besondere Form, erscheint, so können auch alle andern Ideen, die ihm eingebildet sind, und die er aus sich hervorbringt, nicht in ihrem *An sich*, sondern nur durch einzelne wirkliche Dinge objektiv werden. Von jener Identität sind also das, was wir organische und unorganische Materie nennen, selbst wieder nur Potenzen. Insofern ist der Weltkörper in seiner ersten Identität nicht unorganisch, da er zugleich organisch ist; nicht organisch in dem Sinn, daß er nicht zugleich das Unorganische oder den Stoff, den das Organische außer sich hat, in sich selbst hätte. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt; der Weltkörper aber ist das absolute Thier, das alles, dessen es bedarf, also auch das, was für

I,2,190

das relative Thier noch als unorganischer Stoff außer ihm ist, in sich selbst hat.

Das Seyn nun und Leben aller Weltkörper, welches in der Erscheinung dem der Ideen gleicht, ruht in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch sie in sich selbst, und der, wodurch sie im Absoluten sind. Diese beiden Einheiten sind aber wieder eine und dieselbe Einheit. Die erste ist die, in welcher das Unendliche sich in ihrer Besonderheit *expandirt,* die andere die, in welcher ihre Besonderheit in die Absolutheit *zurückkehrt,* jene, wodurch sie in sich selbst, außer dem Centro, die andere, wodurch sie im Centro sind.

Inwiefern nun diese beiden Einheiten mit denen der Ausdehungs- und Anziehungskraft verglichen werden können, welche die bisherige Physik als allgemeine Principien eines Natursystems ihren Theorien zu Grunde gelegt hat, wird in den folgenden Zusätzen genauer beantwortet werden. Indeß verweisen wir den Leser, welcher von den Gesetzen des Weltsystems nach der Lehre der Naturphilosophie weiter unterrichtet seyn will, auf das Gespräch: *Bruno* oder *über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (Berlin bei Unger 1802), so wie auf die *ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie, §. VII., in der Neuen Zeitschrift für spekulative Physik,* ersten Bandes zweites Heft.

Zweites Kapitel.

Vom Scheingebrauch jener beiden Principien.

Wenn auch *Newton,* wie es scheint, über die Bedeutung des von ihm aufgestellten Princips der allgemeinen Anziehung mit sich selbst uneinig war, so fingen doch seine Anhänger sehr bald an, die Anziehung der Weltkörper gegeneinander nicht mehr als eine bloß scheinbare, sondern als eine *dynamische,* der Materie ursprünglich zukommende, Anziehung zu betrachten. *Scheinbar* nämlich wäre diese

I,2,191

Anziehung, wenn sie durch die Wirkung irgend einer dritten Materie, die die Körper wechselseitig gegen einander triebe und von einander entfernte (des Aethers etwa), hervorgebracht würde. Wenn also Newton wirklich, wie er in einigen Stellen äußert (unerachtet er in andern ausdrücklich das Gegentheil behauptet), zweifelhaft war, was "die *wirkende Ursache* der Anziehung" sey, ob sie vielleicht nicht durch einen Stoß oder auf andere uns unbekannte Art bewirkt werde, so war der Gebrauch, den er von jenem Princip zur Errichtung eines Weltsystems machte, in der That ein bloßer *Scheingebrauch,* oder vielmehr die Anziehungskraft selbst war ihm eine wissenschaftliche Fiktion, die er gebrauchte, bloß um das *Phänomen* überhaupt auf *Gesetze* zurückzuführen, ohne es dadurch *erklären* zu wollen.

Newton wollte aber höchstwahrscheinlich ebendadurch einem andern möglichen Scheingebrauch jenes Princips entgehen, in den bald nachher ein großer Theil seiner Nachfolger verfiel. Um dem Wahn vorzubeugen, als ob er wirklich durch jene Grundkraft die allgemeine Gravitation *physisch erklären* wollte, nahm er lieber eine Zeitlang das ganze Phänomen der Anziehung für scheinbar an, und suchte

deßhalb selbst wieder eine *physische* Erklärung davon in der mechanischen Wirkung einer hypothetisch-angenommenen Flüssigkeit, die er *Aether* nannte; bald aber widersprach er selbst wieder dieser Annahme ebensosehr, als er sie vorher behauptet hatte, - ein offenbarer Beweis, daß ihm weder das Eine noch das Andere Genüge that, und daß er eine dritte Auskunft für möglich hielt.

Soll das Princip der allgemeinen Anziehung irgend etwas *erklären,* so gilt es nichts mehr und nichts weniger als irgend eine qualitas occulta der Scholastiker - als die fuga vacui, und was dergleichen mehr ist. Steht aber jenes Princip selbst an der Grenze aller physikalischen Erklärung, - ist es das, was erst überhaupt eine Nachfrage nach Ursache und Wirkung möglich macht, so muß man aufhören, selbst wieder eine Ursache dafür zu suchen oder es selbst als Ursache (d.h. als etwas, das nur im *Zusammenhang* der Naturerscheinungen möglich ist) aufzustellen.

I,2,192

Wenn selbst Newton von der Anziehungskraft sagte, sie sey *materiae vis insita, innata* u.s.w., so lieh er in Gedanken der Materie eine von der Anziehungskraft unabhängige Existenz. Die Materie könnte demnach auch *wirklich* seyn ohne alle anziehenden Kräfte; *daß* sie diese Kräfte hat - (daß etwa, wie einige Schüler Newtons sagten, eine höhere Hand ihr dieses Bestreben eingedrückt hat), - ist, in Bezug auf die Existenz der Materie selbst, etwas *Zufälliges*.

Wenn aber anziehende und zurückstoßende Kräfte selbst Bedingungen der *Möglichkeit* der Materie sind, oder vielmehr, wenn Materie selbst nichts anderes ist als diese Kräfte in Konflict gedacht, so stehen diese Principien an der Spitze aller Naturwissenschaft entweder als Lehnsätze aus einer höheren Wissenschaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgesetzt werden müssen, wenn anders physikalische Erklärung überhaupt möglich seyn soll.

Weil man aber in der *Reflexion* Anziehungs- und Zurückstoßungskraft als von der Materie verschieden sich vorstellen kann, so denkt man (nach einer eben nicht sehr seltenen Täuschung), daß was *in Gedanken* getrennt werden kann auch *in der Sache* selbst getrennt ist. Ueberläßt man sich dieser Täuschung, so ist die Materie da, ohne alle anziehenden und zurückstoßenden Kräfte.

Ist dieß, so können diese nicht mehr auf die Würde erster Principien Anspruch machen, sie treten jetzt selbst in die Reihe von Naturursachen und Wirkungen - als *Ursachen* gedacht aber bieten sie dem Verstande nichts als dunkle Qualitäten der Materie dar, die, anstatt die Naturforschung zu fördern, ihr vielmehr im Wege sind.

Derselbe Schein der Reflexion, der über diese Principien irre führte, verbreitet seinen Einfluß über alle Wissenschaften. *Leibniz* verwarf die Newtonische Anziehungskraft, weil er sie für die Fiction einer trägen Philosophie hielt, die, anstatt physische Ursachen mit Mühe zu erforschen, lieber sogleich zu dunkeln, unbekannten Kräften (dem Ziel aller Naturkenntniß) ihre Zuflucht nimmt. Allein wenn Newton die allgemeine Anziehung aus einer der Materie selbst eingepflanzten Kraft erklärte, so that er nichts anderes, als was Leibniz, so wie er insgemein

I,2,193

verstanden wird, in einem andern Gebiete selbst that, wenn er die ursprünglichen und nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes aus *angebornen* Kräften erklärte. So wie Newton die Materie von ihren Kräften trennte, als ob eines ohne das andere bestehen könnte, oder als ob die Materie etwas anderes wäre als ihre Kräfte, so trennten die Leibnizianer den menschlichen Geist (als ein Ding an sich) von seinen ursprünglichen Kräften und Handlungen, gleichsam als ob der Geist anders als nur durch seine Kräfte und in seinen Handlungen wirklich wäre. - Lange vor Newton hatte *Kepler,* dieser schöpferische

Geist, in poetischen Bildern gesagt, was Newton nachher prosaischer ausdrückte. Als jener zuerst von der Sehnsucht, die Materie gegen Materie triebe, dieser von der Anziehung zwischen Körper und Körper sprach, dachte keiner von beiden daran, daß diese Ausdrücke ihnen selbst oder andern je für *Erklärungen* gelten sollten. Denn Materie und anziehende und zurückstoßende Kraft war ihnen eins und dasselbe - beide nur zwei gleichgeltende Ausdrücke derselben Sache, der eine für die Sinne, der andere für den Verstand gültig.

Selbst als Newton sich zwischen der Alternative erblickte, die allgemeine Anziehungskraft entweder als qualitas occulta (was er nicht wollte und nicht konnte) oder als bloß scheinbar, d.h. als Wirkung einer fremden Ursache anzusehen, entwickelte er sich doch, wie es scheint, niemals selbst den Grund, der ihn zwischen zwei widersprechenden Behauptungen ungewiß hin und her trieb. Wozu hätte er das auch nöthig gehabt? Jener Grund betraf nur die Möglichkeit der Principien; das System, in sich selbst gewiß, nahm keinen Antheil daran.

Unser Zeitalter, das, nicht nur selbst erfindend, auch die *Möglichkeit* früherer Erfindungen untersucht, hat jene durch alle Wissenschaften hindurchgehende Täuschung der Reflexion aufgedeckt. Der Naturlehre, innerhalb ihrer bestimmten Grenze, kann dieß sehr gleichgültig seyn. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn sie über die Principien nicht im Reinen ist. Desto wichtiger ist jene Entdeckung für die Philosophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entschieden werden müssen, mit denen sich andere Wissenschaften, im sichern Vertrauen auf die Anschaulichkeit ihrer Begriffe oder auf den Probirstein der Erfahrung,

I,2,194

den sie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen. - Inzwischen ist es bisher der Philosophie selbst, so sehr auch ihre Principien mit allem übereinstimmen, was der richtige Sinn allgemein erkennt und voraussetzt, noch nicht gelungen, jene finstere Scholastik zu verdrängen, die das, was nur in einem absoluten Gebiete, dem der Vernunft, gilt, auf die sinnlichen Dinge überträgt, Ideen zu physischen Ursachen herabsetzt, und, indem sie, was die Sache betrifft, sich mit keinem Schritt über die Erfahrungswelt erhebt, doch mit realen Kenntnissen übersinnlicher Dinge sich brüstet[1]. Man hat großentheils noch nicht eingesehen, daß das Ideale der Dinge auch das einzig Reale ist, und trägt sich mit Hirngespinnsten von Dingen, die außer den sinnlichen Dingen dennoch noch ihre Eigenschaften an sich tragen[2]. Weil es der Reflexion möglich ist, zu trennen, was an sich selbst nie getrennt ist, weil die Phantasie das Objekt von seiner Eigenschaft, das Wirkliche von seiner Wirkung trennen und so festhalten kann, glaubt man, daß auch außer der Phantasie diese wirklichen Objekte ohne Eigenschaft, Dinge ohne Wirkung seyn können, uneingedenk, daß, abgesehen von der Reflexion, jedes Objekt durch seine Eigenschaft, jedes Ding nur durch seine Wirkung *für uns* da ist. - Die Philosophie hat gelehrt, daß das *Ich* in uns - abstrahirt von seinen Handlungen - *nichts* ist; dessen ungeachtet gibt es Philosophen, die mit dem großen Haufen immer noch glauben, die Seele sey irgend ein Ding - sie wissen selbst nicht, welcher Art - das gar wohl *seyn* könnte, auch wenn es weder empfände, noch dächte, noch wollte, noch handelte. Dieß drücken sie so aus: Die Seele ist etwas, das *an sich* existirt. Daß sie nun gerade denkt, will, handelt, ist *zufällig* und macht nicht ihr *Wesen* selbst aus, sondern ist ihr nur eingepflanzt;

[1] jene finstere Scholastik zu verdrängen, die, unwissend in Ansehung aller Forderungen, welche Erfahrung und Erfahrungswissenschaften an die Philosophie machen, noch jetzt fortfährt, sich ihrem spekulativen Wahn zu überlassen, und, mit vermeinten *realen* Kenntnissen sich brüstend, auf alle Versuche, unser Wissen allein auf die Erfahrungswelt zu beschränken, stolz herabzusehen (Erste Auflage).

[2] nicht eingesehen, daß die Dinge von ihren Wirkungen nicht verschieden sind, und trägt sich noch jetzt mit Hirngespinnsten von Dingen, die außer den Dingen selbst vorhanden seyn sollen (Erste Auflage).

I,2,195

und wenn irgend einer fragt, warum sie denkt, will und handelt, so sagt man ihm, daß es einmal so ist, und daß es wohl auch *nicht* so sein könnte.

Derselbe Geist herrscht nun in den gewöhnlichen Vorstellungen von anziehenden und zurückstoßenden Kräften *in* der Materie. Denn das will man, daß diese Kräfte nicht die Materie selbst, sondern nur *in* der Materie seyen. Sobald man ihnen eine von der Materie unabhängige Existenz gegeben hat, fragt man auch weiter, was sie *an sich* seyn mögen, nicht mehr, was sie in Bezug *auf uns* sind, und ebendarin liegt das ðñ§ôïí øå™äïò alles *Dogmatismus*. Man vergißt, daß sie die ersten Bedingungen *unserer Erkenntniß* sind, die wir vergebens *aus* unserer Erkenntniß (physisch oder mechanisch) erklären wollen, daß sie, ihrer Natur nach, schon jenseits alles Erkennens liegen, daß wir, sobald man nach ihrem Grunde fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte *voraussetzt*, verlassen müssen, und daß wir nur in der Natur unsers Erkennens *überhaupt*, in der ersten ursprünglichsten Möglichkeit unsers Wissens, einen Rechtsgrund finden können, sie aller Naturwissenschaft als Principien, die in ihr selbst schlechthin unerweisbar sind, voranzuschicken.

Materie und Körper also sind selbst nichts, als Produkte entgegengesetzter Kräfte, oder vielmehr selbst nichts anderes, als diese Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anschauung darstellbar ist und dadurch schon verräth, daß er etwas ausdrückt, dessen Ursprung jenseits alles Bewußtseyns liegt - alles Bewußtseyn, Erkennen und also auch alles Erklären nach Gesetzen von Ursache und Wirkung erst möglich macht? Warum sind wir doch genöthigt, mit unserm Wissen zuletzt bei *Kräften* stehen zu bleiben, wenn diese selbst wieder *Erklärungen* der Naturphänomene oder *Gegenstand* einer physikalischen Erklärung seyn sollen?

Es gibt also einen doppelten *Scheingebrauch* jener Principien.

Einen, da man die Materie unabhängig vorerst in Gedanken, dann aber auch wirklich voraussetzt, um ihr erst nachher Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte (man weiß nicht wodurch) einpflanzen zu lassen. Denn da diese Kräfte nur als Bedingungen der *Möglichkeit* der

I,2,196

Materie Realität haben, so können sie sich, wenn die Materie abhängig von ihnen wirklich ist (wenn sie der Materie nur eingepflanzt sind), nun nicht mehr unter diesem Titel unsern physikalischen Untersuchungen entziehen; in der Reihe von Natursachen und Wirkungen aber stellen sie nichts anderes vor als verborgene Qualitäten, die man in keiner gesunden Naturwissenschaft aufkommen läßt.

Klüger also ist es in diesem Fall, das ganze Phänomen der Anziehung für *scheinbar* zu erklären. Diese Annahme hat jedoch mit der vorigen gemein, daß sie Materie *voraussetzen* muß, um sie nachher zu *erklären*. Denn überhaupt ist alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum *voraus* anzunehmen, das, als Substrat, aller künftigen Erklärung zu Grunde liegt. Also setzt auch die mechanische Physik als Datum zu ihren Erklärungen voraus den leeren Raum, die Atomen und eine feinere Materie, die jene gegen einander treibt und von einander zurückstößt.

Was nun diese Voraussetzungen betrifft, so ist es hier genug, zu bemerken, daß die mechanische Physik, indem sie es unternimmt, die Körperwelt aus mechanischen Gesetzen zu erklären, wider ihren Willen Körper, und damit attraktive und repulsive Kräfte, vorauszusetzen genöthigt ist. Denn daß sie die ursprünglichen Körperchen (corpuscula) für absolut-undurchdringlich und absolut-untheilbar ansieht, um so jener Kräfte entbehren zu können, ist nichts anderes als ein Ausfluchtsmittel der trägen Philosophie, die, weil sie etwas nicht aufkommen lassen will, was sie doch aufkommen lassen muß, sobald sie sich auf Untersuchungen einläßt, lieber durch einen diktatorischen Machtspruch alle Untersuchungen zum voraus

abschneidet, und so die widerstrebende Vernunft nöthigt, da Schranken anzuerkennen, wo sie ihrer Natur nach keine anerkennen kann.

Also kann auch der Atomistiker ohne einen *Scheingebrauch* jener beiden Principien nicht abkommen, den er sich jedoch hütet, einzugestehen, weil, wenn er ihn eingestünde, seine ganze Arbeit vergeblich wäre. Denn er setzt (wider sein Wissen) jene Principien so weit voraus, als er es nöthig hat, um sie als entbehrlich darstellen zu können, und braucht sie selbst, um sie nachher ihrer Würde zu entsetzen. Sie allein geben ihm den festen Punkt, an den er selbst seinen Hebel anlegen muß,

I,2,197

um sie aus der Stelle zu rücken, und indem er sie als *entbehrlich* zu Erklärung des Weltsystems darstellen will, zeigt er, daß sie wenigstens in seinem Lehrsystem *unentbehrlich* waren.

Da jetzt noch ein neuer Versuch erwartet wird, durch welchen die mechanische Physik (ehrwürdig wenigstens durch ihr Alter) völlig außer Zweifel gesetzt und als das einzig-mögliche System des Universums behauptet werden soll, so ist es nicht zweckwidrig, zu sehen, was man wohl zum voraus von einem solchen Versuch (soweit man ihn bis jetzt beurtheilen kann) sich versprechen darf.

Ueber den Begriff der Kräfte überhaupt und im Newtonianismus insbesondere.

(Zusatz zum zweiten Kapitel.)

Da wir uns über den Begriff der Kräfte hier allgemein erklären wollen, so bemerken wir, auch für die künftige Untersuchung, sogleich, daß, wenn, nach Kant, Materie aus den beiden, einander widerstrebenden Kräften der Attraktion und Repulsion construktibel wäre, wir doch, so wenig als wir irgend ein rein Endliches oder Unendliches zugeben (indem dieß bloß formelle Faktoren sind und die *Identität* das schlechthin Eine und erste Reale ist), ebensowenig auch eine reine Expansiv- oder Attraktivkraft zugeben könnten, und daß in dem angenommenen Falle das was wir als die erste bezeichneten als die erste unserer beiden Einheiten, welche Expansion der Identität in der Differenz ist, die andere als die andere, welche Zurücknahme der Differenz in die Identität ist, gedacht werden müßte, jede also der beiden entgegengesetzten Kräfte die andere begriffe.

Allein ebendamit wäre schon der Begriff der Kräfte als solcher aufgehoben, da es zu demselben gehört, daß sie *einfach*, demnach als rein ideelle Faktoren, gedacht werden, das aber, was wir Expansivkraft nennen würden, vielmehr schon ein Ganzes oder eine Identität aus Expansiv- und Attraktivkraft wäre (beide formell gedacht), ebenso wie das, was wir Attraktivkraft nennten.

I,2,198

Der Begriff dieser beiden Kräfte, wie er bei Kant bestimmt ist, ist also ein bloß formeller, durch die Reflexion erzeugter Begriff.

Betrachten wir denselben in der höheren Anwendung, welche ihm der Newtonianismus gegeben hat, indem er die Umlaufsbewegungen der Weltkörper aus einer in Bezug auf das Centrum gedachten Anziehungs- und Fliehkraft erklärte, so haben sie in dieser Erklärung in der That keine höhere Bedeutung, als die einer Hypothese, und wenn Kepler mit den Worten Centrifugal- und Centripetalkraft wirklich nichts anderes als das reine Phänomen bezeichnete, so ist dagegen unleugbar, daß im Newtonianismus beide wirklich den Sinn physikalischer Ursachen und Erklärungsgründe erhalten haben.

Es muß bemerkt werden, daß der Begriff von Kraft nicht nur überhaupt, sondern auch insbesondere in dem ebengenannten System ein einseitiges Kausalitätsverhältniß bezeichnet, welches für die Philosophie an sich verwerflich ist. Nicht als ob Newton nicht lehrte, daß auch der angezogene Körper auf den anziehenden Anziehung äußert, und in diesem Verhältniß Wirkung und Gegenwirkung wieder gleich ist, sondern weil er den ersten *in der Qualität seines Angezogenwerdens* doch bloß passiv seyn läßt, und unter dem dynamischen Schein die bloß mechanische Erklärungsart verbirgt. Die Ursache der Centripetenz des angezogenen Körpers als solche liegt nach Newton in dem anziehenden, da sie vielmehr ein inwohnendes Princip des angezogenen selbst ist, der so nothwendig auch im Centro ist, als er in sich selbst absolut ist. Die Centrifugalkraft als Erklärungsgrund ist nicht minder Hypothese; das Verhältniß der beiden Ursachen in der Hervorbringung des Umlaufs aber ist wiederum als ein ganz formelles gedacht und alle Absolutheit darin aufgehoben.

Wir geben kurz die Hauptideen an, nach welchen alle sogenannten physischen Erklärungen der höheren Verhältnisse der Dinge gewürdigt werden müssen.

In der Sphäre der reinen Endlichkeit als solcher ist ins Endlose jedes bestimmt durch ein anderes Einzelnes ohne Leben in sich selbst; dieß ist die Region des bloßen Mechanismus, welche für die Philosophie

I,2,199

überall nicht existirt, und in der sie nichts begreift, was sie überhaupt begreift.

In derjenigen Sphäre, worin allein die Philosophie alle Dinge kennt, reißt der mechanische Faden völlig ab, hier ist die Abhängigkeit zugleich Absolutheit, die Absolutheit Abhängigkeit. In derselben ist nichts bloß bestimmt oder bloß bestimmend, denn alles ist absolut Eines, und alle Thätigkeit quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor. Die Substanz, die Einheit, wird nicht getheilt dadurch, daß sie in eine Vielheit sich zerstreut; denn sie ist nicht durch Negation der Vielheit, sondern kraft ihres Wesens oder ihrer Idee Eine, und hört es auch in der Vielheit nicht auf zu seyn. Jedem Ding wohnt also die ungetheilte und untheilbare Substanz bei, welche gemäß den Beschränkungen seiner Form unmittelbar aus sich und ohne äußere Einwirkung alles, was in diesem Ding gesetzt ist, producirt, als ob nichts außer ihm wäre, denn so gewiß jedes Ding für sich in der Absolutheit ist, so gewiß ist es auch mit jedem andern, ohne andere Vermittlung als die der Substanz, eins. Es wird also (in der Schwere z.B.) einem andern Ding nicht durch eine äußere Ursache (eine Ziehkraft), sondern durch die allgemeine prästabilirte Harmonie verbunden, kraft welcher alles eins und eins alles ist. Es ist demnach in dem Universum nichts gedrückt, rein abhängig oder unterjocht, sondern alles ist in sich absolut und dadurch auch im Absoluten, und weil dieses eins und alles ist, zugleich in allem andern. Die Erde, wenn sie ein Bestreben gegen die Sonne oder einen andern Körper zu haben scheint, gravitirt nicht gegen *den Körper* der Sonne oder eines andern Gestirns, sondern allein gegen die Substanz; und dieses nicht vermöge eines Kausalitätsverhältnisses, sondern kraft der allgemeinen Identität.

Um auf die sogenannte centrifugale Neigung die Anwendung zu machen, so ist diese dasselbe inwohnende Princip oder Wesen des Weltkörpers, wie die centripetale; durch jene nämlich ist er in sich absolut, in seiner Besonderheit ein Universum, durch diese ist er im Absoluten: dieses beides ist selbst eins, wie wir gesehen haben. Jene beiden fälschlich so bezeichneten Kräfte sind also wahrhaft nur die beiden Einheiten

I,2,200

der Ideen, so wie Rhythmus und die Harmonie der aus ihnen entspringenden Bewegungen der Reflex des

absoluten Lebens aller Dinge. Für die Erkenntniß dieser hohen Verhältnisse ist also der Verstand völlig todt, nur der Vernunft sind sie offenbar; sie, wie Newton die Centrifugalkraft, aus göttlicher Wirkung dennoch nur mechanisch fassen, heißt recht eigentlich, um uns mit Spinoza des Ausdrucks eines Alten zu bedienen, mit dem Verstande rasen.

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die mechanische Physik des Herrn le Sage.

Die *mechanische Physik* des Herrn *le Sage* kennt man bis jetzt theils aus einigen Abhandlungen ihres Urhebers, aus dem Lucrèce Newtonien und seiner Preisschrift: *Versuch einer mechanischen Chemie,* theils aus dem, was einige seiner Freunde davon bekannt gemacht haben, z.B. Herr *de Lüc* in seinen beiden Werken *über die Atmosphäre,* und weit zusammenhängender und systematischer Herr *Prevost* in seinem Werke *über den Ursprung der magnetischen Kräfte*[1]. Die letztgenannte Schrift ist bei den folgenden Bemerkungen überall zu Grunde gelegt.

Was das Auffallendste zu seyn scheint, ist, daß die mechanische Physik mit *Postulaten* beginnt, auf diese Postulate erst *Möglichkeiten* aufführt, und am Ende ein über allen Zweifel erhabenes System errichtet zu haben meint.

Ihr erstes Postulat sind mehrere *erste Körper* (corpuscules) in einem gewissen Raume vertheilt, alle von gleicher Masse, doch klein genug, um, wenn sie sich berühren, nicht sehr merklich von einander

[1] De l'origine des forces magnétiques. Genève 1788. Deutsche Uebersetzung. Halle 1794.

I,2,201

unterschieden zu seyn, ferner, so beschaffen, daß jedes derselben die Körperchen seiner Art weniger, als die der andern Art, anzieht[1].

Die *ersten Körperchen* also denkt sich die mechanische Physik als *Punkte*, doch als *erfüllte* (materielle, physische) Punkte. Wenn aber diese Punkte noch materiell sind, so fragt sich was den Atomistiker berechtigt, bei diesen Punkten stehen zu bleiben. Denn die Mathematik fährt deßwegen doch fort, auf der unendlichen Theilbarkeit des *Raums* zu bestehen, und die Philosophie, ob sie sich gleich hütet, zu sagen: die *Materie* (an sich betrachtet) *bestehe* aus unendlich vielen Theilen, hört deßwegen nicht auf eine unendliche *Theilbarkeit*, d.h. die *Unmöglichkeit* einer je *vollendeten* Theilung zu behaupten. Wenn also die mechanische Physik erste (oder letzte) Körperchen voraussetzt, so kann sie den Grund für diese Voraussetzung nicht aus der Mathematik oder aus der Philosophie hernehmen. Der Grund kann also nur ein *physischer* seyn, d.h. sie muß (wenn nicht beweisen, doch) behaupten, es seyen Körperchen, welche weiter zu theilen *physisch* unmöglich sey. Allein nachdem man vorher den Gegenstand aller möglichen Erfahrung entzogen hat, wie dieß der Fall ist, wenn man physisch-untheilbare Körperchen behauptet, hat man auch weiter kein Recht, sich auf Erfahrung, d.h. auf einen physischen Grund (wie hier auf die *physische* Unmöglichkeit) zu berufen. Also ist jene Annahme eine völlig *willkürliche* Annahme, d.h. man bildet sich ein, es sey möglich, in der Theilung der Materie auf Körperchen zu stoßen, welche ferner zu theilen, der *Natur* dieser Körperchen nach, unmöglich sey. Allein es gibt keine *physische* Unmöglichkeit, die, *als solche*, *absolut* wäre. Jede physische

Unmöglichkeit ist *relativ,* d.h. nur in Beziehung auf gewisse Kräfte oder Ursachen in der Natur gültig, es sey denn, daß man zu verborgenen Qualitäten seine Zuflucht nehme. Also behauptet man mit der physischen Untheilbarkeit jener ersten Körperchen nur so viel: es sey in der Natur keine (bewegende) Kraft vorhanden, die den Zusammenhang jener Körperchen unter sich überwältigen könnte. Allein für diese Behauptung läßt sich weiter kein Grund anführen als ein aus

[1] *Prevost* §. 1. 2.

I,2,202

dem System selbst hergenommener, d.h. weil ohne sie das System nicht bestehen könnte. Also muß sie darauf beschränkt werden: man könne sich keine Naturkraft *denken,* der es möglich wäre, jene Körperchen zu theilen. Wird aber die Behauptung *so* ausgedrückt, so springt ihre Unwahrheit in die Augen. Denn jeder Zusammenhang in der Welt hat *Grade,* und sobald es darauf ankommt, was ich mir *denken* kann, kann ich keinen Grad von Zusammenhang denken, für den ich mir nicht auch eine Kraft denken könnte, die hinreichend wäre ihn zu überwältigen.

Vielleicht aber sieht die mechanische Physik auf diese Einwürfe als auf unnütze Grübeleien einer anmaßlichen Metaphysik herab und sucht alle weiteren Untersuchungen durch den Machtspruch: *es sey so,* ein für allemal abzuschneiden. Allein dieser Machtspruch gilt nur, so lange man sich auf dem Gebiet der Erfahrung befindet, wo alle Beweise von Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dings vor seiner *Wirklichkeit* verstummen müssen; nicht aber auch dann noch, wenn man sich selbst in ein Feld gewagt hat, wo über Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Belehrung der Erfahrung mehr möglich ist, sondern wo der Geist nur was er als *absolute* Möglichkeit erkennt, auch als absolute Wirklichkeit erkennt[1].

Was berechtigte dich doch, kann man den Korpuskularphilosophen fragen, überhaupt eine unendliche Theilbarkeit der Materie vorauszusetzen und die Auflösung der Materie in ihre Elemente - nicht etwa nur als möglich anzunehmen, sondern - wirklich zu versuchen? - Die Erfahrung, daß die Materie etwas Zusammengesetztes ist? Allein wenn du sonst keinen Grund aufzuweisen hast, so mußt du die Theilung der Materie auch nur so weit verfolgen, als du in der *Erfahrung* ein Zusammengesetztes vor dir hast. Allein dieß widerspricht deinem Unternehmen, die Materie in ihre Elemente aufzulösen. Also mußt du irgendwo auf einen Punkt kommen, wo nicht mehr die Erfahrung dich weiter zu theilen nöthigt, sondern wo du dich völlig der Freiheit deiner Einbildungskraft überlässest, die auch da noch Theile *voraussetzt,* wo keine mehr erkennbar sind. Hast du aber einmal deinem Geist volle Freiheit

[1] wo der Geist sich völlig seiner Freiheit überläßt, nur darum bekümmert, daß nichts seine Freiheit beschränke (Erste Auflage).

I,2,203

gelassen zu theilen, auch wo Erfahrung nicht mehr zu theilen nöthigt, so hast du keinen Grund, diese Freiheit irgendwo zu beschränken. Im menschlichen Geist selbst kann kein Grund liegen, irgendwo aufzuhören, also müßte der Grund außer ihm liegen, d.h. man müßte in der Erfahrung irgend einmal auf Elemente stoßen, die der Freiheit im Theilen der Materie schlechthin Schranken setzten. Allein so sehen wir uns wieder in der Nothwendigkeit, eine absolute Unmöglichkeit anzunehmen, die doch zugleich *physisch* seyn soll, d.h. eine Unmöglichkeit, für die sich weiter kein Grund angeben läßt, und die doch in

der Natur liegt, wo *alles* Grund und Ursache haben muß - also eine Unmöglichkeit, die selbst unmöglich ist, weil sie sich widerspricht.

Wenn also die mechanische Physik genöthigt ist, einzugestehen, daß es für ihre Annahme ursprünglicher, schlechthin untheilbarer Körpertheilchen keinen Grund mehr gebe, so sieht man nicht ein, warum sie sich auf die Möglichkeit der Materie überhaupt noch einläßt. Allein sie bekümmert sich auch darum gar nicht, sondern beschränkt sich darauf, die Möglichkeit einer *bestimmten* Materie, oder was dasselbe ist, der specifischen Verschiedenheit der Materie aus jenen Elementen und ihrem Verhältnisse zum leeren Raum zu erklären. Dabei hat sie den Vortheil, daß sie die Materie in ihren Elementen als völlig gleichartig voraussetzt. Diese aber, da sie als absolut-undurchdringlich vorausgesetzt werden, können sich von einander doch durch ihre *Figur* unterscheiden, die nun als *unveränderlich* betrachtet werden muß. Also ist schon eine Möglichkeit vorhanden, bei aller ursprünglichen Gleichartigkeit der Elemente doch eine specifische Verschiedenheit der Grundmassen, je nachdem sie aus Körperchen von gleicher oder verschiedener Figur zusammengesetzt sind, darzuthun. Dazu kommt endlich noch der leere Raum, der der Einbildungskraft volle Freiheit verstattet, auch die größte Verschiedenheit der Materie in Ansehung ihrer specifischen Dichtigkeit durch willkürliche Verhältnisse des Leeren in den Körpern zum Erfüllten, und umgekehrt, begreiflich zu machen.

Dieß ist denn auch der größte Vortheil aller mechanischen Physik, daß sie sinnlich anschaulich machen kann, was eine *dynamische* Physik

I,2,204

(d.h. eine solche, die die specifische Verschiedenheit der Materie nur aus den gradualen Verhältnissen anziehender und zurückstoßender Kräfte zu erklären unternimmt) niemals in der sinnlichen Anschauung darzustellen vermag. So kann selbst die mechanische Physik, *innerhalb ihrer Grenzen* betrachtet, ein Meisterstück des Scharfsinns und der mathematischen Präcision werden, selbst wenn sie in ihren *Principien* völlig grundlos ist. Hier ist also nicht davon die Rede, was das System des Herrn le Sage in mathematischer Rücksicht zu leisten vermöge, sobald seine Voraussetzungen eingeräumt werden, sondern es ist darum zu thun, diese *Voraussetzungen* selbst und die *Anwendung* seines Systems auf Physik und Naturwissenschaft überhaupt in Untersuchung zu nehmen; denn, was das System selbst betrifft, so liegt es so weit jenseits der Grenzen unserer Erfahrung, daß es in sich selbst vollkommene Evidenz haben und doch in der Anwendung auf Erfahrung äußerst zweifelhaft werden könnte.

Herrn *le Sage's* System setzt also voraus, daß in einem *leeren Raume* eine unendliche Anzahl *harter*, *sehr kleiner*, *beinahe gleicher Körper* gleichförmig vertheilt sey[1]. Was nun den *leeren Raum* betrifft, so ist er etwas, das sich in keiner Erfahrung darthun läßt. Denn wenn man ihn nöthig glaubt, um die ungehinderte Bewegung der Weltkörper erklären zu können (so wie etwa Newton den Weltraum als *leer* annahm, bloß um in seiner Berechnung der Himmelsbewegungen nicht durch Einmischung einer Materie, die sie hindern könnte, gestört zu werden), so läßt sich auch eine Materie denken, deren Widerstand gegen die Bewegung dieser Körper (in Bezug auf eine mögliche Erfahrung) = o angenommen werden kann. Allein überhaupt läßt dieses System der Einbildungskraft gleich anfangs völlig freies Spiel. Eine *unendliche* Anzahl *sehr* kleiner, *beinahe* gleicher Körper! Hier wird man unwillkürlich fragen, *wie* klein sie dann seyen, oder *in wie weit* sie sich gleich seyen. Wenigstens sollte man denken, daß Atome weder *sehr* klein, noch sich *beinahe* gleich, sondern absolut-gleich und absolut-klein seyn müßten. Ferner, der Begriff von

[1] *Prevost* §. 31.

I,2,205

hart gilt nur *relativ*, in Bezug auf die Kraft, die angewendet wird, die *einzelnen* Theile eines Körpers zu trennen oder zu verrücken. Also müßte auch den ersten Körperchen nur relative Härte zukommen, d.h. es müßte irgend eine Kraft möglich seyn, die den Zusammenhang ihrer Theile aufheben könnte, was mit dem Begriff erster Körperchen nicht übereinstimmt.

Diese Körperchen nun bewegen sich in einer geraden, unveränderten Linie, aber nach den verschiedensten Richtungen: ihre Bewegung ist so *gleich*-schnell, daß man jeden Punkt des Raums für einen Augenblick wenigstens als Mittelpunkt annehmen kann.

Dieß ist die zweite Voraussetzung der mechanischen Physik - auf die sie aber nicht anders als durch einen Sprung kommen kann. Denn da sie alle Phänomene, und selbst die Gravitation der Körper, von einem Stoße herleitet, so setzt sie sich außer Stand, für diesen Stoß (die ursprüngliche Bewegung) einen weitern Grund anzugeben. Denn wenn man auch die Elemente des schwermachenden Fluidums als ursprünglich ungleichartig, d.h. von verschiedener Figur annähme, so könnte durch diese Ungleichartigkeit doch keine *Bewegung entstehen*, ob man gleich einräumen muß, daß wenn einmal Bewegung entstanden ist, zwischen ungleichartigen Elementen scheinbare Anziehung stattfinden kann.

Wenn also die mechanische Physik der dynamischen den Vorwurf macht, daß sie die *Anziehung* als Grund der allgemeinen Bewegung nicht zu erklären vermag, so muß diese, da sie von der allgemeinen Anziehung nichts wissen will, hinwiederum darauf Verzicht thun, die ursprüngliche Bewegung zu erklären. Da aber (nach der dynamischen Philosophie) Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte das *Wesen* der Materie selbst ausmachen, so ist es begreiflicher, daß man für diese Kräfte weiter keinen Grund anzugeben weiß, als daß man Bewegung durch Stoß, die das Daseyn der Materie schon *voraussetzt*, also einer Erklärung fähig seyn muß, *nicht* zu erklären im Stande seyn solle. - Ueberdieß ist es der mechanischen Physik nicht genug, die Bewegung des schwermachenden Fluidums überhaupt zu postuliren, sondern

I,2,206

sie postulirt auch noch eine bestimmte Art von Bewegung, nämlich die Bewegung in unveränderlich-gerader Richtung, so doch, daß die Richtungen der einzelnen Bewegungen die möglich mannichfaltigsten seyen.

Das *dritte* Postulat der mechanischen Physik endlich ist - in irgend einem beliebigen Punkt des Raums, in welchem sich die Atome bewegen, ein sphärischer Körper, der *viel größer* ist, als die ersten Körperchen[1]. Man muß sich wundern, daß, wenn es möglich ist mit solchen Voraussetzungen auszureichen, irgend jemand die undankbare Mühe auf sich nehmen mochte, zu fragen, wie *Materie überhaupt* möglich sey. Denn, sollte man denken, wenn wir nur erst feste Körper, die noch überdieß der Masse nach von einander verschieden sind, ferner ein Fluidum, das sich selbst bewegt, und die größeren Körper anstößt, voraussetzen dürfen, so begreift man nicht, wie ein Mann von Newtons Geist bis zu Kräften der Materie selbst zurückgehen mochte, um die Möglichkeit einer materiellen Welt zu erklären. Wirklich geht die mechanische Physik, wenn sie nur einmal über die drei Postulate hinweg ist, ihren Weg unaufhaltsam fort.

Zwar begreift man sogleich nicht, wie die mechanische Physik die Mittheilung der Bewegung erklären will. Denn Bewegung kann überhaupt nur vermittelst der Wirkung und Gegenwirkung *repulsiver* oder *attraktiver* Kräfte *mitgetheilt* werden. Eine Materie, die nicht ursprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, selbst wenn sie zufälliger Weise Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr ursprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine ursprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch wenn sie in Ruhe ist, so muß man ihr Wesen in eine *absolute* Trägheit, d.h. in eine völlige Kraftlosigkeit

setzen. Dieß ist aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in diesem Falle ist, kann ebensowenig etwas mitgetheilt, als etwas entzogen werden. Die mechanische Physik selbst ist also genöthigt, der Materie, *als solcher, ursprüngliche* repulsive und attraktive Kräfte beizulegen, nur will sie den Namen nicht (obgleich die Sache) haben.

[1] *Prevost* a.a.O.

I,2,207

Ferner, es findet keine Mittheilung der Bewegung statt, ohne Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit (ohne Druck und Gegendruck). Nun kann die mechanische Physik für die Undurchdringlichkeit ihrer ersten Körperchen und der Materie überhaupt keinen weitern Grund anführen. Die ersten Körperchen also muß sie als *absolut*-undurchdringlich annehmen; nur sekundären Körpern kommt, insofern sie nicht absolut dicht sind, sondern leere Räume enthalten, *relative* Undurchdringlichkeit (die einen *Grad* zuläßt) zu. Man sieht also auch nicht, wie die ersten Körperchen, insofern sie absolut-undurchdringlich, also keiner Zusammendrückung fähig sind, einem andern Körper Bewegung mittheilen können.

Dieß alles sind metaphysische Einwürfe, wenn man will, die aber gegen eine hyperphysische Physik ganz an ihrer Stelle sind. Denn in der That geht dieses System von hyperphysischen Erdichtungen (erster Körper von absoluter Undurchdringlichkeit und absoluter Dichtigkeit) aus, die durch keine Erfahrung realisirt werden können, und die sie doch nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Auf den sphärischen Körper also, den sie postulirt, läßt die mechanische Physik die ersten Körperchen wirken. Natürlich hält er ihre Bewegung auf, und der Anstoß aller Körpertheilchen zusammen muß ihm eine gewisse Geschwindigkeit mittheilen. Alle Ströme von Atomen aber haben ihre Antagonisten, d.h. Atome, die sich in entgegengesetzter Richtung gegen den Körper bewegen. Dieser wird also ruhig und im Gleichgewicht seyn[1].

Man setze also in den Raum einen andern großen sphärischen Körper. Die Körperchen, die den einen treffen, treffen nun den andern nicht, diese beiden Körper also werden sich gegen einander bewegen, die Ströme der kleinen Körperchen treiben sie gegen einander, und werden so - die *Ursache der allgemeinen Gravitation*. Diese Körperchen können daher *schwermachende Theilchen* (corpuscules gravifiques) heißen[2].

[1] A.a.O. §. 31.
[2] §. 32.

I,2,208

Herr *Prevost* fürchtet, daß man vielleicht beim ersten Anblick in dieser Vorstellungsart Schwierigkeit finden werde, weil man sich weder von der *Größe*, noch den *Geschwindigkeiten* der schwermachenden Körperchen, noch von der *Durchdringlichkeit* der ihren Einwirkungen ausgesetzten Körper richtige Begriffe machen werde[1]. Ich denke aber, daß diese Schwierigkeiten sehr leicht gehoben wären, wenn man sich nur erst über eine andere, weit größere, hinweggesetzt hätte, diese: daß die mechanische Physik die *Hauptsache* - das, was allen Philosophen und Physikern von jeher am meisten zu schaffen gemacht hat - die Möglichkeit der Materie und der Bewegung *überhaupt* schon voraussetzt. Denn das erste

Problem aller Naturphilosophie ist nicht, wie *diese* oder *jene bestimmte* Materie, *diese* oder *jene bestimmte* Bewegung möglich sey. - Wenn wir aber einmal voraussetzen, die Materie sey selbst nichts anders als das Produkt ursprünglicher, wechselseitig sich beschränkender Kräfte; ferner: es sey überhaupt keine Bewegung möglich ohne ursprünglich-*bewegende Kräfte,* die der *Materie,* nicht nur in einem bestimmten Zustande, sondern insofern sie überhaupt *Materie* ist (sie mag nun in Ruhe oder in Bewegung seyn), nothwendig zukommen, wenn wir, sage ich, einmal dieses voraussetzen, so fragt sich: was uns *nöthigt,* zur Erklärung der allgemeinen Bewegung noch *mechanische* Ursachen zu Hülfe zu rufen, so lange wenigstens, als wir mit jenen *ursprünglichen, dynamischen* Kräften, die zur Möglichkeit einer Materie überhaupt schon erfordert werden, ausreichen können.

Die mechanische Physik selbst vermeidet eben deßwegen alle jene Fragen: über die Möglichkeit einer Bewegung und der Materie überhaupt. Dieß ist auch nothwendig, wenn sie ihr Ansehen behaupten soll. Denn wenn es schon zum *Wesen* der Materie gehört, wenn sie nur dadurch Materie ist, daß sie wechselseitig anzieht und zurückstößt, wenn eben diese anziehenden und zurückstoßenden Kräfte selbst wieder vorausgesetzt werden müssen, um die *mechanische* Bewegung begreifen zu können, so findet man sich auch zum voraus geneigt, die Bewegung des

[1] A.a.O.

I,2,209

Universums selbst aus den allgemeinen Kräften der Materie überhaupt, nicht aus mechanischen Ursachen zu erklären, weil man, wenn man diese auch zulassen wollte, doch am Ende wieder auf die ersteren zurückkommen müßte. Wenn nun vollends dazu kommt, was Herr Prevost selbst so aufrichtig gesteht, daß ein (großer) Theil der Naturerscheinungen, namentlich die astronomischen Erscheinungen, durch die rein dynamische Hypothese der allgemeinen Anziehung sehr leicht erklärbar sind, ohne auf eine mögliche mechanische Ursache dieser Kraft Rücksicht zu nehmen[1], so ist es sehr begreiflich, wenn man einem System, das, so bewundernswürdig es auch - innerhalb seiner bestimmten Grenzen - seyn mag, doch auf bloße Möglichkeiten erbaut ist, nicht sogleich Beifall gibt. Nach Herrn *Prevost's* eignem Geständniß bleiben im dynamischen System nur einige Erscheinungen der besondern Naturlehre (wie z.B. die Kohäsion, die specifische Verschiedenheit der Materie u.s.w.) unerklärt[2]. Darauf kann nun hier noch nicht (wiewohl späterhin) Rücksicht genommen werden. Ich begnüge mich also, noch einige Anmerkungen, dieses System im Ganzen betreffend, beizufügen.

Die mechanische Physik ist ein rein-*raisonnirendes* System. Sie fragt nicht, was *ist,* und was läßt sich aus Erfahrung darthun? sondern sie macht eigene Voraussetzungen, und fragt nun: wenn dieß oder jenes so *wäre,* wie ich es annehme, was würde daraus erfolgen? Es ist nun freilich sehr begreiflich, daß man mit *gewissen Voraussetzungen* alles, was man sonst nach Gesetzen einer dynamischen Anziehung erklärt hat, auch nach mechanischen Ursachen erklären kann. So beweist Herr *le Sage Galileis* Gesetz vom Fall der Körper aus seiner Hypothese von schwermachenden Theilchen. Zu diesem Behuf aber nimmt er vorerst an: "ein Zeittheilchen, das eine unveränderliche Größe hat, in einer ganz eigentlichen Bedeutung ein *Zeitatom* ist, und gar nicht zerstückt werden kann." So etwas scheint Begriffe von der *Zeit* vorauszusetzen, wie sie in keiner gesunden Philosophie, noch vielweniger in der Mathematik, geduldet werden können. Die Zeit wäre etwa ein

[1] §. 33.
[2] A.a.O.

I,2,210

diskretes Fluidum, das außer uns existirte, ungefähr so, wie sich Herr *le Sage* das schwermachende Fluidum denkt. Nun ferner, "die schwermachende Ursache stößt den Körper nur im *Anfang* jedes solchen Zeitatoms (der doch *untheilbar* seyn *soll*), während daß er *verfließt*, wirkt sie nicht in den Körper; nur wenn der nächste anhebt, wiederholt sie ihren Stoß." Ich weiß nicht, ob gegen diese Voraussetzung nicht ein bekanntes Argument der alten Skeptiker an seiner Stelle wäre: entweder wirkt der Stoß im letzten Moment, der vor dem Zeitatom vorhergeht, oder im ersten Moment des Zeitatoms selbst. Das Erste aber widerspricht der Voraussetzung, und im zweiten Fall ist der Zeitatom, der ja untheilbar ist, bereits verflossen indem der Stoß wirkt; was gleichfalls der Voraussetzung widerspricht. Aus diesen Subtilitäten bringt Herr *le Sage* ein Gesetz heraus, das dem bekannten (daß sich die Fallräume verhalten wie die Quadrate der Zeiten) sehr nahe kommt. Allein man muß streng bei Herrn le Sage's Zeitatom bleiben. Denn wenn man, wie Herr Hofrath *Kästner*[1], das Gesetz für eine theilbare Zeit berechnet, so stößt man auf Widersprüche, was freilich Herr le Sage nicht will, "denn er rechnet nur für ganze Zeiten, nicht für Theile davon[2]."

Was Herr Hofrath Kästner bei dieser Gelegenheit über Herrn le Sage's Verfahren sagt, kann auf sein ganzes System angewandt werden. - "Was Herr le Sage, sagt er, dem Galileischen Gesetze entgegenstellt, läßt sich ungefähr folgendermaßen ausdrücken: Es gibt gewisse kleine Zeittheilchen von bestimmter Größe, man weiß aber nicht, wie groß; am Anfange jedes solchen Zeittheilchens, und sonst nie, stößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht wie stark? so geht er in dieser Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit, und nun fällt er ferner nicht nach dem Gesetz, das die Leute wollen erfahren haben, sondern nach einem ganz andern, das sich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterschieden erkennen läßt. Und dieß alles angenommen, was lernen wir? - *Daß sich das Fallen der*

[1] Man sehe seine Abhandlung am Ende von *de Lücs* Untersuchungen über die Atmosphäre, übersetzt von *Gehler*. S. 662.
[2] A.a.O. S. 663.

I,2,211

Körper sehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß. Das gefundene Gesetz ist dieses: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten sich wie[1] x Mengen eines x Zeitatoms. - Le Sage erklärt alles so, daß er *erdichtet,* wie die schwermachende Materie seyn *könnte u.s.w.*"

Der größte Vortheil für Herrn le Sage's System ist, daß es in einer Gegend liegt, wo es keine Erfahrung weder bestätigen noch widerlegen kann. Gewiß ist, daß in einem solchen Felde die reinste Ausübung der mathematischen Methode möglich ist. Herr *de Lüc* sagt bei Gelegenheit des neuen Gesetzes für den Fall der Körper: "Wenn dieses Gesetz auch um vieles (hier um 100 solcher Zeittheilchen) von dem längstbekannten und erwiesenen Gesetz des Galilei abweicht, so ist doch diese Differenz so gering, *daß es unmöglich wird, in der Beobachtung eines vom andern zu unterscheiden*." Mir dünkt, dieß lasse sich allgemeiner so ausdrücken: Ein Hauptvorzug des Systems liegt in der Subtilität seiner Gegenstände, die so groß ist, daß die beträchtlichsten Abweichungen des Kalkuls in der Erfahrung noch nicht einmal bemerkbar sind.

Das ganze System geht von abstrakten Begriffen[2] aus, die sich in keiner Anschauung darstellen lassen. Beruft man sich auf *letzte Kräfte*, so gesteht man damit unverholen, man befinde sich an der Grenze möglicher Erklärung. Spricht man aber von ersten Körperchen u.s.w., so ist dieß etwas, worüber ich noch

Rechenschaft zu fordern befugt bin. In der Natur gibt es weder etwas absolut Undurchdringliches, noch etwas absolut Dichtes, oder absolut Hartes. Alle Vorstellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u.s.w. sind immer nur Vorstellungen von *Graden,* und so wie kein möglicher Grad der *letzte* für mich seyn kann, ebensowenig ist irgend ein Grad für mich der *erste*, über den kein anderer, höherer, gedenkbar wäre. Zur Vorstellung einer absoluten Undurchdringlichkeit u.s.w. gelangt man daher nicht anders als dadurch, daß man der Einbildungskraft absolute Schranken setzt. Weil es nun, wenn einmal

[1] A.a.O. S. 664 ff.

[2] Die erste Auflage hat: "spekulativen Begriffen", (wie auch S. 209: "rein-*spekulatives* System"). Vergl. S. 13, Anmerkung.

I,2,212

die Einbildungskraft ertödtet ist, so leicht wird, sich etwas absolut Undurchdringliches u.s.w. vorzustellen, so glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieser Vorstellung sich versichert zu haben, die doch ins Unendliche fort in keiner Erfahrung realisirt werden kann.

Das dynamische System endlich vertheidigt sich selbst am Besten gegen jedes Unternehmen einer mechanischen Physik. Diese kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d.h. gerade die Hauptsache vorauszusetzen. Sie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage ist, die einer physikalischen Beantwortung unfähig ist, und daher in jeder Physik bereits als beantwortet vorausgesetzt werden muß.

Allgemeine Anmerkung über die Atomistik.
(Zusatz zum dritten Kapitel.)

Was in dem voranstehenden Kapitel über den Werth der Atomistik an sich gesagt ist, überhebt uns fernerer Erklärungen darüber: wir erinnern nur in Ansehung ihres relativen Werths, daß Atomistik überhaupt das einzig consequente System der Empirie ist, daß für den, der die Natur nur als ein Gegebenes betrachtet und sich streng auf diesem Standpunkt hält, keine andere letzte Annahme als die der Atomen und der Zusammengesetztheit der Materie möglich ist, und daß es nur der Gedankenlosigkeit eines empirischen Zeitalters und der Unfähigkeit zu allgemeinen Ansichten selbst innerhalb der Empirie zuzuschreiben sey, wenn z.B. das System des le Sage nicht allgemeinen Beifall gefunden und weiter ausgebildet worden ist. Wer, der nur einigen wissenschaftlichen Sinn hat, wird nicht offenherzig gestehen, daß er in der Reinheit der le Sage'schen Atomistik sich geistig besser befinde, als in dem unreinen Gemengsel der gewöhnlichen Physik aus mechanischen und halb dynamischen Vorstellungsarten? Bei jenem ist alles klar und faßlich, sobald man über die ersten Vorstellungsarten einig ist, welches der empirischen Ansicht leicht wird: hier dagegen ist alles verworren in schwankendem und unerkennbarem Zustande. Man kann anführen, daß diejenigen

I,2,213

Physiker, welche eine lange Zeit ausschließend die Naturlehre mit Ideen bereicherten, wie de Lüc und Lichtenberg diesem System zugethan oder wenigstens geneigt waren. Erhebt man sich über den Standpunkt des Gegebenseyns und zur Idee des Universums, so fällt freilich alle Atomistik zusammen;

denjenigen aber, die dieß nicht vermögen, könnte man zumuthen, wenigstens in jener (welche doch ihre wahre und einzige Sphäre ist) es zu einiger Vollendung zu bringen.

Viertes Kapitel.

Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes.

Der mißlungene Versuch, die allgemeine Anziehung aus physikalischen Ursachen zu erklären, kann wenigstens den Nutzen haben, die Naturwissenschaft aufmerksam zu machen, daß sie sich hier eines Begriffs bediene, der, nicht auf ihrem Grund und Boden entsprossen, seine Beglaubigung anderwärts, in einer höhern Wissenschaft aufsuchen müsse. Denn es kann ihr nicht zugegeben werden, etwas geradezu anzunehmen, wovon sie keinen weiteren Grund aufweisen kann. Sie muß gestehen, daß sie auf Principien sich stützt, die aus einer andern Wissenschaft entlehnt sind: damit aber gesteht sie nichts mehr, als was jede andere untergeordnete Wissenschaft gleichfalls gestehen muß, und macht sich zugleich von einer Forderung los, die sie nie ganz abweisen, ebensowenig aber erfüllen konnte.

Die Anmaßung aber, die in der Behauptung zu liegen scheint, daß anziehende und zurückstoßende Kräfte *zum Wesen der Materie*, als solcher, gehören, hätte die Naturlehrer längst aufmerksam machen können, daß es hier darauf ankomme, den Begriff der Materie selbst bis auf seinen ersten Ursprung zu verfolgen. Denn Kräfte sind doch einmal nichts, das in der Anschauung darstellbar ist. Gleichwohl verläßt man

I,2,214

sich auf jene Begriffe von allgemeiner Anziehung und Zurückstoßung so sehr, setzt sie überall so offenbar und bestimmt voraus, daß man von selbst auf den Gedanken geräth, sie müssen, wenn sie nicht selbst *Gegenstände* möglicher Anschauung, doch *Bedingungen* der Möglichkeit aller objektiven Erkenntniß seyn.

Wir gehen also darauf aus, die Geburtsstätte jener Principien und den *Ort* aufzusuchen, wo sie eigentlich und ursprünglich zu Hause sind. Und da wir wissen, daß sie nothwendig allem vorangehen, was wir über Dinge der Erfahrung behaupten und aussagen können, so müssen wir zum voraus vermuthen, daß ihr Ursprung unter den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu suchen ist, und insofern wird unsere Untersuchung eine *transscendentale Erörterung* des Begriffs von einer Materie überhaupt seyn.

Hier sind nun zweierlei Wege möglich. Entweder man analysirt den Begriff der Materie selbst und zeigt etwa, daß sie überhaupt gedacht werden muß als etwas, das den Raum, jedoch unter bestimmten Schranken, erfüllt, daß wir also als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen müssen eine Kraft, die den Raum erfüllt, und eine andere jener entgegengesetzte, die dem Raum Grenze und Schranke gibt. Allein bei diesem, sowie bei allem analytischen Verfahren, geschieht es nur gar zu leicht, daß die Nothwendigkeit, die der Begriff ursprünglich mit sich führt, unter der Hand verschwindet, und daß man durch die Leichtigkeit, ihn in seine Bestandtheile aufzulösen, verführt wird, ihn selbst als einen willkürlichen, *selbstgemachten* Begriff zu betrachten, so daß ihm am Ende keine andere, als bloß logische Bedeutung übrig bleibt.

Sicherer also ist es, man läßt den Begriff vor seinen Augen gleichsam entstehen, und findet so in seinem Ursprung selbst den Grund seiner Nothwendigkeit. Dieß ist das synthetische Verfahren.

Da wir deßhalb genöthigt sind, zu philosophischen Grundsätzen aufzusteigen, so ist es nützlich, ein für allemal die Principien aufzustellen, auf welche wir im Fortgang unserer Untersuchungen immer zurückkommen werden. Denn ich erinnere, daß es nicht allein um den Begriff der

I,2,215

(todten) Materie zu thun ist, sondern daß viel weiter entfernte Begriffe uns erwarten, auf welche alle sich der Einfluß jener Principien erstrecken muß. Die todte Materie ist nur die erste Staffel der Wirklichkeit, über welche wir allmählich bis zur Idee einer *Natur* emporsteigen. *Diese* ist das letzte Ziel unserer Untersuchungen, das wir schon jetzt im Auge haben müssen.

Die Frage ist: Woher die Begriffe von attraktiver und repulsiver Kraft der Materie? - Aus Schlüssen, antwortet man vielleicht, und glaubt die Sache damit auf einmal geendet zu haben. Die *Begriffe* von jenen Kräften verdanke ich allerdings den *Schlüssen,* die ich gemacht habe. Allein Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit. *Sie* entwirft ein dienstbares Vermögen, der Verstand, der erst dann eintritt, wenn die Wirklichkeit schon da ist, der nur auffaßt, begreift, festhält, was nur ein schöpferisches Vermögen *hervorzubringen* im Stande war. Weil der Verstand alles, was er thut, mit *Bewußtseyn* thut (daher der Schein seiner Freiheit), so wird unter seinen Händen alles - und die Wirklichkeit selbst - *ideal*; der Mensch, dessen ganze Geisteskraft auf das Vermögen, sich Begriffe zu machen und Begriffe zu analysiren, zurückgekommen ist, kennt *keine* Realität, die bloße Frage darnach dünkt ihm Unsinn[1]. Der *bloße* Begriff ist ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geist. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch

[1] In unserem Zeitalter wurde zuerst - in ihrer höchsten Allgemeinheit und Bestimmtheit - die Frage aufgeworfen: Woher stammt eigentlich das Reale in unsern Vorstellungen? Wie kommt es, daß wir von einem *Daseyn außer uns,* obgleich es nur durch *unsere Vorstellung* uns kund wird, doch so unüberwindlich und unerschütterlich fest überzeugt sind, als von unserem eigenen Daseyn? - Man hätte denken sollen, daß, wer diese Frage unnütz glaubte, sich enthalten würde, darüber mitzusprechen. Keineswegs! Man hat diese Frage als eine bloß *spekulative* vorzustellen gesucht. Sie ist aber eine Frage, die den *Menschen* angeht, und auf die nur ein bloß spekulatives Wissen *nicht* führt. "Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt, - wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen spielt - wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein *matter Gedanke* ist, wie kann der doch über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen?"

I,2,216

nur die *Anschauung,* die ihm vorangieng. Und deßwegen kann und soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild nie getrennt seyn.

Wenn unser ganzes Wissen auf Begriffen beruhte, so wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer *Realität* zu überzeugen. Daß wir anziehende und zurückstoßende Kräfte uns vorstellen - oder auch wohl nur uns vorstellen *können* - macht sie höchstens zu einem Gedankenwerk. Aber wir behaupten, die Materie sey *außer uns* wirklich, und der Materie selbst, insofern sie außer uns wirklich (nicht bloß in unsern Begriffen vorhanden) ist, kommen anziehende und zurückstoßende Kräfte zu.

Nichts aber ist für uns *wirklich,* als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewußtseyn unserer Freiheit, *unmittelbar* gegeben ist. Nichts aber gelangt *unmittelbar* zu uns anders als durch die *Anschauung,* und deßwegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntniß. *In der Anschauung selbst* also müßte der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte *nothwendig* zukommen. Es müßte sich aus der *Beschaffenheit unserer äußeren Anschauung* darthun lassen, daß, was *Objekt* dieser Anschauung ist, als *Materie,* d.h. als Produkt anziehender und zurückstoßender Kräfte

angeschaut werden muß. Sie wären also *Bedingungen der Möglichkeit äußerer Anschauung,* und daher stammte eigentlich die *Nothwendigkeit,* mit der wir sie denken.

Damit kommen wir nun auf die Frage zurück: Was ist Anschauung? Die Antwort darauf gibt die reine theoretische Philosophie; hier, da es um ihre Anwendung zu thun ist, können nur ihre Resultate kurz wiederholt werden.

Der Anschauung, sagt man, muß vorangehen ein äußerer Eindruck. - Woher dieser Eindruck? - Davon späterhin[1]. Wichtiger

[1] Allein enthalten kann ich mich doch nicht, schon hier zu fragen, was dieser Ausdruck bedeuten soll. Menschenalter hindurch sind oft Ausdrücke im Gebrauch, an deren Realität kein Mensch zweifelt - gewöhnlich weit größere Hindernisse des Fortschreitens, als selbst falsche Begriffe, die nicht so fest wie Worte dem Gedächtniß anhängen.

I,2,217

für unsern Zweck ist es, zu fragen: wie ein Eindruck auf uns möglich sey. Auch auf die todte Masse, von der jener Ausdruck hergenommen ist, kann nicht gewirkt werden, es sey denn, daß sie zurückwirke. Aber auf mich soll nicht gewirkt werden, wie auf die todte Materie, sondern diese Wirkung soll zum Bewußtseyn kommen. Ist dieß, so muß der Eindruck nicht nur auf eine ursprüngliche Thätigkeit in mir geschehen, sondern diese Thätigkeit muß auch *nach* dem Eindruck noch *frei* bleiben, um ihn zum Bewußtseyn *erheben* zu können.

Es gibt Philosophen, die das Wesen (die *Tiefen*) der Menschheit erschöpft zu haben glauben, wenn sie alles in uns auf *Denken* und *Vorstellen* zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Wesen, das ursprünglich nur *denkt* und *vorstellt,* irgend etwas außer ihm Realität haben könne. Für ein solches Wesen müßte die ganze wirkliche Welt (die doch nur in seinen Vorstellungen da ist) ein bloßer Gedanke seyn. Daß etwas *ist,* und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, daß ich mich schlechterdings *genöthigt* fühle, dieses Etwas mir vorzustellen, wie kann ich aber diese Nöthigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Ansehung alles Vorstellens *ursprünglich frei* bin, und daß Vorstellen nicht mein Wesen selbst, sondern nur eine *Modifikation meines Seyns* ausmacht.

Nur einer freien Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an; nur an der ursprünglichen Kraft meines *Ich* bricht sich die Kraft einer Außenwelt. Aber umgekehrt auch (sowie der Lichtstrahl nur an Körpern zur Farbe wird)[1] wird die ursprüngliche Thätigkeit in mir erst am Objekte zum *Denken,* zum selbstbewußten *Vorstellen*.

Mit dem ersten Bewußtseyn einer Außenwelt ist auch das Bewußtseyn meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines

[1] Dieses Bild ist uralt - (derselbe Philosoph, der es brauchte, sagte das treffliche Wort: ëüãïõ Pñ÷x ïš ëüãïò, PëëÜ ôé êñåsôôïí. - Es gibt noch andere nahe liegende Dinge, die man zur Erläuterung des Obigen brauchen kann. So wird der freie Wille, nur an fremdem Willen gebrochen, zum Recht u.s.w.

I,2,218

Selbstbewußtseyns thut sich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst; einer ist so nothwendig als der andere; beide - nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, *innigsten* Zusammenwirkung - sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Thätigkeit.

Es gibt Menschen, welche glauben, daß man sich der Wirklichkeit nur durch die absoluteste Passivität versichern könne. Allein dieß ist der Charakter der Menschheit (wodurch sie sich von der Thierheit scheidet), daß sie das Wirkliche nur in dem Maße erkennt und genießt, als sie im Stande ist sich darüber zu erheben. Auch spricht die Erfahrung laut dagegen, die an vielfachen Beispielen zeigt, daß in den höchsten Momenten der Anschauung, des Erkennens und des Genusses Thätigkeit und Leiden in vollster Wechselwirkung sind, denn daß ich *leide*, weiß ich nur dadurch, daß ich *thätig* bin, und daß ich *thätig* bin nur dadurch, daß ich *leide*. Je thätiger der *Geist*, desto höher der *Sinn*, und umgekehrt, je dumpfer der *Sinn*, desto niedergedrückter der *Geist*. Wer anders *ist*, *schaut* auch anders *an*, und wer anders *anschaut, ist* auch anders. Der freie Mensch allein *weiß*, daß eine Welt außer ihm ist; dem andern ist sie nichts, als ein *Traum*, aus dem er niemals erwacht.

Allem Denken und Vorstellen in uns geht also nothwendig voran eine *ursprüngliche Thätigkeit, die, weil* sie allem Denken *vorangeht*, insofern schlechthin - *unbestimmt* und *unbeschränkt* ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie *beschränkte*, und eben deßwegen *bestimmte* (denkbare) Thätigkeit. Wäre diese Thätigkeit unseres Geistes *ursprünglich* beschränkt (so wie es die Philosophen sich einbilden, die alles auf Denken und Vorstellen zurückführen), so könnte der Geist niemals sich *beschränkt fühlen*. Er *fühlt* seine *Beschränktheit* nur, insofern er zugleich seine *ursprüngliche Unbeschränktheit* fühlt[1].

Auf diese ursprüngliche Thätigkeit nun *wirkt* - (so scheint es uns wenigstens von dem Standpunkte aus, auf welchem wir hier stehen) -

[1] Liegt hier die Quelle der platonischen Mythen?

I,2,219

eine ihr *entgegengesetzte* bis jetzt gleichfalls völlig unbestimmte Thätigkeit, und so haben wir *zwei einander widersprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung*.

Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit? - Diese Frage ist ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie *real* auflösen werden. Unser gesammtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit entsteht aus unendlichen Approximationen zu jenem x, und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. - Damit ist uns unsere ganze weitere Bahn vorgezeichnet. Unser ganzes Geschäft wird nichts seyn, als ein fortgehender Versuch, jenes x zu bestimmen, oder vielmehr, unsern eigenen Geist in seinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Denn darin liegt das Geheimniß unserer geistigen Thätigkeit, daß wir genöthigt sind, uns ins Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht. Es ist der Punkt, gegen welchen hin unser ganzes geistiges Bestreben gerichtet ist, und der sich eben deßwegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen versuchen. Hätten wir ihn je erreicht, so sänke das ganze System unseres Geistes - diese Welt, die nur im Streit entgegengesetzter Bestrebungen ihre Fortdauer findet, - ins Nichts zurück, und das letzte Bewußtseyn unserer Existenz verlöre sich in seiner eigenen Unendlichkeit.

Als der erste Versuch, jenes x zu bestimmen, wird sich uns bald der Begriff von *Kraft* zeigen. Die Objekte selbst können wir nur als Produkte von *Kräften* betrachten, und damit verschwindet von selbst das Hirngespinnst von *Dingen an sich*, die die Ursachen unserer Vorstellung seyn sollten. - Ueberhaupt, was vermag auf den *Geist* zu wirken, als er selbst, oder was seiner Natur verwandt ist. Darum ist es *nothwendig*, die Materie als ein Produkt von *Kräften* vorzustellen; denn *Kraft* allein ist das *Nichtsinnliche* an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der *Geist sich* gegenüberstellen.

Ist nun die erste Einwirkung geschehen, was erfolgt? - Durch jene Einwirkung kann die ursprüngliche Thätigkeit nicht *vernichtet*,

I,2,220

sie kann nur *beschränkt*, oder wenn man einen zweiten Ausdruck aus der Erfahrungswelt entlehnen will, *reflektirt* werden. Aber der Geist soll sich *als beschränkt fühlen*, und dieß kann er nicht, ohne daß er fortfahre überhaupt frei zu handeln und auf den Punkt jenes Widerstands zurückzuwirken.

Im Gemüthe sind also vereinigt Thätigkeit und Leiden, eine ursprünglich-freie, und insofern unbeschränkte Thätigkeit nach außen, und eine andere, dem Gemüth abgedrungene (reflektirte) Thätigkeit *auf sich selbst*. Die letztere kann man betrachten als die *Schranke* der erstern. Jede Schranke aber ist nur als *Negation* eines *Positiven* denkbar. Also ist jene Thätigkeit *positiver*, diese *negativer* Art. Jene äußert sich völlig *unbestimmt* und geht insofern ins *Unendliche*, diese gibt jener *Ziel*, *Grenze* und *Bestimmtheit* und geht insofern nothwendig auf ein *Endliches*.

Soll das Gemüth sich als beschränkt fühlen, so muß es diese zwei entgegengesetzten Thätigkeiten, die *unbeschränkte* und die *beschränkende*, frei zusammenfassen. Nur indem es diese auf jene und umgekehrt bezieht, fühlt es seine jetzige Beschränktheit zugleich mit seiner ursprünglichen Unbeschränktheit.

Wenn also das Gemüth, Thätigkeit und Leiden in sich, positive und negative Thätigkeit in Einem Momente zusammenfaßt, was wird das Produkt dieser Handlung seyn[1]?

Das Produkt *entgegengesetzter* Thätigkeiten ist immer etwas *Endliches*. Das Produkt wird also ein *endliches* Produkt seyn.

Ferner, da es *gemeinschaftliches* Produkt unbeschränkter und

[1] Es kann Leser geben, die sich entgegengesetzte Thätigkeiten in uns etwa noch *denken* können, die aber nie *gefühlt* haben, daß auf jenem ursprünglichen Streit in uns selbst das ganze Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit beruht. Diese werden nun nicht begreifen können, wie aus zwei bloß *gedachten* Thätigkeiten etwas anderes, als wiederum etwas bloß *Gedachtes* entstehe. Darin haben sie auch vollkommen Recht. - *Hier* aber ist die Rede von entgegengesetzten Thätigkeiten in uns, insofern sie *gefühlt* und *empfunden* werden. Und aus diesem gefühlten und ursprünglich-empfundenen Streit in uns selbst, wollen wir, daß das *Wirkliche* hervorgehe.

I,2,221

beschränkender Thätigkeit seyn soll, so wird es vorerst in sich begreifen eine Thätigkeit, *die an sich* (ihrer Natur nach) *nicht* beschränkt ist, sondern, wenn sie beschränkt werden soll, erst durch ein Entgegenstrebendes beschränkt werden muß. Das Produkt aber soll ein Endliches - soll ein *gemeinschaftliches* Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten seyn, also wird es auch die entgegengesetzte Thätigkeit enthalten, welche ursprünglich und ihrer *Natur* nach *beschränkend* ist. So, durch Zusammenwirkung einer ursprünglich-positiven und einer ursprünglich-negativen Thätigkeit, wird das gemeinschaftliche Produkt entstehen, das wir suchten.

Man bemerke noch Folgendes: Die negative Thätigkeit, die ursprünglich und ihrer Natur nach für uns nur *beschränkende* Thätigkeit ist, kann gar nicht handeln, ohne daß ein *Positives* vorhanden sey, das sie beschränkt. Aber ebenso ist die positive Thätigkeit nur *positiv* im Gegensatz gegen eine ursprüngliche Negation. Denn wäre sie *absolut* (schrankenlos), so könnte sie selbst nur noch negativ (als absolute Negation aller Negation) vorgestellt werden. Beide also, unbeschränkte und beschränkende Thätigkeit, setzen jede ihr Entgegengesetztes voraus. In jenem Produkt also müssen beide Thätigkeiten

mit *gleicher Nothwendigkeit* vereinigt seyn.

Jene Handlung des Geistes nun, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden - aus unbeschränkter und beschränkender Thätigkeit in sich selbst ein gemeinschaftliches Produkt schafft, heißt - *Anschauung*.

Also - dieß ist der Schluß, den wir aus dem Bisherigen zu ziehen berechtigt sind - *das Wesen der Anschauung, das, was die Anschauung zur Anschauung macht, ist, daß in ihr absolut-entgegengesetzte, wechselseitig sich beschränkende Thätigkeiten vereinigt sind*. Oder anders ausgedrückt: *Das Produkt der Anschauung ist nothwendig ein endliches, das aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Thätigkeiten hervorgeht*[1].

[1] Diese ganze Ableitung folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die, bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem | *[S.222]* sie durch eine Menge großentheils schlechter Schriften, die sich ewig in denselben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem *Buchstaben* nach sattsam bekannt gemacht war, endlich einen selbstthätigeren Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren *Geist* darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur parteiische, oder geistesschwache, oder endlich gar spaßhafte Schriftsteller - ihr respektives Urtheil über diese Unternehmung dem Publikum vorgelegt. -

I,2,222

Daraus ist klar, warum Anschauung nicht - wie viele vorgebliche Philosophen sich einbildeten - die unterste - sondern die *erste Stufe* des Erkennens, *das Höchste* im menschlichen Geiste, dasjenige ist, was eigentlich seine Geistigkeit ausmacht. Denn ein *Geist* ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseyns eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streit selbst Fortdauer zu geben vermag. - Im *todten Objekt ruht* alles, in ihm herrscht kein Streit, sondern ewiges Gleichgewicht. Wo physische Kräfte sich entzweien, bildet sich allmählich belebte Materie; in diesem Kampf entzweiter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein sichtbares Analogon des Geistes. Im *geistigen* Wesen aber ist ein *ursprünglicher* Streit entgegengesetzter Thätigkeiten, aus diesem Streit erst geht - (eine Schöpfung aus Nichts) - hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geist erst ist auch eine Welt (der Spiegel seiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit ist doch nichts anders, als jener ursprüngliche Streit in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Daseyn ist möglich, ohne daß es ein Geist erkenne, und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne daß eine Welt für ihn daseye.

Vorausgesetzt also wird jetzt, daß Anschauung selbst unmöglich ist, ohne ursprünglich-streitende Thätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geist nur in der Anschauung den ursprünglichen Streit seines Selbstbewußtseyns zu enden vermöge[1].

[1] Dieß bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf das, was beim Anschauen vorgeht. - Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken sich verlieren, beim donnernden Sturz einer Katarakte, überhaupt bei allem, was groß und herrlich ist in der Natur, empfindet - jenes Anziehen und Zurückstoßen zwischen dem Gegenstand und dem betrachtenden Geist, jenen Streit | *[S.223]* entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet - alles das geht, nur transscendental und bewußtlos, bei der Anschauung überhaupt vor. - Diejenigen, die so etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts vor sich, als ihre kleinen Gegenstände - ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menschen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnißkram, todte Spekulation, oder Analyse abstrakter Begriffe ertödtet ist - wer, wissenschaftlich - oder gesellschaftlich - verdorbene Menschen - der *menschlichen Natur* (so reich, so tief, so kraftvoll in sich selbst) zum Maßstab aufdringen? Jenes Vermögen der *Anschauung* zu üben, muß der erste Zweck jeder Erziehung seyn. Denn sie ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Keinem Menschen, die Blinden ausgenommen, kann man absprechen, *daß er sieht*. Aber daß er mit Bewußtseyn *anschaue*, dazu gehört ein freier Sinn und ein geistiges Organ, das so vielen versagt ist.

I,2,223

Von selbst ist nun klar, daß auch das Produkt der Anschauung jene entgegengesetzte Thätigkeiten in sich vereinigen muß. Nur weil es ein schöpferisches Vermögen in uns aus diesem Streit hervorgehen ließ, kann es nun der *Verstand* auffassen als ein Produkt, das, unabhängig von ihm, durch den Zusammenstoß entgegengesetzter Kräfte wirklich geworden ist. Dieses Produkt ist also nicht da durch *Zusammensetzung seiner Theile,* sondern umgekehrt, seine Theile sind da, erst nachdem das Ganze - jetzt erst ein mögliches Objekt des theilenden Verstandes - durch ein schöpferisches Vermögen (das nur ein *Ganzes* hervorbringen kann) wirklich geworden ist. - Und so gehen wir der bestimmten Ableitung der dynamischen Grundsätze entgegen.

Die Konstruktion der Materie.

(Zusatz zum vierten Kapitel.)

Keine Untersuchung war für die Philosophen jeder Zeit von so vielem Dunkel umgeben, als die über das Wesen der Materie. Und dennoch ist die Einsicht in dasselbe nothwendig zur wahren Philosophie, sowie alle falschen Systeme gleich anfangs an dieser Klippe scheitern. Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den spätern Entwicklungen sich entfaltet. "Gebt mir einen Atom der Materie, könnte der Philosoph und Physiker

I,2,224

sagen, und ich lehre euch, das Universum daraus zu begreifen." Die große Schwierigkeit dieser Untersuchung könnte man auch schon daraus schließen, daß von dem Anbeginn der Philosophie an bis auf die heutige Zeit, zwar in sehr verschiedenen Formen, aber doch immer erkennbar genug, in bei weitem den meisten sogenannten Systemen die Materie als ein bloß Gegebenes angenommen, oder als eine Mannichfaltigkeit postulirt wurde, die man der obersten Einheit als vorhandenen Stoff unterlegen müßte, um aus ihrer Wirkung auf denselben das geformte Universum zu begreifen. So gewiß es ist, daß alle diese Systeme, die den Gegensatz, um welchen sich die ganze Philosophie bewegt, gerade in seinen äußersten Grenzen unaufgehoben und absolut bestehend, zurücklassen, auch nicht einmal die *Idee* oder *Aufgabe* der Philosophie erreicht haben, so offenbar ist von der andern Seite, daß das in allen bisherigen Systemen der Philosophie, auch denjenigen, welche das Urbild des Wahren mehr oder weniger ausdrücken, noch unentwickelte und nur unvollkommen begriffene Verhältniß der absoluten Welt zur Erscheinungswelt, der Ideen zu den Dingen, auch die Keime der wahren Einsicht in das Wesen der Materie, die in ihnen enthalten sind, unerkennbar gemacht hat.

Auch die Materie, wie alles was ist, strömt von dem ewigen Wesen aus, und ist eine, in der Erscheinung zwar nur indirekte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subjekt-Objektivirung und der Einbildung seiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erscheinenden Materie, sondern diese ist das An-sich jener ewigen Einheit, aber erscheinend durch sich selbst als bloß *relative Einheit*, in welcher sie die leibliche Form annimmt. Das An-sich erscheint uns durch einzelne wirkliche Dinge, insofern wir selbst nur in diesem Akt der Einbildung als Einzelheiten oder Durchgangspunkte liegen, an welchen der ewige Strom von dem, was in ihm absolute Identität ist, so viel absetzt, als mit ihrer Besonderheit verknüpft ist; denn insofern erkennen wir auch das An-sich nur in der Einen Richtung, das heißt, wir erkennen es überhaupt nicht, da es nur der

I,2,225

ewige Erkenntnißakt nach seinen zwei ungetheilten Seiten und als absolute Identität ist.

Die Materie, absolut betrachtet, ist also nichts anders als die reale Seite des absoluten Erkennens, und als solche eins mit der ewigen Natur selbst, in welcher der Geist Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt; insofern verschließt sie in sich, als die ganze Eingebährung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne selbst irgend einer gleich oder ungleich zu seyn, und ist, als das Substrat aller Potenzen, selbst keine Potenz. Das Absolute würde sich wahrhaft theilen, wenn es nicht auch in der realen Einheit mit dieser zugleich die ideale und die, worin beide eins sind, abbildete, denn nur diese ist das wahre Gegenbild von ihm selbst. So wenig als das Absolute in der Materie (der realen Seite des ewigen Producirens) sich theilt, so wenig kann sich auch die Materie theilen, indem eben, sowie das Absolute in ihr, so sie sich nun wieder, als das An-sich, durch die einzelnen Potenzen in ihr symbolisirt, daher, in welcher Potenz sie auch erscheine, sie doch immer und nothwendig wieder als das Ganze (der drei Potenzen) erscheinet.

Die erste Potenz nun innerhalb der Materie ist die Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in der Unterscheidbarkeit, und als diese eben ist sie die Potenz der erscheinenden Materie rein als solcher. Das An-sich, das in diese Form der relativen Einheit sich einsenkt, ist wiederum die absolute Einheit selbst, nur daß sie in der Unterordnung unter die Potenz, deren Herrschendes Differenz, Nicht-Identität ist (denn in jeder Potenz herrscht das, was das andere aufnimmt), aus der absoluten Einheit in das Außer-einander als *Tiefe* sich bildet und als dritte Dimension erscheint. Von diesem Realen der Erscheinung sind nun wieder die beiden Einheiten, die erste der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erste, die andere der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimension bestimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommenen Produktion der dritten Dimension als indifferenziirt erscheinen.

Dieselben Potenzen sind auch in der entsprechenden Potenz der

I,2,226

idealen Reihe, aber sie sind dort *als* Potenzen eines Erkenntnißaktes, anstatt daß sie *hier* in ein Anderes, nämlich in ein Seyn verstellt erscheinen.

Die erste, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist, ist im Idealen *Selbstbewußtseyn*, welches die lebendige Einheit in der Vielheit ist, die im Realen gleichsam getödtet, ausgedrückt im Seyn, als *Linie,* reine Länge erscheint.

Die zweite, welche die entgegengesetzte der ersten, erscheint im Idealen als Empfindung, im Realen ist sie die objektiv gewordene, gleichsam erstarrte Empfindung, das reine Empfindbare, Qualität.

Die beiden ersten Dimensionen an den körperlichen Dingen verhalten sich wie Quantität und Qualität, die erste ist ihre Bestimmung für die Reflexion oder den Begriff, die andere für das Urtheil. Die dritte, welche im Idealen *Anschauung* ist, ist die Setzende der Relation, die Substanz ist die Einheit als Einheit selbst, das Accidenz ist die Form der beiden Einheiten.

Die drei Potenzen in beiden Reihen sind eins: der ewige Erkenntnißakt läßt in der einen nur die rein-reale, in der andern die rein-ideale Seite, aber eben deßwegen in beiden das Wesen nur in der Form der Erscheinung zurück. Daher ist die Natur nur die zu einem Seyn erstarrte Intelligenz, ihre Qualitäten sind die zu einem Seyn erloschenen Empfindungen, die Körper ihre gleichsam getödteten Anschauungen. Das höchste Leben verhüllt sich hier in den Tod und bricht nur erst durch viele Schranken wieder hindurch zu sich selbst. Die Natur ist die plastische Seite des Universums, auch die bildende Kunst tödtet ihre Ideen und verwandelt sie in Leiber.

Es ist zu bemerken, daß die drei Potenzen nicht als nach einander, sondern in ihrem Zugleichseyn aufgefaßt werden müssen. Die dritte Dimension ist dritte und als solche reale, nur inwiefern sie selbst in der Unterordnung unter die erste (als relative Einpflanzung der Einheit in die Vielheit) gesetzt ist, und hinwiederum können die beiden ersten als Formbestimmungen nur an der dritten hervortreten, welche insofern wieder die erste ist.

I,2,227

Hier ist noch vom Verhältniß der Materie und des Raums zu reden. Denn eben weil in jener zwar das Ganze, aber doch nur in die *relative* Einheit der Einheit und der Vielheit, sich einsenkt und nur das absolut-Reale auch das absolut-Ideale ist, erscheint dieses für die gegenwärtige Potenz als unterschieden vom Realen, als das, *worin* dieses ist, aber eben deßwegen, weil dieses Ideale nur seinerseits ohne Realität ist, erscheint es auch als *bloß*-Ideales, als Raum.

Hieraus erhellt, daß die Materie wie der Raum, jedes bloße Abstraktionen sind, daß eines die Unwesenheit des andern beweiset und dagegen in der Identität oder gemeinschaftlichen Wurzel beider, eben weil sie nur als Gegensätze sind, was sie sind, das eine nicht Raum, das andere nicht Materie sey.

Wer nach den weiteren Ausführungen dieser Konstruktion verlangt, findet sie in den mehrmals angezeigten Schriften, vornämlich aber in den *Darstellungen aus dem System der Philosophie* im 2. Heft des 1. Bandes der *Neuen Zeitschrift* für spekulative Physik.

Fünftes Kapitel.

Grundsätze der Dynamik.

In der Anschauung selbst war ein steter Wechsel und ein stetes Zusammentreffen entgegengesetzter Thätigkeiten. Diesen Wechsel endet der Geist dadurch, daß er *frei,* wie er ist, zu sich selbst zurückkehrt. Jetzt tritt er wieder in seine Rechte ein, er fühlt sich als freies, selbstständiges Wesen. Dieß kann er aber nicht, ohne zugleich dem Produkt, das ihn gefesselt hielt, *Selbstdaseyn* und *Unabhängigkeit* zu geben. Jetzt zuerst stellt er sich, als freies, betrachtendes Wesen dem Wirklichen gegenüber, und jetzt zuerst steht es als *Objekt* vor dem Richterstuhl des Verstandes. Subjektive und objektive Welt scheiden sich; die Anschauung wird Vorstellung.

I,2,228

Aber[1] in dem Objekt sind zugleich jene *entgegengesetzten Thätigkeiten,* aus denen es in der Anschauung hervorgieng, permanent geworden. Der geistige Ursprung des Objekts liegt jenseits des Bewußtseyns. Denn mit ihm erst entstand das Bewußtseyn. Es erscheint daher als etwas, das völlig unabhängig von unserer Freiheit da ist. Jene entgegengesetzten Thätigkeiten also, die die Anschauung in ihm vereinigt hat, erscheinen als *Kräfte,* die dem Objekt an sich selbst, ohne allen Bezug auf ein mögliches Erkenntniß, zukommen. Für den *Verstand* sind sie etwas bloß *Gedachtes* und durch Schlüsse Gefundenes. Aber er setzt sie als *reell* voraus, weil sie aus der *Natur* unseres Geistes und der Anschauung selbst nothwendig hervorgehen.

Hier ist nun der Ort, dem Begriff von Grundkräften der Materie seine Realität, aber auch seine Schranken zu sichern. *Kraft* überhaupt ist ein bloßer Begriff des Verstandes, also etwas, was unmittelbar gar kein Gegenstand der Anschauung seyn kann. Dadurch ist diesem Begriff nicht nur sein Ursprung, sondern auch sein Gebrauch angewiesen. - Aus dem Verstande entsprungen, läßt er völlig unbestimmt, was ursprünglich auf uns gewirkt hat. Denn er gilt nur von dem Produkt der Anschauung, insofern ihm der Verstand *Substantialität* (Selbstdaseyn) gegeben hat. Das Produkt der Anschauung selbst aber ist nichts Ursprüngliches, sondern ein *gemeinschaftliches* Produkt objektiver und subjektiver Thätigkeit (so drücken wir uns der Kürze halber aus, nachdem die Sache selbst deutlich genug gemacht ist, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen). Die Grundkräfte der Materie sind also nichts weiter, als der Ausdruck jener ursprünglichen Thätigkeiten *für den Verstand*, die Reflexion, nicht das wahre An-sich, welches nur in der Anschauung ist[2]; und so wird es uns leicht werden, sie vollends ganz zu *bestimmen*.

Die eine jener Thätigkeiten, welche die Anschauung vereinigt hat,

[1] Jetzt erst, da das Produkt der Anschauung Selbstdaseyn hat, kann der *Verstand* eintreten, es als Objekt aufzufassen und festzuhalten. Das Objekt. steht vor ihm als etwas, das unabhängig von ihm da ist. Aber ... (Erste Aufl.)

[2] die Reflexion - in der Anschauung ist (Zusatz der zweiten Auflage).

I,2,229

ist *ursprünglich positiv*, ihrer *Natur* nach *unbeschränkt*; nur durch eine *entgegengesetzte* Thätigkeit beschränkbar. Die Kraft also, welche ihr im Objekt entspricht, wird gleichfalls eine positive Kraft seyn, die, wenn sie auch beschränkt ist, wenigstens gegen die Beschränkung ein Bestreben äußert, das *unendlich* ist, und durch keine entgegengesetzte Kraft je völlig aufgehoben oder vernichtet werden kann. Dieser Grundkraft der Materie also kann ich mich nicht anders versichern, als dadurch, daß ich entgegengesetzte Kräfte auf sie handeln lasse. Das Bestreben nun, das sie gegen solche Kräfte äußert, kündigt sich, wenn ich selbst diese Kraft anwende, meinem Gefühle als eine *zurücktreibende*, *repellirende* Kraft an. Diesem Gefühl gemäß schreibe ich der Materie überhaupt zu eine *repulsive* Kraft, das Bestreben aber, das sie jeder auf sie wirkenden Kraft entgegensetzt, denke ich als *Undurchdringlichkeit*, und diese nicht als *absolut*, sondern als *unendlich* (dem Grade nach).

Die andere *ursprüngliche* Thätigkeit ist *beschränkend*, ursprünglich-negativ, und in dieser Eigenschaft gleichfalls *unendlich*.

Die Kraft also, die ihr im Objekt entspricht, muß gleichfalls *negativer* Art und ursprünglich *beschränkend* seyn. Da sie nur im Gegensatz gegen eine *positive* Kraft Wirklichkeit hat, so muß sie der *repulsiven* geradezu entgegengesetzt, d.h. sie muß *attraktive* Kraft seyn.

Ferner: die ursprüngliche Thätigkeit des menschlichen Geistes ist völlig unbestimmt; sie hat keine Grenze, also auch keine bestimmte Richtung, oder vielmehr, sie hat *alle* möglichen Richtungen, die nur noch nicht unterschieden werden können, so lange sie alle gleich *unendlich* sind. Wird aber die ursprüngliche Thätigkeit durch die entgegengesetzte beschränkt, so werden alle jene Richtungen *endliche*, *bestimmte* Richtungen, und die ursprüngliche Thätigkeit handelt jetzt *nach allen möglichen bestimmten Richtungen*. Diese Handlungsweise des Geistes, allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff vom Raum, der nach drei Dimensionen ausgedehnt ist.

Dieß angewandt auf die repulsive Kraft, gibt den Begriff von

I,2,230

einer Kraft, die nach allen möglichen Richtungen *handelt,* oder was dasselbe ist, den Raum nach drei Dimensionen zu *erfüllen* strebt.

Eine ursprünglich-*negative* Kraft hat, *als* solche, *gar keine* Richtung. Denn insofern sie schlechthin *beschränkend* ist, ist sie in Bezug auf den Raum Einem Punkte gleich. Insofern sie aber im Streit gedacht wird mit einer entgegengesetzten positiven Thätigkeit, ist ihre Richtung *durch die letztere* bestimmt. Umgekehrt aber kann auch die positive Thätigkeit auf die negative, nur nach dieser Einen Richtung zurückwirken. Und so haben wir eine Linie zwischen zwei Punkten, die vorwärts ebenso gut als rückwärts beschrieben werden kann.

Diese Linie beschreibt auch der menschliche Geist wirklich im Zustand der Anschauung. Dieselbe Linie, in welcher seine ursprüngliche Thätigkeit reflektirt wurde, beschreibt er wieder, indem er auf den Punkt des Widerstands zurückwirkt. Diese Handlungsweise des menschlichen Geistes allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff von *Zeit,* die nur nach *Einer* Dimension ausgedehnt ist.

Wendet man dieß auf die attraktive Kraft der Materie an, so ist sie eine Kraft, die nur nach *Einer* Dimension wirkt, oder (anders ausgedrückt) eine Kraft, die für alle mögliche Linien ihrer Thätigkeit nur *Eine* Richtung hat. Diese Richtung gibt der idealische Punkt, in welchem man sich alle Theile der Materie vereinigt denken müßte, wenn die Anziehungskraft *absolut* wäre. Wäre die Materie in Einen mathematischen Punkt vereinigt, so wäre sie keine Materie mehr, der Raum hörte auf erfüllt zu seyn. Insofern kann man die Attraktivkraft im Gegensatz gegen die Repulsivkraft (die den Raum zu erfüllen bestrebt ist), auch als eine solche beschreiben, die den Raum aufs *Leere* zurückzubringen bestrebt ist. Wenn jene aller Grenze schlechthin entgegenstrebt, so strebt diese umgekehrt alles auf absolute Grenze (den mathematischen Punkt) zurückzubringen. Jene, in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, wäre Raum ohne Zeit, Sphäre ohne Grenze, diese, gleichfalls schrankenlos, wäre Zeit ohne Raum, Grenze ohne Sphäre. Daher kommt es, daß Raum nur *bestimmbar* ist durch Zeit, und daß im unbestimmten, absoluten Raum nichts *nach einander*, alles nur *zugleich* gedacht

I,2,231

werden kann. Daher ferner, daß Zeit nur durch Raum *bestimmbar* ist, daß in einer *absoluten* Zeit nichts *außer* einander (alles in Einem Punkt) vereinigt gedacht werden muß.

Der Raum ist nichts anders als die unbestimmte *Sphäre* meiner geistigen Thätigkeit, die Zeit gibt ihr *Grenze*. Die Zeit dagegen ist, was an sich bloße *Grenze* ist und nur *durch* meine Thätigkeit *Ausdehnung* gewinnt.

Da nun jedes Objekt ein *endliches,* bestimmbares seyn muß, so ist von selbst offenbar, daß es weder Grenze ohne Sphäre, noch Sphäre ohne Grenze seyn kann. Wird es ein Gegenstand des Verstandes, so ist es die Repulsivkraft, die ihm *Sphäre,* und die Attraktivkraft, die ihm *Grenze* gibt. Beide sind also Grundkräfte, d.h. solche Kräften der Materie, die, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, aller Erfahrung und aller erfahrungsmäßigen Bestimmung vorangehen. *Alles Objekt der äußern Sinne ist als solches nothwendig Materie,* d.h. ein durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzter und erfüllter Raum.

Nun sind wir mit unsern Untersuchungen bei dem Punkte angekommen, wo der Begriff von Materie einer analytischen Behandlung fähig wird, und die Grundsätze der Dynamik aus diesem Begriffe allein mit Fug und Recht abgeleitet werden können. Dieses Geschäft aber ist in *Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* mit einer solchen Evidenz und Vollständigkeit geschehen, daß hier nichts weiter zu leisten übrig ist. Folgende Sätze stehen also hier, theils des Zusammenhangs wegen, als Auszüge aus Kant, theils als zufällige Bemerkungen über die von ihm aufgestellten Grundsätze.

Die Materie *erfüllt* einen Raum nicht durch ihre bloße *Existenz* (denn dieß annehmen, heißt alle weitere Untersuchung ein für allemal abschneiden), sondern durch eine ursprünglich-*bewegende Kraft*, durch welche erst die *mechanische* Bewegung der Materie möglich ist[1]. Oder vielmehr: Die Materie ist

selbst nichts anders, als eine bewegende Kraft, und unabhängig von einer solchen, ist sie höchstens etwas bloß Denkbares,

[1] *Kant* S. 33.

I,2,232

aber nimmermehr etwas Reales, das Gegenstand einer Anschauung seyn kann.

Dieser ursprünglich-bewegenden Kraft steht nothwendig gegenüber eine andere gleichfalls ursprünglich-bewegende Kraft, die sich von jener nur durch die umgekehrte Richtung unterscheiden kann. Dieß ist Anziehungskraft. Denn, hätte die Materie bloß repellirende Kräfte, so würde sie sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem möglichen Raume wäre eine bestimmte Quantität Materie anzutreffen. Folglich würden alle Räume leer und eigentlich gar keine Materie da seyn. Da nun repulsive Kräfte weder durch sich selbst (denn sie sind lediglich positiv), noch durch den leeren Raum (denn obgleich ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältniß des Raums schwächer wird, so ist doch kein Grad derselben der kleinstmögliche - quovis dabili minor) noch durch andere Materie (die wir noch nicht voraussetzen dürfen), ursprünglich beschränkt werden können, so muß eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direktion der repulsiven wirkt, d.h. eine Anziehungskraft angenommen werden, die nicht einer besondern Art von Materie, sondern der Materie *überhaupt*, als *solcher*, zukommt[1].

Es fragt sich nun nicht weiter, warum diese zwei Grundkräfte der Materie nothwendig sind. Die Antwort ist: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweier entgegengesetzter Kräfte seyn kann. Aber es fragt sich: wie Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zusammenhangen, welche von beiden die *ursprüngliche* ist.

Die Zurückstoßungskraft haben wir bereits als *positive*, die entgegengesetzte als *negative* Kraft bestimmt. (Schon *Newton* erläuterte die Anziehungskraft durch das Beispiel der negativen Größen in der Mathematik.) Daraus ist klar, daß, weil das Negative überhaupt in logischer Bedeutung nichts an sich selbst, sondern nur die Verneinung des Positiven ist (wie Schatten, Kälte u.s.w.), die Zurückstoßungskraft der Anziehungskraft *logisch* vorangehen muß. Allein die Frage ist, welche von beiden der andern in der Wirklichkeit vorangehe, und darauf

[1] *Kant* S. 53. - Es ist also klar, daß jede dieser beiden Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht auf absolute Negation (das Leere) führt.

I,2,233

ist die Antwort: keine von beiden; jede einzelne ist nur da, insofern ihre entgegengesetzte da ist, d.h. sie sind selbst in Bezug auf einander *wechselseitig* positiv und negativ, jede einzelne beschränkt nothwendig die Wirkung der andern, und nur dadurch werden sie ursprüngliche Kräfte einer Materie.

Denn man nehme an, daß repulsive Kraft der negativen in der Wirklichkeit vorangehe, so ist doch Zurückstoßung nur zwischen zwei Punkten denkbar. Die Zurückstoßung läßt sich gar nicht anschaulich machen, ohne einen Punkt anzunehmen, von dem sie ausgeht, und der insofern die Grenze ist, und einen andern, auf den sie wirkt, gleichfalls ihre Grenze. Eine nach allen Richtungen hin grenzenlose Zurückstoßung ist gar kein Gegenstand möglicher Vorstellung mehr. Dieser Satz zeigt sich in den

Anwendungen, welche die Physik davon macht, sehr deutlich. Die Zurückstoßungskraft der Körper, insofern sie ihren *bestimmten* Grad hat, heißt *Elasticität*. Allein die Physik läßt die Elasticität nur zwischen zwei Extremen zu (dem der unendlichen Ausdehnung und dem der unendlichen Zusammendrückung), wovon sie keines für real-möglich hält. Die Physik stellt von elastischen Flüssigkeiten, z.B. von der Luft, den Satz auf, daß ihre Elasticität im umgekehrten Verhältniß steht mit dem Raum, den sie einnimmt, oder, was dasselbe ist, im geraden Verhältniß mit der Zusammendrückung, die sie erleidet. Also muß sie auch den Satz annehmen, daß die Elasticität z.B. der Luft *geringer* wird im umgekehrten Verhältnisse des Raums, in dem sie sich *ausdehnt*. Auf diesen Voraussetzungen beruht der Mechanismus der Feder: denn es kann kein Druck auf sie ausgeübt werden, noch kann sie diesem entgegenwirken anders als im Verhältniß der Anziehung, die zwischen ihren einzelnen Theilen (denen, welche der Spitze des Winkels am nächsten sind) stattfindet. Also ist offenbar, daß die zurückstoßende Kraft selbst die anziehende voraussetzt; denn sie kann nur als zwischen Punkten wirkend vorgestellt werden. Diese aber (als Grenzen der Repulsivkraft) setzen eine entgegengesetzte anziehende Kraft voraus. Könnte die Materie je aufhören, unter sich zusammenzuhängen, so hörte sie auch auf, sich zurückzustoßen, und die Repulsivkraft in ihrer Schrankenlosigkeit hebt sich selbst auf.

I,2,234

Daß *attraktive* Kraft der repulsiven vorangehe, zu behaupten, ist man wegen des negativen Charakters der letztern bei weitem weniger geneigt. Indeß haben doch einige nicht unberühmte Naturforscher, z.B. *Büffon*, Hoffnung gemacht, daß es wohl gelingen möchte, auch die Repulsivkraft auf die attraktive zurückzuführen. Sie scheinen sich aber durch die Unmöglichkeit, Zurückstoßung ohne Anziehung zu denken, getäuscht zu haben, weil sie nicht bedachten, daß auch umgekehrt Anziehung ohne Zurückstoßung undenkbar ist. Sie verwandelten daher sehr unrecht das Verhältniß der *wechselseitigen* Unterordnung, das zwischen diesen beiden Kräften stattfindet, in ein Verhältniß der *einseitigen* (der einen unter die andere). Denn auch Anziehung ist nur zwischen Punkten vorstellbar. Allein vermöge der bloßen Anziehung gibt es keine *Punkte*, sondern nur einen imaginären *Punkt* (die absolute Grenze). Um also die Anziehung auch nur vorstellen zu können, muß ich zwischen zwei Punkten Zurückstoßung voraussetzen.

Zurückstoßungskraft ohne Anziehungskraft ist *formlos*; Anziehungskraft ohne Zurückstoßungskraft *objektlos*. Jene repräsentirt die ursprüngliche, *bewußtlose*, geistige Selbstthätigkeit, die ihrer Natur nach unbeschränkt ist, diese die *bewußte, bestimmte* Thätigkeit, die allem erst Form, Schranke und Umriß gibt. Das Objekt aber ist nie ohne seine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. In der Reflexion mag man beides trennen; in der Wirklichkeit es getrennt zu denken, ist widersinnig. Weil aber, nach einer gewöhnlichen Täuschung, das Objekt früher in der Vorstellung da zu seyn scheint, als seine Form (es ist aber nie ohne diese da, sondern schwebt nur in jenem Zustande zwischen unbestimmten, ungewissen Umrissen), so erhält das Materiale der Vorstellung, in Bezug auf jene (unter Philosophen sehr gemeine) Täuschung, eine gewisse Ursprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obgleich in der Wirklichkeit keines ohne das andere und das eine nur durch das andere da ist.

Ferner: beide Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, sind nur noch *negativ*-vorstellbar: Zurückstoßungskraft als Negation aller *Grenze*, Anziehungskraft als Negation aller *Größe*. Allein, weil die Negation

I,2,235

einer Negation doch etwas *Positives* ist, so läßt die absolute *Negation aller Grenze* wenigstens eine

unbestimmte Idee von etwas Positivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. Dagegen läßt uns die absolute *Negation aller Größe*, d.h. die Anziehungskraft absolut gedacht, nicht nur keinen Begriff von einem *bestimmten* Objekt, sondern *überhaupt* keinen Begriff von einem *Objekt* übrig. Die Vorstellung, die sie uns läßt, ist die eines idealischen Punkts, den wir uns nicht einmal, wie *Kant* will[1], als den Richtungspunkt der Anziehung denken können, ohne einen zweiten Punkt außer ihm (d.h. Zurückstoßung zwischen ihm und einem andern) vorauszusetzen. Wenn daher *Kant*[2] sagt, daß man sich hüten solle, die Anziehungskraft als im *Begriffe der Materie enthalten* zu denken, so ist die Rede nur davon: die Anziehungskraft sey kein bloß *logisches* Prädikat der Materie. Denn, wenn man dem Ursprung dieses Begriffs synthetisch nachforscht, so gehört Anziehungskraft nothwendig zu seiner Möglichkeit (in Bezug auf unser Erkenntnißvermögen). Allein keine Analysis überhaupt ist möglich ohne Synthesis, und so ist es freilich leicht möglich, die ursprüngliche Anziehungskraft aus dem bloßen *Begriff* der Materie abzuleiten, nachdem man ihn vorher synthetisch erzeugt hat. Allein man darf nicht glauben, dieselbe aus einem - ich weiß nicht welchem - bloß *logischen* Begriffe der Materie nach dem Grundsatz des Widerspruchs allein ableiten zu können. Denn der Begriff der Materie ist selbst, seinem Ursprunge nach, *synthetisch*; ein bloß *logischer* Begriff der Materie ist sinnlos, und der reale Begriff der Materie geht selbst erst aus der Synthesis jener Kräfte durch die Einbildungskraft hervor.

Was also an der Materie *Form, Schranke, Bestimmung* ist, werden wir auf die Anziehungskraft zurückführen müssen. Daß *überhaupt* eine Materie etwas *Reales* ist, werden wir der Repulsivkraft zuschreiben: daß aber dieses Reale unter diesen bestimmten Schranken, dieser bestimmten Form erscheint, muß nach Gesetzen der

[1] S. 56.
[2] S. 54.

I,2,236

Anziehung erklärt werden. Deßwegen können wir auch die Zurückstoßungskraft *in der Anwendung* nicht weiter gebrauchen, als um überhaupt begreiflich zu machen, wie eine materielle Welt möglich sey. Sobald wir aber erklären wollen, wie ein *bestimmtes* System der Welt möglich sey - bringt uns die Repulsivkraft um keinen Schritt weiter.

Den Bau des Himmels und die Bewegungen der Weltkörper können wir einzig und allein aus Gesetzen der allgemeinen Anziehung erklären. Nicht, als ob wir uns ein System von Weltkörpern überhaupt ohne Voraussetzung einer Repulsivkraft denken könnten. Dieß ist nach dem Obigen unmöglich. Aber die Repulsivkraft ist doch nur die *negative* Bedingung (die conditio sine qua non) für ein bestimmtes System von Weltkörpern, nicht aber die *positive* Bedingung, unter welcher allein gerade dieses *bestimmte* System möglich ist. Als eine solche Bedingung können wir allein die Gesetze der allgemeinen Anziehung betrachten, weil von dieser allein alles abgeleitet werden muß, was an der Materie oder in einem System, (das auf Grundkräften der Materie beruht) *Form* und *Bestimmung* ist. Die Centrifugalkraft, auf die Bewegungen der Weltkörper angewandt, ist also ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es auf sein Princip zurückgeführt wird, zuletzt wiederum in ein Verhältniß der den Körpern inwohnenden Attraktivkraft, welche sie selbständig macht, sich auflösen möchte[1].

Dieß vom Gebrauch der dynamischen Philosophie im Großen. Jetzt von ihrer Anwendung auf einzelne Begriffe.

Die Grundsätze der Materie können in ihrer Schrankenlosigkeit gar nicht vorgestellt werden, d.h. es muß über jeden Grad einer solchen Kraft ein höherer, und zwischen jedem möglichen Grad und dem Zero eine Unendlichkeit von Mittelgraden möglich seyn. Das Maß einer Grundkraft also ist allein der *Grad*

von Kraft, den eine äußere Kraft anwenden muß, entweder den Körper zusammenzudrücken, oder den Zusammenhang seiner Theile aufzuheben. "Die expansive Kraft einer

[1] Die Centrifugalkraft - ist also ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es *erklärt* werden soll, allein aus dem Verhältniß der Anziehungskräfte der Körper zu ihrer Entfernung von einander erklärbar ist (Erste Auflage).

I,2,237

Materie nennt man auch Elasticität. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch"[1]. Man muß also unterscheiden zwischen *absoluter* und *relativer* Elasticität. Von der letztern gebraucht man das Wort Elasticität gewöhnlich. In diesem Sinn aber kann die Elasticität der Körper nicht *allein* das Maß ihrer Expansivkraft abgeben.

Denn wenn man Körper in dieser Rücksicht miteinander *vergleichen* will, so muß Volumen und Masse mit in Anschlag genommen werden, so daß in Rücksicht auf die Quantität der Expansivkraft das doppelte Volumen mit einfacher Masse gleichgilt der doppelten Masse mit einfachem Volumen.

Ferner, da jedem Körper Elasticität *ursprünglich* zukommt, so kann die Materie *ins Unendliche* zusammengedrückt, niemals aber *durchdrungen* werden[2]; denn dieß setze eine völlige *Vernichtung* der Repulsivkraft voraus.

Läßt man die Materie ins Unendliche sich *ausdehnen*, so wird ihre Repulsivkraft unendlich-*klein*, denn sie verhält sich umgekehrt wie die Räume, in denen sie wirkt; läßt man sie ins Unendliche *zusammengedrückt* werden (= einem Punkt), so ist ihre Repulsivkraft unendlich-*groß* aus demselben Grunde. Keines von beiden aber kann stattfinden, wenn Materie möglich seyn soll. Also muß man eine unendliche Menge von Graden zwischen jedem Zustand der Zusammendrückung und der Durchdringung, sowie zwischen jedem Zustand der Expansion und dem der unendlichen Ausdehnung annehmen.

Durch diese Annahme nun entgeht man der Nothwendigkeit, mit dem Atomistiker letzte Körperchen anzunehmen, für deren Undurchdringlichkeit es weiter keinen Grund gibt[3]. Diese träge Art zu philosophiren würde auch nie so großen Beifall gefunden haben, wenn man nicht vorausgesetzt hätte, zur Erklärung des specifischen Unterschieds der Materien sey die Annahme leerer Räume unumgänglich nothwendig[4]. In

[1] *Kant* S. 37.
[2] S. 39.
[3] S. 41.
[4] S. 101.

I,2,238

diesem System also kann man nur in sekundären Körpern, nicht aber auch in ursprünglichen Körpertheilchen Zusammendrückbarkeit zulassen.

Diese Nothwendigkeit ist nun völlig aufgehoben dadurch, daß man die Materie *ursprünglich* schon nur durch die Wechselwirkung von Kräften entstehen läßt, so daß (dem Naturgesetze der Kontinuität gemäß) zwischen jedem möglichen Grade derselben bis zum völligen Verschwinden aller Intensität (= o) eine unendliche Menge von Zwischengraden (also unendliche Zusammendrückbarkeit eben so gut, als unendliche Ausdehnbarkeit der Materie) möglich ist.

Ferner, da die Materie nichts anders ist, als das Produkt einer ursprünglichen Synthesis (entgegengesetzter Kräfte) in der Anschauung, so entgeht man damit den Sophismen, die unendliche Theilbarkeit der Materie betreffend, indem man ebensowenig nöthig hat, mit einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik zu behaupten, die Materie *bestehe* aus unendlich vielen Theilen (was widersinnig ist), als mit dem Atomistiker der Freiheit der Einbildungskraft im Theilen Grenzen zu setzen. Denn wenn die Materie ursprünglich nichts anders ist als ein Produkt meiner Synthesis, so kann ich diese Synthesis auch ins Unendliche fortsetzen - meiner Theilung der Materie ins Unendliche fort ein Substrat geben. Dagegen wenn ich die Materie aus unendlichen Theilen *bestehen* lasse, leihe ich ihr eine von meiner Vorstellung unabhängige Existenz, und gerathe so in die unvermeidlichen Widersprüche, die mit der Voraussetzung der Materie, als eines Dinges an sich selbst, verknüpft sind[1]. - Nichts aber beweist evidenter, daß die Materie kein für sich bestehendes Ding seyn kann, als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Denn sie mag getheilt werden, so viel sie will, so finde ich nie ein andres Substrat derselben, als dasjenige, was ihr meine Einbildungskraft leiht.

Daß die Materie aus Theilen *bestehe,* ist ein bloßes Urtheil des Verstandes. Sie besteht aus Theilen, *wenn* und *so lange* ich sie theilen will. Aber daß sie ursprünglich, an sich, aus Theilen bestehe, ist falsch, denn ursprünglich - in der produktiven Anschauung -

[1] *Kant* S. 47.

I,2,239

entsteht sie als ein *Ganzes* aus entgegengesetzten Kräften, und erst durch dieses *Ganze* in der *Anschauung* werden Theile für den *Verstand* möglich.

Endlich die Schwierigkeit, die man darin findet, die Anziehungskraft als eine in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kraft anzusehen, verschwindet, sobald man bedenkt, daß die Materie ursprünglich nur durch anziehende Kräfte wirklich ist, und daß kein Körper ursprünglich gedacht werden kann, ohne daß man bereits einen andern außer ihm annehme, von dem er angezogen werde und gegen welchen er hinwiederum seine Anziehungskräfte richte.

Auf diesen dynamischen Grundsätzen beruht nun erst die Möglichkeit einer Mechanik; denn es ist klar, daß das Bewegliche *durch seine Bewegung* (durch Stoß) keine bewegende Kraft haben würde, wofern es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besäße[1], und so ist die mechanische Physik in ihren Fundamenten untergraben. Denn es erhellt, daß sie eine völlig verkehrte Art zu philosophiren ist, da man voraussetzt, was man zu erklären versucht, oder vielmehr, was man mit Hülfe dieser Voraussetzung selbst umstoßen zu können vermeint.

Anmerkungen über die voranstehende idealistische Konstruktion der Materie.
(Zusatz zum fünften Kapitel.)

1. Der relative Idealismus ist, wie schon oben (Zusatz zur Einleitung) gezeigt worden, bloß die Eine Seite der absoluten Philosophie. Er faßt den absoluten Erkenntnißakt, zwar als Erkenntnißakt, aber nur von seiner idealen Seite, mit Ausschluß der realen, auf. Im Absoluten sind beide Seiten eins und ein und derselbe absolute Erkenntnißakt. Eben deßwegen können sie niemals durch Kausalverhältniß eins seyn. Das *An-sich* der Seele oder des Erkennens producirt auf ideale Weise das Reale, nicht *als ob* nichts außer ihm wäre, sondern weil wirklich nichts außer ihr ist.

[1] *Kant* S. 106.

I,2,240

Das Reale fällt als die andre Einheit aus ihm heraus, bloß inwiefern ihm im endlichen Erkennen das Ideale als relativ-Ideales zur Form (der Erscheinung) wird, nicht aber inwiefern es an sich betrachtet wird. Der Idealismus auch, als *wahrhaft* transscendentaler, integrirt zwar die ideale Einheit durch die reale, aber nur im Idealen; er erkennt das An-sich des absoluten Erkenntnißaktes, aber doch nur insofern es das An-sich des Idealen ist, er integrirt nicht hinwiederum im Realen die reale Einheit durch die ideale, er erkennt das An-sich des absoluten Erkenntnißaktes nicht als das gleiche *An-sich* des Realen, und erkennt es daher immer noch unter einer Bestimmung (der idealen), und gelangt nicht zur wahren absoluten Identität.

Indeß da jener ungetheilte Akt auf gleiche Weise und in den gleichen Formen, im Realen wie im Idealen, dort nur objektiv, hier subjektiv, absetzt, was in ihm begriffen ist, so ist auch jede mögliche Konstruktion von der realen und idealen Seite eine und dieselbe *dem Wesen* nach, und da die ideale Erscheinung des absoluten An-sich wenigstens das voraus hat, daß es *hier als* Ideales (nicht verwandelt in ein Anderes, ein Seyn) erscheint, so führt der Idealismus auch in seiner Einseitigkeit genommen, wie in dem gegenwärtigen Werk, doch unmittelbarer zum *Wesen* der Dinge als ein von allem Licht des Ideellen verlassener und dessen beraubter Realismus. So war nach dem System des transscendentalen Idealismus nur Ein Schritt zu thun, um auf das in ihm ideal entworfene Gerüste das System der absoluten Philosophie in ihrer Totalität aufzutragen.

2. Es ist schon oben (Zusatz zum zweiten Kapitel) erinnert worden, daß die beiden Kräfte, so wie sie Kant in seiner, übrigens bloß analytischen, Deduktion als Faktoren der Materie gebraucht hat, bloß *formelle* Faktoren sind, und daß, wenn beide auf irgend eine Weise als reale Faktoren gedacht werden sollen, sie nach Analogie unsrer beiden Einheiten gedacht werden müssen, so daß eine die andre begreift und einschließt, worauf auch in der Darstellung des voranstehenden Kapitels, obgleich sehr entfernt, gedeutet ist, in dem, was S. 232 von der *wechselseitigen Voraussetzung* der einen durch die andre, der

I,2,241

wechselseitigen Unterordnung beider untereinander, und die Unmöglichkeit, die eine ohne die andre zu begreifen, gesagt ist.

3. Insbesondre theilt die vorangehende Konstruktion die Mangelhaftigkeit der Kantischen darin, daß ihr die (selbst innerhalb ihrer Voraussetzungen stattfindende) Nothwendigkeit des *dritten* Princips der Konstruktion entgeht, welches, als Schwerkraft, nachher *Franz Baader* in der Schrift: *das Pythagoreische Quadrat*, oder *die vier Weltgegenden der Natur*, so vortrefflich in seine Rechte eingesetzt hat. - Daß die Attraktivkraft der Schwerkraft, und umgekehrt, gleichgesetzt wird, ist nur eine Folge jenes ersten Mangels.

4. Von nicht minderer Bedeutung ist die, daß alle Realität in die Zurückstoßungskraft, sowie aller Grund von Form in die Anziehungskraft, gelegt wird. Die erste dieser Kräfte ist so wenig wie die andre etwas Reelles. Reell ist einzig das für die Erscheinung Dritte, an sich aber Erste, die absolute Indifferenz, die Einheit des Allgemeinen und des Besondern an und für sich selbst; zur Form gehört das Besondre und Allgemeine selbst; jenes, sofern es Expansion der Identität in der Differenz ist (was man unter Zurückstoßungskraft im angegebenen Sinn verstanden haben mußte, dieses, sofern es Einbildung der Differenz in die Identität ist (und welchem die Attraktivkraft in dem angegebenen Sinn gleich gedacht

werden könnte). Beide also würden in diesem Sinn bloß zur Form gehören.

Sechstes Kapitel.

Von zufälligen Bestimmungen der Materie. - Allmählicher Uebergang ins Gebiet der bloßen Erfahrung.

Es wird als erwiesen vorausgesetzt, daß wir genöthigt sind, Anziehungs- und Zurückstoßungskraft als *Bedingungen* unsrer Anschauung zu denken, die eben deßwegen *aller* Anschauung *vorangehen* müssen.

I,2,242

Eine Folge davon ist, daß ihnen in Bezug auf unsere Erkenntniß absolute *Nothwendigkeit* zukommt. *Nothwendigkeit* aber fühlt der Geist nur im Gegensatz gegen *Zufälligkeit,* er fühlt sich *gezwungen,* nur insofern er sich in anderer Rücksicht *frei* fühlt. Also muß jede Vorstellung *Nothwendiges* und *Zufälliges* in sich vereinigen.

Vorerst ist klar, daß attraktive und repulsive Kräfte nur überhaupt eine *begrenzte Sphäre* geben. In der Anschauung nun ist die Grenze *bestimmt,* und daß sie so und nicht anders bestimmt ist, erscheint uns als *zufällig,* weil diese Bestimmung nicht mehr zu den *Bedingungen* der Anschauung überhaupt gehört. Nichtsdestoweniger ist das *Objekt* und seine *Bestimmung* in der Anschauung *nie* getrennt; Reflexion allein vermag zu trennen, was die Wirklichkeit immer vereinigt. Also ist klar, daß in der ersten Anschauung schon, damit unser Geist das *Nothwendige* unterscheide, Nothwendiges und Zufälliges innigst vereinigt sind. -

Zufällig also ist und nur erfahrungsmäßig erkennbar die *bestimmte Grenze,* die *Größe* des Objekts (seine *Quantität*). Diese aber, nachdem sie erkannt ist, auch *messen* zu können, bedarf es anderer Objekte. Aus vielfältigen Vergleichungen zusammengenommen bildet sich erst die Einbildungskraft ein *Mittleres* von Größe, als Maß *aller* Größe.

Die Ursache nun, durch welche die Materie auf eine bestimmte Grenze beschränkt wird, heißen wir Zusammenhang (Kohäsion), und weil die Kraft des Zusammenhangs verschiedener Grade fähig ist, so macht dieß eine specifische Verschiedenheit der Materie aus.

Inwiefern nun die Größe eines Körpers, d.h. die Sphäre der Kohäsion seiner Theile, ferner der Grad von Kraft, mit welchem diese Theile zusammenhangen, als *zufällig* erscheint, so wäre es ein eitles Verlangen, über Kohäsion oder über specifische Verschiedenheit der Materie etwas a priori auszumachen. Besser ist, man unterscheidet sogleich die verschiedenen Arten von Kohäsion. Man muß also unterscheiden die *ursprüngliche* Kohäsion und die *abgeleitete.*

Wie nun Kohäsion *ursprünglich* möglich sey, läßt sich nicht

I,2,243

beantworten, so lange man Materie als etwas unabhängig von allen unsern Vorstellungen Vorhandenes voraussetzt. Denn aus dem *Begriff* der Materie läßt sich Kohäsionskraft nicht analytisch ableiten. Also glaubt man sich genöthigt, eine *physische* Erklärung zu versuchen, d.h. in der That alle Kohäsion bloß

als scheinbar anzunehmen. Denn wenn wir den Zusammenhang der Körper aus dem Druck, den der Aether oder irgend ein sekundäres Fluidum auf sie ausübt, erklären, so gilt auch jener Ausdruck nur von dem *Schein* unsrer Vorstellung, objektiv gebraucht wird er Täuschung. Da aber Kohäsion von der kleinsten wie von der größten Masse gilt, so müßte man, wofern sie bloß scheinbar wäre, die Materie zuletzt aus Körperchen bestehen lassen, für deren Kohäsion man weiter keinen Grund anführen könnte.

Auch steht der Grad der Kohäsion in gar keinem Verhältniß mit den Flächen der Körper, wie es doch seyn müßte, wenn sie mechanisch durch Druck oder Stoß irgend eines Fluidums bewirkt würde. Man müßte denn zu einer neuen Fiktion seine Zuflucht nehmen, zu einer ursprünglichen, unveränderlichen Verschiedenheit der *Figur* der ersten Körpertheilchen, wodurch eine verschiedene, der Oberfläche der Körper nicht proportionale Wirkung des Stoßes begreiflich würde. Zu diesem Behuf aber müßte man sich abermals eine Materie von ganz besonderer Art denken, die, wie Herr Hofrath *Kästner* sagt, durch alle Körper durchginge und zugleich überall anstieße.

Hier äußert sich nun ein Bestreben, etwas zu erklären, was weder Philosophie noch Naturlehre zu erklären vermag. Denn wir können uns einmal keine Materie *überhaupt*, sondern nur eine Materie innerhalb *bestimmter* Grenzen und von *bestimmtem Grad des Zusammenhanges* ihrer Theile vorstellen. Diese Bestimmungen nun sind und müssen uns *zufällig* seyn. Sie lassen sich also auch nicht a priori erweisen. Gleichwohl gehören sie so sehr zur Möglichkeit einer bestimmten Vorstellung von Materie (sie sind, wie schon oben bemerkt wurde, die partes integrantes der Vorstellung, die *Nothwendiges* und *Zufälliges* in sich vereinigen muß), daß es eben so unmöglich ist, eine physische Erklärung davon zu geben; denn jede physische Erklärung setzt sie

I,2,244

schon voraus, wie das aus dem oben angeführten Versuch der mechanischen Physik hervorleuchtet, die zuletzt doch Körperchen annehmen muß, deren Kohäsion zu erklären sie nicht im Stande ist. In Ansehung der ursprünglichen Kohäsion also sind wir, wie es scheint, genöthigt, in der Naturlehre beim bloßen Ausdruck des Phänomens stehen zu bleiben[1].

Die *abgeleitete* Kohäsion heiße ich diejenige, die nicht zur Möglichkeit eine Materie überhaupt gehört.

Diese kann man nun zur Berichtigung der gemeinen Vorstellungen eintheilen in die *dynamische*, die *mechanische*, die *chemische* und die *organische* Kohäsion.

Denn was die erste betrifft, so ist sie bloß *scheinbare* Kohäsion. Daß sie in der Berührung wirkt, reicht noch nicht hin, sie als Kohäsion zu betrachten. Denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze auch als einen, zwar unendlich-kleinen, jedoch *leeren* Raum vorstellen. Hier ist also *Anziehung*, d.h. eine *Wirkung in die Ferne* (actio in distans); diese Anziehung aber, als Kohäsion vorgestellt, ist bloß *scheinbar*. Kohäsion, wenn sie nicht bloß scheinbar seyn soll, darf nicht als zwischen *verschiedenen* Körpern wirkend gedacht werden. Denn sie ist ebendasjenige, was den Körper zum Körper (zum Individuum) macht. Und deßwegen ist nur chemische, aber noch weit mehr organische Kohäsion - Kohäsion im eigentlichen Sinne des Worts.

Denn auch die mechanische Kohäsion kann nur sehr uneigentlich *Kohäsion* heißen; besser, *Adhäsion*. Denn der Zusammenhang ist hier eine bloße Folge der *Figur* der Körpertheilchen und beruht ganz allein auf der wechselseitigen Reibung. Indeß gibt es wohl wenige bloß mechanische Adhäsionen, die den Schein einer Kohäsion geben. Gewöhnlich wirkt noch *chemische* Kohäsion zum Theil wenigstens mit. Man erlaube mir, das Wort chemisch hier in der weitesten Bedeutung zu

[1] *Kant* (a.a.O. S. 89) erklärt Zusammenhang durch *Anziehung, insofern sie bloß* (ausschließend) *als in der Berührung wirksam* gedacht wird. - Diese Erklärung aber ist nichts mehr und nichts weniger, als ein sehr präciser Ausdruck des

Phänomens.

I,2,245

gebrauchen, von *jedem* Erfolg, der mit dem Uebergang eines Körpers aus einem Zustand in den andern verbunden ist. Bei den gewöhnlichen regellosen Anhäufungen der Materie nun, die sich im Lauf der Jahrhunderte zu Klipp' und Felsen verhärten, wirkt, um nur Eines zu nennen, vorzüglich Wasser mit, das, z.B. mit Kalk verbunden, seinen Zustand ändert (daher wenigstens die Festigkeit unsers Mörtels, unserer Kütte u.s.w.).

Die durch *chemische* Mittel bewirkte Kohäsion findet überall statt, wo aus zwei Körpern von verschiedener Masse und verschiedenen Graden der Elasticität ein dritter als *gemeinschaftliches Produkt* entsteht. Diese Kohäsion unterscheidet sich von der bloß dynamischen oder mechanischen dadurch, daß (bei einem vollkommenen chemischen Proceß) eine wechselseitige *Durchdringung* vorgeht. Oder die Kohäsion ist wenigstens die Folge des Uebergangs eines Körpers aus einem Zustand in den andern, wie aus dem flüssigen in den festen. Da das Feuer auf Körper ganz gleichförmig wirkt, so erhalten sie, wenn die Abkühlung gleichförmig ist (denn sonst geschieht das Gegentheil, wie bei den Springgläsern, den Bologneserflaschen u.s.w.), einen *durchaus* gleichen Grad von Elasticität, woraus sich erklären läßt, daß solche Körper gebrochen bei weitem nicht mehr den Grad von Anziehung zeigen, den sie von ihrer Erstarrung nach dem Flusse her hatten[1], auch daß gerade Körper, die mit der größten Kraft zusammenhangen, sehr oft die sprödesten sind, weil ihr Zusammenhang, wenn er nur *verändert* werden soll, sofort *aufgehoben* wird.

Daraus erklärt sich auch der große Zusammenhang der Theilchen flüssiger Körper. Denn da jede Flüssigkeit, soviel wir wissen, *chemisch* gebildet wird, so erhält sie dadurch einen völlig *gleichförmigen* Grad von Elasticität, der Zusammenhang ihrer Theile ist *kontinuirlich,* und dieß scheint bei jeder *ursprünglichen* Kohäsion der Fall zu seyn, da hingegen, wo die Kohäsion durch mechanische Anhäufung entsteht, der Zusammenhang der Körpertheilchen mehr oder weniger *unterbrochen* ist. Im letzteren Falle kann man die Figur der Körpertheilchen

[1] Vergl. *Kant* a.a.O. S. 88.

I,2,246

bestimmen; bei flüssigen Körpern wenigstens ist es unmöglich, denn der Körper ist *Eine* Masse. Je mehr er sich dieser Kontinuität annähert, desto flüssiger ist er.

Von der organischen Kohäsion kann hier noch nicht die Rede seyn.

Noch gehören hieher Fragen über die verschiedene *Gestalt* der Körper. Ich wünschte aber, diese Materie in ihrem ganzen Zusammenhange - da, wo von der Form organisirter Körper die Rede seyn wird - vorzutragen.

Was die *specifische Verschiedenheit der Materie* anbelangt, - davon späterhin. Jetzt nur die Bemerkung: daß, da attraktive und repulsive Kraft ursprünglich von einander unabhängig sind, jede Veränderung des Grads der einen aber unausbleiblich mit einem veränderten Verhältnisse der andern verbunden ist, unendlich viele Verhältnisse dieser Grundkräfte möglich sind. Die beiden äußersten Extreme von Körpern aber sind - *flüssige* und *feste*. Es fragt sich, was der (mathematische) Begriff von *flüssigen* Körpern sey. Man kann sie als solche erklären, deren Theile unter einander der vollkommensten Berührung fähig sind, oder, was dasselbe ist, wovon kein Theil vom andern durch *Figur*

sich unterscheidet.
Man könnte einwenden, daß auch bei festen Körpern eine vollkommene Berührung wenigstens denkbar sey. Ich leugne dieß nicht; die Rede ist aber davon, daß die Theile einer flüssigen Materie ein *natürliches,* ihnen eigenes *Bestreben* zeigen die Gestalt anzunehmen, durch welche sie in das vollkommenste Gleichgewicht und damit in die größt-mögliche Berührung unter sich selbst kommen (die Kugelgestalt)[1], wovon die festen Körper nichts zeigen. Es ist also *Eigenschaft* der flüssigen Körper, *als* solcher, daß sie der vollkommensten Berührung unter sich fähig sind, und nur dadurch sind und werden sie flüssige Körper.

Daraus erklärt sich nun, wie man darauf gekommen ist, die Flüssigkeit

[1] Vorausgesetzt, daß keine Wahlanziehung zwischen dem Wasser und einem andern Körper stattfinde. Denn diese stört die natürliche Anziehung der flüssigen Theilchen untereinander.

I,2,247

der Körper durch den geringsten Grad des Zusammenhangs ihrer Theilchen zu erklären. Die Leichtigkeit, den Zusammenhang zwischen den Theilchen einer flüssigen Materie aufzuheben, läßt sich nicht leugnen; aber diese Leichtigkeit selbst ist ein Beweis, wie sehr sie unter sich zusammenhangen. Denn weil jedes einzelne Theilchen von allen Seiten gleich angezogen wird, so kann es ohne Mühe *verschoben,* nie aber aus der Berührung gesetzt werden.

Aus dieser Leichtigkeit, den Zusammenhang flüssiger Theilchen unter sich zu verändern, erklärt sich ohne Zweifel die große Anziehung, die z.B. Glas gegen Wasser beweist (daher das in den Haarröhrchen unverhältnißmäßige Steigen desselben, die vertiefte Oberfläche im nicht vollen Gefäße u.s.w.). Auch hat *Kant,* der Erste, soviel ich weiß, der die gewöhnlichen Begriffe von Flüssigkeit aus dem Wege geschafft hat[1], den Hauptsatz der Hydrodynamik: ("der Druck, der auf ein flüssiges Theilchen ausgeübt wird, pflanzt sich nach allen Richtungen mit gleicher Stärke fort"), aus jenem Begriff abgeleitet.

Damit fällt nun auch die falsche Vorstellungsart, als ob Flüssigkeiten ein Aggregat einzelner abgesonderter, kugelförmiger Körperchen seyen (ein Nachlaß der älteren atomistischen Philosophie), von selbst. Denn das Wesen der Flüssigkeit besteht in der *Kontinuität* der Masse, die bei einem bloßen Aggregat unmöglich stattfinden kann.

Das neue System der Atomistik aber setzt ein großes Verdienst in die mechanische Erklärung, die es von den Eigenschaften expansibler Flüssigkeiten allein geben zu können vermeint. Die Elasticität derselben, behauptet Herr *le Sage,* lasse sich nur dadurch erklären, daß die Grundmassen (molecules) dieser Flüssigkeiten mit großer Schnelligkeit *in verschiedenen Richtungen* sich bewegen[2]. Mathematisch läßt sich wirklich Elasticität als die *Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengesetzten Richtungen* erklären, und die gewöhnliche Erklärung der Elasticität ("die Fähigkeit eines Körpers, seine durch Druck von außen veränderte Größe oder Gestalt wieder anzunehmen, sobald

[1] A.a.O. S. 88.
[2] Man sehe Herrn *Prevost* a.a.O. §. 34.

I,2,248

der Druck nachläßt") kommt ganz auf jene zurück. Allein Herr le Sage wendet jenen Begriff *physisch* an

und ist daher bemüht, die *Ursachen* einer solchen Bewegung in der Beschaffenheit der Grundtheilchen der Flüssigkeiten aufzusuchen.

Ich erinnere nur, daß, obgleich bei Herrn *Prevost* bloß von der Elasticität der Flüssigkeiten die Rede ist, Herr le *Sage* doch wahrscheinlich *alle* Elasticität, auch die der *festen* Körper (die er ohne Zweifel als *abgeleitete* betrachtet), auf dieselben Ursachen zurückführt.

Schon *Daniel Bernoulli* in seiner Preisschrift über die Natur und die Eigenschaften des Magnets[1] hatte die Expansibilität der Luft aus einer inneren Bewegung ihrer Grundtheilchen erklärt. Er läßt die Elasticität der Luft "durch eine viel feinere Flüssigkeit, als die Luft selbst ist, unterhalten werden." Daher glaubt er das Gesetz ableiten zu können, daß die Elasticität der Luft im umgekehrten Verhältniß des Raumes wächst, in dem sie ausgedehnt ist. Ferner diese *innere Bewegung,* glaubt er, sey die eigentliche *Ursache* der Flüssigkeit (die gewöhnliche Physik setzt das *Wesen,* den *Charakter* der Flüssigkeit in die *Beweglichkeit* einzelner Theilchen *innerhalb* einer [ruhenden] flüssigen Masse), und auf jene innere Bewegung gründet er mehrere hydrodynamische Principien. Als Princip der inneren Bewegung endlich vermuthete Bernoulli die Wärme. Herr *Prevost* fragt[2], woher denn die Wärme diese ursprüngliche Bewegung habe? Ich fürchte, man werde ihm eine ähnliche Frage entgegenstellen.

Um nun eine innere Bewegung der Grundmassen einer elastischen Flüssigkeit überhaupt zu erklären, könnte man nach Herrn le Sage eine *Ungleichheit* der Stöße der schwermachenden Theilchen annehmen. Zwei entgegengesetzte Ströme, welche auf einen und denselben Körper in einem und demselben *untheilbaren Augenblick* stoßen, können nicht immer, streng genommen, einander gleich seyn. Daraus also entspringt die unregelmäßige Bewegung oder Schwingung eines zweiten Fluidums, das Herr le Sage *Aether* nennt und welches er überhaupt

[1] Vom Jahre 1746.

[2] A.a.O. §. 35.

I,2,249

erst durch das primitive Fluidum (dessen Bewegung bis jetzt nicht erklärt ist) in Bewegung setzen läßt.

Allein diese Ungleichheit der Stöße ist doch eine zu unbestimmte Ursache, als daß sie allein zur Erklärung des Phänomens hinreichen sollte. Herr le Sage will eine Ursache, die den ersten Grundtheilchen *inhärirt,* eine Ursache, die nothwendig und zu jeder Frist die Bewegung producirt und reproducirt, welche alle durch die Erscheinungen der Expansibilität bestimmten Bedingungen erfüllt[1].

Was Anderes könnte nun diese Ursache seyn, da die Materie ursprünglich völlig gleichartig ist, und da von einer bloß mechanischen Bewegung (durch Stoß) die Rede ist, als die äußere Form oder die *Figur* der Grundtheilchen des Aethers?

Gesetzt, ein elementarischer Körper wäre ohne Concavität, so könnte er, von allen Seiten gleich angestoßen, gar keine Bewegung haben. Ist er aber concav, so wird er sich in der entgegengesetzten Richtung der Concavität bewegen, da die schwermachenden Theilchen, welche diese treffen, stärker stoßen als ihre Antagonisten, welche die convexe Fläche treffen. Dadurch haben also die Grundtheilchen der elementarischen Flüssigkeit eine Quelle der Bewegung in *sich selbst,* die von Gesetzen der Schwere ganz unabhängig ist, obgleich sie durch das schwermachende Fluidum bewirkt wird.

Alle diese Grundtheilchen zusammen haben ihr Summum von Geschwindigkeit, dem sie sich durch successive Acceleration annähern. Da sie ferner immer in der Richtung der Concavität bewegt werden, ihre Concavitäten aber nach verschiedenen Seiten gekehrt seyn können, so wird dadurch Bewegung in entgegengesetzter Richtung entstehen. Diese Bewegung aber geschieht nach jeder Richtung mit derselben (endlichen) Geschwindigkeit, daher die gleiche Expansibilität nach allen Seiten.

Ferner, je *kleiner* die Grundtheilchen, desto schneller die Bewegung (des Lichts und Feuers z.B. in

Vergleichung mit der Bewegung der Luft), und je stärker die Bewegung, desto größer auch die Abstände eines Grundtheilchens vom andern, also desto geringer ihre Dichtigkeit.

[1] A.a.O. §. 37. 38.

I,2,250

So sehr man sich auch der neuen und sinnreichen Wendung, welche die uralte Voraussetzung der atomistischen Physik durch Herrn le Sage erhalten hat, freuen mag, so bleiben doch folgende Fragen unbeantwortet: vorerst, die schwermachenden Theilchen sind ein *primitives* Fluidum nach Herrn le Sage. Allein woher hat denn dieses die Eigenschaften einer elastischen Flüssigkeit erhalten?

Ferner, dieses primitive Fluidum besteht "aus elementarischen, sehr harten und undurchdringlichen Körperchen." Flüssige Materien (wie das schwermachende Fluidum) sind also ein bloßes Aggregat fester Körper. Festigkeit ist der primitive Zustand der Materie; Flüssigkeit nur eine besondere Art der Bewegung fester Körperchen. Allein, wie die mechanische Physik gewöhnlich verfährt, verfährt sie auch hier, indem sie einem bloß mathematischen Begriffe sogleich auch *physische* Bedeutung gibt. Denn die Beweglichkeit eines *ruhenden* Körpers in entgegengesetzten Richtungen gibt zwar einen Begriff von Elasticität überhaupt, nicht aber von Elasticität expansibler *Flüssigkeiten*. Nun läßt sich aber nicht begreifen, wie durch Bewegung in entgegengesetzten Richtungen, man mag sie so schnell annehmen als man will, ein Aggregat fester Körper das Phänomen einer flüssigen Materie geben soll. Denn das *Aggregat* kann seiner Natur nach nichts anderes seyn, als was die einzelnen Theile sind (ganz anders ist es mit einem *Produkt* aus verschiedenen Körpern).

Daß wir uns die elementarischen Körper so klein wie möglich vorstellen, thut nichts zur Sache. Groß oder klein, sie sind *feste* Körper. Ein Aggregat fester Körper aber kann nie ein Fluidum geben, schon aus dem einigen Grunde, weil zwischen festen Körpern Reibung stattfindet, die bei flüssigen (wenn anders Gesetze der Hydrodynamik und Hydrostatik nicht trügen) unmöglich ist.

Jene Bewegung in entgegengesetzten Richtungen erklärt also, wie auch Herr le Sage selbst zu sagen scheint, nur die *Expansibilität* elastischer Flüssigkeiten. Allein, damit ist ihre *Flüssigkeit* noch nicht erklärt, worauf man billig am Begierigsten ist, weil es mit atomistischen Voraussetzungen äußerst schwer scheint, dieselbe überhaupt zu erklären.

I,2,251

Dann müßte sich die Erklärung auch auf die, gewöhnlich nicht so genannten, *elastischen* Flüssigkeiten erstrecken, was Herr le Sage nicht beabsichtigt zu haben scheint.

Was allen solchen mißlungenen Versuchen zu Grunde liegt, ist eine gemeinschaftliche Täuschung, die wir schon oben aufgedeckt haben. Weil man z.B. die Expansibilität eines Fluidums in Gedanken von ihm selbst trennen kann, so leiht man ihm damit eine von seiner Expansibilität unabhängige Existenz. Allein es ist nur *durch* seine Expansibilität dieses bestimmte Fluidum, oder vielmehr es ist selbst nichts anderes als diese bestimmte Expansibilität der Materie. Ist das Fluidum etwas für sich Bestehendes, und ist ihm diese Expansibilität *zufällig, dann* mag man fragen, was ihm diese Expansibilität gegeben hat, nicht aber, wenn von der Expansibilität als *allgemeiner* Eigenschaft der Flüssigkeiten die Rede ist.

Wenn wir also in Ansehung der specifischen Verschiedenheit der Materie auf die atomistische Erklärungsart völlig Verzicht thun müssen, so bleibt uns nichts anderes übrig, als die dynamische Erklärungsart zu versuchen. Nun gibt uns aber die Dynamik nichts weiter, als den allgemeinen Begriff

von einem Verhältniß der Grundkräfte *überhaupt*, und dieser allgemeine Begriff allein ist das Nothwendige, was wir allen Vorstellungen von äußeren Dingen zu Grunde legen.

Weil aber im Bewußtseyn immer Nothwendiges und Zufälliges vereinigt seyn muß, müssen wir, um jenes Verhältniß der Grundkräfte selbst als das Nothwendige vorstellen zu können, dasselbe in anderer Rücksicht als zufällig vorstellen, und um es als zufällig vorstellen zu können, müssen wir als möglich voraussetzen ein *freies Spiel* der beiden Grundkräfte. Aber die Materie ist träg, also kann jenes Spiel der Grundkräfte nur durch äußere Ursachen bewirkt werden. Auch soll jenes Spiel in der Natur, also nach *Naturgesetzen* stattfinden.

Ein freies Spiel jener Kräfte erfolgt nur dadurch, daß wechselseitig attraktive und repulsive Kraft das Uebergewicht erhält. Dieß muß aber nach einer *Regel* geschehen. Also müssen wir Ursachen voraussetzen, die regelmäßig jenen Wechsel bewirken.

I,2,252

Diese Ursachen können nicht bloß *gedacht*, - nicht bloße Begriffe seyn, wie etwa die von anziehenden und zurückstoßenden Kräften.

Sie müssen sogar in Bezug auf diese beiden Grundkräfte *zufällig* seyn, d.h. sie müssen nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Materie selbst gehören; Materie könnte auch ohne sie wirklich seyn.

Sie können ebendeßwegen schlechterdings nicht a priori erkannt oder abgeleitet werden. Sie sind schlechterdings nur *erfahrungsmäßig* erkennbar.

Sie müssen sich bloß durch die Sinne ankündigen. *Objektiv an sich* betrachtet, können sie also auch etwas ganz anderes seyn, als was sie *subjektiv* - nach ihrer Wirkung aufs *Gefühl* - zu seyn *scheinen*.

Sie sind ebendeßwegen ihrer Natur nach *qualitativ*, und über sie findet gar keine andere, als eine bloß physikalische Untersuchung statt.

Diese Ursachen müssen sich beziehen auf attraktive sowohl als repulsive Kraft, denn sie sollen den freien Wechsel dieser Kräfte bewirken.

Da aber anziehende und zurückstoßende Kräfte zur Möglichkeit der Materie *überhaupt* gehören, so müssen jene Ursachen als in einer *engeren* Sphäre wirksam gedacht werden. Sie werden daher als Ursachen *partieller* Anziehungen und Zurückstoßungen gedacht werden.

Man muß insofern ihre Wirkungen betrachten können als *Ausnahmen* von den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung. Sie werden also von Gesetzen der *Schwere* ganz unabhängig seyn.

Jene Ursachen sind uns bloß durch ihre Qualitäten (in Bezug auf Empfindung) vorstellbar. Sie werden also als Ursachen qualitativer Anziehungen und Zurückstoßungen gedacht werden.

Die Wissenschaft nun, welche die Qualität der Materie zum Gegenstand hat, heißt Chemie. Also werden jene Ursachen Principien der *Chemie* seyn, und der *allgemeinen* Dynamik, als Wissenschaft, die in sich selbst *nothwendig* ist, steht, unter dem Namen der *Chemie*, die *specielle Dynamik* gegenüber, die in ihren Principien schlechthin *zufällig* ist.

I,2,253

Von den Formbestimmungen und der specifischen Verschiedenheit der Materie.

(Zusatz zum sechsten Kapitel.)

Nach der Kantischen Dynamik ist kein anderer Grund aller Varietät der Materie gegeben als das arithmetische Verhältniß beider Kräfte, durch welches bloß verschiedene Dichtigkeitsgrade bestimmt sind und aus dem keine andere Form der Besonderheit, wie Kohäsion, eingesehen werden kann. Nach Anleitung dieser Dynamik mußte in dem voranstehenden Kapitel der Widerspruch allerdings unüberwindlich seyn, daß Kohäsion nicht empirisch, durch Druck oder Stoß einer Materie, und gleichwohl auch nicht a priori begriffen wurde, und ich schäme mich dieser hier gesetzten Schranke nicht, da Kant an so vielen Stellen seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft gesteht, daß er die specifische Verschiedenheit der Materie aus seiner Konstruktion der letzten zu begreifen für ganz unmöglich halte.

Selbst unter Voraussetzung der Konstruktion aus Kräften müßte außer dem arithmetischen doch noch ein anderes Verhältniß derselben zum Raum statuirt werden, welches den Grund ihrer qualitativen Verschiedenheiten enthielte. Allein nach der wahren Konstruktion kann auch die specifische Dichtigkeit oder Schwere nicht allein aus einem relativen Erhöhen der einen oder andern Kraft, und nicht ohne die Kohäsion als Form mit in Anschlag zu nehmen, begriffen werden. Die Schwere, nach dem, was in den Zusätzen zu den beiden vorhergehenden Kapiteln gezeigt ist, *die Indifferenz der beiden Einheiten*, ist an sich keiner quantitativen Differenz empfänglich, denn in ihr ist alles eins. Das Specifische der Schwere kann also nur in dem Ding, als Besonderem, liegen, allein als *Ding*, als *Besonderes* ist es eben nur durch die Form gesetzt, und die specifische Schwere schließt demnach ebenso die Kohäsion in sich, als ihrerseits die Kohäsion die specifische Schwere in sich begreift, da sie von dieser Form ist.

Daß nach diesen Voraussetzungen eine wahre Konstruktion auch der

I,2,254

specifischen Verschiedenheiten der Materie möglich sey, darüber können wir uns auf die in den verschiedenen Darstellungen der *Zeitschrift für spekulative Physik* (besonders B. I. Heft 2 und B. II. Heft 2; der *Neuen Zeitschrift* B. I. Heft 2 und 3, vorzüglich in der Konstruktion des Planetensystems und der Abhandlung von den vier edlen Metallen) hierüber gegebene Beweise berufen.

Wir können hier nur die Hauptzüge dieser Darstellung angeben.

Schon der Begriff *Metamorphose* der Materie weist uns auf die Identität der Form und Substanz als die geimeinschaftliche Wurzel aller Metamorphose hin, von der wir daher auch in unserer gegenwärtigen Konstruktion auszugehen haben.

Die beiden Arten der Kohäsion entsprechen den beiden Einheiten der Form, da in der absoluten - Identität in Differenz, in der relativen - Differenz in der Identität gesetzt ist.

Je vollkommener nun die Indifferenz dieser beiden Einheiten gesetzt ist, welche den beiden ersten Dimensionen entsprechen, desto vollkommener kann auch die Schwere, welche der dritten entspricht, eintreten: denn sie ist selbst jene Indifferenz, dem Wesen nach betrachtet. Dieser Centralpunkt aller Metamorphose ist demnach durch die specifisch schwersten Dinge, welche in der größten Indifferenz der Form am Vollkommensten den Charakter der Metallität zeigen, den edlen Metallen, dargestellt.

Die vollkommene Indifferenz aber der allgemeinen und besonderen Kohäsion wird kraft des allgemeinen Gesetzes der Entzweiung selbst nothwendig wieder auf gedoppelte Weise, entweder im Besonderen oder im Allgemeinen, ausgedrückt.

Im *Besonderen* dadurch, daß in der absoluten, wie relativen Kohäsion der Faktor der Besonderheit der herrschende ist (da jene ebenso eine Besonderung des Allgemeinen, als diese eine Allgemeinerung des Besonderen ist). Dieser Punkt ist ohne Zweifel durch die höchste Individualisirung bezeichnet.

Im *Allgemeinen* dadurch, daß in den beiden Einheiten gleicherweise der Faktor des Allgemeinen herrschend ist, womit Tilgung der Individualität, sofern sie auf Besonderheit beruht, im Produkt verbunden.

I,2,255

Diese zwei Punkte sind durch zwei Produkte, *Platina* und *Quecksilber,* bezeichnet.

Außer den angegebenen Punkten werden absolute und relative Kohäsion nur noch auf zwei mögliche Weisen indifferent seyn können, daß nämlich in dem Verhältniß, in welchem in der allgemeinen Kohäsion das Allgemeine, in der besondern das Besondere herrschend sey, oder umgekehrt, daß in gleichem Verhältniß als in der allgemeinen Kohäsion das Besondere, in der besondern das Allgemeine herrschend sey. Jene Art der Indifferenz drückt das *Gold,* diese das *Silber* aus.

Außer dieser Centralregion wird nicht mehr der absolute Indifferenzpunkt, sondern es werden nur relative, *entweder* der der allgemeinen, *oder* der der besondern Kohäsion gesetzt werden können. Hiemit ist zugleich das Abnehmen der specifischen Schwere nothwendig verbunden.

Die allgemeine Subjekt-Objektivirung setzt sich auch hier noch bis in ihre Extreme fort; die Materie in ihrer Subjektivität und Wesenheit als absolute Indifferenz der Allgemeinen und Besondern symbolisirt sich selbst durch sich selbst, indem sie in der Kohäsion - der einen oder beiden Einheiten nach - sich selbst zur Form wird.

Wir verfolgen zuerst den Indifferenzpunkt der absoluten Kohäsion, denjenigen also, in welchem das Allgemeine ins Besondere bis zum relativen Gleichgewicht gebildet ist. Es ist angenommen, daß dieser Punkt vorzugsweise durch das *Eisen* repräsentirt werde.

Von demselben aus bilden sich nothwendig zwei Reihen. Nur bei einem gewissen Grad der Einbildung des Allgemeinen in das Besondere findet Kohäsion als solche statt. Denn nach der einen Seite - in dem Verhältniß, wie es zur gänzlichen Einbildung kommt, so daß das Allgemeine ganz in dem Besondern objektivirt ist - wird dieses als Besonderes vertilgt und aufgelöst in der Identität. Hieher fällt der Zustand der Expansion.

Nach der andern Seite aber auch, je geringer der Grad der Einbildung der Identität in die Differenz ist, desto mehr ist nothwendig diese, als die Besonderheit, herrschend, wohin also die Kontraktion fällt.

I,2,256

Jene Seite mag auch die *positive,* diese die *negative* Seite heißen. Jene verliert sich in dem Extrem in die Materie, welche die Chemiker Stickstoff, diese in die, welche dieselben Kohlenstoff genannt haben.

Indem nun nach der ersten Seite zu, in der gänzlichen Auflösung des Allgemeinen ins Besondre, der letzte Grad der Einbildung producirt wird, kann der Indifferenzpunkt nur noch ganz im Besondern, also *für die relative Kohäsion,* producirt werden. Dieses ist im *Wasser,* als dem dem Eisen entsprechenden Identitätspunkt, der Fall. Selbiges kann nun als Indifferenz wieder nach zwei Seiten potenzirt werden, aber ohne absolute und andere als bloß relative Polarität, so daß im Moment des Entstehens der Differenz auch die Identität aufgehoben, und zwar die eine und selbe Substanz unter zwei differenten, aber auch dem Raum nach verschiedenen, Formen dargestellt wird.

Dieses ist das letzte Ende aller irdischen Metamorphose. Diese beiden entsprechenden Punkte, aus deren Verhältniß zugleich das der Starrheit und Flüssigkeit überhaupt eingesehen wird, bilden in der höhern Metamorphose des Sonnensystems zwei besondre Welten in der Planeten- und Kometenwelt.

Da die ganze Produktion der Materie auf die Einbildung des Allgemeinen in das Besondre geht, so ist, von der einen Seite aus betrachtet, das Flüssige, als das, worin das Besondere das ganze Allgemeine, beide also wahrhaft eins sind, der Prototyp aller Materie. Je nachdem nun entweder diese letzte Indifferenz producirt ist, oder in der Produktion eine der beiden Einheiten das Uebergewicht hat, sind auch verschiedene Verhältnisse der Körper zu den drei Dimensionen gesetzt, so daß man, da diese in den

drei Formen des dynamischen Processes nur in der höhern Potenz reproducirt werden, sagen kann: *daß alle besondern oder specifischen Bestimmungen der Materie ihren Grund in dem verschiedenen Verhältniß der Körper zu dem Magnetismus, der Elektricität und dem chemischen Proceß haben*[1].

[1] Zeitschrift für spekulative Physik. Band I. Heft 2: *Abhandl. vom dynamischen Proceß.* §. 47.

I,2,257

Siebentes Kapitel.

Philosophie der Chemie überhaupt.

Wir setzen voraus den allgemeinsten Begriff von Chemie als einer Erfahrungswissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sey dadurch, daß die Natur neue Verbindungen bewirkt und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt.

Der *Ort*, welchen die Chemie im System unseres Wissens behauptet, ist zum Theil schon durch die bisherigen Untersuchungen bestimmt[1] und soll fernerhin noch genauer bestimmt werden. So viel ist bereits ausgemacht, daß sie eine Folge der allgemeinen Dynamik ist.

Ferner, ihr Zweck ist, die *qualitative* Verschiedenheit der Materie zu erforschen, denn nur insofern ist sie im Zusammenhang unsers Wissens nothwendig[2]. Diesen Zweck sucht sie dadurch zu erreichen, daß sie künstlich zwar, jedoch durch Mittel, die die Natur selbst anbietet, Trennungen und Verbindungen bewirkt. Diese Trennungen und Verbindungen müssen sich also auf die *Qualität* der Materie beziehen. Denn mechanische Trennungen und Verbindungen betreffen bloß die Quantität der Materie, sie sind bloße Verminderungen oder Anhäufungen der *Masse*, abgesehen von allen Qualitäten derselben.

Die Chemie hat demnach zum Gegenstand Attraktionen und Repulsionen, Verbindungen und Trennungen, insofern sie von qualitativen Eigenschaften der Materie abhängen.

Sie setzt also[3] voraus *erstens* ein Princip der qualitativen Anziehung. Alle Anziehung, welche von *Qualitäten* der Materie abhängig ist, führt sie auf *Verwandtschaften* gewisser Grundstoffe zurück, gleichsam als ob einige derselben zu *Einer* Familie, alle aber

[1] Die *Nothwendigkeit* der Chemie im System unseres Wissens ist gleich anfangs (Kap. 1) dargethan worden.

[2] Siehe das vorige Kapitel.

[3] A.a.O.

I,2,258

zu einem gemeinschaftlichen *Stamme* gehörten. Das Princip der chemischen Anziehungen also muß das *gemeinschaftliche* seyn, wodurch Grundstoff mit Grundstoff zusammenhängt, oder das Mittelglied, welches die Verwandtschaften der Grundstoffe untereinander vermittelt.

Damit nimmt man nun auf einmal eine *Ungleichartigkeit* der Materie an, nachdem sie vorher als

ursprünglich-gleichartig betrachtet wurde. Das System breitet sich weiter und weiter aus, die Materie wird mannichfaltiger.

Was aber das Mittelglied der chemischen Anziehung sey, kann nur durch Erfahrung ausgemacht werden. Nach den Untersuchungen der neuern Chemie ist es ein Grundstoff, den die Natur dem allgemeinen Medium, in welchem wir leben, und das zur Fortdauer des vegetabilischen und thierischen Lebens gleich nothwendig ist, anvertraut hat.

Jeder neuen Verbindung, die durch chemische Mittel bewirkt wird, muß eine chemische *Trennung* vorangehen, oder die Grundtheilchen eines chemisch behandelten Körpers müssen sich untereinander abstoßen, um mit fremden Grundstoffen sich verbinden zu können. Um nun jene Trennung mittelbar oder unmittelbar zu bewirken, muß es wieder ein *Princip* geben, das vermöge seiner qualitativen Eigenschaften im Stande ist, Grundstoffe, die wechselseitig sich binden, dem Gleichgewicht zu entreißen und dadurch neue Verbindungen möglich zu machen.

Was dieses Princip sey, kann abermals nur durch Erfahrung entschieden werden. Die Chemie findet es im *Licht,* oder (um sogleich auch seinen Zusammenhang mit der Wärme anzudeuten) im *Feuer*. Die Chemie betrachtet dieses Element ganz erfahrungsmäßig und sieht es daher auch für einen besondern Grundstoff an, der als solcher in den chemischen Proceß mit eingeht. Die Vehikel desselben sind Flüssigkeiten, besonders aber jenes elastische Fluidum, welches zugleich das Princip aller chemischen Anziehung enthält (die Lebensluft).

Dieß ist die Darstellung der Principien der Chemie, insofern sie innerhalb der bestimmten Grenzen der bloßen Erfahrung bleibt. Denn da hat sie kein anderes Geschäft als das, die Natur vor unsern Augen handeln zu lassen, und das, was sie dabei beobachtet, so wie es in den

I,2,259

Sinnen auffällt, zu erzählen, die zerstreuten Beobachtungen aber, so viel möglich, auf einzelne Hauptsätze zurückzuführen, die jedoch nie über die Grenzen der bloßen sinnlichen Erkenntniß hinausgehen dürfen. Sie macht sich also gar nicht anheischig, die Möglichkeit dieser Phänomene zu erklären, sondern sucht nur, diese Phänomene *unter sich* in Zusammenhang zu bringen. Da sie ferner alles so nimmt, wie es den Sinnen auffällt, hat sie auch das Recht, zum Behuf der Erklärungen, die sie gibt, sich einzig und allein auf die *Qualitäten* dieser Grundstoffe zu berufen, für die sie weiter keinen Grund angibt, sondern bloß sich bemüht, diese Grundstoffe auf so wenige wie möglich zurückzubringen.

Qualität aber ist nur was uns in der Empfindung gegeben ist. Nun ist außer Zweifel, daß, was in der Empfindung gegeben ist, *als* solches, keiner weitern Erklärung fähig ist, wie z.B. die Farben der Körper, Geschmacksempfindungen u.s.w. Wer aber eine Wissenschaft z.B. der Farben (Optik genannt) unternimmt, muß sich jener Frage unterziehen, unerachtet er durch Erklärung des *Ursprungs* der Farben auch die *Empfindung,* welche die Farben in uns erregen, erklärt zu haben, niemals sich überreden wird.

Ebenso ist es mit der Chemie. Sie mag alle Phänomene ihrer Kunst auf Qualitäten der Grundstoffe, auf Verwandtschaften derselben u.s.w. zurückführen, so lange sie nur keinen wissenschaftlichen Ton annimmt. Sobald sie aber dieß thut, muß sie auch zugeben, daß man sie erinnere, fernerhin nicht auf etwas sich zu berufen, was nur in Bezug auf *Empfindung* gilt und was durch *Begriffe* gar nicht (allgemein) verständlich gemacht werden kann. So ist das Licht für uns ursprünglich nichts anders als die Ursache der beiden Empfindungen, die wir mit den Worten: Helle und Wärme ausdrücken. Allein, was erlaubt uns denn, diese Begriffe von Helle und Wärme u.s.w., die doch nur aus unsrer Empfindung geschöpft sind, auf das Licht selbst überzutragen, und zu glauben, daß das Licht etwa an sich warm, oder an sich hell sey? So ist es mit dem Begriff von *Verwandtschaft*; ein schickliches Bild allerdings, um das bloße Phänomen zu bezeichnen, das aber, sobald es für *Ursache* des Phänomens genommen wird, nichts

I,2,260

mehr und nichts weniger ist, als eine qualitas occulta, die aus jeder gesunden Philosophie verbannt werden muß.

Darein kann also die mechanische Physik wirklich ein Verdienst setzen, daß sie bis jetzt allein unternommen hat, eine bloße Experimentallehre zur Erfahrungswissenschaft zu erheben und die Bildersprache der Chemie und Physik in allgemeinverständliche, wissenschaftliche Ausdrücke zu übersetzen. Sie hat diesen Versuch nicht erst seit gestern und ehegestern gewagt; sie ist sich aber, wie in allem, so auch hier von *Büffon* an bis auf *Morveau* in der Hauptsache bis jetzt beinahe ganz gleich geblieben.

Das, was ihren Erklärungen der chemischen Verwandtschaften zu *Grunde* liegt, kann ich nicht besser, als mit *Bü¡fons* Worten, sagen.

"Die Gesetze der Verwandtschaften," dieß sind seine Worte[1], "nach welchen die Bestandtheile verschiedener Substanzen sich von einander trennen, um sich wieder unter sich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Gesetze, vermöge dessen alle himmlischen Körper aufeinander wirken, überein. Sie äußern sich auf gleiche Weise und nach denselben Verhältnissen der Massen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Wasser, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond. Wenn man bis jetzt diese Gesetze der Verwandtschaft von den Gesetzen der Schwere verschieden gehalten hat, so liegt solches bloß daran, daß man diesen Gegenstand nach seinem ganzen Umfange nicht recht gefaßt und begriffen hat. Die Figur, welche bei den himmlischen Körpern nichts oder fast gar nichts zu dem Gesetze ihrer Wirkung aufeinander thut, weil ihre Entfernung sehr groß ist, thut im Gegentheil fast alles, wenn der Abstand sehr klein oder gar nicht zu rechnen ist. Wenn der Mond und die Erde statt einer sphärischen Figur, beide die Figur eines kurzen Cylinders hätten, dessen Durchmesser mit dem Durchmesser ihrer Kugel gleich wäre, so würde das Gesetz ihrer Wirkung auf einander nicht

[1] *De la nature.* Seconde Vue. (Hist. naturelle des Quadrupèdes. T. IV.) p. XXXII - XXXIV.

I,2,261

merklich durch diesen Unterschied der Figur verändert seyn, weil der Abstand aller Theile des Monds und der Erde auch nur sehr wenig verändert wäre. Wenn aber eben diese Kugeln sehr lange Cylinder würden und sich einander sehr nahe kämen, so würde das Gesetz von der gegenseitigen Wirkung dieser beiden Körper sehr verschieden erscheinen, weil der Abstand ihrer Theile unter sich und in Beziehung auf die Theile des andern Körpers wundersam verändert wäre. Also wenn die Figur, wie ein Element, zur Entfernung kommt, so scheint sich das Gesetz zu verändern, obgleich es immer eben dasselbe bleibt."

"Nach diesem Princip kann der menschliche Geist noch einen Schritt thun und weiter ins Innere der Natur eindringen. Wir wissen, welche Figur die Bestandtheile der Körper haben. Das Wasser, die Luft, die Erde, die Metalle, alle homogene Theile bestehen gewiß aus elementarischen Theilchen, welche unter sich gleich sind, aber deren Gestalt man nicht kennt. Unsere Nachkommen können, mit Hülfe der Rechnung, sich dieses neue Feld von Kenntnissen eröffnen und beinahe wissen, welche Gestalt die Elemente der Körper haben. Sie müssen bei dem Princip, welches wir eben festgesetzt haben, anfangen, und Folgendes zum Grunde legen: *Jede Materie zieht sich an, nach dem umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, und dieses allgemeine Gesetz scheint bei den besondern Anziehungen bloß durch die Wirkung der Figur von den Bestandtheilen jeder Substanz verändert zu werden, indem diese Figur als ein Element zu der Entfernung kommt.* Wenn sie also durch wiederholte Erfahrungen die

Kenntnisse von dem Anziehungsgesetze einer besondern Substanz werden kennen gelernt haben, so werden sie durch Berechnung die Figur ihrer Bestandtheile finden können. Um dieses besser einzusehen, wollen wir z.B. setzen, daß man aus Erfahrung wisse, wenn man Quecksilber auf eine ganz glatte Fläche gießt, daß sich dieses flüssige Metall stets nach dem umgekehrten Verhältnisse des Würfels der Entfernung anziehe. Man wird also nach den Regeln des falschen Satzes (Reg. falsi) suchen müssen, welche Figur das sey, die dieser Ausdruck gibt, und diese wird alsdann die Figur der Bestandtheile

I,2,262

des Quecksilbers seyn. Wenn man durch diese Erfahrungen fände, daß sich dieses Metall im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung anzöge, so würde es bewiesen seyn, daß dessen Bestandtheile sphärisch wären, weil die Sphäre die einzige Figur ist, die dieses Gesetz gibt, und man mag Kugeln, in welcher Entfernung man will, legen, so bleibt das Anziehungsgesetz derselben immer ebendasselbe".

"Newton hat richtig vermuthet, daß die chemischen Verwandtschaften, welche nichts anders als die besondern Anziehungen, von welchen wir eben geredet haben, sind, nach sehr ähnlichen Gesetzen, mit denen von der Schwerkraft, entstünden. Allein er scheint nicht bemerkt zu haben, daß alle diese besondern Gesetze bloße Modifikationen des allgemeinen Gesetzes sind und nur deßhalb verschieden scheinen, weil die Figur der Atomen, die sich anziehen, in einer sehr kleinen Entfernung ebensoviel und mehr als die Masse zur Vollführung des Gesetzes thut, da diese Figur alsdann sehr in das Element der Entfernung wirkt"[1].

Die Aussicht, welche diese Hypothese auf ein wissenschaftliches System der Chemie eröffnet, besonders aber die Hoffnung, daß es ihr gar wohl gelingen könnte, was keinem andern System so leicht gelingen dürfte, die chemischen Anziehungen auch dem Kalkul zu unterwerfen, ist so reizend, daß man sich gern, eine Zeit lang wenigstens, dem Glauben an die Ausführbarkeit der Sache überläßt und sich freut, wenn das System selbst, allmählich wenigstens, *hypothetische* Gewißheit erhält. Denn, wenn Naturlehre nur in dem Maße *Naturwissenschaft*

[1] Wenn auch diese Bemerkung in der Ausdehnung, welche ihr Büffon gibt, keine Anwendung finden sollte, so kann sie doch vielleicht auf *einige* - bis jetzt noch nicht zur Befriedigung erklärte - Phänomene angewandt werden. Vielleicht gehören hieher die Krystallisationen. Ich bin mit den Untersuchungen, die Herr *Häuy* über diesen Gegenstand angestellt hat, nicht bekannt genug, um zu wissen, in wie weit sich seine Theorie auf eine solche Voraussetzung stützt.

Ich habe oben (1. Buch, 3. Kapitel) die Regelmäßigkeit der Eisstrahlen u.s.w. als eine Wirkung der Wärme (einer gleichförmig wirkenden Kraft) betrachtet. Vielleicht aber wirkt beides zusammen, der Stoß der scheidenden Wärme und die Anziehung, welche durch die *Figur* der Theilchen bestimmt wird. Da diese aus einem *gemeinschaftlichen* Medium unter *gleichen* Umständen geschieden werden, so läßt sich schon daraus eine gleiche Bildung ihrer Figur begreifen.

I,2,263

wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann[1], so wird man ein System der Chemie, das zwar auf falschen Voraussetzungen beruht, mit solchen Voraussetzungen aber doch im Stande ist, diese Experimentallehre mathematisch darzustellen, zum Behuf des wissenschaftlichen Vortrags immer einem andern vorziehen, das zwar das Verdienst hat, auf wahren Principien zu beruhen, aber, dieser Principien unerachtet, doch auf wissenschaftliche Präcision (auf mathematische Konstruktion der Phänomene, die es aufzählt) Verzicht thun muß.

Hier hätte man also ein Beispiel einer erlaubten und sehr nützlichen wissenschaftlichen *Fiktion*, vermöge welcher eine sonst bloß experimentirende Kunst zur Wissenschaft werden, und (zwar nur

hypothetische, innerhalb ihrer Grenzen aber nichtsdestoweniger) vollkommene Evidenz erlangen könnte.

Die (bis jetzt freilich sehr ungewisse) Hoffnung der Ausführbarkeit jener Idee hat doch durch Herrn *le Sage's* Bemühungen aufs Neue einige Wahrscheinlichkeit bekommen.

Herr *le Sage* glaubt nicht, wie Büffon, daß die allgemeine Gravitation die Erscheinungen der Verwandtschaften vollkommen erklären könne, unerachtet Herr *Prevost* einräumt, manches, was man unter Verwandtschaften gerechnet habe, könne Folge der allgemeinen Anziehung seyn, weil wir die *Gestalt* und *Lage* der auf einander wirkenden Körpertheilchen nicht kennen[2]. Er unterscheidet daher die eigentlich sogenannten Verwandtschaften, die *nicht* von den *Gesetzen*, noch von der allgemeinen *Ursache der Schwere* abhängig sind, von den uneigentlich sogenannten Verwandtschaften, die nur besondere Fälle des großen allgemeinen Phänomens der Anziehung oder wenigstens denselben Gesetzen, wie dieses, unterworfen sind. (Diese Unterscheidung ist, wie schon oben bemerkt wurde, im Zusammenhang unseres Wissens nothwendig).

[1] Man vergleiche *Kants* Aeußerungen hierüber, und über die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie, in der Vorrede zu seiner oft angeführten Schrift S. VIII - X.

[2] §. 42 des oft angeführten Werkes.

I,2,264

Wie nun, nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation, *scheinbare* Verwandtschaften möglich seyen, hat Herr *le Sage* schon in seinem Versuch einer mechanischen Chemie zu zeigen versucht. Er führt alles auf verschiedene Dichtigkeit und Figur der Grundmassen zurück, z.B. man nehme Flüssigkeiten an, deren Grundmassen ähnlich und gleich, aber von verschiedener Dichtigkeit sind, so werden die homogenen sich zu vereinigen streben. Was heißt hier homogen? Sollte es sich auf *gleiche* Grade der Dichtigkeit beziehen, so sollte man denken, daß gerade *heterogene* Grundmassen leichter sich vereinigen. Innere Qualitäten kann Herr le Sage nicht meinen, da die mechanische Physik kein Recht hat, solche anzunehmen[1]. Unter Homogeneität müßte also Aehnlichkeit und Gleichheit der Figur verstanden seyn, wo man wiederum eher das Entgegengesetzte vorauszusetzen Grund hätte.

Ferner, da die Anziehung nach dem Verhältniß der Masse geschieht, kann eine kleine Masse die andre eben so kleine stärker als der Erdball selbst anziehen, vorausgesetzt, daß sie weit dichter ist.

Ferner, die Theilchen einer Flüssigkeit können weit kleiner seyn, als die Zwischenräume der andern, diese werden sich durchdringen. Endlich, da die Figur der Grundmassen verschieden ist, so müssen sie sich bei sonst gleichen Umständen mit der größtmöglichen Fläche untereinander zu vereinigen streben u.s.w.[2]

Wichtiger für unsern Zweck ist Herrn *le Sage's* Untersuchung über die Ursache der eigentlich sogenannten (qualitativen) Verwandtschaften. Die allgemeine durchgreifende Ursache derselben ist ihm *das sekundäre* Fluidum, *der Aether*, von dem schon oben die Rede war. Die Eigenschaften des Aethers sind folgende. Er ist in beständiger Agitation. Seine Ströme werden oft unterbrochen, aber es entstehen wieder neue. Seine Elemente sind der Masse, und, da alle diese Körper *elementarisch* sind, auch dem Volumen nach merklich von einander

[1] Oder versteht Herr le Sage darunter innere Qualitäten der Grundmassen, so hat die mechanische Physik kein Recht, solche anzunehmen. (Erste Auflage, in welcher auch der darauffolgende Satz fehlt.)

[2] *Prevost* §. 42.

I,2,265

verschieden. Es gibt also gröberen und feineren Aether. In den Aether sollen nun gleichsam eingetaucht seyn mehrere Körperchen, bei welchen man ganz von ihren Verhältnissen zum schwermachenden Fluidum abstrahirt. Dagegen können sie sich gegen den Aether gleich oder ungleich verhalten. Dieses ungleiche Verhältniß kommt von der verschiedenen Größe ihrer Poren her, die dem Aether entweder gar keinen, oder geringen, oder völlig freien Durchgang verstatten.

Im Allgemeinen reichen nun schon die (hypothetischen) Eigenschaften des Aethers allein hin, die Erscheinungen der Verwandtschaft zu erklären[1]. Herr *le Sage* gibt seinen Strömen eine sehr geringe Ausdehnung; deßhalb, sagt er, finden Verwandtschaften, die von seinen Wirkungen abhangen, nur bei der Berührung, oder sehr nahe dabei, statt. Auch kann seine Wirkung nicht der *Masse* der Körpertheilchen proportional seyn, sondern der *Fläche*. Deßhalb ist auch die Adhärenz, die er in der *Berührung* (bei vergrößerter Fläche) hervorbringt, viel stärker, als die, welche er bei der kleinsten Entfernung bewirkt, und zwar in einem viel größern Verhältnisse, als aus dem allgemeinen Gesetze folgen sollte[2]. Indeß kann Herr *le Sage* mit allen diesen Voraussetzungen die chemischen Verwandtschaften doch nur sehr einseitig erklären: denn aus dem verschiedenen Verhältniß der Pore der Körperchen, gegen den gröberen oder feineren Aether, leitet er den einzigen Satz ab, daß *ungleichartige* Partikeln mit *geringerer* Kraft sich zu vereinigen streben, als *gleichartige*[3]. Freilich erklärt er die Verwandtschaft der *ungleichartigen* Körpertheilchen (die Hauptsache in der Chemie) dadurch, daß er ihre Figuren *congruiren* läßt (bekanntlich setzt er einige als concav, andere als convex voraus). Diese Anziehung aber erklärt er aus Gesetzen der Gravitation; auch findet sie nur in der Berührung,nicht auch in der Entfernung statt.

Herr Prevost selbst gesteht aber, daß es Fälle gebe, in welchen man zwischen *ungleichartigen* Grundmassen größere Verwandtschaft,

[1] A.a.O. §. 43.
[2] §. 46.
[3] §. 45.

I,2,266

als zwischen gleichartigen voraussetzen müsse[1]. Herr le Sage war also genöthigt, wenigstens für die Verwandtschaften der expansibeln Flüssigkeiten eine Anziehung ungleichartiger Grundmassen anzunehmen und für diese auch eine besondre Ursache aufzusuchen. Hier kommt nun wieder alles auf die Figur der Grundmassen zurück, und diese Verschiedenheiten der Figur vervielfältigen sich, so wie man sie nöthig hat, allmählich willkürlicher und immer willkürlicher. Einige Körperchen sind concavconcav, andere convexconvex, andere concavconvex, wieder andere sind Cylinder, deren eines Ende bis zu einer *gewissen* Tiefe ausgehöhlt ist, andere gar Arten von Käfigen, "deren Drähte selbst, in Gedanken durch den Durchmesser der schwermachenden Körperchen vermehrt, in Rücksicht auf die gegenseitigen Distanzen der parallelen Drähte desselben Käfigs so klein sind, daß der Erdball nicht einmal den zehntausendsten Theil der Körperchen, die sich, um ihn durchzustreichen, darbieten, auffangen kann[2]" u.s.w. Alle diese Körperchen nun oscilliren, stoßen sich oder werden gestoßen, passen aufeinander oder passen nicht, ziehen sich an oder stoßen sich zurück - alles das, so wunderbar es klingt, nach bloßen Schlüssen, die man aus einfachen Erfahrungen zieht und die nicht einmal selbst völlig evident sind.

Diese Erfahrung nun, daß es bis jetzt nicht gelang, die mechanische Chemie zur Evidenz zu erheben, muß nothwendig die oben geäußerte Hoffnung um sehr vieles herabstimmen. Allein nun ist es Zeit, ohne alle Rücksicht auf das, was eine solche Wissenschaft Wünschenswerthes haben mag, auf ihr Fundament

zurückzugehen. Das ganze System also steht und fällt mit den atomistischen Voraussetzungen, die vielleicht in einzelnen Theilen der Naturlehre nicht ohne Vortheil hypothetisch angewandt, von der *Philosophie* der Natur aber, die auf sichern Grundsätzen beruhen soll, nimmermehr zugelassen werden können. Da es uns nun um eine solche Philosophie zu thun ist, so liegt uns auch ob, die Ansprüche, welche dieser Theil der Naturlehre auf wissenschaftliche Behandlung macht, in Prüfung zu nehmen, und zu sehen, wie groß denn

[1] §. 48 flg.
[2] *De Lücs* Ideen über die Meteorologie. Deutsche Uebersetzung. S. 120.

I,2,267

für das System unserer Kenntnisse der Nutzen oder der Nachtheil seyn könnte, der aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Behandlung entspringen würde, ein Geschäft, wovon wir uns auf jeden Fall wenigstens negativen Nutzen versprechen dürfen.

Alles, was zur Qualität der Körper gehört, ist bloß in unserer *Empfindung* vorhanden, und was empfunden wird, läßt sich niemals objektiv (durch Begriffe), sondern nur durch Berufung auf das allgemeine Gefühl verständlich machen. Allein damit ist nicht aufgehoben, daß das, was in einer Rücksicht Gegenstand der Empfindung ist, in anderer Rücksicht auch Objekt für den *Verstand* werden könne. Will man nun das, was bloß in Bezug auf die Empfindung gilt, auch dem Verstand als Begriff aufdringen, so beschränkt man den letztern in Ansehung der empirischen Nachforschung allzusehr; denn über das, was *empfunden* wird, *als* solches, ist keine weitere Untersuchung möglich. Oder man sieht ein, daß das *Empfundene, als* solches, nie in allgemein verständliche *Begriffe* verwandelt werden kann und leugnet demzufolge überhaupt die Möglichkeit, für qualitative Eigenschaften Ausdrücke zu finden, die auch für den Verstand gültig sind.

Hier ist also ein Widerstreit, dessen Grund nicht in der Sache selbst, sondern nur in dem Gesichtspunkt liegt, von dem aus man sie ansieht; denn es kommt darauf an, ob man den Gegenstand bloß in Bezug auf die Empfindung betrachtet oder vor das Forum des Verstandes bringt, und wenn dieser (ganz natürlicherweise) außer Stande ist die *Empfindung* auf Begriffe zu bringen, so weigert sich umgekehrt auch der Verstand, Ausdrücke, die bloß von Empfindungen gelten (wie Qualität), auch auf Begriffe anzuwenden.

Es scheint also nöthig, den Ursprung unserer Begriffe von *Qualität* überhaupt genauer zu untersuchen. Wenn ich auch hier wieder zu philosophischen Principien zurückkehre, so wird dieß nur solchen Lesern unnütz scheinen, denen es zur Gewohnheit geworden ist, unter empirischen Begriffen *blind* herumzutappen, nicht aber solchen, die im menschlichen Wissen überall Zusammenhang und Nothwendigkeit zu suchen gewohnt sind.

I,2,268

Was in unsern Vorstellungen von äußern Dingen *nothwendig* ist, ist bloß ihre Materialität überhaupt. Diese beruht nun auf dem Konflikt anziehender und zurückstoßender Kräfte, und darum gehört zur Möglichkeit eines Gegenstandes *überhaupt* nichts weiter als ein Zusammentreffen dynamischer Kräfte, die sich wechselseitig beschränken und so durch ihre Wechselwirkung ein *Endliches,* überhaupt - ein vor jetzt völlig unbestimmtes Objekt möglich machen. Allein damit haben wir auch nichts weiter als den bloßen Begriff von einem materiellen Objekt überhaupt, und selbst die Kräfte, deren Produkt es ist, sind

jetzt noch etwas bloß Gedachtes.

Der Verstand entwirft sich also selbstthätig ein allgemeines Schema - gleichsam den Umriß eines Gegenstandes überhaupt, und dieses Schema in seiner Allgemeinheit ist es, was in allen unsern Vorstellungen als nothwendig gedacht wird, und im Gegensatz gegen welches erst das, was nicht zur *Möglichkeit* des Gegenstandes *überhaupt* gehört, als *zufällig* erscheint. Weil dieses Schema *allgemein* - weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenstandes überhaupt - seyn soll, so denkt es der Verstand gleichsam als ein Mittel[1], dem alle einzelne Gegenstände gleich nahe kommen, eben deßwegen aber kein einzelner völlig entspricht, daher es der Verstand allen Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, als ein *Gemeinbild*, zu Grunde legt, in Bezug auf welches sie erst als *individuelle, bestimmte* Gegenstände erscheinen.

Dieser Umriß von einem Gegenstande überhaupt gibt nun nichts weiter als den Begriff von einer *Quantität* überhaupt, d.h. von einem Etwas innerhalb unbestimmter Grenzen. Erst durch die Abweichung von der *Allgemeinheit* dieses Umrisses entsteht allmählich *Individualität* und *Bestimmtheit*, und man kann sagen: daß ein bestimmter Gegenstand schlechterdings nur insofern vorstellbar ist, als

[1] [*Medium*, erste Auflage.] *Kant* sagt: Das Schema überhaupt *vermittelt* den Begriff (das Allgemeine) und die Anschauung (das Einzelne). Es ist also etwas, was zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Allgemeinheit und Einzelnheit gleichsam in der *Mitte* schwebt.

I,2,269

wir (ohne es zu wissen, durch eine wunderbar schnelle Operation der Einbildungskraft) seine Abweichung vom Gemeinbild eines Objekts überhaupt, oder wenigstens vom Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu schätzen im Stande sind.

Diese Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens liegt so tief in der Natur unseres Geistes, daß wir sie unwillkürlich und nach einer beinahe allgemeinen Uebereinkunft auf die *Natur* selbst (jenes idealische Wesen, in welchem wir Vorstellen und Hervorbringen, Begriff und That als identisch denken) übertragen. Da wir die Natur als zweckmäßige Schöpferin denken, so stellen wir uns auch vor, als ob sie die ganze Mannichfaltigkeit von Gattungen, Arten und Individuen in der Welt durch allmähliche Abweichung von einem gemeinschaftlichen Urbild (das sie gemäß einem Begriffe entwarf) hervorgebracht habe. Und *Plato* hat schon bemerkt, daß alles menschliche Kunstvermögen auf der Fähigkeit beruht ein allgemeines Bild des Gegenstandes zu entwerfen, welchem gemäß selbst der bloße Handwerker (der auf den Namen des Künstlers Verzicht thun muß) den einzelnen Gegenstand mit den mannichfaltigsten Abweichungen von der *Allgemeinheit* - und nur mit Beibehaltung des *Nothwendigen* - in seinem Entwurf hervorzubringen im Stande ist. -

Ich nehme den Faden wieder auf. Jenes unbestimmte Etwas, das Nothwendige in allen unsern Vorstellungen von einzelnen Dingen, ist ein bloßes Objekt der reinen Einbildungskraft - eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt etwas, was bloß denkbar oder konstruirbar ist.

Unser Bewußtseyn ist so lange bloß *formal*. Aber das Objekt soll *real* und unser Bewußtseyn soll *material* - gleichsam *erfüllt* - werden. Dieß ist nun nicht anders möglich, als dadurch, daß die Vorstellung die Allgemeinheit verlasse, in der sie sich bisher gehalten hatte. Erst, indem der Geist von jenem Mittel [Medium] abweicht, in welchem nur die formale Vorstellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewußtseyn, *Realität*. Realität aber wird nur *gefühlt*, ist nur in der *Empfindung* vorhanden. Was aber *empfunden* wird, heißt Qualität. Also bekommt das

I,2,270

Objekt erst, indem es von der Allgemeinheit des *Begriffs* abweicht, *Qualität*; es hört auf bloße *Quantität* zu seyn.

Jetzt erst bezieht das Gemüth das Reale in der Empfindung (als das Zufällige) auf ein Objekt überhaupt (als das Nothwendige), und umgekehrt. Durch das Zufällige aber fühlt sich das Gemüth schlechthin bestimmt, und sein Bewußtseyn ist nicht mehr ein *allgemeines* (formales), sondern ein *bestimmtes* (materiales) Bewußtseyn. Aber auch diese *Bestimmung* wieder muß ihm zufällig erscheinen, d.h. das Reale in der Empfindung muß ins Unendliche wachsen oder abnehmen - können, d.h. es muß einen *bestimmten Grad* haben, der aber unendlich größer sowohl, als unendlich kleiner gedacht werden kann, oder, anders ausgedrückt, zwischen welchem und der Negation alles Grads (= o) eine unendliche Folge von Zwischengraden gedacht werden kann.

So ist es auch. Wir fühlen bloß das *Mehr* oder *Weniger* der Elasticität, der Wärme, der Helle u.s.w., nicht Elasticität, Wärme u.s.w. selbst. Jetzt erst ist die Vorstellung vollendet. Das schöpferische Vermögen der Einbildungskraft entwarf aus der ursprünglichen und reflektirten Thätigkeit eine gemeinschaftliche Sphäre. Diese Sphäre ist jetzt das Nothwendige, das unser Verstand jeder Vorstellung von einem Gegenstand zu Grunde legt. Was aber das ursprünglich *Reale* am Gegenstand ist, was dem Leiden in mir entspricht, ist in Bezug auf jene Sphäre ein *Zufälliges* (Accidens). Vergebens also versucht man es a priori abzuleiten oder auf Begriffe zurückzubringen. Denn das Reale selbst ist nur insofern ich afficirt bin. Es gibt mir aber schlechterdings keinen Begriff von einem *Objekt*, sondern nur das Bewußtseyn des leidenden Zustandes, in dem ich mich befinde. Nur ein selbstthätiges Vermögen in mir bezieht das Empfundene auf ein Objekt *überhaupt*; dadurch erst erhält das Objekt *Bestimmtheit*, und die Empfindung *Dauer*. Daraus ist klar, daß Quantität und Qualität nothwendig verbunden sind. Jene erhält durch diese erst Bestimmtheit, diese durch jene erst Grenze und Grad. Aber das Empfundene selbst in *Begriffe* verwandeln, heißt ihm seine Realität rauben. Denn

I,2,271

nur im Moment seiner Wirkung auf mich hat es Realität. Erheb' ich es zum Begriff, so wird es Gedankenwerk; sobald ich ihm selbst *Nothwendigkeit* gebe, nehme ich ihm auch alles, was es zu einem Gegenstand der Empfindung machte.

Diese allgemeinen Grundsätze von Qualität überhaupt lassen sich nun auf die Qualität der Körper überhaupt sehr leicht übertragen.

Das Nothwendige, was der Verstand allen seinen Vorstellungen von einzelnen Dingen zu Grunde legt, ist ein in Zeit und Raum überhaupt vorhandenes Mannichfaltige. Dynamisch ausgedrückt heißt das so viel: Was der Verstand unsern (dynamischen) Vorstellungen von Materie als das Nothwendige zu Grunde legt, worauf erst das Zufällige derselben bezogen wird, ist ein unbestimmtes Produkt anziehender und zurückstoßender Kräfte überhaupt, das die Einbildungskraft ganz allgemein verzeichnet, das für jetzt ein bloßes Objekt des Verstandes, eine Quantität überhaupt ohne alle qualitative Eigenschaft ist. Wir können uns dieses Produkt der Einbildungskraft als ein Mittleres von allen möglichen Verhältnissen denken, welche zwischen anziehenden und zurückstoßenden Kräften möglich sind. Kraft ist wohl da, aber bloß in unserem Begriffe; Kraft *überhaupt*, nicht *bestimmte* Kraft. Kraft ist allein das was uns *afficirt*. Was uns afficirt, heißen wir *real*, und was real ist, ist nur in der Empfindung: Kraft ist also dasjenige, was allein unserem Begriffe von Qualität entspricht. Jede Qualität aber, insofern sie uns afficiren soll, muß einen *Grad* haben, und zwar einen *bestimmten* Grad, einen Grad, der höher oder geringer seyn *könnte*, *jetzt* aber (*in diesem Moment*) gerade dieser *bestimmte* Grad ist.

Kraft überhaupt also kann nur insofern uns afficiren, als sie einen bestimmten Grad hat. So lange wir

aber jene dynamischen Kräfte ganz allgemein - in einem völlig unbestimmten Verhältniß - denken, hat keine derselben einen bestimmten Grad. Man kann sich dieses Verhältniß als ein absolutes *Gleichgewicht* jener Kräfte vorstellen, in welchem die eine immer die andere aufhebt, keine die andere bis zu einem bestimmten Grad anwachsen läßt. Soll also *Materie* überhaupt

I,2,272

qualitative Eigenschaften erhalten, so müssen ihre Kräfte einen bestimmten Grad haben, d.h. sie müssen von der Allgemeinheit des Verhältnisses, in welchem sie der bloße Verstand denkt - oder deutlicher - sie müssen von dem Gleichgewicht abweichen, in welchem sie ursprünglich und mit Nothwendigkeit gedacht werden.

Jetzt erst ist die Materie etwas Bestimmtes für uns. Der Verstand gibt die Sphäre überhaupt, die Empfindung gibt die Grenze; jener gibt das Nothwendige, diese das Zufällige; jener das Allgemeine, diese das Bestimmte; jener das bloß Formale, diese das Materiale der Vorstellung.

Also - dieß ist das Resultat der bisherigen Untersuchungen - *alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte,* und, da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie sich beschäftigt, so ist dadurch zugleich der oben aufgestellte Begriff der Chemie (als einer Wissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sey), erläutert und bestätigt.

Oben zeigte es sich, daß die Chemie nur insofern sie eine *solche* Wissenschaft ist im Zusammenhang unseres Wissens Nothwendigkeit hat. Hier haben wir denselben Begriff auf einem ganz andern Wege gefunden, dadurch nämlich, daß wir untersuchten, inwiefern der Materie überhaupt *Qualität* zukomme.

Ehe wir nun zur *wissenschaftlichen* Anwendung dieser Principien schreiten, dachte ich es vortheilhaft ihre Realität an solchen Gegenständen zu prüfen, die bis jetzt noch zu den problematischen in dieser Wissenschaft gehören.

Ist Chemie als Wissenschaft möglich?

(Zusatz zum siebenten Kapitel.)

Daß eine wissenschaftliche Einsicht in den Grund der specifischen Differenzen der Materie möglich sey, ist in dem vorhergehenden Zusatz bewiesen worden: daß eine gleiche Einsicht in die durch jene Verschiedenheiten

I,2,273

der Materie bedingten Erscheinungen, die wir chemisch nennen, möglich ist, ließe sich schon aus dem Ersten zur Genüge einsehen.

Allein daraus würde noch nicht folgen, daß Chemie, *als* solche, eine Wissenschaft seyn könne, denn alle jene Untersuchungen gehören in ein viel höheres und allgemeineres Gebiet, das der allgemeinen Physik, welche keine Naturerscheinung isolirt, sondern alle im Zusammenhange und der absoluten Identität darzustellen hat. Wenn also Chemie, *als solche,* ein *besonderer* Zweig der Kenntniß seyn sollte, so wäre dieß nur insofern möglich, als sie sich bloß auf das Experimentiren beschränkte, nicht aber insofern sie die Prätension hätte Theorie zu seyn.

Nur ein Zeitalter, welches fähig war, die Chemie selbst an die Stelle der Physik zu setzen, konnte sie in dieser ihrer wissenschaftlichen Nackt- und Bloßheit für eine selbständige Scienz und ihren durch

bedeutungslose Begriffe entstellten Bericht von beobachteten Thatsachen für die Theorie selbst halten. Es bedarf nur der einfachen Reflexion, daß das was Ursache oder Grund des chemischen Processes ist, nicht selbst wieder Gegenstand chemischer Untersuchung seyn könne, um das Widersprechende einer durch die Chemie selbstgefundenen Theorie der chemischen Erscheinungen und die Eitelkeit ihres Erhebens über die Physik einzusehen.

Was aber die Gründe betrifft, die gegen eine wirkliche Physik der Chemie vorgebracht werden könnten, so würden die hauptsächlichsten ohne Zweifel von der allgemeinen und tief eingewurzelten Vorstellung des Specifischen in der Natur hergenommen seyn, welche die unendliche Differenziirung bis in das Wesen der Materie selbst fortsetzt, absolute qualitative Verschiedenheiten behauptet und unter dem Namen einer falschen, bloß äußern Verwandtschaft die wahre innere Verwandtschaft und Identität der Materie gänzlich aufhebt. Es gehört zu dieser Vorstellungsart, zur Erklärung der Qualitäten Wesen einer eigenen Art zu denken, und da man weder die Anzahl dieser Wesen sicher bestimmen noch durch Erfahrung alle Launen derselben kennen lernen kann, so ist hiemit eine erschöpfende Physik und wahre Wissenschaft ihrer Erscheinungen so unmöglich, als etwa eine Physik der Luftgeister oder anderer unfaßbarer Wesen.

I,2,274

Die absolute Identität und wahrhaft innere Gleichheit aller Materie bei jeder möglichen Verschiedenheit der Form ist der einzige wahre Kern und Mittelpunkt aller Erscheinungen der Materie, von dem sie als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel ausgehen und in den sie zurückstreben. Die chemischen Bewegungen der Körper sind der Durchbruch des Wesens, das Zurückstreben aus dem äußeren und besonderen Leben in das innere und allgemeine, in die Identität.

Andere Gründe gegen die Möglichkeit einer Erkenntniß der *Ursachen* der chemischen Erscheinungen könnten von den Voraussetzungen hergenommen seyn, nach welchen die inwohnenden Principien der Bewegungen und des Lebens selbst zu Materien gemacht werden.

In diesem Fall läßt man sie entweder selbst chemischen Verhältnissen unterworfen seyn, so daß auch sie der Zerlegung, Zusammensetzung, Verwandtschaft u.s.w. fähig sind: hiemit kehrt die Frage nach dem Grund aller chemischen Erscheinungen und dessen, was man Verwandtschaft, Bindung u.s.w. nennt, bei ihnen selbst, nur in dem höhern Fall, zurück, oder man läßt diese Materien die chemischen Erscheinungen äußerlich, mechanisch bewirken, so daß mit dieser Erklärung die ganze Art dieser Erscheinungen selbst, als solche, nämlich als dynamische, aufgehoben wird; in diesem Fall ist, weil der bleibende Grund jener Erscheinungen dann einzig in der Figur der kleinsten Theile gesucht werden kann, welche für alle Erfahrung unerreichbar ist, vollends alle Aussicht auf eine Wissenschaft der Chemie gänzlich aufgehoben.

Die andere Bedingung der Möglichkeit einer solchen, außer der innern und wesentlichen Einheit der Materie, ist also, daß die Thätigkeiten der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u.s.w. immanente und der Substanz der Körper selbst ebenso inhärirende Thätigkeiten seyen, wie die Form überhaupt auch in Ansehung der todten Materie mit dem Wesen eins und von ihm unzertrennlich ist. Es ist aber durch die dynamische Physik hinlänglich bewiesen, daß alle jene Thätigkeiten ein ebenso unmittelbares Verhältniß zur Substanz haben, als die drei Dimensionen der Form selbst, und andere Veränderungen als der Verhältnisse der Körper zu den drei Dimensionen sind auch die chemischen nicht.

I,2,275

Endlich ist für die letzte Aufgabe einer Physik der Chemie, die auch in diesen Erscheinungen nur das

All darzustellen hat, nothwendig ihre Sinnbildlichkeit und Beziehung auf höhere Verhältnisse zu fassen, da jeder Körper von eigenthümlicher Natur in seiner Idee allerdings wieder ein Universum ist. Erst wenn man in den chemischen Erscheinungen nicht mehr Gesetze, die ihnen als solchen eigenthümlich, sondern die allgemeine Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Universums sucht, werden sie unter die höheren Verhältnisse der Mathematik treten, wozu durch den Scharfsinn eines deutschen Mannes einige Schritte geschehen sind, dessen Entdeckungen, wovon wir hier als Beispiel nur die der beständigen *arithmetischen* Progression der Alkalien im Verhältniß zu jeder Säure, und der *geometrischen* der Säuren zu jedem Alkali anführen wollen, in der That auf die tiefsten Naturgeheimnisse deuten.

Achtes Kapitel.

Anwendung dieser Principien auf einzelne Gegenstände der Chemie.

Es scheint ein Vortheil der mechanischen Chemie zu seyn, daß sie mit leichter Mühe die größte specifische Verschiedenheit der Materie begreiflich zu machen weiß. Indeß wenn man die Sache näher betrachtet, so ist ein Princip, das am Ende alles auf verschiedene *Dichtigkeit* zurückzuführen genöthigt ist, in der That ein sehr dürftiges Princip, so lange man Materie als *ursprünglich* gleichartig und alle einzelne Körper als bloße Aggregate der Atomen betrachten muß. Dagegen läßt die dynamische Chemie gar keine *ursprüngliche* Materie, d.h. eine solche zu, aus welcher erst alle übrige durch Zusammensetzung entstanden wären. Vielmehr, da sie alle Materie ursprünglich als Produkt entgegengesetzter Kräfte betrachtet, so ist die größtmögliche Verschiedenheit der Materie doch nichts anders als eine Verschiedenheit des Verhältnisses jener Kräfte. Kräfte aber sind an sich schon unendlich, d.h. es

I,2,276

kann für jede mögliche Kraft eine unendliche Menge von Graden gedacht werden, wovon kein einzelner der höchste oder der niedrigste ist, und da auf Graden allein alle Qualität beruht, so läßt sich aus dieser Voraussetzung allein schon die unendliche Verschiedenheit der Materie, in Ansehung ihrer Qualitäten (so wie sie uns aus Erfahrung bekannt sind), ableiten und begreifen. Denken wir uns überdieß aber einen Konflikt entgegengesetzter Kräfte, so daß jede von der andern ursprünglich unabhängig ist, so geht die Mannichfaltigkeit möglicher Verhältnisse zwischen beiden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft ist unendlicher Grade fähig, sondern auch ein und derselbe Grad kann ganz verschieden modificirt werden durch die entgegengesetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachsen kann, oder umgekehrt. Offenbar also ist das Princip der dynamischen Chemie (daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältnissen ihrer Grundkräfte beruhe) an sich schon bei weitem reicher, als das der atomistischen Chemie.

Dieses Princip weist nun der Chemie ihre eigentliche Stelle an und scheidet sie scharf und bestimmt von der allgemeinen Dynamik sowohl, als von der Mechanik. Die erstere ist eine Wissenschaft, die unabhängig von aller Erfahrung aufgestellt werden kann. Die Chemie aber, obgleich eine Folge der Dynamik, ist doch in Bezug auf diese Wissenschaft ganz zufällig und kann ihre Realität einzig und allein durch Erfahrungen darthun. Eine Wissenschaft aber, die ganz auf Erfahrung beruht und deren Gegenstand die chemischen Operationen sind, kann nicht von einer einzelnen Grundkraft, z.B. der Anziehungskraft, sondern mit von dem *empirischen Verhältniß der beiden Grundkräfte abhängig* seyn. Dieses Verhältniß

der Grundkräfte nun läßt die Dynamik völlig unbestimmt. Also ist die Chemie keine Wissenschaft, die aus der Dynamik *nothwendig* erfolgte, etwa so wie die Theorie der allgemeinen Schwere. Vielmehr ist sie selbst nichts anders als die *angewandte* Dynamik oder die *Dynamik in ihrer Zufälligkeit gedacht*.

Die Chemie also, da sie mit der Dynamik *parallel* ist, muß

I,2,277

unabhängig seyn von allen Gesetzen, die den dynamischen *untergeordnet* sind. Unabhängig also sind chemische Operationen von Gesetzen der *Schwere*; denn diese beruhen auf der bloßen Anziehungskraft der Materie und setzen voraus, daß die dynamischen Kräfte in der Materie bereits zur Ruhe gekommen sind. Die Chemie aber stellt diese Kräfte in Bewegung dar; denn ihre Erscheinungen alle sind nichts als Phänomene einer *Wechselwirkung* der Grundkräfte der Materie.

Der berühmte Chemist, *Bergmann*, fragt: wie groß wohl die Ueberraschung desjenigen gewesen seyn möge, der zuerst sah, wie ein Metall in einer hellen, durchsichtigen Flüssigkeit aufgelöst wurde, wie der schwere, undurchsichtige Körper völlig verschwand und auf einmal, nachdem eine andere Materie beigemischt wurde, aus der ganz gleichartig scheinenden Flüssigkeit wieder als fester Körper zum Vorschein kam. - Der Hauptgrund der Ueberraschung mußte wohl gleich anfangs darin liegen, daß man hier *Materie* vor seinen Augen gleichsam *entstehen* und werden sah; wer weiter darüber dachte, konnte wohl bald einsehen, daß *Eine* Erfahrung dieser Art hinreiche, über das *Wesen* der Materie selbst Aufschluß zu geben. Denn man sah offenbar, daß sie hier nicht aus Theilen zusammengesetzt oder in Theile aufgelöst werde, sondern daß das Fluidum, in welchem der feste Körper verschwand, ein gemeinschaftliches Produkt aus den *Graden* der Elasticität beider Körper sey - daß also wohl die Materie überhaupt ursprünglich nichts anders sey, als ein Phänomen gradualer Verhältnisse - gleichsam ein *Ausdruck* dieser Verhältnisse für die Sinne.

Unabhängig ferner ist die Chemie von der *Mechanik*; denn auch diese ist der Dynamik untergeordnet. Sie setzt ein bestimmtes, unverändertes Verhältniß der dynamischen Kräfte voraus, sie bezieht sich auf Körper, d.h. auf Materie innerhalb bestimmter Grenzen, deren bewegende Kräfte einen Anstoß von außen erwarten, wenn der Körper sich bewegen soll. Die Chemie dagegen betrachtet die Materie in ihrem *Werden* und hat ein freies Spiel - also auch eine freie Bewegung der dynamischen Kräfte *unter sich*, ohne Stoß von außen, zum Gegenstand.

Der Chemie, innerhalb ihrer gewöhnlichen Grenzen, mag es verstattet

I,2,278

seyn, die Elemente der Körper nach Bedürfniß zu vervielfältigen. Sie nimmt daher gewisse *permanente*, unveränderliche Grundstoffe an, die sich von einander durch innere Qualitäten unterscheiden. Allein *Qualität* überhaupt ist etwas, was nur in der Empfindung vorhanden ist. Man trägt also etwas, das bloß empfunden wird, auf das Objekt selbst über - es fragt sich, mit welchem Recht. Denn der Körper an sich, d.h. ohne Bezug auf unsere Empfindung, bloß als Objekt des Verstandes betrachtet, hat keine innere Qualität, sondern *insofern* beruht alle Qualität bloß auf dem gradualen Verhältniß der Grundkräfte. Dann aber kann man jene Stoffe nicht mehr als *permanent* und unveränderlich denken; sie sind selbst nichts anders als ein bestimmtes, dynamisches Verhältniß und nehmen, sobald dieses verändert wird, selbst eine andere Natur - auch ein anderes Verhältniß zu unserer Empfindung an.

Man hat dieß auch, wie es scheint, in manchen Theorien vorausgesetzt, wenigstens was die feineren Materien betrifft. So hat man sehr häufig von *latentem* Licht, *latenter* Wärme u.s.w. gesprochen. Die Sache ist nicht zu leugnen, wenn man auch nur die Erwärmung der Körper durchs Licht in Betrachtung

zieht, die desto größer ist, je unsichtbarer das Licht wird u.s.w. Allein wenn das Licht sich von andern Materien durch *innere* qualitative Eigenschaften unterscheidet, wenn seine Existenz nicht bloß auf gradualen Verhältnissen beruht, so sieht man nicht ein, wie es, durch bloße Berührung anderer Körper, seine Natur so ändert, daß es nun aufhört aufs Auge zu wirken.

Hier ist nun der Ort, die gewöhnlichen Vorstellungsarten von Licht, Wärme u.s.w. zu beurtheilen. Man hat neuerdings oft gefragt, ob das Licht eine besondere Materie sey. (Ich frage dagegen: was in aller Welt ist denn *besondere* Materie?) Ich würde sagen: Alles, was wir Materie nennen, ist doch nur Modifikation der einen und selben Materie, die wir in ihrem absoluten Gleichgewichtszustand allerdings nicht sinnlich erkennen, und die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu seyn[1].

[1] Alles, was wir Materie heißen, ist doch nur Modifikation der Materie überhaupt - wenn nur die Materie *überhaupt* ein bloßer Gedanke wäre. (Erste Auflage.)

I,2,279

Oder, will man das Licht als eine *Kraft* betrachten, und in die Physik philosophische Principien einmischen, so frage ich hinwiederum: was von allem, was auf uns zu wirken scheint, ist nicht *Kraft*, und was überhaupt kann auf uns wirken, als *Kraft*? Und wenn man sagt: die *Lichtmaterie* sey, als solche, ein bloßes Produkt unserer Einbildungskraft, so frage ich wiederum: welche Materie ist das nicht, und welche Materie ist, *als* solche, unabhängig von unsern Vorstellungen außer uns wirklich?

Aber es fragt sich: ob ein Element, wie das Licht, das, wenn es Materie ist, an der Grenze aller Materie steht, auch chemischer Bestandtheil werden[1] und als chemischer Grundstoff in den chemischen Proceß mit eingehen könne. Allein dieser Zweifel beweist schon, daß man von Licht und von Materie überhaupt sehr dunkle Begriffe hat. Das Licht ist selbst nichts anders als ein bestimmtes graduales Verhältniß dynamischer Kräfte (wenn man will, der uns bekannte höchste Grad der Expansivkraft). Verläßt also die Materie dieses bestimmte Verhältniß, so ist sie nicht mehr Licht, nimmt nun auch andere *qualitative* Eigenschaften an und hat eine chemische Veränderung erlitten.

Dieß wird sehr klar, sobald man die Stufenfolgen betrachtet, die das Licht selbst durchläuft. Das Licht der Sonne scheint uns unendlich heller und reiner, als das gewöhnliche Licht, das wir zu erregen im Stande sind. Auch glänzt das Licht der Sonne weit mehr, wenn es auf seinem Wege zu uns weniger Widerstand findet. Dadurch aber kann nur seine Elasticität vermindert werden, und mit dieser verminderten Elasticität ist auch eine geringere Wirkung auf unser Organ verbunden. Es ändert also seine *Qualität*, sobald seine Elasticität verändert wird[2].

Weit reiner und lebhafter ist das Licht, das wir durch Zersetzung der Lebensluft erhalten, als das Licht aus der atmosphärischen Luft. Mehrere neuere Chemiker[3] betrachten daher die erstere als die einzige

[1] ob eine so subtile Materie als das Licht, auch chemischer Bestandtheil werden (Erste Auflage).

[2] Es ist daher für die Naturlehre äußerst wichtig, die verschiedenen *Arten* von Licht zu unterscheiden.

[3] Z.B. Fourcroy in seiner oft angeführten Schrift.

I,2,280

Quelle des Lichts. Auch bemerkte *Lavoisier* schon, daß zur Bildung der Lebensluft schlechterdings

Licht mitwirken müsse. Ferner gehört hieher der große Einfluß des Lichts auf Wiederherstellung der verbrannten Körper. Dieß beweist aber nicht mehr und nicht weniger als so viel: Die Lebensluft im Zustande ihrer Zersetzung kommt demjenigen Verhältniß der Kräfte von allen Substanzen am Nächsten, mit welchen Lichterscheinungen verbunden sind[1]. Denn sonst könnte, wie schon *Büffon* sagt, *jede Materie Licht werden*, nur daß bei ihr dieser Uebergang durch weit mehrere Zwischengrade geschehen muß, als bei der Lebensluft, die, sobald ihre Elasticität vermehrt wird, indem sie *einen* Theil ihrer Masse (das Oxygene) verliert, zu leuchten anfängt.

Dieß kann nun auch rückwärts gelten, nämlich, daß das Plus von Elasticität, das dem Licht eigenthümlich ist, für das Minus von Elasticität, das dem Oxygene zukommt, die meiste Kapacität hat.

Die atmosphärische Luft ist des *Leuchtens* nur in dem Maße fähig, als sie sich dem bestimmten Grad von Elasticität, der der Lebensluft eigenthümlich ist, annähert[2]. Ja selbst das Licht, das wir aus Zersetzung der atmosphärischen Luft erhalten, ist mehr oder weniger rein nach Beschaffenheit der Luft, aus welcher es entwickelt wird.

Die Natur hat sehr deutlich die beiden Extreme bezeichnet, zwischen welchen Lichtentwicklungen überhaupt möglich sind. Die minder-elastischen Luftarten (die mephitischen nicht entzündbaren) taugen dazu ebensowenig, als die am meisten elastischen (die mephitischen entzündbaren). In der Mitte zwischen beiden liegt die Quelle des Lichts, die Lebensluft.

Zuverlässig zeigt sich auch eine große Verschiedenheit in Ansehung

[1] [Die Lebensluft kommt dem Grad von Elasticität, der der Lichtmaterie eigenthümlich ist, unter allen uns bekannten Luftarten am Nächsten. (Erste Auflage.)] Falsch ist also die oben (S. 80) vorgetragene Vermuthung, das Licht sey ein gemeinschaftlicher Antheil *aller* elastischen Flüssigkeiten und hiemit beantwortet die Frage (S. 89. 90), warum bei anderen Zersetzungen kein Licht sichtbar werde. Ueberhaupt finden alle oben vorgetragene Hypothesen über das Licht hier erst ihre Berichtigung aus Principien.

[2] Daraus erklärt sich auch, warum der brennbare Körper das Licht unverhältnißmäßig mit seiner Dichtigkeit bricht, Entwickelung des Oxygenes aus den Pflanzen.

I,2,281

der Schnelligkeit, mit der das Licht im Verhältniß seiner größeren oder minderen Reinheit sich fortpflanzt.

Der evidenteste Beweis, daß das Licht mit dem Grad seiner Elasticität auch seine Qualität ändert, ist das Phänomen der Farben. Denn offenbar sind die sieben Hauptfarben nichts anders als eine Stufenfolge der Intensität des Lichts, vom höchsten, für unser Auge empfindlichsten Grad an bis zum völligen Verschwinden. Selbst die mechanische Theilung des Strahls im Prisma hängt davon ab, daß die Elasticität des Strahls stufenweise vermindert wird.

Das Phänomen des Schattens, oder der völligen Dunkelheit, sobald der erleuchtete Körper dem Licht entzogen wird, beweist, daß das Licht, indem es den Körper berührt, seine Natur völlig ändert. Denn warum leuchtet der Körper, dem Licht entzogen, nicht fort, wenn mit dem letztern keine Veränderung vorgegangen ist? Aber es geht keine weitere Veränderung mit ihm vor, als eine Verminderung seiner Elasticität.

Was in der materiellen Ansicht des Lichts die meisten Zweifel erregt hat, ist die außerordentliche Subtilität dieser Materie. - Der Mensch hat von Natur Tendenz zum Großen. Das Größte, mag es doch seine Einbildungskraft übersteigen, findet Glauben bei ihm, denn er fühlt sich selbst dadurch erhoben. Aber er sträubt sich gegen das Kleine, uneingedenk, daß die Natur im einen so wenig als am andern Grenzen anerkenne.

Hier ist vielleicht der Ort, noch etwas über die neueren Hypothesen vom Phlogiston zu sagen.

Mehrere berühmte Chemiker (Richter, Gren u.a.) lassen das Licht aus Brennstoff und Wärmestoff

bestehen. Was die Annahme selbst betrifft, so kann man fragen: aus was denn alsdann wohl der Brennstoff und Wärmestoff bestehen werde? - Wenn aber der Beweis dieser Annahme daraus geführt wird, daß beim Verbrennen eine doppelte Wahlanziehung stattfinde, - daß es also einen Bestandtheil des Körpers geben müsse, der beim Verbrennen frei geworden, mit dem Wärmestoff der Luft zusammentrete und Licht bewirke, - so gibt es dafür nicht Einen entscheidenden Beweis. Da sich übrigens das Licht von jeder andern Materie nur durch den Grad seiner Elasticität unterscheidet, so

I,2,282

kann wirklich jede Materie als *Lichtstoff* betrachtet werden, d.h. jede kann Licht werden, jede eine Elasticität erhalten, die der Elasticität des Lichts gleich ist. Allein die Rede ist nicht von dem, was seyn *kann*, sondern von dem, was *ist*. Nun hat aber der Körper im gewöhnlichen Zustande diese Elasticität nicht. Sogar Licht, das den Körper berührt, verliert seine Elasticität und hört damit auf Licht zu seyn. Es fragt also, ob der Grundstoff des Körpers während des Verbrennens erst Eigenschaften des Lichts annehme. Und könnte man dieß beweisen, was aber unmöglich ist, so hätte man damit nichts gewonnen und nichts verloren. - Was aus einer Materie alles werden *kann*, kann niemand sagen; was aber *jetzt*, bei diesem *bestimmten* Proceß, aus ihr *wird*, muß man sagen können, denn das lehrt *Erfahrung*, und diese sagt offenbar, daß die Lebensluft allein bei diesem Proceß Verhältnisse der Elasticität annimmt, die das Phänomen des Lichtes geben[1].

Macquer schon behauptete, das Phlogiston sey nicht schwer. Neuerdings behauptet Herr *Gren* (wie früher schon Dr. *Black*), es sey *negativ*-schwer. Auch Herr *Piktet* gibt dem Feuer eine direction antigrave. Mit dem nämlichen Rechte könnte man jedem Körper eine solche Tendenz gegen die Schwere geben, in dem Princip der Extension nämlich, und also auch hier bloße Gradverschiedenheiten stattfinden lassen, so daß das Licht nur nahezu die reine Expansivkraft repräsentirte, und deßwegen irgend ein Verhältniß zur Schwere[2] bei ihm für alle Mittel unerkennbar wäre.

Ganz anders ist es mit dem *Wärmestoff*, als mit dem Licht. Das Licht *erscheint* selbst als Materie von bestimmter Qualität, die

[1] eines Grads von Elasticität fähig ist, der das Phänomen des Lichtes gibt. (Erste Auflage.)

[2] Mit dem nämlichen Recht könnte man auch der entzündbaren Luft die Schwere absprechen. Ohne Beweis aus der Erfahrung kann ein solcher Satz nicht behauptet werden, und will man ihn aus einzelnen Erfahrungen beweisen, so verwechselt man, ohne daran zu denken, *Schwere* und (specifisches) *Gewicht*. Es gibt aber Erfahrungen genug, die beweisen, daß das Licht Gewicht haben muß. (Erste Auflage.)

I,2,283

Wärme aber ist selbst *keine* Materie, sondern bloße Qualität - bloße Modifikation *jeder* - gleichviel welcher? - Materie. Wärme ist ein bestimmter Grad von Expansion. Dieser Zustand der Expansion ist nicht nur Einer bestimmten Materie eigenthümlich, sondern kann jeder möglichen Materie zukommen. Man wird vielleicht einwenden, Körper seyen doch nur insofern warm, als sich das Wärmefluidum in ihren Zwischenräumen anhäufe. Allein, auch vorausgesetzt, daß eine solche Anhäufung stattfindet, so begreift man noch nicht, wie die *Körper* selbst dadurch erwärmt werden. Und wenn die Wärme nur ein bestimmter Grad von Elasticität ist, so muß sie, sobald sie den Körper berührt, diese Elasticität entweder verlieren oder den Körper selbst in einen gleichen Zustand versetzen. Wenigstens muß man sagen: das Wärmefluidum *durchdringe* die Körper. Allein keine Durchdringung eines Körpers findet statt, ohne daß der letztere seinen Zustand ändere.

Damit wird nicht geleugnet, daß z.B. feste Körper durch Vermittlung des Fluidums, das sie umgibt, (der Luft) erwärmt werden. Aber dieses Fluidum ist selbst nicht die Wärmematerie, sondern nur Fluidum von bestimmterem Grade der Expansion, wodurch es fähig wird ein Gefühl von Wärme in unserm Organ hervorzubringen. Auch ist es nicht der bloße Beitritt dieses Fluidums zum Körper, was ihn erwärmt, sondern es ist die Wirkung, die es auf die Grundkräfte des Körpers selbst ausübt. Jetzt erst, nachdem das Gradverhältniß seiner Grundkräfte verändert ist, kann der Körper selbst erwärmt heißen; wo nicht, so ist seine Erwärmung bloß *scheinbar,* sie kommt nur dem Fluidum zu, das sich in seinen Zwischenräumen befindet.

Hier ist es also ganz anders als beim Licht. Denn wir kennen bis jetzt nur Eine Materie (die Lebensluft und einige, die sich ihr annähern), als solche, welche zu dem Grad von Elasticität, der von dem Phänomen des Lichts begleitet ist, übergehen können. Darum haben wir das Recht, von einer Lichtmaterie zu sprechen. Allein *erwärmt* werden kann unmittelbar in sich selbst (durch Reibung) *jede* Materie, und das nicht durch den *Beitritt* eines unbekannten Fluidums allein, sondern durch gleichzeitige Veränderung, die im Körper selbst vorgeht.

I,2,284

Wenn man nun noch hiezu nimmt, daß Wärme in sehr vielen *unbezweifelten* Fällen durch bloße Veränderung der Kapacität entsteht, so wird man geneigt, Wärme überhaupt für ein bloßes *Phänomen* des *Uebergangs* einer Materie aus dem elastischeren Zustand in den minderelastischen (wie aus dampfförmigem in tropfbar-flüssigen) anzusehen. Man wird einwenden, daß doch z.B. zur Bildung des Dampfs Wärme erforderlich war. Aber was war denn diese Wärme? Etwa ein besonderes Fluidum, das sich mit dem Wasser zu Dampf verband? Aber alles was die Erfahrung beim Verdampfen des Wassers von einem erhitzten Körper zeigt, ist, daß das Wasser durch die Wechselwirkung und Ins-Gleichgewicht-Setzung mit diesem in seiner Expansivkraft beträchtlich erhöhten Körper einen Grad von Expansion annahm, der es in Dampfgestalt fortführt[1].

Nun ist ferner durch *Crawfords* Experimente ausgemacht, daß *Wärme* ein völlig *relativer* Begriff ist, daß durch gleiche Quantitäten von Wärme verschiedene Körper ganz verschieden erwärmt werden. Crawford hat für diese verschiedene Beschaffenheit der Körper den Ausdruck der Kapacität erfunden, der sehr gut gewählt war, weil er das Phänomen ganz - aber auch nicht mehr als dieses - bezeichnete. Auf jeden Fall aber folgt daraus, daß nicht etwa ein *bestimmter* absoluter Grad von Expansivkraft das Phänomen der Wärme gibt, sondern daß jeder Körper seinen eigenen, bestimmten Grad von Expansion hat, auf welchem er als erwärmt oder als erhitzt erscheint.

Es gibt also keine *absolute* Wärme, und Wärme überhaupt ist nur das Phänomen eines *Zustandes,* in welchem der Körper sich befindet. Wärme ist keine *absolute* - überall sich selbst gleiche - sondern eine von zufälligen Bedingungen abhängige Qualität. Man setze selbst unter den empirisch unbekannten elastischen und ursprünglich

[1] Aber warum heißen wir dieses Fluidum Wärmematerie? Deßwegen, weil es einen bestimmten Grad von Expansivkraft hat - also ist es doch immer dieses Gradverhältniß allein, was Wärme bewirkt. Das Fluidum ist nicht die Wärme selbst (noch viel weniger Wärmestoff), sondern jetzt - in diesem bestimmten Fall - das Vehikel der Wärme. (So die erste Auflage statt des obigen Satzes.)

I,2,285

expansiven Fluidis eines, welches das vorzüglichste Vermögen hat, Körper zu erwärmen, so ist doch das

Wesen desselben Materie, die aller andern gleich ist, und nur die Bestimmung einer relativ größern Expansionskraft das, wodurch es sich von andern unterscheidet. Allein diese Bestimmung kommt auch dem festen Körper zu, der einem andern Wärme mittheilt. Wenn ein Fluidum, als solches, seinem *Wesen* nach Ursache der Wärme ist, woher hat denn dieses Fluidum seine Fähigkeit, Wärme mitzutheilen? - Eine Wärmematerie als Ursache der Wärme annehmen, heißt die Sache nicht erklären, sondern sich mit Worten bezahlen.

Aber, wird man einwenden, es ist erwiesen, daß der Wärmestoff chemische Verbindungen eingeht, daß er z.B. die Ursache der Flüssigkeit, daß er also Grundstoff jedes flüssigen Körpers ist. Aber, was ist denn überhaupt der Begriff von einem Flüssigen? *Crawford* sagt: "Ein flüssiger Körper hat mehr Kapacität als ein fester, und daher kommt es, daß er beim Uebergang aus dem festen in flüssigen Zustand so viel Wärme aufnimmt, die seine Temperatur um nichts erhöht." Für den Ausdruck Kapacität aber läßt sich sehr leicht ein allgemeinerer Ausdruck finden. Und dann läßt sich Crawfords Satz umkehren: weil, kann man sagen, dem Eis weit mehr Wärme zugeführt wird, als es in seinem bisherigen Zustand aufnehmen kann, ändert es diesen Zustand; nicht also, weil es jetzt mehr Kapacität hat, nimmt es mehr Wärme auf, sondern weil und insofern es mehr Wärme aufgenommen hat, hat es von nun an größere Kapacität. Also ist die Kapacität eines flüssigen Körpers selbst ein Plus oder Minus von Wärme, das er aufgenommen hat. Je mehr er davon aufnehmen mußte, um in diesen bestimmten Zustand zu kommen, desto mehr muß angewandt werden, um ihn in einen noch elastischeren Zustand übergehen zu lassen[1]. Wenn also Wärme z.B. Ursache der Flüssigkeit des Eises ist, so heißt dieß nur so viel:

[1] Hier ist in der zweiten Auflage Folgendes ausgefallen: Kapacität also ist, allgemeiner ausgedrückt, ein bestimmter *Zustand* eines Körpers, ein bestimmter Grad von Expansibilität, oder wie man es sonst heißen will. Also ist auch jede *Flüssigkeit* nichts anders als ein bestimmter Grad von Expansibilität, oder, was dasselbe ist, ein bestimmter Grad von Kapacität.

I,2,286

Wärme (d.h. ein höherer Grad von Expansibilität) der dem Eis durch irgend eine Materie (z.B. Wasser, das bis zu einem gewissen Grad erhitzt ist) mitgetheilt wird (indem dieses sich mit ihm ins Gleichgewicht zu setzen und seine Expansion im Verhältniß zu ihm zu vermindern sucht), gibt dem vorher festen Körper einen höhern Grad von Expansibilität, wodurch er die Eigenschaften eines flüssigen annimmt. Also ist es nicht die *Wärme*, oder ein besonderer Wärmestoff, der mit dem Eis eine chemische Verbindung eingeht, sondern es ist die erwähnte Materie selbst, z.B. Wasser, das man zum Experiment anwendet, die sich mit der andern Materie in einen dynamischen Proceß setzt, und die Flüssigkeit, die man erhält, ist ein gemeinschaftliches Produkt aus dem Plus und Minus von Wärme des erhitzten und des gefrornen Wassers, sowie, wenn man flüssige Materien von verschiedener Dichtigkeit vermischt, die Flüssigkeit, die man erhält, das Produkt aus den Dichtigkeiten beider ist. Niemand wird an einen besondern Stoff denken, der sich mit der flüssiger-gewordenen Materie verbunden hat. - Mit dem nämlichen Recht könnte man, da das Wasser in dem obigen Proceß seine Wärme *verliert*, einen kaltmachenden Stoff annehmen, den das Eis dem Wasser gegen den Wärmestoff abgibt.

Ein scharfsichtiger Naturforscher macht gegen Crawfords Vorstellungsart über das Entstehen flüssiger Körper folgende Einwendungen. "Es entsteht die Frage," sagt er, "die für die Crawfordische Theorie von großer Wichtigkeit ist: Rührt das Verschlucken (der Wärme durch schmelzendes Eis) bloß von einer vermehrten Kapacität her, oder geht der Wärmestoff hier eine Art chemischer Verbindung mit dem Körper ein und bewirkt dadurch Flüssigkeit? - Erklärt man jenes Verschlucken der Wärme aus einer bloßen vermehrten Kapacität, und wirklich sollen sich die Kapacitäten des Eises und Wassers wie 9 und 10 verhalten, so hängt zwar, flüchtig angesehen, alles gut zusammen; das Wasser ist nichts weiter als ein Eis von größerer Kapacität. Allein man bedenkt alsdann nicht, daß bei dieser Art zu räsonniren eine der

größten Erscheinungen in der Natur ohne alle Erklärung bleibt. Wenn durch einen beträchtlichen Aufwand von Wärme aus Eis Wasser wird, das nicht

I,2,287

wärmer ist als jenes Eis, so ist wohl die erste Frage: ist nicht diese Wärme zum Theil dazu verwendet worden, dem Eise Flüssigkeit zu geben? und dann erst, wenn dieses ausgemacht ist, kann man untersuchen, was das entstandene Fluidum für eine Kapacität habe. Es muß erst erklärt werden, wie Flüssigkeit entsteht, ehe man sich um die Kapacität derselben bekümmert, denn die größere Kapacität kann doch nicht die Ursache der größeren Kapacität seyn. Ich kann mir gar wohl ein Fluidum *gedenken*, dessen Kapacität um nichts größer wäre, als die des festen Körpers, aus dem es entstanden ist, und das demungeachtet eine große Menge Wärme bei seiner Entstehung verschluckt hätte. Es scheint vielmehr, daß, um aus Eis Wasser zu machen, die Wärme eine Verbindung mit dem Eise eingehe, dadurch einen neuen Körper bilde, und durch diese Verbindung alle Kraft zu wärmen verliere, und also nicht mehr frei sey, und folglich nicht zu jener Wärme gerechnet werden könne, von welcher Kapacität abhängt[1]."

Ueber diese Einwendungen seyen mir folgende Bemerkungen erlaubt.

Daß sich Wärmestoff mit dem Eis chemisch verbindet, könnte - auch wenn man es einräumte - doch das Flüssigwerden des letztern nicht *erklären,* wofern man nicht wieder auf einen bestimmten Begriff von *chemischer Verbindung* zurückginge, wodurch man am Ende doch darauf zurückkommt: das Wasser sey ein Produkt aus dem Plus und Minus von Expansibilität (so werde ich mich der Kürze halber immer ausdrücken) der Wärmematerie und des Eises. Allein jenes Plus von Expansibilität, durch welches Flüssigkeit bewirkt wird, kann auch nur eine Modifikation des Fluidums seyn, das man zum Proceß angewandt hat, und man ist nicht *genöthigt,* in diesem Fluidum z.B. dem Wasser, noch ein zweites anzunehmen, durch welches es selbst erst *warm* geworden ist.

Was aber den Begriff von Kapacität betrifft, so ist dieser Begriff in der Crawfordschen Theorie viel zu enge, er läßt sich aber erweitern, und dann fällt der Einwurf: "Es muß erst das Entstehen der Flüssigkeit erklärt werden, ehe man sich um ihre Kapacität bekümmert," weg.

[1] *Lichtenberg* zu Erxleben. S. 444.

I,2,288

Denn diese Flüssigkeit und diese bestimmte Kapacität (d.h. dieser bestimmte Grad von Expansibilität) sind eins und dasselbe. Nur insofern das Wasser diese *bestimmte* Flüssigkeit ist, hat es auch diese *bestimmte* Kapacität, und umgekehrt, nur insofern es diese bestimmte Kapacität hat, ist es diese bestimmte Flüssigkeit. Verändert sich seine Kapacität, so ändert sich auch der Grad seiner Flüssigkeit[1], und umgekehrt, setzt man eine andere Flüssigkeit voraus, so setzt man auch eine andere Kapacität voraus.

Es existirt keine Flüssigkeit *überhaupt,* wie also Flüssigkeit überhaupt entstehe, und welche Flüssigkeiten *möglich* seyen - darauf braucht man sich nicht einzulassen. Aber diese *einzelne*, bestimmte Flüssigkeit verschluckt bei ihrem Entstehen diese bestimmte Quantität Wärme, und eben deßwegen und nur *insofern* ist sie diese bestimmte Flüssigkeit und dieser bestimmte Grad von Kapacität.

Man hat sehr richtig unterschieden luftförmige Flüssigkeiten, die durch Kälte zerstörbar, und solche, die nicht zerstörbar sind. Die erstern setzen, wenn sie durch Druck oder Kälte zerstört werden, eine große Quantität Wärme ab; es fragt sich, woher dieser Unterschied rühre. Wir bemerken, daß im ersten Fall die Materie, das Wasser, bloß ihren äußern Zustand ändert, wie es auch die atmosphärische Luft thut, wenn

sie unter der Glocke verdünnt wird, die dadurch doch nicht zu inflammabler wird: dagegen in dem andern Fall das innere dynamische Verhältniß verändert ist und die luftförmigen Flüssigkeiten, die nur durch Zersetzung zerstörbar sind, nicht mehr, wie der Dampf des verschiedenen Zustandes unerachtet noch Wasser, sondern Materie eigenthümlicher und von andern verschiedener Art sind[2].

[1] Man kann als allgemeinen Grundsatz aufstellen: der Grad der Kapacität ist der Grad der Unerregbarkeit durch Wärme.

[2] Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage: Die ersteren setzen, wenn sie durch Druck oder Kälte zerstört werden, eine große Quantität Wärme ab; es fragt sich, in welcher Verbindung diese Wärme mit ihnen gestanden hat. Ohne Zweifel war es bloß die erwärmte, durch Wärme elastischer gewordene Luft, welche zwischen die Theilchen des Wassers innerhalb bestimmter Zwischenräume eindrang und so eine Ausdehnung desselben bewirkte, welche fähig war, es in | *[S.289]* Dampfgestalt zu erhalten. Dagegen sind luftförmige Flüssigkeiten, die nur durch chemische Zersetzung zerstörbar sind, *stete* und gleichförmig-elastische Fluida; die Wärmematerie und die Basis des Fluidums sind nicht getrennt, sondern beide, auf *Einen* Grad der Elasticität zurückgebracht, stellen jetzt nur eine gemeinschaftliche Masse vor. Und darum hatten die Chemiker Recht, die Wärme in diesem Fall als *gebunden* vorzustellen.

I,2,289

Mir scheint es, als ob zwischen der Crawfordschen Theorie der Wärme (abgerechnet die Hypothesen der ältern Chemie, die ihr beigemischt sind, aber nicht zur Sache selbst gehören) und der Theorie der neuern Chemiker keine so große Verschiedenheit stattfinde, als man gewöhnlich annimmt. Zuletzt liegt die ganze Verschiedenheit in der Sprache. Die Sprache der Chemiker, der sie sich mit Vortheil bedienen, ist *populärer*, und den gewöhnlichen Vorstellungen angemessener: Crawfords Sprache ist philosophischer. Selbst die Theorie des Verbrennens muß am Ende doch in dieser Sprache ausgedrückt werden, sobald man sich nicht mit den Ausdrücken der populären Chemie, Verwandtschaft u.s.w. begnügen will. Und die *erweiterte* Crawfordsche Theorie, - an und für sich selbst schon das Werk eines ächt philosophischen Geistes - wird früher oder später die Theorie aller *philosophischen* Naturforscher werden; denn, was die experimentirenden betrifft, so ist es vortheilhaft, daß sie bei ihrer kürzeren und allgemeinverständlicheren Sprache bleiben.

Was ist nun aber der eigentliche Grund des Interesses, das die Naturforscher an der Behauptung eines besondern Wärmestoffs nehmen? - Ohne Zweifel fürchten sie, daß, wenn man die Wärme als bloßes Phänomen - als bloße Modifikation der Materie überhaupt betrachtete, eine solche Voraussetzung der Einbildungskraft allzuviel Freiheit verstatten, und so die Fortschritte der Naturforschung aufhalten würde. Diese Furcht ist nicht ungegründet. Da uns die Wärme ursprünglich bloß durch Empfindung bekannt wird, so können wir uns ganz nach Belieben einbilden, was sie wohl unabhängig von unserer Empfindung seyn möge; denn eine bestimmte Materie läßt der Einbildungskraft wenig Freiheit übrig, bloße Modifikationen der Materie aber können wir uns unendlich viele, und doch keine einzige davon *bestimmt* vorstellen, wenn sie uns nicht in der Anschauung gegeben sind.

I,2,290

Allein wir wissen doch sonst Gegenstände, die an sich problematisch sind, der Willkür der Erdichtung dadurch zu entziehen, daß wir ihre Erscheinungen bestimmten Gesetzen unterwerfen und die *Ursachen* derselben zu bestimmen suchen; denn dadurch erhalten unsere Kenntnisse Zusammenhang und Nothwendigkeit, und der Willkür der Einbildung werden Zügel angelegt.

Das Erstere nun haben die scharfsinnigsten Naturforscher unseres Zeitalters unternommen. Immerhin mögen sie zur Erleichterung ihrer Untersuchungen das Daseyn eines besondern Wärmestoffs

voraussetzen. Sind einmal die Gesetze, denen die Phänomene der Wärme folgen, in ihrer ganzen *Allgemeinheit* aufgefunden, so wird es sehr leicht werden, sie in die philosophischere Sprache zu übersetzen.

Wenn aber Wärmestoff nichts mehr und nichts weniger andeuten soll als die *Ursache* der Wärme, so werden über die Nothwendigkeit der Annahme eines Wärmestoffs alle sonst noch so verschieden denkende Naturforscher einig seyn, vorausgesetzt, daß diese Ursache nicht wiederum etwas bloß Hypothetisches sey. Denn es ist eine sehr bequeme Philosophie, Modifikationen der Materie anzunehmen, ohne eine bestimmte *Ursache* anzuführen, die diese Modifikationen bewirkt, und so lange wir diese nicht angeben können, ist unsere ganze Philosophie eitel. Gibt man aber eine Ursache an, die selbst wieder nur problematisch ist (wie der Wärmestoff), so ist der Erdichtung kein Ziel gesetzt.

Hieher gehört nun, die Mittel abgerechnet, welche die Natur anwendet, um die Kapacität der Körper zu vermindern, als Hauptursache der Wärme das *Licht*, eine Behauptung, worin ich das Urtheil des gemeinen Verstandes sowohl, als das Zeugniß der Erfahrung für mich habe[1]. Das Licht ist nun etwas, was nicht bloß in der Empfindung gegeben ist, sondern was auch objektiv durch Gesetze bestimmt, und dessen Bewegungen sowohl als Intensität gemessen werden können. Eine vollkommene *Wissenschaft des Lichts*, wozu ich vorzüglich Photometrie rechne, wird auch den Untersuchungen über die Phänomene der Wärme, zum Theil wenigstens, sicheren Weg bahnen.

[1] Man siehe erstes Buch, zweites Kapitel.

I,2,291

Man hat aber kein Recht, das Licht an sich für wärmend zu halten. Vielmehr habe ich oben schon erwiesen, daß das Licht gerade in *dem* Grade wärmt, in welchem es aufhört *Licht* zu seyn. Den Erfahrungen, die dort zum Beweis angeführt worden sind, könnten noch mehrere beigefügt werden, wenn man genaue Versuche über die verschiedene Erwärmung derselben Körper durch die verschiedenen Strahlen des Prisma anstellte[1].

Auch kann noch sehr viel geleistet werden durch Untersuchung des verschiedenen Einflusses des Lichts auf verschiedene Luftarten und auf verschiedene Materien aller Art überhaupt. Der Zusammenhang der Farben der Körper mit dem Grad ihrer Oxydation muß darauf aufmerksam machen.

Wenn man aber das Licht für die Ursache der Wärme ausgibt, so muß man nie vergessen, daß in der Natur nichts *einseitig* ist, daß also auch umgekehrt Wärme als Quelle des Lichts betrachtet werden kann: denn so gut das Licht aus seinem elastischeren Zustand in den minderelastischen der Wärme übergehen kann, kann auch umgekehrt Wärme aus diesem Zustand zu jenem zurückkehren. Daher kommt es, daß mehrere Naturforscher das Licht als *Modifikation* der Wärme betrachtet haben, eine Ansicht, die deßwegen unrichtig scheint, weil nicht *jede* Wärme - Licht, sowie *jedes* Licht - Wärme werden kann.

So viel von den feineren Materien. Ich gehe zu den gröberen Stoffen über.

Schon das Bestreben der gemeinen Chemie, die Stoffe so viel möglich auf Grundstoffe zurückzuführen, verräth, daß sie (in der Idee wenigstens) ein Princip der *Einheit* vor Augen hat, dem sie sich standhaft und so weit als möglich anzunähern sucht. Gibt es aber ein solches Princip, so ist kein Grund vorhanden, in dem Bestreben nach Einheit unserer Erkenntnisse irgendwo stille zu stehen, vielmehr müssen wir wenigstens als möglich voraussetzen, daß fortgesetzte Untersuchung und ein tieferer Griff in das Innere der Natur Stoffe, die jetzt noch völlig

[1] *Senebier* hat es zum Theil gethan, aber unter Rücksichten, die seine Untersuchungen zu sehr einschränkten.

I,2,292

heterogen erscheinen, als Modifikationen eines gemeinschaftlichen Princips finden werde.

Wenn man aber, wie es dann nothwendig ist, fragt, was denn zuletzt dasjenige sey, wovon alle Qualitäten Modifikationen seyen, so bleibt uns dafür nichts übrig als die *Materie überhaupt*. Das Regulativ einer wissenschaftlich-fortschreitenden Chemie wird also immer die Idee bleiben, *alle* Qualitäten nur als verschiedene Modifikationen und Verhältnisse der Grundkräfte zu betrachten. Denn diese sind das Einzige, was die empirische Naturlehre *postuliren* darf, sie sind die Data jeder möglichen Erklärung, und indem die Naturforschung sich selbst diese Grenze setzt, macht sie sich zugleich anheischig, alles, was innerhalb dieser Grenzen liegt, als Gegenstand ihrer Erklärungen zu betrachten. Die Chemie muß durch ein Princip dieser Art außerordentlich viel gewinnen.

Denn *erstens* dient es als Hypothese wenigstens, die man den Angriffen eines halbphilosophischen Skepticismus, denen die bloß empirische Chemie sehr leicht ausgesetzt ist, mit Fug und Recht entgegensetzen kann. Die Qualitäten der Körper, könnte ein solcher Skeptiker sagen, können doch nur in Bezug auf eure Empfindung Qualitäten heißen, welches Recht habt ihr also, etwas was bloß für eure Empfindung gültig ist, auf die Gegenstände selbst überzutragen?

Man kann einen solchen Einwurf ganz ignoriren, solange man sich auf die gemeine, praktische Chemie einschränkt. Allein der theoretische, wissenschaftliche Ton, den die Chemie neuerdings angenommen hat, verträgt sich nicht mit der völligen Gleichgültigkeit gegen erste Principien, auf die man am Ende, wenn man lange genug experimentirt hat und nun seiner Wissenschaft auch im Zusammenhange des ganzen Wissens ihre Stelle anweisen will, doch zurückkommen muß.

Eine Chemie, die Grundstoff auf Grundstoff annimmt, ohne einmal zu wissen, mit welchem Recht sie das thut, und wie weit die Gültigkeit einer solchen Annahme reicht, verdient nicht den Namen einer theoretischen Chemie.

Denn eine Menge von Grundstoffen, die sich alle durch besondere

I,2,293

Qualitäten von einander unterscheiden, sind ebenso viele Schranken der weiteren Nachforschung, so lange wenigstens, als man noch nicht untersucht hat, worauf denn am Ende *alle* Qualität einzig und allein beruhe. Hat man aber einmal gefunden, daß *Qualität* überhaupt etwas ist, was sich auch für den Verstand gültig - allgemein verständlich - ausdrücken läßt, so mag man ohne Scheu so viele verschiedene Qualitäten der Materie - also auch ebenso viele Grundstoffe annehmen, als man zum Behuf der empirischen Naturforschung nöthig hat.

Denn *Grundstoff* in der Chemie soll doch wohl so viel sagen, als ein Stoff, über den wir mit unsern Experimenten nicht hinaus können. Was sich aber allein allen empirischen Naturforschungen mit Fug und Recht entziehen kann, ist das Verhältniß der Grundkräfte der Materie. Denn da dieses selbst erst eine *bestimmte* Materie - (eine andere gibt es nicht) - *möglich* macht, so können wir es nicht selbst wieder aus einem physischen Grunde, d.h. einem solchen, der Materie *voraussetzt*, erklären. Mit dieser Voraussetzung also (daß alle Qualität der Materie auf Verhältnissen ihrer *Grundkräfte* beruhe) haben wir die Befugniß dargethan, der empirischen Naturforschung gewisse Schranken zu setzen, über die sie nicht hinausgehen darf. Und damit hat man das Recht erlangt, jede besondere *Qualität* der Materie, wenn sie nur eine bestimmte und permanente Qualität ist, durch Grundstoffe auszudrücken, die man als Grenzen betrachten kann, welche das Gebiet einer erfahrungsmäßigen, auf *Thatsachen* beruhenden Naturlehre von dem Gebiet der bloß *philosophischen* Naturwissenschaft oder dem unsicheren, weiten Feld der bloßen Einbildung und der Erdichtung unterscheiden.

Der Begriff eines *Grundstoffs* in der Chemie also ist dieser: *Die unbekannte Ursache einer bestimmten Qualität der Materie.* Also darf man unter *Grundstoff* nicht die Materie selbst, sondern nur die Ursache ihrer Qualität verstehen. Ferner: Wo sich diese Ursache angeben und darstellen läßt, hat man kein Recht, zu Grundstoffen seine Zuflucht zu nehmen.

Dieß vorausgesetzt - einige Rückblicke auf Licht und Wärme! -

I,2,294

Es ist eine kaum zu ertragende Verwirrung der Begriffe, wenn man von *Lichtstoff* sprechen hört, worunter die Meisten doch nichts anderes als das *Licht* selbst verstehen. Daß aber diese Materie, die man Licht nennt, diese bestimmten Qualitäten hat, mag man immerhin, d.h. mit dem nämlichen Recht, von einem Grundstoff ableiten, wie die Qualitäten anderer Materien; nur hat man gerade hier so viel wie nichts gewonnen, da das Licht ohnehin an der Grenze aller uns bekannten Materie steht, und insofern selbst reine Qualität scheint[1].

Noch viel weniger Recht aber hat man, von einem *Wärmestoff* zu sprechen, wenn man darunter eine unbekannte Ursache versteht, durch welche die Materie so modificirt werden kann, daß sie die Phänomene der Wärme zeigt. Denn eine solche Ursache ist nichts Unbekanntes; denn das *Licht* kann schon deßwegen nicht *Wärmestoff* heißen, weil es eine Materie ist, deren Gesetze wir kennen, und ebenso ist es mit den Ursachen, durch welche die Kapacität der Körper vermindert und somit Wärme hervorgebracht wird.

Ferner: Grundstoff kann nur die Ursache einer *Qualität* heißen, aber einer solchen Qualität, die weder der Materie *überhaupt*, noch einer *bestimmten* Materie bloß *zufällig* zukommt. Insofern hat freilich die Annahme von Grundstoffen sehr weite Grenzen. So spricht die neuere Chemie von Riechstoff, Zuckerstoff - vielleicht daß wir bald einen allgemeinen Geschmackstoff bekommen. So etwas läßt sich vertheidigen. Aber einen Wärmestoff gibt es nicht; denn Wärme ist eine Qualität, die *aller* Materie zukommen kann, die zufällig und relativ ist, die sich bloß auf den Zustand des Körpers bezieht, und mit deren Daseyn oder Nichtdaseyn der Körper auch nicht Eine absolute Qualität gewinnt oder verliert. Wenn man endlich gar jemand von einem *Hart*- oder *Weichstoff*, oder von einem *Leicht*- oder *Schwerstoff* sprechen hört oder hörte, so wüßte man nicht, was man von ihm halten sollte.

Was nun die Hauptstoffe der neueren Chemie betrifft, so ist Keiner derselben für sich darstellbar, und nur insofern auch können sie Grundstoffe heißen.

[1] Die letzten Worte sind Zusatz in der zweiten Auflage.

I,2,295

Wenn man aber die Idee vor Augen hat, die allen Untersuchungen über die verschiedene Qualität der Materie als Regulativ zu Grunde liegen muß, so ist man genöthigt vorauszusetzen, daß der ganze Unterschied dieser Grundstoffe bloß auf gradualen Verschiedenheiten beruhe. Wenn also von mehreren Stoffen keiner den andern, alle zusammen aber einen dritten anziehen, so kann man annehmen, dieser dritte habe das mittlere Verhältniß zu allen übrigen. Diese aber unterscheiden sich von einander nur durch ihre größere oder geringere Abweichung von jenem gemeinschaftlichen Medium, sie seyen insofern alle durch ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu diesem Medium *sich selbst homogen, heterogen* aber jenem gemeinschaftlichen Grundstoff, den sie alle anziehen (denn nur zwischen heterogenen Materien ist qualitative Anziehung).

Diese Idee ist selbst für die Fortschritte der empirischen Nachforschung nicht ohne Nutzen. Denn sie erregt die Hoffnung, am Ende alle Verschiedenheit der Grundstoffe nur auf *einen einzigen Gegensatz* zurückführen zu können. Die Natur wird dadurch einfacher. Der Kreislauf, in welchem sie besteht, ist uns begreiflicher.

Ich gebe einige Beispiele. - Als Grundstoff der vegetabilischen Körper nennt man den *Kohlenstoff* (Carbon); geht man nun auf das Wachsthum der Pflanzen zurück, so ist die einzige Quelle ihrer Nahrung der Boden und die Luft. Was sie aber aus beiden vorzüglich an sich ziehen, ist Wasser. Der eine Bestandtheil desselben ist das Oxygene, eben der Grundstoff, welcher, allen heterogen, ebendeßwegen von allen übrigen angezogen wird. Der andere das völlig problematische Hydrogene der neueren Chemie. Es fragt sich, welcher Veränderungen diese Grundstoffe fähig sind. Da der Unterschied aller zusammen nur ein *gradualer* Unterschied ist, so kann man antworten: *aller* möglichen Veränderungen; denn die Natur kann eine Menge chemischer Mittel anwenden, die gar nicht in unserer Gewalt sind, und der Mechanismus des Wachsthums aller organischen Produkte läßt keinen Zweifel übrig, daß die Organe derselben in der Hand der Natur Instrumente sind, durch welche sie Modifikationen der Materie bewirkt,

I,2,296

welche wir mit all unserer chemischen Kunst vergebens zu bewirken streben. Wir brauchen daher auch nicht anzunehmen, daß die Natur den Pflanzen (bei denen der Mechanismus der Assimilation nicht so auffallend ist, wie bei den Thieren) schon völlig zubereitete Nahrungssäfte zuführe. Die Pflanze ist nicht durch ihre Bestandtheile das was sie ist (wir kennen die Bestandtheile der meisten Pflanzen und können doch keine hervorbringen), sondern ihre ganze Existenz hängt an einem fortgehenden Proceß der Assimilation.

Dieß vorausgesetzt, so ist bekannt, daß die Pflanzen den Einen Bestandtheil des Wassers als Lebensluft aushauchen. Also wäre wohl der Hauptstoff aller vegetabilischen Körper, der Kohlenstoff, nichts anderes als eine Modifikation des brennbaren Grundstoffs im Wasser (des Hydrogenes der neueren Chemie), und man hätte dadurch schon zwischen zwei Grundstoffen, die sonst isolirt dastehen, eine Einheit des Princips entdeckt.

Wichtiger ist die Frage: durch welches Mittel die Natur den beständigen Verlust an reiner Lebensluft, den die Atmosphäre erleidet, zu ersetzen im Stande sey. Von der Entwicklung dieser Luftart aus den Pflanzen (die von Zeit und Umständen abhängig ist) kann das Daseyn eines für das Leben so wichtigen Elements nicht ausschließend abhängig seyn. Nun lassen sich freilich noch viele andere Möglichkeiten denken, z.B. daß das Wasser seinen brennbaren Grundstoff an andere Körper absetzen und in Lebensluft übergehen könne, daß durch beständige Wiederherstellungen (Desoxydationen) ehemals verbrannter Körper in und auf der Oberfläche der Erde jener Grundstoff der reinen Luft entbunden werde u.s.w. Allein alle diese Möglichkeiten überlassen allzuviel dem Zufall, als daß man sich mit ihnen begnügen könnte. Also muß wohl die Natur Mittel haben, diesen Grundstoff der Lebensluft immerfort zu erneuern, Modifikationen zu bewirken, welche hervorzubringen uns schlechterdings unmöglich ist. Und *dieß* sollte jetzt das große Ziel der Bemühungen der Chemiker und Naturforscher seyn, der Wirkungsart der Natur (welche sie bisher im *Kleinen* mit so glücklichem Erfolg nachzuahmen suchten) im Großen nachzuspüren, zu erforschen, durch

I,2,297

welche Mittel und nach welchen unveränderlichen Gesetzen die Natur dem ewigen Kreislauf, in welchem sie fortdauert - nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen - nicht dem Individuum, sondern dem System -

Bestand und Fortdauer gebe.

Merkwürdig ferner ist in dieser Rücksicht die innige Mischung zweier ganz heterogener Luftarten in der Atmosphäre und das beinahe immer gleiche, nie verletzte, für die Fortdauer des animalischen und vegetabilischen Lebens fein berechnete Verhältniß derselben. Dazu kommt, daß uns der Ursprung einer dieser Luftarten (der azotischen) bis jetzt noch völlig unbekannt ist. - Denn daß die Basis dieser Luftart der Grundstoff des Salpeters ist, dient nur als ein Wink, eine gemeinschaftliche Entstehungsart beider vorauszusetzen. Dieser Ungewißheit wegen glaubte ich im Abschnitt von den Luftarten[1] selbst einen bis jetzt noch ganz problematischen Versuch (die Entstehung dieser Luftarten betreffend) als ein Mittel, der Sache näher zu kommen, der noch genaueren Untersuchung der Chemiker empfehlen zu dürfen.

Da die Verbindung der beiden Luftarten in der Atmosphäre eine Art der chemischen Verbindung seyn muß, so entsteht sehr leicht die Vermuthung, beide möchten wohl schon in ihrer ursprünglichen Entwicklung verbunden gewesen seyn. Ihre Quelle wäre also eine gemeinschaftliche und so beschaffen, daß durch das Mittel, welches die Natur zu ihrer Entwicklung anwendet, nur beide zugleich aus ihr entwickelt werden könnten. Doch ist man um so weniger zu einer solchen Voraussetzung genöthigt, da, soviel wir jetzt einsehen, und wenn uns nicht neue Entdeckungen eines andern belehren, in der Natur ein weit geringerer Aufwand von azotischem Gas als von Lebensluft gemacht wird.

Aber daran muß sich der Naturforscher erinnern, daß die Natur bei ihren großen chemischen Processen Mittel anwenden kann, die wir erst entdecken müssen, daß also auch die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, einen gegebenen Körper oder Grundstoff auf bestimmte Art zu modificieren, kein Beweis ist, daß sich die Natur in derselben Unmöglichkeit befinde. So ist z.B. das Wasser ein Körper, dessen Bestandtheile,

[1] S. oben S. 116.

I,2,298

wie es scheint (und wie selbst Versuche zeigen), verschiedener quantitativer Verhältnisse fähig sind, und von denen die beiden durch Oxygen und Hydrogen Bezeichneten selbst nur zwei mögliche Arten sind[1]. Da dieses Fluidum das Mittelglied zwischen den elastischen Flüssigkeiten und den festen Körpern ist, so kann man zum voraus vermuthen, daß es bei den Hauptprocessen der Natur, bei Bildung von Grundstoffen und festen Körpern, vielleicht selbst bei Bildung von Luftarten im Großen nicht ganz müßig ist.

Diese Beispiele sind, wie ich glaube, hinreichend, darzuthun, welchen Vortheil für Erweiterung unserer Kenntnisse die Idee, daß sich alle Grundstoffe der Körper am Ende doch nur durch graduale Verhältnisse von einander unterscheiden, gewähren könne, sobald man sie der empirischen Nachforschung als Regulativ zu Grunde legt.

Der Zweck dieser ganzen Untersuchung war, an die Stelle des lediglich subjektiven Begriffs der Qualität (der, objektiv gebraucht, Sinn und Bedeutung verliert) einen allgemein verständlichen, objektiv-anwendbaren Begriff zu setzen.

Der Zweck konnte nicht dieser seyn, die Beschaffenheit unserer *Empfindung* zu erklären. Wenn man z.B. sagt: "Licht ist der höchste Grad, Wärme ein schon verminderter Grad von Elasticität", so hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber (wenn man weiß, was man thut) auch nicht erklären *wollen*. Diese Anmerkung ist vielleicht in Bezug auf manche Leser nicht ganz überflüssig.

Die Chemie selbst ist eine Wissenschaft, die auf dem gebahnten Wege der Erfahrung sicher fortschreitet, auch wenn sie nicht bis auf die ersten Principien zurückgeht. Aber eine Wissenschaft, die in sich selbst so reich ist und die seit kurzer Zeit so große Fortschritte zum *System* gemacht hat, ist es wohl

werth auf solche Principien zurückgeführt zu werden.

Solange aber die Chemie (wie sie von nun an immer thun wird) bloß an Erfahrung sich hält, ist selbst der negative Vortheil, den eine

[1] Die letzten Worte sind Zusatz der zweiten Auflage.

I,2,299

solche Zurückführung auf Principien (zur Abweisung eitler Hypothesen) haben könnte, nicht so einleuchtend, als er es im entgegengesetzten Falle werden müßte. Glücklich, wenn sie (die einzige unter allen empirischen Wissenschaften, die *alles* auf Experimente baut) der philosophischen Disciplin nie bedürftig ist.

Auch kann die Chemie selbst, innerhalb ihrer empirischen Grenzen, immerfort die Sprache beibehalten, die sie bisher gesprochen hat. Denn eine philosophischere Sprache ist zwar dem Verstand angemessener, allein eine empirische Wissenschaft verlangt, daß Begriffe und Gesetze, auf denen sie beruht, *anschaulich* seyen. Ob dieß mit den vorgetragenen Principien der Chemie der Fall sey und seyn könne, werde ich im folgenden Kapitel beantworten. Sollte die Antwort etwa verneinend ausfallen, so sieht man zum voraus ein, daß es zuträglich ist, der gemeinen Chemie, anstatt ihr philosophische Begriffe, die sich nicht konstruiren lassen, und eine abstrakte Sprache aufzudringen, lieber ihre bildlichen Begriffe und die sinnliche Sprache zu lassen, die, wenn sie den Verstand nicht befriedigt, wenigstens der Einbildungskraft (welche in empirischen Wissenschaften ihr Recht nie aufgibt) weit mehr Genüge leistet.

Anhang zum vorigen Abschnitt.

Es ist für die Experimentalwissenschaften äußerst vortheilhaft, genau ihre *Grenzen* zu kennen, damit sie sich nicht etwa mit Untersuchungen bemengen, die vor ein ganz anderes Forum gehören, und so selbst in Widersprüche und Streitigkeiten verwickelt werden, die gar kein Ende nehmen, weil bloße Erfahrung über sie gar nicht mehr zu entscheiden vermag. Umgekehrt aber, wenn man Principien aufstellt, um die Experimentallehre von Schwierigkeiten und Zweifeln, die sie sich unnöthigerweise selbst aufgebürdet hat, durch Einschränkung ihrer Anmaßungen zu befreien, geschieht es leicht, daß der Empiriker nachher jene Schwierigkeit selbst ableugnet und wohl gar vorgibt, sie seyen erst zum Vortheil der neuen Theorie erdichtet worden.

Da Fragen über die *Principien* der Chemie, meines Erachtens,

I,2,300

nicht vor das Forum der bloß *experimentirenden* Chemie gehören, so freut es mich, noch vor Schluß dieses Theils einem kenntnißreichen und um die empirische Chemie selbst bereits verdienten Schriftsteller zu begegnen, der gleichfalls bei seinen Bemühungen die Absicht hat, aus seiner Wissenschaft unnöthige, außerhalb ihrer Grenzen liegende Untersuchungen zu verbannen[1].

Vorzüglich haben folgende Abhandlungen dieses Schriftstellers meine Aufmerksamkeit erregt: 1) Ueber die *Identität* des *Lichts* und der *Wärme*[2], 2) über die *chemischen Verhältnisse beider*[3] und 3) über die *Immaterialität* des *Wärme*- und *Lichtstoffs*[4].

Wenn der Verfasser von der Identität der Materien des Lichts und der Wärme spricht, so kann nicht *absolute* Identität beider gemeint seyn. Es wäre also vortheilhaft gewesen, zum voraus zu bestimmen, was erfordert wird, um zwei Materien als eine und dieselbe zu betrachten. Wenn alle Verschiedenheit der Materie bloß auf dem verschiedenen Verhältniß ihrer Grundkräfte beruht, so werden wir so viele verschiedene Materien haben, als wir Qualitäten kennen. *Qualität* aber gilt überhaupt nur in Bezug auf Empfindung. Verschiedene Empfindungen also berechtigen auch, verschiedene Qualitäten und somit verschiedene Materien anzunehmen.

Allein dieser allgemeinen Identität der Materie unerachtet (da alle Materie sich von der anderen nur durch Gradverhältnisse unterscheidet) kann es doch noch Gründe geben, zwischen verschiedenen Materien A und B eine unmittelbare Identität anzunehmen, im Fall nämlich, daß die eine, B, nur als ein *besonderer Zustand* der anderen betrachtet werden kann. Dieß scheint nun der Fall mit Wärme und Licht zu seyn. Wärme ist eine Modifikation der Körper, die durch Licht bewirkt werden kann, oder Wärme ist der nächste Zustand, in welchen das Licht

[1] Ich rede von Herrn *D. Scherers* Nachträgen zu seinen Grundzügen der neueren chemischen Theorie. Jena 1796.
[2] A.a.O. S. 18 - 120.
[3] S. 121 - 156.
[4] Das. 157 - 185.

I,2,301

übergeht, sobald es aufhört Licht zu seyn (oder - was dasselbe ist - denn wodurch anders kennen wir das Licht als durch unsere Empfindung? - sobald es aufhört aufs Auge zu wirken).

Allein hier thut sich doch eine Schwierigkeit hervor, die uns nicht erlaubt, sogleich eine *Identität* der Licht- und Wärmematerie zu behaupten. Denn wären sie identisch, so müßte umgekehrt auch Licht als bloße Modifikation der Wärme betrachtet werden können; dieß ist aber, wie mir dünkt, schlechterdings unmöglich.

Denn erstens leihen wir dadurch der Wärme eine absolute Existenz, die ihr gar nicht (etwa so wie dem Lichte) zukommt. Denn nach *Crawfords* Entdeckungen gibt es keine absolute Wärme, sondern sie ist etwas lediglich Relatives; sie ist nicht nur überhaupt *bloße* Modifikation anderer Materie, sondern auch eine Modifikation, für die es kein absolutes Maß gibt (daher der Begriff von Kapacität der Körper). Ich sehe sehr wohl ein, daß ohne diesen Begriff von Wärme der Gedanke, Licht und Wärme als wechselseitige Modifikationen zu betrachten, sehr natürlich ist, und ich selbst habe es oben (S. 89, da ich jenen Begriff noch nicht voraussetzte) für ganz gleichgültig erklärt, ob man Licht als freie Wärme oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet.

Allein man hat auch nicht Einen evidenten Beweis, daß Wärme, - ich will nicht sagen überhaupt und nach einer Regel, - sondern auch nur im einzelnen Falle *Licht* werde, so wie Licht *immer* und regelmäßig, sowie es auf Körper wirkt, *Wärme* wird.

Der einzige mögliche Beweis dieser Behauptung ist das Licht, das sich aus der Lebensluft entwickelt. Denn, kann man sagen, was der allgemeine Antheil aller Luftarten ist, ist Wärmestoff, in *diesem* Falle also wenigstens nimmt der Wärmestoff der Lebensluft durch die Zersetzung Eigenschaften des Lichts an. Allein man hat dabei Folgendes übersehen, daß nach der Aussage der vortrefflichsten Chemiker unserer Zeit zur Bildung der Lebensluft schlechterdings *Licht* erforderlich ist. Nun räume ich sehr gerne ein, daß Licht, sobald es Verbindungen mit andern Stoffen eingeht, *Wärme* oder *Wärmestoff* wird, daß also auch das Licht, das die Lebensluft bildet, die Eigenschaften und

I,2,302

die Wirkungsart des Wärmestoffs angenommen hat: und daraus ist begreiflich, warum gerade die Lebensluft auch *rückwärts* wieder Phänomene des Lichts zeigt[1]. Allein der vorliegende Fall ist ein Fall *besonderer* Art, woraus man nicht sogleich den allgemeinen Schluß ziehen darf: Also kann Wärme *überhaupt* Eigenschaften des Lichts annehmen.

Sehr konsequent also ist es wenigstens, wenn Hr. S. leugnet, daß die Lebensluft *allein* Quelle des Lichtes sey. Aber man behauptet mit diesem Satz, soviel ich einsehe, nur so viel: Die Lebensluft *kennen* wir *bis jetzt* als die einzige Materie, welche die Phänomene des Leuchtens gibt. Solange also, bis wir eine andere Materie dieser Art entdecken, etwa ein Gas, mit dessen Zersetzung Lichtentwicklungen verbunden sind, hat man kein Recht, zu behaupten, daß Wärmestoff *überhaupt* (der doch gemeinschaftlicher Antheil *aller* elastischen Flüssigkeiten ist) mit der Luftmaterie identisch sey.

Nun ist man ferner doch genöthigt, zu fragen, wodurch sich denn Licht und Wärme als Modifikationen einer gemeinschaftlichen Materie unterscheiden; was die Ursache ist, daß dieselbe Materie jetzt als Licht, jetzt als Wärme, das einemal aufs Auge, das anderemal aufs Gefühl wirkt.

Daß nun *Licht* in den Verbindungen, die es mit den Körpern eingeht, *Wärme* wird oder Wärme bewirkt, dafür gibt es Erfahrungen[2], und wo Erfahrungen entscheiden, braucht man nicht mehr unter Möglichkeiten blind herumzugreifen.

[1] Die Frage: warum z.B. bei Zersetzung der Lebensluft durch Salpetergas kein Licht bemerkt wird, ist unbeantwortlich, sobald man das Licht als einen *Stoff*, nicht, wie wir, als eine *Materie* betrachtet, die der verschiedensten Modifikationen fähig ist, und deren Eigenschaften einzig und allein von diesen Modifikationen abhängen.

[2] Siehe oben S. 86 - 88. Das Phänomen der Kälte in den höheren Regionen der Atmosphäre glaubt Herr S. als einen Erfolg der *mechanischen Ausdehnung* der Luft betrachten zu können, "die in steter Bewegung ist," - (in den oberen Regionen aber ist die Atmosphäre in steter Ruhe,) - "bei welcher (Bewegung) elastische Flüssigkeiten die Wärme anziehen oder verschlucken, während bei ihrer mechanischen Verdichtung der Wärmestoff wieder aus ihnen gepreßt wird, | *[S.303]* welcher Fall eintritt, indem die Luft in den niedrigeren Gegenden von der auf ihr liegenden Luftsäule zusammengedrückt wird." - - Ich glaube, daß eine andere Erklärung möglich ist, man vergl. oben S. 87. 89. - S. 110 führt der Verfasser auch das oben S. 87 angeführte Experiment von *Pictet* als eine sehr *wichtige* Erfahrung an. Ich glaube daher um so eher, bei dem Schluß, den ich daraus gezogen habe, auf seine Beistimmung rechnen zu dürfen.

I,2,303

Wie aber umgekehrt Wärme so modificirt werde, daß sie Phänomene des Lichtes zeigt, darüber gibt es keine Erfahrung, und - *daher* kommen eigentlich die unbestimmten Erklärungen, die man darüber selbst bei scharfsinnigen Naturforschern findet, z.B. S. 106 (aus einer Schrift des Herrn Professors *Link*): "Ob ein Körper leuchtet oder wärmt, oder beides zugleich, in einem geraden Verhältnisse oder nicht, thut, kommt allein auf die verschiedene Schnelligkeit an, womit die Theile des Wärmestoffs entwickelt werden. Gerathen alle in eine *langsamere* Bewegung, so wird er bloß *wärmen*, gerathen alle in die *schnellste* Bewegung, so wird er bloß leuchten, und, wie leicht daraus folgt, je mehr Theile sich schnell bewegen, desto mehr wird er leuchten, im umgekehrten Fall wärmen. Ob ferner dieses oder jenes geschehe, das beruht allein auf der Art, wie der Wärmestoff ausgeschieden wird". - (Herr S. rühmt die *Leichtigkeit* dieser Erklärung. Aber eben diese Leichtigkeit macht sie verdächtig; denn man kann sich nicht enthalten, zu fragen: *Wie* schnell sich denn der Wärmestoff bewegen müsse, um zu leuchten? Die Physik scheut alle *mehr* oder *weniger*, für die es kein Maß und Gewicht mehr gibt.) Oder S. 114: "Es läßt sich annehmen, daß nach der verschiedenen Art der *Bewegung* des Wärmestoffs auch unsere Sinne sehr verschieden afficirt werden können, und daß demnach *Licht* bemerkt werde, wenn derselbe sich *äußerst schnell* in geraden Linien - (diese thun wohl nichts zur Sache) - fortbewegt, Wärme hingegen nur

empfunden werde, wenn er sich *langsamer* und nach allen Seiten - (thut das Licht nicht dasselbe?) - in den Körpern bewegt"[1].

[1] Weit bestimmter und auf Erfahrungen gegründet ist eine andere Aeußerung desselben Schriftstellers, die S. 116 angeführt wird: "Licht bringt nur bloß in solchen Körpern Wärme hervor, welche seinem Durchgange einigen Widerstand | *[S.304]* entgegensetzen, es erhitzt undurchsichtige, dunkelgefärbte Körper am Meisten, durchsichtige weniger, und völlig durchsichtige, wenn solche anzutreffen wären, vielleicht gar nicht. Die Erklärung dieser Erscheinung ist am Leichtesten und Einfachsten, wenn man bei dem bleibt, was den Physikern, welche diese Erscheinungen zuerst bemerkten, sogleich einfiel. Das Licht verliert nämlich seine schnelle Bewegung, nimmt eine langsamere an und zeigt sich als fühlbare Wärme, verliert auch vielleicht ganz seine Bewegung und wird verborgene Wärme. Ich möchte sagen, *diese Erscheinungen dienen mehr als Beweise für die Uebereinstimmung des Lichts und der Wärme, als gegen sie,* ungeachtet sie auf die meisten Hypothesen über die Bestandtheile des Licht- oder Wärmestoffs geleitet haben.

I,2,304

So viel, die Verhältnisse des Lichts und der Wärme *unter sich* betreffend. Jetzt von ihrem Verhältniß zu andern Materien.

Der Verfasser leugnet geradezu, daß der Wärmestoff mit irgend einem Körper *chemische* Verbindungen eingehe. Im Vorhergehenden habe ich diese Annahme widerlegt, aus der Voraussetzung, daß kein besonderer Wärmestoff existire. Die Gründe des Herrn S. beweisen gegen die chemische Verbindung des Wärmestoffs, selbst unter Voraussetzung dieses erdichteten Wesens. "Der Wärmestoff", sagt er[1], "erwärmt doch nicht bloß einige Körper, zu denen er *Wahlanziehung* besitzt, sondern er bringt in allen die Modifikation hervor, welche die Empfindung der Wärme in uns erregt. Er dehnt nicht bloß *einige* Substanzen aus, sondern äußert diese Wirkung auf *alle.* - Ist dieß aber nicht ganz den *chemischen* Wirkungen widersprechend? Ist denn das Resultat der chemischen Verbindungen des Sauerstoffs in allen Fällen eine Säure, und zwar *eine und dieselbe* Säure? Bringt er nicht mit dem Wasserstoff nur Wasser, mit den Metallen nur Metallkalke, mit den verschiedenen Radikalen der Säure auch *verschiedene* Säuren hervor? Welche mannichfaltig von einander abweichende Produkte werden nicht durch die Verbindung der verschiedenen Säuren mit den ebenso verschiedenen salzfähigen Substanzen (Alkalien, Erden und Metallen) hervorgebracht? Und der Wärmestoff sollte mit *allen* Körpern nur Erwärmung und Ausdehnung erzeugen? - Ja, wenn ferner auch sogar specifischer, gebundener, latenter Wärmestoff angenommen wird, was

[1] S. 127 - 128.

I,2,305

ist denn dadurch hervorgebracht? Gar nichts! Wie kann er aber als ein chemisch-wirkender Körper mit einem andern Körper eine chemische Verbindung eingegangen seyn, ohne die Natur des letzteren umgeändert oder überhaupt ein neues Produkt hervorgebracht zu haben? - Ist es nicht ganz etwas Anderes mit allen andern Stoffen? Wird nicht das Metall sehr auffallend umgeändert, wenn es sich mit dem Wärmestoff vereinigt? Was geschieht aber, wenn das Metall Wärmestoff aufnimmt, bleibt es nicht Metall, wenn es gleich flüssig wird? Wie konnte man also so voreilig einen latenten Wärmestoff da annehmen, wo man keine Wärme empfindet"?

Ich kann mich nicht enthalten, diesen Bemerkungen noch die Aeußerungen eines andern

philosophischen Naturforschers beizufügen. Es ist so weit gekommen, daß man philosophische Gründe, in solchen Dingen vorgebracht, unter dem Vorwande, *daß* sie das sind, als unstatthaft abweist. Aber der Philosophie gebührt es, zu entscheiden, was an unsern Erkenntnissen *objektiv*, und was bloße Empfindung ist. Es ist also vortheilhaft, zu beweisen, daß auch der empirische Naturforscher (denn man glaubt jetzt, daß Philosophie der Erfahrung nichts nützen könnte) zu philosophischen Principien zurückgehen muß, wenn er sich nicht den Fiktionen der bloß empirischen Naturlehre blindlings überlassen will.

"Die Anziehungskraft", sagt Herr Link[1], "welche die Körper auf den Wärmestoff äußern, hat gar keine Aehnlichkeit mit der chemischen Verwandtschaft. Hier entreißt ein Körper dem andern seinen Bestandtheil ganz oder doch größtentheils, dort entzieht ein Körper dem andern nur so viel Wärmestoff, bis die absolute Elasticität des Wärmestoffs in beiden Körpern einander gleich ist. Ebensowenig kann man behaupten, daß diese Anziehung mit der allgemeinen Anziehung einerlei sey. Die letztere wirkt in die Ferne, nimmt ab, wie die Quadrate der Entfernung zunehmen, und richtet sich nach der Menge der Materie, welche von beiden Seiten ihre Ziehkraft äußern. Von allem diesen bemerken

[1] Ich entlehne diese Stellen aus der angeführten Schrift des Hrn. *Scherer* S. 138 - 140.

I,2,306

wir hier nichts; wir sehen nicht, daß dichtere Körper den Wärmestoff stärker anziehen als minder dichte, auch nicht, daß sich die Vertheilung des Wärmestoffs nach der Dichtigkeit desselben richte, wie man doch erwarten müßte, wenn hier bloß allgemeine Anziehungskraft im Spiele wäre".

"Es würde ein Mißbrauch genau bestimmter Ausdrücke seyn, wenn man behaupten wollte, der Wärmestoff, welcher die größere Menge der specifischen Wärme in irgend einem Körper ausmacht, sey darin chemisch gebunden. Dieser Wärmestoff geht aus dem wärmeren in den kälteren Körper, er geht ebenso zu dem ersteren zurück, sobald dieser wiederum kälter wird. Von allem diesen beobachten wir bei chemischen Verbindungen nichts. Deßwegen trennt sich noch kein Bestandtheil von dem andern, weil er sich darin in größerer Menge befindet, und niemals kehrt er zu dem vorigen Körper zurück, wenn dieser Mangel daran leidet. Die chemischen Trennungen und Verbindungen zeigen sich bestimmter; sie sind Folgen einer Wahlanziehung und lassen sich nach Verwandtschaftstafeln ordnen, aber allen solchen Regeln unterwirft sich der Wärmestoff, wenigstens in diesem Falle, nicht. Gesetzt aber, es gäbe Wärmestoff, der so fest mit dem Körper verbunden wäre, daß er sich durch einen kälteren Körper nicht ausscheiden oder vermindern ließe, so würde der Ausdruck, chemisch verbunden, doch fehlerhaft seyn können, da mehrere Stufenfolgen in der Vereinigung der Körper möglich sind, die sehr verschieden unter sich, aber von der chemischen Verwandtschaft sehr unterschieden seyn möchten".

Ich habe mich im Vorhergehenden über die neuerdings mehrmals schon aufgeworfene Frage: Sollte das Licht wirklich eine Materie seyn? wie ich glaube, hinlänglich erklärt. Da ich jetzt mit Herrn S. Untersuchungen "über die *Immaterialität* des Wärme- und Lichtstoffs" bekannt geworden bin, so trage ich hier einige Gründe nach, welche mir immer noch scheinen für die Materialität des Lichtes angeführt werden zu können[1].

Die Gründe, welche der Verfasser für seine Meinung vorbringt,

[1] Erste Auflage: welche mich immer noch nöthigen, auf der *Materialität* des Lichts zu bestehen.

I,2,307

gelten eigentlich nur gegen die Behauptung eines *Lichtstoffs,* nicht gegen die Behauptung einer *Lichtmaterie.* Diesen Unterschied (der bei gegenwärtiger Untersuchung nicht ohne Bedeutung ist) habe ich im Vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich gemacht. Ich habe gezeigt, daß *Grundstoffe überhaupt*, nicht nur dieser oder jener bestimmte Stoff, etwas völlig *Imaginäres* sind. Diese Behauptung beweist sich selbst, sobald man nur die chemischen Grundstoffe kennt; denn Keiner derselben ist bis jetzt in der Anschauung dargestellt. Auch darf man nicht hoffen sie je darzustellen. Und was angeschaut wird, heißt nicht mehr *Grundstoff,* sondern Materie. Es versteht sich also zum voraus, daß auch der Lichtstoff (d.h. nicht die *Lichtmaterie,* sondern die imaginäre *Ursache* der *Eigenschaften* dieser Materie) ebensogut, aber auch nicht mehr, als jeder andere Grundstoff der Chemie, zu den chemischen Fiktionen gehört (die ich, innerhalb bestimmter Grenzen, selbst für unvermeidlich halte).

Ferner hoffe ich, daß, wenn philosophische Principien künftig mehr als bisher in empirischen Wissenschaften gelten, die Voraussetzung von Materien, die sich durch innere (insofern verborgene) Qualitäten von einander unterscheiden sollen, aus unsern Theorien völlig verschwinden. Nach diesen Principien ist nun freilich *jede* einzelne Materie bloße Modifikation der Materie überhaupt, und alle Qualitäten der Materie, so verschieden sie auch seyn mögen, sind nichts anderes als verschiedene Verhältnisse ihrer Grundkräfte. Dieß ist also abermals etwas was von *jeder* Materie, nicht nur vom Lichte gilt, und wenn man etwa aus dem Satz: "das Licht ist eine bloße *Modifikation* der Materie", seine Immaterialität beweisen wollte, so könnte man mit demselben Rechte die Immaterialität aller Materien beweisen - denn wo haben wir je Materie überhaupt - nicht bloße Modifikationen der Materie - gesehen?

Die Untersuchungen, welche in der angeführten Schrift über die Materialität oder Immaterialität des Lichts angestellt sind, bedürfen also vielleicht nur einer philosophischen Erweiterung, um mit den Resultaten der Philosophie völlig übereinzustimmen. Ich schließe dieß

I,2,308

daraus, daß der Verfasser selbst, um seine Theorie der Wärme zu erweisen, sich auf die Grundsätze der philosophischen Dynamik beruft. "Wenn es erwiesen ist", sagt er[1], "daß die Möglichkeit der Materie - als des Beweglichen im Raume - auf den beiden Grundkräften, der attraktiven und repulsiven, beruhe; wenn endlich durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung dieser ursprünglichen Kräfte die bis ins Unendliche mögliche specifische Verschiedenheit der Materien erklärbar ist, was nöthigt uns dann noch weiter, die verschiedenen Formen der Körper von einem körperlichen Verhältnisse zwischen dem Wärmestoff und den Substanzen abzuleiten? - Kann denn die Form der Aggregation nicht bloß von dem wechselseitigen Einflusse der Grundkräfte und ihrer respektiven Intensität abhängen"?

"Der wichtigste Einwurf, der gegen diesen Satz aufgestellt werden könnte, ist unleugbar dieser, daß doch die verschiedene Form, die wir durch Erwärmung fester Körper hervorbringen, scheinbar der Erfolg einer Verbindung des in seiner Form geänderten Körpers mit der Ursache der Wärme seyn möchte. Ich gestehe, daß dieser Umstand allerdings, dem ersten Anblicke nach, alles weitere Raisonnement überflüssig zu machen scheint, indem ja hier die größte Evidenz nicht zu verkennen ist. Indeß wage ich es doch zu behaupten, daß diese Evidenz erst hineingelegt ist; sie gründet sich bloß auf das einseitige Raisonnement der atomistischen Philosophie, nach welcher alle und jede Erscheinung nur in der Zusammenfügung oder Verbindung der verschiedenen gestalteten Grundtheile (Atome) der zusammengesetzten Körper ihren Grund haben soll, als ob ohne diese Voraussetzung keine einfachere, der Natur angemessenere Erklärung denkbar sey".

"Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß durch die Erwärmung eines Körpers nicht etwas an denselben tritt, sondern nur das Verhältniß der Grundkräfte gegen einander abgeändert werde, so daß die repulsive ein Uebergewicht vor der attraktiven erhalte. Wodurch wird dieses wohl hervorgebracht? Ich glaube

durch den Stoß der ponderablen Theile der Luft, welche durch Erwärmung (d.h. durch die in Wirksamkeit

[1] S. 164 - 166.

I,2,309

gesetzten *Grundkräfte*), diesen auszuüben fähig wird. Ich setze dieses Vermögen, während der Erwärmung der Körper in der Luft, bloß in den ponderablen Theilen der Luft, weil dieser Einfluß doch nur von der Materie - also etwas Ponderablen, im Raume sich Bewegenden - gelten kann. Die Wärme ist demnach bloß die Erscheinung, die jedesmal mit dieser Kraftäußerung verbunden ist. Der Stoß wirkt, meiner Meinung nach, insofern, als durch die *Aufhebung des Gleichgewichts zwischen den Kräften* hervorgebracht wird, so wie wir demselben doch gewiß ebenso allgemeine Erscheinungen, als die Bewegung u.s.w., zuzuschreiben uns genöthigt sehen. Ich nähere mich hier, wie man leicht bemerkt, den Vorstellungen eines *le Sage* (?), was ich auch gerne zugebe, nur glaube ich, daß hier das Reich des Mechanischen genau zu sondern seyn wird von dem Gebiete des Chemischen; daß man die Gesetze der Dynamik durchaus nicht aus den Augen verlieren müsse. Denn für jetzt ist es uns noch nicht erlaubt, den Unterschied zwischen chemischen und mechanischen Kräften gänzlich aufzuheben, wie man dieß schon hin und wieder auch versucht hat".

Ich habe diese Stelle angeführt, zum Beweis, daß die jetzt so streitigen Untersuchungen in der Chemie zuletzt auf philosophische Principien über das Wesen der Materie und den Grund ihrer Qualitäten selbst zurückzugehen *genöthigt* sind, nicht als ob ich mit den Aeußerungen des Verfassers (der dynamische und mechanische Physik sonderbar genug combiniren zu wollen scheint) völlig einverstanden wäre. Denn wenn er z.B. die Erwärmung der festen Körper von einem Stoß der ponderablen Theile der Luft ableitet, so fragt sich: was denn diesen Stoß selbst bewirkt hat? (Ohne Zweifel wieder die Erwärmung; allein diese soll ja gerade erklärt werden.) Ferner, wie durch (*mechanischen*) Stoß "das *Verhältniß der Grundkräfte* (das lediglich *dynamisch* ist) verändert werden könne, so daß die repulsive Kraft vor der attraktiven das Uebergewicht erhalte"? Denn ein *Stcß* kann selbst wiederum nur *mechanisch* wirken u.s.w.

Was den bisherigen Untersuchungen über diese Gegenstände sehr im Wege war, ist die ganz gleiche Behandlung des Lichts und der Wärme,

I,2,310

unerachtet von der letzteren nun doch lange genug erwiesen ist, daß sie gar nichts an sich - nichts Absolutes - sondern lediglich eine Modifikation der Körper und noch überdieß etwas völlig Relatives ist. Nun ist freilich das Licht auch bloße Modifikation - aber sie ist eine Modifikation, der nicht *jede* Materie fähig ist, sie ist eine *eigenthümliche* Modifikation - Etwas, das selbst Qualitäten *hat,* nicht bloß Qualität *ist,* wie die Wärme.

Ebendeßwegen aber kann man auch, wenn der Ursprung des Lichts erklärt werden soll, nicht mit der allgemeinen philosophischen Erklärung: "sie sey eine Modifikation der Materie der in Thätigkeit gesetzten Grundkräfte überhaupt" u.s.w., zufrieden seyn. Glücklicher Weise kommt uns hier die Erfahrung selbst entgegen, welche uns über die eigentliche Quelle des Lichts nicht unwissend läßt.

Mehrere berühmte Naturforscher (*Bacos* Name kann statt aller übrigen hier stehen) haben die Substantialität des Feuers geleugnet und das ganze Phänomen als eine bloße eigenthümliche Bewegung,

in welche die Körper versetzt werden, angesehen. Es ist aber klar, daß diese Bewegung nicht als bloß *mechanisch* bewirkt gedacht werden konnte. Sie mußte *chemisch*, d.h. durch einen Einfluß auf das Verhältniß der *Grundkräfte* im Körper erklärt werden. Nur hatte die Erfahrung noch nicht Data genug gegeben, um eine solche chemische Bewegung begreiflich zu machen. Jetzt ist die empirische Chemie so weit vorgerückt, daß ein solches Unternehmen nicht mehr als unausführbar gefürchtet werden darf.

Was Herr S. hierin versucht hat, theile ich aus der angeführten Schrift mit und enthalte mich aller weiteren Anmerkungen darüber, da der Verfasser selbst seine Erklärung bloß als den ersten und insofern auch unvollkommensten Versuch angesehen wissen will.

"Die Eigenschaften der Körper", heißt es S. 286, "sind als Erfolg der in Thätigkeit gesetzten Grundkräfte der Körper zu betrachten".

"Durch die in Thätigkeit gesetzten Grundkräfte wird eine Bewegung der Körper hervorgebracht, wodurch sie Gelegenheit erhalten auf einander zu wirken".

I,2,311

"Jeder chemischen Durchdringung geht die bloße mechanische Berührung voraus; daher erklärt sich die Nothwendigkeit der Formänderung, um die Affinitätsäußerungen hervorzubringen".

"Die verschiedenen Formen der Aggregation der Körper hängen von dem Verhältnisse der Grundkräfte zu einander ab. Je nachdem die *repulsive* oder *attraktive* Kraft ins Uebergewicht während der Störung ihres beiderseitigen Gleichgewichts geräth, wird auch eine mehr *flüssigere* oder *festere* Form hervorgebracht".

"Durch die Affinitätsäußerungen werden die Formen umgeändert, und zwar größtentheils die flüssigere in eine festere, wobei gewöhnlich Wärme, Licht oder Feuer bemerkt wird. - Die simplen Auflösungen oder mechanischen Verbindungen (die Vermengungen) sind gemeiniglich mit einer Verwechslung der festeren Form gegen die flüssigere begleitet; daher entsteht hierbei nur Kälte".

"Während der Entstehung des Feuers sind hierbei der Sauerstoff und die oxydirbaren Stoffe thätig - es scheint also das Feuer bloß in der *Bewegung* seinen Grund zu haben, in welche die sich vereinigenden Substanzen durch die Aufhebung des *Gleichgewichts ihrer Grundkräfte* gerathen. Gewinnt hierbei die *attraktive* Kraft das Uebergewicht, so entsteht Wärme u.s.w.; prädominirt im Gegentheile die repulsive, so werden diese Erscheinungen entweder gar nicht oder doch nur in einem sehr geringen Grade bemerkt".

Noch merke ich an, daß Herr S. einige sehr interessante Bemerkungen über Wärme und Licht, insofern beide durch *Reiben* erzeugt werden, mitgetheilt hat. Nach dem, was S. 274 darüber gesagt ist, ist es schwer, zu glauben, daß die Quelle derselben in den Körpern selbst zu suchen ist. Ich merke das an, weil es mir für die oben vorgetragene Theorie der Elektricität wichtig scheint.

Wichtiger noch in dieser Rücksicht ist eine Aeußerung *Lavoisiers*, die S. 492 aus seinen physisch-chemischen Schriften Thl. III. S. 270 mitgetheilt wird: "Ich denke einst", sagt er, "von den Gründen Rechenschaft zu geben, welche mich zu glauben bewegen, daß die elektrischen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, nur ein Erfolg einer Zerlegung

I,2,312

der Luft seyen". - (Der Hauptgrund, wie mir scheint, ist wohl die *Vertheilung der beiden elektrischen Materien* an die geriebenen Körper; denn sie geschieht nach dem Verhältniß der näheren oder entfernteren Verwandtschaft zum *Oxygene*) "*daß die Elektricität nur eine Art von Verbrennung sey, bei welcher die Luft den elektrischen Stoff ebenso liefere, wie sie, nach meiner Meinung, den Stoff des Feuers und des Lichts, bei der gewöhnlichen Verbrennung liefert*. Man wird erstaunen, zu sehen, wie anwendbar

diese neue Lehre auf die Erklärung der mehrsten Erscheinungen ist".

Herr S. stimmt dieser Vermuthung bei. "Lange schon", sagt er[1], "beschäftigte mich die Vermuthung, daß zwischen den Erscheinungen des Feuers und der Elektricität eine sehr große Analogie stattfinde. Die Verkalkung des Amalgamas während der Reibung des Glases der Elektrisirmaschine an demselben machte mich noch aufmerksamer auf diese Uebereinstimmung. Endlich konnte ich nichts wahrscheinlicher finden, als daß die Elektricität eine Art des Feuers sey, deren Erzeugung auf eben den Gründen vielleicht beruhen möchte, als die des gewöhnlichen Feuers. Diese Muthmaßung gewann für mich den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit theils durch den Gesichtspunkt, den *Lavoisier* in der angeführten Stelle seiner Schriften hierüber bestimmt, theils durch die Erfahrung eines *van Marum*, welche die Uebereinkunft der Erscheinungen der Elektricität mit denen der Wärme noch in ein helleres Licht setzen".

"Höchstwahrscheinlich[2] bewirken wir durch alle Manipulationen, vermittelst welcher wir die sogenannte elektrische Materie erwecken, nichts anderes als eine Zersetzung der atmosphärischen Luft. Freilich ist diese Art der Zersetzung auffallend verschieden von derjenigen, welche durch das Verbrennen und Verkalken bewerkstelligt wird, sie geschieht sehr wahrscheinlich viel langsamer, der Erfolg derselben ist aber dafür desto auffallender". - Ich glaube dargethan zu haben, daß diese Zersetzung der *Luft mechanisch* geschieht, daß aber dieser Mechanismus (des

[1] S. 493 - 494.
[2] S. 496.

I,2,313

Reibens) wohl Phänomene der Wärme oder des Feuers, nicht aber Phänomene der Elektricität bewirken könnte ohne Mitwirkung der *Heterogeneität* der Körper, die dazu angewandt werden.

Aus einem Briefe des Chemisten *van Mons* endlich theilt Herr *Scherer* S. 199 die Vermuthung mit: das elektrische Fluidum könnte von einer *Verdichtung* der *Luft* herrühren. Ohne Zweifel, sagt er, werden die *beiden Gasarten,* welche die atmosphärische Luft ausmachen, dabei getrennt und wieder verbunden. Die Verkalkung der Metalle durch Elektricität aber erklärt er gleichfalls aus der Gegenwart des Oxygenes.

Ich habe absichtlich alles, was bis jetzt zum Vortheil der vorgetragenen Hypothese bekannt geworden ist, zusammengestellt, weil ich wünsche, durch welche Mittel es auch geschehe, eine Prüfung derselben durch angestellte Experimente veranlassen zu können.

Noch nenne ich hier mit großem Vergnügen eine treffliche akademische Schrift, die bekannter zu werden verdiente, als Schriften dieser Art gewöhnlich werden, in welcher der Verfasser, der Erste, soviel ich weiß, unternommen hat, die Principien der Dynamik, sowie sie von Kant aufgestellt sind, mit ächt-philosophischem Geiste, auf empirische Naturlehre, vorzüglich Chemie, anzuwenden[1].

[1] Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae, ex Metaphysica naturae substernenda. Auctore *C. A. Eschenmayer*. Tubingae, 1796.

Zum Beleg des obigen Urtheils mögen hier einige der Hauptsätze des Verfassers stehen.

"*Qualitas* materiae sequitur rationem mutuam virium attractivarum et repulsivarum.

Omnis materiae varietas hoc respectu earundem virium diversa unice proportione absolvitur, atque adeo ad graduum

discrimen redit.

Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum diversitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales.

Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.

I,2,314

Ueber die Stoffe in der Chemie.
(Zusatz zum achten Kapitel.)

Auf welche Weise die schlechthin eine und selbe Materie sich in die Mannichfaltigkeit der Formen gebiert, ist im Vorhergehenden hinlänglich auseinandergesetzt. Wie sie im Einzelnen ihre Einheit nur unter der Form des Magnetismus in die Differenz bildet, ebenso auch im Ganzen. Die innere und wesentliche Identität wird dadurch nicht aufgehoben und bleibt dieselbe unter allen Formen oder Potenzen, die sie in der Metamorphose empfängt. Wie sich die Blätter, Blüthen und sämmtliche Organe der Pflanze zu der Identität der Pflanze verhalten, so die sämmtlichen Verschiedenheiten der Körper zu der Einen Substanz, aus der sie durch stufenweise Verwandlung hervorgehen. Wenn wir die

Victoria vis vel attractivae vel repulsivae chemices nititur motus, illarumque pace chemica quies.

Admitti debet maximum et minimum in gradualibus relationibus, quibus tanquam intermedii reliqui gradus interjecti sunt.

Naturae metaphysica vi attractivae infinite parvi, repulsivae infinite magni, notionem applicat. Signetur vis attractiva litt. A, repulsiva litt. B, et erit $A = \frac{1}{\infty} . B \infty$. Ut igitur $\frac{1}{\infty} . \infty = 1$. ita et A. B aliquid finiti dat. Cum vero materia connubio vis repulsivae cum attractiva constet, erit A. B = M, si M pro materia ponimus.

Repulsiva vis empiricae nostrae intuitioni positivum prodit ingenium, quia spatium implet, vis attractiva vero negativum, qui limitationem impletionis affert.

Pro positivi vel negativi elementi praepollentia in duos ordines materiarum scala describi potest, cujus medium, quod plane exaequata utriusque elementi potestas tenet, tanquam ad potentiam = o evectum exprimi debet.

Solutio chemica duarum materiarum, dynamica duorum graduum distributione fit; unde characteres homogeneitatis et neutralitatis prodire debent.

Admisso positivi ordinis eminente gradu in natura phlogisti, negativi contra conspicuo gradu in basi aëris, phaenomena combustionis ex principiis propositis facile explicantur, simul autem conciliandis Phlogisticorum et Antiphlogisticorum theoriis via aperitur.

I,2,315

Faktoren der Form allgemein als Potenzen bezeichnen, so ist es nothwendig, daß das größte Uebergewicht der einen Potenz über die andere in die Extreme jener magnetischen Linie falle, und da wir (nach dem Zusatz zum sechsten Kapitel) einen doppelten Indifferenzpunkt anzunehmen haben, so muß die Materie auch nach vier verschiedenen Seiten, als vier Weltgegenden, in *Pole* auslaufen, so daß nach jeder Seite die Identität der Materie besteht, die Indifferenz der Form aber mehr und mehr aufgehoben wird.

Die Pole der absoluten Kohäsion werden sich, nach der einen Seite durch ein Maximum der Expansion, nach der andern durch ein Maximum der Kontraktion, darstellen. Die der relativen werden, weil in dem Indifferenzpunkt derselben die Kohäsion selbst als aufgelöst erscheint, sich nur im expandirten Zustand, jedoch so darstellen, daß innerhalb desselben der eine wieder als der contrahirte, der

andere als der expandirte Pol erscheint.

Von diesen Extremen der Materie, wo die Formbestimmungen in der größten Geschiedenheit erscheinen, nimmt nun der chemische Empirismus seine Stoffe her. Wenn man untersucht, welcher Begriff ihn dabei leitet, so ist es der der Zusammengesetztheit der Materie überhaupt und der Nichtdarstellbarkeit einer besonderen als solcher. Alle seine sogenannten Stoffe sind nach ihm mit irgend einem andern, z.B. Wärmestoff, zusammengesetzt, und solcher Art, daß, wenn sie aus irgend einer Verbindung gesetzt werden, sie sogleich in eine andere übergehen. Insofern, als diese Stoffe nicht für sich erscheinen, sind sie offenbar erdichtete Wesen, da die Empirie nicht über die Erscheinung hinauszugehen das Recht hat: man erwiedert dagegen, daß sie doch durch das Gewicht darstellbar seyen, und daß jene Nichtdarstellbarkeit nur in Bezug auf die uns anwendbaren Mittel stattfinde, also mehr zufällig als nothwendig sey. Man setze nun aber die wirklich geschehene und gelungene Darstellung, so würde, was vorher Stoff war, nun in die Reihe der Materien treten, und das eigentliche Princip der Qualität, das man in dieser Materie gesucht hatte, würde noch weiter zurückweichen. Der Charakter der Nichtdarstellbarkeit ist also zugleich ein für

I,2,316

den Begriff von Stoff *wesentlicher,* im einzelnen Falle aber durchaus zufälliger Charakter. Ein wesentlicher, weil der Stoff, sobald er rein abgesondert für sich darstellbar ist, eine Materie wird, die man nun wieder weiter zusammengesetzt denken kann; ein zufälliger, da man die Nichtdarstellbarkeit des Stoffs als zufällig annehmen muß, um nicht in der Annahme seiner Existenz über die Erfahrung hinauszugehen.

Die höchste Instanz in einem solchen Beginnen ist allerdings das *Gewicht* und das einzig Reale das ins Gewicht Fallende; dafür aber ist in demselben auch nicht Ein chemischer Proceß seinem Wesen nach begriffen. Was hier *wirkt,* ist nicht auf die Wage zu legen. Es ist das, wovon die einzelnen Dinge und alle Körper die bloßen Organe und Glieder sind. Obgleich also jene Art der Chemie sich die pneumatische genannt hat, ist sie deßwegen doch weder geistig noch geistreich, sondern handgreiflich und über das Wesen der Sache blind.

Neuntes Kapitel.

Versuch über die ersten Grundsätze der Chemie.

Nachdem wir die ersten Principien der Chemie unserer Kritik unterworfen haben, bleibt uns noch die Untersuchung übrig, ob diese Principien auch einer wissenschaftlichen *Darstellung* fähig sind.

Die unnachläßliche Bedingung einer solchen Darstellung aber ist die Möglichkeit der mathematischen Konstruktion solcher Begriffe. "So lange", sagt Kant[1], "als für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruiren läßt, so kann Chemie nichts mehr, als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben bloß empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit

[1] A.a.O. Vorrede S. X.

I,2,317

nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind." Sollte etwa das Resultat dieses Versuchs verneinend ausfallen, so haben die bisherigen Untersuchungen wenigstens das *negative* Verdienst, die Chemie in ihre bestimmten Grenzen (der bloßen Erfahrung) zurückgewiesen zu haben.

Princip.

Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen (gradualen) Verhältniß ihrer Grundkräfte.

Denn Qualität ist nur in Bezug auf Empfindung. Empfunden werden aber kann nur was einen Grad hat: nun ist in der Materie kein Grad denkbar, außer dem der Kräfte, und auch dieser nur in Beziehung auf einander. Alle Qualität also beruht auf Kräften, insofern sie eine bestimmte Quantität (Grad) haben, und, da Materie zu ihrer Möglichkeit *entgegengesetzte* Kräfte voraussetzt, auf dem *Verhältniß* dieser Kräfte, ihrem Grade nach.

Erklärungen.

1. *Homogen heißen solche Stoffe, in welchen das quantitative Verhältniß der Grundkräfte dasselbe ist.*

Denn *Homogeneität* bezeichnet gleiche Qualitäten. Nun beruht alle Qualität auf dem quantitativen Verhältniß der Grundkräfte, also u.s.w.

Man sieht von selbst ein, daß eine *absolute* Homogeneität *Identität* der Qualitäten wäre. Allein man braucht den Ausdruck *homogen* noch in weiterer Bedeutung, da er eine bloße Annäherung zur Identität bezeichnet.

2. *Heterogen heißen zwei Stoffe, wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in einem das verkehrte vom Verhältniß der Grundkräfte im andern ist.*

Homogen also können Grundstoffe auch dann noch heißen, wenn das quantitative Verhältniß ihrer Grundstoffe *verschieden* ist, so lange es nur nicht *entgegengesetzt* ist. Es erhellt daraus von selbst, daß

I,2,318

es weit mehr homogene als heterogene Grundstoffe geben muß. Ferner ist klar, daß es auch stufenmäßige Annäherungen zur *absoluten* Heterogeneität gibt, die in der Natur vielleicht nirgends angetroffen wird.

Grundsätze.

I. Allgemeine Bedingungen eines chemischen Processes.

1. *Kein chemischer Proceß ist etwas anderes als eine Wechselwirkung der Grundkräfte zweier Körper.*

Denn kein chemischer Proceß geht vor sich, ohne daß qualitative Anziehung zwischen zwei Körpern stattfinde. Es ist also eine Wechselwirkung der Qualitäten. Nun ist Qualität nichts anders als u.s.w.

2. *Zwischen homogenen Grundstoffen findet kein chemischer Proceß statt.*

Denn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte ist in beiden mehr oder weniger dasselbe, also kann auch kein Wechsel dieser Verhältnisse stattfinden, also auch kein chemischer Proceß zwischen beiden.

3. *Zwischen heterogenen Grundstoffen findet allein ein chemischer Proceß statt.*

Denn nur zwischen diesen ist eine Wechselwirkung der Grundkräfte möglich. Da es aber stufenmäßige Annäherungen zur absoluten Heterogeneität gibt, so wird es auch zwischen den chemischen Processen einen Unterschied in Ansehung der *Leichtigkeit* geben, mit der sie bewirkt werden.

4. *Nur wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte im einen das umgekehrte ist von demselben Verhältniß im andern, ist zwischen zwei Körpern ein chemischer Proceß möglich.*

(Das Maß der Repulsivkraft ist die *Elasticität*, das der Attraktivkraft die *Masse*. Also kann der Satz auch so ausgedrückt werden: Nur wenn sich Masse und Elasticität im einen umgekehrt verhalten wie Masse und Elasticität im andern, findet ein chemischer Proceß statt.)

Denn nur in diesem Fall ist ein Wechsel der Grundkräfte - eine *Ausgleichung* der Elasticitäten und der Massen möglich.

I,2,319

Auf diesen Grundsätzen beruht die Kunst, einen chemischen Proceß zu bewirken. Denn da in der Natur keine absolute Heterogeneität existirt, da es auch Unterschiede in Ansehung der *Leichtigkeit* chemischer Processe gibt, so ist es ein Gegenstand der chemischen Kunst, Processe *zu bewirken,* die sonst nicht *möglich* wären, andere, die sonst nur sehr *schwer* erfolgen würden, *zu erleichtern*. Dahin gehört z.B. die Erhöhung der Temperatur, die zu nichts dient, als jenes Verhältniß der Grundkräfte, das zum chemischen Proceß erforderlich ist, in beiden hervorzubringen.

Jede chemische Bewegung ist ein *Bestreben nach Gleichgewicht*: um also eine solche Bewegung zu veranlassen, muß das *Gleichgewicht* der Kräfte in beiden Körpern gestört werden.

Daher das alte Princip der Chemie: Chemica non agunt nisi soluta d.h. zwischen zwei *festen* Körpern ist keine chemische Verbindung möglich. Selbst wo keine *chemische* Verbindung im engern Sinne des Worts vorgehen soll, müssen auch gleichartige Körper in Fluß versetzt werden, ehe sie sich mit einander verbinden. - Wo aber zwischen ungleichartigen Körpern Verbindung bewirkt werden soll, muß entweder einer derselben ursprünglich flüssig seyn, oder einer, wo nicht beide, müssen durch Feuer in flüssigen Zustand versetzt werden. Man könnte den Satz auch so ausdrücken: Nur zwischen Extremen ist ein chemischer Proceß möglich. Wenigstens hat die Natur, zum Behuf der meisten chemischen Processe, Extreme, flüssige und feste Körper, aufgestellt.

Da ein chemischer Proceß nichts anders ist, als Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts der Kräfte, so kann man den allgemeinen Grundsatz aufstellen:

5. *Soll zwischen zwei Körpern ein chemischer Proceß entstehen, so muß die Kraft, mit der sie unter sich zusammenhangen, in beiden geringer seyn, als die Kraft, mit der sie sich bestreben, unter einander ins Gleichgewicht zu kommen.*

Daraus folgt ein Hauptsatz, auf den wir späterhin zurückkommen werden. Kein chemischer Proceß erfolgt anders, als kontinuirlich. Die

I,2,320

Körper müssen mehrere Stufen durchgehen bis zu dem Punkt, wo der Proceß selbst erst beginnt. So müssen Metalle, um in Säuren aufgelöst zu werden, erst *verkalkt* (oxydirt) seyn. Nur nachdem dieß geschehen ist, beginnt die Auflösung. Hat man etwa nicht die gehörige Quantität Säure angewandt, so bleibt der Proceß bei der bloßen Verkalkung stehen.

Es wird nun so viel verschiedene Arten einen chemischen Proceß zu bewirken geben, als es Mittel gibt, das Gleichgewicht der Kräfte in einem Körper zu verändern, oder, was dasselbe ist, die Kohäsionskraft der Körper zu schwächen. Das Hauptmittel aber sind Flüssigkeiten, die, ihrer Verwandtschaft zu festen Körpern gemäß, sich mit diesen verbinden und dadurch den Zusammenhang ihrer Theilchen unter einander verändern. Dahin gehören nun die luftförmigen Flüssigkeiten, bald als Vehikel der *Wärme*, bald als Vehikel desjenigen Grundstoffs, gegen welchen alle übrigen Grundstoffe Verwandtschaft beweisen. Durch Feuer werden feste Körper in flüssige verwandelt. Diese Verwandlung selbst schon wird gewöhnlich als ein chemischer Proceß betrachtet und heißt insofern *Auflösung, und zwar Auflösung auf trockenem Wege*. - Ein anderes Mittel, den Zusammenhang der Körper zu verändern, ist die Verkalkung, die auch auf trockenem Wege, durch Feuer, geschieht, selbst ein chemischer Proceß und zugleich Beförderungsmittel totaler Auflösung.

Ferner gehören hieher die *tropfbaren* Flüssigkeiten, die als Vehikel des Oxygenes dazu dienen, feste Körper, wie die Metalle, erst zu *verkalken* und dann *aufzulösen*. Geschieht das Letztere, so heißt eine solche Auflösung *Auflösung auf nassem Wege.*

6. *Körper, in welchen das Gleichgewicht der Grundkräfte nicht aufgehoben werden kann, sind keiner chemischen Behandlung fähig.*

Es versteht sich, daß eine solche Unmöglichkeit *bloß relativ* ist, in Bezug nämlich auf die vorhandenen chemischen Mittel.

II. Erfolg eines chemischen Processes.

1. *Das Resultat des chemischen Processes ist das Produkt einer Wechselwirkung der Grundkräfte, die, durch*

I,2,321

künstliche Mittel in Thätigkeit gesetzt, zum Gleichgewicht zurückzukehren.

2. *Das chemische Produkt, seiner Qualität nach betrachtet, ist das mittlere dynamische Verhältniß der Grundkräfte, die beim Proceß in Thätigkeit gesetzt werden.*

Denn die Grundkräfte beschränken sich wechselseitig so lange, bis eine *Identität des Grads* vorhanden ist. Das Produkt aus einem elastisch-flüssigen und festen Körper z.B. kann man ausdrücken durch das mittlere Verhältniß zwischen der Masse des festen und der Elasticität des flüssigen und umgekehrt.

3. *Das chemische Produkt ist seinen qualitativen Eigenschaften nach völlig verschieden von den Bestandtheilen, aus welchen es zusammenging.*

Man kann es betrachten als die mittlere Qualität zwischen den beiden Extremen, aus welchen es entstanden ist.

4. *Im chemischen Produkt muß Identität des Grads oder der Qualität stattfinden.*

Es versteht sich, daß, da ein *vollkommener* chemischer Proceß eine *Idee* ist, dieser Satz in der Erfahrung Einschränkungen zuläßt.

5. *Chemisch heißt nur diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch Qualitäten entstehen oder vernichtet werden, nicht aber, wenn bloß der Zustand des einen Körpers verändert wird.*

Chemische Vernichtung einer Qualität durch die andere heißt *Bindung.* So binden sich Hydrogene und Oxygene im Wasser - Säure und Alkali im Neutralsalz u.s.w. - Begriff von *Neutralisation*.

6. *Alle chemischen Processe lassen sich auf chemische Verbindung zurückführen.*

Denn auch die chemische Scheidung geschieht nur vermittelst der Wahlanziehung eines dritten Körpers gegen den Bestandtheil des chemischen Produkts.

7. *Zwischen festen Körpern ist keine chemische Verbindung möglich, es sey denn, daß sie vorher aufgelöst werden.*

I,2,322

Dieß geschieht entweder durch *tropfbare Flüssigkeiten* (Säuren) und die Körper heißen *aufgelöst* (im engern Sinne des Worts), oder durch Gewalt des Feuers, und dieß heißt die Körper *schmelzen.* Hier ist also, im erstern Falle wenigstens, der chemische Proceß doppelt. Denn was das Schmelzen der Körper betrifft, so ist es eine bloß *einseitige* Veränderung des Verhältnisses ihrer Grundkräfte. - Es fragt sich ferner, ob die gemeinschaftliche Auflösung von zwei Körpern oder das Zusammenschmelzen derselben ein *chemischer* Proceß heißen könne. Streng genommen, kann nur ein solcher Proceß *chemisch* heißen, dessen Produkt von seinen Bestandtheilen der Qualität nach verschieden ist. Dieß geschieht aber nicht, wenn völlig homogene Körper verbunden werden. Also gehört hieher nur das Zusammenschmelzen heterogener Körper, das sehr häufig erst durch Vermittlung eines dritten möglich wird.

8. *Zwischen flüssigen und festen Körpern findet kein vollkommener chemischer Proceß statt, ohne daß beide auf einen gemeinschaftlichen Grad der Elasticität gebracht werden, so, daß der feste an Elasticität gewinne, was der flüssige daran verliert.*

Hier haben wir also den Begriff von Auflösung im engern Sinne. Nach den Begriffen der Atomistiker ist die Auflösung immer nur *partial,* d.h. sie erstreckt sich nur bis auf die kleinsten Theilchen der festen Körper, die in dem Auflösungsmittel in unendlich-kleinen Entfernungen von einander verbreitet sind. Allein diese Voraussetzung läßt sich nur mit Hülfe der Hypothese, daß alle Körper Aggregate von Theilchen sind, welche ferner zu theilen physisch unmöglich ist, begreiflich machen. Denn sonst sieht man nicht ein, warum die Kraft des Auflösungsmittels (vorausgesetzt, daß das quantitative Verhältniß desselben zum aufzulösenden Körper vollkommen beobachtet sey) eine Grenze habe und die Auflösung irgendwo stillstehe.

Jene Theorie verräth sich auch dadurch schon als unnatürlich, daß sie, um die Auflösung zu erklären, zu Unbegreiflichkeiten ihre Zuflucht nehmen muß, z.B. daß ein Auflösungsmittel in die innersten Poren auch der dichtesten Körper eindringe (wodurch immer noch unerklärt bleibt,

I,2,323

wie dieses Eindringen eine so große Gewalt haben solle, als nöthig ist, die festen Körper zu zerreißen), oder gar, daß die kleinen Theilchen Menstruums als kleine Keile wirken, die die festen Theile des Körpers auseinandertreiben u.s.w.

Indeß sieht man ebensowenig ein, wie einige neuere Schriftsteller nach dem Beispiel *Kants*[1] eine *Durchdringung* (des festen Körpers durch den flüssigen) annehmen können, ohne zugleich anzunehmen,

daß der chemische Proceß ein *Wechsel der dynamischen Kräfte selbst* ist. Denn ein Körper, in welchem die dynamischen Kräfte im *Gleichgewicht* sind, kann nur in Masse wirken vermöge *mechanisch*-repellirender (stoßender) Kräfte. Also müßte, wenn die Auflösung nicht eine *Wechselwirkung* der *Kräfte* ist, das Auflösungsmittel den festen Körper *mechanisch* durchdringen, d.h. es müßte seine Repulsivkraft auf Zero zurückbringen, was ungereimt ist.

Man ist also zum Behuf der Erklärung der Möglichkeit einer Auflösung genöthigt anzunehmen, daß bei dem chemischen Proceß (im engern Sinne des Worts) die dynamischen Kräfte selbst aus dem Gleichgewichte treten und damit eine ganz andere Wirkungsart annehmen, als ihnen im Zustand der Ruhe oder des Gleichgewichts zukommt[2].

Und da wir uns die Entstehung der Materie selbst nur durch einen Zusammenstoß dynamischer Kräfte denken können, so müssen wir jeden solchen Proceß uns vorstellen als das *Werden* einer Materie, und deßwegen ist die Chemie eine *Elementarwissenschaft*, weil durch sie das, was in der Dynamik nur Gegenstand des *Verstandes* ist, Gegenstand der *Anschauung* wird. Denn sie ist nichts anders als

[1] Man siehe die oft angeführte Schrift S. 96.

[2] *Kant* (in dem angeführten Werke) hat sich nirgends ausdrücklich über seinen Begriff von Chemie erklärt; aber diese Aeußerung (von der Nothwendigkeit der Annahme einer chemischen Durchdringung) setzt offenbar den Begriff voraus, daß die chemischen Operationen nur durch *dynamische* Kräfte, *insofern sie in Bewegung gedacht werden*, möglich sind. - Denn eine Durchdringung zweier Materien durcheinander ist schlechterdings undenkbar, es sey denn daß aus beiden durch Wechselwirkung (wechselseitige Beschränkung) der Grundkräfte Eine Materie werde.

I,2,324

die sinnliche - (anschaulich gemachte) Dynamik und bestätigt so rückwärts wieder die Grundsätze selbst, von welchen sie abhängig ist.

Auch setzt jene *irrige* Vorstellungsart einer Durchdringung des festen Körpers durch den flüssigen den falschen Begriff von einem Auflösungsmittel voraus, den schon mehrere Naturforscher mit Recht gerügt haben[1], als ob nämlich das letztere beim Proceß der Auflösung allein thätig, der feste Körper aber völlig leidend wäre.

Die Idee einer vollkommenen Auflösung bringt es übrigens schon mit sich, daß sie sich durch keine Erfahrungen beweisen läßt. Denn daß in einer Solution, selbst mit den größtmöglichen Vergrößerungen, kein einzelnes Theilchen des festen Körpers mehr entdeckt werden kann, beweiset noch lange nicht, daß die Auflösung (im angegebenen Sinne) *vollkommen* ist; vielmehr, daß die Auflösung als unendlich gedacht werden müßte, beweist man daraus, daß sie *überhaupt möglich* ist, denn sie ist mechanisch nicht erklärbar, also dynamisch, durch eine *Bewegung* dynamischer Kräfte.

Dann aber ist nicht mehr von *Theilen* der Materie die Rede; denn hier wird nicht die Materie durch ihre Theile (wie bei der mechanischen Zusammensetzung), sondern umgekehrt, die Theile werden durch die Materie gegeben, und deßwegen heißt die Auflösung *unendlich*. Denn gehe ich von Theilen der Materie zum Ganzen fort, so ist die *Synthesis endlich*. Gehe ich umgekehrt vom Ganzen zu Theilen fort, so ist die *Analysis unendlich*. Bei jeder Auflösung also ist mir ein chemisches *Ganzes* gegeben, das völlig *homogen* ist, das ebendeßwegen wie jedes andere ins Unendliche theilbar, nirgends mich nöthigt, mit der Theilung stille zu stehen, weil ich ins Unendliche fort auf homogene, also immer noch gleich theilbare, Partikeln stoße.

Die Grundkräfte der Materien also, die durch einander aufgelöst sind, sind jetzt gemeinschaftliche Kräfte. Weil ihnen Masse und Elasticität gemeinschaftlich ist, so erfüllen sie, wie Kant sagt, einen und denselben Raum, und es läßt sich kein Theil finden, der nicht aus dem Auflösungsmittel und dem aufzulösenden Körper zusammengesetzt wäre.

[1] Z.B. Herr Professor *Gren* in seinem systematischen Handbuche der gesammten Chemie. Erster Theil. (Halle 1794.) S. 55.

I,2,325

Ebendeßwegen, weil eine solche Auflösung durch keine Erfahrung unmittelbar erweisbar ist, läßt sich nie behaupten, daß die einzelne Auflösung der *Idee* einer vollkommenen Auflösung völlig adäquat sey: dieß betrifft aber nicht den *Begriff* von Auflösung, sondern die Mittel, die wir angewendet haben, oder die wir überhaupt anwenden können.

Wenn man bedenkt, welche große Gewalt Flüssigkeiten auf Metalle ausüben, wie ein paar Tropfen Säure Metalle augenblicklich in Pulver oder pulverichten Kalk verwandeln, so sieht man sich von den gewöhnlichen Begriffen der Materie völlig verlassen und ist genöthigt einzugestehen, daß die Materie für den Verstand etwas ganz anderes ist, als für die Sinne. Dieselbe Schwierigkeit, mit den gemeinen Begriffen von Materie auszulangen, zeigt sich auch anderwärts. Kant erinnert bei dieser Gelegenheit, man könne sich einen *scheinbar*-freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise (*als Durchdringung*) denken (z.B. der magnetischen Materie), ohne ihr dazu offene Gänge und Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien, vorzubereiten. In der That, wenn man die Hypothesen eines des Cartes, Eulers u.a., die magnetische Materie betreffend, überlegt, so sieht man recht deutlich, auf welche dürftige Vorstellungen die Maxime, alles in der Natur mechanischen Gesetzen zu unterwerfen, führen muß.

Weit fruchtbarer und der nöthigen Erweiterung unserer Gedanken zuträglicher ist das Gesetz des *Gleichgewichts* in der Natur, wodurch das Größte wie das Kleinste regiert wird und was überhaupt erst eine Natur möglich macht. Nur wo höhere Kräfte in Ruhe sind, wirkt Stoß, Druck und was noch sonst zu mechanischen Ursachen gerechnet werden mag. Wo jene in Thätigkeit gesetzt sind, da ist innere Bewegung in der Materie, Wechsel und die erste Stufe von Bildung; denn damit entstehen und wechseln nicht Formen allein (die der Materie auch von außen eingedrückt werden können), sondern Qualitäten und Eigenschaften, die keine bloße äußere Kraft zu zerstören vermag. - Was ist es doch, was dem Erz, das wir Magnet nennen, die stete Richtung gegen die Weltpole gibt, wenn es nicht das Bestreben nach Gleichgewicht ist? Daß eine herrschende Verschiedenheit unserer Hemisphären auf ein so

I,2,326

unansehnliches Metall wirke, dünkt uns wunderbar, aber unbegreiflich nur, wenn eingeschränkte Begriffe von der Natur uns vergessen machen, daß sie selbst nichts ist, als dieses ewige Gleichgewicht, das selbst im Wechsel streitender Kräfte seine Fortdauer findet.

Doch ich kehre zurück, wovon ich ausging. - Es gibt verschiedene Arten von Auflösung. Die Unterscheidung zwischen Auflösung auf trockenem und nassem Wege wird hier schon vorausgesetzt. Die Unterscheidung von *mechanischen* (uneigentlich sogenannten) und *chemischen* Auflösungen ist wichtiger. Es wird nicht geleugnet, daß auch bloß mechanische Auflösungen möglich seyen von solchen Materien, die wirklich leere Räume enthalten und schwach zusammenhangen, daher sie, wenn eine Flüssigkeit in sie eindringt, zerstückt werden. Solche Auflösungen heißen mit Recht *oberflächlich (superficiales)*; denn sie können zwar eine Materie, in gleichartige Theilchen getrennt, und in einem Fluidum von hinlänglicher Qualität allerwärts verbreitet, enthalten, allein die Wirkung, welche sie darauf ausüben, erstreckt sich bloß auf ihre Oberflächen, auch kann die Scheidung sehr oft durch bloß mechanische Mittel bewirkt werden.

Eine eigentlich-sogenannte Auflösung findet nur da statt, wo eine Veränderung des *Grads* der Elasticität, Expansibilität, Kapacität des Auflösungsmittels und des aufzulösenden Körpers erfolgt, so doch, daß beide auf einen *gemeinschaftlichen* Grad zurückgebracht werden. Daher die meisten chemischen Auflösungen mit *Aufbrausen* und mit Entwicklung von *Wärme* und *Gasarten* verbunden sind.

Indeß kann auch zwischen chemischen Auflösungen wieder eine Unterscheidung gemacht werden. Sie sind chemisch, *entweder* bloß in Bezug auf die *Mittel*, die man dazu angewandt hat, ohne daß dabei eine *chemische* Verbindung im strengen Sinne des Worts oder eine Scheidung *heterogener* Bestandtheile vorgegangen wäre. Ein Beispiel davon sind homogene Metalle, die durch Gewalt des Feuers (ein chemisches Mittel) zusammengeschmelzt werden. Auch gehört hieher die Auflösung von Salzen, z.B. des Salpeters im Wasser, der in kaltem Wasser nur sehr schwer, in *wärmerem* hingegen sehr leicht auflösbar

I,2,327

ist. Aber durch dieses chemisch-wirkende Mittel wird keine chemische Verbindung des Wassers und des Salzes bewirkt, sondern das letztere scheint bloß, durch Wärme aufgelöst, im Wasser gleichförmig verbreitet zu seyn. Daher kommt es, daß mehrere Salze, ohne daß ihnen Wasser entzogen wird, durch bloße oft sehr geringe Entziehung des Wärmestoffs schon sich krystallisiren.

Zu einer vollkommenen chemischen Durchdringung gehört auch, daß kein Theil der Auflösung weniger aufgelöst enthalte, als er enthalten könnte, d.h. daß beide Körper durch einander[1] *gesättigt* sind. Allein wenn man die *Möglichkeit* einer mechanischen Auflösung einräumt, so versteht sich, daß auch diese ihre Grenze habe, und alsdann ist jenes Merkmal kein solches, das der chemischen Auflösung *eigenthümlich* wäre.

Der Hauptgrundsatz nun für alle Auflösungen (im eigentlichen Sinn des Worts) ist folgender:

9. *Jede Auflösung eines festen und flüssigen Körpers durch einander gibt das mittlere Gradverhältniß zwischen der Elasticität des einen und der Masse des andern.*

10. *Verbindung zwischen gleichartigen flüssigen Körpern heißt Mischung*[2].

11. *Die Dichtigkeit der Flüssigkeiten in der Mischung*

[1] So muß man sich ausdrücken, sobald man das Menstruum nicht allein als thätig bei der Auflösung annimmt.

[2] In der ersten Auflage Nr. 11, indem das Folgende vorausging:

10. *Der Raum, den die Körper in der Auflösung einnehmen, wird in der Regel der mittlere seyn, zwischen den beiden Räumen, die sie vor der Auflösung einnahmen.*

Dieß ist nothwendig, sobald die Auflösung *vollkommen* ist. Wo das Gesetz nicht zutrifft, ist sie es nicht. Zur vollkommnen chemischen Auflösung aber gehört, daß eine vollkommene Durchdringung beider Körper durch einander (im oben bestimmten Sinne) stattfinde, so daß kein Theil der Auflösung mehr aufgelöst enthalten könnte, als er wirklich enthält (d.h. daß beide Körper durch einander gesättigt sind).

In der Regel also ist der Raum, den die Auflösung einnimmt, *größer*, als der *Raum*, den jeder *einzeln, kleiner* aber als die *Summe* der Räume, die *beide* vor der Auflösung einnahmen.

I,2,328

ist gleich dem mittleren Verhältniß zwischen den Dichtigkeiten beider vor der Mischung.

12. *In der Regel wird der Raum, den eine chemische Mischung einnimmt, das mittlere Verhältniß der Räume beobachten, welche die beiden Fluida vor der Auflösung einnahmen.*

Nicht jede Mischung (auch heterogener Flüssigkeiten) ist *chemisch.* Chemisch kann nur diejenige Mischung heißen, bei welcher beide Ingredienzen der Mischung Eigenschaften verlieren oder neue annehmen.

Das sicherste Merkmal davon ist eine Verminderung oder Erhöhung der Kapacität, so daß Wärme dabei verschluckt oder frei wird. So ist die Mischung von Weingeist und Wasser, noch mehr die Mischung von brennbaren Flüssigkeiten mit Säuren, der Oele z.B. mit Salpetersäure u.s.w. chemischer Art.

Dagegen können Luftarten, die an sich völlig heterogen sind, wie Lebens- und Stickluft, mit einander vermischt werden, ohne daß die eine oder die andere ihre Eigenschaften veränderte. Nur das specifische Gewicht der Mischung ist gleich der Summe der specifischen Gewichte beider vor der Mischung.

Mehrere flüssige Körper vermischen sich mit einander gar nicht ohne Vermittlung eines dritten; so Wasser und Oele erst durch Vermittlung von Salzen oder von Seife (die letztere wirkt kraft ihres Ursprungs aus Oelen und Pottasche). Der vermittelnde Körper heißt (wie auch zwischen festen Körpern) das *Aneignungsmittel*.

Flüssige Körper unterscheiden sich von einander nur durch den Grad ihrer Flüssigkeit, nicht auch durch Struktur ihrer Theile, Verschiedenheit der Oberflächen, der leeren Räume, die sie enthalten u.s.w.; deßwegen sind sie zu Experimenten über Mittheilung der *Wärme* am Brauchbarsten.

Der Grad von Wärme, den ein Fluidum aufnehmen kann, ohne seinen Zustand (das Wort im engern Sinne genommen) zu ändern, bestimmt seine *Wärmefähigkeit*, Kapacität. Die Differenz der Grade, welche verschiedene Körper von gleicher Masse aufzunehmen fähig sind, ist gleich der Differenz ihrer specifischen Kapacität.

I,2,329

Die Regel für Mischungen gleichartiger, aber verschieden-erwärmter Flüssigkeiten ist die bekannte Richmannische, daß die Wärme der Mischung das arithmetische Mittel zwischen den Wärmen beider Flüssigen ist.

Das allgemeine Gesetz aber für Mischungen ungleichartiger Flüssigkeiten ist dieses: Um zwei ungleichartige Flüssigkeiten zu einem gleichen Grad von Wärme zu bringen, muß *entweder* das *quantitative Verhältniß* der *Flüssigkeiten* oder das Verhältniß der *Quantität* von *Wärme*, die beiden zugeführt wird, gleich seyn der Differenz ihrer Kapacitäten. - Die letztere aber muß durch Experimente gefunden werden. - Uebrigens findet auch hier seine Anwendung, was oben bemerkt wurde: daß keine Mischung *chemisch* heißt, bei welcher weder Qualitäten verloren gehen, noch solche erzeugt werden. *Wärme* aber ist keine permanente Qualität, sondern nur eine zufällige Eigenschaft der Körper.

13. *Verbindung zwischen tropfbaren und luftförmigen Flüssigkeiten heißt gewöhnlich Auflösung.*

Dieser Satz ist, wie bekannt, neuerdings sehr scharfsinnig bestritten worden. Gesetzt auch, die Meteorologie hätte sich von ihm nichts zu versprechen (was bis jetzt noch nicht erwiesen ist), so kann doch das Faktum nicht geleugnet werden, daß wenigstens *scheinbare* Auflösungen tropfbarer Flüssigkeiten durch die Luft stattfinden.

Aber ich gestehe, daß ich, der vielen Erörterungen dieses Gegenstandes unerachtet, doch bis jetzt nirgends einen bestimmten Begriff dieser Art von Auflösung finden konnte.

Das Wort im gewöhnlichen Sinn genommen - kann die Luft das Wasser nicht auflösen, ohne daß das letztere selbst einen verhältnißmäßig höheren Grad von Elasticität erhalte. Wodurch aber erlangt es diesen? Es verbreitet sich nicht *von selbst,* wie starkriechende und überhaupt alle geistigen Stoffe, vermöge der ursprünglichen Fliehkraft seiner Theile - durch Wärme etwa? - So ist es nicht mehr die Luft, sondern Wärme, die das Wasser aufgelöst hat. Allein dann fragt sich, was ist das Wasser geworden, Dunst oder Luft? Ich finde nichts Widersinniges darin, beim Ersteren stehen zu bleiben. Denn dafür sprechen

I,2,330

wenigstens mehrere Erfahrungen. So enthält das kohlengesäuerte Gas, mit dessen Entwicklung ohne Zweifel immer auch Entwicklung von wässrigten Theilen verbunden ist, Wasser aufgelöst (die holländischen Naturforscher haben es mittelst des elektrischen Funkens zersetzt). Das große Volumen, zu welchem sich Wasser in Dunst- oder Dampfgestalt ausdehnt, macht begreiflich, daß es sich frei verbreitet und die dichtere Luft durchdringt. Nun kann man ferner annehmen, daß die größere Elasticität der Dünste (die man voraussetzen muß, wenn sie sich in die Luft erheben sollen) durch die geringere Elasticität der Luft allmählich vernichtet wird, und daß, wenn Luft und Wasser in verhältnißmäßigen Quantitäten den Raum der Atmosphäre erfüllen, beide allmählich auf denselben Grad von Elasticität zurückkommen können. Eine unverhältnißmäßige Erhöhung der Elasticität der Luft könnte dann den umgekehrten Proceß veranlassen und das Wasser wieder in tropfbarer Gestalt niedergeschlagen werden. Denn, daß das Wasser aus der Luft durch eine schnelle Erkältung derselben niedergeschlagen wird, ist, den gemeinsten Erfahrungen gemäß, nicht sehr wahrscheinlich; denn obgleich man die Wärme, die vor einem Regen vorhergeht, von einem Freiwerden der Wärme aus der Luft herleiten kann, so ist damit doch dieses Freiwerden selbst noch gar nicht erklärt. Das Natürlichste bleibt eine schnelle Erhöhung der Elasticität der *Luft* anzunehmen, die, wie viele Processe dieser Art, lange verbreitet seyn kann, jetzt aber plötzlich und auf einmal erfolgt, wodurch dann die Dünste, jetzt nicht mehr gleich-elastisch mit der Luft, also auch nicht mehr von ihr getragen, in Gestalt von Wolken niedergeschlagen, endlich in tropfbarer Gestalt niederfallen.

14. *Der umgekehrte Proceß des vorigen, da sich luftförmige Flüssigkeiten mit tropfbaren verbinden, heißt Verschluckung (Absorption).*

Hier wird die *chemische* Verbindung sehr zweifelhaft. - Als Beispiel dieses Satzes kann die atmosphärische Luft nicht so geradezu, als gewöhnlich geschieht, angeführt werden. Denn sie wird vom Wasser nur dann verschluckt, wenn eine starke Bewegung beider vorhergegangen ist. (Priestley bemerkte sehr frühzeitig, daß, Luft und Wasser in einem

I,2,331

verschlossenen Gefäße zusammengeschüttelt, die erstere verdorben werde. Er schloß daraus schon, das Wasser müsse Phlogiston enthalten.) - Ein zuverlässigeres Beispiel ist die Verschluckung von kohlengesäuertem Gas durch Wasser.

15. *Die Verbindung des Lichts mit verschiedenen Flüssigkeiten ist eine wahrhaft chemische Verbindung.*

Denn es geschieht dabei alles, was bei jeder chemischen Verbindung geschieht. Das Licht, eine eigenthümliche Materie, *verliert* so viel an Elasticität, als der andere Körper *gewinnt*. Indem es aus den Pflanzen, aus oxydirten Körpern u.s.w. Lebensluft entwickelt, hört es auf zu *leuchten* es verliert eine Qualität, die es vorher zeigte, sowie umgekehrt auch eine Scheidung des Wassers in den Pflanzen vorgehen muß, damit es mit dem Licht sich verbinde. Hier geschieht also alles, was bei jedem chemischen Proceß geschieht.

Das Licht nur als eine Modifikation der Materie *überhaupt* zu betrachten, geht deßwegen nicht an, weil es sich wirklich offenbar genug als bestimmte Modifikation und insofern auch als *bestimmte* Materie zeigt.

Hingegen kann es keine chemische Verbindung der *Wärme* mit irgend einer andern Materie geben; denn die Wärme ist bloße Modifikation der Materie *überhaupt*. Also kann zwar eine Materie der andern

Wärme *mittheilen,* d.h. in einer andern diese Modifikation bewirken, nach dem bekannten Gesetz: Ein Körper theilt dem andern so lange Wärme mit, bis die Wärme in beiden im Gleichgewicht ist. Allein dadurch entsteht eine bloße zufällige Veränderung des *Zustandes,* nicht ein *Produkt,* das sich durch neue Qualitäten auszeichnete. So wird das Wasser durch Wärme *Dampf,* d.h. es ändert seinen Zustand, aber nicht seine Qualitäten. Lasse ich aber Wasser über glühendes Eisen gehen, so ändert es nicht nur seinen Zustand, sondern auch seine Qualitäten. Die Gasart, die sich entwickelt, ist Resultat einer chemischen Anziehung; was an diesem Proceß *Chemisches* ist, findet bloß zwischen dem Wasser und dem Metall, nicht zwischen dem Wasser und der Wärme statt.

I,2,332

Von chemischen Verbindungen zwischen *ursprünglich*-elastischen Materien (so nenne ich Licht u.s.w.) wissen wir nichts Zuverlässiges; denn die von mehreren angenommene Verbindung des Brennstoffs in den Körpern und des Wärmestoffs der Lebensluft beim Verbrennen ist noch zweifelhaft. Das einzige Beispiel dieser Art sind die elektrischen Phänomene, welche durch die Trennung der beiden elektrischen Materien bewirkt werden, und aufhören, sobald diese wechselseitig ihre Elasticitäten aneinander vernichten. Dieses Beispiel gehört aber nicht hieher, weil diese Materien, so viel wir einsehen, nicht *ursprünglich heterogen,* sondern nur künstlich entzweit sind.

Der umgekehrte Proceß der chemischen Verbindung (gleichsam die chemische Rechenprobe) *ist die chemische Scheidung.*

17. *Eine vollkommene chemische Verbindung müßte alle Scheidung unmöglich machen* (jene ist also eine bloße Idee, der sich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert).

Denn, wenn eine chemische Verbindung zweier Körper vollkommen wäre, so müßte zwischen beiden eine *Identität des Grads* und der *Qualität* stattfinden. Wäre dieß, so müßte das chemische Produkt gegen einen dritten Körper ein ganz *gleiches* chemisches Verhältniß haben, d.h. er könnte nie chemisch geschieden werden.

Daß wir hier *Ideen* von chemischer Verbindung, Auflösung u.s.w. aufstellen, kann niemand befremden, der sich erinnert, daß in Erfahrungswissenschaften überhaupt nur Approximationen zu allgemeinen Grundsätzen möglich sind.

Die Mittel, welche zur Trennung verbundener Grundstoffe nothwendig sind, sind dieselben, durch welche eine Verbindung von Grundstoffen bewirkt wird. - (Siehe oben.)

Die Kraft, mit welcher die verbundenen Stoffe zusammenhangen, muß geschwächt, das Gleichgewicht beider aufgehoben werden. Das Letztere kann nicht geschehen ohne ein Drittes, wodurch es gestört wird. Dieses Dritte ist entweder ein dritter Körper, der gegen den Einen der

I,2,333

verbundenen Grundstoffe Anziehung beweist, oder das allgemeine auflösende Mittel, Feuer.

18. *Körper von absoluter Identität des Grads und der Qualität heißen unzerlegbare Körper.*

Gewöhnlich einfache, wie das Licht u.s.w. Von keinem Körper läßt sich zuverlässig behaupten, daß er unzerlegbar ist, obgleich es von vielen höchst wahrscheinlich ist, z.B. vom Licht. Nach dem größern oder geringern Grad der Wahrscheinlichkeit, Körper zerlegen zu können, hießen sie bisher unzerlegte oder

einfache - besser unzerlegte oder unzerlegbare Körper. - Das Wort Element - auch nur von den letztern zu gebrauchen - ist dem ursprünglichen Sinne des Worts zuwider. Das Wort im ältesten Sinne genommen, gibt es kein *Element*; denn nach unserer Philosophie gibt es keine ursprüngliche Materie.

19. *Feste Körper von festen werden geschieden durch Feuer und Wahlanziehung.*

Was Wahlanziehung heiße, wird als bekannt vorausgesetzt. Gleichfalls was chemische Anziehung *überhaupt* sey, und worauf sie beruhe (denn die oben aufgestellten Gesetze gelten auch hier). Wahlanziehung findet nur dann statt, wenn zwischen zwei Körpern besonders (vor einem oder mehreren andern) das Gleichgewicht der Kräfte aufgehoben ist. Das Bestreben, dieses Gleichgewicht herzustellen, heißt Anziehung, und in diesem Falle Wahlanziehung.

Was einfache und doppelte Wahlanziehung sey, ist gleichfalls bekannt, und die oben aufgestellten Gesetze treffen bei der letztern doppelt ein.

Ein Beispiel der einfachen Wahlanziehung ist, so viel man jetzt noch sieht, auch das *Verbrennen* der Körper.

20. *Das Resultat der Trennung fester und flüssiger Körper ist Krystallisation, Gerinnung, Aufschlag* oder *Niederschlag* der letzteren.

Welches von beiden letztern erfolge, hängt vom Verhältniß des specifischen Gewichts des aufgelösten Körpers zu dem des Menstruums ab.

Wäre die Auflösung vollkommen, so könnte kein Niederschlag erfolgen. Er erfolgt nur dann, wenn die Auflösung nicht *vollkommen*

I,2,334

gesättigt ist (denn was gewöhnlich Sättigung heißt, ist es nur mehr oder weniger). Entweder ist es das Bestreben des *Menstruums*, den zugesetzten Körper aufzulösen, oder es ist die Anziehung, die der *aufgelöste* Körper gegen den zugesetzten beweist, was die Scheidung veranlaßt. Aber weder das Eine noch das Andere würde stattfinden, wenn die wechselseitige Durchdringung (die Sättigung) vollkommen wäre.

21. *Auch flüssige Körper können durch Feuer oder Wahlverwandtschaft geschieden werden, wenn sie eines verschiedenen Verhältnisses zur Wärme oder zu irgend einem dritten Körper fähig sind.*

Flüssige Körper geben Beispiele vollkommener Mischung, weil sie überhaupt ihrer Natur nach einer Identität des Grads fähiger sind, als andere Körper.

Ob z.B. die Scheidung des Wassers aus der Luft (beim Regen) ein Niederschlag heißen könne, kommt auf Begriffe an, worüber ich mich schon oben erklärt habe.

Ursprünglich-elastische Flüssigkeiten, wie das Licht, können wir bis jetzt nur durch einfache Wahlanziehung aus ihrer Verbindung scheiden.

III. Konstruktion der chemischen Bewegungen.

Es versteht sich von selbst, daß das allgemeine Gesetz der Trägheit auch auf chemische Bewegungen angewandt wird.

22. *Keine chemische Bewegung erfolgt ohne Sollicitation von außen,* und

23. *In jeder chemischen Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.*

Die Erörterung dieser Gesetze, insofern sie zur Mechanik gehören, wird hier vorausgesetzt[1].

Was aber ihre Anwendung auf Chemie betrifft, so sind schon die

[1] Es ist wichtig, daß man wisse, welche Bedeutung sie durch *Kant* erhalten haben. Man siehe in der angeführten Schrift das dritte Hauptstück, die Mechanik.

I,2,335

oben aufgestellten Gesetze nichts anders als Anwendungen dieses allgemeinen Gesetzes der chemischen Wechselwirkung.

24. *Die chemische Bewegung, als solche, kann nicht rein-phoronomisch konstruirt werden; denn sie ist, als solche, keine extensive, sondern lediglich intensive Größe.*

Dieß ist der Hauptsatz, der bewiesen werden muß, und aus welchem sich alle übrigen Sätze, die Konstruktion der chemischen Bewegung betreffend, leicht ableiten lassen.

Jede chemische Bewegung ist nur ein Wechsel gradualer Verhältnisse. Sie besteht in bloßen *Gradveränderungen,* da ein Körper dem *Grade* nach verliert, was der andre gewinnt, und umgekehrt.

Die chemische Bewegung, als solche, kann daher nur als intensive Größe, nach den Gesetzen der Stetigkeit, konstruirt werden.

Als intensive Größe aber kann sie nur als kontinuirliche Annäherung der Grade von beiden Seiten zum gemeinschaftlichen Produkt vorgestellt werden. Die Annäherungen beider Körper zum gemeinschaftlichen Produkt können also zwar konstruirt werden, insofern sie überhaupt stetig sind, nicht aber insofern sie in jedem einzelnen Moment *gradweise* fortschreiten; *denn Grade* überhaupt sind keiner Darstellung a priori fähig.

Es fragt sich aber, ob sich ein Gesetz dieser kontinuirlichen Annäherung finden lasse. Ein solches ist das Gesetz der Beschleunigung: *Die Beschleunigung der chemischen Bewegung wächst, wie die Summe der Oberflächen, ins Unendliche.* Dieses Gesetz befolgt wenigstens die praktische Chemie bei den Auflösungen fester Körper, indem sie die Oberfläche des aufzulösenden Körpers so viel möglich zu vergrößern sucht. Man sieht von selbst, daß, da man sich die Summe der Oberflächen eines aufzulösenden Körpers als ins Unendliche wachsend vorzustellen genöthigt ist, auch die Acceleration unendlich wächst, was (weil die Auflösung doch in einer endlichen Zeit erfolgt) gar nicht anders als nach dem Gesetze der Stetigkeit (da kein möglicher Augenblick der kleinstmögliche ist) vorgestellt werden kann.

I,2,336

Ebendeßwegen aber ist dieses Gesetz, da es auf nichts weniger als eine unendliche Theilung der Materie geht, von gar keinem *konstitutiven* Gebrauch; es dient einzig und allein zum Behuf einer möglichen Vorstellung, die man den Anmaßungen der Atomistik entgegensetzen kann, welche die Auflösung fester Körper in flüssigen als einen Rechtsgrund betrachtet, die Materie aus letzten Theilen bestehen zu lassen. Es soll also zu nichts dienen, als die Freiheit der Untersuchung zu sichern. Denn wenn die Materie aus letzten Theilen besteht, so sind dieß Schranken, welche die Naturforschung nicht anerkennt. Wollte man also jenes Princip *konstitutiv* gebrauchen, so würde man damit selbst in die atomistischen Voraussetzungen verfallen. Es ist also eine bloß theoretische Maxime, bei der Auflösung eines Körpers nichts anzuerkennen was ein letzter Theil wäre, nicht aber zu behaupten, daß, da die Auflösung vollkommen ist, *wirklich* eine Theilung ins Unendliche *geschehen* sey. Vielmehr umgekehrt, wenn die Auflösung vollkommen ist, kann uns das Ganze nicht durch seine Theile (denn sonst wäre die Auflösung *endlich*), sondern umgekehrt vielmehr, die Theile müssen uns durch *das Ganze* gegeben seyn.

Was die *Quantität* der *chemischen* Bewegung, *als solcher,* betrifft, so kann sie nicht, wie die

Quantität der mechanischen Bewegung, nach dem zusammengesetzten Verhältniß der Quantität der Materie und ihrer Geschwindigkeit gemessen werden; denn die *chemische* Bewegung, *als solche*, muß bezogen werden auf eine bestimmte *Qualität* als *Produkt* dieser Bewegung. Sie ist daher eine zwar kontinuirlich-wachsende, aber doch nur intensive Größe.

In der mechanischen Bewegung wird der Körper betrachtet, insofern er sich in *Masse* bewegt. Indem er sich in Bezug auf andere Körper bewegt, ist er, *in Bezug auf sich selbst, in Ruhe* (die Bewegung ist in Bezug auf seine Theile *absolute* Bewegung). Er ist also jetzt Materie innerhalb bestimmter Grenzen und kann (bei gleicher Geschwindigkeit), der Quantität der Bewegung nach, mit jeder andern verglichen werden. Ganz anders ist es mit der chemischen Bewegung, *als solcher*. Denn da ist die Materie nicht innerhalb bestimmter Grenzen,

I,2,337

der Körper ist im *Werden*, und das *Resultat* der chemischen Bewegung selbst erst ist ein bestimmter *erfüllter Raum*.

Ferner: jede Bewegung ist nur relativ vorstellbar, und insofern auch (nach phoronomischen Grundsätzen) konstruirbar. Wenn man fragt, ob chemische Bewegung, *als solche*, konstruirt werden könne, so heißt dieß so viel: ob die chemischen Bewegungen, wechselsweise *aufeinander* (nicht etwa auf einen Körper, der nicht in den chemischen Proceß fällt) bezogen, konstruirt werden können? Wird die Frage so ausgedrückt, so sieht man sogleich ein, daß sie verneint werden muß - denn chemische Bewegungen, als solche, bestimmen keinen materiellen Raum, auf den ich sie beziehen könnte. Dieser materielle Raum ist selbst erst Resultat der chemischen Bewegung, d.h. er wird nicht *phoronomisch - beschrieben*, sondern *dynamisch* (durch Wechselwirkung von *Kräften*) *erzeugt*.

Nun sind aber *Begriffe*, die sich auf *Grade* überhaupt beziehen, wie Qualität, Kraft u.s.w. in gar keiner Anschauung a priori darstellbar.

Nur insofern die in Wechselwirkung gesetzten Kräfte einen *Grad* haben, sind sie Gegenstände einer *Synthesis* - zwar, aber nur - in Bezug auf den *innern Sinn*. Alles aber, was der *Empfindung* entspricht, wird nur als *Einheit* apprehendirt; das Ganze entsteht nicht durch *Zusammensetzung* der *Theile*, sondern umgekehrt, *Theile*, oder besser *Vielheit* ist in ihm nur durch Annäherung zum Zero vorstellbar. Jede Konstruktion aber setzt eine Größenerzeugung durch Theile voraus, also ist *gar keine Konstruktion der chemischen Bewegung möglich*, sie kann überhaupt nur nach dem Gesetz der *Stetigkeit*, als eine Erzeugung *intensiver* (nicht extensiver) Größe apprehendirt werden[1].

[1] Hier folgte in der ersten Auflage als "Schluß und Uebergang zu einem folgenden Theil": "Vom Ursprung der Materie aus der Natur unsrer Anschauung gingen wir aus. Aus Principien *a priori* erweisen wir, daß sie ein Produkt entgegengesetzter Kräfte sey, und daß diese Kräfte erst durch ihre Wechselwirkung den Raum erfüllen. Aus diesen Grundsätzen entwickelte sich die *Dynamik*. Nach Principien *a posteriori* bewiesen wir denselben Satz aus Erfahrungen, die | *[S.338]* nur aus einer Wechselwirkung der Grundkräfte erklärbar sind. Mit diesen Erfahrungen beschäftigt sich die *Chemie*, oder die *angewandte* Dynamik. Jetzt erst können wir die Materie als ein *Ganzes* betrachten, das, insofern seine Grundkräfte in Ruhe sind, Gesetzen quantitativer Anziehung (der *Schwere*) oder *mechanischen* Einwirkungen gehorcht. Diese Gesetze sind der Gegenstand der *Statik* und der *Mechanik*, zwei Wissenschaften, zu welchen wir jetzt fortgehen".

I,2,338

Die Construktion des chemischen Processes.

(Zusatz zum neunten Kapitel.)

Der chemische Proceß ist überall nur im Zusammenhang mit den andern Formen des dynamischen Processes zu fassen. Denn wenn uns der magnetische die Linie oder erste Dimension bestimmt, der elektrische die zweite hinzubringt, so schließt der chemische das Dreieck, indem er die im elektrischen gesetzte Differenz durch ein Drittes eins macht, welches zugleich in sich selbst eins ist.

Nach diesen Gründen ist das ursprüngliche Schema des in seiner Reinheit vorgestellten chemischen Processes ein, in der einfachsten Construktion, aus zwei differenten, starren Körpern und dem dritten flüssigen zusammengesetztes Ganzes. Denn da jene in sich wechselseitige und relative Kohäsionsveränderungen setzen, auf solche Weise, daß der eine in derselben erhöht, der andere vermindert ist, und beide zusammen sich als eine Totalität und gleich dem Magneten verhalten, von dem jeder Pol außer sich nur seinen entgegengesetzten setzen kann, so wird in jenem Wechselverhältniß das Dritte, welches an sich gleichgültig ist, zugleich nach zwei Seiten potenzirt oder polarisirt, jedoch, weil es als das Flüssige nur Indifferenzpunkt der relativen Kohäsion ist, auf solche Weise, daß im Moment der entstehenden Differenz auch die Identität beider Pole aufgehoben, und beide durch differente Materien dargestellt werden, welches dann in der gemeinen Ansicht als eine Zerlegung des Flüssigen erscheint.

Da nun überall alles, was Zerlegung und chemischer Proceß heißen kann, auf eine Wechselwirkung von Flüssigem und Festem zurückkommt,

I,2,339

wobei beides seinen Zustand ändert, so ist offenbar, daß das von uns angenommene Verhältniß das einfachste ist, unter welchem überhaupt chemischer Proceß stattfinden kann.

Hinlänglich bekannt ist und jetzt angenommen, daß von jenem allgemeinen Fall der, wo das dritte Glied ein thierisches Organ ist, bloß der besondere Fall ist, indem hier eigentlich zwei Processe zugleich stattfinden, der ganz allgemeine, gleichsam anorgische, in welchem das thierische Glied nur in der allgemeinen Eigenschaft eines Flüssigen eintritt, und der besondere, der sich in diesem als Contraktion zeigt, und der zwar durch seine Bedingungen von dem ersten nicht verschieden, aber der Art der Wirkung nach durch die besondere organische Natur desselben bestimmt ist.

So wie nun alle Form des dynamischen Processes einzig dadurch bestimmt ist, daß Allgemeines, Besonderes, und das, worin beide eins sind, als verschieden und außereinander gesetzt sind, so kann dieses auch entweder unter der Form des Magnetismus geschehen, wo die drei Faktoren als drei Punkte in einer und derselben Linie liegen, oder unter der Form der Elektricität, wo die zwei Körper die entgegengesetzten Faktoren, der Berührungspunkt beider die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des chemischen Processes, wo jeder derselben durch ein besonderes Produkt ausgedrückt ist.

Da also jene Triplicität des Allgemeinen, Besondern und der Indifferenz beider in der Identität ausgedrückt, Magnetismus, in der Differenz Elektricität, in der Totalität chemischer Proceß ist, so sind diese drei Formen nur Eine Form, und der chemische Proceß selbst eine bloße Verschiebung der drei Punkte des Magnetismus in das Dreieck des chemischen Processes.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommeneren Form des chemischen Processes die Totalität aller Formen des dynamischen anzutreffen, so daß es möglich ist, den sogenannten Galvanismus in der Voltaischen Säule ganz als Magnetismus, ganz als Elektricität und ganz als chemischen Proceß aufzufassen. Dieß hängt bloß davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixiren will. Der Proceß in diesem

I,2,340

Ganzen ist nach den Bestimmungen aufzufassen, die wir von der magnetischen Linie gegeben haben (Zeitschrift für spekul. Physik, Bd. II, Hft. 2, §. 46 Zus.). Es ist durch das Ganze *dasselbe* gesetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieselbe nach zwei Seiten polarisirt ist. Was von dem Ganzen gilt, gilt wieder von jedem Theil, so daß jedes Glied für sich positiv, negativ und indifferent ist. Das Ganze ist ins Unendliche theilbar, und alles innerhalb desselben bloß relativ bestimmbar, so daß dasselbe Glied, welches in der einen Beziehung indifferent, in der andern positiv oder negativ, oder dasselbe, welches in gewisser Beziehung negativ ist, in der andern positiv gedacht werden kann und umgekehrt.

So bestimmt aber als sich in dem Voltaischen Ganzen das Schema des Magnetismus wiederholt, so bestimmt kann der Proceß desselben als Elektricität aufgefaßt werden, wie von Volta geschieht, und zwar so, daß diese Elektricität von dem chemischen Proceß unabhängig und nicht durch ihn vermittelt ist, indem sie vielmehr die Vermittlerin desselben und die Form ist, durch welche jener nothwendig hindurchgeht.

Faßt man den Proceß in einem spätern Moment auf, und will man zugleich ihn in seiner Totalität aussprechen, so muß man ihn als chemischen Proceß bezeichnen, indem nach unsrer Ansicht dadurch der elektrische keineswegs ausgeschlossen, vielmehr ausdrücklich gesetzt wird. Ich bemerke hier, daß meine Behauptung, der sogenannte Galvanismus sey der chemische Proceß selbst, von einigen gänzlich mißverstanden wurde, indem sie dieß so deuteten, als ob ich die Elektricität in demselben als eine durch den chemischen Proceß als solchen hervorgebrachte ansähe, welches ganz gegen den Typus meiner Konstruktion läuft, welche die Elektricität dem chemischen Processe voransetzt, sowie es auch von der Erfahrung auffallend widersprochen wird. Denn die Oxydation ist so wenig das Bedingende der Elektricität, daß die Erscheinungen der letzteren vielmehr in einem gewissen umgekehrten Verhältniß mit ihr stehen, wie es nothwendig ist, wenn der elektrische Proceß dem chemischen vorangeht und in ihm sich verliert.

Wollte man aber, wie von einigen geschehen, fragen, wozu das

I,2,341

Wasser in dem Voltaischen Ganzen zu den Elektricitätserscheinungen erforderlich sey, da nach meiner Ansicht die Elektricität durch die Berührung starrer, differenter Körper an und für sich schon hinlänglich vermittelt sey, und auch durch wiederholte Addition dieses Verhältnisses zu sich selbst gesteigert werden müßte: so antworte ich, daß zwei starre, differente Körper sich für sich selbst unmittelbar durch Berührung ins Gleichgewicht setzen, das nur wieder durch Aufhebung der Berührung gestört werden könnte, daß dasselbe zwischen einer Reihe differenter, aus bloß starren Körpern bestehender Glieder geschehen würde, und daß, um den Proceß lebendig und in fortwährender Thätigkeit zu erhalten, ein stets veränderliches Mittelglied, dergleichen das Wasser, und sogar, um dieses in dem Zustand fortdauernder Veränderlichkeit zu erhalten, der freie Zutritt der Sauerstoffluft erforderlich sey.

Wir wenden uns nach diesen Erklärungen zu der Betrachtung des Hergangs beim chemischen Proceß, als solchen, zurück.

Was wir von der Möglichkeit der Reduktion des chemischen Dreiecks auf die magnetische Linie gesagt haben, überzeugt uns schon hinlänglich, daß, was in dem chemischen Proceß verwandelt wird, nicht die Substanz der Materie an sich selbst, sondern die bloßen Potenzen der Form oder Kohäsion sind, daß es also im Sinne des Empirismus ebenso wenig eine wahre chemische Zusammensetzung als eine wahre Zersetzung gibt. Alle Zusammensetzung besteht in einem wechselseitigen Aufheben von entgegengesetzten Potenzen durcheinander, so daß die vollkommenste die gänzliche Depotenzirung ist. Alle Zerlegung dagegen, als Darstellung einer und derselben Substanz unter differenten Formen, ist Potenzirung nach verschiedenen Richtungen.

Alle Materie ist daher an sich einfach, denn jede mögliche Entzweiung in ihr ist immer nur durch das

Hinzukommen eines andern gesetzt. Die Säure z.B. als ein Körper, der durch die Potenz des negativen Faktors der relativen Kohäsion bestimmt ist, ist insofern einfach und bloß der hinzukommende Körper, das Metall, setzt in ihr die Entzweiung des Festen und Flüssigen, so daß jenes, indem es sich aus seiner Expansion herzustellen sucht, den hinzukommenden Körper in seiner Kohäsion

I,2,342

vermindert und bestimmt aus der absoluten in relative überzugehen. Mit dem geringeren Grad der Oxydation ist überhaupt ein Zerfallen der ersteren, mit dem folgenden ein gänzliches Auflösen derselben, sowie mit dem höchsten Grad, der aber nur durch Verbrennung erreicht wird, der höchste Grad der *relativen* Kohäsion gesetzt.

Von dem Verbrennungsproceß ist schon oben (Zusatz zum 1. Kapitel 1. Buchs) die Rede gewesen.

Schlußanmerkung und Uebergang zum folgenden Theil.[1]

[1] Man vergleiche übrigens die Nachschrift zur Vorrede der ersten Auflage der nun folgenden Schrift von der Weltseele S. 351. D.H.

Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit seyn, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in (für uns) endlosen Entwicklungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist.

Die Wurzel und das Wesen der Natur ist dasjenige, welches die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der besondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung ist. Wenn wir demnach von diesem vollkommensten aller organischen Wesen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich ist, bisher nur die getrennten Seiten, worein es sich, in Licht und Materie, für die Erscheinung verliert, betrachtet haben, so steht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der organischen Natur offen, durch welche wir endlich bis zu der vollkommensten Erkenntniß der

I,2,343

göttlichen Natur dringen, in der *Vernunft,* als der Indifferenz, worin in gleichem Maß und Gewicht alle Dinge als eins liegen, und diese Hülle, in welche der Akt des ewigen Producirens sich kleidet, selbst in das Wesen der absoluten Idealität aufgelöst erscheint.

Der höchste Genuß der Seele ist, durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, alles befriedigenden und in sich fassenden Harmonie gedrungen zu seyn, deren Erkenntniß jede andere so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist als der Theil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntniß herrlicher als die Erkenntniß selbst.

(Ende des zweiten Buchs.)

[I,2,345]

Von der Weltseele,

eine Hypothese der höheren Physik

zur Erklärung

des allgemeinen Organismus.

Nebst einer Abhandlung

über

das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur

oder

Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts.

1798.

Zweite Auflage 1806. Dritte Auflage 1809.

[I,2,347]

Vorrede zur ersten Auflage.

Von der Weltseele.

Welches die Absicht dieser Abhandlung sey, und warum sie diese Aufschrift an der Stirne trage, wird der Leser erfahren, wenn er das Ganze zu lesen Lust oder Neugierde genug hat.

Nur über zwei Punkte findet der Verfasser nöthig, zum voraus sich zu erklären, damit dieser Versuch nicht etwa mit Vorurtheil aufgenommen werde.

Der erste ist, daß keine erkünstelte Einheit der Principien in dieser Schrift gesucht oder beabsichtigt wird. Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen sowohl als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein *gemeinschaftliches Princip,* das zwischen

anorgischer und organischer Natur fluktuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, das, weil es *überall* gegenwärtig ist, *nirgends* ist, und weil es *Alles* ist, nichts *Bestimmtes* oder *Besonderes* seyn kann, für welches die Sprache eben deßwegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählich zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.

Aber die Einheit der Principien befriedigt nicht, woferne sie nicht durch eine unendliche Mannichfaltigkeit einzelner Wirkungen in sich selbst zurückkehrt. - Ich hasse nichts mehr als jenes geistlose Bestreben, die

I,2,348

Mannichfaltigkeit der Natursachen durch erdichtete Identitäten zu vertilgen. Ich sehe, daß die Natur nur in dem größten Reichthum der Formen sich gefällt, und daß (nach dem Ausspruch eines großen Dichters) selbst in den todten Räumen der Verwesung die *Willkür* sich ergötzt. - Das Eine Gesetz der Schwere, auf welches auch die räthselhaftesten Erscheinungen des Himmels endlich zurückgeführt werden, verstattet nicht nur, sondern bewirkt sogar, daß die Weltkörper in ihrem Lauf sich stören, und daß so in der vollkommensten Ordnung des Himmels die scheinbargrößte Unordnung herrsche. - So hat die Natur den weiten Raum, den sie mit ewigen und unveränderlichen Gesetzen einschloß, weit genug beschrieben, um innerhalb desselben mit einem Schein von Gesetzlosigkeit den menschlichen Geist zu entzücken.

Sobald nur unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines *Ganzen* sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unserm Unternehmen bei manchen zuwider seyn könnte.

Es ist ein alter Wahn, daß Organisation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar seyen. - Soll damit so viel gesagt werden: der *erste* Ursprung der organischen Natur sey *physikalisch* unerforschlich, so dient diese *unerwiesene* Behauptung zu nichts, als den Muth des Untersuchers niederzuschlagen. Es ist wenigstens verstattet, einer dreisten Behauptung eine andere ebenso dreiste entgegen zu setzen, und so kommt die Wissenschaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigstens Ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. - Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere, gelehrt hat - (obgleich die Metamorphosen mancher Insekten, und, wenn jede Knospe ein neues Individuum ist, auch die Metamorphosen der Pflanzen als analogische Erscheinungen wenigstens angeführt werden können) - ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derselben antworten, die Veränderungen,

I,2,349

denen die organische Natur, so gut als die anorgische, unterworfen ist, können (bis ein allgemeiner Stillstand der organischen Welt zu Stande kommt), in immer längern Perioden geschehen, für welche unsere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne bestimmt sind) kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat. Doch, verlassen wir diese Möglichkeiten und sehen, was denn überhaupt an jenem Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus Wahres oder Falsches ist, um so am sichersten die Grenze zu bestimmen, innerhalb welcher unsere Naturerklärung sich halten muß.

Was ist denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? - Ist der Mechanismus etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des

Organismus? - Mußte der Organismus nicht früher seyn als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Positive, nicht umgekehrt dieses jenes voraussetzt: so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird. - Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus.

Organisation ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also *alle* Succession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Succession, die *innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen* in sich selbst zurückfließt.

Daß nun die ursprüngliche Grenze des Mechanismus empirisch nicht weiter erklärbar, sondern nur zu *postuliren* ist, werde ich in der Folge selbst durch Induktion zeigen; es ist aber philosophisch zu

I,2,350

erweisen: denn da die Welt nur in ihrer Endlichkeit unendlich ist, und ein unbeschränkter Mechanismus sich selbst zerstören würde, so muß auch der allgemeine Mechanismus ins *Unendliche fort* gehemmt werden, und es wird so viele *einzelne, besondere Welten* geben, als es Sphären gibt, innerhalb welcher der allgemeine Mechanismus in sich selbst zurückkehrt, und so ist am Ende die *Welt* - eine *Organisation*, und ein *allgemeiner Organismus* selbst die *Bedingung* (und insofern das *Positive*) des *Mechanismus*.

Von *dieser* Höhe angesehen verschwinden die einzelnen Successionen von Ursachen und Wirkungen (die mit dem Scheine des Mechanismus uns täuschen) als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt selbst fortläuft.

Was nun diese Philosophie mich gelehrt hatte, daß die positiven Principien des Organismus und Mechanismus dieselben sind, habe ich in der folgenden Schrift aus Erfahrung - dadurch zu beweisen gesucht, daß die allgemeinen Naturveränderungen (von welchen selbst der Bestand der organischen Welt abhängt) uns zuletzt auf dieselbe *erste Hypothese* treiben, von welcher schon längst die allgemeine Voraussetzung der Naturforscher die Erklärung der organischen Natur abhängig gemacht hat. Die folgende Abhandlung zerfällt daher in zwei Abschnitte, wovon der erste die Kraft der Natur, die in den allgemeinen Veränderungen sich offenbart, der andere das positive Princip der Organisation und des Lebens aufzusuchen unternimmt, und deren gemeinschaftliches Resultat dieses ist, daß *ein und dasselbe Princip die anorgische und die organische Natur verbindet*.

Die Unvollständigkeit unsrer Kenntniß der ersten Ursachen (wie der Elektricität), die atomistischen Begriffe, welche mir hier und da im Wege waren (z.B. in der Lehre von der Wärme), endlich die Dürftigkeit herrschender Vorstellungsarten über manche Gegenstände der Physik (z.B. die meteorologischen Erscheinungen), hat mich im ersten Abschnitt zu manchen speciellen Erörterungen bald genöthigt, bald verleitet - zu Erörterungen, die das Licht, welches ich über das Ganze zu verbreiten wünschte, zu sehr auf einzelne Gegenstände zerstreuten, so doch,

I,2,351

daß es am Ende in einem gemeinschaftlichen Focus wieder sich sammeln konnte. -

Je *weiter* die Sphäre der Untersuchung beschrieben wird, desto genauer sieht man das Mangelhafte und Dürftige der Erfahrungen, die bis jetzt in ihren Umkreis fallen, und so werden wenige die

Unvollkommenheit dieses Versuchs tiefer oder lebhafter als der Unternehmer selbst fühlen.

N.S. Diese Schrift ist nicht als Fortsetzung meiner *Ideen zu einer Philosophie der Natur* anzusehen. Ich werde sie nicht fortsetzen, ehe ich mich im Stande sehe, das Ganze mit einer *wissenschaftlichen Physiologie* zu beschließen, die erst dem Ganzen Rundung geben kann. - Vorerst achtete ich es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu *wagen*, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn anderer sich übe. - Ich muß jedoch wünschen, daß Leser und Beurtheiler dieser Abhandlung mit den Ideen, welche in jener Schrift vorgetragen sind, bekannt seyen. Das Befugniß, alle positiven Naturprincipien als ursprünglich homogen anzunehmen, ist nur philosophisch abzuleiten. Ohne diese *Annahme* (ich setze voraus, daß man wisse, was eine *Annahme zum Behuf einer möglichen Construktion* sey) ist es unmöglich, die ersten Begriffe der Physik, z.B. der Wärmelehre, zu construiren. - Der Idealismus, den die Philosophie allmählich in alle Wissenschaften einführt (in der Mathematik ist er schon längst, vorzüglich seit Leibniz und Newton, *herrschend* geworden) scheint noch wenigen verständlich zu seyn. Der Begriff einer *Wirkung in die Ferne* z.B., an welchen noch viele sich stoßen, beruht ganz auf der idealistischen Vorstellung des Raums; denn nach dieser können zwei Körper in der größten Entfernung voneinander als sich berührend, und umgekehrt, Körper, die sich (nach der gemeinen Vorstellung) wirklich berühren, als aus der Entfernung aufeinander wirkend vorgestellt werden. - Es ist sehr wahr, daß ein Körper nur da *wirkt*, wo er *ist*, aber es ist ebenso wahr, daß er nur da *ist*, wo er *wirkt*, und mit diesem Satz ist die letzte Brustwehr der atomistischen Philosophie überstiegen. - Ich muß mich enthalten, hier noch mehrere Beispiele anzuführen.

[I,2,352]

Vorrede zur zweiten Auflage.

Hatte der Verfasser am Ende der Vorrede zur ersten Auflage die Dürftigkeit der damals bekannten Erfahrungen in Bezug auf das, was er in der Natur mit leiblichen Augen zu sehen wünschte, anerkennen müssen, so ziemt es hier nicht minder, die wundervolle, Hoffnungen, welche im Jahr 1798 der größte Theil der damaligen Gelehrtenwelt für Thorheit gehalten hatte, nicht allein erfüllende, sondern übertreffende Ausbreitung des Erfahrungskreises, welche man vorzüglich der Verfolgung Eines großen Phänomens zu danken hat, dankbar anzuerkennen.

Bei der neuen Ueberarbeitung dieser Schrift ist mancher vergessene Keim wieder sichtlich geworden , der seitdem entfaltet wurde. Durch diese Bemerkung schien eine wiederholte Auflage dieser Schrift noch mehr gerechtfertigt zu werden, sowie der Verfasser wohl sagen darf, daß sie für ihn selbst durch die Erwähnung *Winterls,* des aufrichtigen und tiefschauenden Forschers, und die Meinung von ihrer Uebereinstimmung mit seinen, auf ganz andern Wegen gefundenen Resultaten, welche er äußert, einen neuen Werth erlangt habe.

Möge ihr nun ein solcher auch für das Publikum zuwachsen durch die Zugabe der auf dem Titel erwähnten Abhandlung. Wir können sie als einen reinen Abdruck der allgemeinsten Grundsätze jener Lehre angeben, welche unter dem Namen der Naturphilosophie zwar eine sehr schnelle Ausbreitung erhalten hat, aber wahrlich noch sehr wenig in ihrem Wesen erkannt worden ist. Diese Abhandlung ist geschrieben,

I,2,353

nicht bloß um gelesen, sondern um studirt zu werden; das Abgebrochene und Kurze der Darstellung mag

dienen, jene, welche das Letztere nicht vermögen, wenigstens von ihr abzuhalten. Sollten sie das Wort *Band* bemerken, dessen sich der Verfasser bedient, so ist zu wünschen, daß sie es nicht mit dem Winterlschen Ausdruck verwechseln und daraus wieder eine Gleichheit beider Ansichten auf ihre Weise inferiren; denn der interessante Parallelismus, der sich hier wirklich aufweisen ließe, ist für sie nicht vorhanden, und wäre ihnen schwer verständlich zu machen.

[I,2,354]

Uebersicht.[1]

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

I,2,355

Seite

Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus

I,2,356

Seite

[I,2,357]

Ueber das Verhältniß
des
Realen und Idealen in der Natur
oder
Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie
an den Principien der Schwere und des Lichts.

[I,2,359]

Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es eben diese unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntniß derselben ist die Physik ohne wissenschaftlichen Grund, die Vernunftwissenschaft selbst entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist.

Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieser als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts; sondern ich stimme im Allgemeinen mit jenem Ausspruch des Spinoza überein, welcher in einem seiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Cartesianischen Sinn) die Mannichfaltigkeit der körperlichen Dinge a priori abgeleitet werden könne, antwortet: ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Theil der Materie für sich Abdruck des ganzen Universum seyn muß, so kann sie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Wesenheit ausdrückt, sondern sie muß als ein Inbegriff solcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegensatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat schon das Alterthum theils geahndet, theils erkannt. Daß diese durch ein Drittes in ihr aufgehoben sey und sie selbst daher eine geschlossene und in sich identische Triplicität darstelle, ist in aller Munde, seitdem diese Untersuchungen neuerdings angeregt worden sind. Dennoch behält die Tiefe dieses Gegenstandes einen unwiderstehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, so lange wenigstens, als er sich nicht einbilden kann jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dieß bis jetzt der Fall zu seyn scheint. Aus diesem Grunde glaube ich weder etwas

I,2,360

Unnöthiges noch den Verstehenden Unerwünschtes zu leisten, wenn ich in einer einfachen Darstellung die Folgen meiner Untersuchungen zusammengedrängt mittheile, über die Principien, deren endliches Resultat die Materie ist, im vollsten Sinne des Worts. Dieselben Principien sind nothwendig die der gesammten Natur und so zuletzt die des All selbst, und diesem nach mögen wir gleichsam sinnbildlich an der Materie das ganze innere Triebwerk des Universum und die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst entwickeln. Wir hoffen, diese Entwickelung werde als keine fremdartige Zugabe erscheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Werth hat als den einiger treuen, auf Anschauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfassende Bedeutung jenes Gesetzes des Dualismus, dem wir in den einzelnsten Erscheinungen ebenso bestimmt als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erste Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt; denn auch die Materie drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erstens die reine Wesentlichkeit selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst seyn könnte und nur beleuchtet ist von dem Seyn, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzu kommen; denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d.h. es müßte nicht Unendliches seyn. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor diesem überall nicht seyn, und ist überhaupt erst etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt seyn, wenn sie überhaupt als verbunden erscheinen.

Wir nennen diese Nothwendigkeit, so lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derselben finden, das absolute Band, oder die Copula.

Und in der That ist klar, daß dieses Band, in dem Unendlichen

I,2,361

selbst, erst das wahrhaft und reell Unendliche ist. Es wäre keineswegs unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es ist absolut nur als absolute Verneinung des Nichts, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, somit nur als das, was wir die unendliche Copula genannt haben.

Ebenso klar ist auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkennte, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz des Endlichen begriffe.

Ist es nun jenem wesentlich, sich selbst in der Form des Endlichen zu bejahen, so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muß auch sie selbst als Ausdruck desselben, d.h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen, erscheinen.

Ebenso nothwendig und ewig als diese beiden sind auch das Band und das Verbundene beisammen, ja die Einheit und das Zumalseyn von diesen ist selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d.h. wenn es nicht zugleich das Verbundene setzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem einen ist, ist auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine Weise gleich ist dem Band, ist nothwendig nichtig, da die Wesentlichkeit eben in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, also auch in der des Bandes und des Verbundenen besteht.

Wir können zwischen diesen beiden keinen andern Unterschied anerkennen, als den wir in dem Gesetz der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt ist) finden können, je nachdem wir entweder auf die absolute Gleichheit, die Copula selbst, oder auf das Subjekt und das Prädicat, als die Gleichgesetzten, reflektiren, und so wie diese mit jener zumal und untrennbar da sind, ebenso überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich sein eignes in der Identität bestehendes Wesen aus. Dieses kann daher insofern als sein

I,2,362

Abdruck betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er der Abdruck ist, so bleiben nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Schemen, hat; so daß also das Band selbst und der Abdruck nicht zwei verschiedene *Dinge*, sondern entweder nur ein und dasselbe Wesen auf verschiedene Weise angeschaut, oder das eine zwar ein Wesen, das andere aber ein Nichtwesen ist.

Es ist derselbe Unterschied, welchen einige zwischen dem Esse substantiae und dem Esse formae gemacht haben, und von dem gleichfalls einzusehen ist, daß er kein reeller, sondern bloß ideeller Unterschied sey.

Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist), als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses sich-selber-Wollen.

Eben das sich-selbst-Bejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich-selber-Wollens ist die Welt.

Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Copula.

Und hier eben stehen wir an dem ersten und wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Universum, d.h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur

Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d.h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.

I,2,363

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d.h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit, und eben deßhalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit desselben, und kann ohne diese nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieser allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem nothwendigen Eins-seyn beider in allem und jedem wie in dem Bande selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identische ist.

Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit ist daher eine Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgesehen von dem Band; auch thut sie eben deßhalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und schließt nichts Positives in sich. Das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit, und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet.

Von Gott sagt ein Ausspruch des Alterthums: er sey dasjenige Wesen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis ist, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis ist, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als solcher ist die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch seine Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet. Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären, oder sagen, wie er erschaffen worden, denn ein Nichtwesen kann nicht erschaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen

I,2,364

negirt diese als für sich bestehende; es negirt daher zugleich den Raum als die Form dieses für-sich-Bestehens.

Dieß Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Mittelpunkt, ist in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum als Form des für-sich-Bestehens negirt, setzt es zumal die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anderes ist denn die Negation des für-sich-Bestehens, und nicht sowohl von der Besonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen ist im Gegensatz des Vielen, des Ewigen im Widerspruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an sich das Ewige ist, ist in dem Verbundenen, als Verbundenen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein solches ist jederzeit nur dieses = B; das Band aber als das Wesende von B ist zumal das Wesende, die untheilbare Copula aller Dinge.

Daher denn jenes (das Verbundene, als das Verbundene), von dem Ewigen (oder dem Band) gleichsam überschwellt, als ein bloßes Accidens, und zeitlich gesetzt ist. Zeitlich ist nämlich alles, dessen

Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Nothwendigkeit das Band des Ganzen auch das Wesen des einzelnen Verbundenen ist, beseelt es dieses unmittelbar; Beseelung ist Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beseelung wird es betrachtet, daß der Magnetstein das Eisen, das Elektron leichte Körper an sich zieht; aber ist es nicht unmittelbare Beseelung, daß jeder Körper, ohne sichtbare Ursache, gleichsam magischer Weise, zum Centrum bewegt wird? Diese Beseelung des Einzelnen durch die Copula des Ganzen ist jedoch der Beseelung des Punkts zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für sich selbst enthalten kann, durchdrungen wird, aber in diesem Durchgang auch sein unabhängiges Leben verliert.

Das Seyn des Verbundenen, als Verbundenen, ist daher ein der

I,2,365

Natur und dem Begriff nach verschiedenes von dem des Bandes. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Seyn des Verbundenen aber *für sich* Dauer; denn seine Natur ist, von der einen Seite zwar zu seyn, aber nur als dienend dem Ganzen, insofern also auch nicht zu seyn. Das Verknüpfende dieses Widerspruchs in ihm selbst aber ist die Zeit.

Das *Band* in B wird nicht *bestimmt* von dem Band in C, D u.s.f., denn es ist als jenes zumal dieses und nur ein durchaus untheilbares Band. Das *Verbundene* dagegen, als ein solches, wird nothwendig bestimmt durch anderes Verbundenes, als ein solches (denn es ist mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von sich selbst, sondern durch das Band), und unterliegt daher den Relationen zu anderem, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale selbst aber in der Unwesentlichkeit der Zeit ist die ewige Copula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte. Das Wesen in der Zeit ist überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick ist daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus diesem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dings an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden, sondern selbst sein ewiges ist.

Wie das Band eine ewige Wahrheit ist, so ist es auch als Wesen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Daseyn des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, sondern nur dynamisch oder der Idee nach begriffen seyn, und ist darum unangesehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dieß deutlich zu machen (gleichsam mythischer Weise es vorstellend, wie dieß in den Lehren der Religion geschieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit: so setzest du dich selbst wieder in ihr. Diese Ewigkeit, die du nur als abgelaufene Zeit imaginirst, *ist* aber schon. Die Endlichkeit des Dings, d.h. des Verbundenen, ist, daß es nur daure und von der Allmacht der Copula überwältiget vergehe. Aber seine Ewigkeit ist, daß es zum Ganzen gehört, und daß sein Daseyn, so kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt ist.

Der Ausdruck des Bejahtseyns, des für-sich-Bestehens im Einzelnen

I,2,366

ist die Ruhe; denn alles für sich selbst Bestehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für sich Bestehendes negirt, ebenso negirt es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anschauen, indem es die Bewegung in die Ruhe setzt.

Bewegung in der Ruhe ist daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, sofern es Schwere, d.h.

die Identität ist in der Totalität.

An sich selbst aber stellt sich das Band in der Schwere aller Dinge dar als die unendliche und freie Substanz. Es hat nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, d.h. Theile, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Es ist nicht umschrieben, weder von den Dingen, denn alle Dinge sind nur in ihm, es selbst aber ist in keinem andern, noch von sich selbst, denn es ist sich selbst unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, sondern nur Eines ist. Als das, was in allen Dingen das Wesen ist, hat es nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar ist, so kommt ihm auch keine Größe zu; ebensowenig hat es ein Verhältniß zu der Größe oder zu irgend einer Verschiedenheit der Dinge; denn es ist dasselbe göttliche Band im Kleinsten wie im Größten. Ebenso gibt es für das Band keine Leere noch Abstand, weder Nähe noch Ferne; denn es ist der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt, gilt auch von dem All, welches nach dem Positiven betrachtet von dem Band selbst nicht verschieden ist. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Wesen in der Schwere sehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich sey. Indem vielmehr der Gott in der Schwere sich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit seiner Natur, welche die falsche Imagination in endloser Ferne sucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund gibt, hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch sie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen sucht.

Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem sie in das Verbundene die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit setzt. Gerade in dieser Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band wird das Verbundene des Gegenscheines fähig und

I,2,367

geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen, wie der formlose Stoff nur in dem Maß, als er von dem Bildner bewältigt selbst gleichsam verschwindet, die Idea des Künstlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beständigste Wechsel des Verbundenen stattfindet, und dieses am meisten in seiner Nichtigkeit erscheint, im Organismus, am vollkommensten das Wesentliche (die Copula) durchscheint und sichtbar wird; oder wie oft organische Wesen noch unmittelbar vor ihrem Vergehen den höchsten Lebensglanz von sich werfen.

Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung, diesem durchsichtig-Werden des Verbundenen, als des Verbundenen, für das Band.

Das Band verhält sich zu dem Verbundenen wieder, wie sich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beide, wie gesagt, auf ebenso nothwendige Weise beisammen sind, als in dem höchsten Vernunftsatz (A = A) mit der Copula zugleich auch das Subjekt und Prädicat als verknüpfte sind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere setzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht-ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere ist nicht selbst wirklich oder objektiv, sondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte also *in* dem Verbundenen selbst das Ewige als wirklich gesetzt seyn: so müßte das Band, d.h. das Bejahende, in ihm selbst wieder bejaht, selbst wieder wirklich seyn.

Wie ist dieß möglich? Wir haben nicht vergessen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde, nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge (wodurch diese das bloße Verhältniß des Bejahten haben), sondern es bejaht auch dieses sein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d.h. es setzt sich oder ist Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, sondern ebenso Totalität in der Identität und daher auch im Einzelnen ist: insofern ist es zuvörderst selbst erst vollendete Substanz, und insofern nur wird auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet.

I,2,368

Hat das Band als bloße Identität das für-sich-Bestehen der Dinge, und dadurch den Raum, negirt (denn nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm nichts ist): so muß im Gegentheil das Band, als Totalität im Einzelnen, die Zeitlichkeit und Endlichkeit negiren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für-sich-Seyn und damit den realen Raum oder die Ausdehnung, die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für sich ist.

Es ist hier der Ort, uns über das Verhältniß von Raum und Zeit in der Natur, und wie beide stets durcheinander negirt und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit sind zwei relative Negationen voneinander: in keinem von beiden kann daher etwas absolut Wahres seyn, sondern in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere negirt. Der Raum hat für sich die Simultaneität, und gerade so weit als er Gegentheil der Zeit ist, so weit ist ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegentheil hebt das Auseinander auf und setzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt sie, das Nichtige des Raums negirend, selbst etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen.

Das Unwesentliche des einen ist daher immer in dem andern negirt, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andere nicht kann ausgelöscht werden, so ist in der vollkommenen relativen Negation beider durcheinander, d.h. in der vollkommenen Ausgleichung beider, zugleich das Wahre gesetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere in der Natur ist, so folgt, daß dasselbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig sey, im Theil wie im Ganzen, und die Dinge ebenso allgemein als die Schwere begreife.

Wo sollten wir aber dieses zweite Wesen, wenn wir es anders so nennen dürfen, da es doch mit dem ersten nur ein und dasselbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtwesen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst, dem Jupiter, von dem alles allerwärts erfüllt ist?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erscheinung hergenommen könnte jener Ausdruck scheinen, doch kaum zu mißdeuten von dem,

I,2,369

welchem der Alten Begriff von der Weltseele oder dem verständigen Aether bekannt ist, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie also die Schwere das Eine ist, das, in alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist, so sagen wir im Gegentheil von dem Lichtwesen, es sey die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen.

Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins sind, ebenso sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und sich selbst untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt.

Von diesem Wesen sagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negire. Wir erkennen dieß schon in seinen einzelnen Erscheinungen auf vielfache Weise: im Klang, welcher, obschon der Zeit angehörig, doch in dieser gleichsam organisirt, eine wahre Totalität ist; am bestimmtesten in seiner reinsten Erscheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitlosigkeit des Gedankens beschreibt, welcher umherschweift, viele Länder der Erde im Nu durcheilend, so können

wir die Zeitlosigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Wesen und als das andere Principium des Einzelnen, entfaltet das Lichtwesen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erscheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es selbst nothwendig ist im All. Denn nothwendig ist jedes Ding, nur sofern sein Begriff zumal der Begriff aller Dinge ist.

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes ist als der Ausdruck seines Bandes mit andern Dingen, so setzt das Lichtwesen, indem es dieß Band in dem Ding selbst als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in die Ruhe, sondern die Ruhe in die

I,2,370

Bewegung und macht das Ding selbst in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Dasselbe Principium ist in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige voraussieht, ahndet in den Thieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinstimmung setzt, und jene lose Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es ist unleugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge sich ein innerliches offenbart, dadurch sie der Sympathie und Antipathie, so wie allgemein der Perception anderer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Dinge fähig sind; unleugbar also, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das besondere des einzelnen ist.

Da dieses Principium es ist, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart gesetzt ist, so ist es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumschließenden Kreis der Ewigkeit gleichsam einzelne Kreise, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage schmückt; und sollten wir nicht mit Platon übereinstimmen, dieses allesordnende und bessernde Princip die allgemeine und allseitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtwesen aber ist, ebenso wie die Schwere, nur ein Abstraktum des alleinigen und ganzen Wesens; niemals und in keinem Ding der Natur sehen wir eines derselben für sich wirken, sondern das eigentliche Wesen der Dinge, wir mögen es nun in seiner schaffenden Wirksamkeit oder in dem Erschaffenen selbst betrachten, ist immer das Identische jener beiden, wie es nur als dieses von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier sehen wir also die erste Copula zwischen dem Unendlichen und Endlichen vollständig auch in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, zwischen dem Unendlichen, sofern es die Einheit in der Allheit der Dinge, und demselben, sofern es die Allheit in der Einheit ist.

In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut; aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen.

I,2,371

Es ist eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identifikation der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisirung der Identität tendirt.

Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abstrakto, eine allgemeine, formlose oder unbefruchtete, sondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und so, daß auch sie wieder ein dreifaltig ausgebreitetes und

doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Wesen des Absoluten möglich sind, müssen auch wirklich seyn (denn mit dem Band zumal ist nothwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beider, jedes dieser drei für sich das ganze Absolute und doch keines ohne das andere ist, so ist klar, wie in jedem derselben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beider enthalten und ausgedrückt seyn müsse.

So ist z.B. die Schwere für sich der ganze und untheilbare Gott, inwiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für sich organisirt sich daher zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen sind.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtwesen aber strebt die Knospe zu entfalten, um sich selbst anzuschauen, da es als das All in Einem, oder als absolute Identität, sich nur in der vollendeten Totalität selbst erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beschränkung des Raums, des für-sich-Bestehens hin, und setzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeschwungen jenes bloß endliche Band des Zusammenhangs oder der Cohärenz ist.

Im Reich der Schwere selbst also ist der Abdruck der Schwere das gesammte Feste oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist

I,2,372

Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen sey.

Im Reich der Schwere selbst ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des anderen Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Daseyn des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ voneinander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seyen. Ist also in dem gesammten Festen eigentlich die Zeit das Lebendige, so stellt dagegen das andere Reich, die Luft, in ihrer Freiheit und Ununterscheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinsten Simultaneität ungetrübt dar.

Die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn gleich wesentlichen, Attribute verhalten. Von dieser quillt alles, was uns in dem Verbundenen mit der Idee der Realität des Daseyns erfüllt.

Im Reich der Schwere ist als Abdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das sie zurückläuft. Von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist.

Auf diese drei Urformen also kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Theil der Materie ist wieder ein Abdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen nur die auseinandergelegte dreifache Copula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich ist.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorstellung von der unorganischen oder unbelebten Natur.

Aber sie sind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, sondern, wie sie dem Allgemeinen nach eins sind durch die Schwere, ebenso ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen oder innere Centrum der Natur, welches, selbst das All in Einem, sie,

I,2,373

als Glieder eines organischen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstanschauung aufnimmt.

Wie nämlich in der ersten Schöpfung das unendliche und untheilbare Wesen der Natur, sich selbst im Endlichen bejahend, dieses als ein zufälliges und zeitliches setzt, so ist dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieses Endliche in die Identität des Wesens verklärt und dadurch selbst wesentlich gesetzt.

Von dieser Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochene oder ins Endlose auslaufende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen nothwendig ist, wie es selbst das Ganze empfindet und keine Veränderung seines Verhältnisses erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von sich zu geben.

Die leisesten Veränderungen, z.B. bloß räumlicher Verhältnisse, haben in diesem lebensvollen Ganzen Erscheinungen von Wärme, Licht, Elektricität zur Folge: so beseelt zeigt sich alles, ein so inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Elektricität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Elektricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen und aus beiden Banden ein Drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organisches Daseyn gewinnt.

So also lebt das Wesen in sich geschlossen, das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuspiegeln, indeß es selbst,

I,2,374

aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in sich als Ewigkeit setzt und von keinem Wechsel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur ist daher die Copula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen; nur daß dieser Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur verborgen, nicht selbst wieder sichtbar ist.

Wo auch diese höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben.

Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles stets in den ewigen Kreis zurückführt - dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln sucht.

Diese höhere Einheit ist es, welche, die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtwesens gleicherweise im Verbundenen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht im Verbundenen das Wesentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältniß als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

Das Leben des Organischen hängt zuvörderst an dieser Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

In demselben Verhältniß, in welchem das Band aufgeschlossen wird, fängt das Verbundene an unwesentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechsel unterworfen. Das Verbundene, als solches (die bloße Materie), soll nichts für sich seyn; sie ist nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher diese beständig wechselt, indeß das Organ, d.h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idea selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt.

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Verbundenen,

I,2,375

und die Entwickelung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Indem indeß das Verbundene verschwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erscheint in gleichem Verhältniß eben das, was auf der tieferen Stufe noch als ein Zufälliges erschien, als wesentlich; denn die Besonderheit des Verbundenen ist allein wesentlich und ewig in dem Band; wird daher dieses objektiv, wirklich gesetzt, so wird das Wirkliche, das zuvor unwesentlich schien, nun selbst wesentlich oder nothwendig. Daher das Daseyn des Organismus nicht auf der Materie als solcher, sondern auf der Form, d.h. eben demjenigen beruht, das in anderer Beziehung zufällig, hier aber wesentlich für die Existenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtwesen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Wesen vollkommenere oder unvollkommenere Centra gefunden. In steigender Entwicklung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der That gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes des Sehorgans die ganze himmlische Umwölbung faßt, und der Punkt gleich ist dem unendlichen Raume.

Noch einmal hypostasirt sich hier die dreifache Copula, und bildet sich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Thierreich auf.

Die absolute Copula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt seyn.

Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber die, bei welcher

I,2,376

zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbstganzes dargestellt, so wäre damit die Selbständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchste Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöscht, deren Unterschied von einer bloß endlichen wir anderwärts schon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist ohne das

andere.

Dieses Verhältniß ist einzig in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dargestellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personificirt.

Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Thier- und Pflanzenreich, ohne sich zu erkennen (denn die Liebe erkennt sich selbst nur in Einem), mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundene wird hier selbst gleich dem Band schaffend, zeugend, bejahend sich selbst.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkannt, als den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst endlich den Weltbau, und die göttlichen allesaufnehmenden Gestirne, von deren Leben nach Würde zu reden eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieser Schrift bestimmt haben.

Nur dieß Eine, als das Nächste, sey hier bemerkt: daß Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durcheinander in ihrer Unwesentlichkeit negirt und somit wesentlich gesetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen sind.

Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser seyn: die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Da-seyn eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseyns fragen können? Kann man denn über das Daseyn des Daseyns fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, sowie das Ewige ist; aber Gott ist als

I,2,377

das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden ersten eins sind, empfinden wir in unserem eignen Leben und dessen Wechsel, z.B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtwesen zurückstellt. Die All-Copula ist in uns selbst als die Vernunft, und gibt Zeugniß unserem Geist. Hier handelt es sich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mit gehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche gibt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transcendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt?

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den meisten das größte Hinderniß der Auffassung und des lebendigen Verständnisses der Philosophie ihre unüberwindliche Meinung ist, daß der Gegenstand derselben in einer unendlichen Ferne zu suchen sey; wodurch es geschieht, daß während sie das Gegenwärtige anschauen sollten, sie alle Anstrengung des Geistes nöthig haben, um sich einen Gegenstand zu schaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede ist.

So unmöglich es nun dem, welcher von diesem Irrwahn noch besessen wird, seyn muß, die Wahrheit in dieser Sache zu sehen, so einfach und klar im Gegentheil erscheint sie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück seiner Natur, oder auf andere Weise, davon geheilt worden ist. In dieser Philosophie finden keine Abstraktionen statt, als welche man vermöge jenes Wahns in sie hinein

I,2,378

legt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich eben dieses Ewige selbst.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Ueberzeugung müssen wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heitrer Einbildungskraft sie betrachtet; ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tiefverschlossenes Feuer ahnden lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemessenen Macht, von der alles Daseyn ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseyns unverkennbar. Wie aus einer unabsehlichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Princip nicht bloß Eines Dings, sondern vieler Dinge zu fassen), bis in thierischen Organismen hypostasirt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar scheint es noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die Vernunft, wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns.

[I,2,379]

Ueber die erste Kraft der Natur.

Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas non sufficit. - Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nesciisse mirentur.

SENECA Nat. Qu. VII.

[I,2,381]

Jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine *positive* Kraft, die (als *Impuls*) die Bewegung *anfaht* (gleichsam den Ansatz zur Linie macht), und eine

negative, die (als *Anziehung*) die Bewegung *in sich selbst zurücklenkt* (oder sie verhindert in eine gerade Linie auszuschlagen).

In der Natur strebt alles continuirlich *vorwärts*; daß dieß so ist, davon müssen wir den Grund in einem Princip suchen, das, eine unerschöpfliche Quelle *positiver* Kraft, die Bewegung immer von neuem anfaht und ununterbrochen unterhält. Dieses *positive* Princip ist die erste *Kraft der Natur*.

Aber eine unsichtbare Gewalt führt alle Erscheinungen in der Welt in den ewigen Kreislauf zurück. Daß dieß so ist, davon müssen wir den letzten Grund in einer *negativen* Kraft suchen, die, indem sie die Wirkungen des positiven Princips continuirlich beschränkt, die allgemeine Bewegung in ihre Quelle zurückleitet. Dieses *negative* Princip ist die *zweite* Kraft der Natur.

Diese beiden streitenden Kräfte zugleich in der Einheit und im Conflikt vorgestellt, führen auf die Idee eines *organisirenden*, die Welt zum *System* bildenden *Princips*. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die *Weltseele* andeuten.

Die ursprünglich-positive Kraft, wenn sie *unendlich* wäre, fiele ganz außerhalb aller Schranken *möglicher Wahrnehmung*. Durch die entgegengesetzte beschränkt, wird sie eine *endliche Größe* - sie fängt an Objekt der Wahrnehmung zu seyn, oder sie offenbart sich in *Erscheinungen*.

I,2,382

Das einzig-*unmittelbare Objekt der Anschauung* ist das *Positive* in jeder Erscheinung. Auf das *Negative* (als die Ursache des bloß *Empfundenen*) kann nur *geschlossen* werden.

Das *unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre* ist daher nur das *positive* Princip aller Bewegung, oder die *erste Kraft der Natur*.

Sie selbst, die erste Kraft der Natur, *verbirgt* sich hinter den *einzelnen Erscheinungen*, in denen sie offenbar wird, vor dem begierigen Auge. In *einzelnen Materien* ergießt sie sich durch den ganzen Weltraum.

Um diesen *Proteus der Natur*, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sey langsam, aber desto sicherer.

Die Materie, die in jedem System vom Centrum gegen die Peripherie strömt, das *Licht*, bewegt sich mit solcher Kraft und Schnelligkeit, daß einige sogar an seiner Materialität gezweifelt haben, weil ihm der allgemeine Charakter der Materie, die Trägheit, abgehe. Aber allem Anschein nach kennen wir das Licht nur in seiner *Entwicklung*, höchst wahrscheinlich ist es auch nur in diesem Zustand *ursprünglicher* Bewegung fähig unser Auge als Licht zu rühren. Nun ist aber jede *Entwicklung* und jedes *Werden* einer Materie von eigenthümlicher Bewegung begleitet. Wenn nun ein außerordentlich hoher, jedoch endlicher Grad der Elasticität augenblicklich erzeugt wird, so wird derselbe das Phänomen einer höchst elastischen Materie geben, die, weil das Wesen der Elasticität ausdehnende Kraft ist, in einem Raume sich verbreitet, der dem Grade dieser Kraft proportional ist. Dieß wird den Schein einer freien Bewegung dieser Materie geben, gleichsam als ob sie vom allgemeinen Gesetze der Trägheit ausgenommen, in sich selbst die Ursache ihrer Bewegung hätte.

Allein diese Bewegung, so groß und schnell wir sie auch annehmen, unterscheidet sich doch von jeder andern, wodurch in irgend einer Materie ein Gleichgewicht der Kräfte entsteht, nur dem Grade nach.

I,2,383

Denn lassen wir etwa jene elastische Materie ohne allen Widerstand, den ein minder elastischer Körper durch seine Undurchdringlichkeit oder durch seine Anziehungskraft ihrer Verbreitung entgegensetzen

könnte, in einem völlig leeren Raum sich ausbreiten, so müßte sie, da der Grad ihrer Elasticität doch ein endlicher ist, und die Elasticität jeder Materie in demselben Verhältniß abnimmt, in welchem der Raum, durch den sie sich verbreitet, zunimmt, doch endlich einen Grad der Verbreitung erreichen, bei welchem ihre allmählich verminderte Elasticität in ein relatives Gleichgewicht mit ihrer Masse käme, und so *Ruhe*, d.h. einen permanenten Zustand der Materie, möglich machte.

Das *Licht* also, obgleich es sich mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, ist doch deßwegen nicht mehr und nicht weniger *träg*, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Denn daß ich es gleich anfangs sage, *absolute* Ruhe in der Welt - ist ein *Unding*, alle Ruhe in der Welt ist nur scheinbar, und eigentlich nur ein Minus, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung (= 0). Die Bewegung des Lichts also ist eine *ursprüngliche* Bewegung, die *jeder* Materie, als *solcher*, zukommt, nur daß sie, sobald die Materie einen permanenten Zustand *erreicht* hat, mit einem Minimum von Geschwindigkeit geschieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, sobald seine ursprünglichen Kräfte ein gemeinschaftliches Moment erreicht hätten.

Denn jede Materie erfüllt ihren bestimmten Raum nur durch eine Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte; daß sie also *denselben* Raum *permanent* erfüllen, d.h. daß der Körper in seinem Zustand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich *thätig* anzunehmen, wodurch denn das Unding von absoluter Ruhe von selbst verschwindet. Jede Ruhe, also auch jedes Beharren eines Körpers ist lediglich *relativ*. Der Körper *ruht* in Bezug auf diesen *bestimmten* Zustand der Materie; solange dieser Zustand fortdauert (solange z.B. der Körper fest oder flüssig ist), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit *gleicher Quantität*, d.h. sie werden *denselben* Raum ausfüllen, und *insofern* wird der Körper zu *ruhen* scheinen, obgleich,

I,2,384

daß dieser Raum continuirlich erfüllt wird, nur aus einer continuirlichen Bewegung erklärbar ist.

Daß also das Licht nach allen Seiten sich in Strahlen verbreitet, muß daraus erklärt werden, daß es in *beständiger Entwicklung* und in der *ursprünglichen* Verbreitung begriffen ist. Daß auch das Licht zu relativer Ruhe gelange, kann man schon daraus schließen, daß das Licht einer unendlichen Menge von Sternen seine Bewegung nicht bis zu uns fortpflanzt.

Das Interesse der Naturwissenschaft ist, nichts *Schrankenloses* zuzulassen, keine Kraft als absolut, sondern jede derselben immer nur[1] im Conflikt mit ihrer *entgegengesetzten* anzusehen. Nun mögen wir auch, welche von diesen Kräften wir wollen, zu dem höchstdenkbaren Grad anwachsen lassen, so werden wir es doch bis zur *absoluten* Negation ihrer entgegengesetzten nimmermehr bringen können. Daher das Bestreben derjenigen, welche die allgemeine Schwere von dem Stoß einer unbekannten Materie ableiten, die die Körper gegeneinander treibt, völlig eitel ist; denn diese Materie, da sie schwermachend ist, ohne doch selbst schwer zu seyn, müßte man sich als eine absolute Negation der Attraktivkraft vorstellen; als solche aber würde sie aufhören ein Gegenstand möglicher Construktion zu seyn, sie würde sich in der allgemeinen Repulsivkraft gleichsam verlieren, und ließe zur Erklärung der allgemeinen Schwere kein materielles Princip, sondern nur die dunkle Idee einer *Kraft* überhaupt übrig, was man doch eben durch jene Annahme vermeiden wollte.

Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung *endlich* und zum Gegenstand der Wahrnehmung macht, ist[2] das, wodurch alle Materie endlich ist, die Attraktivkraft. Wenn einige Naturlehrer das Licht selbst oder einen Theil desselben als *imponderabel* annehmen, so sagen sie damit nichts, als daß im Licht eine große Expansivkraft (bei welcher, als einer ursprünglichen, zuletzt alle unsere Erklärungen stehen bleiben) wirksam sey. Allein da diese

[1] nur als die *negative ihrer Entgegengesetzten* anzusehen (erste Aufl.).

[2] ist seine Ponderabilität (erste Auflage).

I,2,385

Expansivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d.h. niemals absolut werden kann, so kann die *Schwere* in einer Materie, wie im Licht, zwar als *verschwindend*, niemals aber als völlig *verneint* betrachtet werden.

Es ist insofern gar nicht widersinnig, eine *negative Schwere* des Lichts zu behaupten; denn da dieser aus der Mathematik entlehnte Ausdruck nicht eine bloße *Negation*, sondern immer eine *wirkliche Entgegensetzung* anzeigt, so ist *negative Anziehung* in der That nichts mehr und nichts weniger als *reale Zurückstoßung*, so daß jener Ausdruck weiter nichts sagt, als was man schon längst wußte, daß im Licht eine repulsive Kraft wirksam sey. Soll aber dadurch etwa eine Ursache angedeutet werden, durch welche das absolute (nicht das specifische) Gewicht der Körper vermindert werden könne, so ist der Begriff einer solchen Ursache längst in das Reich der Hirngespinnste verwiesen.

Wenn sonach kein Grad der Elasticität der höchstmögliche, und über jeden möglichen Grad höhere Grade, zwischen jedem gegebenen Grad aber und der gänzlichen Negation alles Grads unzählige Zwischengrade gedacht werden können, so kann auch jede noch so elastische Materie als das mittlere Verhältniß eines höheren und niedereren Grads, d.h. als *zusammengesetzt* aus beiden, angesehen werden. Ob wir gerade die Mittel haben eine solche Materie chemisch zu zerlegen, darauf kommt es nicht an; genug wenn eine solche Zerlegung möglich ist, und wenn die Natur Mittel haben kann sie zu bewirken. Wir würden also (auch wenn die Farben der Körper nicht eine Zerlegung des Lichts anzeigten) das *Licht* nicht als ein einfaches Element, sondern als Produkt aus zwei Principien[1] ansehen, davon das eine, elastischer als das Licht, die *positive* (nach de Luc das fluidum deferens), das andere, seiner Natur nach minder elastisch, die *negative*[2] Materie des Lichts heißen kann.

Die positive Materie des Lichts ist in Bezug auf das Licht der letzte Grund seiner Expansibilität und *insofern* absolut-elastisch,

[1] Materien. Erste Auflage.
[2] (ponderable), Zusatz der ersten Auflage.

I,2,386

obgleich wir sie gar nicht als Materie denken können, ohne auch *ihre* Elasticität wieder als endlich, d.h. sie selbst als *zusammengesetzt* anzusehen. Es ist erstes Princip der Naturlehre, kein Princip als absolut anzusehen, und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein *materielles* Princip anzunehmen. Die Naturlehre hat, wie durch einen glücklichen Instinkt, diese Maxime standhaft befolgt, und von jeher lieber unbekannte Materien zur Erklärung der Naturerscheinungen vorausgesetzt, ehe sie zu absoluten Kräften ihre Zuflucht nahm.

Dabei zeigt sich nun auffallend der Vortheil des Begriffs *ursprünglicher Kräfte*, den die dynamische Philosophie in die Naturwissenschaft eingeführt hat. Sie dienen nämlich ganz und gar nicht als *Erklärungen*, sondern nur als *Grenzbegriffe* der empirischen Naturlehre, wobei die Freiheit der letztern nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gesichert wird, weil der Begriff von Kräften, da jede derselben eine Unendlichkeit möglicher Grade zuläßt, deren keiner ein absoluter (der absolut-höchste oder niedrigste) ist, ihr einen unendlichen Spielraum eröffnet, innerhalb dessen sie alle Phänomene *empirisch*, d.h. aus der *Wechselwirkung verschiedener Materien,* erklären kann.

Zwar hat sich die Naturlehre dieser Freiheit der Erklärung von jeher bedient, ohne sich doch je gegen den Vorwurf des Willkürlichen derselben schützen zu können, welcher von nun an ganz wegfällt, da nach Principien einer dynamischen Philosophie außerhalb der Sphäre bekannter Materien noch ein weiter Raum für andere, unbekannte, übrig bleibt, die man doch nicht für erdichtet ausgeben kann, sobald nur der Grad ihrer Energie als proportional mit wirklich beobachteten Erscheinungen angenommen wird.

Soviel zu Berichtigung der gewöhnlichen Vorstellungen.

Wenn ich die *Materialität* des Lichts behaupte, so schließe ich damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus, diese nämlich, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums sey. Ich habe in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* die Frage aufgeworfen: Sollte sich das Licht von der Sonne bis zu uns nicht durch Zersetzung fortpflanzen? Ich meinte, ob man die Newtonsche und Eulersche

I,2,387

Theorie vom Licht nicht vereinigen könnte. In der That, was wollen Newtons Anhänger? - Eine Materie, die eigenthümlicher Verhältnisse zu den Körpern, also auch eigenthümlicher Wirkungen fähig ist. Und was will dagegen Euler und wer ihm beistimmt? - Daß das Licht bloßes Phänomen eines bewegten, erschütterten Mediums sey. Muß nun aber die Erschütterung nothwendig *mechanisch* seyn, wie Euler will? Wer kann beweisen, daß nicht zwischen Erd' und Sonne eine Materie ausgegossen ist, die durch Wirkung der Sonne decomponirt wird, und könnten nicht diese Decompositionen bis in unsere Atmosphäre sich fortpflanzen, da in ihr selbst eine Quelle des Lichtes ist?

Auf diese Art hätten wir, was Newton will, eine eigenthümliche Lichtmaterie, die sogar chemischer Verhältnisse fähig ist, und was Euler will, eine Fortpflanzung des Lichts durch bloße Erschütterung eines zersetzbaren Mediums.

Soviel mir bekannt ist, gestehen beide, Newtons sowohl als Eulers Anhänger, daß jede dieser Theorien ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, denen die entgegengesetzte ausweicht. Wäre es daher nicht besser gethan, diese Meinungen, anstatt sie wie bisher einander entgegenzusetzen, lieber als *wechselseitige Ergänzungen voneinander* zu betrachten, um so die Vortheile beider in *Einer* Hypothese zu vereinigen?

Ein Hauptbeweis für diese neue Theorie ist, daß alles Licht , das wir kennen, doch nur *Phänomen einer Entwicklung* ist. Denn

1) Gesetzt auch, daß das Licht, das jetzt eben bei uns anlangt, dasselbe ist, das vor etwas weniger als acht Minuten von der Sonne ausstrahlte, so können wir, wie bereits gezeigt worden, die Verbreitung des Lichts nach allen Seiten nicht erklären, ohne diese Bewegung als eine *ursprüngliche* anzunehmen. Ursprüngliche Bewegung aber ist in einer Materie nur so lange, bis sie ein *dynamisches Gleichgewicht* erreicht hat, d.h. so lange, als die noch im *Werden* begriffen ist. Also ist wohl alles Licht, das unser Organ rührt, ein solches, das noch im Zustand der *Entwicklung* ist.

2) Daß wirklich das Licht der Sonne *bloßes Phänomen einer steten Decomposition ihrer Atmosphäre* ist, hat Herschel zu

I,2,388

einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht (Philosoph. Transact. for the year 1795. Vol. I.). Der Einfachheit der Mittel nach, welche wir die Natur zu ihren größten und ausgebreitetsten Wirkungen anwenden sehen, können wir jene Vermuthung um so eher auf alle selbstleuchtenden Körper des Weltsystems ausdehnen, als manche Phänomene ihres Lichts einen solchen Ursprung zu verrathen scheinen, wovon späterhin ein Mehreres.

Da ich sah, daß Herr Herschel selbst, um seine Hypothese vom Ursprung des Sonnenlichts wahrscheinlicher zu machen, sich auf *Lichtentwicklungen in unserer Erdatmosphäre* (auf das Nordlicht, das oft so groß und glänzend ist, daß es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, auf das Licht, das oft in heitern mondlosen Nächten den Himmel überzieht u.s.w.) berufen hatte, wurde ich in der Vermuthung, daß wohl alles Licht durch Erschütterung eines leicht zersetzbaren Mediums sich fortpflanze, noch mehr bestärkt (s. die Ideen zu einer Phil. d. Natur S. 36 [S. 104 dieses Bandes]).

Ich habe seitdem Lichtenbergs *Meteorologische Phantasien* aus Gelegenheit der Herschelschen Hypothese gelesen, und auch durch diese schien mir eine solche Hypothese eher bestätigt als widerlegt zu werden.

3) Es ist jetzt ausgemacht, daß das Licht, das beim Verbrennen der Körper zum Vorschein kommt, aus der umgebenden Luft, und zwar aus demjenigen Theil derselben entwickelt wird, der von seiner Wirksamkeit zur Beförderung aller Lebensfunktionen den Namen *Lebensluft* (aër vitalis) erhalten hat. Schon zum voraus läßt sich vermuthen, daß wohl *alles* Licht, das wir zu erregen im Stande sind, aus der Lebensluft seinen Ursprung nimmt.

Ich habe in der angeführten Schrift behauptet, daß das System der neuern Chemie, sobald es die gehörige Ausdehnung erhalte, gar wohl zum allgemeinen Natursysteme heranwachsen könnte. Die gegenwärtige Schrift soll die Probe eines solchen ausgedehnteren Gebrauchs geben. Die Entdeckungen über die Eigenschaften des gaz oxygène hätten längst darauf aufmerksam machen sollen, daß das Oxygene, wenn

I,2,389

es das ist, wofür man es schon jetzt ausgibt, wohl noch mehr als nur das seyn werde. Auch hat man bereits dem ponderabeln Grundstoff der Lebensluft die wunderbarsten Wirkungen in der Natur zuzuschreiben angefangen. Dagegen ist eine, wie mir dünkt, sehr wahre Bemerkung gemacht worden, daß es widersinnig sey, einem an sich todten Körper, dergleichen das sogenannte Oxygene ist, solche Gewalt zuzutrauen. (Man s. z.B. was Brandis sagt in dem *Versuch über die Lebenskraft* S. 118). Was an jener Entdeckung der Chemie das Wichtigste ist, ist die *stete Coexistenz jenes Grundstoffs mit der energischen Materie,* die sich im Licht offenbart, so daß man vor jetzt wenigstens alles Recht hat, ihn eigentlich als diejenige Materie anzusehen, welche die Natur den steten Wirkungen eines *ätherischen, überall verbreiteten Fluidums* entgegensetzt.

Da die Lebensluft eine zusammengesetzte Materie ist, und da alle Flüssigkeiten angesehen werden müssen als zusammengesetzt aus einem ursprünglich-elastischen Fluidum und einer ponderabeln Materie, so können wir hier, da wir uns im Gebiete einer höhern Wissenschaft befinden, die Bildersprache der Chemie verlassen, und den sogenannten *Sauerstoff* als die *negative Materie der Lebensluft* ansehen, die sich beim Verbrennen mit dem Körper verbindet, während die *positive* unter der Gestalt des *Lichts* davongeht. - Der Kürze halber werden wir das Licht durch + O, das Oxygene selbst aber durch - O bezeichnen (vorausgesetzt jedoch, daß man dabei noch nicht an + E und - E denke).

Wenn sonach die Lebensluft die Quelle des Lichts, und das - O die *ponderable* Materie ist, wodurch ein *frei circulirendes,* um *die Weltkörper ausgegossenes,* höchst elastisches *Fluidum* in seinen *Bewegungen beschränkt* und an die gravitirenden Körper gleichsam gefesselt wird, *so hört insofern die alte,* von Des Cartes, Huygens, Euler neu hervorgesuchte Lehre *von einem allgemein verbreiteten Aether zum Theil wenigstens auf hypothetisch zu seyn,* und was auch Newton am Ende seiner Optik nur zu vermuthen wagte, wird vielleicht noch zur Evidenz gebracht werden.

Was wir *Licht* nennen, ist nun selbst das Phänomen einer

I,2,390

höhern Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig ist, und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachste Element zu seyn scheint, muß nichtsdestoweniger eine *ursprüngliche Duplicität* angenommen werden; wenigstens scheint das Licht der Sonne die einzige Ursache zu seyn, die alle Duplicität auf Erden anfacht und unterhält.

Im Licht, so wie es von der Sonne ausströmt, scheint nur Eine Kraft zu herrschen, aber ohne Zweifel tritt es in der Nähe der Erde mit entgegengesetzten Materien zusammen, und bildet so, da es selbst einer Entzweiung fähig ist, mit ihnen zugleich die *ersten Principien des allgemeinen Dualismus der Natur*.

Ein solcher Dualismus aber muß angenommen werden, weil ohne entgegengesetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich ist. Reelle Entgegensetzung aber ist nur da denkbar, wo die Entgegengesetzten dennoch zugleich in einem und demselben Subjekt gesetzt sind[1]. Die ursprünglichen Kräfte (auf welche endlich alle Erklärungen zurückkommen) wären sich nicht entgegengesetzt, wenn sie nicht ursprünglich Thätigkeiten einer und derselben Natur wären, die nur *in entgegengesetzten Richtungen* wirken[2]. Eben deßwegen ist es nothwendig, alle Materie als der Substanz nach *homogen* zu denken; denn nur, insofern sie *homogen ist mit sich selbst*, ist sie einer *Entzweiung*, d.h. einer *reellen* Entgegensetzung, fähig. Jede *Wirklichkeit* aber setzt schon eine Entzweiung voraus.

Wo Erscheinungen sind, sind schon entgegengesetzte Kräfte. Die *Naturlehre* also setzt als unmittelbares Princip eine *allgemeine Duplicität*, und um diese begreifen zu können, eine *allgemeine Identität*[3] der Materie voraus. Weder das Princip absoluter Differenz noch das absoluter Identität ist das wahre; die Wahrheit liegt in der *Vereinigung beider*.

[1] "Reelle Entgegensetzung ist aber nur zwischen *Größen Einer Art* denkbar. Erste Auflage.

[2] "wenn sie nicht ursprünglich *eine und dieselbe (positive)* Kraft wären, die nur *in entgegengesetzten Richtungen* wirkt". Erste Auflage.

[3] Statt "Identität" und "Duplicität" oder "Differenz" hat hier und im unmittelbar Folgenden die erste Ausgabe: "Homogeneität" und "Heterogeneität".

I,2,391

Die[1] entgegengesetzten Kräfte haben ein nothwendiges Bestreben, sich ins *Gleichgewicht*, d.h. ins *Verhältniß der mindesten Wechselwirkung*, zu setzen; mithin würde, wenn nicht im Universum die Kräfte *ungleich* vertheilt wären, oder wenn das Gleichgewicht nicht continuirlich *gestört* würde, zuletzt auf allen Weltkörpern alle partielle Bewegung erlöschen, und nur die allgemeine Bewegung fortdauern, bis endlich vielleicht auch diese todten unbelebten Massen der Weltkörper in Einen Klumpen zusammenfielen, und die ganze Welt in Trägheit versänke.

Damit in der Welt die Kräfte ungleich vertheilt seyen, muß eine ursprüngliche Heterogeneität der Weltkörper in jedem System postulirt werden. Es muß Ein Princip seyn, das auf jedem untergeordneten Weltkörper den Conflikt einzelner Materien nicht nur anfacht, sondern auch durch continuirlichen Einfluß unterhält. Wäre dieses Princip gleichförmig im Universum vertheilt, so würde es sich bald mit den entgegengesetzten Kräften ins Gleichgewicht setzen. Es muß also den einzelnen Weltkörpern anderwärts her und von außen zuströmen, es muß in jedem System nur *Ein* Körper seyn, der dieses Princip immer neu erzeugt und allen übrigen zusendet.

Es ist gar kein Zweifel, daß die *selbstleuchtenden* Körper des Weltsystems diese Eigenschaft einer Qualität verdanken, die ihnen eigenthümlich ist, und die sie gleich anfangs bei der allgemeinen Präcipitation aus dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel, die der Weltbildung voranging, erhielten.

Insofern hat die Meinung, daß das Licht der Sonnen aus ihrem Schooße selbst erzeugt werde, immer

noch sehr viel für sich. Oder sollten die Sonnen nur die *Lichtmagneten* des Universum seyn, und alles Licht, das die Natur erzeugt, aus allen Räumen um sich sammeln? - Sollte es außer Planeten und Sonnen eine dritte Klasse von Körpern geben, die ausdrücklich zu solchen Processen bestimmt sind, durch welche die Natur immer neue Lichtmaterie erzeugt (etwa die

[1] Vor diesem Satz steht Auflage 1 noch der Satz: "Ohne ursprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich seyn. Denn"...

I,2,392

Kometen)? - Wenn man sich die Welt[1] als in sich selbst geschlossen denkt, so muß man glauben, daß von jedem Punkt aus, wo ein Centrum hinfällt, ein stets erneuerter, unerschöpflicher Strom positiver Materie ausgehe. - Lamberts Gründe, daß der Weltkörper, der im Centrum des Weltsystems kreise, *dunkel* seyn müsse, sind sie überzeugend? - Jener Stern, der im sechzehnten Jahrhundert plötzlich in der Cassiopeja erschien, einen Monat lang heller als der Sirius glänzte, und nachdem er auf Einmal, wie aus dem Nichts entstanden war, allmählich abnahm, immer schwächere Farben zeigte, und zuletzt ganz verschwand, oder jener Stern, den im Anfang des folgenden Jahrhunderts Kepler nahe den Fersen des Schlangenträgers sah, der einen beständigen Farbenwechsel (durch beinahe alle Farben des Regenbogens hindurch) zeigte, im Ganzen aber *weiß* war - nach Keplers Aussage das glänzendste Phänomen des Fixsternen-Himmels - waren es etwa, wie Kant vermuthet, erloschene aus ihrem Schutt wieder auflebende Sonnen, oder waren sie der Schauplatz irgend eines andern großen Processes, durch welchen die Natur in den Tiefen des Universum neues Licht erzeugte?

Wenigstens, wenn (nach Herschel) die Lichtentwicklung in der Sonne nur ein *atmosphärischer Proceß* ist, so muß sich ein Grund angeben lassen, warum nur die Sonnenatmosphären in Lichtentwicklungen ausbrechen. Müßte man annehmen, daß ursprünglich allein um die Sonnenkörper jenes elastische Wesen angehäuft war, aus welchem die Natur Licht entwickelt, und daß das Daseyn dieser Materie in den Atmosphären untergeordneter Weltkörper nur dem langen Einfluß der Sonne zu verdanken ist? Wenigstens ist die Quelle des Lichts in unserer Atmosphäre nicht *rein* und *unvermischt* vorhanden.

Wer weiß, ob die Sonnen nicht von einer völlig *reinen Luft* umflossen sind, während ein eigenthümliches Princip der Atmosphären der Planeten verhindert in Lichtentwicklungen auszubrechen? - Dort in der Nähe der Sonne würde ein unveränderlich-reines durch kein feindseliges Princip bedrohtes Licht leuchten. Würde es durch stete

[1] "einen Augenblick als endlich denkt, so muß man glauben, daß von dem Punkt aus, wo das gemeinschaftliche Centrum hinfällt". Erste Auflage.

I,2,393

Zersetzungen aus einem luftartigen Wesen entwickelt, so müßte man sich dieses mit einem außerordentlich hohen Grad von Elasticität begabt denken, da die Sonnen als die größten Massen jedes Systems bei dem ursprünglichen Uebergang von flüssigem in festen Zustand die größte Quantität elastischer Materien freigemacht werden. Dazu kommt ohne Zweifel die Wirkung der Schwere, welche diese Lufthülle der Sonne in einer großen Zusammendrückung erhält und ihre ursprüngliche Elasticität zu

einem außerordentlich hohen Grade vermehrt.

Es ist bekannt, daß die Intensität des Lichts bei seiner Entwicklung dem Grad der Elasticität der Luft, aus der es sich entwickelt, gemäß ist, was man bei großer Kälte erfährt, wenn alle Feuer heller brennen, Entzündungen schneller sich verbreiten, durch die geringste Reibung elektrisches Licht entwickelt wird, und selbst die Erdatmosphäre gegen die Pole hin in elektrischen Strahlen ausströmt.

Wenn also um die Centralkörper ein luftförmiges Wesen von so hohem Grade der Elasticität ausgegossen wäre, daß es von selbst in Lichtentwicklungen ausbräche, so würden beständige Lichtströme von ihnen aus nach allen Richtungen sich verbreiten, und ein ätherisches Meer die leeren Räume des ganzen Systems, dessen Mittelpunkt sie einnehmen, erfüllen, ja wohl gar in die Räume entfernter Systeme sich ausbreiten. Denn, wenn das entwickelte Licht nicht eher zur Ruhe kommt, als bis seine allmählich abnehmende Elasticität seiner Masse das Gleichgewicht hält, so wird der Raum, den es bei seiner Ruhe einnimmt, seiner Elasticität proportional seyn. Elasticität aber kann dem Grade nach ins Unendliche wachsen, und so groß angenommen werden, als es zu Erklärung der Erscheinungen nothwendig ist. Die elastische Materie also, die aus dem Umkreis unserer Sonne sich entwickelt, kann in einem steten, ununterbrochenen Strom bis zu unserer Atmosphäre sich ausbreiten. Die tägliche Umwälzung der Erde wird zwar einen Wechsel von Tag und Nacht nothwendig machen, aber nicht verhindern, daß nicht das Licht anderer, weit entfernterer Sonnen den Zusammenhang zwischen ihrer und unserer Atmosphäre unterhalte. So wie die Halbkugel, die wir bewohnen, sich gegen unsere Sonne kehrt, werden auch größere Lichtströme

I,2,394

sie durchdringen und das Phänomen des *Tages* bewirken. Ein gemeinschaftliches Medium wird unser ganzes Planetensystem erfüllen; jeder einzelne Weltkörper wird sich von dem allgemeinen Licht so viel zueignen, als der Qualität seiner Materien nach möglich ist, nirgends aber im ganzen Planetensystem wird ein Hiatus, oder ein Raum seyn, der nicht von der gemeinschaftlichen Atmosphäre aller erfüllt wäre.

Wenn endlich auch die Fixsterne noch zu einem höhern System gehören, das von einem gemeinschaftlichen Centralkörper regiert wird, so wird auch die Atmosphäre dieses Systems eine gemeinschaftliche seyn. Also steht die Atmosphäre jeder Sonne wieder mit der Atmosphäre eines höhern Systems in Berührung, und das ganze Licht, das durch die Welt sich verbreitet, ist das gemeinschaftliche Licht einer *allgemeinen Weltatmosphäre*.

Wenn indeß eine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen den Weltkörpern stattfindet, so kann das allgemeine Licht nicht *gleichförmig vertheilt* seyn, es muß aus allen Räumen der Welt den *Sonnen*, und nur von diesen aus den Planeten zuströmen.

Ohne Zweifel aber sind es nicht einzelne, divergirende Strahlen nur, die von der Sonne zu uns gehen, es ist die *zersetzte Sonnenatmosphäre selbst*, die als ein stetiges Ganzes bis zu uns sich ausbreitet. Das Phänomen des Tages ist nicht durch eine zufällige Zerstreuung des Lichts begreiflich. Seitdem in der Nähe dunkler Körper selbst eine Quelle des Lichts sich gebildet hat, sollte nicht diese durch den Einfluß der Sonne zugleich in Bewegung gesetzt werden? Der Conflikt elastischer Materien in unserm Luftkreis kann erst dann eintreten, wenn unser Erdball durch fremden Einfluß in einen selbstleuchtenden Körper verwandelt, zugleich *Sonne und Planet* ist, und so heterogene Eigenschaften in sich vereinigt.

Es ist aber nicht genug, daß das positive Princip im einzelnen *Planetensystem* nur ungleich verbreitet ist. Wenn es einem untergeordneten Weltkörper gleichförmig zuströmte, würde auf ihm bald eine allgemeine Gleichförmigkeit entstehen, die zuletzt sich in einer allgemeinen Auflösung endigte.

I,2,395

Das Licht könnte auf die untergeordneten Weltkörper nicht wirken, wenn nicht auf ihnen eine Kraft verbreitet wäre, die, durch das Licht erregbar, ihm ursprünglich verwandt seyn muß. Daß aber nicht ein fortdauerndes Uebergewicht dieser Naturkraft durch den Einfluß des Sonnenlichts entstehe, dafür ist durch den Weltbau selbst, durch den Wechsel des Tags, der Nacht, der Jahreszeiten, ja selbst durch die Form der Planeten gesorgt, da, analogisch nach der Form unserer Erde zu urtheilen, ohne Zweifel auf allen, wo die Lichtstrahlen am senkrechtesten auffallen (gegen den Aequator hin), die größte Masse angehäuft ist; während sie da, wo jene schiefer auffallen (gegen die Pole hin) allmählich sich abplatten.

Die *positive* Ursache aller Bewegung ist die Kraft, die den Raum *erfüllt*. Soll Bewegung unterhalten werden, so muß diese Kraft erregt werden[1]. Das Phänomen jeder Kraft ist daher eine *Materie*. Das erste Phänomen der allgemeinen Naturkraft, durch welche Bewegung angefacht und unterhalten wird, ist das *Licht*. Was von der Sonne zu uns strömt (da es die Bewegung erhält) erscheint uns als das *Positive*, was unsere Erde (als bloß *reagirend*) jener Kraft entgegensetzt, erscheint uns als *negativ*. Ohne allen Zweifel ist, was auf der Erde den Charakter des *Positiven* trägt, ein Bestandtheil des *Lichts*; zugleich mit ihm gelangen zu uns die positiven Elemente der Elektricität und des Magnetismus. Das *Positive* an sich selbst ist *absolut-Eines*, daher die uralte, zu keiner Zeit erloschene Idee einer Urmaterie (des Aethers), die, wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahllose Materien (als einzelne Strahlen) sich ausbreitet. Alle Mannichfaltigkeit in der Welt entsteht erst durch die verschiedenen *Schranken*, innerhalb welcher das Positive wirkt. Die Faktoren der allgemeinen Bewegung auf Erden sind das *Positive*, was von außen uns zuströmt, und das *Negative*, was unserer Erde angehört. Dieses, durch positive Kraft entwickelt, ist einer unendlichen Mannichfaltigkeit fähig. Wo eine Naturkraft Widerstand findet, bildet sie sich eine eigenthümliche Sphäre, das Produkt ihrer eignen Intensität und des Widerstands, den sie findet.

[1] "Aber nur *endliche* Kräfte wirken aufeinander": Zusatz der 1. Auflage.

I,2,396

Die positive Kraft erst erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieser Kräfte ohne die andere da ist. In unserer Erfahrung kommen so viel einzelne Dinge (gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte) vor, als es verschiedene Grade der Reaktion negativer Kräfte gibt. Was unserer Erde angehört, hat als eine *gemeinschaftliche* Eigenschaft, diese, daß es dem positiven Princip, das von der Sonne uns zuströmt, entgegengesetzt ist. In dieser ursprünglichen Antithese liegt der Keim einer allgemeinen Weltorganisation.

Diese Antithese wird von der Naturlehre *schlechthin* postulirt. Sie ist keiner empirischen, sondern nur einer transcendentalen Ableitung fähig. Ihr Ursprung ist in der ursprünglichen Duplicität unsers Geistes zu suchen, der nur aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein endliches Produkt construirt. Die, welche sich an das Experimentiren halten, wissen von jener Antithese nichts, obgleich sie nicht leugnen können, daß ihre Construktionen der Naturerscheinungen (z.B. des Verbrennens) ohne einen solchen - wenn nicht erfahrungsmäßig erweisbaren, doch nothwendig zu postulirenden Conflikt ganz und gar unverständlich sind. Die, welche jene Antithese schlechthin aufstellen (z.B. in der Theorie des Verbrennens) setzen sich dem Vorwurf aus, daß sie hypothetische Elemente erdichten, wo sie experimentiren sollten. Dieser Widerspruch kann nur durch eine Philosophie der Natur ausgeglichen werden.

Die experimentirenden Physiker haben Recht, sich bloß an das Positive zu halten, denn dieses allein ist unmittelbar-anschaulich und erkennbar. Die, welche einer größern Ansicht der Natur fähig sind, müssen sich nicht scheuen zu bekennen, daß sie das Negative *erschlossen* haben. Es ist deßwegen um

nichts weniger reell als das Positive. Denn wo das Positive ist, ist eben deßwegen auch das Negative. Weder dieses noch jenes ist *absolut* und *an sich* da. Eine eigne, abgesonderte Existenz erhalten beide nur im Moment des Conflikts; wo dieser aufhört, verlieren sich beide ineinander. Auch das Positive ist nicht wahrnehmbar ohne Gegensatz; und indem man sich der unmittelbaren Anschauung des Positiven rühmt, setzt man selbst das Negative voraus.

So, als Newton das negative Princip der allgemeinen Weltbewegung,

I,2,397

die Anziehungskraft, aufstellte, leugnete er nicht, sondern *behauptete*, daß es ein *erschlossenes* Princip sey. Er versuchte nicht, es in der Anschauung unmittelbar darzustellen, sondern *postulirte* es, weil ohne dasselbe auch das unmittelbar-angeschaute Positive nicht möglich wäre. Sogar gestand er, daß dieses Princip, wenn es *anschaulich* wäre, bloß scheinbar, und anstatt wirkliche Anziehungskraft zu seyn, nur das täuschende Spiel einer stoßenden, schwermachenden Materie seyn müßte, d.h. er zeigte, daß das Verlangen, in der Anziehungskraft etwas Positives zu erkennen, ein eitles und auf ungereimte Begriffe führendes Verlangen sey.

Lasset uns also gleich anfangs feierlich Verzicht thun auf eine *physikalische* Erklärung jenes allgemeinen Conflikts negativer Principien mit positiven, aus welchem allein ein System der Natur harmonisch sich entwickelt. Und damit unsere Philosophie in den Gründen ihrer Behauptungen auch nicht gegen die experimentirende Physik zurückstehe, lasset uns dieser durch eine vollständige, alle Phänomene umfassende Induktion beweisen, daß ihre einseitige Erklärungsart ohne innern Gegensatz (den Quell aller Lebendigkeit) zu thun hat, in der That zu nichts führt[1], und keine Construktion der ersten Erscheinungen der Natur möglich macht.

1) Daß das Licht *die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sey;*

2) daß kein Princip *Polarität erregen könne*, ohne in *sich selbst* eine *ursprüngliche Duplicität* zu haben;

3) endlich, daß *reelle Entgegensetzung* nur zwischen Dingen *Einer Art* und *gemeinschaftlichen Ursprungs* möglich ist,

wird als erwiesen vorausgesetzt.

[1] "daß ihre einseitige Erklärungsart, da sie nicht wagt über das Gesehene oder mit Händen Gegriffene hinauszugehen, in der That zu nichts führt". Erste Ausgabe.

I.
[Erste Stufe der Entfaltung der Duplicität des Lichts.]

Welche Duplicität nun im Licht sey, können allein Phänomene lehren, welche das Licht in Berührung mit verschiedenen Körpern zeigt.

Das Licht kann seine zusammengesetzte Beschaffenheit nicht entfalten,

I,2,398

als wo es auf Körper stößt, die zu seinen Elementen ein verschiedenes Verhältniß haben. Auf der ersten Stufe der Entfaltung offenbart es sich durch Phänomene, die nur der *Oberfläche* der Körper angehören. Einige Körper verändern die Natur des Lichts zunächst ihrer Oberfläche nicht. Solche Körper heißen *durchsichtig*. *Daß* es Körper gibt, durch welche Lichtstrahlen nach allen Richtungen hindurchfahren, ist nach den gewöhnlichen Vorstellungsarten unerklärbar, denn wie sollten jene doch nach allen Richtungen geradlinige Durchgänge finden? Das Phänomen der Durchsichtigkeit ist aus der Porenphilosophie unerklärbar, und der evidenteste Beweis, daß alle Undurchdringlichkeit *relativ* ist, ja daß ohne Zweifel im Licht eine Kraft wirkt, der keine Substanz der Natur absolut impermeabel ist.

Wenn man auf das Entstehen durchsichtiger Körper zurücksieht, so findet man, daß bei ihrem Ursprung schon *eine dem Licht verwandte Materie* ins Spiel kam. Die Verglasung ist die Wirkung eines heftigen Feuers. Metallkalke, d.h. Metalle, die mit Oxygene verbunden sind, wenn sie einem verstärkten Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit. Das Wunderbarste ist, daß höchst undurchsichtige Körper, wie Metalle, durch Säuren aufgelöst, in einer völlig durchsichtigen Flüssigkeit verschwinden. Das Wasser hat als Hauptbestandtheil das Oxygene in sich, und ist in der That nichts anderes als der verbrannte Wasserstoff. Die Luft, die uns umgibt, ist zum Theil gaz oxygène, und die positive Materie des Lichts ohne Zweifel das, was allen luftförmigen Flüssigkeiten die Permanenz gibt.

Es scheint also, daß die durchsichtigen Körper der beständigen Aktion jener ätherischen Materie ausgesetzt seyen, die gewöhnlich mit dem Oxygene in Verbindung tritt, und daß ein eigenthümliches Licht, von dem diese Körper continuirlich durchdrungen sind, nur den Stoß eines Strahls erwartet, um die Bewegung nach allen Richtungen fortzupflanzen.

Man kann als Gesetz aufstellen, daß kein Körper *durchsichtig* ist, der in hohem Grade *verbrennlich*[1] ist, oder genauer, der gegen das *Oxygene* eine starke Anziehung beweist.

[1] "in hohem Grade", Zusatz der späteren Auflagen.

I,2,399

Man kann umgekehrt als Gesetz aufstellen, daß jeder Körper, der in hohem Grade oxydabel (verkalkbar) ist, in *dem Maße*, als er sich mit dem *Oxygene durchdringt*, *durchsichtig* wird.

Man muß hieraus schließen, daß das Licht selbst Oxygene oder ein demselben analoges Princip an sich hat[1], und daß es diesem Element einen Theil seiner Eigenschaften verdankt. Denn das Licht durchdringt, *als* Licht, keinen Körper, der das Oxygene anzieht, und umgekehrt, jeder Körper, der vom Oxygene durchdrungen ist, (also gegen dasselbe keine Anziehung mehr beweist), pflanzt das Licht durch sich fort.

Das Licht, sagten wir oben, verdankt seine Expansivkraft einem *positiven* Princip, dieses werden wir *Aether* nennen, seine Materialität[2] einem *negativen* Princip; wir haben so eben gefunden, daß dieses Princip das Oxygene, oder ein dem Oxygene entsprechendes Princip ist.

Das Licht ist uns also keineswegs einfach, sondern ein *Produkt des Aethers und des Oxygenes*. Jenen werden wir die positive, dieses die negative Materie des Lichts nennen (+ O und - O).

Ein Körper, sobald er oxydirt ist, beweist gegen das - O ein Minus von Anziehung, oder, was dasselbe ist, *Zurückstoßung*. Da nun ein Körper in dem Maße *durchsichtig* wird, als er vom - O durchdrungen ist, und in dem Maße *undurchsichtig*, als er das - O anzieht, so ergeben sich die beiden Gesetze:

1) *Ein Körper zieht in dem Maße die positive Materie des Lichts an, als er die negative zurückstößt*, und umgekehrt:

2) *Ein Körper stößt in dem Maße, als er die negative Materie des Lichts anzieht, die positive zurück*.

Gesetze, aus welchen erhellt, was wir a priori behauptet haben, daß im Licht selbst Duplicität und ein

ursprünglicher Conflikt der Elemente ist.

Das Licht ist nur vermittelst seines expandirenden Princips einer Fortpflanzung fähig. Durchsichtige Körper durchdringt es, nur insofern

[1] "daß das Licht selbst Oxygene mit sich führt". Erste Ausgabe.

[2] "Ponderabilität (Materialität)". Ausgabe 1, in der auch die Schlußworte "oder ein dem Oxygene entsprechendes Princip ist" fehlen.

I,2,400

diese seine positive Materie anziehen; zum voraus können wir erwarten, daß diese positive, im Licht wirksame Materie das Princip der allgemeinen *dynamischen Gemeinschaft* in der Welt sey, dem ebendeshalb nichts absolut undurchdringlich ist (s. oben)[1].

In eben dem Maße, als ein durchsichtiger Körper die positive Materie des Lichts anzieht, stößt er die negative zurück. - Es ist daher zu erwarten, daß bei jedem Durchgang durch einen durchsichtigen Körper der Lichtstrahl gleichsam in seine Elemente getrennt wird. Brechung ist Anziehung. Stärker gebrochen also erscheint in der Ordnung des Farbenbilds ein dem Aether näher verwandter Strahl; minder gebrochen und vom Einfallsloth abgetrieben, der Strahl, der der negativen Materie des Lichts näher verwandt ist. Die Farbenstrahlen bezeichnen also nur *die verschiedenen Verhältnisse*, welche *zwischen der positiven und negativen Materie des Lichts* möglich sind. Der weiße Strahl ist nicht ursprünglich aus den sieben einfachen Farbenstrahlen zusammengesetzt, obgleich er zu so viel Strahlen im Prisma verbreitet wird. Daraus, daß kein prismatischer Strahl weiter veränderlich ist, kann auf keine absolute Einfachheit desselben geschlossen werden. Jeder einzelne prismatische Strahl muß nach demselben Gesetz, nach welchem der weiße Strahl im ersten Prisma gespalten wurde, im zweiten zu einem neuen Farbenbilde verbreitet werden. Dem prismatischen Strahl eine absolute Unveränderlichkeit zuschreiben, heißt eine Qualitas occulta behaupten. Jeder prismatische Strahl ist veränderlich, aber nur so, daß diese Veränderung weiter kein Gegenstand der Wahrnehmung ist.

Der weiße Strahl ist also nicht mehr und nicht weniger zusammengesetzt als alle übrigen; in allen Strahlen drückt sich ein besonderes Verhältniß der imponderabeln und poderabeln Materie des Lichts aus. Die weiße Farbe drückt nur das *mittlere Verhältniß aller übrigen* aus. Wenn diese alle *sich durchdringen*, reduciren sie sich wechselseitig auf den *Mittelgrad der Elasticität*; es entsteht -

[1] "dem eben deßhalb nichts absolut undurchdringlich ist (s. oben)". Zusatz der späteren Auflagen.

I,2,401

wenn ich so sagen darf - eine *neutralisirte* Farbe, das chemische Mittel aller übrigen. Umgekehrt sind auch alle einzelnen Farben nur durch Abweichung vom gemeinschaftlichen Medium (dem weißen Licht) möglich.

II.
[Wirkung des Lichts auf die Körper.]

Es war uns vorerst nur darum zu thun, die Duplicität, welche wir im Licht voraussetzen mußten, erfahrungsmäßig zu erforschen. Die Entdeckung, daß eine ätherische Materie im Licht mit dem Oxygene sich verbindet, ist ein Leitfaden, der uns aus dem Labyrinth der verwickeltsten Phänomene sicher herausführen wird.

Wir konnten vorerst nur die Phänomene, welche das Licht an der *Oberfläche* der Körper zeigt, in Betrachtung ziehen. Jetzt erst fragt sich, welche Wirkungen das Licht auf die *Körper selbst* ausübe.

Vorerst muß hier die verschiedene Beschaffenheit der Körper in Betrachtung gezogen werden.

A.
[Die negative Materie des Lichts.]

1) Wir haben erwiesen, daß alle *durchsichtigen* Körper die negative Materie des Lichts zurückstoßen, und daß sie ebendeßwegen, weil sie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, *durchsichtig* sind. Eben diese durchsichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerst langsam *erwärmt* werden.

Wenn das Licht *an sich warm wäre,* d.h. wenn es durch *Mittheilung* erwärmte, wie wär' es doch möglich, daß es auf Körper, die von ihm nach allen Richtungen durchdrungen werden, nicht erwärmend wirkte?

Durch eine Glasplatte kann man sich vor der Wirkung eines starken Wärme- oder Feuerstroms sichern. Es ist sehr auffallend, daß das Thermometer auf den höchsten Bergen vom Lichte so wenig afficirt wird, wo doch nach Herrn v. *Saussures* Versicherung die scheinbare Hitze der Sonnenstrahlen den Reisenden oft beinahe unerträglich ist. Die Ursache muß darin liegen, daß unser Körper eine Fähigkeit hat, die dem Glas abgeht, diese, durch Wärme *erregbar* zu seyn. Der Grund der *Erwärmung* liegt also nicht im Licht allein, und schon hier offenbart

I,2,402

sich das Daseyn eines *negativen* Princips, mit welchem allein das positive Princip des Lichts *Wärme* bildet.

Man hat alle möglichen Ursachen aufgesucht, aus welchen die heftige Kälte auf hohen Bergen sich erklären ließe. Man hat angemerkt, daß die Luft in einer solchen Höhe außerordentlich verdünnt ist. Allein aus demselben Grunde werden auch die Sonnenstrahlen in der Atmosphäre solcher Höhen weniger Widerstand finden, und sollten also, wenn sie für sich allein die Wärme bilden könnten, auch desto energischer diese hervorbringen[1].

Ich räume gerne ein, daß die mildere Temperatur tiefer liegender Gegenden zum Theil daraus erklärbar ist, daß sie mit der ganzen Masse des Erdkörpers in näherer Verbindung sind, während hohe Berge nur vermittelst ihres Fußes mit der Erde zusammenhangen, übrigens aber frei in der Luft schweben. (*S. Delamethrie's* Theorie der Erde, 1ster Thl. Deutsche Uebers. S. 130). Man bemerkt wirklich, daß die Kälte um so beträchtlicher ist, je freier gleichsam der Berg schwebt. Quito liegt 1457 Toisen über der Meeresfläche, und doch ist die Temperatur daselbst sehr gemäßigt, weil dieser Berg auf einer großen Masse von Bergen ruht; ein frei stehender Pic (wie der von Teneriffa) würde in derselben Höhe die größte Zeit des Jahrs wenigstens mit Schnee bedeckt seyn. - Allein ein Berg, so frei er auch immer in der Luft schweben mag, ist doch immer selbst eine so beträchtliche Masse, daß er, besonders da er die Sonnenstrahlen aus der ersten Hand hat, Wärme genug zurückhalten und verbreiten könnte, wenn nicht in ihm selbst ein Grund läge, der dieses unmöglich machte.

Dieser Grund ist ohne Zweifel folgender. Da auf den höchsten Bergen ursprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Wasser vorhanden war, so mußte der erste Winter schon sie mit einer ansehnlichen Eismasse ringsum bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von Eis überzogen wurden. Das Eis aber ist der stärkste Schirm gegen die Wärme, da es als ein

[1] "in der Atmosphäre solcher Höhen weniger zerstreut, und sollten daher energischer wirken". Erste Auflage.

I,2,403

durchsichtiger Körper das Licht unverändert durchläßt, und als ein Spiegel es unverändert zurückwirft. Der Berg also, der einmal ringsum mit Eis bedeckt war, konnte selbst keine Wärme annehmen, und von der Erde, von der er sich so weit entfernte, nur wenig Wärme erhalten. Man sieht, daß diese Ursache fortwirkend seyn mußte, da die beständige Kälte jener Gegenden alles Wasser, das sie durch Schnee und Regen erhielten, und selbst dasjenige, was einige Stunden Sonnenschein geschmolzen hatten, in neues Eis verwandelte, - daß so zuletzt jene Eismassen sich selbst vermehrten und erhielten, indem sie den Kern des Bergs als eine unüberwindliche Brustwehr gegen allen Einfluß des Lichts vertheidigten.

Diese Hypothese wird sehr bestätigt durch einen Versuch, den Herr v. *Saussure* im 4ten Theil seiner Alpenreisen §. 932 erzählt. Er ließ einen hölzernen Kasten verfertigen, der innerlich mit doppelten Wänden von schwarzem Kork ausgeschlagen war; diesen Kasten verschloß er mit drei sehr durchsichtigen Eisscheiben, durch welche das Sonnenlicht in den Kasten dringen konnte. Er trug diese Maschine 1403 Toisen hoch über die Meeresfläche auf den Gipfel des Cramont, und sah hier, daß in dem Kasten die Wärme so sehr anwuchs, daß das Thermometer am Boden bis auf 70 Grad stieg, obgleich die äußere Temperatur nur 4 Grad betrug.

Ein anderer Beweis von der Verschiedenheit der Wirkung des Lichts auf durchsichtige und dunkle Körper ist das bekannte Experiment, da man ein Stückchen Holz in ganz durchsichtiges Wasser legt, und einen Brennspiegel so stellt, daß der Brennpunkt unter die Oberfläche des Wassers auf das Holz fällt. Das Wasser wird nicht im geringsten erhitzt, dagegen wird das Holz von *innen heraus* verkohlt, weil die äußern Theile durch das Wasser gleichsam geschützt sind.

2) Auf Körper, welche nicht bis zur *Verglasung oxydirt* sind, wirkt das Licht *desoxydirend*. So entzieht es den metallischen Kalken allmählich ihr Oxygene und macht sie dadurch wieder *brennbar*. Auf solche Körper wirkt das Licht nicht *erwärmend*, weil sie unfähig sind ihm seine negative Materie zu entziehen. Hier zeigt sich

I,2,404

noch deutlicher, daß "einen Körper erwärmen" und "seine negative Materie verlieren" beim Licht eins und dasselbe ist. Wir werden diesen Satz bald weiter verfolgen.

Das Licht hat ausschließlich die Fähigkeit, oxydirte Körper wiederherzustellen. Die Wärme bewirkt dasselbe, aber nicht ohne Beitritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie selbst hat für das Oxygene keine Capacität; es ist die Materie, die dem *Licht* angehört. Das Licht nimmt es auf, für sich selbst, und zersetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten.

Man setze oxygenirte Salzsäure dem Lichte aus, so wird sie ihr überflüssiges - O verlieren; das Licht bildet mit demselben Lebensluft, es wird gemeine Salzsäure zurückbleiben. Man setze dieselbe in einer mit schwarzem Papier bedeckten Bouteille der Wärme aus, so wird sie in Glasgestalt versetzt (ihr Zustand verändert), nicht aber *decomponirt* werden.

Alle mit - O tingirten oder durchdrungenen Körper sind entweder *weiß*, oder sie werfen den minder brechbaren, z.B. *rothen* Strahl zurück, wie der Quecksilberkalk. (Man erinnere sich, in welch' genauem Zusammenhang die Stärke der Brechung des Lichts in durchsichtigen oder halbdurchsichtigen Körpern mit der Inflammabilität steht).

Die Körper, durch Berührung des Lichts desoxydirt, nehmen wieder dunklere Farben an. So wird der weiße Silberkalk, dem Licht ausgesetzt, schwärzlich u.s.w.

3) Auf alle *undurchsichtigen, dunkelfarbigen* und *verbrennlichen* Körper wirkt das Licht erwärmend. Die Erfahrungen, welche diesen Satz bestätigen, sind zu allgemein bekannt, als daß sie angeführt zu werden brauchten.

Daß Körper dunkle Farben zeigen, und daß sie durch das Licht stärker erwärmt werden, hängt von einer gemeinschaftlichen Ursache ab, *davon*, daß sie in diesem Zustand gegen die *negative Materie des Lichts* große Anziehung beweisen.

Daß diese Ursache die wahre sey, erhellt unter anderem daraus, daß eben diese Körper auch im Brennpunkt leichter sich entzünden, als

I,2,405

Körper von hellerer Farbe, davon nichts zu sagen, daß wohl alle Farbe einer schwachen Phosphorescenz der Körper zuzuschreiben ist, die durch die stete Einwirkung des Lichts auf ihre Oberfläche erregt wird.

B.
[Theorie der Erwärmung.]

Wir haben jetzt den Grundsatz gefunden: *daß das Licht die Körper in dem Grade erwärmt, als diese fähig sind, ihm seine negative Materie zu entziehen*.

Nun ist aber jede Wirkung in der Natur *Wechselwirkung*. Also kann das Licht seine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Princip in Verbindung zu treten. Dieses Princip, wenn es auch in der Anschauung nicht darstellbar ist, muß doch nothwendig vorausgesetzt, also *postulirt* werden.

Da *alle verbrennlichen* Körper eine solche Wirkung auf das Licht äußern, so muß es ein diesen Körpern *gemeinschaftliches* Princip seyn.

Dieses Princip aber darf nicht (wie die Vertheidiger des Phlogiston gethan haben) als *Bestandtheil* in den Körpern vorausgesetzt werden, *denn es existirt ganz und gar nicht an sich*, es existirt nur im Gegensatz gegen das Oxygene des Lichts, und drückt überhaupt nichts aus als einen Wechselbegriff. Es existirt als solches gar nicht, *als im Augenblick des Conflikts*, den das Licht in jedem phlogistischen Körper erregt, indem es ihn erwärmt.

Im Gegensatz gegen *dieses* Princip kann das *Oxygene* (das in Bezug auf die positive Materie des Lichts *negativ* war) einen *positiven* Charakter annehmen. Das Phlogiston ist insofern nichts mehr und nichts weniger, als das *Negative des Oxygenes*, woraus denn erhellt, daß es *absolut* und *an sich* nicht unterscheidbar ist[1].

Nachdem wir uns so bestimmt haben, werden wir auch künftig uns dieses Begriffs bedienen, ohne zu fürchten, daß man uns deßwegen den Vertheidigern des Phlogistons (als eines besondern, in den Körpern vorhandenen Grundstoffs, welcher Begriff freilich ganz leer ist) beizählen werde.

[1] "*absolut* und *an sich* gedacht, *nichts* ist". Erste Auflage.

I,2,406

C.
[Das Licht das erste Princip der ganzen Natur.]

Hier hätten wir nun den ersten Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur. Wir haben zwei Materien, die sich allgemein und durchgängig entgegengesetzt sind. Damit aber zwischen beiden reelle Entgegensetzung möglich sey, müssen sie Dinge *einer Art* seyn.

Dieß sind sie nun, insofern beide (Oxygene und Phlogiston) die *negativen Materien desselben positiven Princips* sind, das sich im Licht und in der Wärme offenbart.

Wir erkennen zum voraus in diesem Princip das *erste* Princip der ganzen Natur, dem kein Körper unzugänglich ist. Körper, die das *Licht* nicht zu verändern fähig sind, durchdringt es als *Licht*; Körper, die seine Natur verändern, durchdringt es als *Wärme*. So sind alle Körper der steten Einwirkung des Aethers ausgesetzt; ja dieses Princip scheint alle Körper ursprünglich, durchsichtige als Licht, undurchsichtige als Wärme, zu durchdringen.

D.
[Construktion der Begriffe der Wärmelehre.]

Jetzt erst werden alle Begriffe der *Wärmelehre* einer *Construktion* fähig.

1.
[Unterschied von absoluter und specifischer Wärme. Thermometrische Wärme.]

Ein Körper kann nicht *erwärmt* heißen dadurch daß Wärmematerie in seinen Poren sich vertheilt; auch kann der Körper nicht *erwärmt* heißen, insofern er von Wärmematerie *durchdrungen* wird, sondern nur insofern er Wärmematerie *zurückstößt*.

Nun findet aber Zurückstoßung nur zwischen *positiven* Kräften statt, die in entgegengesetzter Richtung wirken. Es muß also in jedem Körper, der *erwärmt* heißt, weil er Wärmematerie *zurückstößt*, ein Princip liegen, das dem positiven Princip der Wärme *ursprünglich verwandt* ist.

Hier stoßen wir also abermals auf die Idee einer *ursprünglichen Homogeneität aller Materie,* ohne welche wir auch gar nicht erklären können, wie Materie auf Materie wirkt.

Wenn es eine *Urmaterie* gibt, die (damit eine dynamische Gemeinschaft aller Substanzen in der Welt sey) alle Körper, entweder als

I,2,407

Licht oder als *Wärme,* durchdringt, so müssen auch alle Körper, die nicht vom *Licht* durchdrungen (undurchsichtig) sind, von *Wärmematerie* ursprünglich durchdrungen seyn, die zu ihrem Wesen so nothwendig gehört, als das Licht zum Wesen durchsichtiger Körper.

Die Quantität des *positiven Wärmeprincips*, von dem jeder phlogistische Körper *ursprünglich* durchdrungen ist, bestimmt den Grad seiner *absoluten Wärme*. Ob man durch diesen Ausdruck bisher denselben Begriff bezeichnet hat, oder nicht, kümmert mich nicht; genug, wenn der Begriff selbst wahr, und der Ausdruck dem Begriff adäquat ist.

Von der *absoluten* Wärme eines phlogistischen Körpers (als welche sein Wesen ausmacht) unterscheide ich genau die Quantität *freier* Wärme, die er dem *allgemein circulirenden* Wärmefluidum verdankt, das durch den steten Einfluß des Lichts auf undurchsichtige Körper und andere Ursachen (vorzüglich Capacitätsveränderungen) immer neu erzeugt wird. Diese freiverbreitete Wärmematerie, da sie äußerst elastisch ist, erhält sich selbst in einem steten Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht wird nur gestört durch die eigenthümliche Beschaffenheit der Körper, wovon der eine die Wärmematerie in größerer Quantität als der andere fesselt, so daß verschiedene Körper bei gleichen Massen deßwegen nicht auch gleiche Quantitäten dieser Wärmematerie enthalten. Die Quantität freier Wärmematerie, welche jeder Körper als *eine eigenthümliche Atmosphäre* um sich sammelt, bestimmt seine *specifische* Wärme.

Da die Körper nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit von dem freiverbreiteten Wärmefluidum verschiedene Quantitäten sich zueignen, so wird in jedem System von Körpern nur dadurch ein neues Gleichgewicht der Wärme entstehen, daß verschiedene Körper durch *verschiedene* Quantitäten Wärmematerie doch alle *gleich* erwärmt werden: dieses Gleichgewicht heiße ich das *Gleichgewicht der Temperatur*. Den *Grad* nun, in welchem jeder Körper erwärmt ist, oder die *Temperatur* des Körpers, abstrahirt von der *Quantität* Wärmematerie, welche nöthig war ihm diese Temperatur zu ertheilen, heiße ich seine *thermometrische* Wärme.

I,2,408

Hieraus ergibt sich nun der wichtigste *Satz der Wärmelehre*, durch welche die neuere Physik in diese dunkle Gegend so viel Licht gebracht hat, nämlich, daß *durch die thermometrische Wärme eines Körpers die Quantität seiner specifischen Wärme ganz und gar unbestimmt bleibt*, daß also verschiedene Körper bei gleicher thermometrischer Wärme dennoch ganz verschiedene Quantitäten specifischer Wärme enthalten können, oder daß das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern kein *absolutes*, sondern nur ein *relatives* Gleichgewicht ist. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniß die specifische Wärme eines Körpers zur absoluten stehe.

2.
[Erklärung der absoluten Wärme.]

Ich muß mich vorerst über den Begriff der *absoluten* Wärme der Körper näher erklären, um so mehr, da dieser Begriff bisher gar nicht oder nur äußerst dunkel vorhanden war. Diese Erklärung wird nach Begriffen einer *dynamischen* Philosophie geschehen, die allein im Stande ist die Hauptbegriffe der Wärmelehre zu construiren.

Das Positive in der Welt ist *absolut-Eines*. Aber das Positive kann nicht anders als unter Schranken erscheinen. Wie die Natur den ursprünglich ausbreitenden Kräften Schranken gesetzt habe, läßt sich nicht weiter erklären, weil die Möglichkeit einer Natur selbst von dieser ursprünglichen Beschränkung des Positiven abhängt. Denn setzen wir, daß die Materie ins Unendliche sich ausbreiten könnte, so würde für unsere Anschauung nichts als ein *unendlicher Porus* - ein unendlich-leerer Raum, d.h. *Nichts*, übrig bleiben.

Alle einzelnen Dinge haben das Positive *gemein*; nur aus den verschiedenen Bestimmungen und

Beschränkungen des Positiven entwickelt sich eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge. Nun muß es aber für unsere Erfahrung in jedem System ein Extrem geben, oder wenigstens können wir uns ein idealisches Extrem denken; alle einzelnen Materien können gedacht werden als diesem Extrem in verschiedenem Grade sich annähernd. Laßt uns diese Annäherung *Reduktion* heißen, so werden alle Materien nur *in verschiedenem Grade reducirt,* d.h.

I,2,409

sie werden voneinander nicht durch *dunkle* oder *absolute Qualitäten,* sondern durch *Gradverhältnisse* unterschieden seyn.

So verliert sich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller positiven Principien in der Welt. Selbst jener ursprünglichste Gegensatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten scheint, verschwindet in dieser Idee. Man kann die Haupterscheinungen der Natur ohne einen solchen Conflikt entgegengesetzter Principien nicht construiren. Aber dieser Conflikt ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existirt nicht *an sich,* sondern nur in diesem Streit, und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt. Sobald dieser Streit aufhört, verschwindet sie, indem sie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt[1].

So kann die Theorie des Verbrennens nicht vollständig construirt werden, ohne dem positiven Princip (der Lebensluft) ein negatives Princip (im Körper) entgegenzusetzen. Beide aber sind nur wechselseitig in *Bezug aufeinander, positiv* und *negativ,* d.h. sie *treten* in dieses Verhältniß (der reellen Entgegensetzung) erst im Moment des phlogistischen Processes. Abstrahirt von diesem Processe unterscheiden sie sich voneinander nur durch Gradverhältnisse. So kann man z.B. dem Oxygene der neueren Chemie *an sich* keine absolute Qualität zuschreiben, obgleich es in der *Erscheinung* eine Qualität zeigt, die keine andere Materie zeigt. Um dieß deutlicher vorzustellen, lasset uns ein idealisches Extrem der *Verbrennlichkeit* denken. *Verbrennlichkeit* aber ist ein Begriff, der überhaupt ein bloßes Verhältniß bezeichnet. Ein Körper verbrennt, wenn er diejenige Materie anzieht, die mit dem Elemente des Lichts allgemein, also auch in unserer Atmosphäre verbunden ist. Stünde nun über dieser Materie eine andere, dem Aether näher verwandte, so würde sie selbst in die Klasse der brennbaren Stoffe herabsinken. Es ist also natürlich, daß diejenige Materie, die selbst auf dem höchsten Grade der Brennbarkeit (in einem gegebenen System von Materie) steht, nicht mehr brennbar, sondern diejenige Materie sey, mit der alle anderen verbrennen.

[1] "in der Sphäre homogener Kräfte zurücktritt". Erste Auflage.

I,2,410

So müssen wir uns nun auch denken, daß eine und dieselbe Materie bei einem bestimmten Grad der Qualität *Licht,* bei einem andern *Wärmematerie* bilde. Wenn wir noch überdieß eine ursprüngliche Einheit aller positiven Principien in der Welt denken, so werden alle einzelnen Materien vermöge dessen, was an ihnen *positiv* ist, dem Licht oder der Wärmematerie verwandt seyn. Auf diese Art können wir uns also das positive Princip phlogistischer Körper als Wärmematerie vorstellen, so daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären als *eine in verschiedenem Grad verdichtete* und in *verschiedenem Grad auflösbare Wärmematerie.* Sonach müßte jedem brennbaren Körper ein besonderer Grad *absoluter Wärme* zugeschrieben werden.

Dieses *absolute Wärmeprincip* des Körpers nun kann durch äußern Einfluß, des Lichts z.B., in verschiedenem Grade *erregt* werden. Je höher der Grad dieses absoluten Wärmeprincips in einem Körper ursprünglich ist, desto erregbarer ist es, und desto stärker stößt es fremde Wärmematerie zurück.

Dieses Gesetz macht es nun möglich, dem Begriff von *Wärmecapacität* (einem bis jetzt gehaltlosen Begriff) reelle Bedeutung zu verschaffen.

3.
[Bestimmung der absoluten und specifischen Wärme. Der Begriff der Wärmecapacität.]

Wenn die Temperatur in einem System verschiedener Körper gleich ist, unerachtet die Mengen ihrer specifischen Wärmematerie ungleich sind, so kann der Grund des Gleichgewichts der Temperatur nur darin liegen, daß das absolute Wärmeprincips des einen Körpers ursprünglich energischer ist, und durch geringere Quantitäten mitgetheilter Wärme in gleiche Bewegung gesetzt wird, als das absolute Wärmeprincip des andern.

Wir werden also zwei Gesetze aufstellen, nach welchen die absolute und specifische Wärme der Körper wechselseitig sich bestimmen, nämlich *daß die specifischen Wärmen verschiedener Körper sich umgekehrt verhalten wie ihre absoluten,* und umgekehrt, *daß die absoluten Wärmen sich umgekehrt verhalten wie die specifischen.*

I,2,411

Diese beiden Gesetze lassen uns schon zum voraus einen Blick auf den Zusammenhang der ganzen Natur werfen. Wir sehen hier eine außerordentlich elastische Materie, die zwischen allen Körpern vertheilt ist und ein gemeinschaftliches Medium bildet, durch welches die Veränderung, die in einem Körper vorgeht, dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Vermöge dieser unsichtbaren Materie stehen alle phlogistischen Körper in dynamischer Gemeinschaft. Diese Materie ist so durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verschlossen ist. Sie stellt ein Medium vor, das selbst durch die festesten Körper stetig und ununterbrochen hindurchgeht. Diese Materie wird nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten. Wenn also verschiedene Körper *unter einander* ein Gleichgewicht der Wärme unterhalten, so kann dieß nicht erklärt werden, ohne in diesen Körpern selbst ein positives Princip anzunehmen, das mit der allgemein verbreiteten Wärmematerie in stetigem und dynamischem Zusammenhang steht.

Wenn die specifische Wärme eines Körpers sich umgekehrt verhält wie seine absolute, so sieht man schon hieraus, daß die specifische Wärme nicht bloß *mechanisch* (mittelst seiner leeren Zwischenräume), sondern *dynamisch* vermöge seiner Qualitäten mit dem Körper zusammenhängt.

Der Körper, in dem das ursprüngliche Wärmeprincip erregbarer ist, stößt die fremde Wärme stärker zurück, als ein anderer, in dem jenes Princip weniger rege gemacht wird. Der letztere Körper, sagt man, hat *größere Capacität* für die Wärme als der erstere. Dieser Ausdruck ist nicht passend, weil er den Körper als absolut-passiv dabei vorstellt. Absolute Passivität aber ist ein Begriff, der gar keiner Construktion fähig ist. *Receptivität, Capacität u.s.w. an sich* sind sinnlose Begriffe, und haben nur insofern Bedeutung, als man sich darunter nicht eine absolute *Negation,* sondern nur ein Minus von *Activität* denkt. Aber auch der Körper, der die größte Wärmecapacität hat, stößt fremde Wärmematerie zurück, nur daß er es mit geringerer Kraft thut, als der Körper von geringerer Capacität, der nicht etwa, wie man gewöhnlich sich vorstellt, der fremden Wärme *verschlossen* ist, sondern der mit eigenthümlicher Kraft sie zurückstößt,

I,2,412

oder der auf ihn zuströmenden Wärmematerie die erregte Elasticität seines eigenthümlichen Wärmeprincips entgegensetzt.

Wir verstehen also unter *Wärmecapacität* eines Körpers nur das *Minus von Zurückstoßungskraft, das er gegen fremde Wärmematerie äußert*. Nachdem wir das Wort so bestimmt haben, werden wir es ohne Furcht mißverstanden zu werden fernerhin brauchen.

Wir gehen nun zur Erörterung der oben aufgestellten Gesetze zurück.

Erstens behaupten wir: die *specifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Capacität desselben, wenn dieses Gleichgewicht gestört wird, verhalte sich umgekehrt wie seine absolute Wärme, oder wie der Grad der Erregbarkeit seines ursprünglichen Wärmeprincips*.

Der Begriff der Wärmecapacität ist eine Klippe, woran die atomistische Physik scheitern muß, die dürftigen Erklärungen, die sie von der specifischen Wärme u.s.w. zu geben genöthigt ist, sind die nächsten Vorboten ihres Untergangs. *Crawford*, der zuerst deutlicher als alle andern den Satz erwies, daß es eine *specifische* Wärme der Körper gebe, und so viele andere scharfsinnige Männer, die ihm hierin nachfolgten, haben durch diesen Satz allein zur Vorbereitung einer dynamischen Naturwissenschaft mehr gethan, als sie selbst ahnen oder beabsichtigen konnten.

Man sieht, daß die Körper von geringerer Capacität, indem sie die Wärmematerie zurückstoßen, sie gegen Körper von größerer Capacität treiben, und daß so endlich ein Gleichgewicht entstehen muß, weil die specifische Wärme in einem System von Körpern sich im umgekehrten Verhältniß ihrer Zurückstoßungskraft an sie vertheilt, nicht als ob die Körper von großer Capacität *keine* Zurückstoßungskraft äußerten, sondern, weil diese Zurückstoßungskraft, an sich schon schwächer, durch die Zurückstoßungskraft der Körper von geringerer Capacität *überwältigt* wird.

I,2,413

Es erhellt hieraus, daß jeder Körper in Bezug auf seine specifische Wärme in einem *gezwungenen* Zustand ist, worin ihn die Körper, mit denen er in Zusammenhang steht, erhalten, daher er diesen Zustand so bald verläßt, als sich sein Verhältniß zu den andern Körpern ändert.

Zweitens behaupten wir, daß hinwiederum die *absolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur sich umgekehrt verhalte wie seine specifische, und bei gestörtem Gleichgewicht umgekehrt wie seine Capacität*.

Wir setzen voraus, daß *phlogistisiren* und *desoxygeniren* Wechselbegriffe sind, wovon der eine gerade so viel als der andere bedeutet, so wie umgekehrt oxygeniren und dephlogistisiren eins und dasselbe ist. Nun ist der Grad der absoluten Wärme eines Körpers gleich dem Grade seiner phlogistischen Beschaffenheit. Also werden wir das oben aufgestellte Gesetz auch so ausdrücken können: *Die specifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur steht im geraden Verhältniß mit dem Grad seiner Oxydation, und im umgekehrten mit dem Grad seiner Desoxydation*.

Ich setze hierbei immer voraus, daß man die Terminologie der Chemie verstehe. Wir haben dieses Gesetz ganz und gar a priori gefunden; der Leser wird zu unserer Art zu philosophiren Zutrauen fassen, wenn er sieht, daß dieses so gefundene Gesetz mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmt.

Die allgemeine Folge des Verbrennens (d.h. der Oxydation) ist die vergrößerte Wärmecapacität des Körpers oder, was dasselbe ist, die verminderte Zurückstoßung, welche der Körper in diesem Zustande gegen fremde Wärmematerie beweist.

Nach *Crawford* (in seiner Schrift on animal heat, 2te Ausg. S. 287) ist die Wärmecapacität des Eisens $^1/_8$, des Eisenkalks $^1/_6$; die des Kupfers $^1/_6$, des Kupferkalks $^1/_4$; die des Bleis $^1/_{28}$, des Bleikalks $^1/_{15}$; die

des Zinns $^{1}/_{14}$, des Zinnkalks $^{1}/_{10}$. Man bemerke, daß die Versuche hierüber mit der möglichsten Genauigkeit angestellt wurden.

I,2,414

4.
[Construction des Verbrennens.]

Dieses Gesetz: daß mit der Oxydation die Zurückstoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollständigen Construktion des *Verbrennens* als einer chemischen Erscheinung.

Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch diese wird die Zurückstoßungskraft des Körpers erregt, und somit seine Capacität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anders als sein ursprüngliches Wärmeprincip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper strömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dieß thut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von größerer Capacität, z.B. das Thermometer (das also nicht die Wärmequantität anzeigt, die ein Körper *enthält*, sondern welche er *zurückstößt*).

Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückstoßung geben. Diese Grenze der Erregbarkeit oder dieses Minus von Zurückstoßungskraft ist das *negative Princip*, das bei jedem Proceß des Verbrennens dem positiven Princip (außer dem Körper) gegenübersteht. Denn sobald die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zum höchsten Grade erregt ist, und das Gleichgewicht der Kräfte im Körper schlechthin gestört wird, eilt die Natur es wiederherzustellen, was nicht anders geschehen kann als dadurch, daß die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zu einem (relativen) Minimum vermindert, oder daß seine Capacität zu einem (relativen) Maximum vermehrt wird. Dieß geschieht durch das Verbrennen. Die Capacität des Körpers wird vermehrt, und: der Körper durchdringt sich mit dem Oxygene, sagt gerade dasselbe. Vergrößerung der Capacität und Verbrennen des Körpers ist ein und dasselbe Phänomen.

Man sieht hieraus, daß den neueren Vertheidigern des Phlogiston eine bei weitem philosophischere Idee vorschwebte, als man ihnen insgemein zutraut: diese, daß der Körper sich beim Verbrennen nicht absolut-passiv verhalten könne, und daß bei jedem phlogistischen Proceß eine Wechselwirkung stattfinden müsse.

I,2,415

In der That ist auch die Anziehung, welche der Körper gegen das Oxygene beweist, nichts anderes als ein Maximum von Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, das der Körper erreicht hat. Ein Körper, der durch kein Mittel bis zu diesem Maximum gebracht werden könnte, wäre schlechterdings unverbrennlich. Was also alle verbrennlichen Körper gemein haben, ist eine gewisse Grenze der phlogistischen Erregbarkeit. Man kann diese Eigenschaft der Körper, nur bis zu einem gewissen Grade erregbar zu seyn, ihr *Phlogiston*, oder auch ihr *negatives Wärmeprincip* nennen. Ein solches negatives Princip ist nothwendig, um das Phänomen des Verbrennens zu construiren. Ich brauche nicht zu erinnern, wie weit entfernt diese Theorie von dem unphilosophischen Gedanken ist, die Ursache der Verbrennlichkeit in einem besonderen *Bestandtheil* der phlogistischen Körper zu suchen.

Wenn nun oxydirte Körper eine größere Wärmecapacität beweisen, so geschieht dieß nicht etwa, als ob sie in diesem Zustande eine *positive* Anziehung gegen die Wärmematerie bewiesen. Ich habe schon oben bemerkt, daß die Körper von größerer Zurückstoßungskraft die Wärmematerie gegen Körper von minderer Zurückstoßungskraft treiben. Die Wärmematerie kann daher Körpern, die vom Oxygene durchdrungen sind, nur adhäriren, sie kann (ohne Mitwirkung eines dritten Körpers, der jenen Körpern das Oxygene entzieht) nicht chemisch wirken, ihr Wärmeprincip (das gleichsam neutralisirt ist) nicht erregen, also auch nicht zurückgestoßen werden. Sie adhärirt also solchen Körpern nicht durch wirkliche Verwandtschaft, sondern nur, weil sie von ihnen nicht zurückgestoßen und von andern (phlogistischen) Körpern gegen sie getrieben wird.

5.
[Begriff der Wärmeleiter. Quantitative und qualitative Capacität.]

Zuletzt lasset uns aus den bisherigen Principien Gesetze herleiten, nach welchen die verschiedene *Wärmeleitungskraft* der Körper bestimmt werden kann.

Wärmeleiter sind mir solche Körper, deren *eignes Wärmeprincip, durch Wirkung der Wärmematerie erregt, diese forttreibt und zurückstößt. Nichtleiter der Wärme, an*

I,2,416

welchen sich die Wärmematerie nur durch ihre eigne Elasticität fortbewegt (mit andern Worten: solche, die sich gegen die Wärme *neutral* verhalten).

Ich wünsche, daß meine Leser sich wegen des Folgenden die Bedeutung merken, die ich diesen Worten gebe. Denn es gehört nur geringe Belesenheit dazu, um zu wissen, daß sie von verschiedenen Schriftstellern in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Wenn man z.B. die Leitungskraft der Körper nach der Schnelligkeit schätzt, mit der sie einen erwärmten Körper erkälten, so ist z.B. das Wasser ein weit besserer Wärmeleiter als das Quecksilber. Ich verbinde aber mit jenem Worte einen ganz andern Sinn. Das Wasser ist mir kein Wärmeleiter, denn es verhält sich gegen die Wärme ganz neutral, stößt sie nicht fort, wie das Quecksilber, und hat insofern größere *Capacität*. Nach jenen Schriftstellern ist die Leitungskraft der Körper *gleich* ihrer Capacität, meinem Begriff nach verhält sie sich *umgekehrt* wie ihre Capacität.

So sind alle durchsichtige, d.h. solche Körper, durch welche das Licht fortgepflanzt wird, Nichtleiter der Wärme, entweder weil sie gar kein phlogistisch-erregbares Princip enthalten, oder weil wenigstens dieses Princip in ihnen *neutralisirt* ist. Die Capacität des Wassers verhält sich zu der des Quecksilbers, wie 28 : 1. Daß das inflammable Princip des Wassers durch Oxygene neutralisirt ist, sieht man daraus, daß es die Natur des Lichts nicht verändert. Auf Nichtleiter also wird die Wärme nur *quantitativ* wirken, sie wird bloß *ausdehnen* oder den *Zustand* der Körper verändern, ohne eine *Qualität* zu geben oder zu nehmen. Aller Analogie nach verbindet sich die Wärme, die das Eis in Wasser verwandelt, mit dem letztern nicht als absolute, sondern nur als specifische Wärme. Doch scheint die Wärme, welche dem Eis Flüssigkeit gibt, das Verhältniß seiner beiden Bestandtheile zu ändern. Wasser bricht das Licht stärker als Eis. Man weiß, in welchem Zusammenhang die Stärke der Brechung mit der Inflammabilität steht. - Die Wärme, die sich mit dem schmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, sie ist wie *verschwunden*

I,2,417

(daher Dr. *Blacks latente* Wärme). Die Ursache ist, daß das Schmelzen des Eises selbst Ausdruck der unterliegenden Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ist[1], und daß es also so lange Wärme aufnimmt, bis *durch* diese Wärme selbst seine Zurückstoßungskraft erst erregt wird. Es ist also unmöglich, daß es mit dieser Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer, wirke. Erst[2] durch mitgetheilte Wärme kann es allmählich erhitzt, d.h. dahin gebracht werden, daß es aufs Thermometer wirkt. Wird der Wärmestrom so verstärkt, daß er die Zurückstoßungskraft des Wassers aufs neue überwältigt, so dringt er in das Wasser ein, verbreitet es zu *Dampf*, und ändert so seinen *Zustand* abermals ohne ihm eine *Qualität* zu *geben* oder zu *nehmen*.

Die Wärme kann also weder mit dem *Wasser* noch mit dem *Wasserdampf chemisch* vereinigt seyn; denn *Festigkeit, Flüssigkeit, Dampfgestalt* des Wassers sind bloß relative Zustände (keine Veränderungen seiner Qualitäten), Zustände, die man noch überdieß als *gezwungen* ansehen kann; denn wäre das Wasser nicht in einer Temperatur, in welcher ihm andere Körper von minderer Capacität eine beträchtliche Wärme zutreiben, so wär' es *Eis,* und läge nicht die Atmosphäre auf ihm, so wär' es *Dampf*. Daß die Wärme, welche dem Eis mitgetheilt wird, nicht als Wärme auf andere Körper wirkt, kommt nicht daher, daß es vom Eis *chemisch* gebunden, sondern daher, daß das Eis in diesem Zustand unfähig ist, der Zurückstoßungskraft, welche *andere* Körper gegen die Wärme äußern, das *Gleichgewicht* zu halten, oder sie gar zu *überwältigen*.

Hier sehen wir also, daß das Wort Capacität *zweierlei* bedeuten kann, die Capacität des *Volumens* und die *Capacität* der *Grundstoffe*, oder kürzer: *quantitative* und *qualitative* Capacität. Nach der *atomistischen* Philosophie ist freilich alle Capacität nur *quantitativ*. Es ist zu bedauern, daß bei der Undeutlichkeit der Begriffe, welche so lange Zeit über diese Gegenstände geherrscht haben, keiner der großen Physiker, denen wir die wichtigsten Entdeckungen über

[1] "daß das Eis keine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie beweist". Aufl. 1.

[2] "Erst nachdem es ganz flüssig geworden, ist seine Zurückstoßungskraft erregt" Aufl. 1.

I,2,418

die Natur der Wärme verdanken, den eigentlichen Unterschied der specifischen und der quantitativen Capacität scharf genug gesehen und bestimmt hat, wodurch in ihren Angaben große Verwirrung entstanden ist. Gleichwohl zeigt sich dieser Unterschied sehr deutlich. Auf *jeden* Körper, welches *chemische* Verhältniß er auch gegen die Wärmematerie zeige, wirkt die Wärme *quantitativ,* d.h. durch Vergrößerung seines *Volums,* Veränderung seines *Zustandes*. Dieß ist gleichsam die *allgemeine* Wirkungsart der Wärme; bei Körpern aber, die gegen die Wärme ein *besonderes* Verhältniß zeigen, ist diese Veränderung des Volums nur die äußere *Erscheinung* gleichsam der Veränderung, welche die Wärme durch *besondere* Wirkungsart im Innern des Körpers bewirkt.

Dieß erhellt daraus, daß diese Veränderung des *Volums* der Körper durch die Wärme nicht immer im Verhältniß ihrer *Dichtigkeit,* wie man sonst erwarten müßte, sondern in einem gewissen Verhältniß mit ihrer *specifischen Capacität* geschieht. Man muß hier auf zweierlei Rücksicht nehmen. Wenn man die *Wärme,* welche zu den Versuchen über die Ausdehnbarkeit der Körper angewandt wird, dem Grade nach als *gleich* annimmt, so muß man nicht nur auf das *Volum,* zu dem sie ausgedehnt werden, sondern auch auf die *Zeit,* innerhalb welcher es geschieht, Rücksicht nehmen.

Zieht man nun

1) das *Volum* in Betrachtung, so scheint es allerdings, daß Körper durch dieselbe Wärme im *umgekehrten Verhältniß ihrer Dichtigkeit* ausgedehnt werden. So wird brennbare Luft durch dieselbe

Wärme mehr ausgedehnt als gemeine Luft, gemeine Luft mehr als Weingeist, Weingeist mehr als Wasser, Wasser mehr als Quecksilber. Dieß ist ganz so, wie man es zum voraus erwarten mußte.

Nimmt man nun aber

2) auf die *Zeit* Rücksicht, in welcher diese Ausdehnung erfolgt, so daß man außer der Wärme auch den *Grad der Ausdehnung* als *gleich* annimmt, so zeigt sich dabei ein ganz anderes Verhältniß. Quecksilber, weit *dichter* als Wasser, braucht *weniger* Zeit, auf einen

I,2,419

bestimmten Grad ausgedehnt zu werden, als Wasser, dieses wieder *mehr* Zeit als Weingeist, der *weniger* dicht ist als das Wasser.

Lavoisier, nachdem er über die Ausdehnbarkeit flüssiger Körper durch die Hitze eine Reihe mühsamer Versuche angestellt hatte, wurde durch dieses besondere Verhältniß des Volums, zu welchem, und der Zeit, in welcher Flüssigkeiten ausgedehnt werden, so befremdet, daß er es nicht wagte, irgend eine Theorie aus seinen Versuchen herzuleiten. Nach den Grundsätzen, welche wir bisher über die Wirkungsart der Wärme aufgestellt haben, kann uns ein solches besonderes Verhältniß nicht unerwartet seyn.

Daß Körper von ursprünglich-höherer Elasticität (von geringerer Dichtigkeit) durch gleiche Wärme stärker ausgedehnt, d.h. elastischer werden als solche, die ursprünglich *weniger* elastisch sind, kann uns nicht befremden. Wenn also die Wärme zu verschiedenen Körpern ein verschiedenes, *specifisches* oder *qualitatives* Verhältniß hat, so kann sich diese Verschiedenheit, die *Wärme,* und das *Volum* der Ausdehnung als *gleich* gesetzt, in der That durch nichts als die *Verschiedenheit der Zeiten,* in welcher gleiche Wärmequalitäten gleiche Wirkungen hervorbringen, offenbaren.

Das *besondere,* specifische Verhältniß der Wärme zu verschiedenen Körpern hängt nun ganz und gar von dem Grade der Erregbarkeit des *ursprünglichen Wärmeprincips dieser Körper* ab. Es ist natürlich, daß Körper, in welchen das ursprüngliche Wärmeprincip *erregbarer* ist, wenn sie andern Körpern, in welchen dasselbe minder erregbar ist, durch gleiche Wärme zu gleichem Volum ausgedehnt werden, dieses Volum in *kürzerer Zeit* annehmen müssen. So ist das Quecksilber zwar *dichter,* aber zugleich ursprünglich-*phlogistischer,* als das Wasser, es wird also durch gleiche Wärme in *kürzerer Zeit* zu einem gleichen Volum mit dem Wasser ausgedehnt werden. Ebenso ist der Weingeist zwar *weniger dicht,* dagegen aber ursprünglich *erregbarer* durch Wärme, als das Wasser; kein Wunder, daß die *Zeit,* in der er durch gleiche Wärme zu gleichem Volum mit dem Wasser ausgedehnt wird, gar nicht das Verhältniß seiner Dichtigkeit beobachtet.

I,2,420

6.
[Ein der Wärmematerie ursprünglich verwandtes Princip in jedem Körper.]

Ich glaube, daß nach so vielfachen Beweisen kein Zweifel übrig bleiben kann, daß nicht in jedem phlogistischen Körper ein ursprüngliches *Princip* liege, das, durch fremde Wärme in verschiedenem Grade erregbar, eigentlich dasjenige ist, was die Wärme in verschiedenem Grade zurückstößt. Es ist ohnehin allen gesunden Principien zuwider, einen Körper bei irgend einer Veränderung, die er erleidet, als lediglich *passiv* anzunehmen. Wie ein Körper die Wärme mit eigenthümlicher Kraft zurückstoßen

kann, begreife ich nicht, wenn nicht diese Kraft selbst durch Wärme *erregbar* ist. Und da in der ganzen Natur jene elastische Materie, die wir Wärmestoff nennen, nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten, nur durch sich selbst beschränkt werden kann, so begreife ich wiederum nicht, wie ein Körper mit so großer Kraft auf die Wärmematerie zurückwirkt, wenn nicht in ihm selbst ein Princip liegt, das, *der Wärmematerie ursprünglich verwandt,* allein fähig ist sie in ihrer Bewegung aufzuhalten, oder ihr eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung einzudrücken.

Wenn die Wärme im Körper selbst ein ursprüngliches Princip erregt, d.h. wenn sie *chemisch*, *dynamisch* auf ihn wirkt, so wird dadurch ein Bestreben zur *Zersetzung* in ihm hervorgebracht werden. Ist die Materie zusammengesetzt aus *homogenem,* nur specifisch verschiedenem phlogistischem Stoff, so wird die Zersetzung durch bloße Wärme bewirkt werden können, weil die verschiedenen Bestandtheile eine verschiedene *Erregbarkeit* durch Wärme, und also auch einen verschiedenen Grad der *Volatilität* haben. So sind Oele als Produkte aus Wasser- und Kohlenstoff, so Pflanzen und überhaupt alle Zusammensetzungen phlogistischer Stoffe durch bloße Wärme zersetzbar.

Ganz anders ist es mit Körpern, die aus *heterogenem* Stoffe bestehen. Ist ein Körper in *oxydirtem* Zustande, so kann die Wärmematerie *für sich* wohl eine Veränderung der *quantitativen,* nicht aber der *qualitativen* Capacität bewirken. So wird Wasser durch Wärme ins Unendliche ausdehnbar, nicht aber *zersetzbar* seyn, wofern nicht die Wahlanziehung einer dritten Materie hinzukommt. (Ein

I,2,421

Satz, der gegen manche meteorologische Vorstellungsarten sehr beweisend ist). Das Vehikel der Wärmematerie im Wasser ist nur das *Hydrogene,* das Oxygene kann davon nicht afficirt werden. Die Wärmematerie wird sich des Hydrogenes bemächtigen und es in den Zustand der *Zersetzbarkeit* bringen. Aber nur erst, wenn eine dritte Materie hinzukommt, welche das Oxygene aus der Verbindung mit dem Hydrogene reißt, wird das letztere dem Impuls der Wärmematerie folgen. Das Wasser wird *reducirt* (desoxydirt), es entsteht entzündliche Luft (gaz hydrogène); diese wird eine weit geringere qualitative, aber eine größere *quantitative* Capacität haben als das Wasser, mit andern Worten, indem das Wasser das Oxygene verliert, wird seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie vergrößert, unerachtet es dem *Volum* nach jetzt weit mehr Wärmematerie aufnehmen kann. Das gerade Gegentheil geschieht, wenn der Körper *phlogistisch* ist und mit der atmosphärischen Luft in Berührung steht; denn nun wird jede Erhöhung der Temperatur die *qualitative* Capacität des Körpers bis zu einem Maximum vermindern, bei welchem er das Oxygene anzieht.

Man bemerke, wie überall Wärme- und Sauerstoff sich entgegengesetzt sind und in jedem Phänomen einander *ablösen,* wenn ich so sagen darf. *In dem Grade,* in welchem der Körper erwärmt ist, d.h. die Wärmematerie zurückstößt, zieht er das Oxygene an. Das Maximum der Zurückstoßung des einen ist das Maximum der Anziehung des andern. Sobald dieses Maximum erreicht ist, ändert sich die Scene. Denn sobald das Oxygene an den Körper tritt, wird die qualitative Capacität des Körpers vermehrt, d.h. mit andern Worten, *sobald der Körper das Maximum der Anziehung gegen das Oxygene erreicht hat, erreicht er zugleich das Minimum der Zurückstoßung gegen den Wärmestoff,* dessen er fähig ist. Man sieht, daß diese Vorstellungsart auf weit philosophischere Begriffe führt, als die Vorstellungsart der Antiphlogistiker, die aus der Chemie in der That allen Dualismus verbannen.

7.
[Die Grade der Brennbarkeit.]

Jetzt sehen wir uns auch in Stand gesetzt den verschiedenen Grad

I,2,422

der *Brennbarkeit* verschiedener Körper zu erklären. Zu *erklären* sage ich; denn daß man sagt, die Körper haben größere oder geringere Verwandtschaft zum Oxygene, heißt die Sache nicht erklären. Denn davon nichts zu sagen, daß das Wort Verwandtschaft *überhaupt nichts* erklärt, - so ist ja eben diese verschiedene Verwandtschaft der Körper zum Oxygene dasjenige, was man erklärt haben will.

Wenn sich der verbrennende Körper beim Proceß wirklich so *passiv* verhielte, als manche einseitige Antiphlogistiker glauben, so ließe sich gar kein Grund angeben, warum nicht alle Körper bei gleicher Temperatur und alle mit derselben Leichtigkeit verbrennen. Es muß als Grundsatz angenommen werden, *daß der Körper nur dann mit dem Oxygene sich verbindet, wenn seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ihr Maximum erreicht hat* (oder: wenn sein ursprüngliches Wärmeprincip bis zum höchsten Grade erregt ist). Denn sobald seine Zurückstoßungskraft der fremden Wärmematerie nicht mehr das Gleichgewicht hält, *muß* seine Capacität vermehrt werden, oder, was dasselbe ist, er muß sich mit dem Oxygene verbinden.

Die verbrennlichsten Körper also sind diejenigen, deren Zurückstoßungskraft am ehesten überwältigt ist, oder deren ursprüngliches Wärmeprincip am ehesten das Maximum der Erregung erreicht. In einigen Körpern ist die ursprüngliche Zurückstoßungskraft so gering, daß sie bei der niedrigsten Temperatur schon sich mit dem Oxygene verbinden, oder, was dasselbe ist, eine größere Capacität annehmen. Es wird auch umgekehrt gelten, nämlich daß diejenigen Körper durch Wärme am stärksten erregbar sind, welche am schwersten verbrennen (wie die Metalle).

Auf das Thermometer kann nur diejenige Wärme wirken, welche vom Körper *zurückgestoßen* wird. Der Grad also, in welchem ein Körper durch eine bestimmte Quantität Wärmematerie erwärmt wird, ist gleich dem Grad seiner Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, oder gleich seiner Erregbarkeit durch Wärme. Es werden also durch gleiche Quantitäten Wärme von allen Körpern diejenigen am stärksten erwärmt, *welche am schwersten verbrennen*.

I,2,423

Auch folgt aus dem Vorhergehenden das Gesetz; daß ein Körper von *doppelter Erregbarkeit* durch *einfache Erhöhung der Temperatur* in gleichem Grad erhitzt wird, als durch *doppelte Erhöhung der Temperatur* ein Körper von *einfacher Erregbarkeit*, oder: *daß die einfache Erhöhung der Temperatur bei doppelter Erregbarkeit des Körpers* (in Bezug auf das Thermometer) *der doppelten Erhöhung der Temperatur bei einfacher Erregbarkeit des Körpers gleich gilt*. Man setze die Erregbarkeit des Wassers = 1, die des Leinöls = 2, so wird das Wasser durch die doppelte Quantität mitgetheilter Wärme nicht stärker erhitzt, als das Leinöl durch die einfache, oder, wenn man die Wärmequantität, welche beiden mitgetheilt wird, als gleich annimmt, wird sich der Grad ihrer Erwärmung verhalten wie ihre Erregbarkeit = 1 : 2.

Wenn Wärmeleiter solche Körper sind, welche durch eigenthümliche Zurückstoßungskraft die Wärmematerie fortbewegen, so wird auch die Leitungsfähigkeit der Körper sich verhalten wie ihre Erregbarkeit, und umgekehrt wie ihre Capacität. (Es brauchen einige Schriftsteller das Wort *Capacität* als gleichbedeutend mit dem Wort *Leitungsfähigkeit*. Es ist aber widersinnig zu sagen, daß ein Körper um so größere Leitungsfähigkeit habe, je mehr er Wärme aufzunehmen, d.h. zurückzuhalten, fähig sey). Mit diesem Gesetz stimmt die Erfahrung vollkommen überein. *Wärmeleiter* sind nur *phlogistische* Körper, weil diese allein durch Wärme erregbar sind. Unter den phlogistischen Körpern werden diejenigen die besten Wärmeleiter seyn, die im höchsten Grade erregbar sind, d.h. nach dem Obigen, die

am schwersten verbrennen, die Metalle, und unter diesen z.B. das Silber u.s.w. Die schlechtesten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigsten erregbar sind, d.h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn u.s.w. Doch hat wahrscheinlich auf die Leitungskraft dieser Körper noch ein anderes Verhältniß Einfluß, wovon nachher. Ich bemerke nur noch, daß die Entdeckung des Grafen *Rumford*, daß diese Materien *Nichtleiter* sind für *geringere*, *Leiter* aber für größere

I,2,424

Grade von Wärme, ein neuer Beweis ist, daß die Leitungskraft der Körper von dem Grad ihrer Erregung abhängig ist.

Nichtleiter der Wärme sind alle *dephlogistisirten* oder *oxydirten* Körper, wie Metallkalke. In allen diesen Körpern ist nur geringe Zurückstoßungskraft gegen die Wärme erregbar.

Vollkommene Nichtleiter der Wärme sind das Wasser und die Luft, versteht sich die reine Luft (denn kohlengesäuertes oder entzündliches Gas sind allerdings Wärmeleiter. Die eingeschlossene Luft eines Orts, in welchem viele Menschen sich befinden, wird zuletzt glühend heiß).

Es ist eine merkwürdige Entdeckung des Grafen *Rumford*, die er in seinen Experiments upon heat in den Philos. Transact. Vol. LXXXII, P. I. zuerst mitgetheilt und durch sinnreiche Versuche außer Zweifel gesetzt hat, daß die gemeine Luft für die Wärme undurchdringlich sey, daß zwar jedes einzelne Lufttheilchen Wärme aufnehmen und durch Bewegung andern mittheilen könne, daß aber die Luft in *Ruhe*, d.h. ohne daß ihre Theilchen eine *relative* Bewegung haben, die Wärmematerie nicht fortpflanze. Dieß heißt nun grade nicht mehr und nicht weniger, als daß die Luft keine *eigenthümliche* Zurückstoßungskraft gegen die Wärme äußere, sondern sie nur fortpflanze, insofern sie selbst durch eine äußere Ursache in Bewegung gesetzt wird. Ich wüßte nichts, wodurch ich die oben gegebene Definition eines *Wärmeleiters* und *Nichtleiters* besser erläutern könnte.

Ich habe so eben bemerkt, daß die Leitungskraft mancher leichtverbrennlichen Körper, wie der Wolle, der Federn u.s.w., geringer sey, als man sie, ihrer schwächern Erregbarkeit unerachtet, doch erwarten sollte. Das Räthsel löst sich durch eine andere Beobachtung des Grafen *Rumford*. Er hat gefunden, daß die geringere Leitungskraft der Materien, die wir zur Bedeckung und Bekleidung anwenden, nicht sowohl von der Feinheit oder der besondern Disposition ihres Gewebes, als von einem gewissen Grad der Anziehung, den diese Materien *gegen die umgebende Luft* beweisen, abhängig sey. Vermöge dieser Anziehung hält eine solche Materie die Luft mit mehr oder weniger Hartnäckigkeit zurück, selbst dann, wann sie durch eine momentane

I,2,425

Ausdehnung aerostatisch leichter wird als die umgebende Luft, und also sich erheben und die Wärme, von der sie ausgedehnt wurde, mit sich wegführen sollte. (Man begreift daraus, warum oft bei gemäßigter Temperatur der Luft ein Wind weit mehr erkältet, als die ruhige, aber äußerst kalte Luft).

Am deutlichsten sieht man diese Eigenschaft leichtverbrennlicher Körper, die Luft um sich her zu sammeln, an dem sogenannten Hexenmehl (semen lycopodii). Man weiß, daß dieses Mehl beinahe keine Nässe annimmt; es schwimmt nicht nur auf dem Wasser, sondern es schützt auch, auf dessen Oberfläche ausgebreitet, die Hand, die man ins Wasser taucht, vor aller Feuchtigkeit; den Grund davon muß man in der *Luftschichte* suchen, die jedes einzelne Körnchen dieses Staubes umgibt; denn, wenn man ein Glas voll dieses Staubes auf den Boden eines mit Wasser angefüllten Gefäßes unter den Recipienten der Luftpumpe bringt, füllt im Augenblick, da man den Druck der Atmosphäre wiederhergestellt, das Wasser in dem Glas alle Zwischenräume des Staubs aus, und macht ihn naß wie jede andere Materie; trocknet

man ihn nachher, so nimmt er wieder seine Luftbedeckung an, und mit dieser auch wieder die charakteristische Eigenschaft, der Nässe zu widerstehen. (Man sehe eine Anmerkung des Herrn *Pictet* zu dem Auszug aus des Grafen Rumford Abhandlung in der Bibliothèque britannique, redigée à Genève par une société de gens de lettres T. I, p. 27).

Vorausgesetzt auch, daß die leichtverbrennlichen Substanzen, deren wir uns zum Schutz gegen die Kälte bedienen, die vollkommensten Nichtleiter der Wärme wären (was man doch aller Analogie nach nicht annehmen kann), so ist doch die wirkliche Solidität dieser Substanzen in Vergleichung der Zwischenräume, die sie leer lassen, so gering, daß sie, wenn sie nicht auf die Luft selbst einen Einfluß hätten, wodurch die freie Bewegung derselben in jenen Zwischenräumen und auf ihrer Oberfläche verhindert wird, unmöglich die Wärme so zurückhalten könnten, wie sie es wirklich thun. Wenn es nun erwiesen ist, daß die Luft nicht durch eine eigenthümliche Zurückstoßungskraft auch *in der Ruhe*, sondern nur insofern sie selbst bewegt wird, die Wärme fortpflanzt, und

I,2,426

wenn es ferner erweisbar ist, daß jene Substanzen durch die Anziehung, welche sie gegen die umgebende Luft beweisen, eine relative Bewegung der letztern verhindern, so wird man die geringe Leitungskraft jener Materien nicht allein von ihrer schwächern Erregbarkeit, sondern noch vorzüglich von dem Schirm, den die Luft um sie her bildet, ableiten müssen: das Letztere aber läßt sich leicht erweisen. Es gewährt einen schönen Anblick, wenn man feines Pelzhaar unter Wasser getaucht unter den Recipienten einer Luftpumpe bringt. Jedes einzelne Haar zeigt in dem Verhältniß, als die Luft verdünnt wird, seiner ganzen Länge nach eine unzählige Menge Luftblasen nacheinander, die ebenso vielen mikroskopischen Perlen gleichen.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, wodurch, wie ich glaube, die Sache noch mehr erläutert wird. Man sieht leicht ein, daß die Natur, wenn sie den Thieren zu ihrer Bedeckung Substanzen gegeben hätte, die vollkommene *Wärmeleiter* sind, sehr grausam gehandelt hätte. Aber man bemerkt nicht so leicht, daß es ebenso grausam gewesen wäre, ihnen vollkommene *Nichtleiter*, oder Substanzen von großer Capacität, zur Bedeckung zu geben. Die Natur mußte die Thiere mit einer Bedeckung von *geringer* Capacität umgeben, denn eine Bedeckung von *großer* Capacität hätte ihnen alle eigenthümliche Wärme geraubt und nicht Zurückstoßungskraft genug gehabt, um die vom Körper ausströmende Wärme gegen ihn zurückzutreiben. Denn der Körper kann durch natürliche oder künstliche Bedeckung nur insofern erwärmt werden, als diese der vom Körper auströmenden Wärme das Gleichgewicht zu halten im Stande ist. Allein hinwiederum hätten Substanzen von geringer Capacität als Wärmeleiter die Wärme nicht nur gegen den Körper zurück, sondern auch vom Körper *hinweg* getrieben, wenn die Natur nicht in einem umgebenden Medium das Mittel gefunden hätte, die Fortpflanzung der Wärme in *dieser* Richtung zu verhindern. Diesen Zweck hat sie dadurch erreicht, daß sie die Thiere in ein Medium versetzte, das nicht nur ein vollkommener Nichtleiter ist, sondern auch von den leichtverbrennlichen Substanzen, aus denen die thierischen Bedeckungen bestehen, auf besondere Art angezogen und so modificirt wird, daß

I,2,427

es alle Fortpflanzung der Wärme in der entgegengesetzten Richtung des Körpers beinahe unmöglich macht.

Der Pelz z.B., mit dem vorzüglich die Thiere der kälteren Klimate versehen sind, beweist gegen die umgebende Luft eine Anziehung, die stark genug ist, der specifischen Leichtigkeit dieser durch die eigne Wärme des Thiers ausgedehnten Lufttheilchen das Gleichgewicht zu halten, und so zu verhindern, daß sie

die eigne Wärme des Thiers nicht fortführen. Diese Bedeckung, welche die Luft um sie bildet, ist eigentlich die Beschirmung, welche das Thier vor dem Einfluß der äußeren Kälte schützt, oder, eigentlicher zu sagen, ihm seine innere Wärme erhält.

"Man sieht daraus", sagt der Graf *Rumford*, "warum das längste, feinste und gedrängteste Pelzwerk das wärmste ist (und, kann man hinzusetzen, warum Feinheit und Länge dieser thierischen Bedeckungen mit der Kälte der Himmelsstriche zunimmt); man sieht, wie der Pelz des Bibers, der Fischotter und anderer vierfüßiger Thiere, welche im Wasser leben, wie die Federn der Wasservögel, unerachtet der großen Kälte und der Leitungsfähigkeit (Capacität) des Mittels, in dem sie leben, die Wärme dieser Thiere im Winter erhalten können; die Verwandtschaft der Luft mit ihrer Bedeckung ist so groß, daß sie durch das Wasser nicht verdrängt wird, sondern hartnäckig ihren Platz behauptet, und zu gleicher Zeit das Thier vor der Nässe und der Erkältung bewahrt".

Ich habe mit Absicht länger bei diesen Betrachtungen verweilt, weil sie mir der offenbarste Beweis von der Richtigkeit des Begriffs zu seyn scheinen, den ich oben von der Leitungsfähigkeit der Körper aufgestellt habe. Der Graf *Rumford* hat es unterlassen, den Grund anzugeben, warum die (gemeine) Luft für die Wärme undurchdringlich ist, oder warum sie die Wärme nicht durch *eigenthümliche* Bewegung fortpflanzt. Wenn die oben aufgestellten Grundsätze richtig sind, so ist dieser Grund nicht schwer zu finden.

Die gemeine Luft ist von dem Oxygenegas durchdrungen. Dieses ist nach den obigen Principien durch Wärme nicht erregbar, oder es beweist keine eigenthümliche Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie.

I,2,428

Der evidenteste Beweis davon ist, daß die Körper, sobald sie sich mit dem Oxygene verbinden, eine weit größere Capacität annehmen.

Ich fasse um so eher Zutrauen zu dieser Erklärung, da derselbe Graf *Rumford* durch neuere Versuche überzeugt worden ist, daß das *Wasser* gerade so wie die atmosphärische Luft fremde Wärme nicht durch eine eigenthümliche Propulsionskraft, sondern durch relative Bewegung seiner einzelnen Theilchen fortpflanzt. Er hat die Natur gleichsam über der That belauscht, indem er Mittel fand, die entgegengesetzten Ströme im erhitzten Wasser zu beobachten, wodurch sich die Wärme allmählich in der ganzen Masse verbreitet. Er hat bemerkt, daß, was die Verbreitung der Wärme durch die Luft erschwert, z.B. Federn, auch die Verbreitung der Wärme durchs Wasser verhindert. (Man s. die weitläufigere Nachricht hievon in v. *Crell's* chemischen Annalen 1797, 7. und 8. Heft).

Der Graf *Rumford* glaubt sich durch diese Entdeckung zu dem allgemeinen Satz berechtigt, "*daß alle Arten von Flüssigkeiten* dieselbe Eigenschaft haben, Nichtleiter der Wärme zu seyn" (a.a.O. S. 80), ja sogar zu der Vermuthung, "*das wahre Wesen der Flüssigkeit* möchte wohl darin bestehen, daß die Elemente derselben alle fernere Umtauschung oder Mittheilung der Wärme unmöglich machen" a.a.O. S. 157). Ich habe aber Grund zu glauben, daß weitere Versuche, die dieser ebenso thätige als sinnreiche Naturforscher ohne allen Zweifel anstellen wird, ihn nöthigen werden, jene Behauptung auf die *dephlogistischen oder dephlogistisirten (durch Oxygene neutralisirten) Flüssigkeiten* einzuschränken.

Ein Hauptbestandtheil des Wassers ist das Oxygene. Diese Materie ist es, was dem Hydrogene zugleich mit seiner phlogistischen Beschaffenheit auch die *Erregbarkeit durch Wärme* und mit ihr die *Fähigkeit* raubt, Wärmematerie *durch eigenthümliche Zurückstoßungskräfte fortzupflanzen*.

Vielleicht gelingt es uns in der Folge unserer Untersuchungen wahrscheinlich zu machen, daß die Anziehung, welche leichtverbrennliche Substanzen gegen die atmosphärische Luft beweisen, nicht nur die relative

I,2,429

Bewegung der Luftheilchen verhindert, wie der Graf *Rumford* behauptet, sondern noch überdieß durch eine besondere Modification die atmosphärische Luft auch der geringen Leitungsfähigkeit beraubt, welche sie noch ihrer Vermischung mit dem Stickgas verdankte.

Die Eigenschaft des Wassers, Nichtleiter der Wärme zu seyn, reizt ebenso zu Betrachtungen über die allgemeine Oekonomie der Natur, als dieselbe Eigenschaft der Luft. Hr. *de Luc,* als er durch Versuche ein Fluidum finden wollte, das im Verhältniß der Wärmegrade sich ausdehnte, war sehr erstaunt, als er das große Mißverhältniß wahrnahm zwischen der Ausdehnung, welche das Wasser, und der, welche andere Flüssigkeiten durch Wärme erlangen. Wenn man die Ausdehnung, zu welcher das Wasser und das Quecksilber im Uebergang vom Gefrier- zum Siedepunkt gelangen, in 800 gleiche Theile theilt, und die correspondirenden Grade dieser Ausdehnung in beiden vergleicht, so findet man, daß das Quecksilber vom Eispunkt an bis zu dem Wärmegrad, der beim Anfang der Vegetation an der Oberfläche der Erde herrscht (ungefähr = 10° eines 80theiligen Thermometers) um 100, das Wasser aber nur um 2 jener 800 Theile ausgedehnt wird, daß von diesem Punkt an bis zu dem herrschenden Wärmegrad im Sommer (ungefähr = 25°) das Quecksilber sich um 150, das Wasser nur um 71 jener 800 Theile ausdehnt. Also folgt das Wasser bei seiner Ausdehnung gar nicht dem Verhältniß der Erwärmung, denn die ersten Grade seiner Ausdehnung wenigstens sind in Vergleichung der letztern höchst unbeträchtlich. Hr. *de Luc* wurde in Bewunderung gesetzt, als er bedachte, daß das Wasser die Flüssigkeit ist, die am meisten auf der Erde verbreitet, in allen Substanzen enthalten, das Vehikel aller vegetabilischen und thierischen Nahrung, in allen Gefäßen, welche dazu dienen, enthalten ist; daß also, wenn das Wasser ein[1] in seinen Ausdehnungen rapides Fluidum wäre, keine Organisation der Erde bestehen könnte.

[1] "turbulentes". Zusatz der ersten Ausgabe.

Ich denke, daß man es der vorgetragenen Wärmetheorie als Verdienst anrechnen wird, Worten, die bisher nichts als dunkle Qualitäten

I,2,430

ausgedrückt haben, (wie dem Wort Capacität) durch Zurückführung der Wirkung, die sie bezeichnen, auf *physikalische* Ursachen *reale* Bedeutung verschafft zu haben. Ich hoffe, daß man diese Theorie nicht durch die bisherigen Theorien bestreiten werde, denn eben das ist der *Zweck* dieser Theorie, das Schwankende der bisherigen Begriffe aufzudecken. Wer übrigens diese Theorie verwirren will, hat leichte Arbeit, wenn er nur die bisherige Unbestimmtheit des Wortes Capacität und mehrerer anderer gehörig zu benutzen weiß, welches zu verhüten ich doch mein Mögliches gethan habe.

III.
[Der Dualismus der Luftarten.]

Allmählich mannichfaltiger und bestimmter entwickelt sich der allgemeine Dualismus der Natur.

1.
[Exposition dieses Dualismus.]

Wenn das positive Princip der Bewegung mit dem Licht zu uns strömt, und die *negativen* Principien der Erde eigen sind, so ist zum voraus zu erwarten, daß das allgemeine Medium, das unsern Erdkörper umgibt, eine *ursprüngliche Heterogeneität der Principien* andeuten werde.

Die Erfahrung kommt hier freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegen[1]. Daß in unserer Luft die entgegengesetzten Principien des Lebens vereinigt seyen, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die wahren Principien des allgemeinen Dualismus aufgestellt waren. Wie durch einen glücklichen Instinkt ist dieser allgemeine Gegensatz bereits in die Sprache der Chemie und Physik übergegangen, welche unsere atmosphärische Luft aus dem positiven und dem negativen Princip des Lebens - dem belebenden und dem azotischen Stoff zusammensetzt.

[1] "Wenn man sieht, wie die Erfahrung freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegenkommt, muß man aufhören in seinen Behauptungen furchtsam zu seyn". Erste Auflage.

2.
[Widerlegung der gangbaren Ansicht.]

Daß unsere Atmosphäre ein *bloßes Gemenge* zweier heterogener Luftarten (der Lebens- und Stickluft) sey, ist ein armseliger Behelf

I,2,431

unserer Unwissenheit. (Vgl. die *Ideen zur Philosophie der Natur* S. 40 [Oben S. 113]). Daß beide Luftarten beim Verbrennen sich scheiden, ist freilich gewiß; dieß beweist aber nur, daß das eine Princip der atmosphärischen Luft beim Verbrennen aus ihr als eine Luftart abgeschieden wird, nicht aber daß beide Principien ursprünglich *als* Luftarten vereinigt waren. Wie kommt es wenigstens, daß die azotische Luft nur beim Verbrennen ihrer eigenthümlichen Leichtigkeit folgt (wenn Schwefelfaden von verschiedener Höhe unter der Glocke in gemeiner Luft angezündet werden, erlöschen die niedrigsten zuletzt); warum sondert sich diese Luftart nicht von selbst von der bei weitem schwereren Lebensluft ab und erhebt sich gleich dem entzündlichen Gas in höhere Regionen? - Von den *Winden,* welche nach Herrn *Girtanners* Meinung (in den *Anfangsgründen der antiphlogistischen Chemie* S. 65) diese Mengung beider Luftarten befördern und unterhalten, könnte man eher das Gegentheil erwarten.

Wie kommt es wenigstens, daß die atmosphärische Luft in ganz verschiedenen Gegenden der Erde (die höchsten Berge etwa ausgenommen) sich so gleichförmig bleibt, und auch das Eudiometer hartnäckig und fast zu jeder Zeit dasselbe Verhältniß der beiden Luftarten anzeigt? oder welche Naturkraft verhindert es, daß unsere atmosphärische Luft nicht durch Verbindung beider heterogenen Grundstoffe in eine luftförmige *Salpetersäure* übergeht?

3.
[Beweis aus der Stickluft als einem besonderen Wesen.]

Bisher haben wir nur *Einen* Hauptgegensatz gekannt zwischen der positiven und negativen Ursache des Verbrennens. In der atmosphärischen Luft scheint sich ein ganz neuer Gegensatz hervorzuthun.

Die Stickluft kann nicht den *sauren* Luftarten beigezählt werden. Gleichwohl gehört sie auch nicht in die Klasse der *brennbaren*. Nur durch den *elektrischen* Funken gelingt es, die Basis beider Luftarten, aus welchen die atmosphärische Luft zusammengesetzt seyn soll, zu einer schwachen Säure zu verbinden. Die Stickluft ist ein Wesen eigner Art. Man muß also zum voraus erwarten, daß zwischen beiden Luftarten ein weit höheres Verhältniß herrsche, als dasjenige, was beim *Verbrennen* stattfindet.

I,2,432

IV.
[Offenbarung des höheren Dualismus in der Elektricität.]

Sollte ein solches Verhältniß beim *Elektrisiren* offenbar werden? Das Elektrisiren kann, wie aus mehreren Versuchen erweisbar ist, keine Art von *Verbrennung* seyn, was selbst *Lavoisier* vermuthet hatte; das Elektrisiren gehört in eine Sphäre der Naturoperationen als das Verbrennen.

1.
[Das bestimmte Wechselverhältniß der - und + Kraft.]

Man muß als *ersten* Grundsatz in der Elektricitätslehre einräumen, daß *keine Elektricität ohne die andere da ist noch da seyn kann*.

Aus diesem Grundsatz, der in diesem Fall durch die Erfahrung auffallender als bei andern Phänomenen bestätigt wird, läßt sich am bestimmtesten endlich der Begriff positiver und negativer Kräfte ableiten. Weder positive noch negative Principien sind etwas *an sich* oder *absolut-Wirkliches*. Daß sie positiv oder negativ heißen, ist Beweis, daß sie nur in einem *bestimmten Wechselverhältniß* exisitiren.

Sobald dieses Wechselverhältniß aufgehoben wird, verschwindet alle Elektricität. Eine Kraft ruft die andere hervor, eine erhält die andere, der Conflikt beider allein gibt jedem einzelnen Princip eine abgesonderte Existenz.

Wir haben oben bei der Theorie des Verbrennens ein solches Wechselverhältniß aufgestellt. Als das *positive* Princip des Verbrennens haben wir das *Oxygene* angenommen. Allein es ist klar, daß dieses Oxygene ganz und gar nicht an sich existirt, und deßhalb auch in der Anschauung für sich nicht darstellbar ist. Es existirt *als* solches nur im Augenblick des Wechselverhältnisses zwischen ihm und dem negativen Princip des verbrennlichen Körpers. Nur wenn die Repulsivkraft des Körpers bis zum relativen Maximum erregt ist, tritt es an den Körper, um ein relatives Minimum der Repulsivkraft wiederherzustellen. Sobald der Proceß vorbei ist, existirt das Oxygene nirgends mehr *als* solches, sondern ist mit dem verbrannten Körper identificirt. - Ebenso das *Phlogiston,* oder das *negative* Princip des Verbrennens. Nur im Augenblick, da der Körper bis zum höchsten Grade erregt ist,

I,2,433

erscheint es (es kündigt sich durch die Veränderung der Farbe an, die man am Körper wahrnimmt, unmittelbar ehe er brennt), denn es drückt selbst nichts anderes aus als die Grenze der phlogistischen Erregbarkeit des Körpers.

2.
[Das Wechselverhältniß der Kräfte. Zusammenhang mit der Gravitation.]

Da in der Natur ein allgemeines Bestreben nach Gleichgewicht ist, so erweckt jedes erregte Princip nothwendig und nach einem allgemeinen Gesetze das *entgegengesetzte* Princip, mit welchem es im Gleichgewicht steht. Man hat nicht Unrecht, dieses Gesetz als eine Modification des allgemeinen Gesetzes der Gravitation anzusehen; es ist wenigstens mit dem Gesetz der allgemeinen Schwere von einem *gemeinschaftlichen höheren* Gesetze abhängig.

Man muß annehmen, daß in jedem chemischen Processe ein solcher Dualismus entgegengesetzter, *wechselseitig-erregter* Kräfte herrsche. *Denn* in jedem chemischen Processe *entstehen* Qualitäten, die vorher nicht da waren, und die ihren Ursprung bloß dem Bestreben entgegengesetzter Kräfte sich ins Gleichgewicht zu setzen verdanken. Es ist von jeher der Ehrgeiz der Philosophen und Physiker gewesen, den Zusammenhang zu erforschen, in welchem die chemische Anziehung der Körper mit der allgemeinen Anziehung stehe. Man muß behaupten, daß beide Anziehungen unter demselben ursprünglichen Gesetze stehen, diesem nämlich, daß die Materie überhaupt ihre Existenz im Raume durch ein continuirliches Bestreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne welches alle Stoffe einer Zerstreuung ins Unendliche ausgesetzt wären. Was die chemische Anziehung von der allgemeinen unterscheidet, ist nur die *eigenthümliche Sphäre,* in welche die Körper, zwischen denen sie stattfindet, durch besondere Naturoperationen gleichsam erhoben, und dadurch den Gesetzen der *allgemeinen* Schwere *entzogen* werden. Alle Körper, insofern ihre Kräfte ein relatives Gleichgewicht erreicht haben, gehören dem allgemeinen System der Schwere an. Dadurch, daß zwei Körper einer im andern das Gleichgewicht der Kräfte stören, nehmen sie sich wechselseitig aus diesem allgemeinen System hinweg. Jede zwei Körper, die miteinander in chemischer Wechselwirkung stehen,

I,2,434

bilden von dem ersten Augenblick ihrer Wechselwirkung an ein besonderes, eignes und für sich bestehendes System, und kehren erst, nachdem sie sich wechselseitig auf ein gemeinschaftliches Moment der Kraft reducirt haben, unter das Gesetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht also weil beide Elektricitäten einander entgegengesetzt sind, ziehen sie sich an, sondern umgekehrt, weil sie sich anziehen, sind sie sich entgegengesetzt. Jede erregte Kraft erweckt eine andere, durch welche sie zum Gleichgewicht zurückgebracht wird (gegen welche sie sonach gravitirt). Diese muß nothwendig die entgegengesetzte der ersten seyn, weil nach einem allgemeinen Gesetze zwischen verschiedenen Materien nur dann *Anziehung* ist, *wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in der einen das umgekehrte von demselben Verhältniß in der andern ist* (Ideen z. Ph. d. N. S. 236 [Ob. S. 318]).

3.
[Das Verhältniß beider Elektricitäten.]

Man kann auf diese Art a priori ein Gesetz des Verhältnisses beider Elektricitäten (ohne ihre specifische Beschaffenheit näher erforscht zu haben) aufstellen. Wenn man jede Materie als Produkt einer *expandirenden* und als[1] Produkt einer *anziehenden* Kraft betrachten kann, so gilt es als allgemeines Gesetz: *daß die Materie von einfacher Masse mit doppelter Elasticität der Materie mit einfacher Elasticität und doppelter Masse gleich gilt*. (Dieses Gesetz ist in den Sätzen aus der Naturmetaphysik von *Eschenmayer* aus den ersten Principien abgeleitet). So drückt die dort aufgestellte Formel 2E.M = 2M.E das Gleichgewicht der beiden elektrischen Materien aus.

[1] "jede Materie (ihrer Elasticität nach)... und (ihrer Masse nach) als". Aufl. 1.

4.
[Die specifische Natur der elektrischen Materie.]

Aus dem Begriff einer realen Entgegensetzung (so wie derselbe in der Mathematik gebraucht wird) folgt unmittelbar, *daß beide entgegengesetzte Größen wechselseitig in Bezug aufeinander negativ oder positiv seyn können*. Die Zeichen ± drücken nicht irgend eine bestimmte (specifische) Beschaffenheit der beiden Elektricitäten, sondern nur das Verhältniß der Entgegensetzung aus, in welchem sie stehen. Die specifische Natur der elektrischen Materie also (welche Stoffe

I,2,435

in ihr wirksam seyen), ist der Gegenstand einer besondern experimentirenden Untersuchung.

5.
[Die ponderablen Basen.]

Aus demselben Begriff folgt a priori, daß die beiden Elektricitäten etwas *Gemeinschaftliches* haben müssen, weil nur Größen *einer* Art sich reell-entgegengesetzt seyn können. Dieses Gemeinschaftliche bei der elektrischen Materie ist die *expandirende* Kraft des Lichts. *Unterscheiden* also können sich beide nur durch ihre *ponderablen Basen*.

Untersuchung über die ponderable Basis der elektrischen Materie.

Es ist das Hauptverdienst der experimentirenden Physik, daß sie allmählich alle verborgenen Ursachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen sichtbar entwickelt wird, oder durch Zersetzung darstellbar ist. Wenn man bedenkt, daß die älteste und eben deßwegen natürlichste Meinung die wirksamsten Materien *überall* verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den ersten Anfang der Rückkehr zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt ansehen.

Gleichwohl ist diese Untersuchung durch die Bemühung eines ganzen Zeitalters noch nicht zur Vollendung gebracht worden. Viele Phänomene machen geneigt zu glauben, daß das Licht noch ganz anderer Verbindungen und Combinationen fähig ist, als man bisher entdeckt oder auch nur geglaubt hat.

Wenn die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu suchen ist, so müßte auch die *elektrische Materie* ihren Ursprung einer Zerlegung dieser Luft verdanken.

Eine Menge Phänomene bestätigen diese Voraussetzung. - Daß

1) die elektrische Materie ein *zusammengesetztes* Fluidum, daß sie
2) ein Produkt der Lichtmaterie und irgend einer andern vor jetzt noch unbekannten Materie sey,

setze ich als bewiesen und ausgemacht voraus.

I,2,436

Auch betrachte ich *Franklins* Hypothese, daß ein Körper *positiv*-elektrisch ist, wenn er einen *Ueberfluß*, *negativ*-elektrisch, wenn er einen *Mangel* an elektrischer Materie hat, als längst widerlegt. Davon nichts zu sagen, daß sie äußerst dürftige Vorstellungen veranlaßt und auf atomistische Begriffe führt, ohne welche man gar nicht erklären kann, wie durch den Mechanismus des Reibens in dem einen Körper ein Ueberfluß, im andern ein Mangel an elektrischer Materie entstehe, so ist diese Hypothese ganz und gar außer Stande, die *chemischen Verhältnisse*, von welchen es neuern Entdeckungen zufolge abhängt, ob ein Körper *negativ*- oder *positiv*-elektrisch wird, begreiflich zu machen; auch hat weder *Franklin* noch irgend einer seiner Anhänger einen *positiven* Beweis für diese Hypothese vorgebracht, den einzigen ausgenommen, daß die Elektricität immer in *Einer* Richtung vom positiv- zum negativ-elektrischen Körper wirke, eine Behauptung, die man späterhin als falsch befunden hat. Viele Erscheinungen, deren Anzahl durch genaue Beobachtung leicht vermehrt werden kann, vorzüglich die Phänomene der Leidener Flasche, beweisen, daß bei den elektrischen Phänomenen *Bewegungen in entgegengesetzter Richtung* stattfinden, daß also +E und -E *reell*- und *positiv-entgegengesetzte Principien* sind.

Wenn es nun zwei wirkliche und einander entgegengesetzte elektrische Materien gibt, wodurch unterscheiden sich beide voneinander?

Antwort: Nur durch ihre *ponderablen Grundstoffe*[1].

Hier sind wieder zwei Fälle möglich.

Entweder sie unterscheiden sich bloß durch das *quantitative Verhältniß* ihrer Grundstoffe zum Licht;

Oder ihre Grundstoffe sind *specifisch* voneinander verschieden.

Die erste Annahme habe ich in den *Ideen zur Philosophie der Natur* mit Gründen unterstützt. Eine Materie, könnte man sagen, von so großer Kraft, als die elektrische, kann durch die geringste Verschiedenheit in ihren innern Verhältnissen eine so verschiedene Natur annehmen, daß sie den Schein zweier ursprünglich einander entgegengesetzter

[1] Erste Aufl.: "ponderable Basen" statt "Grundstoffe", ebenso im gleich Folgenden.

I,2,437

elektrischer Materien gibt, obgleich es *dieselbe* Materie ist, die in beiden nur auf verschiedene Weise

modificirt und *mit sich selbst gleichsam entzweit* erscheint.

Der richtig-aufgefaßte Begriff *reeller* Entgegensetzung macht es nothwendig, mit *Franklin* als Ursache der elektrischen Erscheinungen ein *homogenes* Wesen anzunehmen, unerachtet eben dieser Begriff nöthigt, mit *Symmer* anzunehmen, daß, wo ein elektrischer Conflikt ist, auch zwei voneinander verschiedene und nur wechselseitig in Bezug aufeinander positive oder negative, an *sich selbst* aber *positive* Principien im Spiel seyen.

Allein die elektrischen Materien könnten einem Fluidum ihren Ursprung verdanken, das, obgleich aus heterogenen, ja entgegengesetzten Stoffen zusammengesetzt, doch *Ein homogenes Wesen* vorstellte und nur beim Elektrisiren zerlegt würde. Die allgemeine Analogie läßt a priori erwarten, daß die beiden wechselseitig durcheinander erregten elektrischen Materien sich durch specifisch-verschiedene Stoffe voneinander unterscheiden.

Welche Materie nun beim Elektrisiren zerlegt werde, ist vielleicht möglich zu finden, wenn wir die Art und den Mechanismus der Zerlegung untersuchen.

Es ist allgemein bekannt, daß durch *Reiben Wärme* erregt wird. Auf diese *Thatsache* könnten wir uns im gegenwärtigen Fall berufen, auch wenn wir außer Stande wären sie selbst zu erklären.

Daß auch die *Wärme* beim Reiben ihren Ursprung einer *mechanischen Luftzersetzung* verdanke, wie ich sonst geglaubt, und wie unter andern auch Hr. *Pictet* vermuthet hatte, ehe ihn einige Versuche vom Gegentheil überzeugten, glaube ich jetzt nicht mehr. Denn es könnte keine Wärmematerie aus der Luft frei werden, ohne daß die umgebende Luft eine gleichzeitige Veränderung erlitte. Eine solche Veränderung nehmen wir nun allerdings wahr, sobald der Körper elektrisch wird. *Van Marum* hat gezeigt, daß die elektrische Materie die Wirkungsart der Wärme annehmen kann, und auch *Pictet* (in seinem *Versuche über das Feuer* §. 162) vermuthet, daß die durch

I,2,438

Reiben erregte elektrische Materie die Entwicklung der Wärmematerie befördere.

Es ist sehr natürlich, daß die einmal entwickelte elektrische Materie auch als Wärme wirkt. Aber durch Reiben wird Wärme erregt, ehe noch Elektricität erregt wird, und die vorhergehende Erwärmung eines Körpers scheint eher selbst die Bedingung zu seyn, unter welcher er elektrisch wird.

Wenn die Erwärmung eines Körpers durch Reiben einer mechanischen Luftzerlegung zuzuschreiben wäre, so müßte ein stärkeres Reiben auch eine größere Erwärmung zuwegebringen. Herr *Pictet* hat hiervon gerade das Gegentheil gefunden. Baumwolle, die nur sehr leicht und an wenigen Punkten die Thermometerkugel berührte, bewirkte durch ein sehr gelindes Reiben, daß das Thermometer in kurzer Zeit um 5-6 Grade stieg, während die härtesten Substanzen aneinander gerieben eine höchst unbeträchtliche Wärme erzeugten.

Es muß aber hierbei die idio-elektrische Beschaffenheit der Baumwolle und des Glases in Betrachtung gezogen werden. Die harten Substanzen, die Hr. *Pictet* zum Reiben anwandte, waren alle mehr oder weniger elektrische Leiter, also würde am Ende gerade dieses Experiment für eine Luftzersetzung als Ursache der Wärmeerregung beweisen.

Daß in *verdünnter* Luft durch gleiches Reiben weit mehr Wärme erregt wird als in *verdichteter* Luft, ist eine äußerst merkwürdige Beobachtung des Hrn. *Pictet*. Soll man glauben, daß die verdünnte Luft leichter zerlegt wird als die verdichtete? Oder soll man sich an das Verhalten der Elektricität in verdünnter Luft erinnern? Es ist allgemein angenommen, daß die verdünnte Luft ein besserer Leiter der Elektricität ist als die verdichtete. Oder soll man glauben, daß die umgebende Luft, wenn sie unter der Glocke verdünnt wird, der specifischen Wärme der Körper weniger das Gleichgewicht zu halten im Stande ist als in ihrem dichteren Zustand?

Sobald der Körper bis zu einem gewissen Grade erhitzt ist, erlangt er eine gewisse Verwandtschaft zum umgebenden Oxygene; er könnte so die Luft, die ihn umströmt, zu *elektrischer* Materie

I,2,439

modificieren. Indeß muß auch der *Druck,* dem die Luft zwischen den reibenden Körpern ausgesetzt ist, die elektrische Zerlegung befördern.

Das Elektrisiren wäre insofern eine *chemische* Zerlegung der Lebensluft, weil eine Erwärmung des Körpers und eine Vergrößerung seiner Anziehungskraft gegen das Oxygene seinem elektrischen Zustand vorangeht. Es wäre eine *mechanische* Zerlegung, insofern daß bloße Reiben dabei mitwirkt.

Alle Beobachtungen über Erregung elektrischer *Beschaffenheit* weisen darauf hin, daß die elektrischen Erscheinungen in den allgemeinen Verkehr zwischen Licht und Wärme und die allgemeinen Verhältnisse der Körper zu der allgemein verbreiteten elastischen Materie, von der sie umgeben sind, eingreifen. Ich sehe nicht ein, warum man für diese Theorie nicht die Aufmerksamkeit der Naturforscher fordern darf. Wenn man die elektrische Materie aus hypothetischen Elementen zusammensetzt, so erklärt man eben damit, daß sich diese Theorie aller Prüfung entziehen wolle. Gegenwärtige Hypothese, die kein unbekanntes Element zuläßt, scheut die Prüfung nicht; einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen, oder von Grund aus und für immer zu widerlegen.

Da auch beim Verbrennen eine Zerlegung der Lebensluft vorgeht, so fragt sich, wie und wodurch das *Elektrisiren* vom *Verbrennen* sich unterscheiden würde, *vorausgesetzt, daß das Erstere auch eine bloße Zerlegung der Lebensluft* wäre, oder sich ± O von ± E unterscheide.

Beim Verbrennen wird die Lebensluft in zwei voneinander *absolut*-verschiedene Materien zerlegt. Die Zeichen ± O können also nicht eine *reale Entgegensetzung* andeuten, denn diese ist nur zwischen Dingen *Einer Art*. Auf jeden Fall hätte also ± E eine ganz andere Bedeutung als ± O, diese nämlich, daß die beiden elektrischen Materien einander *reell-entgegengesetzt, und durch das umgekehrte quantitative Verhältniß des imponderablen* und *ponderablen* Stoffes sich unterscheiden.

Daß regelmäßig beim Elektrisiren solche entgegengesetzte Materien

I,2,440

entstehen, ließe sich erklären, weil nach einem nothwendigen Gesetze jede aus dem Gleichgewicht getretene Kraft ihre entgegengesetzte erweckt. Allein man kann zum voraus kaum glauben, daß die *Heterogeneität* des Mediums, in welchem elektrisirt wird, auf die Erregung heterogener Elektricitäten gar keinen Einfluß habe.

Wo übrigens *Licht* ist, ist auch Oxygene, und so ist diese Materie gewiß ein Bestandtheil beider elektrischer Materien, wenn man nicht etwa annehmen will, daß eine derselben erst im Durchgang durch die Sauerstoffluft *Lichterscheinungen* zeige. Daß aber eine von beiden sich durch den größern quantitativen Antheil an Oxygene unterscheide, ist für mich dadurch schon ausgemacht, daß *Erwärmung* beim Reiben mit ins Spiel kommt[1], da ein Körper nie erwärmt wird, ohne daß er zum Oxygene ein besonderes Verhältniß annehme.

Das Verbrennen ist eine *totale* Zerlegung in zwei *absolut*-verschiedene Materien, zwischen welchen daher keine reale Entgegensetzung möglich ist. Das Elektrisiren ist eine *partielle* Zerlegung der Lebensluft, wobei die beiden elektrischen Materien als *gemeinschaftlichen* Bestandtheil das *Licht* erhalten.

Wenn die beiden elektrischen Fluida nichts anderes sind als ein auf entgegengesetzte Art modificirtes Licht, so wird das elektrische Fluidum auch großentheils wenigstens den verschiedenen Verhältnissen folgen, die zwischen dem Licht und den Körpern stattfinden.

Es ist bekannt, daß in der Regel alle *durchsichtigen,* d.h. alle solchen Körper, die die *positive*

Materie des Lichts anziehen, durch Reiben *positiv*-elektrisch werden.

Daraus würde folgen, *daß die elektrische Materie, die den durchsichtigen Körpern eigenthümlich ist, der positiven Materie des Lichts näher verwandt seyn muß, als die elektrische Materie, die den undurchsichtigen Körpern eigen ist.*

Daß das Glas z.B. seine positive Elektricität seiner *Durchsichtigkeit* (seinem Verhältniß zum +O des Lichts) verdankt, ist wohl

[1] "daß Erwärmung (durch Reiben z.B.) allgemeines Mittel der elektrischen Erregung ist". Erste Auflage.

I,2,441

dadurch außer Zweifel gesetzt, daß das mattgeschliffene oder durch langes Reiben oder auf irgend eine andere Art *undurchsichtig* gewordene Glas mit sehr vielen Substanzen *negativ*-elektrisch wird.

Ja, man kann aus dieser Thatsache noch weiter schließen, daß beide elektrische Materien sich auf jeden Fall voneinander durch das verschiedene quantitative Verhältniß ihrer expandirenden Kraft zur ponderablen Basis unterscheiden. Denn offenbar sind *beide* Elektricitäten dem Licht verwandt, der Unterschied liegt nur in dem *Mehr* oder *Weniger*. Denn es hängt nur von dem *Mehr* oder *Weniger* der *Durchsichtigkeit* ab, ob ein Körper positiv- oder negativ-elektrisch wird.

In der Regel werden alle *undurchsichtigen,* leichtverbrennlichen Körper mit Glas gerieben *negativ*-elektrisch. Die wenigen Ausnahmen dieser Regel lassen sich erklären, ohne daß man nöthig hätte das Princip aufzugeben: *durchsichtigen* (festen) *Körpern* (dem Eis sogar, nach Hrn. *Achard,* bei einer Kälte von 20 Graden unter dem Eispunkte) ist die *positive*, *undurchsichtigen* (leichtverbrennlichen), im Conflikt mit jenen, die *negative* Elektricität eigenthümlich.

Es fragt sich, wie diese Eigenthümlichkeit zu erklären sey. - Der Leser wird sich erinnern, daß, wie der Graf *Rumford* erwiesen hat, alle leichtverbrennlichen Substanzen die Luft auf eine besondere Art um sich sammeln. Da man dieß nicht anders als aus ihrer *Verbrennlichkeit,* d.h. aus ihrer großen Verwandtschaft zum - O erklären kann, so ist zum voraus zu vermuthen, daß die Luft, die sie um sich sammeln, *reine Lebensluft* ist, die sie von der azotischen, mit der sie verbunden war, abscheiden; ja man wird sogar geneigt zu glauben, daß manche Körper zunächst ihrer Oberfläche durch ihre große Verwandtschaft zum - O die Lebensluft in einen der Zersetzung nahen Zustand bringen, und nur einen fremden Druck oder eine Vergrößerung ihrer Verwandtschaft zum - O erwarten, um die Luft elektrisch zu zerlegen.

Man begreift daraus leichter, warum die Luft, welche solche Substanzen zunächst umgibt, keine Leitungskräfte für Wärme zeigt; zufolge der Principien wenigstens, die wir oben festgesetzt haben, ist das

I,2,442

Oxygene überall der Grund vermehrter Capacität. Allein was mehr als alles andere beweisend ist, ist die Erfahrung, daß solche Substanzen, wie z.B. Seide unter Wasser, dem Licht ausgesetzt, *die reinste Lebensluft geben*. Es ist nicht nöthig zu erinnern, daß an eine Zerlegung des Wassers, oder an irgend eine andere Quelle dieser Luft als die Oberfläche der verbrennlichen Substanz, zu denken, schlechterdings unmöglich ist.

Ich gestehe, daß mir nach diesen Betrachtungen die alte Eintheilung der Körper in *selbstelektrische* (idioëlectrica) und *unelektrische* (anelectrica, symperielectrica) bei weitem wahrer und vielen andern Erscheinungen analoger dünkt, als einige neuere Naturlehrer uns bereden wollen.

Wenn jene Substanzen ihre Luftbedeckung der Verwandtschaft zum -O verdanken, so muß zunächst ihrer Oberfläche das -O am stärksten angezogen werden, so doch, daß sich nicht vom + O *trenne* (was beim Verbrennen geschieht), es wird also dort eine Materie sich sammeln, die zwischen -O und + O in der Mitte schwebt, kurz eine Materie, wie wir uns die negative elektrische ungefähr denken können.

So sehe ich mich auf einem neuen Wege wieder zu demselben Satz geführt, den ich in den *Ideen zur Philos. der Natur* (S. 55 ff. [Oben S. 130]) von einer ganz andern Seite gefunden zu haben glaubte, nämlich: *daß von zwei Körpern immer derjenige negativ-elektrisch wird, der die größere Verwandtschaft zum -O hat*. Da nun gegen diese Behauptung mehrere Zweifel erhoben worden sind, so halte ich es für nöthig sie hier zu beantworten. Es ist

1) *gewiß, daß leichtverbrennliche,* d.h. dem -O *sehr verwandte Substanzen mit völlig durchsichtigem, wenigstens nicht mattgeschliffenem Glas gerieben, immer -E zeigen.*

Eine Ausnahme von dieser Regel findet nur in dem Falle statt, wenn das Glas mit *weißfarbigen* Substanzen, z.B. mit weißem Flanell, gerieben wird. (Dieß hat *Cavallo* gefunden, man s. seine *Abh. von der Elektricität,* deutsche Uebers. S. 324). Nun gilt

I,2,443

aber ein weißfarbiger Körper in Bezug auf das -O dem durchsichtigen Körper ganz gleich. *Beide* stoßen das -O zurück (die weißfarbige Substanz, weil ihre Oberfläche mit Oxygene tingirt ist), und beide ziehen das + O an. Es ist also möglich, daß ein solcher Körper, mit Glas gerieben, das - O gegen das Glas treibe und sich selbst das + O aneigne. Ich wünschte, daß künftig bei allen Versuchen dieser Art die *Farbe* der Körper bestimmt würde, die, wie ich zeigen werde, den größten Einfluß dabei behauptet.

Es steht also wenigstens *der* Satz fest: *Der Körper, der das -O zurückstößt, zeigt beim Elektrisiren + E, vorausgesetzt, daß er mit einem andern verbunden sey, der das -O weniger als er zurückstößt, oder dasselbe gar anzieht*.

Ich könnte mich mit diesem Satz begnügen und die zweifelhafte Untersuchung, welches elektrische Verhältniß zwischen Körpern stattfinde, die *beide* dem -O verwandt sind, ganz vorbeigehen. Denn ob es gleich sehr natürlich ist und zum voraus zu erwarten seyn sollte, daß von zwei verbrennlichen Körpern immer derjenige -E zeigte, der zum -O die *größere* Verwandtschaft hat, so findet doch dieser Satz in der Anwendung große Schwierigkeiten,

a) weil die Grade der Verwandtschaft der Körper zum -O höchst unbestimmt und zwischen einigen Körpern wirklich von unbestimmbar kleiner Differenz sind.

Es geschieht aus eben dem Grunde sehr oft, daß Körper, die eine gleiche Verwandtschaft zum -O haben, eine höchst unbeträchtliche Elektricität zeigen. Eine vollkommene Zerlegung der elektrischen Materie ist nur dann möglich, wenn ein Körper von großer Verwandtschaft zum -O mit einem Körper von großer Verwandtschaft zum + O gerieben wird. Nur in diesem Fall können sich die beiden elektrischen Materien vollkommen scheiden und an beide Körper vertheilen. So war es *van Marum* unmöglich, eine Scheibe von mattgeschliffenem Glas durch das Reiben mit Quecksilber auch nur im geringsten zu elektrisiren, was um so auffallender war, da sonst das Quecksilber als ein sehr guter Reiber sich zeigte. Man sollte sich also, wenn von einem allgemeinen

I,2,444

Grundsatz die Rede ist, nach welchem bestimmt werden soll, welcher von zwei aneinander geriebenen Körpern -E zeigen werde, nur an die *entscheidenden* Beispiele halten, wo die erregte Elektricität stark genug und von zufälligen kleinen Umständen weniger abhängig ist. Denn

b) es kommt wirklich bei dem elektrischen Verhältniß zweier Körper auf Kleinigkeiten an, die, weil man sie übersieht, den Schein einer Ausnahme von der Regel geben, im Grunde aber die vollkommenste Bestätigung der Regel sind.

So kann ein Körper, der sonst geringere Verwandtschaft zum -O zeigt als ein anderer, *in diesem* Falle gerade mehr *erwärmt* seyn, und also in diesem Falle das -O stärker anziehen, und, wie es der Regel nach seyn soll, -E zeigen, während er ein anderes Mal bei gleicher Erwärmung beider Körper +E zeigt, abermals wie es der Regel nach seyn soll. So kann ein Körper, der an sich weniger verbrennlich ist, eine *rauhere* Oberfläche haben als der andere, er wird durch das Reiben *stärker erhitzt* und zeigt -E, da er der Regel nach, alles übrige gleich gesetzt, +E zeigen sollte. So hängt das elektrische Verhältniß der Körper großentheils von der relativen Stärke des Drucks ab, den sie erleiden. Z.B. wenn über ein seidenes Band ein anderes ihm völlig ähnliches so weggezogen wird, daß es immer seiner ganzen Länge nach dieselbe Stelle des andern Bandes reibt, so ist natürlich, daß diese beständig geriebene Stelle stärker erwärmt wird, als das Band, das seiner ganzen Länge nach gerieben wird, daß also jene Stelle das -O stärker anzieht, und, wie es seyn soll, -E zeigt.

Auf solche Untersuchungen kann die experimentirende Physik sich einlassen; dem Philosophen ist es um *allgemeine Gesetze* zu thun. Durch kleine Umstände kann wohl der *Fall*, niemals aber die *Regel selbst*, welche auf größeren Analogien beruht, unmerklich verändert werden. Indeß zeigt auch ein flüchtiger Blick auf die gewöhnlichen Tabellen, daß die Regel wirklich in den meisten Fällen der Veränderlichkeit der Umstände unerachtet doch eintrifft, nämlich:

2) *daß von zwei verbrennlichen Körpern,* alle anderen Umstände gleich gesetzt, *derjenige, welcher die größere Verwandtschaft*

I,2,445

zum - O hat oder durch das Reiben erlangt, regelmäßig -E zeigt.

Wenn man Extreme vergleicht, wie Metalle und Schwefel, wird dieser Satz durchgängig bestätigt. Wo nur der Unterschied der Körper selbst stark genug markirt ist, zeigt sich auch der Unterschied ihrer Elektricitäten sehr deutlich. Es ist kein Wunder, daß bei Körpern, die dem -O ganz oder beinahe gleich verwandt sind, dieser Unterschied von kleinen unbemerklichen Umständen abhängig oder auch ganz dunkel und undeutlich werden muß. Es wird niemand leugnen, daß Metalle ein geringeres Bestreben zeigen sich mit dem Sauerstoff der Lebensluft zu verbinden als z.B. Schwefel; denn daß einige Metalle der atmosphärischen Luft ausgesetzt, oxydirt werden (rosten), kommt höchstwahrscheinlich von einer Zerlegung des atmosphärischen *Wassers* her. Es scheint, daß das Oxygene in concreterer Gestalt weit stärker auf Metalle wirkt, als in Gasgestalt. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß nicht auch die Metalle, so wie ohne Zweifel alle Körper, eine eigenthümliche Atmosphäre um sich bilden; ich leugne auch nicht, daß sie in großem Grade das -O anziehen; ich behaupte nur, daß sie es *weniger* anziehen als verbrennlichere Substanzen. Nun zeigen auch wirklich Metalle, mit den meisten verbrennlichen Körpern gerieben, *positive* Elektricität. Sie werden nur *negativ* mit Glas (auch dem mattgeschliffenen), mit *weißer* Seide, mit dem weißen Fell eines Thiers u.s.w., *positiv* dagegen mit Harz, schwarzer Seide u.s.w. Schwefel hingegen zeigt hartnäckig mit jeder andern Substanz -E. Ja die (negativ-) elektrische Beschaffenheit des Schwefels ist so stark, daß er Monate lang, wenn die Elektricität einmal in ihm erregt ist, eine elektrische Atmosphäre um sich zeigt, zum deutlichsten Beweis, daß alle diese Körper eine *idioelektrische* Natur haben.

Welche kleine Umstände auf das elektrische Verhältniß verschiedener Körper Einfluß haben, sieht man aus den spielenden Versuchen, die vorzüglich *Symmer* mit Bändern von *verschiedener Farbe* angestellt hat. Ein schwarzes seidenes Band und ein weißes, zwischen den Fingern gerieben, zeigen, jenes - E, dieses + E. Ich habe schon

I,2,446

oben gesagt, daß Körper mit weißgefärbter Oberfläche, ebenso wie durchsichtige Körper, das - O zurückstoßen und das +O anziehen. Daher kommt es, daß das schwarze Band, das auch im Brennpunkt leichter sich entzündet, weil es das -O stärker anzieht, mit einem weißen immer *negativ*-elektrisch wird. Ein weißes Band auf einen schwarzen Strumpf gelegt und mit einem schwarzen Strumpf gerieben, wird positiv. Ein weißes Band mit schwarzem warmem Sammet gerieben, wird positiv, ein schwarzes mit weißem Sammet gerieben, negativ. (Man findet diese und ähnliche Versuche in den Philosoph. Transact. Vol. LI, P. I. no 36). Ich brauche nicht zu wiederholen, daß die schwarze Farbe das beständige Zeichen phlogistischer Beschaffenheit (d.h. einer großen Verwandtschaft zum - O) ist.

Da wo die verbrennlichen Körper näher aneinander grenzen und ihre Unterschiede ineinander verfließen, scheint oft bloß die *Farbe* ihr elektrisches Verhältniß zu bestimmen. Daß z.B. *Wolle* mit so vielen Körpern, mit mattgeschliffenem Glas, Harz, Siegellack, Holz u.s.w. + E zeigt, kommt aller Wahrscheinlichkeit nach daher, daß man gewöhnlich *weiße* Wolle gebraucht hat, ebenso beim Papier und bei andern Substanzen, wo man bisher immer die Farbe unbestimmt gelassen hat.

Doch vielleicht tritt hierbei noch ein anderes Verhältniß ein, worauf uns die verschiedene *elektrische Leitungskraft* der Körper aufmerksam machen muß.

Wenn wir dem oben aufgestellten Begriff von Leitungskraft treu bleiben wollen, so sind *elektrische Nichtleiter* alle diejenigen Körper, die gegen + O oder -O eine große Capacität beweisen. Das Glas, das vom +O (dem Licht) durchdrungen wird, der Schwefel, die Wolle und andere leichtverbrennliche Körper, die sich mit dem - O durchdringen, und diese Materie, selbst im gewöhnlichen Zustand, als eine eigenthümliche Atmosphäre um sich sammeln, sind *Nichtleiter* der positiven sowohl als negativen Elektricität.

Körper, die sich gegen die elektrische Materie *neutral* verhalten, sind *Halbleiter*, wohin man vorzüglich das *Wasser* rechnen kann,

I,2,447

das zwar ein Leiter, aber ein schlechterer Leiter der Elektricität ist. An solchen Körpern bewegt sich die elektrische Materie nur vermöge ihrer eigenen Elasticität fort.

Leiter der Elektricität sind solche Körper, die die elektrische Materie *durch eine eigenthümliche Bewegung* (Zurückstoßung) fortpflanzen.

Es ist sehr merkwürdig, daß kein elektrischer Leiter *phosphorescirt*, daß kein *leichtverbrennlicher* Körper im gewöhnlichen Zustand die elektrische Materie leitet, daß aber auch kein *verbrannter* (mit dem -O verbundener) Körper ein elektrischer Leiter ist. Aus dem letzten Umstand hat *Priestley* (Observations on different kinds of air II, 14) geschlossen, daß die Körper ihre leitende Eigenschaft dem *Phlogiston* verdanken. "Hätte ich noch im Wasser", sagt er, "Phlogiston gefunden, so würde ich geschlossen haben, es gebe in der Natur keine leitende Kraft, die nicht die Folge einer Verbindung dieses Principiums mit irgend einem Grundstoffe wäre. Metalle und Holzkohlen stimmen damit genau überein. Sie leiten, solange sie Phlogiston enthalten, sie leiten nicht mehr, sobald man ihnen dasselbe entzieht". In einer Anmerkung setzt er alsdann hinzu: "Da ich seit dieser Zeit gefunden habe, daß ein langes Hin- und Herschütteln der Luft im Wasser dieselbe verderbt, so daß alsdann kein Licht mehr in ihr brennt, welches genau die Wirkung einer jeden Zersetzung des Phlogiston ist, so schließe ich nun, daß der angeführte Grundsatz allgemein wahr sey". (Man vergl. *Cavallo* a.a.O. S. 94).

Allein *Priestley* hat hierbei den Umstand übersehen, daß die Körper wirklich nicht bloß im Verhältniß des Grads ihrer phlogistischen Beschaffenheit Leiter der Elektricität sind, sondern daß hier ein

combinirtes Verhältniß eintritt. Ich werde dieß weiter erklären.

Idioelektrisch sind Körper nur, wenn sie das +O der elektrischen Materie nicht in eben dem Grade zurückstoßen, als sie die ponderable Materie anziehen. Elektrische *Leiter* hingegen sind alle solche Körper, die in eben dem Grade, in welchem sie die ponderable Materie anziehen, das + O der Elektricität zurückstoßen. Mit diesem Grundsatz

I,2,448

stimmt die Erfahrung überein. Die Metalle *leiten die Elektricität im umgekehrten Verhältniß ihrer Schmelzbarkeit durch den elektrischen Funken*, oder was dasselbe ist, im umgekehrten Verhältniß ihrer *Durchdringlichkeit* für das + O der *Elektricität*. (Denn sie können durch den elektrischen Funken nur insofern geschmolzen werden, als das elektrische Licht sie durchdringt, weil, (nach der obigen Theorie) *phlogistisirtes Licht = Wärmematerie* ist, und kein Körper anders als durch Wirkung der Wärmematerie schmelzbar ist). *Van Marum* hat gefunden, daß von allen Metallen das *Kupfer* am wenigsten durch Elektricität schmelzbar ist. (Man sehe seine *Beschreibung einer großen Elektrisirmaschine etc. erste Fortsetzung* S. 4). *Eisen*, wenn es auch zu dick ist durch den Funken geschmolzen zu werden, wird wenigstens *glühend*, *Kupfer* nur, wenn es sehr dünn ist. (Das. S. 8). Dieses Metall nun, das für das elektrische *Licht* am undurchdringlichsten scheint, ist nach *van Marum* (a.a.O. S. 33) zugleich der beste *Leiter* der Elektricität.

Man weiß, daß Metalle (im metallischen Zustande) überhaupt dem Licht impermeabel sind, daß sie, wenn nur ihre Oberfläche gut polirt ist, das Licht in großer Quantität und mit großer Kraft zurückstoßen. Dagegen scheinen andere, in gewöhnlichem Zustand undurchsichtige Körper im elektrischen Zustand für das Licht in gewissem Grade permeabel zu werden, und gerade diese Körper sind Nichtleiter der Elektricität. Wenn man Glaskugeln, in denen die Luft verdünnt ist, inwendig so mit Siegellack überzieht, daß sie nur um ihre Pole auf einige Zoll weit ohne Ueberzug und also durchsichtig sind, so bemerkt man mit Erstaunen, daß die Hand, welche sie von außen reibt, durch den Ueberzug von Siegellack hindurch bis auf ihre kleinsten Züge sichtbar wird.

Vielleicht ist die größere Permeabilität für das + O die Ursache, warum einige verbrennliche Körper vor andern von gleicher Verbrennlichkeit, mit diesen gerieben, die *positive* Elektricität sich aneignen.

Was ganz klar wird, ist, daß die idioelektrischen Körper nicht sowohl wegen ihrer Verwandtschaft zum -O, als weil sie für das + O

I,2,449

durchdringlicher sind, die Elektricität zurückhalten. Dieß ist ganz, wie wir es erwarten mußten, da die elektrische Materie eigentlich nur dem +O ihre Expansibilität verdankt. Das Gesetz also, nach welchem die Körper *negativ-elektrisch* werden, ist von dem, nach welchem sie *Leiter oder Nichtleiter der Elektricität* sind, ganz verschieden. *Negativ*-elektrisch werden die Körper im Verhältniß ihrer Anziehungskraft gegen das -O. Sobald diese Anziehungskraft einen gewissen Grad übersteigt, hören sie auf *idioelektrisch* zu seyn, und werden *Leiter* der Elektricität. *Idioelektrisch* werden sie nur bei *einem Grade der Anziehung gegen das - O, der nicht in eine Zurückstoßung gegen das + O ausschlägt*. Daher werden idioelektrische Körper durch Erwärmung, d.h. durch Vergrößerung ihrer Anziehungskraft gegen das -O, elektrische Leiter, nicht weil sie jetzt das -O stärker anziehen, sondern weil sie in gleichem Verhältniß das + O stärker zurückstoßen. Das Glas zeigt vielleicht eben deßwegen eine so große Verschiedenheit in Ansehung seiner Fähigkeit, elektrisch zu werden. *Priestley* hat gefunden, daß die nächste Ursache dieser Verschiedenheit darin liegt, daß die Oberfläche von neugeblasnem Glase sich

einigermaßen leitend verhält (History and present state of electricity p. 588). *Nollet* will dasselbe von frischgegossenem Harz und Wachskuchen wahrgenommen haben. Vielleicht, daß sie erst allmählich eine gewisse Permeabilität für das Licht erlangen. Doch hat *van Marum* nichts Aehnliches bemerkt.

Jetzt scheint erklärt, warum alle *leichtschmelzbaren* und *leichtverbrennlichen* Substanzen *negativ-idioelektrisch* sind. Sie sind *negativ*-elektrisch, weil sie leicht *verbrennlich* sind, *idio*-elektrisch, weil sie leicht *schmelzbar,* d.h. dem Licht durchdringlich sind.

Es ist erklärt, warum *durchsichtige, unverbrennliche* Körper *positiv-idio*elektrisch sind. Sie sind *positiv*-elektrisch, weil sie *unverbrennlich* sind, oder mit andern Worten, weil sie das -O zurückstoßen, *idio*elektrisch, weil sie in demselben Verhältniß *durchsichtig* sind, oder mit andern Worten das + O anziehen.

Es ist endlich erklärt, warum alle *verbrennlichen* aber *schwerflüssigen*

I,2,450

Substanzen, wie die Metalle, *Leiter* der Elektricität sind. Sie leiten die Elektricität, weil sie nicht nur *verbrennlich* sind, d.h. das -O anziehen, sondern weil sie auch *schwerflüssig*, d.h. für das + O in hohem Grade impermeabel sind.

Es ist äußerst merkwürdig, daß nach demselben Gesetze, nach welchem die Capacität eines Körpers für die *Wärme* vermehrt oder vermindert wird, auch seine Capacität für die *Elektricität* vermehrt oder vermindert wird. Ein Körper heißt in dem Grade erhitzt, als er die Wärmematerie zurückstößt. So leiten elektrische Leiter, wenn sie erhitzt werden, noch besser; Halbleiter werden durch Erwärmung vollkommene Leiter, Nichtleiter wenigstens Halbleiter der Elektricität. In eben dem Verhältniß, in welchem ein Körper mit dem -O sich verbindet, wird seine Capacität für die Wärmematerie vermehrt. Ebenso verlieren die besten elektrischen Leiter, die Metalle, durch Verkalkung ihre Zurückstoßungskraft gegen die Elektricität, und werden in eben dem Verhältniß *idioelektrisch*, als sie von dem -O durchdrungen oder dem Zustand der Verglasung nahe gebracht werden.

Ist irgend etwas beweisend für die *Identität der positiven Materie des Lichts*, der *Wärme* und der *Elektricität, so* ist es diese Uebereinstimmung der Gesetze, nach welchen sie in diesen verschiedenen Zuständen , deren sie fähig ist, von den Körpern angezogen oder zurückgestoßen wird. Ich habe diese Uebereinstimmung nicht gesucht, sie hat sich mir selbst angeboten.

Ich bin überzeugt, daß wer das in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältniß zwischen dem Oxygene und der Wärme richtig aufgefaßt hat, mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden hat. Man sollte denken, daß so viele Analogien über die Quelle der elektrischen Erscheinungen nicht zweifelhaft lassen können. Jene Analogien aber sind nur das für den, der sie aufzufassen fähig ist, für diesen sind sie oft beweisender als selbst angestellte Versuche; Versuche aber sind *allgemein*-überzeugend. Alle bisher angestellten Versuche aber reichen noch bei weitem nicht hin, irgend eine Theorie außer Zweifel zu setzen. Neue und bis jetzt

I,2,451

unbekannte Versuche werden die Sache zur Entscheidung bringen, wenn erst irgend ein Chemiker entschlossen ist, der *Lavoisier der Elektricität* zu werden.

6.
[Das Elektrisiren und die Oxydationsprocesse.]

Ich kann und will mir selbst nicht bergen, wie unvollständig die voranstehende Untersuchung ist, da sie uns höchstens nur über das Wesen der einen von beiden elektrischen Materien Aufschluß gibt. Ich kann mich nämlich, je länger ich darüber nachdenke, immer weniger überreden, daß in den beiden elektrischen Materien kein anderer Stoff außer dem Oxygene thätig sey. Ich glaube zuerst gefunden zu haben, daß das elektrische Verhältniß der Körper sich nach ihrer verschiedenen Verwandtschaft zum Oxygene richtet. Ich wünsche aber nichts mehr, als daß irgend ein höheres Verhältniß entdeckt werde.

Versuche haben über den elektrischen Dualismus noch nichts Entscheidendes gelehrt. Ich glaube aber a priori zu wissen, daß in den elektrischen Erscheinungen ein Conflikt zweier Materien sich offenbart, deren Verhältniß ein *höheres* ist, als das zwischen Oxygene und phlogistischer Materie stattfindet, oder deutlicher, daß das Elektrisiren etwas ganz anderes ist als ein *Verbrennen*. Das *Azote*, so wie es in der Atmosphäre vorkommt, ist kein *brennbarer* Stoff. Eben deßwegen ist es vielleicht derjenige Bestandtheil der atmosphärischen Luft, der sie *einer elektrischen Zerlegung* fähig macht. Einer phlogistischen Zerlegung wäre sie fähig, auch wenn sie *reine* Lebensluft wäre. Wer weiß, ob in reiner Lebensluft überhaupt Elektricität erregbar ist, oder ob wenigstens in einem solchen Medium beide Elektricitäten erweckt werden können.

So lange, bis wirkliche Versuche uns eines Bessern belehren oder gar vom Gegentheil überzeugen, werde ich immer geneigt seyn, zu glauben, *daß die ursprüngliche Heterogeneität der atmosphärischen Luft* (in welcher bis jetzt allein experimentirt worden ist) mit der *Heterogeneität der beiden elektrischen Materien* in irgend einem noch unbekannten Zusammenhang stehe.

I,2,452

Wenn man bedenkt, daß im elektrischen Proceß ein *Dualismus* sich offenbart, daß derselbe Dualismus in der *animalischen* Natur (deren ersten *Entwurf* gleichsam die atmosphärische Luft enthält) wiederkehrt, so wird man zum voraus geneigt, die Zusammensetzung der atmosphärischen Luft für etwas weit Höheres zu halten, als man gewöhnlich sich einbildet.

Vielleicht, daß es neuen und bis jetzt ununternommenen Versuchen aufbehalten ist, uns über die Natur der Stickluft, die jetzt noch so gut als verborgen ist, Aufschlüsse zu geben.

Solange man uns diese wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmosphärischen Luft nicht gründlicher als durch eine *Vermengung* zweier heterogener *Luftarten* erklären kann, betrachte ich, der zahlreichen Versuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgibt, als die unbekannteste, und beinahe möchte ich sagen, räthselhafteste Substanz der ganzen Natur.

Sollte das Azote der Atmosphäre wirklich nur zu dem Ende da seyn, daß nicht eine reine Aetherluft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder sollte die Stickluft noch unbekannte Eigenschaften und irgend einen *positiven* Zweck haben? Die französischen Chemiker haben neuerdings gefunden, daß das Athmen in reinem Sauerstoffgas nicht *mehr* Luft zersetzt als das Athmen in *gemeiner* Luft, und doch hat das fortgesetzte Einathmen reiner Luft so gefährliche Folgen für den thierischen Körper.

Sind denn die Erfahrungen *über das Leuchten des Phosphors im Stickgas* schon alle hinlänglich erklärt und auf die Seite gebracht? Wie, wenn ein Element der elektrischen Materie im Stickgas enthalten wäre? - Die leuchtenden Wolken, welche der Phosphor in diesem Gas aussendet und durch den ganzen Raum des Recipienten verbreitet, haben sie nicht Aehnlichkeit mit dem elektrischen Licht in luftverdünntem Raum?

Sollte wenigstens das *Azote* die Bedingung seyn, unter welcher allein aus der Lebensluft entgegengesetzte elektrische Materien entwickelt werden können, so wie *Göttlings* Versuchen zufolge

die Gegenwart der Stickluft die nothwendige Bedingung ist, ohne welche der Phosphor bei

I,2,453

niedriger Temperatur nicht leuchtet, ein Phänomen, das wohl auch eigentlich noch nicht erklärt ist?

Sollten nicht Versuche, in dieser Rücksicht angestellt, selbst über die bis jetzt unbekannte Zusammensetzung des *Phosphors* Aufschluß geben? Wird ein Element der elektrischen Materie vielleicht aus dem Phosphor selbst entwickelt, wenn er in Stickluft leuchtet? Woher der Phosphorgeruch, der sich in einem Zimmer verbreitet, wo man elektrisirt? Große Chemiker vermuthen, daß ein Hauptbestandtheil des Phosphors *Azote* (Phosphorogène?) sey. Woher die große Quantität Phosphor, die im thierischen Körper continuirlich erzeugt wird?

Ehe man in *verschiedenen Luftarten,* erst in *reiner Lebensluft,* dann in *Stickgas,* dann *in einer aus beiden Gasarten in verschiedenem Verhältniß gemischten Luft* elektrisirt hat, ist selbst die Theorie des Lichts und des Verbrennens, wie viel mehr die Theorie der Elektricität unvollständig und ungewiß.

Ehe man erst die Wirkung der negativen so gut als der positiven Elektricität auf verschiedene Substanzen, und vorzüglich auf verschiedene Luftarten geprüft hat, kann man aus den einseitigen Experimenten, welche bis jetzt mit positiver Elektricität angestellt wurden, auf die Natur der elektrischen Materie überhaupt keine sicheren Schlüsse machen. Wenn es zwei ganz entgegengesetzte elektrische Materien gibt, werden sie nicht ganz verschiedener Wirkungen fähig seyn?

Achard sah geschmolzenen Schwefel durch elektrische Schläge *alkalisch* werden (*v. Humboldt, über die gereizte Nerven- und Muskelfaser* S. 446). Diese Erfahrung leidet mehrere Erklärungen. Wie aber, wenn das Azote, oder ein Element desselben, in die elektrische Materie einginge, welche Bestätigung fände hierdurch der Gedanke der neuern Chemiker, das Azote als das principe alcaligène anzusehen! Welch ein durchgreifender Dualismus alsdann! In der Atmosphäre wären das positive und negative Princip des Lebens, positive und negative elektrische Materie, oxygène und alcaligène, ein Gegensatz, der sich in der ganzen Natur (zuerst zwischen Säuren uns Alcalien) wiederfindet.

I,2,454

Es ist wahr, daß einigen Experimenten zufolge, die ich im Anhang zu diesem Abschnitt zugleich mit den merkwürdigsten Versuchen, die Natur der elektrischen Materie betreffend, anführen werde, das elektrische Wesen keinen *phlogistischen* Stoff mit sich führen sollte. Aber das *Azote,* so wie es in der Atmosphäre vorhanden ist, ist auch kein phlogistischer Stoff. Der *elektrische Funken* nur schlägt eine schwache Salpetersäure nieder aus einem Gemisch von reiner und azotischer Luft. Eben jene Erfahrung ist ein Beweis, daß das *Elektrisiren* in eine *weit höhere Sphäre der Naturoperationen* gehört als die Oxydationsprocesse. Denn beim Elektrisiren zeigt sich keine Spur einer schon vorhandenen oder erst erzeugten Säure.

7.
[Theorie der Elektricität und Meteorologie. Elektricität und Atmosphäre.]

Die *Erzeugung der Elektricität im Großen* hängt so sehr zusammen mit der Beschaffenheit der Atmosphäre und den merkwürdigsten Revolutionen derselben, daß eine neue und auf genaue Versuche gebaute Theorie der Elektricität endlich vielleicht auch über den dunkelsten Theil der Naturlehre, die

Meteorologie, einen neuen Tag heraufführen würde.

Die Frage, welche ich in den *Ideen zur Philosophie der Natur* aufgeworfen habe, durch welche Mittel die Natur dieselbe (chemische) Beschaffenheit der atmosphärischen Luft, der zahllosen Veränderungen in ihr unerachtet, continuirlich zu erhalten weiß, ist meines Erachtens von der höchsten Wichtigkeit, aber aus allen Thatsachen und Theorien der bisherigen Physik unbeantwortlich.

Vielleicht sind eben jene Veränderungen in dem Luftkreis selbst das Mittel, durch welches die Natur die glückliche Proportion der Mischung unserer atmosphärischen Luft continuirlich zu erhalten weiß. Wie wenn Elektricität aus einer Veränderung dieser Proportion entstünde, und wenn eben *deßwegen* eine elektrische Explosion das Mittel wäre sie wiederherzustellen? Verkündet nicht die allgemeine Bangigkeit, die den großen elektrischen Explosionen vorangeht, eine veränderte Mischung der allgemeinen Luft, und das freiere Athmen der ganzen lebendigen Natur nach jedem Gewitter die wiederhergestellte Proportion in diesem

I,2,455

allgemeinen Medium des Lebens? Verräth nicht das Steigen des Barometers und die auf jedes Gewitter erfolgende erfrischende Kühle eine Vermehrung des Sauerstoffs in der Atmosphäre, da von *diesem* allein die Wärmecapacität der Luft abhängt? (Vergl. oben S. 428 ff.)

Die Quelle der Elektricität, die aus der Gewitterwolke sich entladet, liegt, so wie die Quelle des Regens, den sie ergießt, *außer* ihr. Dieß hat *de Luc* erwiesen.

So wäre also der *Regen* nur das *Phänomen* einer *allgemeinen Capacitätsveränderung der Luft,* und die *Wolke* nur der *Vorhang,* der uns jenen großen *atmosphärischen Proceß* verbirgt, der die Ordnung der Natur wiederherstellt.

Es ist kein Wunder, daß die bisherigen Vermuthungen über den Ursprung der *atmosphärischen Elektricität die Dürftigkeit* der Vorstellungsart mit den bisherigen Hypothesen über den Ursprung des Regens getheilt haben.

Wenn die *Wolken* nichts weiter sind als *präcipitirte Wasserdünste,* so ist der Gedanke, die elektrische Materie mit dem Wasser von der Erde aufsteigen und mit ihm zur Erde zurückkehren zu lassen, allerdings der natürlichste Gedanke. *Volta* nahm an, daß Wasser in Dunst verwandelt eine größere Capacität für die elektrische Materie erlange und umgekehrt. Das Erstere schloß er aus einigen Versuchen, denen zufolge das Wasser ein Gefäß, aus dem es verdünstet, *negativ*-elektrisch zurückläßt. Man sieht leicht, daß er hierbei die *Franklinsche* Hypothese im Sinn hatte. Ueberdieß hat *Saussüre* gefunden, daß das Gefäß, aus welchem Wasser verdünstet, beinahe ebenso oft *positive* Elektricität erlangt.

So gemein auch die Behauptung ist, daß mit jeder Erzeugung von Dünsten oder Dämpfen Elektricität entstehe, so wünsche ich doch, daß man genau zusehe, *ob nicht in den meisten Fällen, wo sich beim Verdünsten Elektricität zeigte, eine Zerlegung des Wassers mit im Spiel war.*

I,2,456

Saussüre hat über die Erzeugung der Elektricität durch Verdampfung folgende interessante Versuche gemacht.

Wasser, in einen bis zum Glühen erhitzten Schmelztiegel von Eisen gegossen, erzeugte Elektricität, anfangs +E, dann -E bis zum höchsten Grad, den die Elektricität in dieser Aufeinanderfolge erreichte, darauf o, endlich wieder +E. - Ganz verschieden fiel derselbe Versuch aus, als er zum zweitenmal mit demselben Gefäß angestellt wurde. Die Elektricität war beständig positiv. (Vielleicht weil das Gefäß

beim zweiten Versuch eine *vollkommenere* Zerlegung des Wassers zu bewirken fähig war). Ein dritter Versuch, der in einem kleinen Schmelztiegel von *Kupfer* angestellt wurde, gab beständig + E; da der Versuch wiederholt wurde, anfänglich - E, dann + E bis ans Ende. Ein kleiner Schmelztiegel von *Silber* zeigte bei dem nämlichen Versuch das erstemal beständig -E, dann + E, darauf o. Im dritten Versuch erhielt man eine weit stärkere Elektricität, anfänglich - E, wobei die Korkkugeln des Elektrometers um 3½ Linien auseinander gingen, hernach + E, wo dieselben von $^{7}/_{10}$ einer Linie bis zu 6 Linien auseinander getrieben wurden. - In einem Schmelztiegel von Porcellain erhielt man durch denselben Versuch immer - E.

Aus diesen Erfahrungen zieht *Saussüre* (Voy. dans les Alpes T. III, §. 809-822) folgenden Schluß: "l'électricité est *positive avec les corps capables de décomposer l'eau* (tels, que le fer et le cuivre), et *negative* avec ceux, qui *ne causent aucune alteration*". Bis hierher, wie mir dünkt, ganz gut.

Saussüre schließt weiter: "Je serios donc porté à regarder le fluide électrique comme le résultat de l'union de l'élément du feu avec quelque autre principe, qui ne nous est pas encore connu. Ce seroit *un fluide analogue à l'air inflammable*, mais incomparablement plus subtil. - *Le fluide électrique serait produit comme le gaz inflammable par la décomposition de l'eau*. - Suivant ce système lorsque l'opération, qui convertit l'eau en vapeur, produit en même temps une *décomposition*, il s'engendre du fluide électrique etc."

I,2,457

Gegen diese Hypothese kann man einwenden, daß man bei so vielen Experimenten über die Wasserzerlegung, z.B. wenn das Wasser durch glühende eiserne Röhren getrieben wird, immer *brennbare Luft* (gaz hydrogène) erhält, daß also die elektrische Materie, die dabei *mit* zum Vorschein kommt, nicht *auch* brennbares Gas seyn, oder aus demjenigen Bestandtheil des Wassers entspringen kann, der dieses Gas bildet. *Saussüre* könnte sich zwar auf einen Versuch berufen, den er a.a.O. erzählt, nämlich, als er in eine Eisengranate von 3½ Zoll Diameter, nachdem sie bis zum Weißglühen erhitzt war, Wasser goß, zeigte sich an ihrer Oeffnung eine sehr lebhafte Flamme - offenbar die Flamme des gaz hydrogène, das, mit der atmosphärischen Luft in Berührung, durch das Glühen des Eisens entzündet wurde. "*Solange*," sagt S., "*als die Flamme erschien, war keine Elektricität zu spüren, im Augenblick, da sie verschwand, zeigte sich Elektricität*". Allein als die Granate Zeichen von Elektricität zu geben anfing, entwickelte sich ohne Zweifel auch noch brennbares Gas, nur daß es nicht mehr *entzündet* wurde, weil die Granate jetzt nicht mehr so stark als vorher glühte; daß aber keine Elektricität sich zeigte, solange das entwickelte Gas in Flamme gerieth, ist sehr begreiflich, weil Flamme und Rauch vorzügliche Leiter der Elektricität sind.

Eher also bin ich geneigt zu glauben, daß die Quelle der Elektricität, die bei diesen Versuchen zum Vorschein kommt (nicht in dem *brennbaren* Bestandtheil, sondern) im *Oxygene* des Wassers zu suchen ist. Das Wasser wird in die *zwei Luftarten, in brennbares* und in *Sauerstoffgas*, zerlegt: daß entzündliches Gas sich entwickelt, hat S. selbst gefunden. Also muß dabei auch Sauerstoffgas entstehen; dieses, indem es einen Theil seiner ponderabeln Basis an das glühende Metall abgibt, muß, wenn unsere obige Theorie richtig ist, dadurch zu *elektrischer Materie* modificirt werden.

Warum jetzt + E, jetzt - E erscheint, kann *Saussüre* nicht ohne neue Hypothesen erklären. Nach unserer Hypothese könnte es bloß von dem Grade der Oxydation abhangen, dessen das Metall fähig ist,

I,2,458

ob es das Sauerstoffgas zu positiver oder zu negativer elektrischer Materie modificirt; und so stimmen

freilich auch *diese* Versuche mit der Voraussetzung überein, daß beide elektrischen Materien nichts anderes sind als ein zerlegtes Oxygene.

Indeß verlangen alle diese Versuche eine neue Prüfung. Warum gibt die *Kohle* (wenn sie isolirt ist) immer -E bei der Verdampfung? Dieses Phänomen ist schwer zu erklären nach unserer Hypothese; schwerer noch nach der *Saussüreschen*.

Wenn wir mit *Volta* annehmen wollen, daß die atmosphärische Elektricität nur durch die Präcipitation der Wasserdünste erzeugt werde, wie wollen wir etwa erklären, daß bei der *heitersten* Luft, vorzüglich im *Winter* (wo bei weitem weniger Ausdünstung ist), eine weit größere Menge elektrischer Materie als im Sommer zur Erde herabkommt? ("En été l'électricité de l'air serein est beaucoup moins forte, qu'en hiver". Saussure §. 802).

Es ist merkwürdig, daß die *elektrische Irritabilität* der Luft mit der Kälte des Himmelsstrichs und der Jahreszeit (wo bei trockener Witterung das Oxygene in der Atmosphäre concentrirt ist) auffallend zunimmt. - (Ueber die elektrische Beschaffenheit der russischen Atmosphäre hat *Aepinus* einige interessante Beobachtungen in seinem Brief an *Dr. Guthrie* mitgetheilt). - Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß zwischen der chemischen Beschaffenheit des Luftkreises, der atmosphärischen Elektricität, den Barometer- und Witterungsveränderungen künftig irgend ein Zusammenhang entdeckt werde. Um dieselbe Zeit, wenn das Barometer in unsern Gegenden fällt, bei einer zum Regen geneigten warmen Witterung, verschwindet allen Beobachtungen zufolge oft alle atmosphärische Elektricität (als ob sie zur Bildung des Regens verwandt würde). Warum wird oft in einer feuchten Luft alle elektrische Erregung unmöglich gemacht? - Daß die Luft ein elektrischer Leiter wird, erklärt die Sache nicht. Denn wo keine Elektricität *erregt* wird, kann auch keine fortgeleitet werden. Der Regen fällt, und mit ihm kommt eine große Menge elektrischer Materie zur Erde herab. Zu gleicher Zeit

I,2,459

gewinnt der Luftkreis wieder seine vorige Schwere; sowie der Himmel heiter wird, ist die atmosphärische Elektricität beständig (*Saussüre* und alle Meteorologen haben gefunden, daß die Elektricität der heitern Luft niemals = o ist). Wenn man bedenkt, daß die *Schwere* der atmosphärischen Luft großentheils von dem *quantitativen Verhältniß des Sauerstoffs* und des *Stickstoffs* in ihr abhängt; wenn man ferner bedenkt, daß *ohne allen Zweifel* eine Quelle der Elektricität im Sauerstoff zu suchen ist; daß unmittelbar vor jedem Regen die Schwere der Luft vermindert und gewöhnlich auch die atmosphärische Elektricität schwächer wird; daß regelmäßig nach gefallenem Regen die Schwere der Luft und mit ihr die Elektricität sich wiederherstellt: so kann man sich den Gedanken an irgend einen Zusammenhang jener Erscheinungen, auch wenn man ihn sich selbst oder andern nicht völlig entwickeln kann, doch nicht versagen.

Wenn auch in der Nähe der Erde ein solches verändertes Verhältniß der beiden Bestandtheile unserer Atmosphäre unmittelbar vor dem Regen sich nicht im Eudiometer darstellen läßt, so beweist dieß nicht, daß in Gegenden, wohin kein Experiment reicht, in der eigentlichen Region des Regens, nicht unmittelbar vor dem Regen eine unverhältnißmäßige Quantität Sauerstoffluft auf irgend eine unbekannte Weise verschwinden, und indem der Regen fällt, wieder erzeugt werden könne.

Ohnehin sprechen noch andere Erscheinungen, z.B. der oft so schnelle Wechsel von Kälte und Wärme, für ein schnelles Entstehen und Verschwinden von Sauerstoff in der Atmosphäre, wenn diese (nach dem obigen) der Grund der Wärmecapacität der Luft ist. Woher z.B. die unverhältnißmäßig-schnelle Zunahme der Kälte unmittelbar vor Aufgang der Sonne?

V.
[Die Polarität in der Erdatmosphäre.]

Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, *in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen*.

Wenn die Erdatmosphäre ein Produkt heterogener Principien ist, sollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Gesetze des Dualismus unterworfen seyn, so daß positive und negative *atmosphärische*

I,2,460

Processe sich continuirlich das Gleichgewicht halten? Vielleicht daß alle diese Fragen ihre Antwort in einer höheren Physik finden, die eben da *aufhört*, wo die jetzige Physik *anfängt*. Was *Baco* schon gewünscht hat, daß die Aufmerksamkeit der Naturforscher sich immer mehr auf die Betrachtung der allgemein verbreiteten ätherischen Principien wende, geht jetzt allmählich in Erfüllung. Die tiefere Kenntniß unsrer Atmosphäre wird den Schlüssel zu einer ganz neuen Naturlehre geben. Durch die Atmosphäre geht der allgemeine Kreislauf, in welchem die Natur fortdauert; in ihr als geheimer Werkstätte wird vorbereitet, was der Frühling Entzückendes oder der Sommer Schreckendes hat; in ihr endlich sieht der begeisterte Naturforscher schon den ersten Ansatz und gleichsam den Schematismus aller Organisation auf Erden.

a.
[Das positive Princip.]

Vorerst bin ich lange begierig gewesen zu erfahren, durch welche Mittel in unserm Luftkreis jener Grundstoff immer erneuert werde, der, in jeden Proceß der Natur verschlungen, endlich verzehrt werden müßte, hätte die Natur nicht für einen stets neuen Zufluß desselben gesorgt.

Da die Vegetation auf der Erde niemals stillsteht, so muß unaufhörlich eine Menge Lebensluft aus den Pflanzen fast aller Klimate sich entwickeln. Wir können selbst annehmen, daß die Luft auf diesem Wege in sehr großer Quantität entwickelt wird, wenn wir bedenken, welche Menge Licht ein einziger Baum, dessen dichtes Laubwerk keinen Strahl durchläßt, an einem einzigen Sommertage auffängt. Da die Vegetation auf der einen Seite der Erde eben beginnt, wenn sie auf der andern erstirbt, so werden die großen Winde, die sich um diese Zeit gewöhnlich erheben, die entwickelte Lebensluft von der einen Seite der Erde zur andern führen, und so müßte in jeder Jahrszeit die Beschaffenheit der Atmosphäre in jedem Himmelsstrich, im Ganzen genommen, sich gleich bleiben.

Allein wenn man erwägt, daß das Athmen der Thiere und das, seit Prometheus, auf Erden nicht erloschene Feuer, in jeder Jahrszeit ohne Zweifel ebenso viel reine Luft verzehrt, als die Vegetation im Frühling und Sommer entwickelt; wenn man bedenkt, daß jene Luft

I,2,461

vielleicht bestimmt ist in ganz anderer Gestalt zur Erde zurückzukehren, und daß die Natur sie zu Processen anwenden kann, von denen wir noch höchst unvollständige Kenntniß haben: so wird es immer wahrscheinlicher, daß jener Grundstoff zugleich mit dem Aether des Lichts von der Sonne ausströme, und daß so eigentlich jenes wohlthätige Gestirn die Ursache ist, die unsern Luftkreis täglich neu verjüngt, und was er durch zahlreiche chemische Processe verliert, ihm aufs neue zuführt.

b.
[Das negative Princip.]

Wenn das positive Princip des Lebens uns von der *Sonne* zuströmt, so muß das negative Princip (das Azote) die *eigenthümliche* Atmosphäre der *Erde* ausmachen. Welches die ursprüngliche Natur dieses Princips sey, können wir jetzt nicht mehr ausmachen, da ohne Zweifel, nachdem unser Luftkreis durch den Zusammenfluß entgegengesetzter Atmosphären sich gebildet hat, seine Natur durch den Einfluß des Lichts modificirt worden ist. Ohne Zweifel hat mit ihm das Licht zuerst die Principien der allgemeinen Polarität gebildet, die jetzt allgemein verbreitet sind, und deren bloßes *Residuum* die Luftarten sind, die wir jetzt in der Atmosphäre finden.

Was die Erfahrung uns unmittelbar gelehrt hat, ist nur, daß heterogene Principien in unsrer Atmosphäre vereinigt sind; alles weitere besteht aus bloßen *Schlüssen.* Hätten unsere Untersuchungen eine andere Wendung genommen, vielleicht kennten wir jetzt die Atmosphäre nicht als ein Gemenge aus Lebens- und Stickluft, sondern als ein *Produkt entgegengesetzter elektrischer Materien,* und künftigen Versuchen wäre es vielleicht aufbehalten zu entdecken, daß diese beiden Materien sich auch als zwei heterogene Luftarten darstellen lassen. Unsere Untersuchungen scheinen den entgegengesetzten Gang genommen zu haben. Daß wir bis jetzt die atmosphärische Luft nur als ein Gemenge zweier Luftarten kennen, kommt bloß daher, daß wir sie bisher höchst einseitig durch keine anderen als phlogistische Processe untersucht haben.

c.
[Möglichkeit weiterer Materien außerhalb des Wirkungskreises der Erde.]

Was außer dem Wirkungskreis unsrer Erde fluktuirt, wissen wir nicht, und diese Unwissenheit wird unsere Naturlehre in beständiger

I,2,462

Unvollkommenheit erhalten. Wenn aber alle expansiven Materien, wo sie keinen Widerstand finden, ihren eignen Ausbreitungskräften folgen, so muß der leere Raum innerhalb jedes Sonnensystems mit Materien von verschiedenem Grad der Elasticität erfüllt seyn. Es ist möglich, daß das Licht nicht die einzige Materie ist, die von der Sonne ausströmt. Wenn dieses Element wegen der außerordentlichen Intensität seiner ausbreitenden Gewalt durch eigne Kraft bis zur Erde sich fortpflanzt, so erwarten vielleicht minder expansive[1] Materien ein leitendes Medium, um durch dasselbe bis zu uns fortgepflanzt zu werden, und vielleicht wird selbst durch Einwirkung des Lichts auf die Erde und ihren Luftkreis erst ein solches Medium gebildet.

Vielleicht daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken sich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten -

Quas neque concutiunt venti neque nubila nimbis
Adspergunt - semperque innubilus aether
Integit et large diffuso lumine ridet, -

unsere Atmosphäre ein *leichtzersetzbares Wesen* berührt, das, sobald es ein leitendes Medium findet, erst in der Nähe unsrer Erde jene zerstörende Gewalt annimmt, die wir im Gewitter bewundern.

Die Quelle mancher meteorischer Erscheinungen wenigstens liegt in einer Luftgegend, wohin sich allen Berechnungen zufolge unsere Atmosphäre nicht erheben sollte.

So sah z.B. *Halley,* der Astronom, im Monat März des Jahrs 1719, ein Meteor, ähnlich den Feuerkugeln, dergleichen man oft in den tiefern Luftregionen sieht, in einer Höhe, die nach seiner Berechnung 69-73½ engl. Meilen von der Erde entfernt ist. Den Diameter der Kugel berechnete er zu 2800 Yards, die Schnelligkeit ihrer Bewegung zu 300 engl. Meilen in einer Minute. Noch entfernter, genauen Berechnungen nach gegen 90 engl. Meilen von der Erde, sah man in England ein ebenso großes Meteor, das 1000 Meilen in der Minute zu durchlaufen schien, am 18. August 1785.

[1] Erste Auflage: "vielleicht flüchtigere".

I,2,463

Beide Meteore, vorzüglich aber das von 1719, zeigten einen weit helleren Glanz, als Nordlichter zu zeigen pflegen, ohne wie diese in feurigen Strahlen auszuströmen. Beide waren von Explosionen und einer über ganz England hörbaren Erschütterung der Atmosphäre begleitet.

Wollte man den gewöhnlichen Berechnungen trauen, so müßten diese Phänomene in einer 300,000 mal dünnern Luft, als diejenige ist, in welcher wir athmen, d.h. in einem so gut als völlig leeren Raume, der weder eine so große Flamme zu unterhalten noch den Schall mit solcher Gewalt fortzupflanzen fähig wäre, erfolgt seyn. Gleichwohl kann man auch nicht annehmen, daß die Atmosphäre in einer solchen Höhe eine Dichtigkeit habe, die so großen Wirkungen proportional wäre. Man wird also annehmen müssen, daß in entfernteren Luftregionen irgend ein Fluidum circulirt, das in verschiedenem Verhältniß der Atmosphäre beigemischt, plötzlicher Veränderungen fähig, durch irgend eine Ursache schnell verdichtet und wieder ausgedehnt, sich mit gewaltigen Explosionen zersetzt und seine Verwandtschaft mit der Ursache des Lichts durch glänzende Phänomene beweiset.

d.
[Atmosphärische Veränderungen. Meteorologische Begriffe. Barometerveränderungen.]

[Atmosphärische Veränderungen]

Welchen großen Einfluß mag die Berührung verschiedener Medien, oder die schnelle Erzeugung und Entwicklung specifisch verschiedener Materien in den Höhen des Luftkreises auf die Veränderungen unsrer Atmosphäre haben! -

Die eigentliche *Kraft* der Natur wohnt nicht in der starren Materie[1], aus der die Masse der Weltkörper geballt ist, denn diese ist nur der Niederschlag des allgemeinen chemischen Processes, der die edleren Materien von den unedleren schied. Die Räume, durch welche die Masse der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, sind durch dieses Fällen der gröbern Materie nicht leer geworden, sondern

erst alsdann haben sich die expansiven Flüssigkeiten freier und ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet; in diesen Regionen eigentlich liegt der unerschöpfliche Quell positiver Kräfte, die in einzelnen Materien nach allen Richtungen sich verbreiten und Bewegung und Leben auf den

[1] Erste Auflage: "todten Materie".

I,2,464

festen Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper sich von solchen Materien aneignen kann, sammelt er um sich als Atmosphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr selbst diese Kräfte nur aus einem Quell zuströmen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unsere Schlüsse, nicht aber unsere Beobachtungen reichen.

Die Fülle von Kraft, die, in den Tiefen des Universums immer neu erzeugt, in einzelnen Strömen sich vom Mittelpunkt gegen den Umkreis des Weltsystems ergießt, einzig und allein nach demjenigen schätzen wollen, was wir durch einseitige Versuche aus unsrer Atmosphäre entwickeln, verräth die Dürftigkeit der Begriffe, die von den einzelnen, in einem kleinen Kreise nur beobachteten Wirkungen, zu der Größe der letzten Ursache sich zu erheben unfähig sind.

Doch geschehen schon in unsrer gröbern Atmosphäre Dinge, welche zu erklären man vergebens sich anstrengt, solange die dürftigen Begriffe unsrer (so eben erst entstandenen) Chemie das Blei sind, das den Flug unserer Untersuchungen an der Erde zurückhält. Wenn man erst die Unvollständigkeit dieser Begriffe einsehen wird, wird man auch dem Skepticismus eines *de Luc* Gerechtigkeit wiederfahren lassen, der nur die mangelhaften und oberflächlichen Vorstellungen bestritten, zugleich aber die Aussicht auf bei weitem umfassendere und höhere Naturerklärungen eröffnet hat.

Kein Theil der Naturlehre zeigt auffallender als die Meteorologie, wie wenig unsere Experimente zureichen, den Gang der Natur im Großen zu erforschen. Es ist nützlich, ein solches Beispiel in einer Schrift aufzustellen, welche durch eine vollständige Induktion das Unbefriedigende der bisher bloß experimentirenden Physik darzuthun bestimmt ist.

Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe.

Der Anfang und Grund aller seichten meteorologischen Begriffe ist die fixe Idee einer *Auflösung des Wassers in der Luft,* wovon man doch bis jetzt noch keinen verständlichen Begriff zu geben im Stande war.

I,2,465

Durch welche Kraft löset die Luft das Wasser auf? und verhält sich das letztere so ganz passiv, als man sich vorstellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflösung in der andern fähig ist, ohne daß beide von einer gemeinschaftlichen Kraft durchdrungen werden.

Einige Naturforscher haben wohl eingesehen, daß der gemeine Begriff von Auflösung ganz und gar nichts bedeute, solange man nicht eine *Ursache* dieses Processes angeben könne. Für diese Ursache nahmen sie den *Wärmestoff,* und machten dadurch die Sache schwankender noch und dreimal ungewisser. - So erklärt z.B. *Saussüre,* er glaube nicht, daß die Luft das Wasser *unmittelbar* auflöse,

vielmehr glaube er, daß das Wasser nur darum einer Auflösung in der Luft fähig sey, *weil es durch das Feuer in einen elastischen Dunst verwandelt werde (Versuch über die Hygeometrie* §. 191). Einen Schritt weiter ging *Pictet*: durch Versuche im luftleeren Raum hatte er sich überzeugt, daß die *Wärme-* oder *Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft sey,* die die Phänomene der Ausdünstung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beschäftigt sey (*Versuch über das Feuer* §. 111).

Wenn *Saussüre* erweisen könnte, daß Wärmematerie das Wasser chemisch auflösen und in einen permanent-elastischen Dunst verwandeln könne, würden alle Einwendungen *de Lucs* gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Wassers nach ist es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemisches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der *dephlogistisirten* Beschaffenheit des Wassers gefunden (S. 65 ff. dieser Schrift [oben S. 419 ff.]). Nur wenn das Wasser phlogistisirt wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenschaft mit dem Wasser oder Wasserdampf gemein hat, und *permanent-elastisch* ist.

Da die Wärmematerie dem Wasser nicht vermöge chemischer Verwandtschaft anhängt, so folgt, daß sie sich von ihm trennen muß, sobald nicht mehr Körper von geringerer Capacität sie gegen das Wasser treiben oder zwingen dem Wasserdampf anzuhangen.

I,2,466

Kein chemischer Proceß geht vor, ohne daß *Qualitäten entstehen*, oder *vernichtet* werden. Materien, die sich durchdringen sollen, müssen eine *gemeinschaftliche* Qualität erlangen, was nicht geschehen kann, ohne daß beide ihre *individuellen* Qualitäten verlieren. So sind mit jeder chemischen Auflösung fester Körper Entwicklungen von Gasarten verknüpft, bei *jeder* Gasentwicklung aber bleibt ein Residuum zurück; beim Uebergang des Wassers in Dampfgestalt findet sich nichts Aehnliches, und überhaupt ist kein chemischer Proceß eine bloße Veränderung des *Zustandes*.

Durch Wärmematerie also kann das Wasser nur in Dunst aufgelöst werden, und wenn man auch nur dieses von der Auflösung des Wassers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze ist nicht in der Aeolipila nöthig, um das Wasser in Dampfgestalt zu versetzen? Da zwischen Wärmematerie und Wasser gar kein chemischer Zusammenhang ist, so kann eine Verbindung zwischen beiden nur erzwungen seyn. Das Wasser als Dampf befindet sich in einem gezwungenen Zustand, den es verläßt, sobald es in eine Region kommt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgestoßen, freier sich verbreiten kann. Selbst der tropfbar-flüssige Zustand des Wassers ist nur in einer bestimmten Temperatur und in einem System von Körpern von hinlänglicher Zurückstoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, sondern durch eigne expansive Kräfte würde sich das Wasser zu Dunst ausbreiten, wenn der Druck der Atmosphäre aufgehoben würde. Solange dieser Druck fortdauert, ist die Dampfgestalt kein *natürlicher*, also auch kein *permanenter* Zustand des Wassers.

Die *freiwillige* Ausdünstung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange ist, muß durch eine ganz andere Ursache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das *Eis* dunstet aus in einer *Temperatur unter dem Gefrierpunkt*. Dieß muß *Saussüre* selbst einräumen (a.a.O. §. 251.). Es ist sehr natürlich, daß Wärme die Ausdünstung *befördert*, aber daß sie fähig sey, das Wasser in der Atmosphäre so aufzulösen, *daß es aufs Hygrometer zu wirken aufhört*, hat *Saussüre* mit nichts erwiesen.

I,2,467

Wenn das Wasser in der Atmosphäre nur als Dunst aufgelöst wird, muß es auch die unterscheidenden Eigenschaften des *Dunstes* behalten, d.h. es muß aufs Hygrometer wirken, und zwar im Verhältniß mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdünstet ist. Wo nun Wasser in der Atmosphäre existirt

ohne diese Eigenschaft, da kann es nicht als Dunst, sondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn *de Luc* in *Luftform*) existiren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beständig aufsteigende Wasser in der Atmosphäre auf das Hygrometer zu afficiren. Wenn es als Dampf aufgelöst würde, so müßte bei schönem Wetter, wenn von dem Ocean oder von der wassergetränkten Erde eine ungeheure Wassermenge aufsteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Recipienten der Luftpumpe. Statt dessen wird selbst in Luftschichten über der See sowohl als dem festen Lande die Atmosphäre bei schönem Wetter nicht feuchter, sondern trockener und immer trockener.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte *de Luc* zuerst einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Thale unerhört ist. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Thal und die benachbarten Berge waren von Wasser getränkt, dazu kam noch die Ausdünstung des Eises. Während de Luc auf dem Gletscher war, entstanden der Trockenheit unerachtet Wolken in der Luftschichte, in welcher er sich befand, sie rollten um den Berg herum, bald dehnten sie sich weiter aus gegen die Ebene hin, und wuchsen so schnell, daß de Luc es rathsam fand herabzusteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletscher mit Wolken bedeckt; noch ehe Herr de Luc seine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher so trocken gewesen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Theil des folgenden Tags.

Diesen *Erfahrungen* hat man großentheils nichts als allgemeine und vage *Begriffe* von Auflösung entgegengesetzt. Nur Herr *Pictet* unternahm es, die Schlüsse des Herrn *de Luc* durch ein Experiment

I,2,468

zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Wasserdünsten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von + 4° in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Thautropfen an den innern Wänden des Ballons sich ansetzten, wider all sein Erwarten *das Hygrometer sehr schnell der Trockenheit zuging*. "Hier hätten wir also, sagt er, dem Ansehen nach einen Fall, wo das Hygrometer *gegen den Trockenheitspunkt* desto mehr hinrückte, je *stärker der Wasserdunst, in dem es eingetaucht war, erkaltete"* (*Versuch* etc. §. 111).

Die Erklärung, welche dieser Experimentator von dem beobachteten Phänomen gibt, ist folgende: Solange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet sich die Wärmematerie, welche die Wasserdünste aufgelöst hat, im Gleichgewicht, und der Dunst durchdringt das Haar hygrometrisch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht gestört, das Feuer bestrebt sich es wiederherzustellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons *nach außen zu*; es verläßt das Haar, führt einen Theil der elastischen wässerichten Dünste (die es an der inneren Oberfläche als Thautropfen niedersetzt) mit sich fort. *Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünste, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausströmen* (§. 113).

Unsere experimentirenden Naturforscher vergessen sehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratischen Gemächern unter ganz andern Umständen als im weiten Raume des Himmels von der Natur selbst angestellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die sich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünste von ihm *hinwegführt*, begreift man sehr wohl. Aber es sollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Lucs Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn *wirklich* eine Präcipitation des Wassers aus der Luft vorgeht. Diese aber hatte in dem erzählten Experiment nicht *wirklich*, sondern nur *scheinbar* statt. Denn, daß an der innern Oberfläche Thautropfen sich ansetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünste, welche es vom Hygrometer wegführte, nicht durch das Glas hindurch mit sich nehmen konnte.

I,2,469

Wenn etwa Herr *Pictet* von seinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen schließen wollte, so würde seine Erklärung sich selbst widersprechen. Denn wenn bei der Präcipitation des Wasserdunstes aus der Luft so viel Wärmematerie frei wird, als nöthig ist der Feuchtigkeit der Luft in Bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, so müßte diese Wärmematerie auch hinreichen das Wasser in Dampfgestalt zu erhalten, wie dieß wirklich auch in Herrn *Pictets* Experiment der Fall war, da die Wassertropfen nur deßwegen niedergeschlagen wurden, weil sie nicht zugleich mit ihrem fortleitenden Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präcipitation eines Wasserdampfs Wärmematerie *frei* wird, wissen wir gar wohl. Aber eben das wollen wir erklärt haben, *wie* und *durch welche Ursachen* der Wasserdunst beim Regen seine Wärmematerie verliert. Ihr greift die Sache sehr klug an; ihr gebt uns ein *begleitendes Phänomen* statt der *Ursache*; wir bitten euch aber, uns erst das begleitende Phänomen selbst zu erklären, ehe ihr es zur Dignität einer Ursache erhebt; wir denken aber, daß die angebliche *Ursache* euch ebenso schwer zu erklären seyn wird, als die angebliche *Wirkung*, und daß ihr durch eine solche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, - sondern die Frage nur zurückgeschoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich *Wärme* zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten strömt - (in andern Fällen soll diese Materie einer direction *antigrave* folgen) - ist etwa in diesem Fall ebenso, als wenn ihr den mit Dünsten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme gestört worden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme sich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet seyn; statt dessen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß *vor* dem Regen immer die *Wärme* zunimmt.

Ihr habt in eurer ganzen Atmosphäre nichts als Wärme, Luft und Wasser. Wenn nun der Wasserdunst, damit er als Regen niederfalle, erst seine Wärmematerie verlieren muß, nennt uns doch die

I,2,470

Substanz, die ihm diese Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, so gesteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es ist eine sehr große Frage, die man ganz und gar übersehen zu haben scheint, ob nicht, anstatt daß die Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunstes ist, der Dunst vielmehr (insofern er durch *freiwillige* Ausdünstung gebildet wird) das fortleitende Fluidum der Wärme sey, und umgekehrt, ob Wasser in Regen niederfällt, weil es seine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr seine Wärmematerie verliert, weil es durch irgend eine andere Ursache (welche es sey) in Regen präcipitirt wird. Mit andern Worten, es ist zweifelhaft, ob die (quantitative) Capacität des Wassers vermindert wird, weil seine Wärmematerie frei, - oder ob diese vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Ursache) die Capacität des Wassers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Wasser niederfällt, das durch Wärme verdünstet wurde, welchen Unterschied gibt es alsdann zwischen *Regen* und *Thau*, und warum geht nicht jeder Thau besonders in heißen Erdstrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt und die Verdünstung durch Wärme sehr stark ist, in Regen über? Daß der Thau ein Niederschlag des durch Wärme verdünsteten Wassers ist, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Thaus eine Vermehrung der Kälte verbunden ist. Es ist bekannt, daß in heißen Klimaten der Thau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn also der Regen nicht etwas ganz anderes und weit mehr ist als der Thau, so müßte in den heißen Erdstrichen, wo den Tag über eine beständige Ausdünstung im Gange ist, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt dessen ist in jenen Gegenden der Regen auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt, und den größten Theil des Jahrs über ist der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsstrichen geschieht von dem allen gerade das Gegentheil.

Man muß zugeben, daß mit den atmosphärischen Processen, die in Regen sich auflösen, regelmäßig Barometerveränderungen verbunden sind. Daß beide Phänomene in irgend einem geheimen Zusammenhang

I,2,471

stehen, kann man schon daraus schließen, daß in jenen Erdstrichen, wo alle atmosphärischen Veränderungen regelmäßiger geschehen, wo das ganze Jahr in die trockene und nasse Jahreszeit eingetheilt ist, die Barometerveränderungen äußerst geringe ausfallen, während in den kältern Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßiger vertheilt ist, auch das Barometer weit häufigeren, regelloseren und größeren Veränderungen unterworfen ist.

Wenn nun der Regen sich vom Thau gar nicht unterscheidet (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall ist), wie kommt es, daß, während der Thau niederfällt, keine Veränderung der Atmosphäre sich am Barometer erkennen läßt?

"Sieht man nicht überall, sagt *Saussüre* selbst (in der angef. Schr. S. 333), wie nach einem schönen Sommertage, an welchem die Luft überaus *rein* und *trocken* gewesen ist, dennoch ein häufiger Thau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußersten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder so geringe Veränderung erleidet, daß man sie einzig und allein der abwechselnden Temperatur zuschreiben muß? Und dieser Thau wird *in einer großen Höhe* wahrgenommen; in den gebirgigsten Gegenden sind die Reife das Verderbniß der höchsten Grasweiden. Hier setzet sich der Thau nicht bloß auf die Wiesen, sondern auch an die dürrsten Felsen, die nicht die geringste Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinstimmt, beweist demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelösten Dünste niederschlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch diese Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. *Dieweil also der Wechsel von Entwickeln und Verdichten einer so großen Menge Dünste am Barometer keine, oder wenigstens sehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derselbe keine so große Wirkung auf dieses habe, um unter die Ursachen seiner Veränderungen gerechnet zu werden?"*

Es sey mir erlaubt, weiter zu schließen: dieweil aber doch mit

I,2,472

dem Entstehen des *Regens* in unsern Regionen *regelmäßig* Barometerveränderungen verbunden sind, *muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigstens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmosphärischen Veränderung* (als der Thau) *und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präcipitation von Wasserdünsten ist?*

Ich weiß nicht, was diesem Schluß entgegengesetzt werden könnte[1]. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederschlagen der Dünste ist von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß *Saussüre* selbst zugeben, der Unterschied zwischen der Dichtigkeit der *trockenen* und der *feuchten* Luft erkläre nicht einmal *zwei Linien Veränderung* im Barometer, und, setzt er hinzu, man sollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? (*Versuch über die Hygrometrie* S. 329). Herr *de Luc,* nachdem er alle vorhergehenden Hypothesen über die Ursache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargestellt hatte, hoffte sie durch die Voraussetzung, daß die wässerichten Dünste die Luft *specifisch leichter* machen, erklären zu können; allein *Saussüre* hat diese Annahme durch Experimente widerlegt, und *de Luc* selbst sah sich in seinem neuern Werk *über die Meteorologie* genöthigt sie zurückzunehmen.

Wenn es sonach bis jetzt keinem Naturforscher gelungen ist, die Quantität der wässerichten Dünste in der Luft mit der Schwere der Atmosphäre, d.h. mit dem Fallen oder Steigen des Barometers, in irgend ein Verhältniß zu bringen, *so muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmosphärischer Proceß vorangehen, welcher zugleich die Ursache der Barometerveränderungen ist, die den kommenden Regen verkündigen.*

Es begegnet dem Naturlehrer, der, unfähig zu Schlüssen auf höhere Ursachen, bei dem Phänomen, wie er sagt, stehen bleibt, gar oft, daß er *coexistirende* Erscheinungen für Ursache und Wirkung von einander hält.

[1] Erste Ausgabe: "was klarer und evidenter wäre, als dieser Schluß".

I,2,473

Die Präcipitation des Wasserdunstes aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem *Causalzusammenhang* stehen, denn sehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchsten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt sehr oft während des Regens noch das Barometer an zu steigen. Es scheint, daß die bloße Auflösung der Luft in Regen schon die natürliche Schwere der Atmosphäre hergestellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir eine *gemeinschaftliche, höhere Ursache* aufsuchen, welche zugleich die Schwere der Luft *vermindert* und den Regen *bildet,* den Regen *niederschlägt* und die Schwere der Luft *wiederherstellt*.

Hypothese zur Erklärung der Barometerveränderungen.

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Ursache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß scheint mir evident zu seyn: Was man auch *von außen* in die Atmosphäre kommen läßt, wässerichte Dünste, oder phlogistische Ausdünstungen (aus welchen *Pignotti* die meteorologischen Veränderungen erklären wollte), oder irgend andere Stoffe, reicht erwiesenermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geschweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftschwere zu erklären. Die Ursache dieser Veränderlichkeit ihrer Schwere muß sonach in *der Luft selbst, in dem Verhältniß ihrer ursprünglichen Elemente* gesucht werden. Nach den vorhergehenden Untersuchungen können wir behaupten, daß entgegengesetzte (heterogene) Materien vereinigt unsere Atmosphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation nothwendigen Verhältnisses positiver und negativer Principien muß Gegenstand der Hauptoperationen der Natur seyn. Diese Operationen kündigen sich als meteorologische Veränderungen an. Die beständige *Entwicklung positiver und negativer Materien in verschiedenem quantitativem Verhältniß* wird, da dieser Proceß in der Atmosphäre selbst vorgeht, die *Luftschwere* verändern, so daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder positive Princip reichlicher entwickelt wird.

I,2,474

Was ich für diese Meinung anführen kann, ist, (außer dem, daß sonst keine Hypothese hinreicht alle Phänomene zu erklären) hauptsächlich Folgendes:

1) Daß der Barometer unter dem Aequator so geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen diese Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man sich den Polen nähert, erklärt sich aus unsrer

Hypothese, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beständig positive und negative Ströme nach entgegengesetzten Richtungen sich begegnen, die innerhalb der Wendekreise sich eher im Gleichgewicht erhalten als außerhalb derselben. Alle entgegengesetzten Kräfte wirken gegen einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengesetzte Materien in unsrer Atmosphäre sich das Gleichgewicht halten (wenigstens muß man einräumen, daß die Erde entgegengesetzte elektrische und magnetische Pole hat), so muß irgendwo hin das Centrum fallen, auf welches sie beide hinwirken. Dieses Centrum aber muß, da negative und positive Principien continuirlich in verschiedener Quantität entwickelt werden, beständig verändert und gleichsam verlegt werden. Doch ist es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreise und nie außerhalb derselben fällt; daher das beinahe beständige atmosphärische Gleichgewicht, das in diesen Gegenden sich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforscher würde diesen Grund vielleicht keiner Aufmerksamkeit werth halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß dasselbe Verhältniß der Entfernung vom Aequator sich auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt; da unter dem Aequator die Abweichung nie mehr, als höchstens 15° westlich oder östlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte gibt, wo die Abweichung über 58° und 60° steigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugestehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetischer Indifferenzpunkt ist; daß aber dieses Centrum sehr veränderlich ist, erhellt aus der beständigen Abweichung der Magnetnadel.

2) Die Barometerveränderungen lassen sich nach dieser Hypothese am leichtesten in Zusammenhang bringen mit dem Wechsel der *Jahrszeiten*. Man weiß, daß zur Zeit der Herbst- und Frühlingsnachtgleichen

I,2,475

(zu derselben Zeit, da positive und negative Elektricität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichtern ausströmt) die Barometerveränderungen am regellosesten geschehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Ursache ist, welche den beständigen Conflikt positiver und negativer Principien in der Atmosphäre unterhält, so ist natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich sind (unter dem Aequator), der Uebergang jeder Jahrszeit in die andere (da das positive Princip von der Sonne entweder reichlicher oder sparsamer zuzuströmen anfängt) mit einer Revolution, d.h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts positiver und negativer Principien in der Atmosphäre, d.h. (nach der Hypothese) mit Veränderungen der Luftschwere, verbunden ist.

3) Die nächste Ursache der Barometerveränderungen also ist das gestörte Verhältniß entgegengesetzter Principien[1] in der Atmosphäre; der Regen aber nur die coexistente Erscheinung jener Veränderungen; daher unter dem Aequator, wo das atmosphärische Gleichgewicht nie gestört wird, fast immer, außerhalb der Wendekreise aber zuweilen wenigstens Regen fällt, den keine oder sehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4) Warum aber nun doch näher gegen die Pole *Regen* sehr oft mit Barometerveränderungen coexistirt, läßt sich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmosphäre, die sich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zersetzung jenes expansiven Princips verbunden ist, das die Ursache der Aerisation des Wassers, und, wenn es zersetzt wird, die Ursache des Regens ist. Dieses Princip aber selbst bestimmen, oder erklären zu wollen, durch welchen Proceß die Natur jene Zersetzung expansiver Principien bewirkt, wäre eine zu große Dreistigkeit, da jener Proceß in einer Region vor sich geht, wohin zu dringen bis jetzt noch keinem menschlichen Auge vergönnt war.

5) Es ist mir genug, wenn ich erwiesen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höheren atmosphärischen Processes seyen - eines durch die allgemeine Ausdünstung vielleicht gestörten, und durch den umgekehrten Proceß wiederhergestellten

[1] "heterogener Materien". Erste Ausgabe.

I,2,476

Verhältnisses der heterogenen Principien, aus welchen unsere Atmosphäre immerfort sich bildet, und welche vielleicht nur in der Nähe der Erde zu zwei entgegengesetzten Luftarten verdichtet erscheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnisse die Erklärung beim Allgemeinen stehen bleiben muß, so eröffnet sie wenigstens Aussichten auf weit höhere Ursachen. Ist es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologischen Erklärungen, da sie eine höchst einförmig wirkende Ursache dabei als wirksam angeben, weit unter den großen Erscheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein *allgemeines, über die ganze Erde herrschendes Gesetz* als auf irgend eine untergeordnete Ursache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das Bisherige auch nur so viel erweist, *daß die Barometerveränderunen dem allgemeinen Gesetz der Polarität der Erde unterworfen sind*.

VI.
[Bestimmung des Begriffs der Polarität.]

Es ist Zeit den Begriff der *Polarität* genauer zu bestimmen.

1.
[Polarität und allgemeiner Dualismus. Elektrische Polarität.]

Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengesetzte Principien wirksam sind, ist a priori gewiß; diese entgegengesetzten Principien in Einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die *Polarität*; durch die Erscheinungen der Polarität lernen wir also nur gleichsam die *engere* und *bestimmtere* Sphäre kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt.

Wenn bei der elektrischen Erregung zwei heterogene Körper aneinander gerieben werden, vertheilt sich die positive und negative Elektricität an *beide*. Setzen wir nun, daß in einem und demselben Körper eine solche *ursprüngliche Heterogeneität* wäre, so daß beide Elektricitäten zugleich auf seiner Oberfläche erregbar wären, so würde diesem Körper elektrische Polarität zukommen.

Das allgemeine Mittel der elektrischen Erregung ist *Erwärmung*, und zwar, weil immer *beide* Elektricitäten zugleich erregt werden, *ungleichförmige Erwärmung*; daher das Gesetz, daß von zwei aneinander geriebenen Körpern der am wenigsten erwärmte

I,2,477

(z.B. Glas) positive, der am meisten erwärmte (z.B. Schwefel) negative Elektricität erhält.

Diese *ungleichförmige Erregbarkeit* durch Wärme findet sich nun in *Einem* Körper *beim Turmalin*, und ohne Zweifel noch bei mehreren andern ihm ähnlichen Körpern. Es ist gewiß, daß der Turmalin, solange er in einerlei Grad der Wärme erhalten wird, keine Spur von Elektricität zeigt, daß er aber elektrisch wird, wenn man ihn *erwärmt* oder *erkältet*. Der Grund dieses Phänomens kann nur darin

gesucht werden, daß der Turmalin durch *gleiche* Wärmegrade doch nicht *gleichförmig*, sondern *an einem Pol stärker als am andern erhitzt wird*, oder daß seine Pole eine *ungleiche Wärmecapacität* haben. Wirklich zeigen sich die entgegengesetzten Elektricitäten am Turmalin niemals auf seiner ganzen Oberfläche, sondern nur in der Gegend zweier entgegengesetzter Punkte, die man seine Pole nennen kann. Daß aber wirklich dieser Stein seine elektrische Polarität der *ungleichförmigen Erregbarkeit* (durch Wärme) verdankt, erhellt daraus, daß seine Pole, wenn er erkältet wird, ihre Elektricitäten *vertauschen*; daß also derjenige Pol, der durch *positive* Erwärmung *negativ*-elektrisch wurde, durch *negative* Erwärmung *positiv*-elektrisch wird.

2.
[Die Wärme als das Vermittelnde im Dualismus.]

Aus dieser einfachen Thatsache lassen sich nun schon mehrere interessante Sätze herleiten.

a) Wir sehen, daß die *Wärme* die allgemeine Ursache ist, welche allen Dualismus anfacht und unterhält, daß wir also sehr recht hatten, sie gleichsam als das vermittelnde Zwischenglied positiver und negativer Principien in der Welt anzusehen. Es ist jetzt einleuchtend, warum jedem Verbrennen eine *Erhöhung der Temperatur* vorangehen muß, warum Elektricität nie erregt wird, ohne daß durch Reiben oder irgend eine andere Ursache eine ungleichförmige Erwärmung hervorgebracht wird, u.s.w.

b) Da aber die Erwärmung eines Körpers etwas lediglich *relatives* ist, und daß es von seiner specifischen Beschaffenheit (seiner

I,2,478

Capacität) abhängt, in welchem Grade er durch eine bestimmte Wärmequantität erhitzt werde, so wird ein Dualismus der Principien auf doppelte Art erregbar seyn: zwischen *zwei* Körpern,

entweder wenn sie ursprünglich *heterogen* sind und durch *gleiche* Ursache nicht in gleichem Grade erhitzt werden,

oder wenn sie ursprünglich *homogen,* aber durch *ungleich*-wirkende Ursachen (z.B. ungleiche Quantitäten von Wärme) erhitzt werden;

in *Einem* Körper aber,

entweder wenn in ihm eine *ursprüngliche Heterogeneität* vorhanden ist,

oder wenn er *ungleichförmig erhitzt* wird.

c) Man muß folgenden Grundsatz der Erregbarkeit des Dualismus aufstellen: *Wird in einem Körper durch positive Erwärmung das negative Princip erregt, so muß durch negative Erwärmung* (Erkältung) *das positive erregt werden, und umgekehrt*.

d) Es folgt hieraus, *daß* in jedem Körper durch *ungleichförmige Erwärmung Polarität*, und *durch ungleichförmige Erkältung* ein *Wechsel der Polarität* hervorgebracht werden kann.

3.
[Gleiche Ursache der magnetischen und elektrischen Polarität.]

Es ist äußerst merkwürdig, daß ohne allen Zweifel im *Turmalin elektrische* und *magnetische* Polarität coexistirt, nicht nur deßwegen, weil er, in viele kleine Stücke zerschlagen, an jedem einzelnen noch dieselbe Polarität zeigt, die er auf der ganzen Oberfläche zeigte, sondern auch, weil er wirklich

(wenigstens nach *Brugmanns* Beobachtungen) vom Magnete gezogen wird. Man wird dadurch im voraus geneigt zu glauben, daß dieselbe *ursprüngliche Heterogeneität*, welcher der Turmalin seine elektrische Polarität verdankt, *auch die Ursache seiner magnetischen Polarität sey*. Man wird geneigt zu glauben, daß *nach demselben Gesetz*, nach welchem die *elektrische* Polarität in einem Körper erregt wird, auch die magnetische erregbar ist. Für diese Vermuthung aber sprechen noch andere Thatsachen.

I,2,479

a) Man weiß, daß jede *ungleichförmige Erschütterung*, daß vorzüglich *ungleichförmige Erwärmung* dem Eisen (auch andern metallischen Substanzen) magnetische Eigenschaften mittheilt; z.B. man erhitzt eine eiserne Stange und richtet sie perpendikulär auf, so werden ihre beiden Enden ungleichförmig erkalten und *Polarität* zeigen. Diese Thatsache stimmt nun ganz mit dem oben (2 d) aufgestellten Gesetz der elektrischen Polarität überein.

b) *Saussüre* hat gefunden, daß nichts so sehr die Kraft des Magnets schwächte als die *Wärme*; schon die Differenz eines halben Grads Reaum. hat Einfluß aufs Magnetometer. "Depuis cinq ans, sagt *Saussüre*, que cet instrument est construit, j'ai beaucoup observé sa marche; j'ai vu, que la force attractive varie, *que la cause la plus générale de ces variations est la chaleur, que le barreau aimanté perd de sa force, quand la chaleur augmente, et la reprend quand elle diminue*" (Voy. dans l. A. Vol. II, §. 459). Man kann dieses Phänomen nicht anders als aus dem oben (2 d) aufgestellten Gesetz vom *Wechsel der Polarität* erklären. Derselbe Pol, der durch positive Erwärmung negativ magnetisch wird, wird durch negative Erwärmung positiv magnetisch. Gesetzt nun, das Gewicht befinde sich am negativen Pol, so wird er durch Einfluß der Wärme positiv magnetisch, und verliert in diesem Uebergang seine Kraft, die er wieder erhält, sobald durch Erkältung seine positive Eigenschaft wiederhergestellt wird.

c) Die elektrische Materie ist ihrer Natur nach entgegengesetzter Wirkungen fähig, weil sie überall die entgegengesetzte Kraft weckt. So werden durch den elektrischen Funken Metalle oxydirt und desoxydirt, das Wasser decomponirt und recomponirt. So wird ohne Zweifel durch den positiv-elektrischen Funken, wenn er den positiven Pol trifft, der negative Magnetismus, wenn er den negativen trifft, der positive erweckt. - Daher werden durch den elektrischen Funken die Pole des Magnets umgekehrt. Doch scheinen die Versuche noch nicht hinlänglich vermannichfaltigt zu seyn. Es könnte sich hier ein großer Unterschied

I,2,480

negativer und positiver Elektricität zeigen; auch ist es wohl nicht gleichgültig, durch welchen Pol der elektrische Funken (je nachdem er positiv oder negativ ist) einströmt; man könnte hierdurch entdecken, welcher der Pole des Magnets positiv, welcher negativ ist.

4.
[Gleicher Entstehungsmechanismus der Polarität. Zum Magnetismus.]

Wenn es einmal ausgemacht ist, daß die magnetische Polarität nach demselben *Gesetze* erregt wird als die elektrische, so ist ferner auch kein Zweifel, daß sie auf dieselbe *Art* und durch denselben *Mechanismus* entsteht wie diese.

Um zu erklären, wie ein Körper verbrenne oder elektrisch werde, mußten wir erstens ein *positives*

Princip außer dem Körper (als Ursache des Verbrennens und der elektrischen Beschaffenheit), neben diesem aber ein *negatives* Princip im Körper annehmen, durch welches wir eigentlich nichts andeuteten, als das Minus von Zurückstoßungskraft, das der Körper im Zustand der phlogistischen oder elektrischen Erregung gegen die positive Ursache des Verbrennens oder der Elektricität beweist. Wir werden also bei der magnetischen Erregung *erstens* ein *negatives* Princip im Magnet annehmen, vermöge dessen er mit der positiven Ursache des Magnetismus in dynamischer Gemeinschaft steht. Wo jenes negative Princip fehlt, wird sich gar kein Magnetismus offenbaren. Diesem negativen Princip werden wir ein positives *außer* dem Magnet vorhandenes Princip entgegensetzen. Dieses Princip ferner muß *in sich selbst heterogen* und einer *Entzweiung* fähig seyn. Dieser *positiven Duplicität* in der *Ursache* des Magnetismus werden wir eine *negative Duplicität* im *Magnet selbst* entgegenstellen, vermöge welcher dieser gegen das *eine* Element des Magnetismus geringere Zurückstoßungskraft beweist als gegen das andere.

Durch diese Vorstellungsart haben wir Folgendes gewonnen.

a) Wir können die Ursache des Magnetismus als eine überall verbreitete Ursache ansehen, die auf alle Körper continuirlich wirkt, alle Körper durchdringt, ihre Duplicität aber nur an solchen offenbart, die zu ihren Elementen ein verschiedenes Verhältniß haben.

I,2,481

b) Wir verbannen dadurch den todten Begriff der *Anziehung* (welche der Magnet gegen die magnetische Materie beweisen soll) ein Begriff, der sich mit der außerordentlichen Wirksamkeit des magnetischen Princips schlecht verträgt, das ohne Zweifel continuirlich neu erzeugt und entwickelt, allgemein und auf *alle* Körper wirkt, *eigenthümliche Bewegung* aber nur da zu erregen fähig ist, wo es ein Minus von Zurückstoßungskraft findet.

So vortheilhaft für die Construktion aller Erscheinungen ist der Begriff einer allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt, vermöge welcher die überall verbreiteten durchdringenden Ursachen überall Bewegung hervorbringen, wo das Gleichgewicht gestört ist, und gleichsam besondere Sphären sich bilden, innerhalb welcher sie wirksam seyn können.

5.
[Die magnetische Kraft.]

Wenn als Vehikel jeder endlichen Kraft eine *Materie* angenommen werden muß, so können wir auch dieser Annahme zu Erklärung der magnetischen Erscheinungen nicht entbehren, obgleich daraus nicht folgt, daß wir eine im eigentlichen Sinn *magnetische* (d.h. dem Magnet *eigenthümliche*) Materie anzunehmen das geringste Recht haben. Daß ein positives Princip *außer* dem Magnet ihn in Bewegung setzt, die Ursache seiner Polarität ist, muß auch aus folgenden Erfahrungen geschlossen werden.

a) Wäre die magnetische Kraft eine *absolut-innere* Kraft, so müßte die Anziehungskraft des Eisens sowohl als des Magnets ein bestimmtes Verhältniß zu ihrer *Masse* zeigen. Ein solches aber zeigt sich bei keinem von beiden. Wenn man verschiedene nicht magnetisirte, gleich lange, aber ungleich dicke *Eisenstäbe* mit dem einen Pol des Magnets in Berührung bringt, so wächst die Anziehung des Magnets gegen diese Stäbe, je dicker der Stab ist, *aber nur bis zu einer gewissen Grenze*, so daß über diese Grenze hinaus die Anziehung keinen Zuwachs weiter erleidet, wenn auch die Dicke des Stabes wächst (*Hauy* bei *Prevost über den Ursprung der magnetischen Kräfte* §. 116). - *Saussüre* bemerkt schon (in seinen Voy. dans

I,2,482

l. A. Vol. I, §. 83), daß zwei ungleiche Massen von Eisen auf den Magnet in einem Verhältniß wirken, das dem Verhältniß ihrer *Oberflächen* weit näher kommt als dem Verhältniß ihrer *Massen*. - Man hat allgemein bemerkt, daß unter Magneten von gleicher Güte die kleinen im Verhältniß ihres Gewichts bei weitem mehr Kraft haben als die großen (ohne Zweifel weil es eine Grenze der magnetischen Durchdringlichkeit gibt, die nie überschritten wird). Aber man hat nicht so allgemein bemerkt, daß bei ganz ähnlichen Magneten *von gleicher Masse* ihre Anziehungskräfte sich verhalten wie ihre Oberflächen. *Daniel Bernoulli*, in einem von *Saussüre* angeführten Brief an Trembley, behauptet gefunden zu haben, daß die absolute Kraft der künstlichen Magneten immer zunimmt wie die Cubikwurzel der Quadrate des Gewichts, was ebenso viel ist, als im *Verhältniß ihrer Oberflächen*.

b) Nur die Möglichkeit einer *allgemeinen* Weltordnung kann nicht mehr aus materiellen Principien erklärt werden, weil solche Principien selbst schon eine Weltordnung voraussetzen, innerhalb welcher sie allein möglich sind. Allein innerhalb des allgemeinen Systems organisiren sich gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte, innerhalb welcher diese den Schein ebenso vieler specifisch-verschiedener Materien annehmen. Nur die allgemeine Weltbewegung ist von ewigen und unveränderlichen Ursachen abhängig; veränderliche Ursachen aber verrathen materielle Principien; so die magnetischen Abweichungen, die man nicht erklären kann, ohne dabei eine Materie als wirksam anzunehmen, die entwickelt oder zur Ruhe gebracht, zersetzt und wieder zusammengesetzt wird, und (gleich der atmosphärischen Elektricität) entsteht und verschwindet.

6.
[Das materielle Princip des Magnetismus.]

Es fragt sich nur, welche specifische Beschaffenheit man dem materiellen Princip des Magnetismus zuschreiben müsse?

Man muß beklagen, daß die Schranken der magnetischen Kraft keine Mannichfaltigkeit von Experimenten und keine vergleichende Untersuchung verstatten.

I,2,483

Wenn es möglich wäre jene Schranken zu durchbrechen, wenn es vorerst nur gelänge die magnetischen Eigenschaften an mehreren Körpern als bisher zu entdecken, wie sehr würde dadurch schon das Feld der Möglichkeiten erweitert, wie viel Raum für vergleichende Untersuchung gewonnen!

Wenn es gelänge die kleinsten Grade der magnetischen Kraft (so etwa wie der elektrischen) noch bemerklich zu machen, würde man nicht finden, daß sie *jedem* Körper der Natur, wenn auch in unendlich-kleinem Grade, beiwohnt?

Wenn man erst *Vergleichungen* anstellen könnte, sollte sich nicht finden, daß die magnetische Kraft bei weitem nicht so *einförmig* wirkt, als es uns jetzt scheint, da wir nur das Eisen mit dem Eisenerz, das wir Magnet nennen, vergleichen können? - Sollte sich dann nicht finden, daß vielleicht *jeder* Körper wie das Eisen, sein Erz, d.h. einen Körper hat, der für ihn ein *Magnet* ist?

Liegt der Grund, warum man bisher weniger Entdeckungen in diesem Felde gemacht hat, eben darin vielleicht, daß man noch nicht für *jeden* Körper seinen *Magnet* gefunden hat? So ist für den Humboldtschen Serpentinstein nur das magnetische, nicht auch das unmagnetische Eisen ein Magnet.

Sollte es nicht einen Unterschied von *idiomagnetischen* und *symperimagnetischen* Körpern geben? Bis jetzt ist nicht *Ein* entscheidender Versuch bekannt, der auf die specifische Natur des magnetischen Princips schließen ließe.

Vairo, Professor an der Akademie zu Neapel, soll gefunden haben. daß in der *Hundsgrotte* (grotta del Cane) in der Nähe von Neapel der Magnet seine gewohnte Wirkung auf das Eisen verliert, daß in derselben die Magnetnadel viel weiter von Norden abweicht, als in der gewöhnlichen Luft, auch, was besonders merkwürdig ist, daß in derselben keine elektrische Kraft erregt werden kann. (Man s. *Jansens Briefe über Italien, vornehmlich den gegenwärtigen Zustand der Arzneikunde, und die Naturgeschichte betreffend*. 1. Theil, S. 363).

Man weiß seit den Versuchen, die *Murray* mit der Luftart dieser

I,2,484

Grotte angestellt hat, daß sie ein *kohlensaures Gas* ist. (Man s. v. *Crells neueste Entdeckungen in der Chemie*, Th. 3, S. 118). Sollte die Unmöglichkeit, die Elektricität in diesem Luftraume zu erwecken, der in ihm wahrscheinlich herrschenden Feuchtigkeit zuzuschreiben seyn? - Aber wie will man erklären, daß der Magnet dort seine Kraft verliert? Etwa daraus, daß er schnell *rostet*? - Dieß ist doch unwahrscheinlich.

Man weiß allerdings, daß Eisen, wenn es *desoxydirt* wird, vom Magnet *stärker* als vorher angezogen wird (s. z.B. Saussure V.d.l.A. Vol. II, §. 425). Auf der magnetreichen Insel Elba müssen gute Magnete gegraben werden, denn die, welche an der Sonne liegen, verlieren allmählich ihre magnetische Eigenschaft (*Swinburnes Reisen durch beide Sicilien, übersetzt von Forster*, Th. I, S. 35). Es erhellt daraus allerdings, daß irgend ein eigenthümliches Verhältniß des Magnets zu dem Oxygene der Atmosphäre, oder zum Aether, der mit ihm in Verbindung tritt, zugleich die Ursache seiner Eigenschaften enthalte. Diese Entdeckung lehrt uns aber nichts mehr, als was wir schon a priori einsehen konnten.

7.
[Priorität der magnetischen Kraft vor der elektrischen.]

Man muß zugeben, daß die magnetische Kraft zu den *durchdringenden* gehört, und insofern bei weitem *ursprünglicher* ist als die *elektrische*. Denn diese häuft sich nur auf der Oberfläche der Körper an, und wird, wo sie ein leitendes Medium berührt, abgeleitet, ohne daß der Körper selbst verändert würde, der Magnet aber scheint auf andere Körper nur durch *Vertheilung* (*Erregung*), nie durch *Mittheilung* zu wirken. Seine eigenthümliche Kraft kann ihm nicht durch *äußere,* sondern nur durch *penetrirende* Ursachen entrissen werden. Das Princip des Magnetismus muß also zu den *elementarischen,* d.h. denjenigen Materien gerechnet werden, für welche kein Körper undurchdringlich ist. Als solche Materien kennen wir bis jetzt nur Licht und Wärme, wissen aber, daß sie diese ihre gemeinschaftliche Eigenschaft einem höheren Princip verdanken, das

I,2,485

zuverlässig auch in den magnetischen Erscheinungen wirksam ist. Es läßt sich in der Welt überhaupt kein dynamischer Zusammenhang denken, ohne daß man *eine ursprüngliche Homogeneität aller Materie* annehme. Wir sind genöthigt, die positive Materie, die sich im Licht und in der Wärme offenbart, als das

allgemeine Auflösungsmittel aller Materie anzusehen. Wenn nun der grobe Stoff, ehe er in einzelne Materien überging, durch den Weltraum gleichförmig verbreitet und im Aether (als dem *menstruum universale*) aufgelöst war, so mußte alle Materie in ihm sich ursprünglich durchdringen, so wie man in jeder vollkommenen Solution mehrerer Materien durch ein gemeinschaftliches Mittel eine wechselseitige Durchdringung annehmen muß, weil die Auflösung nur dann vollkommen ist, wenn sie *durchaus homogen*, d.h., wie Kant bewiesen hat, wenn in ihr kein unendlich kleiner Theil anzutreffen ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und dem aufzulösenden Körper zusammengesetzt wäre. Als die grobe Masse aus der gemeinschaftlichen Solution niedergeschlagen wurde, entstanden *heterogene* Materien, die unfähig waren sich ferner zu durchdringen, da sie diese Eigenschaft nur dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel verdankten. Für dieses aber müssen alle Materien noch jetzt in hohem Grade durchdringlich, ja sogar durch fortwährende Aktion auflöslich seyn, wie auch die Erfahrung lehrt, da die härtesten Substanzen an der Luft endlich verwittern, andere auf andere Weise durch unbekannte Naturoperationen allmählich zerstört werden.

Wenn nun das magnetische Princip (vermöge seiner durchdringenden Kraft) dem Aether verwandt wäre, so müßte es auch weit allgemeiner wirksam, ja es müßte (so scheint es) keine Substanz der Natur seyn, die nicht durch dieses Princip in Bewegung gesetzt würde. Obgleich wir also bis jetzt nur wenige Substanzen des Mineralreichs kennen, die magnetische Eigenschaften zeigen, müssen wir doch behaupten, daß, da der Magnetismus eine allgemeine Naturkraft ist, kein Körper in der Welt absolut-unmagnetisch sey, ebenso wie kein Körper absolut-durchsichtig oder undurchsichtig, absolut-warm oder kalt ist.

I,2,486

8.

[Das Verhältniß der Körper zum Magnetismus.]

Ohne Zweifel sind alle Körper von der Ursache des Magnetismus durchdrungen; aber Polarität ertheilt sie nur denen, die zu ihren Elementen ein ungleichförmiges Verhältniß haben; der Duplicität des positiven Princips muß eine Duplicität des negativen Princips im Körper gegenüberstehen. Der magnetische Turmalin z.B. beweist durch die entgegengesetzten Elektricitäten auf seiner Oberfläche eine *ursprüngliche Heterogeneität* seiner Elemente.

Wir müssen hierauf sehr aufmerksam werden, wenn wir bedenken, daß der Turmalin *zwischen den beiden Klassen idioelektrischer Körper* gleichsam *in der Mitte steht*. *Positiv-idioelektrische* Körper sind in der Regel *durchsichtig*. *Negativ-idioelektrische* in der Regel *undurchsichtig*. Der Turmalin gehört zu den *halbdurchsichtigen* Körpern, er ist dadurch gleichsam in eine höhere Sphäre versetzt, unter der jene beiden Klassen idioelektrischer Körper begriffen sind; sehr natürlich, daß er auch *beide* Elektricitäten in sich vereinigt, und mit diesen zugleich magnetische Polarität annimmt.

Wenn alle Körper in *gewissem Grade* magnetisch sind, sollte sich die Polarität nicht vorzüglich an allen *halbdurchsichtigen* Körpern zeigen? Sollten nicht wohl alle Edelsteine, die so wie der Turmalin durch Erwärmung entgegengesetzte Elektricitäten annehmen, auch magnetische Eigenschaften zeigen? Man muß zu genauen Untersuchungen hierüber den Topas (den brasilianischen und syrischen), den Boraxspath und alle die Körper empfehlen, die mit dem Turmalin jene Eigenschaft (der elektrischen Polarität) gemein haben.

(Die Wirkung des *Granats* auf die Magnetnadel hat schon *Saussüre* bemerkt. "Un de nos grénats, erzählt er, du poids de cinq grains commençoit à agir sur l'aiguille aimantée à la distance de deux lignes. - Je l'ai fait rougir, j'ai jeté sur lui de la cire, et j'ai ainsi rendu le phlogistique à quelquesunes de ses parties

extérieures; alors il a agi sur l'aiguille à la distance de trois lignes ¼". - Daß der Grund dieser Erscheinung nicht in eingesprengten Eisentheilchen liegen könne, erhellt aus Folgendem: " On ne s'étonne

I,2,487

pas, sagt *Saussüre*, de voir nos grénats impurs et presque opaques contenir du fer attirable par l'aimant, mais on sera peut-être surpris de voir les grénats orientaux, soit rouges, soit oranges, soit violets, présenter tous le même phénomène. J'ai vu un grénat syrien du poids de dix grains de la plus grande beauté, et *de la plus parfaite transparence*, qui fait mouvoir sensiblement l'aiguille aimantée à deux lignes de distance. - J'ai trouvé aussi des cailloux, dans lesquels la matière du grénat est dispersée en masses non crystallisées, on reconnoit alors cette matière à sa couleur - - et à son action sur l'aiguille aimantée". (Voy. dans l. A. Vol. I, §. 84. 85).

Da alle Durchsichtigkeit nur *relativ* und die Grenze zwischen durchsichtigen und halbdurchsichtigen Körpern unbestimmt ist - sollten nicht alle Körper[1] in einigem Grade magnetische Polarität zeigen? Sollten nicht alle idioelektrischen Substanzen magnetische Eigenschaften zeigen, wenn in ihnen eine ursprüngliche Verschiedenheit der Qualität herrschte? Geht vielleicht die magnetische Eigenschaft allmählich in die idioelektrische über?

[1] "solche wenigstens, die nie dem Feuer ausgesetzt wurden". Zusatz der letzten Ausgabe.

9.
[Die Polarität der Erde.]

Die bisher vorgetragenen Ideen auf die Erde angewandt, muß der Grund ihrer Polarität in ihrer ursprünglichen Bildung gesucht werden. Wenn es erlaubt ist, vom Kleinen aufs Große analogisch zu schließen, so muß der ursprüngliche Grund in einer *Ungleichförmigkeit* ihrer Bildung gesucht werden. Wie ungleichförmige Erschütterung, Erkältung u.s.w., dem Eisen magnetische Eigenschaften mittheilt, so ist es glaublich, daß die Erde einer ähnlichen Ursache, z.B. daß sie bei ihrer ursprünglichen Bildung an einem Pol schneller als am andern erkaltete, ihre Polarität verdankt. Nach *Büffon* ist es der Südpol; er erklärt daraus, warum die Wasser ihre erste Richtung nach Süden zu genommen haben (Epoques de la nature p. 167). Tiefere geognostische Untersuchungen würden vielleicht zeigen, daß ursprünglich

I,2,488

schon ein magnetischer oder elektrischer Strom den großen Lagen oder Schichten der Erde eine bestimmte Richtung gegen die Pole gegeben hat, ungefähr so wie die magnetische Anziehung, oder ein elektrischer Strom, wenn er durch Eisenfeile geleitet wird, ihr eine regelmäßige Stellung gibt. Wenn diese Richtung der großen Erdschichten nicht allgemein bemerklich ist, so muß man den Grund in den späteren Revolutionen, in Ueberschwemmungen und der großen Gewalt des Wassers suchen, das allmählich erst sich seinen regelmäßigen Lauf bahnte und die großen Beete bereitete, in denen jetzt das Meer eingeschlossen ist.

Indeß wäre ohne allen Zweifel die magnetische Kraft der Erde schon längst erloschen, wenn nicht eine continuirlich wirkende Ursache sie immer von Neuem anfachte. Diese Ursache ist die Sonnenwärme, die ohne allen Zweifel beide Hemisphären ungleichförmig erhitzt, da eine ursprüngliche Heterogeneität

beider wohl begreiflich ist. Es ist bekannt, daß unter gleichen Graden der Breite in der nördlichen Halbkugel eine größere mittlere Wärme herrscht als in der südlichen. *Aepinus* (in seinem Tentamen theoriae electricitatis et magnetismi) erklärt dieses Phänomen aus der astronomischen Wahrheit, daß in den nördlichen Gegenden die Dauer der warmen Jahrszeiten die der kalten Jahrszeiten ungefähr um sieben Tage übertrifft. "Es ist klar, sagt er, daß das Gegentheil in der südlichen Halbkugel stattfindet; die kalte Jahrszeit übertrifft dort die warme um ungefähr sieben Tage. Also verbreitet die Sonne jährlich über die nördliche Halbkugel eine Wärme, die ungefähr um $^1/_{14}$ oder $^1/_{16}$ Theil größer ist, als die, welche sie über die südliche Halbkugel verbreitet. Es ist also nicht wunderbar, daß sich während einer langen Reihe von Jahrhunderten durch diese Ursache in unsern Gegenden eine Wärme angehäuft habe, die hinreichend ist, um in der Temperatur der beiden Halbkugeln einen Unterschied hervorzubringen". - (Vergl. *Prevost vom Ursprung der magnetischen Kräfte*. Deutsche Uebers., S. 161).

Ich bemerke, daß wohl nicht nur die ungleichen Summen von Wärme, die jährlich über die beiden Halbkugeln verbreitet werden,

I,2,489

sondern daß vorzüglich die *Ungleichförmigkeit der täglichen Erleuchtung und Erwärmung* die Polarität der Erde immer neu anfachen muß; die Coexistenz der elektrischen und magnetischen Polarität am Erdkörper (ich setze voraus, daß Nord- und Südlichter für elektrische Erscheinungen gelten) erlaubt uns, auf ihn alle Analogien des Turmalins, und insbesondere das oben aufgestellte Gesetz vom *Wechsel* der Polarität anzuwenden, der freilich wohl nie ganz erfolgen kann (obgleich nach *Lichtenberg* bisweilen eine Verwechslung der elektrischen Pole der Erde vorzugehen scheint), die aber doch die Ursache der täglichen sowohl als jährlichen Abweichung seyn kann, da diese nach einer unleugbaren Regelmäßigkeit in ihrer täglichen Abweichung dem Wechsel des Tags und der Nacht, in der jährlichen dem Wechsel der Jahrszeiten folgt, wobei freilich noch die Störungen in Betrachtung gezogen werden müssen, die den magnetischen Strom an vielen Orten der Erde, besonders wo große Eisengruben sind (z.B. in der Nähe der Insel Elba), von seiner Richtung ableiten.

10.
[Die Polarität ein allgemeines Weltgesetz.]

Die erste Wirkung der Sonne auf die Erde war ohne Zweifel die, daß sie ihre magnetische Eigenschaft erweckte, und so ist wohl das *Gesetz der Polarität* ein *allgemeines Weltgesetz,* das in jedem einzelnen Planetensystem auf jedem untergeordneten Körper ebenso wirksam ist, als in unserem Planetensystem auf der Erde. Einen schwachen Schimmer von Hoffnung, das Phänomen der allgemeinen Schwere auf physikalische Ursachen zurückzuführen, könnten diejenigen, die mit solchen Hoffnungen sich tragen, in dieser Idee erblicken: da auch die magnetische Gravitation mechanisch (aus Stoß) gar nicht, sondern nur *dynamisch* (durch eine Ursache, die in die *Ferne* Bewegung mittheilt), erklärbar ist, so würden sie wenigstens durch die Annahme einer solchen Ursache der allgemeinen Schwere die gesunde Philosophie nicht so sehr vor den Kopf stoßen, als durch die Hypothese *schwermachender Körperchen*.

Ich bemerke nur noch, daß das positive Element des Magnetismus zuverlässig dasselbe ist, das im *Licht* sich offenbart; daß aber

I,2,490

ohne Zweifel die magnetische Polarität der Erde die *ursprünglichste* Erscheinung des *allgemeinen* Dualismus ist, der in der Physik weiter nicht abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß, und der in der elektrischen Polarität schon auf einer viel tieferen Stufe erscheint, bis er endlich in der Heterogeneität zweier Luftarten in der Nähe der Erde, und zuletzt in den belebten Organisationen (wo er eine neue Welt bildet), - für das gemeine Auge wenigstens - verschwindet.

[I,2,491]

Ueber den Ursprung des *allgemeinen Organismus*.

Sicelides Musae, paullo majora canamus.
Virg.

[I,2,493]

I.
Vom ursprünglichsten Gegensatz zwischen Pflanze und Thier.

Man hat neuerlich oft gesagt, Vegetation und Leben seyen als *chemische Processe* anzusehen; mit welchem Recht, werde ich späterhin untersuchen. Es ist auffallend übrigens, daß man diesen Gedanken nicht benutzt hat, um aus ihm den ursprünglichsten Unterschied des vegetativen und animalischen Lebens abzuleiten.

Vorerst kennen wir zwei Hauptprocesse, von welchen die meisten Veränderungen der Körper in der anorgischen Natur abhängig sind, Processe, die auf jenen durch die ganze Natur herrschenden Gegensatz zwischen dem positiven und negativen Princip des Verbrennens sich beziehen. Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt, und ohne Zweifel in einer allgemeinen Neutralisation enden würde, wenn sie nicht durch den steten Einfluß fremder Principien ihr eigen Werk hemmte, erhält sich selbst im ewigen Kreislauf, da sie auf der einen Seite trennt, was sie auf der andern verbindet, und hier verbindet, was sie dort getrennt hat.

So ist ein großer Theil ihrer Processe *dephlogistisirend,* diesen aber halten beständige *phlogistisirende* Processe das Gleichgewicht, so daß niemals eine allgemeine Uniformität entstehen kann.

Wir werden daher vorerst zwei Hauptklassen von Organisationen annehmen, davon die erste in einem von der Natur unterhaltenen *Desoxydationsproceß,* die andere in einem continuirlichen *Oxydationsproceß* Ursprung und Fortdauer findet.

I,2,494

Wir haben schon oben erinnert, daß *oxydiren* und *dephlogistisiren, phlogistisiren* und *desoxydiren* Wechselbegriffe sind, die in Bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ seyn können, wovon aber keiner etwas anderes als ein bestimmtes Verhältniß ausdrückt.

So wird also, wo die Natur einen *Reduktions-* oder *Desoxydationsproceß* unterhält, continuirlich *phlogistische Materie erzeugt*, was bei den *Pflanzen* unleugbar ist; denn diese, dem *Licht*, d.h. dem allgemeinen Mittel der *Reduktion*, entzogen, werden *bleich* und *farbelos*; sobald sie dem *Licht* ausgesetzt werden, gewinnen sie *Farbe*, der offenbarste Beweis, daß *phlogistischer Stoff* in ihnen bereitet wird. Dieser (als das negative Princip) tritt hervor, sowie das positive verschwindet, und umgekehrt; und so existirt in der ganzen Natur keines dieser Principien *an sich*, oder außerhalb des Wechselverhältnisses mit seinem entgegengesetzten.

So wie die *Vegetation* in einer steten *Desoxydation* besteht, wird umgekehrt der *Lebensproceß* in einer continuirlichen *Oxydation* bestehen; wobei man nicht vergessen darf, daß Vegetation und Leben nur im *Processe selbst* bestehen, daher es Gegenstand einer besonderen Untersuchung ist, durch welche Mittel die Natur dem Proceß *Permanenz* gebe, durch welche Mittel sie verhindere, daß es z.B. im thierischen Körper, solange er lebt, nie zum *endlichen Produkt* komme; denn es ist offenbar genug, daß das Leben in einem steten *Werden* besteht, und daß jedes *Produkt*, eben deßwegen *weil* es dieß ist, *todt* ist; daher das Schwanken der Natur zwischen entgegengesetzten Zwecken, das Gleichgewicht conträrer Principien zu erreichen, und doch den Dualismus (in welchem allein sie selbst fortdauert) zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur (wobei es nie zum *Produkt* kommt) eigentlich jedes belebte Wesen seine Fortdauer findet.

Zusatz.

Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen dem Licht ausgesetzt *Lebensluft aushauchen*, und daß dagegen die Thiere beim Athmen

I,2,495

Lebensluft zersetzen und eine irrespirable Luftart aushauchen, hat man, bei dieser *ursprünglich-inneren* Verschiedenheit beider Organisationen, nicht mehr nöthig, *äußere Unterscheidungsmerkmale* aufzusuchen, z.B. (nach *Hedwig*), daß die Pflanzen nach der Befruchtung ihre Zeugungstheile verlieren; um so mehr, da alle diese Merkmale, wie die *Unwillkürlichkeit der Pflanzenbewegungen* (z.B. bei Aufnahme der *Nahrung*, da nach *Boerhaves* sinnreichen Ausdruck die Pflanze den Magen in der Wurzel, das Thier die Wurzel im Magen hat), oder die *Nervenlosigkeit* der Pflanzen - alle zusammen aus jenem ursprünglichen Gegensatz erst abgeleitet werden müssen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Es erhellet nämlich zum voraus, daß, wenn die Pflanze das Lebensprincip aushaucht, das Thier es zurückhält, im letztern bei weitem mehr Schein der Spontaneität und Fähigkeit seinen Zustand zu verändern seyn muß als im erstern. Ferner, daß das Thier, da es das Lebensprincip (durch Luftzersetzung) in sich selbst *erzeugt*, von Jahrszeit, Klima u.s.w. bei weitem unabhängiger seyn muß als die Pflanze, in welcher das Lebensprincip nur durch den Einfluß des Lichts (aus dem Nahrungswasser) entwickelt und durch denselben Mechanismus, durch welchen es entwickelt wird, auch continuirlich ausgeführt wird.

Die Vegetation *ist der negative Lebensproceß*. Die Pflanze selbst hat kein *Leben, sie entsteht* nur durch *Entwicklung* des Lebensprincips, und hat nur den *Schein des Lebens* im Moment dieses

negativen Processes. In der *Pflanze trennt* die Natur, was sie im *Thier vereinigt*. Das Thier hat Leben in *sich selbst*, denn es erzeugt selbst unaufhörlich das belebende Princip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Wenn übrigens die Vegetation der umgekehrte Proceß des Lebens ist, so wird man uns verstatten, im Folgenden unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den positiven Proceß zu richten, um so mehr, da unsere Pflanzenphysiologie noch höchst mangelhaft, und da es natürlicher ist, das Negative durch das Positive, als das Positive durch das Negative zu bestimmen.

I,2,496

II.
Von den entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens.

Der Begriff *Leben soll construirt* werden, d.h. er soll als *Naturerscheinung* erklärt werden. Hier sind nur drei Fälle möglich:

A.
[Der Grund des Lebens nicht einzig in der thierischen Materie.]

Entweder, der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thierischen Materie selbst.

Diese Annahme widerlegt sich von selbst durch die gemeinsten aller Erfahrungen, da offenbar genug äußere Ursachen zum Leben mitwirken. - In diesem Sinn hat auch wohl kein vernünftiger Mensch jenen Satz behauptet. Es geschieht aber oft, daß, wenn die Frage für eines Menschen Verstand zu hoch ist, die Frage herabgestimmt wird, und einen beliebigen Sinn erhält, in welchem sie freilich leicht beantwortlich, aber nun auch eine ganz andere Frage ist. Es ist nicht davon die Rede, daß das Leben von *Stoffen* abhängig ist, welche von außen dem Körper zugeführt werden, z.B. durch das Athmen, durch Nahrung u.s.w., denn die Aufnahme dieser Stoffe setzt schon das *Leben selbst* voraus. Wir wissen wohl, daß unsere Fortdauer an der Luftzersetzung hängt, welche in unsern Lungen vorgeht, aber diese Zersetzung ist selbst schon eine *Funktion des Lebens*: ihr sollt uns aber das *Leben* selbst, sollt uns einen *Anfang* des Lebens begreiflich machen.

Der eigentliche Sinn des oben aufgestellten Satzes müßte also *der* seyn, die erste *Ursache* (nicht die untergeordneten Bedingungen) des Lebens liegt *in der thierischen Materie selbst*, und *dieser* so bestimmte Satz müßte, wenn er auch aus Erfahrung unwiderleglich wäre, doch von einer gesunden Philosophie a priori *verneint* werden.

Es ist der Gipfel der Unphilosophie, zu behaupten, das Leben sey

I,2,497

eine *Eigenschaft* der Materie, und gegen das allgemeine Gesetz der Trägheit anzuführen, daß wir doch das Beispiel einer Ausnahme - an der belebten Materie finden. Denn *entweder nimmt* man in den Begriff

der thierischen Materie schon die *Ursache* des Lebens, welche continuirlich *auf* die thierische Substanz (also auch *in* der thierischen Materie) wirkt, *auf*, und dann hat man freilich beim *Analysiren* leichte Arbeit; es ist aber nicht von einer *Analyse,* sondern von einer (*synthetischen*) *Construktion* des Begriffs *thierisches Leben* die *Rede*. *Oder* man nimmt an, daß es gar keiner *positiven* Ursache des Lebens bedürfe, sondern daß allbereits im thierischen Körper alles so zusammengemengt und zusammengemischt sey, daß daraus von selbst Mischungveränderungen, und aus diesen Contraktionen der thierischen Materie erfolgen, ungefähr so wie ein bestimmtes Gemenge von Mittelsalzen von selbst sich zerlegt (wie das wirklich die Meinung des berühmten Herrn *Reil* in Halle zu seyn scheint). - Wenn dieß der Sinn jener Behauptung ist, so bitte ich, daß man vor allen Dingen uns folgende Fragen beantworte.

Wir wissen wohl (man erlaube uns erst einen festen Standpunkt zu nehmen, denn wir können bei den Physiologen, mit welchen wir zu thun haben, selbst keinen bestimmten Begriff von *Chemie* und chemischen Operationen voraussetzen), wir wissen wohl, daß verschiedene Substanzen, wenn sie miteinander in Berührung kommen, sich wechselseitig in Bewegung setzen (der klarste Beweis übrigens, daß sie *träg* sind, denn sie bewegen sich nicht *einzeln*, sondern nur indem sie miteinander in Wechselwirkung stehen). - Wir wissen auch, daß diese Bewegung, die der *ruhende* Körper in *ruhenden* hervorbringt, nicht nach Gesetzen des *Stoßes* erklärbar ist, auch können wir die Anziehung, die sie gegeneinander beweisen, in kein Verhältniß mit ihrer specifischen Schwere bringen. (Was soll man von Naturphilosophen denken, die alles im thierischen Körper durch *Wahlanziehung* geschehen lassen, Wahlanziehungen selbst aber als Aeußerungen der *Schwerkraft* ansehen!). - Wir suchen daher eine andere Erklärung dieser Erscheinungen auf, und behaupten, daß sie in eine höhere Sphäre der Naturoperationen,

I,2,498

als die, welche Gesetzen des Stoßes oder der Schwere unterworfen sind, gehören. Wir behaupten, die Materie selbst sey nur ein Produkt entgegengesetzter Kräfte; wenn diese in der Materie ein *Gleichgewicht* erreicht haben, sey alle Bewegung entweder *positiv* (Zurückstoßung), oder *negativ* (Anziehung); nur wenn jenes Gleichgewicht *gestört* werde, sey die Bewegung *positiv und negativ zugleich*, es trete dann eine *Wechselwirkung* der beiden ursprünglichen Kräfte ein; - eine solche Störung des ursprünglichen Gleichgewichts geschehe bei den chemischen Operationen, und darum sey jeder chemische Proceß gleichsam ein *Werden* neuer Materie, und was uns die Philosophie a priori lehre, daß alle Materie ein Produkt von entgegengesetzten Kräften sey, werde in jedem chemischen Proceß *anschaulich*.

Wir gewinnen durch diese Vorstellungsart selbst einen *höheren* Begriff von chemischen Operationen, und damit auch mehr Recht, diese auf Erklärung *einiger* animalischer Processe analogisch anzuwenden. Denn alle wahren Physiologen sind einig, daß die animalischen Naturoperationen nicht aus Gesetzen des Stoßes oder der Schwere erklärbar sind. Dasselbe aber ist der Fall mit den chemischen Operationen, daher wir zum voraus eine geheime Analogie beider vermuthen können.

Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der *Unzertrennlichkeit der Materie und der Form* besteht - *darin*, daß die Materie, die organisirt heißt, bis ins Unendliche *individualisirt* ist; wenn also vom *Entstehen* der thierischen *Materie* die Rede ist, verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dings zugleich mit seiner Form entsteht. Nun ist aber überhaupt die ursprüngliche Form eines *Dings* nichts für sich *Bestehendes*, so wenig als die Materie; beide *müssen* also durch *eine und dieselbe* Operation entstehen. Materie *entsteht* aber nur, wo eine bestimmte *Qualität* erzeugt wird, denn die Materie ist nichts von ihren Qualitäten Verschiedenes. Materie sehen wir also nur in *chemischen* Operationen *entstehen*; chemische

I,2,499

Operationen also sind die einzigen, aus welchen wir die Bildung einer Materie zu bestimmter Form begreifen können.
Man irrt daher nicht, wenn man in den chemischen Durchdringungen den geheimen Handgriff der Natur zu erkennen glaubt, dessen sie sich bei ihrem beständigen *Individualisiren* der Materie (in einzelnen Organisationen) bedient. Es ist deßwegen kein Wunder, daß man von den ältesten Zeiten an, da man die chemischen Kräfte der Materie zuerst kennen lernte, darin gleichsam die gegenwärtige Natur zu erkennen glaubte. "Nichts", sagt ebenso schön als wahr Hr. *Baader* in seinen gedankenvollen *Beiträgen zur Elementarphysiologie*, "nichts kommt dem Enthusiasm (der freilich meist in schwärmenden Unsinn ausartete), und der besondern *Naturandacht* gleich, die in den ältesten Betrachtungen chemischer Naturoperationen athmet; auch sind die Früchte bekannt, welche wir diesem Enthusiasm verdanken, und das entgegengesetzte maschinistische System hat nichts dem Aehnliches aufzuweisen". - Wir sind also gar nicht gemeint, chemische Analogien bei Erklärung der animalischen Processe auszuschließen, wir werden vielmehr den Assimilations- und Reproduktionsproceß einzig und allein aus solchen Analogien erklären, obgleich wir bekennen müssen, daß auch das ein bloßer Behelf der Unwissenheit ist (weil uns die chemischen Operationen vor jetzt bekannter sind als die animalischen), indem es weit natürlicher wäre, anstatt Vegetation und Leben chemische Processe zu nennen, umgekehrt vielmehr manche chemische Processe *unvollkommene Organisationsprocesse* zu nennen, da es begreiflicher ist, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in todten Produkten *erstirbt*, als wie umgekehrt der mechanische Hang der Natur zu Crystallisationen sich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinauf*läutert.*

Dieß vorausgesetzt, bitten wir, daß man uns folgende Fragen beantwortet:

1) Wir räumen ein nicht nur, sondern wir *behaupten*, daß die *Bildung thierischer Materie* nur nach chemischen Analogien erklärbar ist, wir sehen aber, daß diese Bildung, wo sie geschieht, immer das *Leben selbst* schon *voraussetzt*. Wie könnt ihr also vorgeben,

I,2,500

durch euren chemischen Wortapparat (denn mehr ist es nicht) das *Leben selbst* zu erklären?

Das Leben ist nicht *Eigenschaft* oder *Produkt* der thierischen Materie, sondern umgekehrt die *Materie* ist *Produkt des Lebens. Der Organismus* ist nicht die *Eigenschaft einzelner Naturdinge*, sondern umgekehrt, die *einzelnen Naturdinge* sind *ebenso viele Beschränkungen* oder *einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus*. "Ich weiß nichts Verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur *Beschaffenheiten des Lebens*, nur *verschiedene Ausdrücke* desselben sind; *denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden".* (*Jacobis David Hume* S. 171). Die Dinge sind also nicht Principien des Organismus, sondern umgekehrt, der *Organismus ist das Principium der Dinge*.

Das *Wesentliche* aller *Dinge* (die nicht bloße *Erscheinungen* sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der *Individualität* sich annähern) ist das *Leben*; das *Accidentelle* ist nur die *Art* ihres Lebens, und auch das *Todte* in der Natur ist nicht an *sich* todt - ist nur das *erloschene Leben*.

Die *Ursache* des Lebens mußte also der Idee nach früher da seyn als die Materie, die (nicht *lebt*, sondern) *belebt* ist; diese Ursache muß also auch nicht in der belebten Materie selbst, sondern außer ihr gesucht werden.

2) Gesetzt, wir geben euch zu, das Leben bestehe in einem chemischen Proceß, so müßt ihr einräumen, daß kein chemischer Proceß *permanent* ist, und daß die endliche Wiederherstellung der Ruhe bei jedem

solchen Proceß verräth, daß er eigentlich nur ein *Bestreben nach Gleichgewicht war. Chemische Bewegung dauert nur so lange, als das Gleichgewicht gestört ist.* Ihr müßt also vorerst erklären, wie und wodurch die Natur im animalischen Körper das Gleichgewicht continuirlich *gestört* erhält, wodurch sie die Wiederherstellung des Gleichgewichts *hemmt,* warum es immer nur beim

I,2,501

Processe bleibt, und nie zum *Produkt* kommt; an das alles aber scheint man bis jetzt nicht gedacht zu haben.

3) Wenn alle Veränderungen im Körper ihren Grund in der *ursprünglichen Mischung der Materie* haben, wie kommt es, daß *dieselben Veränderungen,* z.B. die Zusammenziehungen des Herzens, continuirlich *wiederholt* werden, da (ex hypothesi) durch jede Zusammenziehung eine Veränderung der Mischung vorgeht, also nach der *ersten* Zusammenziehung schon keine andere mehr erfolgen sollte, weil ihre Ursache (die eigenthümliche Mischung des Organs) nicht mehr da ist?

4) Wie bewirkt die Natur, daß der chemische Proceß, der im animalischen Körper im Gange ist, nie die *Grenzen der Organisation überschreite*? Die Natur kann (wie man gegen die Vertheidiger der Lebenskraft mit Recht behauptet), kein allgemeines Gesetz aufheben, und wenn in einer Organisation chemische Processe geschehen, so müssen sie nach denselben Gesetzen, wie in der todten Natur, erfolgen. Wie kommt es, daß diese chemischen Processe immer dieselbe Materie und Form reproduciren, oder durch welche Mittel erhält die Natur die Trennung der Elemente, deren Conflikt das Leben, und deren Vereinigung der Tod ist?

5) Allerdings gibt es Substanzen, die durch die bloße Berührung chemisch aufeinander wirken; aber es gibt auch Verbindungen und Trennungen, welche erst durch äußere Mittel, z.B. Erhöhung der Temperatur u.s.w. bewirkt werden. Ihr sprecht vom Lebensproceß, nennt uns doch die *Ursache* dieses Processes! Was bringt in der thierischen Organisation gerade diejenigen Stoffe zusammen, aus deren Conflikt das endliche Resultat, *thierisches Leben,* hervorgeht, oder welche Ursache zwingt die widerstrebenden Elemente zusammen, und trennt diejenigen, welche nach Vereinigung streben?

Wir sind überzeugt, daß einige dieser Fragen einer Beantwortung fähig sind, aber auch, daß die ganze chemische Physiologie, solange sie diese Fragen nicht wirklich beantwortet, ein bloßes Spiel mit Begriffen ist, und keinen reellen Werth, ja nicht einmal Sinn und Verstand hat. Wir müssen aber bekennen, daß wir uns bis jetzt vergeblich nach einer

I,2,502

solchen Beantwortung gerade bei denjenigen umgesehen haben, die sich mit ihrer chemischen Physiologie am meisten wissen.

B.
[Der Grund des Lebens ebensowenig ganz außerhalb der thierischen Materie.]

Oder, der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thierischen Materie.

Man könnte eine solche Meinung denjenigen zuschreiben, die den letzten Grund des Lebens allein in

den *Nerven* suchen, und diese durch eine äußere Ursache in Bewegung setzen lassen. Allein die meisten von *Hallers* Gegnern, die den Grund des Lebens, welchen dieser in der Irritabilität der Muskeln suchte, allein in die Nerven versetzen, lassen wenigstens mit ihm das Nervenprincip im Körper selbst (sie wissen nicht wie) erzeugt werden. Da aber die Annahme eines solchen Nervenprincips von Tag zu Tag hypothetischer wird (weil kein Mensch begreiflich machen kann, wie es im thierischen Körper erzeugt werde), und da ohnehin das, was *Princip* des Lebens ist, nicht selbst *Produkt* des Lebens seyn kann, so müßten jene Physiologen am Ende doch auf eine äußere Ursache der Nerventhätigkeit zurückkommen, und wenn sie den Grund des Lebens allein in den Nerven suchen, auch behaupten, daß der Grund des Lebens ganz und gar *außer* dem Körper liege.

Liegt aber der Grund des Lebens ganz außerhalb des thierischen Körpers, so muß dieser in Ansehung des Lebens als *absolut-passiv* angenommen werden. Absolute Passivität aber ist ein völlig sinnloser Begriff. Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache. Jedem positiven Princip in der Welt steht eben deßwegen nothwendig ein *negatives* entgegen: so entspricht dem positiven Princip des Verbrennens ein negatives Princip im Körper, dem positiven Princip des Magnetismus ein negatives im Magnet. Der Grund der magnetischen Erscheinungen liegt weder im Magnet, noch außer dem Magnet allein. So muß dem *positiven* Princip des Lebens *außer* der thierischen Materie ein *negatives* Princip *in* dieser Materie entsprechen, und so liegt auch hier, wie sonst, die Wahrheit in der Vereinigung der beiden Extreme.

I,2,503

C.
[Der Grund des Lebens in entgegengesetzten Principien.]

Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Principien enthalten, davon das eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.

Corollarien.

1.
[Gleichheit und Verschiedenheit der Principien.]

Das *Leben* selbst ist allen lebenden Individuen gemein, was sie voneinander unterscheidet, ist nur die *Art* ihres Lebens. Das *positive* Princip des Lebens kann daher keinem Individuum *eigenthümlich* seyn, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. - So liegt - wenn man uns diese Analogie verstattet - was allen *Geistern* gemein ist, außerhalb der Sphäre der *Individualität* (es liegt im *Unermeßlichen, Absoluten*); was Geist von Geist *unterscheidet*, ist das *negative, individualisirende* Princip in jedem. So individualisirt sich das allgemeine Princip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen (als in einer *besondern* Welt) nach dem verschiedenen Grad seiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener *Einheit* des *positiven* Princips in *allen* Wesen und der *Verschiedenheit des negativen* Princips in *einzelnen,* und darum hat jener aufgestellte Satz die Wahrheit in sich selbst, auch wenn er nicht durch alle einzelnen Erscheinungen des Lebens, so wie sie in jedem Individuum sich offenbaren, bestätigt würde.

2.
[Die Systeme der Physiologie.]

Ich kann nicht weiter gehen, ohne noch mit Wenigem zu sagen, wie in dem aufgestellten Satz die bisherigen Systeme der Physiologie sich vereinigen und zusammentreffen.

Vorerst gebührt dem großen *Haller* der Ruhm, daß, ob er sich gleich von der mechanischen Philosophie nicht völlig losmachen konnte, durch ihn doch zuerst ein Princip des Lebens aufgestellt wurde, das aus mechanischen Begriffen unerklärbar ist, und für welches er einen Begriff aus der Physiologie des *innern* Sinns entlehnen mußte.

I,2,504

Mag es seyn, daß *Hallers* Princip in der Physiologie eine Qualitas occulta vorstellt, er hat doch durch diesen Ausdruck schon die künftige Erklärung des Phänomens selbst gleichsam vorausgesehen, und stillschweigend vorausgesetzt, daß der Begriff des Lebens nur als absolute Vereinigung der Aktivität und Passivität in jedem Naturindividuum construirbar ist.

Haller wählte also *für seine Zeit* das *wahrste* und *vollkommenste* Princip der Physiologie, da er einerseits die mechanische Erklärungsart verließ (denn im Begriff der Reizbarkeit liegt schon, daß sie aus mechanischen Ursachen unerklärbar ist), ohne doch andererseits mit *Stahl* in hyperphysische Erdichtungen auszuschweifen.

Hätte *Haller* an eine *Construktion* des Begriffs von *Reizbarkeit* gedacht, so hätte er ohne Zweifel eingesehen, daß sie ohne einen *Dualismus entgegengesetzter Principien*, und also auch ohne einen *Dualismus der Organe des Lebens*, nicht denkbar ist; dann hätte er gewiß auch die *Nerven* bei den Phänomenen der Reizbarkeit nicht als *müßig* angenommen, und dadurch unserm Zeitalter den Zwiespalt erspart, der sich zwischen seinen (zum Theil wahrhaft abergläubischen) Anhängern und den einseitigen Vertheidigern *Einer*, in den Nerven allein wirksamen, Lebenskraft erhoben hat.

Dieser Streit kann nicht anders als durch *Vereinigung beider*, in ihrer *Absonderung falschen*, Principien geschlichtet werden; diese Vereinigung hat zuerst *Pfaff* in seiner Schrift *über thierische Elektricität und Reizbarkeit* (S. 258) aus Erfahrungsgründen unternommen, und dadurch, wie ich glaube, zum voraus die Grenzen beschrieben, innerhalb welcher alle Erklärungen thierischer Bewegungen stehen bleiben müssen. Da eben diese Nothwendigkeit der Vereinigung beider Principien zur möglichen Construktion des Begriffs von thierischem Leben aus Principien a priori abgeleitet werden kann, so hat man hier ein auffallendes Beispiel des Zusammentreffens der Philosophie und der Erfahrung an Einem Punkt, dergleichen wohl künftig mehrere gefunden werden dürften.

I,2,505

3.
[Die aktiven und passiven Organe.]

a) Auf welche Organe die *positive, erste Ursache des Lebens continuirlich* und *unmittelbar einwirkt*, dieselben Organe werden als *aktive*, diejenigen aber, auf welche sie nur *mittelbar* (durch die erstern)

einwirkt, als *passive* Organe vorgestellt werden müssen (Nerven und Muskeln).

b) Die Möglichkeit des Lebensprocesses setzt voraus:

aa) eine *Ursache,* die durch continuirlichen Einfluß den Proceß immer neu anfacht und ununterbrochen unterhält, eine Ursache also, die nicht in den Proceß selbst (etwa als Bestandtheil) eingehen, oder durch den Proceß erst *erzeugt* werden kann.

bb) Zum Proceß selbst gehören als *negative Bedingungen* alle *materiellen Principien,* deren Conflikt (Trennung oder Vereinigung) den Lebensproceß selbst *ausmacht*. Der Satz gilt auch umgekehrt: Alle Principien, die in den Lebensproceß selbst *eingehen*, (z.B. das Oxygene, Azote u.s.w.) können nicht als *Ursachen*, sondern nur als *negative* Bedingungen des Lebens angesehen werden.

c) Das *positive* Princip des Lebens muß *Eines*, die *negativen Principien* müssen *mannichfaltig* seyn. So viele mögliche Vereinigungen dieses Mannichfaltigen zu einem Ganzen, so viel besondere Organisationen, deren jede eine *besondere* Welt vorstellt. Die negativen Principien des Lebens haben alle das Gemeinschaftliche, daß sie zwar *Bedingungen*, aber nicht *Ursachen* des Lebens sind; als ein *Ganzes* gedacht, sind sie die Principien der thierischen *Erregbarkeit* .

Anmerk. Der Schottländer *Joh. Brown* läßt zwar das thierische Leben aus zwei Faktoren (der *thierischen Erregbarkeit* und den *erregenden Potenzen*, exciting powers) entspringen, was allerdings mit unserm positiven und negativen Princip des Lebens übereinzustimmen scheint; wenn man aber nachsieht, was *Brown* unter den erregenden Potenzen versteht, so findet man, daß er darunter Principien begreift, die unsrer Meinung nach schon zu den *negativen Bedingungen* des Lebens gehören, denen also die *Dignität positiver Ursachen des Lebens* nicht zugeschrieben werden kann. Gleich

I,2,506

im zweiten Kapitel seines Systems nennt er als die erregenden Potenzen *Wärme*, *Luft*, *Nahrungsmittel*, andere Materien, die in *den Magen* genommen werden, *Blut*, die vom Blut abgeschiedenen *Säfte* u.s.w.! (*J. Browns System der Heilkunde*, übersetzt von *Pfaff* S. 3). Man sieht hieraus, daß man dem Schottländer allzu viel zutraut, wenn man glaubt, er habe sich zu den höchsten Principien des Lebens erhoben; vielmehr ist er auf einer untergeordneten Stufe stehen geblieben. Sonst hätte er nicht sagen können: "Was Erregbarkeit sey, wissen wir nicht, auch nicht, wie sie von den erregenden Potenzen afficirt wird. - Wir müssen uns hierüber sowohl, als über andere ähnliche Gegenstände, bloß an die Erfahrung halten, und sorgfältig die schlüpfrige Untersuchung über die im Allgemeinen unbegreiflichen Ursachen, jene giftige Schlange der Philosophie, vermeiden" (S. 6).

Man sieht aus diesen, wie aus vielen andern Stellen *Browns*, daß er an ein *Substrat* der Erregbarkeit gedacht hat, was freilich ein ganz unphilosophischer Begriff ist, über welchen etwas Philosophisches vorbringen zu wollen, allerdings ein *schlüpfriges* Unternehmen wäre. - Die Sache ist diese: *Erregbarkeit* ist ein *synthetischer* Begriff, er drückt ein Mannichfaltiges negativer Principien aus; als solchen aber nimmt ihn *Brown* nicht an, denn sonst hätte er ihn auch analysiren können. *Brown* denkt sich darunter das schlechthin-Passive im thierischen Leben. Etwas schlechthin-Passives aber ist in der Natur ein Unding. Nimmt man aber den Begriff als synthetisch an, so drückt er nichts aus als das *Gemeinschaftliche* (den Complexus) *aller negativen Bedingungen des Lebens*, worunter denn auch *Browns* erregende Potenzen fallen, daher für das eigentliche positive Princip des Lebens noch der Raum offen bleibt.

Es läßt sich aus dieser Verwechslung der erregenden Potenzen mit der positiven Ursache des Lebens am natürlichsten das Handgreifliche[1] in *Browns* Vorstellung vom Leben, und das *Crapulöse* seines ganzen Systems erklären, das auch Hr. *Baader* (in seinen Beiträgen etc. S. 58) bemerkt. Hier ist übrigens nur von *Brown* als *Physiologen*

[1] Erste Ausgabe: "das Crasse".

I,2,507

die Rede, wozu ihn seine Anhänger gemacht haben; als *Nosologe* (was er allein seyn *wollte*) wird sein Verdienst immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den *negativen Bedingungen des Lebens* zu suchen ist, von welchen auch *Brown* seinen ganzen Eintheilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

III.
Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses.

1.
[Der permanente Antagonismus negativer Principien in der Pflanze.]

Die negative Bedingung des Lebensprocesses ist ein *Antagonismus negativer Principien,* der durch den continuirlichen Einfluß des positiven Princips (der ersten Ursache des Lebens) unterhalten wird.

Soll dieser Antagonismus im lebenden Wesen permanent seyn, so muß das Gleichgewicht der Principien in ihm continuirlich gestört werden. Davon kann nun der Grund abermals nicht im lebenden Individuum selbst liegen. Es zeigt sich hier aufs neue der ursprüngliche Gegensatz zwischen Pflanze und Thier. Da in der Pflanze ein desoxydirender Proceß unterhalten wird, so wird das Gleichgewicht in der Pflanzenorganisation gestört werden, durch eine Ursache, welche allgemein fähig ist Oxygene zu entwickeln. Eine solche ist das *Licht*. Jedermann weiß, daß der Proceß der Vegetation in einer *Zerlegung des Wassers* besteht, da das dephlogistisirende Princip aus der Pflanze entwickelt wird, während das Brennbare in ihr zurückbleibt. In *dem* Maaße, als durch Einfluß des Lichts Lebensluft aus der Pflanze entwickelt wird, zieht sie auf ihrer ganzen Oberfläche Feuchtigkeit an; der Proceß scheint sich so von selbst fortzusetzen, weil das Gleichgewicht continuirlich gestört und continuirlich wiederhergestellt wird. Der *Einfluß des Lichts* ist daher (*in der Regel*) erste Bedingung aller Vegetation.

Ich bemerke, daß man deßwegen doch irren würde, das Licht für die *Ursache* der Vegetation zu halten; das Licht gehört nur zu den

I,2,508

erregenden Potenzen, nur zu den negativen Bedingungen des Vegetationsprocesses, dessen *Ursache* eine ganz andere seyn muß, was z.B. daraus klar wird, daß das Aufsteigen des Wassers in den Pflanzen weder durch den Einfluß des Lichts noch durch die Reizbarkeit der Pflanzengefäße erklärbar ist, da diese Reizbarkeit selbst nur unter Bedingung einer positiven, auf sie continuirlich einwirkenden, und vom *Licht* verschiedenen Ursache erklärbar ist, da bei unveränderter Struktur der Kanäle, ja selbst bei fortdauernder Elasticität der Luftgänge u.s.w. doch, wenn die Pflanze (man weiß nicht wie) abstirbt, alle Bewegung in ihr aufhört, daher selbst die Pflanzenphysiologen, denen wir die genaueste Kenntniß der mikroskopischen Pflanzengefäße verdanken, am Ende "auf die bewegende und fortstoßende *Kraft* (womit freilich der Naturlehre wenig gedient ist) und das Lebensprincip zurückkommen, welches durch

eine wohlgeordnete Bewegung alles, was in der Pflanze vorgeht, bewirkt". (S. Hedwig de fibrae vegetabilis ortu, p. 27. v. Humboldts Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, S. 40).

2.
[Der permanente Antagonismus negativer Principien im Thiere.]

Das gerade Gegentheil von dem, was bei der Pflanze geschieht, muß beim Thier stattfinden. Da das thierische Leben ein *dephlogistisirender Proceß* ist, so muß das Gleichgewicht der negativen Principien im Thier durch Aufnahme und Bereitung *phlogistischer* Materie continuirlich gestört werden, deßwegen allein schon das Thier scheinbar-*willkürlicher* Bewegung fähig seyn muß. Die beiden negativen Principien des Lebens im thierischen Körper sind daher phlogistische Materie und Oxygene (gleichsam die Gewichte am Hebel des Lebens), das Gleichgewicht beider muß continuirlich gestört und wiederhergestellt werden. Dieß ist nicht möglich, als dadurch, daß das Thier in eben dem Verhältniß, in welchem es phlogistische Materie bereitet, auch das Oxygene im Athmen zersetzt, und umgekehrt.

Daß wirklich zwischen der Quantität der Luftzersetzung und der Quantität des phlogistischen Processes im thierischen Körper ein genaues Wechselverhältniß stattfinde, daran lassen eine Menge Erfahrungen nicht zweifeln. Die Quantität der Luftzersetzung in den Thieren richtet sich

I,2,509

überhaupt nicht sowohl nach der Quantität ihrer *Masse*, als der Quantität des *Lebensprocesses* in ihnen. So geht in den Lungen der *beweglicheren* Thiere, z.B. des Vogels, eine verhältnißmäßig weit größere Luftzersetzung vor, als in der Lunge der *trägeren*, aber an Masse vor andern hervorragenden Thiere. Die Quantität der Nahrung, deren ein Thier bedarf, richtet sich ebenso wenig regelmäßig und genau nach seiner *Masse*: das träge Kamel kann auf der Reise in der Wüste Tage lang den Hunger ertragen, das schneller athmende Pferd verlangt weit schnelleren Ersatz des schneller verzehrten phlogistischen Stoffs. - Jedes Thier zersetzt oder verdirbt im Zeitpunkt der Verdauung weit mehr Luft als im Zustand des Hungers.

Ist ein Uebergewicht des dephlogistisirenden Princips im Körper, so entsteht (nach *Girtanner*) jene thierische Unbehaglichkeit, die man *Hunger* nennt; das Thier, indem es mit scheinbarer Willkür den Hunger stillt, folgt nur einem nothwendigen Gesetze, kraft dessen das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens continuirlich wiederhergestellt werden muß. Durch Stillung des Hungers erhält das phlogistische Princip das Uebergewicht; das *Athmen* reicht (bei schnell verdauenden Thieren) allein nicht hin, das Gleichgewicht wieder herzustellen, es entsteht *Durst*, der durch Wasser (als Vehikel des dephlogistisirenden Princips), am schnellsten aber durch *säuerliche*, immer zugleich *kühlende* Getränke (- man erinnere sich, daß das Oxygene allgemeiner Grund der vermehrten Wärmecapacität ist -) gestillt wird; und so erhält sich der Antagonismus der negativen Principien des Lebens durch einen steten Wechsel des Uebergewichts des einen über das andere.

3.
[Störung des Gleichgewichts der negativen Principien.]

Das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens soll immer gestört und immer wiederhergestellt werden. Es muß also vorerst die phlogistische Materie, die durch die Nahrung in den

Körper kommt, aufgelöst, die Bestandtheile, welche schwerer sich mit dem Oxygene verbinden, müssen ausgeführt werden, und nur diejenigen zurückbleiben, welche dem Oxygene stärker das Gleichgewicht halten. Durch welche Operationen die Natur diese Auflösung bewirkt, wissen wir nicht

I,2,510

bestimmt anzugeben, aber wir können schon jetzt alle Stufen der Auflösung bezeichnen, welche der Nahrungsstoff im Körper durchläuft.

Die Nahrung der Thiere ist entweder vegetabilisch, oder animalisch; die Hauptbestandtheile der vegetabilischen Nahrung sind Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, in der animalischen Nahrung ist neben diesen der Stickstoff überwiegend. Das erste Geschäft der Natur ist, diese verschiedenen Stoffe aus ihrer Verbindung zu setzen, im Organ der Verdauung schon scheint sich der Wasserstoff von den übrigen Bestandtheilen loszumachen. Bei dieser Trennung wirken, man weiß nicht durch welchen Mechanismus, schon die lymphatischen Gefäße mit, die, was der Assimilation näher ist, sogleich absorbiren. Im Unterleib zuerst scheint der Kohlenstoff entwickelt zu werden, wozu vorzüglich die *Milz* dient, in welcher das Blut im Durchgang seine Farbe in *Schwarz* verändert (vgl. *Ploucquets Skizze der Physiologie*, §. 927); darauf scheint in der *Leber* die innige Vereinigung des Kohlenstoffs und Wasserstoffs vorzugehen, woraus ein *Oel* (womit die Galle am meisten Aehnlichkeit hat), und die erste Grundlage des thierischen Fetts erzeugt wird, das vorzüglich in der Leber sich absondert. Endlich scheint in der Bereitung des sogenannten *Milchsafts* schon der gerinnbare Theil (der Stickstoff) hervorstechend zu werden; im Durchgang durch die lymphatischen Gefäße, vorzüglich in den Drüsen, scheint noch das bereitete Oel abgesetzt zu werden; endlich ergießt sich der Strom in das Blut, wo die Säfte die höchste Stufe der Bildung erreichen, und aus welchem unmittelbar die festen Theile des Körpers anschießen. Indeß wird im Durchgang durch die verschiedenen Gefäße die Mischung des Bluts continuirlich wieder verändert; vorzüglich scheint es während seines Umlaufs sich mit Kohlenstoff zu beladen, der endlich durch die letzte Veranstaltung der Natur (die Berührung des Oxygenes in den Lungen) von ihm losgerissen wird.

Offenbar ist, daß alle Operationen der Natur, die der Assimilation vorangehen, die Trennung des *Stickstoffs* (als Hauptbestandtheils der thierischen Materie) von den übrigen Stoffen der Nahrung zum Zweck haben. Der Mechanismus der Animalisation scheint sonach vorzüglich

I,2,511

darin zu bestehen, daß im Durchgang der Nahrungssäfte durch v*[e]*rschiedene Organe allmählich der *Stickstoff* vor den übrigen Stoffen das Uebergewicht erlangt. So weit hat uns die neuere Chemie sicher geführt. (Man f. *Fourcroys* vortreffliche Abhandl. *über die Entstehung thierischer Substanzen in der chemischen Philosophie*, Deutsch übers. S. 149).

Es ist uns aber nicht genug zu wissen, daß es so ist: wir verlangen zu wissen, warum es nothwendig so *seyn*, und nicht anders seyn *kann*; die Antwort auf diese Frage geben unsere oben aufgestellten Principien.

4.
[Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Principien.]

Die Natur eilt, das Gleichgewicht der negativen Principien im Körper, sobald es gestört ist, wiederherzustellen. Dieses Gleichgewicht aber kann nur ein *dynamisches* Gleichgewicht seyn, von der Art, wie das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern (nach der oben vorgetragenen Erklärung). Setzen wir, daß in einem System von Körpern die Wärmequantität durch äußeren Einfluß vermehrt würde, so könnte die Natur doch das Gleichgewicht erhalten, wenn sie in beständig gleichem Verhältniß die Wärmecapacität der Körper vermehrte. Im thierischen Körper nun sucht die Natur das Gleichgewicht zwischen dem Oxygene und dem phlogistischen Stoff continuirlich zu erhalten. Da nun in eben dem Verhältniß, als phlogistischer Stoff in den Körper aufgenommen wird, Oxygene im Athmen zersetzt wird, so scheint der ganze Proceß der Animalisation im lebenden Körper darauf auszugehen, seine Capacität für das Oxygene bis zu dem Grade zu vermehren, da beide entgegengesetzten Principien einander vollkommen das Gleichgewicht halten. Dieß geschieht, indem dem Körper continuirlich Stickstoff zugesetzt wird. Im gesunden Körper müßte die Natur dieses Gleichgewicht nach vollbrachtem Assimilationsproceß regelmäßig erreichen. Da aber das eine jener negativen Principien (das Oxygene) dem Körper immer neu zugeführt wird, so kann das Gleichgewicht nur *momentan* seyn, und muß, sobald es erreicht ist, auch wieder gestört werden, in welcher continuirlichen Wiederherstellung und Störung des Gleichgewichts eigentlich allein das Leben besteht.

I,2,512

Daß nun die Natur, indem sie dem Körper continuirlich Stickstoff zusetzt (worin allein eigentlich das Wesen der Ernährung besteht), wirklich den Zweck, das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens wiederherzustellen, erreiche, erhellt aus folgenden Bemerkungen:

Der Stickstoff, so wie er in der Atmosphäre verbreitet ist, ist kein brennbarer Stoff, und es ist bis jetzt nur durch den elektrischen Funken möglich gewesen ihn mit dem Oxygene zu verbinden. Ob etwas Aehnliches im Körper vorgehe, lassen wir vorerst dahin gestellt, bemerken aber, daß eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydirt, die größte Capacität für den Sauerstoff erlangt, so daß er ihn (wie in der Salpeterluft) durch bloße Berührung, in großer Quantität, und mit großer Schnelligkeit zersetzt. So hat also die Natur, indem sie die Quantität des Stickstoffs im Körper vermehrt, keine andere Absicht, als das dynamische Gleichgewicht der negativen Lebensprincipien im Körper wiederherzustellen, da dieser Stoff vor allen andern geschickt ist das Oxygene zu fesseln. Durch welchen Mechanismus, und auf welche Art dieß geschehe, lasse ich vorerst dahingestellt. - Irre ich mich, oder hat sie durch diese Anstalt zugleich den ersten Grund zur *Irritabilität*, der hervorstechendsten Eigenschaft der thierischen Materie, gelegt?

Anmerk. Wenn man überlegt, daß der *Dunst*, der *unsern Erdball umgibt*, die beiden Elemente, deren Conflikt das Leben auszumachen scheint, auf ebenso unbekannte Weise in sich vereinigt, als es der thierische Körper thut, so sieht man erst, *welcher* Sinn darin liegt, daß (nach *Lichtenbergs* Ausdruck) alles - (das Schönste wenigstens, was die Erde hat) - aus Dunst zusammengeronnen ist. In der That, wenn das Geheimniß des Lebens in einem Conflikt negativer Principien liegt, davon das eine gegen das Leben (azotisch) anzukämpfen, das andere das Leben immer neu anzufachen scheint, so hat die Natur in der Atmosphäre schon den Entwurf des allgemeinen Lebens auf Erden niedergelegt, und der Mensch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet seyn will, muß wenigstens bekennen, daß er den

I,2,513

ätherischen Ursprung, den er seinem Geschlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt.

Da das positive Princip des Lebens und des Organismus absolut Eines ist, so können sich die Organisationen eigentlich nur durch ihre negativen Principien unterscheiden.

Die neuere Chemie nennt als das negative Princip der Vegetation den *Kohlenstoff*; da aber dieser (ursprünglich wenigstens) ohne Zweifel selbst *Produkt* der Vegetation war, so ist kaum zu zweifeln, daß der *brennbare Bestandtheil des Wassers* eigentlich das ursprünglich-negative Princip der Vegetation ist, woraus die Analogie entsteht, daß das über die ganze Erde verbreitete *Wasser* den ersten Entwurf aller *Vegetation* ebenso, wie die überall gegenwärtige *Luft* den ersten Entwurf alles *Lebens*, in sich enthält.

Wenn die Natur in todten Substanzen (wie im Wasser und der atmosphärischen Luft) eine Vereinigung entgegengesetzter Principien erreicht hat, so hat sie in organisirten Wesen diese Vereinigung wieder aufgehoben; Vegetation und Leben aber besteht nur im *Proceß der Trennung* und *Verbindung selbst*, und die *vollbrachte* Trennung, so gut als die *vollbrachte Vereinigung*, ist der Anfang der *Todes*.

Der über die ganze Natur verbreitete Dualismus der Elemente schließt sich demnach, wie in einem engern Kreis, in den Organisationen der Erde, wie wir vor jetzt durch folgendes Schema anschaulich machen können:

Azote	*Oxygene*	*Hydrogene*
Stickluft	Lebensluft	brennbare Luft

______________________________________/

Atmosphärische Luft — Wasser

1	1
Thierisches Leben	*Pflanzenleben*
(durch *Zersetzung der Lebensluft* und *Erzeugung* von *Wasser*, im Athmen, in der Ausdünstung u.s.w.	(durch *Zersetzung* des *Wassers* und *Erzeugung* von *Lebensluft*, im Ausathmen u.s.w.)

I,2,514

5.

[Das zufällige Produkt dieses Processes.]

Der unmittelbare Zweck der Natur bei dem jetzt beschriebenen Processe ist nur der *Proceß selbst*, ist nur die beständige Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Principien im Körper: was *in diesem Processe unter der Hand* gleichsam *entsteht*, ist für den Proceß selbst *zufällig*, und nicht unmittelbarer *Zweck* der Natur.

A.

[Die thierische Materie und deren Organisation.]

1) Vorerst kann die Natur die materiellen Principien des Lebens den allgemeinen Gesetzen nicht entziehen, die sie selbst der Materie ursprünglich eingedrückt hat. Der belebten Materie wohnt also wie jeder andern ein continuirliches Bestreben nach Gleichgewicht bei; wo aber das Gleichgewicht *erreicht* ist, ist *Ruhe*. Es muß also in jedem Körper, in welchem die Natur einen organisirenden Proceß unterhält, ein *Ansatz* todter Masse geschehen können (*Wachsthum, Ernährung*). Dieser *Ansatz* aber ist nur *das begleitende Phänomen des Lebensprocesses,* nicht der *Lebensproceß selbst*. Der Ursprung der thierischen Materie im Lebensproceß ist sonach ganz und gar *zufällig,* und so muß es auch (dem Begriff der Organisation nach) seyn, Ernährung und Ansatz der todten Masse (welche durch ihr Gewicht endlich das Leben selbst unterdrückt, wenn es nicht unter andern Zufällen früher erliegt, als das Verhältniß der festen Theile zu den flüssigen im Körper übermäßig zunimmt) sind eine *blinde* Naturwirkung, die wider die eigentliche Absicht, und gleichsam wider den Willen der Natur (invita natura), als eine Folge, die sie nicht verhindern kann, aus nothwendigen in der anorgischen wie in der organischen Welt herrschenden Gesetzen hervorgeht.

2) Gleichwohl überläßt die Natur die organische Materie nicht ganz den todten Kräften der Anziehung, sondern in diesem Streben und Widerstreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie, und der belebenden, das Gleichgewicht hassenden Natur, wird die todte Masse *gezwungen,* wenigstens *in bestimmter Form und Gestalt* anzuschießen, welche eben deßwegen der menschlichen Urtheilskraft als

I,2,515

Zweck der Natur erscheint, da diese Form nicht entstehen konnte, als indem die Natur die entgegengesetzten Elemente so lange wie möglich *auseinanderhielt,* und so sie zwang, ihren Händen nicht anders als unter einer bestimmten (ihren Zwecken scheinbar angemessenen) Form gleichsam zu entwischen. Daher erklärt sich die absolute Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit in jeder Organisation. Daß thierische Materie überhaupt entsteht, kann uns nicht als *Zweck* der Natur erscheinen, weil ein solches Entstehen nur nach blinden nothwendigen Gesetzen geschieht. Daß aber diese Materie zu bestimmter *Gestalt* sich bildet, können wir uns nur als *zufälligen* Naturerfolg, und insofern nur als *Zweck* einer personificirten Natur denken, weil der Naturmechanismus eine bestimmte Bildung nicht *nothwendig* hervorbringt.

Der eigentlich-*chemische* Proceß des Lebens erklärt uns also nur die blinden und todten Naturwirkungen, welche im belebten Körper wie im todten erfolgen, nicht aber wie die Natur selbst in diesen todten Wirkungen blinder Kräfte im belebten Wesen noch gleichsam ihren *Willen* behält, was sich durch die *zweckmäßige Bildung* der thierischen Materie verräth, und offenbar nur aus einem Princip erklärbar ist, das außer der Sphäre des chemischen Processes liegt und in ihn nicht *eingeht*.

Zusätze.

1. Wenn wir dem Ursprung des Begriffs von *Organisation* nachforschen, finden wir Folgendes.

Im Naturmechanismus erkennen wir (solange wir ihn nicht selbst als ein *Ganzes* betrachten, das in sich *selbst zurückkehrt*) eine bloße Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, deren keine etwas an sich Bestehendes, Bleibendes, Beharrliches - kurz nichts ist, das eine *eigne Welt bildete,* und mehr als bloße *Erscheinung* wäre, die nach einem bestimmten Gesetze entsteht und nach einem andern Gesetze wieder verschwindet.

Wenn aber diese Erscheinungen *gefesselt* würden, oder wenn die Natur selbst die materiellen Principien, die sonst nur in einzelnen

I,2,516

Erscheinungen vorüberschwinden, *innerhalb einer bestimmten Sphäre zu wirken zwänge, so würde diese Sphäre etwas Bleibendes und Unveränderliches ausdrücken.* Das *Perennirende* wären dann nicht die Erscheinungen innerhalb dieser Sphäre (denn diese würden auch hier entstehen und verschwinden, verschwinden und wieder entstehen), sondern das *Perennirende* wäre die *Sphäre selbst,* innerhalb welcher jene Erscheinungen *begriffen* sind: diese Sphäre selbst könnte nicht bloße *Erscheinung* seyn, denn sie wäre das, was im Conflikt jener Erscheinungen *entstanden* ist, das *Produkt,* und gleichsam der *Begriff* (das *Bleibende*) jener Erscheinungen.

Was *Begriff* ist, ist eben deßwegen etwas *Fixirtes, Ruhendes,* das *Monument* vorüberschwindender Erscheinungen; das Veränderliche in jenem *Produkt* wären die *Erscheinungen,* deren Produkt es ist; das Unveränderliche wäre allein der *Begriff* (einer bestimmten Sphäre), den jene Erscheinungen continuirlich auszudrücken necessitirt sind; es wäre in diesem Ganzen eine absolute Vereinigung des *Veränderlichen* und des *Unveränderlichen.*

Da das (nichterscheinende) *Unwandelbare* in diesem Ding nur das *Produkt* (der *Begriff*) der zusammenwirkenden *Ursachen* ist, so kann es nicht selbst wieder etwas seyn, das nur durch seine *Wirkungen* unterschieden wird, es muß *etwas* seyn, das einen unterscheidenden Charakter *in sich selbst* hat, und das an *sich selbst,* abstrahirt von allen *Wirkungen,* die es hat, *das ist, was es ist,* kurz etwas in *sich selbst Ganzes* und *Beschlossenes* (in se teres atque rotundum).

Da der Begriff dieses Produkts nichts *Wirkliches* ausdrückt, als insofern er der Begriff zusammenwirkender *Erscheinungen* ist, und da umgekehrt diese Erscheinungen nichts *Bleibendes* (Fixirtes) sind, als insofern sie innerhalb dieses *Begriffs* wirken, so muß in jenem Produkt *Erscheinung* und *Begriff unzertrennlich vereinigt seyn.*

Das *Unwandelbare* in diesem Produkt ist allerdings nur der *Begriff,* den es ausrückt: da aber Materie und Begriff in diesem

I,2,517

Produkt unzertrennlich vereinigt sind, so muß auch in der *Materie* dieses Produkts etwas *Unzerstörbares* liegen.

Die *Materie* aber ist an *sich unzerstörbar.* An dieser *ursprünglichen Unzerstörbarkeit* der Materie hängt alle *Realität,* hängt das *Unüberwindliche* in unserm Erkenntniß. Von *dieser* (transcendentalen) Unzerstörbarkeit der Materie aber kann hier nicht die Rede seyn. Es muß sonach von einer *empirischen* Unzerstörbarkeit, d.h. von einer solchen, die nicht der Materie, *als* solcher, sondern die *dieser* Materie, als einer *bestimmten,* zukommt, die Rede seyn.

Das aber, was eine Materie zu einer *bestimmten* Materie macht, ist entweder ihr *Inneres,* ihre *Qualität,* oder ihr *Aeußeres,* ihre *Form* und *Gestalt.* Jede innere (qualitative) Veränderung der Materie aber offenbart sich *äußerlich* durch den *veränderten Grad ihrer Cohärenz.* Ebenso kann *Form* und *Gestalt* der Materie nicht verändert werden, ohne daß ihre *Cohärenz,* zum Theil wenigstens, aufgehoben werde. Der *gemeinschaftliche* Begriff für die *Zerstörbarkeit* einer bestimmten Materie, *als* solcher, ist also die *Veränderlichkeit ihrer Cohärenz,* oder ihre *Theilbarkeit* (daher auch keine chemische Auflösung ohne vollbrachte Theilung ins Unendliche denkbar ist).

Also kann die Materie jenes *Produkts* nur insofern unzerstörbar seyn, als sie schlechthin *untheilbar* ist, nicht als Materie *überhaupt* (denn insofern muß sie *theilbar* seyn), sondern als *Materie dieses bestimmten Produkts,* d.h. insofern sie diesen bestimmten *Begriff* ausdrückt.

Sie muß also *theilbar* seyn und *untheilbar zugleich*, d.h. theilbar und untheilbar *in verschiedenem Sinne*. Ja sie muß in einem Sinne untheilbar seyn, nur insofern sie im andern theilbar ist. Sie muß theilbar seyn, *wie jede andere Materie, ins Unendliche, untheilbar, als diese bestimmte Materie*, gleichfalls *ins Unendliche, d.h. so, daß durch unendliche Theilung kein Theil in ihr angetroffen werde, der nicht noch das Ganze vorstellte, auf das Ganze zurückwiese.*

I,2,518

Der unterscheidende Charakter dieses Produkts (das, was es aus der Sphäre bloßer *Erscheinungen* hinweg nimmt) ist sonach seine *absolute Individualität*.

Es muß *untheilbar* seyn (dem *Begriff* nach), nur insofern es *theilbar* ist (der *Erscheinung* nach). Es müssen also Theile in ihm *unterscheidbar* seyn. *Theile* aber (es ist nicht von *Elementen* die Rede, denn diese, obgleich die gemeine Physik diese Vorstellung hat, sind nicht *Theile*, sondern das *Wesen* der Materie selbst) lassen sich nur unterscheiden durch *Form* und *Gestalt*.

Der erste Uebergang zur *Individualität* ist also *Formung* und *Gestaltung* der Materie. Im gemeinen Leben wird alles, was von sich selbst oder durch Menschenhand *Figur* erhalten hat, als Individuum betrachtet oder behandelt. Es ist sonach a priori abzuleiten, daß jeder *feste* Körper eine *Art von Individualität* hat, sowie, daß jeder *Uebergang aus flüssigem in festen Zustand* mit einer *Anschießung, d.h. Bildung zu bestimmter Gestalt*, verbunden ist; denn das Wesen des *Flüssigen* besteht eben darin, daß in ihm kein *Theil* angetroffen werde, der vom andern durch *Figur* sich unterscheide (in der absoluten Continuität, d.h. Nichtindividualität seiner Theile), dagegen je vollkommener jener Proceß des Uebergangs ist, desto entschiedener die Figur des Ganzen nicht nur, sondern auch der Theile. (Es ist aus der Chemie bekannt, daß keine regelmäßige Krystallisation sich bildet, als wenn sie *ruhig* geschieht, d.h. wenn der freie Uebergang der Materie vom flüssigen in festen Zustand nicht gestört wird).

Es ist merkwürdig, daß auch der allgemein angenommene Sprachgebrauch (gegen welchen einige neuerdings ohne Aufmerksamkeit auf seinen guten Grund sich aufgelehnt haben) die materiellen Ursachen, in welchen kein *Theil* unterscheidbar ist, mit dem Namen von *Flüssigkeiten* belegt hat: so spricht man allgemein von *elektrischer, magnetischer Flüssigkeit* (fluide électrique, magnétique).

Die menschliche Kunst besteht darin, der rohen Materie nicht sowohl - Unzerstörbarkeit, als *Zerstörbarkeit* zu ertheilen, d.h. sie

I,2,519

kann die Unzerstörbarkeit, welche die Natur in allen ihren Produkten erreicht, nur *bis zu einer gewissen Grenze* erreichen. Man sagt von keiner rohen Materie, daß sie *zerstörbar* ist, als insofern sie durch menschliche Kunst eine bestimmte Form erhalten hat. Der Alterthumskenner versteht sich darauf (oder thut wenigstens, als ob er sich darauf verstünde), aus einem abgerissenen Kopf nicht nur die Bildsäule, der er angehörte, sondern oft sogar das Zeitalter der Kunst zu bestimmen, in welches er gehört. Indeß geht diese *Erkennbarkeit des Ganzen aus dem Theil*, die bei Naturprodukten (wenn selbst das bewaffnete Auge ihr nicht weiter zu folgen vermag, doch für ein schärferes, durchdringenderes Auge) ins Unendliche geht, bei Kunstprodukten niemals ins Unendliche, wodurch sich eben die Unvollkommenheit menschlicher Kunst verräth, die nicht wie die Natur durchdringende, sondern nur oberflächliche Kräfte in ihrer Gewalt hat[1].

So sagt jener Begriff der Unzerstörbarkeit jeder Organisation nichts anders, als daß in ihr ins Unendliche kein Theil angetroffen wird, in welchem nicht das Ganze gleichsam fortdauerte, oder aus welchem nicht das Ganze erkennbar wäre. - Erkennbar aber ist eins aus dem andern, nur insofern es

Wirkung oder *Ursache dieses andern* ist. Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als *idealisches* Ganzes die Ursache aller *Theile* (d.h. ihrer selbst als *realen* Ganzen), und als *reales* Ganzes (insofern sie *Theile* hat) die Ursache *ihrer selbst* als *idealischen* Ganzen ist, worin man dann ohne Mühe die oben aufgestellte absolute Vereinigung des *Begriffs* und der *Erscheinung* (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Bestimmung kommt, *daß jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache sey*. Ein solches

[1] Hier standen in der ersten Ausgabe noch folgende Sätze: "Die Natur allein ertheilt ihren Produkten *Unzerstörbarkeit*, oder was dasselbe ist, *Zerstörbarkeit ins Unendliche*. (Es liegt in den Tiefen des menschlichen Geistes der Grund, warum alles Unendliche, da eine *absolute* Unendlichkeit *in* uns und *außer* uns nie *wirklich* seyn kann, als eine *empirische* Unendlichkeit, als *Unendlichkeit* in der *Zeit* construirt werden muß)."

I,2,520

Wesen aber, das wir betrachten müssen, als ob es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sey, heißen wir *organisirt* (die Analysis dieses Begriffs hat *Kant* in der *Kritik der Urtheilskraft* gegeben), - daher *was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine Organisation seyn muß,* und umgekehrt.

2. In jeder Organisation geht die *Individualität* (der Theile) bis ins Unendliche. (Dieser Satz, wenn er auch nicht als constitutives Princip aus Erfahrung erweisbar ist, muß wenigstens als *Regulativ* jeder Untersuchung zu Grunde gelegt werden; selbst im gemeinen Leben urtheilen wir, daß eine Organisation um so vollkommener ist, je weiter wir diese Individualität verfolgen können). Das Wesen des organisirenden Processes muß also im *Individualisiren der Materie ins Unendliche* bestehen.

Nun ist aber kein Theil einer Organisation *individuell*, als insofern in ihm noch das *Ganze* der Organisation erkennbar und gleichsam ausgedrückt ist. Dieses *Ganze* besteht aber selbst nur in der *Einheit des Lebensprocesses*.

Es muß also in jeder Organisation die höchste *Einheit* des Lebensprocesses in Ansehung des Ganzen und zugleich die höchste *Individualität* des Lebensprocesses in Ansehung jedes einzelnen Organs herrschen. Beides aber läßt sich nicht vereinigen, als wenn man annimmt, daß *ein und derselbe Lebensproceß in jedem einzelnen Wesen sich ins Unendliche individualisire*. Wir müssen es vorerst dahingestellt seyn lassen, diesen Satz physiologisch begreiflich zu machen; er steht a priori fest, und damit genügt uns hier. Aber es liegt in diesem Satz ein anderer eingewickelt, um den es uns eigentlich hier zu thun ist.

"Die Individualität jedes Organs ist nur *erklärbar* aus der Individualität des Processes, durch den es erzeugt wird". - Nun *erkennen* wir aber die Individualität eines Organs theils an seiner ursprünglichen *Mischung*, theils an seiner *Form* und *Gestalt*, oder vielmehr, ein individuelles Organ *ist* nichts anderes als diese bestimmte individuelle Mischung verbunden mit dieser bestimmten *Form* der

I,2,521

Materie. Also kann *Mischung so wenig als Form der Organe Ursache des Lebensprocesses* seyn, sondern umgekehrt, *der Lebensproceß selbst ist Ursache der Mischung sowohl als der Form der Organe*. Es ist also klar, daß, wenn wir eine *Ursache* (nicht die *Bedingungen*) des Lebensprocesses aufsuchen wollen, diese *Ursache außerhalb der Organe* zu suchen ist, und eine viel höhere seyn muß, als *Struktur* oder *Mischung* der letztern, die selbst erst als *Wirkung* des Lebensprocesses betrachtet werden muß.

Da übrigens der Lebensproceß selbst nur in der continuirlichen Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Principien des Lebens besteht, und da eben diese Principien die Elemente aller Mischungen sind, die in der thierischen Organisation vorgehen, so ist der Lebensproceß eigentlich nur die unmittelbare Ursache der *individuellen Mischung* der thierischen Organe, und nur *dadurch,* daß er die widerstrebenden Elemente in bestimmter Mischung *zusammen* zwingt, zugleich *mittelbare* Ursache der *Form* aller Organe; woraus denn der Satz sich ergibt, daß die *Eigenschaften der thierischen Materie im Ganzen sowohl als in einzelnen Organen nicht von ihrer ursprünglichen Form, sondern daß umgekehrt die Form der thierischen Materie im Ganzen sowohl als in einzelnen Organen von ihren ursprünglichen Eigenschaften* abhängig sey, ein Satz, womit der Schlüssel zur Erklärung der merkwürdigsten Phänomene im organischen Naturreich gefunden ist, und welcher erst eigentlich die Organisation von der Maschine unterscheidet, in welcher die Funktion (die Eigenschaft) jedes einzelnen Theils von seiner *Figur* abhängig ist, da umgekehrt in der Organisation die *Figur* jedes Theils von seiner *Eigenschaft* abhängt.

Anmerk. Wir können jetzt von dem genommenen Standpunkt aus die verschiedenen Stufen bezeichnen, über welche allmählich die Physiologie bis auf unsere Zeit emporgestiegen ist.

Die tödtenden Einflüsse, welche die atomistische Philosophie nicht sowohl auf einzelne Sätze der Naturwissenschaft, als auf den *Geist* der Naturphilosophie im Ganzen gehabt hat, äußerten sich auch in der

I,2,522

Physiologie dadurch, daß man den Grund der vorzüglichsten Erscheinungen des Lebens in der *Struktur* der Organe suchte (so hat selbst *Haller* noch die *Irritabilität* der Muskeln aus ihrer eigenthümlichen Struktur erklärt), eine Meinung, die (wie so viele atomistische Vorstellungsarten) schon durch die gemeinsten Erfahrungen widerlegt werden konnte (z.B. daß bei völlig unveränderter Struktur aller Organe der Tod plötzlich erfolgen kann); nichtsdestoweniger sind noch bis auf die neuesten Zeiten bei vielen Physiologen *Leben* und *Organisation* gleichbedeutend.

Die unmerkliche Umänderung des philosophischen Geistes, die allmählich zu einer totalen *Revolution* der philosophischen Denkart sich anschickte, zeigte sich bereits in einzelnen Produkten (z.B. *Blumenbachs* Bildungstrieb, dessen Annahme ein Schritt außerhalb der Gränzen der mechanischen Naturphilosophie und aus der Strukturphysiologie nicht mehr erklärbar war, daher es wohl kommen mag, daß man bis auf die neueste Zeit keine Reduktion desselben auf natürliche Ursachen versucht hat), als zu gleicher Zeit die neuen Entdeckungen der Chemie die Naturwissenschaft immer mehr vom atomistischen Weg ablenkten und den Geist der dynamischen Philosophie durch alle Köpfe verbreiteten.

Man muß den chemischen Physiologen den Ruhm lassen, daß sie zuerst, obgleich mit dunklem Bewußtseyn, über die mechanische Physiologie sich erhoben haben und wenigstens so weit vorgeschritten sind, als sie mit ihrer todten Chemie kommen konnten. Sie haben wenigstens zuerst den Satz als *Princip* aufgestellt (obgleich sie ihm in ihren Behauptungen nicht getreu blieben), daß die *Form* der Organe nicht die Ursache ihrer Eigenschaften, sondern daß umgekehrt ihre Eigenschaften (ihre Qualität, chemische Mischung) die Ursache ihrer *Form* seyen.

Hier scheint ihre Grenze gewesen zu seyn. Als *chemische* Physiologen konnten sie nicht weiter als bis zu den chemischen Eigenschaften der thierischen Materie zurückgehen. Der Philosophie war es aufbehalten, den Grund auch von diesen noch in höheren Principien aufzusuchen und so die Physiologie endlich ganz über das Gebiet der todten Physik zu erheben.

I,2,523

Die Unzertrennlichkeit der Materie und Form (welche das Wesen der organisirten Materie ausmacht) scheint sich übrigens in der anorgischen Natur schon an manchen Produkten zu offenbaren, da viele (wenn ihre Bildung nicht gestört wird) unter einer ihnen *eignen* Form sich krystallisiren. Wenn specifisch verschiedene Materien, z.B. verschiedene Salze, die aus einem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel unter gleichen Umständen sich scheiden, jedes in seiner eigenthümlichen Form anschießt, so kann man den Grund dieser Erscheinung in nichts anderem als der ursprünglichen *Qualität*, und zwar, da das positive Princip aller Krystallisation ohne Zweifel dasselbe ist, in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres *negativen* Princips suchen. - Alle Krystallisationen (mit *Häuy*) als secundäre Bildungen anzusehen, die aus der verschiedenen Anhäufung primitiver, unveränderlicher Gestalten entspringen, ist, wenn auch gleich ein solcher Ursprung mathematisch sich construiren läßt, doch nur ein scharfsinniges Spiel, da von keiner auch noch so einfachen Bildung bewiesen werden kann, daß sie nicht selbst noch *secundär* sey.

3. Wenn Form und Gestalt der Organe Folge ihrer Qualitäten ist, so fragt sich, wovon diese zunächst abhangen? - Zunächst abhängig sind sie von dem quantitativen Verhältniß der Elemente ihrer Mischung. Es kommt darauf an, welches der ursprünglichen Elemente in ihnen das Uebergewicht hat (ob Stickstoff, oder Sauerstoff, oder Kohlenstoff u.s.w.), oder ob wohl gar nur eines derselben in ihnen herrschend ist. Daß alle Verschiedenheit der Organe bloß auf den möglichen Combinationen dieser Urstoffe im thierischen Körper beruhe, kann um so weniger bezweifelt werden, da schon eine Art von Stufenfolge der Organe von denen an, die am wenigsten Stickstoff enthalten, bis zu denen, welche (der eigentliche Sitz der Irritabilität) am meisten davon enthalten müssen, wahrnehmbar ist, wie ich unten erweisen werde.

So wird man in der Folge nicht nur durch chemische Analyse der einzelnen thierischen Theile, sondern vorzüglich durch Beobachtung ihrer Funktionen das Verhältniß ihrer Mischung hinlänglich genau bestimmen können. - Ich kann hier nicht umhin zu bemerken, daß, da der

I,2,524

Unterschied der Thiere und Pflanzen nur darin besteht, *daß jene das negative Lebensprincip zurückhalten, diese es aushauchen,* die Natur den Uebergang von Pflanzen zu Thieren nicht durch einen Sprung machen konnte, sondern daß in diesem Uebergang von Vegetation zum Leben allmählich zu den Elementen der Vegetation ein *Stoff* hinzukommen mußte, der sie fähig machte das negative Princip des Lebens zurückzuhalten. Dieser Stoff ist der *Stickstoff,* der in unsrer Atmosphäre, man weiß nicht wie, mit Oxygene verbunden, und selbst durch Kunst kaum frei von Oxygene darstellbar, eine hartnäckige Verwandtschaft zu dieser Materie durchgängig beweist. Man sieht jetzt ein, warum der Stickstoff eigentlich das Element ist, das die thierische Materie vor der vegetabilischen auszeichnet. Man darf jetzt nur annehmen, daß in den *Lungen* dieses Element bis zu einem gewissen Grade mit Sauerstoff durchdrungen sey, um begreifen zu können, wie in diesem Organ durch bloße Berührung eine Luftzersetzung vorgehen könne, da eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydirt, das Oxygene mit so großer Gewalt an sich reißt.

Daß aber mit der verschiedenen Combination der Elemente regelmäßig auch eine eigenthümliche Form der Krystallisation verbunden seyn müsse, ist a priori nicht nur, sondern auch aus vielen Erfahrungen bekannt, da beinahe alle (mineralischen) Krystallisationen, so wie sie in der Natur erzeugt werden, ihre Krystallisationsfähigkeit den verschiedenen Elementen verdanken, mit denen sie gemischt sind, und die durch Kunst von ihnen getrennt werden.

Anmerk. Daß der Stickstoff eigentlich dasjenige ist, was die Thiere fähig macht das negative Lebensprincip zurückzuhalten, sieht man daraus, daß auch Vegetabilien, die, wie Morcheln und Champignons (Agaricus campestris) und die meisten Schwämme, in deren Mischung sehr viel Stickstoff eingeht (daher die Nahrhaftigkeit dieser Gewächse), in Ansehung der Respiration mit den Thieren

insofern übereinkommen, als sie die reinste Luft verderben und irrespirable Luft aushauchen (s. v. *Humboldts Aphorismen* etc., S. 107. Dess. Flora Friberg, S. 174 und *über die gereizte Nerven- und Muskelfaser,* S. 176 ff.).

I,2,525

Durch Schwefel- und Salpetersäure, scheint es, können beide in eine ähnliche Substanz wie die thierische Materie verwandelt werden (a.a.O. S. 177).

4. Da die Quelle alles Nahrungsstoffes im *Blut* liegt, da jedes Organ eine *eigenthümliche Mischung* hat und aus jener allgemeinen Quelle nur das an sich zieht, was diese Mischung zu erhalten fähig ist, so muß angenommen werden, daß *das Blut in seinem Kreislauf durch den Körper continuirlich seine Mischung verändere,* womit auch die Erfahrung übereinstimmt, da das Blut aus keinem Organ ohne sichtbare Veränderung heraustritt. Allein da der Grund dieser Veränderung im Organ zu suchen ist, so muß man auch voraussetzen, daß im Organ eine *Ursache* wirke, die es fähig macht, das durchströmende Blut *auf bestimmte Art zu entmischen,* und so zugleich sich selbst *auf bestimmte Art zu regeneriren*. Diese Ursache nun kann nicht wieder in den *negativen* Lebensprincipien, nicht in einem Princip, das durch den Lebensproceß selbst erst *erzeugt* oder zersetzt wird, also abermals nur in einem *höheren* Princip gesucht werden, das *außerhalb der Sphäre des Lebensprocesses selbst liegt,* und nur *insofern* die *erste* und *absolute Ursache des Lebens ist*.

Anmerk. Hier stehen wir also wieder an den Grenzen, über die wir mit der todten Chemie nicht hinaus können. - Welcher Physiologe von Anbeginn an ist stumpfsinnig genug gewesen, nicht einzusehen, daß der Assimilations- und Nutritionsproceß im thierischen Körper auf chemische Art geschehe? Die unbeantwortete Frage war nur *die*: durch welche Ursache jener chemische Proceß unterhalten, und durch welche Ursache er immerfort so ins Unendliche *individualisirt* werde, daß aus ihm die continuirliche Reproduktion aller einzelnen Theile (in beständig gleicher Mischung und Form) erfolgen könne. Jetzt treiben einige ein leeres Spiel mit ihnen selbst unverständlichen Worten: *thierische Wahlanziehung, thierische Krystallisation* u.s.w., ein Spiel, das nur deßwegen *neu* scheint, weil ältere Physiologen sich scheuten, *Naturwirkungen,* von denen niemand zweifelt, *daß* sie geschehen,

I,2,526

deren *Ursache* aber ihnen (sowie diesen neueren Physiologen) unbekannt war, als letzte *Ursachen* aufzustellen.

5. Wie wollen etwa jene Physiologen die Impetuosität der *Naturtriebe* erklären, die, wenn sie nicht befriedigt werden, den Menschen zu den rasendsten Handlungen und zum Wüthen gegen sich selbst fortreißen? Haben sie Ugolinos und seiner Söhne Hungertod bei den Dichtern gelesen? - Oder wie wollen sie die schreckliche Kraft erklären, mit der die Natur, wenn etwa ein verborgenes Gift die erste Quelle des Lebens anzugreifen droht, diesen widerstrebenden Stoff den eigenthümlichen Gesetzen der thierischen Organisation zu unterwerfen arbeitet? Viele Gifte dieser Art scheinen auf die thierischen Stoffe assimilirend zu wirken. Nach Gesetzen der todten Chemie müßte ein gemeinschaftliches Produkt aus beiden entstehen, mit welchem vielleicht das Leben nicht bestehen könnte, aber gegen welches todte Kräfte nicht mit Gewalt ankämpfen würden. Was thut hier die Natur? - Sie setzt alle Instrumente des Lebens in Bewegung, um die Assimilationskraft des Gifts zu unterdrücken und unter die assimilirenden Kräfte des Körpers zu zwingen. Nicht Wirkung des Giftes, sondern eine dem lebenden Körper eigne Kraft ist es, was diesen Kampf veranlaßt, der oft mit dem Tode, oft mit der Genesung endet. Es ist hieraus (so scheint mir) klar genug, daß die todten chemischen Kräfte, die im Assimilationsproceß wirken, selbst

eine höhere *Ursache* voraussetzen, von der sie regiert und in Bewegung gesetzt werden.

B.
[Freiheit und Gesetzmäßigkeit in der Organisirung der Körper.]

Ueberhaupt scheint es mir, daß die meisten Naturforscher bis jetzt noch den wahren Sinn des Problems *vom Ursprung organisirter Körper* verfehlt haben.

Wenn ein Theil derselben eine besondere *Lebenskraft* annimmt, die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären a priori auf.

Wenn dagegen andere den Ursprung aller Organisation aus *todten*

I,2,527

chemischen Kräften erklären, so heben sie eben damit alle *Freiheit* der Natur im Bilden und Organisiren auf. Beides aber soll *vereinigt* werden.

1) *Die Natur soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei*: und *umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig* seyn, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation.

Die Natur soll weder schlechthin *gesetzlos* handeln (wie die Vertheidiger der Lebenskraft, wenn sie consequent sind, behaupten müssen), noch schlechthin *gesetzmäßig* (wie die chemischen Physiologen behaupten), *sondern sie soll in ihrer Gesetzmäßigkeit gesetzlos, und in ihrer Gesetzlosigkeit gesetzmäßig seyn*.

Das aufzulösende Problem also ist dieses: *wie die Natur in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und umgekehrt, indem sie frei zu wirken scheint, doch nur einer blinden Gesetzmäßigkeit gehorchen könne*.

Für diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff *Trieb*. Anstatt also zu sagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frei handle, können wir sagen, in der organischen Materie wirke ein ursprünglicher *Bildungstrieb,* kraft dessen sie eine bestimmte Gestalt annehme, erhalte und immerfort wiederherstelle.

2) Allein der *Bildungstrieb* ist nur ein *Ausdruck* jener ursprünglichen Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber ein *Erklärungsgrund* dieser Vereinigung selbst. Auf dem Boden der Naturwissenschaft (als *Erklärungsgrund*) ist er ein völlig *fremder* Begriff, der keiner Construktion fähig, wenn er *constitutive* Bedeutung haben soll, nichts anderes als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, oder das Polster einer dunkeln Qualität ist, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen.

Dieser Begriff setzt organische Materie schon voraus, denn jener Trieb soll und kann nur in der organischen Materie wirksam seyn. Dieses Princip kann also nicht eine *Ursache* der Organisation anzeigen, *vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstriebs selbst ein[e]*

I,2,528

höhere Ursache der Organisation voraus; indem man diesen Begriff aufstellt, *postulirt* man auch eine solche Ursache, weil dieser Trieb ohne organische Materie, und diese ohne eine Ursache aller Organisation selbst nicht gedenkbar ist.

Weit entfernt also der Freiheit der Naturforschung Eintrag thun zu wollen, muß dieser Begriff sie vielmehr erweitern, weil er aussagt, daß der *letzte* Grund der Organisation, worauf man *in* der organischen Materie selbst kommt, organische Materie schon *voraussetzt,* also nicht die *erste Ursache der Organisation* seyn kann, die eben deßwegen, wenn sie aufgesucht werden soll, nur *außer ihr* aufgesucht werden kann.

Wenn der Bildungstrieb die organische Materie ins Unendliche fort schon voraussetzt, so sagt er als *Princip* nichts anderes, als, daß wenn man die erste Ursache der Organisation *in* der organisirten *Materie* selbst suchen wollte, diese Ursache in der *Unendlichkeit* liegen müßte. Eine Ursache aber, die in der Unendlichkeit liegt, ist so viel als eine Ursache, die *nirgends* liegt, sowie, wenn man sagt, der Punkt, wo zwei Parallellinien zusammentreffen, liege in der Unendlichkeit, dieß ebenso viel heißt, als er liege nirgends. Also liegt in dem Begriffe des Bildungstriebs der Satz: *daß die erste Ursache der Organisation in der organisirten Materie selbst* ins Unendliche fort, d.h. *überhaupt nicht zu finden sey, daß also eine solche Ursache,* wenn sie gefunden werden solle (worauf die Naturwissenschaft nimmermehr Verzicht thut), *außerhalb der organisirten Materie gesucht werden müsse,* und so kann der Bildungstrieb in der Naturwissenschaft nie als Erklärungsgrund, sondern nur als Erinnerung an die Naturforscher dienen, eine erste Ursache der Organisation nicht in der organisirten Materie selbst (etwa in ihren todten, bildenden Kräften), sondern *außer ihr* aufzusuchen.

Anmerk. Daß der Urheber dieses Begriffs selbst dieses dabei gedacht, bin ich weit entfernt zu behaupten, genug wenn aus seinem Begriffe folgt, was ich daraus abgeleitet habe. - Dieser Begriff, an die Stelle der Evolutionstheorie gesetzt, hat zuerst den Weg möglicher

I,2,529

Erklärung (den jene Theorie zum voraus abschnitt) geöffnet. Denn daß er diesen Weg aufs neue versperren und selbst als *erster* Erklärungsgrund habe dienen sollen, kann ich nicht glauben, obgleich manche (denen ein solcher Erklärungsgrund ganz bequem dünkt) es zu glauben scheinen. Diesen ist der Bildungstrieb *letzte* Ursache des Wachsthums, der Reproduktion u.s.w.; wenn aber jemand über diesen Begriff hinausgeht und fragt, durch welche Ursache denn der Bildungstrieb in der organisirten Materie selbst continuirlich unterhalten werde, so bekennen sie ihre Unwissenheit und verlangen, daß man mit ihnen unwissend bleibe. - Einige wollen sogar gefunden haben, daß selbst *Kant* in der *Kritik der Urtheilskraft* einer solchen Bequemlichkeit der Erklärung Vorschub thue. Auf die Versicherungen übrigens, daß es unmöglich sey über den Bildungstrieb hinauszugehen, antwortet man am besten dadurch, *daß* man darüber hinausgeht.

3) Ich bin vollkommen überzeugt, daß es möglich ist die organisirenden Naturprocesse auch aus *Naturprincipien* zu erklären. Die Bildung des thierischen Stoffs würde ohne Einfluß eines äußeren Princips nach todten chemischen Kräften geschehen, und bald einen Stillstand des Naturprocesses herbeiführen, wenn nicht ein äußeres, *dem chemischen Proceß nicht unterworfenes* Princip continuirlich auf die thierische Materie einwirkte, den Naturproceß immer neu anfachte, und die Bildung des thierischen Stoffs nach todten chemischen Gesetzen continuirlich *störte;* nun aber, wenn ein solches Princip vorausgesetzt wird, können wir erstens die blinde Gesetzmäßigkeit der Natur in allen Bildungen aus den dabei mitwirkenden chemischen Kräften der Materie, die *Freiheit* in diesen Bildungen aber oder das Zufällige in ihnen aus der in Bezug auf den chemischen Proceß selbst *zufälligen* Störung der eigenthümlichen Bildungskräfte des thierischen Stoffs durch ein äußeres, vom chemischen Proceß selbst unabhängiges Princip, wie mir scheint, vollkommen erklären.

4) Wäre der Bildungstrieb *absoluter* Grund der Assimilation des Wachsthums, der Reproduktion u.s.w., so müßte es unmöglich seyn ihn weiter zu analysiren; er ist aber ein synthetischer Begriff, der,

I,2,530

wie alle Begriffe dieser Art, *zwei* Faktoren hat, einen *positiven* (das *Naturprincip*, durch welches die todte Krystallisation der thierischen Materie continuirlich gestört wird), und einen *negativen* (die chemischen Kräfte der thierischen Materie). Aus diesen Faktoren allein ist der Bildungstrieb construirbar. - Wär' er aber ein *absoluter* Grund, der selbst keiner weitern Erklärung fähig wäre, so müßte er der organisirten Materie überhaupt, *als* solcher, beiwohnen, und in allen Organisationen sich mit gleicher Kraft äußern, so wie die *Schwere* als Grundeigenschaft allen Körpern gleich zukommt. Nun zeigt sich aber doch z.B. in Ansehung der Reproduktionskraft verschiedener Organisationen die größte Verschiedenheit, zum Beweis, daß dieser Trieb selbst von *zufälligen Bedingungen abhängig* (also nicht absoluter Grund) ist.

5) Das gleichförmige Wachsthum des ganzen Körpers kann nicht erklärt werden, ohne jedem Organ eine *eigenthümliche* (specifische) *Assimilationskraft* zuzuschreiben; diese selbst aber ist abermals eine Qualitas occulta, wenn nicht eine erhaltende Ursache derselben außer der Organisation angenommen wird. Nun kann man als *Gesetz* aufstellen, *daß ein Organ um so schwerer wieder erstattet wird, je mehr es specifische Assimilationskraft hatte*. Wäre der Bildungstrieb *absoluter* Grund der Reproduktion, so ließe sich kein Grund dieser verschiedenen Leichtigkeit angeben, mit der ein Organ vor dem andern wiederhergestellt wird. Wenn aber dieser Trieb einerseits von dem continuirlichen Einfluß eines positiven Naturprincips auf die Organisation, andererseits von den chemischen Eigenschaften der organischen Materie abhängig ist, so sieht man ein, daß, *je eigenthümlicher* und *individueller* die (chemische) Mischung und die Form eines Organs ist, desto schwieriger auch die Wiedererstattung seyn muß. Daher verräth die Erstattungskraft nicht sowohl große *Vollkommenheit* als *Unvollkommenheit* einer Organisation. Wäre der Bildungstrieb absolut, so müßte die Reproduktion in allen ihren Formen *allgemeine* Eigenschaft organischer Theile seyn, und in der angezeigten Form nicht nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine

I,2,531

hervorstechende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist[1].

Man betrachte den Körper der Polypen. Der ganze Körper dieser wegen ihrer unzerstörbaren Reproduktionskraft so berühmten Geschöpfe ist beinahe durchgängig *homogen*; hier sticht kein Organ vor dem andern hervor; hier ist keine prononcirte Gestalt; der ganze Polyp scheint *ein* Klumpen zusammengeronnener Gallerte zu seyn; seine ganze Textur besteht bloß aus gallertigen Körnchen, die durch eine zartere gemeinschaftliche, abermals gallertige Grundlage zusammengehalten werden (s. *Blumenbach über den Bildungstrieb* S. 88). Eben diese Polypen, wenn sie einen *Theil* des Körpers (denn kaum kann man bei ihnen von *Organ* reden) wiedererstatten, nehmen den Stoff dazu aus der Materie ihres *ganzen übrigen* Körpers, zum Beweis, daß ihre Reproduktionsfähigkeit von der *Homogeneität* der Materie abhängt, aus welcher ihr ganzer Körper besteht. "Man kann dabei sehr deutlich bemerken, daß die neuergänzten Polypen bei allem reichlichen Futter doch weit *kleiner* sind als vorher, und ein verstümmelter Rumpf, sowie er die verlorenen Theile wieder hervortreibt, auch in gleichem Maße einzukriechen und kürzer und dünner zu werden scheint" (*Blumenbach* S. 29).

Welche hervorstechende Individualität der Organe dagegen bei all denen Organisationen, die verlorene Glieder nicht wiederersetzen! Und nimmt nicht auffallend die Fähigkeit der Wiederergänzung ab, wie die Individualität der Organe (und also auch die *Heterogeneität* ihrer Mischung und daraus resultirende Verschiedenheit ihrer *Gestalt*) ins Unendliche zunimmt? Ja sehen wir nicht, wie in einer und derselben Organisation die Stärke der Reproduktionskraft abnimmt, wie die

[1] D*[ie]* letzte Periode lautet in der ersten Ausgabe: "Die Reproduktionskraft ist daher keine *allgemeine* Eigenschaft der organisirten Materie, wie man gewöhnlich annimmt, und wie man annehmen müßte, wenn der Bildungstrieb *absolut* (nicht von Bedingungen abhängig) wäre; sie ist nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine hervorstehende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist; sie äußert sich nur da, wo sie in der Beschaffenheit der Organisation selbst keinen Widerstand findet".

I,2,532

Individualität und Festigkeit der Organe allmählich zunimmt? Daß (nach *Blumenbach*) die Stärke des Bildungstriebs im umgekehrten Verhältniß mit dem *Alter* abnimmt, läßt sich nicht anders erklären, als weil mit dem Alter zugleich jedes Organ immer mehr individualisirt wird; denn erfolgt nicht der Tod vor Alter allein wegen der zunehmenden *Starrheit* der Organe, welche die Continuität der Lebensfunktionen unterbricht, und indem sie das Leben *vereinzelt*, das Leben des *Ganzen* unmöglich macht? -

Sehen wir nicht endlich, daß die Organe, denen wir wegen der Wichtigkeit ihrer Funktionen auch die vollkommenste und unzerstörbarste Individualität zuschreiben müssen, wie das Gehirn, von der Natur bei der ersten Formation schon am bestimmtesten vor allen andern ausgezeichnet werden, und daß eben diese Organe am wenigsten der Wiedererstattung fähig sind? Nach *Haller* bemerkt man, sobald man etwas am Embryo unterscheiden kann, daß der Kopf und vorzüglich die cerebrösen Theile desselben verhältnißmäßig am größten, der Körper und die einzelnen Glieder klein sind. Am Gehirn bemerkt man endlich die constanteste Bildung, an allen andern weniger individualisirten Theilen weit häufigere und auffallendere Varietäten. (Vergl. Blumenbach S. 107). Aus all diesem nun ist (so scheint mir) klar, daß die Reproduktionskraft überhaupt nicht eine absolute, sondern eine von *veränderlichen Bedingungen abhängige* Kraft sey, also ohne Zweifel selbst ein materielles Princip als ihre erste Ursache voraussetze.

C.
[Das beständige Individualisiren der Materie.]

Sehen wir nicht offenbar, daß alle Operationen der Natur in der organischen Welt ein beständiges *Individualisiren* der Materie sind? - Die gewöhnlich vorgegebene allmähliche Veredelung und Läuterung der Nahrungssäfte in den Pflanzen ist nichts anderes als ein solches fortschreitendes Individualisiren. Je reichlichere und rohere Säfte der Pflanze zuströmen, desto üppiger und ausgebreiteter ist ihr Wachsthum; dieses Wachsthum ist nicht *Zweck* der Natur, es ist nur *Mittel,* um die höheren Entwicklungen vorzubereiten.

I,2,533

1) Sobald der Samen sich entwickelt, sehen wir erst die Pflanze in Blätter und Stengel sich ausbreiten, und je reichere Nahrungssäfte ihr zugeführt werden, desto länger kann man sie bei diesem Wachsthum erhalten, und den Gang der Natur, welche auf das endliche Individualisiren aller Nahrungssäfte, wenn sie nicht gestört wird, unaufhaltsam hinarbeitet, hemmen. Wenn erst die Säfte hinlänglich verbreitet sind, so sehen wir die Pflanze im Kelch sich *zusammenziehen,* darauf sich in den Blumenblättern wieder ausbreiten. Endlich erreicht die Natur die größte Individualisirung, welche in *Einem* Pflanzenindividuum möglich ist, durch die Bildung entgegengesetzter Geschlechtstheile. Denn mit der letzten Stufe, welche die Natur abermals durch einen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung

endlich in der Frucht und dem Samen erreicht, ist schon der Grund eines *neuen* Individuums gelegt, an welchem die Natur ihr Werk von vorne wiederholt. "So vollendet sie in continuirlichem Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung das ewige Werk der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter" (*J. W. v. Goethes Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären.* 1790).

2) Es kann also das Gesetz aufgestellt werden, daß das letzte Ziel der Natur in jeder Organisation das allmähliche Individualisiren ist (was in diesem fortschreitenden Individualisiren gleichsam beiläufig entsteht, ist in Bezug auf diesen *Zweck* der Natur schlechthin *zufällig*); denn sobald in einer Organisation die höchste Individualisirung erreicht ist, muß sie nach einem nothwendigen Gesetz ihre Existenz einem neuen Individuum übertragen, und umgekehrt, die Natur läßt es in der Pflanze nicht zur *Fortpflanzung* kommen, ehe sie in ihr die höchste Individualisirung *erreicht* hat. Daher ist das allmählich fortschreitende Wachsthum, da die sprossende Pflanze von Knoten zu Knoten, von Blatt zu Blatt sich fortsetzt, nichts anderes als das *Phänomen* der allmählichen Individualisirung, und insofern eine und dieselbe Naturoperation mit der Fortpflanzung selbst. (Vergl. Goethe §. 113).

3) Hier sehen wir also die Continuität des Zusammenhangs zwischen Wachsthum und Fortpflanzung aller Organisationen. Da wir in

I,2,534

der Entwicklung *belebter* Organisationen eben dieselbe Ordnung der Natur erkennen (denn die Ausbildung der Geschlechtstheile und der Zeugungskraft ist der Zeitpunkt des stillstehenden Wachsthums; die Thiere, die mit Pflanzen am meisten Aehnlichkeit haben, z.B. die Insekten, die wie die Pflanzen erst durch Metamorphosen ihre Zeugungstheile erhalten, sterben ab, wie die Blume, sobald das Zeugungsgeschäft vollbracht ist): so müssen wir es als allgemeines Naturgesetz ansehen, *daß das Wachsthum aller Organisationen nur ein fortschreitendes Individualisiren ist, dessen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengesetzter Geschlechter erreicht wird.*

4) Es ist *eine und dieselbe Entwicklung,* wodurch *beide* Geschlechter entspringen: dieß ist bei den Pflanzen in die Augen fallend. Die Trennung in zwei Geschlechter geschieht nur auf *verschiedenen Stufen* der Entwicklung. Je höher die Individualität ist, zu der der Keim der künftigen Pflanze hinaufgebildet ist, desto früher trennen sich die Geschlechter (an zwei Stämme vertheilt). Bei andern wird der Grad der Individualisirung, bei welchem entgegengesetzte Geschlechter entstehen, später erreicht, doch noch ehe der Kelch zur Blume sich entfaltet; die beiden Geschlechter sind dann auf verschiedenen Blumen, doch in Einem Individuum vereinigt. Endlich auf der letzten (obersten) Stufe ist die Trennung der Geschlechter mit der Entfaltung der Blume gleichzeitig, und so bestätigt der einfache Entwicklungsgang jeder Pflanze, daß *Wachsthum* und *Fortpflanzung* beide nur die Phänomene eines unaufhaltsamen Naturtriebs sind, die Organisation ins Unendliche zu individualisiren, womit die allgemeine Beobachtung übereinstimmt, daß in denjenigen Organisationen, die die hervorstechendste Individualität haben, das Geschlecht am spätesten ausgebildet wird, und umgekehrt, daß die frühere Ausbildung des Geschlechts auf Kosten der Individualität geschieht.

5) Wenn wir nun auf die *Ursachen* dieser allmählichen Entwicklung sehen, so ist klar, daß z.B. die Pflanze auf jeder höheren Stufe der Entwicklung sich auf einem höheren Grade der *Reduktion* (oder

I,2,535

Desoxydation) befindet, den sie endlich mit der Ausbildung der Frucht gleichzeitig erreicht. Vorerst breitet sich die werdende Pflanze in Blätter aus, das erste Triebwerk der Aushauchung, denn durch die Blätter allein eigentlich verdünstet die Lebensluft; das Produkt der Reduktion offenbart sich auf der

ersten Stufe an der Blume (die ihre Farbe dem Sauerstoff verdankt, und indem sie continuirlich verderbliche Luft aushaucht, verräth, daß sie jenen belebenden Stoff in sich zurückhält), endlich auf der höchsten Stufe in der *Frucht*, welche, nachdem sie alle Nahrungssäfte aus der Pflanze angezogen, die Pflanze selbst völlig desoxydirt zurückläßt.

Anmerk. Die Knospe schon, sobald sie gebildet ist, kann als ein von der Mutterpflanze ganz und gar verschiedenes und für sich bestehendes Individuum angesehen werden, wie *Darwin* in seiner *Zoonomie* (übersetzt von *Brandis*, S. 182) sehr schön bewiesen hat. So viel Knospen auf dem Baume, so viel neue Individuen. - Daß übrigens die Natur erst mit der Knospe die erste Stufe der Individualität erreicht, erhellt aus den Phänomenen der Inoculation, da die Beschaffenheit des *Stamms* für die Bildung der Frucht ganz gleichgültig erscheint. Die verschiedene Beschaffenheit der Frucht ist ganz und gar von dem verschiedenen Grad des Reduktionsprocesses, der ihrer Bildung voranging, abhängig, was man z.B. daraus sieht, daß durch Zusatz von Sauerstoff eine vegetabilische Säure in die andere verwandelt wird. - Die Pflanzen selbst unterscheiden sich nur durch den verschiedenen Grad der Reduktion des Nahrungswassers in ihnen. Man muß bemerken, daß es unendliche Grade der Desoxydation gibt und daß kein Grad der äußerste ist. Die verbrennlichsten dunkelfarbigen Gewächse sind, wie die Thiere von dunklerer Farbe, den heißen Klimaten eigen; die aromatischen Gewächse, welche in unserm Himmelsstrich gedeihen, lieben die Hitze des sandigen Erdreichs. Der Oelbaum wächst am besten auf trockenem und steinigem Boden, die edelste Rebe auf felsigem Grund, zum Beweis, daß die Veredlung der Pflanzensäfte allein vom Grade des Reduktionsprocesses in der Pflanze abhängt.

6) Die Trennung in zwei Geschlechter ist in der Natur ebenso

I,2,536

nothwendig als das Wachsthum, denn sie ist nur der *letzte Schritt zur Individualisirung*; da ein und dasselbe bisher homogene Princip in zwei entgegengesetzte Principien auseinander geht. Wir können uns nicht erwehren, auch die Trennung in zwei Geschlechter nach den allgemeinen Grundsätzen des Dualismus zu erklären. Wo die Natur das Extrem der Heterogeneität (des gestörten Gleichgewichts) erreicht hat, kehrt sie nach einem nothwendigen Gesetze zur *Homogeneität* (zur Wiederherstellung des Gleichgewichts) zurück. Nachdem die Principien des Lebens in einzelnen Wesen bis zur *Entgegensetzung individualisirt* sind, eilt die Natur durch Vereinigung beider Geschlechter die Homogeneität wiederherzustellen. - Das Gesetz, nach welchem der Staubbeutel der Blume sich der weiblichen Narbe nähert und nach vollbrachter Befruchtung von ihr zurückgestoßen wird, ist nur eine Modification des allgemeinen Naturgesetzes, nach welchem auch entgegengesetzt-elektrische Körperchen erst sich anziehen, und nachdem sie homogene Elektricitäten ineinander erweckt haben, sich fliehen. Selbst das Insekt, das von der einsamen männlichen Blüthe den befruchtenden Staub zur weiblichen trägt, folgt hiebei nur einem nothwendigen Trieb, der es von der einen zur andern führt. Wenn wir auch die Principien, die in entgegengesetzten Geschlechtern sich trennen, nicht materiell angeben können, oder wenn selbst unsere Einbildungskraft dieser ins Unendliche gehenden Individualisirung der Principien nicht zu folgen vermag, so liegt doch ein solcher Dualismus in den ersten Principien der Naturphilosophie; denn daß nur Wesen, welche zu *Einer physischen Gattung* gehören, miteinander fruchtbar sind, und umgekehrt, welcher Grundsatz das oberste Princip aller Naturgeschichte ist (S. *Girtanner* über *das Kantische Princip der Naturgeschichte*, S. 4 ff.) folgt nur aus dem allgemeinen Grundsatz des Dualismus (der in der organischen wie in der anorgischen Natur sich bestätigt), daß nur zwischen Principien *Einer Art reelle Entgegensetzung ist*. Wo keine *Einheit* der Art ist, ist auch keine *reelle Entgegensetzung*, und wo keine *reelle Entgegensetzung* ist, keine *zeugende Kraft*. Da übrigens die Natur in der organischen Welt keine

I,2,537

Neutralisirung duldet, so wird durch Vereinigung entgegengesetzter Principien ihr individualisirender Trieb rege; indem sie das Verhältniß beider Principien stört (durch welche Mittel es nun geschehe), entsteht ihr[1] ein neues Individuum; welches Princip in dieser Operation das Uebergewicht erlange, erscheint uns als *zufällig,* als nothwendig aber, daß das Uebergewicht eines Princips über das andere sich durch eine verschiedene Bildung verrathe, welches ohne Zweifel ebenso natürlich ist, als daß auf dem mit Bernsteinpulver bestreuten Harzkuchen andere Figuren mit positiver, andere mit negativer Elektricität gezeichnet werden.

[1] "- *zufällig* und unter der Hand gleichsam (so muß es dem Begriff der Organisation nach seyn)". Zusatz der ersten Auflage.

6.
[Der Uebergangsmoment im Proceß - Gerinnung.]

Jede Bildung in der organischen wie in der anorgischen Natur geschieht durch einen Uebergang der Materie aus flüssigem in festen Zustand. Dieser Uebergang heißt vorzugsweise bei thierischen Flüssigkeiten - *Gerinnung.* Es ist merkwürdig, daß im Blut (der unmittelbaren Quelle aller Nahrungssäfte) schon gleichsam der Dualismus der Hauptorgane des thierischen Körpers erkennbar ist. Das Blut, sobald es aus den Gefäßen geflossen ist, trennt sich freiwillig in zwei verschiedene Bestandtheile, den Blutkuchen und das Blutwasser. Es scheint ausgemacht, daß der erstere die Bestandtheile des Muskelfleisches enthält. Die Meinung, als ob das Blut außer dem Körper durch Verlust der *Wärme* gerinne, ist schon von *Hewson* und später von *Parmentier* und *Deyeux* widerlegt worden. (Man s. in *Reils Archiv für die Physiologie* Band 1, Heft 2, ihre Abhandlung *über das Blut,* S. 125). Die letztgenannten Schriftsteller behaupten, daß die Entweichung eines eigenthümlichen Lebensprincips die Ursache der Gerinnung sey.

Die gewisseste Ursache der Gerinnung ist wohl das *Oxygene.* Denn es ist allgemein bekannt, daß alle thierischen Flüssigkeiten, z.B. die Milch, mit Säuren behandelt gerinnen; die Butter sondert sich von der Milch nur durch Wirkung des atmosphärischen Oxygenes ab. Der Nasenschleim erlangt durch Einfluß des in der Luft concentrirten Oxygenes Festigkeit, und ist so die Ursache des Schnupfens, den man

I,2,538

auch durch Einathmen der Dämpfe von oxygenirter Salzsäure künstlich hervorbringen kann (S. eine Abhandlung von *Fourcroy* und *Vauquelin* a.a.O. drittes Heft, S. 48 ff.). Auch die Thränen gerinnen durch Behandlung mit oxygenirter Salzsäure, durch Behandlung mit Alcalien werden sie flüssiger. Mit der Gerinnung ist immer zugleich die Scheidung des Blutkuchens vom Blutwasser verbunden. Es scheint, daß durch Berührung des Oxygenes das Neutralitätsverhältniß dieser beiden Substanzen im Blut aufgehoben wird, und daß nun die Gerinnung des rothen und fadenartigen Theils erfolgt. Denn so viel ist ausgemacht, daß alle, vorzüglich Mineralsäuren, die Gerinnung des Bluts befördern. Dagegen wird das Blut durch Berührung sauerstoffleerer Medien, z.B. von Hydrogenegas, flüssiger und weniger gerinnbar (*Hamilton* annales de chimie T. V).

Das Merkwürdigste aber ist, daß *Neutralsalze* die Gerinnung des Bluts völlig verhindern, so daß es alsdann durch kein Mittel weiter zum Gerinnen zu bringen ist. Aus dieser Thatsache erhellt, daß der Gerinnung des Bluts eine Scheidung der beiden Bestandtheile (des Blutkuchens und des Blutwassers) vorangehen muß. Das letztere enthält reines, freies Alkali, denn es färbt den Veilchensyrup grün (*Reils* Archiv a.a.O. S. 111). Daraus erhellt meines Erachtens, daß im Blut des lebenden Körpers Sauerstoff und Alkali sich das Gleichgewicht halten, und daß jedes Gerinnen oder Anschießen zu festen Theilen mit einer Störung dieses Gleichgewichts verbunden ist. - Ich betrachte diese Idee als die erste Grundlage einer Theorie des Nutritionsprocesses. Wenn der rothe Theil des Bluts die Elemente der Muskeln enthält, so ist wahrscheinlich jedes Anschießen fester Theile im Muskel mit Entwicklung von Sauerstoff verbunden, wodurch die erste Anlage zur *Irritabilität* gemacht wird. Die Grundlage aller *weißen* Organe des thierischen Körpers, also vorzüglich der Nerven, ist *Gallerte*. Der fadenartige Theil des Bluts nun enthält nach *Parmentier, Deyeux, Fourcroy* (a.a.O. S. 116) *keine* Gallerte. Die Elemente der Nervenfiber müssen also in einem andern Theil des Bluts, im sogenannten *Blutwasser* enthalten seyn. So ist es auch, die

I,2,539

Gallerte ist allein dem Blutwasser eigenthümlich. In demselben ist sie mit Alkali verbunden, und verliert durch diese Verbindung ihre Fähigkeit sich als Gallerte zu zeigen[1]. Die Entmischung des Bluts in entgegengesetzte Bestandtheile, die continuirliche Zusammenziehung und damit verbundene Reproduktion der ersten Organe des Lebens (der Muskeln und Nerven) ist sonach ohne Zweifel *ein und derselbe* Proceß[2].

[1] "Wo sie also als Gallerte sich zeigt (in der Nervenfiber), muß Alkali frei werden". Zusatz der ersten Auflage.

[2] "Wer sich an die von *Humboldt* entdeckte Wirkung der Säuren und Alkalien auf Muskeln und Nerven bei den galvanischen Versuchen erinnert, wird diese Vermuthung vielleicht nicht ganz uninteressant finden". Zusatz d. ersten Auflage.

7.
[Der Ernährungsproceß.]

Da (dem Bisherigen zufolge) in jeder Organisation der Lebensproceß einen Ansatz todter Masse, als Caput mortuum, zurückläßt, so kann die Natur dem Lebensproceß nicht *Permanenz* geben, als insofern sie ihn immer von *vorne wiederholt*, d.h. durch stete *Zersetzung und Wiederersetzung der Materie*. Es müßte also in jedem belebten Körper ein steter *Wechsel der Materie* unterhalten werden, wenn auch nicht die todte Masse an sich schon einer beständigen Zersetzbarkeit unterworfen wäre, da sie sich in einem *gezwungenen* Zustand befindet, den sie, wenigstens sobald das Leben erloschen ist, *freiwillig* verläßt. Es gehört also zur Möglichkeit des Lebens eine stete *Aufeinanderfolge zersetzender und wiederersetzender Processe*, worin die thierische Materie doch nicht den blinden Gesetzen der chemischen Verwandtschaft allein, sondern dem Einfluß der positiven Ursache des Lebens gehorcht, die es im lebenden Körper nicht zur totalen Auflösung kommen läßt. Daß aber auch aus Erfahrungsgründen ein solcher continuirlicher Wechsel der thierischen Materie angenommen werden muß, ist in dem *Versuch über die Lebenskraft* von *Brandis* evident erwiesen.

8.
[Oxydations- und Desoxydationsproceß.]

Nun ist ohne Zweifel mit jedem Anschießen fester Theile (welches durch Gerinnung geschieht) Entwicklung von Oxygene verbunden, mit dem das Blut durch die Respiration versehen wird. Wo nun auch

I,2,540

dieses aus dem Blut entwickelte Oxygene hinkomme, so müßten die Organe, welche es durchdringt, endlich damit überladen (suroxydés) werden, und das Anschießen fester Theile, d.h. der *Ernährungsproceß* müßte endlich ganz *stillstehen*, wenn nicht durch einen *umgekehrten Proceß* das Oxygene wieder ausgeführt und die Capacität der Organe wiederhergestellt würde. Also können wir a priori beweisen, daß dem *Oxydationsproceß*, welcher im thierischen Körper beständig im Gange ist, ein beständiger *Desoxydationsproceß* entgegengesetzt seyn müsse, wodurch wir endlich auf eine höhere Bestimmung des Begriffs von *Leben* kommen, welches diesem nach *in einer Aufeinanderfolge einzelner Processe besteht, deren jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist.*

Es fragt sich jetzt nur, ob sich wirklich ein solcher beständiger Desoxydationsproceß im lebenden Körper a posteriori auffinden läßt?

9.
[Beständigkeit des Desoxydationsprocesses.]

Die Erfahrung scheint freiwillig uns entgegen zu kommen. Man hat schon lange davon geredet, und man kann es als ausgemacht ansehen, daß das Oxygene bei der *Irritabilität* eine bedeutende Rolle spielt. Man wußte nur nicht anzugeben, wie das Oxygene dabei wirksam sey. Nach unsrer Vorstellungsart hat es dabei eine bloß *secundäre* Rolle. Jede Zusammenziehung ist eine *Desoxydation*; wir können uns *vorerst* vorstellen, daß durch jede Desoxydation das *Volum* des Organs, in welchem sie vorgeht, vermindert werde, um zu begreifen, wie ein solcher Proceß eine Zusammenziehung bewirken könne.

10.
[Beständigkeit des Desoxydationsprocesses. Fortsetzung.]

Es soll in alle Funktionen des Lebens *Continuität* gebracht werden, eine Funktion soll in die andere eingreifen, eine die andere continuirlich reproduciren. - Wie das Gehen ein beständig *verhindertes* Fallen, so das Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses. Die thierischen Funktionen müssen in Bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ seyn. So ist uns *Irritabilität* vorerst nichts anderes als der *negative Nutritionsproceß*. Nur insofern die Irritabilität der umgekehrte Proceß der Nutrition ist, ist sie

I,2,541

im System des animalischen Lebens nothwendig, und als solche konnten wir sie a priori ableiten. Unmittelbare Beweise für unsere Behauptung aber sind folgende:

a) Je mehr Reizbarkeit in einem lebenden Wesen, desto mehr Bedürfniß der Nahrung. Ein Thier, das viele Bewegung hat, hat viel Appetit, und bleibt dabei mager. Zugleich ist in ihm der Athem schneller, das Blut kehrt öfter zu den Lungen zurück, um sich mit dem Oxygene zu beladen, das es dem ganzen Körper mittheilt; in eben dem Verhältniß aber wird auch das Bedürfniß der Nahrung größer (man s. *Brandis über die Lebenskraft* §. 16). Man sieht also, daß durch Irritabilität die Wirkung der Nutrition aufgehoben wird, und umgekehrt.

b) Die Muskeln selbst *bilden sich erst* allmählich durch viele Bewegung. Was als halbflüssige Lymphe um alle Organe ausgegossen ist, scheint durch häufige Uebung der Muskeln (die regelmäßig mit Desoxydation verbunden ist), sich immer mehr in festes derbes Muskelfleisch zusammenzuziehen, wodurch der ausgearbeitete Körper und das prononcirte Muskelsystem entsteht, das wir zum Theil an den männlichen Figuren der Alten bewundern. Wo also viel Muskelbewegung ist, nährt sich der Muskel stärker, wie es unsern Principien nach seyn muß, wenn die Nutrition der umgekehrte Proceß der Irritabilität ist.

c) Hinwiederum, wo wenig Muskelbewegung und Reizbarkeit ist, wird der Körper mit Oxygene überladen, ein Zustand, der sich durch das *Fettwerden* ankündigt. Jedermann weiß, daß Ruhe bei häufiger Nahrung fett macht, und daß gewöhnlich mit zunehmenden Fett die Reizbarkeit abnimmt. Das thierische Fett aber ist nichts anderes als eine Art von ölichter Materie, die sich an den Endungen der Schlagadern, so weit als möglich vom Mittelpunkt der Bewegung entfernt, durch einen beträchtlichen Zusatz von *Sauerstoff* zu Fett bildet (s. *Fourcroys chemische Philosophie,* übersetzt von *Gehler,* S. 156). Daß zur Bildung des Fetts der Sauerstoff verwendet werde, sieht man auch daraus, daß das Organ, welches bestimmt ist das Fett aus dem Blute abzusondern, bei Neugeborenen, die durch willkürliche Bewegung kein Oxygene zersetzen konnten, unverhältnißmäßig groß ist, und daß

I,2,542

man dieselbe Beschaffenheit dieses Organs bei Thieren findet, die bei der Eingeschränktheit ihrer Respiration träg, unempfindlich und fast leblos sind (s. *Vauquelin über die Leber des Rochen* in den Ann. de Chim. Vol. X. und in *Reils Archiv* Bd. I, Heft 3, S. 54). Es ist hier nicht der Ort weiter auszuführen, welche Folgen aus dieser Vorstellungsart in Ansehung des Ursprungs mancher Krankheiten gezogen werden können; ich begnüge mich hier bewiesen zu haben, daß die Irritabilität *ursprünglich* nichts anderes als der umgekehrte Proceß der Nutrition ist.

Anmerk. Es erhellt aus dem Bisherigen, daß es falsch ist, wenn *Girtanner* ganz *allgemein* sagt: Was die Quantität des Oxygenes im Körper vermehrt, vermehrt die Irritabilität, da vielmehr umgekehrt, was die Irritabilität vermehrt, das Oxygene im Körper vermindert (mager macht), und was die Irritabilität vermindert, das Oxygene im Körper anhäuft (fett macht). Hätte *Girtanner* dieß bemerkt, so hätte er auch weiter geschlossen, daß das Oxygene nicht *einziger Grund*, oder *gar die erste Ursache* der *Irritabilität* seyn könne, da, anstatt daß die Irritabilität von der Quantität des Oxygenes im Körper abhängig ist, umgekehrt vielmehr die Quantität des Oxygenes im Körper von der Quantität der Irritabilität abhängt. Ich gestehe, daß mir die von Hrn. *Girtanner* angestellten Versuche nichts weniger als *beweisend* (für seine Hypothese) vorkommen; desto beweisender aber für einen Antheil des Oxygenes an dem Phänomen der Irritabilität ist die Menge von *Thatsachen* aus der *gemeinen Erfahrung,* die er in seiner Abhandlung gesammelt hat. Dieser Thatsachen sind wirklich (noch außer denen von *Girtanner* angeführten) so viele, daß man Mühe hat eine Auswahl zu treffen.

Ich will hier nur an die außerordentlich schnelle und von auffallenden Symptomen begleitete Erschöpfung aller Muskelkräfte auf einer Höhe von 1400-1500 Toisen über der Meeresfläche erinnern.

Eine solche hatte *Bouguer* schon auf den Cordilleren empfunden, sie aber für eine gewöhnliche Folge der Ermüdung gehalten; allein *Saussüre* (Voy. d. l. A. Vol. II, §. 559) hat unwidersprechlich bewiesen, daß diese

I,2,543

Erschöpfung *ganz eigner Art* - eine absolute Unmöglichkeit sich zu bewegen ist, die doch (wie das bei der Ermüdung nicht geschieht) durch *kurze* Ruhe auf einige Augenblicke wieder aufgehoben wird. Dieser Zustand ist wohl nicht allein, wie Saussüre meint, aus der Erschlaffung des Gefäßsystems - (womit sich die gleichzeitig eintretende Thätigkeit der Arterien, und der ungewöhnlich schnelle Blutumlauf ebenso wenig als die schnelle Wiederherstellung der Muskelkraft durch kurze Ruhe verträgt) - oder aus dem verminderten Druck der äußern Luft, die den ausbreitenden Kräften des Körpers das Gleichgewicht nicht zu halten vermag, sondern weit eher aus dem *Mangel des Sauerstoffs* in jenen Höhen zu erklären, da die Luft daselbst nicht nur verdünnt, sondern auch durch das von stehendem Gewässer immer aufsteigende entzündliche Gas verdorben ist. (Man vergl. *Volta* Lettere sull' aria inflammabile nativa della palludi, Como 1777). Wirklich hat *Saussüre* durch eudiometrische, auf dem Gipfel der höchsten Alpen angestellte Versuche gefunden, daß auf ihnen die Luft bei weitem weniger rein ist als auf den mittleren Höhen.

11.
[Continuirlichkeit des Oxydationsprocesses.]

Hier haben wir nun zuerst eine ganze bestimmte *Aktion*, die aus den negativen Lebensprincipien nicht mehr erklärbar ist, nämlich eine Ursache, durch welche der *umgekehrte Proceß der Oxydation* im lebenden Körper continuirlich unterhalten wird, und die also nicht im Oxygene oder irgend einem andern secundären Princip gesucht werden kann. Hätte der Physiolog, der zuerst das Oxygene als Lebensprincip nannte, die Frage sich aufgeworfen, *wie* das Oxygene Ursache der Irritabilität seyn könne, so hätte ihn die Untersuchung von selbst auf die Entdeckung geführt, daß das Oxygene nur das *negative Princip* der Irritabilität seyn könne, und also eine *positive, höhere Ursache* dieses Phänomens selbst voraussetze. - Indeß kann weder die plebejische Art, wie einige Hasser des Neuen jene Hypothese angegriffen, noch der vornehme Ton, den einige andere, ohne daß sie etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen wüßten, und während sie blind herumtappen, ob etwa der glückliche Zufall eines Versuchs ihnen die Wahrheit

I,2,544

in die Hand spielen werde, gegen jene keck entworfene Hypothese angenommen haben, ihr den Ruhm rauben, wenigstens der *erste* Versuch einer Anreihung dieses Naturphänomens an chemische Verhältnisse gewesen zu seyn.

Es ergeben sich nun aus unsern bisherigen Untersuchungen von selbst folgende Hauptsätze:

a) *Der Begriff des Lebens* (und also auch *der Irritabilität*) *ist nur aus entgegengesetzten Principien construirbar*. Dieser Satz ist a priori gewiß (oben II. c.). Hieraus folgt

aa) für jene Hypothese, daß allerdings ein eigenthümliches *negatives* Princip der Irritabilität angenommen werden muß, wofür nun noch andere aus der Erfahrung hergenommene Gründe sprechen, welche Pfaff in seiner vortrefflichen Untersuchung über die Reizbarkeit (in der Schrift *über thierische*

Elektricität, S. 279 ff.) angeführt hat;

bb) *gegen* jene Hypothese, daß ein negatives Princip der Irritabilität *allein* nicht hinreicht, dieses Phänomen zu erklären.

b) *Die Irritabilität ist im System des Lebens nur insofern nothwendig, als sie in einem Desoxydationsproceß* besteht (ich bediene mich indeß des kürzern Ausdrucks, ihn näher zu bestimmen wird tiefer unten der Ort seyn); woraus denn abermals folgt

aa) *für* jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität allerdings eine Rolle spielt, wofür noch andere Gründe sprechen, die *Pfaff* a.a.O. angeführt hat, und die hauptsächlich folgende sind:

á) die Menge von *Blutgefäßen,* die in den Muskeln sich verbreiten, und deren Stelle bei den Pflanzen die *Luftgefäße* vertreten;

â) die *Lähmung,* welche im Muskel, wenn man seine Arterie unterbindet, ebenso gut, als wenn man seine Nerven durchschneidet, erfolgt;

ã) die Zerstörung der Reizbarkeit durch starke (allgemeine oder örtliche) *Verblutung,* sowohl als durch Einspritzen mephitischer Luftarten (vorzüglich solcher, die das Oxygene absorbiren, wie die Salpeterluft) ins Blut.

I,2,545

Dieß alles beweist, daß in den *Thieren* durch das *Blut* (das in den Lungen die Luft berührt), in den *Pflanzen* durch die *Luftgefässe* ein Princip herbeigeführt werden muß, das zur Irritabilität nothwendig ist, und das sonach kein anderes seyn kann als das atmosphärische *Oxygene*.

Anmerk. Sonderbarer[1] hat leicht niemand diese Theorie bestritten, als der gelehrte Hr. Reil in Halle. "Wenn wir, sagt er in seinem *Archiv* I. Bd., 3. Heft, S. 173, irgend einen körperlichen Stoff als Princip der Contraktilität annehmen, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen, die man ihm zuschreibt, auch *dann, wenn er für sich und abgesondert ist, in vollem Maße besitzen*. - Allein wir finden in der Natur keinen Stoff, der für *sich und abgesondert* die Phänome, die wir thierische Contraktilität nennen, hervorbrächte. *Der Sauerstoff hat für sich weder Irritabilität noch Contraktilität*" - welche Argumentation ohne Zweifel ebenso scharfsinnig ist, als wenn man dem Antiphlogistiker einwenden wollte: "Wenn wir irgend einen körperlichen Stoff als Princip des *Verbrennens* annehmen wollten, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen der Brennbarkeit auch *dann, wenn er für sich und abgesondert ist,* besitzen. - Allein *der Sauerstoff zeigt an sich und abgesondert die Eigenschaft der Brennbarkeit ganz und gar nicht,* also kann er auch nicht Princip des Verbrennens seyn". - Diese Physiologen werden nicht müde zu wiederholen, daß alle Veränderungen im lebenden Körper von Mischungsveränderungen abhangen: gleichwohl wollen sie nicht, daß man diese Mischungsveränderungen bestimmt angebe, sondern daß man unter vagen und allgemeinen Begriffen, die sie aus der Chemie entlehnen, ohne sie erklären zu können, herumtappe, oder mit leertönenden Worten sich begnüge. Einigermaßen indeß trifft jener Einwurf die voreiligen Erklärer, die das Oxygene als *alleinige* Ursache der Irritabilität (ohne das *Wie* dabei erklären zu können) angeben. Unsere Erklärungsart entgeht diesen Einwendungen.

bb) *gegen* jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität

[1] Erste Ausgabe: "Scharfsinniger".

I,2,546

nur eine *secundäre* Rolle spielt, da die Irritabilität ein *desoxydirender* Proceß ist; daher die eigentliche *Ursache* (das *positive* Princip) der Irritabilität nicht *Oxygene,* sondern ein *demselben gerade entgegengesetztes Princip* seyn muß.

Es war bisher einzig darum zu thun, zu beweisen, daß was man bis jetzt für *Princip* des Lebens ausgegeben, nur zu den negativen Bedingungen des Lebens gehöre. Wir haben durch eine vollständige Induktion gezeigt, daß die chemisch-physiologischen Vorstellungsarten immer noch das positive Princip und die eigentliche Ursache des Lebens unbestimmt lassen. Es liegt uns jetzt ob zu zeigen, daß mit der Annahme eines solchen Princips erst alle animalischen Processe vollständig erklärbar werden, und so können wir, indem wir das positive Princip des Lebens in seinen verschiedenen Funktionen betrachten, durch allmähliche Approximation dahin gelangen, zu bestimmen, welches seine *Natur,* und welches sein *Ursprung* sey?

IV.
Von der positiven Ursache des Lebens.

1.
[Der Umtrieb der animalischen Flüssigkeiten.]

Das Erste, was wir als Funktion des Lebensprincips ansehen müssen, ist der rastlose Umtrieb, in welchem es die thierischen Flüssigkeiten erhält; denn das Flüssige hat die Natur als das eigentliche Element des Lebens jedem Lebendigen als das Innerste zugetheilt, wodurch der Körper, der als starr sonst überall nur Gefäß und Gerüste ist, eigentlich erst zum beseelten wird (*Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie,* S. 47). Nun sehen wir, daß, wo ein Theil des Körpers vor dem andern *gereizt* wird, eine Anschwellung, d.h. ein Zuströmen thierischer Flüssigkeiten stattfindet. Dieß läßt sich nun nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß durch jeden Reiz im gereizten Organ eine *vermehrte Capacität* für das negative

I,2,547

Lebensprincip, das dem Blut anhängt, entsteht (denn nur das Blut, das die Arterien führen, wird nicht durch mechanische oder hydraulische Kunst fortgepreßt, dagegen hinter dem dunkelgefärbten Blut der Venen Klappen sich schließen, um seinen Rückfluß vom Herzen zu verhindern), ungefähr so, wie in einem System von Körpern, wenn das Gleichgewicht der Temperatur gestört wird, die Wärmematerie dem Körper zuströmt, dessen Capacität vermehrt ist. Nur dadurch allein wird der lebende Körper zum *System,* d.h. zu einem *in sich selbst beschlossenen Ganzen.* - Der Umtrieb des Bluts würde diesemnach abhängen von einem beständigen Wechsel entgegengesetzter Processe, deren einer durch das positive Princip vermittelst der Nerven, der andere durch das Blut als Vehikel des negativen Princips unterhalten wird. Daß ein solcher Wechsel im lebenden Körper continuirlich stattfinde, und daß durch diesen Wechsel allein die Bewegung der animalischen Flüssigkeiten vollständig erklärt wird, werden uns bald

noch andere Erfahrungen lehren.

2.
[Der Begriff der Irritabilität.]

Um nämlich begreifen zu können, wie aus der gemeinschaftlichen Quelle der Nahrung jedes Organ sich dasjenige zueigne, was seine Mischung und Form zu erhalten fähig ist, mußten wir annehmen, daß jedes Organ eine eigenthümliche Fähigkeit habe, das Blut während seines Umlaufs auf *bestimmte* Art zu entmischen. Die Physiologen haben den Grund dieser *specifischen Assimilationskraft* in einer *specifischen Reizbarkeit* jedes Organs gesucht. Wir wollen uns an diesen Begriff halten, und nur suchen ihn auf natürliche Ursachen zurückzuführen, und so (da er bis jetzt eine wahrhafte Qualitas occulta ist) wo möglich verständlich zu machen.

A. Folgende Sätze werden vorausgesetzt:

1) Es muß außer dem lebenden Körper ein Princip angenommen werden, das die Capacität der Organe für das negative Lebensprincip beständig unterhält.

2) Jenes Princip aber wird nicht auf alle Organe *gleich* wirken, also auch nicht in allen gleiche Capacität für das Oxygene hervorbringen; es wird jedem Organ eine *specifische Capacität* ertheilen:

I,2,548

diese specifische Capacität für das Oxygene ist nun das, was man *specifische Reizbarkeit* nennen kann.

B. Es ist nun weiter nicht schwer einzusehen, wie von der specifischen Capacität eines Organs für das Oxygene seine specifische Assimilationskraft abhängig seyn könne. Denn

a) dieses Princip allein gibt allen thierischen Flüssigkeiten *Consistenz* (Festigkeit). Mit jedem oxydirenden Proceß in der lebenden Fiber ist also auch ein Anschießen fester Theile verbunden. - Um sich die Sache durch Analogien deutlich zu machen, denke man sich, daß das positive Princip als positive Elektricität wirke, so wird, indem es auf die lebende Fiber wirkt, eine bestimmte Capacität für das Oxygene in ihr entstehen (so wie wenn Metalle durch positive Elektricität in Lebensluft verkalkt werden), und gleichzeitig und im *Verhältniß mit der entstandenen Capacität* wird eine Absorption von Oxygene aus dem Blute, und damit ein Anschießen fester Theile stattfinden. - Ich sage nicht, daß das Lebensprincip positive Elektricität *sey*, ich brauche nur dieses Beispiel, um mich verständlich zu machen.

b) Nun ist ferner die eigenthümliche Mischung jedes Organs von dem *quantitativen* Verhältniß des Sauerstoffs zu den übrigen Stoffen in ihm abhängig. Mithin hängt am Ende die Regeneration jedes Organs von seiner specifischen Capacität für den Sauerstoff, d.h. von seiner specifischen Reizbarkeit ab, und so hat die Natur durch das einfachste Mittel dem Lebensproceß Permanenz gegeben, dadurch daß sie dem Nutritionsproceß den Irritabilitätsproceß gegenüber stellte.

3.
[Die Irritabilität gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Principien.]

a) Es ist nämlich schon lange davon die Rede, daß in der irritabeln Fiber ein beständiger phlogistischer Proceß unterhalten werde, oder mit andern Worten, daß das Oxygene bei der Irritabilität thätig sey. Alle Physiologen aber, welche einen solchen phlogistischen Proceß im lebenden Körper annehmen, sind in

Verlegenheit, nicht nur das *Wie,* sondern vorzüglich auch die Ursache der bestimmten *Quantität* dieses Processes anzugeben. *Brandis* z.B. in seinem oft angeführten *Versuch etc.* §.18 sagt: "daß dieser phlogistische Proceß in der lebendigen

I,2,549

Faser nicht *größer* werde, als er seyn darf, um die organische Fiber nicht zu zerstören, hängt *von der geringen Menge Sauerstoff* ab, die jedesmal dabei vorräthig ist". - Allein man sieht leicht, wie unbefriedigend diese Erklärung ist. Es ist also offenbar, daß man, um einen solchen continuirlichen Oxydationsproceß zu begreifen, eine Ursache annehmen muß, *die ihm zum voraus seine Quantität bestimmt,* welches nun keine andere seyn kann, als, wie wir gleich anfangs behauptet haben, ein *desoxydirendes* Princip, dergestalt, daß der Grad der *Oxydation* in jeder einzelnen Fiber gleich ist dem *Grad der Oxydation,* die ihr voranging.

b) Allein nun entsteht ganz natürlich die Frage: was bestimmt hinwiederum den Grad dieser Desoxydation? - Wir haben oben (2) vorausgesetzt, das positive Princip wirke nicht *gleich* auf alle Organe, und dadurch entstehe eine *specifische* Capacität derselben für das negative Princip. Aber, wird man fragen, was bestimmt denn den Grad, in welchem das *positive* Princip auf die Organe wirkt? und wenn wir *diese* Frage beantworten wollen, - sehen wir uns in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der uns jedoch nicht ganz unerwartet seyn kann. Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist *der Ursprung des Lebens.* Das *Leben* aber besteht in einem *Kreislauf,* in einer *Aufeinanderfolge von Processen,* die *continuirlich in sich selbst zurückkehren,* so daß es unmöglich ist anzugeben, welcher Proceß eigentlich das Leben *anfache,* welcher der *frühere,* welcher der *spätere* sey. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles *zugleich* ist, und wo die mechanische Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem solchen Ganzen kein *Vor* und kein *Nach* gibt.

Wir können also nicht besser thun als zu behaupten, daß *keiner jener entgegengesetzten Processe den andern,* sondern *daß sie sich beide wechselseitig bestimmen,* beide sich wechselseitig das Gleichgewicht halten.

Wenn nun der positive Proceß durch den negativen, der negative durch den positiven bestimmt ist, so ergibt sich von selbst der Satz: Je

I,2,550

geringer die Capacität für das positive Princip in einem Organ, desto geringer auch die Capacität für das negative, und umgekehrt, je größer die Capacität für das negative Princip in einem Organ, desto größer auch die Capacität für das positive.

Es fragt sich, wonach die Capacität eines Organs für das positive und negative Princip geschätzt werden könne?

Das positive Princip wirkt vermittelst der Nerven auf die irritabeln Organe. *Je weniger also Nerven zu einem Organ gehen, desto geringer seine Capacität für das Oxygene,* und *je geringer seine Capacität für das Oxygene, desto nothwendiger* (der Willkür unterworfen) *der desoxydirende Proceß in ihm, desto rastloser seine Irritabilität.*

In dem Herzen wird durch das einströmende arterielle Blut das Gleichgewicht der Mischung continuirlich gestört, weil seine Capacität für das negative Princip so gering ist; völlig unwillkürlich also ist der entgegengesetzte Proceß in ihm beständig im Gange, und dieser Muskel selbst heißt deßwegen ein *unwillkürlicher* Muskel. - Die Nerven des *Herzens* sind so zart und sparsam, daß man neuerdings sogar an ihrer Existenz zu zweifeln angefangen hat (*Behrends* Diss. qua probatur, cor nervis carere, in

Ludwig. Scrpit. Neurol. min. T. III, p. 1 ff.). Durch dieses Mittel hat die Natur erreicht, daß dieser Muskel einzig und allein dem animalischen Impuls gehorche, weil ein Tropfen oxygenirten Bluts das Gleichgewicht seiner Mischung zu stören im Stande ist. Denn daß die Knoten des Intercostalnerven, dessen Zweige zum Herzen gehen, diesen Muskel der Willkür entziehen, indem sie als untergeordnete Gehirne seinen Zusammenhang mit dem Hauptgehirn unterbrechen, ist zwar ein sinnreicher, aber unwahrer Gedanke, da auch Nerven, die zu willkürlichen Muskeln gehen, solcher Knoten nicht entbehren.

Nun wird aber auch der umgekehrte Satz gelten: *Je mehrere und größere Nerven zu einem Organ gehen, desto größer seine Capacität für das Oxygene,* und *je größer seine Capacität für das Oxygene, desto geringere Nothwendigkeit*

I,2,551

und Unwillkürlichkeit in seinen Irritabilitätsäußerungen (durch welche nämlich Oxygene zersetzt wird). Zu den am meisten der Willkür unterworfenen Organen gehen die meisten und größten Nerven. *Haller* schon bemerkt, daß nach dem Daumen allein mehr Nerven gehen, als nach dem unermüdlich-reizbaren Herzen. Wenn die unwillkürlichen Muskeln durch ein Atom von Oxygene zu Bewegungen gereizt werden (das ausgeschnittene Herz eines Thiers belebt oft ein einziger Lufthauch aufs neue), so scheint dagegen eine gewisse Quantität jenes Princips nöthig, die willkürlichen Bewegungen zu unterhalten, daher die *Ermüdung* der willkürlichen Organe, die Nothwendigkeit der *Ruhe*, und die temporäre Aufhebung aller willkürlichen Bewegungen im *Schlaf*.

Wenn die Natur die Irritabilität der *unwillkürlichen* Muskeln vom animalischen Proceß abhängig gemacht hat, so hat sie dagegen von der Irritabilität der *willkürlichen* Organe umgekehrt den *animalischen Proceß* abhängig gemacht. - *Gelähmte* Glieder werden welk, schlaff, und schwinden sichtbar. Da durch jede Muskelbewegung die Capacität der Organe für das negative Princip vermehrt wird, und da jede Entwicklung desselben aus dem Blut mit einer partiellen Gerinnung verbunden ist, so erklärt sich hieraus, warum in den am meisten geübten Organen (dem rechten Arm z.B., dem rechten Fuß u.s.w.) die Muskeln nicht nur, sondern selbst die Arterien und alle übrigen Theile fester, größer und stärker werden.

Endlich, da die Natur diese Bewegungen nicht vom animalischen Proceß abhängig machen konnte, mußte die Ursache derselben in eine höhere, vom animalischen Proceß unabhängige Eigenschaft (die Sensibilität) gelegt werden.

Anmerk. Strenger, als hier geschehen ist, können sich willkürliche und unwillkürliche Organe nicht entgegengesetzt werden, da auch auf unwillkürliche, wie das Herz, die Willkür in Leidenschaften einigen Einfluß hat, und dagegen willkürliche Organe (vielleicht, weil ihre Capacität für das negative Princip bis zu einem hohen Grade vermindert wird) in schrecklichen Krankheiten in unwillkürliche übergehen.

I,2,552

Wenn wir innerhalb des Kreises bleiben, der uns durch den Begriff *Leben* gezogen ist, sehen wir nun doch, daß die unwillkürlichen Bewegungen durch das negative Princip *angefacht* werden, und daß das Gegentheil bei den willkürlichen statthabe: daß aber beide doch nur durch entgegengesetzte Principien möglich sind. Damit stimmen die Erscheinungen der Zusammenziehung des Herzens vollkommen überein: die Herzkammern ziehen sich nicht sogleich, nachdem das Blut in sie eingeströmt ist, zusammen. Diese Beobachtung (die *Hallern* so viel zu schaffen machte) beweist augenscheinlich, daß *nicht* das negative Princip (des Bluts) für sich die Zusammenziehung bewirke, sondern daß die Wirkung

eines andern (des positiven) Princips hinzukommen muß, um die Zusammenziehung wirklich zu machen.

Wenn das Oxygene allein Grund der Reizbarkeit des Herzens wäre, so müßte dieser Muskel endlich mit Oxygene überladen werden. Das Oxygene aber dient nur, das Herz zur Zusammenziehung *tüchtig* zu machen. Durch jede Zusammenziehung (deren Ursache in einem weit höheren Princip zu suchen ist) verliert es das Oxygene wieder, und so kann derselbe Proceß immer neu wiederholt werden, da er sonst, wenn nicht ein entgegengesetzter ihm das Gleichgewicht hielte, bald stille stehen würde.

4.
[Das Wirken dieser Principien bei der Irritabilität.]

Es ist jetzt wohl entschieden, daß die Irritabilität gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Principien ist, noch nicht aber, wie diese Principien bei der Irritabilität wirken.

Wenn man sich unter der Zusammenziehung eines Organs nur eine chemische Reduktion (ungefähr wie die Reduktion der Metallkalke durch den elektrischen Funken) vorstellen wollte, so würde man daraus zwar eine Verminderung des Volums im irritirten Organ, nicht aber die Elasticität erklären können, mit welcher das Organ sich zusammenzieht.

Es ist daher Zeit die todten Begriffe zu verlassen, welche durch die Ausdrücke: phlogistischer Proceß u.s.w. über den Ursprung der Irritabilität erregt werden.

I,2,553

a) Daß das Oxygene dabei thätig ist, beweist so wenig, daß in der Irritabilität ein phlogistischer Proceß statthabe, als daß ein solcher in der Elektricität stattfindet, weil die Lebensluft dabei mit ins Spiel kommt. Zudem ist schon oben bemerkt worden, daß das Azote, die Grundlage aller irritabeln Organe, kein an sich *brennbarer* Stoff ist, d.h. daß er sich nicht wie die eigentlich verbrennlichen Substanzen mit dem Oxygene verbindet, woraus von selbst folgt, daß wohl auch das Verhältniß beider Stoffe in der Irritabilität ein weit höheres ist, als das in phlogistischen Processen stattfindet. - Eben jene eigenthümliche Beschaffenheit des Azotes enthält ohne Zweifel den Grund, warum es beinahe ausschließlicher Antheil der thierischen Materie ist.

Dieß erhellt auch aus folgenden Bemerkungen unwidersprechlich. Die Grundlage aller weißen Organe, z.B. der Nerven, ist *Gallerte*, sie enthalten kein Azote, und sind höchstwahrscheinlich eben deßwegen die Organe, welche die Natur den Muskeln, als dem Sitz der Irritabilität, *entgegengesetzt* hat. Dagegen ist der *Eiweißstoff*, die Grundlage der Membranen, Sehnen, Knorpeln, schon empfänglicher für das Oxygene und durch Säuren gerinnbar. Endlich der fadenartige Theil des Bluts, die Grundlage der Muskeln, enthält die größte Menge Stickstoff, wodurch jene eine ganz eigenthümliche Capacität für das Oxygene erlangen und der eigentliche Sitz der Irritabilität werden.

Es ist überdieß nicht schwer eine Stufenfolge der allmählichen Fortbildung der thierischen Materie bis zur Irritabilität zu bemerken. Die erste Anlage dazu erkennt man schon in der *Gerinnbarkeit* der flüssigen Theile (die ohne Zweifel der Gegenwart des Stickstoffs zuzuschreiben ist), auf einer höheren Stufe zeigt sie sich in der von Blumenbach außer Zweifel gesetzten *Contraktilität des Zellgewebes*, endlich auf der höchsten Stufe in der *Reizbarkeit* der Muskeln.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ebenso das negative Lebensprincip, das der ersten Grundlage der thierischen Materie als todter Sauerstoff anhängt, allmählich zu *negativer Elektricität* sich fortbilde, als welche es zur Substanz der Muskeln, als eigentliches Princip der Irritabilität, gehört.

I,2,554

Anmerk. Wie irgend ein in der anorgischen Natur vorhandenes Princip in den thierischen Organen Ursache *eigenthümlicher* Erscheinungen (z.B. der Irritabilität) seyn könne, wäre freilich schwer zu begreifen, wenn man nicht annähme, daß es zu dem thierischen Stoff auch ein ganz eigenthümliches und besonderes Verhältniß annehme. Daß nun z.B. das Princip der Irritabilität ein solches ganz eignes Verhältniß zum thierischen Stoff habe, ist sogar durch Erfahrungen ausgemacht. *Hr. v. Humboldt* hat gefunden, daß alle Schwammarten (d.h. Vegetabilien, die viel *Stickstoff* enthalten), und die im Zustande der Fäulniß einen *cadaverösen, thierischen* Geruch von sich geben, ebenso vollkommene Leiter in der galvanischen Kette sind als wirkliche thierische Organe. Daß sie ihre Leitungskraft nicht ihrer Feuchtigkeit verdanken, hat Hr. v. H. außer Zweifel gesetzt. "Sie leiten (sagt er in dem Werk *über die gereizte Muskel- und Nervenfaser*, S. 173) nicht wie nasse Leinwand und alle wasserhaltigen Substanzen, sondern *wegen der eigenthümlichen Mischung* ihrer Faser, wegen der fast thierischen Natur ihrer Lymphe". - Eben dieser Naturforscher hat ein, wie mir dünkt, höchst merkwürdiges Gesetz gefunden und durch Experimente bestätigt, nämlich, daß eine vegetabilische oder thierische Flüssigkeit als ein desto wirksamerer Leiter des Galvanismus erscheint, je mehr sie *belebt ist, d.h. je weniger ihre Elemente nach den von uns erkannten Gesetzen der chemischen Affinität gemischt sind* (a.a.O. S. 151). Ich glaube, daß es nach solchen Entdeckungen nicht mehr als Erdichtung anzusehen ist, wenn man, wie die in dieser Rücksicht über die chemischen Physiologen weit erhabenen Vertheidiger der *Lebenskraft*, den allgemein verbreiteten Naturprincipien in der belebten Organisation eine ganz andere Wirksamkeit zuschreibt, als sie in der anorgischen Natur zeigen. Eben daraus folgt aber auch, daß wir, um das thierische Leben zu erklären, nicht nöthig haben, unbekannte Principien oder dunkle Qualitäten zu fingiren.

b) Leicht und natürlich ist es nun, weiter zu schließen: die Irritabilität ist gemeinschaftliches Produkt *entgegengesetzter Organe,*

I,2,555

also ohne Zweifel auch *entgegengesetzter Principien*. Da nun ein allgemeiner Dualismus der Principien auch in der anorgischen Natur herrscht, so können wir, wenn nur das *Eine* Princip der Irritabilität bekannt ist, keck auf sein entgegengesetztes schließen. Wenn nun das negative Princip aus dem allgemeinen Medium des Lebens stammt, so ist wohl auch das positive durch dasselbe verbreitet.

Es verkünden viele Erscheinungen das Daseyn entgegengesetzter Principien in der Atmosphäre. Um nur Eines zu nennen, so muß, da die *negative* Elektricität atmosphärischen Ursprungs ist, auch ein ähnlicher Ursprung der *positiven* vermuthet werden. Die Analogie läßt sich wirklich sehr weit treiben. Es ist an sich schon schwer zu glauben, daß die Heterogeneität der Elemente der atmosphärischen Luft, die im *elektrischen Dualismus* ohne Zweifel sich offenbart (oben S. 451 ff.), nicht auch auf *die entgegengesetzten Principien der Irritabilität* einigen Bezug habe, so etwa, daß das durch die Atmosphäre verbreitete positive Princip auf ähnliche Weise, wie es z.B. durch den Mechanismus des Reibens zu + E modificirt wird, im thierischen Körper zum positiven Princip der Irritabilität modificirt werde.

Allein wir müssen gestehen, daß alle diese Vermuthungen höchst ungewiß sind, und daß durch Erfahrungen bis jetzt nichts erwiesen ist, als daß jede *Irritabilitätsäußerung von einer chemischen Veränderung der irritabeln Organe begleitet sey*, deren Bedingungen jedoch bis jetzt nicht erforscht sind.

Anmerk. Daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in den irritabeln Organen selbst liege, scheint jetzt durch die *Humboldt*schen Versuche entschieden, und so wäre *Galvanis* große

Entdeckung wieder in die Dignität eingesetzt, die ihr *Voltas* Scharfsinn zu rauben drohte.

Daß die galvanischen Zuckungen von einer *chemischen Veränderung* der Organe begleitet seyen, ist aus vielen Erfahrungen gewiß, da z.B. Excitatoren, die zuvor unwirksam waren, nach wirksamen angewandt, wieder Zuckungen erregen, wenn der Proceß einmal im

I,2,556

Gang ist, und die galvanisirten Theile früher in Fäulniß übergehen, als die nicht galvanisirten. - Wenn man sich nun eine solche Veränderung als bewirkt unter der bestimmten Form des Galvanismus anders nicht zu erklären weiß, so kann man sich vorstellen, daß dabei eine *Anziehung in entgegengesetzter Richtung* stattfindet, und wenn man von der Wirkung einer solchen Anziehung handgreifliche Beispiele verlangt, in die Chemie blicken, wo man eine Menge Fälle finden wird, da zwei Körper nicht eher sich wechselseitig decomponiren, als bis die Wirkung eines dritten hinzukommt. Folgende von Herrn v. *Humboldt* (S. 473) angeführte Beobachtung, die zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar für den Galvanismus interessant ist, mag als Beispiel dienen. "Zwei homogene Zinkplatten mit Wasser befeuchtet aufeinander gelegt haben auf das Wasser keine Wirkung. Legt man auf dieselbe Art Zink und Silber zusammen, so wird das Wasser vom Zink *zerlegt*". - Was hier das (in seinen Elementen heterogene) Wasser zwischen entgegengesetzten Metallen ist, ist das (in sich selbst heterogene) thierische Organ zwischen beiden; wie dieses wird auch jenes zwischen beiden decomponirt oder - galvanisirt, denn beides ist gleichbedeutend.

Wenn man mir nun weiter verstatten will, über diese Phänomene meine Meinung zu sagen, so wünschte ich, daß man sich vorerst an die entschiedensten und evidentesten Versuche hielte, und die weniger evidenten eher nach jenen, als umgekehrt jene nach diesen beurtheile. Das Evidenteste in diesen Versuchen ist nun wohl, daß die heterogensten Metalle zwischen Muskel und Nerv die heftigsten Zuckungen erregen. - *Wie wirken diese Metalle?* - Dieß ist die große Frage, deren Beantwortung ohne Zweifel die allgemeinste Formel für alle Fälle geben würde. - Die Metalle können auf die Organe

a) nicht durch *Mittheilung* wirken, so etwa, daß sie entgegengesetzte Elektricitäten in die Organe leiteten. Denn, außerdem daß eine solche eigenthümliche Elektricität der Metalle nicht erweislich ist, wäre es in der That schwer zu begreifen, wie durch Unterbindung selbst mit *feuchten, leitenden* Substanzen der Lauf der Elektricität gehemmt werden könne.

I,2,557

b) Auch können die Metalle nicht wirken dadurch, daß sie *schon vorhandene* entgegengesetzte Principien in M. und N. *verbinden* (wie etwa nach der Flaschentheorie der Bologner Schule), denn sonst würden *heterogene* Metalle nicht *stärker* wirken als homogene. *Dieser letzte Umstand* muß vor *allem* erklärt werden. Eine Theorie, die diese Forderung nicht erfüllt, erklärt gar nichts; *Voltas* Theorie hat sie erfüllt, allein nach *Humboldts* neuen Entdeckungen ist sie als zweifelhaft zu betrachten, und *Humboldts* eigne Theorie beruht auf einer bloßen *Möglichkeit* und erklärt einige Phänomene in der Tath *gar nicht*.

c) Es bleibt nichts übrig, als daß die Metalle dadurch wirken,

aa) daß sie etwas in den *Organen selbst erst erwecken*;

bb) dadurch, daß sie in M. und N. *entgegengesetzte Principien* erwecken, wobei man nun gar nicht nöthig hat an ein ausströmendes galvanisches Fluidum zu denken.

Die Möglichkeit einer solchen *Erweckung* - (nach der atomistischen Philosophie freilich kann ein Körper auf den andern *überhaupt* nur durch *Mittheilung* wirken) - kann nun doch nach *Wells* und *Humboldts* Experimenten nicht mehr geleugnet werden, die sogar die *Metalle selbst galvanisirt*, d.h.

einem durch das andere Excitationskraft ertheilt haben (vergl. den Letztern, S. 242); oder glaubt man etwa, daß hier ein Metall dem andern auch einen unbekannten Stoff mittheile? - Muß man nicht glauben, daß Zink und Silber, wenn sie durch einen metallischen Bogen verbunden worden, ineinander dieselbe Veränderung hervorbringen, die sie in dem zwischen ihnen eingeschlossenen Organ (der Zunge oder dem Muskel) hervorbringen, obgleich diese Veränderung sich nicht durch Bewegungen offenbart? Welche Veränderungen Körper durch bloße Berührung ineinander hervorbringen, sehen wir in den meisten Fällen nicht, weil wir weder Instrumente noch Organe haben, die uns dieß anzeigen: in diesem Fall zeigt es uns das reizbarste aller Organe an.

Der Galvanismus ist also etwas weit Allgemeineres, als man gewöhnlich sich vorstellt. - Die Analogien drängen sich auf. Wenn man eine (dünne) idioelektrische Platte auf der einen Seite mit Wolle

I,2,558

reibt und auf der andern während des Reibens den Finger aufsetzt, wird die eine Seite der Platte *positiv*-, die andere *negativ*-elektrisch. So, wenn die galvanische Kette sich schließt, treten die Elemente des Galvanismus (man verzeihe uns diesen Ausdruck, den wir bloß brauchen, um uns verständlich zu machen), an N. und M. gleichsam als entgegengesetzten Polen der Irritabilität auseinander[1]. -

Dieser Satz: daß *heterogene Metalle entgegengesetzte Beschaffenheiten in N. und M.* - (einen Dualismus der Principien) - *erwecken*, oder *wieder trennen, was im Leben continuirlich getrennt wird* (*Ideen zur Ph. d. Nat. S. 64* [dieses Bandes S. 137]), muß als Princip aller weiteren Untersuchung zu Grunde gelegt werden. Da nämlich der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in der (durch kein Mittel auszuschließenden) *ursprünglichen Heterogeneität der Organe*, wodurch diese einer wechselseitigen Erregung fähig werden, zu suchen ist, so läßt sich begreifen, daß wenn auch nur *homogene* Metalle oder feuchte Theile die Kette zwischen N. und M. schließen (wobei diese nur als Fortsetzungen von N. und M. dienen), oder wenn der Nerv auf den entblößten Muskel mittelst einer isolirenden Substanz zurückgeworfen wird (ein Versuch, der fast immer, und oft lange Zeit gelingt), oder wenn auch gar keine Kette Nerv und Muskel verbindet, z.B. wenn der *einfache* isolirte Nerv an einem Punkt nur mit Zink oder Silber berührt wird (ein Versuch, der sehr oft gelingt, und von dem die Humboldtschen Versuche [Fig. 9. ff.] ohne Kette bloße Modificationen sind) - daß, sage ich, in allen diesen Fällen Zuckungen entstehen *können*, weil diese leiseste Veränderung des Nerven den Dualismus der Principien in N. und M. und dadurch den Proceß wieder anfachen kann, der sogar oft freiwillig geschieht, wenn das sich selbst überlassene Organ ohne äußeren Stimulus, von selbst gleichsam sich entladend, in Zuckungen geräth.

Erst, wenn diese allgemeinen Principien des Galvanismus im Reinen sind, wird es Zeit seyn, nun dem *Materiellen* in diesen

[1] "Jede Stahlscheere wird *galvanisirt*, wenn ihre Enden die entgegengesetzten Pole eines Magnets berühren". Zusatz der ersten Auflage.

I,2,559

Erscheinungen emsig nachzuspüren, wobei nun vorzüglich die entgegengesetzte chemische Beschaffenheit der *Excitatoren* (die man von bloßen *Leitern* genau unterscheiden muß) in Betrachtung gezogen werden kann, z.B. ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff und zur Elektricität, da jetzt nach dem, was *Hr. v. Humboldt* hierüber gesagt hat (S. 124 seines oft angeführten Werks), auch der

Braunstein nicht mehr als Ausnahme von der Regel (daß kein Körper, der nicht zum Oxygene Verwandtschaft hat und die Elektricität leitet, *Excitator* des Galvanismus ist), angeführt werden kann. Am nächsten zum Ziel müßte es wohl führen, sich die Excitatoren selbst nach Analogien zu erfinden (wie z.B. Schwefelleber am Nerv, Salzsäure am Muskel), worin *Humboldt* einen vortrefflichen Anfang gemacht hat, durch die (freilich nach meinen eignen Experimenten noch nicht ganz ins Reine gebrachte) Entdeckung der entgegengesetzten Wirkung, die Alkalien und Säuren auf N. und M. haben, wo man den Dualismus der Principien gleichsam mit Händen greift - in der Atmosphäre ist das principe oxygène und alcaligène, der Galvanismus erregt auf der Zunge sauren und alkalinischen Geschmack, je nachdem Silber oder Zink oben liegt; denn daß einige den alkalinischen durch Silber erregten Geschmack nur für einen schwächeren säuerlichen ausgeben, rührt von einer Täuschung her, weil jener Geschmack bei Aufhebung des Contakts wirklich in den entgegengesetzten übergeht, aus demselben Grund ohne Zweifel, aus welchem, wenn Silber am Nerven und Zink am Muskel *außer Contakt kommen*, ebenso gut Zuckungen entstehen, als wenn sie sich *berühren* - *Pfaff (über thierische Elektricität*, S. 74) hat schon das Gesetz gefunden: daß diejenigen Armaturen, welche an die Nerven angebracht, mit ihren entgegengesetzten schwächer wirken, als wenn *diese* an die Nerven angebracht werden, auch dann Zuckungen erregen, wenn die Muskelexcitatoren mit ihnen außer Berührung kommen - (ein Satz, der sich auch bei dem Blitzversuch bestätigt, da, wenn Zink auf der Zunge, Silber zwischen der Oberlippe liegt, der Blitz, auch bei Aufhebung des Contakts, bei umgekehrter Ordnung der Metalle nur bei der ersten Berührung erfolgt - ein Satz, worin ich

I,2,560

den Keim einer künftigen Theorie des Galvanismus (die gewiß zu Stande kommt) erkenne, und der mit einigen andern Sätzen in genauem Zusammenhang steht, z.B. daß die Excitatoren, welche zum Oxygene die größte Verwandtschaft haben, am Nerven die heftigsten Zuckungen, zwischen der Oberlippe, wenn die entgegengesetzten Metalle an der Zunge liegen, den stärksten Blitz verursachen, daß aber, wenn die Armaturen oft *verwechselt* werden, die Zuckungen am ausdauerndsten sind, dagegen z.B. Zink a. N., Silber a. M., wenn sie nicht verwechselt werden, erst die heftigsten Zuckungen erregen, bald die Irritabilität erschöpfen. -

In solchen kleinen, leicht übersehenen Beobachtungen liegt für den vorurtheilsfreien Kopf, der, wenn ich sagen darf, mit keuschen Sinnen an die Untersuchung geht, die einfache lautere Wahrheit, die Einmal an den Tag gebracht, für die ganze Physiologie ein neues, kaum geahntes, Licht aufstellen wird.

5.
[Ursache der Irritabilität. Gegensatz von Irritabilität und Sensibilität.]

Die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben.

a) Wenn die Natur dem *animalischen Proceß* die *Irritabilität entgegengesetzte*, so hat hinwiederum der *Irritabilität* die *Sensibilität entgegengesetzt*. Die Sensibilität ist keine *absolute* Eigenschaft der thierischen Natur, sie ist als der *Gegensatz*[1] *der Irritabilität* vorstellbar. Daher so wenig Irritabilität ohne Sensibilität, als Sensibilität ohne Irritabilität.

Auf Sensibilität wird überhaupt nur *geschlossen* aus eigenthümlichen und willkürlichen Bewegungen, die ein äußerer Reiz im Lebenden hervorbringt. Auf das Lebende wirkt das Aeußere anders als auf das Todte, das Licht ist nur für das *Auge* Licht; auf diese Eigenthümlichkeit der Wirkungen aber, welche ein äußerer Reiz auf das Lebende hat, kann nur das der *Eigenthümlichkeit der Bewegungen*,

welche darauf erfolgen, geschlossen werden. Also ist dem Thier durch die *Sphäre möglicher Bewegungen* auch die *Sphäre möglicher*

[1] Erste Ausgabe: "als das *Negative*".

I,2,561

Empfindungen bestimmt. So vielerlei willkürlicher Bewegungen das Thier fähig ist, ebenso vielerlei sensibler Eindrücke, und umgekehrt. Durch die Sphäre seiner Irritabilität also ist dem Thier die Sphäre seiner Sensibilität, und umgekehrt durch die Sphäre seiner Sensibilität die Sphäre seiner Irritabilität bestimmt.

Eben dadurch nämlich - um es mit Einem Worte zu sagen - unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses *jedes* Eindrucks fähig ist, diesem aber eine bestimmte Sphäre *eigenthümlicher Eindrücke durch seine eigne Natur zum voraus bestimmt ist*.

Im Thier nämlich ist ein *Trieb* zur Bewegung, aber die *Richtung* dieses Triebs ist ursprünglich *unbestimmt*. Nur insofern der Trieb zur Bewegung ursprünglich im Thier ist, ist es der Sensibilität fähig, *denn Sensibilität ist nur das Negative jenes Triebs*.

Daher erlischt zugleich mit dem Trieb zur Bewegung auch die Sensibilität (im Schlaf), und umgekehrt, mit wiederkehrender Sensibilität stellt sich auch der Trieb zur Bewegung wieder ein. Träume sind die Vorboten des *Erwachens*. Die Träume des Gesunden sind *Morgenträume*. - Sensibilität also ist im Thier nur, insofern in ihm Trieb zur Bewegung ist. Dieser Trieb aber geht ursprünglich (wie jeder Trieb) auf ein *Unbestimmtes*. *Bestimmt* wird ihm seine Richtung nur durch den äußern Reiz. Irritabilität also, ursprünglich das *Negative* des *animalischen Processes*, ist das *Positive* der *Sensibilität*.

Fassen wir endlich Irritabilität und Sensibilität in *einem* Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des *Instinkts* (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist *Instinkt*), und so wären wir denn durch allmähliche Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Thier auf die höchste Synthesis gekommen, in welcher das Willkürliche und Unwillkürliche, Zufällige und Nothwendige der thierischen Funktionen vollkommen vereinigt ist.

Anmerk. Da unsere gegenwärtige Untersuchung den rein physiologischen Standpunkt genommen hat, so kann hier nicht umständlicher

I,2,562

ausgeführt werden, wie der Satz: "Sensibilität ist nur das Umgekehrte der Irritabilität" - philosophisch weiter und tiefer greift, als manchem erst scheinen möchte. Das Thier sieht und hört nur vermittelst seines Instinkts - (*Leibniz* sagt irgendwo, daß auch die Thiere erhabenere Vorstellungen haben, weil sie der Eindrücke des *Lichts* empfänglich seyen; allein das Licht auch ist für das Thier nur ein Medium seines *Instinkts*, und *als* solches erscheint es nur einem höheren Sinne). - Ebenso sieht und hört der Mensch, was er sieht und hört, nur vermittelst eines höheren Instinkts, der, wo er vorzugsweise auf das Große und Schöne gerichtet ist, *Genie* heißt; überhaupt ist alles Erkennen das Negative eines (vorausgesetzten) Positiven; der Mensch erkennt nur das, was er zu erkennen *Trieb* hat; es ist vergebliche Arbeit, Menschen etwas verständlich zu machen, was zu verstehen sie gar keinen Drang haben. - So sammelt sich endlich das Mannichfaltige in jedem Naturwesen im *Instinkt*, als der alles belebenden Seele, ohne deren Antrieb nie ein in sich selbst vollendetes Ganzes zu Stande käme.

b) Außerdem, daß Sensibilität überhaupt nicht als *absolute* Eigenschaft der thierischen Natur

vorstellbar ist, zeigt auch die Erfahrung nicht nur, daß die Sensibilität dem animalischen Proceß Abbruch thut, sondern auch, daß im einzelnen Individuum mit unnatürlich wachsender Irritabilität (in hitzigen Krankheiten) die Sensibilität verloren geht oder zerrüttet wird, und daß auch in der Reihe der belebten Wesen die Sensibilität im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wächst und abnimmt.

Wenn nach dem oben (S. 551) aufgestellten Gesetz die Willkür der Bewegungen in einem Organ wie die Anzahl und Größe seiner Nerven zunimmt, so ist klar, daß das von Sömmering entdeckte Gesetz, daß mit der verhältnißmäßigen Dicke und Größe der Nerven die intellectuellen Anlagen abnehmen (*Sömmering* de basi encephali, p. 17. *Ueber die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, S. 59) nichts anderes sagt, als daß die *Sensibilität im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wachse und abnehme*.

I,2,563

So hat also die Natur, indem sie die Bewegung der Willkür ganz zu überantworten schien, sie durch *Erhöhung der Sensibilität der Willkür* wieder *entzogen*; denn die Bewegungen der empfindlichsten Thiere sind auch am wenigsten *willkürlich*, und umgekehrt, die größte *Willkür* der Bewegungen ist in den trägen Geschöpfen. So nimmt mit steigender Sensibilität des Nervensystems das Willkürliche (Abgemessene) der Bewegungen durch die ganze Reihe der Organisationen, und sogar in Individuen derselben Gattung (nach Verschiedenheit des Geschlechts, Klimas, Temperaments u.s.w.) regelmäßig ab.

c) Da nun Steigen und Fallen der Irritabilität dem Fallen und Steigen der Sensibilität parallel geht, und *diese* sonach nur das Umgekehrte von *jener* ist, so wären, wenn nur die materiellen Principien der Irritabilität gefunden wären, eben damit auch die materiellen Principien der Sensibilität gefunden, was nun auch durch unmittelbare Erfahrungen bestätigt wird, da dieselbe Ursache, welche thierische Bewegungen hervorbringt (der galvanische Reiz z.B.) auch Sensationen verursacht.

Anmerk. Das Allgemeinste, was man über die Ursachen der Sensibilität jetzt schon sagen kann, ist, daß auch in ihnen ein Dualismus der Principien herrschen muß, und so wäre vom *Licht* an, - das an jedem einzelnen Strahl eine doppelte Seite zeigt (*Newton*, Optic. III, quaest. 26) und an heterogenen Rändern wie an entgegengesetzten Polen auseinander tritt - (nach *Goethes Beiträgen zur Optik*) bis zum höchsten, was die Natur erreicht hat (der Sensibilität), *ein* Gesetz - *ein* allgemeines Auseinandergehen in entgegengesetzte Principien herrschend.

Die Naturforscher scheinen sich gescheut zu haben, in dieses innere Heiligthum der Natur mit Experimenten zu dringen, so gering ist noch unsere Kenntniß von dem edelsten Organ, das über den animalischen Proceß erhaben, durch seine Natur und Mischung ohne Zweifel gegen jede Theilnahme an demselben neutralisirt (gesichert), zum eigentlichen Sitz des Denkens von jeher bestimmt schien. Gleichwohl ist die Bildung und Organisation dieses auf den ersten Anblick einer unorganischen Masse

I,2,564

ähnlichen Eingeweides bis in das Kleinste so constant und gleichförmig, daß man zum voraus eine große Mannichfaltigkeit von Funktionen, zu denen es bestimmt ist, zu erwarten Grund hat.

Der Hauptgrund aber, warum auf dem Wege der Erfahrung in dieser Gegend noch so wenig erforscht ist, ist ohne Zweifel das Vorurtheil, daß ein solcher Gegenstand für den menschlichen Geist überhaupt unerforschlich sey. Hierüber nur so viel:

Nach Principien der Transscendentalphilosophie ist davon, wie Vorstellungen auf materielle Organe, z.B. das Gehirn, wirken, so wenig ein verständlicher Begriff möglich, als davon, wie umgekehrt materielle Ursachen auf eine Intelligenz einwirken. Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen

Geist und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß sie zwischen beide feine, ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger, als jener, der glaubte, wenn man nur einen recht weiten Umweg machte, müßte man endlich zu Land - nach England kommen. - Die Philosophie, solcher Behelfsmittel der Trägheit müde, hat sich eben deßwegen von dem Empirismus losgerissen und die Funktionen der Intelligenz *rein-transscendental* zu betrachten angefangen. Es bleibt den Physikern nichts übrig, als hinwiederum an ihrem Theil die Funktionen des animalischen Lebens *rein-physiologisch* zu betrachten. *Ihre* Sorge ist das nicht, wie endlich diese ganz entgegengesetzte Ansicht der Dinge zu einer gemeinschaftlichen sich vereinigen werde.

Auf diese rein-physiologische Ansicht suche ich die Untersuchung über thierische Sensibilität einzuschränken, indem ich sie als das *Entgegengesetzte* der *Irritabilität* aufstelle, denn nur wenn sie dieses ist, hat man Hoffnung, auch ihre Funktionen endlich auf *Bewegungen* zurückführen zu können, was man zwar von jeher - aber immer vergebens - versucht hat.

6.
[Die Nothwendigkeit Eines Naturprincips.]

Da es nun dem Bisherigen zufolge unleugbar ist, daß im lebenden Wesen eine Stufenfolge der Funktionen statthat, da die Natur dem animalischen Proceß die Irritabilität, der Irritabilität die Sensibilität

I,2,565

entgegengestellte, und so einen Antagonismus der Kräfte veranstaltete, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, indem, wie die eine steigt, die andere fällt, und umgekehrt, so wird man auf den Gedanken geleitet, *daß alle diese Funktionen nur Zweige einer und derselben Kraft seyen,* und *daß etwa das Eine Naturprincip, das wir als Ursache des Lebens annehmen müssen, in ihnen nur als in seinen einzelnen Erscheinungen hervortrete,* ebenso wie ohne Zweifel ein und dasselbe allgemeinverbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u.s.w. nur als in verschiedenen Erscheinungen sich offenbart.

Anmerk. Da große Naturforscher zu demselben Resultat auf anderem Wege gelangt sind, so kann man zu dieser Idee um so kecker Zutrauen fassen. Besonders bestätigt sie sich durch Betrachtung der *fortschreitenden Entwicklung der organischen Kräfte* in der *Reihe* der Organisationen, worüber ich den Leser auf die schon im Jahr 1793 erschienene Rede des Hrn. Professor *Kielmeyer* über diesen Gegenstand verweise, eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird.

7.
[Bestimmung dieses Naturprincips.]

Auf der tiefsten Stufe würde sich dieses Princip in dem allgemeinen *Bildungstrieb* offenbaren, den wir als Princip aller Organisation voraussetzen müssen; denn die *Bildungskraft,* die auch der todten Materie zukommt, allein konnte nur *todte* Produkte erzeugen. Die ursprünglichste Anlage der Materie zur Organisation liegt allerdings in den bildenden Kräften, die der Materie *als* solcher zukommen, weil ohne sie gar kein Ursprung einer durch Figur und Cohäsion unterscheidbaren Materie denkbar ist. Eben deßwegen aber, weil die Bildungskraft auch in der anorgischen Natur herrschend ist, muß zu ihr in der organischen Natur ein Princip hinzukommen, das diese über jene erhebt. - Es fragt sich, wie *die*

allgemeine Bildungskraft der Materie in *Bildungstrieb* übergehe?

Im Begriffe des *Bildungstriebs* liegt, daß die Bildung nicht blind, d.h. durch Kräfte, die der Materie *als* solcher eigen sind,

I,2,566

allein geschehe, sondern daß zu dem *Nothwendigen,* was in diesen Kräften liegt, das *Zufällige* eines fremden Einflusses hinzu komme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie modificirt[1], sie zugleich zwingt, eine *bestimmte Gestalt* zu produciren. In dieser eigenthümlichen Gestalt, die die Materie sich selbst überlassen nicht annimmt, liegt eben das *Zufällige* jeder Organisation, und dieses *Zufällige der Bildung* eigentlich wird durch den Begriff des Bildungs*triebs* ausgedrückt.

Die Bildungs*kraft* wird also zum Bildungs*trieb,* sobald zu der todten Wirkung der ersten etwas Zufälliges, etwa der störende Einfluß eines fremden Princips hinzukommt.

Dieses fremde Princip kann nun nicht wieder eine *Kraft* seyn; denn Kraft überhaupt ist etwas *Todtes*; dieses Todte aber, was in bloßen *Kräften* liegt, soll eben hier ausgeschlossen werden. Der Begriff *Lebenskraft* ist sonach ein völlig leerer Begriff. Ein Vertheidiger dieses Princips hat sogar den klugen Gedanken, sie als ein Analogon der *Schwerkraft* anzusehen, die man ja, sagt er, auch nicht weiter erklären könne! Das *Wesen des Lebens* aber besteht überhaupt nicht in einer *Kraft,* sondern in einem *freien Spiel von Kräften,* das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.

Das *Nothwendige* im Leben sind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel sind; das Zufällige, das durch seinen Einfluß dieses Spiel unterhält, muß ein *besonderes,* d.h. mit andern Worten ein *materielles Princip* seyn.

Organisation und Leben drücken überhaupt nichts *an sich* Bestehendes, sondern nur eine bestimmte *Form* des Seyns, *ein Gemeinsames aus mehreren zusammenwirkenden Ursachen* aus. Das Princip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten *Form* des Seyns, nicht die Ursache des Seyns selbst (denn eine solche ist gar nicht zu denken).

Die Kräfte also, die während des Lebens im Spiel sind, sind keine *besonderen,* der organischen Natur *eignen* Kräfte; was aber jene

[1] Erste Ausgabe: "stört".

I,2,567

Naturkräfte in das *Spiel* versetzt, dessen Resultat *Leben* ist, muß ein *besonderes* Princip seyn, das die organische Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichsam hinwegnimmt, und was sonst todtes Produkt bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens versetzt.

So allein erscheint der Ursprung *aller* Organisationen als *zufällig,* wie es dem *Begriff* der Organisationen nach seyn soll; denn die Natur soll sie nicht *nothwendig* hervorbringen; wo sie entsteht, soll die Natur *frei* gehandelt haben; nur insofern die Organisation Produkt der Natur in ihrer *Freiheit* (eines freien Naturspiels) ist, kann sie Ideen von *Zweckmäßigkeit* aufregen, und nur insofern sie diese Ideen aufregt, ist sie *Organisation*.

Jenes Princip nun, da es *Ursache* des Lebens ist, kann nicht hinwiederum *Produkt* des Lebens seyn. Es muß also mit den ersten Organen des Lebens in *unmittelbarer* Beziehung stehen. Es muß allgemeinverbreitet seyn, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Receptivität findet. So ist die Ursache des Magnetismus überall gegenwärtig, und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetische

Strom findet die unscheinbare Nadel auf dem offenen, freien Meer so gut als im verschlossenen Gemach, und wo er sie findet, gibt er ihr die polarische Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich sind, und gibt ihnen, wo er sie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieses Princip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt hat, und je nach Verschiedenheit dieser Receptivität mußten verschiedene Organisationen entstehen. Eben deßwegen ist jenes Princip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst *formlos* (Tìïñöïí) und nirgends als *bestimmte* Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Princip des Lebens in *einzelnen* Wesen *individualisiren,* sowie durch Ueberlieferung durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochenem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. - Das Princip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie

I,2,568

(etwa durch Infusion) gekommen - (eine geistlose, doch weitverbreitete Vorstellung) -, sondern umgekehrt, dieses Princip hat *sich* die organische Materie *angebildet.* So indem es in einzelnen Wesen sich individualisirte und hinwiederum diesen ihre Individualität gab, ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Princip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger *Trieb* dem individuellen Gefühl sich offenbart.

Dieses Princip, da es *Ursache* des Lebens ist, kann nun nicht als *Bestandtheil* in den Lebensproceß eingehen; keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das *Unveränderliche* (Töèáñôïí) in jedem Organisirten. - Davon freilich kann nicht die Rede seyn, daß dieses Princip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper *aufhebe,* wohl aber, daß es 1) diesen todten Kräften eine *Richtung* gebe, die sie, sich selbst überlassen, in einer *freien ungestörten Bildung,* nicht genommen hätten; 2) daß es den *Conflikt* dieser Kräfte, die, sich selbst überlassen, sich bald in Gleichgewicht und Ruhe versetzt hätten, immer neu *anfache* und continuirlich unterhalte.

Da dieses Princip, als *Ursache* des Lebens, jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorgischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat.

Alle Funktionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhang, daß man das gemeinschaftliche Princip beider in *einer und derselben Ursache* suchen muß. Wir sehen, daß der reichlichere Zufluß des *Lichts* eine allgemeine Bewegung in der organischen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts selbst, soweit wir seine Kräfte kennen, sondern eher einem Princip zuschreiben kann, das *allgemein* verbreitet ist, und aus dem vielleicht selbst erst durch unbekannte Operationen das Licht *erzeugt* wird, so wie hinwiederum *dieses* dazu dient, jenes Princip immer neu anzufachen. Es ist auffallend

I,2,569

wenigstens, daß, unerachtet die Quelle des Lichts nicht versiegt und in der Beschaffenheit der Luft und der Witterung keine bemerkliche Veränderung vorgegangen ist, manche Jahre doch durch allgemeinen Mißwachs und gehemmten Fortgang der Vegetation sich auszeichnen. Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Processen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. - Es ist also

anzunehmen, daß außer den Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besonderes Medium verbreitet sey, durch welches alle atmosphärischen Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. - Wenn die Atmosphäre mit Elektricität überladen ist, verrathen fast alle Thiere eine besondere Bangigkeit, während des Gewitters gelingen die galvanischen Versuche besser, stärker leuchtet der Hunter'sche Blitz, unerachtet kein Grund ist zu glauben, daß die Elektricität *unmittelbar* Ursache dieser Erscheinungen sey. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und selbst das Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieselbe Ursache, welche Berge verschüttet und Inseln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Brust der Thiere höbe - Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine *allgemeine Continuität aller Naturursachen* und ein *gemeinschaftliches Medium* anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken.

Da nun dieses Princip die Continuität der anorgischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahndend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten.

[I,2,570]

Anhang.
Nachträge und Belege zum ersten Abschnitt [Ueber die erste Kraft der Natur].

Zu S. 400. Hr. *Richter* in seiner Phlogometrie nimmt als negative Materie des Lichts den *Brennstoff* an, und läßt die Farben aus den verschiedenen Verhältnissen des Lichtstoffs zum Brennstoff entstehen; diese Verhältnisse hat er sogar in Buchstabenfunktionen ausgedrückt, worin ihm nun auch Hr. *Voigt* in einer Abhandlung *über farbiges Licht* u.s.w. in *Grens Journal* nachgefolgt ist. Da die Farben der Körper so genau mit den Graden ihrer phlogistischen Beschaffenheit übereinstimmen, so sieht man, daß beide Vorstellungsarten gleich viel für sich haben, nur daß die unsrige an die Stelle des hypothetischen *Brennstoffs* das gewisse Oxygene setzt[1].

Zu S. 404. Ich betrachte es wirklich als noch unausgemacht, ob nicht das farbige Licht auch derjenigen Körper, die man gewöhnlich nicht

[1] Hier folgte in der ersten Ausgabe noch der weitere Nachtrag:
"*Zu ders. Seite.* Daß kein getheilter Strahl im zweiten Prisma weiter verändert wird, hat lange den Glauben an die Zusammengesetztheit des Lichts aus sieben ursprünglich-verschiedenen Strahlen erhalten, und diese Vorstellung hatte etwas Anziehendes, weil sie unsere Begriffe von der Mannichfaltigkeit der Natur, selbst im scheinbar Einfachsten, zu erweitern schien. Allein der Begriff der absoluten Einfachheit ist schon an sich falsch in der wahren Physik. Ueberdieß wenn die Farbenstrahlen voneinander nur durch verschiedene quantitative Verhältnisse sich unterscheiden, muß jeder noch als zusammengesetzt, jeder also auch als theilbar im Prisma betrachtet werden, wenn auch diese Theilbarkeit in der Anschauung nicht darstellbar ist".

I,2,571

zu den Phosphoren rechnet, ein diesen Körpern *eigenthümliches* Licht sey. Da in der Natur nur *graduale* Verschiedenheit stattfindet, so ist sehr denkbar, daß die farbigen Körper sich von den sogenannten Lichtmagneten nur durch einen geringeren Grad der Phosphorescenz unterscheiden, und daß mit den schwarzen Körpern erst die Eigenschaft der Phosphorescenz aufhört. Es gibt weder absolutes Licht noch absolutes Dunkel. Selbst in der dunkelsten Nacht nicht hören die Körper auf schwach zu leuchten. Wenn unser Auge dieses schwache Licht nicht sammelt, so thut es doch das Auge des Albinos, der Nachtvögel, der Raubthiere u.s.w. Ein heftiger plötzlicher Schrecken verwandelt oft schnell unsere Augen in *Lichtsammler*, daß sie alle Gegenstände erleuchtet sehen und selbst die kleinsten unterscheiden. (*Goth. Magaz. für das Neueste aus der Phys.* Bd. II, S. 155). - Das Licht verändert die Farbe der meisten Körper, theils indem es sie zunächst ihrer Oberfläche schwach *oxydirt* (wodurch die Farben immer heller werden), theils indem es sie *phlogistisirt* (denn das Licht hat nach der verschiedenen Beschaffenheit der Körper ganz verschiedene Wirkungen auf sie). - Viele Körper zeigen Phosphorescenz erst, wenn sie bis zu einem gewissen Grade calcinirt sind. So zeigen Austerschalen, wenn sie mit Salpetersäure - oft auch, wenn sie nur mit Feuer behandelt werden - prismatische Farben, lebhafter als der Regenbogen. - Ueberhaupt ist es nun nach *Wilson* ausgemacht, daß in künstlicher Nacht beinahe jeder Körper phosphorescirt. - Daß dieses eigenthümliche Licht atmosphärischen Ursprungs ist, erhellt aus manchen Erfahrungen, die man in *Scherers* Nachträgen zu seinen Grundzügen der neuen chem. Theorie S. 86 ff. gesammelt findet.

Da nun noch viele andere Phänomene, z.B. die Verschiedenheit des eigentlich reflektirten (von polirter Oberfläche unter einem Winkel, der dem Einfallswinkel gleich ist, zurückgeworfenen) Lichts vom farbigen Licht (denn warum ist jenes Licht nicht auch *farbig*? - daß die Oberfläche *polirt* ist, erklärt nur, warum es nicht nach allen Seiten zerstreut, nicht aber warum es nicht *farbig* wird) - ferner die Verschiedenheit des Refraktions- und Reflexionslichts durchsichtiger Körper,

I,2,572

welche *Newton* schon zu Hypothesen eines vom Licht verschiedenen (ätherischen) Mediums führte, dafür sprechen, daß die Empfindung der Farbe durch ein ganz anderes Mittel, als durch das *fremde*, von der Oberfläche der Körper zurückgeworfene Licht erregt wird (um so mehr, da nach *Newton* die Reflexion so gut als die Refraktion nicht auf der *Oberfläche* selbst geschieht), - dieß alles zusammengenommen macht wahrscheinlich, daß durch das Sonnenlicht ein eigenthümliches, durch die Atmosphäre verbreitetes Medium angeregt wird, in Bezug auf welches die Erde *Ein* großer Lichtmagnet ist, und das man als die wahre Ursache aller optischen Phänomene ansehen kann, durch welches allein auch Körper in die Ferne sichtbar werden. - Etwas Aehnliches hat schon *Joh. Mayow* angenommen, s. seine Tractatus quinque etc. p. 205.

Zu S. 413. Daß die Wärmecapacität der Körper mit der Oxydation zunehme - dieses Gesetz hat schon Hr. v. *Humboldt* aufgestellt, wie ich aus seinem Werk *über den Galvanismus* S. 120 ersehe. - Ob derselbe Schriftsteller auch den *Grund* dieses Gesetzes angegeben habe (wie das in der gegenwärtigen Schrift geschehen ist), weiß ich nicht.

Zu S. 435 ff. *Einige Experimente, die Natur der elektrischen Materie betreffend.*

A. *Versuche über das Elektrisiren in verdünnter Luft und in verschiedenen Luftarten.*

I. Versuche in verdünnter Luft.

Der Ruhm, zuerst unter der Glocke der Luftpumpe elektrisirt zu haben, gebührt dem berühmten *'s Gravesande*, dem hierin *van Marum* nachfolgte. Man sehe des Letztern Abhandlung *über das Elektrisiren*, deutsche Uebersetzung, S. 69 ff.

Was durch den Versuch des Letztern entschieden ist, *daß die Luft, obgleich in hohem Grade verdünnt, doch elektrische Erregung verstattet,*
mit diesem Satze stimmen viele andere Erfahrungen überein; daß man

I,2,573

aber daraus nichts gegen unsere Hypothese vom Ursprung der elektrischen Erscheinungen folgen könne, davon überzeugen mich folgende Gründe:

a) die *Luft* kann nur *bis zu einem gewissen Grade* verdünnt werden.

b) Daß im völlig luftleeren Raum keine elektrische Erregung möglich ist, beweisen die Barometer, die, wenn nur das Vacuum in ihnen erreicht ist, nicht leuchten.

c) *Van Marum* selbst bemerkt, die elektrischen Funken in verdünnter Luft seyen nicht *so häufig* als in freier Luft, aber sie seyen viel *länger* und *breiten sich mehr in einzelnen Strahlen aus*. (Man erinnere sich hier an das Verhalten der *mitgetheilten* Elektricität in verdünnter Luft, wie z.B. eine Glasröhre, in der die Luft verdünnt ist, durch einen kleinen Funken mit einem strahlenden Lichte völlig erfüllt wird u.s.w.). Es ist wahrscheinlich, daß die Ursache dieser Verbreitung die größere elektrische Leitungskraft der verdünnten Luft ist.

d) Es sind doch Erfahrungen vorhanden, welche beweisen, daß nur ein *gewisser* Grad der Luftverdünnung noch Erreichung von Funken verstattet. "*Barletti*," so erzählen *Brugnatellis* Annali di Chim. T. V., "hat in Gegenwart der berühmtesten italienischen Naturlehrer die Versuche von Hawkesbee, Musschenbroek und Nollet wiederholt und gefunden, daß *im ganz luftleeren Raume* Stahl an Stein gerieben keine *Funken*, höchstens *ein mattes Leuchten* zeigt und keinen *Eisenkalk* gibt". Vergl. *Scherers Nachträge zu den Grundzügen der neuen chem. Theorie, S. 207. Pictet (Versuch über das Feuer*. Deutsche Uebersetzung, S. 189) hatte die Luft unter der Glocke so weit verdünnt, daß sie nur noch eine 4 Linien hohe Quecksilbersäule hielt. Er meinte anfänglich das Reiben der beiden Substanzen, die er dazu anwandte (eine Schale von gehärtetem Stahl und ein Stück Diamantspath), die in freier Luft Funken erregten und Stahlenbüschel zeigten, habe nicht einmal *Licht*, geschweige denn *Funken* erregt; da er aber den Versuch in einer vollkommenen Dunkelheit abermals vornahm, bemerkte er an den Berührungspunkten nur einen

I,2,574

phosphorartigen Schein, demjenigen ähnlich, den man beim Aneinanderschlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt.

II. Versuche in verschiedenen Luftarten.

1) Wenn die elektrische Materie nur zerlegtes Oxygene ist, so muß sie in der Lebensluft weit stärker als in der gemeinen atmosphärischen Luft erregt werden.

2) Wenn beim Elektrisiren irgend eine andere Materie, z.B. das Azote, ins Spiel kommt, so kann in

reiner Lebensluft *keine* Elektricität erregt werden.

3) Wenn zum Elektrisiren die Gegenwart der Lebensluft erforderlich ist, so muß es unmöglich seyn, Elektricität in mephitischen Luftarten zu erregen.

Diese drei Sätze wird man von selbst zugeben.

Die ersten Versuche über die Erregung der Elektricität in verschiedenen Medien hat *van Marum* gemacht. Es ist sehr zu bedauern, daß seine Versuche nicht mit der Präcision angestellt sind, die man jetzt, nachdem man die genauesten Versuche über das *Verbrennen* als Muster vor sich hat, zu verlangen berechtigt ist; daß man z.B. bei seiner Art, die Glocke der Luftpumpe mit einer besonderen Luftart zu füllen, nicht versichert ist, daß die atmosphärische Luft völlig ausgeschlossen wurde. Gleichwohl ist dieß eine unnachlaßliche Bedingung der Genauigkeit dieser Versuche, wodurch sie freilich um vieles beschwerlicher werden.

Es bleibt daher nach *van Marums* Versuchen immer zweifelhaft, ob, wenn durch irgend eine Luftart das Elektrisiren *nicht* verhindert wurde, der Grund davon nicht in der atmosphärischen Luft lag, mit welcher jene Luftart vermischt blieb. Es ist daher kein Wunder, daß seine Resultate widersprechend sind, z.B. aus einigen Versuchen zieht er selbst (S. 96) den Schluß, daß alle sauren Luftarten, wenn sie mit der gemeinen vermischt werden, die Erweckung der elektrischen Materie verhindern, in einem andern Versuch aber geschieht die Erweckung der elektrischen Materie in kohlensaurem Gas (fixer Luft) ebenso gut als

I,2,575

in der gemeinen Luft. Indeß sind doch diese Versuche bei all ihrer Unvollkommenheit merkwürdig, weil sie zeigen, wie viel man von vollkommeneren Versuchen zu erwarten berechtigt ist. Ich werde daher die merkwürdigsten anführen.

1. Versuche mit sauren Luftarten.

a) Mit kohlensaurem Gas.

aa) *Van Marum* füllte die ausgepumpte Glocke "mit der Luft aus der Mitte eines Torfkohlenfeuers". Da die Glocke zum *Theil* davon erfüllt war, ward noch einige elektrische Kraft erweckt, ob sie gleich kaum den sechsten Theil derjenigen, welche man in freier Luft mit derselben Maschine erhalten konnte, betrug; als aber die Glocke *ganz* mit dieser Luft angefüllt wurde, *geschah gar keine Erweckung mehr*. - NB. Van Marum hatte sich vorher überzeugt, daß diese Luft kein *Leiter* der elektrischen Materie sey.

bb) *Van Marum* füllte die ausgepumpte Glocke mit einer Luft, welche er durch einen Aufguß von Vitriolsäure auf Kalk erhalten hatte. Seiner Beschreibung nach bleibt es sehr zweifelhaft, ob es ihm bei diesem Versuch gelang die gemeine Luft ganz auszuschließen. Der Erfolg war, *daß die Erweckung in dieser Luft völlig so* (also auch ebenso stark?) *als in der atmosphärischen Luft geschah*. Hier sind also widersprechende Resultate.

b) Mit Salpeterdämpfen.

Van Marum stellte "den dampfenden Salpetergeist" unter die große Glocke, unter welcher die Elektrisirmaschine stand, und sah," *daß die Erweckung der elektrischen Materie dadurch augenblicklich merklich vermindert wurde. Nach Verlauf einer Minute war die Erweckung schon über die Hälfte vermindert, und innerhalb drei Minuten schon so ganz gehemmt,* daß der Deckel, dem die Elektricität des Reibzeugs mitgetheilt wurde, nicht im Stande war, den geringsten Leinwandsfaden in einer sehr geringen Entfernung anzuziehen". NB. Van Marum hatte sich überzeugt, daß die Salpeterdämpfe nicht *leiten*.

I,2,576

c) Mit kochsalzsaurer Luft.

Der Erfolg war derselbe wie beim vorhergehenden Versuch; dieses Gas bewies sich nicht als einen Leiter der elektrischen Materie; aber es widerstand der Erweckung derselben ebenso geschwind und vollkommen als der Dampf des rauchenden Salptergeistes.

2. Versuch mit entzündlicher Luft.

Da der Ausgang dieses Versuchs merkwürdig war, so will ich *van Marums* eigne Erzählung davon hersetzen.

"Wir verdünnten die Luft unter der Glocke, in welcher die Elektrisirmaschine stand, aufs Aeußerste, und füllten sie nachmals mit entzündlicher (aus Eisenfeile mit verdünnter Vitriolsäure entwickelter) Luft an. Da aber diese Vermischung eine merkliche Wärme annimmt, so gab das Wasser, womit die Vitriolsäure verdünnt worden war, vielen Dampf von sich, der zugleich mit der brennbaren Luft der Eisenfeile in die Glocke drang und die innere Seite des Cylinders beschlug.

"Wir stellten den ganzen Apparat vors Feuer, während daß wir auf der andern Seite, welche vom Feuer ab stand, ein Gefäß mit Kohlen setzten. Aber ob wir gleich zwo ganzer Stunden damit fortfuhren, konnten wir doch die Glocke nicht inwendig allenthalben von der Feuchtigkeit befreien. Da wir keine Hoffnung hatten unsern Zweck zu erreichen, so hielten wir es für rathsam, die Glocke während der Nacht der kalten Luft auszusetzen (das Fahrenh. Thermometer stand auf 13°), und vermutheten, so wie alles Glas, so feucht es auch ist, durch die Kälte trocken wird, auch unsere Glocke auf diese Weise inwendig von ihrer Feuchtigkeit zu befreien. - Am folgenden Morgen, als ich die Glocke rundum sorgfältig betrachtete, konnte ich keine Feuchtigkeit mehr daran bemerken; worauf ich denn alsobald versuchen wollte, wie es nun mit der Erweckung der elektrischen Materie in dieser Luft beschaffen sey, und siehe da, nachdem ich die Scheibe drei- bis viermal umgedreht hatte, *entstand - um diese Scheibe eine schwache blaue Flamme, welche, indem sie sich augenblicklich in der ganzen Glocke verbreitete, dieselbe* mit einer Gewalt *zerschmetterte,* daß der

I,2,577

Schlag, ob er gleich in einem Oberzimmer geschah, die Glasfenster des ganzen Hauses, und selbst im Keller, mit ebenso vieler Gewalt erschütterte, als ob eine ansehnliche Menge Pulver angesteckt worden wäre".

Die übrigen Umstände kann man in der angeführten Schrift S. 93 ff. lesen.

Ich bemerke nur so viel. - Daß dieses Gas sich entzündete, ist Beweis genug, daß es mit atmosphärischer Luft vermischt war, weil nur eine solche Vermischung eine Explosion möglich macht[1].

[1] "Die Erzählung *van Marums* muß für künftige Versuche große Vorsicht empfehlen, besonders, wenn es wahr ist, daß *jeder* Körper beständig eine eigenthümliche Lufthülle um sich hat, und also wohl auch in unvermischtem brennbarem Gas eine Explosion veranlassen kann". Zusatz der ersten Auflage.

B. Versuche über die Wirkungen der Elektricität.

I. Auf verschiedene Luftarten.

Unter allen Versuchen, welche *van Marum* in seiner *Beschreibung der großen Elektrisirmaschine im Teylerschen Museum zu Harlem* angestellt hat, scheinen mir diese über die Wirkung des elektrischen Strahls auf verschiedene Luftarten bei weitem die lehrreichsten.

1. Auf eine Mischung von Lebensluft und Stickluft.

Schon im Jahr 1785 hat *Cavendish* bekannt gemacht, daß aus einer solchen Mischung durch den elektrischen Funken eine *schwache Salpetersäure* niedergeschlagen werde. Die Versuche, welche nachher *van Marum* anstellte, stimmen in der Hauptsache mit dieser Entdeckung überein (s. die angef. *Beschr., erste Forts., S. 38*). - Die Erklärung dieses Experiments ist allgemein bekannt.

2. Auf reine Lebensluft.

Das Quecksilber, womit die Glocke gesperrt ist, wird *verkalkt*, die Lebensluft verhältnißmäßig und fortgehend vermindert (*van Marum*, S. 39).

I,2,578

Es ist merkwürdig, daß diese Luftart durch den elektrischen Strahl ebenso sehr, nur langsamer, vermindert wird, wenn sie mit *Wasser* gesperrt wird (S. 40.) Sollte die positiv-elektrische Materie im Durchgang durch Lebensluft erst Oxygene aufnehmen? Diese Voraussetzung hat sehr viel für sich.

Wenn das Elektrisiren eine Art von Verbrennen wäre, so müßte reine Lebensluft, durch welche ein elektrischer Funken schlägt, *phlogistisirt* werden. Allein die Luft, die in den eben angeführten Versuchen zurückgeblieben war, zeigte, mit dem Eudiometer untersucht, *keine merkliche* - (also doch einige? - und welche?) - Verschiedenheit von nicht-elektrisirter Luft (a.a.O. S. 41).

Durch reine Lebensluft ging 15 Minuten der elektrische Strahl und verminderte ihr Volumen von $2^1/_2$ auf $2^1/_8$ Zoll, ohne daß an der Lackmustinktur, womit die Luft gesperrt war, die geringste Veränderung vorging (*Das.*).

Die elektrische Materie kann also weder, wie einige Schriftsteller glauben, *eine schon gebildete Säure, noch einen Stoff mit sich führen, der etwa erst im Augenblicke der elektrischen Explosion oxydirt würde.* Eine Säure entsteht nur dann, wenn der elektrische Funken durch eine Mischung von Sauerstoffluft mit einem Gas, das eine säurefähige Basis hat, geleitet wird.

3. Auf reine Stickluft

wirkt der elektrische Funken *ausdehnend*. Man kann nicht glauben, daß dabei eine Vermehrung der *Grundstoffe* dieser Luftart vorgegangen ist, denn sie zieht sich nachher wieder zu ihrem vorigen Volum zusammen (a.a.O.). Dasselbe geschieht mit kohlensaurer Luft (s. *van Marums ersten Theil*, S. 27).

Es wäre interessant, die Stickluft, welche der elektrische Funken ausdehnt, im Eudiometer zu untersuchen (ob sie sich da wieder zusammenzieht?), auch zu sehen, ob der Phosphor in ihr nicht leuchtet.

I,2,579

4. Auf Salpeterluft

wirkt die Elektricität als ein *Zersetzungsmittel*. Die salpetersaure Luft scheint auf bloße Stickluft reducirt zu werden (a.a.O. S. 42).

5. Auf entzündliche Luft.

Nachdem der Strahl 10 Minuten lang durch solche Luft gegangen war, konnte man doch an der Lackmustinktur, mit der die Glocke gesperrt war, nicht die geringste Veränderung bemerken (S. 42).

Die Elektricität *vermindert* das Volum der brennbaren Luft nicht (wie geschehen müßte, wenn sie etwa mit der letzteren zu *Wasser* zusammen träte. - Vielmehr wurde nach *van Marum* (a.a.O.) auch diese Luftart durch den elektrischen Strahl ausgedehnt.

Was aber sehr merkwürdig ist, ist, daß doch die Elektricität auf entzündliche Luft *dephlogistisirend* zu wirken scheint. Durch den elektrischen Strahl wurde solche Luft in 15 Minuten von 3 Zoll auf 10 vermehrt: *diese so ausgedehnte Luft hatte alle Entzündbarkeit verloren* (a.a.O. S. 43). Diese Erfahrung scheint bis jetzt unerklärbar zu seyn, könnte aber, weiter verfolgt, wichtig werden.

II. Auf Metalle.

1. Verkalkung derselben in verschiedenen Luftarten.

Die meisten Metalldrähte von gewisser Dicke und Länge verwandeln sich, wenn die Entladung durch sie hindurch geht, in einen dicken Rauch, worin man zugleich Fäden und Flocken aufsteigen sieht, die augenscheinlich aus dem Kalke des Metalls bestehen.

In Ansehung der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verkalkung der Metalle durch Elektricität beobachtet man die nämliche Stufenfolge, wie bei ihrer Verkalkung durch Feuer. Am leichtesten wird Blei und Zinn, schwerer schon Eisen, Messing, Kupfer, noch schwerer Silber verkalkt.

Die verschiedenen Grade der Oxydation, d.h. die größeren oder geringeren Quantitäten des Oxygenes, das die Metalle aufnehmen, sind von verschiedenen Farben begleitet, die sie nach der Verkalkung annehmen

I,2,580

oder auf dem Papier zurücklassen. Folgende Sätze sind die wichtigsten für unsern gegenwärtigen Zweck:

a) *Keine Verkalkung eines Metalls durch Elektricität geschieht, ohne daß damit eine Absorption von Oxygene aus der Luft verbunden wäre.* - Dieser Satz beweist nichts gegen die Voraussetzung, daß das Oxygene ein Bestandtheil der elektrischen Materie sey; denn nachdem durch den elektrischen Funken die Capacität der Metalle für das Oxygene vermehrt ist, ist es natürlich, daß sie noch mehr von diesem Stoffe aus der Luft aufnehmen. Wirklich bemerkt man,

b) *daß die Metalle durch die Elektricität in einem höheren Grade oxydirt werden als durch Feuer:* dieß sieht man

aa) daraus, daß die Glühhitze der Metallkügelchen, die durch die elektrische Ladung gebildet werden, weit stärker ist, als die Glühhitze, welche eben diese Metalle durch das Feuer annehmen können. (Man s. *van Marum* a.a.O. S. 10).

bb) Daraus, daß die Metalle durch Elektricität oxydirt weit hellere Farben annehmen, als wenn sie im Feuer verkalkt werden. Es ist bekannt, daß die Metalle im Verhältniß des Grads ihrer Oxydation farbiger werden. (Man sehe die Kupfer, die dem angeführten Werke *van Marums* beigefügt sind). Ohne Zweifel würde sich dieser Satz auch bestätigen, wenn man gleiche Massen, durch Feuer und Elektricität verkalkt, mit der Wage untersuchte.

cc) Daraus, daß kein Metall (das Blei ausgenommen) durch Elektricität *in reiner Lebensluft stärker* als in *gemeiner* Luft verkalkt wird. Dieß ist nicht erklärbar, ohne anzunehmen, daß die elektrische Materie selbst Oxygene mit sich führt, oder daß sie wenigstens in der gemeinen Luft alles Oxygene vom Azote scheidet und um das Metall, das verkalkt werden soll, gleichsam sammelt.

Ich wiederhole die Frage, die ich schon in den *Ideen zur Ph. d. N.* gethan habe, ob sich bei der Verkalkung kein Unterschied der negativen und positiven Elektricität zeigt?

I,2,581

c) *Auch durch Elektricität kann kein Metall in einer Luftart, die kein Oxygene enthält, verkalkt werden.* In Salpeterluft kann ein Metall durch Elektricität verkalkt werden, weil sie jene Luftart zersetzt und ihr das Oxygene entzieht. - Ebenso im *Wasser* (wenn man $^1/_8$ von der Länge nimmt, die in freier Luft verkalkt werden kann). Daß auch hier eine Zersetzung des Wassers vorgehe, beweist das (bei noch unvollkommenen Versuchen) erhaltene brennbare Gas.

Ob in Luftarten, die von Oxygene rein sind, eine Verkalkung durch Elektricität möglich sey, ist noch sehr zweifelhaft. In Stickgas wenigstens gelang es *van Marum* auch dann nicht, wenn er den Draht nur halb so lang nahm, als er denselben in atmosphärischer Luft verkalken konnte (a.a.O. S. 25). Ob der Versuch in reinem entzündlichen Gas angestellt worden ist, weiß ich nicht. - Vielleicht würde mit *negativer* Elektricität gelingen, was mit *positiver* nicht gelungen ist. - Hat vielleicht der Physiker *Charles,* der sogar Platina und Gold in brennbarer Luft verkalkt haben will, mit negativer Elektricität experimentirt? -

2. Reduktion der Metalle.

Es fragt sich, ob Metalle durch Elektricität in sauerstoffleeren Luftarten nicht *leichter* als in andern reducirt werden? Ich kenne hierüber keinen entscheidenden Versuch.

Es ist leichter zu erklären, wie Metalle durch Elektricität *verkalkt,* als wie sie durch dieselbe *reducirt* werden. Indeß thut die positive elektrische Materie hiebei nichts anderes, als was das Licht auch, nur

langsamer, thut. Es ist bekannt daß die metallischen Halbsäuren durch Berührung des Lichts allmählich desoxydirt werden.

Sollten nicht die Metalle leichter *verkalkt* werden durch *negative,* leichter *reducirt* durch *positive* Elektricität?

3. Schmelzung der Metalle.

Es scheint, daß die Metalle durch Elektricität auf andere Weise als durch Feuer geschmolzen werden. *Van Marum* hat in Ansehung

I,2,582

der verschiedenen Schmelzbarkeit der Metalle durch Elektricität wenig Uebereinstimmung gefunden mit ihrer verschiedenen Schmelzbarkeit durch Feuer. (Man s. die angf. Schr. S. 4).

Zu S. 439. *Einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen* oder *zu widerlegen.* In dem Jahr, da diese neue Auflage erscheint, nachdem aber längst höhere Ansichten dieser Gegenstände durch Wissenschaft und Erfahrung zu entschieden dargethan sind, als daß Experimente dieser Art wohl weiter als zur Untersuchung der äußeren und negativen Bedingungen der Elektricitätserregung dienen könnten, hat die Königl. Societät der Wissenschaften in Göttingen die Erweckung der Elektricität in verschiedenen Luftarten zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht.

Zu S. 442. Daß das hier aufgestellte Princip schon wegen des unbestimmten Ausdrucks der größeren Verwandtschaft, welcher ebenso viel bedeuten kann als: größere Leichtigkeit des Verbrennens, oder vielmehr als: Aufnehmungsfähigkeit einer größeren Quantität Sauerstoffs, beträchtliche Modificationen leiden müsse, ist von selbst klar. Welches Gesetz der elektrischen Verhältnisse der Körper aber sich durch die Galvanisch-Volta'schen Versuche ausgesprochen habe, ist entweder zu bekannt, oder, inwiefern es dieß nicht und noch zweifelhaft seyn sollte, zu weitläufig, um hier exponirt zu werden[1].

Zu S. 459. Was mir, als ich diese Stelle niederschrieb, noch problematisch schien, ob die Witterungsveränderungen sich durch ein verändertes Verhältniß der beiden Grundbestandtheile der Atmosphäre im Eudiometer darstellen lassen, hat sich inzwischen doch als möglich gezeigt. In Herrn *v. Zachs geographischen Ephemeriden,* April 1798, S. 497 ff. stehen einige hierher gehörige Beobachtungen des Herrn von *Humboldt,* die ich mit seinen eignen Worten hier anführe.

"Das *Wasser* ist die Hauptquelle des Sauerstoffgehaltes im Dunstkreise; im Nebel finde ich diesen Gehalt sehr groß, ebenso wenn

[1] Dieser und der unmittelbar vorhergehende Passus (zu S. 439 und zu S. 442) sind in den späteren Auflagen hinzugekommen.

I,2,583

es *thaut* - das Schneewasser enthält nach *Hassenfraz* in seinen Zwischenräumen fast reine Lebensluft".

"Bildet sich dagegen Wasser aus Luft im Dunstkreise - Schnee oder Regen -, so zeigen meine Eudiometer gleich *weniger Lebensluft.* - Das pflanzenlose Meer hat die reinste Luft, wegen der Verdampfung und Wasserzersetzung, und in dem feuchten London ist die Luft an Sauerstoff reicher als in

den Toscanischen Fluren".

Es wäre also jetzt durch Versuche sogar darstellbar, daß der Regen ein *höherer atmosphärischer Proceß* ist. - Da gewöhnlich mit dem Regen die Barometer fallen, so wäre nun dieses Fallen leicht aus der Verminderung des Sauerstoffs im Dunstkreis zu erklären (vergl. oben S. 459), wenn nicht das Gesetz der Polarität, dem die Barometerveränderungen offenbar folgen (S. 473), auf etwas noch Höheres hinwiese.

Auf eine Verminderung des Sauerstoffgehalts der Atmosphäre und auf Zersetzungen der beiden Luftarten deuten nun auch andere Phänomene, z.B. die oft so schnell (ohne Nebel und Feuchtigkeit) veränderte *Durchsichtigkeit* der Luft, vorausgesetzt, daß die Luft ihre Durchsichtigkeit dem Oxygene verdankt (oben S. 398). Beim Sirocco schwanken alle Gestirne, die Strahlenbrechung wird vermindert: wirklich ist beim Sirocco mehr Stickluft im Dunstkreis, oft 0,03 weniger Oxygene. - Größer wird die Strahlenbrechung nach Untergang der Sonne bei zunehmender *Kühle* (welche immer anzeigt, daß das Oxygene in der Luft concentrirt ist, oben S. 459). In unsern Gegenden macht oft der Südwind die Luft, indem er sie erwärmt (das Verhältniß des Oxygenes in ihr vermindert), undurchsichtiger. - Man kann wohl nach solchen Beobachtungen nicht mehr zweifeln, daß *alle* meteorologischen Veränderungen aus höheren Ursachen zu erklären sind, als bisher zu geschehen pflegt.

Dritter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 1799. 1800.

[I,3,V]

Vorwort des Herausgebers.

Dieser dritte Band umfaßt die ersten systematischen Werke Schellings, den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie mit der dazu gehörigen Einleitung und das System des transscendentalen Idealismus. (Angehängt ist die kleine Schrift gegen die Jenaische Literaturzeitung, die mit den ersten naturphilosophischen Arbeiten des Verfassers in Bezug steht). Es handelte sich hier nicht, wie bei den vorhergehenden Bänden, um Zusammenstellung der Varianten verschiedener Ausgaben: dagegen ist der Entwurf eines Systems der Naturphilosophie durch Zusätze bereichert worden, welche, aus einem durchschriebenen Handexemplar des Autors excerpirt, als Commentar oder Supplement des ursprünglichen Textes gelten können und dazu dienen, theils den wissenschaftlichen Gang des Ganzen vor Augen zu legen, theils namentlich das durchgängige Ineinandergreifen und Sichdurchdringen der philosophischen und der physischen Ideen noch mehr ins Licht zu setzen, als dessen Frucht auch das Divinatorische anzusehen ist,

I,3,VI

das der ersten Erfindung der Naturphilosophie eigenthümlich war (man vergl. unten S. 321 Anm. 2) - Ich kann mich nicht enthalten ein älteres Urtheil über die Bedeutung des Entwurfs hier beizufügen, weil es mir dessen Verhältniß zur vorangegangenen Naturwissenschaft ebenso einfach als richtig zu bezeichnen scheint. Das Urtheil, dessen Quelle ich nicht kenne (ich fand es in einem Excerptenbuch meines Vaters) lautet so: " Hier wurde zum erstenmal seit der neuen Ausbildung der Naturwissenschaften das Ganze der Physik mit Einem Blick übersehen, und vorzüglich diese Wissenschaft von jenem Erbfehler befreit, welcher noch bestimmt und gleichsam am correktesten in Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft als philosophischer Grundsatz ausgesprochen ist: der Organismus lasse sich aus den immanenten, eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht beherrschen oder ableiten, sondern man müsse in Ansehung seiner zu einer Teleologie nach Begriffen seine Zuflucht nehmen. *Schelling* entriß zuerst den Glauben an die Einheit des Systems der Natur den Träumen der Schwärmer, und stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, daß die Welt unter Naturgesetzen ein organisches Ganzes sey; er setzte somit den Organismus, welcher fast immer nur ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum bleibenden Princip des Ganzen". -

Das System des transscendentalen Idealismus bezeichnet der Verfasser selbst in seinen nachgelassenen Schriften[1] als " Vorübung und Uebergang" zu einer folgenden Philosophie, welche " in jenem unter einer ziemlich durchsichtigen Hülle schon hindurchschien" (dieß

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 370, Anm. 1.

I,3,VII

und das Folgende mit Anführungszeichen Versehene sind ebenfalls handschriftliche Worte Schellings). Denn "in der schon im System des transscendentalen Idealismus erfundenen, obgleich hier noch in einem engeren Kreise (nur in Bezug auf das Ich) angewendeten und erprobten objektiven Methode, d.h. derjenigen Methode, deren Princip ist, daß die frühere Stufe, oder, was auf dieser sich erzeugt, stets der folgenden höheren zum *Gegenstand* (Objekt) wird: in dieser Methode lagen die Mittel, von dem Tiefsten der Natur durch alle Stufen derselben bis zum menschlichen Bewußtseyn, von da wieder durch die verschiedenen Sphären des menschlichen Geistes hinauf zu steigen, um endlich in der letzten und höchsten Idee, dem über allem siegreichen Subjekte, zu enden".

"In Deutschland wurde das System des transscendentalen Idealismus durch diese eigne spätere Ausführung seines Urhebers selbst in Vergessenheit zurückgedrängt, aus der es kürzlich in Frankreich durch eine Uebersetzung gezogen worden ist, die man sich doch wohl nur aus der Anerkennung erklären kann, daß dieß Werk, wenn auch materiell durch spätere Hervorbringungen desselben Verfassers überboten, dennoch formell noch immer seinen Werth behauptet".

Aber (möchte man zu dieser Aeußerung hinzusetzen) auch materiell enthält dieses Werk ohne Zweifel manches, was nicht bloß für den Standpunkt gilt, von welchem aus es geschrieben ist, sondern allgemein philosophische Geltung hat: z.B. was S. 407 vom Materialismus gesagt ist, ferner die Bemerkungen über Empirismus S. 413, vergl. mit S. 417. Nicht weniger ist es von Interesse, die Deduktion des Rechtsgesetzes und der

I,3,VIII

Rechtsverfassung S. 581 ff. mit demjenigen zu vergleichen, was sich hierüber in der Darstellung der rein rationalen Philosophie findet.

Ich füge noch bei, daß das System des transscendentalen Idealismus hier ebenfalls, jedoch erst gegen den Schluß hin, einige Zusätze aus einem Exemplar des Verfassers erhalten hat.

Eßlingen, im September 1857.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,3,1]

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

Für Vorlesungen.

1799.

[I,3,3]

Vorrede.

An eine Schrift, die, wie die gegenwärtige, einzig und allein um als Leitfaden für Vorlesungen zu dienen geschrieben ist, können mit Recht nicht dieselben Forderungen gemacht werden, wie an eine solche, die ursprünglich für das größere Publicum bestimmt war.

Diese Schrift könnte *erster* Entwurf heißen schon deßwegen, weil *vor* ihr kein Versuch dieser Art existirt hat - (denn noch hat niemand für die *dynamische* Philosophie *gewagt*, was von *le Sage* für die *mechanische gethan* ist). - Allein die Aufschrift hat einen andern Sinn.

Der Verfasser hat zu hohe Begriffe von der Größe seines Unternehmens, um in der gegenwärtigen Schrift - (weit entfernt, das *System selbst* aufzustellen) - auch nur *mehr* als den *ersten* Entwurf anzukündigen.

Eines also ist es, was er fordert: der Leser erinnere sich bei seinem Urtheil, daß ihm die Akten noch nicht vollständig gegeben sind. Am wenigsten urtheile, wer nicht einmal weiß, was dem Verfasser Naturphilosophie oder speculative Physik bedeutet, sondern, wenn er ja urtheilen muß, erwarte er die Erklärung des Verfassers, welche in einer besondern Schrift *über das Fundament und den innern Organismus eines Systems der speculativen Physik* binnen Kurzem erfolgen wird. - Indeß mag der folgende Grundriß die Stelle einer Einleitung vertreten.

Jena, den 20. März 1799.

[I,3,5]

Grundriß des Ganzen.

Erster Hauptabschnitt.

Beweis, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Produkten *organisch* ist.

I. Da über Natur philosophiren so viel heißt, als die Natur schaffen, so muß vorerst der Punkt gefunden werden, von welchem aus die Natur ins *Werden* gesetzt werden kann (S. 11-13).

Damit aus einer unendlichen (insofern idealen) produktiven Thätigkeit eine reelle werde, muß sie gehemmt, *retardirt* werden. Da aber die Thätigkeit eine ursprünglich unendliche ist, so kann es, auch wenn sie gehemmt wird, doch nicht zu endlichen Produkten kommen, und wenn es zu solchen kommt, können es bloß *Scheinprodukte* seyn, d.h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwicklung liegen, jedes Produkt wieder in Produkte zerfallen können (11-20).

II. III. Die Analysis kann also nicht bei irgend etwas stillstehen, was noch *Produkt* ist, sondern nur bei dem rein *Produktiven*. Dieses *absolut* Produktive nur (was kein Substrat mehr hat, sondern Ursache alles Substrats ist), ist das absolut-Hemmende aller Analysis, zu welchem aber eben deßwegen die Analysis (die Erfahrung) nie gelangen kann. Es muß *schlechthin* in die Natur *gesetzt* werden, und es ist erstes *Postulat* aller Naturphilosophie. - Es muß das in der Natur (mechanisch und chemisch) *Unüberwindliche* seyn; als solches aber wird nur die Ursache aller *ursprünglichen* Qualität gedacht (S. 19). Dieses absolut Produktive wird durch den Begriff der *einfachen Aktion* bezeichnet. - (Princip einer dynamischen Atomistik) - (S. 22. u.f.).

Da in der Natur als Objekt ein unendliches Produkt sich evolvirt, so müßte, *wenn* die absolute Analysis als wirklich gedacht würde, eine unendliche Mannichfaltigkeit einfacher Aktionen, als der Elemente der Natur und aller Construktion der Materie gedacht werden (20).

(Es muß hier gleich erinnert werden, daß es zu dieser absoluten Analysis in der Natur nie kommen kann, daß also jene einfachen Aktionen auch nur die idealen Faktoren der Materie sind).

I,3,6

Diese einfachen Aktionen aber können sich durch nichts voneinander unterscheiden, als die ursprüngliche *Figur*, die sie produciren (worin wir dem Atomistiker beipflichten. Da es aber zur absoluten Evolution nicht kommt, wegen des allgemeinen, die Natur als *Produkt* zusammenhaltenden, Zwangs zur Combination (34), so können diese Grundgestalten nicht als existirend gedacht werden, *gegen* den Atomistiker)[1]. Sie müssen also gedacht werden als sich aufhebend; als *ineinander greifend* (Cohäsion, 29 u.f.). Das ursprünglichste Produkt dieses Ineinandergreifens ist die *ursprünglichste Flüssigkeit* - das absolut *Incomponible*, eben deßwegen absolut Decomponible. - (Ansicht der Wärme-, der elektrischen und der Lichterscheinungen aus diesem Gesichtspunkt (34-36). - Vermittelst dieses Princips würde es zur Aufhebung aller Individualität - also auch alles *Produkts*, in der Natur kommen. Dieß ist unmöglich. Es muß also ein Gegengewicht in der *Natur* seyn, dadurch daß die Materie von der andern Seite sich in das absolut *Indecomponible* verliert. Aber dieses kann wiederum nicht existiren, als insofern es zugleich das absolut *Componible* ist. - Die Natur kann weder in das eine noch das andere Extrem sich verlieren. Die Natur in ihrer Ursprünglichkeit also ein Mittleres aus beiden (S. 39).

Der Zustand der *Gestaltung* also der ursprünglichste, in dem die Natur erblickt wird. - Die Natur = einem Produkt, das von Gestalt in Gestalt übergeht, zwar nach einer gewissen Ordnung, wodurch es aber doch abermals zu keinem bestimmten Produkte kommt ohne absolute *Hemmung* der *Bildung*. - Es wird bewiesen, daß eine solche nur dann denkbar ist, wenn der Bildungstrieb nach entgegengesetzten Richtungen sich entzweit, was auf einer tiefern Stufe als *Geschlechtsverschiedenheit* erscheinen wird (44).

Beweis, daß dadurch die Permanenz verschiedener Entwicklungsstufen in der Natur gesichert ist (49 u.f.).

Aber alle diese verschiedenen Produkte = *Einem auf verschiedenen Stufen gehemmten Produkt*, Abweichungen von *Einem* ursprünglichen Ideal. *Beweis* aus der Continuität der dynamischen Stufenfolge in der Natur (63 u.f.), und daraus die Grundaufgabe der ganzen Naturphilosophie: *die dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten*.

IV. Es sind individuelle Produkte in die Natur gesetzt worden, aber die Natur geht auf einen *allgemeinen* Organismus. - Ankämpfen der Natur gegen alles Individuelle.

Deduktion der nothwendigen *Wechselbestimmung der Receptivität* und der *Thätigkeit in allem Organischen* (was sich tiefer unten als

[1] Wenn man die Natur als Objekt für *reell*, und nicht als durch Evolution, sondern als durch *Synthesis* entstanden, ansieht (wie man denn auf dem empirischen Standpunkt nicht anders kann), ist die Atomistik nothwendig, sie sey nun mechanisch oder dynamisch. - Durch die transscendentale Ansicht, zu welcher die speculative Physik zuletzt sich erhebt, ändert sich alles völlig um.

I,3,7

Erregbarkeit darstellt) (S. 73), und Aufhebung dieser Wechselbestimmung in den entgegengesetzten Systemen

a) der chemischen Physiologie, welche in den Organismus bloße Receptivität (kein Subjekt) setzt.

b) dem System, das eine absolute (durch keine Receptivität vermittelte) Thätigkeit - eine absolute Kraft zu leben, in den Organismus setzt (S. 81).

Vereinigung beider Systeme im Dritten (S. 79 ff.).

Aber wenn in den Organismus als das Vermittelnde seiner Thätigkeit nothwendig Receptivität gesetzt wird, so liegt in ihm selbst die Voraussetzung einer ihm entgegengesetzten - *anorgischen* - Welt von bestimmter Einwirkung auf ihn - welche Welt aber eben deßwegen, weil sie eine bestimmte (unveränderliche) ist, selbst wieder unter äußerer Einwirkung stehen (gleichsam in erzwungenem Zustand seyn) muß, um so zusammen mit ihrer organischen Welt wieder gemeinschaftlich ein *Inneres* zu bilden.

Dieß müßte sich ableiten lassen aus den Bedingungen einer anorgischen Welt überhaupt.

Zweiter Hauptabschnitt.

Deduktion der Bedingungen einer anorgischen Natur.

Deduktion der Möglichkeit eines bloßen Neben- und Außereinander (94). Da ein solches nur als Tendenz zum Ineinander denkbar ist, wird eine Ursache postulirt, die diese Tendenz unterhält.

a) Deduktion der allgemeinen Schwere (94-95). Entgegengesetzte Systeme,
das mechanische und

das metaphysische System der Attraktion (98-104).
Drittes aus beiden: System der physischen Attraktion, abgeleitet aus der Theorie der allgemeinen Weltbildung (104-126).
b) Mit der allgemeinen Schwere ist in die Natur die *Tendenz* zur allgemeinen Intussusception gelegt. Als Hypothese angenommen, daß es zur *wirklichen* Intussusception komme, so wird die Aktion der Schwere nur der erste Impuls dazu seyn; es wird also, um sie wirklich zu machen, eine von ihr verschiedene Aktion hinzukommen. - Es wird gefordert eine solche in der Natur aufzuzeigen (128).

Beweis, daß das Princip alles chemischen Processes einer bestimmten Sphäre nicht wieder Produkt derselben, sondern einer höheren Sphäre ist. (Deduktion des Sauerstoffs) 129-131. - Folgerung, daß die positive Aktion in jedem chemischen Processe der niederen Sphäre von der höheren ausgehen muß.

Beweis, daß das *Licht* in dem uns bekannten Theil des Universums Phänomen einer solchen von den Weltkörpern höherer Ordnung auf die subalternen ausgeübten dynamischen Aktion sey. (Verbrennung = einem Uebergang entgegengesetzter Affinitätssphären ineinander, 131-136).

I,3,8

c) Deduktion eines entgegengesetzten Verhältnisses aller Erdsubstanzen in jener Aktion - *elektrische* Verhältnisse der Körper.
Unterschied des elektrischen und chemischen Processes. Das Princip, das in den einen unmittelbar eingreift, ist das mittelbar bestimmende des andern (140-142).
d) Verhältniß der Aktion der Schwere zur chemischen Aktion (143 u.f.).

Dritter Hauptabschnitt

Wechselbestimmung der organischen und anorgischen Natur.

I. Der höchste Begriff, wodurch der Zusammenhang des Organismus mit einer anorgischen Welt ausgedrückt wird, ist der Begriff der *Erregbarkeit*. - Duplicität, welche dadurch in den Organismus gesetzt wird, und Ableitung derselben aus der allgemeinen Organisation des Universums (144-148).

Vollständige Vereinigung der entgegengesetzten Systeme, welche den Organismus entweder als bloßes Objekt oder als bloßes Subjekt setzen, im dritten, was ihn als *erregbar* setzt (148 u.f.). - Ableitung einer *Ursache* der Erregbarkeit, deren Bedingung Duplicität, die ihrer Tendenz nach chemisch, eben deßwegen ursprünglich nicht-chemisch, und darauf gegründeter vollständiger Beweis der *Möglichkeit eines höheren dynamischen Processes* (dergleichen der Lebensproceß), *der, obgleich selbst nicht chemisch, doch dieselbe Ursache und dieselben Bedingungen hat, wie der chemische Proceß* (-154).

II. *Ableitung der einzelnen organischen Funktionen aus dem Begriff der Erregbarkeit*.
a) Da die Erregbarkeit Duplicität voraussetzt, - kann die Ursache von jener nicht wieder Ursache von dieser seyn. Es wird also eine Ursache postulirt, die Duplicität nicht mehr *voraussetzt* - eine Ursache der *Sensibilität*, als organischen Thätigkeitsquells (-160).
b) Bestimmung der Thätigkeit, deren Quell sie ist, und der Bedingungen dieser Thätigkeit (im Galvanismus) - *Irritabilität* (-171).
c) Erlöschen dieser Thätigkeit im Produkt - *Produktionskraft* mit allen ihren Zweigen (Nutrition 172-174, Secretion 175-178, Wachsthum 179, Kunsttrieb (thierische Instinkte überhaupt) 180-191. - Metamorphose, Zeugungstrieb 191-194).

III. Folge aus dem Vorhergehenden.
a) Daß die organischen Funktionen eine der andern untergeordnet, daß sie sich *entgegengesetzt* in Ansehung ihres *Erscheinens* (Hervortretens) im Individuum sowohl als der ganzen organischen Natur.
b) Daß durch diese Entgegensetzung (weil die höhere Funktion durch das Uebergewicht der untergeordneten verdrängt wird) eine *dynamische* Stufenfolge in der Natur begründet ist.
c) Beweis dieser dynamischen Stufenfolge (194-196) aus

I,3,9

aa) einer Wechselbestimmung der Sensibilität und Irritabilität (196-203),
bb) - - der Sensibilität und Produktionskraft (203-204),
cc) - - Irritabilität und Produktionskraft (-205) durch die ganze organische Natur.

Schlußfolge: daß es ein und dasselbe Produkt ist, was von der höchsten Stufe der Sensibilität endlich in die Reproduktionskraft der Pflanze sich verliert.

d) *Beweis, daß in der allgemeinen und der anorgischen Natur dieselbe dynamische Stufenfolge herrsche wie in der organischen* (207-220).

Allgemeines Schema dieser Stufenfolge.

Organische,	*Allgemeine,*	*Anorgische Natur.*
Bildungstrieb,	Licht,	Chemischer Proceß,
Irritabilität,	Elekricität,	Elektrischer Proceß,
Sensibilität,	Ursache des Magnetismus?	Magnetismus?[1(2)]

e) *Höchste Aufgabe der Naturphilosophie: Welche Ursache aus der allgemeinen Identität der Natur die erste Duplicität* (von der alle andern Gegensätze bloße Abkömmlinge sind) *hervorgebracht* (220).

(Anhang zu III. Theorie der Krankheit, abgeleitet aus der dynamischen Stufenfolge in der Natur (220-239).

IV. Nicht nur die untergeordneten Funktionen des Organismus, sondern auch die ihnen entsprechenden allgemeinen Kräfte (Elektricität, chemischer Proceß) setzen eine ursprüngliche Heterogeneität voraus - die Auflösung jener Aufgabe (welches die Ursache der ursprünglichen Heterogeneität?) ist also zugleich eine Theorie des chemischen Processes, und umgekehrt.

Allgemeine Theorie des chemischen Processes (S. 240-261).

a) *Begriff des chemischen Processes* (240-242).

b) *Materielle Bedingungen des chemischen Processes.* - Beweis, daß im chemischen wie im elektrischen Proceß nur *Ein* Gegensatz herrsche (242-249).

c) Da aller chemische (und elektrische) Proceß vermittelt ist durch *eine erste* Heterogeneität, so hat diese für die allgemeine Natur dieselbe Funktion, wie die Sensibilität für die organische. - Vollständiger Beweis, daß es der *Magnetismus* ist, der für die allgemeine Natur das ist, was die Sensibilität für die organische, daß ihm, wie dieser alle organischen, alle *dynamischen* Kräfte des Universums untergeordnet sind - daß er, wie die Sensibilität in der organischen, *allgemein* ist in der anorgischen

I,3,10

Natur (und *aufgehoben*, wo er es ist, nur für die *Erscheinung)*. - Schluß auf die Identität der letzten Ursache der Sensibilität und des Magnetismus (-257).

d) *Vollständige Construktion des chemischen und alles dynamischen Processes* (257-261).

aa) Da eine Intussusception zwischen heterogenen Körpern möglich ist, nur insofern das *Homogene* selbst *in sich* entzweit wird, so kann kein homogener Zustand *absolut,* sondern nur *Indifferenzzustand* seyn. Um diesen zu erklären, muß im Universum eine allgemeine von Produkt zu Produkt sich fortpflanzende Wirkung durch (magnetische) Vertheilung, als das allgemein Bestimmende aller Qualität (und darum der Magnetismus als allgemein) angenommen werden (-260).

bb) Ferner, um Heterogeneität in die einzelne dynamische Sphäre und dadurch die Möglichkeit einer Aufhebung des dynamischen Indifferenzzustandes zu bringen - eine *Mittheilung* zwischen der höheren und niederen Affinitätssphäre (durch das Medium des Lichts (-261). Durch die letztere ist die *äußere* Bedingung des dynamischen Processes (Heterogeneität), durch jene die *innere* (Entzweiung im *Homogenen* selbst) gegeben.

V. Die jetzt abgeleitete *dynamische Organisation* setzt das Universum als *Gerüste* voraus.

Deduktion dre Kräfte, durch welche (unter Voraussetzung einer *ur*sprünglichen Duplicität in der Natur) *die Evolution des Universum bedingt ist,*

der expansiven,

der retardirenden und
der Schwerkraft,
welche (in ihrer Unabhängigkeit voneinander) allein die Natur als ein für jeden Mment der zeit wie des Raums bestimmtes Produkt und eine reelle *Construktion der Materie* möglich machen (261-268).

[I,3,11]

[Erster Hauptabschnitt. Beweis, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Produkten organisch ist.]

I.

Welcher Gegenstand Objekt der Philosophie seyn soll, derselbe muß auch als schlechthin *unbedingt* angesehen werden. Es fragt sich, inwiefern der Natur *Unbedingtheit* könne zugeschrieben werden.

1) Vorerst müssen wir uns des Begriffs des Unbedingten zu versichern suchen: dazu aber bedürfen wir einiger Sätze, die aus der Transscendentalphilosophie als bekannt vorausgesetzt werden.

Erster Satz. Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen ***Ding****, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, daß es* ***ist****. Denn was ist, nimmt nur an dem Seyn Theil, und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seyns. - Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals sagen, daß es* ***ist****. Denn es ist das* ***Seyn selbst****, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist.*

Erläuterung. Was durch diesen Satz behauptet wird, gilt ganz allgemein und für das Unbedingte in jeder Wissenschaft. Denn obschon zum absolut-Unbedingten im menschlichen Wissen nur die Transscendentalphilosophie sich erhebt, so muß diese doch selbst erweisen, daß jede Wissenschaft, die nur *Wissenschaft* ist, ihr Unbedingtes hat. Der obige Satz gilt also auch für die Naturphilosophie; "es kann in keinem einzelnen Naturding, *als solchem*, das Unbedingte der Natur gesucht werden"; vielmehr offenbart sich in jedem Naturding ein *Princip* des

I,3,12

Seyns, das *nicht selbst ist*. - Daß nun aber das Unbedingte überhaupt nicht unter dem Prädicat des Seyns gedacht werden könne, folgt von selbst daraus, daß es als Princip alles Seyns an keinem höheren Seyn theilnehmen kann. Denn, wenn alles, was *ist*, nur gleichsam die Farbe des Unbedingten ist, so muß das Unbedingte selbst - gleich dem Licht, das keines höheren Lichtes bedarf, um sichtbar zu seyn - überall durch sich selbst offenbar werden.

Was ist nun aber der Transscendentalphilosophie das *Seyn selbst*, von dem alles einzelne Seyn nur eine besondere Form ist? Wenn nach Principien derselben alles, was ist, Construktion des Geistes ist, so ist das *Seyn selbst* nichts anderes als *das Construiren selbst*, oder da Construktion überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nichts anderes als die *höchste construirende Thätigkeit*, die, obgleich selbst nie Objekt, doch Princip alles Objektiven ist.

Diesem nach weiß die Transscendentalphilosophie von keinem ursprünglichen Seyn[1]. Denn wenn das *Seyn selbst* nur *Thätigkeit* ist, so kann auch das einzelne Seyn nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Thätigkeit angesehen werden. - Das *Seyn* soll nun ebensowenig etwas Ursprüngliches seyn in der *Naturphilosophie*,

"*der Begriff des Seyns als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie* (eben sowie aus der

Transscendentalphilosophie) *schlechthin eliminirt werden*".

Dieß und nichts anderes sagt das Obige: "Die Natur soll als unbedingt angesehen werden"[2].

[1] von keinem Seyn *an sich*.
Bemerkung des Herausgebers. Diese Anmerkung, so wie *alle folgenden*, mit wenigen jedesmal zu bezeichnenden Ausnahmen, sind einem auf dem Katheder benutzten *Handexemplar des Verfassers* entnommen. Aus der gleichen Quelle stammen die der Kürze halber hie und da in den Text selbst aufgenommenen, in [ ] eingeschlossenen Worte.

[2] Der Naturphilosoph behandelt die Natur wie der Transscendentalphilosoph das Ich behandelt. Also die Natur selbst ist ihm ein Unbedingtes. Dieß aber ist nicht möglich, wenn wir von dem objektiven Seyn in der Natur ausgehen. Das objektive Seyn ist in der Naturphilosophie so wenig etwas Ursprüngliches, als in der Transscendentalphilosophie.

I,3,13

Nun ist aber nach allgemeiner Uebereinstimmung die Natur selbst nichts anderes als der Inbegriff *alles Seyns*[1]; es wäre daher unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die verborgene Spur der Freiheit entdeckbar wäre[2]. Darum behaupten wir: Alles Einzelne (in der Natur) sey nur eine Form des Seyns selbst, das *Seyn selbst* aber = absoluter Thätigkeit. Denn, wenn das Seyn selbst = Thätigkeit ist, so kann auch das *einzelne* Seyn nicht absolute *Negation* der Thätigkeit seyn. Das Naturprodukt selbst müssen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seyns denken. Aber dieses Seyn selbst ist von einem höheren Standpunkt angesehen nichts anderes als eine *continuirlich-wirksame*[3] *Naturthätigkeit*, die in ihrem Produkte erloschen ist. - Ursprünglich aber ist für uns in der Natur überhaupt kein *einzelnes Seyn* (als ein zu Stande gekommenes) vorhanden, denn sonst ist unser Thun nicht Philosophie, sondern Empirie. - Wir müssen, was *Objekt* ist, in seinem *ersten Ursprung* erblicken. Vorerst also ist alles, was in der Natur ist, und die Natur, als Inbegriff des *Seyns*, selbst für uns gar nicht vorhanden. Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur *schaffen*. Jede Thätigkeit aber erstirbt in ihrem Produkte, denn sie ging nur auf dieses Produkt. Die *Natur als Produkt* kennen wir also nicht. Wir kennen die Natur nur als *thätig*, - denn philosophiren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Thätigkeit zu versetzen ist. Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigne freie Entwicklung versetzen - heißt, mit andern Worten, *sich selbst* von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur, was geschieht - höchstens das Handeln als *Faktum, nicht das Handeln selbst* im Handeln - erblickt[4].

[1] und insofern wäre die Natur als *Objekt* genommen.

[2] wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die Spur eines höheren Begriffs, des Begriffs der Thätigkeit läge.

[3] gleichförmig-wirksame.

[4] Die ursprüngliche Produktivität der Natur verschwindet in der gewöhnlichen | *[S.14]* Ansicht über dem Produkt. Für uns muß das Produkt über der Produktivität verschwinden.

I,3,14

2) Die erste Frage, wie der Natur Unbedingtheit zugeschrieben werden könne, haben wir durch die Behauptung beantwortet, die Natur müsse als *schlechthin thätig* angesehen werden. Diese Antwort aber treibt uns von selbst auf die neue Frage: wie kann die Natur als schlechthin thätig angesehen werden, oder deutlicher: *in welchem Lichte muß uns die ganze Natur erscheinen, wenn sie absolut thätig*[1] *ist*?

Diese Frage zu beantworten, muß uns der folgende Satz dienen.

Zweiter Satz. Absolute Thätigkeit ist nicht durch ein endliches, sondern nur durch ein ***unendliches*** *Produkt darstellbar.*

Erläuterung. Die Naturphilosophie, damit sie nicht in ein leeres Spiel mit Begriffen ausarte, muß für alle ihre Begriffe eine entsprechende *Anschauung* nachweisen. Es fragt sich daher, wie eine absolute Thätigkeit, wenn eine solche in der Natur ist, empirisch, d.h. im Endlichen, sich darstellen werde.

- Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen - ist höchstes Problem aller Wissenschaften. Die untergeordneten Wissenschaften lösen dieses Problem für *besondere Fälle*. Die Transscendentalphilosophie hat es in der höchsten *Allgemeinheit* aufzulösen. - Diese Auflösung wird ohne Zweifel auf folgendes Resultat hinauskommen.

Der Schein, der die ganze Untersuchung über das Unendliche in allen Wissenschaften umgibt, rührt von einer Amphibolie dieses Begriffs selbst her. - *Das empirisch-Unendliche* ist nur die äußere Anschauung einer *absoluten* (*intellektuellen*) *Unendlichkeit*, deren Anschauung ursprünglich in uns ist, die aber nie zum Bewußtseyn käme ohne äußere, empirische Darstellung; der Beweis davon ist, daß diese Anschauung gerade dann eintritt, wenn die empirisch-unendliche Reihe vor der Einbildungskraft vernichtet wird, ("*ich tilge sie, und du liegst ganz vor mir*"). Wenn nämlich nur das Endliche äußerlich

[1] produktiv.

I,3,15

angeschaut werden kann, so kann das Unendliche in der äußeren Anschauung gar nicht dargestellt werden, als durch eine *Endlichkeit*, die nie vollendet, d.h. *selbst unendlich* ist, mit andern Worten, durch das *unendlich Werdende*[1], wo dann die Anschauung des Unendlichen in keinem einzelnen Moment liegt, sondern nur in einem endlichen Progressus *erzeugt werden* soll, - in einem Progressus, den aber keine Einbildungskraft aushält, daher dann die Vernunft sich bestimmt, die Reihe entweder zu vernichten[2], oder, was der Mathematiker thut, wenn er eine Größe als unendlich groß oder klein annimmt, eine idealische Gränze der Reihe anzunehmen, die aber so weit hinausgerückt wird, daß man im praktischen Gebrauch niemals über sie hinaus zu gehen kann genöthigt werden.

Wie muß man sich nun aber eine unendliche Reihe vorstellen, wenn sie nur die äußere Darstellung einer *ursprünglichen* Unendlichkeit ist? Muß man glauben, daß das Unendliche in ihr durch *Zusammensetzung* erzeugt werde, oder vielmehr muß man sich jede solche Reihe in *Continuität*, als Eine ins Unendliche fließende Funktion vorstellen? - Daß in der Mathematik unendliche Reihen aus Größen zusammengesetzt werden, beweist nichts für jene Annahme. Die *ursprünglich-unendliche* Reihe, wovon alle einzelnen (in der Mathematik) nur Nachahmungen sind, entsteht nicht durch *Zusammensetzung*, sondern durch *Evolution*, durch Evolution *Einer in ihrem Anfangspunkte* schon *unendlichen* Größe, die durch die ganze Reihe hindurchfließt; in dieser Einen Größe ist ursprünglich die ganze Unendlichkeit concentrirt, die Successionen in der Reihe bezeichnen nur gleichsam die einzelnen *Hemmungen*[3], welche der Ausbreitung jener Größe in eine unendliche Reihe (einen unendlichen Raum), welche sonst mit unendlicher Geschwindigkeit geschehen und *keine reale Anschauung* verstatten würde, continuirlich Schranken setzen.

[1] durch das *Werdenlassen*.

[2] Wenn die Reihe vernichtet wird, bleibt nichts übrig als das Gefühl der unendlichen Tendenz in uns selbst - diese kommt jetzt zur Anschauung, und darauf jener Ausdruck des Dichters. Daraus wird nun klar, daß ursprünglich alle Unendlichkeit eigentlich *in uns selbst* liegt.

[3] durch die Reflexion.

I,3,16

Der eigentliche Begriff also für eine *empirische Unendlichkeit* ist der Begriff einer *Thätigkeit*[1], die ins *Unendliche fort gehemmt ist*; wie könnte sie aber doch ins Unendliche gehemmt werden, wenn sie nicht ins Unendliche flöße, und wenn nicht in jedem einzelnen Punkt der Linie, die sie beschreibt, noch ihre ganze Unendlichkeit läge?

[1] Tendenz.

Folgesätze für die Naturphilosophie,

(die zugleich als Beantwortung unserer zweiten obigen Frage anzusehen sind).

Erster Folgesatz. Ist die Natur absolute Thätigkeit, so muß diese Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen[2]*. (Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur* ***schlechthin*** *thätig ist, doch nur wieder* ***in ihr selbst*** *gesucht werden).*

Zweiter Folgesatz. Die Natur ***existirt*** *als Produkt nirgends, alle einzelnen Produkte in der Natur sind nur Scheinprodukte, nicht das absolute Produkt, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer* ***wird*** *und nie* ***ist***[3]*.*

Dem ersten Satz zufolge muß in der Natur eine *ursprüngliche Dualität* schlechthin vorausgesetzt werden. Denn weiter ableiten läßt sie sich nicht, weil sie die Bedingung ist, unter welcher allein ein Unendliches überhaupt endlich darstellbar, d.h. unter welcher überhaupt eine *Natur* möglich ist. Durch diesen ursprünglichen Gegensatz in ihr selbst wird nun die Natur eigentlich erst in sich selbst ganz und beschlossen[4].

[2] sonst ist keine empirische Darstellung davon möglich.

[3] Die Produktivität ist ursprünglich unendlich; also selbst wenn es zum Produkt kommt, ist dieses Produkt nur Scheinprodukt. Jedes Produkt ist ein Hemmungspunkt, aber in jedem Hemmungspunkt ist noch das Unendliche. (Die letzten Worte des Textes "und das immer *wird* und nie *ist*" sind im Handexemplar gestrichen).

[4] und das soll sie seyn.

I,3,17

Da sie sich selbst ihre Sphäre gibt, so kann keine fremde Macht in sie eingreifen; alle ihre Gesetze sind immanent, oder: *die Natur ist ihre eigne Gesetzgeberin* (Autonomie der Natur).

Was in der Natur geschieht, muß sich auch aus den thätigen und bewegenden Principien erklären lassen, die in ihr selbst liegen, oder: *die Natur ist sich selbst genug* (Autarkie der Natur).

Zusammenfassen läßt sich beides in den Satz: *die Natur hat unbedingte Realität*[1], welcher Satz eben das Princip einer Naturphilosophie ist.

Die absolute Naturthätigkeit soll als ins Unendliche gehemmt erscheinen. Diese Hemmung der

allgemeinen Naturthätigkeit (ohne welche es nicht einmal zu Scheinprodukten käme) läßt sich nun allerdings als das Werk entgegengesetzter Tendenzen in der Natur vorstellen. (Man denke sich Eine, von Einem Mittelpunkt nach allen Richtungen ausströmende, ursprünglich in sich selbst unendliche Kraft, so wird diese in keinem Punkt des Raums einen Moment verweilen, den Raum also leer lassen, wenn nicht eine entgegenwirkende (retardirende) Thätigkeit ihrer Expansion eine endliche Geschwindigkeit gibt[2]. Allein sobald man unternimmt, aus jenen entgegengesetzten Tendenzen die Construktion eines endlichen Produkts zu Stande zu bringen, begegnet man einer unauflöslichen Schwierigkeit. Denn man setze, daß beide an einem und demselben Punkte zusammentreffen, so werden sich ihre Wirkungen wechselseitig gegeneinander aufheben, und das Produkt wird = O seyn. Eben deßwegen aber muß behauptet werden, daß kein Produkt in der Natur das Produkt seyn kann, worin jene entgegengesetzten Thätigkeiten absolut zusammentreffen, d.h. in welchem die Natur selbst zur Ruhe gelangte. Man muß mit Einem Worte alle *Permanenz* in der Natur selbst schlechthin *leugnen*. Man muß behaupten, daß alles *Beharren* nur in der Natur als *Objekt* stattfindet, während die

[1] = die Natur hat ihre Realität aus sich selbst - sie ist ihr eignes Produkt - ein aus sich selbst organisirtes und sich selbst organisirendes Ganzes.

[2] = Kants Repulsiv- und Attraktivkraft, - was bloß der mechanische Ausdruck für etwas Höheres ist.

I,3,18

Thätigkeit der Natur, als *Subjekts*, unaufhaltsam fortgeht, und während sie selbst aller Permanenz continuirlich entgegenarbeitet. Das *Hauptproblem* der Naturphilosophie ist nicht, das *Thätige* in der Natur (denn das ist ihr sehr begreiflich, weil es ihre erste Voraussetzung ist), sondern das *Ruhende*, *Permanente* zu erklären. Zu dieser Erklärung aber gelangt sie eben durch jene Voraussetzung, daß das Permanente für die Natur eine Schranke ihrer eignen Thätigkeit sey[1]. Denn, wenn dieß ist, so wird die rastlose Natur gegen jede Schranke ankämpfen; dadurch werden die *Hemmungspunkte* ihrer Thätigkeit in der Natur, als Objekt, *Permanenz* erhalten[2]. Die Hemmungspunkte werden für den Philosophen durch Produkte bezeichnet seyn; jedes Produkt dieser Art wird eine bestimmte Sphäre vorstellen, welche die Natur immer neu erfüllt, und in welche sich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergießt.

Wenn man nun aber fragt (und das ist die Hauptfrage): wie es überhaupt möglich sey, alle diese einzelnen Produkte in der Natur nur als Scheinprodukte anzusehen, so findet sich folgende Antwort: Offenbar

[1] oder vielmehr, daß es permanent werde nur dadurch, daß es eine Schranke für die Produktivität der Natur ist.

[2] *Beispiel*: Ein Strom fließt in gerader Linie vorwärts, solange er keinem Widerstand begegnet. Wo Widerstand - Wirbel. Ein solcher Wirbel ist jedes ursprüngliche Naturprodukt, jede Organisation z.B. Der Wirbel ist nicht etwas Feststehendes, sondern beständig Wandelbares - aber in jedem Augenblick neu Reproducirtes. Kein Produkt in der Natur ist also *fixirt*, sondern in jedem Augenblick durch die Kraft der ganzen Natur reproducirt. (Wir sehen eigentlich nicht das Bestehen, sondern das beständige Reproducirtwerden der Naturprodukte). Zu jedem Produkt wirkt die ganze Natur mit. In der Natur sind gewisse Hemmungspunkte ursprünglich ausgesteckt - in der Folge vielleicht: daß nur *Ein* Hemmungspunkt, von welchem aus die ganze Natur sich entwickelt - vorerst aber können wir uns unendlich viele Hemmungspunkte in der Natur denken - an jedem solchen Punkt wird der Strom der Naturthätigkeit gleichsam gebrochen; ihre Produktivität vernichtet. Aber in jedem Moment kommt gleichsam ein neuer Stoß, eine neue Welle, die diese Sphäre aufs Neue erfüllt. Kurz also: die Natur ist ursprünglich reine Identität - nichts in ihr zu unterscheiden. Nun stellen sich Hemmungspunkte ein, gegen welche als Schranken ihrer Produktivität die Natur beständig ankämpft. Aber indem sie dagegen ankämpft, erfüllt sie diese Sphäre wieder mit ihrer Produktivität.

I,3,19

ist jedes (endliche) Produkt nur ein *scheinbares* Produkt, *wenn in ihm selbst wieder die Unendlichkeit* liegt, d.h. wenn es selbst wieder einer unendlichen Entwicklung fähig ist; denn wenn es zu dieser Entwicklung käme, so würde es überhaupt kein permanentes Daseyn haben; jedes Produkt, das jetzt in der Natur *fixirt* erscheint, würde nur einen Moment existiren, und in continuirlicher Evolution begriffen, stets wandelbar, nur erscheinend vorüberschwinden. Die oben gegebene Antwort auf die Frage: wie die Natur als schlechthin thätig könne angesehen werden, reducirt sich also jetzt auf folgenden

Satz. Die Natur ist schlechthin thätig, wenn in jedem ihrer Produkte der Trieb einer unendlichen Entwicklung liegt.

Unsern weiteren Untersuchungen ist der Gang damit vorgezeichnet. Es fragt sich nämlich zunächst: wie muß ein Produkt beschaffen seyn, das einer unendlichen Entwicklung fähig ist, und findet sich wirklich ein solches Produkt in der Natur vor? - Man bemerke wohl, daß wir mit dieser Frage zugleich auch eine andere beantworten, die schlechterdings beantwortet werden muß, diese nämlich: warum es in einem solchen Produkt doch nur bei der *Tendenz* zur unendlichen Entwicklung bleibt, warum es dieser Tendenz unerachtet als fixirt erscheint und nicht ins Unendliche sich verliert.

Anmerk. Der Satz: daß in jedem Individuum der Natur das *Ganze* - das Unendliche - sich spiegle, ist in der Transscendentalphilosophie eher als in der Naturphilosophie gehört worden. Denn jene hat ganz dieselbe Schwierigkeit zu erklären: wie entgegengesetzte Thätigkeiten in der Anschauung des Endlichen zusammentreffen, ohne sich wechselseitig aufzuheben. Man wird leugnen müssen, daß sie in irgend einem Produkte absolut zusammentreffen, man wird behaupten, daß der Geist überhaupt in keinem einzelnen Produkte - daß er überhaupt nicht in der Vereinigung, sondern in dem unendlichen *Auseinanderhalten* seiner entgegengesetzten Thätigkeiten (die nur durch dieses Auseinanderhalten selbst vereinigt sind) eine Anschauung seiner selbst habe. Man wird behaupten müssen, daß eben deßwegen jede *einzelne*

I,3,20

Anschauung nur *scheinbar-einzeln,* und daß eingentlich in jeder einzelnen zugleich die Anschauung des ganzen Universums enthalten sey. Der ursprüngliche Streit des Selbstbewußtseyns - für die transscendentale Schöpfung eben das, was der ursprüngliche Streit der Elemente für die physische - muß wie das Selbstbewußtseyn selbst unendlich seyn; er kann sich daher nicht in irgend einem einzelnen Produkt, sondern nur in einem Produkt, das immer *wird,* und nie *ist,* und in jedem Moment des Selbstbewußtseyns neu geschaffen wird, enden. - Um absolut Entgegengesetzte zu vereinigen, dehnt die produktive Einbildungskraft ihr wechselseitiges Aufheben in eine unendliche Reihe aus; durch dieses unendliche Ausdehnen - dieses unendliche Hinausrücken der absoluten Negation kommt allein das Endliche zu Stande.

II.

Ein Produkt ist nur *scheinbares* Produkt, wenn in ihm selbst wieder die Unendlichkeit liegt, d.h. wenn in ihm die Fähigkeit zu unendlicher Entwicklung ist. Es kann aber diese Fähigkeit in ihm nicht stattfinden ohne unendliche Mannichfaltigkeit ursprünglich in ihm vereinigter Tendenzen.

A. Es fragt sich, wodurch diese Tendenzen in der Natur überhaupt sich offenbaren?

Lehrsatz. Die ursprünglichsten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit sind in den

***ursprünglichen Qualitäten** zu suchen*.

Beweis. - Es ist eine unnachläßliche Forderung, welche unsere Wissenschaft zu erfüllen hat, daß sie ihren Construktionen a priori entsprechende äußere Anschauungen beigeselle, denn sonst würden diese Construktionen für uns nicht mehr Sinn haben, als die Theorie der Farben für den Blindgebornen. Nun wurde im Vorhergehenden behauptet, eine absolute Thätigkeit könne empirisch nur unter unendlichen Negationen erscheinen. Es müssen also in der Natur unendliche Negationen einer und derselben ursprünglichen Thätigkeit durch Analysis gefunden werden.

I,3,21

In diesen Negationen müßte ein *Unbedingtes* sich offenbaren. Nun ist aber von dem Unbedingten keine *positive* äußere Anschauung möglich. Es müßte also wenigstens eine *negative* Darstellung desselben in der äußeren Erfahrung versucht werden.

Das Unbedingte nun haben wir bestimmt durch dasjenige, was, obgleich Princip alles Seyns, doch selbst *nie ist*. Alles äußere Seyn nun ist ein Seyn im Raume. Es müßte also in der Erfahrung etwas vorkommen, das, obgleich selbst nicht im Raume, doch Princip aller Raumerfüllung wäre [1].

1) *Es soll selbst nicht im Raume seyn*. - Was im Raume ist, auf dasselbe kann auch durch physische Kraft gewirkt werden, es ist mechanisch[2] oder chemisch zerstörbar. Ein Princip also, das nicht selbst im Raume ist, müßte schlechterdings weder mechanisch noch chemisch überwältigt werden können. Es findet sich aber in der Erfahrung nichts der Art vor, außer den *ursprünglichen* Elementen (Principien) aller *Qualität*.

2) *Es soll Princip aller Raumerfüllung seyn*. - Es müßte sonach dasjenige seyn, was, wenn auch die (mechanische) Theilung der Materie ins Unendliche geht, doch jeden noch so kleinen Theil der Materie für weitere Theilung erhält, kurz dasjenige, was die unendliche Theilbarkeit der Materie *möglich macht*[3]. Wäre nun die unendliche Theilbarkeit der Materie unmöglich, so müßte man beim Theilen irgend einer Materie endlich auf einen Theil kommen, den man nicht mehr für einen *Theil* jener Materie, d.h. nicht mehr als *homogen* mit derselben erkennen könnte. Da also die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche geht, so muß jede Materie, so weit sie auch getheilt wird, ins Unendliche *homogen* bleiben. Die Homogeneität

[1] doch Princip alles Seyns im Raume oder aller Raumerfüllung ist.

[2] mechanisch unendlich-theilbar.

[3] Im Begriff der Materie oder der Raumerfüllung liegt nothwendig der der unendlichen Theilbarkeit. - Wie kommt es nun, daß die Materie, obgleich ins Unendliche getheilt, uns doch nicht verschwindet, sondern immer noch ein Substrat bleibt? Was ist das, wodurch das Substrat der Materie unterhalten, die Theilbarkeit möglich wird?

I,3,22

ins Unendliche aber erkennt man allein an der Permanenz der Qualitäten, also ist die Permanenz der Qualitäten Bedingung der Möglichkeit der mechanischen Theilung ins Unendliche, sonach auch die Principien der Qualitäten Principien der Raumerfüllung selbst.

Die ursprünglichen Qualitäten sind also die ursprünglichsten negativen Darstellungen des Unbedingten in der Natur. Da nun das Unbedingte überall = absoluter Thätigkeit ist, absolute Thätigkeit aber empirisch nur als eine ins Unendliche gehemmte Thätigkeit erscheinen kann, so sind die ursprünglichsten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit durch die ursprünglichen *Qualitäten*

für uns bestimmt.

Folgesätze. 1) Die Theilbarkeit der Materie muß also in Einer Rücksicht endlich seyn, eben deßwegen, weil sie in der andern unendlich ist.

Der Atomistiker versieht es nur darin, daß er *mechanische* Atomen, d.h. die Endlichkeit der *mechanischen* Theilbarkeit behauptet. Denn in jedem materiellen Raum muß wie in dem mathematischen kein Theil der absolut-kleinste seyn; was *im Raum ist,* ist im Raum nur vermittelst einer continuirlich-*thätigen* Raumerfüllung; in jedem Theil des Raums ist also bewegende Kraft, sonach auch *Beweglichkeit,* daher *Trennbarkeit* jedes noch so kleinen Theils der Materie von allen übrigen ins Unendliche. Die ursprünglichen Aktionen aber *sind* nicht selbst *im Raum,* sie können nicht als *Theil* der Materie angesehen werden[1]. Unsere Behauptung kann sonach Princip der *dynamischen Atomistik* heißen. Denn jede ursprüngliche Aktion ist für uns ebenso, wie der Atom für den Corpuscularphilosophen, wahrhaft

[1] Denn sie sind das Constitutive der Materie. Wenn also Atomistik eine Theorie heißt, welche etwas Einfaches als Element in der Materie behauptet, so ist wahre Philosophie allerdings Atomistik. Aber da sie nur ein *dynamisch* Einfaches behauptet, so ist sie dynamische Atomistik. Jede ursprüngliche Qualität ist uns eine Aktion von bestimmtem Grad, und jede solche Aktion ist - wahrhaft individuell. - Es ist keine Individualität in die Materie zu bringen, ohne solche ursprüngliche *Einheiten,* die nicht Einheiten des Produkts, sondern der *Produktivität* sind.

I,3,23

individuell, jede ist in sich selbst ganz und beschlossen, und stellt gleichsam eine *Naturmonade* vor[1].

[1] Unsere Meinung ist kurz diese: Wäre die Evolution der Natur je vollendet (was unmöglich ist), so würde nach diesem allgemeinen Zertrennen jedes Produkts in seine Faktoren nichts übrig bleiben als *einfache* Faktoren, d.h. Faktoren, die nicht selbst mehr Produkte sind. Diese einfachen Faktoren können daher nur als *ursprüngliche* Aktionen, oder - wenn es erlaubt ist so sich auszudrücken - als ursprüngliche Produktivitäten gedacht werden.

Unsere Behauptung ist also nicht: es *gebe* in der Natur solche einfache Aktionen, sondern nur, sie seyen die *ideellen* Erklärungsgründe der Qualität. Diese einfachen Aktionen lassen sich nicht wirklich aufzeigen - sie *existiren* nicht, sie sind das, was man in der Natur setzen, in der Natur denken muß, um die ursprünglichen Qualitäten zu erklären. Wir brauchen also auch nur so viel zu beweisen, als wir behaupten, nämlich, daß solche einfache Aktionen *gedacht* werden müssen als ideelle Erklärungsgründe aller Qualität, und diesen Beweis haben wir gegeben.

"Was *untheilbar* ist, kann nicht eine Materie seyn, sowie umgekehrt, es muß also jenseits der Materie liegen: aber jenseits der Materie ist die reine *Intensität* - und dieser Begriff der reinen Intensität ist ausgedrückt durch den Begriff der Aktion. - Nicht das *Produkt* dieser Aktion ist einfach - wohl aber die *Aktion selbst* abstrahirt vom Produkt gedacht, und diese muß es seyn, damit das Produkt theilbar sey". (Vgl. die Einleitung zum Entwurf).

Die Naturphilosophie nimmt also 1) mit der *Atomistik* an, daß es eine ursprüngliche Mannichfaltigkeit individueller Principien in der Natur gebe - sie bringt eben damit Mannichfaltigkeit und Individualität in die Natur. - Jede Qualität in der Natur ist ihr ein fester Punkt, ein Kern, um welchen dann die Natur anfangen kann sich zu bilden. Aber sie nimmt diese Principien nicht als wirklich materielle Theile an, sondern als ursprüngliche und einfache Aktivitäten; 2) mit der *dynamischen* Physik ist sie *einig* darin, daß der Grund der Qualitäten nicht selbst wieder in materiellen Theilchen - jede Aktion ist reine Aktivität, nicht selbst wieder Materie -, *uneinig* darin, daß sie nicht alle Verschiedenheit der Materie bloß in einem verschiedenen Verhältniß der Attraktiv- und Repulsivkraft (wodurch bloße Verschiedenheit der Dichtigkeit entsteht) bestehen läßt.

Die Naturphilosophie ist also weder dynamisch in der bisherigen Bedeutung des Worts, noch atomistisch, sondern *dynamische Atomistik.*

(Als *ideellen* Erklärungsgrund haben wir in der Materie *einfache Aktionen* von unbestimmter, d.h. von unendlicher Mannichfaltigkeit gesetzt. Dieser Erklärungsgrund ist *ideell,* weil er etwas Ideelles voraussetzt, nämlich, daß die Natur sich bis auf das Einfache evolvirt habe. - Gehen wir auf diesem Weg weiter, so werden wir auf ein *atomistisches* System kommen. Dieses System aber wird uns wegen seiner Unzulänglichkeit zuletzt selbst auf das *dynamische* System zurücktreiben).

I,3,24

2) *Jede Qualität ist eine Aktion von bestimmtem Grad, für die es kein anderes Maß gibt als ihr Produkt.*

a) *Sie* ist *Aktion* überhaupt, also nicht *selbst* Materie. Denn wäre sie selbst Materie - *Stoff*, wie die populäre Chemie sich ausdrückt, so müßte sie auch im Raume selbst darstellbar seyn. Im Raum aber ist nur ihre Wirkung darstellbar, die Aktion selbst ist eher als der Raum (extensione prior). - Warum hat die Chemie noch keinen ihrer *Stoffe* rein - isolirt von allen *Materien* - dargestellt?). - Sie ist ebensowenig etwas bloß der ursprünglichen Materie (den Atomen, wie der Atomistiker lehrt) Inhärirendes, wie die Figur, noch auch etwas, das aus der Zusammenwirkung der Atomen resultirt. Denn, wenn diese selbst keine Qualitäten haben, wie soll eine solche durch ihre Zusammenwirkung erzeugt werden?

b) *Die Qualität ist Aktion, für die man kein Maß hat als ihr Produkt selbst*. Dadurch soll soviel gesagt werden: die Aktion selbst, abstrahirt von ihrem Produkte, ist nichts. Denn sie ist ja nichts anderes als das Produkt selbst, aus einem höheren Standpunkt angesehen. Man kann also nicht erwarten, in das Innere jener Aktion selbst einen Blick thun und die Größe (den Grad) der Aktion etwa durch mathematische Formeln bestimmen zu können. Alle Versuche dieß zu thun haben bis jetzt zu nichts Reellem geführt. Denn *jenseits* des Produkts reicht unsere Erkenntniß nicht, und für die Größe der Aktion kann es keinen andern Ausdruck geben als das *Produkt selbst*. Die Naturphilosophie hat weiter nichts zu thun, als daß sie das unbedingt-Empirische in diesen Aktionen anerkennt. Denn der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist ja Naturphilosophie[1].

[1] *Qualität* ist ursprünglich schlechthin *inconstruktibel*, und muß es seyn, weil sie die *Grenze* aller Construktion, wodurch alles Construiren ein bestimmtes ist. Alle bisherigen Versuche Qualitäten zu construiren haben deßwegen zu nichts Reellem führen können. Der Atomistiker glaubte Qualitäten durch Figuren ausdrücken zu können, und nahm daher für jede Qualität eine eigentliche Figur in der Natur an. - Ueber diese Construktion sind wir hinaus. - Mit sogenannter dynamischer Philosophie hat man versucht, Qualitäten auf analytische Formeln zu reduciren und sie durch die verschiedenen Verhältnisse der Attraktiv- | *[S.25]* und der Repulsivkraft auszudrücken. Kant zwar hat es nirgends gewagt, die specifische (qualitative) Verschiedenheit der Materie aus seinen beiden Grundkräften wirklich zu construiren. Einige, die von seinen dynamischen Principien Anwendung machen wollten, sind weiter gegangen. Ich nenne statt aller nur *Eschenmayer* ("Sätze aus der Naturmetaphysik" und sein "Versuch" die magnetischen Erscheinungen a priori abzuleiten, wo ein solcher mißlungener Versuch, die Qualitäten und Gradreihen der Qualitäten nach Kantischen Principien mathematisch zu construiren, zu finden ist: - übrigens in anderer Rücksicht zu empfehlen, um die ersten Sätze von Kants Dynamik zu verstehen).

Es herrschen überhaupt über den Begriff der dynamischen Philosophie noch sehr verschiedene - zum Theil seltsame - Vorstellungsarten, und darum halte ich es für nöthig, schon hier im Allgemeinen etwas über den Begriff der dynamischen Philosophie zu sagen.

Viele glauben: dynamische Philosophie bestehe darin, daß man zur Erklärung der Naturerscheinungen keine besonderen Materien annimmt, z.B. wer die Materialität des Lichts, oder das Daseyn eines galvanischen Fluidums läugnet - ein dynamischer Philosoph. Allein es gehört wohl noch etwas mehr dazu - so leicht kommt man nicht ab.

Andere glauben, dynamische Philosophie bestehe darin, daß man alles auf die Grundkräfte, Repulsiv- und Attraktivkraft, zurückführe. Diese sind allerdings der Sache näher. Alle ursprünglichen, d.h. alle dynamischen Naturerscheinungen müssen aus Kräften erklärt werden, die der *Materie* auch in der Ruhe beiwohnen (denn auch in der Ruhe der Natur ist Bewegung, dieß ist Hauptgrundsatz der dynamischen Philosophie): - jene Erscheinungen, z.B. die elektrischen, sind also nicht *Erscheinungen* oder Wirkungen von bestimmten einzelnen Materien, sondern Veränderungen des *Bestehens* der Materie selbst, und wenn man die Materie durch Repulsiv- und Attraktivkraft bestehen läßt - (wie man denn auf dem Standpunkt, wo man die Natur nur als *Produkt*, nicht als *Produktivität* ansieht, d.h., wie ich ihn nenne, auf dem Standpunkt der Mechanik, die Materie so entstehen lassen muß) - wenn man also die Materie überhaupt durch Repulsiv- und Attraktivkraft bestehen läßt, so sind jene Erscheinungen allerdings nur Veränderungen im Verhältniß dieser Grundkräfte.

Auch erscheinen alle diese Wirkungen auf der tiefsten Stufe ihrer Erscheinung, im chemischen Proceß, allerdings als Veränderungen - der Cohäsionskraft, der Dichtigkeit, der specifischen Schwere, d.h. als Veränderungen jener Grundkräfte. Allein dieß ist auch nur die äußerste, die tiefste Stufe ihrer Erscheinung - und jene Veränderungen im Verhältniß der Grundkräfte lassen sich nicht wieder *aus* solchen Veränderungen erklären. Für die Erscheinung ist jeder dynamische Proceß auf seiner äußersten Stufe eine Veränderung im Verhältniß der ursprünglichen Kräfte - aber die Frage ist eben, wodurch diese

Veränderungen hervorgebracht | *[S.26]* worden, und dieß ist durch alle bisherigen Versuche nicht beantwortet; und jene Frage liegt weit höher - und noch tiefer, und zuletzt in der Construktion von Materie.

Ich will noch eine Bemerkung machen über die Unmöglichkeit, Qualitäten mathematisch zu construiren oder dem Calkul zu unterwerfen.

Man hat die bekannten Gesetze der Mechanik auf die dynamischen Erscheinungen übergetragen und ihnen eine höhere, dynamische Bedeutung geben wollen. Z.B. es ist ein bekanntes Gesetz der Mechanik, daß die einfache Kraft bei doppelter Zeit *gleich wirkt* mit der doppelten Kraft bei einfacher Zeit. Dieses Gesetz nun dynamisch angewendet trifft schlechterdings nicht zu. Setzen wir z.B. zwei ganz gleiche Stücke Eisen, das eine in den Brennpunkt des Brennspiegels, das andere in das nicht concentrirte Sonnenlicht. Setzen wir nun die Kraft des Lichts im Brennpunkt = die tausendfache der außer dem Brennpunkt, und die Zeit, in welcher das Metall im Brennpunkt schmilzt = eine Minute, so wird nach jenem Gesetz auch hier die einfache Kraft bei 1000facher Zeit der 1000fachen Kraft bei einfacher Zeit gleich wirken, d.h. wenn das Eisen im Brennpunkt in Einer Minute, wird das *außer* demselben in 1000 schmelzen, was absurd ist.

I,3,25

Zusatz. Wir haben durch das Bisherige zwar die Construktion der Materie im *Allgemeinen* zu Stande gebracht. Denn da die

I,3,26

Identität einer Materie allein an der Permanenz ihrer Qualitäten erkannt wird, so ist sie von diesen in nichts verschieden; jede Materie ist also nichts anderes als ein *bestimmter Grad von Aktion*, keine Materie ist ursprünglich *mechanisch zusammengesetzt*; denn wäre dies, so müßte sie, die unendliche Theilbarkeit vorausgesetzt, in *nichts* auflösbar, und aus *nichts* ursprünglich construirt seyn. *Darum* - (ne res ad nihilum redigantur funditus omnes) - muß, wer die Materie mechanisch entstehen läßt, sie aus *Atomen* zusammensetzen (deren Annahme noch in eine Menge anderer beschwerlicher Folgen verwickelt).

Allein daß deßwegen niemand glaube, wir haben damit schon die *specifische Differenz* der Materie abgeleitet, oder ableiten wollen. Allerdings ist jede Materie ein bestimmter Grad von Aktion, aber diese Aktion kann *höchst zusammengesetzt* seyn, so wie, nach Newton, das weiße Licht aus sieben einfachen, und diese sieben vielleicht aus andern noch einfacheren Aktionen zusammengesetzt sind. Es ist in der That wahrer Unsinn, die unendliche Mannichfaltigkeit der Materien in der Welt durch verschiedene Grade einer und derselben - einfachen - Aktion erklären zu wollen. Folgt daraus, daß die ursprünglichen

I,3,27

Qualitäten als einfache Aktionen zu betrachten sind, daß nun jede - auch abgeleitete - Qualität gleichfalls eine einfache Aktion sey? Wie, wenn sich erweisen ließe, daß in der Erfahrung gar keine ursprüngliche Qualität vorkommt noch vorkommen kann? - Doch wozu philosophische Gründe, wo die Erfahrung laut dagegen spricht! Wäre jene Meinung in der Wahrheit gegründet, so müßte die Differenz der Qualitäten der Differenz der specifischen Gewichte und Dichtigkeiten vollkommen parallel gehen; man darf aber nur eine Tafel der letzteren ansehen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Und wie will man endlich jene ganz eigenthümlichen - nicht durch specifische Schwere und Dichtigkeit, sondern durch ihre innerste Mischung eigenthümlichen - Produkte der Natur in ihren organischen Operationen erklären, oder glaubt man etwa, daß auch hier die Natur nichts thut, als Dichtigkeit und specifische Schwere vermindern und vermehren?

Es muß hier endlich noch bemerkt werden, daß, da unsere Wissenschaft von einem unbedingten Empirismus als Princip ausgeht, gar nicht von einer transscendentalen, sondern lediglich von einer *empirischen Construktion der Materie* die Rede seyn kann. *Wie Materie überhaupt ursprünglich erzeugt werde?* Dies eben wird durch unsere folgenden Untersuchungen klar werden.

B. Qualitäten = Aktionen; dieser Satz ist erwiesen. *In allen diesen einzelnen Aktionen aber ist eine und dieselbe* ursprüngliche Naturthätigkeit gehemmt. Dies ist nicht denkbar, ohne daß *diese Aktionen einem und demselben*, gemeinschaftlich darzustellenden, *Produkt entgegenstreben*; denn auf ein absolutes Produkt geht alle Naturthätigkeit. Dazu wird erfordert, daß verschiedene Aktionen in einem und demselben gemeinschaftlichen Produkt sich combiniren können, kurz, daß es zusammengesetzte Aktionen gebe. Combiniren aber können sie sich nicht ohne wechselseitige *Receptivität* füreinander zu haben. Eine Aktion muß in die andere *eingreifen* können. Je für zwei verschiedene Aktionen muß es einen gemeinschaftlichen Punkt geben, in welchem sie sich vereinigen - (dieser Punkt eben wird - freilich auf einer viel tieferen Stufe - chemisches Produkt genannt).

I,3,28

Es entsteht also die

Aufgabe. Da eine unendliche Mannichfaltigkeit von Aktionen zusammen Ein absolutes Produkt darstellen soll, *den Punkt zu finden, in welchem diese unendliche Mannichfaltigkeit verschiedener Aktionen in der Natur sich vereinigen könne*[1].

Es muß aber nothwendig die Einschränkung hinzugefügt werden, daß die *Individualität* keiner Aktion dabei zu Grunde gehe. Denn sonst wäre die Mannichfaltigkeit vernichtet. Die Einheit soll nicht auf Kosten der Mannichfaltigkeit erreicht werden. *Die Mannichfaltigkeit soll bleiben, und doch ein gemeinschaftliches Produkt herauskommen*, das eben jene unendliche Mannichfaltigkeit zusammenhält.

(Man bemerke, daß, wenn ein solches Produkt in der Natur wirklich vorkommt [d.h. wenn die Natur ein solches Produkt ist], in Ansehung desselben die Materie auch *dynamisch* ins Unendliche - nicht sowohl *theilbar* - als *wirklich getheilt* ist, da in jenem Ganzen keine Individualität ausgelöscht werden soll. Daß man aber die Fortdauer *jeder* Individualität in diesem Produkte voraussetzt, wird sich in der Folge als sehr wichtig zeigen).

Auflösung. Je zwei Aktionen schränken sich durch Wechselwirkung wechselseitig ein auf den *gemeinschaftlichen Effekt*. (Nur dieser gemeinschaftliche Effekt ist das *Tertium*, in dem sie sich berühren können[2]. Für die Wechselwirkung beider gibt es abermals keinen andern Ausdruck *als* diesen Effekt). Das Streben aller ursprünglichen Tendenzen geht nun überhaupt

a) auf *Erfüllung des Raums*; ihr Eingreifen ineinander ist

[1] Auf diese Aufgabe kann die dynamische Philosophie gar nicht kommen, und wir können hier vollkommen deutlich den Unterschied zwischen dynamischer und atomistischer Philosophie einsehen. Dem Atomistiker ist die Natur als Produkt nur durch ihre *Elemente* gegeben, der dynamischen Philosophie sind umgekehrt die Elemente durch das Produkt gegeben. Der Dynamiker fragt daher nicht, wie das Produkt aus diesen Elementen entstehe; denn das Produkt geht den Elementen *voran*; der Atomistiker dagegen, weil *ihm* die Elemente dem Produkt vorangehen, fragt, wie aus diesen Elementen das Produkt entstehe.

[2] An und für sich schließt jede Aktion als höchst individuell die andere aus ihrer Sphäre aus. Zusammentreffen können sie also nur in einem Dritten.

I,3,29

also Streben nach Erfüllung eines *gemeinschaftlichen* Raums, so daß in jedem noch so kleinen Theil einer gegebenen Materie noch alle Tendenzen anzutreffen wären. (Man sieht hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, wie es mit der *dynamischen* Theilbarkeit eigentlich beschaffen ist. Nämlich die *Quantität* der Materie ist dabei völlig gleichgültig; im größten wie im kleinsten Theil derselben Materie müssen noch dieselben Tendenzen angetroffen werden. Es kann also selbst durch eine ins Unendliche fortgesetzte mechanische Theilung nicht zur allgemeinen Homogeneität kommen. Man kann aber auch hier gleich sehen, daß eine zusammengesetzte Aktion in der Natur nicht ursprünglich, sondern selbst schon durch besondere Naturoperationen, dergleichen wir noch an den chemischen Durchdringungen wahrnehmen, zu Stande kommt[1]). Durch dieses Streben nach Erfüllung eines gemeinschaftlichen Raums müßte ein solcher wirklich continuirlich neu erfüllt werden. - Daher Ruhe [der Materie] nicht absolute Negation der Bewegung, sondern vielmehr gleichförmige Tendenz zur Raumerfüllung, und das Beharren der Materie selbst = einem beständigen Reproducirtwerden. - Ferner, der erfüllte Raum ist nur das Phänomen eines Strebens, dessen Princip selbst nicht im Raume ist, der Raum wird also gleichsam *von innen heraus* erfüllt, ein sehr wichtiger Begriff. (Das Innere nämlich im Gegensatz gegen das Aeußere heißt immer das, was *Princip* aller Raumerfüllung ist). Jenes Streben nach Erfüllung eines gemeinschaftlichen Raums würde sich in der Erfahrung durch Widerstand gegen Aufhebung der gemeinschaftlichen Raumerfüllung ankündigen, dies würde das Phänomen von Zusammenhang - *Cohäsion* - geben. Die Kraft, mit der jener Aufhebung widerstanden würde, hieße die *Cohäsionskraft*[2].

[1] *Wie* aber die Aktionen sich vereinigen - sich durchdringen, ist hier noch unerklärt, und ist eine besondere Aufgabe. (Der dynamische Philosoph hat, wie gesagt, darnach gar nicht zu fragen; denn er hat die Aktionen sich nie *trennen lassen*. Er braucht also nicht zu erklären, *wie* sie sich durchdringen, sondern nur, wodurch sie zusammengehalten, die absolute Trennung - die absolute Evolution - verhindert werde).

[2] Was die *Ursache* der Cohäsionskraft sey, bleibt dabei noch unerklärt. Es wird *die* Kraft seyn, wodurch die Aktionen in der Natur sich verbinden.

I,3,30

Anmerk. Die Cohäsionskraft ist also eine zusammengesetzte Kraft, nicht eine einfache, wie die Anziehungskraft. - Schwierigkeiten der gewöhnlichen Erklärung der Cohäsion durch bloße Anziehungskraft, da ja in den meisten Materien, die wir kennen, das Verhältniß der Cohäsionskraft ihrer kleinsten Theile zum Quadrat ihrer Distanz voneinander ein ganz anderes seyn müßte, als es dem Gesetz der allgemeinen Anziehung nach seyn sollte. Davon nichts zu sagen, daß diese Hypothese atomistische Begriffe voraussetzt, und die Verschiedenheit der Cohäsionskräfte unter jener Voraussetzung beinahe unerklärbar wäre. - Ferner in Bezug auf die allgemeine Anziehungskraft gilt aller durch den unendlichen Raum verbreitete, in Weltkugeln geballte Stoff = Einer Materie; jene allgemeine Anziehung geht also ins Unendliche, und in Ansehung ihrer kann kein Raum als *leer* gedacht werden[1]. Dagegen strebt ja die Cohäsion der Allgemeinheit der Anziehungskraft entgegen, denn sie *individualisirt* beständig, und läßt den Raum außerhalb der Sphäre, innerhalb welcher sie allein wirkt, *leer* (unerfüllt von ihrer Kraft). Eigentliche Cohäsion findet nur innerhalb eines *Körperindividuums* statt. Daher muß sie auch genau unterschieden werden von Adhäsion, und von jener besonderen Art der Anziehung, die zwischen *verschiedenen* Materien, z.B. Wasser und Glas, in der Berührung stattfindet).

b) Ferner, jede Tendenz ist eine völlig individuelle und bestimmte, d.h. ein Streben den Raum auf *bestimmte Art* zu erfüllen. Dies würde sich durch Bestimmtheit (Individualität) der *Figur* verrathen. In der Natur ist eine continuirliche Bestimmtheit der Figur vom Crystall an bis zum Blatt, und vom Blatt bis zur menschlichen Gestalt. Daher wir dem Atomistiker, auch abgesehen davon, daß er der ursprünglichen Figur der Atomen zur möglichen Construktion specifisch verschiedener Materien bedarf, darin Recht geben, daß er den Elementen ursprüngliche Figur beilegt; wir behaupten nur, daß es bei den

ursprünglichen Aktionen nie zur Produktion dieser ursprünglichen Figur kommt, noch kommen kann, daß also jene ursprünglichen

[1] Der Raum, der von Materie leer, ist wenigstens von jener Kraft erfüllt.

I,3,31

Gestalten in der Natur nirgends existiren, weil keine einfache Aktion in der Natur anzutreffen ist (was wir hier freilich noch nicht beweisen können).

Nun soll aber jede Aktion durch die Unendlichkeit aller übrigen eingeschränkt seyn, alle zusammen also werden wechselseitig in ihren Produktionen sich stören, keine wird es bei der andern zur Produktion der ursprünglichen Figur kommen lassen, d.h. sie werden sich wechselseitig auf *Gestaltlosigkeit* reduciren[1].

Das Gestaltlose = dem Flüssigen. Das Flüssige (der zweiten Ordnung wenigstens, das seine Fluidität einem höheren Princip verdankt) ist - nicht das absolut-Formlose (= dem ìx –í der alten griechischen Physiker), sondern das *jeder Gestalt Empfängliche*, eben deßwegen Gestaltlose (Tìïñöïí). Das Flüssige überhaupt muß definirt werden als eine Masse, *worin kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet*. Aus dieser Definition wenigstens lassen sich alle andern bisher versuchten, soweit sie richtig sind, ableiten. Ebenso lassen sich daraus - die absolute Continuität, die Abwesenheit aller Reibung in allem Flüssigen und die Hauptgesetze der Hydrostatik deduciren. Das Hauptprincip ist: *die Gleichheit der Aktionen* (sonach auch der Attraktionen) im *Flüssigen nach allen Richtungen*[2].

[1] Das ursprünglichste Produkt der Natur also das Gestaltlose oder das *Flüssige*.

[2] Weil nämlich die ursprünglichen Aktionen im Flüssigen sich wechselseitig aneinander vernichten. -

Dem dynamischen Philosophen ist das *Gestaltlose* das Ursprüngliche, weil es das der reinen Produktivität am nächsten Kommende ist. In der reinen Produktivität der Natur ist noch keine Bestimmung, also auch keine Gestalt. Je näher die Natur noch der reinen Produktivität, desto gestaltloser, je näher dem Produkt, desto gestalteter.

Der Atomistiker unterscheidet das Flüssige der ersten und der zweiten Ordnung, oder das absolut- und das relativ-Flüssige. Das Flüssige *überhaupt* wird *hier* erklärt als dasjenige, worin *kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet*. Einige Anhänger Kants erklären das Flüssige durch dasjenige, worin die Attraktionen nach allen Richtungen gleich sind. Denken wir uns: ein einzelnes Theilchen werde nach der Richtung A angezogen, so wird es ebenso stark nach der entgegengesetzten angezogen - diese entgegengesetzten | *[S.32]* Attraktionen heben sich also auf: es ist also *innerhalb* dieses Raums keine Attraktion zu überwinden, und jedes einzelne Theilchen innerhalb dieses Ganzen kann nach allen Richtungen ohne Widerstand bewegt werden. Daher die *relative Beweglichkeit der Theile*. - Ferner 2) bei gleicher Attraktionskraft nach allen Richtungen ist die Kugelgestalt nothwendig, weil diese die größte Berührung der Theilchen untereinander und die kleinste mit dem leeren Raum macht.

3) Wenn alle Attraktionen sich gegeneinander aufheben, kann keine Figur producirt werden: - was unsere Definition ist; ist aber keine Figur, so ist auch keine Rigidität, keine Reibung, was nach Gesetzen der Hydrostatik nothwendig ist. Wäre in einer flüssigen Masse Reibung, so könnte sich der Druck nicht nach allen Richtungen gleich fortpflanzen, was ein Hauptgesetz der Hydrostatik ist. Daher die gleiche Höhe des Wassers in beiden Kanälen einer gebogenen Röhre bei ungleicher Masse. So viel über den Begriff des Flüssigen im Allgemeinen. Es ist uns hier zunächst um den Begriff des *absolut-Flüssigen* zu thun - des ursprünglichsten Produkts der Natur.

I,3,32

Die ursprünglichste und absoluteste Combination entgegengesetzter Aktionen in der Natur muß sonach die *ursprünglichste Flüssigkeit* hervorbringen, die, weil jene Combination beständig vor sich

geht (der Actus der Organisation beständig im Gange ist), als ein allgemein verbreitetes Wesen sich darstellen wird, das der Nichtflüssigkeit (der Starrheit) schlechthin entgegenwirkt, und continuirlich bestrebt ist alles in der Natur zu *fluidisiren*.

(Dieses Princip wird *Wärmeprincip* genannt, das sonach keine einfache Substanz, überhaupt keine Materie, sondern immer nur Phänomen der beständig verminderten Capacität (der ursprünglichen Aktionen füreinander), und daher in der Natur Beweis des beständig fortdauernden Organisationsprocesses ist. - Neue Theorie der Wärme nach diesen Grundsätzen).

Wäre nun in der Natur nichts, was dem fluidisirenden Princip das Gegengewicht hielte, so würde die ganze Natur in eine allgemeine Continuität sich auflösen. Dieser *Verallgemeinerung* aber widerstrebt die *Individualität* der ursprünglichen Aktionen. Auch *soll* in dem absoluten Produkt zugleich mit der vollkommensten Combination die allgemeine Individualität aller Aktionen erhalten werden.

Da nun in der Natur alles - oder vielmehr, da eben jenes absolute Produkt - continuirlich *im Werden* begriffen ist, so wird es

I,3,33

in demselben weder zur absoluten Flüssigkeit noch zur absoluten Nichtflüssigkeit (Starrheit) kommen können. Dies wird das Schauspiel eines Kampfs *zwischen der Form und dem Formlosen* geben. Jenes immer werdende Produkt wird continuirlich auf dem Sprung vom Flüssigen ins Feste, und umgekehrt auf dem Rückgang vom Festen ins Flüssige begriffen seyn.

Es wird, da jener Kampf (zwischen der Form und dem Formlosen) endlos ist, alle innerhalb der Sphäre, die es begreift, möglichen Gestalten durchlaufen, und in alle, gleich einem immer wechselnden Proteus, sich verwandeln.

Er wird allmählich alle Qualitäten, so unendlich mannichfaltig sie seyn mögen, assimilirend in seinen Kreis ziehen, und gleichsam durch unendlich viele Versuche hindurch die Proportion suchen, in welcher jene allgemeine Vereinigung aller individuellen Aktionen der Natur in einem gemeinschaftlichen Produkte erreichbar ist. Durch diesen Trieb aber, alles *Individuelle* in der Natur in sich zu vereinigen, wird auch zum voraus ein gewisser Kreis möglicher Gestalten für dasselbe bestimmt seyn. Man wird daher versucht werden zu glauben, daß bei allen verschiedenen Gestaltungen, welche es durchwandelt, der schöpferischen, in ihr wirksamen Natur ein gemeinschaftliches Ideal vorgeschwebt habe, dem das Produkt allmählich sich annähert; die verschiedenen Formen, in die es sich begibt, selbst werden nur als *verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen*.

III.

1) Die *ganze* Natur, nicht etwa nur ein *Theil* derselben, soll einem immer *werdenden* Produkte gleich seyn. Die gesammte Natur also muß in beständiger Bildung begriffen seyn, und alles muß in jenen allgemeinen Bildungsproceß eingreifen.

Alles, was in der Natur *ist*, muß angesehen werden als ein *Gewordenes*. *Keine Materie der Natur ist primitiv*, denn es existirt eine unendliche Mannichfaltigkeit ursprünglicher Aktionen (wie

I,3,34

diese entstehe, wird eben das letzte Problem der Naturphilosophie seyn). - Diese Aktionen zusammen

sollen nur *Ein* absolutes Produkt darstellen. Die Natur also muß sie combiniren. Es muß daher ein *allgemeiner Zwang zur Combination* durch die ganze Natur stattfinden, denn man sieht nicht ein, wie und warum er Schranken haben sollte, er ist unbedingt. In jeder Materie also ist Combination, keine Materie also *primitiv*.

Da aber jede Materie sich von der andern unterscheidet, so ist *jede Materie Produkt einer besonderen Naturoperation*. Diese verschiedenen Naturoperationen müssen a priori abgeleitet werden, um die Möglichkeit einer specifischen Verschiedenheit der Materie einzusehen.

2) *Keine Materie der Natur ist einfach*. Denn da ein allgemeiner Zwang zur Combination der Elementar-Aktionen in der Natur herrscht, so kann keine Aktion für sich eine Form oder Gestalt produciren, jede Materie ist durch Combination entstanden. Aus der Erfahrung läßt sich dagegen nichts aufbringen, denn daß es *indecomponible* Materien gibt, werden wir selbst als nothwendig ableiten[1].

3) *Alle Verschiedenheit der Naturprodukte kann nur von der verschiedenen Proportion der Aktionen herrühren*. Alle Mannichfaltigkeit der Natur ist allein in den Elementar-Aktionen

[1] Es gibt also in der Natur überhaupt keinen *Urstoff*, aus welchem alles *geworden* wäre - ungefähr wie die Alten die Elemente sich gedacht haben. Der einzige wahre Urstoff sind die einfachen Aktionen. Es gibt also auch in der Natur keine ursprünglich indecomponibeln, d.h. wirklich *einfachen Materien*. Keine Materie der Natur ist *einfach* (die Aktionen sind nicht materiell). Wenn es also indecomponible Materien gibt, so können diese Materien nicht wirklich einfache *Materien* seyn; ihre Indecomponibilität kann also nicht aus ihrer Einfachheit erklärt werden. Sollen sie indecomponibel seyn, so muß sich ein anderer Grund ihrer Indecomponibilität aufzeigen lassen. Diesen Grund werden wir finden, wenn wir darauf reflektiren, daß das absolut Indecomponible nur als das Entgegengesetzte des absolut Incomponibeln aufgestellt ist. Das Indecomponible ist dem absolut Incomponibeln entgegengesetzt. Dieß ist nur möglich, wenn es *selbst* das *absolut Componible* ist. Indecomponibilität und absolute Componibilität müßten also immer coexistiren, wenn es ein Indecomponibles gibt, ohne daß es ein Einfaches gibt.

I,3,35

zu suchen, die Materie ist überall *Eine*, nur die Proportionen der ursprünglichen Combination sind verschieden. Da der Zwang zur Combination durch die ganze Natur stattfindet, so muß in jedem Produkt die ganze Natur ursprünglich sich durchdringen. In jeder Materie sind alle ursprünglichen Aktionen *ursprünglich* enthalten. Aber nur zum *Absolutflüssigen* können alle ursprünglichen Aktionen, ihrer Individualität unbeschadet, sich vereinigen. Das *Absolutflüssige aber kann sein Daseyn nicht anders als durch Decomposition offenbaren.* Indecomponirt ist es für die Empfindung = o, denn in ihm heben alle Aktionen sich wechselseitig auf, so, daß keine die andere bis zu irgend einem sensibeln Effekt kommen läßt. Aber *das Absolutflüssige ist seiner Natur nach das Decomponibelste*, denn es ist in ihm das vollkommenste Gleichgewicht der Aktionen, das sonach durch die leiseste Veränderung gestört wird. - Es leuchtet ferner von selbst ein, daß das Absolutflüssige nur *decomponibel*, aber nicht *componibel* ist.

Als das ursprüngliche Phänomen der absoluten Flüssigkeit ist uns die Feuer- oder Wärmematerie bekannt[1]. Diese scheint zu entstehen oder zu verschwinden, wo eine bloß *quantitative* Verminderung oder Vermehrung der Capacität (Vergrößerung oder Verkleinerung des Volums) vorgeht. Die Wärmematerie erscheint als *einfach*, und man hat bei ihr noch keine Dualität, oder Decomposition in entgegengesetzte Aktionen, wie z.B. bei der Elektricität, wahrnehmen können. Dieß eben ist der Beweis, daß in dieser ursprünglichsten aller Flüssigkeiten die vollkommenste Combination noch *ungestört* erscheint.

Dagegen bringt auch die leiseste Berührung heterogener Körper (beim Galvanismus, und in andern neuerdings angestellten Versuchen) Phänomene von *Elektricität* hervor, und da Wärme sowohl als Elektricität durch Reibung (beständig wiederholte und verstärkte Berührung) erregt wird, so scheint es, daß bei jedem Zusammenstoßen verschiedener

[1] dieses aller Gestalt feindselige, eben deßwegen der Gestaltung günstige Wesen - das allgemeine *fluidisirende* Princip, eben darum die Triebfeder aller Bildung und aller Produktivität in der Natur.

I,3,36

Körper die absolute Flüssigkeit, die sie alle durchdringt - (weil sie alles zu fluidisiren bestrebt ist) - beides, mechanisch aus dem Gleichgewicht, und dynamisch aus ihrer ursprünglichen Combination gesetzt werde. Jenes gibt das Phänomen freiwerdender Wärme, dieses das Phänomen erregter Elektricität. Es kommt auch wirklich beinahe kein chemischer Proceß vor, bei welchem Wärme entsteht oder verschwindet, welcher nicht auch Spuren erregter Elektricität zeigte; genauere Aufmerksamkeit wird hier noch vieles lehren. Davon nichts zu sagen, daß Elektricität in sehr vielen Fällen dieselben Wirkungen wie Wärme äußert, und daß die Körper in Ansehung ihrer Leitungskräfte für beide sich gleich verhalten.

Indeß muß man bei den elektrischen Experimenten noch besonders in Betrachtung ziehen, daß sie unter höchst complicirten Umständen angestellt werden, daher auch bei den Phänomenen derselben manches vorkommen kann, was der Elektricität ursprünglich nicht wesentlich ist; so z.B. das Torricellische Vacuum leuchtet nicht, und zuverlässig werden elektrische Versuche in luftleerem Raum und in verschiedenen Medien angestellt verschiedene Phänomene zeigen. Gleichwohl gelingen die galvanischen Experimente beinahe in allen Medien, die man bisher versucht hat, und im luftleeren Raum so vollkommen, als in der Luft selbst.

Was soll man endlich von dem *Licht* sagen? - Möge es nach *Newton* ursprünglich schon in eine Menge voneinander verschiedener einfacher Aktionen zersetzt seyn, deren Totaleindruck nur das weiße Licht ist - oder möge es *ursprünglich* einfach seyn nach *Goethe*, auf jeden Fall ist die Polarität der Farben in jedem Sonnenbild Beweis einer in den Phänomenen des Lichts herrschenden Dualität, deren Ursache noch zu erforschen ist[1].

[1] Was mehr als alles die Verwandtschaft des Lichts mit der Elektricität beweist, sind die *prismatischen* Erscheinungen, so wie sie Goethe in seinen Beiträgen aufgestellt hat. Es ist mir wenigstens aus jenen und wird bald vielleicht auch andern ausgemacht seyn, daß die Newtonsche Theorie vom weißen *Licht* als einer Zusammensetzung aus 7 farbigen Strahlen, welche im Prisma getrennt werden, falsch ist, daß es sich bei den prismatischen Erscheinungen | *[S.37]* vielmehr um etwas weit Höheres als eine bloß mechanische oder auch chemische Zerlegung des Lichts handelt.

Die Farben des Prisma nämlich zeigen sich, wenn man den Versuch genau anstellt - nicht etwa in *Continuität*; in Continuität zeigen sie sich nur unter *besonderen Umständen*. Wo diese Umstände fehlen, d.h. in der Regel, zeigen sich die Farben des Prisma als einander entgegengesetzt - und an entgegengesetzte Pole vertheilt. Die eigentliche Gestalt der Farbenbildung ist folgende: In der Mitte, gleichsam im Indifferenzpunkt, zeigt sich der Schimmer des weißen Lichts, und nun an den Rändern dieses Schimmers - gleichsam an den Polen - erscheinen die Farben, und zwar eben die Farben, welche das Auge schon als entgegengesetzte unterscheidet, die z.B. das Auge des Künstlers schon lange unterschieden hat. Es scheint also hier etwas weit Höheres im Spiel zu seyn. Es ist in den prismatischen Erscheinungen eine offenbare Dualität und Polarität; die prismatischen Erscheinungen scheinen daher in die Klasse der elektrischen und antologischen Erscheinungen zu gehören.

I,3,37

4) Es kann keine Materie den Zustand der absoluten Flüssigkeit verlassen, ohne daß irgend eine *Aktion* das Uebergewicht erlange. Es kann aber keine Aktion das Uebergewicht erlangen, ohne daß eine andere dagegen unterdrückt, oder völlig ausgelöscht werde. Je größer daher der Zustand der Starrheit (Festigkeit), desto *scheinbar einfacher* die Substanz (Erden, Metalle u.s.w.). Aber keine Substanz ist einfach. Jede scheinbar einfache, d.h. indecomponible Substanz ist das *Residuum* des allgemeinen

Bildungsprocesses, und obgleich wir der Mittel entbehren, ihre Elemente wieder in wechselseitige Unabhängigkeit, und die in ihnen unterdrückten Aktionen in Freiheit zu setzen, so könnte doch die Natur Mittel haben, es zu bewerkstelligen, und so diese todten Materien aufs neue in den allgemeinen Organisationsproceß aufzunehmen. Indeß ist es a priori demonstrabel, daß es *indecomponible* Substanzen in der Natur geben muß, denn der allgemeine Bildungsproceß der Natur ist nur insofern *unendlich,* als er continuirlich *in sich selbst* zurückläuft. Es muß also allerdings in diesem Proceß zu *letzten Produkten* kommen, welche die Natur in der ursprünglichen Richtung nicht weiter ausbilden kann, mit denen sie daher genöthigt ist den umgekehrten Weg einzuschlagen, und sie in der entgegengesetzten Richtung zu bearbeiten.

Daran erkennt man auch allein die eigentlichen indecomponibeln

I,3,38

Substanzen. Es sind Materien, die nur *componibel* sind. Zum voraus kann man daher z.B. schließen, daß die *Erden* unmöglich indecomponibel seyn können, und daß die Vermuthung sich noch bestätigen werde, daß sie die Trümmer des großen und allgemeinen Verbrennungsprocesses seyen, welcher in den Sonnen, und selbst auf der Oberfläche der Erde noch jetzt gewissermaßen fordauert[1].

Es findet aber keine Composition indecomponibler Materien statt, ohne daß in ihnen gebundene Aktionen frei werden. So wie die Natur die absolut incomponibeln Substanzen durch Decomposition componibel macht, so wird sie umgekehrt die absolut indecomponibeln Substanzen durch Composition wieder in den allgemeinen Kreislauf der Materie versetzen. Denn die Composition kann nicht vorgehen, ohne daß die ursprüngliche Combination der Elementar-Aktionen in solchen Substanzen wieder verändert werde, und da in jeder einzelnen Substanz alle Aktionen ursprünglich sich durchdringen, so wird die Natur auch Mittel besitzen, aus allem alles hervorzubringen.

Es ist daher wahrscheinlich, daß im Großen wieder derselbe Gegensatz in der Natur stattfindet, der im Kleinen bemerklich ist, nämlich daß die Natur von der Einen Seite das Indecomponible durch Composition, und das Incomponible durch Decomposition bildsam macht. Es ist möglich, daß z.B. auf den Sonnen im Ganzen der umgekehrte Proceß von dem, welcher auf den Planeten stattfindet, im Gange ist. Wenn nach allgemeiner Erfahrung die indecomponibeln Substanzen die specifisch schwersten sind, so ist zu erwarten, daß in jedem einzelnen System das Indecomponibelste im Centrum liege. Das Leuchten der Sonnen verräth einen beständigen Combinationsproceß, dagegen dasselbe Licht, das durch einen solchen Proceß in der Sonnenatmosphäre

[1] Diese Vermuthung hat sich, seitdem dieß geschrieben, noch auffallender bestätigt. - So ist z.B. kein Grund, den Stickstoff, den Kohlenstoff, den Phosphor für *absolut* indecomponibel, d.h. wirklich einfach zu halten. Alle diese Stoffe sind nur wegen ihrer großen Componibilität unzerlegbar. Der Sauerstoff ist ohne Zweifel der einzige wirklich unzerlegbare - nicht als ob er *einfach* wäre, sondern aus einem andern Grunde, der sich in der Folge entwickeln wird. Aber eben diese Materie ist auch die componibelste, die wir kennen.

I,3,39

entwickelt wird, auf den dunkeln Weltkörpern beständige Decombinationsprocesse unterhält; denn weder Vegetation noch Leben ist etwas anderes als ein beständiges Wecken schlummernder Thätigkeiten, ein beständiges Decombiniren gebundener Aktionen.

6) Wir kennen jetzt zweierlei Klassen von Naturprodukten, deren eine die absolut incomponibeln, die andere die absolut indecomponibeln Substanzen in sich begreift. Aber die Natur kann weder diese noch

jene dulden, denn überhaupt duldet die Natur kein *letztes Produkt*, nichts Permanentes, auf immer Fixirtes. Die Richtung aller Naturthätigkeit wird also auf *mittlere Produkte* (aus jenen beiden Entgegengesetzten), auf Materien, die absolut componibel und absolut indecomponibel zugleich sind, gehen, und in der Natur (als Objekt) werden *permanente Processe* erscheinen, durch welche das Incomponible beständig decomponirt, und das Indecomponible beständig componirt wird. Diese Processe, weil sie *permanent* sind, weil also auch ihre *Bedingungen* beständig existiren, werden den Schein von *Produkten* haben. Es fragt sich, welcher Art diese Produkte seyn werden.

7) Diese Produkte sollen zwischen beiden Extremen, dem absolut Decomponibeln und dem absolut Indecomponibeln in der Mitte liegen.

Um absolut *decomponibel* zu seyn, müßte ein solches Produkt dem *Absolutflüssigen* sich annähern, d.h. alle Elementar-Aktionen in der vollkommensten *Combination* in sich vereinigen. Um absolut *componibel* zu seyn, müßten die Aktionen in ihm beständig aus ihrer Combination gesetzt werden, es müßte ein beständig gestörtes Gleichgewicht der Aktionen stattfinden, d.h. es müßte sich dem *Festen* annähern. Aber es soll zu *keinem von beiden* kommen.

Es müßte also in diesem Produkt zugleich die größte *Freiheit* (wechselseitige Unabhängigkeit) und die größte *Bindung* (wechselseitige Abhängigkeit) der Aktionen voneinander stattfinden. Es fragt sich, was das Resultat davon seyn werde.

Vorerst wird jede Aktion die andere hindern, ihre ursprüngliche Figur zu produciren. Allein es sind verschiedene Grade der Intensität jeder Aktion möglich. Jede Aktion wird also auf jeder Stufe *eine*

I,3,40

andere Aktion seyn. Allein auf jeder Stufe auch findet sie ihren Antagonisten. Es wird also das Produkt überhaupt gleich seyn einer Reihe, in welcher positive und negative Größen beständig sich succediren. Innerhalb dieser Reihe aber kann das Produkt nicht gehemmt werden, denn es wäre entweder = 1 - 1 + - 1, d.h. = o, oder es müßte irgend eine positive Aktion das Uebergewicht erlangen. Keines von beiden soll geschehen. Das Produkt kann also überhaupt nicht *gehemmt* werden, es muß immer nur im *Werden* begriffen seyn.

(Hier hätten wir also deducirt, von welcher Art jenes *immer werdende Produkt*, dessen Nothwendigkeit wir aus dem Begriff einer unendlichen Thätigkeit der Natur abgeleitet haben, seyn müsse. In demselben nämlich wird eben jener continuirliche Wechsel von combinirenden und decombinirenden Processen stattfinden, den wir als allgemein und nothwendig in der Natur demonstrirt haben).

Indem die Aktionen *decombinirt* werden, wird jede, sich selbst überlassen, produciren, was sie ihrer Natur nach produciren muß. Insofern wird in jedem Produkt ein beständiger Trieb zur freien Gestaltung seyn. Indem die Aktionen continuirlich neu *combinirt* werden, wird keine in Ansehung ihrer Produktion frei bleiben. Es wird also Zwang und Freiheit zugleich in dem Produkte seyn.

Da beständig Aktionen in Freiheit gesetzt und wieder gebunden werden, und da unendlich verschiedene Combinationen, und in jeder Combination wieder eine Menge verschiedener Proportionen möglich sind, so wird in diesem Produkt continuirlich *neue* und *eigenthümliche* Materie *ursprünglich* erzeugt werden, von der es zwar möglich ist, durch chemische Kunst die *Elemente derselben*, nicht aber die *Combination selbst*, d.h. die Proportion der Combination, zu finden.

Da jede Aktion höchst individuell ist, und da jede sich bestrebt zu produciren, was sie ihrer Natur nach produciren muß, so wird dies das Schauspiel eines Streites geben, in welchem keine Kraft ganz siegt oder ganz unterliegt. Der Egoismus jeder einzelnen Aktion wird sich dem aller übrigen fügen müssen; was auch zu Stande kommt, ist Produkt der Unterordnung aller unter Eins und Eines unter alle,

I,3,41

d.h. der vollkommensten *wechselseitigen* Subordination. Keine einzelne Potenz würde für sich das Ganze hervorbringen, wohl aber alle zusammen. Das Produkt liegt nicht im *Einzelnen*, sondern es liegt in *allen zusammen*, denn es ist ja selbst nichts anderes als das äußere Phänomen oder der sichtbare Ausdruck jener beständig unterhaltenen Combination und Decombination der Elemente.

Das Produkt, da es ein gemeinschaftliches ist aus vielen verschiedenen zusammenwirkenden Thätigkeiten, hat den Schein des *Zufälligen*, und ist doch, da bei dieser bestimmten ursprünglichen Intensität jeder individuellen Aktion, und bei dieser bestimmten Proportion ihrer Vereinigung nur ein solches hervorkommen kann, *blindes* Naturprodukt. Es ist also in ihm *Zufälliges* und *Nothwendiges* ursprünglich vereinigt.

In jeder einzelnen Aktion ist eine Thätigkeit, die sich *frei* - ihrer Natur gemäß - zu *entwickeln* strebt. In dieser Tendenz zur *freien Entwicklung* ihrer eignen Natur liegt eigentlich ihre *Receptivität* für - oder ihre Beschränkbarkeit durch alle übrigen, weil sie zu derselben nicht gelangen kann ohne Ausschluß aller übrigen von ihrer Sphäre. Dadurch, daß fremde Aktionen in ihre Sphäre greifen, ist sie genöthigt, zugleich in die Sphäre jeder andern einzugreifen. Es wird also ein *allgemeines* Eingreifen jeder Aktion in die andere statthaben. Zu derjenigen Entwicklung also, die *ihrer Natur gemäß ist*, kann keine Aktion in diesem Antagonismus kommen. Die Elemente eines solchen Ganzen werden alle gleichsam eine andere Natur angezogen zu haben scheinen, und ihre Wirkungsart wird von der, welche sie außerhalb dieses Antagonismus zeigen, ganz verschieden erscheinen. Indeß liegt doch in jeder die Tendenz der naturgemäßen Entwicklung, die in diesem Antagonismus nur als ein *Trieb* erscheinen wird. Dieser Trieb wird in seiner Richtung nicht *frei* seyn, seine Richtung ist ihm durch die allgemeine Unterordnung bestimmt, es ist ihm also eine Sphäre gleichsam vorgeschrieben, über deren Grenzen er nie schreiten kann, und in welche er beständig zurückkehrt.

Diese Sphäre aber wird selbst wieder unendlich seyn. Denn da es überhaupt nicht zum Produkt kommen kann, ohne daß die Aktionen

I,3,42

sich in wechselseitigem Zwang erhalten, jede einzelne Aktion aber diesem Zwang widerstrebt, so wird erst durch unendlich viele Versuche hindurch diejenige Proportion gefunden werden, in welcher neben der größten Freiheit der Aktionen zugleich die vollkommenste wechselseitige Bindung möglich ist.

Für die Proportion der Aktionen überhaupt aber haben wir keinen andern Ausdruck als die producirte Gestalt. Wenn nun das Produkt alle möglichen Gestaltungen vermittelst steter Uebergänge producirte, und von Proportion in Proportion durch unmerkliche Nüancen überginge, so würde ein beständiges Verfließen einer Form oder Gestalt in die andere, eben deßwegen aber nichts Entschiedenes, Fixirtes, nicht einmal etwas, das scheinbares Produkt wäre, in der Natur vorkommen[1].

Nun soll aber jene unendliche Naturthätigkeit, die in allen einzelnen Aktionen sich regt, empirisch sich darstellen. Es ist also nothwendig, daß jenes unendliche Produkt *auf jeder Stufe des Werdens* fixirt werde.

Das Produkt aber ist nichts anderes als die auf bestimmte Art wirksame Natur selbst, das Hemmen des Produkts also zugleich ein Hemmen der Natur selbst, die Natur aber ist *nur thätig*. Sie kann daher nicht gehemmt werden, ohne daß dieses Gehemmtwerden in anderer Rücksicht selbst wieder = *Thätigkeit* sey.

[1] aber ein *scheinbares* Produkt wenigstens soll durch die Produktivität der Natur sich darstellen.

IV.

Es entsteht die

Aufgabe: anzugeben, wie die Natur ihr Produkt auf einzelne Entwicklungsstufen hemmen könne, ohne daß sie selbst aufhöre thätig zu seyn.

Auflösung. 1) Die Entwicklung des absoluten Produkts, in welchem die Naturthätigkeit selbst sich erschöpfen würde, ist nichts anderes als eine *Bildung ins Unendliche*. Bildung aber ist nichts anderes als Gestaltung. Die verschiedenen Stufen der Entwicklung sind

I,3,43

also nichts anderes als verschiedene Stufen der Bildung oder der *Gestaltung*. Jedes einzelne Naturprodukt (dieß muß angenommen werden) durchläuft bis zu dem Punkt, bei welchem es gehemmt wird, alle möglichen Gestaltungen, nur daß es zur wirklichen Produktion bei keiner derselben kommt. Jede Gestaltung aber ist selbst nur das Phänomen einer bestimmten Proportion, welche die Natur zwischen entgegengesetzten, wechselseitig sich einschränkenden Aktionen erreicht. So vielerlei Proportionen dieser Aktionen möglich sind, so vielerlei verschiedene Gestaltungen und ebenso vielerlei Entwicklungsstufen[1].

Jede Stufe der Entwicklung hat also einen eigenthümlichen Charakter[2]. *Auf jeder Stufe der Entwicklung ist die bildende Natur auf eine bestimmte - einzig mögliche - Gestalt eingeschränkt,* in Ansehung dieser Gestalt ist sie völlig gebunden, in der Produktion dieser Gestalt wird sie gar keine Freiheit zeigen.

2) Nun fragt sichs aber eben: wie die unendlich thätige Natur auf eine solche bestimmte Gestalt könne eingeschränkt werden.

Der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten, und ist continuirlich bestrebt es darzustellen.

Sie sucht die allgemeinste[3] Proportion, in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeschadet vereinigt werden können. Die individuellen Produkte also, bei welchen ihre Thätigkeit stille steht, könnten nur als *mißlungene Versuche* eine solche Proportion zu erreichen angesehen werden.

Es fragt sich, ob in der Natur etwas sich finde, das uns zu einer solchen Annahme berechtiget.

A) Hätte die Natur die wahre Proportion für die Vereinigung einer Mannichfaltigkeit von Aktionen gefunden oder getroffen, so müßte sie diese Aktionen, so entgegengesetzter Natur sie übrigens auch seyn

[1] Jede Gestaltung ist nur das Phänomen einer bestimmten Proportion der ursprünglichen Aktionen. Wäre die Evolution vollendet, so wäre dieß = allgemeine *Auflösung* in einfache Aktionen. Jedes Produkt also = eine bestimmte *Synthesis* von Aktionen.

[2] ein eigenthümliches Inneres.

[3] vollkommenste.

I,3,44

möchten, in einem *gemeinschaftlichen* Produkte darstellen können. Der Beweis also, daß sie eine solche

Proportion nicht getroffen, wäre, wenn in dem Produkte, sobald es auf einer gewissen Stufe der Bildung angekommen ist, eine *Entzweiung* der Aktionen vorginge, oder da die gemeinschaftliche Thätigkeit der Aktionen als *Bildungstrieb* sich offenbaret, wenn auf einer gewissen Stufe der Bildung der im Produkte rege Bildungstrieb in entgegengesetzte Tendenzen sich trennte, so daß die Natur genöthigt wäre ihr Produkt nach entgegengesetzten Richtungen auszubilden[1].

Anmerk. Absolute Geschlechtslosigkeit ist nirgends in der ganzen Natur demonstrabel, und ein regulatives Princip a priori fordert, überall in der organischen Natur auf Geschlechtsverschiedenheit auszugehen.

a) Daß die sogenannten kryptogamischen Gewächse, wie die Schwämme, Conferven, Tremellen u.s.w. bloß knospentragende Pflanzen sonach absolut geschlechtslos seyen, ist vorerst eine bloße Annahme, für welche die Unmöglichkeit *Geschlechtstheile* an jenen Pflanzen zu demonstriren kein Beweis ist.

b) Ebenso wenig ist Geschlechtslosigkeit im Thierreich demonstrirt, denn selbst an Geschlechtsfunktionen der Polypen ist seit *Pallas* Entdeckung nicht zu zweifeln. Wo wirklich Geschlechtslosigkeit ist, ist doch eine *andere, individuelle* Richtung des Bildungstriebs. Bei den

[1] Keine jener entgegengesetzten Richtungen kann aus dem allgemeinen Charakter der Entwicklungsstufe fallen, doch auch keine diesen Charakter vollständig ausdrücken. Denn wäre dieß, so hätte das Produkt nicht in entgegengesetzte Richtungen sich trennen können. - Wir kennen die Natur vorerst bloß als organisch oder als produktiv. Alle produktive Natur ist aber ursprünglich nichts als ins Unendliche gehende Metamorphose. Zu bestimmten und fixirten Gestalten, d.h. zu fixirten Produkten, kann es gar nicht kommen, wenn der produktive Trieb nicht auf einzelnen Entwicklungsstufen entzweit wird, wenn das Produkt nicht, sowie es eine bestimmte Stufe der Bildung erreicht hat, nach entgegengesetzten Richtungen sich trennt. Ist nun die Trennung in entgegengesetzte Geschlechter eben diejenige Trennung, welche wir als Grund des Gehemmtwerdens der organischen Produktion auf einzelnen Entwicklungsstufen voraussetzen, so muß in der Natur kein einzelnes Produkt seyn ohne Entgegensetzung der Geschlechter.

I,3,45

meisten Insekten, ehe sie ihre Metamorphosen durchgegangen sind, tritt als Aequivalent des Geschlechtstriebs der *Kunsttrieb* ein. Die geschlechtslosen Bienen sind allein auch die produktiven, und ohne Zweifel doch nur die Mittelglieder, durch welche die Bildung der Einen weiblichen Biene (in welcher der Bildungstrieb aller übrigen concentrirt scheint) erreicht wird. Die meisten Insekten verlieren nach der Geschlechtsentwicklung allen Kunsttrieb.

Die Geschlechtsverschiedenheit selbst übrigens, so große Mannichfaltigkeit in Ansehung derselben zu herrschen scheint, reducirt sich am Ende auf wenige Varietäten. Die Trennung in verschiedene Geschlechter geschieht nur auf verschiedenen Bildungsstufen, und eben dies ist der Beweis für die Behauptung, daß jede Organisation eine Stufe der Bildung hat, auf welcher jene Trennung *nothwendig* ist. Die Natur hat entgegengesetzte Geschlechter entweder in einem und demselben Produkte vereinigt, und dieses zugleich nach verschiedenen Richtungen ausgebildet, wie bei manchen Würmerarten, wo die Begattung immer doppelt ist, und bei den meisten Pflanzen, oder sie hat, wie bei einigen Pflanzen und den meisten Thieren, die entgegengesetzten Geschlechter an verschiedene Stämme (Individuen) vertheilt. Hier wird die Geschlechts-Einseitigkeit wiederum nur auf verschiedenen Entwicklungsstufen sich hervorthun.

Die Pflanzen überhaupt, auch diejenigen, deren Blüthen *beide* Geschlechter vereinigen, gelangen zu der Geschlechtsentwicklung gleich den Insekten nur durch Verwandlungen. Die Geschlechtsentwicklung selbst ist nur der höchste Gipfel der Bildung überhaupt, denn sie geschieht durch denselben Mechanismus, durch welchen auch das allmählich fortschreitende Wachsthum geschieht.

Bei den Insekten herrscht nun dasselbe Gesetz, nämlich daß auf der ersten Stufe ihrer Bildung (z.B. im Zustand der Raupe) keine Geschlechtsverschiedenheit sich zeigt, und daß die Metamorphosen, welche sie

durchlaufen, beinahe einzig dazu bestimmt sind, das Geschlecht in ihnen zu entwickeln, oder vielmehr, daß die Revolutionen ihrer Metamorphose nur Phänomene der Geschlechtsentwicklung selbst sind. Denn sobald ihre Metamorphose vollendet ist, ist Verschiedenheit der

I,3,46

Geschlechter, und mit derselben der Geschlechtstrieb da. - Bei Blumen sowohl als Insekten ist das auch der höchste Gipfel der Bildung, den sie erreichen können; denn die Blüthen fallen ab, und das verwandelte Insekt stirbt, ohne irgend einen andern Trieb geäußert zu haben, sobald die Befruchtung vollbracht ist[1].

[1] In früheren Zeiten wurde die Metamorphose der Insekten für eine Art von Wunder und für das Sinnbild von etwas Höherem angesehen. Die neuere Naturkunde suchte dieses Phänomen zu erklären, und um es leichter erklären zu können, erst auch von dem Großen, was es wirklich hat, zu entkleiden. Auch auf dieses Phänomen der organischen Natur hat man das Involutions- oder Einschachtelungssystem übergetragen. So sollten in der Raupe schon *alle Theile* des Schmetterlings unsichtbar-klein, aber denn doch individuell präformirt seyn.

Ich will mich hier noch nicht auf den allgemeinen Grund berufen, daß in der organischen Natur überhaupt keine individuelle, sondern nur *dynamische* Präformation statthat, daß die organische Bildung nicht Evolution, sondern Epigenesis einzelner Theile ist. - Verschiedene Organe, Theile u.s.w. zeigen nichts an als verschiedene *Richtungen* des bildenden Triebs; diese Richtungen sind prädeterminirt, nicht aber die einzelnen Theile selbst. Ich bleibe nur bei dem gegenwärtigen Phänomen stehen, und frage, ob *dieses* Phänomen sich aus der Einschachtelung erklären läßt. Man gibt vor, diese individuelle Präformation wäre sogar wirklich bewiesen durch ein Exemplar von Swammerdam, wodurch er zeigte, daß in der Puppe schon einige Theile des künftigen Schmetterlings unterscheidbar seyen. Es ist aber sehr begreiflich, daß, wenn man die Puppe unmittelbar vor der letzten Metamorphose, nachdem schon alles dazu zubereitet ist, öffnet, man auch alles darin finden kann, was in Kurzem von selbst ans Licht gekommen wäre. Sollte jenes Exemplar etwas beweisen, so müßte man in der Puppe schon gleich in dem ersten Moment ihrer Bildung - ja man müßte in der Raupe schon jene Theile als individuell präformirt aufzeigen können. In dem Moment aber, wo jene Theile sich aufzeigen lassen, ist die Metamorphose großentheils schon vollbracht. Jenes Exemplar beweist also schlechterdings nichts für die Präexistenz der Theile *vor* der Metamorphose.

Man hat also durchaus keinen Beweis *für* jene Behauptung, wohl aber Beweise *dagegen*.

Wenn man das *Entstehen neuer Theile* aus einer individuellen Präformation erklärt, wie will man denn das *Verschwinden* der vorher da gewesenen Theile erklären? Es verliert sich nichts aus der Puppe, und doch finden sich in dem Schmetterling nicht mehr die Organe, die in der Puppe waren. Die Raupe müßte man sich als die geborstene Hülle vorstellen - aber wo ist denn diese Hülle? - Warum fragt man denn nicht auch, die *Blüthe* des Baums wäre in ihm *individuell* präformirt gewesen? Was die Blüthe in Bezug auf den Baum ist, ist der Schmetterling in Bezug auf die Raupe. | *[S.47]* Es läßt sich wohl zur Noth noch etwas dabei denken, wenn man ein Organ in einem *Keim* präformirt seyn läßt, aber wie ein Organ in dem andern eingeschachtelt seyn würde, begreift man nicht. - Ich will nur einiges anführen, um diese Unbegreiflichkeit zu zeigen; z.B. die Raupe nährt sich von grobem Nahrungsstoff (von härtesten Blättern). Der Schmetterling saugt ätherische Nahrung - aus dem Nektar der Pflanzen. Es müssen also die Organe, welche die Nahrung der Raupe aufzunehmen bestimmt sind, von denen, welche die flüssige Nahrung des Schmetterlings führen, ganz verschieden seyn. Sollen nun etwa die Nutritionsgänge des Schmetterlings in den gröberen der Raupe eingeschachtelt gewesen seyn?

Ein anderes Beispiel. In den ersten Tagen ihrer Existenz braucht die Puppe noch die Respirationsorgane der Raupe - (Luftgänge, Oeffnungen auf der ganzen Oberfläche) -; dieser Organe lernt die Puppe bald entbehren, und ist der Schmetterling bis auf einen gewissen Punkt gebildet, so findet sich keine Spur mehr davon - aber an der Stelle dieser ein ganz anderes, von ihnen verschiedenes und verschieden gebautes Respirationsorgan. War nun dieß auch etwa eingeschachtelt und wo?

Jener Uebergang von einem Zustand der Metamorphose zum andern ist überhaupt nicht etwa eine bloße *partielle,* sondern eine totale Veränderung. Z.B. im Schmetterling ist die Ordnung der Circulation die umgekehrte von der in der Raupe. In dieser treibt die große Arterie, welche längs des Rückens hinläuft, die Flüssigkeit dem Kopf zu, in der Puppe und dem Schmetterling vom Kopf ab. - Die Ausbreitung der Flügel, welche bald nach der letzten Entwicklung des Schmetterlings erfolgt, geschieht vermittelst einer schnellen und kräftigen Entwicklung des Gesäßsystems im Centrum, durch ein Zuströmen der Flüssigkeit von innen - nicht etwa durch ein bloßes Auseinanderbreiten des übereinander geschlagenen Schmetterlings, oder durch den Druck der von außen eindringenden Luft, wie andere geglaubt haben.

Alle diese Phänomene beweisen, daß die Metamorphose des Insekts nicht vermittelst *bloßer* Evolution schon präformirter Theile, sondern durch wirkliche Epigenesis und totale Umgestaltung geschieht.

Wie sollen nun diese Phänomene erklärt werden? Sie sind schlechterdings nicht erklärbar als aus der von uns vorgetragenen

Theorie über die Stufenfolge in aller organischen Bildung; sie beweisen daher a posteriori, was wir a priori bewiesen haben. Sie beweisen nämlich:

a) Daß jedes organische Individuum bis zu der Entwicklungsstufe, bei welcher es gehemmt wird, alle *Zwischengestaltungen* (s.v.v.) durchlaufen muß.

b) Daß der Grund alles Bestehens und alles Fixirtseyns in der organischen | *[S.48]* Natur in der Trennung der Geschlechter zu suchen sey. - Denn die Insekten, *ehe* sie sich verwandeln, sind geschlechtslos, oder vielmehr *eben deßwegen*, weil sie geschlechtslos sind, verwandeln sie sich. Wäre das Geschlecht in ihnen entschieden, so wären sie auch schon auf der Entwicklungsstufe angekommen, zu welcher sie bestimmt sind. Umgekehrt, sobald die Metamorphosen der Insekten vorüber sind, ist das Geschlecht entwickelt, oder umgekehrt vielmehr, sobald das Geschlecht entwickelt ist, stehen die Metamorphosen stille. Der Schmetterling hat nicht sobald seine letzte Hülle verlassen, als er anfängt die Geschlechtsfunktionen auszuüben. Er scheint diese letzte Entwicklungsstufe nur darum angenommen zu haben, damit er sein Geschlecht fortpflanze. - Gegen das *Geschlecht*, als das höchste, zu dem eine organische Natur gelangen kann, tendirt also der Trieb, der in den Metamorphosen sich äußert.

Dasselbe Gesetz, was bei den Metamorphosen der Insekten gilt, gilt nun auch von den Pflanzen.

I,3,47

Jene allgemeine Trennung entgegengesetzte Geschlechter muß nun aber nach einem bestimmten Gesetz geschehen, und zwar sollte kein Geschlecht entstehen können, ohne daß das andere zugleich mit entstünde. Denn

I,3,48

wo beide Geschlechter in Einem Individuum vereinigt sind, entstehen sie durch eine und dieselbe Bildung. Man muß also das Gesetz, das bei diesen beobachtet wird, über die ganze Natur erweitern.

So wie, unseren Principien zufolge, die Produktion der verschiedenen Gattungen und Arten in der Natur nur *Eine* auf verschiedenen Stufen begriffene Produktion ist, so müssen auch die Bildungen entgegengesetzter Geschlechter *derselben* Gattung und Art nur *Eine* Bildung, *Eine* Naturoperation seyn, so daß die verschiedenen Individuen derselben Gattung nur *Einem*, aber nach entgegengesetzten Richtungen, ausgebildeten Individuum gleichgelten. Damit stimmt überein die im Thierreich wenigstens - (denn im Pflanzenreich fehlt es an Beobachtungen) - allgemein sichtbare Proportion, welche die Natur zwischen beiden Geschlechtern erhält, nicht zwar, als ob die Individuen bei beiden Geschlechtern an *Zahl* gleich wären, sondern so, daß die Natur die geringere Zahl der Individuen Eines Geschlechts durch höhere Intensität des Bildungstriebs, und umgekehrt die geringere Intensität des Bildungstriebs in dem Einen Geschlechte durch die Zahl seiner Individuen ersetzt[1].

[1] Sogar ist wirklich bei mehreren Thierarten die Formation der entgegengesetzten Geschlechter - auch wo sie an verschiedene Individuen vertheilt sind - eine gemeinschaftliche; z.B. die Formation der drei Arten von Bienen ist immer *Eine*, und eben hier tritt die schon erwähnte merkwürdige Coexistenz ein, daß die Geschlechtslosigkeit der produktiven Bienen durch die Intensität des Bildungstriebs in der Einen weiblichen Biene ersetzt wird.

I,3,49

B) Es muß bewiesen werden, daß die Trennung in verschiedene Geschlechter eben die Trennung sey, welche wir als den Grund der Hemmung in den Produktionen der Natur angegeben haben, d.h. es muß gezeigt werden, *daß die Natur durch diese Trennung wirklich in ihren Produktionen gehemmt werde*,

ohne daß sie deßwegen aufhöre thätig zu seyn.

1) Vom Moment der Entzweiung an wird das Produkt den Charakter der Entwicklungsstufe, auf welcher es stand, nicht mehr *vollständig* ausdrücken. Es wird also kein *vollendetes* Produkt, kein Produkt seyn, auf welches zu wirken die Natur *aufhören* könnte, obgleich allerdings seine weitere Entwicklung durch jene Trennung gestört und also auf dieser Stufe gehemmt ist[1]. Welche Thätigkeit wird nun die Natur in diesem Produkte ausüben?

Vorerst wenn einmal das Produkt in entgegengesetzte Richtungen sich trennt, oder in eine einseitige Richtung ausschlägt, wird die Natur, die nie aufhören kann thätig zu seyn, entweder nach beiden, oder nach einer dieser Richtungen hin die Bildung des Produkts bis aufs äußerste verfolgen, so, daß das Produkt nach jeder Richtung hin sich vom allgemeinen Charakter seiner Entwicklungsstufe so weit als möglich entfernt. Mit andern Worten: die Natur wird die Individualisirung des Produkts nach beiden Richtungen aufs höchste treiben. Daher der höchste Moment der Individualisirung jeder Organisation auch der höchste Moment der Naturthätigkeit in ihr.

2) Wäre die höchste Stufe der Individualität nach beiden Richtungen hin erreicht, so könnte die Organisation allerdings ferner nicht *Objekt* der Naturthätigkeit, wohl aber Mittel und *Instrument* seyn[2].

[1] Es wird sich sogar in der Folge zeigen, daß eben durch jenen Gegensatz die Bedingung zu einer fortwährenden Thätigkeit gegeben ist, da alle Bedingung von Thätigkeit in der Natur Dualismus ist.

[2] Dieser Moment der höchsten Individualisirung ist eigentlich erst der Moment der vollständigen Geschlechtsentwicklung - der vollständigen Trennung des Produkts. Aber eben in diesem Moment zeigt sich die Natur auch in ihrer höchsten Thätigkeit. Die vegetabilische Natur prangt in diesem Moment mit den höchsten | *[S.50]* und entschiedensten Farben, und auch für das Thier ist dieser Moment der eigentliche Culminationsmoment. Die Natur hat nun ihr Werk vollendet. Das Produkt ist geworden, was es in seiner Beschränkung werden konnte. Es ist auf den höchsten Gipfel seiner Existenz getrieben. Es kann also nicht mehr *Objekt* der Natur seyn. - Denn was ist *eigentlich Objekt* der Natur?

Indem die Natur die Individualität ausbildet, ist es ihr nicht etwa um das Individuum, - es ist ihr vielmehr um Vernichtung des Individuums zu thun. Die Natur strebt beständig die Dualität aufzuheben und in ihre ursprüngliche Identität zurückzukehren. Dieses Streben aber eben ist der Grund aller *Thätigkeit* in der Natur. - Die Dualität, die ihr den Zwang einer beständigen Thätigkeit auferlegt, ist, wo sie ist, gleichsam *wider den Willen* der Natur - - so auch hier. Die Natur hat nicht die Trennung beabsichtigt. - Die Natur führt das Produkt nach beiden Richtungen nur darum auf den höchsten Gipfel, um es, sobald er erreicht ist, in Indifferenz ver(zurück)sinken zu lassen. Der Natur war es weder um die eine noch um die andere jener Richtungen, es war ihr um das gemeinschaftliche Produkt zu thun, das in ihnen sich getrennt hat. Sobald daher das Produkt nach beiden Richtungen den höchsten Gipfel erreicht hat, unterliegt es dem *allgemeinen* Streben der Natur nach Indifferenz.

I,3,50

Ist jene höchste Stufe erreicht, so sind beide Richtungen als entgegengesetzte anzusehen, sie verhalten sich zueinander wie positive und negative Größen. Allein weder die eine noch die andere dieser Richtungen könnte das seyn, worin die Naturthätigkeit sich erschöpfte[1], denn dieser [der Natur] ist überhaupt das Individuelle zuwider.

Die entgegengesetzten Naturthätigkeiten, welche in dem Produkt nach entgegengesetzten Richtungen wirksam sind, werden immer unabhängiger voneinander; je unabhängiger voneinander sie werden, desto mehr wird das Gleichgewicht innerhalb der bestimmten Natursphäre, welche durch sie beschrieben wird[2], gestört. Sind sie auf dem höchsten Gipfel der wechselseitigen Unabhängigkeit angekommen, so ist auch der höchste Moment des gestörten Gleichgewichts erreicht.

Allein in der Natur ist der höchste Moment des gestörten Gleichgewichts mit dem der Wiederherstellung des Gleichgewichts einer und derselbe. Zwischen beiden verfließt keine Zeit. Jene entgegengesetzten Thätigkeiten also müssen nach einem nothwendigen und allgemeinen Naturgesetze sich combiniren [vereinigen]. Das Produkt wird ein *Gemeinschaftliches*

[1] kann das seyn, wornach die Natur geht.

[2] auf die sie eingeschränkt sind.

I,3,51

aus den beiden entgegengesetzten Richtungen (des Bildungstriebs) seyn, die Natur wird so durch einen Kreislauf wieder zu dem Punkte zurückgekommen seyn, welchen sie verlassen hatte, das Produkt wird gleichsam selbst zurückgekehrt seyn und den allgemeinen Charakter seiner Entwicklungsstufe wieder angenommen haben[1].

Von diesem Augenblick an, da das *Gemeinschaftliche* gesichert ist, wird die Natur das *Individuelle* verlassen, wird aufhören in ihm thätig zu seyn, oder vielmehr [da sie nie aufhören kann thätig zu seyn], sie wird anfangen darauf entgegengesetzte Wirkungen auszuüben; von nun an wird das Individuelle eine *Schranke* ihrer Thätigkeit seyn, welche sie zu zerstören arbeitet.

[Als Resultat also gilt der Satz:] *Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen* - das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben - wenn es wahr ist, daß die einzelnen Produkte in der Natur als mißlungene Versuche das Absolute darzustellen angesehen werden müssen[2].

[1] Wir sind eben von der Voraussetzung ausgegangen: alle individuellen Produkte der Natur können nur als mißlungene Versuche das Absolute darzustellen angesehen werden. Ist das Individuelle nur ein mißlungener Versuch, und hat die Natur es nur *gezwungen* ausgebildet, um mittelst seiner Ausbildung das Gemeinschaftliche zu erreichen, so muß es die Natur nicht länger dulden, sobald es aufhört als Mittel zu dienen. Aber sobald das Gemeinschaftliche gesetzt ist, hört auch das Individuelle auf Mittel zu seyn.

[2] Aber ist es denn wirklich so? Am auffallendsten ist dieses unverbrüchliche Naturgesetz wieder bei den Organisationen, welche durch sichtbare Metamorphose zur Geschlechtsentwicklung gelangen. Die Blüthe verwelkt, das verwandelte Insekt stirbt dahin, sobald die Gattung gesichert ist. Das Individuum scheint hier fast bloß als Medium zu dienen, durch welches jene organische Erschütterung, nur als Leiter, woran die bildende Kraft (der Lebensfunke) sich fortpflanzt. - Aber ist dieses Naturgesetz etwa nicht ebenso wirksam bei den höheren Organisationen, und täuscht nicht auch hier das Individuelle, als ob es ihr Zweck und nicht bloß Mittel wäre? Jenen Zerfall der Organisationen von dem Zeitpunkt an, da jener Gipfel des Gegensatzes erreicht ist, nehmen wir bei höheren Geschöpfen nur deßwegen weniger wahr, theils weil er mit sehr retardirter Geschwindigkeit geschieht, und weil das Produkt, das für die bildende Natur eine längere Aufgabe war, auch für die zerstörende Natur eine längere Aufgabe ist, theils weil hier die Geschlechter viel weiter getrennt sind als auf den tieferen Stufen. | *[S.52]* Wenn man eine allgemeine Vergleichung der Nähe und Ferne der Geschlechter bei verschiedenen Organisationen anstellt, so findet man, daß bei den ausdauerndsten Organisationen die Geschlechter am getrenntesten, und daß dagegen, je ephemerer das Produkt, die Geschlechter einander desto näher sind. Wo die Natur in einer Gattung das Individuelle länger erhalten zu wollen scheint, sprengt sie die Geschlechter weiter auseinander und flüchtet sie gleichsam voreinander. Wie getrennt sind die Geschlechter bei den höheren Thiergattungen, wie nahe sich bei den Blumen, wo sie in Einem Kelch (wie in Einem Brautbett) versammelt sind!

Wir können es also vorerst als Resultat aufstellen, daß die Trennung der Geschlechter gleichsam wider den Willen der Natur geschehen, daß eben deßwegen, da die individuellen Produkte nur durch diese Trennung entstehen, diese Produkte nur mißlungene Versuche der Natur sind.

I,3,52

3) Das gemeinschaftliche Produkt wird [ganz nothwendig] wieder dieselben Entwicklungsstufen vom Flüssigen an [denn alle Bildung geht vom Flüssigen aus] durchlaufen, bis zu derjenigen Stufe, auf welcher es abermals für Eine bestimmte Richtung sich entscheiden muß, oder in zwei entgegengesetzte Richtungen ausschlägt, von welchem Moment an die Natur ihre vorige Handlungsweise wieder annimmt.

- (Man bemerke: daß es für jedes Naturprodukt eine Stufe der Bildung gebe, auf welcher, wenn das Produkt sie erreicht hat (denn viele erreichen sie nicht), *entgegengesetzte* Richtungen des Bildungstriebs unvermeidlich werden; dieß ist eine Behauptung, auf welche wir uns getrieben sahen, ohne daß wir sie vorerst selbst wieder rechtfertigen konnten[1]. Es ist genug, daß sie im Zusammenhang unserer bisherigen

[1] Nämlich daß eine solche Entzweiung auf jeder Entwicklungsstufe nothwendig ist, wenn die Produktion gehemmt werden soll, - dieses haben wir wohl bewiesen. Aber wir haben jene Entzweiung selbst nicht erklärt. Sie ist also eine nothwendige Annahme für uns, ist im Zusammenhang unserer jetzigen Untersuchung nothwendig, obgleich wir sie selbst nicht erklären können. Diese Erklärung muß in der Folge nothwendig gegeben werden, wenn unsere Wissenschaft vollständig seyn soll.

Es werden noch mehrere ähnliche Fälle vorkommen, wo wir manches, was wir postuliren müssen, vorerst unerklärt lassen müssen. Es ist zum voraus zu erwarten, daß es für alle diese unaufgelöst gebliebenen Probleme am Ende Eine allgemeine Auflösung geben wird. - Es ist ohne Zweifel nur *Ein* Gegensatz, der in allen einzelnen Gegensätzen der Natur sich trennt. Diesen Gegensatz haben wir sogar gleich anfangs postulirt. Aber noch fehlen uns die Zwischenglieder, um *diesen* Gegensatz, der in den beiden Geschlechtern sich trennt, mit jenem ursprünglichen | *[S.53]* Gegensatz in Zusammenhang zu bringen und ihn so als nothwendig in der Natur abzuleiten.

I,3,53

Untersuchung *nothwendig* ist, obgleich sie selbst wieder ein Problem ist, das wir in der Folge werden auflösen müssen. Wir müssen vorerst den Hauptfaden unseres Raisonnements festhalten, und erwarten, daß in einer consequenten Untersuchung jedes unaufgelöst gebliebene Problem endlich seine Auflösung finden werde).

Es war vorerst nur darum zu thun, die Hemmung in der Produktion der Natur als *nothwendig* darzuthun. Nothwendig aber wäre sie nicht, wenn nicht entgegengesetzte Richtungen des Bildungstriebs auf jeder Entwicklungsstufe *nothwendig* wären.

Die Verschiedenheit der Geschlechter also, behaupten wir, ist der eigentliche und einzige Grund, warum (organische) Naturprodukte überhaupt fixirt erscheinen. (Aber sie *sind* ja nicht einmal fixirt. Das Individuum geht vorüber, nur die *Gattung* bleibt, die Natur hört deßwegen nie auf thätig zu seyn. Nur, da sie *unendlich* thätig ist, und da diese unendliche Thätigkeit durch endliche Produkte sich darstellen muß, muß sie durch einen endlosen *Kreislauf* in sich selbst zurückkehren). Wir können jenen Satz nicht verlassen, ohne die Folgerungen zu erwägen, die aus ihm fließen. Der wichtigste daraus hervorgehende

Folgesatz ist dieser: *die Verschiedenheit der Organisationen reducirt sich zuletzt allein auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen*[1].

Denn da die Organisationen überhaupt nur als *Eine* auf verschiedenen Entwicklungsstufen gehemmte Organisation anzusehen sind[2],

[1] Widersinnig scheinbar - aber nothwendig. Die Natur nur Eine Thätigkeit - also auch ihr Produkt nur Eines. Durch die individuellen Produkte sucht sie doch nur *Eines* - das absolute Produkt darzustellen. Unterscheiden also können sich ihre Produkte auch nur durch die Verschiedenheit der Stufen. Aber viele werden schon auf der tiefsten Stufe gehemmt. Die auf den höheren Stufen stehen, haben nothwendig die niedereren durchgehen müssen, um zur höheren zu gelangen.

[2] Man muß sich nicht durch den Schein von Mangel an Continuität irre | *[S.54]* machen lassen. Diese Unterbrechungen der Naturstufe existiren nur in Ansehung der Produkte, für die Reflexion, nicht in Ansehung der Produktivität für die Anschauung. Die Produktivität der Natur ist absolute Continuität. Deßwegen werden wir auch jene Stufenfolge der Organisationen nicht mechanisch, sondern dynamisch, d.h. nicht als eine Stufenfolge der Produkte, sondern als eine Stufenfolge der Produktivität aufstellen. *Es ist nur Ein Produkt, das in allen Produkten lebt.* Der Sprung vom Polypen zum Menschen scheint freilich ungeheuer, und der Uebergang von jenem zu diesem wäre unerklärlich, wenn nicht zwischen beide Zwischenglieder träten. Der Polyp ist das einfachste Thier, und gleichsam der Stamm, aus welchem alle anderen Organisationen aufgesproßt sind. Andere Gründe, warum die Stufenfolge der Organisationen nicht nur unterbrochen *scheint*, sondern wirklich *ist*, werden in der Folge angeführt werden.

I,3,54

diese Hemmung aber allein durch jene Trennung bewirkt wird, so hängt alle Verschiedenheit der Organisationen von den verschiedenen Stufen ab, auf welchen jene Trennung erfolgt. - Es wird also auch die Bildung jeder Organisation bis zu der Stufe, auf welcher jene Trennung bei ihr geschieht, mit der Bildung aller übrigen ganz gleichförmig geschehen, die *individuelle* Bildung jeder Organisation fängt erst mit der Ausbildung des Geschlechts an.

Auf welcher Stufe aber jene Trennung geschehe, kann allein von der Proportion der Aktionen, welche in jeder Organisation ursprünglich getroffen ist, abhangen[1]. Jede Organisation also drückt den Charakter einer gewissen Entwicklungsstufe nicht nur, sondern auch einer bestimmten Proportion der ursprünglichen Aktionen aus. Aber sie drückt diesen Charakter nicht vollständig aus, weil sie auf jener Stufe nicht gehemmt werden konnte, ohne sich in entgegengesetzte Richtungen zu trennen. Das *Gemeinschaftliche* nun, das kein *einzelnes* Individuum *ganz*, aber doch *alle zusammen* ausdrücken, heißt die *Gattung*. In organischen Naturprodukten ist also nothwendig *Gattung* und *Individuum*[2].

[1] Bisher wurde behauptet, jede Organisation bezeichne eine bestimmte Entwicklungsstufe. Ich kann jetzt umgekehrt behaupten: die Verschiedenheit der Stufen macht allein die Verschiedenheit der Organisationen. Aber was ist denn diese Entwicklungsstufe selbst? Sie ist bezeichnet durch eine gewisse Gestalt. Aber diese bestimmte Gestalt ist selbst nur Phänomen. Das Reelle, was ihr zu Grunde liegt, ist die innere Proportion der Kräfte, welche in jeder Organisation ursprünglich getroffen ist.

[2] Eigentlich zunächst nur Folge von der Nothwendigkeit entgegengesetzter | *[S.55]* Geschlechter - aber zuletzt davon, daß in jeder Organisation ein absolutes Produkt fixirt seyn soll, d.h. daß jedes Produkt fixirt zugleich und nicht fixirt, nur fixirt als Gattung (als Entwicklungsstufe), nicht als Individuum.

I,3,55

Ein neuer *Folgesatz* aus dem obigen ist: daß *Organisationen, welche auf derselben Entwicklungsstufe gehemmt sind, auch in Ansehung ihrer zeugenden Kräfte homogen seyn müssen*.

Daher man mit Recht im empirischen Nachforschen die gemeinschaftliche Fruchtbarkeit verschieden geglaubter Arten als einen Beweis, daß sie bloß *Abartungen* derselben Gattung oder Art seyen, gebrauchen, und jene Einheit der zeugenden Kraft vorerst sogar zum Princip eines Natursystems erheben kann.

Es wird behauptet, jedes gehemmte Produkt sey auf eine bestimmte Bildungssphäre eingeschränkt. Aber die Natur organisirt *ins Unendliche*, d.h. jede Sphäre, auf welche die Natur beschränkt ist, muß selbst wieder eine Unendlichkeit enthalten, es werden also innerhalb jeder Sphäre wieder andere Sphären sich bilden, und in diesen Sphären wieder andere, und so ins Unendliche[1].

Dies wird den Anschein von freien Richtungen des bildenden Triebs innerhalb der allgemeinen Sphäre der Gattung[2] geben. Da man bei der *Naturgeschichte* (im eigentlichen Sinn des Wortes) bis zu den Individuen aufsteigen muß, wie sie unmittelbar aus der Hand der Natur kamen, so muß man annehmen, daß in den ersten Individuen jeder

[1] Das Produkt ist *fixirt.* Aber inwiefern denn? Jedes Produkt der Natur kann wieder in neue Produkte zerfallen. Die Natur organisirt, wo sie organisirt, ins Unendliche. Das Produkt ist also freilich auf diese bestimmte Bildungssphäre eingeschränkt, aber innerhalb dieser Sphäre können wieder immer engere Sphären sich bilden. Dadurch also, daß das Produkt als *Gattung*

fixirt ist, ist es noch nicht in jeder Rücksicht fixirt. - Wenn der produktive Trieb nicht mehr vom Centrum gegen die Peripherie, so geht er von der Peripherie gegen das Centrum, d.h. wenn die Bildungssphären nicht mehr zu erweitern, so entstehen engere Sphären, in diesen wieder andere, und so ins Unendliche.

[2] und dadurch die Mannichfaltigkeit der Arten, oder, genauer ausgedrückt, der Abartungen in der organischen Natur. Im Begriff der Abartung wird etwas Zufälliges gedacht, eine Bestimmung, die nicht schon durch den allgemeinen Charakter der Entwicklungsstufe nothwendig ist.

I,3,56

Gattung jene Richtungen des Bildungstriebs noch nicht angedeutet waren, denn sonst wären sie nicht *frei* gewesen. So wäre also jedes erste Individuum seiner Art, obgleich es selbst den Begriff seiner Gattung nicht vollständig ausdrückte, in Bezug auf die später erzeugten Individuen selbst wieder *Gattung* gewesen. (Zur Erläuterung diene, was *Kant* sehr wahr sagt, in der Abhandlung über die Menschenracen, "wie die Gestalt des ersten Menschenstammes in Ansehung der *Farbe* beschaffen gewesen seyn möge, ist jetzt unmöglich zu errathen; selbst der Charakter der *Weißen* ist nur die *Entwicklung* einer der ursprünglichen Anlagen, die nächst den übrigen in jenen [in dem Original der Menschengattung] anzutreffen waren").

Der Bildungstrieb war in Ansehung jener Richtungen *frei*, weil sie *alle gleich möglich* waren, nicht aber, als ob es etwa vom Zufall abgehangen hätte, welche dieser Richtungen er in irgend einem Individuum nehmen würde. Es mußte also ein äußerer Einfluß auf die Organisation hinzukommen, um die Organisation zu einer derselben zu bestimmen. Was nun durch äußern Einfluß *entwickelt* (aber deßwegen nicht *hervorgebracht*) wird, heißt *Keim* oder *Anlage*. Jene Determinationen des Bildungstriebs, innerhalb der Sphäre des allgemeinen Gattungsbegriffes, werden daher als *ursprüngliche Anlagen* oder *Keime*, die in dem Urindividuum alle vereinigt waren - (so doch, daß die geschehene Entwicklung des einen die Entwicklung des andern unmöglich machte) - vorgestellt werden können.

(Dadurch wird jene in einer gründlichen Naturwissenschaft nicht zu ertragende Oberflächlichkeit der Erklärung, als ob nämlich die klassischen Unterschiede bei organischen Wesen derselben Art ihnen lediglich durch Einflüsse der äußern Natur, oder gar der Kunst allmählich eingedrückt wären, verbannt, indem bewiesen wird, daß in der Organisation derselben ursprünglich schon die Disposition einer solchen eigenthümlichen Beschaffenheit gelegen, und nur auf den entwickelnden Einfluß äußerer Ursachen gewartet habe).

Die Organisation tritt mit Entwicklung jener ursprünglichen organischen Anlagen in eine engere Sphäre zwar, deßwegen aber

I,3,57

doch nicht aus der Sphäre des Gattungsbegriffs selbst, oder aus der Sphäre ihrer ursprünglichen Entwicklungsstufe, und da organische Wesen, welche in Ansehung ihrer Entwicklungsstufe sich gleich sind, auch in Ansehung ihrer zeugenden Kräfte homogen sind (oben S. 55), so werden Individuen derselben Entwicklungsstufe, so sehr sie auch sonst klassisch voneinander verschieden seyn mögen, zusammen fruchtbar seyn.

Sie werden daher nicht als verschiedene *Arten*, sondern nur als verschiedene *Abartungen* oder *Racen* desselben Stamms können angesehen werden[1]. (Am allgemeinsten sind diese Abartungen im Pflanzenreich, wo man die fruchtbare Vermischung scheinbar verschiedener Arten außerordentlich weit getrieben hat[2], und wo selbst für manche jetzt vorhandene Organisationen die ursprüngliche Gattung nicht mehr ausfindig zu machen ist[3]. - Im Thierreich geht die Abartung bei einigen Gattungen nicht minder weit[4]. Sie erstreckt sich übrigens bei weitem nicht nur, wie es auf den ersten Blick beim

Menschen der Fall zu seyn scheinen könnte, auf äußere Eigenthümlichkeiten z.B. die Farbe der Haut[5] (obgleich jene selbst wieder Werk einer eigenthümlichen

[1] Z.B. also die Verschiedenheit der Menschenracen beweist schlechterdings *nichts* für die Verschiedenheit der Menschenstämme. Vielmehr daß sie zusammen fruchtbar sind, beweist, daß sie nur Abweichungen von Einem ursprünglichen Original sind.

[2] Denn man hat durch Vermischung verschieden gegliederter Arten eine Art in die andere ganz umgewandelt, obgleich eben dieser Uebergang ein Beweis ist, daß jene verschieden gegliederten Arten nur verschiedene Abartungen derselben Art waren.

[3] Z.B. die verschiedenen Getreidearten sind wahrscheinlich durch Vermischung verschiedener Grasarten erhaltene Abarten, deren Original jetzt gar nicht mehr existirt.

[4] Z.B. von der Hyäne auf der einen bis zum Bologneser Hund auf der andern Seite Eine Continuität der Abartung. In diese lange Reihe fällt die Abart des Wolfs, des Fuchs u.s.w.

[5] Zwar ist auch diese Verschiedenheit der Hautfarbe ohne eine innere Verschiedenheit der Organisation nicht möglich. Es ist z.B. jetzt wohl ausgemacht, daß die schwarze Farbe des Negers davon herrührt, daß seine Haut als Absonderungsorgan für den Kohlenstoff des Bluts organisirt ist: - soll der Kohlenstoff aus | *[S.58]* der gasförmigen Hautausdünstung niedergeschlagen werden, so muß die Haut auf besondere Art organisirt seyn, was sich bei den Schwarzen sogar schon durch das bloße Gefühl ankündigt.

I,3,58

Organisation dieses Aussonderungsorgans ist), sondern bei weitem mehr auf den innern Bau des Körpers, hauptsächlich den Knochenbau des Kopfs, und so wohl zuletzt auf den Bau des Gehirns selbst[1].

Da aber jene klassischen Unterschiede Entwicklungen ursprünglicher in der Organisation selbst liegender Tendenzen des Bildungstriebs sind, so werden sie, einmal entwickelt, in continuirlichen Zeugungen innerhalb derselben Abart sich auch continuirlich und unausbleiblich forterben, ohne daß sie in jedem einzelnen Individuum derselben Klasse nöthig hätten aufs neue entwickelt zu werden. Individuen verschiedener Klassen werden einen Mittelschlag erzeugen, der nur dann, wenn er immer mit derselben Klasse sich vermischt, zuletzt ganz in die letztere übergeht[2].

Was unausbleiblich anerbt, ist entweder so bestimmt, daß es alle Varietät ausschließt, wie z.B. die schwarze Farbe, oder es verstattet der Natur noch einen weiteren Spielraum, wie die weiße Farbe, die noch mehrere Varietäten zuläßt. Ist dies, so kann die Varietät nicht durch den Racenunterschied selbst schon *bestimmt* seyn (z.B. das blonde Haar durch die weiße Hautfarbe), denn sonst würde sie aufhören *Varietät* zu seyn. Sie wird eben deßwegen auch nicht zugleich mit dem Racenunterschied sich forterben, sondern eher als ein *Spiel* der Natur erscheinen, daher Varietäten nicht verschiedene Racen, sondern nur verschiedene Spielarten begründen. (*Kant* in der angeführten Abhandlung und in der Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien).

[1] nämlich nach der Analogie der Schaalthiere. Das Gehirn ist gleichsam ein Schaalthier, dessen Schaale der Hirnschädel ist. - Wie die Schnecke sich ihre Schaale erbaut, so das Gehirn, in dessen Bau nach dieser Ansicht große Varietäten, und es läßt sich in *dieser* Hinsicht wirklich von dem Verfahren des Gall Interessantes erwarten.

[2] Durch den Racenunterschied tritt das Produkt in eine engere Sphäre der Bildung. Aber kann die Natur auch hier aufhören noch weiter zu bilden? Auch innerhalb der Sphäre der Racenunterschiede sind wieder engere Sphären möglich. Dem groben Auge, das nur die groben Umrisse sieht, entziehen sich freilich jene feineren Nüancen.

I,3,59

Zuletzt gehen die immer engeren Beschränkungen der organischen Bildung (innerhalb der allgemeinen Sphäre des Gattungsbegriffs) hauptsächlich bei der Menschengattung ins Unendliche, und die Natur scheint in der Mannichfaltigkeit immer neuer äußerer sowohl als innerer Charaktere, die sie auf dieselbe ursprüngliche Form pfropft, wahrhaft unerschöpflich zu seyn[1].

Zusätze: 1) Das Produkt ist auf einer bestimmten Entwicklungsstufe gehemmt, heißt nicht soviel, als, es hört schlechthin auf thätig zu seyn, sondern: es ist in Ansehung seiner Produktionen beschränkt, es kann ins Unendliche nichts reproduciren als *sich selbst*. Da es nun fortgehend thätig ist, so wird es nur thätig seyn *für sich selbst*, d.h. es wird nicht nur sich selbst als Individuum, sondern zugleich sich selbst der Gattung nach ins Unendliche reproduciren (Wachsthum und Zeugung).

Sich selbst der *Gattung* nach reproduciren kann aber keine Organisation, welche die Stufe der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter nicht erreicht hat. Die Fortpflanzung der Pflanzen und pflanzenähnlicher Thiere durch Knospen oder Absenker ist nicht Zeugung, sondern nur Wachsthum, das durch äußere Einflüsse ins Unendliche getrieben werden kann.

Da jede Organisation auf eine bestimmte Form beschränkt ist, so

[1] Am auffallendsten freilich bei der Menschenspecies, wo jede Bildung eine gewisse Originalität hat. Darum z.B., sagt Shaftesbury, könne man *ideale* Porträts von Copien nach der Natur augenblicklich unterscheiden, weil in den letzten eine Wahrheit, d.h. eine so genaue Determination liegt, dergleichen die sich selbst überlassene Kunst niemals erreicht.

So hört also die Natur, auch nachdem die Gattung fixirt ist, im Individuum nicht auf produktiv zu seyn, solange bis das Individuum als Individuum vollständig bestimmt ist. Dieß geschieht aber erst mit der vollständigen Geschlechtsentwicklung. In diesem Moment tritt die Organisation erst vollends in die *engste Sphäre* der Bildung, z.B. die Physiognomie fixirt sich, wird unveränderlich bestimmt. - Aber sobald das Produkt auch bis auf den Gipfel des Individuums getrieben ist, hört die Natur auf produktiv zu wirken; sie fängt an antiproduktiv zu wirken, und unterhält das Individuum jetzt bloß noch dadurch, daß sie gegen seine Existenz ankämpft.

I,3,60

muß alle ihre Thätigkeit auf Produktion und Reproduktion dieser Form gerichtet seyn. Der Grund also, warum jede Organisation ins Unendliche fort nur sich selbst reproducirt, ist, in der *ursprünglichen* Beschränktheit ihres bildenden Triebs, nicht aber etwa in *präformirten Keimen* zu suchen, für deren Wirklichkeit man auch nicht einen Schatten von Beweis hat. Die ersten [wirklich erweisbaren] Keime aller organischen Bildung [z.B. das Samenkorn der Pflanze] sind selbst schon Produkte des Bildungstriebs. Auch hat man keinen Grund anzunehmen, daß in einem solchen Keim alle Theile des Individuum im unendlich-Kleinen - (individuell präformirt) - vorhanden sind, sondern nur daß in demselben eine Mannichfaltigkeit von Tendenzen enthalten ist, die sich, sobald sie - (jede einzelne) - in Thätigkeit gesetzt werden, nach allen zum voraus schon bestimmten Richtungen entwickeln müssen.("Omnes corporis partes non actu quidem sed potentia insunt germini". Harveus de gen. an.)[1]. Denn alle Mannichfaltigkeit

[1] Es würde mich zu weit führen, wenn ich alle Gründe gegen die individuelle Präformation aufführen wollte (Verweisung auf Blumenbach). Also nur einige Hauptgründe:

1) Obgleich die Natur bei der Produktion des Individuums in der Regel wenigstens das Original der Gattung ausdrückt, so weicht sie doch davon ab, sobald sie dazu gezwungen ist, sobald z.B. irgend eine Verletzung der Organisation oder irgend ein zufälliger Mangel gutzumachen ist. - Hier producirt also die Natur etwas, auf dessen Produktion nicht gerechnet seyn konnte, weil sie von einer zufälligen Bedingung abhängt - etwas, das also auch nicht individuell präformirt seyn konnte.

2) Wie lassen sich insbesondere die Reproduktionen der niederen Thiergattungen erklären? - Polypen werden verstümmelt - zertheilt - umgekehrt - was ist denn hier das Belebende des Keims? Etwa das Messer des Beobachters?

3) Warum bei dem allem doch die besonderen Bedingungen der Reproduktion - nur bei jungen Thieren, bei *höheren* nur solche Theile, die vom Gehirn unabhängig sind -, oder sollte etwa für jeden Theil ein *besonderer* Keim vorhanden seyn? - Abenteuerliche Vorstellung.

Diese Gründe sind für sich schon, abgerechnet, daß die individuelle Präformation nichts erklärt, hinreichend, jenes System zu widerlegen.

Ich sollte mich hier noch auf das von Blumenbach an die Stelle der Evolutionstheorie gesetzte System des Bildungstriebs einlassen, allein auch dieß kann hier nur kurz berührt werden, da uns bis jetzt noch die einzig wahren, d.h. | *[S.61]* die physikalischen Entscheidungsgründe darüber fehlen, auf die wir erst in der Folge des Systems zu kommen erwarten können. Also nur so viel:

Einig sind wir mit Blumenbach darin, daß es in der organischen Natur keine individuelle Präformation gibt, sondern nur eine generische. Einig, daß es keine mechanische, sondern nur eine dynamische Evolution, also auch nur eine dynamische Präformation gibt.

I,3,61

von Organen und Theilen zeigt doch nichts anderes als die Mannichfaltigkeit der *Richtungen* an, in welchen der Bildungstrieb auf dieser bestimmten Entwicklungsstufe zu wirken gezwungen ist. *Alle Bildung geschieht daher durch Epigenesis* [durch Metamorphose oder dynamische Evolution][1].

[1] Was den Begriff des Bildungstriebs betrifft, so ist er die wahrste Bezeichnung, die für den damaligen Zustand der Physik möglich war - obgleich es höchst empfehlend zugleich, daß er ein letztes Erklärungsprincip ist und nicht in höhere Naturursachen auflösbar.

Wenn wir a priori untersuchen, von welcher Art diejenige Thätigkeit seyn werde, die in der organischen Bildung geschehen ist, so zeigt sich sogleich, daß es nicht *einfache* Produktivität seyn kann, wie die, wodurch das *Produkt der ersten Potenz* - wodurch auch die todte Materie - besteht. Fernere Untersuchungen werden zeigen, daß es ebensowenig eine Produktivität der *zweiten* Potenz seyn kann, die z.B. im chemischen Proceß wirksam ist. Es wird also Produktivität einer noch höheren als der bloß *chemischen* seyn. Diese höhere Produktivität ist es, welche allerdings als Bildungstrieb bezeichnet werden kann. - Im Begriff des Bildungstriebes liegt 1) Freiheit. Diese ist im organischen Produkt, weil hier nicht einfache Produktivität wirkt, sondern eine zusammengesetzte, wodurch in die Produktion der Schein der Freiheit kommt. Die einzelne Aktion kann in diesem Antagonismus nicht produciren, was ihrer Natur gemäß, sie wird zu einer höheren Produktivität gesteigert durch die Beschränkung, in der sie ist. Aber 2) jene Freiheit wird doch nicht Gesetzlosigkeit seyn können. Denn obgleich jede einzelne Aktion producirt, was sie ihrer Natur gemäß *nicht* produciren würde, was sie *sich selbst* überlassen nicht nothwendig producirte, so kann sie doch in diesem Antagonismus nichts anderes als gerade das produciren, was sie producirt. - Insofern also wird das Produkt wieder ein *nothwendiges* seyn. Also Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Bildungstrieb heißt er zum Unterschied von dem der bildenden Kraft. Dieser Begriff läßt sich also nicht, insofern er die Ursache *selbst* seyn soll, wohl aber insofern er *Bezeichnung* der Ursache seyn soll, vollkommen rechtfertigen. Unter andern sollten die Brownianer gegen diesen Begriff nichts einwenden, da er wirklich lange zum voraus ausgedrückt hat, was Brown nachher zuerst behauptet haben sollte - nämlich daß die organische Bildung nur durch Vermittlung des *Processes der Erregung* geschehe. Denn eben dieser Proceß der | *[S.62]* Erregung ist es, wodurch das Produkt zum Produkt einer höheren als der bloß chemischen Potenz erhoben wird. Daher wir in der Folge so lange bis es uns gelingt, diesen Begriff auf Naturursachen zurückzuführen, uns seiner bedienen werden.

Recapitulation: Wir sind im Anfang unserer Untersuchung darauf ausgegangen, zu erklären, wie es überhaupt zu fixirtem Produkt komme. Dieser Aufgabe haben wir vollkommen Genüge gethan; denn ehe uns etwa der Organismus selbst auf eine unorganische - nicht produktive - Welt treibt, ist die Natur für uns nur produktiv, d.h. organisch.

Es ist jetzt abgeleitet, wie die Natur auf einzelne Produkte eingeschränkt werden könne - ohne daß sie aufhört, produktiv zu seyn. Denn

1) Innerhalb jener Sphäre organisirt die Natur ins Unendliche immer engere Sphären der Bildungen - Abartungen - Varietäten u.s.w.

2) Eben durch die Trennung des Bildungstriebs nach entgegengesetzten Richtungen ist ein fortwährender Dualismus, und mit ihr, da Dualismus Bedingung aller Thätigkeit der Natur, die Bedingung einer fortwährenden Thätigkeit gegeben, die nicht stillstehen kann, ehe aus der Duplicität der Geschlechter die Identität der Gattung wieder hervorgegangen ist, was aber nach demselben Gesetz, nach welchem die Geschlechter sich ursprünglich getrennt haben, nie geschehen kann.

Ferner ist durch unsere Untersuchung erwiesen, daß wir in der organischen Natur, so verschieden auch die einzelnen Produkte seyn mögen, doch nur Ein auf verschiedenen Entwicklungsstufen gehemmtes Produkt erklären. Nur die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen macht die Verschiedenheit der Organisationen. - Dieses gehemmte Verhältniß der Produktion auf einzelnen Entwicklungsstufen geschieht nun aber einzig und allein durch die Trennung der Geschlechter.

I,3,62

2) Die Hoffnung, welche mehrere Naturforscher schon gehegt zu haben scheinen, den Ursprung aller Organisationen als successiv, und zwar als allmähliche Entwicklung einer und derselben ursprünglichen Organisation vorstellen zu können, verschwindet durch unsere Ansicht; denn jenes Eine Produkt konnte auf verschiedenen Stufen nicht gehemmt werden, ohne zugleich in entgegengesetzte Geschlechter sich zu trennen[1].

[1] Alle Organisationen, so verschieden sie seyn mögen, sind freilich nur verschiedene Entwicklungsstufen einer und derselben Organisation dem physikalischen Ursprung nach; sie lassen sich so vorstellen, *als ob* sie durch die Hemmung eines und desselben Produkts auf verschiedenen Entwicklungsstufen entstanden wären. Was aber vom *physikalischen* Ursprung der verschiedenen Organisationen gilt, kann nicht auf den *historischen* Ursprung übertragen werden. Wenn man z.B. bis auf den ursprünglichen Zustand der *Erde* zurückgeht, und nun fragt, wie und durch welchen Mechanismus die organische Natur zuerst entstanden sey, so würde man nicht damit ausreichen, daß man nur *Ein | [S.63]* ursprüngliches Produkt annähme und dieses Eine Produkt durch seine allmähliche Entwicklung die verschiedenen Organisationen hervorbringen ließe. Denn die Natur mußte, um ein neues Produkt hervorzubringen, wieder vorn anfangen.

I,3,63

Sobald aber in einer Organisation entgegengesetzte Geschlechter sind, ist auch alle weitere Bildung unterbrochen, und sie kann ins Unendliche fort nur sich selbst reproduciren[1].

Ferner, die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen wir jetzt die Organisationen fixirt erblicken, setzt offenbar eine eigenthümliche Proportion der ursprünglichen Aktionen [Kräfte] für jede einzelne voraus; woraus folgt, daß die Natur jedes Produkt, das uns fixirt erscheint, von vorne, d.h. mit einer ganz neuen Anlage angefangen haben muß. (Dabei bleibt es aber eine Aufgabe für den Naturforscher, diese ursprünglichen Anlagen genau ausfindig zu machen, damit er nicht etwa bloße Abartungen von einer ursprünglichen Anlage für verschiedene Arten rechne)[2].

Die Behauptung also, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur Einem Produkt *gleich gelten*; dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen ein und dasselbe Urbild [gleichsam] vor Augen gehabt hätte.

[1] Die einmal gehemmte kann ins Unendliche fort nur *sich* reproduciren.

[2] Uebrigens folgt daraus nicht etwa, daß man die Produktivität der organischen Natur nicht als *Eine* ansehen könne. In der ursprünglichen Produktivität der Natur lagen alle Produkte verborgen. Sobald *bestimmte* Hemmungspunkte in der Natur gegeben waren, traten sie aus der Identität hervor. Aber in der Natur war ursprünglich nur *Ein* Hemmungspunkt - und so hat ohne Zweifel die organische Bildung von *Einem* Produkt angefangen. Indem die Natur gegen diesen Punkt ankämpfte, ihn zum *Produkt* erhob, hob sie ihn *als* Hemmungspunkt auf; aber so gewiß, als die Natur ursprünglich und durch sich selbst begrenzt ist, mußte *eben durch* die Aufhebung des Einen Hemmungspunkts ein neuer entstehen, und so enthielt allerdings Ein Produkt den *Grund* des folgenden. Das Produkt C konnte nicht entstehen, ehe B, und dieses nicht, ehe A entstanden war. - Die *Produktivität* also war Eine, nur nicht das Produkt. Es war nur nicht *Ein* schon fixirtes und vorhandenes *Produkt*, das in

den verschiedenen Organisationen sich entwickelte; denn es konnte ja nicht fixirt werden, ohne auf immer in seiner Bildung gehemmt zu seyn.

I,3,64

Dieses Urbild wäre das Absolute, *Geschlechtslose*, welches weder Individuum mehr ist, noch Gattung, sondern *beides zugleich*, in welchem also Individuum und Gattung zusammenfallen. Diese absolute Organisation könnte daher nicht durch ein einzelnes Produkt, sondern nur durch eine Unendlichkeit einzelner Produkte, *die einzeln* betrachtet vom Ideal ins Unendliche abweichen, im *Ganzen* genommen aber mit ihm congruiren, dargestellt werden. *Daß* nun also die Natur ein solches absolutes Original durch alle Organisationen zusammen ausdrücke, ließe sich allein dadurch beweisen, daß man zeigte, alle Verschiedenheit der Organisationen sey nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten, welches dann für die Erfahrung dasselbe seyn würde, als ob sie ursprünglich nur verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation wären.

Da nun jenes absolute Produkt nirgends existirt, (sondern selbst immer nur *wird*, also nichts Fixirtes ist), so kann die größere oder geringere Entfernung einer Organisation von demselben (als dem Ideal) auch nicht durch Vergleichung mit ihm bestimmt werden. Da aber in der Erfahrung solche Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal dasselbe Phänomen geben müssen, welches verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation geben würden, so ist der Beweis für die erstere Ansicht gegeben, wenn der Beweis für die *Möglichkeit* der letzteren gegeben ist[1].

Dieser Beweis könnte nun entweder durch Vergleichung der Aehnlichkeiten und stufenweise zunehmenden Verschiedenheiten, theils im *äußeren Bau* der Organisationen, theils in der *Struktur ihrer Organe* geführt werden, welches das Werk einer *vergleichenden*

[1] Läßt sich *beweisen*, daß man die Organisationen ansehen könne als verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation, so ist eben dadurch erwiesen, daß die Natur in ihnen allen ein und dasselbe Original ausgedrückt habe, d.h. es ist *Einheit* in der Produktivität wenigstens bewiesen. Jenen Beweis zu führen hat man von jeher auf verschiedene Art versucht, indem man eine Continuität der Formen in der Natur beweisen wollte. Jene Continuität der Formen drückt nämlich nichts anderes als eben die innere Verwandtschaft aller Organisationen aus, als gemeinschaftlicher Abkömmlinge eines und desselben Stammes.

I,3,65

Anatomie (Anatomia comparata) ist. Vermittelst derselben müßte man allmählich zu einer weit natürlicheren Anordnung des organischen Natursystems gelangen, als durch die bisherigen Methoden möglich gewesen ist[1]. Allein da die *äußere Gestalt* selbst nur Phänomen der ursprünglich inneren Proportion der organischen Funktionen ist[2], so hat man an Aufsuchung dieser Proportionen, welches eine bisher noch nicht versuchte *vergleichende Physiologie* (Physiologia comparata) geben würde, ein weit einfacheres Princip der Specifikation, als an der Verschiedenheit der Gestalt und organischen Struktur, obgleich diese wenigstens als Leitfaden zur Aufsuchung jener dienen kann.

Ehe wir nun diese Idee, welche uns am kürzesten zum Ziel zu führen verspricht, weiter verfolgen können, bedarf es einiger nothwendig vorauszuschickender Erläuterungen.

[1] Diese Unterscheidungen, welche die vergleichende Anatomie entdeckt, sind allein eigentlich durch die Natur selbst

gemacht. Die gewöhnlichen Classificationen existiren nicht in der Natur und sind nur als Hülfe für den Gedanken ersonnen. Härte der Linneischen Methode. Der Mensch und die Fledermaus, der Elephant und das Faulthier in Einer Klasse. Dieses unnatürliche Zusammenstellen ist nothwendig, solange bloß äußere Merkmale gelten, z.B. ob die Thiere Brüste haben, ob gespaltene oder nicht gespaltene Klauen, wie viel Zähne u.s.w.

[2] Wie verhalten sich diese verschiedenen Funktionen zu dem Einen Princip, was wir bis jetzt kennen, - zur organischen Produktivität? Sind jene Funktionen vielleicht selbst nur verschiedene Stufen der Produktivität?

a) Jede Organisation ist selbst nichts anderes als der gemeinschaftliche *Ausdruck* für eine Mannichfaltigkeit von Aktionen, die sich wechselseitig auf eine bestimmte Sphäre beschränken. Diese Sphäre ist etwas Perennirendes - nicht bloß etwas als Erscheinung Vorüberschwindendes -; denn sie ist das im Conflikt der Aktionen *Entstandene*, gleichsam das Monument jener ineinander greifenden Thätigkeiten, also der *Begriff jenes Wechsels selbst*, der also im Wechsel das einzige Beharrende ist. Bei aller Gesetzlosigkeit der Aktionen, die sich continuirlich untereinander stören, bleibt doch das *Gesetzmäßige des Produkts* selbst, welches (und kein anderes) hervorzubringen sie sich untereinander selbst nöthigen, wodurch dann jene

I,3,66

Ansichten der Organisation, als eines Produkts, welches, was es ist, *durch sich selbst ist*, - das sonach von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung - Mittel und Zweck ist - als naturgemäß gerechtfertigt werden[1].

b) Dieser Conflikt von Aktionen nun, in welchem eigentlich jedes organische Wesen (als der permanente Ausdruck desselben), zu Stande kommt, wird in gewissen nothwendigen Handlungen sich äußern; welche, da sie aus dem organischen Conflikt nothwendig resultiren, als Funktionen des Organismus selbst angesehen werden müssen.

c) Da diese Funktionen aus dem Wesen des Organismus nothwendig hervorgehen, so werden sie allen organischen Naturen *gemein* seyn[2]. Alle Verschiedenheit im organischen Naturreich könnte also allein aus einer *verschiedenen Proportion* dieser Funktionen in Ansehung ihrer Intensität hervorgehen.

d) Aber eine verschiedene Proportion dieser Funktionen der Intensität nach könnte nicht stattfinden, wenn diese Funktionen überhaupt in *geradem* Verhältniß zueinander stünden, so daß, wie die eine an Intensität steigt, auch die andere steigen müßte, und umgekehrt[3]; denn so könnte nur die *absolute* Intensität der Funktionen ins Unendliche vermehrt, nicht aber ihre Proportion selbst [ihre relative Intensität] verändert werden. Die Funktionen also müßten im *umgekehrten Verhältniß der Intensität* untereinander stehen, so daß, wie die eine an Intensität zunähme, die andere abnehmen, und umgekehrt,

[1] Der Organismus ist 1) nichts bloß Erscheinendes, also nichts, was *bloß* in seiner Wirkung erkannt wird; 2) seine Thätigkeit ist überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, sondern sie ist auf sich selbst gerichtet - sein *eignes Objekt* (neue Bestimmung): es ist, was es ist ohne alle äußere *Wirkung.*

[2] Z.B. wenn jener Wechsel von Expansion und Contraktion in den Irritabilitäts-Erscheinungen (Pulsiren) nothwendige Bedingung alles Naturprodukts, alles Bildens ist, so kann er in keinem Organismus fehlen.

[3] Im Organismus ist alles Ursache und Wirkung. Also kann keine jener Funktionen seyn, ohne daß die andere auch - also kann keine die andere übertreffen. *Distinktion*: positives und negatives Causalitätsverhältniß. - A Ursache von B, die Unthätigkeit von A Ursache der Thätigkeit von B. Den Begriff des negativen Verhältnisses hier angewendet, kann das Steigen der einen Ursache das Sinken der andern seyn und umgekehrt. Dieß ist nicht möglich, wenn sie in geradem Verhältniß zueinander stünden.

I,3,67

so wie die eine an Intensität abnähme, die andere zunehmen müßte. Kurz: die Funktionen müßten einander *entgegengesetzt* seyn und sich wechselseitig im Gleichgewicht halten, welches an sich schon mit dem Begriff einer Organisation zusammenstimmt.

e) Es könnte also in einer einzelnen Organisation entweder eine dieser Funktionen die *herrschende* seyn; in dem Grade aber als die eine herrschend wäre, müßte ihre entgegengesetzte unterdrückt seyn[1]. Oder diese Funktionen könnten in Einer Organisation sich das *Gleichgewicht* halten. Allein da diese Funktionen sich entgegengesetzt sind, sonach die eine die andere ausschließt, so ist es unmöglich, daß sie in *einem* und demselben Individuum vereinigt seyen. Es müßte also die *Eine* Organisation, in welcher sie *alle* vereinigt wären, gleichsam in mehrere einzelne Individuen auseinandergehen, und an diese Individuen müßten jene verschiedenen Funktionen gleichsam vertheilt seyn. Diese Individuen aber müßten durch ihre Zusammenwirkung doch nur wieder jene Organisation produciren, und umgekehrt [weil im Organismus alles wechselseitig ist], nur innerhalb dieses Organismus müßte die Ausübung ihrer Funktionen möglich seyn. Sie würden sich also zur ganzen Organisation zugleich wie Ursache und Wirkung ihrer Thätigkeit verhalten. Was aber zur Organisation (als einem Ganzen) sich so verhält [und dabei doch eigne Individualität hat], heißt *Organ*. Es müßten also, wo in *Einer* Organisation entgegengesetzte Funktionen vereinigt sind, diese Funktionen an verschiedene *Organe* vertheilt seyn. Je mehr daher im organischen Naturreich die Mannichfaltigkeit der Funktionen zunimmt, desto mannichfaltiger müßte das System der Organe - (zum Theil Gefäßsystem genannt, was ganz falsch ist, denn innerhalb der Organisation ist nichts bloß *Gefäß*) - sich entwickeln[2]. Insofern diese Organe jedes seine eigenthümliche Funktion ausübte,

[1] Je mehr die Produktivität schon ins Produkt übergegangen, oder sich materialisirt hat, desto weniger müssen sich die höheren Stufen der Produktivität unterscheiden lassen.

[2] (z.B. im Polypen ist kein Organ unterschieden). - Daher die Verwandtschaft der vergleichenden Physiologie mit der vergleichenden Anatomie.

I,3,68

käme ihnen ein *eignes Leben (vita propria)* - insofern aber die Ausübung dieser Funktion doch nur innerhalb jenes ganzen Organismus möglich wäre, nur gleichsam ein *geborgtes Leben* zu, und so muß es dem Begriff der Organisation nach seyn. Wenn also die möglichen mannichfaltigen Proportionen der organischen Funktionen a priori abgeleitet werden könnten, so würde, weil von dieser Proportion selbst die organische Struktur abhängt, damit zugleich die ganze Mannichfaltigkeit möglicher Organisationen abgeleitet seyn[1].

f) Man versteht nun das Problem: die verschiedenen organischen Funktionen, und ihre verschiedenen möglichen Proportionen a priori zu bestimmen. - Gelänge es dieses Problem aufzulösen, so wäre damit nicht nur eine *dynamische Stufenfolge* überhaupt in die Natur gebracht, sondern man hätte zugleich auch die Stufenfolge in der Natur selbst a priori abgeleitet, und die *bisherige Naturgeschichte* würde dadurch zum *Natursystem* erhoben.

Anmerk. Die *Naturgeschichte* ist bis jetzt eigentlich *Naturbeschreibung* gewesen, wie *Kant* sehr richtig angemerkt hat. Er selbst bringt den Namen Naturgeschichte für einen besonderen Zweig der Naturwissenschaft, nämlich die Kenntniß der allmählichen Veränderungen, welche die verschiedenen

Organisationen der Erde durch Einflüsse der äußern Natur, durch Wanderungen von einem Klima in das andere u.s.w. erlitten, in Vorschlag. Allein wenn die oben aufgestellte Idee ausführbar wäre, so würde der Name Naturgeschichte eine viel höhere Bedeutung bekommen, denn alsdann würde es wirklich eine *Geschichte* der Natur selbst geben, nämlich, wie sie durch continuirliche Abweichungen von einem gemeinschaftlichen Ideal - insofern also frei - deswegen aber doch nicht *gesetzlos* bildend - weil sie doch beständig innerhalb der Grenzen ihres Ideals bleibt - die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Produkte allmählich hervorbringt, und so das Ideal zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Ganzen realisirt.

[1] Diese gemeinschaftliche, durch alles hindurchgehende Produktivität ist das unsichtbare Medium gleichsam, das alle Organisationen durchdringt und sie untereinander verbindet.

I,3,69

Nun fragt sich noch überdies, welches Princip der Anordnung auch die bloße Naturbeschreibung (welche sich alsdann zur Naturgeschichte im angegebenen Sinn des Wortes ungefähr ebenso verhalten würde wie Anatomie zur Physiologie) befolgen sollte. Da die Continuität der Arten (continuitas formarum), solange man sie bloß nach äußeren Merkmalen aufsucht, in der Natur nicht angetroffen wird, so müßte sie entweder wie bisher die Naturkette mit continuirlichen Unterbrechungen darstellen, oder sich der vergleichenden Anatomie, oder endlich, wie man auch schon versucht hat, jener *Continuität der organischen Funktionen* als Princips der Anordnung bedienen. Die letztere ist das Objekt der folgenden Aufgabe, in welcher leicht alle Probleme der Naturphilosophie vereinigt seyn dürften, und für welche eben deßwegen der *allgemeinste* Ausdruck gewählt ist.

V.

Aufgabe.

Man soll eine dynamische Stufenfolge in der Natur überhaupt a priori ableiten.

Auflösung.

In dem Vorhergehenden ist zwar abgeleitet worden, warum es nothwendig sey, daß das absolute Produkt auf einzelnen Entwicklungsstufen gehemmt werde, auch ist abgeleitet worden, wie diese Hemmung selbst geschehe (III. IV.). Allein es ist nicht gezeigt worden, wie diese Hemmung *permanent* seyn könne - wie diese individuellen Naturen, die von der allgemeinen Natur gleichsam sich losgerissen haben, eine individuelle Existenz behaupten können, da doch alle Thätigkeit der Natur auf einen *absoluten* Organismus gerichtet ist.

Die Aufgabe nun, eine dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten, setzt die Permanenz individueller Naturen voraus. Zur Auflösung jener Aufgabe können wir also nicht gelangen, ehe eine andere

Aufgabe gelöst ist, diese nämlich: *Wie in der Natur das Individuelle überhaupt sich erhalte.*

I,3,70

Auflösung. Vorausgesetzt, daß die gesammte Natur = Einer Organisation ist, so kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in diesen allgemeinen Organismus sich fügte oder ihm unterworfen wäre, kurz es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben.

Näher bestimmt also lautet unsere Aufgabe so: *Wie irgend eine individuelle Natur gegen den allgemeinen Organismus sich behaupten könne.*

Der allgemeine Organismus wirkt absolut assimilirend, d.h. er läßt innerhalb seiner Sphäre keine Produktion zu, die nicht in diese Sphäre paßte; nur was zum absoluten Produkt sich fügt, läßt er bestehen[1].

Keine Individualität der Natur also kann *als* solche sich behaupten, ohne daß sie gerade wie der absolute Organismus darauf ausgehe, alles sich zu assimiliren, alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. Damit sie nicht assimilirt *werde,* muß sie *assimiliren,* damit sie nicht organisirt *werde,* muß sie organisiren.

In dieser Handlung (der Entgegensetzung) scheidet sich für sie *Inneres* von *Aeußerem.* Sie [Thätigkeit des Produkts] ist eine Thätigkeit, die *von innen nach außen wirkt.* Aber wie ließe doch diese Richtung anders sich unterscheiden, als im Gegensatz gegen eine andere Thätigkeit, die auf sie als auf ein Aeußeres wirkt? Und hinwiederum wie könnte diese auf sie als auf ein Aeußeres wirken, wenn sie sich nicht selbst gegen die Aufnahme in jene Thätigkeit setzte (der Identification mit der allgemeinen Naturthätigkeit widerstrebte)?

Durch dieselbe Handlung also, durch welche sie die gesammte äußere Natur von ihrer Sphäre ausschließt, macht sie auch sich selbst in Bezug auf die gesammte Natur zu einem Aeußeren.

Die (für sie) äußere Natur wird gegen sie ankämpfen, aber nur insofern sie hinwiederum gegen die äußere Natur ankämpft. *Ihre*

[1] Man kann sich indessen denken, als ob das Individuelle gleichsam sich losgerissen hätte von dem allgemeinen Organismus. Jede Organisation eine eigne besondere Welt - status in statu -.

I,3,71

Empfänglichkeit *für das Aeußere ist also durch ihre* ***Thätigkeit*** *gegen dasselbe bedingt.* Nur insofern sie der äußeren Natur wiederstrebt, kann die äußere Natur auf sie als auf ein Inneres einwirken[1].

Das Aeußere kann sonach in sie gar nicht aufgenommen *werden,* als insofern sie es *aufnimmt.* Das Aeußere ist für sie so gut als gar nicht da - es hat für sie keine Realität, als inwiefern sie ihre Thätigkeit dagegen richtet.

Aber nicht allein ihre Receptivität für das Aeußere *überhaupt* ist bedingt durch ihre Thätigkeit gegen das Aeußere, sondern auch die Art, *wie* das Aeußere auf sie einwirkt, ist bedingt durch die *Art* der Thätigkeit, welche sie gegen das Aeußere ausübt.

Das Aeußere wirkt auf das Innere, nicht wie Aeußeres auf Aeußeres (Todtes auf Todtes). Ein Aeußeres wirkt auf ein Inneres überhaupt nur, insofern es in die positive Thätigkeit desselben negativ, oder (was dasselbe ist) in die negative Thätigkeit desselben positiv eingreift. Aber auch umgekehrt, das Innere *nimmt* das Aeußere nur dadurch in sich *auf,* daß seine Thätigkeit in Bezug auf dasselbe positiv oder negativ wird.

Man setze also, eine äußere Thätigkeit = X wirke auf das Innere ein. Man abstrahire von aller mechanischen Einwirkung, denn eine solche ist hier überhaupt noch nicht abgeleitet, und auf ein Inneres als solches kann überhaupt nicht mechanisch gewirkt werden. Es ist von einer dynamischen Thätigkeit die Rede.

Ueberhaupt bemerke man, daß ausdrücklich festgesetzt wurde, es soll auf das Innere *als solches* eingewirkt werden. Die Wirkung, welche jene Thätigkeit ihrer Natur nach ausübt, sey = A. Allein sie kann mit A auf das Innere als solches nicht wirken, ohne daß dieses ihr

[1] Die todte Materie hat keine Außenwelt - sie ist absolut identisch mit ihrer Welt. - Die Bedingung einer Thätigkeit nach außen ist eine Einwirkung von außen. Aber umgekehrt auch die Bedingung einer Einwirkung von außen ist die Thätigkeit des Produkts *nach* außen. Diese Wechselbestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit für die Construktion aller Lebenserscheinungen.

I,3,72

eine Thätigkeit = - A entgegensetzte. In diesem - A liegt die *Receptivität* des absolut Innern für die äußere Thätigkeit = A.

(Z.B. X sey die Thätigkeit des Wärmestoffs. Seine Wirkung = A. In Bezug auf dieses Princip (den Wärmestoff) ist nun nichts ein *Inneres*, als was dieses Princip *in sich selbst* erzeugt. Auf ein Inneres *als solches* kann also der Wärmestoff auch nicht die Wirkung = A ausüben, als insofern die *eigne* Thätigkeit des Innern in Bezug auf den Wärmestoff als ein Aeußeres, = - A ist. Beide Wirkungen (A und - A) sind *positiv*. Sie sind nur positiv und negativ in Bezug aufeinander, insofern sie sich wechselseitig das Gleichgewicht halten. Aber auch umgekehrt, die Thätigkeit = - A erlischt, ohne eine äußere, die in Bezug auf sie = A ist, der sie das Gleichgewicht hält, und die gleichsam ihr Objekt ist[1]).

Der unmittelbare Effekt also, welcher auf die Wirkung = A im Innern erfolgt, ist der *negative* (d.h. nicht der verneinende, sondern der gerad entgegengesetzte dieser Wirkung = - A. (Die eigne Wärmethätigkeit des Körpers ist in Bezug auf die äußere Einwirkung des Wärmestoffs = - A).

Mittelbar, durch diese Thätigkeit = - A werden im Innern neue Veränderungen hervorgebracht werden. Diese Veränderungen seyen = Z, so wird Z die Wirkung seyn, sowohl von A als von - A[2] - Nämlich X kann auf das Innere als solches nicht mit der Wirkung = A wirken, als insofern die eigne Thätigkeit des letztern in Bezug auf jene = - A ist, also wird auch Z der Art sowohl als dem Grade nach bestimmt seyn durch die Art und den Grad der Thätigkeit = - A.

[1] Allerdings erzeugt der organische Körper Wärme in sich selbst, aber diese eigne Wärmethätigkeit erlischt, ohne durch eine äußere, die sie anregt, und die ihr Entgegengesetztes - gleichsam ihr Objekt ist. Bringt also das Innere im Aeußern Thätigkeit hervor, so heißt dieß so viel als: es bringt sein Entgegengesetztes hervor.

[2] Es ist die Wirkung 1) von A; denn durch die Thätigkeit von A ist erst die Thätigkeit - (minus) A erregt worden; aber 2) auch von - A; denn nur vermittelst dieser konnte A Veränderungen im Innern hervorbringen.

I,3,73

(Zur Erläuterung. - Es wirke auf den animalischen Körper ein *Gift*. Inwiefern ist es Gift, und warum ist es Gift? Ist es etwa Gift an sich? Nichts weniger. Z.B. das Blatterngift ist für jeden nur einmal Gift, das Viperngift ist für die Viper kein Gift. Gift überhaupt ist nicht Gift, als insofern es der Körper dazu macht. Für das Gift als Gift hat der Körper keine Receptivität, als insofern er dagegen thätig ist. Das Gift greift nicht ihn an, sondern er greift das Gift an[1]. Der letzte Effekt des Gifts also = Z ist der Art sowohl als dem Grade nach bestimmt durch die Art und den Grad der Thätigkeit, welche der Organismus ihm entgegensetzt, also eigentlich nicht Effekt des Gifts, sondern Effekt der Thätigkeit - A).

Aber umgekehrt auch, das Innere übt keine Thätigkeit = - A aus, als insofern es Receptivität für eine

Thätigkeit = A hat. Also ist die Thätigkeit des Innern = - A selbst wieder Effekt der Thätigkeit des Aeußeren = A, mittelbar also wird auch Z der Art sowohl als dem Grade nach bestimmt seyn durch die Art und den Grad der Thätigkeit = A.

(Der Körper wird gegen das Gift nicht thätig seyn, als insofern das Gift gegen ihn thätig ist. Die Form und der Grad seiner Thätigkeit ist bestimmt durch die Form und den Grad der Thätigkeit des Giftes).

Also sind A und - A selbst wechselseitig voneinander Ursache und Wirkung [wechselseitig durcheinander bedingt].

In der Thätigkeit, welche das Absolut-Innere dem Aeußeren entgegensetzt, liegt seine Receptivität für das Aeußere, und umgekehrt von seiner Receptivität für das Aeußere hängt seine Thätigkeit ab. Weder was die Thätigkeit

[1] Der Begriff des Gifts hat, wie so viele andere, z.B. der Begriff der Ansteckung - Krankheit - Arznei u.s.w. nur Sinn für das organische Produkt. - Jeder Körper kann Gift werden, denn er ist nur durch die Thätigkeit des Organismus. - Grenze zwischen Arzneimittel und Gift. *Kant*: was schlechterdings nicht assimilirt werden kann. Allein alle Excretion Gift. Indeß so viel ist wahr: Gift ist Gift nur dadurch, daß der Organismus seine Thätigkeit dagegen richtet, es zu assimiliren strebt.

I,3,74

des Organismus, noch was seine Receptivität an sich ist, kann *rein* erkannt werden. Denn jene erlischt ohne Objekt, gegen welche sie ankämpft, und umgekehrt, nichts ist Objekt für sie, als insofern sie dagegen thätig ist.

Zusatz. In dem so eben aufgestellten synthetischen Satze sind zwei entgegengesetzte Sätze vereinigt.

a) *Erster Satz. Die Thätigkeit des Organismus ist bestimmt durch seine Receptivität.* [Aber nicht umgekehrt]. Die organische Thätigkeit ist also ganz und gar abhängig von dem [direkten] Einfluß äußerer (materieller) Principien. Materie aber kann nur auf Materie, und nur nach unveränderlichen Gesetzen wirken. Die Einwirkung äußerer Ursachen auf den Organismus sowohl als die dadurch unterhaltenen Funktionen des letzteren geschehen daher ganz und durchgängig nach Gesetzen der Materie. Materie wirkt aber auf Materie entweder durch Repulsivkraft (Stoß) oder durch Attraktivkraft (Schwere). Weder aus dieser noch aus jener Wirkungsart ist der Einfluß äußerer Ursachen auf den Organismus, noch auch die dadurch bewirkte Thätigkeit des letztern erklärbar - also aus beiden zusammengenommen, oder aus der Wechselwirkung jener beiden Kräfte. Diese Wechselwirkung producirt, was man chemische Phänomene nennt[1]. Der Einfluß äußerer Ursachen auf den Organismus sowohl als die organische Thätigkeit selbst ist sonach *chemischer Art.* Alle Funktionen des Organismus erfolgen nach chemischen Gesetzen der Materie, das Leben selbst ist ein *chemischer Proceß.*

Anmerk. (Dieser Theorie scheint die Erfahrung selbst entgegen zu kommen, wie aus dem Folgenden erhellt[2].

[1] Die bloß chemischen Phänomene der Materie liegen schon über die bloß mechanischen hinaus, und sind ein dynamischer Quell von Bewegung in der Natur.

[2] Man wird leicht bemerken, daß das chemische System in der Darstellung idealisirt ist, allein ich fand dieß nothwendig. (Bis hieher Anmerk. des Originals). Es war sehr natürlich, daß man bei den großen und wichtigen Entdeckungen der Chemie, die den chemischen Geist durch alle Köpfe verbreitet haben - bei den Entdeckungen insbesondere, die mittelst der Chemie in der animalischen und vegetabilischen Natur gemacht worden sind - gleichsam von selbst darauf verfallen | *[S.75]* mußte, die Erscheinungen des Lebens *ganz chemisch* anzusehen, ohne daß man zu dieser Ansicht eben auf wissenschaftlichem Wege zu gelangen nöthig hatte, am wenigsten bei *Reil,* dem Hauptvertheidiger dieser chemischen Ansicht, die er in allen seinen Schriften vorgetragen hat, ohne sie doch auch nur mit all den Gründen zu unterstützen, deren diese Lehre fähig ist.

I,3,75

"Organisation und Leben sind ganz von chemischen Bedingungen abhängig. Schon von ferne her, in der sogenannten anorgischen Welt macht die Natur die ersten chemischen Entwürfe zu den Bildungen, die sie in der organischen producirt. Die allgemeinen Naturoperationen, und jene Processe, welche beständig im Gange sind, müssen als die ersten Rudimente aller Organisation angesehen werden. Alles ist in Einen chemischen Proceß verschlungen. Die Erhaltung des Luftkreises z.B. in einer gleichen Proportion der Mischung ist für die gesammte organische Natur von der höchsten Wichtigkeit. Selbst täglich neu organisirt enthält die Atmosphäre schon den ersten Ansatz zur allgemeinen Organisation. Die meteorologischen Phänomene sind ohne Zweifel alle zusammen Phänomene von Operationen, durch welche sie immer neu verjüngt und wiederhergestellt wird. Denn daß wir z.B. die Aërisation des Wassers, und die Desaërisation, welche dem Regen vorherzugehen scheint, aus unsern chemischen Kenntnissen vorerst nicht zu erklären wissen, beweist nichts gegen die Behauptung, daß beides nicht auf chemische Art geschehe. Die Natur setzt nicht zusammen, wie der Chemiker zusammensetzt. Natur und Chemie verhalten sich zueinander wie Sprache und Grammatik. - Da in der Atmosphäre beständig dieselben Stoffe combinirt und decombinirt werden, deren Combination und Decombination auch das animalische und vegetabilische Leben unterhält, so müssen die Processe, welche die immer gleiche chemische Beschaffenheit im allgemeinen Medium des Lebens erhalten, die ersten Anfänge zur allgemeinen Organisation seyn. Ja die Perpetuität jener Proportion im Ganzen, wobei es doch nie zur chemischen Verbindung der beiden Stoffe kommt noch kommen darf, ist nicht anders als aus der Perpetuität einer beständig unterhaltenen chemischen Trennung zu erklären.

I,3,76

"Die meisten jener indecomponibeln Substanzen, welche Hauptbestandtheile der organischen Materie sind, verrathen auch in der anorgischen Natur die stärkste Tendenz zur Combination. Keiner dieser Stoffe ist einzeln darstellbar, man kennt sie entweder nur in ihrer Combination mit dem Absolutflüssigen (als Luftarten), oder in Verbindung mit festen Substanzen. Sie stehen also schon zwischen absolut decomponibeln und indecomponibeln Substanzen in der Mitte, und gehören, wie die organische Materie selbst, zu keiner von beiden.

"Welche Stoffe in der organischen Natur besonders thätig sind, dieselben zeichnen schon in der anorgischen Natur sich aus, und umgekehrt, welche Stoffe in der anorgischen die wirksamsten sind, sind auch in der organischen die thätigsten. Die überall verbreitete Wärmematerie durch einen continuirlich unterhaltenen phlogistischen Proceß im thierischen Körper, ohne Zweifel selbst in Pflanzen, erzeugt, durchströmt alles Lebendige. Die elektrische Materie giebt dem Muskelsystem und der reizbaren Pflanzenfiber ihre Schnellkraft. Neueren Beobachtungen zufolge ist es nicht unmöglich, daß im Auge eine freie Lichtentwicklung statthat. Pflanzen ziehen den größten Theil ihrer Substanzen aus dem überall verbreiteten Wasser, die Hauptbestandtheile der thierischen Materie sind in der atmosphärischen Luft niedergelegt. In den Knochen der Thiere sind die Erden verhärtet, und ihre Adern führen metallischen Gehalt.

"Der Grund aller Erscheinungen organisirter Körper ist daher in der organischen Materie, in der ursprünglichen Verschiedenheit ihrer Grundstoffe, in der besonderen Proportion ihrer Mischung - in den chemischen Veränderungen, welche durch äußere, gleichfalls chemische Einflüsse in derselben hervorgebracht werden, zu suchen. Die Zusammensetzung der organischen Materie geht ins Unendliche, weil jedes Organ ins Unendliche wieder organisirt, wieder auf eigenthümliche Art gemischt und gebildet ist, jedes vom andern durch besondere Qualitäten sich unterscheidet. - Was ist aber Qualität selbst? Wäre sie nach der gemeinen Vorstellung *todter Stoff*, so bedürfte auch die vollkommenste Zusammensetzung

mannichfaltiger Stoffe wiederum einer neuen

I,3,77

Thätigkeit, welche sie alle in Wechselwirkung und ihre todten Kräfte in ein freies Spiel versetzte. Aber, was uns als Qualität erscheint, ist selbst schon Thätigkeit, und jede besondere Qualität ein besonderer Grad von Thätigkeit. Ist es zu verwundern, daß eine Verbindung von so mannichfaltigen Qualitäten, welche noch überdieß durch den Einfluß fremder Aktionen (Licht, Wärme u.s.w.) continuirlich verändert werden, so mannichfaltige und eigenthümliche Thätigkeiten hervorbringen, als wir in der organischen Natur wahrnehmen?

"Zur Erklärung der organischen *Gestalt* bedarf es auch nur jener Vereinigung mannichfaltiger Thätigkeiten, die alle auf Produktion einer ursprünglichen Figur gehen[1]. Denn da die Tendenz zum Gleichgewicht jeder Materie ursprünglich beiwohnt, und diese Tendenz in der Materie unbedingt ist, so wird dieselbe jede Form ergreifen, unter welcher sie zum Gleichgewicht gelangt. In diese eigenthümliche Form wird sich jede einzelne organische Materie freiwillig gleichsam begeben, weil diese allein die Bedingung des möglichen Gleichgewichts der Kräfte ist.

"Diesemnach wird auch aller Unterschied der Organisationen allein auf die Verschiedenheit der Stoffe, welche in ihnen vereinigt oder getrennt werden, und die Verschiedenheit ihrer Funktionen allein auf die verschiedenen chemischen Einflüsse, für welche sie empfänglich sind, reducirt werden. Die streitige Frage über den Unterschied zwischen Pflanze und Thier beantwortet sich leicht und natürlich vom chemischen Standpunkte aus.

"Die beiden entgegengesetzten Hauptprocesse der Natur sind in Pflanzen und Thieren zur Permanenz gediehen. Alle Mannichfaltigkeit der Materie in der Welt reducirt sich auf ihr Verhältniß zu jener Substanz, welche in unserer Atmosphäre wenigstens das Element des Lichts

[1] Zur Erklärung der organischen Gestalt bedarf es nur jener eigenthümlichen chemischen Mischung, welche wir in der organischen Natur voraussetzen. Eine gewisse Form ist von einer gewissen Mischung immer unzertrennlich. - Beweis in der anorgischen Natur. - Aber sogar a priori. Zu einer bestimmten Form kann die Materie nicht *gezwungen* werden, als durch eine bestimmte Mischung, weil alsdann jene Form die einzige Bedingung ist, unter welcher ein Gleichgewicht der Kräfte in jener Mischung möglich ist.

I,3,78

gefesselt hält, und deren allgemeiner Sitz die leuchtenden Körper des Weltsystems zu seyn scheinen. Alle Materien sind entweder verbrannte [z.B. die Erden], oder verbrennende, oder solche, die wieder verbrennlich werden. Die Hauptprocesse der Natur sind wie im Großen - (daher der Gegensatz zwischen Sonnen und Planeten) - so im Kleinen Combustions- und Decombustionsprocesse. Die organische Natur hat sich in beide getheilt.

"Das Thier zersetzt die Atmosphäre vor sich her, und erhält, vermehrt und bewegt sich selbst, gleich der beweglichen, wachsenden Flamme. Die Pflanze giebt einer verbrannten, überall verbreiteten Substanz die Verbrennlichkeit, und der Atmosphäre jenen Stoff zurück, welcher das Verbrennen möglich macht. - Dieser Unterschied zwischen Pflanze und Thier ist der ursprüngliche, in der Natur selbst gegründete, von welchem erst alle andern Verschiedenheiten beider abstammen. Dieser Unterschied selbst aber rührt wieder allein von der verschiedenen chemischen Beschaffenheit der animalischen und vegetabilischen Materie her; daher, daß diese, größtentheils wenigstens, des Stoffes entbehrt, der jene fähig macht, jenes Princip in sich zurückzuhalten.

"So sind Thiere sowohl als Pflanzen permanent chemische Processe, die durch äußern chemischen Einfluß unterhalten werden. Die äußere Bedingung des Lebens für die Pflanze ist *Licht*, für das Thier *phlogistischer* Stoff. Alle ihre Funktionen greifen in jenen chemischen Proceß ein, und gehen aus ihm hervor").

Der Satz: Die organische Thätigkeit ist durch ihre Receptivität bestimmt, ist sonach Princip eines *physiologischen Materialismus.*

b) *Zweiter Satz. Die Receptivität des Organismus ist bedingt durch seine Thätigkeit.*

Ist die Receptivität des Organismus bedingt durch seine Thätigkeit, so ist es auch die Wirkung der Materie auf ihn. Die reine Wirkung irgend einer Materie als solcher, im - und auf den Organismus kann man also durch kein Mittel erfahren, denn die Wirkung ist der Art sowohl als dem Grade nach bestimmt durch die Thätigkeit des Organismus, die Materie kann im Organismus nicht ihren Kräften

I,3,79

gemäß frei und ungehindert wirken, die Bande der gemeinen chemischen Verwandtschaft sind durch den Organismus gelöst, neue Verwandtschaften gestiftet. Was in die Sphäre des Organismus tritt, nimmt von diesem Augenblicke an eine neue ihm fremde Wirkungsart an, die es nicht verläßt, ehe es der anorgischen Natur wiedergegeben ist[1].

Anmerk. (Auch dieses System beruft sich auf die Erfahrung.

"Das Organische erhält sich selbst in einer ganz eigenthümlichen, in der übrigen Natur beispiellosen Mischung. Zwar nennt die Chemie die Hauptbestandtheile dieser Mischung. Aber wenn *diese* Stoffe nur, und diese Stoffe nur *so,* wie die Chemie es nachweisen kann, in der organischen Natur thätig sind, wie könnte aus den verschiedenen Proportionen der Mischung dieser einfachen Stoffe die große Mannichfaltigkeit organischer Produkte hervorgehen? Der organische Körper behält seinen eignen Wärmegrad in jeder Temperatur. Aus bloßer Luft und Wasser erzeugt das Pflanzenreich - und mittelbar durch das Pflanzenreich auch das animalische - die verschiedenartigste Materie, dergleichen durch keine chemische Kunst hervorgebracht werden kann. Die chemischen Kräfte der äußeren Natur, anstatt daß sie die organische Materie der todten verähnlichen sollten, haben, solange das Leben dauert, gerade entgegengesetzte Wirkung. Sobald das Leben gewichen ist, kehrt die organische Materie in den allgemeinen Kreislauf, aus welchem sie hinweggenommen war, zurück, - um so schneller zurück, je weniger ihre Elemente nach den in der todten Natur herrschenden Gesetzen der Affinität gemischt waren u.s.w.")

Die Ursache nun, welche im Organismus die chemischen Kräfte und Gesetze der Materie aufhebt zum Theil und zum Theil verändert, kann nicht wiederum eine *materielle* seyn, da jede Materie selbst dem

[1] In anderer Rücksicht ist aber eben dann die Aufgabe möglich und auch aufgelöst, weil der Ausdruck für die Construktion des unorganischen Produkts auch Ausdruck für die Construktion des organischen ist, indem wir die Kategorie von jener nur in der höheren Potenz nehmen dürfen, um sie auf dieses überzutragen. Es gibt nur Einen Ausdruck für die Construktion eines Produkts; es gibt nur Produkte von verschiedener Potenz.

I,3,80

chemischen Proceß unterworfen ist - also ein *immaterielles* Princip, das mit Recht *Lebenskraft* genannt wird[1].

[1] Was Naturgesetz ist, ist eben deßwegen ein unverbrüchliches Gesetz. Daß es auch scheint, als ob die Natur ihre eignen Gesetze auch wieder aufheben kann, möchte wohl beim Licht betrachtet am Ende daher kommen, daß das, was ihr Naturgesetze nennt, keine wirklichen Naturgesetze, sondern Erdichtungen von euch selbst sind. Man braucht nur einen Blick in die meisten bisherigen Lehrbücher der Medicin zu werfen, um fast auf jeder Seite unter vielfachen Formen bald offen bald versteckt den Grundsatz zu hören, daß die Naturgesetze Ausnahmen leiden. Dieß kommt aber bloß daher, daß die Objekte in der Regel halsstarrig genug sind, um sich nicht unter die Schultheorie fügen zu wollen. Z.B. findet sich eine Krankheit, die sich aus den herrschenden Systemen nicht erklären läßt - alsbald ist diese Krankheit ein ens sui generis, was ganz eignen und besonderen Gesetzen folgt. - Jenem Grundsatz, daß Naturgesetze Ausnahme leiden, hat man es zu danken, daß das organische Wesen so lange wie ein verschlossenes Land dagelegen hat und aus dem Gebiet der Naturerklärung wie durch einen Zauberschlag hinweggerückt worden ist; dieser Grundsatz ist es, der bis jetzt alle Theorie in der Medicin unmöglich gemacht und diese Wissenschaft zum seichtesten Empirismus herabgesetzt hat. Dieser Grundsatz ist aber zugleich so entgegen den ersten Gesetzen des Verstandes, daß man ihm nothwendig eine andere Wendung geben mußte. Diese Wendung ist: die Naturgesetze können freilich nicht aufgehoben werden - dieß räumt man ein - außer durch Naturkräfte selbst. So kann z.B. das Gesetz der Schwere freilich nicht aufgehoben werden (z.B. der Mond auf die Erde fallen); allein wenn nun in der Natur eine Kraft wäre, die ihr entgegenwirkte (etwa eine negative Schwerkraft), so würde nicht die Schwerkraft selbst, sondern nur ihre *Wirkung* aufgehoben, - auch würde hier kein Naturgesetz verletzt, denn das Naturgesetz der Schwere gilt nur da, wo keine entgegengesetzte Kraft ihm Widerstand leistet. - So ist es nun mit der Lebenserscheinung. Die Natur kann die chemischen und physischen Gesetze freilich nicht aufheben, als durch Entgegenwirkung einer andern Kraft, und diese Kraft eben nennen wir - weil sie uns bis jetzt gänzlich unbekannt ist - *Lebenskraft*.

Schon in dieser Deduktion der Lebenskraft liegt das Geständniß:

1) daß sie einzig und allein als Nothbehelf der Unwissenheit ersonnen und ein wahres Produkt der faulen Vernunft ist;

2) daß wir durch diese Lebenskraft um keinen Schritt weder in der Theorie noch *in praxi* weiter kommen:

a) in der Theorie nicht. Denn entweder á) behauptet man, sie sey einfach, wie z.B. die Repulsivkraft - oder nach der gewöhnlichen Vorstellung die Schwerkraft; dieß heißt mit andern Worten so viel: sie habe *keine empirische* Bedingung: dann sieht man aber nicht ein, warum sie nicht ebenso allgemein wirkt wie jene Kräfte. Oder man behauptet â) sie sey *zusammengesetzt*, d.h. von empirischen Bedingungen abhängig: so muß man diese | *[S.81]* empirischen Bedingungen angeben können - ehe diese angegeben sind, ist es ein bloßes Wort. - Was die Berufung auf die Schwerkraft betrifft, so ist fürs erste, daß diese keine empirische Bedingung habe, nicht so ausgemacht; fürs andere wirkt die Schwerkraft nach höchst einfachen Gesetzen. Wir wollen an die Lebenskraft glauben, sobald uns jene einfachen Gesetze aufgestellt, und das Bestehen und alle Erscheinungen der organischen Natur daraus enbenso erklärt sind, wie aus dem Gesetz der Schwere das Bestehen und die Erscheinungen des Universums. Ebensowenig, wie in der Theorie, hilft der Begriff der Lebenskraft.

b) in der Praxis. Die ganze medicinische Kunst reducirt sich darauf, auf diese völlig *unbekannte Kraft* zu wirken - natürlich zu wirken auf sie nicht nach bestimmten Gesetzen, die uns aus ihrer Natur geschöpft werden könnten, sondern nach einem blinden Empirismus.

I,3,81

Der Satz: *Die Receptivität des Organismus ist durch seine Thätigkeit bestimmt,* ist also das Princip eines *physiologischen Immaterialismus*.

c) Keines von beiden Systemen ist wahr, denn sie widerlegen sich wechselseitig. Gleichwohl ist in beiden etwas Nothwendiges, sie sind also *beide* zugleich wahr, oder vielmehr das wahre ist ein drittes aus beiden.

á) Das Princip des Lebens zeigt sich, *wo* es sich äußert, als eine Thätigkeit, die jeder Anhäufung des Stoffs von außen, jedem Andrang äußerer Kraft sich widersetzt; aber [in dieser liegt auch schon die Receptivität *für* äußere Einwirkung,] diese Thätigkeit *äußert* sich nicht, ohne durch äußeren Andrang erregt zu *seyn*, die negative Bedingung des Lebens also ist *Erregung durch äußere Einflüsse*[1]. Das Leben, wo es zu Stande kommt, kommt gleichsam wider den Willen der äußeren Natur (invita natura externa), [unter dem Widerspruch der Natur] durch ein Losreißen von ihr, zu Stande. Die äußere Natur also wird gegen das Leben ankämpfen; die meisten äußeren Einflüsse, die man für lebensbefördernd hält, sind eigentlich destruktiv für das Leben, z.B. der Einfluß der Luft, der eigentlich ein Verzehrungsproceß - ein beständiger Versuch ist, die lebende Materie chemischen Kräften zu unterwerfen.

[1] Hier unterwirft sich also der Organismus den Gesetzen jedes andern Naturdings; kein Naturding wird in Bewegung oder

Thätigkeit gesetzt, als durch eine äußere Ursache.

I,3,82

â) Allein eben dieses Ankämpfen der äußeren Natur erhält das Leben, weil es immer aufs neue die organische Thätigkeit aufregt, den ermattenden Streit wieder anfacht; *so* wird jeder äußere Einfluß auf das Lebende, welcher es chemischen Kräften zu unterwerfen droht, zum *Irritament,* d.h. er bringt gerade die entgegengesetzte Wirkung von der, welche er seiner Natur nach hervorbringen sollte, wirklich hervor. Jene Wechselbestimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich ist es also, was durch den Begriff der *Reizbarkeit* ausgedrückt werden muß, welcher Begriff (in seiner höchsten Allgemeinheit - man vergesse ganz die *Hallersche* Reizbarkeit) - eben die Synthesis ist, welche jene entgegengesetzten Systeme vereinigt[1].

Die Lebensthätigkeit erlischt [würde erlöschen] ohne Objekt, sie kann nur durch äußeren Einfluß erregt werden. Aber dieser äußere Einfluß [auf das Produkt] ist selbst wieder bestimmt durch die organische Thätigkeit[2]; daher wirkt keine äußere Thätigkeit im organischen Körper ihrer eigenthümlichen

[1] Es klingt paradox zwar, ist aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß durch eben die Einflüsse, welche dem Leben conträr sind, das Leben unterhalten wird. - Das Leben ist nichts anderes als eine auf dem Uebergang ins Produkt zurückgehaltene Produktivität. Absoluter Uebergang ins Produkt ist Tod. Was also die Produktivität unterbricht, unterhält das Leben.

Jener Satz läßt sich nun noch allgemein so ausdrücken: die äußeren Einflüsse auf den Organismus bringen in demselben gerade die entgegengesetzte Wirkung hervor von der, welche sie ihrer Natur nach hervorbringen sollen. Die äußeren Einflüsse gehen auf Zerstörung des Produkts, eben dadurch auf Wiederanfachung der Produktivität. Denn durch jene äußeren Einflüsse wird die Thätigkeit, durch welche das Organ sich selbst reducirt, immer neu angefacht, so daß also dieselben Einflüsse, welche *direkt* für das Produkt *destruktiv* sind, indirekt, durch die Produktivität, *erhaltend* sind für das Produkt. - Dadurch eben, und nur dadurch, wird das Aeußere für den Organismus zum Irritament - und *Reiz. Irritament* bedeutet uns vorerst nichts anderes als eine Einwirkung, die, indem sie es nie zum Produkt kommen läßt, das Leben als Produktivität unterhält.

[2] Deßwegen, weil er unmittelbar nur auf die Produktivität - und nur mittelbar und indirekt auf das Produkt wirkt. Wäre der organische Körper Produkt, ohne produktiv zu seyn, so würde das Aeußere auf ihn gerade so wie auf das *Todte* wirken. Daß es auf ihn *ganz anders* wirkt, kommt nur daher, weil es nicht unmittelbar auf das Produkt, sondern nur auf die Produktivität wirkt.

I,3,83

Natur gemäß, chemisch, darum *scheinen* die chemischen Kräfte in Ansehung desselben aufgehoben[1]. Aber keine Thätigkeit kann aufgehoben werden als durch eine entgegengesetzte. Diese entgegengesetzte liegt im organischen Körper als einem geschlossenen System. Denn gegen jede äußere Einwirkung veranstaltet das organische System in jedem Augenblick einen Antagonismus, der jener das Gleichgewicht hält. Z.B. der lebende Körper behält in der höchsten Temperatur seinen eignen Wärmegrad, nicht als ob die allgemeinen Gesetze der Wärmemittheilung in Ansehung seiner *aufgehoben* wären (dieß ist unmöglich), sondern weil er durch entgegengesetzte Operationen - (z.B. dadurch, daß er die Capacität der in ihm circulirenden Flüssigkeiten vermehrt, daß er Processe, welche viel Wärmestoff absorbiren, beschleunigt) - den von außen eindringenden Kräften das Gleichgewicht hält. Daß ein äußerer Einfluß die organische Thätigkeit unterhält, ist wahr, auch daß jeder solcher Einfluß eine bestimmte Wirkung im Organischen hervorbringt; aber diese *Wirkung* ist selbst wieder Produkt der organischen Thätigkeit; z.B. allerdings wirkt das Opium narkotisch, aber es hat diese Wirkung nicht als *Opium*, vergebens würde man den Grund dieser Wirkung in seiner chemischen Beschaffenheit suchen. Die

Wirkung, welche es hervorbringt, bringt es nur *indirekt* hervor, d.h. diese Wirkung ist selbst wieder Wirkung der organischen Thätigkeit[2]. Allgemein ausgedrückt: *Jede*

[1] Erregbarkeit = indirekte Afficirbarkeit des Organismus. *Aus* diesem Princip der *indirekten Afficirbarkeit* erklärt sich unmittelbar, warum keine äußere Ursache auf den Organismus chemisch wirken kann, ohne daß man doch dazu einer besondern Kraft bedürfte, die die chemische Kraft aufhebt.

[2] Daß das Opium *erregend* wirkt, ist erklärt aus seiner chemischen, oder, was dasselbe ist, seiner elektrischen Beschaffenheit (darum wirkt es auch im Galvanismus) - aber seine *mittelbare*, d.h. durch die Thätigkeit des Organismus selbst vermittelte Wirkung ist *narkotisch*, und diese Wirkung ist freilich chemisch unerklärt: denn sie ist indirekt. So zeigt sich im Ganzen, daß eben dieselben Materien, welche die heftigste Erregbarkeit verursachen (was aus ihrer chemischen und elektrischen Beschaffenheit erklärt werden muß), indirekt die Erregbarkeit erschöpfen (was nun freilich nicht mehr aus ihrer chemischen Beschaffenheit erklärbar ist). Es ist kein Wunder, daß es mit den chemischen Erklärungen nicht fort will. Die letzte Wirkung der äußeren Ursachen auf den Organismus *kann | [S.84]* nicht mehr chemisch erklärt werden. Man bedarf also zur Erklärung dieser Erscheinung gar nicht einer Erdichtung wie die *Lebenskraft*, schon deßwegen nicht, weil es eine ganz falsche Behauptung ist, die Erhabenheit des Lebensprocesses über den chemischen lasse sich nur aus einer immateriellen Kraft erklären.

I,3,84

äußere Wirkung auf den Organismus ist indirekte Wirkung.

(*Darum* allein eigentlich wirkt keine Substanz auf den Körper chemisch, zu welchem Behuf man der Fiktion einer Lebenskraft gar nicht bedarf. Denn entweder versteht man darunter eine *einfache* - ursprüngliche - Kraft, dergleichen z.B. die Anziehungskraft: so müßte sie auch ebenso allgemein wirken, wie diese. Oder es ist eine *zusammengesetzte* Kraft, so muß man eine Construktion derselben versuchen (z.B. sie ginge aus dem Antagonismus, der in der organischen Materie selbst statthat, hervor, so müßte man ein Princip finden, das diesen Antagonismus beständig unterhält und es nicht zur chemischen Verbindung der Elemente kommen läßt, oder das den chemischen Tendenzen jene eigenthümliche Richtung gibt, die sie z.B. im thierischen Körper nehmen. Dies könnte nur die Funktion eines Princips seyn, das in den chemischen Proceß selbst nicht eingeht, wie z.B. die *absolute Materie*, deren Existenz im Vorhergehenden erwiesen ist, weil diese schlechthin incomponibel ist, und weil ihre Bedingungen überall gegenwärtig sind, wo sie decomponirt wird, in jedem Moment neu componirt werden muß[1].

Allein man bedarf dieser Voraussetzungen nicht. Das ganze Geheimniß beruht auf jenem Gegensatz zwischen *Innerem* und *Aeußerem*,

[1] Es war also eine viel zu voreilige Behauptung, die man viel zu voreilig eingeräumt hat, daß es keine Materie geben könne, die, durch den chemischen Lebensproceß inalterabel, den chemischen Kräften die besondere Richtung geben könne, die sie z.B. im thierischen Körper nehmen. Darum habe ich in der Schrift von der *Weltseele* die Hypothese einer absoluten Materie (deren *nothwendige* Existenz in der Natur nun bewiesen ist) der Behauptung, daß zu Erklärung jener eigenthümlichen Richtung ein *immaterielles* Princip erfordert werde, entgegengesetzt. Man hat die Hypothese für *Behauptung* genommen - man hat sogar die *Möglichkeit* einer solchen Materie geleugnet - mit welchem Grund, wird man nun einsehen. (Anmerkung des Originals.)

I,3,85

den man zugeben muß, wenn man in der Natur überhaupt etwas Individuelles zugibt.

Denn nun wird gegen jede *innere* Thätigkeit, d.h. gegen jede Thätigkeit, die *sich selbst* zum Mittelpunkt constituirt, die äußere Natur ankämpfen. Durch diesen Antagonismus wird die innere

Thätigkeit selbst zu produciren genöthigt werden, was sie ohne denselben nicht producirt hätte. Die organische Gestalt und Struktur, z.B., wohin auch die Mannichfaltigkeit einzelner Organe gehört, deren jedes sich seine besondere Funktion nimmt, ist die einzige Form, unter welcher die innere Thätigkeit gegen die äußere sich behaupten kann. Die Bildung derselben ist also selbst schon eine Wirkung jener allgemeinen organischen Eigenschaft der *Reizbarkeit* (der Erregbarkeit durch äußere Einflüsse), womit auch die Erfahrung übereinstimmend befunden wird. Umgekehrt auch wird das Aeußere durch organische Reaktion zu einer höheren Wirkungsart gleichsam gesteigert, und so allein erhebt sich das Organische über das Todte.

Folgesätze.

Die Thätigkeit des Organismus ist bestimmt durch seine Receptivität, und umgekehrt. Weder seine Thätigkeit noch seine Receptivität ist an sich etwas Reelles, Realität erlangen beide nur in dieser Wechselbestimmung[1].

Aber Thätigkeit und Receptivität verhalten sich überhaupt zueinander wie Entgegengesetzte (+ und -). Also muß, wie der eine Factor steigt, der andere fallen, und umgekehrt.

1) Der Anfang des Lebens ist Thätigkeit, ist ein Losreißen von der allgemeinen Natur. Aber jene Thätigkeit ist selbst wieder Receptivität, denn nur das Minus von Thätigkeit ist überhaupt Receptivität.

[1] Die Thätigkeit des Organismus = o ohne Receptivität (denn der Organismus soll ja weder *reine* Produktivität seyn - Thätigkeit *durch sich selbst* - noch *reines* Produkt, sondern beides zugleich) - aber so auch Receptivität nur ein Minus von Thätigkeit, also ohne Thätigkeit nicht denkbar.

I,3,86

Thätigkeit und Receptivität entstehen also zugleich in einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität constituirt das Leben.

Organische Thätigkeit ist nicht *Thätigkeit* ohne äußeren Andrang. Aber der äußere Andrang gegen innere Thätigkeit hat die gerad' *entgegengesetzte Wirkung,* d.h. er *vermindert* die Receptivität, indem er die Thätigkeit *erhöht*[1]. *Das Maximum der Receptivität* (das man beim Lebensanfang annehmen kann) *geht* also, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, *erst in ein Minus, endlich in ein Minimum von Receptivität über*[2]. In dem Grade, als die Thätigkeit steigt, muß die Receptivität fallen, bis beide in die vollkommenste Wechselbestimmung kommen, wo sie einander das Gleichgewicht halten, welches dann gleichsam der Mittagspunkt des Lebens ist.

Aber jene vollkommene Wechselbestimmung ist nur *momentan,* die organische Thätigkeit ist im *Steigen,* die Receptivität im *Sinken,* so rollt das Rad des Lebens nach der entgegengesetzten Seite ab. Immer mehr wird die organische Thätigkeit gegen das Minimum der Receptivität steigen, aber, da Receptivität, solange sie einen *Grad* hat, selbst nur Thätigkeit ist, *geht* sie, vermöge des unverbrüchlichen Gesetzes der Wechselbestimmung, sobald sie unter allen Grad sinkt, d.h. *vom Minimum unmittelbar in das Maximum* (absoluter Receptivität) *über,* die höchste Thätigkeit ist = der Negation aller Thätigkeit, das Maximum der Thätigkeit = dem Maximum der Capacität[3].

[1] er wirkt auf den Organismus nicht wie auf Todtes, er wirkt als Irritament.

[2] Dieß geschieht aber mit retardirter Geschwindigkeit.

[3] Statt des letzten Passus ist im Handexemplar gesetzt: Die organische Thätigkeit steigt, die Receptivität sinkt immer mehr und allmählich gegen das Minimum. Aber die Receptivität ist ja selbst auch die *vermittelnde* der organischen Thätigkeit. Ohne Receptivität keine Thätigkeit. Also gilt das Gesetz, daß das Steigen der Thätigkeit = dem Sinken der Receptivität, nur bis zu einer gewissen Grenze. Diese Grenze überschritten, kehrt es sich völlig um. Das Minimum der Receptivität geht vermöge des unverbrüchlichen Gesetzes der Wechselbestimmung unmittelbar in das Maximum über. Dieses Paradoxon ist zu erklären aus der Wechselbestimmung. | *[S.87]* Ein Grad der Receptivität ist selbst Bedingung der Thätigkeit; absolute Negation alles Grads der Receptivität = absolute Negation der Thätigkeit, und so also die höchste Thätigkeit unmittelbar Grenze der Thätigkeit. - Maximum der Thätigkeit = Maximum der Receptivität.

I,3,87

So hat das Leben zwei höchste Punkte, zwischen denen es gleichsam pulsirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit = dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität auch = dem Minimum der Thätigkeit, d.h. dem Maximum der Receptivität, und so ist es begreiflich, wie jedes Maximum in der organischen Natur unmittelbar in sein Entgegengesetztes, das Minimum, und umgekehrt, übergeht.

(Man kann hier leicht zwei Bemerkungen machen. - *Erstens,* welche transscendentale Bedeutung dieses Naturgesetz des unmittelbaren Uebergangs vom Minimum ins Maximum hat, und umgekehrt. Denn eben dieses ist das Gesetz *aller* Thätigkeit, nämlich: daß eine Thätigkeit, die kein *Objekt* mehr hat, nimmer in sich selbst zurückkehrt, und umgekehrt, daß es für eine *Thätigkeit,* die aufgehört hat *in sich selbst zurückzukehren,* auch kein *Objekt* mehr gibt; daß so der höchste Moment aller Thätigkeit unmittelbar an das Erlöschen derselben grenzt[1]. So beginnt das organische Leben, wie das höhere, mit dem Reflex einer Thätigkeit durch ein *Objekt,* und das *Objekt selbst* fällt für die organische wie für die höhere Thätigkeit, nur in dem *Punkt des Reflexes*[2]. Liegt dieser Punkt unendlich weit [= absolute Thätigkeit], so wird die Thätigkeit nicht mehr reflektirt, sie hat keine Intensität mehr, und verliert sich ins Unendliche. Liegt er unendlich nahe [= absolute Receptivität], so hat sie keine Extension mehr, und verliert sich in sich selbst [ist todtes Objekt][3].

[1] Die Intensität der Thätigkeit im umgekehrten Verhältniß ihrer Extension. Ausbreitung einer Thätigkeit ohne allen Widerstand = Negation aller Intensität.

[2] Nur was gegen die organische Thätigkeit ankämpft, kann sie sich zum Objekt machen - nur den *widerspenstigsten* Stoff sich anbilden.

[3] Brown hat den Begriff der Erregbarkeit nicht abgeleitet, aber ebensowenig *construirt* oder erklärt. Offen gesteht er: Was Erregbarkeit sey, wissen wir nicht, auch wissen wir nicht, wie sie afficirt wird. Allein wenn wir das Letztere nicht wissen, so ist unser Wissen nach wie vor Empirismus. Wenn wir nicht wissen, nach welchen *Gesetzen* der Physik die Erregbarkeit afficirt wird, was freilich nicht möglich ist, ohne die Erregbarkeit selbst aus Naturkräften abgeleitet, | *[S.88]* d.h. physikalisch construirt zu haben, so ist unser Wissen - wie selbst alle medicinische Kunst - nur Empirismus. - Eben dieß, daß Brown seine Theorie so gar nicht mit der Physik in Verbindung zu setzen wußte (was freilich entschuldbar ist, da damals bei Weitem noch nicht diejenigen physikalischen Entdeckungen gemacht waren, die jetzt gemacht sind) - war ohne Zweifel an sehr vielen Fehlschlüssen seines Systems schuld; daß mehrere und sehr bedeutende Fehlschlüsse in seinem System sind, wird in der Folge bewiesen werden. Das Brownsche *System* geht mich hier überhaupt nichts an: ich rede hier immer nur von den *Principien* dieses Systems, die Brown selbst bei weitem nicht gehörig begründet und aus denen er nicht immer richtig geschlossen hat.

I,3,88

Zweitens bietet diese Ansicht Analogien dar für eine höhere Ansicht mancher anderen Naturprocesse, z.B. die Aehnlichkeit des Lebens mit dem Verbrennungsprocesse wird dadurch erst einleuchtend. Die Wirkung der Hitze auf den verbrennlichen Körper ist Erregung seiner Thätigkeit, die man sich als

Zurückstoßungskraft gegen die Wärme - (Erhitzung) - denken kann, und die, sobald sie bis zum Maximum gelangt ist, unmittelbar in das Minimum übergeht. Daher das Maximum der Erregung oder der Thätigkeit bei jedem phlogistischen Körper = dem Maximum der Capacität. Dieser gählings erfolgende Uebergang vom Maximum der Zurückstoßungskraft (der Thätigkeit) in das Maximum der Capacität (der Receptivität) ist eigentlich das Phänomen des Verbrennens).

2) Es ergeben sich hieraus einige Grundgesetze des organischen Lebens.

a) Es erhellt, daß jeder *Reiz* nur *Reiz* ist, inwiefern er die Receptivität *vermindert*, oder die Thätigkeit *erhöht*. Dadurch allein *ist* er Reiz, daß er sein (reell-) Entgegengesetztes (Thätigkeit) hervorbringt.

b) Da aber die Funktion des Reizes *überhaupt* nur in dem Hervorbringen seines Entgegengesetzten liegt, so erhellt, daß der Reiz selbst entgegengesetzter Art, d.h. positiv oder negativ seyn kann, je nachdem er die Thätigkeit erhöht oder herabstimmt. Aber *positiv* kann ein Reiz nur wirken bei einem gewissen Grad der Receptivität[1], negativ nur bei einem gewissen Grad der Thätigkeit[2], weil er in jenem

[1] z.B. ein geringer Grad Wärme nur bei einem Nordländer.

[2] z.B. Kälte = negativer Reiz nur auf einen Südländer.

I,3,89

Fall die Receptivität, in diesem die Thätigkeit herabstimmen soll. Bei einem hohen Grad der *Capacität* für einen negativen Reiz kann durch diesen die Thätigkeit nicht vermindert, so wie bei einem hohen Grad von *Thätigkeit* durch positiven Reiz nicht vermehrt werden. (Daher allein das Phänomen der *Abstumpfung* gegen den Reiz durch Gewohnheit).

c) Man setze zwei Individuen, die Reizbarkeit des einen verhalte sich zu der des andern wie 1: 2, beide sollen zu gleicher Höhe der Thätigkeit gesteigert werden, so werden sich die Reize, welche auf beide wirken, in Ansehung der Intensität wie 2: 1 verhalten müssen, d.h. die einfache Reizbarkeit bei doppelter Intensität des Reizes hält der einfachen Intensität des Reizes bei doppelter Reizbarkeit das Gleichgewicht.

d) Es erhellt endlich aus diesem Begriff des Reizes (daß er sein Entgegengesetztes hervorbringe), warum aller Reiz[1] endlich mit absoluter Erschöpfung der Reizbarkeit endet, und wie so die Natur in Ansehung jeder Organisation endlich ihren Zweck erreicht.

Sie erreicht ihn auf dem gerad' entgegengesetzten Weg von dem, worauf sie es versuchte, die Lebensthätigkeit ist die Ursache ihres eignen Erlöschens. Sie erlischt, sobald sie von der äußeren Natur unabhängig, d.h. für äußere Reize unempfänglich zu werden anfängt, und so ist das Leben selbst nur die Brücke zum Tode[2].

[1] also auch derjenige, der das Leben unterhält.

[2] Die Natur sucht die Receptivität des Organismus gegen die Außenwelt, welche eine bestimmte ist, in eine *absolute* zu verwandeln - aber eben dadurch wird die Receptivität vielmehr immermehr und in demselben Verhältniß vermindert, in welchem die Thätigkeit steigt. Dadurch erlangt der Organismus immer größere Unabhängigkeit von den Einflüssen der äußeren Natur - aber je unabhängiger von ihnen, desto weniger auch erregt durch sie. Nun ist aber diese Erregbarkeit durch äußere Einflüsse und die Receptivität gegen sie selbst Bedingung des Lebens und der organischen Thätigkeit: also erlischt mit der organischen Receptivität zugleich auch die organische Thätigkeit. So erreicht die Natur ihren Zweck, aber auf einem ganz verkehrten Wege - und indirekt durch die organische Thätigkeit selbst.

Das Leben kommt durch Widerspruch der Natur zu Stande, aber es würde von selbst erlöschen, wenn die Natur nicht dagegen ankämpfte. Das Leben | *[S.90]* unterliegt freilich endlich derselben, nicht aber dem äußeren Andrang unterliegt es, sondern vielmehr dem Mangel an Receptivität für das Aeußere. Wenn der dem Leben conträre Einfluß von außen gerade dazu dient das Leben zu unterhalten, so muß hinwiederum das, was dem Leben am *günstigsten* scheint, absolute Unempfänglichkeit für diesen Einfluß, der Grund seines Untergangs werden. So paradox ist die Lebenserscheinung noch in

ihrem Aufhören.

Das Produkt, solang es organisch ist, kann nie in Indifferenz versinken. Soll es dem allgemeinen Streben nach Indifferenz unterliegen, so muß es erst zu einem Produkt der niedereren Potenz herabkommen. *Als* organisches Produkt kann es nicht untergehen, und wenn es untergegangen, ist es eigentlich schon nicht mehr organisch. Tod ist Rückkehr in die allgemeine Indifferenz. Ebendeßwegen ist das organische Produkt absolutes, unsterbliches. Denn eben dadurch ist es *organisches* Produkt, daß es in ihm nie zur Indifferenz kommen kann. Nur erst nachdem es aufgehört hat organisch zu seyn, löst sich das Produkt in die allgemeine Indifferenz auf. Die Bestandtheile, die dem allgemeinen Organismus entzogen waren, kehren jetzt wieder in ihn zurück, und da das Leben nichts anders als ein gesteigerter Zustand gemeiner Naturkräfte ist, so fällt das Produkt, sobald dieser Zustand vorüber ist, der Herrschaft *dieser* Kräfte anheim. Dieselben Kräfte, welche eine Zeitlang das Leben erhielten, zerstören es endlich auch, und so ist das Leben nicht selbst etwas, es ist nur Phänomen eines Uebergangs gewisser Kräfte aus jenem gesteigerten Zustand in den gewöhnlichen Zustand des Allgemeinen.

Das System, dessen Standpunkt ich jetzt eben entwickelt habe, nimmt diesen zwischen zwei entgegengesetzten Systemen, wovon das eine - das chemische - den Organismus bloß als Objekt, Produkt, kennt, und alles auf ihn nur wie Objekt auf Objekt, d.h. chemisch, wirken läßt, das andere (das der Lebenskraft) ihn nur als Subjekt, als absolute Thätigkeit, kennt, und alles auf ihn nur als Thätigkeit wirken läßt. Das dritte System setzt den Organismus als Subjekt und Objekt, Thätigkeit und Receptivität zugleich, und eben diese Wechselbestimmung der Receptivität und der Thätigkeit in Einen Begriff gefaßt, ist nichts anderes als was Brown Erregbarkeit genannt hat.

Ich habe nicht nur die *Nothwendigkeit* jener Wechselbestimmung aus dem Begriff des Produkts (organischen Produkts) abgeleitet, sondern auch bewiesen, daß nur *aus* dieser Wechselbestimmung die Erscheinungen des Lebens sich vollständig construiren lassen. Ich kann also nicht umhin zu behaupten, *daß die einzig wahren und ächten Principien aller organischen Naturlehre zuerst von Brown*, insofern er den Grund des Lebens in Erregbarkeit gesetzt hat, *sind eingesehen worden.* Brown war der erste, der jene von | *[S.91]* jeher zwar eingesehene, aber nie *ausgesprochene* Paradoxie der Lebenserscheinung auszusprechen Kraft oder Sinn genug gehabt hat, der erste, der eingesehen hat, daß das Leben weder in einer absoluten Passivität, noch in einer absoluten Aktivität bestehe, daß das Leben Produkt einer höheren als der bloß chemischen Potenz ist, ohne deßwegen eine übernatürliche, d.h. keinen Naturgesetzen oder Naturkräften unterworfene Erscheinung zu seyn.

Dieß laut zu sagen, ist Pflicht des Charakters für jeden, der es einsieht, obgleich man auf der andern Seite ebenso unverhohlen gestehen muß, daß dieses Princip, das Brown an die Spitze seines Systems stellt, mehr durch einen glücklichen Griff gefunden, als auf wissenschaftliche Art abgeleitet, noch viel weniger aber wirklich construirt ist:

a) Brown hat (wie schon bemerkt worden) den Begriff der Erregbarkeit nicht abgeleitet - er ist aber allerdings und zwar aufs strengste aus den Begriffen eines organischen Produkts, ohne alle Vermittlung der Erfahrung, d.h. a priori abzuleiten, und so muß es seyn. Jede Wissenschaft ein Princip a priori.

b) Bei weitem die Wenigsten von Browns Anhängern haben die wissenschaftlichen Keime, die in seinen Principien liegen, eingesehen, einen einzigen ausgenommen, Herrn Röschlaub, dessen Schriften, vorzüglich seine Untersuchungen über Pathologie, besonders aber einige Abhandlungen seines Magazins für die Heilkunde, worin er über manches sich weit deutlicher und bestimmter erklärt, keiner ungelesen lassen kann, wenn er nur überhaupt Sinn für Medicin als *Wissenschaft* hat. - Ich höre, daß über diese Schriften hie und da geurtheilt wird, sie seyen zu philosophisch, zu wissenschaftlich. Bei mir ist das der umgekehrte Fall. Ich möchte eher urtheilen, daß sie noch nicht wissenschaftlich genug sind, und daß auch Hr. Röschlaub die eigentliche Tiefe und die Kraft der Principien, die er vertheidigt, - wenigstens in seinen Untersuchungen über Pathologie - noch nicht hinlänglich gekannt hat.

Ich kann hier nicht anführen, wie sehr diese Principien - freilich nicht mit den chemischen oder gar mechanischen Erklärungsarten, mit denen sie Hr. Röschlaub, wenn er nicht längst davon zurückgekommen ist, noch zu vereinigen sucht - wohl aber mit der dynamischen Erklärungsart übereinstimmen. Dieß wird sich in der Folge weiter entwickeln.

I,3,90

3) Die Aufgabe war, zu erklären, wie das Individuelle in der Natur sich gegen das Allgemeine behaupte [oder: die Stufenfolge

I,3,91

in der Produktivität abzuleiten]. Die Auflösung wurde darin gefunden, daß das Individuelle selbst nur durch Andrang einer äußeren Natur besteht. Aber Inneres und Aeußeres scheidet sich nur im Akt der Entgegensetzung, es muß also zwischen dem Individuellen und seiner äußeren Natur eine wechselseitige Entgegensetzung seyn, d.h. wenn jenes in Bezug auf diese *organisch* ist, muß diese in Bezug auf jenes *anorgisch* seyn. Also: keine organische Natur, keine anorgische. Keine anorgische, keine organische.

I,3,92

Aber wenn so Organisches und Anorgisches nothwendig coëxistirt, so *können auch die Funktionen des Organismus* nicht anders als *nur im Gegensatz gegen jenes Anorgische abgeleitet werden*.

Aber umgekehrt auch, wenn die Funktionen des Organismus nur unter der Bedingung einer bestimmten Außenwelt möglich sind, muß die Organisation und ihre Außenwelt wieder *gemeinschaftlichen Ursprungs*, d.h. sie müssen wieder *Einem Produkte* gleich seyn. (Nämlich populär ausgedrückt: es muß zwischen beiden eine relative Zweckmäßigkeit seyn. Diese relative Zweckmäßigkeit nun etwa durch einen Verstand [als ein Drittes] erklären, der eines dem andern angepaßt habe, ist das Grab aller gesunden Philosophie. Z.B. "wie weise ist es nicht, daß die Lebensluft in der Atmosphäre nicht rein vorhanden ist, weil sonst die Lebenskraft der Thiere schnell wie eine Flamme sich verzehren würde". Aber wenn die Atmosphäre reine Lebensluft wäre, so müßten *ganz nothwendig*, und aus *derselben* Ursache, warum die Atmosphäre reine Lebensluft wäre, auch die Organisationen der Erde verhältnißmäßig anders beschaffen, d.h. einer reineren Luft empfänglich seyn. Das wechselseitige Zusammentreffen der organischen und der anorgischen Natur kann also nur aus einem *gemeinschaftlichen physikalischen Ursprung* beider, d.h. daraus erklärt werden, daß beide ursprünglich nur *Ein* Produkt sind).

Aber sie sind sich *entgegengesetzt*. Entgegengesetzte aber können sich nicht vereinigen, als nur insofern sie einem *dritten* Höheren wieder *gemeinschaftlich* entgegengesetzt sind. Aber im Akt der Entgegensetzung scheidet sich Inneres von Aeußerem. Es müßte also die Organisation und ihre Außenwelt in Bezug auf ein anderes Aeußeres zusammen wieder ein *Inneres* d.h. wieder Ein Organisches seyn. Dieß wäre aber nur auf folgende Art vorstellbar. - Das Organische setzt eine Außenwelt, und zwar eine Außenwelt voraus, die eine bestimmte, permanente Thätigkeit gegen das Organische ausübt. Nun könnte ja aber diese Thätigkeit der Außenwelt selbst wieder eine *erregte* seyn, und daß sie *permanent* ist, ist sogar nicht anders *erklärbar*

I,3,93

als durch ein beständiges Erregtwerden[1]. - Also setzte die anorgische Außenwelt selbst wieder eine andere Außenwelt voraus, in Bezug auf welche *sie* ein *Inneres* wäre. Da nun die Thätigkeit des ursprünglich Organischen allein durch die entgegenstrebende Thätigkeit seiner Außenwelt erregt wird, diese selbst aber wiederum durch eine (in Bezug auf sie) *äußere* Thätigkeit unterhalten wird, so wäre das ursprünglich Organische zusammt der Außenwelt, welcher es sich unmittelbar entgegensetzt, wieder gemeinschaftlich *entgegengesetzt* einem Dritten, d.h. wieder *gemeinschaftlich* ein *Inneres*, in Bezug auf ein drittes Aeußeres.

Das ursprünglich Organische nun ist unmittelbar bedingt durch seine anorgische Außenwelt, dieses also treibt uns nicht weiter auf ein drittes. Es müßte sich also zeigen lassen, daß das *Anorgische als solches*, seiner *Natur* nach, nicht bestehen kann ohne ein Aeußeres, das auf dasselbe Einfluß hat, auch müßte die Art dieses Einflusses selbst bestimmt werden. Dieß ist der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

[1] als dadurch, daß sie selbst (die Außenwelt) durch irgend eine Kraft zusammengehalten wird, also selbst in einem gezwungenen Zustand wäre. In der Außenwelt, welche das Organische voraussetzt, kann nichts *Zufälliges* seyn. Diese Nothwendigkeit in allen Veränderungen der Außenwelt, dieses Eingeschränktseyn auf einen bestimmten Kreis von Veränderungen macht allein das Bestehen des Organischen möglich. Jede Thätigkeit, die nicht eingeschränkt ist, verliert sich ins Unendliche. Also auch die Thätigkeit der Außenwelt eingeschränkt.

[Zweiter Hauptabschnitt. Deduktion der Bedingungen einer anorgischen Natur.]

Die Natur des Anorgischen muß [vorerst bloß] durch den Gegensatz gegen die Natur des Organischen bestimmbar seyn[2]. Wenn wir nun von allem, was wir dem Organischen zugeschrieben haben, dem

[2] 1) Die Behauptung des ersten Abschnittes war ganz hypothetisch - denn die organische Natur ist nicht vollständig erklärt als ein *Gegensatz*. 2) Jetzt ist die anorgische abzuleiten - aber wie? Bloß aus dem Gegensatz gegen die organische Natur (auf die anorgische Natur waren wir nur getrieben als Erklärung der organischen). Wir werden aber weder organische noch anorgische Natur vollkommen construiren können, ehe wir ihre Construktion auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck gebracht haben. (Man vergl. den Grundriß, S. 7.)

I,3,94

Anorgischen das Gegentheil beilegen, so erhalten wir folgende Bestimmungen.

Wenn in der organischen Natur [1)] nur die Gattung fixirt ist, so muß in der anorgischen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt seyn[1]. Aber das Individuelle ist selbst nur bestimmbar im Gegensatz gegen die Gattung, es wird also auch nichts wahrhaft Individuelles in ihr seyn können. Es wird keine Reproduktion der Gattung durch das Individuum stattfinden. [2)] Die Extreme werden in ihr nicht wie in der organischen Natur sich berühren, sondern sich fliehen. Die Materie in ihr wird sich auf der einen Seite in das absolut Indecomponible, auf der andern in das absolut Incomponible verlieren. Aber es soll zwischen ihr und der organischen Natur eine unmittelbare Berührung möglich seyn. Es werden also in ihr gewisse Zwischenmaterien seyn, in welchen das Indecomponible mit dem Incomponibeln (dem *Absolutflüssigen*) verbunden ist, aber diese Materien müssen ohne alle *Gestaltung* seyn, denn auf das Organische kann nur das Gestaltlose (das Gestaltbare) unmittelbar einfließen (Luftarten, überhaupt Flüssigkeiten). Es wird also in ihr [überhaupt] eine Mannichfaltigkeit von Materien seyn[2], aber zwischen diesen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander stattfinden. Kurz: die anorgische Natur ist bloß *Masse*.

Aber diese Materien, ebendeßwegen, weil keine wechselseitige Verschmelzung (keine Intussusception) zwischen ihnen möglich ist, müssen doch durch irgend eine *äußere Ursache* zusammengehalten werden; dieß wäre nicht möglich, als wenn etwa eine äußere Ursache in diesen Materien bis auf ihre kleinsten Theile herab eine wechselseitige Tendenz zur Intussusception unterhielte, (wo es aber doch immer nur bei der *Tendenz* bliebe). Eine *äußere* Ursache müßte es seyn, weil in diesen Materien keine *eigne* (organische) Tendenz zur wechselseitigen Intussusception seyn kann.

[1] z.B. Mineral hier keine Gattung, sondern nur Individuum

[2] die zwischen den beiden Extremen - dem Indecomponibeln und Incomponibeln - in der Mitte sich dem einen mehr, dem andern weniger nähern. Beide Extreme also geschieden, es wird darum zwischen...

I,3,95

Aber so wäre diese anorgische Masse in Bezug auf jenes Aeußere, das jene Tendenz unterhielt, selbst wieder ein *Inneres*, sonach ein *Organisches*[1], d.h. ein - wenn nicht *actu* doch *potentia* - Organisches, das nämlich immer organisirt *wird*, und nie organisirt *ist* (weil es bei der bloßen Tendenz bleibt).

Aber was in Bezug auf das Organische ein *Aeußeres* ist, ist ein *Anorgisches*. Also müßte jene äußere Ursache, selbst wieder *anorgisch*, d.h. selbst wieder nur *Masse* seyn.

Aber damit sie *Masse*, d.h. ein Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung sey, bedarf es wiederum einer andern äußeren Ursache, die durch ihren Einfluß in allen ihren Theilen die Tendenz zur wechselseitigen Combination unterhält, ohne daß es doch je zur Combination selbst käme, und so ins Unendliche fort.

Ins Unendliche fort also [(dieß Bedingung der anorgischen Welt)] soll eine Masse so auf die andere influiren, daß ihre Theile alle eine gemeinschaftliche Tendenz gegeneinander haben, diese Influenz muß sich also bis auf die kleinsten Theile der Materie erstrecken, oder ihre Intensität muß durchaus der *Masse* proportional seyn[2].

Aber jede Influenz ist auch nothwendig eine *bestimmte* in Ansehung ihrer Intensität, oder (weil der Grad der Intensität einer Ursache durch die Extension gemessen wird, in der sie wirkt) sie kann nur innerhalb eines *bestimmten Raums* mit einem gewissen *Grad* wirksam seyn; dieser Raum kann nun so groß oder so klein angenommen werden, als man will, nur daß es, wenn er immerfort erweitert würde, zu einer Ausdehnung kommen könnte, bei welcher der Grad der Wirkung jener Influenz ein evanescirender wäre.

Soll also Masse auf Masse mit einem gewissen Grade influiren, so muß auch das Raumverhältniß dieser Massen gegen einander bestimmt seyn, d.h. sie müssen in einer gewissen Nähe oder Ferne von einander erhalten werden.

[1] was durch jenes Aeußere in einem erzwungenen Zustand erhalten würde.

[2] In Ansehung dieser Tendenz alle Materien der Erde z.B. nur *Eine* (von Cohäsion ist hier noch gar nicht die Rede).

I,3,96

Dieses Raumverhältniß nun zu erklären, lassen sich zwei einander entgegengesetzte Systeme denken[1].

[1] Es bleibt bis jetzt noch unentschieden, ob nicht diejenige Ursache, durch welche das Zusammenhalten der Materie - und die, wodurch die Nähe der Massen unter einander bewirkt wird, eine und dieselbe ist, was sich allerdings so zeigen wird, da es ja die Eine Schwerkraft ist, welche allen Materien der Erde die Tendenz gegen einander gibt und das Ganze zugleich in einer bestimmten Entfernung von der Sonne erhält.

Erstes System.

1) *Entweder* werden jene Massen durch einen äußeren Impuls gegen einander getrieben. Was sie treibt, könnte nicht selbst zu der anorgischen Masse gehören. Es müßte das *Erste* in der Natur seyn. Man denke sich also den leeren Raum ursprünglich erfüllt mit den einfachsten Elementen, welche weiter zu zerlegen keine Naturkraft Gewalt genug hat. - Diese letzten Elemente seyen in ursprünglicher Bewegung, und zwar bewegen sie sich nach allen *Richtungen*, aber nur in *gerader* unveränderter Richtung, (zu dieser Annahme wird man getrieben durch die Analogie der sichtbaren Materien, in welchen eine ursprüngliche Materie ist, des Lichts z.B., der positiven elektrischen Materie u.a.).

Nun schwebe in dem Raume in irgend einem beliebigen Punkt eine jener Massen, sie sey sphärisch, natürlich daß sie unendlich größer ist, als irgend eines der Elemente. Auf sie treffe der Strom der ersten Körperchen, der Strom wird aufgehalten. Da gegen die Masse eine unendliche Menge anstößt, so wird sie eine gewisse Geschwindigkeit erlangen - aber die Elemente bewegen sich nach allen Richtungen, jedem Strom kommt ein anderer entgegen. Die Masse also, von entgegengesetzten Seiten gleich stark angestoßen, wird ruhen. Aber man setze in den Raum die andere große Masse, so dienen sich beide wechselseitig als Schirm gegen den Atomenstrom, jede trifft nur *Ein* Strom, jede von der der andern entgegengesetzten Seite, sie werden also gegeneinander getrieben werden, und so gegeneinander *gravitiren*; nun setze

I,3,97

man, daß jede Masse ursprünglich eine eigne Bewegung habe, vermöge welcher sie sich in gerader Linie fortbewegen würde, so wird aus beiden Bewegungen, der ursprünglichen und der mitgetheilten, eine dritte entstehen, und die Massen werden in gewisser Entfernung voneinander in krummen Linien sich bewegen.

- Von metaphysischen Einwürfen gegen diese Lehre wird beim zweiten System die Rede werden. Hier nur von solchen, die physikalisch sind! -

"Die Atomen treffen die Massen wie Hagelkörner, d.h. nur die Oberfläche, allein ihre Gravitation gegeneinander soll durchaus der *Masse* proportional seyn". - Aber wenn nun jeder einzelne Atom der Masse unter den Atomen der schwermachenden Materie sein Element hätte, das ihn träfe und treffen müßte - wenn so die Materie bis auf ihre äußersten Theile herab vom Strom getroffen würde? Die *Möglichkeit* kann nicht geleugnet werden, da *sichtbare* Materien[1] Körper bis auf ihre kleinsten Elemente durchdringen, wie Wärmestoff u.a., und die härtesten Substanzen für viele Materien, das Licht z.B., durchsichtig sind. Nun wird überdieß nicht behauptet, daß für die schwermachende Materie irgend ein Körper durchsichtig sey, sondern vielmehr, daß jeder Atom des Körpers für irgend einen der schwermachenden Materie *undurchsichtig* sey, es wird also weniger postulirt als eingeräumt wird. - "Aber so müßte jeder Körper endlich an Masse zunehmen, also auch schwerer werden". - Wozu die durch die Impenetrabilität der Körper aufgehaltenen schwermachenden Körperchen verwandt werden, wissen wir nicht; an der Oberfläche der ganzen Erde, die auf jedem Punkte magnetisch ist, vielleicht zum Magnetismus. Vielleicht daß sie allen Körpern die elektrische Beschaffenheit gibt, so wie es scheinen

[1] Die sichtbaren, ursprünglich elektrischen Materien, kann Le Sage sagen, haben das mit der unsichtbaren, die Ursache der Schwere ist, gemein, daß sie nach allen Dimensionen in geraden Strahlen wirken. Der Punkt, von dem sie ausgehen, ist der Mittelpunkt einer nach dem Verhältniß ihrer Intensität größeren oder geringeren Peripherie. Für beide gilt das Gesetz, daß ihre Wirkung abnimmt umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung.

I,3,98

könnte, daß von der Oberfläche der Sonne der schwermachende Strom als Lichtstrom zurückkehre. Gesetzt aber auch endlich - aber welches endlich! die Erde z.B. wachse an Masse, so wächst jede andere Masse verhältnißmäßig. - "Aber die Intensität der Schwerkraft"! - Aber die Quantität der Bewegung ist auch das Produkt der Geschwindigkeit in die Masse, wie der Masse in die Geschwindigkeit. Die Geschwindigkeit der Ströme aber kann als einer unendlichen nahe angenommen werden. - "Aber jenes Gesetz hat Grenzen, z.B. das Licht, so schnell es sich bewegt, hat kein Moment des Stoßes". Aber die Geschwindigkeit der Lichtaktion, die in bestimmten Zahlen sich ausdrücken läßt, ist incommensurabel mit der Geschwindigkeit der Aktion der Schwere (wie an jedem Hebel sich beweisen läßt).

Wie wenn nun noch überdieß aller Körperelemente ursprünglichste Affinität die Affinität gegen jenes Princip wäre, und wenn alle andern Affinitäten bloß *abgeleitete* - und die letzte Ursache der *Schwere* auch die letzte Ursache aller *chemischen Affinität* wäre -

(Dieser große Gedanke liegt wirklich in *le Sages* System. Zwar sagt er an einer Stelle: "Die allgemeine Gravitation könne die Erscheinungen der Verwandtschaften nicht vollkommen erklären, man müsse daher die wahren chemischen Verwandtschaften, die nicht von Gesetzen noch von der Ursache der allgemeinen Schwere abhängig sind, von den uneigentlich sogenannten Verwandtschaften, die nur besondere Fälle des allgemeinen Phänomens der Anziehung seyen oder wenigstens denselben Gesetzen, wie dieses, folgen, wohl unterscheiden". Allein - nur, daß die Ursache der Schwere nicht *unmittelbar* Ursache der chemischen Affinitäten sey, folgt daraus. Denn *diese* sucht *le Sage* in einem secundären Fluidum, dem Aether und seinen Agitationen, die ihm doch durch das schwermachende Princip eingedrückt werden.)

- so würde der schwermachende Strom jeden einzelnen Atom jedes einzelnen Körpers treffen, was bei dem Lichte nicht der Fall ist.

"Aber woher jener unerschöpfliche Strom, von wannen kommt er,

I,3,99

und was unterhält ihn beständig? Hier muß es dem Physiker erlaubt seyn, die allgemeine Unwissenheit in Ansehung der letzten Ursachen anzuklagen - und so endet dieses System mit dem Unerklärbaren, indeß es innerhalb seiner Grenzen alle Phänomene und die Gesetze der allgemeinen Gravitation so gut erklärt und so evident ableitet als irgend ein anderes.

Zweites System.

2) Es existirt überhaupt kein materielles Princip der Gravitation, das Princip der Schwere ist ein immaterielles, eine Grundkraft aller Materie.

Da diese Theorie der Newtonianer (denn *Newton* war unentschieden) keine physikalischen Gründe für sich haben kann, so müssen es *metaphysische* seyn, die es doch erst neuerdings erhalten hat[1].

Es sind folgende:

Zur Construktion jeder Materie gehören ursprünglich entgegengesetzte Kräfte. Denn daß die Materie einen Raum erfüllt, kann nur aus einer nach allen Dimensionen repulsiven Kraft begriffen werden. Allein wenn dieser Repulsion nicht eine andere Kraft Einhalt thäte, so würde die Materie ins Unendliche sich zerstreuen, so daß in jedem gegebenen Raume nur ein unendlich kleines Quantum von Materie, oder, weil die Repulsivkraft im umgekehrten Verhältniß ihrer Ausbreitung abnimmt, nur eine unendlich kleine

Resistenz angetroffen würde. Jener Einhalt kann nun nicht abermals durch eine in entgegengesetzter Richtung

[1] Sollte der Grundsatz dieses Systems noch vertheidigt werden können, so müßte er vertheidigt werden als Princip der Construktion einer Materie überhaupt, kurz durch aus der Metaphysik hergeholten Beweis: und hier kann man denn auf doppelte Art verfahren, entweder, wie Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen, durch Analyse des Begriffs der Materie (diesen Beweis werde ich sofort anführen), oder aber man kann einen synthetischen Beweis führen aus der ursprünglichen Construktion der Materie, aus den entgegengesetzten Thätigkeiten, die in der Anschauung zusammentreffen und vereinigt werden. Man findet denselben im System des transscendentalen Idealismus. Denn dieser Beweis gehört nicht in die Naturphilosophie, die gar keine transscendentalen Beweise führt - und was sie nicht physikalisch beweisen kann, überhaupt nicht beweist.

I,3,100

kommende Repulsion geschehen. Denn wo es Richtung - wo es also ein *von wo* und ein *wohin* gibt, ist schon eine eingeschränkte Kraft. Es muß also eine zweite, von der ersten specifisch verschiedene Kraft angenommen werden, welche in *absolut* entgegengesetzter Richtung der repulsiven wirkt, welche die unendliche Ausbreitung unmöglich macht - Anziehungskraft.

Die Anziehungskraft ist also eine aller Materie als solcher, vermöge der bloßen Construktion ihres Begriffs, nothwendige Kraft.

Da sie alle Materie, als bestimmte Raumerfüllung, sonach auch etwas Berührbares, erst möglich macht, enthält sie auch den Grund der Berührung selbst. Sie muß also vor der Berührung vorhergehen, also von ihr unabhängig seyn, d.h. ihre Aktion hängt nicht von der Berührung ab, sondern sie ist Wirkung durch den leeren Raum.

Da die Anziehungskraft auch über die Berührungsfläche hinauswirkt, so ist sie eine *durchdringende* Kraft.

Die Wirkung der Anziehungskraft in die Ferne kann zwar ins Unendliche abnehmen, aber nie ganz verschwinden. Ihre Wirkung erstreckt sich also auf jeden Theil der Materie durch den ganzen Weltraum ins Unendliche.

Die allgemeine Wirkung der Anziehungskraft, die sie auf jeden Theil der Materie ins Unendliche ausübt, ist die Gravitation, die Aktion der Anziehungskraft in einer bestimmten Richtung heißt die Schwere.

Die allgemeine Gravitation ist also ein ursprüngliches Phänomen, und die Anziehung aller Materie unter sich *reel*, nicht blos scheinbar, etwa vermittelst des Stoßes einer andern Materie. Denn man nehme an, diese Materie sey selbst nicht *schwer*, so wird keine Kraft ihren Repulsivkräften Widerstand leisten, und sie wird in alle Unendlichkeit sich zerstreuen. Da sie gleichwohl von der andern Materie nur gradweise verschieden ist, könnte sie durch Herabsetzung auf tiefere Stufen der Materie allmählich so schwer werden als irgend eine andere Materie, und umgekehrt die specifisch schwerste Materie könnte zuletzt in jene

I,3,101

negativschwere übergehen, was sich widerspricht. Oder man setze, daß sie selbst schwer sey, so bedarf man zur Erklärung der Möglichkeit eines solchen selbst wieder einer ursprünglichen Anziehungskraft.

Es sind in diesem Systeme hauptsächlich folgende Sätze enthalten:

a) Zur ursprünglichen Construktion der Materie bedürfe man ursprünglicher Grundkräfte. - Ich

behaupte aber, daß man mit dieser Construktion aus ursprünglichen Grundkräften nur in der Mechanik (im weiteren Sinn des Worts, d.h. insofern man die Materie bloß als Raumerfüllung überhaupt betrachtet), - aber nicht, um die *Bildung* auch nur *Einer* Materie begreiflich zu machen, ausreichen könne, weil man nämlich in jedem Fall von aller specifischen Differenz der Materie abstrahirt, und keine andere Verschiedenheit derselben als die der verschiedenen Grade ihrer *Dichtigkeit* (d.h. ihrer Raumerfüllung) in Betrachtung zieht, wie das auch in *Kants* Naturmetaphysik der Fall ist. *Kant* geht nämlich in diesem Werk von dem Produkt, so wie es als bloße Raumerfüllung gegeben ist, aus. Da es nun als solches keine andere Mannichfaltigkeit als die der verschiedenen *Grade* der Raumerfüllung darbietet, so kann es natürlich auch nicht anders construirt werden, als aus zweien Kräften, deren variables Verhältniß *verschiedene Dichtigkeitsgrade* gibt. Denn eine andere specifische Differenz der Materie kennt die Mechanik nicht, welche Construktion dann auch recht gut seyn mag zu erklären, warum eine Materie specifisch schwerer ist als die andere, nicht aber um das *Produktive* in der Materie begreiflich zu machen, daher denn auch diese Principien in der Anwendung ein wahres Blei für die Naturwissenschaft sind.

(Uebrigens hat *Kant* in seiner Dynamik den Begriff der Materie lediglich analytisch behandelt, und sich wohl enthalten, die Möglichkeit einer Construktion der Materie aus jenen beiden Kräften begreiflich zu machen; vielmehr scheint er diese, mehreren Aeußerungen nach, selbst für unmöglich zu halten).

Unsere Philosophie geht den gerade entgegengesetzten Gang. Vom *Produkt* weiß sie ursprünglich nichts, es ist für sie gar nicht da. Ursprünglich weiß sie nur von dem rein *Produktiven* in der Natur. -

I,3,102

(Der Corpuscularphilosoph hat vor dem sogenannten dynamischen Philosophen dadurch doch unendlich viel voraus, daß er durch seine Atomen, deren jeder eine ursprüngliche Figur hat, etwas ursprünglich Individuelles in die Natur bringt, nur daß diese Atomen, da sie selbst schon *Produkt* sind, als *Erstes* oder *Letztes* in der Natur unmöglich können eingeräumt werden, daher die Naturphilosophie an ihre Stelle *einfache Aktionen*, d.h. das *Letzte* in der Natur, setzt, was rein *produktiv* ist, ohne *Produkt* zu seyn - (hoffentlich hat man durch die transscendentale Betrachtungsart so viel wenigstens gelernt, eine Thätigkeit *ohne Substrat*, und *vor allem Substrat* zu denken) - welches (rein Produktive) in der Natur freilich nur *ideell* existirt, da es in der unendlichen Evolution der Natur nie bis zum Einfachen kommen kann, vielmehr Alles - ins Unendliche noch Produkt ist).

Um nun zu erklären, wie die Produktion der Natur ursprünglich auf ein *Bestimmtes* gerichtet sey - wie also jede ursprüngliche Aktion auf bestimmte Art produktiv sey, welches sich äußerlich durch Bestimmtheit der Figur offenbaren würde - muß allerdings in jener unendlich-produktiven Thätigkeit etwas Negatives angenommen werden, welches nun, wenn etwa (vom höchsten Standpunkt angesehen) alle produktive Thätigkeit der Natur nur unendliche Evolution aus Einer ursprünglichen Involution wäre, dasjenige seyn müßte, was die Evolution der Natur *hemmt* [retardirt], was sie hindert bis zum Letzten, das nicht mehr *Produkt* ist, zu kommen, kurz wie wir es oben (S. 17) bezeichnet haben, ein ursprünglich *Retardirendes*.

Dieses *Retardirende* nun - oder, daß die Natur überhaupt mit *endlicher Geschwindigkeit sich evolvirt*, und so überall bestimmte Produkte (von bestimmter Synthesis) zeigt, zu erklären, wird allerdings als die höchste Aufgabe der Naturphilosophie erscheinen. Aber nur auf dem tiefsten Standpunkt, dem der Betrachtung des Produkts als bloßer Raumerfüllung, wird jenes Retardirende als Anziehungskraft erscheinen können. Nun dient aber überdieß dieses Princip nur, um das Endliche, das Bestimmte in der Naturproduktion überhaupt zu erklären, nicht aber zu erklären, wie Ein Naturobjekt in Bezug auf das andere

I,3,103

endlich ist, wie z.B. die Erde gegen die Sonne schwer ist, indem jene Aufgabe, das Endliche in der Naturproduktion *überhaupt* zu erklären, schon eine transscendentale Aufgabe ist (wo man von der Idee der Natur, als eines Ganzen, zum Einzelnen in ihr herabsteigt), diese aber, wodurch die Erde z.B. gegen die Sonne schwer werde, eine rein physikalische Aufgabe ist, wo man vom Einzelnen in der Natur zum Ganzen aufsteigt, welches Aufsteigen aber ein unendliches Aufsteigen ist, so daß man nie genöthigt ist, bis zum Letzten, was die Natur *überhaupt* endlich macht, vorzudringen, indem die Aufgabe immer eine *bestimmte* ist, anzugeben nämlich, wie diese bestimmte Anzahl Körper sich zu einem gemeinschaftlichen System organisirt habe, was freilich nicht möglich wäre ohne ein letztes Princip, das die Evolution der Natur überhaupt *hemmt*, oder ihr eine endliche Geschwindigkeit gibt[1].

Und hier kommen wir auf den zweiten Satz des Systems, nämlich:

b) daß die Anziehungskraft, welche zur Construktion jeder endlichen Materie gehört, dieselbe sey, welche noch außerhalb ihrer Sphäre ins Unendliche wirke. Denn, sollte man denken, da dieser Grad der

[1] Dieses Retardirende ist das, was Kant in seiner Construktion der Materie Attraktivkraft nennt. Es erhellt nun aber aus der Deduktion dieses Retardirenden schon, daß es nur dazu dient, um zu erklären, wie in die ursprüngliche und unbestimmte Produktivität der Natur Bestimmung und Grenze komme, zu erklären, warum die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe - nicht aber zu erklären, wie sie absolut fixirt werde, welches eigentlich die Wirkung der Schwere ist. Das was Kant Attraktivkraft und was wir retardirende Kraft nennen, ist eine ganz *intransitive* Kraft, eine Kraft, die bloß auf die Construktion der einzelnen Produkte verwandt wird - und in ihr sich erschöpft. Dagegen ist die Schwerkraft eine *transitive* Kraft, d.h. eine Kraft, mit welcher das Produkt *außer* sich wirken soll.

Gegen Kants Construktion der Materie habe ich überhaupt zweierlei einzuwenden: 1) daß sie nur für den Standpunkt der Mechanik gilt, wo die Materie schon als Produkt gegeben ist; 2) daß sie unvollständig ist, da das, was Kant durch Attraktivkraft bezeichnet, eine von der Schwerkraft ganz verschiedene Kraft ist, indem jene ganz und gar auf Construktion des Produkts verwandt wird, diese über das Produkt hinauswirkt. Die Attraktivkraft bleibt auch nach Kant noch immer, was sie gewesen ist - ein unerwiesenes und insofern chimärisches Princip.

I,3,104

Anziehungskraft verwandt wird, um die Repulsivkraft auf diesen bestimmten Theil des Raums einzuschränken, so wird sie an dieser Repulsivkraft sich erschöpfen, [sie wird also bloß auf Construktion des Produkts verwandt werden], und nicht auf andere Materie außer ihrer Sphäre noch anziehende Wirkung ausüben, eine Schwierigkeit des Systems, die unauflöslich ist.

(Man müßte denn alle Gradverschiedenheit allein in die Repulsivkraft setzen und die Attraktivkraft in *jedem Punkte* des Raums als *gleich* annehmen, so daß sie durch keinen Grad der Repulsivkraft absolut erschöpft würde, welche Vorstellungsart aber, wenigstens aus Kants Dynamik, nicht kann begreiflich gemacht werden, wovon späterhin ein Mehreres!)

Drittes mögliches System.

3) Wenn überall das Entgegengesetzte zum dritten Wahren sich vereinigt, muß es auch hier möglich seyn.

Ein materielles Princip, das durch Stoß die Gravitation bewirkte, kann man sich nicht denken, weil man für ein solches Princip in der Naturwissenschaft keine Kategorie hat (da es selbst schwer und nichtschwer zugleich seyn müßte[1]). Daß eine immaterielle Kraft die Erde z.B. gegen die Sonne ziehe,

davon ist abermals kein verständlicher Begriff möglich. - (Nämlich daß zuletzt in der Natur etwas existire wie Anziehungskraft, sind wir weit entfernt zu leugnen. Aber wir behaupten, jede Anziehung in der Erfahrung sey eine *bestimmte* und empirisch *bestimmbare*)[2].

[1] nicht schwer, weil es erst alle Schwere macht, schwer, weil man sonst nicht begreifen kann, wie in diese Materie überhaupt ursprünglich eine gewisse Richtung komme.

[2] nur, daß um eine einzelne Attraktion in der Natur zu erklären, wir nicht sogleich bis auf das Letzte, was die Natur überhaupt zusammenhält, gehen können. Auch würden wir dieses *Letzte* eben nicht durch Attraktivkraft bezeichnen, weil eben diese Bezeichnung schon falsche Begriffe voraussetzt, und eigentlich nur den *Schein* der Sache, nicht die Sache selbst, bezeichnet. Auch nach unserem System wird die Anziehung etwas bloß Scheinbares seyn - nur daß wir sie nicht durch Stoß bewirken lassen. Daß also nicht - eine Anziehungskraft, aber doch etwas *wie* Anziehungskraft in der Natur existirt, leugnen wir nicht.

I,3,105

Es könnte aber in dem Phänomen der Schwere allerdings etwas Materielles, empirisch Bestimmbares seyn, wenn die Schwere - (von dem *Letzten*, was die Natur überhaupt - im Innersten - zusammenhält, ist hier überall nicht die Rede), wenn die Schwere der Erde z.B. gegen die Sonne bedingt wäre durch die wechselseitig *specifische* Beschaffenheit der Materien beider Massen.

Es wäre aber zugleich etwas Immaterielles an diesem Phänomen, insofern man zur Erklärung desselben außer jener *allgemeinen* specifischen Beschaffenheit keines besonderen schwermachenden Princips bedürfte, sondern alle Materien der Erde bloß vermöge einer ihnen *gemeinschaftlichen* - aber im Gegensatz gegen die Materien anderer Weltkörper *specifischen* Beschaffenheit gegen die Sonne gravitirten, obgleich vielleicht diese Beschaffenheit selbst nur durch eine materielle Influenz der Sonne *unterhalten* würde, welche Influenz aber dann nur *mittelbar* Ursache der Schwere wäre[1].

[1] Unsere Aufgabe ist eine bestimmte: anzugeben, wie eine gegebene Anzahl von Körpern sich zu einem Ganzen organisiren könne; also muß auch die Auflösung nicht eine allgemeine, sondern eine bestimmte seyn.

Es muß freilich durch die ganze Natur *Eine* Kraft walten, wodurch sie in ihrer Identität erhalten wird, eine Kraft, die wir noch nicht abgeleitet haben, auf die wir aber hier zuerst uns getrieben sehen. Aber diese Eine Kraft könnte unendlich vieler Modificationen fähig und so verschieden seyn als die Bedingungen, unter welchen sie wirkt. Die Kraft - weil uns noch immer der gemeinschaftliche Ausdruck fehlt - bleibt immer Hypothese. Eine solche Kraft aber zugegeben, so folgt noch immer nicht, daß das Phänomen der Schwere keine empirische Bedeutung habe. Es könnte ja diese eine Kraft allerdings etwas Immaterielles, die *Bedingungen* aber, unter welchen sie wirkt, könnten materiell - oder *empirisch* seyn: z.B. (wie oben gesagt) wenn die Gravitation der Erde gegen die Sonne bedingt wäre durch die wechselseitig specifische Beschaffenheit der Materien beider Massen, so wäre ja die Bedingung jener Kraft materiell, sie selbst aber könnte immer noch immateriell seyn, d.h. eine Kraft, die unmittelbar in die Materie wirkt, sobald nur ihre Bedingungen gegeben sind, ohne Dazwischenkunft eines besonderen materiellen Princips.

Die empirische Bedingung der Gravitation zweier Massen wäre also die specifische Differenz beider. Aber was soll denn unter jener Differenz gedacht werden, die Bedingung der Gravitation seyn soll? Daß zwischen den höheren und subalternen Weltkörpern, z.B. der Sonne und der Erde, eine chemische Differenz sey und seyn müsse, wird wohl niemand leugnen. Wodurch ist denn nun aber | *[S.106]* diese chemische Differenz bedingt? Ohne Zweifel durch eine *höhere Differenz* - von dieser *höheren* Differenz, durch welche selbst die chemische noch bedingt ist, ist hier die Rede.

Nun gibt es aber keine Differenz als in Bezug auf ein höheres Drittes, worin die Entgegengesetzten wieder vereinigt sind. Dasselbe wird hier der Fall seyn. Es wird eine Differenz zwischen dem höheren und dem subalternen Produkt seyn, aber diese ist, wie es im Text heißt, eine *wechselseitige*. Beide sind sich nur wechselseitig *untereinander* entgegengesetzt, aber sich wieder gleich in Bezug auf ein höheres Drittes - ihre gemeinschaftliche Synthesis.

Diese Erklärung vorausgesetzt, fragt sich nun 2) wie kommen wir denn überhaupt dazu, oder welchen Grund haben wir, gerade *Differenz* als Bedingung der Gravitation zu setzen - eine Frage, die wir eigentlich zuerst hätten thun sollen.

Ich kann mich hier nicht darauf berufen, daß nach einem allgemeinen Naturgesetz nur das Heterogene sich sucht und das Homogene sich flieht. Dieses Gesetz haben wir bis jetzt nur an Einem einzelnen Fall - in der organischen Natur - kennen

gelernt, und können es also noch nicht als allgemeines Naturgesetz voraussetzen; aber es läßt sich ein anderer Grund dafür anführen. Die Construktion des Phänomens selbst zwingt uns dazu. Was ist denn Schwere überhaupt? Läßt sich *Schwere* in einer *absoluten Identität* denken? Oder setzt nicht die Schwere schon *Entzweiung* voraus? - Jeder Körper muß zwar den Grad seiner Schwere in *sich* - aber die Ursache seiner Schwere außer sich haben. Denken wir uns einen Körper im leeren Raum (oder alle Materie in Eine Masse), so ist er nicht *schwer*. Ein Körper ist also nur schwer, insofern er eine Ursache *außer* sich hat, die ihn schwer *macht*. Die Schwere setzt also schon ein ursprüngliches *Außereinander* voraus. Die *Bedingung* der Schwere ist ein Außereinanderseyn. Wie soll nun aber dieses Außereinanderseyn ursprünglich erklärt werden? Es kann nicht wieder aus dem Gravitationssystem erklärt werden, denn es ist ja *Bedingung* aller Gravitation. Man wird also hier auf ein *ursprüngliches* Außereinander getrieben, was den Grund jenes abgeleiteten enthält; und dieses ursprüngliche Außereinanderseyn, was Bedingung des *mechanischen* Außereinanderseyns der Körper ist, kann nun bloß *dynamischer* Art, d.h. es muß eine *ursprüngliche Differenz* seyn. Denn ein dynamisches Außereinanderseyn ist nur da, wo ursprüngliche Entzweiung ist.

Ob wir diese ursprüngliche Differenz überhaupt oder ob wir auch nur die Differenz z.B., welche zwischen Sonne und Erde Bedingung der Gravitation ist, jemals werden erforschen können, diese Frage bleibt hier ganz aus dem Spiel - genug, daß es aus der Construktion des Phänomens selbst abgeleitet ist, | *[S.107]* daß seine *Bedingung* Differenz ist, und zwar die ursprünglichste Differenz, durch welche selbst alles mechanische Außereinanderseyn bedingt und erst hervorgebracht ist. Um diesen allgemeinen Satz auf den einzelnen Fall anzuwenden und deutlich zu machen, so wird also z.B. durch die ursprünglichste Differenz zwischen Sonne und Erde eine Aktion der Sonne auf die Erde bedingt seyn, wodurch diese gezwungen wird, gegen die Sonne zu *fallen* - wenn nicht etwa eine entgegengesetzte Kraft dieses Fallen beständig verhindert.

I,3,106

Nun ist oben festgesetzt worden: das was eine Masse als ein bloßes Aggregat außer- und nebeneinander sich befindender Materien zusammenhalte, müsse eben eine solche Influenz einer Masse außer ihr seyn,

I,3,107

die allen Theilen eine wechselseitige Tendenz gegeneinander gebe. Diese wechselseitige Tendenz aller Theile gegeneinander aber läßt sich wirklich, weil es doch immer bei der *Tendenz* bleibt und nie zur Vereinigung kommt, nicht anders erklären als durch eine *gemeinschaftliche* Tendenz *aller* zur Vereinigung mit einem *Dritten*, wo denn ihre wechseitige Tendenz gegen*einander* nur *scheinbar* wäre, ungefähr so, wie der Magnet den Eisenfeilstäubchen gegeneinander eine regelmäßige Stellung gibt. Diese gemeinschaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Dritten nur ist dann das Bindende, was alle Theile zusammenhält. Dieses Dritte müßte nun nothwendig etwas *außer* der Masse seyn, es müßte also bei der Erde z.B. die Sonne seyn[1]. (So ist es auch nach der gemeinen Vorstellungsart, nämlich, daß eine und dieselbe Ursache die Theile der Erde gegeneinander und gegen die Sonne schwer macht).

Es müßte also behauptet werden: die Sonne influire so auf die Erde, daß in allen Theilen der letzteren eine gemeinschaftliche Tendenz gegen alle Theile der Sonne entstehe. Wie eine solche Tendenz selbst möglich sey, wäre dann ein neues Problem, dessen Auflösung aber vorerst ins Unendliche zurückgeschoben werden kann. Denn daß die Sonne durch ihre Influenz eine solche gemeinschaftliche Tendenz in allen Theilen der Erde hervorbringt, muß gerade wieder so erklärt werden, wie die gemeinschaftliche Tendenz aller Theile der Erde gegen*einander* erklärt wurde, nämlich durch die Influenz einer dritten Masse auf die der Sonne, in Bezug auf welche dann die Sonne sammt der Erde

[1] So zeigt es sich denn also, daß die Ursache, wodurch ein anorgisches Ganzes, obgleich es ein bloßes Neben- und Außereinander ist, zusammengehalten wird, und die Ursache, wodurch Ein anorgisches Ganzes Bezug auf ein anderes Ganzes erhält, eine und dieselbe Ursache ist.

I,3,108

(und ihren übrigen Trabanten) nur Einer Masse gleich gilt, die unter sich nur durch die gemeinschaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Dritten zusammengehalten wird (so wie alle verschiedenen Materien der Erde in Bezug auf die Sonne nur *einer* Masse gleich gelten, wodurch dann die Anziehung ins Unendliche nur scheinbar wird, da es eigentlich immer nur die gemeinschaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Höheren ist, was Materien unter sich zusammenhält, und ob sie gleich nur *neben*- und *außer*einander existiren, doch zu *Einem* Ganzen organisirt[1].

Was nun die letzte Ursache dieser ins Unendliche gehenden Tendenz aller Materien gegeneinander sey, davon können wir hier füglich abstrahiren. Nur so viel müssen wir ausmachen. Die Aktion, welche jene gemeinschaftliche Beschaffenheit unterhält, muß der Fortpflanzung fähig seyn, z.B. die Masse A influire auf B, so muß, damit A und C mittelbar gegeneinander gravitiren, die Influenz von A auf C durch B fortgepflanzt werden können. Ferner: daß *alle* Materien der Erde bis auf ihre letzten Theile (d.h. ins Unendliche) die Tendenz gegen alle Theile der Sonne haben, ist nicht erklärbar, ohne eine *gemeinschaftliche* Beschaffenheit in ihnen allen anzunehmen, in Ansehung welcher alle ihre sonstige specifische Differenz verschwindet, und die selbst nur im Gegensatz gegen die Materien anderer Weltkörper eine *specifische* ist. Aber wie sich die Theile der Erde in Bezug auf die Sonne gegeneinander verhalten, so verhalten sich wiederum die Theile der Erde und der

[1] Wir können jetzt also folgende zwei Sätze aufstellen:

1) soll ein anorgisches Ganzes gegen das andere gravitiren, so können zwar alle Theile jenes Ganzen *wechselseitig* in Bezug *aufeinander* noch so verschieden - in Bezug auf das *Höhere* aber, gegen welches sie gravitiren, müssen sie *Eines* seyn. Der Grund ihrer gemeinschaftlichen Gravitation muß in etwas ihnen allen Gemeinschaftlichem liegen (z.B. specifische Differenz der Erdsubstanz, aber die Schwere gegen die Sonne ihnen allen gemein);

2) sollen *zwei* anorgische Ganze *gemeinschaftlich* gegen ein *Drittes* gravitiren, so müssen auch sie wieder etwas *Gemeinschaftliches* haben in Bezug auf jenes höhere Dritte, etwas Gemeinschaftliches, in Bezug auf welches ihre wechselseitige Differenz ganz verschwindet. Entgegengesetzt *untereinander* sind sie einander *gleich* in Bezug auf das Dritte.

I,3,109

Sonne gegeneinander in Bezug auf ein höheres Drittes, d.h. auch die Theile der Erde und der Sonne wieder müssen in Bezug auf dieses Höhere eine *gemeinschaftliche* Beschaffenheit haben, oder zu einer gemeinschaftlichen *Affinitätssphäre*[1] gehören, und so ins Unendliche fort[2].

(Nur denke man hierbei noch gar nicht an eigentlich *chemische* Affinität (zuletzt freilich möchten die chemische Affinität und jene höhere Affinität eine gemeinschaftliche Wurzel haben), es ist aber hier nur von einer Affinität, die das *Neben*- und *Außereinanderseyn* zur Folge hat, die Rede; denn das Problem eben war, wie eine Menge von Materie des bloßen *Coëxistirens* unerachtet zur Einheit sich bilde?)

Nun könnte man aber, daß alle Theile der Erde ins Unendliche Eine gemeinschaftliche Beschaffenheit [Eine Bestimmung gemein] haben, nur daraus erklären, daß sie alle zusammen *gemeinschaftlichen Ursprungs*, d.h. aus einer und derselben ursprünglichen Synthesis

[1] Ich finde diesen Ausdruck schon von Herrn Hofrath *Lichtenberg* gebraucht. Dieser vortreffliche Naturforscher macht in seinen neuesten *Neuigkeiten vom Himmel* darauf aufmerksam, daß schon die Einwirkung des Lichts auf unsere Erde und deren Atmosphäre ein Beweis sey von unserer Eintauchung in eine Affinitätssphäre und Schicht der Sonne, die mit der allgemeinen Schwere nichts zu thun habe. - Wenn nun aber die Schwere der Erde gegen die Sonne selbst schon eine Wirkung davon wäre, daß 1) alle Theile der Erde zu der höheren Affinitätssphäre der Sonne, und 2) beide die Erde und die Sonne

gemeinschaftlich zu einer noch höheren Affinitätssphäre gehörten?

[2] Wie sollen wir nun dieses Gemeinschaftliche bezeichnen? Dieses Gemeinschaftliche *ist* eben das, was sich als Schwere manifestirt, und wir haben keinen andern Ausdruck dafür. Wir können jenes Gemeinschaftliche eine gemeinschaftliche Beschaffenheit nennen - aber was ist denn *Beschaffenheit*? Wir haben ja eine *Beschaffenheit* der Materie überhaupt noch nicht construirt. Noch wissen wir nicht einmal, was der Grund der specifischen Differenz ist. Denn die *dynamischen* Atomen, aus denen wir die Qualitäten erklären, waren ja bloß *ideelle* Erklärungsgründe. Wir könnten etwa sagen: die Erde und die Sonne gehören zu einer gemeinschaftlichen höheren "Affinitätssphäre" - allein was ist denn *Affinität*? Wir wissen davon bis jetzt ebenso wenig als davon, was eine specifische Beschaffenheit der Materie ist.

Wir werden uns also dieses Ausdrucks allerdings bedienen, nicht aber um dadurch etwas zu erklären oder eine Erklärung zu anticipiren, sondern nur um uns überhaupt ausdrücken zu können.

I,3,110

gleichsam niedergeschlagen wären, und daß die Materien der Erde mit denen der Sonne wieder *Eine* gemeinschaftliche Beschaffenheit haben, müßte wieder auf dieselbe Art erklärt werden, nämlich daß die Sonne mit allen ihren Trabanten ein *gemeinschaftlicher Niederschlag aus Einer höheren Zusammensetzung* wäre, und so ins Unendliche fort.

(Oder man denke sich, daß alle Weltkörper nur die Splitter *Einer* unendlichen Masse, und die verschiedenen Materien auf ihnen selbst wieder nur Splitter dieser Einen Masse sind, zu der sie gehören. - Da ich dieser Vorstellungsart nur im Vorbeigehen erwähne, so kann ich mich wohl auf das auch noch Unerklärte berufen, wie nämlich das bloße *Berührthaben* zweier verschiedener Körper ihnen auf immer oder auf lange Zeit wenigstens eine *gemeinschaftliche* Beschaffenheit mittheilt, wie beim Galvanismus ein Metall dem andern, und noch weit auffallender - wie der unendlich fruchtbare Magnet dem Eisen, wo gleichsam ein Contagium im Spiel ist, das die Alten bedeutend das *Göttliche* genannt haben, weil es wie ein Zauber wirkt). -

Ueberhaupt wenn die Gravitation zweier Massen gegeneinander in einem ihnen *gemeinschaftlichen* Princip liegt, so muß dieses Gemeinschaftliche bis ins Unendliche (soweit die mechanische Theilung geht) sich erstrecken, weil sonst die Proportion der Masse und der Gravitation unerklärt bleibt. Daß nun in einer unendlichen Menge von Materie eine gemeinschaftliche bis ins Unendliche gehende Beschaffenheit aller Theile *überhaupt möglich* sey (denn daß sie *nothwendig* ist, möchte sich a priori beweisen lassen), kann man nicht aus Erfahrungsgründen bezweifeln, denn der Magnet z.B., wie der neu gefundene magnetische Serpentinstein, zeigen bis ins Unendliche Polarität. Es ist nicht zu leugnen, daß der Magnetismus unsere Erdkugel bis auf das kleinste Stäubchen durchdringt[1]. - (Man richte in unserer Hemisphäre

[1] Die Bedingung oder der Grund der Schwere soll ein *empirischer* seyn. Nun muß aber der Grund der Schwere ein allen Materien, die zu *einem* Ganzen gehören, *gemeinschaftlicher* Grund seyn, und dieses Gemeinschaftliche muß sich bis ins Unendliche erstrecken. Läßt sich nun überhaupt eine solche | *[S.111]* empirische und doch alle Materie der Erde *gemeinschaftliche* Beschaffenheit denken, das in jeder einzelnen bis ins Unendliche geht? - Die Undurchdringlichkeit, die Theilbarkeit der Materie geht freilich ins Unendliche - aber dieß sind keine empirischen, sondern *transscendente* Eigenschaften - die Schwere aber soll eine empirische Eigenschaft seyn. Läßt sich nun denken, daß eine solche empirische Eigenschaft aller Materie der Erde bis ins Unendliche *gemeinschaftlich* sey? Gesetzt z.B., jene empirische Eigenschaft hätte ihren Grund in einem Gegensatz, der sich in der Materie bis ins Unendliche erstreckt, läßt sich ein solcher Gegensatz denken, der noch im kleinsten Theil der Materie derselbe ist? Aus der Erfahrung läßt sich *gegen* eine solche Möglichkeit nichts aufbringen. Der Magnetismus der Erde z.B. beruht doch wohl auf einem ursprünglichen Gegensatz. Nun erstreckt sich aber dieser Gegensatz offenbar ins Unendliche. Denn die Erde ist ins Unendliche magnetisch.

I,3,111

eine eiserne Stange perpendiculär über der Erde auf, und lasse sie eine Zeitlang in dieser Stellung, so erhält sie an dem der Erde zugekehrten Ende den Südpol, an dem entgegengesetzten den Nordpol. Das Umgekehrte wird in der südlichen Hemisphäre geschehen[1]) - und doch würden wir vom Magnetismus nichts wissen, wenn nicht (warum? ist unerforscht) zwei einzelne Substanzen aus dieser allgemeinen Sphäre des Magnetismus herausträten und einen besonderen Magnetismus unter sich bilden[2].

So wie nun der Magnetismus von der allgemeinen Anziehungskraft

[1] Nicht einmal das. Eine bloß perpendikuläre Lage gibt einer unmagnetischen Eisenstange im Augenblick Polarität. In welchen Abgrund von Kräften sehen wir hier hinab.

[2] Der *allgemeine* Magnetismus ist unabhängig von dem speciellen; den dieser erst hervorgebracht, afficirt durch jenen. -

Wenn man in der Physik das Phänomen der magnetischen Anziehung unmittelbar aus einer *allgemeinen* und abstrakten Attraktionskraft erklären wollte, so würde ohne Zweifel jeder Physiker sagen, daß eine solche Erklärung *keine* Erklärung sey. Deßwegen weil man in diesem Phänomen sieht, daß es *empirische Bedingungen* hat, daß es z.B. nur unter Voraussetzung eines vorhandenen Gegensatzes erfolgt. - Daß man die Erklärung des Phänomens der Schwere aus einer solchen allgemeinen Attraktionskraft in der Physik erträglicher findet, kommt bloß daher, daß man die empirischen Bedingungen hier weniger sieht, obgleich wenigstens Spuren davon sich am Himmel aufzeigen lassen.

Der Magnetismus wird allgemein als ein Phänomen angesehen, das seinen *empirischen* Grund in der Materie hat. Gleichwohl ist der Magnetismus gerade so allgemein wie die Schwere - denn die Erde ist, wie oben bemerkt worden, ins Unendliche magnetisch.

I,3,112

in allen Systemen der Physik unterschieden, und als eine *empirische*, also auch empirisch-*bestimmbare* Beschaffenheit der Materie angenommen wird, kann nicht ebenso eine noch höhere, deßwegen aber immer noch von der *allgemeinen Anziehungskraft* weit entlegene, d.h. immer noch *empirische* Bestimmung aller Materie unserer Erde, die bis auf jeden Atom sich erstreckt, Ursache ihrer Gravitation gegen die Sonne seyn?

Es ist schon anderwärts bemerkt worden (*Weltseele* S. 175 [Bd. II, S. 489]), daß der durch Sonneneinfluß erregte Magnetismus der Erdkugel der einzige Schimmer von Hoffnung sey, auch die Gravitation der Erde gegen die Sonne noch materiell zu machen, nicht als ob ich geglaubt hätte, daß die Ursache des Magnetismus *identisch* mit der Ursache der Schwere sey (obgleich einen Zusammenhang beider zu vermuthen sehr natürlich ist), sondern weil ich darin etwas Analoges, nämlich eine *aller* Materie unserer Erde bis ins Unendliche eigne, doch immer noch empirische Bestimmung erkannte.

Nun ist es aber auch sehr begreiflich, daß eben deßwegen, weil nach der Voraussetzung selbst jene empirische Beschaffenheit der Materie, welche Ursache der Schwere ist, ins Unendliche geht, sonach auch kein Körper existirt, dem man diese Beschaffenheit erst *mittheilen* könnte, als welches nothwendig dazu gehört, um eine Beschaffenheit mit Experimenten zu erforschen, über die Ursache der Schwere unserer Erde gegen die Sonne oder der Theile der Erde gegen sich selbst, niemals etwas auf empirischem Wege kann ausgemacht werden.

Obgleich, daß *überhaupt* die Schwere, z.B. in unserem Planetensystem, empirische Bedingungen habe, gar wohl bewiesen werden könnte, da bereits allgemeine Phänomene bekannt sind, die solche empirische Bedingungen der Attraktion andeuten, wie z.B., daß alle Nebenplaneten ihren Hauptplaneten immer dieselbe Seite zukehren[1]. Der

[1] Daraus also, daß wir diesen Grund oder diese empirische Bedingung der Schwere in der Materie der Erde z.B. nie auf empirischem Wege erforschen können, folgt noch schlechterdings nicht, daß wir *überhaupt* nicht beweisen können, daß die Schwere in unserem Planetensystem empirische Bedingungen | *[S.113]* habe. Unsere Behauptung ist, wie bekannt, diese: die

Schwerkraft ist *Eine*, aber ihre Bedingungen sind verschieden, und so mannichfaltig, als das Universum selbst ist. Es gibt also nicht Eine Schwer*kraft* nur, sondern es gibt wenigstens *Schwerkräfte* im Universum, z.B. unsere Erde kann *unmittelbar* nur gegen die Sonne, und nicht gegen einen höheren Weltkörper gravitiren u.s.f. Daß nun im Universum nicht Eine Schwerkraft nur, sondern sehr verschiedene Schwerkräfte herrschen, oder daß die Eine Schwerkraft unter sehr verschiedenen Bedingungen wirke - dieß läßt sich, außerdem, daß diese Behauptung vielleicht a priori beweisbar ist, sogar, wie gesagt, aus *wirklichen* Phänomenen beweisen, wie z.B. daß die Nebenplaneten ihrem Hauptplaneten immer die gleiche Seite zukehren: ein Satz, der durch fast alle Indicien bewiesen ist. Man kann dieses Phänomen aus einer *abstrakten*, der Materie *als* Materie inwohnenden Grundkraft nicht erklären, sondern dieses Phänomen zeigt eben hier etwas Specifisches, und wird, weiter verfolgt, sogar große Aufschlüsse geben über den Ursprung der Monde, ihre Dignität und die Rolle, die sie im Universum spielen.

I,3,113

Blick in den innersten Bau des Himmels hat *Herschel* auf den Gedanken gebracht, daß sehr *mannichfaltige* Centralkräfte (nicht *Eine* Kraft nur) dem Universum seine Ordnung gegeben haben[1]. - Wenn selbst der Unterschied der Weltgegenden, z.B. von Süden und Norden, aufhört ein bloß *mathematischer* Unterschied zu seyn, und man allmählich auf die Idee kommt, daß eine *physische* allgemein durch das ganze Sonnensystem wirkende Ursache diesen Unterschied zuerst gestiftet[2], warum sollte nicht endlich auch die Attraktion aus einem bloß mathematischen in ein *physikalisches* Phänomen übergehen[3]?

[1] Bis jetzt ist das Phänomen der Attraktion nur wie ein mathematisches Problem behandelt worden. Aber selbst sehr viele mathematische Unterschiede haben einen physikalischen Grund.

[2] Eine Idee von *Franklin*, den darauf wohl zuerst das Phänomen des Magnetismus gebracht hat. Eine Idee, die nun (nach einer neuern Bemerkung) durch die großen Verschiedenheiten der beiden Halbkugeln auf unsere Erde nicht nur, sondern auch im Monde und zweien andern Planeten große Bestätigung erhält. (Anmerkung des Originals.)

[3] Es ist noch Eine Frage zu beantworten: Wenn nämlich ex hypothesi die Bedingung der Schwere ein Gegensatz ist, so muß dieser Gegensatz wieder in einer höheren Synthesis sich aufheben. So würde also die Sonne und unser ganzes Planetensystem in Bezug auf das höhere System - die gemeinschaftliche Synthesis - wieder *Eines* seyn, und insofern wird auch zwischen allen Materien der Erde und der Sonne wieder etwas Gemeinschaftliches seyn.

Wie soll nun dieses Gemeinschaftliche erklärt werden, wie erklärt werden | *[S.114]* z.B., daß in allen Materien der Erde die Bedingung der Schwere dieselbe ist. Man könnte sich vorstellen, daß sie alle zusammen aus einer und derselben ursprünglichen Synthesis entsprungen seyen. Ebenso, daß für die Materien unseres ganzen Planetensystems die Bedingung der Gravitation gegen ein höheres System dieselbe ist, kann wieder so erklärt werden, daß alle Körper unseres Planetensystems zusammen wieder aus Einer gemeinschaftlichen Synthesis, aus *Einer* höheren Zusammensetzung präcipitirt wären. - Allein dieß alles sind bloße Vermuthungen, und es läßt sich darüber schlechterdings nichts behaupten, wenn wir nicht etwa eine solche Behauptung aus der *Geschichte der Weltbildung* selbst beweisen können. Wir sehen uns also durch das Phänomen der Schwere, welches wir sonst nicht vollständig erklären können, auf die Untersuchung über das Weltsystem geführt.

I,3,114

Dem Ursprung der Schwere also würde vorerst historisch, d.h. in der Geschichte der allgemeinen Weltbildung, nachgeforscht werden müssen. Hier hat man nun volle Freiheit, den ursprünglichsten Zustand der Natur entweder als eine allgemeine Auflösung der Weltmaterie in dunstartiger Gestalt anzunehmen, wie *Kant*, wobei man doch das Universum auf gewisse Art als präformirt annehmen kann, indem man theils in den ursprünglichen Elementen eine unendlich mannichfaltige Verschiedenheit voraussetzt, theils in bestimmte Weiten voneinander - (z.B. in die Sonnenweiten des jetzigen Systems) die dichtesten Elemente setzt, um welche (als Kern) sich die Materie bei den ersten Regungen der allgemeinen Affinität anlegen und zu Centralkörpern verdichten konnte. Allein es ergeht diesem System des mechanischen Weltursprungs nicht besser als dem alt-epicurischen mit dem *Clinamen* der Atomen;

denn es kann weder den *Anfang* der Centrifugalbewegung, noch auch die Regelmäßigkeit derselben, daß z.B. alle Planeten eine und dieselbe Richtung genommen haben, befriedigend erklären. *Kants* Vorstellungsart hierüber ist folgende. Erstens, daß die senkrechte Bewegung der zum Mittelpunkt fallenden Partikeln überhaupt in eine Seitenbewegung ausschlug, kommt von den zurückstoßenden Kräften der Materie her, welche allein durch ihren Streit mit den Anziehungskräften ein dauerhaftes Leben in die Natur bringen. Durch diese Zurückstoßungskräfte, die sich z.B. in der Elasticität der Dünste u.s.w. äußern, werden die sinkenden Elemente wechselseitig durcheinander von der geradlinichten Bewegung seitwärts

I,3,115

gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der allgemeinen Senkung umfassen[1]. - Allein man bemerkt leicht, daß in diesen zurückstoßenden Kräften bei weitem nicht jene Regelmäßigkeit liegt, die in den Centrifugalbewegungen der Weltkörper bemerkt wird, und durch Wirkung derselben sollten sich eher *entgegengesetzte* Seitenbewegungen, als Bewegungen nach *Einer* bestimmten Richtung (z.B. von Abend gegen Morgen) gebildet haben. Nun läßt sich wohl denken, daß, wenn um den Mittelpunkt der Senkung in größeren oder geringeren Entfernungen Wirbel sich gebildet haben, in welchen jedes Theilchen für sich eine krumme Linie beschrieb, diese Theilchen durch ihre Bewegungen untereinander sich so lange einschränken *konnten*, bis sie alle nach Einer Richtung fortgingen; allein es ist hier dem Zufall allzuviel eingeräumt[2], indem jene Gleichheit der Richtung wenigstens in unserem Planetensystem (ausgenommen die Bewegungen der Kometen) eine viel bestimmtere und mächtigere Ursache voraussetzt, die ihnen diese Bewegung eingedrückt hat.

Aber auch abgesehen davon, so ist mit mechanischen Erklärungen des Weltursprungs überhaupt nichts auszurichten, wenn die Natur ins Unendliche als *Produkt* muß angesehen werden, in welchem Fall ihre Bildung durchaus nur organischer Art seyn kann[3]. Da wir aber hier

[1] Dieß das Allgemeine von Kants Erklärung der Centrifugalbewegung, wo also zugleich mit der Bildung der Massen auch ihre Bewegung erklärt wird. Da die Elemente nach der Seite gelenkt werden, können sie nicht in den Mittelpunkt der Anziehung fallen. Also überhaupt Kreisbewegung. Aber da sie sich verschieden einschränken, bis sie nach Einer Richtung fortgehen, so wird die Bewegung der Elemente auch den Massen eingedrückt, die sich daraus bilden - und so gehen diese nach derselben Richtung fort, nach welcher die in ihren Bewegungen sich wechselseitig einschränkenden Elemente fortgingen. - (Also letzte Ursache nur die Anziehungskraft).

[2] Es fragt sich immer, warum haben sich die Elemente wechselseitig gerade auf diese und keine andere Richtung eingeschränkt.

[3] Hätte die Natur nur mechanisch sich gebildet (und dieß ist im Grunde der Fall nach Kants Erklärung), so wäre sie nicht sowohl *Produkt*, als bloße mechanische *Zusammensetzung* aus dem schon Vorhandenen. Ist die Welt bloß mechanisch *zusammengesetzt*, so muß z.B. alle specifische Differenz schon *vorausgesetzt* werden. Ist aber die Welt nicht mechanisch - durch Zusammensetzung -, sondern durch organische Entwicklung aus Einer ursprünglichen | *[S.116] Synthesis* entstanden, so ist z.B. alle Qualitätsverschiedenheit im Universum selbst schon Produkt des *allgemeinen Organismus.*

I,3,116

in der Region der bloßen Möglichkeiten uns befinden, so wollen wir so lange, bis wir unsere Möglichkeiten an Wirklichkeiten anknüpfen und so auf diesem weiten Meer von Meinungen uns orientiren können, unsere Gedanken hierüber auch als bloße Möglichkeiten vortragen.

Es entsteht also die Frage, ob man sich den Ursprung des Weltsystems nicht mehr *organisch* als

mechanisch, durch einen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, als wodurch alle organische Bildung geschieht, denken solle. Man könnte annehmen, daß durch Eine, von *Einem* Punkte ausgehende, durch einen unermeßlich großen Theil des Raums, worin der Urstoff der Welt verbreitet war, zugleich sich erstreckende Zusammenziehung der erste Anfang zur Bildung geschehen, daß aber zugleich mit dieser allgemeinen *Aneignung*, welche jener *Eine Punkt* auf die gesammte in einem unendlichen Raum verbreitete Materie ausübte, eine entgegengesetzte Wirkung eintrat; nämlich, daß er Materien von entgegengesetzter Beschaffenheit aus seiner Bildungssphäre stieß, und daß auf solche Art der allgemeine Proceß der Bildung gleich an mehreren Punkten zugleich begann. Da überhaupt keine Aneignung ohne Aussonderung möglich ist, und beides in jeder organischen Bildung eigentlich nur *Eine* Operation ist, so könnte man sich vorstellen, daß jener Eine Punkt, in dem Verhältniß, in welchem er sich selbst durch Aneignung bildete, zugleich ganze Massen ausgestoßen habe mit einer Gewalt, die man den ersten, noch jugendlichen und unverbrauchten Kräften der Natur als proportional annehmen kann. Zwischen der ursprünglichen und den ausgestoßenen Massen nun müßte eine *gemeinschaftliche* Affinität stattgefunden haben, weil sie sonst nie gegen Einen Punkt sich hätten zusammenziehen können, aber die ursprüngliche Masse bildete (indem sie einen Theil ihrer Materie ausstieß) sogleich eine *engere* Affinitätssphäre. Aber ist dieß, mußte dann nicht jene Bildung immer engerer Sphären der Affinität ins Unendliche gehen, und ist nicht eben diese ins Unendliche gehende Organisation der Ursprung des ganzen Weltsystems?

I,3,117

Um diese Idee weiter zu verfolgen, betrachte man die erste sich bildende Masse als das ursprünglichste *Produkt*, als ein Produkt also, das ins Unendliche fort in neue Produkte zerfallen kann, welches ohnehin die Eigenschaft jedes Naturprodukts ist[1]. - (Auch könnte man alle durch den Weltraum verbreitete Materie erst durch diese Masse (gleichsam als das Feuer) gehen lassen, damit sie die gemeinschaftliche Beschaffenheit erlangte, welche nachher die Ursache der allgemeinen Tendenz aller Materie gegeneinander seyn wird, obgleich man dieser Hypothese nicht bedarf). - Jene ursprüngliche Masse wird also als das erste

[1] Der Zustand der Contraktion und Expansion ist überhaupt der Zustand der *ins Produkt übergehenden* Produktivität. Jener Wechsel findet nicht etwa nur in der organischen Natur, er findet auch außer der organischen Natur statt - in den Elementarerscheinungen z.B. - nun sind aber, wie ich bei anderer Gelegenheit bewiesen habe, die Elementarerscheinungen nicht Erscheinungen eines Produkts, sondern Erscheinungen der *Produktivität selbst*, und zwar der begrenzten Produktivität. Der ursprüngliche Zustand der Natur war nach der gemeinen Vorstellungsart wirklich ein Zustand der reinen Produktivität; es war jener Zustand, wo noch alle Produkte unsichtbar und aufgelöst waren in die allgemeine Produktivität. Sollte diese Produktivität in das Produkt übergehen, so mußte sie in sich selbst entzweit werden, und so sehen wir uns hier wieder auf unser erstes Postulat, auf eine ursprüngliche Entzweiung als Bedingung aller Construktion der Materie zurückgetrieben. Der tiefere Sinn in Kants Construktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften ist eben der, daß die Bedingung aller Bildung eine ursprüngliche Entzweiung ist.

Diese Entzweiung vorausgesetzt, war eben durch den Gegensatz ein Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung bedingt. Durch den ursprünglichen Gegensatz selbst war der Punkt bestimmt, von welchem aus die Bildung begann. Die Natur sucht in jenem Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung eigentlich nur aus der Differenz, die ihr zuwider ist, in die Indifferenz zurückzukehren. Jener Punkt wird also der ursprüngliche Indifferenzpunkt seyn. In diesen ursprünglichen Indifferenzpunkt wird also das erste Produkt fallen. Dieses Produkt ist aber als erstes Produkt, worin die ganze Natur sich contrahirt, nothwendig eine *absolute Synthesis* - also ein Produkt, das ins Unendliche fort in neue Produkte zerfallen kann. - (Wenn man fragt, wodurch jenes unendliche *Zerfallen* des Produkts in immer neue Produkte hervorgebracht werde, so kann man dieß freilich nicht erklären, als wenn man den Gegensatz, der in dem Produkt sich aufheben sollte, als unendlich annimmt; denn war der Gegensatz unendlich, so wird er zwar, kraft des unbedingten Strebens der Natur in ihre Identität zurückzukehren, in ein endliches Produkt sich aufheben - aber er wird sich | *[S.118]* nur zum *Theil* aufheben - der Gegensatz wird also immer aufs neue entstehen, und so wird das erste Produkt und so jedes folgende Produkt ins Unendliche fort wieder in entgegengesetzte Produkte sich trennen.

Indem also das erste Produkt als ein Homogenes sich bildet, wird nothwendig wieder ein Gegensatz in ihm entstehen; denn der absolute Gegensatz ist nur zum Theil aufgehoben.

I,3,118

Naturprodukt (nach den Gesetzen aller Synthesis) zunächst in entgegengesetzte Faktoren zerfallen, die aber nothwendig *selbst* wieder *Produkte* sind. So werden sich anfänglich drei ursprüngliche Massen als der erste Entwurf des nur noch im Keim vorhandenen Universums bilden, aber drei Massen sind es auch, welche allein unter sich ein *System* der Gravitation bilden können; denn setzen wir etwa zwei ursprüngliche Massen, die einander gleich seyen, so werden sie sich (vorausgesetzt, daß ihnen noch keine Centrifugalbewegung eingedrückt ist, die auch noch nicht abgeleitet ist), wechselseitig einander nähern und in Eine Masse übergehen, oder setzen wir beide ungleich, so wird die eine die andere in ihre Sphäre ziehen, und beide werden abermals in Eine Masse zusammenschwinden[1]. Setzen wir dagegen drei ursprüngliche Massen, A, B, C, wovon die eine, A, gleich ist der *Summe* der beiden übrigen Massen (dergleichen etwa den wahrscheinlichsten Berechnungen nach in unserem Sonnensystem wirklich statthat), so wird in einem solchen System ein *Gleichgewicht* möglich, es wird aber auch in demselben allein jene zugleich mittelbare und unmittelbare Wechselwirkung möglich seyn, die zu jedem geschlossenen System gehört. Denn indem z.B. die Wirkung von A auf B durch C gestört wird, wird hinwiederum die Wirkung von C auf A durch B, und in demselben untheilbaren Augenblick die Wirkung von B auf C wieder durch A gestört, wo dann jeder

[1] Zwei Produkte für sich würden kein System bilden. Zu einem System gehört nothwendig, daß in ihm eine zugleich mittelbare und unmittelbare Wechselwirkung sey. Jedes einzelne Glied des Ganzen wirkt auf jedes andere theils unmittelbar, theils mittelbar durch alle übrigen. Deßwegen muß das einfachste System wenigstens aus drei Produkten bestehen, und wir können zum voraus erwarten, daß das gesammte Gravitationssystem und daß jedes einzelne Gravitationssystem in diesem allgemeinen wieder auf *drei* ursprüngliche Produkte sich reduciren werde.

I,3,119

Kreislauf neu von vorne beginnt, ohne daß man sagen könnte, wo er angefangen habe noch wo er ende. (Id. z. Ph. d. N. S. 179).

(Mann kann auch zum voraus wohl sagen, daß wenn die Natur überhaupt nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Evolution entsteht, und wenn überall erst aus dem Produkt seine Bestandtheile entspringen, durch die ganze Natur ein solches allgemeines Zerfallen jeder Einheit in entgegengesetzte Faktoren stattfinden muß. - Beim Galvanismus ist jene nothwendige Dreiheit nun sogar als Gesetz aufgestellt).

Die erste Masse also mußte in dem Verhältniß, als sie sich bildete, einen Antagonismus des Gleichgewichts veranstalten, d.h. sie mußte in ihre entgegengesetzten Faktoren sich trennen, und nur das *Gemeinschaftliche* für beide behalten. Aber war es etwa anders mit diesen beiden? (Man bezeichne sie durch B und C). Jeder dieser Faktoren ist selbst wieder Produkt, jeder also muß wieder in entgegengesetzte Faktoren zerfallen. Man bezeichne die Faktoren von B durch a, b, so waren a und b wechselseitig sich entgegengesetzt in Bezug auf die niederere Bildungssphäre, die sie einnahmen, aber einander *gleich* in Bezug auf ihr gemeinschaftliches Princip, das in B als dem Höheren lag. Aber ebenso ist es auch mit B und C. Beide sind sich wechselseitig entgegengesetzt untereinander, aber sich gleich in Bezug auf das höhere A, ihre gemeinschaftliche Synthesis. Aber wo wird endlich jenes Zerfallen in

entgegengesetzte Faktoren aufhören?[1] - Und so wüßten wir denn vorerst, inwiefern alle Materie *Eines* Systems eine *gemeinschaftliche* Beschaffenheit hat. Nämlich, je zwei Produkte derselben Bildungssphäre sind sich *untereinander entgegengesetzt,* aber sich *gleich* in Bezug auf die *höhere* Bildungssphäre, aus der sie abstammen[2]. Das gemeinschaftliche Princip [beider] ist also weder im einen noch im andern (denn sie sind sich entgegengesetzt), wohl aber in *beiden zusammen,* d.h. [es ist] in ihrer gemeinschaftlichen Synthesis - (ihrer Sonne z.B.,

[1] Nirgends, denn der Gegensatz ist ein unendlicher, also auch nur in einer unendlichen Synthesis aufzuheben.

[2] und dieß ist das Gemeinschaftliche, was ihnen zukommt, und was der Grund ihrer Schwere ist.

I,3,120

in welche sie einst beide zurückkehren werden) - enthalten, [und deßwegen ist ihre Gravitation eine gemeinschaftliche]. Und so wäre denn auch durch eine ganz nothwendige Schlußfolge (nämlich weil wir unter keiner andern Bedingung das Universum als organisirt und organisch entstanden uns denken können) - abgeleitet, woher die *allgemeine Dualität* in der Natur abstamme, nämlich sie ist *durch* die allgemeine Gravitation in die Natur *gekommen* (also nicht ihre Ursache), und dieß ist denn auch eine von den Wirklichkeiten, woran wir unsere ersten Möglichkeiten anknüpfen und so herzhafter fortschließen können.

Wir behaupten also, das Universum habe zuerst von Einer in Bildung begriffenen Masse zu einem System von drei ursprünglichen Massen, und von diesen aus, durch eine ins Unendliche gehende Organisation (oder Bildung immer engerer Verwandtschaftssphären), vermittelst einer immer fortgehenden Explosion sich selbst hervorgebracht. Wurde nun jeder aus der Centralmasse gestoßene Körper seiner Natur nach und nothwendig wieder ein Centralkörper, der in entgegengesetzte Produkte sich zersetzen müßte, so muß auch jedes System im Universum auf *drei* ursprüngliche Massen sich reduciren lassen. Daß das System mehrere, bei Sonnensystemen unendlich mehr Körper zählt, muß aus der ungleichen Kraft, womit die Explosion geschehen, erklärt werden, welcher Satz, wenn er nur durch die Betrachtung unseres Sonnensystems Bestätigung erhält, die *Analogie,* d.h. einen allgemeingültigen Grund für sich hat[1].

Wenn man also annimmt, daß die vom Centralpunkt entferntesten Körper durch die *erste* Kraft der Sonne explodirt wurden, so sind

[1] Wir behaupten also, das Universum habe von einem Mittelpunkt aus erst zu einem Gravitationssystem von drei Massen, dem einfachsten, das möglich ist, und von da an durch ein ins Unendliche gehendes Zerfallen jedes Produkts in neue Produkte sich selbst hervorgebracht. So würden also z.B. alle Sonnen von einer Ursonne abstammen, und die Planeten, die um die Sonne laufen, wären Abkömmlinge der Sonnen. - Es fragt sich hier zuerst, wie man sich denn jenen Mechanismus des Zerfallens - oder den Mechanismus der Kräfte denken müsse, welche bei jedem Zerfallen mitgewirkt haben; wobei vorauszusehen ist, daß eben die Kräfte, welche bei jenem Zerfallen gewirkt haben, auch die Kräfte seyn werden, welche den Weltkörpern ihre Bewegungen eingedrückt haben (und daß wir uns hier also der Auflösung unseres Hauptproblems nähern).

I,3,121

offenbar die drei entferntesten Planeten unsers Sonnensystems von *gemeinschaftlicher,* Mars aber, dessen Abstand von Jupiter so unverhältnißmäßig groß ist, von der zweiten, minder kräftigen Explosion. - Aber jener Abschnitt zwischen Jupiter und Mars ist nicht bloß durch den Zwischenraum beider, sondern

durch eine noch weit auffallendere Verschiedenheit [nämlich durch die verschiedene Excentricität ihrer Laufbahn] gemacht. Die Excentricität der Bewegungen nämlich muß offenbar abnehmen im umgekehrten Verhältniß der Sonnennähe, weil im Verhältniß der größeren Entfernung die durch Explosion einem Körper eingedrückte Centrifugalbewegung immer matter werden muß. Die einzigen Ausnahmen machen Mars und Mercur. Die Bewegung des Mars ist bei weitem excentrischer als die des Jupiter. Aber nach der Voraussetzung sind beide auch von verschiedener Explosion. Auf den Mars hat offenbar nicht dieselbe Kraft, die auf Jupiter, sondern diejenige Kraft gewirkt, die der Erde und der Venus ihre Centrifugalbewegung eingedrückt hat, daher seine Centrifugalbewegung auch schon matter seyn muß als die der weit näheren Erde und Venus, sowie unter den drei entferntesten Planeten der erste (von der Sonne aus gezählt) die geringste Excentricität hat, der dritte die verhältnißmäßig größte. - Mercur endlich, der unter *allen* die größte Excentricität hat, ist ohne Zweifel die letzte Kraft der Sonne (obgleich man auch darauf Rücksicht nehmen muß, daß die Dichtigkeit seiner Masse und die große Sonnennähe seiner Centripetalkraft ein großes Uebergewicht geben mußten, denn daß seine Excentricität mehr von dem Uebergewicht der letztern als von der Mattigkeit der erstern herrühre, erhellt aus der *Geschwindigkeit* seiner Schwungbewegung). - Aber noch eine andere Analogie streitet dafür, daß je drei Planeten unsers Sonnensystems von *gemeinschaftlicher* Explosion seyen; denn wenn man die drei äußersten mit den *übrigen* der Sonne näheren vergleicht, so sind sie ihnen an *Masse* offenbar überlegen, vergleicht man sie aber *untereinander*, so ist Jupiter z.B. dem Saturn überlegen, wovon man keinen Grund einsehen kann, als daß alle drei durch eine und dieselbe Kraft explodirt worden, wo dann natürlich der größere Theil der Masse der Centripetalkraft eher unterliegen mußte

I,3,122

als der kleinere. (Denn etwa mit Kant sagen: "Mars ist kleiner, weil ihm der mächtige Jupiter zu viel Stoff aus seiner Bildungssphäre entzogen", heißt doch offenbar im Cirkel erklären; denn "Jupiter ist dem Mars durch seine Anziehungskraft überlegen", heißt gerade ebensoviel als "Mars ist an Masse geringer als Jupiter", welches man eben erklärt haben wollte). Aber dieselbe auffallende Analogie zeigt sich wiederum bei den drei näheren Planeten; denn unter diesen hat die der Sonne nähere Venus mehr Masse als die Erde, die Erde mehr als Mars; warum anders, als weil eine und dieselbe Kraft sie aus der Sonne geworfen hat? Und Mercur endlich (die letzte Explosion) hat die geringste Masse; wären näher als er der Sonne noch zwei Planeten *sichtbar*, so würde der erste unter diesen wieder die größte haben[1]. -

[1] Wir sagten: das Universum habe aus einem ursprünglichen Produkt vermittelst einer immer fortgehenden *Explosion* sich selbst hervorgebracht. Ich bitte, bei diesem Ausdruck nicht an mechanische Kräfte zu denken, welche weit später in der Natur zu wirken anfangen. Die Kräfte, welche bei dieser Explosion gewirkt haben, sind ohne Zweifel die ursprünglichen zurückstoßenden Kräfte in der Natur.

Ich kann hier noch nicht beweisen, was in der Folge bewiesen wird, daß die Ursache, welche in die allgemeine Identität der Natur den ersten Gegensatz - in die allgemeine Ruhe die erste Bedingung aller Bewegung - gebracht hat, keine andere als die Ursache des *Magnetismus* ist. Ich behaupte daher auch, daß die ersten Bewegungen jenes Gegensatzes magnetische Bewegungen gewesen seyen, und behaupte, daß sogar wirklich die Struktur einzelner Weltkörper und sogar unseres ganzen Planetensystems uns auf diese Idee führen.

Ich habe erst kurz die Idee von *Franklin* angeführt (S. 113, Anm. 2), daß die Unterscheidung der Weltgegenden wohl nicht bloß eine mathematische, sondern durch eine *allgemein wirkende physische Ursache* gestiftet sey. Diese physische Ursache kann keine andere seyn als der Magnetismus. Daß der Magnetismus bei der ersten Bildung unserer Erde schon mitgewirkt, läßt sich aus der Regelmäßigkeit ihrer Struktur beweisen, die trotz der großen Zerstörungen der Zeit noch sichtbar genug ist. Eine andere große Bestätigung für die Mitwirkung des Magnetismus bei Bildung der Weltkörper sind ferner die großen Verschiedenheiten der beiden Hemisphären auf der Erde nicht nur sondern auch im Monde und in andern Planeten.

Es ist ein äußerst auffallendes Phänomen, daß auf der Erde, je näher gegen den Nordpol, desto gedrängter gleichsam die Masse, je näher gegen den Südpol, desto zersplitterter gleichsam, da gegen diesen Pol hin die Erde ein bloßes *Inselland* ist. Dieses Phänomen ist auffallend, wenn man bedenkt, | *[S.123]* daß an jedem einzelnen Magnet (und die Erde ja nichts als ein

großer Magnet) sich dasselbe Phänomen aufzeigen läßt. An jedem einzelnen Magnet sind die Attraktionskräfte des Nordpols denen des entgegengesetzten Pols bei weitem überlegen (ungefähr ebenso, wie im prismatischen Bild die Farben des Einen Pols höher und kräftiger sind als die des andern).

Irre ich mich, oder läßt sich diese Analogie sogar auf unser ganzes Planetensystem übertragen? Der Magnetismus hat durch unser ganzes Sonnensystem gewirkt - und alle Pole, und ohne Zweifel selbst die Bewegung der Weltkörper um ihre Axe bestimmt. Die Kräfte also, wodurch den Weltkörpern ihre centrifugale Bewegung eingedrückt wurde, können nicht abgeleitete oder untergeordnete Kräfte seyn, sondern müssen zu den ursprünglichen zurückstoßenden Kräften der Natur gehören, und wir brauchen wegen der Ursache, die die Planeten z.B. aus der Centralität gestoßen, nicht in Verlegenheit zu seyn. Auch kann man die Wirkung wohl nicht als in Disproportion mit den jugendlichen, noch unverbrauchten, in ihrer ersten Entwicklung begriffenen Kräften der Natur annehmen.

I,3,123

Da diese Ansicht des Weltursprungs durch das Bisherige hinlänglich bestätigt scheint, so muß ich mich hier enthalten zu zeigen, wie mit derselben noch mehrere Analogien übereinstimmen, z.B. die analogische Verschiedenheit in den Dichtigkeiten der Planeten, da offenbar die minder dichten Massen der *Zeit* nach von der *ersten* Explosion und also schon deßwegen die entferntesten vom Centralkörper - (Kometen) - seyn mußten, wie ferner dieselben Materien wegen der geringeren Wirkung der Centripetalkraft auf sie am spätesten zu der krummlinigten Bewegung umgelenkt werden mußten, und wie so die Dichtigkeiten der Weltkörper allgemein in umgekehrtem Verhältniß mit der Sonnenentfernung abnehmen müssen[1]. Nur zwei Bemerkungen gehören zu unserm Zweck.

[1] Auch auf die Bildung der Monde und mehrere andere Gegenstände kann sich unsere Untersuchung hier nicht ausdehnen. Diese ganze Theorie wird ihre Ausführung anderswo erhalten. (Anmerkung des Originals).

Anmerk. des Herausgebers. Steffens in seiner Recension des Entwurfs (Zeitschrift für specul. Physik, Bd. 1) hatte gegen den obigen Gedanken, daß je drei und drei Planeten von einer gemeinschaftlichen Explosion seyen, eingewendet: "Gehörten Jupiter, Saturn und Uranus, Venus, die Erde und Mars zu einer gemeinschaftlichen Explosion, so müßten sie unter sich ein System ausmachen"; worauf der Verfasser in einer Anmerkung daselbst (S. 41) entgegnete:

Dieß folgt nicht. - Daß bei der ersten Bildung ein Quantum Masse, welches der ursprünglichen Construktion nach nur *Einen* Körper bilden sollte, in mehrere zerfällt, läßt sich ja daraus allein schon begreifen, daß in jenem Einen Quantum einzelne Materien von ganz verschiedener Dichtigkeit sind, von welchen also auch einige der Centripetalkraft eher, andere später unterliegen.

I,3,124

Erstens, daß man den Ursprung der Centrifugalbewegung besonders in Ansehung ihrer Richtung nicht mehr weder von einer unmittelbaren göttlichen Wirkung mit *Newton* abzuleiten, noch auch mit *Kant* dem Zufall zu überlassen braucht, sondern von einem in der Centralmasse selbst liegenden Grund, der ohne Zweifel noch viel weiter sich erstreckt, ableiten kann.

Zweitens, wie durch diese Theorie die beständige *organische Metamorphose* des Universums erklärbar wird, da es eigentlich (denn was ist unser Zeitmaß gegen die Perioden, die auch nur Ein Sonnensystem zu seiner Zusammenziehung braucht?) nur in einem continuirlichen Wechsel von Expansion und Contraktion fortdauert[1].

Wir haben bis jetzt nur die Bildung Eines Systems in Betrachtung gezogen, wir haben die Bildung an Einem Punkte des Raums anfangen und auf eine zwar unbestimmbar große, aber doch nicht unendliche Weite sich erstrecken lassen. Aber diese Voraussetzung hindert uns nicht anzunehmen, daß solche Bildungen von einem gemeinschaftlichen Punkte aus immer fort geschehen, und daß so das Universum, weil eine vollendete Unendlichkeit ein Widerspruch ist, in unendlichem Werden begriffen sey. Wir

müssen den Gesetzen der Analogie gemäß voraussetzen, daß zwischen jenen durch den unendlichen Raum in unermeßlicher Entfernung voneinander ausgestreuten Punkten, wo der erste Ansatz zu neuen Bildungen (vielleicht doch vermittelst einer durch den Raum ins Unendliche forteilenden (wie elektrischen) Regung - geschieht, abermals ins Unendliche fort eine wechselseitige Beziehung sich einfinden werde, und zwar eine Beziehung durch Gravitation, welches schon (wenn man auch keine gemeinschaftliche Ursache der ersten Regung annehmen will) dadurch begreiflich wird, daß jene Centralmassen neuer Systeme alle durch Zusammenziehung aus einem in *gemeinschaftlicher* Solution begriffenen Stoffe sich bilden, und zugleich, indem sie sich bilden,

[1] Auch wäre noch zu behaupten, es müssen im Universum mehrere primitive oder selbständige Bildungen angenommen werden, so daß nicht alle Weltkörper zuletzt aus Einem *Urprodukt* abstammten, und zwar aus dem im zunächst Folgenden angegebenen Grund.

I,3,125

sich wechselseitig ausschließen. - "Einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt des ganzen Universums, von welchem *alle* Bildung ausgegangen, annehmen, hieße das Universum endlich machen"[1]. Wenn aber die Welt nicht unendlich *ist* (sondern nur *wird*), und man annimmt, daß *Eine* Aktion, die erste Ursache der allgemeinen Regung, von Einem ersten Punkt aus nach allen Punkten fortgepflanzt wird, die einer selbständigen Bildung fähig sind, und so ins Unendliche fort, so wird jener erste Punkt wenigstens der Mittelpunkt der werdenden Schöpfung seyn. Allein die ursprünglichen, *selbständigen* Bildungen werden dann doch zusammen nur ein *idealisches* Centrum haben, eben deßwegen, weil jede einzelne *selbständig,* d.h. durch *eigne* Formation, sich gebildet hat, und in dem Verhältniß als jene Bildungen fortschreiten, wird auch jenes (in den leeren Raum fallende) Centrum immer in einen neuen Punkt verlegt werden[2].

Kehren wir indeß unsern Blick auf [das Universum als auf] Ein selbständiges System, d.h. auf *Ein* Ganzes von Systemen, die alle von Einem pulsirenden Punkt aus sich gebildet haben, zurück, so werden

[1] Allein dieser Grund ist *kein* Grund, da wir ja diesen Mittelpunkt - den Punkt, in welchem das absolut erste Produkt der Natur, aus welchem alle andern sich evolvirt haben, ins Unendliche zurückverlegen können. Uebrigens ist es natürlich, daß unsere Erklärung nie bis auf diesen ersten Anfangspunkt der Bildung zurückgehen kann, d.h. daß es überhaupt keinen solchen für uns gibt. So wie unser empirisches Bewußtseyn eingeschränkt ist auf einen Theil des Universums, so können auch alle unsere Erklärungen nur auf diesen Theil sich beziehen. Das Höchste, wozu unsere Erklärung sich erheben kann, ist unser *Sonnensystem* - Planetensystem. Was von unserem Planeten-System gilt auch vom Sonnen-System, und wenn diese nur Abkömmlinge Einer Sonne, auch jene nur Abkömmlinge Eines Centralkörpers. (NB. Die Anführungszeichen im Texte finden sich im Original nicht, scheinen aber nöthig zu seyn D. H.)

[2] Ich will nur noch Eine Bemerkung machen, nämlich daß diese Theorie des Weltursprungs zugleich ein Leitfaden für die ganze *Geschichte* des Universums, für die Geschichte seines Fortgangs und seines allmählichen Verfalls ist. Auch das Bestehen des Universums wird eine beständige Metamorphose seyn - auch das Universum wird nur in einem Wechsel von Expansion und Contraktion bestehen -, nur daß *unsere* Zeiträume gegen die Periode, die auch nur Ein Sonnensystem zu seiner Zusammenziehung braucht, schlechterdings kein Verhältniß haben.

I,3,126

wir die einzelnen Systeme, die dazu gehören, zugleich in drei verschiedenen Zuständen erblicken können,

nämlich einige im Zustand der größten Ausdehnung, wo die ihnen eingedrückte Centrifugalbewegung noch unvermindert der Centripetaltendenz das Gleichgewicht hält, während daß andere schon in einem mittleren Zustand der Zusammenziehung, andere endlich im Zustand der höchsten Contraktion befindlich, ihrem Verfall nahe sind[1]. - Fragt man nun, in welchem Verhältniß zur Entfernung vom Mittelpunkt diese verschiedenen Zustände stehen werden, so sieht man leicht ein, daß dem Mittelpunkt am nächsten die Contraktion am schnellsten geschehen muß, daß also z.B. jene Stellen des Himmels, wo die Gestirne gegen Einen Punkt zusammengedrängt erscheinen, ihrem Centrum (vielleicht dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt aller Sonnen - denn daß alle Welten, deren Continuität mit uns das *Licht* unterhält, zu *Einem* System gehören, werde ich in der Folge beweisen) - am nächsten, jene Stellen dagegen, wo die Zwischenräume von Sternen leerer sind, am entferntesten vom Mittelpunkt, in der Mitte zwischen beiden aber Systeme von mittlerer Expansion seyn müssen, obgleich das Zurückkehren des dem Mittelpunkt nächsten Systems in seinen Ursprung den Ruin der andern mit accelerirter Geschwindigkeit nach sich ziehen würde[2].

Nehmen wir ein solches allgemeines Zurückfallen jedes Systems in sein Centrum an, so wird nach demselben Gesetz, nach welchem dieses bei seiner ersten Bildung in ein System sich organisirte, jedes System verjüngt aus seinen Ruinen wieder hervorgehen, und so haben wir mit jener durch das ganze Universum gehenden ewigen Metamorphose zugleich

[1] Aus diesen verschiedenen Zuständen lassen sich die verschiedenen *Formen* und *Gestalten* des Sternsystems erklären, auf die vorzüglich Herschel aufmerksam gemacht hat. Z.B. die Form der Milchstraße ist offenbar eine ganz andere als die mancher Nebelflecken, die ein förmlich kugelförmiges Aussehen haben, und in welchen sich eine zunehmende Verdichtung und ein immer zunehmendes Licht gegen *Einen* Punkt hin zeigt. Wir werden daher diese Nebelflecken als Systeme betrachten müssen, die schon im Zustand der bloßen Contraktion befindlich und ihrem Verfall nahe sind.

[2] Es erhellt daraus, daß wir uns auch die *Fortdauer* des Universums als eine organische denken müssen. Die Fortdauer eines Systems ist nichts anders als ein Wechsel von Expansion und Contraktion - eine ewige Metamorphose.

I,3,127

jenes beständige *Zurückkehren der Natur in sich selbst*, welches ihr eigentlicher Charakter ist, abgeleitet[1].

[1] Ich ziehe nun die Resultate aus unserer bisherigen Entwicklung.

Wir gingen von der Untersuchung über das Wesen der Schwere aus. Wir behaupteten, die Schwere hätte empirische Bedingungen, und es wäre nicht Eine Schwerkraft nur, die durch das ganze Universum herrschte. Dem Ursprung jener empirischen Bedingungen sollte in der Geschichte des Weltursprungs nachgeforscht werden. Hier fand sich nun, daß die Organisation des Universums in Gravitationssystemen keinen andern Grund habe, als die Unendlichkeit des Gegensatzes, der im Universum sich aufheben soll - indem jedes ursprüngliche Produkt ins Unendliche fort wieder in Produkte zerfallen müsse, wo dann nothwendig das höhere Produkt die Synthesis für die untergeordneten ist. Diese Behauptung nämlich, daß das Universum nichts anders als Entwicklung aus Einer ursprünglichen Synthesis sey, wurde aus der Construktion unseres Planetensystems bewiesen, indem es sich aus dem bloßen Anblick dieses Systems beweisen läßt, daß es von der Sonne als dem Mittelpunkt aus sich gebildet hat.

Es läßt sich aus dem Bisherigen ohne Mühe vollständig ableiten, daß und warum die anorgische Natur in Systeme von Körpern sich organisiren *muß*, welche durch die Verbindung von entgegengesetzten

Bewegungen genöthigt sind regelmäßige Laufbahnen um gemeinschaftliche Mittelpunkte zu beschreiben[2]. Allein wir können uns dieser Ausführung füglich überheben, um sogleich wichtigere Folgesätze in Betrachtung zu ziehen.

[2] woher jener ins Unendliche sich erstreckende Gegensatz kommt, der nach unserer Voraussetzung selbst Bedingung der Schwere ist, ferner warum dieser Gegensatz für jedes Produkt ein besonderer, also auch die Schwere für jedes Produkt eine eigenthümliche ist.

Ich schließe diese Untersuchung mit der wiederholten Bemerkung, daß alle Sätze derselben so lange eine bloß hypothetische Wahrheit haben, bis der allgemeine Ausdruck für die Construktion eines Produkts überhaupt gefunden ist, eine Aufgabe, deren Auflösung wir uns nur allmählich nähern, und durch deren Auflösung erst alles, was wir bisher behauptet haben, entweder bestätigt oder widerlegt - auf jeden Fall aber berichtigt werden muß.

Folgesätze[3].

[3] Die Organisation des Universums in Gravitationssystemen ist nicht eine bloß | *[S.128]* mechanische, sondern, wie ich im Vorbeigehen schon gezeigt habe, zugleich eine dynamische Organisation. Eben durch jene Organisation des Universums ist die Bedingung einer fortwährenden Thätigkeit in der Natur gegeben. Es ist ein ursprünglicher Gegensatz, der in jedem Produkt durch die Schwere sich aufhebt, der im Produkt ins Unendliche geht - und im kleinsten wie im größten Theil noch angetroffen wird. - Dieser Gegensatz muß gedacht werden als in jedem Moment wieder entstehend, und wird eben dadurch Grund einer fortwährenden Thätigkeit in der Natur. Wir werden also aus jener Organisation des Universums, welche durch die ursprüngliche Zurückstoßung und Gravitationskraft in ihr hervorgebracht wird, allmählich die ganze dynamische Organisation des Universums ableiten - und dieß soll jetzt geschehen.

A.

a) Die Tendenz, welche durch Sonneneinfluß in allen Theilen der Erde hervorgebracht wird, ist eine Tendenz zur wechselseitigen *Intussusception.* -

I,3,128

(Das *Produkt* dieser allgemeinen Tendenz muß etwas allen Theilen der Erde *Gemeinschaftliches* seyn. - Man kann sich indeß, ehe die Sache besonders untersucht wird, darunter den *allgemeinen Magnetismus* vorstellen, der sonach selbst schon *Produkt*, nicht *Ursache* jener allgemeinen Tendenz wäre). - Aber die Aktion der Schwere bringt die bloße *Tendenz* hervor, über die Tendenz hinaus kommt es nicht. - Man nehme nun indeß aus der Erfahrung als gewiß an, daß Intussusception *wirklich* sey, wovon wir oben (S. 28) wenigstens die *Möglichkeit* postulirt haben, so wird allerdings zwar die Aktion der Schwere der erste Impuls aller Intussusception seyn - (und so ist die Ursache der Schwere, wie *Lichtenberg* schon ahndet, das Letzte, was die ganze Natur *beseelt*) - aber soll es zur wirklichen Intussusception kommen, so muß zu der Influenz der Schwere noch eine *besondere* von ihr *verschiedene*, aber mit ihr in Zusammenhang stehende *Aktion* hinzukommen.

b) *Aufgabe: diese Aktion zu finden.*

Auflösung.

á) Intussusception ist nur im chemischen Proceß. Nun ist es a priori gewiß, daß, was *Princip* des chemischen Processes, wohlzumerken, in einer *bestimmten* Sphäre ist, nicht wieder *Produkt* des chemischen Processes derselben Sphäre seyn kann (obgleich es ohne allen Zweifel in einer höheren Verwandtschaftssphäre selbst wieder chemisches Produkt ist). Das Princip alles chemischen Processes, der

I,3,129

zwischen Materien der Erde statt hat, kann daher nicht wieder Produkt der Erde seyn. Es muß also unter den Principien der Verwandtschaft ein *einzelnes* vorkommen, das allen andern *entgegengesetzt* ist, und das eben dadurch den chemischen Proceß der Erde *begrenzt*. Dieses Princip muß Mittelglied aller chemischen Verwandtschaften seyn. Alle andern Materien müssen sich nur dadurch chemisch verwandt seyn, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit diesem *Einen* streben. - Dieses Princip ist, wie aus der Erfahrung erhellt, das, was wir *Sauerstoff* nennen. (Id. z. Ph. d. N. S. 88 [Bd. I. S. 170] ff.). Der Sauerstoff also kann nicht wieder chemisches Produkt aus der Verwandtschaftssphäre der Erde seyn.

(Gewöhnlich verweist man auf den Sauerstoff als letztes Princip, und die chemische Erklärung, die einmal bei ihm angelangt - auf ihn reducirt ist, hat das Recht stille zu stehen. - Aber was ist denn dieser Sauerstoff selbst? An diese Frage hat man noch gar nicht gedacht, und dadurch den Untersuchungskreis schlechthin beschränkt. Daß man diese Frage aufzuwerfen berechtigt ist, erhellt aus dem Vorhergehenden. Der Sauerstoff ist kein Produkt der Erde mehr. Allerdings; aber in einer höheren Sphäre muß er selbst wieder in die Reihe der Produkte treten. Der Sauerstoff ist *für uns* unzerlegbar, und nur insofern er dieß ist, *kann* er Mittelglied aller chemischen Affinitäten der Erde seyn und den chemischen Proceß der Erde *begrenzen* [eben deßwegen kein Produkt der Erde mehr]. Aber in einer höheren Sphäre hat er selbst wieder ein Unzerlegbares, auf das er reducibel ist. - (Sieht man nun ein, wie in der Natur indecomponible Substanzen existiren können, ohne daß einfache existiren? S. oben. Doch es ist hier nicht der Ort, dieß allgemein zu erklären. Wir beschränken uns hier auf Betrachtung dieses *Einen* Princips). - Der Sauerstoff ist *dadurch* allen andern Stoffen der Erde entgegengesetzt, daß *mit* ihm alle anderen verbrennen, während er mit keinem andern verbrennt. Aber anderwärts schon ist bemerkt worden, daß der Begriff der Verbrennlichkeit ein bloß relativer Begriff ist, woraus folgt, daß in einer höheren Sphäre der Sauerstoff oder ein Element desselben (wenn er selbst schon eine *verbrannte*

I,3,130

Substanz ist) in die Kategorie der verbrennlichen, d.h. chemisch componibeln Stoffe selbst wieder herabsinken *muß*[1].

Nun wende man nicht ein, daß der Sauerstoff ein chemisches Produkt der Erde sey, da wir ihn aus einer Menge Substanzen entbinden können. Es ist von einer *ursprünglichen* Erzeugung des Sauerstoffs selbst die Rede[2]. Vielmehr ist das *Daseyn* des Sauerstoffs in vielen Substanzen der Erde Beweis unsrer Theorie von der Erde als einem Produkt der Sonne, wodurch eine ganz eigne Ansicht der specifischen Differenz aller Materien unsrer Erde entsteht, indem alle Varietät sich darauf reducirt, daß welche *verbrannt,* andere in der Reduktion - (das Phänomen dieser Reduktion ist die Vegetation; auf der niedersten Stufe die Vegetation der Metalle, die durch die innere Gluth der Erde unterhalten wird, auf einer höheren die Vegetation der Pflanzen) - andere in permanentem Verbrennen - (das Phänomen dieses

permanenten Verbrennungsprocesses ist das animalische Leben) - begriffen sind[3]. Auch folgt hieraus nothwendig, daß keine Substanz auf der Erde

[1] Ein Körper heißt uns verbrennlich dadurch, daß er durch Zersetzung mit dem Sauerstoff *Licht* entwickelt. Denken wir uns nun aber, daß über dem Sauerstoff noch eine andere Materie wäre, die mit dem Licht in Verbindung stände, so würde ja der Sauerstoff selbst in die Kategorie der verbrennlichen Substanzen herabsinken.

Der Sauerstoff ist Princip des Verbrennens, weil über ihm keine höhere Materie steht, weil er die Grenze unserer Affinitätssphäre macht - weil in ihm entgegengesetzte Affinitätssphären sich berühren.

Oder, um ganz deutlich zu werden, denken wir uns etwa ein ideales Extrem von Verbrennlichkeit, so wird nothwendig diejenige Materie, welche in einem gegebenen System die *verbrennlichste* ist, selbst nicht mehr *brennbar*, sondern diejenige seyn, mit der alle anderen verbrennen. Man kann also den Sauerstoff in Bezug auf ein *höheres System* betrachten als die verbrennlichste aller Substanzen. In Bezug auf ein höheres System. Denn in Bezug auf das niederere System ist es nothwendig, daß gerade die verbrennlichste Substanz die unverbrennliche seyn muß, weil sie keine andere hat, mit der sie verbrennen könnte. Der Sauerstoff ist also nur deßwegen Princip des Verbrennens, weil er die Grenze unserer Affinitätssphäre macht.

[2] Der Sauerstoff nur ein einfaches Princip in Bezug auf die Erde.

[3] Wenn der Sauerstoff der Eine feste Punkt ist, über den der chemische Proceß nicht hinauskann, so wird er eben deßhalb Princip aller Qualitätsbestimmung seyn. | *[S.131]* Die Eintheilung der Materien in verbrannte und verbrennliche oder verbrennende und solche, die im Reduciren begriffen ist - eine vollkommen wahre Eintheilung.

I,3,131

vorkommen kann, die nicht entweder verbrannt *wäre*, oder verbrannt *würde*, oder *verbrennlich* wäre.

â) Dieß vorausgesetzt, ergeben sich folgende Schlüsse. - Der Sauerstoff hat bei allen chemischen Processen der Erde die *positive* Rolle[1]. Nun ist aber der Sauerstoff ein der Erde fremdes Princip, ein Erzeugniß der Sonne. Die positive Aktion in jedem chemischen Proceß muß also von der Sonne ausgehen, eine Influenz der Sonne seyn. Es wird also außer der Aktion der Schwere, welche die Sonne auf die Erde ausübt, noch eine *chemische Influenz* der Sonne auf die Erde postulirt. Es muß aber in der Erfahrung irgend ein Phänomen aufgezeigt werden, wodurch jene chemische Aktion der Sonne auf die Erde sich darstellt: dieses Phänomen, behaupte ich, ist das *Licht*.

Satz: Das Phänomen der chemischen Aktion der Sonne auf die Erde ist das Licht[2].

[1] Das, was man symbolisch Phlogiston nennen kann - ist nur als die Negation des Sauerstoffs vorstellbar.

[2] Das Licht - das heißt, was *wir* Licht nennen - ist bloß *Phänomen*, ist also nicht selbst Materie. Ich könnte diesen Satz, auf den uns der Zusammenhang unserer Untersuchung geführt hat, noch aus anderen Gründen beweisen. *Hier* nur so viel: das Licht ist nicht einmal eine *werdende* - in der Entwicklung begriffene - Materie; es ist vielmehr das *Werden*, die *Produktivität* selbst, die im Licht sich fortpflanzt, gleichsam das unmittelbare Symbol der allgemeinen Produktivität. Wir haben die Produktivität als den Grund aller Continuität in der Natur deducirt. Aber das Licht ist das Symbol aller Continuität. Das Licht ist die *stetigste Größe*, die existirt, und es ist die armseligste aller Vorstellungsarten, das Licht für ein *discretes* Flüssiges zu halten.

Es folgt schon aus dem Gesagten, daß ich das Licht ebensowenig für ein bloß mechanisches Phänomen - etwa für das Phänomen eines erschütterten Mediums (wie Euler) halten kann - es ist ein ganz dynamisches Phänomen. - Es ist wunderbar anzusehen, wie einige Chemiker, welche neuerdings viel von der dynamischen Physik reden, glauben, daß es dynamisch erklärt heiße, wenn man etwa die Lichtstrahlen für *Erschütterungen* des Aethers halte. Diese Erklärungsart ist so wenig dynamisch, als die, welche das Licht für ein discretes Fluidum hält.

I,3,132

Beweis. Zu demselben können wir nur durch mehrere Zwischensätze gelangen.

1) Vorerst muß eingeräumt werden, daß, wenn in der Natur überhaupt kein *Zufall* statuirt werden darf, auch der Lichtzustand der Sonne ihr nicht *zufällig* seyn kann, sondern, daß sie, *so nothwendig* als sie der Mittelpunkt der Schwere in unserm System ist, auch die Quelle des Lichtes seyn muß. Es werden also damit zum voraus alle Erklärungen ausgeschlossen, welche jenen Zustand der Sonne von etwas Zufälligem oder gar bloß Hypothetischem abhangen lassen.

(Z.B. wenn man das Licht nur für Wärmestoff von höherer Intensität nimmt, und die Sonnen in Lichtzustand gerathen läßt, weil sie als die größten Massen jedes Systems beim Niederschlag aus dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel und allmählichen Uebergang in festen Zustand die meiste elastische Materie frei gemacht haben. - Oder auch wenn man in den Sonnen eine Flamme wüthen läßt, von der man nicht zeigen kann, wie sie auf allen Sonnen entstehen *mußte*, noch wodurch sie unterhalten wird[1]. - Die Hypothese vom Licht als einer *atmosphärischen* Entwicklung der Sonne wäre allein dadurch von der Zufälligkeit zu retten, daß man der Sonne eine reine Sauerstoffatmosphäre von einem hohen Grad der Elasticität zuschriebe, und die Sonnen überhaupt als den ursprünglichsten Sitz des Sauerstoffs betrachtete. Das Letztere möchte sich zwar von der Sonne unseres Systems, nicht aber von den Sonnen überhaupt erweisen lassen).

[1] Die natürlichste Erklärung scheint zwar zu seyn, die Sonnen seyen verbrennende Körper. Das große Bild eines verbrennenden Weltkörpers, der, indem er selbst mit dem Zerstörer ringt, die Quelle des Lebens für ein System untergeordneter Körper wird, kann zwar die Einbildungskraft, aber nicht den Verstand bestechen. Denn es ist keine Nothwendigkeit in dieser Erklärung. (Kant zwar hat einen Versuch gemacht, der aber bei weitem nicht befriedigend ist. Statt der vielen Einwürfe, welche gegen diese Hypothese gemacht werden können, nur *Eins*: Es ist eine sehr natürliche, aber denn doch große Täuschung, wenn man glaubt, daß, weil im chemischen Proceß der Erde Lichtentwicklung mit Verbrennen verbunden ist, dieß auch im chemischen Proceß der Sonne der Fall sey. Daß der chemische Proceß der Erde damit verbunden, hat eben seinen Grund erst *in* dem Lichtzustand der Sonne - also kann dieser nicht wieder aus einem Verbrennungsproceß erklärt werden).

I,3,133

Mit Verlassung aller Hypothesen stelle ich daher folgenden Satz auf: *Wenn die positive Aktion in allem chemischen Proceß eine Aktion der Sonne ist, so ist die Sonne* im *Gegensatz gegen die Erde überhaupt in* ***positivem*** *Zustand.* Dasselbe wird von *allen* Sonnen gelten, nämlich, daß sie im Gegensatz gegen ihre Subalternen nothwendig *positiv* sind.

Die Sonnen müssen vermöge ihres positiven Zustandes eine positive (chemische) Influenz auf ihre Subalternen ausüben, *und das Phänomen dieser positiven Influenz* (nicht die *Influenz selbst*), behaupte ich, *sey das Licht.* (Ich könnte hinzusetzen, Licht, das in *geraden Linien* ausströmt, sey *überhaupt* Zeichen eines *positiven* Zustandes. Ich könnte aber diesen Satz vorerst nur durch die Analogie des positiv-elektrischen Lichts beweisen. - Diesem nach wären die Sonnen durch den Weltraum ausgestreute (für uns) *positive* Punkte, ihr Licht vielleicht + E; das sogenannte Tageslicht, das man durch eine zufällige Zerstreuung des Sonnenlichts nach allen Seiten gar nicht begreiflich machen kann, und durch welches auch dunkle Weltkörper sichtbar sind, - ähnlich dem als leuchtender *Punkt* erscheinenden - E).
Ich behaupte also nur im *Allgemeinen*, Licht überhaupt sey Phänomen des positiven Zustandes überhaupt. Nun sind alle Sonnen als Princip aller chemischen Verwandtschaft, im Gegensatz gegen ihre Subalternen *nothwendig* in positivem, also auch nothwendig in *ursprünglichem* Lichtzustand (ohne daß aller Sonnen Verhältniß zu ihren Subalternen deßwegen gerade *dasselbe*, wie das der Sonne zur Erde, seyn müßte. Das allgemeine Princip der Verwandtschaft muß in verschiedenen Systemen auch ein verschiedenes seyn. Vielleicht sogar ist es der Sauerstoff nur für die Erde und die Planeten von gemeinschaftlicher Explosion mit ihr. Jenes Mittelglied also ist variabel, nicht aber das positive Verhältniß der Sonnen selbst). - Ferner: unter Licht wird natürlich *positives* Licht verstanden (wie z.B.

bei dem Hunterschen Blitzversuch nur der Blitz desjenigen Auges positiv ist, das positiv armirt ist).

Aber das Licht der Sonnen ist *positiv* nur im Gegensatz gegen

I,3,134

unsern negativen Zustand. Aber die Sonnen selbst sind wieder Subalternen eines *höheren* Systems, ihr Licht also *negativ* in Bezug auf die höhere, *positive* Influenz, welche sie selbst in Lichtzustand versetzt. - Dieß eben ists, was eine Organisation des Universums ins Unendliche möglich macht, daß, was in Bezug auf ein Höheres *negativ* ist, in Bezug auf ein Niedereres wieder *positiv* wird, und umgekehrt. Das Licht selbst ist *ursprünglich* Phänomen eines *negativen* Zustandes, der einen höheren positiven als Ursache voraussetzt. Es eröffnet sich dadurch eine neue Welt, wohin nur Schlüsse, nicht aber die Anschauung reicht; das Licht ist es, was unsere Anschauung absolut begrenzt; was *jenseits* des Lichts und der Lichtwelt liegt, ist für unsern Sinn ein verschlossenes Land und in ewiger Dunkelheit begraben. Die chemische Aktion, wodurch die Sonne selbst wieder in Lichtzustand versetzt wird, ist für uns nur mittelbar erkennbar.

(Man wird die hier vorgetragene Behauptung nicht mit einer Frage *Lamberts* verwechseln, welcher zweifelhaft war, ob der von ihm angenommene Centralkörper unsers Systems nicht ein dunkler Körper seyn müsse. Der Hauptgrund, den er dafür anführt, ist, weil ein selbstleuchtender Körper von so ausgezeichneter Masse vor allen andern in die Augen fallen müßte. Ich behaupte aber, daß nicht nur der Centralkörper unsers Systems, sondern ein ganzes Universum jenseits unsers Systems *für uns* dunkel sey, und daß sonach alle selbstleuchtenden Körper nur zu *Einem* System gehören, und insgesammt von gemeinschaftlicher Formation seyen).

Diese Begriffe vorausgesetzt, kann ich nun den Satz: *daß das Licht Phänomen einer chemischen Aktion der Sonne auf die Erde ist,* in der Erfahrung nachweisen.

Der Beweis kann am kürzesten dadurch geführt werden, daß man zeigt, gewisse Erfahrungen lassen sich aus jenem Satze a priori ableiten.

a) Wenn der Sauerstoff bei allen chemischen Processen die positive Rolle hat, so müssen Körper, die gegen den *Sauerstoff negativ* sich verhalten, auch gegen die *Lichtaktion* der Sonne *negativ* sich verhalten.

I,3,135

(Der Körper, der gegen die Lichtaktion der Sonne *schlechthin positiv* sich verhält, muß für den Gesichtssinn absolut *aufgehoben,* und aus der Reihe der Dinge wie hinweggenommen seyn, weil nur das negative Verhältniß zu jener Aktion ihm überhaupt Existenz für diesen Sinn giebt. Aber auch kein phlogistischer Körper ist absolut durchsichtig, und umgekehrt jeder wahrhaft durchsichtige Körper verhält sich *positiv* gegen den Sauerstoff).

b) Wenn das Licht Phänomen einer positiven in jedem chemischen Proceß thätigen Aktion der Sonne ist, so muß das Licht hervortreten, wo ein Uebergang aus dem absolut-negativen in den absolut-positiven Zustand geschieht.

(Alle phlogistischen Körper verhalten sich negativ gegen den Sauerstoff. Jeder wahre Verbrennungsproceß ist daher ein solcher Uebergang. Zum wahren Verbrennungsproceß gehört aber die *absolute Entgegensetzung,* d.h. der Körper muß *absolut* unverbrannt seyn (was z.B. die Salpeterluft, die Erden, das Schwefelalkali u.s.w. nicht sind), ferner, nur der *Sauerstoff selbst* verhält sich gegen phlogistische Körper *absolut*-positiv, nicht aber eine Säure, worin er mit einer verbrennlichen Substanz verbunden ist.

Folgesatz. Lichterscheinungen nur, wo ein absoluter Gegensatz.
- daher: Das Licht, das beim Verbrennen erscheint, kein Bestandtheil weder der Sauerstoffluft, noch des Körpers, sondern *unmittelbares* Produkt der alles durchdringenden, nie ruhenden *chemischen Influenz der Sonne*. - *Die* ***Sonne*** *also oder ihr* ***Licht*** *vielmehr tritt überall hervor, wo nur ein positiver Zustand hervortritt*. Jene Aktion der Sonne erstreckt sich auf jeden Punkt des Raums, und die Sonne ist überall, wo ein Lichtproceß ist).

c) Wenn die Lichtaktion der Sonne *positiv* wirkt im chemischen Proceß, so müssen Körper, indem sie sich mit dem Sauerstoff verbinden, aufhören, gegen die Lichtaktion der Sonne negativ sich zu verhalten[1].

[1] Ursprünglich verhalten sich alle Körper der Erde negativ gegen den Sauerstoff - also auch gegen die Aktion des Lichts. Aber ein Körper, der dem | *[S.136]* chemischen Proceß unterworfen wird, hört auf sich negativ gegen jenes Princip, also auch sich negativ gegen das Licht zu verhalten, wenn das Licht das ist, wofür wir es ausgeben. Nun wird aber wirklich jeder Körper in dem Verhältniß, in welchem er sich mit Sauerstoff durchdringt, durchsichtig. - Also muß das Licht auch das seyn, wofür wir es ausgeben - Phänomene der chemischen Einwirkung der Sonne. Nur der Untersatz zu beweisen, wie folgt (s. Text).

I,3,136

(Das Maximum der Opacität ist der Glanz, das Reflektiren des Lichts von der Oberfläche in *gerader* Linie, ein Minus von Opacität das Reflektiren nach allen Richtungen, welches nur geschieht, wenn der Körper Farben zu spielen anfängt. Aber die Farben *steigen*, wie der positive Zustand des Körpers steigt. Das Minimum der Opacität, d.h. relative *Durchsichtigkeit* ist = dem (relativ-) höchsten Grad der Oxydation. Nicht sobald ist der opakste Körper in Säuren aufgelöst, als auch die Lichtaktion ihn zu durchdringen anfängt. Ebenso, wenn er auf trockenem Wege verbrannt wird).

Resultat: Die Aktion, deren Phänomen das Licht ist, wirkt positiv im chemischen Proceß. Viele Wirkungen also, die man dem Licht zugeschrieben hat, gehören eigentlich der Influenz, deren Phänomen es ist[1]. Daß der größte und vornehmste Theil der Weltkörper zu Lichtprocessen bestimmt ist, weist nicht auf etwas Zufälliges, sondern auf ein *allgemeines*, höheres und weiter greifendes *Naturgesetz*. Die Aktion des Lichts muß mit der Aktion der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in geheimem Zusammenhang stehen[2]. Jene wird den Dingen der Welt die dynamische wie diese die statische Tendenz geben. Aber dieß wird sich a priori aus der Möglichkeit eines dynamischen (chemischen) Processes überhaupt erweisen lassen. Denn überhaupt ist kein chemischer Proceß construktibel, ohne eine Ursache, die chemisch wirkt, aber dem chemischen Proceß selbst nicht unterworfen ist, wovon zu seiner Zeit.

[1] z.B. Einwirkung des Lichts auf die organische Natur nicht dem *Licht* selbst, d.h. dem, was wir Licht nennen, sondern der Aktion, deren Phänomen es ist.

[2] Nämlich durch die Aktion der Schwere wird die Indifferenz immer wieder aufgehoben - die Bedingung der Schwere wieder hergestellt. Aber nichts anderes als dieses Wiederherstellen des Gegensatzes erblicken wir im Licht, also ist schon hier klar, in welchem Zusammenhang wohl die chemische Aktion mit der Aktion der Schwere stehen möge.

I,3,137

B.

a) *Wenn alle Materien der Erde zu jener chemischen Aktion positiv oder negativ sich verhalten, so*

werden sie auch ***wechselseitig untereinander*** *sich so verhalten.*

b) *Je zwei specifisch verschiedene Körper werden sich wechselseitig zueinander positiv und negativ verhalten, und ihre Qualitätsdifferenz wird sich durch dieses positive oder negative Wechselverhältniß ausdrücken lassen*[1].

(Es ist damit abgeleitet, daß es überhaupt etwas wie *Elektricität* in der Natur gebe[2]. Empirisch ausgedrückt lautet der Satz so: Alle Qualitätsdifferenz der Körper läßt sich ausdrücken durch die entgegengesetzten Elektricitäten, welche sie im wechselseitigen Conflikt annehmen [und der Grad ihrer Qualitätsdifferenz wird = seyn dem Grad der elektrischen Entgegensetzung, die sie im wechselseitigen Conflikt zeigen]).

c) Aber das negative und positive Verhalten der Körper überhaupt ist bestimmt durch ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff. *Also wird auch [die Differenz ihrer Elektricität oder] das negative und positive Verhältniß der Körper* ***unter einander bestimmt*** *seyn durch ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff*.

Anmerk. Daß das elektrische Verhältniß der Körper überhaupt bestimmt sey durch ihr chemisches Verhältniß zum Sauerstoff, dieser vom Verfasser[3] zuerst aufgestellte Satz bleibt wahr, obgleich die daraus gezogenen Folgerungen wegfallen müssen. Nämlich nicht etwa, weil die Elektricität selbst ein *Erzeugniß des Sauerstoffs* (wofür man nun

[1] Deutlicher vielleicht so: ihr wechselseitig positives und negatives Verhältniß wird die ursprünglichste Erscheinung ihrer Qualitätsdifferenz, oder: die Qualitätsdifferenz der Körper wird = seyn der Differenz des positiven und negativen Zustandes, worein sie sich wechselseitig versetzen.

[2] Sie ist das einzige Phänomen in der Natur, das uns ein solches positives und negatives Wechselverhältniß zeigt, worein zwei verschiedene Körper sich versetzen.

[3] in den Ideen zur Philosophie der Natur.

I,3,138

auch die elektrischen Lichterscheinungen nicht mehr als Grund anführen kann, da (nach S. 135) die Quelle des Lichts überhaupt nicht in der Sauerstoffluft gesucht werden kann), sondern *weil der Sauerstoff überhaupt das Qualitätsbestimmende ist im chemischen Proceß der Erde,* ist die Elektricität der Körper bestimmt durch ihr Verhältniß zum Sauerstoff.

Als Princip aller Theorie des elektrischen Processes muß der Satz aufgestellt werden, *daß* im ***elektrischen*** *Proceß derjenige Körper, welcher positiv ist, die Funktion,* welche der *Sauerstoff beim* ***Verbrennungsprocesse***[1] hat, übernimmt. Aber ist der Körper nur positiv, insofern er die Funktion des Sauerstoffs übernimmt, d.h. insofern der Sauerstoff in Bezug auf ihn positiv ist, so ist dagegen der Sauerstoff in Bezug auf ihn *positiv,* nur insofern *er* in Bezug auf dieses Princip *negativ* ist. Der positive Körper muß also (*außerhalb* des elektrischen Conflikts) gegen den Sauerstoff *negativ* sich verhalten, d.h. eine unverbrannte Substanz seyn. - Nun lassen sich überhaupt folgende Fälle denken.

Entweder setzt man zwei gegen den Sauerstoff absolut negativ sich verhaltende, d.h. schlechthin unverbrannte Substanzen in elektrischen Conflikt, doch daß sie sonst heterogen seyen und die eine mehr Verwandtschaft habe zum Sauerstoff als die andere: so muß nach dem aufgestellten Gesetz ganz nothwendig die erstere positiv-elektrisch werden.

(Dieser Fall allein eigentlich ist ein ganz reiner Fall, weil hier das Verhältniß beider Körper zum Sauerstoff dasselbe (nämlich negativ) ist, und sie nur *innerhalb* dieses Verhältnisses sich entgegengesetzt sind[2]. Es fragt sich nur, woran man die *absolut unverbrannten,* gegen den Sauerstoff absolut negativ sich verhaltenden Körper erkenne. Die Elektricität selbst gibt das Merkmal dafür an. Ein Körper, der vollkommener Leiter der Elektricität ist, wird, *sobald er verbrannt ist, Isolator*

[1] indem er unmittelbar eingreift, während er in den elektrischen nur mittelbar eingreift.

[2] d.h. es findet sich ein Mehr oder Weniger der Verbrennlichkeit oder des negativen Verhältnisses der Körper zum Sauerstoff.

I,3,139

der Elektricität. Man muß also schließen, daß alle Körper, welche die Elektricität isoliren, verbrannte, so wenig sich das übrigens mit den gewöhnlichen chemischen Eintheilungen vertragen mag, obgleich es bei vielen (wie den Harzen, Oelen, Erden u.s.w.) außer Zweifel ist. Auch braucht nicht das schon anderwärts Erinnerte wiederholt zu werden, daß die Begriffe von Verbrennlichkeit, von Oxydation und Desoxydation überhaupt höchst relative Begriffe sind.

Die einzige [wirkliche] Ausnahme von jenem Gesetz, daß alle verbrannten Körper isoliren[1], macht das Wasser und alle Säuren in flüssigem Zustand; aber da sie alle Leitungskraft zugleich mit dem tropfbar-flüssigen Zustand verlieren, so ist hier ein noch unerklärter Zusammenhang zwischen Leitungskraft und flüssigem Zustand anzunehmen. Wir können also in Ansehung *fester* Körper wenigstens das oben aufgestellte Gesetz auf Körper, die *Leiter* der Elektricität sind, einschränken (daß also von zwei elektrischen Leitern derjenige die Funktion des Sauerstoffs übernimmt[2], welcher ihm am meisten verwandt ist[3]).[4]

[1] denn daß manche von den elektrischen Nichtleitern unter die unverbrannten Körper in der Chemie gerechnet werden, macht keine Ausnahme gegen jenes Gesetz.

[2] derjenige positiv ist.

[3] Dieß folgt unmittelbar aus dem schon festgesetzten Princip, daß im elektrischen Proceß derjenige Körper + ist, der die *Funktion* des Sauerstoffs übernimmt, und eben dieses Gesetz, daß nämlich der Körper, welcher zum Sauerstoff größere Verwandtschaft hat, + ist, wird bestätigt durch den Galvanismus, wo z.B. der Körper, der zum Sauerstoff die größte Verwandtschaft hat, die kräftigsten Zuckungen erregt. *Volta* hat gefunden, daß durch das bloße Zusammenstoßen solcher *zwei* Körper, die im elektrischen Proceß wirken, Elektricität hervorgebracht werden kann, daß immer der dem Sauerstoff verwandte + , der andere - Elektricität hat.

[4] Das Gesetz, daß von zwei Körpern derjenige, welcher zum Sauerstoff die größte Verwandtschaft hat, *negativ*-elektrisch werde, war bloß von den Isolatoren der Elektricität abstrahirt. Herr *Ritter*, der das entgegengesetzte, durch ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff bestimmte, Verhalten der Körper beim Galvanismus von allen, die es bemerkt haben, am weitesten verfolgt hat, hat für elektrische Leiter gerade das entgegengesetzte Gesetz gefunden. - (Folgende Gesetze gehen als Resultat aus Herrn Ritters galvanischen Versuchen hervor. *Flüssigkeiten*, welche *oxydirbare* Bestandtheile enthalten, z.B. Laugensalz | *[S.140]* und Schwefelleberauflösungen, sind mit festen oxydirbaren Körpern, die *zugleich Leiter der Elektricität sind*, z.B. allen Metallen, positiv beim Galvanismus. *Flüssigkeiten*, welche bereits *oxydirt sind*, wie Wasser und andere, sind mit denselben festen Körpern negativ. Diese *festen Körper untereinander* in Conflikt gesetzt, wird jederzeit derjenige, welcher zum Sauerstoff die größere Verwandtschaft hat, positiv, der die geringere hat, negativ-elektrisch). - Da nun das Gesetz, welchem die Leiter folgen, wenn auch nur der eine Körper ein Isolator ist, sich umkehrt, so ist es natürlich zu schließen, daß der Grund dieses Umkehrens in die Sphäre des Unterschieds zwischen Leitern und Isolatoren selbst fallen müsse. Die Täuschung löst sich dadurch, daß man *alle* Isolatoren als solche für Substanzen annimmt, welche nicht absolut zwar, aber doch *relativ*, in Bezug auf die Körper, die Leiter der Elektricität sind, *verbrannte* sind. (Anmerkung des Originals.)

I,3,140

Oder man setze zwei Körper, wovon der *eine* eine verbrannte Substanz, welche also gegen den

Sauerstoff geringere Verwandtschaft hat, der andere eine *absolut* unverbrannte, die also zum Sauerstoff große Verwandtschaft hat, in elektrischen Conflikt, so wird *diese* die Funktion des Sauerstoffs übernehmen und constant positiv seyn. (Z.B. irgend ein Metall mit irgend einer Säure, Erde u.s.w.).

Oder endlich es werden zwei Körper, die *beide* verbrannte Substanzen sind, in Conflikt gesetzt, so wird hier das Gesetz sich umkehren, die *verbranntere* Substanz (die insofern also zum Sauerstoff weniger Verwandtschaft hat) wird die Rolle des Sauerstoffs übernehmen, d.h. *positiv* seyn (z.B. das weiße Band mit dem schwarzen, übersaure mit gemeiner Salzsäure). - Man wird an dem elektrischen Verhältniß isolirender Substanzen ein Mittel haben, auf den Grad ihrer Oxydation zu schließen, so daß diejenige, welche am constantesten positiv ist, auch die oxydirteste seyn muß. - Ob man das Glas, welches, sofern es Kieselerde ist, vielleicht die verbrannteste aller Substanzen ist, unter dieses Gesetz subsumiren muß, oder ob es mit ihm derselbe Fall ist wie z.B. mit der Schwefelleber (da doch der Schwefel am constantesten negativ ist), ist ungewiß.

d) *Wie unterscheidet sich der elektrische Proceß vom eigentlichen - chemischen - Verbrennungsproceß?*

Der einzige Unterschied ist dem Bisherigen zufolge der, daß im

I,3,141

elektrischen Proceß der Körper, der dem Sauerstoff am nächsten verwandt ist, die Rolle übernimmt, welche im Verbrennungsproceß der Sauerstoff selbst spielt, so daß insofern der elektrische Proceß durch den chemischen vermittelt ist.

Aber umgekehrt auch der Verbrennungsproceß ist durch den elektrischen vermittelt. Sogar die *Bedingungen alles Verbrennungsprocesses sind dieselben wie die des elektrischen.* Denn kein Körper verbrennt *unmittelbar* oder *allein* mit dem Sauerstoff, sowie keiner allein oder unmittelbar mit dem Sauerstoff elektrisch wird. Zu jedem Verbrennen gehört ein dritter Körper, der die Funktion des Sauerstoffs übernimmt, und durch dessen Vermittlung erst der Sauerstoff zersetzt wird - (in den gewöhnlichen Verbrennungsprocessen das Wasser, nach neuern Entdeckungen. Uebrigens braucht man nur an die Bildung der Alkalien durch Verbrennung vegetabilischer Körper zu denken, um auf eine solche Duplicität oder vielmehr Triplicität bei dem Verbrennungsproceß geführt zu werden)[1]. Der elektrische Proceß also nicht dem Princip nach verschieden vom Verbrennungsproceß. Die Möglichkeit beider bedingt durch dasselbe Letzte. Der einfachste elektrische Proceß beginnt mit dem Conflikt zweier Körper, A und B, die sich berühren oder reiben, und die *beide* an sich negativ sind (in Bezug auf den Sauerstoff), nur daß A, als Repräsentant des letzteren [des Sauerstoffs], in diesem Conflikt positiv wird. Es muß aber für jeden Körper ein Maximum des positiven Zustandes geben. Sobald dieses Maximum erreicht ist, muß der Körper nach dem allgemeinen Gesetze des Gleichgewichts in das Minimum übergehen. Das Maximum aber ist erreicht, wenn der Körper in Lichtzustand geräth [d.h. verbrennt] (oben S. 135)[2],

[1] Der letzte Satz ist im Handexemplar gestrichen. Statt dessen heißt es: Es beginnt also auch jeder Verbrennungsproceß mit einem solchen *bloß mittelbaren* Eingreifen des Sauerstoffs in den Proceß. Auch der Verbrennungsproceß wird angefangen durch einen Körper, der erst als Repräsentant des Sauerstoffs auftritt. Und so ist es wohl gewiß, daß jeder chemische Proceß nicht durch einfache, sondern durch eine doppelte Wahlverwandtschaft geschieht.

[2] Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß auch das Licht, das beim Verbrennungsproceß zum Vorschein kommt, elektrischer Art, und der Ursache | *[S.142]* zuzuschreiben ist, welche die allgemeine Elektricität unterhält. Der Körper, wenn er in Lichtzustand geräth, ist gleichsam ganz aufgelöst in positive Elektricität. Denn es ist ja immer der verbrennlichere, der + wird, - und wenn wir bedenken, daß in der Elektricität eben der Gegensatz sich zeigt, der in die ursprüngliche Construktion der Materie mit eingeht, was sind denn im Grunde alle Körper? Nichts anders als Elektricität.

I,3,142

darum (nicht etwa, weil das Licht Bestandtheil der Sauerstoffluft ist) ist die Lichterscheinung gleichzeitig mit dem Verbrennen, d.h. mit dem Uebergang aus dem Maximum des positiven Zustandes in das Minimum. Denn sobald der Körper verbrannt (oxydirt) ist, hört er auf gegen den Sauerstoff *negativ* sich zu verhalten, aber dieses negative Verhalten ist Bedingung aller positiven Funktion im elektrischen Processe, er geht also unmittelbar von der positiven Funktion über in die entgegengesetzte (was sich durch isolirende Eigenschaft und vermehrte Wärmecapacität, welche beide eigentlich nur *Eine* Eigenschaft sind, ankündigt). Sowie also der elektrische Proceß der Anfang des Verbrennungsprocesses ist, so ist der Verbrennungsproceß (das Ideal alles chemischen Processes) das Ende des elektrischen.

Wie nun aber, wenn so, wie der positive Körper im elektrischen Proceß nur Repräsentant des Sauerstoffs ist, der Sauerstoff selbst wieder nur Repräsentant eines höheren Princips ist, so wird, wenn der Sauerstoff selbst in unmittelbaren Conflikt mit dem Körper gesetzt wird, eine unmittelbare Berührung der niedereren und höheren Affinitätssphäre (zu welcher jenes Princip gehört), es wird ein Uebergang der einen in die andere stattfinden, und so ein absolutes Verschwinden alles Dualismus, d.h. ein *chemischer* Proceß, nothwendig seyn. Der Sauerstoff wird als *Mittelglied* im Processe verschwinden, und jener höhere Stoff[1] selbst hervortreten.

Es erhellt ferner, daß die Beschaffenheit des Körpers, kraft welcher er der Erhitzung fähig, mit derjenigen, vermöge welcher er der Elektricität fähig ist, eine und dieselbe ist (denn das Maximum der Erhitzung geht, wie das Maximum der Elektricität, unmittelbar in den Verbrennungsproceß, womit die Wärme und Elektricität isolirende Eigenschaft gleichzeitig eintritt, über).

[1] jenes höhere Princip.

I,3,143

C.

Noch muß eine andere Frage beantwortet werden, diese: *Wie sich die Aktion der Schwere zu jener chemischen Aktion der Sonne auf die Erde verhalte.* - Wir können zwei Punkte ihres wechselseitigen Verhältnisses bestimmen.

Der *erste* ist, daß die Bedingung *beider* eine Differenz ist, daß aber die Heterogeneität, welche Bedingung der Aktion der Schwere ist, höherer Art, und daß die, welche Bedingung der chemischen Aktion ist, ohne Zweifel nur durch jene höhere Heterogeneität bestimmt sey. Das Verhältniß dieser Heterogeneitäten aber genauer anzugeben, sind wir durch das Bisherige nicht in den Stand gesetzt.

Das *Zweite* ist, daß die Aktion, welche die Sonne als Ursache der Schwere auf die Erde ausübt, durch eine höhere Aktion, welche auf die Sonne ausgeübt wird, bestimmt, also der Sonne nicht eigenthümlich ist, daß aber diejenige Aktion, vermöge welcher sie Ursache des chemischen Processes der Erde ist, ganz allein durch die eigenthümliche Natur der Sonne bestimmt ist[1].

[1] Letzterer Passus (der zweite Punkt) ist im Handexemplar gestrichen mit dem Beisatz: zweifelhaft.

[Dritter Hauptabschnitt. Wechselbestimmung der organischen und anorgischen Natur.]

Der bisherige Gang unserer Untersuchungen war folgender:

"Die Natur ist in ihren ursprünglichsten Produkten organisch, aber die Funktionen des Organismus können nicht anders als im Gegensatz gegen eine anorgische Welt abgeleitet werden. Denn als das Wesen des Organismus muß die *Erregbarkeit* gesetzt werden, kraft welcher allein eigentlich die organische Thätigkeit verhindert wird, in ihrem Produkte, das eben deßwegen nie *ist,* sondern immer nur *wird*, sich zu erschöpfen".

"Aber wenn das Wesen alles Organismus in der Erregbarkeit besteht, so müssen die *erregenden Ursachen außer* ihm gesucht werden, in einer der organischen entgegengesetzten, d.h. *unorganischen* Welt. Es mußte also die Möglichkeit einer unorganischen Welt überhaupt, und die Bedingungen dieser Möglichkeit mußten abgeleitet werden".

I,3,144

"Aber noch überdieß, wenn [das produktive Produkt oder der] Organismus überhaupt nur unter Bedingung einer anorgischen Welt möglich ist, *so müssen auch in der unorganischen Natur schon alle Erklärungsgründe des Organismus* liegen. Aber diese Natur ist der organischen entgegengesetzt. Wie könnten also in ihr die Gründe des organischen liegen? - Man kann sich das nicht anders erklären als durch eine *prästabilirte Harmonie zwischen beiden.* - Mit andern Worten: die unorganische Natur muß zu ihrem Bestand und Fortdauer selbst wieder eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzten, es *muß* [gleichsam eine gemeinschaftliche Naturseele geben, durch welche die organische und unorganische Natur in Bewegung gesetzt ist, es muß] ein ***Drittes*** *geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Medium, das die* ***Continuität*** *zwischen beiden unterhält.*

Die organische und die unorganische Natur müssen sich also wechselseitig erklären und bestimmen; - (daraus erhellt, warum alle Erklärungen überhaupt, welche von jener oder dieser *einzeln* - auch in dem gegenwärtigen System - gegeben worden sind, ihrer Natur nach unvollständig seyn müssen; und warum die ganze Natur gleichsam mit *Einem* Schlag (wie es seyn muß) zu erklären, nur durch *eine Wechselbestimmung des Organischen und des Unorganischen* möglich ist, zu welcher Wechselbestimmung unsere Betrachtung jetzt fortschreitet.

I.

Wir haben in den Organismus als erste Eigenschaft die *Erregbarkeit gesetzt*, ohne vorerst diese Eigenschaft selbst näher erklären zu können. Das Einzige, was wir thun konnten, war, daß wir sie in ihre entgegengesetzten Faktoren, organische Receptivität und organische Thätigkeit, zerlegten. Es ist jetzt Zeit, und durch die Ableitung dessen, was zur anorgischen Natur, als durch welche die organische bestimmt seyn muß, überhaupt gehört, sind wir in Stand gesetzt, jene Eigenschaft auf wirkliche Naturursachen zurückzuführen.

(Es ist nämlich gezeigt worden, daß zum Wesen der anorgischen

I,3,145

Natur die Bildung eines allgemeinen Gravitationssystems gehöre, mit dessen Gradationen auch die Gradationen der Qualitätsunterschiede parallel gehen, indem ein solches System nichts anderes als eine allgemeine Organisation der Materie in immer engere Verwandtschaftssphären bezeichnet; ferner, daß durch eine ursprüngliche Differenz in der Weltmaterie die specifischen Attraktivkräfte im Universum (welche Ursache der Schwere auf jedem einzelnen Weltkörper sind) bedingt sind; endlich, daß auf jeden Weltkörper außer der Aktion der Schwere eine chemische Aktion, die von derselben Quelle wie jene ausgeht, und deren Phänomen das *Licht* ist, wirksam seyn müsse, daß diese Aktion die Phänomene der *Elektricität,* und, wo Elektricität verschwindet, den chemischen Proceß, gegen welchen (als Aufhebung alles Dualismus) sie eigentlich tendirt, bewirke). -

1) Das Wesen des Organismus besteht in *Erregbarkeit*. Dieß ist aber ebenso viel als: *der Organismus ist sein eigen Objekt* (Nur *insofern* auch, als er sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist, kann der Organismus das Ursprünglichste in der Natur seyn, denn die Natur haben wir eben bestimmt als eine Causalität, die sich selbst zum Objekt hat [die sich aus sich selbst producirt][1]).

Der Organismus constituirt sich selbst. Aber er constituirt *sich selbst* (als Objekt) nur im Andrang gegen eine äußere Welt [der aber jene Duplicität unterhält, und das Zurücksinken in Identität oder Indifferenz unmöglich macht]. Könnte die äußere Welt den Organismus [unmittelbar] als *Subjekt* bestimmen, so hörte er auf *erregbar* zu seyn. Also nur der Organismus als Objekt muß durch äußere

[1] Dadurch eben, daß es *sich selbst* Objekt, unterscheidet sich das Organische vom Todten. Das Todte ist nie *sich selbst*, sondern einem *andern,* Objekt; z.B. beim Stoß, ja selbst bei chemischen Operationen, wo zwar zwei Körper sich wechselseitig Objekt werden - aber hier haben wir schon *zwei* Körper gesetzt. Die Aufgabe aber ist: es soll in *einem und demselben ungetheilten* Individuum Duplicität seyn, es soll nicht irgend einem andern, sondern sich selbst Objekt seyn. - Ein solches Ganzes, das sich selbst constituirt, ist der Organismus (vom Organismus eine doppelte Ansicht - Organismus als Subjekt und Objekt). - Diese Identität in der Duplicität ist es, die Brown, ohne es sich deutlich zu machen, durch die Erregbarkeit ausgedrückt hat.

I,3,146

Einflüsse bestimmbar seyn, der Organismus als Subjekt muß durch sie *unerreichbar* seyn.

(Die Erregbarkeit des Organismus stellt sich in der Außenwelt dar als eine beständige *Selbstreproduktion*. Dadurch eben unterscheidet sich das Organische vom Todten, daß das Bestehen des erstern nicht ein wirkliches *Seyn,* sondern ein beständiges *Reproducirtwerden* (durch sich selbst) ist[1], und daß dieses beständige Reproducirtwerden indirekter Effekt äußerer, conträrer Einflüsse ist, da hingegen das Todte (unerregbare) durch äußere conträre Einflüsse nicht zur Selbstreproduktion bestimmt werden kann, sondern dadurch zerstört wird).

2) Aber wenn (wie nicht bewiesen zu werden braucht) die organische Thätigkeit eigentlich nur dem Organismus als Subjekt zukommt, die organische Thätigkeit aber nur durch äußere Einflüsse erregbar ist, so kann der Organismus als Subjekt für äußere Einflüsse nicht unerreichbar seyn, wie doch behauptet wurde. - Dieser Widerspruch läßt sich nicht anders auflösen als so: daß der höhere Organismus - (man erlaube diesen Ausdruck statt des unverständlicheren Organismus als Subjekt) - durch die äußeren Einflüsse nicht *unmittelbar* [*sondern,* wie schon früher abgeleitet worden, nur *indirekt*] afficirt wird. Kurz: *der Organismus* (als Ganzes genommen) *muß sich selbst das Medium seyn, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken*[2].

3) Aber [wir schließen immer weiter fort] "der Organismus soll sich selbst das Medium seyn etc." sagt, allgemeiner ausgedrückt, wieder nichts als: es *soll im Organismus selbst eine ursprüngliche Duplicität seyn.*

[1] Vom höchsten Standpunkt angesehen ist freilich auch das Bestehen der todten Natur ein beständiges Reproducirtwerden . Aber das todte Objekt besteht nicht durch sich selbst, sondern durch die ganze übrige Natur. Die todte Natur unveränderlich. Der Organismus aber geht immer unter und entsteht immer wieder. Jedes organische Individuum in jedem Augenblick verändert und doch immer dasselbe.

[2] Dieß ist verständlich zu machen durch die galvanischen Erscheinungen. Das irritable System ist nur gleichsam die Bewaffnung des sensibeln, - die Kette, worein es eingeschlossen.

I,3,147

Aber der Organismus ist alles, was er ist, nur im Gegensatz gegen seine Außenwelt. "Es soll im Organismus eine ursprüngliche Duplicität seyn" heißt also - es folgt nothwendig - ebenso viel als: *der Organismus soll eine doppelte Außenwelt haben.*

4) Aber ich frage: wie ist es möglich, daß der Organismus zweien Welten zugleich angehört? Es ist, antworte ich, nicht möglich, *als wenn jede anorgische Welt selbst eigentlich eine* ***doppelte*** *Welt ist.* Aber ist dieß nicht also, nach dem, was wir als Bedingung der Möglichkeit einer anorgischen Welt abgeleitet haben? In jeder anorgischen Welt spiegelt sich eine *höhere Ordnung,* eine *höhere Welt.* Wo diese entgegengesetzten Ordnungen sich berühren, *da ist Thätigkeit*[1].

5) Die Data zur Beantwortung der Frage sind nun gefunden[2].
Die Antwort ist folgende:

Soll der Organismus erregbar (sein eigen Objekt) seyn (welches äußerlich als beständige Selbstreproduktion, den äußeren conträren Einflüssen entgegen sich darstellt), so muß im Organismus etwas durch die Einflüsse seiner Außenwelt Unerreichbares seyn, oder, wie wir es näher bestimmt haben, etwas - ein Theil - (man erlaube uns indeß uns so auszudrücken) - des Organismus, der für die Einflüsse seiner unmittelbaren Außenwelt gar nicht *unmittelbar* empfänglich ist. Dieser müßte also einen gröberen Organismus haben (der ein Organismus des Organismus - dasjenige wäre, was durch die Erregung des höheren beständig reproducirt wird) - und nur vermöge dieses niedereren

[1] Jede anorgische Welt ist eigentlich nur der Spiegel, der uns eine höhere Welt reflektirt. Deßwegen, sobald das Band sich löst, wodurch die eine Welt der andern verschlossen ist, tritt die höhere hervor - wie durch das Licht beim Verbrennungsproceß. Alle Thätigkeit in der Natur hat (wie wir schon gesehen) nur auf der Grenze zweier Welten statt. Solang diese Grenze bleibt, ist Thätigkeit; wird sie aufgehoben - und eben dieß geschieht im *chemischen* Proceß -, so ist auch die Bedingung aller Thätigkeit aufgehoben. - Jene Grenze wird nur eben im Organismus, solang er Organismus ist (denn ich habe schon bewiesen, daß das organische Produkt als *organisch* nicht untergehen kann) nie aufgehoben werden können.

[2] die Frage war: wie der Organismus sich selbst das Medium äußerer Einflüsse seyn könne.

I,3,148

Organismus müßte der höhere mit seiner Außenwelt zusammenhangen. Mit Einem Wort: *der Organismus müßte in der Erscheinung in entgegengesetzte Systeme,* ein höheres und ein niedereres, *zerfallen*[1]. Nur vermittelst des letztern müßte jenes Höhere in Contiguität mit seiner Außenwelt stehen.

6) Aber wie könnte das Höhere den Einflüssen dieser Außenwelt entzogen seyn, als selbst durch die *Einflüsse einer höheren Welt*? So wie nun das höhere System [der höhere Organismus] nur durch das niederere mit der (unmittelbaren) Außenwelt des Organismus zusammenhängt, so müßte das niederere nur vermittelst des höheren mit der höheren Ordnung zusammenhangen. Kurz: *Jede Organisation ist nur Organisation, insofern sie gegen zwei Welten zugleich gekehrt ist.* Jede Organisation eine *Dyas*[2].

7) Jene höhere Influenz muß näher bestimmt werden. Dieselbe allein ist *Ursache* der Erregbarkeit, denn nur durch sie ist der Organismus in eine den äußern Einflüssen entgegengesetzte Thätigkeit versetzt.

a) Wie jene Influenz[3] wirke und welches ihre Natur sey, werden wir daher am kürzesten im Gegensatz gegen die Wirkungsart der äußern Einflüsse auf den Organismus und ihre Natur bestimmen können[4].

Die äußern Einflüsse wirken ihrer Natur nach auf den Organismus, insofern er bloß als Materie (als Produkt) betrachtet wird, *chemisch*. Aber der Organismus ist nie bloß *Produkt* (bloß Objekt).

[1] In der gröbsten Erscheinung zeigt sich dieß durch das sogenannte sensible und irritable System - aber, wenn der Organismus ins Unendliche Duplicität ist, so wird auch jenes Zerfallen ins Unendliche gehen, - auch im Nervensystem wird wieder jene Duplicität seyn müssen. - Gallinis sensitiver und vegetativer Mensch. Aber dieß ist kein Gegensatz, denn auch das bloße Vegetative setzt Sensitives voraus.

[2] Die *letzten* Worte sind im Handexemplar delirt.

[3] durch welche der Organismus gegen den Einfluß seiner unmittelbaren Außenwelt gleichsam gewaffnet ist.

[4] Aber eben diese Wirkungsart ist nicht *rein* erkennbar, und zwar deßhalb, weil der Organismus schon unter dem Einflusse jener höheren Ursache steht. Wir müssen also fragen, wie jener Einfluß auf den Organismus wirken würde, wenn er bloß Produkt wäre, ohne produktiv zu seyn.

I,3,149

Die äußern Einflüsse wirken insofern also *nicht chemisch* auf den Organismus. Es fragt sich, wodurch ihre chemische Wirkung verhindert werde.

Sie muß verhindert werden durch die entgegengesetzte Thätigkeit des Organismus, welche wir im Begriff der Erregbarkeit denken. Aber in diese Thätigkeit ist der Organismus selbst nur durch eine höhere Ursache versetzt. *Diese Ursache also muß eine den chemischen Einflüssen entgegengesetzte Thätigkeit ausüben*. - Dieß wäre *Eine* Bestimmung.

b) Aber ferner: *die Bedingung jener auf den Organismus wirksamen Thätigkeit ist die Duplicität im Organismus selbst;* nur insofern im Organismus selbst eine ursprüngliche Duplicität ist, ist jene Ursache auf ihn thätig. *Es muß also eine Ursache seyn, die überhaupt nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist.* Als eine solche Ursache aber kennen wir nur allein die *chemische Aktion*, die wir im Vorhergehenden als nothwendig in der Natur abgeleitet haben, und die nur unter Bedingung eines *positiven und negativen Wechselverhältnisses* überhaupt sich thätig erzeigt. Diese chemische Aktion muß überdieß (wie die Aktion die Ursache der Erregbarkeit ist) als von einer höheren Ordnung ausgehend gedacht werden, weil was *Ursache* des chemischen Processes (in einer bestimmten Sphäre) ist, nicht wieder ein Princip *derselben* Sphäre seyn kann[1]. Also wäre die allgemeine chemische Influenz identisch mit der Ursache der Erregbarkeit.

[1] Es mag alles chemisch seyn in der Natur, nur das nicht, was Ursache des chemischen Processes ist.

Eine Anmerkung des Verfassers zu der schon erwähnten Recension seiner Schriften von der Weltseele, des Entwurfs und der Einleitung zum Entwurf, durch Steffens, welche in der Zeitschrift für spekulative Physik Band 1. steht, spricht denselben Gedanken aus in Beziehung auf die über den chemischen und dynamischen Proceß erhabene Ursache desselben. Es heißt dort (S. 34):

Haben denn wohl diejenigen, welche eine Materie, die keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, doch Ursache nicht nur alles chemischen, sondern selbst alles dynamischen Processes seyn soll, so ganz unbegreiflich finden, so ganz vergessen,

daß Wärme, Elektricität, Licht, lauter *Materien* nach *ihrer* Ansicht, Ursachen des chemischen Processes sind, obgleich sie noch mit nichts bewiesen haben, daß sie | *[S.150]* als Bestandtheile in den chemischen Proceß eingehen, oder ihm wirklich unterworfen seyen, und hätten sie nicht vielmehr aus den Widersprüchen, die sie dem Verfasser aufzuzeigen meinten, auf das Widersprechende ihrer eignen Ansichten schließen sollen?

I,3,150

c) Aber die Ursache der Erregbarkeit muß den chemischen Einflüssen *entgegenwirken*, also kann sie nicht identisch mit jener allgemeinen chemischen Influenz seyn, es wäre denn, daß diese selbst nur in *einer* Rücksicht *chemisch*, in anderer Rücksicht aber *nicht chemisch* wäre. Es fragt sich, ob und wie dieß gedacht werden könne.[1]

Wir haben jene Thätigkeit (die Ursache der Erregbarkeit ist) charakterisirt als eine solche, *deren nothwendige Bedingung Duplicität* ist. Aber man kann sich keine Thätigkeit denken, deren Bedingung nothwendig Duplicität ist, als nur eine Thätigkeit, deren *Tendenz chemisch* ist, weil nur zum chemischen Proceß jene Duplicität nothwendig ist. Also müßte jene Thätigkeit, die Ursache der Erregbarkeit ist, selbst eine der Tendenz nach chemische Thätigkeit seyn. - Aber jede Thätigkeit erlischt in ihrem *Produkte*. Wenn also die Tendenz jener Thätigkeit der chemische Proceß ist, so müßte es eine Thätigkeit seyn, *die im chemischen Proceß erlischt*, die insofern also ***nicht** chemisch* ist. - Aber die chemische Thätigkeit erlischt [ja selbst] *auch* im chemischen Proceß (wo zwei Körper in Ein identisches Subjekt übergehen) wirklich, denn nur zwischen Körpern, die *sich wechselseitig Subjekt und Objekt werden können*, ist ein chemischer Proceß möglich. Also ist die chemische Thätigkeit selbst eine Thätigkeit, die nur der *Tendenz* nach *chemisch* ist, aber die ihrem *Princip* nach, weil sie nur unter der Bedingung der Duplicität möglich ist, *antichemisch* genannt werden muß.

Also ist die Ursache der Erregbarkeit *identisch* mit jener allgemeinen Ursache des chemischen Processes, insofern nämlich die letztere nur ihrer Tendenz, nicht aber ihrem Princip nach chemisch ist[3].

[1] Das Resultat, auf welches die Auflösung dieser Schwierigkeit uns führen wird, ist höchst wichtig für unsere ganze Wissenschaft.

[2] Kein chemischer Proceß ohne das Daseyn von wenigstens zwei heterogenen Körpern, die sich selbst objektiv werden.

[3] *Letzterer* Passus ist im Handexemplar gestrichen, und statt dessen heißt es: | *[S.151]* Also haben wir an der Ursache des chemischen Processes selbst eine Ursache, die ihrer Natur nach und ursprünglich *antichemisch* ist, d.h. die das *Entgegengesetzte* von dem voraussetzt, was im chemischen Proceß geschieht.

I,3,151

8) Vorerst löst sich hiermit nun [der Schein, der in den Beweisen der chemischen Physik liegt, ganz natürlich auf, es löst sich] der verwickelte Streit zwischen den oben in Conflikt gesetzten Systemen, dem chemisch-physiologischen und dem System der Lebenskraft, in seinen Hauptpunkten wenigstens auf.

a) Ob das Leben ein chemischer Proceß *sey* oder nicht, darüber wird die Folge der Untersuchung entscheiden. Aber *ist* das Leben [nichts anderes als] ein chemischer Proceß, wie kann der chemische Proceß wieder *Ursache* des Lebens seyn, oder das Leben erklären? *Darum* gibt uns das chemische System statt der Ursachen nur Wirkungen (z.B. "thierisch-chemische Wahlanziehung, thierische Krystallisation", und wie die unverständlichen Worte weiter lauten). Vielmehr, wenn das Leben selbst ein chemischer Proceß ist, so müssen ja beide noch erklärt werden, und zwar aus einer gemeinschaftlichen *höheren* Ursache, aus einer Ursache, die selbst keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, nicht als Bestandtheil - (als einzelne Materie) - in den chemischen Lebensproceß eingehen kann[1]. - Nun ist ja aber

die Thätigkeit, welche *Ursache* - (von den *Bedingungen* des chemischen Processes ist hier noch nicht die Rede) - des chemischen Processes ist, in ihrem *Princip selbst nicht chemisch*. Wenn also auch ein und dasselbe Princip Ursache des Lebens und des chemischen Processes ist, so folgt ja daraus noch nicht, daß *das* Leben ein chemischer *Proceß* sey. Denn das Leben könnte ja (und *könnte* nicht nur, sondern *ist* vielmehr), wie die Vertheidiger der Lebenskraft - (in *der* Rücksicht, daß sie das Leben constant als etwas *über das Chemische Erhabenes* ansehen, unendlich hervorragend über die chemischen Physiologen) - mit Wahrheit

[1] Ob man diese vom Verfasser in einer früheren Schrift aufgestellte, mit Beweisen belegte Behauptung jetzt besser verstehen, - ob man überhaupt die ganze Tendenz jener Schrift nun einsehen wird, steht zu erwarten. (Bis hieher Anmerkung des Originals).

Es bleibt dagegen freilich nichts zu sagen übrig als: ein solches Princip sey undenkbar - was allerdings auch für manchen wahr seyn mag, der eben auch in der Physik nichts als die Materie, das Produkt, zu denken vermag.

I,3,152

sagen, nur der *Tendenz* nach chemisch (gerade wie jene Ursache), und diese Tendenz ist beständig gehemmt[1], wozu es freilich keiner Lebenskraft bedarf. Denn wenn wir nun

b) auch eine *Lebenskraft* annehmen wollten (obgleich eine Erdichtung anzunehmen weder Physik noch Philosophie gut heißt), so ist mit diesem Princip nicht einmal etwas erklärt[2]. Denn in jeder Kraft denken wir uns eine Unendlichkeit. Keine Kraft ist beschränkt als durch eine entgegengesetzte. Gesetzt nun, es gäbe in der Natur eine besondere Lebenskraft, die eine einfache Kraft wäre, so könnte es ja durch diese Kraft nie zu einem bestimmten Produkte kommen, und wenn man, um die Bestimmtheit ihrer Produktion zu erklären, in diese Kraft schon etwas *Negatives* setzt[3], hört sie auf eine *einfache* Kraft zu seyn; man muß ihre Faktoren angeben und so sie der Construktion unterwerfen können[4].

Anmerk. Daß aus diesen beiden entgegengesetzten Systemen[5] ein

[1] *Wodurch* es gehemmt ist, dieß scheint eben die große Frage zu seyn, auf welche uns der Galvanismus die Antwort geben wird.

[2] Im chemischen Proceß sind auf den ersten Blick wenigstens ganz dieselben Bedingungen wie im Lebensproceß. Warum es denn doch im Lebensproceß nicht zur Indifferenz kommen kann, wie es im chemischen Proceß dazu kommt, dieß eben ist das große Problem, was schon anzeigt, daß der Lebensproceß zwar die letzte Ursache war, aber nicht seiner ganzen Construktion nach identisch seyn kann mit dem chemischen. - Daß es im Lebensproceß nicht zur Indifferenz kommt, aus einer *Lebenskraft* erklären wollen, hieße gar nichts.

[3] Eben dadurch unterscheidet sich der organische Bildungstrieb von jeder andern *Kraft* in der Natur, daß in ihm ein *Stillstand*, ein Beschränktseyn auf eine bestimmte Produktion möglich ist [er ist nur insofern *Trieb*, als er ursprünglich auf ein bestimmtes Produkt gerichtet ist], dagegen jede andere Naturkraft, die nicht näher oder entfernter dem Bildungstrieb verwandt ist - (denn es ist *Eine* Ursache, die *allen* Naturformen ihre Bildung gibt), - ins Unendliche forteilt, ohne Ruhe und ohne Objekt, in dem sie stillsteht (Anmerkung des Originals).

[4] Wenn ferner das Leben Produkt einer unbedingten Kraft ist, so könnte die Materie, in welche diese Kraft wirkt, nie aufhören zu leben - so wenig als die Materie aufhören kann schwer zu seyn: wenigstens gäbe es dann nur eine *unendliche* Abnahme derselben, so daß das Leben ins Unendliche fort nie = o würde.

[5] Im Gegensatz gegen diese beiden Systeme, das chemisch-physiologische und das der Lebenskraft, unterscheidet sich das System der Erregbarkeit hauptsächlich dadurch, daß es in den Organismus eine ursprüngliche Duplicität setzt. Was dieß heiße, | *[S.153]* läßt sich eben im Gegensatz gegen jene Systeme verständlich machen. Nach dem chemischen System z.B. ist der *ganze* Organismus dem chemischen Proceß unterworfen - es ist hier kein *Hemmendes* - keine Grenze - man sieht nicht, warum der chemische Proceß nicht ins Unendliche sich verliert, und warum aus diesem Proceß immer wieder derselbe Organismus hervorgeht.

I,3,153

drittes einzig wahres hervorgehen müsse, war leicht vorherzusehen; aber dieses dritte hat bis jetzt nicht existirt, denn das *Brownische,* das man etwa zum voraus dafür halten möchte, weil es jenen beiden Systemen zugleich entgegengesetzt ist, ist es nicht, wenigstens wenn man nur ein solches System für ein wahrhaft physiologisches erkennt, was das Leben aus Naturursachen erklärt [das Brownische ist es dem *Princip* nach, aber nicht der *Ausführung* nach]. Folgendes wird dienen, diese Einsicht weiter zu befördern.

Im Begriff des Organismus muß, wie im ersten Abschnitt dieses Werks gezeigt worden ist, nothwendig der Begriff einer immanenten, bloß auf ihr Subjekt gerichteten Thätigkeit, die aber nothwendig zugleich eine Thätigkeit nach außen ist, gedacht werden. Aber diese Thätigkeit *nach* außen läßt sich (als eine ursprünglich innere) gar nicht unterscheiden, als im Gegensatz gegen eine *äußere* Thätigkeit, d.h. sie ist nothwendig zugleich *Receptivität für äußere* Thätigkeit. Nur in dem Punkt, in welchen der äußere Widerstand fällt, kann jene Thätigkeit als eine zugleich immanente und nach außen gehende Thätigkeit appercipirt werden, und umgekehrt, nur in den Punkt, von welchem aus jene äußere Thätigkeit in sich selbst reflektirt wird, fällt der Widerstand - was nicht in diesen Punkt fällt, ist für das Organische überhaupt nicht da. - Diesen Begriff nun, daß die organische Thätigkeit nach außen nothwendig zugleich Receptivität für ein Aeußeres, und umgekehrt, diese Receptivität für ein Aeußeres nothwendig zugleich Thätigkeit nach außen ist, hat *Brown* durch den Begriff der Erregbarkeit sehr gut bezeichnet, ohne doch diesen Begriff selbst ableiten zu können.

Aber da es für die Physiologie nicht genug ist diesen Begriff aufzustellen oder selbst abzuleiten, sondern da vielmehr auf eine Construktion desselben (d.h. Reduktion auf Naturursachen) gedacht werden muß (wozu

I,3,154

Brown selbst sich unvermögend erklärte), so überlege man, wie für den Organismus die Welt, mit der er *identisch* ist, ein äußeres (eine *Außenwelt* überhaupt) [anders] werden könne, als durch Einfluß einer Kraft, welche in Bezug auf jene Welt selbst eine äußere ist, d.h. einer Kraft aus einer höheren Ordnung, wo dann der Organismus nur gleichsam das Medium ist, durch welches entgegengesetzte Affinitätsordnungen[1] sich berühren[2].

Es ist also nicht eine Thätigkeit des Organismus selbst, sondern eine höhere, durch ihn selbst als Mittelglied wirkende Thätigkeit, die Ursache seiner Erregbarkeit ist. Denn durch die Einflüsse seiner Außenwelt (welche Brown als die erregenden Potenzen nennt) kann nur die *Erregung* (unter Voraussetzung der Erregbarkeit), nicht aber die *Erregbarkeit selbst* erklärt werden. Jene erregenden Einflüsse sind nur die *negativen Bedingungen,* nicht aber die *positive Ursache* des Lebens (oder der Erregung) selbst. - Aber nachdem man als *erregende Potenzen* alle Einflüsse der äußern Natur hinweggenommen, bleibt als Ursache der Erregbarkeit nichts übrig als die Aktion einer höheren Ordnung, für welche jene Natur *selbst* auch ein Aeußeres ist; wodurch denn [(durch unsere Construktion der Erregbarkeit)] zugleich die im vorhergehenden Abschnitt aufgestellte dynamische Organisation des Universums als einer unendlichen *Involution,* wo System in System dynamisch begriffen ist, von einer neuen Seite als nothwendig dargethan ist[3].

[1] Ordnungen.

[2] Für den Organismus wird die Natur, zu der er gehört, nur *dadurch* eine Außenwelt, daß er aus ihr gleichsam

hinweggenommen und in eine höhere Potenz gleichsam erhoben wird. Die todte Materie hat keine Außenwelt, sie ist mit dem Ganzen, dessen Theil sie ist, absolut identisch und homogen; ihr Daseyn ist im Daseyn dieses Ganzen verloren. Der Organismus allein hat eine Außenwelt, weil in ihm eine ursprüngliche Duplicität ist.

[3] Umgekehrt aber auch erst dadurch, daß wir das allgemeine Leben der Natur - und selbst das individuelle Leben jedes Organismus - durch seine letzte Ursache an die Construktion der Natur selbst anknüpfen, erhält unsere Theorie innere Nothwendigkeit. - Man hat lange von dem Zusammenhang der Lebenserscheinungen mit denen des Lichts, der Elektricität u. dergl. gesprochen, ohne diesen Zusammenhang je ganz enthüllen zu können. Die Brownianer, welche diese | *[S.155]* Versuche der Physik höchst einseitig ansehen, merken nicht, daß diese Erklärung eben darauf ausgeht zu erklären, was sie unerklärt lassen - nicht die Erregung, sondern die Erregbarkeit selbst; aber allen diesen Hypothesen fehlt die innere Nothwendigkeit, die sie nur dadurch erlangen können, daß sie an die dynamische Organisation des ganzen Universums angeknüpft werden.

I,3,155

II.

Alle organische Thätigkeit (da sie Wirkung einer Ursache ist, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist) setzt Duplicität schon *voraus*. Es bleibt also immer noch die Frage übrig: *wie diese Duplicität ursprünglich in den Organismus komme.*

Und damit man nicht etwa glaube am kürzesten mit der bloßen Berufung auf das Daseyn entgegengesetzter Systeme in der Erscheinung des Organismus abkommen zu können, muß sogleich bemerkt werden, daß diese *selbst* schon, anstatt Ursache jener Duplicität (welche Bedingung der Erregbarkeit ist), vielmehr Produkt derselben, also auch Produkt der Erregbarkeit sind. Denn in der animalischen Natur geht alle Bildung von einem erregbaren Punkt aus. *Sensibilität* ist da, ehe ihr Organ sich gebildet hat, Gehirn und Nerven, anstatt Ursachen der Sensibilität zu seyn, sind vielmehr selbst schon ihr Produkt. - Die entgegengesetzten Systeme (das irritable und das sensible), in welche der Organismus zerfällt, sind nur das *Gerüste* jener organischen Kraft, nicht die Kraft selbst. - Davon nichts zu sagen, daß man jene entgegengesetzten Systeme in der *einen* Hälfte der organischen Natur gar nicht demonstriren kann, ohne ihr deßhalb die allgemeine Eigenschaft alles Organischen, Erregbarkeit, absprechen zu können.

Die Erregbarkeit ist also nicht vollständig erklärt, ehe der *erste Ursprung* der organischen Duplicität erklärt ist.

1) So viel ist ausgemacht: alle organische Thätigkeit stellt sich im Organismus als Objekt dar. Was also *Quelle* aller organischen Thätigkeit ist, kann nicht wieder im Organismus als Objekt erscheinen[1]. Nun ist aber die ursprüngliche Duplicität *Bedingung* aller organischen Thätigkeit, *Quelle* aller Thätigkeit also *die Ursache der Duplicität selbst.*

[1] Denn nur Thätigkeit ist, was im Objekt erkannt wird.

I,3,156

2) Es muß also eine Ursache als wirkend im Organismus gedacht werden, die nur als unmittelbare Quelle anderer Thätigkeit erkannt wird, die also nur *durch* Thätigkeit, nicht wie jede andere Thätigkeit durch und im Objekte erkennbar ist.

Eine Ursache aber, die nicht unmittelbar wieder *objektiv* sich darstellt, sondern nur als Ursache einer

andern Thätigkeit erkannt wird, kann offenbar nur eine *in ihr Subjekt zurückgehende,* d.h. *negative* Ursache seyn. Aber eine negative Ursache[1] ist nur denkbar als eine Ursache der Receptivität.

Ursache aller organischen Duplicität ist also die Ursache, wodurch in den Organismus eine *ursprüngliche Receptivität* kommt[2].

Eine solche Ursache, durch welche die Receptivität des Organismus voraus bestimmt ist, muß man doch wohl als Ursache alles Organismus annehmen. Denn durch Receptivität für äußere Einflüsse überhaupt kann er sich von dem Unorganischen nicht unterscheiden. Vielmehr *dadurch allein* unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses *jedes* Eindrucks empfänglich ist, jenem aber eine *eigenthümliche* Sphäre der Receptivität durch seine eigne Natur zum voraus bestimmt ist; denn durch die Sphäre seiner Receptivität ist dem Organismus auch die Sphäre seiner Thätigkeit bestimmt. Die Sphäre seiner Receptivität muß also bestimmt seyn durch dieselbe Ursache, durch welche seine Natur überhaupt bestimmt ist. -

Die Ursache der - *Sensibilität* also Ursache alles Organismus, und Sensibilität selbst Quell' und Ursprung des Lebens. In alles Organische muß also auch der Funken der Sensibilität gefallen seyn, wenn sich ihr Daseyn auch in der Natur nicht überall demonstriren läßt[3], denn der Anfang der *Sensibilität* nur ist der Anfang des

[1] eine ihr Subjekt bestimmende Ursache.

[2] Es bestimmt sich jetzt immer näher unser Grundsatz, daß alle organische Thätigkeit eine durch Receptivität vermittelte. Es zeigt sich, daß organische Receptivität und organische Duplicität eines und dasselbe sind - es erklärt sich also von einer neuen Seite, warum alle organische Thätigkeit durch Receptivität bedingt ist.

[3] wie z.B. im größten Theile des Pflanzenreichs, wo sie indemonstrabel wird.

I,3,157

Lebens. - Wie sie in der organischen Natur, obgleich ohne sie kein Organismus möglich ist, doch indemonstrabel seyn könne, wird in der Folge klar werden.

Aber *wie* ist denn Sensibilität *überhaupt* demonstrabel in der Natur? Die Ursache der Sensibilität ist eine in ihr Subjekt zurückgehende Ursache, also kann sie nicht unmittelbar im *Objekt* erkannt werden. Als *Quelle* aller andern organischen Thätigkeit kann sie nur durch *Thätigkeit* erkannt werden. -

(Es braucht wohl - für die meisten Leser wenigstens - nicht erinnert zu werden, daß *Sensibilität* mir ein ganz *physikalisches Phänomen* ist, und daß es nur als solches hier in Betrachtung kommt. - Aber auch physikalisch angesehen ist Sensibilität nicht etwas Aeußeres, was man im Organismus als Objekt erkennen könnte, sondern etwas in das Subjekt des Organismus Zurückgehendes, ja, dieses selbst erst Constituirendes - mit Einem Worte, das Absolut-Innerste des Organismus selbst (und darum muß man schließen, daß ihre Ursache etwas ist, das in der Natur ***überhaupt*** nie *objektiv* werden kann; und so etwas muß doch wohl in der Natur seyn, wenn die Natur ein Produkt aus sich selbst ist?)[1].

Auf Sensibilität wird nur *geschlossen*, weil sie überhaupt nichts *außer* dem Subjekt des Organismus ist. Und woraus denn? - Etwa aus Sinnesorganen [wie beim Polypen]? - Aber woher weißt

[1] Sensibilität ist uns nach dem Bisherigen nichts als die organische Receptivität, insofern sie das Vermittelnde der organischen Thätigkeit ist - mit Einem Worte der organische Thätigkeitsquell. Es folgt daraus von selbst, daß Sensibilität in der organischen Natur überhaupt nicht *unmittelbar* im *Objekt* des Organismus, sondern nur in der organischen Thätigkeit, deren Quell sie ist, erkennbar sey.

Wenn wir auch vom Begriff der Sensibilität alles Hyperphysische entfernen (was nothwendig ist) und nichts darunter denken als den dynamischen Bewegungsquell, den wir in alles Organische zu setzen genöthigt sind, so folgt aus *diesem* Begriff schon, daß Sensibilität etwas absolut Inneres - in den Organismus Zurückgehendes sey. (Sensibilität für die organische

Natur eben das, was der Dualismus z.B. der zwei Grundkräfte für die unorganische - Bedingung aller *Construktion).*

I,3,158

du denn, daß solche Organe *Bedingungen* der Sensibilität sind? - Nur aus innerer Erfahrung. Aber hier ist der Organismus bloß als *Objekt* gegeben. Woran erkennst du also im Organismus als *Objekt* die Sensibilität? Dieß ist die Frage. Du erkennst sie nur aus dem äußeren *Effekt*, den du im Organismus als *Objekt* siehst, erkennst also nicht sie *selbst*, sondern nur ihre äußere Erscheinung[1].

[1] Du erkennst sie nur aus den organischen Bewegungen, deren Quell sie ist. - Sensibilität ist also absolut nichts anderes als die innere Bedingung der organischen Bewegung. Durch diese Einschränkung des Begriffs schließen wir schon zum voraus viele unnütze Untersuchungen aus.

Es ist bekannt, wie viele Hypothesen über die Wirkungsart der Sensibilität von jeher gewagt worden sind. Noch hat keine dieser Hypothesen nur entfernt begreiflich gemacht, wie eine Sensation eine Bewegung hervorbringe. *Dieß* wenigstens wird begreiflich aus unserer Voraussetzung. Der äußere Reiz hat keine andere Funktion, als die organische Duplicität herzustellen; aber *sobald* Duplicität hergestellt, *sind auch alle Bedingungen zur Bewegung hergestellt* (denn die Ursache der Erregbarkeit thätig, wo Duplicität), darum geht jede Sensation, jede Reizung mittelbar oder unmittelbar in Bewegung über.

Eben deßwegen ist auch Sensibilität nur in Bewegung erkennbar.

Ich will dieß durch einige Beispiele erläutern. - Der Zustand des Schlafs z.B. wird betrachtet als ein Zustand der aufgelösten Sensibilität, wo der Organismus aufhört sein eignes Objekt zu seyn, und wo er als bloßes Objekt in die allgemeine Natur zurücksinkt. Aber die Sensibilität ist hier nur aufgehoben für die *Erscheinung,* und weil sie nur in ihren *Erscheinungen* erkannt wird, scheint sie *überhaupt* aufgehoben. Allein sie ist doch auch in ihren Erscheinungen nicht ganz aufgehoben. Die Fortdauer der sogenannten unwillkürlichen Bewegungen beweist die Fortdauer der Sensibilität (denn auch diese durch Sensibilität vermittelt).

Ebenso das Träumen, manche andere Erfahrungen, z.B. der Vorsatz zu erwachen. Kant: das Träumen eine Veranstaltung der Natur, weil ohne das der Schlaf in völliges Erlöschen des Lebens übergeben würde. Insofern wahr, als die Sensibilität überhaupt nicht als mit dem Leben selbst erlöschen kann. Wohl aber kann die Sensibilität so weit herabgestimmt werden, daß sie z.B. zur Hervorbringung der natürlichen Bewegungen hinreicht.

Dasselbe was im natürlichen Schlaf im künstlichen, im sogenannten magnetischen Schlaf. Die Erscheinungen des thierischen Magnetismus sind um nichts wunderbarer und unbegreiflicher als die organischen Erscheinungen überhaupt. Das Auffallendste im magnetischen Schlaf ist das Aufhören aller willkürlichen Bewegung, während doch die Sensibilität fortdauert. Denn es scheint eben hier zu geschehen - was wir in der organischen Natur sehr oft geschehen sehen - nämlich | *[S.159]* daß, wo der eine Sinn erlischt oder dunkel wird - der andere desto schärfer und heller hervortritt, wenn nicht auch hier geschieht, was in der organischen Natur einigen Spuren nach nicht ohne Beispiel ist (und was selbst im natürlichen Schlaf viel geschieht) - daß sich *alle Sinne* in Einen homogenen Sinn zusammenziehen, oder daß an die Stelle der übrigen Sinne ein anderer, uns im gewöhnlichen Zustand unbekannter hervortritt. Dem sey wie ihm wolle, so viel ist klar, daß Sensibilität nichts anderes als das Vermittelnde aller organischen Bewegung. - Nur dadurch, daß alle organische Bewegung durch Sensibilität vermittelt ist, wird das Thier z.B. aus dem Gebiet des Mechanischen hinweggenommen, wo jede Kraft unmittelbar Bewegung hervorbringt, und scheint Meister seiner Bewegungen zu werden. - Sensibilität also = *Thätigkeitsquell* - aber alle organische Thätigkeit hat *Eine* Bedingung, Duplicität.

I,3,159

Was also jene Ursache in Bezug auf ihr *Subjekt* sey, kann wohl gesagt werden. Es ist eine Ursache, wodurch in ein ursprünglich Identisches Duplicität kommt. Aber Duplicität in einem ursprünglich Identischen (A = A) ist nicht möglich, als insofern die Identität selbst wieder Produkt der Duplicität wird [aus der Duplicität hervorgeht], (wo denn A = A so viel heißt, als A ist das Produkt von sich selbst). Duplicität oder Sensibilität (denn beides ist gleichbedeutend) ist also im Organismus nur, insofern er sein eigen Objekt wird, die *Ursache* der Sensibilität also die Ursache, wodurch der Organismus sein eigen

Objekt wird.

Aber mit dieser Antwort erfahren wir nicht mehr als wir vorher wußten. Denn: im Organismus ist Duplicität, und: der Organismus ist sein eigen Objekt, ist eins und dasselbe.

Der Sinn der Frage [(was Ursache der Sensibilität)] muß also ein anderer seyn, nämlich dieser, was die Ursache der Sensibilität abstrahirt von ihrem Subjekt, *was sie objektiv*, oder *an sich* sey.

Die Frage so gestellt ist offenbar, daß diese *Ursache*, als Ursache alles Organismus, außerhalb der Sphäre des Organismus *selbst* fallen muß. Sie kann aber ebensowenig in die Sphäre des Mechanismus fallen, denn der Organismus kann dem Anorgischen nicht untergeordnet seyn. Sie muß also in eine Sphäre fallen, die Organismus und Mechanismus (die beiden Entgegengesetzten) selbst wieder unter sich begreift, und *höher* ist denn beide. Aber jene höhere Sphäre ist keine andere als die *Natur selbst*, insofern sie als *schlechthin unbedingt*

I,3,160

(als absolut organisch) gedacht wird[1]. Mit andern Worten also: *die Ursache der Sensibilität* (oder, was dasselbe ist, der organischen Duplicität überhaupt) *muß in die letzten Bedingungen der Natur selbst sich verlieren.* - Sensibilität als Phänomen steht an der Grenze aller empirischen Erscheinungen, und an ihre Ursache als das Höchste ist in der Natur alles geknüpft. - (Man kann zu dieser Einsicht auch auf anderem Wege gelangen. - So nämlich wie der Organismus *Duplicität in der Identität* ist, so ist es auch die *Natur*; die Eine, sich selbst gleiche , und doch auch sich selbst entgegengesetzte. Darum muß der Ursprung der organischen Duplicität mit dem Ursprung der Duplicität in der Natur überhaupt, d.h. mit dem Ursprung der *Natur selbst*, *Eines* seyn. -

Aber sollte denn wirklich auch jene *Duplicität in der Identität* nur in der organischen Natur erkennbar seyn? - Wenn der Ursprung des Organismus mit dem der Natur selbst Eines ist, so ist a priori einzusehen, daß auch in der anorgischen, oder vielmehr in der allgemeinen Natur etwas derselben Analoges vorkommen muß. Aber in der allgemeinen Natur zeigt sich nichts der Art, als nur in den Erscheinungen des *Magnetismus* -)[2].

[1] Wir haben Sensibilität erklärt durch die Duplicität, welche Bedingung aller organischen Thätigkeit seyn soll. Nun ist ja aber Duplicität Bedingung *aller* Thätigkeit in der Natur. Also sehen wir die organische Natur an diese höchste Bedingung geknüpft, an welche die Natur überhaupt geknüpft ist.

[2] Die Natur ist ursprünglich Identität - Duplicität nur Bedingung der Thätigkeit, weil sie beständig in ihre Identität zurückzukehren strebt. Die organische Duplicität ist also ihrem Ursprung nach ohne Zweifel identisch mit der Natur - und hier scheint der gemeinschaftliche Punkt zu seyn, an welchen wir die Construktion der organischen und der anorgischen Natur werden knüpfen können. Wir können - in gewissem Sinne wenigstens - sagen, daß wenn die allgemeine Thätigkeit der Natur dieselbe Bedingung hat mit der organischen, die Sensibilität nicht der organischen Natur ausschließend eigen, sondern eine Eigenschaft der ganzen Natur sey, daß also die Sensibilität der Pflanzen und der Thiere nur eine Modification der allgemeinen Sensibilität der Natur sey.

Die Ursache der Sensibilität etwas absolut *Nichtobjektives* - aber was absolut nicht objektiv, ist nur das, was erste Bedingung der Construktion alles Objektiven ist, was also in das Innerste der Natur zurückgeht. | *[S.161]* Wenn die Natur ursprünglich Identität ist - und dieß beweist ihr Streben wieder identisch zu werden, so ist es ohne Zweifel die höchste Aufgabe der Naturwissenschaft, zu erklären, welche Ursache in die allgemeine Identität der Natur zuerst jenen unendlichen Gegensatz und dadurch die Bedingung der allgemeinen Bewegung gebracht habe.

Welches diese Ursache sey, ist vorerst noch nicht bekannt, wohl aber, daß ohne diese Ursache, welche den ursprünglichen Gegensatz im Universum fortwährend unterhält, die Natur in allgemeine Ruhe und Unthätigkeit versinken würde.

Indeß ist so viel zum voraus zu sagen, daß es eine Ursache, die Duplicität in der Identität hervorbringt. Aber wir kennen keine Duplicität in der Identität als in den magnetischen Erscheinungen. Da aber diese Erscheinungen noch nicht abgeleitet sind, so ist nur zum voraus anzudeuten, daß diese wohl an der Grenze aller Naturerscheinungen - als Bedingung aller übrigen stehen.

Nun ist aber der Organismus zuletzt nichts anderes als eine Contraktion der allgemeinen Natur - des allgemeinen Organismus: also werden wir wohl auch annehmen müssen - daß die Sensibilität der Pflanzen und Thiere nur eine Modification

der *allgemeinen* Sensibilität sey.

Und insofern zeigt sich die Naturphilosophie - als der Spinozismus der Physik.

I,3,161

3) Sensibilität wird nur in anderer Thätigkeit erkannt. Thätigkeit ist ihr Produkt (nicht ein Objekt, in dem sie erlischt). Es muß also wiederum erklärt werden, wie Sensibilität unmittelbar in Thätigkeit übergehen könne.

In den Organismus kommt durch die ursprüngliche Duplicität eine ursprüngliche Entgegensetzung. Der Organismus ist sich selbst entgegengesetzt, aber damit es zum Produkt kommen *könne*, muß er mit sich selbst im Gleichgewicht stehen[1]. In den Gleichgewichts- (oder Indifferenz-) Punkt wird das fallen, was wir bisher den Organismus als *Objekt* genannt haben, mit einem Wort, das *Produkt* [der Organismus als subjektiv ist die Duplicität selbst, die im Produkt sich aufhebt]. So kommt in den Organismus Ruhe, sein Zustand ist ein Zustand der Homogeneität, er ist eine eigne, in sich ruhende, in sich beschlossene Welt.

Aber in diesem Gleichgewicht würde alle organische Thätigkeit erlöschen, der Organismus würde aufhören sein eigen Objekt zu seyn,

[1] Vermöge der Duplicität allein würde es nie zum organischen Produkt kommen, der Organismus könnte nicht als *Ruhe* erscheinen, wenn nicht durch diese Duplicität eben ein Streben nach Identität bedingt wäre, und so die Einheit des Organismus aus der Entzweiung wieder hervorginge. - Das Leben ist ein fortwährendes Kämpfen des Organismus um seine Identität.

I,3,162

würde [die Produktivität übergehen ins Produkt], [der Organismus] sich in sich selbst verlieren.

Jenes Gleichgewicht (der Zustand der Indifferenz) muß also continuirlich gestört, aber auch continuirlich wiederhergestellt werden. Es fragt sich, wie.

Im Organismus selbst liegt kein Grund seines Gestörtwerdens. Er müßte also *außer* dem Organismus liegen. - (Als *außer* dem Organismus liegend muß aber alles nicht Organisirte angesehen werden, also z.B. auch die Flüssigkeiten, die in ihm selbst circuliren[1] - die sonach nicht zum Subjekt des Organismus gehören, also z.B. auch nicht *Subjekt* der Krankheit seyn können - deren Existenz übrigens erst in der Folge vollständig kann abgeleitet werden). -

Aber gestörtes Gleichgewicht ist in der Natur erkennbar nur durch die Tendenz zur Wiederherstellung[2]. So gewiß es [das Gleichgewicht] also gestört wird, muß auch eine Tendenz zur Wiederherstellung desselben im Organismus seyn. Aber diese Tendenz kann (wie *alle* Thätigkeit) nur vom höheren Organismus ausgehen, also muß der höhere Organismus durch die Passivität des niedereren zur Thätigkeit bestimmt werden können, dieß ist nicht anders möglich als wenn durch das Minus von Thätigkeit im Niederen ein Plus von Thätigkeit (d.h. Aktivität) im Höheren bedingt ist. Es fragt sich, wie diese Thätigkeit möglich sey.

[1] - Es wird sich in der Folge zeigen, daß dem Organismus, da der Reiz nie *ruhen* darf, um nicht von dem zufälligen Zuströmen der äußeren Reize abhängig zu seyn, eine inwohnende, nie ruhende Ursache des Reizes zugetheilt seyn müsse, welches durch die in ihm circulirenden Flüssigkeiten geschieht -.

[2] Die Funktion der Reize ist keine andere als Wiederherstellung der Differenz. Diese Wiederherstellung nenne ich

Sensation. Wir wissen es freilich nur durch eigne Erfahrung, aber darum desto gewisser, daß jede Sensation einen homogenen Zustand in uns stört und gleichsam zerlegt. In den Fällen, wo die Sensation unmittelbar in Bewegung übergeht, bemerken wir dieselbe freilich nicht, weil eben hier die Sensation nicht *als* Sensation unterschieden, und die Duplicität in demselben Augenblick, in welchem sie entsteht, auch wieder aufgehoben wird. Allein da wo die Sensation nicht unmittelbar in Bewegung erstirbt - wie bei den Affektionen der Sinnesorgane, die eben nur dadurch Sinnesorgane sind, weil ihre Affektionen nicht *unmittelbar* in Bewegung übergehen, ist jene Duplicität desto auffallender.

I,3,163

4) Vorerst ist klar, daß es eine Thätigkeit seyn muß, die in den Organismus als *Objekt* übergeht - (die nicht wieder in ihn *zurückgeht).* - Es ist, mit Einem Wort, eine Thätigkeit nach außen. Aber daß es für den Organismus überhaupt etwas Aeußeres, d.h. etwas von ihm Verschiedenes gebe, ist nur durch eine höhere Influenz [Einwirkung] möglich, für welche die Außenwelt des Organismus selbst eine von ihr verschiedene, d.h. äußere Welt ist. Aber auf und durch den Organismus ist wirklich eine solche Influenz thätig (oben S. 148). Diese Influenz aber zeigt sich in der Erfahrung (in den elektrischen Phänomenen z.B.) als eine solche, die nur *unter der Bedingung der Duplicität* thätig ist (oben S. 149). Sie wird also im Organismus nur unter Bedingung der Duplicität thätig seyn. Duplicität wird der organische Thätigkeitsquell seyn. Aber im Organismus [als Objekt] ist die Duplicität aufgehoben, er steht mit sich selbst im Gleichgewicht, es ist in ihm *Ruhe,* aber es soll in ihm Thätigkeit seyn, diese kann nur durch beständige Wiederherstellung der Duplicität hervorgebracht werden. Aber diese beständige Wiederherstellung kann selbst nur durch ein *Drittes* geschehen, und darum wird jene Ursache im Organismus nur unter der Bedingung der *Triplicität* als thätig erscheinen[1].

[1] Es müssen hier gleich einige Bemerkungen gemacht werden. - Es ist Grundgesetz des Galvanismus, daß alle galvanische Thätigkeit nur in einer Kette von drei differenten Körpern statthat. Dieses Voltaische Gesetz ist zwar durch Humboldt in Zweifel gezogen worden durch einige Experimente, wo nur zwei Körper in der galvanischen Kette zu seyn scheinen. Dieß soll z.B. der Fall seyn, wo nur homogene Metalle die Kette schließen. Allein Humboldt hat nicht bedacht, daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in der durch keine Mittel auszuschließenden Heterogeneität des Organismus selbst liegt. Zwischen Nerven und Muskel ist eine Entgegensetzung. Wenn also auch nur Ein homogener Körper die Kette zwischen beiden schließt, so ist die Wirkung doch auf drei Körper zurückzuführen. Bedeutendere Beweise gegen die nothwendige Triplicität in der galvanischen Kette wären die sogenannten Versuche *ohne Kette,* wo der Muskel in Zuckungen geräth, wenn der Nerv auch nur mit Einem Metall armirt, und dieses durch ein zweites (homogenes oder heterogenes) berührt wird. Auch hier läuft eine Täuschung mitunter. Denn es ist nicht zu verhüten, daß der Nerve nicht an zwei Stücken zugleich armirt wird - also doch eine Kette existirt. - Wenn nun das homogene Metall durch ein heterogenes | *[S.164]* berührt wird, so wird durch die bloße Berührung wenigstens eine partielle dynamische Veränderung in die Kette gebracht - was sich durch das von Vells entdeckte sogenannte *Galvanisiren der Metalle* beweisen läßt, da zwei homogene Metalle Zuckungen hervorbringen, sobald das eine mit einem heterogenen gerieben oder auch nur in Berührung gesetzt wird. - Wird das Metall mit einem homogenen Metall berührt, so sind auch zwei homogene Metalle als zwei heterogene anzusehen, wenn der eine den Nerven armirt - (das thierische Organ dient eben Heterogenitäten zu entdecken, welche sonst keinem Sinn sich darstellen) - und am Ende reduciren sich diese Versuche alle auf den weit einfacheren, wo durch bloße Berührung des Nerven in Einem Punkt durch Ein Metall Contraktionen hervorgebracht werden; denn auch hier ist, wie gesagt, die Kette unvermeidlich, weil es unvermeidlich ist, den Nerven an zwei verschiedenen Stücken zu berühren. Aber nicht nur Nerven und Muskeln, sondern selbst zwei verschiedene Punkte des Nerven sind schon unter sich heterogen. Also auch hier Duplicität. Uebrigens gelingen alle diese Versuche nur bei sehr hohen Graden der Reizbarkeit. Es bleibt also dabei, daß eine *dynamische Triplicität* nothwendige Bedingung aller galvanischen Erscheinungen ist. Es fragt sich nur *warum* sie nothwendig - und diese Frage beantwortet sich aus unserer Deduktion.

I,3,164

(Dadurch also wäre die nothwendige Triplicität im Galvanismus abgeleitet. *Der dritte Körper in der galvanischen Kette ist nämlich nur darum nothwendig, damit der Gegensatz zwischen den beiden andern*

erhalten werde. Denn zwei Körper von entgegengesetzter Beschaffenheit, in Berührung gebracht, setzen sich ganz nothwendig ins Gleichgewicht untereinander und zeigen keine Elektricität, als bei der ersten Berührung und der nachher erfolgenden Trennung. (Dieß geht aus *Voltas* neuern Experimenten hervor, aus welchen erhellt, daß, um Elektricität überhaupt hervorzubringen, die bloße Berührung und Trennung zweier heterogener Leiter nothwendig ist; aber der Elektrophor ist schon hinreichend dieß zu beweisen). Die Aufgabe ist aber: *es soll eine Verbindung von Körpern* [d.h. eine Construktion] *gefunden werden, durch welche ohne wiederholte Berührung und Trennung, also* ***bei vollkommener Ruhe*** (denn der Organismus ist doch Ruhe in der Thätigkeit) - *eine fortwährende Aktion bedingt ist*, und diese Aufgabe kann nur durch die galvanische Kette gelöst werden, denn in derselben ist durch ihr *Geschlossenseyn* ***selbst*** und ihr *Geschlossenbleiben* eine *fortwährende*

I,3,165

Aktion bedingt, weil von den drei Körpern A B C keine zwei sich untereinander ins Gleichgewicht setzen können, ohne durch den dritten gestört zu werden, weil also zwischen drei heterogenen Körpern überhaupt kein Gleichgewicht möglich ist.

Da nun der Organismus nicht absolute Ruhe, sondern nur *Ruhe in der Thätigkeit* ist, so muß im Organismus auch jene Triplicität als *beständig vorhanden* angenommen werden[1]. Aber ist sie beständig vorhanden, so ist im Organismus Thätigkeit zwar, aber homogene *gleichförmige* Thätigkeit. Aber homogene, *gleichförmige* Thätigkeit erscheint im Objekt (äußerlich) *überhaupt* als Ruhe[2].

Nun würde aber eine Thätigkeit postulirt, die in den Organismus als Objekt übergeht (3. 4.), d.h. die sich durch eine äußere Veränderung im Organismus darstellt. Jene Triplicität muß also als *nicht* beständig vorhanden im Organismus angenommen werden.

Dieser Widerspruch läßt sich nur so auflösen: jene Triplicität muß beständig nur *werden* (entstehen und verschwinden, verschwinden und wieder entstehen), nie *seyn*. Wie dieses continuirliche Werden und Verschwinden möglich ist, braucht hier nicht untersucht zu werden (ohne Zweifel dadurch, daß der eine Faktor in ihr ein veränderlicher und beständig veränderter ist[3]). - *Beständig werdende Triplicität*

[1] Statt des letzten Satzes heißt es im Handexemplar: Wenn nun aber Triplicität Bedingung aller organischen Thätigkeit ist (wenn die dynamische Thätigkeit im Organismus vielleicht durch diese Bedingung und nur durch sie zu einer *höheren* Potenz erhoben wird - denn wir können hier schon ahnden, daß die organischen Kräfte wohl durchaus nur die höhere Potenz gemeiner Naturkräfte seyen) - wenn also Triplicität Bedingung aller organischen Thätigkeit, so muß sie im Organismus als beständig vorhanden angenommen werden.

[2] Deßwegen erscheint z.B. das Organ in der galvanischen Kette, sobald sie geschlossen ist, als ruhend, und bewegt sich nur bei Oeffnung und Schließung der Kette, obgleich die Thätigkeit in der Kette ohne Zweifel fortdauernd ist.

[3] Z.B. ich habe schon anderwärts bewiesen, daß das Blut durch die Irritabilitäts-Aeußerungen desoxydirt wird - und desto öfter und schneller in die Respirationsorgane zurückkehrt, je mehr organische Bewegung in einem Thier ist. Nun wird aber das Blut in den Lungen vom Sauerstoff durchdrungen, und eben dieser Sauerstoff bestimmt die elektrische Beschaffenheit des Körpers, da eine oxydirte Flüssigkeit negativ, eine desoxydirte positiv-elektrisch ist. Nun scheint aber | *[S.166]* das Blut beständiger Faktor des Processes der Irritabilität zu seyn, z.B. das *Herz* in Ruhe, ehe der dritte Körper das Blut einströmt. Wenn also mit jeder Zusammenziehung eine Desoxydation des Bluts coexistirt, so ist ja das Blut z.B beständig verändert - die Triplicität also beständig wieder aufgehoben.

I,3,166

also ist Bedingung jener Thätigkeit, deren Möglichkeit unsere Aufgabe war.

5) Aber es ist noch eine andere Aufgabe: durch *welchen Effekt* (welche Veränderung) wird *jene*

Thätigkeit im Organismus als Objekt sich darstellen?

Es ist eine Thätigkeit, deren ursprüngliche Bedingung *Duplicität* ist. Eine Thätigkeit aber, deren Bedingung Duplicität ist, kann nur eine solche seyn, die auf *Intussusception* geht (weil die Bedingung der *Intussusception* nur Zweiheit ist). Jene Thätigkeit wird also äußerlich als eine Tendenz zur Intussusception erscheinen. Aber keine Intussusception ist möglich ohne Uebergang in eine gemeinschaftliche Raumerfüllung, und dieser Uebergang nicht ohne *Verdichtung* oder *Verminderung* des *Volums*. Jene Thätigkeit wird also äußerlich erscheinen als eine Thätigkeit der Volumsverminderung, der Effekt selbst als *Contraktion*[1].

(Den Mechanismus der Contraktion zu erklären, ist sehr viel ersonnen worden, was aber bei näherer Betrachtung wieder in nichts sich auflöst. Die Meinung, daß mit jeder Contraktion ein Uebergang aus dunstförmigem in tropfbarflüssigen oder aus flüssigem in festen Zustand und daher eine Verdichtung vor sich gehe, hat zwar einiges für sich, nämlich, daß die Natur eben in solchen Uebergängen große Kraft zu zeigen pflegt[2] - daß das Thier und die Pflanze, objektiv angesehen, doch wirklich nichts anderes sind als ein continuirlicher Sprung aus dem Flüssigen ins Feste (sowie alle Organisationen, als Amphibien, zwischen das Feste und Flüssige gestellt sind) - daß mit dem Alter die

[1] Ich komme hier auf das räthselhafteste Phänomen der organischen Natur - das organische Contraktionsvermögen -, das der organischen Natur ganz ausschließlich eigen zu seyn scheint, und dem nichts Aehnliches in der übrigen Natur entgegengestellt werden kann.

[2] daß sie einigermaßen die Intensität der Muskelkraft begreiflich macht.

I,3,167

Starrheit der Bewegungsorgane zunimmt u.s.w.[1] - Allein alle diese mechanischen Vorstellungsarten bleiben weit unter der Wirklichkeit, eine Menge Phänomene, die besonders der Galvanismus darreicht, lassen sich daraus gar nicht begreifen. - Näher der Wahrheit ist ohne Zweifel des sinnreichen Erasm. *Darwins* Vorstellungsart (in seiner Zoonomie)[1] - *insofern* wenigstens, als eben bei den elektrischen Phänomenen, sowie bei denen der Irritabilität, ein Wechsel der Zusammenziehung und der Wiederausdehnung stattfindet, ein Wechsel der Anziehung und Zurückstoßung bemerkt wird, und daß eben *hier* auch die Wiederherstellung eines *homogenen* Zustandes Bedingung der Wiederausdehnung ist[2]. - Obgleich es gewiß ist, daß beide (wie die Phänomene der Elektricität und der Irritabilität überhaupt) nur analogisch, nur so miteinander verglichen werden können, wie das Höhere mit dem Niederen verglichen werden kann)[4].

6) Aber die *Tendenz* jener Thätigkeit ist die Intussusception,

[1] E*[s]* existirt überhaupt, wie gesagt, nichts diesem Phänomen Aehnliches - als etwa die chemischen Erscheinungen, z.B. wie ein oxydirtes Metall durch Desoxydiren an Volumen verliert. Ich habe in der Schrift von der Weltseele die Vermuthung gewagt, daß jeder Contraktion eine Desoxydation des Organismus coexistirt, das Agens Elektricität (was ich auch jetzt noch anzunehmen Gründe habe), allein daß aus dieser Desoxydation die Contraktion selbst *erklärbar,* daran zweifle ich.

[2] Er erklärt die Contraktion aus Analogie der elektrischen Erscheinungen, und in der That sind diese Erscheinungen die einzigen, bei welchen, wie sich bald zeigen wird, die Materie auf derselben Stufe zu stehen scheint, auf welcher sie ohne Zweifel in den Irritabilitäts-Aeußerungen steht.

[3] Es geschieht ohne Zweifel durch denselben Mechanismus, nach welchem zwei Elektricitäten sich anziehen und wieder zurückstoßen, daß der Organismus erst sich contrahirt und dann wieder expandirt.

[4] Durch die Erscheinung der Irritabilität ist uns die zweite Stufe des Uebergangs der Produktivität ins Produkt bezeichnet. Es ist zu erwarten, daß es noch eine tiefere, dritte Stufe gebe. Die Irritabilität ist immer noch etwas Inneres, ist eine Thätigkeit, die noch nicht absolut ins Produkt übergegangen ist. Setzen wir, daß eine Thätigkeit, welche in jenem Wechsel sich äußert, fixirt werde, und *ganz* ins Produkt übergehe (wie dieser Uebergang geschehe, ist damit noch nicht erklärt), so wird sie

unmittelbar als *produktive Thätigkeit* oder als Bildungsproceß erscheinen.

I,3,168

und *eben deßwegen*, weil jede Thätigkeit in ihrem Produkt erlischt, würde sie in der Intussusception erlöschen. Es kann also *nicht* zur Intussusception kommen. - Es fragt sich, wie dieß möglich.

Nur auf folgende Art. Es müßte durch die Tendenz zur Intussusception selbst ihre Bedingung wieder vernichtet werden. (Auf welche Art dieß geschehe, ist hier wiederum nicht zu untersuchen [und wird in der Folge untersucht werden]. Es könnte z.B. dadurch geschehen, daß der dritte Körper in jenem Conflikt immer und nothwendig ein *flüssiger* wäre, der *durch* die Contraktion selbst *fortbewegt* würde. Denn alsdann würde durch jede Contraktion ihre Bedingung selbst wieder aufgehoben - es wäre wieder bloße Duplicität und nicht mehr Triplicität vorhanden).

Aber wird die Bedingung aufgehoben, so hört auch das Bedingte, die Thätigkeit auf. Aber dieses bloße *Aufhören* der Thätigkeit kann nicht *Ursache* der Wiederherstellung des vorigen Zustandes des Organs seyn. Es muß vielmehr mit dem Aufhören jener Aktion, welche Ursache der Contraktion, eine *entgegengesetzte* Aktion eintreffen, welche Ursache des entgegengesetzten Zustands des Organs wird. - Diese Aktion muß nicht eintreten können, solange eine entgegengesetzte ihr das Gleichgewicht hält, sie muß aber hervortreten, sowie ihre entgegengesetzte verschwindet, d.h. sie muß eine *immer gegenwärtige* und in dem Subjekt des Organismus selbst begründete Aktion seyn.

Ihre Wirkung ist die entgegengesetzte von der Contraktion, d.h. Wiederherstellung des Volums oder *Expansion*.

Jene [durch die Sensibilität vermittelte] Thätigkeit also würde im Organismus als Objekt durch einen *Wechsel* von *Contraktion und Expansion* sich darstellen.

Anmerk. Es ist durch das Bisherige nicht nur die Irritabilität (im engern Sinn des Wortes) *überhaupt* abgeleitet. Es sind auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit angegeben.

a) Ihre *letzte* Bedingung die organische *Duplicität*. Es erklärt sich daraus, warum die Irritabilität an das Daseyn entgegengesetzter

I,3,169

Systeme (des Nerven- und Muskelsystems) in der Erscheinung des Organismus geknüpft *erscheint*. *Erscheint* sage ich, denn bis zum *ersten* Ursprung der Duplicität *selbst* reicht keine Erfahrung. - Wie alles Sichtbare nur Darstellung ist eines Unsichtbaren, so repräsentirt jenes höhere System nur dasjenige, was nie selbst zum Objekt wird im Organismus. An jenem System (dem der Nerven) kann die organische Kraft nur deßwegen nicht als an ihrem *Objekt äußerlich* sich darstellen, weil es selbst erst die Brücke ist, über welche jene Kraft in die Sinnenwelt gelangt. (Der Organismus ein Mittelglied zweier Welten). Wie die Sonne durch nach allen Richtungen geworfene Strahlen (das Bild von ihr selbst) - die Richtung ihrer höheren Influenz nur bezeichnet, so sind die Nerven nur die Strahlen gleichsam jener organischen Kraft, durch welche sie ihren Uebergang in die Außenwelt andeutet. Darum auch, weil sie ihr erstes Produkt sind, ist jene Kraft an die Nerven wie gekettet und von ihnen nicht zu trennen. Aber darum auch, weil die Ursache des Lebens mit ihnen sich identificirt hat, ist es *unmöglich*, daß sie an ihnen selbst äußerlich - (etwa durch Contraktion, welche seichte Vorstellung jetzt allgemein zu werden anfängt) sich darstelle.

Was ist denn nun nach dem Bisherigen eigentlich *Sensibilität*? Alle Nebenvorstellungen, die diesem Wort anhangen, müssen nun ausgeschlossen werden, und darunter nichts als der *dynamische Thätigkeitsquell* gedacht werden, den wir in den Organismus so nothwendig als in die allgemeine Natur

überhaupt setzen müssen. Aber es geht auch aus unserer Ableitung der Irritabilität hervor, daß *Sensibilität* wirklich sich in die Irritabilität als ihr Objekt *verliert*, daß es sonach unmöglich ist zu sagen, was jene *an sich* sey, da sie selbst nichts Erscheinendes ist. Denn nur das Positive wird erkannt, auf das Negative wird nur geschlossen. Aber Sensibilität ist nicht selbst Thätigkeit, sondern *Thätigkeitsquell*, d.h. *Sensibilität* nur *Bedingung* aller *Irritabilität*. Aber Sensibilität ist *an sich* nicht, ist nur in ihrem Objekt (der Irritabilität) erkennbar, und darum freilich muß, wo diese ist, auch jene seyn, obgleich, wo sie unmittelbar in diese

I,3,170

übergeht, eigentlich auch nur diese erkennbar ist. - Wie übrigens Sensibilität in Irritabilität übergehe, ist eben dadurch erklärt, daß sie nichts anderes als die organische Duplicität selbst ist. Der äußere Reiz hat keine andere Funktion, als diese Duplicität wiederherzustellen. Aber *sobald die Duplicität wiederhergestellt ist, sind auch alle Bedingungen zur Bewegung wiederhergestellt*.

Aber ebenso wie Sensibilität Bedingung der Irritabilität, so hinwiederum Irritabilität Bedingung der Sensibilität, denn ohne Thätigkeit nach außen auch keine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit. Es wurde oben festgesetzt, daß der Organismus als Objekt ohne Erregung von außen in den Indifferenzpunkt falle. Alle Erregung von außen also geschieht nur durch die Störung jenes Indifferenzzustandes. Aber dieser Zustand der Indifferenz ist selbst nur ein Produkt der Irritabilität. Denn die Thätigkeit, deren Tendenz Homogeneität, ist eben jene, welche in der Irritabilität als eine Thätigkeit der Intussusception sich offenbart. Irritabilität also, oder vielmehr die Thätigkeit, welche in ihr wirksam ist, ist hinwiederum zwar nicht positive, aber doch negative Bedingung der Sensibilität. Denn jede Sensation ist nur als Störung eines homogenen Zustandes denkbar.

(Daher, weil durch jede Erregung von außen eine *homogene* Thätigkeit gestört, und gleichsam in entgegengesetzte zerlegt wird, ist in jedem ***Sinn*** eine nothwendige *Dualität*, denn *Sensation* bedeutet mir von nun an nichts anderes als eben Störung des homogenen Zustandes des Organismus. Daher für den Gesichtssinn die Polarität der Farben, der Gegensatz zwischen warmen und kalten, der am prismatischen Farbenbild objektiv wird[1] - (so wie es wohl gewiß ist, daß auch im *Hunterschen* Versuch der negative Blitz nicht eine bloße Privation, sondern eine reelle Entgegensetzung des andern ist, obgleich in jeder Dualität außer dem eigentlichen Gegensatz noch ein *Mehr* und *Weniger* ist,

[1] Schon bei anderer Gelegenheit habe ich ausgesprochen, daß die Elektricität oder das, was der Elektricität in der organischen Natur entspricht, ohne Zweifel die einzige unmittelbare Sensation ist - wofür die galvanischen Erscheinungen, wenn ihre Basis identisch ist mit der der Elektricität, Beweis sind.

I,3,171

wie z.B. die prismatischen Farben des einen Pols auch die dunkleren Farben, der eine Pol des Magnets auch zugleich der schwächere ist); - für den Gehörsinn die Dur- und Molltöne, für den Geschmackssinn der sauere und alkalische Geschmack (denn alle anderen Geschmacksarten sind nur Mischungen dieser beiden in verschiedenen Verhältnissen). Für den Geruchssinn existirt ohne Zweifel ein gleicher Gegensatz, der nur deßwegen nicht deutlicher ist, weil dieser Sinn überhaupt der dunkelste, (daher für Ideenassociationen geschickteste) und (wegen seiner Undankbarkeit) am wenigsten cultivirte ist. - Man kann diese nothwendige Dualität in jedem Sinn gebrauchen, als Unterscheidungsmerkmal des Sinnes überhaupt. Daher verdient z.B. das Wärmegefühl den Namen eines *Sinnes* nicht, weil in ihm kein

Gegensatz, sondern ein bloßes Mehr oder Weniger möglich ist. - (Gegensatz nur da, wo Faktoren in der Verbindung sich *neutralisiren*, wie die entgegengesetzten Farben des Prisma, der sauere und alkalische Geschmack u.s.w.). - Für den Geschlechtssinn aber fällt sein Gegensatz nicht in ihn selbst, sondern außer ihm)[1].

Ist Irritabilität, oder ihr Produkt vielmehr, ein homogener Zustand, negative Bedingung der Sensibilität, und jene nur dem niedereren Organismus eigen, so ist erklärt, wie der Organismus sich selbst das Medium äußerer Einflüsse wird (oben S. 146), und der Galvanismus endlich macht es augenscheinlich, denn in ihm erscheint das irritable System nur als die Bewaffnung des sensibeln, als das Mittelglied, wodurch dieses allein mit seiner Außenwelt zusammenhängt.

7) Aber die *Irritabilität* (wodurch das Organische als innerlich bewegt erscheint) ist immer noch etwas *Inneres*, aber jene Thätigkeit muß ganz zu einer *äußeren* werden, ganz im *äußeren Produkte* sich darstellen, und, wenn sie in ihm sich darstellt, in ihm *erlöschen*. Aber diese Thätigkeit, in dem sie ganz in das Produkt als ein Aeußeres übergeht, ist keine andere als die *produktive Thätigkeit* selbst (der *Bildungstrieb*). *Irritabilität* muß also unmittelbar in *Bildungstrieb* oder *Produktionskraft* übergehen,

[1] Ein eigentlicher Geschlechtssinn muß allerdings in denjenigen Thieren angenommen werden, welche beide Geschlechter in sich vereinigen.

I,3,172

Aber womit fängt denn auch alle Bildung in der organischen Natur an, als mit der Irritabilität, d.h. mit einem Wechsel von Expansion und Contraktion? Wodurch geschieht die Metamorphose der Pflanzen, als durch einen solchen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung (*Goethe* über die Metamorphose der Pflanzen), und ist nicht eben dieser Wechsel bei der Metamorphose des Insekts fast noch sichtbarer als bei der Pflanze?

Aber wenn in der Produktionskraft die Irritabilität nur als auf ihrer äußersten Stufe - im unmittelbaren Uebergange in ihr Objekt - erscheint, so muß, wenn die Produktion je vollendet ist, die Irritabilität völlig erlöschen. Aber die Produktion *muß* vollendet werden, weil sie überhaupt eine *endliche* Produktion ist. Soll sie also noch nach Vollendung des Produkts fortdauern, so müßte sie in einer Rücksicht endlich, in anderer unendlich seyn. Es müßte eine *innerhalb* ihrer *bestimmten Sphäre wenigstens unendliche Produktion* - das Bestehen der Organisation müßte eine beständiges Reproducirtwerden, mit Einem Wort, die Produktionskraft müßte *Reproduktionskraft* seyn.

8) Es fragt sich, wie Produktionskraft in *Reproduktionskraft* übergehe.

Es ist vorerst nicht anders denkbar als durch ein beständiges Wiederanfachen der Irritabilität und (durch die Irritabilität) der Produktionskraft[1]. Dieses Wiederanfachen ist, weil Bedingung aller Irritabilität *Heterogeneität* [eine nie aufgehobene Differenz] ist, nicht möglich - als dadurch, daß in dem Organismus eine immer erneuerte Heterogeneität unterhalten wird, und das Mittel diese Heterogeneität immer zu erneuern und zu unterhalten - die *Nutrition*.

Der Zweck der Nutrition kann also weder der allgemein angenommene seyn: Wiederersatz der durch Friktion abgeschliffenen und abgenutzten

[1] Um noch dieß zu bemerken, der Bildungstrieb nur darum Bildungs*trieb*, weil er aus *Irritabilität* hervorgeht, oder, anders ausgedrückt, weil er durch Vermittlung der Erregbarkeit geschieht. Im todten Naturreich geschieht die Bildung durch blinde bildende Kraft - unvermittelt durch das Höhere, was im organischen Naturreich als Erregbarkeit erscheint.

I,3,173

Theile, noch selbst die Unterhaltung des chemischen Lebensprocesses (wie der Flamme) durch immer neu zugeführtes Material.

Denn wie höchst unbeträchtlich jener Verlust der festen Theile durch Friktion seyn könne, haben andere schon gezeigt[1]. Und wo ist denn z.B. die Friktion in der Pflanze, die denn doch auch der Nutrition bedarf? Und welche unverhältnißmäßige Mittel zu diesem Zweck! Und wenn man ferner Folgendes erwägt - daß mit der *Reizbarkeit* eigentlich in jedem lebenden Wesen das Bedürfniß der Nahrung erhöht wird, daß in gleichem Verhältniß, in welchem die Nutrition vermehrt ist, auch die Respiration schneller und häufiger wird, daß jedes Thier im Zustand der Verdauung am meisten reine Luft verdirbt u.s.f. - wenn man dieses erwägt, so wird man weit eher auf den Gedanken geführt, daß der Zweck der Nutrition die beständige Wiederanfachung des Lebensprocesses sey.

Allein daß der Lebensproceß *wirklich chemisch* sey (denn daß er der *Tendenz* nach chemisch ist, behaupten wir selbst, und erklären eben daraus den oberflächlichen Schein, den die Argumente der chemischen Physiologen haben) ist durch nichts bewiesen[2]; man könnte vielleicht sagen, daß jener Proceß, der in der Irritabilität noch als ein Proceß von höherer Art erscheint, in dem Nutritions- und Assimilationsprocesse endlich (seiner Tendenz gemäß) chemisch *werde*. Allein man wird für diese Behauptung höchstens *scheinbare* Gründe aufbringen können; dagegen wird sie durch den bloßen Anblick widerlegt. Nicht als ob nicht die Produkte der Nutrition und der Assimilation chemische *Produkte* wären, denn welches Naturprodukt ist nicht chemisch (*nichtchemisch* ist nur das, was gar nicht mehr *Naturprodukt*, was erste *Ursache* ist), sondern weil das *Entstehen* dieser Produkte im Organismus nicht durch einen chemischen Proceß erklärbar ist. - Daß chemische, d.h. der chemischen Analyse fähige Produkte erzeugt werden,

[1] Ich verweise besonders auf die Schrift von Brandis über die Lebenskraft.

[2] Daß in der Sensibilität und Irritabilität weit höhere als chemische Ursachen wirken, davon ist das Vorhergehende Beweis.

I,3,174

hat wohl jeder Physiolog eingesehen, nicht aber, durch welche *Ursache* sie erzeugt werden.

Ist aber das Leben kein chemischer Proceß, so kann auch der Zweck keiner Funktion, also auch nicht der Nutrition, der chemische Proceß seyn).

Der Zweck der Nutrition muß also ein ganz anderer seyn, nämlich folgender. Was durch sie in den Organismus kommt, wirkt als erregende *Potenz*, wirkt also nur *indirekt* chemisch[1]. Seine erregende Kraft ist allerdings bestimmt durch seine chemische Qualität, deßwegen aber nicht selbst *chemischer Art*, so wenig die elektrische Kraft eines Körpers, weil sie bestimmt ist durch seine chemische Beschaffenheit, deßwegen *selbst* chemischer Art ist. - Und selbst die Art, wie es als erregende Kraft wirkt, ist physikalisch erklärbar, seit der Entdeckung, daß die Aktivität der Glieder in der galvanischen Kette bestimmt ist durch ihre chemische Qualität[2].

Der Zweck der Nutrition also immer erneuerte Erregung des Organismus, d.h. Bestimmung des Organismus zu beständiger Selbstreproduktion (oben S. 146), aber der Organismus ist selbst wieder ein *Ganzes* von Systemen, jedes System in diesem Ganzen hat seine *eigne, besondere* Funktion, es muß also auch auf eigne Art erregt werden[3]. Es müssen also aus dem homogenen Stoff [der Nutrition]

[1] Ich leugne ebensowenig, daß das, was durch die Nutrition in den Organismus kommt, chemisch wirke - behaupte nicht etwa, daß seine chemische Natur und Kraft aufgehoben (was widersinnig), sondern: nur nicht direkt, sondern indirekt chemisch

- als *erregende* Potenz.

[2] Nun braucht man überdieß gar nicht dabei (bei der bloßen Behauptung) stehen zu bleiben, daß die Nutrimente als erregende Potenzen wirken. Es ist dieß vielmehr auch physikalisch erklärbar, da wir sehen, daß eben die Funktion eines Körpers im galvanischen Proceß, d.h. eben im Proceß der Irritabilität, bestimmt ist durch seine chemische Qualität. Der Galvanismus ist eben deßwegen das Verbindungsglied, das Chemie und Physik mit den Grundsätzen der Physiologie vermittelt. Es ist ein sehr natürlicher Schein, der die chemischen Physiologen täuscht, wenn sie die Wirkung so vieler Stoffe auf den Organismus aus ihrer chemischen Wirkung erklären können, und nun daraus schließen zu dürfen glauben, daß das organische Leben selbst ein chemischer Proceß sey.

[3] Wir können die einzelnen Organe eines *Thiers* z.B. alle als ebenso viel | *[S.175]* einzelne Thiere ansehen, die sich alle wechselseitig voneinander *parasitisch* gleichsam nähren. Dieß ist nicht bloß ein bildlicher Ausdruck. Auch andere sehr auffallende Erscheinungen der organischen Natur - nicht nur die Erscheinungen der Sekretion - weisen darauf hin, daß jedes solche Organ eine eigentliche Reproduktionskraft, ja selbst eine eigentliche Zeugungskraft habe. Der Ursprung der verschiedenen Thierarten z.B. welche in verschiedenen Organen - in den Eingeweiden, im Herzen, im Gehirn - vieler, vielleicht aller Thiere sich finden, lassen sich aus den bisherigen Hypothesen nicht erklären. Es wäre wohl nicht zu gewagt, als Grund derselben eine eigentliche Zeugungskraft dieser Organe, die ihnen unabhängig vom Ganzen des Organismus zukäme, anzunehmen.

I,3,175

so viele differente Produkte (als Erregungsursachen) entstehen, als es differente Systeme im Organismus gibt (Secretion), aber umgekehrt auch das Entstehen dieser differenten Produkte ist bedingt durch das Daseyn der differenten Systeme und ihre eigenthümliche Thätigkeit. Dieser Proceß läuft also in sich selbst zurück. Nach seinem Zweck braucht nicht weiter gefragt zu werden. Er ist selbst Zweck, und unterhält und reproducirt sich selbst[1].

Es sind in dieser Behauptung eigentlich zwei Sätze enthalten, die einer besonderen Betrachtung bedürfen. Nämlich

a) Es gibt im System des Organismus einzelne Systeme von *eigenthümlicher Erregbarkeit*. Wir leugnen also die *absolute Identität* der Erregbarkeit durch den ganzen Organismus, nicht als ob wir leugneten, daß, was auf ein Organ erregend wirkt, auch auf den ganzen Organismus erregend wirke[2]. Denn daß sich jede Erregung des Theils auf den ganzen Organismus fortpflanzt, [und daß die *Intensität* der Wirkung eines Reizes auf ein einzelnes Organ bestimmt ist durch die Temperatur der Erregbarkeit im ganzen Körper], geschieht nicht wegen der absoluten *Identität* der Erregbarkeit [durch den ganzen Organismus - und an eine solche hat wohl auch *Brown* nicht gedacht], sondern vermöge des *synthetischen* Verhältnisses der

[1] Kurz die Erscheinungen der Sekretion lassen sich nur aus einer specifischen Reproduktionskraft verschiedener Organe erklären, in denen Reproduktionskraft überhaupt durch Erregbarkeit bestimmt ist - zuletzt nur als Wirkungen einer specifischen Irritabilität.

[2] oder, daß der *Grad* von Erregung, der durch irgend einen Reiz in einzelnen Organen hervorgebracht wird, proportional sey der Erregbarkeit des ganzen Organismus.

I,3,176

einzelnen Systeme des Organismus untereinander, in dem sie alle in wechselseitigem Causalitätsverhältniß gedacht werden müssen. Auch denken wir uns unter der eigenthümlichen Erregbarkeit keine dunkle Qualität. Die Erregbarkeit eines organischen Systems ist bestimmt durch die (chemische, besser *dynamische*) Qualität seiner Faktoren, welche macht, daß es nur durch eine solche und keine andere Ursache erregt werden kann[1] (ebenso wie die Excitationskraft eines Metalls in einer

bestimmten galvanischen Kette bestimmt ist durch die chemische Qualität der übrigen Faktoren der Kette)[2]; so z.B. auch die Erregungskraft der Galle für das System der Leber ist bestimmt durch die Qualität der übrigen Faktoren dieses Systems. Es ist also hier nichts Unerklärbares oder physikalisch Unbestimmbares.

b) Daß nun aber diese *eigenthümliche Erregbarkeit* wieder *Ursache einer eigenthümlichen Secretionskraft* sey, ist eine Behauptung, die besonders bewiesen zu werden verlangt[3]. - Der Beweis liegt im Vorhergehenden. Was ist Secretionskraft anderes als specifische Reproduktionskraft? Aber Reproduktionskraft ist ja von Irritabilität ursprünglich nicht verschieden, specifische Irritabilität also = specifischer Reproduktionskraft. - Und ist denn dieser Uebergang ohne Beispiel in der organischen Natur? Alle Ansteckungsgifte wirken [zunächst] nur auf die Irritabilität[4], sie wirken noch überdieß außer ihrer

[1] Unter dem *Specifischen* der Erregbarkeit eines Organs denke ich mir nicht mehr, als daß die Receptivität dieses Organs für einen Reiz bestimmt ist durch die dynamische Qualität der Faktoren, aus welchen das Organ construirt ist.

[2] Wo die Wirkungskraft des excitirenden Körpers also nie eine absolute, sondern immer bloß *relative* ist - oder so wie z.B. der rechte Theil des Herzens desoxydirtes, der linke oxydirtes Blut als drittes Glied in der Kette verlangt, um zur Contraktion bestimmt zu werden. In diesem Sinn muß specifische Erregbarkeit eingeräumt werden - und wird auch von Brownianern eingeräumt, indem sie zugeben, daß ein Organ allerdings leichter von einem Reize als vom andern afficirt werde.

[3] die schwerer begreiflich zu machen ist, obgleich sie ein nothwendiges Resultat der Behauptung ist, daß Irritabilität unmittelbar in Produktionskraft übergehe.

[4] in den Säften tritt schlechterdings keine Veränderung ein, beim Blatterngift z.B. wohl aber eine Veränderung der Irritabilität.

I,3,177

allgemeinen, erregenden Kraft *specifisch,* die Irritabilität ist durch sie specifisch afficirt, - und das Produkt dieser specifisch afficirten Irritabilität ist homogen mit der afficirenden Ursache - ist wieder dasselbe Gift. - So ist also für die Leber z.B. die Galle eine Art von *Contagium* [Ansteckungsgift], ist erregende Potenz für das Organ, und dadurch selbst wieder Ursache seiner Reproduktion.

Es ist also hier ein Galvanismus, der sich selbst reproducirt. Wie aber jener Uebergang der specifischen Erregung in specifische Reproduktionskraft geschehe (denn daß er geschieht, ist ausgemacht), ist bis jetzt unerklärt bloß deßwegen, weil man überhaupt von jenem *höheren* (dem Produkt, aber nicht der Hervorbringung nach) chemischen Proceß, der eine Wirkung des Galvanismus ist, noch keine Begriffe hat[1], und vorerst nur aus der Einwirkung des Galvanismus auf todte chemische Substanzen (von der man überdieß bis jetzt auch noch wenig kennt) auf das Höhere *analogisch* schließen kann[2].

[1] Da es denn doch unleugbar ist, daß es im thierischen Körper zur chemischen Produktion kommt - wie entsteht denn diese, wenn im Organismus überhaupt nichts auf chemische Art geschieht? - Ich behaupte, daß auch diese Produktion durch einen höheren als chemischen Proceß - durch den Proceß des Bildungstriebs zu Stande komme: ich behaupte also, daß, so wie vielleicht die Irritabilität die höhere Potenz des Unorganischen, der Bildungstrieb höhere Potenz des chemischen Processes sey, - daß es also im Organismus einen *höheren* (einen zwar dem Produkt, aber nicht der *Art* der Hervorbringung nach) chemischen Proceß gebe, gestehe aber, daß wir diesen Proceß, der, durch Irritabilität bestimmt, ohne Zweifel eine Wirkung des Galvanismus ist, nicht genauer charakterisiren können, weil wir bis jetzt zwar die beiden höheren organischen Funktionen (Sensibilität und Irritabilität), aber noch nicht die Reproduktionskraft durch Galvanismus zu afficiren gelernt haben, da doch zuverlässig der Proceß des Bildungstriebs ebenso gut ein galvanischer Proceß ist, als z.B. der Proceß der Irritabilität.

[2] Indeß weiß man doch von veränderten Secretionen, z.B. der lymphatischserösen Feuchtigkeit, in Wunden, die dem Galvanismus unterworfen wurden. (Bis hieher Anmerkung des Originals). - Solange aber hierüber nicht tiefer eindringende Experimente existiren, kann man zwar allerdings *deduciren, daß* der Proceß der Secretion z.B. zuletzt auf den Proceß der

Erregung zurückkommt, aber *wie* er aus diesem hervorgeht, läßt sich nicht anschaulich machen. Man könnte sich vorerst etwa auf die chemische Einwirkung des Galvanismus auf *todte* Substanzen berufen, wovon aber, wie im Text bemerkt ist, bis jetzt auch wenig | *[S.178]* bekannt ist. Dieß bezieht sich z.B. auf das von Humboldt angeführte Experiment, da z.B. das Wasser zwischen zwei homogenen Silberplatten unzerlegt bleibt, aber z.B. zwischen Silber und Zink - ebenso wie das thierische Organ - eingeschlossen zerlegt wird, welche Zerlegung, wie ich schon in meiner Schrift von der Weltseele (Bd. I, S. 557) selbst vermuthet habe, ohne Zweifel durch Galvanismus geschieht, wo also der Proceß auch dem *Produkt*, nicht aber der Hervorbringung nach, chemisch ist.

Man muß a priori behaupten, daß der Galvanismus, ebenso wie er die Sensibilität und Irritabilität afficirt, auch die Reproduktionskraft afficirt, daß also alle Secretionen, der Proceß der Assimilation - selbst die Bildung des Embryo - durch ein Gesetz des Galvanismus geschieht.

I,3,178

Da aber die Erregung im Objekt sich als beständige Selbstreproduktion darstellt, so geht freilich auch die Erregung durch die erregenden Potenzen der Nutrition unvermeidlich in einen Ansatz von Masse durch *Assimilation* über. Denn da die Erregung Selbstreproduktion wird, so kann der Ansatz der Masse nur durch Assimilation geschehen, und nicht die ursprüngliche organische Form, sondern nur das Volum verändert werden. - (Nothwendigkeit des Wachsthums, der zweiten Stufe der organischen Reproduktionskraft).

Anmerk. Folgende Erklärungen sind nöthig.

a) Ich sage, der Ansatz sey eine unvermeidliche Folge der Erregung. Nicht also Assimilation noch Wachsthum sind Zweck der Natur bei der Nutrition. *Zweck* ist nur die Erregung selbst, die beständige Wiederanfachung des höheren Lebensprocesses, und dieser Lebensproceß ist nicht wiederum Mittel zu etwas anderem; er ist das Leben selbst. Ansatz von Masse und Wachsthum ist also nur ein unvermeidlicher Erfolg jenes Processes, und insofern etwas in Ansehung des Processes selbst Zufälliges, also, obgleich der Erfolg selbst nicht zu leugnen ist, doch nicht als Zweck der Nutrition anzusehen.

b) Es muß wohl gemerkt werden, daß nur geleugnet wird, die Assimilation *geschehe* auf chemische Art, nicht also, daß ihr Produkt chemisch und der chemischen Analyse fähig ist. Es bleiben also dabei alle Entdeckungen der Chemie in ihrem Werte, z.B. daß der Mechanismus der Animalisation in der Trennung des Stickstoffs von den übrigen Stoffen besteht u.s.w.

I,3,179

c) Endlich ist damit eine neue Ansicht der Funktion aller Flüssigkeiten im Organismus begründet, nämlich, daß sie zugleich erregende Ursachen des Organismus und der Stoff sind, woraus er sich producirt und reproducirt. - Die um den klopfenden Punkt des Eis ausgegossene Flüssigkeit ist zugleich Stoff und (als erregende Potenz) Ursache der Bildung; daher zugleich mit dem Stillstand der Bildung auch jener Stoff erschöpft ist. - So ist im *Blut*, dieser mächtigen Ursache der Erregung, zugleich die Triplicität aller Organe des Lebens erkennbar; denn wenn der fadenartige Theil die Substanz des Muskels enthält, so, enthält, analogisch zu schließen, der seröse die der Nervenfiber, der globulöse endlich die des Gehirns (wodurch die Accidentalität dieser Organe, und daß sie ein *Produkt* der Kraft, nicht die Kraft selbst sind, vollends ganz klar wird).

9) Aber jene Kraft, die in der Reproduktion als thätig erscheint, ist eine ihrer Natur nach unendliche Kraft, denn sie ist an die ewige Ordnung des Universums selbst geknüpft, und ist wirksam, wo nur ihre Bedingungen gegeben sind. Aber ihre Bedingungen sind im Organismus immer gegeben. Sie müßte also immer fort produciren. Diese fortgehende Produktion würde nun

entweder auf das Produkt *beschränkt* seyn, *nicht* über dasselbe *hinausstreben*, d.h. es müßte, da die organische Form nicht überschritten werden kann, ein *unbegrenztes Wachsthum* stattfinden.

Und ein solches unbegrenztes Wachsthum ist auch wirklich in der Natur, bei Pflanzen und Thieren, insofern sie bloß knospentragend sind, denn auch alle Polypen in der Welt sind nur Knospen eines ursprünglichen Stammes (und unter diese Kategorie reiht sich ein großer Theil der oben (S. 44) angeführten Beispiele der Geschlechtslosigkeit in der organischen Natur). -

Oder die Produktion würde über ihr Produkt hinausstreben. Aber die Bedingung jener Kraft ist Duplicität. Geht sie also weiter, so müßte im Produkt eine Duplicität seyn, deren Einer Faktor *außerhalb* des Produkts fiele[1].

[1] oder vielmehr, wie sich bald zeigen wird, das *Produkt selbst* müßte Faktor eines Gegensatzes seyn, dessen anderer Faktor außer dem Produkt läge.

I,3,180

Wäre im Produkt *keine* solche Duplicität (deren Einer Faktor außer ihm läge), so könnte die Produktionskraft zwar weiter gehen, aber sie könnte sich nur in Produkten darstellen, die (weil Bedingung alles Organischen Duplicität) *bei aller Regelmäßigkeit doch unorganische Produkte* wären - und dieß wären die Produkte des sogenannten *Kunsttriebs.*

Zusatz. Da wir uns auf diesen Gegenstand durch unsere Untersuchungen geführt sehen, ist es doppelt nöthig bei ihm zu verweilen, weil dieses Phänomen der organischen Natur gerade aus unserer Ansicht derselben am wenigsten erklärbar scheint.

Diese ganze Theorie setzt *überall* den Grundsatz voraus, daß wir in der organischen Natur, so wunderbar, d.h. bisher unerklärt ihre Erscheinungen auch seyn mögen, nichts anderes als das Spiel eines *höheren* zwar, deßwegen aber doch immer noch aus Naturursachen und Naturkräften erklärbaren Mechanismus erblicken. - Wie würde es um diese ganze Theorie aussehen, wenn wir diese sonderbaren Produktionen der organischen Natur, die so vielen Philosophen einen *Grad* oder ein *Analogon* der Vernunft wenigstens vorauszusetzen schienen, aus unseren Principien nicht könnten begreiflich machen?

Daß die Erscheinungen der Irritabilität der Reproduktionskraft und selbst die der Sensibilität noch auf Naturursachen gegründet seyen, räumen wohl alle ein; denn auch die, welche den Thieren Vorstellungen geben, und zu deren Behuf eine Seele, nach deren *Sitz* sie fragen, glauben doch, daß den Vorstellungen gewisse organische Bewegungen entsprechen, und unternehmen sogar diese Bewegungen zu bestimmen. Aber der Kunsttrieb der Thiere scheint ihnen etwas über alle jene blos organischen Kräfte Hinausgehendes zu seyn. Wie könnte ich nun behaupten, daß auch die Sensibilität ihre Ursache *bloß* und *lediglich* in der Natur habe, wenn ich nicht, was ihr unmittelbarstes Produkt zu seyn scheint (den Kunsttrieb) auf natürliche Ursachen zurückführen könnte?

Der Weg dazu ist durch das Vorhergehende gebahnt. Ich habe gezeigt, wie *eine* und *dieselbe Kraft* von der Sensibilität an erst in

I,3,181

die Irritabilität, von da in die Reproduktionskraft, und von dieser (unter einer gewissen Bedingung) in den *Kunsttrieb* sich verliere. Der Kunsttrieb hört also auf ein besonderer und von den andern specifisch verschiedener Trieb zu seyn, er ist bloße Modification des *allgemeinen* Bildungstriebs, und zuletzt freilich wie dieser selbst eine Modification der *allgemeinen* Ursache alles Organismus der Sensibilität.

Aber nicht genug, die Produkte dieses Triebes selbst bestätigen diese Ansicht noch weit evidenter als jene Analogie. Denn alle Produkte des Kunsttriebs haben das Eigne, daß sie in ihrer Art vollkommen und

lauter Meisterwerke sind. Jedes Thier, das einen solchen Trieb hat, tritt mit seiner Kunst schon auf die Schaubühne, und wird unterrichtet geboren. Hier ist nichts Halbes, Unvollständiges, oder was der Verbesserung bedürfte. Aber so wie das Unvollkommene zugleich auch das Perfektible ist, so ist das Vollkommene nothwendig zugleich das Imperfektible. - *Imperfektibilität* also Hauptcharakter aller thierischen Kunstprodukte.

Aber dieser *Eine* Charakter ist auch schon hinreichend, allen Antheil eines Analogons, eines Grads, oder einer Art von Vernunft an diesen Produkten zu verwerfen. Denn

a) daß in diesen *Produkten* etwas der *Vernünftigkeit Analoges* ist, wird gar nicht geleugnet, denn das siehet jedes Auge. Aber daraus auf ein Analogon von *Vernunft* in dem *Thier selbst* zu schließen, ist allzu rasch geschlossen. Denn dieselbe Analogie erblicken wir auch in den regelmäßigen Bewegungen der Weltkörper, und in *aller* organischen Produktion, und müßten mit demselben Grunde den Planeten eine vernüftige Seele zuschreiben, die sie um die Sonne treibt, oder glauben, daß jede Thier- und Pflanzenseele auch sich selbst ihr Organ baue.

b) Aber einen *Grad* der Vernunft als Erklärungsgrund annehmen, wäre selbst unvernünftig. Nicht, als ob wir nicht wirklich die Thiere in ihrer engeren Sphäre durch ihren Instinkt eben das und noch mehr ausrichten sähen, was wir in unserer weiteren durch die

I,3,182

Vernunft ausrichten - sondern deßwegen, weil die Vernunft schlechthin *Eine* ist, weil sie keine Grade zuläßt, und weil sie das *Absolute selbst* ist.

c) "Aber wenn auch keinen Grad - doch eine Art der Vernunft! - Gleichwie nämlich die menschliche Vernunft die Welt nur nach einem gewissen Typus vorstellt, dessen sichtbarer Abdruck die menschliche Organisation ist, so ist jede Organisation Abdruck eines gewissen Schematismus der Weltanschauung. Gleichwie wir wohl einsehen, daß unsere Weltanschauung bestimmt ist durch unsere ursprüngliche Beschränktheit, ohne daß wir erklären können, warum wir gerade *so* beschränkt, warum unsere Weltanschauung gerade diese ist und keine andere, so können auch das Leben und das Vorstellen der Thiere nur eine besondere, obschon unbegreifliche Art von ursprünglicher Beschränktheit seyn, und nur diese *Art* der Beschränktheit würde sie von uns unterscheiden".

Es war gewiß ein sinnvoller Traum, daß die todte Materie ein *Schlaf* der vorstellenden Kräfte, das Thierleben ein *Traum* der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sey. Und was ist denn die Materie anders als der *erloschene Geist*? In ihr ist alle Duplicität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität und der Ruhe. Im Uebergang aus der Homogeneität in Duplicität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplicität geht die Welt selbst auf. Und wenn die Natur nur der *sichtbare* Geist ist, so muß in ihr (wie die Schönheit in ihr hervortritt, sobald der Mechanismus der Naturgesetze es zuläßt) der Geist überhaupt sichtbar werden, sobald die Identität der Materie aufgehoben ist, durch welche er in sich selbst zurückgedrängt wird.

Aber wozu hilft dieser Traum der Physik? - Denn für sie bleiben die Thiere, ihr Leben mag nun ein Traumzustand der Monaden, oder ein bloßes Spiel des Naturmechanismus seyn, nach wie vor *selbstlose Objekte,* denn nur was sich selbst anschaut tritt aus der Sphäre des bloß *Angeschauten* heraus. Was nicht *sich selbst* aus

I,3,183

dieser Sphäre hinwegsetzt, bleibt ein in fremder Anschauung Begriffenes, nach den Gesetzen der Materie zu Behandelndes und zu Erklärendes.

Es fallen also alle Arten sich eine Vernünftigkeit in den thierischen Handlungen zu denken hinweg, und mit ihnen alle jene Erklärungen der Kunsttriebe, welche eine Ueberlegung, Möglichkeit einer Erfahrung, einer Ueberlieferung u.s.w. unter den Thieren voraussetzen.

Wir müssen behaupten, daß sie zu allen ihren Handlungen, also auch zu ihren Produktionen durch eine blinde Nöthigung getrieben werden, und es kommt nur darauf an, die Art dieser Nöthigung zu bestimmen.

a) Philosophen, die den Thieren alle Vernünftigkeit absprechen, haben sie zu ihren Handlungen überhaupt nicht nur, sondern auch zu ihren Produktionen durch das Gefühl der Lust treiben lassen. Sie wußten nicht, daß Instinkt und Antrieb durch Gefühl der Lust nicht zusammen bestehen, und hoben im Grunde allen Instinkt auf, indem sie selbst in die Natur die menschliche Niedrigkeit hineintrugen. - Um nichts besser ist es, zu sagen, die Biene z.B. werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zellen getrieben. Denn was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen "die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt". Und ist denn in jenen Produktionen etwas Mühsames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entsprungenes erkennbar?

b) Wir werden also behaupten, die Kunsttriebe der Thiere resultiren aus der Determination ihrer *physischen* Kräfte in Ansehung der Art ihrer Wirksamkeit - (mit Ausschluß der Seelenkräfte, welche *Reimarus* hier noch eingemengt hat, und deren Existenz durch das Vorhergehende widerlegt ist); oder deutlicher, wir werden behaupten: es sey *physisch* und der Natur des Thiers nach *unmöglich*, daß es etwas *anderes* producire als das *Regelmäßige*; wir werden uns darauf berufen, daß bei eben denjenigen

I,3,184

Thierklassen, welche vor anderen Kunsttrieb haben, auch alle Werkzeuge der Bewegung in Ansehung ihres Gebrauchs so eingeschränkt sind, daß das Werkzeug und sein Gebrauch *eines* und *dasselbe* sind; daß in der organischen Natur überhaupt, weil in ihr alles ins Unendliche zusammenhängt, mit der Veränderung des einen auch alles andere verändert wird, sonach nichts Disharmonisches oder in sich selbst Widersprechendes in ihr und durch sie entstehen *kann*; ferner darauf, daß den Thieren, die Kunsttrieb besitzen, durch die Sphäre ihrer Irritabilität auch die ihrer Sensibilität bestimmt ist, was macht, daß ein solches Thier durch keine Sensation zu Bewegungen gereizt werden kann, die *unregelmäßig* oder seiner inneren Natur nicht vollkommen angemessen wären - (was bei Thieren höherer Art (wo der Kunsttrieb auch verschwindet) wegen des Uebergewichts der Sensibilität über die andern organischen Kräfte schon eher möglich ist) -; endlich darauf, daß die Sensibilität dieser Thiere einen unendlich engeren Kreis hat, daß die verschiedenen Strahlen, in welche jene Kraft in den höheren Organisationen sich spaltet, in ihnen nur in Einen Punkt zusammenlaufen, und so ein Sinn den andern zu ersetzen, einer den andern zu regieren scheint, wodurch ein Sinnenirrthum (wenn es erlaubt ist, sich so ausdrücken), oder vielmehr ein Mißgriff in den thierischen Handlungen überhaupt unmöglich wird, u.s.w.

Daß in dem Thier überhaupt eine *produktive* Kraft wirke, wird bei dieser Erklärung vorausgesetzt, die *Aufgabe* ist nur, zu erklären, warum diese Kraft nothwendig in einer bestimmten *Form* wirke, und nur durch regelmäßige Handlungen sich offenbare. Nun erhellt aber aus den eben angeführten Gründen gar wohl, daß in den organischen Bewegungen eines solchen Thiers *überhaupt* Regelmäßigkeit seyn müsse, nicht aber, warum diese Bewegungen auch *äußerlich* regelmäßige, Kunstwerken analoge, Produkte hervorbringen, und es trifft auch uns der Einwurf, den *Mendelssohn* gegen Reimarus vorgebracht hat, nämlich: wenn man auch in den organischen Kräften eines Thiers eine gewisse Determination und Richtung voraussetzt, so kann man sich denn doch z.B. von einer Richtung auf ein Sechseck

I,3,185

(dergleichen die Bienen in ihren Wachszellen anlegen) oder auf irgend eine andere regelmäßige Figur keinen Begriff machen.

Ich antworte: es ist zugegeben, daß in dem Thier eine Kraft ist, die über ihr Produkt hinausstrebt; diese Kraft muß consumirt werden, wie jede Kraft in der Natur, sie muß, da sie eine ursprünglich produktive Kraft ist, auf ein *Produkt* (d.h. auf ein Bestimmtes) gehen, in dem sie erlischt. Aber mit der *Art ihrer Wirksamkeit*, die nothwendig eine bestimmte ist, ist auch ihr *Produkt* bestimmt; diese bestimmte Art der Wirksamkeit und dieses Bestimmte Produkt ist *eins und dasselbe*, ist gar nichts Verschiedenes. Das Produkt liegt schon in jener Bestimmung der organischen Kräfte, und das Produkt, das du siehst, ist nur der sichtbare Ausdruck der Determination jener Kräfte.

"Aber zugegeben, daß mit den organischen Kräften auch ihr Produkt schon determinirt ist, wie kommt denn in jene Kräfte gerade diese regelmäßige Determination - diese Richtung auf Produktion eines Sechsecks z.B.?" - Ich antworte: dieses Sechseck ist für die Natur *kein* Sechseck. Es ist ein Sechseck nur für dich, der du fragst, und der es in die Natur hinein sieht. Der Fehler ist, daß du nur aussprichst, was es ist, denn indem es nur durch deinen Kopf geht, nimmt es den Schein der Vernünftigkeit an. Der Natur war es gar nicht um das Sechseck zu thun, so wenig als es ihr bei der Schneeflocke darum zu thun ist. -

"Aber zugegeben, daß diese Regelmäßigkeit nur für *mich* existirt, warum producirt die Natur nun gerade das für *mich* Regelmäßige?" - Diese Frage ist weitergreifend, die Antwort muß also auch einen höheren Standpunkt nehmen. - - Was du hier im Produkte des Kunsttriebs siehst, ist nur das letzte Werk derselben Kraft, welche die Organisation selbst producirt hat, und die, nachdem dieses erste Produkt fertig ist, es nur noch als Instrument ihrer bildenden Tendenz braucht. (Bei den meisten Insekten ist der Beweis klar, du siehst, daß dieses Insekt, in welchem jener Trieb eben thätig ist, bald *aufhören* wird zu *seyn* (zu *seyn* wenigstens, was es war; wenn es fortdauert, muß es verwandelt werden).

I,3,186

In den organischen Bildungen nun erblicken wir nur solche Produkte, in welchen sich alles wechselseitig Mittel und Zweck ist. Für diese Art der inneren Vollkommenheit haben wir, weil die organische Natur in Ansehung ihrer *einzig* ist, keinen andern Namen als den der *organischen.* - *Wo die organische Bildung an ihrer Grenze steht und die organische Kraft über diese Grenze hinausgeht*[1], *producirt sie nicht mehr jene innere, sondern nur eine äußere Vollkommenheit*. - Diese äußere Vollkommenheit ist die *geometrische*, und diese erblickst du in der Natur überall, wo der Organismus entweder auf seiner Grenze steht (wie z.B. im Gehäuse der Schaalthiere), oder wo der Mechanismus anfängt, z.B. in den Bewegungen der Weltkörper, überhaupt in den Gesetzen aller Bewegung, in Ansehung welcher die Natur der vollkommenste Geometer ist.

Die Frage geht also eigentlich auf die ganze Natur, denn die Natur producirt diese äußere, geometrische Vollkommenheit aus keinem andern Grunde, als aus welchem sie jene innere organische producirt. Dieser Grund aber ist kein anderer als eben die *blinde* Nothwendigkeit, mit welcher die Natur überhaupt handelt. Wäre in der Natur überhaupt Zufall - auch nur *Ein* Zufall - so würdest du sie in allgemeiner Regellosigkeit erblicken. Weil aber alles, was in ihr geschieht, mit blinder Nothwendigkeit geschieht, so ist alles, was geschieht oder was entsteht, Ausdruck eines ewigen Gesetzes und einer unverletzbaren Form. - Und darum erblickst du in der Natur deinen eignen Verstand, darum scheint sie dir *für dich* zu produciren. Und darum nur hast du recht, in ihren regelmäßigen Produktionen ein Analogon der Freiheit zu sehen, *weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird.*

Aber die Erklärung bleibt noch immer zu sehr im *Allgemeinen* stehen; und wenn es nun auch durch das alles erwiesen wäre, daß der

[1] dieß ist aber eben der Fall mit dem Kunsttrieb, der über das organische Produkt hinausgeht (was mit dem Zeugungstrieb auch der Fall ist, der aber den Einen Faktor der Duplicität, die seine Bedingung ist, außer sich findet).

I,3,187

Kunsttrieb (und mit ihm alle Handlungen) der Thiere durch bloße Naturkräfte bewirkt sind, so fragt sich immer noch, *wie* sie bewirkt werden, und *durch welche* Naturkräfte.

Aber wir brauchen auch nicht bei dieser allgemeinen Erklärung stehen zu bleiben. Da der Kunsttrieb (um auf diesen uns zu beschränken) in der Continuität *aller andern* organischen Kräfte hervortritt, da in ihn nur die *allgemeine* Produktionskraft sich verliert - (was eben auch daraus klar ist, daß er in der Reihe der Organisationen erst da erscheint, wo diese [die blinde Produktions-]Kraft über die höheren ein Uebergewicht zu erlangen anfängt; denn warum sind die sensibelsten Thiere des Kunsttriebs beraubt, und umgekehrt das kunstreichste Thier außerhalb der Sphäre dieses Triebs das eingeschränkteste in Ansehung seiner Sensibilität?), - da ferner dieser Trieb eben da wo er am auffallendsten sich äußert nur den Uebergang zur *Metamorphose* macht -, so wird seine Ursache uns künftig nicht räthselhafter seyn, als die der höheren organischen Funktionen und der Reproduktionskraft und aller ihrer so mannigfachen Erscheinungen auch[1]; denn sind nicht Knospen und Blüthen[2], ist nicht das Haus der Schaalthiere ein vollkommeneres Kunstwerk, als selbst die Zelle der Biene[3], und haben nicht alle diese Erscheinungen ihre gemeinschaftliche Ursache in der Natur?

Wenn es nun durch das Bisherige *erwiesen* ist, daß der Kunsttrieb der Thiere (und analogisch zu schließen alle ihre Instinkte) blinde Naturwirkungen sind, brauchen wir uns um alle weiteren Einwürfe, sie mögen aus der Erfahrung oder aus den Vorurtheilen der gemeinen Ansicht hergenommen seyn, noch weiter zu bekümmern ? Nur einige

[1] Es scheint vielmehr, daß eben durch diesen Trieb der organische Bildungstrieb in bloßen Krystallisationstrieb zurückkehrt: und so ginge von der vollkommenen organischen Krystallisation an bis hinüber zur todten Körperlichkeit *Eine* Kette. Je weniger Sensibilität, desto mehr Kunsttrieb - ist allgemeines Gesetz. Deßwegen könnte man sagen, daß der Krystall, der weit fertiger anschießt und schneller als das Sechseck der Biene, weit mehr Kunsttrieb habe, als das Insekt.

[2] Statt der letzten Worte im Handexemplar: sind nicht manche Krystallisationen.

[3] wo also offenbar wird, daß gerade in denjenigen Produkten, wo die Sensibilität gar keinen Antheil mehr hat, die Produkte vollkommener werden.

I,3,188

derselben sollen noch kurz beantwortet werden, weil sie Gelegenheit zu andern Erläuterungen geben.

Der Haupteinwurf, auf den sich alle anderen reduciren, die wir erwarten müssen, ist der, daß wir die Thiere zu bloßen Cartesischen Maschinen herabsetzen, daß uns also auch alle die siegreichen Argumente treffen, die man gegen diesen Philosophen in ältern und neuern Zeiten vorgebracht hat. Ob durch unsere Theorie die Thiere wirklich zu Maschinen werden, wird durch Analyse dieses Einwurfs klar werden. Vorerst also fällt mit unsrer Theorie allerdings das Daseyn von Vorstellungen (und allem was sie begleitet) in den Thieren. Aber damit fällt zugleich

a) die Ansicht der sogenannten *Sinnesorgane* als solcher, wodurch Vorstellungen erweckt werden. - Davor haben wir uns so lange wenigstens, bis irgend ein Mensch den Ursprung von Vorstellungen durch einen äußeren Reiz dieser Organe *überhaupt* verständlich macht, nicht zu fürchten, da wir leugnen, daß auch da, wo das Daseyn der Vorstellungen gewiß ist, diese Vorstellungen durch äußere Eindrücke entstehen. Wir behaupten vielmehr, daß eine durch äußeren Reiz erregte Thätigkeit des Organs nur das

nothwendig Coexistirende der Vorstellung ist, weil diese Coexistenz allein das Mittel ist, wodurch unser ursprünglicher Idealismus in Realismus verwandelt wird, indem wir ohne dieselbe alles nur in uns selbst anzuschauen glauben würden. Darum muß in unserer *ursprünglichen* produktiven Anschauung das Ich uns schon materialisirt, d.h. zum Objekt werden, das durch die äußere Natur afficirt wird. Nun ist es aber gewiß, daß, was einer Vorstellung in ihrem Organ correspondirt, eine veränderte Receptivität dieses Organs ist. Denn warum z.B. ist das Licht nur für das *Auge* Licht, nicht auch für den todten Körper, und warum producirt das Auge (in der Galvanischen Kette z.B., wo man doch an keine materielle Lichtentwicklung zu denken hat) einen Lichtzustand selbst wenn die sonst vorhandene äußere Bedingung dieses Zustandes fehlt?

Nun ist aber die Veränderung, welche durch äußeren Reiz im Organ hervorgebracht wird (die ich der Kürze halber Sensation nenne,

I,3,189

mit Ausschluß aller Nebenbegriffe, die diesem Wort sonst anhangen mögen) eine *innere*, äußerlich schlechthin unerkennbare Veränderung, oder wie wir es oben ausgedrückt haben: Sensibilität ist eine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit. Erkennbar ist sie im Objekt nur *mittelbar* in den Irritabilitätsäußerungen, deren Quelle sie ist, und bei vielen Thieren, ja selbst bei einzelnen Organen eines Thiers (den sogenannten unwillkürlichen) verliert sie sich so unmittelbar in die äußere Bewegung, daß sie von dieser gar nicht mehr zu unterscheiden, also auch nicht mehr erkennbar ist.

Nun würden wir allerdings die Thiere zu Maschinen herabsetzen, wenn wir behaupteten, daß sie *unmittelbar* durch den äußern Impuls in Bewegung gesetzt würden, denn jeder bloß mechanische Impuls (worunter man hier alles, was in gerader Linie wirkt, also auch Attraktion, begreifen kann), geht *unmittelbar* in seine Bewegung über. Nun behaupte ich aber, daß selbst da, wo die Sensibilität *unmittelbar sich* in äußere Bewegungen *verliert* (d.h. wo die Bewegungen als ganz unwillkürlich erscheinen) sie doch nicht durch den äußeren Impuls unmittelbar *hervorgebracht*, sondern durch Sensibilität (als allgemeinen dynamischen Bewegungsquell), *vermittelt* sind. Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität *hindurch*, ehe sie auf die Irritabilität wirkt, und Sensibilität ist *eben deßwegen* der Lebensquell selbst, weil durch sie allein das Organische aus dem *allgemeinen* Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillstand der Kraft ist) hinweggenommen ist, und dadurch eigner Grund seiner Bewegung wird.

Es würden also die Thiere zu Maschinen werden, wenn wir der absurden Meinung der Cartesianer beistimmten, welche alle äußeren Erregungsursachen durch Impuls oder Attraktion auf die Thiere (in Masse) wirken lassen, denn alsdann könnten diese Ursachen nur mechanisch, d.h. in *gerader Linie* wirken. - Nun ist uns aber Sensibilität, obgleich wir alle äußeren Ursachen nur durch sie zum Organismus gelangen lassen, doch etwas nicht minder in Naturursachen Gegründetes, obgleich wir bekennen, daß, weil wir Sensibilität nur als ***Quell*** aller organischen

I,3,190

Thätigkeit kennen, und weil durch sie als *gemeinschaftliches Medium* alle Kräfte wirken, sie für uns in die letzten Bedingungen der Natur überhaupt sich verliert, woraus man zum voraus einsehen kann, daß *Sensibilität* wohl ***allgemeiner*** Thätigkeitsquell in der Natur, und sonach eine Eigenschaft nicht der einzelnen Organisation, sondern der *ganzen Natur* ist.

b) Was nach dieser Ansicht die sogenannten willkürlichen Bewegungen der Thiere seyen, von denen man einen zweiten Einwurf gegen uns nehmen wird, ist aus dem Bisherigen klar, und wird durch das

Folgende noch deutlicher werden.

c) "Aber so beraubt doch diese Meinung den allergrößten Theil der Natur des Lebens und versetzt ihn in das Reich des Todten". - Gesetzt es wäre so, so könnte diese Folge nichts gegen erwiesene Sätze beweisen. - Aber ist es denn so? - Um die Sache nur von *Einer* Seite vorzustellen, so haben wir den Kunsttrieb mit der allgemeinen Produktionskraft in Continuität gesetzt. Aber diese Kraft ist auch vor allen andern organischen Kräften dem allgemeinen Organismus unterworfen (denn wie ist es sonst erklärbar, daß, obschon im Thierreiche - man kann sagen *allgemein-getrennte* Geschlechter producirt werden, doch ein Gleichgewicht der beiden Geschlechter jeder Gattung erhalten wird - daß überhaupt in Ansehung der Reproduktion der Gattung - (bei der Menschenspecies wenigstens ist es gewiß) - eine solche auffallende Regelmäßigkeit bemerkt wird, daß die Reproduktion im organischen Naturreich so fest an gewisse von allgemeinen Veränderungen in der Natur begleitete Zeiten geknüpft ist?) Ist es aber gewiß, daß die Produktionskraft mit dem *allgemeinen* Organismus aufs engste verflochten ist, so wird dieß auch von *allen* Trieben der Thiere gelten - (welche allgemeine Naturveränderung, glaubt man wohl, daß z.B. dem Trieb des Zugvogels coexistire, der zu derselben Zeit, wo die Magnetnadeln umkehrt, um nach der entgegengesetzten Richtung abzuweichen, den Flug nach einem andern Himmelsstrich beginnt?). - Es muß von *allen* Trieben gelten, denn sie sind alle nur Modificationen des allgemeinen Bildungstriebs, weil dieser allein eine *Richtung auf*

I,3,191

ein äußeres Objekt hat. Aber es wird noch mehr von dem *Kunsttrieb* gelten, und - so werden wir die Produkte dieses Triebs als Produkte jener *allgemeinen* bildenden Ursache, die durch die Organisation nur als durch Mittelglieder auf die Natur wirkt, und die ganze Natur in einem *allgemeinen* Organismus verknüpft, - kurz, als Produkte jener Ursache ansehen können, die gleichsam die *allgemeine* Naturseele ist, von der *alles* in Bewegung gesetzt wird[1]. Unsere Meinung also ist nur die, daß den Thieren kein *einzelnes, eignes* und *abgesondertes* Leben zukomme, und wir opfern ihr *individuelles* Leben nur dem *allgemeinen Leben der Natur* auf.

10) Es wird bei dem Kunsttrieb vorausgesetzt, daß er über das Produkt hinausgehe, ohne Daseyn einer Duplicität, deren einer Faktor außerhalb des Produkts fiele. Wäre nun aber im Produkt eine Duplicität, deren einer Faktor *wirklich* außerhalb des Produkts fiele, so könnte er nur wieder in einem organischen Produkt liegen, denn die Duplicität müßte *organischer Art* seyn. Dieses Produkt müßte dem ersten in Ansehung dieses einen Faktors entgegengesetzt seyn, aber eben *deßwegen* in Ansehung der höheren Faktoren des Organismus überhaupt[2] ihm *gleich* zu seyn. In Ansehung *dieser* Duplicität, von der in jedem Produkt nur der eine Faktor ist, müßten beide den allgemeinen Charakter ihrer Entwicklungsstufe *einzeln* unvollständig, *beide* zusammen aber vollständig ausdrücken.

Aber Individuen, die sich so zueinander verhalten, sind Individuen von *entgegengesetztem Geschlecht* (oben S. 54) einer und derselben Gattung.

(Es wäre jetzt also deducirt, was oben (S. 47) nur postulirt werden konnte, nämlich die allgemeine Sexualität in der organischen Natur, die gleichsam die äußerste Grenze des allgemeinen organischen Gegensatzes ist). - Aber jene Kraft, deren einzige Bedingung Duplicität, ist wirksam, wo nur ihre Bedingungen gegeben sind. Ihre Bedingungen

[1] Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aetherios dixere. Virg. (Anmerk. des Originals.)

[2] in Bezug auf einen höheren Begriff in der Entwicklungsstufe.

I,3,192

aber sind gegeben. Sie wird also fortfahren zu wirken. Was ihr Objekt war, wird Bedingung ihrer Möglichkeit, oder ihr Instrument: dieß sind die entgegengesetzten Geschlechter. Es fragt sich, was ihr Produkt seyn werde.

Ihr Produkt ist eine *neue Duplicität*, d.h. sie reproducirt ins Unendliche fort ihre *Bedingung*. Wie also *Sensibilität* in die *einzelne* Organisation komme, ist wohl zu begreifen. Das *Individuum* dient nur als *Leiter*, an welchem jener *Eine* zündende Funke der Sensibilität ins Unendliche sich fortpflanzt. Aber woher stammt *zuletzt* jene Kraft? - Durch den Akt der Fruktification wird keineswegs unmittelbar die Produktionskraft erweckt [denn sie ist eine untergeordnete Kraft]. Es ist die Sensibilität, die erst geweckt wird, und die zunächst in Irritabilität, endlich in Bildungstrieb übergeht. Der flüssige [Zeugungs-]Stoff ist nur *erregende Ursache*, [der Proceß der Fruktifikation ist kein chemischer, sondern ein dynamischer]; auch wirkt in der Fruktifikation, wie es scheint, die *bloße* Berührung als eine Art von Contagium[1], wodurch *Sensibilität* geweckt wird[2], wie durch bloße *Berührung* des Magnets *Polarität* hervorgebracht werden kann.

So schließt sich der Kreis der organischen Natur. Die Produktionskraft ist die *äußerste* der organischen Kräfte. Sensibilität kann sich in Irritabilität, Irritabilität in Produktionskraft verlieren, aber worein soll endlich diese sich verlieren? Sie müßte schlechthin erlöschen, wenn sie nicht in ihren Ursprung (die Sensibilität) zurückkehren könnte [wodurch der ewige Kreislauf bedingt ist]. Aber daß sie dahin zurückkehre, ist nur möglich dadurch, daß ihr Einer Faktor außerhalb ihres Produkts fällt. Aber, *daß* ihr Einer Faktor außerhalb ihres Produkts fällt, geschieht selbst wieder nur dadurch, daß sie in keine andere Kraft, sondern unmittelbar in das Produkt selbst sich verliert.

Denn nun muß das *Produkt selbst* in entgegengesetzte sich

[1] Gründe für diese Behauptung finden sich schon in *Harveys* berühmtem Werk. (Anmerk. des Originals.)

[2] wodurch zunächst eine Duplicität und dadurch ein neuer Erregungsproceß angefacht wird.

I,3,193

trennen[1]. Ist es aber nur *Ein* Produkt, das in den entgegengesetzten Geschlechtern sich trennt, so ist auch die Produktion nur *Eine*. Aber die Produktion ist an verschiedene Individuen vertheilt. Diese Individuen müssen also selbst wieder einer höheren Ordnung unterworfen seyn, vermöge welcher es unmöglich ist, daß Ein Geschlecht entstehe, ohne daß das andere zugleich entsteht (oder allgemeiner ausgedrückt: vermöge welcher ein Gleichgewicht der entgegengesetzten Geschlechter erhalten wird)[2]. Der Grund dieser Ordnung kann nicht wieder in die organische Natur selbst fallen, er muß außerhalb ihrer Sphäre fallen, kann aber ebenso wenig in die anorgische Natur fallen, also in die höhere Ordnung, die beide vereinigt, oder in einen *allgemeinen* Organismus. So ist die organische Natur mit ihren beiden äußersten Enden (der Sensibilität und der Produktionskraft) in eine *allgemeine* Natur verflochten, die wir vorerst nur postuliren können.

11) Für die jetzt abgeleitete organische Thätigkeit liegt der eine Faktor schon außerhalb des [einzelnen] Produkts, und dieser eine Faktor wird in ein neues Produkt übergetragen. Die *Thätigkeit* also dauert fort (denn sie reproducirt ins Unendliche ihre Bedingung), nicht aber das *Produkt*. Dieses als Individuum ist nur Mittel, die Gattung Zweck.

In der Reproduktion der Gattung also erstirbt die letzte organische Thätigkeit des Individuums, denn in diese als das Aeußerste verlieren sich alle höheren Kräfte. - Die Tendenz gegen dieses Aeußerste offenbart sich aber schon in den früheren Modificationen der Produktionskraft; denn ist nicht der

Kunsttrieb (der in einigen Gattungen das

[1] und da wir vorher eine einfache Duplicität hatten, haben wir jetzt eine Duplicität der Produkte, eine Duplicität der zweiten Potenz. Dadurch allein ist das Erlöschen der Produktionskraft verhindert. Denn dadurch ist es möglich gemacht, daß sie in ihren Ursprung (die Sensibilität) zurückkehre.

[2] Da allgemein fast (wo wenigstens getrennte Geschlechter sind) immer *vier* Individuen dazu gehören, um die *Gattung* zu reproduciren, so wär' es doch vielleicht nicht bloßes Spiel, aufmerksam zu machen, wie die ursprüngliche Duplicität erst auf Triplicität (in der Irritabilität), endlich auf Quadruplicität (in der Reproduktionskraft) fortschreitet. (Anmerk. des Originals.)

I,3,194

Aequivalent des Bildungstriebs ist) (oben S. 44) durch die ganze Natur, vom Insekt bis zum Menschen herauf, nur *Vorbote* des erwachenden *Bildungstriebs*. Die Insekten besitzen Kunsttrieb nur, ehe das Geschlecht entwickelt ist, so wie ihn die Arbeitsbiene immer besitzt, weil es bei ihr nie zur Geschlechtsentwicklung kommt. Sobald die Insekten ihre Metamorphosen durchgegangen sind - und diese sind nur Phänomene der Geschlechtsentwicklung - erlischt in ihnen aller Kunsttrieb. - Aber auch der Vogel bauet sein Nest, der Biber sein Haus vor der Begattungszeit - etwa aus besonderer Vorsicht? Nichts weniger. Es ist ein und derselbe blinde Trieb, der alle Handlungen der Thiere leitet. Der Kunsttrieb ist also Modification des produktiven Triebs überhaupt, und das, was unmittelbar in den Zeugungstrieb übergeht[1].

Mit vollbrachter Zeugung ist auch die letzte Heterogeneität [Duplicität] in Thätigkeit übergegangen; und die Ursache, deren Tendenz *Aufhebung aller Dualität* ist (und die eben *deßwegen* nur unter Bedingung derselben als thätig erscheint) ist durch nichts mehr gehemmt - Verschwinden aller Dualität ist daher nothwendig. - Aber ein Verschwinden aller Dualität ist nur - im *chemischen Proceß*, d.h. in dem, was dem organischen Bildungstrieb in der anorgischen Welt entspricht[2].

[1] Der Kunsttrieb ist ein ebenso blinder Trieb, wie der Zeugungstrieb. Daher auch alles Produkt des Kunsttriebs unveränderlich und unverbesserlich.

[2] Das Produkt kehrt zurück in die allgemeine Indifferenz. Aber Indifferenz wird nur wieder hergestellt im chemischen Proceß durch das, was dem organischen Bildungstrieb in der anorgischen Welt entspricht. - Das Produkt also *als* organisches, d.h. als Produkt der ersten Potenz, geht nicht unter, es muß erst zum Produkt der niedereren Potenz herabkommen, wenn es in Indifferenz übergehen soll, und damit wären dann die Stufen abgeleitet, über welche die Produktivität im organischen Naturreich allmählich übergeht ins Produkt. - Mit jedem organischen Produkt läuft die Natur alle jene Stufen durch. Aber dieß schließt nicht aus, daß jene verschiedenen Stufen in dem einen Produkt sich mehr, in dem andern weniger *unterscheiden* lassen. Dieß würde also nicht bloß eine Stufenfolge der Produktion, sondern auch der Produkte geben.

Die drei von uns abgeleiteten Stufen der organischen Produktion, Sensibilität, Irritabilität, Bildungstrieb, sind Bedingungen der Construktion eines organischen Produkts überhaupt, und insofern Funktionen des Organismus selbst.

I,3,195

III.

Und so wäre ein *Theil* wenigstens der oben (S. 69) aufgestellten allgemeinen Aufgabe, *eine dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten,* gelöst. Wenigstens die ersten Stufen, über welche die

Natur allmählich vom Organischen zum Unorganischen herabsteigt, sind uns bekannt, und wir haben zunächst kein anderes Geschäft als das, jene Stufenfolge in der Natur selbst aufzuzeigen[1].

Die Funktionen des Organismus müssen sich überhaupt *entgegengesetzt* seyn, sie schließen sich daher in einem und demselben Individuum wechselseitig aus, indem sie entweder an verschiedene Organe vertheilt, oder ganz durch einander verdrängt werden. Dieß ist gleich anfangs bewiesen worden (oben S. 67).

Aber es ist jetzt erst erklärbar, *wie* jene Funktionen sich entgegengesetzt sind. Da nach unseren vorhergehenden Untersuchungen Sensibilität, Irritabilität und Produktionskraft mit allen ihren Modificationen eigentlich nur *Eine* Kraft sind (da wenigstens jede niederere Kraft mit der höheren *Einen* Faktor gemein hat), so folgt, daß sie sich

[1] Wenn die höhere Funktion *für die Erscheinung* allmählich verdrängt wird durch die niedere, so wird es zwar nur *Ein* organisches Produkt geben, aber es wird so viele Stufen der *Erscheinung* jenes Produkts geben, als es Stufen des Uebergangs der Produktivität ins Produkt gibt. Dieß führt auf die Idee der *vergleichenden* Physiologie, welche die Continuität der organischen Natur nicht in den Uebergängen der Gestalt und des organischen Baus, sondern in den Uebergängen der Funktionen ineinander sucht. (Von hier an bis zu [ ] Stand die Anmerkung im Original.) Die Idee einer vergleichenden Physiologie findet man schon in *Blumenbachs* Specimen physiologiae comparatae inter animalia calidi et frigidi sanguinis, weiter ausgeführt in der Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte von Hrn. *Kielmeyer*, deren Hauptgedanken, daß nämlich in der Reihe der Organisationen Sensibilität durch Irritabilität, und wie *Blumenbach* und *Sömmering* bewiesen haben, zuletzt von der Reproduktionskraft verdrängt werde, aus *Herders* Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit, 1ster Theil, S. 117-126, genommen ist. *Wie* indeß Sensibilität durch Irritabilität und beide endlich durch das Uebergewicht der Reproduktionskraft verdrängt werden, ist noch durch keinen dieser Versuche erklärt worden. [Weder der Mechanismus noch der Grund jener Stufenfolge ist bis jetzt aufgedeckt worden. Durch unsere Ableitung ist dieß zum Theil schon geschehen und wird noch ferner geschehen].

I,3,196

nur in Ansehung ihres *Hervortretens* oder ihres Erscheinens im Individuum oder in der ganzen organischen Natur entgegengesetzt seyn können[1]. Reproduktionskraft ist auch Irritabilität und Sensibilität, und verdrängt diese beiden nur in der *Erscheinung*, denn das Letzte eben, worein diese beiden sich verlieren, ist die Reproduktionskraft[2].

Indeß da jene Funktionen des Organismus in der Erscheinung wenigstens sich ausschließen, so kann der Beweis der Wirklichkeit einer solchen dynamischen Stufenfolge nur

theils aus den verschiedenen *Organen*,

theils aus den verschiedenen *Zuständen* desselben Individuums (insofern nämlich in beiden die Herrschaft der einen Funktion die andere ausschließt),

theils endlich aus der Verschiedenheit der Organisationen selbst und der coexistirenden Verschiedenheit in der Proportion der organischen Funktionen geführt werden; und wir werden uns auch wirklich dieser dreifachen Beweisart bedienen.

Die Funktionen des Organismus erscheinen als sich untereinander ausschließend, und sich entgegengesetzt. Alle möglichen Verhältnisse werden daher vermittelst einer Wechselbestimmung dieser Funktionen durch einander erschöpft werden.

A. *Wechselbestimmung der Sensibilität und der Irritabilität*[3]. Sensibilität und Irritabilität bestimmen sich wechselseitig,

[1] Da nämlich Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb nur verschiedene *Stufen* der begrenzten - oder der ins Produkt übergegangenen - Produktivität sind, so folgt, daß sie sich nur für die *Erscheinung* entgegengesetzt seyn können, daß die höhere Stufe nur für die Erscheinung verdrängt seyn kann durch die höhere, eben deßwegen weil sie durch diese bedingt ist.

[2] Jene Stufenfolge der Funktionen ist bis jetzt a priori, aus dem bloßen Begriff der produktiven, organischen Produktivität deducirt worden. Es ist jetzt nichts übrig, als sie in der Erfahrung nachzuweisen.

[3] Irritabilität ist bis jetzt für die Erscheinungen der Contraktion und Expansion gebraucht worden. Dem ursprünglichen Sprachgebrauch gemäß ist Irritabilität die bloße Fähigkeit gereizt zu werden. Allein da der herrschende Sprachgebrauch schon lange diese Erscheinung damit bezeichnet hat, und alle bisher an die Stelle gesetzten Namen - wie z.B. Wirkungsvermögen u.a. - die Sache ebensowenig bezeichnen, so behalte ich diesen Ausdruck indeß noch bei, bis etwa ein richtigerer und bezeichnenderer gefunden ist.

I,3,197

insofern Sensibilität in der Irritabilität als ihrer unmittelbarsten Erscheinung hervortritt. Aber

1) beide, Sensibilität und Irritabilität, müssen *Einen* Faktor wenigstens gemein haben eben deßwegen, weil in die eine die andere übergeht und in ihr nur als ihrem *Objekt* sich darstellt.

2) Ist die Irritabilität = dem Produkt, worin Sensibilität am unmittelbarsten sich darstellt[1], und erlischt jede Thätigkeit unmittelbar in ihrem Produkte, so muß, wie die *Irritabilität in der Erscheinung steigt, die Sensibilität fallen,* und umgekehrt *in dem Verhältniß als die Sensibilität steigt, muß die Irritabilität in der* ([für die]) *Erscheinung fallen.* (Die letztere Einschränkung muß immer hinzugefügt werden, weil *ursprünglich* Irritabilität ohne Sensibilität so wenig als Sensibilität ohne Irritabilität möglich ist)[2].

[1] Ist die Irritabilität = derjenigen Thätigkeit, in welche Sensibilität unmittelbar übergeht.

[2] Statt des letztern Satzes, der gestrichen ist, heißt es im Handexemplar: Dieß ist allgemeines Gesetz, was sich aus dem von uns deducirten Verhältniß beider a priori ableiten läßt.

Beweis.

Dieser kann geführt werden

a) aus den verschiedenen *Organen* desselben Individuums.

aa) Da Sensibilität eine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit ist, so läßt sie sich überhaupt nur unterscheiden im *Gegensatz* gegen eine *nach außen* gehende Thätigkeit (Irritabilität). Wo also die Sensibilität in der organischen Natur ein Uebergewicht erlangt, muß auch ein Organismus hervortreten, der *nur* Sensibilität ist, d.h. dessen Funktion nicht als Irritabilität (durch Thätigkeit nach außen) sich darstellt[3].

[3] Es muß aber auch hier die Einschränkung hinzugesetzt werden: durch das Uebergewicht der Sensibilität ist die Irritabilität nur aufgehoben für die *Erscheinung*. Jene drei Funktionen gehören zur Construktion alles Organismus, also auch die Irritabilität. - Wo Sensibilität ein Uebergewicht hat, ist Irritabilität natürlich aufgehoben für die Erscheinung. Für die *Erscheinung* wird nämlich immer die höhere Funktion verdrängt durch die untergeordnete.

I,3,198

Es wird dadurch erklärt, was anderwärts gesagt worden ist, Sensibilität sey nur als das *Negative* der *Irritabilität* vorstellbar. Sensibilität als solche wird dadurch unerkennbar, daß sie sich unmittelbar in die

Irritabilität verliert, *erkennbar* also nur dadurch, daß sie (oder daß mittelst ihrer die Erregung von außen) nicht unmittelbar in äußere Bewegungen übergeht. Ist nun Sensibilität nur als das Negative der Irritabilität vorstellbar, so muß, wo ein Uebergewicht der Sensibilität ist, auch ein Organismus seyn, der eine absolute Negation der Irritabilität (der Irritabilität gar nicht unterworfen) ist, - ein solcher Organismus ist der des *Gehirn-* und *Nervensystems*[1]. (Wenn es eine Gradation der organischen Kräfte gibt, wie wir im Vorhergehenden bewiesen haben, so muß es auch eine Gradation der Organe geben. Und wenn der Organismus nur das zusammengezogene verkleinerte Bild des allgemeinen Organismus ist, so muß auch im Weltorganismus eine solche Gradation der Kräfte sich finden, wie wir nachher sehen werden).

Das Gehirn und seine Fortsetzung die Nerven haben sich ganz bloß die *Sensibilität* zugeeignet, aus ihnen also ist durch das Uebergewicht der Sensibilität die Irritabilität ganz verdrungen, denn die Meinung, daß auch alle Nervenfunktionen [(im engeren Sinn des Wortes) d.h. die eigentliche Funktion der Sensibilität] Zusammenziehungen seyen, hat kein Mensch noch bewiesen [und ist widersinnig].

bb) Umgekehrt, da Sensibilität nur als das Negative der Irritabilität vorstellbar ist, so muß sie, wo sie unmittelbar in die Irritabilität übergeht, absolut verschwinden[2]. Nun muß aber dem Organismus, der nur

[1] Der letzte Satz ist im Handexemplar corrigirt und lautet:
Wo also ein Uebergewicht der Sensibilität, muß auch ein Organismus seyn, in welchem die Irritabilität für die Erscheinung ganz aufgehoben ist, d.h. ein Organismus, dessen Erregung nicht unmittelbar in Bewegung übergeht. Ein solcher Organismus ist der des Gehirn- und Nervensystems. Im letzteren scheint also die Produktivität noch auf der ersten Stufe jenes Uebergangs zu stehen.

[2] Statt des letzten Satzes im Handexemplar: Nach demselben Gesetz wird nun umgekehrt die Sensibilität, wo sie unmittelbar in Bewegungen übergeht, absolut verschwinden für die Erscheinung.

I,3,199

Sensibilität ist, um ihm das Gleichgewicht zu halten, ein Organismus coexistiren, der nur *Irritabilität* ist, dieser Organismus ist der des Herzens und seiner Fortsetzungen, der *Arterien*[1]. Da dieser Organismus die Irritabilität sich ganz zugeeignet hat, so muß durch das Uebergewicht der letztern alle *Sensibilität*[2] aus ihm verdrängt werden. Hier nämlich erstirbt alle Sensibilität unmittelbar in den Bewegungen. Es findet gar kein *Reflex* mehr statt, und alle organische Thätigkeit ist nur eine *Thätigkeit nach außen*. Aber diese Thätigkeit nach außen ist selbst nur unter Bedingung der Sensibilität möglich, Sensibilität also ist da, nur daß sie unmittelbar in der Irritabilität erlischt, und nur insofern kann das Herz z.B. ein unwillkürliches Organ noch mit einigem Sinn heißen[3];

b) aus den verschiedenen Zuständen desselben Individuums, z.B. Krankheiten, wo bei erhöhter Sensibilität alle Bewegungskraft erstorben ist, oder umgekehrt mit steigender Irritabilität die Sensibilität sinkt. Selbst der Zustand des *Schlafs* gehört hieher, wo mit dem Sinken der Sensibilität die Irritabilität des Herzens und der Arterien steigt[4];

c) *aus den verschiedenen Organisationen.* Wenn es aus dem Vorhergehenden gewiß ist, daß Sensibilität (als das Negative der Irritabilität) an das Daseyn eines *Organismus* gebunden ist, der der Irritabilität gar nicht unterworfen ist, so sehen wir das *Gehirn,* als den Kern gleichsam, aus welchem jener Organismus

[1] Das sogenannte sensible und das irritable System zeigen also den Gegensatz im *Großen,* der an jedem einzelnen Organ, z.B. an jedem Nerven, im Kleinen statthat. - Insofern jeder Nerve eine Organisation ist, werden auch jene drei Stufen in ihm seyn, und insofern wird in jedem Organ wieder eine Triplicität seyn; aber für den Organismus als *Totalprodukt* ist das Nervensystem *bloß* Reproduktion der Sensibilität, sowie das Muskelsystem *bloß* Reproduktion der Irritabilität - obgleich

jedes einzelne Organ, z.B. jeder Nerve *wieder,* wenn ich so sagen darf, seinen Nerven hat, und überhaupt jene dreifache Stufenfolge in jedem Organ als vorhanden gedacht werden muß, z.B. in jedem Nerven ist wieder ein sensibles und irritables System.

[2] für die Erscheinung

[3] Die Bewegung des Herzens ist ebensogut durch Sensibilität vermittelt als die der willkürlichen Organe, nur findet hier ein unmittelbarer Uebergang statt.

[4] Dieser zweite Beweis ist speciell durch die Theorie der Krankheiten zu führen.

I,3,200

hervorquillt, am größten und vollkommensten organisirt beim Menschen, und abwärts von ihm in ein immer kleineres Volum und unvollkommenere Organisation zusammenschwindend. Bei den Wallfischarten schon ist es in Vergleichung mit ihrer übrigen Masse fast = O, umgeben von einem dicken ölichten Fluidum, daher die Stumpfheit ihrer Sensibilitätsäußerungen. In dem Geschlecht der Vögel bemerkt man wenig Mannichfaltigkeit der Struktur mehr, wenig Hervorragungen, Concavitäten und Wendungen. - Bei den Reptilien (wo zuerst auch die Nerven aufhören Knoten (untergeordnete Gehirne) zu zeigen, wird es ganz klein, und ebenso bei den Fischen, die doch in Ansehung der Sensibilität noch *unter* jenen stehen, weil auch ihr Gehirn durch seine Umgebungen unzugänglicher wird. Bei den Insekten fängt es an ganz problematisch zu werden, mit Gewißheit erkennt man nur noch das verlängerte Hirnmark mit vielen Knoten versehen. Bei dem größten Theil der Würmer wird es ganz indemonstrabel, und bei den Zoophyten verschwindet zugleich mit ihm auch alle äußere Anzeige der Sensibilität.

So wie nun das Gehirn durch die ganze organische Welt herab allmählich abnimmt und zuletzt verschwindet, ebenso ist es mit den äußeren Organen der Sensibilität. Das Auge z.B. erhält sich herunter bis auf die Insekten, und tritt sogar bei einigen Geschlechtern, dem der Vögel z.B., vollkommener hervor. Bei den Insekten fängt die Struktur des Auges an ihre Regelmäßigkeit zu verlassen, denn hier erscheint es bald sehr groß und bald sehr klein, jetzt ist es Ein augenähnliches Organ nur, und jetzt auf einmal mehere hundert, in die jener Sinn sich ausbreitet. Bei den meisten Würmern, wenn sie auch Augen haben, sind sie wenigstens bedeckt. Bei den Polypen ist kein Organ mehr demonstrabel, obgleich sie das Licht zu suchen scheinen.

Durch welches Medium jene *Eine* Kraft, die Ursache der Sensibilität ist, in verschiedene Strahlen sich spalte, ist ungewiß; indeß belehrt die abnehmende Mannichfaltigkeit im Bau des Gehirns das zunehmende Uebergewicht Eines Sinns über alle anderen, und die endliche Contraktion aller Sinne in Einen homogenen Sinn (wie beim Polypen), daß jene Kraft abwärts vom Menschen an immer gleichförmiger zu

I,3,201

werden anfängt, und zuletzt in völlig unwillkürlichen Bewegungen verschwindet.

Aber wenn so die Sensibilität durch die ganze organische Natur allmählich fällt, so muß nach dem aufgestellten Gesetz im gleichen Verhältniß die Irritabilität steigen. Aber wo die Sensibilität absolut verschwindet, geschieht es nur deßwegen, weil sie unmittelbar in Bewegungen sich verliert, in welchem Fall die Bewegungen *unwillkürlich* genannt werden, obgleich für den wahren Physiologen der Begriff einer willkürlichen Bewegung ein sinnloser Begriff ist[1]. Denn die Bewegung des Herzens erscheint zwar als unwillkürlich, nicht als ob nicht auch diese Bewegung, wie alle organische, durch Sensibilität vermittelt wäre, sondern weil hier die Sensibilität unmittelbar in ihren Effekt sich verliert, und wir statt der Ursache nur die Wirkung erblicken. Dagegen erscheinen andere Bewegungen *willkürlich,* weil sie durch keinen *bestimmten* Reiz (z.B. den des Bluts, wodurch das Herz bewegt wird), sondern nur durch

die Summe der unablässig wirkenden Reize (des Lichts und anderer allgemeiner Ursachen) hervorgebracht werden. Denn da diese Reize continuirlich fortwirken, ohne daß jeder einzelne in Bewegungen überginge - (woran man allein Sensibilität erkennt, denn Sensibilität *ist* nichts anderes als das Negative der Irritabilität), so muß dadurch endlich eine *Summe* von Bewegungskraft entstehen, über welche der Organismus disponiren zu können scheint, da ihm doch ihr Verbrauch ebenso nothwendig ist, als in dem sogenannt unwillkürlichen. Daher scheint zugleich mit der Erschöpfung jener Summe von Reizen, welche auf Anstrengungen erfolgt (und die Ermüdung heißt) - sowie dem aufgestellten Gesetz ganz gemäß auch durch überhandnehmende Irritabilität der unwillkürlichen Organe (die durch berauschende Mittel hervorgebracht wird) - auch die Sensibilität zu erlöschen (im Schlaf), daß die Sensibilität nicht erlischt, aus dem (ununterbrochenen) Träumen während des Schlafs (auf das man auch bei Thieren aus manchen Bewegungen während dieses Zustandes schließen

[1] Da es im strengen Sinn so wenig willkürliche als unwillkürliche Bewegungen gibt.

I,3,202

muß), und daß sie (als Lebensquell) *überhaupt* nicht als nur mit dem Leben selbst erlöschen kann, gewiß ist[1].

Diese Berichtigung des Begriffs von willkürlicher und unwillkürlicher Bewegung vorausgesetzt, so muß, wo die Sensibilität in der organischen Natur fällt, statt ihrer die Irritabilität allein hervortreten, d.h. die Sensibilität muß ganz in der Irritabilität verloren seyn, nach der gewöhnlichen Sprache, die Bewegungen müssen immer *unwillkürlicher* werden.

Und so ist es auch. In den Pflanzen werden zwar die Säfte durch Reizbarkeit der Gefässe umgetrieben, aber nur in wenigen Spuren und nur bei einigen Pflanzen, z.B. dem *Hedysarum gyrans,* bei andern nur in gewissen Zuständen, z.B. im Moment der vollständigen Geschlechtsentwicklung, zeigt sich etwas der sogenannten willkürlichen Bewegung Aehnliches. Denn auch die Bewegung der Mimosa pudica, der Dionaea muscipula u.a., da sie auf einen *bestimmten* äußern Reiz (gewöhnlich *Berührung*) erfolgen, sind nur als unwillkürliche Bewegungen anzusehen (und damit wäre auch der Streit über die Sensibilität der Pflanzen geschlichtet. Sensibilität (als *allgemeine* Ursache des Lebens) muß auch den Pflanzen zukommen. Aber sie *muß* auch in der organischen Natur, in dem Verhältniß als das Uebergewicht der untergeordneten Kräfte zunimmt, *indemonstrabel* werden, weil sie nur da vorausgesetzt wird, wo sie nicht unmittelbar in Bewegungen erstirbt).

Aber ebenso ist es in den untersten Klassen des Thierreichs, denn auch hier ziehen sich alle Bewegungen in einen so engen Kreis und in solche Regelmäßigkeit zusammen, daß auch der letzte Schein der Willkür verschwindet. - Wo die Sensibilität allmählich sichtbarer hervortritt, in der Klasse der Insekten z.B. und der Amphibien werden die Bewegungen minder einförmig regelmäßig [scheinbar freier] und mannichfaltiger (man erinnere sich, daß manche Insekten alle möglichen Arten von Bewegungen in sich vereinen), aber immer noch behauptet die Irritabilität ihre Unabhängigkeit von der Sensibilität, da selbst nach Zerstörung des *ganzen* Organismus in einzelnen

[1] Vergl. S. 158, Anmerk. 1

I,3,203

Organen ihre Aeußerungen fortdauern, und die geringe *Vulnerabilität* dieser Thiere die eingeschränkte Herrschaft der Sensibilität beweiset[1]. Endlich mit zunehmender Vulnerabilität nimmt auch die Unterordnung der Irritabilität unter die Sensibilität zu, jedoch so, daß zu gleicher Zeit (wie in den beweglichsten Thieren, den Vögeln und den meisten warmblütigen, deren Irritabilität zugleich mit der Sensibilität weicht) die Schnelligkeit, Mannichfaltigkeit und Kraft der Bewegung zunimmt. Allmählich nur nimmt auch die *Beweglichkeit* ab, aber nur auf dem Gipfel aller Organisation tritt Sensibilität in absoluter Unabhängigkeit von den untergeordneten Kräften als Beherrscherin des ganzen Organismus hervor.

Es ist also durch allgemeine Induktion bewiesen, *daß durch die ganze organische Natur, wie die* ***Irritabilität*** *steigt, die* ***Sensibilität*** *fällt, und wie die* ***Sensibilität*** *steigt, die* ***Irritabilität*** *fällt.*

Aber Sensibilität verliert sich mittelbar durch Irritabilität, und Irritabilität verliert sich unmittelbar in die äußerste Grenze der organischen Kraft, auf welcher organische und anorgische Welt sich scheidet - die *Reproduktionskraft*.

B. *Wechselbestimmung der Sensibilität und der Reproduktionskraft.* Wenn die Sensibilität in die Reproduktionskraft erst durch die Irritabilität sich verliert, so muß, in demselben Verhältniß,

[1] Es ist allgemein bekannt, wie weit diese Beweglichkeit einzelner Theile selbst nach Zerstörung des organischen Zusammenhangs, besonders in der Klasse der Amphibien und Insekten, geht. Diese Unabhängigkeit der untergeordneten organischen Funktionen von den höheren geht hier so weit, daß Insekten, selbst nachdem ihnen die Hauptorgane, Kopf und Herz, genommen sind, noch Kunsttriebe ausüben, sich begatten. Es ist allgemein bekannt, daß Würmer, Raupen, Schmetterlinge, Schlagen selbst nach Abtrennung des Rumpfes vom Kopfe noch alle möglichen Bewegungen vornehmen. - Ridley erzählt von einer Schildkröte, die nach abgehauenem Kopfe 6 Monate lebte und herumlief, als ob ihr eine drückende Last abgenommen; nachdem man ihr Herz und Eingeweide (die Lunge ausgenommen) aus dem Leibe riß, lebte sie noch 6 Stunden, und zeigte noch manche von den Bewegungen, die sie im natürlichen Zustande äußerte. - Hier ist also der ganze Organismus fast nichts als Irritabilität.

I,3,204

in welchem Irritabilität über Sensibilität das Uebergewicht erlangt, die Produktionskraft steigen, und so ist es auch, denn vom Menschen abwärts sehen wir sie durch das Geschlecht der vierfüßigen Thiere, der Vögel u.s.w. bis herab zu Amphibien und Fischen im Steigen begriffen; indem schon die zum Theil langsamer werdende Nutrition die Abnahme der Irritabilität, die Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Secretionen (die animalischen Gifte z.B. u.a.) eine veränderte Assimilationskraft, endlich bald die Größe der producirten Individuen, bald ihre vollkommenere Ausbildung, bald ihre immer wachsende und auf den tieferen Stufen unermeßlich werdende Anzahl, das Uebergewicht der Produktionskraft in diesem Theil der Natur verkündigt. Wo die Zeugungskraft in Ansehung ihrer Intensität wieder abnimmt (bei den Insekten) tritt das Schauspiel der Metamorphosen, und mit ihm der Kunsttrieb hervor, und wo auch dieser erlischt, tritt an seine Stelle ein unbegränzter Erstattungstrieb[1]. - Aber in gleichem Verhältniß sinkt auch die Sensibilität.

C. Wechselbestimmung der Irritabilität und der Produktionskraft. Wo selbst die Irritabilität kaum in völlig unwillkürlichen Bewegungen übrig ist, muß für die Erscheinung von allen organischen Kräften nur noch die äußerste, die Reproduktionskraft, übrig bleiben. Es muß daher in jedem Organismus ein drittes System seyn, was man das *reproduktive* nennen kann, und zu welchem alle Organe der Nutrition, Secretion und Assimilation gehören. - Warum ist das reizbare Herz kein Secretionsorgan, wohl aber die träge Leber? Ferner, *Blumenbach* und *Sömmering* haben bewiesen, daß nur diejenigen Theile, die vom Gehirn unabhängig sind, und daß *alle* Theile nur solcher Thiere sich *wiederersetzen*, die gar kein oder ein höchst unvollkommenes Gehirn haben. Dieß heißt, allgemeiner ausgedrückt, so viel: die Reproduktionskraft in aller ihrer Vollkommenheit tritt erst da hervor, wo Irritabilität und Sensibilität

entweder schon erloschen oder dem Erlöschen wenigstens nahe sind[2]. Und diese Stufe der

[1] Polypen zerschnitten, geviertheilt, umgekehrt wie Handschuhe.

[2] Freilich ist die Reproduktionskraft nicht durch die Abwesenheit der *Nerven | [S.205]* bedingt (denn sonst könnten z.B. die Naiden nicht Reproduktionen zeigen), sondern durch das Sinken der Sensibilität bis zu einem bestimmten Grade, den man durch Erfahrung erforschen muß, und der selbst mit dem Daseyn der Nerven noch besteht. (Anmerkung des Originals.)

I,3,205

organischen Natur ist durch das Geschlecht der Zoophyten und der Pflanzen (von denen jeder einzelne Theil mit allen andern *gleichartig,* und fast alle Heterogeneität verschwunden ist) bezeichnet[1]).

[1] Es ist noch der S. 199 sub b) berührte Beweis übrig, der aus den *verschiedenen Zuständen eines und desselben Individuums* geführt werden kann.

Wie die Natur mit der gesammten organischen Welt jene drei von uns angegebenen Stufen durchläuft (die Natur repetirt sich beständig - nur daß sie mit dem einen da anfängt, wo sie mit dem andern aufhört) - so auch mit jedem Individuum. Dieselbe Stufenfolge ist im Ganzen wieder in jedem Individuum. Das Individuum ist nur der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion zwischen Sensibilität, Irritabilität und Produktionskraft. - *Gestalt* nur Ausdruck eines dynamischen Verhältnisses - z.B. mit sinkender Irritabilität ist das ganze System der Respiration, mit sinkender Sensibilität das Organ des Gehirns eingeschränkt. - Wenn nun aber jede Organisation nur Ausdruck dieser Proportion, so besteht sie auch nur innerhalb derselben - weder diesseits, noch jenseits. Wäre die Proportion keine bestimmte, so wäre auch keine Abweichung davon möglich. Wäre die Existenz des Produkts nicht *eingeschränkt* auf diese bestimmte Proportion, so könnte eine Abweichung davon mit der Existenz des Produkts bestehen. Umgekehrt dadurch, daß die Proportion eine bestimmte, von der keine Abweichung geschehen darf, ist das Produkt der Krankheit fähig.

Jene Zustände also sind die entgegengesetzten Zustände der *Gesundheit* und *Krankheit,* und so sehen wir uns schon hier auch - durch unsere Theorie von der dynamischen Stufenfolge in der organischen Natur auf den Begriff der Krankheit geführt. (Die Ableitung dieses Begriffs aus jener Stufenfolge findet im *Entwurf* selbst erst später ihre Stelle. Bei den Vorlesungen aber zog der Verfasser nach der Bemerkung im Handexemplar dieses Kapitel hieher. D. H.)

Folgesätze.

Alles Bisherige zusammengefaßt ergibt sich Folgendes als *Resultat*:

"Der Organismus, um erregbar zu seyn, muß mit sich selbst im Gleichgewicht stehen, in diesen Gleichgewichtspunkt fällt der Organismus als Objekt. Stände der Organismus nicht mit sich selbst im Gleichgewicht, so könnte dieses Gleichgewicht nicht gestört werden, es wäre im Organismus kein dynamischer Thätigkeitsquell, es wäre in ihm

I,3,206

keine *Sensibilität.* Aber eben deßwegen weil Sensibilität nur *Störung* des organischen Gleichgewichts ist, ist sie nur in der continuirlichen Wiederherstellung des Gleichgewichts erkennbar. Diese Wiederherstellung zeigt sich durch die Irritabilitätserscheinungen; die ursprünglichsten Faktoren der Erregbarkeit sind also Sensibilität und Irritabilität, die nothwendig coexistiren. Aber weil das Produkt jeder Wiederherstellung immer wieder der Organismus selbst ist, so erscheint sie auf der *tiefsten* Stufe

als beständige *Selbstproduktion* des Organismus, ihre Ursache als *Reproduktionskraft; daß* sie aber als solche erscheint, ist zuletzt nur durch die Influenz einer höheren Ordnung, durch die der Organismus gegen die Einflüsse seiner unmittelbaren Außenwelt geschützt und gleichsam gewaffnet ist, (d.h. nur aus der *Erregbarkeit*) begreiflich".

Daraus nun fließen unmittelbar folgende Sätze:

Wenn im Organismus eine Gradation der Kräfte ist, wenn Sensibilität in Irritabilität, Irritabilität in Reproduktionskraft sich darstellt, und die niedere Kraft nur die Erscheinung der höheren ist, *so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener Einen Kraft* gibt. - Die Pflanze ist, was das Thier ist, und das niederere Thier ist, was das höhere ist. In der Pflanze wirkt dieselbe Kraft, die im Thier wirkt, die Stufe ihrer *Erscheinung* nur liegt tiefer. In der Pflanze hat sich schon ganz in Reproduktionskraft verloren, was bei dem Amphibium noch als Irritabilität, und beim höheren Thier als Sensibilität unterschieden wird, und umgekehrt - -

Es ist also Eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert.

Wäre in dieser Evolution nicht jeder Punkt, wo die Kraft Produktionskraft wird, nothwendig auch der Punkt wo die Kraft sich spaltet (oben S. 192), *so würde in der Natur*

I,3,207

nichts als Pflanze und Reproduktionskraft seyn; denn nur dadurch, daß jene Kraft, als Produktionskraft, an entgegengesetzte Individuen sich vertheilen muß, wird es möglich, daß sie ins Unendliche fort ihre Bedingung reproducire, und mit dieser ihr Produkt.

Statt der *Einheit* des ***Produkts*** also, welche wir oben suchten, und die wir eben wegen der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter (die alle weitere Bildung desselben Produkts unterbricht) nicht annehmen konnten (oben S. 62), haben wir nun *eine Einheit der* ***Kraft*** der Hervorbringung durch die ganze organische Natur. Es ist nicht Ein Produkt zwar, aber doch *Eine Kraft,* die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken. Aber diese Kraft tendirt ursprünglich nur gegen *Ein* Produkt; die Kraft ist auf verschiedenen Stufen gehemmt, heißt also eben so viel als: jenes *Eine* Produkt ist auf verschiedenen Stufen gehemmt - und, was nothwendig daraus folgt, daß alle diese auf verschiedenen Stufen gehemmte Produkte nur *Einem* Produkt gleich gelten.

Und so wäre es denn wohl Zeit, auch in der organischen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen, und den Gedanken zu rechtfertigen, daß die organischen *Kräfte, Sensibilität, Irritabilität* und *Bildungstrieb alle nur Zweige Einer Kraft* seyen, ebenso ohne Zweifel, *wie im Licht, in der Elektricität u.s.w. nur Eine Kraft als in ihren verschiedenen Erscheinungen hervortritt*[1].

Wenn in der organischen Natur nur der *allgemeine* Organismus gleichsam sich contrahirt, so müssen in der allgemeinen Natur wenigstens die *Analoga* aller jener organischen Kräfte vorkommen.
Und so wäre

1) das ***Licht*** das, was in der *allgemeinen* Natur der Ursache des ***Bildungstriebs*** in der organischen Natur entspricht. Und wenn das Licht letzte Ursache alles chemischen Processe ist (oben S. 131), so wäre der Bildungstrieb selbst (wie das Organische von dem Anorgischen überhaupt) nur die *höhere Potenz* des chemischen Processes, und so,

[1] V. d. W. S. 297. [Bd. II, S. 565].

I,3,208

da alle unorganische Bildung doch nur chemisch geschieht, wäre es eine *Aktion,* die *allen* Naturbildungen ihre Regelmäßigkeit gibt[1].

Unter dieser Aktion ist nun schlechterdings nichts *Materielles* zu denken, so wenig als unter dem *Licht* selbst. Sie selbst ist schlechthin nicht materiell, nur ihre unmittelbaren Produkte sind es. Wäre das Licht ihr *Produkt,* so wäre es *Materie,* in dem Sinn wie überhaupt etwas Materie ist. Denn da alle Materie Raumerfüllung, d.h. Aktion von bestimmtem Grad *ist,* so ist insofern alle *Materie immateriell.* Aber das Licht ist nicht ihr *Produkt,* sondern nur ihr Phänomen. Das Licht, d.h. das, was wir ***Licht*** *nennen,* ist überhaupt nicht Materie, selbst nicht eine werdende (im Werden begriffene Materie), es ist vielmehr das *Werden selbst*; Lichtwerdung das unmittelbarste Symbol der nie ruhenden Schöpfung. - Da das Licht keines höheren Lichts bedarf, und da es eigentlich das ist, was die äußerste Grenze unserer Sensibilität bezeichnet, kann es nicht mehr selbst Objekt, d.h. Materie seyn. Indeß versteht sich von selbst, daß jenem *Werden,* das wir Licht nennen, irgend ein Substrat, also irgend eine Materie zu Grunde liegen muß. Aber, was *wir* Licht nennen, ist nicht jenes Substrat, sondern das *Werden selbst*.

(Es entsteht natürlich die Frage, wie diese Ansicht des Lichts mit den chemischen Wirkungen desselben, so wie mit den optischen Phänomenen, die eine Materialität des Lichts beweisen sollen, sich reime.)

Was

a) die chemischen *Wirkungen* des Lichts betrifft, so reduciren sie sich alle auf die *desoxydirende* Eigenschaft des Lichts. Der Grund dieser Eigenschaft muß also in dem Verhältniß des Lichts zum Sauerstoff gesucht werden. Welches ist nun dieses Verhältniß?

Da das Licht im chemischen Processe hervortritt, wie der Sauerstoff als Mittelglied des Processes verschwindet, so muß der Sauerstoff das Vermittelnde der entgegengesetzten Affinitätssphären (der Erde und

[1] Einfluß des Lichts auf Krystallbildung. *Prevosts* neue Lichtversuche? - Allgemeine mit dem reichlicheren Zufluß des Lichts gleichzeitige Bewegung in der organischen Natur u.s.w. (Anmerkung des Originals.)

I,3,209

der Sonne) seyn. - Solange beide getrennt sind und nur *mittelbar* sich berühren, d.h. solange jenes Mittelglied (das beide diremirt) noch vorhanden ist, ist auch *Dualität* und mit ihr Elektricität. Sobald das Mittelglied aufgehoben ist, und die entgegengesetzten Affinitätssphären ineinander übergehen - das Phänomen jenes Uebergangs ist die im Licht selbst gleichsam sich öffnende Sonne -, ist alle Dualität aufgehoben, und der chemische Proceß beginnt.

Da nun das Licht nur Phänomen des verschwindenden Sauerstoffs ist (was gleichsam an seine Stelle tritt), so muß umgekehrt auch der Sauerstoff wieder Phänomen des verschwindenden Lichts oder das seyn, was an die Stelle des Lichts tritt. Der Sauerstoff ist in *beiden* Affinitätssphären gemeinschaftlich entgegengesetzt, eben weil er beide trennt und beide vermittelt. Das Licht also muß verschwinden, wo sein *Gegensatz* wieder hervortritt, und so als - desoxydirendes Mittel (gleichsam als verbrennlicher Körper) zu wirken scheinen. Aber das Licht, d.h. *das,* was wir Licht nennen, *desoxydirt* nicht, sein Verschwinden coexistirt nur der Desoxydation.

Das *Licht* desoxydirt nicht, sondern die Aktion, deren Phänomen es ist. Aber es ist allgemeines Gesetz dieser Aktion, daß sie auf das Negative positiv, auf das Positive negativ wirkt (z.B. der oxydirte Körper ist negativ-elektrisch, positiv ist der nichtoxydirte). Also desoxydirt sie nicht, sondern sie macht *positiv-elektrisch*. Ob dieser Desoxydation ein Verbrennen des Lichtsubstrats coexistire, ist eine andere Frage. - Es geht mit der Annahme einer solchen desoxydirenden Ursache ein Licht auf über manches bisher Räthselhafte, z.B. die *im Ganzen genommen* immer sich gleich bleibende Quantität des Sauerstoffs in der Atmosphäre, die nur daraus erklärbar ist, daß eine *allgemeine*, gleichförmig wirkende Ursache ein Gleichgewicht des negativen und positiven Zustandes erhält, und so verhindert, daß die Materie weder in dieses noch in jenes Extrem sich verliere. Jene allgemeine Aktion wirkt auf das Positive oxydirend, wie auf das Negative desoxydirend, und beide Wirkungen coexistiren in der Natur ebenso beständig, wie positive und negative Elektricität.

Was aber

I,3,210

b) die *optischen* Phänomene betrifft, die eine Materialität des Lichts anzeigen sollen, so finden wir um so weniger nöthig uns darauf einzulassen, je weniger jene Phänomene (z.B. Refraktion u.a.) selbst ausgemachter Natur sind, und je gewisser es ist, daß fast kein Satz unsrer Optik eine unzweifelhafte Existenz hat. - -

Aber dieselbe Thätigkeit, welche auf einer tieferen Stufe als *Bildungstrieb* erscheint, erscheint auf einer höheren als *Irritabilität*, denn daß beide in ihrem Princip identisch, ist schon dadurch gewiß, daß beider Bedingung Heterogeneität ist; und so würde nun, um weiter fortzuschließen,

2) die ***Elektricität*** das seyn, was der ***Irritabilität*** in der Außenwelt entspricht. Es wird wohl verstattet seyn, statt aller anderen Beweise die galvanischen Erscheinungen anzuführen[1]. Denn

a) daß die galvanischen Erscheinungen mit den elektrischen dem letzten Princip nach identisch seyen, ist gewiß, obgleich Galvanismus und Elektricität selbst verschiedene Erscheinungen sind, denn durch den Galvanismus wird die Elektricität gleichsam zu einer höheren Funktion [Potenz] erhoben. Die Elektricität fordert nur Duplicität, und erscheint nur in der Berührung und Trennung heterogener Körper. Der Galvanismus aber fordert als Bedingung *Triplicität*, und ist in geschlossener Kette und in der *Ruhe selbst* thätig[2]. Aber ebenso ist es mit jener Aktion, insofern sie Ursache der Irritabilität ist; denn jene Aktion, weil ihre Bedingungen (Triplicität) im organischen Körper immer gegenwärtig sind[3], kann nie *ruhen*, aber ihre Thätigkeit

[1] Dieß ist im Vorhergehenden schon aus der Identität ihrer Bedingungen dargethan.

[2] also nicht absolute Identität, sondern nur Identität dem letzten Princip nach. Schon diejenige Thätigkeit, welche in der galvanischen Kette wirkt, ist nicht mehr einfache Elektricität, sondern schon zur höheren Potenz erhobene Elektricität. Es läßt sich also aus der galvanischen Erscheinung nur *soviel*, aber dieß wenigstens sicher schließen, daß, was den Irritabilitätserscheinungen *entspricht*, *Elektricität* sey. Denn dieses Entsprechen organischer und allgemeiner Naturerscheinungen möchte am Ende wohl eben darauf zurückkommen, daß die organischen überhaupt nur die höhere Potenz der allgemeinen Naturerscheinungen sind.

[3] Man lese *Fontanas* treffliche mikroskopische Beobachtungen über den Bau des Muskels in seinen *Untersuchungen über die Natur thierischer Körper*. (Anmerkung des Originals)

I,3,211

ist eine *gleichförmige*; zur Aeußerung durch Contraktion gelangt sie ebenso wie zur Aeußerung durch

Elektricität nur durch ein neues Schließen oder Trennen der *Kette*. Die Thätigkeit in der galvanischen *Kette* also ist *nicht* selbst Elektricität (wenigstens nicht, was man bisher unter Elektricität verstanden), wohl aber durch Elektricität bedingt. Es ist die zur gleichförmigen Thätigkeit gleichsam erhobene Elektricität, eine in ein System von Körpern gleichsam eingeschlossene, und nur in diesem Umkreis, und auf nichts außer ihm wirkende Aktion[1].

Aber

b) daß deßhalb das Agens bei den Irritabilitätsäußerungen *selbst* Elektricität sey, folgt nicht (so wenig als aus dem Vorhergehenden folgt, daß das Licht selbst Agens des Bildungstriebs sey). Elektricität ist nur das, was jener höheren (*organischen*) Aktion in der allgemeinen Natur entspricht[2]. Jene organische Aktion ist selbst auch wieder eine höhere Potenz der galvanischen Aktion. Selbst die Contraktionen des in die galvanische Kette eingeschlossenen Organs scheinen nicht un*mittelbare* Wirkungen der in dieser Kette thätigen Veränderung zu seyn. - *Elektricität* ist in Bezug auf *Irritabilität* eine ganz *äußere* Erscheinung (die nur unter der Form des Galvanismus eine scheinbare innere Thätigkeit wird, weil sie hier nur innerhalb der Kette, in welche sie eingeschlossen ist, wirksam ist). - Dagegen ist die Ursache der Irritabilitätserscheinungen eine absolut innere, an das Organische absolut gefesselte Aktion[3]. Elektricität also ist nur als ein späterer Abkömmling

[1] Daher ist es begreiflich, daß kein Elektrometer sie anzeigt, noch anzeigen kann. (Anmerkung des Originals)

[2] und das, was in der galvanischen Kette wirksam ist, scheint nur den Uebergang zu machen von der elektrischen Aktion zur Aktion der Irritabilität. Also selbst die Aktion, die in der galvanischen Kette thätig ist, ist noch nicht identisch mit der, die im Organ selbst wirksam ist, wenn es contrahirt wird. Und so scheint der Galvanismus überhaupt das Mittelglied zu seyn, was die allgemeinen Naturerscheinungen mit den organischen verknüpft, oder die Brücke, über welche die allgemeinen Naturerscheinungen übergehen in organische, z.B. die Aktion in der galvanischen Kette ist offenbar das Mittelglied zwischen Elektricität und Irritabilität.

[3] Daß nicht Elektricität *selbst*, deren erste Leiter etwa die Nerven wären, Ursache der Irritabilität seyn könne, ist schon durch *Hallers* Einen Grund widerlegt, | *[S.212]* daß Elektricität an und für sich keine Kraft ist, die (umgeben von leitenden Substanzen aller Art) als eingeschlossen in den Nerven gedacht werden kann.

Diese Anmerkung des Originals lautet im Handexemplar so:

Daß Elektricität selbst, deren erste Leiter, wie man sich gewöhnlich vorstellt, die Nerven wären, Ursache der Irritabilität sey, ist schon darum unmöglich, weil man nicht begreift, wie Elektricität umgeben von so vielen leitenden Substanzen an die Nerven gefesselt seyn könne. Die Ursache der Irritabilität ist eine ganz innere, an das Organ gefesselte Aktion, und Elektricität ist jene Ursache nur auf der tiefsten Stufe der Erscheinung - in der ersten Potenz - angeschaut. Indeß erklärt sich nun eben daraus, warum der Proceß der Irritabilität so bestimmt an dieselben Bedingungen geknüpft ist, an welche der chemische und elektrische - ohne eines von beiden zu seyn: an die Bedingung des chemischen Processes, weil sie den elektrischen mit ihm gemein hat - an die des elektrischen, weil er die höhere Potenz des elektrischen. Daraus lassen sich fast alle Entdeckungen der *animalischen Chemie* erklären.

I,3,212

jener organischen Kraft anzusehen, welche als Ursache des Bildungstriebs und der Irritabilität nur in ihrem Produkte *mittelbar* erkennbar ist, und nur erst da unmittelbar sich darstellt, wo alles Organische aufhört.

Indeß ist die Aktion, die Ursache der Irritabilität ist, an dieselben Bedingungen wie die Elektricität geknüpft, und dadurch lösen sich eine Menge bisher unaufgelöster Räthsel. Es ist gewiß vorerst, daß auch in diesem höheren Proceß, wie in dem elektrischen, der *Sauerstoff* (als Mittelglied entgegengesetzter Affinitätssphären) das *mittelbar Bestimmende* seyn muß; daß er (weil sonst der chemische Proceß unvermeidlich wäre) nicht *unmittelbar* in diesen Proceß eingreifen darf, sondern nur durch einen dritten Körper, der gleichsam sein Repräsentant ist, in ihn einwirkt[1]. Dieser dritte Körper ist im thierischen

[1] Wenn der Proceß der Irritabilität nur die höhere Potenz des elektrischen, so läßt sich, wie schon bemerkt, daraus begreifen, warum beide Processe an die gleichen Bedingungen geknüpft sind. Um dieß hier noch näher auseinanderzusetzen, so wird aus der Theorie des chemischen und elektrischen Processes der Satz vorausgesetzt: Der Sauerstoff ist der Eine unveränderliche Faktor alles chemischen Processes - derselbe ist der mittelbare beständige Faktor des elektrischen Processes. Welchen Zusammenhang wird also der Sauerstoff mit dem Proceß der Irritabilität zeigen?

Es ist bekannt, daß mehrere Physiker neuerer Zeit den Sauerstoff geradezu als Princip der Reizbarkeit aufgestellt haben. Eine Menge Erfahrungen, noch | *[S.213]* weit mehr, als man gewöhnlich anführt, scheinen diese Behauptung zu bestätigen, und doch ist es aus andern Gründen unmöglich anzunehmen, daß der Sauerstoff wirklich direkt Princip der Reizbarkeit sey.

Alle jene Erfahrungen beweisen zwar für eine große Rolle des Sauerstoffs in den Phänomenen der Irritabilität, aber nicht dafür, daß er Princip der Irritabilitätserscheinungen. - Ich muß, ehe ich die Sache genauer untersuche, noch einige Mißverständnisse heben. Sehr viele Einwendungen dagegen, namentlich die von Röschlaub, beruhen auf ein Mißverständniß. Er sagt: Oxydirte Körper reizen sehr wenig z.B. Pflanzennahrung - alle Obstarten - alle vegetabilischen Säuren - Essig, die hauptsächlich in sthenischen Krankheiten mit Vortheil gebraucht werden. Dagegen am heftigsten reizen oxydable Substanzen, wie Opium, Alkohol, Ammoniak u.s.w. - Allein diese Einwendungen beruhen auf dem Mißverständniß, als ob behauptet werde, der Sauerstoff sey Princip der *Erregung*. Es wird vielmehr behauptet, er sey Princip der *Erregbarkeit*, Princip der *Reizbarkeit*.

Es ist falsch und eine gänzliche Verwirrung der Begriffe, wenn man den Sauerstoff als einen heftigen oder starken Reiz anführt. Dieß ist er nicht, er ist vielmehr gerade das Gegentheil. Der Sauerstoff kann höchstens scheinbar *reizen*, weil er die Erregbarkeit erhöht, vorausgesetzt, daß die Summe der Reize durch ihn nicht *vermindert* wird -: denn alsdann wird dieselbe Summe von Reizen auf die durch ihn erhöhte Erregbarkeit stärker wirken, als vorher auf die tieferstehende. Alle Intensität der Reize eine relative. Der Sauerstoff kann also reizend zu wirken *scheinen* - aber dann immer nur indirekt. In der Regel wirkt er *schwächend*; er erhöht den Faktor der *Asthenie* oder der Receptivität, und ist also im eigentlichsten Sinne Princip der Reizbarkeit.

Die Lösung des Widerspruchs ist also kurz diese: *Verbrennliche* Körper reizen direkt. Der Sauerstoff dagegen als der entgegengesetzte Faktor muß die Erregung direkt herabstimmen - und nur indirekt, durch Erhöhung der Reizbarkeit, erhöhen. Wird aber die Reizbarkeit über eine gewisse Grenze erhöht, so erfolgt *Asthenie*. Der Sauerstoff wirkt also immer direkt asthenisch; und dieß folgt unmittelbar alles aus der Behauptung, daß er Princip der Reizbarkeit.

Es entsteht nun aber die bei weitem wichtigere Frage: *wie* denn der Sauerstoff die Reizbarkeit *erhöhe*, und die Beantwortung dieser Frage ist eine der wichtigsten für die gesammte Physiologie.

Der Sauerstoff kann in den Lebensproceß nicht unmittelbar eingreifen, so wenig als in den elektrischen, sondern nur durch einen Körper, der sein Repräsentant ist.

I,3,213

Lebensproceß das Blut, das allein unmittelbar den Sauerstoff berührt, und im Lebensproceß nur als sein Repräsentant auftritt[1]. Weil das Blut

[1] Der Sauerstoff bringt also mittelst des Bluts das *negative* Glied in den elektrischen Proceß des Lebens. Das oxydirte Blut wirkt nicht insofern es oxydirt, sondern insofern es *negativ*-elektrisch ist.

I,3,214

als flüssiger Körper fortbewegt wird, und als Substanz von variabler Qualität überhaupt durch jede Contraktion verändert (desoxydirt) wird, erfüllt es auch allein die oben (S. 165) aufgestellte Bedingung des *dritten Faktors* im galvanischen Lebensproceß, nämlich daß er durch seine Veränderlichkeit ein beständiges Werden und Wiederaufhören der *Triplicität* möglich mache. Ohne jene Berührung würde der Lebensproceß bald stille stehen, weil seine Bedingung, immer erneuerte Heterogeneität, ohne dieselbe fehlte. Dagegen, indem durch die Nutrition (welche bei Thieren [großentheils] durch verbrennliche Stoffe geschieht) einerseits, und die Respiration (welche das Blut in eine oxydirte

Flüssigkeit[1] verwandelt) andererseits die Bedingung alles elektrischen Processes (nämlich ein entgegengesetztes Verhältniß seiner Faktoren zum Sauerstoff) beständig reproducirt wird, auch der Lebensproceß (als ein elektrischer höherer Art) immer neu angefacht werden muß.

Aber so wie durch die organische Natur die Irritabilität abnimmt, und mit ihr jener elektrische Proceß, so werden auch die Bedingungen jenes Processes allmählich verschwinden. Die Pflanze hat nur insofern überwiegende Reproduktionskraft, als die Irritabilität in ihr schon völlig gesunken ist, und da die Pflanze nur als Reproduktionskraft besteht, so wird ihr Leben (und also auch der Grad von Irritabilität, der allein mit ihrem Leben, d.h. mit dieser bestimmten Proportion der organischen Kräfte, besteht) gefördert werden durch alles, was die Irritabilität retardirt. Die Bedingungen ihres Lebensprocesses werden daher schon

[1] Uebrigens wirkt das Blut im thierischen Körper als Substanz von variabler Qualität überhaupt, da es durch die Irritabilitätsäußerungen selbst wieder desoxydirt wird (ohne Zweifel, weil ihnen die *Nutrition* coexistirt). Merkwürdig ist in dieser Rücksicht insbesondere der Gegensatz, der am auffallendsten in den Zusammenziehungen des Herzens existirt. Wenn der rechte Theil des Herzens durch das vom ganzen Körper zurückkommende, d.h. großentheils schon desoxydirte Blut zur Contraktion bestimmt wird, so ist es dagegen das unmittelbar von den Lungen kommende, d.h. noch reichlich mit Sauerstoff versehene Blut, was den linken Theil zur Zusammenziehung reizt, und so scheint das Blut, dieser lar familiaris im Galvanismus des Lebensprocesses, seine Qualität nach der Qualität der übrigen Faktoren in der jedesmaligen Kette umändern zu müssen. (Anmerkung des Originals.)

I,3,215

als die entgegengesetzten von denen des thierischen erscheinen. Die Pflanze wird nur *negativ* galvanisirbar seyn [d.h. es werden fast lauter negative Reize auf sie wirken müssen, sonst ist sie nicht Pflanze].

(Der Galvanismus, sagt man, erstreckt sich nicht über das Pflanzenreich. Warum nicht? Er wird nur der negative des *thierischen* Galvanismus in der Pflanze. Es ist auffallend, daß die Reizbarkeit, soweit sie der Pflanze zukommt, gefördert wird durch Substanzen, welche im elektrischen Conflikt alle *negativ* sind, wie Metallkalke, Wasser, Salpeter, Salpetersäure, Schwefelsäure, Salze aller Art u.s.f. Denn daß hierbei nicht sowohl der Sauerstoff dieser Substanzen, wie man gewöhnlich glaubt, als ihre *negativ-elektrische* Beschaffenheit wirksam ist, erhellt daraus, daß der *Schwefel* z.B. dieselbe Wirkung wie die Säuren äußert. - Nun sind eben diese Körper alle, sobald sie aufhören tropfbar flüssig zu seyn (zum Beweis, daß es nicht ihre chemische Qualität ist, die sie wirksam macht) *unwirksam* im thierischen Galvanismus. - Dagegen ist es höchst auffallend, daß eben solche Körper, welche im thierischen Galvanismus die wirksamsten sind, Opium z.B., Kohlenstoff (nach *Ingenhouß*), und gewiß auch Metalle die Reizbarkeit der Pflanzen deprimiren).

Aber wie die Irritabilität sinkt durch die organische Natur, so nimmt auch mit ihr die Respiration (d.h. der Einfluß des Sauerstoffs auf den Organismus), und mit dieser die Circulation ab. Jene ist bei den Thieren, wo die Irritabilitätsäußerungen mit großer Schnelligkeit und in kurzen Zeiträumen aufeinander erfolgen - (den Vögeln z.B., in denen durch blasenartige, mit den Lungen zusammenhängende Organe die Luft bis in die hohlen und marklosen Gebeine der Flügel dringt) - die ausgebreitetste, und, obgleich allmählich matter und langsamer, geschieht sie doch regelmäßig auf dieselbe Art bis zu den Fischen (mag ihnen nun das Wasser in den Kiemen statt der Luft dienen nach *Vicq' d'Azyr*, oder mögen sie nach andern die im Wasser selbst befindliche Luft einathmen), aber eben hier ändert auf einmal auch das ganze Irritabilitätssystem sich um, es verschwindet der eine Ventrikel des Herzens, und das Blut kehret aus dem Herzen nicht mehr durch eine

I,3,216

besondre Höhle zu den Lungen zurück. Bei den Insekten verschwinden die Lungen, und statt ihrer erscheinen Luftkanäle. Aber bei ihnen, so wie bei den Würmerarten, ist auch das Herz nur noch eine Reihe von Knoten, die sich einer nach dem andern langsam zusammenziehen, und was man ihr Blut nennt, ist kalt und ohne Farbe. Endlich in den Polypen ist keine Spur mehr von Respiration (obgleich sie vorausgesetzt werden muß), aber bei ihnen verschwindet auch alle Spur von Herz, oder Gefäßen. - Mit den Pflanzen endlich, d.h. wo die Irritabilität am tiefsten sinkt, wird die Respiration zu einer *Exspiration* der reinen Luft, und der Sauerstoff, der bei den Thieren die der *Nutrition entgegengesetzte* Funktion hat, wird ihnen, wie *Ingenhouß* gezeigt hat (mittelbar oder unmittelbar) zur Nahrung selbst.

Es erhellt nun aus all dem zusammengenommen, wie der *Sauerstoff* als Bestimmungsgrund im dynamischen Proceß der Erde seine Herrschaft durch die ganze Natur erstreckt, und wie man in gewissem Sinne mit *Girtanner* sagen könne, er sey das Princip der Irritabilität. Er ist es ebenso, wie er Princip der Elektricität ist. Es klärt sich aber auch die Täuschung in manchen Argumenten für und wider diese Meinung auf. - Man kann im Allgemeinen sagen, daß das Thier im Gegensatz gegen die Pflanze im positiven Lebenszustand sey (der Beweis ist die beständige Sauerstoffzersetzung bei jenem, und der Zustand der Reduktion bei dieser). Da nun Oxydation überall den *negativen* Zustand herbeiführt, da sie die phlogistische Erregbarkeit herabstimmt (die Wärmecapacität vermehrt) wie die elektrische, und das negativ-elektrische für den Organismus auch ein negativer Reiz ist, so ist begreiflich, wie der Sauerstoff die organische Receptivität, d.h. die Erregbarkeit des Thiers *vermehrt*, und eben dadurch (indirekt) Ursache der vermehrten Thätigkeit wird[1], und wie umgekehrt die dem Sauerstoff

[1] Da mit dem Mangel an Respiration augenblicklich das Leben erlischt, so ist jener [negative Reiz, jener] dem Leben conträre Einfluß der Luft eigentlich das die Lebensthätigkeit beständig Retardirende, was durch Vermehrung der *Erregbarkeit* [besser: Reizbarkeit] verhindert, daß die Erregung nicht in einem Moment ihr Minimum erreiche (weil jeder Reiz die Erregbarkeit mindert) [da die Wirkung der Reize unablässig fortgeht, so würde die beständig im Sinken begriffene Reizbarkeit | *[S.217]* mit accelerirter Geschwindigkeit gegen den Nullpunkt sinken, wenn nicht ein nie fehlender, nie ausbleibender Reiz die Aufzehrung der Reizbarkeit hemmte]. Der Sauerstoff oder sein Repräsentant, das arterielle Blut, ist also beständig das negative Glied in der galvanischen Kette des Lebens (das, was in der die Reizbarkeit des einzelnen Organs erhöhenden Kette der negativ-elektrische Körper ist).

(Bis hieher steht die Anmerkung im Original.)

Pfaff hat schon bewiesen, daß, wenn z.B. Zink, d.h. der positiv-elektrische Körper, beständig am Nerven, der entgegengesetzte am Muskel liegt, die Reizbarkeit des Organs schneller als bei der umgekehrten Ordnung vernichtet wird. Hr. Röschlaub hat nachher gefunden, daß das Organ, wenn es in eine positive Kette (ich drücke mich so der Kürze halber aus) eingeschlossen wird, die Reizbarkeit verliert, daß dagegen das schon in hohem Grade unreizbare Organ, wenn es in die entgegengesetzte Kette gebracht wird, wieder in hohem Grade reizbar wird. Ich schließe daraus, daß der negativ-elektrische Körper in dieser Kette nur dadurch die Reizbarkeit erhöht, daß er als ein negativer Reiz wirkt. Dieselbe Funktion nun, die in einer solchen Kette der negativ-elektrische Körper hat, hat das oxydirte Blut im lebendigen Körper beständig, - nämlich als das Retardirende des Lebensprocesses die Erschöpfung der Reizbarkeit zu verhindern.

I,3,217

entgegengesetzten (positiv-elektrischen) Substanzen den positiven Zustand erhöhen oder indirekt (durch Erschöpfung der Erregbarkeit) herabstimmen; wie dagegen in der Pflanze (deren Lebenszustand der negative von jenem ist) die negativen Reize unablässig wirken (habituell werden) müssen, wie die Pflanze an die Erde (als verbrannte Substanz) gefesselt seyn muß, wie alles Desoxydirende (Licht, verbrennliche Substanzen u.s.w.) ihre Erregbarkeit im Moment erschöpft, und wie dagegen negativ-elektrische Körper allein, indem sie ihre schwache Erregbarkeit erhalten, ihre Thätigkeit indirekt erhöhen[1].

Aber die Irritabilität ist selbst nur der *Eine* Faktor der Erregbarkeit. Jene äußere Ursache der Erregbarkeit (die wir oben abgeleitet haben) bringt zwar die *Erscheinungen* der Erregbarkeit (d.h. die Irritabilitätsäußerungen) hervor, aber nur unter Bedingung einer ursprünglichen Duplicität, oder, was dasselbe ist, der *Sensibilität* im Organismus (s. oben S. 155).

[1] Diese durchgängige Uebereinstimmung in den Bedingungen des Irritabilitätsprocesses mit denen des elektrischen läßt nun keinen Zweifel übrig, daß Elektricität das Entsprechende der Irritabilität - und dieß der Satz, der eigentlich bewiesen werden sollte.

I,3,218

So werden wir auf eine noch höhere Ursache in der Außenwelt getrieben, die sich zur Elektricität ebenso verhalten muß wie Sensibilität zu Irritabilität. Denn die *höchste* in der Natur wirkende Ursache, die wir *bis jetzt* kennen, eben jene allgemeine dynamische Aktion setzt als Bedingung ihrer Thätigkeit schon ein *dynamisches Außereinander*, d.h. eine ursprüngliche Duplicität voraus. Es muß also *über* dieser Ursache eine höhere (als allgemeiner dynamischer Thätigkeitsquell) vorausgesetzt werden.

Und so wird[1]

3) der *allgemeine* ***Magnetismus*** das seyn, was der ***Sensibilität*** in der Außenwelt entspricht, oder, dieselbe letzte Ursache, welche in der allgemeinen Natur Ursache des allgemeinen Magnetismus ist, wird Ursache der Sensibilität in der organischen Natur seyn;denn

a) so wie in der organischen Welt Sensibilität an der Grenze aller Erscheinungen steht, so in der allgemeinen Natur das, was der Sensibilität entspricht. Es muß für die allgemeine Natur eben das seyn, was die Sensibilität für die organische ist, d.h. *allgemeiner dynamischer Thätigkeitsquell*, und so wie der Sensibilität alle organische Kräfte untergeordnet sind, so dem ihr entsprechenden alle dynamischen Kräfte des Universums.

b) In dem, was der Sensibilität entspricht, muß in der ganzen nicht-organischen Natur allein eigentlich *Identität* in der *Duplicität* und *Duplicität* in der *Identität* seyn (was anders sagt der Ausdruck *Polarität*?). Denn eben dieß ist das Unterscheidende alles Organismus. Aber ist nicht eben diese Identität in der Duplicität, und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Universums? Denn wenn dieses die absolute Totalität ist, die alles in sich begreift, so ist es, da es kein Objekt außer sich hat, *sich selbst* Objekt, und gegen sich selbst gekehrt. Die Gegensätze fallen in das *Innere* des Universums, aber alle diese Gegensätze sind doch nur verschiedene Formen, in

[1] Da bis jetzt das nothwendige Daseyn des Magnetismus in der Natur nicht wie das des Lichts und der Elektricität abgeleitet ist, so macht auch das Folgende vorerst auf bloß hypothetische Wahrheit Anspruch. (Anmerk. des Originals.)

I,3,219

welche der eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur sich ausbreitende Ur-Gegensatz sich verwandelt - und so ist das Universum in seiner absoluten Identität doch nur das Produkt *Einer* absoluten Duplicität.

Aber auch den ursprünglichsten Zustand der Natur müssen wir uns als einen Zustand der allgemeinen Identität und Homogeneität (gleichsam als einen allgemeinen Schlaf der Natur) denken. - Denn die ersten und höchsten Ursachen, die wir bis jetzt kennen, sind thätig nur unter Bedingung der Duplicität, und setzen sie schon voraus. Die Aktion der Schwere setzt wenigstens ein *mechanisches*, die allgemeine

dynamische Aktion noch ein höheres, *dynamisches*, Außereinander *voraus*. Welches wird die Ursache seyn, die, höher als alle jene untergeordneten, der eigentliche *Quell* ihrer Thätigkeit geworden ist?

Welches auch diese Ursache sey, so sehen wir doch soviel ein:

- Was Quell aller Thätigkeit ist, ist (weil Thätigkeit allein das Erkennbare ist) selbst nicht mehr objektiv-erkennbar (wie es die Sensibilität im Organismus nicht ist). Es ist etwas absolut *Nicht-objektives*. Aber absolut nicht-objektiv kann nur das seyn, was selbst Ursache alles Objektiven, d.h. Ursache der Natur selbst ist.

Aber was *ist* denn der Organismus, als die concentrirte Natur selbst, oder der ***allgemeine*** *Organismus im Zustand seiner höchsten Contraktion?* Es muß also eine *Identität der letzten Ursache* angenommen werden, wodurch (als durch eine gemeinschaftliche Naturseele) organische und anorgische, d.h. die allgemeine Natur beseelt ist. Dieselbe Ursache also, welche den ersten Funken der Heterogeneität in die Natur geworfen hat, hat in sie auch den ersten Keim des Lebens geworfen, und was Thätigkeitsquell in der Natur überhaupt ist, ist auch *Lebensquell* in der Natur.

Dieselbe Ursache, welche verhindert, daß die Extreme der Natur ineinander übergehen, und das Universum in Eine Homogeneität zusammenschwinde, dieselbe verhindert auch das Erlöschen des Organismus und seinen Uebergang in den Zustand der Identität. Wie durch die absolute Duplicität *alle*, so ist durch die organische Duplicität (eine bloße Modification von jener) die *organische* Thätigkeit bedingt.

I,3,220

Es wird also eine gemeinschaftliche Ursache der allgemeinen und der organischen Duplicität postulirt. Das allgemeinste, die gesammte Natur umfassende, eben deßwegen *höchste* Problem, ohne dessen Auflösung durch alles Bisherige nichts erklärt ist, ist dieses:

Welches ist der allgemeine Thätigkeitsquell in der Natur? Welche Ursache hat in der Natur das erste dynamische Außereinander (wovon das mechanische eine bloße Folge ist) **hervorgebracht? Oder welche Ursache hat zuerst in die allgemeine Ruhe der Natur den Keim zur Bewegung, in die allgemeine Identität Duplicität, in die allgemeine Homogeneität der Natur den ersten Funken der Heterogeneität geworfen?**

Anhang zum vorhergehenden Abschnitt.

Durch den vorhergehenden Abschnitt ist die oben (S. 69) aufgestellte Aufgabe, von der wir vorhergesagt, daß in ihr leicht alle Probleme der Naturphilosophie vereinigt seyn dürften, in ihrer ganzen Allgemeinheit aufgelöst.

Allein es ist durch die Aufstellung jener Stufenfolge organischer Kräfte, außer der Ansicht, welche dadurch *für die ganze organische Natur* gegeben ist, noch eine andere für das organische Individuum gegeben, die hier, weil in dieser Ansicht alle einzelnen Züge der vorhergegangenen Theorie sich sammeln, anhangsweise nachgeholt werden muß, zugleich um dadurch den Punkt zu bezeichnen, mittelst dessen ein anderer höchst wichtiger Theil der Naturlehre mit den allgemeinen Principien der Naturphilosophie zusammenhängt.

So wie nämlich in der ganzen organischen Natur eine Stufenfolge der Funktionen statthat, so auch im Individuum, und das Individuum ist selbst nichts anderes als *der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der organischen Kräfte.* Gestalt und alles, woran das Individuum erkannt wird, ist selbst nur Ausdruck jenes

I,3,221

höheren dynamischen Verhältnisses; denn wie selbst die Struktur sich nach jenem höheren Verhältniß bequeme, und eine Veränderung in diesem eine Veränderung in jener nach sich ziehe, ist durch mehrere Beispiele gezeigt worden.

Jede Organisation *besteht* nur in dieser bestimmten Proportion, und weder diesseits noch jenseits derselben. Daß die Proportion überhaupt eine *bestimmte* ist, macht eine *Abweichung* von ihr möglich, und daß die ganze *Existenz* der Organisation durch diese Proportion *begrenzt* ist, macht, daß eine Abweichung davon mit der Existenz des ganzen Produkts unverträglich ist - mit Einem Worte *beides zusammen* macht die Organisation der ***Krankheit*** fähig.

Der Begriff der Krankheit ist ein völlig relativer Begriff, denn *erstens* hat er nur Sinn für das organische Naturprodukt; im Begriff der Krankheit nämlich denkt man nicht nur den Begriff der Abweichung von irgend einer Regel, Ordnung oder Proportion, sondern auch, daß die Abweichung mit der Existenz des Produkts *als* solchen nicht bestehe; die letztere Bestimmung vollendet eigentlich den Begriff der Krankheit. - Aber der Begriff der Krankheit ist relativ innerhalb *dieser* Sphäre [der Sphäre des Organischen] selbst wieder. Mit diesem Grad von Irritabilität z.B., bei welchem die Pflanze *krank* ist, würde der Polype vielleicht schon gesund seyn. Mit diesem Grad der Irritabilität, bei welchem du dich krank fühlst, würde sich eine tieferstehende Organisation trefflich befinden[1]. - Zur beständigen Reproduktion eines bestimmten Organismus gehört auch nur ein *bestimmter* Grad der Erregbarkeit. Wäre der Grad der Erregbarkeit nicht für jedes Individuum ein relativer, so könnte man sie (als intensive Größe) als ins *Unendliche* abnehmend, durch unendlich viele Zwischengrade dem Zero sich nähernd denken. Aber es gehört ein bestimmter *Grad* der Erregbarkeit dazu, um diese bestimmte Organisation gegen das Ankämpfen der äußern Natur zu erhalten, und ihren conträren Einflüssen entgegen zu reproduciren.

[1] Es gibt also keine *absolute* Krankheit. Jede Krankheit ist nur Krankheit in Bezug auf diesen bestimmten Organismus, mit dem sich diese Proportion der organischen Funktionen nicht verträgt.

I,3,222

Dieß vom *Begriff* der Krankheit[1]. - Bei der ursprünglichen Construktion des Begriffs selbst müssen folgende Principien vorausgesetzt werden.

1) Daß Krankheit durch dieselben *Ursachen* hervorgebracht wird, durch welche die Lebenserscheinung selbst hervorgebracht ist[2].

2) Daß die Krankheit dieselben Faktoren haben muß, wie das Leben[3].

Nun besteht aber das Wesen alles Organismus darin, daß er keine absolute Thätigkeit sey (dergleichen z.B. mit dem Begriff der Lebenskraft gedacht wird), sondern eine durch *Receptivität vermittelte Thätigkeit* [Bewegung]; denn das Bestehen des Organismus ist nicht ein *Seyn,* sondern ein beständiges *Reproducirtwerden.* Nun würde aber die organische Thätigkeit in ihrem Produkt sich erschöpfen, so wie im todten Objekt die Thätigkeit in ihrem Produkt sich erschöpft, das organische Bestehen wäre also ein *Seyn,* wenn nicht äußere, conträre Einflüsse das Erschöpfen der organischen Thätigkeit an ihrem Produkt verhinderten und das Organische zu beständiger Selbstreproduktion bestimmten.

Der Organismus, als solcher, kann daher nur unter dem beständigen Einfluß äußerer Kräfte bestehen, und das Wesen des Organischen besteht in einer Receptivität, durch welche Thätigkeit, und in einer

Thätigkeit, welche durch Receptivität bedingt ist, welches beides in dem

[1] Diese ganze Untersuchung kommt hier nur als Mittelglied der Hauptuntersuchung vor, - um durch die Theorie der Krankheit zu beweisen, daß die Stufenfolge, die in der ganzen organischen Kette statthat, auch in jedem organischen Individuum ausgedrückt ist.

[2] Es ist also z.B. ganz widersinnig, die Krankheit einen widernatürlichen Zustand zu nennen, da sie gerade ebenso natürlich ist wie das Leben. Ist die Krankheit ein widernatürlicher Zustand, so ist es das Leben auch, - und insofern ist sie es allerdings, weil das Leben wirklich ein der Natur nur abgezwungener, von der Natur nicht begünstigter, sondern wider ihren Willen fortdauernder Zustand ist, den sie eben nur dadurch erhält, daß sie dagegen ankämpft. In diesem Sinn kann man sagen: das Leben sey eine fortwährende Krankheit, und der Tod nur die Genesung davon.

[3] Daraus folgt, daß uns durch die bisherige Construktion der Lebenserscheinungen auch die Faktoren zur Construktion der Krankheitserscheinungen gegeben sind.

I,3,223

synthetischen Begriff der *Erregbarkeit* zusammengefaßt werden muß[1]. Diese läßt sich also nicht denken, ohne eine ursprüngliche Duplicität in dem Organismus zu setzen. Denn der Organismus ist erregbar, oder reproducirt, dem äußeren Andrang entgegen, sich selbst, heißt: der Organismus ist sein eigen Objekt; aber daß er nie aufhöre sein eigen *Objekt* zu seyn, ist nur durch beständige Wiederherstellung der ursprünglichen Duplicität in ihm (wodurch sein Zurücksinken in absolute Homogeneität, der Tod, verhindert wird) möglich. Jene beständige Wiederherstellung nun, welche die organische Thätigkeit verhindert, in ihrem Produkt sich zu verlieren, ist die Funktion der äußeren Ursachen, d.h. der *Reize*.

Die *Faktoren* (inneren Bedingungen) des Lebens sind also im Begriff der Erregbarkeit enthalten, seine *Ursachen* aber in dem ununterbrochenen Einfluß *äußerer Kräfte*.

Nun läßt sich aber nicht denken, wie der Organismus durch äußere Reize nicht zerstört [destruirt], sondern zur Selbstreproduktion bestimmt werde, als durch den Einfluß einer höheren äußeren Ursache, welche Ursache nicht wieder von seiner unmittelbaren Außenwelt, sondern von einer höheren dynamischen Ordnung, welcher jene selbst unterworfen ist, ausgehen muß. Bei der Construktion der Lebenserscheinung unterscheiden wir also die *erste Ursache der Erregbarkeit* von den Ursachen der *Erregung*. Denn diese - (Browns erregende Potenzen) bringen die Erscheinung der Erregung hervor nur unter Bedingung der Erregbarkeit[2]. -

[1] Die äußere Kraft für sich eben würde die Lebenserscheinungen nicht hervorbringen, wenn nicht im Organismus selbst ein Vermögen läge, dadurch zu gewissen Funktionen bestimmt zu werden.

[2] Der letzte Passus heißt im Handexemplar:

Nun läßt sich aber nicht denken, wie der Organismus durch äußere Reize nicht destruirt, sondern zur Selbstreproduktion bestimmt werde, wenn die letzte *Quelle* seiner Thätigkeit durch den äußeren Einfluß *unmittelbar* oder direkt afficirt werden kann. Die Ursache der Erregbarkeit muß also eine von den Ursachen der Erregung (Browns erregenden Potenzen) ganz verschiedene Ursache seyn - muß zu einer höheren dynamischen Ordnung als diese gehören, und überhaupt eine solche Ursache seyn, auf die nie unmittelbar, sondern nur mittelbar gewirkt werden kann.

I,3,224

Es muß also eine *von den erregenden Potenzen unabhängige Ursache der Erregbarkeit* (die mittelbar auch Ursache der Erregung ist[1]) *angenommen*, es *muß insofern die ursprüngliche Selbständigkeit der*

Erregbarkeit vorausgesetzt werden.

Nun wird aber die Erregbarkeit nur in der Erregung erkannt. *Erkannt* also auch nur, *insofern sie durch die erregenden Potenzen bestimmt wird,* nicht in ihrer *Selbständigkeit,* denn in ihrer Selbständigkeit oder in ihrer Unabhängigkeit von den erregenden Potenzen ist sie todt, ohne *Aeußerung.* -

Ist aber die Erregbarkeit für die ***Erscheinung*** *nur durch die erregenden Potenzen bestimmt, so ist sie* (obgleich ursprünglich von ihnen unabhängig) *doch durch nichts veränderlich, als die erregenden Potenzen*[2]. - Wird angenommen, sie verhalte sich umgekehrt wie die Intensität des Reizes, so kann sie nicht erhöht werden als durch Verminderung[3], nicht herabgestimmt als durch Vermehrung des Reizes.

Aber die Erregbarkeit enthält die Faktoren wie des des Lebens, so auch der *Krankheit.* Der *Sitz* der Krankheit muß also die Erregbarkeit, ihre *Möglichkeit* muß bedingt seyn durch die *Veränderlichkeit* der Erregbarkeit. Aber die Erregbarkeit ist *veränderlich* nur durch die erregenden Potenzen. *Die Ursache der Krankheit kann also auch nicht in der Erregbarkeit liegen, insofern sie*

[1] Diese Parenthese ist im Handexemplar gestrichen, und der Satz fährt so fort:

- - angenommen werden. Die Erregbarkeit ist ursprünglich selbständig und liegt außer der Sphäre, in welche wir unmittelbar wirken können. Wir können also auf die Erregbarkeit durch äußere Einflüsse nur indirekt wirken. Aber äußere Einflüsse wirken *nur* reizend, nur erregend.

[2] Wir können die Erregbarkeit direkt weder vermehren noch vermindern. Soll sie vermindert oder vermehrt werden, so ist dieß nur durch das Mittelglied der Erregung möglich.

[3] Diese Verminderung geschieht nicht gerade durch *Entziehung* von Reizen (Privation), sondern durch (im eigentlichen Sinn) negative Reize, dergleichen z.B. die negative Elektricität.

I,3,225

selbständig ist[1]*, sondern nur in ihrem Verhältniß zu den erregenden Potenzen*[2]*.*

(Es folgt unmittelbar aus diesem Satz, daß auf die *Erregbarkeit* auch nicht gewirkt werden kann, als durch das *Mittelglied der Erregung,* daß die *Quelle* der Erregbarkeit nicht *unmittelbar* afficirt werden kann, sondern nur mittelbar durch die Ursachen der *Erregung.* - Die noch herrschende Theorie sieht in der Theorie die Erregbarkeit als etwas *Selbständiges* an, hebt aber diese Selbständigkeit in der Praxis auf, indem sie auf die Erregbarkeit unmittelbar wirken zu können glaubt, welches die eigentliche Bedeutung ihrer besänftigenden, stärkenden und anderer specifischen Mittel ist[3]. Diese

[1] Die Erregbarkeit, insofern sie selbständig ist, d.h. die Ursache der Erregbarkeit selbst, ist eine sich immer gleich bleibende Ursache, die, wenn sie ungleichförmig wirkt, nur durch Ungleichförmigkeit der negativen Bedingungen dazu bestimmbar ist.

[2] Der *Sitz* der Krankheit ist die Erregbarkeit, aber ihre *Quelle* das Verhältniß zu den erregenden Potenzen. Denn die Erregbarkeit ist nur veränderlich durch das Verhältniß zu den erregenden Potenzen. Also kann auch Krankheit nur *entstehen* durch dieses Verhältniß.

[3] Beispiel vom *Opium* - nur indirekt besänftigend (vergl. oben S. 83). Ebenso ist es mit den stärkenden Mitteln, z.B. *Kälte.* Wie ist es denkbar, daß die Kälte *an sich* stärke? Ist sie denn ein besonderes Wesen? Ist sie nicht bloße Negation? Sie kann also nur *durch Negation,* d.h. nur indirekt stärken. - Relativer Begriff der Kälte - auch die Wärme des Gefrierpunkts noch reizend (Beweis: weil Leben in ihr möglich) - Ein Recensent Brownscher Schriften in der L.Z. hat also sehr wohl eingesehen, woran eigentlich die bisherigen Systeme *krank* liegen, wenn er sagt, Browns Satz: alle äußeren Ursachen wirken nur *reizend* auf uns, sey erschlichen, weil er nicht bewiesen habe, daß es keine Ursachen gebe, die *unmittelbar* auf die Erregbarkeit wirken - sie unmittelbar vermehren oder vermindern können. Ob Brown jenen Satz erschlichen, mag dahingestellt bleiben, - daß er ihn wenigstens nicht mit vollkommener Evidenz bewiesen habe, dieß muß man eben aus solchen Aeußerungen schließen. Nun hängt aber offenbar eben von jenem Satze die Entscheidung der großen Frage ab: wie überhaupt auf den Organismus gewirkt werden könne - ob unmittelbar oder nicht - ob direkt zu vermehren und zu vermindern - oder ob die

Erregbarkeit nach Brown etwa *an sich* Unveränderliches, und nur mittelbar, *durch* die erregenden Potenzen, zu verändern sey. Aber von dieser Frage hängt es wieder ab, ob z.B. die Heilkunst je auf ihre Principien zurückgeführt, d.h. zur wirklichen Kunst erhoben werden könne. Schon gewonnen, wenn nur der Streitpunkt fixirt.

I,3,226

Theorie betrachtet die Erregbarkeit als etwas noch innerhalb der Sphäre unsrer medicinischen Mittel Liegendes, als etwas durch die Einflüsse *dieser* unsrer Außenwelt *unmittelbar* Veränderliches. *Aber die Ursache der Erregbarkeit liegt außerhalb der dynamischen Sphäre*, in welche die Mittel fallen, die in unsrer Gewalt stehen; sie muß gedacht werden als eine solche, die keiner Verwandtschaft der Erde unterworfen ist, und durch keine Potenz der Erde unmittelbar afficirt werden kann. Der Beweis für jenen Satz läßt sich also aus Gründen der höheren Physik führen).

Es wird behauptet, bis zum Quell der Erregbarkeit selbst reiche keine Einwirkung von außen. Veränderlich also sey nicht die Ursache der Erregbarkeit selbst, sondern nur die Ursachen der Erregung. Nun wird aber ferner behauptet, *daß durch bloße Veränderung dieser Ursachen* [und im Verhältniß, wie diese verändert werden] auch die *Erregbarkeit selbst verändert werde.*

Der Beweis ist folgender:

Die Ursache der Erregbarkeit, welche es auch sey, muß gedacht werden als eine *selbständige* Ursache, als eine Ursache, die von sich selbst thätig ist, wo nur ihre *Bedingungen* gegeben sind [und die *in dem Grad* thätig ist, in welchem ihre Bedingungen gegeben sind]: dieß ist im Vorhergehenden bewiesen worden. Nun existiren aber wirklich solche selbständige Ursachen in der Natur, die von selbst thätig sind, wo nur ihre Bedingungen gegeben oder veranstaltet werden, ja deren *Thätigkeits**grad*** sogar bestimmt ist durch den Grad, in welchem ihre Bedingungen gegeben sind. Solche Ursachen sind z.B. Licht, Elektricität u.s.w., deren Quelle zu afficiren zwar nicht, deren Bedingungen aber zu veranstalten in unsrer Gewalt ist[1]. Die Ursache der Erregbarkeit muß also gedacht werden gleich der Ursache des Lichts, als eine solche, welche für uns veränderlich ist nur dadurch, daß ihre

[1] Wenn ich in einem dunkeln Zimmer durch ein Reiben von harten Substanzen Licht hervorbringe, so habe ich nicht Licht hervorgebracht, das vorher nicht war, ich habe nur die Bedingungen veranstaltet, unter welchen es von selbst thätig ist.

I,3,227

Bedingungen es sind. Denn sie ist, wie diese, eine Ursache, deren Princip nicht mehr in die dynamische Sphäre der Erde, sondern in eine höhere fällt, wie oben bewiesen worden, d.h. sie ist eine selbständige Ursache. Der Unterschied beider Ursachen ist nur der, daß jene allgemeinen Ursachen bei *dieser* Organisation des Universums wenigstens nicht erschöpft werden können. Dagegen ist die Erregbarkeit eine bestimmte für jedes organische Individuum, und eine bestimmte für jeden Moment seiner Existenz. Ihre Quelle ist also nicht unerschöpflich. *Dadurch also, daß die Bedingungen,* unter welchen jene Ursache als thätig erscheint, d.h. *die erregenden Potenzen,* vermehrt *werden, wird nothwendig die Erregbarkeit vermindert,* und umgekehrt, nur *dadurch, daß* jene Bedingungen, d.h. *die Reize, vermindert* werden, kann die Erregbarkeit erhöht werden.

Es ist also erklärt, wie durch das Mittelglied der Erregung die Erregbarkeit selbst afficirt werden kann, ohne daß es nöthig wäre, sie als eine unmittelbar veränderliche Größe anzusehen, oder an ein hypothetisches Substrat der Erregbarkeit zu denken, dem man wohl gar chemische Verwandtschaften gibt, die man wieder nicht kennt, und auf die man chemische Mittel wirken läßt, deren Wirkungsart man abermals [nicht nach Gesetzen, sondern] nur durch aufs gerathewohl angestellte Erfahrungen kennt [d.h.

aus Gründen eines blinden Empirismus]. Nun wäre es, jenem Satze unbeschadet, möglich sogar, daß die Ursache der Erregbarkeit selbst nie gekannt wäre, denn wir kennen die *Bedingungen* ihrer Erscheinung, die sich auf dem Weg der Erfahrung und des Experimentirens erforschen lassen und in unsrer Gewalt stehen, und durch deren Veränderung die Erregbarkeit selbst verändert, durch welche als Mittelglied also die letzte Quelle des Lebens selbst afficirt werden kann, nicht blindlings und auf gerathewohl, sondern nach bekannten und bestimmten Gesetzen.

Bisher haben wir die Erregbarkeit angenommen als einen *einfachen* Begriff. Es wurde angenommen, sie sey veränderlich durch das Mittelglied der Erregung, könne herabgestimmt werden durch Erhöhung, erhöht durch Herabstimmung des Reizes. Daraus folgt aber, daß die

I,3,228

Erregbarkeit immer im umgekehrten Verhältniß des Reizes, der Reiz also auch der Intensität seiner Wirkung nach betrachtet im umgekehrten Verhältniß mit der Erregbarkeit stehe [d.h. je höher die Erregbarkeit, desto geringer die Intensität des Reizes und umgekehrt]; denn *vermindern* kann er die Erregbarkeit nur durch das Mittelglied der Erregung, er [der Reiz] muß also (bei *gleicher absoluter* Intensität) desto mehr erregen, je *höher* die Erregbarkeit steht[1]. Da also auf eine hohe Erregbarkeit derselbe Reiz weit stärker wirkt als auf eine geringe, so nimmt die *relative* Intensität[2] der Reize zu in geradem Verhältniß *mit* der Erregbarkeit, und umgekehrt, sie verlieren an relativer Intensität in demselben Verhältniß, wie die Erregbarkeit sinkt[3]. *Aber die*

[1] Nehmen wir die absolute Intensität des Reizes = 30° für zwei Individuen, wovon A eine Erregbarkeit = 40, B = 50 hat, so wird der Reiz auf das Individuum B um so viel stärker wirken, als seine Erregbarkeit höher steht. - Ganz anders wird es mit der *relativen* Intensität des Reizes seyn.

[2] Die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Intensität ist sehr wichtig. Die absolute kennen wir nicht; wäre sie zu bestimmen, so würde sie umgekehrt sich verhalten wie die Erregbarkeit. Die *relative*, d.h. durch den Grad der Erregbarkeit bestimmte, muß sich eben deßwegen *umgekehrt* wie diese verhalten. Die relative Intensität des Reizes wird zunehmen, *wie* die Erregbarkeit zunimmt, und abnehmen, wie sie abnimmt.

[3] Man hat [Eschenmayer in seinen Sätzen aus der Naturmetaphysik] gegen *Brown* eingewendet, es sey nach seiner Construktion des Lebens aus Reiz und Erregbarkeit kein vom Mittelgrad der Erregung abweichender Grad der Erregung [also auch keine Krankheit] möglich, und zwar aus dem Grund, weil der eine Faktor nicht steigen könne, ohne daß der andere falle, und umgekehrt, welcher letztere Grund, *so allgemein* ausgedrückt, ganz falsch ist. Denn man nehme als veränderlichen Faktor die Erregbarkeit an, so ist der Satz falsch, weil nach dem Obigen die Erhöhung der relativen Intensität der Reize mit der Erhöhung der Erregbarkeit *parallel* geht. (Bis hieher steht diese Anmerkung im Original.) Nun ist aber freilich die Sache die, daß die Erregbarkeit nicht der *von sich selbst* veränderliche Faktor ist, sondern daß, da sie nur durch die erregenden Potenzen veränderlich ist, immer diese als veränderlicher Faktor angenommen werden müssen. - Es liegt also ohne Zweifel etwas Wahres in jenem Einwurf, nur der Grund ist nicht richtig ausgedrückt. Nämlich vorausgesetzt 1) daß die *relative* Intensität der Reize in gleichem Verhältniß *mit* der Erregbarkeit steigt und sinkt, vorausgesetzt 2) daß die Erregbarkeit *an sich* unveränderlich ist - und nur veränderlich durch die erregenden Potenzen - daß also diese der einzige veränderliche Faktor in der Lebenserscheinung sind, so schließe ich so: die | *[S.229]* Erregbarkeit ist nur veränderlich durch die Reize; sie kann also nur erhöht werden dadurch, daß ihr Reize entzogen werden.

I,3,229

Erregbarkeit ist durch nichts bestimmt als die erregenden Potenzen; sie ist nur das, was die Reize aus ihr machen. Sie kann also nur *erhöht* werden dadurch, daß ihr Reize *entzogen* werden. *Aber in gleichem Verhältniß, als ihr Reize entzogen werden, nimmt die* ***relative*** *Intensität der übrigen [Reize] zu* [weil nämlich die Erregbarkeit in demselben Verhältniß, als ihr Reize entzogen werden, *steigt* - und die

relative Intensität der Reize gleichfalls steigt, wie die Erregbarkeit steigt], ***das Produkt ist also dasselbe und unverändert***. Ebenso wenig kann die Erregbarkeit herabgestimmt werden, anders als durch Erhöhung der Reize. *Aber in gleichem Verhältniß* [als Reize zugesetzt oder erhöht werden] *nimmt die* ***relative*** *Intensität der übrigen ab* [weil im gleichen Verhältniß, wie der Reiz erhöht wird, die Erregbarkeit abnimmt, und die relative Intensität der Reize in gleichem Verhältniß mit der Erregbarkeit fällt], ***das Produkt ist also abermals unverändert***[1].

[1] *Beispiel*. Setzen wir die Erregbarkeit = 40, die Reize = 40. Nun fragt sich, wie soll die Erregbarkeit verändert werden, z.B. also erhöht. Nach der Theorie nur durch *Verminderung* der Reize. Es fragt sich, ob dieß möglich. Setzen wir: die Reize werden von 40 auf 20 vermindert, so wird die Erregbarkeit um dasselbe steigen, d.h. sie wird nun = 60 seyn. Aber auf eine Erregbarkeit von 60° wirkt ein Reiz von 20 ebenso stark, als ein Reiz von 40 auf eine 40° hohe Erregbarkeit. Das Produkt, die Erregung, ist also beidemal dieselbe. Der Grund ist, daß der Reiz das, was er an *absoluter* Intensität verliert, an der relativen wieder gewinnt, weil diese der Erregbarkeit parallel steigt und fällt. - Dieß ist der eigentliche Nerv des Beweises, daß aus *Reiz* und *Erregbarkeit* allein keine Veränderlichkeit der Erregung, also z.B. auch Krankheit nicht construirt werden kann. - Setzen wir nun umgekehrt, die Erregbarkeit solle um 20° *herabgestimmt* werden, so ist dieß nicht anders möglich als dadurch, daß wir die Reize um ebenso viel, nämlich um 20° erhöhen. Nun haben wir also die Erregbarkeit = 20, die Reize = 60. Aber auf eine 20° hohe Erregbarkeit wirkt der Reiz = 60 ebenso stark als auf 40:40. Die Reize verlieren an relativer *Intensität* in gleichem Verhältniß, wie die Erregbarkeit herabgestimmt wird, d.h. sie verlieren an relativer, was sie an absoluter Intensität gewinnen - die Erregung, das Produkt, wird also immer dasselbe bleiben, es wird also keine wirkliche Grad-Abweichung vom Mittelgrad der Erregung - also auch keine Krankheit stattfinden können. | *[S.230]* Es ist offenbar, daß wir diese Schwierigkeit aus den bisher angenommenen Voraussetzungen nicht beantworten können, und daß wir mit unseren Principien ins Stocken gerathen. Wenn sie daher auflösbar ist, so muß im Vorhergehenden irgend ein versteckter Fehler liegen - *oder* irgend etwas nur stillschweigend angenommen worden seyn. Denn wenn die Principien *wahr* sind, und sie sind bewiesen, so kann nichts Falsches daraus folgen; es muß also ein Fehler im Schluß gemacht worden seyn.

Der ganze Schluß beruht auf dem Satz: die Erregbarkeit kann nur vermindert werden durch Erhöhung des Reizes, und umgekehrt. Wie wird in diesem Satz die Erregbarkeit angenommen? Die Erregbarkeit wird angenommen als *einfacher* Faktor; es wird angenommen, die *ganze* Erregbarkeit werde herabgestimmt durch Erhöhung der Reize. Hierin, in der Annahme des einfachen Faktors muß also der Fehler liegen.

I,3,230

Es ist also gewiß, daß, die Erregbarkeit als einfachen Begriff angenommen, keine Veränderlichkeit im Produkt der Erregung gedacht werden kann, aber eine solche muß seyn, weil durch die Veränderlichkeit dieses Mittelglieds allein die Erregbarkeit selbst veränderlich ist.

Die Erregbarkeit kann also kein ***einfacher*** *Faktor seyn*.

Wird sie [die Erregbarkeit] als *einfach* angenommen, so kann nur zwischen Erregbarkeit und Reiz Disproportion seyn, aber eine solche ist unmöglich, weil man der Erregbarkeit nichts nehmen kann, ohne es dem Reiz, und dem Reiz nichts, ohne es der Erregbarkeit zu geben. Es müssen also im Begriff der Erregbarkeit selbst noch zwei Faktoren versteckt liegen, und diese müssen es seyn, welche eine Disproportion in der *Erregung* möglich machen. Diese Faktoren und ihr Verhältniß müssen bestimmt werden.

a) Es ist durch den ganzen Verlauf unsrer Wissenschaft bewiesen worden, daß im synthetischen Begriff der Erregbarkeit die beiden Faktoren der *Sensibilität* und der *Irritabilität* vereinigt gedacht werden. - Es muß wiederholt bemerkt werden, daß unter *Sensibilität* nichts verstanden wird, als *die organische Receptivität, insofern sie das Vermittelnde der organischen Thätigkeit ist*. Unter *Irritabilität* aber wird hier, wie in diesem ganzen Werke, nicht die bloße *Fähigkeit* gereizt zu werden (welches freilich die ursprüngliche Bedeutung des Worts ist), sondern wie ein inveterirter Sprachgebrauch

I,3,231

es erlaubt, *die organische Thätigkeit **selbst**, insofern sie durch Receptivität vermittelt ist* (das organische Reaktionsvermögen) gedacht.

b) *Diese beiden Faktoren sind sich selbst untereinander entgegengesetzt.* - Es ist durch eine allgemeine Induktion aus der dynamischen Stufenfolge der organischen Natur bewiesen worden, daß, *wie der eine dieser Faktoren fällt, der andere steigt,* und umgekehrt (III.).

Aber was von der organischen Natur überhaupt gilt, gilt auch vom organischen Individuum (oben). *Es wird also auch im Individuum ein solches wechselseitiges Fallen und Steigen dieser beiden Faktoren stattfinden können.*

c) Es zeigt sich aber bei Betrachtung der organischen Natur, daß die *Sensibilität* nicht ins *Unendliche* sinken darf, wenn ein Grad von Irritabilität übrig bleiben soll. Wir sehen z.B. im Pflanzenreich, wo nur bei wenigen Individuen noch eine schwache Spur von Sensibilität ist, zugleich mit ihr auch die *Irritabilität* weichen.

*Es gibt also eine gewisse Grenze, innerhalb welcher allein das Gesetz gilt, daß die Irritabilität steigt, wie die Sensibilität fällt. Wird diese Grenze überschritten, sinkt die **Sensibilität unter einen** gewissen Punkt, so steigt der entgegengesetzte Faktor nicht mehr, sondern er fällt zugleich mit ihr.*

Dieses Gesetz ist zu erklären auf folgende Art. Alle organische Thätigkeit ist eine durch Receptivität vermittelte, laut des ersten Grundsatzes aller organischen Naturlehre. Nun sind sich aber Receptivität und Thätigkeit entgegengesetzt, eine ist die Negative der andern. Je höher also die Receptivität, desto geringer die Thätigkeit, und umgekehrt. Aber da alle organische Thätigkeit selbst keine *absolute,* sondern nur eine durch Receptivität bedingte ist, *so muß ein **gewisser** Grad von **Receptivität** übrig bleiben, damit ein Grad von **Thätigkeit** übrig bleibe. Innerhalb einer gewissen Grenze* freilich geht das Steigen der Thätigkeit dem Sinken der Receptivität gleich, unterhalb dieser Grenze sinken beide gemeinschaftlich.

I,3,232

(Dieß ist jenes wunderbare Verhältniß entgegengesetzter Faktoren, zwischen welchem das organische Leben gleichsam balancirt, ohne aus ihm je heraustreten zu dürfen; ein Verhältniß, das *Joh. Brown* zuerst geahndet, obschon nie vollständig sich entwickelt hat. Es ist merkwürdig zu sehen, wie durch die Beobachtung dieses Verhältnisses in der Erfahrung sein ganzes Gedankensystem die ihm eigenthümliche Richtung erhielt. "Ich sah, sagt er, daß die Zunahme der Stärke und der Erregung gleiche Schritte halten bis zu einem gewissen Punkt hin, endlich aber kommt ein Zeitpunkt, wo die Stärke und die Erregung nicht mehr gleiche Schritte halten, und wo die Stärke in indirekte Schwäche übergeht". Die Entdeckung dieses Verhältnisses ist einer der tiefsten Griffe in die organische Natur. Denn das Individuum nicht nur, sondern die ganze organische Natur schwankt zwischen jenen Grenzen. - Auf der höchsten Stufe hat die Sensibilität das entschiedene Uebergewicht, aber hier geschehen auch die Irritabilitätsäußerungen mit größerer Leichtigkeit zwar, aber geringerer Energie, als auf der Stufe, wo mit allmählich sinkender Sensibilität jenes Uebergewicht der nach außen gehenden Kräfte in den sthenischen Naturen des Löwen z.B. und seiner Mitkönige unter den Thieren hervortritt. Enger und enger wird abwärts in der organischen Welt die Receptivität, und das Uebergewicht der Irritabilität wird nur noch an der Ausdauer ihrer Erscheinungen erkannt. Zuletzt verschwindet die Sensibilität für die Erscheinung ganz, die Receptivität ist nahe dem Nullpunkt, aber eben hier treten auch jene asthenischen Naturen, die *Pflanzen,* hervor, mit welchen jene Grenze schon überschritten ist, innerhalb welcher das Sinken der Receptivität und das Steigen der Thätigkeit gleichen Schritt halten. Die Pflanzen sind in indirekt-asthenischem Zustand, in *asthenischem,* weil ihre Existenz nur mit den tiefsten Graden der Irritabilität sich verträgt, in *indirekt*-asthenischem, weil ihre Receptivität hier schon unterhalb der Grenze steht, oberhalb welcher ihr Sinken noch mit dem Steigen der organischen Thätigkeit parallel geht).

I,3,233

In den eben aufgestellten drei Sätzen sind die Bedingungen einer möglichen Construktion der Erregbarkeit, und durch sie auch der Erregung als einer *veränderlichen Größe* enthalten.

Wird durch Erhöhung des Reizes die *ganze* Erregbarkeit vermindert (nach Brown), so verliert das Produkt (die Erregung) an der Erregbarkeit wieder, was es an den Reizen gewinnt, es bleibt also dasselbe und unverändert. Wird durch Erhöhung des Reizes nur die *Sensibilität* (Receptivität) *vermindert, so gewinnt* (innerhalb der oben angegebenen Grenze wenigstens) die Irritabilität (oder Energie), d.h. der eigentliche Faktor der Sthenie gewinnt, was der entgegengesetzte der Asthenie verliert.

Umgekehrt, wird durch Verminderung des Reizes die *ganze* Erregbarkeit *erhöht,* so wächst dem Produkt an der Erregbarkeit wieder zu, was es an den Reizen verliert. Wird durch Herabstimmung des Reizes nur die *Sensibilität erhöht,* so wird in gleichem Verhältniß und nach einem allgemeinen Gesetze der organischen Natur die Irritabilität sinken, d.h. es wird *Asthenie* entstehen.

Allgemein also: das Gesetz, daß die Erregbarkeit sich umgekehrt verhalte wie der Reiz, gilt nicht von der ganzen Erregbarkeit, sondern nur von ihrem Einen Faktor, der Sensibilität.

Durch diese Trennung der Erregbarkeit kommt in sie und durch sie in die Erregung Veränderlichkeit. *Das Totalprodukt der Erregung* (die Erregung als Ganzes betrachtet) *ist allerdings* ***unveränderlich****, und muß es sogar seyn, damit ihre einzelnen entgegengesetzten Faktoren* ***veränderlich*** *seyn können.* Man setze, der Reiz steige von 40° plötzlich auf 60°, so wird die Receptivität (= 40°) um 20° sinken müssen. Aber die Receptivität ist das Umgekehrte der organischen *Energie,* also wird diese *durch* das Sinken der Receptivität um 20° nothwendig um ebenso viel erhöht werden (u.s.f. bis auf jene Grenze, die für jedes Individuum eine bestimmte ist). Nun hat man also die Receptivität = 20°, die Energie oder die Thätigkeit nach außen = 60 (das *Ganze* der Erregbarkeit also = 80); nennt man nun die Wirkung auf die Receptivität *Sensation* (in der

I,3,234

oben erklärten Bedeutung) - die auf die Energie *Irritation,* und *beide zusammen Erregung,* so hat man die Sensation = 20, die Irritation = 60, das Ganze der Erregung also = 80. Hier ist also die Erregung als *Totalprodukt* unveränderlich, und muß es sogar seyn, damit die einzelnen Faktoren steigen und fallen können. Es ist also ein *theilweises Setzen* der Erregung nothwendig; je mehr Erregung [Reizung] nach innen, desto weniger Erregung nach außen, und umgekehrt. So ist das *Ganze* immer sich selbst gleich, aber *innerhalb* dieses Ganzen ist Disproportion möglich.

Durch diese Construktion der Erregbarkeit und Erregung als veränderlicher Größen sind alle Bedingungen zur Construktion *der Krankheit* als einer Naturerscheinung gegeben. Folgendes sind die Hauptsätze, worauf diese Construktion sich zurückbringen läßt.

1) In einem Zustand ohne Affektion von außen (wenn sich ein solcher denken ließe) würde Sensibilität und Irritabilität gar nicht unterscheidbar seyn. *In jeder Affektion trennen sich beide*. Da nun *Krankheit* wie die Lebenserscheinung selbst nur durch Affektion von außen, schnell oder allmählich, herbeigeführt wird, *so sind es auch diese beiden Faktoren, die in jeder Krankheit sich trennen.*

2) Durch jede Affektion von außen, d.h. durch Vermehrung des Reizes, wird die Sensibilität

herabgestimmt, es ist also nothwendig, daß in gleichem Verhältniß (bis zu einer gewissen Grenze) die Irritabilität, und zwar der *Energie* nach steige.

(Es wird also behauptet, daß die Größe der Irritabilität (das Reaktionsvermögen) geschätzt werden müsse, nicht nach der *Leichtigkeit,* sondern der *Stärke* seiner Aeußerungen. Denn die *Leichtigkeit* der Bewegungen steht in geradem Verhältniß mit der *Sensibilität,* wie auch die Erfahrung in unzähligen Beispielen zeigt; dagegen die *Stärke* (innerhalb der bekannten Grenze wenigstens) immer im umgekehrten Verhältniß mit der Sensibilität steht. Wegen des hohen Grades der Sensibilität ist das Kind z.B. sehr leicht, d.h. durch geringe Reize,

I,3,235

aber auch nur zu kraftlosen Bewegungen bestimmbar. Immer mehr nimmt die organische Trägheitskraft überhand, aber nun werden auch - in gleichem Verhältniß mit der sinkenden Sensibilität - die Bewegungen kraftvoller, energischer. - Oder man betrachte den Unterschied der Geschlechter, oder den klimatischen der Völker, oder endlich die Zunahme der nach außen gehenden Kräfte in der Natur, welche auch in einem gewissen (umgekehrten) Verhältniß der Sensibilität geschieht).

3) Als Princip der Construktion aller Krankheit muß der Satz aufgestellt werden: *die beiden Faktoren der Erregbarkeit sind sich entgegengesetzt, so daß innerhalb einer gewissen Grenze* die für jedes organische Individuum eine bestimmte ist, und die man durch Erfahrung erforschen muß, *die Irritabilität, oder die Energie steigt, wie die Sensibilität oder die Receptivität fällt, und umgekehrt, und durch dieses wechselseitige Sinken und Fallen der beiden Faktoren der Erregbarkeit ist alle Krankheit bedingt.*

Nach *Brown* ist die Krankheit durch Disproportion zwischen Reiz und Erregbarkeit bedingt (es ist aber gezeigt worden, daß eine solche undenkbar sey), - nach uns, durch die, freilich mittelst der unablässigen oder der plötzlichen Wirkung des Reizes hervorgebrachte, Disproportion *zwischen den Faktoren der Erregbarkeit selbst.* Nach *Brown* ist der Reiz selbst mit Faktor der Krankheit, nach uns bloß *Ursache.*

4) Dadurch nur, daß die beiden Faktoren der Erregbarkeit als beweglich und in ein umgekehrtes Verhältniß gesetzt werden, ist die Möglichkeit einer Disproportion in den Organismus gebracht - es ist die Möglichkeit gezeigt, wie die *Energie,* oder der Faktor der *Sthenie* erhöht werde, während die *Receptivität* oder der Faktor der Asthenie herabgestimmt wird, und umgekehrt. Aber es ist damit noch nicht erklärt, *wie das Steigen des einen und Sinken des andern Faktors* ***Krankheit*** *hervorbringe.* - Gesetzt auch, *Brown* hätte Sthenie und Asthenie wirklich construirt - ist denn Sthenie und Asthenie *Krankheit*? Es ist immer noch die Frage, wie diese beiden - *Krankheit* werden.

I,3,236

Denn *Krankheit* ist nur da, wo der Organismus als *Objekt* verändert wird. Solange nicht der Organismus als Objekt ein *anderer* erscheint, ist er nicht ***krank***. Die Frage ist also die: wie eine Disproportion in den Faktoren der Erregbarkeit Veränderungen im Organismus als *Objekt* hervorbringe. -

Der Organismus als Objekt fällt nur in jene bestimmte Proportion der Faktoren der Erregbarkeit, denn durch Receptivität und Thätigkeit ist der ganze Kreis des Organismus beschlossen. Da die ganze Mannichfaltigkeit der organischen Natur selbst in Ansehung der Struktur durch das Sinken und Steigen jener höheren Faktoren des Lebens bedingt ist, so ist begreiflich, wie nach demselben Mechanismus auch die ganze Organisation - und selbst die Struktur des Individuums verändert werden kann. *Jedes*

Individuum bedarf zu seiner Existenz (welche nichts anderes als ein beständiges Reproducirtwerden ist) *eines gewissen Grades von Receptivität und eines mit demselben im umgekehrten Verhältniß stehenden Grades der Energie*. Es versteht sich, daß hier eine gewisse *Breite* zugegeben werden muß, innerhalb welcher jenes Wechselspiel der beiden Faktoren keine Veränderung im Objekt des Organismus hervorbringt. Ein diese Grenze überschreitender Grad des einen oder andern ist unverträglich mit der Existenz des ganzen *Produkts*, und *diese Unverträglichkeit mit der Existenz des ganzen Produkts* ist es, was als *Krankheit* gefühlt wird.

5) *Die Krankheiten müssen eingetheilt werden in Krankheiten der erhöhten Sensibilität* (Receptivität) *und herabgestimmten Irritabilität* (Wirkungsvermögen) auf der einen, *und in Krankheiten der herabgestimmten Sensibilität und erhöhten Irritabilität* auf der andern Seite. Eine dritte Klasse begreift diejenigen, wo das Steigen der Irritabilität nicht mehr dem Sinken der Sensibilität parallel geht, die Krankheiten der *indirekten* Schwäche des Reaktionsvermögens. Da der Sensibilität alle organischen Funktionen untergeordnet sind, und Krankheit nur durch (indirekte) Affektion der letzten Quelle des Lebens selbst möglich ist, so ist,

I,3,237

insofern der *Sitz aller Krankheiten die Sensibilität* (in dem oft bestimmten Sinne des Worts, da es nichts bedeutet als das Vermittelnde aller organischen Thätigkeit).

Aber da die Sensibilität überhaupt nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in ihrem Objekt (den Irritabilitätsäußerungen), und ein Herabstimmen jener nur an einem Erhöhen dieser erkennbar ist, und umgekehrt, *so sind die Krankheiten auf der ersten Stufe ihrer Erscheinung alle Krankheiten der Irritabilität*.

Aber durch die höheren Faktoren des Lebens und der Krankheit sind auch alle *Reproduktionserscheinungen* bestimmt. *Eine Veränderung im Verhältniß derselben muß also bis auf die Reproduktionskraft sich fortpflanzen.* Erst nachdem die Krankheit von ihrem ursprünglichsten Sitz der Sensibilität durch die Irritabilität auf die Reproduktionskraft sich fortgepflanzt hat, nimmt sie einen *scheinbar-specifischen* Charakter an, und - so *entspringt* aus zwei ursprünglichen Grundkrankheiten die ganze Mannichfaltigkeit der Krankheitsformen. Die Irritabilität ist nicht durch alle Systeme des Organismus *dieselbe* (dem *Grade* nach; ihre Identität sagt nur, daß sie nicht anders als *gleichmäßig* erhöht oder herabgestimmt werden kann. Nun geht aber Irritabilität in *dem* Verhältniß, wie sie dem Grade nach herabgestimmt wird, in Reproduktionskraft (z.B. in Secretionskraft) über (oben S. 206), also ohne alle *specifische* Affektion der Irritabilität (wovon der *Nervenpatholog* träumt) kann eine auch bloß *graduelle* Veränderung derselben veränderte Reproduktions-, veränderte Secretionserscheinungen z.B. hervorbringen.

Der gemeine Stumpfsinn praktischer Aerzte erblickt die Krankheit nur auf dieser tiefsten Stufe ihrer Erscheinung in dem Verderbniß der Säfte z.B. (*Humoralpathologie*), welches aber selbst schon Krankheit voraussetzt[1].

[1] Selbst bei jeder Ansteckung (welcher Begriff auch nur für das organische Naturprodukt Sinn hat) geschieht etwas Höheres, als der gemeine Humoralpatholog ahnet. Das Produkt ist ein homogenes, die Affektion des Bildungstriebs also dieselbe wie bei höheren Operationen. (Anmerk. des Originals).

I,3,238

6) Als *Princip aller Heilkunde* muß der Satz aufgestellt werden, daß auf die Reproduktionskraft nur mittelst der höheren Faktoren, denen sie untergeordnet ist, auf die Sensibilität aber (die letzte Lebensquelle) nur durch das Mittelglied der Irritabilität gewirkt werden kann, *daß also die Irritabilität das einzige Mittelglied ist, wodurch auf den Organismus überhaupt gewirkt werden kann,* daß auf sie also auch alle äußeren Kräfte gerichtet werden müssen. *Wie* aber durch die Irritabilität auf die letzte Quelle aller Bewegungen gewirkt werden könne, ist nur durch das umgekehrte Verhältniß begreiflich, in welchem sie mit der Sensibilität steht.

Aber die Bedingungen des Processes der Irritabilität sind bekannt und können erfahrungsmäßig erforscht werden (seine Bedingungen sind, obgleich er selbst nicht chemisch, doch identisch mit denen des chemischen wie mit denen des elektrischen Processes); also läßt sich, den Grundsatz, daß nur durch das Mittelglied der Erregung auf die Lebensquelle gewirkt werden kann, vorausgesetzt, erwarten, daß, wenn die Erregungstheorie erst auf Grundsätze der Physik zurückgeführt ist, Heilkunde auch auf sichere Principien, ihre Ausübung aber auf unfehlbare Regeln zurückgebracht sey.

Allgemeine Anmerkung.

Der Begriff der Krankheit, wie der des Lebens, treibt uns nothwendig auf die Annahme einer physischen Ursache, die, außer dem Organismus, den Grund seiner Erregbarkeit und mittelbar durch sie aller in ihm vorgehenden Veränderungen enthält. Denn wie könnten wir glauben, daß die Organisation den zureichenden Grund ihres Lebens und ihrer Fortdauer in sich selbst habe, da wir sie in Ansehung aller Veränderungen, insbesondere der krankhaften, abhängig erblicken von einer äußeren gleichförmig wirkenden und nur mittelst ihrer Bedingungen veränderlichen Kraft, die ununterbrochen auf die erste Lebensquelle organisirter Körper wirken muß[1], und die das Leben der allgemeinen Natur (wie es

[1] *Schäffer* über Sensibilität als Lebensprincip in der organischen Natur. (Anmerkung des Originals.)

I,3,239

sich durch allgemeine Veränderungen darstellt) ebenso zu unterhalten scheint, wie sie das individuelle Leben jedes organischen Wesens unterhält.

Wenn wir nun im Vorhergehenden nachsehen, welche Kräfte den organischen in der allgemeinen Natur als entsprechend aufgestellt worden, so finden wir eben diejenigen, die nach allgemeiner Uebereinkunft als die Ursachen jener Naturveränderungen angesehen werden müssen, und deren Zusammenhang mit den Lebenserscheinungen die Naturlehrer jederzeit theils geahndet, theils wirklich behauptet haben.

Aber alle diese Behauptungen und darauf gebauten Theorien von den physischen Ursachen des Lebens (deren Urheber im Grunde weiter gesehen, als die, welche das Leben in Erregbarkeit setzen, welche weiter zu erklären sie für unmöglich oder überflüssig halten), drückt, außerdem daß noch keiner das Leben aus ihnen wirklich construirt, ein Grundmangel, dieser nämlich, daß ihnen allen der Hauptcharakter aller Theorie, die innere Nothwendigkeit, abgeht. Diesem Mangel kann nicht anders abgeholfen werden, als dadurch, daß man aus der Möglichkeit einer Natur überhaupt das nothwendige Daseyn jener Ursachen in der Natur, und aus der Möglichkeit eines Organismus überhaupt das nothwendige Daseyn der Bedingungen, unter welchen sie allein wirksam sind, im Organismus demonstrirt, welches alles wir im Vorhergehenden geleistet zu haben glauben. Denn nicht nur haben wir bewiesen, daß die Bedingungen, unter welchen jene Ursachen thätig sind, im Organismus, kraft seines Wesens und seiner Natur, dadurch schon, daß er Organismus ist, *nothwendig* sind, sondern wir haben

auch das Daseyn jener Ursachen selbst, und ihre ununterbrochene Wirksamkeit in der allgemeinen Natur als durch das Daseyn eines Universums überhaupt bedingt aufgestellt, und - so den Organismus und das Leben, selbst der unscheinbarsten Pflanze, vermittelst ihrer letzten Ursache an die ewige Ordnung der Natur selbst geknüpft.

IV.

Die höchste Funktion des Organismus (Sensibilität) treibt uns auf die Frage nach dem ersten Ursprung der *allgemeinen Heterogeneität*

I,3,240

(oben S. 220). Und in der organischen Welt ist *Bildungsbetrieb,* was in der anorgischen *chemischer Proceß* ist.

Aber auch die Bedingung des *chemischen* Processes ist eine *allgemeine Heterogeneität,* und er hat insofern gleiche Bedingungen mit der Reproduktionskraft. Die Auflösung jener Aufgabe, ist also zugleich als eine Theorie des chemischen Processes, und umgekehrt die Theorie des chemischen Processes als eine Auflösung jenes Problems anzusehen.

Allgemeine Theorie des chemischen Processes.

A.
Begriff des chemischen Processes.

§. 1.

Die Ursache, welche wir im Vorhergehenden als in Irritabilität und Reproduktionskraft wirksam erkannten, wurde charakterisirt als eine solche, die unter der Bedingung der Duplicität als thätig erscheint. Aber eine Ursache, deren Thätigkeit durch Duplicität bedingt ist, kann nur eine solche seyn, die auf Intussusception geht, weil diese ohne zwei Körperindividuen, die in Ein identisches Subjekt übergehen, nicht denkbar ist. Die Tendenz jener Ursache muß also die Intussusception, und wenn Intussusception nur im chemischen Proceß ist, muß sie *Ursache alles chemischen Processes seyn.*

§. 2.

Es existirt also zwischen organischer und anorgischer Natur eine gleiche Abstufung, wie in der organischen Natur selbst zwischen den höheren und niedereren Kräften. In der anorgischen Natur hat sich schon in Elektricität verloren, was in der organischen Irritabilität, und schon in den chemischen Proceß, was in der organischen Reproduktionskraft ist.

I,3,241

§. 3.

Die Ursache des chemischen Processes tendirt gegen Aufhebung aller Dualität. Es muß also in dem chemischen Proceß absolute Intussusception seyn, d.h. Uebergang zweier heterogener Körper in eine identische Raumerfüllung[1]. Eine identische Raumerfüllung entsteht aber nicht, wo ein Körper nur durch den andern verbreitet ist, denn eine solche Verbreitung würde immer noch zwei Körper übrig lassen, sondern nur, wo die Individualität jedes einzelnen absolut aufgehoben und ein neuer Körper als gemeinschaftliches Produkt gebildet wird.

[1] Die chemische Scheidung ist immer nur das Coexistirende der chemischen Verbindung. (Anmerkung des Originals.)

§. 4.

Intussusception ist also *mechanisch* schlechthin unmöglich, so etwa, wie der Atomistiker die Auflösung sich vorstellt, nach dessen Begriffen sie immer nur partiell ist, d.h. nur bis auf die kleinsten Theile der festen Körper, die in dem Auflösungsmittel, einander unendlich nahe, verbreitet sind, sich erstreckt. Abgesehen davon, daß diese Theorie auf dem Begriff der Materie als eines bloßen Aggregats von Theilen, deren Zusammenhang durch keine physische Kraft überwindlich ist, beruht (denn warum anders sollte die Kraft des Auflösungsmittels ihre Grenze haben?) - abgesehen ferner von den unnatürlichen Vorstellungen, zu welchen der Begriff einer mechanischen Auflösung führt, so kann doch eine solche, da sie nur die *Oberflächen* trifft, schlechterdings nicht Intussusception heißen, und wenn sie weiter gehen soll, ist sie nicht mehr mechanisch denkbar.

§. 5.

Vielmehr da die Undurchdringlichkeit der Materie nur als Stillstand der Expansion und Contraktion gedacht werden kann, so kann keine Durchdringlichkeit als nur durch Wiederherstellung jenes Wechsels (d.h. durch gestörtes Gleichgewicht der expansiven und compressiven Kräfte der Materie) gedacht werden. Denn da zwei Materien sich nicht durchdringen können, ohne *Eine* Materie zu werden, so muß jede einzelne gleichsam aufhören, *Materie,* d.h. eine gleichförmige Raumerfüllung,

I,3,242

zu seyn, die Materie muß in den Zustand des ursprünglichen ***Werdens*** zurückversetzt werden.

§. 6.

Vorausgesetzt aber, daß chemischer Proceß nur da ist, wo heterogene Körper absolut ineinander übergehen, so entsteht die Frage, wie ein solches absolutes Ineinanderübergehen mathematisch construirt werden könne. - Allein diese Frage gehört in den *formellen* Theil der Naturphilosophie oder die allgemeine Mechanik, wo sie auch ihre Beantwortung finden wird.

§. 7.

Aus diesem Begriff des chemischen Processes folgt aber von selbst, daß, da in demselben eine vollkommene Durchdringung vorgeht, die Ursache desselben nicht wieder eine dem chemischen Proceß (der Erde wenigstens) selbst unterworfene Ursache, und da Körperindividuen derselben Sphäre füreinander nothwendig ein mechanisches Außereinander bilden, eine Ursache aus einer höheren Sphäre seyn muß, für welche Substanzen der niedereren nicht, wie füreinander, undurchdringlich, sondern penetrabel[1] sind.

[1] *Baader* über das pythagoräische Quadrat, oder die vier Weltgegenden in der Natur, 1798. - eine Schrift, von der späterhin weiter die Rede seyn wird. (Anmerk. des Originals.)

B.
Materielle Bedingungen des chemischen Processes.

§. 8.

Die erste Folge aus den abgeleiteten Grundsätzen ist, daß der chemische Proceß nur zwischen *heterogenen* Körpern (denn nur wo Heterogeneität, ist Duplicität) möglich ist, und daß, wenn es eine Intussusception zwischen *homogenen* Körpern gibt, eine solche nicht chemischer Art seyn kann. Die erste Aufgabe einer Theorie des chemischen Processes ist also, die Heterogeneität, welche Bedingung desselben ist, in der Natur abzuleiten.

I,3,243

§. 9.

Vorerst versteht sich, daß da jede Heterogeneität nothwendig eine bestimmte, dieser Begriff aber ein bloßer Verhältnißbegriff ist, es gewisse fixirte Beziehungspunkte aller Qualität geben muß, daß sonach der chemische Proceß nothwendig ein begrenzter ist, d.h. ein Aeußerstes hat, über das er nicht hinaus kann. Denn hätte der chemische Proceß nicht ein solches Aeußerstes, durch das er begrenzt wird, so hätte

er auch keinen Punkt, von dem er anfangen könnte. Aber daß der chemische Proceß irgendwo anfängt, macht allein *bestimmte* chemische Produkte möglich. Fienge er nirgends an und stünde er nirgends stille, so würde ein allgemeines Verfließen aller Qualitäten ineinander stattfinden, d.h. es würde überhaupt keine bestimmte Qualität in der Natur vorkommen.

§. 10.

Wie nun der chemische Proceß im Universum überhaupt ein begrenzter werde, ist durch unsere Theorie der Weltbildung vorerst erklärt, insofern nämlich nach derselben die Organisation in Gravitationssysteme zugleich eine *dynamische* (also auch chemische) Organisation des Universums ist, und durch die allgemeine Schwerkraft eine gewisse Grenze der allgemeinen Evolution bestimmt ist.

§. 11.

Wie aber der chemische Proceß des einzelnen Weltkörpers (z.B. der Erde) begrenzt werde, muß aufgezeigt werden können durch Aufzeigung der Hemmungspunkte, bei welchen alle Evolution der Erde stillsteht.

§. 12.

Da das Gehemmtseyn etwas lediglich Negatives ist, so muß auch von jenen Hemmungspunkten eine lediglich negative Darstellung möglich seyn. Sie werden bezeichnet seyn durch das, dessen Zusammensetzung keine chemische Potenz dieser bestimmten Sphäre überwältigen kann, d.h. durch das Indecomponible. Nun ist aber, dem Obigen zufolge (S. 37), das Indecomponible in der Natur überhaupt nur dadurch möglich, daß es zugleich das Componibelste ist, denn sonst würde die

I,3,244

Materie in lauter Extreme sich verlieren. Aber das Componibelste erkennt man nur daran, daß es einzeln nicht - sondern nur in Verbindung mit andern - darstellbar ist. Der eigentliche Begriff für jenes Negative ist also der Begriff der *Nichtdarstellbarkeit*, und nichts mehr und nichts weniger ist unter dem Begriff des *Stoffs* zu denken.

§. 13.

In dem Begriff des Stoffs kann also nicht der Begriff eines *Einfachen* gedacht werden. Was für die Chemie Stoff ist, ist Materie, wie jede andere, nur daß es eine in höherem Grade componible, ebendeßwegen nicht einzeln darstellbare Materie ist. - Es zeigt sich damit zugleich, daß der Begriff des Einfachen in der Natur überhaupt ein Scheinbegriff ist. Da ein mechanisch-Einfaches (wie der Atom des mechanischen Physikers) undenkbar ist, so könnte nur ein dynamisch-Einfaches, etwas das nicht mehr

Produkt, sondern lediglich *produktiv* ist, gedacht werden. Ein solches ist oben (S. 22) durch den Begriff der einfachen Aktion bezeichnet worden, und da in der Natur ein unendliches Produkt sich evolvirt, so kann man, wenn die Evolution als wirklich vollendet gedacht wird, sich als die Elemente der Natur nur eine unendliche Mannichfaltigkeit einfacher Aktionen denken. Allein es *kommt* in der Natur nicht zur absoluten Evolution, die Voraussetzung ist also *falsch*, also auch das daraus Geschlossene, es existirt in der Natur kein Einfaches, und, weil ins Unendliche alles *Produkt* ist, auch nicht das dynamisch-Einfache, oder das rein *Produktive.* Die ursprünglichsten Hemmungspunkte in der Natur sind also auch nicht durch einfache Aktionen, sondern durch reelle Produkte bezeichnet, die sich (wenigstens an dieser Stelle der Natur) nicht weiter evolviren können, und die einfachen Aktionen sind nur die idealen Faktoren der Materie.

§. 14.

Im Begriff des Stoffs wird das *Componibelste* gedacht (§. 12.). Aber jede Composition fordert *zwei* Faktoren. Es müßte also in der Natur ein *Componibles entgegengesetzter Art* existiren. Es fragt sich, wie dies möglich sey.

I,3,245

§. 15.

Das absolut-Componible (was eben deßwegen zugleich das *Indecomponible* ist) soll den Proceß der Erde begrenzen. Er müßte also nach entgegengesetzten Richtungen begrenzt seyn.

§. 16.

Wir können uns vorerst keine Grenze denken, als die der Evolution der Erde überhaupt. Es ist ein absolut-Hemmendes in den Qualitätsbestimmungen der Erde. Dieses *Hemmende* überhaupt ist das einzige wahre Unzerlegbare, chemisch Unüberwindliche. Was also einzelne Substanzen, die an dieser Grenze stehen, unzerlegbar macht, ist nicht ihre *Einfachheit*, sondern jenes *negative Princip* der Erde, was ihnen allen gemeinschaftlich sich mittheilt, und das man, dem ursprünglichen Begriff seiner Erfinder gemäß, das *Phlogiston* (Erdprincip, d.h., da Erde nur das Sinnbild des Unzerlegbaren ist, vorzugsweise das Unzerlegbare) nennen kann.

§. 17.

Da dieses Negative als das Qualitäts*bestimmende* auch als Ursache der *chemischen Trägheit* der Körper angesehen werden muß, so wird, wo dieses negative Princip das Uebergewicht erlangt, das rein Indecomponible hervortreten - (in den Metallen z.B.).

Da aber das Indecomponible nur als Componibles in der Natur existiren kann, so wird ein jenem

Princip entgegenwirkendes positives Princip auf die Natur wirken müssen, das, weil durch jenes negative zugleich die *Gestalt* fixirt ist, sich als ein aller Gestalt feindseliges (eben deßwegen im Conflikt mit den negativen Kräften der Erde der *Gestaltung* günstiges) Princip sich darstellen wird (Wärme). Aber dieses Princip wird ein nur durch fremde (positive) Influenz (das Licht) gewecktes Princip seyn.

Anmerk. Es erklärt sich aus dem Vorhergehenden von selbst, warum dieses positive Princip auf diejenigen Theile der Natur am stärksten wirkt, wo das negative Princip der Erde das größte Uebergewicht erlangt, warum also die Wärmecapacität, z.B. der Metalle, die geringste ist, warum sie in gleichem Verhältniß mit der *Oxydation*

I,3,246

zunimmt, warum endlich durch jeden chemischen Proceß solcher Körper ihre Cohäsionskraft zerstört, und, indem ihr absolutes Gewicht vermehrt, ihr specifisches vermindert wird, warum umgekehrt durch vermehrte Cohäsion auch die chemische Funktion eines Körpers verändert wird (warum z.B. Eis *positiv*-elektrisch wird, und das Licht *schwächer* bricht, als Wasser u.s.w.).

§. 18.

Aber diesem Indecomponibeln muß aus dem oben angegebenen Grunde (§. 14) ein Indecomponibles (oder Componibles) anderer Art entgegenstehen. Welches dieß sey, wird aus den folgenden Betrachtungen klar werden.

§. 19.

Wenn jedes chemische Produkt ein *gemeinschaftliches* aus heterogenen ist, so müssen die Faktoren des Produkts sich in Bezug auf das Produkt *entgegengesetzt* seyn. Nun ist aber alle Materie der Erde eigentlich nur *Ein* Faktor Eines höheren Produkts, was aus der oben aufgestellten Theorie der allgemeinen Weltbildung nothwendig folgt. Denn wenn das Universum durch ein unendliches Zerfallen Eines Urprodukts in immer neue Faktoren sich gebildet hat, so kann jeder *einzelne* Faktor nur = Einem, und was zu ihm gehört (alle Materie der Erde z.B.) muß unter sich *homogen* seyn. Aber die Bedingung des chemischen Processes ist *Heterogeneität.* - Sind also alle Materien der Erde = Einer Materie (ihre Verschiedenheit bloß eine Verschiedenheit der Varietät), so ist zwischen ihnen auch keine reelle Entgegensetzung, also auch kein chemischer Proceß möglich.

§. 20.

Soll ein chemischer Proceß möglich seyn, so muß der Eine Faktor desselben eine Materie seyn, die *aller* Materie der Erde gemeinschaftlich entgegengesetzt ist, und in Bezug auf welche alle Materie der Erde nur *Einem* Faktor gleich gilt. Ist es nur dieser Eine *aller* Materie der Erde entgegengesetzte Faktor, der allen chemischen Proceß möglich macht, so muß auch zwischen Materien der Erde kein chemischer Proceß möglich seyn, als nur ein durch jenen Einen beständigen Faktor vermittelter, d.h. nur insofern, als irgend ein Körper aus der Verwandtschaftssphäre der Erde *Repräsentant* jenes Princips ist.

I,3,247

§. 21.

Jenes Princip muß also Mittelglied aller chemischen Affinität und alles chemischen Processes, und eben deßwegen auch idealer Beziehungspunkt aller Qualitätsbestimmung seyn.

§. 22.

Da jener Eine Faktor aller Materie der Erde gemeinschaftlich entgegengesetzt ist, so wird er zwar mittelbar oder unmittelbar in jeden dynamischen Proceß der Erde eingreifen, aber er kann eben deßwegen nicht wieder Produkt aus der Verwandtschaftssphäre der Erde, er muß Produkt der höheren Verwandtschaftssphäre, d.h. ein Produkt der *Sonne* seyn, und insofern ist die *Sonne* (oder vielmehr die Relation der Erde zu ihr) letzte Ursache alles chemischen Processes der Erde.

§. 23.

Es folgt von selbst, daß dieses Princip, da es kein Produkt der Erde ist, auch durch keine Substanz der Erde *reducibel,* also ein absolut-*Unzerlegbares,* eben deßwegen aber zugleich ein schlechthin *Componibles* seyn muß.

§. 24.

Welche Materie der Erde jenes Produkt sey, ist aus den im Vorhergehenden aufgestellten Sätzen von der chemischen Influenz der Sonne bekannt. Das nothwendige Daseyn eines solchen Princips ist als Bedingung alles chemischen Processes hier a priori abgeleitet, und in der Erfahrung stellt es sich als dasjenige dar, was unsre Chemie den *Sauerstoff* nennt. Welches aber die *Funktion* dieses Princips im dynamischen Proceß sey, wird aus dem Folgenden klar werden.

§. 25.

Es könnte entweder nur das mittelbar- oder das unmittelbar-Bestimmende im dynamischen Proceß der Erde seyn. Im ersten Fall müßte ein Körper vermöge seines Verhältnisses zu ihm als sein *Repräsentant* auftreten; es ist oben abgeleitet worden, daß dieß im *elektrischen* Proceß geschieht. Im andern Fall würde der Sauerstoff in den Proceß selbst *eingreifen,* entweder mittelbar durch einen Körper, mit dem er sich identificirt, oder unmittelbar. Im letztern

I,3,248

Fall, da er nur das Mittelglied ist, was die beiden entgegengesetzten Affinitätssphären der Erde und der Sonne trennt, müßte, sobald es verschwindet, die höhere Affinitätssphäre, welche er im Gegensatz gegen die Erde repräsentirt, selbst in ihrem Phänomen, dem Licht, (als Sonne) hervortreten, d.h. es müßte ein *Verbrennungsproceß* stattfinden. - Wie ein Erdkörper Selbstquell des Lichts (gleich der Sonne) werden könne, läßt sich gar nicht anders begreifen, als durch diese Aufhebung oder Oeffnung eines Mittelglieds, wodurch beide Affinitätssphären getrennt sind.

§. 26.

Der Sauerstoff ist also Bedingung des elektrischen Processes, weil Elektricität nur unter Bedingung der Trennung entgegengesetzter Affinitätssphären möglich, und der *Sauerstoff* nur das Trennende ist. Er ist Bedingung des Verbrennungsprocesses, weil dieser einen Uebergang beider ineinander voraussetzt. Aber kein Uebergang ohne Trennung. Beide Processe beruhen also auf demselben Gegensatz, nur daß dieser Gegensatz, der bei jenem ein vermittelter ist, bei diesem ein unvermittelter wird.

§. 27.

Da nun der Sauerstoff gegen die Erde nur die höhere Affinitätssphäre repräsentirt, so hat er im Verbrennungsproceß im Grunde dieselbe Funktion, die der *positive* Körper im elektrischen Proceß hat. Denn so wie dieser nur Repräsentant des Sauerstoffs ist, so jener nur Repräsentant einer höheren Affinität (der Erde zur Sonne). Und so wie das Bestimmende im elektrischen Proceß nur der Sauerstoff ist, so ist es im Verbrennungsproceß nur die höhere Affinität der Sonne.

§. 28.

Da nun diese höhere Affinität im Verbrennungsproceß als Licht sich offenbart, so wie sie im elektrischen Proceß (ehe er in Verbrennungsproceß übergehen kann) erst als Sauerstoff hervortreten muß, so kann man sagen, daß der Sauerstoff selbst wieder nur Repräsentant eines höheren Princips, und zwar des *Lichtes* sey.

§. 29.

Und daß der Sauerstoff allen Substanzen der Erde gemeinschaftlich entgegengesetzt ist, d.h. daß alle mit ihm verbrennen, während er mit

I,3,249

keiner andern verbrennt, ist selbst nur dadurch möglich, daß er kein Höheres in dem Verwandtschaftskreis der Erde hat, womit er verbrennt. Es ist nothwendig, daß die *absolut* unverbrennliche Substanz in Bezug auf ein höheres System entweder eine verbrannte sey, oder die im höchsten Grad verbrennliche des untergeordneten Systems. Alle Substanzen der Erde verbrennen also, indem sie sich mit dem Sauerstoff verbinden, mittelbar durch ihn mit einem höheren Princip.

§. 30.

So treibt uns der Verbrennungsproceß auf eine ins Unendliche zurückgehende Heterogeneität; denn welches wird endlich im Universum das absolut Unverbrennliche seyn, mit dem zuletzt alles, und das mit nichts mehr verbrennt? - Man sieht leicht, daß diese Kette durch beständige Vermittlung ins Unendliche zurückreicht, und daß so, da aller chemische Proceß reducibel ist auf den Verbrennungsproceß, jeder chemische Proceß bedingt ist durch die letzten Faktoren des Universums, deren Uebergehen ineinander die absolute Homogeneität herbeiführen würde.

[C. Magnetismus und Sensibilität.]

Die chemischen Erscheinungen also, ebenso wie die organischen, treiben uns auf die Frage nach dem letzten Ursprung aller Duplicität[1]. Der Eine Faktor des chemischen Processes fällt immer außerhalb des einzelnen Produkts (z.B. der Erde), er fällt in ein höheres Produkt;

[1] Die drei Stufen, welche in der Construktion des organischen Produkts sich unterscheiden lassen, müssen auch in der allgemeinen, so wie in der anorgischen Natur unterscheidbar seyn - es wird also eine *allgemeine* dynamische Stufenfolge geben. Diese Stufenfolge soll nun aufgestellt werden.

Wir fangen von dem an, was der Sensibilität entspricht in der allgemeinen und in der anorgischen Natur.

Sensibilität war uns nichts anderes als *organische Duplicität* und erste Bedingung der Construktion eines Produkts überhaupt. So wie nun Sensibilität Quell aller organischen Thätigkeit ist, so ist Duplicität *überhaupt* Quell aller Thätigkeit in der Natur. - Die chemischen Erscheinungen z.B. beruhen auf einem Gegensatz, der ins Unendliche zurückgeht, wie in der Theorie des chemischen Processes bewiesen wurde.

I,3,250

aber für den chemischen Proceß dieser höheren Sphäre fällt sein Einer, unveränderlicher Faktor wieder in eine höhere Ordnung, und so ins Unendliche[1].

Es ist also ***Ein*** allgemeiner Dualismus, der durch die ganze Natur geht, und die einzelnen Gegensätze, die wir im Universum erblicken, sind nur Sprößlinge jenes einen Urgegensatzes, zwischen welchen das Universum selbst fällt[2].

Aber was hat denn jenen Urgegensatz selbst hervorgerufen, hervorgerufen aus der allgemeinen Identität der Natur? Denn ist die Natur zu denken als die absolute Totalität, so kann ihr auch nichts entgegengesetzt seyn, denn alles fällt in ihre Sphäre und nichts außerhalb derselben. Es ist unmöglich, daß dieses (von außen) Unbegrenzte sich in ein Endliches für die Anschauung verwandle, als nur insofern

es sich *selbst Objekt,* d.h. in seiner Unendlichkeit endlich wird [gegen sich selbst gekehrt - entzweit wird].

Jener Gegensatz also muß angenommen werden, als entsprungen aus allgemeiner Identität. Dadurch sehen wir uns [also] getrieben auf eine Ursache, die Heterogeneität [Duplicität] nicht mehr *voraussetzt*, sondern selbst *hervorbringt*.

Aber Heterogeneität *hervorbringen* heißt: Duplicität in der Identität schaffen. Aber Duplicität ist auch nur in der Identität erkennbar. Die Identität muß also aus der Duplicität selbst wieder hervorgehen[3].

Aber Einheit in der Entzweiung ist nur da, wo das Heterogene sich anzieht, und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene

[1] Durch denselben Gegensatz, durch welchen die chemischen Naturerscheinungen bedingt sind, sind auch die elektrischen bedingt. Ferner die Erscheinungen der Schwere setzen wenigstens ein mechanisches, und dieses ein höheres Außereinander voraus.

[2] Könnten die äußersten Enden dieses Gegensatzes ineinander übergehen, so würden alle dynamischen Erscheinungen verschwinden und die Natur in allgemeine Unthätigkeit versinken.

[3] Wäre im Gegensatz nicht wieder Identität, wieder wechselseitige Beziehung, so könnte er gar nicht *als* Gegensatz fortdauern. Also es ist keine Duplicität, wo nicht Identität ist.

I,3,251

sich zurückstößt. Beides coexistirt nothwendig, das Homogene flieht sich nur, insofern das Heterogene sich sucht, und das Heterogene sucht sich nur, insofern das Homogene sich flieht. Aber dieses Hervorbringen des Heterogenen aus dem Homogenen und des Homogenen aus dem Heterogenen erblicken wir am ursprünglichsten in den Erscheinungen des ***Magnetismus***. *Die Ursache des* ***allgemeinen Magnetismus*** wäre also auch die Ursache der *allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Homogeneität in der Heterogeneität*[1].

Da Heterogeneität Quell der Thätigkeit und der Bewegung ist, so wäre die Ursache des allgemeinen Magnetismus auch letzte Ursache aller

[1] Wenn wir wissen, daß die Ursache des *Magnetismus* Ursache der allgemeinen Duplicität in der Identität ist, so lernen wir dadurch freilich die Ursache selbst nicht *näher* kennen (welches auch unmöglich ist, da sie Bedingung alles Objektiven ist und also in das Innerste der Natur zurückgeht - absolut Nichtobjektives ist) - aber wir können sie doch als *wirkend* in der Natur nachweisen, wir können die Stufe der Natur nachweisen, auf welcher sie *sich* noch unterscheidbar ist.

Ich will den Beweis für diesen Satz nochmals wiederholen. Der Satz ist der: "daß wir in dem Phänomen des Magnetismus *allein* noch die allgemeine Duplicität in ihrem *ersten Ursprung* unterscheiden".

Der Beweis reducirt sich auf folgende Hauptsätze:

1) Die Natur ist absolute Identität mit sich selbst - absolut sich selbst gleich - und doch in dieser Identität wieder sich entgegengesetzt, sich selbst Objekt. - Der allgemeine Ausdruck der Natur ist also: Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität.

2) Aller Gegensatz in der Natur reducirt sich auf *Einen* ursprünglichen Gegensatz. Wäre nicht in diesem Gegensatz wieder *Einheit,* so wäre die Natur kein in sich selbst bestehendes Ganzes. Wäre umgekehrt nicht in dieser *Einheit* wieder Duplicität, so wäre die Natur absolute Ruhe - absolute Unthätigkeit. - In der Natur kann also weder Einheit ohne Entzweiung, noch Entzweiung ohne Einheit gedacht werden. Eines muß beständig aus dem andern hervorgehen.

3) Wie läßt sich nun denken, daß aus der Entzweiung Einheit, aus der Einheit Entzweiung hervorgehe, wenn nicht das Heterogene sich sucht und das Homogene sich flieht? Dieß ist also das durch die Natur herrschende Gesetz, in diesem *innern Widerspruch* liegt der Grund aller ihrer Thätigkeit.

4) Aber dieser innere Widerspruch läßt sich nicht ursprünglich, er läßt sich nur noch in dem *Phänomen des Magnetismus* erkennen; in diesem unterscheiden wir allein noch die allgemeine Duplicität in ihrem *ersten* Ursprung.

I,3,252

Thätigkeit in der Natur, der *ursprüngliche* Magnetismus also für die allgemeine Natur, was die Sensibilität für die organische ist - *dynamischer* Thätigkeitsquell; denn im Gebiet des Mechanismus sieht man die Bewegung aus der Bewegung entspringen. Aber was ist denn der erste *Quell aller* Bewegung? Es kann nicht *wieder* Bewegung seyn. Es muß das Entgegengesetzte von Bewegung seyn. Bewegung muß aus Ruhe hervorquellen. So wie im chemischen Proceß, wo nicht der bewegte Körper den ruhenden oder bewegten, sondern der ruhende den ruhenden bewegt. Ebenso im Organismus, wo keine Bewegung unmittelbar wieder Bewegung hervorbringt, sondern wo jede Bewegung vermittelt ist durch *Ruhe* (durch Sensibilität)[1].

Vergleicht man nun die oben (S. 30) aufgestellten Merkmale dessen, was der Sensibilität in der allgemeinen Natur entsprechen soll, so findet sich folgende Uebereinstimmung.

a) Daß der Magnetismus, ebenso wie die Sensibilität an der Grenze der organischen, an der Grenze der allgemeinen Naturerscheinungen stehe, d.h. daß keine Naturerscheinung existire, aus welcher er abgeleitet werden könnte, wird jeder zugeben. Denn die einzigen Erscheinungen, aus welchen ihn abzuleiten jemand versucht werden könnte, die elektrischen, haben außer der Wirkung durch Vertheilung mit den magnetischen nichts Gemeinschaftliches, und diese eben ist der höhere Faktor im elektrischen Proceß - übrigens *kann man zwar jeder magnetischen Erscheinung eine elektrische, nicht aber jeder elektrischen eine magnetische entgegenstellen*. Dieß, und daß zwar jeder magnetische Körper elektrisch, nicht aber jeder elektrische magnetisch ist, beweist, daß der Magnetismus eine ihrer *Ausdehnung* nach viel eingeschränktere Kraft, und daß ebendeßwegen der Magnetismus nicht sowohl der Elektricität, als die Elektricität dem Magnetismus untergeordnet ist.

[1] So wie also Sensibilität organischer Thätigkeitsquell, so der Magnetismus *allgemeiner* Thätigkeitsquell. Also das, was der Sensibilität in der allgemeinen und in der anorgischen Natur entspricht, ist der Magnetismus. - Auf dasselbe Resultat kann man nun noch auf einem andern Wege gelangen.

I,3,253

b) Daß im Magnetismus, dem allgemeinen sowohl als dem speciellen einzelner Substanzen (die aus jenem allgemeinen herauszutreten scheinen), die ursprünglichste Identität in der Duplicität und umgekehrt sey (welches der Charakter der ganzen Natur ist), ist zu klar, um weitläufig bewiesen zu werden[1].

Diese Identität der *Sensibilität* und des *Magnetismus* in Ansehung ihrer Ursache vorausgesetzt, *so muß der Magnetismus, ebenso wie die Sensibilität das Bestimmende aller organischen Kräfte, das Bestimmende aller dynamischen Kräfte seyn.*

Um diesen Satz zur vollen Evidenz zu erheben, bedarf es nur des Beweises, daß in der allgemeinen Natur nicht nur dieselbe Gradation der Kräfte wie in der organischen sey (denn dieß ist schon gewiß), sondern auch, daß diese Gradation in der allgemeinen und der organischen Natur derselben *Proportion* und denselben *Gesetzen* folge.

Für die Gradation der Kräfte in der organischen Natur fand sich (oben Abschn. III.) folgende Proportion.

Womit die Natur in der organischen Welt am freigebigsten umgegangen ist, ist die Reproduktionskraft. Sparsamer schon, doch noch sehr reichlich, hat sie die Irritabilität ausgetheilt, aber am sparsamsten das Höchste, die Sensibilität.

Aber was ist denn auch in der unorganischen Welt sparsamer ausgestreut als die *magnetische* Kraft, die wir nur an wenigen Substanzen wahrnehmen[2]? Die Zahl in hohem Grade *elektrischer* Körper mehrt sich schon außerordentlich, und es ist kein Körper, der absolut unelektrisch wäre, wie keine Organisation absolut inirritabel ist. Dagegen die chemische Eigenschaft allen Körpern (vielleicht auch in einem

[1] Im Magnetismus sehen wir in der ganzen *nicht-organischen* Natur allein eigentlich das, was auch der Charakter der gesammten Natur ist - nämlich Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität (was, anders bezeichnet, der Ausdruck Polarität). Man müßte sagen, jeder Magnet sey ein Sinnbild der ganzen Natur.

[2] Zwar an weit mehreren als bisher geglaubt worden. Mehrere Krystalle, z.B. der eisen- und magnetischen Insel Elba, zeigen auch Erscheinungen von Polarität.

I,3,254

gewissen, noch nicht entdeckten umgekehrten Verhältniß ihrer elektrischen) eigen ist.

Ferner, jeder magnetische Körper ist auch elektrisch und chemisch, so wie keine Organisation, der Sensibilität zu Theil wurde, der Irritabilität oder Reproduktionskraft entbehrt. Aber nicht jeder elektrische Körper ist auch magnetisch, so wie nicht jede Organisation, die Spuren von Irritabilität zeigt, auch Sensibilität hat.

Aber Reproduktionskraft ist auch Irritabilität, Irritabilität auch Sensibilität [wie ausdrücklich festgesetzt worden ist]. In der Pflanze z.B. hat sich nur *für die Erscheinung* schon in Reproduktionskraft verloren, was beim Thier noch Irritabilität ist, und beim niedereren Thier *für die Erscheinung* nur in Irritabilität, was beim höheren noch als Sensibilität unterschieden wird. Aber ebenso hat sich beim chemischen Körper *für die Erscheinung* schon im chemischen Proceß verloren, was beim elektrischen noch Elektricität, und beim elektrischen in Elektricität, was beim magnetischen noch Magnetismus ist. Aber der Magnetismus ist so allgemein in der allgemeinen Natur, als die Sensibilität in der organischen, die auch der Pflanze zukommt. *Aufgehoben* ist er in einzelnen Substanzen nur *für die Erscheinung*; in den unmagnetischen Substanzen verliert sich (bei der Berührung) unmittelbar in Elektricität, was bei den magnetischen noch als Magnetismus unterschieden wird[1], so wie bei den Pflanzen unmittelbar in Zusammenziehungen sich verliert, was beim Thier noch als Sensation unterschieden wird.

Es fehlt also nur an den *Mitteln,* um den Magnetismus der sogenannten unmagnetischen Substanzen zu erkennen[2], und zu verhindern,

[1] Merkwürdig ist, daß, was dem chemischen Proceß oder der Elektricität günstig ist, die magnetische Kraft schwächt, *Wärme* z.B. Es ist zwar nicht wahr, daß oxydirtes Eisen aufhört vom Magnet gezogen zu werden. [Doch nimmt die - passive - Anziehung in Eisen ab, in gleichem Verhältniß, wie das Eisen oxydirt wird; *Gehlen* S. 94, und ebendas.: "ganz vollkommener Eisenkalk wird nicht mehr gezogen"]. Aber auch der nur oberflächlich oxydirte (rostende) Magnet verliert an Kraft. - Elektrische Funken können ihm diese Kraft rauben (denn ob sie die magnetischen Pole umkehren, ist noch ungewiß). (Anmerk. des Originals.)

[2] Nur für wenige, aber denn doch für diese, bedarf es der Erinnerung, daß | *[S.255]* überhaupt nicht von diesem speciellen (einzeln-erkennbaren), sondern vom ursprünglichen Magnetismus die Rede war, mit dem jener freilich nur durch unendlich viele Zwischenglieder zusammenhängt. (Anmerk. des Originals.)

I,3,255

daß sich nicht in Elektricität oder chemischen Proceß verliert, was auf der höhern Stufe als Magnetismus

erscheint.

Sieht man ferner auf den *Mechanismus* jener Stufenfolge, so wie sie für die organische Natur bestimmt wurde, so ergibt sich folgendes:

Es ist Eine Ursache, die sich allmählich aus der einen Funktion in die andere verliert. Sensibilität geht in Irritabilität über, dieß ist nicht möglich, als wenn beide *Einen* Faktor wenigstens gemein haben. Aber ist dieß nicht so? - In der Erscheinung ist es das System der Nerven, die Organe beider zugleich sind. Wo der höhere Faktor der Sensibilität (das Gehirn) allmählich verschwindet, und der niederere allmählich das Uebergewicht erlangt, fängt auch Sensibilität an in Irritabilität sich zu verlieren (daher das *Sömmering*sche Gesetz, daß die Sensibilität das umgekehrte Verhältniß der Nerven zum Gehirn beobachtet).

Aber ebenso müssen auch Irritabilität und Reproduktionskraft Einen Faktor wenigstens gemein haben, denn wie könnte sonst jene in diese übergehen? Aber so ist es auch. Der Eine Faktor der Irritabilität, jener Wechsel von Expansion und Contraktion, ist auch Bedingung der Reproduktionskraft, und eben da, wo Irritabilität in Reproduktionskraft übergeht, sieht man auch den einen Faktor der Irritabilität - den höheren - verschwinden. - Es ist allgemeines Gesetz, daß die Reproduktionskraft einzelner Theile z.B. das umgekehrte Verhältniß ihrer Abhängigkeit von den *Nerven* beobachtet. Soll also Irritabilität Reproduktionskraft werden, so muß ihr höherer Faktor verschwinden, und umgekehrt, wo von der Irritabilität nur der niederere Faktor noch übrig ist (Contraktilität z.B. im Zellgewebe), wird sie zur Reproduktionskraft.

Es kann also als allgemeines Gesetz für diese Stufenfolge aufgestellt werden: *die höhere Funktion verliert sich in die untergeordnete dadurch, daß ihr höherer Faktor verschwindet,*

I,3,256

und der niederere höherer Faktor der untergeordneten Kraft wird.

Dieses Gesetz übergetragen auf die dynamische Stufenfolge in der allgemeinen Natur, so ist der Magnetismus das Heterogeneität *Hervorbringende*, durch Vertheilung Wirkende (wie es vielleicht das Gehirn ist). Und was in den Irritabilitätserscheinungen jener Wechsel von Contraktion und Expansion ist, das ist in den Elektricitätserscheinungen der Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung. Die Anziehung geschieht vermöge des höheren Faktors der Elektricität (der Wirkung durch Vertheilung), die Zurückstoßung vermöge des niedereren Faktors, nämlich der Mittheilung homogener Elektricität. (Und wer weiß denn, ob nicht eine ähnliche Aufeinanderfolge der Vertheilung mittelst des Gehirns, und der Mittheilung homogener Elektricität durch die Nerven die Erscheinungen der Contraktion und Expansion des Organs hervorbringt?) *Aber eben jener Wechsel von Expansion und Contraktion ist auch Bedingung der Möglichkeit alles chemischen Processes.* Denn nur vermöge eines Wechsels expansiver und compressiver Kräfte können zwei verschiedene Körper in Eine identische Raumerfüllung übergehen. Nun setze man aber, daß jener höhere Faktor (der *Wechsel* von Ausdehnung und Zusammenziehung) verschwinde, so wird die Bewegung entweder in Contraktion (mit Bildung *fester* Körper, Krystallisation u.s.w.), oder in Expansion (mit Bildung *flüssiger* Körper) stillstehen, - und das caput mortuum ist - eine gleichförmige Raumerfüllung = *todter* Materie.

Es sind also die letzten Regungen der organischen Kraft, die wir in den chemischen Bewegungen der Körper erblicken, und es ist Eine Kraft, die den zusammengesetztesten Thierkörper wie den chemischen contrahirt.

Wenn nun allgemeine Analogien überhaupt beweisende Kraft haben, so ist kein Zweifel, daß dem Magnetismus dieselbe Funktion für die allgemeine Natur zugeschrieben werden muß, die wir der unbekannten Ursache der Sensibilität für die organische zuschreiben. Durch den Magnetismus ist zuerst alle Dualität in die Natur gekommen. Da nun die

I,3,257

allgemeine Dualität in den Organismus nur als in ihre engste Sphäre sich zurückzieht (daher ihre kraftvollen und concentrirten Wirkungen), so ist die letzte Ursache aller Dualität für den Organismus dieselbe wie für die allgemeine Natur.

Da der allgemeine Organismus im Weltsystem nur im Zustand seiner größten Expansion erscheint, so wird der Magnetismus das dem Universum [gleichsam] Inwohnende seyn, was [z.B.] macht, daß, wie im einzelnen Organismus, jede Wirkung auf den Theil auf das Ganze sich fortpflanzt. Die Eindrücke, die das Universum in der allgemeinen Wechselwirkung beständig erhält, verlieren sich - (obgleich das ununterbrochene Fallen der Weltkörper gegen gewisse Mittelpunkte eine durch die allgemeine Sensibilität vermittelte Bewegung seyn mag) - in Bewegungen, die nur an reagirenden Substanzen erkennbar sind. - Aber warum ist die Magnetnadel sensibel für jede beträchtliche Naturveränderung, für das elektrische Licht, das am entgegengesetzten Pol leuchtet, oder einen vulkanischen Ausbruch der andern Hemisphäre? - Wo also ein Glied in der großen dynamischen Organisation gestört wird, *reagirt* das Ganze; ein Lichtgewitter, das jetzt in der Sonne aufsteigt, kann binnen acht Minuten bei uns einschlagen, sagt *Lichtenberg*; aber was ist das sogenannte Anzünden eines Feuers anders als ein solches Einschlagen des Lichtgewitters der Sonne? -

[D. Vollständige Konstruktion des chemischen und alles dynamischen Prozesses.]

Es ist nach dem Bisherigen wohl nicht zweifelhaft, *daß* der Magnetismus für die allgemeine Natur dieselbe Funktion hat, wie die Sensibilität für die organische Natur. *Daß* er Ursache der allgemeinen Heterogeneität, und so das Bestimmende in aller durch Heterogeneität bedingten Thätigkeit sey, ist bewiesen, nicht aber gezeigt, *wie* er es ist. Dieß muß aber gezeigt werden.

Begreiflich ist, wie durch den Magnetismus ein ursprünglicher Gegensatz in die Natur gekommen ist. Aber die Frage ist: *wie aus diesem Einen ursprünglichen Gegensatz alle einzelnen Gegensätze in der Natur sich entwickelt haben?*

(Denn dieß eigentlich ist unsere Behauptung. - Es sollte hier

I,3,258

a priori abgeleitet werden, was anderwärts[1] durch Induktion bewiesen worden ist, *daß es ein und derselbe allgemeine Dualismus ist, der von der magnetischen Polarität an durch die elektrischen Erscheinungen endlich selbst in die chemischen Heterogeneitäten sich verliert, und zuletzt in der organischen Natur wieder zum Vorschein kommt.* - Die Frage ist also: *wie* jener Eine Gegensatz in so mannichfaltige Gegensätze sich ausgebreitet habe.

Wenn der Magnetismus in die Natur den ersten Gegensatz gebracht hat, so war dadurch zugleich der Keim einer unendlichen Evolution, der Keim jenes unendlichen Zerfallens in immer neue Produkte ins Universum gelegt. Diese Evolution, die oben postulirt worden ist, als vollendet - oder auch als immerfort geschehend - angenommen, so ist eben dadurch jener ursprüngliche Gegensatz als fortdauernd, die Faktoren, die sich in ihm trennten, als ins Unendliche getrennt und immer wieder sich trennend gesetzt. Woran soll aber das Fortwirken jener, *Heterogeneität* nicht voraussetzenden, sondern *hervorbringenden* Ursache in der Natur erkannt werden? Wir kennen keine *Hervorbringung* von Heterogeneität, als durch

das, was *Vertheilung* genannt wird. Ist also das Universum evolvirt, so wird jene Ursache der Heterogeneität durch von Produkt zu Produkt sich fortpflanzende *Vertheilung* die allgemeine Heterogeneität unterhalten. Diese Vertheilung, die wechselseitig ausgeübt wird, wird nicht nur Bedingung der Gravitation in jedem System, sondern auch - das allgemein Bestimmende des dynamischen Processes seyn.

Durch jede Wirkung durch Vertheilung werden entgegengesetzte Kräfte geweckt. Diese aber, da sie sich das Gleichgewicht halten, bringen einen Indifferenzzustand hervor, und in diesem Zustand der Indifferenz befindet sich eigentlich alle Materie der Erde, ehe sie der Einwirkung des (speciellen) Magnetismus ausgesetzt, oder in elektrischen oder chemischen Conflikt gebracht wird. Jener Zustand der Indifferenz wird erscheinen als ein Zustand der Homogeneität. Aber ein solcher

[1] Von der Weltseele. (Anmerkung des Originals.)

I,3,259

homogener Zustand existirt auch in jeder dynamischen Sphäre in Ansehung ihrer Qualitäten (denn wie die Materie der Erde, so muß die Materie jeder andern Sphäre als unter sich homogen gesetzt werden). Dieser homogene Zustand ist aber nicht ein Zustand *absoluter* Homogeneität, er ist nur ein Zustand der *Indifferenz*. Nur diese beständige Einwirkung von außen durch Vertheilung, indem sie diesen homogenen Zustand der Qualität unterhält, macht auch eine Aufhebung des Indifferenzzustandes, d.h. den dynamischen und insbesondere den chemischen Proceß, möglich. Denn jeder Körper, der dem chemischen Proceß unterworfen wird, muß ***in sich selbst*** *entzweit* werden; ohne diese Entzweiung im Homogenen selbst läßt sich keine Auflösung - läßt sich jenes Wechselspiel von Expansion und Contraktion, ohne welches kein chemischer Proceß möglich ist, gar nicht denken. Um den chemischen Proceß construiren zu können, muß jene oben vorausgesetzte Homogeneität der Qualität selbst noch in Duplicität aufgelöst werden. Sie ist nur magnetische *Indifferenz*. *Darum* muß der Magnetismus als *allgemein* und nur für die *Erscheinung* aufgehoben gesetzt werden. Könnte also jene Einwirkung von außen aufhören, so würden die Substanzen der Erde im dynamischen Proceß völlig unthätig seyn, wie das Eisen (magnetisch) unthätig ist, ehe der Magnet darauf gewirkt hat - es wäre also auch keine Qualitätsdifferenz *erkennbar*. - (Diese allgemeine Wirkung durch Vertheilung kann aber nur analogisch verglichen werden mit der, die wir den Magnet ausüben sehen. Denn dieser erweckt immer wieder dieselben Pole - ins Unendliche fort; denn er selbst und jede Substanz, auf die er wirkt, ist begriffen in der allgemeinen Sphäre des Erdmagnetismus. Jener also kann keine Polarität mittheilen, noch diese eine empfangen, die nicht homogen wäre mit der allgemeinen Polarität der Erde. Dagegen ist die Erde z.B. *außer* der Sonne, daher muß der Magnetismus der Sonne eine von ihm verschiedene Polarität außer sich wecken).

Die Einwirkung der Sonne durch Vertheilung bringt zwar in der dynamischen Sphäre der Erde Polarität [d.h. Duplicität in der Identität] hervor, aber das Produkt dieser Polarität [allgemeinen Duplicität]

I,3,260

ist ein allgemeiner Indifferenzzustand (der allgemeine Indifferenz*punkt* stellt sich als Mittelpunkt der *Schwere* dar). Im *Universum* ist zwar eine allgemeine Heterogeneität, aber jedes *einzelne* Produkt ist unter sich homogen. Soll ein dynamischer Proceß seyn (dessen Bedingung Differenz), so muß die

Materie aus dem Indifferenzpunkt gesetzt werden. Es fragt sich wodurch? - Wird etwa das höhere Produkt auf das untergeordnete nur durch *Vertheilung* wirken? - Es ist noch eine andere Wirkungsart möglich - durch *Mittheilung*. Wenn nun zwischen Sonne und Erde wirklich eine Mittheilung stattfindet (wovon das Licht wenigstens das *Phänomen* ist), so wird die Sonne der Erde dadurch etwas *Homogenes* mittheilen, wie ein elektrisirter Körper dem nicht elektrisirten homogene Elektricität mittheilt. - Durch diese Mittheilung also kommt in das untergeordnete Produkt *Heterogeneität,* und mit ihr die Bedingung des elektrischen und chemischen Processes.

Jeder dynamische Proceß beginnt nur mit dem Conflikt des ursprünglich Heterogenen. *Wo das Homogene sein Heterogenes berührt, wird es aus dem Indifferenzpunkt gesetzt* (die dynamische Trägheit in ihm gestört). *Homogeneität ist durch die ganze Natur nur Ausdruck eines* ***Indifferenzzustandes****,* weil Homogeneität nur aus Heterogeneität hervorgehen kann. Dadurch wird der dynamische Proceß gegründet, der nicht eher stillstehen kann als mit der *absoluten Intussusception* des Heterogenen, d.h. mit der absoluten Aufhebung seiner Bedingung [oder mit der Wiederherstellung der Indifferenz].

Es ist also ***Eine*** *Ursache, die in die Natur den ursprünglichsten Gegensatz gebracht hat, diese Ursache können wir durch die* (unbekannte) *Ursache des ursprünglichen Magnetismus bezeichnen.*

Durch diese Ursache ist eine im Universum ins Unendliche sich erstreckende Wirkung durch ***Vertheilung****, durch diese ein Indifferenzzustand für jedes einzelne Produkt, durch diesen Indifferenzzustand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die* ***Möglichkeit*** *eines dynamischen*

I,3,261

Processes (wohin auch der Lebensproceß gehört), *und insbesondre des chemischen, als einer Auflösung des Heterogenen im Heterogenen, bedingt.*

Die ***Wirklichkeit*** *des dynamischen Processes für jedes einzelne Produkt ist bedingt durch* ***Mittheilung,*** *welche im Universum ins Unendliche statthat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Theil des Universums das* ***Licht*** *ist.*

In den bisher vorgetragenen Sätzen sind nicht nur die Bedingungen der Construktion jedes dynamischen Processes enthalten, sondern auch abgeleitet, wie durch *Einen* ursprünglichen Gegensatz alle anderen Gegensätze, selbst die in den chemischen Heterogeneitäten sich hervorthun, bestimmt sind.

V.

Die dynamische Organisation des Universums ist abgeleitet, nicht aber das Gerüste derselben. Jene Organisation setzt eine Evolution des Universums aus Einem ursprünglichen Produkt, ein Zerfallen dieses Produkts in immer neue Produkte voraus. Der Grund dieses unendlichen Zerfallens soll in die Natur durch Eine ursprüngliche Dualität gelegt worden seyn, und diese Entzweiung muß angesehen werden als entstanden in einem ursprünglichen Identischen, welches aber nicht denkbar ist, wenn nicht jenes Identische als eine *absolute Involution,* als ein dynamisch Unendliches[1] gesetzt wird, denn alsdann war in das Produkt mit Einem Zwiespalt eine unendliche Tendenz zur Entwicklung geworfen[2]. - Diese unendliche Tendenz wird für die Anschauung eine

[1] Das dynamisch-Unendliche wird hier entgegengesetzt dem mechanisch-Unendlichen, d.h. dem unendlichen *Außereinander*. - In einem andern Sinne wird die dynamische Unendlichkeit von dem organischen und wohl auch dem Kunstprodukt prädicirt, insofern, wenn ein solches durch *Zusammensetzung* (mechanisch) entstehen sollte, kein *Anfang* der

Zusammensetzung gefunden werden könnte, weil jedes Einzelne ein unendlich Anderes, und alles Andere jenes Einzelne voraussetzt. (Anmerk. des Originals).

[2] Die Frage, die noch zu beantworten ist, ist die, als was denn der ursprüngliche Gegensatz im Produkt auf dem Standpunkt der Analysis sich vorfinden werde. | *[S.262]* Wir setzen uns also jetzt ganz auf den empirischen Standpunkt herab, wo uns die Natur bloß *Produkt* ist, um zu sehen, was sich durch *Analysis* in ihr finden läßt. Die Natur als bloßes Produkt wird erscheinen als Entwicklung aus *Einer* ursprünglichen Synthesis. Als *Bedingung* der *Evolution* aber wird der *allgemeine Gegensatz* erscheinen. Ist nämlich die Natur eine absolute Synthesis, so war in sie mit *Einer* Dualität die Tendenz zu einer unendlichen Entwicklung gelegt.

I,3,262

Tendenz zur Evolution mit unendlicher *Geschwindigkeit* seyn. In dieser Evolution würde also nichts unterschieden werden, d.h. kein Moment der *Zeit* wäre auf bestimmte Art erfüllt, wenn nicht in dieser Reihe ein *Retardirendes* wäre, was jener Tendenz das Gleichgewicht hielte. Die Evolution der Natur, [insofern sie] mit endlicher Geschwindigkeit [geschieht], setzt also als letzte Faktoren eine accelerirende und retardirende Kraft voraus, die beide an sich unendlich, und nur wechselseitig durcheinander begrenzt sind. Vermöge der wechselseitigen Einschränkung dieser Kräfte wird es in keinem gegebenen *Moment* (der Zeit) zur absoluten Evolution kommen.

Käme es zur absoluten Evolution, so würde die Natur nichts als ein *absolutes Außereinander* darbieten. Da nun das *absolute* Außereinander nur der absolute Raum ist, so führt die *accelerirende* Kraft in ihrer Uneingeschränktheit gedacht auf die Idee des unendlichen Raums [der unendlichen Ausdehnung; sie wird also erscheinen müssen als *expansive* Kraft].

Wäre dagegen die *retardirende* Kraft uneingeschränkt, so würde für die Anschauung nur ein absolutes *Ineinander*, d.h. der *Punkt* entstehen, welcher als bloße *Grenze* des Raums Sinnbild der *Zeit in* ihrer Unabhängigkeit vom Raum ist.

Die Natur kann keines von beiden seyn; sie ist ein Außereinander in dem Ineinander, und ein Ineinander im Außereinander - vorerst also ein in der Evolution nur *Begriffenes* - zwischen absoluter Evolution und Involution Schwebendes.

Da die Tendenz zur Evolution [die Expansivkraft] eine ursprünglich unendliche ist, nach der Voraussetzung, so muß sie gedacht werden als eine Kraft, die in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum

I,3,263

erfüllen würde. Läßt man nun den Raum ins Unendliche steigen, oder die Zeit ins Unendliche fallen, so hat man in dem einen Fall $\frac{\infty}{1}$, im andern $\frac{1}{0}$, d.h. [in beiden] das *Unendlichgroße*. [Also die Expansivkraft geht ihrer Natur nach aufs Unendlichgroße, und repräsentirt deßwegen überall den positiven Faktor].

Die retardirende Kraft also als die entgegengesetzte muß gedacht werden als diejenige, welche die expansive eine *endliche* Zeit hindurch in einem endlichen Raum erhält.

Keine von beiden Kräften würde für sich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Könnte die Expansivkraft in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum durchlaufen, so würde sie in keinem Theil des Raums auch nur einen Moment weilen, den Raum also nirgends erfüllen. Je mehr das Gegengewicht der retardirenden Kraft steigt, desto längere Zeit hindurch wird die expansive Tendenz in jedem Punkt des Raums weilen, den Raum also in höherem Grade erfüllen. - So sind *verschiedene Dichtigkeitsgrade* möglich.

Die Materie ist also nicht sowohl Raumerfüllung, als ein *Raumerfüllen,* und zwar ein Erfüllen mit *bestimmter Geschwindigkeit.* Denn da das Maß der einen jener Kräfte der erfüllte Raum, das der andern die erfüllte Zeit ist, so ist ihr Verhältniß $= \frac{S}{T} = C$, und die verschiedenen Dichtigkeitsgrade nur verschiedene Geschwindigkeiten der Raumerfüllung.

Das absolut-Elastische ist, was mit unendlicher Geschwindigkeit, das absolut Dichte, was mit unendlicher Tardität den Raum erfüllt; keines von beiden existirt in der Natur.

Durch die beiden abgeleiteten Kräfte ist zwar die endliche Geschwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet, d.h. es ist erklärt, wie die Natur für jeden einzelnen Moment der Zeit ein bestimmtes Produkt ist, nicht aber wie sie es für jeden Moment des *Raums* ist. Aber die Evolution soll nicht nur mit endlicher Geschwindigkeit geschehen, sie muß schlechthin gehemmt - d.h. an bestimmten *Punkten* gehemmt werden, denn sonst würde (bei endlicher Geschwindigkeit) die Evolution zwar nur in unendlicher Zeit vollendet seyn, aber die Evolution wäre fortgehend,

I,3,264

die Natur ein unendlich wandelbares, zwar für jeden *Moment* der Zeit, aber nicht für *alle Zeit* fixirtes und bestimmtes Produkt.

Die Kraft also, wodurch eine absolute *Grenze* der Evolution, eine Bestimmtheit des Produkts für jeden Moment des *Raums* in die Natur kommt, muß eine von der Kraft, welche nur die *Geschwindigkeit* der Evolution und die Bestimmtheit des Produkts für jeden Moment der *Zeit* bestimmt, verschiedene und unabhängige Kraft seyn.

Es ist aber keine Kraft, durch welche eine *ursprüngliche* Grenze in den Raum gesetzt würde, als die allgemeine *Schwerkraft.* Es muß also zu jenen beiden Kräften diese als die dritte, wodurch erst die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Produkt wird, hinzugefügt werden.

Erst von diesem Standpunkte aus kann die Natur als *Produkt* angesehen werden, welchen Standpunkt *Kant* in seinen *metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* genommen hat.

Was wir accelerirende Kraft genannt haben, entspricht Kants *Repulsiv-* oder *Expansivkraft,* was wir *retardirende* Kraft nennen, seiner *Attraktivkraft,* mit dem Unterschied, daß Kant unter der letztern auch die *Schwerkraft* begreift, und so mit zwei Kräften die Construktion der Materie vollendet glaubt[1]. - Vollendet

[1] Expansive und retardirende Kraft zeigen sich also hier als nothwendige Faktoren jeder Raumerfüllung mit bestimmtem Grade. - Da nun die Materie auf dem bloß empirischen Standpunkt nichts anderes ist als Raumerfüllung, so kann auch der Gegensatz vom Standpunkt der Analysis aus nur als ein Gegensatz zwischen Repulsiv- und Attraktivkraft erscheinen. Dieß ist denn auch der Punkt, von welchem Kant die dynamische Philosophie anfängt - derselbe Punkt, bei welchem unsere Theorie aufhört.

Wenn nun aber Kants Expansiv- und Attraktivkraft (denn so nennt er, was wir bis jetzt retardirende genannt haben) nichts anderes repräsentiren als den ursprünglichen Gegensatz, so kann er aus *beiden Kräften allein* die Construktion der Materie nicht vollenden. Denn er bedarf ja immer noch des Dritten, was den Gegensatz fixirt, und was nach uns in dem allgemeinen Streben nach Indifferenz oder in der *Schwerkraft* zu suchen ist.

I,3,265

1) inwiefern er auch alle *Qualitätsdifferenz* als reducibel auf ein variables Verhältniß jener Kräfte anzusehen scheint[1], was zwar die *Mechanik*, welche die Materie überhaupt nur als Raumerfüllung kennt, nicht aber die höhere Dynamik anerkennt - (nach jener müßte wenigstens durch dynamische, z.B. chemische Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses jener Kräfte jede Materie in jede andere verwandelbar seyn. Aber alle Qualität ist bestimmt durch etwas weit Höheres als den bloßen Dichtigkeitsgrad. S. oben);

2) inwiefern Kant das, was er Attraktivkraft nennt, und was in seiner Construktion der Materie das Dichtigkeitsbestimmende ist, als identisch annimmt mit der Schwerkraft, welche Identität aber schon eben darum unmöglich ist, weil die Attraktivkraft jedes Körpers zu seiner bloßen Construktion schon verbraucht wird (s. oben S. 103)[2].

- (Dieser Grund gilt auch gegen die Construktion der chemischen Wirkungen, aus jenen beiden Kräften. Auch im chemischen Conflikt kann die Substanz nur mit einer nach außen gehenden Kraft wirken, aber jene beiden Kräfte sind nur immanente auf Construktion ihres Produkts gehende Kräfte). -

Der transscendentale Beweis jener beiden Kräfte, der Schwerkraft und der retardirenden, *als voneinander unabhängiger* Kräfte ist kurz folgender:

Es muß für jedes Endliche eine Grenze der Weltanschauung geben; diese ursprüngliche Beschränktheit ist für die intellektuelle Welt eben das, was für die physische Welt die *Schwerkraft* ist, das was das Individuum an ein bestimmtes System von Dingen fesselt und ihm seine

[1] Denn was die Qualität des Körpers macht, ist nicht das *Verhältniß* der beiden Faktoren, sondern das relative Uebergewicht des einen über den andern. Denn der Körper kann im dynamischen Proceß nicht mit einer immanenten, auf seine Construktion verwendeten, sondern nur mit einer über das Produkt hinausgehenden Kraft wirken.

[2] Andere, tiefgedachte Gründe gegen die Identität beider Kräfte finden sich in Hrn. *Baaders* oben angeführter, für die ganze dynamische Philosophie höchst wichtiger Schrift, welche dem Verfasser zu spät zu Gesicht kam, um früher Gebrauch von ihr zu machen. (Anmerkung des Originals.)

I,3,266

Stelle im Universum anweist. Nun ist aber die Weltanschauung bestimmt noch innerhalb eines bestimmten Systems in Ansehung jedes einzelnen Objekts. Dadurch kommt Beschränktheit *in* die Beschränktheit. Aber das einzelne Objekt, da ihm seine Stelle im Universum durch die Schwerkraft schon bestimmt ist, kann weiter bestimmt werden nur in Ansehung des *Grades*, mit welchem es den Raum erfüllt. Aber der *Grad* seiner Raumerfüllung ist nur bestimmbar durch die Form der Zeit, durch das umgekehrte Verhältniß der Zeit, in welcher der Raum erfüllt wird, zum erfüllten Raume. Die Existenz des Objekts für die Zeit ist also beschränkt durch eine Kraft, die mit der Schwerkraft so wenig identisch ist, als die Zeit mit dem Raum. Aber umgekehrt auch durch diese Kraft (die retardirende) wird nur die Geschwindigkeit der Raumerfüllung vermindert, nicht aber die Evolution selbst gehemmt; das Letztere muß durch eine von ihr verschiedene Kraft geschehen.

Nun ist aber, da beide Kräfte negativer Natur, d.h. beschränkende Kräfte sind, zum voraus zu erwarten, daß beide in irgend einem Verhältniß zueinander stehen, eine die andere bestimmen werde. Folgendes ist von selbst klar:

Je größer das Uebergewicht der retardirenden Kraft, desto langsamer die Evolution. Je weiter also die Evolution fortschreitet, desto mehr muß allmählich die retardirende Kraft abnehmen. Nun muß aber jedes Naturprodukt, um ein Bestimmtes zu seyn, an einem bestimmten Punkte der Evolution gehemmt werden. Man setze, das Produkt werde gehemmt bei einem Punkt, wo die retardirende Kraft noch ein großes Uebergewicht hat, so muß an diesem Punkte die expansive Tendenz stärker wirken (weil sie sich umgekehrt verhält wie der Raum, in dem sie sich ausbreitet). Um ihr das Gleichgewicht zu halten, muß

also die Schwerkraft auf diejenigen Theile der Natur am stärksten wirken, wo die retardirende Kraft noch das größte Uebergewicht hat.

Der Körper von größerer Masse liegt dem dynamischen Centrum *an sich* näher als der von geringerer. Die Masse also ist bestimmt durch die Schwerkraft, nicht wie man insgemein sagt, die Schwere sey

I,3,267

der Masse proportional. - Ist denn die Masse eine *an sich* bekannte Größe? Bekannt etwa durch die Menge ihrer Theile? Aber diese Menge ist unendlich. Es ist also keine Bestimmung der Masse durch die Menge ihrer Theile möglich, es gibt also keinen Bestimmungsgrund der Masse außer der Wirkung der Schwerkraft. Das Produkt ist ein Bestimmtes für jeden Moment der Zeit, aber es wirkt nicht *außer* sich, es *erfüllt* nur *seine* Sphäre, die Schwerkraft erst gibt ihm die dem Grad seiner Raumerfüllung proportionale Tendenz nach außen, welcher Grad selbst erst dadurch ein fixirter und als solcher erkennbarer wird.

Die Materie manifestirt sich nur durch die Schwere, eine imponderable Materie mag seyn, aber sie manifestirt sich nicht. Darum auch wird die *Einheit* einer Materie nur erkannt durch die Einheit ihrer Schwere, eine Menge von Materie organisirt sich zur Einheit dadurch, daß sie sich einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt gibt. - Kant setzt das Wesen der Starrheit darein, daß die Theile nicht aneinander verschoben werden können, ohne sofort getrennt zu werden, das heißt mit andern Worten, daß der Theil keine vom Ganzen unabhängige Bewegung hat. Im Flüssigen sondert sich der Theil vom Ganzen *durch ein bloßes Gewicht*, der Grund dieses Unterschieds liegt darin, daß der flüssige Körper keinen gemeinschaftlichen Schwerpunkt hat und jedes Theilchen seinen Schwerpunkt freiwillig sich bildet. (Daher die freiwillige Annahme der Kugelgestalt in der Tropfenbildung). - *Einheit* des Schwerpunkts ist also das, was die Materie zu Einer organisirt, das Bildende, Bindende, das Bestimmende aller Gestaltung[1].

Die beiden Kräfte, die expansive und retardirende, sind die Kräfte der Evolution selbst, die Schwerkraft setzt die Evolution schon voraus, die Schwerkraft kann also *Bedingungen* haben, sie kann z.B. erst bei einem gewissen Grade der allgemeinen Evolution sich einfinden; wenn sie bedingt ist, so wird sie durch das ursprünglichste Wechselverhältniß im Universum, d.h. jene allgemeine, wechselseitig ausgeübte Wirkung durch (magnetische) Vertheilung bedingt seyn, und obgleich sie ursprünglich *Eine* ist, wird sie in dem Verhältniß, als das Universum sich

[1] *Baader* in der angeführten Schrift. (Anmerkung des Originals.)

I,3,268

evolvirt, in mannichfaltige Schwerkräfte als einzelne Strahlen sich spalten. So macht diese Kraft gleichsam das verbindende Mittelglied der Kräfte, welche die Natur als *Gerüste*, und derjenigen, welche sie als *dynamische Organisation* unterhalten.

Erst nachdem durch die höheren dynamischen Kräfte der Schauplatz gleichsam gesichert ist, können die bloß mechanischen Besitz ergreifen, die Betrachtung dieser Kräfte und ihrer Gesetze fällt nicht mehr in die Grenzen der Naturphilosophie, die nichts anderes als höhere Dynamik ist, und deren Geist sich in dem Princip ausdrückt, das Dynamische als das einzig Positive und Ursprüngliche, das Mechanische nur als das Negative und Abgeleitete des Dynamischen anzusehen.

Es wurde vorausgesetzt, die Natur sey Entwickelung aus Einer ursprünglichen Involution. Diese Involution kann aber nach dem Obigen nichts Reelles seyn: sie kann also nur als *Akt* vorgestellt werden, als ***absolute Synthesis,*** welche nur ideell ist, und gleichsam den Wendepunkt der Transscendental- und der Naturphilosophie bezeichnet.

[I,3,269]

Einleitung

zu dem

Entwurf eines Systems

der

Naturphilosophie.

Oder

über den Begriff der speculativen Physik

und

die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft.

1799.

[I,3,271]

§. 1. Was wir Naturphilosophie nennen ist eine im System des Wissens nothwendige Wissenschaft.

Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtseyn produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewußtseyn in dem Erschaffen einer ideellen Welt.

Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch, daß sie die bewußtlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten entsprossen annimmt: diese Identität wird von ihr *unmittelbar* nachgewiesen in einer entschieden zugleich bewußten und

bewußtlosen Thätigkeit, welche in den Produktionen des *Genies* sich äußert; *mittelbar, außer* dem Bewußtseyn in den *Natur*produkten, insofern in ihnen allen die vollkommenste Verschmelzung des Ideellen mit dem Reellen wahrgenommen wird.

Da die Philosophie die bewußtlose, oder, wie sie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identisch setzt mit der bewußten oder ideellen, so wird ihre Tendenz ursprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entsteht, was man Transscendentalphilosophie nennt. Die Regelmäßigkeit in allen Bewegungen der Natur, die erhabene Geometrie z.B., welche in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt wird, wird nicht daraus erklärt, daß die Natur die vollkommenste Geometrie, sondern umgekehrt daraus,

I,3,272

daß die vollkommenste Geometrie das Producirende der Natur ist, durch welche Erklärungsart das Reelle selbst in die ideelle Welt versetzt wird, und jene Bewegungen in Anschauungen, die nur in uns selbst vorgehen, und denen nichts außer uns entspricht, verwandelt werden. Oder daß die Natur da, wo sie ganz sich selbst überlassen ist, in jedem Uebergange aus flüssigem in festen Zustand freiwillig gleichsam regelmäßige Gestalten hervorbringt, welche Regelmäßigkeit in den Krystallisationen höherer Art, den organischen, sogar noch Zweckmäßigkeit zu werden scheint, oder daß wir im Thierreich, diesem Produkt blinder Naturkräfte, Handlungen, die mit Bewußtseyn geschehenen an Regelmäßigkeit gleichkommen, oder selbst äußere in ihrer Art vollendete Kunstwerke entstehen sehen - dieß alles wird daraus erklärt, daß es eine bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Produktivität ist, deren bloßen Reflex wir in der Natur sehen, und die auf dem Standpunkt der natürlichen Ansicht als ein und derselbe blinde Trieb erscheinen muß, der von der Krystallisation an bis herauf zum Gipfel organischer Bildung (wo er auf der einen Seite durch den Kunsttrieb wieder zur bloßen Krystallisation zurückkehrt) nur auf verschiedenen Stufen wirksam ist.

Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, *kann* die Natur nichts anderes als das Regel- und Zweckmäßige produciren, und die Natur ist *gezwungen* es zu produciren. Aber *kann* die Natur nichts als das Regelmäßige produciren, und producirt sie es mit Nothwendigkeit, so folgt, daß sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur und dem Verhältniß ihrer Kräfte wiederum der Ursprung solcher regel- und zweckmäßigen Produkte als nothwendig muß nachweisen lassen, *daß also das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muß.*

Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner

I,3,273

beide Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beiden im System des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu.

§. 2.
Wissenschaftlicher Charakter der Naturphilosophie.

Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transscendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, daß sie die Natur (nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie produktiv zugleich und Produkt ist) als das Selbständige setzt, daher sie am kürzesten als der *Spinozismus* der *Physik* bezeichnet werden kann. Es folgt von selbst daraus, daß in dieser Wissenschaft keine idealistischen Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transscendentalphilosophie wohl geben kann, da ihr die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewußtseyns und alles in der Natur nur darum nothwendig ist, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewußtseyn vermittelt werden kann, welche Erklärungsart aber für die Physik und unsere mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Wissenschaft so sinnlos ist, als die ehemaligen teleologischen Erklärungsarten und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Ursachen in die dadurch entstaltete Naturwissenschaft. Denn jede idealistische Erklärungsart aus ihrem eigenthümlichen Gebiet in das der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichsten Unsinn aus, wovon die Beispiele bekannt sind. Die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Natur-Kräften zu erklären, wird daher von unsrer Wissenschaft in ihrer größten Ausdehnung angenommen, und selbst bis auf dasjenige Gebiet ausgedehnt, vor welchen alle Naturerklärung bis jetzt stillzustehen gewohnt ist, z.B. selbst auf diejenigen organischen Erscheinungen, welche ein Analogon der Vernunft vorauszusetzen scheinen. Denn gesetzt, daß in den Handlungen der Thiere wirklich etwas ist, was ein solches Analogon voraussetzt, so würde, den Realismus als Princip angenommen, nichts weiter daraus folgen, als daß auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes

I,3,274

Spiel höherer uns nothwendig unbekannter Naturkräfte ist. Denn da alles Denken zuletzt auf ein Produciren und Reproduciren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproducirt, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sey (ungefähr ebenso, wie durch die Einwirkung und das Spiel des Lichts die von ihm unabhängig existirende Natur wirklich *immateriell* und gleichsam zum zweitenmal geschaffen wird), wobei es natürlich ist, daß, was die Grenze unseres Anschauungsvermögens macht, auch nicht mehr in die Sphäre unsrer Anschauung selbst fallen kann.

§. 3.
Die Naturphilosophie ist speculative Physik.

Unsere Wissenschaft ist dem Bisherigen zufolge ganz und durchein realistisch, sie ist also nichts anderes als Physik, sie ist nur *speculative* Physik; der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker und was in neuern Zeiten das System des Wiederherstellers der Epikurischen Philosophie, *le Sage's* mechanische Physik ist, durch welche nach langem wissenschaftlichem Schlaf der speculative Geist in der Physik zuerst wieder geweckt worden ist. Es kann hier nicht umständlich bewiesen werden (denn der Beweis dafür fällt selbst in die Sphäre unsrer Wissenschaft), daß auf dem mechanischen oder atomistischen Wege, der von le Sage und seinen glücklichsten Vorgängern eingeschlagen worden ist, die Idee einer speculativen Physik nicht zu realisiren ist. Denn da das erste Problem dieser Wissenschaft, die *absolute* Ursache der Bewegung (ohne welche die Natur nichts in sich Ganzes und Beschlossenes ist) zu erforschen, mechanisch schlechterdings nicht aufzulösen ist, weil mechanisch ins Unendliche fort Bewegung nur aus Bewegung entspringt, so bleibt für die wirkliche Errichtung einer speculativen Physik nur Ein Weg offen, der dynamische, mit der Voraussetzung, daß Bewegung nicht nur aus Bewegung, sondern selbst aus der Ruhe entspringe, daß also auch in der Ruhe der Natur Bewegung

I,3,275

sey, und daß alle mechanische Bewegung die bloß secundäre und abgeleitete der einzig primitiven und ursprünglichen sey, die schon aus den ersten Faktoren der Construktion einer Natur überhaupt (den Grundkräften) hervorquillt.

Indem wir dadurch deutlich machen, wodurch unser Unternehmen sich von allen ähnlichen bisher gewagten unterscheide, haben wir zugleich den Unterschied der speculativen Physik von der sogenannten empirischen angedeutet; welcher Unterschied sich hauptsächlich darauf reducirt, daß jene einzig und allein mit den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur, also allein mit den dynamischen Erscheinungen, diese dagegen, weil sie nie auf einen letzten Bewegungs-Quell in der Natur kommt, nur mit den sekundären Bewegungen, und selbst mit den ursprünglichen nur als mechanischen (also auch der mathematischen Construktion fähigen) sich beschäftigt, da jene überhaupt auf das *innere Triebwerk* und das, was an der Natur *nicht-objektiv* ist, diese hingegen nur auf die *Oberfläche* der Natur, und das, was an ihr *objektiv* und gleichsam *Außenseite* ist, sich richtet.

§. 4.
Von der Möglichkeit einer speculativen Physik.

Da unsere Untersuchung nicht sowohl auf die Naturerscheinungen selbst als auf ihre letzten Gründe gerichtet und unser Geschäft nicht sowohl diese aus jenen als jene aus diesen abzuleiten ist, so ist unsere Aufgabe keine andere als die: eine *Naturwissenschaft* im strengsten Sinne des Worts aufzustellen, und um zu erfahren, ob eine speculative Physik möglich sey, müssen wir wissen, was zur Möglichkeit einer Naturlehre als Wissenschaft gehöre.

a) Der Begriff des Wissens wird hier in seiner strengsten Bedeutung genommen, und dann ist es leicht einzusehen, daß man in diesem Sinne des Worts eigentlich nur von solchen Objektiven *wissen* kann, von welchen man die Principien ihrer Möglichkeit einsieht, denn ohne diese Einsicht ist meine ganze Kenntniß des Objekts, z.B. einer Maschine,

I,3,276

deren Construktion mir unbekannt ist, ein bloßes Sehen, d.h. ein bloßes Ueberzeugtseyn von seiner Existenz, dagegen der Erfinder dieser Maschine das vollkommenste Wissen von ihr hat, weil er gleichsam die Seele dieses Werks ist, und weil sie in seinem Kopfe präexistirt hat, ehe er sie in der Wirklichkeit darstellte.

In die innere Construktion der Natur zu blicken wäre nun freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre. Die Natur handelt zwar offen und frei, aber sie handelt nie isolirt, sondern unter dem Zuströmen einer Menge von Ursachen, die erst ausgeschlossen werden müssen, um ein reines Resultat zu erhalten. Die Natur muß also gezwungen werden, unter bestimmten Bedingungen, die in ihr gewöhnlich entweder gar nicht oder nur durch andere modificirt existiren, zu handeln. - Ein solcher Eingriff in die Natur heißt Experiment. Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird. Aber jede Frage enthält ein verstecktes Urtheil a priori; jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prophezeiung; das Experimentiren selbst ein Hervorbringen der Erscheinungen. - Der erste Schritt zur Wissenschaft geschieht also in der Physik

wenigstens dadurch, daß man die Objekte dieser Wissenschaft selbst hervorzubringen anfängt.

b) Wir *wissen* nur das Selbsthervorgebrachte, das Wissen im *strengsten* Sinne des Worts ist also ein *reines* Wissen a priori. Die Construktion vermittelst des Experiments ist noch immer kein absolutes Selbsthervorbringen der Erscheinungen. Es ist nicht davon die Rede, daß vieles in der Naturwissenschaft comparativ a priori gewußt werden kann, wie z.B. in der Theorie der elektrischen, magnetischen, oder auch der Lichterscheinungen ein so einfaches in jeder Erscheinung wiederkehrendes Gesetz ist, daß der Erfolg jedes Versuchs vorhergesagt werden kann; hier folgt mein Wissen unmittelbar aus dem bekannten Gesetz, ohne Vermittelung besonderer Erfahrung. Aber woher kommt mir denn das Gesetz selbst? Es ist davon die Rede, daß alle Erscheinungen in Einem absoluten und *nothwendigen* Gesetz zusammenhangen, aus welchem sie alle abgeleitet werden können, kurz, daß man

I,3,277

in der Naturwissenschaft alles, was man weiß, absolut a priori wisse. Daß nun das Experiment niemals auf ein solches Wissen führe, ist daraus einleuchtend, daß es nie über die Naturkräfte, deren es sich selbst als Mittel bedient, hinauskommen kann.

Da die letzten *Ursachen* der Naturerscheinungen selbst nicht mehr erscheinen, so muß man entweder darauf Verzicht thun sie je einzusehen, oder man muß sie schlechthin in die Natur setzen, in die Natur hineinlegen. Nun hat aber, was wir in die Natur hineinlegen, keinen andern als den Werth einer Voraussetzung (Hypothese), und die darauf gegründete Wissenschaft muß ebenso hypothetisch seyn, wie das Princip selbst. Dieß wäre nur in Einem Falle zu vermeiden, wenn nämlich jene Voraussetzung selbst unwillkürlich und ebenso nothwendig wäre als die Natur selbst. Angenommen z.B. was angenommen werden muß, daß der Inbegriff der Erscheinungen nicht eine bloße Welt, sondern nothwendig eine Natur, d.h. daß dieses Ganze nicht bloß Produkt, sondern zugleich produktiv sey, so folgt, daß es in diesem Ganzen niemals zur absoluten Identität kommen kann, weil diese ein absolutes Uebergehen der Natur, insofern sie produktiv ist, in die Natur als Produkt, d.h. eine absolute Ruhe, herbeiführen würde; jenes Schweben der Natur zwischen Produktivität und Produkt wird also als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beständiger Thätigkeit erhalten und verhindert wird in ihrem Produkt sich zu erschöpfen, erscheinen müssen, allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung aber so nothwendig seyn als der Begriff der Natur selbst.

Diese absolute Voraussetzung muß ihre Nothwendigkeit in sich selbst tragen, aber sie muß noch überdieß auf empirische Probe gebracht werden, denn *wofern nicht aus dieser Voraussetzung alle Naturerscheinungen sich ableiten lassen, wenn im ganzen Zusammenhange der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Princip nothwendig ist, oder ihm gar widerspricht, so ist die Voraussetzung eben dadurch schon als falsch erklärt,* und hört von diesem Augenblick an auf als Princip zu gelten.

I,3,278

Durch diese Ableitung aller Naturerscheinungen eben aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Construktion der Natur selbst, d.h. in eine Wissenschaft der Natur a priori. Ist also jene Ableitung selbst möglich, welches nur durch die That selbst bewiesen werden kann, so ist auch Naturlehre als Naturwissenschaft, es ist eine rein speculative Physik möglich, welches zu beweisen war.

Anmerk. Es würde dieser Anmerkung nicht bedürfen, wenn nicht die noch immer herrschende Verwirrung an sich deutlicher Begriffe einige Erklärung hierüber nothwendig machte.

Der Satz: die Naturwissenschaft müsse alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist zum Theil so

verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. - *Wir wissen nicht nur dieß oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung,* und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als nothwendiger bewußt wird, und so kann jeder Satz, sein Inhalt sey übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa, wie mancher sich eingebildet haben mag, ein ursprünglich an den Sätzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied ist, der bloß *in Absicht auf unser Wissen* und die *Art* unseres Wissens von diesen Sätzen gemacht wird, so daß jeder Satz, der für mich bloß historisch ist, ein Erfahrungssatz, derselbe aber, sobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird. Nun muß es aber überhaupt möglich seyn, jedes ursprüngliche Naturphänomen als ein schlechthin nothwendiges zu erkennen; denn wenn in der Natur überhaupt kein Zufall, so kann auch kein ursprüngliches Phänomen der Natur zufällig seyn, vielmehr schon darum, weil die Natur ein System ist, muß es für alles, was in ihr geschiehet oder zu Stande kommt,

I,3,279

einen nothwendigen Zusammenhang in irgend einem die ganze Natur zusammenhaltenden Princip geben. - Die Einsicht in diese innere Nothwendigkeit aller Naturerscheinungen wird freilich noch vollkommener, sobald man bedenkt, daß es kein wahres System gibt, das nicht zugleich ein organisches Ganzes wäre. Denn wenn in jedem organischen Ganzen sich alles wechselseitig trägt und unterstützt, so mußte diese Organisation als Ganzes ihren Theilen präexistiren, nicht das Ganze konnte aus den Theilen, sondern die Theile mußten aus dem Ganzen entspringen. *Nicht also* **wir kennen** *die Natur, sondern die Natur* **ist** a priori, d.h. alles Einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber *ist* die Natur a priori, so muß es auch möglich seyn, sie *als* etwas, das a priori ist, zu *erkennen,* und dieß eigentlich ist der Sinn unsrer Behauptung.

Eine solche Wissenschaft verträgt wie jede das Hypothetische nicht, noch das bloß Wahrscheinliche, sondern sie geht auf das Evidente und Gewisse. Nun mögen wir zwar wohl gewiß seyn, daß jede Naturerscheinung, sey es auch durch noch so viele Zwischenglieder, zusammenhängt mit den letzten Bedingungen einer Natur; die Zwischenglieder selbst aber können uns unbekannt seyn und noch in den Tiefen der Natur verborgen liegen. Diese Zwischenglieder aufzufinden, ist das Werk der experimentirenden Nachforschung. Die speculative Physik hat nichts zu thun als den Mangel dieser Zwischenglieder aufzuzeigen[1]; da aber jede neue Entdeckung uns in eine neue Unwissenheit zurückwirft, und indem der eine Knoten sich löst, ein neuer sich schürzt, so ist begreiflich, daß die vollständige Entdeckung aller Zwischenglieder im Zusammenhang der Natur, daß also auch unsere Wissenschaft selbst eine unendliche Aufgabe ist. - Nichts aber hat den ins Unendliche gehenden Progressus dieser Wissenschaft mehr aufgehalten, als die Willkür in Erdichtungen, womit so lange der

[1] So wird es z.B. durch den ganzen Verlauf unsrer Untersuchung sehr klar werden, daß, um die dynamische Organisation des Universums in allen ihren Theilen evident zu machen, uns noch jenes *Centralphänomen* fehlt, von dem schon *Baco* spricht, das sicher in der Natur liegt, aber noch nicht durch Experimente aus ihr herausgehoben ist. (Anmerkung des Originals. Vergl. hierzu S. 320. Anmerk.)

I,3,280

Mangel an gegründeter Einsicht verborgen werden sollte. Dieses Fragmentarische unsrer Kenntnisse leuchtet erst dann ein, wenn man das bloß Hypothetische vom reinen Ertrag der Wissenschaft absondert, und darauf ausgeht, jene Bruchstücke des großen Ganzen der Natur wieder in einem System zu sammeln. Es ist daher begreiflich, daß *speculativ*e Physik (die Seele des wahren Experiments) von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur gewesen ist.

§. 5.
Von einem System der speculativen Physik überhaupt.

Bis jetzt ist die Idee einer speculativen Physik abgeleitet und entwickelt worden; ein anderes Geschäft ist, zu zeigen, wie diese Idee realisirt und wirklich ausgeführt werden müsse.

Der Verfasser würde sich hierüber geradezu auf den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie berufen, wenn er nicht Ursache hätte zu erwarten, daß viele selbst von denen, welche jenen Entwurf ihrer Aufmerksamkeit werth halten können, zum voraus mit gewissen Ideen daran kommen werden, welche er eben nicht vorausgesetzt hat, noch vorausgesetzt wissen will.

Was die Einsicht in die Tendenz jenes Entwurfs erschweren kann, ist (abgerechnet die Mängel der Darstellung) hauptsächlich folgendes:

1) Daß mancher, vielleicht durch das Wort Naturphilosophie geleitet, transscendentale Ableitungen von Naturphänomenen, dergleichen in verschiedenen Bruchstücken anderwärts existiren, zu finden hofft, und überhaupt die Naturphilosophie als einen Theil der Transscendentalphilosophie ansehen wird, da sie doch eine ganz eigne, von jeder andern ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft bildet.

2) Daß die bis jetzt verbreiteten Begriffe von dynamischer Physik von denjenigen, welche der Verfasser aufstellt, sehr verschieden, und mit ihnen zum Theil im Widerspruch sind. Ich rede nicht von den Vorstellungsarten, welche sich mehrere, deren Geschäft eigentlich das bloße Experiment ist, hierüber gemacht haben; z.B. wo es dynamisch erklärt

I,3,281

seyn soll, wenn man ein galvanisches Fluidum leugnet, statt dessen aber gewisse Schwingungen in den Metallen annimmt; denn diese, wenn sie merken, daß sie von der Sache nichts verstanden, werden von selbst zu ihren ehemaligen, für sie gemachten Vorstellungen zurückkehren. Ich rede von Vorstellungsarten, welche durch Kant in philosophische Köpfe gebracht worden sind, und welche sich hauptsächlich darauf reduciren, daß wir in der Materie nichts als Raumerfüllung mit bestimmtem Grade, in aller Differenz der Materie also auch bloße Differenz der Raumerfüllung (d.h. der Dichtigkeit), in allen dynamischen (qualitativen) Veränderungen also auch bloße Veränderungen im Verhältniß der Repulsiv- und Attraktiv-Kräfte erblicken. Allein nach dieser Vorstellungsart werden alle Phänomene der Natur nur auf ihrer tiefsten Stufe erblickt, und die dynamische Physik dieser Philosophen fängt eben da an, wo sie eigentlich aufhören sollte. So ist es freilich gewiß, daß das letzte Resultat jedes dynamischen Processes ein veränderter Grad der Raumerfüllung, d.h. eine veränderte Dichtigkeit ist; da nun der dynamische Proceß der Natur Einer, und die einzelnen dynamischen Processe nur verschiedene Zerfällungen des Einen Grundprocesses sind, so werden selbst die magnetischen und elektrischen Erscheinungen aus diesem Standort angesehen nicht Wirkungen von bestimmten Materien, sondern Veränderungen des *Bestehens der Materie selbst*, und da dieses von der Wechselwirkung der Grundkräfte abhängt, zuletzt Veränderungen im Verhältnisse der Grundkräfte selbst seyn. Wir leugnen nun freilich gar nicht, daß diese Erscheinungen auf der äußersten Stufe ihrer Erscheinung Veränderungen im Verhältniß der Grundsätze

seyen; wir leugnen nur, daß diese Veränderungen *sonst nichts* seyen; vielmehr sind wir überzeugt, daß dieses sogenannte dynamische Princip als Erklärungsgrund aller Naturerscheinungen allzu oberflächlich und dürftig ist, um die eigentliche Tiefe und die Mannichfaltigkeit natürlicher Erscheinungen zu erreichen, da vermöge desselben in der That keine qualitative Veränderung der Materie *als* solche (denn die Dichtigkeitsveränderung ist nur das äußere Phänomen einer höheren Veränderung) construirbar ist. Den Beweis für diese Behauptung zu führen, liegt uns nicht ob, ehe von

I,3,282

der entgegengesetzten Seite durch die That selbst jenes Erklärungsprincip als die Natur erschöpfend gerechtfertigt, und die große Kluft zwischen jener Art von dynamischer Philosophie und den empirischen Kenntnissen der Physik, z.B. in Ansehung der so verschiedenen Wirkungsart der Grundstoffe, ausgefüllt ist, welches wir aber, geradezu zu sagen, für unmöglich halten.

Es möge uns also verstattet seyn, an die Stelle der bisherigen dynamischen Vorstellungsart ohne weiteres die unsrige zu setzen, wobei es ohne Zweifel von selbst klar werden wird, wodurch diese von jener sich unterscheide, und durch welche von beiden die Naturlehre am gewissesten zur Naturwissenschaft erhoben werden könne.

§. 6.
Innere Organisation des Systems der speculativen Physik.

I.

Der Untersuchung über das *Princip* der speculativen Physik müssen Untersuchungen über den Unterschied des Speculativen und des Empirischen überhaupt vorangehen. Es kommt hierbei hauptsächlich auf die Ueberzeugung an, daß zwischen Empirie und Theorie ein solcher vollkommener Gegensatz ist, daß es kein Drittes geben kann, worin beide zu vereinigen sind, daß also der Begriff einer *Erfahrungswissenschaft* ein Zwitterbegriff ist, bei dem sich nichts Zusammenhängendes, oder der sich vielmehr überhaupt nicht denken läßt. Was reine Empirie ist, ist nicht Wissenschaft, und umgekehrt, was Wissenschaft ist, ist nicht Empirie. Dieses soll nicht etwa zur Herabsetzung der Empirie, sondern dazu gesagt seyn, um sie in ihrem wahren und eigenthümlichen Lichte darzustellen. Reine Empirie, ihr Objekt sey welches es wolle, ist Geschichte (das absolut Entgegengesetzte der Theorie), und umgekehrt, nur Geschichte ist Empirie[1].

[1] Daß nur jene warmen Lobpreiser der Empirie, die sie auf Kosten der Wissenschaft erheben, dem Begriff der Empirie treu uns nicht ihre eignen Urtheile und das in die Natur Hineingeschlossene, den Objekten Aufgedrungene für Empirie | *[S.283]* verkaufen wollten; denn so viele auch davon reden zu können glauben, so gehört doch wohl etwas mehr dazu, als viele sich einbilden, das Geschehene aus der Natur rein herauszusehen, und treu so wie es gesehen worden wiederzugeben. (Anm. des Orig.)

I,3,283

Die Physik als Empirie ist nichts als Sammlung von Thatsachen, von Erzählungen des Beobachteten, des unter natürlichen oder veranstalteten Umständen Geschehenen. In dem, was man jetzt Physik nennt, läuft Empirie und Wissenschaft bunt durcheinander, und eben deßwegen ist sie weder jenes noch dieses.

Unser Zweck ist eben, in Ansehung dieses Objekts Wissenschaft und Empirie wie Seele und Leib zu scheiden, und indem wir in die Wissenschaft nichts aufnehmen, was nicht einer Construktion a priori fähig ist, die Empirie von aller Theorie zu entkleiden und ihrer ursprünglichen Nacktheit wiederzugeben.

Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Objekt im *Seyn* als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Objekt im *Werden* und als ein erst zu Stande zu Bringendes betrachtet. Da die Wissenschaft von nichts ausgehen kann, was Produkt, d.h. Ding, ist, so muß sie von dem Unbedingten ausgehen; die erste Untersuchung der speculativen Physik ist die über das Unbedingte der Naturwissenschaft.

II.

Da diese Untersuchung im Entwurf aus den höchsten Principien geführt wird, so kann das Folgende nur als Erläuterung jener Untersuchungen angesehen werden.

Da alles, von dem man sagen kann, daß es *ist,* bedingter Natur ist, so kann nur das *Seyn selbst* das Unbedingte seyn. Aber da das einzelne Seyn als ein bedingtes sich nur als bestimmte Einschränkung der produktiven Thätigkeit (des einzigen und letzten Substrats aller Realität) denken läßt, so ist das *Seyn selbst* dieselbe produktive Thätigkeit *in ihrer Uneingeschränktheit gedacht.* Für die Naturwissenschaft ist also die Natur ursprünglich nur Produktivität, und von dieser als ihrem Princip muß die Wissenschaft ausgehen.

I,3,284

Insofern wir das Ganze der Objekte nur als den Inbegriff des Seyns kennen, ist uns dieses Ganze als eine bloße *Welt,* d.h. ein bloßes Produkt. Es wäre freilich unmöglich, in der Naturwissenschaft sich zu einem höheren Begriff als dem des Seyns zu erheben, wenn nicht alles Beharren (was im Begriff des Seyns gedacht wird) täuschend und eigentlich ein continuirliches und gleichförmiges Wiederentstehen wäre.

Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern nothwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur *Natur,* und diese *Identität des Produkts und der Produktivität,* und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet.

Die *Natur* als bloßes *Produkt* (natura naturata) nennen wir Natur als *Objekt* (*auf diese allein geht alle Empirie*). *Die* Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir *Natur als Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie).

Da das Objekt nie unbedingt ist, so muß etwas schlechthin Nichtobjektives in die Natur gesetzt werden, dieses absolut Nichtobjektive ist eben jene ursprüngliche Produktivität der Natur. In der gemeinen Ansicht verschwindet sie über dem Produkt; in der philosophischen verschwindet umgekehrt das Produkt über der Produktivität.

Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *ursprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der Natur als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplicität wieder identisch ist. Ferner stimmt mit diesem Begriff überein die Identität des Ideellen und Reellen, die im Begriff jedes Naturprodukts gedacht wird, und in Ansehung welcher allein auch die Natur der Kunst

entgegengesetzt werden kann. Denn wenn in der Kunst der Begriff der That, der Ausführung, vorangeht, so sind in der Natur vielmehr Begriff und That gleichzeitig und Eins, der Begriff geht unmittelbar in das Produkt über und läßt sich nicht von ihm trennen.

I,3,285

Diese Identität wird aufgehoben durch die empirische Ansicht, welche in der Natur nur die *Wirkung* erblickt (obgleich wegen der beständigen Ausschweifung der Empirie in das Feld der Wissenschaft selbst in der bloß empirischen Physik Maximen gehört werden, die einen Begriff von der Natur als Subjekt voraussetzen, wie z.B.: die Natur wählt den kürzesten Weg; die Natur ist sparsam in Ursachen und verschwenderisch in Wirkungen); dieselbe wird aufgehoben durch die Speculation, welche in der Natur nur die *Ursache* erblickt.

III.

Nur von der Natur als Objekt kann man sagen, daß sie *ist*, nicht von der Natur als Subjekt, denn diese ist das Seyn oder die Produktivität selbst.

Diese absolute Produktivität soll in eine empirische Natur übergehen. Im Begriff der absoluten Produktivität wird der Begriff einer *ideellen* Unendlichkeit gedacht. Diese ideelle Unendlichkeit soll zu einer empirischen werden.

Aber empirische Unendlichkeit ist ein unendliches Werden. - Jede unendliche Reihe ist nichts als Darstellung einer intellektuellen oder ideellen Unendlichkeit. Die ursprünglich unendliche Reihe (das Ideal aller unendlichen Reihen) ist die, worin unsere intellektuelle Unendlichkeit sich evolvirt, die *Zeit*. Die Thätigkeit, welche diese Reihe unterhält, ist dieselbe, welche unser Bewußtseyn unterhält; das Bewußtseyn aber ist stetig. Die Zeit also, als Evolution jener Thätigkeit, kann nicht durch Zusammensetzung erzeugt werden. Da nun alle anderen unendlichen Reihen nur Nachahmungen der ursprünglich-unendlichen Reihe, der Zeit, sind, so kann keine unendliche Reihe anders als stetig seyn. Das Hemmende in der ursprünglichen Evolution (ohne welches diese mit unendlicher Geschwindigkeit geschehen müßte) ist nichts anderes als die *ursprüngliche Reflexion*; die Nothwendigkeit der Reflexion auf unser Handeln in jedem Moment (die beständige Duplicität in der Identität) ist der geheime Kunstgriff, wodurch unser Daseyn *Dauer* erhält. - Die absolute Continuität existirt also nur für die Anschauung, nicht aber für die

I,3,286

Reflexion. Anschauung und Reflexion sind sich entgegengesetzt. Die unendliche Reihe ist stetig für die produktive *Anschauung,* unterbrochen und zusammengesetzt für die Reflexion. Auf diesem *Widerspruch* zwischen Anschauung und Reflexion beruhen jene Sophismen, womit die Möglichkeit aller Bewegung bestritten wird, und welche durch die produktive Anschauung in jedem Moment gelöst werden. Für die Anschauung z.B. geschieht die Wirkung der Schwerkraft mit vollkommener Continuität, für die Reflexion ruck- und stoßweise. Daher sind alle Gesetze der Mechanik, wodurch das, was eigentlich nur Objekt der produktiven Anschauung ist, Objekt der Reflexion wird, eigentlich nur Gesetze für die Reflexion. - Daher die erdichteten Begriffe der Mechanik; die Zeitatomen, in welchen die Schwerkraft wirkt; das Gesetz, daß das Moment der Sollicitation unendlich klein ist, weil sonst in

endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erzeugt würde u.s.f. Daher endlich, daß keine unendliche Reihe in der Mathematik wirklich als stetig, sondern nur als ruck- und stoßweise fortrückend vorgestellt werden kann.

Diese ganze Untersuchung über den Gegensatz zwischen der Reflexion und der Produktivität der Anschauung dient nur, um den allgemeinen Satz daraus abzuleiten, daß in *aller Produktivität*, und nur in ihr, absolute *Continuität* sey, welcher Satz wichtig ist für die Betrachtung der ganzen Natur, da z.B. das Gesetz, daß in der Natur kein Sprung, daß eine Continuität der Formen in ihr sey u.s.w. auf die ursprüngliche Produktivität der Natur eingeschränkt wird, in welcher allerdings Continuität seyn muß, während auf dem Standpunkte der Reflexion in der Natur alles *gesondert* und *ohne* Continuität, gleichsam nebeneinander gestellt, erscheinen muß; daher wir beiden Recht geben müssen, sowohl denen, welche die Continuität in der Natur, z.B. der organischen behaupten, als denen, welche sie leugnen, nach der Verschiedenheit des Standpunkts, auf welchem sich beide befinden, womit dann zugleich der Gegensatz zwischen dynamischer und atomistischer Physik abgeleitet ist, indem, wie sich bald zeigen wird, beide sich nur dadurch unterscheiden, daß jene auf dem Standpunkt der *Anschauung*, diese auf dem der *Reflexion* steht.

I,3,287

IV.

Diese allgemeinen Grundsätze vorausgesetzt, können wir sicherer zu unserm Zwecke gelangen und den innern Organismus unsers Systems auseinanderlegen.

a) Im Begriff des Werdens wird der Begriff der Allmählichkeit gedacht. Aber eine absolute Produktivität wird empirisch sich darstellen als ein Werden mit unendlicher Geschwindigkeit, wodurch für die Anschauung nichts Reelles entsteht.

(Da die Natur als unendliche Produktivität eigentlich als in unendlicher Evolution begriffen gedacht werden muß, so ist das Bestehen, das Ruhen der Naturprodukte (der organischen z.B.) nicht als ein absolutes Ruhen, sondern nur als eine Evolution mit unendlich kleiner Geschwindigkeit oder mit unendlicher Tardität vorzustellen. Aber bis jetzt ist nicht einmal die Evolution mit endlicher, geschweige denn mit unendlich kleiner Geschwindigkeit construirt).

b) Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe und so Objekt der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtseyn der Produktivität.

c) Aber ist die Natur absolute Produktivität, so kann der Grund dieses Gehemmtseyns nicht *außer* ihr liegen. Die Natur ist ursprünglich *nur* Produktivität, es kann also in dieser Produktivität nichts Bestimmtes seyn (denn alle Bestimmung ist Negation), also kann es auch durch sie nicht zu Produkten kommen. - Soll es zu Produkten kommen, so muß die Produktivität aus einer unbestimmten eine bestimmte, d.h. sie muß als *reine* Produktivität aufgehoben werden. Läge nun der Bestimmungsgrund der Produktivität außer der Natur, so wäre die Natur nicht ursprünglich absolute Produktivität. - Es soll allerdings in die Natur Bestimmtheit, d.h. Negativität, kommen, aber diese Negativität muß von einem höheren Standpunkte angesehen wieder Positivität seyn.

d) Aber fällt der Grund jenes Gehemmtseyns *in die Natur selbst*, so hört die Natur auf *reine Identität* zu seyn. (Die Natur , insofern sie *nur* Produktivität ist, ist reine Identität, und es

I,3,288

läßt sich in ihr schlechterdings nichts unterscheiden. Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, sondern Duplicität seyn.

Die Natur muß ursprünglich sich selbst Objekt werden, diese Verwandlung des *reinen Subjekts* in ein *Selbst-Objekt* ist ohne ursprüngliche Entzweiung in der Natur selbst undenkbar.

Diese Duplicität läßt sich also nicht weiter physikalisch ableiten, denn als Bedingung aller Natur überhaupt ist sie Princip aller physikalischen Erklärung, und alle physikalische Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegensätze, die in der Natur erscheinen, auf jenen ursprünglichen Gegensatz im Innern der Natur, *der selbst nicht mehr erscheint*, zurückzuführen. - Warum ist kein ursprüngliches Phänomen der Natur ohne jene Dualität, wenn nicht in der Natur ins Unendliche fort alles sich wechselseitig Subjekt und Objekt, und die Natur ursprünglich schon Produkt und produktiv zugleich ist? -

e) Ist die Natur ursprünglich Duplicität, so müssen schon in der ursprünglichen Produktivität der Natur entgegengesetzte Tendenzen liegen. (Der positiven Tendenz muß eine andere, die gleichsam antiproduktiv, die Produktion hemmend ist, entgegengesetzt werden; nicht als die verneinende, sondern als die negative, die reell entgegengesetzte der ersten). Nur dann ist in der Natur des Begrenztseyns unerachtet keine Passivität, wenn auch das Begrenzende wieder positiv und ihre ursprüngliche Duplicität ein Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen ist.

f) Damit es zum Produkt komme, müssen diese entgegengesetzten Tendenzen zusammentreffen. Aber da sie als *gleich* gesetzt werden (denn es ist kein Grund sie als ungleich zu setzen), so werden sie, wo sie zusammentreffen, sich wechselseitig aneinander vernichten, das Produkt ist also = o, und kommt abermals nicht zum Produkt.

Dieser unvermeidliche, obgleich bisher eben nicht sehr bemerkte Widerspruch (nämlich, daß das Produkt nur durch die Concurrenz entgegengesetzter Tendenzen entstehen kann, diese entgegengesetzten Tendenzen aber sich wechselseitig vernichten) ist nur auf folgende Art auflösbar:

Es ist schlechterdings kein *Bestehen* eines Produkts denkbar, *ohne*

I,3,289

ein beständiges Reproducirtwerden. Das Produkt muß gedacht werden *als in jedem Moment vernichtet*, und *in jedem Moment neu reproducirt.* Wir sehen nicht eigentlich das Bestehen des Produkts, sondern nur das beständige Reproducirtwerden.

(Es ist ohne Zweifel sehr begreiflich, daß die Reihe 1 - 1 + 1 ..... *unendlich* gedacht weder = 1 noch = o ist. Aber tiefer liegt der Grund, warum diese Reihe unendlich gedacht = $^1/_2$ ist. Es ist Eine absolute Größe (= 1), die in dieser Reihe, immer vernichtet, immer wiederkehrt, und durch dieses Wiederkehren nicht sich selbst, aber doch das Mittlere zwischen sich selbst und dem Nichts producirt. - Die Natur als Objekt ist das in einer solchen unendlichen Reihe zu Stande Kommende und = einem Bruch der ursprünglichen Einheit, wozu die nie aufgehobene Duplicität den Zähler abgibt).

g) Ist das Bestehen des Produkts ein beständiges Reproducirtwerden, so ist auch alles *Beharren* nur in der Natur als *Objekt*, in der Natur als *Subjekt ist* nur unendliche *Thätigkeit*.

Das Produkt ist ursprünglich nichts als ein bloßer Punkt, bloße Grenze, erst indem die Natur gegen diesen Punkt ankämpft, wird er zur erfüllten Sphäre, zum Produkt gleichsam erhoben. (Man denke sich einen Strom, derselbe ist *reine Identität*, wo er einem Widerstand begegnet, bildet sich ein Wirbel, dieser Wirbel ist nichts Feststehendes, sondern in jedem Augenblick Verschwindendes, in jedem Augenblick wieder Entstehendes. - In der Natur ist ursprünglich nichts zu unterscheiden; noch sind gleichsam alle Produkte aufgelöst und unsichtbar in der allgemeinen Produktivität. Erst wenn die Hemmungspunkte gegeben sind, werden sie allmählich abgesetzt, und treten aus der allgemeinen Identität hervor. - An jedem solchen Punkt bricht sich der Strom (die Produktivität wird vernichtet), aber in jedem Moment kommt eine neue Welle, welche die Sphäre erfüllt).

Die Naturphilosophie hat nicht das Produktive der Natur zu erklären, denn wenn sie dieses nicht

ursprünglich in die Natur setzt, so wird sie es nie in die Natur bringen. Zu erklären hat sie das Permanente. Aber *daß* etwas in der Natur permanent werde, ist selbst

I,3,290

nur aus jenem Ankämpfen der Natur *gegen alle Permanenz* erklärbar. Die Produkte würden als bloße Punkte erscheinen, wenn die Natur nicht durch ihr Andringen selbst ihnen Umfang und Tiefe gäbe, und die Produkte selbst würden nur einen Moment dauern, wenn die Natur nicht in jedem Moment gegen sie andränge.

h) Jenes Scheinprodukt, das in jedem Moment reproducirt wird, kann nicht ein wirklich unendliches Produkt seyn, denn sonst würde die Produktivität sich in ihm wirklich erschöpfen; gleichwohl kann es auch kein endliches Produkt seyn, denn es ist die Kraft der ganzen Natur, die sich darein ergießt. Es müßte also endlich und unendlich zugleich seyn, es müßte nur scheinbar endlich, aber in unendlicher *Entwicklung* seyn.

Der Punkt, wo dieses Produkt ursprünglich hinfällt, ist der allgemeine Hemmungspunkt der Natur, der Punkt, von wo aus alle Evolution der Natur beginnt. Aber dieser Punkt liegt in der Natur, so wie sie evolvirt ist, nicht da oder dort, sondern überall, wo ein Produkt ist.

Jenes Produkt ist ein endliches, aber da die unendliche Produktivität der Natur in ihm sich concentrirt, muß es den Trieb zur unendlichen Entwicklung haben. - Und so gelangten wir allmählich und durch alle bisherigen Zwischenglieder zur Construktion jenes unendlichen Werdens, der empirischen Darstellung einer ideellen Unendlichkeit.

Wir erblicken in dem, was man Natur nennt (d.h. in dieser Sammlung einzelner Objekte) nicht das Urprodukt selbst, sondern seine Evolution (daher der Hemmungspunkt nicht *Einer* bleiben kann). - Wodurch *diese* Evolution wieder absolut gehemmt ist, was geschehen muß, wenn es zu einem fixirten Produkt kommen soll, ist noch nicht erklärt. -

Aber durch jenes Produkt evolvirt sich eine ursprüngliche Unendlichkeit, diese Unendlichkeit kann nie abnehmen. Die Größe, welche in einer unendlichen Reihe sich evolvirt, ist in jedem Punkt der Linie noch

I,3,291

unendlich, also wird die Natur in jedem Punkt der Evolution noch unendlich seyn.

Es ist nur Ein ursprünglicher Hemmungspunkt der Produktivität, aber es können unzählige Hemmungspunkte der *Evolution* gedacht werden. Jeder solcher Punkt ist uns durch ein Produkt bezeichnet, aber in jedem Punkt der Evolution ist die Natur noch unendlich, also ist die Natur in jedem Produkt noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums[1].

(Wodurch der unendliche Trieb im Produkt gehemmt, ist noch unbeantwortet. Jene ursprüngliche Hemmung in der *Produktivität* der Natur, erklärt nur, warum die Evolution mit endlicher Geschwindigkeit, nicht aber, warum sie mit unendlich kleiner geschieht).

i) Das Produkt evolvirt sich ins Unendliche. In dieser Evolution kann also nichts vorkommen, was nicht noch Produkt (Synthesis) wäre, und was nicht in neue Faktoren zerfallen könnte, deren jeder wieder seine Faktoren hat.

Selbst durch eine ins Unendliche fortgesetzte Analysis also könnte man in der Natur auf nichts kommen, was absolut einfach wäre.

k) *Denkt* man sich aber die Evolution als vollendet (obgleich sie *nie* vollendet seyn kann), so könnte die Evolution nicht stillstehen bei etwas, das noch Produkt ist, sondern nur bei dem rein *Produktiven*.

Es entsteht die Frage, ob ein Letztes der Art, das nicht mehr Substrat, sondern Ursache alles Substrats, nicht mehr Produkt, sondern absolut produktiv ist, in der Erfahrung - nicht vorkomme, denn dieß ist undenkbar - sondern zum wenigsten sich nachweisen lasse?

l) Da es den Charakter des Unbedingten trägt, müßte es sich darstellen als etwas, das, obgleich selbst nicht im Raum, doch Princip aller Raumerfüllung ist. (S. den Entwurf S. 15 [oben S. 20]).

[1] Ein Reisender nach Italien macht die Bemerkung, daß an dem großen Obelisk zu Rom die ganze Weltgeschichte sich demonstriren läßt; - so an jedem Naturprodukt. Jeder Mineralkörper ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde. Aber was ist die Erde? - Ihre Geschichte ist verflochten in die Geschichte der ganzen Natur, und so geht vom Fossil durch die ganze anorgische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums - Eine Kette. (Anmerk. des Originals.)

I,3,292

Was den Raum *erfüllt*, ist nicht die Materie, denn die Materie ist der erfüllte Raum selbst. was also den Raum erfüllt, kann nicht Materie seyn. Nur was ist, ist im Raum, nicht das *Seyn selbst.*

Es ist von selbst klar, daß von dem, was nicht im Raum *ist*, auch keine positive äußere Anschauung möglich ist. Es müßte also wenigstens *negativ* darstellbar seyn. Dieß geschieht auf folgende Art.

Was im Raum ist, ist als solches mechanisch und chemisch zerstörbar. Was weder mechanisch noch chemisch zerstörbar ist, müßte also *jenseits* des Raumes liegen. Etwas der Art aber ist nur der letzte Grund aller *Qualität*; denn obgleich eine Qualität durch die andere ausgelöscht werden kann, so geschieht es doch nur in einem dritten Produkt C, zu dessen Bildung und Unterhaltung A und B (die entgegengesetzten Faktoren von C) fortwirken müssen.

Aber dieses Unzerstörbare, was nur als *reine Intensität* denkbar ist, ist als Ursache alles Substrats zugleich das Princip aller Theilbarkeit ins Unendliche. (Ein Körper ins Unendliche getheilt erfüllt mit seinem kleinsten Theil noch in demselben Grade den Raum).

Was also rein produktiv ist, ohne *Produkt* zu seyn, ist nur der letzte Grund der *Qualität*. Aber jede Qualität ist eine bestimmte, die Produktivität aber ursprünglich unbestimmt. In den Qualitäten erscheint also die Produktivität schon als gehemmt, und da sie in ihnen überhaupt am ursprünglichsten erscheint, erscheint sie in ihnen am *ursprünglichsten gehemmt.*

Hier ist der Punkt, wo unsere Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der insgemein so genannten dynamischen Physik sich trennt.

Unsere Behauptung ist kurz gesagt diese: Wäre die unendliche Evolution der Natur *vollendet* (was unmöglich ist), so würde sie zerfallen in ursprüngliche und einfache *Aktionen,* oder wenn es erlaubt ist, so sich auszudrücken, in einfache Produktivitäten. Unsere Behauptung ist also nicht: es *gebe* in der Natur solche einfache *Aktionen*,

I,3,293

sondern nur, sie seyen die *ideellen* Erklärungsgründe der Qualität; diese Entelechien lassen sich nicht

wirklich aufzeigen, sie *existiren* nicht. Zu beweisen ist also hier nicht mehr, als behauptet wird, nämlich daß solche ursprüngliche Produktivitäten *gedacht* werden müssen als Erklärungsgründe aller Qualität. Dieser Beweis ist folgender:

Daß nichts, was im Raume *ist*, d.h. daß überhaupt nichts mechanisch einfach sey, bedarf keines Beweises. Was also wahrhaft einfach ist, kann nicht im Raum, sondern muß jenseits des Raums gedacht werden. Aber jenseits des Raums gedacht wird nur die *reine Intensität*. Dieser Begriff der reinen Intensität wird ausgedrückt durch den Begriff der Aktion. Nicht das Produkt dieser Aktion ist einfach, wohl aber die *Aktion selbst* abstrahirt vom Produkt, und diese muß einfach seyn, damit das Produkt ins Unendliche theilbar sey. Denn wenn auch die Theile dem Verschwinden nahe sind, muß die Intensität noch bleiben. Und diese reine Intensität ist das, was selbst bei der unendlichen Theilung das Substrat erhält.

Wenn also Atomistik die Behauptung ist, welche etwas Einfaches als ideellen Erklärungsgrund der Qualität behauptet, so ist unsere Philosophie Atomistik. Aber da sie das Einfache in etwas setzt, das nur produktiv ist, ohne Produkt zu seyn, so ist sie *dynamische Atomistik*[1].

So viel ist klar, daß, wenn man ein absolutes Zertrennen der Natur in ihre Faktoren annimmt, das Letzte, was übrig bleibt, etwas seyn muß, was allem Zertrennen absolut widersteht, d.h. das Einfache. Aber das Einfache läßt sich nur dynamisch denken, und als solches ist es *gar nicht im Raume* [es bezeichnet nur das *jenseits* aller Raumerfüllung Gedachte], es ist also auch keine Anschauung davon möglich als durch sein *Produkt*. Es ist für dasselbe auch kein Maß gegeben als sein Produkt. Denn rein gedacht ist es der bloße *Ansatz* zum Produkt (wie der Punkt nur Ansatz zur Linie ist), mit Einem Wort reine Entelechie. Aber was nicht an sich selbst, sondern nur in seinem Produkte erkannt wird, wird schlechthin *empirisch* erkannt. Muß also jede ursprüngliche Qualität *als* Qualität

[1] Vgl. oben S. 23, Anmerk. 1.

I,3,294

(nicht etwa als Substrat, dem die Qualität bloß inhärirt) gedacht werden als reine Intensität, reine *Aktion*, so sind Qualitäten überhaupt nur das absolut Empirische unsrer Naturkenntniß, wovon keine Construktion möglich ist, und in Ansehung welcher der Naturphilosophie nichts übrig bleibt, als der Beweis, daß sie die absolute Grenze ihrer Construktion sind[1].

Die Frage nach dem Grund der Qualität setzt die Evolution der Natur als vollendet, d.h. sie setzt etwas bloß Gedachtes voraus, und kann daher auch nur durch einen ideellen Erklärungsgrund beantwortet werden. Jene Frage nimmt den Standpunkt der Reflexion (auf das Produkt), da die ächte Dynamik immer auf dem Standpunkt der *Anschauung* bleibt. -

(Es muß aber hier sogleich bemerkt werden, daß wenn der Erklärungsgrund der Qualität als ein *ideeller* vorgestellt wird, nur von der Erklärung der Qualität, insofern sie *absolut* gedacht wird, die Rede ist. Es ist nicht die Rede von der Qualität, insofern sie z.B. im dynamischen Processe sich zeigt. Für die Qualität, insofern sie relativ ist, gibt es allerdings einen [nicht bloß ideellen, sondern wirklich reellen] Erklärungs- und Bestimmungsgrund; die Qualität ist dann bestimmt durch die entgegengesetzte, mit der sie in Conflikt gesetzt ist, und diese Entgegensetzung ist selbst wieder bestimmt durch eine höhere Entgegensetzung, und so ins Unendliche zurück; so daß, wenn jene allgemeine Organisation sich auflösen könnte, auch alle Materie in dynamische Unthätigkeit, d.h. absoluten Mangel der Qualität, zurücksinken würde. (Die Qualität ist eine höhere Potenz der Materie, zu der sie sich selbst wechselseitig erhebt). Es wird in der Folge bewiesen, daß der dynamische Proceß ein begrenzter sey für jede einzelne Sphäre, weil nur dadurch feste Beziehungspunkte für die Qualitätsbestimmung entstehen. Jene Begrenzung des dynamischen Processes, d.h. die eigentliche Qualitäts-*Bestimmung*, geschieht durch keine andere Kraft,

als durch welche die Evolution der Natur überhaupt schlechthin begrenzt wird, und dieses Negative ist das einzige in den Dingen Unzerlegbare, durch nichts Ueberwältigte. - Die

[1] Vgl. oben S. 24, Anmerk. 1.

I,3,295

absolute Relativität aller Qualität läßt sich aus dem elektrischen Verhältniß der Körper beweisen, da derselbe Körper, welcher mit jenem positiv, mit diesem negativ ist, und umgekehrt. Nun möchte es aber künftig wohl bei dem Satz (welcher auch schon im Entwurf liegt) bleiben: *Alle Qualität ist Elektricität*, und umgekehrt *die Elektricität eines Körpers ist auch seine Qualität* (denn alle Qualitätsdifferenz ist gleich der Elektricitätsdifferenz und alle [chemische] Qualität ist reducibel auf Elektricität.) - Alles, was für uns sensibel ist (sensibel im engern Sinne des Worts, wie Farben, Geschmack u.s.w.) ist ohne Zweifel für uns sensibel nur *durch* Elektricität, und das einzig *unmittelbar* Sensible möchte wohl die Elektricität seyn[1], worauf schon die allgemeine Dualität jedes Sinnes (Entwurf S. 185 [oben S. 170]) führt, da in der Natur eigentlich nur eine Dualität ist. Im Galvanismus reducirt die Sensibilität als Reagens alle Qualität der Körper, für welche sie Reagens ist, auf eine ursprüngliche Differenz. Alle Körper, die in einer Kette überhaupt den Geschmacks- oder den Gesichtssinn afficiren, ihre Differenz sey sonst noch so groß, sind alle entweder alkalisch oder sauer, erregen negativen oder positiven Blitz, und hier immer erscheinen sie in einer höheren als der *bloß* chemischen Potenz thätig.

Die Qualität, *absolut* gedacht, ist inconstruktibel, weil Qualität überhaupt nichts Absolutes ist, und es überhaupt keine andere Qualität gibt, als die, welche Körper wechselseitig in Bezug aufeinander zeigen, und alle Qualität etwas ist, vermöge dessen der Körper gleichsam *über sich selbst gehoben wird.*

Alle bisher unternommene Construktion der Qualität reducirt sich auf die beiden Versuche: Qualitäten durch *Figuren* auszudrücken, also für jede ursprüngliche Qualität eine eigenthümliche Figur in der Natur anzunehmen, oder aber die Qualität durch *analytische Formeln* (wo Attraktiv- und Repulsiv-Kraft die negativen und positiven Größen

[1] *Volta* fragt schon aus Gelegenheit der Sinnesaffektion durch Galvanismus: "Könnte das elektrische Fluidum nicht die unmittelbare Ursache eines jeden Geschmacks seyn? Könnte es nicht die Ursache der Sensation aller andern Sinne seyn?" (Anmerkung des Originals.)

I,3,296

dazu geben) auszudrücken. Wegen der Nichtigkeit auch dieses Versuchs kann man sich am kürzesten auf die Leerheit der ihm gemäßen Erklärungen berufen. Daher wir uns hier auf die einzige Anmerkung einschränken, daß durch die Construktion aller Materie aus den beiden Grundkräften zwar verschiedene Dichtigkeitsgrade, nimmermehr aber verschiedene Qualitäten *als* Qualitäten construirt werden, denn obgleich alle dynamischen (qualitativen) Veränderungen auf ihrer tiefsten Stufe als Veränderungen der Grundkräfte erscheinen, so erblicken wir auf jener Stufe doch nur das Produkt des Processes, nicht den *Proceß selbst*, und jene Veränderungen sind *das zu Erklärende*, der Erklärungsgrund also muß ohne Zweifel in etwas Höherem gesucht werden. -[1]

Es ist nur ein ideeller Erklärungsgrund der Qualität möglich, weil dieser Erklärungsgrund selbst etwas bloß Ideelles voraussetzt. Wer nach dem letzten Grund der Qualität fragt, setzt sich in den Anfangspunkt

der Natur zurück. Aber wo ist dieser Anfangspunkt, und besteht nicht alle Qualität eben darin, daß die Materie durch die allgemeine Verkettung verhindert wird in ihre Ursprünglichkeit zurückzukehren?

Von jenem Punkte aus, wo Reflexion und Anschauung sich trennen, welche Trennung aber selbst nur unter Voraussetzung der vollendeten Evolution möglich ist, trennt sich die Physik in die beiden entgegengesetzten Richtungen, in welche sich die beiden Systeme, das atomistische und das dynamische, getheilt haben.

Das dynamische System *leugnet* die absolute Evolution der Natur, und geht von der Natur als Synthesis (= der Natur als Subjekt) zu der Natur als Evolution (= der Natur als Objekt), das *atomistische* System geht von der Evolution als dem Ursprünglichen zu der Natur als Synthesis; jenes vom Standpunkt der Anschauung zu dem der Reflexion, dieses vom Standpunkt der Reflexion zu dem der Anschauung.

Beide Richtungen sind gleich möglich. Ist nur die Analysis richtig, so muß sich durch die Analysis wieder die Synthesis, so wie durch

[1] Vgl. oben S. 28, Anmerk. 1.

I,3,297

die Synthesis auch wieder die Analysis finden lassen. Aber ob die Analysis richtig ist, erkennt man nur daran, daß man von ihr wieder auf die Synthesis kommt. Die Synthesis ist und bleibt also das absolut Vorausgesetzte.

Die Aufgaben des einen Synstems kehren sich in dem andern gerade um: was der atomistischen Physik Ursache der *Zusammensetzung* der Natur ist, ist der dynamischen das *Hemmende der Evolution.* Jene erklärt die Zusammensetzung der Natur durch Cohäsionskraft, wodurch doch niemals wahre Continuität in sie kommt; diese erklärt umgekehrt die Cohäsion durch die Continuität der Evolution. (Alle Continuität ist ursprünglich nur in der Produktivität).

Beide Systeme gehen von etwas bloß Ideellem aus. Die absolute Synthesis ist ebenso gut bloß *ideell* als die absolute Analysis. Das Reelle findet sich erst in der Natur als *Produkt*, aber die Natur, weder als absolute Involution, noch als absolute Evolution gedacht, ist das *Produkt*; das Produkt ist das zwischen beiden Extremen Begriffene.

Die erste Aufgabe für beide Systeme ist, das Produkt, d.h. das worin jene Entgegengesetzten reell werden, zu construiren. Beide rechnen mit bloß *ideellen* Größen, solange das Produkt nicht construirt ist; die *Richtungen* nur, in welchen sie dazu gelangen, sind sich entgegengesetzt. Beide Systeme haben, sofern sie bloß mit ideellen Faktoren zu thun haben, gleichen Werth, und eines ist die Probe des andern. - Was in den Tiefen der produktiven Natur verborgen ist, muß in der Natur als Natur als Produkt widerstrahlen, und so muß das atomistische System der beständige Reflex des dynamischen seyn. Es ist in dem Entwurf absichtlich von beiden Richtungen die der atomistischen Physik gewählt worden. Es wird zum Verständniß unsrer Wissenschaft nicht wenig beitragen, wenn wir, was dort im *Produkt* gezeigt worden ist, hier in der *Produktivität* aufzeigen.

m) *In der reinen Produktivität der Natur ist schlechterdings nichts Unterscheidbares jenseits der Entzweiung;*

I,3,298

nur die in sich selbst entzweite Produktivität gibt das Produkt.

Da die absolute Produktivität nur auf das Produciren an sich, nicht auf das Produciren eines Bestimmten geht, so wird die Tendenz der Natur, vermöge welcher es in ihr zum Produkt kommt, die *negative* der Produktivität seyn.

So wenig in der Natur, insofern sie reell ist, Produktivität ohne Produkt seyn kann, so wenig Produkt ohne Produktivität. Die Natur kann beiden Extremen nur sich annähern, und es muß aufgezeigt werden, *daß* sie beiden sich annähert.

á) *Die reine Produktivität geht ursprünglich auf Gestaltlosigkeit*.

Wo die Natur in Gestaltlosigkeit sich verliert, erschöpft sich die Produktivität in ihr. (Dieß ist es, was man durch das Latentwerden ausdrückt). - Umgekehrt, wo die Gestalt überwindet, wo also die Produktivität *begrenzt* wird, tritt die Produktivität hervor; sie erscheint nicht etwa als (darstellbares) Produkt, sondern *als* Produktivität, obgleich ins Produkt übergehende, wie in den Erscheinungen der Wärme. (Der Begriff imponderabler Materien ist nur ein *symbolischer* Begriff).

â) *Geht die Produktivität auf Gestaltlosigkeit, so ist sie, objektiv angesehen, das absolut Gestaltlose*.

(Man hat die Kühnheit des atomistischen Systems nur wenig begriffen. - Die in ihm herrschende Idee eines absolut formlosen, nirgends als bestimmte Materie Darstellbaren, ist nichts anderes als Symbol der der Produktivität sich annähernden Natur. - Je näher der Produktivität, desto näher der Gestaltlosigkeit.

ã) *Die Produktivität erscheint als Produktivität nur wo ihr Grenzen gesetzt werden*.

Was überall und in allem ist, ist eben deßwegen nirgends. - Fixirt wird die Produktivität nur durch die Begrenzung. - Die *Elektricität existirt* erst in dem Moment, wo die Grenzen gegeben sind, und es ist eine Armseligkeit der Vorstellungsart, in ihren Phänomenen

I,3,299

etwas anderes als Phänomene der (begrenzten) Produktivität zu suchen. - Die Bedingung des *Lichts* ist ein Gegensatz im elektrischen und galvanischen wie im chemischen Proceß, und selbst das Licht, das ohne unser Zuthun uns kommt (das Phänomen der von der Sonne ringsum ausgeübten Produktivität) setzt jenen Gegensatz voraus[1].

ä) *Nur die begrenzte Produktivität gibt den Ansatz zum Produkt*. (Die Erklärung des Produkts muß mit dem Entstehen des festen Punkts anfangen, wo der Ansatz beginnt. - *Die Bedingung aller Gestaltung ist Dualität*. (Dieß ist der tiefere Sinn in Kants Construktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften).

Die elektrischen Erscheinungen sind das allgemeine Schema für die Construktion der Materie überhaupt.

å) *In der Natur kann es weder zur reinen Produktivität noch zum reinen Produkt kommen.*

Jene ist absolute Negation alles Produkts, dieses Negation aller Produktivität.

(Annäherung zu jener ist das absolut Decomponible, zu diesem das absolut Indecomponible der Atomistik. Jenes kann nicht gedacht werden, ohne zugleich das absolut Incomponible, dieses nicht, ohne zugleich das absolut Componible zu seyn).

Die Natur wird also ursprünglich das Mittlere aus beiden seyn, und so gelangen wir zum Begriff *einer auf dem Uebergang ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produkts, das ins Unendliche produktiv ist*. - Wir halten uns an die letztere Bestimmung.

Der Begriff des Produkts (des fixirten) und des Produktiven (des freien) ist sich entgegengesetzt. - Da das von uns Postulirte schon

[1] Es ist den vorhandenen *Experimenten* nach wenigstens nicht unmöglich, Licht- und Elektricitätserscheinungen als Eines anzusehen, da im prismatischen Bild die Farben als einander entgegengesetzt, und das in der Regel in die Mitte fallende weiße Licht als der Indifferenzpunkt wenigstens betrachtet werden *kann:* und der *Analogie* nach wird man eben *diese* Construktion der Lichterscheinungen für die ächte zu halten versucht. (Anmerkung des Originals.)

I,3,300

Produkt ist, so kann es, wenn es produktiv ist, nur auf *bestimmte Art* produktiv seyn. Aber bestimmte Produktivität ist (aktive) *Gestaltung.* Jenes Dritte müßte also *im Zustand der Gestaltung seyn.*

Aber das Produkt soll ins Unendliche produktiv seyn (jener Uebergang soll nie absolut geschehen); es wird also zwar in jedem Moment auf bestimmte Art produktiv seyn, die Produktivität wird bleiben, nicht aber das Produkt.

(Es könnte die Frage entstehen, wie hier nur überhaupt ein Uebergang von Gestalt in Gestalt möglich sey, wenn *keine* Gestalt fixirt ist. Allein daß es zu *momentanen* Gestalten komme, ist schon dadurch möglich gemacht, daß die Evolution nicht mit unendlicher Geschwindigkeit geschehen kann, wo also allerdings für jeden Moment wenigstens die Gestalt eine bestimmte ist).

Das Produkt wird erscheinen als in *unendlicher Metamorphose* begriffen.

(Auf dem Standpunkt der Reflexion als beständig auf dem Sprung vom Flüssigen ins Feste, ohne doch je die gesuchte Gestalt zu treffen. - Organisationen, die nicht im gröberen Element leben, leben wenigstens auf dem tiefen Grund des Luftmeers - viele gehen durch Metamorphosen aus dem einen Element ins andere über; und was scheint das Thier, dessen Lebensfunktionen fast alle in Contraktionen bestehen, anders zu seyn als ein solcher Sprung?)

Die Metarmorphose wird nicht *regellos* geschehen können. Denn sie muß innerhalb des ursprünglichen Gegensatzes bleiben und ist dadurch in Grenzen eingeschlossen[1].

(Diese Regelmäßigkeit wird sich durch nichts anderes als eine innere Verwandtschaft der Gestalten ausdrücken, welche Verwandtschaft wieder nicht denkbar ist ohne einen *Grundtypus,* der allen zu Grunde liegt - und den sie, unter mannichfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken).

Aber auch mit einem solchen Produkt haben wir nicht, was wir

[1] Daher, wo der Gegensatz aufgehoben oder verrückt wird, die Metarmorphose unregelmäßig wird. - Denn was ist auch Krankheit als Metamorphose? (Anmerkung des Originals.)

I,3,301

suchten, ein Produkt, das, ins Unendliche produktiv, *dasselbe* bleibt. Daß das Produkt dasselbe bleibt, scheint undenkbar, weil es ohne absolutes Hemmen, Aufheben der Produktivität nicht denkbar ist. - Das Produkt müßte gehemmt werden, wie die Produktivität gehemmt wurde; denn es ist immer noch produktiv; gehemmt durch *Entzweiung* und daraus resultirende Begrenzung. Aber es müßte zugleich erklärt werden, wie das produktive Produkt auf einzelnen Bildungsstufen gehemmt werden könne, ohne daß es aufhöre produktiv zu seyn, oder *wie durch die Entzweiung selbst die Fortdauer der Produktivität gesichert sey.*

Wir haben den Leser auf diesem Wege bis zur Aufgabe des vierten Abschnitts des Entwurfs geführt, und überlassen ihm, die Auflösung nebst den Folgesätzen, die sie herbeiführt, dort selbst zu suchen. - Wir suchen vorher noch anzudeuten, wie das abgeleitete Produkt vom Standpunkt der *Reflexion* aus erscheinen müsse.

Das Produkt ist die Synthesis, in welcher die entgegengesetzten Extreme sich berühren, die durch das absolut Decomponible auf der einen und das Indecomponible auf der andern Seite bezeichnet sind. - Wie in die von ihm vorausgesetzte absolute Discontinuität Continuität komme, versucht der Atomistiker durch Cohäsions-, plastische Kraft u.s.w. zu erklären. Vergebens, denn *Continuität* ist nur die Produktivität

selbst.

Die Mannichfaltigkeit der Gestalten, welche jenes Produkt in der Metamorphose annimmt, wurde erklärt durch die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen, so daß mit jeder Entwicklungsstufe eine eigenthümliche Gestalt parallel geht. - Der Atomistiker setzt in die Natur gewisse Grundgestalten, und da in ihr alles nach Gestalt strebt, und alles, was nur sich gestaltet, auch seine *eigenthümliche* Gestalt hat, so müssen die Grundgestalten, aber freilich nur als *angedeutet* in der Natur, nicht als actu vorhanden, zugegeben werden.

Auf dem Standpunkt der Reflexion muß das Werden jenes Produkts erscheinen als ein beständiges Streben der ursprünglichen Aktionen nach Produktion einer bestimmten Gestalt und beständige Wiedervernichtung jener Gestalten.

I,3,302

So würde das Produkt nicht Produkt einer einfachen Tendenz seyn - es wäre nur sichtbarer Ausdruck einer inneren Proportion, eines inneren Gleichgewichts der ursprünglichen Aktionen, welche sich wechselseitig weder auf absolute Gestaltlosigkeit reduciren, noch auch wegen des allgemeinen Conflikts eine bestimmte und fixirte Gestalt produciren lassen.

Bis hieher (solange wir bloß mit ideellen Faktoren zu thun hatten) waren entgegengesetzte Richtungen der Untersuchung möglich; von jetzt an, da wir ein reelles Produkt in seinen Entwicklungen zu verfolgen haben, gibt es nur Eine Richtung.

m) Durch die unvermeidliche Trennung der Produktivität in entgegengesetzte Richtungen auf jeder einzelnen Entwicklungsstufe wird das Produkt selbst in *einzelne Produkte* getrennt, durch welche aber eben deßwegen nur verschiedene Entwicklungsstufen bezeichnet sind.

Daß dieß so sey, läßt sich *entweder* in den Produkten selbst aufzeigen, welches geschieht, wenn man sie in Ansehung ihrer Gestaltung untereinander vergleicht, und eine Continuität der Bildung aufsucht, welche Idee, weil Continuität nie in den *Produkten* (für die Reflexion), sondern immer nur in der *Produktivität* ist, sich nicht vollkommen realisiren läßt.

Um die Continuität in der Produktivität zu finden, muß die Stufenfolge jenes *Uebergangs der Produktivität ins Produkt* genauer aufgestellt werden, als bisher geschehen ist. - Dadurch daß die Produktivität *begrenzt* wird (s. oben), wird vorerst nur der Ansatz zum Produkt, nur der feste Punkt für die Produktivität überhaupt gegeben. - Es muß gezeigt werden, *wie* die Produktivität allmählich sich materialisirt und in immer fixirtere Produkte sich verwandelt, welches dann eine *dynamische Stufenfolge in der Natur* geben würde, und was auch der eigentliche Gegenstand der Grundaufgabe des ganzen Systems ist.

(Zum voraus mag Folgendes als Erläuterung dienen. - Es wird vorerst eine Entzweiung der Produktivität gefordert, die Ursache, wodurch diese Entzweiung bewirkt wird, bleibt vorerst ganz aus der Untersuchung.

I,3,303

- Durch die Entzweiung ist vielleicht ein Wechsel von Contraktion und Expansion bedingt. Dieser Wechsel ist nicht etwas in der Materie, sondern *die Materie selbst,* und die erste Stufe der ins Produkt übergehenden Produktivität. - Zum *Produkt* kann es nicht kommen als durch Stillstand jenes Wechsels, durch ein *Drittes* also, was jenen Wechsel selbst *fixirt,* und so wäre die Materie auf der tiefsten Stufe - (in der *ersten* Potenz) - angeschaut, jener Wechsel in Ruhe oder im Gleichgewicht angeschaut, so wie umgekehrt wieder durch Aufhebung jenes Dritten die Materie zur höheren Potenz erhoben werden

könnte. - Nun wär' es ja möglich, daß jene so eben abgeleiteten Produkte auf *ganz verschiedenen Stufen* der Materialität oder *jenes Ueberganges* stünden, oder daß diese verschiedenen Stufen in dem einen sich mehr oder weniger *unterscheiden* ließen als in dem andern - es wäre also dadurch eine *dynamische Stufenfolge jener Produkte* wirklich aufzuzeigen).

n) Bei der *Auflösung* der Aufgabe selbst bleiben wir vorerst, unbekannt wohin sie uns führe, in der bisher genommenen Richtung.

Es sind einzelne (individuelle) Produkte in die Natur gebracht; aber in diesen Produkten soll sich immer noch die Produktivität, *als* Produktivität, unterscheiden lassen. Die Produktivität soll noch nicht absolut übergegangen seyn ins Produkt. Das Bestehen des Produkts soll eine beständige Selbstreproduktion seyn.

Es entsteht die Aufgabe, wodurch jenes absolute Uebergehen - Erschöpfen der Produktivität im Produkt - verhindert, oder wodurch sein Bestehen eine beständige Selbstreproduktion werde.

Es ist schlechthin undenkbar, wie die überall gegen das Produkt tendirende Thätigkeit verhindert werde *ganz* darin überzugehen, wenn nicht *durch äußere Einflüsse* jener Uebergang verhindert, und das Produkt, wenn es bestehen soll, in jedem Moment genöthigt wird sich *neu* zu produciren.

Nun ist aber bis jetzt noch keine Spur einer dem Produkt (der organischen Natur) entgegengesetzten Ursache aufgefunden - eine solche Ursache kann also vorerst bloß postulirt werden. (Wir glaubten in

I,3,304

jenem Produkt die ganze Natur sich erschöpfen zu sehen, und bemerken erst hier, daß, um jenes Produkt zu begreifen, schon *etwas anderes* vorausgesetzt werden, und ein neuer Gegensatz in die Natur kommen muß.

Die Natur war uns bisher absolute *Identität* in der Duplicität - hier kommen wir auf einen Gegensatz, der *innerhalb* jener Identität wieder stattfinden soll. - Jener Gegensatz muß in dem abgeleiteten Produkt selbst sich aufweisen lassen, wenn er überhaupt abzuleiten ist).

Das abgeleitete Produkt ist eine *nach außen gehende* Thätigkeit - diese läßt sich *als* solche nicht unterscheiden ohne eine von *außen nach innen* gehende (auf sich selbst gerichtete) Thätigkeit in demselben Produkt, und diese Thätigkeit läßt sich wiederum nicht denken, wenn sie nicht von außen *zurückgedrängt* (reflektirt) wird.

In den entgegengesetzten Richtungen, die durch diese Entgegensetzung entstehen, liegt das Princip für die Construktion aller Lebenserscheinungen - jene entgegengesetzten Richtungen aufgehoben, bleibt das Leben entweder als *absolute Thätigkeit*, oder als *absolute Receptivität* zurück, da es ursprünglich nur als die vollkommenste *Wechselbestimmung* der Receptivität und der Thätigkeit möglich ist.

Wir verweisen den Leser deßhalb auf den Entwurf selbst, und machen ihn hier nur aufmerksam auf die höhere Stufe der Construktion, welche wir hier erreicht haben.

Wir haben oben (g) das Entstehen eines *Produkts überhaupt* erklärt durch ein Ankämpfen der Natur gegen den ursprünglichen Hemmungspunkt, wodurch dieser Punkt zur erfüllten Sphäre erhoben wird und so Permanenz erhält. - Hier, da wir ein Ankämpfen einer *äußeren* Natur nicht gegen einen *bloßen* Punkt, sondern gegen ein *Produkt* ableiten, erhebt sich für uns jene erste Construktion zur *zweiten* Potenz gleichsam, wir haben ein doublirtes Produkt (und so möchte sich denn in der Folge wohl zeigen, daß die organische Natur überhaupt nur die höhere Potenz der anorgischen ist, und daß sie eben dadurch über diese sich erhebt, daß in ihr auch das, was schon Produkt ist, *wieder* Produkt wird).

I,3,305

Da das Produkt, welches wir als das ursprünglichste abgeleitet haben, uns selbst auf eine ihm entgegengesetzte Natur treibt, so ist klar, daß unsere Construktion der Entstehung eines Produkts überhaupt *unvollständig* war, und daß wir unsere Aufgabe - (die Aufgabe der ganzen Wissenschaft ist: das Entstehen eines fixirten Produkts zu construiren) - bei weitem noch nicht Genüge geleistet haben.

Ein produktives Produkt kann als solches nur unter dem Einfluß äußerer Kräfte bestehen, weil nur dadurch die Produktivität unterbrochen, im Produkt zu erlöschen verhindert wird. - Für diese äußeren Kräfte muß es nun wieder eine eigenthümliche Sphäre geben; jene Kräfte müssen in einer Welt liegen, die *nicht produktiv* ist. Aber diese Welt muß eben deßwegen eine in jeder Rücksicht fixirte und unveränderlich bestimmte Welt seyn. Die Aufgabe, wie es in der Natur zum Produkt komme, ist also durch alles Bisherige nur einseitig aufgelöst. "Das Produkt wird gehemmt durch Entzweiung der Produktivität auf jeder einzelnen Entwicklungsstufe". Aber dieß gilt nur für das *produktive* Produkt, aber hier ist die Rede von einem *nichtproduktiven* Produkt.

Der Widerspruch, dem wir hier begegnen, ist nur dadurch aufzulösen, daß ein *allgemeiner* Ausdruck für die Construktion eines *Produkts überhaupt* (abgesehen davon, ob es produktiv ist, oder aufgehört hat es zu seyn) gefunden wird.

Da die Existenz einer Welt, *die nicht produktiv* (unorganisch) ist, vorerst bloß postulirt wird, um die produktive zu erklären, so können auch die Bedingungen einer solchen nur hypothetisch aufgestellt werden, und da wir dieselbe vorerst überhaupt nur aus dem Gegensatz gegen die produktive kennen, so müssen auch jene Bedingungen nur aus diesem Gegensatz abgeleitet werden. - (Es erhellt daraus von selbst, was auch im Entwurf erinnert ist, daß auch dieser zweite Abschnitt, wie der erste, durchgängig bloß hypothetische Wahrheit hat, weil weder die organische noch die anorgische Natur erklärt ist, ohne Construktion beider auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck gebracht zu haben, welches aber erst

I,3,306

durch den synthetischen Theil möglich ist. - Dieser muß auf die höchsten und allgemeinsten Principien für die Construktion einer *Natur* überhaupt führen, daher wir auch den Leser, dem es um Kenntniß unseres Systems zu thun ist, ganz auf denselben verweisen müssen. - Die hypothetische Deduktion einer anorgischen Welt und ihre Bedingungen können wir hier um so eher übergehen, da sie im Entwurf hinlänglich ausgeführt ist, und eilen zu der allgemeinsten und höchsten Aufgabe unsrer Wissenschaft.

Die allgemeinste Aufgabe der speculativen Physik läßt sich jetzt so ausdrücken: *die Construktion organischer und anorgischer Produkte auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen.*

Wir können nur die Hauptsätze jener Auflösung und auch von diesen hauptsächlich nur jene herausheben, die im Entwurf selbst (dritter Hauptabschnitt) nicht vollständig ausgeführt worden sind.

[Die allgemeinste Aufgabe der speculativen Physik.]

A.

Wir stellen hier gleich zu Anfang als Princip auf, daß, *da das organische Produkt das Produkt in der zweiten Potenz ist, die* ***organische*** *Construktion des Produkts wenigstens Sinnbild der* ***ursprünglichen*** *Construktion* ***alles*** *Produkts* seyn muß.

a) Damit die Produktivität nur überhaupt an einem Punkte fixirt werde, *müssen Grenzen gegeben seyn*. Da *Grenzen* die Bedingung *der ersten Erscheinung* sind, so kann die *Ursache*, wodurch Grenzen hervorgebracht werden, *nicht mehr erscheinen*, sie geht in das *Innere der Natur* oder des jedesmaligen Produkts zurück.

In der organischen Natur wird diese Begrenzung der Produktivität gegeben durch das, was wir *Sensibilität* nennen, und was gedacht werden muß als erste Bedingung der Construktion des organischen Produkts (Entw. S. 169 [oben S. 155]).

b) Der unmittelbare Effekt der begrenzten Produktivität ist ein *Wechsel von Contraktion und Expansion* in der schon gegebenen, und wie wir jetzt wissen, zum zweitenmal gleichsam construirten Materie.

I,3,307

c) Wo dieser Wechsel stillesteht, geht die Produktivität ins Produkt, und wo er wieder hergestellt wird, das Produkt in Produktivität über. - Denn da das Produkt ins Unendliche produktiv bleiben soll, so müssen sich im Produkt *jene drei Stufen der Produktivität* ***unterscheiden*** lassen; der absolute Uebergang der letztern ins Produkt ist der Untergang des Produkts selbst.

d) So wie diese drei Stufen im *Individuum* unterscheidbar sind, so müssen sie *in der ganzen organischen Natur* unterscheidbar seyn, und die Stufenfolge der Organisationen ist nichts anderes als eine Stufenfolge der *Produktivität selbst*. - (Die Produktivität erschöpft sich bis zu dem Grade c im Produkt A, und kann mit dem Produkte B nur da anfangen, wo es mit A aufhörte, d.h. mit dem Grade d, und so herab bis zum *Verschwinden* aller Produktivität. - Kennte man den absoluten *Grad* der Produktivität, der *Erde* z.B. (der durch ihr Verhältniß zur Sonne bestimmt ist), so wäre die Grenze der Organisation auf ihr dadurch genauer zu bestimmen, als durch die unvollständige Erfahrung, - die schon darum unvollständig seyn muß, weil die Katastrophen der Natur ohne Zweifel die äußersten Glieder der Kette verschlungen haben. - Die eigentliche Naturgeschichte, die nicht die *Produkte*, sondern die *Natur selbst* zum Objekt hat, verfolgt die *Eine* der Freiheit sich gleichsam wehrende Produktivität durch alle Wendungen und Krümmungen hindurch bis zu dem Punkt, wo sie im Produkt zu ersterben endlich gezwungen ist).

Auf jener dynamischen Stufenfolge im Individuum, wie in der ganzen organischen Natur, beruht die Construktion aller organischen Erscheinungen (Entw. S. 220-279 [oben S. 195 ff.]).

B.[1]

[1] Von hier folgen wieder, wie im Entwurf, Zusätze in Noten (wie schon bisher einige mit [ ] in den Text aufgenommen wurden). Sie sind aus einem Handexemplar des Verfassers excerpirt. D. H.

Diese Sätze zur Allgemeinheit erweitert, führen auf folgende Grundsätze einer allgemeinen Theorie der Natur.

I,3,308

a) Die Produktivität soll *ursprünglich* begrenzt werden. Da *jenseits* der begrenzten Produktivität [nur] *reine Identität* ist, so kann die Begrenzung nicht gegeben werden durch eine schon vorhandene Differenz, also durch eine *in der Produktivität selbst* entstehende *Entgegensetzung,* auf welche, als erstes Postulat, wir hier zurückkommen[1].

b) Diese Differenz, *rein* gedacht, ist die erste Bedingung aller [Natur-]Thätigkeit, die Produktivität wird zwischen Entgegengesetzten (den ursprünglichen Grenzen) angezogen und zurückgestoßen[2], in diesem Wechsel von Expansion und Contraktion entsteht nothwendig ein Gemeinschaftliches, aber nur *im Wechsel* Bestehendes. - Soll es *außer* dem Wechsel bestehen, so muß der *Wechsel selbst* fixirt werden. - Das *Thätige* im Wechsel ist die in sich selbst entzweite Produktivität.

c) Es fragt sich:

á) Wodurch jener Wechsel überhaupt fixirt werden könne. - Er kann nicht fixirt werden durch irgend etwas, das im Wechsel selbst als *Glied* begriffen ist, also durch ein Drittes.

â) Aber dieses Dritte muß *eingreifen* können in jenen ursprünglichen Gegensatz; aber *außer* jenem Gegensatz *ist* nichts[3] - es [jenes Dritte] muß also ursprünglich schon in demselben begriffen seyn, als etwas, was durch den Gegensatz, und wodurch hinwiederum der Gegensatz vermittelt ist. Denn sonst ist kein Grund, warum es in jenem Gegensatz ursprünglich begriffen seyn sollte.

[1] Das erste Postulat der Naturwissenschaft ist ein Gegensatz in der reinen Identität der Natur. Dieser Gegensatz muß ganz rein gedacht werden, nicht etwa mit einem andern Substrat als dem der Thätigkeit; denn er ist ja Bedingung alles Substrats. Wer keine Thätigkeit, keine Entgegensetzung ohne Substrat denken kann, kann überhaupt nicht philosophiren. Denn alles Philosophiren geht erst auf Deduktion eines Substrats.

[2] Die elektrischen Erscheinungen sind das Schema der zwischen Produktivität und Produkt schwebenden Natur. Dieser Zustand des Schwebens, des Wechsels von Anziehungs- und Zurückstoßungskraft ist der eigentliche Zustand des Bildens.

[3] Denn er ist das Einzige, was uns gegeben ist, um daraus alles entstehen zu lassen.

I,3,309

Der Gegensatz ist Aufhebung der Identität. Aber die Natur ist *ursprünglich* Identität. - Es wird also *in* jenem Gegensatz wieder ein Streben nach Identität seyn müssen. Dieses Streben ist [unmittelbar] bedingt *durch* den Gegensatz; denn wäre kein Gegensatz, so wäre Identität, absolute Ruhe, und auch kein *Streben* nach Identität[1]. - Wäre hinwiederum nicht in dem Gegensatz wieder Identität, so könnte der Gegensatz selbst nicht fortdauern.

Identität aus Differenz hervorgegangen ist Indifferenz, jenes Dritte also ein *Streben nach Indifferenz,* das durch die Differenz selbst, und wodurch hinwiederum diese bedingt ist. - (Die Differenz ist als Differenz gar nicht aufzufassen, und ist nichts für die Anschauung, als durch ein Drittes, was sie erhält - woran der Wechsel selbst haftet).

Jenes Dritte also ist das Einzige, was in jenem ursprünglichen Wechsel das Substrat ist. - Das Substrat aber setzt den Wechsel ebenso gut wie der Wechsel das Substrat voraus - und es ist hier kein Erstes und kein Zweites, sondern Differenz und Streben nach Indifferenz ist der Zeit nach schlechthin Eines und zugleich.

Hauptsatz: Keine Identität der Natur ist absolut, sondern alle nur Indifferenz[2].

Da jenes Dritte selbst den ursprünglichen Gegensatz *voraussetzt,* so kann dadurch nicht der Gegensatz selbst *absolut* aufgehoben werden, *die Bedingung der Fortdauer des Dritten* [jener dritten Thätigkeit oder der Natur] *ist die beständige Fortdauer des Gegensatzes, so* wie umgekehrt, *daß der*

Gegensatz fortdauert durch die Fortdauer des Dritten bedingt ist.

Aber wie soll denn der Gegensatz als fortdauernd gedacht werden?

Wir haben Einen ursprünglichen Gegensatz, zwischen dessen Grenzen die ganze Natur fallen soll; setzen wir, daß die Faktoren jenes Gegensatzes

[1] Also jenes Dritte muß 1) durch den Gegensatz unmittelbar bedingt seyn; 2) durch jenes Dritte muß hinwiederum der Gegensatz bedingt seyn. Wodurch ist nun der Gegensatz bedingt? Er ist Gegensatz nur durch jenes *Streben* nach Identität. Denn wo kein Streben zur Einheit ist, ist kein Gegensatz.

[2] Die Natur ist eine Thätigkeit, die beständig nach Identität *strebt*, also eine Thätigkeit, die, um *als* solche fortzudauern, den Gegensatz beständig voraussetzt.

I,3,310

wirklich ineinander übergehen, oder in irgend einem Dritten [einem einzelnen Produkt] absolut zusammentreffen können, so ist der Gegensatz aufgehoben, und mit ihm jenes *Streben*, und damit alle Thätigkeit der Natur. - Daß aber der Gegensatz fortdaure, ist nur dadurch denkbar, daß er *unendlich* ist - daß die äußersten Grenzen ins Unendliche auseinander gehalten werden, *so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis, nie die letzte und absolute Synthesis selbst producirt werden kann,* wobei es nie zum absoluten, sondern immer nur zu *relativen Indifferenzpunkten* kommt, und jede entstandene Indifferenz einen neuen, noch unaufgehobenen Gegensatz übrig läßt, dieser wieder in Indifferenz übergeht, welche abermals den ursprünglichen Gegensatz nur *zum Theil* aufhebt. Durch den ursprünglichen Gegensatz und das Streben nach Indifferenz kommt ein Produkt zu Stande, aber das Produkt hebt den Gegensatz nur *zum Theil* auf; *durch* das Aufheben dieses Theils, d.h. durch das Entstehen des Produkts selbst, entsteht also ein vom aufgehobenen verschiedener neuer Gegensatz, durch diesen ein vom ersten verschiedenes Produkt, aber auch dieses läßt den *absoluten* Gegensatz unaufgehoben, es wird also abermals Dualität, und durch diese ein Produkt entstehen, und so ins Unendliche fort.

Man setze, durch das Produkt A werden die Gegensätze c und d vereinigt, aber außerhalb jener Vereinigung noch fällt der Gegensatz b und e. Dieser hebt sich auf in B, aber auch dieses Produkt läßt den Gegensatz a und f unaufgehoben - setzt man, daß a und f die äußersten Grenzen bezeichnen, so wird die Vereinigung von diesen eben das Produkt seyn, zu dem es nie kommen kann.

Zwischen den Aeußersten a und f liegen die Gegensätze c und d, b und e, aber die Reihe dieser Zwischengegensätze ist unendlich, *alle* diese Zwischengegensätze sind begriffen in dem Einen absoluten Gegensatz. - In dem Produkt A wird von a nur c und von f nur d aufgehoben, was von a übrig bleibt, heiße b, was von f, e, so werden diese zwar kraft des absoluten Strebens nach Indifferenz wieder vereinigt, aber sie lassen einen neuen Gegensatz unaufgehoben - und so bleibt zwischen a

I,3,311

und f eine unendliche Reihe mittlerer Gegensätze, und das Produkt, worin jene sich absolut aufheben, *ist* nie, sondern *wird* nur.

Diese ins Unendliche fortgehende Bildung ist so vorzustellen. - Der ursprüngliche Gegensatz müßte in dem Urprodukt A sich aufheben. Das Produkt müßte in den Indifferenzpunkt von a und f fallen, aber da der Gegensatz ein absoluter ist, der nur in einer unendlich fortgesetzten (nie wirklichen) Synthesis aufgehoben werden kann, so muß A gedacht werden als der Mittelpunkt einer unendlichen Peripherie (deren Durchmesser die unendliche Linie a f). Da in dem Produkt von a und f nur c und d vereinigt sind,

so entsteht in ihm die neue Entzweiung b und e, das Produkt wird also sich nach entgegengesetzten Richtungen trennen, in dem Punkt, wo das Streben nach Indifferenz das Uebergewicht erlangt, wird b und e zu einem neuen, von dem ersten verschiedenen Produkt zusammentreten - aber zwischen a und f liegen noch unendlich viele Gegensätze; der Indifferenzpunkt B ist also Mittelpunkt einer Peripherie, die in der ersten begriffen, aber selbst wieder unendlich ist u.s.f.

Der Gegensatz von b und e in B wird ***unterhalten*** durch A, weil es [A] ihn *unvereinigt* läßt; [eben]so wird der Gegensatz in C durch B *unterhalten*, weil B von a und f abermals *nur einen Theil* aufhebt. Aber der Gegensatz in C wird durch B unterhalten, nur insofern A den Gegensatz in B unterhält[1]. Was *also aus* jenem Gegensatz in C und B resultirt - [setze man z.B. das Resultat davon sey die allgemeine Gravitation] - wird *verursacht* durch den gemeinschaftlichen Einfluß von A, so daß B und C, und die unendlich vielen Produkte, die noch zwischen a und f als Mittelglieder fallen - in Bezug auf A nur *Ein* Produkt sind. - Die *Differenz,* welche nach der Vereinigung von c und d in A übrig bleibt, ist nur *Eine,* in welche dann wieder B, C u.s.w. sich theilen.

[1] Auf B wird der ganze von A nicht aufgehobene Gegensatz übergetragen. Aber in B kann es sich wiederum nicht ganz aufheben, also übergetragen auf C. Der Gegensatz in C also unterhalten durch B, aber nur insofern als A den Gegensatz, der Bedingung von B ist, unterhält.

I,3,312

Aber die Fortdauer des Gegensatzes ist für jedes Produkt Bedingung des Strebens nach Indifferenz, also wird durch A ein Streben nach Indifferenz in B, und durch B in C unterhalten. - Aber der Gegensatz, den A unaufgehoben läßt, ist nur Einer, also ist auch jene Tendenz in B, in C und so ins Unendliche fort nur bedingt und unterhalten durch A.

Die so bestimmte Organisation ist keine andere als die Organisation des Universums im Gravitationssysteme. - Die *Schwerkraft ist* einfach, aber ihre *Bedingung ist* Duplicität. - Indifferenz geht nur aus Differenz hervor. - Die aufgehobene Dualität ist die Materie, insofern sie nur *Masse* ist.

Der absolute Indifferenzpunkt existirt nirgends, sondern ist auf mehrere *einzelne* gleichsam vertheilt. - Das Universum, das sich vom Centrum gegen die Peripherie bildet, *sucht* den Punkt, wo auch die äußersten Gegensätze der Natur sich aufheben; die Unmöglichkeit dieses Aufhebens sichert die Unendlichkeit des Universums.

Von jedem Produkt A wird der nichtaufgehobene Gegensatz auf ein neues B übergetragen; jenes wird dadurch Ursache der Dualität und der Gravitation für B. - (Jenes *Uebertragen* ist das, was man Wirkung durch Vertheilung nennt, deren Theorie erst von diesem Punkt aus Licht erhält)[1]. - So unterhält z.B. die Sonne, weil sie nur *relative* Indifferenz ist, soweit ihre Wirkungssphäre reicht, den Gegensatz, welcher Bedingung der Schwere auf den untergeordneten Weltkörpern ist[2].

[1] Vertheilung ist nämlich immer nur da, wo in einem Produkt der Gegensatz nicht absolut, sondern nur *relativ* aufgehoben ist.

[2] Das Streben nach Indifferenz erlangt das Uebergewicht über den Gegensatz in größerer oder in geringerer Entfernung vom Körper, der die Vertheilung ausübt (so wie z.B. in gewisser Entfernung die Wirkung durch Vertheilung, die ein magnetischer oder elektrischer Körper auf einen andern ausübt, als aufgehoben erscheint). Die Verschiedenheit dieser Entfernung ist Grund der Verschiedenheit der Weltkörper in einem und demselben System, indem nämlich ein Theil der Materie der Indifferenz eher unterliegt, als der übrige. Da also die Bedingung alles Produkts Differenz ist, so muß diese als Quelle aller Existenz in jedem Moment wieder entstehen, aber auch als wieder aufgehoben gedacht | *[S.313]* werden. Durch dieses beständige Wiederentstehen und Wiederaufleben geschieht die Schöpfung in jedem Moment aufs neue.

I,3,313

Die Indifferenz wird in jedem Moment aufgehoben, und in jedem Moment wiederhergestellt. Daher wirkt die Schwere in den ruhenden Körper, wie in den bewegten. - Das allgemeine Wiederherstellen der Dualität und das Wiederaufheben in jedem Moment kann [nämlich] nur als nisus gegen ein Drittes erscheinen; dieses Dritte ist [also die bloße Null, es ist] abstrahirt von der Tendenz, nichts [= o], also bloß *idealisch* (nur die Richtung bezeichnend) - ein *Punkt*[1]. Die Schwere [der Schwerpunkt] ist für jedes Totalprodukt nur *Eine* [denn der Gegensatz Einer], und so auch der relative Indifferenzpunkt nur *Einer*. Der Indifferenzpunkt des *einzelnen* Körpers bezeichnet nur die Richtungslinie seiner Tendenz gegen den allgemeinen Indifferenzpunkt; daher jener Punkt als der einzige betrachtet werden kann, worin die Schwere wirkt; so wie das, wodurch die Körper allein Bestand für uns erlangen, nur jene Tendenz nach außen ist[2].

Das vertikale Fallen gegen diesen Punkt ist nicht eine einfache, sondern eine *zusammengesetzte* Bewegung, und es ist zu verwundern, daß man dieß nicht eher eingesehen[3].

Die Schwere ist nicht etwa proportional der Masse (denn was ist diese Masse als ein Abstraktum der specifischen Schwere, das ihr nun hypostasirt habt?), sondern umgekehrt die Masse eines Körpers ist nur Ausdruck des Moments, womit der Gegensatz in ihm sich aufhebt.

[1] Es ist eben die Null, in welche die Natur beständig zurückzukehren strebt, und in welche sie zurückkehren würde, wenn der Gegensatz je aufgehoben wäre. Denken wir uns den ursprünglichen Zustand der Natur = O (Mangel an Realität). Nun kann die Null freilich gedacht werden als sich trennend in 1 - 1 (denn dieß = 0); setzen wir aber, daß diese Trennung nicht unendlich ist (wie in der unendlichen Reihe 1 - 1 + 1 - 1....), so wird die Natur beständig zwischen der Null und der Einheit gleichsam schweben, - und dieß ist eben ihr Zustand.

[2] *Baader* über das pythagoräische Quadrat, 1798, (Anmerk. des Originals).

[3] Ausgenommen den denkenden Verfasser einer Recension meiner Schrift von der *Weltseele* in den Würzb. gel. Anz., der einzigen, die ich bis jetzt über diese Schrift kenne. (Anmerk. des Originals).

I,3,314

d) Durch das Bisherige ist die Construktion der Materie im Allgemeinen vollendet, nicht aber die der specifischen Differenz der Materie.

Was alle Materie von B C u.s.f. in Bezug auf A unter sich *gemein* hat, ist die durch A nicht aufgehobene Differenz, welche in B und C abermals nur *zum Theil* sich aufhebt - also auch die durch jene Differenz vermittelte Schwere.

Was also B und C von A *unterscheidet*, ist die durch A nicht aufgehobene Differenz, welche Bedingung der Schwere für B und C wird. - Ebenso, was C von B unterscheidet (wenn C ein B untergeordnetes Produkt ist), ist die durch B nicht aufgehobene Differenz, welche auf C wieder übergetragen wird. Die Schwerkraft ist also nicht für den höheren und subalternen Weltkörper dieselbe, und es ist so viel Mannichfaltigkeit in den Centralkräften der Attraktion als in ihren Bedingungen (Vgl. den Entw. S. 119 [oben S. 112]).

Wodurch in den Produkten A, B, C, welche, sofern sie *einander* entgegengesetzt werden, absolut *homogene* Produkte vorstellen, [weil der Gegensatz für das *ganze Produkt* derselbe], wieder eine Differenz einzelner Produkte möglich ist, ist, daß ein verschiedenes Verhältniß der Faktoren in der *Aufhebung* möglich ist, so daß in X z.B. der positive Faktor, in Y der negative das Uebergewicht hat (was den einen Körper positiv-, den andern negativ-elektrisch macht. - Alle Differenz nur Differenz der Elektricität)[1].

e) Daß die Identität der Materie nicht *absolute* Identität, sondern nur *Indifferenz* sey, ist beweisbar nur aus der Möglichkeit der Wiederaufhebung der Identität, und den Phänomenen, welche sie begleiten[2]. - Es sey uns erlaubt, jenes Wiederaufheben und die daraus resultirenden Phänomene der Kürze halber unter dem Ausdruck *dynamischer*

[1] Hiebei wird vorausgesetzt, daß das, was wir die Qualität der Körper nennen, und was wir als etwas Homogenes und als aller Homogeneität Grund anzusehen gewohnt sind, eigentlich nur Ausdruck einer aufgehobenen Differenz ist.

[2] Der letzte Theil dieses Satzes lautet im Handexemplar: Diese Construktion der Qualität müßte sich nun in der Erfahrung nachweisen lassen durch Wiederaufhebung der Identität und der Phänomene, welche sie begleiten.

I,3,315

Proceß zu begreifen, wobei es, wie sich versteht, noch ganz unentschieden bleibt, ob etwas der Art überall wirklich sey.

Es wird nun gerade so viele Stufen des dynamischen Processes geben, als es Stufen des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz gibt.

á) Die erste Stufe wird bezeichnet seyn durch Objekte, *in welchen das Wiederentstehen und Wiederaufheben des Gegensatzes in jedem Moment selbst noch Objekt der Wahrnehmung ist.*

Das ganze Produkt wird in jedem Moment neu reproducirt[1], d.h. der Gegensatz, der in ihm sich aufhebt, entsteht in jedem Augenblick aufs neue, aber dieses Wiederentstehen der Differenz verliert sich unmittelbar in die *allgemeine* Schwere[2]; jenes Wiederentstehen kann also nur wahrgenommen werden an *einzelnen* Objekten, welche *unter sich* zu gravitiren scheinen, indem, wenn dem einen Faktor des Gegensatzes sein entgegengesetzter (in einem andern) angeboten wird, *beide Faktoren gegeneinander schwer* werden, wo also die allgemeine Schwere nicht aufgehoben, sondern *innerhalb* der allgemeinen eine specielle stattfindet. - Solche zwei Produkte sind in Bezug aufeinander die Erde und die Magnetnadel, in welcher das beständige Wiederaufheben der Indifferenz an der Gravitation gegen die Pole[3], das beständige Zurücksinken in Identität[4] an der Gravitation gegen den allgemeinen Indifferenzpunkt unterschieden wird. - Hier wird also nicht das *Objekt*, sondern das *Reproducirtwerden des Objekts selbst Objekt*[5].

[1] Jeder Körper muß gedacht werden als in jedem Moment reproducirt, also auch jedes Totalprodukt.

[2] Das *Allgemeine* aber wird nie wahrgenommen, eben deßwegen weil es allgemein ist.

[3] wodurch eben bestätigt wird, was oben gesagt wurde, daß das Fallen gegen den Mittelpunkt eine zusammengesetzte Bewegung.

[4] die Aufhebung der entgegengesetzten Bewegungen durcheinander.

[5] oder das Objekt wird auf der ersten Stufe des Werdens oder des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz erblickt. Die Erscheinungen des Magnetismus eben dienen gleichsam zum Anstoß, uns auf den Standpunkt jenseits des Produkts zu versetzten, was nothwendig ist, um das Produkt zu construiren.

I,3,316

â) Auf der ersten Stufe erscheint in der Identität des Produkts wieder seine Duplicität, auf der zweiten Stufe wird der Gegensatz selbst sich trennen und an verschiedene Körper (A und B) vertheilen. Dadurch, daß der Eine Faktor des Gegensatzes in A, der andere in B ein *relatives* Uebergewicht erlangt, wird nach demselben Gesetze wie bei á) eine *Gravitation* der Faktoren *gegeneinander*, und dadurch neue

Indifferenz entstehen, welche, wenn das relative Gleichgewicht in jedem wiederhergestellt ist, in *Zurückstoßung* ausschlägt[1]. - (Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung, *zweite* Stufe, auf welcher die Materie erblickt wird) - *Elektricität*.

ã) Auf der zweiten Stufe hatte der Eine Faktor des Produkts nur ein *relatives* Uebergewicht[2], auf der *dritten* wird er ein *absolutes* erlangen - durch die zwei Körper A und B wird der ursprüngliche Gegensatz wieder vollkommen repräsentirt - die Materie wird auf die *erste Stufe* des Werdens zurückkehren.

Auf der *ersten Stufe* ist noch ***reine** Differenz*, ohne Substrat [denn aus ihr entstand erst ein Substrat], auf der zweiten Stufe sind es die *einfachen* Faktoren zweier ***Produkte***, die sich entgegengesetzt sind, auf der dritten sind es die ***Produkte selbst***, die sich entgegengesetzt sind; hier ist die Differenz in der *dritten* Potenz.

Wenn zwei *Produkte* einander absolut entgegengesetzt sind[3], so muß in jedem einzelnen die Indifferenz der *Schwere* (durch welche es allein *ist*) *aufgehoben* werden, und sie müssen *gegeneinander* gravitiren[4]. (Auf der zweiten Stufe war nur ein wechselseitiges

[1] es wird die entgegengesetzte Wirkung - eine *negative* Anziehung, d.h. Zurückstoßung erfolgen. - Zurückstoßung und Anziehung verhalten sich wie positive und negative Größe. Zurückstoßung nur negative Anziehung, Anziehung nur negative Zurückstoßung: sowie also das Maximum der Anziehung erreicht ist, geht es in sein Entgegengesetztes, in Zurückstoßung, über.

[2] Bezeichnet man die Faktoren durch + und - Elektricität, so hatte auf der zweiten Stufe **+** Elektricität über - Elektricität ein relatives Uebergewicht.

[3] Wenn nicht mehr die einzelnen Faktoren zweier Produkte, sondern die ganzen Produkte selbst einander absolut entgegengesetzt sind.

[4] Denn Produkt ist etwas, worin der Gegensatz sich aufhebt, aber er hebt sich nur auf durch die Indifferenz der Schwere. Wo also zwei Produkte einander | *[S.317]* entgegengesetzt sind, muß in jedem *einzelnen* die Indifferenz absolut aufgehoben seyn, und die ganzen Produkte müssen gegeneinander gravitiren.

I,3,317

Gravitiren der *Faktoren* gegeneinander - hier ist ein Gravitiren der Produkte[1]. - Dieser Proceß also greift zuerst auch das *Indifferente des **Produkts*** an, d.h. die Produkte selbst lösen sich auf.

Wo gleiche Differenz ist, ist auch gleiche Indifferenz, die Differenz der *Produkte* also kann auch nur mit einer *Indifferenz* der *Produkte* enden. - (Alle bisher abgeleitete Indifferenz war nur Indifferenz substratloser oder wenigstens einfacher Faktoren. - Hier ist die Rede von einer Indifferenz der Produkte). Jenes Streben wird nicht ruhen, ehe ein gemeinschaftliches Produkt da ist. Das Produkt, indem es sich bildet, geht von beiden Seiten durch alle Mittelglieder, die zwischen den beiden Produkten liegen, hindurch [z.B. durch alle Mittelstufen der specifischen Schwere], bis es den Punkt findet, bei welchem es der Indifferenz unterliegt und das Produkt fixirt wird.

[1] Im elektrischen Proceß ist *nicht* das *ganze Produkt* thätig, sondern nur der Eine Faktor des Produkts, der das relative Uebergewicht über den andern hat. Im chemischen Proceß, wo das *ganze Produkt* thätig ist, muß auch die Indifferenz des ganzen Produkts aufgehoben werden.

Allgemeine Anmerkung.

Vermöge [In] der ersten Construktion wird das Produkt als Identität aufgestellt; diese Identität löst sich zwar wieder in einen Gegensatz auf, der aber nicht mehr ein an *Produkten* haftender Gegensatz, sondern ein Gegensatz in der *Produktivität* selbst ist. - Das Produkt also *als* Produkt ist [war] Identität. - Aber auch in der Sphäre der Produkte entsteht wieder Duplicität auf der zweiten Stufe, und erst auf der dritten wird auch die Duplicität der *Produkte* wieder *Identität* der Produkte[2] - Es ist also auch hier ein Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis. - Die letzte Synthesis der

[2] Wir haben also folgendes Schema des dynamischen Processes:
Erste Stufe: Einheit des Produkts - Magnetismus.
Zweite Stufe: Duplicität der Produkte - Elektricität.
Dritte Stufe: Einheit der *Produkte* - chemischer Proceß.

I,3,318

Materie - schließt sich in dem chemischen Proceß, soll sie noch weiter zusammengesetzt werden, so muß auch dieser Kreis wieder sich öffnen.

Wir müssen es unsern Lesern selbst überlassen, zu ermessen, auf welche Schlüsse die hier vorgetragenen Principien führen, und welcher allgemeine Zusammenhang durch sie in die Naturerscheinungen gebracht werde. - Um jedoch Eine Probe zu geben, so ist, wenn in dem chemischen Proceß das Band der Schwere sich löst, die Erscheinung des *Lichts,* welche den chemischen Proceß in seiner größten Vollkommenheit (als Verbrennungsproceß) begleitet, eine sonderbare Erscheinung, welche weiter verfolgt bestätigt, was im Entw. S. 146 [oben S. 136] gesagt wird: "die Aktion des Lichts muß mit der Aktion der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in geheimem Zusammenhang stehen". - Denn wird nicht jene Indifferenz der Schwere in jedem Moment aufgelöst, da ja die Schwere als immer thätig ein beständiges Aufheben der Indifferenz voraussetzt? - So bewirkt also die Sonne durch die auf die Erde ausgeübte Vertheilung ein allgemeines Auseinandergehen der Materie in den ursprünglichen Gegensatz (und dadurch die Schwere). Jenes allgemeine *Aufheben der Indifferenz* ist es, was uns (belebten) als *Licht* erscheint; *wo* also jene Indifferenz sich auflöst (im chemischen Proceß), *da muß* uns Licht erscheinen. - Nach dem Vorhergehenden ist es *Ein* Gegensatz, der vom Magnetismus an durch die Elektricität endlich in die chemischen Erscheinungen sich verliert[1]. Im chemischen Proceß nämlich

[1] Die Schlüsse, die sich aus dieser Construktion der dynamischen Erscheinungen ziehen lassen, sind zum Theil im Vorhergehenden schon anticipirt. Folgendes dient zu weiterer Erklärung.

Der chemische Proceß z.B. in seiner größten Vollkommenheit ist Verbrennungsproceß. Nun habe ich schon bei anderer Gelegenheit gezeigt, daß der Lichtzustand des verbrennenden Körpers nichts anderes als das Maximum seines positiv-elektrischen Zustandes ist. Denn es ist ja immer der positiv-elektrische, der auch der verbrennliche ist. Sollte nun diese Coexistenz der Lichterscheinung mit dem chemischen Proceß in seiner größten Vollkommenheit uns nicht Aufschluß geben über den Grund *aller* Lichterscheinung in der Natur?

Was geschieht denn im chemischen Proceß? Zwei ganze Produkte gravitiren gegeneinander. Die *Indifferenz* des *einzelnen* wird also *absolut* aufgehoben. Dieses absolute Aufheben der Indifferenz setzt den ganzen Körper in | *[S.319]* Lichtzustand, sowie ihn das Partielle im elektrischen Proceß in partiellen Lichtzustand setzt. Also wird auch wohl das Licht, was von der Sonne uns zuzuströmen scheint, nichts anderes als Phänomen der in jedem Moment aufgehobenen Indifferenz seyn. Denn da die Schwere nie aufhört zu wirken, so muß auch ihre Bedingung - der Gegensatz - als in jedem Moment wieder entstehend betrachtet werden. Wir hätten also an dem Licht eine beständige sichtbare Erscheinung der Schwerkraft, und es wäre erklärt, warum gerade die Körper des Weltsystems, welche Hauptsitz der Schwere sind, auch Hauptquell des Lichts sind, erklärt, in *welchem* Zusammenhang denn die Aktion des Lichts mit der der Schwere steht.

Die mannichfachen Wirkungen des Lichts auf die Abweichungen der Magnetnadel, auf die atmosphärische Elektricität, auf die organische Natur wären eben dadurch erklärt, daß das Licht Phänomen der beständig aufgehobenen Indifferenz - also Phänomen des beständig wieder angefachten dynamischen Processes ist.

Es ist also Ein Gegensatz, der in allen dynamischen Phänomenen - in denen des Magnetismus, der Elektricität und des Lichts herrscht, z.B. der Gegensatz, der Bedingung der elektrischen Erscheinungen ist, muß schon mit eingehen in die erste Construktion der Materie. Denn alle Körper sind ja elektrisch.

I,3,319

wird *das ganze Produkt* + E oder - E (der *positiv*-elektrische Körper ist bei absolut *unverbrannten* immer auch der *verbrennlichere*[1], dagegen das *absolut Unverbrennliche* Ursache aller *negativ*-elektrischen Beschaffenheit ist), und wenn es erlaubt ist einmal die Sache umzukehren, was sind denn die Körper selbst als verdichtete (gehemmte) Elektricität? - Im chemischen Proceß löst sich der ganze Körper in + E oder - E auf. Das Licht ist überall Erscheinung des *positiven* Faktors im ursprünglichen Gegensatz; wo daher der Gegensatz hergestellt wird, ist für uns *Licht*, weil überhaupt nur der positive Faktor angeschaut, und der negative nur empfunden wird. - Ist nun der Zusammenhang der täglichen und jährlichen Abweichung der Magnetnadel mit dem Licht begreiflich - und, wenn in jedem chemischen Proceß der Gegensatz sich löst, - begreiflich, daß *Licht* Ursache und Anfang alles chemischen Processes ist[2]?

[1] Oder umgekehrt vielmehr, der verbrennlichere ist immer auch der positiv-elektrische; woraus erhellt, daß der Körper, der verbrennt, nur das Maximum von + Elektricität erreicht hat.

[2] So ist es auch. Was ist denn das absolute Unverbrennliche? Ohne Zweifel nur das, womit alles andere verbrennt - der Sauerstoff. Aber eben dieses absolut Unverbrennliche , der Sauerstoff, ist auch Princip der negativen Elektricität, und es bestätigt sich also, was ich schon in den Ideen zu einer Philosophie der | *[S.320]* Natur (I. Bd., S. 130) gesagt habe, daß der Sauerstoff ein Princip negativer Art, und also gleichsam Repräsentant der Attraktivkraft ist, während das Phlogiston, oder, was dasselbe, positive Elektricität, Repräsentant des Positiven oder der Repulsivkraft ist. Es ist schon längst davon die Rede, daß die magnetischen, elektrischen, chemischen und endlich selbst die organischen Erscheinungen in Einen großen Zusammenhang verflochten werden. Dieser Zusammenhang muß aufgestellt werden. - Sicher läßt sich der Zusammenhang der Elektricität mit dem Verbrennungsproceß noch durch viele Experimente darstellen. Eines der neuesten, was mir bekannt ist, will ich hier anführen. Es findet sich in *Scherers* Journal der Chemie. Wenn eine Leidnerflasche mit Eisenfeilspänen gefüllt und öfter geladen und entladen wird, und man nimmt nach Verfluß einiger Zeit jenes Eisen heraus und bringt es auf einen Isolator, z.B. Papier, so fängt es an sich zu erhitzen, wird rothglühend, und verwandelt sich in ein Eisenoxyd. - Dieser Versuch verdient sehr wiederholt und genauer untersucht zu werden - er könnte leicht zu Neuem führen.

Jener große Zusammenhang, den eine wissenschaftliche Physik aufstellen muß, erstreckt sich über die ganze Natur. Es muß also, einmal aufgestellt, über die *Geschichte* der ganzen Natur ein neues Licht verbreiten. So ist es z.B. gewiß, daß alle Geologie ausgehen muß vom Erdmagnetismus. Aber durch den Magnetismus muß wieder die Erdelektricität bestimmt seyn. Der Zusammenhang von Nord und Süd mit dem Magnetismus zeigt sich ja sogar durch unregelmäßige Bewegungen der Magnetnadel. - Aber mit der allgemeinen Elektricität, welche ebenso wie die Schwere und wie der Magnetismus ihren Indifferenzpunkt hat - hängt wieder der allgemeine Verbrennungsproceß - hängen die vulkanischen Erscheinungen zusammen.

Also ist gewiß, daß vom allgemeinen Magnetismus bis herab zu den vulkanischen Erscheinungen Eine Kette geht. Indessen sind dieß alles nur einzelne Versuche.

Um jenen Zusammenhang in *volle* Evidenz zu setzen, fehlt uns das Centralphänomen oder das Centralexperiment, von dem schon Baco weissagt - ich meine das Experiment, in welchem alle jene Funktionen der Materie, Magnetismus, Elektricität u.s.w. in Einem Phänomen so zusammenlaufen, daß die *einzelne* unterscheidbar ist - daß nicht das eine unmittelbar sich in das andere verliert, sondern jede gesondert dargestellt werden kann, ein Experiment, was, wenn es erfunden ist, für die *gesammte* Natur das seyn muß, was der Galvanismus für die organische Natur ist. Man vergl. hiezu die Rede über Faraday's neueste Entdeckung (1832), S. 15. Sämmtliche Werke, 1. Abth., letzter Band. D. H.

I,3,320

f) Der dynamische Proceß ist nichts anderes als die zweite Construktion der Materie, und so viele Stufen des dynamischen Processes es gibt, so viele Stufen in der ursprünglichen Construktion der

Materie.

I,3,321

Dieser Satz ist der umgekehrte des Satzes e)[1]. Was im dynamischen Proceß am Produkt wahrgenommen wird, geschieht *jenseits* des Produkts mit den einfachen Faktoren aller Dualität.

Der erste Ansatz zur ursprünglichen Produktion ist die Begrenzung der Produktivität durch den ursprünglichen Gegensatz, der *als* Gegensatz (und als Bedingung aller Construktion) nur noch im *Magnetismus* unterschieden wird; die zweite Stufe der Produktion ist der *Wechsel* von Expansion und Contraktion, der *als* solcher nur noch in der *Elektricität* sichtbar wird; die dritte Stufe endlich ist der Uebergang jenes Wechsels in Indifferenz, der als solcher nur noch in den *chemischen* Erscheinungen erkannt wird.

Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß sind die *Kategorien* der ursprünglichen Construktion der Natur [der Materie] - diese entzieht sich uns und liegt jenseits der Anschauung, jene sind das davon Zurückbleibende, Feststehende, Fixirte - die allgemeinen Schemate der Construktion der Materie[2].

Und - um hier den Kreis in dem Punkte wieder zu schließen, von dem er anfing, wie in der organischen Natur in der Stufenfolge der Sensibilität, der Irritabilität und des Bildungstriebs in jedem Individuum das Geheimniß der Produktion der *ganzen organischen Natur* liegt, so liegt in der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes, so wie sie auch am einzelnen Körper unterschieden werden kann, das Geheimniß der Produktion der *Natur aus sich selbst* [der gesammten Natur][3].

[1] *Beweis*: Alle dynamischen Erscheinungen sind Erscheinungen des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz. Aber eben in diesem Uebergang wird die Materie ursprünglich construirt.

[2] In der schon erwähnten Rede über Faraday's neueste Entdeckung citirt der Verfasser diese Stelle (S. 75 der Originalausgabe), sowie §. 56. ff. der (ebenfalls *vor* Erfindung der Volta'schen Säule geschriebenen) Allgemeinen Darstellung des dynamischen Processes (Zeitschr. für spec. Phys. Bd. 1, Heft 2; Bd. IV. dieser Gesammtausgabe) als Beweis seiner *Vorausbehauptung* der durch die späteren Entdeckungen bestätigten *Einheit* des elektrischen und des chemischen Gegensatzes und des gleichen Zusammenhangs zwischen den magnetischen und chemischen Erscheinungen. (Man vergl. hiezu übrigens auch die Anmerk. 2 der Seite 319). D. H.

[3] Jedes Individuum ist Ausdruck der ganzen Natur. So wie die Existenz des | *[S.322] einzelnen* organischen Individuums auf jener Stufenfolge beruht, so die ganze organische Natur. Den ganzen Reichthum und die Mannichfaltigkeit ihrer Produkte erhält die organische Natur nur dadurch, daß sie das Verhältniß jener drei Funktionen beständig verändert. - Ebenso bringt die unorganische Natur den ganzen Reichthum ihrer Produkte dadurch hervor, daß sie das Verhältniß jener drei Funktionen der Materie ins Unendliche verändert; denn Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß sind Funktionen der Materie überhaupt, und nur insofern Kategorien für die Construktion aller Materie. Dieß, daß jene drei nicht Erscheinungen einzelner Materien, sondern *Funktionen der Materie überhaupt,* ist der eigentliche und innerste Sinn der dynamischen Physik, die sich eben dadurch weit über alle andere Physik erhebt.

I,3,322

C.

Wir sind jetzt der Auflösung unsrer Aufgabe, die Construktion der organischen und anorgischen Natur

auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen, näher gerückt.

Die anorgische Natur ist das Produkt der *ersten*, die organische das Produkt der *zweiten* Potenz[1] - (so wurde oben festgesetzt; es wird sich bald zeigen, daß sie Produkt einer noch höheren Potenz ist); - darum erscheint diese in Bezug auf jene zufällig, jene in Bezug auf diese nothwendig. Die anorgische Natur kann ihren Anfang nehmen aus *einfachen* Faktoren, die organische nur aus *Produkten*, die wieder zu Faktoren werden. Darum wird eine anorgische Natur überhaupt erscheinen als von jeher gewesen, die organische als *entstanden.*

In der organischen Natur kann es zur Indifferenz auf dem Wege nicht kommen, auf welchem es in der anorgischen dazu kommt, weil das Leben eben in dem beständigen *Verhindern*, ***daß** es zur Indifferenz komme* [im Verhindern des absoluten Uebergangs der Produktivität ins Produkt] besteht, wodurch freilich nur ein Zustand herauskommen kann, der der Natur gleichsam abgezwungen ist.

Durch die Organisation wird die Materie, die durch den chemischen Proceß schon zum zweitenmal zusammengesetzt ist, noch einmal zurückversetzt in den Anfangspunkt der Bildung (der oben beschriebene Kreis noch einmal geöffnet); es ist kein Wunder, daß die immer wieder in die Bildung zurückgeworfene Materie endlich als das vollkommenste Produkt wiederkehre.

[1] Das organische Produkt nämlich kann nur gedacht werden als bestehend unter dem Ankämpfen einer äußeren Natur.

I,3,323

Dieselben Stufen, welche die Produktion der Natur ursprünglich durchläuft, durchläuft auch die Produktion des organischen Produkts, nur daß diese auf *der ersten Stufe* schon mit Produkten der *einfachen* Potenz wenigstens anfängt. - Auch die organische Produktion beginnt mit Begrenzung, nicht der *ursprünglichen* Produktivität, sondern der *Produktivität eines Produkts*, auch die organische Bildung geschieht durch den Wechsel von Expansion und Contraktion, wie die ursprüngliche, aber es ist ein Wechsel, der nicht in der einfachen Produktivität, sondern in der zusammengesetzten statt hat.

Aber im chemischen Proceß ist das alles auch[1], und im chemischen Proceß kommt es doch zur Indifferenz. Der Lebensproceß muß also wieder die höhere Potenz des chemischen seyn, und wenn das Grundschema von diesem Duplicität, wird das Schema von jenem *Triplicität* seyn müssen [wird jener ein Proceß der dritten Potenz seyn]. Aber das Schema der Triplicität ist [wirklich] das [Grundschema] des galvanischen Processes (*Ritters* Beweis etc. S. 172), also steht der galvanische Proceß (oder der Proceß der Erregung) eine Potenz höher als der chemische, und das Dritte, was diesem fehlt und was jener hat, verhindert, daß es zur Indifferenz im organischen Produkt komme[2].

Da es die Erregung zur Indifferenz im einzelnen Produkt nicht kommen läßt, und der Gegensatz doch da ist (denn noch immer folgt uns jener ursprüngliche Gegensatz)[3], so bleibt der Natur nichts übrig,

[1] Auch der chemische Proceß hat nicht substratlose oder einfache Faktoren, er hat *Produkte* zu Faktoren.

[2] Dieselbe Ableitung ist schon im Entwurf S. 177 [ob. S. 163] gegeben. - Was die dynamische Aktion sey, welche nach dem Entwurf auch Ursache der Erregbarkeit ist, ist jetzt wohl klar genug. Es ist die *allgemeine Aktion*, die überall durch Aufhebung der Indifferenz bedingt ist, und die zuletzt gegen Intussusception (Indifferenz der Produkte) tendirt, wo sie nicht wie im Proceß der Erregung beständig daran verhindert wird. (Anmerk. des Originals).

[3] Der Abgrund von Kräften, in den wir hier hinabsehen, öffnet sich schon durch die Eine Frage: welchen Grund in der *ersten* Construktion unserer Erde es wohl haben möge, daß keine Erzeugung neuer Individuen anders als unter Bedingung entgegengesetzter Potenzen auf ihr möglich ist? Vergl. eine Aeußerung von Kant über diesen Gegenstand in seiner Anthropologie. (Anmerk. des Originals).

I,3,324

als Trennung der Faktoren in *verschiedenen* Produkten[1]. - Die Bildung des einzelnen Produkts kann eben deßwegen keine vollendete Bildung, und das Produkt kann nie aufhören produktiv zu seyn[2]. - Der Widerspruch in der Natur ist der, daß das Produkt *produktiv* (d.h. Produkt der dritten Potenz seyn), und daß doch das Produkt *als* Produkt der dritten Potenz in Indifferenz übergehen soll[3].

Diesen Widerspruch sucht die Natur dadurch zu lösen, daß sie die *Indifferenz* selbst durch *Produktivität* vermittelt, aber auch dieß gelingt nicht, denn der Akt der Produktivität ist nur der zündende Funke eines neuen Erregungsprocesses; das Produkt der Produktivität ist eine *neue Produktivität*. - In diese als ihr Produkt geht nun freilich die Produktivität des *Individuums* über, das Individuum hört also schneller oder langsamer auf produktiv zu seyn, aber eben damit hört es auch auf Produkt der dritten Potenz zu seyn, und den Indifferenzpunkt erreicht die Natur mit ihm erst, nachdem es zu einem Produkt der zweiten Potenz herabgekommen ist[4].

[1] Es können die beiden Faktoren nie *Eines* seyn, sondern müssen in verschiedene *Produkte* getrennt seyn - damit so die Differenz permanent sey.

[2] Es kommt in dem Produkt zur Indifferenz der ersten und selbst der zweiten Potenz (es kommt z.B. durch die Erregung selbst zu einem Ansatz von *Masse* [d.h. zur Indifferenz der ersten Ordnung], und selbst zu *chemischen Produkten* [d.h. zur Indifferenz der zweiten Ordnung], aber zur Indifferenz der dritten Potenz kann es nicht kommen, weil diese selbst ein widersprechender Begriff ist. (Anm. des Originals).

[3] Das Produkt ist produktiv nur dadurch, daß es Produkt der dritten Potenz ist. Nun ist aber der Begriff des produktiven Produkts selbst ein Widerspruch. Was Produktivität ist, ist nicht Produkt, und was Produkt ist, ist nicht Produktivität. Also ist ein Produkt der dritten Potenz selbst ein widersprechender Begriff. Man sieht eben daraus, welch' ein höchst künstlicher und der Natur gleichsam abgedrungener - wider ihren Willen bestehender - Zustand das Leben ist.

[4] Aus welchen Widersprüchen das Leben hervorgehe, und daß es überhaupt nur ein gesteigerter Zustand *gemeiner* Naturkräfte sey, zeigt nichts mehr, als der Widerspruch der Natur in dem, was sie durch die *Geschlechter* zu erreichen versucht, ohne es erreichen zu können. - Die Natur *haßt* das Geschlecht, und wo es entsteht, entsteht es wider ihren Willen. Die Trennung der Geschlechter ist ein unvermeidliches Schicksal, dem sie, nachdem sie einmal organisch ist, sich fügen muß, und das sie nie verwinden kann. - Durch jenen Haß gegen die Trennung selbst sieht sie sich in den Widerspruch verwickelt, daß sie, was ihr | *[S.325]* zuwider ist, aufs sorgfältigste ausbilden und auf den Gipfel der Existenz führen muß, als ob es ihr darum zu thun wäre, da sie doch immer nur nach der Rückkehr in die Identität der Gattung verlangt, welche aber an die (nie aufzuhebende) Duplicität der Geschlechter als an eine unvermeidliche Bedingung gefesselt ist. - Daß sie das Individuum nur gezwungen und der Gattung wegen ausbildet, erhellt daraus, daß ihr, wo sie in einer Gattung das Individuum länger erhalten zu wollen *scheint* (obgleich dieß nie der Fall ist), dagegen die Gattung unsicherer wird, indem sie die Geschlechter weiter auseinander halten und gleichsam voreinander flüchten muß. In dieser Region der Natur ist der Verfall des Individuums minder sichtbar schnell, als da wo die Geschlechter sich näher sind, wie in der schnell hinwelkenden Blume, wo sie bei ihrem Entstehen schon in den Einen Kelch wie in das Brautbett gefaßt sind, wo aber eben deßwegen auch die *Gattung gesicherter* ist.

Die Natur ist *das trägste Thier* und verwünscht die Trennung, weil diese allein ihr den Zwang der Thätigkeit auferlegt; sie ist nur thätig um jenes Zwangs los zu werden. - Die Entgegengesetzten müssen ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen, und sich ewig suchen, um sich nie zu finden; nur in *diesem* Widerspruch liegt der Grund aller Thätigkeit der Natur. (Anmerk. des Originals).

I,3,325

Und nun das Resultat von dem allem? - Die Bedingung des organischen (wie des anorgischen) Produkts ist Dualität. Allerdings, aber organisches *produktives Produkt ist* es nur dadurch, *daß die Differenz **nie** Indifferenz wird.*

Es ist [insofern] also *unmöglich,* die Construktion des organischen und anorgischen Produkts auf einen *gemeinschaftlichen* Ausdruck zu bringen, und die Aufgabe ist unrichtig, also auch die Auflösung

unmöglich. Die Aufgabe setzt voraus, organisches und anorgisches Produkt seyen sich *entgegengesetzt*, da doch jenes nur die *höhere Potenz* von diesem und nur durch die höhere Potenz der Kräfte hervorgebracht ist, durch welche auch dieses hervorgebracht wird. - Sensibilität ist nur die höhere Potenz des Magnetismus, Irritabilität nur die höhere Potenz der Elektricität, Bildungstrieb nur die höhere Potenz des chemischen Processes. - Aber Sensibilität und Irritabilität und Bildungstrieb sind alle nur begriffen in jenem *Einem* Proceß der Erregung. (Der Galvanismus afficirt sie alle).[1] Aber sind sie nur die höheren Funktionen des Magnetismus, der Elektricität u.s.w., so muß es auch

[1] Seine Wirkung auf Reproduktionskraft (sowie Rückwirkung besonderer Zustände dieser Kraft auf galvanische Erscheinungen) ist noch weniger beachtet, als wohl nöthig und nützlich wäre. S. den Entw. S. 193 [ob. S. 177]. (Anmerk. des Originals).

I,3,326

für diese wieder eine solche höhere Synthesis in der Natur geben[1], welche aber ohne Zweifel nur in der Natur, insofern sie als Ganzes betrachtet *absolut* organisch ist, gesucht werden kann.

Und dieß ist denn auch das Resultat, auf welches jede ächte Naturwissenschaft führen muß, daß nämlich der Unterschied zwischen organischer und anorgischer Natur nur in der Natur als Objekt sey, und daß die Natur als ursprünglich-*produktiv* über beiden schwebe[2].

[1] Vergl. oben die Anm. S. 14 [hier S. 279]. (Anmerkung des Originals.)

[2] Daß es also auch dieselbe Natur ist, welche durch dieselben Kräfte die organischen und die allgemeinen Naturerscheinungen hervorbringt, nur daß diese Kräfte in der organischen Natur in einem gesteigerten Zustand sind.

Es ist noch Eine Bemerkung übrig, die wir machen können, nicht so sehr ihres eignen Interesses wegen, als um das zu rechtfertigen, was wir oben über das Verhältniß unsers Systems zu dem bisher sogenannten dynamischen gesagt haben. - Wenn man nämlich fragt, als was jener ursprüngliche, in dem Produkt aufgehobene, oder vielmehr fixirte Gegensatz in dem Produkt auf dem Standpunkt der Reflexion sich zeigen werde, so kann man, was man durch Analysis davon in dem Produkt findet, nicht besser bezeichnen, als durch *Expansiv*- und *Attraktiv*- (oder retardirende) *Kraft*, wozu denn doch immer noch die *Schwerkraft* als das Dritte hinzukommen muß, wodurch jene Entgegengesetzten erst das werden, was sie sind.

Indeß gilt diese Bezeichnung nur für den Standpunkt der Reflexion oder der *Analysis*, und kann zur *Synthesis* gar nicht gebraucht werden, und so hört unser System gerade da auf, wo *Kants* und seiner Nachfolger dynamische Physik anfängt, nämlich bei dem Gegensatz wie er in dem ***Produkt*** sich vorfindet.

Und hiermit übergibt der Verfasser diese Anfangsgründe einer speculativen Physik den denkenden Köpfen des Zeitalters, indem er sie bittet, in dieser - *keine* geringen Aussichten eröffnenden Wissenschaft gemeine Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntnissen oder äußern Verhältnissen abgeht, durch die ihrigen zu ersetzen.

[I,3,327]

System
des
transscendentalen Idealismus.

1800.

[I,3,329]

Vorrede.

Daß ein System, welches die ganze, nicht bloß im gemeinen Leben sondern selbst in dem größten Theil der Wissenschaften herrschende Ansicht der Dinge völlig verändert und sogar umkehrt, wenn schon seine Principien auf das strengste bewiesen sind, einen fortdauernden Widerspruch selbst bei solchen finde, welche die Evidenz seiner Beweise zu fühlen oder wirklich einzusehen im Stande sind, kann seinen Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abstrahiren, welche unmittelbar mit einer solchen veränderten Ansicht die geschäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung herbeiführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweise nicht leugnen, auch weiß man nichts, was gewiß und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu setzen, aber man fürchtet sich vor den als ungeheuer vorgespiegelten Consequenzen, die man aus denselben zum voraus hervorgehen sieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu lösen, welche die Principien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müssen. Da man aber von jedem, welcher an philosophischen Untersuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht verlangen kann, daß er jeder Abstraktion fähig sey, und die Principien in der höchsten Allgemeinheit aufzufassen wisse, in welcher das Einzelne völlig verschwindet, und in der, wenn sie nur die höchste ist, sicher auch die Auflösung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten ist, so ist es natürlich, daß bei der ersten Errichtung des Systems alle ins Einzelne herabsteigenden Untersuchungen entfernt, und nur das Erste,

I,3,330

was nöthig ist, die Principien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel gesetzt werden. Indeß findet doch ein jedes System den sichersten Probirstein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erschütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt. Es ist dieß aber eben das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Nothwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt

aus derselben hervorgehen zu lassen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, daß diese Schrift Fragen und Gegenstände berühren muß, welche bei sehr vielen von solchen, die sich jetzt wohl in philosophischen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen sind, indem sie noch an den ersten Anfangsgründen des Systems hangen, über welche sie, sey es aus ursprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit ersten Principien alles Wissens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen, nicht hinwegkommen können. Auch ist für diese Klasse, obgleich die Untersuchung, wie sich versteht, bis auf die ersten Grundsätze zurückgeht, doch von dieser Schrift wenig zu erwarten, da in Ansehung der ersten Untersuchungen in derselben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des

I,3,331

Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre, nur daß in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darstellung in Ansehung einiger Punkte eine größere Deutlichkeit erlangt haben mag, als sie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein ursprünglicher Mangel des Sinns wenigstens nimmermehr ersetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß seyn kann, daß kein nothwendiges Mittelglied übersprungen sey, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine *Stufenfolge* von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transscendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist, welche eben deßwegen die beiden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht, welche der Verfasser bis dahin nur behauptet hat, ist daher in der Transscendental-Philosophie und insbesondere in derjenigen Darstellung davon zu suchen, welche das gegenwärtige Werk

I,3,332

enthält, welches darum als ein nothwendiges Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie zu betrachten ist. Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, daß dieselben Potenzen der Anschauung,

welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und da jene Grenze eben die der theoretischen und praktischen Philosophie ist, daß es sonach für die bloß theoretische Betrachtung gleich gültig ist, das Objektive oder das Subjektive zum Ersten zu machen, indem für das Letztere nur die praktische Philosophie (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entscheiden kann, daß also auch der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der *Natur-Philosophie* bekannt sind, den Schluß ziehen, daß es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfasser diese Wissenschaft der Transscendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsere ganze Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deduktionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Funktionen, dem Organismus u.s.w. in dem vorliegenden Werk geführt worden sind, so sind es zwar idealistische, deßwegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend ansehen) teleologische Ableitungen, welche im Idealismus ebenso wenig als in einem andern System befriedigend seyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweise, daß es zum Behuf der Freiheit oder der praktischen Zwecke nothwendig ist, daß es Materie mit diesen oder jenen Bestimmungen gebe, oder daß die Intelligenz ihr Handeln auf die Außenwelt als durch einen Organismus vermittelt anschaue, so läßt mir doch dieser Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen *Mechanismus* denn die Intelligenz gerade eben das anschaue, was zu jenem Behuf nothwendig

I,3,333

ist. Vielmehr müssen alle Beweise, welche der Idealist für das Daseyn bestimmter Außendinge führt, aus dem ursprünglichen Mechanismus des Anschauens selbst, d.h. durch eine wirkliche *Construktion* der Objekte geführt werden. Die bloß teleologische Wendung der Beweise würde darum, weil die Beweise idealistisch sind, doch das eigentliche Wissen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologische Erklärung eines Objekts mich schlechterdings nichts über seinen wirklichen Ursprung lehren kann.

Die Wahrheiten der *praktischen* Philosophie können in einem Systeme des transscendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebenso gut transscendental deducirt zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur. Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzten, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständniß aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der *Teleologie* betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, daß sie den einzigen Weg anzeigen, die Coexistenz des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. - Endlich wegen der Lehrsätze über die *Philosophie der Kunst*, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen, zu bedenken, daß die ganze Untersuchung, welche an sich betrachtet eine unendliche ist, hier bloß in der Beziehung auf das System der Philosophie angestellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieses großen Gegenstandes zum voraus von der Betrachtung ausgeschlossen werden mußten.

I,3,334

Schließlich bemerkt der Verfasser, daß es ein Nebenzweck gewesen sey, eine so viel möglich allgemein lesbare und verständliche Darstellung des transscendentalen Idealismus zu geben, und daß ihm dieß schon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaßen gelungen seyn könne, davon hat ihn eine zweimalige Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Systems überzeugt.

Diese kurze Vorrede aber wird hinreichend seyn, in denjenigen, welche mit dem Verfasser auf demselben Punkte stehen, und an der Auflösung derselben Aufgaben mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des ersten sich bewußt sind, noch das andere aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind.

Jena, Ende März 1800.

[I,3,335]

Uebersicht.[1]

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

I,3,336

I,3,337

Seite

I,3,338

Seite

[I,3,339]

Einleitung.

§. 1.
Begriff der Transscendental-Philosophie.

1. Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. - Denn man *weiß* nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles *Subjektiven* dagegen heiße das Ich, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem *Wissen* ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst - *indem* ich weiß - ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. - Indem ich diese Identität *erklären will*, muß ich sie schon *aufgehoben* haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als

I,3,340

Erklärungsprincip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den einen dem andern *vorsetzen,* von dem einen *ausgehen,* um von ihm auf den andern zu kommen; von *welchem* von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

A. *Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

Der Begriff des Subjektiven ist nicht *enthalten* im Begriff des Objektiven, vielmehr schließen sich beide gegenseitig aus. Das Subjektive muß also zum Objektiven *hinzukommen.* - Im Begriff *der Natur* liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sey, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde seyn, wenn auch nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch *so* ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das *Objektive* als *Erstes* an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der *Naturwissenschaft,* die dasselbe thut. - *Daß* die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich - und ohne es zu wissen - wenigstens sich *nähere,* kann hier *nur* kurz gezeigt werden.

Wenn alles *Wissen* gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen; es muß daher nothwendig *zwei* Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich seyn, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller *Naturwissenschaft* ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dieß und nichts anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen *Theorie* zu bringen. - Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige

I,3,341

hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. - Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. - Die todten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. - Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.

Dieß mag hinreichend seyn, zu beweisen, daß die Naturwissenschaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur *Natur-Philosophie,* welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist[1].

B. *Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

[1] Die weitere Ausführung des Begriffs einer Naturphilosophie und ihrer nothwendigen Tendenz ist in den Schriften des Verfassers: *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,* verbunden mit der *Einleitung* zu diesem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erste Heft der *Zeitschrift* für speculative Physik enthalten wird [Band IV. dieser Gesammtausgabe], zu suchen.

I,3,342

Wenn *alles* Wissen auf der Uebereinstimmung dieser beiden beruht (1), so ist die Aufgabe diese Uebereinstimmung zu erklären ohne Zweifel die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die *Hauptaufgabe der Philosophie*.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. - Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig nothwendig sind, so muß das Resultat der Operation dasselbe seyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das *Objektive* zum Ersten zu machen, und das Subjektive daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der *Natur-Philosophie*.

Wenn es also eine *Transscendental-Philosophie* gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom *Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen*. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transscendental-Philosophie getheilt, und wenn *alle* Philosophie darauf ausgehen muß, *entweder* aus der Natur eine Intelligenz, *oder* aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, *die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie.*

§. 2.
Folgesätze.

Wir haben durch das Bisherige nicht nur den Begriff der Transscendental-Philosophie deducirt, sondern dem Leser zugleich einen Blick in das ganze System der Philosophie verschafft, das, wie man sieht, durch zwei Grundwissenschaften vollendet wird, die, einander entgegengesetzt im Princip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen. Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die Eine Grundwissenschaft

I,3,343

desselben soll hier aufgestellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerst genauer charakterisirt werden[1].

1) Wenn der Transscendental-Philosophie das *Subjektive* - das *Erste,* und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles andern ist (§. 1), so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Natur-Philosoph nicht so sehr zu verhindern sucht als Einmischung des Subjektiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transscendental-Philosoph nichts so sehr als Einmischung des Objektiven in das rein subjektive Princip des Wissens. - Das Ausscheidungsmittel ist

der absolute Skepticismus - nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, sondern gegen das Grundvorurtheil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn außer den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurtheilen gibt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, außer dem Philosophen, allen übrigen statt der Principien alles Wissens, und dem bloßen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern sich reduciren, ist kein anderes, als *daß es Dinge außer uns gebe*; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüssen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengesetzten Beweis sich ausrotten läßt (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), Ansprüche macht auf *unmittelbare* Gewißheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewußtseyn komme, - für nichts

[1] Erst durch die Vollendung des Systems der Transscendental-Philosophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur-Philosophie, als ergänzender Wissenschaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur-Philosophie erfüllen kann.

I,3,344

mehr als für ein Vorurtheil - zwar für ein angeborenes und ursprüngliches - aber deßwegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, daß ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewiß seyn kann, doch ebenso blindlings und ohne Gründe wie ein solcher angenommen wird, weiß der Transscendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, daß jener Satz versteckterweise, und ohne daß man es bis jetzt einsieht, - nicht zusammenhange, sondern identisch und eins und dasselbe sey mit einem unmittelbar Gewissen, *und diese Identität aufzuzeigen, wird* eigentlich das Geschäft der Transscendental-Philosophie seyn.

2) Nun gibt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses außer dem Satz: *Ich bin; der,* weil er *außerhalb* des unmittelbaren Bewußtseyns selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das *absolute Vorurtheil* ist, das *zuerst* angenommen werden muß, wenn irgend etwas anderes gewiß seyn soll. - Der Satz: *Es gibt Dinge außer uns*, wird also für den Transscendental-Philosophen auch nur gewiß seyn durch seine Identität mit dem Satze: *Ich bin*, und seine Gewißheit wird auch nur *gleich seyn* der Gewißheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt.

Das transscendentale Wissen würde sich diesem nach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

Erstens, daß ihm die Gewißheit vom Daseyn der Außendinge ein bloßes Vorurtheil ist, über das es hinaus geht, um seine Gründe aufzusuchen. (Es kann dem Transscendentalphilosophen nie darum zu thun seyn, das Daseyn der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil ist, äußere Gegensätze als wirklich anzunehmen).

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: *Es sind Dinge außer mir*, die im gemeinen Bewußtseyn zusammenfließen, trennt (den einen dem andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen und den unmittelbaren Zusammenhang, der in jenem nur gefühlt

I,3,345

wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Akt dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transscendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist.

3) Wenn dem Transscendental-Philosophen nur das Subjektive ursprüngliche Realität hat, so wird er auch nur das Subjektive im Wissen sich unmittelbar zum Objekt machen: das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anstatt daß im gemeinen Wissen *das Wissen selbst* (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transscendentalen umgekehrt über dem Akt des Wissens das Objekt *als* solches verschwinden. Das transscendentale Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist.

So gelangt z.B. von der Anschauung nur das Objektive zum gemeinen Bewußtseyn, das Anschauen selbst verliert sich im Gegenstand; indeß die transscendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Akt des Anschauens hindurch das Angeschaute erblickt. - So ist das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrschen, aber ohne *als* Begriffe unterschieden zu werden; indeß das transscendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Akts sich bewußt wird, zum *Begriff des Begriffs* sich erhebt. - Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das *Handeln selbst* vergessen; das Philosophiren ist auch ein *Handeln*, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges *Selbstanschauen* in diesem Handeln.

Die Natur der transscendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, *daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtseyn flieht, und absolut nicht-objektiv ist, zum Bewußtseyn gebracht, und objektiv wird,* kurz, *in einem beständigen sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven.*

Die transscendentale Kunst wird eben in der Fertigkeit bestehen sich beständig in dieser Duplicität des Handels und des Denkens zu erhalten.

I,3,346

§. 3.
Vorläufige Eintheilung der Transscendental-Philosophie.

Vorläufig ist diese Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erst in der Wissenschaft selbst abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wissenschaft zurück.

Die Transscendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sey, vorausgesetzt, daß das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde.

Es ist also nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das *Wissen selbst,* und das *Wissen überhaupt,* was sie sich zum Objekt macht.

Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muß die Transscendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle anderen abgeleitet werden, wird ausgedrückt im *ersten Princip dieser Philosophie,* und die Aufgabe ein solches zu finden heißt nichts anderes, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist.

Die Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Ueberzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. - Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurückversetzt, so findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch daß

unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen *nichts anderes* ist, als was wir an ihnen vorstellen. - Der Zwang in unsern objektiven Vorstellungen wird daraus erklärt, daß die Dinge unveränderlich bestimmt, und durch diese Bestimmtheit der Dinge mittelbar auch unsere Vorstellungen bestimmt seyen. Durch diese erste und ursprünglichste Ueberzeugung ist

I,3,347

die erste Aufgabe der Philosophie bestimmt: zu erklären, wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existirenden Gegenständen. - Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, daß wir also allerdings die Dinge erkennen, wie sie an *sich* sind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde sich z.B. die Physik verirren, ohne jene Voraussetzung der absoluten Identität des Seyns und des Erscheinens?) - so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der *theoretischen* Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat.

B. Die zweite ebenso ursprüngliche Ueberzeugung ist, daß Vorstellungen, die *ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit,* in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können.

Diese Ueberzeugung ist der ersten entgegengesetzt. Nach der ersten wird angenommen: die Gegenstände seyen *unveränderlich bestimmt,* und durch sie unsere Vorstellungen; nach der andern: die Gegenstände seyen *veränderlich,* und zwar durch die Causalität von Vorstellungen in uns. Nach der ersten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorstellung, oder ein Bestimmtwerden der Vorstellung durch ein Objektives, nach der zweiten ein Uebergang aus der Welt der Vorstellung in die wirkliche, oder ein Bestimmtwerden des Objektiven durch eine (frei entworfene) Vorstellung in uns statt.

Durch diese zweite Ueberzeugung ist ein zweites Problem bestimmt, dieses: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich sey, so, daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme.

Da auf jener Voraussetzung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe *praktische Philosophie.*

C. Aber mit diesen beiden Problemen sehen wir uns in einen Widerspruch verwickelt. - Nach B wird gefordert eine Herrschaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie ist aber eine solche denkbar, wenn (nach A) die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objektiven ist? - Umgekehrt, ist die wirkliche Welt

I,3,348

etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unsere Vorstellung sich richten muß (nach A), so ist unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne (nach B). - Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserem Erkenntniß Wahrheit, und in unserem Wollen Realität sey.

Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt - und die Auflösung dieses Problems, oder die Beantwortung der Frage: *wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden*? ist nicht die *erste*, aber die *höchste* Aufgabe der Transscendental-Philosophie.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses Problem weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie aufgelöst werden kann, sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und

weder theoretisch noch praktisch, sondern *beides* zugleich ist.

Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine *vorherbestimmte Harmonie* existirt. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine *produktive* Thätigkeit, welche im Wollen sich äußert; alles freie Handeln ist produktiv, nur *mit Bewußtseyn* produktiv. Setzt man nun, da beide Thätigkeiten doch nur im Princip Eine seyn sollen, daß dieselbe Thätigkeit, welche im freien Handeln *mit Bewußtseyn* produktiv ist, im Produciren der Welt *ohne Bewußtseyn* produktiv sey, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, dieß alles verhalte sich wirklich so, so wird jene

I,3,349

ursprüngliche Identität der im Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit mit der, welche im Wollen sich äußert, in den Produkten der ersten sich darstellen, und diese Produkte werden erscheinen müssen als Produkte einer zugleich *bewußten und bewußtlosen* Thätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtseyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; *sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu seyn.* - Die Philosophie der *Naturzwecke,* oder die Teleologie ist also jener Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie.

D. Es ist bisher nur überhaupt die Identität der bewußtlosen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die im Wollen sich äußert, postulirt worden, ohne daß entschieden wäre, worin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns.

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Princip zurückkehrt. - Die Transscendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene *Identität* - die höchste Auflösung ihres ganzen Problems - *in ihrem Princip* (im Ich) nachweisen könnte.

Es wird also postulirt, daß im Subjektiven, *im Bewußtseyn selbst,* jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine solche Thätigkeit ist allein die *ästhetische,* und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Thätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) *ohne* Bewußtseyn gibt die wirkliche, *mit* Bewußtseyn die ästhetische Welt.

Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie - und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes - *die Philosophie der Kunst.*

I,3,350

§. 4.
Organ der Transscendental-Philosophie.

1. Das einzig unmittelbare Objekt der transscendentalen Betrachtung ist das Subjektive (§. 2); das einzige Organ dieser Art zu philosophiren also der *innere Sinn,* und ihr Objekt von der Art, daß es nicht einmal so wie das der Mathematik Objekt der äußern Anschauung werden kann. - Das Objekt der

Mathematik ist freilich so wenig *außerhalb* des Wissens vorhanden, als das der Philosophie. Das ganze Daseyn der Mathematik beruht auf der Anschauung, sie existirt also auch nur in der Anschauung, aber diese Anschauung selbst ist eine äußere. Dazu kommt, daß es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Construktion) selbst, sondern nur mit dem Construirten zu thun hat, was sich allerdings äußerlich darstellen läßt, indeß der Philosoph lediglich auf den *Akt der Construktion selbst* sieht, der ein absolut innerer ist.

2. Noch mehr, die Objekte des Transscendental-Philosophen existiren gar nicht, als insofern sie frei producirt werden. - Zu dieser Produktion kann man nicht nöthigen, so wie man etwa durch die äußere Verzeichnung einer mathematischen Figur nöthigen kann dieselbe innerlich anzuschauen. Gleichwohl beruht ebenso, wie die Existenz einer mathematischen Figur auf dem äußern Sinn beruht, die ganze Realität eines philosophischen Begriffs einzig auf *dem innern Sinn.* Das ganze Objekt dieser Philosophie ist kein anderes als das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen. Dieses Handeln ist nur zu begreifen durch eigne unmittelbare innere Anschauung, und diese ist wieder nur durch Produktion möglich. Aber nicht genug. Im Philosophiren ist man nicht bloß das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, *erstens,* daß man in einer beständigen innern Thätigkeit, in einem beständigen Produciren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, *zweitens,* daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produciren begriffen, mit Einem Wort,

I,3,351

daß man immer zugleich das Angeschaute (Producirende) und das Anschauende sey.

3. Durch diese beständige Duplicität des Producirens und Anschauens soll Objekt werden, *was sonst durch nichts reflektirt wird.* - Es kann *hier* nicht, wohl aber in der Folge bewiesen werden, daß dieses Reflektirtwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen *ästhetischen Akt* der Einbildungskraft möglich ist. Indeß ist aus dem, was schon hier bewiesen worden ist, so viel offenbar, daß alle Philosophie *produktiv* ist. Die Philosophie beruht also ebenso gut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt daß die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektiren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektiren. - Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der *ästhetische,* und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie (§. 3).

Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt. - Man sieht nicht ein, warum der Sinn für Philosophie eben allgemeiner verbreitet seyn sollte, als der für Poesie, besonders unter der Klasse von Menschen, die, sey es durch Gedächtnißwerk (nichts tödtet unmittelbarer das Produktive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende Spekulation das ästhetische Organ völlig verloren haben.

4. Es ist unnöthig, sich mit den Gemeinplätzen von *Wahrheitssinn,* von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig seyn könne, der die gewisseste (daß Dinge außer uns sind) in Anspruch nimmt. - Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine

I,3,352

Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, *vollkommen erklärt* zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, daß wahr sey, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. - Es bleibt dabei, daß die objektive Welt nur zu den nothwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewußtseyn (das Ich bin) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Nothwendigkeit der seinigen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es nothwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des nothwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, daß, was bloß in unserem Anschauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektirt wird.

Wie die Naturwissenschaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt (§. 1), so die Transscendental-Philosophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, *daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisirt*, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

[I,3,353]

Erster Hauptabschnitt.
Vom Princip des transscendentalen Idealismus.

Erster Abschnitt.
Von der Nothwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Princips des Wissens.

1. Es wird indeß als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt *Realität* sey, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seyen. - Ob in unserem Wissen *wirklich* Realität sey, wird davon abhangen, ob diese erst abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen.

Wenn alles Wissen auf der Uebereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht (Einl. §. 1), so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht *unmittelbar* wahr sind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloße Zusammenstellung eines Subjektiven mit einem Subjektiven begründet kein eigentliches Wissen. Und umgekehrt, das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein *vermitteltes* seyn kann.

Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.

2. Es wird als *Hypothese* angenommen, in unserem Wissen sey ein *System*, das heißt, es sey ein Ganzes, was sich selbst trägt und

I,3,354

in sich selbst zusammenstimmt. - Der Skeptiker leugnet diese Voraussetzung, wie die erste, und sie ist,

wie jene, nur durch die That selbst beweisen. - Was wäre es denn, wenn auch unser Wissen, ja wenn unsere ganze Natur in sich selbst widersprechend wäre? - Also nur *angenommen*, unser Wissen sey ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriß das System der Philosophie seyn soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System (wie z.B. das des Weltbaues) den Grund seines Bestehens *in sich selbst* haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Princip desselben *innerhalb des Wissens selbst liegen.*

3. *Dieses Princip kann nur Eines seyn.* Denn alle Wahrheit ist sich absolut *gleich*. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. - Daß aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sey, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muß also nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wissen seyn.

4. Dieses Princip ist mittelbar oder indirekt Princip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direkt nur Princip *der Wissenschaft alles Wissens*, oder der Transscendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des *Wissens*, d.h. eine solche, welche das Subjektive zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Princip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches *absolut* höchstes Princip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transscendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, daß man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abstrahirt und nur das Subjektive im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Princip des *Seyns*, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Princip des *Wissens*.

I,3,355

Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens - *etwas* gäbe, das uns, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, *indem wir wissen*, nicht einmal zum Objekt wird, eben deßwegen, weil es *Princip* alles Wissens ist - daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transscendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? - Er sucht das Princip des Wissens *innerhalb des Wissens* (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann).

Die Behauptung: es gibt ein höchstes Princip des *Wissens*, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Princip des Seyns, eine *positive* sondern *eine negative, einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein *Wissen* ist.

Da der Transscendental-Philosoph (Einl. §. 1) überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, daß es subjektiv, das heißt, daß es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe; ob es, abstrahirt von uns, jenseits dieses *ersten* Wissens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerst gar nicht, und darüber muß die Folge entscheiden.

Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Princip der Philosophie macht, so ist dieß der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäß, die außer dem Subjektiven des Wissens nichts zum Objekt hat. - Daß das Selbstbewußtseyn der feste Punkt sey, an den *für uns* alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. - Daß nun aber dieses Selbstbewußtseyn nur die Modification eines höheren Seyns - (vielleicht eines höheren Bewußtseyns, und dieses eines noch höheren, und so ins Unendliche fort) seyn könne - mit

Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtseyn noch etwas überhaupt *Erklärbares* seyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen

I,3,356

können, weil eben durch das Selbstbewußtseyn die ganze Synthesis unsers Wissens erst gemacht wird - geht uns als Transscendental-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewußtseyn ist uns nicht eine Art des *Seyns*, sondern eine Art des *Wissens*, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt.

Es läßt sich sogar, um noch weiter zu gehen, beweisen, und ist zum Theil schon oben (Einl. §. 1) bewiesen worden, daß selbst, wenn das *Objektive* willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie *über* das Selbstbewußtseyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unsern Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, daß wir ein Absolutes, das *von sich selbst* die Ursache und die Wirkung - Subjekt und Objekt - ist, und da dieß ursprünglich nur durch Selbstbewußtseyn möglich ist, dadurch, daß wir wieder ein *Selbstbewußtseyn* als Erstes setzen; dieß geschieht in der Naturwissenschaft, für welche das Seyn ebenso wenig ursprünglich ist wie für die Transscendental-Philosophie (s. den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 5 [oben S. 12]), und welche das einzig Reelle in ein Absolutes setzt, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist - in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchsten Potenz wieder nichts anderes als Selbstbewußtseyn ist.

Der Dogmatismus, dem das *Seyn* das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regressus erklären; denn die Reihe von Ursachen und Wirkungen, an welchen seine Erklärung fortläuft, könnte nur durch etwas, was zugleich Ursache und Wirkung von sich ist, geschlossen werden; aber eben dadurch würde er in *Natur*-Wissenschaft verwandelt, welche selbst wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transscendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der consequente Dogmatismus existirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als *Naturwissenschaft* fortdauern, deren letztes Resultat wieder Princip der Transscendental-Philosophie wird).

I,3,357

Aus dem allem ist offenbar, daß das Selbstbewußtseyn den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt, und in jeder Richtung das Höchste bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe. - Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räsonnement verständlich und evident finden.

Es ist mir vorerst bloß darum zu thun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen, und *innerhalb des Wissens selbst* dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. - Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen *von mir selbst*. - Da ich mein Wissen nur *in sich selbst* begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewußtseyns), der, wenn es einen solchen gibt, nothwendig *außerhalb* des Wissens liegen muß. Das Selbstbewußtseyn ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. - Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtseyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seyns, sondern eine *Art des Wissens*, und *nur in dieser Qualität betrachte ich es hier.* Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird es mir ein Selbständiges und zum absoluten Princip - nicht alles Seyns, sondern *alles Wissens,* da *alles* Wissen (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß. - Daß das

Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses *erste Wissen* abhängig sey von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. Es ist bis jetzt ebenso *möglich,* daß alle Existenz nur die Modification eines Wissens, als daß alles Wissen nur die Modification einer Existenz ist. - Jedoch davon ganz abstrahirt, ganz abgesehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß das Accidens der Existenz ist - *für unsere Wissenschaft* wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es *in sich selbst* begründet, d.h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen.

I,3,358

Ob es *absolut* selbständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die *Bestimmung* der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einschränken,* nur nicht willkürlich *erweitern* kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens außer dem Wissen. - Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sey.

Allein was Philosophie *sey,* ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst seyn kann. *Daß* die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sey, kann nur durch die That selbst beantwortet werden, *dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.*

Wir behaupten indeß mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil behauptet, was man bisher unter Philosophie verstanden, sey nur als Wissenschaft des Wissens möglich, und habe nicht das *Seyn,* sondern das *Wissen* zum Objekt; ihr Princip könne also auch nicht ein Princip des Seyns, sondern nur ein Princip des Wissens seyn. - Ob, vom Wissen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerst nur zum Behuf unserer Wissenschaft als selbständig *angenommenen* Wissen alles Objektive abzuleiten, und jenes dadurch zur absoluten Selbständigkeit zu erheben, ob uns dieß sicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengesetzte Versuch, aus dem als selbständig angenommenen Seyn ein Wissen hervorzubringen, darüber muß die Folge entscheiden.

5. Durch die erste Aufgabe unserer Wissenschaft, zu versuchen, ob vom Wissen, als solchem (insofern es Akt ist), ein Uebergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, sondern ein Seyn, ein Bestehen ist), gefunden werden könne, durch diese Aufgabe schon ist das Wissen als

I,3,359

selbständig gesetzt; und gegen die Aufgabe selbst ist vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch diese Aufgabe selbst ist also zugleich gesetzt, daß das Wissen ein absolutes Princip *in sich selbst* habe, und dieses innerhalb des Wissens selbst liegende Princip *soll zugleich Princip der Transscendental-Philosophie als Wissenschaft seyn.*

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter *bestimmter Form.* Soll also durch jenes Princip das ganze System der Wissenschaft begründet seyn, so muß es nicht nur den *Inhalt,* sondern auch die *Form* dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die systematische nennt. - Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an,

welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat.

Was ist *wissenschaftliche Form* überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muß durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. - Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon *Wissenschaft,* es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft seyn, und so ins Unendliche fort. - Es fragt sich, wie dieser Cirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sey.

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Cirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im *Wissen* selbst (dem Objekt der Wissenschaft) ursprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, daß der *ursprüngliche Inhalt* des Wissens die *ursprüngliche Form,* und umgekehrt, *die ursprüngliche Form des Wissens* den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. - Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben untheilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. - Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch seyn mit der, das Princip alles Wissens zu finden.

I,3,360

Das Princip der Philosophie muß also ein solches seyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen. - Gegen ein erstes Princip der Philosophie ist unter anderm auch auf folgende Weise argumentirt worden. Das Princip der Philosophie muß sich in einem Grundsatz ausdrücken lassen: dieser Grundsatz soll ohne Zweifel kein bloß formeller, sondern ein materieller seyn. Nun steht aber jeder Satz, sein Inhalt sey welcher er wolle, unter den Gesetzen der Logik. Also setzt jeder materielle Grundsatz bloß dadurch, daß er ein solcher ist, höhere Grundsätze, die der *Logik,* voraus. - Es fehlt zu dieser Argumentation nichts, als daß man sie umkehre. Man denke sich irgend einen formellen Satz, z.B. A = A, als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist bloß die Form der Identität zwischen A und A; aber woher kommt mir denn A selbst? *Wenn* A ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höheren beantwortet werden. Die Analysis A = A setzt die Synthesis A voraus. Also ist offenbar, daß kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Cirkel, daß jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments ist also die der Grundsätze der Logik als *unbedingter,* das heißt von keinen höhern Sätzen abzuleitender. - Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze bloß dadurch, daß wir, was in den andern bloß Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf *wissenschaftliche* Art, so kann sie nur durch Abstraktion von den *obersten* Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als Grundsätze hinwiederum *selbst schon* die logische Form voraussetzen,

I,3,361

so müssen sie von der Art seyn, daß in ihnen *beides,* Form und Gehalt, wechselseitig sich bedingt und herbeiführt.

Nun kann aber die Abstraktion nicht eher gemacht werden, als diese höchsten Grundsätze des Wissens aufgestellt sind, die Wissenschaftslehre selbst zu Stande gebracht ist. Dieser neue Cirkel, daß die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Gesetzen der Logik zu Stande gebracht werden soll, findet dieselbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durcheinander bedingt sind, so muß die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form, und der Form sowohl als dem Gehalt nach absolut autonomisch seyn.

Zweiter Abschnitt.
Deduktion des Princips selbst.

Wir sprechen von einer Deduktion des höchsten Princips. Es kann nicht davon die Rede seyn, das Princip aus einem *höheren* abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis seines *Inhalts*. Der Beweis kann nur auf die *Dignität* dieses Princips, oder darauf gehen, zu beweisen, es sey das *höchste* und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen.

Diese Deduktion kann auf sehr verschiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem sie die leichteste ist, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarsten sehen läßt.

1) Daß überhaupt ein Wissen möglich sey - nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern irgend eines, wenigstens ein Wissen des Nichtwissens, gibt selbst der Skeptiker zu. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. - Bedingt? - so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wissen. (Daß irgend etwas in unserem Wissen seyn müsse, was wir nicht wieder aus etwas Höherem wissen, ist schon im vorhergehenden Abschnitt bewiesen).

I,3,362

Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse.

2) *Unbedingt* weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt ist. - Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in *identischen* Sätzen ausgedrückt ist, sey allein durch das Subjektive bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird ganz von dem Inhalt des Subjekts A abstrahirt. Ob A überhaupt *Realität* hat oder nicht, ist für dieses Wissen ganz gleichgültig. Wenn nun also ganz von der *Realität* des Subjekts abstrahirt wird, so wird A betrachtet, bloß insofern es *in uns* gesetzt, von uns *vorgestellt* wird; ob dieser Vorstellung etwas außer uns entspreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz ist evident und gewiß, ganz abgesehen davon, ob A etwas wirklich Existirendes, oder bloß Eingebildetes, oder selbst Unmögliches ist. Denn der Satz sagt nur so viel: indem ich A denke, denke ich nichts anderes als A. Das Wissen in diesem Satz ist also bloß *durch mein Denken* (das Subjektive) bedingt, d.h. nach der Erklärung, es ist *unbedingt*.

3) Aber in allem Wissen wird ein *Objektives* gedacht als zusammentreffend mit dem Subjektiven. In dem Satz A = A aber ist kein solches Zusammentreffen. Alles ursprüngliche Wissen geht also über die *Identität* des Denkens hinaus, und der Satz A = A muß selbst ein solches Wissen voraussetzen. - Nachdem ich A denke, denke ich es freilich als A; aber wie komme ich denn dazu, A zu denken? Ist es ein frei entworfener Begriff, so begründet er kein Wissen; ist es ein mit dem Gefühl der Nothwendigkeit entstandener Begriff, so muß er objektive Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädikat nicht *bloß durch die Identität des Denkens*, sondern etwas dem Denken Fremdartiges, von ihm Verschiedenes vermittelt sind, *synthetische* heißen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen, und nur in solchen ist ein wirkliches

Wissen, d.h. ein solches, das sein *Objekt* außer sich hat.

4) Nun sind aber synthetische Sätze nicht *unbedingt* - durch sich selbst gewiß, denn dieß sind nur identische oder analytische (2). Soll

I,3,363

also in synthetischen Sätzen - und dadurch in unserem ganzen Wissen - Gewißheit seyn, so müssen sie zurückgeführt werden auf ein *unbedingt Gewisses*, das heißt auf *die Identität des Denkens überhaupt*, was sich aber widerspricht.

5) Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, *daß irgend ein Punkt gefunden würde, worin das Identische und Synthetische Eins ist, oder irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch,* und *indem er synthetisch, zugleich identisch ist.*

Wie wir in Ansehung solcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objektives mit einem Subjektiven zusammentrifft (und dieß geschieht in jedem synthetischen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräsentirt hier immer das Subjektive, das Subjekt das Objektive) zur Gewißheit gelangen können, ist nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas *absolut wahr* ist. Denn gäbe es in unserem Wissen einen unendlichen Regressus von Princip auf Princip, so müßten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewißheit des Satzes) zu gelangen, bewußtlos wenigstens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt ist. Ist die Reihe wirklich unendlich, so kann sie auf keine Art durchlaufen werden. Ist sie nicht unendlich, so gibt es etwas Absolutwahres. - Gibt es ein solches, so muß unser ganzes Wissen und jede einzelne Wahrheit in unserem Wissen verflochten seyn mit jener absoluten Gewißheit; *das dunkle Gefühl* dieses Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. - Dieses dunkle Gefühl soll durch die Philosophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, daß jener Zusammenhang und die Hauptzwischenglieder desselben aufgezeigt werden.

b) Jenes Absolutwahre kann nur ein *identisches* Wissen seyn; da nun aber alles wahre *Wissen* ein synthetisches ist, so muß jenes Absolutwahre, indem es ein identisches Wissen ist, nothwendig zugleich wieder ein synthetisches seyn; wenn es also ein Absolutwahres gibt, so muß es auch einen Punkt geben, wo unmittelbar aus dem identischen

I,3,364

Wissen das synthetische, und aus dem synthetischen das identische entspringt.

6) Um die Aufgabe, einen solchen Punkt zu finden, auflösen zu können, müssen wir ohne Zweifel in den Gegensatz zwischen identischen und synthetischen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe miteinander verglichen, d.h. sie werden einander entweder gleich oder ungleich gesetzt. Im identischen Satze nun wird bloß *das Denken mit sich selbst* verglichen. - Der synthetische Satz hingegen geht hinaus über *das bloße* Denken; dadurch, daß ich das Subjekt des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädikat, das Prädikat kommt zum Subjekt *hinzu*; der Gegenstand ist also hier nicht *bloß* bestimmt durch sein Denken, er wird als *reell* betrachtet, denn reell ist eben, was durch das *bloße* Denken nicht erschaffen werden kann.

Wenn nun ein identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe, einen Punkt zu finden, wo das identische Wissen zugleich synthetisch ist, so viel als: *einen Punkt finden, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin* und *ohne alle Vermittlung* Eins sind.

Daß diese Aufgabe mit der, ein Princip alles Wissens zu finden, identisch ist, läßt sich noch kürzer so darthun. - Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide *ursprünglich* Eins - oder *wo die vollkommenste Identität des Seyns und des Vorstellens ist.*

7) Da nun die Vorstellung das Subjektive, das Seyn aber das Objektive ist, so heißt die Aufgabe aufs genauste bestimmt so viel: *den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt* Eines sind.

8) Durch diese immer nähere Einschränkung der Aufgabe ist sie nun auch so gut als gelöst. - Jene unvermittelte Identität des Subjekts und Objekts kann nur da existiren, wo das *Vorgestellte* zugleich

I,3,365

auch das *Vorstellende*, das *Angeschaute* auch das *Anschauende* ist. - Aber diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im *Selbstbewußtseyn*; also ist der gesuchte Punkt im Selbstbewußtseyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurücksehen auf den Grundsatz der Identität A = A, so finden wir, daß wir unmittelbar aus diesem unser Princip ableiten konnten. - In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen *Denkakt* geschieht. Der Satz A = A setzt also ein Denken voraus, das *unmittelbar sich selbst zum Objekt wird*; aber ein solcher sich selbst zum Objekt werdender Denkakt ist nur im *Selbstbewußtseyn*. Wie man aus einem Satz der Logik bloß als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber, wie man durch Reflexion auf den Denkakt in diesem Satze etwas Reelles, z.B. aus den logischen Funktionen des Urtheils Kategorien, und so aus jedem identischen Satz den Akt des Selbstbewußtseyns finden könne.

b) *Daß* im Selbstbewußtseyn Subjekt und Objekt des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektire. - Das Selbstbewußtseyn ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtseyn. - Dieser Akt ist eine absolut-freie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. - Die Fertigkeit, sich in diesem Akt anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung wieder als identisch anzuerkennen, wird in der Folge beständig vorausgesetzt.

c) Das Selbstbewußtseyn ist ein Akt, aber durch jeden Akt kommt uns etwas zu Stande. - Jedes Denken ist ein Akt, und jedes bestimmte Denken ein bestimmter Akt; aber durch jedes solches entsteht

I,3,366

uns auch ein bestimmter *Begriff*. Der Begriff ist nichts anderes als der Akt des Denkens selbst, und abstrahirt von diesem Akt ist er nichts. Durch den Akt des Selbstbewußtseyns muß uns gleichfalls ein Begriff entstehen, und dieser ist kein anderer als der des *Ich*. Indem ich mir durch das Selbstbewußtseyn zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseyns zu Stande, *außer* diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt, und es *ist selbst nichts als dieser Akt*. Das Ich kann also nur vorgestellt werden *als Akt* überhaupt, und es ist sonst nichts. -

Ob das *äußere* Objekt nichts von seinem *Begriffe* Verschiedenes, ob auch hier Begriff und Objekt Eines, ist eine Frage, die erst entschieden werden muß; daß aber der *Begriff* des *Ich*, d.h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird, und das *Ich selbst* (das Objekt) absolut Eins seyen, bedarf keines Beweises, da das Ich offenbar *außer* diesem Akt nichts ist, und überhaupt nur in diesem Akt ist.

Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erscheinens und Seyns, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich *ist* gar nicht *vor* jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken. - Daß so vielen diese Identität des Gedachtwerdens und des Entstehens beim Ich verborgen bleibt, hat allein darin seinen Grund, daß sie weder den Akt des Selbstbewußtseyns mit Freiheit vollziehen, noch in diesem Akt auf das in demselben Entstehende reflektiren können. - Was das Erste betrifft, so ist zu bemerken, daß wir das Selbstbewußtseyn als Akt wohl unterscheiden vom bloß empirischen Bewußtseyn; was wir insgemein Bewußtseyn nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloß

I,3,367

empirischer Art, indem ich dadurch freilich meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewußt bin. - Der Akt aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern *ursprünglich* bewußt werde, und dieses Bewußtseyn heißt im Gegensatz gegen jenes, *reines* Bewußtseyn, oder *Selbstbewußtseyn* êáôE dîï÷Þí.

Die Genesis dieser beiden Arten von Bewußtseyn läßt sich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlasse sich ganz der unwillkürlichen Succession der Vorstellungen, so werden diese Vorstellungen, so mannichfaltig und verschieden sie seyn mögen, doch als zu Einem identischen Subjekt gehörig erscheinen. Reflektire ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz: *Ich denke*. Dieses Ich denke ist es, was alle Vorstellungen begleitet und die Continuität des Bewußtseyns zwischen ihnen unterhält - Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner *ursprünglich* bewußt zu werden, so entsteht - nicht der Satz: *Ich denke*, sondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist. In dem Satz: Ich denke, liegt schon der Ausdruck einer Bestimmung oder Affektion des Ich; der Satz: *Ich bin*, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein *wirkliches* Prädicat hat, der aber eben deßwegen die Position einer Unendlichkeit *möglicher* Prädicate ist.

e) Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich also überhaupt nichts *außer* dem Denken, also auch kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive*. Dieß ist so zu verstehen. Das Ich ist allerdings Objekt, aber nur *für sich selbst*, es ist also nicht *ursprünglich* in der Welt der Objekte, es *wird* erst zum Objekt, dadurch daß es sich selbst zum Objekt macht, und es wird Objekt nicht für etwas Aeußeres, sondern immer nur für sich selbst.-

Alles andere, was nicht Ich ist, ist ursprünglich Objekt, eben deßwegen nicht Objekt für sich selbst, sondern für ein Anschauendes

I,3,368

außer ihm. Das ursprünglich Objektive ist immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur dadurch sein Selbsterkennen ein Erkanntes. - Die Materie heißt eben deßwegen selbstlos, weil sie kein Inneres hat, und ein nur in fremder Anschauung Begriffenes ist.

f) Ist das Ich kein Ding, keine Sache, so kann man auch nach keinem Prädicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieses, daß es kein Ding ist. Der Charakter des Ichs liegt eben darin, daß es kein anderes Prädicat hat als das des Selbstbewußtseyns.

Dasselbe Resultat läßt sich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchstes Princip des Wissens ist, kann seinen Erkenntnißgrund nicht wieder in etwas Höherem haben. Es muß also auch für uns sein principium essendi und cognoscendi Eins seyn und in Eins zusammenfallen.

Eben deßwegen kann dieses Unbedingte nicht in irgend einem *Ding* gesucht werden; denn was Objekt ist, ist auch ursprünglich Objekt des Wissens, anstatt daß das, was *Princip* alles Wissens ist, gar nicht ursprünglich, oder an sich, sondern nur *durch einen besonderen Akt der Freiheit* Objekt des Wissens werden kann.

Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden (daher selbst für die Naturwissenschaft das rein Objektive, die Materie, nichts Ursprüngliches, sondern ebenso gut Schein ist, als für die Transscendental-Philosophie).

Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erste Problem der Philosophie läßt sich also auch so ausdrücken: etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das *Ich,* und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist.

g) Wenn nun das Ich schlechterdings kein Objekt - kein Ding ist, so scheint es schwer zu erklären, wie denn überhaupt ein Wissen von ihm möglich sey, oder welche Art des Wissens wir vor ihm haben.

Das Ich ist reiner Akt, reines Thun, was schlechthin nichtobjektiv seyn muß im Wissen, eben deßwegen, weil es *Princip* alles Wissens

I,3,369

ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß

a) ein absolut-freies seyn, eben deßwegen, weil alles andere Wissen *nicht frei* ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen;

b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm *unabhängig* ist, also ein *Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objekts ist* - eine Anschauung, welche überhaupt frei producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objekts erscheint, wo also das *Anschauen selbst* vom Angeschauten verschieden ist, *intellektuelle Anschauung* genannt.

Eine solche Anschauung ist das *Ich,* weil *durch das Wissen des Ichs von sich selbst* das *Ich selbst* (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das *Wissen von sich selbst,* so entsteht das Ich eben nur dadurch, *daß* es von sich weiß; das *Ich selbst* also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) producirt.

Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transscendentalen Denkens. Denn das transscendentale Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist; es setzt ein Vermögen voraus, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produciren und anzuschauen, so daß das Produciren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines ist, aber eben

dieses Vermögen ist das Vermögen der intellektuellen Anschauung.

Das transscendentale Philosophiren muß also beständig begleitet seyn von der intellektuellen Anschauung: alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Ohne diese Anschauung hat das Philosophiren selbst kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte; jene Anschauung

I,3,370

ist es, was im transscendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Speculation trägt. Das *Ich selbst* ist ein Objekt, das *dadurch ist, daß es von sich weiß,* d.h. es ist ein beständiges intellektuelles Anschauen; da dieses sich selbst Producirende einziges Objekt der Transscendental-Philosophie ist, so ist die intellektuelle Anschauung für diese eben das, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Construktionen nur verschiedene Arten und Weisen sind jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellektuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen *des sich selbst zum Objekt habenden Producirens,* d.h. der intellektuellen Anschauung sind. (Vergl. *Fichtes* Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal).

Warum unter dieser Anschauung etwas Mysteriöses - ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als daß manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als daß sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich *ist* nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produciren,* d.h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstrirt, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das *Ich,* als Princip der Philosophie, selbst nur etwas, das *postulirt* - wird. -

Seit Reinhold die wissenschaftliche Begründung der Philosophie sich zum Zweck gesetzt hatte, war viel von einem ersten Grundsatz die Rede, von welchem die Philosophie ausgehen müßte, und unter welchem man insgemein einen Lehrsatz verstand, in welchem die ganze Philosophie involvirt seyn sollte. Allein es ist leicht einzusehen, daß die Transscendental-Philosophie von keinem Theorem ausgehen kann, schon darum, weil sie vom Subjektiven, d.h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen besondern Akt der Freiheit objektiv werden kann. Ein

I,3,371

Theorem ist ein Satz, der auf ein *Daseyn* geht. Die Transscendental-Philosophie geht aber von keinem Daseyn, sondern von einem freien Handeln aus, und ein solches kann nur postulirt werden. Jede Wissenschaft, die nicht empirisch ist, muß durch ihr erstes Princip schon allen Empirismus ausschließen, d.h. ihr Objekt nicht als schon vorhanden voraussetzen, sondern es *hervorbringen.* So verfährt z.B. die Geometrie, indem sie nicht von Lehrsätzen, sondern von Postulaten ausgeht. Dadurch, daß die ursprünglichste Construktion in ihr postulirt, und dem Lehrling selbst überlassen wird sie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbstconstruktion gewiesen. - Ebenso die Transscendental-Philosophie. Ohne die transscendentale Denkart schon mitzubringen, muß man sie unverständlich finden. Es ist daher nothwendig, daß man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetzte, und dieß geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Princip entsteht. Wenn

Transscendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr *erstes* Objekt, das *Princip* voraussetzen, sie kann es als ein frei zu construirendes nur postuliren, und so wie das Princip ihre eigne Construktion ist, so sind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wissenschaft hat nur mit eignen, freien Construktionen zu thun.

Ist das Princip der Philosophie ein Postulat, so wird das Objekt dieses Postulats die ursprünglichste Construktion für den *innern Sinn,* d.h. das Ich, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das *Ich* überhaupt, als Produciren seiner selbst, seyn. Durch diese ursprüngliche Construktion, und in dieser Construktion kommt nun allerdings etwas Bestimmtes zu Stande, wie durch jeden bestimmten Akt des Geistes etwas Bestimmtes zu Stande kommt. Aber das Produkt ist *außer* der Construktion schlechterdings nichts, es *ist* überhaupt nur, indem es construirt wird, und abstrahirt von der Construktion so wenig als die Linie des Geometers. - Auch diese Linie ist nichts Existirendes, denn die Linie an der Tafel ist ja nicht die Linie selbst, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daß sie an die ursprüngliche Anschauung der Linie selbst gehalten wird.

I,3,372

Was das Ich *sey,* ist eben deßwegen so wenig demonstrabel, als was die Linie sey; man kann nur die *Handlung* beschreiben, wodurch es entsteht. - Könnte die Linie demonstrirt werden, so brauchte sie nicht postulirt zu werden. Ebenso ist es mit jener transscendentalen Linie des Producirens, welche in der Transscendental-Philosophie ursprünglich angeschaut werden muß, und aus welcher alle andern Constructionen der Wissenschaft erst hervorgehen.

Was das Ich sey, erfährt man nur dadurch, daß man es hervorbringt, denn im Ich allein ist die Identität des Seyns und des Producirens ursprünglich. (Vergl. allgemeine Uebersicht der philosophischen Literatur im neuen philosophischen Journal, 10. Heft)[1].

i) Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. - Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, insofern es *sein eigen Produkt,* Producirendes zugleich und Producirtes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Producirende ist, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist.

Durch den Satz Ich = Ich wird also der Satz A = A in einen synthetischen verwandelt, und wir haben den Punkt gefunden, wo das identische Wissen unmittelbar aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem identischen entspringt. Aber in diesen Punkt fällt auch (Abschn. I) das Princip alles Wissens. In dem Satz Ich = Ich muß also das Princip alles Wissens ausgedrückt seyn, weil eben dieser Satz der *einzig mögliche* zugleich identische und synthetische ist. -

Auf denselben Punkt konnte uns die bloße Reflexion auf den Satz A = A führen. - Der Satz A = A scheint allerdings identisch, allein er könnte gar wohl auch synthetische Bedeutung haben, wenn nämlich das eine A dem andern entgegengesetzt wäre. Man müßte also an

[1] Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Bd. 1, S. 401.

I,3,373

die Stelle von A einen Begriff substituiren, der eine *ursprüngliche Duplicität in der Identität* ausdrückte, und umgekehrt.

Ein solcher Begriff ist der eines Objekts, das zugleich sich selbst entgegengesetzt, und sich selbst gleich ist. Aber ein solches ist nur ein Objekt, *was von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung*, Producirendes und Produkt, Subjekt und Objekt ist. - Der Begriff einer ursprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, ist also nur der Begriff eines *Subjekt-Objekts*, und ein solches kommt ursprünglich nur im Selbstbewußtseyn vor. -

Die Naturwissenschaft geht von der Natur, als dem zugleich *Produktiven und Producirten willkürlich* aus, um das Einzelne aus jedem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Objekt des Wissens ist jene Identität nur im unmittelbaren Selbstbewußtseyn; in der höchsten Potenz des sich-selbst-Objektwerdens, in welche sich der Transscendental-Philosoph gleich anfangs - nicht willkürlich, aber durch *Freiheit* versetzt, und die ursprüngliche Duplicität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wissens gemacht wird, daß es zugleich Form und Gehalt des Wissens begründe. Denn der oberste formale Grundsatz A = A ist eben nur möglich durch den *Akt*, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt ist - durch den Akt des sich selbst Objekt werdenden, mit sich selbst identischen Denkens. Weit entfernt also, daß der Satz Ich = Ich unter dem Grundsatz der Identität stünde, wird vielmehr dieser durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, so könnte auch A nicht = A seyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz gesetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwischen dem Subjekt, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als *Objekt* gesetzt ist, d.h. eine Gleichheit zwischen dem Ich als Subjekt und Objekt, ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1) Der Widerspruch, der durch die voranstehende Deduktion aufgelöst ist, war folgender: die Wissenschaft des Wissens kann von nichts

I,3,374

Objektivem ausgehen, denn sie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven. Das Unbedingt-Gewisse kann also für sie nur in dem absolut *Nichtobjektiven* liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identischen Sätze (als der einzig unbedingt gewissen) beweist. Wie nun aber aus diesem ursprünglich Nichtobjektiven ein Objektives entspringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjektive ein *Ich* wäre, d.h. ein Princip, das sich selbst Objekt *wird*. - Nur was nicht ursprünglich Objekt ist, kann sich selbst zum Objekt machen, und dadurch Objekt werden. Aus dieser ursprünglichen Duplicität in ihm selbst entfaltet sich für das Ich alles Objektive, das in sein Bewußtseyn kommt, und nur jene *ursprüngliche* Identität in der Duplicität ist es, die in alles synthetische Wissen Vereinigung und Zusammenhang bringt.

2) Ueber den Sprachgebrauch dieser Philosophie mögen einige Bemerkungen nöthig seyn.

Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfange von sich selbst durch *Ich* zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dieß in der That sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst *Ich* sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigne. - Die Philosophie muß ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellektualität in sich befaßt, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist eben daraus zu ersehen, daß im Begriff des Ich etwas Höheres als der bloße Ausdruck der *Individualität* liegt, daß es der Akt des *Selbstbewußtseyns überhaupt* ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtseyn der Individualität eintreten muß, der aber selbst nichts Individuelles enthält. -

Nur von dem *Ich* als *Akt des Selbstbewußtseyns überhaupt* ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muß alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische - im empirischen Bewußtseyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewußtseyn auf verschiedene Art

I,3,375

bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische, beide sind also bloß durch ihre Schranken verschieden: hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. - Das reine Selbstbewußtseyn ist ein Akt, der außerhalb aller Zeit liegt und alle Zeit erst constituirt; das empirische Bewußtseyn ist das nur in der Zeit und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende. -

Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich oder eine Erscheinung sey - diese Frage ist an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich noch Erscheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: alles muß entweder etwas seyn oder nichts u.s.w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll *Etwas* überhaupt etwas *Reelles* im Gegensatz gegen das bloß *Eingebildete* bezeichnen, so muß das Ich wohl etwas Reelles seyn, da es *Princip* aller Realität ist. Aber ebenso klar ist, daß es eben deßwegen, weil es *Princip* aller Realität ist, nicht in demselben Sinne reell seyn kann, wie das, welchem bloß abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, ist eine bloß geliehene und nur der Wiederschein jener höheren. - Das Dilemm beim Lichte betrachtet, heißt also ebenso viel als: alles ist entweder ein *Ding* oder nichts; welches sogleich als falsch einleuchtet, da es allerdings einen höheren Begriff gibt als den des Dings, nämlich den des *Handelns*, der *Thätigkeit*.

Dieser Begriff muß wohl höher seyn als der des Dings, da die Dinge selbst nur als Modificationen einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Thätigkeit zu begreifen sind. - Das Seyn der Dinge besteht wohl nicht in einer bloßen Ruhe oder Unthätigkeit. Denn selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird.

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht sagen kann, daß es *ist*. Man kann nämlich vom Ich

I,3,376

nur deßwegen nicht sagen, daß es ist, weil es das *Seyn selbst* ist. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtseyns, den wir *Ich* nennen, ist das, was allen Dingen das Daseyn gibt, was also selbst keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das *ewige Werden*, subjektiv als das *unendliche Produciren* erscheint.

3) Ehe wir zur Aufstellung des Systems selbst schreiten, ist es nicht unnütz zu zeigen, wie das Princip *zugleich* theoretische und praktische Philosophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips sich von selbst versteht.

Daß das Princip Princip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich sey, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sey. Da nun ein theoretisches Princip ein *Lehrsatz*, ein praktisches aber ein *Gebot* ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen - und dieß ist das *Postulat,* welches an die *praktische* Philosophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* ist, an die *theoretische,* weil es eine *rein theoretische Construktion* fordert. - Woher das Postulat seine zwingende Kraft entlehne, erklärt sich zugleich daraus, daß es praktischen Forderungen verwandt ist. Die intellektuelle Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuthen *kann*; wer das Vermögen einer solchen nicht hat, *sollte* es wenigstens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie *Freiheit* ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freiheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet. - Das Seyn ist in diesem System nur die *aufgehobene Freiheit*. In einem System, das das Seyn zum Ersten und Höchsten macht, muß nicht nur das Wissen die bloße Copie eines ursprünglichen Seyns, sondern auch alle Freiheit nur nothwendige Täuschung seyn, weil man das Princip nicht kennt, dessen Bewegungen ihre scheinbaren Aeußerungen sind.

[I,3,377]

Zweiter Hauptabschnitt.
Allgemeine Deduktion des transscendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1) Der Idealismus ist schon in unserem ersten Grundsatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch sein Gedachtwerden auch *ist* (denn es ist nichts anderes als das Sichselbstdenken), so ist der Satz Ich = Ich = dem Satz: *Ich bin*, anstatt daß der Satz A = A nur so viel sagt: *wenn* A gesetzt ist, so ist es sich selbst gleich gesetzt. Die Frage: *ist* es denn gesetzt? ist vom Ich gar nicht möglich. Ist nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philosophie, so kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieses Satzes gleich ist. Aber dieser Satz sagt nicht, daß ich für irgend etwas außer mir, sondern nur, daß ich *für mich* selbst bin. Also wird auch alles, was überhaupt ist, nur für das Ich seyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinste Beweis der allgemeinen Idealität des Wissens ist also der in der *Wissenschaftslehre* geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: *Ich bin*. Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der faktische, der in einem *System des transscendentalen Idealismus selbst* dadurch geführt wird, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da

I,3,378

es nun hier nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus zu thun ist, so können wir auch von der Wissenschaftslehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Punkte aus unsere Deduktion des genannten Systems des Wissens anfangen zu können.

3) Wir würden sogleich zur Aufstellung der theoretischen und praktischen Philosophie selbst gehen, wenn nicht diese Eintheilung selbst erst durch die Wissenschaftslehre deducirt werden müßte, welche ihrer Natur nach weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist. Wir werden also vorerst den Beweis des nothwendigen Gegensatzes zwischen theoretischer und praktischer Philosophie - den Beweis, daß sich beide wechselseitig voraussetzen, und keine ohne die andere möglich ist, führen müssen, wie ihn die Wissenschaftslehre führt, um auf diese allgemeinen Principien das System beider selbst aufführen zu können.

Der Beweis, *daß* alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und daß es keinen andern Grund

der Realität des Wissens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze System des Wissens (z.B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte u.s.w.) durch das Ich gesetzt sey, unbeantwortet. Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstriren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den *Mechanismus ihres Entstehens* aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt; denn es wird wohl niemand seyn, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtseyn sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nöthig finde, welches ungefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnizischen prästabilirten Harmonie ist[1]. Aber ehe dieser Mechanismus selbst abgeleitet wird, entsteht die Frage, wie wir dazu kommen,

[1] Nach derselben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus sich selbst, aber doch existirt diese zugleich unabhängig von den Vorstellungen; allein nach Leibniz selbst besteht die Welt, insofern sie reell ist, selbst wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorstellkräften.

I,3,379

einen solchen Mechanismus überhaupt anzunehmen. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wissen, daß das Ich ursprünglich nur Thätigkeit ist; aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu setzen? Diese Bestimmung muß zum Begriff der Thätigkeit erst hinzukommen. Daß man sich auf das Gefühl des Zwangs in unserem theoretischen Wissen beruft, und dann so schließt: da das Ich ursprünglich nur Thätigkeit ist, so ist jene Gezwungenheit nur als blinde (mechanische) Thätigkeit zu begreifen, ist als Berufung auf ein Faktum in einer Wissenschaft wie die unsrige nicht erlaubt; vielmehr muß das Daseyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs selbst erst deducirt werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freie Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. Und so ist es auch. Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre. Diese nothwendige Coexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzbaren Thätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß, wenn sie überhaupt ist, *nothwendig* seyn, und diese Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der *höheren* Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und praktische zerfällt, so muß sich *allgemein* beweisen lassen, daß das Ich ursprünglich schon und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freie) Thätigkeit seyn kann, ohne zugleich uneingeschränkte Thätigkeit zu seyn, und umgekehrt. Dieser Beweis muß der theoretischen und praktischen Philosophie selbst vorangehen.

Daß dieser Beweis der nothwendigen Coëxistenz beider Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transscendentalen Idealismus überhaupt sey, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

I,3,380

Der allgemeine Beweis des transscendentalen Idealismus wird allein aus dem im Vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: *durch den Akt des Selbstbewußtseyns wird das Ich sich selbst zum Objekt.*

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich ist überhaupt nur Objekt *für sich selbst*, also für nichts Aeußeres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von außen, so müßte das *Ich Objekt* seyn für etwas Aeußeres. Allein das Ich ist für alles Aeußere nichts. Auf das *Ich* als *Ich* kann also nichts Aeußeres einwirken.

2) Das Ich *wird* Objekt; also *ist* es nicht ursprünglich Objekt. Wir halten uns an diesen Satz, um von ihm aus weiter zu schließen.

a) Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das Entgegengesetzte des Objekts. Nun ist aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Objekt des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich *nur* Thätigkeit. - Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begrenzten oder Beschränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtseyn darein gesetzt wird) unendlich - *also unendliche Thätigkeit*.

b) Ist das Ich ursprünglich unendliche Thätigkeit, so ist es auch Grund - und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität außer ihm, so wäre seine unendliche Thätigkeit ursprünglich eingeschränkt.

c) Daß diese ursprünglich unendliche Thätigkeit (dieser Inbegriff aller Realität) Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseyns. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sey. Das Ich ist ursprünglich *reines* ins Unendliche gehendes *Produciren*, vermöge dessen allein es niemals zum *Produkt* käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Producirendes, sondern zugleich Producirtes zu seyn, wie im Selbstbewußtseyn), muß seinem Produciren Grenzen setzen.

I,3,381

d) *Aber das Ich kann sein Produciren nicht begrenzen, ohne sich etwas entgegenzusetzen.*

Beweis. Indem das Ich sich als Produciren begrenzt, wird es sich selbst Etwas, d.h. es setzt sich selbst. Aber alles Setzen ist ein bestimmtes Setzen. Alles Bestimmen aber setzt voraus ein absolut Unbestimmtes (z.B. jede geometrische Figur den unendlichen Raum), jede Bestimmung ist also Aufhebung der absoluten Realität, d.h. Negation.

Aber Negation eines Positiven ist nicht möglich durch bloße Privation, sondern allein durch *reelle Entgegensetzung*, z.B. 1 + 0 = 1, 1 - 1 = 0).

Im Begriff des Setzens wird also nothwendig auch der Begriff eines Entgegensetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahirt von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objektives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung seyn, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktseyn durch ein Objektives; der Idealist muß seinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objektive ursprünglich in die Realität gleichsam getheilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Akt des Selbstbewußtseyns endlich wird. Da das Selbstbewußtseyn *nur* als *Akt* begreiflich ist, so kann es nicht erklärt werden

I,3,382

aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht. Abgesehen davon, daß das Objektive mir erst durch das Endlichwerden entsteht, daß das Ich erst durch den Akt des Selbstbewußtseyns der Objektivität sich aufschließt, daß Ich und Objekt sich entgegengesetzt sind, wie positive und negative Größen, daß also dem Objekt nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ist, so erklärt der Dogmatiker die Begrenztheit des Ichs nur so, wie sich die eines Objekts erklären läßt, d.h. die Begrenztheit an und für sich, nicht aber ein *Wissen um dieselbe*. Das Ich als Ich aber ist nur dadurch begrenzt, daß es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist. Bis zur Erklärung des Begrenztseyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des *Selbstanschauens in derselben*. Das Ich soll eingeschränkt werden, ohne daß es aufhöre *Ich* zu seyn, d.h. nicht für ein Anschauendes außer ihm, sondern für sich selbst. Was ist denn nun jenes Ich, *für* welches das andere eingeschränkt seyn soll? Ohne Zweifel ein Uneingeschränktes; das Ich also soll begrenzt werden, ohne daß es aufhöre unbegrenzt zu seyn. Es fragt sich, wie dieses denkbar sey.

Daß das Ich nicht nur begrenzt sey, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder daß es, indem es begrenzt wird, zugleich unbegrenzt sey, ist nur dadurch möglich, daß es sich *selbst* als begrenzt setzt, die Begrenzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begrenzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als absolute Thätigkeit, d.h. es hebt sich überhaupt auf. Dieß ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Principien sich widersprechen soll.

e) Daß die ursprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs sich selbst begrenze, d.h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewußtseyn), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, *daß das Ich als Ich unbegrenzt seyn kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist.*

f) In diesem Satz sind zwei andere enthalten.

I,3,383

A. Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.

Es fragt sich, wie so etwas sich denken lasse.

aa) Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heißt also, es ist unendlich für sich selbst. - Man setze einen Augenblick, daß *Ich sey* unendlich, aber ohne es für sich selbst zu seyn, so wäre zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich. (Man versinnliche sich das Gesagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches ist, ohne Ich zu seyn, und der gleichsam das *aufgelöste* Ich, das Ich ohne Reflexion, repräsentirt).

bb) Das Ich ist unendlich für sich selbst, heißt: es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, *indem* es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich *wird,* d.h. daß es sich anschaut als ein *unendliches Werden*.

cc) Aber ein *Werden* läßt sich nicht denken als unter Bedingung einer Begrenzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als sich ausbreitend ohne Widerspruch, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Produkt ist ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begrenzung oder die Schranke.

dd) Aber das Ich soll nicht nur ein *Werden,* es soll ein *unendliches* Werden seyn. Damit es ein *Werden* sey, muß es beschränkt seyn. Damit es ein *unendliches* Werden sey, muß die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Produkt (ihre Schranke) hinausstrebt, so ist das Produkt nicht produktiv, d.h. es ist kein *Werden*. Wenn aber die Produktion in irgend einem bestimmten Punkte vollendet, die Schranke also aufgehoben ist (denn die Schranke ist nur

im Gegensatz gegen die Thätigkeit, die über sie hinausstrebt), so war die producirende Thätigkeit nicht unendlich). Die Schranke soll also aufgehoben werden und zugleich nicht aufgehoben werden. *Aufgehoben,* damit das Werden ein *unendliches,* nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein *Werden* zu seyn.

I,3,384

ee) Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer *unendlichen Erweiterung* der Schranke aufgelöst werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden bestimmten Punkt, aber sie wird nicht absolut, sondern nur ins Unendliche hinausgerückt.

Die (ins Unendliche erweiterte) *Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich seyn kann.*

Die Begrenztheit jenes Unendlichen ist also unmittelbar durch seine *Ichheit*, d.h. dadurch gesetzt, daß es nicht bloß ein Unendliches, sondern zugleich ein Ich, d.h. ein Unendliches für sich selbst ist.

B. *Das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist.*

Man setze, dem Ich werde eine Grenze gesetzt ohne sein Zuthun. Diese Grenze falle in jeden beliebigen Punkt C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punkt, oder gerade nur bis zu diesem Punkt, so ist er keine Grenze für das Ich. Allein daß die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkt C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es ursprünglich ins Unbestimmte hin, d.h. unendlich thätig sey. Der Punkt C existirt also für das Ich selbst nur dadurch, daß es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Punkts liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieser Punkt. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, d.h. seine Unbegrenztheit ist Bedingung seiner Begrenztheit.

g) Aus den beiden Sätzen A. und B. wird auf folgende Art weiter geschlossen:

aa) Wir konnten die Begrenztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung seiner Unbegrenztheit. Nun ist aber die Schranke Bedingung der Unbegrenztheit nur dadurch, daß sie ins Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf sie zu handeln, und nicht auf sie handeln, ohne daß sie unabhängig von diesem Handeln existirt. Die Schranke wird also reell nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine

I,3,385

Thätigkeit dagegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d.h. (weil sie nur *negativ* - in Bezug auf das Ich setzbar ist) sie wäre überhaupt nicht.

Die Thätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B. keine andere, als die ursprünglich ins Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs, d.h. diejenige Thätigkeit, welche allein dem Ich *jenseits* des Selbstbewußtseyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Thätigkeit allerdings, wie die Schranke *reell*, nicht aber, wie sie auch *ideell* werden, d.h. sie erklärt wohl das Begrenztseyn des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begrenztheit, oder sein Begrenztseyn für sich selbst.

cc) *Nun muß aber die Schranke zugleich reell und ideell seyn. Reell,* d.h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begrenzt ist, *ideell,* abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begrenzt. Beide Behauptungen, die, daß die Schranke reell, und die, daß sie bloß ideell sey, sind aus dem Selbstbewußtseyn zu deduciren. Das Selbstbewußtseyn sagt, daß das Ich für sich selbst begrenzt sey; damit es begrenzt sey, muß die Schranke unabhängig seyn von der begrenzten Thätigkeit, damit begrenzt für sich selbst, abhängig vom Ich. Der Widerspruch dieser Behauptung ist also nur

aufzulösen durch einen Gegensatz, der im Selbstbewußtseyn selbst statthat. Die Schranke ist abhängig vom Ich heißt: es ist in ihm eine andere Thätigkeit außer der begrenzten, von welcher sie unabhängig seyn muß. Es muß also außer jener ins Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil sie allein reell begrenzbar ist, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich seyn, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke ist reell für die ins Unendliche gehende, oder - weil eben diese unendliche Thätigkeit im Selbstbewußtseyn begrenzt werden soll - für die *objektive* Thätigkeit des Ichs, ideell also für eine entgegengesetzte, nichtobjektive, an sich unbegrenzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakterisirt werden muß.

dd) Es sind außer jenen beiden Thätigkeiten, deren eine wir vorerst bloß postuliren als nothwendig zur Erklärung der Begrenztheit des

I,3,386

Ichs, keine andern Faktoren des Selbstbewußtseyns gegeben. Die zweite ideelle oder nichtobjektive Thätigkeit muß also von der Art seyn, daß durch sie zugleich der Grund des Begrenztwerdens der objektiven und des *Wissens* um dieses Begrenztseyn gegeben ist. Da nun die ideelle ursprünglich nur als die *anschauende* (subjektive) von jener gesetzt ist, um durch sie die Begrenztheit des Ichs *als Ich* zu erklären, so muß *angeschaut*- und *begrenzt* werden für die zweite, objektive Thätigkeit eins und dasselbe seyn. Dieß ist zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweite Thätigkeit, wenn sie Thätigkeit eines *Ich* seyn soll, muß zugleich *begrenzt* werden und angeschaut werden als begrenzt, denn *eben in dieser Identität des Angeschautwerdens* und *Seyns* liegt die Natur des *Ich.* Dadurch, daß die reelle Thätigkeit begrenzt ist, muß sie auch angeschaut, und dadurch, daß sie angeschaut wird, auch begrenzt werden, beides muß absolut Eines seyn.

ee) *Beide Thätigkeiten,* ideelle und reelle, *setzen sich wechselseitig voraus.* Die reelle ursprünglich ins Unendliche strebende, aber zum Behuf des Selbstbewußtseyns zu begrenzende Thätigkeit ist nichts ohne ideelle, für welche sie in ihrer Begrenztheit unendlich ist (nach dd). Hinwiederum ist die ideelle Thätigkeit nichts, ohne anzuschauende, begrenzbare, eben deßwegen reelle.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beider Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten seyn.

ff) So wie sich beide Thätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch *Idealismus* und *Realismus*. Reflektire ich bloß auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflektire ich bloß auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektire ich auf *beide zugleich,* so entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man *Ideal-Realismus* nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transscendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretischen Philosophie wird die *Idealität* der

I,3,387

Schranke erklärt (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existirt, Begrenztheit für das Wissen werde), die praktische Philosophie hat die *Realität* der Schranke (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich eine bloß subjektive ist, objektiv werde) zu erklären. Theoretische Philosophie also ist Idealismus, praktische Realismus, und nur beide zusammen das vollendete System des *transscendentalen* Idealismus.

Wie sich Idealismus und Realismus wechselseitig voraussetzen, so theoretische und praktische Philosophie, und im Ich selbst ist ursprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt

aufzustellenden Systems trennen müssen.

[I,3,388]

Dritter Hauptabschnitt.
System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1) Das Selbstbewußtseyn, von dem wir ausgehen, ist *Ein absoluter Akt*, und mit diesem Einen Akt ist nicht nur das Ich selbst mit allen seinen Bestimmungen, sondern, wie aus dem vorhergehenden Abschnitt hinlänglich deutlich ist, auch alles andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. Unser erstes Geschäft in der theoretischen Philosophie wird also die Deduktion dieses absoluten Akts seyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieses Akts zu finden, sind wir genöthigt ihn auseinanderzulegen und in mehrere einzelne Akte gleichsam zu zersplittern. Diese einzelnen Akte werden *vermittelnde Glieder* jener Einen absoluten Synthesis seyn.

Aus diesen einzelnen Akten allen zusammengenommen lassen wir *successiv*, vor unsern Augen gleichsam entstehen, was durch die Eine absolute Synthesis, in der sie alle befaßt sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist.

Das Verfahren dieser Deduktion ist folgendes:

Der Akt des Selbstbewußtseyns ist ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denselben wird, was reell gesetzt ist, unmittelbar auch ideell, und was ideell gesetzt wird, auch reell gesetzt. Diese *durchgängige* Identität des ideellen und reellen Gesetztseyns im Akt des

I,3,389

Selbstbewußtseyns kann in der Philosophie nur als successiv entstehend vorgestellt werden. Dieß geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen, ist der des Ichs, d.h. des Subjekt-Objekts, zu dem wir uns durch absolute Freiheit erheben. Durch jenen Akt nun ist *für uns*, die wir philosophiren, etwas in das Ich als *Objekt*, deßwegen aber noch nicht in das Ich als *Subjekt* gesetzt (für das *Ich selbst* ist in einem und demselben Akt, was reell gesetzt ist, auch ideell gesetzt), unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d.h. so lange, bis für uns das Bewußtseyn unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind.

Dieses Verfahren ist nothwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Akt des Selbstbewußtseyns absolut vereinigt ist - Subjekt und Objekt - zum Behuf des Philosophirens, d.h. um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig auseinanderhalten müssen.

2) Die Untersuchung wird sich dem Vorhergehenden zufolge in zwei Abschnitte theilen. Vorerst werden wir die absolute Synthesis, die im Akt des Selbstbewußtseyns enthalten ist, ableiten, hernach die Mittelglieder dieser Synthesis aufsuchen müssen.

I.
Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseyns enthaltenen Synthesis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewiesenen Satz aus: die Schranke muß zugleich ideell und reell seyn. Ist dieß, so muß, weil eine ursprüngliche Vereinigung von Ideellem und Reellem nur in einem absoluten Akt denkbar ist, die Schranke durch einen *Akt* gesetzt seyn, und dieser Akt selbst muß zugleich ideell und reell seyn.

I,3,390

2. Aber ein solcher Akt ist nur das Selbstbewußtseyn, also muß auch alle Begrenztheit erst durch das Selbstbewußtseyn gesetzt und mit dem Selbstbewußtseyn gegeben seyn.

a) *Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseyns ist zugleich ideell und reell.* Das Selbstbewußtseyn ist in seinem Princip bloß ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als bloß reell. Durch den Akt der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt; angeschaut werden und Seyn ist eins und dasselbe.

b) Durch das Selbstbewußtseyn allein wird die Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewußtseyn erlangt. Dieser Akt ist das Höhere, das Begrenztseyn, das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktseyn das Erste, das Selbstbewußtseyn das Zweite. Dieß ist undenkbar, weil das Selbstbewußtseyn *Akt,* und die Schranke, um Schranke des *Ichs* zu seyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich seyn muß. Dieß läßt sich (Abschn. II.) nur dadurch denken, *daß das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Thätigkeiten sind,* eine, die *begrenzt wird,* von welcher eben deßwegen die Schranke unabhängig ist, und eine, die *begrenzend,* eben deßwegen unbegrenzbar ist.

3) Diese Handlung ist eben das Selbstbewußtseyn. Jenseits des Selbstbewußtseyns ist das Ich *bloße* Objektivität. Dieses bloß Objektive (eben deßwegen ursprünglich Nichtobjektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich ist) ist das Einzige *an sich,* was es gibt. Erst durch das Selbstbewußtseyn kommt die Subjektivität hinzu. Dieser ursprünglich *bloß* objektiven, im Bewußtseyn begrenzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begrenzende, welche ebendeßwegen selbst nicht Objekt werden kann. - Zum Bewußtseyn kommen und begrenzt seyn ist eins und dasselbe. Bloß das, was an mir begrenzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewußtseyn; die begrenzende Thätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtseyns, eben darum, weil sie Ursache alles Begrenztseyns ist. Die Begrenztheit muß als unabhängig von mir erscheinen, weil ich nur mein Begrenztseyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es gesetzt ist.

4) Diese Unterscheidung zwischen begrenzender und begrenzter

I,3,391

Thätigkeit vorausgesetzt, *ist weder die begrenzende noch die begrenzte Thätigkeit die, welche* wir Ich nennen. Denn das Ich ist nur im Selbstbewußtseyn, aber weder durch diese noch durch jene isolirt gedacht entsteht uns das Ich des Selbstbewußtseyns.

a) Die *begrenzende* Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtseyn, wird nicht Objekt, sie ist also die Thätigkeit des reinen Subjekts. Aber das Ich des Selbstbewußtseyns ist nicht reines Subjekt, sondern Subjekt und Objekt zugleich.

b) Die *begrenzte* Thätigkeit ist nur die, die zum Objekt wird, das *bloß* Objektive im Selbstbewußtseyn. Aber das Ich des Selbstbewußtseyns ist weder reines Subjekt noch reines Objekt, sondern beides zugleich.

Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit für sich kommt es also zum Selbstbewußtseyn. Es ist sonach eine dritte aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht.

5) Diese dritte zwischen der begrenzten und der begrenzenden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produciren und Seyn vom Ich eins ist, nicht anderes als das Ich des *Selbstbewußtseyns selbst*.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewußtseyn selbst ein synthetischer Akt.

6) Um diese dritte, synthetische, Thätigkeit genauer zu bestimmen, muß erst der Streit der entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich dem Subjekt als vielmehr den *Richtungen* nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beide Thätigkeiten eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beider Richtungen ist dieser. - Das Ich hat die Tendenz das Unendliche zu produciren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach *außen* (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach *innen* auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Thätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende

I,3,392

ist nichts anderes als das Streben sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und Aeußeres im Ich, mit dieser Trennung ist ein Widerstreit im Ich gesetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbstbewußtseyns zu erklären ist. Warum das Ich sich seiner ursprünglich bewußt werden müsse, ist nicht weiter zu erklären, denn es *ist* nichts anderes als Selbstbewußtseyn. Aber im Selbstbewußtseyn eben ist ein Streit entgegengesetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbstbewußtseyns ist das nach diesen entgegengesetzten Richtungen gehende. Es besteht nur in diesem Streit, oder vielmehr es ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen. So gewiß das Ich seiner selbst bewußt ist, so gewiß muß jener Widerstreit entstehen und unterhalten werden. Es fragt sich, *wie* er unterhalten werde.

Zwei entgegengesetzte Richtungen heben sich auf, vernichten sich, der Widerstreit also, so scheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde absolute Unthätigkeit entstehen; denn da das Ich nichts ist als Streben sich selbst gleich zu seyn, so ist der einzige Bestimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerspruch in ihm selbst. Nun vernichtet aber jeder Widerspruch an und für sich sich selbst. Kein Widerspruch kann bestehen, als etwa *durch* das Bestreben selbst ihn zu unterhalten oder zu denken, durch dieses Dritte selbst kommt eine Art von Identität, eine wechselseitige Beziehung der beiden entgegengesetzten Glieder aufeinander in ihn.

Der ursprüngliche Widerspruch im Wesen des Ichs selbst ist weder aufzuheben, ohne daß das Ich selbst aufgehoben wird, noch kann er an und für sich fortdauern. Er wird nur fortdauern durch die Nothwendigkeit fortzudauern, d.h. durch das aus ihm resultirende Streben ihn zu unterhalten und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, daß die im Selbstbewußtseyn ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der

Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultirende. Ursprünglich sind wir uns zwar nur der Identität bewußt,

I,3,393

aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewußtseyns hat sich gezeigt, daß sie nur eine vermittelte, synthetische seyn kann).

Das Höchste, dessen wir uns bewußt werden, ist die Identität des Subjekts und Objekts, allein diese ist an sich unmöglich, sie kann es nur durch ein Drittes, Vermittelndes seyn. Da das Selbstbewußtseyn eine Duplicität von Richtungen ist, so muß das Vermittelnde *eine Thätigkeit* seyn, *die zwischen entgegengesetzten Richtungen schwebt.*

b) Bis jetzt haben wir die beiden Thätigkeiten nur in ihrer entgegengesetzten Richtung betrachtet, es ist noch unentschieden, ob beide gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber *vor* dem Selbstbewußtseyn kein Grund ist eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beiden Thätigkeiten (denn daß sie überhaupt im Widerstreit sind, ist so eben gezeigt worden) ein *unendlicher* seyn. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur *in einer unendlichen Reihe von Handlungen* vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewußtseyns (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewußtseyns denken, so muß in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d.h. sie muß eine *absolute Synthesis* seyn, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sey, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt; beide *heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich.* Das Subjekt behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegensatz gegen das Subjekt, d.h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen durch das andere kann es nie kommen, eben deßwegen, weil jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist. Beide sollen also vereinigt seyn, denn keines kann das andere

I,3,394

vernichten, doch können sie auch nicht zusammen bestehen. Der Streit ist also nicht sowohl ein Streit zwischen beiden Faktoren, als zwischen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengesetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbstbewußtseyns aufgehoben werden soll, auf der andern Seite. Gerade dieß, daß Subjekt und Objekt *absolut* Entgegengesetzte sind, setzt das Ich in die Nothwendigkeit eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten zusammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegensetzung, so wäre in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Produktion, also auch kein Produkt. Wäre die Entgegensetzung nicht eine absolute, so wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht absolut, nicht nothwendig und unwillkürlich.

7) Der bisher deducirte Progressus von einer absoluten Antithesis zur absoluten Synthesis läßt sich nun auch ganz formell vorstellen. Wenn wir das objektive Ich (die Thesis) als absolute *Realität* vorstellen, so wird das ihm Entgegengesetzte absolute *Negation* seyn müssen. Aber absolute Realität ist eben deßwegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beide Entgegengesetzte also sind in der Entgegengesetzung bloß ideell. Soll das Ich reell, d.h. sich selbst Objekt werden, so muß Realität in ihm

aufgehoben werden, d.h. es muß aufhören absolute Realität zu seyn. Aber ebenso: soll das Entgegengesetzte reell werden, so muß es aufhören absolute Negation zu seyn. Sollen beide reell werden, so müssen sie in die Realität gleichsam sich theilen. Aber diese Theilung der Realität zwischen beiden, dem Sub- und Objektiven, ist eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwischen beiden schwebende Thätigkeit des Ichs, und diese dritte ist wiederum nicht möglich, wenn nicht beide Entgegengesetzte selbst Thätigkeiten des Ichs sind.

Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er bloß formell ist (z.B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahirt von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transscendental-Philosophie aufstellt.

I,3,395

II.
Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Vorerinnerung.

Zu dieser Deduktion sind uns durch das Bisherige folgende Data gegeben.

1. Das *Selbstbewußtseyn ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.*

Unter diesem Akt wird nicht etwa der mit Freiheit hervorgebrachte, den der Philosoph postulirt, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtseyns ist, selbst nicht zum Bewußtseyn kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Akt sey, ob er ein willkürlicher oder unwillkürlicher sey. Jener Akt kann weder willkürlich noch unwillkürlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkürlich oder unwillkürlich ist, setzt schon Begrenztheit (Bewußtseyn) *voraus*. Diejenige Handlung, welche *Ursache* alles Begrenztseyns und aus keiner andern mehr erklärbar ist, muß *absolut* frei seyn. Absolute Freiheit aber ist identisch mit absoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z.B. ein Handeln in Gott denken, so müßte es absolut frei seyn, aber diese absolute Freiheit wäre zugleich absolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Akt ist der ursprüngliche des Selbstbewußtseyns, absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Akts versichere, oder um ihn wisse. Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, daß ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen

I,3,396

Akt entstehe, ich schließe also, daß ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden seyn kann. Ich finde, daß das Bewußtseyn einer objektiven Welt in jeden Moment meines Bewußtseyns verflochten ist, ich schließe also, daß etwas Objektives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewußtseyns mit eingehen und aus dem evolvirten Selbstbewußtseyn wieder hervorgehen muß.

Wenn nun aber der Philosoph auch jenes Akts als Akts sich versichert, wie versichert er sich seines bestimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die *freie Nachahmung* dieses Akts, mit welcher alle Philosophie beginnt. Woher weiß denn aber der Philosoph, daß jener secundäre, willkürliche Akt identisch sey mit jenem ursprünglichen und *absolut* freien? Denn wenn durch das Selbstbewußtseyn alle Begrenzung, also auch alle Zeit erst entsteht, so kann jener ursprüngliche Akt nicht in die Zeit selbst fallen; daher kann man vom Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu seyn, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existirt, das Ich als Ich ist absolut ewig, d.h. außer aller Zeit; nun fällt aber jener secundäre Akt nothwendig in einen bestimmten Zeitmoment, woher weiß der Philosoph, daß dieser mitten in die Zeitreihe fallende Akt übereinstimmt mit jenem außer aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erst constituirt wird? - Das Ich, einmal in die Zeit versetzt, ist ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung; nun steht es allerdings in seiner Gewalt, diese Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der absoluten Unterbrechung jener Succession beginnt alles Philosophiren, von jetzt an wird dieselbe Succession willkürlich, die vorher unwillkürlich war; aber woher weiß der Philosoph, daß dieser in die Reihe seiner Vorstellungen durch Unterbrechung gekommene Akt derselbe sey mit jenem ursprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einsieht, daß das Ich nur durch eignes Handeln entsteht, wird auch einsehen, daß mir durch die willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entsteht, nichts anderes entstehen kann, als was mir ursprünglich und jenseits aller Zeit dadurch entsteht. Nun dauert überdieß jener ursprüngliche Akt des

I,3,397

Selbstbewußtseyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorstellungen ist nichts anderes als Evolution jener Einen Synthesis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick ebenso entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe. Was ich bin, bin ich *nur* durch mein Handeln (denn ich bin absolut frei), aber durch dieses bestimmte Handeln entsteht mir immer nur das Ich, also muß ich schließen, daß es auch ursprünglich durch dasselbe Handeln entsteht. -

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Gesagte sich anschließt, findet hier ihre Stelle. Wenn die erste Construktion der Philosophie Nachahmung einer ursprünglichen ist, so werden alle ihre Constructionen nur solche Nachahmungen seyn. Solange das Ich in der ursprünglichen Evolution der absoluten Synthesis begriffen ist, ist nur Eine Reihe von Handlungen, die der ursprünglichen und nothwendigen; sobald ich diese Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückversetze, entsteht mir eine neue Reihe, in welcher *frei* ist, was in der ersten *nothwendig* war. Jene ist das Original, diese die Copie oder Nachahmung. Ist in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der ersten, so ist die Nachahmung vollkommen, es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegengesetzten Falle entsteht eine falsche und unvollständige.

Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbstbewußtseyns sich evolvirt. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweite reell, diese in Bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmische, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell seyn, und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen.

Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseyns zum Objekt hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder andern Wissenschaft ist nur Eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich

I,3,398

darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden.

2) *Das Selbstbewußtseyn* (das Ich) *ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten.* Die eine, ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die *reelle, objektive, begrenzbare* nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die *ideelle, subjektive, unbegrenzbare.*

3) *Beide Thätigkeiten werden ursprünglich als gleich unendlich gesetzt.* Die begrenzbare als endlich zu setzen ist uns schon durch die ideelle (die reflektirende der ersten) ein Grund gegeben. Wie also die ideelle Thätigkeit begrenzt werden könne, muß erst abgeleitet werden. Der Akt des Selbstbewußtseyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächst nur, wie die objektive, nicht wie die subjektive Thätigkeit begrenzt werde, und da die ideelle Thätigkeit als Grund alles Begrenztseyns der objektiven gesetzt ist, so wird sie eben deßwegen nicht als ursprünglich unbegrenzt (daher *begrenzbar* wie diese), sondern als schlechthin *unbegrenzbar* gesetzt. Wenn jene als ursprünglich unbegrenzte, aber eben deßwegen begrenzbare, der Materie nach frei, aber der Form nach eingeschränkt ist, so wird diese als ursprünglich unbegrenzbare, eben deßwegen, wenn sie begrenzt wird, der Materie nach nicht frei, und nur der Form nach frei seyn. Auf dieser Unbegrenzbarkeit der ideellen Thätigkeit beruht alle Construktion der theoretischen Philosophie, in der praktischen möchte sich wohl das Verhältniß umkehren.

4) Da sonach (2. 3.) im Selbstbewußtseyn ein unendlicher Widerstreit ist, so ist in dem Einen absoluten Akt, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchschauen Gegenstand einer unendlichen Aufgabe ist, - (wenn sie je vollständig gelöst wäre, so müßte uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt seyn) - vereinigt und zusammengedrängt. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen. (So ist z.B. die Empfindung eine Handlung des

I,3,399

Ichs, die, wenn alle Zwischenglieder derselben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen müßte, was unmöglich ist).

Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird.

5) Das progressive Princip in dieser Geschichte ist die ideelle als unbegrenzbar vorausgesetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie: die *Idealität* der Schranke zu erklären, ist = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegrenzbar angenommene ideelle Thätigkeit begrenzt werden könne.

Erste Epoche,
von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung.

A.
Aufgabe:
zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen.

Auflösung.

1) *Indem die entgegengesetzten Thätigkeiten des Selbstbewußtseyns sich in einer dritten durchdringen, entsteht ein Gemeinschaftliches aus beiden.*

Es fragt sich: welche Charaktere dieses Gemeinschaftliche haben werde. Da es Produkt entgegengesetzter unendlicher Thätigkeiten ist, ist es nothwendig ein Endliches. Es ist nicht der Streit jener Thätigkeiten in *Bewegung* gedacht, es ist der *fixirte* Streit. Es vereinigt entgegengesetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengesetzter Richtungen = Ruhe. Doch muß es etwas Reelles seyn, denn die Entgegengesetzten, welche vor der Synthesis bloß ideell sind, sollen durch die Synthesis reell werden. Es ist also nicht zu denken als eine Vernichtung beider Thätigkeiten

I,3,400

aneinander, sondern als ein Gleichgewicht, auf das sie sich wechselseitig reduciren, und dessen Fortdauer durch die fortdauernde Concurrenz beider Thätigkeiten bedingt ist.

(Das Produkt könnte also charakterisirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell ist, ohne thätig zu seyn, ist der bloße Stoff, ein bloßes Produkt der Einbildungskraft, was ohne Form nie existirt, und auch hier nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. - Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach verliert sich durch diese Erklärung schon hier. Aller Stoff ist bloßer Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Thätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein bloßes Substrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke sich den Hebel, beide Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches also das gemeinschaftliche Substrat ihrer Thätigkeit ist). - Jenes Substrat entsteht überdieß nicht etwa willkürlich durch freie Produktion, sondern völlig unwillkürlich, mittelst einer dritten Thätigkeit, die so nothwendig ist als die Identität des Selbstbewußtseyns).

Dieses dritte Gemeinschaftliche, wenn es fortdauerte, wäre in der That eine *Construktion des Ichs selbst,* nicht als *bloßen* Objekts, sondern als Subjekts und Objekts zugleich. (Im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns strebt das Ich sich bloß Objekt überhaupt zu werden, aber dieß kann es nicht, ohne (*für den Beobachter*) eben dadurch ein *Gedoppeltes* zu werden. Dieser Gegensatz muß sich in einer gemeinschaftlichen Construktion aus beiden, Subjekt und Objekt, aufheben. Wenn nun das Ich in dieser Construktion sich anschaute, so würde es sich nicht mehr bloß als Objekt, sondern als Subjekt und Objekt zugleich (als vollständiges Ich) zum Objekt).

2) *Aber dieses Gemeinschaftliche dauert nicht fort.*

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit selbst mitbegriffen ist, so muß sie auch mit *begrenzt* werden. Beide Thätigkeiten können nicht aufeinander bezogen werden, noch in einem Gemeinschaftlichen sich durchdringen, ohne wechselseitig durcheinander eingeschränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit ist nicht nur die verneinende (privative),

I,3,401

sondern reell-entgegengesetzte oder negative der andern. Sie ist (soviel wir bis jetzt einsehen) positiv wie die andere, nur im entgegengesetzten Sinn, also auch der Einschränkung ebenso fähig wie die andere.

b) Aber die ideelle Thätigkeit ist als schlechthin unbegrenzbar gesetzt worden, also kann sie auch

nicht wirklich begrenzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Concurrenz beider Thätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bei jener ersten Construktion stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fortdauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Daß die Natur von der todten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft (für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist) eben nur dadurch zu erklären, daß auch in ihr das Produkt des ersten Aufhebens der beiden Entgegengesetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde so eben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaute, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subjekt und Objekt) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Thätigkeit selbst in der Construktion mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, daß die anschauende Thätigkeit in der Construktion nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Thätigkeiten wird also nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als schlechthin unbegrenzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit also ist durch den abgeleiteten Mechanismus begrenzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu seyn. Nach der Methode der theoretischen Philosophie, was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduciren, wendet sich die ganze Untersuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begrenzt werden könne, und auf diesem Punkt steht die Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt *anzuschauen*.

a) Die reelle, jetzt begrenzte Thätigkeit soll gesetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d.h. es muß ein *Grund der Identität* zwischen ihr

I,3,402

und dem Ich aufgezeigt werden. Da diese Thätigkeit dem Ich zugeschrieben, also zugleich von ihm unterschieden werden soll, so muß sich auch ein *Unterscheidungsgrund* beider aufzeigen lassen.

Was wir hier Ich nennen, ist bloß die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund muß also in einer von beiden Thätigkeiten gesucht werden. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun ist die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, also muß er in der reellen gesucht werden.

Der Unterscheidungsgrund beider Thätigkeiten ist die in die reelle Thätigkeit gesetzte Grenze, denn die ideelle ist die schlechthin unbegrenzbare, die reelle jetzt die begrenzte. Der Beziehungsgrund beider muß gleichfalls in der reellen gesucht werden, d.h. in der reellen muß selbst etwas Ideelles enthalten seyn. Es fragt sich, wie dieß denkbar sey. Beide sind bloß unterscheidbar durch die Grenze, denn auch die entgegengesetzten Richtungen beider sind eben nur durch die Grenze unterscheidbar. Die Grenze nicht gesetzt, ist im Ich bloße Identität, in der sich nichts unterscheiden läßt. Die Grenze gesetzt, sind in ihm zwei Thätigkeiten, begrenzende und begrenzte, subjektive und objektive. Beide Thätigkeiten haben also das Eine wenigstens gemein, daß sie ursprünglich *beide* schlechthin nicht objektiv, d.h. weil wir noch keinen andern Charakter der ideellen kennen, beide gleich ideell sind.

b) Dieß vorausgesetzt, können wir auf folgende Art weiter schließen.

Die ideelle, bis jetzt unbegrenzte Thätigkeit ist unendliche Tendenz des Ichs sich in der reellen Objekt zu werden. Vermöge dessen, was in der reellen Thätigkeit ideell ist (was sie zu einer Thätigkeit des *Ichs* macht) kann sie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich sich in ihr anschauen (das erste Sichselbstobjektwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das *Negative* in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als etwas sich Fremdes zu finden. Das Positive, was beide zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beide gemein, das Negative gehört nur der reellen an; insofern das anschauende Ich im Objektiven das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes

Eins,

I,3,403

insofern es in ihm das Negative findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte.

Die Grenze selbst erscheint als etwas, von dem abstrahirt, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als Zufälliges; das Positive in der reellen Thätigkeit als das, wovon nicht abstrahirt werden kann. Die Grenze kann eben deßwegen nur als ein Gefundenes, d.h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt, heißt also: es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muß also im Angeschauten etwas (die Begrenztheit) finden, was *nicht durch das Ich* als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Philosophen und dem seines Objekts. Wir, die wir philosophiren, wissen, daß das Begrenztseyn des Objektiven seinen einzigen Grund im Anschauenden oder Subjektiven hat. Das *anschauende Ich selbst* weiß es nicht, und kann es nicht wissen, wie jetzt deutlich wird. Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend, also auch nicht als begrenzend. Es ist darum nothwendig, daß das Anschauende, das im Objektiven nur sich selbst suchende, das Negative in ihm finde als nicht durch sich selbst gesetzt. Wenn der Philosoph gleichfalls behauptet, daß es so sey (wie im Dogmatismus), so ist es, weil er beständig mit seinem Objekt coalescirt und auf demselben Standpunkt mit ihm ist).

Das Negative wird gefunden als nicht gesetzt durch das Ich, und es ist eben deßwegen das, was überhaupt bloß gefunden werden kann (was sich späterhin in das bloß Empirische verwandelt).

Das Ich findet das Begrenztseyn als nichtgesetzt durch sich selbst, heißt so viel als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d.h. *das Nicht-Ich. Das Ich kann also sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztseyn als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen.*

Der Philosoph, der auf diesem Standpunkt stehen bleibt, kann das

I,3,404

Empfinden (denn daß das Selbstanschauen in der Begrenztheit, so wie es bis jetzt abgeleitet ist, nichts anderes sey, als das, was in der allgemeinen Sprache *Empfinden* heißt, ist von selbst offenbar), nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an sich. Da durch die Empfindung nur die *Bestimmtheit* in die Vorstellungen kommt, so wird er auch nur diese aus jener Affektion erklären. Denn daß das Ich bei den Vorstellungen bloß *empfange,* bloße Receptivität sey, kann er wegen der darin begriffenen Spontaneität, und selbst darum nicht behaupten, weil sogar in den Dingen selbst (so wie sie vorgestellt werden) die unverkennbare Spur einer Thätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird also auch nicht von den Dingen, so wie wir sie uns vorstellen, sondern von den Dingen, so wie sie unabhängig von den Vorstellungen sind, herrühren. Was also an den Vorstellungen Spontaneität ist, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an sich angehörig, betrachtet werden. Ebenso, was an den Objekten positiv ist, wird als Produkt des Ich, was daran negativ ist (das Accidentelle), als Produkt des Nicht-Ich angesehen werden.

Daß *das Ich sich finde* als eingeschränkt durch etwas ihm Entgegengesetztes, ist aus dem Mechanismus des Empfindens selbst abgeleitet worden. Eine Folge davon ist allerdings, daß alles Accidentelle (alles was zur Begrenztheit gehört) uns als das Inconstruktible, aus dem Ich Unerklärbare,

erscheinen muß, indeß das Positive an den Dingen als Construktion des Ichs sich begreifen läßt. Allein der Satz, daß das Ich (unser Objekt) sich finde als begrenzt durch ein Entgegengesetztes, wird eingeschränkt dadurch, daß das Ich dieses Entgegengesetzte doch nur *in sich* findet.

Es wird nicht behauptet, es *sey* im Ich etwas ihm absolut Entgegengesetztes, sondern *das Ich finde* in sich etwas als ihm absolut entgegengesetzt. Das Entgegengesetzte *ist* im Ich, heißt: es ist dem Ich absolut entgegengesetzt; das Ich *findet* etwas als sich entgegengesetzt, heißt: es ist dem Ich entgegengesetzt nur in Bezug auf sein Finden und die Art dieses Findens; und so ist es auch.

Das Findende ist die unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, in welcher das Ich rein ideell und absolut unbegrenzbar ist. Das, *worin*

I,3,405

gefunden wird, ist nicht das reine, sondern das afficirte Ich. Findendes und das, worin gefunden wird, sind sich also selbst entgegengesetzt. Was im Gefundenen ist, ist für das Findende, aber auch nur insofern es das Findende ist, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Akt nicht unterschieden werden) in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dieß liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Thätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt seyn als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Thätigkeit. - Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Thätigkeit. Der Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Thätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt.

Zusätze.

1. Die *Möglichkeit* der Empfindung beruht nach dieser Deduktion

a) auf dem gestörten Gleichgewicht beider Thätigkeiten. - Das Ich kann also auch nicht in der Empfindung schon sich als Subjekt-Objekt, sondern nur als *einfaches* begrenztes Objekt anschauen, die Empfindung also ist nur diese Selbstanschauung in der Begrenztheit;

I,3,406

b) auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs sich in dem reellen anzuschauen. Dieß ist nicht möglich, als mittelst dessen, was die ideelle Thätigkeit (das Ich ist jetzt sonst nichts) und die reelle miteinander gemein haben, d.h. vermittelst des Positiven in ihr; das Gegentheil wird also vermittelst des Negativen in ihr geschehen. Das Ich wird also auch jenes Negative in sich nur *finden*, d.h. nur

empfinden können.

2. Die *Realität* der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anschaut als durch sich gesetzt. Es ist *Empfundenes,* nur insofern es das Ich anschaut als nicht gesetzt durch sich. Daß also das Negative durch das Ich gesetzt sey, können zwar wir, aber unser Objekt, das Ich, *kann* es nicht sehen, aus dem sehr natürlichen Grund, daß angeschaut und begrenzt werden vom Ich eins und dasselbe ist. Das Ich wird (objektiv) begrenzt dadurch, daß es sich (subjektiv) anschaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich sich objektiv anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht sich anschauen als begrenzend. Auf dieser Unmöglichkeit, im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns zugleich sich Objekt zu werden und sich anzuschauen als sich Objekt werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuschung, als ob das Begrenztseyn etwas dem Ich absolut Fremdes sey, was nur durch Affektion eines Nicht-Ich erklärbar ist, entsteht also bloß dadurch, daß der Akt, wodurch das Ich Begrenztes *wird*, ein von dem, wodurch es sich *anschaut,* als begrenzt verschiedener Akt ist, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich ist alles zugleich, was wir successiv vorstellen, wohl aber der Art nach.

Der Akt, *wodurch das Ich sich selbst begrenzt*, ist kein anderer als der des Selbstbewußtseyns, bei welchem, als Erklärungsgrund alles Begrenztseyns, wir schon deßwegen stehen bleiben müssen, weil, wie irgend eine Affektion von außen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist. Gesetzt auch, daß ein Objekt auf das Ich wie auf ein Objekt wirke, so könnte doch eine solche Affektion immer nur etwas Homogenes, d.h. wiederum nur ein objektives Bestimmtseyn hervorbringen. Denn das Gesetz der Causalität

I,3,407

gilt nur zwischen gleichartigen Dingen (Dingen derselben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie also ein ursprüngliches Seyn sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen ließe, daß auch die Vorstellung selbst eine Art des Seyns sey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht seyn müßte, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transscendentalen Idealismus in der That nicht mehr verschieden. - Das Denken als eine materielle Erscheinung zu erklären, ist nur dadurch möglich, daß man die Materie selbst zu einem Gespenst, zur bloßen Modifikation einer Intelligenz macht, deren gemeinschaftliche Funktionen das Denken und die Materie sind. Mithin treibt der Materialismus selbst auf das Intelligente als das Ursprüngliche zurück. Es kann freilich ebensowenig davon die Rede seyn, das Seyn aus dem Wissen so zu erklären, daß jenes die Wirkung von diesem wäre, es ist zwischen beiden überhaupt kein *Causalitäts*-Verhältniß möglich, und beide können nie zusammentreffen, wenn sie nicht wie im Ich ursprünglich *Eins* sind. Das Seyn (die Materie), als produktiv betrachtet, ist ein Wissen, das Wissen, als Produkt betrachtet, ein Seyn. Ist das Wissen überhaupt produktiv, so muß es ganz und durchein, nicht nur zum Theil, produktiv seyn, es kann nichts von außen in das Wissen kommen, denn alles, was ist, ist mit dem Wissen identisch, und nichts ist außer ihm. Wenn der eine Faktor der Vorstellung im Ich liegt, so muß es auch der andere, denn im Objekt sind beide unzertrennlich. Man setze z.B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, so muß dieser Stoff, ehe er zum Ich gelangt, wenigstens im Uebergange vom Ding zur Vorstellung, formlos seyn, was ohne Zweifel undenkbar ist.

Wenn nun aber die ursprüngliche Begrenztheit durch das Ich selbst gesetzt ist, wie kommt es dazu sie zu empfinden, d.h. als etwas ihm Entgegengesetztes anzusehen? Alle Realität der Erkenntniß haftet an der Empfindung, und eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine mißlungene. Denn ohne Zweifel beruht

I,3,408

die Wahrheit aller Erkenntnisse auf dem Gefühl des Zwangs, das sie begleitet. Das Seyn (die Objektivität) drückt immer nur ein Begrenztseyn der anschauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In diesem Theil des Raums ist ein Cubus, heißt nichts anderes als: in diesem Theil des Raums kann meine Anschauung nur in der Form des Cubus thätig seyn. Der Grund aller Realität der Erkenntniß ist also der von der Anschauung unabhängige Grund der Begrenztheit. Ein System, das diesen Grund aufhebt, wäre ein dogmatischer, transscendenter Idealismus. Es wird gegen den transscendentalen Idealismus zum Theil mit Gründen gestritten, die nur gegen jenen beweisend sind, von dem man gar nicht einsieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, sowie er auch nie in eines Menschen Kopf gekommen ist. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatischer ist, welcher behauptet, die Empfindung sey unerklärbar aus Eindrücken von außen, in der Vorstellung sey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an sich angehöre, ja es lasse sich bei einem solchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas Vernünftiges denken, so ist es der unsrige allerdings. Die Realität des Wissens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die ursprüngliche Begrenztheit frei und mit Bewußtseyn hervorbringen ließe, anstatt daß der transscendentale uns in Ansehung derselben so wenig frei seyn läßt, als es der Realist nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding selbst (denn ein solches existirt in diesem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich Uebergehendes, sondern unmittelbar nur sich selbst, seine eigne aufgehobene Thätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessen unerachtet nothwendig sey, daß wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen.

Diese Erklärung gibt der Satz, daß der Akt, wodurch das Ich *objektiv* begrenzt wird, ein von dem, wodurch es *für sich selbst* begrenzt wird, verschiedener Akt ist. Der Akt des Selbstbewußtseyns erklärt nur das Begrenztwerden der objektiven Thätigkeit. Aber das Ich, insofern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstreproduktion (vis

I,3,409

sui reproductiva in infinitum); die ideelle Thätigkeit weiß von keiner Begrenztheit, indem sie auf die ursprüngliche Grenze trifft; durch sie *findet* sich also das Ich nur als begrenzt. Der Grund, daß das Ich in dieser Handlung sich begrenzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer *vergangenen.* In der gegenwärtigen ist also das Ich begrenzt *ohne sein Zuthun,* aber daß es sich begrenzt findet ohne sein Zuthun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt und Bedingung aller Objektivität des Wissens ist. Dafür nun, daß uns die Begrenztheit erscheine als etwas von uns Unabhängiges, nicht durch uns Hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch gesorgt, daß der Akt, wodurch alle Begrenztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewußtseyns, selbst nicht zum Bewußtseyn kommt.

3. *Alle Begrenztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewußtseyns.* Es ist nöthig bei diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die ursprüngliche Nothwendigkeit seiner selbst bewußt zu werden, auf sich selbst zurückzugehen, ist schon die Begrenztheit, aber es ist die Begrenztheit ganz und vollständig.

Nicht für jede einzelne Vorstellung entsteht eine neue Begrenztheit; mit der im Selbstbewußtseyn enthaltenen Synthesis ist die Begrenztheit ein für allemal gesetzt, es ist diese Eine ursprüngliche, innerhalb welcher das Ich beständig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorstellungen nur auf verschiedene Weise sich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieser Lehre findet, haben großentheils ihren Grund in der

Nichtunterscheidung der ursprünglichen und der abgeleiteten Begrenztheit.

Die ursprüngliche Begrenztheit, welche wir mit allem Vernunftwesen gemein haben, besteht darin, daß wir überhaupt endlich sind. Vermöge derselben sind wir nicht von andern Vernunftwesen, sondern von der Unendlichkeit geschieden. Aber alle Begrenztheit ist nothwendig eine *bestimmte*; es läßt sich nicht denken, daß eine Begrenztheit überhaupt

I,3,410

entstehe, ohne daß zugleich eine bestimmte entstehe; die bestimmte muß also durch einen und denselben Akt mit der Begrenztheit überhaupt entstehen. Der Akt des Selbstbewußtseyns ist Eine absolute Synthesis, alle Bedingungen des Bewußtseyns entstehen durch diesen Einen Akt zugleich, also auch die bestimmte Begrenztheit, welche ebenso, wie die Begrenztheit überhaupt, Bedingung des Bewußtseyns ist.

Daß ich überhaupt begrenzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs sich Objekt zu werden; die Begrenztheit überhaupt ist also erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt läßt die bestimmte völlig frei, und doch entstehen beide durch einen und denselben Akt. Beides zusammengenommen, daß die bestimmte Begrenztheit nicht bestimmt seyn kann durch die Begrenztheit überhaupt, und daß sie doch mit dieser *zugleich* und durch Einen Akt entsteht, macht, *daß sie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist.* So gewiß freilich, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf bestimmte Art seyn, und diese Bestimmtheit muß ins Unendliche gehen, diese ins Unendliche gehende Bestimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht also, daß ich auf bestimmte Art begrenzt *bin*, sondern die *Art* dieser Begrenztheit selbst ist das Unerklärbare. Es läßt sich z.B. im Allgemeinen wohl ableiten, daß ich zu einer bestimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daß ich zu dieser Ordnung gehöre, daß ich in dieser Ordnung eine bestimmte Stelle, nicht aber, daß ich gerade diese einnehme. So läßt sich als nothwendig ableiten, daß es überhaupt ein System unserer Vorstellungen gebe, nicht aber, daß wir auf diese bestimmte Sphäre von Vorstellungen eingeschränkt seyen. Wenn wir freilich die bestimmte Begrenztheit schon voraussetzen, läßt sich aus dieser die Begrenztheit der einzelnen Vorstellungen ableiten; die bestimmte Begrenztheit ist alsdann nur das, worin wir die Begrenztheit aller einzelnen Vorstellungen zusammenfassen, also aus ihnen auch wieder ableiten können; z.B. wenn wir einmal voraussetzen, daß dieser bestimmte Theil des Universums und in demselben dieser bestimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unserer äußeren Anschauung sey, so läßt sich wohl auch ableiten, daß in dieser bestimmten Begrenztheit

I,3,411

diese bestimmten Anschauungen nothwendig sind. Denn könnten wir unser ganzes Planetensystem vergleichen, so könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unsere Erde gerade aus diesen und keinen andern Materien besteht, warum sie gerade diese und keine anderen Phänomene zeigt, warum also, diese Anschauungssphäre einmal vorausgesetzt, in der Reihe unserer Anschauungen eben diese und keine anderen vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Synthesis unseres Bewußtseyns in diese Sphäre versetzt sind, so wird in derselben nichts vorkommen können, was ihr widerspräche und nicht nothwendig wäre. Dieß folgt aus der ursprünglichen Consequenz unseres Geistes, die so groß ist, daß jede Erscheinung, die uns jetzt eben vorkommt, diese bestimmte Begrenztheit voraussetzt, dergestalt nothwendig ist, daß, wenn sie nicht vorkäme, das ganze System unserer Vorstellungen in sich selbst widersprechend wäre.

B.
Aufgabe:
zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue.

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es sich selbst als ursprünglich begrenzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Thätigkeit bewußt; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment ist das Ich *für sich selbst* nur das *Empfundene.* Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, ist seine reale eingeschränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Objekt wird. Es ist auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philosophiren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird (der zwischen dem Ich und dem Ding an sich), ist eben deßwegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt.

I,3,412

Dieser Moment des Selbstbewußtseyns soll künftig der der ursprünglichen Empfindung heißen. Es ist derjenige, in welchem das Ich sich in der ursprünglichen Begrenztheit anschaut, ohne daß es dieser Anschauung sich bewußt, oder ohne daß ihm diese Anschauung selbst wieder zum Objekt würde. In diesem Moment ist das Ich im Empfundenen ganz fixirt und gleichsam verloren.

Die Aufgabe ist also genauer bestimmt diese: wie das Ich, das bis jetzt bloß Empfundenes war, *Empfindendes und Empfundenes zugleich* werde.

Aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns konnte nur das Begrenzt*seyn* deducirt werden. Sollte das Ich begrenzt seyn für sich selbst, so mußte es sich als solches anschauen; diese Anschauung, das Vermittelnde des unbegrenzten Ichs mit dem begrenzten, war der Akt der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewußtseyn die bloße Spur einer Passivität zurückbleibt. Jener Akt des Empfindens muß also selbst wieder zum Objekt gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser ins Bewußtseyn komme. Es ist leicht vorauszusehen, daß wir diese Aufgabe nur durch einen neuen Akt werden lösen können.

Dieß ist ganz gemäß dem Gang der synthetischen Methode. - Zwei Gegensätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird also selbst wieder zum Objekt; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält u.s.f.

Auflösung.

I.

Das Ich *empfindet*, wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d.h. weil das Ich nur Thätigkeit ist, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtseyn. Aber um Empfindendes zu seyn für

sich selbst, muß das Ich (das ideelle) jene Passivität, welche bis jetzt

I,3,413

bloß im reellen ist, *in sich* setzen, welches ohne Zweifel nur durch *Thätigkeit* geschehen kann.

Wir sind hier eben an dem Punkt, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen ist, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von außen erklärt mir auch nur die Passivität der Empfindung, er erklärt höchstens eine Rückwirkung auf das einwirkende Objekt, ohngefähr wie ein gestoßener elastischer Körper den andern zurückstößt, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflektirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das Zurückgehen des Ichs *auf sich selbst*, erklärt nicht, wie es den Eindruck von außen auf sich als Ich, als Anschauendes, bezieht. Das Objekt geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist eben deßwegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes seyn für sich selbst, ohne überhaupt *thätig* zu seyn. Das Ich nun, was hier thätig ist, kann nicht das begrenzte seyn, sondern nur das unbegrenzbare. Aber dieses ideelle Ich ist *unbegrenzt* nur im Gegensatz gegen die objektive, jetzt begrenzte Thätigkeit, also nur *inwiefern es über die Grenze hinausgeht*. Wenn man darauf reflektirt, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, daß in jeder etwas seyn muß, was um den Eindruck *weiß*, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urtheil, daß der Eindruck von einem Objekt herrühre, setzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas *jenseits* des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine *über die Grenze hinausgehende* Thätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu seyn, das Fremdartige in sich (das ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältniß dieser beiden Thätigkeiten muß jetzt der Folge wegen genauer bestimmt werden. Die unbegrenzte Thätigkeit ist *ursprünglich* ideell, wie jede Thätigkeit des Ichs, wie es also auch die reelle ist, im *Gegensatz* gegen die reelle aber, nur insofern sie über die Grenze *hinausgeht*. Die

I,3,414

begrenzte ist reell, inwiefern nur darauf reflektirt wird, daß sie begrenzt ist, ideell aber, inwiefern darauf reflektirt wird, daß sie dem Princip nach der ideellen gleich ist; sie ist also reell oder ideell, je nachdem sie angesehen wird. Ferner ist offenbar, daß die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegensatz gegen die reelle unterscheidbar ist, und umgekehrt, was sich durch die einfachsten Experimente bestätigen läßt, wie z.B. ein erdichtetes Objekt als solches nur im Gegensatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als solches nur im Gegensatz gegen ein der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes unterscheidbar ist. Dieß vorausgesetzt, lassen sich folgende Schlüsse ziehen.

1) Das Ich soll Empfindendes seyn für sich selbst, heißt: es soll das Entgegengesetzte thätig in sich aufnehmen. Aber dieses Entgegengesetzte ist nichts anderes als die Grenze oder der Hemmungspunkt, und dieser liegt nur in der reellen Thätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Grenze unterscheidbar ist. Das Ich soll das Entgegengesetzte sich zueignen, heißt also: es soll dasselbe in seine ideelle Thätigkeit aufnehmen. Dieß ist nun nicht möglich, ohne *daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt*, und zwar müßte dieß mittelst einer Thätigkeit des Ichs selbst geschehen. (Die ganze theoretische Philosophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur dieses Problem zu lösen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anschauende) Thätigkeit begrenzt werde. Es war zum voraus einzusehen, daß das (oben A. 2.) gestörte Gleichgewicht zwischen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergestellt werden müßte, so gewiß das Ich Ich ist. *Wie* es wiederhergestellt werde, ist unsere einzige fernere

Aufgabe). - Aber die Grenze fällt nur in die Linie der *reellen* Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs ist die reelle, in welche die Grenze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit sind ursprünglich, abstrahirt von der Grenze, ununterscheidbar, den Trennungspunkt zwischen beiden macht nur die Grenze. Die Thätigkeit ist also nur ideell, d.h. als ideelle zu unterscheiden jenseits der Grenze, oder insofern sie über die Grenze hinausgeht.

Die Grenze soll in die ideelle Thätigkeit fallen, heißt also: die

I,3,415

Grenze soll jenseits der Grenze fallen; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen die Grenze *aufzuheben*, und indem es dieselbe aufhöbe, fiele die Grenze nothwendig auch in die Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Grenze soll nicht aufgehoben werden, die Grenze soll *als* Grenze, d.h. unaufgehoben, in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte sich selbst begrenzen, also eine Grenze *hervorbringen*. - Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden soll. Denn alsdann wäre die ins ideelle Ich gesetzte Grenze nicht dieselbe mit der im reellen gesetzten, was doch seyn soll. Wenn wir auch annehmen wollten, daß das bis jetzt rein ideelle Ich sich selbst Objekt und dadurch begrenzt würde, so wären wird doch dadurch um keinen Schritt weiter, sondern auf den ersten Punkt der Untersuchung zurück versetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich sich zuerst in ein Sub- und Objektives trennt und gleichsam zersetzt.

Es bleibt also nichts übrig, als ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein solches ist das *Bestimmen.* Was ich bestimmen soll, muß unabhängig von mir da seyn. Aber indem ich es bestimme, wird es durch das Bestimmen selbst wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbestimmtes bestimme, hebe ich es auf als Unbestimmtes, und bringe es hervor als Bestimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müßte also die Grenze *bestimmen.*

Es entstehen hier sogleich zwei Fragen:

a) Was es denn *heiße*: durch ideelle Thätigkeit wird die Grenze bestimmt.

Von der Grenze ist jetzt im Bewußtseyn nichts übrig als die Spur einer absoluten Passivität. Da das Ich im Empfinden des *Akts* sich nicht bewußt wird, bleibt nur das Resultat zurück. Diese Passivität ist bis jetzt völlig unbestimmt. Aber Passivität *überhaupt* ist so wenig denkbar, als Begrenztheit überhaupt. Alle Passivität ist eine *bestimmte,* so gewiß als sie nur durch Negation von Thätigkeit möglich ist. Die Grenze würde also bestimmt, wenn die Passivität bestimmt würde.

I,3,416

Jene bloße Passivität ist der bloße Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Passivität würde bestimmt, wenn das Ich ihr eine bestimmte Sphäre - einen bestimmten Wirkungskreis gäbe (wenn man diesen uneigentlichen Ausdruck hier verstatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieser Sphäre passiv, außerhalb derselben aktiv.

Jene Handlung des Bestimmens wäre also ein Produciren, der Stoff dieses Producirens die ursprüngliche Passivität.

Es entsteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieses Produciren selbst gedacht werden könne.

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu seyn, aber es kann ebensowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begrenztheit produciren, ohne eben dadurch selbst begrenzt zu werden. - Indem das

Ich das Begrenzende ist, ist es thätig, insofern es aber das Begrenzende der Begrenztheit ist, wird es selbst ein Begrenztes.

Jene Handlung des Producirens ist also die absolute Vereinigung von Aktivität und Passivität. Das Ich ist in dieser Handlung passiv, denn es kann die Begrenztheit nicht bestimmen, ohne sie schon vorauszusetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur insofern es darauf ausgeht die Begrenztheit zu bestimmen. In jener Handlung ist also eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit voraussetzt.

Ehe wir auf diese Vereinigung von Passivität und Aktivität in einer Handlung selbst wieder reflektiren, können wir zusehen, was wir denn durch eine solche Handlung gewonnen hätten, wenn sie wirklich im Ich sich aufzeigen ließe.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewußtseyns nur *Empfundenes für sich selbst,* nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es *Empfindendes* für sich selbst. Es wird sich Objekt überhaupt, weil es begrenzt wird. Es wird sich aber als aktiv (als empfindend) Objekt, weil es nur in seinem Begrenzen begrenzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also *als in seiner Aktivität begrenzt* zum Objekt.

I,3,417

Das Ich wird hier nur begrenzt, insofern es *thätig* ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, daß das Ich, um als Ich begrenzt (d.h. um empfindend) zu werden, schon thätig seyn muß. - Hinwiederum ist das Ich hier nur thätig, insofern es schon begrenzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtseyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit Bewußtseyn verbunden ist.

Aber *eben deßwegen,* weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf *Empfundenes* zu seyn, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst seyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewußtseyn verdrungen, und an seine Stelle träte etwas anderes ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein *Produciren.* In diesem Produciren ist nun das ideelle Ich völlig frei. Der Grund also, warum es im Produciren dieser Sphäre begrenzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muß *außer* ihm liegen. Die Sphäre ist eine Produktion des Ichs, aber die Grenze der Sphäre ist keine Produktion desselben, insofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns *nur* producirend ist, überhaupt kein Produkt des Ichs. Sie ist also nur Grenze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem *Ding an sich,* sie *ist* also jetzt weder *im* Ich, noch *außer* dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worin das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit Einem Wort alles, was im Vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deducirt.

II.

Wir sehen nun freilich aus dieser ganzen Erörterung, daß die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber

I,3,418

diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte sich nämlich durch diese Auflösung allerdings, daß das ideelle Ich nicht passiv werden kann, ohne vorher schon thätig zu seyn, daß also ein bloßer Eindruck auf das ideelle (anschauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte sich auch, daß das ideelle Ich wiederum auf die bestimmte Art nicht thätig seyn kann, ohne schon leidend zu seyn, es zeigte sich mit Einem Wort, daß in jener Handlung Aktivität und Passivität sich *wechselseitig* voraussetzen.

Nun möchte freilich die *letzte* Handlung, wodurch die Empfindung vollständig in das Ich gesetzt wird, eine solche seyn, aber zwischen derselben und der ursprünglichen Empfindung müssen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung schon in den unauflöslichen Cirkel versetzt sehen, der die Philosophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unserem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erst vor unsern Augen müssen entstehen lassen, um ihn selbst vollständig zu begreifen. *Daß* wir in jenen Cirkel gerathen müssen, ist durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber, wie. Und insofern ist unsere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöst. Die Aufgabe war, zu erklären: wie die ursprüngliche Grenze in das ideelle Ich übergehe. Es ist aber offenbar, daß ein solcher *erster* Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht ist. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begrenzen der Begrenztheit, das wir dem ideellen Ich zuschrieben. - Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Passivität zu begrenzen? - Wir gestanden selbst, daß diese Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich schon voraussetzte, so wie freilich umgekehrt auch dieses Leiden jene Thätigkeit voraussetzt. Wir müssen dem Entstehen dieses Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen unsere Aufgabe vollständig zu lösen.

Wir gehen zurück auf den zuerst aufgestellten Widerspruch. Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Es ist also auch ideell nur für sich selbst, ideell nur, inwiefern es sich als ideell setzt oder anerkennt. Verstehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit

I,3,419

des Ichs überhaupt, insofern sie bloß von ihm ausgeht und allein in ihm begründet ist, so ist das Ich ursprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Grenze in das Ich, so fällt sie allerdings in seine ideelle Thätigkeit. Aber diese ideelle Thätigkeit, welche und insofern sie begrenzt ist, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deßwegen weil sie begrenzt ist. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und insofern sie über die Grenze hinausgeht. Diese über die Grenze hinausgehende Thätigkeit soll also begrenzt werden, ein Widerspruch, der schon in der Forderung liegt: das Ich soll als empfindend (d.h. als Subjekt) Objekt werden, und welcher sich nicht auflösen läßt, als *wenn das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden für das ideelle Ich eins und dasselbe ist*, oder wenn das Ich, eben dadurch daß es ideell ist, reell wird.

Gesetzt dieß wäre so, gesetzt, daß das Ich durch das bloße Hinausgehen über die Grenze begrenzt würde, so wäre es, indem es über sie hinausgeht, noch ideell, es würde also als ideell oder in seiner Idealität reell und begrenzt.

Es fragt sich, wie etwas der Art denkbar sey.

Wir werden auch diese Aufgabe nur dadurch lösen können, daß wir die Tendenz sich selbst anzuschauen als *unendlich* gesetzt haben. - Im Ich ist von der ursprünglichen Empfindung nichts als die Grenze, bloß als solche, zurückgeblieben. Das Ich ist für uns nicht ideell, als insofern es über die Grenze hinausgeht, schon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d.h. als empfindend) sich selbst anerkennen, ohne seine über die Grenze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzusetzen der innerhalb der Grenze gehemmten oder reellen. Beide sind unterscheidbar nur in der wechselseitigen Entgegensetzung und Beziehung aufeinander. Diese aber ist wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit,

welche innerhalb und außerhalb der Grenze zugleich ist.

Diese *dritte*, *zugleich* ideelle und reelle Thätigkeit ist ohne Zweifel die (1.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt seyn sollten.

I,3,420

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. - Es sind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d.h. sich anschauend als begrenzt. Aber Grenze ist nur zwischen zwei Entgegengesetzten, also *konnte* das Ich sich nicht als begrenzt anschauen, ohne nothwendig auf etwas *jenseits* der Grenze, d.h. über die Grenze hinauszugehen. Eine solche über die Grenze hinausgehende Thätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt seyn, und nur insofern wird das Ich sich als *empfindend* zum Objekt.

2) Nicht nur das bisher *Objektive*, sondern auch das Subjektive im Ich muß Objekt werden. Dieß geschieht dadurch, daß ihm die über die Grenze hinausgehende Thätigkeit zum Objekt wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anschauen als hinausgehend über die Grenze, ohne diese Thätigkeit entgegenzusetzen und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Grenze hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner ideellen und reellen, in seiner über die Grenze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Grenze gehemmten, empfundenen Thätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte, *zugleich* innerhalb der Grenze gehemmte und über sie hinausgehende, *zugleich* ideelle und reelle Thätigkeit, und *diese* Thätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Insofern das Ich *empfindend* ist, ist es ideell, insofern *Objekt*, reell, diejenige Thätigkeit also, durch welche es als empfindend Objekt wird, muß eine zugleich ideelle und reelle seyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden: zu erklären, wie das Ich in *einer und derselben Thätigkeit* ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist jene von uns postulirte producirende, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt sind. Die Genesis jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen (I.).

I,3,421

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Akt (dem des Selbstbewußtseyns) wird das Ich *überhaupt* angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begrenzt. Im zweiten Akt wird es nicht *überhaupt*, sondern bestimmt angeschaut als *begrenzt*, aber es kann nicht angeschaut werden als begrenzt, ohne daß die ideelle Thätigkeit die Grenze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweier Thätigkeiten, die als Thätigkeiten eines und desselben Ichs unwillkürlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist, nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Objekt wird.

3) In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beide einen wechselseitigen Bezug aufeinander, und werden als Entgegengesetzte fixirt.

Es fragt sich:

a) als was die *ideelle* Thätigkeit fixirt wird. Insofern sie überhaupt fixirt wird, hört sie auf reine Thätigkeit zu seyn. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Grenze gehemmten

Thätigkeit, sie wird also aufgefaßt als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Insofern sie aufgefaßt wird als fixirt, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit, wird sie selbst - aber nur in dieser Entgegensetzung reelle Thätigkeit, sie wird Thätigkeit von etwas dem reellen Ich reell Entgegengesetztem. Dieses dem reellen Ich reell Entgegengesetzte aber ist nichts anderes als *das Ding an sich.*

Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Objekt gewordene ideelle Thätigkeit verschwindet also jetzt als solche aus dem Bewußtseyn und ist in das Ding an sich verwandelt.

Es ist leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der ursprünglichen Begrenztheit ist nach dem Vorhergehenden die anschauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs, aber eben diese wird hier

I,3,422

als Grund der Begränztheit dem Ich selbst reflektirt, nur nicht eben als Thätigkeit des Ichs, denn das Ich ist jetzt bloß reelles, sondern als eine dem Ich entgegengesetzte. Das Ding an sich ist also nichts anderes als der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfen wird, und insofern selbst ein Produkt des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an sich für reell ansieht, steht auf demselben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment steht. Das Ding an sich entsteht ihm durch ein Handeln, das Entstandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entstanden ist. Das Ich also ist ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist, und es muß in dieser Unwissenheit bleiben, solang es in den magischen Kreis eingeschlossen ist, den das Selbstbewußtseyn um das Ich beschreibt; der Philosoph nur, der diesen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuschung kommen.

Die Deduktion ist jetzt so weit vorgeschritten, daß zuerst etwas außer dem Ich für das Ich selbst da ist. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerst auf etwas jenseits der Grenze, und diese selbst ist jetzt nichts als der gemeinschaftliche Berührungspunkt des Ichs und seines Entgegengesetzten. In der ursprünglichen Empfindung kam nur die Grenze vor, hier etwas jenseits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze sich erklärt. Es ist zu erwarten, daß dadurch auch die Grenze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie sich bald zeigen wird. Die ursprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt sich in eine Anschauung, in welcher das Ich zuerst sich selbst Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört Empfundenes zu seyn. Das Empfundene, für das sich als empfindend *anschauende* Ich, ist die über die Grenze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeschaut wird. Das ursprünglich Begrenzende der reellen ist das Ich selbst, aber es kann nicht als begrenzend ins Bewußtseyn kommen, ohne sich in das Ding an sich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt ist, ist die, in welcher das Begrenzte und das Begrenzende getrennt zugleich und zusammengefaßt werden.

I,3,423

Es ist noch übrig, zu untersuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in dieser Handlung werde.

Die ideelle Thätigkeit hat sich in das Ding an sich verwandelt, die reelle also wird durch dieselbe Handlung sich in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d.h. in das *Ich an sich* verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subjekt und Objekt zugleich war, ist jetzt zuerst etwas *an sich*; das ursprünglich Subjektive des Ichs ist hinübergetragen über die Grenze, und wird dort angeschaut als Ding an sich; was innerhalb der Grenze zurückbleibt, ist das rein Objektive des Ichs.

Die Deduktion steht also jetzt an dem Punkt, wo das Ich und sein Entgegengesetztes nicht etwa nur für

den Philosophen, sondern für das Ich selbst sich trennen. Die ursprüngliche Duplicität des Selbstbewußtseyns ist jetzt zwischen dem Ich und dem Ding an sich gleichsam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt also nicht eine bloße Passivität, sondern es bleiben zwei sich reell Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indeß, wenn dieser vergeblich sich bemüht den Uebergang des Eindrucks aus dem bloß passiven Ich in das denkende und aktive zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dings außer uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Uebergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der produktiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, daß das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne daß es sich *als* sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begrenzender und begrenzter Thätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Aktivität und Passivität anschaue, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur daß dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der Philosoph sieht,

I,3,424

seinem Objekt, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und etwas außer ihm erscheint.

4) Das Produkt des Schwebens zwischen reeller und ideeller Thätigkeit ist das Ich an sich auf der einen, und das Ding an sich auf der andern Seite, und beide sind die Faktoren der jetzt abzuleitenden Anschauung. Zuvor fragt sich, wie diese beiden durch die abgeleitete Handlung bestimmt seyen.

a) Daß das *Ich* durch diese Handlung als rein Objektives bestimmt sey, ist so eben bewiesen worden. Aber dieß wird es nur in dem Wechselverhältniß, in welchem es jetzt mit dem Ding an sich steht. Denn wäre das Begrenzende noch in ihm, so *wäre* es nur dadurch, daß es sich erscheint, anstatt daß es jetzt *an sich* und gleichsam unabhängig von sich selbst ist, gerade so wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf diesen Standpunkt sich erhebt.

(Es ist nicht von dem Ich die Rede, was in dieser Handlung *thätig* ist, denn dieses ist in seiner Begrenztheit ideell, und umgekehrt in seiner Idealität begrenzt, weder Subjekt noch Objekt allein, da es das ganze (vollständige) Ich in sich befaßt, nur daß das, was zum Subjekt gehört, als Ding an sich, was zum Objekt, als Ich an sich erscheint).

b) Das *Ding* ist vorerst schlechterdings nur bestimmt als das dem Ich absolut Entgegengesetzte. Nun ist aber das Ich bestimmt als Thätigkeit, also auch das Ding nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengesetzte. Aber alle Entgegensetzung ist eine bestimmte; es ist also möglich, daß das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne daß es zugleich begrenzt sey. Es erklärt sich hier, was es heiße, das Ich müsse auch die Passivität wieder begrenzen (I.). Die Passivität wird begrenzt dadurch, daß ihre Bedingung, das Ding, begrenzt wird. Die Begrenztheit in der Begrenztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begrenztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich ins Bewußtseyn. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begrenztheit überhaupt, als selbst begrenzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begrenztheit. Wodurch ist nun das Ding begrenzt? Durch dieselbe Grenze, durch welche auch das Ich

I,3,425

begrenzt ist. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und

umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begrenzung stehen beide in Wechselwirkung. Daß eine und dieselbe Grenze Grenze des Ichs und des Dings sey, d.h. daß das Ding nur begrenzt sey, insoweit das Ich, und das Ich nur, insoweit das Objekt begrenzt ist, kurz, jene *Wechselbestimmung* von Aktivität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung, sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber, wie sich erwarten läßt, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Grenze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich selbst gesetzt war, nur daß sie jetzt nicht mehr bloß als Grenze des Ichs, sondern auch als Grenze des Dings erscheint. Das Ding erlangt nur so viel Realität, als im Ich selbst durch sein ursprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber so wie das Ich sich selbst, so wird ihm auch das Ding als ohne sein Zuthun begrenzt erscheinen, und, um dieses Resultat wieder anzuknüpfen an den Punkt, von dem wir ausgingen, so wird also hier die ideelle Thätigkeit begrenzt unmittelbar dadurch, daß sie über die Grenze geht und als solche angeschaut wird.

Es läßt sich daraus leicht schließen, wie durch jene Handlung

c) die *Grenze* bestimmt seyn werde. Da sie Grenze zugleich für das Ich und für das Ding ist, so kann ihr Grund ebensowenig in jenem als in diesem liegen; denn läge er im Ich, so wäre seine Aktivität nicht bedingt durch Passivität; im Ding, so wäre seine Passivität nicht bedingt durch Aktivität, kurz, die Handlung wäre nicht, was sie ist. Da der Grund der Grenze weder im Ich noch im Ding liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich sowohl als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Dasjenige in der Anschauung ist also die Grenze, was für das Ich sowohl als das Ding schlechthin zufällig ist; eine genauere Bestimmung oder Auseinandersetzung ist hier noch nicht möglich, und kann erst in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an sich als Entgegengesetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauern, denn durch diesen

I,3,426

Gegenstand ist ein Widerspruch im Ich selbst (demjenigen, was zwischen beiden schwebt) gesetzt. Aber das Ich ist absolute Identität. So gewiß also Ich = Ich, so gewiß entsteht unwillkürlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beiden Entgegengesetzten in ein relatives Gleichheit gesetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus. Denn da das Ich absolute Identität ist, so bedarf es keines Bestimmungsgrundes zur Thätigkeit, außer einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geistigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d.h. dem beständigen Wiederentstehen jenes Widerspruchs ab.

Der Widerspruch erscheint zwar hier als Gegensatz zwischen dem Ich und etwas außer ihm, ist aber abgeleitetermaßen ein Widerspruch zwischen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der ursprünglichen Beschränktheit sich selbst anschauen (empfinden), so muß es zugleich über die Beschränktheit hinausstreben. Eingeschränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, dieß alles wird nur gefühlt im Gegensatz gegen eine uneingeschränkte Thätigkeit. Es ist auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. - Mit der Empfindung selbst schon ist also ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es ist beschränkt zugleich und über die Schranke hinausstrebend.

Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit.

Diese dritte Thätigkeit ist eine *anschauende* überhaupt, denn es ist das *ideelle* Ich, was hier als begrenztwerdend gedacht wird.

Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Empfindens. - Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der *ersten* Potenz (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit sie zu definiren, denn alle Definition ist synthetisch). Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der *zweiten* Potenz, oder, was dasselbe ist, ein *produktives Anschauen*.

I,3,427

C.
Theorie der produktiven Anschauung.

Vorerinnerung.

Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transscendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden, und läßt sie vor seinen Augen gleichsam entstehen.

Das Ich ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist. Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseyns erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objektiven Thätigkeit, im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjektiven oder im Wissen eingeschränkt sey. Erst die produktive Anschauung versetzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit, und ist der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der produktiven Anschauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs systematisch deducirt ist, ist als allgemeine Bedingung des Wissens überhaupt unmittelbar aus dessen Begriff abzuleiten; denn, wenn alles Wissen seine Realität von einer unmittelbaren Erkenntniß entlehnt, so ist diese allein in der Anschauung anzutreffen, anstatt daß Begriffe nur Schatten der Realität sind, entworfen durch ein reproduktives Vermögen, den Verstand, welcher selbst ein Höheres voraussetzt, das kein Original außer sich hat, und aus ursprünglicher Kraft aus sich selbst producirt. Daher müßte der uneigentliche Idealismus, d.h. ein System, was alles Wissen in Schein verwandelt, derjenige seyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unserer Erkenntniß aufhöbe, z.B. dadurch, daß er von den Vorstellungen

I,3,428

unabhängige Originale außer uns setzt, anstatt daß ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, eben deßwegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus seyn müßte. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigne, durch eigne Thätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus ursprünglich durchschauen.

Dagegen mag man den Versuch anstellen aus der Hypothese, daß in unsrer Anschauung irgend etwas sey, was durch den Anstoß oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der sinnlichen Anschauung zu erklären. Vorerst wird durch Anstoß auf das vorstellende Wesen nicht der Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung in dasselbe übergehen. Nun ist aber in der Anschauung nicht die bloße Wirkung eines

Gegenstands, sondern der *Gegenstand selbst* unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenstand hinzukomme, könnte man wohl etwa durch Schlüsse zu erklären versuchen, wenn nur nicht in der Anschauung selbst schlechthin nichts von einem Schlusse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Ursache und Wirkung, vorkäme, und wenn es nicht der Gegenstand selbst, nicht ein bloßes Produkt des Syllogismus wäre, was in der Anschauung vor uns steht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenstands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äußeren Impuls in Bewegung gesetzt ist, so würde nie das unmittelbare Uebergehen des äußern Gegenstands, dessen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müßte denn den Eindruck oder den Anstoß von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz besitzen und gleichsam durchdringen könnte. Es ist also immer noch das consequenteste Verfahren des Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen von Außendingen ins Geheimnißvolle zu spielen, und davon als von einer Offenbarung zu

I,3,429

sprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entstehen eines so Fremdartigen wie der Vorstellung aus dem Eindruck eines äußern Objekts durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Objekt unsrer Erkenntniß nach jenem System) auch das Unmögliche möglich ist.

Es scheint den Dogmatikern nie auch von ferne beigegangen zu seyn, daß in einer Wissenschaft wie die Philosophie keine Voraussetzung gilt, daß vielmehr in einer solchen eben diejenigen Begriffe, welche sonst die gemeinsten und geläufigsten sind, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So ist die Unterscheidung zwischen etwas, das von außen, und etwas, das von innen kommt, eine solche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber eben dadurch, daß ich sie erkläre, setze ich eine Region des Bewußtseyns, wo diese Trennung *noch nicht ist* und innere und äußere Welt ineinander begriffen sind. So gewiß ist es, daß eine Philosophie, die nur überhaupt sich zum Gesetz macht nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, gleichsam ohne es zu wollen und durch ihre bloße Consequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen die Art und Weise jener äußern Einwirkung zu beschreiben oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erforderniß einer Theorie, von welcher nichts weniger als die ganze Realität des Wissens abhängt, billiger Weise erwartet werden könnte. Man müßte denn hieher jene allmählichen Sublimationen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bei welchen nur das Eine vergessen wird, daß der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läßt sich gegen solche Forderungen mit der vorgeschützten absoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philosophie, die sich rühmt nichts unbewiesen zu lassen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgibt, man müßte denn in ihren Erklärungen selbst etwas Unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in

I,3,430

derselben findet sich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem sich zu entfernen erste Bedingung alles Verstehens in der Philosophie ist. Für wen es z.B. in aller Thätigkeit des Geistes überall nichts Bewußtloses gibt, und keine Region außer der des Bewußtseyns, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten sich vergesse, als wie der Künstler in seinem Werk verloren seyn könne.

Es gibt für ihn kein anderes als das gemeine moralische Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freiheit vereinigt ist.

Daß alle produktive Anschauung aus einem ewigen Widerspruch entspringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beständigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und sie in der Art ihres Producirens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint, ist theils im Vorhergehenden schon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anschauung weiter ins Licht gesetzt werden.

Wegen des Worts Anschauung ist zu bemerken, daß dem Begriff schlechterdings nichts Sinnliches beizumischen ist, als ob z.B. das Sehen ausschließend ein Anschauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon sich ein Grund angeben läßt, der ziemlich tief liegt. Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl; aber was ist denn der Lichtstrahl? Er ist selbst schon ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst.

Die ganze Theorie der produktiven Anschauung geht von dem abgeleiteten und bewiesenen Satz aus: indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit aufeinander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixirt, jene als Ding, diese als Ich an sich.

Es könnte hier sogleich die Frage entstehen, wie denn jene als schlechthin unbegrenzbar gesetzte ideelle Thätigkeit fixirt, und damit auch begrenzt werden könne. Die Antwort ist, daß diese Thätigkeit nicht begrenzt wird als anschauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem sie begrenzt wird, hört sie auch auf Thätigkeit des Ichs zu seyn, und verwandelt sich in das Ding an sich. Diese anschauende Thätigkeit ist

I,3,431

jetzt selbst ein Angeschautes, und darum nicht mehr anschauende. Aber nur die anschauende als solche ist unbegrenzbar.

Die anschauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, ist die in der Produktion begriffene, eben deßwegen zugleich reelle. Diese in der Produktion mitgefesselte ideelle Thätigkeit ist als anschauende noch immer unbegrenzbar. Denn obgleich sie in der produktiven Anschauung mit begrenzt wird, ist sie doch nur für den Moment begrenzt, anstatt daß die reelle fortdauernd begrenzt ist. Wenn sich nun etwa zeigen sollte, daß alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerspruch zwischen der unbegrenzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, so wird das Produciren so unendlich seyn als jener Widerspruch selbst, und zugleich mit der ideellen in der Produktion mitbegrenzten Thätigkeit ist ein progressives Princip in die Produktion gesetzt. Alles Produciren ist ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieses Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerspruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und so ohne Zweifel ins Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Grenze hinausgeht, so würde das Ich nie aus seinem ersten Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in seinem Produciren begrenzt etwa für ein Anschauendes außer ihm, nicht für sich selbst. Sowie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hinausstreben muß, so, um producirend für sich selbst, über jedes Produkt. Wir werden also mit der produktiven Anschauung in denselben Widerspruch verwickelt seyn wie mit der Empfindung, und durch denselben Widerspruch wird sich auch die produktive Anschauung für uns wieder potenziren wie die einfache in der Empfindung.

Daß dieser Widerspruch unendlich seyn müsse, läßt sich am kürzesten so beweisen:

Es ist im Ich eine unbegrenzbare Thätigkeit, aber diese Thätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne daß das Ich sie setzt als seine Thätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Thätigkeit, ohne sich als Subjekt oder Substrat jener unendlichen Thätigkeit von

I,3,432

dieser Thätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben dadurch entsteht eine neue Duplicität, ein Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subjekt jener unendlichen Thätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, *die Thätigkeit selbst,* indem sie gesetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Grenze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begrenzt. - Und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Contraktion versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftigt ist, wird daher als producirende erscheinen müssen.

I.
Deduktion der produktiven Anschauung.

1) Wie verließen unser Objekt im Zustand des Schwebens zwischen Entgegengesetzten. Diese Entgegengesetzten sind *an sich* schlechterdings nicht vereinbar, und wenn sie vereinbar sind, sind sie es nur durch das Streben des Ichs sie zu vereinigen, welches allein ihnen Bestand und wechselseitige Beziehung aufeinander gibt.

Beide Entgegengesetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und sind insofern ein Produkt des Ichs, das Ding an sich sowohl, als das Ich, das hier zuerst als Produkt von sich selbst vorkommt. - Das Ich, *dessen* Produkt beide sind, erhebt sich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke sich das Ding an sich *außer* dem Ich, diese beiden Entgegengesetzten also in verschiedenen Sphären, so wird zwischen ihnen schlechthin keine Vereinigung möglich seyn, weil sie *an sich* unvereinbar sind; es wird also, um sie zu vereinigen, eines Höheren bedürfen, was sie zusammenfaßt. Dieses Höhere aber ist das Ich selbst in der höheren Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede ist. Denn jenes Ich, *außer*

I,3,433

welchem das Ding an sich ist, ist nur das objektive oder reelle Ich, das, in welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d.h. das intelligente.

2) Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewußtseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt *als* Gegensatz im Bewußtseyn zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewußtseyn zurückbleiben (die Entgegengesetzten hätten sich aneinander vernichtet) ohne eine dritte Thätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Daß der Gegensatz *als* solcher, oder, daß die beiden Entgegengesetzten als absolut (nicht bloß relativ) Entgegengesetzte ins Bewußtseyn kommen, ist Bedingung der produktiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, eben dieß zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf *absolut* zu seyn. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst muß im Bewußtseyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beiden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als *an sich* (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen

Handlung waren sie ja nur durch das Handeln des Ichs (also nicht durch sich selbst) zusammengehalten, welches Handeln bloß dazu diente sie ins Bewußtseyn zu bringen, und nachdem es dieß geleistet hat, selbst aus dem Bewußtseyn verschwindet.

Daß jener Gegensatz als solcher im Bewußtseyn zurückbleibt, dadurch ist für das Bewußtseyn ein großes Feld gewonnen. Denn durch denselben ist jetzt eben nicht nur für den Beobachter, sondern für das Ich selbst die Identität des Bewußtseyns schlechthin aufgehoben, das Ich also auf denselben Punkt der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns selbst ursprünglich gestellt hatten, nur daß dem Ich auf diesem Punkt mehreres ganz anders erscheinen muß, als es uns erschien. *Wir* erblickten das Ich ursprünglich in einem Streit von entgegengesetzten Thätigkeiten.

I,3,434

Das Ich, ohne um jenen Streit zu wissen, mußte ihn unwillkürlich und blindlings gleichsam vereinigen in einer gemeinschaftlichen Construktion. In dieser Construktion war die ideelle unbegrenzbare Thätigkeit des Ichs als solche mit begriffen, es *konnte* also von jener Construktion nur die reelle als begrenzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich selbst zum Objekt wird, hat er sich für das sich selbst anschauende Ich in den Gegensatz zwischen dem Ich (als objektiver Thätigkeit) und dem Ding an sich verwandelt. Da also die *anschauende* Thätigkeit jetzt *außer* dem Conflikt ist (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, daß dem Ich jener Streit selbst wieder zum Objekt wird), so wird jetzt jener Gegensatz *für das Ich selbst* in einer gemeinschaftlichen Construktion sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3) Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich *anschaut* als solchen, welches *Anschauen* wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein aktives, thätiges, noch nicht das passive, unthätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Objekt selbst wieder eine Entgegensetzung, und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Thätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar ist. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Thätigkeit.

Diese entgegengesetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen,

I,3,435

da sie einmal durch die gemeinschaftliche Grenze als Berührungspunkt vereinigt sind. Gleichwohl können sie auch nicht zusammenbestehen, ohne daß sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduciren. Erst indem dieß geschieht, heben sie sich *als* Thätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Produkt seyn. Deßwegen wird dieses Produkt in der Anschauung nicht vorkommen als Ding an sich, oder als das thätige Ding, sondern nur als die Erscheinung jenes Dings. Das Ding, insofern es aktiv und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewußtseyn verdrungen durch die produktive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beiden in der Mitte liegt,

und indem es beide auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist.

Daß dieses Dritte Objekt der sinnlichen Anschauung sey, sehen abermals nur wir, nicht das Ich selbst, und auch für uns ist es noch nicht bewiesen, sondern muß erst bewiesen werden.

Dieser Beweis kann kein anderer seyn als folgender. In dem Produkt ist nur, was in der produktiven Thätigkeit ist, und was durch die Synthesis hineingelegt worden, muß sich auch durch Analysis wieder daraus entwickeln lassen. Es muß sich also in dem Produkt die Spur jener beider Thätigkeiten, sowohl der des Ichs als der des Dings, aufzeigen lassen.

Um zu wissen, wodurch jene beiden Thätigkeiten im Produkt sich erkennen lassen, müssen wir erst wissen, wodurch sie überhaupt unterscheidbar sind.

Die eine jener Thätigkeiten ist die des Ichs, welche ursprünglich, d.h. vor der Begrenzung (und diese soll ja erst hier für das Ich selbst erklärt werden), unendlich ist. Nun ist aber kein Grund die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit als endlich zu setzen, sondern, so gewiß die Thätigkeit des Ichs unendlich ist, muß es auch die ihm entgegengesetzte des Dings seyn.

Aber zwei einander entgegengesetzte und außereinander befindliche

I,3,436

Thätigkeiten können schlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beide positiver Natur sind. Denn zwischen gleich positiven Thätigkeiten ist nur *relative* Entgegensetzung möglich, d.h. eine bloße Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z.B. auf einen und denselben Körper wirken zwei gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beide positiv, so daß, wenn beide mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beide sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern bloß durch ihr Verhältniß zu dem Körper; sowie sie aus diesem Verhältniß treten, sind beide wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von den beiden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beide nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Thätigkeit des Ichs sowohl als die des Dings beide positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müßten sich beide auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beide Thätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müssen jene beide Thätigkeiten ursprünglich durch eine höhere als bloß relative Entgegensetzung unterscheidbar seyn. Die eine jener Thätigkeiten müßte die nicht bloß relativ, sondern absolut negative der andern seyn; *wie* dieß möglich sey, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, daß es so seyn müsse.

(Man setze an die Stelle jener oben bloß relativ entgegengesetzten Kräfte zwei Kräfte, deren eine = A, die andere = - A sey, so ist - A ursprünglich negativ und A absolut entgegengesetzt; wenn ich beide verbinde, so entsteht nicht, wie oben, die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung ist: A + (- A) = A - A. Es ist daraus im Vorbeigehen zu sehen, warum die Mathematik den Unterschied zwischen absoluter und relativer Entgegensetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln a - a und a + (- a), deren jene Ausdruck der relativen, diese der absoluten Entgegensetzung ist, ganz gleichbedeutend sind. Desto wichtiger aber ist dieser Unterschied für Philosophie und Physik, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird. A und

I,3,437

- A sind auch nicht bloß unterscheidbar durch ihre entgegengesetzten Richtungen, da die eine nicht bloß in diesem Verhältniß, sondern absolut und ihrer Natur nach negativ ist).

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, so ist die Thätigkeit des Ichs an sich positiv und der Grund aller Positivität. Denn sie ist charakterisirt worden als ein Streben ins Unendliche sich auszubreiten. Mithin müßte die Thätigkeit des Dings an sich die absolut und ihrer Natur nach negative seyn. Wenn jene ein Streben wäre das Unendliche zu erfüllen, so müßte dagegen diese nur als die einschränkende der ersten denkbar seyn. Sie selbst an und für sich wäre nicht reell, und müßte ihre Realität nur im Gegensatz gegen die andere, durch das beständige Einschränken ihrer Wirkung, beweisen können.

So ist es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Thätigkeit des Dings an sich erscheint, ist nichts anderes als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und diese ist *nur* als die negative der andern vorstellbar. Die objektive oder reelle Thätigkeit besteht für sich, und ist, auch wenn keine anschauende ist, die anschauende dagegen oder einschränkende ist nichts ohne Anzuschauendes oder Einzuschränkendes.

Umgekehrt, daraus, daß beide Thätigkeiten einander *absolut* entgegengesetzt sind, folgt, daß sie in *einem und demselben Subjekt* gesetzt seyn müssen. Denn nur, wenn zwei entgegengesetzte Thätigkeiten Thätigkeiten eines und desselben Subjekts sind, kann die eine die absolut entgegengesetzte der andern seyn.

(Z.B. Man denke sich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, so wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine stetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man sich entweder, daß die Schwere durch Stoß wirke, so sind A und der in entgegengesetzter Richtung kommende Impuls der Schwere B beides positive Kräfte und sich bloß relativ entgegengesetzt, so daß es völlig willkürlich ist, welche von beiden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar

I,3,438

nicht außer dem Punkt, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beiden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, daß die eine von beiden nothwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch, daß wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche seyn muß, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beispiel einer bloß relativen Entgegensetzung, der zweite einer absoluten. Welcher von beiden angenommen werde, ist für den Calcul freilich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beide Thätigkeiten ein und dasselbe Subjekt, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, daß sie einander absolut entgegengesetzt seyn müssen; und umgekehrt, wenn beide einander absolut entgegengesetzt sind, daß sie Thätigkeiten eines und desselben Subjekts sind.

Wenn beide Thätigkeiten zwischen verschiedenen Subjekten getheilt wären, wie dieß hier der Fall zu seyn scheinen könnte, da wir die eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die ins Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegengesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müßte das Ding an sich außer dem Ich seyn. Aber das Ding an sich ist nur außer dem *reellen* (praktischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind *beide* vereinigt, und als in Einem identischen Subjekt (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengesetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung seyn sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beide sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, daß sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beider Thätigkeiten entspringt, muß sich die

Spur beider Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beider kennen, muß sich auch das Produkt darnach charakterisiren lassen.

I,3,439

Da das Produkt Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten ist, so muß es schon deßwegen ein endliches seyn.

Ferner das Produkt ist gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten, also kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beide zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, *als entgegengesetzte* Thätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Produkt vorkommen.

Insofern sich beide unter einander das Gleichgewicht halten, werden beide zwar nicht aufhören Thätigkeiten zu seyn, aber sie werden nicht *als* Thätigkeiten *erscheinen*. - Man erinnere sich wiederum des Beispiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunkt an beiden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effekt kommen (es erscheint nicht als thätig), beide schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effekt. So in der Anschauung. Die beiden sich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf Thätigkeiten zu seyn, denn das Gleichgewicht existirt nur, insofern beide Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, nur das Produkt ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Produkt, da es ein gemeinschaftliches seyn soll, muß auch die Spur beider Thätigkeiten zu finden seyn. Es werden sich also in dem Produkt zwei entgegengesetzte Thätigkeiten unterscheiden lassen, eine Thätigkeit, welche schlechthin positiv ist und die Tendenz hat ins Unendliche sich auszubreiten, die andere, welche als die absolut entgegengesetzte der ersten auf die absolute Endlichkeit geht und eben deßwegen nur als die einschränkende der positiven erkennbar ist.

Nur weil beide Thätigkeiten absolut entgegengesetzt sind, können auch beide unendlich seyn. Beide sind unendlich nur im entgegengesetzten Sinne. (Zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengesetzten Richtungen. Eine endliche Größe überhaupt = 1 kann ins Unendliche vermehrt werden, so daß immer noch ein Theiler für sie gefunden wird, setzt man aber, daß sie über alle Schranken vermehrt sey, so ist sie $\frac{1}{0}$, d.h. das Unendlichgroße. Dieselbe kann

I,3,440

ins Unendliche vermindert werden dadurch, daß sie ins Unendliche getheilt wird, setzt man nun daß der Theiler über alle Schranken hinaus wachse, so ist sie = $\frac{1}{\infty}$, d.h. das Unendlichkleine).

Die eine jener Thätigkeiten würde also, wenn sie uneingeschränkt wäre, das positiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinschaftlichen Produkt muß also die Spur von zwei Thätigkeiten angetroffen werden, deren eine in ihrer Schrankenlosigkeit das positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beide Thätigkeiten können einander nicht *absolut* entgegengesetzt seyn, ohne Thätigkeiten *eines und desselben identischen Subjekts* zu seyn. Sie können also auch nicht in einem und demselben Produkt vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die *synthetische* beider ist. Im Produkt wird also außer jenen beiden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beider entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Produkts vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, daß sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.
Deduktion der Materie.

1) Die beiden Thätigkeiten, die im Produkt sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d.h. als *Kräfte*, erscheinen.

Die eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv seyn, so daß sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich ausbreiten würde. - Daß der Materie eine solche unendliche Expansivkraft zukomme, davon wird nur der transscendentale Beweis geführt. So gewiß als die eine der beiden Thätigkeiten, aus welchen das Produkt construirt ist, ihrer Natur nach ins Unendliche strebt, so gewiß muß der eine Faktor des Produkts auch eine unendliche Expansivkraft seyn.

I,3,441

Diese unendliche Expansivkraft, welche im Produkt concentrirt ist, würde nun, sich selbst überlassen, sich ins Unendliche ausbreiten. Daß sie also in einem endlichen Produkt zurückgehalten wird, ist nur durch eine entgegengesetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entsprechende der begrenzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinschaftlichen Produkt sich gleichfalls muß aufzeigen lassen.

Wenn also das Ich im gegenwärtigen Moment reflektiren könnte auf seine Construktion, so würde es sie als Gemeinschaftliches aus zwei sich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren eine für sich selbst das Unendlichgroße produciren würde, indeß die andere in ihrer Uneingeschränktheit das Produkt aufs Unendlichkleine reduciren würde. - Allein das Ich ist im gegenwärtigen Moment noch nicht reflektirend.

2) Bis jetzt haben wir bloß auf die entgegengesetzte Natur beider Thätigkeiten und der ihnen entsprechenden Kräfte Rücksicht genommen, aber von der entgegengesetzten Natur beider hangen auch ihre entgegengesetzten Richtungen ab. Wir können also die Frage aufwerfen, wie sich beide Kräfte auch durch ihre bloßen Richtungen unterscheiden werden, welche Frage uns zur genaueren Bestimmung des Produkts führen und den Weg zu einer neuen Untersuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine sehr wichtige Frage ist: wie Kräfte, die als von einem und demselben Punkt aus wirkend gedacht werden, in entgegengesetzter Richtung wirken können.

Die eine der beiden Thätigkeiten wurde angenommen als ursprünglich aufs positiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen ist keine Richtung. Denn Richtung ist Determination, Determination aber = Negation. Die positive Thätigkeit wird also im Produkt erscheinen müssen als eine an sich völlig richtungslose, und eben deßwegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muß aber wiederum bemerkt werden, daß jene nach allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunkt der Reflexion als solche unterschieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterschieden, und wie das Ich selbst diese Unterscheidung mache, wird Objekt einer besonderen Aufgabe seyn. Es fragt sich nun: durch

I,3,442

welche Richtung sich die der positiven entgegengesetzte Thätigkeit im Produkt unterscheiden werde. Was

sich zum voraus erwarten läßt, daß wenn die positive *alle* Richtungen in sich vereinigt, diese nur Eine Richtung haben werde, läßt sich streng beweisen. - Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expansivkraft gedacht. Wo keine Expansivität, ist auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expansivkraft absolut entgegengesetzt ist, so muß sie erscheinen als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die also, wenn sie uneingeschränkt wäre, eine absolute Negation aller Richtung im Produkt seyn würde. Aber die Negation aller Richtung ist die absolute Grenze, der bloße *Punkt*. Jene Thätigkeit wird also erscheinen als eine solche, welche alle Expansion auf den bloßen Punkt zurückzubringen bestrebt ist. Dieser Punkt wird ihre Richtung andeuten, sie wird also nur die *Eine* Richtung gegen diesen Punkt haben. Man denke sich die Expansivkraft als vom gemeinschaftlichen Mittelpunkt C aus nach allen Richtungen CA, CB u.s.w. wirkend, so wird dagegen die negative oder Attraktivkraft von allen Richtungen her gegen den Einen Punkt C zurückwirken. - Es gilt aber auch von dieser Richtung wieder, was von den Richtungen der positiven Kraft erinnert wurde. Thätigkeit und Richtung sind auch hier absolut Eins, das Ich selbst unterscheidet sie nicht.

Ebensowenig als die Richtungen der positiven und negativen Thätigkeit von den Thätigkeiten selbst unterschieden werden, werden auch jene Richtungen voneinander unterschieden. Wie das Ich dazu komme, diese Unterscheidung zu machen, durch welche es zuerst den *Raum* als Raum, die *Zeit* als Zeit unterscheidet, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung.

3. Die wichtigste Frage, die uns jetzt noch in Ansehung des Verhältnisses der beiden Kräfte übrig ist, ist die: wie denn in einem und demselben Subjekt Thätigkeiten von entgegengesetzten Richtungen vereinigt seyn können. Wie zwei von *verschiedenen* Punkten ausgehende Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken können, ist begreiflich; nicht so leicht, wie zwei Kräfte, die von einem und demselben Punkt ausgehen. Wenn CA, CB u.s.w. die Linien sind, in welchen die

I,3,443

positive Kraft wirkt, so wird dagegen die negative Kraft in der entgegengesetzten Richtung, also in den Richtungen AC, BC u.s.w. wirken müssen. Nun lasse man die positive Kraft in A begrenzt werden, so würde die negative, wenn sie, um auf den Punkt A zu wirken, erst alle Zwischenpunkte zwischen C und A durchlaufen müßte, von der Expansivkraft schlechterdings nicht unterscheidbar seyn, denn sie würde ganz in derselben Richtung mit dieser wirken. Da sie nun in der entgegengesetzten Richtung mit der positiven wirkt, so wird auch das umgekehrte für sie gelten, d.h. sie wird *unmittelbar*, und ohne die einzelnen Punkte zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punkt A wirken, und die Linie A begrenzen.

Wenn also die Expansivkraft nur in Continuität wirkt, so wird dagegen die Attraktivkraft oder die retardirende Kraft *unmittelbar* oder in die *Ferne* wirken.

Das Verhältniß beider Kräfte wäre diesem nach so bestimmt. - Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begrenzungspunkt wirkt, so wird *innerhalb* des Begrenzungspunkts nichts als Expansivkraft seyn, jenseits dieses Punkts aber wird die in der entgegengesetzten Richtung der Expansivkraft (obgleich von demselben Punkte aus) wirkende Attraktivkraft ihre Wirkung nothwendig ins Unendliche erstrecken.

Denn da sie eine Kraft ist, welche *unmittelbar* wirkt, und es für sie keine Ferne gibt, so muß sie gedacht werden, als in alle Weite, mithin ins Unendliche wirkend.

Das Verhältniß der beiden Kräfte ist also jetzt dasselbe, wie das der objektiven und subjektiven Thätigkeit jenseits der Produktion. - So wie die innerhalb der Grenze gehemmte und die über die Grenze hinaus ins Unendliche gehende Thätigkeit nur die Faktoren der produktiven Anschauung sind, so sind auch die durch die gemeinschaftliche (beiden schlechthin zufällige) Grenze geschiedene Repulsiv- und Attraktivkraft (deren jene innerhalb des Grenzpunkts gehemmt ist, diese aber ins Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulsivkraft gemeinschaftliche Grenze auch nur Grenze für sie ist *in Bezug auf jene*) nur die Faktoren zur Construktion der Materie, nicht das Construirende selbst.

I,3,444

Das Construirende kann nur eine dritte Kraft seyn, welche die synthetische beider ist und der synthetischen Thätigkeit des Ichs in der Anschauung entspricht. Es war nur vermöge dieser dritten synthetischen Thätigkeit zu begreifen, wie die beiden Thätigkeiten als einander absolut entgegengesetzt in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieser Thätigkeit im Objekt entspricht, wird also diejenige seyn, vermöge welcher jene beiden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden.

(Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nennt die Attraktivkraft eine durchdringende Kraft, allein dieß geschieht nur aus dem Grunde, weil er die Attraktivkraft schon als Schwerkraft (also nicht rein) betrachtet, deßwegen er auch nur zweier Kräfte zur Construktion der Materie bedarf, indeß wir deren drei als nothwendig deduciren. - Die Attraktivkraft rein, d.h. als bloßer Faktor der Construktion, gedacht, ist zwar eine unmittelbare in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, daß sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attraktivkraft, obgleich diese nothwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduktion erhellt, eine zusammengesetzte Kraft).

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich produktive und schöpferische, wird die Construktion der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Construktion die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transscendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muß, wovon, soviel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für nothwendig, die Deduktion der *drei Dimensionen der Materie* unmittelbar aus den drei Grundkräften, welche zur Construktion der Materie gehören, hier beizufügen.

I,3,445

Nach den vorhergehenden Untersuchungen müssen in der Construktion der Materie drei Momente unterschieden werden.

a) Der erste Moment ist der, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte als in einem und demselben Punkt vereinigt gedacht werden. Von diesem Punkt aus wird die Expansivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelst der entgegengesetzten Kraft unterschieden werden, die allein den Grenz- also auch den Richtungspunkt gibt. Diese Richtungen sind aber nicht etwa mit Dimensionen zu verwechseln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung sie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimension, nämlich die der Länge. Die negative Kraft gibt der an sich richtungslosen Expansivkraft die bestimmte Direktion. Nun ist aber bewiesen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, sondern unmittelbar auf den Grenzpunkt. Setzt man also, es wirke von dem Punkt C, als gemeinschaftlichem Sitz beider Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Grenzpunkt der Linie, der vorerst noch ganz unbestimmt bleiben kann, so wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer

gewissen Entfernung von C schlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, sondern nur die positive herrschend seyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punkt A kommen, wo beide Kräfte, die positive und die in der entgegengesetzten Richtung kommende negative, miteinander im Gleichgewicht stehen, welcher Punkt also weder positiv noch negativ, sondern völlig indifferent seyn wird. Von diesem Punkt an wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem bestimmten Punkte, B, das Uebergewicht erlangt, an welchem also bloß die negative Kraft herrschend seyn, und wo eben deßwegen die Linie schlechthin begrenzt wird. Der Punkt A wird der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte, B aber der Grenzpunkt der ganzen Linie seyn.

Die drei Punkte, welche in der eben construirten Linie sich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die positive Kraft herrschend ist, A, welcher ein bloßer Gleichgewichtspunkt beider Kräfte ist, endlich B, wo nur die negative Kraft herrschend ist, sind dieselben, welche noch am *Magnet* unterschieden werden.

I,3,446

Es ist also, ohne daß wir es beabsichtigt hätten, zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der *Länge*, auch der *Magnetismus* deducirt worden, woraus sich nun mehrere wichtige Folgen ziehen lassen, deren weitere Ausführung in diesem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z.B. aus dieser Deduktion, daß wir in den magnetischen Erscheinungen die Materie noch im ersten Moment der Construktion, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkt vereinigt sind, erblicken; daß sonach der Magnetismus nicht die Funktion einer einzelnen Materie, sondern eine Funktion der Materie überhaupt, also eine wirkliche Kategorie der Physik ist; daß jene drei Punkte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indeß sie in den andern Körpern verwischt sind, nichts anderes als die a priori abgeleiteten drei Punkte sind, welche zur reellen Construktion der Länge gehören; daß also der Magnetismus überhaupt das allgemein Construirende der Länge ist, u.s.w. Ich bemerke nur noch, daß uns diese Deduktion auch einen Aufschluß über das Physische des Magnetismus gibt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daß der positive Pol (oben der Punkt C) der Sitz beider Kräfte ist. Denn daß uns - M nur an dem entgegengesetzten Punkt B erscheint, ist nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieses Eine vorausgesetzt, sind die drei Punkte in der magnetischen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daseyn dieser drei Punkte im Magnet beweist, daß die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft ist, so wie die ganze Coincidenz unsrer a priori construirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unsrer ganzen Deduktion beweist.

b) In der eben construirten Linie ist der Punkt B der Grenzpunkt der Linie überhaupt, A der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte. Durch die negative Kraft ist überhaupt eine Grenze gesetzt; wird nun die negative Kraft als Grund der Begrenztheit selbst begrenzt, so entsteht eine Begrenztheit der Begrenztheit, und diese fällt in den Punkt A, die *gemeinschaftliche* Grenze beider Kräfte.

Da die negative Kraft ebenso gut unendlich ist als die positive, so wird die Grenze in A für sie ebenso *zufällig* seyn wie für die positive Kraft.

I,3,447

Wenn aber A beiden Kräften *zufällig* ist, so kann die Linie CAB auch gedacht werden als getrennt in die zwei Linien, CA und AB, die durch die Grenze A voneinander geschieden sind.

Dieser Moment, welcher die beiden entgegengesetzten Kräfte als völlig außereinander und durch die Grenze geschieden vorstellt, ist der zweite in der Construktion der Materie, und derselbe, welcher in der Natur durch die *Elektricität* repräsentirt wird. Denn wenn ABC einen Magnet vorstellt, dessen positiver Pol A, der negative C, der Nullpunkt B ist, so entsteht mir das Schema der Elektricität unmittelbar

dadurch, daß ich jenen Einen Körper in AB und BC getrennt vorstelle, deren jeder die eine der beiden Kräfte ausschließend repräsentirt. Der strenge Beweis aber für jene Behauptung ist folgender.

Solange die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkte vereinigt gedacht werden, kann nichts entstehen als die oben construirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der positiven so bestimmt ist, daß sie schlechthin nur nach dem Einen Punkte gehen kann, in welchen die Grenze fällt. Das Gegentheil wird also geschehen, sobald beide Kräfte außereinander sind. Es sey der Punkt C, in welchem beide Kräfte vereinigt sind. Man denke sich diesen Punkt als ruhend, so sind rings um diesen Punkt eine unzählige Menge von Punkten, nach welchen er, wenn er bloß mechanisch beweglich wäre, sich bewegen *könnte*. Nun ist aber in diesem Punkt eine Kraft, welche nach allen diesen Richtungen *zugleich* gehen kann, nämlich die ursprünglich richtungslose, d.h. aller Richtungen fähige Expansivkraft. Diese Kraft wird also allen diesen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die sie beschreibt, doch unveränderlich, nur dieser Einen Richtung folgen können, solange die negative Kraft nicht von ihr getrennt ist; sie wird also auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimension der Länge wirken. Das Gegentheil wird geschehen, sobald beide Kräfte völlig außereinander sind. Sowie nämlich der Punkt C sich bewegt (er bewege sich z.B. in der Richtung CA), ist er in der nächsten Stelle schon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Punkten umgeben, nach welchen allen er sich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer

I,3,448

Tendenz nach allen Richtungen sich zu verbreiten überlassene Expansivkraft wird also von jedem Punkte der Linie CA aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie CA Winkel bilden, und also zur Dimension der Länge die der *Breite* hinzubringen. Dasselbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punkt C nach den übrigen Richtungen ausstrahlt, keine dieser Linien wird also jetzt noch eine reine Länge vorstellen.

Daß nun dieser Moment der Construktion in der Natur durch die *Elektricität* repräsentirt werde, erhellt daraus, daß sie nicht, wie der Magnetismus, bloß in der Länge wirkt, die Länge sucht und von ihr geleitet wird, sondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimension der Breite hinzubringt, indem sie sich in einem Körper, dem sie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daß sie aber ebensowenig wie jener in die Tiefe wirkt, sondern, wie bekannt, bloß Länge und Breite sucht.

c) So gewiß die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Kräfte eines und desselben Punkts sind, so gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entstehen sich wieder zu vereinigen. Dieß kann aber nur vermittelst einer dritten Kraft geschehen, welche in die beiden entgegengesetzten Kräfte eingreifen, und in welcher diese sich durchdringen können. Diese wechselseitige Durchdringung beider Kräfte mittelst einer dritten erst gibt dem Produkt die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieser Eigenschaft zu den beiden ersten Dimensionen die dritte, nämlich die *Dicke* hinzu, wodurch erst die Construktion der Materie vollendet wird.

Im ersten Moment der Construktion waren die beiden Kräfte, obgleich in Einem Subjekt vereinigt, doch getrennt, so wie in der oben construirten Linie CAB von C bis A nur positive, von A bis B nur negative Kraft ist; im zweiten sind sie sogar an verschiedene Subjekte vertheilt. Im dritten Momente werden beide zu einem gemeinschaftlichen Produkt so vereinigt seyn, daß in dem ganzen Produkt nicht ein Punkt ist, in welchem nicht beide Kräfte zugleich wären, dergestalt, daß jetzt das *ganze Produkt* indifferent ist.

I,3,449

Dieser dritte Moment der Construktion ist in der Natur durch den *chemischen Proceß* bezeichnet. Denn daß durch die zwei Körper im chemischen Proceß nur der ursprüngliche Gegensatz der beiden Kräfte repräsentirt wird, ist dadurch offenbar, daß sie sich wechselseitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daß aber durch beide Körper der ursprüngliche Gegensatz repräsentirt werde, ist wiederum nicht denkbar, ohne daß in jedem Körper die eine von beiden Kräften das absolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beiden Entgegengesetzten sich so durchdringen, daß das ganze Produkt in jedem Punkt Attraktiv- und Repulsivkraft zugleich ist, zu den beiden ersten Dimensionen die dritte erst hinzukommt, ebenso ist der chemische Proceß die Ergänzung der beiden ersten, von welchen jener nur die Länge, der zweite nur Länge und Breite sucht, bis endlich der chemische Proceß nach allen drei Dimensionen zugleich wirkt, in welchem eben deßwegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich ist.

Es läßt sich, wenn die Construktion der Materie diese drei Momente durchläuft, a priori erwarten, daß diese drei Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterscheidbar seyn werden, es läßt sich sogar a priori die Stelle der Reihe bestimmen, an welcher irgend einer jener Momente besonders hervortreten oder verschwinden muß, z.B. daß der erste Moment nur an den starrsten Körpern unterscheidbar, dagegen an den flüssigen schlechthin unerkennbar seyn müsse, welches sogar ein Princip a priori für die Unterscheidung der Naturkörper, z.B. in flüssige und feste, und ihrer Ordnung untereinander abgibt.

Wenn man statt des specielleren Ausdrucks chemischer Proceß, worunter überhaupt jeder Proceß, insofern er ins *Produkt* übergeht, verstanden wird, einen allgemeinen sucht, so wird man vorzüglich darauf aufmerken müssen, daß nach den bisher abgeleiteten Grundsätzen die Bedingung des reellen Produkts überhaupt eine Triplicität von Kräften ist, daß also a priori in der Natur ein Proceß gesucht werden muß, in welchem vor andern diese Triplicität der Kräfte erkennbar ist. Ein

I,3,450

solcher ist der *Galvanismus,* welches nicht ein einzelner Proceß, sondern der allgemeine Ausdruck für alle ins Produkt übergehenden Processe ist.

Allgemeine Anmerkung zu der ersten Epoche.

Es wird wohl kein Leser seyn, welcher nicht im Verlauf der Untersuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der ersten Epoche des Selbstbewußtseyns ließen sich drei Akte unterscheiden, diese drei Akte scheinen sich in den drei Kräften der Materie und in den drei Momenten ihrer Construktion wiederzufinden. Diese drei Momente der Construktion geben uns drei Dimensionen der Materie, und diese drei Stufen des dynamischen Processes. Es ist sehr natürlich auf den Gedanken zu kommen, daß unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplicität wiederkehre. Um diesen Gedanken zu entwickeln, und den indeß bloß vermutheten Zusammenhang vollständig einzusehen, wird eine Vergleichung jener drei Acte des Ichs mit den drei Momenten in der Construktion der Materie nicht unnütz seyn.

Die Transcendental-Philosophie ist nichts anderes als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseyns enthalten sind.

Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Akt des Selbstbewußtseyns, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt ist. Derselbe Akt, welchen der Philosoph gleich anfangs postulirt, als bewußtlos gedacht, gibt den ersten Akt unsers Objekts, des Ichs.

In diesem Akt ist das Ich für uns zwar, aber nicht für sich selbst Subjekt und Objekt zugleich, es stellt gleichsam jenen in der Construktion der Materie bemerkten Punkt vor, in welchem die beiden Thätigkeiten, die ursprünglich unbegrenzte und die begrenzende, noch vereinigt sind.

I,3,451

Das Resultat dieses Akts ist abermals nur für uns, nicht für das Ich selbst, ein Begrenztwerden der objektiven durch die subjektive Thätigkeit. Die begrenzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, selbst unbegrenzbare, muß nothwendig gedacht werden als über den Begrenzungspunkt hinausstrebend.

Es sind also in diesem ersten Akt ganz dieselben Bestimmungen enthalten, durch welche auch der erste Moment der Construktion der Materie ausgezeichnet ist.

In diesem Akt entsteht wirklich eine gemeinschaftliche Construktion aus dem Ich als Objekt und als Subjekt, aber diese Construktion ist nicht für das Ich selbst da. Dadurch wurden wir auf einen zweiten Akt getrieben, welcher ein Selbstanschauen des Ichs in jener Begrenztheit ist. Da das Ich sich des Gesetztseyns der Begrenztheit durch sich selbst nicht bewußt werden kann, so ist jenes Anschauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da also das Ich in diesem Akt sich seiner eignen Thätigkeit, durch welche es begrenzt ist, nicht bewußt wird, so ist zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich nicht für das Ich, wohl aber für uns gesetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heißt dieß ebenso viel als: In diesem zweiten Act trennen sich, nicht für das Ich, aber für uns, die beiden ursprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwei völlig verschiedene und außereinander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche ursprünglich Thätigkeiten eines identischen Subjekts sind, vertheilen sich an verschiedene Subjekte.

Daraus erhellt, daß der zweite Moment, den wir in der Construktion der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beiden Kräfte Kräfte verschiedener Subjekte werden, für die Physik ganz dasselbe ist, was jener zweite Akt der Intelligenz für die Transscendental-Philosophie ist. Auch ist jetzt offenbar, daß schon mit dem ersten und zweiten Akt die Anlage zur Construktion der Materie gemacht wird, oder daß das Ich, ohne es zu wissen, schon vom ersten Akt an auf die Construktion der Materie gleichsam ausgeht.

I,3,452

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transscendentalen noch näher zeigt, und in dem von dem gegenwärtigen Punkt aus sich erstreckenden weitgehenden Zusammenhang einen Blick werfen läßt, ist folgende. Jener zweite Akt ist der Akt der Empfindung. Was ist denn nun das, was uns durch Empfindung zum Objekt wird? Nichts anderes als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Elektricität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Elektricität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Construktion bezeichnet ist. Man könnte also sagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Elektricität sey.

Die Identität des dritten Akts mit dem dritten Moment der Construktion der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, daß das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. Der dritte Act ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Dieß ist

aber abgeleiteter Maßen nicht möglich, ohne daß die beiden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demselben identischen Produkt dargestellt werden. Dieses Produkt, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construktion des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Akte nur als Objekt, im zweiten nur als Subjekt angeschaut wird, so wird es in diesem als beides zugleich zum Objekt, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Akt nur als Subjekt zum Objekt. Daß es nur als Materie erscheint, ist nothwendig, da es in diesem Akt zwar Subjekt-Objekt *ist*, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der Begriff eines Subjekts-Objekts, das seiner selbst als eines solchen bewußt ist. Ein solches ist die Materie nicht; durch dieselbe wird sich also auch das Ich nicht als Ich zum Objekt. Nun ist aber die Transscendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Objekt wird, wie es dem Philosophen wird. Also kann auch der Kreis dieser Wissenschaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geschlossen seyn.

Das Resultat der bis jetzt angestellten Vergleichung ist, daß die

I,3,453

drei Momente in der Construktion der Materie den drei Akten in der Intelligenz wirklich entsprechen. Wenn also jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns sind, so ist offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnizische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden ist. Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen läßt. In der That ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältniß beider ein Ziel gesetzt wird.

Eben so wenig bedarf es einer weitern Auseinandersetzung, um zu zeigen, daß diese Ansicht zu weit höheren Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle anderen, z.B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, daß wir dadurch ihrem eigentlichen Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die a priori abgeleitete Construktion der Materie gibt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genöthigt eine Menge Voraussetzungen zu machen, z.B. von Materien, denen er ganz willkürlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, bloß deßwegen, weil er gerade diese, und keine andern, zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, daß die letzten Ursachen der natürlichen

I,3,454

Erscheinungen durch Hülfe der Erfahrungen niemals erforscht werden können, so bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun sie zu kennen, oder dieselben gleich der atomistischen Physik zu erdichten, oder aber sie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines *Wissens* ist, die uns außer der Erfahrung übrig bleibt.

Zweite Epoche.
Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erste Epoche schließt mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beiden völlig getrennten und in ganz verschiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten sind durch die dritte in sie eingreifende wieder in ein und dasselbe Produkt gesetzt. Durch dieses Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beide wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anschauend ist, ist auch im Produciren völlig gefesselt und gebunden, und kann nicht zugleich Anschauendes seyn und Angeschautes. Die Produktion ist nur darum eine völlig blinde und bewußtlose. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transscendental-Philosophie tritt also jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt bloß für uns anschauend und Intelligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läßt sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als produktiv anzuschauen, wenn nicht in der Produktion selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Produkt hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich sich selbst als produktiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Produktion loszureißen und über dieselbe hinauszugehen.

I,3,455

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unsrer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Objekt zum Selbstbewußtseyn gelangt. Das Selbstbewußtseyn ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen seyn. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Produkt. Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu thun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen. Nun wäre es aber möglich, und es ist, wie sich bald zeigen wird, sogar nothwendig, daß dem Ich eben durch das Streben in der Produktion sich selbst anzuschauen, die Bedingung eines neuen Produkts entstehe, und so ins Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begrenztheit hinzukommt, dergestalt, daß wir nicht einsehen können, wie das Ich, nachdem es einmal ins Produciren gerathen ist, aus demselben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens und der Mechanismus desselben beständig wiederhergestellt wird.

Indem wir also zu erklären versuchen, wie das Ich aus der Produktion heraustrete, werden wir unser Objekt vielmehr in eine ganze Reihe von Produktionen verwickeln. Wir werden also die Hauptaufgabe dieser Epoche nur sehr indirekt auflösen können, und ebenso wie unserem Objekt wird uns, statt dessen, was wir suchten, so lange etwas ganz anderes entstehen, bis wir uns etwa durch eine aus absoluter Spontaneität geschehende Reflexion aus diesem Kreis herausversetzen. Zwischen diesem Punkt der absoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Punkt des Bewußtseyns liegt als Zwischenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erscheinungen.

Da unsere ganze Philosophie auf dem Standpunkt der Anschauung, nicht auf dem der Reflexion steht, auf welchem z.B. Kant mit seiner

I,3,456

Philosophie befindlich ist, so werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz *als* Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Kategorien ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, ist die Aufgabe einer späteren Epoche des Selbstbewußtseyns.

D.
Aufgabe:
zu erklären, wie das Ich dazu komme sich selbst als produktiv anzuschauen.

I.

Darauf, daß das Ich sich anschaue als einfache Thätigkeit, müssen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden ist. Daß es sich aber als *producirend* anschaue, läßt sich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Produktion wieder eine ideelle Thätigkeit entsteht, vermöge welcher es sich in derselben anschaut.

Es werde also indeß nur als Hypothese angenommen, das Ich habe eine Anschauung seiner selbst in seinem Produciren, um indeß die Bedingungen einer solchen Anschauung zu finden. Finden sich diese Bedingungen im Bewußtseyn etwa wirklich vor, so werden wir alsdann schließen, daß eine solche Anschauung wirklich statthabe, und das Resultat derselben zu finden suchen.

Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so muß es, dieß ist das Erste, was wir hierüber festsetzen können, nothwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es *nicht* producirend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als producirend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anderes entgegenzusetzen, was es gleichfalls seyn könnte. -

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich seyn werde, dem das Producirende

I,3,457

entgegengesetzt werden muß. Es läßt sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es producirend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Thätigkeit (in dem Sinn des Worts, in welchem man z.B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproducirende im Ich muß also dem Produktiven als *einfache* Thätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die produktive und diese einfache Thätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höheren Begriffe zusammenstimmen. In Bezug auf denselben müssen beide als Eine Thätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas bloß Zufälliges erscheinen. Es müßte sich zeigen, daß, irgend etwas gesetzt, beide Thätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beide Thätigkeiten identisch sind.

Es müßten ferner wieder drei Thätigkeiten im Ich seyn, eine einfache und eine zusammengesetzte, und

eine dritte, welche beide voneinander unterschiede und aufeinander bezöge. Diese dritte Thätigkeit muß nun nothwendig selbst eine einfache seyn, denn ohne das könnte sie die zusammengesetzte nicht als solche unterscheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zusammengesetzte bezogen wird, ist also zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakterisirt ist, so ist es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere seyn, als die oben von uns postulirte, unmittelbar durch die Produktion wieder entstehende ideelle Thätigkeit. Diese geht eben deßwegen, weil sie ideell ist, nur auf das Ich selbst, und ist nichts anderes als jene einfache anschauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich gesetzt haben.

Der Beziehungsgrund beider Thätigkeiten wäre also der, daß sie beide *anschauend,* der Unterscheidungsgrund aber, daß die eine eine einfache, die andere eine zusammengesetzte anschauende Thätigkeit ist.

Sollen beide Thätigkeiten als anschauend gesetzt werden, so müßten beide aus Einem Princip entsprungen seyn. Die Bedingung, unter welcher beide verschieden sind, muß also in Bezug auf das Princip als zufällig erscheinen. Dieses Zufällige ist beiden gemein; was also zufällig ist für die produktive, ist auch zufällig für die einfache. Läßt sich

I,3,458

nun in der Produktion ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinschaftliche Grenze beider Thätigkeiten machen könnte?

Um dieß zu erfahren, kehre man die Frage um. Was ist denn das Wesentliche, Nothwendige in der Produktion? Das Nothwendige ist, was Bedingung des Producirens selbst ist, das Zufällige oder Accidentelle wird sonach das Entgegengesetzte, also das Einschränkende oder Begrenzende der Produktion seyn.

Das Einschränkende der Produktion ist die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Dings an sich. Aber diese kann für die Produktion nicht zufällig seyn, denn sie ist nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht also das Einschränkende selbst wird das Zufällige seyn, sondern das Einschränkende des Einschränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an sich erklärt mir nur überhaupt eine Einschränkung der jetzt produktiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieser Beschränkung, oder daß die Einschränkung diese bestimmte ist. Die Thätigkeit des Dings ist an und für sich ebensowenig begrenzt als die des Ichs.

Daß die Thätigkeit des Dings an sich das Begrenzende des Ichs ist, erklärt sich daraus, daß sie ihm entgegengesetzt ist; daß sie aber das Ich auf bestimmte Art begrenzt, was selbst nicht möglich ist, ohne daß sie gleichfalls begrenzt sey, dieß läßt sich nicht mehr aus jener Entgegensetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengesetzt seyn, ohne es auf diese bestimmte Art zu seyn.

Das Nothwendige der Produktion liegt also in der Entgegensetzung überhaupt, das Zufällige in der Grenze der Entgegensetzung. Aber diese ist nichts anderes als die zwischen dem Ich und dem Dinge liegende *gemeinschaftliche* Grenze. Die Grenze ist gemeinschaftlich, d.h. sie ist Grenze ebensowohl für das Ding als für das Ich.

Ziehen wir unsere Schlüsse zusammen, so erhalten wir als Resultat folgendes. Die beiden, im Princip identischen, anschauenden Thätigkeiten sind unterschieden durch die zufällige Grenze des Ichs und des Dings an sich, oder: was Grenze des Ichs und des Dings ist, ist auch die Grenze jener beiden anschauenden Thätigkeiten.

I,3,459

Die einfache anschauende Thätigkeit hat nur das Ich selbst zum Objekt, die zusammengesetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht eben deßwegen zum Theil über die Grenze, oder sie ist in- und außerhalb der Grenze zugleich. Nun ist aber das Ich nur diesseits der Grenze Ich, denn jenseits der Grenze hat es sich für sich selbst in das Ding an sich verwandelt. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht also zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als *äußere* Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann insofern *innere* Anschauung heißen.

Das Verhältniß beider anschauenden Thätigkeiten ist sonach folgendes. Die einzige Grenze der innern und äußern Anschauung ist die Grenze des Ichs und des Dings an sich. Diese Grenze hinweggenommen, fließen innere und äußere Anschauung zusammen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Objekt des äußern erscheint, ist nur ein Begrenzungspunkt des innern, beide, äußerer und innerer Sinn, sind also auch ursprünglich identisch, denn der äußere ist nur der begrenzte innere. Der äußere Sinn ist nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äußerer ist. Alle Anschauung ist in ihrem Princip intellektuell, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle. -

Das Resultat der ganzen Untersuchung besteht in folgendem. Soll das Ich sich selbst anschauen als producirend, so müssen *erstens* innere und äußere Anschauung in ihm sich trennen, *zweitens* es muß eine Beziehung beider aufeinander stattfinden. Es entsteht also zunächst die Frage, was denn das Beziehende der beiden Anschauungen seyn werde.

Das Beziehende ist nothwendig etwas beiden Gemeinschaftliches. Nun hatte aber die innere Anschauung nichts gemein mit der äußeren als äußerer, wohl aber hat umgekehrt die äußere Anschauung etwas gemein mit der inneren, denn der äußere Sinn ist auch innerer. Das Beziehende des äußeren und inneren Sinns ist also selbst wieder der innere Sinn.

I,3,460

Wir fangen hier zuerst an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äußere und innere Anschauung sich entgegenzusetzen und aufeinander zu beziehen. Dieß würde nämlich nie geschehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, selbst mitbegriffen wäre in der äußeren Anschauung als das eigentlich thätige und construirende Princip; denn, wenn der äußere Sinn der begrenzte innere ist, so werden wir dagegen den inneren als solchen als ursprünglich unbegrenzbar setzen müssen. Der innere Sinn ist daher nichts anderes als die gleich anfangs in das Ich gesetzte unbegrenzbare Tendenz des Ichs sich selbst anzuschauen, welche hier nur zuerst als innerer Sinn unterschieden wird, also dieselbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Akt unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Grenze begrenzt wurde.

Sollte das Ich sich selbst in der äußern Anschauung als anschauend erkennen, so müßte es die äußere Anschauung beziehen auf die jetzt wiederhergestellte ideelle, die aber nun als innere erscheint. Aber das Ich selbst ist nur diese ideelle Anschauung, denn die zugleich ideelle und reelle ist etwas ganz anderes; also wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieser Handlung eins und dasselbe. Nun könnte freilich die äußere Anschauung bezogen werden auf die innere, denn beide sind verschieden, und doch ist wiederum ein Grund der Identität zwischen beiden. Aber das Ich kann die äußere Anschauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derselben Handlung die äußere Anschauung auf sich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf sich als Beziehungsgrund reflektiren. Es könnte also die äußere Anschauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Voraussetzung, selbst nichts als innere Anschauung; und sollte es die innere Anschauung anerkennen als solche, so mußte es noch etwas anderes als diese seyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen

in Eins zusammen, das Ich und sein Objekt waren eins und dasselbe. Wir suchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich sich als Producirendes erkennen sollte. Wäre dieß möglich, so würde von einem Angeschauten gar nichts im Bewußtseyn

I,3,461

vorkommen. Aber die produktive Anschauung könnte, wenn sie erkannt würde, als solche nur im Gegensatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere selbst nicht anerkannt werden als innere, eben deßwegen weil das Ich in dieser Handlung sonst nichts wäre als innere Anschauung, also könnte auch die äußere Anschauung nicht anerkannt werden als solche, und da sie nur als *äußere* Anschauung anerkennbar ist, überhaupt nicht anerkannt werden als Anschauung. Mithin würde von dieser ganzen Handlung im Bewußtseyn nichts zurückbleiben als auf der einen Seite das *Angeschaute* (losgetrennt von der Anschauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt *innerer Sinn* ist.

Im empirischen Bewußtseyn kommt von einer äußeren Anschauung als Akt schlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es ist aber eine sehr wichtige Untersuchung, wie in demselben das Objekt und der noch immer unbegrenzte und, wie z.B. in Entwerfung von Schematen u.s.w., völlig freie innere Sinn nebeneinander bestehen können. - Ebensowenig als die äußere Anschauung als Akt kommt auch das Ding an sich im Bewußtseyn vor, es ist, durch das sinnliche Objekt aus dem Bewußtseyn verdrungen, bloß ideeller Erklärungsgrund des Bewußtseyns, und liegt, wie das Handeln der Intelligenz selbst, für die Intelligenz jenseits des Bewußtseyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an sich nur eine Philosophie, die einige Stufen höher steht als das empirische Bewußtseyn. Der Empirismus wird sich nie soweit versteigen. Kant hat durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstoß gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn hinaus führen konnte, und wenigstens angedeutet, daß der Grund des im Bewußtseyn vorkommenden Objekts nicht selbst wieder im Bewußtseyn liegen könne, nur daß er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, daß jener jenseits des Bewußtseyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigne ideelle, zum Ding an sich nur hypostasirte Thätigkeit sey.

I,3,462

II.

Das Resultat der hypothetisch angenommenen Beziehung wäre das *sinnliche Objekt* (getrennt von der Anschauung als Akt) auf der einen Seite, und der *innere Sinn* auf der andern. Beides zusammen macht das Ich empfindend mit Bewußtseyn. Denn was wir innern Sinn nennen, ist nichts anderes als das mit Bewußtseyn Empfindende im Ich. Im ursprünglichen Akt der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für sich selbst zu seyn, d.h. es war empfindend ohne Bewußtseyn. Durch den eben abgeleiteten Akt, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann als das sinnliche Objekt auf der einen und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es sich, daß das Ich durch die produktive Anschauung *empfindend wird mit Bewußtseyn.*

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transscendental-Philosophie muß also die Aufgabe, wie das Ich sich als producirend erkenne, jetzt so bestimmt werden: *wie das Ich sich als empfindend mit Bewußtseyn zum Objekt werde*. Oder, da Empfindung mit Bewußtseyn und innerer Sinn dasselbe ist, wie

das Ich auch als innerer Sinn sich zum Objekt werde.

Die ganze Folge der Untersuchung wird also jene eben (I.) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Objekt haben und dieselbe begreiflich zu machen suchen müssen.

Es ist leicht folgendes einzusehen. Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewußtseyn nur dadurch unterscheiden, daß es das Objekt als das bloß Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten (mit Bewußtseyn Empfindenden) entgegensetzt.

Nun ist das Objekt, transscendental angesehen, nichts anderes als die äußere oder produktive Anschauung selbst. Nur das Ich kann sich dieser Anschauung nicht als solcher bewußt werden. Das Objekt muß also dem innern Sinn ebenso entgegengesetzt seyn, wie ihm der äußere Sinn entgegengesetzt war. Aber die Entgegensetzung beider Anschauungen, der innern und äußern, machte allein die zwischen beiden befindliche Grenze. Das Objekt ist also nur Objekt, insofern es durch

I,3,463

dieselbe Grenze begrenzt ist, durch welche innerer und äußerer Sinn geschieden waren, welche also jetzt nicht mehr Grenze des innern und äußern Sinns, sondern Grenze des mit Bewußtseyn empfindenden Ichs und des völlig bewußtlosen Objekts ist.

Das Ich kann sich also das Objekt nicht entgegensetzen, ohne die Grenze als Grenze anzuerkennen. Wie ist denn nun die Grenze bestimmt worden? - Als zufällig in jeder Rücksicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern ist sie aber überhaupt Grenze für das Ich? Sie ist nicht etwa Grenze der Thätigkeit, sondern Grenze des Leidens im Ich, versteht sich des Leidens im *realen* und *objektiven* Ich. Die Passivität des Ichs wurde eben dadurch begrenzt, daß ihr Grund in ein Ding an sich gesetzt wurde, was nothwendig selbst ein begrenztes war. Was aber Grenze für das Ding an sich (die ideelle Thätigkeit) ist, ist Grenze der Passivität des reellen Ichs, nicht seiner Aktivität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Grenze für das *Ding* sey, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, daß, was Passivität im einen, Aktivität im andern ist. Ist also die Grenze Grenze der Passivität des Ichs, so ist sie nothwendig Grenze der Aktivität des Dings, und nur insofern *gemeinschaftliche* Grenze beider.

Die Grenze kann also auch als Grenze nur anerkannt werden, wenn sie als Grenze der Aktivität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dieß zu denken sey.

Durch die Grenze soll die Aktivität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig seyn. Ist sie dem Ding zufällig, so muß das Ding ursprünglich und an und für sich unbegrenzte Thätigkeit seyn. Daß also die Aktivität des Dings eingeschränkt wird, muß unerklärbar seyn aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund außer ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung läßt sich auf dem gegenwärtigen Standpunkt gar nicht mehr machen. Daß das Ich unbewußt auch wieder Ursache dieser Begrenzung des Dings (der ideellen Thätigkeit) und dadurch seiner eignen Passivität,

I,3,464

d.h., wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begrenztheit, ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Daß also die Aktivität des Dings, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begrenzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewußtseyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns mit eingreift. So gewiß also das Ich die Grenze anerkennen muß als Grenze, so gewiß muß es auch über die Grenze hinausgehen, und ihren Grund in

etwas suchen, was jetzt nicht mehr ins Bewußtseyn fällt. Dieses Unbekannte, was wir indeß durch A bezeichnen wollen, liegt also nothwendig jenseits des Producirens vom gegenwärtigen Objekt, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B producirte, mußte A schon *seyn.* Im gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muß auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun eben gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begrenztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewußt. Die bestimmte Begrenztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige seyn, weil es sich des Grunds derselben nicht bewußt ist, aber für uns, die wir um denselben wissen, eine nothwendige. -

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! - Daß B dieses bestimmte ist, soll seinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz außerhalb des Bewußtseyns liegt. Aber daß dieses A dieses bestimmte ist, hat vielleicht seinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und so vielleicht ins Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe bestimmt. Dieser allgemeine Grund kann nun nichts anderes seyn, als was wir gleich zu Anfang die Begrenztheit in der Begrenztheit genannt haben, welche aber jetzt noch nicht vollständig abgeleitet, deren Grund aber, soviel wir schon hier einsehen können, einzig auf jener gemeinschaftlichen Grenze, der ideellen und reellen Thätigkeit, beruht. -

I,3,465

Soll das Ich die Grenze zwischen sich und dem Objekt anerkennen als zufällig, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden kann. Es *fühlt* sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs. Was den Grund des bestimmten Begrenztseyns von B enthält, ist schon realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird also im Ich in Bezug auf A nur ein ideelles Produciren oder ein Reproduciren stattfinden. Aber alles Reproduciren ist frei, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit ist. A muß zwar gerade so bestimmt seyn, daß es den Grund des bestimmten Begrenztseyns von B enthält, im Reproduciren von A wird also das Ich zwar nicht material, aber doch formal frei seyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frei, denn nachdem einmal A war, mußte es B gerade als ein so bestimmtes produciren, und konnte an seiner Stelle nichts anderes produciren. Das Ich ist also hier in einer und derselben Handlung zugleich formaliter frei und formaliter gezwungen. Eines ist durch das andere bedingt. Das Ich könnte sich in Ansehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen früheren Moment, wo B noch nicht war, wo es sich in Ansehung desselben frei fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde sich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es sich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zustand des Ichs im gegenwärtigen Moment ist also kurz dieser. Es fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtseyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinschaftliche Grenze des Ichs und des Objekts, der Grund der zweiten Begrenztheit, macht die Grenze des gegenwärtigen und eines vergangenen Moments. Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der *Gegenwart*. Das Ich findet sich also im ersten Moment seines Bewußtseyns schon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Objekt nicht sich entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam contrahirt zu fühlen

I,3,466

auf Einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet. Mit demselben fängt alles Bewußtseyn an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Objekt entgegen.

Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d.h. die mit Bewußtseyn verbundene Empfindung sich selbst zum Objekt. Es ist eben deßwegen von der Empfindung völlig verschieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich Verschiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für sich selbst zu seyn.

Wie wird denn nun aber das Ich sich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, daß ihm die *Zeit* (nicht die Zeit, insofern sie schon äußerlich angeschaut wird, sondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entsteht. Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d.h. es wird sich *als* reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst* ist die Zeit in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Objekt entgegensetzt, so wird ihm das Objekt als Negation aller Intensität, d.h. es wird ihm als *reine Extensität* erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Objekt sich nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anschauung sich trennen nicht nur, sondern auch als solche zum Objekt werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, die *Zeit* (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d.h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Objekt wird, der *Raum*. Also kann das Ich sich das Objekt nicht entgegensetzen, ohne daß ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äußere Sinn zum Objekt werde.

I,3,467

III.

In der ersten Construktion des Objekts war innerer und äußerer Sinn zugleich begriffen. Das Objekt erscheint als reine Extensität, nur wenn der äußere Sinn dem Ich zum Objekt wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äußere zum Objekt wird, also beide nicht mehr vereinigt seyn können, welches aber in der ursprünglichen Construktion nicht der Fall war. Das Objekt ist also weder bloß innerer, noch bloß äußerer Sinn, sondern innerer und äußerer Sinn zugleich, so, daß beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden.

Um also das Objekt als die *Vereinigung* der beiden Anschauungsarten genauer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen, müssen wir die entgegengesetzten Glieder der Synthesis strenger noch, als bisher geschehen, unterscheiden.

Was ist denn also innerer Sinn, und was ist äußerer, beide in ihrer Uneingeschränktheit gedacht?

Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den inneren Sinn als schlechthin uneingeschränkt durch den äußeren, so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls seine ganze unbegrenzbare Thätigkeit gleichsam concentrirt seyn auf einen einzigen Punkt. Denken wir uns dagegen den äußeren Sinn als uneingeschränkt durch den inneren, so wäre er absolute Negation aller Intensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm.

Der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht wird repräsentirt durch den *Punkt*, durch die absolute Grenze, oder durch das Sinnbild der *Zeit* in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht ist nur die absolute Grenze, daher die Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie oder durch den expandirten Punkt ausgedrückt

werden kann.

Das Entgegengesetzte des Punkts oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche *Raum*, gleichsam das aufgelöste Ich.

I,3,468

Im Objekt selbst, d.h. im *Produciren*, können also Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt voneinander entstehen. Beide sind sich entgegengesetzt, eben deßwegen, weil sie einander wechselseitig einschränken. Beide für sich sind gleich unendlich, nur im entgegengesetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, eins wird durch das andere bestimmt und gemessen. Daher das ursprünglichste Maß der Zeit der Raum, den ein gleichförmig bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maß des Raums die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht ihn zu durchlaufen. Beide zeigen sich also als absolut unzertrennlich.

Nun ist aber der Raum nichts anderes als der zum Objekt werdende äußere Sinn, die Zeit nichts anderes als der zum Objekt werdende innere Sinn, was also von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äußerem und innerem Sinn. Das Objekt ist äußerer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn. Die Extensität ist also im Objekt nicht bloße Raumgröße, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit Einem Wort das, was wir *Kraft* nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in den sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieser Raum wieder durch die Größe jener Kraft für den inneren Sinn bestimmt ist. Was also im Objekt dem inneren Sinn entspricht, ist die Intensität, was dem äußeren, die Extensität. Aber Intensität und Extensität sind wechselseitig durcheinander bestimmt. Das Objekt ist nichts anderes als fixirte, bloß gegenwärtige Zeit, aber die Zeit ist fixirt einzig und allein durch den Raum, der erfüllt ist, und die Raumerfüllung ist bestimmt einzig und allein durch die Zeitgröße, die selbst nicht im Raum, sondern extensione prior ist. Was also die Raumerfüllung *bestimmt*, hat eine bloße Existenz in der *Zeit*, was umgekehrt die *Zeit* fixirt, hat eine bloße Existenz im *Raume*. Nun ist aber dasjenige im Objekt, was eine bloße Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Objekt dem inneren Sinn angehört, und die Größe des Objekts für den inneren Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Grenze

I,3,469

des inneren und äußeren Sinns, welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Objekt, was dem inneren Sinn entspricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Objekt dem äußeren Sinn entspricht, oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen.

So wie also das Objekt Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch *Substanz und Accidens zugleich*, beide sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beide zusammen wird das Objekt vollendet.

Was am Objekt Substanz ist, hat nur eine Größe im Raum, was Accidenz, nur eine Größe in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Größe in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit diesem Resultat zurückgehen auf die Frage, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist, so ergibt sich folgendes. - Das Ich mußte das Objekt sich entgegensetzen, um es als Objekt anzuerkennen. Aber in dieser Entgegensetzung wurde dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Objekt, d.h. für uns, die wir philosophiren, ließ sich im Ich Raum und Zeit, im Objekt Substanz und

Accidens unterscheiden. - Daß Substanz und Accidens unterscheidbar waren, beruhte also bloß darauf, daß dem einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anschauung ist das Ich auf die Zeit überhaupt eingeschränkt; denn die Substanz, da sie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läßt die Intelligenz in Ansehung der Zeit völlig uneingeschränkt.

Da nun auf diese Art, und durch die im Vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philosophen im Ich Raum und Zeit, im *Objekt* Substanz und Accidens unterscheidbar geworden sind, so fragt sich jetzt, der bekannten Methode gemäß, wie auch *dem Ich selbst* Raum und Zeit, und dadurch Substanz und Accidens unterscheidbar werden.

I,3,470

Die Zeit ist nur der sich zum Objekt werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Objekt werdende äußere Sinn. Sollen also beide wieder zum Objekt werden, so kann dieß nur durch ein potenzirtes Anschauen, d.h. durch ein produktives, geschehen. Beide sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Objekt werden können, daß sie aus dem Ich *herauskommen*. Was heißt denn nun außer dem Ich? - Das Ich ist im gegenwärtigen Moment bloß innerer Sinn. Außer dem Ich also ist, was nur für den äußeren Sinn ist. Beide, Raum und Zeit, können dem Ich also nur durch Produktion zum Objekt werden, d.h., weil das Ich aufgehört hat zu produciren (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, daß das Ich jetzt aufs neue producirt. - Nun sind aber in jedem Produciren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äußerer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweite Produciren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, *wenn nicht etwa dieses zweite Produciren dem ersten entgegengesetzt wäre*, so daß es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Objekt würde. - Daß aber das zweite dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweiten ist. - Daß also das Ich überhaupt fortführe zu produciren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im *ersten* Produciren, denn dieses ist nur das *Einschränkende* des zweiten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des Einschränkens schon voraus, sondern es müßte in der eignen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte also nicht davon, daß das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Produktion zu einer folgenden übergeht, sondern nur davon, daß das folgende Objekt mit dieser bestimmten Begrenztheit producirt wird, der Grund im ersten Produciren liegen. Mit Einem Wort, nur das Accidentelle des zweiten Producirens könnte durch das erste bestimmt seyn. Wir bezeichnen das erste Produciren durch B, das zweite durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, so kann es auch nur ein Accidentelles in B seyn, wodurch das in C

I,3,471

bestimmt ist. Denn daß C durch B auf diese bestimmte Art begrenzt ist, ist nur dadurch möglich, daß B selbst auf bestimmte Art begrenzt ist, d.h. nur vermöge dessen, was in ihm selbst accidentell ist.

Um die Untersuchung zu erleichtern, und damit man sogleich sehe, wohin sie zielt, bemerken wir, daß wir uns der Deduktion des Causalitätsverhältnisses nähern. Da dieß eben ein Punkt ist, von welchem aus sich leichter als von vielen andern in die Art, wie im transscendentalen Idealismus die Kategorien deducirt werden, eindringen läßt, so möge es uns erlaubt seyn, eine allgemeine Reflexion über unser Verfahren vorauszuschicken.

Wir deduciren das Causalitätsverhältniß als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt

stehend, bliebe die Zeit fixirt, so wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen (dieß versteht sich von selbst), sondern auch nicht einmal das gegenwärtige Objekt würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succession im Causalitätsverhältnisse ist eine nothwendige. Es ist überhaupt ursprünglich keine willkürliche Succession in den Vorstellungen denkbar. Die Willkür, welche z.B. bei der Auffassung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organischen oder eines Kunstprodukts stattfindet, ist zuletzt selbst in einem Causalitätsverhältnisse gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des ersteren ich wolle, so werde ich immer vom einen auf den andern, und von diesem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organischen alles wechselseitig Ursache und Wirkung ist. So ist es freilich beim Kunstprodukt nicht, hier ist kein Theil Ursache des andern, aber doch setzt einer den andern voraus im produktiven Verstande des Künstlers. So ist es überall, wo sonst die Succession in den Vorstellungen willkürlich scheint, z.B. in der Auffassung der einzelnen Theile der organischen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechselwirkung aller Theile ist.

Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen. Es gibt für die Intelligenz kein Objekt, wenn

I,3,472

es kein Causalitätsverhältniß gibt, und dieses Verhältniß ist eben deßwegen von den Objekten unzertrennlich. Wenn geurtheilt wird, A sey die Ursache von B, so heißt dieß so viel: die Succession, die zwischen beiden stattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken sondern in den Objekten selbst statt. Weder A noch B könnten überhaupt *seyn,* wenn sie nicht in diesem Verhältniß wären. Hier ist also nicht nur eine Succession überhaupt, sondern eine Succession, die Bedingung der Objekte selbst ist. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegensatz zwischen dem was bloß in Gedanken und dem was in den Objekten selbst ist verstanden werden? Die Succession ist eine objektive, heißt idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, sondern in meinem bewußtlosen Produciren. Der Grund jener Succession liegt nicht in uns, heißt so viel: wir sind uns dieser Succession nicht bewußt, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewußtwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Succession muß uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, so wie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Für die Erfahrung gibt es demnach dasselbe Resultat, ob die Succession an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succession gefesselt sind. Nur daß beide überhaupt unzertrennlich sind, ist das Urtheil des gemeinen Verstandes. Es ist also in der That höchst ungereimt, die Succession durch das Handeln der Intelligenz, die Objekte dagegen unabhängig von derselben entstehen zu lassen. Wenigstens sollte man beide, die Succession wie die Objekte, für gleich unabhängig von den Vorstellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zusammenhang zurück. Wir haben jetzt zwei Objekte B und C. Was war denn nun B? Es war Substanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anderes als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, daß uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz, und umgekehrt. Wenn es also auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit gibt, so muß die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende seyn. Diesem nach kann die Substanz auch weder entstehen noch vergehen. Sie kann nicht entstehen; denn man setze etwas als entstehend, so muß ein Moment vorhergegangen

I,3,473

seyn, in welchem es noch nicht war, jener Moment mußte aber selbst fixirt werden, also mußte in jenem Moment selbst etwas Beharrendes seyn. Also ist das jetzt Entstehende nur eine Bestimmung des

Beharrenden, nicht das Beharrende selbst, welches immer dasselbe ist. Die Substanz kann ebensowenig vergehen; denn indem etwas vergeht, muß selbst etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Also war das, was verging, nicht das Beharrende selbst, sondern nur eine Bestimmung des Beharrenden.

Wenn also kein Objekt das andere der Substanz nach hervorbringen oder vernichten kann, so wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objekts bestimmt seyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letzteren wird das seyn können, wodurch das Accidentelle des ersten bestimmt ist.

Dadurch nun, daß B ein Accidentelles in C bestimmt, trennt sich im Objekt Substanz und Accidens, die Substanz beharrt, während die Accidenzen wechseln - der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beide werden also dem Ich als getrennt zum Objekt. Aber eben dadurch sieht sich auch das Ich in einen neuen Zustand, nämlich in den der unwillkürlichen *Succession* der Vorstellungen versetzt, und dieser Zustand ist es jetzt, auf welchen die Reflexion sich richten muß.

"Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C". - Dieß ist abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zusehen. Nun muß aber auch die Intelligenz selbst das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dieß aber ist nicht möglich, ohne daß beide B und C in einer und derselben Handlung sich entgegengesetzt, und wieder aufeinander bezogen werden. Daß sich beide *entgegengesetzt* werden, ist offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewußtseyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B ist Ursache, C Wirkung, B das Einschränkende, C das Eingeschränkte. Wie aber beide aufeinander *bezogen* werden können, ist nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anderes ist als eine Succession von ursprünglichen Vorstellungen, deren eine die andere verdrängt.

I,3,474

(Durch denselben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u.s.f. getrieben werden). Nun wurde freilich festgesetzt, nur Accidenzen können entstehen und vergehen, nicht Substanzen. Aber was ist denn die Substanz? Sie ist selbst nur die fixirte Zeit. Also können auch die Substanzen nicht bleiben (es versteht sich für das Ich; denn die Frage, wie die Substanzen etwa für sich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit ist jetzt überhaupt nicht fixirt, sondern fließend (gleichfalls nicht an sich, sondern nur für das Ich), die Substanzen können also nicht fixirt werden, weil das Ich selbst nicht fixirt ist, denn das Ich ist jetzt nichts als diese Succession selbst. -

Dieser Zustand der Intelligenz, in welchem sie *nur* Succession von Vorstellungen ist, ist übrigens ein bloß intermediärer Zustand, den nur der Philosoph in ihr annimmt, weil sie nothwendig durch diesen Zustand hindurch zu dem folgenden gelangt. -

Gleichwohl müssen die Substanzen bleiben, wenn eine Entgegensetzung zwischen C und B möglich seyn soll. Es ist aber unmöglich, daß die Succession fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, daß entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Die Succession hat nur Eine Richtung. Diese Eine Richtung von der Succession abstrahirt macht eben die Zeit, die äußerlich angeschaut nur Eine Dimension hat.

Aber entgegengesetzte Richtungen könnten in die Succession nur dadurch kommen, daß das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird; denn alsdann werden die entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Succession wird fixirt, und eben dadurch auch die Substanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurückgetrieben werden ohne Zweifel nur auf dieselbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenso, wie B den Grund einer Bestimmung in C enthielte, müßte C hinwiederum den Grund einer Bestimmung in B enthalten. Nun kann aber diese Bestimmung in B nicht gewesen seyn, ehe C war; denn das Accidentelle von C soll ja den Grund davon enthalten, C aber entsteht dem Ich als dieses Bestimmte erst im gegenwärtigen Moment, C als Substanz

I,3,475

mag etwa vorher schon gewesen seyn, aber davon weiß das Ich jetzt nichts, es entsteht ihm überhaupt erst, indem es ihm als dieses Bestimmte entsteht, also müßte auch jene Bestimmung in B, deren Grund C enthalten soll, erst in diesem Moment entstehen. Also in einem und demselben untheilbaren Moment, in welchem C durch B bestimmt wird, müßte hinwiederum auch B durch C bestimmt werden. Nun sind sich aber B und C im Bewußtseyn entgegengesetzt worden, also muß nothwendig ein Setzen in C ein Nichtsetzen in B seyn, und umgekehrt, so daß, die Bestimmung von C durch B als positiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener gesetzt werden muß.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daß wir durch das Bisherige alle Bestimmungen des Verhältnisses der *Wechselwirkung* abgeleitet haben. Es ist überhaupt kein Causalitätsverhältniß construirbar ohne Wechselwirkung, denn es ist keine Beziehung der Wirkung auf die Ursache möglich, d.h. die oben geforderte Entgegensetzung ist unmöglich, wenn nicht die Substanzen als Substrate des Verhältnisses durcheinander fixirt werden. Aber sie können nicht fixirt werden, als wenn das Causalitätsverhältniß ein wechselseitiges ist. Denn stehen die Substanzen nicht in Wechselwirkung, so können zwar allerdings beide ins Bewußtseyn gesetzt werden, aber nur so, daß die eine gesetzt wird, wenn die andere nicht gesetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daß in demselben untheilbaren Moment, in welchem die eine gesetzt wird, auch die andere gesetzt werde, welches nothwendig ist, wenn das Ich beide als im Causalitätsverhältniß stehend anerkennen soll. Dieß, daß beide, nicht jetzt die eine, und dann die andere, sondern daß beide zugleich gesetzt werden, läßt sich nur dann denken, wenn beide durcheinander gesetzt werden, d.h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional und entgegengesetzt ist, d.h. wenn beide miteinander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichseyn von Substanz und Accidens im Objekt wieder hergestellt, B und C sind beide zugleich Ursache und

I,3,476

Wirkung. Als *Ursache* ist jedes *Substanz,* denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als *Wirkung* ist es *Accidens.* Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Accidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit das Objekt anzuerkennen als solches ist daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Daß B und C, welche dadurch, daß sie in einem und demselben Moment wechselseitig Grund von Bestimmungen ineinander sind, auch außer diesem Moment zugleich seyen, ist damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz selbst gilt jenes Zugleichseyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben ist, durch welchen das Produciren selbst wieder begrenzt würde, so wird sie auch immer wieder in den Strom der Succession fortgerissen werden. Wie also die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichseyn *aller* Substanzen in der Welt, d.h. eine allgemeine Wechselwirkung anzunehmen, ist damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechselwirkung zugleich ist auch der Begriff der Coexistenz abgeleitet. Alles Zugleichseyn ist nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coexistenz ist nur Bedingung der ursprünglichen Succession unserer Vorstellungen. Die Substanzen sind nichts von der Coexistenz Verschiedenes. Die Substanzen werden als Substanzen fixirt, heißt: es wird Coexistenz gesetzt, und umgekehrt, Coexistenz

ist nichts anderes als ein wechselseitiges Fixiren der Substanzen durcheinander. Wird nun dieses Handeln der Intelligenz ideell, d.h. mit Bewußtseyn, reproducirt, so entsteht mir dadurch der Raum als bloße Form der Coexistenz oder des Zugleichseyns. Ueberhaupt wird erst durch die Kategorie der Wechselwirkung der Raum Form der Coexistenz, in der Kategorie der Substanz kommt er nur als Form der Extensität vor. Der Raum ist also nichts anderes als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren. Im Raum für sich betrachtet ist alles nur

I,3,477

nebeneinander, wie in der objektiv gewordenen Zeit alles nacheinander ist. Beide, Raum und Zeit, können also nur in der Succession als solche Objekt werden, weil in derselben der Raum *ruht,* während die Zeit *verfließt.* Synthetisch vereinigt zeigen sich beide, der Raum und die objektiv gewordene Zeit, in der Wechselwirkung. Das *Zugleichseyn* eben ist diese Vereinigung, das Nebeneinanderseyn im Raum verwandelt sich, wenn die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichseyn. Ebenso das Nacheinanderseyn in der Zeit, wenn die Bestimmung des Raums hinzukommt. - In der Zeit allein ist ursprünglich Richtung, obgleich der Punkt, der ihr Richtung gibt, in der Unendlichkeit liegt; aber eben deßwegen, weil die Zeit ursprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterschieden. Im Raum ist ursprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf, er ist als ideelles Substrat aller Succession selbst absolute Ruhe, absoluter Mangel der Intensität, und insofern Nichts. - Was die Philosophen von jeher in Ansehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, ist eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. - Eben deßwegen, weil im Raum ursprünglich keine Richtung ist, sind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun gibt es aber vermöge des bloßen Causalitätsverhältnisses nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erst vermöge der Kategorie der Wechselwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Untersuchungen enthalten die vollständige Deduktion der Kategorien der Relation, und da es ursprünglich keine andern als diese gibt, die Deduktion aller Kategorien, nicht für die Intelligenz selbst (denn wie diese dazu komme sie als solche anzuerkennen, kann erst in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philosophen. Wenn man die Tafel der Kategorien bei Kant betrachtet, so findet man, daß immer die beiden ersten jeder Klasse sich entgegengesetzt sind, und daß die dritte die Vereinigung von beiden ist. - Durch das Verhältniß von Substanz und Accidens z.B. ist nur Ein Objekt bestimmt, durch das Verhältniß von Ursach und Wirkung ist

I,3,478

eine Mehrheit von Objekten bestimmt, durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu Einem Objekt vereinigt. - Im ersten Verhältniß ist etwas als vereinigt gesetzt, das im zweiten wieder aufgehoben, und erst im dritten wieder synthetisch verbunden ist. Ferner die beiden ersten Kategorien sind nur ideelle Faktoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewußtseyn, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Objekt als Substanz und Accidens, noch auch ein reines Causalitätsverhältniß (in welchem nämlich Succession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Kategorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Objekt für das Ich zugleich Substanz und Accidens und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Objekt Synthesis des inneren und äußeren Sinns ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitätsverhältniß wird jene Synthesis

aufgehoben, indem die Substanzen für den äußeren Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem inneren vorübergehen. Aber das Causalitätsverhältniß kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne daß beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkürliche Succession der Vorstellungen fixirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie das Ich je ganz aus der Succession heraustreten solle, und da wir nur relative Synthesen, nicht aber die absolute, begreifen, so sehen wir zum voraus, daß die Vorstellung der Natur als der absoluten Totalität, worin alle Gegensätze aufgehoben und alle Succession von Ursachen und Wirkungen zu einem absoluten Organismus vereinigt ist, nicht durch den ursprünglichen Mechanismus des Vorstellens, der sie nur von Objekt zu Objekt fortführt, und innerhalb dessen alle Synthesis bloß relativ ist, sondern nur durch einen *freien* Akt der Intelligenz möglich ist, den wir aber bis jetzt selbst nicht begreifen.

I,3,479

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung mit Absicht mehrere einzelne Punkte unerörtert gelassen, um den Zusammenhang der Deduktion weniger zu unterbrechen, es ist aber jetzt nöthig, unsere Aufmerksamkeit darauf zu wenden. So ist z.B. bis jetzt nur vorausgesetzt worden, es liege in der Intelligenz selbst der Grund eines fortwährenden Producirens. Denn daß das Ich *überhaupt* fortfuhr zu produciren, davon konnte der Grund nicht im ersten Produciren, sondern er mußte in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieser Grund muß schon in unseren früheren Grundsätzen enthalten seyn.

Das Ich ist weder ursprünglich produktiv, noch ist es auch produktiv mit Willkür. Es ist ein ursprünglicher Gegensatz, wodurch das Wesen und die Natur der Intelligenz constituirt wird. Nun ist aber das Ich ursprünglich reine und absolute Identität, in welche es beständig zurückzukehren suchen muß, aber die Rückkehr in diese Identität ist an die ursprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung, gefesselt. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben ist, muß das Ich produciren, und ist, so gewiß es eine ursprüngliche Identität ist, gezwungen zu produciren. Wenn also im Ich ein fortwährendes Produciren ist, so ist dieß nur dadurch möglich, daß die Bedingung alles Producirens, jener ursprüngliche Streit entgegengesetzter Thätigkeiten, im Ich ins Unendliche wiederhergestellt wird. Nun sollte aber dieser Streit in der produktiven Anschauung enden. Aber wird er wirklich geendet, so geht die Intelligenz ganz und gar ins Objekt über, es ist ein Objekt, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz ist nur Intelligenz, solange jener Streit dauert; sobald er geendet ist, ist sie nicht mehr Intelligenz, sondern Materie, Objekt. So gewiß also alles Wissen überhaupt auf jenem Gegensatz der Intelligenz und des Objekts beruht, so gewiß kann jener Gegensatz in keinem einzelnen Objekt sich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Objekt komme, läßt sich schlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Objekt nur scheinbar einzeln ist und bloß als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Daß aber der Gegensatz nur in einem unendlichen Objekt sich aufhebe, läßt sich nur dann denken, wenn er selbst ein unendlicher

I,3,480

ist, so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis möglich sind, niemals aber die beiden äußersten Faktoren jenes Gegensatzes ineinander übergehen können.

Aber läßt sich denn nicht wirklich auch aufweisen, daß jener Gegensatz unendlich seyn muß, da der Streit der beiden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig ist? Die Intelligenz kann nie ins

Unendliche sich ausbreiten, denn daran wird sie verhindert durch ihr Streben in sich zurückzukehren. Sie kann aber ebensowenig absolut in sich selbst zurückkehren, denn daran verhindert sie jene Tendenz das Unendliche zu seyn. Es ist also hier keine Vermittlung möglich, und alle Synthesis ist nur eine relative.

Will man aber, daß der Mechanismus des Producirens genauer bestimmt werde, so werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit den absoluten Gegensatz aufzuheben auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Produkt entstehen, aber in diesem Produkt kann der Gegensatz nicht absolut, sondern nur zum Theil aufgehoben seyn; außerhalb des Gegensatzes, der durch dieses Produkt aufgehoben ist, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweiten Produkt abermals aufgehoben werden kann. So wird also jedes Produkt, das entsteht, dadurch, daß es den unendlichen Gegensatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Produkts, welches, weil es abermals den Gegensatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle diese Produkte werden eins dem andern, und zuletzt alle dem ersten untergeordnet seyn, weil jedes vorhergehende Produkt den Gegensatz unterhält, der Bedingung des folgenden ist. Wenn wir überlegen, daß die der produktiven Thätigkeit entsprechende Kraft die eigentlich synthetische der Natur, oder die Schwerkraft ist, so werden wir uns überzeugen, daß diese Unterordnung keine andere als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern ist, welche im Universum statthat, dergestalt, daß die Organisation desselben in Systeme, wo eins durch das andere in seinem Seyn erhalten wird, nichts anderes als eine Organisation der Intelligenz selbst ist, die durch alle diese Produkte

I,3,481

hindurch immer nur den absoluten Gleichgewichtspunkt mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben diese Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empirische Bewußtseyn fängt an mit einem gegenwärtigen Objekt, und mit dem ersten Bewußtseyn schon sieht sich die Intelligenz in einer bestimmten Succession von Vorstellungen begriffen. Nun ist aber das einzelne Objekt nur als Theil eines Universums möglich, und die Succession vermöge des Causalitätsverhältnisses setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung oder ein dynamisches Zugleichseyn aller Substanzen voraus. Der Widerspruch ist also der, daß die Intelligenz, insofern sie ihrer bewußt wird, nur an einem bestimmten Punkte der Successionsreihe eingreifen kann, daß sie also eine Totalität von Substanzen, und eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen als Bedingungen einer möglichen Succession unabhängig von sich schon voraussetzen muß, indem sie ihrer bewußt wird.

Dieser Widerspruch ist schlechthin nur aufzulösen durch Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daß wir, ohne es zu wissen, das Ich mit dem Produciren schon auch in die zweite, oder in die bestimmte Begrenztheit versetzt hatten. Die genauere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses ist folgende.

Daß ein Universum, d.h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen überhaupt ist, ist nothwendig, wenn das Ich überhaupt ursprünglich beschränkt ist. Vermöge dieser ursprünglichen Beschränktheit, oder, was dasselbe ist, vermöge des ursprünglichen Streits des Selbstbewußtseyns, entsteht dem Ich das Universum, nicht allmählich, sondern durch Eine absolute Synthesis. Aber diese ursprüngliche oder erste Beschränktheit, welche aus dem Selbstbewußtseyn allerdings erklärbar ist, erklärt mir die aus dem Selbstbewußtseyn nicht mehr, insofern also überhaupt nicht erklärbare, besondere Beschränktheit nicht. Die besondere, oder wie wir sie in der Folge auch nennen werden, die zweite Beschränktheit ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im

I,3,482

ersten Anfang des empirischen Bewußtseyns sich erscheinen muß als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieser Reihe der zweiten Beschränktheit vorkommt, ist durch die erste alles schon gesetzt, nur mit dem Unterschied, daß durch diese alles zugleich gesetzt ist, und die absolute Synthesis dem Ich nicht durch Zusammensetzung aus Theilen, sondern als ein Ganzes entsteht; auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit ist erst durch jene Synthesis gesetzt, anstatt daß im empirischen Bewußtseyn jenes Ganze nur durch allmähliche Synthesis der Theile, also nur durch successive Vorstellungen erzeugt werden kann. Insofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, ist sie nichts anderes als jene absolute Synthesis selbst, und insofern hat sie weder angefangen noch kann sie aufhören zu produciren; insofern sie aber begrenzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punkt eingreifend in die Successionsreihe erscheinen. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche *wäre.* Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. Setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolut aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch ist das Verhältniß nicht so vorzustellen, als ob die absolute Synthesis und jenes Eingreifen an einem bestimmten Punkte ihrer Evolution zwei verschiedene Handlungen wären, vielmehr in einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewußtseyn geknüpft ist, oder kürzer, durch einen und denselben Akt entsteht der Intelligenz die erste und die zweite Beschränktheit, welche letztere nur deßwegen als unbegreiflich erscheint, weil sie mit der ersten zugleich gesetzt wird, ohne daß sie doch ihrer Bestimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Diese Bestimmtheit wird also als das schlechthin und in jeder Rücksicht Zufällige erscheinen, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz, der Realist hingegen aus dem, was er Verhängniß oder Schicksal nennt, erklären kann. Es ist aber leicht

I,3,483

einzusehen, warum der Intelligenz der Punkt, von welchem ihr Bewußtseyn anfängt, erscheinen muß als völlig ohne ihr Zuthun bestimmt; denn eben deßwegen, weil an diesem Punkte erst das Bewußtseyn, und mit ihm die Freiheit entsteht, muß das, was jenseits dieses Punkts liegt, als völlig unabhängig von der Freiheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, daß wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Successionsreihe, in welche ihr Bewußtseyn nur an einem bestimmten Punkte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Succession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, daß der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweite Beschränktheit entstehen muß, so sehen wir hintennach, daß wir sie im ersten Ansatz zum Bewußtseyn nicht anders finden konnten, als wir sie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Successionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann *sich selbst* als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich selbst zu erklären, muß er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus einem Handeln des absoluten Ichs die absolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der absoluten Intelligenz das ganze System der Beschränktheit, welche meine Individualität constituirt, sich erklären lasse. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen sind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines bestimmten Handelns übrig? Ich

bemerke, daß, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und selbst die Schranken, kraft welcher es Intelligenz ist, hinwegnehme, ich doch den Grundcharakter des Ichs, daß es sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist, nicht aufheben konnte. Also ist das Ich an sich und seiner Natur nach, noch ehe es auf besondere Weise beschränkt wird,

I,3,484

bloß dadurch, daß es sich selbst Objekt ist, ursprünglich eingeschränkt in seinem Handeln. Aus dieser ersten oder ursprünglichen Eingeschränktheit seines Handelns entsteht dem Ich unmittelbar die absolute Synthesis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeschränktheit ist. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der absoluten Synthesis, so würde zwar ein Universum, aber es würde keine Intelligenz seyn. Soll eine Intelligenz seyn, so muß sie aus jener Synthesis heraustreten können, um sie mit Bewußtseyn wieder zu erzeugen; aber dieß ist abermals unmöglich, ohne daß in jene erste Beschränktheit eine besondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin bestehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Universum, sondern daß sie das Universum gerade von diesem bestimmten Punkte aus anschaut. Die Schwierigkeit also, welche auf den ersten Blick unauflöslich scheint, nämlich, daß alles, was ist, erklärbar seyn soll aus einem Handeln des Ichs, und daß doch die Intelligenz nur an einem bestimmten Punkte einer schon vorher determinirten Successionsreihe eingreifen kann, löst sich durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und der bestimmten Intelligenz. Jene Successionsreihe, in welche dein Bewußtseyn eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Producirende, sondern gehörst selbst zum Producirten. Jene Successionsreihe ist nur Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gesetzt ist, was geschieht oder geschehen wird. Daß du gerade diese bestimmte Successionsreihe vorstellst, ist nothwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seyest. Es ist nothwendig, daß dir diese Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erscheine, welche du nicht von vorne produciren kannst. Nicht, als ob sie etwa an sich abgelaufen wäre; denn daß, was jenseits deines Bewußtseyns liegt, dir erscheine als unabhängig von dir, darin besteht eben deine besondere Beschränktheit. Diese hinweggenommen, gibt es keine Vergangenheit, dieselbe gesetzt, ist sie gerade ebenso nothwendig, und ebenso, d.h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als diese. Außer der bestimmten Beschränktheit liegt die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat noch irgend etwas wird, denn für sie ist

I,3,485

alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz ist also bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie ist alles, und alles zugleich, für die Vernunft, insofern so empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur successiv.

Ehe wir nun von diesem Punkte aus die Geschichte der Intelligenz weiter verfolgen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige genauere Bestimmungen jener Succession wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduktion gegeben sind, aus welchen wir, wie sich zum voraus erwarten läßt, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Successionsreihe ist, wie wir wissen, nichts anderes als die Evolution der ursprünglichen und absoluten Synthesis; was also in jener Reihe vorkommt, ist durch jene schon zum voraus bestimmt. Mit der ersten Begrenztheit sind alle Bestimmungen des Universums gesetzt, mit der zweiten, vermöge welcher ich *diese* Intelligenz bin, alle Bestimmungen, unter welchen dieses Objekt in mein Bewußtseyn kommt.

b) Jene absolute Synthesis ist eine Handlung, die außer aller Zeit geschieht. Mit jedem empirischen Bewußtseyn beginnt die Zeit gleichsam aufs neue; gleichwohl setzt jedes empirische Bewußtseyn eine Zeit schon als verflossen voraus, denn es kann nur an einem bestimmten Punkte der Evolution beginnen. Deßwegen kann die Zeit für das empirische Bewußtseyn nie angefangen haben, und es gibt für die empirische Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch absolute Freiheit. Insofern kann man sagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für sich selbst, sondern objektiv angesehen, ein absoluter Anfang in der Zeit ist, ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hingeworfen und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es ist ein sehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daß uns die Vorstellungen von äußeren Dingen völlig unwillkürlich kommen, daß wir dagegen schlechterdings nichts vermögen, und daß wir, weit entfernt

I,3,486

sie zu produciren, sie vielmehr hinnehmen müssen, wie sie uns gegeben werden. Allein daß uns die Vorstellungen so erscheinen müssen, ist aus dem Idealismus selbst abzuleiten. Das Ich muß, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen, die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern nothwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs nothwendig ist. Daß mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anderes entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Consequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Objekt mit diesen und keinen anderen Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser und keiner anderen Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch Eine Produktion sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, läßt sich analogisch an unzähligen anderen Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Consequenz durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkürlich ist. Es gibt z.B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Decimalsystem ein völlig willkürliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Consequenzen verflochten, welche (wie z.B. die merkwürdigen Eigenschaften der Decimalbrüche) vielleicht noch keiner derselben vollständig entwickelt hat. -

Im gegenwärtigen Produciren ist also die Intelligenz niemals frei, weil sie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erste Produciren ist die Freiheit des Producirens auf immer gleichsam verwirkt. Aber es gibt eben für das Ich kein erstes Produciren; denn daß die Intelligenz sich erscheint, als hätte sie überhaupt vorzustellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer besonderen Beschränktheit.

I,3,487

Diese hinweggenommen, ist sie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, so ist es immer wieder sie selbst, die nach einem bestimmten Gesetze so urtheilt; also folgt daraus allerdings, daß die Intelligenz für sich selbst, nimmer aber daß sie objektiv oder an sich angefangen vorzustellen.

Es ist eine Frage, der der Idealist nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine solche Bürgschaft leiste. Das Gegenwärtige erklärt sich jeder aus

seinem Produciren; aber, wie kommt er zu der Annahme, daß etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an sich gewesen sey, diese Frage ist so transscendent als die Frage, ob ein Ding an sich sey. Die Vergangenheit *ist* nur durch die Gegenwart, also für jeden selbst nur durch seine ursprüngliche Beschränktheit, diese Beschränktheit hinweggenommen, ist alles, was geschehen ist, so wie was geschieht, Produktion der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat noch aufhören wird zu seyn. -

Wenn man die *absolute* Intelligenz, welcher nicht empirische, sondern absolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt bestimmen will, so ist sie alles, was ist, was war, und was seyn wird. Aber die *empirische* Intelligenz, um etwas, d.h. um eine bestimmte zu seyn, muß aufhören alles, und außer der Zeit zu seyn. Ursprünglich gibt es für sie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber diese Unendlichkeit ist jetzt nicht mehr absolute, d.h. zeitlose, sondern empirische durch Succession von Vorstellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz strebt zwar in jedem Moment die absolute Synthesis darzustellen, wie Leibniz sagt: die Seele bringe in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor. Allein da sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, versucht sie es durch successives, in der Zeit fortschreitendes darzustellen.

c) Da die Zeit an und für sich oder ursprünglich die bloße Grenze bezeichnet, so kann sie äußerlich angeschaut, d.h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d.h. als Linie, angeschaut werden.

I,3,488

Aber die Linie ist die ursprünglichste Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird. Die ursprüngliche Succession der Vorstellungen äußerlich angeschaut, ist also Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz ist, welche durch die ganze Successionsreihe hindurch nur ihre eigne Identität sucht, und da diese Identität in jedem Moment durch Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung aufgehoben würde, wenn sie die Intelligenz nicht immer wieder herzustellen suchte, so muß der Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung durch eine Größe geschehen, welche stetig, d.h. von welcher kein Theil der schlechthin kleinste ist.

Nun ist es die Zeit, in welcher dieser Uebergang geschieht, also wird die Zeit eine solche Größe seyn. Und da alle ursprüngliche Succession in der Intelligenz äußerlich als Bewegung erscheint, so wird das Gesetz der Stetigkeit ein Grundgesetz aller Bewegung seyn.

Dieselbe Eigenschaft wird vom Raum auf dieselbe Art bewiesen.

Da die Succession und alle Veränderungen in der Zeit nichts anderes als Evolutionen der absoluten Synthesis sind, durch welche alles zum voraus bestimmt ist, so muß der letzte Grund aller Bewegung in den Faktoren jener Synthesis selbst gesucht werden; nun sind aber diese Faktoren keine anderen als die des ursprünglichen Gegensatzes, also wird auch der Grund aller Bewegung in den Faktoren jenes Gegensatzes zu suchen seyn. Jener ursprüngliche Gegensatz kann nur in einer unendlichen Synthesis und im endlichen Objekt nur momentan aufgehoben werden. Der Gegensatz entsteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieses Wiederentstehen und Wiederaufheben des Gegensatzes in jedem Moment muß der letzte Grund aller Bewegung seyn. Dieser Satz, welcher Grundsatz einer dynamischen Physik ist, hat, wie alle Grundsätze untergeordneter Wissenschaften, in der Transscendal-Philosophie seine Stelle.

IV.

In der so eben beschriebenen Succession ist es der Intelligenz nicht um dieselbe, denn sie ist völlig unwillkürlich, sondern um sich selbst

I,3,489

zu thun. Sie sucht sich selbst, aber eben dadurch flieht sie sich selbst. Nachdem sie einmal in diese Succession versetzt ist, kann sie sich selbst nicht mehr anders als thätig in der Succession anschauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbstanschauung der Intelligenz in dieser Succession deducirt, durch die Wechselwirkung nämlich. Aber die Wechselwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als absolute Synthesis, oder als eine Anschauung der *ganzen* Succession der Vorstellungen begreiflich machen. Es läßt sich nun schlechterdings nicht denken, wie die ganze Succession zum Objekt werde, ohne ein Begrenztwerden dieser Succession.

Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begrenztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis versetzt als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müssen indeß bloß zu postuliren. Die erste Beschränktheit des Ichs war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde, die zweite die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß, oder nur eingreifen konnte an einem bestimmten Punkte der Succession. Aber von diesem Punkte an wenigstens konnte die Reihe ins Unendliche gehen. Wenn nun aber diese Unendlichkeit nicht wieder begrenzt wird, so ist schlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten und sich selbst als produktiv anschauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succession selbst Eines; jetzt muß sie die Succession sich entgegensetzen, um sich in ihr anzuschauen. Nun läuft aber die Succession nur an dem Wechsel der Accidenzen fort, angeschaut werden aber kann die Succession nur dadurch, daß das Substantielle in ihr als beharrend angeschaut wird. Aber das Substantielle in jener unendlichen Succession ist nichts anderes als die absolute Synthesis selbst, welche nicht entstand, sondern ewig ist. Aber die Intelligenz hat keine Anschauung der absoluten Synthesis, d.h. des Universums, ohne daß es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann also auch die Succession nicht anschauen, ohne daß ihr das Universum in der Anschauung begrenzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz so wenig aufhören zu produciren als Intelligenz zu seyn. Also wird ihr jene Succession von Vorstellungen

I,3,490

nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieser Begrenztheit wieder unendlich zu seyn. Um dieß sogleich deutlich zu machen, so ist in der Außenwelt ein beständiger Wechsel von Veränderungen, welche sich aber nicht ins Unendliche verlieren, sondern eingeschränkt sind auf einen bestimmten Kreis, in welchen sie beständig zurückkehren. Dieser Wechsel von Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewisse Grenze nie überschreitet, unendlich, weil er beständig in sich selbst zurückkehrt. Die Kreislinie ist die ursprüngliche Synthesis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie sich auflösen muß. Die Succession geschieht nur scheinbar in gerader Linie, und fließt beständig in sich selbst zurück.

Die Intelligenz muß aber die Succession anschauen als in sich selbst zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch diese Anschauung ein neues Produkt entstehen, sie wird also wieder nicht dazu kommen die Succession anzuschauen, denn anstatt derselben entsteht ihr etwas ganz anderes. Die Frage ist: von welcher Art jenes Produkt seyn werde.

Man kann sagen, die organische Natur führe den sichtbarsten Beweis für den transscendentalen Idealismus, denn jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den sie unter bestimmter Form sich aneignet oder sich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt ist, woher sollte denn dieser der Stoff kommen, da sie absolut und einzig ist? Weil sie also den Stoff ebenso wie die Form aus sich producirt, ist sie das absolut Organische. In der ursprünglichen Succession der Vorstellungen

erscheint sie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist, Ursache, insofern sie producirend, Wirkung, insofern sie Producirtes ist. Der Empirismus, welcher alles von außen in die Intelligenz kommen läßt, erklärt die Natur der Intelligenz in der That bloß mechanisch. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch alles, was für sie ein Aeußeres ist, von innen heraus sich angebildet, und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseyns, wie der

I,3,491

individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ desselben ist.

Eine Deduktion der organischen Natur hat hauptsächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum ist eine organische Natur überhaupt nothwendig?
2) Warum ist eine Stufenfolge in der organischen Natur nothwendig?
3) Warum ist ein Unterschied zwischen belebter und unbelebter Organisation?
4) Was ist der Grundcharakter aller Organisation?

1. Die Nothwendigkeit der organischen Natur ist auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muß sich selbst in ihrem produktiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung, oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen, insofern diese in sich selbst zurückläuft. Aber dieß kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen, oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte, Succession ist eben die Organisation. Der Begriff der Organisation schließt nicht allen Begriff der Succession aus. Die Organisation ist nur die in Grenzen eingeschlossene und als fixirt vorgestellte Succession. Der Ausdruck der organischen Gestalt ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproducirtwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen continuirlichen inneren Wechsel möglich ist. So gewiß also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Succession der Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung ist, und so gewiß jene Succession eine begrenzte ist, muß die Succession ihr zum Objekt werden als Organisation, welches die erste Auflösung unseres Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als produktiv anschaue.

2. Nun ist aber die Succession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zu Organisation streben, und über ihre Außenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet seyn müssen. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig seyn. Denn die Intelligenz,

I,3,492

insofern sie empirisch ist, hat das continuirliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens successiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anderes als successive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur daß auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Grenze gelangen kann. Diese Evolution begrenzt und als begrenzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organisation im allgemeinen ist also nichts anderes als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Nun ist aber die Succession selbst allmählich, d.h. sie kann in keinem einzelnen Moment sich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succession fortrückt, desto weiter entwickelt sich auch das Universum. Also wird auch die Organisation in dem Verhältniß, wie die Succession fortrückt, eine größere Ausdehnung gewinnen, und einen größeren Theil des Universums in sich darstellen. Dieß wird also eine Stufenfolge geben, welche der Entwicklung des Universums parallel

geht. Das Gesetz dieser Stufenfolge ist, daß die Organisation ihren Kreis beständig erweitert, wie ihn die Intelligenz beständig erweitert. Ginge diese Erweiterung, oder ginge die Evolution des Universums ins Unendliche, so würde auch die Organisation ins Unendliche gehen, die Grenze der ersteren ist auch Grenze der letzteren.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen, desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Theil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Die Welt der Pflanze ist wohl die engste, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter schon, aber doch noch sehr eingeschränkt ist der Kreis von Veränderungen, welchen die untersten Klassen des Thierreichs in sich darstellen, indem z.B. die edelsten Sinne, der des Gesichts und Gehörs, noch verschlossen liegen, und kaum der Gefühlssinn, d.h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, sich aufthut. - Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein

I,3,493

Vermögen, Vorstellungen durch äußere Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältniß zum Universum, das weiter oder eingeschränkter seyn kann. Was aber von den Thieren *überhaupt* zu halten sey, erhellt daraus, daß durch sie in der Natur derjenige Moment des Bewußtseyns bezeichnet ist, bei welchem sich gegenwärtig unsere Deduktion befindet. - Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählich in der Ordnung sich entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisation erweitert[1]. Weit eher z.B. öffnet sich der Gehörsinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine sehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Leibniz bezeugt eine so große Verehrung für das Licht, daß er bloß deßwegen den Thieren höhere Vorstellungen zuschreibt, weil sie der Eindrücke des Lichts empfänglich seyen. Allein auch wo dieser Sinn mit seiner äußeren Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiß, wie weit der Sinn selbst sich erstrecke, und ob das Licht nicht bloß für die höchste Organisation Licht ist.

3. Die Organisation überhaupt ist die in ihrem Lauf gehemmte und gleichsam erstarrte Succession. Nun sollte aber die Intelligenz nicht nur die Succession ihrer Vorstellungen überhaupt, sondern sich selbst, und zwar als thätig in dieser Succession, anschauen. Soll sie sich selbst als thätig in der Succession Objekt werden (es versteht sich, äußerlich, denn die Intelligenz ist jetzt nur äußerlich anschauend), so muß sie die Succession anschauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun ist aber die innerliche Succession äußerlich angeschaut Bewegung. Also wird sie sich nur in einem Objekt anschauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Aber ein solches Objekt heißt lebendig. Die Intelligenz muß also sich selbst nicht nur als Organisation überhaupt, sondern als lebendige Organisation anschauen.

[1] Ich muß wegen dieses Gesetzes auf die Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweisen, wo es aufgestellt und bewiesen ist.

I,3,494

Es erhellt nun aber eben aus dieser Deduktion des Lebens, daß es in der organischen Natur allgemein seyn muß, daß also jener Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisationen in der Natur selbst nicht stattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organische Natur sich selbst als thätig in

der Succession anschauen soll, so muß auch jede Organisation im weiteren Sinne des Wortes Leben, d.h. ein inneres Princip der Bewegung, in sich selbst haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeschränkt seyn; die Frage also; woher jener Unterschied? reducirt sich auf die vorhergehende: woher die Stufenfolge in der organischen Natur?

Diese Stufenfolge der Organisationen aber bezeichnet nur verschiedene Momente der Evolution des Universums. So wie nun die Intelligenz durch die Succession beständig die absolute Synthesis darzustellen strebt, ebenso wird die organische Natur beständig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgische Natur erscheinen. Die Grenze der Succession in den Vorstellungen der Intelligenz wird auch die Grenze der Organisation seyn. Nun muß es aber eine absolute Grenze des Anschauens der Intelligenz geben; diese Grenze ist für uns das *Licht*. Denn obgleich es unsere Anschauungssphäre fast ins Unermeßliche erweitert, so kann doch die Grenze des Lichts nicht die Grenze des Universums seyn, und es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unsrer Anschauung fällt. - Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, soweit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deßwegen wird die

I,3,495

Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählich die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Objekt wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.

Die Grenze ihrer Welt, oder, was dasselbe ist, die Grenze der Succession ihrer Vorstellungen, ist auch die Grenze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darin, daß die Intelligenz sich selbst erscheinen muß als organisches Individuum. Durch die Nothwendigkeit sich als organisches Individuum anzuschauen wird ihr ihre Welt vollends begrenzt, und umgekehrt dadurch, daß die Succession ihrer Vorstellungen eine begrenzte wird, wird sie selbst organisches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organisation ist, daß sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache, oder Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht. Wir hatten das Objekt erst bestimmt als Substanz und Accidens, aber es konnte nicht als solches angeschaut werden, ohne auch Ursache und Wirkung zu seyn, und hinwiederum, es konnte nicht als Ursache und Wirkung angeschaut werden, ohne daß die Substanzen fixirt wurden. Aber wo fängt denn die Substanz an, und wo hört sie auf? Ein Zugleichseyn aller Substanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist; dieß ist die absolute Organisation. Die Organisation ist also die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur oder der allgemeinen Organisation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organisationen selbst wieder Accidenzen sind. Der Grundcharakter der Organisation ist also, daß sie mit sich selbst in Wechselwirkung, Producirendes und Produkt zugleich sey, welcher Begriff Princip aller organischen Naturlehre ist, aus welchem alle weiteren Bestimmungen der Organisation a priori abgeleitet werden können.

I,3,496

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Produktion, nämlich bei der organischen stehen, so wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt seyn. Wir können in der Natur jetzt drei Potenzen der Anschauung unterscheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in sie gesetzt ist, die zweite, oder die Materie, welche durch die produktive Anschauung gesetzt ist, die dritte endlich, welche durch die Organisation bezeichnet ist.

Da nun die Organisation nur die produktive Anschauung in der zweiten Potenz ist, so werden die Kategorien der Construktion der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Physik, auch Kategorien der organischen Construktion und der organischen Naturlehre seyn, nur daß sie in dieser gleichfalls als potenzirt gedacht werden müssen. Ferner, ebenso, wie durch jene drei Kategorien der allgemeinen Physik die drei Dimensionen der Materie bestimmt sind, so durch die drei der organischen die drei Dimensionen des organischen Produkts. Und wenn der Galvanismus, wie gesagt, der allgemeine Ausdruck des ins Produkt übergehenden Processes ist, und Magnetismus, Elektricität und chemische Kraft mit dem Produkt potenzirt die drei Kategorien der organischen Physik geben, so werden wir uns den Galvanismus als die Brücke vorstellen müssen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbesondere wird darin bestehen, daß es eine in sich selbst zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge ist, und so wie das intellektuelle Leben, dessen Bild es ist, oder die Identität des Bewußtseyns nur durch die Continuität der Vorstellungen unterhalten wird, ebenso das Leben nur durch die Continuität der inneren Bewegungen, und ebenso wie die Intelligenz in der Succession ihrer Vorstellungen beständig um das Bewußtseyn kämpft, so muß das Leben in einem beständigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Bestreben seine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduktion der organischen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden

I,3,497

wir unsere Aufmerksamkeit noch auf ein einzelnes Resultat dieser Deduktion, nämlich daß in der Stufenfolge der Organisationen nothwendig eine vorkommen muß, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Wenn nun die Intelligenz nichts anderes ist als eine Evolution von ursprünglichen Vorstellungen, und wenn diese Succession im Organismus dargestellt werden soll, so wird jene Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muß, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern seyn. Wo nun die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Objekt werden. Wenn wir uns transscendent ausdrücken wollen, so hat z.B. der Blindgeborene allerdings eine Vorstellung des Lichts für einen Beobachter außer ihm, da es hiezu nur des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur daß ihm diese Vorstellung nicht zum Objekt wird; obgleich, weil im Ich nichts ist, was es nicht selbst in sich anschaut, transscendental angesehen, jene Vorstellung in ihm wirklich nicht ist. Der Organismus ist die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz sich als Substanz oder Subjekt der Succession unterscheiden kann von der Succession selbst, oder unter welcher allein diese Succession etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daß es uns nun scheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, so nämlich, daß durch eine Affektion des ersten eine Vorstellung in der letzteren verursacht werde, ist bloße Täuschung, weil wir eben von der Vorstellung nichts wissen können, ehe sie uns durch den Organismus zum Objekt wird, die Affektion des

letzteren also im Bewußtseyn der Vorstellung vorangeht, und sonach nicht als bedingt durch sie, vielmehr als ihre Bedingung erscheinen muß. Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewußtseyn derselben ist durch die Affektion des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn also überhaupt von einem Uebergang die Rede seyn kann, wo gar nicht zwei entgegengesetzte Objekte, sondern eigentlich nur Ein

I,3,498

Objekt ist, so kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengesetzten die Rede seyn. Denn da der Organismus selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist, so muß ihr nothwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Objekt werden. Es ist nur diese Nothwendigkeit, alles, was in uns ist, also auch die Vorstellung als solche, nicht etwa nur das Objekt derselben, als außer uns anzuschauen, worauf die ganze sogenannte Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen beruht. Sobald z.B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unseres Universums ist, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d.h. er ist krank; wir fühlen *uns selbst* als krank nur wegen jener absoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d.h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst. Denn die Intelligenz ist in ihrem Produciren nicht frei, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen. Wo also mein Organismus nach Naturgesetzen krank seyn muß, bin ich auch genöthigt ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anderes als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlorenseyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismus für den Geist.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellektuellen selbst, wohl aber des Bewußtseyns des Intellektuellen vom Physichen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geistigen Kräfte mit den organischen, und selbst die Nothwendigkeit sich als geboren zu erscheinen. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute als dieses, noch werde ich dasselbe seyn, sowie diese Anschauung aufhört. Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunkt nothwendig ist, wo der Organismus, als ein durch eigne Kraft allmählich sich zerstörendes Werk aufhören muß Reflex der Außenwelt zu seyn, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organismus und der Intelligenz,

I,3,499

welche in der Krankheit nur partiell ist, d.h. der Tod, ein Naturereigniß, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daß der Organismus ihr beständiger Abdruck sey, wird auch für die freie Thätigkeit gelten müssen, wenn es eine solche in der Intelligenz gibt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird also auch jeder freiwilligen Succession der Vorstellungen in der Intelligenz eine freie Bewegung in ihrem Organismus entsprechen müssen, wohin nicht nur etwa die im engeren Sinn sogenannte willkürliche Bewegung, sondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines inneren Zustandes ist, gehört. Wie aber eine frei entworfene Vorstellung der Intelligenz in eine äußere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die praktische Philosophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil sie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundsätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz anderen Auflösung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im

Organismus eine Vorstellung in der Intelligenz bedingt seyn könne. Denn insofern die Intelligenz bewußtlos producirt, ist ihr Organismus mit ihr unmittelbar identisch, so daß, was sie äußerlich anschaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflektirt wird. Z.B. nach Naturgesetzen ist es nothwendig, daß unter diesen oder jenen Verhältnissen, z.B. der allgemeinen Erregungsursachen, der letztere als krank erscheine; diese Bedingungen gegeben, ist die Intelligenz nicht mehr frei, das Bedingte vorzustellen oder nicht, der Organismus *wird* krank, weil die Intelliganz ihn so vorstellen muß. Aber von der Intelligenz, insofern sie frei thätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der ersteren nicht unmittelbar ein Seyn in dem letzteren. Ein Causalitätsverhältniß zwischen einer freien Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältniß, da beide gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei thätig, und insofern sie bewußtlos anschauend

I,3,500

ist, eine Harmonie zu setzen, welche nothwendig eine prästabilirte ist. Allerdings also bedarf auch der transscendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkürlichen Vorstellungen, wohl aber, um die Uebereinstimmung von organischen Veränderungen mit willkürlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer prästabilirten Harmonie, wie die Leibnizische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freien und der bewußtlos producirenden Thätigkeit stattfindet, da es nur der letzteren bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Außenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich sey, können wir weder einsehen, noch brauchen wir es auch einzusehen, solange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollständig abgeleiteten Verhältniß der Intelligenz zum Organismus ist offenbar, daß sie im gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns in ihrem Organismus, den sie als ganz identisch mit sich anschaut, sich verliert, und also abermals nicht zur Anschauung ihrer selbst gelangt.

Nun ist aber zugleich dadurch, daß sich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zusammenzieht, der Kreis des Producirens für sie geschlossen. Es muß also die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtseyn gesetzt wird (denn dieselbe zu finden, war unsere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflösung dieser Aufgabe fiel, entstand uns nur beiläufig gleichsam, und ebenso absichtslos, als der Intelligenz selbst), ganz außerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d.h. die Intelligenz selbst muß vom Produciren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtseyn entstehen soll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geschehen können. Ehe wir nun diese Handlungen selbst ableiten können, ist es nöthig, wenigstens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen,

I,3,501

in welche jene dem Produciren entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn daß diese Handlungen dem

Produciren entgegengesetzt seyn müssen, ist schon daraus zu schließen, daß sie das Produciren begrenzen sollen.

Wir fragen also, ob etwa in dem bisherigen Zusammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengesetzte Handlung vorgekommen ist. - Indem wir die Reihe von Produktionen ableiteten, durch welche das Ich allmählich dazu gelangte sich als produktiv anzuschauen, zeigte sich zwar keine Thätigkeit, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren überhaupt losriß, wohl aber konnte das Gesetztwerden jedes abgeleiteten Produkts in das eigne Bewußtseyn der Intelligenz allein durch ein beständiges Reflektiren der letzteren auf das Producirte erklärt werden, nur daß uns durch jedes Reflektiren die Bedingung eines neuen Producirens entstand. Wir mußten also, um den Progessus im Produciren zu erklären, eine Thätigkeit in unser Objekt setzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produciren hinausstrebt, nur daß es durch dieses Hinausstreben selbst sich immer in neue Produktionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wissen, daß jene von uns jetzt postulirte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produciren ist jetzt für die Intelligenz geschlossen, so daß sie durch keine neue Reflexion in die Sphäre desselben zurückkehren kann. Das Reflektiren, was wir jetzt ableiten werden, muß also von demjenigen, welches dem Produciren beständig parallel ging, ganz verschieden seyn, und wenn es ja, wie wohl möglich ist, nothwendig von einem Produciren begleitet würde, so wird dieses Produciren im Gegensatz gegen jenes nothwendige ein freies seyn. Und hinwiederum, wenn das Reflektiren, was die bewußtlose Produktion begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt suchen, ein freies seyn müssen. Vermittelst desselben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, sondern das Produciren überhaupt und schlechthin begrenzen.

Der Gegensatz zwischen Produciren und Reflektiren wird dadurch am sichtbarsten werden, daß, was wir bis jetzt vom Standpunkt der Anschauung erblickt haben, uns vom Standpunkt der Reflexion ganz anders erscheinen wird.

I,3,502

Wir wissen jetzt also wenigstens im Allgemeinen und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren überhaupt losreißt, nämlich in die Sphäre der freien Reflexion. Und wenn diese freie Reflexion im Zusammenhang mit dem vorher Abgeleiteten stehen soll, so wird ihr Grund unmittelbar in der dritten Begrenztheit liegen müssen, welche uns gerade ebenso in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweite Begrenztheit in die des Producirens trieb. Allein diesen Zusammenhang wirklich aufzuzeigen, sehen wir uns bis jetzt noch völlig außer Stande, und können nur behaupten, daß ein solcher seyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche.

Die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daß man den Unterschied wohl fasse zwischen dem, was wir die erste oder ursprüngliche, und dem, was wir die zweite oder besondere Beschränktheit genannt haben.

Nämlich die ursprüngliche Grenze war an das Ich gesetzt schon im ersten Akt des Selbstbewußtseyns durch die ideelle Thätigkeit, oder, wie es dem Ich nachher erschien, durch das Ding an sich. Durch das Ding an sich war nun aber bloß das objektive oder reelle Ich begrenzt. Allein das Ich, sobald es producirend ist, also in der ganzen zweiten Periode, ist nicht mehr bloß reell, sondern ideell und reell zugleich. Durch jene ursprüngliche Grenze kann sich also das jetzt producirende Ich als solches nicht begrenzt fühlen, auch darum, weil diese Grenze jetzt ins Objekt übergegangen ist, welches eben die

gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begrenztheit gesucht werden muß, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch *das Ich* sich als begrenzt fühlt, so kann es sich nur als producirend begrenzt fühlen, und dieses kann wiederum nur vermöge einer zweiten Grenze geschehen, welche Grenze des Dings ebenso wie des Ichs seyn muß.

I,3,503

Nun sollte aber diese Grenze Grenze des Leidens im Ich seyn, allein dieß ist sie nur für das reelle oder objektive, eben deßwegen aber Grenze der Aktivität des ideellen oder subjektiven. Das Ding an sich wird begrenzt, heißt: das ideelle Ich wird begrenzt. Es ist also offenbar, daß durch das Produciren die Grenze wirklich ins ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Grenze, welche das Ideelle in seiner Thätigkeit begrenzt, begrenzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Thätgikeit überhaupt ist die erste Begrenztheit, durch das Maß oder durch die Grenze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der produktiven Anschauung geschieht, nothwendig eine bestimmte seyn muß, ist die zweite gesetzt.

Ohne es zu wissen, war also das Ich unmittelbar dadurch, daß es producirend wurde, in die zweite Begrenztheit versetzt, d.h. auch seine ideelle Thätigkeit war begrenzt worden. Diese zweite Begrenztheit muß für das an sich unbegrenzbare Ich nothwendig schlechthin zufällig seyn. Sie ist schlechthin zufällig, heißt: sie hat ihren Grund in einem absoluten freien Handeln des Ichs selbst. Das objektive Ich ist auf diese bestimmte Art begrenzt, weil das ideelle gerade auf diese bestimmte Art gehandelt hat. Aber daß das ideelle auf diese bestimmte Art gehandelt hat, setzt selbst schon eine Bestimmtheit in ihm voraus. Also muß jene zweite Grenze dem Ich als abhängig zugleich und als unabhängig von seiner Thätigkeit erscheinen. Dieser Widerspruch ist allein dadurch aufzulösen, daß diese zweite Begrenztheit nur eine *gegenwärtige* ist, und also ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muß. Inwiefern darauf reflektirt wird, daß die Grenze eine gegenwärtige ist, ist sie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, daß sie überhaupt ist, ist sie durch ein Handeln des Ichs selbst gesetzt. Jene Begrenztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begrenztheit der Gegenwart erscheinen; unmittelbar dadurch also, daß das Ich empfindend mit Bewußtseyn wird, entsteht ihm die Zeit als absolute Grenze, durch welche es sich als empfindend mit Bewußtseyn, d.h. als innerer Sinn, zum Objekt wird. Nun war aber das Ich in

I,3,504

der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht bloß innerer Sinn, sondern, was freilich nur der Philosoph sieht, innerer und äußerer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann sich also nicht als innerer Sinn zum Objekt werden, ohne daß ihm der äußere Sinn zugleich zum Objekt wird, und wenn jener als absolute Grenze angeschaut wird, kann dieser nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeschaut werden.

Unmittelbar dadurch also, daß die ideelle Thätigkeit in der Produktion begrenzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äußere Sinn durch den Raum in seiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Objekt; beide also kommen nicht als Anschauungen, deren das Ich sich nicht bewußt werden kann, sondern nur als Angeschaute im Bewußtseyn vor.

Nun muß aber dem Ich Zeit und Raum selbst wieder zum Objekt werden, welches die *zweite Anschauung* dieser Epoche ist, und durch welche in das Ich eine neue Bestimmung, nämlich die

Succession der Vorstellungen, gesetzt wird, vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erstes Objekt gibt, indem es ursprünglich nur eines zweiten durch die Entgegensetzung gegen das erste als sein Einschränkendes bewußt werden kann, wodurch also die zweite Begrenztheit vollständig ins Bewußtseyn gesetzt wird.

Nun muß aber dem Ich das Causalitätsverhältniß selbst wieder zum Objekt werden, welches durch *Wechselwirkung,* die dritte Anschauung in dieser Epoche, geschieht.

So sind also die drei Anschauungen dieser Epoche nichts anderes als die Grundkategorien alles Wissens, nämlich die der Relation.

Die Wechselwirkung ist selbst nicht möglich, ohne daß dem Ich die Succession selbst wieder eine begrenzte wird, welches durch die *Organisation* geschieht, welche, insofern sie den höchsten Punkt der Produktion bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begrenztheit, zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

I,3,505

Dritte Epoche.
Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten synthetischen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewußtseyn seiner eignen Thätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von synthetischen Handlungen geschlossen, und durch die vorhergehenden Deduktionen völlig erschöpft ist, so kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewußtseyn des Abgeleiteten in das Ich selbst gesetzt wird, nicht synthetischer, sondern nur analytischer Art seyn. Der Standpunkt der Reflexion ist also identisch mit dem Standpunkt der Analysis, es kann also auch von demselben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht schon synthetisch in dasselbe gesetzt wäre. Wie aber das Ich selbst auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dieß ist weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretischen Philosophie erklärt werden. Dadurch, daß wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich gesetzt wird, auffinden, wird sich der synthetische Faden wieder anknüpfen und von jenem Punkt aus ohne Zweifel ins Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, solange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins und von demselben gar nicht verschieden ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Produkte gelangen können, ehe sie *sich selbst* von den *Produkten* abgesondert hat, und da *sie selbst* nichts anderes als die bestimmte *Handlungsweise ist, wodurch das Objekt entsteht,* so wird sie zu sich selbst nur dadurch gelangen können, daß sie ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, oder, was dasselbe ist, vom Producirten.

Wir können bis jetzt schlechthin nicht wissen, ob ein solches Absondern

I,3,506

in der Intelligenz überhaupt möglich sey oder stattfinde; es wird gefragt, was, ein solches vorausgesetzt, in der Intelligenz seyn werde.

Jenes Absondern des Handelns vom Producirten heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abstraktion. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraktion. Solange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtseyn desselben möglich. Durch die Abstraktion selbst wird sie etwas von ihrem Produciren Verschiedenes, welches letztere aber eben deßwegen jetzt nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Producirtes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d.h. jenes Handeln, und das Objekt ursprünglich Eines. Das Objekt ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Objekt auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beide einander erschöpfen und völlig congruiren, wieder in einem und demselben Bewußtseyn zusammenfallen. - Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heißt Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objekten übereinstimmen, hat also transscendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beider voraussetzt. Das Objekt und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Objekt sind jenseits des Bewußtseyns ein und dasselbe, und die Trennung beider entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtseyn. Eine Philosophie, die vom Bewußtseyn ausgeht, wird daher jene Uebereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenseits des Bewußtseyns liegt.

Im Produciren selbst, wo das Objekt noch gar nicht als Objekt existirt, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des Ichs kann man sich durch ähnliche, in welchen kein äußeres Objekt als solches ins Bewußtseyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuschauen, erläutern. Im Schlafzustand z.B. wird nicht das ursprüngliche Produciren aufgehoben, es ist die freie Reflexion, die zugleich mit dem Bewußtseyn der Individualität unterbrochen wird. Objekt und Anschauung sind völlig ineinander

I,3,507

verloren, und eben deßwegen ist in der Intelligenz für sie selbst weder das eine noch das andere. Die Intelligenz, wenn sie nicht alles nur für sich selbst wäre, würde in diesem Zustand anschauend seyn für eine Intelligenz außer ihr, sie ist es aber nicht für sich selbst, und darum überhaupt nicht. Ein solcher Zustand ist der bis jetzt abgeleitete unseres Objekts.

Solange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Objekt wird, existirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im *Raum* anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie außer uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz ist da, wo sie anschaut; wie kommt sie denn nun dazu, die Objekte *außer* sich anzuschauen? Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Außenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu seyn glauben. So wie wir unsern Organismus, auch nachdem sich die Außendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht außer uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum außer uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d.h. des Subjektiven vom Objektiven, überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Objekt ursprünglich so übereinstimmen, daß in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im andern, so ist eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich, ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewußtseyn entgegengesetzt werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort *Urtheil* sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff,

I,3,508

sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen. Das Prädicat ist an sich vom Subjekt nicht verschieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beider gesetzt. Also ist eine Trennung von Subjekt und Prädikat überhaupt nur dadurch möglich, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentirt. Im Urtheil sollen also Begriff und Objekt erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleich gesetzt werden. Diese Beziehung ist nun aber bloß durch Anschauung möglich. Allein diese Anschauung kann nicht dieselbe seyn mit der produktiven, denn sonst wären wir um keinen Schritt weiter, sondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anschauungsart seyn, welche erst abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieselbe Objekt und Begriff aufeinander bezogen werden sollen, so muß es eine solche seyn, welche an den Begriff auf der einen und an das Objekt auf der andern Seite grenzt. Da nun der Begriff die Handlungsweise ist, wodurch das Objekt der Anschauung überhaupt entsteht, also die Regel, nach welcher das Objekt überhaupt construirt wird, das Objekt dagegen nicht die Regel, sondern der Ausdruck der Regel selbst ist, so muß eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel selbst als Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel der Construktion überhaupt angeschaut würde.

Eine solche Anschauung ist der *Schematismus,* welchen jeder nur aus eigner innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen und die Erfahrung zu leiten, nur beschreiben und von allem andern, was ihm ähnlich ist, absondern kann.

Das Schema muß unterschieden werden sowohl vom Bild als vom Symbol, mit welchem es sehr häufig verwechselt wird. Das Bild ist immer von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere sich befindet. Das Schema dagegen ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt. Es ist aber auch

I,3,509

nicht Anschauung des Gegenstandes selbst, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichsten läßt sich, was das Schema sey, durch das Beispiel des mechanischen Künstlers erklären, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, ist der Begriff des Gegenstandes, allein daß ohne irgend ein Vorbild außer ihm unter seinen Händen allmählich die Form entsteht, welche mit dem Begriff verbunden ist, ist ohne eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, schlechthin unbegreiflich. Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte. Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählich in seiner inneren Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bildes auch das Kunstwerk selbst vollendet wird.

Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, sowie ich einen Triangel erblicke, er sey nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urtheil fälle, diese Figur sey ein Triangel,

setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklich ist, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig als vermöge eines bloßen Bilds von demselben möglich; denn da das letztere nothwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Congruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ist.

Es läßt sich aus eben dieser Nothwendigkeit des Schematismus schließen, daß der ganze Mechanismus der Sprache auf demselben beruhen wird. Man setze z.B. daß irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch von irgend einer Thierart nur gewisse Exemplarien

I,3,510

oder nur einige Racen kenne, so wird er doch, sobald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derselben Art sieht, das Urtheil fällen, daß es zu dieser Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieses nicht; denn woher sollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es selbst Naturforschern sehr oft höchst schwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung sich zu vergleichen?

Die Anwendung der Lehre vom ursprünglichen Schematismus auf die Erforschung des Mechanismus der Ursprachen, der ältesten Ansichten der Natur, deren Reste uns in den Mythologien der alten Völker aufbewahrt sind, endlich auf die Kritik der wissenschaftlichen Sprache, deren Ausdrücke fast alle ihren Ursprung aus dem Schematismus verrathen, würde das Durchgreifende jener Operation durch alle Geschäfte des menschlichen Geistes am offenbarsten darstellen.

Um alles zu erschöpfen, was sich über die Natur des Schemas sagen läßt, muß noch bemerkt werden, daß es eben dasselbe für Begriffe ist, was das Symbol für Ideen ist. Das Schema bezieht sich daher immer und nothwendig auf einen empirischen, entweder wirklichen oder hervorzubringenden Gegenstand. So ist z.B. von jeder organischen Gestalt, wie der menschlichen, nur ein Schema möglich, anstatt daß es z.B. von der Schönheit, von der Ewigkeit u.s.w. nur Symbole gibt. Da nun der ästhetische Künstler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunstwerk unter empirischen Bedingungen darzustellen, wieder einer mechanischen Kunst bedarf, so ist offenbar, daß für ihn die Stufenfolge von der Idee bis zum Gegenstand die doppelte von der des mechanischen Künstlers ist.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig bestimmt ist (es ist nämlich die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes), können wir in den Zusammenhang der Untersuchung zurückkehren.

Es sollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, sich selbst als thätig im Produciren anzuschauen. Dieß wurde erklärt aus der Abstraktion; die Handlungsweise, wodurch das Objekt entsteht, mußte vom Entstandenen selbst getrennt werden. Dieß geschah durch das Urtheil.

I,3,511

Aber das Urtheil war selbst nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urtheil wird eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt; damit dieß geschehe, muß etwas seyn, was die Vermittlung beider macht, und dieß ist allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Objekt zu abstrahiren, oder, was dasselbe ist, durch das empirische Abstraktionsvermögen, nie dazu gelangen, vom Objekt sich loszureißen; denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Objekt wieder vereinigt, also setzt jenes Abstraktionsvermögen in der Intelligenz selbst ein höheres voraus, damit das Resultat derselben ins Bewußtseyn gesetzt werde. Soll die empirische Abstraktion überhaupt fixirt werden, so kann es nur durch

ein Vermögen geschehen, kraft dessen nicht nur die Handlungsweise, wodurch das bestimmte Objekt, sondern die Handlungsweise, wodurch das Objekt *überhaupt* entsteht, vom Objekt selbst unterschieden wird.

II.

Es fragt sich nun, um diese höhere Abstraktion genauer zu charakterisiren.

a) was aus dem Anschauen werde, wenn *aller* Begriff daraus hinweggenommen wird (denn im Objekt ist ursprünglich Anschauung und Begriff vereinigt, nun soll aber von der Handlungsweise *überhaupt* abstrahirt, also *aller* Begriff aus dem Objekt hinweggenommen werden).

In jeder Anschauung muß zweierlei unterschieden werden, das Anschauen als solches, oder das Anschauen, insofern es ein Handeln überhaupt ist, und das Bestimmende der Anschauung, was macht, daß die Anschauung Anschauung eines Objekts ist, mit Einem Wort, der Begriff der Anschauung.

Das Objekt ist dieses bestimmte, weil ich auf diese bestimmte Art gehandelt habe, aber diese bestimmte Handlungsweise eben ist der Begriff, das Objekt ist also bestimmt durch den Begriff; mithin geht ursprünglich der Begriff dem Objekt selbst voran, zwar nicht der Zeit,

I,3,512

wohl aber dem Rang nach. Der Begriff ist das Bestimmende, das Objekt das Bestimmte.

Also ist der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung, und wenn der Begriff unbestimmt heißen kann, ist er es nur insofern, als er nicht das Bestimmte, sondern das Bestimmende ist. Das Allgemeine ist also das Anschauen, oder Produciren, und nur dadurch, daß in dieses an sich unbestimmte Anschauen ein Begriff kommt, wird es Anschauung eines Objekts. Die gewöhnliche Erklärung des Ursprungs der Begriffe, wenn sie nicht bloß Erklärung des empirischen Ursprungs von Begriffen seyn soll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daß ich von mehreren einzelnen Anschauungen das Bestimmte vertilge, und nur das Allgemeine behalte, der Begriff entstehen soll, läßt sich sehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darstellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muß ich ohne Zweifel jene Anschauungen miteinander vergleichen; aber wie komme ich dazu, ohne schon von einem Begriff geleitet zu seyn? Denn woher wissen wir denn, daß jene einzelnen uns gegebenen Objekte derselben Art sind, wenn nicht das erste uns schon zum Begriff geworden ist? Also setzt jenes empirische Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinschaftliche aufzufassen, schon die Regel es aufzufassen, d.h. den Begriff, und also ein Höheres als jenes empirische Abstraktionsvermögen, selbst schon voraus.

Wir unterscheiden also in der Anschauung das Anschauen selbst, und den Begriff oder das Bestimmende des Anschauens. In der ursprünglichen Anschauung ist beides vereinigt. Soll also durch die höhere Abstraktion, die wir im Gegensatz gegen die empirische die transscendentale nennen wollen, *aller* Begriff aus der Anschauung hinweggenommen werden, so wird die letztere gleichsam *frei,* denn alle Beschränktheit kommt in sie nur durch den Begriff. Von demselben entkleidet, wird also das Anschauen ein völlig und in jeder Rücksicht unbestimmtes.

Wird die Anschauung völlig unbestimmt, absolut begrifflos, so bleibt von ihr nichts mehr übrig als das allgemeine Anschauen selbst, welches, wenn es selbst wieder angeschaut wird, der *Raum* ist.

I,3,513

Der Raum ist das begrifflose Anschauen, also schlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältnissen der Dinge erst abstrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abstraktion entsteht, ist er doch kein abstrakter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Kategorien sind, noch in dem , wie es empirische oder Gattungsbegriffe sind; denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, so müßte es mehrere Räume geben, anstatt daß es nur Einen unendlichen Raum gibt, den jede Begrenzung im Raum, d.h. jeder einzelne Raum, schon voraussetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anschauen ist, so ist er nothwendig auch ein Anschauen ins Unendliche, dergestalt, daß auch der kleinste Theil des Raums noch selbst ein Anschauen, d.h. ein Raum, nicht etwa bloße Grenze ist, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daß endlich die Geometrie, welche, obgleich sie alle Beweise lediglich aus der Anschauung, und doch ebenso allgemein als aus Begriffen führt, ganz allein dieser Eigenschaft des Raums ihr Daseyn verdanke, ist so allgemein anerkannt, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anschauung aus ihm hinweggenommen ist?

Indem der ursprüngliche Schematismus durch transscendentale Abstraktion sich aufhebt, muß, wenn an dem einen Pol die begrifflose Anschauung entsteht, gleichzeitig am andern der anschauungslose Begriff entstehen. Wenn die Kategorien, so wie sie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet sind, bestimmte Anschauungsarten der Intelligenz sind, so muß, wenn sie von der Anschauung entkleidet werden, die bloße *reine Bestimmtheit* zurückbleiben. Diese ist es, welche durch den logischen Begriff bezeichnet wird. Wenn also ein Philosoph ursprünglich nur auf dem Standpunkt der Reflexion oder Analysis steht, so wird er auch die Kategorien bloß als lediglich formelle Begriffe, also auch bloß aus der Logik, deduciren können. Aber abgesehen davon, daß die verschiedenen Funktionen des Urtheils in der Logik selbst noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transscendental-Philosophie ein Abstractum der Logik ist, diese vielmehr von jener

I,3,514

abstrahirt werden muß, so ist es doch bloße Täuschung, zu glauben, daß die Kategorien, nachdem sie von dem Schematismus der Anschauung getrennt sind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da sie, von der Anschauung entkleidet, bloß logische Begriffe, mit derselben verbunden, aber nicht mehr bloße Begriffe, sondern wirkliche Anschauungsformen sind. Die Unzulänglichkeit einer solchen Ableitung wird sich noch durch andere Mängel verrathen, z.B. daß sie den Mechanismus der Kategorien, den besondern sowohl als den allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Kategorien, daß jede derselben ihr Correlatum hat, indeß dieß bei den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiß, daß in den dynamischen Kategorien innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt ist, indeß von den mathematischen die eine nur dem inneren, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Ebenso, daß überall, und in jeder Klasse drei Kategorien sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden ist, beweist, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorien auf einem höheren Gegensatz beruht, der von dem Standpunkt der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höheren weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zu Grunde liegt, so gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daß diese jene Eine ursprüngliche sey, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt. Wenn bewiesen werden kann, daß vor oder jenseits der Reflexion das Objekt gar nicht durch die mathematischen Kategorien bestimmt sey, daß vielmehr durch dieselben nur das Subjekt, sey es insofern es anschauend oder insofern es empfindend ist, bestimmt sey, so wie z.B. das Objekt doch wohl nicht an sich, sondern nur in Bezug

auf das zugleich anschauende und reflektirende Subjekt *Eines* ist; wenn dagegen bewiesen werden kann, daß das Objekt schon in der ersten Anschauung, und ohne daß eine

I,3,515

Reflexion sich darauf richtet, als Substanz und Accidens bestimmt seyn muß: so folgt daraus doch wohl, daß die mathematischen Kategorien den dynamischen überhaupt untergeordnet seyn, oder daß diese jenen vorangehen, die letzteren also eben deßwegen nur getrennt vorstellen können, was jene als vereint vorstellen, weil die nur auf dem Standpunkt der Reflexion entstehende Kategorie, solange nicht auch hier wieder eine Entgegensetzung des äußeren und inneren Sinns vorgegangen ist, welches in den Kategorien der Modalität geschieht, auch nur entweder dem inneren oder äußeren Sinn angehören, und also auch kein Correlat haben kann. Kürzer möchte der Beweis sich dadurch führen lassen, daß im ursprünglichen Mechanismus des Anschauens die beiden ersten Kategorien nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematischen aber die *Wechselwirkung* immer schon voraussetzt, indem z.B. weder eine Allheit von Objekten denkbar ist ohne eine allgemeine wechselseitige Voraussetzung der Objekte durcheinander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objekts, ohne die Objekte wechselseitig durcheinander limitirt, d.h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken. Es bleiben also von den vier Klassen der Kategorien nur die dynamischen als ursprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daß auch die der Modalität nicht in demselben Sinne, d.h. ebenso ursprünglich, Kategorien seyn können, wie die der Relation, so bleiben als die einzigen Grundkategorien nur die letzteren zurück. Nun kommt aber wirklich im ursprünglichen Mechanismus der Anschauung kein Objekt als *möglich* oder *unmöglich* vor, so wie jedes als Substanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erscheinen die Objekte erst durch den höchsten Reflexionsakt, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet ist. Sie drücken eine bloße Beziehung des Objekts auf das gesammte Erkenntnißvermögen (inneren und äußeren Sinn) aus, dergestalt, daß weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird. Jene Beziehung des Objekts auf das gesammte Erkenntnißvermögen ist aber doch ohne Zweifel erst dann möglich, wenn sich das Ich von Objekt, d.h. von seiner ideellen

I,3,516

zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgerissen hat, d.h. also nur durch den höchsten Reflexionsakt. In Bezug auf denselben können die Kategorien der Modalität alsdann wieder ebenso die höchsten heißen, wie die der Relation in Bezug auf die Synthesis der produktiven Anschauung, woraus aber eben offenbar wird, daß sie keine ursprünglich in der ersten Anschauung vorkommende Kategorien sind.

III.

Die transscendentale Abstraktion ist Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil selbst. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt Objekt und Begriff zu trennen, nicht aber, wie sie beide im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an sich völlig anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begrifflosen Anschauung des Raums sich zum Objekt wieder verbinde, ist ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anschauung überhaupt vermittelt, ist das Schema. Also wird auch die transscendentale Abstraktion wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum

Unterschied gegen den früher abgeleiteten den transscendentalen nennen werden.

Das empirische Schema wurde erklärt als die sinnlich angeschaute Regel, wornach ein Gegenstand empirisch hervorgebracht werden kann. Das transscendentale also wird die sinnliche Anschauung der Regel seyn, nach welcher ein Objekt überhaupt, oder transscendental hervorgebracht werden kann. Insofern nun das Schema eine Regel enthält, insofern ist es nur Objekt einer inneren Anschauung, insofern es Regel der Construktion eines Objekts ist, muß es doch äußerlich als ein im Raum Verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des inneren und äußeren Sinns. Man wird also das transscendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten inneren und äußeren Sinn vermittelt.

Aber das Ursprünglichste, was inneren und äußeren Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie *bloß* innerer Sinn, d.h. absolute Grenze, ist, sondern insofern sie selbst wieder zum Objekt der äußeren Anschauung wird, also die Zeit, insofern sie Linie, d.h. nach Einer Richtung ausgedehnte Größe ist.

I,3,517

Wir verweilen bei diesem Punkt, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu bestimmen.

Die Zeit ist vom Standpunkt der Reflexion angesehen ursprünglich nur eine Anschauungsform des inneren Sinns, da sie nur in Ansehung der Succession unserer *Vorstellungen* statthat, welche von diesem Standpunkt aus bloß in uns ist, anstatt daß wir das *Zugleichseyn* der Substanzen, was Bedingung des inneren und äußeren Sinns ist, nur außer uns anschauen können. Dagegen ist vom Standpunkt der Anschauung aus die Zeit ursprünglich schon *äußere* Anschauung, weil nämlich auf demselben zwischen *Vorstellungen* und *Gegenständen* kein Unterschied ist. Wenn also für die Reflexion die Zeit nur innere Anschauungsform ist, so ist sie für die Anschauung beides zugleich. Aus dieser Eigenschaft der Zeit läßt sich unter anderem einsehen, warum sie, indeß der Raum nur Substrat der Geometrie ist, Substrat der gesammten Mathematik ist, und warum selbst alle Geometrie auf Analysis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt sich das Verhältniß zwischen der geometrischen Methode der Alten und der analytischen der Neueren, durch welche, obgleich beide sich entgegengesetzt sind, doch ganz dasselbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenschaft der Zeit, dem äußeren und dem inneren Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daß sie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anschauung, oder das transscendentale Schema ist. Da die Kategorien ursprünglich Anschauungsarten, also nicht vom Schematismus getrennt sind, welches erst durch die transscendentale Abstraktion geschieht, so erhellt daraus

1) daß die Zeit ursprünglich schon in die produktive Anschauung oder die Construktion des Objekts mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewiesen worden;

2) daß aus diesem Verhältniß der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen und der reinen Anschauung oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Kategorien sich ableiten lassen muß;

3) daß, wenn durch die transscendentale Abstraktion der ursprüngliche

I,3,518

Schematismus aufgehoben ist, auch von der ursprünglichen Construktion des Objekts eine völlig veränderte Ansicht entstehen muß, welche, da eben jene Abstraktion Bedingung alles Bewußtseyns ist, auch diejenige seyn wird, welche allein ins Bewußtseyn kommen kann. Also verliert die produktive Anschauung durch das Medium selbst, durch welches sie hindurchgehen muß, um zum Bewußtseyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Punkts mögen einige Beispiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zustand in seinen contradiktorisch entgegengesetzten statt, z.B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung - A übergeht. Diese Verbindung contradiktorisch entgegengesetzter Zustände ist in der mit sich selbst identischen und stets nach Identität des Bewußtseyn strebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die Anschauung producirt die Zeit als stetig im Uebergang von A zu - A, um den Widerspruch zwischen Entgegengesetzten zu vermitteln. Durch die Abstraktion wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. - Es ist ein bekanntes Sophisma der alten Sophisten, wodurch sie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung bestreiten. Nehmt, sagen sie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers und den ersten seiner Bewegung, zwischen beiden ist kein Mittleres. (Dieß ist völlig wahr vom Standpunkt der Reflexion aus). Soll also ein Körper in Bewegung gesetzt werden, so geschieht es entweder im letzten Moment seiner Ruhe, oder im ersten seiner Bewegung, aber jenes ist nicht möglich, weil er noch ruht, dieses nicht, weil er schon in Bewegung ist. Dieses Sophisma, welches ursprünglich durch die produktive Anschauung gelöst ist, für die Reflexion aufzulösen, sind die Kunstgriffe der Mechanik ersonnen, welche, da sie den Uebergang eines Körpers z.B. von Ruhe in Bewegung, d.h. die Verbindung contradiktorisch entgegengesetzter Zustände, nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für sie doch die produktive Anschauung aufgehoben ist, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen, d.h. eine Größe, darstellen kann, in welcher, obgleich sie selbst endlich ist, doch kein unendlich kleiner Theil möglich ist, sich genöthigt

I,3,519

sieht, zwischen jene beiden Zustände eine Unendlichkeit außereinander befindlicher Zeittheile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Uebergang, z.B. von einer Richtung in die entgegengesetzte, doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Sollicitation seyn, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigenthümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwei Punkten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Construktion derselben vom Standpunkt der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weßhalb auch die Geometrie die Linie *postulirt*, d.h. fordert, daß sie jeder in produktiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiß nicht thun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mittheilen ließe.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transscendentales Schema zu seyn, erhellt von selbst, daß sie kein bloßer Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transscendental abstrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahirt seyn könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transscendentale Abstraktion gleich den Verstandesbegriffen, so müßte es, ebenso, wie es z.B. mehrere Substanzen gibt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit ist nur Eine; was man verschiedene Zeiten nennt, sind nur verschiedene Einschränkungen der absoluten Zeit. Darum läßt sich auch kein Axiom der Zeit, z.B. daß zwei Zeiten nicht auseinander oder zugleich seyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloßen Begriffen demonstriren.

Nachdem wir nun den transscendentalen Schematismus abgeleitet, sehen wir uns auch in den Stand gesetzt, den ganzen Mechanismus der Kategorien vollständig auseinander zu legen.

Die erste, allen übrigen zu Grunde liegende Kategorie, die einzige,

I,3,520

durch welche das Objekt in der Produktion schon bestimmt ist, ist, wie wir wissen, die der Relation, welche, da sie die einzige Kategorie der Anschauung ist, allein den äußeren und inneren Sinn noch als vereinigt vorstellen wird.

Die erste Kategorie der Relation, Substanz und Accidens, bezeichnet die erste Synthesis des inneren und äußeren Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Substanz sowohl als dem des Accidens der transscendentale Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloß logische Begriff des Subjekts und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beiden weg, so bleibt die Substanz nur als reine Extensität, oder als Raum, das Accidens nur als absolute Grenze, oder als Zeit, insofern sie *bloß* innerer Sinn und vom Raum völlig unabhängig ist, zurück. Wie nun aber der an sich völlig anschauungslose Begriff des logischen Subjekts, oder gleichfalls anschauungslose Begriff des logischen Prädicats, jener zur Substanz, dieser zum Accidens werde, ist nur zu erklären dadurch, daß die Bestimmung der Zeit zu beiden hinzukommt.

Aber diese kommt eben erst durch die zweite Kategorie hinzu, denn erst durch die zweite (nach unsrer Ableitung die Anschauung der ersten) wird das, was in der ersten innerer Sinn ist, für das Ich zur Zeit. Also ist die erste Kategorie überhaupt nur anschaubar durch die zweite, wie zu seiner Zeit bewiesen worden ist; der Grund davon, der sich hier zeigt, ist, daß erst durch die zweite das transscendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Substanz ist als solche anzuschauen nur dadurch, daß sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne daß die Zeit, welche bisher nur die absolute Grenze bezeichnete, verfließe (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Succession des Causalzusammenhangs geschieht. Aber hinwiederum auch, daß irgend eine Succession in der Zeit stattfindet, ist nur anzuschauen im Gegensatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum ist, im Raum Beharrendes, welches eben die Substanz ist. Also sind diese

I,3,521

beiden Kategorien nur wechselseitig durcheinander, d.h. sie sind nur in einer dritten möglich, welches die Wechselwirkung ist.

Aus dieser Ableitung lassen sich von selbst folgende zwei Sätze abstrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Kategorien begreiflich ist:

1) der Gegensatz, welcher zwischen den beiden ersten Kategorien stattfindet, ist derselbe, welcher ursprünglich zwischen Raum und Zeit stattfindet;

2) die zweite Kategorie in jeder Klasse ist nur darum nothwendig, weil sie das transscendentale Schema zu der ersten hinzubringt. -

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet ist, sondern um diese beiden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die sogenannten mathematischen Kategorien, obgleich diese noch nicht als solche abgeleitet sind.

Wir haben bereits angedeutet, daß dieselben keine Kategorien der Anschauung seyen, indem sie bloß auf dem Standpunkt der Reflexion entstehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwischen äußerem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die Eine Grundkategorie der Relation in zwei entgegengesetzte getrennt, deren erste nur das bezeichnet, was am Objekt dem äußeren Sinn angehört, indeß die andere nur das ausdrückt, was am Objekt dem äußerlich angeschauten inneren angehört.

Wird nun, um von der ersteren anzufangen, von der Kategorie der Einheit, welches die erste in der Klasse der Quantität ist, alle Anschauung hinweggenommen, so bleibt nur die logische Einheit zurück.

Soll diese mit der Anschauung verbunden werden, so muß die Bestimmung der Zeit hinzukommen. Nun ist aber Größe mit Zeit verbunden *Zahl.* Also kommt eben erst durch die zweite Kategorie (der Vielheit) die Bestimmung der Zeit hinzu. Denn erst mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines ist. Die Einheit wird erst durch die Mehrheit zur Zahl. (Daß Zeit und Vielheit erst miteinander kommen, ist auch daraus zu ersehen, daß erst durch die zweite Kategorie der Relation, eben diejenige, durch welche

I,3,522

dem Ich zuerst die Zeit in der äußeren Anschauung entsteht, eine Mehrheit von Objekten bestimmt ist. Selbst in der willkürlichen Succession der Vorstellungen entsteht mir eine Mehrheit von Objekten nur dadurch, daß ich eins nach dem andern, d.h. dadurch, daß ich sie überhaupt nur in der Zeit auffasse. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d.h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dieß läßt sich so beweisen. Ist 1 eine endliche Zahl, so muß es für sie einen möglichen Theiler geben, aber $^1/_1$ = 1, also ist 1 theilbar nur durch 2, 3 u.s.w., d.h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieselbe ist es $^1/_0$, d.h. das Unendliche).

Aber ebensowenig als die Einheit ohne Vielheit anschaulich ist, ist es Vielheit ohne Einheit, also setzen beide sich wechselseitig voraus, d.h. sie sind beide nur durch eine dritte gemeinschaftliche möglich.

Derselbe Mechanismus nun zeigt sich in den Kategorien der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, welches durch transscendentale Abstraktion geschieht, so bleibt mir nichts zurück als der bloß logische Begriff der Position überhaupt. Verbinde ich diesen Begriff wieder mit der Anschauung des Raums, so entsteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuschauen ist ohne einen Grad, d.h. ohne eine Größe in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d.h. die Bestimmung durch die Zeit, kommt eben erst durch die zweite Kategorie, die der Negation, hinzu. Also ist die zweite hier abermals nur nothwendig, weil die erste nur durch sie anschaulich wird, oder weil sie zu jener das transscendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht so. Denke ich mir das Reelle an den Objekten als uneingeschränkt, so wird es sich ins Unendliche ausbreiten, und da bewiesenermaßen die Intensität im umgekehrten Verhältniß mit der Extensität steht, so bleibt nichts zurück als unendliche Extensität mit Mangel aller Intensität, d.h. der absolute Raum. Denkt man sich dagegen die Negation als das Uneingeschränkte, so bleibt nichts zurück als die unendliche Intensität ohne Extensität, d.h. der Punkt, oder der innere Sinn, insofern er *bloß* innerer Sinn ist. Nehme ich also von der ersten Kategorie die zweite hinweg, so bleibt mir der absolute Raum,

I,3,523

nehme ich von der zweiten die erste, so bleibt mir die absolute Zeit (d.h. die Zeit *bloß* als innerer Sinn).

In der ursprünglichen Anschauung nun entsteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit, allein und abgesondert, sondern alles zugleich. Ebenso wie unser Objekt das Ich diese drei Bestimmungen bewußtlos und von selbst zum Objekt verbindet, ebenso ist es auch uns in der Deduktion der produktiven Anschauung ergangen. Durch die transscendentale Abstraktion, welche eben in dem Aufheben jenes Dritten, was die Anschauung bindet, besteht, konnten uns als Bestandtheile derselben nur der anschauungslose Begriff und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunkt aus kann die Frage, wie das Objekt möglich sey, nur so ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft

werden, oder in sie übergehen können, daß sie vom Objekt schlechterdings unzertrennlich sind. Da nun dieser Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schließen wir, daß auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen mußte. So verändert sich völlig die Ordnung der Construktion, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indeß doch die transscendentale Abstraktion allein uns dahin bringt, den Mechanismus der ursprünglichen Synthesis mit deutlichem Bewußtseyn auseinander zu legen.

IV.

Die transscendentale Abstraktion wurde postulirt als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraktion zu Grunde, und das transscendentale Abstraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, ist in jeder Intelligenz so nothwendig als das Selbstbewußtseyn selbst.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewußtseyn, und die transscendentale Abstraktion verliert sich im Urtheil, oder in der empirischen, welche zugleich mit ihrem Resultat durch sie ins Bewußtseyn erhoben wird.

I,3,524

Wie nun auch die transscendentale Abstraktion nebst ihrem Resultat wieder ins Bewußtseyn gesetzt werde, dieß wird, da wir wissen können, daß im gemeinen Bewußtseyn weder von jener noch von diesem nothwendig etwas vorkommt, und daß es, wenn etwas davon vorkommt, schlechthin zufällig ist, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich seyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewußtseyn nicht mehr nothwendig seyn kann (denn sonst müßte sich auch das Resultat derselben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung seyn muß, die aus keiner andern in der Intelligenz selbst (sondern etwa aus einer Handlung außer ihr) erfolgt, die also für die Intelligenz selbst eine absolute ist. Bis zum Bewußtseyn der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultirenden möchte das gemeine Bewußtseyn reichen; denn dafür ist noch durch die transscendentale Abstraktion gesorgt, welche aber, vielleicht eben deßwegen, weil durch sie alles, was im empirischen Bewußtseyn überhaupt vorkommt, gesetzt ist, selbst nicht mehr nothwendig, und wenn sie dazu gelangt, nur zufälliger Weise zum Bewußtseyn gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, daß das Ich erst dadurch, daß es auch der transscendentalen Abstraktion sich bewußt wird, sich für sich selbst absolut über das Objekt erheben könnte (denn durch die empirische Abstraktion reißt es sich nur vom bestimmten Objekt los), und daß es nur, indem es sich über alles Objekt erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraktion ist, eben deßwegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es *soll* eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze, und tritt ins Gebiet der praktischen, welche allein durch kategorische Forderungen setzt.

Ob und wie diese Handlung möglich sey, diese Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretischen Untersuchung, aber Eine Frage hat sie noch zu beantworten. - Hypothetisch angenommen, daß eine

I,3,525

solche Handlung in der Intelligenz sey, wie wird sie sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objekte finden? Ohne Zweifel entsteht ihr durch diese Handlung eben das, was schon durch die transscendentale Abstraktion für uns gesetzt war, und so bringen wir, dadurch, daß *wir* einen Schritt in die *praktische* Philosophie thun, unser *Objekt* vollends auf den Punkt, den wir verlassen, indem wir in die praktische übergehen.

Die Intelligenz erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objektive. Es würde für sie in dieser Handlung alles Objektive verschwinden, wenn nicht die ursprüngliche Beschränktheit fordauerte, aber diese muß fortdauern; denn soll die Abstraktion geschehen, so kann das, wovon abstrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abstrahirenden Thätigkeit sich absolut frei, und doch zugleich durch die ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellektuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anschauung, so wird sie eben erst in dieser Handlung für sich selbst als Intelligenz, also nicht mehr bloß als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch bloß als ideelle, wie in der produktiven Anschauung, sondern als beides zugleich, begrenzt, d.h. Objekt. Sie erscheint sich als begrenzt durch die produktive Anschauung. Aber die Anschauung als Akt ist untergegangen im Bewußtseyn, und nur das Produkt ist geblieben. Sie erkennt sich als begrenzt durch produktive Anschauung, heißt also eben soviel als: sie erkennt sich als begrenzt durch die objektive Welt. Hier zuerst also stehen die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtseyn selbst einander gegenüber, ebenso wie wir es im Bewußtseyn durch die erste philosophische Abstraktion finden.

Die Intelligenz kann nun die transscendentale Abstraktion fixiren, welches aber schon durch Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit geschieht. Daraus erklärt sich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewußtseyn, und warum sie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber sie müssen nicht vorkommen.

Da durch die transscendentale Abstraktion alles sich trennt, was

I,3,526

in der ursprünglichen Synthesis der Anschauung vereinigt war, so wird dieß alles, obgleich immer durch Freiheit, der Intelligenz als getrennt zum Objekt werden, z.B. die Zeit, abgesondert vom Raum und vom Objekt, der Raum als Form des Zugleichseyns, die Objekte, wie wechselseitig eins dem andern seine Stelle im Raum bestimmt, wobei aber die Intelligenz sich völlig frei findet in Ansehung des Objekts, von welchem die Bestimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet sich ihre Reflexion entweder auf das *Objekt*, wodurch ihr die bereits abgeleitete Kategorie der Anschauung oder der *Relation* entsteht.

Oder sie reflektirt auf *sich selbst*. Ist sie zugleich reflektirend und *anschauend*, so entsteht ihr die Kategorie der *Quantität*, welche mit dem Schema verbunden Zahl ist, die aber eben deßwegen keine ursprüngliche ist.

Ist sie zugleich reflektirend und *empfindend*, oder reflektirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Kategorie der *Qualität*.

Oder endlich durch den höchsten Reflexionsakt reflektirt sie *zugleich auf das Objekt und auf sich*, insofern sie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist. Reflektirt sie zugleich auf das Objekt und auf sich als reelle (freie) Thätigkeit, so entsteht ihr die Kategorie der Möglichkeit. Reflektirt sie zugleich auf das Objekt und auf sich als ideelle (begrenzte) Thätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Kategorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erst durch die zweite Kategorie die Bestimmung der Zeit zu der ersten hinzu. Denn die Begrenztheit der ideellen Thätigkeit besteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darin, daß sie das Objekt als *gegenwärtig* erkennt. Wirklich also ist ein Objekt, das in einem *bestimmten* Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle

reflektirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt und gleichsam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen

I,3,527

reeller und ideeller Thätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der *Nothwendigkeit*. Nothwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Die negativen Correlata der Kategorien dieser Classe verhalten sich nicht, wie die der Relation, da sie in der That nicht Correlata, sondern contradiktorisch-Entgegengesetzte der positiven sind. Auch sind sie keine wirklichen Kategorien, d.h. keine Begriffe, wodurch ein Objekt der Anschauung auch nur für die Reflexion bestimmt wäre, sondern vielmehr, wenn die positiven Kategorien dieser Klasse die höchsten für die Reflexion, oder die Syllepsis aller anderen sind, sind dagegen jene (die negativen) das absolut Entgegengesetzte des Ganzen der Kategorien.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, so sind sie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretischen Philosophie sich schließt. Daß aber diese Begriffe schon auf dem Uebergang der theoretischen in die praktische Philosophie stehen, werden die Leser theils schon jetzt voraussehen, theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das System der praktischen Philosophie selbst aufstellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Untersuchung, welche die ganze theoretische Philosophie schließen muß, ist ohne Zweifel über den Unterschied zwischen Begriffen a priori und a posteriori, welcher wohl schwerlich anders als dadurch, daß man ihren Ursprung in der Intelligenz selbst aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus, in Ansehung dieser Lehre, ist eben dieß, daß er auch den sogenannten Begriffen a priori ihren Ursprung noch nachweisen kann, welches freilich nur dadurch möglich ist, daß er sich in eine jenseits des gemeinen Bewußtseyns liegende Region versetzt, anstatt daß

I,3,528

eine auf das letztere sich einschränkende Philosophie diese Begriffe in der That nur als vorhanden und gleichsam daliegend vorfinden kann, wodurch sie sich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieser Begriffe von jeher entgegengesetzt worden sind.

Dadurch, daß wir den Ursprung der sogenannten Begriffe a priori jenseits des Bewußtseyns versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objektiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntniß sey ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sey ganz und durchaus a priori.

Alle unsere Erkenntniß ist ursprünglich empirisch, eben deßwegen, weil uns Begriff und Objekt ungetrennt und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntniß a priori haben, so müßte uns erst der Begriff des Objekts, und dann demselben gemäß das Objekt selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Objekt a priori verstatten würde. Umgekehrt heißt alle diejenige Kenntniß empirisch, welche mir, wie z.B. durch ein physikalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht

vorher wissen kann, ganz ohne mein Zuthun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntniß der Objekte ursprünglich so von uns unabhängig, daß wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mittheilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkürlichen Anschauung. Alle Erkenntniß ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber eben deßwegen, weil unsere ganze Erkenntniß ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsere Produktion, so würde uns entweder unser ganzes Wissen von außen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserem Wissen sonst nichts Nothwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als daß uns einiges von außen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch seyn, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d.h. ganz und durchaus a priori ist.

Insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die

I,3,529

Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori.

Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori. Daß wir uns unsrer Erkenntniß als einer solchen, die a priori ist, bewußt werden, dazu gehört, daß wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgesondert vom Producirten, bewußt werden. Aber eben in dieser Operation geht uns, auf die im Vorhergehenden abgeleitete Weise, alles Materielle (alle Anschauung) vom Begriff verloren, und es kann nichts als das rein Formelle zurückbleiben. Insofern gibt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber diese Begriffe sind auch nur, insofern wir begreifen, insofern wir auf jene bestimmte Art abstrahiren, also nicht ohne unser Zuthun, sondern durch eine besondere Richtung der Freiheit.

Es gibt also Begriffe a priori, ohne daß es *angeborene* Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, sondern unsere eigne Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene. Diese Natur ist eine bestimmte und handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff dieses Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes seyn, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Objekt macht.

Es ist aber jener ursprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorstellung von angeborenen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daß in allen Begriffen etwas Thätiges sey, schon längst zu verlassen genöthigt war, sondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daseyn jener Begriffe als ursprünglicher Anlagen, völlig unmöglich gemacht, da dieselbe einzig auf der Vorstellung des Ichs als eines besonderen, von seinem Handeln verschiedenen Substrats gegründet ist. Denn wer uns sagt, daß er sich kein Handeln ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, daß jenes vermeintliche Substrat des

I,3,530

Denkens selbst ein bloßes Produkt seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eignes Denken sey, das er auf diese Art ins Unendliche zurück als selbständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloße Täuschung der Einbildungskraft, daß, nachdem man einem Objekt die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiß nicht was, von ihm zurückbleibe. So wird z.B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seyen, da diese

Begriffe die Intelligenz selbst sind? - Die Artistoteliker verglichen die Seele mit einer unbeschriebenen Tafel, auf welche die Züge der Außendinge erst eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeschriebene Tafel ist, ist sie denn deßwegen etwa eine beschriebene.

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns sind, so haben wir den äußern Anstoß zur Entwicklung dieser Anlagen obenein. Die Intelligenz ist ein ruhendes Vermögen, auf welches die äußeren Dinge gleichsam als Erregungsursachen der Thätigkeit oder als Reize wirken. Allein die Intelligenz ist kein ruhendes Vermögen, was erst in Thätigkeit versetzt würde, denn sonst müßte sie noch etwas anderes als Thätigkeit, müßte mit einem Produkt verbundene Thätigkeit seyn, ungefähr wie es der Organismus, eine schon potenzirte Anschauung der Intelligenz ist. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anstoß ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objektiven Prädicate zurück, man müßte also jenes x etwa in eine Intelligenz setzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott sehen läßt, oder der sinnreiche Berkeley, der das Licht ein Gespräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das sie nicht einmal versteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn also unter Begriffen a priori gewisse ursprüngliche Anlagen des Ichs verstanden werden, so würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äußere Impressionen entstehen zu lassen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob sich auch dabei etwas Verständliches denken ließe, sondern weil alsdann wenigstens in unsrer Erkenntniß

I,3,531

Einheit und Ganzheit wäre. - Locke, der Hauptvertheidiger dieser Meinung, streitet gegen das Hirngespinnst von angeborenen Begriffen, das er bei Leibniz, welcher sehr weit davon entfernt war, voraussetzte, ohne zu merken, daß es gleich unverständlich ist, die Ideen in der Seele ursprünglich eingegraben seyn oder sie erst durch die Objekte eingraben zu lassen, noch fällt es ihm je bei sich zu fragen, ob es wohl in diesem Sinn nicht nur keine angeborene, sondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daß sie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon.

Alle diese Verwirrungen lösen sich durch den Einen Satz, daß unsere Erkenntniß ursprünglich ebensowenig a priori als a posteriori ist, indem dieser ganze Unterschied bloß und lediglich in Bezug auf das philosophische Bewußtseyn gemacht wird. Aus demselben Grunde, weil nämlich die Erkenntniß ursprünglich, d.h. in Ansehung des *Objekts* der Philosophie, des *Ichs,* weder das eine noch das andere ist, kann sie auch nicht das eine zum Theil und zum Theil das andere seyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit oder Objektivität der Erkenntniß a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, daß sie die Identität der Vorstellung und des Gegenstandes völlig aufhebt, da Wirkung und Ursache niemals identisch seyn können, muß sie entweder behaupten, daß sich die Dinge nach jenen ursprünglichen Formen in uns gleichsam als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, daß jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Voraussetzung, nach welcher die objektive Welt, und die Intelligenz gleichsam zwei Uhren vorstellten, die ohne voneinander zu wissen, und völlig voneinander abgeschlossen, eben dadurch, daß jede ihren regelmäßigen Gang fortgeht, untereinander übereinstimmen, behauptet etwas völlig Ueberflüssiges und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu sagen, daß auch diese, ganz außer den Vorstellungen der Intelligenz liegende objektive Welt doch, weil sie Ausdruck von Begriffen ist, nur wieder durch und für eine Intelligenz existiren kann.

[I,3,532]

Vierter Hauptabschnitt.
System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leser zum voraus zu erinnern, daß, was wir hier aufzustellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philosophie, sondern vielmehr die transscendentale Deduktion der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt sey; auch daß wir diese Untersuchung über das, was an der Moral-Philosophie der Transscendental-Philosophie anheimfällt, in der größten Allgemeinheit führen werden, dergestalt, daß wir das Ganze auf wenige Hauptsätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leser selbst überlassen, der auf diese Art am leichtesten erfahren kann, ob er den transscendentalen Idealismus nicht nur gefaßt, sondern, was die Hauptsache ist, ob er diese Art der Philosophie auch als Instrument der Untersuchung zu gebrauchen gelernt habe.

[Erster Satz.]

Erster Satz. Die absolute Abstraktion, d.h. der Anfang des Bewußtseyns, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst.

Beweis. Was unter absoluter Abstraktion verstanden werde, wird als bekannt vorausgesetzt. Es ist die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt. Da diese Handlung

I,3,533

eine absolute ist, so kann sie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt seyn, mit derselben wird also der Zusammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht ist, gleichsam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heißt: sie ist nicht erklärbar aus der Intelligenz, insofern sie diese bestimmte ist, insofern sie auf bestimmte Art handelt, und da sie überhaupt erklärbar seyn muß, so ist sie nur aus dem Absoluten in der Intelligenz selbst, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr, erklärbar.

Eine Handlung ist nur aus dem Letzten in der Intelligenz selbst erklärbar, muß (da das Letzte in der Intelligenz nichts anderes als ihre ursprüngliche Duplicität ist) ebensoviel heißen als: die Intelligenz muß sich selbst zu dieser Handlung bestimmen. Die Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmt*seyn* der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt, ist ein Handeln auf sich selbst. Also die absolute Abstraktion nur erklärbar aus einem solchen Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da die absolute Abstraktion der Anfang alles Bewußtseyns in der Zeit ist, so ist auch der erste Anfang des Bewußtseyns nur aus einem solchen erklärbar, welches zu beweisen war.

Folgesätze.

1) Jenes Selbstbestimmen der Intelligenz heißt *Wollen* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Daß in jedem Wollen ein Selbstbestimmen sey, daß es wenigstens als ein solches erscheine, kann sich

jeder durch innere Anschauung selbst beweisen; ob diese Erscheinung wahr oder täuschend, geht uns hier nichts an. Auch ist nicht etwa von einem bestimmten Wollen, in welchem schon der Begriff eines Objekts vorkäme, sondern vom transscendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freiheitsakt die Rede. Was aber jene Selbstbestimmung sey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anschauung weiß.

I,3,534

2) Wenn jene Selbstbestimmung das ursprüngliche Wollen ist, so folgt, daß die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt werde.

Der Willensakt ist also die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne. Die theoretische Philosophie wurde durch drei Hauptakte vollendet. Im ersten, dem noch bewußtlosen Akt des Selbstbewußtseyns, war das Ich Subjekt-Objekt, ohne es für sich selbst zu seyn. Im zweiten, dem Akt der Empfindung, wurde ihm nur seine objektive Thätigkeit zum Objekt. Im dritten, dem der produktiven Anschauung, wurde es sich als empfindend, d.h. als Subjekt zum Objekt. Solange das Ich nur producirend ist, ist es nie als Ich objektiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderes als sich geht, und als das, wofür alles andere objektiv ist, selbst nicht objektiv wird; deßwegen konnten wir durch die ganze Epoche der Produktion hindurch nie dahin gelangen, daß das Producirende, Anschauende sich als solches zum Objekt wurde; nur die produktive Anschauung konnte potenzirt werden (z.B. durch die Organisation), nicht aber die Selbstanschauung des Ichs selbst. Erst im Wollen wird auch diese zur höheren Potenz erhoben, denn durch dasselbe wird das Ich als das *Ganze*, was es ist, d.h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Producirendes, sich zum Objekt. Dieses Producirende löst sich von dem bloß idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst.

3) Da das Ich durch den Akt der Selbstbestimmung sich *als* Ich zum Objekt wird, so fragt sich doch, wie dieser Akt sich zu jenem ursprünglichen des Selbstbewußtseyns, welcher gleichfalls ein Selbstbestimmen ist, durch welchen aber nicht dasselbe geschieht, sich verhalten möge.

Es ist uns durch das Bisherige schon ein Unterscheidungsmerkmal beider gegeben. In jenem ersten Akt war nur der einfache Gegensatz zwischen Bestimmendem und Bestimmtem, welcher gleich war dem Gegensatz zwischen Anschauendem und Angeschautem. Im gegenwärtigen Akt ist nicht dieser einfache Gegensatz, sondern dem Bestimmenden

I,3,535

und dem Bestimmten *gemeinschaftlich* steht ein Anschauendes gegenüber, und beide zusammen, Angeschautes *und* Anschauendes des ersten Akts, sind hier das *Angeschaute.*

Der Grund dieses Unterschieds war folgender. In jenem ersten Akt *wurde* das Ich überhaupt erst, denn es ist nichts anderes als das sich selbst Objekt werdende; also war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflektiren konnte auf das Entstehende. In dem gegenwärtigen Akt *ist* das Ich schon, und es ist nur davon die Rede, daß es sich als das, was es schon ist, zum Objekt werde. Dieser zweite Akt der Selbstbestimmung ist also zwar objektiv angesehen in der That ganz dasselbe, was jener erste und ursprüngliche ist, nur mit dem Unterschiede, daß in dem gegenwärtigen das Ganze des ersten dem Ich zum Objekt wird, anstatt daß im ersten selbst nur das Objektive darin ihm zum Objekt wurde.

Es ist hier ohne Zweifel der schicklichste Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rücksicht zu nehmen, durch welches gemeinschaftliche Princip theoretische und praktische Philosophie zusammenhangen.

Es ist die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird, und welche, zum Princip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transscendentaler Idealismus ist. Der Unterschied zwischen der ursprünglichen Autonomie und derjenigen, von welcher in der praktischen Philosophie die Rede ist, ist nur folgender: vermöge jener ist das Ich absolut sich selbst bestimmend, aber ohne es für sich selbst zu seyn, das Ich gibt sich zugleich das Gesetz, und realisirt es in einer und derselben Handlung, weßhalb es auch nicht sich selbst als gesetzgebendes unterscheidet, sondern die Gesetze nur in seinen Produkten, wie in einem Spiegel, erblickt; dagegen ist das Ich in der praktischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, eben deßwegen aber nicht mehr ideell, sondern *idealisirend.* Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d.h. producirenden Ich ein idealisirendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der praktischen Philosophie nicht mehr anschauend, d.h. *bewußtlos,* sondern mit Bewußtseyn producirend, d.h. *realisirend*.

I,3,536

Die praktische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisirenden (Ideale entwerfenden) und des realisirenden Ichs. Das Realisiren nun ist doch wohl auch ein Produciren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, daß das Ich hier mit Bewußtseyn producirt, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisirend ist, nur daß hier Begriff und That, Entwerfen und Realisiren eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüsse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d.h. jenseits des Bewußtseyns, entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d.h. diesseits des Bewußtseyns, entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freien Handelns ist nur der, daß das Ich im letzteren für sich selbst producirend ist. Das *Anschauende* ist, wie immer, wenn es bloß das Ich zum Objekt hat, *bloß ideell*, das *Angeschaute* ist das *ganze* Ich, d.h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frei handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und praktische Thätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transscendentalen Idealismus, das über die Natur des Anschauens, wie des Handelns, die größten Aufschlüsse gibt.

b) Der absolute Akt der Selbstbestimmung wurde postulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für sich selbst anschauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend seyn, wenn wir uns auch durch diesen Akt etwas ganz anderes entstehen sehen, als wir beabsichtigten. Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen. Dasselbe ist auch hier der Fall. Aber eben nur auf diesem Mißlingen, eben nur darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als producirend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtseyn entsteht,

I,3,537

beruht es, daß die Welt für sie wirklich objektiv wird. Denn eben dadurch, daß die Intelligenz sich als producirend anschaut, trennt sich das bloß ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, also jetzt ganz objektiv und vom bloß ideellen unabhängig ist. In derselben Anschauung wird die Intelligenz producirend mit Bewußtseyn, aber sie sollte sich ihrer selbst als bewußtlos producirend bewußt werden. Dieß ist unmöglich, und nur darum erscheint ihr die Welt als wirklich objektiv, d.h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber sie producirt mit

Bewußtseyn, es beginnt hier also eine ganz neue Welt, welche von diesem Punkt aus ins Unendliche gehen wird. Die erste Welt, wenn es erlaubt ist so sich auszudrücken, d.h. die durch das bewußtlose Produciren entstandene, fällt jetzt mit ihrem Ursprung hinter das Bewußtseyn gleichsam. Die Intelligenz wird also auch nie unmittelbar einsehen können, daß sie jene Welt gerade ebenso aus sich producirt, wie diese zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtseyn beginnt. Ebenso wie aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns eine ganze Natur sich entwickelte, wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Akts der Selbstbestimmung mit dem ursprünglichen des Selbstbewußtseyns, und nur auf das Eine Unterscheidungsmerkmal beider reflektirt, daß dieser bewußtlos, jener bewußt ist, allein es ist noch ein anderes sehr Wichtiges übrig, auf welches ferner Rücksicht genommen werden muß, nämlich daß jener ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseyns *außerhalb aller Zeit* fällt, anstatt daß dieser, nicht den transscendentalen, sondern den empirischen Anfang des Bewußtseyns macht, nothwendig in einen bestimmten Moment des Bewußtseyns fällt.

Nun ist aber jene Handlung der Intelligenz, die für sie in einen bestimmten Moment der Zeit fällt, dem ursprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es ist aber zugleich unleugbar, daß die Handlung des Selbstbestimmens, von

I,3,538

welcher hier die Rede ist, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar ist; denn wir wurden zwar auf sie getrieben als *Erklärungsgrund*, d.h. *ideell*, nicht aber *reell*, oder so, daß sie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. - Ueberhaupt, um dieß im Vorbeigehen zu erinnern, solange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, sobald wir jene Sphäre verließen, kehrte sich die Ordnung völlig um, wir mußten vom Bedingten auf die Bedingung schließen, es war also unvermeidlich, daß wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d.h. Unerklärbares, getrieben sahen. Aber dieß kann nicht seyn, den eignen Denkgesetzen der Intelligenz zufolge, und so gewiß als jene Handlung in einen bestimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerspruch ist der, daß die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Für diesen Widerspruch muß ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unseres Wissens überhaupt nicht vorgekommen ist. Wir verfahren auch bei der Auflösung des Problems, wie wir bei der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, daß wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz ist unerklärbar, heißt: sie ist aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anderes Handeln kennen als das Produciren: sie ist nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung ist unerklärbar aus einem Produciren, sagt nicht: die Handlung ist absolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts ist, als was sie producirt, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren ist, nicht in ihr seyn, denn *in* ihr muß es doch seyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden soll. Die Handlung soll also erklärbar seyn aus etwas, das ein Produciren und doch auch kein Produciren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art als auf folgende zu vermitteln: jenes Etwas, was den Grund der freien Selbstbestimmung

I,3,539

enthält, muß ein Produciren der Intelligenz seyn, die negative Bedingung dieses Producirens aber *außer*

ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eignes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar seyn soll. Hinwiederum muß die negative Bedingung dieses Etwas *außer* der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist, ein Nichthandeln der Intelligenz seyn.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letzteren ausgeschlossen und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgend anschauen, und wie alles Uebrige anschauen vermöge eines Producirens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens außer ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen seyn; gleichwohl soll sie hinwiederum nicht Ursache jenes Handelns seyn, sondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es soll also insofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln soll nicht direkter Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht direkter Grund jenes Handelns seyn, gleichwohl soll die *Vorstellung* eines solchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das *Handeln selbst* außer ihr so coexistiren, als ob eines durch das andere bestimmt wäre.

Ein solches Verhältniß ist nur denkbar durch eine prästabilirte Harmonie. Das Handeln außer der Intelligenz erfolgt ganz aus sich selbst, sie enthält nur die negative Bedingung desselben, d.h. hätte sie auf bestimmte Art gehandelt, so wäre dieses Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloßes Nichthandeln wird sie doch nicht direkter oder positiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daß sie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas außer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte.

I,3,540

Umgekehrt die Vorstellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr selbst, als ob nichts außer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr seyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, also ist auch dieses Handeln wieder nur indirekter Grund einer Vorstellung in der Intelligenz. Diese indirekte Wechselwirkung ist das, was wir unter prästabilirter Harmonie verstehen.

Aber eine solche ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität, also müßte jenes Handeln ausgehen von einem Subjekt, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d.h. es müßte ausgehen von einer Intelligenz außer ihr, und so sehen wir uns durch den oben bemerkten Widerspruch auf einen neuen Satz geführt.

[Zweiter Satz.]

Zweiter Satz. Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.

Beweis. Dieser ist in der eben vorgetragenen Deduktion enthalten, und beruht allein auf den zwei Sätzen, daß die Selbstbestimmung zugleich erklärbar seyn muß und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anstatt uns also länger bei dem Beweise zu verweilen, gehen wir sogleich zu den Problemen über, welche wir aus diesem Lehrsatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen sehen.

Vorerst also sehen wir allerdings, *daß* ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer uns nothwendige Bedingung des Akts der Selbstbestimmung, und dadurch des Bewußtseyns ist, nicht aber *wie* und *auf welche Art* ein solches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns seyn könne.

Zweitens. Wir sehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von außen überhaupt

geschehe, also auch nicht, wie die Einwirkung einer anderen Intelligenz auf sie möglich sey. Dieser Schwierigkeit ist nun zwar durch unsere Deduktion schon begegnet, indem wir ein Handeln außer der Intelligenz nur als indirekten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läßt sich denn nun jenes indirekte Verhältniß, oder eine solche vorherbestimmte Harmonie zwischen verschiedenen Intelligenzen selbst denken?

I,3,541

Drittens. Wenn diese vorherbestimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden sollte, daß durch ein bestimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer mir gesetzt wäre, so ist zu erwarten, daß das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft ist, ein freies, daß also auch dieses Nichthandeln von freier Art seyn werde. Nun soll aber das letztere Bedingung eines Handelns seyn, wodurch mir das Bewußtseyn und mit ihm die Freiheit erst entsteht; wie läßt sich ein freies Nichthandeln vor der Freiheit denken?

Diese drei Probleme müssen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unsrer Untersuchung weiter gehen können.

Auflösung des ersten Problems. Durch den Akt der Selbstbestimmung soll ich mir selbst entstehen *als* Ich, d.h. als Subjekt-Objekt. Ferner, jener Akt soll ein freier seyn; daß ich mich selbst bestimme, davon soll der Grund einzig und allein in mir selbst liegen. Ist jene Handlung eine freie Handlung, so muß ich *gewollt* haben, was mir durch diese Handlung entsteht, und es muß mir nur entstehen, weil ich es gewollt habe. Nun ist aber das, was mir durch diese Handlung entsteht, das Wollen selbst (denn das Ich ist ein ursprüngliches Wollen). Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frei handeln kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung.

Dieser offenbare Cirkel ist nur dann aufzulösen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Objekt werden kann. Dieß ist unmöglich durch mich selbst, also müßte es eben jener Begriff des Wollens seyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entstünde.

Es kann also nur ein solches Handeln außer der Intelligenz indirekter Grund der Selbstbestimmung für sie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entsteht, und die Aufgabe verwandelt sich jetzt in diese, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entstehen könne.

Es kann nicht ein Handeln seyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objekts entsteht, denn dadurch würde sie auf den Punkt

I,3,542

zurückkehren, den sie eben verlassen sollte. Es muß also der Begriff von einem möglichen Objekt seyn, d.h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente seyn kann. Aber auch dadurch entsteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muß der Begriff eines Objekts seyn, das nur seyn kann, wenn es die Intelligenz realisirt. Nur durch den Begriff eines solchen Objekts kann sich im Ich für das Ich selbst trennen, was im Wollen sich trennt; denn insofern dem Ich der Begriff eines Objekts entsteht, ist es bloß ideell, insofern ihm dieser Begriff als Begriff eines durch sein Handeln zu realisirenden Objekts entsteht, wird es für sich selbst ideell und reell zugleich. Also *kann* es wenigstens durch diesen Begriff sich als Intelligenz zum Objekt werden. Aber es kann auch nur. Daß es sich wirklich so erscheine, dazu gehört, daß es den gegenwärtigen Moment (den der ideellen Begrenztheit) entgegensetze dem folgenden (producirenden), und beide aufeinander beziehe. Hierzu genöthigt werden kann das Ich nur dadurch, daß jenes Handeln eine Forderung ist, das Objekt zu realisiren. Nur durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das

Geforderte realisirt wird, wirklich erfolge, ist ungewiß, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben ist (der Begriff des Wollens) ist Bedingung derselben, als einer *freien* Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widersprechen, so daß, jene gesetzt, die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen selbst bleibt immer frei, und muß frei bleiben, wenn es nicht aufhören soll ein Wollen zu seyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muß in dem Ich ohne sein Zuthun hervorgebracht werden. Und so sehen wir denn zugleich vollständig den Widerspruch aufgelöst, daß dieselbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch ist der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung *erklärt* wird, *wenn sie geschieht*, ohne daß sie deßwegen geschehen *müßte.* Sie kann erfolgen, sobald dem Ich der Begriff des Wollens entsteht, oder sobald es sich selbst reflektirt, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber sie muß nicht erfolgen.

I,3,543

Wir können uns nicht sogleich auf die weiteren Folgesätze, welche aus dieser Auflösung unseres Problems sich ergeben, einlassen, da wir vor allem die Frage beantworten müssen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz außer ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebensoviel heißt als: wie denn überhaupt Intelligenzen aufeinander einwirken können.

Auflösung des zweiten Problems. Wir untersuchen jene Frage erst ganz allgemein und ohne Bezug auf den besonderen jetzt vorliegenden Fall, auf welchen sich die Anwendung leicht und von selbst machen läßt.

Daß eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des transscendentalen Idealismus unmöglich sey, bedarf keines Beweises, auch hat noch keine andere Philosophie eine solche begreiflich gemacht. Es bleibt also schon darum nichts übrig, als eine indirekte Einwirkung zwischen verschiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es ist hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen die Rede.

Vorerst also wird zwischen Intelligenzen, die aufeinander durch Freiheit einwirken sollen, eine prästabilirte Harmonie seyn müssen in Ansehung der gemeinschaftlichen Welt, die sie vorstellen. Denn da alle Bestimmtheit in die Intelligenz nur durch die Bestimmtheit ihrer Vorstellungen kommt, so würden Intelligenzen, die eine ganz verschiedene Welt anschauen, schlechterdings nichts unter sich gemein und keinen Berührungspunkt haben, in welchem sie zusammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir selbst nehme, so muß eine Intelligenz, welche ich als eine solche anerkennen soll, unter denselben Bedingungen der Weltanschauung mit mir stehen, und weil der Unterschied zwischen ihr und mir nur durch die beiderseitige Individualität gemacht wird, so muß das, was übrig bleibt, wenn ich die Bestimmtheit dieser Individualität hinwegnehme, uns beiden gemein seyn, d.h. wir müssen uns gleich seyn in Ansehung der ersten, der zweiten, und selbst der dritten Beschränktheit, die Bestimmtheit der letzteren hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objektive aus sich selbst hervorbringt, und es kein gemeinschaftliches Urbild der Vorstellungen gibt, das

I,3,544

wir außer uns anschauen, so ist die Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen sowohl in Ansehung des Ganzen der objektiven Welt, als auch in Ansehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demselben Raum und derselben Zeit, welche Uebereinstimmung allein uns zwingt unsern Vorstellungen objektive Wahrheit zuzugestehen, schlechterdings nur aus unsrer

gemeinschaftlichen Natur, oder aus der Identität unsrer primitiven sowohl als unsrer abgeleiteten Beschränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der ursprünglichen Beschränktheit alles prädeterminirt ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deßwegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. - Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Princip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind) den gemeinschaftlichen Grund ihrer Uebereinstimmung in objektiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseyns der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweite Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben; denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz ein bestimmtes Individuum ist. Also scheint es, daß eben durch diese dritte Beschränktheit, insofern dieselbe eine bestimmte ist, alle Gemeinschaft zwischen Intelligenzen aufgehoben sey. Allein es kann eben durch diese Beschränktheit der Individualität wieder eine prästabilirte Harmonie bedingt seyn,

I,3,545

wenn wir dieselbe nur als die entgegengesetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch diese, welche in Ansehung ihrer objektiven Vorstellungen stattfindet, etwas Gemeinschaftliches in ihnen gesetzt wird, so wird dagegen, vermöge der dritten Beschränktheit, in jedes Individuum etwas gesetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deßwegen die andern nicht als ihr Handeln, also nur als nicht-ihres, d.h. als das Handeln einer Intelligenz außer ihnen, anschauen können.

Es wird also behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewissen Thätigkeit in ihr, sey diese Thätigkeit für sie gesetzt als Thätigkeit einer Intelligenz außer ihr, welches also eine prästabilirte Harmonie *negativer* Art ist.

Um eine solche zu beweisen, müssen also zwei Sätze bewiesen werden,

1) daß ich, was nicht *meine* Thätigkeit ist, bloß deßwegen, weil es nicht die meinige ist, und ohne daß es einer direkten Einwirkung von außen auf mich bedürfte, anschauen muß als Thätigkeit einer Intelligenz außer mir;

2) daß unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beschränktheit von außen eine Negation von Thätigkeit in mich gesetzt sey.

Was nun den ersten Satz betrifft, so ist zu bemerken, daß nur von bewußten oder freien Handlungen die Rede ist; nun ist die Intelligenz in ihrer Freiheit allerdings eingeschränkt durch die objektive Welt, wie im Allgemeinen schon im Vorhergehenden bewiesen ist, aber sie ist innerhalb dieser Eingeschränktheit wieder uneingeschränkt, so daß sich ihre Thätigkeit z.B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun setze man, sie fange an zu handeln, so wird sich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein bestimmtes Objekt richten müssen, so, daß sie alle anderen Objekte frei und gleichsam unberührt läßt: nun ist aber nicht zu begreifen, wie sich ihre ursprünglich völlig unbestimmte Thätigkeit auf diese Weise beschränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ist, welches, soviel wir bis jetzt einsehen, nur durch Intelligenzen außer ihr möglich ist. Es ist also Bedingung des Selbstbewußtseyns,

I,3,546

daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen außer mir überhaupt anschaue (denn bis jetzt ist die Untersuchung noch völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbstbewußtseyns ist, daß meine Thätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte. Aber eben diese Richtung meiner Thätigkeit ist etwas, was durch die Synthesis meiner Individualität schon gesetzt und prädeterminirt ist. Also sind auch durch dieselbe Synthesis schon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freien Handeln eingeschränkt anschaue, also auch bestimmte Handlungen dieser Intelligenzen, für mich gesetzt, ohne daß es noch einer besonderen Einwirkung derselben auf mich bedürfte.

Wir unterlassen es, die Anwendung dieser Auflösung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir voraussehen können, sogleich zu begegnen, um vorerst nur die Auflösung selbst durch Beispiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung also folgendes. - Unter den ursprünglichen Trieben der Intelligenz ist auch ein Trieb nach Erkenntniß, und Erkenntniß ist eines der Objekte, worauf sich ihre Thätigkeit richten kann. Man setze, dieß geschehe, welches freilich nur geschehen wird, wenn die unmittelbaren Objekte der Thätigkeit alle schon präoccupirt sind, so ist ihre Thätigkeit eben dadurch schon eingeschränkt; aber jenes Objekt ist in sich wieder unendlich, sie wird also auch hier wieder beschränkt werden müssen: man setze also, sie richte ihre Thätigkeit auf ein bestimmtes Objekt des Wissens, so wird sie die Wissenschaft dieses Objekts entweder erfinden oder lernen, d.h. sie wird zu dieser Art des Wissens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch ist nun hier diese fremde Einwirkung gesetzt? Bloß durch eine Negation in ihr selbst; denn entweder ist sie vermöge ihrer individuellen Beschränktheit überhaupt unfähig zu erfinden, oder die Erfindung ist schon gemacht, so ist auch dieß wieder durch die Synthesis ihrer Individualität gesetzt, zu welcher es auch gehört, daß sie erst in diesem bestimmten Zeitalter angefangen hat zu seyn. Also ist sie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eignen Thätigkeit hingegeben und gleichsam geöffnet.

Es entsteht nun aber die neue Frage, die wichtigste dieser Untersuchung:

I,3,547

wie denn durch die bloße Negation etwas Positives gesetzt seyn könne, so, daß ich, was nicht meine Thätigkeit ist, bloß deßwegen, weil es nicht die meinige ist, anschauen muß, als Thätigkeit einer Intelligenz außer mir. Die Antwort ist folgende: um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Bestimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, also muß mir durch die unwillkürliche Anschauung schon unmöglich gemacht seyn alles zu wollen, welches aber undenkbar ist, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Grenzpunkte meiner freien Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objekte, sondern nur andere freie Thätigkeiten, d.h. Handlungen von Intelligenzen außer mir, seyn können.

Wenn also der Sinn der Frage *dieser* ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse, (welches allerdings der Sinn unsrer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Thätigkeit in der einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt seyn lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muß auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freiheit möglich ist, *wirklich* seyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freien Handeln realiter beschränkt seyn soll, und zwar *wirklich* durch Intelligenzen außer ihr, so daß für sie nur das Eine bestimmte Objekt übrig bleibt, auf welches sie ihre Thätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegnen

wir dadurch, daß solche Handlungen überhaupt nicht zu den freien, also auch nicht denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterminirt sind, gehören, sondern bloße Naturerfolge, oder Erscheinungen sind, welche, wie alle andern, durch die absolute Synthesis schon vorherbestimmt sind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daß es durch die Synthesis meiner Individualität schon bestimmt ist, daß ich diese Handlung als die einer andern Intelligenz anschaue, so war es doch dadurch nicht bestimmt, daß sie gerade *dieses* Individuum

I,3,548

ausüben sollte, so fragen wir dagegen: was ist denn dieses Individuum, als eben dieses so und nicht anders handelnde, oder woraus ist dein Begriff von ihm zusammengesetzt, als eben aus seiner Art zu handeln? Durch die Synthesis deiner Individualität war für dich allerdings nur bestimmt, daß überhaupt ein anderer diese bestimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daß er sie ausübt, wird ein anderer dieser bestimmte, als welchen du ihn denkst. Daß du also diese Thätigkeit anschauest als Thätigkeit dieses bestimmten Individuums, war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die seinige bestimmt, obgleich du den Grund davon bloß in seiner freien Selbstbestimmung suchen kannst, weßhalb es dir auch als absolut zufällig erscheinen muß, daß es gerade dieses Individuum ist, welches jene Thätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie besteht also darin, daß unmittelbar durch das Setzen einer Passivität in mir, welche zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Afficirtwerden von außen zur Freiheit gelangen kann, Aktivität außer mir als nothwendiges Correlat und für meine eigne Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transscendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Aktivität außer mir Passivität in mir gesetzt, so daß jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unsrer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Aktivität, welche ich außer mir anschaue. Man denke sich, es sey über das Ganze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Aktivität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Ganze, aber um nur überhaupt aktiv zu seyn, muß es auf bestimmte Art thätig seyn; könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen außer ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Aktivität in ihm wird also unmittelbar, d.h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung des Bewußtseyns ist, äußerlich angeschaut werden muß, auch für die

I,3,549

Anschauung, Aktivität außer ihm und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweiten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thätigkeit gesetzt sey. Die Frage ist durch das Bisherige großentheils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daseyn in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können zu handeln, muß ich schon beschränkt seyn. Daß meine freie Thätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Objekt richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, daß es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist alles zu wollen. Allein es

kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht seyn mehreres zu wollen, daß ich also von mehreren Objekten B, C, D gerade C wähle, davon muß der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freiheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freien Thätigkeit auf ein bestimmtes Objekt werde ich meiner bewußt, also auch frei, mithin muß, ehe ich frei, d.h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt, und gewisse freie Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht seyn. Dahin gehört z.B. das, was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, ist aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Funktionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige nie im Stande seyn werden mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann. Dieß eben, daß *freie* Handlungen sogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit

I,3,550

ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängniß des Schicksals anzuklagen oder zu erheben.

Das Resultat der ganzen Untersuchung läßt sich nun aufs kürzeste so zusammenfassen:

Zum Behuf der ursprünglichen Selbstanschauung meiner freien Thätigkeit kann diese freie Thätigkeit nur quantitativ, d.h. unter Einschränkungen, gesetzt werden, Einschränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freie und bewußte, nur durch Intelligenzen außer mir möglich sind, dergestalt, daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts als die ursprünglichen Schranken meiner eignen Individualität erblicke, und sie anschauen müßte, auch wenn wirklich keine andern Intelligenzen außer mir wären. Daß ich nichtsdestoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir gesetzt sind, sie als unabhängig von mir existirend anerkennen muß, wird niemand befremden, wer überlegt, daß dieses Verhältniß völlig wechselseitig ist, und kein Vernunftwesen sich als solches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als solcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieser allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, so führt uns dieß zu der

Auflösung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftwesen auf mich gesetzt ist durch Negation der freien Thätigkeit in mir, und doch jene erste Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseyns ist, ehe ich frei bin (denn mit dem Bewußtseyn erst entsteht Freiheit) erfolgen kann, so fragt sich, wie noch vor dem Bewußtseyn der Freiheit die Freiheit in mir eingeschränkt werden könne. Die Beantwortung dieser Frage ist zum Theil schon im Vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier bloß die Bemerkung hinzu, daß jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseyns ist, nicht etwa als ein einzelner Akt, sondern als fortwährend zu denken ist, denn weder durch die objektive Welt allein, noch durch die erste Einwirkung eines andern Vernunftwesens ist die Fortdauer des Bewußtseyns nothwendig gemacht, sondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu,

I,3,551

um in der intellektuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden, welches dadurch geschieht, daß durch die Einwirkung eines Vernunftwesens nicht die bewußtlose, sondern die bewußte und freie Thätigkeit, welche durch die objektive Welt nur durchschimmert, in sich reflektirt, und sich als frei zum Objekt wird. Jene fortgehende Einwirkung ist das, was man Erziehung nennt, im weitesten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, sondern als Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns fortwährend ist. Nun

ist aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende ist, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frei ist, eine gewisse Quantität freier Handlungen (man erlaube uns diesen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt ist. Die unerachtet der immer sich erweiternden Freiheit nie aufhörende Wechselwirkung vernünftiger Wesen ist also allein möglich gemacht durch das, was man Verschiedenheit der Talente und Charaktere nennt, welche eben deßwegen, so sehr sie dem Freiheitstrieb zuwider scheint, doch selbst als Bedingung des Bewußtseyns nothwendig ist. Wie sich aber jene ursprüngliche Beschränktheit selbst in Ansehung moralischer Handlungen, vermöge welcher es z.B. unmöglich ist, daß ein Mensch sein ganzes Leben hindurch einen gewissen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder daß er der Vormundschaft anderer entwachse, mit der Freiheit selbst sich reimen lasse, darum hat sich die Transscendental-Philosophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erscheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freiheit selbst nichts anderes als eine nothwendige Erscheinung ist, deren Bedingungen eben deßhalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müssen, indeß die Frage, ob diese Erscheinungen objektiv und an sich wahr seyen, ebensowenig Sinn hat, als die theoretische Frage, ob es Dinge an sich gebe.

Die Auflösung des dritten Problems besteht also allerdings darin, daß in mir ursprünglich schon ein freies, obgleich bewußtloses Nichthandeln, d.h. die Negation einer Thätigkeit, seyn muß, die, wenn sie nicht ursprünglich aufgehoben würde, frei wäre, deren ich mir aber freilich nun, da sie aufgehoben ist, nicht als einer solchen bewußt werden kann.

I,3,552

Mit unserem zweiten Lehrsatz ist zuerst der oben abgerissene Faden der synthetischen Untersuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu seiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beschränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für sich selbst als anschauend gesetzt wird, enthalten mußte. Aber eben diese dritte Beschränktheit war die der Individualität, durch welche eben schon das Daseyn und die Einwirkung anderer Vernunftwesen auf die Intelligenz, mit derselben die Freiheit, das Vermögen auf das Objekt zu reflektiren, seiner selbst bewußt zu werden, und die ganze Reihe der freien und bewußten Handlungen zum voraus bestimmt war. Die dritte Begrenztheit, oder die der Individualität, ist also der synthetische Punkt, oder der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie, und jetzt erst sind wir eigentlich auf dem Gebiet der letzteren angelangt, und die synthetische Untersuchung fängt von vorne an.

Da die Beschränktheit der Individualität, und damit die der Freiheit, ursprünglich nur dadurch gesetzt wurde, daß die Intelligenz genöthigt war sich als organisches Individuum anzuschauen, so sieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkürlich, und durch eine Art von allgemeinem Instinkt das, was an der Organisation zufällig ist, den besonderen Bau und Gestalt hauptsächlich der edelsten Organe, als den sichtbaren Ausdruck, und wenigstens als Vermuthungsgrund des Talents, und selbst des Charakters, angesehen hat.

Zusätze.

Wir haben in der so eben angestellten Untersuchung mehrere Nebenfragen mit Absicht unerörtert gelassen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptuntersuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Objekt könne die bewußtlose Richtung der freien Thätigkeit auf dasselbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bei dieser Behauptung schon vorausgesetzt, daß das Objekt an und für sich nicht im Stande sey, die Thätigkeit, welche sich darauf richtet, zu einer bewußten zu erheben, nicht etwa, als ob das Objekt sich gegen mein Handeln

absolut

I,3,553

passiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewiesen ist, doch sicher auch nicht vorausgesetzt wird, sondern nur, daß es für sich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande sey die freie Thätigkeit als solche in sich zu reflektiren. Was kommt denn also durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt hinzu, was das Objekt an und für sich nicht hat?

Es ist uns zur Beantwortung dieser Frage durch das Vorhergehende wenigstens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren, auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Thätigkeit, sondern auf dem gedoppelten, zwischen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz ist im Wollen idealisirend zugleich und realisirend. Wäre sie auch nur realisirend, so würde sie, weil in allem Realisiren außer der reellen eine ideelle Thätigkeit ist, in dem Objekt einen Begriff ausdrücken. Da sie also nicht bloß realisirend, sondern außerdem noch unabhängig vom Realisiren ideell ist, so kann sie im Objekt nicht bloß einen Begriff, sondern sie muß in demselben durch freies Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Insofern nun die Produktion nur auf dem *einfachen* Gegensatz zwischen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, muß der Begriff so zum Wesen des Objekts selbst gehören, daß er von ihm schlechthin ununterscheidbar ist; der Begriff geht nicht weiter, als das Objekt geht, beide müssen sich wechselseitig erschöpfen. Dagegen müßte in einer Produktion, in welcher eine *ideelle Thätigkeit der ideellen* enthalten ist, der Begriff nothwendig über das Objekt hinausgehen, oder gleichsam über dasselbe hervorragen. Dieß ist aber bloß dadurch möglich, daß der Begriff, der über das Objekt hinausgeht, nur in einem andern, außer demselben sich erschöpfen kann, d.h. dadurch, daß sich jenes Objekt zu etwas anderem wie *Mittel* zum *Zweck* verhält. Es ist also der Begriff des Begriffs, und dieser selbst ist der Begriff eines Zwecks außer dem Objekt, der durch das freie Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Objekt hat an und für sich einen Zweck außer sich, denn, wenn es selbst zweckmäßige Objekte gibt, so können sie nur zweckmäßig seyn in Bezug

I,3,554

auf sich selbst, sie sind ihr eigner Zweck. Es ist nur das Kunstprodukt im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck außer sich hat. So gewiß also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müssen, und dieß ist so nothwendig als das Bewußtseyn selbst, so gewiß müssen auch Kunstprodukte in der Sphäre unserer äußeren Anschauungen vorkommen. *Wie* Kunstprodukte möglich seyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transscendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, daß eine freie und bewußte Thätigkeit darauf sich richtet, zu dem Objekt der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Objekt der blinden Produktion der Begriff unmittelbar übergeht ins Objekt, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äußere Einwirkung entstehen kann, so wird das Objekt der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter - d.h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bei der bloßen Erscheinung stehen lassen, indeß das Kunstprodukt, welches freilich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, daß es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine *Intelligenz außer ihr* (denn eine solche allein ist des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas *von ihr* absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstprodukt allein also kann die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Objekt, also ihre Produktion, sondern auf etwas, das weit höher ist als alles Objekt, nämlich auf eine *Anschauung* außer ihr, die, weil sie niemals ein Angeschautes werden kann, das erste absolut Objektive, von ihr völlig Unabhängige für

sie ist, getrieben werden. Das Objekt nun, was die Reflexion auf etwas außer allem Objekt treibt, setzt der freien Einwirkung einen unsichtbaren ideellen Widerstand entgegen, durch welchen eben deßwegen nicht die objektive, producirende, sondern die zugleich ideelle und producirende in sich reflektirt wird. Wo also nur die jetzt objektive, und nach der Ableitung als physisch erscheinende Kraft Widerstand antrifft, da kann nur Natur seyn, wo aber die bewußte, d.h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz, in sich reflektirt wird, ist

I,3,555

nothwendig etwas Unsichtbares außer dem Objekt, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Objekt schlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede seyn, daß durch die geschehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt meine Freiheit in Ansehung desselben absolut aufgehoben werde, sondern nur davon, daß der unsichtbare Widerstand, den ich in einem solchen Objekt antreffe, mich zu einem Entschluß, d.h. zur Selbstbeschränkung, nöthigt, oder daß die Thätigkeit anderer Vernunftwesen, insofern sie durch Objekte fixirt oder dargestellt ist, dazu dient mich zur Selbstbestimmung zu bestimmen, und nur dieß, wie ich etwas Bestimmtes wollen könne, sollte erklärt werden.

2) *Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv.*

Es ist so eben gezeigt worden, daß nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen etwas als absolut objektiv anzunehmen. Davon ist jetzt nicht die Rede, sondern davon, daß der ganze Inbegriff der Objekte nur dadurch für mich reell wird, daß Intelligenzen außer mir sind. Auch ist nicht von etwas die Rede, was erst durch Angewöhnung oder Erziehung hervorgebracht würde, sondern davon, daß ursprünglich schon mir die Vorstellung von Objekten außer mir gar nicht entstehen kann, als durch Intelligenzen außer mir. Denn

a) daß die Vorstellung von einem *Außer mir* überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, sey es auf mich oder auf Objekte der Sinnenwelt, denen sie ihr Gepräge aufdrücken, entstehen könne, erhellt schon daraus, daß die Objekte an und für sich nicht außer mir sind, denn wo Objekte sind, bin auch ich, und selbst der Raum, in welchem ich sie anschaue, ist ursprünglich nur in mir. Das einzige ursprüngliche *Außer mir* ist eine *Anschauung* außer mir, und hier ist der Punkt, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Daß ich aber insbesondere zur Vorstellung der *Objekte* als *außer* und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde (denn daß mir die Objekte als solche erscheinen, muß als nothwendig deducirt

I,3,556

werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anschauung außer mir, dieß ist auf folgende Art zu beweisen.

Daß Objekte wirklich außer mir, d.h. unabhängig von mir, existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Daß die Objekte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es sich nur als an einem bestimmten Punkte der Succession eingreifend findet, weil dieß eine bloße Folge seiner *zweiten* Beschränktheit ist. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist. (Es läßt sich eben daraus auch ableiten, daß es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben muß). Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der unwillkürlichen Vorstellungen verschiedener Intelligenzen

ist also zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objektiv wird. Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und so viel Intelligenzen, so viel unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt. Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Uebereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist. Wir wollen uns in einer transscendentalen Untersuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daß Mißhelligkeit in Ansehung unserer Vorstellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Ansehung der Objektivität derselben zweifelhaft macht, nicht darauf, daß für jede unerwartete Erscheinung Vorstellungen anderer gleichsam der Probirstein sind, sondern allein darauf, daß, so wie alles, auch die Anschauung dem Ich nur durch äußere Objekte objektiv werden kann, welche Objekte nun nichts anderes als Intelligenzen außer uns, ebenso viele Anschauungen unseres Anschauens seyn können.

Es folgt also aus dem Bisherigen auch von selbst, daß ein isolirtes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtseyn der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtseyn der objektiven Welt als solcher gelangen

I,3,557

könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmungen vollendet.

Unsere Aufgabe: wie das Ich sich selbst als anschauend erkenne, ist erst jetzt vollständig aufgelöst. Das *Wollen* (mit all den Bestimmungen, die nach dem Bisherigen dazu gehören) ist die Handlung, wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewußtseyn gesetzt wird.

Nach der bekannten Methode unserer Wissenschaft entsteht uns jetzt die neue

E.
Aufgabe.
zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

Auflösung.

I.
[Dritter Satz.]

Dritter Satz. Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äußeres Objekt.

Beweis. Durch den freien Akt der Selbstbestimmung vernichtet das Ich gleichsam alle Materie seines Vorstellens, indem es sich in Ansehung des Objektiven völlig frei macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieses Akts als solchen könnte das Ich sich nicht bewußt werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Objekt würde. Dieß ist aber möglich nur dadurch, daß ein Objekt der Anschauung sichtbarer Ausdruck seines Wollens wird. Aber jedes Objekt der Anschauung ist ein bestimmtes, es müßte also dieses bestimmte seyn, nur weil und insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbstursache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Objekt dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch seyn mit dem Objekt selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein bloßes Anschauen. Die

I,3,558

Handlung als solche und das Objekt müssen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung, als solche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Objekt unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daß das Objekt unabhängig von dieser Handlung existirt, d.h. daß das Objekt ein *äußeres* ist. - Umgekehrt wird mir das Objekt eben deßwegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von im Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Objekt der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objekts erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargethan, daß dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äußeres Objekt objektiv werden kann, aber es ist noch nicht geklärt, woher denn jene Richtung selbst komme.

Es wird bei dieser Frage schon vorausgesetzt, daß die produktive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, daß ich im Wollen selbst bestimmte Objekte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entsteht also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freiheit, also auch der Unendlichkeit bewußt, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muß also mit diesem Widerspruch eine Thätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Thätigkeit indeß Einbildungskraft bloß der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das, was man insgemein Einbildungskraft nennt, sey eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder, was dasselbe ist, eine Theoretisches und Praktisches vermittelnde Thätigkeit, wie sich denn für dieß alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indeß Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur

I,3,559

als ein solches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art sind, was man *Ideen* nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft ist eben deßwegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heißt, ist nichts anderes als die Einbildungskraft im Dienste der Freiheit. Daß aber Ideen bloße Objekte der Einbildungskraft seyen, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, daß sie, zum Objekt des Verstandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomien der Vernunft aufgestellt hat, deren Existenz einzig darauf beruht, daß entweder auf das Objekt reflektirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches ist, oder daß auf das Reflektiren selbst wieder reflektirt wird, wodurch das Objekt unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar ist, daß, wenn, ob das Objekt einer Idee endlich oder unendlich sey, bloß von der freien Richtung der Reflexion abhängt, das Objekt selbst an sich weder das eine noch das andere seyn kann, so müssen jene Ideen wohl bloße Produkte der Einbildungskraft, d.h. einer solchen Thätigkeit seyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum bestimmten Objekt auch nur in Gedanken mache (denn wie ein solcher Uebergang objektiv möglich sey, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht abermals etwas Vermittelndes gibt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema ist. Dieses Vermittelnde ist das *Ideal.*

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Objekt entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Objekt, wie es die idealisirende Thätgikeit verlangt, und dem Objekt, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es seyn sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Thätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frei, und doch andererseits unmittelbar und ohne

I,3,560

alle Reflexion aus einem Gefühl entspringt, welches beides zusammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zustand des zwischen dem Ideal und Objekt schwebenden Ichs ist ein Zustand des Gefühls, denn es ist ein Zustand des Beschränktseyns für sich selbst. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entspringt, sowie nur ihre Bedingung gegeben ist, ohne alle weitere Reflexion, und ist, wenn sie zugleich eine freie Thätigkeit ist, was z.B. die Produktion nicht ist, eben deßwegen, und nur insofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert sich also durch einen *Trieb,* und dieser Trieb entsteht unmittelbar aus dem Widerspruch zwischen dem idealisirenden und dem anschauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherstellung der aufgehobenen Identität des Ichs. Dieser Trieb muß so nothwendig Causalität haben, als das Selbstbewußtseyn fortdauern soll (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbstbewußtseyns, weil durch die objektive Welt allein das Selbstbewußtseyn nicht vollendet, sondern nur bis zu dem Punkt geführt ist, an welchem es anfangen *kann,* von diesem Punkt aus aber nur durch freie Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt sich nur, *wie* jener Trieb Causalität haben könne.

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen ins Objektive (zugleich ideelle und reelle) postulirt. Wir suchen erst die negativen Bedingungen eines solchen Uebergangs aufzustellen, und werden hernach zu den positiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich stattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freiheit öffnet sich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, so gewiß, als es nur durch die objektive Welt in Beschränktheit versetzt ist; aber es kann die Unendlichkeit nicht sich zum Objekt machen, ohne sie zu begrenzen; hinwiederum kann die Unendlichkeit

I,3,561

nicht absolut, sondern nur zum Behuf des Handelns begrenzt werden, so, daß wenn etwa das Ideal realisirt ist, die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und so ins Unendliche. Das Ideal gilt also immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee selbst, welche im Reflektiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progressus realisirt werden. Dadurch allein, daß die Freiheit in jedem Moment begrenzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, ist das Bewußtseyns der Freiheit, d.h. die Fortdauer des Selbstbewußtseyns selbst, möglich. Denn die Freiheit ist es, welche die Continuität des Selbstbewußtseyns unterhält. Reflektire ich auf das

Produciren der Zeit in meinem Handeln, so wird sie mir freilich eine unterbrochene und aus Momenten zusammengesetzte Größe. Im Handeln selbst aber ist mir die Zeit immer stetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflektire, desto stetiger. Jener Trieb kann also keine Causalität haben als in der *Zeit*, welches die erste Bestimmung jenes Ueberganges ist. Da nun aber die Zeit objektiv nur als an einer Succession von Vorstellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende bestimmt ist, fortlaufend gedacht werden kann, so muß in diesem freien Produciren gleichfalls eine solche Succession stattfinden, nur daß die Vorstellungen zueinander sich nicht wie Ursache und Wirkung, sondern, weil in jedem bewußten Handeln ein Begriff des Begriffs, d.h. der Begriff eines Zwecks, ist, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beide Begriffe sich zu denen der Ursache und Wirkung so verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält. Es erhellt eben daraus, daß es Bedingung des Bewußtseyns der Freiheit ist, daß ich zu der Realisirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, sondern nur durch mehrere Zwischenglieder gelangen kann.

b) Es wurde festgesetzt, die Handlung soll nicht absolut übergehen ins Objekt, denn sonst wäre sie ein Anschauen, das Objekt soll aber immer äußeres, d.h. von meiner Handlung verschiedenes, Objekt bleiben; wie ist dieß denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Causalität haben in der Zeit. Das

I,3,562

Objekt aber ist das der Freiheit Entgegengesetzte; nun soll es aber durch die Freiheit bestimmt werden, es ist hier also ein Widerspruch. Im Objekt sey eine Bestimmung = a, nun verlangt die Freiheit die entgegengesetzte Bestimmung = -a. Für die Freiheit ist dieß kein Widerspruch, wohl aber für die Anschauung. Für dieselbe kann der Widerspruch nur durch das allgemein Vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich - a außer aller Zeit hervorbringen, so wäre der Uebergang nicht vorstellbar, a und - a wären zugleich. Es soll aber im folgenden Momente etwas seyn, was jetzt nicht ist, nur dadurch ist ein Bewußtseyn der Freiheit möglich. Nun kann aber keine Succession in der Zeit wahrgenommen werden ohne etwas Beharrendes. Der Uebergang von a zu - a in meinen Vorstellungen hebt die Identität des Bewußtseyns auf, die Identität muß also im Uebergang wieder producirt werden. Diese im Uebergang producirte Identität ist die Substanz, und hier ist der Punkt, an welchem dieser Begriff, so wie die übrigen Kategorien der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewußtseyn gesetzt wird. Ich erscheine mir im Handeln als völlig frei alle Bestimmungen der Dinge zu ändern: nun ist aber das Objekt nichts von seinen Bestimmungen Verschiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Objekt bei allem Wechsel seiner Bestimmungen als dasselbe identische, d.h. als Substanz. Die Substanz ist also nichts als das, was alle jene Bestimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beständigen Reflektirens auf das Werden des Objekts. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objekts aus Einem Zustand in den entgegengesetzten denken müssen, wenn wir uns als wirkend auf die Objekte vorstellen, so können wir uns auch nur erscheinen als verändernd die *zufälligen* Bestimmungen, nicht aber das Substantielle der Dinge.

c) Es wurde so eben behauptet: indem ich die zufälligen Bestimmungen der Dinge verändere, müsse eine beständige Reflexion auf das sich verändernde Objekt mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion ist ohne Widerstand. Jene zufälligen Bestimmungen müssen also nicht ohne Widerstand veränderlich seyn, damit das freie Handeln mit stetiger

I,3,563

Reflexion geschehe. Es erhellt eben daraus auch, daß die zufälligen Bestimmungen der Dinge dasjenige

an ihnen sind, was im Handeln mich einschränkt, es erklärt sich eben daraus, warum diese secundären Eigenschaften der Dinge (welche Ausdruck der bestimmten Begrenztheit sind), z.B. Härte, Weichheit u.s.w. für die bloße Anschauung gar nicht existiren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjektiven ins Objektive lassen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Uebergang wirklich geschehe, d.h. wie und unter welchen Bedingungen ich genöthigt sey einen solchen vorzustellen. Daß ein solcher Uebergang überhaupt nicht geschehen könne ohne eine beständige Beziehung zwischen dem Ideal und dem ihm gemäß bestimmten Objekt, welche Beziehung nur durch Anschauung möglich ist, die aber selbst nicht aus dem Ich herausgeht, sondern nur zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen des Ichs, der frei entworfenen und der objektiven, schwebt, - versteht sich von selbst, und wir gehen daher sogleich zur Hauptaufgabe dieser Untersuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieser Untersuchung zurück auf die erste Forderung. Es soll durch ein freies Handeln etwas bestimmt seyn in der objektiven Welt.

In der objektiven Welt ist alles nur, insofern es das Ich in ihr anschaut. Etwas ändert sich in der objektiven Welt, heißt also ebenso viel als: es ändert sich etwas in meiner Anschauung, und jene Forderung ist = der: es soll durch ein freies Handeln in mir etwas in meiner äußeren Anschauung bestimmt werden.

Wie etwas aus der Freiheit übergehen könne in die objektive Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich Bestehendes ist, unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein Drittes, dessen gemeinschaftliche Modificationen die Intelligenz und die objektive Welt sind, also nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freiheit im Handeln aufgehoben würde.

I,3,564

Dadurch, daß die Welt selbst nur eine Modification des Ichs ist, bekommt die Untersuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage ist nämlich alsdann diese: Wie kann durch eine freie Thätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frei, insofern ich anschauend bin, bestimmt seyn? - Meine freie Thätgikeit hat Causalität, heißt: ich schaue sie an als Causalität habend. Das Ich, welches *handelt,* wird von dem Ich, welches *anschaut,* unterschieden; gleichwohl sollen beide identisch seyn in Bezug auf das Objekt; was durch das Handelnde ins Objekt gesetzt wird, soll auch ins Anschauende gesetzt werden, das handelnde Ich soll das anschauende bestimmen. Denn daß *ich* das bin, was jetzt handelt, weiß ich ja nur aus der Identität desselben mit demjenigen, was die Handlung anschaut, der Handlung sich bewußt ist. Das Handelnde (so scheint es) *weiß* nicht, es ist nur handelnd, nur Objekt, das Anschauende allein weiß, und ist eben deßwegen nur Subjekt; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, daß im Objekt gerade eben das, was im Subjekt, und im Subjekt eben das, was im Objekt gesetzt ist? -

Wir werden vorerst das Allgemeine der Beantwortung dieser Frage voranschicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Punkte aber nachher folgen lassen.

Es soll etwas durch das frei Handelnde bestimmt seyn im objektiv Anschauenden. Was ist denn nun das frei Handelnde? Alles freie Handeln beruht, wie wir wissen, auf dem doppelten Gegensatz zwischen dem ideellen Ich auf der einen und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. - Aber was ist denn das Anschauende? - Eben dieses zugleich ideelle und reelle, was im freien Handeln das Objektive ist. *Das Freihandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der producirenden*

gegenüberstehende Thätigkeit gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht, Eins. Dieß ist nun ohne Zweifel derjenige Punkt, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulirten Identität zwischen dem frei thätigen und dem objektiv anschauenden *Ich* gesucht werden muß.

I,3,565

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen ins Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, daß alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur *Erscheinung* gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es *handelt*, etwas bestimmt seyn könne ich dem Ich, insofern es *weiß*, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur *Erscheinung* des Ichs, nicht zum Ich selbst. Das Ich muß sich selbst so *erscheinen*, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewußt wird, in der Außenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Dieß vorausgesetzt, wird folgende Erklärung verständlich genug seyn.

Es wurde von uns ein Gegensatz gemacht zwischen dem frei handelnden und dem objektiv anschauenden Ich. Nun findet aber dieser Gegensatz nicht objektiv, d.h. im Ich an sich, statt, denn das Ich, was handelt, ist selbst das anschauende, nur hier zugleich angeschaute, objektiv, und dadurch *handelnd* gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit seiner zugleich ideellen und reellen Thätgikeit) anschaut, zugleich das angeschaute, so würde das Handeln noch immer als ein Anschauen erscheinen, und umgekehrt, daß das Anschauen als ein Handeln erscheint, hat nur darin seinen Grund, daß das Ich hier nicht nur Anschauendes, sondern als Anschauendes Angeschautes ist. Das Anschauende angeschaut ist das Handelnde selbst. Es ist also keine Vermittlung zwischen dem Handelnden und dem äußerlich Anschauenden, also auch an keine Vermittlung zwischen dem Freihandelnden und der Außenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ichs ein äußeres Anschauen bestimmt seyn könne, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anschauen ursprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z.B. ein Objekt bilde, muß zugleich ein Anschauen, und umgekehrt mein Anschauen muß in diesem Fall zugleich ein Handeln seyn; nur das *Ich* kann diese Identität nicht sehen, weil das objektiv anschauende für das Ich hier nicht Anschauendes, sondern Angeschautes,

I,3,566

weil also für das Ich jene Identität zwischen dem Handelnden und dem Anschauenden aufgehoben ist. Die Veränderung, welche durch das freie Handeln in der Außenwelt erfolgt, muß ganz den Gesetzen der produktiven Anschauung gemäß, und als ob die Freiheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die produktive Anschauung handelt gleichsam ganz isolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Gesetzen, was jetzt eben erfolgt. Daß dem Ich dieses Produciren nicht als ein *Anschauen* erscheint, davon liegt der Grund allein darin, daß hier der Begriff (die ideelle Thätigkeit) dem Objekt (der objektiven) entgegengesetzt ist, anstatt daß in der Anschauung subjektive und objektive Thätigkeit beide Eins sind. Aber daß der Begriff hier dem Objekt vorangeht, ist wiederum nur der Erscheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erscheinung, nicht objektiv oder wirklich dem Objekt voran, so gehört auch das freie Handeln als solches nur zur Erscheinung, und das einzig Objektive ist das Anschauende. - So wie man also sagen kann, daß ich, indem ich anzuschauen glaubte, eigentlich handelnd war, so kann man sagen, daß ich hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, eigentlich anschauend bin, und alles, was außer dem Anschauen im Handeln vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erscheinung des einzig

Objektiven, des Anschauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgesondert, was nur zur Erscheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anschauen.

Wir suchen nun das bisher abgeleitete und wie wir glauben hinlänglich bewiesene Resultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transscendentale Idealist behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objektiven ins Subjektive, beide seyen ursprünglich Eins, das Objektive nur ein zum Objekt gewordenes Subjektives, so ist es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjektiven ins Objektive möglich sey, dergleichen wir beim Handeln anzunehmen genöthigt sind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frei entworfener Begriff in die von uns unabhängig existirende Natur übergehen soll, diese Natur aber nicht

I,3,567

wirklich unabhängig von uns existirt, wie kann dieser Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daß wir die Welt eben erst durch dieses Handeln selbst für uns objektiv werden lassen. Wir handeln frei, und die Welt wird unabhängig von uns exisitirend - diese beiden Sätze müßten synthetisch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anderes ist als unser Anschauen, so wird uns die Welt objektiv ohne Zweifel, wenn uns unser Anschauen objektiv wird. Nun wird aber behauptet, unser Anschauen werde uns eben erst durch das Handeln objektiv, und was wir ein Handeln nennen, sey nichts als die Erscheinung unseres Anschauens. Dieß vorausgesetzt, wird unser Satz: "was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen", nicht mehr befremdend seyn. Z.B. also, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorgebracht wird, so ist diese Veränderung an sich betrachtet eine Anschauung wie jede andere. Das Anschauen selbst ist also hier das Objektive, das, was der Erscheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erscheinung gehört, ist das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objektiv ist also hier kein Uebergang aus dem Subjektiven in das Objektive, so wenig als es einen Uebergang aus dem Objektiven in das Subjektive gab. Ich kann mir nur nicht als anschauend erscheinen, ohne ein Subjektives als in das Objektive übergehend anzuschauen.

Die ganze Untersuchung hierüber läßt sich zurückführen auf den allgemeinen Grundsatz des transscendentalen Idealismus, nämlich daß in meinem Wissen das Subjektive nie durch das Objektive bestimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch eine Causalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeß ohne Erklärung annehme, das Objekt sey unmittelbar bestimmt durch mein Handeln, so, daß es sich zu diesem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie ist es denn nun auch bestimmt für mein Vorstellen, warum bin ich genöthigt, das Objekt gerade auch

I,3,568

so anzuschauen, wie ich es durch mein Handeln bestimmt hatte? Mein Handeln ist hier das Objekt, denn das Handeln ist das Entgegengesetzte des Anschauens oder des Wissens. Nun soll aber durch dieses Handeln, durch dieses Objektive etwas in meinem Wissen, etwas in meinem Anschauen bestimmt seyn. Dieß ist nach dem eben angegebenen Grundsatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wissen davon bestimmt seyn, sondern umgekehrt vielmehr, jedes Handeln muß, wie alles Objektive, ursprünglich schon ein Wissen, ein Anschauen seyn. Dieß ist so offenbar und deutlich, daß man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung dessen, was objektiv ein

Anschauen ist, in ein Handeln zum Behuf des Erscheinens gedacht werden muß. Die Reflexion hat sich hier auf dreierlei zu richten,

a) auf das *Objektive*, das *Anschauen*,

b) auf das *Subjektive*, was auch ein Anschauen ist, aber ein Anschauen des Anschauens. - Wir nennen jenes zum Unterschied von diesem das objektive, dieses das *ideelle.* -

c) auf die *Erscheinung* des Objektiven. Nun ist aber bereits bewiesen, daß jenes Objektive, das Anschauen, nicht erscheinen kann, ohne daß der Begriff der Anschauung (das Ideelle) der Anschauung selbst vorangehe. Aber geht der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst voran, so daß diese durch jene bestimmt ist, so ist das Anschauen ein Produciren gemäß einem Begriff, d.h. ein freies Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anschauung selbst voran nur zum Behuf des Objektivwerdens der Anschauung, also ist auch das Handeln nur die Erscheinung des Anschauens, und das, was in ihm objektiv ist, das Produciren an sich abgesehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir suchen dieß durch ein Beispiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Außenwelt erfolgt durch meine Causalität. Man reflektire erst bloß auf das Erfolgen dieser Veränderung an sich, so heißt: in der Außenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel so viel als: ich producire es, denn es ist in der Außenwelt überhaupt nichts als vermittelst meines Producirens. Insofern dieses mein Produciren ein

I,3,569

Anschauen ist, und es ist nichts anderes, geht der Begriff der Veränderung selbst nicht voran, insofern aber dieses Produciren selbst wieder Objekt werden soll, *muß* der Begriff vorangehen. Das *Objekt* was hier erscheinen soll, ist das Produciren selbst. Im Produciren selbst also, d.h. im Objekt, geht der Begriff der Anschauung nicht voran, er geht nur voran für das ideelle, für das sich selbst als anschauend anschauende Ich, d.h. nur zum Behuf des Erscheinens.

Es klärt sich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerst der Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen einem *An sich* und einer bloßen *Erscheinung* kommt, welchen wir bist jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund ist der, weil wir hier zuerst etwas wahrhaft Objektives haben, nämlich das, was den Grund alles Objektiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder subjektiv werden kann, und vom bloß ideellen Ich völlig sich abgelöst hat. In dieser Thätigkeit, insofern sie objektiv ist, ist Ideelles und Reelles gleichzeitig und Eins, insofern sie aber erscheint und im Gegensatz gegen die bloß ideelle, anschauende Thätigkeit, der sie gegenübersteht, jetzt bloß die reelle repräsentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur insofern ist sie ein Handeln.

Nach diesen Erläuterungen könnte bloß noch die Frage entstehen, wie die Intelligenz überhaupt anschauend seyn könne, nachdem wir das Produciren für sie in der theoretischen Philosophie geschlossen seyn ließen. Wir antworten: nur das Produciren, insofern es subjektiv war, wurde geschlossen, die Intelligenz, insofern sie objektiv ist, kann nie etwas anderes seyn, als sie ist, nämlich Subjekt und Objekt zugleich, d.h. producirend, nur daß das Produciren jetzt unter den Schranken der ideellen, der producirenden Thätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müssen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewußtseyn in Uebereinstimmung zu setztен, so fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objektive für frei zu halten, da es abgeleitetermaßen eine ganz blinde Thätigkeit ist. Es geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die objektive Welt objektiv wird. Denn daß jenes

I,3,570

Handeln selbst nur zur objektiven Welt gehöre (also auch von gleicher Realität mit derselben sey), folgt daraus, daß es nur durch das Objektivwerden ein Handeln wird. Es läßt sich von diesem Punkt aus sogar auf den theoretischen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objektive Welt eine bloße Erscheinung ist, so ist es das Objektive in unserm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, so hat sie auch das Objektive im Handeln. Es ist also eine und dieselbe Realität, welche wir in der objektiven Welt und in unserm Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieses Zusammenbestehen, ja dieses wechselseitige Bedingtseyn des objektiven Handelns und der Realität der Welt außer- und durcheinander, ist ein dem transscendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes System mögliches Resultat.

Inwiefern *ist* denn nun also das Ich *handelnd* in der Außenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erscheinens, welche schon im Selbstbewußtseyn ausgedrückt ist. - Das Ich ist nur dadurch, daß es sich erscheint, sein Wissen ist ein Seyn. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anderes als: Ich, der ich *weiß*, bin derselbe, der ich *bin*, mein Wissen und mein Seyn erschöpfen sich wechselseitig, das Subjekt des Bewußtseyns und das der Thätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freie Handeln identisch mit dem freien Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objektiv handelnd = dem Satz: ich bin objektiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir so eben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt seyn muß, daß nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freies Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem Subjektiven ins Objektive, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet, selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze.

I,3,571

Was angeschaut werden soll als wirkend auf das Reelle, muß selbst als reell erscheinen. Ich kann mich daher nicht anschauen als unmittelbar wirkend auf das Objekt, sondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identisch anschauen muß mit mir selbst. Die Materie als unmittelbares Organ der freien, nach außen gerichteten Thätigkeit ist organischer Leib, welcher daher als freier und scheinbar willkürlicher Bewegungen fähig erscheinen muß. Jener Trieb, der in meinem Handeln Causalität hat, muß objektiv erscheinen als ein *Naturtrieb*, der auch ohne alle Freiheit wirken und für sich hervorbringen würde, was er durch Freiheit hervorzubringen scheint. Um aber diesen Trieb anschauen zu können als Naturtrieb, muß ich mir objektiv erscheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organisation (durch Schmerz in der allgemeinsten Bedeutung), und alles Handeln, um objektiv zu seyn, muß, sey es durch noch so viele Mittelglieder, zusammenhangen mit einem physischen Zwang, welcher als Bedingung der erscheinenden Freiheit selbst nothwendig ist.

Ferner die beabsichtigte Veränderung in der Außenwelt erfolgt nur unter dem beständigen Widerstand der Objekte, also successiv. Die Veränderung heiße D, so wird diese bedingt seyn durch die Veränderung C als ihre Ursache, diese aber durch B u.s.w.; diese ganze Reihe von Veränderungen muß also vorhergehen, ehe die finale Veränderung D erfolgen kann. Der vollständige Erfolg kann erst in dem Moment eintreten, wo alle seine Bedingungen in der Außenwelt gegeben sind, widrigenfalls existirt ein Widerspruch gegen Naturgesetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muß schlechthin unmöglich seyn. Wenn nun aber die Freiheit, um objektiv zu seyn, ganz

dem Anschauen gleich und völlig den Gesetzen desselben unterworfen wird, so heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freiheit erscheinen kann, die Freiheit selbst wieder auf; die Freiheit wird dadurch, daß sie in ihren Aeußerungen ein Naturphänomen ist, auch erklärbar nach Naturgesetzen, und eben dadurch *als* Freiheit aufgehoben.

I,3,572

Die oben aufgestellte Aufgabe, wie das Wollen selbst dem Ich wieder objektiv werde, und zwar *als* Wollen, ist also durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, daß es objektiv wird, hört es auf ein Wollen zu seyn. Es wird also überhaupt keine Erscheinung der absoluten Freiheit (im absoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene bloß objektive gibt, welche nichts anderes ist als *Naturtrieb.*

Der Grund, warum wir uns in diesen Widerspruch verwickelt haben, ist kein anderer, als daß wir bis jetzt nur auf das Objektive, nach außen Gehende im Wollen reflektirt haben, welches, da es, wie wir jetzt wissen, ursprünglich nur ein Anschauen, also objektiv gar kein Wollen ist, ohne alle weitere Vermittlung in die äußere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede ist: wie dem Ich *das ganze Wollen* (nicht nur jene objektive, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darin begriffen ist, und welche nach den eben geführten Deduktionen nicht frei seyn kann, sondern auch die ihr entgegengesetzte ideelle) zum Objekt werde, so muß eine Erscheinung gefunden werden, in welcher *diese beiden* als entgegengesetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objektive im Wollen ist, da sie selbst wieder eine *anschauende* ist, nothwendig auf etwas *Aeußeres.* Das Subjektive im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat eben jene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objektive im Wollen selbst ist, zum unmittelbaren Gegenstand, und geht daher auf nichts Aeußeres, sondern nur auf jenes im Wollen selbst mitbegriffene Objektive.

Die *ideelle,* im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird also dem Ich nur als die auf das Objektive im Wollen *an sich* gehende Thätigkeit, dieses Objektive selbst aber nur als eine auf ein Aeußeres, vom Wollen Verschiedenes, gerichtete Thätigkeit objektiv werden können.

Nun ist die objektive Thätigkeit im Wollen *an sich,* d.h. rein betrachtet (und nur als solche ist sie der ideellen objektiv), nichts als *Selbstbestimmung überhaupt.* Das Objekt der ideellen Thätigkeit im Wollen ist daher nichts anderes als das *reine Selbstbestimmen*

I,3,573

selbst, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird also dem Ich dadurch objektiv, daß sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen *an sich* gerichtete Thätigkeit objektiv wird, die objektive dagegen nur dadurch, daß sie ihm als eine auf ein *Aeußeres, und zwar blindlings* (denn nur insofern ist sie anschauend) *gerichtete Thätigkeit* objektiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wird, zu finden, müssen wir

1) auf jene bloß auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit reflektiren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Objekt werden könne.

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahirt von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objektiven, Thätigkeit auf ein Aeußeres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anderes als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle Intelligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige *An sich,* was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem ursprünglichen und absoluten Willensakt, den wir als Bedingung alles Bewußtseyns postulirt

haben, wird also das reine Selbstbestimmen dem Ich unmittelbar zum Objekt, und mehr ist in diesem Akt nicht enthalten. Nun ist aber schon jener ursprüngliche Willensakt selbst ein absolut freier, mithin kann noch viel weniger der Akt, wodurch dem Ich wieder jener erste zum Objekt wird, oder vermittelst dessen es sich jener auf das reine Selbstbestimmen gerichteten Thätigkeit selbst wieder bewußt wird, theoretisch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl ist er Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns. Jenes Objektwerden der ideellen Thätigkeit kann also nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle, nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Thätigkeit muß dem Ich durch eine *Forderung* zum Objekt werden, welche Forderung nun keine andere als *die* seyn kann: das Ich *soll* nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete, Thätigkeit als Objekt vorgehalten. Diese Forderung selbst aber ist nichts

I,3,574

anderes als der kategorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst, die reine Gesetzmäßigkeit. Durch das Sittengesetz wird also das reine Selbstbestimmen, das rein Objektive in allem Wollen, insofern es *bloß* objektiv, nicht selbst wieder anschauend, d.h. auf ein Aeußeres (empirisches) sich richtend, ist, dem Ich zum Objekt. Nur insofern auch ist vom Sittengesetze die Rede in der Transscendental-Philosophie, denn auch das Sittengesetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbstbewußtseyns. Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin, es schlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig, sondern es wendet sich vielmehr an mich als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objektive in mir, das Ewige, unmittelbar zum Objekt hat, nicht aber an dieses Objektive selbst, insofern es auf ein vom Ich verschiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet ist, und ist eben darum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseyns bewußt wird.

2) Die Reflexion muß jetzt auf die objektive, auf ein Aeußeres, außer dem Umkreis des Wollens selbst Liegendes gerichtete Thätigkeit sich wenden, und fragen, wie diese dem Ich zum Objekt werde.

Allein diese Frage ist in dem Vorhergehenden großentheils schon beantwortet, und wir können hier also nur die Antwort von einer neuen Seite darzustellen versuchen.

Die objektive, auf etwas vom Wollen Verschiedenes, und außer ihm Vorhandenes gerichtete Thätigkeit soll im Bewußtseyn entgegengesetzt werden jener ideellen, eben auf diese objektive, bloß als solche, und insofern sie ein reines Selbstbestimmen ist, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Objekt werden nur durch eine *Forderung.* Soll also der Gegensatz vollkommen seyn, so muß die objektive Thätigkeit *von selbst,* d.h. ohne Forderung, objektiv werden, und daß sie objektiv werde, muß *vorausgesetzt* werden. Das, wodurch sie dem Ich als auf ein Aeußeres gerichtete

I,3,575

Thätigkeit, zu dem sie sich ebenso verhält, wie sich zu ihr die ideelle verhält, objektiv wird, muß also etwas Necessitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit seyn kann, ein bloßer *Naturtrieb* seyn, wie wir es im Vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der produktiven Anschauung völlig blindlings wirkt und an sich gar kein Wollen ist, sondern nur durch den Gegensatz gegen das reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieser Trieb, da ich durch denselben meiner bloß als Individuums bewußt werde, ist der, welcher in der Moral der eigennützige

genannt wird, sein Objekt das, was man im weitesten Sinn Glückseligkeit nennt.

Es exisitirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückseligkeit. Es ist widersinnig einen solchen zu denken, denn was von selbst, d.h. nach einem Naturgesetz, geschieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückseligkeitstrieb (so nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieses Begriffs gehört in die Moral) ist nichts anderes als die dem Ich wieder objektiv gewordene objektive, auf ein vom Wollen Unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der also so nothwendig ist, als das Bewußtseyn der Freiheit selbst.

Die Thätigkeit sonach, deren unmittelbares Objekt das reine Selbstbestimmen selbst ist, kann nicht zum Bewußtseyn gelangen, als im Gegensatz gegen eine Thätigkeit, deren Objekt ein Aeußeres ist, auf welches sie ganz blindlings sich richtet. Es ist also nothwendig, als es ein Bewußtseyn des Wollens gibt, ein Gegensatz zwischen dem, was die sich durch das Sittengesetz zum Objekt werdende, nur auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Diese Entgegensetzung muß reell, d.h. beide Handlungen, die durch den sich selbst zum Objekt gewordenen reinen Willen gebotene und die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen. Es müßte also nach Naturgesetzen keine Handlung erfolgen, denn beide heben sich auf. Erfolgt also eine Handlung, und es erfolgt eine so gewiß, als das Bewußtseyn fortdauert, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d.h. nothwendig, also nur durch freie Selbstbestimmung erfolgt seyn, d.h. durch eine Thätigkeit des Ichs,

I,3,576

welche, indem sie zwischen der bis jetzt sogenannten subjektiven und objektiven in der Mitte schwebt, und diese durch jene oder jene durch diese bestimmt, ohne selbst wieder *bestimmt* zu seyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, sobald sie gegeben sind, das Handeln, welches immer nur das *Bestimmte* ist, völlig blindlings und gleichsam von selbst erfolgt.

Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtseyn ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener *Gegensatz* eben das, was den absoluten Willen zur *Willkür* macht, also ist die *Willkür* die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtseyn beginnt.

Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtseyn nur durch die Willkür überzeugen, d.h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetzten bewußt werden. Nun wird aber behauptet, die Willkür sey nicht der absolute Wille selbst, denn dieser ist, wie im Vorhergehenden bewiesen, nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtet, sondern die Erscheinung des absoluten Willens. Wenn also Freiheit = Willkür ist, so ist auch die Freiheit nicht der absolute Wille selbst, sondern nur die Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sey, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Da das Ich im absoluten Willensakt nur das Selbstbestimmen als solches zum Objekt hat, so ist für den Willen absolut gedacht keine Abweichung von demselben möglich, er ist also, wenn er frei genannt werden kann, *absolut* frei, denn was für den erscheinenden Willen Gebot ist, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muß es sich seinem Objektiven nach von etwas anderem, von etwas Fremdartigem abhängig erscheinen. Aber diese Abhängigkeit gehört doch nicht zum

I,3,577

Absoluten selbst, sondern bloß zu seiner Erscheinung. Dieses Fremdartige, wovon der absolute Wille zum Behuf der Erscheinung abhängig ist, ist der Naturtrieb, im Gegensatz gegen welchen allein sich das Gesetz des reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille absolut betrachtet aber hat ursprünglich nichts anderes zum Objekt als das reine Selbstbestimmen, d.h. sich selbst. Es kann also auch kein Sollen, kein Gesetz für ihn geben, was *forderte*, daß es sich selbst Objekt *sey*. Also ist das Sittengesetz, und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtseyn constituirt, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewußtseyns.

Wir haben nun durch dieses Resultat, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verstanden worden ist, ich meine das der transscendentalen Freiheit, aufgelöst. Es ist in diesem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich absolut sey, sondern davon, ob es, insofern es *nicht absolut*, insofern es *empirisch ist*, frei sey. Nun zeigt sich aber eben durch unsere Auflösung, daß der Wille gerade nur insofern, als er *empirisch* ist oder *erscheint*, *frei* im transscendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, insofern er absolut ist, ist selbst über die *Freiheit* erhaben, und weit entfernt irgend einem Gesetz unterworfen zu seyn, vielmehr die Quelle alles Gesetzes. Insofern aber der absolute Wille erscheint, kann er, um *als* absoluter zu erscheinen, nur durch die Willkür erscheinen. Dieses Phänomen, die Willkür, kann daher nicht weiter objektiv erklärt werden, denn es ist nichts Objektives, was an sich Realität hätte, sondern das Absolut-Subjektive, die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser ins Unendliche fort sich selbst Objekt wird. Aber eben diese Erscheinung des absoluten Willens erst ist die eigentliche Freiheit, oder das, was insgemein unter Freiheit verstanden wird. Da nun das Ich im freien Handeln ins Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen anschaut, und in der höchsten Potenz *selbst* nichts anderes als diese Anschauung des absoluten Willens ist, so ist auch jene Erscheinung der

I,3,578

Willkür so gewiß und unzweifelhaft als das Ich selbst. - Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkür läßt sich nur denken als ein absoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erscheint, und ist daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des absoluten Willens in uns. Es ist aber wohl zu denken, daß, wenn man von dem Phänomen der Willkür aus rückwärts auf das ihm zu Grunde Liegende hätte schließen wollen, man wohl schwerlich jemals die rechte Erklärung desselben getroffen hätte, obgleich Kant in seiner Rechtslehre wenigstens den Gegensatz zwischen dem absoluten Willen und der Willkür, wenn schon nicht das wahre Verhältniß der letzteren zum ersteren angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode ist, welche kein Phänomen als *gegeben* voraussetzt, sondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erst aus seinen Gründen kennen lernt.

Es lösen sich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im Vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daß das objektive, als handelnd erscheinende Ich an sich nur anschauend sey, etwa von der allgemeinen Voraussetzung der Willensfreiheit hergenommen werden konnten. Denn es ist nicht jenes *bloß* objektive, und im Handeln, wie im Anschauen, ganz mechanisch sich verhaltende Ich, das in allem freien Handeln das *Bestimmte* ist, welchem man das Prädicat der Freiheit zuschreibt, sondern es ist das zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Wollens Schwebende, eins durch das andere Bestimmende, oder *das sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz,* welchem allein die Freiheit zugeschrieben wird, und zugeschrieben werden kann, indeß das Objektive, welches in Bezug auf die Freiheit nur das Bestimmte ist, an und für sich oder abgesehen vom Bestimmenden, noch immer ist, was es vorher war, nämlich ein bloßes Anschauen. Reflektire ich also bloß auf die objektive Thätigkeit als solche, so ist im Ich bloße Naturnothwendigkeit; reflektire ich bloß auf die subjektive, so ist in ihm nur ein absolutes Wollen, welches seiner Natur nach kein anderes Objekt hat als das Selbstbestimmen an

sich; reflektire ich endlich auf die über beide gehobene, zugleich die subjektive und objektive bestimmende Thätigkeit, so ist im Ich Willkür, und mit

I,3,579

derselben Freiheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freiheit, deren eines die Freiheit schlechthin leugnet, das andere sie bloß in die reine Vernunft, d.h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Thätigkeit, setzt (durch welche Annahme man genöthigt wird, bei allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein bloßes grundloses Quiesciren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freiheit des Willens aufgehoben wird), das dritte aber eine über die beiden, ideelle und objektive, hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freiheit zukommen kann, deducirt.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich gibt es nun auch keine Prädetermination, sondern bloß für das anschauende, objektive. Daß aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Außenwelt übergehendes ist, prädeterminirt ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag thun, als daß in der Natur alles prädeterminirt ist, da jenes Objektive in Bezug auf das Freie ein bloß Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äußere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, daß eine Handlung für die Erscheinung, oder für die bloß anschauende Thätigkeit prädeterminirt ist, kann ich nicht zurückschließen, daß sie es auch für die freie sey, da beide von ganz ungleicher Dignität sind, so daß das bloß Erscheinende zwar von dem Bestimmenden, Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freier Willkür, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigenthümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beider voneinander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch *prästabilirte Harmonie* möglich ist. Hier ist also der Punkt, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frei Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem und dieses von jenem so getrennt ist, daß gar kein wechselseitiger Einfluß beider aufeinander möglich wäre, wenn nicht durch etwas außer beiden Liegendes

I,3,580

eine Uebereinstimmung zwischen beiden gestiftet wäre. Was aber dieses Dritte sey, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müssen, zufrieden diesen Punkt, den höchsten der ganzen Untersuchung, vorerst nur angedeutet und aufgezeigt zu haben, seine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, daß, wenn es auch für das frei Bestimmende eine Prädetermination gibt, dergleichen wir allerdings im Vorhergehenden behauptet haben, insofern wir eine ursprüngliche Negation der Freiheit als zur Individualität und mittelbar zur Wechselwirkung zwischen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, diese Prädetermination doch selbst wieder nur durch Einen ursprünglichen Akt der Freiheit denkbar ist, der freilich nicht zum Bewußtseyn kommt, und wegen dessen wir unsere Leser auf Kants Untersuchungen über das ursprüngliche Böse verweisen müssen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Untersuchung nochmals übersehen, so haben wir zuerst die Voraussetzung des gemeinen Bewußtseyns zu erklären gesucht, welches, auf der niedrigsten Stufe der Abstraktion stehend, das Objekt, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden oder Handelnden selbst unterscheidet, wodurch also die Frage entstand, wie das Objekt durch das darauf Handelnde bestimmt werden könne. Wir antworteten: das *Objekt, auf welches gehandelt wird, und das*

Handeln selbst ist Eines, nämlich beides nur ein Anschauen. Dadurch gewannen wir, daß wir im Wollen nur *Ein Bestimmtes* hatten, nämlich das Anschauende, welches zugleich das Handelnde ist. Dieses Handelnde Objektive und die Außenwelt existirten also ursprünglich nicht unabhängig voneinander, und was in das eine gesetzt war, war eben dadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem bloß Objektiven im Bewußtseyn ein Subjektives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Objekt wird, indeß ihm jenes bloß Objektive durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach außen zum Objekt wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem *Ich das ganze Wollen* zum Objekt wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjektive wie über die objektive

I,3,581

Thätigkeit erhaben, uns zuerst auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieses schlechthin Bestimmende, über alles Objektive Hinausgehende dennoch das Objektive oder Anschauende bestimmt seyn könne.

Zusätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieser Frage überlassen können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach außen gehende Thätigkeit (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objektive in sich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältniß durch das Sittengesetz der nach außen gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey.

Wir können von der Beantwortung dieser Frage nur die Hauptpunkte angeben, da sie hier eigentlich nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. - Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Objekt werden, ohne zugleich ein äußeres Objekt zu haben. Nun hat ja aber, wie so eben abgeleitet worden, dieses äußere Objekt keine Realität an sich, sondern es ist bloßes Medium des Erscheinens für den reinen Willen, und es soll nichts anderes seyn als der Ausdruck desselben für die Außenwelt. Der reine Wille kann also nicht sich selbst Objekt werden, ohne die Außenwelt mit sich selbst zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysirt wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Objekt des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d.h. ein und dasselbe Objekt seyn mit dem reinen Willen selbst. Beide sollen schlechthin Eins seyn, so daß kein *synthetisches* Verhältniß zwischen beiden, etwa wie zwischen Bedingendem und Bedingtem, möglich ist, aber auch, daß beide *unabhängig* voneinander gar nicht existiren können. Wird unter Glückseligkeit etwas verstanden, was auch unabhängig von dem

I,3,582

reinen Willen möglich ist, so soll es schlechthin keine geben. Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen, so sind beide ein und dasselbe Objekt, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Ebensowenig aber als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges seyn kann, ebensowenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe, da

ihm die Sittlichkeit selbst nur durch die Außenwelt objektiv werden kann. Das unmittelbare Objekt alles Strebens ist nicht der reine Wille, ebensowenig Glückseligkeit, sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens. Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht absolut passiv sich verhält, so kann sie doch der Ausführung des höchsten Zwecks keinen absoluten Widerstand entgegensetzen. Die Natur kann nicht *handeln* im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftwesen können handeln, und eine Wechselwirkung zwischen solchen durch das Medium der objektiven Welt ist sogar Bedingung der Freiheit. Ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, dieß hängt von einem absoluten Zufall, der Willkür, ab. So kann es nicht seyn. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut seyn. Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht seyn, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde. Dieser Zwang kann sich nun freilich nicht unmittelbar gegen die Freiheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Objekt hat als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts als Zwangsmittel oder als Waffe gebraucht werden außer ihm selbst. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und

I,3,583

ihm etwas entgegensetzt, wo das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist.

Die objektive Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn.

Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns deducirt ist.

Es erhellt aus dieser Deduktion von selbst, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Eben daraus aber, daß die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur seyn soll, folgt, daß die rechtliche Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermögen darf als über die

I,3,584

der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigne Verkehrtheit und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellen. Denn obgleich die rechtliche Verfassung der *Materie* nach dasselbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten, und überhaupt die beste Theodicee ist, welche der Mensch führen kann, so übt sie doch nicht der *Form* nach dasselbe, oder sie übt es nicht als Vorsehung, d.h. mit Ueberlegung und Vorbedacht, aus. Sie ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d.h. völlig blindlings, wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und sowohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existire, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniß, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfassung nothwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu schlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich, den Willen aller andern, voraussetzt.

Es ist zu erwarten, daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen

I,3,585

unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen. Nun ist aber ferner leicht einzusehen, daß eine Ordnung, welche die Noth gestiftet hat, kein Bestehen in sich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch für das nächste Bedürfniß eingerichtet ist, theils weil der Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freie Wesen richtet, die sich nur so lange zwingen lassen, als sie ihren Vortheil dabei finden, und welche unter einem gemeinschaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freiheit kein a priori gibt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Versuche aufgelöst werden können, besonders da der Mechanismus, wodurch die Verfassung selbst wieder in Gang gesetzt wird, das Mittelglied zwischen der Idee der Verfassung und der wirklichen Ausführung, von der Verfassung selbst ganz verschieden ist, und nach der Verschiedenheit des Grads der Cultur, des Charakters der Nation u.s.w. ganz verschiedene Modificationen erleiden muß. Es läßt sich also erwarten, daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn der Umsturz der Verfassung unvermeidlich, und um so gewisser ist, je vollkommener sie in formeller Rücksicht seyn mag, weil, wenn dieß der Fall ist, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgibt, welches schon eine innere Schwäche der Verfassung beweisen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geschehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht bloß auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig ist, gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch

Erfahrung nicht nur, welche freilich ins Unendliche nie hinreichend wird einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, daß selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

I,3,586

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drei voneinander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drei Grundgewalten des Staats als voneinander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, daß sie zu einer rechtlichen Verfassung nothwendig ist, nicht geleugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern außer ihr gesucht werden muß. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhangen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände gibt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrektion unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich seyn muß als in einer Maschine.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenden, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe *erstens* die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung

I,3,587

allgemein verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisiren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieß ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie

möglich gewesen wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Räsonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freiheit, insofern sie in Willkür sich äußert, auf der einen, und dem Objektiven oder Gesetzmäßigen auf der andern Seite zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der größten Allgemeinheit beantwortet werden muß.

III.

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen seyn, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen *Begriff* der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist.

I,3,588

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. -

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Objekt der Geschichte, Naturbegebenheiten z.B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, bloß dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Objekt angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läßt. Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müßte man sich die Natur vorstellen, als ob sie, in ihren Produktionen scheinbar frei, die ganze Mannichfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählich hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der *Naturobjekte* (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden *Natur selbst* wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit einer und derselben Summe oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken. Die Natur würde also zum Objekt der Geschichte einerseits durch den Schein von Freiheit in ihren Produktionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer produktiven Thätigkeit nicht a priori bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist, woraus denn offenbar ist, daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein solches successives Realisiren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellektuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch solche Wesen als möglich

I,3,589

gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben

dadurch, daß es dieß ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daß also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sey.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduktion des Begriffs der Geschichte von selbst, daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daß das Progressive, was in jeder Geschichte gedacht wird, keine Gesetzmäßigkeit von der Art verstatte, durch welche die freie Thätigkeit auf eine bestimmte, immer in sich selbst zurückkehrende Succession von Handlungen eingeschränkt ist;

b) daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie a priori hat, gar nicht Objekt der Geschichte sey. Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deßwegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte. Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten Aeußerung der Willkür, beginnen. In den Ideen der Philosophen endet die Geschichte mit dem Vernunftreich, d.h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt seyn wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann;

I,3,590

c) daß ebensowenig das absolut Gesetzlose, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht, den Namen der Geschichte verdiene, und daß nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisiren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigenthümliche der Geschichte constituire.

Nach diesen jetzt abgeleiteten Hauptcharakteren der Geschichte muß nun die transscendentale Möglichkeit derselben genauer untersucht werden, welches uns auf eine Philosophie der *Geschichte* führen wird, welche letztere für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist.

A.

Die erste Frage, welche an eine Philosophie der Geschichte mit Recht gemacht werden kann, ist ohne Zweifel die, wie eine Geschichte überhaupt denkbar sey, da, wenn alles, was ist, für jeden nur durch sein Bewußtseyn gesetzt ist, auch die ganze vergangene Geschichte für jeden nur durch sein Bewußtseyn gesetzt seyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, daß kein individuelles Bewußtseyn mit allen den Bestimmungen gesetzt seyn könnte, mit welchen es gesetzt ist, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze Geschichte vorhergegangen wäre, welches sich, wenn es auf ein Kunststück ankäme, an Beispielen sehr leicht zeigen ließe. Die vergangene Geschichte gehört also freilich bloß zur Erscheinung, ebenso wie die Individualität des Bewußtseyns selbst, sie ist also nicht mehr, aber auch

nicht weniger reell für jeden, als es seine Individualität ist. Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem Charakter, diesem Fortschritt in der Cultur u.s.w. voraus, aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich ohne die ganze vergangene Geschichte. Die Historie, welche ohnehin kein anderes Objekt hat als Erklärung des gegenwärtigen Zustands der Welt, könnte also ebenso gut von dem jetzigen Zustand ausgehen, und auf die vergangene Geschichte schließen, und es wäre kein uninteressanter Versuch zu sehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit strenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

I,3,591

Wenn nun aber gegen diese Erklärung eingewendet würde, daß doch nicht mit *jedem* individuellen Bewußtseyn die vergangene Geschichte, mit keinem aber die *ganze* Vergangenheit, sondern nur die Hauptbegebenheiten derselben gesetzt seyen, welche als solche eben nur daran erkennbar sind, daß sie ihren Einfluß bis auf die jetzige Zeit und bis auf die Individualität jedes einzelnen erstreckt haben, so erwiedern wir erstens, daß es auch nur für den, und auch für diesen nur insoweit eine Geschichte gibt, auf welchen, und insoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweitens, daß, was nur je in der Geschichte *gewesen* ist, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtseyn eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch, dergestalt zusammenhange, oder zusammenhangen werde, daß, wenn man jene Zwischenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß, um dieses Bewußtseyn zusammenzusetzen, die *ganze* Vergangenheit nothwendig war. Nun ist aber freilich gewiß, daß, so wie der größte Theil der Menschen in jedem Zeitalter, ebenso auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Existenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geschichte gehört. Denn so wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug ist, sich nur als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig läßt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt, oder bloßes Mittelglied ist, durch welches als ein bloßes Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daß man selbst Ursache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings also ist mit dem Bewußtseyn jeder Individualität nur so viel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieß ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist.

Was nun aber die transscendentale *Nothwendigkeit* der Geschichte betrifft, so ist sie in dem Vorhergehenden schon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftwesen die universelle rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, was nur durch die ganze Gattung, d.h. eben durch Geschichte realisirbar ist. Wir begnügen uns also hier nur noch den Schluß zu ziehen, daß das einzig wahre Objekt der Historie

I,3,592

nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung seyn kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte. Alle andere Geschichte, die nicht universell ist, kann nur *pragmatisch,* d.h. nach dem schon den Alten angegebenen Begriff auf einen bestimmten empirischen Zweck gerichtet seyn. Dagegen ist umgekehrt eine pragmatische Universalgeschichte ein in sich widersprechender Begriff. Alles übrige aber, was sonst gewöhnlich in die Historie aufgenommen wird, Fortgang der Künste, der Wissenschaften u.s.w. gehört eigentlich gar nicht in die Historie êáôE dîï÷Þí, oder dient doch in derselben bloß entweder als Document oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel sich wechselseitig zu schaden vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen.

B.

Daß im Begriff der Geschichte der Begriff einer unendlichen *Progressivität* liege, ist in dem Vorhergehenden hinlänglich bewiesen. Daraus kann aber freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfektibilität der Menschengattung ein Schluß gezogen werden, da diejenigen, welche sie leugnen, ebenso gut auch behaupten könnten, daß der Mensch so wenig als das Thier eine Geschichte habe, sondern daß er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeschlossen sey, in welchen er sich, wie Ixion um sein Rad, unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen selbst unter scheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punkt zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um so weniger aber läßt sich über diese Frage ein kluges Resultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider sich vernehmen lassen, über den Maßstab, nach welchem die Fortschritte gemessen werden sollen, in der größten Verworrenheit sich befinden, indem einige auf die *moralischen* Fortschritte der Menschheit reflektiren, wovon wir wohl den Maßstab zu besitzen wünschten,

I,3,593

andere auf den Fortschritt in *Künsten* und *Wissenschaften*, welcher aber, von dem historischen (praktischen) Standpunkt aus betrachtet, eher ein Rückschritt, oder wenigstens ein anti-historischer Fortschritt ist, worüber wir uns auf die Geschichte selbst und auf das Urtheil und Beispiel der Nationen, welche in historischem Sinn die klassischen sind (z.B. die Römer), berufen können. Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisiren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen seyn wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, daß sie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen und nur durch diese Vereinigung möglich seyn soll.

Nun ist es aber eben diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als bloß aus dem Begriff der Geschichte, bereits als nothwendig deducirt haben.

Die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft gibt. Denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäß im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht seyn. Die Freiheit soll keine Vergünstigung seyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt seyn durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist wie die der Natur.

I,3,594

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freiheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dieß ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deßwegen nothwendig wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisiren, d.h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie läßt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im Vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transscendental-Philosophie.

Freiheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit seyn. Nun ist aber Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit nichts anderes als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewußtseyn, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit seyn, heißt also ebenso viel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d.h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also jener freibestimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts anderes als nur der transscendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

I,3,595

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Ueberzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas seyn, das höher ist denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anderes resultiren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu seyn, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d.h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und Höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft,

abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transscendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung oder aus dem Schicksal erklären, heißt, sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unserer eigenen Entwürfe. Aber was ist denn dieses Schicksal?

I,3,596

Wenn wir das Problem auf transscendentale Ausdrücke reduciren, so heißt es so viel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d.h. mit Bewußtseyn, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung, entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objektive durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose entgegenstünde.

Aber ein Objektives entsteht mir bewußtlos nur im Anschauen, also heißt jener Satz so viel: das Objektive in meinem freien Handeln muß eigentlich ein Anschauen seyn; wodurch wir denn auf einen früheren Satz zurückkommen, der zum Theil schon erläutert ist, zum Theil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur *durch die ganze Gattung* realisirbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dieß eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objektiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existirend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten,

I,3,597

aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eben eine solche Ordnung wollen. Solang dieß nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, und auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich gegen die vielen? Jene Ordnung existirt nur, insofern alle anderen mit mir gleich denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Also: entweder berufe ich mich auf eine *moralische* Weltordnung, so kann ich sie nicht als absolut objektiv denken, oder ich verlange etwas schlechthin Objektives, was schlechthin unabhängig von der *Freiheit* den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantire, so sehe ich

mich, weil das einzig Objektive im Wollen das Bewußtlose ist, auf ein *Bewußtloses* getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert seyn muß.

Denn nur dann, wenn in dem willkürlichen, d.h. völlig gesetzlosen, Handeln der Menschen wieder eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken. Aber Gesetzmäßigkeit ist nur im Anschauen, also ist jene Gesetzmäßigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freies Handeln erscheint, objektiv, oder an sich betrachtet, ein Anschauen ist.

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der *ganzen Gattung* die Rede. Jenes zweite Objektive, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung, d.h. in der Geschichte, realisirt werden. Die Geschichte aber objektiv angesehen ist nichts anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe freier Handlungen erscheint. Das Objektive in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Individuums, denn nicht das Individuum handelt in der Geschichte,

I,3,598

sondern die Gattung; also müßte das Anschauende, oder das Objektive der Geschichte *Eines* seyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objektive in allen Intelligenzen dasselbe ist, absolut frei, es würden also die Handlungen verschiedener Vernunftwesen nicht nothwendig zusammenstimmen, vielmehr, je freier das Individuum, desto mehr Widerspruch würde im Ganzen seyn, wenn nicht jenes Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche eine *absolute Synthesis* wäre, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. - Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemein Objektive in allem freien Handeln ist.

Nun führt uns aber diese ganze Ansicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen gesichert,

I,3,599

und durch welchen alle ohne Zuthun der Freiheit auf das höchste Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin Unabhängiges wird.

Diese Einheit des Objektiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber bloß eine Prädetermination der ganzen Geschichte für die *Anschauung* durch eine absolute Synthesis, deren bloße Entwicklung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objektiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die *Gesetzmäßigkeit*, welche, wie jetzt erhellt, bloß in Ansehung des Objektiven im Handeln stattfindet (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört, also ebenso gesetzmäßig seyn *muß*, als es die Natur ist, weßhalb es auch völlig unnütz wäre, diese objektive Gesetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Bestimmung, nämlich die Coexistenz der Gesetzlosigkeit, d.h. der *Freiheit*, mit der Gesetzmäßigkeit; mit anderen Worten, sie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem *Objektiven*, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem *Freibestimmenden* gestiftet sey.

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber - auf der einen Seite die Intelligenz *an sich* (das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche), auf der andern das Freibestimmende, schlechthin Subjektive. Durch die *Intelligenz an sich* ist die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objektive und das Freibestimmende ganz voneinander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, - woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daß also jenes Objektive hierwirklich eine *absolute* Synthesis für das Ganze aller freien

I,3,600

Handlungen sey? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objektive schlechthin nicht bestimmt seyn kann, doch die fortwährende Uebereinstimmung zwischen beiden gesichert? Wenn das Objektive immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür sich äußert, objektiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäßige? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was *über* beiden ist, was also weder Intelligenz noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplicität ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes *absolut-Identische*, das schon im ersten Akt des Bewußtseyns sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Objekt des Wissens, sondern

I,3,601

nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens, seyn kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.

Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das *Bewußtlose* oder *Objektive* in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des *Fatalismus* ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das *Subjektive*, willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sey. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. *Religion*, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich *offenbaren* kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d.h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu seyn schienen, doch nothwendig waren, eben um dieses Ganze

I,3,602

hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d.h., wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. *Wäre* nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. *Ist* er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. - Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. - Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d.h. ihr Handeln ist *selbst*

absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, *absolut*-frei, und eben deßwegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d.h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, heraustritt, und sich ihrer bewußt wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln ihr objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu seyn, obgleich

I,3,603

die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären *wir* nicht: aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. *Ist* Gott, d.h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann nichts *anders* seyn, als es ist. Aber die objektive Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? - Ist nun die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, *selbst* aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem einen zum andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche

I,3,604

wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, daß in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes *Naturgesetz* verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt einem *Naturplan* zu dienen, und so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst allgemein die Völker untereinander verband, und

was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als *Vorsehung* entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott *seyn*.

I,3,605

F.
Aufgabe:
zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne.

Auflösung.

I.

1) Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit[1]. Der Beweis ist, daß jedes Handeln, sowohl das des *Individuums*, als das der ganzen *Gattung*, als Handeln frei, als objektiver Erfolg aber als unter Naturgesetzen stehend gedacht werden muß. Subjektiv also, für die innere Erscheinung handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein anderes gleichsam durch uns.

2) Dieses Objektive, was durch *mich* handelt, soll nun aber doch wieder *ich*[2] seyn. Nun bin aber *ich* nur das Bewußte, jenes andere dagegen das Unbewußte. Also das Unbewußte in meinem Handeln soll identisch seyn mit dem Bewußten. Nun läßt sich aber doch diese Identität im freien Handeln selbst nicht nachweisen, denn eben zum Behuf des freien Handelns (d.h. des Objektivwerdens jenes Objektiven)[3] hebt sie sich auf. Also müßte jene Identität jenseits dieses Objektivwerdens aufgezeigt werden[4]. Aber was im freien Handeln das Objektive, von uns unabhängig, wird, ist diesseits des Erscheinens das *Anschauen*, also müßte sich jene Identität im Anschauen nachweisen lassen.

Nun läßt sie sich aber im Anschauen selbst nicht nachweisen. Denn entweder ist das Anschauen schlechthin *subjektiv,* also überhaupt nicht objektiv, oder es wird objektiv [im Handeln], so hat sich in ihm eben

Von hier an sind in ein Handexemplar des Verfassers, Zusätze, beziehungsweise Correkturen, hineingeschrieben, welche in den folgenden Noten mitgetheilt werden (einzelnes auch im Text mit [ ]). D. H.

[1] das absolute Postulat alles Handelns ist eine ursprüngliche.......
[2] das Freie.
[3] Die Parenthese ist im Handexemplar gestrichen.
[4] jenseits des freien Handelns, jenseits des Punkts aufgezeigt werden, wo mir das Bewußtlose als objektiv gegenübertritt.

I,3,606

zum Behuf des Objektivwerdens jene Identität aufgehoben. Also müßte jene Identität nur etwa in den Produkten des Anschauens nachgewiesen werden.

In dem Objektiven der zweiten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derselben, und durch eine Trennung, welche unendlich ist, zu Stande kommt. Dieses Objektive kann freilich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daß es ein ursprünglich in Harmonie Gesetztes ist, was im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens sich trennt. Dieses Identische soll nun aber erst für das Ich selbst nachgewiesen werden, und da es Erklärungsgrund der Geschichte ist, kann es nicht hinwiederum aus der Geschichte bewiesen werden.

Jene Identität könnte also nur aufgezeigt werden in dem Objektiven der ersten Ordnung.

Wir ließen die objektive Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entstehen. Wie nun aber ein solcher Mechanismus in einer Natur möglich sey, deren Grundcharakter das Bewußtseyn ist, wäre schwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus schon durch die freie und bewußte Thätigkeit bestimmt wäre. Ebensowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realisiren unserer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe sie Objekt eines bewußten Handelns wird, schon kraft jener ursprünglichen Identität der bewußtlosen mit der bewußten Thätigkeit, die Empfänglichkeit für ein solches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nur in einem solchen Produkt sich nachweisen lassen, das *zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu seyn.* Ein solches Produkt muß die Natur seyn, und dieß eben ist das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflösung des gegebenen Problems gesucht werden kann[1].

[1] und die Natur, inwiefern sie dieß ist, ist für uns die erste Antwort auf die Frage: wie oder wodurch jene zur Möglichkeit des Handelns postulirte absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit wieder uns selbst objektiv werden könne.

[I,3,607]

Fünfter Hauptabschnitt.
Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus.

So gewiß als die Erscheinung der Freiheit nur zu begreifen ist durch Eine identische Thätigkeit, welche bloß zum Behuf des Erscheinens sich in bewußte und bewußtlose getrennt hat[1], so gewiß muß die Natur, als das [was jenseits jener Trennung liegt und] ohne Freiheit Hervorgebrachte erscheinen als ein Produkt, das zweckmäßig ist, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu seyn, d.h. als ein Produkt, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewußtseyn hervorgebracht

wäre.

Die Natur muß [a)] als zweckmäßiges Produkt erscheinen. Der transscendentale Beweis[2] wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewußtlosen mit der bewußten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transscendental-Philosophie, wir gehen daher sogleich zu dem zweiten Satz über. Nämlich

Die Natur ist [b)] nicht zweckmäßig der Produktion [Hervorbringung] *nach, d.h.* obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäßigen Produkts an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ursprung nicht

[1] durch Eine absolute Harmonie, welche sich zum Behuf des Erscheinens in bewußte und bewußtlose Thätigkeit getrennt hat.

[2] der speculative und ursprüngliche Beweis.

I,3,608

zweckmäßig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäßigen Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z.B. die organische Natur umgibt, und den man erst mit Hülfe des transscendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist. Aber eben dieser Widerspruch, welcher durch die transscendentalen Grundsätze [die des Idealismus] a priori sich deduciren läßt, wird durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben[1].

Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernschrift gibt uns die Erscheinung der Freiheit in uns. In dem Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie seyn soll, das Freie in ihr ist nothwendig, und das Nothwendige frei. Der Mensch ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig, und dann nicht frei, oder frei, und dann nicht nothwendig und gesetzmäßig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Nothwendigkeit in der Außenwelt gibt mir also allein die organische Natur[2], und dieß ließ sich schon zum voraus aus der Stelle schließen, die sie in der Reihe von Produktionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objektiv gewordenes Produciren, insofern also an das freie Handeln grenzend, jedoch ein bewußtloses Anschauen des Producirens, insofern also selbst wieder ein blindes Produciren ist.

[1] denn in diesen wird die Natur als zweckmäßig in dem Sinn dargestellt, daß die Absicht der Hervorbringung hervorgezogen wird. Das Eigentliche aber ist, daß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint.

[2] im einzelnen oder die Natur im Ganzen, welche ein absolut organisches Wesen ist.

I,3,609

Dieser Widerspruch nun, daß ein und dasselbe Produkt zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig sey, ist schlechthin in keinem System außer dem des transscendentalen Idealismus zu

erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Produkte oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben leugnen, also eben jene Coexistenz aufheben muß. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäßigen Produkten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie und der Zweckbegriff sich in den Produkten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bei, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinniges System, insofern es die *Materie selbst* als intelligent annimmt, oder nicht, so muß die Materie als die bloße Anschauungsweise eines intelligenten Wesens gedacht werden, so daß alsdann der Zweckbegriff und das Objekt eigentlich nicht in der Materie, sondern in der Anschauung jenes Wesens sich durchdringen, wo denn der Hylozoismus selbst wieder auf den transscendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als absolut unthätig an, und läßt die Zweckmäßigkeit in ihren Produkten hervorgebracht seyn durch eine Intelligenz außer ihr, so nämlich, daß der Begriff dieser Zweckmäßigkeit der Produktion selbst vorangegangen, so ist nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Objekt ins Unendliche sich durchdrungen, wie mit Einem Wort das Produkt nicht Kunstprodukt, sondern Naturprodukt sey. Denn der Unterschied des Kunst- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur die Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in diesem aber in das Objekt selbst übergegangen und von ihm schlechthin unzertrennlich ist. Diese absolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Objekt selbst ist nun aber bloß aus einer Produktion zu erklären, in welcher bewußte und bewußtlose Thätigkeit sich vereinigen, aber eine solche ist wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läßt sich aber wohl begreifen, wie eine schöpferische Intelligenz sich selbst, nicht aber, wie sie anderen außer sich eine Welt darstellen könne. Also sehen wir uns hier wiederum auf den transscendentalen Idealismus zurückgetrieben.

I,3,610

Die Zweckmäßigkeit der Natur im Ganzen sowohl als in einzelnen Produkten läßt sich nur begreifen aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffs und das Objekt selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind, denn alsdann wird das Produkt zwar erscheinen müssen als zweckmäßig, weil die Produktion selbst schon bestimmt war durch das Princip, welches in das Freie und nicht Freie zum Behuf des Bewußtseyns sich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Produktion gedacht werden, weil in jener Anschauung beide noch ununterscheidbar waren. Daß nun alle teleologischen Erklärungsarten, d.h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewußten Thätigkeit Entsprechende, dem Objekt, welches der bewußtlosen Thätigkeit entspricht, vorangehen lassen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wissen in seiner Vollkommenheit selbst verderblich werden, erhellt aus dem Bisherigen von selbst so offenbar, daß es keiner weiteren Erklärung, auch nicht einmal durch Beispiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentirt mir allerdings eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, aber sie repräsentirt mir jene Identität [doch] nicht als eine solche, deren letzter Grund *im Ich selbst* liegt. Der Transscendental-Philosoph sieht es wohl, daß das Princip derselben [dieser Harmonie] das Letzte in uns ist[1], was schon im ersten Akt des Selbstbewußtseyns sich trennt, und auf welches das ganze Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmungen aufgetragen ist, aber das *Ich selbst* sieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe *der ganzen Wissenschaft eben* die, wie *dem Ich selbst* der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde.

Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in *einer und derselben* Erscheinung das *Ich für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich ist, und erst durch

[1] das An sich, das Wesen der Seele.

I,3,611

eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze [das höchste] Problem der Transscendental-Philosophie (die Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst.

Durch die erste Bestimmung, nämlich daß bewußte und bewußtlose Thätigkeit *in einer und derselben Anschauung* objektiv werden, unterscheidet sich diese Anschauung von der, welche wir in der praktischen Philosophie ableiten konnten[1], wo die Intelligenz nur für die innere Anschauung bewußt, für die äußere aber bewußtlos war.

Durch die zweite Bestimmung, nämlich daß das Ich in einer und derselben Anschauung *für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich werde, unterscheidet sich die hier postulirte Anschauung von der, welche wir in den Naturprodukten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich selbst liegt. Jede Organisation ist ein Monogramm[2] jener ursprünglichen Identität, aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieser jetzt abgeleiteten Anschauung zu analysiren, um die Anschauung selbst zu finden, welche zum voraus zu urtheilen keine andere als die *Kunstanschauung* seyn kann.

[1] von der Selbstanschauung im *freien* Handeln.
[2] ein verschlungener Zug.

[I,3,612]

Sechster Hauptabschnitt.
Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus.

§. 1.
Deduktion des Kunstprodukts überhaupt.

Die postulirte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existirt, nämlich *Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtseyn dieser Identität.* Das Produkt dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen

müssen. Kennen wir das Produkt der Anschauung, so kennen wir auch die Anschauung selbst, wir brauchen also nur das Produkt abzuleiten, um die Anschauung abzuleiten.

Das Produkt wird mit dem Freiheitsprodukt gemein haben, daß es ein mit Bewußtseyn Hervorgebrachtes, mit dem Naturprodukt, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das Umgekehrte des organischen Naturprodukts seyn. Wenn aus dem organischen Produkt die bewußtlose (blinde) Thätigkeit als bewußte reflektirt wird, so wird umgekehrt aus dem Produkt, von welchem hier

I,3,613

die Rede ist, die bewußte Thätigkeit als bewußtlose (objektive) reflektirt werden, oder, wenn das organische Produkt mir die bewußtlose Thätigkeit als bestimmt durch die bewußte reflektirt, so wird umgekehrt das Produkt, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Thätigkeit als bestimmt durch die bewußtlose reflektiren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtseyn (subjektiv) anfangen, und im Bewußtlosen oder *objektiv* enden, das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts.

Wie sollen *wir uns* nun aber eine solche Anschauung transscendental erklären, in welcher die bewußtlose Thätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt? - Wir reflektiren vorerst darauf, daß die Thätigkeit eine bewußte seyn soll. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, daß mit Bewußtseyn etwas Objektives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objektiv ist nur, was bewußtlos entsteht, das eigentlich Objektive in jener Anschauung muß also auch nicht mit *Bewußtseyn* hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freien Handelns geführt worden sind, daß nämlich das Objektive in demselben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, [a)] daß im freien Handeln die Identität beider Thätigkeiten aufgehoben seyn muß, eben darum, damit das Handeln als frei erscheine, [hier dagegen im *Bewußtseyn* selbst ohne Negation desselben beide als Eins erscheinen sollen]. Auch [b)] können die beiden Thätigkeiten im freien Handeln *nie* absolut identisch werden, weßhalb auch das Objekt des freien Handelns nothwendig ein *unendliches*, nie vollständig realisirtes ist, denn wäre es vollständig realisirt, so fielen die bewußte und die objektive Thätigkeit in Eins zusammen, d.h. die Erscheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulirte Handeln möglich seyn, welches aber eben um diesen Preis aufhören muß ein freies Handeln zu seyn, und ein solches wird, in welchem

I,3,614

Freiheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Produktion mit Bewußtseyn geschehen, welches unmöglich ist, ohne daß beide [Thätigkeiten] getrennt seyen. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. [Ich stelle ihn nochmals dar]. Bewußte und bewußtlose Thätigkeit, sollen absolut Eins seyn im Produkt, gerade wie sie es im organischen Produkt auch sind, aber sie sollen auf andere Art Eines seyn, beide sollen Eines seyn *für das Ich selbst.* Dieß ist aber unmöglich, außer wenn das Ich sich der Produktion bewußt ist. Aber ist das Ich der Produktion sich bewußt, so müssen beide Thätigkeiten getrennt seyn, denn dieß ist nothwendige Bedingung des Bewußtseyns der Produktion. Beide Thätigkeiten müssen also Eines seyn, denn sonst ist keine Identität, beide müssen getrennt seyn, denn sonst ist Identität, aber nicht für das Ich. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Beide Thätigkeiten müssen getrennt seyn zum Behuf des Erscheinens, des Objektivwerdens der

Produktion, gerade so, wie sie im freien Handeln zum Behuf des Objektivwerdens des Anschauens getrennt seyn müssen. Aber sie können nicht *ins Unendliche* getrennt seyn, wie beim freien Handeln, weil sonst das Objektive niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre[1]. Die Identität beider sollte aufgehoben seyn nur zum Behuf des Bewußtseyns, aber die Produktion soll in Bewußtlosigkeit enden; also muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zusammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eins zusammenfallen, muß die Produktion aufhören als eine freie zu erscheinen[2].

Wenn dieser Punkt in der Produktion erreicht ist, so muß das Produciren absolut aufhören, und es muß dem Producirenden unmöglich seyn weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens ist eben die Entgegensetzung der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, diese sollen hier aber absolut zusammentreffen, es

[1] Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine *Gegenwart* seyn, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden.

[2] Da ist die freie Thätigkeit ganz übergegangen in das Objektive, das Nothwendige. Die Produktion also ist im Beginn frei, das Produkt dagegen erscheint als absolute Identität der freien Thätigkeit mit der nothwendigen.

I,3,615

soll also in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerspruch vereinigt seyn[1].

Die Intelligenz wird also in einer vollkommenen Anerkennung der im Produkt ausgedrückten Identität, als einer solchen, deren Princip in ihr selbst liegt, d.h. sie wird in einer vollkommenen Selbstanschauung enden[2]. Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität war, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweite, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung seyn. Aller Trieb zu produciren steht mit der Vollendung des Produkts stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst. Da die Produktion ausgegangen war von Freiheit, d.h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Thätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Produktion endet, nicht der *Freiheit* zuschreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Produkts ist alle Erscheinung der Freiheit hinweggenommen; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und *beglückt* fühlen, d.h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objektive und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anderes als jenes Absolute[3], welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflektirt aus dem Produkt, so wird es der Intelligenz erscheinen als etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtseyn und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtseyn

[1] der letzte Passus: Wenn dieser Punkt u.s.w. ist im Handexemplar durchgestrichen.

[2] Denn sie (die Intelligenz) ist selbst das Producirende; zugleich aber hat sich diese Identität von ihr ganz losgerissen: sie ist ihr völlig objektiv geworden, d.i. *sie ist sich selbst* völlig objektiv geworden.

[3] das Urselbst.

I,3,616

gelangen kann und nur aus dem Produkt widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d.h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt; und wie jene Macht, welche durch unser freies Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen, *nicht vorgestellte* Zwecke realisirt, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Produktion vereinigt ist, zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des *Genies* bezeichnet.

Das postulirte Produkt ist kein anderes als das Genieprodukt[1], oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das *Kunstprodukt.*

Die Deduktion ist vollendet, und wir haben zunächst nichts zu thun, als durch vollständige Analysis zu zeigen, daß alle Merkmale der postulirten Produktion in der ästhetischen zusammentreffen.

Daß alle ästhetische Produktion auf einem Gegensatz von Thätigkeiten beruhe, läßt sich schon aus der Aussage aller Künstler, daß sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß sie durch Produktion derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, daß, den Widerspruch gesetzt, die freie Thätigkeit unwillkürlich wird, so muß auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines inneren Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der *das Letzte in ihm,* die Wurzel seines ganzen Daseyns[2], angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler sind im höchsten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identische, auf welches alles Daseyn aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgibt, abgelegt habe, und so wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenso auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann

[1] Produkt des Genies.
[2] das wahre An sich.

I,3,617

also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln seyn, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, sowie es hinwiederum nur der Kunst gegeben seyn kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Produktion ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntniß aller Künstler, und aller, die ihre Begeisterung theilen, im Gefühl einer *unendlichen* Harmonie, und daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine *Rührung* ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht [allein] sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt[1]; denn so wie der Künstler unwillkürlich, und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird (daher bei den Alten die Aussprüche: *pati* Deum u.s.w., daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch), ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zuthun, d.h. selbst bloß objektiv, hinzu. Ebenso wie der verhängnißvolle Mensch nicht vollführt, was er will, oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert, und ihn

Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern bloß eine *Erscheinung* ist, die, obschon unbegreiflich[2], doch nicht geleugnet

[1] Im Handexemplar: sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur, also einem Zusammentreffen der bewußtlosen Thätigkeit mit der bewußten zuschreibt.

[2] vom Standpunkt der bloßen Reflexion.

I,3,618

werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.

Wenn nun ferner die Kunst durch zwei voneinander völlig verschiedene Thätigkeiten vollendet wird, so ist das Genie weder die eine noch die andere, sondern das, was über beiden ist. Wenn wir in der einen jener beiden Thätigkeiten, der bewußten nämlich, das suchen müssen, was insgemein *Kunst* genannt wird, was aber nur der eine Theil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtseyn, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigne Uebung erreicht werden kann, so werden wir dagegen in dem Bewußtlosen, was in die Kunst mit eingeht, dasjenige suchen müssen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren seyn kann, und welches dasjenige ist, was wir mit Einem Wort die *Poesie* in der Kunst nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von selbst, daß es eine höchst unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Bestandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derselben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Uebung erreicht wird, sondern mit uns geboren ist, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Ueberlegung so fest geknüpft, daß die Poesie, selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam todte Produkte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an

I,3,619

objektiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkürlich in sein Werk legt, und welche weder er noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen anderen Merkmalen, z.B. dem großen Werth, den er auf das bloß Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt, u.s.w. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daß ebensowenig als Poesie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beider das Vollendete hervorbringen könne[1], daß also,

weil die Identität beider nur ursprünglich seyn kann, und durch Freiheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch das Genie möglich sey, welches eben deßwegen für die Aesthetik dasselbe ist, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste absolut Reelle, was selbst nie objektiv wird, aber Ursache alles Objektiven ist.

[1] Keines vor dem andern hat eine Priorität. Eben nur die Indifferenz beider (der Kunst und der Poesie) ist es, die in dem Kunstwerk reflektirt wird.

§. 2.
Charakter des Kunstprodukts.

a) Das Kunstwerk reflektirt uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit. Aber der Gegensatz dieser beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine *bewußtlose Unendlichkeit* [Synthesis von Natur und Freiheit]. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Um uns nur durch Ein Beispiel deutlich zu machen, so ist die griechische Mythologie, von

I,3,620

der es unleugbar ist, daß sie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in sich schließt, unter einem Volk und auf eine Weise entstanden, welche beide eine durchgängige Absichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der alles zu Einem großen Ganzen vereinigt ist, unmöglich annehmen lassen. So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Produkt, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgrenzt erscheinen, daß das Produkt nichts anderes als der getreue Abdruck der bewußten Thätigkeit des Künstlers und durchaus nur ein Objekt für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Produktion geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muß auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstprodukts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung seyn, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerks, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die *Schönheit*, und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturscene z.B. schön seyn kann, ohne deßhalb erhaben zu seyn, und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz

I,3,621

zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher, der nur in Ansehung des Objekts, nicht aber in Ansehung des Subjekts der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objekt selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Objekt selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt, welches alsdann ebensoviel ist, als ob er im Objekt aufgehoben wäre[1]. Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Objekt erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Thätigkeit eine Größe aufgenommen wird, welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subjekt selbst liegt, völlig unwillkürlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das bloß Abenteuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellektuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunstwerks abgeleitet sind, so ist zugleich auch der *Unterschied* desselben von allen andern Produkten ins Licht gesetzt.

Denn vom organischen Naturprodukt unterscheidet sich das Kunstprodukt hauptsächlich dadurch, [a) daß das organische Wesen noch ungetrennt darstellt, was die ästhetische Produktion nach der Trennung, aber vereinigt darstellt; b)] daß die organische Produktion nicht vom Bewußtseyn,

[1] Statt des letzten Passus im Handexemplar: Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und die Erhabenheit der Schönheit entgegengesetzt zu werden pflegt, so ist kein wahrer, objektiver Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit; das wahrhaft und absolut Schöne ist immer auch erhaben, das Erhabene (wenn dieß wahrhaft) ist auch schön.

I,3,622

also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Produktion ist. Das organische Naturprodukt wird also, [wenn Schönheit durchaus Auflösung eines unendlichen Widerstreits], auch nicht nothwendig *schön* seyn, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmt *Natur*schönheit ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunst zu halten sey, da, weit entfernt, daß die bloß zufällig schöne Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Wodurch sich das ästhetische Produkt vom *gemeinen Kunstprodukt* unterscheide, ist leicht zu beurtheilen, da alle ästhetische Hervorbringung in ihrem Princip eine absolut freie ist, indem der Künstler zu derselben zwar durch einen Widerspruch, aber nur durch einen solchen, der in dem Höchsten seiner eignen Natur liegt, getrieben werden kann, anstatt daß jede andere Hervorbringung durch einen Widerspruch veranlaßt wird, der außer dem eigentlich Producirenden liegt, und also auch jede einen Zweck außer sich hat[1]. Aus jener Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was bloß Sinnenvergnügen ist, welches von der Kunst zu verlangen der eigentliche Charakter der Barbarei ist, oder

mit dem Nützlichen, welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes in ökonomische Erfindungen setzt[2], sondern selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst grenzt, bloß darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich geht, und zuletzt

[1] (absoluten Uebergang ins Objektive).

[2] Runkelrüben.

I,3,623

selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muß, weit unter sich zurückläßt.

Was insbesondere das Verhältniß der Kunst zur Wissenschaft betrifft, so sind sich beide in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, daß, wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie sie die Kunst immer gelöst hat, beide in Eines zusammenfallen und übergehen müßten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist. Denn obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Funktion mit der Kunst eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe, wegen der Art sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so, daß man sagen kann, die Kunst sey das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sey, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Es läßt sich eben daraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wissenschaften kein Genie gibt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daß eine wissenschaftliche Aufgabe genialisch gelöst werde, sondern weil dieselbe Aufgabe, deren Auflösung durch Genie gefunden werden kann, auch mechanisch auflösbar ist, dergleichen z.B. das Newtonische Gravitationssystem ist, welches eine genialische Erfindung seyn konnte, und in seinem ersten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebenso gut auch eine ganz scientifische Erfindung seyn konnte, was es auch durch Newton geworden ist. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und *nur* durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, *kann* durch Genie hervorgebracht seyn, aber es ist nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es ist und bleibt daher in Wissenschaften problematisch, d.h. man kann wohl immer bestimmt sagen, wo es nicht ist, aber nie, wo es ist. Es gibt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wissenschaften sich auf Genie schließen läßt; (daß man darauf schließen muß, zeigt schon eine ganz eigne Bewandtniß der Sache). Es ist z.B. sicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein System ist, theilweise, und gleichsam durch Zusammensetzung, entsteht. Man müßte also umgekehrt Genie da voraussetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen ist. Denn da die Idee des Ganzen

I,3,624

doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daß sie in den einzelnen Theilen sich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich sind, so scheint hier ein Widerspruch zu seyn, der nur durch einen Akt des Genies, d.h. durch ein unerwartetes Zusammentreffen der bewußtlosen mit der bewußten Thätigkeit, möglich ist. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wissenschaften wäre, wenn einer Dinge sagt und Dinge behauptet, deren Sinn er, entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder seinen sonstigen Aeußerungen nach, unmöglich ganz durchsehen konnte, wo er also etwas scheinbar mit Bewußtseyn aussprach, was er doch nur bewußtlos aussprechen konnte. Allein daß auch diese Vermuthungsgründe höchst trüglich seyn können, ließe sich sehr leicht auf verschiedene

Art beweisen.

Das Genie ist dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anderes auflösbar ist. In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose zusammen; aber nur ein Produciren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Thätigkeiten war, ist ein ästhetisches und *nur* durch Genie mögliches.

§. 3.
Folgesätze.
[Verhältniß der Kunst zum ganzen System der Philosophie.]

Nachdem wir das Wesen und den Charakter des Kunstprodukts so vollständig, als es zum Behuf der gegenwärtigen Untersuchung nöthig war, abgeleitet haben, so ist uns nichts übrig, als das Verhältniß anzugeben, in welchem die Philosophie der Kunst zu dem ganzen System der Philosophie überhaupt steht.

1) Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nichtobjektiv ist. Wie soll nun aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtseyn hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es

I,3,625

Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises. Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst unbegreiflich, und da ihr Objekt etwas schlechthin Nichtobjektives seyn soll, sogar in sich selbst widersprechend zu seyn scheint. Wenn es denn nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche nur eine intellektuelle seyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d.h. wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt? Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle.[1] Das Kunstwerk nur reflektirt mir, was sonst durch nichts reflektirt wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseyns sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt.

Aber nicht nur das erste Princip der Philosophie und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der ganze Mechanismus,

[1] Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolute Princip auch zugleich das schlechthin Identische ist. Ein absolut Einfaches, Identisches läßt sich nicht durch Beschreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffassen oder mittheilen. Es kann nur angeschaut werden. Eine solche Anschauung ist das Organ aller Philosophie. - Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist, die nicht das Objektive oder das Subjektive, sondern das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive, zum Gegenstand hat, ist selbst bloß eine innere, die für sich selbst nicht wieder objektiv werden kann: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung. Diese zweite Anschauung ist die ästhetische. (So lautet der letzte Passus nach dem Handexemplar).

I,3,626

den die Philosophie ableitet, und auf welchem sie selbst beruht, wird erst durch die ästhetische Produktion objektiv.

Die Philosophie geht aus von einer unendlichen Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten[1]; aber auf derselben Entzweiung beruht auch jede ästhetische Produktion, und dieselbe wird durch jede einzelne Darstellung der Kunst vollständig aufgehoben[2]. Was ist denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philosophen in der produktiven Anschauung ein unendlicher Gegensatz sich aufhebt? Wir haben diesen Mechanismus bisher nicht vollständig begreiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes produktive Vermögen ist dasselbe, durch welches auch der Kunst das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt[3], es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist ein und dasselbe, was in beiden thätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, - die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseyns als wirkliche, diesseits des Bewußtseyns als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber eben dieß, daß, bei sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern diesseits des Bewußtseyns liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beiden.

[1] Die Philosophie läßt alle Produktion der Anschauung hervorgehen aus einer Trennung vorher nicht entgegengesetzter Thätigkeiten.

[2] die letzten Worte "und - aufgehoben" sind im Handexemplar delirt.

[3] Statt der letzten Perioden heißt es im Handexemplar: Jenes produktive Vermögen, wodurch das Objekt entsteht, ist dasselbe, aus welchem auch der Kunst ihr Gegenstand entspringt, nur daß jene Thätigkeit dort *getrübt* - begrenzt - hier rein und unbegrenzt ist. Das Dichtungsvermögen in seiner ersten Potenz angeschaut ist, das erste Produktionsvermögen der Seele, sofern es in endlichen und wirklichen Dingen sich ausspricht, und umgekehrt .....

I,3,627

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demselben ursprünglichen Gegensatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunstwelt, welche gleichfalls als Ein großes Ganzes gedacht werden muß, und in allen ihren einzelnen Produkten nur das Eine Unendliche darstellt, hervorgehen muß, so ist doch jener Gegensatz jenseits des Bewußtseyns nur insoweit unendlich, daß durch die objektive Welt als *Ganzes*, niemals aber durch das einzelne Objekt ein Unendliches dargestellt wird, anstatt daß jener Gegensatz für die Kunst ein unendlicher ist in Ansehung *jedes einzelnen Objekts*, und jedes einzelne Produkt derselben die Unendlichkeit darstellt. Denn wenn die ästhetische Produktion von Freiheit ausgeht, und wenn eben für die Freiheit jener Gegensatz der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ein absoluter ist, so gibt es eigentlich auch nur Ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existiren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichen Gestalt noch nicht existiren sollte. Es kann gegen diese Absicht kein Vorwurf seyn, daß mit derselben die große Freigebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunstwerks getrieben wird, nicht bestehen kann. Es ist nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex dargestellt. Werden wir z.B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjektive darstellen? Dann werden

wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die großen Meister, die sich in solchen Dichtungsarten geübt, die Objektivität selbst nur durch das *Ganze* ihrer Dichtungen hervorzubringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen.

2) Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transscendentale[1] ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im

[1] intellektuelle (Correktur)

I,3,628

Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, daß die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Oeffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt.

Woher denn nun aber dieser Verwandtschaft der Philosophie und der Kunst unerachtet der Gegensatz beider komme, diese Frage ist schon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir schließen daher mit der folgenden Bemerkung. - Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Ausgangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieß ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den

I,3,629

Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophiren.

Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der

Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie seyn werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist[1]. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts seyn kann, selbst entstehen könne, dieß ist ein Problem, dessen Auslösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.

[1] Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält eine schon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung *über Mythologie,* welche nun binnen Kurzen erscheinen soll. (Anmerkung des Originals).

[I,3,630]

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen System.

Wenn der Leser, welcher unserem Gang bis hierher aufmerksam gefolgt ist, den Zusammenhang des Ganzen nun nochmals sich überlegt, so wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daß das ganze System zwischen zwei Extreme fällt, deren eines durch die intellektuelle, das andere durch die ästhetische Anschauung bezeichnet ist. Was die intellektuelle Anschauung für den Philosophen ist, das ist die ästhetische für sein Objekt. Die erste, da sie bloß zum Behuf der besonderen Richtung des Geistes, welche er im Philosophiren nimmt, nothwendig ist, kommt im gemeinen Bewußtseyn überhaupt nicht vor; die andere, da sie nichts anderes als die allgemeingültig oder objektiv gewordene intellektuelle ist, *kann* wenigstens in jedem Bewußtseyn vorkommen. Es läßt sich aber eben daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie *als* Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst. Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu seyn, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu seyn, und wird Kunst. - Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt *den ganzen Menschen*, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntniß des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst.

I,3,631

Daß ferner der ganze Zusammenhang der Transscendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten, einfachsten im Selbstbewußtseyn, bis zur höchsten, der ästhetischen.

Folgende Potenzen sind es, welche das Objekt der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewußtseyns hervorzubringen.

Der Akt des Selbstbewußtseyns, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der *Selbstanschauung überhaupt.* Es kann also durch diesen Akt noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt seyn, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Akt wird jenes Identische zuerst Subjekt und Objekt zugleich, d.h. es wird

überhaupt zum Ich - nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophirende Reflexion.

(Was das Identische abstrahirt von und gleichsam *vor* diesem Akt sey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was *nur* durch das Selbstbewußtseyn sich offenbaren und von diesem Akt überall nicht sich trennen kann).

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich *Objekt für sich selbst*, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Objekt, d.h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geschlagen; alles im Ich ist also jetzt objektiv, oder das Ich ist *ganz* objektiv, und *als* objektiv Subjekt und Objekt zugleich.

Von diesem Moment des Bewußtseyns wird daher nichts anderes zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewußtseyn als das absolut-Objektive vorgefunden wird (die Außenwelt). - In dieser Anschauung, welche schon eine potenzirte, eben deßwegen produktive ist, ist außer der objektiven und subjektiven Thätigkeit, welche *beide* hier objektiv sind, noch die dritte, die eigentlich anschauende, oder *ideelle*,

I,3,632

dieselbe, welche nachher als die *bewußte* zum Vorschein kommt, enthalten, welche aber, da sie nur die dritte aus jenen beiden ist, auch nicht von ihnen sich trennen, noch ihnen entgegengesetzt seyn kann. - In dieser Anschauung ist also schon eine bewußte Thätigkeit mit begriffen, oder das bewußtlose Objektive ist bestimmt durch eine bewußte Thätigkeit, nur daß diese nicht als solche unterschieden wird.

Die folgende Anschauung wird die seyn, vermöge welcher das Ich sich selbst als produktiv anschaut. Da nun aber das Ich jetzt *bloß* objektiv ist, so wird auch diese Anschauung *bloß* objektiv, d.h. abermals bewußtlos, seyn. Es ist in dieser Anschauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anschauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anschauung mitbegriffene, zum Objekt hat; die anschauende Thätigkeit ist also hier eine ideelle der zweiten Potenz, d.h. eine zweckmäßige Thätigkeit, aber eine bewußtlos zweckmäßige. Was von dieser Anschauung im Bewußtseyn zurückbleibt, wird also zwar als zweckmäßiges, aber nicht als zweckmäßig hervorgebrachtes Produkt erscheinen. Ein solches ist die *Organisation* in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch diese vier Stufen ist das Ich als Intelligenz vollendet. Es ist offenbar, daß bis zu diesem Punkt die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, daß also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe *bloß* objektiv zu seyn, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin ins Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Produkten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewußtseyn entstehen. Das Bewußtseyn ist bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich *dem Ich selbst* objektiv werde. Aber davon kann der Grund *nicht im Ich selbst* liegen. Denn das Ich ist mit jenem *bloß* Objektiven absolut identisch. Er kann also nur außer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber *außer* dem Individuum, d.h. unabhängig von

I,3,633

ihm, ist nur die *Intelligenz selbst.* Aber die Intelligenz selbst muß (nach dem abgeleiteten Mechanismus), wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund außer dem

Individuum kann also nur in einem *andern Individuum* liegen.

Das absolut Objektive kann *dem Ich selbst* nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden. Aber in diesen muß schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freiheit in der Natur immer schon vorausgesetzt (die Natur bringt sie nicht hervor), und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu diesem Punkt der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, *wenn* sie ist (*daß* sie aber ist, läßt sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur (natura prior) seyn muß.

Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punkt.

Das absolut-Objektive oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Objekt. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur; das Subjektive eine ideelle, auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Akt, in welchem dieses geschieht, ist der *absolute Willensakt*.

Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Aeußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an sich Gerichtete, als absoluter Wille, d.h. als kategorischer Imperativ, zum Objektiv wird. Aber dieß ist wiederum nicht möglich ohne eine Thätigkeit, welche über beiden ist. Diese Thätigkeit ist die *Willkür*, oder die mit Bewußtseyn freie Thätigkeit.

Wenn nun aber auch diese mit Bewußtseyn freie Thätigkeit, welche im Handeln der objektiven entgegengesetzt ist, ob sie gleich mit ihr Eins werden soll, in ihrer ursprünglichen Identität mit der objektiven angeschaut

I,3,634

wird, welches durch Freiheit schlechthin unmöglich ist, so entsteht dadurch endlich die höchste Potenz der Selbstanschauung, welche, da die selbst schon über die *Bedingungen* des Bewußtseyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewußtseyn selbst ist, wo sie ist, als schlechthin zufällig erscheinen muß, welches schlechthin Zufällige in der höchsten Potenz der Selbstanschauung das ist, was durch die Idee des *Genies* bezeichnet wird.

Dieß sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet sind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organisation (durch welche die bewußtlos produktive Natur in sich selbst zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunst (durch welche die mit Bewußtseyn produktive Natur sich in sich schließt und vollendet) aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

[I,3,635]

Ueber die

Jenaische Allgemeine Literaturzeitung.

1800.

[I,3,637]

Die im ersten Heft der Zeitschrift für speculative Physik abgedruckte Recension meiner naturphilosophischen Schriften[1] war anfangs für die Allg. Lit. Zeitung bestimmt, und die Veranlassung hiezu war folgende. Nach Erscheinung der beiden Recensionen meiner *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (A.L.Z. 1799. Nr. 316. 317) übergab ich Herrn Schütz, der damals in Abwesenheit seines Collegen die Redaktion allein versah, eine dieselbe betreffende *Bitte an die Herausgeber der A.L.Z.*, welche ihn dergestalt in Verlegenheit setzte, daß er, um eine Milderung einiger Stellen darin zu erlangen, sich zu jeder Genugthuung bereitwillig zeigte, und mir antrug, den Recensenten meines *Entwurfs der Naturphilosophie* selbst zu wählen. Da ich glaubte, durch das Schlechte könnte hier einmal etwas Gutes, nämlich durch das geängstigte Gewissen abgeneigter Zeitungsredaktoren ein treffendes Urtheil ans Licht gefördert werden, so nannte ich den Dr. Steffens, von welchem ich, weil er selbst meine Vorlesungen über Naturphilosophie besucht, nicht nur eine getreue Darstellung meiner Ideen, sondern auch seinem eignen Talent nach eine vorzügliche Beurtheilung erwarten konnte, auch bat mich Herr Schütz selbst, ihn um eine Recension meiner Schriften für die L.Z. in seinem Namen zu ersuchen. In der Antwort auf meine Bitte, welche erst nach der Zurückkunft des andern Redakteurs erfolgte (Int. Bl. des vor. Jahr. Nr. 142), gaben, nachdem dieß alles vorgefallen war, die Herausgeber vor: "sie seyen bereit sich von mir einige Männer vorschlagen zu lassen, um unter

[1] Dieser Aufsatz erschien zuerst als *Anhang* zu der hier genannten Recension der ersten naturphilosophischen Schriften des Verfassers durch Steffens.

I,3,638

ihnen einen Recensenten für meine Schriften zu wählen", da doch alles schon verabredet war, also kein Vorschlag mehr von mir zu geschehen brauchte, überdieß nicht einmal eine Wahl von ihrer Seite stattgefunden hatte. Die Herausgeber, an solche Quid pro quo's gewöhnt, durch welche sie ihre compromittirte Würde vor den Augen des Publikums zuweilen retten müssen, scheinen gar nichts Arges daraus gehabt zu haben, daß eine solche Vorspiegelung gegen das Publikum, und der Versuch, mich stillschweigend zum Theilnehmer an derselben zu machen, mich indigniren und bestimmen könnte, vor dem Publikum die Sache in ihr wahres und gehöriges Licht zu setzen. Ich will nichts von der Dreistigkeit sagen, mir und der Welt als einen Beweis ihrer höchsten Unparteilichkeit anzurechnen, was der eine von ihnen aus bloßem Schrecken eingeräumt hatte. Denn wie wenig es ihnen Ernst gewesen, eine Beurtheilung einzurücken, welche dem Publikum von meinem Unternehmen wahre und richtige Begriffe beibrächte, kann ich daraus noch überzeugender darthun, daß derselbe Dr. Steffens schon geraume Zeit vorher, ohne mein Wissen, seine Bereitwilligkeit, meine andern naturphilosophischen Schriften für die A.L.Z. zu recensiren, wenn er dazu aufgefordert würde, gegen einen Freund geäußert hatte, welcher auch Herrn Hufeland auf den ausgezeichneten Beruf des ebengenannten Gelehrten zu einer solchen Arbeit aufmerksam machte. Allein da man aus mündlichen Mittheilungen abgehorcht hatte, daß Hr. Steffens für die Absichten der A.L.Z. über den Werth dessen, was ich geleistet, zu günstig denke, so geschahen ihm damals keine weiteren Vorschläge; auch versicherte mir nachher Hr. Schütz, daß sein College die ganze Sache nie gegen ihn erwähnt habe.

Ich fühle hier schon, was ich im Fortgang immer stärker und unausstehlicher fühlen muß, den beinah' unüberwindlichen Widerwillen, zu den Winkelzügen kleinlicher Menschen herabzusteigen, ich fühle, daß

ich ein ganzes Meer von Verdruß werde bekämpfen müssen, wenn ich meinen Zweck ausführen will. Aber wollte Gott, daß diejenigen, welche zu diesem Geschäft eben so oder mehr wie ich im Stande sind, früher schon den Ekel vor einer solchen Auseinandersetzung überwunden und

I,3,639

lieber auf einige Zeit sich selbst hintangesetzt hätten, so würde den Herausgebern der A.L.Z. nicht ihre den Einsichtsvollen längst bekannte Nullität und die Geringschätzung der besten Schriftsteller selbst so lange zu gut gekommen seyn, um ihr Wesen ungestört forttreiben zu können. So will ich mich denn also aufs neue mit Geduld waffnen und in meiner angefangenen Erzählung fortfahren.

Es war natürlich, daß eine solche hinterlistige Antwort, welche noch überdieß vornehm thun sollte, augenblicklich meinen ersten Entschluß veränderte, und mich bewog, meinen Freund um seine Beurtheilung als Beitrag zu meiner Zeitschrift zu bitten. Es wäre zu viel Güte gewesen, einem Institut, das seines jetzigen Schicksals, immer schlechter zu werden, vollkommen würdig ist, zu einem eindrigenden Urtheile über eine wichtige Sache zu verhelfen. Die Herausgeber mögen selbst für ein solches sorgen. Wie sie sich aus dem Handel ziehen werden, läßt sich im Allgemeinen aus dem gegenwärtigen Zustand ihrer Zeitung, dem Mangel an tüchtigen Recensenten, den beiläufig verrathenen Grundsätzen der Redaktion, noch bestimmter aber aus dem mit den beiden Recensionen meiner Ideen gemachten Anfange vorhersehen. Wenn der Mangel an Urtheilskraft bei den Redaktoren so weit geht, wie er denn wirklich so weit geht, daß sie mit jenen Recensionen etwas ausgerichtet zu haben glauben: was läßt sich ferner von ihrer Wahl erwarten, und wie sehr haben sie Ursache, sich in ihrer Unfähigkeit und Bedrängniß von den *Verfassern* Beurtheiler vorschlagen zu lassen?

Die Herausgeber haben sich, wie sie sagen (A.L.Z. 1799. Nr. 316. Anm.), *bewogen gesehen*, zwei Beurtheilungen meiner ersten naturphilosophischen Schrift aufzunehmen. Dieß bestimmen sie in der Antwort auf meine Bitte dahin: "es sey aus Achtung für mein Talent geschehen". In der That ein eigner Beweis von Achtung, der dadurch ertheilt wird, daß man zwei untergeordneten Menschen zugleich Anlaß gibt, ein über ihre Sphären hinausgehendes Unternehmen jeder auf seine Weise zu verkennen und herabzuwürdigen. Genug, sie geben es dafür, und so viele nur Einmal recensirte Schriftsteller haben sich also über ihre Nichtachtung zu beklagen. Da aus diesen Phrasen noch

I,3,640

kein vernünftiger Grund zu der doppelten Beurtheilung hervorleuchten wollte, so legte ich ihnen den einzigen unter, der sich denken läßt, indem ich sagte: "sie hätten bis zur *Antithesis* zu gehen wenigstens den guten Willen gehabt", d.h. "sie hätten die entgegengesetzten Einseitigkeiten des empirischen Physikers, der nicht Philosoph, und des speculativen Philosophen, der nicht Physiker ist, eine durch die andere wieder aufzuheben und zu verbessern wenigstens versucht, so schlecht ihnen übrigens auch diese Absicht gelungen seyn möge". Freilich wäre dieß auch bei der besten Ausführung immer nur ein dürftiger Behelf gewesen, und ich forderte daher von ihnen mit Recht die *Synthesis*, d.h. daß in demselben Geiste beide Ansichten sich durchdringen, wodurch allein ein Ganzes und eine aus Einem Stück gleichsam gegossene Beurtheilung der Möglichkeit einer Naturphilosophie und des Werths bestimmter Versuche sie zu realisiren erreicht werden könnte. So äußerst einfach diese Sätze sind, haben die Herausgeber sie dennoch nicht begriffen, und gestehen in ihrer gutmüthigen Einfalt, "sie hätten keineswegs eine *Antithesis*, vielmehr bloß eine *Prosthesis* beabsichtigt", d.h. sie stellten die beiden Recensionen ohne Sinn und Zweck nacheinander, ohne einzusehen, daß es zu weiter etwas führen könnte, als daß ich fürs erste zweimal gleich schlecht wegkäme.

Die Herausgeber nehmen am Ende ihrer Antwort an, ich sey gesonnen, mich durch eine mit Gründen belegte Antikritik mit den beiden Beurtheilern auf gleichen Fuß zu setzen; allein hätte ich dieß für nöthig erachtet, so wäre es gleich anfangs geschehen, und ich möchte wissen, wer außer den Redaktoren der L.Z. es für nöthig halten könnte. Was die von einem Kantianer herrührende betrifft, so wäre das Stärkste, was ich darüber sagen könnte, dieß: daß sogar Herr Schütz, der sich doch nie über den erlernten Buchstaben der Kantischen Philosophie zu erheben gewußt hat, ihre Schwäche einsah und mündlich gegen mich eingestand, ein Jahr früher, als sie erschienen ist. Damals wollte er sie wegen ihrer Schlechtigkeit nicht einrücken lassen, ohne Zweifel veränderte sich sein Entschluß dadurch, daß er ihr durch Hinzufügung einer zweiten, um nichts besseren, die Qualität der Gründlichkeit

I,3,641

ertheilen zu können glaubte. Daß nichts destoweniger die Herausgeber diese Recension mit einem so bedeutenden Lobspruch anpreisen, ist nur ein kleines Beispiel, wie ihre öffentlichen von ihren Privatäußerungen abweichen, und läßt ungefähr abnehmen, was man auf das Vorgeben: "der Verfasser der andern habe in den erhabensten Theilen der Mathematik Meisterwerke geliefert", zu geben hat. Den Herausgebern kann zwar in einer ihnen höchstens oberflächlich oder überall nicht bekannten Wissenschaft kein Urtheil hierüber aus eigner Einsicht zustehen, um so weniger, da es bei Schätzung der Verdienste eines Mathematikers hauptsächlich auf seine *Erfindungs*kraft und Originalität ankommt, welche bekanntlich in diesem Fache am seltensten sind. Was aber insbesondere an diesem Vorgehen zweifelhaft machen muß, ist, daß ein großer Mathematiker und Physiker bei weitem wichtigere, aus der Mathematik und Physik hergenommene Einwürfe gegen die Behauptungen jenes Werks aufgebracht hätte, als dieser Unbekannte, dessen Kritiken fast alle auf Unbestimmtheiten des Ausdrucks gehen, und der aus dieser Veranlassung den Verfasser über die bekanntesten und jedem Anfänger geläufigsten Begriffe, z.B. über die von dem Unterschied zwischen Schwere und Gewicht in die Schule nimmt. Ist es denn diesem großen Mathematiker nicht eingefallen, daß eben auch und vorzüglich an diesen Begriffen durch die dynamische Construktion der Materie manches verändert seyn könne, und ziemte es ihm nicht, eher darüber nachzudenken, als mir die gemeinsten Schulbegriffe, die seit langer Zeit ein Physiker und Mathematiker dem andern nachschreibt, und die ich doch wohl auch Zeit gehabt hätte mir zu merken und in allewege wiederum nachzuschreiben, entgegenzuhalten? Beruht nicht eben der in allen Compendien gemachte Unterschied zwischen Schwere und Gewicht auf atomistischen Vorstellungsarten von Zusammensetzung der Materie aus einer Menge außereinander befindlicher Theile, welche doch wohl gegen einen dynamischen Philosophen nicht vorausgesetzt und ohne weiteres gebraucht werden können? Lassen sich aber nicht gegen das dynamische System und die Art der mathematischen Construktion, deren es allein fähig ist, aus der Mathematik eine Menge bedeutender

I,3,642

Einwürfe herholen, welche bis jetzt wirklich noch nicht einmal zur Sprache gekommen sind? So weit reicht das Nachdenken dieses großen Mathematikers nicht. - Für den Mangel an innerem Gehalt soll nun aber die *Auktorität* schadlos halten, welche von den Redaktoren der Lit. Zeitung über ihn verbreitet wird. Was mich nicht wenig verwundert hat, ist, daß er ihnen nicht selbst zu Hilfe gekommen ist und die namenlose Celebrität in einen Namen verwandelt hat. Seine Bescheidenheit durfte hierbei nicht ins Gedränge kommen, ihr mußte es nach einem solchen Ausspruch der Redaktoren zweifelhaft seyn, ob die Nennung das Gewicht der Auktorität vermehren oder verringern würde. Ich lade ihn hiermit feierlich dazu ein, ich kann meine lebhafte Begierde nicht verhehlen, den *Verfasser* so vieler vortrefflichen

Werke und einer abgeschmackten Recension kennen zu lernen. Dieser kolossalische Mathematiker mag nur, wie der Elephant des Königs Pyrrhus, seinen Rüssel plötzlich hinter dem Vorhang der Anonymität hervor über mich ausstrecken, ohne zu erwarten, daß ich mehr als Fabricius davor erschrecken werde.

Ein Wort jedoch muß ich noch über den vermeintlichen Widerspruch sagen, auf welchem die Herausgeber zu ihrer nicht geringen Freude mich ergriffen zu haben sich einbilden. Sie führen nämlich an: "daß ein Mann, der in den erhabensten Theilen der Mathematik anerkannte Meisterwerke geliefert hat, *die ersten Begriffe der Philosophie* nicht einmal zu wissen *fähig* seyn solle, sey in sich selbst widersprechend". Ich will nicht anführen, daß der große Mann mir selbst die Veranlassung dazu gegeben, da er in seiner Recension versichert, meine ganze Einleitung sey ihm nicht deutlich geworden, und davon in seiner Bescheidenheit den Grund darin sucht, daß er wohl in den empirischen Wissenschaften zu sehr sich vertieft und dadurch den Sinn für so hohe Wahrheiten verloren habe. Aber eben diese Wahrheiten *sind* die ersten Sätze der Philosophie: er ist also nach seiner eignen Versicherung sie zu verstehen wirklich unfähig. Doch, ich will lieber den Widerspruch zugeben, wie ich es hier wohl thun kann, und nur zeigen, daß es mit dem letzteren, nämlich mit der Unfähigkeit, seine

I,3,643

Richtigkeit habe, wodurch denn aber das Erste, nämlich das Prädikat des *großen Mathematikers*, wegfallen wird. - Der Anfang der Recension lautet folgendermaßen: "Philosophie der Natur ist ein Begriff, den man auf verschiedene Art bestimmen kann. Man kann darunter eine Uebersicht des Mechanismus und der gegenseitigen Beziehungen in der Natur verstehen; aber auch eine psychologische Entwickelung deren Vorstellungen, die allen unsern Untersuchungen über die Körperwelt zum Grunde liegen, gleichsam die Beschreibung der geistigen Werkzeuge, die wir zu diesen Untersuchungen anwenden. Durch beides schließt sich die Physik an die Philosophie an". - Ich will nicht dabei verweilen, daß dieser große Mann vermeint, der Begriff einer Wissenschaft könne auf ganz verschiedene Weise, wie man es nun eben gut findet, bestimmt werden. Aber ist es denn durch alle Bemühungen der Philosophie nicht einmal so weit gebracht, daß es keines weiteren Beweises bedarf, jemand, der Philosophie für *psychologische Entwicklung von Vorstellungen* zu halten im Stande ist, sey wirklich unfähig die ersten Principien davon zu wissen? Hätte dieser Mathematiker vielleicht auch nichts dagegen, wenn ihm die Geometrie als eine psychologische Entwicklung unserer Vorstellungen vom Raum definirt würde? Hat dieser Mathematiker wirklich keinen Sinn für die unendliche Seichtigkeit solcher Vorstellungen? Kann man eine Wissenschaft, welche von jeher das Vorbild der Evidenz für alle andern gewesen ist, so mechanisch treiben, daß man ihr nicht einmal einen Begriff von Wissenschaft überhaupt verdankt, ohne eben dadurch sein gänzliches Unvermögen zur Abstraktion, d.h. zur Philosophie, zu beweisen? Womit will man es rechtfertigen, daß ein solcher Recensent die Keckheit hat, die Beurtheilung einer Schrift zu unternehmen, von der ihm ein geringes Nachdenken zeigen kann: daß, um sie zu beurtheilen, nicht nur philosophisches Talent überhaupt, sondern noch überdieß und ganz besonders Kenntniß der Stufe, auf welcher die Philosophie jetzt steht, erforderlich sey, indeß allein schon das naive Erstaunen über die bekanntesten Sätze der Transscendentalphilosophie (so ruft er z.B. nach Anführung einer Stelle, wo aus der Natur der produktiven

I,3,644

Anschauung die Construktion der Materie abgeleitet wird, aus: "Das ist ja eine *historia utriusque cosmi in nuce!* Glücklich wer so tief in sich selbst und in die Dinge hineinschauen kann!") seine völlige Ungewissenheit über alles, was seit Leibniz in der eigentlich speculativen Philosophie, d.h. im System

des Idealismus, geschehen ist, an den Tag legt.

Dieß sey genug von dem Kantianer, dem Mathematiker, und der Antwort der Redaktoren. Es würde sich für mich der Mühe nicht verlohnt haben, auch nur so viel zu sagen, wenn ich bloß meine Sache hätte führen wollen, wenn ich nicht eben diese Gelegenheit hätte benutzen wollen, einige *allgemeine Wahrheiten die A.L.Z. betreffend* vor den Augen des Publikums zu entwickeln. Es werden zwar vielleicht manche meiner Leser sich verwundern, wie ich in einer Zeitschrift, welche einem so bestimmten Gegenstand gewidmet ist, oder auch von einer so einzelnen Veranlassung aus, mich auf ein so allgemeines Geschäft, als allgemeine Wahrheiten über die allgemeine Literatur-Zeitung sind, einlassen könne; allein theils geschieht es in der gewissen Hoffnung, damit ein für allemal abzukommen, und mir und den Lesern meiner naturphilosophischen Schriften das verdrießliche Geschäft für immer zu ersparen, uns mit schlechten Recensionen aus diesem Fache einzulassen, theils aber hoffe ich auch, die Leser werden im Verlauf dieser Abhandlung immer deutlicher gewahr werden, wie genau diese allgemeinen Betrachtungen mit dem besonderen Interesse unseres Gegenstandes zusammenhangen.

Die Naturphilosophie oder speculative Physik, zu welcher ich durch die im Vorhergehenden angezeigten Schriften[1] den ersten Grund gelegt habe, hat nichts geringeres zum Zweck, als für alle fernere Naturforschung, die, wie die Erfahrung selbst jetzt schon zeigt, einmal auf dem dynamischen Wege angelangt, unaufhaltsam gegen den Mittelpunkt aller ihrer Untersuchungen vordringt, die allgemeinen Principien und die leitenden Ideen aufzustellen; es ist also eine Wissenschaft, die, sobald sie aufgestellt ist, den entschiedensten Einfluß auf das ganze große

[1] Die Schrift von der Weltseele, den ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie und die Einleitung zum Entwurf.

I,3,645

Gebiet der Naturlehre äußern und in den bisherigen Ansichten und Theorien der Natur eine allgemeine und höchst glückliche Revolution hervorbringen muß. Es ist der Zweck meiner Zeitschrift, dieß genau zu beweisen, und ich kann mich also hier mit der bloßen Versicherung, daß es so sey, begnügen; es ist mir hier auch nicht darum zu thun, meine Leser davon zu überzeugen, sondern nur zu sagen, daß ich davon überzeugt sey, und dadurch begreiflich zu machen, warum es mir nicht gleichgültig seyn kann, ob wahre oder ob falsche Ideen darüber in dem Publikum absichtlich verbreitet werden, ob Männer, die diesem Unternehmen gewachsen sind, oder ob solche, die auch nicht von weitem begreifen, was ich beabsichtige, darüber zu öffentlichen Urtheilen gelangen, warum mich also das Interesse der *Sache* auch zu dem fähig machen kann, was mir sonst und meinem subjektiven Gefühl nach im höchsten Grade widerlich ist, nämlich über die Recensenten und noch mehr über Redaktoren kritischer Blätter weitläufig zu seyn. Es ist nicht das Interesse meiner Person, welche ich über der Größe des Gegenstands völlig zu vergessen im Stande bin und wirklich vergesse, sondern es ist das des Gegenstandes selbst, was hiedurch führe, es ist zugleich das Interesse aller Wissenschaften, denn was einer gilt, gilt allen. Es wird wohl am Ende dieser Arbeiten, welche ich für die speculative Physik unternommen habe, offenbar werden, daß die durch sie in der Einen Wissenschaft der Natur bewirkte Revolution außer den unmittelbaren Früchten, die sie bringt, noch überdieß das Entscheidendste sey, was jetzt noch, nicht nur für Philosophie, sondern für das Höchste und Letzte, die Poesie, welche in der That bis jetzt ihren einzigen und absoluten Gegenstand, das schlechthin Objektive, nur in Bruchstücken dargestellt hat, vom wissenschaftlichen Gebiet aus geschehen könne.

Ich denke auch gleich anfangs nicht zu verbergen, daß Leser, welche nicht mit mir überzeugt sind, es sey die Zeit gekommen, wo alle Wissenschaften untereinander in das genaueste und engste Bündniß treten müssen, um das Höchste hervorzubringen, ja, wo selbst das Interesse der Kunst und Poesie mit dem der Wissenschaft und umgekehrt, absolut ein und dasselbe zu werden anfängt: daß also Leser, welche

I,3,646

das gemeinschaftliche Interesse der Wissenschaften, namentlich das der Philosophie und Physik, und dieser beiden mit Poesie und Kunst, zu trennen gewohnt sind - nicht unter diejenigen gehören, welche der Verfasser sich gewünscht hat und welche er fortwährend im Auge haben wird. Da überdieß keine Wissenschaft große Fortschritte in kurzer Zeit machen kann, ohne das allgemeine Interesse und die Theilnahme aller denkenden und besonders der eben aufstrebenden Köpfe auf sich zu ziehen, so halte ich es gewissermaßen für Pflicht gegen die Wissenschaft, die ich mir zur Darstellung und Bearbeitung erwählt habe, dieses Interesse für sie zu gewinnen, und der Geist dieses ganzen Zeitalters der allgemeinen Palingenesie aller Wissenschaften berechtigt mich zu der Hoffnung dieß zu können. Ueberall und in allen nothwendigen Theilen der menschlichen Bildung regt sich jetzt Ein freier selbstständiger, wiedergebärender Geist, aber überall findet er denselben Widerstand von Seiten derer, die, von eignem Geiste entblößt, für ihr gleichsam angeerbtes Wissen und Können besorgt sind, weil sie sich unfähig fühlen, das Interesse ihres dürftigen Selbst einem höheren und unendlichen unterzuordnen, das sie nicht kennen. Wo gibt es aber in Deutschland jetzt ein literarisches Institut von einigem Ansehen, wo dieser bald stillere bald lautere, bald furchtsame bald dreiste Widerstand anhaltender zu Hause wäre, als in der A.L.Z., welche in der That die Stimmführerin aller regressiven Tendenzen, das Centrum des wissenschaftlichen Obscurantismus, der Strebepfeiler des baufälligen Herkommens, die letzte Hoffnung der ersterbenden Plattheit und Unwissenschaftlichkeit, mit Recht genannt werden kann.

Manche, die sich erinnern, dann und wann etwas Gutes, ja sogar Vortreffliches in der A.L.Z. gelesen zu haben, werden dieß vielleicht übertrieben finden. Freilich ist *allgemeine Literaturzeitung* ein collektiver Name, der so heterogene Dinge unter sich faßt, daß ein allgemeiner Ausspruch darüber unmöglich auf jedes einzelne zutreffen kann. Man gewöhnt sich leicht, ein solches Institut gleichsam als eine moralische Person anzusehen; und der Respekt, den vielen eine Beurtheilung in der A.L.Z. bloß wegen der Stelle wo sie steht einflößt, beruht wohl auf der dunkeln Vorstellung, als ob selbige das gemeinschaftliche

I,3,647

Produkt der Geisteskräfte sämmtlicher Mitarbeiter, schließlich noch durch die literarische Weisheit der Redaktoren geläutert, wäre. Leider ist dem gar nicht so: die verschiedenen Theile wissen nicht das Mindeste voneinander, und das Ende dieses gemeinen Wesens vergißt häufig den Anfang. Ueberhaupt erfolgt in der A.L.Z. in Ansehung dessen, was angezeigt und was übergangen wird, der Ordnung, darin die Schriften vorgenommen werden, des Maßstabes ihrer Würdigung u.s.w. alles mit der losesten unbestimmtesten Zufälligkeit, nur da ist Zusammenhang und Consequenz wahrzunehmen, wo unstatthafte Absichten und Rücksichten der Redaktoren zum Vorschein kommen. Immer aber möchte es schwer seyn, sie bei diesem Geiste ihres Instituts (wenn man das Gewebe kleinlicher Triebfedern mit dem Namen Geist beehren will) zu fassen, existirte nicht darüber eine eigenhändig von ihnen vollzogene neuerlich erschienene Urkunde: - es sind die *Erläuterungen über A. W. Schlegels Abschied von der A.L.Z.*, in welcher sie ihre Maximen selbst auf die unbefangenste Weise so deutlich und bestimmt ausgesprochen haben, als man es nur immer wünschen kann, und vielleicht durch die geschickteste Abstraktion kaum zu erreichen im Stande gewesen wäre.

Wir werden uns aus dem Grunde hauptsächlich an diese Urkunde halten, welche uns überhaupt, wir müssen dieß noch sagen, ein ganz besonderes Schauspiel gegeben hat. Es war uns gleichsam, als ob wir einen jeden Leser derselben folgendergestalt bei sich selbst reden hörten: Was ist es doch, was diese

vornehmen und gewaltigen Herren, die ich mir bisher unter den Redaktoren der Literaturzeitung gedacht habe, gegen einen einzelnen Mann, der gegen sie offenbar nicht die geringste Schonung beweist, so kleinlaut und zagherzig machen kann? Er behauptet, "in einem bestimmten Zeitraume fast alle Recensionen von einiger Bedeutung im Fache der schönen Literatur geliefert zu haben, schäme sich aber jetzund der Nachbarschaft so vieler schlechten" - nun sicher werden sie doch darauf durch Nennung einer Anzahl bedeutender Recensionen von andern in demselben Fache aus demselben Zeitraume antworten, und ihn auffordern, die Recensionen, deren er sich zu schämen gehabt,

I,3,648

namhaft zu machen? - Nichts von alle dem. - Noch mehr, derselbe Schriftsteller, beschuldigt sie in wenigen Zeilen sehr harter Dinge, läßt mehr noch errathen, als er deutlich sagt, erklärt, "nachdem eine fortgesetzte Beobachtung aus der Nähe ihn den Geist dieses Instituts völlig kennen gelehrt habe, erlaube die rücksichtslose Offenheit seiner Handlungsweise als Schriftsteller nicht länger, Antheil daran zu nehmen" - und für dieß alles führt er noch überdieß nicht Ein Wort zum Beweise an. - Zuverläßig werden sie hierauf mit wenig Worten erwiedern: sie fordern den Verfasser bei seiner Ehre auf, sich deutlicher zu erklären und Beweise und Belege seiner Beschuldigungen anzuführen - wiederum nichts davon. Vielmehr erwiedern sie: sie wissen nicht, was er meine, und wollen diese Beschuldigungen - übersehen. Was kann der Grund davon seyn, daß sie so sehr sich fürchten, einen Schriftsteller, von dem sie wohl wissen, daß er bisher keinen Beweis schuldig geblieben, in die Nothwendigkeit zu setzen, seine Beschuldigungen zu beweisen? oder soll dieser geduldige Anstand, welcher bei *Schlegels* offenem und derbem Angriff, und bei der Achtung, die sie ihm dessen unerachtet nicht verweigern können, allem Ehrgefühl widerspricht, etwa dazu dienen, das öffentliche Mitleid auf sie zu ziehen? - Oder erkennt man nicht vielmehr in ihrem ganzen Benehmen die Bangigkeit von Leuten, welche das ganze Gebäude ihres literarischen Credits schon über ihrem Kopfe zusammenstürzen sehen, sobald nur einer mit kräftiger Hand daran rüttelt? Anstatt im Bewußtseyn einer guten Sache die Beschuldigung dreist zurückzuwerfen, machen sie, vielleicht in der dunklen Hoffnung, die Leser sollen ihnen Recht geben, nur daß sie die weitläufige Vertheidigung nicht mit anhören dürfen, eine Antwort, in welcher eher von allem andern als den gemachten Beschuldigungen die Rede ist, und in welcher sie sich begnügen - Schlegels Verdienste um die L.Z., die sie im Ganzen zwar anerkennen müssen, durch weitschweifige Ausflüchte und schlaue Insinuationen zu schmälern, welches sie aber wiederum nicht thun konnten, ohne selbst neue Blößen zu geben.

Doch wir wenden uns jetzt zu den in dieser öffentlichen Erklärung ausgesprochenen Maximen der Herausgeber selbst, und versprechen uns

I,3,649

zum voraus schon die wichtigsten und belehrendsten Aufschlüsse über ihre tiefe und nie sattsam gepriesene Weisheit und Politik, die wir bisher nur zu ahnden im Stande waren, jetzt aber in vollem Lichte erblicken werden.

Wir können diese Maximen sammt und sonders in der Einen Stelle ihrer Erläuterungen finden, welche also lautet: "die Herausgeber halten die A.L.Z. für zu gut, sie zum Werkzeug für oder gegen eine Partei gebrauchen zu lassen. Sie halten es für das Beste der Wissenschaften nicht für zuträglich, in jeden jetzt eben aufkeimenden Streit gleich anfangs die A.L.Z. mit einzumischen, oder wohl gar sie Partei nehmen zu lassen. Sie glauben im Gegentheil: je mehr Heftigkeit sich in einen Streit mische, um desto bedachtsamer müsse der Kritiker verfahren und erst spätere Zeiten abwarten, wo er einigermaßen mit

Ruhe gehört werden könne. Aus eben diesen Grundsätzen hat die A.L.Z. noch von mancher Erscheinung in der schönen Literatur geschwiegen; und eben diese Grundsätze sind es auch, warum sie noch bisher über den hitzigen Streit, der sich zwischen den Herrn Gebrüdern Schlegel und so vielen ihrer Widersacher erhoben hat, kein Wort hat laut werden lassen, sondern dieß auf spätere Zeiten erspart hat". - Wir werden späterhin sehen, wie lang diese Grundsätze besonders in Ansehung der angeführten beiden Schriftsteller vorgehalten haben; jetzt wollen wir diese Stelle, voll scheinbarer Ruhe, Mäßigung und unerschütterlicher Unparteilichkeit, Punkt für Punkt beleuchten.

"Die Herausgeber halten es für das Beste der Wissenschaften nicht zuträglich, in jeden jetzt eben aufkeimenden Streit gleich anfangs die A.L.Z einzumischen". Die lächerliche Einbildung, als ob das Beste der Wissenschaften an den Maximen der A.L.Z. hinge, wollen wir nicht weiter erörtern; sie zeigt nur, daß die Redaktoren sich gewöhnt haben, ihre Meinung von sich selbst von der blödesten Ehrerbietung der Einfältigen herzunehmen. Ueber die Unbestimmtheit ihrer Ausdrücke müssen wir uns aber gleich anfangs erklären. Ein Streit wird im bürgerlichen Leben für ein Uebel gehalten; nun ist aber hier nicht von bürgerlichen, auch offenbar nicht von persönlichen, sondern von *wissenschaftlichen*

I,3,650

Streitigkeiten der Gelehrten die Rede. Gleichwohl wird von solchen als etwas sehr Schlimmem gesprochen. - Es ist ein schlechtes Zeichen, wenn man nöthig hat, so viel möglich wissenschaftliche Streitigkeiten zu vermeiden oder zu hindern. *Jeder Streit, der im Dienste der Wahrheit geführt wird,* er sey übrigens beschaffen wie er wolle, *ist etwas Gutes und Verdienstliches und ein Glück für die Wissenschaft selbst,* dieß ist das Princip und die Ueberzeugung jedes wackern und um die Wahrheit bemühten Menschen, und dieß Princip findet seine Ausdehnung sogar auf solche Streitigkeiten, die aus Irrthum oder aus verfinsternden Absichten unternommen und geführt werden, indem sie die, welche das Bessere einsehen und behaupten, zwingen, ihre Kräfte zu sammeln, ihre Lehren schärfer zu prüfen und wo es nöthig, noch strenger zu beweisen. Ohne diese nie einschlummernden Streitigkeiten würde die gelehrte Welt bald einem stehenden Sumpf gleichen, aus welchem selbst durch Berührung des Lichts nur unreine und verdunkelnde Dünste sich entwickeln. Den ewigen Frieden in der gelehrten Welt decretiren, hieße den ewigen Stillstand beschließen, weil durch jeden Schritt in der Wissenschaft ein grenzenloses Feld zu neuen Untersuchungen, und also auch zur Entzweiung geöffnet wird, weil die Aufgaben der Wissenschaft nur durch unendliche Annäherung gelöst werden, und originelle Geister, die durch das Organ der Sprache, welche nur dadurch lebendige Kraft hat, daß sie, nach Ausbildung strebend, sich unaufhörlich umgestaltet, sich mittheilen, nie zur absoluten Uebereinstimmung und Verständigung gelangen können. Es kann also nie zu viele wissenschaftliche Streitigkeiten geben, und wenn insbesondere zu einer Zeit, wo noch eben erst der Anfang und sichere Grund zu dem Höchsten und Größten in Wissenschaft und Kunst gemacht und gelegt ist, alle Streitigkeiten einschließen, so wäre dieß nur Symptom des allgemeinen Rückgangs und einer plötzlich eintretenden Erschlaffung und Erstorbenheit. - Soll aber etwa der Ausdruck: *jeder eben aufkeimende Streit* das Zufällige und Willkürliche derselben andeuten, so frage ich, ob bei dieser scharfen und abgeschnittenen Entgegensetzung der Grundsätze, welche jetzt zum größten Glück der guten Sache allgemein geworden ist,

I,3,651

ein *zufälliger* Streit möglich ist, ja ob nicht eben das Vortrefflichste und Beste, was in der Wissenschaft oder Kunst entsteht, durch sein bloßes Daseyn, und ohne daß es vorerst etwas anders thut, als daß es

vieles, was bisher vorhanden und vielleicht in einem geträumten goldnen Zeitalter der Literatur hochgeschätzt war, durch die Vergleichung herabsetzt oder als entbehrlich der gänzlichen Vergessenheit überliefert, augenblickliche Opposition, und dadurch augenblicklichen Streit hervorbringen muß. Sind nun derer, die das Wahre erkennen, anfangs nur wenige, wie zu vermuthen ist, so nennt sie der große Haufe eine Partei, und wenn sie noch überdieß sich tapfer halten, und keine Schonung selbst gegen berühmte Namen zum Nachtheil der Wahrheit kennen, so weiß der große Haufen, der immer nur sich sicher glaubt, wo zehn gegen Einen sind, dieß abermals nicht anders zu begreifen, als durch eine im Hinterhalte liegende Faktion, durch welche jenen der Rücken gedeckt seyn soll. Diese pöbelhafte Ansicht machen die Herausgeber zu der ihrigen. Sie wissen also gar nicht und ahnden nicht, in welcher Epoche wir jetzt stehen, und daß alle partialen wissenschaftlichen Streitigkeiten nur Theile und einzelne Scenen sind von dem großen universellen Krieg zwischen dem untergehenden und dem beginnenden Zeitalter, der für die freie und selbsthätige Bewegung der Geister auf der einen und das leidige Umhertreiben in der Mühle des Herkommens und der Auktorität auf der andern Seite, für ächte Wissenschaft und Poesie und Eröffnung zahlloser Bahnen für eine unendliche Progression von diesem, und für Befestigung des ewigen Stillstandes, oder, was einerlei damit ist, Rückganges, und für die unglaubliche Unwissenschaftlichkeit, Formlosigkeit und Plattheit, aus welcher unsere Literatur nur eben sich herauszuarbeiten anfängt, von jenem geführt wird. Sie sollten den Himmel anflehn, sie möchten fähig seyn, auf eine bedeutende Art an diesem Streite Theil zu nehmen, anstatt daß sie offenbares Unvermögen mit einer angemaßten Würde und vermeinten Vornehmigkeit zu bekleiden suchen müssen.

Merkwürdig ist, wie diese eingebildete Vornehmigkeit sie bis zu der Aeußerung führt: "es wäre für das Beste der Wissenschaften nicht gut,

I,3,652

die A.L.Z. - einzumischen, ***oder wohl gar*** *sie Partei nehmen zu lassen".* Gibt es denn in einer wissenschaftlichen Streitigkeit noch ein Mittleres zwischen Ja und Nein, zwischen Wahr und Unwahr? Gibt es noch eine andere Art sich darein zu mischen, als daß man von zwei streitigen Behauptungen die eine zu widerlegen sucht, die andere mit Gründen unterstützt, und kann man dieß thun, ohne eben dadurch Partei zu nehmen? - Oder ist etwa folgendes das Rechte, und dieß der eigentliche Sinn ihrer Worte? - Sind es die juristischen Begriffe des einen Redakteurs, die hier durchschimmern? Es wäre gar zu schön, wenn man die literarische Verfassung nur gleich auch mit darunter subsumiren könnte, wenn es auch in Sachen des Geistes Tribunale mit rechtlichen Befugnissen gäbe, und - ohne Zweifel hält man sich überzeugt, in der Lit. Z. ein solches errichtet zu haben.

Wir also, liebe*[r]* Leser, die wir neue Wahrheiten mit Anstrengung ans Licht bringen, Systeme bilden, oder Einwürfe dagegen vortragen, und ihr, die ihr Kunstwerke aufstellt, und endlich das Publikum, das diese Bemühungen so oder so aufnimmt - wir alle sind bloße Advokaten, die vor jenen ihren Proceß zu führen haben, *sie* sind die Richter. - Wie würden denn nun aber, wenn sie durchaus weder für noch wider entscheiden wollen, die Richtersprüche dieses geistigen Schöppenstuhls lauten müssen? Entweder so: "du Cajus hast vollkommen Recht, du Sempronius, der du das Gegentheil behauptest, hast auch vollkommen Recht, übrigens seyd ihr vortreffliche Leute, und müßt euch zusammen vertragen". Oder: "du Cajus hast Unrecht, du Sempronius, obgleich du das gerade Gegentheil behauptest, gleichfalls, und laßt euch dergleichen nicht wieder verlauten, wenn es euch nicht schlimm ergehen soll". - Es ist zwar gewiß, daß der wahre Gehalt mancher Beurtheilungen, die für Richtersprüche in letzter Instanz gelten sollen, eben dieser ist. - Doch ist dieß nicht wirklich die Meinung der Redaktoren, so ähnlich sie ihnen auch in anderer Rücksicht sehen mag. - Wenn sie weder für noch wider *Partei* nehmen wollen, so fällt der Accent auf dieses Wort, und es muß hier im strengen bürgerlichen Sinn genommen werden.

Sobald nämlich jene hohen Richter mit *Gründen*, welches die

I,3,653

einzigen Waffen sind, die man in einem wissenschaftlichen Streit rechtlicher Weise führen kann, entschieden, so würden sie uns andern sich gleichstellen und zu bloßen Sachwaltern werden, denn Gründen kann man Gründe entgegensetzen; sie würden sich unter die Streitenden mischen müssen, was sie doch entschlossen sind nicht zu thun. Sie wissen folglich noch etwas Höheres als Gründe, und dieß ist die *Auktorität*, und zwar die höchste, ihre eigne. Denker, Künstler, Gelehrte, Männer von Geist und Genie sind gut genug, sich mit thörichtem Eifer für alles Gute, Große, Wahre und Schöne in einem wissenschaftlichen Streit gleich anfangs zu regen und zu bewegen; sie aber, die Herausgeber der A.L.Z., müssen ihren Ausspruch zurückhalten, denn sie sind das hohe Tribunal, von welchem nachher weiter keine Appellation stattfindet. - Man höre nun weiter. "Sie glauben im Gegentheil: je mehr Heftigkeit sich in einen Streit mische, um desto bedachtsamer müsse der Kritiker verfahren, und erst spätere Zeiten abwarten, wo er einigermaßen mit Ruhe gehört werden könne". - Wer ist denn jener Kritiker, der Kritiker êáôE åîï÷Þí, der so bedachtsam verfahren soll? Ist es der alte Popanz, womit die Dummheit geschreckt wird, und der nun aus Dummheit selbst anfängt, sich dafür zu halten, wofür jene ihn hält? Oder ist es der reelle Kritiker, der, wenn er überhaupt existirt, nur unter den Streitenden selbst gesucht werden kann? - Der Kritiker soll *spätere Zeiten* abwarten. Wenn ich doch nur in einer wissenschaftlichen Sache jenes träge Wort nicht mehr hören sollte: die Zeit wird dieß thun, die Zeit wird darüber entscheiden. Was ist denn die Zeit ohne uns und euch, die wir uns in ihr bewegen? Freilich wird es die Zeit thun, aber nicht die Zeit selbst, sondern Menschen in ihr, die nicht denken oder denken werden, wie ihr denkt. - Aber jeder Streit ist im Anfange am leidenschaftlichsten. - Gerade deßwegen ist es nothwendig, daß augenblicklich das Gegenmittel einer ernsthaften und eindringenden Kritik angewendet werde. Denn Leidenschaftlichkeit ist jedem um Wissenschaft und Grundsätze geführten Streit fremd. Was ist es denn also, warum der Kritiker spätere Zeiten abwarten soll? *Das* ist es, und dieß ist der wahre Punkt, auf den wir nach vielen Versuchen ihn zu finden

I,3,654

endlich kommen : "Jetzt noch ist die Sache im Streit; wohin sich die öffentliche Meinung wenden, und für wen sie sich entscheiden werde, ist ungewiß. Auf den Gehalt, auf die innere Vortrefflichkeit der Sache, auch wenn man sie einsähe, kann man sich nicht verlassen, nur wenn der *Erfolg* entschieden hat, ist es Zeit, sicher und leicht mit dem übrigen Troß dem Wagen zu folgen". - Ich denke vielmehr, daß seine Räder früher noch über eure Köpfe gehen, und euch in den Staub niederdrücken sollen, welcher allein würdig ist, euch aufzunehmen. -

Ich hatte beschlossen, diese Maximen noch weiter auseinanderzusetzen, aber ich fange an zu fühlen, daß es ein widerliches Geschäft ist, Dinge zu beleuchten, die von selbst genug ins Auge springen, ich werde mich daher zu einer zweiten Erörterung wenden.

Es muß für uns, nachdem wir die Grundsätze der A.L.Z. und die hohe Politik ihrer Herausgeber hinlänglich bewundert haben, ein sehr interessantes historisches Problem seyn: ob es für sie möglich gewesen ist, bis zu einem solchen Gipfel von Weisheit plötzlich und gleichsam mit Einem Schritt zu gelangen, oder ob sie allmählich dahin gelangt, ferner ob diese Grundsätze denn nun wirklich eine unverbrüchliche Norm ihres Verfahrens gewesen sind und noch sind, oder ob es Fälle gibt, wo Abweichungen davon stattfinden, und welches diese Fälle sind. -

Man kann nämlich, wenn man einmal ein Menschenwerk zum Objekt der Beurtheilung macht, erstens die Grundsätze, die ihm zum Grunde liegen, prüfen, und dann zusehen, ob es nun auch diesen Grundsätzen selbst treu bleibt und sie genau befolgt. - Die Leser sehen, daß die letzte Frage dem

Gegenstand noch näher zu Leibe rückt als die erste, wir wagen es also, sie aufs neue, und zwar zur Untersuchung dieser zweiten Frage in Bezug auf das von uns gewählte Objekt, einzuladen.

Wir werden, um dieser Untersuchung Genüge zu thun, etwas weiter zurückgehen müssen. Es können hier hauptsächlich nur Beispiele sprechen, welche wir mit Absicht aus ganz verschiedenen Fächern wählen.

Es wird den meisten Lesern dieser Abhandlung noch erinnerlich seyn, daß die A.L.Z. den größten Theil ihres gleich anfangs erlangten Rufs und Einflusses der *Kantischen Philosophie* zu verdanken hat,

I,3,655

zu deren Grundsätzen - aus welchen Gründen, gehört nicht hieher - sie gleich anfangs unbedingt sich bekannte. - Wenn man es mit dem doch noch in mancher Rücksicht edlen Wort: Partei, nicht genau nehmen will, so wird ohne Zweifel niemand anstehen, eine Gesellschaft von Menschen, die sich als lebende Gypsabdrücke an einen großen Mann, der sich dieß selbst mit diesen Worten prognosticirt zu haben scheint, anhängen, und nicht nur seine Lehre, sondern seinen rohen, unter ihren Händen völlig geistlos gewordenen Buchstaben als einzig mögliche Wahrheit aufs eifrigste verbreiten, ja sogar als Symbol aufzudringen bemüht sind, eine Partei zu nennen. Dieß eingeräumt, so hat die A.L.Z. dieser Partei kräftig unter die Arme gegriffen, ja der größte Theil ihrer Mitarbeiter und die beiden Redaktoren haben selbst mit zu dieser Partei gehört. Die Leser werden mich nicht so verstehen, als ob ich die Vertheidigung der neuen Philosophie an sich ihr zum Vorwurf machte; denn erstens argumentire ich hier immer nicht aus meinen Grundsätzen, sondern aus denen der Redaktoren, und zweitens trifft mein Vorwurf nur den *Geist,* mit welchen jene Vertheidigung geführt wurde. Hätten sie doch immer Partei genommen, hätten sie es nur auf die rechte Weise gethan, wären sie nicht Ursache geworden, daß bald statt wahrer Philosophie sich ein nachbetender Schulgeist und mit ihm eine allgemeine philosophische Lethargie verbreitete, und der Urheber einer großen philosophischen Revolution, welche nicht stillstehen sollte, in einen dogmatischen Schulgötzen verwandelt wurde. - Woher ist denn ihnen nun besonders in Ansehung der Philosophie diese plötzliche Weisheit und diese Zurückhaltung gekommen? Es ist nichts als ein kleiner Aerger und zum Theil ein kleiner persönlicher Verdruß. Warum mußten auch Männer auftreten, die weiter gingen, die mit dem transscendentalen Idealismus auf eine so ganz unerwartete Weise Ernst machten? - Gegen *Fichte* führen sie einmal sehr naiv an, sie hätten es nicht um ihn *verdient,* so hart angelassen zu werden. Die Armen! Es ist wahr, sie haben eine Schrift von ihm sehr gepriesen, als sie in dem Wahne standen, daß sie eine Arbeit Kants sey, nachher aber ist ihnen nie eingefallen zu fragen, was denn doch wohl ein Mann, dessen erste Schritte sie als

I,3,656

eines der größten Meisterwerke zum Himmel erhoben hatten, nach mehreren Jahren steten Nachdenkens und mit diesem anerkannten Genie hervorbringen mußte; und - ihm verargen sie die gute Laune über die Kantianer, welche die Schrift, die er, wie er selbst sagt, schon längst verworfen, noch jetzt gläubig anbeten. - Nachher war über Fichtes System ein langes Stillschweigen ungeachtet der doppelten dringenden Aufforderung seines sich schnell verbreitenden Ruhms und der vielen Anfechtungen, die er zu überwinden hatte. Das erste starke und treffende Wort über die *Wissenschaftslehre* wurde in der Recension des *philosophischen Journals von Niethammer* durch *Fr. Schlegel* gesagt, denn sie, als er ihnen zum Beurtheiler vorgeschlagen war, auszuschlagen ohne Zweifel sich nicht getrauten; in welcher leidigen Nothwendigkeit sie sich öfters gesehen haben, und dadurch ohne ihr Verdienst, ja selbst mit Widerstreben, manches Vortreffliche ans Licht fördern mußten, was ihnen bei dem Publikum nun zu Gute

kommt und sie sich selbst zum Verdienst anrechnen. Späterhin war es eine fatale Begebenheit, daß derselbe *Reinhold*, von welchem man nach einer Denkungsart, die ihnen natürlich ist, am ehesten hätte erwarten können, daß er gegen die neue Philosophie seyn würde, sich ohne Rücksicht selbst zu ihr bekannte, und daß man ihn doch aus dem Grunde einer zu erwartenden Parteilichkeit als Beurtheiler der Hauptschriften von Fichte nicht zurückweisen konnte. Kaum aber glaubten sie, durch äußere Veränderungen gegen Fichte in Vortheil gesetzt zu seyn, als sie nicht in eignen Recensionen ihn angegriffen - dazu gehörte etwas mehr als ihnen möglich war -, sondern einem ihrer schülerhaftesten Recensenten erlaubten, in Beurtheilung anderer philosophischen Schriften Seitenblicke auf Schriften von Fichte, und namentlich auf sein *Naturrecht* zu werfen, was sogar gegen die Gesetze ihres Instituts ist. Doch, wer kann sich darüber verwundern, da Herr *Schütz* selbst in seinen Vorlesungen, wie hier allgemein bekannt ist, nicht nur durch Ausfälle gegen die neueste Philosophie, sondern durch persönliche Spöttereien über Fichte sich für das drückende Gefühl zu erholen gesucht hat, das ihm die Nähe eines so überlegenen Geistes oft verursacht haben mochte. - Ich

I,3,657

überwinde mich dieß niederzuschreiben. Es ist ein Unglück vieler Universitäten, daß durch das literarische Invalidwerden sonst wohlangesehener Lehrer zu jeder Zeit sich eine Grundsuppe von Gemeinheit sammelt, welche anzurühren ein unangenehmes Geschäft ist. Jedoch, da ich einmal den Widerwillen, den mir diese ganze Arbeit einflößt, so weit überwunden habe, so will ich auch, daß kein Zug zu diesem Gemälde von Plattheit fehle.

Nicht viel später, als das Kantische System anfing in Deutschland allgemeines Aufsehen zu erregen, erhob sich ein anderes in seiner Art nicht minder großes und bedeutendes System aus seiner unverdienten Dunkelheit, ich meine das *Brownische System der Heilkunde*, welches unter denen, die sich dafür und dawider interessirten, nicht geringen Zwiespalt und wo möglich heftigere Parteikämpfe erweckte als das erstere. - Und welche Grundsätze hat die A.L.Z. in Ansehung dieses Systems befolgt? Kaum traut man seinen Augen, wenn man in den oft angeführten Erläuterungen gegen *Schlegel* sieht, wie die Redaktoren zum Beweis, was das Publikum durch den *Aufschub* ihres Urtheils über neue wichtige Ereignisse gewinne, sich auf ihr Verfahren in Ansehung des Brownischen Systems berufen. Es ist merkwürdig genug, daß sie gerade bei dieser Gelegenheit in ihrer Angst und Schnelligkeit keine andre Recension als Beleg zu nennen wissen, als die über die Brownischen Schriften kurz zuvor erschienene. Doch dieß mag hingehen; aber ist es nicht grenzenlose Frechheit, hier gerade diesen Gegenstand zu berühren, oder nehmen sie ihre Leser wirklich für so schwachsinnig an, daß sie vergessen haben sollten, *welche* Recensionen über das Brownische System seit 1795 und vielleicht früher bis kurz vor der Erscheinung der jüngsten von Herrn *Stieglitz* in ihrer Zeitung erschienen sind, und wie sie gerade in Ansehung dieses Systems dem schnödesten Parteigeist nicht nur Thür und Thor geöffnet, sondern selbst ihr Blatt zum Werkzeug desselben gemacht haben? - Man weiß, daß gelehrte Aerzte, die gegen dieses System pro aris et focis zu streiten hatten, in der L.Z. über dasselbe bis zu der letzten Zeit das Wort führten. Hat etwa der Recensent der Brownischen Schriften in No. 274,

I,3,658

275 v. J. 1795 nicht in diesem Jahr schon über das Brownische System das Endurtheil in der A.L.Z. gefällt? Und nun im J. 99 wagen sie es, die Leser glauben zu machen, als wären diese Schriften jetzt zuerst zur Sprache gekommen! - Wie nennt man ein solches Verfahren im gemeinen und bürgerlichen Leben? - Von welcher Art jenes Endurtheil gewesen sey, braucht nicht gesagt zu werden. Nach

demselben ist Brown der unwissendste und unverschämteste Systemmacher; man vergleiche nun damit das zweite Endurtheil im J. 99. - Es liegt aber in jener Ausführung der Recension Brownischer Schriften noch etwas anderes verborgen, nämlich die Meinung, als ob nun jene im J. 1799 in der A.L.Z. erschienene Recension das wirkliche Definitivurtheil über diese Sache wäre, von welchem weiter keine Appellation stattfände. Daß aber jener Recension dazu sehr viel, nämlich die Hauptsache, fehlt, *Principien*, aus welchen sie allein entschieden werden kann, hat schon Hr. *Röschlaub* in seiner Erklärung mit Recht bemerkt. Was man zum Lobe jener Recension sagen kann, hat eine lediglich relative Bedeutung in Bezug auf die vielen vorhergegangenen Recensionen und Beurtheilungen in der L.Z. nicht nur, sondern auch in andern Zeitschriften und Werken, welche von dem Geist und der hohen, großen Paradoxie des Brownischen Systems größtentheils auch nicht eine ferne Ahnung gehabt haben. Daraus aber, daß der Verfasser jener Recension in den Geist des Systems eine tiefern Blick gethan hat als die meisten seiner Vorgänger und als manche Vertheidiger dieser Lehre selbst, folgt noch nicht, daß seine Recension die eindringendste und kräftigste sey, welche nicht nur überhaupt, dieß versteht sich von selbst, sondern welche auch schon jetzt, nach diesen vorhergegangenen Untersuchungen und Entdeckungen, möglich ist, und zuverlässig wird der Verfasser selbst dieß am wenigsten glauben. Hr. *Stieglitz* beruft sich in der Antwort auf die angeführte Erklärung *Röschlaubs*, worin nämlich gesagt wird, daß alles Urtheil über ein System der Heilkunde auf *allgemeine* Principien der Naturwissenschaft zurückkommen müsse, welche der Recension offenbar nicht zu Grunde liegen, auf mein Urtheil von seiner ersten Recension. Allein es kam hier meines Erachtens nicht auf die allgemeinen Aeußerungen

I,3,659

über das Geistreiche der Recension, welche nur subjektiv und ein ganz natürlicher Erfolg des angenehmen Eindrucks waren, den die Recension durch die Belehrung und die Anregung mancher meiner Ideen, die ich ihr verdankte, gerade auf mich gemacht hatte, sondern auf das *Objektive* in meinem Urtheil an. Dieß ist nun aber nichts anderes als die von ihm richtig angegebene und bestimmte Frage, auf welche es zwischen Brown und seinen Gegnern hauptsächlich ankommt, nämlich die, ob die Erregbarkeit durch direkte Einwirkung, oder aber nur indirekt veränderlich sey, und in Ansehung dieser Frage gerade wird in der von Herrn Stieglitz angeführten Abhandlung behauptet, müsse nach Principien der Naturphilosophie *für* Brown entschieden werden. Was die Recension der Röschlaubschen Schriften von demselben Verfasser betrifft, so scheint es, daß er in der ersten wirklich faßt alles Interessante, was er wußte, gesagt hatte, und es ist daher nicht zu verwundern, daß sie hinter der ersten um vieles zurücksteht. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß die Einwürfe darin auf eine Art vorgebracht werden, welche glauben machen könnte, sie wären unwiderleglich, ich denke aber zeigen zu können, daß sie gerade so, wie sie von dem *Verfasser* vorgetragen sind, sehr leicht widerlegt werden können. - Dem möchte nun aber seyn wie ihm wollte, und angenommen selbst, daß die beiden Recensionen die möglichst vortrefflichsten sind, so frage ich, um jetzt zu meinem eigentlichen Gegenstand zurückzukehren, ob dadurch so viele der Tendenz sowohl als dem Inhalt nach höchst schlechte, welche in demselben Blatt über denselben Gegenstand erschienen sind, gut gemacht werden können?

Das neueste Beispiel, wie die Redaktoren der L.Z. ihre eignen Maximen beobachten, bei welchem ich hauptsächlich darum länger verweilen werde, weil man aus demselben am auffallendsten wahrnehmen kann, bis zu welchem Grad von Niedrigkeit ein sonst löbliches Institut durch Schuld seiner Vorsteher sinken könne, ist das Betragen, welches die L.Z. gegen die Herren *Schlegel* beobachtet hat, die beide und wovon der eine eine Zeit lang an ihrem Blatt auf eine Art und mit einem Aufwand von Talent und Kraft gearbeitet hat, welchen sie wohl

I,3,660

von wenigen oder, richtiger zu reden, keinem ihrer Mitarbeiter rühmen können. Es würde hier nicht der Ort seyn, der wissenschaftlichen und kritischen Laufbahn dieser Schriftsteller zu folgen. Man wird es über kurz oder lang gestehen *müssen*, daß namentlich das *Athenäum* kräftiger, als es irgendwo sonst geschehen ist, den großen Wendepunkt der Kunst und der Wissenschaft bezeichnet hat, an welchem das Zeitalter jetzt steht. Und wenn diese Zeitschrift kein Verdienst hätte, als das, in einem Augenblick, wo eine Menge Auktoritäten, welche aufhören Auktoritäten zu seyn, die letzten Kräfte anwenden, um den Gang des Zeitalters, der seine paralysirende Wirkung auf sie schon geäußert hat, wo möglich noch zu retardiren - (von dem in Aufruhr gekommenen Pöbel nichts zu sagen) - in einem solchen Augenblick, sage ich, den Geist der unendlichen Progressivität auf alle Weise und hauptsächlich dadurch geweckt und erhalten zu haben, daß es keinen Namen als ein vor der Prüfung schützendes Privilegium anzusehen, vor keiner Paradoxie zu erschrecken, sich zum Princip gemacht, und einen wahrhaft kritischen Geist fast über alle Gebiete der Wissenschaft sowie über das der Kunst ausgedehnt hat, so würde dieß genug seyn, um ihm die Achtung aller denkenden Köpfe jetzt und für die Zukunft zu erwerben; und ich sage dieß insbesondere hier, weil zu erwarten steht, daß auch die Physik durch diese Zeitschrift mit Ideen werde bereichert werden, die, wenn Witz und Paradoxie zu allen Dingen gut sind, für diese Wissenschaft ebenso interessant seyn werden, als ihr manche Ideen eines *Baaders* u.a. gewesen sind.

Gegen das herzhafte und rücksichtslose Betragen eines Journals, das noch keine so große Präsumtion für sich haben konnte, als ein Blatt, das, wie die L.Z., wenn nicht durch seinen Gehalt, doch durch das Recht der Verjährung, gedeckt ist, ist freilich das feige Benehmen dieses Blatts im höchsten Grade abstechend. Wie weit diese Feigheit bei der L.Z. gehe, könnte man, wenn man nicht ihre eignen Geständnisse darüber hätte, allein schon aus der Furcht ermessen, welche selbst die verächtlichsten Scribenten ihr einzuflößen im Stande sind. Es ist, um nur Ein Beispiel anzuführen, bekannt, daß der Buchhändler Nicolai seit

I,3,661

Jahr und Tag - nicht nur gegen Goethe, Kant, Schiller, Fichte u.a. lästert, sondern, was noch mehr ist - gegen die Kantianer schreit, welche gewissermaßen zu der Sippschaft und Brüderschaft der L.Z. gehören. Herr *Schütz* hat alles, was von andern Seiten her seit mehreren Jahren über diese Menschenklasse ergangen ist, treulich mit auf sich bezogen, und sich für Ausfälle auf sie überhaupt mehrmals reizbar gezeigt. Was thut nun die A.L.Z. - Sie schweigt. - Warum? Aus Verachtung? Dieß kann nicht der Fall seyn, da die Redaktoren im Innersten doch wohl so schlecht von ihm nicht denken, daß sie ihn nicht noch immer einer Recension werth hielten. Warum also? - Aus keinem andern Grunde, als weil sie selbst vor dem Abschaum der Literatur Furcht haben, wenn er nur sich bewegt. - Einen Anfang jedoch hat die L.Z. mit Nicolai gemacht. Eine Schrift, worin der alte Geck sich noch geplagt hat, den Briefton einer jungen Frau nachzuahmen, und welche faßt ausschließlich gegen das Athenäum gerichtet ist, hat man vielleicht eben deßwegen noch am ehesten gewagt zu recensiren, und zwar als eine geistreiche Dichtung, obgleich unter wohlüberlegter Verschweigung der Namen sowohl des unverkennbaren Herrn Verfassers, als auch der beiden Schriftsteller, gegen welche sie geschrieben ist, auf folgende Art angepriesen: "Wer die Alleinweisheit mancher jungen Philosophen, den gelehrten Egoismus, das stolze Hinwegsetzen über bürgerliche Verhältnisse und Convenienz, kurz wer die Zeichen der Zeit zu sehen und sich darüber zu ärgern Gelegenheit gehabt hat, der wird bei der Lektüre dieses Romans den Satyr preisen, der sie scharf ins Auge faßt und mit Witz und Laune solche Thorheiten züchtigt". Man beliebe sich diese vortreffliche Manier zu merken, Schriftsteller zu verdammen, ohne daß man sie erwähnt, denn vom Athenäum war bis dahin keine Sylbe in der A.L.Z. vorgekommen. Wer die Anekdotenjagd und die Klätscherei, welche in den literarischen Zeitungsbuden zu Hause ist, kennt, wird auch ohne die anderweitigen Proben von der

Glaubwürdigkeit der Redaktoren, sobald es ihre Vertheidigung betrifft (s. oben), das Vorgehen des ältern Redakteurs, als hätte er die Tendenz des Buchs ganz nicht gewußt, auf besondere Art glaublich finden müssen. Gesetzt aber, man

I,3,662

lasse dieß dahingestellt seyn, womit wollen die Herausgeber es entschuldigen, daß ein so abgeschmackter Mensch, der im Stande ist ein Buch von Nicolai als eine dichterische Composition zu betrachten, überhaupt an der A.L.Z. mitarbeitet?

Wenige Tage, nachdem die L.Z. sich zu gut gefunden hatte, um in jeden eben aufkeimenden Streit sich zu mischen, nachdem sie es für das Beste der Wissenschaften zuträglich gehalten hatte, namentlich in dem Streit zwischen (?) den Herrn Gebrüdern Schlegel und ihren vielen Widersachern ihre Stimme auf spätere Zeiten aufzusparen, wurde denn doch ein Wort gegen das bisher, wie alle übrigen Schlegelschen Schriften (Eine ausgenommen), völlig ignorirte Athenäum laut, und zwar ein solches, was in den hitzigen Streit so vieler Widersacher gegen dasselbe gar sehr einstimmt. So fein wissen die Redaktoren ihre Maximen zu beobachten, sobald ein persönliches Interesse ins Spiel kommt. - Möchten sie aber doch immerhin, wäre nur nicht diese Recension ein neuer und noch weit mehr auffallender Beweis ihrer völligen Untauglichkeit zur Redaktion (welche doch wohl mit der Unfähigkeit Recensenten zu wählen Eins ist), als die beiden oben vorgekommenen Recensionen meiner naturphilosophischen Schrift. Wenn ich für diese Schrift einen Recensenten gefordert habe, der Physiker und speculativer Philosoph in gleicher Energie sey, so mußte für das Athenäum ein Recensent gefordert werden, der über Philosophie und Poesie, über Kunst und klassisches Alterthum, besonders aber über den unbedingten Werth des Witzes und einer scharfen Kritik gleich richtig und eindringend zu urtheilen fähig wäre. Statt dessen wird es einem Beurtheiler übertragen, welcher eine gründliche Kenntniß aller jener Gegenstände durch nichts bewiesen, und welchem es für Beurtheilung der letzteren an jedem andern als dem gemeinsten moralischen - was sage ich moralischen? vielmehr bürgerlichen - Standpunkt fehlte, von dem man noch überdieß wissen konnte, daß ihm weder das tägliche Zeitungsschreiben Zeit gelassen sich auf der Höhe des Zeitalters zu erhalten, noch das Studium französischer Memoiren Gelegenheit gegeben, den Sinn für Kunst, Speculation und Witz zu üben. - Derselbe Recensent ist es, von welchem die Leser der

I,3,663

A.L.Z. künftig ohne Zweifel die meisten Beurtheilungen im Fache der schönen Literatur, namentlich die von *Wilhelm Meister*, zu erwarten haben!

Ich bin müde diese Erörterung fortzusetzen, doch ist noch das Letzte zurück. - Die L.Z. ist zu gut, für oder wider eine Partei als Werkzeug gebraucht zu werden - nicht aber um das Produkt eines vor mehreren Jahren schon wegen eines bei weitem weniger unwitzigen Pasquills vor dem Publikum gebrandmarkten Menschen - ein Produkt, das in jeder Rücksicht so beschaffen ist, daß die Redaktoren selbst sogar (was viel sagen heißt) in jeder andern Lage es unter der Würde einer gelehrten Zeitung geachtet hätten davon Notiz zu nehmen, jetzt, da es darauf ankam, auch die unterste Klasse gegen zwei Schriftsteller, deren einer ihnen vor kurzem auf eine ihnen freilich bisher ungewohnte Art die Wahrheit gesagt hatte, in Bewegung zu bringen - ein solches Produkt, sage ich, in einer solchen Zeit zum Objekt einer gründlichen, ihren Gegenstand mit weitläufiger Gelehrsamkeit behandelnden Kritik durch denselben Recensenten machen zu lassen, der kurz zuvor das Athenäum beurtheilt hatte, und - so endlich bis zur Allianz mit den verächtlichsten Wesen der Schriftstellerwelt herabzusinken.

Sicherlich kann ich hier aufhören und brauche nichts hinzuzufügen, den Unwillen über diesen

Mißbrauch, den ein paar Menschen von ihrem allmählich erlangten Einfluß und der geliehenen Auktorität machen, weiter zu erregen. Lieber will ich die lächerliche Seite der Sache herauskehren. Es ist die Einbildung, welche hauptsächlich durch das so eben entwickelte Betragen recht offenbar wird, als ob *sie* fähig wären, dem Fortgang der Zeit oder dem Wirkungsvermögen einzelner ausgezeichneter Köpfe sich entgegengesetzen oder Abbruch thun zu können. Denn daß beide durch innere Energie gegen alle Entgegensetzung am Ende doch siegreich bleiben, sollen sie nach so vielen hierüber gemachten Erfahrungen immer noch lernen.

Vielleicht berufen sich die Herausgeber der L.Z., nachdem ihnen alles andere genommen ist, zuletzt noch darauf, daß doch auch in ihrem Blatt das noch nicht anerkannte Verdienst geltend gemacht, der usurpirte

I,3,664

Ruhm bestritten worden sey, daß sie doch auch manche kühne Wahrheit zuerst ans Licht gebracht. Ich bin nicht gesonnen, diese Thatsache zu leugnen, noch will ich sie durch Vergleichung der wenigen Fälle, wo es geschah, mit den unzähligen, wo es unterblieb, oder durch Anführung entgegengesetzter Fälle, wo durch ihr parteiliches Lob anerkannt ungeschickte und talentlose Menschen zu einem augenblicklichen Ruf gelangten, auf ihren wahren Belang zurückführen. Aber es dünkt mir sehr leicht zu erklären, wie es ohne alles Verdienst der Herausgeber damit ungefähr zugegangen. Die A.L.Z. ist ein einmal eingerichteter Weg, etwas mit Sicherheit in die Hände einer großen Anzahl von Lesern zu bringen. Diesen Vorzug haben vortreffliche Männer manchmal zu guten Absichten benutzt. Die Redakteure selbst sahen wohl ein, daß sie solche lichte Punkte in ihrem Journal bedürften, um die den größeren Raum anfüllende Mittelmäßigkeit und Alltäglichkeit zu heben. Kritische Meisterwerke waren freilich nicht zurückzuweisen, wenn sie auch ihren damaligen Ueberzeugungen, Wünschen und Absichten widersprachen. Gewohnt, sich am Ende doch immer dem Erfolg zu bequemen, den sie, wenn so gewichtige Stimmen sich erklärten, mit Wahrscheinlichkeit vorhersehen konnten, wollten sie lieber das Ansehen genießen, ihn selbst mit herbeigeführt, als ihn von auswärts erwartet zu haben. - Jedoch ich spreche hier immer noch von vorigen Zeiten, da ich doch von der jetzigen sprechen sollte. Wie würde das langmüthige und leichtgläubige Publikum erstaunen, wenn es einmal die Namen der meisten Menschen erfahren sollte, deren Arbeiten zu lesen es noch immer auf die gutmüthigste Weise sich gefallen läßt. - Setzen wir den Fall, daß ein Fremder, der die deutsche Literatur nur im Allgemeinen, jedoch ihre berühmtesten Namen kennt, sich über die A.L.Z. unterrichten lasse, und daß er z.B. wegen des philosophischen Fachs frage: Recensirt *Kant*? - Nein. - Aber *Fichte?* - Bewahre Gott! - Aber *Reinhold*? - Auch nicht. Oder *Jacobi*? Noch weniger. - Wer recensirt denn also? - Schüler, die an philosophischen Recensionen ihre ersten schriftstellerischen Versuche machen, Autoren, die, wenn sie unter ihren Namen etwas erscheinen ließen, kaum den Verleger fänden -

I,3,665

Lieber Leser, welchen Begriff vom deutschen Publikum würde dieser Fremde aus einem solchen Gespräch sich machen - und das einheimische Volk, das dieß alles *weiß*, ist gar nicht verwundert und findet es am Ende noch natürlich. - In welchem andern Theil der cultivirten Welt könnte ein solches Institut mit solcher renommirten Schlechtigkeit bestehen ? -

Ich kann nicht umhin hier noch die Frage aufzuwerfen, wie es wohl mit den Recensenten der A.L.Z. im *physikalischen* Fach aussehen mag. - Man kann sich diese Frage ungefähr daraus beantworten, daß sie bis jetzt noch die wichtigsten Ereignisse desselben ignorirt haben. Von dem, was über

Naturphilosophie geschrieben worden, sucht man, außer den beiden Recensionen meiner ersten naturphilosophischen Schrift, vergebens irgend eine Spur, vergebens z.B. eine Anzeige von den tiefsinnigen Schriften eines *Baaders,* von den nicht minder wichtigen eines *Eschenmayers,* vergeblich einige Nachricht von der großen Ausdehnung, welche die galvanischen Erscheinungen durch die sinnreichen Experimente eines *Ritters* erlangt haben. Dagegen wird, um diese Lücke doch scheinbar auszufüllen, von Herrn Schmids Physiologie, einem Werk, welches bei manchen andern Vorzügen doch die Wissenschaft um keinen Schritt weiter gebracht hat, ein weitläuftiger Auszug ohne irgend einen eignen Gedanken des Recensenten durch mehrere Blätter hindurch ausgedehnt.

Die Herausgeber gestehen zwar in der oft angeführten öffentlichen Urkunde ihre vielen und schreienden Schulden, entschuldigen sie aber mit ihrem Unvermögen die gehörigen Recensionen zu schaffen. Allein, wenn dieß der Fall ist, warum stellen sie das Recensiren nicht ganz ein, oder warum fahren sie fort, durch den Titel *allgemeine* L.Z. zu täuschen? Aber sie haben doch so viele große und verdiente Gelehrte für ihr Institut zum Beitritt eingeladen, und ihn auch erhalten! - Haben sie ihn auch wirklich im Ernst erhalten? - Ich weiß wohl, daß sie in der Philologie Recensionen von *Wolf,* in der Geschichte von *Joh. Müller,* daß sie einzelne Recensionen von Kant, Fichte, Schiller aufzuweisen haben. Aber es ist vom jetzigen Zustand die Rede. Niemand

I,3,666

kann das bisher Gesagte so verstanden haben, als ob ich die ehemaligen Beiträge solcher Männer im mindesten herabsetzen wollte, es wäre vielmehr zu wünschen, daß sie selbige durch Aufnahme unter ihre Schriften der Vergessenheit entzögen, welcher die A.L.Z. mit so schnellen Schritten entgegeneilt.

Da dem nun also ist, und die A.L.Z. in allen Fächern der menschlichen Wissenschaften und Kunst, die von dem allgemeinsten Interesse sind, zu immer tieferer und tieferer Nullität herabsinkt, so gebe ich ihnen schließlich, und um mich dadurch noch als ihren Freund zu beweisen, den wohlgemeinten Rath, sich ganz auf das Intelligenzblatt einzuschränken, dieses zu cultiviren, und von dem unnützen Recensiren gänzlich abzulassen. Denn nicht nur ist das Intelligenzblatt noch das einzige Belehrende und Unterhaltende ihres Journals, und es wird auch von Literatoren des nächsten Jahrhunderts fleißig nachgeschlagen werden, wenn kein Mensch mehr die Recensionen nachsieht, in denen man von allem, was Epoche gemacht hat, nichts Bedeutendes finden, und die Wendepunkte der öffentlichen Meinung, die Revolutionen in den Wissenschaften gänzlich vermissen wird; sondern es kommt auch noch überdieß der mercantilische Vortheil in Betracht, daß sie das Honorar für die Recensenten und die Druckkosten ersparen, indeß die Leser doch, weil sie der Langenweile des Durchblätterns entübrigt wären, für das bloße Intelligenzblatt beinahe denselben Preis bezahlen würden. Die Redaktoren rühmen sich, daß ihr Journal "in alle Länder in und außer Europa, wo man Literatur kennt, Eingang gefunden und erhalten hat". Freilich wenn so etwas einmal eingerichtet ist, hört es nicht so leicht wieder auf. Immerhin also mögen sie eine Weile noch ihre für das Auge angefüllten, für den Geist aber leeren Blätter als Ballast des Intelligenzblattes, wenn sie wollen bis nach New-York, nach Irkutzk und mit Dr. Lenharts Gesundheitstrank - bis nach Cairo versenden. Das sehen sie dessen unerachtet doch selbst ein, daß es auf den jetzigen Fuß nicht lange fortgehen könne. Daß ein neues Zeitalter eingetreten, haben sie nicht gemerkt, aber es kommt ein neues Jahrhundert der Jahrzahl nach, und eine solche Periode denkt sich, wer kein gutes Gewissen hat

I,3,667

immer als eine Art von jüngstem Tage. Sie haben daher gleich zu Anfang dieses Jahres eine *vorläufige*

Anzeige von den für die A.L.Z. des neunzehnten Jahrhunderts zu treffenden neuen Einrichtungen eingerückt. Sie versprechen ihren Lesern einen deßfalls zu entwerfenden ganz neuen Plan vorzulegen. Es ist zwar ziemlich problematisch, woher dieser Plan wohl kommen sollte, und wie weit zu einem solchen der Witz der Herausgeber zureichen möchte. Auch ist bis jetzt, d.h. nach drei Monaten, seit jener Anzeige noch nichts davon erschienen. Jedoch man muß die Hoffnung nicht zu früh aufgeben, bei dieser Gelegenheit neue Offenbarungen aus der Fülle von Weisheit, besonders aber allerlei Kenntnisse über die wissenschaftlichen Begriffe und encyklopädischen Ansichten der Herren Redaktoren zu erlangen, und wir können unsern Vorsatz nicht bergen, davon, sobald etwas von dem versprochenen Plan erscheint, einige Notiz zu nehmen. - Aber leider scheint uns bei noch genauerer Ansicht alles weit einfacher zu seyn, als wir uns erst vorgestellt haben. Denn *ein Theil ihrer* ***Ideen*** besteht "in nach und nach einzurückenden Recensionen der wissenschaftlichen Werke von einigem Belang, die seit dem Anfange der A.L.Z. bisher aus Mangel an Platz noch nicht zur Anzeige gekommen sind". - Aus Mangel an *Platz*? Aus keinem andern Grunde? Aber wo haben sie denn den Platz für die zahllose Menge uninteressanter Recensionen der uninteressantesten Schriften hergenommen? und woher soll denn jetzt plötzlich der neue Zuschuß von Platz kommen? - Wenn nur die deutschen Autoren so gut seyn wollten, vorerst ein Paar Jahre hindurch nichts Gutes und vollends nichts Vortreffliches zu schreiben -

Doch muß ich noch die besondere Artigkeit bemerken, daß sie, was ihre erste Schuldigkeit ist, und sich von selbst versteht, als eine ganz eigne *Idee* zur Verbesserung vorstellen. Noch ist auch nicht einmal zum Realisiren dieser Idee der Anfang gemacht, vielmehr scheint gegen das Ende des Jahrhunderts noch alles, was von unbedeutender und verlegener Waare nach so tüchtigen Griffen in diesen Vorrath übrig gewesen ist, zusammengekehrt zu werden, um das Jahrhundert auf eine der L.Z. würdige Art zu Grabe zu bringen. Es muß sich also bald

I,3,668

ausweisen, ob diese ganze Ankündigung etwas mehr ist, als ein neu ausgesonnenes Mittel, die Geduld des gutmüthigen Lesers noch länger hinzuhalten.

Wie lange wird endlich, bei so offenbarer Täuschung, bei der immer größer werdenden Dreistigkeit in beständig wiederholten Vorspiegelungen gegen das Publikum, bei der nun auf mannichfache Weise bewiesenen unglaublichen Untauglichkeit, unendlichen Abgeschmacktheit, und, was in gewisser Rücksicht noch mehr ist, den schlechten Grundsätzen der Pfleger und Besorger dieses Instituts, die bisher gegen dasselbe bewiesene Langmuth der deutschen Lesewelt fortdauern? - So lange, bis ihr, bessere Schriftsteller, gegen etwas so unheilbar Schlechtes, als dieser faule Fleck der Literatur ist, gegen diesen Sitz und Heerd der Verschwörung gegen jeden jetzt noch zu machenden Fortschritt in Wissenschaft und Kunst, diese Herberge aller niedrigen Tendenzen und Leidenschaften, die jetzt in der literarischen Welt geweckt worden sind, gemeinschaftliche Sache macht. Ich weiß, daß bisher alle besseren Schriftsteller sich gescheut haben, ein Wort über einen solchen Gegenstand zu verlieren, ich weiß auch, welche Ueberwindung der Entschluß dazu kostet, und fühle insbesondere jetzt, da ich die Feder eben niederlegen will, mit welchem Ekel seine Ausführung erfüllt. Aber es gibt ein höheres Interesse, was auch diesen sonst unbezwingbar scheinenden Widerwillen zu bezwingen stark macht.

Was mich betrifft, so habe ich das meinige gethan, und glaube der Literaturzeitung sowohl als meinem Eifer für die gute Sache ein Denkmal gestiftet zu haben, dergleichen jene zuvor nie gesehen, und dergleichen, beinahe wage ich es zu hoffen, künftig kaum mehr nöthig seyn wird, und indem ich mich jetzt aus diesem Abgrund von Gemeinheit und Schlechtigkeit wieder emporarbeite, ist mein Gefühl demjenigen nicht unähnlich, mit welchem man den Vers beim Dante liest:

E poi uscimmo a riveder le stelle.

Vierter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1800-1802.

[I,4,V]

Vorwort des Herausgebers.

Die in diesem Band aufgenommenen Schriften haben zum Theil durch die Veröffentlichungen aus Schellings Nachlaß einen neuen Maßstab ihrer Beurtheilung bekommen. Auch steht noch weiterer Aufschluß über sie bevor. Nicht minder ist es von Interesse, dieselben mit dem *Briefwechsel* zwischen Fichte und Schelling zu vergleichen. Z.B. der zunächst Eschenmayer angehende Aufsatz über den wahren Begriff der Naturphilosophie scheint hiernach fast mehr für den Urheber der Wissenschaftslehre geschrieben zu seyn. Ebenso erscheint die Vorerinnerung zu der "Darstellung meines Systems" als ein in erster Linie für Fichte bestimmtes und an ihn gerichtetes Wort, besonders aber Bruno als ein sehr bestimmter Versuch, jenen Philosophen auch auf dem Wege einer umständlicheren, systematischen, übrigens in die der Briefform ähnliche des Dialogs gefaßten Demonstration zur Anerkennung einer über ihn hinausgehenden Philosophie zu bewegen. Schelling schreibt an Fichte (Briefwechsel, S. 105), indem er ihm ein "philosophisches Gespräch" ankündigt (unter diesem scheint mir denn doch *Bruno,* nicht das Reinhold betreffende im Kritischen Journal, gemeint zu seyn, da Schelling sonst wohl vom Journal reden würde, und da jene Unterredung über Reinhold nicht ein philosophisches Gespräch im eigentlichen Sinn heißen kann, d.h. ein solches, in welchem ein

I,4,VI

philosophisches System selbst oder ein Theil desselben - nach der Vorrede zu Philosophie und Religion in der vollendetsten, weil freiesten, Form - entwickelt wird), dort also schreibt Schelling an Fichte mit besonderem Nachdruck, zum Beweis, daß er sich von diesem Gespräch eine Wirkung auf ihn versprach: Ich wünsche, daß Sie es lesen, - eine Aufforderung, die uns begreiflich wird, wenn wir vernehmen, was auch Schleiermacher (Leben in Briefen, Bd. I, S. 404) zu bemerken sich veranlaßt sah. Fichte selbst ist im Bruno durch die Person des Lucian repräsentirt, allerdings aber so, daß er durchaus als der besseren Einsicht folgend gedacht wird. Man vergleiche in dieser Hinsicht unten S. 252 ff. (in der Ausgabe von 1842 S. 69), namentlich S. 255 (S. 77), sodann S. 282 ff., besonders S. 288 und 289 (S. 127 ff. und 138 ff.), ferner S. 299 ff. (S. 160 ff.), endlich S. 321 bis zum Schluß (S. 202 ff.).

Wenn auch für den Bruno eine Inhaltsübersicht beigefügt worden ist, so geschah dieß mehr, um die in

demselben behandelten Materien zu bezeichnen und dadurch die Orientirung in den Gesammtwerken zu erleichtern, als in der Meinung, eine für jeden Punkt zureichende oder allgemeingültige Disposition fixiren zu können.

Zu §. 56 ff. der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes verweise ich noch auf S. 321, Anm. 2 des vorhergehenden Bandes.

Von den *Miscellen,* die den Schluß dieses Bandes bilden, wurden die in der speculativen Zeitschrift im ersten Heft des zweiten Bandes stehenden übergangen, weil sie in der That nur Mittheilungen von Fremden, Anfragen, Berichtigungen u.s.w. enthalten, aber nichts Eigenes.

Eßlingen, im Februar 1859.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,4,1]

Allgemeine Deduktion des *dynamischen Processes* oder der *Kategorien der Physik.*

1800.

[I,4,3]

§. 1.

Die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft ist: *die Materie zu construiren.* Diese Aufgabe kann gelöst werden, obgleich die Anwendung, welche von dieser allgemeinen Auflösung gemacht wird, eine nie vollendete ist. Wäre die Absicht einer allgemeinen Theorie der Natur die: die unendliche Mannichfaltigkeit und Tiefe der Erscheinungen, welche in die Natur bewußtlos gelegt ist, mit Bewußtseyn zu erreichen, so müßte sie freilich unter die Unmöglichkeiten gerechnet werden. Zwar müssen dieselben Principien, welche für die Construktion jedes einzelnen Körperindividuums gelten, auch für die des absoluten Individuums gelten, und die Kräfte, deren Spiel wir im einzelnen Proceß darthun können, auch in dem absoluten Proceß, dessen bloße Zweige alle einzelnen Erscheinungen sind, die erste Rolle haben. Aber die unendliche Variation jener Principien in Ansehung ihres Verhältnisses oder die zahllosen Punkte, an welchen zugleich dieser allgemeine Proceß anhängig gemacht ist, zu durchschauen, und die Menge von Stufen zu bezeichnen, welche von dem einzelnen Proceß bis zu dem allgemeinen der Natur reichen, in welchen nur als einzelnes Glied wieder eintritt, was auf einer niedereren Stufe selbst schon Produkt des zusammengesetztesten Processes ist, - dieß ist eine Aufgabe, welche alle endlichen Kräfte übersteigt, und welche in der Natur selbst nur durch bewußtlose Produktion gelöst werden konnte. Unser ganzes Bestreben

Die allgemeine Deduktion des dynamischen Processes ist zuerst erschienen im ersten Band (1. und 2. Heft) der vom Verfasser herausgegebenen *Zeitschrift für speculative Physik* (1800). D. H.

I,4,4

kann sich also nur darauf beschränken, die *allgemeinen* Principien aller Naturproduktion zu erforschen, die Anwendung aber, welche nach allen Dimensionen ins Unendliche geht, auch als eine unendliche Aufgabe zu betrachten. - Ebenso wie der Astronom die allgemeinen Gesetze erkennt, welche die Bewegungen des Universums regieren, ohne deßwegen mit denselben in die ganze Tiefe des Himmels zu dringen.

§. 2.

Nun behaupten wir aber, und es ist bewiesen worden, daß diejenigen Erscheinungen, welche wir unter dem Namen des dynamischen Processes begreifen, und welche die einzig primitiven der Natur sind, nichts anderes als ein beständig nur auf verschiedenen Stufen wiederholtes Selbstconstruiren der Materie seyen. Es ist also auch eine Deduktion des dynamischen Processes einer vollständigen Construktion der Materie selbst gleich zu schätzen, und also eins und dasselbe mit der höchsten Aufgabe der gesammten Naturwissenschaft.

§. 3.

Da selbst die organische Natur nichts anderes als die in der höchsten Potenz sich wiederholende

unorganische ist, so sind uns zugleich mit den Kategorien der Construktion der Materie überhaupt auch die für die Construktion des organischen Produkts gegeben. Die gegenwärtig anzustellende Untersuchung ist also zugleich die allgemeinste der gesammten Naturwissenschaft.

§. 4.

Es ist zwar in den neueren Schriften des Verfassers im Allgemeinen bewiesen worden, *daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die allgemeinen Kategorien der Physik seyen,* jedoch ist nicht auf bestimmte Art gezeigt worden, wie denn nun gerade durch diese drei Funktionen, und nur durch diese die Construktion der Materie vollendet werde. Dieß läßt sich aber, zum voraus zu schließen, nur aus dem Verhältniß jener Funktionen zum *Raum,* und insbesondere zu den *Dimensionen* des Raums zeigen. Die ersten Linien dieser Untersuchung sind in dem kürzlich erschienenen *System des transscendentalen Idealismus* gezogen worden, die

I,4,5

weitere Ausführung davon aber, so wie die Darstellung vom Standpunkt der Naturphilosophie aus, hat sich der Verfasser für diese Zeitschrift vorbehalten.

§. 5.

Um die Untersuchung nicht unnöthig zu verlängern, setzen wir voraus, der Leser sey bereits auf dem Punkt angekommen, von welchem aus ein ursprünglicher Gegensatz von Kräften in dem ideellen Subjekt der Natur als nothwendig zu jeder Construktion erscheint, und von diesem Punkt aus lassen wir sogleich die Reihe unserer Schlüsse vor seinen Augen sich entwickeln. Wir bemerken nur noch, daß wir die Eine jener Kräfte, die nach außen gehende, die *expansive,* die andere aber, welche als auf das Innere der Natur zurückgehend gedacht werden muß, die *retardirende* oder *attraktive* nennen werden. Die erste an und für sich betrachtet ist ein *reines Produciren,* in welchem sich schlechthin nichts unterscheiden läßt, die andere erst bringt in diese allgemeine Identität *Entzweiung,* und dadurch die erste Bedingung der wirklichen *Produktion.*

§. 6.

Da diese Kräfte Kräfte eines und desselben identischen Subjekts, der Natur, sind, so können sie einander nicht bloß relativ, sondern sie müssen sich absolut entgegengesetzt seyn.

Beweis. Denn wenn wir annähmen, daß die beiden Thätigkeiten von verschiedenen Punkten ausgingen, so daß die hemmende Kraft der Natur überhaupt keine ursprüngliche, sondern eine bloß abgeleitete, nur auf dem täuschenden Spiel wechselseitig sich einschränkender Expansivkräfte beruhende Kraft wäre, so könnten sich auch die beiden Kräfte ursprünglich nur durch ihre *Richtung* entgegengesetzt seyn, und diese entgegengesetzte Richtung hinweggedacht, wären beide gleich positiver Natur. Nun ist aber in dem Unendlichen, welches als dem Endlichen selbst vorangehend gedacht werden muß, selbst keine Richtung ohne *ursprüngliche* Entgegensetzung denkbar. - Wären beide Kräfte sich

durch die bloße Richtung entgegengesetzt, so daß es, wie z.B. bei zwei

I,4,6

mechanischen Kräften, welche in entgegengesetzter Richtung auf einen und denselben Körper stoßen, völlig gleichgültig wäre, welche von beiden als positiv, welche als negativ angenommen würde, so müßte auch das Verhältniß in der Natur selbst alle Augenblicke ohne wirkliche Veränderung sich umkehren können. Daß aber im Ganzen der Erscheinungen eine unveränderliche Ordnung besteht, ist nicht zu begreifen, wenn nicht die ordnende und einschränkende Kraft eine durch das Ganze gehende und constant negative ist, welche nie in die entgegengesetzte übergehen oder aufhören kann ihr entgegengesetzt zu seyn. Wir werden daher die eine jener beiden Kräfte als die schlechthin *positive,* die andere als die schlechthin *negative,* beide aber als in einem und demselben identischen Subjekt, der Natur, ursprünglich vereinigt annehmen müssen.

§. 7.

Wenn die Speculation über jene absolute Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufsteigt, so haben wir kein anderes Objekt mehr als das absolut Identische, was für die Anschauung durch die bloße Null oder den absoluten Mangel an Realität bezeichnet ist. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erscheinungen das Bestreben in diese Null zurückzukehren zeigt, obgleich es ihr nie gelingt die absolute Identität zu erreichen, indem alles, was sie erreichen kann, nur relative Identität ist. Wie nun aber aus dieser Unendlichkeit, welche für die Erscheinung = Zero ist, etwas Endliches, d.h. Reelles, habe hervorgehen können, ist bloß dadurch zu begreifen, daß wir jenes Zero in seine Faktoren (1 - 1) sich trennen lassen, und daß wir diese Trennung als eine unendliche annehmen. Diese unendliche Trennung aber würde wiederum keine Realität hervorbringen, wenn nicht durch die Trennung selbst eine dritte synthetische Thätigkeit bedingt wäre, und diese ist wiederum nicht erklärbar, wenn wir die Natur nicht als ein ursprünglich Identisches annehmen, was gleichsam wider seinen Willen mit sich selbst entzweit ist. So nothwendig wir also einen ursprünglichen Gegensatz zweier Thätigkeiten annehmen, so nothwendig ist uns auch die

I,4,7

Annahme einer dritten, welche aber nichts anderes ausdrückt als das unendliche Bestreben der Natur in jene absolute Identität zurückzukehren, aus der sie durch die anfängliche Entzweiung gerissen ist.

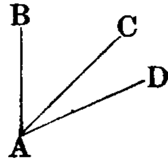
§. 8.

Daß aber in der Natur wirklich keine Trennung der beiden Thätigkeiten gedacht werden könne, ohne daß alsbald und durch diese selbst wieder eine Synthesis beider entstehe, ist auf folgende Art direkt zu beweisen.

a) Man denke sich indeß einen Punkt A, von welchem aus die Trennung beider Kräfte geschieht. Man lasse von diesem Punkt aus die positive Kraft nach allen Richtungen wirken, so wird die negative oder

einschränkende der ersten zwar gleichfalls nach allen Richtungen, aber nur *unmittelbar* oder *in die Ferne,* wirken können.

Beweis. Es sey A



ein Punkt, in welchem *zwei* entgegengesetzte Kräfte vereinigt sind, und die Linien AB, AC, AD bezeichnen die Richtungen der positiven Kraft, so wird die negative, wenn sie, um ihre Wirkung bis auf die Grenzpunkte B, C, D zu erstrecken, erst alle einzelnen Punkte zwischen A und B u.s.w. durchlaufen muß, von der positiven schlechthin nicht unterscheidbar seyn. Dasselbe gilt *für jeden möglichen Punkt* der Linien AB u.s.w., und es ist dieß, im Vorbeigehen zu erinnern, zugleich ein physikalischer Beweis für die unendliche Theilbarkeit des Raums, weil nämlich die Attraktivkraft, um als solche zu wirken, auch in der größten Nähe nur als in eine Ferne wirkend gedacht werden kann, so daß also zwischen je zwei Punkten der Linie, in welcher sie wirkt, noch andere gedacht werden müssen. Es ist also völlig gleichgültig, welchen Punkt der Linie AB u.s.w. man als denjenigen annehme, auf welchen die Attraktivkraft wirkt, indem sie auf jeden Punkt immer nur als *unmittelbar,* d.h. in die Ferne wirkend gedacht werden kann. Als

Corollarium folgt hieraus der Satz: *Von zwei absolut*

I,4,8

entgegengesetzten Kräften, welche von einem und demselben Punkt aus wirken, muß immer die eine, und zwar die negative, als eine in die Ferne wirkende gedacht werden.

§. 9.

b) Da die negative Kraft auf jeden Punkt, in den sie wirkt, doch nur in die Ferne wirken kann, so können die beiden Punkte, A und der auf welchen sie unmittelbar wirkt, einander unendlich nahe oder unendlich entfernt gedacht werden, und der Raum zwischen beiden ist völlig zufällig.

Es wird also, wenn in der Linie ACB

A *C* *B*

A den Punkt vorstellt, von welchem aus beide sich trennen, bis zu einer gewissen Entfernung von A, deren Größe übrigens völlig zufällig ist, indem der Raum gar nicht in Betrachtung kommt, nichts von der negativen Kraft vorkommen können, sondern allein die positive Kraft herrschend seyn; hernach wird in der Linie ein Punkt vorkommen, wo die positive durch die negative und diese durch jene so weit eingeschränkt ist, daß sich beide das Gleichgewicht halten, von diesem Punkt an wird die Herrschaft der negativen Kraft allmählich, und endlich in C bis zu einem Maximum zunehmen, dergestalt, daß in der ganzen Linie drei Punkte sind, einer, der nur die positive Kraft repräsentirt, ein jenem entgegengesetzter, an welchem die negative herrschend ist, und endlich ein dritter, welcher ein Gleichgewichts- oder ein

relativer Nullpunkt ist.

§. 10.

In der so eben construirten Linie stellt A nur den ersten Punkt vor, der durch die ursprüngliche Entzweiung in die absolute Unendlichkeit gleichsam geworfen ist. Von diesem Punkt an beginnt die Flucht beider Kräfte. Aber beide können sich nicht fliehen, ohne in dem Punkt C wieder zur relativen Identität zu gelangen. Dieser Punkt ist derjenige, in welchem das Unendliche zuerst sich *zur Natur,* d.h. zur Identität aus Duplicität, constituirt. Die Vereinigung also, welche in der Unendlichkeit eine absolute war, wird in C eine synthetische. -

I,4,9

Ohne Entzweiung sonach ist keine Synthesis, aber ohne Synthesis auch keine Entzweiung. Für die Erfahrung ist diese relative Identität im Punkt C die höchste, und erst von diesem Punkt aus läßt sie die beiden Kräfte sich fliehen. Für die Speculation liegt der Punkt, wo beide Kräfte noch in *absoluter* Vereinigung beisammen sind, *über* den beiden Punkten A und B, und C ist nur der erste relative oder synthetische Vereinigungspunkt beider.

§. 11.

Solange beide Kräfte in dem Punkt C sich ein relatives Gleichgewicht halten, ist durch dieselben nichts als die **Linie** oder die reine Dimension der **Länge** gegeben.

Denn sowie die beiden einmal entzweiten Kräfte zum relativen Gleichgewicht tendiren, können sie nichts anderes als die in Continuität stehenden drei Punkte hervorbringen, welche so eben deducirt worden sind.

Corollarium. *Die Linie oder die Länge kann also auch in der Natur nur durch jene drei Punkte oder unter der Form jener drei Punkte existiren.*

Die Expansivkraft für sich allein ist, eben weil sie nach allen Richtungen wirket, *richtungslos.* Aus der Expansivkraft allein läßt sich also nicht einmal die Möglichkeit einer Richtung, geschweige denn einer Dimension, welches zwei ganz verschiedene Begriffe sind, deduciren. - Nur beide Kräfte, positive und negative, in Einem Punkt vereinigt gedacht, geben die Linie, welche die erste Synthesis des Punkts mit dem unendlichen Raum vorstellt. Nun führt aber eben die eine jener Kräfte, unabhängig von der andern gedacht, auf den mathematischen Punkt, die andere, gleichfalls absolut gedacht, auf den unendlichen Raum. Also kann die erste Synthesis beider auch nur die Linie, d.h. die ursprüngliche Synthesis des Punkts mit dem unendlichen Raum, seyn. Aber sie gibt nicht nur die Linie überhaupt, sondern bestimmt die durch jene drei Punkte bezeichnete Linie.

§. 12.

Aber diese drei Punkte sind diejenigen, welche zu der Construktion des *Magnets* nothwendig sind. Denn in jedem Magnet findet sich

I,4,10

a) ein Punkt, in welchem nur die positive Kraft ihre Wirkung äußert, welche von demselben an allmählich abnehmend wiederum in einem bestimmten Punkte = o wird.

b) Ein Punkt, wo der Magnetismus weder + noch -, wo also eine völlige Indifferenz ist. Dieser Punkt ist der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte und entspricht dem oben abgeleiteten Punkt C.

Ich werde diesen Punkt, welcher ein Nullpunkt ist, darum, weil die Null hier nicht eine *ursprüngliche* ist, den indifferenten nennen, und erinnere, daß er nicht mit den von *Brugmans* gefundenen Indifferenz*punkten* verwechselt werde, von welchen er ganz verschieden ist. Da ich den Magnet als reine Linie betrachte, so kann ich auch nur von einem indifferenten *Punkt* sprechen; am wirklichen Magnet nennt man die ganze gleichgültige Stelle den Aequator des Magnets.

c) Einen Punkt, wo nur die negative Kraft herrschend ist, welche von dem Gleichgewichtspunkt an allmählich zunehmend endlich in jenem ihr Maximum erreicht.

§. 13.

Wenn nun die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form jener drei Punkte existiren kann (§. 11.), diese drei Punkte aber den Magnetismus constituiren (§. 12.), so folgt, *daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form des Magnetismus existiren kann,* oder daß der Magnetismus überhaupt das Bedingende der *Länge* in der Construktion der Materie ist.

§. 14.

Aus diesem Satz lassen sich sehr viele merkwürdige Folgerungen ziehen, die wichtigste derselben ist aber, daß durch denselben allgemein und direkt bewiesen ist, was in dem *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* nur aus Analogien und indirekt bewiesen wurde, nämlich daß der Magnetismus eine *allgemeine* Funktion der Materie sey. Die Schlußfolge, deren ich mich in dem angezeigten Werke bediente, war folgende. Wenn die Stufenfolge der Funktionen für die organische und unorganische Natur dieselbe ist, und wenn die dem Magnetismus entsprechende Funktion in der organischen Natur allgemein

I,4,11

ist, obgleich sie in einer continuirlichen Stufenfolge allmählich für die *Erscheinung* verschwindet, so wird dasselbe auch für den Magnetismus in der unorganischen Natur gelten, und sowie jene durch untergeordnete Funktionen verdrungen wird, ebenso wird es auch mit diesen der Fall seyn. Daß aber in allen Körpern der Magnetismus nur für die Erscheinung verschwunden sey, wurde hauptsächlich daraus bewiesen, daß derselbe offenbar nothwendig ist, um auch nur den Ansatz zum chemischen Processe begreiflich zu machen. Denn wenn zwischen verschiedenen Körpern keine Durchdringung möglich ist, ohne daß sie gleichsam in den Zustand der Immaterialität oder in den der ursprünglichen Construktion zurückkehren, so setzt jeder chemische Proceß zwischen zwei Körpern eine Wiederherstellung des uranfänglichen Gegensatzes in beiden voraus. Jeder der beiden Körper muß wieder *in sich* (d.h. in seiner

Homogeneität) entzweit werden, um in den Gegensatz des andern eingreifen zu können. Aber dieß setzt voraus, daß die scheinbare Identität des (indecomponiblen) chemischen Körpers eigentlich nur *Indifferenz,* d.h. Identität aus Duplicität sey, daß also dieselbe ursprüngliche Duplicität, welche am Magnet noch unterschieden wird, in ihm außerhalb des dynamischen Processes zur Identität gebracht sey. Daß aber die Wiederherstellung des Magnetismus im chemischen Proceß wiederum nicht in der Erfahrung aufgezeigt werden könne, obgleich dieß noch gar nicht bewiesen ist, könnte nur daraus erklärt werden, daß der Körper in demselben Verhältniß, in welchem er in der natürlichen Stufenfolge von dem Magnetismus entfernt steht, die verschiedenen Gradationen des dynamischen Processes schneller durchläuft, so daß es unmöglich wird, sie im Verlauf des Processes selbst zu unterscheiden oder gar zu fixiren, obgleich es wohl der Fall seyn möchte, daß der natürliche Magnet selbst die magnetische Kraft nur einem angefangenen, aber aufgehaltenen, also unvollkommenen Oxydationsproceß verdankt.

§. 15.

Wenn aber bewiesenermaßen der Magnetismus das allgemein Construirende der Länge ist, so ist dieß der evidenteste Beweis, daß er nicht die Funktion einer *einzelnen Materie* seyn kann, und daß die

I,4,12

Erklärung des Magnetismus aus der Wirkung einer solchen um nichts besser wäre, als die Construktion der Materie selbst aus einer Materie zu erklären; daß der Magnetismus in die erste Construktion *aller* Materie mit eingeht, also eine wahrhaft substantielle Kraft ist, die von der Materie auf keine Art getrennt werden kann und in ihr beständig gegenwärtig ist, obgleich sie nur an Einer Substanz bestimmt unterschieden und aufgezeigt werden kann.

Zugleich erhellt aber aus dem geführten Beweis, daß der Magnetismus uns die Materie noch im ersten Moment der Construktion darstellt, in welchem die beiden Kräfte noch als in Einem Punkte vereinigt sich zeigen, und zu der Construktion der Materie selbst noch keine weitere Anlage als die der Einen Dimension der Länge gemacht ist. Die beiden Pole des Magnets repräsentiren uns also die beiden ursprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen sich zu fliehen und an entgegengesetzten Punkten zu zeigen, doch aber noch in einem und demselben Individuum vereinigt bleiben.

§. 16.

Da nun aber die beiden Kräfte, deren Entgegensetzung eine unendliche ist, auch ins Unendliche sich fliehen, so wird in der Construktion der Materie irgend ein Moment vorkommen, in welchem die beiden Kräfte sich absolut trennen. Der synthetische Punkt C in der oben construirten Linie (§. 9) fällt also hinweg, und die eine Linie ACB $\underset{A}{+}\overline{\qquad\underset{C}{0}\qquad}\underset{B}{-}$ kann gedacht werden als getrennt in die beiden Linien AC und CB, deren jede für sich jetzt die eine der beiden Thätigkeiten repräsentirt.

§. 17.

Nun war aber die reine Linie ACB allein durch die Vereinigung der beiden Kräfte in C bedingt, weil nämlich, solang dieser Punkt bestand, beide Kräfte sich nur in entgegengesetzten Richtungen voneinander trennen konnten. Sobald also der bindende Punkt wegfällt, werden die beiden Kräfte völlig frei werden, und ihrer ursprünglichen Tendenz, nach allen Richtungen zu wirken, ungehindert folgen können.

I,4,13

Denn es war nur der gemeinschaftliche Punkt C, welcher jeder derselben ihre Direktion gab. - Zur Erläuterung muß hier Folgendes erinnert werden. Es ist ein Satz, den man mehrmals wiederholt lesen kann, die Expansivkraft wirke nach allen Richtungen (womit man wohl auch ihre Wirkung nach allen Dimensionen und dadurch diese selbst deducirt zu haben glaubte, obgleich dieß ganz verschiedene Begriffe sind, da z.B. ein Punkt nach allen Richtungen als ausstrahlend gedacht werden kann, obgleich er in allen diesen Richtungen nur die Eine Dimension der Länge producirt), die Attraktivkraft dagegen habe ursprünglich nur Eine Richtung. Dieses letztere ist nun allerdings insofern wahr, als die Attraktivkraft, welche beständig bestrebt ist alle Materie unendlich zu concentriren, von allen Richtungen her nur gegen den Einen idealischen Punkt wirkt, in welchen die Materie zusammenschwinden würde, wenn jene Kraft uneingeschränkt wirken könnte, wahr also insofern, als die Strahlen der Attraktivkraft convergiren, anstatt daß die der Repulsivkraft als divergirend construirt werden müssen. - Allein, wenn man sich die Expansivkraft nach allen Richtungen wirkend denkt, so muß gleichwohl die Attraktivkraft, eben um die Repulsivkraft *nach allen Richtungen* zu begrenzen, ihren negativen Einfluß auch nach allen diesen Richtungen erstrecken, und umgekehrt, wenn, wie in der Linie ACB, die Expansivkraft nur Eine Richtung hat, so hat auch die Attraktivkraft nur Eine, insofern also muß man sagen, daß sie ebenso wie die positive nach allen Richtungen wirksam sey. Nämlich sie ist bestrebt, von allen Richtungen her die Wirkung der Expansivkraft zu beschränken und aufs unendlich Kleine zu reduciren. Wir werden also in diesem Sinn in der Folge die Attraktivkraft ebenso gut als die Repulsivkraft als eine nach allen Richtungen wirkende Kraft betrachten können.

§. 18.

Beide Kräfte, solange sie in relativem Gleichgewicht stehen, bestimmen sich wechselseitig die Direktion, so, daß die negative nur in der entgegengesetzten der positiven, diese nur in der entgegengesetzten Richtung der negativen, beide von dem gemeinschaftlichen Punkt C aus sich trennen

I,4,14

können. Sobald nun dieser Punkt aufgehoben ist, so wird erstens die expansive Kraft von dem Punkt A aus ihre Wirkung nach allen Richtungen erstrecken können. Man betrachte den Punkt A vorerst bloß als einen mechanisch beweglichen, so kann dieser Punkt als umgeben von einer unzählichen Menge Richtungspunkte gedacht werden, gegen welche er alle sich bewegen kann, jedoch so, daß, wenn er sich für die Eine Richtung entschieden hat, er ferner nur dieser Einen folgen kann. Da nun aber dieser Punkt eine dynamische Bewegungskraft hat, so wird er nach allen diesen Punkten zugleich sich bewegen können. Man abstrahire aber indeß davon, und lasse ihn nur der Einen Richtung nach B folgen,

A *c* *B* , so wird er schon in dem nächsten Punkte der Linie, den wir durch c bezeichnen, wieder von

einer gleichen Menge Richtungspunkte umgeben seyn, unter welchen auch der Richtungspunkt B mitbegriffen ist. Da er nun nach allen diesen Richtungen sich bewegen kann, so wird er zwar fortfahren in der Richtung AB sich zu bewegen, aber zugleich in c und jedem folgenden Punkte der Linie andern Richtungen folgen, welche mit der ursprünglichen AB *Winkel* bilden. Es wird also zu der ursprünglichen Dimension der Länge die der *Breite* hinzugekommen seyn.

§. 19.

Dasselbe läßt sich nach dem, was §. 17 erinnert worden ist, auf gleiche Weise von der negativen oder attraktiven Kraft, zwar weniger anschaulich, jedoch ebenso streng beweisen. Die negative Kraft wirke von einem Punkt A aus, so wird, wenn A ein Gleichgewichtspunkt beider Kräfte ist, die negative nur in der entgegengesetzten Richtung der positiven, also z.B. in der Richtung AC wirken. Sind aber beide Kräfte absolut getrennt, so wird die negative schon in A, und wieder in jedem Punkte der Linie AC ihren negativen Einfluß nach allen Richtungen erstrecken, also ebenso wie die positive in Länge und Breite wirken.

§. 20.

Dieser Moment der Construktion der Materie, durch welchen zu der ersten Dimension die zweite hinzukommt, ist in der Natur durch die *Elektricität* bezeichnet.

I,4,15

Beweis. Dieser kann schon daraus geführt werden, daß der Uebergang vom Magnetismus zur Elektricität derselbe ist mit dem, welchen wir (§. 16) vom ersten Moment der Construktion zum zweiten gemacht haben, indem der ganze Unterschied zwischen jenem und dieser darauf beruht, daß der Gegensatz, welcher im ersten noch als vereinigt in einem und demselben identischen Subjekt erscheint, in diesem als an zwei verschiedene Individuen vertheilt erscheint. Denke ich mir in der (§. 16) construirten Linie den Punkt C weg, so daß ACB in zwei Linien getrennt erscheint, so habe ich das Schema der Elektricität. - Es kann übrigens noch bemerkt werden, daß dieser Uebergang in der Reihe der Naturkörper selbst nicht durch einen Sprung gemacht wird, indem zwischen den magnetischen und denen, welchen bloß elektrische Kraft zukommt, noch Körper von *elektrischer Polarität* in der Mitte liegen, welche durch ihre Polarität an den ersten, durch ihre elektrische Eigenschaft an den zweiten Moment grenzen, und beide zugleich in sich darstellen.

§. 21.

Der evidente Beweis aber der Identität zwischen dem zweiten Moment der Construktion der Materie und dem der Elektricität im dynamischen Processe ist, daß ebenso, wie jener zu dem ersten Moment, so diese zu dem Magnetismus, durch welchen bloß die *Länge* gegeben ist, die zweite Dimension, nämlich die der *Breite*, hinzubringt.

Beweis. a) Daß der Magnetismus bloß in der Dimension der Länge wirkt, ist schon daraus zu ersehen,

daß wir den Magnet durchaus als eine reine Linie betrachten konnten, daß sich die Pole, wenn nicht etwa Ein Körper mehrere Magnete zugleich in sich vereinigt, immer nur in der Richtung der Länge befinden, noch mehr aber aus einer Menge von Erfahrungen, die alle sehr bekannt sind, und wovon ich hier nur wenige anführen werde. Es ist vorerst gewiß, daß der Magnetismus in den leitenden Körpern nur die Länge sucht, und nur von der Länge geleitet wird. *Brugmans* erzählt in seinen philosophischen Versuchen über die magnetische Materie, daß ein Magnet, welcher einen viermal schwereren Körper, als er selbst wog,

I,4,16

zu tragen im Stande war, und in einer Entfernung von zwanzig Zoll in eine Magnetnadel wirkte, dieselbe, wenn man drei gegossene Eisenplatten von beträchtlicher Dicke dazwischen setzte, in einer Entfernung von drei Zoll kaum aus der Lage brachte. "Einen ähnlichen Versuch, sagt Brugmans, hatte schon des Cartes gemacht, ich schloß aber bald, daß wenn man das Eisen nicht nach der *Breite*, sondern nach der *Länge* an den Pol des Magnets brächte, wegen vermehrten Widerstands die Wirkung des Magnets in die Nadel noch schwächer werden würde. Allein ich bewunderte den Erfolg, da ich sah, daß so viel daran fehlte, daß die Wirkung des Magnets auf die Nadel verringert würde, daß sie sich vielmehr auf eine weit größere Weite erstreckte, als wenn man kein Eisen dazwischen gelegt hätte". Weiterhin versuchte er aus mehreren eisernen Stäben, deren Seiten einen Zoll breit waren, einen einzigen über zehn Fuß langen Stab zu machen, und bemerkte, wie der Magnetismus die ganze Masse durchdrang. Um aber zu erfahren, ob die Wirkung desselben auf jede unbestimmte Länge fortgepflanzt werden könne, versuchte er eine viereckige über zwanzig Fuß lange Stange, und durch diese Länge erst verlor der Magnetismus von seiner Kraft. Am kürzesten kann jeder von diesem Verhältniß des Magnetismus sich dadurch überzeugen, daß er in einem und demselben Versuch dasselbe Eisen erst der Breite nach zwischen den Magnet und die Nadel bringt (in welchem Fall diese, wenn sie vorher am Einen Pol aus ihrer natürlichen Lage verrückt war, alsbald ganz oder zum größten Theil in dieselbe zurückkehren wird), hierauf aber denselben Körper der Länge nach zwischen beide bringt, wobei er gar keine oder eine höchst unbeträchtliche Veränderung der Lage der Nadel wahrnehmen wird.

Es ist eine schon früher von *Bernoulli* und andern gemachte Beobachtung, daß der Magnet durchaus nicht im Verhältniß seiner Masse wirkt, und der letztere behauptet gefunden zu haben, daß die absolute Kraft der künstlichen Magnete im Verhältniß der *Oberfläche* zunehme; allein daß diese Zunahme viel mehr im Verhältniß der *Länge* geschehe, hat durch bei weitem genauere Versuche *Coulomb* in seiner

I,4,17

Abhandlung über den Magnetismus, welche in *Grens* neuem J. d. Ph. Bd. **II**, S. 298 übersetzt zu finden ist, bewiesen, und sogar gefunden, daß die dirigirenden Kräfte der Magnetnadel, welche er vermittelst seiner Balance de torsion gemessen hat, mit der Länge in einem solchen Verhältniß stehen, daß, wofern nur die Länge der Nadel die 40-50fache des Durchmessers ist, die Momente derselben in *ganz gleichem* Verhältniß mit der Länge zunehmen. Daß aber der Magnetismus die Länge *suche*, läßt sich in dem eben angeführten Experimente, wenn der Magnet nur stark genug ist, daraus sehen, daß das zwischen ihn und die Nadel der Breite nach gebrachte Eisen alsdann immer an den beiden Enden der Länge die entgegengesetzten Pole bekommt. Genauere Versuche über die Wirkung des Magnetismus auf Körper von vollkommener Kugelgestalt fehlen noch, es ist aber nicht zu zweifeln, daß sie den Schluß, den man darüber a priori machen kann, vollkommen bestätigen werden.

Anmerkung. Es ist kein geringer Beweis für die Vorzüglichkeit der dynamischen Ansicht, daß sie

gerade den produktivsten Geistern von jeher natürlich gewesen ist. Die Ansicht des Magnetismus, welche in dem voranstehenden Paragraphen auf wissenschaftliche Art abgeleitet worden ist, war schon lange auch die des Dichters, welcher von den ersten Widerklängen der Natur an, die in seinen frühesten Dichterwerken gehört werden, bis zu der hohen Beziehung auf die Kunst, welche er in spätern Zeiten den ersten Naturphänomenen gegeben hat, in der Natur nie etwas anderes als die unendliche Fülle seiner eignen Produktivität dargestellt hat. - Für ihn floß aus dieser Betrachtung der Natur der ewige Quell der Verjüngung, und ihm allein unter allen spätern Dichtern der neuern Zeit war es gegeben, zuerst wieder zu den Urquellen der Poesie zurückzugehen, und einen neuen Strom zu öffnen, dessen belebende Kraft das ganze Zeitalter erfrischt hat und die ewige Jugend in der Wissenschaft und Kunst nicht wird sterben lassen.

Ihm verdanke ich folgendes Experiment, das ich wegen seiner überzeugenden Anschaulichkeit dem obigen beifüge. - Wenn der Magnetismus allein durch die Länge determinirt wird, so ist zu erwarten, daß

I,4,18

er in einen Körper, dessen Dimensionen nicht entschieden sind, keine Gewalt habe. Dieß zeigt ein Cubus von Eisen, der, der Magnetnadel genähert, auf sie schlechterdings keine Wirkung zeigt, als die, welche er als bloßes Eisen auszuüben fähig ist. Der Erdmagnetismus scheint hier durch die Gleichheit der Dimensionen selbst gleichsam zweifelhaft, sobald aber ein zweiter eiserner Cubus auf den ersten aufgesetzt wird, also mit der gegebenen Länge, erlangt der Erdmagnetismus Einfluß darauf, welches durch die augenblickliche Wirkung des Eisens auf die Magnetnadel offenbar wird.

§. 22.

Daß nun aber die *Elektricität* nicht bloß in der Dimension der Länge wirke, ist daraus offenbar, daß jeder elektrische Körper auf seiner ganzen *Oberfläche* elektrisch wird. Daß sie aber auch bloß in Länge und Breite wirke, dieß ist abermals von dem scharfsinnigen Physiker *Coulomb*, von dessen Abhandlungen über die Elektricität man in demselben Journal Bd. III, 1, St. 1. die Auszüge findet, sogar durch direkte Versuche erwiesen worden. "Daß das elektrische Fluidum, heißt es daselbst S. 58, was ein leitender Körper über seine natürliche Quantität erlangt hat, (d.h. daß die Elektricität bei einem elektrisirten Körper) auf seiner ganzen Oberfläche verbreitet werde, ohne jedoch in sein Inneres zu dringen, wurde durch einen Versuch mit einem Holzcylinder außer Zweifel gesetzt, der mit mehreren Löchern durchbohrt war, wovon jedes vier Linien Durchmesser und ebenso viele Tiefe hatte. Er elektrisirte diesen Cylinder, brachte an seine Oberfläche eine kleine Scheibe Goldpapier, die er vermittelst einer isolirenden Nadel von Gummilack hielt, und brachte dann diese Scheibe an ein Elektrometer von außerordentlicher Empfindlichkeit. Dieß Elektrometer zeigte sogleich in der Scheibe von Goldpapier eine dem Cylinder ähnliche Elektricität, der von diesem Papier berührt worden war. *Coulomb* brachte hierauf die ihrer Elektricität entledigte Papierscheibe in eines von Löchern des Cylinders mit der Vorsicht, daß sie nur den Boden dieses Loches berührte, und näherte sie hernach von neuem dem Elektrometer, das nun kein Zeichen von Elektricität gab. Es erhellet also, daß das elektrische

I,4,19

Fluidum, was dieser Körper mitgetheilt erhalten hatte, bloß auf seiner Oberfläche verbreitet war". - Ein

allgemeiner Beweis, daß sich die Elektricität einzig nach der Oberfläche richte und von ihr geleitet werde, ist, daß bei der Mittheilung von Elektricität, welche zwischen zwei verschiedenen Körpern stattfindet, gar kein Verhältniß beobachtet wird, das ihrer verschiedenen chemischen Qualität, oder auch ihrer Masse gleich wäre, indem, wenn nur die Oberflächen gleich und ähnlich sind, die homogene Elektricität zwischen beiden sich völlig gleich vertheilt, und nur, wenn die Oberflächen verschieden sind, auch eine ungleiche Vertheilung der Elektricität der Quantität nach zwischen beiden stattfindet. Es mußte übrigens schon längst auffallend seyn, daß man bei den elektrischen Ladungen die Belegungen zusammt dem Glas zwischen beiden so dünn annehmen kann, als man will, ohne daß sie je für die entgegengesetzten Elektricitäten permeabel werden. *Coulomb* in der angeführten Abhandlung macht die Bemerkung, daß, wenn man eine Glastafel, die auf beiden Seiten mit Metallblättern belegt ist, ladet, und diese Belegung von der Tafel nachher entfernt, nicht nur diese Zeichen einer beträchtlichen Elektricität geben, so dünn sie auch seyn mögen, sondern auch die beiden Flächen des Glases nach der Hinwegnahme der Belegungen selbst noch mit entgegengesetzten Elektricitäten versehen bleiben, und daß dieses Phänomen stattfindet, so dünn auch die Glastafel seyn mag, dergestalt, daß die Elektricität, obgleich sie auf beiden Flächen des Glases von verschiedener Natur ist, doch nur bis zu einer unendlich kleinen Entfernung (d.h. bis zu einer Entfernung, welche = o ist) von der Oberfläche desselben eindringt. - Diese Beobachtungen mögen hinreichend seyn, unsern eben aufgestellten Satz über das Verhältniß der Elektricität zu den Dimensionen der Materie außer Zweifel zu setzen.

§. 23.

Einer weitern Ausführung der Folgerungen, welche sich aus dieser Construktion zur Bestimmung der Natur der Elektricität machen lassen, hauptsächlich, daß, wenn wir keinen Grund gehabt haben, eine magnetische Materie anzunehmen, wir ebensowenig Grund haben, eine besondere Materie für die elektrischen Erscheinungen anzunehmen, indem

I,4,20

auch die Elektricität einen ganz substantiellen, nämlich in der Construktion jedes Körperindividuums liegenden Grund hat, und uns in der Erfahrung denselben Moment in der Construktion der Materie darstellt, welchen wir durch Hülfe des Räsonnements a priori in derselben annehmen müssen - können wir uns wegen der eignen Deutlichkeit der Sache füglich überheben.

§. 24.

Bei einer Anwendung jedoch, welcher diese Construktion auf die Erfahrung fähig ist, werden wir uns länger verweilen. Wir werden nämlich aus dem Verhältniß, das zwischen Magnetismus und Elektricität stattfindet, die Verschiedenheit, welche in Ansehung der Art, wie beide sich mittheilen, stattfindet, a priori ableiten. Man denke sich einen in elektrischen Zustand versetzten Körper, welcher nach §. 16 jetzt die eine der beiden Kräfte ausschließlich repräsentirt, in Berührung mit einem nicht elektrisirten, in welchem wir zwar ein Gleichgewicht der beiden Kräfte annehmen müssen, obgleich wir der einen eine, jedoch nur in Bezug auf das Verhältniß der Kräfte in andern Körpern, größere oder geringere Tendenz zur Unabhängigkeit zuzuschreiben genöthigt sind, um zu erklären, warum dieser Körper mit bestimmten andern positiv oder negativ elektrisch sich zeigt, so wird, wenn der elektrisirte z.B. positiv elektrisch ist,

zwischen ihm und dem nicht elektrisirten das Gleichgewicht schlechthin aufgehoben. Da nun aber solches nicht wiederhergestellt werden kann, ohne daß in dem elektrisirten das + E zum elektrischen Zero zurückgebracht werde, so wird der unelektrische, den wir durch B bezeichnen wollen, so viel - E verlieren müssen, als nöthig ist, dem + E des elektrischen, den wir durch A bezeichnen, das Gleichgewicht zu halten. Dadurch wird nun aber der vorhin unelektrische B in elektrischen Zustand versetzt, so daß es scheint, als ob ihm der elektrische Elektricität *mitgetheilt* hätte; weil aber der einzige Grund, warum B an A von seinem - E übertrug in dem gestörten Gleichgewicht von A lag, so wird dieses Uebertragen nicht weiter reichen können, als sein Grund reichte, d.h. nur soweit, daß das Gleichgewicht in B nicht ebensosehr, als es in A war, gestört werde, es wird also nur soweit

I,4,21

reichen, bis im Verhältniß der Oberflächen die + Elektricität zwischen beiden gleich vertheilt ist, d.h. bis gleich viel Grund vorhanden ist, daß A an B, als daß B an A negative Elektricität übertrage. Ist also die Oberfläche in beiden gleich, so wird A an B die Hälfte seiner Elektricität mitgetheilt zu haben scheinen, wie es Coulomb (§. 22) in der Erfahrung nachgewiesen hat.

§. 25.

Die Leser werden aus dieser Deduktion ersehen haben, daß wir auch bei der Elektricität keine Mittheilung im eigentlichen Sinne zugeben, welches eine nothwendige Folge der dynamischen Ansicht dieser Erscheinungen ist. Es wird aber dadurch nur um so schwerer zu erklären, warum beim Magnetismus auch nicht einmal diese Art der Mittheilung, sondern *selbst bei der Berührung* nur die bisher in der Physik sogenannte *Wirkung durch Vertheilung* stattfinde. Wir werden uns nicht damit begnügen, zu sagen, daß beim Magnetismus sich keine eigentliche Berührung denken lasse, welche nur zwischen *Flächen* möglich ist, da wir in der Construktion der magnetischen Erscheinungen den Magnet durchaus nur als *Linie* betrachten. Vielmehr wird eben das, was den Grund enthält, warum der Magnetismus keine Flächenkraft ist, auch den Grund davon enthalten, daß er nicht durch Mittheilung fortgepflanzt werden kann. Wenn nämlich zwischen dem Magnet und dem Eisen (welches wir indessen als unmagnetisch annehmen können in eben dem Sinn, wie wir oben (§. 24) den Körper B unelektrisch nannten, nämlich so, daß zwar die beiden Kräfte die Tendenz zur Flucht haben, jedoch so, daß die Intensität jedes Pols im Vergleich mit der des ihm entsprechenden des Magnets = o sey), wenn folglich zwischen dem Magnet und Eisen eine Mittheilung stattfinden sollte, wie oben zwischen A und B, so, daß der Pol, welcher mittheilt, dadurch seine Kraft verlöre, so müßte, wenn dieser positiv ist, das Eisen fähig seyn, sein - M an den Magnet überzutragen. Allein dieß ist durch den Punkt C, der im Eisen so gut als im Magnet existirt, und welcher die absolute Trennung beider Kräfte verhindert, unmöglich gemacht. In dem Körper B (§. 24) fehlt dieser Punkt, die beiden Kräfte können daher sich absolut fliehen, welches eben

I,4,22

bei der Mittheilung geschieht. Allein da die beiden Kräfte im Eisen doch die Tendenz zur Trennung haben, so werden sie durch die Einwirkung des magnetischen Pols zwar zur Trennung determinirt werden, jedoch wird es auch hier ein Maximum der Trennung, und also auch ein Maximum der Intensität

eines jeden Pols geben, das auch durch die Einwirkung des Magnets nicht überschritten werden kann. Daß aber der Magnetismus des Eisens durch diese Einwirkung gerade ebenso determinirt wird, wie nach (§. 24) die Elektricität von B durch A, nämlich so, daß die negative Kraft sich nach der Richtung der einwirkenden positiven bewegt, beweist, daß bei der Einwirkung des Magnets auf das Eisen in letzterem dieselbe Tendenz zur Bewegung wie bei der Einwirkung des elektrischen auf den unelektrischen Körper hervorgebracht wird, nur daß der vollständige Erfolg der Bewegung nicht derselbe seyn kann. Und hinwiederum kann durch die Erfahrung, daß der magnetische Pol in dem berührten Punkt den entgegengesetzten Magnetismus hervorbringt, bewiesen werden, daß auch der elektrische Körper seine Elektricität nur dadurch mittheilt, daß er die entgegengesetzte Elektricität aus dem unelektrischen anzieht, welcher eben dadurch in gleichem Grad elektrisch werden muß, als jener aufhört es zu seyn.

§. 26.

Sollte nicht aus den bisher geführten Deduktionen der Unterschied zwischen elektrischen Leitern und Nichtleitern das erste Licht erhalten? Sollte nicht ebenso die besondere und bisher unerklärte Wirkung der *Spitzen* auf die Elektricität, von der Coulomb mit Recht sagt, ihre Erklärung könne gewissermaßen als Probe einer Theorie der Elektricität angesehen werden, in unserer Construktion der elektrischen Erscheinungen und ihrem daraus hervorgehenden Verhältniß zu den magnetischen ihre endliche Erklärung finden? Doch müssen wir, um dieses genauer auseinanderzusetzen, weiter zurückgehen. Ich will nur noch fragen, ob nicht eben dieser Einfluß, welchen *die Form* der Körper auf die elektrische Wirkung zeigt, schon längst zum Fingerzeig dienen konnte, daß die Ursache dieser Erscheinungen eine in der Construktion des Körpers selbst gegründete ist, und selbst nur ein bestimmtes Verhältniß der Grundkräfte zu dem Raume ausdrückt.

I,4,23

§. 27.

Wir haben aber jetzt noch ein anderes Verhältniß zwischen den beiden Körpern A und B (§. 24) in Betrachtung zu ziehen, nämlich, wenn beide *außer Berührung* sind, und also keine unmittelbare Mittheilung zwischen beiden stattfindet. Da das Gleichgewicht der Kräfte A und B schlechthin gestört ist, und jede solche Störung in der Natur nur Bedingung einer das Gleichgewicht wiederherstellenden Thätigkeit wird, so wird zwischen A und B ein Bestreben zur *Berührung* entstehen, weil nur unter dieser Bedingung - nicht ein Gleichgewicht, aber (§. 24) wenigstens ein zwischen beiden gleichförmig gestörtes Gleichgewicht möglich ist. Es wird also in dem unelektrischen Körper B die Elektricität so determinirt werden, daß die negative Kraft sich nach der Richtung des positiven Körpers bewegt, wodurch denn zugleich (nach dem §. 18 bestimmten Gesetz) die positive in der entgegengesetzten Richtung sich zu trennen genöthigt wird. Der Körper B verhält sich hier also völlig wie der Magnet, und die Wirkung, welche der elektrische Körper auf den unelektrischen in der Ferne ausübt, ist wahre Wirkung durch Vertheilung. Daß aber die Elektricität in diesem Verhältniß auch bloß *die Länge* suche, wie es unsern frühern Ableitungen zufolge seyn *muß*, erhellt eben aus der im vorhergehenden §. bemerkten Wirkung, welche *die Spitzen* besonders bei der elektrischen Vertheilung in dem Verhältniß äußern, als sie der reinen Länge sich annähern. Diese besondere Wirkung gibt sich nicht nur durch die größere Kraft, mit der sie geschieht, sondern hauptsächlich auch durch die besondere Form und Gestalt des elektrischen Lichts

zu erkennen, das sie hervorbringen. Es ist bekannt, daß zwischen zwei abgestumpften Körpern, die sich wechselseitig genähert werden, und wovon der eine elektrisirt, der andere nicht elektrisirt ist, niemals die sogenannten Feuerpinsel (welche aber nichts anderes als die reinen *Wirkungslinien* der Elektricität bezeichnen), sondern ein ganz unordentlich gebildetes Licht erscheint. (Man sehe zum Beweis nur *Erxlebens* Anfangsgründe §. 521). Dagegen, wenn nur einer der beiden Körper, es sey nun der elektrisirte oder der nicht elektrisirte, die spitzige Gestalt hat, so sind

I,4,24

jene Linien regelmäßig vorhanden, und zwar erscheinen sie immer als von der Spitze ausgehend in Gestalt eines Kegels, dessen Grundfläche gegen den abgestumpften Körper zugekehrt ist. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß die Elektricität, wo sie durch Vertheilung erweckt wird, auch in Ansehung ihrer Wirkung sich dem Magnetismus ganz gleich zeigt, welches freilich nur dann deutlich wahrzunehmen ist, wenn sie durch die äußere Form der Körper begünstigt wird.

§. 28.

Indeß ist es doch bei dieser Wirkung durch Vertheilung, welche der elektrisirte Körper auf den nichtelektrisirten ausübt, ebenso wie bei der Wirkung des Magnets auf das Eisen (§. 25), auf die wirkliche Mittheilung angesehen. Die Erweckung der entgegengesetzten Elektricität an dem dem elektrisirten Körper zugekehrten Ende des nichtelektrisirten dient bloß als Bedingung der wechselseitigen Anziehung beider Körper gegeneinander, und diese selbst ist nur der Ausdruck ihrer Tendenz zur Berührung. Denn da durch den elektrischen Zustand nur die Oberfläche des Körpers afficirt ist, so wird die Anziehung nur der Oberfläche proportional seyn, und nur bis zur Berührung gehen können. Da nun aber nach §. 24 jede Berührung zwischen elektrisirten und unelektrisirten Körpern in eine Mittheilung zwischen beiden auf die daselbst bestimmte Art ausschlägt, dergestalt, daß das Gleichgewicht der Kräfte in jedem verhältnißmäßig und auf gleiche Weise gestört ist, und doch jeder das Bestreben hat, in das ursprüngliche Gleichgewicht zurückzukehren, so wird die anfängliche Anziehung zwischen beiden in ein *Zurückstoßen* ausschlagen, welches nun offenbar keine Aeußerung der *ursprünglich* zurückstoßenden Kraft seyn kann, da sonst in der That nicht zu begreifen ist, wie auch negativ-elektrische Körper sich wechselseitig zurückzustoßen vermögen. Ebenso vielmehr, wie die Erscheinung des Anziehens zwischen beiden nur als Wirkung einer *synthetischen* Kraft gedacht werden konnte, wird auch das Zurückstoßen Wirkung einer zusammengesetzten Kraft seyn müssen, welche mit jener denselben letzten Grund in der Natur hat, indem es bloß von der Umkehrung der Bedingungen abhängt, ob dieselbe Kraft durch Anziehung oder Zurückstoßung, synthetisch oder antithetisch, wirkt.

I,4,25

§. 29.

Diese Erläuterungen mögen hinreichend seyn, unsere Behauptung, daß die Elektricität eine bloße Flächenkraft sey, außer Zweifel zu setzen, und wir gehen daher zu dem dritten Moment in der

Construktion der Materie fort, welcher uns, wie zum voraus zu erwarten, zu derselben die dritte Dimension hinzubringen wird, die zur Construktion jedes realen Produkts nothwendig ist.

§. 30.

Die Art und Weise der Deduktion, die wir bisher geführt haben, könnte von Seiten mancher Leser wohl Zweifeln und Mißverständnissen unterworfen seyn; es ist daher nöthig, einige allgemeine Erläuterungen darüber hier einzuschalten. - Wir unterschieden in der Construktion der Materie verschiedene Momente, die wir sie *durchlaufen* ließen, ohne daß wir bis jetzt nöthig gefunden hätten, ausdrücklich zu erinnern, daß diese Unterscheidung nur zum Behuf der Speculation gemacht werde, daß man sich nicht vorstellen müsse, die Natur durchlaufe jene Momente etwa wirklich, in der Zeit, sondern nur, sie seyen dynamisch oder, wenn man dieß deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet. In der Natur selbst freilich ist eins und ungetrennt, was zum Behuf der Speculation getrennt wird, und in der Construktion der Materie selbst sind mit der dritten Dimension des Produkts zugleich auch die beiden ersten gesetzt. Wir fanden aber jene Unterscheidung darum nothwendig, weil alle wahre Construktion *genetisch* seyn muß. Es ist nicht genug, zu wissen, die Existenz der Materie beruhe auf dem Gegensatz zweier Kräfte, sondern es muß noch überdieß deutlich gemacht werden, *wie* es denn vermöge jener zwei Kräfte möglich sey, daß ein Raum wirklich erfüllt werde, und da jede Raumerfüllung nothwendig eine dem Grade nach bestimmte ist, wie vermöge jener Kräfte ein bestimmtes Maß der Raumerfüllung entstehen könne. - Diese Fragen werden dadurch noch nicht beantwortet, daß man durch bloße Analyse des Begriffs der Materie, als etwas, das den Raum erfüllt oder undurchdringlich macht, die Nothwendigkeit der beiden Kräfte zur Hervorbringung derselben darthut. Es ist freilich deutlich genug, daß, wenn der Raum erfüllt seyn

I,4,26

soll, in ihm eine Kraft seyn muß, welche dem Eindringen jeder fremden Kraft in denselben Raum widersteht, und da diese Kraft nothwendig einen Grad haben muß, daß mit ihr eine ihr den Grad gebende, d.h. sie selbst determinirende - also eine Attraktivkraft verbunden seyn müsse. Allein es bleibt nach diesem bloß logischen Geschäft immer noch das eigentlich synthetische übrig, nämlich die Aufdeckung und Enthüllung des Mechanismus selbst, mittelst dessen durch Concurrenz jener beiden Kräfte der Raum wirklich, und zwar in bestimmtem Grade, erfüllt wird. Dieser Mechanismus kann aber nur dadurch deutlich werden, daß er *auseinandergelegt,* d.h. in einzelne Momente getrennt, vorgestellt wird.

§. 31.

Ohne diese Unterscheidung, d.h. ohne eine wirkliche genetische Deduktion, kann man die Materie nur auf der tiefsten Stufe ihres Entstehens, und die beiden Kräfte allein in demjenigen Verhältniß erblicken, welches sie eigentlich nur im letzten Moment der Construktion haben, ja es geschieht sogar leicht, daß man, indem man vorgibt, die Materie aus jenen Kräften eben erst entstehen zu lassen, sie unvermerkt immer wieder voraussetzt und in Gedanken unterschiebt, von welcher Verwirrung z.B. in Kants Dynamik nicht wenig Spuren angetroffen werden. Es ist nicht bloß eine Concurrenz der beiden Kräfte, der anziehenden und zurückstoßenden, überhaupt, sondern es ist *ein bestimmtes Verhältniß beider zueinander im Bezug auf den Raum,* was die Materie möglich macht, und welches abzuleiten eben die

fernere Aufgabe unserer Untersuchung ist. Die Zurückstoßungskraft gibt nicht *an sich* die drei Dimensionen, wie von Kant und nach ihm insgemein angenommen wird, denn die dritte Dimension kommt eben erst als Vermittlungsglied eines bestimmten Verhältnisses hinzu, das, wenn kein Widerspruch in der Natur seyn soll, zwischen ihr und der Attraktivkraft stattfinden muß. Die Repulsivkraft wirkt allerdings nach allen *Richtungen* (obwohl erst, nachdem sie durch die entgegengesetzte Kraft eingeschränkt ist, denn im Unendlichen ist gar *keine* Richtung), aber dasselbe gilt auch von der Attraktivkraft. Der negativ-elektrische Körper, der durch einen Ueberschuß dieser Kraft wirkt, erstreckt diese

I,4,27

Wirkung nach allen Richtungen gleich dem positiv-elektrischen, ohne daß deßwegen der Raum erfüllt würde. Es ist also nicht diese Wirkung nach allen Richtungen *an sich*, sondern es ist ein bestimmtes Verhältniß der Repulsivkraft zu der ihr entgegengesetzten, wodurch jene Wirkung zu einer Wirkung nach allen *Dimensionen*, d.h. zu einer wirklichen Erfüllung des Raums (mit Materie) wird.

Wenn Kant die Repulsivkraft als eine nur in der Berührungsfläche wirkende, die Attraktivkraft dagegen als eine durchdringende Kraft charakterisirt, so ist offenbar, daß er diese Kräfte nur im dritten Moment der Construktion betrachtet. Denn wie ist Berührung, wo nicht schon Undurchdringlichkeit, d.h. Materie, ist, und wie ist Durchdringung ohne ein Durchdringliches denkbar? Also gelten alle diese Prädicate nur von der anziehenden und zurückstoßenden Kraft, insofern sie schon durch Materie dargestellt sind. - Denn von beiden absolut betrachtet kann ohnehin nicht die Rede seyn. Absolut betrachtet hat eine Kraft gar *keine* Wirkung - sie *wirkt* oder wird in Wirkung *gesetzt* überhaupt erst durch die entgegengesetzte, in *bestimmte* Wirkung also, z.B. durchdringende, auch nur durch ein *bestimmtes* Verhältniß zu der entgegengesetzten. Die Attraktivkraft z.B. wirkt gleichfalls in der Fläche und nicht durchdringend, sobald sie zu der repulsiven in dasjenige Verhältniß gesetzt ist, welches durch die Elektricität abgebildet wird (§. 19 ff.).

Der unterscheidende Charakter beider Kräfte, welcher schon für den ersten Moment der Construktion, wo die beiden Kräfte noch bloß mathematisch betrachtet werden können, gültig ist, ist nur der, daß die positive schlechthin bloß in Continuität, die negative dagegen nur als in die Ferne wirkend gedacht werden kann, und dieser ursprüngliche Charakter beider wird bei der Construktion der Materie schon vorausgesetzt, wie sich bald zeigen wird.

Ein großer Theil der Unverständlichkeiten in Kants Dynamik hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß er sich die beiden Kräfte, solange er bloß logisch construirt, ganz rein, sobald es aber zur realen Construktion (zum Treffen selbst) kommt, immer schon mit Materie verbunden denkt, welches freilich für die nach einem Substrat verlangende

I,4,28

Einbildungskraft, welcher bloße Kräfte ohne etwas, dem sie inhäriren, zu denken schwer fällt, sehr bequem seyn mag, dagegen aber den speculativen Gesichtspunkt beständig verrückt.

§. 32.

Kant hat zwar in gewissem Sinn Recht, wenn er vorgibt, um aus der ursprünglichen Anziehungskraft

und der ihr entgegenwirkenden zurücktreibenden eine dem Grad nach bestimmte Einschränkung der letzteren, mithin ein bestimmtes *Maß* der Raumerfüllung abzuleiten, müssen empirische Data vorausgesetzt werden. Allein von der Speculation kann wenigstens so viel gefordert werden, diese empirischen Data im Allgemeinen zu bestimmen; und dieser Forderung vermag sie auch wirklich Genüge zu leisten. Wenn nämlich a priori dargethan ist, wie durch eine ursprünglich anziehende Kraft die gleichfalls ursprüngliche zurückstoßende überhaupt eingeschränkt seyn könne, so verlangt man noch überdieß den Grund zu wissen, warum die letztere durch jene gerade *in bestimmtem Grade* eingeschränkt wird. Da nun der Grund dieses Grads nur wieder in einer Eingeschränktheit der Attraktivkraft selbst gesucht werden kann, indem diese Kraft durch nichts bestimmt seyn kann, die Repulsivkraft in *bestimmtem* Grade zu beschränken, als durch eine in sie selbst (in ihre eigne Thätigkeit) gesetzte Beschränktheit, so sieht man sich durch jenes Problem offenbar auf einen Grund getrieben, welcher weder in der anziehenden noch in der zurückstoßenden Kraft des Körpers, der construirt werden soll, also freilich nicht *innerhalb der reinen Bedingungen der Construktion* gesucht werden kann. In der anziehenden Kraft kann er nicht gesucht werden, denn eben diese soll ja durch jenen Grund eingeschränkt seyn; in der zurückstoßenden auch nicht, denn diese ist durchaus nur das Begrenzbare und nie das Begrenzende. Da durch jenen Grund die Thätigkeit der anziehenden Kraft eingeschränkt werden soll, so ist durch denselben die *Nichtthätigkeit*, d.h. die Eingeschränktheit der zurückstoßenden, eingeschränkt; er ist also *gemeinschaftlicher* Grund einer Begrenztheit in beiden, für die anziehende Grund ihrer begrenzten Wirksamkeit, für die zurückstoßende Grund ihres begrenzten Begrenztseyns.

I,4,29

Ist er nun *gemeinschaftlicher* Grund eines Eingeschränktseyns in beiden, so kann er nur in etwas *außer* beiden, das heißt außer den reinen *Bedingungen* der Construktion, Liegendem, gesucht werden. Aber außerhalb der Bedingungen der Construktion liegt nur die construirende Thätigkeit selbst, und da es diese ist, welche die Attraktivkraft *überhaupt* erst in ein *bestimmtes* Verhältniß zur repulsiven setzt, so kann der Grund davon, daß jene in dieser Construktion (wo sie das Begrenzende ist) selbst wieder begrenzt wird, nur in der ersteren gesucht werden. Daß aber diese, nämlich die construirende Thätigkeit, welche in Ansehung des Gebrauchs der beiden Kräfte ursprünglich absolut uneingeschränkt ist, in der Construktion des *einzelnen* Körpers doch in Ansehung der darauf zu verwendenden Attraktivkraft eingeschränkt sey, davon kann der Grund nur in einer Einschränkung, die sie sich selbst gesetzt, also nur in einer andern vorhergegangenen oder gleichzeitigen Construktion gesucht werden. - Das empirische Datum, was zur Construktion eines Körpers von bestimmtem *Grad* der Raumerfüllung gehört, ist also, daß der Grad seiner Attraktivkraft zum voraus schon durch *Körper außer ihm* eingeschränkt und bestimmt seyn muß, und da dieses Verhältniß nothwendig ein *wechselseitiges* ist, so nämlich, daß die Attraktivkraft jedes Körpers auf den bestimmten Grad eingeschränkt ist durch die eines jeden andern, so sieht man, daß das empirische Datum, was zur Construktion einer dem *Grade* nach bestimmten Raumerfüllung gehört, die allgemeine Verkettung aller Materie unter sich ist, kraft welcher es unmöglich ist, daß die Natur in der Construktion eines einzelnen Körpers ein gewisses Maß der Attraktivkraft überschreite, oder ihm ein geringeres ertheile, als sie ihm wirklich ertheilt, und auf etwas ähnliches hat vielleicht Kant selbst deuten wollen in einer Stelle seiner Dynamik, von welcher später noch die Rede seyn wird.

§. 33.

Wir gehen jetzt aber zur Deduktion des dritten Moments fort, in welchem die bis jetzt bloß

begrenzende, also schlechthin unbegrenzbare Attraktivkraft, selbst wieder in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt wird;

I,4,30

und um den Gegenstand der ferneren Untersuchung aufs kürzeste auszusprechen, so ist er folgender.

In dem ersten Moment der Construktion (§. 9) sind in dem Punkt C die beiden Kräfte für die Anschauung vereinigt, dafür aber auch dynamisch ununterscheidbar oder *identisch.* Statt dessen sind im zweiten Moment (§. 16 ff.) die beiden Kräfte zwar dynamisch sich entgegengesetzt und *nichtidentisch*, dagegen aber auch für die Anschauung völlig getrennt.

Zwischen dem ersten und zweiten Moment ist also ein Gegensatz, für welchen der dritte ohne Zweifel die Synthesis enthalten muß. Im ersten ist - Vereinigung der Kräfte für die Anschauung, dafür aber dynamische Identität beider, im zweiten - dynamische Entgegensetzung, dafür Getrenntseyn beider für die Anschauung. Die jetzt zu lösende

Aufgabe wird also die seyn: *wie beide Kräfte zugleich dynamisch getrennt und für die Anschauung als identisch gesetzt seyn können.* - Jenes ist nothwendig, weil es Bedingung der Realität (§. 7), dieses, weil es Bedingung der Identität der Natur mit sich selbst ist (das.).

Anmerkung. Es ist eine nothwendige Forderung, welche derjenige zu erfüllen hat, der die Materie aus einer ursprünglich zurückstoßenden und anziehenden Kraft entstehen läßt, begreiflich zu machen, wie zwei Kräfte, die sich gegeneinander wie positive und negative Größen verhalten, in ihrer Verbindung nicht viel mehr die Null als irgend eine Realität geben. Man sieht sich genöthigt zum Behuf der Möglichkeit irgend einer Realität ein Getrenntseyn der beiden Kräfte, und zwar ein fortdauerndes, zu setzen; den Beweis gibt der Punkt C (§. 9), welcher die beiden Kräfte als dynamisch ineinander darstellt, dafür aber auch ein bloßer Nullpunkt ist. Gleichwohl gibt aber auch das absolute Getrenntseyn beider Kräfte keine Realität, wie aus der Deduktion des zweiten Moments erhellt. - Es ist also zu erwarten, daß, um ein Reelles zu construiren, der erste und zweite Moment vereinigt werden müssen, daß nämlich die Kräfte zwar als identisch für die Anschauung, wie im Punkt C des ersten Moments, aber doch zugleich als dynamisch getrennt, wie im zweiten, gesetzt werden.

I,4,31

§. 34.

Zur Auflösung dieser Aufgabe werden wir durch die genaue Bestimmung ihrer Forderungen gelangen. Die beiden Kräfte sollen *als* entgegengesetzte in einer und derselben Anschauung dargestellt werden. Sind beide sich entgegengesetzt und getrennt, so wird ebenso wie im vorhergehenden Moment jede dieser Kräfte *für sich* die Fläche hervorbringen (§. 18. 19). Aber beide sollen in ihrer Trennung wieder identisch gesetzt werden für die Anschauung. Dieß ist, da der Gegensatz der *Kräfte selbst* - bestehen soll, nur dadurch möglich, daß ihre *Produktionen* in einer gemeinschaftlichen dritten dargestellt werden, und da, wie gesagt, jede dieser Kräfte für sich die Fläche hervorbringt, so wird das Gemeinschaftliche (welches nicht als durch ein bloßes Hinzufügen, sondern durch ein wirkliches Durchdringen oder Multipliciren der Produkte durcheinander entstehend gedacht werden muß) die *zweite Potenz der Fläche* oder der *Cubus* seyn müssen. - Mit dieser wechselseitigen Potenzirung der beiderseitigen Produktionen durcheinander reißt sich also die Construktion zuerst von der bloß geometrischen los, zu den beiden

ersten Dimensionen ist die dritte hinzugekommen, und das eigentliche Vermittlungsglied, durch welches die beiden Kräfte zugleich als nicht-identisch und doch als vereinigt für die Anschauung gesetzt werden können, ist (nicht die Linie oder die Fläche, sondern) *der Raum selbst*, d.h. die nach drei Dimensionen ausgedehnte Größe.

§. 35.

Nun können aber nicht beide Kräfte als entgegengesetzte doch in Bezug auf den Raum als identisch gesetzt werden, ohne eben dadurch den Raum *undurchdringlich* zu machen.

Beweis. Denn

a) es kann keine durchgängige Identität beider im Raum gesetzt werden, ohne daß in jedem einzelnen Punkte des Raums Repulsiv- und Attraktivkraft zugleich seyen. Das *ganze Produkt* ist also = dem Punkt C (§. 9), insofern, als in diesem Punkt *beide* Kräfte *zugleich* sind, nicht aber insofern, als beide Kräfte in ihm absolut

I,4,32

ineinander übergehen und aufhören sich entgegengesetzt zu seyn. Daß aber beide Kräfte, obgleich sich entgegengesetzt, doch in einen und denselben Raum gesetzt seyn können, dieß ist

b) nur aus der entgegengesetzten Wirkungsweise beider zu begreifen, da nämlich die repulsive nur in Continuität, die attraktive aber in jeder Nähe doch in die Ferne wirkt, also beide Kräfte in einem und demselben Raume doch *außer*einander sind. Kann aber die Attraktivkraft von jedem Punkt des Raumes aus, in welchen beide Kräfte gesetzt sind, nur in die Ferne wirken, so wird dieser Raum in Bezug auf die Attraktivkraft ein *Continuum von Punkten* vorstellen, in deren jedem die positive Kraft durch die anziehende (welche der unendlichen Theilbarkeit des Raums zufolge in jeder Nähe doch als in eine Ferne wirken kann) auf einen *Grad* der Zurückstoßung eingeschränkt ist, der durch keine Kraft absolut überwältigt werden kann, und also den Raum undurchdringlich macht, dagegen wenn beide Kräfte ineinander übergehen, identisch werden könnten, das Produkt, anstatt den Raum zu erfüllen, vielmehr = o seyn würde.

Das vollständige Vermittlungsglied des (§. 33) geforderten Verhältnisses zwischen Repulsiv- und Attraktivkraft ist also der *erfüllte* Raum oder die *Materie*, und die Materie existirt nicht an sich, sondern bloß als Auflösung jenes Problems in der Natur.

Anmerkung. Es ist hier ein Punkt, wo wir den Leser auf das Eigenthümliche aller speculativen Deduktion, insofern dieselbe auch in der Naturwissenschaft stattfinden muß, aufmerksam zu machen Gelegenheit haben. Was für die Empirik das einzig Reelle ist, ist für die *Naturwissenschaft* immer nur Vermittlungsglied eines *Ideellen*, und nur darum reell. Die Materie hat für die wahre Physik ebensowenig Realität an sich als für die wahre Philosophie. Sie ist nur das sinnliche Symbol der beiden Kräfte, und selbst nur Vermittlungsglied eines bestimmten Verhältnisses beider, das in der Natur nothwendig ist, und nur insofern ist sie selbst nothwendig.

Dasselbe Resultat übrigens, auf welches uns die synthetische Untersuchung geführt hat, läßt sich aus dem einmal gefundenen Begriff

I,4,33

der Raumerfüllung auch durch bloße Analysis finden. Denn man setz entweder, daß beide Kräfte überhaupt gar nicht unterschieden oder dynamisch sich entgegengesetzt seyen, so haben wir die ursprüngliche Null, oder daß beide mathematisch getrennt seyen, so haben wir entweder die Linie, in welcher ein einziger Punkt ist, der die beiden Kräfte nur dadurch in sich vereinigt, daß sie von ihm aus sich nach entgegengesetzten Richtungen trennen (§. 9), oder wenn wir auch diesen Punkt wegfallen lassen, so producirt jede dieser Kräfte für sich die Fläche (§. 18 f.) und es entsteht wiederum keine Raumerfüllung. Daß eine solche entstehe, dazu gehört, daß beide Kräfte *als* entgegengesetzte gleichwohl in ein und dasselbe Gemeinschaftliche gesetzt seyen, denn keine von beiden erfüllt für sich den Raum, also müssen auch in dem unendlich kleinsten Theil des erfüllten Raums beide Kräfte zugleich gegenwärtig seyn. Nun kann aber der Uebergang beider ineinander (wodurch das Produkt = o würde), ihres Gesetztseyns in einen und denselben Raum unerachtet, nur dadurch unmöglich gemacht werden, daß die eine der beiden Kräfte eine *in die Ferne einschränkende* ist; daß aber umgekehrt Kräfte, die sich entgegengesetzt sind, doch ein Gemeinschaftliches darzustellen gezwungen werden, dieß ist nur durch eine *dritte* aus beiden zusammengesetzte Kraft begreiflich, welche, um dieses Problem zu lösen, den Raum undurchdringlich macht, d.h. welche selbst *durchdringend* oder in der dritten Dimension wirkt. Die genauere Bestimmung dieser Kraft aber wird uns durch die Wiederansicht der Aufgabe möglich werden, welche durch sie gelöst ist.

§. 36.

"Die Materie entsteht durch ein wechselseitiges Potenziren der repulsiven und attraktiven Fläche durcheinander", diesen Satz können wir zwar als bewiesen annehmen, jedoch ist noch nicht ausgemacht, wie oder durch welche Kraft denn jene Potenzirung oder die Vereinigung beider Kräfte zu einem gemeinschaftlichen Produkt geschehe? - Da die Forderung der Aufgabe eine gedoppelte ist, nämlich daß die beiden Kräfte zwar vereinigt, jedoch so vereinigt werden, daß sie in der Vereinigung selbst wieder getrennt seyen, so ist leicht einzusehen, daß die postulirte

I,4,34

Kraft eine solche seyn muß, welche zwar auf Identität geht, jedoch nur *unter Bedingung der Duplicität oder des Gegensatzes,* eine Kraft also, deren Wirksamkeit nicht unbedingt, sondern durch die Entgegensetzung der beiden ersten dergestalt eingeschränkt ist, daß sie dieselbe zwar vermitteln, keineswegs aber schlechthin aufheben kann. Denn wenn die Kraft nur durch die *absolute* Entzweiung in Bewegung gesetzt werden kann, wenn sie also nur anfängt wirksam zu seyn, nachdem die Entgegensetzung bis zur Unmöglichkeit, aufgehoben zu werden, gekommen ist, so wird für diese Kraft nichts übrig bleiben, als: den Widerspruch, den sie nicht selbst oder im *Princip* aufheben kann, wenigstens im *Produkt* aufzuheben. Aber eben dieß ist der Charakter einer *synthetischen* Kraft, welche nicht über ihre Bedingung (die Antithesis) hinausgehen, nicht den Widerspruch selbst in der Quelle, sondern nur im Produkt für die *Anschauung* aufzuheben fähig ist. Die postulirte Kraft ist also eine synthetische Kraft. - Allein es ist uns dadurch nur der Gattungsbegriff, unter den sie gehört, nicht aber sie selbst vollkommen bestimmt. Da uns aber zu ihrer Bestimmung außer den Bedingungen, unter denen sie wirksam ist, sonst nichts gegeben ist, so wird, um in ihre Natur tiefer einzudringen, die Untersuchung vorerst auf diese sich richten müssen.

§. 37.

Es wird angenommen, die Kraft soll nur durch absolute Entzweiung in Wirksamkeit gesetzt werden können (§. 36). Dieß ist nur denkbar, wenn die Kraft die absolute Identität selbst ist, welche, in sich selbst gleichsam verloren, auf keine Weise gezwungen werden kann, aus sich herauszugehen und sich selbst zu offenbaren, als dadurch, daß sie *als* absolute Identität aufgehoben wird. Es folgt daraus von selbst, daß die absolute Identität *als* solche überhaupt und niemals sich offenbaren kann, denn *als* solche ist sie ein Abgrund von Ruhe und Unthätigkeit, und in Thätigkeit gesetzt, hört sie schon auf *absolute* Identität zu seyn; gleichwohl ist aber auch die Kraft, durch welche sie sich offenbart, nachdem die Bedingung dazu, Entzweiung, gegeben ist, keine Kraft, welche erst in die Natur zu kommen brauchte, ihr *Grund* ist da, und ist das Ursprüngliche in der Natur, oder vielmehr die *Natur selbst*;

I,4,35

nur die Wirksamkeit jenes Grunds, oder daß er sich als eine *Kraft* offenbart, ist von der absoluten Entgegensetzung als Bedingung abhängig. Diese Entgegensetzung läßt sich selbst im *Allgemeinen* weiter nicht ableiten, als daraus, daß es überhaupt eine Natur geben soll, denn im Begriff der Natur wird eine solche schon gedacht. Wenn aber die Entzweiung Bedingung einer Natur - wenn sie Bedingung jener Offenbarung der absoluten Identität durch die synthetische oder construirende Kraft ist, und wenn alles, was besteht, nur durch die Wirksamkeit dieser Kraft, diese selbst aber nur durch das stete und ununterbrochene Daseyn des Gegensatzes besteht, so muß für jedes *einzelne* Produkt (und eben ein solches zu construiren, ist unsere hauptsächliche Aufgabe) das Wiederentstehen des Gegensatzes, auf dem es beruht, fortwährend gesichert seyn; gesichert aber kann es nicht durch das Produkt selbst seyn, denn das Produkt setzt ihn schon voraus, also nur durch äußere Einwirkung. Diese Einwirkung kann aber wiederum keine einseitige seyn; denn wenn ich das Bestehen des Gegensatzes für das Produkt B durch die Einwirkung von A erkläre, so setze ich A als Produkt schon voraus, da doch alles, was Produkt ist, erst mittelst jener synthetischen Kraft construirt werden soll, deren Bedingung selbst erst ausgemittelt wird. Also kann diese Einwirkung nur eine wechselseitige seyn. Es kann mithin auch kein einzelnes Produkt, sondern nur ein absolutes Ganzes von Produkten *zugleich* entstehen, davon jedes die Bedingung des Gegensatzes für jedes andere enthält.

Nun ist aber bereits bewiesen worden, daß niemals eine dem *Grade* nach bestimmte Raumerfüllung, daß also auch niemals ein *einzelnes* Produkt entstehen könnte, wenn nicht der Grad von Attraktivkraft, welcher zu seiner Construktion verwendet wird, *unabhängig von der Construktion* schon bestimmt wäre.

Denn man setze das Gegentheil, man setze, daß der Grad von Attraktivkraft nicht für jedes einzelne Produkt zum voraus bestimmt, daß also die Attraktivkraft nicht für jedes Produkt eine *absolute* sey, so wird man annehmen müssen, daß die Attraktivkraft für das Produkt nur vermehrt werde durch Verminderung - und nur vermindert durch

I,4,36

Vermehrung der Repulsivkraft. Allein auf diesem Wege würden niemals verschiedene Grade der Raumerfüllung entstehen können. Denn wenn der relativ größere Grad der Raumerfüllung darauf beruht, daß *dieselbe* absolute Quantität von zurückstoßender Kraft in einem geringeren Raume dargestellt wird, so könnte, jenes vorausgesetzt, die Attraktivkraft, welche hierzu erfordert wird, nur durch Verminderung der repulsiven, d.h. der den Raum erfüllenden, Kraft erreicht werden, welches der Voraussetzung

widerspricht. - Die Attraktivkraft für die Construktion jedes Produkts muß also unabhängig von der Construktion zum voraus schon bestimmt seyn.

Dieß ist aber nach §. 32 nur durch ein Produkt außer ihm, und da für dieses Produkt wieder dasselbe gilt, nur durch eine allgemeine Wechselwirkung möglich, in welcher jedes Produkt jedem andern den Grad von Attraktivkraft bestimmt, welcher allein mit der allgemeinen Wechselwirkung bestehen kann.

Also besteht die wechselseitige Einwirkung, wodurch alle Produkte untereinander sich den Gegensatz - der Kräfte, auf welchem die Existenz jedes einzelnen beruht, gleichsam sichern, *in einer allgemeinen wechselseitigen Vertheilung der Attraktivkraft* aneinander (womit, wie zu erwarten, und wie wir hier nur im Vorbeigehen berühren können, auch verschiedene Entfernungen verbunden seyn müssen), und diese wechselseitige Vertheilung der Attraktivkraft wird also auch Bedingung der von uns auszumittelnden synthetischen oder construirenden Kraft seyn müssen.

§. 38.

Es könnte zwar jemand die Frage aufwerfen, warum wir den Grad von Zurückstoßungskraft, der zur Construktion eines Produkts gehört, nicht gleichfalls durch äußere Einwirkung bestimmt seyn lassen. Allein die Zurückstoßungskraft ist durch die Bestimmung des Grads von Attraktivkraft von selbst bestimmt. Durch die Zurückstoßungskraft kann nie die Attraktivkraft, wohl aber umgekehrt durch die Attraktivkraft die Zurückstoßungskraft bestimmt seyn - denn diese ist im Gegensatz gegen jene durchaus das Bestimmte, jene in Bezug auf diese durchaus das

I,4,37

Bestimmende. - Sobald z.B. in einem gewissen Theil des Raums durch die zusammenlaufenden Wirkungen anderer gleichzeitig sich bildender oder schon gebildeter Produkte ein gewisser Grad von Attraktivkraft angehäuft ist, so zieht dieser aus der allgemeinen Identität von selbst eine proportionirte Zurückstoßungskraft in diesen Raum, auf welche nun freilich abermals die gegenwärtige Attraktivkraft in ganz verschiedenem Grade verwendet werden kann. Durch jene Zerlegung aber muß schon wieder in einem andern Theil des Raums Attraktivkraft angehäuft werden, welche den Grund zu neuen Schöpfungen legt, bis endlich selbst die unendliche Fülle erschöpft und durch ein unendliches Universum, d.h. durch ein ins Unendliche gehendes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulsivkräfte, dargestellt ist.

Die durch Vertheilung ausgebreitete Attraktivkraft ist also der Grund, der die ursprünglichen Zurückstoßungskräfte an gewisse Punkte des Raums fesselt, und weil die Wirksamkeit der schöpferischen Kraft auf dem Gegensatz der beiden Kräfte beruht, auch der Grund der fortdauernden Wirksamkeit derselben. Ihre Wirksamkeit besteht nämlich darin, die dem Produkt von außen zugetheilte und erhaltene Attraktivkraft zu der (durch jene äußere Einwirkung gleichfalls in Bewegung gesetzten) Zurückstoßungskraft in dasjenige Verhältniß zu setzen, in welchem durch ihre Wechselwirkung ein *Raum erfüllt* wird: es geschieht also auch nur vermöge jener dritten Kraft, daß die Attraktivkraft sich *durch den Raum erfüllende Produkte* zu äußern fähig wird.

Wenn nämlich ein jedes Produkt einem jeden andern einen bestimmten Grad von Attraktivkraft überträgt, so wird es von einem jeden auch nur mit dem Grad angezogen werden können, den es ihm überlassen hat. Da nun der Grad von Attraktivkraft, den jedes Produkt z.B. an dieses einzelne überläßt, zugleich den Grad der Raumerfüllung des letztern bestimmt, so wird die anziehende Kraft, mit der das letztere auf jedes andere wirkt, auch dem Grad seiner Raumerfüllung proportional scheinen, obgleich das Verhältniß vielmehr das umgekehrte, und der Grad seiner Raumerfüllung eigentlich dem Grad von

Attraktivkraft proportional ist, den jedes andere Produkt ihm überträgt, und mit dem es auf jedes andere zurückwirkt.

I,4,38

Und weil dieses wechselseitige Uebertragen von Attraktivkraft aneinander zwischen allen Materien gemein ist, so entsteht dadurch eine *allgemeine Attraktion aller Materien unter sich,* welche von jeder einzelnen auf jede andere, bei gleicher Entfernung, proportional dem Grad ihrer Raumerfüllung, d.h. ihrer Masse, ausgeübt werden muß.

§. 39.

Da nun aber die Materie diese Eigenschaft, nämlich mit der ihr von jeder andern zugetheilten Attraktivkraft, welche keineswegs *an sich* eine durchdringende Kraft ist, als Masse auf jede andere gleichfalls als Masse zu wirken, nur der dritten Kraft verdankt, welche die Repulsivkraft (als die *Raum-erfüllende*) mit der anziehenden synthetisch vereinigt, so werden wir jene Kraft als diejenige, welche die *Schwere* möglich macht, mit Recht *Schwerkraft* nennen, und die allgemeine Schwere selbst als das ursprünglichste Phänomen betrachten, wodurch jene construirende Kraft sich kund gibt, indem sie nämlich fortwährend die Bedingung hergibt, unter welcher die (ohne sie bloß als Flächenkraft wirkende) Attraktivkraft eine durchdringende oder auf die Masse wirkende wird.

Anmerkung. Das bewegende Princip in den Phänomenen der Schwere ist allerdings die Attraktivkraft, dasjenige aber, was diesem bewegenden Princip selbst die Eigenschaft gibt, proportional der Masse zu wirken, d.h. die eigentliche Ursache der *Schwere,* ist etwas von jenem völlig Verschiedenes, und keine einfache, sondern die synthetische oder construirende Kraft selbst. Es ist ein und dasselbe, was das Produkt construirt und die Schwere möglich macht; daher die Phänomene der Schwere Phänomene der stets erneuerten Schöpfung. - Die völlige Gleichsetzung der Schwerkraft mit der Attraktivkraft kann zwar Newton zu gut gehalten werden, der überall nur auf das Grobe der Erscheinung, daß nämlich alle Körper eine Tendenz zeigen sich einander zu nähern (welche Erscheinung zu bezeichnen jenes Wort gut genug war) - nicht aber auf die Construktion der Materie selbst, welche Gegenstand einer weiter zurückgehenden und subtileren Untersuchung ist,

I,4,39

Rücksicht nahm. Denn bei jener ganz empirischen Ansicht konnte es unentschieden bleiben, ob diese Attraktivkraft eine nur nach außen gehende Kraft der schon fertigen Materie, oder ob sie zugleich eine Bedingung der Materie selbst und ein Faktor ihrer Construktion sey. Im letzteren Fall ist es nicht sogleich zu begreifen, wie jene Kraft, welche nur zur Einschränkung einer andern, der repulsiven, gebraucht wird, außer dieser intransitiven Wirkung auch noch eine auf *Körper* sich erstreckende haben könne, welches auch nur durch ihre Aufnahme in eine sie selbst potenzirende Kraft erklärbar ist.

Der Satz, daß alle Körper vermöge einer gemeinschaftlichen Attraktivkraft gegeneinander gravitiren, ist Mißverständnissen unterworfen. Es ist nämlich wahr, daß, so wie A gegen B mittelst der (zur durchdringenden Kraft erhobenen) Attraktivkraft des letztern gezogen wird, ebenso auch B gegen A; aber es ist nicht Attraktivkraft, was gegen Attraktivkraft gravitirt, denn gemeinschaftliche Attraktivkräfte stoßen sich zurück wie in den elektrischen Erscheinungen. Es sind also vielmehr Zurückstoßungskräfte,

die gegen Attraktivkräfte, und Attraktivkräfte, die gegen Zurückstoßungskräfte gravitiren, und es ist auch hieraus einzusehen, daß die *Gravitation selbst*, d.h. die Attraktion, mittelst der *Körper* einander sich nähern, nicht die einfache, sondern eine zusammengesetzte sey.

Jene Gleichsetzung der Schwerkraft mit der ursprünglichen (zur Construktion aller Materie gehörigen) Attraktivkraft hatte außerdem, daß jene dadurch nicht begreiflich wurde, noch den Nachtheil, daß man die Schwere selbst für ein nicht weiter abzuleitendes Phänomen hielt. Daß es eine *ursprünglich* negative Kraft der Natur gebe, dergleichen *wir* unter dem Namen der Attraktivkraft denken, läßt sich a priori einsehen und beweisen, nicht aber daß es eine der *Materie* allgemein beiwohnende und von jeder Materie auf alle andern ausgeübte anziehende Kraft gebe, und Newton, wenn er in einer zweiten Ausgabe seiner Optik eine Frage wegen der *Ursache* der Schwere hinzuzufügen nöthig fand, damit man nicht etwa glaube, er rechne die Schwere unter die *wesentlichen* Eigenschaften der Materie, scheint eher das Auffallende

I,4,40

der Behandlung eines offenbar zusammengesetzten Phänomens (daß nämlich eine anziehende Kraft zu einer in die Masse wirkenden werde) als eines einfachen, denn nur den Anstoß, welchen seine *Zeitgenossen* an dem Begriff einer ursprünglichen Anziehung nehmen könnten, gefürchtet zu haben. Der Begriff einer ursprünglichen, d.h. zur Construktion der Materie selbst gehörigen Anziehungskraft hat gar nichts Anstößiges, wie Kant selbst wohl zu fürchten scheint, wohl aber hat es die Reduktion eines schon zusammengesetzten Phänomens auf eine an sich einfache Kraft, welches wohl eigentlich auch der geheime Grund ist, der Kant wegen seiner Construktion, die er doch in anderer Rücksicht nicht anders als evident finden konnte, einigermaßen ungewiß machte.

Kant selbst hält es wenigstens für möglich, daß die Attraktivkraft, welche dem einzelnen Körper seine Bestimmtheit in Ansehung des *Grads* der Raumerfüllung gibt, ein Theil oder Ausfluß der allgemeinen sey, wenn er sagt: "es möge seyn, daß der Conflikt der anziehenden und zurückstoßenden Kraft, welcher zur Möglichkeit jedes bestimmten materiellen Dings erfordert werde, entweder von der eignen Anziehung der Theile der zusammengedrückten Materie untereinander (woher kommen denn aber hier schon Theile, und woher ein Zusammengedrücktseyn der Materie?), oder aber von der Vereinigung derselben mit der allgemeinen Weltmaterie herrühre". Aber wonach richtet sich denn nun diese Eintheilung der Attraktivkraft an den einzelnen Körper? Kant äußert: sie geschehe nach dem Maß seiner Zurückstoßungskraft. Man sieht aber nicht ein, wie hier schon von einem Maß der Repulsivkraft die Rede sey, da ja dieses Maß selbst erst durch die Attraktivkraft bestimmt wird, und das Verhältniß vielmehr das umgekehrte ist, indem der Körper sich in Ansehung seiner Zurückstoßungskraft eher nach dem ihm durch die allgemeine Wechselwirkung zugetheilten Maß von Attraktivkraft richtet. - Aber wenn man auch bei jener Vorstellung stehen bleiben wollte, so sind zwei Fälle möglich: entweder nämlich ist die dem Körper zu seiner Möglichkeit ertheilte Anziehungskraft der zurückstoßenden, die ihm schon zugeschrieben wird, gleich, oder nicht; so muß im ersten Fall erklärt werden, wie beide Kräfte sich verbinden

I,4,41

können, ohne daß das Produkt = o sey, welches nur durch eine dritte Kraft geschehen kann, die beide Kräfte als identisch in Bezug auf den Raum darstellen kann, ohne doch beide ineinander übergehen zu lassen; im andern Fall ist entweder die Attraktivkraft überwiegend, so würde, wenn beide Kräfte sich verbänden, die repulsive unter Null sinken, d.h. negativ werden, oder ist die letztere überwiegend, so würde der Raum mit dem Ueberschuß von positiver Kraft, nicht aber mit *Materie* erfüllt seyn, welche

eine gemeinschaftliche Darstellung beider Kräfte seyn soll. Aus dem allem erhellt zur Genüge die Unvollständigkeit des Versuchs, aus der bloßen Concurrenz der beiden entgegensetzten Kräfte ohne Vermittlung einer dritten die Materie zu construiren, welche, wie wir jetzt wissen, keine andere seyn kann, als die, welche die Schwere möglich macht.

§. 40.

Wenn das Maß von Attraktivkraft, was jeder Körper besitzt, ihm nur durch die allgemeine Wechselwirkung bestimmt seyn kann, so befindet sich also jeder Körper im Gegensatz gegen alle anderen in einem gezwungenen Zustand, und es ist zu erwarten, daß er die beständige Tendenz hat, ihn zu verlassen, ja ihn wirklich verläßt, sobald nur seine äußeren Verhältnisse gegen andere Körper, besonders seine Entfernung (in der Berührung z.B.) verändert wird. Nachdem aber einmal für die Construktion zweier Körper z.B. diese bestimmte Summe von Kräften gegeben ist, so kann durch ihre Wechselwirkung von derselben nichts verloren gehen, die *absolute* Quantität der Attraktiv- und also auch der Repulsivkraft bleibt dieselbe, nur die *relative* kann durch die wechselseitig ausgeübte Vertheilung verändert werden, jedoch (weil von der absoluten Quantität nichts verloren gehen kann) nur so, daß keiner von beiden einen Ueberschuß der Einen Kraft erlange, ohne daß die absolute Quantität der entgegengesetzten in gleichem Verhältniß in dem andern vermehrt werde. - Die absolute Quantität der Kräfte nun, die für Eine Construktion bestimmt war, kann sich ins Unendliche wieder unter verschiedene Körper auf ungleiche Weise vertheilen. Nachdem dieser Körper z.B. so viel von der allgemeinen Attraktivkraft

I,4,42

verbraucht hat, bleibt für die zugleich mit ihm geschehenden Bildungen nur noch dieses bestimmte Maß übrig, welches diese unter sich wiederum auf ungleiche Weise vertheilen können. Diese Körper, welche sich in die Eine absolute Quantität von in einem und demselben Raume angehäufter Kraft getheilt haben, werden sich mittelst ihrer wechselseitigen Anziehungskräfte zu Einem Ganzen vereinigen können. Weil nun die absolute Quantität der Kraft, welche auf das Ganze verwendet worden ist, unveränderlich ist, so wird bei gleicher *absoluter Schwere aller Körper* innerhalb dieses Ganzen - (denn, weil alle Attraktion wechselseitig ist, so muß auch die Attraktivkraft des Körpers, welcher als der *angezogene* gesetzt wird, zu der absoluten Quantität geschlagen werden) dennoch eine Differenz der *specifischen Gewichte einzelner Körper*, d.h. eine Differenz desjenigen Antheils von Attraktivkraft, der auf Seiten des angezogenen Körpers ist, möglich seyn.

Also ist das, was durch den dritten Moment der Construktion in dem einzelnen Körper bestimmt wird, das specifische Gewicht desselben, und es folgt sonach auch, daß Körper, bloß als Raumerfüllung betrachtet, nur durch ihre specifische Gewichte unterschieden werden können.

Zusatz. Es ist vielleicht durch das im Paragraph und schon früher Gesagte noch nicht hinlänglich erklärt, *wie* durch eine ungleiche Vertheilung der Kräfte zwischen verschiedenen Körpern eine Differenz der specifischen Gewichte möglich sey, wir fügen daher noch folgende Erläuterungen bei.

Es wurde oben §. 37 bemerkt, daß es weiter nichts als einer Anhäufung von Attraktivkräften in einem bestimmten Raume bedürfe, um von der allgemeinen Zurückstoßungskraft eine proportionirte Quantität in diesen Raum zu ziehen. Hier muß nun beigefügt werden, daß von einer Proportion nur unter der Voraussetzung die Rede seyn kann, daß durchgängig ein mittlerer, also gleichförmiger Grad von Einschränkung der Repulsivkraft entstehe. Da nun dieß aber in dem regellosen Zustand der im Streit begriffenen Kräfte, welcher dem allgemeinen Zustand des Gleichgewichts nothwendig als vorhergehend

gedacht werden muß, unmöglich ist, und durch einzelne Körper nicht eine *größere*

I,4,43

absolute Quantität von Repulsivkraft, sondern (weil in dieser Rücksicht keine Einschränkung als durch andere Körper möglich ist) *dieselbe in höherem Grade* eingeschränkt wird, indeß andern zur Einschränkung einer gleichen Quantität Repulsivkraft ein weit geringerer Grad von Attraktivkraft übrig bleibt, so muß dadurch wieder eine Disproportion oder Ungleichheit des Verhältnisses zwischen anziehender und zurückstoßender Kraft, d.h. eine Ungleichheit der Grade der Raumerfüllung entstehen.

§. 41.

Wenn es nun überhaupt möglich ist, daß Körper sich durch ihre Wechselwirkung untereinander verändern, so werden sie sich auch nach allen Momenten verändern können. Von Körpern, die sich im ersten Moment verändern, sagt man, sie *magnetisiren*, von solchen, die sich im zweiten verändern, sie *elektrisiren* sich. In allen diesen Fällen kann die absolute Quantität der auf ihre Construktion verwendeten Kräfte weder vermehrt noch vermindert, sondern nur die Vertheilung derselben verändert werden. - Nun muß aber ebenso wie dem ersten und zweiten Moment in der Construktion der Materie auch dem dritten ein Moment des dynamischen Processes entsprechen. Jene drei Momente nämlich, die wir in der Construktion der Materie annahmen, existiren nicht selbst in der wirklichen Natur; es ist der einzige Proceß der Schwere, der von denjenigen, welche ich *Processe der ersten Ordnung* nenne, durch sein Phänomen sich bis in die Sphäre der Erfahrung herein erstreckt; mit demselben ist aber auch die Reihe geschlossen, und es beginnt eine neue Stufenfolge von Processen, die ich *Processe der zweiten Ordnung* nenne. Nämlich nicht jene ersten Processe, sondern nur ihre Wiederholungen in der *ihr Produciren reproducirenden* Natur lassen sich in der Wirklichkeit aufzeigen. Die sichtbare Natur setzt jene Processe der ersten Ordnung schon voraus, und muß sie durchlaufen haben, um sich als Produkt darzustellen. Nur die in der zweiten Potenz produktive Natur durchläuft jene Stufenfolge vor unsern Augen. Die Elektricität z.B. ist nicht der zweite Moment selbst, sondern die Reproduktion des zweiten

I,4,44

Moments. Ebenso ist der erste Moment in der Natur nicht rein, sondern nur durch Magnetismus, d.h. an schon gebildeten Körpern, also nur in der Wiederholung anzutreffen. Es muß nun aber ein dynamischer Proceß aufgezeigt werden, welcher dem der Schwere, also dem dritten Moment der Construktion, in der reproduktiven Natur entspricht.

In dem Proceß, welcher die Schwere möglich macht, werden die beiden Kräfte durch Wirkung einer synthetischen gezwungen, ein Gemeinschaftliches im Raum darzustellen, und eben dadurch den Raum zu erfüllen. Nun sehen wir aber die beiden Kräfte schon im zweiten Moment des dynamischen Processes durch Körper repräsentirt, die sich ebenso entgegengesetzt verhalten wie die beiden Kräfte, also muß der dem dritten Moment entsprechende dynamische Proceß derjenige seyn, in welchem die beiden Körper, die sich im elektrischen nur in den beiden ersten Dimensionen verändern (§. 22), in der dritten sich verändern, oder zur wirklichen wechselseitigen Durchdringung, d.h. Darstellung einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung, gelangen. Aber eben ein solcher Proceß ist der chemische.

Mithin ist der chemische Proceß Repräsentant des dritten Moments der Construktion für die

Erfahrung, oder derjenige, welcher unter den Processen der zweiten Ordnung dem Proceß der Schwere entspricht.

§. 42.

Von Körpern also, welche im dritten Moment (der dritten Dimension) sich verändern, sagt man, sie verändern sich chemisch. Da nun aber das, was an den Körpern durch den dritten Moment der Construktion bestimmt ist, das specifische Gewicht ist (§. 40), so kann auch durch den chemischen Proceß an den Körpern (als Raumerfüllung betrachtet) nichts als das specifische Gewicht verändert werden. Die absolute Quantität der Kräfte, welche zu dem Proceß concurriren, oder die absolute Schwere (welche hier aber absolute Schwere *der zweiten Potenz*, d.h. absolutes *Gewicht*, ist) kann durch den chemischen Proceß weder vermehrt noch vermindert werden, nur die ungleiche Vertheilung der Kräfte zwischen beiden Körpern wird aufgehoben, es entsteht

I,4,45

also aus den differenten specifischen Gewichten ein Gemeinschaftliches. Nun muß aber ferner die Thätigkeit, welche hier in der reproducirenden (von vorn construirenden) Natur sich äußert, der der producirenden im Princip gleich seyn, denn sie unterscheidet sich von ihr nicht der Art, sondern der Potenz nach. Es ist sonach Eine dem Princip nach identische Thätigkeit, welche im dritten Moment der ersten Ordnung die wechselseitige Durchdringung der Kräfte, und im dritten der zweiten die wechselseitige Durchdringung der repräsentirenden Körper bewirkt.

Wir werden also die construirende Kraft des chemischen Processes mit Recht die *Schwerkraft der zweiten Potenz* nennen.

Zusatz. Diese Kraft sehen wir durch die magnetischen und elektrischen Erscheinungen hindurch allmählich bis zur (potenzirten) *Schwerkraft* steigen, denn der magnetische und elektrische Proceß unterscheidet sich vom chemischen bloß dadurch, daß jener den Körper nur in der Länge, dieser nur in Länge und Breite, der letzte dagegen in allen Dimensionen afficirt. Aber eben dadurch wird die anziehende Kraft, welche auch in jenen Erscheinungen schon sich äußert, zur Schwerkraft, und weil der chemische Proceß selbst schon ein potenzirter Proceß ist, zur Schwerkraft in der zweiten Potenz.

§. 43.

Da aber die Processe der zweiten Ordnung ganz innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen (§. 41), so muß auch jene Schwerkraft der zweiten Potenz sich in der sichtbaren Natur durch eine empirische Erscheinung offenbaren, und es wird gefordert dieselbe aufzuzeigen.

Insofern die postulirte Erscheinung die construirende Thätigkeit darstellen soll, müßte sie selbst eine Thätigkeit seyn, welche den Raum nach allen Dimensionen erfüllte, da sie aber die construirende Thätigkeit der zweiten Potenz, d.h. *ein Construiren des Construirens*, seyn soll, kann sie die drei Dimensionen nur *ideell* produciren, d.h. den Raum nach allen drei Dimensionen zwar beschreiben, aber ihn nicht wirklich erfüllen. Eine solche Thätigkeit ist das *Licht*, denn es beschreibt alle Dimensionen des Raums, ohne daß man doch sagen könnte, daß es ihn wirklich erfülle. Das Licht ist also nicht *Materie*

I,4,46

(erfüllter Raum), noch die *Raumerfüllung* (oder raumerfüllende Thätigkeit) selbst, sondern das *Construiren der Raumerfüllung*. Wir können überzeugt seyn, mit diesem Satz der räthselhaften Natur des Lichts um ein Beträchtliches näher gerückt zu seyn. Es ist schwer zu begreifen, wie das Licht alle Eigenschaften einer Materie zu tragen scheinen kann, ohne doch wirklich Materie zu seyn. Es trägt alle diese Eigenschaften nur *ideell*. Nach dieser Ansicht klärt es sich auf, wie in einem und demselben Punkte des Raums die Strahlen unzähliger Sterne zu seyn scheinen können, ohne daß sie sich ausschlößen, ja wie selbst unter gegebenen Bedingungen das Undurchdringliche für das Licht penetrabel ist; denn das Construiren des Construirens wird wohl durch nichts ausgeschlossen. Ein durchsichtiger Körper ist in jedem Punkte und in jeder Richtung durchsichtig. Wenn also das Licht eine Materie ist, so muß dieser Körper in jedem Punkt porös, d.h. er muß nichts wie Porus, also gar kein Körper seyn. Dieser Widerspruch ist sehr handgreiflich; aber warum ist er denn noch von keinem Newtonianer aufgelöst, und warum fährt man, da dieß so ist, fort, die Newtonische Meinung beständig zu wiederholen, als bloß darum, weil sie einmal angenommen ist? - Aber nicht nur die Natur des Lichts selbst, sondern auch über die einzelnen Phänomene desselben wird diese Ansicht bessere Rechenschaft zu geben wissen als jede andere. Die Bedingungen, unter welchen die Identität des Lichts aufgehoben wird, werden durch dieselbe begreiflich; es ist eine zwar ungesuchte, deßwegen aber nur um so auffallendere Uebereinstimmung zwischen dem, was §. 8 über die Zufälligkeit des Raums zwischen dem positiven Punkt A und dem die negative Kraft repräsentirenden Punkt B gesagt worden ist, und dem Satz, welchen *Goethe* in den Beiträgen zur Optik aufstellt, daß die Pole des Farbenbildes einander ebensowohl unendlich nahe als unendlich entfernt gedacht werden können, und wir werden vielleicht in dem Fortgang dieser Untersuchung die Gelegenheit finden, an die Stelle der bisherigen atomistischen Construktion des Farbenbildes eine wahrhaft dynamische zu setzen, welche außerdem, daß sie uns von der Natur der Farben höhere Begriffe gibt, den Erscheinungen selbst weit mehr Genüge thut.

I,4,47

Alle diese einzelnen Punkte, die hier nur berührt werden können, um die Untersuchung in der größten Allgemeinheit zu führen, sollen zum Objekt besonderer Untersuchungen gemacht werden; wir fügen daher hier nur noch eine Bemerkung anderer Art bei.

Wenn das Licht *das Reproduciren des Producirens selbst ist* (sowie die andern dynamischen Phänomene nur einzelne Erscheinungen dieses Reproducirens sind), so kann es nicht befremden, daß es besonders der organischen Natur vorsteht, indem diese eben selbst nichts als die in der noch höheren Potenz sich wiederholende Natur ist. Wenn nämlich die Natur einmal bis zum Produciren des Producirens geht, so ist ihr in dieser Richtung keine Grenze mehr zu setzen, sie wird auch dieses Reproduciren wieder reproduciren können, und es ist nicht zu verwundern, wenn selbst das *Denken* nur der letzte Ausbruch von dem ist, wozu das Licht den Anfang gemacht hat (Einleitung zur Naturphilosophie §. II). Ueberhaupt aber, wenn die dynamischen Phänomene nur Erscheinungen der auf verschiedenen Stufen sich selbst wiederholenden Natur sind, so ist durch sie die Anlage zur organischen Natur schon gemacht, und von ihnen aus ist kein Grund des Stillstandes für die unaufhaltsam von Stufe zu Stufe fortschreitende Natur, als die Erreichung des höchsten und vollkommensten Reflexes, durch welchen sie vollständig in ihre eigne Unendlichkeit zurückkehrt.

§. 44.

Wenn der chemische Proceß nichts anderes ist als die zweite Potenz des dritten Moments der Construktion, so ist a priori einzusehen, daß das *Licht* oder die *Lichtkraft* als die construirende Kraft der zweiten Potenz in jedem solchen Proceß sich thätig erzeigen werde, welches auf verschiedene Art, und eben nicht bloß durch ein wirkliches Durchbrechen, wie im Verbrennungsproceß, geschehen kann. Es könnte uns zwar die Frage entgegengesetzt werden, warum denn, obgleich das Licht die *synthetische* Kraft der Natur repräsentiren soll, doch der elektrische Proceß schon von Lichterscheinungen begleitet sey, in welchem die beiden Kräfte vielmehr in völliger Unabhängigkeit voneinander als

I,4,48

in der Identität, welche der chemische Proceß darstellt, sich befinden. Es ist aber ausdrücklich bemerkt worden, daß die synthetische Kraft, welche im chemischen Proceß sichtbar wird, durch die magnetischen und elektrischen Erscheinungen allmählich bis zur *durchdringenden* sich steigere. Auch in den elektrischen Erscheinungen findet wechselseitige Attraktion statt, nur daß diese, weil der *Gegensatz* selbst nur die Oberfläche afficirt, auch nur der Oberfläche proportional ist (§. 28). Das elektrische Licht ist aber immer nur das begleitende Phänomen der Anziehung, welche zwischen den entgegengesetzt elektrischen Körpern stattfindet; auch ist das Licht, was dabei erscheint, nicht das identische des Verbrennungsprocesses, noch löst sich, wie bei diesem, *der ganze Körper* in Licht auf, sondern wir sehen es vielmehr, wie nach der gleich anfangs aufgestellten Construktion zum voraus zu erwarten ist, bloße *Linien* und *Flächen* beschreiben. Wenn man die Beschreibungen liest, welche die genauesten experimentirenden Physiker von dem Licht, welches der positiv- und welches der negativ-elektrisirte Körper ausstrahlt, geben, so wird man darin nichts anderes als die Beschreibung der *positiven* und *negativen* Fläche erkennen, so wie sie von uns (§. 18. 19) deducirt worden ist, so daß also auch diese Erfahrung vielmehr zur Bestätigung unserer Behauptung dient.

§. 45.

Die erkannte Natur des Lichts verspricht uns auch sichere Aufschlüsse über die Natur der chemischen Erscheinungen. Die Ursachen derselben betreffend, so sind sie durch den Zusammenhang, in welchem der chemische Proceß von uns aufgestellt und abgeleitet worden ist, von selbst enthüllt. Wenn die Natur in der ursprünglichen Produktion schon jene Stufen durchläuft, welche durch die zwei ersten Momente des dynamischen Processes für die Erfahrung bezeichnet sind, so folgt, daß sie auch mit der Produktion der zweiten Potenz, daß sie also mit jedem chemischen Proceß gleichfalls alle Stufen des dynamischen durchläuft, daß also der chemische Proceß durch den elektrischen und magnetischen bestimmt ist. Aber außer dieser allgemeinen Kenntniß vom Zusammenhang des chemischen Processes mit den höheren dynamischen haben wir noch außerdem

I,4,49

die ganz bestimmte der Art, wie der magnetische (von welchem alle Thätigkeit anfängt) in den elektrischen, und wie endlich dieser in den chemischen übergeht.

So wie nämlich der Magnetismus, welcher bloß die Länge sucht, unmittelbar dadurch, daß er eine Flächenkraft wird, Elektricität wird, so geht hinwiederum die Elektricität unmittelbar dadurch, daß sie aus

einer Flächenkraft eine durchdringende wird, in chemische Kraft über. Man kann es also jetzt als einen bewiesenen Satz vortragen, daß es *eine und dieselbe Ursache* ist, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt, nur daß diese durch verschiedene Determination auch verschiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahndung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle diese Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Theorie zurückführen zu können, strahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir diesen allgemeinen Schlüssel gefunden haben, uns allmählich auch das Geheimniß ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erscheinungen, welche den dynamischen Proceß begleiten, und welche doch alle nur Modificationen Einer Grunderscheinung sind, aufschließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente aufstellen über die Spuren des *magnetischen Moments* im chemischen Proceß, die freilich, da dieser Moment der am schnellsten vorübergehende ist, die schwächsten und unmerklichsten seyn werden, welche aber doch sicher durch Experimente an solchen Körpern, welche vor andern Träger des Magnetismus sind, unterschieden, ja vielleicht sogar fixirt werden können, man wird bei den von mehreren Chemikern bemerkten, chemische Processe, z.B. der Wasserzersetzung, begleitenden elektrischen Erscheinungen genauer verweilen, und endlich vielleicht selbst die Uebergänge einer und derselben Kraft erst in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterscheiden können.

§. 46.

Der Hauptaufgabe dieser Abhandlung, eine allgemeine Deduktion des dynamischen Processes aufzustellen, ist durch das Bisherige zwar Genüge gethan, jedoch sind uns noch manche Erläuterungen unserer

I,4,50

Sätze, viele Anwendungen unserer Construktion auf das in der Erfahrung Vorliegende, auf die Erklärung der Qualitätsunterschiede der Materie, auf die Construktion einzelner Processe und manche besondere Verhältnisse der Körper unter sich - endlich auch allgemeine Schlüsse auf die noch immer nicht hinlänglich gekannte Natur des *Dynamischen* und sein Verhältniß zum Transscendentalen der Philosophie zurückgeblieben, welche alle wir jetzt zur Vollendung unseres Geschäfts nachholen wollen.

§. 47.

Es ist natürlich, daß, wenn die Materie überhaupt nicht *genetisch* deducirt wird, auch die verschiedenen in der Erfahrung vorkommenden Bestimmungen derselben bloß analytisch erklärt, keineswegs aber auf ihre Gründe zurückgeführt werden können, daß man z.B. wohl sagen kann, worin die Eigenschaft der Flüssigkeit und der ihr entgegengesetzten, der Starrheit, bestehe, nicht aber durch welche Bestimmung ihrer Construktion die Körper zu dieser Eigenschaft gelangen. Man wird sich daher nicht verwundern, daß *Kant* eine Construktion der Qualitätsunterschiede nach seinen Grundsätzen völlig verweigert; denn obwohl er behauptet, daß Materien sich voneinander nur durch das verschiedene Verhältniß der Grundkräfte unterscheiden können, so hat er doch genau gewußt, daß er sich damit über das, was nur zur Möglichkeit einer Raumerfüllung *überhaupt* gehört, nicht hinauswagen dürfe, und weist diese Untersuchung lieber ganz von der Hand, als daß er in die Vollständigkeit seiner Construktion ein Mißtrauen setzte.

Es ist wahr, daß was durch die Construktion der ersten Potenz an der Materie bestimmt ist, nichts mehr als das bloße specifische Gewicht ist (§. 40); nun läßt aber diese Bestimmung noch eine Menge anderer der Materie völlig frei; die Grade der Cohäsion z.B. gehen keineswegs denen der specifischen Gewichte parallel; es ist also unleugbar, daß sie durch die letztern nicht determinirt, also auch von ihnen nicht abgeleitet werden können.

Wir werden daher auch weiter den gegründeten Schluß machen, daß jene besonderen, vom specifischen Gewicht, und was dasselbe ist, der

I,4,51

specifischen Dichtigkeit völlig unabhängigen Eigenschaften in die Materie nicht schon durch die erste Construktion, sondern nur *durch die Potenzirung der ersten* gelegt seyn können. Und da eine solche fortwährende Potenzirung als wirklich geschehend in der Aktion des Lichts auf alle Materie aufgezeigt werden kann (§. 43), so können wir nicht in Verlegenheit seyn, die Entstehung jener Eigenschaften im Allgemeinen begreiflich zu machen, indem wir das Licht als zureichende und allgemeine Ursache aller vorauszusetzen das Recht haben.

Der besondere Mechanismus dieser Potenzirung, ob sie nämlich durch das Licht unmittelbar, oder nur indirekt geschieht, dadurch, daß mittelst desselben die Materie gezwungen wird sich *selbst* zu potenziren, kann vorerst ununtersucht bleiben.

Um aber mit dieser Erklärung bis ins Einzelne zu gehen, muß uns wiederum die Stufenfolge der Momente in der Construktion der Materie dienen. Von denselben sind, wie wir jetzt wissen, Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die zweiten Potenzen. Wir können also den allgemeinen Satz aufstellen: *daß alle jene besonderen Bestimmungen der Materie, welche wir unter dem Namen der Qualitäten begreifen, und welche ich künftig* ***Eigenschaften der zweiten Potenz*** *nennen werde, ihren Grund* ***in dem verschiedenen Verhältniß der Körper zu jenen drei Funktionen*** *haben*, und mit diesem Satz ist zuerst das allgemeine Princip einer Construktion der Qualitätsunterschiede gefunden.

§. 48.

Wir machen sogleich den Anfang mit der ersten Funktion.

Wenn bewiesenermaßen der Magnetismus die zweite Potenz des Processes ist, durch welchen in der ursprünglichen Construktion der Materie die *Länge* bestimmt wird, so muß die ihm in der Materie entsprechende Eigenschaft der zweiten Potenz eine *Funktion* der Länge seyn.

Nun gibt es aber keine Eigenschaft der Materie, welche eine Funktion der Länge wäre, als die der *Cohäsion.*

I,4,52

(Es ist nämlich von der ursprünglichen oder absoluten Cohäsion die Rede. - Der respektive Zusammenhang (welcher nach der Kraft geschätzt wird, die zum *Brechen* eines Körpers erfordert wird) ist von dem absoluten, durch welchen die Körper der *Zerreißung*, also einer in *gleicher* Richtung mit der Länge ziehenden Kraft, widerstehen, nur abgeleitet).

Mithin ist es ein a priori bewiesener Satz, daß die Cohäsion der Körper (welche nicht eine ursprüngliche Bestimmung der Materie, sondern eine Eigenschaft der zweiten Ordnung ist) durch den

potenzirten Proceß der Länge, d.h. durch Magnetismus, bestimmt wird.

Es ist leicht, nachdem man einmal im Besitz der Idee ist, daß der Magnetismus das Bestimmende der *Länge,* und also auch das der Cohäsion sey, im Allgemeinen zu schließen, daß er an den starresten, d.h. cohärentesten Körpern, vorzüglich sich äußern müsse, (man s. mein System des Idealismus, S. 184 [S. 449 des vorhergehenden Bandes]); nicht ebenso leicht aber ist es zu erklären, warum er *nur* an diesen sich äußere, oder - genauer ausgedrückt - warum er, da die Cohäsion doch eine allgemeine Eigenschaft wenigstens der starren Körper ist, an den meisten doch sich nur durch sein *Produkt,* die Cohäsion, nicht aber *als* Magnetismus, d.h. als das Construirende der Cohäsion - als Cohäsions*proceß* äußere. - Wir müssen aber, um dieser Frage Genüge zu thun, etwas weiter zurückgehen.

§. 49.

Die Frage läßt sich in zwei andere theilen. Es fragt sich

a) Wie kann ein Körper überhaupt durch äußere Einwirkung zur Cohäsion bestimmt werden?

Wir haben bewiesen, daß die allgemeine potenzirende Ursache - das Licht sey. Wenn nun aber, wie gleichfalls bewiesen worden, das Licht ein *Construiren* des Construirens ist, so ist leicht einzusehen, daß es auf alles Construirte destruirend wirken müsse. Denn das *Construirte* ist, als das Fertige und Vollendete, dem *Construiren,* der Thätigkeit, entgegengesetzt, die Aufhebung der Construktion also Bedingung der *Reconstruktion,* d.h. des Construirens in der

I,4,53

zweiten Potenz. Diese auflösende Wirkung äußert das Licht auch wirklich auf alles Construirte. Es ist in der Einwirkung auf den Körper nicht mehr - Licht, sondern *Wärme,* d.h. das aller Gestaltung Feindselige. Aber eben dadurch, daß das Licht auf die Körper diese Wirkung äußert, setzt es das, was in ihnen ursprünglich die Gestaltung bestimmt, nämlich den Proceß der Länge in neue Thätigkeit, und wird dadurch das *Bedingende* der Cohäsion oder das Potenzirende des ursprünglichen Processes der Länge.

Anmerkung. Was wir unter dem Proceß der Länge verstehen, ist bekannt genug. Wir verstehen nämlich darunter den Proceß des ersten Moments in der Construktion der Materie, welcher zum Produkt die Länge gibt (§. 11); daß nun dieser Proceß das Bedingende aller Gestaltung sey, bedarf wohl keines Beweises.

Wird dieser Proceß potenzirt, behaupten wir, so wird er zum Proceß der Cohäsion, sein Produkt ist die Cohäsion. Nun wird er aber eben dadurch potenzirt, daß das Licht auf alles Construirte *deconstruirend* wirkt. Mit dem Daseyn des Lichts in der Natur ist also das Signal zu einem neuen Streit gegeben, der zwischen dem Proceß der Entstaltung und dem der Gestaltung fortwährend geführt wird. - Wärme und Cohäsion bedingen sich wechselseitig. Licht wird nur dadurch *Wärme,* daß es dem durch seine Einwirkung geweckten Proceß der Cohäsion entgegenwirkt, und heißt nur dann Wärme, wenn es dieß thut. Cohäsion ist nur dadurch Cohäsion, daß sie dem durch Einwirkung des Lichts geweckten Proceß der Entstaltung sich entgegensetzt. - Ohne Zweifel lassen sich die meisten Wirkungen des Lichts auf Körper, selbst seine chemischen, auf die Veränderung der Cohäsion, die es bewirkt, zurückführen; und da der Proceß der Cohäsion eigentlich Magnetismus ist (§. 48), so erklärt sich hieraus der Zusammenhang des Lichts mit dem Magnetismus, die durch veränderte Cohäsion des Erdkörpers bewirkte tägliche, jährliche und größere Abweichung der Magnetnadel. - Die Wärme bekommt als Princip des *Unmagnetismus* eine weit höhere Bedeutung als bisher, ihre Erscheinungen aber werden, wie ich zunächst in einer besonderen Abhandlung zeigen werde, durch diese Ansicht einer

I,4,54

Construktion fähig, welche zuerst und allein ihnen in jeder Rücksicht Genüge thut.

§. 50.

b) Wie kann nun aber die Cohäsion eines Körpers bestimmt werden sich als Magnetismus zu zeigen? - dieß ist die zweite Frage, welche zu beantworten ist.

Alle starren Körper zeigen zwar Cohäsion als Produkt, nicht aber im Construirtwerden selbst, d.h. als Magnetismus. - Dazu gehört ohne Zweifel, erstens, daß der Grad von Cohäsionskraft, welchen die Körper durch äußere Einwirkung erlangen, überhaupt ein ausgezeichneter, oder daß die Thätigkeit (der Proceß), durch welchen sie der Auflösung widerstreben, von beträchtlicher Größe sey; zweitens, daß doch die Cohäsionskraft auf der andern Seite nicht bis zu einem Grad steige, bei welchem sie die Wirkung des Lichts ohne bemerkliche Thätigkeit aufzuheben im Stande ist.

Hiermit stimmt die Erfahrung vollkommen überein. Es ist merkwürdig, daß die *durchsichtigen* Körper gerade an die beiden Extreme der Cohäsionsgrade sich stellen und entweder zu den im höchsten oder den im geringsten Grade cohärirenden gehören. Aber eben diese durchsichtigen Körper sind es auch, auf welche das Licht nicht als Wärme, also auch nicht als Bedingendes des Magnetismus, zu wirken vermag. Diese Körper beweisen, daß das Licht nur im Gegensatz gegen die Cohäsion (als Proceß gedacht) Wärme wird, und daß Wärme und Cohäsion sich wechselseitig bedingen. Durchsichtig nämlich ist derjenige Körper, auf welchen das Licht nicht als Wärme zu wirken vermag, d.h. derjenige, dessen Cohäsion zu groß oder zu gering ist, um durch das Licht in merkliche Bewegung gesetzt zu werden. Undurchsichtig sind Körper nur dadurch, daß das Licht ihre Cohäsionskraft in Thätigkeit zu versetzen, d.h. sie zu erwärmen, vermag. Erwärmtwerden und Undurchsichtigseyn sind, sowie Nichterwärmtwerden durch das Licht und Durchsichtigseyn, völlig gleichbedeutende Begriffe.

Daß also die Cohärenz eines Körpers sich als Magnetismus äußere, dazu gehört ein Grad derselben, der weder der kleinste noch

I,4,55

auch so groß ist, daß er, weit entfernt durch das Licht in Thätigkeit versetzt zu werden, vielmehr dessen Wirkung völlig vernichtet. Es ist daher nicht so sehr zu verwundern, wenn Ein einziger Körper mitten aus der Reihe aller übrigen heraus sich als Träger des Magnetismus zeigt, denn obgleich viele andere Körper, ja, wie man nach *Brugmans* Erfahrungen (in seiner Schrift über die Verwandtschaften der magnetischen Materie) glauben sollte, Materien fast von allen Arten vom Magnet in Bewegung gesetzt werden, so kann man doch *ihnen selbst* nicht Magnetismus zuschreiben, da sie die magnetische Anziehung nicht *unter sich,* sondern immer nur im Conflikt mit dem magnetischen Eisen zeigen.

Es gibt einen Körper, von welchem unsere Theorie des Zusammenhangs der Wärme mit dem Magnetismus abstrahirt scheinen könnte, so genau treffen seine Erscheinungen mit ihr überein. Es ist der *Turmalin,* dieser merkwürdige Stein, welcher den Uebergang vom Magnetismus zur Elektricität bezeichnet, und welcher durch bloße Erwärmung, d.h. durch bloße Veränderung seiner Cohäsion, augenblickliche Polarität erlangt. Dieser Körper scheint an Cohäsionskraft dem Eisen am nächsten zu stehen, deßwegen in ihm der Magnetismus schon die Tendenz zeigt, sich in Flächenkraft, d.h. in Elektricität, zu verlieren. - Die Kraft eines Magnets scheint bereits nur mit den gewöhnlichen Graden der

Temperatur sich zu vertragen. Wenn man der Magnetnadel durch Einwirkung eines Pols eine ihrer natürlichen entgegengesetzte Richtung gibt, und diesen Pol etwa mittelst eines andern erhitzten Körpers erwärmt, so fängt jene an, in gleichem Verhältniß mit der Erhitzung nach der natürlichen Richtung abzuweichen, in gleichem Verhältniß mit der Erkältung aber (der wiederhergestellten Cohäsion) in ihre vorige Lage zurückzukehren. Ein Physiker aber, *du Fay*, will am unmagnetischen Eisen die Eigenschaft des Turmalins bemerkt haben, nämlich durch Erwärmung *elektrisirt* werden zu können.

§. 51.

Obgleich die Anschauung des Turmalins hinreichend ist deutlich zu machen, wie durch äußere Einwirkung ein Körper zur Polarität und

I,4,56

dadurch zur Cohäsion bestimmt werden kann, so wird doch folgende Construktion diesen Proceß noch mehr zu erläutern dienen.

Die Länge in der ursprünglichen Construktion wird bestimmt durch ein besonderes Verhältniß der beiden Kräfte, was darin besteht, daß sie zwar von einem gemeinschaftlichen Punkt A aus sich fliehen, jedoch so, daß die repulsive Kraft durch die attraktive noch aus der Ferne eingeschränkt wird. Man setze, die Länge A C B werde durch äußere Einwirkung bestimmt, sich zum zweitenmal zu construiren, d.h. es soll Cohäsion entstehen, so werden auch die beiden Kräfte aufs neue in jenes Verhältniß müssen gesetzt werden. Da aber die Länge A C B schon construirt ist, so werden die Kräfte mit dem Produkt potenzirt, d.h. sie werden Kräfte der Länge selbst. Es seyen also alle Punkte der Länge ACB attraktiv und repulsiv zugleich, jedoch so, daß die Kräfte anfangen sich zu fliehen, so wird $\dfrac{+ \qquad \pm \qquad -}{A \qquad C \qquad B}$ die anziehende Kraft des Punktes A nur auf die +Kraft des folgenden wirken können, bei A wird also dessen eigne +Kraft frei, und es entsteht der positive Pol. Im folgenden Punkt C wird die +Kraft durch die negative von A eingeschränkt, und da die eigne dieses Punkts nur in der Ferne sich äußern kann, so ist in jedem Punkt weder + noch -, also völlige Indifferenz. Durch die negative Kraft von C wird die positive von B eingeschränkt, es bleibt also dessen negative Kraft wieder überflüssig. Diese Kraft kann nur aus dem folgenden Punkt neue Repulsivkräfte an sich ziehen, und so würde die Länge A C B in der Richtung B ins Unendliche sich fortsetzen können, weil nämlich jedes angezogene + ein neues - frei macht, das, um ins Gleichgewicht zu kommen, ein neues + entbindet u.s.f. Diesem Fortgang kann also nur der Egoismus anderer Bildungen Einhalt thun; man setze nun, die Construktion werde abgebrochen, in welchem Punkte sie will, so muß dort die negative Kraft überschüssig seyn, d.h. es muß der negative Pol entstehen.

Man denke sich nun, daß die drei Punkte A, C, B für die Anschauung einander unendlich nahe seyen, daß aber von jedem negativen

I,4,57

Punkt B aus die Construktion so lange fortgesetzt werden kann, als ihr nicht durch äußern Widerstand Einhalt gethan wird, so hat man eine Länge, in der jeder folgende Punkt mit jedem vorhergehenden durch eine Kraft zusammenhängt, welche ihrer Entfernung voneinander in größerem oder geringerem Grade widersteht, und in der (weil jeder negative Punkt der Ansatz einer neuen Bildung ist) jeder einzelne Theil

in Unendliche fort wieder einen Magnet vorstellt (sowie, wenn die Linie A C B ein magnetischer Draht wäre, dieser Draht in jedem Punkte zwischen A und B gebrochen werden könnte, ohne daß der einzelne Theil aufhörte ein Magnet zu seyn) - man hat mit Einem Wort *Cohäsion*, welche, wenn der Proceß *als* Proceß unterschieden wird - *Magnetismus* ist.

Zusatz 1. Der Punkt C in der construirten Linie ist Beispiel einer Cohäsion *ohne* Magnetismus. - Man könnte also sagen, daß in den Körpern, wo der Magnetismus wegen des zu hohen Grads der Cohäsion nicht unterschieden wird, die Punkte A C B einander so nahe liegen, daß sie von dem Punkt C nicht unterscheidbar sind, und mit ihm in der Anschauung zusammenfallen. - In Körpern von der höchsten Cohäsion liegt der Punkt C überall.

Zusatz 2. *In der Encyklopädie der Chemie* von Hildebrand 1stes Stück steht der Einwurf gegen die dynamische Construktion der Materie, daß sich aus derselben die *Größe* eines Körpers nicht begreifen lasse. Denn, sagt der Verfasser, man setze, es werde auf die Construktion x doppelt so viel Attraktiv- und Repulsivkraft verwandt, als auf die Construktion y, so ist das Produkt von jener = 2 A **:** 2 R = A **:** R, also = der von y. - Dieser Einwurf wäre völlig gegründet, wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß die Größe des Körpers durch die Multiplication der einzelnen Kraft bestimmt sey. - Allein diese Voraussetzung ist falsch, wie aus dem Paragraphen erhellt. Die Größe, welche ein Körper im Raum hat, hängt nämlich von der Fortsetzung seines Cohäsionsprocesses, also von einer, wenn sie nicht durch äußere Einwirkung eingeschränkt wird, beständig fortgesetzten und sich selbst reproducirenden Addition von Kraft zu Kraft ab. - Zugleich

I,4,58

mit jener Eigenschaft der zweiten Potenz, der Cohäsion, ist also auch eine andere secundäre Eigenschaft des Körpers, nämlich seine ***Größe** im Raum* abgeleitet.

Zusatz 3. Es ist eine sehr natürliche Frage, die wir erwarten müssen: durch welchen innern Grund denn ein Körper bestimmt werde, sobald die äußere Einwirkung hinzukommt, stärker oder schwächer zu cohäriren. Wir erwiedern hierauf: dieser oder jener Körper ist eben der, der in diesem und keinem andern Grade cohärirt; wir können die zweite Construktion von der ersten nur in Gedanken trennen. Durch die erste Construktion ist schlechterdings bloß Raumerfüllung von bestimmtem Grad gegeben, diese aber läßt alles andere, z.B. Zustand der Starrheit und Flüssigkeit, völlig unbestimmt. Es ist z.B. nicht einzusehen, warum es nicht Flüssigkeiten von gleicher Dichtigkeit mit dem Eisen oder jedem andern Metall geben könnte. Eben deßwegen aber ist anzunehmen, daß mit der ersten construirenden Ursache in der Natur bereits auch ihre Potenz existirt. Der ersten construirenden Ursache kann nichts zugeschrieben werden als ein Bestreben, die Kräfte auf die geringste Entgegensetzung zu reduciren, und, da diese eben im ersten Moment der Construktion stattfindet (§. 15 ff.), ein Bestreben, den ersten Moment der Construktion vor andern zu fixiren; ihn *wirklich* zu fixiren vermag sie erst nach Einwirkung der potenzirenden Ursache, (des Lichts, welches hier also recht, wie es die älteste Philosophie verlangt, als das mit der ersten Schöpfung gleichzeitige und die Schöpfung selbst anfangende erscheint); daß aber die construirende Ursache, in der durch das Licht bewirkten Reconstruktion den ersten Moment wirklich fixire, hängt von der Anlage ab, die schon in der ersten Construktion gemacht ist, nur daß das durch diese Entstandene schlechterdings noch nicht Starrheit oder Flüssigkeit selbst, sondern ein Zustand der Materie ist, der für die Anschauung nur durch das Bild eines Chaos deutlich gemacht werden kann, aus welchem erst nach Einwirkung der potenzirenden Ursache sich Starres und Flüssiges trennt, und die allgemeine Absonderung der Materie in specifisch-verschiedene Körper vor sich geht, abermals, wie die älteste Kosmogenie sich vorstellt, welche wegen dieser

I,4,59

und anderer richtigen Blicke, die sie enthält, entweder zu den nicht seltenen Spielen der Natur, welche die Wahrheit unwissend hervorbringt, oder zu den Trümmern einer frühzeitig untergegangenen großen Ansicht der Natur gehört, deren Spuren auch sonst nicht undeutlich zu erkennen sind.

§. 52.

Wenn, bewiesenermaßen, das Licht die construirende Thätigkeit der zweiten Potenz ist, so müssen alle jene Momente der zweiten Construktion, wie in den Produkten, ebenso auch in der construirenden Thätigkeit selbst aufgezeigt werden können, und zwar, weil das Construiren (als Thätigkeit) dem Construirten entgegengesetzt ist, so werden sie in der construirenden Thätigkeit da am meisten unterschieden werden, wo sie im Construirten (in den Produkten) nicht aufgezeigt werden können.

Ist es nicht auffallend, daß eben bei denjenigen Körpern, welche durch Einwirkung der potenzirenden Ursache, die durch das Licht sich darstellt, am wenigsten zur Cohäsion bestimmt werden - den durchsichtigen (§. 50) - daß eben bei diesen das *Licht* vielmehr gezwungen wird zu cohäriren, und daß eben bei diesen dasselbe *außer* dem Körper vorgeht, was bei den undurchsichtigen im Körper selbst vorgeht?

Wenn man es nämlich wagen darf, den von *Goethe* aufgestellten Gedanken, die *prismatischen Erscheinungen* als Erscheinungen einer Polarität oder unter dem Schema eines Magnetismus vorzustellen, weiter zu verfolgen, ehe er von dem Urheber selbst ausgeführt ist, so kann ich nicht umhin, die Construktion des Farbenbildes im Prisma mit dem oben (§. 51) beschriebenen Cohäsionsproceß, dessen Substrat der Magnet ist, völlig gleich zu finden. Wir sehen wenigstens hier ganz dasselbe, was wir dort sehen, nämlich eine positive Kraft, die, stufenweise eingeschränkt, endlich (im weißen Licht) bis zur Indifferenz mit der entgegengesetzten gebracht, von diesem Punkt an aber negativ wird, und zuletzt in den negativen Pol endet - wir sehen, sage ich, hier ganz dasselbe, was wir dort sehen - einen potenzirten Proceß der *Länge,* nur daß wir hier in dem *Construirenden* selbst

I,4,60

sehen, was wir dort nur im *Construirten* erblicken. Ist es aber nicht nothwendig, daß wir alles auch in der Thätigkeit selbst sehen, was wir im Produkt sehen, und umgekehrt? In dem prismatischen Bild sehen wir den *Proceß* der Cohäsion selbst ohne alles Substrat; im Indifferenzpunkt des Bilds (wie im Punkt C §. 50. Zus. 1 den eigentlichen Cohäsionspunkt selbst), nur abermals ohne alles Substrat. - Besteht nun aber die *brechende* Kraft der durchsichtigen Körper nicht eben darin, daß sie die Bestimmung zur Cohäsion, welche ihnen das Licht gibt, im Moment gleichsam vernichten, - (denn geht nicht jede Thätigkeit der Natur darauf aus, ihre Bedingung zu vernichten, nur daß dieß hier langsam, dort augenblicklich geschieht?) - und daß sie das Licht dadurch gleichsam *bloß stellen,* oder zwingen den Proceß für sich und ohne Hülle zu vollführen? So wenig geizt die Natur mit ihren Geheimnissen, daß sie dem, was sie erst verschleiert, selbst die Hülle abzieht, und offen darlegt für jedes Auge, das nur sehen will, und nicht durch eingeschränkte Begriffe oder Vorurtheile verblendet ist. - Dem Gedanken, den ich hier angedeutet habe, fehlt zwar noch viel zu seiner Ausführung; soweit ich aber solche bis jetzt in Gedanken versucht habe, ist sie gelungen; die Phänomene des Zurückwerfens, die des Brechens der Strahlen, und zwar in bestimmtem Verhältniß zu der specifischen Beschaffenheit der Körper, viele einzelne Erscheinungen, die dabei vorkommen und bisher wenig beachtet worden sind, z.B. Einfluß der Wärme auf die brechende Kraft der Körper, auch manche einzelne Beobachtungen über die sogenannte

Beugung des Lichts, glaube ich mittelst jener Ansicht in einen überraschenden Zusammenhang bringen zu können.

§. 53.

Wir gehen jetzt aber zu denjenigen Eigenschaften der Materie fort, welche Potenzen des zweiten Moments der Construktion sind - und auch hier wird uns unser Leitfaden nicht verlassen.

Wenn bewiesenermaßen die Elektricität die zweite Potenz des Processes ist, durch welchen in der ursprünglichen Construktion der Materie die *Fläche* bestimmt ist, so werden auch die ihr entsprechenden *Eigenschaften* der zweiten Potenz alle Funktionen der *Fläche* seyn.

I,4,61

Da im zweiten Moment der Construktion jede Kraft für sich die Fläche producirt (§. 18. 19), so ist offenbar, daß es nicht nur mehrere Eigenschaften gebe, welche Potenzen der Fläche, als solche, die Potenzen der Länge sind, sondern daß auch durch die ganze Reihe dieser Eigenschaften hindurch *Ein* Gegensatz gehen muß, der dem elektrischen Gegensatz entspricht. So wie nämlich in der Elektricität die beiden Kräfte an verschiedene Subjekte sich vertheilend völlig getrennt erscheinen, so wird dieser Moment auch durch die völlige Zerstreuung des Lichts und Vertheilung der einzelnen Farben an verschiedene Körper bezeichnet seyn. In jeder körperlichen Farbe sehen wir die Produktion der Fläche wiederholt. Mit der Isolirung der Farben ist aber zugleich die allgemeine Flucht der Kräfte in der Natur, welche jetzt anfängt, angedeutet, so wie hinwiederum das Suchen jeder Farbe nach ihrem verlorenen Gegensatz zum voraus schon das Spiel der vereinzelten Kräfte im folgenden Moment ahnden läßt.

Aber auch alle anderen Eigenschaften, die Funktionen der Fläche sind, sind Potenzen dieses Moments.

Daß in diese Klasse eben diejenigen Eigenschaften fallen, welche *sinnlich empfindbar* sind, hat einen tiefliegenden Grund, den ich schon anderwärts angezeigt habe, und von dem vielleicht später noch die Rede seyn wird; dasselbe beweist aber auch, wenn man die getrennte Duplicität in jeder Sinnesempfindung hinzunimmt (indem nämlich jede Empfindung ihren entgegengesetzten Pol hat, in jeder einzelnen aber immer nur der Eine existirt), daß das Bestimmende aller dieser Eigenschaften *Elektricität* sey.

Daß aber diese Eigenschaften der Körper nur dadurch entstehen, daß die Natur gegen die Einwirkung der potenzirenden Ursache den *ersten Moment* nicht mehr entschieden behauptet, erhellt daraus: daß zugleich mit diesen Eigenschaften auch die, welche Potenzen des ersten Moments sind - Magnetismus und große Cohäsion - völlig verschwinden, und daß umgekehrt mit dem Verschwinden der letztern die erstern eintreten; wovon die Farben der Körper ein Beispiel sind, welche allmählich, mit dem Verschwinden der großen Cohärenz, an die Stelle der Durchsichtigkeit oder des (metallischen) Glanzes treten.

I,4,62

So wie die Eigenschaften, welche Potenzen des vorigen Moments waren, alle auf Magnetismus sich bezogen, so kann man sagen, daß alle, welche Potenzen des gegenwärtigen sind, auf Elektricität sich beziehen, aber eigentlich alle in der elektrischen Eigenschaft der Körper schon begriffen sind. - Daraus erklärt sich, was sonst sehr schwer zu begreifen ist, warum alle Funktionen der Fläche, wie Farbe,

Rauhigkeit u.s.w., auf die elektrischen Erscheinungen einen so bestimmenden Einfluß zeigen, daß es z.B., alles andere gleichgesetzt, bloß von der Farbe eines Körpers abhängt, ob er positiv oder negativ elektrisch wird.

Zusatz. Die §. 51 aufgestellte Construktion war allerdings nur zureichend, die Größe eines Körpers in der ersten Dimension begreiflich zu machen (Zus. 2). Allein wenn in jeder Construktion die drei Momente coexistiren, so wird, vermöge des zweiten, wo die Kräfte völlig voneinander unabhängig sind, und jede ihrer Tendenz nach allen Richtungen zu wirken frei folgen kann, der Cohäsionsproceß auch in die zweite Dimension sich fortsetzen können, und a priori wage ich zu behaupten, daß in den Körpern dieses Moments (so sage ich der Kürze halber) der *respektive* Zusammenhang (§. 48) in gleichem Verhältniß zunehmen wird, wie der *absolute* abnimmt, so wie hingegen bei Körpern des ersten Moments zugleich mit der großen absoluten Cohärenz ein geringer Grad der respektiven, oder das eintritt, was man *Sprödigkeit* nennt.

§. 54.

Wenn bewiesenermaßen der chemische Proceß die zweite Potenz des Processes ist, durch welchen in der ursprünglichen Construktion der Materie die *dritte Dimension* gesetzt wird, so werden auch die ihm entsprechenden Eigenschaften der zweiten Potenz alle Funktionen der dritten Dimension seyn.

Diese Eigenschaften lassen sich aber selbst nicht anders als durch Beziehungen der Körper auf den chemischen Proceß ausdrücken.

Diese Beziehungen erhalten die Körper dadurch, daß die Natur sie gegen die Einwirkung der potenzirenden Ursache in ihrem Zustand (als bestimmte Raumerfüllung) nicht behaupten kann, und ihnen also die Bedingungen der letztern von außen zuführen muß.

Als Repräsentanten dieser Klasse kann man daher diejenigen Körper

I,4,63

aufführen, welche die Natur nur noch als *Raumerfüllung* (von bestimmtem Grade) *überhaupt* behaupten kann, an welchen sonach von allen Dimensionen nur die, mittelst welcher der Raum eigentlich erfüllt wird, die dritte, übrig ist, wo also auch alle *Gestaltung* völlig verschwunden ist, mit Einem Wort die *flüssigen* Körper. Von keinem flüssigen Körper an sich kann man Länge oder Breite prädiciren; nur Dicke kommt ihnen noch zu, aber eben diese Körper sind es auch, welche als die vom Magnetismus entferntesten durch den geringen Grad oder die völlige Aufhebung der Cohäsion zum chemischen Proceß am geneigtesten sind, anstatt daß jene, in welchen die erste Dimension (Cohärenz) das Uebergewicht hat, nur durch die zu den höchsten Graden verstärkte Wirkung der potenzirenden Ursache in denjenigen Zustand gesetzt werden können, worin ihnen die Bedingung ihres Bestehens von außen ertheilt werden muß, welches eben im chemischen Proceß geschieht, wie wir sogleich zeigen werden.

Anmerkung. Was Kant in der allgemeinen Anmerkung zu seiner Dynamik über die Cohäsion der flüssigen Körper sagt, hat seinen Grund in seinen mangelhaften Begriffen über diese Eigenschaft, welche er für eine *Flächen*kraft hält - (daher er sie auch durch den Druck einer äußern Materie, des Aethers etwa, begreifen zu können glaubt) - und darin, daß er sich die Neigung der flüssigen Körper zur Kugelgestalt nicht anders als aus einer Tendenz zur größtmöglichen Berührung der Theile untereinander zu erklären weiß, da sie doch vielmehr eine Tendenz ist, die Körper auf die bloße Dicke, als die einzige ursprüngliche Dimension der Flüssigkeiten, zu reduciren, welches durch die vollkommene Kugelgestalt wirklich gelingen würde.

Daß aber in einem Flüssigen die Attraktionen der Theile nach allen Seiten gleich sind, daß deßhalb

alle Theile desselben mit der geringsten Kraft aneinander verschoben werden können, hat seinen Grund in der Schwäche oder dem gänzlichen Aufheben des Magnetismus oder der Cohäsionskraft, welche die Attraktivkraft nur in bestimmter Richtung zu wirken determiniren, anstatt daß sie im Flüssigen nach allen Richtungen zu wirken völlig frei ist.

I,4,64

§. 55.

Alle Qualitäten, wodurch Materien sich voneinander unterscheiden, lassen sich zuverlässig entweder auf Verschiedenheiten ihrer Cohäsionskräfte, oder auf ihre sinnlich empfindbaren, oder endlich auf ihre chemischen Eigenschaften reduciren. Eine vierte Klasse wird sich nicht angeben lassen. Wir können also glauben, unserer Aufgabe, die Qualitätsunterschiede der Materie zu construiren, durch Ableitung jener drei verschiedenen Bestimmungen Genüge gethan zu haben, und wir haben jetzt nur die letzte, nämlich die chemischen Eigenschaften in noch genauere Erwägung zu ziehen.

Es wurde in dieser ganzen Untersuchung eine fortwährende Potenzirung der Kräfte durch das Licht angenommen. Es müssen also, sobald die Flucht der Kräfte völlig entschieden ist - und dieß geschieht eben, wo die Natur sich dem chemischen Proceß nähert, weil dieser eine absolute Entgegensetzung der Kräfte, welche aber jetzt durch Körper repräsentirt werden, voraussetzt, - es müssen, sage ich, auch die potenzirte Attraktiv- und Repulsivkraft in völlig abgesonderten Materien als ihren Repräsentanten hervortreten[1]; diese Materien, welche von allem andern sich dadurch unterscheiden, daß sie nur die eine der beiden Kräfte repräsentiren, indeß *diese* beide zugleich in sich darstellen - müssen, wie von selbst deutlich ist, als die Grundbedingungen des chemischen Processes erscheinen, und es kommt nur darauf an, das, was wir hier a priori ausgesprochen, in der Erfahrung selbst nachzuweisen.

[1] Die Cohäsion beruht nach unserer Ansicht auf dem *relativen* Gleichgewicht der entgegengesetzten Faktoren, die wir als Potenzen der ursprünglichen Attraktiv- und Repulsivkraft ansehen. Sowie nun aber die aktive Cohäsion völlig aufgehoben ist, können die beiden Faktoren auch nicht mehr in relativem, sondern nur in absolutem Gleichgewicht erscheinen. Mit dem Produkt, in welchem dieses absolute Gleichgewicht dargestellt ist, kann die Natur nicht in die aktive Cohäsion zurück, - - wird also auch *dieses* Produkt noch potenzirt, so kann es nur *getrennt* werden, und die beiden Faktoren, die im Magnet vereint erscheinen, können sich nur als getrennte Faktoren der Cohäsion darstellen. Es ist also nothwendig, daß an den Grenzen der ganzen Körperreihe die potenzirte Attraktiv- und Repulsivkraft in völlig abgesonderten Materien als ihren Repräsentanten hervortreten. (Dieser und die nächstfolgenden Zusätze und Correkturen in den Noten, sowie die Zusätze mit [ ] im Text, sind aus einem Handexemplar des Verf. beigebracht. D.H.)

I,4,65

§. 56.

Daß der Sauerstoff, dieses Mittelglied aller chemischen Verwandtschaften, ein *negatives* Princip, also eigentlicher Repräsentant der (potenzirten) Attraktivkraft sey, diese längst gehegte und schon meiner ersten Hypothese über das Princip der negativen Elektricität zu Grunde liegende Idee kann von allen Seiten her mit zulänglichen Gründen unterstützt werden. Wenn ich nämlich den [früher schon

bewiesenen] Satz zu Hülfe nehme, daß von zwei Körpern immer der positiv-elektrische auch der verbrennlichere[1] ist - wenn ich ferner voraussetze, daß der chemische Proceß überhaupt vom elektrischen sich bloß dadurch unterscheide, daß, was in jenem Flächenkraft ist, in diesem [sich in die dritte Dimension verbreitet,] durchdringende Kraft wird, daß also [im chemischen Proceß, und, wie ich in der Folge aufs deutlichste zeigen werde,] namentlich im Verbrennungsproceß der Körper eigentlich nur das Maximum seines positiv-elektrischen Zustandes erreicht und sich *ganz* in positive Elektricität auflöst, so schließe ich nun nach einem allgemeinen in der Naturphilosophie bewiesenen Gesetz: daß nämlich jedes Maximum in der Natur [weil nämlich mit jedem Maximum das Gleichgewicht *absolut* gestört ist] unmittelbar in sein Entgegengesetztes [also das Maximum der Cohäsionsverminderung z.B. unmittelbar in ein Maximum der Cohäsionserhöhung] übergehen müsse, weiter, daß das Verbrennen[2] des Körpers selbst, also sein Verbinden mit dem Sauerstoff eigentlich nur ein Uebergehen aus dem Maximum des positiv-elektrischen Zustandes [d.h. dem Minimum der Cohäsion] in das Minimum des negativ-elektrischen, d.h. in die negativ-elektrische *Beschaffenheit,* - mithin eigentlich nur Uebergang aus dem Zustand der absolut überwiegenden (potenzirten) Repulsivkraft in den der relativ überwiegenden (potenzirten) Attraktivkraft sey, daß also der Sauerstoff hier *als bloßes Mittel der Ertheilung von Attraktivkraft* an den ganz in Repulsivkraft übergegangenen *Körper* diene - mithin ohne Zweifel selbst nichts als allgemeiner Repräsentant der Attraktivkraft im chemischen Proceß sey.

[1] Correktur: oxydabelste.

[2] Correktur: Oxydiren.

I,4,66

Ich glaube nicht, daß in dieser Vorstellungsart etwas ist, was nicht verständlich genug seyn sollte. Denn daß wir z.B. den verbrennlichen Körper im Moment des Verbrennens sich ganz in positive Elektricität auflösen lassen, kann keinem befremdend seyn, der unserer bisherigen Deduktion gefolgt ist; denn nach derselben bestehen alle Körper wirklich aus nichts als aus den beiden Kräften, d.h. nachdem die Potenzirung geschehen ist, aus nichts als aus *Elektricität.*

Alles ist Elektricität und kann in Elektricität sich auflösen, wenn die allgemeine Verkettung aufgehoben wird, welche das Feindselige sich zu suchen zwingt. *Jovis* omnia plena. Aber sprechen denn nicht auch Erfahrungen für einen solchen Uebergang aus dem Zustand der höchsten positiven Elektricität (denn bei der negativen muß das gerade Gegentheil erfolgen) - in Verbrennungszustand. Eine sehr merkwürdige Erfahrung (wenn ich nicht irre, von dem geschickten Chemiker Hr. Juch) will ich hier nur anführen, um zu genauerer Wiederholung derselben zu reizen. Wenn eine Leidener Flasche mit Eisenfeilspänen gefüllt und öfters geladen und entladen wird, und nach Verfluß einiger Zeit jenes Eisen herausgenommen wird, so fängt es, auf einen Isolator, z.B. Papier, gebracht, an, sich zu erhitzen, rothglühend zu werden, und verwandelt sich auf diese Art endlich in ein wirkliches Eisenoxyd[1]. Ist aber nicht schon die Eine Erfahrung, daß alle verbrennlichen Körper durch das Verbrennen negativ-elektrisch werden (s. den *Entwurf* S. 141 ff. [133 ff.]) hinlänglicher Beweis für diese Funktion des Sauerstoffs als Mittelglieds, durch welches alle Körper mit (potenzirter) Attraktivkraft, d.h. da die Körper keine andere als potenzirte haben, mit Attraktivkraft überhaupt begabt werden? - Von seiner Funktion im organischen Naturreich, wo er wiederum als Princip der *Reizbarkeit,* d.h. wiederum als das Ertheilende einer Attraktivkraft zum Vorschein kommt - will ich hier

[1] Vollends bestätigt durch die Erfahrungen, die ich in diesem Aufsatz noch nicht anführen konnte, die Erscheinungen der Voltaischen Batterie, da eben auf dem Pol, der das + der ganzen Batterie repräsentirt, das Wasser zu Sauerstoff, da wo das - der

ganzen Batterie repräsentirt wird, zum Entgegengesetzten des Sauerstoffs, nämlich zum Wasserstoff, potenzirt wird.

I,4,67

absichtlich nichts sagen, weil dieß noch eine genauere Auseinandersetzung verlangt.

Aus dem allem zusammengenommen erhellt nun, inwiefern man sagen könne, negative Elektricität sey *Sauerstoff*, nämlich nicht das Gewichtige der sogenannten Materie, sondern das, was die Materie (an sich bloße Raumerfüllung) zum Stoff potenzirt, sey negative Elektricität. - Der vortreffliche Lichtenberg behauptete fortwährend, und, wie es scheint, ohne einen weitern Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu *Wasser* könnte eher ein Verbinden von beiden Elektricitäten genannt werden. Er hat völlig Recht. *Das Thätige*, was unter der groben chemischen Erscheinung eigentlich sich verbindet, ist nur positive und negative Elektricität, und so ist das hermaphroditische Wasser nur die ursprünglichste Darstellung der beiden Elektricitäten in Einem Ganzen[1]. Denn daß der *Wasserstoff*, d.h. abermals nicht das *Ponderable* der sogenannten Materie, sondern das, was sie zum *Stoff* macht, - positive Elektricität sey, daß der Wasserstoff die gerade entgegengesetzte Funktion des Sauerstoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektrischen Körper (durch Desoxydation) Attraktivkraft *zu entziehen*, und dadurch in positiv-elektrischen Zustand zu versetzen, betrachte ich als einen unumstößlich gewissen Satz - und so wären also die beständigen und allgemeinen Repräsentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulsivkraft - die beiden Stoffe, Sauerstoff und Wasserstoff.

[1] Das Wasser muß wirklich als eine hermaphroditische Substanz angesehen werden. So wie in der organischen Welt eine hermaphroditische Natur nach *beiden* Seiten inclinirt, ohne doch nach der einen oder der anderen entschieden zu seyn, so auch das Wasser. Was also in der organischen Welt die gleichgültige, hermaphroditische Natur ist, ist in der unorganischen das Wasser. Man kann sich überhaupt das Wasser selbst und das Entstehen verschiedener Luftarten aus demselben durch bloße Potenzirung unter dem Bild des Generationsprocesses denken. Durch die Art der Fruktification entsteht ein *Indifferentes*, das anceps in utramque partem ist, das aber, wie das Wasser, durch die leiseste Veränderung nach dem einen oder dem anderen Pol determinirt wird. Das Entstehen und die allmähliche Ausbildung des Geschlechts ist nichts anderes als ein fortwährendes Potenziren eines ursprünglich Indifferenten nach der einen oder der anderen Richtung.

I,4,68

§. 57.

Es muß aber jetzt noch eine andere Frage in Betrachtung gezogen werden. Nämlich aus unserer Deduktion selbst folgt, daß jene beiden Stoffe nicht für Repräsentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulsivkraft absolut betrachtet, sondern nur insofern diese beiden unmittelbare Bedingung des *chemischen* Processes, d.h. insofern sie negative und positive *Elektricität* sind, gelten können; es fragt sich also, ob es nicht auch andere Stoffe gebe, welche Repräsentanten beider Kräfte, insofern sie positiver und negativer *Magnetismus*, d.h. das Bedingende der *Gestaltung* sind, vorstellen können. Auch dieser Frage sehen wir uns in Stand gesetzt Genüge zu thun.

Herr Dr. *Steffens*, dem ich vor bald einem Jahre die meisten der in dieser Abhandlung enthaltenen Ideen, und unter andern auch die über die negative Elektricität, als Bestimmenden des Sauerstoffs, und die positive, als Bestimmenden des Wasserstoffs, mitgetheilt habe, hat in der Recension meiner naturphilosophischen Schriften, welche in dem gegenwärtigen Heft dieser Zeitschrift vollends abgedruckt

steht, zu jener Idee die weit glücklichere und ihm ganz eigne hinzugefügt, daß, wie Sauerstoff und Wasserstoff negative und positive Elektricität, so *Stickstoff* und *Kohlenstoff positiven* und *negativen Magnetismus* repräsentiren. Ich nenne diese Idee eine höchst glückliche aus den schon angezeigten Gründen, besonders aber, weil uns die beiden ersten Stoffe offenbar nur die Bedingungen für die chemischen Eigenschaften der (ursprünglich) *flüssigen* Körper, nicht aber für die der (ursprünglich) *starren* oder *festen* Körper geben. Nun können aber die Bedingungen der chemischen Eigenschaften starrer Körper nur im positiven und negativen Magnetismus, die beide zusammen *Ursache* der Starrheit sind, gesucht werden. Diese beiden aber (positiven und negativen Magnetismus) zu repräsentiren, bleiben nur die genannten zwei Stoffe übrig.

Zu diesen allgemeinen aus unserer Theorie hergenommenen Gründen kommen aber noch besondere hinzu, welche an der Wahrheit jener Vorstellung nicht zweifeln lassen.

I,4,69

Schon dadurch sind Kohlen- und Stickstoff zu Repräsentanten des Magnetismus für den chemischen Proceß bestimmt, daß sie einer *größern Cohärenz* im festen Zustand fähig sind, als Sauerstoff oder Wasserstoff jemals erreichen. Besonders merkwürdig ist, daß diese beiden Stoffe schon für sich betrachtet in mehreren Processen sich den Metallen so ähnlich zeigen; [und dieß muß nach unserer Construktion eben der Fall seyn, da die Basis dieser Stoffe ein und dasselbe, nur auf entgegengesetzte Art potenzirte *Indifferente* ist. Das Metallische eben ist der ursprüngliche Erdenstoff, und alle andere Materie entsteht erst durch die verschiedenen Potenzirungen und Depotenzirungen desselben. Die Materie der Erde ist durchaus *homogen.* Auch das Ponderable des Wassers ist *metallischer* Natur. Dieses Eine Metallische nach verschiedenen Richtungen potenzirt - erst aus der relativen Indifferenz in die relative Differenz, und aus der absoluten Differenz in die *absolute* Indifferenz zurückgeworfen - ist es, was uns in seinen verschiedenen Metamorphosen das ganze Schauspiel des chemischen Processes und aller seiner Veränderungen bereitet. Es ist also ein und dasselbe Metall, was nach verschiedenen erlittenen Veränderungen im Stickstoff nur noch durch positiven Magnetismus, im Kohlenstoff nur noch durch negativen Magnetismus potenzirt erscheint. Es ist endlich ein und dasselbe Metallische, was nach Aufhebung der aktiven Cohäsion im Wasser in die absolute Indifferenz zurücksinkt]. - Wegen des Stickstoffs habe ich schon vorlängst in Vorlesungen[1] Gründe angeführt, die mir die Vermuthung Mitchills, als möchte er ein dunstförmig aufgelöstes Metall seyn [d.h. eben ein Metall, das nur durch den *Einen* Faktor der Cohäsion potenzirt ist], äußerst wahrscheinlich machen. Ich erinnere nur an die Schwierigkeit seiner Verbindung mit dem Sauerstoff, die nur durch den elektrischen Funken oder durch die Hitze des verbrennenden Wasserstoffgas (z.B. in den Experimenten der [sogenannten] Wasserzusammensetzung) bewerkstelligt werden kann - ferner an sein Verhalten in den galvanischen Erscheinungen [als Leiter. (Große Veränderlichkeit der Cohäsion dieser Substanz in den Thiermuskeln)]. Aber eben dieses

[1] Entwurf S. 300 [254 des vorhergehenden Bandes].

I,4,70

Verhalten zeigt auch die Kohle - und ich bin überzeugt, daß genaue Aufmerksamkeit auch dem Kohlenstoff noch metallische Eigenschaften zusprechen wird[1]. Ich glaube zu begreifen, warum der Stickstoff nur den Einen Magnetismus, und warum er gerade den positiven repräsentirt, anstatt daß der

Kohlenstoff, welcher, was nicht zu vergessen ist, im *einfachen* Zustand immer als *fester* Körper, und nur im zusammengesetzten als luftförmiger erscheint, wegen seiner größern Cohärenz den negativen Magnetismus repräsentirt. Denn es ist aus der oben (§. 51) gegebenen Construktion des Magnets schon einzusehen, daß die größere Cohärenz immer auf der negativen Seite, also in jener Construktion z.B. zwischen B und C sey. - Diese beiden Stoffe sind also *getrennte* Pole eines und desselben Magnets - und es kommt auch hier an den Tag, was sonst nur dunkel gesehen wird, daß auch die Stoffe, welche sich verbinden, nur *Pole* sind, die sich suchen.

Ich begreife daraus, daß der Kohlenstoff den negativen Magnetismus repräsentirt - also der cohärentere ist - auch, warum dieser Stoff (ebenso wie das Eisen, das cohärenteste aller Metalle, auch das am allgemeinsten oxydirte ist), durchgängig als der oxydirtere erscheint [weil es sich nämlich am meisten seiner Auflösung widersetzt] - ich begreife daraus seine beständige Verbindung mit dem Eisen, worüber ich nur auf Herrn *Steinhäusers* Abhandlung in Scherers Journal der Chemie verweise, aus welcher ich zur Bestätigung jener Vorstellungsart gewiß weit mehreres anführen könnte, wenn ich sie eben jetzt zur Hand haben könnte - ich bin endlich überzeugt, daß die Vermuthung des Herrn *Steffens*, als ob alle Metalle, besonders aber Eisen, nur Zusammensetzungen jener beiden Stoffe seyen, schon jetzt manche Bestätigungen für sich hat, wovon ich hier nur die Coexistenz des letztern mit dem Kohlen- und Stickstoff im Blut und seine Wirkungen auf den thierischen Körper, wovon jene beiden die Hauptbestandtheile sind, anführen will[2].

[1] Magnetismus nach Arnim.

[2] In dem Blut aller Thiere wird das Eisen angetroffen, nicht von außen zugeführt, sondern durch einen inneren Proceß - besonders den der Irritabilität - beständig in Stickstoff und Kohlenstoff getrennt und beständig wiederhergestellt.

I,4,71

§. 58.

Da der chemische Proceß dem Proceß der Schwere in der Construktion der Materie entspricht, so werden ebenso wie in der ersten Construktion durch diesen, auch in der zweiten durch jenen, die verschiedenen Momente, welche sie durchläuft, mehr oder weniger fixirt werden können (§. 50. Zus. 3). Da nun die beiden ersten Momente im Flüssigen völlig ununterscheidbar werden (§. 54), welches eben deßwegen auch den dritten Moment ausschließend repräsentirt, so wird auch das Aeußerste, was durch den chemischen Proceß erreichbar ist, die völlige Solution seyn. Zwischen diesem aber als dem äußersten Moment des chemischen Processes und dem ersten Moment der Verbindung zweier Körper, welche kein anderer als der *Adhäsionsmoment* ist, werden so viele Zwischenstufen liegen, als verschiedene Mischungen der drei Momente in einer und derselben Construktion möglich sind. Diese Mittelglieder in der Erfahrung aufzuzeigen, ist der eigentliche Gegenstand der subtileren Untersuchung, wohin die bisherige Chemie, welche alle Verbindungen bloß im Groben betrachtet, noch gar nicht gedrungen ist. Diese Mittelglieder werden durch die vielen in der Chemie aufgeführten anomalisch genannten Verbindungen gebildet; durch eine vollständige Theorie derselben werden eine Menge dunkler Verhältnisse, in welchen verschiedene Stoffe zueinander angetroffen werden (wovon ich hier nur die Verbindung des Stickstoffs mit dem Sauerstoff in der Atmosphäre als Beispiel anführen will), ins Licht gesetzt werden. Eine vollständige, durch Interpolation der Mittelglieder gefundene Reihe wird endlich auch den verschiedenen Produkten des organischen Processes ihre Stelle anweisen, von denen wir durch Hülfe der bisherigen chemischen Kunst zwar die Bestandtheile, auch das quantitative Verhältniß

derselben, nicht aber den *Grad*, in welchem diese sich in ihnen durchdringen, angeben können, eine Unwissenheit, die man schon in der Unmöglichkeit sieht, diese Produkte durch künstliche Zusammensetzung wieder zu erzeugen, welche aber auch nur durch Auffindung ganz neuer Methoden und Kunstgriffe in der Chemie aufgehoben werden kann.

I,4,72

§. 59.

Aus eben diesem Grunde aber, weil nämlich der chemische Proceß nur Ausdruck eines einzelnen Falls (der absoluten Intussusception) ist, muß ein *allgemeiner* Ausdruck gesucht werden, der

1) *alle* Processe unter sich begreift, in welchen überhaupt ein *Produkt construirt* wird,

2) alle drei Momente *getrennt* (nicht wie der chemische als in den dritten sich verlierend) vorstellt.

Diese beiden Forderungen erfüllt allein der *Galvanismus*, der, was das erste betrifft, die Bedingung *aller* Construktion - Triplicität der Kräfte - ganz rein und gleichsam formal darstellt, was aber das zweite anbelangt, auch die drei Momente der Construktion, wenigstens durch die *Körper*, aus denen er besteht, gleichsam abgebildet, vorstellt, indem der eine jener Körper immer ein Leiter aus der Klasse der höchsten Cohäsion (des herrschenden *Magnetismus*), der andere ein Leiter aus der Klasse der geringeren Cohäsion (wo die *Elektricität* schon anfängt ein Uebergewicht zu erlangen), der dritte endlich ein Leiter aus der Klasse der geringsten Cohäsion (ein *flüssiger*, den *chemischen Proceß* repräsentirender) seyn muß. - Die respektiven Kräfte der Körper im galvanischen Proceß stehen nicht bloß im Verhältniß mit den Unterschieden ihrer Verwandtschaftsgrade zum Sauerstoff, wie ich selbst auch in meiner Schrift: von der Weltseele, S. 287 [Bd. 2, S. 559] angegeben habe, sondern auch und insbesondere in einem in der Folge noch zu entwickelnden Verhältniß zu den Unterschieden ihrer Cohäsionsgrade (bei übrigens ziemlich gleicher Leistungsfähigkeit), was man schon daraus sieht, daß eben das cohärenteste aller Metalle, das Eisen, sich in Ansehung seiner Excitationskraft in jene auf die Unterschiede der Verwandtschaftsgrade zum Sauerstoff gegründete Reihe nicht fügen will. Da aber der Grad der Verwandtschaft zum Sauerstoff selbst in einem bestimmten Verhältniß zum Grad der Cohäsion steht, das ich mir bis jetzt noch nicht vollständig auseinandergesetzt habe, so sieht man, wie es möglich ist, daß beide Reihen, die auf die Unterschiede jener und die auf die Unterschiede des letztern gegründete, ungefähr übereinstimmend seyn könnten.

I,4,73

Daß es gelingen werde, die drei verschiedenen Momente des dynamischen Processes im Galvanismus nicht nur durch die drei Körper, welche die galvanische Kette zusammensetzen, abgebildet, sondern selbst und unmittelbar dargestellt zu sehen - daran ist fast kein Zweifel, nachdem die Elektricität, und wie ich in der angeführten Schrift S. 281 [Bd. 2, S. 555] schon angedeutet habe, auch der chemische Proceß einzeln wenigstens in ihm darstellbar geworden sind. Ein Mittel, den Magnetismus in ihm darzustellen, wäre, bis ein bestimmteres gefunden wird, ohne Zweifel die verschiedene Empfindung von Wärme und Kälte, welche bei einer verschiedenen Ordnung der Metalle mit der Geschmacksempfindung verbunden ist, und welche ohne eine Cohäsionsveränderung nicht wohl gedacht werden kann.

So wäre also, wenn zur Möglichkeit des Galvanismus magnetische, elektrische und chemische Kräfte concurriren, wie wir indeß wenigstens aus der Beschaffenheit der drei Körper der galvanischen Kette

schließen können, die wahre Stufenfolge der dynamischen Naturprocesse diese:

1) *Magnetismus* - sein Schema die *Linie*.
2) *Elektricität* - ihr Schema der *Winkel*.
3) *Galvanismus* - sein Schema der *Triangel*.

Jene drei sind also gleichsam die Primzahlen der Natur, diese ihre allgemeinen Hieroglyphen. So wie die drei ersten Potenzen der Zahlenreihe sich auf keine anderen zurückführen lassen, so diese drei Processe, von denen keiner auf den andern, und auf welche alle übrigen der Natur sich reduciren.

Die ganze Theorie dieser Processe kann man in folgender Proportion darstellen:

Magn. : El. = | : ⌊ , El. : Galv. = ⌊ : △ .

§. 60.

Es wäre jetzt noch übrig, die besondere Anwendung dieser Theorie auf die organische Natur zu zeigen; allein da dieß für die Grenzen dieser Abhandlung ein zu weitläufiges Geschäft wäre, so will ich die Ideen, welche ich darüber vorzutragen habe, zum Gegenstand einer besondern zunächst erscheinenden Abhandlung machen, hier aber nur

I,4,74

Folgendes, was in unmittelbarem Zusammenhang mit den bisherigen Untersuchungen steht, anführen.

Wenn uns die dynamischen Erscheinungen die in der zweiten Potenz produktive Natur darstellen, so erblicken wir sie in der organischen in einer noch höheren Potenz thätig. Ebenso also wie der Magnetismus die zweite Potenz des ersten Moments vorstellt, so die *Sensibilität* wieder die höhere des Magnetismus (woraus schon erhellt, daß sie so wenig wie dieser eine einfache Funktion seyn kann, sondern Duplicität als Bedingung voraussetzt). In der *Irritabilität* wird sich auf gleiche Weise eine höhere Potenz der Elektricität, in dem *Bildungstrieb* aber eine höhere des chemischen Processes hervorthun.

Auch hier noch zeigen diese verschiedenen Funktionen sich als *construirend*, auch hier sind uns durch die erste die erste, durch die zweite die erste und zweite, durch die dritte endlich alle drei Dimensionen des Produkts gegeben. Es ist auffallend, daß die *Sensibilität* in der höchsten Vollkommenheit für die Natur nur in der vertikalen Gestalt des Menschen erreichbar war, und da sie mit den Pflanzen schon in derselben Form angefangen hatte, in welcher sie nachher wieder endet, so beweist dieß, daß die Bedingungen der Gestalt von Anfang dieselben waren, daß also die ganze Produktion von der Pflanze an durch das Thierreich herauf nichts anderes als der Versuch einer *Umkehrung der Faktoren* der Sensibilität (des organischen Magnetismus) seyn kann, welche gleichsam schon durch die horizontale Richtung der Gestalten im Thierreich bezeichnet wird. - - In den Erscheinungen der *Irritabilität* sehen wir *in einer und derselben* Bewegung Expansion und Contraktion, und in derselben auch *Länge* zugleich und *Breite* angedeutet, und zwar sehen wir in dem bewegten Organ die Länge sich verkürzen, indem die Breite gemacht wird. - - In dem *Bildungstrieb* endlich sehen wir dieselbe Funktion nach *allen* Dimensionen wirken.

§. 61.

Da der organische Proceß schon mit dem *Produkt* anfängt, oder die Produktion eben da aufnimmt, wo sie die anorganische Natur liegen

I,4,75

ließ, so ist zu begreifen, warum *alle* Funktionen des Organismus, warum also auch Sensibilität und Irritabilität nur als unter der Form des Galvanismus wirkend erscheinen können (obgleich sie vom Galvanismus der allgemeinen Natur auch nur die *Form*, nicht die *Materie*, entlehnen), warum also der Galvanismus der ganzen organischen Natur vorsteht, und das eigentliche Grenzphänomen beider Naturen ist; warum endlich der Galvanismus, wenn das bloß Formelle von ihm abstrahirt werden könnte, uns eine *ganz formelle* Naturlehre, in welcher von allem Unterschied der organischen und der anorganischen Natur abstrahirt wäre, geben müßte.

§. 62.

Wir können nach der oben (§. 47 ff.) geführten Deduktion sagen: die Natur bringe die ganze Mannichfaltigkeit ihrer durch Qualitäten unterschiedenen Produkte in der anorgischen Welt durch die bloße Mischung des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes in verschiedenen Verhältnissen hervor. Aber auch in der organischen Welt repetirt die Natur beständig nur jene drei Funktionen der Sensibilität, Irritabilität und des Bildungstriebs, und alle Verschiedenheit der Produkte entsteht ihr nur durch die Veränderung der Verhältnisse jener Funktionen, die, weil jedes organische Produkt ins Unendliche wieder organisch ist, und das einzelne, was organisch ist, wie das Ganze, auf der Concurrenz jener drei Funktionen beruht, wie man wohl sieht, ins Unendliche gehen kann.

§. 63.

Ich schließe mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die Natur des Dynamischen und über das Verhältniß der Naturphilosophie zum Idealismus.

Durch die atomistische Erklärungsart erfährt man immer nur, wie es dieser oder jener Physiker machen würde, wenn *er* die Natur wäre, oder wenn *er* z.B. magnetische oder elektrische Erscheinungen hervorbringen sollte. Durch die gehörige Anwendung der dynamischen Erklärungsart erfährt man, wie es *die Natur selbst* macht.

Das Dynamische ist für die Physik eben das, was das Transscendentale

I,4,76

für die Philosophie ist, und dynamisch erklären heißt in der Physik eben das, was transscendental erklären in der Philosophie heißt. Eine Erscheinung wird dynamisch erklärt, heißt ebensoviel als: sie wird aus den ursprünglichen Bedingungen der Construktion der Materie überhaupt erklärt: es bedarf also zu ihrer Erklärung außer jener allgemeinen Gründe keiner besonderen, erdichteten Ursachen, z.B. einzelner Materien. Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist.

Ich habe in meinem *System des transsscendentalen Idealismus* gezeigt, daß den drei Momenten in der Construktion der Materie, so wie sie auch durch bloße Physik abgeleitet werden können - drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns entsprechen. Ich habe gezeigt, daß, was z.B. in der Natur noch Elektricität ist, in der Intelligenz schon bis zur Empfindung sich fortgerissen hat, und daß, was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anschauung ist. Dieß ist aber eine bloße Folge des fortgesetzten Potenzirens der Natur, da wir ja bereits in der sogenannt todten Natur den Anfang dazu gemacht sehen, indem das Licht schon eine ganz ideelle Thätigkeit ist, welche die Objekte ebenso de- und reconstruirt, als es der Idealismus nur immer thut - und so gibt die Naturphilosophie zugleich eine *physikalische Erklärung des Idealismus,* und beweist, daß er an den Grenzen der Natur gerade so ausbrechen *muß,* wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen. - Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst - und die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht.

Der Philosoph selbst übersieht dieß nur, weil er sein Objekt mit dem ersten Akt schon in der höchsten Potenz, - als Ich, als mit Bewußtseyn begabtes aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter jene Täuschung. Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik, und erkennet das Wahre!

I,4,77

Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von allem macht, denn dieß ist in der Natur selbst gegründet - er hat die eigne Intention der Natur mit dem Menschen für sich, aber eben weil es die Intention der Natur ist - (wenn man nur sagen dürfte, weil die Natur darum *weiß,* daß der Mensch auf solche Art sich von ihr losreißt!) - wird jener Idealismus selbst wieder zum Schein; er wird selbst etwas Erklärbares - und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen.

Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen.

Wenn die *ganze* Natur sich bis zum Bewußtseyn potenzirte, oder wenn sie von den verschiedenen Stufen, die sie durchläuft nichts - kein Denkmal - hinter sich zurückließe, so würde sich zu reproduciren ihr selbst mit der Vernunft unmöglich seyn, deren transscendentales Gedächtniß, wie bekannt, durch die sichtbaren Dinge angefrischt werden muß. Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sey, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur.

Der sogenannt todten Natur fehlt also, und zwar nothwendig, nur der letzte potenzirende Akt (welcher dieß sey, ist aus dem System des Idealismus zu ersehen), wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden: und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält - wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich - und dieß ist der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht *reine Geister* sind.

Nach unserer Weise zu reden, können wir also sagen: alle Qualitäten seyen Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur - die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz.

So können wir, nachdem wir einmal auf diesem Punkt angekommen

I,4,78

sind, nach ganz entgegengesetzten Richtungen - von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber

die *wahre* Richtung für den, dem *Wissen* über alles gilt, ist die, welche die *Natur selbst* genommen hat.

Dieß, was ich hier zuerst ganz ausgesprochen, zu begründen, sind die Vorbereitungen lange gemacht worden. Ich konnte es nicht, ohne eine vollständige *Geschichte des Selbstbewußtseyns vom idealistischen Gesichtspunkt aus* vorauszusetzen, auf die ich mich berufen könnte. Dazu mein System des transscendentalen Idealismus! - Sobald ich hoffen kann, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sey, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen.

[I,4,79]

Ueber den wahren Begriff der *Naturphilosophie* und die richtige Art *ihre Probleme aufzulösen.*

1801.

[I,4,81]

Welchen Begriff ich mir von der Wissenschaft mache, die ich Naturphilosophie nenne, habe ich in dem zweiten Heft des ersten Bandes[1] in mehreren Stellen ziemlich deutlich erklärt, und welches Verhältniß zur Transscendentalphilosophie ich ihr geben zu können glaube, wird jeder, der mit Philosophie, so wie sie jetzt ist, etwas genauer bekannt ist, aus jenen Aeußerungen von selbst herausfinden.

Allein schon in der Einleitung zu meinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie steht S. 15 [Band 3, S. 280] folgende Stelle:

"Der Verfasser würde sich hierüber, nämlich über die Art, wie er die Idee einer speculativen Physik realisiren zu können glaubt, geradezu auf den *Entwurf* berufen, wenn er nicht Ursache hätte zu erwarten, daß viele selbst von denen, welche diesen ihrer Aufmerksamkeit werth achten können, zum voraus mit gewissen Ideen daran kommen werden, welche er eben nicht vorausgesetzt hat noch vorausgesetzt wissen will" - und als solche Voraussetzungen werden angeführt.

1) Daß mancher durch das Wort Naturphilosophie verleitet, glauben werde, transscendentale Ableitungen von Naturphänomenen, dergleichen in verschiedenen Bruchstücken anderwärts existiren, erwarten zu dürfen, da doch mir Naturphilosophie eine ganz für sich bestehende und von der Transscendentalphilosophie völlig verschiedene Wissenschaft sey.

Dieser Aufsatz stand in der Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft 1. (1801) als "Anhang" zu der (in dem gleichen Heft abgedruckten) Abhandlung Eschenmayers: "*Spontaneität = Weltseele* oder über das höchste Princip der

Naturphilosophie". D. H.

[1] in der unmittelbar vorhergehenden Abhandlung. D. H.

I,4,82

2) Daß viele in meinem Entwurf ihre Begriffe von dynamischer Physik suchen werden, wovon ich namentlich die anführe, alle specifischen Veränderungen und Verschiedenheiten der Materie als bloße Veränderungen oder Verschiedenheiten der Dichtigkeitsgrade anzusehen, welches doch wiederum nicht meine Meinung sey.

Eben diese Punkte sind es, über welche Herr Eschenmayer in der voranstehenden Kritik meines Entwurfs der Naturphilosophie mit mir uneins ist. Je wichtiger mir das Urtheil dieses scharfsinnigen Philosophen über meine Arbeiten seyn muß, da er um die Begründung einer dynamischen Physik die frühesten Verdienste nach Kant sich erworben hat, desto mehr hätte ich wünschen können, daß es ihm gefallen hätte, jene Einleitung, die er mehreren Spuren nach zu urtheilen bei der Abfassung seiner Kritik nicht gekannt hat, um so weniger ungelesen zu lassen, als ich in der Vorrede zum Entwurfe wegen des Begriffs dieser Wissenschaft, den ich in dem letztern überall nur vorausgesetzt hatte, ausdrücklich auf sie verwies. Sonst würde Herr Eschenmayer ersehen haben, daß mir seine Einwendungen unmöglich unerwartet seyn können, er würde nicht nur Gründe gegen meine Behandlung dieser Wissenschaft angeführt, sondern auch auf die Gründe, die er für dieselbe bei mir voraussetzen konnte, wieder zu antworten gesucht haben, - und so wären wir gleich um einen Schritt weiter gewesen, als wir jetzt sind.

Nachdem Herr Eschenmayer einmal in seiner guten Erwartung von meinem Entwurf, darin - ich weiß nicht, ob Transscendentalphilosophie, oder einen Theil derselben, zu finden sich getäuscht sah, so waren nur zwei Hypothesen möglich, *entweder* daß ich diejenige Ansicht, welche Herr Eschenmayer für die wahre hält, die idealistische, gar nicht gekannt habe, was freilich schwer glaublich war, da diese Ansicht vielmehr nur, anstatt, wie sich gebührte, in den Anfang des Werks gezogen zu werden, in die Mitte desselben versteckt und ohne Zweifel absichtlich dahin verbannt ist, indem der Verfasser an einer Stelle deutlich genug sagt, Naturphilosophie sey ihm zufolge unbedingter Empirismus (welches Wort statt *Realismus* gebraucht, wie man aus der Einleitung etwa schließen konnte, doch ein sehr ungeschickter Ausdruck wäre), *oder* daß sich der

I,4,83

Verfasser vor der großen, durch den Hebel des Idealismus in Bewegung zu setzenden Masse, und vielleicht noch mehr vor gewissen verfänglichen Fragen gefürchtet habe, die durch die Collision des Idealismus mit der Erfahrung entstehen, z.B.: "Sollte das Kind, das eben geboren wurde und zuerst seine Mutter erblickt, auch diese Mutter zusammt der Sonnenscheibe, die ihm jetzt eben das erstemal ins Auge leuchtet, aus sich projicirt haben?" und andere ähnliche, wie sie sich - in eine Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana schicken, und wovon ich hier noch einige als Probe hersetzen will. Z.B. "Der Mensch, dem ich jetzt begegne, meinte aus freiem Entschluß aus dem Hause zu gehen; wie ist es nun möglich, daß er zugleich vermöge meines nothwendigen Producirens auf der Straße sich befindet?" Oder: "Hier ist ein Baum, den jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenschaft gepflanzt hat; wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er ist, durch produktive Anschauung hervorbringe?" Oder: "Wie glücklich ist der Idealist, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten kann?" bei welcher Frage der Frager nur nicht vergessen muß, wie sehr dieses Glück durch andere (z. E. seine) Werke gemäßigt wird.

Dieß nur als Beispiel, wie sehr allerdings solche Fragen in Verlegenheit setzen können; indeß ist dieß

doch bei mir nicht der Fall gewesen, auch habe ich vor und nach der Erscheinung meines Entwurfs einige Proben abgelegt, aus denen man schließen kann, daß mir eine idealistische Ansicht der Natur eben nicht fremd ist. Ohne Zweifel hatte es also einen in der *Sache* liegenden Grund, daß ich Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie einander entgegengesetzt, und die letztere nach einer ganz andern Richtung hervorzubringen gesucht habe als die erstere. Wenn dieser von der Sache selbst hergenommene Grund bisher in dieser Zeitschrift nicht weitläufiger auseinandergesetzt worden ist, so geschah es bloß, weil dieselbe einstweilen mehr für die innere Kultur dieser Wissenschaft als für Untersuchungen und Beweise ihrer Möglichkeit (deren ich für mich gewiß bin) bestimmt ist, um so mehr, da diese Beweise doch nur in einer allgemeinen Darstellung der

I,4,84

Philosophie mit Erfolg geführt werden können. Das nächste Heft dieser Zeitschrift indeß wird ganz der neuen Bearbeitung und Entwicklung meines Systems von seinen ersten Gründen aus gewidmet seyn, ich werde daher auch bei dieser Gelegenheit mich darüber ganz kurz fassen und nur Folgendes bemerken.

Wenn es freilich um idealistische Erklärungs- oder vielmehr Construktionsart zu thun war, so ist diese in der Naturphilosophie, wie ich sie aufgestellt habe, nicht zu finden. - Aber war es denn darum zu thun? - Ich habe ausdrücklich das Gegentheil erklärt. - Soll also die idealistische Construktion der Natur, so wie ich sie aufstelle, beurtheilt werden, so muß mein System des transscendentalen Idealismus beurtheilt werden, nicht aber mein Entwurf der Naturphilosophie.

Aber warum denn soll diese nicht idealistisch seyn? Und gibt es denn (auch nach dem Verfasser) überhaupt eine andere Art zu philosophiren als die idealistische? Ich wünsche vor allem, daß dieser Ausdruck bestimmter werde, als er bisher gewesen ist. Es gibt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, *dieser* der abgeleitete.

Ich wünsche, daß man vor allen Dingen die Philosophie über das Philosophiren von der Philosophie selbst unterscheide. Ich muß, um philosophiren zu können, schon philosophirt haben, denn woher weiß ich sonst, was philosophiren ist? Wenn ich nun aber erst darauf ausgehe, zu finden, was philosophiren selbst sey, so sehe ich mich freilich ganz bloß an mich selbst gewiesen - und ich komme bei dieser ganzen Untersuchung nie aus mir selbst heraus. - Es ist keine Frage, daß diese Philosophie über das Philosophiren subjektiv (in Bezug auf das philosophirende Subjekt) das *Erste* ist, ebensowenig ist es zweifelhaft, daß ich in der Frage: wie ist Philosophie möglich, *mich* schon in der höchsten Potenz aufnehme, und also die Frage auch nur für diese Potenz beantworte. - Diese Potenz selbst wieder abzuleiten, kann von der Beantwortung nicht gefordert werden, denn die *Frage* selbst setzt sie schon voraus. Solange ich im Philosophiren mich in dieser Potenz erhalte, kann ich auch kein Objektives anders als im Moment seines

I,4,85

Eintretens ins Bewußtseyn (denn das letztere eben ist die höchste Potenz, auf welche ich mein Objekt ein für allemal durch Freiheit gehoben habe), nimmermehr aber in seinem *ursprünglichen* Entstehen im Moment seines *ersten* Hervortretens (in der *bewußtlosen* Thätigkeit) erblicken - es hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nöthig sind, um es ins Bewußtseyn zu erheben. - Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das *Objekt* alles Philosophirens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, *depotenzirt*, und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Objekt von vorne an construirt.

Dieß ist nur durch eine sogleich näher zu bestimmende Abstraktion möglich, und mit dieser

Abstraktion versetzt man sich aus dem Gebiet der Wissenschaftslehre in das der *rein-theoretischen* Philosophie. Die Wissenschaftslehre ist nicht die Philosophie selbst, sondern Philosophie über Philosophie. In derselben wird die durch das Bewußtseyn gesetzte Gleichheit zwischen dem Objekt, *über* welches philosophirt wird, und welches im Philosophiren das Producirende, *Handelnde* ist, und dem Subjekt, *welches* philosophirt, und welches in demselben Akt das Reflektirende, Zuschauende ist, niemals aufgehoben, und darf nie aufgehoben werden, wenn jenes Objekt = Ich seyn soll. Denn das Bewußtseyn, wo es einmal erreicht ist, besteht ja eben in der fortwährenden Identität des *Handelnden* und des dieses Handeln *Anschauenden*; das Handelnde ist auch nicht *an sich* = Ich, es ist = Ich nur *in* dieser Identität des Handelnden und des auf dieses Handelnde Reflektirenden; und da die Wissenschaftslehre ihr Objekt gleich in der Potenz aufnimmt, wo es bereits zur Identität mit dem Reflektirenden gehoben, also = Ich ist, so kann sie auch niemals über diese Identität, also im Grunde auch nie aus dem Kreis des Bewußtseyns hinaus, mithin auch alles nur so, wie es unmittelbar in das Bewußtseyn tritt, also *alles* nur in der höchsten Potenz construiren.

Die Wissenschaftslehre, obgleich sie das *Bewußtseyn* erst ableiten will, bedient sich doch nach einem unvermeidlichen Cirkel aller *Mittel*, die ihr das (im philosophirenden Subjekt) schon *fertige*

I,4,86

Bewußtseyn darbietet, um alles gleich in der Potenz darzustellen, in die es doch erst mit dem Bewußtseyn gehoben wird. Sie nimmt also ihr Objekt (das Handelnde, Producirende) auch schon als Ich auf, obgleich es erst = Ich wird, indem das Reflektirende es als identisch mit sich setzt, welches aber erst im *freien* und *bewußten Handeln* geschieht; das Handelnde im *freien* Handeln ist noch dasselbe Objektive, was in der bewußtlosen Anschauung gehandelt hat; es ist *frei* handelnd nur dadurch, daß es als identisch mit dem Anschauenden gesetzt wird.

Abstrahire ich nun davon, was in das Objekt des Philosophen erst durch das freie Handeln - gesetzt wird, so bleibt es als ein *rein Objektives* zurück; durch dieselbe Abstraktion versetze ich mich auf den Standpunkt des *rein theoretischen* (von aller subjektiven und praktischen Einmischung befreiten) Philosophirens: dieses rein-theoretische Philosophiren gibt zum Produkt die *Naturphilosophie*; denn durch jene Abstraktion gelange ich zum Begriff des reinen Subjekt-Objekts (= Natur), von welchem ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewußtseyns (= Ich) erst erhebe; dieses wird Princip des idealistischen oder, was mir gleichbedeutend ist, praktischen Theils der Philosophie, jenes ist Princip des rein-theoretischen Theils, beide in ihrer Vereinigung geben das System des *objektiv* gewordenen Ideal-Realismus (das System der Kunst), mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftslehre von einem bloß subjektiven (im Bewußtseyn des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt, und so vollendet.

Dadurch, daß das reine Subjekt-Objekt allmählich *ganz* objektiv wird, erhebt sich die im *Princip* unbegrenzbare ideelle (anschauende) Thätigkeit von selbst zum Ich, d.h. zum Subjekt, für welches jenes Subjekt-Objekt (jenes Ideal-Reale) selbst Objekt ist. Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns erscheint mir daher die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive; von diesem Standpunkt aus kann ich daher das Problem der Naturphilosophie nicht anders ausdrücken, als so, wie es auch noch in der Einleitung zu meinem System des Idealismus ausgedrückt ist, nämlich: *aus dem Objektiven das*

I,4,87

Subjektive entstehen zu lassen. In der höhern philosophischen Sprache ausgedrückt heißt dieß so viel als: *aus dem* ***reinen*** *Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt* ***des Bewußtseyns*** *entstehen zu lassen*.

Mehrere philosophische Schriftsteller, unter ihnen neuerdings einer, der sich vornimmt, über etwas auf den Idealismus Gegründetes, durch ihn erst möglich Gewordenes zu urtheilen, obwohl er überzeugt seyn darf, sich von jenem bei weitem noch nicht hinreichende Kenntniß verschafft zu haben, scheinen dieses *Objektive*, von welchem die Naturphilosophie ausgehen sollte - ich weiß nicht genau wofür - aber auf jeden Fall für irgend etwas Objektives an sich gehalten zu haben, und es ist kein Wunder, wenn die Verwirrung ihrer Vorstellungen dadurch noch um ein Beträchtliches vermehrt worden ist. Ich setze voraus, mit solchen zu reden, denen bekannt wäre, was die Philosophie unter dem Objektiven versteht.

Jenen ist objektiv mit *real* gleichbedeutend. - *Mir* ist, wie sie aus dem System des Idealismus ersehen konnten, das Objektive selbst ein *zugleich Ideelles und Reelles*; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideal-Reale wird zum Objektiven nur durch das entstehende Bewußtseyn, in welchem das Subjektive sich zur höchsten (theoretischen) Potenz erhebt.

Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus, ich erhalte beide fortwährend in dieser ursprünglichen Verknüpfung, und das reine Subjekt-Objekt, von dem ich ausgehe, ist eben jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz o. Aus demselben entsteht mir erst das Ideal-Reale der höheren Potenz, das *Ich*, in Bezug auf welches jenes *reine* Subjekt-Objekt bereits objektiv ist.

Der Grund, daß auch solche, die den Idealismus wohl gefaßt haben, die Naturphilosophie nicht begreifen, ist, weil es ihnen schwer oder unmöglich ist, sich von dem Subjektiven der intellektuellen Anschauung loszumachen. - Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem

I,4,88

Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich ist, aus dem mehrmals angezeigten Grunde.

Selbst in dem System des Idealismus mußte ich, um einen theoretischen Theil zu Stande zu bringen, das Ich aus seiner eignen Anschauung herausnehmen, von dem Subjektiven in der intellektuellen Anschauung abstrahiren - mit Einem Wort es als *Bewußtloses* setzen. - Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich; denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt. Die Akte, welche dort als Akte des Ichs, also auch gleich in der höchsten Potenz aufgestellt wurden, sind eigentlich Akte des reinen Subjekt-Objekts, und sind *als* solche noch nicht *Empfindung*, *Anschauung* u.s.w., welches sie nur durch die Erhebung in das Bewußtseyn werden.

Ich muthe niemand zu, daß er mich in dieser Allgemeinheit verstehe. Es geschieht wider meinen Willen, daß ich hier von dem rede, was ich beabsichtige; denn was man will, spricht man am besten dadurch aus, daß man es thut. Immerhin könnten auch die, welche über das Princip sich nicht mit mir verstehen, doch an den Untersuchungen theilnehmen, da es ihnen freisteht, sich alle Sätze, wenn es zu ihrem Verstehen nothwendig ist, in die idealistische Potenz zu übersetzen. Für das *Innere* der Wissenschaft ist es vorerst ziemlich gleichgültig, auf welchem Wege die Natur construirt wird, wenn sie nur construirt wird. Es ist nicht zunächst um Naturwissenschaft, es ist um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu thun, die dieser früher oder später anzunehmen genöthigt seyn wird. - Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu seyn schien, abgeleitet. Auch bleibt, wie ich schon oben bemerkt habe, die *Wissenschaftslehre* völlig aus dem Spiel. - Alles Philosophiren, also auch das rein theoretische, durch welches Naturphilosophie entsteht, setzt, um subjektiv möglich zu seyn, die

I,4,89

Wissenschaftslehre voraus und beruft sich auf sie. - *Diese*, eben weil sie *Wissens*lehre ist, kann alles nur in der höchsten Potenz nehmen, und darf diese nicht verlassen[1]. - Es ist aber nicht über Wissenschaftslehre (eine geschlossene und vollendete Wissenschaft), sondern über das System des Wissens selbst die Frage. - Dieses System kann nur durch Abstraktionen von der Wissenschaftslehre entstehen und, wenn diese Idealrealismus ist, nur zwei Haupttheile haben, einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen; durch die Vereinigung dieser beiden kann nicht wieder Idealrealismus, sondern es muß vielmehr Real-Idealismus entstehen (was ich oben den objektiv-gewordenen Idealrealismus nannte, und) worunter nichts anderes als das System der Kunst verstanden wird. Nur daß man sich nicht vorstelle, als ob jene Theile im System selbst ebenso gesondert seyen, als ich sie hier vorstelle. - In jenem ist absolute Continuität, es ist *Eine* ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, herauf geht. - Ist es zu gewagt, das erste, wahrhaft universelle System aufstellen zu wollen, das die entgegengesetztesten Enden des Wissens aneinander knüpft? - Derjenige, der das System des Idealismus eingesehen und den naturphilosophischen Untersuchungen mit einigem Interesse gefolgt ist, wird es wenigstens nicht für absolut unmöglich halten. Er wird gesehen haben, wie allmählich von allen Seiten her alles sich annähert zu dem Einen, wie schon sehr entlegene Erscheinungen, die man in ganz verschiedenen Welten gesucht hat, sich die Hand reichen, und gleichsam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harren, das über sie gesprochen wird. Wenn es gelingt, den ersten Grundriß wenigstens aufzuführen, so wird man alsdann begreiflich finden und sogar billigen, daß die Anlage dazu von ganz verschiedenen Seiten her gemacht worden ist, und daß man erst die einzelnen Untersuchungen zu berichtigen suchte, ehe man sie als Theile eines und desselben Ganzen vereinigte. - Man wird es daher auch natürlich finden, wenn ich alles, was jetzt geschehen kann, als bloßes Mittel zum Zweck betrachte; wenn ich mich über das

[1] Vergl. Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 62, D. H.

I,4,90

Erste mit andern nicht eher zu verständigen suche, als bis wir seiner nöthig haben und es brauchen können, in welchem Fall es sich von selbst und ohne allen Widerspruch einfinden wird. Es soll daher auch durch das Vorhergehende für jeden, dem es nicht deutlich geworden ist, weiter nichts gesagt seyn, als daß ich nicht ohne Grund auf diesem Weg gehe, von dem ich weiß, daß er zum Ziele führt, und auf welchem ich ungestört fortgehen werde, ohne auf Einwürfe Rücksicht zu nehmen, die gegen ihn gemacht werden, und die sich bei dem künftigen Erfolg von selbst beantworten werden.

Gleich zuerst, als ich die Naturphilosophie vorzutragen anfing, wurde mir häufig der Einwurf gemacht, daß ich die Natur doch *voraussetze,* ohne mir die kritische Frage beigehen zu lassen, wie wir denn dazu kommen eine Natur anzunehmen. Etwas der Art mag auch Herrn Eschenmayer vorgeschwebt haben. Ich antwortete, daß wer sich durch Abstraktion zu dem reinen Begriff der Natur erhebe, einsehen werde, wie ich zur Construktion nichts voraussetze, als was der Transscendental-Philosoph gleichfalls voraussetzt. Denn was ich *Natur* nenne, *ist* mir eben nichts anderes als das rein-Objektive der intellektuellen Anschauung, das reine Subjekt-Objekt, was jener = Ich setzt, weil er die Abstraktion von dem Anschauenden nicht macht, die doch nothwendig ist, wenn eine rein-objektive, d.h. wirklich theoretische Philosophie zu Stande kommen soll. - *Jenes reine Subjekt-Objekt ist durch seine Natur*

schon (den Widerspruch, der in ihr liegt), *zur Thätigkeit, und zwar zu bestimmter Thätigkeit, determinirt.* Diese bestimmte Thätigkeit gibt, durch alle ihre Potenzen hindurch verfolgt, eine Reihe bestimmter Produkte, während sie mit dem, was in ihr unbegrenzbar ist (dem Ideellen) gleichförmig mit jenen sich selbst potenzirt; - ob jene Produkte die in der Erfahrung vorkommenden sind oder nicht, kümmert mich vorerst nicht; ich sehe bloß auf die *Selbstconstruktion* des Subjekt-Objekts; entstehen durch dieselbe Produkte und Potenzen der ideellen Thätigkeit, wie sie in der Natur aufgezeigt werden können, so sehe ich freilich, daß mein Geschäft eigentlich ein Deduciren der Natur, d.h. Naturphilosophie, war; ich habe also was

I,4,91

ihr euch unter Natur denkt nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr abgeleitet (obgleich ihr mir, nachdem ich für mich das Experiment angestellt habe, verstatten werdet, meine Philosophie zum voraus als Naturphilosophie anzukündigen), überhaupt habe ich nichts vorausgesetzt, als was sich unmittelbar aus den Bedingungen des Wissens selbst als erstes Princip einsehen läßt, ein ursprünglich zugleich Sub- und Objektives, durch dessen Handeln zugleich mit der objektiven Welt, als solcher, auch schon ein Bewußtes, dem sie Objekt wird, und umgekehrt, gesetzt wird - und mit dessen Begriff wir noch weiter zurückgehen, als selbst Spinoza mit dem der natura naturans und natura naturata, welche sich bloß relativ entgegengesetzt, und *beide* nur das von verschiedenen Gesichtspunkten angesehene Subjekt-Objekt sind.

Die Naturphilosophie hat vor dem Idealismus voraus, daß sie ihre Sätze rein-theoretisch beweist und keine besonderen, praktischen Anforderungen zu machen hat, wie jener, der eben deßwegen auch keine rein theoretische Realität hat, wie ich bereits in der Vorrede zum System des Idealismus bemerkt habe.

Dadurch, daß ich von der anschauenden Thätigkeit in der intellektuellen Anschauung abstrahire, nehme ich das Subjekt-Objekt nur aus seiner eignen Anschauung (ich mache es bewußtlos), nicht aus der meinigen. Es bleibt als *meine* Construktion auch fortwährend in meiner Anschauung begriffen, und ich weiß, daß ich durchgängig nur mit meiner eignen Construktion zu thun habe. Die Aufgabe ist: das Subjekt-Objekt so objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus sich selbst herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zusammenfällt; der Punkt, wo es Natur wird, ist auch der, wo das Unbegrenzbare in ihm sich zum Ich erhebt, und wo der Gegensatz zwischen Ich und Natur, der im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, völlig verschwindet, die Natur = Ich, das Ich = Natur ist. Von diesem Punkt an, wo alles, was an der Natur noch Thätigkeit (nicht Produkt) ist, in das *Ich* übergegangen ist, dauert, und lebt die Natur nur in diesem fort, das Ich ist jetzt Eins und alles, und in ihm ist alles beschlossen. Aber eben von diesem Punkt beginnt auch der Idealismus.

I,4,92

Was also in dem System des Idealismus unter dem Namen der theoretischen und praktischen Philosophie aufgestellt worden ist, ist schon als der idealistische Theil des gesammten Systems der Philosophie anzusehen; die Akte, welche in dem theoretischen Theil des Idealismus abgeleitet sind, sind Akte, deren einfache Potenzen in der Natur existiren und in der Naturphilosophie aufgestellt werden. - Das Entstehen dieser höheren Potenzen fällt in den Uebergang aus dem realistischen Theil in den idealistischen; *indem* das Bewußtseyn entsteht, erheben sich alle früheren Akte von selbst zur Empfindung, zur Anschauung u.s.w. - Mehrere haben, weil von Natur- und Transscendental-Philosophie als entgegengesetzten gleich möglichen Richtungen der Philosophie die Rede war, gefragt, welcher von beiden denn die Priorität zukomme. - Ohne Zweifel der Naturphilosophie, weil diese den *Standpunkt*

des Idealismus selbst erst entstehen läßt und ihm dadurch eine sichere, *rein* theoretische Grundlage verschafft. Indeß ist der Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Idealismus dem, welcher bisher zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gemacht wurde, gleich zu schätzen. - Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Pöetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind.

Hr. *Eschenmayer* findet zwar, daß es überhaupt noch nicht Zeit sey, von einem System der Naturphilosophie zu sprechen. Ich wäre begierig zu wissen, wie lange dieses Noch noch dauern soll, und woran man künftig erkennen wird, daß die Zeit dieser Wissenschaft gekommen sey. - Etwa daran, daß die Erfahrung noch weiter vorgeschritten ist? - Allein *wie weit* wir eigentlich mit der Erfahrung seyen, - dieß kann eben nur aus der Naturphilosophie beurtheilt werden. Die Erfahrung ist blind, und muß ihren eignen Reichthum oder Mangel erst durch die Wissenschaft einsehen lernen. Auch kann eine Wissenschaft, die ganz a priori besteht, nicht von zufälligen Bedingungen, wie die der Erfahrungsfortschritte, abhängig seyn; vielmehr müssen umgekehrt diese durch jene beschleunigt werden, indem sie Ideen darbietet, die zur Erfindung führen. Von einer Wissenschaft, die durch sich selbst

I,4,93

besteht, kann man überhaupt nie sagen: es sey noch nicht Zeit sie zu erfinden, denn eine solche zu erfinden ist es immer Zeit. - Man wird also immer nur sagen können: diesem bestimmten Versuch, die Wissenschaft aufzustellen, ist es noch nicht gelungen. - Daß das, was ich in meinem Entwurf der N. Ph. aufgestellt habe, von mir selbst nicht für *das System selbst* gehalten werde, habe ich durch den Titel des Werks schon, ganz bestimmt aber in der Vorrede erklärt, wo es heißt: "Der Verf. hat zu hohe Begriffe von der Größe eines solchen Unternehmens, um in der gegenwärtigen Schrift, weit entfernt das System selbst aufstellen zu wollen, auch nur mehr als den ersten Entwurf desselben anzukündigen". - Ich habe noch überdieß erklärt, daß diese Schrift zunächst gar nicht für das größere Publikum, sondern unmittelbar für meine Zuhörer bestimmt sey. Der akademische Lehrer, der eine ganz neue Wissenschaft vorzutragen hat, kann ohne einen Leitfaden nicht hoffen, sich hinlänglich verständlich zu machen; und wofern er die Zeit nicht mit Diktiren verschwenden will, bleibt ihm nichts anderes übrig als der Weg der Presse. Es ist unbillig, von einem Werke, das für einen solchen besonderen, ausdrücklich erklärten, Zweck bogenweise, wie es die Umstände fordern, erscheint, dieselbe Vollendung zu fordern, wie von einem für allgemeinere Zwecke und mit der nöthigen Muße ausgearbeiteten Werk. - Aber auch diese zufälligen Bedingungen hinweggedacht, war es unmöglich an ein *System* der Naturphilosophie zu denken, solange man noch nicht einmal den Standpunkt für dieselbe voraussetzen konnte. Es blieb nichts übrig, als die Wissenschaft nur überhaupt bis zu dem Punkt zu führen, von welchem aus sie *anfangen* konnte System zu werden. Dieß ist durch jene Schrift auch wirklich geleistet worden. Die Keime des Systems, wie ich es künftig aufstellen werde, liegen alle darin zerstreut, und die Theorie des dynamischen Processes, welche die Grundlage der ganzen speculativen Physik, und selbst der organischen Naturlehre ist, ist im Entwurf und der Einleitung ganz bestimmt ausgesprochen. - In einer solchen Darstellung mußten nothwendig alle möglichen Reflexionspunkte, auf welchen die Naturphilosophie stehen kann, durchlaufen und bezeichnet

I,4,94

werden, und der höchste, der alle andere unter sich begreift, und der in einem wirklichen System das Princip seyn mußte, konnte hier vielmehr nur das *Resultat* seyn.

Unter diesen Reflexionspunkten ist nun ohne Zweifel der der Atomistik der erste; es war daher natürlich, ihn zu gebrauchen, um mittelst desselben den Eingang in das System zu finden. Daß ich aber

die gewöhnliche Atomistik nicht für eine solche Ansicht halte, die in einer wahren Naturphilosophie auch nur als ein untergeordneter Reflexionspunkt aufgeführt werden könnte, ist dadurch deutlich angezeigt worden, daß ich die Atomen der Physik zu etwas ganz anderem umgeschaffen habe. - Ich gebe aber diese ganze atomistische Ansicht Herrn Eschenmayer und jedem willig Preis, der sich an ihr üben will. Durch die nachfolgende, allmählich eingeleitete und begründete Construktion heben sich alle jene von Hrn. E. angegriffenen Sätze zusammt dem System, aus dem sie entsprungen sind, von selbst auf; z.B. nehme man den Hrn. E. so anstößigen Satz: Jede Qualität ist Aktion von bestimmtem Grad, für welchen man kein Maß hat als ihr Produkt. - Wer spricht denn hier? - Der Atomistiker. Woher soll nun diesem das Maß eines Grades kommen? Kein Grad ist möglich als durch ein umgekehrtes Verhältniß entgegengesetzter Faktoren, wie z.B. ein bestimmter Grad von Geschwindigkeit durch das umgekehrte Verhältniß des Raums, welcher durchlaufen, und der Zeit, welche dazu angewendet wird. Aber dem Atomistiker eben fehlt es an einem solchen Maß, da ihm die Aktion nicht ein bestimmtes Verhältniß entgegengesetzter Kräfte, sondern etwas *absolut* Einfaches bezeichnet. Nicht in *diesen* Sätzen liegt die Verschiedenheit meiner Ansicht von der des Herrn E., sondern darin, daß er in dem Verhältniß der ursprünglichen Kräfte zueinander eine bloße quantitative, durch das relative Mehr oder Weniger der einen oder der andern Kraft bestimmbare Verschiedenheit für möglich gehalten hat, und wie aus dem ersten Theil seiner Abhandlung erhellt, noch jetzt hält, und daß er mit diesen verschiedenen quantitativen Verhältnissen und den Formeln, durch welche sie ausgedrückt werden, die *ganze* specifische Differenz der Materie abgeleitet zu haben glaubt,

I,4,95

obgleich sie ihm in alle Ewigkeit nichts anderes als verschiedene specifische Dichtigkeitsgrade geben, durch welche eine Menge anderer Bestimmungen derselbe völlig unbestimmt bleiben.

Ich versuche die qualitativen Bestimmungen der Materie aus einem andern Verhältniß der beiden Kräfte zueinander zu construiren, als demjenigen, durch welchen die specifische Schwere determinirt wird; Hr. E., indem er jene durch *dieses* bestimmt glaubt, auf das sie doch nimmermehr reducibel sind, läßt sie eben deßwegen *als* specifische Eigenschaften zurück. Denn was hat man von jeher unter dem Specifischen verstanden als das Inconstruktible, oder vielmehr das, was man nicht zu construiren wußte?

Da für Herrn E. an der Materie nichts ist, außer demjenigen Verhältniß der Kräfte, welches den Grad ihrer Raumerfüllung bestimmt, so kann ihm auch durch Veränderung dieses Grades nicht etwa etwas anderes *Positives* gesetzt werden, was den Grund anderer Bestimmungen enthielte. Die Eigenschaften der Körper müssen ihm daher mit den Graden ihrer Raumerfüllung immer in einem direkten Verhältniß stehen. - Nun möchte ich wissen, in welchem direkten Verhältniß zur specifischen Schwere des Eisens z.B. die beträchtliche Cohärenz dieses Metalls, oder in welchem direkten Verhältniß zur specifischen Schwere des Quecksilbers die geringe Cohäsion dieses Metalls stehen könnte? - Durch Veränderung der specifischen Schwere wird ihm, da er an der Materie nichts als eben diese kennt, ins Unendliche auch nichts als eben die specifische Schwere verändert. Nun verlangte ich zu wissen, wie mit der Veränderung der specifischen Gewichte auch andere Bestimmungen der Materie hervortreten können, die mit jenen offenbar in keinem geraden Verhältniß stehen. - Hr. E. selbst hat schon längst zugegeben, daß die Reihen der qualitativen Bestimmungen der Materie den Reihen der specifischen Gewichte gar nicht parallel gehen, und gibt es jetzt wieder zu. - Und wie beantwortet er diese Schwierigkeit? Durch die Frage: ob denn die *Erfahrung* Schiedsrichterin seyn könne zwischen dem Produkt, welches construirt werden soll, und der Vernunft, welche construirt. - Das Produkt, welches zu construiren man

I,4,96

sich aufgibt, kennt man, ehe diese Aufgabe gelöst ist, eben auch nur durch Erfahrung. Mithin heißt die Frage soviel: ob denn die Erfahrung Schiedsrichterin *zwischen* der Erfahrung und der construirenden Vernunft seyn soll. - So ausgedrückt leuchtet das Widersinnische der Bejahung sogleich ein. - Allein ich frage dagegen: sollte denn nicht die Coincidenz des in der Erfahrung vorkommenden Produkts mit dem, welches construirt worden ist, die sicherste Rechenprobe über die *Richtigkeit* der Construktion seyn? - Es ist gar nicht davon die Rede, daß *überhaupt* construirt werden soll (dieß versteht sich von selbst), es ist davon die Rede, daß *richtig* construirt werde. - Daß nun dieß geschehen sey - kann doch wohl nicht mit der allgemeinen Redensart: der menschliche Geist ist Gesetzgeber der Natur, bewiesen werden. Diese Redensart ist recht gut: es ist gar kein Zweifel, daß die Vernunft der Natur Gesetze gibt, auch daß die Vernunft immer richtig construirt - die Frage ist aber im einzelnen Fall eben die: *ob* denn wirklich die *Vernunft* construirt hat. - Daraus, daß die Vernunft der Erfahrung Gesetze gibt, folgt doch wohl nicht, daß sie der Erfahrung widersprechen darf; vielmehr, eben weil sie ihre Gesetzgeberin ist, muß diese aufs vollkommenste mit ihr übereinstimmen, und wo dieß nicht der Fall ist, wird mit Recht geschlossen, daß nicht die gesetzgebende, sondern irgend eine empirische Vernunft construirt habe. - Ich sage in der Naturphilosophie: die Natur sey ihre eigne Gesetzgeberin. Hr. E. kann nicht begreifen, wie man, dieß vorausgesetzt, nur noch die Mühe sich geben könne, die Natur zu construiren. - Hätte Hr. E. denselben Begriff von *Natur* mit mir, so würde ihn jener Satz so wenig befremden können, als der, welchen er als Grundsatz des Rationalismus jenem entgegensetzt, der menschliche Geist sey sein eigner Gesetzgeber. Wenn dieß ist, könnte man sagen, wie mag sich der Philosoph nur noch die undankbare Mühe geben, das Ich mit allen seinen Bestimmungen zu construiren? - der menschliche Geist wird ja wohl human genug seyn, diese Mühe schon selbst zu übernehmen, oder sie vielmehr bereits übernommen haben. -

Ich betrachte in der Naturphilosophie jenes Subjekt-Objekt, das

I,4,97

ich Natur nenne, allerdings in seiner Selbstconstruktion. Man muß sich zur intellektuellen Anschauung der Natur erhoben haben, um dieß zu begreifen. - Der Empiriker erhebt sich dahin nicht; und eben deßwegen ist *er* eigentlich immer das Construirende, in allen seinen Erklärungen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß das Construirte und das, was construirt werden sollte, so selten übereintrifft. - Der Naturphilosoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbständigkeit erhebt und sich selbst construiren läßt, nie in die Nothwendigkeit kommen, die construirte Natur (d.h. die Erfahrung) jener entgegenzusetzen, jene nach ihr zu corrigiren; die construirende kann nicht irren; und der Naturphilosoph bedarf nur einer sichern Methode, um sie nicht durch seine Einmischung irre zu machen; eine solche Methode ist möglich, und soll nächstens ausführlich bekannt gemacht werden. Daß er aber auch diese Methode, welche an sich unfehlbar seyn muß, richtig angewendet habe, davon kann der Philosoph zuletzt nur durch den Erfolg sich überzeugen, daß nämlich die vor seinen Augen sich selbst construirende Natur mit der construirten zusammenfällt; die Erfahrung ist also für ihn freilich nicht Princip, wohl aber Aufgabe, nicht terminus a quo, wohl aber terminus ad quem der Construktion. - Wo dieser terminus ad quem nicht erreicht wird, kann man mit Recht schließen, daß entweder die richtige Methode überhaupt nicht, oder daß die richtige unrichtig oder unvollständig angewendet worden sey.

Ich kehre zu der Frage über den Grund der specifischen Eigenschaften der Materie zurück. - Hr. E. selbst hat in der voranstehenden Abhandlung die Untersuchung hierüber weiter zu führen gesucht; er nimmt jetzt in seine Construktion Beziehungen auf, die er sonst nicht in Betrachtung zog, nämlich die Beziehungen der Körper auf die verschiedenen Sinne, deren Verschiedenheit er wiederum als eine bloß graduale darzustellen sucht; ich finde das Ganze sehr scharfsinnig, einzelne Behauptungen von überzeugender Wahrheit - aber noch immer bleibt unbeantwortet die Hauptfrage, um deren willen dieser ganze Apparat gemacht ist, nämlich, *wie* denn nun durch bloße Verschiedenheit der Dichtigkeitsgrade

auch diese verschiedenen Verhältnisse der Körper zu den

I,4,98

verschiedenen Sinnesarten gesetzt seyen. - Der Verfasser knüpft das, auf ganz anderem Wege und wie durch eine Anticipation gefundene, Resultat nicht wieder an an seinen Hauptsatz: der gemeinschaftliche Ausdruck eines Objekts sey seine specifische Dichtigkeit - es ist also durch die ganze Untersuchung, wie er auch selbst (S. 56) gesteht, über die Hauptsache noch immer nichts entschieden. Es scheint vielmehr, daß der Verf. auf diesem neuen Wege sich nur in neue Schwierigkeiten verwickelt habe; da er nun auch die jetzt ins Spiel gezogenen Sinnesarten als bloß gradual verschieden angeben muß, obgleich billiger Weise zuvor bestimmt seyn sollte, *was* denn eigentlich in den Sinnesarten in verschiedene Grade erhoben wird. Es kann doch nicht wieder dasselbe seyn, was der Gradation der Materie (des die Sinnen Afficirenden) zu Grunde liegt; unbeantwortet sind die Fragen, welche Gradation der Materie dann erforderlich sey, daß sie z.B. durch Geruch, welche andere, daß sie durch Lichtentwicklung gerade in die dem Geruchs- und Gesichtssinne entsprechende Gradation der Sinnlichkeit falle, und wie denn wiederum diese Gradationen der Materie, wodurch sie zu bestimmten Sinnesarten ein bestimmtes Verhältniß erlangt, sich zu denen verhalte, wodurch sie ein bestimmtes Verhältniß zum elektrischen oder chemischen Proceß erhält. - Ohne Zweifel entspricht jeder bestimmten Gradation der letzteren Art ein bestimmtes Verhältniß der Körper zu gewissen Sinnen, und umgekehrt - aber es fehlt hier durchaus der bindende Begriff, und es bleibt eine gänzlich unaufgelöste Antithesis zurück.

Allein ich will jetzt nicht von den Lücken der von Hr. E. entworfenen Theorie (die er ja durch künftige Untersuchungen ausfüllen könnte) reden, sondern mich nur an den ersten Satz halten, daß nämlich die Verschiedenheit aller Sinnesarten eine *bloß graduale* sey, welchen er, soviel ich begreife, weder bewiesen noch auch nur einigermaßen begreiflich gemacht hat. Das Ganze scheint mir auf folgende Hauptsätze zurück zu kommen.

1) Es gibt verschiedene Sinnesarten (welches er vorerst postulirt).

2) Jeder dieser Sinnesarten sind gewisse Empfindungen eigen (welches wiederum indeß postulirt wird).

I,4,99

3) Zwischen den verschiedenen Empfindungen einer und derselben Sinnesart ist ein bloß gradualer Unterschied, z.B. den verschiedenen Tönen, welche ein und derselbe tongebende Körper von sich gibt.

4) Innerhalb der allgemeinen Sphäre jeder Sinnesempfindung und selbst, wo die durch 3. bestimmte graduale Verschiedenheit nicht eintritt, sind wieder Verschiedenheiten, welche specifisch erscheinen (z.B. der specifische Ton einer Violine, einer Flöte bei gleicher Höhe oder Tiefe des Tons von beiden).

5) In 3. und 4. zeigen sich also verschiedene Gradationen; jene gründet sich auf ein arithmetisches, diese auf ein geometrisches Verhältniß. - "Hier ist also erklärt, wie der Ton außer seinem (innern) gradualen Verhältniß noch ein anderes (äußeres) annehmen könne. Die specifisch verschiedenen Töne sind bloß verschiedene Intensitäten, wobei immer das Maximum einer Tonreihe in das Minimum einer andern übergeht". Dasselbe ist anwendbar auf alle andern Sinne, nur daß die Analysis bei ihnen noch nicht tief genug gedrungen ist. Specifisch verschiedene Geruchsempfindungen z.B. sind nur verschiedene Intensitäten eines und desselben (geometrischen?) Grundverhältnisses, indeß jede specifische Geruchsart in sich wieder ihre arithmetische Reihe hat.

6) Aber eben ein solches Verhältniß als zwischen den specifisch verschiedenen Empfindungen einer und derselben Sinnesart (4) ist auch wieder zwischen den verschiedenen Sinnesarten selbst, so daß auch

hier wieder das Minimum der einen (z.B. der Lichtempfindung) unmittelbar in das Maximum der andern (z.B. der Schallempfindung?) übergeht.

Wir enthalten uns über diese, sinnreich ausgedachte, Theorie aller Anmerkungen - theils weil sie sich von selbst machen, theils weil wir damit immer verziehen können, bis der Verf. seine Theorie durch fortgesetzte Construktion *von seinem ersten Satz* an, über den wir nicht übereinstimmen, abgeleitet hat.

Die Hauptsätze davon sind bloß in der Absicht herausgehoben, um die Vergleichung mit unserer Ansicht derselben Sache zu erleichtern.

Es scheint uns nämlich, daß wir uns von Hrn. E. weniger weit

I,4,100

entfernen, seitdem er ein anderes als das bloß arithmetische Verhältniß der Kräfte (durch welches bloß die specifische Schwere bestimmt ist) gelten läßt. Er wird, nachdem er einmal ein geometrisches Verhältniß - doch wohl der Kräfte? - zugibt, auch zugeben, daß auf ihren verschiedenen Verhältnissen zueinander im Raume die Möglichkeit der verschiedenen Dimensionen der Materie beruht (die sich aus dem bloß arithmetischen nimmermehr einsehen läßt), daß also, so wie es nur drei Dimensionen der Materie gibt, auch nur *drei* verschiedene Verhältnisse der Kräfte zueinander in Bezug auf den Raum möglich sind. Wir werden uns darüber verstehen, daß in der *ersten* Construktion schlechthin nur die dritte Dimension (über welche die Schwere allein Gewalt hat, und in der, wo sie in ihrer Vollkommenheit producirt ist, die beiden ersten sich auslöschen) entstehe, daß also mit der *ersten* Construktion freilich auch nichts als ein arithmetisches Verhältniß der beiden Kräfte zueinander gegeben ist, daß sonach Herstellung der verschiedenen Dimensionen *als* solcher nur durch eine *Reconstruktion* des Produkts möglich ist; wir werden damit das Produkt über die erste Potenz, für welche es Kant z.B. allein construirt hat, hinaus und in eine zweite führen, wo die Construktion nicht mehr auf dem einfachen Gegensatz der beiden Kräfte, sondern auf dem Gegensatz zwischen der ideellen Thätigkeit der höheren Potenz (Licht) und der construirenden der ersten beruht; wo das Produkt auf verschiedenen Stufen der Reconstruktion zurückgehalten auch zuerst *Qualitäten* annimmt, welche eben nichts anderes als verschiedene Verhältnisse der Körper zu den verschiedenen Momenten der Reconstruktion bezeichnen, und die, weit entfernt von der specifischen Schwere abhängig zu seyn, vielmehr durch die Tendenz der ideellen Naturthätigkeit, diese aufzuheben, in die Materie gesetzt werden; wir werden das Produkt, nachdem wir es einmal der ersten Construktion entrissen, für immer belebt und aller höheren Potenzen fähig gemacht haben; wir werden finden, daß die einförmige, sich immer, nur in höheren Potenzen, wiederholende Natur auch im Organismus, und zwar hier in der einen Funktion der Sensibilität, *alle* Funktionen der vorhergehenden Potenz wiederholt; es

I,4,101

wird zugegeben werden müssen, daß die Differenz der verschiedenen Sinnesarten, so wenig als die der beiden Kräfte, oder die der beiden Pole eines Magnets, eine bloß *graduale* ist, daß der Gesichtssinn z.B. uns den *idealistischen,* der Gefühlssinn den *realistischen* Pol repräsentirt (woraus sich nachher erklären wird, warum jener, weil nämlich seine äußere Bedingung eine ideelle, in die *Ferne* wirkende Thätigkeit ist, gar nicht durch Raumbedingungen eingeschränkt wird wie dieser), - wir werden in den drei übrigen Sinnesarten abermals nur eine in der höheren Potenz geschehende Wiederholung der drei Momente der Reconstruktion, des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes, erblicken (woraus sich wiederum von selbst erklären wird, warum für die erste eben vorzüglich eine Anlage von starren Körpern gemacht worden ist, während das Organ der zweiten flächenartig sich ausbreitet, und die dritte endlich an

ein halbflüssiges Organ gebunden erscheint). Die Natur wird uns dann nicht mehr ein todtes, bloß raumerfüllendes, sondern vielmehr ein belebtes, für den in ihr verkörperten Geist mehr und mehr durchsichtiges, endlich durch die höchste Vergeistigung in sich selbst zurückkehrendes und sich schließendes Ganzes seyn.

Beruht endlich die Differenz, die zwischen Hrn. E. und mir in Ansehung der *ganzen* Behandlung der Natur obwaltet, bloß darauf, daß *er* bei dem im *Bewußtseyn* vorkommenden Gegensatz zwischen Geist und Natur *stehen* bleibt, und als den Einen Faktor zur Construktion der letzteren des ersteren bedarf, während *mir* in der Transscendentalphilosophie auch das, was er noch der Natur zugibt, im Ich - in der Naturphilosophie auch das, was er noch dem Ich zugibt, in der Natur selbst ist. Auf eine solche Grundverschiedenheit unserer Ansicht muß ich aus Aeußerungen schließen, wie die folgenden sind: "es ist ein absolutes Quantum von Thätigkeit an zwei entgegengesetzte Potenzen (Geist und Natur) vertheilt, so viel Thätigkeit in mir, so viel Negation in der Natur, und umgekehrt" (welches auf einem niederen Reflektionspunkte wahr, auf dem höheren aber falsch ist). "Das Urprincip, das nach *Baader* den Aushauch von oben in die todte Bildsäule

I,4,102

des Prometheus weht, die erste Welle im Puls der Natur (das Wechselspiel ihres Dualismus) rege macht - sey die *Spontaneität*", welche *er* in den Geist setzt, während *mir* das, was dieß alles thut, noch *in der Natur selbst* - die wirkliche *Seele* der Natur - ist, da ich überhaupt nicht zwei verschiedene Welten, sondern durchaus nur die *Eine* selbige zugebe, in welcher alles, und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtseyn als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird.

Möchte es Herrn *Eschenmayer* gefallen, sich über diesen Punkt zu erklären; die Wissenschaft könnte nicht anders als dadurch gewinnen.

Es kommt nachgerade zum Vorschein, daß auch der Idealismus seinen Geist und Buchstaben - und verschiedene Arten verstanden zu werden hat. Ich denke in dem folgenden Heft, der neuen Darstellung meines Systems, eine Aufzählung dieser verschiedenen Arten vorauszuschicken, und darzuthun, wie man am Ende genöthigt ist, diejenige für die allein wahre zu halten, die ich so eben charakterisirt habe, nämlich die, durch welche aller Dualismus auf immer vernichtet ist, und alles absolut Eins wird. Da ich hoffen darf, daß Hr. E. mit dieser Ansicht sowohl durch mein System des Idealismus, als durch das hier (in dieser Zeitschrift) Verhandelte eine genauere Bekanntschaft gemacht hat, als ihm durch die bloße Lektüre des *Entwurfs* möglich gewesen ist, so würden wir uns sehr kurz über unsere Ansicht verständigen und erfahren können, ob wir beide wirklich oder nur scheinbar von *denselben* Principien ausgehen.

Nachdem ich bis jetzt fast nur von den Punkten gesprochen habe, über welche zwischen Hrn. Eschenmayer und mir, wenigstens scheinbare, Uneinigkeit ist, so wünschte ich gerne und lieber von denen zu sprechen, in welchen wir uns begegnet sind, oder über welche ich ganz seinen geistreichen Aeußerungen beitreten muß. Allein der Raum verstattet dieß jetzt nicht. Ich bitte Hrn. E. schließlich nur, das, was er S. 58 u. folg. über das *vierte* Princip, die Spontaneität, als in *uns* wohnend sagt, mit dem zu vergleichen, was er S. 65 aus seiner Dissertation anführt: Causam, quae tellurem nostram a nanciscendo

I,4,103

absoluto aequilibrio arcet, sol ministrare videtur - um sich auch über den zuletzt noch zweifelhaft gelassenen Punkt mit mir übereinstimmend zu finden. Jener Impuls der Spontaneität fällt noch in die Sphäre der Natur selbst; es ist das *Licht*, der Sinn der Natur, mit welchem sie in ihr begrenztes Inneres

sieht, und der die im Produkt gefesselte ideelle Thätigkeit der construirenden zu entreißen sucht. Wie jene der Tag, so ist diese (die construirende) die Nacht, jene das *Ich*, diese das Nicht-Ich der Natur selbst. Und so wie jene an sich einfache und reine Thätigkeit durch den Conflikt mit dieser *empirisch* (Farbe) wird, so wird diese im Conflikt mit jener genöthigt, mit dem Produkt *ideell* zu werden, es zu reconstruiren und unter verschiedenen Formen - jetzt durch Magnetismus, wo die beiden Faktoren der Indifferenz noch in ihm selbst sind, jetzt durch Elektricität, wo sie den einen Faktor der Indifferenz außer ihm, in einem andern Produkte, suchen muß, jetzt als chemische Kraft, wo sie zur Erlangung des einen oder beider Faktoren der Indifferenz eines dritten bedarf - unter ihre Herrschaft zurückzubringen, bis endlich jene unsterbliche, in ihrem Princip unbegrenzbare Thätigkeit, rein und *als ideelle* Thätigkeit sich dem Produkt vermählt, und den Grund des Lebens in der Natur legt, das durch eine noch höhere Potenzirung wiederum sich bis zur *höchsten* Indifferenz von Stufe zu Stufe erhebt.

[I,4,105]

Darstellung

meines

***Systems der Philosophie*.**

1801.

[I,4,107]

Vorerinnerung.

Nachdem ich seit mehreren Jahren die eine und dieselbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendental-Philosophie darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß und vielleicht mit einigen wenigen theilte, zur Bekanntschaft aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren. Wer dieses System, so wie ich es jetzt vortrage, vorerst selbst begreift, hernach es mit jenen ersten Darstellungen zu vergleichen Lust hat und im Stande ist; wer ferner einsieht, wie viele Anstalten zu der vollständigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich gewesen sind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswerth finden, daß ich diese Anstalten wirklich erst gemacht, und daß ich die vollständige Erkenntniß dieser Philosophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verschiedenen Seiten her vorzubereiten gesucht habe, ehe ich wagte, sie selbst in ihrer Totalität aufzustellen. Ebensowenig wird unter diesen Bedingungen irgend jemand sich vorstellen können (was man sich hie und da, indem ich vergangenen Winter dieses System

Diese "Darstellung meines Systems der Philosophie" wurde veröffentlicht in der Zeitschrift für speculative Physik, zweiten Bandes zweitem Heft (1801.) D. H.

I,4,108

in Vorlesungen vorgetragen, wirklich vorgestellt hat), ich habe mein System der Philosophie selbst geändert; denn das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transscendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe. Niemals habe ich weder mir selbst noch andern verhehlt, sondern vielmehr mit den deutlichsten Aeußerungen noch in der Vorrede zu meinem System des Idealismus, an mehreren Stellen dieser Zeitschrift u.s.w. es ausgesprochen, daß ich weder das, was ich Transscendental-, noch das, was ich Naturphilosophie nenne, jedes für sich für das System der Philosophie selbst, oder für mehr als eine einseitige Darstellung desselben halte. Wenn es Leser und Beurtheiler gegeben hat, die dieß nicht gewahr geworden, oder denen solche Aeußerungen kein Wink über meine eigentliche Meinung gewesen sind, so ist dieß nicht meine, sondern ihre Schuld, sowie es auch nicht an mir gelegen hat, daß der laute Widerspruch gegen die gewöhnliche Art sich den Idealismus vorzustellen, der schon durch die Naturphilosophie existirt hat, bis jetzt nur von dem scharfsinnigen Eschenmayer bemerkt und selbst von Idealisten tolerirt worden ist. - Ich habe das, was ich Natur- und Transscendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat. - Den meisten, welchen ein philosophisches System zur Einsicht vorgelegt wird, kann nichts Angenehmeres begegnen, als daß ihnen sogleich ein Wort gegeben wird, durch das sie seinen Geist fesseln und nach Belieben bannen zu können glaubten. Wenn ich nun aber auch sagte: Dieses System hier ist Idealismus, oder Realismus, oder auch ein Drittes aus beiden, so würde ich vielleicht in jedem Fall etwas nicht Unrichtiges behaupten, denn dieses System könnte ja dieß alles seyn, je nachdem es angesehen würde (was es an sich, abstrahirt von allem besondern "Ansehen" sey, bliebe dadurch immer noch unausgemacht),

I,4,109

aber doch würde ich dadurch keinen zu der wirklichen Erkenntniß desselben bringen; denn was Idealismus und Realismus, was also auch ein mögliches Drittes aus beiden sey, ist eben das, was noch keineswegs im Reinen ist, sondern erst ausgemacht werden soll; und gar sehr verschiedene Begriffe sind in verschiedenen Köpfen mit jenen Ausdrücken verknüpft. Ich will der folgenden Darstellung nicht vorgreifen, wo dieser Gegenstand schon von selbst zur Sprache kommen wird, sondern vorläufig nur so viel bemerken. Es versteht sich von selbst, daß ich z.B. für das wirkliche ausgeführte System des Idealismus nur das halte, was ich unter diesem Namen aufgestellt habe, denn hielte ich etwas anderes dafür, so würde ich dieses andere aufgestellt haben; ebenso, daß ich dem Idealismus keine andere als gerade diejenige Bedeutung gebe, die ich ihm in jener Darstellung gegeben habe. Nun könnte es aber sehr wohl seyn, daß der Idealismus z.B., welchen Fichte zuerst aufgestellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte, als jener; Fichte z.B. könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so

müßte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sey = Ich, und es existire nichts als was = Ich sey, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind. - Ich sage nicht, daß es sich wirklich so verhalte; ich setze nur den Fall als möglich; gesetzt aber, es verhielte sich so, so würde ja der Leser mit dem Wort Idealismus über den eigentlichen Inhalt eines unter diesem Namen aufgestellten Systems durchaus nichts erfahren, sondern er müßte, wofern er sich dafür interessirte, gleichwohl sich entschließen, es zu studiren und erst zuzusehen, was denn eigentlich unter diesem Namen verstanden oder behauptet werde. Nicht anders als mit dem Idealismus möchte es sich wohl mit dem verhalten, was man bis daher Realismus

I,4,110

genannt hat; und fast kommt es mir vor, als sey die folgende Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt (ich meine im Spinozismus) in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten durchaus verkannt und mißverstanden habe. Dieß alles sage ich nur zu dem Ende, damit erstens der Leser, welcher überhaupt sich über meine Philosophie unterrichten will, vorerst sich entschließe, die folgende Darstellung mit Ruhe und Ueberlegung, nicht als die Darstellung von etwas ihm bereits Bekanntem, wobei ihn bloß die Form der Darstellung interessiren könnte, sondern als von etwas ihm vorläufig völlig Unbekanntem zu lesen; - nachher mag es jedem freistehen zu versichern, daß er dasselbe längst auch gedacht habe; - und zwar verlange ich, daß man das, was ich Naturphilosophie nenne, auch nur als Naturphilosophie, was ich System des transscendentalen Idealismus nenne, auch nur als System des Idealismus beurtheile, was aber mein System der Philosophie sey, aus dem Folgenden allein erfahren wolle; zweitens, daß man meine Darstellungen der Naturphilosophie und des Idealismus, besonders aber die folgende meines Systems der Philosophie bloß aus sich selbst, nicht aber aus andern Darstellungen beurtheile, daß man nicht frage, ob sie mit diesen, sondern ob sie mit sich selbst übereinstimmen, und ob sie in sich und ganz abgesondert betrachtet von allem, was außer ihnen existirt, Evidenz haben oder nicht; namentlich daß man vorerst sich entschließe, Fichtes und meine Darstellungen jede für sich zu betrachten, indem es erst durch die weitere Entwicklung sich zeigen kann, ob und wie weit wir beide übereinstimmen, und von jeher übereingestimmt haben. Ich sage *vorerst*. Denn es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir nicht in der Folge übereinstimmen, obwohl jetzt, gleichfalls nach meiner Ueberzeugung, dieser Punkt noch nicht herbeigeführt ist. - Glaubt denn aber irgend ein unterrichteter Mensch, daß ein System von dieser Art sich gleichsam im Augenblick entwickle, oder daß es bereits zu seiner vollständigen Entwicklung gelangt sey? Hat man denn Fichten die Zeit gelassen, es bis zu dem Punkt zu führen, bei welchem sich entscheiden muß, daß sein System nicht nur überhaupt Idealismus

I,4,111

(denn dieß ist nach meiner Ueberzeugung alle wahrhaft speculative Philosophie), sondern daß es gerade dieser Idealismus ist? - Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste gethan; und einigen zur Freude, andern zum Verdruß mag es hier stehen, daß meins Erachtens, was bis daher geschehen ist, eben nur der Anfang ist von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem "Ende" ist. Wodurch aber ist jene Entwicklung, von der ich spreche, mehr aufgehalten worden, als durch die Zudringlichkeit des unnützen Volks, welches, von aller Ahndung der Speculation weit entfernt durch seine Natur schon, gleichwohl über diese Dinge in dem blindesten Selbstvertrauen seine Stimme vernehmen läßt, und eh' es nur begriffen hat, wovon die Rede ist, entweder

mitspricht oder widerspricht. Wohin soll es endlich kommen, wenn z.B. ein Reinhold, welcher mit der naivsten Offenherzigkeit gesteht, "er habe weder am Anfang noch in der Mitte, noch selbst kurz vor dem Ende (sage Ende) der neuesten philosophischen Revolution gewußt, um was es eigentlich zu thun sey" - welcher aber gleichwohl im Anfang dieser "Revolution" blinder Anhänger Kants gewesen, nachher in einer eignen Theorie die infallible, katholische Philosophie verkündigt, und gegen das Ende sich in den Schooß der Wissenschaftslehre nicht ohne ebenso starke Versicherung seiner tiefsten Ueberzeugung begeben hatte - wenn ein solcher nach allen diesen Proben seiner philosophischen Imbecillität gleichwohl nicht den Muth verliert, noch einmal, und wie er wohl selbst ahndet, zum letztenmal, das "nunmehrige" Ende der philosophischen Revolution zu prophezeihen[1]? - Wir wenden uns von diesen Anblicken ab, und

[1] Für jeden, der Sinn für Wissenschaft hat, wird das im Texte Gesagte mehr als hinlänglich seyn, unser Urtheil über Herrn Reinhold zu motiviren, und um so weniger scheuen wir uns, es auszusprechen, da wir innerlich niemals die geringste Achtung für ihn als speculativen Kopf gehabt haben, der er nie gewesen ist, und worauf er auch, indirect wenigstens, selbst alle Ansprüche aufgibt. Er verdammt sich selbst zum Lernen, und geht, auch sogar bei der Absurdität noch, in die Schule, und hierin hat er wirklich das Rechte getroffen. Er hat in der Philosophie nie einen andern als historischen Geist gehabt; seine Theorie des Vorstellungsvermögens beruht auf dem Fundament der als notorisch wahr | *[S.112]* vorausgesetzten Kantischen Philosophie, in Ansehung welcher, da sie selbst nur ein Faktum war, natürlich auch keine andere als eine faktische Deduktion übrig blieb; seit dieser ersten und einzigen Aeußerung eigner philosophischer Thätigkeit hat er bei Erscheinung jeder neuen Philosophie kein angelegentlicheres Geschäft gehabt, als, alle früheren Philosophen, Spiritualisten, Materialisten, Theisten, und wie sie weiter heißen mögen, immer aufs neue durch die Musterung gehen zu lassen, und immer glücklich gefunden, woran es ihnen allen gefehlt, niemals aber, woran es ihm selbst fehle, und wie unnütz er sich bestrebte, das edle alte Korn mit seinem Stroh auszudreschen, eine Verblendung, die nur von derjenigen übertroffen wird, mit der er glaubte, durch die Sätze vom Stoff und der Form, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die großen Probleme der Philosophie aufgelöst zu haben. In solcher tiefen Unwissenheit über den eigentlichen Kern aller Speculation, worin er fortwährend gelebt hat, schien ihm natürlich für sein Urtheil nichts zu hoch, und wenn dieser schwache Kopf sich an Spinoza wagt, an Plato und die andern ehrwürdigen Gestalten, ist es zu verwundern, daß er unter andern auch Fichte zu übersehen glaubt, ebenso leicht, als er vor Kurzem ihn zu verstehen und von der Wahrheit seiner Philosophie sich innigst überzeugt zu haben glaubte. - Absichtliche Verdrehungen fremder Behauptungen und Philosopheme kann sich eine Redlichkeit nicht erlauben, die so offenherzige Bekenntnisse thut als die oben angeführten; sonst könnte man dahin die Entstellungen rechnen, welche einige meiner Sätze in einer gewissen Recension meines *Systems des transscendentalen Idealismus* erlitten haben. Ich werde gewiß meine Zeit nicht damit verlieren, sondern erlaube Hrn. Reinhold vielmehr hiermit förmlich, mich in Recensionen, Journalen u.s.w. behaupten zu lassen, was ihm gut dünkt; übrigens aber sich meiner Ideen und meiner Methode als eines "hevristischen" Princips zu bedienen (welches von gutem Nutzen seyn soll), und sogar den Idealismus, wenn es Noth thut, auch mit aus ihm selbst genommenen, nur vorerst gehörig absurd gemachten, Ideen zu widerlegen, alles zur Ehre der Wahrheit und Beendigung der philosophischen Revolution. - Was werden aber manche dazu sagen, daß diese Reinholdigkeit sogar bis zu förmlichen Denunciationen, Angriffen von der moralischen und religiösen Seite, sich erstreckt, wie in einem der neuesten Stücke des deutschen Merkurs geschieht? gewiß wird man auch hierin nur den oben geschilderten Geistescharakter erblicken, und nicht etwa das goldene Wort der Xenien hier anwenden wollen:

> "Auf das empfindsame Volk hielt ich nie etwas; es werden -
> Kommt die Gelegenheit nur, *schlechte Gesellen* daraus."

I,4,112

erinnern vorläufig nur dieses: alle weiteren Erklärungen über das Verhältniß unseres Systems zu allen andern, vorzüglich aber zum Spinozismus und Idealismus, sind in der folgenden Darstellung selbst zu suchen, welche, wie ich hoffe, auch allen den Mißverständnissen ein Ende machen soll, denen besonders die Naturphilosophie ausgesetzt gewesen ist, und

I,4,113

denen ich, wie ich bereits in einer Abhandlung des vorhergehenden Hefts bemerkte, lieber durch die Ausführung des Systems selbst (denn daß ein "erster Entwurf" kein vollendetes System enthalten könne, sollte sich doch von selbst verstanden haben) als durch eine vorläufige allgemeine Erörterung abzuhelfen, schon seit mehreren Jahren gedacht habe. Ich werde daher auch weiter auf keine Beurtheilung die geringste Rücksicht nehmen, welche sich mit mir nicht über die ersten, hier zuerst ausgesprochenen Grundsätze einläßt, und entweder diese angreift oder die nothwendige Folge einzelner Behauptungen aus ihnen ableugnet. - Ueber die Methode, welche ich bei der Construktion dieses Systems angewendet habe, wird sich am Ende der ganzen Darstellung bestimmter als am Anfang derselben sprechen lassen. Die Weise der Darstellung betreffend, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen, nicht nur, weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte, sondern auch weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstattet und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen läßt. - Ich habe mich überdieß sehr häufig der allgemeinen Bezeichnung durch Formeln bedient, wie sie bereits von Herrn Eschenmayer in seinen naturphilosophischen Abhandlungen und dem Aufsatz: "Deduktion des lebenden Organismus" (in Röschlaubs Magazin etc.) angewendet worden ist; Schriften, welche ich von allen meinen Lesern gelesen wünschte, theils ihres eigenthümlichen Interesses wegen, theils, damit sie desto gewisser in Stand gesetzt werden, die Vergleichung meines naturphilosophischen Systems mit derjenigen Behandlung der Naturphilosophie anzustellen, welche aus dem Idealismus, der auf dem bloßen Standpunkt der Reflexion steht, freilich ganz nothwendig hervorgeht. Denn es ist, um das absolute Identitätssystem, welches ich hiermit aufstelle, und welches sich vom Standpunkt der Reflexion völlig entfernt, weil diese nur von Gegensätzen ausgeht und auf Gegensätzen beruht, in seinem Innern zu fassen, äußerst nützlich, das Reflexionssystem, welchem jenes entgegengesetzt ist, genau kennen zu lernen. -

I,4,114

Ueberhaupt habe ich mit diesem System ein doppeltes Verhältniß: zu den Philosophen voriger und jetziger Zeit; hierüber habe ich mich zum Theil bereits in dieser Vorerinnerung erklärt, vollständiger wird es in der Darstellung selbst geschehen, und nur zum Ueberfluß bemerke ich noch, daß ich unter Philosophen einzig diejenigen verstehe, welche Grundsätze und Methode haben, welche nicht bloß anderer Gedanken wiederholen, oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen; zu den empirischen Physikern, von welchen man zuvor wissen kann, wie sie es mit der Naturphilosophie halten werden. Sie werden dem bei weitem größten Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken suchen, hernach die Ausdrücke, auch wohl die Constructionen der Naturphilosophie allmählich als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen, endlich sogar die gesammte dynamische Physik als eine nicht unebne Hypothese in ihren Lehrbüchern verewigen.

So viel mag zur Vorerinnerung genug seyn. Von jetzt an spreche nur die Sache selbst.

§. 1.

Erklärung. Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.

Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort, da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde. - Nur also, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die

Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes seyn muß. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht,

I,4,115

hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren *An-sich,* welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d.h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft[1] in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.

[1] Denn Einbildungskraft bezieht sich auf die Vernunft, wie Phantasie auf den Verstand. Jene produktiv, diese reproduktiv. (Von hier an folgen wieder Zusätze aus einem Handexemplar des Verfassers. D. H.)

§. 2.

Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles. Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es §. 1 gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts seyn könne. Denn man setze, es sey etwas außer ihr, so ist es entweder für sie selbst außer ihr; sie ist also das Subjektive, welches wider die Voraussetzung ist; oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem, sie ist also objektiv, allein dieß ist abermals gegen die Voraussetzung (§. 1).

Es ist also nichts außer ihr, und alles in ihr.

Anmerkung. Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuirt: die Vernunft *ist* das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§. 1) bestimmt haben; der gegenwärtige Satz gilt mithin bloß unter dieser Voraussetzung.

Erläuterung. Alle Einwendungen gegen denselben könnten nur

I,4,116

daher rühren, daß man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so, wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist. Wir halten uns daher mit ihrer Widerlegung nicht auf, da in dem Folgenden gezeigt werden muß, wie alles, was ist, der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eines ist. Ueberhaupt würde der aufgestellte Satz gar keines Beweises oder einer Erläuterung bedürfen, sondern vielmehr für ein Axiom gelten, wenn nicht so vielen ganz unbewußt wäre, daß es überhaupt nur insofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als sie es selbst außer sich setzte, dieß thut aber die Vernunft niemals,

sondern nur der falsche Vernunftgebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft ist, die oben geforderte Abstraktion zu machen und das Subjektive [Absondernde, Individuelle] in sich selbst zu vergessen.

§. 3.

Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Denn wäre nicht jenes, so müßte es von dem Seyn der Vernunft noch einen andern Grund geben als sie selbst; denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber, daß eine andere Vernunft sey; die Vernunft wäre also nicht absolut, welches gegen die Voraussetzung ist. *Die Vernunft ist also Eine im absoluten Sinne.* Man setze aber das Gegentheil vom zweiten, daß nämlich die Vernunft nicht sich selbst gleich sey, so müßte das, wodurch sie sich nicht gleich ist, doch, da *außer* ihr (praeter ipsam) nichts ist (§. 2), wieder in ihr gesetzt seyn, also das Wesen der Vernunft ausdrücken, und da ferner alles nur vermöge dessen, wodurch es das Wesen der Vernunft ausdrückt, an *sich* ist (§. 1), so würde auch jenes, an sich betrachtet, oder in Bezug auf die Vernunft selbst, ihr wieder gleich, mit ihr Eines seyn. *Die Vernunft ist also Eine* (nicht nur ad extra, sondern auch ad intra, oder) in sich selbst, d.h. sie ist sich selbst schlechthin gleich.

§. 4.

Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2), für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) *ist das Gesetz der Identität,* welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird. - Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.

I,4,117

Zusatz 1. Durch alle andern Gesetze, wenn es deren gibt, wird daher nichts bestimmt, so wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern nur so, wie es für die Reflexion oder in der Erscheinung ist.

Zusatz 2. Der Satz A = A ist die einzige Wahrheit, welche *an sich,* mithin ohne alle Beziehung auf Zeit gesetzt ist. Ich nenne eine solche Wahrheit ewig, nicht im empirischen, sondern im absoluten Sinne.

§. 5.

Erklärung. Das A der ersten Stelle nenne ich indeß, um es zu unterscheiden, das Subjekt, das der zweiten das Prädicat.

§. 6.

Der Satz A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt, *oder* als Prädikat **sey.** Sondern *das einzige Seyn, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der* ***Identität selbst,*** *welche daher von dem A als Subjekt und von dem A als Prädicat völlig unabhängig gesetzt wird. Der Beweis* für die erste Behauptung ist in der *Wissenschaftslehre* §. 1 geführt, der zweite Theil des Satzes folgt aus dem ersten von selbst, und ist in ihm schon enthalten. Denn da von dem Seyn des A selbst überhaupt, und inwiefern es Subjekt und Prädicat ist, abstrahirt ist, so bleibt als das Einzige, wovon nicht

abstrahirt werden kann, was also durch jenen Satz eigentlich gesetzt ist, die absolute Identität selbst.[1]

[1] Der Satz A = A *bedarf* keiner Demonstration. Er ist Grund aller Demonstration. Das, was durch ihn gesetzt ist, ist nur dieses unbedingte Gesetztseyn selbst. Woran nun dieses unbedingte Gesetztseyn sich äußere, ist für dasselbe völlig gleichgültig. - Dieses A an der Stelle des Subjekts und dieses andere an der Stelle des Prädicats ist nicht das, was eigentlich gesetzt wird, sondern das, was gesetzt wird, ist nur die Identität zwischen beiden.

§. 7.

Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität. Denn der Satz A = A ist (§.4, Zusatz 2), weil er allein das *Wesen* der Vernunft ausdrückt (§. 3), auch der einzige unbedingt gewisse, aber unmittelbar durch diesen Satz ist auch die absolute Identität gesetzt (§. 6). Also ist etc.

Anmerkung. Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntniß zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt.

I,4,118

Denn diese Erkenntniß *selbst* wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.

§. 8.

Die absolute Identität ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz A = A ist. *Beweis*. Denn sie ist unmittelbar mit diesem Satze gesetzt (§. 6).

Zusatz 1. Die absolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz A = A, aber sie wird durch diesen Satz als *seyend* gesetzt. Sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird, und es *gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu seyn.*

Zusatz 2. *Das Seyn der absoluten Identität ist eine ewige Wahrheit*, denn die Wahrheit ihres Seyns ist der Wahrheit des Satzes A = A gleich. Nun ist aber (§. 4, Zusatz 2) etc.

§. 9.

Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. Der Satz A = A ist Gesetz des Seyns der Vernunft (§. 4). Nun ist aber unmittelbar durch diesen Satz auch die absolute Identität als seyend gesetzt (§. 6), und da das Seyn der absoluten Identität mit ihrem Wesen Eins ist (§. 8, Zusatz 1), so ist also die Vernunft (§. 1) nicht nur dem Seyn, sondern auch dem Wesen nach Eins mit der absoluten Identität selbst.

Zusatz. Das Seyn der Vernunft (in dem §. 1 bestimmten Sinne) *ist daher ebenso unbedingt* als das der absoluten Identität, oder: *das* ***Seyn*** *gehört ebenso zum Wesen der Vernunft als zu dem der absoluten Identität.* Der Beweis folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden.

§. 10.

Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. - Denn wäre sie endlich, so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst, d.h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht absolute Identität; oder nicht in ihr selbst, also außer ihr. Aber außer ihr ist nichts. Denn wäre etwas außer ihr, wodurch sie begrenzt werden könnte, so müßte sie sich zu diesem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem verhalten. Dieß ist aber absurd (§. 1). Sie ist also unendlich, so gewiß als sie ist, d.h. sie ist schlechthin unendlich.

I,4,119

§. 11.

Die absolute Identität kann ***als*** *Identität nie aufgehoben werden.* Denn es gehört zu ihrem Wesen zu seyn; sie *ist* aber nur insofern sie absolute Identität ist (§. 6. 8, Zusatz 1). Sie kann also als solche nie aufgehoben werden, denn sonst müßte das Seyn aufhören zu ihrem Wesen zu gehören, d.h. es würde etwas Widersprechendes gesetzt. Also etc.

§. 12.

Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Denn sie ist unendlich, und sie kann als absolute Identität nie aufgehoben werden (§. 10. 11), also muß alles, was ist, die absolute Identität selbst seyn.

Zusatz 1. Alles, was ist, ist an sich Eines. Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demselben.

Zusatz 2. Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder *an sich* ist, also ist alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität selbst ist, ist es überhaupt nicht *an sich.*

§. 13.

Nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden[.] Denn alles, was an sich ist, ist die absolute Identität selbst (§. 12). Diese aber ist nicht entstanden, sondern ist schlechthin, also ohne alle Beziehung auf Zeit und außer aller Zeit gesetzt, denn ihr Seyn ist eine ewige Wahrheit (§. 8, Zusatz 2), mithin ist auch alles dem Seyn an sich nach absolut ewig.

§. 14.

Nichts ist an sich betrachtet endlich. Der Beweis wird aus §. 10 auf dieselbe Art geführt, wie der des vorhergehenden Satzes.

Zusatz. Hieraus folgt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus (§. 1) keine Endlichkeit sey, und daß die Dinge als endlich betrachten, so viel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. - Ebenso, daß die Dinge als verschieden oder als mannichfaltig betrachten so viel heiße, als sie nicht *an sich* oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten.

Erläuterung. Der Grundirrthum aller Philosophie ist die

I,4,120

Voraussetzung, die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu seyn, und alles, was ist, ist an sich betrachtet - auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern *sie selbst*, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich (§. 1), d.h. (§. 14. 12) insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sey, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollständig geführt, noch auch ihn so deutlich ausgesprochen hat, daß er nicht hierüber fast allgemein mißverstanden worden wäre.

§. 15.

Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A, oder diese Form ist unmittelbar durch ihr Seyn gesetzt. Denn sie *ist* nur unbedingt und kann nicht auf bedingte Art seyn, das unbedingte Seyn kann aber nur unter der Form jenes Satzes gesetzt werden (§. 8). Also ist unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität auch jene Form gesetzt, und es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seyns und der Form selbst.

Zusatz 1. *Was zugleich mit der Form des Satzes A = A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt*[1]*, es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns.* Der Beweis für den ersten Theil des Satzes folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden. Der zweite Theil des Satzes wird so bewiesen. Die Form des Satzes A = A ist bestimmt durch A als Subjekt und A als Prädicat. Aber die absolute Identität ist in demselben unabhängig von dem A als Subjekt und dem A als Prädicat gesetzt (§. 6). Also gehört auch, was zugleich mit der Form dieses

[1] Was aus derselben abzuleiten, ist also gleich ewig mit der absoluten Identität.

I,4,121

Satzes gesetzt ist, nicht zur absoluten Identität selbst, sondern nur zu der Art oder Form ihres Seyns.

Zusatz 2. *Was bloß zu der Form des Seyns der absoluten Identität, nicht aber zu ihr selbst gehört, ist nicht an sich gesetzt.* Denn an sich gesetzt ist nur die absolute Identität selbst ihrem *Wesen* nach. Also etc.

§. 16.

Zwischen dem A, welches in dem Satz A = A *als Subjekt, und dem, welches als Prädicat gesetzt ist* (§. 5), *ist kein Gegensatz an sich möglich.* Denn insofern beide Subjekt und Prädicat sind, gehören sie nicht zum Wesen, sondern nur zum Seyn der absoluten Identität, insofern sie aber zu dem Wesen der absoluten Identität selbst gehören [oder die absolute Identität selbst sind], können sie nicht verschieden gedacht werden. Es ist also zwischen beiden kein Gegensatz *an sich.*

Zusatz 1. Es ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädicats gesetzt.

Zusatz 2. *Die absolute Identität* ***ist*** *nur unter der Form einer Identität der Identität.* Denn die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A (§. 15), und diese Form ist mit ihrem Seyn zugleich gesetzt. In dem Satz A = A aber wird dasselbe sich selbst gleich, d.h. es wird eine Identität der Identität gesetzt. Die absolute Identität *ist* also nur als die Identität einer Identität, und dieß ist die vom Seyn selbst unzertrennliche Form ihres Seyns.

§. 17.

Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satz A = A *gesetzt.* Denn es gibt eine Erkenntniß derselben überhaupt (§. 7). Nun ist nichts außer der absoluten Identität, also ist diese Erkenntniß in der absoluten Identität selbst. Aber diese Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen, denn aus demselben folgt nur, daß sie *ist,* sie muß also unmittelbar aus ihrem Seyn folgen, mithin zur Form ihres Seyns gehören (§. 15, Zusatz 1). Aber die Form ihres Seyns ist so ursprünglich als ihr Seyn selbst, und ebenso ursprünglich ist alles, was mit dieser Form gesetzt ist (das.). Also ist

I,4,122

eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und da diese zur Form ihres Seyns gehört, so ist sie unmittelbar mit dem Satz A = A schon gesetzt [d.h. ein Attribut der absoluten Identität selbst].

§. 18.

Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Der erste Theil des Satzes folgt aus dem §. 12, der zweite aus §. 17. Denn wenn die Erkenntniß der absoluten Identität unmittelbar zur Form ihres *Seyns* gehört, diese Form aber vom Seyn unzertrennlich ist, so ist alles, was ist, der Form des *Seyns* nach, eine Erkenntniß der absoluten Identität.

Zusatz 1. Die ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität ist also zugleich *ihr Seyn* der Form nach[1], und umgekehrt jedes Seyn der Form nach auch ein Erkennen - (nicht ein Erkanntwerden) - der absoluten Identität.

Zusatz 2. Es gibt kein ursprünglich [vom Erkennenden getrenntes] Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche *Seyn* selbst, seiner Form nach betrachtet.

[1] Nur in *ihr selbst* unendlich, also vom Seyn nicht zu unterscheiden.

§. 19.

Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Denn ihr Erkennen ist so ursprünglich als die Form ihres Seyns (§. 18), ja die Form ihres Seyns selbst (das. Zusatz 1). Diese aber ist die einer Identität der Identität (§. 16, Zus. 2). Nun ist keine Identität außer ihr, also ist

auch ihr Erkennen nur ein Erkennen ihrer Identität mit sich selbst, und da sie nur unter der Form des Erkennens ist, so ist sie nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst.

Zusatz. Das Gesammte, was ist, ist an sich, oder seinem Wesen nach die absolute Identität selbst, der Form seines Seyns nach das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. - Folgt unmittelbar.

§. 20.

Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich.

Denn es ist die Form ihres Seyns [des Seyns der absoluten

I,4,123

Identität]. Ihr Seyn aber ist unendlich (§. 10). Also ist auch dieses Erkennen ein unendliches [also ununterscheidbar].

§. 21.

Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen. Dieser Satz ist durch sich selbst klar.

§. 22.

Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seyns, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Denn die Form des Seyns der absoluten Identität ist gleich der Form des Satzes A = A. In demselben aber ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädicats gesetzt (§. 16, Zusatz 1). Es ist also eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seyns nach als Subjekt und als Objekt gesetzt wird. Da sie ferner nur der Form ihres Seyns nach als Subjekt und Objekt [auf eine unterscheidbare Weise] gesetzt ist, so ist sie nicht *an sich,* d.h. ihrem Wesen nach, so gesetzt[1].

Zusatz. Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich [in Bezug auf die absolute Identität] *statt.*

[1] Wenn diese Form nicht ein Erkennen, so ist sie überhaupt nicht *qua* Form unterscheidbar.

§. 23.

Zwischen Subjekt und Objekt ist [überhaupt] *keine andere als quantitative Differenz möglich*[2]. Denn 1) ist keine qualitative Differenz beider denkbar. - *Beweis.* Die absolute Identität *ist,* unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§. 6), und sie *ist* in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subjekt und Objekt gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz. Es bleibt sonach 2), da keine Unterscheidung beider in Ansehung des Seyns selbst (denn sie *ist* als Subjekt und Objekt

gleich unbedingt und also auch dem Wesen nach dieselbe) möglich ist, nur eine quantitative Differenz, d.h. eine solche, welche in Ansehung der *Größe* des Seyns stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seyns] gesetzt werde.

[2] Ob diese wirklich, ist hier ganz unentschieden.

I,4,124

Erläuterung. Wir bitten den Leser uns in diesen Demonstrationen indessen wenigstens mit dem Zutrauen zu folgen, daß sie vollkommen verständlich seyn werden, sobald man die bisher besonders über die gangbaren Begriffe subjektiv und objektiv gefaßten Begriffe ganz vergißt, und bei jedem Satz genau eben das denkt, was wir gedacht wissen wollen, eine Erinnerung, die wir hiemit ein für allemal machen. So viel wenigstens ist vorerst jedem klar, daß wir keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt (denn was an die Stelle des ersteren und des letzteren gesetzt ist, ist ja dasselbe Identische; Subjekt und Objekt sind also dem Wesen nach Eins), sondern nur etwa einen Unterschied der Subjektivität und Objektivität selbst zugeben, welche, da sie zur Form des Seyns der absoluten Identität, mithin zur Form alles Seyns gehören, vielleicht nicht auf gleiche Weise, sondern so beisammen sind, daß sie wechselseitig als überwiegend gesetzt werden können, welches alles wir aber hier noch nicht behaupten, sondern nur als einen möglichen Gedanken aufstellen. Wir bemerken zu größerer Deutlichkeit noch Folgendes. Da es in dem Satze A = A ein und dasselbe A ist, was an die Stelle des Prädicats und an die des Subjekts gesetzt wird, so ist ohne Zweifel durchaus keine Differenz, vielmehr absolute Indifferenz beider gesetzt, und Differenz, mithin Unterscheidung beider, könnte nur dadurch möglich werden, daß entweder überwiegende Subjektivität oder überwiegende Objektivität gesetzt würde, wodurch dann das A = A in ein A = B (B als Bezeichnung der Objektivität gesetzt) überginge; es möchte nun seyn, daß diese oder ihr Gegentheil das Ueberwiegende sey, denn in beiden Fällen tritt die Differenz ein[1]. Wenn wir dieses Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität durch Potenzen des subjektiven Faktors ausdrücken, so folgt, daß A = B gesetzt auch schon eine positive oder negative Potenz des A gedacht werde, und daß $A^o = B$ soviel als A = A [= 1] selbst, d.h. Ausdruck der absoluten Indifferenz seyn müsse. Anders als auf diese Weise ist schlechthin keine Differenz zu begreifen.

[1] Mit der quantitativen Differenz tritt auch Quantität überhaupt ein.

§. 24.

Die Form der Subjekt-Objektivität ***ist*** *nicht*

I,4,125

actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist.

Beweis. Denn sie ist nicht actu, wenn nicht Subjekt- und Objektivität *als* solche gesetzt sind. Nun können aber beide nicht als solche gesetzt seyn, sie seyen denn mit quantitativer Differenz gesetzt (§. 23)

[denn nur dadurch sind sie unterscheidbar]. Also ist die Form der Subjekt-Objektivität nicht actu oder wirklich gesetzt, wenn nicht quantitative Differenz beider gesetzt ist.

§. 25.

In Bezug auf die absolute Identität ist ***keine*** *quantitative Differenz denkbar.*

Denn jene ist gleich (§. 9) der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (§. 1), es ist also in ihr weder das eine noch das andere zu unterscheiden.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur *außerhalb* der absoluten Identität möglich.

Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und gewiß, wenn auch außerhalb der absoluten Identität nichts ist.

§. 26.

Die absolute Identität ist absolute Totalität. - Denn sie ist alles, was ist, selbst, oder: sie kann von allem, was ist, nicht getrennt gedacht werden (§. 12). Sie *ist* also nur als alles, d.h. sie ist absolute Totalität.

Erklärung. Universum nenne ich die absolute Totalität.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Totalität möglich. Dieser Satz folgt unmittelbar aus §. 26 und 25, Zusatz 1.

§. 27.

Erklärung. Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein ***einzelnes*** *Seyn oder Ding.*

§. 28.

Es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an sich. Denn das einzige *An-sich* ist die absolute Identität (§. 8). Diese aber ist nur als Totalität (§. 26) [also nur die Totalität ist das An-sich].

Anmerkung. Es *ist* auch nichts an sich außerhalb der Totalität,

I,4,126

und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet, da alles, was ist, Eines (§. 12, Zusatz 1), und in der Totalität die absolute Identität selbst ist (§. 26).

§. 29.

Die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seyns,

nicht aber an sich, oder in Ansehung der absoluten Totalität denkbar. - Der erste Theil des Satzes folgt unmittelbar aus §. 27 und 26, Zusatz, der zweite aus 25 und 26.

§. 30.

Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dings wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, insofern sie ***ist****, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen.*
Der Beweis folgt unmittelbar daraus, daß die absolute Identität die absolute Totalität ist (§. 26).[1]

[1] Ich will die Deduktion, daß die absolute Identität nothwendig Totalität ist, noch bestimmter führen. Sie beruht auf folgenden Sätzen:

1) der Satz A = A sagt ein Seyn aus, das der absoluten Identität; dieses Seyn aber ist unzertrennt von der Form. Hier ist also Einheit des Seyns und der Form, und diese Einheit die höchste Existenz.

2) Das Seyn, welches unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität folgt, kann nur seyn unter der Form A = A oder der Form der Subjekt-Objektivität. Diese Form selbst aber ist nicht, wenn nicht Subjektivität und Objektivität mit quantitativer Differenz gesetzt werden. Denn werden beide als gleich unendlich gesetzt, so ist, weil auch kein *qualitativer* Gegensatz, gar keine Unterscheidbarkeit; die Form ist quà Form vertilgt; das, was das eine *und* andere mit gleicher Unendlichkeit, fällt zusammen mit dem, was weder das eine noch das andere.

3) Dasselbe gilt auch von der höheren Form der Existenz, welche auf der absoluten Indifferenz des Erkennens und Seyns beruht. Das Absolute kann nur unter dieser Form als existirend gesetzt werden. Ist aber wirkliche Indifferenz, so ist keine Unterscheidbarkeit, und diese Form ist nicht als solche gesetzt.

4) Das Absolute existirt also nicht actualiter, wenn nicht eine Differenz sowohl in Ansehung jener höheren Form - Idealen und Realen - als der Subjektivität und Objektivität gesetzt wird.

5) Aber diese Differenz kann nicht in Ansehung *des Absoluten selbst | [S.127]* gesetzt seyn, denn das Absolute ist unveränderlich bestimmt als totale Indifferenz des Erkennens und des Seyns sowohl als der Subjektivität und der Objektivität. Differenz kann also nur gesetzt seyn in Ansehung dessen, was von dem Absoluten abgesondert wird, und insofern es abgesondert wird. Dieses ist das Einzelne. Unmittelbar mit dem Einzelnen aber wird zugleich auch das Ganze gesetzt. Das Absolute ist also als Absolutes nur dadurch gesetzt, daß es im Einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt wird. Diese Differenz im Einzelnen aber und Indifferenz im Ganzen ist eben Totalität. Also ist das Absolute nur unter der Form der Totalität, und dieser Satz "quantitative Differenz im Einzelnen und Indifferenz im Ganzen" eben das, was Identität des Endlichen und Unendlichen.

Erklärung von quantitativer Differenz. - Eine Differenz, die nicht dem *Wesen* nach gesetzt ist (eine solche statuiren wir überhaupt nicht), eine Differenz also, welche bloß auf der Verschiedenheit der *Form* beruht, und die man deßwegen auch differentia formalis nennen kann. *Beispiel,* die reine Idee des Dreiecks. In demselben ist weder ein gleichschenkliges noch ein ungleichschenkliges, noch gleichseitiges noch ungleichseitiges. Jede dieser Formen ist eine quantitative Differenz der Idee des Dreiecks. Nun kann aber eben die Idee des Dreiecks nur in der Totalität dieser Formen existiren, so daß es zwar immer im Einzelnen mit Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt ist. - Quantitative Differenz wird überhaupt nur gesetzt durch den *Absonderungsakt* und in Ansehung desselben.

I,4,127

Erläuterung. Unsere Behauptung ist also, aufs deutlichste ausgedrückt, *die,* daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität [von Realem und Idealem], also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs *an sich,* sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, - das was schlechthin und in allem ist, durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird (§. 6), so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht

wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so, daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität,

I,4,128

in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität aber ist nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur producirt, weil sie *ist*. Sie ist also schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das ursprüngliche erblickt[1]. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat, und inwiefern er sich absondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie *das erste Seyn*, und das Seyn, das nie producirt worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Seyn nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, also wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sey, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dieß ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrthümer sey.

[1] Dieser Gegensatz erscheint als Gegensatz nur, sobald ich absondere.

§. 31.

Die absolute Identität ***ist*** *nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven [und also auch des Erkennens und Seyns].*

Anmerkung. Hier wird also schlechthin behauptet, was in dem vorigen Satz nur bedingungsweise gesetzt war.

Beweis. Denn die absolute Identität ***ist*** nur unter der Form der Subjekt-Objektivität (§. 22). Diese Form selbst aber *ist* nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz außerhalb der Totalität (§. 24), in

I,4,129

der Totalität aber, also (§. 26) in der absoluten Identität quantitative Indifferenz gesetzt ist (§. 25). Mithin *ist* die absolute Identität nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven.

§. 32.

Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst (§. 12). Das Universum aber ist alles, was ist, u.s.w.[1]

Anmerkung. Die lange und tiefe Unwissenheit über diese Sätze würde vielleicht ein längeres Verweilen bei dem Beweis entschuldigen, daß die absolute Identität das Universum selbst sey, und daß

sie unter keiner andern Form als der des Universum selbst seyn könne. Besonders möchte dieß nöthig seyn in Ansehung derjenigen, welche in den gewöhnlichen Vorstellungen so fest und gleichsam verhärtet sind, daß sie selbst durch die philosophische Demonstration (für die sie des Sinns entbehren) nicht davon losgerissen werden können. Jedoch bin ich überzeugt, daß jeder von der Wahrheit jenes Satzes überzeugt werden wird, sobald er nur die folgenden Sätze gehörig überlegt, und einsieht, daß sie auf unleugbare Art bewiesen worden sind, nämlich 1) daß die absolute Identität nur ist unter der Form des Satzes A = A, und daß, da sie ist, auch diese Form ist; 2) daß diese Form *ursprünglich*, also in Bezug auf die absolute Identität, die von Subjekt und Objekt [Seyn und Erkennen] ist; 3) daß die Identität nicht *wirklich* (actu) unter dieser Form seyn kann - wie doch vorausgesetzt wird, da die absolute Identität actu ist, so wie sie nur potentia ist -, wenn nicht die Indifferenz, welche in dem Satze A = A ausgedrückt ist, eine quantitative [nicht qualitative] ist; 4) daß diese quantitative Indifferenz nur unter der Form der absoluten Totalität, also des Universum, seyn kann, daß sonach die absolute Identität, insofern sie ist (existit), das Universum selbst seyn muß.

[1] Universum nicht = das materielle. - Die Identität ist in alle Ewigkeit wieder Identität, aber ein Universum, d.h. ein Ganzes verschiedener Dinge.

§. 33.

Das Universum ist gleich ewig mit der absoluten

I,4,130

Identität selbst. Denn sie *ist* nur als Universum (§. 32), sie ist aber ewig, also ist auch das Universum gleich ewig mit ihr.

Anmerkung. Wir können zwar mit Recht sagen, die absolute Identität selbst sey das Universum, umgekehrt aber, das Universum sey die absolute Identität, ist nur unter der Einschränkung zu sagen: es sey die absolute Identität dem Wesen *und* der Form ihres Seyns nach betrachtet.

§. 34.

Die absolute Identität ist dem Wesen nach in jedem Theil des Universum dieselbe; denn sie ist ihrem *Wesen* nach völlig unabhängig von dem A als Subjekt und als Objekt (§. 6), mithin (§. 24) auch völlig unabhängig von aller quantitativen Differenz, also dieselbe in jedem *Theil* des Universum.

Zusatz 1. *Das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar.* - Aus dem gleichen Grunde. - Was also auch getheilt werden möge, so wird nie die absolute Identität getheilt[1].

Zusatz 2. Nichts, was ist, kann dem Seyn nach vernichtet werden. Denn es kann nicht vernichtet werden, ohne daß die absolute Identität aufhörte zu *seyn*; da diese nämlich *schlechthin*, ohne alle Beziehung auf Quantität, ist, so würde sie auch schlechthin aufhören zu seyn, wenn sie nur in einem Theil des Ganzen aufgehoben werden könnte, denn es würde nicht mehr dazu gehören (um uns so auszudrücken), sie im Ganzen, als, sie im Theil zu vernichten, durch Vernichtung des Theils ist sie also überhaupt aufgehoben. Es ist daher unmöglich, daß irgend etwas, das ist, dem Seyn nach vernichtet werde.

[1] Theilbarkeit = Quantität: die absolute Identität unabhängig von aller Quantität.

§. 35.

Nichts einzelnes hat den Grund seines Daseyns in sich selbst. - Denn sonst müßte das Seyn aus seinem Wesen erfolgen. Nun ist aber alles dem Wesen nach gleich(§. 12, Zusatz 1). Also kann das Wesen keines einzelnen Dings den Grund enthalten, daß es als dieses einzelne sey, es ist also als dieses nicht durch sich selbst.

§. 36.

Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn[2]. Denn *als* einzelnes Seyn ist es nicht

[2] Die erste Grundlage vom Princip der Causalität.

I,4,131

bestimmt durch sich selbst, weil es nicht an sich ist und den Grund seines Seyns nicht in sich hat (§. 35), noch durch die absolute Identität, denn diese enthält nur den Grund der Totalität, und des Seyns, insofern es in der Totalität begriffen ist, es kann also nur durch ein anderes einzelnes Seyn bestimmt seyn, welches wieder durch ein anderes bestimmt ist, u.s.f. ins Unendliche.

Zusatz. Es gibt also auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches ein bestimmtes, mithin begrenztes wäre.

§. 37.

Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit.

Denn, was das erste betrifft, so ist jene der Grund alles einzelnen Seyns (§. 29) mithin auch (§. 36), aller Endlichkeit. Das zweite aber folgt aus dem ersten von selbst.

Erläuterung. Der allgemeine Ausdruck des Grunds aller Endlichkeit ist also (nach §. 23 Erläuterung) A = B.

§. 38.

Jedes einzelne Seyn ist als solches eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist.

Denn jedes einzelne und endliche Seyn ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität (§. 37), welche wiederum bestimmt ist durch ein anderes einzelnes Seyn, d.h. durch eine

andere bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität. - Nun ist aber (§. 22) Subjektivität und Objektivität überhaupt Form des Seyns der absoluten Identität, die bestimmte quantitative Differenz beider also eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, aber eben deßwegen nicht ihr Seyn *selbst*, welches nur in der quantitativen Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, d.h. nur in der Totalität ist.

Zusatz. Der Satz (§. 36) kann also auch so ausgedrückt werden: Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch die absolute Identität, nicht insofern sie schlechthin ist, sondern insofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz von A und B ist, welche

I,4,132

Differenz wiederum auf gleiche Weise bestimmt ist, und so ins Unendliche fort. [Eine Differenz setzt die andere voraus].

Anmerkung 1. Es könnte gefragt werden, warum eben jenes Verhältniß ins Unendliche gehe, und wir antworten: aus dem gleichen Grunde, warum es zwischen dem ersten und dem zweiten stattfindet, findet es auch zwischen allen folgenden statt, weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist, da nicht das Einzelne, sondern die Totalität das Ursprüngliche ist, so daß, wenn die Reihe nicht ins Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, sondern als einzelnes Ding für sich seyn müßte, welches absurd ist.

Anmerkung 2. Hieraus folgt auch, daß das Gesetz dieses Verhältnisses nicht auf die absolute Totalität selbst anwendbar sey, daß es also außerhalb des A = A falle. Aber durch alle Gesetze der Art ist nichts bestimmt, wie es *an sich*, oder in der Vernunft ist (§. 4, Zusatz 1), dasselbe wird also auch für das Gesetz dieses Verhältnisses gelten, und umgekehrt.

§. 39.

Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt im Ganzen unter keiner andern Form, als unter welcher sie im Einzelnen ist.

Beweis. Die absolute Identität ist auch im Einzelnen, denn alles Einzelne ist nur eine bestimmte Form ihres Seyns, und sie ist in jedem Einzelnen *ganz*, denn sie ist schlechthin untheilbar (§. 34, Zusatz) und kann *als* absolute Identität nie aufgehoben werden (§. 11). Sie ist also, da sie überhaupt nur unter einer Form ***ist***, im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und sonach auch im Ganzen unter keiner andern, als unter welcher sie schon im Einzelnen ist.

Der Beweis kann auch aus §. 19 ff. geführt werden; denn da sie der Form des Seyns nach ein unendliches Selbsterkennen ist, so ist auch ins Unendliche Subjekt und Objekt in quantitativer Differenz und Indifferenz.

I,4,133

§. 40.

Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich [und insofern es unendlich, nicht unter dem Gesetz des §. 36]. Es ist nicht absolut unendlich, denn (§. 1) es ist etwas außer ihm, und es ist bestimmt in seinem Seyn durch etwas außer ihm (§. 36). Es ist aber in seiner Art, oder da die Art des Seyns bestimmt ist durch die quantitative Differenz von Subjektivität und Objektivität (§. 29), und diese

Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird (§. 23, Erläuterung), in seiner *Potenz* unendlich, denn es drückt das Seyn der absoluten Identität für seine Potenz[1] unter derselben Form aus wie das Unendliche [z.B. unendliche Theilbarkeit oder vielmehr Untheilbarkeit], es ist also selbst unendlich in Ansehung seiner Potenz, obgleich nicht absolut unendlich.

[1] Correktur: in seiner Art.

§. 41.

Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität. Dieser Satz ist nothwendige und unmittelbare Folge des vorhergehenden.

Anmerkung. Es könnte hier noch gefragt werden, was denn dasselbe Einzelne in Bezug auf die absolute Totalität sey. *Allein in Bezug auf dieselbe ist es als Einzelnes überhaupt* ***nicht***; denn vom Standpunkt der absoluten Totalität aus gesehen, ist nur sie selbst, und außer ihr ist ***nichts***. - Jedes Einzelne ist also nur ein Einzelnes, insofern es unter dem Gesetz des §. 36 bestimmten Verhältnisses gedacht, nicht aber insofern es *an sich*, oder in Ansehung dessen betrachtet wird, was es mit dem Unendlichen gemein hat.

Zusatz. Der obige Satz läßt sich auch so ausdrücken: Jedes A = B ist in Bezug auf sich selbst oder an sich betrachtet ein A = A, also ein absolut sich selbst Gleiches. - Ohne dieß würde nichts wirklich seyn, denn alles, was ist, ist nur insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns ausdrückt (§. 38).

§. 42.

Erklärung. Ich werde die Totalität, insofern das Einzelne sie in Bezug auf sich darstellt, die relative nennen, nicht, als ob sie nicht in Bezug auf das Einzelne absolut wäre, sondern weil sie in Bezug auf die absolute bloß relativ ist.

I,4,134

Erklärung 2. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in Bezug auf das Ganze oder die absolute Totalität, aber nicht in Bezug auf diese Potenz stattfindet, so z.B., daß ein negativer Exponent von A ein Uebergewicht der Objektivität in Ansehung des Ganzen (also in Ansehung des A sowohl als des B) bezeichnet, indeß doch, eben deßwegen, weil dieses Uebergewicht beiden gemein ist, in Bezug auf die Potenz selbst, in welcher es stattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, also das A = B ein A = A ist[1].

[1] Der Begriff von *Potenz* läßt sich auf folgende Art am bestimmtesten einsehen. Das *Existirende* ist immer nur die Indifferenz, und es existirt nichts wahrhaft *außer ihr*: aber sie existirt auch auf unendliche Weise, und existirt niemals anders als unter der Form A = A, d.h. als Erkennen und Seyn. Wir können sie nun entweder im Einzelnen oder im Ganzen betrachten. Sie existirt im Einzelnen wie im Ganzen unter derselben Form. Im Ganzen, so ist der Gegensatz, unter dessen Form sie existirt, unendliches Seyn und unendliches Erkennen, und das, was in diesen Indifferenzpunkt fällt - in den absoluten -, kann eben deßwegen weder das eine noch das andere seyn, weder unendliches Erkennen noch unendliches Seyn, und nur, insofern *weder*

als das eine *noch* als das andere, ist es das *An-sich*. Ferner das Seyn ist unendlich wie das Erkennen, und *beides*, unendliches Seyn wie unendliches Erkennen, wird ausgedrückt durch den Satz A = A. Da der Satz beides ausdrückt, so steht das Unendliche in Ansehung des Erkennens sowohl als des Seyns unter der Form des Satzes A = A. Die Indifferenz vom Erkennen und Seyn ist also nicht *einfache* Identität von A als Subjekt und A als Objekt (Spinoza), sondern Indifferenz von A = A als Ausdruck des Seyns und A = A als Ausdruck des Erkennens. *Qualitative* Indifferenz wäre gesetzt, wenn A als Subjekt und A als Objekt einander entgegengesetzt wären. Dieß ist aber nie der Fall als in Bezug auf das Endliche. In Bezug auf das Unendliche ist nicht A als Subjekt und A als Objekt, sondern A = A und A = A, d.h. eine Identität gegen die andere im Gegensatze. Jedes ist gleich unendlich, also ununterscheidbar, aber eben weil gleich unendlich, sind sie auch nicht durch eine *Synthese*, d.h. durch etwas *Untergeordnetes*, sondern nur durch das *Höhere*, durch das absolute *An-sich* zusammengehalten. Da nun aber unendliches Seyn wie Erkennen unter der Form des Satzes A = A, so ist auch das, was in Bezug auf die absolute Indifferenz ein bloßes *Seyn* ist, wieder unter dieser Form gesetzt, d.h. es ist *in Bezug auf sich selbst wieder Indifferenz von Erkennen und Seyn*. Nur daß es in Bezug auf das Absolute bloß entweder unter dem Attribut des Erkennens oder des Seyns, entweder unter A = A als Ausdruck des Seyns oder des Erkennens gehört, macht die Potenz aus.

I,4,135

Anmerkung. Wir bitten die Leser, diese Erklärung genau zu merken, indem sie nur durch dieselbe in den Stand gesetzt werden, den gesammten Zusammenhang des Folgenden einzusehen.

§. 43.

Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus Erklärung 2, §. 42, verglichen mit dem Satz, daß die absolute Identität nur als quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität ist (§. 31).

§. 44.

Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen (§. 43). Sie *ist* aber ewig, und ohne alle Beziehung auf die Zeit (§. 8, Zusatz 2). Also sind auch alle Potenzen ohne alle Beziehung auf Zeit, schlechthin ewig, also auch unter sich gleichzeitig[1].

Anmerkung. Da alle Potenzen gleichzeitig sind, so ist kein Grund von der einen oder der andern anzufangen, es bleibt daher nichts übrig, als den allgemeinen Ausdruck der Potenz überhaupt, welcher A = B ist (s. §. 23, Erläuterung), zum unmittelbaren Gegenstand der Betrachtung zu machen. - Wir nehmen uns hier die Freiheit, einige Sätze einzuschalten, die wir der Kürze halber ohne den ausführlichen Beweis lassen, der schon anderwärts, theils im *System des transscendentalen Idealismus*, theils in den Abhandlungen dieser Zeitschrift, geführt worden ist, auf welche wir mithin jeden verweisen, der mit dem Beweis noch nicht bekannt ist und uns in unsern Demonstrationen weiter folgen will.

I) A = B als Ausdruck der Potenz (der quantitativen Differenz in Bezug auf das Ganze), zugegeben, so ist in dem A = B B gesetzt als das, was ursprünglich *ist* (also als reelles Princip), A dagegen als das, was nicht *ist*, in demselben Sinne wie B, sondern B erkennt, also als ideelles Princip. Man mache sich mit diesem Satz genau

[1] Alle Causalableitung ist dadurch abgeschnitten. Das Denken so wenig aus dem Seyn, als das Seyn aus dem Denken. Der Fehler des Idealismus ist, *eine Potenz* zur ersten zu machen.

I,4,136

*[be]*kannt aus meinem System des Idealismus S. 77, und besonders 84[1]. - Dieser Gegensatz findet aber gar nicht an sich oder vom Standpunkt der Speculation statt. Denn *an sich ist* A so gut als B, denn A wie B ist die ganze absolute Identität (§. 22), die nur unter den beiden Formen A und B, aber unter beiden gleich *existirt*. Da A das erkennende Princip, B aber, wie wir finden werden, das an sich Unbegrenzte oder die unendliche Extension ist, so haben wir hier ganz genau die beiden Spinozischen Attribute der absoluten Substanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie bloß *idealiter*, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken; so daß nichts unter der Form A gesetzt seyn kann, was nicht als solches und eo ipso auch unter der Form B, und nichts unter B, was nicht unmittelbar und eben deßwegen auch unter A gesetzt wäre, Gedanke und Ausdehnung also nie und in nichts, auch nicht in Gedanken und in der Ausdehnung, selbst getrennt, sondern durchgängig beisammen und Eins sind.

II) Wenn A = B überhaupt Ausdruck der Endlichkeit ist, so ist A als das *Princip* derselben zu denken.

III) B, welches ursprünglich ***ist***, ist das schlechthin Begrenzbare, an sich Unbegrenzte, A dagegen das Begrenzende, und da jedes *an sich* unendlich ist, so ist jenes als das positiv, dieses als das negativ, also in entgegengesetzter Richtung, Unendliche zu denken.

[1] Gesammtausg. 1. Abth., 3. Bd. S. 385 und 390. D. H.

§. 45.

W*eder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider*[2].

Beweis. Es ist nichts an sich, außer die absolute Identität (§. 8), diese wird aber ins Unendliche unter der Form der Subjektivität

[2] Anders ausgedrückt würde dieser Satz so lauten: Weder A als Subjekt noch A als Objekt kann *an sich* gesetzt werden, sondern nur das Eine und selbe A = A mit der überwiegenden Idealität (als Ausdruck des Erkennens) und Realität (als Ausdruck des Seyns) und der quantitativen Indifferenz beider.

I,4,137

und Objektivität [A als Subjektivität oder A als Objektivität] gesetzt (§. 21ff.), also kann auch ins Unendliche (z.B. in irgend einem Theil) nie Subjektivität oder Objektivität für sich gesetzt seyn, und wenn quantitative Differenz (A = B) gesetzt ist, so ist es nur unter der Form des Ueberwiegens der einen über die andere, und dieß sowohl im Ganzen als im Einzelnen (§. 39). Es ist aber kein Grund, daß die eine vor der andern überwiegend gesetzt sey. Also müssen beide zugleich überwiegend gesetzt seyn, und dieß ist wiederum nicht denkbar, ohne daß sich beide auf die quantitative Indifferenz reduciren. Also kann weder A noch B an sich, sondern nur das Identische mit überwiegender Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider gesetzt werden.

§. 46.

Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Folgt unmittelbar aus §. 44 III)[1].

Zusatz. Die Form des Seyns der absoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer *Linie* gedacht werden,

$$\frac{A^+ = B \qquad\qquad A = B^+}{A = A}$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A selbst fällt. (Wir bezeichnen das Ueberwiegen des einen über das andere durch das + Zeichen).

Erläuterung. Zur weiteren Betrachtung fügen wir einige allgemeine Reflexionen über diese Linie bei.

A) Es ist durch die ganze Linie dasselbe Identische gesetzt, und auch bei $A = B^+$ ist nicht B *an sich*, sondern nur überwiegend gesetzt.
Eben dasselbe gilt von A bei $A^+ = B$.

[1] Wir kommen also nie aus der Form der Subjekt-Objektivität, aus A = A heraus. Alle Unterscheidung ist bloß darin, daß A = A nach der einen Richtung als unendliches Erkennen, nach der andern als unendliches Seyn gesetzt wird.

I,4,138

B) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil derselben ins Unendliche. - *Beweis.* Denn die absolute Identität ist unendlich gesetzt, und ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§. 39). Also gilt, was von der ganzen Linie gilt, auch von jedem Theil derselben ins Unendliche.

C) Die construirte Linie ist daher ins Unendliche theilbar, und ihre Construktion ist der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche.

Anmerkung. Hieraus erhellt auch, warum die absolute Identität nie getheilt wird (§. 34, Zusatz). In jedem Theil nämlich sind noch die drei Punkte, d.h. die ganze absolute Identität, welche nur unter dieser Form *ist*. - Aber eben daß die absolute Identität nie getheilt wird, macht die unendliche Theilbarkeit von dem möglich, was nicht die absolute Identität, also (§. 27) ein einzelnes Ding ist [was unter dem Begriff der Quantität gedacht wird].

D) Nenne ich $A^+ = B$ und $A = B^+$ Pole, A = A aber den Indifferenzpunkt, so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt Pol, und dieser oder der entgegengesetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. - Denn da die Linie ins Unendliche theilbar ist (C), und die Theilung nach jeder Richtung frei ist, weil in jeder Richtung dasselbe ist (A), so kann auch jeder Punkt einer nach dem andern Indifferenzpunkt und Pol, und von den beiden Polen jetzt der eine, jetzt der entgegengesetzte werden, je nachdem ich theile.

Zusatz. Hieraus erhellt, a) wie die Linie, abstrahirt davon, daß ich (idealiter) theile, mithin realiter oder an sich betrachtet, absolute Identität ist, worin gar nichts zu unterscheiden ist; b) wie wir, da diese Linie die Grundformel [der Construktion] unseres ganzen Systems ist[1], mit demselben in abstracto nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommen.

E) Die beiden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden. - Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen.

[1] Für den Philosophen dasselbe, was die Linie für den Geometer.

I,4,139

F) Durch Verlängerung dieser Linie ins Unendliche können nie mehr als diese drei Punkte entstehen. - Dieser Satz ist die bloße Inversion eines Theils vom Vorhergehenden.

§. 47.

Die (§. 46, Zusatz) construirte Linie ist die Form des Seyns[1] *der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen.* Den Beweis enthält das Vorhergehende von §. 45 an. - Diese Linie erfüllt daher die Forderung §. 39.

[1] Correktur: der Existenz.

§. 48.

Die construirte Linie ist Form des Seyns der absoluten Identität, nur insofern A und B in allen Potenzen als ***seyend*** *[als gleich reell] gesetzt sind*[2]. - Denn die absolute Identität ist nur unter der Form von A und B, d.h. A und B selbst *sind*, so gewiß die absolute Identität ist, und da sie nur unter der Form aller Potenzen ist (§. 45), so sind A und B in allen Potenzen als *seyend* gesetzt.

Zusatz. Von diesem *Seyn* [diesem Reellseyn] des A in allen Potenzen muß also der *Grad* der Subjektivität, mit dem es ist (§. 45), völlig unabhängig seyn, denn eben auf der Verschiedenheit dieses Grades beruht die Verschiedenheit der Potenzen (§. 23, Erläuterung).

[2] mit völliger Indifferenz, es unter dem Attribut des einen oder des andern zu denken.

§. 49.

Die construirte Linie kann an sich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten. - Denn sie ist im Ganzen, wie im Theil (§. 47), sie drückt also alle Potenzen, wie die einzelne, aus.

Zusatz. Dasselbe gilt von der Formel A = B, denn sie ist der Ausdruck der Potenz überhaupt (§. 23, Erläuterung).

§. 50.

Die Formel A = B kann nur insofern ein Seyn ausdrücken, als in ihr A und B beide als ***seyend*** [als gleich reell] *gesetzt sind.*

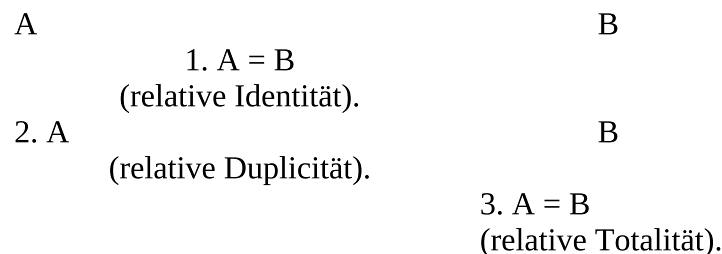
Beweis. Denn jedes A = B, insofern es ein Seyn bezeichnet, ist in Bezug auf sich selbst ein A = A (§. 41, Zusatz), d.h. relative Totalität, nun ist aber relative Totalität nur, was die absolute Identität

I,4,140

für seine Potenz unter derselben Form ausdrückt, wie das Unendliche (§. 42), die absolute Identität aber ist im Unendlichen, nur insofern A und B in allen Potenzen als *seyend* gesetzt sind (§. 50). Also ist auch A = B Ausdruck eines ***Seyns***, nur insofern A und B beide als *seyend* gesetzt sind.

Zusatz. Von diesem Seyn des A und B ist aber der Grad der Subjektivität oder Objektivität, mit dem sie sind, völlig unabhängig (§. 48, Zus.).

Erläuterung 1. Wenn wir die beiden entgegengesetzten Faktoren der Construktion [Subjektivität und Objektivität] durch A und B bezeichnen, so fällt A = B weder unter A noch B, sondern in den Indifferenzpunkt beider. Nun ist aber dieser Indifferenzpunkt nicht der absolute, denn in denselben fällt A = A [als Indifferenz von Erkennen und Seyn], oder die quantitative Indifferenz, in den gegenwärtigen aber A = B, oder die quantitative Differenz [von Erkennen und Seyn]. - In dem A = B ist A wirklich als bloß Erkennendes, B aber als das, was ursprünglich *ist*, jenes also (§. 44, Anmerkung 1) als bloß ideell, dieses als reell gesetzt. So kann es nicht seyn, denn A *ist* wie B (das.), und soll demselben nicht nur idealiter sondern realiter gleich, d.h. mit ihm gemeinschaftlich *seyn*, und nur insofern ist auch B. Sollen beide gleich reell gesetzt werden, so fällt in den Uebergang aus der relativen Identität in relative Totalität nothwendig relative Duplicität, jene entsteht aber erst, nachdem beide realiter gleichgesetzt sind. Folgendes Schema wird dienen, dieß anschaulich zu machen.



Ueber dieses Schema lassen sich folgende Bemerkungen machen. - In demselben ist relative Identität von relativer Totalität unterschieden[1].

[1] Alle Construktion geht von relativer Identität aus. Die absolute wird nicht construirt, sondern *ist* schlechthin.

I,4,141

Dagegen ist die absolute Identität auch absolute Totalität (§. 26), denn in derselben ist A und B gar nicht als verschieden, mithin auch nicht als ideell oder reell gesetzt. - Indem A = B als relative Identität gesetzt wird, wird auch ein Heraustreten des A aus derselben als nothwendig gesetzt; denn es soll zwar subjektiv, aber als *seyend* (§. 50) oder als *reell* gesetzt seyn. Die Totalität *dieser* Potenz wird also hervorgebracht dadurch, daß A mit B gemeinschaftlich unter B gesetzt wird [ausgedrückt durch A = B]. Dieses A = B, in welchem A mit B als *seyend* gesetzt ist, an und für sich und völlig isolirt betrachtet, ist wirklich das A = A dieser Potenz, es ist A = B, d.h. überwiegende Objektivität oder Subjektivität nur in Bezug auf das Ganze, nicht auf sich selbst (§. 42, Erklärung 2). Wir bitten diese Bemerkungen nicht außer Acht zu lassen, denn obgleich sie vorzüglich nur zur Erläuterung unserer Methode dienen, so sind

sie doch eben darum um nichts weniger nothwendig und zur gründlichen Einsicht in die Construktion dieses Systems unentbehrlich. - Folgendes aber wird dienen, den Sinn des oben aufgestellten Schemas noch deutlicher zu zeigen. In A = B (als relative Identität gedacht) ist die absolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt, sie wird in Ansehung des ursprünglich Objektiven *begrenzt* durch das Subjektive, wir nennen die Richtung, in welcher B (als unendliche *Extension*) begrenzt wird, die Richtung nach *außen*, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach *innen*. - Nun ist aber die absolute Identität als ein unendliches Selbsterkennen gesetzt (§. 19. 20); es kann also auch nichts (z.B. Begrenztheit) in ihr überhaupt seyn, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und dieß wird nothwendig und so lange fortgesetzt werden müssen, bis sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist. Sie wird sich also auch unmittelbar mit A als begrenzt in ihrer Subjektivität, mit B als begrenzt in ihrer Objektivität, und, diese Begrenzung als eine gemeinschaftliche gesetzt, in der relativen Totalität erkennen müssen, es folgt also der Uebergang von relativer Identität zu relativer Totalität als ein nothwendiger unmittelbar aus der Unendlichkeit des Selbsterkennens der absoluten Identität.

I,4,142

Erläuterung 2. Die relative Totalität ist gemeinschaftliche Realität von A und B (1). Außerhalb der absoluten Identität ist also auch durchgängige Tendenz zum Seyn oder zur Realität in Ansehung des Subjektiven gesetzt. In der absoluten Identität selbst kann diese Tendenz nicht mehr seyn, denn in derselben ist überhaupt kein Gegensatz mehr zwischen Subjektivem und Objektivem, in sie fällt die höchste Realität und die höchste Idealität in ununterscheidbarer Einheit. Von der Realität also, aber nicht von der Objektivität, kann man sagen, sie sey durch die ganze Reihe das Ueberwiegende, denn alles, auch das Subjektive, strebt zu ihr. - In der höchsten Realität selbst ist wieder die absolute Totalität, absolutes Gleichgewicht der Subjektivität und Objektivität.

Erläuterung 3. Da das oben verzeichnete Schema aus dem Begriff der Potenz überhaupt (A = B) abgeleitet ist, so ist es nothwendig Schema aller Potenzen, *und da ferner die absolute Totalität nur durch ein Reellwerden des Subjektiven in allen Potenzen, wie die relative durch ein Reellwerden in der bestimmten Potenz, construirt wird,* so wird diesem Schema auch wieder die Aufeinanderfolge der Potenzen selbst sich unterwerfen müssen.

§. 51.

Die erste relative Totalität ist die Materie.

Beweis.

a) A = B *ist weder als relative Identität noch als relative Duplicität etwas Reelles.* - Als Identität kann A = B im Einzelnen wie im Ganzen nur durch die Linie (§. 46, Zusatz) ausgedrückt werden. Aber in jener Linie ist A durchgängig als *seyend* gesetzt. Also (§. 50, Erläuterung 1) setzt diese Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das *erste Vorausgesetzte*, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene.

Dasselbe gilt von der relativen Duplicität. Denn da A und B nie voneinander getrennt werden können, so wäre die relative Duplicität nur dadurch möglich, daß die Identität der Linie ACB

I,4,143

$\frac{A \qquad B}{C}$ (worin A den Pol $A^{+} = B$, B den Pol $A = B^{+}$, C den Indifferenzpunkt bezeichnen soll) aufgehoben, und A C und C B als verschiedene Linien (unter dem Schema des Winkels, C└B mit A oben, also unter der Form der *beiden ersten* Dimensionen) gesetzt würden. Allein da A C und C B jede für sich wieder das Ganze ist, so setzt die relative Duplicität ebenso wie die relative Identität die relative Totalität schon voraus, und wenn sie ist, kann sie nur durch dieselbe seyn.

b) Relative Identität und Duplicität sind in er relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. - Denn beide gehen der letztern zwar nicht actu (a), aber doch potentia vorher, wie aus der Deduktion (§. 50, Erläuterung) erhellt.

c) Das Eine und selbe A = B ist also zugleich unter der Form der ersten Dimension (der reinen Länge) und der beiden ersten (Länge und Breite), und zwar unter jeder Form für sich gesetzt, welches widersprechend ist. Es müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten (welche hier also als die Bedingung erscheint, unter welcher A und B in relativer Totalität gesetzt werden können). Diese dritte muß von der Art seyn, daß durch sie Länge und Breite völlig aufgehoben wird, jedoch so daß A und B in relative Differenz kommen, denn sonst (§. 37) würde das Unendliche (wie sich in der Folge zeigen wird, der unendliche Raum) producirt, also muß die reine dritte Dimension auf die Weise producirt werden, daß A und B in quantitativer Differenz bleiben. Aber eben dieß ist nur in der Materie, denn diese repräsentirt die dritte Dimension unter der Form des einzelnen Seyns. *Also ist die Materie relative Totalität* überhaupt, und da sie unmittelbar aus dem A = B, dem Ausdruck der Potenz überhaupt, abgeleitet werden kann, so ist sie die *erste* relative Totalität, oder das, was zuerst gesetzt ist, so wie Potenz überhaupt gesetzt ist.

I,4,144

Zusatz. Die Materie ist das primum Existens. - Folgt aus dem eben Bewiesenen[1].

[1] Niemand, als wer uns ohne wahre Einsicht in den Sinn unsers Systems gefolgt ist, könnte uns hier mit der Frage unterbrechen, ist denn dieses System Realismus oder Idealismus? Wer uns verstanden hat, sieht, daß diese Frage in Bezug auf uns gar keine Bedeutung hat. Für uns gibt es nämlich überhaupt nichts an sich als die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur diese *ist* im eigentlichen Sinne des Worts, alles andere aber ist nur in ihr und in Bezug auf sie. *So ist also auch die Materie, aber sie ist nicht als diese, sondern nur insofern sie zum Seyn der absoluten Identität gehört,* und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Bei dieser Gelegenheit, welche uns die schicklichste dünkt, wollen wir an dem Beispiel der Materie zeigen, wie die drei *genera cognitionis* des Spinoza in unserem System nachgewiesen werden können, und welche Bedeutung sie in demselben haben. Die Materie als solche für reell achten, ist die niedrigste Stufe der Erkenntniß; in der Materie dasjenige erblicken, was sie mit dem Unendlichen gemein hat (Totalität in Bezug auf sich selbst), also sie überhaupt nur als Totalität erkennen, ist die zweite, und endlich erkennen, daß die Materie absolut betrachtet überhaupt nicht, und daß nur die absolute Identität ist, ist die höchste Stufe oder ächt speculative Erkenntniß. (Anmerkung des Originals.)

Allgemeine Anmerkung.

Wir haben mit Absicht *diesen* Beweis unseres Satzes geführt, weil er der kürzeste ist; übrigens kommt es bei diesem Gegenstand hauptsächlich auf folgende Punkte an, 1) daß man sich von der Ursprünglichkeit der Materie, und davon, daß sie das erste Vorausgesetzte ist, überzeuge: eben dadurch wird recht offenbar, daß, so wie die Identität ist, sie nur als Totalität, und auch ursprünglich nicht anders ist; 2) daß man sich die Forderung deutlich denke, A und B sollen ursprünglich schon nicht bloß idealiter, sondern realiter eins seyn, um einzusehen, daß diese Forderung nur in der Materie erfüllt ist; denn die Forderung ist = der: es soll etwas, was an sich bloß nach innen geht, (A) reell werden, es soll also ein

reelles Zurückgehen nach innen, oder ein Inneres, das zugleich ein Aeußeres ist, gesetzt werden - ein solches existirt nur in dem, was man das Innere der Materie nennt, und welches mit der dritten Dimension eins ist; 3) daß man sich das quantitative Gesetztseyn von A und B bestimmt denke. Man setze

I,4,145

z.B. A wäre unendlich, und ginge unendlich zurück auf B, so würde dieses auch unendlich nach innen zurückgedrängt, es wäre nun bloß ein Innen, aber eben deßwegen auch *kein* innen, da dieser Begriff nur im Gegensatz, und dieser nur in der quantitativen Differenz, nimmermehr aber in der Indifferenz stattfindet. Dasselbe gilt ebenso, wenn wir B (das nach außen gehende), oder wenn wir endlich beide, A sowohl als B, als unendlich setzen. Ein Innen *und* Außen ist nur in der relativen Totalität: so wie also Materie überhaupt gesetzt ist, ist sie auch mit quantitativer Differenz von A und B gesetzt.

§. 52.

*Das Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist, ist **Kraft**.* - Folgt aus dem Begriff von Kraft. Denn jeder immanente Grund von Realität heißt Kraft. Die absolute Identität aber, wenn sie unmittelbar Grund einer Realität ist, ist auch immanenter Grund. Denn sie ist überhaupt nur immanenter Grund eines Seyns (§. 32. 38, Anmerkung 2). Also etc.

§. 53.

Unmittelbar durch die absolute Identität sind A und B als seyend oder als reell gesetzt. - Den Beweis enthält alles Vorhergehende, da wir das primum Existens (mithin auch A und B) als seyend unmittelbar aus der absoluten Identität selbst abgeleitet haben.

Zusatz 1. Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B ist also Kraft (§. 52).

Zusatz 2. A und B sind unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz], und da beide dem Wesen nach der absoluten Identität gleich sind (denn in jedem derselben ist die gleiche absolute Identität) (§. 22), so sind (§. 52) beide, sowohl A als B, Kräfte[1].

Zusatz 3. A und B als unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens ist jenes Attraktiv-, dieses Expansivkraft. - Der Beweis dieses Satzes wird vorausgesetzt. *S. System des transscendentalen Idealismus,* S. 169 ff. [S. 440ff. des vorhergehenden Bandes].

[1] Correktur: so erscheinen beide als Kräfte.

I,4,146

§. 54.

Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft.

Denn A und B als seyend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität desselben

sind Attraktiv- und Expansivkraft (§. 53, Zusatz 3). Die Kraft aber, durch welche diese beiden als *seyend* und als immanenter Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz] gesetzt werden, ist Schwerkraft[1] (die Beweise s. B. 1 dieser Zeitschrift, 2tes Heft, S. 19 und 24ff. [oben S. 34 und 37ff.]). Also u.s.w.

Anmerkung. Es ist kaum zu zweifeln, daß nicht diese Beweise für manche Leser einige Dunkelheiten zurückließen. So könnte vorerst z.B. gefragt werden, inwiefern denn die Schwerkraft auch als Grund der Realität von B gedacht werden könne, da dasselbe ursprünglich *ist* (§. 44, Anmerkung 1). Allein B wird nur in der relativen Identität als seyend oder objektiv gedacht, die relative Identität selbst ist aber nichts Reelles (§. 51), B wird also, gleich A, *reell*, nur dadurch, daß es gemeinschaftlich mit A objektiv, mithin in der relativen Totalität gesetzt wird. Die Schwerkraft ist sonach Grund der Realität sowohl von A als B. - Hernach möchte es manchem schwer seyn, das verschieden scheinende Verhältniß der Kräfte zur absoluten Identität zu begreifen. Wir bemerken hierüber nur Folgendes: die absolute Identität ist unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an sich, sondern durch A und B, welche ihr gleich sind (§. 53, Zusatz 2). - Dagegen ist sie absolut-unmittelbar und *an sich* Grund des *Reellseyns* von A und B, aber eben deßwegen *ist* die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn sie ist nur, nachdem A und B als seyend gesetzt sind. Die Schwerkraft ist eben deßwegen durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, und folgt, nicht aus ihrem *Wesen* [allein], auch nicht aus ihrem aktualen *Seyn* (denn dieses ist noch nicht gesetzt), sondern vielmehr [aus ihrem Wesen, insofern es auf ein Seyn

[1] Quantitative Differenz hinweg, ist nicht Schwerkraft sondern absolute Indifferenz.

I,4,147

geht, also] aus ihrer *Natur*, aus derselben aber schlechthin, und unmittelbar aus ihrer inneren Nothwendigkeit, nämlich daraus, daß sie unbedingt *ist*, und nicht seyn kann, als unter der Form des [gleichen] Seyns von A und B. Es ist (aus diesem *unmittelbaren* Gesetztseyn der Schwerkraft durch die absolute Identität) ersichtlich, wie unmöglich es sey, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen oder in der Wirklichkeit darstellen zu wollen, da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihres eignen Seyns, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist.

Erklärung. Ich werde die Schwerkraft auch die construirende Kraft und die absolute Identität nennen, insofern sie den Grund ihres eignen Seyns enthält. Der Grund liegt in dem zunächst Vorhergehenden.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß die Schwerkraft mittelbar der Grund *aller* Realität, und nicht nur des Seyns, sondern auch der Fortdauer aller Dinge sey.

Zusatz 2. Was wir Materie nennen, ist an sich nicht Materie, sondern die absolute Identität selbst, insofern sie den Grund des ersten Reellwerdens von A und B enthält.

Zusatz 3. Alle Materie ist ursprünglich flüssig - folgt aus dem Beweis des Satzes 51.

§. 55.

Das ***subjektive*** [oder] *erkennende Princip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird in ihr reell.*

Folgt aus der ganzen bisherigen Deduktion.

Anmerkung. Jenes Reellwerden des erkennenden Princips läßt aber den Grad der Objektivität oder Subjektivität in Ansehung des Ganzen, d.h. die Potenz von A = B, völlig unbestimmt.

§. 56.

In der Materie ist A und B mit (in Ansehung des ***Ganzen****) überwiegender Objektivität gesetzt.*

Zusatz 1. Die Materie also in Ansehung des Ganzen = $A = B^{+}$ (§. 46, Zusatz).

Zusatz 2. A und B mit überwiegender Objektivität gesetzt, ist daher jenes Attraktiv, dieses Expansivkraft.

I,4,148

Anmerkung. Was aus dem Eingehen des erkennenden Princips als eines realen in die Construktion der Materie überhaupt und besonders in Ansehung des einzig denkbaren Idealismus (desjenigen, welcher zugleich vollkommener Realismus ist) folge, wird durch das Ganze deutlich genug werden. - Diese objektive Ideal-Realität der Materie ist übrigens bereits in meinen *Ideen zur Philosophie der Natur* 2tes Buch 4tes Kap. auseinandergesetzt. Auch werden die Leser in dieser besonderen Rücksicht wohl thun, damit die Bemerkungen im *System des transscendentalen Idealismus* S. 190ff. [im vorhergehenden Band S. 451ff.] zu vergleichen.

§. 57.

Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft geht ins Unendliche.

Beweis. Denn a) A und B überhaupt werden in Ansehung des Ganzen quantitativ, d.h. mit dem Uebergewicht der Objektivität und Subjektivität nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt. b) Aber was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Theil, denn die absolute Identität ist ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§. 39). Also auch innerhalb der einzelnen Potenz sind A und B wieder quantitativ gesetzt in Ansehung dieser Potenz, also hier als Attraktiv- und Expansivkraft, und zwar ins Unendliche, denn jede Potenz ist wieder in sich oder in Bezug auf sich selbst unendlich (§. 40). Also geht das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft ins Unendliche.

Erläuterung. Daß beide Kräfte überhaupt nur mit quantitativer Differenz gesetzt seyn können, erhellt aus dem Beweis des §. 51. Es kann also in der Wirklichkeit nichts Einzelnes seyn, worin beide im vollkommenen Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern, gesetzt wären. Dieses Gleichgewicht wird, auch in Ansehung dieser Potenz, nur im *Ganzen*, aber nicht im Einzelnen existiren können. Das materielle Universum wird ein vollkommenes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulsivkräfte seyn, mit gleicher Unendlichkeit für seine Potenz, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchem jenes nur den Einen Pol $(A = B^{+})$ bildet.

I,4,149

Anmerkung. Hieraus erhellt der Irrthum derjenigen, welche das materielle Universum für die Unendlichkeit selbst halten.

§. 58.

Das ideelle Princip ist als ideelles Princip unbegrenzbar. Folgt aus §. 20.

Zusatz 1. Es wird also nur begrenzt, insofern es dem reellen gleich, d.h. selbst reell wird.

Zusatz 2. Dadurch, daß es als *reelles* (1) begrenzt wird, kann es nicht als ideelles begrenzt werden.

Zusatz 3. Dadurch, daß es als reelles begrenzt wird, wird es unmittelbar als ideelles (2) unbegrenzbar gesetzt.

Zusatz 4. Es kann aber nicht als unbegrenzbar gesetzt werden, als in einer höheren Potenz der Subjektivität. - *Beweis.* Denn in der niederern Potenz ist es begrenzt (2. 3).

Zusatz 5. Unmittelbar dadurch, daß A = B als relative Totalität ist, ist diese höhere Potenz gesetzt, denn A = B ist quantitatives [begrenztes] Setzen von A und B ins Unendliche (§. 57).

Zusatz 6. Das quantitative Gesetzt- oder das Begrenztseyn des A in dem A = B ist specifische Schwere. - Folgt aus §. 56, Zusatz 2.

Zusatz 7. Unmittelbar durch A = B, d.h. (§. 54) die Schwerkraft, ist das ideelle Princip, insofern es ideell ist, als A^2 gesetzt.
Folgt aus Zusatz 3.

Zusatz 8. Vom Standpunkt der Totalität aus ist aber hierin kein Vor und kein Nach; denn von demselben aus betrachtet sind alle Potenzen gleichzeitig[1].

Anmerkung. Das Schema dieser Potenz ist dasselbe, wie das der ersten (§. 50, Erläuterung 3), also

1. A^2 = (A =B)
(in relativer Identität)

2. A^2 A = B
(in relativem Gegensatz)

3. A^2 = (A = B)
(in relativer Totalität).

[1] Also Einheit des Lichts und der Schwerkraft.

I,4,150

Erläuterung 1. *Die relative Identität kann auch in dieser Potenz nicht als bestehend gedacht werden.* Denn A = B ist als relative Totalität gesetzt (§. 51). Aber die relative Totalität ist nicht an sich, sondern nur die absolute (§. 26). A = B ist also nicht Totalität für das ideelle Princip der höheren Potenz, d.h. dieses Princip (A^2) ist im Kampf gegen das Seyn von A = B so lange gesetzt, als dieses als Totalität gesetzt ist.

Erläuterung 2. Da aber die absolute Identität nur unter der Form aller Potenzen ist (§. 43) [A = B aber eine bestimmte Potenz bezeichnet], so wird A = B durch A^2 immer wieder gesetzt. Denn nur insofern A = B ist, ist auch A^2. Die Natur ist also durch diesen Gegensatz in einen nie aufzuhebenden Widerspruch [welcher daher Proceß] versetzt. Was Natur sey, wird demnächst erklärt.

Erläuterung 3. *Der Gegensatz zwischen* A^2 *und* A = B *ist kein Gegensatz an sich.* Er ist nicht an sich weder in Bezug auf die absolute Totalität noch selbst in Bezug auf diese Potenz, denn auch hier wieder ist nur die relative Totatlität (Anmerkung) das Reelle.

Erläuterung 4. Der relative Indifferenzpunkt ist in dieser Potenz zwischen A^2 und A = B. A = B ist als der Eine identische Faktor (als das Eine Reelle) zu denken. - Wir kommen also auch hier in abstracto nicht aus dem Indifferenzpunkt (s. §. 46, Erläuterung D, Zusatz)[1].

[1] Es fällt unter den relativen Gegensatz dieser Potenz die Theorie von dem, was wir dynamischen Proceß nennen. Da selbige anderwärts mehrmals auseinandergesetzt ist, so erlauben wir uns, manche Sätze ohne wiederholte Beweise hier aufzustellen, da es überhaupt mehr darum zu thun ist, einen Totalbegriff unseres Systems zu geben, als uns bei dem Einzelnen zu verweilen. (Anm. des Originals.)

§. 59.

In der Materie als dem primum existens [der ersten quantitativen Differenz des Seyns] *sind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten.* - Denn die Materie ist die erste relative Totalität; oder: In der Materie ist das ideelle Princip begriffen, welches, an sich unbegrenzbar (§. 58), den Grund aller Potenzen enthält.

I,4,151

§. 60.

Das unmittelbare Objekt des A² ist das Begrenztseyn des ideellen Princips durch das reelle. - Denn nur durch dieses Begrenztseyn [quantitatives Gesetztseyn von A und B] ist A = B (§. 57). A = B aber ist das unmittelbare Objekt des A², wie durch sich selbst klar ist.

Zusatz. Da das A² im Kampf gegen das *Seyn* von A = B ist (§. 58, Erläuterung 1), so ist mithin dieser Kampf ein Kampf gegen das Begrenztseyn des ideellen Princips durch das reelle, also (§. 58, Zusatz 6) gegen die specifische Schwere, und da wegen des quantitativen Gesetztseyns von A und B ins Unendliche (§. 57) überhaupt nur specifische Schwere actu existirt, gegen die Schwere überhaupt.

§. 61.

Erklärung. Natur nenne ich vorerst[1] die absolute Identität überhaupt, insofern sie unter der Form des Seyns von A und B *actu* existirt (das objektive Subjekt-Objekt).

[1] Ausdrücklich *vorerst*; es ist noch nicht der bestimmte Begriff. Im Ganzen alles, was bloß *Grund* von Realität, nicht selbst Realität = Natur.

§. 62.

Das A² *ist Licht.*

Zusatz. Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äußeres Anschauen der Natur. - Denn jenes hat das in A = B begrenzte innere Princip der Natur zum unmittelbaren Objekt.

Anmerkung. Das A² ist, obgleich es für die höhere Potenz objektiv seyn kann, doch in Bezug auf die Natur selbst etwas *schlechthin Inneres,* und es ist hier an nichts Aeußeres zu denken.

§. 63.

*Die Schwerkraft geht schlechthin auf das **Seyn** des Produkts, welches durch A = B bezeichnet wird.* -

Folgt aus §. 54.

Zusatz 1. Sie strebt also dieses Produkt in seinem Seyn zu erhalten. Denn nur insofern dieß geschieht, kann sie mit dem Licht zusammen die relative Totalität hervorbringen (§. 58, Erläuterung 3).

Zusatz 2. Da sie die construirende Kraft ist (§. 54, Erklärung), so ist sie durch das Licht bestimmt zu reconstruiren [mit dem Produkt ideal zu werden], das Licht selbst aber ist das Bestimmende zur Reconstruction.

I,4,152

§. 64.

Nachdem A = B als relative Totalität, mithin (§. 58, *Zusatz* 5*)* A^2 [die zweite Potenz] *gesetzt ist, können an* A = B *als Substrat alle* [ideellen] *Formen des Seyns, die der relativen Identität, der relativen Duplicität und der relativen Totalität dargestellt werden.*

Beweis. Relative Identität und Duplicität können nie an sich, sondern nur durch die relative Totalität seyn. (Folgt aus dem Beweis des §. 51). Nun *ist* A = B als relative Totalität. Also u.s.w.

Zusatz. Relative Identität und relative Duplicität sind also zuerst in dieser Potenz *reell.*

Erklärung 1. Relative Identität durch Totalität wird gesetzt, heißt: A und B werden beide als Potenzen des A = B (welches sonach in seiner Identität bleibt), und als solche in relativer Identität gesetzt, *oder:* das Identische A = B, die Schwerkraft, welcher bis jetzt kein aktuelles oder empirisches Seyn zukam[1] (§. 54, Anmerkung), wird unter den Potenzen von A und B als *seyend* gesetzt, die letztern in relativer Identität gedacht. - Dasselbe gilt von relativer Duplicität.

Erklärung 2. Ich nenne relative Identität etc. durch Totalität gesetzt relative Identität etc. *der zweiten Potenz.* - Die relative Identität und Duplicität der ersten Potenz existiren also nicht (Zusatz).

[1] Correktur: kein aktuelles, sondern ein reines, bloß unmittelbar aus dem Wesen folgendes Seyn zukam.

§. 65.

A und B in relativer Identität der zweiten Potenz[2] *gesetzt, sind unter der Form der Linie* (§. 46, Zusatz) *gesetzt.* - Beide sind durch die relative Totalität (§. 64, Erklärung 1) als *seyend* gesetzt, mithin u.s.w. (siehe den Beweis des §. 51).

[2] Denn hier das indifferente Substrat voraus.

§. 66.

Unter der Form dieser Linie ist die Materie als Identität, nicht nur im Einzelnen, sondern auch im Ganzen gesetzt. Denn nur unter der Form dieser Linie ist A = A überhaupt (§. 46) gesetzt, nun ist aber diese Linie dieselbe im Einzelnen wie im Ganzen (§. 39). Also u.s.w.

I,4,153

Zusatz. Es ist sonach nur Eine Materie, und alle Differenz, die in der Materie gesetzt seyn kann, = der, die innerhalb dieser Linie gesetzt ist.

§. 67.

Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Cohäsion. - Denn in jedem Punkt dieser Linie sind A und B, Attraktiv- und Expansivkraft, in relativer Identität. Es ist also zwischen je zwei Punkten dieser Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung voneinander widersteht, d.h. Cohäsion.

Zusatz. Das identische A = B unter der Form der relativen Identität von A und B gesetzt (§. 64, Erklärung 1) ist also *Cohäsionskraft*.

Erklärung. A nenne ich den bestimmenden, B den bestimmten, jenes auch den negativen, dieses den positiven Faktor der Cohäsion.

§. 68.

Die Form dieser Linie ist die des Magnetismus.

Zusatz. Cohäsion aktiv gedacht = Magnetismus. Die Beweise dieser Sätze habe ich schon anderwärts geführt. Wir machen daher zur Erläuterung der Coincidenz des Magnets mit der §. 46 construirten Linie nur noch die ausdrückliche Bemerkung: daß an den Enden des Magnets kein reines + oder - M anzutreffen ist, sondern beides nur mit überwiegendem + oder -, B und A, zugleich. *S. Brugmans über die magnetische Materie S. 92.*

§. 69.

Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen. - Als unendlicher nach §. 57, als Magnet nach §. 66, Zusatz, und 67.

Zusatz 1. *In jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten.* - Folgt aus §. 66, Zusatz.

Zusatz 2. Es ist also in der materiellen Welt alles aus Einem hervorgegangen.

§. 70.

Die Materie kann nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt seyn, ohne als Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn. - Folgt aus §. 65 und 41, Zusatz.

Anmerkung. Diese Totalität in Bezug auf sich selbst ist = Substanz und Accidens. - In dem Satz A = A ist die Identität selbst

I,4,154

als Substanz, A und A aber als die bloßen Accidenzen (Formen des Seyns) dieser Substanz gesetzt. - Die Substanz *ist* daher (§. 6) unabhängig von den Accidenzen. Die Substanz in der Materie ist = (A = B), die Accidenzen sind A und B als Potenzen dieses Identischen (§. 64, Erklärung 1) gedacht. A = B *ist* daher ursprünglich und unabhängig von A sowohl als B, die letztern als Potenzen gedacht, denn es ist das primum existens (§. 51, Zusatz).

§. 71.

Der Magnetismus ist Bedingendes der Gestaltung. - Folgt aus §. 67, Zusatz.

Anmerkung 1. Die Identität der Materie ist also auch eine Identität der Gestalt. Folgt aus §. 65.

Anmerkung 2. Wie Magnetismus Bedingendes der Starrheit (§. 67, Zusatz), so hinwiederum Starrheit Bedingung der Erscheinung des Magnetismus.

§. 72.

Die Zu- und Abnahme der Cohäsion steht in einem bestimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des specifischen Gewichts. Folgt aus 58, Zusatz 6.

Anmerkung 1. Die bestimmtere Ausführung und Aufstellung dieses von ihm zuerst aufgefundenen Gesetzes ist in Hrn. *Steffens Beiträgen zur Naturgeschichte des Erdkörpers* zu erwarten. Wir bemerken vorläufig bloß Folgendes. - Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Krieg, und da diese im Mittelpunkt das größte Uebergewicht hat, so wird es ihr in der Nähe desselben auch am ehesten gelingen, beträchtliches specifisches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, also A und B schon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrschaft zurückzubringen. Je größer dieses Moment wird, desto mehr wird die specifische Schwere überwunden, aber in desto höherem Grade tritt nun auch die Cohäsion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Cohäsion wieder die größere specifische Schwere siegt und endlich beide zugleich und gemeinschaftlich sinken. So sehen wir nach *Steffens* in der Reihe der Metalle die specifische Schwere von Platina, Gold u.s.w. bis auf Eisen fallen, die (aktive) Cohäsion aber steigen und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträchtlichen

I,4,155

specifischen Schwere weichen (z.B. im Blei), und endlich in den noch tiefer stehenden Metallen zugleich mit dieser abnehmen. - Sehr schön wird *Steffens* zeigen, wie auf diese Art die Natur, da sie das specifische Gewicht fortwährend vermindert, genöthigt ist, durch das Maximum der Cohäsion zu gehen, und sie also *als* Magnetismus hervortreten zu lassen; ferner, wie die specifisch schwersten Körper des Erdbodens unter dem Aequator und in der Nähe desselben, die specifisch leichteren und cohärenteren aber (besonders das Eisen) gegen die Pole zu (dieses gegen den Nordpol vorzüglich) gelagert sind. Die vollständige Construction der Cohäsionsreihe aber wird erst durch die folgenden Gesetze möglich gemacht.

Anmerkung 2. Ich glaube zeigen zu können (obgleich es auf den ersten Anblick vielleicht nicht so scheinen könnte), daß die *Inclination* der Magnetnadel gleichfalls ihren Grund in jenem Gesetze habe.

[Ich bemerke noch über das *Verhältniß der Cohäsion zu der Schwerkraft.* Die Schwerkraft, da sie das Wesen der absoluten Identität selbst, geht auf reines, absolutes Seyn. Sie *ist* eben deßwegen nicht, sondern ist bloß Grund des Seyns, erst durch die Cohäsion als seyend gesetzt. Da sie nun aber nur gezwungen ist unter der Form zu seyn (gezwungen nämlich, weil ein und dasselbe, was *reines* Seyn, auch unendliches *Erkennen*, und was Modus von jenem, auch Modus von diesem), so ist ganz

nothwendig ein Kampf zwischen der Schwerkraft und Cohäsion gesetzt. Dieser Kampf bringt das hervor, was wir specifische Schwere nennen. Das Specifische daran ist das, was durch die Cohäsion bestimmt ist, es ist das Individuelle oder Besondere des Dings. Die Schwere selbst ist keiner quantitativen Differenz fähig. Die Synthesis dessen, was an sich keiner Differenz fähig, absolut sich selbst gleich, mit dem, was different und sich selbst ungleich ist, macht das aus, was wir durch specifische Schwere bezeichnen. - Die Wirkung der Cohäsion zwingt die Schwerkraft die Indifferenz in der Differenz zu setzen, und zwar geht das Bestreben der Schwerkraft nothwendig dahin, in die Differenz das größte Moment der Indifferenz zu legen. Die Wirkung aber, durch welche die Cohäsion

I,4,156

(Erkenntnißakt) gesetzt ist, geht auf allgemeine Polarität, also Differenz, Setzen der Indifferenz unter der Form von A und B. Schwerkraft und Cohäsion sind also entgegengesetzt; da nun Cohäsion auf Differenz, Schwerkraft aber auf Indifferenz in der Differenz geht, so ist also hier ein umgekehrtes Verhältniß bis zu einem gewissen Punkt; denn es kommt ein gewisser Punkt, wo jener Akt auch nicht mehr Cohäsion, sondern völlige Auflösung der Cohäsion setzt (wo ganz in Pole verloren). In diesem Conflikt nun entstehen alle möglichen Verhältnisse, von denen im §. die Rede ist.]

§. 73.

Im Magnet ist im Ganzen genommen die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der positiven Seite.

Erklärung. Negative Seite nenne ich die, wo der negative Faktor überwiegend ist[1], und umgekehrt. Der Beweis folgt aus §. 67, Erklärung (siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 2, Seite 74 [oben Seite 69]).

Zusatz 1. Da in jeder angeblichen Stelle des Magnets wieder der ganze Magnet ist, so gilt dasselbe auch von jedem Theil des Magnets.

Zusatz 2. Kein Körper kann Magnet werden, ohne in seiner Cohäsion zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden.

[1] Correktur: wo das Besondere überwiegend ist.

§. 74.

Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Total-Magnet (§. 66) einnehmen. - Folgt aus §. 66, Zusatz.

§. 75.

Je zwei Körper, die voneinander verschieden sind, können wie die zwei entgegengesetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist. - Folgt aus §. 74 und 73 unmittelbar.

§. 76.

*In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als **Indifferenzpunkt** betrachtet werden* (mit demselben Grunde, mit welchem §. 74).

I,4,157

Anmerkung. Was unter dem Indifferenzpunkt des Magnets verstanden werde, darüber siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 1, Seite 111 [oben Seite 10].
Erklärung. Der empirische Magnet ist das Eisen.

§. 77.

Alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten. - Denn in das Eisen fällt der Indifferenzpunkt, also (§. 46, Zusatz) die Identität (das A = A) aller Materie, das, wodurch sie Materie ist.

§. 78.

Erklärung. Ich nenne die Veränderung, welche eine und dieselbe Substanz (A = B) dadurch erleidet[1], daß sie nach der Einen Richtung mit relativem Uebergewicht von A [daß das Besondere], nach der entgegengesetzten mit dem relativen Uebergewicht von B [daß das Allgemeine] gesetzt wird, die *Metamorphose* dieser Substanz.
Zusatz. Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens[2]. Folgt aus der Erklärung, verglichen mit §. 73 und 74.

[1] Correktur: welche an einer und derselben Substanz dadurch vorgeht.
[2] der Einen Indifferenz.

§. 79.

Es gibt an sich keinen einzelnen Körper. - §. 66, Zusatz[3].

[3] Denn eigentlich ist nur Eine Totalität, in welcher jeder Körper eine bestimmte Stelle bezeichnet, so daß er an dieser nothwendig.

§. 80.

Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Bestreben zur Totalität gedacht werden. - Denn er ist nicht an sich, jeder aber hat vermöge der Schwerkraft, (nach §. 63, Zusatz) das Bestreben, sich in seinem Seyn zu enthalten. Also etc.

Zusatz 1. Jeder einzelne Körper als solcher strebt also selbst, eine Totalität, d.h. (§. 70) ein vollständiger Magnet, zu seyn.

Zusatz 2. Dieses Bestreben ist um so größer, je entfernter er von der Indifferenz ist.

Zusatz 3. Je zwei differente Körper streben zu cohäriren, folgt aus Zusatz 1, verglichen mit §. 75.

§. 81.

Jeder Körper hat im Allgemeinen das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen. - Denn

I,4,158

jeder hat das Bestreben, in seiner Identität zu beharren (§. 80, Zusatz 1). Der Körper aber ist nur durch die Cohäsion eine Identität[1] (§. 70). Also etc.

Zusatz. Kein Körper aber kann sich in seiner Cohäsion relativ erhöhen als auf Kosten eines anderen[2]. - Folgt aus §. 80, Zusatz 1, verglichen mit §. 75.

[1] Correktur: behauptet nur durch die Cohäsion seine Identität.

[2] Denn er erhöht sich in der Cohäsion nur wegen des Bestrebens zur Totalität, also nur im Gegensatz gegen einen anderen, mit welchem er gemeinschaftlich Magnet sey. Dieß ist aber unmöglich ohne gleichzeitige relative Cohäsionserhöhung und Verminderung (vergl. §. 83).

§. 82.

Erklärung. Berührung zweier Körper ist Herstellung der Contiguität.

§. 83.

Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Cohäsionserhöhung und Verminderung. - Folgt aus §. 73, verglichen mit §. 75. 80, Zusatz 1.

Zusatz 1. Diese wechselseitige Cohäsionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist der einzige Grund aller *Elektricität.*

Zusatz 2. Die Elektricität steht unter dem Schema der relativen Duplicität, welches durch den Winkel

A
C└─B ausgedrückt wird.

Zusatz 3. Da AC und CB an sich dasselbe sind, gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder ein Magnet ist, so fällt also hiermit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück, oder der Winkel ACB ist auf die gerade Linie ACB (§. 51) reducibel. - Die Berührung der differenten Körper ist also zur Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben, und so möchte es wohl sich zeigen, daß in dieser ganzen Potenz alles, daß also Magnetismus, Elektricität u.s.w.

wieder gemeinschaftlich unter dem Schema des Magnetismus stehen. [Wir kommen aus dem Schema des Geradlinigten nicht heraus.]

I,4,159

Zusatz 4. Das Verhältniß der relativen Duplicität ist = dem von *Ursache* und *Wirkung*[1].

Zusatz 5. Aus der Deduktion selbst erhellt der Grund, warum sich die Erscheinungen der Elektricität nur bei der *Berührung* und *Trennung* beider Körper zeigen [und warum beim Magnetismus keine anderen als die reinen Erscheinungen des Anziehens und Abstoßens, weil hier Berührung und Trennung undenkbar].

[1] Correktur: setzt das von Ursache und Wirkung. - Identität ist kein Bestimmungsgrund zum Handeln; dadurch nur *Seyn* gesetzt. Sowie also die Körper durch die relative Identität (Magnetismus) als Substanz und Accidens bestimmt sind, so sind sie diesem nach auch bestimmt für das Verhältniß von Ursache und Wirkung oder das substantive. Das erste Verhältniß gibt das Allgemeine zum Besonderen, das zweite das Besondere zum Allgemeinen. So wie durch Magnetismus die absolute Cohäsion oder die reine erste Dimension, so durch Elektricität die zweite - Länge und Breite.

§. 84.

Indifferente Körper, die sich berühren, streben in sich wechselseitig Cohäsionsverminderung zu setzen; denn da im Allgemeinen jeder Körper das Bestreben hat, sich in seiner Cohäsion zu erhöhen (§. 81), dieses aber nur unter der Bedingung einer Cohäsionsverminderung im andern möglich ist (das. Zusatz), so setzt von indifferenten Körpern, die sich berühren, jeder im andern wechselseitig die letztere.

Zusatz. Cohäsionsverminderung absolut betrachtet ist = Erwärmung, denn *relativ*, d.h. in Bezug auf proportionale Cohäsionserhöhung, ist sie = Elektricität (§. 83, Zusatz 1).

§. 85.

Von je zwei differenten Körpern, die sich berühren, wird derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Cohäsionserhöhung, derjenige positiv, welcher eine gleiche Cohäsionsverminderung erleidet[2]. - Folgt aus §. 73. 75.

Zusatz 1. Der in der Cohäsion relativ verminderte Pol des Magnets (der Erde z.B.) ist der Südpol, der erhöhte der Nordpol; jener also = + M, dieser = - M.

[2] Grundgesetz alles elektrischen Processes.

I,4,160

Zusatz 2. + E = + M, - E = - M.

§. 86.

Die Elektricität wird nach demselben Mechanismus mitgetheilt und geleitet, nach welchem sie erweckt wird.

Erläuterung. Es sey ABDC A B D C ein Körper, der von C bis D *relative* Cohäsionsverminderung durch Berührung eines andern erlitten hat, also + elektrisch ist, so verhält sich CD zu DB, wie sich zwei Körper von differenter Cohäsion zueinander verhalten, d.h. es ist die Bedingung zur Elektricität gegeben, und da CD die nothwendige Tendenz hat, in seinen Zustand zurückzukehren (§. 63, Zusatz 1), so wird es seine Cohäsion auf Kosten von DB erhöhen, dieses also (§. 81, Zusatz) in seiner Cohäsion gleichförmig vermindern, mithin (§. 85) + elektrisch setzen. Dasselbe Verhältniß ist zwischen DB und BA. Auf solche Weise wird sich das in C gesetzte + E über den ganzen Körper von C nach A, von A nach C so lange fortpflanzen, bis die Cohäsionsverminderung über die ganze Oberfläche gleichförmig ist.

Zusatz. Sie wird also immer nur erweckt, und im Grunde gar nicht mitgetheilt.

§. 87.

Wärme und Elektricitäts-Erregung stehen in einem umgekehrten Verhältniß[1].

Erhellt aus §. 84, vergl. mit 85.

Anmerkung. Bestimmt läßt sich der Grund dadurch angeben, daß, wo Elektricitätserweckung ist, immer Cohäsionserhöhung und Verminderung zugleich gesetzt ist (§. 83). Also so viel Wärme [+] in B, so viel positive Nicht-Wärme [-] in A, mithin *Null-Wärme.*

[1] denn Bedingung von jener Berührung indifferenter, von dieser differenter Körper.

§. 88.

Die Wärme wird auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität, d.h. (§. 86, Zusatz) sie wird überhaupt nicht mitgetheilt im gewöhnlichen Sinne des Worts.

Erläuterung. Es sey der Körper ABDC (§. 86) in DC erwärmt, d.h. in seiner Cohäsion vermindert, so wird er seine Cohäsion

I,4,161

auf Kosten von DB wieder erhöhen, u.s.f., die Cohäsionsverminderung, d.h. die Wärme, wird also von CD nach DB und weiter fortgepflanzt zu werden scheinen.

Zusatz 1. Jeder Körper ist nur erwärmt, insofern er leitet, und umgekehrt, er leitet nur, insofern er selbst erwärmt wird.

2. Jeder Wärmeleitungsproceß ist ein Erkältungs- [d.h. ein Cohäsionserhöhungs-]proceß in Bezug auf den leitenden Körper, die Leitungskraft ist daher nach der Energie zu schätzen, mit der ein Körper sich selbst (nicht, mit der er einen andern, durch eigne Cohäsionsverminderung) erkältet.

§. 89.

Der elektrische Leitungsproceß geschieht unter der Form des Magnetismus, und ist ein aktiver Cohäsionsproceß, denn er geschieht nicht ohne gleichzeitige Cohäsionserhöhung und Verminderung zwischen zwei verschiedenen Körpern, oder verschiedenen Punkten desselben Körpers (§. 86), also (§. 73, Zusatz 2) unter der Form des Magnetismus, mithin auch (§. 68, Zusatz) als aktiver Cohäsionsproceß.

Anmerkung. Der Leitungssproceß zeigt sich wirklich als Cohäsion, z.B. in dem Anhängen entgegengesetzt-elektrischer Körper aneinander, und dieses Cohäriren ist hinwiederum Beweis, daß Cohäsion überhaupt nur unter der Bedingung von + und - möglich sey.

§. 90.

Der Wärmeleitungsproceß (Erkältungsproceß) ist ein elektrischer Proceß. - Folgt schon aus [dem entgegengesetzten Verhältniß der Elektricität und der Wärmeerzeugung] §. 87 (denn da Hervorbringung von Wärme mit Hervorbringung von Elektricität im umgekehrten Verhältniß steht, so wird auch Aufhebung von Wärme nur mittelst eines elektrischen Processes möglich seyn [d.h. Erkältung mit dem elektrischen Proceß in *geradem* Verhältniß stehen]), noch viel bestimmter aus §. 88.

Beispiele. Erkältungsproceß des Turmalins mit Umkehrung der Polarität, welche hier (durch ein besonderes Verhältniß, das späterhin sich erklären wird) schon durch Erwärmung gesetzt war. - Erkältungsproceß des geschmolzenen Schwefels (wobei freilich Reibung, d.h.

I,4,162

Berührung in mehreren Punkten, nöthig ist) - Erkältung durch Verdampfung u.s.w. - Der erwärmte Körper völlig isolirt betrachtet, ist freilich nicht elektrisch, denn Elektricität ist nur bei relativen Cohäsionsveränderungen. Sobald aber ein zweiter Körper (z.B. das Thermometer) hinzukommt, ist die Bedingung des elektrischen Processes gegeben, und also der Proceß wirklich gesetzt.

§. 91.

Wie die Cohäsion eine Funktion der Länge, so ist alle Leitungskraft eine Funktion der Cohäsion. - Der Beweis sind die zunächst vorhergehenden Sätze.

Zusatz 1. So wie die elektrische unter der Form des Magnetismus, so geschieht die Wärmeleitung wieder unter der Form der elektrischen Leitung; also kommt unmittelbar oder mittelbar alle Leitungskraft auf Magnetismus zurück[1].

Zusatz 2. Alle Leitung ist Identitätsbestrebung des Körpers. Es ist nicht der Körper an sich, welcher leitet, sondern die Schwerkraft (§. 63), insofern sie unter der Form der Cohäsion zu wirken gezwungen ist.

[1] Ueberhaupt gehen fast alle Sätze, die hier vorkommen, bloß darauf aus, zu beweisen, daß alles dem Schema der Reflexion oder der Einbildung der Identität in die Duplicität unterworfen.

§. 92.

Die Schwerkraft ist durch die Cohäsion als seyend gesetzt. - *Beweis.* Denn die Schwerkraft an sich, als [bloßer] Grund des reellen Seyns von A und B, ist eben deßwegen selbst nicht actu (§. 54, Anmerkung). Sie wird aber actu gesetzt dadurch, daß sie als das identische A = B unter den Potenzen von A und B, diese in relativer Identität gedacht, gesetzt wird[2] (§. 64, Erklärung 1); nun ist aber durch die relative Identität von A und B Cohäsion gesetzt (§. 65. 66). Also etc.

[2] d.h. dadurch quantitative Differenz.

§. 93.

Im Licht ist die absolute Identität selbst. - Denn die absolute Identität überhaupt *ist* oder existirt unmittelbar dadurch, daß A und B als solche als seyend gesetzt sind (§. 50). Aber beide sind als solche, d.h. (§. 24) mit quantitativer Differenz als seyend

I,4,163

gesetzt, unmittelbar durch die Cohäsion, unmittelbar mit derselben aber auch A^2 (§. 58, Zusatz 7) = Licht (§. 62), also ist im Licht die absolute Identität selbst[1].

Anmerkung 1. In der Schwerkraft (§. 54, Anmerkung) mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als *seyend,* da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist (daselbst). In der Cohäsionskraft ist nicht die absolute Identität, sondern die Schwerkraft (§. 92), welche an sich nicht ist (das.). Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt, obgleich sie gezwungen ist, unter der Potenz von A und B, aber doch als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten.

Anmerkung 2. Alle Physiker schreiben, ohne es zu wissen, der Schwerkraft als solcher ein bloßes reines Seyn zu, dagegen betrachten sie die Cohäsionskraft bereits als etwas Empirisches, d.h. in der Sphäre der aktuellen Existenz Begriffenes. Indeß *ist* doch auch in der Cohäsion die Schwerkraft nur als Grund von Realität, nicht als die Realität selbst. Im Licht dagegen ist die absolute Identität selbst das Reelle, und nicht bloßer Grund der Realität.

Zusatz. Da das Licht die absolute Identität selbst ist, so ist dasselbe nothwendig auch seinem Wesen nach identisch. - Folgt unmittelbar.

Anmerkung 3. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen *Spectrum* (ja wohl Spectrum) eines zusammengesetzten Lichtes durch denselben Genius befreit haben, dem wir so viel anderes verdanken. - In der That kann nur auf der Basis einer solchen Ansicht, welche die absolute Identität des Lichts behauptet, und

[1] Also ist die absolute Identität als *Grund* von Existenz = Schwerkraft, welche nun selbst wieder als existirend gesetzt werden kann dadurch, daß sie unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz gesetzt wird. Aber doch nur *als* Schwerkraft. Erst dadurch, daß sie A und B als Form *Eines Seyns* setzt, setzt sie im Licht sich selbst.

I,4,164

die vorgeblichen Erfahrungsbeweise jener nichtigen Hypothese dadurch widerlegt, daß sie an die Stelle der künstlich verwickelten und verunstalteten Experimente der Newtonischen Schule die reinsten, einfachsten Aussprüche der Natur selbst setzt, dieses ganze Identitätssystem sich erheben. Zu verwundern ist es eben nicht, sondern vielmehr ganz natürlich und höchst begreiflich, daß die Physiker, welche den Newtonischen Sätzen knechtische Anhänglichkeit geschworen haben, sich gegen Versuche setzen, welche ganz unleugbar darthun, daß sie gerade in dem Theil der Physik, worin sie bisher die größte, ja fast geometrische Evidenz zu besitzen wähnten, sich in Ansehung der Hauptsache in dem grundlosesten Irrthum befunden haben. Solche Erfahrungen könnten über kurz oder lange den Glauben an diese blinden Priester der verschleierten Göttin auch unter dem Volk wankend machen, und die allgemeine Vermuthung hervorbringen, daß es mit allen andern Theilen der eigentlichen Physik (nämlich des dynamischen Theils derselben) um nichts besser gestanden habe, und daß die wahre Physik erst jetzt *anfangen* müsse zu werden und sich aus der Verwirrung und Nacht herauszuarbeiten. Eine künftige Geschichte der Physik wird nicht unbemerkt lassen, welche retardirende Kraft in Ansehung der ganzen Wissenschaft die Newtonische Vorstellung vom Licht ausgeübt hat, und wie dagegen die entgegengesetzte, einmal zu Grunde gelegt und angenommen, die Natur gleichsam öffnet, und den *Ideen* Raum macht, die bis jetzt aus der Physik so gut wie verbannt waren.

Erläuterung. Man wird dem Bisherigen zufolge das Verhältniß der Schwerkraft zur Cohäsionskraft und dieser zum Licht so ausdrücken können. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seyns hervorbringt[1]; die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) existirende Schwerkraft[2]; das Licht ist die absolute Identität selbst, insofern sie *ist*. In der Schwerkraft

[1] Bestimmter: das Seyn hervorbringt, worin die Form ihrer Existenz hervortreten kann.

[2] Bestimmter: ist die Schwerkraft, insofern an ihr bereits die allgemeine Form der Existenz hervorgetreten ist.

I,4,165

ist die absolute Identität bloß ihrem Wesen nach[1], d.h. (§. 15, Zusatz) abstrahirt von der Form ihres Seyns (welche erst hervorgebracht wird), das Licht ist das Existiren der absoluten Identität selbst, und dieß ist der Grund des verschiedenen Seyns der Schwerkraft und des Lichts.

2. Bei weitem den meisten kommt es vor, als ob das, was ideell ist, weniger existire oder sey als das Reelle, daher sie jenes gleichsam geringer achten als dieses, so wie hinwiederum andere das Reelle verschmähen, als ob es nicht der Reinheit des Ideellen gleich käme. Diese mögen darauf aufmerksam seyn, wie sie ja in dem Licht schon ein Principium mere ideale actu existens erblicken.

[1] Daher das Wesen der Materie eigentlich = dem Wesen des Unendlichen und durch nichts so unmittelbar ausgedrückt.

§. 94.

Die absolute Identität ist als Licht gesetzt nur, sofern A und B Faktoren der Cohäsion sind, und hinwiederum sind A und B als Faktoren der Cohäsion nur durch das Licht gesetzt. - *Beweis.* Denn unmittelbar dadurch, daß A = B gesetzt ist, ist auch A^2 gesetzt (§. 58, Zusatz 7). A = B aber ist unmittelbar dadurch, daß A^2 [die höhere Potenz] gesetzt ist, als Substrat der relativen Identität gesetzt (§. 64), und es ist *nur* als solches gesetzt, denn auch die relative Duplicität kommt auf sie zurück (§. 83, Zusatz 3), die relative Identität aber ist Form der Cohäsion (§. 65, vergl. mit 67). Also sind 1) A und B selbst unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität als A^2 als Licht gesetzt ist, Faktoren der Cohäsion, 2) die absolute Identität selbst ist *als* A^2 nur insofern, als A und B Faktoren der Cohäsion sind.

Erläuterung. Es könnte manchem scheinen, als ob in dem vorhergehenden Satz und dem Beweis desselben ein Cirkel gemacht würde, dieß wird sich dadurch aufklären, daß wir uns über das Verhältniß des Lichts und der Schwerkraft noch bestimmter ausdrücken.

A = B ist relative Totalität, aber nur in Bezug auf die höhere Potenz, denn in Bezug auf sich selbst ist es absolute (§. 42, Erklärung 2). Nun ist aber in der absoluten Totalität vollkommene Indifferenz

I,4,166

gesetzt. Die Schwerkraft als absolute Totalität würde also vollkommene Indifferenz der Attraktiv- und Expansivkraft setzen. Allein sie setzt beide A und B in Ansehung des einzelnen quantitativ ins Unendliche (§. 57), und nur in Ansehung des *Ganzen* (das., Erläuterung) in vollkommenem Gleichgewicht; zu jenem aber ist sie bloß bestimmt durch die höhere Potenz (dadurch, daß sie nur *relative* Totalität ist); und weil mit diesem Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft mit quantitativer Differenz auch Grade der Cohäsion gesetzt sind (§. 72), so ist sie zum Setzen der *Cohäsion* nur bestimmt durch die *höhere* Potenz; die Cohäsion ist daher gesetzt, so wie nur A = B als relative Totalität überhaupt gesetzt ist, d.h. ebenso ursprünglich als A = B selbst, und hinwiederum die höhere Potenz (also die absolute Identität als A^2) ist gesetzt dadurch, daß A = B nur als relative Totalität, mithin unter der Form der quantitativen Differenz (der Cohäsion) gesetzt seyn kann; *es ist also hier wirklich kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit der Potenzen als solcher* (§. 44). Ich sage als solcher, denn absolut betrachtet geht A = B dem A^2 allerdings voraus (es ist erster Grund aller Realität, §. 54, Zusatz 1), nicht aber als Potenz betrachtet, denn alle Potenzen setzen sich wechselseitig voraus, wie aus §. 43 sehr leicht zu ersehen ist.

Zusatz. Da die absolute Identität nur insofern Licht (A^2) ist, als A und B Faktoren der Cohäsion sind (§.), so ist die Cohäsion nothwendig auch die Grenze des *Lichts selbst*, und die ganze Herrschaft des Lichts (mithin auch des dynamischen Processes) wird auf das Reich der Cohäsion eingeschränkt seyn, ein Satz, welcher sich bald als wichtig zeigen wird.

§. 95.

Das materielle Universum ist durch einen ursprünglichen Cohäsionsproceß gebildet. - Beweis. Denn die Schwerkraft ist Grund der Dinge nur der Substanz (§. 70, Anmerkung); nicht aber der Form (dem Accidentellen) nach. Die Schwerkraft selbst aber ist actu nur unter der Form der Cohäsion (§. 92), denn durch dieselbe wird sie unter der allgemeinen Form (dem Accidentellen) des Seyns (§. 70, Anmerkung), A und B, gesetzt, nun ist aber

I,4,167

das aktuelle Seyn der Schwerkraft das materielle Universum (§. 57): also ist die materielle Welt durch einen ursprünglichen Cohäsionsproceß gebildet[1].

Anmerkung. Der Beweis war auch unmittelbar daraus zu

[1] Wird nach dem wahren Ursprung des materiellen Universums gefragt, so kann man von ihm weder sagen, daß es einen Anfang habe, noch daß es keinen habe. Denn es ist absolut oder der Idee nach ewig, d.h. es hat *überhaupt* kein Verhältniß zu der Zeit. Alle Zeitbestimmung ist nur im endlichen und reflektirenden Erkennen, an sich aber sind alle Dinge auf eine ewige und nichtzeitliche Weise enthalten in dem Absoluten. Fragt man aber nach dem Absonderungsakt, wodurch das materielle Universum für das reflektirende Erkennen sich absondert von dem All und in ein zeitliches Daseyn übergeht, so ist der Magnet (sein Produkt Cohäsion) Princip der Individuirung, aktiv ausgedrückt, das Selbstbewußtseyn.

Was sich absondert, sondert sich nur *für sich* ab, nicht in Ansehung des Absoluten. Dieß ist freilich am klarsten an dem höchsten Absonderungsakt, dem Ich. Ich *bin* nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht *als* Ich. Das Ich ist sein eignes Thun, sein eignes Handeln.

Von diesem Absonderungsakt aber, der im Ich lebendig, selbstthätig ist, ist an den körperlichen Dingen ein passiver Ausdruck, ein Princip der Individuirung, das ihnen *im* Absoluten selbst aufgedrückt ist, um sich, nicht in Ansehung des Absoluten, wohl aber in Ansehung ihrer selbst, abzusondern. - Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne sich in Ansehung des Absoluten aus der Ewigkeit zu verlieren. Alles, was zur *Form* des Universums gehört, ist nur auf eine nicht zeitliche Weise begriffen in ihr. Da diese Form quantitative Differenz, d.h. Endliches im Einzelnen, und Indifferenz, d.h. Unendliches im Ganzen ist, so ist auch die ganze Reihe des Endlichen, aber nicht *als* endlich, gleich ewig, schlechthin gegenwärtig im Absoluten. Diese ewige Ordnung der Dinge, innerhalb welcher eins das andere setzt und nur durch das andere möglich ist, ist nicht entstanden, oder wenn sie entstanden, so entsteht sie mit jedem Bewußtseyn aufs neue.

Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewußtseyn, trübt diese höchste Durchsichtigkeit, und wenn wir in unserem Gleichniß fortfahren wollen, so ist die reale, materielle Welt ein Niederschlag oder eine Präcipitation der absoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Diese beide sind im Absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute.

I,4,168

führen, daß die Materie im Ganzen, wie im Einzelnen, als ein Magnet anzusehen ist. §. 69.

Zusatz 1. Unser Planetensystem insbesondere ist durch einen Cohäsions-Proceß gebildet, und ist im Ganzen auf gleiche Weise ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist eine unmittelbare Folge von §. 95, vergl. mit §. 39. Ich stelle ihn aber hier insbesondere auf, weil in Ansehung desselben auch der Beweis in specie möglich ist, wie ich künftig ausführlicher zeigen werde. - Auf gleiche Weise wie die Erde zeigt auch das Planetensystem nach der einen Seite (dem Südpol) relative Cohäsionsverminderung, nach der entgegengesetzten (dem nördlichen) relative Cohäsionserhöhung. Die gesammte physische Astronomie hat von dem aufgestellten Grundsatze auszugehen. Die Ursache der Excentricität der Bahnen, die Verhältnisse der Dichtigkeiten zu den Massen und Excentricitäten, die Ursache und das Gesetz der Inclination der Weltkörper, der Axendrehung, aller meteorologischen und allgemeinen Naturveränderungen, z.B. der Abweichung der Magnetnadel, die Gesetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet sind u.s.w., alle diese Gegenstände finden ihre gemeinschaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetensystems als einen allgemeinen Cohäsionsproceß vorzustellen. - Sehr viel hat das §. 72 aufgestellte und mir von Herrn Steffens zuerst mitgetheilte Gesetz beigetragen, diesen lange gehegten und öffentlich vorgetragenen Gedanken endlich mit der Vollständigkeit auszuführen, als ich längst gewünscht habe. Das Hauptprincip indeß ist der verschiedene Grad der *Cohärenz an den verschiedenen Stellen des Magnets selbst* nach dem §. 73 aufgestellten Gesetz.

Zusatz 2. Das Planetensystem hat sich durch Metamorphose gebildet. - Folgt aus Zusatz 1, vergl. mit §. 78, Erklärung.

Zusatz 3. Die Reihe von Körpern, welche das Planetensystem bildet, kann nach keinem andern als dem §. 74 aufgestellten Gesetz differiren. Es ist also im Ganzen, oder an sich betrachtet, *Eine Masse*.

I,4,169

Zusatz 4. Die Reihe der irdischen Körper ist gleich der Reihe der himmlischen. Folgt aus 3, vergl. mit dem allgemeinen Gesetz, daß im Einzelnen alles ist, was im Ganzen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist von sehr bestimmter Anwendung, z.B. um manche Erscheinungen in der Metallreihe zu begreifen, worin mehrere sich zu gewissen andern offenbar wie Monde zu ihren Hauptplaneten verhalten.

Erläuterungen. Es ist nöthig, daß ich hier etwas von der Art sage, wie ich nach Maßgabe meiner Begriffe von der Cohäsion und dem Licht, - vorzüglich aber, nachdem wir durch den glücklichen Gedanken des Herrn *Steffens* in Stand gesetzt sind die beiden Pole des Magnetismus bis zu ihrer getrennten Darstellung im Kohlen- und Stickstoff zu verfolgen, durch die Versuche aber, welche seitdem mit der Voltaischen Batterie angestellt worden sind, meine Ideen über das Wesen des Wassers eine vollkommene Begründung erlangt haben - wie ich mir nach diesen Voraussetzungen die Metamorphose des Erdkörpers denken zu müssen glaube. Die Natur dieser Darstellung sowohl als diese ganze Untersuchungsart erlaubt nur, das Allgemeinste hierüber aufzustellen; eine vollständige und bis ins Detail gehende Darstellung ist auf dem Wege der Induktion zu suchen und ohne Zweifel von *Steffens* (in seinen Beiträgen u.s.w.) zu erwarten. - Wir schicken einige allgemeine Sätze voraus. Man könnte sich den ganzen Proceß der Metamorphose auf folgende Art vorstellen:

Die absolute Identität ist nicht an sich Licht, sondern nur, sofern das Identische A = B unter der Form des Seyns von A und B, diese als Faktoren der Cohäsion gedacht, gesetzt ist (erhellt aus §. 94).

Die absolute Identität, sofern sie Licht ist, kann die Grenzen der Cohäsion nicht überschreiten, denn sie *ist* nur unter der Bedingung der letzteren.

Die absolute Identität strebt aber nicht unter dieser oder jener Form (A = B), sondern überhaupt unter der Form (A = A) zu seyn.

Die Cohäsion ist also eine wirkliche Schranke des Lichtes, sofern dieses die absolute Identität ist.

I,4,170

Nachdem also einmal diese Schranke gesetzt, d.h. nachdem die absolute Identität überhaupt Licht ist, strebt sie innerhalb der Sphäre, in welcher sie Licht ist, nothwendig, auch die *Cohäsion wieder aufzuheben*. - Das Hauptproblem ihrer Deconstruktion ist also das Eisen, und dieses wird sonach nach entgegengesetzten Richtungen zerlegt werden.

Allein vom Standpunkt der Speculation angesehen, ist die Materie im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter der Form der quantitativen Differenz in Ansehung des Einzelnen und der Indifferenz in Ansehung des Ganzen ursprünglich schon gesetzt. - Wir betrachten also die Metamorphose als eine ursprüngliche und den Total-Magnet der Erdmaterie als in seiner ganzen Totalität zugleich gesetzt. Dieß zur vorläufigen Erklärung.

1) Der Sitz der Cohäsion, insofern sie thätig ist, ist in dem Indifferenzpunkt selbst, in Ansehung der ganzen Reihe also im Eisen. Im Eisen ist sonach aktive Cohäsion gegenwärtig.

2) Nach den beiden entgegengesetzten Richtungen ist quantitative Differenz, nach der einen mit überwiegendem positiven, nach der andern mit überwiegendem negativen Faktor gesetzt.

3) Die Cohäsion außerhalb des Indifferenzpunktes nenne ich passive, und diese ist nach der negativen Richtung im Zunehmen begriffen, nach der positiven nähert sie sich allmählich der gänzlichen

Auflösung.

4) Nach der negativen Seite zu fallen einige der dem Eisen in der Cohärenz am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle, zuletzt verliert sie sich in die Körper von der größten passiven Cohärenz (z.B. Diamant), und tritt hier als reiner *Kohlenstoff* hervor.

5) Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Cohärenz des Eisens allmählich verliert, endlich verschwindet *diese* Seite in Körper von der geringsten Cohärenz[1], und zuletzt in den *Stickstoff.*

6) Aus 3) ist zu ersehen, warum der Kohlenstoff durchgängig

[1] Schwefel, Phosphor.

I,4,171

(auch in der Pflanze) in der Concrescenz mit dem Erdkörper, der Stickstoff aber (auch im Thier) außer der Cohäsion mit demselben erscheint.

7) Sobald nach den entgegengesetzten Richtungen die Potenzen der Differenz (A und B) völlig getrennt sind, fällt die Materie in den absoluten Indifferenzpunkt. Dieser ist durch das Wasser bezeichnet (das ursprünglich Flüssige, worin die reine dritte Dimension producirt ist, §. 51, c).

8) In dieser ganzen Metamorphose bleibt die Substanz dieselbe (§. 78, Erklärung), und nur das Accidentelle oder die Cohäsion wird verändert.

9) Das Wasser kann als völlig gleichgültige Substanz nach entgegengesetzten Richtungen potenzirt werden, so, daß es sich mit dem einen Pol an die positive, mit dem andern an die negative Seite der [ersten] Reihe anschließt [und Mittelprodukte bildet]. In diesem Fall heißt es Sauerstoff, in jenem Wasserstoff (die cohäsionsloseste aller Substanzen).

10) So wie Stickstoff und Kohlenstoff die Faktoren der aktiven Cohäsion sind, so Sauerstoff und Wasserstoff die der passiven, oder so wie jene die chemischen Repräsentanten der beiden Magnetismen, so diese die der beiden Elektricitäten (man vergl. hierüber insbesondere diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 68 ff. [oben S. 65]. Jener wird cohäsionserhöhend, dieser vermindernd seyn[1].

11) Das Wasser kann im Sauer- und Wasserstoff nicht der Substanz nach verändert werden. - Denn dieß kann überhaupt keine Materie im dynamischen Proceß (§. 94, Zusatz). Die neuern Verwandlungsversuche des Wassers lehren also in dieser Rücksicht nichts, was dem Wasser eigenthümlich wäre, sondern bestätigen nur den allgemeinen in der Naturphilosophie bewiesenen Satz, daß alle Qualitäten nur Potenzen des Einen gleichen und indifferenten A = B sind. (Man siehe die Abh. *vom dynamischen Proceß* Bd. 1, Heft 1 u. 2 dieser Zeitschrift

[1] Correktur: Jener wird die relative Cohäsion erhöhen, dieser vermindern.

I,4,172

§. 47ff. [oben S. 50 ff.]). In dem Sinn, in welchem das Wasser unzerlegbar ist, ist es alle Materie [und umgekehrt, in dem Sinn, in welchem man andere Materie zerlegen kann, ist es auch das Wasser]. - Das, was allein dem Wasser eigenthümlich ist, besteht in dem, was der folgende Satz aussagt.

12) Das Wasser ist keiner dauernden Polarität fähig. Denn diese ist nur unter der Form der Starrheit und des Magnetismus (§. 68). - Das Wasser in seinen Veränderungen deutet ein höheres Verhältniß an,

das der ganzen Erde zur Sonne. [Süd- Nord- Ost- Westpol]. Denn wenn es der Sonne gelänge, die Erde sich auf gleiche Weise wie die Erde den Mond anzueignen, oder eine dauernde Ost- und Westpolarität hervorzubringen, so würde das Wasser ebenso von der Erde wie, allen Spuren nach, vom Mond verschwinden.

13) Das Wasser enthält ebenso wie das Eisen, nur in absoluter Indifferenz wie jenes in relativer, Kohlen- und Stickstoff, und so kommt alle wahre Polarität der Erde auf die eine ursprüngliche, Süd und Nord, zurück, welche im Magnet fixirt ist.

In diese Reihe fällt die gesammte ursprüngliche Materie der Erde, so wie in diesen wenigen Sätzen die Theorie des ganzen dynamischen Processes liegt.

Zusatz 5. Diese Theorie der Metamorphose, von der wir freilich nur die Hauptzüge angeben konnten, läßt noch eine Frage unbeantwortet, sie bestimmt nämlich bloß die Stelle, welche jede Materie in der ursprünglichen Reihe einnimmt [die Qualität], nicht aber die Quantität dieser Materie selbst. Hier muß nun sogleich die Bemerkung (Bd. 1, Heft 2, S. 56 dieser Zeitschrift [oben S. 57]) wiederholt werden, daß die Formel A : R nur die relative Größe der Kräfte, nimmermehr aber die absolute bezeichnen kann. Die Formel 2A **:** 2R z.B. sagt nicht, daß eine doppelte Quantität der Kräfte verwendet worden sey, sondern daß das Verhältniß der Kräfte ein ganz gleiches sey. Jedes Verhältniß der Kräfte ist nun aber in Ansehung jeder bestimmten Materie ins Unendliche, und im kleinsten wie im größten Theil dasselbe. Die Kräfte an und für sich oder einzeln betrachtet, haben überhaupt

I,4,173

keine Quantität, denn als Form des Seyns der absoluten Identität sind beide unendlich; Quantität erlangen sie nur durch jenes Verhältniß und in demselben. Die extensive Größe eines Körpers kann daher durch nichts als durch Addition jenes Verhältnisses zu sich selbst ausgedrückt werden, diese Addition aber ist durch die *Cohäsion* gesetzt. Vor derselben ist keine Addition, das A = B ist schlechthin Eines, absolute Stetigkeit. Mit dem Uebergehen aus dieser [absoluten Stetigkeit] zur relativen werden erst Theile (discrete Größen) und Hinzufügung von Theil zu Theil möglich. Die Formel A **:** B bezeichnet ein bloßes 1; das Schema der Cohäsion ist die Reihe 1 + 1 + 1.. ins Unendliche. Ein 2 wird erst durch die relative Duplicität, also die Elektricität (§. 89, Zusatz) gesetzt. In der ursprünglichen Produktion ist nicht Addition, sondern Durchdringung, durchaus kein Theil, sondern das *absolute* Eins[1]. - Eine andere Frage ist es nun aber, wodurch die Größe jener Addition selbst bestimmt sey, und hierüber ergibt sich Folgendes. Indem nach der negativen Seite die passive Cohäsion zunimmt, geht die Metamorphose nothwendig durch das Maximum der specifischen Schwere. Der Cohäsionsproceß in so eminentem Grad schwerer[2] Körper kann aber nicht in die Länge fortgesetzt werden, da die ursprüngliche Proportion diesen Aufwand von Attraktivkraft nicht lange zuläßt; dagegen kann sie nach der entgegengesetzten Richtung mit dem positiven Faktor verschwenderischer seyn, und endlich im Indifferenzpunkt die größten Quantitäten produciren, wie sich durch die Betrachtung des Planetensystems und die Menge des Eisens in der Erde aufs bestimmteste darthun ließe. Es ist also Eine Attraktiv- und Expansivkraft im Ganzen, die nur nach entgegengesetzten Richtungen mehr oder weniger angehäuft wird. - Dem Physiker mag es frei stehen, sich die Vertheilung der Kräfte durch ein Zurückgehen ins Unendliche (von dem einzelnen Körper auf die Erde, von der Erde auf das ganze Planetensystem)

[1] Ebendeßwegen ist auch der gemeine Begriff der *specifischen Schwere* unmöglich (als ob auf der Menge der Theilchen beruhend). Jedes A = B schon specifische Schwere.

[2] Correktur: der specifisch schwersten.

I,4,174

zu erklären u.s.f. Die Speculation, welche einen solchen Regressus nicht statuirt, vernichtet ihn durch die Totalität und das absolute Zugleich, worin alles begriffen ist.

§. 96.

Die absolute Identität, insofern sie als Licht ist, ist nicht Kraft, sondern Thätigkeit. - Denn als Licht ist sie nicht Grund von Realität, sondern *selbst* Realität (§. 93). Sie ist aber nicht ein einzelnes Seyn, denn sie ist das Seyn *selbst* (§. 8), mithin (§. 36) auch nicht begrenzt, d.h. leidend, sonach reine Thätigkeit.

§. 97.

Die absolute Identität ist gesetzt unmittelbar dadurch, daß die Schwerkraft als seyend gesetzt ist. Denn dadurch sind alle Bedingungen ihres Seyns gesetzt, wie aus der Vergleichung des zuletzt Vorgetragenen mit §. 45. 46 erhellt.

§. 98.

Die absolute Identität ist nicht an sich Licht, sondern nur, sofern sie die absolute Identität dieser Potenz ist. - Denn (§. 62) sie ist nur als A^2 = Licht. Folgt noch unmittelbar aus §. 94.

Zusatz 1. Umgekehrt also wird das Licht an sich (abstrahirt von der Potenz) betrachtet, die absolute Identität selbst seyn.

Zusatz 2. Als absolute Identität dieser Potenz kann das Licht nur durch die Grenze dieser Potenz, mithin (§. 94, Zusatz) die Cohäsion gesetzt seyn.

§. 99.

Erklärung. Identität mit dem Licht ist Durchsichtigkeit.

Zusatz. Die Schwerkraft[1] flieht vor dem Licht, denn sie geht vor ihm her, als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Aber für die absolute Identität ist sie durchsichtig, denn dieser ist alles gleich. Sie ist also undurchsichtig für die absolute Identität nur, sofern sie Licht ist, diese aber ist = Licht nur, sofern die Schwerkraft[2] selbst unter der Form der quantitativen Differenz - also selbst nicht als reine Identität - gesetzt ist (§. 94). Also ist Undurchsichtigkeit ursprünglich nur relativ, und weder in Ansehung der Schwerkraft noch in Ansehung des Lichts, beide absolut betrachtet, gesetzt.

[1] Correktur: Schwere.

[2] Correktur: die reale Einheit.

I,4,175

Erläuterung. Nicht nur ist jeder der einzelnen Faktoren A und B dem Licht, dem Wesen nach, gleich (denn jeder derselben ist die gleiche absolute Identität, §. 22), sondern auch die absolute Indifferenz beider ist es. Undurchsichtigkeit also entsteht nur durch das Gesetztseyn beider in *relativer* Indifferenz oder quantitativer Differenz, denn in diesem Verhältniß *trüben* sich beide wechselseitig. In der oben construirten Cohäsionsreihe wird daher die Durchsichtigkeit für das Licht nur in den absoluten Indifferenzpunkt (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7) und an die beiden Extreme der Cohäsionsgrade fallen, wo gegen das Uebergewicht des einen Faktors der andere beinahe verschwindet, also die ungetrübte Identität wieder hervortritt. Die höchste Undurchsichtigkeit fällt nothwendig in den Punkt der höchsten unter der Form der Cohäsion gesetzten Schwere. (Die Platina und übrigen Metalle).

§. 100.

Unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität im Gegensatz mit der Schwerkraft gesetzt wird, wird sie als bloßes Licht, d.h. als absolute Identität dieser Potenz, gesetzt.

Erläuterung. Wir zweifeln nicht, es werde den meisten widersprechend scheinen, wenn wir von einer absoluten Identität *dieser Potenz,* d.h. einer absoluten Identität, die doch nicht absolut ist, reden, allein dieser Widerspruch verschwindet, sobald Folgendes in Betrachtung gezogen wird.

Das Licht seinem Wesen nach betrachtet, ist die absolute Identität selbst, seiner Existenz nach betrachtet, die absolute Identität dieser *Potenz.* Man nehme die Potenz, d.h. die Art der Existenz, hinweg, so ist es die absolute Identität schlechthin, man denke jene hinzu, so kann es als absolute Identität nicht aufgehoben werden (§. 11); es ist also dem Wesen nach in dieser Potenz gleichwohl die absolute Identität, so wie es die absolute Identität auch dem Seyn nach in Ansehung aller Potenzen ist. - Der Leser wird überhaupt beständig vor Augen behalten, daß alle Gegensätze, welche gemacht werden mögen, vom Standpunkt der absoluten Indifferenz aus ganz verschwinden und

I,4,176

durchaus nichts an sich sind. So ist z.B. leicht einzusehen, daß das Daseyn des Lichts nur *die* Stelle des Ganzen bezeichnet, wo das Uebergewicht noch ganz auf die reelle Seite fällt, so daß Licht und Schwerkraft zusammen in Bezug auf das Ganze wieder Ein Reelles bilden, und also keineswegs im Gegensatze stehen.

§. 101.

Das Licht kann nicht als Licht gesetzt werden, ohne unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) gesetzt zu werden.

Beweis. Denn seinem Wesen nach (§. 98) ist es nicht Licht, sondern die absolute Identität selbst. Das also, wodurch es *Licht* ist, kann nicht zu seinem Wesen, mithin auch nicht zum Wesen der absoluten Identität gehören, es ist also bloß eine Form oder Art ihrer Existenz [und zwar dieser bestimmten Existenz, durch welche es = Licht ist] (§. 15, Zusatz 1). Das Licht, qua Licht, ist also selbst nur eine [bestimmte Art oder] Form des Seyns der absoluten Identität. - Nun ist aber die allgemeine Form des Seyns der absoluten Identität A und B, also ist das Licht als Licht nothwendig unter der Form von A und B gesetzt [wahrer absoluter Indifferenzpunkt der Cohäsionsreihe, und also gesetzt, wo die Differenz gesetzt ist, und *in gleichem Verhältniß* wie diese].

§. 102.

Das Licht ist nicht seinem Wesen nach unter der Form von A und B gesetzt. - Denn es ist nicht seinem *Wesen* nach Licht (§. 98), nun wird es aber bloß *als* Licht u.s.w. (§. 101). Also wird es auch nicht seinem Wesen nach etc.

§. 103.

Das Licht seinem Wesen nach ist unabhängig gesetzt von dem A sowohl als B, welche beide bloße Formen seiner Existenz sind. Folgt mit der gleichen Evidenz wie §. 6.

Zusatz. Da weder A noch B an sich Licht sind, sondern nur die absolute Identität, insofern sie unter der Form beider gesetzt ist, so wird sie gerade nur in der relativen Indifferenz beider als Licht gesetzt seyn.

Anmerkung. A und B in Bezug auf das Licht sind Faktoren

I,4,177

der Cohäsion (dieß erhellt aus §. 94), B der expansive, cohäsionsvermindernde, mithin + E (Potenzirendes des Wasserstoffs), A sonach als das entgegengesetzte - E (Potenzirendes des Sauerstoffs). Wir kommen also hier auf einen schon früher (*von der Weltseele* S. 27 [Bd. 2, S. 396]), obgleich noch unentwickelt, aufgestellten Satz zurück, der erst hier zugleich seine Bestätigung und Berichtigung erhält. Aber eben in der quantitativen Indifferenz von + und - E ist unter ganz entgegengesetzten modis existendi ein und dasselbe Identische (Licht) gesetzt.

Wir machen diese Bemerkung auch darum ausdrücklich, damit man in unserem Satz nicht etwa eine Bestätigung der Vorstellung einiger Physiker sehe, nach denen das Licht aus Wärmestoff und einem andern Princip, Lichtstoff, zusammengesetzt ist. - Denn was die Zusammengesetztheit des Lichts betrifft, so siehe darüber §. 102. A und B gehören nach unserer Deduktion nicht zum Wesen des Lichts, welches das der absoluten Identität selbst ist, sondern zu der bloßen Form seiner Existenz als Licht. Es wird also selbst *als* Licht nur in der Indifferenz beider existiren können. Also obgleich unser B das erwärmende Princip ist, so ist doch das, was wir durch A bezeichnen, nicht etwa als der leuchtende Theil des Lichts zu betrachten. Denn das Licht, sonach auch die Erleuchtung, ist gerade da, wo die vollkommene Indifferenz beider, also weder das eine noch das andere ist.

[§. 104.]

Erklärung. Licht unter der Form von A und B mit *quantitativer Differenz* gesetzt, nenne ich *getrübtes* Licht.

§. 105.

Alle Durchsichtigkeit für das Licht ist eine bloß relative. - Erhellt aus §. 99, vergl. mit Erläuterung.

Lehnsatz 1. Die Wirkung eines relativ-durchsichtigen Körpers auf das Licht ist *Refraktion.* Die

innere Wirkung der Refraktion ist, das Licht zu trüben, d.h. (§. 104, Erklärung) unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz zu setzen. Die äußere Wirkung desselben ist die Verrückung eines leuchtenden Gegenstandes.

Lehnsatz 2. Die Wirkung des undurchsichtigen Körpers auf das Licht ist *Reflexion.* Auch diese ist ein Trüben des Lichts [Setzen des Lichts unter der einen oder andern Form].

I,4,178

Anmerkung 1. Reflexion und Refraktion haben einen und denselben Grund in der Natur.

Anmerkung 2. Daß das Licht durch Wirkung der Refraktion ebenso wie durch Reflexion unter der Form von B, mithin als wärmend gesetzt werde, davon konnten längst auch Thatsachen belehren, z.B. die geringe Wärme der Luft in den höchsten Regionen der Atmosphäre, die bei weitem größere in den tieferen, wo das Licht bereits durch vielfache Refraktion gegangen ist, u.a.m.

Zusatz. Die Wärme gehört nicht zum Wesen, sondern ist ein bloßer modus existendi des Lichts.

§. 106.

Lehnsatz. Die Farbe ist in Bezug auf das Licht etwas schlechthin Accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion ist das Getrübtwerden des Lichts[1], die äußere ein Verrücken des Bildes; daß aber dieses Verrücken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdieß die *zufällige* Bedingung aneinander grenzender heller und dunkler Ränder erfordert, siehe *Goethe's Beiträge zur Optik. Erstes und zweites Stück.*

Anmerkung. Hieraus und aus §. 105, Zusatz, ist ohngefähr zu ersehen, was von den neuen *Herschelschen* Versuchen über die wärmende Kraft der Sonnenstrahlen und von dem vorgeblichen Wärmespectrum (ähnlich dem Newtonischen Farbengespenst) zu halten sey. Wir wollen aber den deutschen Physikern nicht vorgreifen, welche *Herschels* Schlüsse ohne allen Zweifel höchst bündig finden, und diese merkwürdigen Versuche als einen neuen und fast unumstößlichen Beweis der Newtonischen Theorie oder zum wenigsten einer Zusammengesetztheit oder Polarität des Lichts (in ihrem Sinn) ansehen werden. Indeß wünschten wir von solchen, die diese Versuche wiederholen, vorzüglich noch einige Aufklärungen, die wir bei Herschel vergeblich suchen, z.B. wie es sich mit der wärmenden Kraft besonders des Blau (aber auch des Gelb) verhalte, von welchem Hr. Herschel (wenigstens in dem Auszug, der vor uns liegt, wohl schwerlich durch die Schuld des fleißigen und genauen Epitomators) gänzlich schweigt. Fast sollte man

[1] mit quantitativer Differenz der Form, aber nicht dem Wesen nach.

I,4,179

ohne weitere Gründe schon hieraus vermuthen, das Blau habe sich in die Newtonische Refrangibilitätsordnung nicht fügen wollen; es habe sich z.B. dem Roth in Ansehung der Erwärmung ebenso nahe gestellt als in Ansehung der Erleuchtung - (Annalen der Physik Bd. VII, S. 142), nur mit so viel Unterschied, als dadurch entstehen muß, daß bei dem ersten der dunkle Rand über den hellen geführt, bei diesem es dagegen umgekehrt, und der dunkle Grund das Durchwirkende ist. - Was Herschels Versuche über die verschiedene Stärke der Erleuchtung durch verschiedenfarbiges Licht anbelangt, so ist das Resultat aus ihnen ganz so, wie man es ohne alle Versuche zum voraus wissen konnte. - Auffallend

ist es, um dieß noch zu bemerken, warum der Raum außerhalb des Violetten nur mit dem Thermometer und nicht andern Reagentien untersucht worden ist. - Für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung mag es einstweilen genug seyn zu versichern, *daß auch durch die neuern Versuche Herschels der Lehrsatz von der Identität des Lichts auf keine Weise gefährdet, und eher etwas ganz anderes bewiesen werde als die Zusammengesetztheit desselben.* Den umständlichen Beweis dieser Behauptung wird ein eigner Aufsatz des folgenden Heftes führen.

Zusatz. Das Licht ist dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand. Mithin ist die Farbe etwas, das zum Wesen des Lichts nie gehören kann.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch innerhalb des prismatischen Bilds eine wirkliche Differenz nachgewiesen werden könnte, diese doch auf keinen Fall etwas mit der Farbe zu thun hätte, sondern von ihr völlig unabhängig wäre.

§. 107.

Die Wärme- und elektrische Leitungskraft eines Körpers ist bestimmt durch seine Stelle in der Cohäsionsreihe. - Denn jene ist eine Funktion der Cohäsion (§. 91).

Zusatz 1. Alle Leitung ist nur Versuch aktive Cohäsion herzustellen. - Nun setze man 1) einen Körper, worin der eine Faktor

I,4,180

der Cohäsion im Uebergewicht ist, z.B. einen der negativen Seite, so wird er aktive Cohäsion nicht in sich selbst herstellen können, sondern nur durch Hülfe eines zweiten, welcher den andern Faktor der Cohäsion, also auch der Leitungskraft, hinzubringt. Man wird einen solchen Körper Isolator nennen, weil er nur in dem Punkt leitet, in welchem er berührt wird. Man setze 2) einen Körper, welcher sich dem Gleichgewicht der aktiven Cohäsion nähert (z.B. alle Metalle), so werden sie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in sich sowohl als im Conflikt mit andern seyn, jedoch wird die höchste Leitungskraft nicht in den Punkt der höchsten aktiven Cohäsion (denn diese kann weniger aus dem Gleichgewicht gesetzt, also auch weniger zur Leitung bestimmt werden), wohl aber in die Produkte der ihr am nächsten kommenden Cohäsion (z.B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der positive Faktor der Cohäsion überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hieher fallen also aufs neue Isolatoren (z.B. Schwefel u.a.). 4) In den absoluten Indifferenzpunkt fällt nur Ein Körper, das Wasser; dieses so wie die ihm am nächsten stehenden Körper werden durchaus keine Leiter in sich seyn, denn alle aktive Cohäsion in ihnen ist aufgehoben, sie selbst sind keines 1 + 1 + 1 u.s.w. fähig, sondern sind in Ansehung des Leitungsprocesses ein absolutes Eins. Da aber das Wasser z.B. nach außen völlig indifferent ist, so wird es als dieses *Eins* in jeden Leitungsproceß eintreten können [ohne allen Unterschied der Masse], also zwar relativer, aber nicht in sich oder absoluter Leiter seyn. - (Hier liegt die Berichtigung neuerer Vorstellungen über die nichtleitende Eigenschaft der Flüssigkeiten). 5) Endlich wo sich die Reihe in ihre Pole endet, so daß die Materie nur noch den einen oder den andern Faktor repräsentirt (Stickstoff-, Sauerstoff-, Wasserstoffluft), tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein.

Zusatz 2. Aus dem eben Verhandelten begreift sich auch allein die verschiedene Art, wie Magnetismus und Elektricität sich mittheilen, denn da der Magnet vollkommene Totalität in Bezug auf sich selbst (§. 70) und mit sich selbst in aktiver Cohäsion ist, so kann keiner seiner Pole (es sey denn durch einen stärkeren) von außen verändert werden;

I,4,181

vielmehr wird umgekehrt jeder seinen entgegengesetzten (mit dem er cohärirt) außer sich setzen.

§. 108.

Erklärung. Die bis jetzt beschriebene Sphäre, deren Grenze durch den Gegensatz der Cohäsion und des Lichts gemacht wird, nennen wir die *dynamische Sphäre;* und die Thätigkeit innerhalb derselben *dynamische Thätigkeit;* insofern sie unter einer bestimmten Form geschieht, *dynamischen Proceß.*

§. 109.

Die Natur strebt in der dynamischen Sphäre[1] *nothwendig zur absoluten Indifferenz. - Beweis.* Denn, sie strebt mit jedem Körper zur Totalität (§. 80). Nun ist aber diese im absoluten Ganzen, also (§. 39) auch in der einzelnen Potenz, nur in der absoluten Indifferenz. Mithin strebt u.s.w.

Zusatz. Die Natur sucht im dynamischen Proceß alle Potenzen der Materie wechselseitig durcheinander aufzuheben. - Denn dieß geschieht in der absoluten Indifferenz (§. 30, Erläuterung). Nun strebt sie aber u.s.w. (§) Also etc.

Anmerkung. Man könnte sagen, der dynamische Proceß sey ein durchgängiger Versuch der Schwerkraft, auch das, was sie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen. Der Magnet strebt mit seinen beiden Polen zusammen, und wird daran nur durch sich selbst (die Starrheit) verhindert. Jeder Pol sucht mit seinem entgegengesetzten zusammenzuhangen, um sich zu verbergen, die Sonne, welche gegen alle ihre Planeten nur Einen Pol repräsentirt, inclinirt ihre Axen und sucht mit ihnen zu cohäriren. Der Erde ist es mit dem Mond, und wohl allen Planeten mit ihren Monden gelungen, wenigstens zur Cohäsion in der Ferne mit ihnen zu gelangen. Zwei indifferente Körper, wenn sie nicht Magnetismus (Totalität in Bezug auf sich selbst) in sich setzen, erwärmen sich, weil jeder im andern das setzt, wodurch er mit ihm cohäriren könnte. Zwei differente hängen wirklich zusammen, gleichsam als ob jeder seinen Mangel an Ganzheit durch den andern zu verbergen suchte.

[1] Correktur: im dynamischen Proceß.

§. 110.

Weder durch Magnetismus noch durch Elektricität

I,4,182

wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt.

Zusatz 1. Im Magnetismus repräsentirt unter der Form der *relativen Identität* der eine und selbe Körper zugleich den positiven und den negativen Faktor; in der Elektricität werden unter der Form der

relativen *Duplicität* die beiden Faktoren durch getrennte Körper dargestellt. Weder in dieser noch in jenem ist also die absolute Totalität des dynamischen Processes [denn keine absolute Indifferenz].

Zusatz 2. Diese Totalität kann nur durch das Hinzukommen des absolut Indifferenten, d.h. dessen, was an sich weder positiv noch negativ noch auch beides in [bloß] relativer Indifferenz ist, dargestellt werden. Denn nur alsdann ist quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, d.h. (§. 45) es ist Totalität gesetzt.

§. 111.

Erklärung 1. Die Materie ist *relativ-indifferent,* wenn sie nach außen different [wie z.B. der Magnet] und nur nach innen indifferent ist; absolut, wenn sie nach außen und nach innen indifferent ist.

Erklärung 2. Ich nenne den Zustand der Materie, in welchem sie absolut indifferent ist, auch ihren potenzlosen Zustand.

Zusatz. Dieser potenzlose Zustand der Materie wird durch das Wasser repräsentirt - (erhellt aus §. 95, Erläuterung 7).

§. 112.

Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch chemischen Proceß dargestellt.

Vorläufige Erläuterung. Zwischen relativer Identität und relativer Duplicität ist kein Gegensatz an sich; wir können den Magnet ebenso gut als aus zwei Körpern zusammengesetzt als die zwei Körper des elektrischen Processes als Einen (= dem Magnet) betrachten. In der folgenden Demonstration können uns also die zwei Seiten des Dreiecks ebenso gut den Magnet als die zwei elektrischen Körper vorstellen.

Beweis. I) In $\overset{A}{B\triangle C}$ repräsentirt AB nur den einen, AC nur den andern Faktor der Cohäsion; die Totalität wird erst durch das Hinzukommen des Dritten hervorgebracht, welches an sich absolut

I,4,183

indifferent, mithin (§. 111, Erklärung 2) potenzlos ist. Dieß folgt aus §. 110, Zusatz 2. - Da es nun die Schwerkraft ist, welche in der Cohäsion unter der Form von A und B (§. 92), mithin (§. 6) von beiden unabhängig, also gegen beide indifferent gesetzt ist, so tritt BC, nach §. 111, Zusatz, das Wasser, hier als Schwerkraft auf, und ist, wie diese, gegen die beiden Formen des Seyns, A und B, völlig gleichgültig. (Es ist, um uns so auszudrücken, ein balancirtes Produkt, das, je nachdem die äußere Bestimmung ist, jetzt unter dieser, jetzt unter jener Form des Seyns, aber unter jeder nur als dasselbe Identische gesetzt werden kann). Da nun von den zwei Körpern AB und AC der eine, z.B. AB, der in seiner Cohäsion erhöhte, der andere, AC, der in seiner Cohäsion gleichmäßig verminderte, BC aber gegen jede Potenz gleichgültig ist, so wird es durch AB und AC nach dem Gesetz §. 107, Zusatz 2 (denn AB und AC zusammen sind = dem Magnet, §. 75) zugleich unter der Potenz von + und -, und, da AC = +E, AB = - E, als ein *Magnet der beiden Elektricitäten,* und weil ferner diese nur in der Trennung existiren (§. 83, Zusatz 2) als ein Magnet, der im Moment, da er entsteht, auch sich trennt, gesetzt werden. Nun ist aber (§. 95, Erläuterung 9) BC durch + E potenzirt = Wasserstoff, BC durch - E = Sauerstoff (wenn man unter Stoff nicht bloß die Potenz, sondern auch das Substrat mit begreift). (Die Beweise dieses Satzes habe ich geraume Zeit vor den nachher angestellten Versuchen geführt, welche eben nur durch jenen Satz begriffen werden). Mithin ist die unter der Form von ABC gesetzte Thätigkeit in Ansehung des *Wassers,* in der gewöhnlichen

Sprache ausgedrückt, eine Desoxydation desselben, bestimmmter ein Setzen desselben unter den beiden Formen des Seyns, A und B [eine Zerlegung].

II) Da AB durch AC in seiner Cohäsion erhöht, AC dagegen durch AB vermindert ist (ex hyp.), jeder dieser Körper aber die nothwendige Tendenz hat in seinen Zustand zurückzukehren (§. 63, Zusatz 1), so wird 1) AC sich auf Kosten von BC in seiner Cohäsion wieder [relativ] erhöhen (§. 95, Erläuterung 10), in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, sich *oxydiren*, 2) AB, welches in seiner Cohäsion erhöht

I,4,184

ist, sich auf Kosten von BC, mittelst des Wasserstoffs (§. cit.) wieder in der Cohäsion vermindern, also, wenn es zuvor oxydirt war, sich *desoxydiren.* - Demnach ist die unter der Form von ABC gesetzte Thätigkeit in Ansehung der beiden Körper *Oxydation* und (unter gegebenen Bedingungen) *Desoxydation.*

III) Nun ist aber der sogenannte Sauerstoff Mittelglied aller chemischen Thätigkeit, und aller chemische Proceß entweder Oxydation oder Desoxydation, ein Satz, der schon in meinen frühesten naturphilosophischen Schriften aufgestellt ist, und der auch dem bloßen Empiriker sich immer mehr und mehr aufdringen muß. Also ist der unter der Form von ABC gesetzte Proceß chemischer Proceß überhaupt.

IV) Nun ist aber dieselbe Formel auch Schema der Totalität des dynamischen Processes; also ist die Totalität des dynamischen Processes nur im chemischen Proceß dargestellt.

Zusatz 1. Der chemische Proceß, in seiner Ursprünglichkeit, beruht einzig darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung wechselseitige Cohäsionsveränderungen in sich setzen, und jeder derselben seinen Zustand auf Kosten des Indifferenten wiederherstelle. - Folgt von selbst aus dem Beweis des Paragraphen.

Zusatz 2. Das allgemeine Gesetz dieses Processes ist: daß von zwei unter die Bedingungen des chemischen Processes versetzten Körpern derjenige, dessen Cohäsion relativ vermindert ist, sich *oxydirt* (also das Wasser zu Sauerstoff potenzirt), derjenige dagegen, welcher in seiner Cohäsion erhöht ist, sich *desoxydirt* (oder wenigstens das Wasser zu Wasserstoff potenzirt). - Folgt von selbst.

Zusatz 3. Was hiernach von den Ausdrücken Verwandtschaft zum Sauerstoff u.s.w., was überhaupt von der sogenannten chemischen Affinität zu halten seyn, leuchtet von selbst ein.

§. 113.

Der chemische Proceß ist sowohl durch Magnetismus als durch Elektricität vermittelt. Erhellt schon aus §. 112, Erläuterung. - *Anders*: die Bedingung alles chemischen Processes (§. 112, Zusatz 3) ist auch (§. 75) durch den Magnet gegeben, dessen beide Seiten = AB und AC in dem obigen Dreieck. Also u.s.w.

I,4,185

Anmerkung. v. Arnims Versuche, nach welchen, die zwei Pole des Magnets unter sich und mit Wasser in Berührung gesetzt, der Nordpol sich oxydirt. Aber der Nordpol des Magnets ist = dem Südpol der Erde, d.h. (§. 85, Zusatz 1) demjenigen, welcher in seiner Cohäsion relativ = vermindert, also mit AC (§. 112) in gleichem Fall ist.

Allgemeine Erläuterungen.

1) Der Beweis des §. 112 konnte auch unmittelbar aus §. 69 geführt werden. Denn da vom Totalmagnet dasselbe gilt was vom einzeln, so wird jener ebenso wie dieser mit seinen Extremen zusammenstreben und in sich selbst zurückzugehen suchen. Dieß geschieht aber durch den chemischen Proceß, welcher die Extreme der Reihe (§. 94, Erläuterung) verknüpft und unter einem gemeinschaftlichen Schema vereinigt.

2) Es ist allgemein bekannt, daß Volta, welchem die neueste Experimentalphysik ihre größten Entdeckungen verdankt, durch über den sogenannten Galvanismus angestellte Versuche schon längst das Gesetz gefunden hat: daß als nothwendige Bedingung der vollkommensten galvanischen Aktion zwei starre, aber differente Körper, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind, erfordert werden. Aber diese Bedingungen sind die reinsten des chemischen Processes - wie aus der Deduktion (§. 112) erhellt, in welcher ich zuerst gezeigt zu haben glaube, **wie** und **warum** nothwendig eben unter diesen Bedingungen chemischer Proceß erfolge. - Denn *daß* er unter diesen Bedingungen erfolge oder zum wenigsten befördert und beschleunigt werde, war schon durch die bekannten von *Ash* gemachten Erfahrungen gewiß. - Hieraus folgt nun ohne Zweifel, nicht, wie sich manche wohl eingebildet haben, daß der chemische Proceß durch Galvanismus bewirkt werde, gleichsam als wäre der Galvanismus ein Wesen oder eine Thätigkeit eigner und besonderer Art, sondern vielmehr umgekehrt, *daß der Galvanismus der chemische Proceß selbst und sonst nichts sey,* daß also beide keineswegs im Causal-, sondern im Identitätsverhältniß

I,4,186

seyen, der sogenannte Galvanismus also aus der Reihe eigenthümlicher Formen von Thätigkeit (Processe genannt) ganz verschwinden müsse. Es gibt nur Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß, dessen reinster Ausdruck der bisher sogenannte Galvanismus ist. An die Frage: was ist denn dieser Galvanismus selbst, welcher den chemischen Proceß bewirkt? - hat man bisher nicht gedacht. Das Dunkel, womit in manchen Köpfen dieser Name umgeben ist, wird ihm völlig abgezogen, sobald man nicht mit dem bloßen Wort sich begnügt, sondern auf die *Sache selbst* und den eigentlichen *Hergang* des Processes innerhalb der sogenannten Kette sieht; dieses ist aber bis jetzt durch keinen Physiker dargestellt, und die obige Construktion ist der erste, und wie man sich bald überzeugen wird, gelungene Versuch, denselben begreiflich zu machen und der Anschauung näher zu bringen. - Die reinen Bedingungen des Handelns der Natur sind überhaupt nur, entweder auf dem Weg der Construktion a priori, welche ihrer Natur nach von allem Zufälligen abstrahirt, oder durch Experimente zu finden, in welchen durch glücklichen Zufall oder den Scharfsinn des Erfinders alles Außerwesentliche entfernt wird. Als ein solches Experiment ist der sogenannte Galvanismus durch Volta dargestellt worden, indem er zuerst die thierischen Theile aus der Kette entfernte, und zeigte, daß sie in derselben als bloße feuchte Leiter (also in einer ganz allgemeinen Qualität) wirken, und daß dieselbe Wirkung durch jeden andern feuchten Theil ebenso gut erreichbar sey. Dadurch erst ist der Galvanismus, indem er seine organische Bedeutung verlor, eine wichtige Eroberung für die allgemeine Physik geworden, und hätte diese Entdeckung auch sonst keine andere Frucht als diese getragen (den chemischen Proceß unter seinen ursprünglichsten Bedingungen zu zeigen), so müßte sie schon darum zu den größten und merkwürdigsten gerechnet werden, die je gemacht worden sind. - Für den, welcher der Idee fähig ist, bedarf es zwar für die *Identität* des Galvanismus und des chemischen Processes keines weitern Beweises, als *daß sich die Bedingungen des erstern aus dem Begriff des letztern und auch nur aus diesem a priori einsehen und ableiten lassen,* daß sie also

I,4,187

eigentlich die Bedingungen von diesem sind; wenn indeß mehrere unserer Physiker in der rühmlichen Benutzung der Voltaischen Ideen und Entdeckungen ferner fortfahren, so kann es nicht fehlen, daß sie nicht sich selbst, und auch den bloßen Empiriker, bald zur Ueberzeugung bringen, daß der Galvanismus *als* Galvanismus, d.h. als eigenthümliche Form von Thätigkeit, niemals existirt hat, und also noch weniger künftig als eine solche betrachtet werden kann.

§. 114.

In dem chemischen Proceß sind alle andern dynamischen nicht nur potentia, sondern actu enthalten; denn er ist die Totalität des dynamischen Processes (§. 112).

Zusatz 1. Hinwiederum werden eben deßwegen auch alle andern dynamischen Processe als chemische betrachtet werden können. - Z.B. nichts verhindert, zu sagen, der Pol des Magnets, welcher sich in der Cohäsion erhöht, oxydire sich auf Kosten des entgegengesetzten.

Zusatz 2. Man kann sagen, in dem Dreieck §. 112 kommen durch AB und AC Kohlenstoff und Stickstoff, durch BC aber Sauerstoff und Wasserstoff zusammen (§. 95, Erläuterung 4. 5. 11); da nun dieß eben die vier dynamischen Potenzen sind, welche das ganze Spiel des so genannten Processes unterhalten, so erhellt auch hieraus wiederum, wie in dem chemischen Proceß die dynamische Totalität, die vier Weltgegenden vereinigt sind.

Zusatz 3. Folgende allgemeine Reflexionen lassen sich über diese Construktion ferner anstellen.

a) Das Schema der drei Grundformen des dynamischen Processes ist, wie bekannt, Linie, Winkel und Dreieck, oder auch: diese drei Processe sind den drei ersten Primzahlen der arithmetischen Reihe gleichzusetzen. So wie 2 nur aus der Addition von 1 zu 1, 3 aus der Hinzufügung von 1 zu 2 entsteht (so wie also diese Zahlen nicht *Potenzen* von 1 sind, ebenso auch die drei Stufen des dynamischen Processes). Auch der chemische entsteht nur durch dreimalige Wiederholung desselben 1, nämlich des Magnets, der durch AC, AB und BC nur zu sich selbst addirt wird, und in dieser Addition die erste Totalität darstellt. So wie in der 2 das 1, in der 3 das 2 und 1 enthalten ist

I,4,188

so in der Elektricität der Magnetismus, im chemischen Proceß Magnetismus und Elektricität. Wir dürfen bloß zusehen, um zu bemerken, daß ACB nur die in die Gestalt des $\triangle$ verschobene Linie ACB ist, *daß wir also mit demselben nicht aus den Bedingungen des Magnetismus herauskommen.*

b) Das $\triangle$ repräsentirt die Grundbedingungen alles Seyns, AB die negative, AC die reelle Form des Seyns, die Basis endlich oder BC die *Substanz* oder das unter der Form von A und B gesetzte Identische (die Schwerkraft).

c) *Kielmeyer* bereits hat auf das Gesetz hingedeutet, daß die Thätigkeit innerhalb der galvanischen Kette, d.h. also innerhalb unsers $\triangle$, sey der Differenz der Verwandtschaftsgrade beider Körper zum Sauerstoff. In der höhern Abstraktion ausgedrückt lautet dieses Gesetz so: das Moment der Thätigkeit ist = der Differenz der Cohärenzsgrade von AB und AC, worunter aber natürlich Grade nicht der aktiven, sondern der passiven Cohäsion verstanden werden müssen. Denn die eigentlich aktive Cohäsion ist nicht ohne differente Grade der passiven (§. 73). Aber so ausgedrückt findet jenes Gesetz keine Ausnahme, und die Tafeln der respektiven Excitationskräfte der Körper in der galvanischen Kette stimmen auf diese Weise ganz mit der oben construirten Cohäsionsreihe überein.

§. 115.

Indifferente Körper, die sich berühren, setzen in sich selbst sowohl als zwischen sich wechselseitig aktive Cohäsion. - Denn (§. 84) sie streben sich zu erwärmen. Nun ist aber aktive Cohäsion das Widerstrebende der Wärme (erhellt aus §. 91, Zusatz 1). Also werden sie in sich wechselseitig aktive Cohäsion, mithin (§. 68) Magnetismus, und da dieß wechselseitig gilt (nach §. 107, Zusatz 2), auch Cohäsion unter sich setzen.

Anmerkung. Der Beweis war unmittelbar auch aus §. 70 und 80 zu führen. Denn zwei Körper, die indifferent sind, können nicht *zusammen* eine Totalität hervorbringen, wie differente (§. 74); es muß also jeder streben, Totalität in Bezug *auf sich selbst,* d.h. Magnet, zu seyn.

I,4,189

Zusatz. Das Bestreben, aktive Cohäsion in sich selbst und unter sich zu setzen, geht also dem Bestreben, sich zu erwärmen, vorher, und dauert auch, nachdem beide erwärmt sind, fort. - *Beweis.* Denn ein Körper ist nur erwärmt, insofern er Wärme leitet (§. 88, Zusatz 1). Nun ist aber alle Leitung eine Funktion der Cohäsion oder des Magnetismus (§. 91 und Zusatz 1); also etc.

§. 116.

Hinwiederum werden differente Körper nur aktive Cohäsion zwischen sich, aber nicht wechselseitig ineinander setzen. - Wegen des ersten Theils siehe §. 80, Zusatz 3. Der zweite folgt aus §. 75. Denn da sie zusammen die Totalität hervorbringen, so ist es nicht nothwendig, daß sie jeder für sich hervorbringe, d.h. (§. 70) daß er Magnetismus *in sich* setze.

Erläuterung 1. Aus diesen Sätzen erhellt zur Genüge, warum überhaupt nur *indifferente* Körper sich *magnetisiren,* anstatt daß nur *differente* sich *elektrisiren.*

Erläuterung 2. Es zeigt sich ferner, daß das, was man bis daher als Adhäsion betrachtet hat, vorerst wenigstens in Ansehung starrer Körper Magnetismus ist, nur freilich, daß dieser Magnetismus keiner Dauer wie im Eisen fähig, sondern auf die bloße Zeit der Berührung eingeschränkt ist. Das Gesetz aller Adhäsion ist, daß indifferente Körper mit indifferenten am stärksten zusammenhangen, z.B. Glas mit Glas, Marmor mit Marmor, und auch hier in der Reihe der sogenannten Adhäsion findet sich, daß das Eisen sich wieder obenan stelle, und zwar, daß das des Magnetismus schneller empfängliche (weiches) das minder empfängliche (Stahl) in der Stärke der Adhäsion übertreffe[1].

[1] Man siehe *Guytons Grundsätze der chemischen Affinität.* In der Wirkung des Eisens auf die ihm in der Cohäsionsreihe am nächsten stehenden Metalle (Kobalt, Nikel u.s.f.) zeigt sich sogar noch die Adhäsion unter der bestimmten Form der Polarität; ganz natürlich aber verschwindet das *Phänomen* (nicht die Sache selbst) in dem Verhältniß, als man sich von dem Mittelpunkt aller Cohäsion - wo sie unter der Form des Magnetismus sichtbar hervortritt - entfernt. (Anm. des Originals.)

§. 117.

Erklärung. Ich schränke den Begriff der Adhäsion ein auf das Anhängen flüssiger Körper an feste. - Denn da flüssige

I,4,190

sich nicht *unter sich* zur aktiven Cohäsion bestimmen (wie feste und feste, denn auch durch das Zusammenfließen treten sie in kein Cohäsionsverhältniß), sondern nur durch die letzteren eine Determination dazu erlangen, so ist hier allerdings der Grund einer Unterscheidung, welche doch wiederum nicht in Ansehung der Sache selbst stattfindet. Denn auch zwischen flüssigen und festen waltet dasselbe Gesetz ob, welches zwischen festen und festen (§. 116, Erläuterung 2). So hängt z.B. das Quecksilber mit denjenigen Metallen, welche ihm im Grad der specifischen Schwere und mehreren andern Eigenschaften am nächsten stehen, Gold, Silber u.s.w. am stärksten, dagegen mit Eisen am schwächsten zusammen.

§. 118.

Der Moment des Magnetismus im chemischen Proceß als solchen ist der Moment der Adhäsion[1]. - Denn (§. 110, Zusatz 2) der chemische Proceß *als* solcher wird erst durch das Hinzukommen des flüssigen, BC, gesetzt (§. 112). Zwischen diesem aber und AB und AC ist (nicht sowohl Cohäsion, als vielmehr) nur Adhäsion möglich (§. 117). Der Moment des Magnetismus kann sich daher im chemischen Proceß als solchen nur unter der Form der Adhäsion darstellen.

Zusatz. Hiermit wird nicht geleugnet, daß nicht auch AC oder AB selbst, wenn es Körper von beträchtlicher aktiver Cohäsion sind (z.B. Kupfer, Eisen, Silber), außer der Polarität, die sie miteinander gemeinschaftlich darstellen, eine *in sich* darstellen können. Allein dieß beruht auf der zufälligen Bedingung, auf die wir hier keine Rücksicht nehmen.

[1] Correktur: kann sich nur durch den Moment der Adhäsion ausdrücken.

§. 119.

Der Moment der Elektricität im chemischen Proceß als solchen beruht auf dem Potenzirtwerden des Flüssigen zu Sauerstoff und Wasserstoff. Erhellt aus dem Beweis des §. 112.

Anmerkung 1. Hieraus ist klar, daß sich alle Momente des dynamischen Processes im Flüssigen, für sich betrachtet, aufzeigen lassen,

I,4,191

oder daß dieses in seinen Verwandlungen sie alle durchläuft. Das Wasser ist der flüssige Magnet (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7), und stellt im gleichgültigen Zustand den [absoluten] Indifferenzpunkt vor. Im Zustand der Adhäsion nähert es sich der bloß relativen Identität, im Zustand der Trennung in Sauer- und Wasserstoff tritt es in den Moment der relativen Duplicität. Der dritte Moment (der chemische Proceß im chemischen) wird bald näher bestimmt werden.

Anmerkung 2. Es wäre sehr natürlich, wenn gegen die Behauptung, daß der sogenannte Galvanismus

nichts anderes als der chemische Proceß selbst sey, die große Uebereinstimmung angeführt würde, welche zwischen den galvanischen und elektrischen Erscheinungen unleugbar stattfindet. Denn was man auch gegen diese Uebereinstimmung vorgebracht hat, ist von keinem Belang, da z.B. die Körper, welche selbst für den verstärkten Galvanismus als schlechte Leiter sich zeigen, es für die verstärkte *Elektricität* nicht minder sind wie Weingeist u.a. Allein diese Uebereinstimmung begreift sich schon aus dem Satz §. 114. Der sogenannte Galvanismus ist Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß (den letztern im engern Sinn gedacht) zugleich. Siehe diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 77 [oben S. 72]. Aber eben deßwegen, weil er dieß ist, ist er der chemische Proceß selbst in der Totalität seiner Bedingungen dargestellt, unter welchen dann nothwendig die Elektricität auch ist. Es ist daher nicht weniger nothwendig, daß die Voltaische Batterie die auffallendsten elektrischen Erscheinungen, als daß sie die bedeutendsten chemischen hervorbringt.

Doch ehe wir dieß auseinandersetzen können, müssen wir erst einiges über die Construktion dieses merkwürdigen Ganzen sagen, das wenigstens *den* Proteus, der in dem dynamischen Proceß unter so verschieden scheinenden Gestalten täuscht, für immer gefesselt enthält. Wir erlauben uns in Ansehung desselben eine Ausnahme von der allgemeinen Regel dieser Darstellung, theils wegen der Größe der Erfindung, welche, wie aus dem Folgenden klar erhellen wird, die höchste und äußerste für dieses Gebiet ist, theils auch, weil allen Physikern, welchen die Bedeutung und der Proceß der einfachen galvanischen Kette verborgen

I,4,192

geblieben ist, noch weit mehr die verwickeltere Construktion dieses Ganzen ein Räthsel seyn muß, oder wenn sie jene auch durch das oben (§. 112, Erläuterung) Vorgetragene begriffen haben, ihnen doch die Anwendung davon auf den zusammengesetzteren Fall schwierig scheinen könnte. Es ist aber wichtig, daß die wahre Ansicht gerade über diese Erfindung bald hervorgebracht werde. Schon hat einer der damit beschäftigten (englischen) Physiker bekannt, diese Batterie werde sie nöthigen, ihre bisherigen Lehrmeinungen über die elektrische Materie (und so wohl zuletzt ihr ganzes bisheriges Gebäude der Physik) zu verlassen, ein Erfolg, der so gut ist, daß er nicht zu frühe herbeigeführt werden kann.

Nachdem einmal im dynamischen Proceß die Totalität hervorgebracht ist (durch chemischen Proceß), so findet in dieser Sphäre oder Potenz nichts weiter statt als fortgesetzte Addition dieser Totalität zu sich selbst, welche nun ins Unendliche gehen, aber nie die Potenz selbst überschreiten kann. Dieß ist in Ansehung der dynamischen Potenz durch die Voltaische Erfindung geschehen. Aus dieser bloßen Addition wird nun aber die Verstärkung der Thätigkeit sowohl innerhalb dieses Ganzen, als derjenigen, die es nach außen ausübt, noch nicht hinreichend begriffen, sondern man muß hierzu noch in Betrachtung ziehen, daß *innerhalb* des Ganzen ein jedes Glied zugleich Glied in drei sogenannten Ketten, also in drei Processen ist, deren jeder für sich schon selbständig und eine Totalität ist. - Denn da nun jedes Glied des Ganzen mit dem, was es als Glied der Einen Kette empfangen hat oder geworden ist, in der andern schon auftritt, und sich so an das Ganze anschließt, so begreift sich, wie die eine und selbe Kraft durch fortwährende Steigerung einen beträchtlichen Grad erlangen, und wie endlich die äußersten Glieder der Kette als Repräsentanten des ganzen + und - des Processes an den entgegengesetzten Enden A und B auftreten können. Man setze das Ganze von diesen Punkten aus fort, so sieht man, daß A sowohl als B in der neuen Verbindung den Proceß mit einer Kraft anfängt, die sonst ein Produkt des Processes ist - und hieraus begreift man ohne Zweifel - das Rauschen und

I,4,193

Wogen und - fast möchte man sagen das lebendige Zusammenbrennen des Ganzen in sich und seine (vielleicht) unbegrenzbare Kraft nach außen.

Indeß geschieht aber der Proceß innerhalb dieses Ganzen mittelst bloßer immaterieller Potenzen (der der Cohäsion) nach den oben gegebenen Gesetzen und hat mit seinen Materien, sogar wenn man sie imponderabel nennt (wodurch die Ungereimtheit der Meinung nur noch vermehrt wird), durchaus nichts zu thun; und vor allem mögen die Physiker nur ihre bisherigen Begriffe über Leitung und Leitungskraft aufgeben, um dieses lebendige Ganze einigermaßen zu fassen.

Reflektiren wir auf das Innere desselben, so geht innerhalb jedes einzelnen Theilganzen schon dasselbe vor, was im Totalganzen geschieht, und in dem letzteren nicht mehr, als was schon in jenem enthalten ist. Der in seiner Cohäsion erhöhte Körper determinirt das Wasser, zu Wasser potenzirt durch + E, der in seiner Cohäsion verminderte (um sich mittelst desselben wieder zu erhöhen) - zu Wasser potenzirt durch - E (Sauerstoff) - er oxydirt sich; nur die beiden äußersten Glieder der Kette, wofern sie nicht geschlossen wird, bleiben mit ihrem + und - isolirt; sie *können* daher keine anderen als die elektrischen Erscheinungen zeigen (denn das *Dritte* fehlt), aber diese Erscheinungen ohne allen Zweifel unter jeder Form, unter welcher sie sonst sich darstellen; erst durch das Hinzukommen des Dritten (z.B. des Wassers) sind die Bedingungen des chemischen Processes in Ansehung des *Ganzen* vollständig gegeben; aber nun tritt er auch vollständig ein durch das augenblickliche Angreifen des Flüssigen, durch Desoxydation und Oxydation, je nachdem die Umstände sind. - So viel über diesen merkwürdigen Gegenstand wird vorerst ohngefähr hinreichen, den Gesichtspunkt, aus dem er betrachtet seyn will, anzuzeigen.

§. 120.

Der chemische Proceß, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, afficirt doch in allen bloß die Cohäsion. - Beweis. Denn die Cohäsion ist die Grenze alles dynamischen Processes (§. 94, Zusatz). *Anders*: denn auch das chemische △ ist reducibel auf die gerade Linie (§. 114, Zusatz 3 a); es steht also (§. 62) der ganze dynamische Proceß unter dem Schema des

I,4,194

Magnetismus, also (§. 67) der Cohäsion, oder, was wiederum dasselbe ist (§. 95, Zusatz 5), der bloßen Addition.

Anmerkung. Es ist also zu erwarten, daß hier der erste Grund aller Arithmetik liege[1].

[1] Ein Gedanke, welchen auch *Hr. Eschenmayer* aus Gelegenheit der Abhandlung vom dynamischen Proceß (Speculative Zeitschrift Bd. 1, Heft 1 und 2) gegen mich geäußert hat. (Anm. des Originals.)

§. 121.

Durch den chemischen Proceß können die Körper nicht der Substanz, sondern nur den Accidenzen nach, verändert werden. Denn er afficirt bloß die Cohäsion. Nun ist aber das, was durch die Cohäsion gesetzt ist, nicht die Substanz (welche der Schwerkraft[2] angehört), sondern die bloßen Accidenzen derselben (§. 70, Anmerkung). Also werden durch chemischen Proceß nur die Accidenzen verändert

werden. Die Substanz aber ist, unabhängig von den letztern (daselbst); also ist sie durch Veränderung derselben nicht zu verändern, sie ist sonach unveränderlich durch chemischen Proceß.

[2] Correktur: Schwere.

§. 122.

Alle sogenannten Qualitäten der Materie sind bloße Potenzen der Cohäsion. - Den Beweis enthält alles Bisherige. Man vergleiche aber zum Ueberfluß die Abhandlung *vom dynamischen Proceß* Bd. I. dieser Zeitschrift [oben S. 1 ff.].

§. 123.

Die Substanz jedes Körpers ist von seinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch sie bestimmt. - Erhellt aus §. 122, vergl. mit §. 121.

Anmerkung 1. Z.B. also was man Stickstoff und Kohlenstoff nennt, ist der Substanz nach völlig gleich, obschon die Potenzen entgegengesetzt sind. Das relative An-sich in beiden ist ein und dasselbe Indifferente, nämlich das Eisen, der Substanz nach betrachtet.

Anmerkung 2. Die Materie unterwirft sich also auch hierin dem allgemeinen Gesetz des Seyns. Denn alles Seyn, abgesehen von den Potenzen, unter welchen es gesetzt ist, ist Eins (§. 12, Zusatz 1).

Anmerkung 3. Das Seyn der Materie, abstrahirt von ihren Potenzen, ist also gleich dem allgemeinen Seyn, und völlig dasselbe mit ihm.

I,4,195

§. 124.

Kein Körper ist der Substanz nach zusammengesetzt. - Denn er ist der Substanz nach die absolute Identität selbst (§. 123, Anmerkung 3).

Zusatz 1. Was also auch getheilt oder zerlegt werden möge, so wird nie die Substanz zerlegt. Folgt aus §. vergl. mit §. 34, Zusatz.

Erläuterung. Es würde also
z.B. falsch seyn zu sagen, die Metalle bestehen oder seyen zusammengesetzt aus Kohlen- und Stickstoff. Denn diese beiden sind bloße Formen der Existenz eines und desselben Identischen, nicht das Existirende selbst.

Zusatz 2. Ein Körper wird chemisch zerlegt, heißt: das Eine und gleiche Existirende wird unter differenten Formen der Existenz gesetzt.

Anmerkung. Die sogenannten Stoffe, woraus die Körper bestehen sollen, werden also erst durch die Zerlegung gesetzt, und sind Produkte der Zerlegung.

Zusatz 3. Hieraus folgt, daß ein Körper, obgleich er zerlegbar ist, dennoch nicht zusammengesetzt, sondern einfach sey.

§. 125.

Alle Materie ist sich nach innen gleich und differirt bloß durch den nach außen gehenden Pol. - Denn sie differirt nicht dem Wesen (§. 12, Zus. 1) oder der Substanz (§. 123, Anm. 2), sondern bloß der Form der Existenz nach. Nun ist aber die Form der Existenz der Substanz überhaupt Cohäsion (§. 92, vergl. mit §. 70, Anm.); die einzelne Form der Existenz also (§. 68) ist *Pol*; mithin differirt sie bloß durch den Pol, unter dessen Form sie existirt, oder (da das Wesen eines Dings das Innere, die Existenz das Aeußere ist) durch den Pol, mit dem sie nach außen geht.

Erläuterung 1. Z.B. also das Alkali und die Säure sind an sich völlig indifferent und differiren (wenigstens im Anfang des Processes der Neutralisirung, denn jeder Moment desselben ändert die Accidenzen) ohne Zweifel bloß dadurch, daß jenes den Wasser-, dieses den Sauerstoffpol nach außen kehrt. - Die Substanz entflieht uns eben darum unter den Händen, weil jeder Körper nur durch einen andern veränderlich (§. 36), und weil er in jedem Moment des Processes der Form der Existenz nach ein anderer ist, ohne daß je das reine und formlose Wesen selbst hervortreten könnte.

I,4,196

Erläuterung 2. Das *nach-Innen* jedes Körpers kann man auch das *Potenzirte,* den nach außen gehenden Pol das *Potenzirende* nennen.

§. 126.

Durch keinen Proceß kann in den Körper etwas kommen, das nicht potentialiter schon in ihm ist. - In Ansehung des magnetischen (§. 115), des elektrischen, des Wärmeprocesses (§. 86. 88) ist es bereits bewiesen. Der Körper leitet z.B. nicht die fremde, sondern die *eigne* Wärme und Elektricität. In Ansehung des chemischen folgt es unmittelbar aus §. 69, Zusatz 1. Denn alles, was durch den chemischen Proceß in einen Körper gesetzt werden kann, sind bloße Potenzen der Cohäsion (§. 120), aber in jeder Materie sind potentialiter alle andern enthalten, und da sich alle Materien voneinander nur durch die Potenzen der Cohäsion unterscheiden (§. 125), so heißt dieß so viel: in jeder Materie sind alle Potenzen der Cohäsion (virtualiter) schon enthalten; es kommt also etc.

Erläuterung. Z.B. also der Körper, welcher sich oxydirt, cohärirt (verbindet sich) allerdings mit der Materie, deren Potenz der negative Faktor der Cohäsion (der Sauerstoff) ist; aber der Sauerstoff, mit welchem diese Materie nach außen geht, ist ihr Eignes - das nur erst, nachdem ihr + E durch die Potenz von außen eingeschränkt oder aufgehoben ist, zur Wirkung kommt. Diese Ansicht ist auf alle chemischen Processe anzuwenden.

Zusatz 1. *Jeder Körper ist eine Monas.*

Zusatz 2. *Kein Entstehen im chemischen Proceß ist ein Entstehen an sich, sondern (§. 78) bloße Metamorphose.*

§. 127.

Die allgemeine Tendenz des chemischen Processes ist: alle Materie in Wasser zu verwandeln. - Denn die Tendenz der Natur ist (§. 109, Zusatz), alle dynamischen Potenzen wechselseitig durcheinander aufzuheben und gleichsam auszulöschen, also die absolute (dynamische) Indifferenz hervorzubringen. Aber diese existirt nur im Wasser (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 7). Also geht die Natur im chemischen

Proceß auf die Hervorbringung des Wassers oder Verwandlung aller Materie in das Wasser.

Zusatz 1. Der chemische Proceß wird in dieser Tendenz nur

I,4,197

durch die aktive Cohäsion eingeschränkt, welche, einmal gesetzt, nicht wieder [innerhalb dieser Potenz] aufgehoben werden kann, und die construirende Kraft überhaupt ist mit dem allgemeinen chemischen Proceß in den ewigen Widerspruch verwickelt, daß sie jede dynamische Potenz nur durch ihre entgegengesetzte aufheben, diese aber nirgends hinwegnehmen kann, ohne ebenfalls wieder ihre entgegengesetzte zu setzen; es ist also unmöglich, daß sie je (in dieser Potenz) zum Ziel gelange, aber eben durch diesen Widerspruch werden alle Körper in eine *allgemeine Wechselwirkung* (also wenigstens zur relativen Totalität) verflochten.

Zusatz 2. Da das Wasser das Potenzlose ist (§. 111, Zusatz), alle dynamischen Potenzen aber Potenzen der Cohäsion sind, so ist das Wasser das *vollkommen depotenzirte Eisen.*

§. 128.

Lehnsatz. Als Mittelglieder des Uebergangs der starren Materie in den potenzlosen Zustand (das Wasser) sind die *Säuren* zu betrachten.

Zusatz. Hieraus folgt, daß das sogenannte Radical aller Säuren entweder ein starrer Körper oder eine solche Materie seyn muß, welche wenigstens einen Faktor der aktiven Cohäsion repräsentirt.

Anmerkung. Denn die Faktoren der *passiven* Cohäsion (§. 95, Erläuterung) reduciren sich wirklich zur absoluten Indifferenz, und eben hier entsteht *keine* Säure. - Die primären Säuren sind Kohlen- und Stickstoffsäure. Die secundären haben starre Körper, z.B. den Schwefel, oder (wie wahrscheinlich die Salzsäure) ein Metall zur Grundlage.

§. 129.

Der chemische Proceß im chemischen Proceß ist der Uebergang von Sauer- und Wasserstoff (§. 119) zur absoluten Indifferenz, d.h. zum Wasser. Folgt aus dem Bisherigen von selbst.

Zusatz 1. Dieser Uebergang ist mit der Gegenwart des Lichts nothwendig verbunden. - Denn (§. 103, Anmerkung) seine beiden modi existendi, + E und - E, welche hier sich gegeneinander aufheben, sind gegeben (§. 95, Zusatz 10).

Zusatz 2. Dieser Uebergang ist also Verbrennungsproceß.

§. 130.

Das Grundgesetz alles chemischen Processes

I,4,198

ist, daß der in seiner Cohäsion bis zu einem beträchtlichen Grad verminderte Körper sich oxydire.

Erhellt aus der ersten Construktion §. 112.

Anmerkung. Auf welche Art diese Cohäsionsverminderung geschehe, ob unter der ursprünglichsten Form des chemischen Processes [wo derjenige sich oxydirt, der relativ + ist] (§. cit.), oder durch den elektrischen Funken, oder durch unmittelbare Wirkung der Wärme, ist in Ansehung des allgemeinen Gesetzes völlig gleichgültig.

§. 131.

Alle chemische Zusammensetzung ist Depotenzirung der Materie. Denn in allen sogenannten Zusammensetzungen geht die Natur darauf aus, die entgegengesetzten Potenzen der Materie durcheinander aufzuheben (§. 109, Zusatz), oder (§. 127) Wasser hervorzubringen. Also (§. 127, Zusatz 2) ist jede sogenannte Zusammensetzung eine (mehr oder weniger gelingende) Depotenzirung der Materie.

Zusatz. Hieraus folgt, daß umgekehrt *jede sogenannte Zerlegung eine Potenzirung der Materie sey*, welches unmittelbar auch aus §. 124, Zusatz 2, eingesehen werden kann.

§. 131.

Die Oxydation (z.B. der Metalle) *kann nicht Grund der Solution seyn.* Denn diese ist Auflösung der Cohäsion. Jene aber erhöht vielmehr die Cohäsion (§. 95, Erläuterung 10). Also etc.

Zusatz 1. Man wird daher vielmehr umgekehrt sagen müssen, der Kohlenstoff (im Diamant), das Metall u.s.w. strebe, indem es sich oxydirt, der Auflösung entgegen, und es löse sich auf, nicht weil es oxydirt, sondern fortwährend in seiner Cohäsion vermindert worden.

Zusatz 2. Der Körper, welcher sich oxydirt, wird, indem er absolut schwerer wird, nothwendig specifisch leichter. - Folgt aus dem eben Verhandelten, und aus §. 72.

Zusatz 3. Die Säure ist an sich völlig identisch (§. 124, Zusatz 3), also auch nicht Säure; sie ist Säure nur im Gegensatz gegen den Körper, welcher sich in seiner Cohäsion zu erhöhen strebt.

Zusatz 4. *Die Auflösung der Metalle in Säuren geschieht nach dem allgemeinen Schema des chemischen Processes §. 112.* Es sey z.B. das aufzulösende Metall Silber, die

I,4,199

Säure Stickstoffsäure, so ist Kohlenstoff und Stickstoff unter sich und mit Wasser in Berührung, d.h. (§. 114, Zusatz 2) es ist die Totalität des chemischen Processes gegeben.

§. 133.

Auch die Säuren folgen in ihrer Wirkung auf die Metalle dem allgemeinen Gesetz der Polarität, daß nämlich nur entgegengesetzte Pole sich gegeneinander richten.

Zusatz 1. Gegen die Metalle des Kohlenstoffpols wird sich vorzüglich nur die Säure des Stickstoff- und gegen die Metalle dieses Pols die Säure des Kohlenstoffpols richten.

Zusatz 2. *Das Eisen wird von allen Säuren, ja vom bloßen Wasser angegriffen.* Das Erste erhellt aus §. vergl. mit §. 76, das Zweite aus §. 113.

§. 134.

Absolute Indifferenz können nur die Faktoren der passiven, nicht aber der aktiven Cohäsion herstellen.

Zusatz. Es ist nothwendig, daß die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen und mit freistehenden Polen endige. Denn da der chemische Proceß auf Hervorbringung der absoluten Indifferenz ausgeht, diese aber nur in Ansehung der Potenzen der passiven, nicht aber der aktiven Cohäsion möglich ist (§.), so endigt die Reihe der chemischen Produkte nothwendig in entgegengesetzte Pole, wovon der eine nur den einen, der andere nur den andern Faktor der aktiven Cohäsion repräsentirt, und welche im chemischen Proceß vergebens zusammenstreben.

§. 135.

Nicht der dynamische Proceß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte ***dynamische*** *Totalität* [Wechselwirkung], denn überhaupt ist nur die Totalität das Reelle (§. 50, Erläuterung).

Anmerkung. Das Verdienst, diese Totalität in Ansehung des Erdkörpers darzustellen, hat sich nun *Steffens* in seinen oft angeführten Beiträgen erworben. - In denselben hat er auch durch scharfsinnige Combination von Thatsachen zuerst das Resultat begründet, daß die *Erden* (die höchsten Produkte der chemischen, also der zweiten Metamorphose) entgegengesetzte Reihen bilden, wovon die eine (die

I,4,200

Kieselreihe) den Kohlenstoff-, die andere (die kalkigte) den Stickstoffpol repräsentirt. Hierdurch erklärt sich §. 134, Zusatz.

§. 136.

Unmittelbar durch das Gesetztseyn der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Produkt gesetzt (d.h. es ist die relative Totalität der ganzen Potenz gesetzt (§. 58, Zusatz 8, Anmerkung). - *Beweis:* denn unmittelbar dadurch, daß die dynamische Totalität gesetzt ist, findet das Licht als ideelles Princip seine Grenze (§. 94, Zusatz, vergl. mit §. 134), es hört also (§. 58) auch unmittelbar auf ideell zu seyn, es wird reell, oder es tritt zum Produkt.

Zusatz 1. Der Ausdruck des Totalprodukts [der Potenz] ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden.

Zusatz 2. Das einzige An-sich dieser Potenz ist das Totalprodukt (§. 58, Zusatz 8, Erläuterung 3).

§. 137.

Unmittelbar durch das Gesetztseyn der relativen Totalität der ganzen Potenz (§. 58, Zusatz 8, Anmerkung) *ist die Schwerkraft als bloße Form*[1] *des Seyns der absoluten Identität gesetzt.* - Denn ebenso unmittelbar, wie durch das Gesetztseyn von A = B als relativer Totalität A^2 (§. cit., Zusatz 7) gesetzt ist, ist durch das Gesetztseyn von $A^2 = (A = B)$ als relativer Totalität A^3 gesetzt; A^3 aber ist die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seyns von A^2 und A = B als existirend gesetzt ist. Also u.s.w.

Erläuterung. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, insofern sie nicht *ist*, sondern den Grund ihres Seyns enthält (§. 54, Anmerkung). Nun ist sie aber in der Cohäsion als seyend gesetzt (§. 92). Sie kann aber nicht als die absolute Identität gesetzt seyn. Denn zum Wesen derselben gehört das Seyn (§. 8, Zusatz 1); zum Wesen der Schwerkraft aber gehört es vielmehr, nicht zu *seyn.* Sie kann daher auch nicht *an sich* als existirend gesetzt seyn, und sie ist auch wirklich bloß als existirend gesetzt, insofern die absolute Identität als Licht gesetzt ist (§. 94), welches wiederum nicht an sich ist (§. 98), sie kann also überhaupt nicht als an sich existirend, d.h. (§. 15, Zusatz 2)

[1] Correktur: als bloßes Attribut (und nur in der Reflexion).

I,4,201

sie kann nur als *Form des Seyns* der absoluten Identität gesetzt seyn, welches eben in der relativen Totalität dieser Potenz geschieht.

Hieraus erhellt auch, daß die ganze Thätigkeit dieser Potenz (der dynamischen) darauf ausgeht, die Schwerkraft als Form[1] des Seyns der absoluten Identität zu setzen, welches aber nur mittelst des relativen Gegensatzes mit A^2 (der andern Form des Seyns), also nur mittelst des dynamischen Processes geschehen kann, daher dieser auch nicht in der Totalität dieser Potenz (d.h. an sich), sondern (§. 27) nur in Ansehung des Einzelnen, oder außerhalb der Totalität dieser Potenz, stattfindet.

[1] Correktur: als bloßes Attribut.

§. 138.

Dadurch, daß sie als bloße Form des Seyns der absoluten Identität gesetzt wird, wird die Schwerkraft selbst als accidentell gesetzt. - Erhellt aus §. 70, Anmerkung.

Zusatz. A^3 ist also in Bezug auf die Schwerkraft das Substantielle.

§. 139.

Erklärung. Die Schwerkraft wird als accidentell in Bezug auf die absolute Identität gesetzt, heißt: sie wird als bloße Potenz (§. 64, Erklärung 1) oder als bloßer Pol gesetzt. Wegen des letzteren s. den Beweis von §. 125.

Anmerkung. Wir können uns sonach über das Verhältniß der ursprünglichen Metamorphose (§. 95) zu der, welche wir die zweite genannt haben, und welche durch den dynamischen, zunächst aber chemischen Proceß gesetzt ist, bestimmter als bisher so ausdrücken: die ursprüngliche Metamorphose deutet das allmähliche Gesetztwerden der Schwerkraft als bloßer Form des Seyns der absoluten Identität an; die absolute Identität ist nur innerhalb derjenigen Sphäre *Licht* (A^2), innerhalb welcher die Schwerkraft noch als Schwerkraft, nicht als bloße Potenz, gesetzt ist; sie selbst ist aber unmittelbare Ursache jener ersten Metamorphose, oder das unmittelbar Setzende jener ersten Reihe, in welche alle ursprünglichen Materien fallen. Die unmittelbare Ursache der zweiten Metamorphose dagegen ist die Schwerkraft, welche, da sie durch jene erste aus ihrer Ruhe gerissen ist, durch magnetischen, durch elektrischen, in der Totalität durch chemischen Proceß die Potenzen, unter welchen sie gesetzt wird, aufzuheben sucht.

I,4,202

§. 140.

Die Schwerkraft kann als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt werden; folgt unmittelbar.

Denn im Begriff von Pol wird schon auch der Begriff von *Richtung* gedacht. Nun ist aber die Schwerkraft an sich indifferent, es ist also kein Grund, daß sie nach der einen Richtung vorzugsweise gesetzt werde, sie wird also ganz nothwendig und gleicherweise nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt.

Zusatz. Dieses Gesetz gilt, wie alle Gesetze des Seyns der absoluten Identität, ins Unendliche. Es gilt also auch in Ansehung des Einzelnen wie des Ganzen.

§. 141.

Lehnsatz. Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen *Pflanze* und *Thier,* in Ansehung des Einzelnen die *beiden Geschlechter.*

Anmerkung. Der Leser wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweise ein jeder durch eignes Nachdenken selbst finden kann, als bloße Lehnsätze oder auch ohne Beweis aufstellen. Es versteht sich übrigens, daß eine weitere Auseinandersetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß das Totalprodukt (§. 136, Zusatz 1) der *Organismus* sey.

Zusatz 2. Wie die ganze dynamische Potenz sich dem Schema der relativen Identität unterwirft (§. 125, Beweis), so fällt die gesammte organische unter das der relativen Duplicität. Es erklärt sich hieraus §. 50, Erläuterung 3.

Anmerkung. Das besondere Schema dieser Potenz finden wir nicht nöthig zu wiederholen, da es dem der ersten und zweiten (§. 50. 58) ganz gleich ist.

§. 142.

Die absolute Identität ist Ursache des Organismus unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und A = B als Formen ihres Seyns, d.h. unmittelbar dadurch, daß sie

I,4,203

sich selbst unter der Form beider als existirend setzt. - Beweis ist alles Bisherige.

§. 143.

Erklärung. Die absolute Identität, sofern sie sich selbst unter der Form von A^2 (§. 96) und A = B (§. 52) als existirend setzt, ist Wirksamkeit. Denn Wirksamkeit ist Kraft, die zur Thätigkeit erhoben ist, oder Identität von Kraft und Thätigkeit.

§. 144.

Die Wirksamkeit, wodurch der Organismus besteht, geht nicht auf die Erhaltung der Substanz als solcher, sondern der Substanz als Form der Existenz der absoluten Identität. - Denn die Substanz (A = B) ist in Ansehung des Organismus selbst eine bloße Form der Existenz (§. 137) also etc. *Anders.* In dem primum existens geht die Kraft, wodurch es existirt, bloß auf die Substanz, welche aller Veränderungen unerachtet weder vermehrt noch vermindert, noch viel weniger vernichtet werden kann (§. 34, Zusatz 2). Der Organismus aber ist Organismus keineswegs durch die Substanz (welche unveränderlich ist), sondern durch die Art oder Form des Seyns der absoluten Identität (§. 142). Alle Wirksamkeit des Organismus geht also auch auf Erhaltung der Substanz als Form der Existenz, mithin nicht der Substanz als Substanz.

§. 145.

Die Ursache, wodurch die Substanz (das A = B) des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt nothwendig außer ihm. - Folgt unmittelbar aus §. 144.

Erklärung. Oben ist erklärt worden, wir verstehen unter *Natur* vorerst die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seyns von A und B actu existirt (§. 61). Nun existirt sie aber als solche nur in der Cohäsion und dem Licht. Da sie aber durch die Cohäsion und das Licht Grund ihres Seyns als A^3 ist, so wie sie durch die Schwerkraft Grund ihres Seyns als A^2 war, und da sie als A^3 vielleicht wiederum Grund ihres Seyns (in einer noch höhern Potenz) ist, so werden wir allgemein sagen können: wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher,

I,4,204

daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt.

Zusatz 1. Wir werden diesem nach sagen können: die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten werde, liege in der Natur.

Zusatz 2. Da die Wirksamkeit des Organismus (§. 144) bloß darauf geht, A^2 und A = B (die Substanz) als Formen[1] seiner Existenz zu setzen, A = B aber als Substanz ihm nur von außen gegeben werden kann[2], so wird also der Organismus von außen zur Wirksamkeit determinirt.

Erklärung. Dieses Determinirtwerden etc. ist Erregt-, Gereiztwerden; und da ferner der Grund, daß A = B in Ansehung des Organismus bloße Form [Attribut] der Existenz ist, in der Identität mit dem A^2 liegt (§. 137), da also dieses den Grund enthält, daß die Substanz dem Organismus von außen gegeben, d.h. daß er von außen zur Wirksamkeit determinirt werden muß, so kann A^2 in der Identität mit A = B als *Reizbarkeit*[3], die Wirksamkeit selbst aber, wodurch beide als Formen der Existenz des Organismus gesetzt werden - (weil dieser nämlich bloßer Grund der Möglichkeit jener Wirksamkeit ist, und die Determination dazu von außen erwartet) - als *Indifferenzvermögen* des Organismus gedacht werden.

Zusatz 3. Wir sehen wohl, daß das Vermögen der Indifferenz des lebenden Organismus ein und dasselbe ist mit dem Grund, durch welchen zuerst das Licht der Schwerkraft gleich und diese gemeinschaftlich mit jenem als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wurde; wir erfahren dadurch zugleich ganz bestimmt, daß die absolute Identität ebenso unmittelbar Ursache des Organismus oder Grund der gemeinschaftlichen Realität des A^2 und A = B, als des A und B in dem primum Existens

ist (§. 53). Der Organismus ist also das secundum Existens; und da die absolute Identität als unmittelbare Ursache des Organismus abermals Grund ihrer Existenz ist,

[1] Correktur: Attribute.
[2] Correktur: der Grund von A = B als der Substanz außer ihm liegt.
[3] Correktur: Erregbarkeit.

I,4,205

so stellt sie sich hier aufs neue (§. 54) nur als Schwerkraft der höheren Potenz dar. - Durch die ganze Reihe geht sonach die absolute Identität, als Grund ihres eignen Seyns, sich selbst, sofern sie existirt, voran; durch die ganze Reihe folgt uns also, gleichsam als das mütterliche Princip, auch die Schwerkraft, welche, von der absoluten Identität befruchtet, sie selbst hervorbringt; es erhellt aus dem Ganzen, daß der Organismus ebenso ursprünglich ist als die Materie, aber auch, daß es ebenso unmöglich ist, das erste Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft auf empirischem Wege darzustellen als das erste Einschlagen des ideellen Princips in das reelle überhaupt (§. cit., Anmerkung).

Erklärung 2. Die Formel $A^2 = (A = B)$, als relative Totalität gedacht, bezeichnet die absolute Identität, nicht sofern sie existirt, sondern sofern sie Grund oder Ursache ihrer Existenz durch den Organismus ist, also auch den Organismus selbst [als Produkt]. Die Formel $A^3 = (A^2 - A = B)$ bezeichnet die unter der Form von A^2 und $A = B$ (des Organismus) existirende absolute Identität. - Folgt aus dem Vorhergehenden.

Zusatz 4. Die Formel $A^2 = (A = B)$ bezeichnet an sich betrachtet sowohl Reizbarkeit als Indifferenzvermögen (Erklärung 1, vergl. mit 2). Da also diese beiden durch eine und dieselbe Identität ausgedrückt werden, so sind sie auch eines und dasselbe nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Erklärung 3. Im Vorhergehenden liegt der Grund, warum die Formel $A^2 = (A = B)$ auch als Ausdruck des Gleichgewichts der Erregung betrachtet werden kann.

Zusatz 5. Organische Indifferenz (Erklärung 1), also auch Gleichgewicht der Erregung (Erklärung 3), ist Gesundheit.

§. 146.

Der Organismus ist, als solcher, eine Totalität, nicht nur in Bezug auf sich selbst, sondern schlechthin. - Denn unmittelbar durch ihn existirt die absolute Identität (§. 145, Erklärung 2), diese existirt aber nur *als* Totalität (§. 26). Also etc.

Anmerkung. Der Organismus ist aber nicht absolute Totalität, denn die durch ihn existirende Identität ist nur die Identität *dieser*

I,4,206

Potenz. Hier kann zugleich klar eingesehen werden, wie sich Identität zur Totalität verhält, und umgekehrt. - Das Licht z.B. ist die existirende Identität, aber es ist nicht Totalität; denn absolute Totalität ist nur die unter der Form aller Potenzen existirende Identität (§. 43); die Totalität dieser Potenz also die unter der Form von A^2 und $A = B$ existirende Identität.

Zusatz. In Ansehung des Organismus ist die Substanz auch das Accidens (§. 70, Anmerkung), die

Wirkung (§. 83, Zusatz 4) auch die Ursache, und er ist unmittelbar nur in Wechselwirkung mit sich selbst (§. 127, Zusatz 1). - Alle Gegensätze galten überhaupt nur für die Sphäre des relativen Gegensatzes zwischen A^2 und A = B, welcher mit dem Organismus zugleich aufgehoben ist (§. 137, Erläuterung).

§. 147.

Erklärung. Die Materie, insofern sie nicht zur Form der Existenz der absoluten Identität erhoben ist, nennen wir todte oder auch unorganische Materie. Die Materie, welche Form des Seyns der absoluten Identität ist, ist *belebt.*

Zusatz. Hieraus erhellt, wie der Organismus, da er Form der Existenz der absoluten Identität ist, wegen keines Dings oder Zwecks außer sich, sondern nur um sein selbst willen, d.h. darum existiren könne, damit die absolute Identität unter seiner Form existire.

§. 148.

Die unorganische Natur als solche existirt nicht. Denn das einzige An-sich dieser Potenz ist die Totalität (§. 58, Zusatz 8, Erläuterung 3), d.h. der Organismus.

Anmerkung. Die sogenannte unorganische Natur ist daher wirklich organisirt, und zwar für die Organisation (gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht).

§. 149.

Lehnsatz 1. Die Weltkörper sind Organe des allgemeinen anschauenden Princips der Welt, oder, was dasselbe ist, der absoluten Identität. - S. §. 55.

Lehnsatz 2. Jeder Weltkörper ist an sich betrachtet eine Totalität, im Gegensatz gegen jeden andern also ein in sich beschlossenes und in jeder Rücksicht bestimmtes Individuum.

Lehnsatz 3. Wie das anschauende Princip der Welt sich im Weltkörper individualisirt, so das des Weltkörpers im Organismus.

I,4,207

Lehnsatz 4. Der Centralkörper jedes Systems enthält die Identität (das A = A) aller übrigen dieses Systems, er ist also (1.) das Central-Organ des anschauenden Princips oder der absoluten Identität für dieses System.

§. 150.

Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Accidenzen, sondern der Substanz nach. Denn er setzt die ganze Substanz der Materie [bloß] als Accidens (§. 137).

Zusatz. Anders ausgedrückt (nach §. 137): er zwingt die Materie das Innere (als Pol) nach außen zu kehren. - Er tritt also dem Daseyn der Materie am nächsten.

§. 151.

Die Organisation im Einzelnen sowohl als im Ganzen muß als durch Metamorphose entstanden gedacht werden. - Erhellt aus §. 140, vergl. mit 78.

Zusatz. Die Organisation kann daher im Ganzen sowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden.

§. 152.

Lehnsatz. In Ansehung des Ganzen repräsentirt die Pflanze (§. 141) den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol[1]. Das Thier ist also südlich, die Pflanze nördlich. In Ansehung des Einzelnen ist dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet.

Zusatz. Das männliche und weibliche Geschlecht im Einzelnen verhalten sich also zueinander wie Pflanze und Thier im Allgemeinen.

[1] Die Pflanze den Pol der Besonderheit, das Thier den des Allgemeinen.

§. 153.

Die Organisation jedes Weltkörpers (z.B. der Erde) *ist das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung* (z.B. der Erde) *gebildet.* - Folgt aus §. 150, Zusatz, und 151.

Erläuterung. Die Schwierigkeiten, die man bis daher gefunden hat, sich einen ersten Ursprung der Organisationen aus dem Innern jedes Weltkörpers zu denken, hatten ihren Grund vorzüglich darin, daß man weder einen deutlichen Begriff von Metamorphose noch von dem ursprünglichen und schon dynamisch organisirten Zustand jedes Weltkörpers (§. 148, Anmerkung) gehabt hat; daher selbst Kant noch die Idee, daß alle Organisationen, der Erde z.B., aus ihrem eignen

I,4,208

Schoß geboren, als eine abenteuerliche, ja fast furchtbare Vorstellung betrachtet. Aus unsern Grundsätzen folgt jene Idee nothwendig, und auf natürliche Weise. Wir bitten denjenigen, der sich mit ihr nicht schon vertraut gemacht hat, nur vorerst die falschen Begriffe zu entfernen, die sich bei den meisten mit ihr verbinden, z.B., als ob die Erde Thiere und Pflanzen hervorgebracht hätte (und also zwischen beiden ein wirkliches Causalverhältniß stattfände, da es doch vielmehr ein vollkommenes Identitätsverhältniß ist. Die Erde selbst wird Thier und Pflanze[1], und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken). Ferner als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet (da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia gegenwärtig denken). - Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht *die*, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden oder sich bis zu dem Punkt verwandeln konnte, wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphose; wie Steffens sich vorstellt, das nach außen gekehrte Knochengerüste der ganzen organischen Welt. - Im allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher

herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen ersehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von allem in allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Seyn[2] der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte. Die Erde ist uns nichts als der Inbegriff oder die Totalität der Thiere und Pflanzen selbst und, wenn jene den positiven, diese den negativen Pol repräsentiren, der bloße Indifferenzpunkt dieses organischen Magnets (mithin selbst organisch).

[1] oder sie *ist* es schon, ehe sie es wird.
[2] Correktur: durch einen Blick.

I,4,209

§. 153. *[a]*

Die organische Natur unterscheidet sich von der sogenannten unorganischen bloß dadurch, daß jede Stufe der Entwicklung, welche in jener durch Eine Indifferenz, in dieser durch relative Differenz (die des Geschlechts) *bezeichnet ist.*

Zusatz. Wenn die sogenannte unorganische Materie nach außen different, nach innen aber indifferent ist (§. 125), so ist dagegen der Organismus nach innen different, nach außen indifferent. Es ist also hier durchaus kein Gegensatz an sich, sondern ein bloßer Gegensatz der Umkehrung.

§. 154.

Der Stickstoff ist die reelle Form des Seyns der absoluten Identität. - Denn er ist der positive Faktor der Cohäsion (§. 95, Zusatz 4, Erläuterung 5).

Zusatz 1. Das Thier (§. 152) ist also vorzugsweise belebt.

Anmerkung. Hierher fällt auch der Grund der thierischen Wärme.

Zusatz 2. Das männliche Geschlecht (§. cit.) ist durch die ganze Natur das belebende oder zeugende. Dem weiblichen ist das Geschäft der Pflanze, die Ausbildung durch den höheren Cohäsionsproceß übertragen.

Zusatz 3. Die Pflanze ist nur durch das Geschlecht belebt, denn nur durch das Geschlecht gelangt sie zur Darstellung der reellen Form des Seyns, und also (§. 147) zur Belebung; das Thier ist unabhängig vom Geschlecht belebt.

§. 155.

Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde. - Denn die Pflanze, welche (§. 95, Erläuterung 6) ursprünglich in der Concrescenz mit der Erde ist, wird der absoluten Identität, in Ansehung der Erde also der *Sonne* (§. 149, Lehnsatz 4), bloß durch das Geschlecht (§. 154, Zusatz 3) verbunden. Bei dem Thier hingegen, welches unabhängig vom Geschlecht, der absoluten Identität, also der Sonne, verknüpft ist (daselbst), wird das Geschlecht vielmehr Mittel der

Cohäsion mit der Erde.

§. 156.

Der potenzirteste positive Pol der Erde ist das Gehirn der Thiere, und unter diesen des Menschen. Denn da das Gesetz der Metamorphose nicht nur in Ansehung des

I,4,210

Ganzen der Organisation, sondern auch in Ansehung der einzelnen gilt, das Thier aber der positive (Stickstoff) Pol der allgemeinen Metamorphose ist, so wird im Thier selbst wieder das höchste Produkt der Metamorphose der vollkommenste, d.h. potenzirteste positive Pol seyn. Nun ist aber (wie bekannt) das Gehirn das höchste Produkt u.s.w. Also etc.

Anmerkung 1. Der Beweis dieses Satzes ist freilich nicht aus den chemischen Analysen zu führen, aus Gründen, welche künftig allgemein werden eingesehen werden. - Uebrigens ist dieser Satz, indirekt wenigstens, schon von *Steffens* behauptet worden. Band 1 dieser Zeitschrift, Heft 2, S. 117.

Anmerkung 2. Das Bestreben der Metamorphose im Thierreich geht, wie aus dem Bisherigen leicht zu schließen ist, nothwendig durchgängig auf die reinste und potenzirteste Darstellung des Stickstoffs. - Dieß geschieht in dem gebildeten Thier fortwährend durch den Proceß der Assimilation, der Respiration, welche bloß dazu dient, den Kohlenstoff vom Blut loszureißen; ruhiger und nicht mehr in einem stetigen, ununterbrochenen Proceß, gleichsam als ob die Natur über sich schon zur Ruhe gekommen wäre, durch die sogenannte willkürliche Bewegung. - Das erste ruhende Thier stellt die bereits ganz aus sich selbst herausgekommene Erde dar; mit der vollkommensten Gehirn- und Nervenmasse aber ist ihr Innerstes entfaltet und das Reinste, das die Erde der Sonne gleichsam als Opfer darbringen kann.

Zusatz 1. Das Geschlecht ist die Wurzel des Thiers. Die Blüthe das Gehirn der Pflanzen.

Anmerkung. Näher der Erde und gleichsam unmittelbarer verwandt ist das pflanzenhafte Geschlecht, das weibliche, und nur durch dieses das thierische, nämlich das männliche. - Da jeder Weltkörper ein bestimmtes Individuum ist (§. 149, Lehnsatz 2), so wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder, wie die Erde, welche zwischen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommeneren Indifferenz in sich vereinigen.

Zusatz 2. Wie die Pflanze in der Blüthe sich schließt, so die

I,4,211

ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüthe der ganzen organischen Metamorphose ist.

Zusatz 3. Wie die Pflanze durch die Blüthe mit der Sonne cohärirt (welches der Lichtdurst der Pflanze, die Bewegungen der Staubfäden durch Einwirkung des Lichts beweisen), so das Thier durch das Gehirn. - Mit der vollkommensten Gehirnbildung ist daher auch die Pflanze ganz umgekehrt, und erst im Menschen richtet sich die Organisation wieder auf.

Zusatz 4. Die Indifferenz schließt sich im Thier der Erde, in der Pflanze der Sonne zu.

Zusatz 5. Wie nach dem Einen Pol der allgemeinen Metamorphose die vollkommenste Gehirnbildung fällt, so nothwendig nach dem entgegengesetztesten die unvollkommenste Geschlechtsentwicklung (Kryptogamie). - Ist aus dem Vorhergehenden leicht einzusehen.

§. 157.

Das Thier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser. - Denn jenes fängt von der relativen Trennung (der Geschlechter) an. Diese endet darin.

Zusatz 1. Das Thier zerlegt das Eisen, die Pflanze das Wasser.

Zusatz 2. Das weibliche und männliche Geschlecht der Pflanze ist der Kohlenstoff und Stickstoff des Wassers (§. 95, Erläuterung 13). Folgt unmittelbar.

§. 158.

Erklärung. Das Gleichgewicht der Erregung (§. 145, Erklärung 3) nenne ich auch das quantitative oder arithmetische Gleichgewicht von A^2 und $A = B$.

§. 159.

Außer dem quantitativen Gleichgewicht von A^2 und $A = B$ ist noch ein anderes Verhältniß beider nothwendig. - Denn das quantitative Verhältniß beider bestimmt den Organismus überhaupt (§. cit., Erklärung 2). Nun steht aber der Organismus im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter dem Gesetz der Metamorphose (§. 151). Es muß also, da jene Formel[1] einziger Ausdruck des Organismus ist, außer dem quantitativen Verhältniß der beiden Faktoren noch ein anderes möglich seyn, welches sie die

[1] Das quantitative Verhältniß.

I,4,212

verschiedenen Stufen der Metamorphose im Ganzen sowohl als im Einzelnen ausdrücken.

Zusatz 1. Dieses Verhältniß beider Faktoren kann kein anderes seyn, als welches ihnen in Bezug auf die Dimensionen der Materie zukommt.

Anmerkung. In der Metamorphose spielt das Licht gleichsam mit der Schwerkraft. Da nun diese, als Bestimmendes der Substanz, die dritte Dimension beherrscht, so erreicht die Metamorphose im Einzelnen sowohl als im Ganzen erst dadurch den Punkt der Vollendung, daß die Substanz, in allen Dimensionen, als bloße Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt ist.

Zusatz 2. Wenn also jenes erste, quantitative Verhältniß, das Verhältniß beider in Bezug auf den Organismus, als Grund der Existenz der absoluten Identität ist, so ist das zweite, so eben bestimmte, das Verhältniß beider zur existirenden absoluten Identität selbst. Jenes könnte man auch das der Erregung, dieses das der Metamorphose nennen[1].

[1] Hier müssen wir aber für dießmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen; noch weniger verstattete der Reichthum des Gegenstandes und die Nothwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch concentrirteren Form zu geben. - Dadurch entsteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurtheilen wollen, die Akten nicht auf einmal vollständig in die Hand bekommen, dieß wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben (was nicht unmöglich ist), nur ein Bestimmungsgrund seyn,

sich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dieß sagt, und ich glaube, daß dieß bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall seyn wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construktion der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Construktion der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Construktion des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, *Wahrheit* und *Schönheit* fallen. (Anmerkung des Originals.)

[I,4,213]

Bruno
oder
über das göttliche und natürliche
Princip der Dinge.
Ein Gespräch.

1802.

Zweite unveränderte Auflage 1842.

[I,4,215]

Inhalts-Uebersicht.[1]

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

I,4,216

Seite

[I,4,217]

[Gesprächstext.]

Anselmo. Willst du uns wiederholen, o Lucian, was du gestern, als wir von der Einrichtung der Mysterien sprachen, über die Wahrheit und Schönheit behauptet?

Lucian. Meine Meinung war, daß in vielen Werken die höchste Wahrheit seyn könne, ohne daß ihnen darum auch der Preis der Schönheit zuerkannt werden dürfte.

Anselmo. Du aber, Alexander, erklärtest dagegen, daß die Wahrheit allein alle Forderungen der Kunst erfülle, und daß einzig durch diese ein Werk wahrhaft schön werde.

Alexander. So behauptete ich.

Anselmo. Gefällt es euch, daß wir diese Rede wieder aufnehmen und den Streit jetzt entscheiden, der unentschieden blieb, als die Zeit Trennung gebot? Denn glücklich hat uns, nicht offenbare Verabredung zwar, doch geheime Uebereinstimmung wieder hier vereinigt.

Lucian. Willkommen jede Welle des Gesprächs, die in den Strom der Rede uns zurückführt.

Alexander. Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinsamer Rede Wetteifer, die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief aufschwillt, die Theilnehmer fortreißt, alle mit Luft erfüllt.

Anselmo. Lag nicht der Ursprung des Streites in dem, was von uns über die Mysterien und die Mythologie, so wie über das Verhältniß der Philosophen und Dichter festgesetzt worden war?

Lucian. So war es.

Anselmo. Dünkt es euch nicht gut, daß, indem wir diesen

I,4,218

Streit beilegen, die Rede zugleich in ihren Ursprung zurückkehre, damit wir nachher ungestört auf den gelegten sichern Grund weiter bauen?

Alexander. Vortrefflich.

Anselmo. Du also, Lucian, indem es dir möglich dünkt, daß ein Werk, ohne schön zu seyn, der höchsten Wahrheit Vollendung haben könne, scheinst etwas Wahrheit zu nennen, dem wir Philosophen vielleicht auch diesen Namen nicht zugestehn würden. Du aber, Alexander, indem du ein Werk nur durch seine Wahrheit schön seyn lässest, bezweifelst, daß es einen Punkt geben könne, wo beide, gleich unbedingt, keine von der andern abhängig oder ihr untergeordnet, jede für sich das Höchste, so schlechthin eins und dasselbe sind, daß eine an die Stelle der andern gesetzt, und das Werk, welches jenen Punkt ausgedrückt hat, auf völlig gleiche Weise unter beiden Eigenschaften betrachtet werden kann. Haltet ihr es also nicht für nöthig, daß wir vor allem übereinzukommen suchen, was Wahrheit, dann

auch was Schönheit zu nennen sey, damit wir nicht entweder irgend etwas, was nur untergeordneter Weise dafür gehalten wird, der Schönheit gleichstellen, oder, indem wir diese Wahrheit, die es nicht an sich ist, als unvergleichbar mit der Schönheit setzen, das, was allein wahrhaft Wahrheit ist, zugleich mit aus den Augen verlieren?

Lucian. Ein würdiger Stoff und Gegenstand der Unterredung.

Anselmo. Bist du es aber zufrieden, o Vortrefflicher, der du der Wahrheit vor der Schönheit den Preis zuerkannt hast, unbekümmert, daß sie wenige zählt, die ihr strenges Antlitz ertragen oder den Anblick der Aegide, so wende ich mich an dich.

Alexander. Sehr gern folg' ich dir, o Freund, mich über die Idee der Wahrheit zu verständigen.

Anselmo. Die Wahrheit also über alles und selbst über die Schönheit setzend, o Freund, wirst du um so weniger anstehn können, ihr auch ferner die höchsten Eigenschaften beizulegen, und diesen ehrwürdigen Namen nicht wie es kommt auf alles anwenden lassen, was man insgemein darunter begreift.

Alexander. Gewiß.

I,4,219

Anselmo. Du wirst demnach die Eigenschaft der Wahrheit keiner Erkenntniß zugestehn, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit sich führt.

Alexander. Keineswegs werde ich.

Anselmo. Du wirst aus diesem Grunde niemals einer solchen Erkenntniß, welche nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt ist, oder sich unmittelbar nur auf sie bezieht, Wahrheit zuschreiben.

Alexander. Unmöglich, da ich weiß, daß diese, zusammt dem Gegenstande, der sie erleidet, den Bedingungen der Zeit unterworfen sind.

Anselmo. Aus demselben Grunde wirst du keiner Erkenntniß Wahrheit zugestehn, die verworren, undeutlich, unangemessen der Sache, wie sie an sich, ist.

Alexander. Keine, denn eine jede ist bloß sinnlicher Art und durch Affektionen vermittelt.

Anselmo. Würdest du aber ferner, was überhaupt zwar eine bleibende, aber doch insofern nur untergeordnete Gewißheit hat, daß es nur für die menschliche oder irgend eine andere Betrachtungsweise, welche nicht die höchste ist, Gültigkeit hätte, mit dem erhabenen Namen der Wahrheit bezeichnen?

Alexander. Auch dieses nicht, wenn es eine solche gebe.

Anselmo. Du zweifelst, ob es eine solche gebe. Laß demnach sehn, was du jener von uns vergänglich genannten entgegenstellest, oder worein du die unvergängliche Gewißheit setzest.

Alexander. Nothwendig in diejenige Wahrheit, die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gilt.

Anselmo. Solltest du wirklich die unvergängliche Gewißheit in das setzen, was zwar für alle Zeit, aber doch überhaupt in Beziehung auf Zeit Gültigkeit hat? Ist es nicht offenbar, daß die Wahrheit, die überhaupt für die Zeit und Dinge in der Zeit gilt, unvergänglich ist nur in Bezug auf das, was selbst nicht ewig ist, also nicht schlechthin und an sich betrachtet? Es ist aber undenkbar, daß, was überhaupt

I,4,220

nur vom Endlichen, obgleich es allgemein davon gilt, einen höheren Werth habe als dieses selbst, und daß wir ihm eine mehr als relative Wahrheit zugestehn können, da es mit dem Endlichen zugleich steht und fällt. Denn wer der Menschen wird leugnen, daß einer jeden Wirkung ihre Ursache vorausgehe, und daß diese Gewißheit, ohne an den Gegenständen geprüft zu werden, unmittelbar durch die bloße Beziehung

des endlichen Erkennens auf den Begriff des Erkennens, unzweifelhaft sey? Wenn aber derselbe Satz außer der Beziehung auf das an sich Endliche keine Bedeutung hat, so ist es auch unmöglich, daß ihm Wahrheit zukomme. Denn bist du nicht mit mir übereingekommen, daß, was nur für eine untergeordnete Betrachtungsweise Gewißheit hat, nicht im ächten Sinne für wahr gehalten werden könne?

Alexander. Freilich.

Anselmo. Du wirst aber ferner nicht in Abrede seyn können, daß die Erkenntniß des Endlichen und Zeitlichen, als solche, selbst nur im endlichen Erkennen, nicht aber im absoluten, statthabe. Würdest du dich aber mit einer Wahrheit begnügen, welche bloß für das Erkennen endlicher Wesen, und nicht schlechthin und auch in Ansehung Gottes und des höchsten Erkennens Wahrheit ist, oder geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken?

Alexander. Es ist schwer zu leugnen.

Anselmo. Dieses höchste Erkennen aber, kannst du es überhaupt unter Zeitbedingungen denken?

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Oder auch nur als bestimmt durch Begriffe, die, obgleich an sich allgemein und unendlich, dennoch sich nur auf die Zeit und das Endliche beziehen?

Alexander. Als bestimmt durch solche Begriffe zwar nicht, aber wohl als bestimmend diese Begriffe.

Anselmo. Dieß gilt uns hier gleichviel; denn wir im endlichen Erkennen erscheinen uns nicht als bestimmend jene Begriffe, sondern als

I,4,221

durch sie bestimmt, und wenn als bestimmend, offenbar durch ein höheres Erkennen. Wir müssen daher auf jeden Fall es als einen ausgemachten Satz annehmen, daß derjenigen Erkenntniß, die sich überhaupt auf die Zeit oder das zeitliche Daseyn der Dinge bezieht, gesetzt auch, daß sie nicht selbst zeitlich entstehe und für die unendliche Zeit so wie für alle Dinge in der Zeit gelte, dennoch keine absolute Wahrheit zukomme, denn sie setzt ein höheres Erkennen voraus, welches von der Art ist, unabhängig von aller Zeit, und ohne allen Bezug auf die Zeit, an sich selbst, demnach schlechthin ewig zu seyn.

Alexander. Diese Folge ist unvermeidlich nach den ersten Voraussetzungen.

Anselmo. Wir werden also erst dann auf dem Gipfel der Wahrheit selbst angekommen seyn, und die Dinge sowohl mit Wahrheit erkennen als darstellen, nachdem wir mit unsern Gedanken zu dem unzeitlichen Daseyn der Dinge und den ewigen Begriffen derselben gelangt sind.

Alexander. Ich kann es nicht leugnen, obgleich du noch nicht gezeigt hast, wie wir dazu gelangen können.

Anselmo. Auch geht uns diese Frage hier nicht an, da wir uns bloß um die Idee der Wahrheit bekümmern, die wir darum tiefer zu stellen, oder von ihrer Höhe herabzusetzen, damit sie den meisten leichter zu erreichen sey, für unwürdig halten. - Aber ist es dir gefällig, daß wir auf diese Weise in unsern Untersuchungen fortgehen?

Alexander. Allerdings.

Anselmo. So laß uns weiter den Unterschied des ewigen und zeitlichen Erkennens betrachten. Hältst du es also für möglich, daß, was wir irrig, verkehrt, unvollkommen u.s.w. nennen, alles dies wirklich an sich, oder daß es solches vielmehr nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise sey?

Alexander. Ich kann mir nicht denken, daß z.B. die Unvollkommenheit irgend eines menschlichen Werks nicht wirklich in Ansehung dieses Werkes stattfinde, noch, daß, was wir uns nothwendig als irrig denken, nicht auch wirklich falsch sey.

I,4,222

Anselmo. Laß dir, o Freund, den Sinn der Frage nicht entgehen. Nicht davon rede ich, was das Werk sey, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß also jener anstatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieser statt wahrer keine andern als falsche Sätze hervorbringt, ist, wahrhaft betrachtet, weder Verkehrtheit noch Irrthum. Vielmehr wenn jener, so beschaffen als er ist, etwas Vollkommenes und irgend etwas anderes als das Widersinnige und Thörichte hervorbringen könnte, so wäre dies vielmehr ein Irrthum und eine wirkliche Verkehrtheit der Natur zu nennen, welches beides unmöglich ist. Da nun keiner etwas anderes hervorbringt, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen sind, nothwendig folgt, so drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und bestätigt eben durch sein Beispiel, daß in der Natur keine Lüge möglich sey.

Alexander. Du scheinst dich in deinen eignen Reden zu fangen. Denn daß der Irrthum des einen Wahrheit, die Unvollkommenheit des andern Vollkommenheit sey, folgt freilich aus der zugestandenen Verkehrtheit ihrer Natur, -

Anselmo. Die wiederum an sich betrachtet keine Verkehrtheit ist. Denn nachdem z.B. jener von einem solchen Vater gezeugt, dieser durch solche Einwirkungen von außen bestimmt worden ist, so ist ihre jetzige Beschaffenheit ganz in der Regel und in der allgemeinen Ordnung der Dinge nothwendig.

Alexander. Nach dieser Ansicht wirst du dich nur hüten müssen, einen Anfang der Unvollkommenheit zuzulassen.

Anselmo. Freilich, so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Anfang des Zeitlichen zu denken. Alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst Princip, nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt selbst als Vollkommenheit setzt. - Scheint es dir aber nicht, daß, was wir bisher mehr auf die Werke der Menschen

I,4,223

eingeschränkt, auch auf die Werke der Natur und überhaupt alle Dinge ausgedehnt werden müsse, nämlich, daß an sich betrachtet nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch sey?

Alexander. Es scheint so.

Anselmo. Dagegen daß sie unvollkommen seyen, nur für die bloß zeitliche Betrachtungsweise, oder war es nicht so?

Alexander. Auch dieß.

Anselmo. Laß uns nun weiter gehen, und sage mir, ob nicht anzunehmen ist, daß der schaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, sondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeschrieben sey, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet.

Alexander. Offenbar ist dieß, da wir nicht nur die verschiedenen Gattungen der Thiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieselbe Grundform ausdrücken sehen, sondern auch in den Individuen der Gattung sich genau dieselbe Anlage wiederholt.

Anselmo. Wenn wir nun die Natur, sofern sie der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, die urbildliche, die Natur aber, sofern sie jene Vorbilder in der Substanz ausprägt, die hervorbringende nennen, so sage mir, ob wir die urbildliche Natur oder die hervorbringende dem Gesetz der Zeit und des Mechanismus unterworfen denken müssen?

Alexander. Nicht die urbildliche, wie mir scheint, denn das Urbild jedes Geschöpfes muß gedacht werden als sich immer gleich und unwandelbar, ja sogar als ewig, sonach auf keine Weise der Zeit unterworfen und weder als entstanden noch als vergänglich.

Anselmo. So sind es also die Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen sind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Creatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist nothwendig, daß in der urbildlichen

I,4,224

Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seyen, als sie an sich selbst sind. Die Erde z.B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. In der Idee der Erde aber sind auch die Ideen aller in ihr enthaltenen oder auf ihr zum Daseyn kommenden Dinge begriffen. Es ist also auch auf der Erde kein Mensch, kein Thier, kein Gewächs, kein Stein, dessen Bildniß nicht in der lebendigen Kunst und Weisheit der Natur weit herrlicher leuchtete als in dem todten Abdrucke der geschaffenen Welt. Da nun dieses vorgebildete Leben der Dinge weder jemals angefangen hat noch je aufhören wird, das nachgebildete dagegen unter dem Gesetz der Zeit, nicht frei und bloß seiner eignen Natur gemäß, sondern unter dem Zwange der Bedingungen entsteht und wieder vergeht, so werden wir also zugeben müssen, daß, so wenig als in seinem ewigen Daseyn irgend etwas unvollkommen und mangelhaft ist, so wenig auf zeitliche Art irgend eine Vollkommenheit, welche sie sey, entstehen könne, und daß vielmehr, zeitlich angesehen, nothwendig alles unvollkommen und mangelhaft sey.

Alexander. Wir werden nicht umhin können, dieß alles zu behaupten.

Anselmo. Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?

Alexander. Freilich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äußere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sey, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck außer ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet und ohne alle Beziehung auf ein äußeres Verhältniß das ist, was sie ist.

Anselmo. So wirst du mir also noch viel mehr zugeben, daß die Schönheit, weil sie nämlich unter allen Vollkommenheiten die größte

I,4,225

Unabhängigkeit von Bedingungen fordert, auf keine zeitliche Weise entstehe, und daß hinwiederum auf zeitliche Weise nichts schön genannt werden könne.

Alexander. Nach dieser Ansicht würden wir uns in einem großen Irrthum befinden, indem wir einige Dinge der Natur oder Kunst schön zu nennen pflegen.

Anselmo. Auch leugne ich nicht das Daseyn der Schönheit überhaupt, sondern das zeitliche Daseyn. Ueberdieß könnte ich dir dasselbe erwiedern, was Sokrates beim Plato[1], daß derjenige, welcher nicht etwa unlängst eingeweiht ist in den Mysterien, wenn er die sinnliche Schönheit erblickt, welche von der Schönheit an und für sich selbst den gleichen Namen borgt, durch jene nicht so leicht angetrieben wird, diese sich vorzustellen; wer aber jüngst eingeweiht worden, und solcher nun ein göttliches Angesicht erblickt, wo die Schönheit, oder vielmehr das unkörperliche Urbild nachgeahmt ist, erstaunt und zuerst erschrickt, indem eine der vormaligen ähnliche Furcht über ihn kommt, hernach aber sie als eine Gottheit anbetet. Diese, welche die Schönheit an und für sich selbst gesehen haben, sind auch gewohnt, ungestört

von den Mängeln, welche der widerstrebenden Natur durch den Zwang der Ursachen aufgedrungen sind, in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu sehen, alles aber zu lieben, was sie an die vormalige Seligkeit des Anschauens erinnert. Das, was an jeder lebenden Gestalt dem Urbilde der Schönheit widerspricht, ist aus dem natürlichen Princip zu begreifen, niemals aber das, was ihm gemäß ist, denn dieses ist seiner Natur nach eher, der Grund davon aber liegt in der idealen Natur selbst und der Einheit, die wir zwischen der hervorbringenden und der urbildlichen Natur setzen müssen, welche auch daraus offenbar wird, daß die Schönheit allenthalben hervortritt, wo es der Naturlauf gestattet, sie selbst aber ist niemals entstanden, und überall, wo sie zu entstehen scheint (sie scheint es aber immer nur), kann sie nur entstehen, weil sie ist. Wenn du also ein Werk oder Ding schön nennest, so ist nur dieses Werk entstanden, die Schönheit aber nicht, welche ihrer Natur nach,

[1] Phädrus p. 251. D. H.

I,4,226

also mitten in der Zeit, ewig ist. Indem wir also unsere Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seyen als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges nothwendig schön sey.

Alexander. Gegen diese Schlußfolge ist nichts einzuwenden. Denn nothwendig ist, daß, wenn die Schönheit etwas Unzeitliches ist, jedes Ding nur durch seinen ewigen Begriff schön sey; nothwendig, wenn die Schönheit nie entstehen kann, daß sie das Erste, Positive, die Substanz der Dinge selbst sey; nothwendig, wenn das Entgegengesetzte der Schönheit bloße Verneinung und Einschränkung ist, daß diese nicht in jene Region dringen könne, wo nichts als Realität angetroffen wird, daß also auch die ewigen Begriffe aller Dinge allein und nothwendig schön seyen.

Anselmo. Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seyen, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?

Alexander. Freilich sind wir übereingekommen.

Anselmo. Haben wir also nicht die höchste Einheit der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt?

Alexander. Ich kann nicht widersprechen, nachdem du mich in diese Schlußfolge verstrickt hast.

Anselmo. Du hattest also ganz recht, wenn du urtheiltest, daß ein Kunstwerk einzig durch seine Wahrheit schön sey, denn ich glaube nicht, daß du unter Wahrheit irgend etwas Schlechteres oder Geringeres verstanden habest als die der intellektualen Urbilder der Dinge. Außer dieser aber haben wir noch eine untergeordnete und trügerische Wahrheit, die den Namen von jener leiht, ohne ihr der Sache nach gleich zu seyn, und die theils in einer verworrenen und undeutlichen, immer aber in einer bloß zeitlichen Erkenntniß besteht. Diese Art der Wahrheit, welche sich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen an den

I,4,227

Gestalten, dem, was ihnen von außen aufgedrungen ist, nicht lebendig aus ihrem Begriff sich entwickelt hat, verträgt, kann nur der zur Regel und Norm der Schönheit machen, welcher nie unsterbliche und heilige Schönheit erblickte. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit entstehen diejenigen Werke, an welchen wir nur die Kunst bewundern, mit der sie das Natürliche erreichen, ohne es mit dem Göttlichen verbinden zu können. Von dieser Wahrheit aber kann nicht einmal gesagt werden, wie Lucian gethan hat,

daß sie der Schönheit untergeordnet sey, sondern vielmehr, daß sie gar nichts mit ihr gemein habe. Jene einzig hohe Wahrheit aber ist der Schönheit nicht zufällig, noch ist es diese jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht Wahrheit, so kann hinwiederum die Schönheit, welche nicht Wahrheit ist, auch nicht Schönheit seyn, wofür wir an den uns umgebenden Werken, wie mir dünkt, offenbare Beispiele haben. Denn sehen wir nicht die meisten zwischen zwei Extremen schwanken, und den einen, welcher die bloße Wahrheit hervorbringen will, statt dieser der rohen Natürlichkeit hingegeben, und indem er ganz auf jene geheftet ist, dagegen dasjenige versäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und schwächlichen Schein von Form, den die Unwissenden als Schönheit bewundern, hervorbringen?

Allein, o Freunde, nachdem wir die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit bewiesen haben, so scheint mir auch die der Philosophie mit der Poesie bewiesen; denn wonach strebt jene als eben nach jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, diese aber nach jener ungeborenen und unsterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und dasselbe ist? Gefällt es dir aber, o Theurer, daß wir dieses Verhältniß weiter auseinandersetzen, um so zu unserm Anfang zurück zu gelangen?

Alexander. Allerdings wünsche ich dieß.

Anselmo. Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee.

Alexander. So haben wir ausgemacht.

I,4,228

Anselmo. Diese Idee aber ist die des Ewigen.

Alexander. Nicht anders.

Anselmo. Wie nun in jener Idee Wahrheit und Schönheit eins sind, so nothwendig auch eins in den Werken, welche jener Idee gleichen.

Alexander. Nothwendig.

Anselmo. Was aber hältst du für das Hervorbringende solcher Werke?

Alexander. Es ist schwer zu sagen.

Anselmo. Ein jedes Werk ist nothwendig endlich?

Alexander. Natürlich.

Anselmo. Das Endliche aber, sagten wir, sey vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft werde.

Alexander. Richtig.

Anselmo. Wodurch nun glaubst du, daß das Endliche dem Unendlichen verknüpft werden könne?

Alexander. Offenbar nun durch ein solches, in Ansehung dessen es zuvor mit ihm eins ist.

Anselmo. Also nur durch das Ewige selbst.

Alexander. Es ist klar.

Anselmo. Demnach kann auch ein Werk, welches die höchste Schönheit darstellt, nur durch das Ewige hervorgebracht seyn?

Alexander. Es scheint.

Anselmo. Aber durch das Ewige schlechthin betrachtet, oder durch das Ewige, sofern es sich unmittelbar bezieht auf das hervorbringende Individuum?

Alexander. Das letzte.

Anselmo. Aber wodurch glaubst du, daß sich jenes auf dieses beziehe?

Alexander. Ich sehe es nicht sogleich ein.

Anselmo. Sagten wir nicht, daß alle Dinge in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe seyen?

Alexander. Allerdings.

I,4,229

Anselmo. Das Ewige demnach bezieht sich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum also durch den ewigen Begriff des Individuums, der in Gott und mit der Seele ebenso eins ist wie die Seele mit dem Leibe.

Alexander. Diesen ewigen Begriff des Individuums also werden wir als das Hervorbringende eines Werks ansehen, worin die höchste Schönheit dargestellt ist.

Anselmo. Unstreitig. Diese Schönheit aber, welche in dem Werk dargestellt wird, ist selbst wieder das Ewige?

Alexander. Ohne Zweifel.

Anselmo. Aber das Ewige schlechthin betrachtet?

Alexander. Es scheint nicht, denn es wird nur durch das Ewige hervorgebracht, sofern es der ewige Begriff eines Individuums ist und sich auf dieses unmittelbar bezieht.

Anselmo. Das Ewige in dem Hervorgebrachten wird also auch nicht an sich dargestellt, sondern sofern es sich bezieht auf einzelne Dinge, oder der Begriff solcher Dinge ist.

Alexander. Nothwendig.

Anselmo. Welcher Dinge aber, solcher, die mit dem ewigen Begriff des Individuums verbunden sind, oder solcher, die nicht?

Alexander. Nothwendig solcher, die mit ihm verbunden sind.

Anselmo. Wird nicht dieser Begriff nothwendig eine desto herrlichere Vollkommenheit haben, je näher ihm in Gott der Begriff aller andern Dinge verknüpft ist?

Alexander. Unstreitig.

Anselmo. Sehen wir daher nicht, daß, je vollkommener jener Begriff und gleichsam organischer, desto geschickter auch der Hervorbringende, andere Dinge als sich selbst darzustellen, ja sich ganz von seiner Individualität zu entfernen, dagegen je unvollkommener jener und einzelner, desto ungeschickter dieser, in noch so wechselnden Formen etwas anderes als sich selbst zu offenbaren?

Alexander. Dieß alles ist klar genug.

Anselmo. Erhellet aber nicht auch hieraus offenbar, daß das

I,4,230

Hervorbringende nicht die Schönheit an und für sich selbst, sondern nur die Schönheit an Dingen, also immer nur die concrete Schönheit darstelle?

Alexander. Offenbar.

Anselmo. Gleicht aber das Hervorbringende nicht auch hierin dem, dessen Ausfluß es ist? Denn hat auch jener, Gott nämlich, irgendwo in der fühlbaren Welt die Schönheit, wie sie in ihm selbst ist, enthüllt, und gibt er nicht vielmehr den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein eignes und unabhängiges Leben dadurch, daß er sie als die Seelen einzelner Leiber existiren läßt? Ja, hat nicht eben deßwegen auch jedes Werk, dessen Hervorbringendes der ewige Begriff des Individuums ist, ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm selbst, und ein anderes in dem Hervorbringenden?

Alexander. Nothwendig.

Anselmo. Ein Werk also, das nicht in ihm selbst lebt und unabhängig von dem Hervorbringenden für sich fortdauert, werden wir auch für kein Werk halten, dessen Seele ein ewiger Begriff ist.

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Haben wir aber nicht ferner festgesetzt, daß jedes Ding in seinem ewigen Begriff schön sey? Das Hervorbringende also eines Werkes, wie wir es angenommen haben, und das Hervorgebrachte selbst

sind eins, beide nämlich schön. Das Schöne also bringt das Schöne, das Göttliche das Göttliche hervor.

Alexander. Dieß ist einleuchtend.

Anselmo. Da nun das Schöne und Göttliche in dem hervorbringenden Individuum sich unmittelbar nur auf dieses Individuum bezieht, ist es denkbar, daß insofern in ihm zugleich die Idee des Schönen und Göttlichen an und für sich selbst sey, oder ist diese nicht vielmehr nothwendig in einem anderen, in demselben nämlich, aber nicht als unmittelbarem Begriff des Individuums, sondern schlechthin betrachtet?

Alexander. Nothwendig das letzte.

Anselmo. Ist es daher nicht ferner begreiflich, daß diejenigen,

I,4,231

welche geschickt sind schöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und Wahrheit an und für sich selbst oft am wenigsten besitzen, eben weil sie von ihr besessen werden?

Alexander. Es ist natürlich.

Anselmo. Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er nothwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens und das Innere jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist; daher die Dichter schon im höchsten Alterthum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind. Was dünkt dir aber, werden wir nicht jede Erkenntniß, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selbst zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?

Alexander. Mit größtem Rechte, dünkt mir.

Anselmo. Der Hervorbringende aber wird nie die Schönheit an und für sich selbst, aber wohl schöne Dinge darstellen.

Alexander. So sagten wir.

Anselmo. Auch nicht an der Idee der Schönheit selbst, sondern nur an dem Vermögen, ihr so viel möglich ähnliche Dinge hervorzubringen, wird seine Kunst erkannt.

Alexander. Unstreitig.

Anselmo. Seine Kunst ist also nothwendig exoterisch.

Alexander. Es versteht sich.

Anselmo. Der Philosoph aber bestrebt sich nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen.

Alexander. So ist es.

Anselmo. Er übt also denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen.

Alexander. Offenbar.

I,4,232

Anselmo. Das Princip aber des Philosophirenden ist nicht der ewige Begriff, sofern er sich unmittelbar auf das Individuum bezieht, sondern derselbe schlechthin und an sich betrachtet.

Alexander. So werden wir schließen müssen.

Anselmo. Und die Philosophie ist nothwendig ihrer Natur nach esoterisch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst.

Alexander. Dieß ist klar.

Anselmo. Müssen wir aber nicht eben dieses als wesentlich ansehen zu dem Begriff der Mysterien, daß sie es nämlich mehr durch sich selbst als durch äußere Veranstaltungen seyen?

Alexander. Hiervon scheinen uns selbst die Alten schon das Beispiel gegeben zu haben.

Anselmo. Ganz gewiß, denn obgleich die ganze Hellas zu den Mysterien gelangen konnte, und die Theilnahme an denselben für eine allgemeine Glückseligkeit gehalten wurde, so daß Sophokles eine seiner Personen so redend einführte:

O der Sterblichen
Glücksel'ge die, so diese Weihung schauend erst
Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil ists, dort allein
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

und Aristophanes dem Chor seliger Abgeschiedenen in den Fröschen die Worte in den Mund legt:

Denn uns allein ist Sonne hier
Und frohes Licht, so viele,
Theilhaftig der Weihung einst,
Nach heiliger Sitte Recht
Mit Fremdlingen immer und
Mitbürgern gelebet,

so hörten sie doch nicht auf Geheimnisse zu seyn und als solche geehrt und streng beobachtet zu werden, woraus wir schließen müssen, daß in ihrer Natur etwas gewesen, welches, obgleich einer großen Menge mitgetheilt, doch nicht entweiht werden konnte.

I,4,233

Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als den Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen, was gestern zuletzt Polyhymnio, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinandersetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Mysterien uns besprachen, sagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden strebten, als in den alten gelehrt und vorgestellt worden seyen. Und was die ersteren betrifft, sagte er, so haben in den Mysterien die Menschen zuerst gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingestaltiges und Untheilbares sey, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unsterblichen am ähnlichsten, die Seele, das aber, was dem Vielgestaltigen, Theilbaren und immer Veränderlichen am meisten gleicht, der Körper sey. Die einzelnen Dinge nun hätten sich durch das, was an ihnen unterscheidbar und besonder wäre, von dem an und für sich selbst Gleichen abgesondert, obwohl sie an dem, wodurch sie sich selbst gleich und individuell sind, einen Abdruck und gleichsam das Gepräge jenes schlechthin Untheilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun diese Aehnlichkeit der concreten Dinge mit dem an sich selbst Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß sie sich zwar bestreben jenem in der Einheit ähnlich zu seyn, aber diese Aehnlichkeit nicht ganz erreichen, so müssen wir das Urbild des an und für sich selbst Gleichen, schlechthin Untheilbaren, auf eine unzeitliche Weise, gleichsam vor der Geburt erkannt haben, welches sie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zustand der Seele ausdrückten, worin sie der unmittelbaren Anschauung der Ideen und Urbilder der Dinge theilhaftig gewesen, und aus dem sie erst durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Uebergang in das zeitliche Daseyn gerissen worden wäre. Die Mysterien seyen deßhalb vorgestellt worden als eine Anstalt, die, welche daran Theil nehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten, und

dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. Da nun in der

I,4,234

Erkenntniß des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philosophie bestehe, so sey die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Alterthum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu diesem Punkt zurückgebracht, so möget ihr nun ferner urtheilen, ob und auf welche Art ihr von demselben aus sie weiter führen wollet.

Lucian. Eine zu schöne Laufbahn des Gesprächs öffnet sich, als daß ihr stille stehen könntet.

Alexander. Auch mir erscheint es so.

Anselmo. So hört meinen Vorschlag. Es dünkt mir also, daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, und zwar schien mir das Schicklichste, daß, welcher bisher als Gast unsern Gesprächen gegenwärtig war, Bruno, davon rede, von welcher Art der Philosophie er glaube, daß sie in den Mysterien gelehrt werden müsse, und daß sie denjenigen Antrieb eines seligen und göttlichen Lebens enthalte, der von einer heiligen Lehre mit Recht gefordert werden kann; darauf aber Polyhymnio den Faden da aufnehme, wo ihn jener verlassen, und die Sinnbilder und Handlungen beschreibe, durch welche eine solche dargestellt werden könne; endlich, wie es kommt, einer von uns oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen.

Bruno. Undankbar würde ich erscheinen, wenn ich, so oft und so reichlich bewirthet von euch, nicht hinwiederum so gut ich vermag, euch von dem Meinigen mittheilen sollte.

So wende ich mich also, indem ich nicht versagen will, was Pflicht gebietet, zuerst, nicht an die Gewalthaber irdischer Mysterien, sondern an die Vorsteher der ewigen Geheimnisse, die durch das Licht der Gestirne, den Umlauf der Sphären, den Tod und die Wiederbelebung

I,4,235

der Geschlechter auf der Erde gefeiert werden, und flehe jene an, erstens, daß sie mich gelangen lassen zu der Anschauung des Unverletzlichen, Einfachen, Gesunden und Seligen, hierauf, daß sie mich von den Uebeln frei seyn lassen, unter welchen mehr oder weniger im Leben wie in der Kunst, und im Handeln wie im Denken, die mehresten gleicherweise leiden, indem sie dem unerbittlichen Schicksal sich zu entziehen trachten, welches verordnet hat, daß die Welt nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwiederum nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele bestünde, und dem völlig gleichen Geschick das Universum wie der Mensch unterworfen wäre, aus Unsterblichem und Sterblichem, und weder bloß aus Endlichem noch aus Unendlichem gemischt zu seyn.

Dann aber rede ich euch an, bittend, daß ihr mir verzeihet, wenn ich euch nicht sowohl sage, welche Philosophie ich für die beste halte in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sey, und auch diese nicht selbst, sondern nur den Grund und Boden darstelle, auf welchem sie erbaut und aufgeführt werden müsse. Dann auch, daß ihr mir vergönnet, nicht für mich selbst in stetiger Rede, sondern, wie ihr wohl sonst pflegt, fragend oder auch antwortend, wie es sich trifft, die Gedanken meines Gemüths zu entwickeln, und mir besonders erlaubt, daß ich vorzüglich einen unter euch auswähle, der entweder von mir gefragt antworte, oder mich selbst fragend die Antwort empfange. Seyd ihr aber, und ist dieser es zufrieden, so bitte ich unsern Lucian, daß er vorzüglich die Rede mit mir theile, auf welche Weise es ihm gefällt. Zum Grunde aber des Gesprächs zu legen, was

sollte ich oder wir andern Vortrefflicheres, und worüber wir alle einiger seyn könnten, erfinden, Anselmo, als wozu du uns geführet, die Idee dessen, worin alle Gegensätze, nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind?

Vorerst also preise ich jenes als Erstes, was allem vorangeht, darum weil abgesehen von ihm nur die zwei Fälle möglich sind: entweder die Einheit, welche den Gegensatz sich entgegenstehend hat, als

I,4,236

Erstes zu setzen, alsdann aber wird sie selbst mit einem Gegensatz gesetzt; oder die Gegensätze, alsdann aber werden diese ohne die Einheit gedacht, welches unmöglich ist, denn alles, was sich entgegegesetzt, ist es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch, daß es in einem und demselben gesetzt seyn soll.

Lucian. Hüte dich, o Bester, (denn ich will deiner Aufforderung Folge leisten, und dich frühzeitig erinnern) dich nicht gleich anfangs in Widersprüche zu verwickeln. Denn der Einheit steht der Gegensatz nothwendig entgegen, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich seyn, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen.

Bruno. Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusammt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist.

Lucian. Sehr gut zwar scheinst du dich aus dieser Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit setzest, welche die Einheit und den Gegensatz selbst wieder verknüpfet. Wie magst du aber den Gegensatz in Ansehung dieser zugeben, ohne eben deßwegen ihn auch in Ansehung jener zu setzen? Auf keine Weise also scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre.

Bruno. Es scheint zwar, o Freund, daß du sowohl von der Einheit, welche der Differenz entgegen, als der höheren, worin jene selbst mit dieser eins ist, sagst, daß sie getrübt sey, allein von welcher der beiden du dieß meinst, so denke ich dich vom Gegentheil zu überführen. Denn wenn du sagst, daß in Ansehung jener höheren die Einheit und die Differenz sich entgegenstehen, jene also selbst mit einem Gegensatz behaftet sey, so leugne ich dir jenes, nämlich daß sie in Ansehung ihrer entgegengesetzt seyen. Du kannst also das Getrübtseyn

I,4,237

durch Differenz nur von derjenigen Einheit aussagen wollen, welche der Differenz und insofern sie ihr entgegengesetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Ansehung welcher dieser Gegensatz selbst nicht da ist. Oder ist es nicht so?

Lucian. Ich will es indeß zugeben.

Bruno. Du sagst also, daß die Einheit getrübt werde, insofern sie der Differenz entgegengesetzt ist?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Aber wie entgegengesetzt: schlechthin oder nur beziehungsweise?

Lucian. Was nennest du schlechthin und was nennest du beziehungsweise entgegengesetzt?

Bruno. Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengesetzt zu seyn und eins werden. Absolut aber, wovon dieß nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten

hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des anderen. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andere Bild ist, nothwendig ewig und schlechthin getrennt?

Lucian. Freilich.

Bruno. Von welcher Art wirst du also den Gegensatz zwischen der Einheit und der Differenz setzen müssen?

Lucian. Nothwendig von der letzten, nach deiner Meinung, da du sie nur in einem Höheren eins seyn lässest.

Bruno. Vortrefflich, aber diese Einheit hast du ja als aufgehoben gesetzt. Denn war es nicht so, daß du die Einheit nur getrübt werden ließest, sofern sie der Differenz entgegengesetzt war?

Lucian. So war es.

Bruno. Entgegengesetzt aber ist sie ihr nur, wenn die höhere

I,4,238

Einheit als aufgehoben gedacht wird; du also konntest beide auch nur beziehungsweise entgegengesetzt denken.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Sofern sie bloß beziehungsweise entgegengesetzt sind, werden sie auch bloß beziehungsweise eins seyn können, und sich wechselseitig begrenzen und einschränken, wie die zwei Körper, die wir oben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Und nur sofern sie sich begrenzen und wechselseitig einschränken, wird die Einheit getrübt, worunter du doch wohl verstehst, daß sie der Differenz theilhaftig werde.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Du setzest also, indem du die Einheit als getrübt setzest, nothwendig ein Verhältniß der Ursache und Wirkung zwischen beiden, wie die, welche, philosophirend wie es kommt, hier die Einheit, dort die Mannichfaltigkeit setzen, und jene auf diese, diese auf jene einwirken, beide aber sich wechselseitig aneinander schmiegen lassen.

Lucian. Die Götter bewahren mich, daß ich dieß im Ernste annehmen sollte.

Bruno. Du kannst also auch nicht im Ernst annehmen, daß wir die Einheit, welche wir dem Gegensatz entgegenstellen, nothwendig als getrübt setzen.

Lucian. Freilich nicht. - Wie ist es aber, folgt nicht aus deiner Meinung, daß eben nur das, was sich absolut entgegengesetzt, auch absolut eins seyn könne, und umgekehrt?

Bruno. Freilich folgt es. Denke dir nur, was du bereits gedacht hast, und sage mir, ob du eine vollkommenere Einheit denken kannst, als zwischen dem Gegenstande und seinem Bilde, obgleich es schlechterdings unmöglich ist, daß beide je zusammen kommen in einem Dritten. Nothwendig daher setzest du sie als vereinigt durch ein Höheres, worin das, wodurch das Bild Bild, der Gegenstand Gegenstand ist, das Licht nämlich und der Körper, selbst wieder eines sind. Setze nun ein solches Verhängniß und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der

I,4,239

Gegenstand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deßwegen und aus

diesem Grunde nothwendig und überall beide beisammen seyn, weil sie nirgends beisammen sind. Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt seyn. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt. Von dem also, worin die Einheit und der Gegensatz selbst eines sind, mußt du jene trennen und für sich, die Differenz aber ihr relativ entgegensetzen, um sie von dieser getrübt werden zu lassen; jenes aber ist dir unmöglich, denn sie ist nichts außer jener absoluten, und überhaupt nur an ihr, und alles, was von ihr ausgesagt wird, kann von ihr nur in Ansehung jener absoluten ausgesagt werden. In Ansehung dieser aber kann sie nicht getrübt gedacht werden durch Differenz, denn in Ansehung jener ist sie dieser überhaupt nicht entgegen. Es ist hier also nichts denn Durchsichtigkeit; denn daß in Ansehung der absoluten Einheit, welche, indem sie das Endliche auch das Unendliche, nicht vereinigt, sondern ungetrennt begreift, weder Finsterniß sey noch Mischung, siehest du selbst ein, und hast es bereits zugestanden.

Lucian. Bist du aber gewiß, mit dem, was du Einheit der Einheit und des Gegensatzes nennest, alle Gegensätze aufgehoben zu haben, und wie verhalten sich zu diesem die andern Gegensätze, welche ihr in der Philosophie zu machen pflegt?

Bruno. Wie sollte ich nicht des ersten gewiß seyn, da eins von beiden nothwendig ist: entweder daß die Gegensätze, welche sonst gemacht werden, unter das, was wir den Gegensatz nennen, oder unter das, was die Einheit und den Gegensatz, fallen müssen. Jedoch da du zu zweifeln scheinst, und damit ich dir zugleich auf das andere antworte, nenne uns denjenigen Gegensatz, welchen du für den höchsten hältst.

Lucian. Ich halte dafür, daß es keinen höheren geben könne, als den wir durch ideal und real ausdrücken, so wie mir dagegen die höchste Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden zu müssen scheint.

I,4,240

Bruno. Wir werden damit noch nicht zufrieden seyn können, sondern dich noch bitten müssen, uns zu sagen, was du dir unter der Einheit dieses Ideal- und Realgrundes vorstellest.

Lucian. Die Einheit des Denkens und des Anschauens.

Bruno. Ich werde dir über diese Bestimmung keinen Streit erregen, o Freund, und weder dich fragen, ob du jene Einheit nicht etwa selbst wieder als ideal oder real bestimmest (denn wie sollte das einem von beiden entgegengesetzt seyn, was über beiden ist?), noch jetzt untersuchen, ob nicht das, was du Anschauung genannt hast, selbst schon eine Einheit des Ideellen und Reellen sey. Denn dieses wollen wir jetzt alles dahingestellt seyn lassen, und nur weiter erforschen, was du dir unter jener Einheit des Anschauens und Denkens selbst denkest. Denn indeß scheinest du mir dadurch ganz dasselbe auszudrücken, was wir die Einheit des Gegensatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen genannt haben. Sage mir demnach, o Vortrefflicher, ob du die Anschauung nicht für völlig bestimmt in jedem einzelnen Falle hältst, und ob du nicht von der in jeder Rücksicht bestimmten Anschauung die Einheit mit dem Denken behauptet hast? Denn nur auf diese Weise kann ich mir sowohl einen Gegensatz als eine Einheit beider denken.

Lucian. So ist es auch wirklich.

Bruno. Nothwendig aber denkst du die Anschauung als bestimmt durch irgend etwas.

Lucian. Allerdings und zwar durch eine andere Anschauung, diese wieder durch eine andere, und so fort ins Unendliche.

Bruno. Wie kannst du aber eine Anschauung als bestimmt setzen durch eine andere, wenn du nicht diese von jener und jene von dieser unterscheidbar setzest, also ohne durch die ganze Sphäre der Anschauung Differenz zu setzen, so daß jede eine besondere, keine der andern völlig gleich ist?

Lucian. Unmöglich anders, als wie du sagst.

Bruno. Denke dir dagegen einen Begriff, den der Pflanze, oder einer Figur, oder was du sonst willst,

und sage mir, ob sich

I,4,241

dieser Begriff ebenso verändert und bestimmt, wie sich deine Anschauungen verändern und bestimmen, wenn du mehrere Pflanzen oder mehrere Figuren nacheinander betrachtest, oder ob nicht vielmehr dieser Begriff unveränderlich derselbe bleibt, und allen noch so verschiedenen Pflanzen oder Figuren auf eine völlig gleiche Weise angemessen, oder gegen alle indifferent ist?

Lucian. Das letzte.

Bruno. Du hast also die Anschauungen als das, was nothwendig der Differenz unterworfen, den Begriff aber als das, was indifferent, bestimmt.

Lucian. So ist es.

Bruno. Du hast dir ferner die Anschauung gedacht unter der Eigenschaft des Besonderen, den Begriff aber unter der des Allgemeinen.

Lucian. Es ist klar, daß dieß so sey.

Bruno. Welch' eine hohe und vortreffliche Idee also hast du mit jener Einheit des Anschauens und des Denkens ausgesprochen! Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Besondere, durch den Begriff auch die Gegenstände gesetzt und bestimmt werden, so, daß in ihm selbst beides ungetrennt ist, und wie sehr hast du dich mit dieser Idee über die endliche Erkenntniß erschwungen, in welcher dieß alles getrennt ist, und wie viel mehr noch über die vermeinte Erkenntniß eingebildeter Philosophen, welche erst die Einheit und dann die Mannichfaltigkeit, beide aber einander schlechthin entgegensetzen. Laß uns aber fest an jener Idee halten, und ohne etwas anderes einzumischen, oder etwas von der ersten Strenge nachzulassen, mit der wir sie gedacht haben, zwischen Denken und Anschauen eine solche Einheit setzen, daß, was in dem einen, nothwendig auch in dem anderen ausgedrückt, und beide nicht bloß in einem Dritten, sondern an sich und vor der Trennung eins, und nicht sowohl zugleich, als vielmehr auf völlig gleiche Weise die Eigenschaften alles anderen seyen, was aus der Vortrefflichkeit jener Natur hervorgeht, die an sich nicht das eine oder das andere, auch nicht beides zugleich, sondern die Einheit

I,4,242

davon ist. Siehest du aber nicht, daß in dem, was wir die Einheit des Anschauens und Denkens nennen, auch die des Endlichen und Unendlichen enthalten sey, und umgekehrt, daß wir also unter verschiedenen Ausdrücken ein und eben dasselbe Princip zum höchsten gemacht haben?

Lucian. Ich glaube es ganz bestimmt zu sehen. Denn da jeder Begriff an sich eine Unendlichkeit mit sich führt, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen ebenso wie dem einzelnen angemessen ist, dagegen das Besondere, welches Gegenstand der Anschauung, nothwendig auch ein Einzelnes und Endliches ist, so setzen wir mit der Einheit des Begriffs und der Anschauung nothwendig auch die des Endlichen und Unendlichen. Jedoch da mir dieser Gegenstand der Betrachtung vorzüglich würdig scheint, so bitte ich dich, diese Untersuchung weiter zu verfolgen, und besonders die Art und Weise zu betrachten, auf welche in demselben Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches vereinigt sind.

Bruno. Mit Recht sagst du, daß jener Gegenstand der Betrachtung überhaupt vorzüglich würdig, ja du würdest viel richtiger sagen, daß er der einzige der philosophischen Betrachtung würdige ist, und auch allein sie beschäftigt; denn ist es nicht offenbar, daß die Neigung, das Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen, in allen philosophischen Reden und Untersuchungen herrschend ist? Diese Form zu denken ist ewig, wie das Wesen dessen, was sich in ihr ausdrückt, und hat weder jetzt

angefangen, noch wird sie jemals aufhören, sie ist, wie Sokrates bei Plato sagt, die unsterbliche, nie alternde Eigenschaft jeder Untersuchung. Der Jüngling, der sie zuerst geschmeckt hat, erfreut sich, als ob er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte, und von seiner Freude begeistert, greift er mit Lust jede Untersuchung an, jetzt alles, was ihm vorkommt, in die Einheit des Begriffs zusammenfassend, jetzt alles wieder auflösend und zertheilend in vieles. Diese Form ist eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte. Bei dieser Einrichtung der Dinge, da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist, was für ewig geachtet wird, alles aber,

I,4,243

was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andere von beiden seyn muß, ist nothwendig, daß von allem Eine Idee, hinwiederum also alles in Einer Idee sey. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deßwegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie seyn, diese aber ist keine andere als, welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält. Die Natur dieser Einheit ist die der Schönheit und der Wahrheit selbst. Denn schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum, absolut eins sind, wie in den Gestalten der Götter. Dasselbe ist aber auch allein wahr, und da wir diese Idee als das höchste Maß der Wahrheit betrachten, so werden wir auch für absolut wahr halten nur, was in Ansehung dieser Idee wahr ist, für bloß relative und trügerische Wahrheiten aber, welchen in Ansehung dieser Idee keine Wahrheit zukommt. Um so mehr also werden wir unsere Untersuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in jenem Höchsten zu richten haben. Vorerst also müssen wir uns erinnern, daß wir eine absolute Ungetrenntheit beider gesetzt haben, so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deßwegen absolut ist, alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dieß in unserem Erkennen nicht der Fall sey, da vielmehr in demselben, das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint; und geht dieß nicht durch alle möglichen Begriffe hindurch, durch die wir jenen Gegensatz von ideal und real ausdrücken? Werden wir z.B. nicht sagen müssen, daß in demselben, worin das Ideelle

I,4,244

von dem Reellen und dieses von jenem ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, und umgekehrt diese mit jenen, eins und auf absolute Weise verknüpft seyen?

Lucian. So ist es wirklich.

Bruno. Ist nun aber nicht offenbar, daß die Einheit für das endliche Erkennen die bloße unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen die Wirklichkeit der Dinge enthält, und ferner, daß wir in der grenzenlosen Realität nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in der Grenze dagegen die Wirklichkeit derselben erblicken, daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird. Ebenso, daß, was für das Wesentliche in allen Dingen gehalten wird, die Substanz, für jenes Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seyns enthält, dasjenige dagegen, was das bloß Zufällige ist und das Accidens genannt wird, die Wirklichkeit, daß also mit Einem Wort im endlichen Verstande, verglichen mit der höchsten Idee und der Art aller Dinge in dieser zu seyn, alles umgekehrt und wie auf

den Kopf gestellt erscheint, ungefähr so wie Dinge, die man in einer Wasserfläche abgespiegelt sieht.

Lucian. Dieß alles, was du sagst, ist schwer in Zweifel zu ziehen.

Bruno. Werden wir daher nicht weiter mit Grund schließen, daß, weil mit dem Gegensatz von Idealem und Realem auch der der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unsere Begriffe gesetzt ist, auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder als jener falsch und in Ansehung der höchsten Idee ohne alle Bedeutung seyen?

Lucian. Es ist nothwendig diesen Schluß zu machen.

Bruno. Können wir es als eine Vollkommenheit, oder müssen wir es als eine Unvollkommenheit unserer Natur betrachten, daß wir uns etwas denken können, was nicht ist, daß wir also überhaupt einen Begriff des Nichtseyns neben dem des Seyns haben, oder urtheilen können, sowohl daß etwas nicht sey, als daß es sey?

Lucian. Unmöglich können wir dieß, verglichen mit der höchsten

I,4,245

Idee, für eine Vollkommenheit halten. Denn der Begriff des Nichtseyns setzt ein Denken voraus, das nicht in der Anschauung ausgedrückt ist, welches im Absoluten unmöglich ist, weil in Ansehung seiner, was in dem einen, unmittelbar auch in dem andern ausgedrückt seyn muß.

Bruno. Wir werden also in Bezug auf die höchste Idee einen Unterschied des Seyns und des Nichtseyns so wenig als den Begriff der Unmöglichkeit denken können.

Lucian. Auch diesen nicht, weil er einen Widerspruch zwischen dem Begriff und der Anschauung setzt, welcher in Ansehung des Absoluten ebenso undenkbar ist.

Bruno. Wie aber, haben wir nicht festgesetzt, daß das Ideelle schon als Ideelles unbegrenzbar, also auch jeder Begriff an sich unendlich sey; und wie denkst du diese Unendlichkeit? als ein solche, die sich in der Zeit erzeugt und also ihrer Natur nach nie vollendet seyn kann, oder als eine schlechthin gegenwärtige, in sich vollendete Unendlichkeit?

Lucian. Das letzte, wenn der Begriff seiner Natur nach unendlich ist.

Bruno. Ist es daher nicht begreiflich, daß die Unerfahrenen sich darüber, als ob sie den höchsten Fund gethan hätten, freuen, wenn sie gewahr werden, daß sie um ihres Begriffs vom Dreieck: es sey ein durch drei Linien eingeschlossener Raum, als eines unendlichen inne zu werden, der Anschauung aller Dreiecke, die je gewesen sind oder seyn werden, oder auch nur der Anschauung aller verschiedenen Arten von Dreiecken, des gleichseitigen und ungleichseitigen, des gleichschenkligen und ungleichschenkligen u.s.w. nicht bedürfen, und dessen ungeachtet gewiß seyn können, daß jener alle möglichen Dreiecke, die waren, jetzt sind oder künftig seyn werden, ohne Unterschied der Arten, in sich befasse, und allen auf gleiche Weise angemessen sey. In dem Begriffe aber, an und für sich, ist, wie wir wissen, zwar die unendliche Möglichkeit aller der Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entsprechen, aber doch nur als Möglichkeit, so daß er, obgleich ihm eine von der Zeit völlig unabhängige Natur zukommt, deßwegen doch nicht für absolut gehalten werden kann.

I,4,246

Lucian. So verhält es sich wirklich.

Bruno. Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Seyn. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sey alles, was ist, indem es real ist, auch ideal, und indem ideal, auch real.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Die unendliche Idealität nun werden wir als ein unendliches Denken bestimmen können, diesem aber das entgegensetzen, was du Anschauen genannt hast.

Lucian. Hiemit bin ich ganz einverstanden.

Bruno. Werden wir nun in dem unendlichen Denken nicht die Begriffe aller Dinge, und da jeder Begriff seiner Natur nach unendlich ist, diese Begriffe als schlechthin und ohne alle Beziehung auf Zeit unendlich setzen müssen?

Lucian. Wir müssen wohl.

Bruno. Das unendliche Denken also, im Gegensatz gegen das Anschauen, werden wir, als die sich immer gleiche ohne alle Beziehung auf Zeit unendliche Möglichkeit aller Dinge betrachten.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Da aber im Absoluten das Denken mit dem Anschauen schlechthin eins, so werden auch die Dinge nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung, selbst die der Entgegensetzung, auf Zeit, und mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihm, als der höchsten Einheit des Denkens und Anschauens, ausgedrückt seyn. Denn da du dem Anschauen zu dem Denken dasselbe Verhältniß gibst, welches andere dem Seyn oder der Realität geben, so liegt, das Anschauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur daß, wegen der absoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit gesetzt, und also, da die Begriffe unendlich sind, zwischen den Begriff aber und die Anschauung nichts tritt, was sie trennte, außer den Begriffen

I,4,247

auch die Anschauungen der Dinge, diese aber, jenen völlig angemessen, mithin unendlich ausgedrückt seyn müssen in den Ideen.

Lucian. Haben wir aber nicht früher selbst festgesetzt, daß eine jede Anschauung bestimmt sey durch eine andere Anschauung, welche wieder durch eine andere bestimmt ist, und so ferner ins Unendliche?

Bruno. Ganz richtig, denn da wir das Endliche als Anschauen gesetzt haben, so konnten wir eine Verknüpfung durch Ursache nur zwischen den Anschauungen setzen.

Lucian. Wie aber kannst du mit jenem ewigen Seyn der Dinge in ihren Ideen diese unendliche Bestimmtheit der Dinge durcheinander reimen, die sich nur auf das zeitliche Daseyn zu beziehen scheint?

Bruno. Wir wollen sehen. Den Begriff also hast du als unendlich, die Anschauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt gesetzt, oder war es nicht so?

Lucian. So war es.

Bruno. Die Idee aber als das einzige an sich Reale?

Lucian. Auch dieß.

Bruno. In Ansehung der Idee sonach, mithin wahrhaft, ist weder das Unendliche noch das Endliche etwas für sich und unabhängig von unserem Unterscheiden. Da nun keines an sich, jedes aber nur durch sein Entgegengesetztes das ist, was es ist, so können wir auch keines dem anderen nachsetzen oder um des anderen willen aufgeben.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Nothwendig also ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sey in dem, was wir als ewig gesetzt haben.

Lucian. Offenbar, denn sonst müßten wir das Unendliche allein setzen; dieses aber ist als Unendliches selbst nur in der Entgegensetzung gegen das Endliche.

Bruno. Das Endliche aber, sagtest du, sey als dieses nothwendig immer ein Bestimmtes, und als dieses Bestimmte bestimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

I,4,248

Lucian. Richtig.

Bruno. Dieses ins Unendliche Endliche ist aber in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft.

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Jenes an und für sich selbst Unendliche aber ist der Begriff?

Lucian. Ich gebe es zu.

Bruno. Dem Begriff nun kann überhaupt keine Endlichkeit gleich oder angemessen seyn als eine unendliche.

Lucian. Dieß ist klar.

Bruno. Aber eine unendliche der Zeit nach?

Lucian. Unmöglich, wie mir scheint; denn das, was unabhängig von aller Zeit unendlich ist, schöpft keine Zeit, auch unendliche, aus, und keine Unendlichkeit, die sich auf diese bezieht, kann jenem gleich oder angemessen werden.

Bruno. Also eine Endlichkeit, die zeitlos unendlich ist?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Zeitlos unendlich aber ist nur der Begriff?

Lucian. Dieß ist angenommen.

Bruno. Eine zeitlos unendliche Endlichkeit ist also die, welche an und für sich selbst oder ihrem Wesen nach unendlich ist.

Lucian. Auch das.

Bruno. Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie und auf keine Weise aufhören endlich zu seyn.

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Unendlich ferner nicht durch die Zeit, sondern an und für sich selbst, kann sie auch durch Hinwegnahme der Zeit nicht aufhören unendlich endlich zu seyn.

Lucian. Auch dieses nicht.

Bruno. Also ebensowenig aufhören an sich endlich zu seyn, darum weil sie im Absoluten, und in ihm zeitlos gegenwärtig ist.

Lucian. Ebensowenig. Jedoch, obwohl mir dieß nicht ganz

I,4,249

uneinleuchtend scheint, bitte ich dich dennoch, es weiter auseinanderzusetzen, da es zu den dunkelsten Dingen gehört, und die nicht gleich auf den ersten Blick gefaßt werden.

Bruno. Das unendliche Denken also haben wir nur durch unsere Unterscheidung abgesondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins ist. Der Möglichkeit nach nun im unendlichen Denken ist alles eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht eins, sondern vieles, und nothwendig und unendlich endlich. Nicht minder aber als das an und für sich selbst Unendliche übertrifft auch das an und für sich selbst Endliche alle Zeit, und so wenig es durch Zeit Unendlichkeit gewinnen könnte, da diese durch seinen Begriff von ihm ausgeschlossen ist, ebensowenig kann es durch Verneinung der Zeit seine Endlichkeit verlieren. Um also ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es nothwendig ist, daß es, abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht

unendlicher endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblicke seyn würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblicke wäre. Doch dieses kannst du auf folgende Art der Anschauung näher bringen.

Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern nothwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt. Hinwiederum enthält es von unendlich vielem anderem nur die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit, und ist eben dadurch nothwendig und ins Unendliche unvollkommen. Dieß ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar. Denn in demselben, sofern wir auf die Form sehen, die dem Wesen selbst gleich ist, ist das Reelle dem Ideellen zwar dem Begriff nach nothwendig und ewig entgegengesetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes zwar dem Begriff nach ist nothwendig endlich, reell aber oder der Sache nach diesem absolut gleich. Betrachtest du also das Endliche bloß seinem Begriff nach, so ist es nothwendig und ins Unendliche einzeln, und indem es selbst eine Wirklichkeit ist, wovon die Möglichkeit in einem anderen

I,4,250

liegt, enthält es selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner, welche aus demselben Grunde wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner enthalten u.s.f. ins Unendliche. Reell aber, also in der absoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, ist erstens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelner, die es enthält, unmittelbar die Wirklichkeit verknüpft, hernach ist aus gleichem Grunde ihm selbst, als wirklich, unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. Das Einzelne nun ist eben dadurch Einzelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Welches Endliche du aber setzen mögest, und mit welcher Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, so ist, ebenso wie mit der unendlichen Möglichkeit des ganzen Leibes, die jeder Theil eines organischen Leibes enthält, in Ansehung desselben, ohne Zeitverhältniß, unmittelbar auch die Wirklichkeit gesetzt ist, und wie umgekehrt kein einzelner organischer Theil seine Möglichkeit vor sich oder außer sich, sondern unmittelbar mit sich in den andern hat, ebenso auch jenem, sofern es im Absoluten ist, weder die Wirklichkeit von seiner Möglichkeit, noch diese von jener getrennt. Was also von allen bekannten und sichtbaren Dingen der Art des Endlichen, im Unendlichen zu seyn, am nächsten kommt, ist die Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist, denn so wenig dieser einzelne organische Theil im organischen Leib als einzelner gesetzt ist, ebensowenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes, und gleich wie ein organischer Theil dadurch, daß er, reell betrachtet, nicht einzeln ist, nicht aufhört ideell oder für sich selbst einzeln zu seyn, ebenso auch das Endliche, sofern es im Absoluten ist. Das Verhältniß von Endlichem zu Endlichem in diesem ist daher nicht das der Ursache und Wirkung, sondern das, welches der Theil eines organischen Leibes zu dem andern Einzelnen hat; nur daß jene Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen im Absoluten unendlich vollkommener ist als die in einem organischen Leib, denn ein jeder solcher enthält noch eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm ist, und zu der er sich wie

I,4,251

die Ursache zur Wirkung verhält; auch er ist nur Abbild eines Urbilds im Absoluten, in welchem jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit und eben deßwegen auch jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit verknüpft ist.

Eben darum nun, weil das wahre Universum von einer unendlichen Fülle, nichts in ihm außer dem anderen, getrennt, alles absolut eins und ineinander ist, dehnt es sich in dem Abbild nothwendig in eine

grenzenlose Zeit aus, so wie jene Einheit des Möglichen und Wirklichen, die im organischen Leib ohne Zeit ist, auseinander gezogen im Reflex zu ihrem Werden eine Zeit erforderte, die weder einen Anfang noch ein Ende haben könnte. So ist also kein Endliches an sich außer dem Absoluten, und nur für sich selbst einzeln, denn im Absoluten ist, was im Endlichen ideal ohne Zeit, auch real, und wenn jenes Verhältniß von Möglichkeit das von Ursache und Wirkung ist, so setzt es sich selbst dieses Verhältniß, und wenn dieses nicht ohne Zeit, so setzt es sich selbst seine Zeit, und zwar das, wovon es nur die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit, als Vergangenheit, das, wovon es die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält, als Zukunft; das Setzende seiner Zeit also ist sein Begriff, oder die durch Beziehung auf ein einzelnes Reales bestimmte Möglichkeit, die es enthält, und deren Bestimmtheit sowohl das Vergangene ausschließt, als das, was zukünftig ist. Im Absoluten also sind im Gegentheil Seyn und Nichtseyn unmittelbar zusammengeknüpft. Denn auch die nicht existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind in dem Ewigen nicht anders als wie die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige Weise enthalten. Hinwiederum sind auch die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge im Absoluten doch auf keine andere Weise als auch die nicht existirenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Existenz aber ist Schein.

Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren oder seyn werden, denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z.B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen,

I,4,252

was aus ihr selbst als wirklich hervorgeht, deßwegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren und viel seliger ist als sein eignes Leben, denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.

Wir werden also, o Freund, wenn wir von jener Einheit, die du selbst aufgestellt hast, den wahren und höchsten Sinn einsehen, dieselbe auf keine Weise wahrhaft im endlichen Erkennen anzutreffen meinen, sondern vielmehr weit darüber erhaben glauben müssen. Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Wie nun diese drei eins seyn können in Einem Wesen, und auch das Endliche als Endliches gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen sey, glaube ich gezeigt zu haben.

Lucian. Du hast uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtseyn zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.

Bruno. Obwohl ich nicht weiß, o Bester, ob du mir aus jenem Ueberfliegen, wie du es nennst, des Bewußtseyns einen Vorwurf machst oder nicht, will ich doch sagen, daß ich es für keinen halte, denn erstlich sage mir, ob ich etwas anderes gethan habe, als die Idee, welche du als Princip aufgestellt hattest, in ihrem höchsten Sinn zu nehmen?

Lucian. Etwas anderes nun zwar nicht, dieses aber so, daß jene Einheit aufhört Princip des Wissens zu seyn, und eben dadurch auch, wie mir scheint, Princip der Philosophie, welche die Wissenschaft des Wissens ist.

Bruno. Ueber dieses zwar möchte ich mit dir wohl einig seyn,

I,4,253

ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen verstehest, das eben deßwegen auch ein untergeordnetes Princip fordert. Laß uns daher vor allem wissen, wo du das Wissen suchest.

Lucian. Das Wissen also setze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anschauens selbst, von der wir ausgegangen sind.

Bruno. Und hinwiederum bestimmest diese Einheit als Princip des Wissens?

Lucian. So ist es.

Bruno. Laß uns nun zusehn, o Freund, wie du dir diese Einheit denkst, insofern sie Princip des Wissens und insofern sie das Wissen selbst ist. Sage mir daher vorerst, ich bitte, willst du, daß Ideelles und Reelles im Princip des Wissens ebenso eines seyen, wie wir bestimmt haben, daß sie es im Absoluten sind, oder ob du diese Einheit, sofern sie in jenem ist, von anderer Art denkest? Von derselben? so sind wir nicht verschieden, und du wirst alsdann eben das vom Princip des Wissens behaupten, was wir vom Absoluten, allein dann möchtest du wohl mit mir, aber nicht mit dir selbst einig seyn. Denn ist dir im Princip des Wissens dieselbe absolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Absoluten, so wirst du mit dem Wissen selbst das Wissen und das Bewußtseyn überfliegen.

Lucian. Du übersiehst, daß wir die Einheit zwar, sofern sie Princip des Wissens ist, als absolut, aber als absolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wissen selbst wissen, und als Princip des Wissens erkennen.

Bruno. Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe. - Das Wissen als Einheit des Denkens und Anschauens ist Bewußtseyn. Das Princip aber des Bewußtseyns ist dieselbe Einheit, nur rein oder absolut gedacht; sie ist das absolute Bewußtseyn, jenes dagegen ist das abgeleitete oder begründete Bewußtseyn. Ist nun deine Meinung diese, daß wir keinen Grund haben im Philosophiren über das im begründeten Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in Bezug auf das Bewußtseyn, dessen Princip es ist, zu betrachten?

I,4,254

Lucian. Gar sehr aber ist dieß meine Meinung.

Bruno. Du behauptest also nothwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtseyn eine andere sey als im absoluten.

Lucian. Ebenso nothwendig, als es ist, daß überhaupt die Einheit im Princip eine andere sey als in dem, wovon es Princip ist.

Bruno. Die Einheit aber im absoluten Bewußtseyn ist dieselbe, wie die im Absoluten schlechthin betrachtet.

Lucian. Richtig.

Bruno. Die Einheit aber im Absoluten dachten wir absolut?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die im Wissen also als nicht absolut.

Lucian. Freilich.

Bruno. Sonach als relativ.

Lucian. Du hast ganz recht.

Bruno. Wenn aber relativ, so nothwendig auch beide, Ideelles und Reelles, als unterscheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Beide aber haben wir im Absoluten als ununterscheidbar, völlig indifferent gedacht.

Lucian. So haben wir.

Bruno. Wenn aber ununterscheidbar, schlechthin eins, so wird keine Bestimmung möglich seyn, durch die das eine, das Ideelle z.B., als Ideelles gesetzt wird, ohne daß durch dieselbe Bestimmung auch das andere, das Reelle, als Reelles gesetzt wird, und umgekehrt.

Lucian. Es ist nicht zu leugnen.

Bruno. Es wird also nie weder ein reines Ideelles noch ein reines Reelles gesetzt seyn?

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Sondern immer nur eine relative Einheit beider?

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Wie also beide eins sind im Ewigen, so wird auch das eine nur an dem anderen, das Reelle nur am Ideellen, das Ideelle aber am Reellen sich trennen von der absoluten Einheit. Wo dieß

I,4,255

nicht ist, da ist auch weder das eine noch das andere, sondern es ist die absolute Einheit beider gesetzt. Bist du damit nun einverstanden?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. So wirst du also auch die Unvermeidlichkeit davon einsehen, daß, sobald überhaupt eine relative Einheit gesetzt wird, z.B. also, daß das Reelle sich absondere an dem Ideellen, unmittelbar und nothwendig auch ihre entgegengesetzte, das Ideelle also, als abgesondert durch die Beziehung aufs Reelle, gesetzt wird, daß also, sowie nur überhaupt von der absoluten Einheit abgesehen wird, jene höchste Einheit auch nothwendig in zwei Punkte getrennt erscheinen müsse, den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird.

Lucian. Dieß alles ist unleugbar; auch läßt es sich unmittelbar nachweisen, daß, sowie überhaupt ein Bewußtseyn gesetzt wird, auch nur das meiner selbst, jene von dir bestimmte Trennung nothwendig ist.

Bruno. Das Wissen ist aber eine relative Einheit?

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Es steht ihr also eine andere gegenüber.

Lucian. Auch dieses gebe ich zu.

Bruno. Wie nennst du das, was dem Wissen entgegensteht, das also, was ich nicht weiß?

Lucian. Das Seyn.

Bruno. Das Seyn also ist eine relative Einheit, wie das Wissen.

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. So wenig also wie das Wissen eine reine Idealität, so wenig das Seyn eine reine Realität.

Lucian. Richtig.

Bruno. Keine aber von beiden Einheiten ist etwas an sich, denn jede ist nur durch die andere.

Lucian. Es scheint.

Bruno. Es ist offenbar; denn du kannst so wenig ein Wissen setzen, ohne unmittelbar zugleich ein Seyn, als ein Seyn, ohne unmittelbar zugleich ein Wissen.

I,4,256

Lucian. Dieß ist offenbar.

Bruno. Keine von beiden Einheiten kann also das Princip der andern seyn.

Lucian. Keine.

Bruno. Das Wissen, sofern es relative Einheit ist, so wenig des Seyns, als das Seyn, sofern es relative Einheit ist, des Wissens.

Lucian. Zugestanden.

Bruno. Du kannst also auch keine dieser Bestimmtheiten in die andere auflösen; denn die eine steht und fällt mit der andern, so daß, die eine hinwegnehmend, du auch die andere aufhebst.

Lucian. Freilich, auch ist jenes nicht meine Meinung.

Bruno. Du willst vielmehr beide auflösen in das absolute Bewußtseyn.

Lucian. Getroffen.

Bruno. Absolutes Bewußtseyn aber ist die Einheit nur, sofern du sie als Princip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z.B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in der Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in der Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser. Warum also machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über alles? Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennest und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtseyn befreit haben wirst. In den Dingen siehest du nichts als

I,4,257

die verschobenen Bilder jener absoluten Einheit, und selbst im Wissen, sofern es eine relative Einheit ist, siehst du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes absoluten Erkennens, in welchem so wenig das Seyn durch das Denken als das Denken durch das Seyn bestimmt ist.

Lucian. Hierüber möchten wir uns nun wohl verstehen, o Freund, denn auch wir haben die Philosophie an das Bewußtseyn zurückgewiesen nur der Einsicht wegen, daß jene Gegensätze des Wissens und Seyns, oder wie wir sie sonst ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtseyns keine Wahrheit haben, daß, abgesehen vom Bewußtseyn, so wenig ein Seyn als solches als ein Wissen als solches sey. Da nun auf der Verschiebung oder relativen Trennung und Wiederherstellung jener Einheit, wie du selbst sagst, alles dasjenige beruht, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber selbst nur ideell und im Bewußtseyn gemacht wird, so siehst du, warum diese Lehre Idealismus ist, nicht weil sie das Reelle von dem Ideellen bestimmt, sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell seyn läßt.

Bruno. Dieses sehe ich allerdings ein.

Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sey, darüber sind wir zwar einig, allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst nicht nur als möglich, sondern als nothwendig eingesehen werden könne, dieses hast du noch keinesweges dargethan, sondern völlig unberührt gelassen.

Bruno. Mit Recht forderst du, daß ich hiervon rede. Denn du zwar, indem du die absolute Einheit ursprünglich schon in der Beziehung auf die relative Einheit des Wissens erkannt wissen willst, entgehst jener Frage, welche nur ein besonderer Fall der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen ist. Deine Meinung also scheint diese zu seyn, o Bester, daß ich von dem Standpunkte des Ewigen selbst aus, und ohne daß ich außer der höchsten Idee etwas anderes voraussetze, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung

I,4,258

gelange. Denn auch diese Trennung, zusammt dem, was mit ihr gesetzt wird, ist wieder begriffen in jener Idee, und wie das Einzelne auch die Kreise seines Daseyns erweitere, hält und faßt sie dennoch jene Ewigkeit, und keiner überschreitet den ehernen Ring, der um alle gelegt ist.

So erinnere dich dann, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden, wie Denken und Seyn, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich, enthalten ist, ohne allen Unterschied beider.

Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, insofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Daseyn übergehen kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener

I,4,259

ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Wie nun das Endliche in jener absoluten Ewigkeit, die wir mit andern auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen sey, ohne daß es für sich selbst aufhöre endlich zu seyn, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Ist also das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eignen Begriff enthalten ist.

Doch dieses wirst du noch unmittelbarer einsehen aus dem, was du selbst zuvor zugegeben, nämlich daß die Einheit des Denkens und Anschauens allgegenwärtig sey, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Wesen seyn könne ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dieses bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des Denkens und Anschauens, und nachdem du dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz bestimmt hast, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anschauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, diesem aber das, was wir Seele nennen, entspräche.

So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Daseyn gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie

erblickest, im Universum an und für sich selbst enthalten seyen, vielmehr, daß sie bloß für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen die Einheit in dem Maße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von ihr abgesondert hat; z.B. der Stein, den du siehest, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn

I,4,260

auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Thier, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All, und schüttet endlich vor dem Menschen alle seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins.

Scheint es dir aber nicht, daß eben diese Betrachtung uns davon überzeugen könne, wie das Daseyn aller Wesen aus einem und demselben Grund eingesehen werden könne, daß also nur Eine Formel sey für die Erkenntniß aller Dinge, nämlich, daß jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich absondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich trage, denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist.

Die Gesetze sonach alles Endlichen lassen sich ganz allgemein aus jener relativen Gleichheit und Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen einsehen, welche zwar, wo sie lebendig ist, Wissen heißt, in ihrem Ausdruck aber an den Dingen der Art nach dieselbe ist, welche im Wissen.

Doch dieses sage ich im Allgemeinen, und wenn es jemand ohne die Anwendung auf das Einzelne nicht allzu klar fände, würde es mich wenig verwundern.

Von dem sichtbaren Universum nun und der Körperwerdung der Ideen, scheint es mir, daß also gedacht werden müsse.

In dem, was du das Anschauen genannt hast, ist an sich keine Differenz, sondern nur, sofern es dem Denken entgegengesetzt ist. An und für sich nun aller Form und Gestalt ledig, ist es aller empfänglich, vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verschiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, ihm aber unendlich angemessen, mit

I,4,261

ihm zur absoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannichfaltigkeit sich vertilgt, und, weil sie alles enthält, eben deßwegen nichts Unterscheidbares enthalten seyn kann. Nur also in Ansehung des einzelnen Dings selbst, nicht aber in Ansehung dessen, worin das Denken und Anschauen, wie du sagst, eins ist, sondert sich Anschauen und Denken ab zum Gegensatz (denn nur in jenem ist das Anschauen nicht genügend dem Denken); indem es sich aber absondert, zieht es das, worin beide eins sind, die Idee, mit in die Zeitlichkeit, welche dann als das Reale erscheint und, anstatt daß sie dort das Erste, hier das Dritte ist.

Weder aber das Denken ist an sich der Zeitlichkeit unterworfen noch das Anschauen, sondern jedes nur durch seine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Denn wie uns schon von den Alten überliefert worden ist, so ist das, was in Ansehung aller Dinge der Differenz empfänglich, das mütterliche Princip, der Begriff aber oder das unendliche Denken das väterliche, das Dritte aber, was aus beiden hervorgegangen ist, ist entstanden und hat die Art eines Entstandenen, der Natur aber beider gleich theilhaftig und in sich wieder Denken und Seyn auf vergängliche Weise verknüpfend, ahmt es die absolute Realität täuschend nach, aus der es seinen Ursprung genommen, für sich selbst aber ist es

nothwendig einzeln, einzeln indeß und dieses Bestimmte nur durch den relativen Gegensatz des Reellen und Ideellen, deren keines für sich, jedes aber durch das andere sterblich gemacht, auch das Ding selbst oder das Reale der Zeitlichkeit überliefert.

Das Entstandene also ist nothwendig und ins Unendliche endlich, aber es ist dieß nur in Beziehung. Denn wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche also für sich betrachtet, ist mit dem, wodurch es reell ist, wiederum diese Einheit selbst, mit dem aber, was an ihr Form ist, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise

I,4,262

das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder und bleibender, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was außer ihm ist.

Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, weil sie am meisten jenes Seyn des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Verstehe aber unter Weltkörper die erste Einheit eines jeden selbst, aus welcher erst diese Mannichfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm auf gleiche Weise hervorgegangen ist, wie aus der absoluten Einheit die unendliche Mannichfaltigkeit aller Dinge. Da also jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organischen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelassen, sich genügend, mit Einem Wort selige Thiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter.

Um aber die Art zu begreifen, wie sie dieß seyen, merke Folgendes.

Die Idee eines jeden ist absolut, befreit von der Zeit, wahrhaft vollkommen. Das aber, was in der Erscheinung das Endliche an ihnen mit dem Unendlichen vereint und jene abgeleitete Realität hervorbringt, von der wir schon früher gesprochen, ist das unmittelbare Abbild der Idee selbst, welches, so wenig wie diese der Differenz fähig, auf ewig gleiche Weise das Allgemeine in das Besondere, das Besondere in das Allgemeine setzt. An sich zwar ist es Einheit schlechthin, nicht entstanden noch bedingt, in der Beziehung aber auf Gegensatz bringt es Einheit hervor.

Der Gegensatz nun, wie du weißt, ist der des Endlichen und Unendlichen. Und das Endliche selbst zwar verhält sich zu dem Unendlichen wieder wie Differenz zur Indifferenz.

I,4,263

Dem Endlichen aber für sich kommt keine Realität zu, vielmehr hat es zu der Substanz ein solches Verhältniß, daß es erst mit seinem Quadrat vervielfacht ihr gleich kommt. Was ich aber unter seinem Quadrat verstehe, wirst du zwar zum Theil schon aus dem Vorhergehenden errathen können, und wird dir auch nachher noch deutlicher werden.

Dem nämlich, was wir an den Dingen das Endliche genannt haben, ist das Unendliche entgegengesetzt. Dieses nun, sofern es sich unmittelbar auf jenes Endliche bezieht, ist auch nur das Unendliche dieses Endlichen: nicht die unendliche Einheit alles Endlichen, sondern die relative Einheit dieses Endlichen, oder der Begriff, der sich unmittelbar nur auf dieses, als die Seele desselben, bezieht.

Diese relative Einheit, welcher als dem Allgemeinen in einem jeden Ding das Endliche als das Besondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegensatz ungetrennt sind, ist es, wodurch das Ding sich absondert von der Allheit der Dinge, und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von andern verschiedene, nur sich selbst gleiche, ist.

Die erste Bedingung aber, unter welcher das an und für sich Unendliche das Unendliche dieses Endlichen, mit Ausschluß alles anderen, seyn kann, ist, daß dieses Endliche selbst schlechthin endlich, nicht unendlich, sey.

Nicht nur aber ist das Unendliche hier in der Beziehung auf das Endliche gesetzt, sondern auch das, was beide verknüpft, und von dem wir angenommen haben, daß es ein Abbild des Ewigen sey.

Das aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene beiden zwar absolut gleich werden, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension oder die reine Länge. Denn daß die Linie in der Ausdehnung dem Begriff im Denken entspreche, wirst du auch daraus erkennen, erstens, daß sie für sich betrachtet unendlich, und in sich keinen Grund der Endlichkeit

I,4,264

enthält, ferner auch daraus, daß sie der höchste und reinste Absonderungsakt von der Allheit des Raumes, die Seele aller Figuren ist, weßhalb die Geometer, unfähig sie aus der Allheit abzuleiten oder entstehen zu lassen, sie fordern, gleichsam um anzuzeigen, daß sie vielmehr eine Handlung sey als ein Seyn.

Jener Akt nun der Absonderung ist gleichsam das Trübende der allgemeinen Einheit, und mit ihm schlägt alles sich als Besonderes nieder aus dem, worin nichts unterscheidbar; denn da die Einheit in ihm eine relative und der Besonderheit entgegengesetzt wird, so kann in derselben auch nicht die absolute, sondern nur die relative Gleichheit von Subjekt und Objekt gesetzt werden.

Der Ausdruck nun davon an dem Dinge ist dasjenige an ihm, wodurch es mit sich selbst eins ist und ebenso zusammenhängt, wie wir sehen, daß wegen der relativen Gleichheit der Natur das Eisen sich an den Magnet und jedes Ding an das hängt, was ihm am nächsten verwandt oder seiner Natur am ähnlichsten ist.

Allein weil die relative Einheit nicht existiren kann als in der Beziehung auf ein einzelnes Endliches oder die Differenz, so ist mit der ersten Dimension nothwendig die zweite vereinigt.

Du siehest also, daß so, wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz, und das, worin beide vereinigt, unterschieden werden, das Entstandene ist. Das auseinandergezogene Bild also der innern Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drei Dimensionen, deren absolute Gleichheit der Raum ist. Doch dieses wird durch die Folge noch klarer werden.

Der Begriff also, sagten wir, sofern er sich unmittelbar nur auf dieses bestimmte Endliche bezieht, sey auch selbst endlich und nur die Seele dieses Einzelnen. An sich aber ist er unendlich. Zu dem unendlichen Begriff nun verhält sich das Endliche wie die Wurzel zu ihrem Quadrat. Sofern er nun als unendlich außer dem Dinge liegt, insofern, da dieses die Zeit nicht in sich selbst hat, ist es der Zeit nothwendig unterworfen.

I,4,265

Denn von dem unendlichen Denken ist ein stets bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, und jene relative Gleichheit eines Dings ist selbst der Ausdruck der Zeit an ihm. Wo also jene

lebendig, unendlich, thätig wird und als solche hervortritt, ist sie die Zeit selbst, und in uns zwar das, was wir das Selbstbewußtseyn nennen. An dem Ding aber, sofern ihm nicht der unendliche Begriff absolut verbunden ist, ist von jener lebendigen Linie nur der todte Ausdruck, der Akt selbst aber, der sich an ihm durch die Einheit, die es mit sich selbst hat, ausdrückt, bleibt im Unendlichen verborgen.

Durch diese Art der Einheit also, sich selbst gleich und auf diese Weise Subjekt und Objekt von sich selbst zu seyn, ist das Ding, wie es der Zeit, auch dem Geradlinigen untergeordnet.

Es ist nun aber bloß für sich selbst oder ideell einzeln und außer dem unendlichen Begriff, reell aber nur durch das, wodurch es jenem verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird.

Sofern es nun bloß die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden.

Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welches sich zu dem Endlichen an ihm wie das Quadrat zu seiner Wurzel verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden.

Verknüpft werden indeß kann es ihm nur durch das, worin das Allgemeine und Besondere absolut eines sind, und welches für sich selbst, wie du weißt, keiner Differenz fähig ist; das Ding also, da es als ein solches, nur durch den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen existirt, ist jenem Einen, welches ohne Gegensatz, nicht gleich, oder es selbst, sondern, abgesondert von ihm, vielmehr im Differenzverhältniß mit ihm. Daher jenes in Ansehung des Dings nicht als das, was existirt, erscheint, sondern als das, was Grund von Existenz ist.

Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der

I,4,266

Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist.

Doch dieses wirst du auch auf folgende Weise weiter begreifen.

Das erscheinende Reale kann ebenso wie das wahre nur ein solches seyn, welches Unendliches und Endliches verknüpft. Denn sowohl die Einheit für sich als die Differenz für sich sind bloß ideelle Bestimmungen, und nur so viel ist reell an den Dingen, als an ihnen von der Einheit jener beiden ausgedrückt ist. Da nun jene an den Dingen durch die erste, diese durch die zweite Dimension dargestellt wird, so muß die Einheit beider sich durch dasjenige am vollkommensten ausdrücken, worin die beiden ersten sich auslöschen, welches die Dicke oder die Tiefe ist.

Jenes Princip nun, zu welchem die Dinge zwar im Differenzverhältniß erscheinen, und welches die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an ihnen dem Leibe verknüpft, ist die Schwere; unterworfen jedoch sind sie ihr nur insofern, als die Zeit nicht in sie selbst fällt und in ihnen lebendig wird. Insofern dieß aber ist, sind sie selbständig, lebendig, frei, selbst absolut wie die Weltkörper.

Die Schwere indeß (denn dieses ist nöthig vorauszuwissen), welche unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist an sich untheilbar, daher, wie auch ein sinnliches Ding getheilt werde, doch die Schwere nicht getheilt und an sich weder vermehrt noch vermindert wird; von einer solchen Natur ferner, daß sie die Indifferenz des Raums und der Zeit ist, kann sie keinem von beiden entgegengesetzt seyn, und mit zunehmendem Raum (welcher Ausdruck der Differenz) weder abnehmen, noch mit abnehmendem zunehmen. Je mehr auch ein Ding sich absondert von der Allheit, desto weniger Verlangen zwar oder Bestreben ist in ihm, ideell betrachtet, zur Einheit aller zurückzukehren, die Schwere aber ändert sich dadurch nicht, und ist, unbewegt, gleich gegen alle.

Was nun die Dinge für das bloß Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil, was ihnen aber Gestalt gibt, oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besonderen ins

I,4,267

Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen ausdrücken, der vernünftige.

Daher, was wir an einem jeden Dinge zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt werden kann, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt.

Das Dritte aber an den einzelnen Dingen sey an sich das Erste, haben wir zuvor festgesetzt; für sich höchste Reinheit, ungetrübte Klarheit, getrübt an den Dingen durch das, was wir bisher Einheit und Gegensatz genannt haben, was wir aber, wenn es lebendig ist, Selbstbewußtseyn und Empfindung nennen können.

Die reale Dimension jedoch ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist, der absolute Raum aber nur in der Beziehung auf Differenz. Die relative Einheit und der Gegensatz aber, indem sie, wie schon gesagt, bloße Formbestimmungen sind, machen die reine Einheit eben dadurch, daß sie sie trüben, den Raum erfüllend.

Jedoch bisher habe ich das Meiste von den unvollkommeneren Dingen geredet, die den unendlichen Begriff außer sich haben, jetzt aber wende dich zur Betrachtung der vollkommeneren, welche andere zwar Weltkörper nennen, wir aber sinnige und verständige Thiere nennen wollen. Denn offenbar ist, daß ihnen ihre Zeit eingeboren und der unendliche Begriff als die Seele zugegeben sey, welche ihre Bewegungen lenkt und ordnet.

In dem nämlich, was an ihnen endlich ist, das Unendliche darstellend, drücken sie die Idee als Idee aus, und leben auch, nicht wie dem Begriff unterworfene Dinge ein abhängiges und bedingtes, sondern ein absolutes und göttliches Leben.

Wie aber in dem Endlichen, was bei dem an und für sich selbst Unendlichen von Ewigkeit ist, Unzähliges von unendlicher Fülle enthalten seyn könne, welches selbst wieder die Einheit ist, worin die Macht unzähliger Dinge sich verbündet, wird dir nicht unbegreiflich seyn nach dem, was wir zuvor auch festgesetzt haben. Nach demselben Gesetz aber, nach welchem Eines sich absondert von der höchsten Einheit, theilt

I,4,268

es auch, selbst wieder unendlich vieler Dinge genesen, die Vollkommenheit der ersten Einheit, und athmet in unzählige Wesen aus, was es sich selbst von oben genommen.

Auf diese Weise hat alles, was ist, eine Einheit, aus der es seinen Ursprung gewonnen, und von der es getrennt ist durch die relative Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen in ihm selbst, indeß auch jene Einheit wieder aus einer höheren entsprossen ist, welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen sind.

Entweder hat nun ein Ding das Seyn in sich selbst und ist sich selbst die Substanz, welches nur dann möglich ist, wenn das Endliche in ihm dem Unendlichen gleich ist, so daß es, in seiner Absonderung zwar, gleichwohl das Universum in sich darstellen kann, oder es ist nicht selbst die Substanz, so ist es beständig gezwungen da zu seyn, wo es allein seyn kann, und zu der Einheit zurückzukehren, aus der es genommen ist.

Die reine Differenz nun an einem Ding oder das rein Endliche ist das, wodurch überhaupt der Schein einer Idee in den Raum fällt, von der wahren Idee aber ein solcher Theil, daß er erst dreimal mit sich selbst vervielfacht ihr gleichkommt, und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung eines Dings im Raum von dem Abbilde seiner Einheit bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren den Raum füllenden Abbilde dasselbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee selbst hat.

Die Entfernung aber ist entweder reell oder bloß ideell, ideell aber immer, wo ein Ding nicht sich selbst die Substanz ist, denn auch die mannichfaltigen Dinge, welche du zu einem Ganzen, wie die Erde, verbunden siehst, sind gegen sie als die Einheit, doch jedes aus einer bestimmten Entfernung schwer, welches denn die Größe ihres besonderen Schwerseyns bestimmt.

Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird, wie du weißt, in der Schwere der Differenz verbunden, aus der Verbindung aber der Einheit mit der Differenz entspringt das Maß der Zeit, die Bewegung; wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich

I,4,269

nothwendig gegen das, worin ihm das Seyn ist, dieses aber so, daß die Zeit der Bewegung nicht der Entfernung (welche der sinnliche Ausdruck der Differenz), sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sey, daher umgekehrt, indem es sich gegen das bewegt, in welchem es ist, die Zeiten sich vermindern, und die Räume ihren Quadraten gleich werden.

Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Seyn und das Leben in ihm selbst hat, so hört die Differenz, oder was an ihm rein endlich ist, nicht auf, dem Unendlichen dem Begriff nach entgegengesetzt zu seyn, obgleich es reell und in Ansehung der Substanz ihm absolut gleich ist. Sofern es nun ideell entgegengesetzt dem Unendlichen, verhält sich dieses zu ihm als sein Quadrat, und insofern auch bestimmt es jenem, von dem es das Endliche ist, die Linie seiner Entfernung von dem Abbilde der Einheit. Reell aber oder in Ansehung dessen, welches sich selbst das Leben, ist das Endliche dem Unendlichen in ihm auf solche Weise verbunden, daß dieses zu jenem sich nicht mehr als sein Quadrat, sondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält.

Hinwiederum kann jenes nur dadurch sich selbst die Substanz seyn, daß die Linie seiner Entfernung in ihm lebendig wird, lebendig aber wird sie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit ist, der Entfernung vereint, diese zum Umlauf macht.

Auf diese Weise sind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, sie selbst aber durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu seyn, das sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit.

Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert, sondern harmonisch verknüpft, und wie sie allein wahrhaft unsterblich sind, genießen sie allein auch in dem abgesonderten Daseyn die Seligkeit des Universums.

In ihrem Umlauf selbst aber, welcher die Vertilgung alles

I,4,270

Gegensatzes und die reine Einheit, die absolute Selbständigkeit selbst ist, athmen sie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der ersten Beweger.

Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.

Ein Wesen, welches selbständig, gottgleich, ist nicht der Zeit untergeordnet, sondern zwingt diese, ihm unterwürfig zu seyn, und macht sie sich selbst unterthan. Das Endliche ferner an sich dem Unendlichen gleichsetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit, so daß sie, nicht mehr mit dem, wovon sie das Quadrat ist, sondern mit sich selbst vervielfacht, der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen.

Den Umlauf selbst also denke als schlechthin ganz, einfach, nicht als zusammengesetzt, sondern als absolute Einheit, von der jenes, wodurch ein Ding in der Einheit ist, und welches insgemein Schwere genannt wird, und das, wodurch es in sich selbst ist, und welches als das Entgegengesetzte der Schwere angesehen wird, die völlig gleichen Formen sind, beide dasselbe Ganze, Ein Ding; denn weder kann ein Ding, indem es in der Einheit ist, von ihr entfernt in sich selbst seyn, noch, indem es in sich selbst ist, in der Einheit seyn als dadurch, daß das Endliche in ihm dem Unendlichen absolut verknüpft wird; einmal aber auf solche Weise verknüpft, können diese nie und auf keine Weise sich trennen, und, was wir an dem Bewegten auch unterscheiden, ist nie das eine oder das andere, sondern immer und nothwendig die Einheit selbst des Endlichen und Unendlichen.

Keine der Sphären also wird durch etwas anderes als ihre eigne angeborene Vortrefflichkeit, welche darin besteht, daß sie das, wodurch sie abgesondert ist, zur absoluten Einheit selbst, und hinwiederum die Einheit selbst zu dem, wodurch sie abgesondert ist, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt noch ihr verbunden.

Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche

I,4,271

Weise die Differenz an sich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist, die Kreislinie.

Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben, und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt.

Allein dann wären alle gleich vollkommen; die ungeborene Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem, wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besonderen zurückbliebe, damit auf diese Weise auch die sinnlicheren Augen sie erblickten, welche sie an besondern Dingen erkennend entzückt werden, die unsinnlichen aber zurückschließend von dieser in der Differenz selbst ausgedrückten und unvertilgbaren Einheit, zu der Anschauung der absoluten Schönheit und ihres Wesens an und für sich selbst gelangten.

Deßwegen auch, indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz ausgedrückt sey, in dem einen aber die Differenz der Indifferenz, in dem andern die Indifferenz der Differenz gleich werde, die wahre Einheit also, zwar der Sache, jedoch nicht dem Schein nach, gegenwärtig sey.

Auf diese Weise geschieht es erstens, daß die Sphären in Linien sich bewegen, welche in sich selbst zwar zurückkehren, wie die Kreislinie, aber nicht wie diese sich um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte beschreiben, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbständig ist, damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigne Verhängniß einer jeden erkannt werde, als besonderes Wesen absolut, und als absolut ein Besonderes zu seyn.

I,4,272

Allein weil die Differenz nur für die Erscheinung, wahrhaft aber oder an sich keine seyn sollte, so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer

Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem einwohnenden Triebe freier zu folgen, und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingeborenen Zeit lebendig ist, nicht aufhörte lebendig zu seyn, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird.

Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beschrieben.

Dieß alles aber, o Freund, was ich bisher von der Ordnung der himmlischen Bewegungen erwähnt habe, der Würde des Gegenstandes gemäß auseinanderzusetzen, würde uns weiter führen als jenes selbst, um dessen willen diese Untersuchung angestellt ist. Doch von jenen Dingen können wir auch in der Folge reden. Aber keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird.

Willst du aber, daß ich sage, o Freund, nach welchen Gesetzen die Ordnung, Zahl, Größe und die übrigen erkennbaren Eigenschaften der Gestirne bestimmt seyen, so sage ich, daß, was die Ordnung betrifft, dieselbe Materie zwar sey im Ganzen, nur mannichfaltig verwandelt, innerhalb desselben aber zwei verschiedene Gegenden, die eine, welche von jenen Sphären bewohnt wird, denen die Zeit vollkommener als den übrigen vermählt ist, und deren Einheit der absoluten am meisten gleichkommt, die andere, worin jene leben, welche die Zeit minder vollkommen in sich selbst haben und weniger selbständig sind.

Und da jedes Ding, dem die Zeit lebendig verknüpft ist, auch den äußeren Ausdruck davon trägt, welcher die Linie und in Verbindung

I,4,273

mit der Materie der Zusammenhang und die Festigkeit ist, so ist unter jenen auch, den vollkommeneren, erstens jedem einzelnen das Gepräge der Zeit, die Linie, eingepflanzt, welche wir seine Axe nennen, und deren äußerste Punkte durch Süd und Nord bezeichnet werden; dann aber ist es auch dem Ganzen so aufgedrückt, daß alle zusammen eine gemeinschaftliche Linie bilden, und nach der Stelle, die sie in dieser einnehmen, einen größeren oder geringeren Grad des Zusammenhangs und der Einheit mit sich selbst zeigen, die äußersten Punkte aber des Ganzen sich wieder wie Süd und Nord verhalten.

Jene Sphären also, die im Ganzen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, sind aus festerem und dauernderem Stoff gebaut, unter sich aber so angeordnet, daß innerhalb jener Verbindung alle Gegenden des Himmels sich verbünden, jede Verbindung aber durch drei Gestirne dargestellt sey, wovon das erste, welches am wenigsten von dem Abbilde der Einheit entfernt ist, der einen, das dritte oder entfernteste der entgegengesetzten angehöre, das mittlere aber die Indifferenz beider in dieser Verbindung darstelle, so daß keines vor dem andern wesentlich verschieden ist, die Zahl aller Gestirne aber, welche innerhalb dieser Verbindung sind, der Zwölfzahl gleichkommen möchte.

Diesen nun sind die vollkommensten Bewegungen verliehen. Wie aber diese im Ganzen genommen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, so jene, welche die zweite Gegend bewohnen, die von Ost und West, jedoch so, daß innerhalb dieser Entgegensetzung selbst wieder alle Gegenden des Himmels, von deren jeder an einem jeden körperlichen Dinge nothwendig ein Ausdruck ist, sich verschlingen und verbinden.

Diese nun, weil sie eine Art der Einheit in sich tragen, welche am wenigsten absolut ist, eben weil sie sich von der absoluten am wenigsten absondert, weichen eben deßwegen mehr oder weniger von der vollkommensten Bewegung ab. Das Gesetz aber ihrer Anzahl zu finden, welche in großen Verhältnissen zunimmt, möchte allen unmöglich seyn.

Nach welcher Ordnung nun ferner unter denen, welche das vollkommenere Leben in sich selbst haben,

die Entfernungen zunehmen,

I,4,274

könnte einer, der weiter nachdächte, schon aus dem zuvor von uns Verhandelten begreifen, noch mehr aber, wenn er die Geheimnisse des Dreiecks erkannt hätte.

Die Massen aber und Dichtigkeiten betreffend, so hat es jener himmlischen Kunst gefallen, daß im Ganzen genommen die größten Massen die Mitte einnehmen, die dichtesten aber der Einheit aller oder dem Abbilde der Einheit die nächsten seyen, im Einzelnen aber auch je unter drei Gestirnen, die von Einer Ordnung sind, auf das, welches am meisten durch Dichtigkeit ausgezeichnet ist, ein solches, welches durch die größere Masse, und auf dieses eines der Art folge, welches unter diesen am meisten in seinem Lauf von der Kreislinie abweicht.

Im Allgemeinen aber, was das letzte betrifft, so ist folgendes Gesetz.

Die Dinge im Universum überhaupt sind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt ist. Einverleibt aber ist sie allen, die sich vor den andern auszeichnen.

Denn an dem einzelnen Ding zwar, sagten wir, sey der Ausdruck der Zeit die Linie oder die reine Länge, das also, welches die Länge an sich am vollkommensten ausdrückt, hat von allen bloß körperlichen und einzelnen Dingen auch die Zeit vollkommener in sich als die andern. Ist ihm aber die Zeit als Zeit lebendig, thätig verknüpft, so muß auch in seinem Begriff mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge enthalten seyn. Daher wir sehen, daß jener Stein, welchen die Alten zwar den Stein des Herakles, die späteren aber Magnet genannt haben, obgleich er einzeln scheint, doch eine Kenntniß und Gefühl anderer Dinge habe, die er bewegt und entweder an sich zieht oder von sich zurückstößt, ferner daß ihm auch der Wechsel der Jahreszeiten nicht fremd sey, gleich dem Zugvogel, der den Flug nach einem anderen Himmelstrich lenkt, und daß auch er ein Zeiger der Zeit sey, und, gleich den Gestirnen, nur unvollkommener und unterliegend der Einheit, die außer ihm ist, seine Jahre und Tage habe. Wenn ihm aber die Zeit nicht vollkommener einverleibt ist, so liegt der Grund davon in

I,4,275

der Unvollkommenheit seines Leibes oder desjenigen, was an ihm reine Differenz ist.

Je mehr also erstens einem Dinge die Zeit verbunden ist, desto weniger bedarf es der Einheit außer sich, denn es ist sich selbst die Einheit, desto weniger aber kann es auch zu denen gehören, welche der Schwere am meisten unterworfen, und welche die dichtesten sind. Hinwiederum werden eben deßwegen die dichtesten die Zeit unvollkommener in sich selbst haben, die aber, welche am wenigsten von der Zeit in sich tragen, sind auch am wenigsten individuell und abgesondert von der Einheit, desto weniger also auch der Schwere unterworfen, welche von Seiten des Dings ein Differenzverhältniß fordert.

Wende dieses auf die Gestirne an, so wirst du begreifen, warum diejenigen, denen die Zeit am vollkommensten eingepflanzt ist, welche also die vortrefflichsten sind, und die Gleichheit, die in ihnen ist, auch in ihren Bewegungen am vollkommensten ausdrücken, zu den weniger dichten gehören, hinwiederum auch, warum die dichtesten, da sie die Zeit unvollkommen in sich selbst haben, von der schönsten Art der Bewegung mehr abweichen als jene; endlich warum diejenigen, welche am wenigsten von dem Ausdrucke der Zeit, Form und Gestalt, an sich tragen, und die am meisten von der schönsten Bewegung abweichen, auch die am wenigsten dichten seyen, nicht weil sie der Einheit weniger bedürfen, sondern weil sie am wenigsten sich von ihr abgesondert haben.

Und hierin liegt denn das Geheimniß der Verschiedenheiten, welche an den himmlischen Dingen in Ansehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der sie die schönste Figur in ihren

Bewegungen nachahmen.

Nachdem nun auf diese Weise alles nach Maß und Zahl aufs schönste geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erste, wodurch sie sich selbst absolut, und jener vollkommensten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das absolute Thier nennen können, am ähnlichsten, sonach organisch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch sie im Absoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre

I,4,276

in die Einheit; nachdem es ferner der himmlischen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider Einheiten nur in der Differenz erhalten würde: so wurde mit dieser Differenz zugleich auch die Trennung beschlossen in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommenen Art die Zeit in sich zu haben, völlig der Schwere unterworfen, als todt und unbelebt erschienen, und in solche, in welchen die Differenz selbst Indifferenz wäre, und die, die Zeit und das Leben vollkommener in sich selbst habend, lebendig und organisch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch sie sich selbst das All und frei und vernünftig sind, am vollkommensten von allen einzelnen Wesen ausdrückten.

Auf diese Weise sind die himmlischen Sphären, indem von ihrer Einheit sich trennte, was bestimmt war in einem anderen zu leben, zugleich mit lebenden Wesen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der ersten Einheit enthalten war, bevölkert worden, dieß aber durch denselben Rathschluß, welcher ihre Bahnen mehr oder weniger abweichend machte von der Kreislinie.

Je vollkommener nun eine Sphäre die Einheit, durch welche sie organisch, und diejenige, durch welche sie unorganisch, vereinigte, desto mehr nothwendig näherte sie sich dem Urbilde der Bewegung.

In der Mitte aber aller, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge ist. Denn da die Idee, welche die Form ist, der Substanz gleich, ja sie selbst ist, so mußte an dem, worin alle Dinge des Universums der Substanz nach eines sind, auch die Idee aller ausgedrückt seyn. Damit also jene Einheit des Wesens mit der Form offenbar würde, schuf die himmlische Kunst jenes Gestirn so, daß es ganz Masse und ganz Licht wäre, der Heerd der Welt, oder wie andere sagen, die heilige Wache des Zeus; da es aber selbst aus einer höheren Einheit genommen und insofern ein Einzelnes ist, so drückte sie, was an ihm noch Differenz ist, durch dunkle Stellen aus, welche sie über seinen Lichtglanz zerstreute.

Weil aber das Licht, als die Idee, zugleich die Indifferenz des Raumes und der Zeit ist, so wurde weiter verordnet, daß es erstens

I,4,277

den Raum nach allen Richtungen beschreibe, ohne ihn zu erfüllen, und alle Dinge erleuchte, darauf, daß es die Fackel und der Zeiger der Zeit und das Maß sowohl der Jahre als der Tage sey.

Denn die Sonne, außerdem, daß sie die Indifferenz aller Dinge ist, die in ihrem Universum enthalten sind, strebt noch überdieß beständig mit dem, was an den andern Sphären, die sich um sie bewegen, reine Differenz ist, zusammenzuhangen, ihre eigne relative Einheit durch sie fortzusetzen, durch sie selbst fortzuwachsen und mit Einem Wort auf solche Weise mit ihnen eins zu werden, wie ein Ding mit sich selbst eines ist.

Allein je vollkommener einem Dinge die Zeit eingeboren ist, desto mehr sich selbst gleich ist es, daher wir sehen, daß die Erde auch an dem, was an ihr todt ist, das Gepräge der lebendigen Zeit ausdrückend, die Differenz durch die Einheit des Begriffs und die Linie vereinigt, welche der Ausdruck ihres

Selbstbewußtseyns ist, und die in der Erscheinung zwar sich als die Axe darstellt, deren äußerste Punkte wir durch Süd und Nord bezeichnet haben.

Auf diese Weise das Besondere in sich dem Allgemeinen verknüpfend strebt sie der Sonne entgegen, welche jenes als Besonderes zu setzen, und mit dem Ausdruck der Zeit, den sie an sich selbst hat, zu verbinden trachtet.

Da nun die Erde und jede andere Sphäre die relative Gleichheit mit sich selbst, welche darin besteht, daß die Differenz an ihr dem Begriff vereinigt sey, in der Richtung der Länge setzt, so strebt die Sonne, indem sie dem Besonderen einer jeden ihren Begriff zu verbinden sucht, eine gleiche relative Einheit in der Richtung der Breite hervorzubringen.

Dadurch aber, daß jede Sphäre diesem Streben durch ihr eignes Leben sich widersetzt, sind erstens Tag und Nacht gemacht (denn jenes Streben der Sonne macht jede Sphäre sich um sich selbst bewegen), das Jahr aber von dem Tage getrennt und verhindert worden, daß nicht die eingeborene und lebendige Zeit einer jeden, mit der, welcher sie unterworfen ist, eins und gleich gesetzt würde.

Denn wenn die Sonne mit einer Sphäre auf solche Weise eins

I,4,278

würde, wie ein Ding mit sich selbst eins ist, so würde jene in derselben Zeit, in welcher sie sich Einmal um sich selbst bewegt, auch ihren Umlauf um die Sonne machen, das Jahr also würde dem Tage gleich seyn, die eine Hälfte der Erde aber weder das Angesicht der Sonne sehen, noch das heitere Licht gleichwie wir bemerken, daß jene niederen Sphären, die wir Monde nennen, denen, mit welchen sie zusammenhangen, immer dieselbe Seite zukehren und Eine Zeit haben der Bewegung um sich selbst und des Umlaufs um diese.

Die Differenz aber der Erde, welche nur durch die Verbindung mit dem Begriff und der Seele der Erde belebt ist, der relativen Einheit der Sonne verbunden, würde den völligen Tod leiden.

Auf diese Weise also, wie wir es beschrieben haben, ist das Universum mit sich selbst verflochten, und strebt immer mehr sich selbst ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden.

Gleichwie aber in einem Thier die Seele sich in vielgestaltige Glieder absondert, deren jedes aus ihm seine besondere Seele nimmt, und alles Einzelne, obgleich zum Ganzen verbunden, doch für sich selbst lebt, so ist auch im Universum, damit es in der Vielheit eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem seine besondere Zeit gegeben, das Ganze aber so abgebildet aus Gott, daß es die Zeit absolut in sich selbst habe, selbst also in keiner Zeit und ein so eingerichtetes Thier sey, daß es nicht sterben könne.

Die ewige Idee nun aller körperlichen Dinge, o Freund, nannten wir das Licht. Wo nun an einem Dinge das Endliche dem Unendlichen gleich wird, ist an ihm auch die Idee oder jenes absolute Erkennen ausgedrückt, in welchem kein Gegensatz ist des Denkens und Seyns. Die Form ferner an einem solchen ist die Substanz, die Substanz die Form, beide untrennbar.

Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelnheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, wie der unendliche in der Zeit, es selbst aber gehört dem an, was nicht ist, sondern Grund von Existenz ist, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge.

I,4,279

Das Licht nun, das mit sinnlichen Augen gesehen wird, ist nicht die Indifferenz des Denkens und Seyns selbst, schlechthin betrachtet, sondern sofern sie sich bezieht auf eine Differenz, wie die der Erde oder einer andern Sphäre; je nachdem nun ein irdischer Körper sich absondert von der Allheit der Erde,

ist er nothwendig undurchsichtig, je geringer aber der Grad der Absonderung, desto durchsichtiger nothwendig.

Die Grade aber des Belebtseyns betreffend, so sage ich, daß ein Ding in dem Verhältniß, als es die Zeit und das Licht in ihm selbst hat, auch belebt sey.

Die Form nun als Form ist nicht die Seele des Dings, sondern je vollkommener sie ist, desto mehr der Substanz gleich; die Seele aber ist der Begriff des Dings, welcher, endlich zwar betrachtet, bestimmt ist, auch nur die Seele des einzelnen existirenden Dings zu seyn.

Es fällt also auch in die Seele jedes Dings von dem Universum nur so viel, als das Ding von ihm dargestellt hat. Das bloß körperliche Ding nun, wie wir wissen, ist nothwendig und ins Unendliche ein einzelnes.

Das organische Wesen dagegen, an welchem das Licht und die Form die Substanz selbst wird, enthält in seinem Begriff die Möglichkeit unendlich vieler Dinge außer dem einzelnen, es sey nun die Möglichkeit seiner selbst in unendlichen Zeugungen durch die Fortpflanzung, oder die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden sind und die es mit sich durch Bewegung verbindet, oder endlich die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden zugleich, und doch in ihm sind, indem ihm selbst die Idee einverleibt ist, welche in der Beziehung zwar auf eine Differenz das Anschauende ist.

Allein weil die organischen Wesen zwar den unendlichen Begriff und das Leben in sich selbst, die Differenz aber, welche jenem jederzeit angemessen wäre, und die Bedingung des Lebens sich von außen nehmen sollten, so sind sie dadurch erstens abhängig gemacht, bedürftig, dann auch der Krankheit fähig, dem Alter unterworfen und sterblich, so daß sie auf keine Weise der Vortrefflichkeit der himmlischen Dinge gleich kommen.

I,4,280

Die Einheit aber, wodurch die Erde sich selbst die Substanz ist, mehr oder weniger unvollkommen in sich tragend, verhalten sich die organischen Wesen zu jener Einheit als zu ihrem Grunde, ohne sie selbst zu seyn, und sind in ihren Handlungen zwar vernünftig, nicht aber durch die in ihnen selbst, sondern durch die in dem Universum wohnende Vernunft, welche sich an ihnen als ihre Schwerkraft äußert.

Da sie aber einzeln sind und nothwendig unvollkommen durch den Gegensatz des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, so sind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch sie selbst, sondern durch das göttliche Princip, welches sie lenkt. Dieses aber hat ihnen eine solche Einheit mit allen Dingen gegeben, die zu ihrem Daseyn gehören, daß sie sich in diesen Dingen fühlen, und auf alle Weise sie mit sich eins zu machen streben. Einen Strahl auch der lebendigen Kunst, welche alle Dinge baut, verlieh es ihnen, und lehrte sie durch mehr oder weniger zusammengesetzte Handlungen die Indifferenz des Denkens und Seyns, die sie nicht in sich haben, außer sich, in Werken zu erreichen, welche darum zweckmäßig erscheinen, weil dem Begriff, welcher sie beseelt, mehr oder weniger der Begriff anderer Dinge verbunden ist. Auch einen Theil pflanzte es ihnen ein der himmlischen Musik, die im ganzen Universum, im Licht und in den Sphären ist, und lehrte die, welche bestimmt waren den Aether zu bewohnen, in ihrem Gesang sich vergessend, zurückzukehren in die Einheit.

Andere hat die Einheit freier gelassen, und ihnen verstattet mehr von ihr in sich selbst als außer sich zu haben, gleichwie auch eine fruchtbare und vielbegabte Mutter allen ihren Kindern sich selbst eingebiert, dem einen aber mehr, dem andern weniger, und nur Einem sich ganz mittheilt.

In jedem aber das, was in ihr selbst ist, mit Differenz setzend, hat sie das, was in ihr ununterscheidbar ist, unterscheidbar gemacht, denn jede besondere Eigenschaft lebender Wesen entsteht dadurch, daß keines die ganze Indifferenz der Einheit in sich trägt, welche, da sie der Inbegriff aller Formen ist, selbst keiner besondern gleichen kann.

Allein das Wesen, welches die Substanz nicht vollkommen in sich

I,4,281

selbst hat, kann auch nicht vollkommen sich absondern von der Einheit, und ist nur in ihr. Von dem bloß körperlichen Dinge zwar wissen wir, daß von dem Begriff an ihm nur ein todter Ausdruck, der lebendige Begriff aber außer ihm in dem Unendlichen sey, und daß es nur ein äußeres Leben im Absoluten habe. Jeder leidenden Art zu seyn aber entspricht in dem Universum eine thätige, und jedes Thier hat außerdem, daß es eine besondere Art zu seyn ist, auch noch Theil an dem lebendigen Begriff und ein inneres Seyn im Absoluten; nur aber theilhabend und auch an dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche unvollkommener ausdrückend, ist es nicht das anschauende Princip selbst, sondern im Differenzverhältniß mit ihm.

Indem aber eine Seele von der Natur des an und für sich selbst Unendlichen ist, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Universum darstellt, wird jene in Gott verborgene absolute Gleichheit des Unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Wesen.

Jenes also, in Ansehung dessen Seele und Leib, Denken und Seyn absolut eins sind, wird das Wesen des schlechthin Ewigen, Untheilbaren, in welchem die Idee auch die Substanz ist, an sich tragen, die Seele aber, an sich zwar das unendliche Erkennen, als die Seele aber dieses Existirenden die unendliche Möglichkeit seyn alles dessen, wovon in diesem die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Dieses nun, welches wir als den Leib bestimmt haben, obwohl es nicht ein endliches Seyn, sondern ein unendlich-endliches ist und die Allheit in sich darstellt, ist doch ideell nothwendig einzeln, nothwendig also auch bestimmbar im Gegensatz gegen andere Dinge, die ein endliches oder unendliches Seyn ausdrücken, und von denen in dem Begriff des Leibes entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthalten ist.

Wird also das unendliche Denken, welches, mit dem Seyn gleichwerdend, sich als unendliches Erkennen am Endlichen darstellt, gedacht als die Seele des Leibes, sofern er nothwendig einzeln ist, so erscheint es auch nothwendig nur in der Endlichkeit unendlich und als einzelner

I,4,282

Begriff, obgleich von der vollkommensten Art, des unendlichen Erkennens; dagegen an sich betrachtet, ist es nicht die Seele dieses Dings, sondern der unendliche Begriff der Seele selbst, und das, was allen Seelen gemein ist.

Unmittelbar also, indem du das unendliche Erkennen, die lebendige und unsterbliche Idee aller Dinge, als existirend setzest, setzest du, weil dieß ohne Beziehung auf ein einzelnes Ding nicht geschehen kann, auch wieder den Gegensatz von Differenz und Indifferenz, und gleichsam eine doppelte Seele, die, welche von dem unendlichen Erkennen die Wirklichkeit, und die, welche die unendliche Möglichkeit enthält.

Wenn ich nun, o Freund, fähig seyn werde zu beweisen, daß mit jener Trennung zugleich auch, nicht zwar in Ansehung des Absoluten, wohl aber, wie alles andere, was zur abgebildeten Welt gehört, in Ansehung seiner selbst und für sich selbst, das Bewußtseyn, für dasselbe aber zugleich auch das zeitliche Seyn der Dinge und die gesammte Erscheinungswelt gesetzt sey, so werde ich zu dem von dir vorgesteckten Ziel gelangt seyn, und den Ursprung des Bewußtseyns aus der Idee des Ewigen selbst und seiner innern Einheit abgeleitet haben, ohne einigen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen.

Allein zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der

Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns nur in ihm selbst liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn.

Weder also ein Ding kann durch Dauer bestimmt werden, als insofern es das Objekt einer Seele ist, welche endlich und deren Existenz durch Dauer bestimmt ist, noch kann hinwiederum die Existenz der Seele als Dauer bestimmt seyn, als insofern sie bestimmt ist, der

I,4,283

Begriff eines einzelnen existirenden Dings zu seyn. Weßhalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind jedes nur an dem andern zeitlich, an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Seyn getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist. Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Daseyn überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält.

Die Seele ferner, da sie nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe, also überhaupt nicht an sich ist, erscheint nur durch diesen Gegensatz, mithin nur, sofern sie der Begriff eines einzelnen Seyns ist, zum Daseyn bestimmt, dieses aber nicht durch eine Verknüpfung mit dem Dinge, sondern durch ihre eigne Endlichkeit, kraft welcher die Möglichkeit, die in Gott ihrer Wirklichkeit, und hinwiederum die Wirklichkeit, die in ihm ihrer Möglichkeit verknüpft ist, in Ansehung ihrer selbst außer ihr liegt. Denn die Begriffe, welche unmittelbare Begriffe endlicher Dinge sind, verhalten sich wie diese selbst, und sind dem unendlichen Begriff ebenso wie diese entgegengesetzt, und nur, sofern sie in der Endlichkeit unendlich sind, ihm angemessen.

Wie also das Ding sich seine Zeit setzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm selbst ist, ebenso auch der Begriff, sofern er schlechthin endlich ist. Und wie in Ansehung der Dinge, ebenso ist auch in Ansehung der unmittelbaren Begriffe der Dinge jene unendliche Einheit, in der jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit, jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit und in sich hat, auseinander gezogen im Reflex, ein Verhältniß der Ursache und Wirkung, so daß jeder Begriff zum Daseyn bestimmt scheint durch einen andern Begriff, in welchem seine unmittelbare Möglichkeit angeschaut wird, dieser wieder durch einen andern gleicher Art, und so fort ins Unendliche.

I,4,284

Da sonach die endlichen Begriffe die endlichen Dinge selbst und mit ihnen absolut eines sind, so kann auch der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen allgemein als der Gegensatz der endlichen Begriffe und des unendlichen Begriffs aller Begriffe ausgedrückt werden, so daß jene zu diesem selbst wie das Reelle zum Ideellen sich verhalten, die Differenz also des Ideellen und Reellen selbst eine Differenz in der Sphäre der Begriffe sey.

Nur aber der von seinem unendlichen Begriff getrennte und in dieser Trennung betrachtete Begriff erscheint zum Daseyn bestimmt, seine Idee aber, oder er selbst dem Unendlichen verknüpft, ist in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. In den endlichen Begriff aber, sofern er getrennt wird, fällt von dem, was

in Gott ewig, ohne Zeit, ist, nur, was zugleich mit ihm sich absondert von der Allheit, und dieß wiederum ist bestimmt durch die Möglichkeit anderer Dinge, die ihm selbst in Gott verknüpft ist.

Das Gesetz aber, nach welchem auch nur für sich selbst die Seele sich absondert und zum Daseyn bestimmt scheint, würde, weil jede Seele ein Theil ist des unendlichen organischen Leibs, der in der Idee ist, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigstens verstatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen.

Allein ein solches Gesetz zu finden, ist eben so schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

Die allgemeinsten Gesetze aber, nach welchen die absolute Welt in dem endlichen Erkennen sich entwirft, zu finden, ist ein hohes Ziel des Denkens.

Laß uns daher, Freund, jetzt von dem Punkt aus weiter schließend, den wir zuvor bezeichnet haben, wo nämlich durch Beziehung des unendlichen Erkennens auf ein einzelnes Ding unmittelbar und nothwendig der relative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen im Erkennen selbst gesetzt ist, jenes Ziel zu erreichen streben. Dann auch werden wir zu dem Ersten und dem Ursprung aller Dinge am sichersten zurückkehren, wenn wir gezeigt haben, daß alle Gegensätze, wodurch

I,4,285

endliche Dinge bestimmt und unterschieden sind, durch jene Eine Trennung gesetzt seyen, welche selbst nur innerhalb des Ewigen, und nicht in Ansehung des Absoluten, sondern nur in Ansehung des von ihm für sich selbst Abgesonderten, gemacht ist.

Allein damit wir unserer Sache gewiß seyen, ist es dir gefällig, daß wir nochmals kurz wiederholen, worüber wir übereingekommen sind?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. Das unendliche Erkennen also könne nur als die Seele eines Dings existiren, welches das Endliche unendlich, also das Universum in sich darstellt?

Lucian. So ist es; denn jeder Begriff, sagten wir, existire nur dadurch, daß er der Begriff eines existirenden Dinges sey.

Bruno. Jenes Ding aber ist nothwendig wieder ein Einzelnes, und insofern es als solches existirt, der Zeit und der Dauer unterworfen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Die Seele also, deren unmittelbares Objekt es ist, nicht minder?

Lucian. Ebenso.

Bruno. Die Seele also, welche der Begriff dieses Dings (von dieser aber reden wir ferner allein), ist wiederum nur ein Theil der unendlichen Möglichkeit, die in Gott ohne Zeit wirklich ist; in die einzelne Seele fällt aber nur die Wirklichkeit von dem, wovon in ihr selbst die Möglichkeit enthalten ist.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Nahmen wir aber nicht an, daß die Seele das unendliche Erkennen selbst sey?

Lucian. Allerdings, wir setzen dieß aber, insofern wir sie an sich betrachten; insofern aber als die Seele dieses Dings, setzen wir sie nothwendig endlich und der Dauer unterworfen.

Bruno. Wir haben also nothwendig eine gedoppelte Ansicht der Seele?

Lucian. Natürlich, denn setzen wir sie bloß als sich beziehend

I,4,286

auf dieses, dessen Begriff sie ist, so setzen wir sie nicht als unendliches Erkennen, und bloß als unendlich, so setzen wir sie nicht als Begriff eines existirenden Dinges, mithin selbst nicht als existirend.

Wir setzen also nothwendig die Seele zugleich als endlich und unendlich.

Bruno. Das unendliche Erkennen also existirt oder erscheint nur unter der Form der Differenz und Indifferenz.

Lucian. So ist es.

Bruno. Wir setzen aber beide als nothwendig vereinigt; die Seele, insofern sie mit dem Leib eins, ja er selbst ist, und die Seele, insofern sie das unendliche Erkennen ist?

Lucian. Vereinigt durch den ewigen Begriff, worin Endliches und Unendliches sich gleich sind.

Bruno. Nur diese Idee ist in Gott, der Gegensatz aber von Differenz und Indifferenz, nur in der Seele selbst, sofern sie existirt.

Lucian. Auch dieß verhält sich so.

Bruno. Sagtest du aber nicht, die Seele, in der einen Rücksicht betrachtet, sey mit dem Leib eins, ja der Leib selbst?

Lucian. So sagte ich.

Bruno. Welches Verhältniß also wirst du der als unendlich betrachten zu der als endlich betrachteten Seele geben?

Lucian. Nothwendig wiederum das der Seele zu dem Leib.

Bruno. Wir haben nun also den Gegensatz zwischen Seele und Leib in die Seele selbst versetzt.

Lucian. Es scheint so.

Bruno. Der Seele also, insofern sie endlich ist, werden wir alle Verhältnisse zuschreiben müssen, welche dem Leib nothwendig zugeschrieben werden.

Lucian. Wir können nicht anders.

Bruno. Die Seele aber, insofern sie sich auf den Leib bezieht, bestimmten wir als die Möglichkeit, wovon in dem Leib die Wirklichkeit ausgedrückt wäre.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Müssen wir daher nicht, da wir die Seele, als unmittelbaren

I,4,287

Begriff des Leibes, und den Leib selbst als Ein Ding gesetzt haben, jene, insofern sie sich unmittelbar auf den Leib bezieht, der Seele, insofern sie unendlich ist, als Wirklichkeit der Möglichkeit, diese aber jener wie Möglichkeit der Wirklichkeit entgegensetzen?

Lucian. Ohne Frage.

Bruno. Jene Möglichkeit aber setzen wir nothwendig als schlechthin unendlich, diese Wirklichkeit dagegen als endlich?

Lucian. Wie anders?

Bruno. Du wirst es also auch zufrieden seyn, wenn wir jene den unendlichen Begriff des Erkennens, diese aber, da sie ein Denken in Bezug auf ein Seyn ist, das Erkennen selbst, und zwar das objektiv existirende Erkennen nennen.

Lucian. Warum nicht?

Bruno. Dieses objektive Erkennen aber, da es als endlich, dem Leib gleich, der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung unterworfen, ist nothwendig ins Unendliche ein bestimmtes, einzelnes.

Lucian. Unleugbar.

Bruno. Wodurch aber denkst du es bestimmt? Durch etwas außer ihm, oder durch sich selbst?

Lucian. Nothwendig das letzte.

Bruno. Du setzest also eine Verknüpfung durch Ursache und Wirkung in ihm selbst, und eine solche, daß jedes einzelne Erkennen bestimmt sey durch ein anderes Einzelnes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Du setzest eben deßwegen jedes Erkennen in dieser Reihe verschieden von dem, wodurch es bestimmt wird, als nothwendig different ins Unendliche.

Lucian. Es ist nicht anders.

Bruno. Jenen unendlichen Begriff des Erkennens denkst du als sich selbst gleich, unwandelbar, unabhängig von Zeitlichkeit, unbestimmt durch eine solche Verknüpfung, als wir eben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

I,4,288

Bruno. Du setzest also zwischen dem objektiven Erkennen und dem unendlichen Erkennen jetzt ganz dasselbe Verhältniß als zuvor zwischen Anschauen und Denken.

Lucian. Es scheint so.

Bruno. Du hast aber die Einheit des Ideellen und Reellen in eben diese Einheit des Denkens und des Anschauens gesetzt.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Du siehest also, daß du für jene Einheit den Ausdruck von einem einzelnen Punkt hergenommen hast, als ob sie auf diesen eingeschränkt wäre. Jedoch desto mehr muß es uns angelegen seyn, diesen Punkt zu bestimmen, um seine Würde erkennen zu lernen. Du setzt also, wenn du die Einheit des Anschauens und Denkens setzest, nothwendig das objektive Erkennen mit dem unendlichen Begriff des Erkennens gleich?

Lucian. So setze ich.

Bruno. Das objektive Erkennen aber ist endlich nur, sofern es auf den Leib als sein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich also, insofern es auf den Begriff des Erkennens?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Aber dieser ist gleichfalls unendlich?

Lucian. Richtig.

Bruno. Das Bezogene also und das, worauf bezogen wird, sind eins und ununterscheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Das Unendliche kommt also zu dem Unendlichen, und wie denkst du nun, daß dieses zu sich selber Kommen des Unendlichen sich ausspreche, oder welcher Ausdruck dafür sey?

Lucian. Ich.

Bruno. Du hast den Begriff genannt, mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet.

Lucian. Gewiß, er ist Ausdruck der höchsten Absonderung des Endlichen vom Endlichen.

Bruno. Welche weiteren Bestimmungen aber dieses Begriffs pflegt ihr zu geben?

I,4,289

Lucian. Was wir Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein eignes Thun. Das Handeln, wodurch es entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst. Ebenso auch die an sich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Denken sich im Endlichen Objekt wird.

Bruno. Dieses Objektivwerden des unendlichen Denkens aber ist gerade das, was wir eben die Einheit des Endlichen und Unendlichen genannt haben?

Lucian. Nothwendig, denn was wir in dem endlichen Erkennen oder den Dingen, und was wir im unendlichen Begriff des Erkennens setzen, ist ein und dasselbe, nur angesehen von verschiedenen Seiten, dort objektiv, hier subjektiv.

Bruno. Auf diesem zugleich subjektiv- und objektiv-, unendlich- und endlich-Seyn beruht das Ich.

Lucian. Freilich.

Bruno. So sind also auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich; denn du sagst, sie gelangen in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen.

Lucian. Auch ist dieß eben meine Meinung.

Bruno. Du siehst, wie genau wir übereinstimmen. Die höchste Absonderung also des Endlichen von dem ihm Gleichen ist die, wo das Endliche in die Einheit und gleichsam die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches ist, so kann dieses, das Unendliche, die schrankenlose Möglichkeit, die in seinem Denken enthalten ist, in jenem auch nur auf endliche Weise wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet ist, in jenem nur endlich zurückstrahlen.

So sondert sich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Einheit ist, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit, im

I,4,290

Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich selbst aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist, wird es als Nothwendigkeit reflektirt, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichsam der unbewegliche Widerschein der Einheit ist, aus der sie alle genommen sind. - Bist du nun auch hiermit einverstanden?

Lucian. Vollkommen.

Bruno. Muß nicht eben darum an allen endlich erkannten Dingen der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflektirt werden, und des Dritten, worin diese eins sind, erkannt werden? - Denn von dem, was im Absoluten das Erste ist, sagten wir schon früher, daß es im Abgebildeten nothwendig zum Dritten werde. -

Lucian. Unstreitig folgt, was du geschlossen hast.

Bruno. Die Bestimmungen also und die Gesetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingesehen werden, ohne daß wir aus der Natur des Wissens herausgehen. Denn bist du nicht auch hierin meiner Meinung, daß wir das objektive Erkennen nicht für sich ein Wissen nennen können, so wenig als das, was wir ihm entgegengesetzt haben?

Lucian. Vielmehr ist das Wissen nur in der Einheit beider.

Bruno. Nothwendig, denn mit allem Wissen ist, außerdem daß es ein wirkliches Erkennen ist, auch noch der Begriff dieses Wissens verbunden; wer weiß, weiß unmittelbar auch, daß er weiß, und dieses Wissen seines Wissens und das Wissen um dieses Wissen seines Wissens ist eins und unmittelbar verbunden mit dem ersten Wissen, aller Rückgang ins Unendliche ist aufgehoben, denn der mit dem Wissen verbundene Begriff des Wissens, der Princip des Bewußtseyns ist, ist das an und für sich Unendliche selbst.

Jedoch hier gilt es, um diese verwickelten Verhältnisse von innen heraus zu entwickeln, jedes für sich zu betrachten. Das Wissen also, sagtest du, bestehe in der Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben. Das objektive Erkennen aber hast du zuvor dem Anschauen gleichgesetzt, und behauptet, daß es nothwendig endlich, auf zeitliche Weise bestimmt und im Gegensatz gegen das

I,4,291

Denken different sey. Allein du möchtest kaum ein bloßes Endliches oder reine Differenz setzen können, und wo du es also setzest, geschieht es bloß im Gegensatz gegen ein anderes. Dieses aus Endlichem und Unendlichem verschlungene Wesen aber ganz zu entwirren ist nur dem möglich, welcher einsieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist.

Die Anschauung also ist Endliches, Unendliches und Ewiges, nur im Ganzen untergeordnet dem Endlichen. Das Endliche nun an ihr ist das, was der Empfindung angehört, das Unendliche aber, was an ihr Ausdruck des Selbstbewußtseyns ist. Jenes im Gegensatz mit diesem ist nothwendig Differenz, dieses im Gegensatz mit jenem Indifferenz, jenes real, dieses ideal; das, worin das Ideale und Reale, die Indifferenz und die Differenz eins sind, ist, was in ihr die Natur des schlechthin Realen oder des Ewigen nachahmt. Glaubst du nun, daß du dieses Ewige in der Anschauung dem Denken entgegensetzen könntest, wie du doch gethan hast?

Lucian. Freilich sehe ich nicht, wie es möglich ist.

Bruno. Die Anschauung hast du bestimmt als Differenz, das Denken als Indifferenz?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die Anschauung aber in der Anschauung ist weder Differenz noch Indifferenz, sondern das, worin beide eins sind. Wie geschah es also, daß du sie dem Denken entgegen und in der Einheit des Idealen und Realen als das Reale setzen konntest?

Lucian. Ich bitte dich, mir dieß zu erklären.

Bruno. Du wolltest die Einheit des Idealen und Realen einschränken auf einen bestimmten Punkt, wie ich dir eben erst bewiesen hatte, und das Reale zu einem wahren Gegensatz des Idealen machen, indeß dieser Gegensatz ewig nur ideell ist, und das, was du als das Reale bestimmest, selbst wieder aus einer Einheit des Idealen und Realen besteht, so daß, was an ihm das wahre Reale ist, diese Einheit selbst, das aber, was an ihm auf dem Gegensatz des Idealen und Realen beruht, nur ideelle Bestimmung des Realen ist. Du findest

I,4,292

also nirgends ein reines Reales im Gegensatz gegen ein Ideales; was aber das Anschauen insbesondere betrifft, so magst du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anschauung, welche sie sey, eine Einheit des Denkens und des Seyns setzest, nur dich selbst fragen, was du eigentlich anschauest, wenn du sagst, daß du ein Dreieck oder einen Cirkel oder eine Pflanze anschauest? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Cirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du also das, was an sich ein Begriff oder eine Art des Denkens ist, eine Anschauung nennest, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Seyn setzest; das aber, wodurch du es setzest, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Seyn, sondern nur das seyn, worin sie überall nicht unterschieden sind.

Die absolute Gleichheit nun des Denkens und des Seyns in der Anschauung ist der Grund von der Evidenz der geometrischen Anschauung. Das Anschauende aber in allem Anschauen ist das, was keines Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem fähig ist, an sich die absolute Vernunft, und abgesehen von dem, was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt, ungetrübte Einheit, höchste Klarheit und Vollkommenheit.

Das aber, was im Reflex hinzukommt, ist, wie bereits gezeigt worden, der relative Gegensatz des Unendlichen, welches die Einheit an ihr ist, und des Endlichen, welches die Differenz; jenes zwar ist der Ausdruck des Begriffs an ihr, dieses des Urtheils, jenes das Setzende der ersten, dieses der ersten und zweiten Dimension.

Was nun in der Anschauung undurchsichtig, empirisch, nicht reiner Raum, reine Gleichheit des Denkens und Seyns ist, ist das, was an ihr durch jenen relativen Gegensatz bestimmt ist.

Der Grund aber, daß in der Anschauung Endliches, Unendliches und Ewiges dem Endlichen

untergeordnet sind, liegt allein in dem unmittelbaren Verhältniß der Seele zu dem Leibe als einzelnem Dinge. Denn da Leib und Seele Ein Ding, beide nur aneinander und durcheinander abgesondert sind von der Allheit, so daß es in Bezug auf den

I,4,293

unendlichen Begriff völlig gleichgültig ist, den Leib als das endliche Seyn oder als den Begriff des endlichen Seyns zu bestimmen, im Begriff des Leibes aber nothwendig der Begriff anderer Dinge enthalten ist: so ist auch dieser Begriff, d.h. die Seele selbst, sofern sie der Begriff jenes einzelnen existirenden Dings ist, bestimmt durch den Begriff anderer Dinge. Auf diese Weise ist das Untrennbare aus Endlichem, Unendlichem und Ewigem in der Seele dem Endlichen untergeordnet, und dieses Anschauen, welches der Zeit unterworfen, nothwendig einzeln und von sich selbst verschieden ist, hast du dem Denken entgegengesetzt. Da aber das Anschauen, so bestimmt, nicht das wahre Anschauen ist, sondern ein verworrener Schein desselben, so folgt auch, daß jene Einheit des Denkens und Anschauens, so wie sie von dir bestimmt und als höchste gesetzt worden ist, einzelner und untergeordneter Art und aus bloßer Erfahrung aufgegriffen sey. Du wirst also diese Enge, in der du dich zuvor festgehalten, indem du die höchste Einheit auf das Bewußtseyn eingeschränkt hattest, verlassen, und dich mit mir in den freien Ocean des Absoluten begeben, wo wir uns sowohl lebendiger bewegen, als die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbarer erkennen werden.

Auf welche Art nun die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, wie im Anschauen dem Endlichen, so im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet sey, ist noch übrig zu sagen.

Von dem Universum also fällt zu jeder Zeit in die Anschauung nur ein Theil, der Begriff der Seele aber, welcher der Seele unmittelbar, lebendig verknüpft ist, ist der unendliche Begriff aller Dinge. Die Absonderung des objektiven Erkennens von diesem Begriff setzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, das

I,4,294

Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, so wie das Ewige unendlich gesetzt, den Schluß.

Unendlichkeit aber hat in dieser Sphäre alles, obgleich eine bloße Verstandesunendlichkeit. Der Begriff ist unendlich, das Urtheil ist unendlich, der Schluß ist unendlich. Denn sie gelten von allen Objekten, und für alle Zeit. Jedes derselben aber muß besonders betrachtet werden.

Das Unendliche nun an der Anschauung, das im Begriff aufs neue unendlich gesetzt wird, ist der Ausdruck des unendlichen Begriffs der Seele, der mit der Seele selbst eins ist; das Endliche der Ausdruck der Seele, sofern sie der unmittelbare Begriff des Leibes und mit ihm eines ist; das Ewige aber dessen, worin jene beiden eines sind. Der unendliche Begriff der Seele nun enthält, wie wir wissen, die unendliche Möglichkeit aller Anschauungen, die Seele, deren unmittelbares Objekt der Leib ist, die unendlich-endliche Wirklichkeit, das aber worin beide eins sind, die unendliche Nothwendigkeit.

Da nun der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als *unendlich* gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der

Nothwendigkeit.

Der Begriff selbst alsdann ist wiederum Begriff, also unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, sondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, so daß diese ersten drei, mit sich selbst vervielfacht und von sich selbst durchdrungen, die Zahl der Begriffe bestimmen. Hierin liegt ein schwer zu entwickelndes Gewebe und eine bestimmte Artikulation; willst du aber mit mir versuchen, es zu entwirren, so hoffe ich, daß wir zum Ziel kommen werden.

Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion, das Schema der Reflexion aber die Linie, welche den Dingen zwar, an denen sie ausgedrückt ist, die Zeit einpflanzt, lebendig aber und thätig gesetzt, wie im objektiven Erkennen, die Zeit selbst ist.

I,4,295

Das Unendliche also, Endliche und Ewige dem Unendlichen untergeordnet, durch welche Art von Begriffen glaubst du, daß sie ausgedrückt seyen?

Lucian. Nothwendig durch Zeitbegriffe, und zwar scheint mir dieß so bestimmt zu seyn:

Die bloße unendliche Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit selbst, die unendlich-endliche Wirklichkeit der Zeit die Differenz oder die Vielheit; die ganze Wirklichkeit der Zeit bestimmt durch die unendliche Möglichkeit ist die Allheit.

Bruno. Vortrefflich, so daß ich kaum dich aufmerksam zu machen brauche, daß der erste unter diesen Begriffen der quantitativen Indifferenz oder dem Begriffe selbst, der zweite aber, weil er ein Setzen der Indifferenz in die Differenz, eine Aufnahme des Verschiedenen unter das Eine voraussetzt, dem Urtheil entspricht, der dritte aber, welcher Totalität, zu den beiden ersten ebenso sich verhält wie zum Begriff und Urtheil der Schluß.

Da nun die Einheit auch nicht Einheit ist, die Vielheit nicht Vielheit, ohne daß jene in diese gesetzt, diese in jene aufgenommen wird: so ist das, worin sie eins sind, und was in der Reflexion als Drittes erscheint, nothwendig das Erste.

Nimmst du das Relative hinweg, das im Reflex hinzugekommen, so hast du die höchsten Begriffe der Vernunft: absolute Einheit, absoluten Gegensatz, und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist.

Das Unendliche nun, das Endliche und das Ewige dem Endlichen untergeordnet, erzeugen mit ihm folgende Begriffe:

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit für die Reflexion enthält die grenzenlose Realität; die Wirklichkeit des Wirklichen, das, was absolute Nichtrealität, bloße Grenze ist, die Wirklichkeit des Wirklichen durch die ganze Möglichkeit bestimmt, ist in dem, worin das Grenzenlose und die Grenze schlechthin eines sind, und welches absolut betrachtet wieder das Erste und in der Anschauung der absolute Raum ist. Es ist aber offenbar, daß, so wie durch die Zeitbegriffe die Dinge am meisten

I,4,296

für den Begriff bestimmt waren, so durch die Raumbegriffe am meisten für das Urtheil. Das Unendliche und Endliche aber dem Ewigen verbunden, muß jedes Zwillingsbegriffe erzeugen, weil in der Natur des Ewigen an und für sich schon die des Endlichen und Unendlichen vereinigt ist, jenes aber so, daß je der eine von beiden Begriffen nothwendig an der Natur des Endlichen, der andere des Unendlichen theilnehme.

Im Unendlichen also drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, wovon der erste im

Reflex selbst wieder Möglichkeit, der andere Wirklichkeit ist, beide verbunden aber, wie sie sind, die Nothwendigkeit erzeugen.

Diese Begriffe nennen wir Substanz und Accidens. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, diese aber die Wirklichkeit, beide verbunden die Nothwendigkeit sind. Zwischen die Möglichkeit aber und Wirklichkeit tritt in dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieses Begriffs dauern die Dinge. In der Nothwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durcheinander aus, und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt.

So wie es uns nun klar geworden ist, daß das Unendliche, Endliche und Ewige, dem Endlichen oder der Differenz untergeordnet, als Raum, dem Unendlichen oder der relativen Einheit, als Zeit erscheine, so ist es offenbar, daß dieselbe Einheit angeschaut unter der Form des Ewigen die Vernunft selbst sey und sich als Vernunft im Begriff ausdrücke.

Woraus auch die Einheit und die Verschiedenheit der drei Wissenschaften der Arithmetik, der Geometrie und der Philosophie leicht eingesehen werden möchte.

Den Organismus nun der reflektirten Vernunft im Urtheil, welcher, mit dem zuvor bestimmten Unterschied des Urtheils vom Begriff, derselbe wie im Begriff ist, weiter zu entwickeln, wäre unnöthige Arbeit.

Von dem Schluß aber, welcher das Ewige unendlich setzt, reicht

I,4,297

es hin zu bemerken, daß, da in jedem für sich schon Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beisammen sind, alle weitere Verschiedenheit in Ansehung desselben sich darauf beschränke, daß die Einheit dieser drei, die in allen Schlüssen sind, entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen, ausgesprochen werde.

Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in Bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunktiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend.

Lucian. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat. In diesem Widerschein bewegen sich die Gestirne und laufen ihre vorgeschriebene Bahn, in ihm sind alle Dinge das, als was sie erscheinen, und dieses nothwendig. Der Grund aber dieser Nothwendigkeit liegt in ihrer wahren Natur, wovon das Geheimniß bei niemand ist als bei Gott, und unter den Menschen bei dem, der ihn erkennt.

Bruno. Zur Erkenntniß aber der Principien der Dinge, welche in Gott sind und den Dingen ihre Erscheinung bestimmen, ist es über alles wichtig zu wissen, was dem Reflex angehört, damit nicht, wie es denen geschieht, die aufs gerathewohl philosophiren, einiges von dem, was zur Erscheinung gehört, wie es kommt, verworfen, anders aber als wahr aufgenommen werde, wodurch jene die Philosophie zugleich und das göttliche Wesen verunstalten.

Denn außer dem Absoluten, dessen Natur sie nicht rein erkannt, nehmen sie auch vieles an, was sie brauchen, um das, was sie ihre Philosophie nennen, zu Stande bringen zu können, ohne Sonderung und Scheidung dessen, was bloß für die Erscheinung, und was in Ansehung Gottes wahr ist. Einige sogar gehen noch tiefer als zur

I,4,298

Erscheinung, und nehmen einen Stoff an, dem sie die Form des Außereinander und der unendlichen Mannichfaltigkeit zuschreiben. Absolut aber oder in Ansehung der göttlichen Natur ist nichts außer ihr selbst und dem, wodurch sie vollkommen ist, der absoluten Einheit der Einheit und des Gegensatzes, also zwar der Gegensatz wie die Einheit, aber dieser absolut gleich, ohne Zeit, so daß nirgends eine Trennung, nirgends ein Reflex in Ansehung ihrer selbst ist.

Andere aber bestimmen auch die Erscheinungswelt so, als ob sie der göttlichen Natur entgegengesetzt wäre, da sie doch in Ansehung dieser überhaupt nichts ist. Denn was wir die Erscheinungswelt nennen, ist nicht jenes Endliche, welches auf eine völlig unsinnliche Weise dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist, sondern der bloße Widerschein desselben, so wie es in der Idee ist. Da nun außer den erkennbaren Dingen auch die Idee dessen, welches bestimmt war das Universum im sichtbaren Abbild zu erkennen, in dem Universum an und für sich auf ewige Weise enthalten ist, so ist die Idee zwar vor der Erscheinungswelt, aber ohne ihr der Zeit nach voran zu gehen, wie vor den einzelnen erleuchteten Dingen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, das allgemeine Licht, welches, obgleich von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß seiner eignen Natur reflektirt, doch selbst nicht mannichfaltig wird, und in seiner Klarheit ungetrübt alle diese Reflexe in sich versammelt. Die wahre Welt aber ist nicht die, welche das Einzelne im Reflex sich bildet, und wovon es die Idee aus dem nimmt, was über ihm ist, sondern der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allen schwebt und alle umschließt.

Wie nun das Endliche, Unendliche und Ewige dem Endlichen in der Anschauung, dem Unendlichen in dem Denken untergeordnet sey, o Freund, ist uns bisher gelungen zu zeigen.

Es entstehen aber in der Beziehung des objektiven Erkennens auf das unendliche alle jene Begriffe, durch welche die Dinge allgemein und nothwendig bestimmt sind, und die daher den Gegenständen voranzugehen scheinen. Kaum aber, vermuthe ich, wirst du glauben, daß die Dinge unabhängig von diesen Begriffen also bestimmt seyen.

I,4,299

Lucian. Nimmermehr glaube ich das.

Bruno. Da sie aber von diesen Bestimmungen nicht getrennt werden können, so sind sie überhaupt nichts unabhängig von jenen Begriffen.

Lucian. Schlechthin nichts.

Bruno. Wie nanntest du aber jene Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben?

Lucian. Wissen.

Bruno. Jene Dinge also werden auch nichts unabhängig von diesem Wissen seyn.

Lucian. Durchaus nichts. Sie entstehen nur durch das Wissen und sind selbst dieses Wissen.

Bruno. Vortrefflich. Du siehst, wie wir in allen Punkten übereinstimmen. Die gesammte Erscheinungswelt ist also auch rein bloß aus dem Wissen für sich betrachtet zu begreifen.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Aus welchem Wissen aber, aus einem solchen, welches an sich reell oder selbst bloß erscheinend ist?

Lucian. Nothwendig das letzte, wenn nämlich überhaupt das Entgegensetzen des endlichen Erkennens und des unendlichen und das Gleichsetzen desselben zur Erscheinung gehört.

Bruno. Könntest du nach dem Bisherigen daran zweifeln? - In dieser ganzen Sphäre also des Wissens, die wir zuletzt beschrieben haben, und die durch Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im

Erkennen auf das Unendliche entsteht, waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden.

Lucian. Ich bin es zufrieden.

Bruno. Werden wir auch die Erkenntniß durch Schlüsse für eine wahre Erkenntniß der Vernunft, und nicht vielmehr für eine bloße durch Verstand halten müssen?

Lucian. Das letzte wahrscheinlich.

Bruno. Es ist nicht anders. Denn wenn du im Begriff zwar die Indifferenz, im Urtheil die Differenz, im Schluß aber die Einheit

I,4,300

beider setzest, so ist doch diese Einheit eine dem Verstande untergeordnete; denn die Vernunft zwar ist in allem, in der Anschauung aber der Anschauung, im Verstande dem Verstande untergeordnet, und wenn in der Vernunft Verstand und Anschauung absolut eines sind, so hast du in dem Schluß zwar im Obersatz das, was dem Verstande, in dem Untersatz das, was der Anschauung entspricht, dort das Allgemeine, hier das Besondere, diese aber auseinandergezogen für den Verstand und im Schlußsatz auch nur vereinigt für den Verstand.

Der unseligste Mißgriff also ist es, diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten.

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Die Lehre aber, welche durch diese Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entsteht, haben die vor uns Logik genannt. Die Logik also, wenn wir diesem Gebrauch folgen, werden wir als eine bloße Verstandeswissenschaft ansehen müssen?

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?

Lucian. Keine.

Bruno. Die Wissenschaft aber vom Ewigen, welche durch diese Erkenntnißart erreicht werden kann, wird Verstandeserkenntniß seyn und bleiben?

Lucian. So müssen wir denken.

Bruno. Wie in den drei Formen der Schlüsse das Absolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verstandes, so der Materie nach in den Schlüssen der dem Verstande dienstbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle voneinander getrennt, jedes geschieden, die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen für den Verstand vorstellen.

Von allen also, welche in dieser Art der Erkenntniß die Philosophie suchen, das Seyn aber des Absoluten auf diesem Wege oder überhaupt beweisen wollen, werden wir urtheilen, daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben.

I,4,301

Lucian. Wie billig.

Bruno. Da uns ferner das, was ein großer Theil der Philosophen vor uns, fast alle aber, die sich jetzt so nennen, für die Vernunft ausgegeben haben, noch unter die Sphäre des Verstandes fällt, so werden wir für die höchste Erkenntnißart eine von jenen unerreichte Stelle haben, und sie als diejenige bestimmen, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird.

Lucian. Vollendet scheint mir dieser Beweis.

Bruno. Was meinest du also ferner, genügt es dieser höchsten Erkenntnißart, das Endliche nur überhaupt als ideell zu erblicken, da das Ideelle nichts anderes als das Unendliche selbst ist, oder besteht sie nicht vielmehr darin, außer dem Ewigen nichts und das Endliche für sich so wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Wird also nach unserer Meinung ein Idealismus, der es nur in Ansehung des Endlichen ist, überall den Namen der Philosophie verdienen?

Lucian. Es scheint nicht.

Bruno. Kann aber überhaupt irgend eine Erkenntniß für absolut wahr geachtet werden, als eine solche, welche die Dinge bestimmt, so wie sie in jener höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind?

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Alles nun an den Dingen, Freund, was wir reell nennen, ist es durch die Theilnahme am absoluten Wesen, keines aber der Abbilder stellt es in der völligen Indifferenz dar außer dem Einen, worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seyns, wie im Absoluten, gelangt: der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Nimmermehr aber wird zur Anschauung seiner unbeweglichen Einheit gelangen, wer sich nicht von dem Widerschein abwenden kann.

I,4,302

Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer solchen Natur, welche an sich weder Denken noch Seyn, aber die Einheit davon ist, einigermaßen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Theil nähme. Dieses innere Geheimniß jedoch ihres Wesens, nichts in ihr selbst weder von einem Denken noch einem Seyn zu enthalten, aber die Einheit davon zu seyn, die über beiden ist, ohne von beiden getrübt zu seyn, offenbart sich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieses in jenem zuvor gewesen, sondern damit es als das, was die bloße Einheit davon ist, ohne es selbst zu seyn, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heißt, in den Dingen Seyn und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sey der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu setzen. Dieses ist die weiteste Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff sind nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch das Absolute eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verschiedenen Ansichten eines und desselben; denn nichts existirt, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre.

Die Natur indeß jenes Ewigen an und für sich selbst durch sterbliche Worte auszudrücken ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist. Denn wenn wir das, was keinen Gegensatz über sich oder in sich, allen aber unter sich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen schienen, das da ist: so schließt doch eben dieses Seyn keinen Gegensatz in sich gegen das, was in jeder andern Beziehung als das Formelle des Seyns bestimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Absoluten gehört auch, daß die Form in ihm das Wesen, das Wesen die Form sey; da es nun in der Vernunft, als absoluter Erkenntniß, der Form nach ist, so ist es auch dem Wesen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt also in Ansehung des Absoluten kein Seyn zurück, das einem Erkennen entgegengesetzt werden

I,4,303

könnte; wollten wir aber hinwiederum das Absolute als absolutes Erkennen bestimmen, so könnten wir dieß abermals nicht in dem Sinn, daß wir dieses absolute Erkennen dem Seyn entgegensetzen, denn absolut betrachtet ist das wahre Seyn nur in der Idee, hinwiederum aber ist die Idee auch die Substanz und das Seyn selbst.

Als Indifferenz aber des Erkennens und Seyns ist das Absolute wieder nur in der Beziehung auf die Vernunft bestimmbar, weil allein in dieser Erkennen und Seyn als Entgegengesetzte vorkommen können.

Am weitesten jedoch würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur, um sie nicht als Seyn zu bestimmen, durch den Begriff der Thätigkeit bestimmen wollte.

Denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Seyn ist selbst nur in der abgebildeten Welt, indem, abgesehen von dem schlechthin und an und für sich Ewigen, die innere Einheit seines Wesens nur entweder im Endlichen oder im Unendlichen, in beiden aber nothwendig auf gleiche Weise erblickt wird, damit so im Reflex wieder aus der Vereinigung beider, der endlichen und der unendlichen Welt, die Einheit als Universum geboren werde.

Weder aber kann das Absolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektirt werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit seines Wesens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektirt erscheint als Seyn, im Unendlichen aber als Thätigkeit, dieselbe aber ist im Absoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, sondern der Ewigkeit.

Denn im Absoluten ist alles absolut, wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Seyn, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Seyn wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem anderen, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen.

Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen Wesens auf gleiche Weise im Endlichen und im Unendlichen reflektirt wird, so müssen beide

I,4,304

Welten, in welchem sich die Erscheinung trennt und entfaltet, da sie Eine sind, auch dasselbe enthalten, dasselbe also, was im Endlichen oder im Seyn, muß auch im Unendlichen oder in der Thätigkeit ausgedrückt seyn.

Was du also in der realen oder natürlichen Welt als Schwere, in der idealen als Anschauung ausgedrückt siehst, oder was an den Dingen vermöge der Trennung des Allgemeinen und Besonderen als relative Einheit und relativer Gegensatz bestimmt, im Denken aber als Begriff und als Urtheil bestimmend erscheint, ist ein und dasselbe; weder ist das Ideale als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen; keines auch hat einen Werth vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Seyn, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten.

Wahrhaft daher oder an sich ist die Einheit, die dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen an den Dingen und demselben Gegensatz im Erkennen zu Grunde liegt, weder Seyn noch Erkennen, beide im Gegensatz gedacht.

Wo es aber in jedem für sich, es sey im Realen oder im Idealen, zur absoluten Gleichheit der Entgegengesetzten kommt, ist auch unmittelbar, im Realen und Idealen selbst, die Indifferenz des Erkennens und Seyns, der Form und des Wesens ausgedrückt.

Im Idealen zwar oder im Denken reflektirt, erscheint jene ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgedehnt in die anfang- und endlose Zeit, im Realen oder im Endlichen stellt sie sich,

unmittelbar und nothwendig, vollendet als Einheit dar, und ist Raum; obgleich aber nur im Realen, erscheint sie doch als höchste Einheit des Erkennens und Seyns. Denn der Raum, wenn er einerseits zwar als höchste Klarheit und Ruhe auch als das höchste Seyn erscheint, das, in sich selbst gegründet und vollendet, nicht aus sich herausgeht oder handelt, ist doch andererseits zugleich absolutes Anschauen, höchste Idealität, und insofern, je nachdem auf das Subjektive oder Objektive gesehen wird,

I,4,305

deren Gegensatz selbst in Ansehung seiner völlig vertilgt ist, höchste Indifferenz von Thätigkeit und Seyn.

Sonst aber verhalten sich Thätigkeit und Seyn in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Seyn, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten im Seyn reflektirt der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflektirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit noch das Seyn wie Seyn verhalten.

Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.

So wenig aber genügt es, das Endliche, Unendliche und Ewige im Realen, als es im Idealen erkennen, und nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut.

Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Denn dieses zwar erscheint als leidend, jenes aber als thätig. Weßhalb die Materien z.B. wegen ihrer leidenden und empfänglichen Natur dem natürlichen Princip anzugehören, das Licht aber wegen seiner schaffenden und thätigen göttlicher Art scheint.

Selbst aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch seine Art zu seyn am unmittelbarsten die Natur des Absoluten ausdrückt, kann so wenig wie dieses bloß als Seyn oder bloß als Thätigkeit begriffen werden.

Wo nur Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das Seyn

I,4,306

und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form.

Von dieser Art ist unter den realen Dingen der Organismus, unter den idealen das, was durch Kunst hervorgebracht und schön ist, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieses aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet. Nur jener, weil er nothwendig als ein einzelnes Ding erscheint, hat zu der absoluten Einheit noch immer das Verhältniß, welches auch die Körper, indem sie schwer sind, das Verhältniß nämlich der Differenz. In seiner Form also ist Thätigkeit und Seyn zwar immer gleichgesetzt (so daß das Handelnde auch das Bestehende, und hinwiederum das Bestehende auch das Handelnde ist), aber, sofern er einzeln ist, ist die Gleichheit nicht durch ihn selbst, sondern bewirkt durch die Einheit, zu der er sich, für sich selbst, wie zu seinem Grunde verhält. Weßhalb auch jene beiden in ihm noch nicht

zur höchsten Ruhe in der höchsten Thätigkeit, sondern nur zur Wirksamkeit, als einem Mittleren oder Gemeinschaftlichen aus Bestehen und aus Handeln, vereinigt erscheinen.

Die Welt aber, in welcher Seyn durch Thätigkeit, Endliches durch Unendliches gesetzt scheint, wird der Natur, wo dieses vielmehr in jenem und durch jenes ist, entgegengesetzt, und als die Welt und gleichsam als die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes betrachtet.

Durch diese Entgegensetzung haben die Menschen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu sehen, und, indem sie jene der heiligen Nothwendigkeit entzogen, sie der unheiligen, welche sie mechanisch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer gesetzlosen Freiheit gemacht. Zugleich, indem sie jene als ein bloß leidendes Seyn bestimmten, glaubten sie sich das Recht erworben zu haben, Gott, den sie über die Natur erheben, als reine Thätigkeit, lautere Aktuosität zu bestimmen, als ob nicht der eine dieser Begriffe mit dem andern stünde und fiele, keiner aber Wahrheit für sich hätte.

Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, sondern

I,4,307

in Gott sey, so verstehen sie darunter diese eben durch die Trennung von Gott getödtete Natur, als ob diese überhaupt etwas an sich, oder überhaupt etwas anderes als ihr selbst gemachtes Geschöpf wäre.

So wenig aber als der natürliche Theil der Welt ist auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht sowohl eines als vielmehr überhaupt nicht gesondert sind. Unmöglich aber ist, daß sie in dem, worin beide eines sind, durch das seyen, wodurch sie außer ihm sind, der eine also durch Nothwendigkeit, der andere durch Freiheit.

Die höchste Macht also oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.

Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, und die im Leben zwar als Schicksal erprobt wird, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird.

Das Versprechen nun, das ich euch gethan, im Allgemeinen, so viel ich vermöchte, den Grund der wahren Philosophie zu enthüllen, glaube ich erfüllt und in verschiedenen Gestalten immer das Eine aufgezeigt zu haben, welches Gegenstand der Philosophie ist.

Wie aber auf diesem Grunde weiter gebaut und der göttliche Keim der Philosophie zur höchsten Entwicklung gebracht werden könne, und welche Form ihr einer solchen Lehre zukommend glaubt, mögt ihr selbst ferner erforschen.

Anselmo. Gar sehr aber, o Vortrefflicher, scheint es mir, daß wir uns um die Formen zu bekümmern haben; denn obwohl überhaupt, nicht im Allgemeinen nur das Höchste zu erkennen, sondern es in dauernden und bleibenden Zügen gleich der Natur und mit unveränderlicher Festigkeit und Klarheit darzustellen, das ist, was die Kunst zur Kunst, die Wissenschaft zur Wissenschaft erhebt und von der Liebhaberei unterscheidet, so ist doch insbesondere die Materie des Edelsten und Herrlichsten, wovon die Philosophie ist, solange sie der Form und Gestalt entbehrt, der Verderblichkeit nicht entzogen, und vielleicht

I,4,308

haben die unvollkommeneren Formen vergehen, der edle Stoff aber, der an sie gebunden war, nachdem er von ihnen befreit worden, mit unedlem versetzt, verflüchtigt und zuletzt völlig unkenntlich gemacht werden müssen, um zu dauernderen und weniger wandelbaren Formen aufzufordern.

Niemals aber scheint der Stoff der Philosophie dem Wechsel unterworfener gewesen zu seyn, als eben zu dieser Zeit unter uns, wo zugleich mit der regsten Unruhe nach dem Unvergänglichen gestrebt wird. Denn indeß er einigen in dem Untrennbarsten und Einfachsten gefunden wird, ist er bei jenen in Wasser übergegangen, bei diesen aber in dürren Sand, andern aber wird er immer dünner, durchsichtiger und gleichsam luftähnlicher.

Weßwegen es wenig zu verwundern, wenn die meisten die Philosophie nur meteorischer Erscheinungen fähig halten, und auch die größeren Formen, in denen sie sich geoffenbart hat, das Schicksal der Kometen bei dem Volk theilen, das sie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, sondern zu den vergänglichen Erscheinungen feuriger Dünste zählt.

Daher es ferner von den meisten fast angenommen ist, daß es verschiedene Philosophien geben könne, ja beinahe daß von allen, die überhaupt sich bestreben zu philosophiren, ein jeder nothwendig seine besondere Philosophie habe. Uebermächtig aber drückt alle die Zeit, sie sind in einen und denselben Ring geschmiedet und gehen nur so weit als die Kette reicht, die sich aber am weitesten entfernen wollen, fallen in der Regel am tiefsten zurück.

Genau betrachtet leiden sie alle unter demselben Uebel, daß sie nur Eine Erkenntnißart kennen, die, welche von der Wirkung auf die Ursache schließt. Nachdem sie nun bloß die dem Verstande dienstbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft selbst bewiesen zu haben glauben, daß sie nur in unvermeidliche Fehlschlüsse und eitle Widersprüche verwickele, so sind sie berechtigt, aus ihrer Scheu vor der Vernunft die Philosophie selbst zu machen. Wollen sie aber diese Schranken überschreiten, so fürchten sie sich doch vor nichts so sehr als dem

I,4,309

Absoluten, so wie vor der kategorischen und apodiktischen Erkenntniß. Sie können keinen Schritt thun, ohne vom Endlichen auszugehen und von diesem aus fortzuschließen, wie es kommt, ob sie zu etwas gelangen mögen, das schlechthin und durch sich selbst wäre. Was sie aber auch als Absolutes setzen, setzen sie nothwendig und immer mit einem Gegensatz, damit es nicht zum Absoluten werde. Zwischen jenem aber und dem Entgegengesetzten gibt es wiederum kein anderes als das Verhältniß der Ursache und der Wirkung, und unter allen Formen wiederholt sich doch Ein Beginnen, Ein Streben, nicht die Einheit dessen zuzugeben, was sie im Verstande getrennt haben, und die angeborene und unüberwindliche Entzweiung ihrer Natur zur Philosophie selbst zu machen.

Doch dieses gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophirenden. Selbst aber das Bessere, was dieses Zeitalter getragen hat, und was noch für das Höchste gilt, hat sich in der Darstellung und dem Verständniß der meisten in eine bloße Negativität verwandelt. Sie würden das Endliche vollkommen durch die Form erklären, verweigerte nicht das Ewige hartnäckig den Stoff. Ihre Philosophie besteht in dem Beweis, daß, was allerdings nichts ist, die Sinnenwelt, wirklich nichts sey, und diese nur dem Nichts gegenüber kategorische Philosophie nennen sie Idealismus.

Die großen und wahren Formen aber sind mehr oder weniger verschwunden. Der Stoff der Philosophie ist von der Natur des Unzerlegbarsten, und in jeder Form ist nur so viel Wahres und Rechtes, als sie von dieser Unzerlegbarkeit in sich hat. Gleichwie aber der Eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, und der Eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus. Das Eine Metall aber der Philosophie, welches in allen dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, ist das Ziel des höchsten Strebens. Wichtig

I,4,310

aber scheint mir, diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Deßwegen, gefällt es euch, so ist meine Meinung, daß Alexander zwar die Geschichte jener Philosophie, welche das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, ich dagegen das Wesen jener Lehre der Intellektualwelt eröffne, Lucian aber und du, Bruno, die Gegensätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehet.

Denn so scheint sich mir das Gebäude unseres Gesprächs am vollkommensten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden sind in der Philosophie vor allen vorauszusetzen und zu suchen, allen Formen und den noch so verschiedenen Aeußerungen der sich in Philosophie gestaltenden Vernunft zu Grunde gelegen habe.

Alexander. Die Schicksale also jener Lehre betreffend, o Freunde, die von der Materie den Namen hat, so kann ich mich kurz fassen, zu zeigen, daß sie keine andern sind, als welche im Lauf der Zeit jede andere speculative Lehre nicht minder erfahren hat, und daß auch jene nur in dem Untergang der Philosophie selbst den ihrigen gefunden. Denn was uns über den Sinn jener Lehre von den Alten überliefert worden, ist hinreichend, uns zu belehren, daß sie die Keime der höchsten Speculation mehr oder weniger entwickelt in sich getragen.

Die wahre Idee aber der Materie ist frühzeitig verloren gegangen und zu jeder Zeit nur wenigen bekannt gewesen.

Sie ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.

Die Nachfolgenden aber und schon Plato haben unter Materie das bloße Subjekt der natürlichen und veränderlichen Dinge verstanden, dieses jedoch ist schlechthin nichts, was zum Princip gemacht werden könnte; das Eine aber, das über allen Gegensatz erhoben, und an welchem erst, was an den Dingen natürlich, und was göttlich ist, sich unterscheidet und entgegengesetzt wird, ist das, was die Urheber dieser Lehre die Materie genannt haben.

Noch spätere Zeitalter haben Materie mit Körper verwechselt und

I,4,311

das, was seiner Natur nach verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt.

Nachdem es einmal so weit gekommen, war es leicht, auch noch die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie zu nehmen. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen und eines sind. Welcher Punkt aber eben deßwegen nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken ist.

Die Art aber, wie aus dieser Einheit alle Dinge hervorgegangen sind, ist auf folgende Weise vorzustellen.

Die Materie ist an sich ohne alle Mannichfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deßwegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber, wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die nothwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich seyn muß.

Es ist aber von ihr keine Form ausgeschlossen, so daß sie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für sich selbst arm ist; daher die Alten, indem sie aus Reichthum und Armuth Eros erzeugt, durch diesen aber die Welt gebildet seyn ließen, damit eben jenes Verhältniß der Materie zu der ursprünglichen Form angedeutet zu haben scheinen.

Für diese also liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Gestalten, diese aber, die in ihrer Armuth vortrefflich, ist allen gleich genügend, und indem in Ansehung des Vollkommensten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit eins sind, so sind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Ansehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit, wirklich.

I,4,312

Durch die Form aller Formen also kann das Absolute alles seyn, durch das Wesen ist es alles. Die endlichen Dinge als solche sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblick seyn können, nicht aber was sie ihrem Wesen nach seyn könnten. Denn das Wesen ist in allen jederzeit unendlich, deßwegen sind die endlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Wesen verschieden, jene endlich, dieses unendlich ist. Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es seyn kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines seyn.

Durch dieselbe Verschiedenheit auch wird das Daseyn der einzelnen Dinge ein zeitliches, denn da sie mit einem Theil ihrer Natur unendlich, mit dem andern endlich sind, so enthält jener zwar die unendliche Möglichkeit alles dessen, was in ihrer Substanz der Potenz nach liegt, dieser aber von jener Möglichkeit nothwendig und immer nur einen Theil, damit Form und Wesen verschieden seyen; das Endliche an ihnen ist also nur in der Unendlichkeit jenem, dem Wesen, angemessen. Diese unendliche Endlichkeit aber ist die Zeit, von der das Unendliche des Dings die Möglichkeit und das Princip, das Endliche die Wirklichkeit enthält.

Auf diese Weise geht das Absolute, da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in der Erscheinung zwar über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen. So ist die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verschieden, sondern dasselbe.

Damit aber nicht jene Form aller Formen, welche wir zwar allerdings mit andern das Leben und die Seele der Welt nennen könnten, von jemand als Seele, die der Materie als dem Leib entgegengesetzt ist, gedacht werde, so muß wohl bemerkt werden, daß die Materie nicht der Leib ist, sondern das, woran der Leib und die Seele existiren. Denn der Leib ist nothwendig sterblich und vergänglich, das Wesen aber unsterblich und unvergänglich. Jene Form aber der Formen, absolut betrachtet, ist nicht der Materie entgegengesetzt, sondern eins mit ihr, in der Beziehung aber auf das Einzelne setzt sie, weil dieses nie ganz

I,4,313

ist, was es seyn kann, nothwendig und immer einen Gegensatz, welcher der des Unendlichen und Endlichen ist, und dieser selbst ist der der Seele und des Leibes.

Seele und Leib also sind selbst begriffen in jener Form aller Formen, diese aber, welche, weil sie einfach ist, alles, und weil sie alles ist, eben deßwegen nichts insbesondere seyn kann, ist mit dem Wesen schlechthin eins. Die Seele also als solche ist der Materie nothwendig untergeordnet, dem Leib aber entgegengesetzt unter jener.

Auf diese Art demnach, wie es auseinandergesetzt ist, sind alle Formen der Materie eingeboren, Form aber und Materie in allen Dingen nothwendig Ein Ding. Welches einige, nachdem sie gesehen, wie in

allen Dingen Materie und Form sich suchen, bildlich so ausgedrückt haben: die Materie begehre auf ähnliche Weise, wie das Weib des Mannes begehrt, der Form, und sey ihr brünstig zugethan; einige aber, weil absolut zwar betrachtet Materie und Form gänzlich ununterscheidbar sind, die Materie aber, sofern sie in dem Endlichen ausgedrückt und Leib wird, der Differenz empfänglich erscheint, im Unendlichen aber, oder sofern sie Seele wird, als Einheit, haben nach dem Vorgang der Pythagoreer, welche die Monas den Vater, die Dyas aber die Mutter der Zahlen genannt haben, die Form den Vater, die Materie aber die Mutter der Dinge genannt. Der Punkt aber, wo Materie und Form völlig eins, Seele und Leib aber in dieser Form selbst ununterscheidbar sind, liegt über aller Erscheinung.

Nachdem wir einmal zu der Erkenntniß gelangt sind, wie an der Materie Seele und Leib sich trennen können, so begreifen wir ferner, daß es mit dem Fortgang dieser Entgegensetzung keine Grenze hat; zu welcher Vortrefflichkeit aber in derselben die Seele und der Leib gelangen mögen, so geschieht doch diese Entwicklung nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Princips der Materie.

Es ist Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen gibt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so unendlich

I,4,314

auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich, sondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst. Es ist Ein Verhängniß aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich.

Da es zu jeder Zeit ganz, vollkommen, die Wirklichkeit in ihm der Möglichkeit angemessen, nirgends ein Mangel, ein Gebrechen, so ist nichts vorhanden, wodurch es aus seiner unsterblichen Ruhe gerissen werden könnte. Es lebt ein unveränderliches, sich immer gleiches Seyn. Alle Thätigkeit und Bewegung ist nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen und als solche nur Fortsetzung jenes absoluten Seyns, unmittelbar hervorquillend aus seiner tiefsten Ruhe.

So wenig es sich bewegen kann, denn aller Raum und alle Zeit, worin es sich bewegen sollte, ist in ihm, es selbst aber in keiner Zeit begriffen und keinem Raum, ebensowenig kann es seine innerliche Gestalt wandeln; denn auch alle Verwandlung, Veredlung und Verunedlung der Formen ist bloß in der Betrachtung des Einzelnen; könnten wir es aber im Ganzen erblicken, so würde es dem entzückten trunkenen Auge ein stets, unveränderlich heiteres, sich selbst gleiches Antlitz zeigen.

Von jenem Wechsel aber, der bei dem Unvergänglichen ist, kann man weder sagen, daß er angefangen, noch daß er nicht angefangen habe. Denn er ist abhängig vom Ewigen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Er ist also auch nicht endlich der Zeit, sondern dem Begriff nach, das heißt: er ist ewig endlich. Dieser ewigen Endlichkeit aber kann niemals eine Zeit angemessen seyn, so wenig eine solche, die angefangen, als die nicht angefangen hat.

Die Zeit aber, die alles getödtet hat, und jenes besondere Alter der Welt, das die Menschen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen

I,4,315

zu trennen, beide aber in zwei ganz verschiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wissenschaften verschlungen.

Nachdem nun vorerst die Materie getödtet, das rohe Bild an die Stelle des Wesens gesetzt war, so ging es von selbst weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt seyen: da sie bloß äußerlich wären und außer ihnen nichts Unvergängliches, so mußten sie auch unveränderlich bestimmt seyn; auf diese Weise wurde die innere Einheit und Verwandtschaft aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixirter Verschiedenheiten zersplittert, bis sich von hieraus die allgemeine Vorstellung bildete, nach welcher das lebendige Ganze einem Behältniß oder einem Wohngemach gleicht, worein die Dinge gestellt sind, ohne aneinander Theil zu nehmen und ohne daß eins in dem andern lebte oder wirkte.

Indem jene Anfänge der Materie todt waren, war der Tod als Princip, das Leben aber als Abgeleitetes beschlossen.

Nachdem die Materie diesem Tode sich gefügt hatte, so blieb, um den letzten Zeugen ihres Lebens zu verbannen, nichts übrig, als jenen allgemeinen Geist der Natur, die Form aller Formen, das Licht, zu einem gleichen körperlichen Wesen zu machen und mechanisch, wie alles, zu trennen; da auf diese Weise das Leben in allen Organen des Ganzen erloschen, und auch die lebendigen Erscheinungen der Körper untereinander auf todte Bewegungen zurückgeführt waren, so war nun der höchste und letzte Gipfel übrig, nämlich der Versuch, diese bis in ihr Innerstes erstorbene Natur mechanisch ins Leben zurückzurufen, welches Bestreben in den nachfolgenden Zeiten Materialismus hieß, und wenn der Wahnsinn desselben nicht so viel vermochte, die, welche ihn erkannten, zur ersten Quelle zurückzuleiten, wenn er vielmehr nur dazu diente, den Tod der Materie noch weiter zu bestätigen und außer allen Zweifel zu setzen, so hat er statt dessen eine Rohheit der Vorstellung von der Natur und ihrem Wesen hervorgebracht, in Bezug auf welche jene sonst roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Gestirne, das Licht, oder Thiere oder einzelne Naturkörper anbeteten.

I,4,316

Weil aber das Leben aus den Gedanken der Menschen so wenig je ganz entfliehen kann als aus dem Universum selbst, und nur seine Formen verwandelt, so flüchtete es sich unmittelbar aus der Natur in eine dem Schein nach verschiedene Welt, und so erhob sich aus dem Untergange jener Philosophie unmittelbar das neue Leben jener uralten Lehre der Intellektualwelt.

Anselmo. Nicht mit Unrecht, o Freund, rühmst du das hohe Alter jener Lehre, daß alle Dinge im Universum nur durch Mittheilung und Verursachung solcher Naturen, die vollkommener und vortrefflicher als die selbst sind, ihr Daseyn erhalten. Und mit Grund möchte jemand, der bedächte, daß die Kenntniß der ewigen Dinge nur bei den Göttern sey, zu der Meinung gelangen, daß sie aus jenen Zeiten stamme, wo die Sterblichen mit den Göttern Umgang pflogen, auch war sie in ihrem Ursprung und da, woher sie zuerst geflossen, weder getrennt von der Verehrung der Götter noch einem heiligen und ihrer Erkenntniß gemäßen Leben.

Dreifach also, o Freunde, ist der Wesen Stufe. Die erste ist die der erscheinenden, welche nicht an sich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten, sind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derselben aber ist nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Diese jedoch ist das einzige Reale.

Alles wahrhafte Seyn also ist in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge. Wahrhaft absolut aber ist nur ein solches Urbild, welches nicht bloß Vorbild ist und den Gegensatz außer sich in einem andern hat oder hervorbringt, sondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf solche Weise in sich vereinet, daß jedes aus ihm abgebildete Wesen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeschränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegensatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme.

Dieses jedoch, da es nothwendig endlich, ist in dem, worin es von Ewigkeit bei dem Vorbild ist, ohne Nachtheil der Endlichkeit auf unendliche Weise ausgedrückt.

Die Idee also oder die absolute Einheit ist das Unveränderliche,

I,4,317

keiner Dauer Unterworfene, die Substanz schlechthin betrachtet, von der, was insgemein Substanz genannt wird, als ein bloßer Widerschein angesehen werden muß.

Die Einheiten aber sind das von den Ideen Abgeleitete; denn wird auf die Substanz zwar in ihnen gesehen, auf diese aber, wie sie an sich ist, so sind sie die Ideen selbst, auf das aber an ihnen, wodurch sie individuirt oder abgesondert sind von der Einheit, und die Substanz, sofern sie an diesem das Reale ist, so bleibt diese zwar auch im Schein, wie die körperliche Substanz, die, so vielfach sich ihre Form wandelt, selbst nicht verändert, und weder vermehrt noch vermindert wird, der Natur des Unveränderlichen getreu; jenes aber das Individuirende ist nothwendig wandelbar, ohne Bleiben und sterblich.

Wenn also in der Idee eine unendliche Einheit ist der vorbildlichen und realen Welt, so entsteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt sich ein Einzelnes nimmt, worauf er sich bezieht, in welchem Fall er zu diesem sich wie die Seele zum Leib verhält. Je größer nun jener Theil der gegenbildlichen Welt, und je mehr in ihm das Universum angeschaut wird, je mehr also das Gegenbild, welches endlich ist, der Natur des Vorbilds gleich kommt, desto mehr nähert sich auch die Einheit der Vollkommenheit der Idee oder der Substanz.

Was sich aber wie das Gegenbild verhält, hat immer und nothwendig eine bestimmbare Natur, das aber, welchem es entspricht, eine bestimmende. Da nun in der Idee aller Ideen beide schlechthin eines sind, sie selbst aber das Leben des Lebens, das Thun alles Thuns ist (denn nur weil sie das Thun selbst ist, kann von ihr nicht gesagt werden, daß sie handle), so kann jenes zwar an ihr als das Wollen, dieses aber als das Denken betrachtet werden.

So daß, indem an jedem Ding einiges bestimmbar, anderes bestimmend ist, jenes der Ausdruck des göttlichen Wollens, dieses des göttlichen Verstandes ist. Wille jedoch und Verstand ist, das eine wie das andere, nur sofern es sich an den geschaffenen Dingen offenbaret,

I,4,318

nicht aber an sich selbst. Was aber das Bestimmende mit dem Bestimmbaren vereinigt, ist die Nachahmung der absoluten Substanz selbst oder der Idee.

Wo nun das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, ist unmöglich zu sagen. Denn da jedes mit dem andern in der Idee unendlich verknüpft ist, so kann es auch in nichts getrennt seyn, und ist nothwendig und ins Unendliche beisammen.

Was also in der einen Rücksicht Bestimmbares ist, ist in sich selbst wieder eine der urbildlichen ähnliche Einheit, und was an dieser wieder als das Bestimmbare erscheint, ist für sich betrachtet eine aus Bestimmbarem und Bestimmendem gemischte Einheit. Denn so unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, ist die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entstehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieser.

Je mehr demnach das Bestimmbare an einem Wesen von der Natur des Bestimmenden hat, welches unendlich, desto höher ist die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt ist. Daher daß die organischen Leiber, und unter diesen der, welcher am meisten organisch ist, von allem Bestimmbaren das Vollkommenste seyen, keines Beweises bedarf.

Indem nun die Seele unmittelbar bloß die Einheit des Leibes ist, welcher nothwendig einzeln, seiner Natur nach endlich, sind auch ihre Vorstellungen nothwendig undeutlich, verworren, unangemessen. Denn insofern erscheint ihr die Substanz nicht an sich, sondern in der Beziehung auf den Gegensatz des Bestimmenden und Bestimmbaren, nicht als das, worin beide absolut eins sind, sondern als das, was sie

auf endliche Weise zusammenknüpft.

Die Idee selbst aber oder die Substanz der Seele und des Leibes kommt in jener Beziehung der Seele auf den Leib in ein äußeres Verhältniß zur absoluten Substanz, und ist selbst durch jene bestimmt, den Leib vorerst und die Seele, dann aber auch andere Dinge, welche mit dem Begriff des Leibes verbunden sind, der Zeit und Dauer zu unterwerfen, sie selbst aber, die absolute Substanz, nur als das, was Grund

I,4,319

von Seyn ist, zu erkennen (dieses aber ist das Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntniß), und jenes sowohl außer sich selbst, in andern Dingen, als in sich selbst. Denn wie sie selbst in der Beziehung auf die bestimmte Einheit des Leibes und der Seele nur ein Abbild ist der wahren Einheit, so wird es ihr auf gleiche Weise auch alles, was an andern Dingen das Reale ist. Dieß also ist die Art, wie die Erscheinungswelt entsteht aus den Einheiten.

Jede Einheit aber an sich betrachtet, abgesehen von dem Gegensatz der Seele und des Leibes, ist das Vollkommene und die absolute Substanz selbst, denn diese, welche nicht beziehungsweise, sondern schlechthin und an sich untheilbar ist, ist in Ansehung jeder Einheit das gleiche Absolute, worin Möglichkeit und Wirklichkeit eins, und, indem sie, durch ihre Natur selbst verhindert an der Quantität Theil zu nehmen, durch ihren Begriff Eine ist, ist jede der Einheiten eine vollkommene Welt, sich selbst genügend, und so viel es Einheiten gibt, so viel auch Welten, diese aber, da jede gleich ganz, jede absolut an sich, sind wiederum nicht voneinander unterschieden, sondern Eine Welt.

Betrachten wir nun jenes An-sich in der Einheit, so sehen wir, daß nichts von außen in sie gelangen kann, denn insofern ist sie die absolute Einheit selbst, die alles in sich enthält und aus sich hervordrängt, und die nie eingetheilt wird, wie auch die Formen sich sondern. Das Produktive also in einer jeden Einheit ist die Vollkommenheit aller Dinge selbst, das aber, wodurch das Ewige, das in dieser ist, jener sich in ein Zeitliches verwandelt, ist das beschränkende und individuirende Princip in ihr.

Denn das An-sich einer jeden stellt, immer gleich, das Universum vor, das Besondere aber reflektirt von jener absoluten Einheit so viel in sich, als an ihm durch die relative Entgegensetzung der Seele und des Leibes von ihr ausgedrückt ist, und da die Art dieser Entgegensetzung die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele und des Leibes bestimmt, so stellt jede zeitlich angesehen das Universum gemäß ihrer Entwicklungsstufe vor, und in jeder ist davon so viel, als sie durch das individuirende Princip in sich gesetzt hat. Jede aber bestimmt

I,4,320

sich auf dieselbe Weise ihr Leiden und Thun, indem sie aus der Gemeinschaft mit dem Ewigen tritt, in welchem die Ideen aller Dinge sind, ohne wechselseitig voneinander zu leiden, jede vollkommen, gleich absolut.

Keine Substanz also kann als Substanz die Einwirkung einer andern erfahren oder selbst auf sie wirken, denn als solche ist jede untheilbar, ganz, absolut, das Eine selbst. Das Verhältniß von Seele und Leib ist nicht ein Verhältniß von Verschiedenen zu Verschiedenen, sondern von Einheit zu Einheit, wovon jede, an sich betrachtet, wieder in sich das Universum, gemäß ihrer besonderen Natur, darstellend, mit der andern nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch die in dem Ewigen bestimmte Harmonie übereinkommt. Der Körper aber als solcher wird von dem Körper bewegt, denn er selbst gehört nur zum Schein, in der wahren Welt aber ist kein Uebergang; denn das An-sich ist die Einheit, welche wahrhaft betrachtet der Einwirkung so wenig fähig als bedürftig ist, sondern sich immer gleich, stets Unendliches aus Unendlichem schafft.

Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten, und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurch geht.

Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott, und zu ihm als zu seinem Grunde sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles. Denn erstens die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist in ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von

I,4,321

Gott nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und eins mit ihm.

Dieses aber, o Freunde, was von jener Lehre nur die hauptsächlichsten Punkte begreift, habe ich hinreichend gehalten zu beweisen, daß auch diese Form der Philosophie auf das Eine zurückführe, welches als dasjenige bestimmt worden ist, worin ohne Gegensatz alles sey, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeschaut werde.

Bruno. Es ist noch übrig, nach eurem Willen, o Freunde, die Gegensätze des Realismus und Idealismus zu betrachten. Allein schon naht die Zeit, die uns abruft. Laß uns also streben, o Lucian, in dem Wenigsten das Meiste zu begreifen, und, dünkt es dir fördernd, der Untersuchung die Frage zum Grunde legen: welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der Realismus entgegengesetzt seyn müßte.

Lucian. Vor allem also scheint es nöthig, überhaupt zu sagen, wie sich Idealismus und Realismus unterscheiden können. Nicht aber durch den Gegenstand, wenn beide die höchste Erkenntißart bezwecken, denn dieser ist nothwendig nur Einer. Sind sie aber überhaupt nicht speculativer Art, entweder der eine von beiden oder beide, so ist im ersten Fall keine Vergleichung möglich, im andern lohnt es sich der Mühe nicht ihre Verschiedenheit zu untersuchen. Das Eine aber aller Philosophie ist das Absolute.

Bruno. Dieses also muß in Beiden auf gleiche Weise Gegenstand der höchsten Erkenntnißart seyn.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Meinst du also, daß sie sich durch die Art der Betrachtung unterscheiden?

Lucian. Ich denke.

Bruno. Wie aber? Ist in dem Absoluten eine Verschiedenheit oder Doppelheit, oder ist es nicht vielmehr nothwendig und schlechthin eines?

Lucian. Nicht eine Doppelheit in ihm selbst, sondern nur in

I,4,322

der Betrachtung. Denn indem zwar das Reale an ihm betrachtet wird, entsteht Realismus, indem das Ideale, Idealismus. In ihm selbst aber ist das Reale auch das Ideale, und umgekehrt das Ideale das Reale.

Bruno. Es scheint nöthig, daß du bestimmest, was du das Reale und was du das Ideale nennest; denn diese Worte, wie wir wissen, sind gar sehr verschiedenen Bedeutungen unterworfen.

Lucian. Unter dem Realen also laß uns in dieser Untersuchung überhaupt das Wesen, unter dem Idealen die Form verstehen.

Bruno. Der Realismus entstünde also durch die Reflexion auf das Wesen, der Idealismus aber durch das Festhalten der Form des Absoluten.

Lucian. So ist es.

Bruno. Wie aber, sagten wir nicht, im Absoluten sey Form und Wesen nothwendig eins?

Lucian. So nothwendig, als im Endlichen das Wesen von der Form unterschieden wird.

Bruno. Wie aber eins?

Lucian. Nicht durch Verbindung, sondern so, daß jedes für sich dasselbe ist, jedes nämlich für sich das ganze Absolute.

Bruno. Realismus also und Idealismus, indem der eine das Absolute dem Wesen, der andere der Form nach betrachtet, betrachteten nothwendig und ohne Widerspruch in beiden nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) - Einen Gegenstand.

Lucian. Offenbar.

Bruno. Wie würde man aber eine solche Einheit, die nicht auf einem Zugleich-, sondern auf einem völligen Gleichseyn beruht, am besten bezeichnen?

Lucian. Wir haben sie früher schon, wie mir dünkt nicht unschicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt.

Bruno. Wenn aber Idealismus und Realismus die höchsten Gegensätze der Philosophie sind, beruht nicht auf der Einsicht dieser

I,4,323

Indifferenz die Einsicht der Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin?

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Laß uns weiter forschen nach diesem höchsten aller Geheimnisse. Haben wir nicht früher schon festgesetzt, das Absolute selbst sey von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus absolut.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Von der Form aber kamen wir überein, sie sey die des einen und anderen, die Idealität nämlich und der Realität, des Subjektiven und Objektiven, beides aber mit gleicher Unendlichkeit.

Lucian. So ist es.

Bruno. Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, thätig gedacht, ist ein Erkennen.

Lucian. Versteht sich.

Bruno. Ein Erkennen also, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen.

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Ein absolutes Erkennen ferner ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Seyn, es hält vielmehr Denken und Seyn selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise.

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Es hat also auch Denken und Seyn unter sich, nicht über sich.

Lucian. Es ist nothwendig höher als diese beiden, sofern sie Entgegengesetzte sind.

Bruno. Dieses Erkennen aber ist mit dem Wesen des Ewigen im Verhältniß der absoluten Indifferenz.

Lucian. Nothwendig, da es die Form ist.

Bruno. Da es aber Denken und Seyn unter sich hat, so werden wir unmöglich Denken oder Seyn zu unmittelbaren Attributen des Absoluten selbst, dem Wesen nach, machen können.

I,4,324

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Werden wir also einen solchen Realismus für vollendet von Seiten der Form ansehen können, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, wie man denjenigen zu verstehen pflegt, der sonst für den vollendetsten gehalten wird?

Lucian. Nimmermehr werden wir dieß können.

Bruno. Diejenigen aber, welche, auf welche Weise es sey, das Denken als solches zum Princip machen und ihm das Seyn schlechthin entgegensetzen, werden wir ganz und gar zu den Unmündigen in der Philosophie rechnen.

Lucian. Wohl gesprochen.

Bruno. Ist es aber nicht nothwendig, daß wir das absolute Erkennen als ein solches beschreiben, in welchem das Denken unmittelbar auch ein Setzen des Seyns, so wie das Setzen des Seyns auch ein Denken ist, anstatt daß dieses im endlichen Erkennen vielmehr als ein Nichtsetzen des Denkens, so wie das Denken als ein Nichtseyn des Seyns, erscheint.

Lucian. Unvermeidlich, so scheint es.

Bruno. Setzen wir aber nicht eben damit zugleich, weil in Ansehung desselben kein Gegensatz von Denken und Seyn ist, jenes absolute Erkennen schlechthin identisch, einfach, lauter, ohne alle Entzweiung?

Lucian. Getroffen.

Bruno. Denken und Seyn ist also nur der Potenz, nicht aber der That nach in ihm. Das, woraus etwas abgeschieden wird, braucht nicht das Abgeschiedene zu enthalten, sondern kann schlechthin einfach seyn. Jenes Erkennen macht, eben weil es absolut ist, in der Beziehung auf die Endlichkeit oder überhaupt die Erscheinung die Trennung in Denken und Seyn nothwendig, anders kann es sich, als absolut, an endlichen Dingen nicht ausdrücken; jene beiden werden aber erst mit der Trennung gesetzt, und sind vor ihr und in jenem auf keine Weise vorhanden.

I,4,325

Lucian. Dieß alles ist so beschaffen, daß ich ihm beipflichten muß.

Bruno. Denken und Seyn aber können im Endlichen als solchem nie mehr auf absolute Weise, also immer nur relativ vereinigt seyn?

Lucian. Nothwendige Folge, so scheint es, wenn die Endlichkeit der Form nach auf dem Gegensatz des Denkens und Seyns beruht.

Bruno. Ist nicht aber nothwendig auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn sie nicht absolut ungetrennt, doch absolut vereinigt sind, da nämlich, wo das im Unendlichen ausgedrückte Wesen des Absoluten vollkommen durch das im Endlichen oder im Seyn dargestellt ist?

Lucian. Wir haben einen solchen Punkt abgeleitet. Er ist nothwendig da, wo das unendliche Erkennen sich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in sich als Wirklichkeit darstellt. Es ist der Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche.

Bruno. Nothwendig aber ist die Beziehung des unendlichen Erkennens auf das Objektive, der Unendlichkeit unerachtet, welche dieses im Endlichen ausdrückt, die Beziehung auf ein Einzelnes. Die Einheit des Denkens mit dem Seyn ist also nur in der Idee und in einer intellektuellen Anschauung absolut, in der That aber oder in der Wirklichkeit immer nur relativ.

Lucian. Dieß ist einleuchtend.

Bruno. Da wir nun jene bestimmte Einheit des Denkens und des Seyns überhaupt Ichheit genannt haben, so werden wir dieselbe, sofern sie intellektuell angeschaut wird, absolute Ichheit, sofern sie aber relativ ist, relative Ichheit nennen können.

Lucian. Ohne Bedenken.

Bruno. In der relativen Ichheit nun werden die Objekte zwar durch die Beziehung des objektiv

gesetzten Erkennens auf den unendlichen Begriff desselben, aber nur für ihre Endlichkeit und in ihrer Endlichkeit, unendlich gesetzt und bestimmt, der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem ist nur relativ aufgehoben, es entstehen relative Wahrheiten, zwar unendliches, aber nur relatives Wissen.

Lucian. Auch hierüber sind wir übereingekommen.

I,4,326

Bruno. In der absoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anschauung werden die Dinge nicht für die Erscheinung, obzwar unendlich, sondern dem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt. Es entsteht absolutes Wissen.

Lucian. So muß es seyn.

Bruno. Insofern die Objekte nur durch das relative Wissen unendlich bestimmt werden, sind sie auch nur durch dieses Wissen und für dieses Wissen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Und wollen wir Idealität im gemeinen Sinn nur als das Entgegengesetzte der sinnlichen Realität, Idealismus aber für nichts weiter als eine Lehre ansehen, die die Realität der Sinnenwelt leugnet, so ist den so bestimmten Dingen gegenüber alle Philosophie nothwendig Idealismus und dem Realismus, in gleich gemeinem Sinn, ebenso nothwendig entgegensetzt.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen. Nur im Handeln wird sie ihrer im relativen Wissen erhaltenen Natur gemäß, nämlich als eine von diesem Wissen schlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geschehen soll, erscheint als etwas, das schlechthin kein Wissen ist, weil dieses (nach der Voraussetzung) bedingt, jenes aber unbedingt ist. Hiermit ist das Differenzverhältniß des Absoluten mit dem Wissen und Erkennen fest gemacht. Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik, die Speculation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Seyn erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert, für das Handeln also als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken aber als Glaube, welcher das Ende aller Speculation ist.

Lucian. Es ist nichts gegen die Richtigkeit dieser Folgerungen einzuwenden.

I,4,327

Bruno. Nachdem die absolute Einheit des Denkens und Seyns einmal nur als Forderung existirt, so ist sie auch überall, wo sie ist, in der Natur z.B., nur durch das Sollen und für das Sollen. Dieses ist der Urstoff nicht nur alles Handelns, sondern auch alles Seyns. Nur für die Ethik hat die Natur eine speculative Bedeutung, denn sie ist überhaupt nur Organ, nur Mittel: nicht um ihrer eignen Göttlichkeit willen, schön ohne Zweck außer sich und an sich selbst, sondern für sich betrachtet todt, bloßer Gegenstand und Stoff eines Handelns, das außer ihr liegt und nicht aus ihr selbst stammt.

Lucian. Es folgt, wie du sagst.

Bruno. Wird nicht eine Philosophie, die auf ein solches Wissen gegründet ist, vollkommen den Inbegriff des gemeinen Bewußtseyns darstellen und ihm ganz angemessen seyn, ohne - eben deßwegen - im mindesten Philosophie zu seyn?

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Jener Idealismus, welcher, nachdem er die absolute Einheit verloren, statt des absoluten

Indifferenzpunkts den relativen der Unterordnung des Seyns unter das Denken, des Endlichen und Ewigen unter das Unendliche, zum Princip macht, wird nothwendig dem Realismus entgegengesetzt seyn?

Lucian. Unfehlbar, wenn dieser sich auf das Wesen des Absoluten gründet, diesem aber nur das absolute Erkennen gleichgesetzt werden kann.

Bruno. Ein solcher hat eben deßwegen auch nicht das Ideale an sich, sondern nur das erscheinende Ideale zum Princip?

Lucian. Nothwendig, denn sonst würde er sich außer allem Gegensatz mit Realismus erblicken.

Bruno. Das reine Subjekt-Objekt aber, jenes absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe welche aus jenem.

I,4,328

Jene Indifferenz also im Absoluten, daß nämlich in Ansehung seiner die Idee die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, eins von dem andern untrennbar, jedes des andern völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, sondern das andere selbst - diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legirt, und ohne welchen nichts wahr ist.

Dieser Schwerpunkt ist derselbe im Idealismus und Realismus, und wenn beide sich entgegengesetzt sind, fehlt es nur an der Erkenntniß oder vollkommenen Darstellung desselben in dem einen oder in beiden.

Was aber die Form der Wissenschaft betrifft, und die Forderung, den gedrungenen Keim jenes Princips zur höchsten Entwicklung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Gestalt des Universums auszubilden, von der die Philosophie der getreue Abdruck seyn soll, so können wir zu diesem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns selbst noch andern vorschreiben, die wir beständig vor Augen haben, als welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat: Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und wiederstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine nothwendig und ewig bei dem andern ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit,

I,4,329

mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in

Gott, Gott aber in der Natur sehen.

Dann, nachdem wir zu dieser Höhe gelangt sind und das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens angeschaut, dieses aber zugleich als das Reale des göttlichen Wesens erkannt haben, wird es uns verstattet seyn, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden, und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; sein ist die Macht; unter ihm aber ist das formende und das formlose Princip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Aether. Auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Princips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Nothwendigkeit überliefert worden, noch werden uns die Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes dunkel seyn, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis. Vor allem aber werden unsere Augen auf die oberen Götter gerichtet seyn, und jenes seligsten Seyns Theilnahme durch Anschaun erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten sich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben. Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen.

I,4,330

Anmerkungen.

Ueber das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Zur vorläufigen Erläuterung diene die Stelle des Platon (in Tim. p. 385):Äýï ákôßáò ånäç ÷ñx äéïñßæåóèáé, ô’ ìcí Píáãêásïí, ô’ äc èåsïí, êár ô’ ìcí èåsïí dí Rðáóé æçôåsí êôÞóåùò fíåêá fõäáßìïíïò âßïõ êáèE ”óïí ½ì§í ½ öýóéò díäÝ÷åôáé.

Seite 232. *so daß Sophokles* etc. In einem Fragment, welches Plutarch aufbewahrt hat, und das sich Opp. Soph. ed. Brunk. T. IV, p. 686 findet.

Seite 242. *Sokrates bei Plato* etc. In der Stelle des Phileb. p. 217.

Seite 270. *Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.* Hierunter werden die Keplerischen Gesetze verstanden. Um den speculativen Sinn derselben zu ahnden, muß man sie von den spätern empirischen und mechanischen Entstellungen zuvor befreit und in ihrer Reinheit erkannt haben. Hierüber können wir uns mit Ueberzeugung auf die frühern Bemühungen eines Freunds berufen: das Positive der hier ausgedrückten Ansicht dieser Gesetze ist dem allgemeinen Schema der Construktion, welches in dieser Unterredung herrschend ist, gemäß; denn nach demselben verhalten sich die drei Keplerischen Gesetze überhaupt wie Indifferenz, Differenz und das, worin beide zur Einheit reconstruirt sind, Totalität; sie drücken auf diese Weise den ganzen Vernunft-Organismus vollkommen aus und bilden ein in sich geschlossenes System. Dieses mag zum Verstehen der Reden des Bruno der vorläufige Leitstern für diejenigen seyn, welche nicht fernere anderwärts zu gebende Erläuterungen erwarten wollen.

Seite 310. *Die Schicksale also jener Lehre* etc. Für Kenner bedarf es vielleicht nicht der Erinnerung, daß die folgende Darstellung sich der besondern Art, wie Jordanus Brunus die Lehre vom Universum dargestellt hat, vorzüglich nach dem geistreichen Auszug, welcher von seinem Werk: *Von der Ursache, dem Princip und dem Einen,* als Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza von Jacobi, gegeben worden ist, am meisten annähere.

Ausgenommen, daß Brunus die *Seele* und die *Form* eines Dings für

I,4,331

identisch erklärt (a.a.O. S. 269), wodurch es ihm unmöglich wird, den höchsten Punkt der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, Alexander dagegen die Seele selbst als den Einen Gegensatz in der Form

behauptet, sonach der Form unterordnet, können folgende Stellen des Brunus als Belege und Parallelen seiner Darstellung betrachtet werden:

"Wir müssen von der zufälligen Form die nothwendige, ewige und erste Form unterscheiden, welche aller Formen Form und Quelle ist."

"Diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich, verschieden und dennoch nur ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir aufzulösen suchen." S. 282, 283.

"Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu seyn ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie waren. Das erste und vollkommenste Princip fasset alles Daseyn in sich, *kann* alles seyn, und *ist* alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind also in ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick seyn, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles andere Daseyn begreift." S. 284.

"Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles, was sie seyn kann, in der That und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und seyn kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe sind." S. 285 f.

"Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichtes noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie die beiden äußersten Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. *Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus*." S. 287.

"Man hüte sich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt miteinander gemein haben." S. 287.

"Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt, in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Weil sie alles ist, kann sie nichts insbesondere seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie etwas *alle* Eigenschaften und *keine*

I,4,332

besitzen, das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid." S. 290.

Seite 316. *Nicht mit Unrecht, o Freund* etc. Anselmo, indem er sich einerseits an den Leibnizischen Intellektualismus anschließt, scheint auf der anderen Seite durch die erste Beschränktheit desselben, welche in dem Ausgehen von dem Begriff der Monas liegt, in seiner Darstellung gleichfalls beengt; zugleich aber könnte jedoch die Frage entstehen, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höhern Sinn umgedeutet worden, und ob in den Verwicklungen und der Unform, welche jene erste Einschränkung nothwendig macht, je eine Aeußerung der wahren Philosophie mit der Klarheit, wie mehrere in der Rede des Anselmo, z.B. daß nur inadäquate Vorstellung die Dinge außer Gott sehen lasse u. dgl., durchgebrochen sey. Diese Frage ist um so natürlicher, je allgemeiner *bis in unsere Zeit,* selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbestimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältniß der Monaden zu Gott u.s.f., ganz unverstanden geblieben ist; gleichwohl möchte sich in der Rede des Anselmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne daß man nöthig hätte zu der Berufung auf den Geist des Intellektualsystems seine Zuflucht zu nehmen. Das Seyn z.B. der Einheiten in Gott betreffend, und daß für die adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott sey, kann man sich auf mehrere Aeußerungen beziehen, die theils in den Nouveaux essais selbst, theils in einer Zugabe zu denselben, über das Theorem des Malebranche, daß *wir alle Dinge in Gott sehen,* befindlich sind.

Seite 328. *welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat* etc. Auch dieser ist Jordanus Brunus, dessen hier (aus dem schon erwähnten Auszug S. 303) angeführte Worte allerdings als das Symbolum der wahren Philosophie betrachtet werden können.

[I,4,333]

Fernere Darstellungen
aus dem
System der Philosophie.

1802.

[I,4,335]

Inhalts-Uebersicht.[1]

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

I,4,336

I,4,337

I,4,338

Seite

[I,4,339]

§. I.
Von der höchsten oder absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen.

Indem wir von der absoluten Erkenntnißart als dem Organ alles Philosophirens den Anfang unsers Untersuchens machen wollen, haben wir nicht so sehr auf diejenigen Rücksicht zu nehmen, welche nichts von einer solchen wissen und zu wissen vorgeben, als auf diejenigen, welche sich rühmen sie zu besitzen, ohne gleichwohl die Idee von ihr zu haben, und denen mit der wahren Idee von ihr nothwendig auch sie selbst mangelt.

Wollten wir unter absoluter Erkenntniß überhaupt nur eine solche verstehen, über welche es in irgend einer Beziehung keine höhere gibt, so müßten wir zugeben, daß jeder, auch der gemeine Verstand, im Besitz einer solchen sey, indem ein jeder irgend einen letzten und höchsten Maßstab der Wahrheit und seines Dafürhaltens hat, den er ohne deutliches Bewußtseyn anlegt, so oft ihm die Veranlassung gegeben wird, dergleichen z.B. die Gewißheit vom Daseyn der äußern sinnlichen Dinge oder die des eignen Daseyns ist. Hier aber ist die Rede von einer Erkenntnißart, die, durch sich selbst [positiv] absolut, eine Erkenntniß gewährt, welche nicht in irgend einer Beziehung oder einem Verhältniß, sondern der Art nach von allen verschieden, durch ihre Natur absolut sey.

Aus der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, ersten Bandes, erstes Stück (1802). - Die folgenden Zusätze in Noten oder in [ ] Klammern (im Text) sind, wie die früheren, aus einem Handexemplar des Verfassers. D. H.

I,4,340

Der Zustand jener, welche ohne diese Erkenntnißart sind, läßt sich leicht übersehen. Wie alles, was ist, überhaupt auf die drei Potenzen zurückkommt, des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, so beruht auch alle Verschiedenheit der Erkenntniß darauf, daß sie entweder eine rein endliche oder eine unendliche oder eine ewige ist. Rein endlich ist diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von

ihm unzertrennlichen Bestimmungen ist, es sey nun in den unmittelbaren sinnlichen Vorstellungen, oder in solchen, welche überhaupt durch eine Einwirkung von außen, z.B. Erziehung, oder auf irgend eine andere Weise in der Seele gesetzt sind.

Allein das Bewußtseyn schon ist möglich nur durch die Beziehung der Erkenntniß, sofern sie endlich und der unmittelbare Begriff des Leibes ist, auf den unendlichen Begriff des Erkennens, welche Beziehung, wenn sie mit Freiheit ausgeübt wird, dann überhaupt die höchste Stufe ist, zu der das gemeine Wissen sich erhebt.

Schon daß jene Beziehung *Beziehung* oder Subsumtion ist, beweist, daß es in derselben zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen komme. Denn da das Endliche als Endliches aufgenommen werden soll, so wird es als Endliches bestätigt, der Gegensatz also erhalten.

Das Unendliche dagegen in das Endliche, anstatt dieses in jenes zu setzen, ist nur möglich, indem dieses selbst unendlich gemacht wird. Welches denn auch der Sinn und die Meinung seyn müßte, wenn einige von der Bestimmung der empirischen Erkenntniß durch Begriffe a priori, d.h. solche, die unmittelbar aus dem unendlichen Princip des Bewußtseyns genommen sind, sprechen. Indem aber die endliche Erkenntniß selbst eine unendliche würde, wäre die absolute Einheit beider gesetzt; endliche und unendliche Erkenntniß wären einander nur noch ideal entgegengesetzt, real aber völlig gleich, sonach auch kein Unterschied mehr zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori.

Diejenigen aber, welche die Einheit der endlichen Erkenntniß und der unendlichen, ihrer Vorstellungsart gemäß, nur als ein Bestimmt- oder Abgeleitetwerden der ersteren durch und aus der letzteren denken

I,4,341

konnten, mußten, weil eine solche Bestimmung oder Ableitung allerdings unmöglich ist, in einen absoluten Dualismus gerathen, in welchem sie auf der einen Seite das Denken, welches reine Einheit, schlechthin idealisch, ohne Mannichfaltigkeit, auf der andern aber den Stoff oder überhaupt das Empirische, welches ebenso absolute Vielheit und Mannichfaltigkeit wäre, als die vorläufig gewissen und allem Philosophiren vorauszusetzenden Faktoren alles Wissens bestimmten, einen Dualismus also, welcher zwar anerkennt: wir können eine absolute Identität als Princip setzen und daraus das Besondere ableiten und begreifen, *dieses aber nicht unmittelbar und schlechthin* - sondern nur *insofern wir noch ein Mannichfaltiges, eine Vielheit schon als gegeben, d.i. von jener Identität unabhängig und neben derselben voraussetzen.*

Daß hiermit die Philosophie völlig ausgehe, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung; denn was würde man zu dem Geometer sagen, wenn er sich außer der Idee des Triangels oder des Quadrats auch noch den besonderen Triangel und das besondere Quadrat geben lassen wollte, und nicht in seiner ersten Construktion schon Endliches und Unendliches vereinigt hätte? Diese Art der Erkenntniß fällt daher ganz unter die bereits berührte, in welcher das Endliche als Endliches gesetzt - und so wie es gegeben ist, unter das Unendliche subsumirt wird, daher es ferner keiner besonderen Berücksichtigung derselben bedarf.

Da aber auch der Gedanke einer Ableitung des Endlichen aus dem ihm absolut entgegengesetzten Unendlichen oder das, was man insgemein eine Ableitung des Besonderen a priori genannt hat, als ein ganz unmöglicher Gedanke angesehen werden muß, so haben wir ferner nur noch von jener Verstandeserkenntniß zu sprechen, welche sich des Wissens rühmt, und die in dem bloßen Zurückführen des Besonderen auf das Allgemeine und dem Schließen von der Wirkung auf die Ursache, oder umgekehrt, bestehet.

Wir werden diese Erkenntnißart charakterisiren müssen, nicht nur ihrer selbst wegen, sondern auch, weil sie in die Philosophie übergetragen, der Verschiedenheit der Gegenstände unerachtet, ganz dieselbe bleibt.

I,4,342

Es ist diejenige Erkenntnißart, welche überhaupt auf dem Gesetz des Mechanismus beruht und in allen Theilen der sogenannten Physik die herrschende ist. Wie die absolute Einheit des Unendlichen und Endlichen in dem bloß reflektirten Erkennen sich als ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung darstelle, muß im System der Philosophie selbst bewiesen werden. Denjenigen aber, welchen dieses Gesetz selbst Princip ist, kann über den Grund, warum sie gezwungen seyen nach demselben zu schließen, gar keine Frage entstehen, sie handeln blind und getrieben als geistige Automate; auf welche Gegenstände aber auch diese Erkenntnißart angewendet werde, so ist sie niemals Vernunft-, sondern bloße Verstandeserkenntniß, innerhalb welcher es nun allerdings wieder eine Vernunft gibt, die sich durch Schließen vom Bedingten auf die Bedingung oder von der Bedingung auf das Bedingte äußert.

Die Betrachtung der stets wandelbaren und abhängigen Dinge läßt selbst einen gemeinern Geist ohne alle Befriedigung, die nur in dem Unveränderlichen, dem, was an sich selbst wahr und vollkommen ist, gefunden werden kann, und dieses Gefühl ist sein Verderben, denn da er es doch einmal bei dem Sehen, Hören, Riechen u.s.w. bewenden lassen will, so wäre es besser, wenn ihm auch jenes Streben genommen wäre. Denn daß eine Erkenntniß, die von der Wirkung auf die Ursache schließt, das Princip durch dasjenige, wovon es das Princip ist, das Ursprüngliche im Abgeleiteten erkennen will, niemals auf etwas führe, das an sich selbst wäre und durch sich bestände, ist ebenso klar, als daß sie nicht einmal dasjenige, was sie in der Reihe der Bedingungen als Ursache einschaltet, seinem Wesen nach, oder wie es abgesehen von seinen Wirkungen ist, erkennen lehrt. Diese Erkenntnißart wird daher, außer der Willkür in der Erdichtung der Ursachen aus den Wirkungen, an den allgemeinen Wendungen der Halbheit erkannt; also ist etwas, also gibt es eine Kraft (die allgemeine Zuflucht der Unwissenheit), oder eine Materie mit diesen und jenen Eigenschaften etc.

Daß hierbei, wenn dieses Verfahren sich selbst getreu ist und nicht sich überspringt - nur Endliches an Endliches gereiht wird, ist gewissermaßen die reinste Seite desselben, und es fehlt nur die Reflexion

I,4,343

darauf, um nicht hierin selbst das unmittelbare Bekenntniß der Unwissenheit zu sehen.

Nicht daß diese Erkenntnißart, die wir mit Einem Wort den Empirismus[1] nennen können, innerhalb ihrer Sphäre bald mehr bald weniger den Verstand braucht, oder ein bald mehr oder weniger philosophisches Ansehen sich gibt, macht sie weniger oder mehr verwerflich; die ganze Erkenntnißart ist falsch, dem Princip nach, und eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrthums. - Nicht die Form nur müßte verändert, die ganze Ansicht muß völlig umgekehrt und im Princip umgestaltet werden, ehe über die Gegenstände, welche sich diese Erkenntnißart genommen hat, ein Wissen entstehen könnte.

Zu bewundern ist, wie bei dem beständigen Rühmen, das die Aufklärung von dem Kampf gegen Aberglaube u.s.w. macht, noch niemand gezeigt hat, daß der tiefste Aberglaube ihr wahrer Charakter ist; denn welche größere Superstition kann es wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche in der Physik z.B. oder Chemie für Ursachen ausgegeben werden, diese Wirkungen hervorbringen, welches ein wahrer Fetischismus ist, oder überhaupt durch Einschiebung von Mittelgliedern, die bedingt sind, das Wesen und das Handeln der Natur begreifen zu können; und wenn jemand unsere Wissenschaften als ein Spiel der zur Form und zum System sich organisirenden Unwissenheit charakterisirt hat, so zeigt dieß zwar auf der einen Seite das Fixe der Vorstellung, daß allen Wissenschaften nur diese Eine Erkenntnißart möglich sey, auf der andern aber enthält es insofern die größte Wahrheit, als jenes Schließen von der Ursache auf die Wirkung in der That nichts anderes als ein förmliches sich selbst aussprechendes Nichtswissen ist. Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt

etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich seyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist,

[1] auf Philosophie übergetragen Dogmatismus.

I,4,344

daß man nie nöthig haben werde den Werth des Ganzen zu realisiren[1], oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde.

Jenes Geschäft wird nur darum mit solcher Sicherheit betrieben, weil seine Natur schon die Dumpfheit des Bewußtseyns mit sich bringt, welche das Einbrechen jedes Strahls verhindert, der, indem er die ganze Reihe zugleich erleuchtete, den Werth eines Wissens kennen lehren würde, dessen Vollkommenheit nur darin besteht, nie ein Ganzes und nie vollendet seyn zu können.

Die Wuth, alles zu erklären, nichts nehmen zu können wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur auseinandergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen, ist es, was vor allem am meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigentliche Charakter des Philosophen ist.

In diesem Bestreben bleibt schlechterdings nichts an seiner Stelle, nichts in seinem Wesen. Alles im Universum ist unbedingt in seiner Art, nichts, was nicht vollendet in sich, sich selbst gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erscheinung die Rede ist, jede gleiches Recht zu seyn. Nicht eine ist der andern wahrhafte Ursache, sondern jede ist in dem Unbedingten auf gleiche Weise gegründet. Anstatt diesen gleichen Werth anzuerkennen und jedes in seiner Potenz dasselbe seyn zu lassen, was das andere in der seinigen ist, wird vielmehr eins dem andern untergeordnet, aus dem andern zu begreifen gesucht, was gerade ebenso ist, als wenn der Geometer das Quadrat aus dem Dreieck, den Cirkel aus dem Quadrat ableiten wollte.

Wenn überhaupt nur das Wahrheit ist, was mit der höchsten Erkenntnißart erkannt wird, und schon das bisher Gesagte ist hinreichend zu zeigen, daß alle andere Wahrheit eine bloß relative ist, die nur gilt, nachdem man sich auf den Grund und Boden alles Irrthums begeben hat, und innerhalb desselben und in Bezug auf ihn Wahrheit ist, so werden sich überhaupt nur diejenigen Wissenschaften der Wahrheit,

[1] Wie die englische Staatsschuld. Beständiges Borgen von einem zweiten, um den ersten, von einem dritten, um den zweiten zu bezahlen.

I,4,345

und also überhaupt Wissenschaften zu seyn rühmen können, an welchen sich dieser Charakter der absoluten Erkenntnißart aufzeigen läßt, und als das Hauptkriterium derselben haben wir bereits die gänzliche Abwendung von dem Causalgesetz und derjenigen Welt, in welcher dieses gültig seyn kann, angegeben.

Die Geometrie und überhaupt die Mathematik ist bis jetzt die einzige Wissenschaft, welche ein allgemeines Beispiel jener absoluten Erkenntnißart, die wir auch die demonstrative nennen können, gegeben hat. Die geometrische Evidenz beruht auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes, sie *erklärt* nicht, z.B. wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel immer die größere Seite

gegenüber liege, daß je zwei Seiten eines Dreiecks zusammengenommen größer seyen als die dritte, sie *beweist, daß* es so sey.

Nicht nach dem bloß logischen Gesetz der Identität, welches, wie die Logik selbst eine bloße Verstandeslehre ist, auch nur den analysirenden Verstand bestimmt, und in der Philosophie unter andern für den gut seyn mag, der außer diesem nichts aufzubringen weiß, ebensowenig nach irgend einem synthetischen Gesetz, sondern nach dem Vernunftgesetz der Identität, in Ansehung dessen der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen selbst nicht existirt, und welches einziges Princip aller Construktion und demonstrativen Erkenntniß ist[1].

[1] Mit dem Gegensatz des Denkens und Seyns oder des Allgemeinen und Besonderen (denn alle diese Gegensätze sind gleichbedeutend) ist auch der Gegensatz des *analytischen* und *synthetischen* Wissens gegeben. - Eben weil Denken und Seyn hier getrennt sind, kann das Denken als solches nur in seiner einfachen Identität fortgehen, ohne zum Objektiven oder Realen zu gelangen. Es kann sich selbst nur mit sich selbst vergleichen, aber es kann nicht über sich selbst hinaus. Sein Gleichseyn ist zwar ein Unbedingtes, wie in dem logischen Satz der Identität A = A, aber es ist kein reelles Gleichseyn. Dieß das analytische Denken. Will nun dagegen der Verstand, der allein herrschend in dieser Sphäre, Denken und Seyn wirklich verknüpfen, so ist, weil auf diesem Standpunkt beide nicht *an sich* eins sind, dieß nur durch ein bedingtes, vermitteltes Wissen möglich. Hier ist zwar ein *Schein* von Realität, weil Denken und Seyn wirklich verknüpft werden, aber es fehlt nun gänzlich die Unbedingtheit. Dieß ist das synthetische Wissen, in welchem über die reine Identität des Denkens hinausgegangen, durch welches demnach alle Absolutheit des Wissens aufgehoben wird. Wahrhaft | *[S.346]* absolutes Wissen ist nur in Einem Punkte möglich, wo Denken und Seyn absolut zusammenfallen, wo es nicht mehr der Frage nach einem Band zwischen dem Begriff und dem Objekt bedarf, wo der Begriff selbst zugleich das Objekt und das Objekt der Begriff ist. In demselben Punkt würde auch analytisches und synthetisches Wissen zusammenfallen. Das Wissen würde *insofern* analytisch seyn, als man nicht nöthig hätte, über die reine Identität des Denkens, den **Begriff**, hinauszugehen, um zum Objekt zu gelangen, indem dieses in jenem enthalten wäre; es würde synthetisch seyn, insofern als das Denken nicht mehr an dem einfachen Faden seiner formalen Einheit fortginge, sondern, ohne über sich selbst hinauszugehen, in *sich selbst* zugleich das Reale oder das Objekt hätte.

I,4,346

Die Mathematik, sowohl sofern sie Geometrie als sofern sie Arithmetik ist, gelangt zur absoluten Erkenntniß dadurch, daß sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute behandelt, nämlich nach dem Vernunftgesetz der Identität, der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Besonderen und des Allgemeinen. Diese Einheit, die in jeder ihrer Construktionen ausgedrückt ist, ist der Grund ihrer absoluten Gewißheit, und Evidenz nicht für den reflektirenden Verstand, sondern für die anschauende Vernunft.

Auf diese Weise drücken Arithmetik und Geometrie den Charakter der absoluten Erkenntniß, wenn nicht in ihrem Stoff oder den unmittelbaren Gegenständen, welche bloß zu der abgebildeten Welt gehören, doch formell höchst vollkommen aus.

Denn, um uns hierüber weiter zu erklären, so viel es die Vorläufigkeit dieser Betrachtungen verstattet, so ist, wenn das Absolute an sich zwar absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, ohne weder das eine noch das andere zu seyn, der Form aber seiner Erscheinung nach die ganze Einheit seines Wesens im Endlichen und im Unendlichen ausdrückt, der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Seyn, die Zeit aber dieselbe Einheit im Unendlichen oder im Idealen angeschaut. Welches hier, wie sich versteht, nicht weiter bewiesen werden kann.

Der Philosophie, da sie dieselbe Einheit zu betrachten hat, bleibt auf diese Weise die Nothwendigkeit und die Aufgabe, sie unmittelbar

I,4,347

im Wesen des Ewigen selbst anzuschauen und in der Vernunft darzustellen.

Da überhaupt jede Einheit des Denkens und Seyns ein *Anschauen* ist, die Mathematik aber in jeder ihrer Construktionen eine solche Einheit ausdrückt, so kann daraus, daß Geometrie und Arithmetik, jede in jeder Construktion diese Einheit, die eine nur im Endlichen oder im Seyn, die andere im Unendlichen oder im Denken, ausdrückt, zugleich die Einheit und die Verschiedenheit der geometrischen und arithmetischen Anschauung hinlänglich begriffen werden.

Die Philosophie aber, da sie ihre Construktionen überhaupt unmittelbar nur in dem Wesen des Ewigen selbst darstellen kann, kann sie nur im absoluten *Erkennen*, in Ansehung dessen Unendliches und Endliches, Denken und Seyn selbst ungetrennt ist, ausdrücken.

Wir werden das absolute Erkennen auch das urbildliche nennen; das Urbild [überhaupt] aber unterscheidet sich (wie in dem Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge bewiesen ist) von dem Begriff dadurch, daß dieser, welcher reiner Modus des Denkens und unendlich ist, das Besondere oder das Endliche sich entgegenstehend hat, in dem Urbild dagegen beides vereinigt ist.

Die Mathematik nun hat ihre Urbilder unmittelbar in der ihr eigenthümlichen Anschauung. Das Dreieck, welches der Geometer construirt, ist für ihn das Urbild selbst, denn es ist für ihn, d.h. für seine eigenthümliche Anschauung, absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Denkens und Seyns.

Die Philosophie dagegen, da sie die Einheit im absoluten Erkennen darstellt, kann ihre Urbilder nur in den Ideen, sonach nur intellektuell, anschauen, denn die Idee ist der unmittelbare Modus des absoluten Erkennens, dieses aber die Idee aller Ideen, die Form aller Formen.

Weder vermochte das Beispiel der wenigstens formell absoluten Erkenntnißart, das in der Evidenz der mathematischen Wissenschaften aufgestellt war, die Philosophie allgemein zur Idee dieser Erkenntnißart überhaupt zu erheben, noch ließ die Reflexion auf die nothwendige Verschiedenheit der Philosophie von der Mathematik, bei der völligen

I,4,348

Gleichheit in Ansehung der Art der Erkenntniß überhaupt, das Eigenthümliche der Philosophie als einer Wissenschaft, die ganz und unmittelbar im Absoluten selbst wäre, auf bleibende Weise erkennen; und man kann sich hierüber nur darum weniger verwundern, weil die wahre Idee der Mathematik überhaupt und der Geometrie und Analysis insbesondere selbst nur eine Frucht der wahren Philosophie seyn kann.

Indeß macht die nothwendige Entzweiung, die mit dem Bewußtseyn selbst gesetzt ist, indem die Einheit, welche im Absoluten ist, der endlichen Intelligenz im Endlichen und im Unendlichen gleicher Weise reflektirt wird, Raum und Zeit zu nothwendigen und unwillkürlichen Anschauungen, während jener Punkt der Einheit, der das Wesen des Ewigen selbst ist, im reflektirten Erkennen ebenso wie im Handeln beständig entflieht und nur durch intellektuelle Anschauung vergegenwärtigt und unmittelbar erkannt werden kann.

Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichsam projicirt anschaust, in dir selbst unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied gibt des Denkens und Seyns, intellektuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie.

Wir behaupten, daß in der Geometrie und in den mathematischen Wissenschaften überhaupt der Charakter der absoluten Erkenntnißart nur formell ausgedrückt sey - und dieses ist nothwendig, da Raum und Zeit selbst bloß zur reflektirten Welt gehören -; diejenige Erkenntnißart, von der die der angezeigten Wissenschaften selbst ein bloßer Reflex ist, die schlechthin absolute, ist, indem sie es formell ist, unmittelbar auch dem *Gegenstand* nach absolut. Sie ist ganz und gar im Absoluten selbst, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend.

In die Erkenntniß des Absoluten setzte der Dogmatismus den Endzweck aller Philosophie, und unter verschiedenen, alten und neuen, Formen blieb er sich darin getreu, daß er das, was die Philosophie selbst

ganz und gar ist, zum Ziel oder Resultat derselben machte.

I,4,349

Ohne alles Bewußtseyn einer absoluten Erkenntnißart sieht er das unmittelbare und für die Vernunft erste Wahre keineswegs in dem Absoluten selbst, sondern in gewissen Begriffen des Verstandes oder der dem Verstande dienstbaren Vernunft; das Wissen in der Philosophie beruht ihm auf einer Absonderung und gänzlichen Abziehung des reinen Verstandes von dem Besonderen, mithin schon im Princip auf einer Operation, die gar keine Realität und in dem Reellen selbst einen ewigen Widerspruch gegen sich hat; die Voraussetzung, daß ein von allem Realen abgesondertes, rein ideales Denken auf ein Reales führen könne, beweist die Unwissenheit darüber, daß alle wahre Realität in der Einheit des Idealen und Realen, und sonach jede absolute Erkenntniß Anschauung sey; wäre ein verirrter und von dem Wahren ganz abgekommener Verstand fähig diese Reflexion zu machen, so würde er finden, daß die reine Verstandeserkenntniß, sofern sie Realität hat und intuitive Erkenntniß ist, bereits außer der Philosophie in dem Theil der Mathematik existirt, dem die reine Anschauung der Zeit zu Grunde liegt; er würde hieraus zugleich das Untergeordnete einer Verstandeserkenntniß begreifen; statt dessen, da er den Verstand will, ohne ihn in der Anschauung zu wollen, behält er das hohle leere Gespenst desselben, seine Erkenntniß ist nicht falsch, sie ist vielmehr durchaus leer und absolut Nichts.

Wenn das Absolute oder die Erkenntniß desselben das äußerste Ziel der Philosophie ist, so ist es nothwendig, daß die Philosophie selbst, durch welche man dazu gelangt, mit lauter Begriffen umgehe, die in Ansehung des Absoluten durchaus keine Bedeutung haben, d.h. mit solchen, die selbst unwahr sind, und da die Philosophie nur im Absoluten ist, so ist nothwendig das, was bei dem Absoluten endet, durchaus nicht Philosophie.

Man kann sonst auch den Dogmatismus beschreiben als das Bestreben, das Abbild in seiner Bedingtheit zur Unbedingtheit des Urbilds auszudehnen. Am sichtbarsten ist dieses Bestreben in den bekannten Fragen über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Causalitätsreihe, der Welt u.s.w., als ob etwas, das seiner Natur und seinem Begriff

I,4,350

nach endlich ist, durch die endlose Ausdehnung im Raum und der Zeit nach allen Richtungen unendlich werden könnte, oder als ob, wenn ein Absolutes ist, die Reihe der Bedingungen alsdann etwa endlich wäre, und nicht diese in der [empirischen] Unendlichkeit, die sie hat, mit jenem zugleich bestünde.

So wenig nach unserer Einsicht und Ueberzeugung dem Kriticismus Ansprüche bleiben können, Philosophie oder auch nur Grundlage von Philosophie zu seyn, so hat er doch als ein großer Niederschlagungsproceß gewirkt, indem er alle Formen der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirte und so den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufhellte, wenn auch in ihm selbst kein Element war, das sich sublimiren und zur Philosophie bilden konnte, die sich ihm vielmehr mit jenem Bodensatz des dogmatischen Philosophirens selbst ganz niederschlug.

Indem der Kriticismus keineswegs gegen die Philosophie, sondern gegen jene Abart derselben, die wir eben geschildert haben, und auch gegen diese nur in der Form, die sie etwa zu den Zeiten seines Urhebers in Deutschland haben mochte, gerichtet war, und in der besten Meinung die Vernunft zu kritisiren, nur den Verstand, theils in seinen eigenthümlichen Funktionen, theils sofern er sich anmaßt Vernunft zu seyn, der Kritik unterworfen hatte, da er ferner, indem er den Dogmatismus bekämpfte, durch die Art selbst, wie er den Kampf führte, beständig den Wahn voraussetzte und stehen ließ, daß jene dogmatische Art zu philosophiren eigentlich die wahre Philosophie seyn müßte, wenn es nämlich überhaupt eine solche gäbe,

so war außer der Beschränktheit, die er sich selbst gab, auch noch dieses nothwendige Folge: erstens, daß aus ihm auf keine Weise ein positives Resultat für die Philosophie hervorgehen konnte, sondern diese vielmehr ausdrücklich auf das reine Beschneiden, Zurückweisen und Negiren eingeschränkt werden mußte, und da ferner doch das Beschneiden nicht möglich ist, ohne etwas, das beschnitten werden kann, noch das Zurückweisen ohne Anmaßung, die zurückgewiesen wird, - daß der Kriticismus zu seiner eignen Existenz den Dogmatismus postuliren mußte (ungefähr wie der Protestantismus

I,4,351

darum nie universell werden kann, weil, wenn er es würde, nichts mehr seyn würde, wogegen er protestiren könnte); hernach, daß wegen der reinen Negativität dieses Kritisirens, mit der geringen Mühe des vollends kategorisch gemachten Voraussetzens, daß die Philosophie in jenem Zurückschließen von dem Bedingten auf das *An-sich* oder das Unbedingte bestehe, dieser Kriticismus mit der leichtesten Mühe unmittelbar zum Skepticismus umgearbeitet werden konnte, ohne daß er auch in dieser Form Philosophie hätte werden können; endlich, weil der Dogmatismus auf eine nothwendige Anlage gegründet ist, und in dem, wonach er strebt, Erkenntniß des Absoluten, einen Vernunftinstinkt für sich hat, obgleich er in der Wahl der Mittel dazu blind und im Irrthum ist - daß nun der Dogmatismus, nur in beschränkteren und ärmlicheren Formen, sich desto fruchtloser versuchte, als er sich durch diese Eigenthümlichkeit der Form gegen alle Kritik gesichert glaubte.

Dieses halten wir für die schlechteste Wirkung der sich auf Kritik beschränkenden Philosophie, daß sie die Scheu, welche die Verstandesknechtschaft des Geistes vor dem Absoluten hat, bestätigte und gleichsam sanktionirte; diese Scheu, nun ungescheut zur Schau getragen und zum Princip gemacht, ist nun das allgemeine Asyl der Unphilosophie geworden, welche, damit sie ja nie zum Geständniß komme, daß es eine absolute Erkenntnißart gebe, die ihr völlig mangelt, sich wohl hütet, das Absolute zum einzigen Princip und Gegenstand des Erkennens zu machen, sondern von einem *begreiflichen Wahren*, einer Verstandesgewißheit ausgeht, und vorläufig oder problematisch philosophirt, übrigens aber ihre beschränkte und widerwärtige Form doch für Philosophie ausgibt und für Philosophie aufdringen will, weil, wenn man sich diesen Seelenzwang gefallen lasse, man dafür nachher zur Erkenntniß des Absoluten gelange.

Wenn einmal die Philosophie bestimmt ist Wissenschaft des Absoluten zu seyn, so heben sich jene Ansprüche der Unphilosophie, durch die Besonderheit ihrer Form etwas zu seyn, von selbst auf; denn alle diese Differenzen, eigenthümliche Wendungen und besondere Zurechtmachungen haben ihr Spiel nur, solange man sich außer der Sache hält, um das

I,4,352

Absolute herumgeht, sich seine unmittelbare Erkenntniß als ein Ziel in die Ferne steckt, dem man sich durch Schleifwege und künstliche Krümmungen annähern müsse[1]. Die wahre Philosophie macht alle diese Eigenheiten, mit denen man sich bei Unwissenden das Ansehen einer individuellen Philosophie geben kann, dadurch zu nichte, daß sie sich unmittelbar in den absoluten Indifferenzpunkt stellt, aus welchem sie zu jenen Beschränktheiten gar nie herauskömmt, so wie diese nie zu ihm hineinkommen.

Selbst die Methode der Philosophie kann nicht mehr zweifelhaft seyn, sowie ihr absoluter Standpunkt gefunden ist, es kann nur Eine Art des Fortschreitens und Schließens in ihr geben [wie zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie, aber unzählige krumme], und wie sie in ihrem innersten Wesen durchaus kategorisch und apodiktisch ist, so wird man sie auch äußerlich an der Sicherheit der Methode erkennen, welche gleichförmig durch alles hindurch geht und allen Untersuchungen gleich genügend ist.

Die Behauptung einer absoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philosophie mit sich, welches dann, weil sich diese Ueberzeugung doch durch ein Individuum aussprechen muß, von der Unphilosophie als ein Vorgeben des Individuums gedeutet wird, daß *seine* Philosophie als seine die alleinige sey[2], als ob nicht mit der Idee der alleinigen Philosophie schon alle Vorstellung einer besonderen Philosophie vernichtet, und in diesem Sinn von der Philosophie eines Menschen zu sprechen ebenso lächerlich wäre, als wenn der Geometer die Geometrie seine Geometrie nennen wollte.

[1] Die meisten haben in der Philosophie überhaupt eine große Furcht, sich auf den offenen Ocean des Absoluten zu begeben. Es geht ihnen gerade wie demjenigen, der, da er erkannte, daß England eine Insel wäre, meinte, wenn er nur einen rechten weiten Umweg machte, würde er doch zu Land nach England kommen. Diese Umwege nennen sie dann: einen eignen Weg nehmen, eine eigne Philosophie haben.

[2] Dieß wird dann sehr anmaßend gefunden. Aber arrogant wäre vielmehr, wenn er sie nicht dafür hielte. Was einer in der Philosophie *meint,* interessirt nicht. Jene wagen vorzutragen, was sie nur so meinen.

I,4,353

Der transscendentale Idealismus, welcher zuerst, nach langer Unwissenheit darüber, die wahre Idee der Philosophie wieder ans Licht gebracht hat, konnte dem Kriticismus nichts als jene negative Befreiung von den Schranken des Endlichen, keineswegs aber das Kategorische und Positive, mit dem er die Philosophie neu erschuf, die Idee der absoluten Erkenntnißart verdanken, welche dem letzteren gänzlich mangelte[1].

Wenn dieses System [Fichtes] es als eine aller Philosophie vorausgehende und ihr selbst unbedingt vorauszusetzende Wahrheit aussprach: daß die Wissenschaft alles Wissens von dem Unbedingten auszugehen habe, und wenn es dann in der ersten Form, die es annahm, bei dem bloßen Ausgehen blieb und mit der Idee der absoluten Erkenntnißart nicht zum Durchbruch kam, so ist jenes gerade das Wesentliche und Nothwendige dieses Systems, ohne welches es überhaupt und in keiner Form gedacht werden kann, dieses das Zufällige, das in Beschränkungen der besonderen Reflexion und der Darstellung, welche dem Princip selbst fremd sind, seinen Grund hat, und völlig hinweggenommen werden kann, ohne daß in jenem, dem Wesentlichen, das Geringste verändert würde. Dem Ansinnen eines Systems, d.h. einer besonderen Form der Philosophie, seine Eigenheiten zugleich mit für die Philosophie selbst zu halten, hat man nichts als die erste und unbedingte, alle Begrenzungen schon an sich vernichtende Idee dieser Philosophie entgegen zu halten. Die sterbliche Seite, die der Idealismus in der Form der Wissenschaftslehre unmittelbar aus dem Kriticismus mitnahm, und durch welche er an diesen den Tribut der Dankbarkeit für das vorläufige Wegbahnen entrichtete, ist die, welche sich bei Fichte ganz bestimmt und über allen Zweifel erhaben in der Frage ausgesprochen hat, die er dem Spinoza entgegensetzt: was berechtigte ihn dann, über das im *empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen*? Hiermit - durch diese Beschränkung der Auffassung des absoluten Bewußtseyns auf

[1] Man wird nie leugnen können, daß der transscendentale Idealismus auch in der Form, die ihm Fichte gegeben, zuerst die Idee des Absoluten als Princip der Philosophie wieder angeregt hat. (Man vergl. hierzu II. Abth., Bd. III, S. 55 ff. D. H.)

I,4,354

das im empirischen gegebene reine Bewußtseyn ist für die ganze Folge das Differenzverhältniß des Ichs

und des Absoluten, die unauflösliche Amphibolie des absoluten Ichs, welches das absolute Erkennen selbst ist, und des relativen, und jener der besonderen Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eingenthümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und nothwendig gemacht.

Das absolute Bewußtseyn, welches das absolute Erkennen selbst ist, nur durch das Medium des im empirischen Bewußtseyn vorkommenden reinen Bewußtseyns sehen, heißt, es in dem ersten Auffassen gleich mit dem Gegensatz des reinen und empirischen Bewußtseyns, die beide ebensowenig als Unendliches und Endliches, a priori und a posteriori, anders als durch das an sich betrachtete absolute Bewußtseyn vereinigt seyn können, belasten, und jene allgemeine Einheit des Endlichen und Unendlichen *auf einen einzelnen Fall* einschränken. Weit entfernt, daß Spinoza, wie von ihm behauptet wird, das reine und das empirische Bewußtseyn völlig getrennt hätte, hat er es vielmehr schlechthin ungetrennt und im absoluten Bewußtseyn vereinigt gesetzt. Wie sollte er es auch nur im Bewußtseyn des Philosophen getrennt gesetzt haben, da er, wie jeden Augenblick zu beweisen steht und in der Folge dieser Betrachtungen noch näher gezeigt werden soll, die intellektuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart und selbst mit einer Klarheit erkannt hat, wie wenige vor ihm und beinahe keiner nach ihm.

Das empirische Ich hört durch eine Gemeinschaft und Verbindung mit dem absoluten keineswegs auf empirisch zu seyn, denn eben darauf beruht die Eigenthümlichkeit dieses besonderen dem Spinoza entgegengesetzten Standpunktes, daß das empirische Bewußtseyn in der (wie hieraus von selbst erhellet, relativen) Einheit mit dem reinen erblickt werde; würde es aber als empirisches vertilgt, d.h. zu der wahren und absoluten Einheit mit dem reinen gebracht, so träte statt dieses Gegensatzes das absolute Bewußtseyn ein, eben jenes, in dessen Besitz Spinoza war, und das eine ganz andere Richtung der Philosophie vorschreibt als ein mit jener Einschränkung versehenes Princip.

I,4,355

Daß die Ichheit die Form sey, in welche das Absolute sich für das unmittelbare Bewußtseyn faßt, ist ein Satz, der sich von selbst versteht: das An-sich aber in der Ichheit ist selbst nur das Absolute; und in intellektueller Anschauung, welche jenes *An-sich* frei von allen Beschränkungen zum Gegenstand hat, verschwindet die Form als *besondere* Form; der Gegensatz und die relative Einheit des reinen und empirischen Bewußtseyns gehört schon selbst zum besonderen Bewußtseyn; er ist eben das selbst, worauf die besondere Ichheit beruht, die in der intellektuellen Anschauung ganz verschwindet und in der Anschauung des Ewigen selbst jede Besonderheit vertilgt.

Jenes empirische Ich, welches in der Verbindung mit dem reinen gleichwohl als empirisches erhalten wird, ist nothwendig und unausbleiblich mit dem Objekt beschwert und mit einem *fremden Einfluß* versehen, die Construktion aber gleicht vollkommen der eines einarmigen Hebels; das empirische Ich ist durch die Verbindung mit dem reinen Bewußtseyn auf der einen Seite unterstützt und mit ihm eins, an der anderen aber hängt das Gewicht des Objekts, welches nichts als ein *Bewegendes*, eine *entgegengesetzte Kraft* ist; zu einer wahren Einheit aber zu kommen, welche das empirische Ich und sein Gewicht zusammt dem reinen Bewußtseyn in einem absoluten Indifferenzpunkt versenkte, ist schon durch die erste Beschränkung schlechthin unmöglich gemacht.

Die unmittelbare Verknüpfung des empirischen mit dem reinen Bewußtseyn erlaubt das Verhältniß des Ichs zum Objekt nicht anders denn als ein Herausgehen des reinen aus sich selbst vorzustellen, welches Herausgehen vom empirischen nicht prädicabel ist, weil es mit dem Herausgehen und dem Object selbst erst gesetzt ist, von dem absoluten aber vollends gar nicht ausgesagt werden kann.

Daß überhaupt das Ich, nicht absolut betrachtet, sondern empirisch, dem Eindruck oder der fremden Einwirkung offen sey, ist ein bloß empirischer, von *eines jeden Ich* abstrahirter Begriff; in dem absoluten Ich alsdann soll der Grund und die Bedingung der Möglichkeit eines fremden Einflusses vor

aller wirklichen Einwirkung - nicht auf es

I,4,356

selbst, sondern auf das empirische Ich - liegen; dieses empirische Ich aber gehört ganz bloß zur erscheinenden Welt und ist ohne alle Realität, wie die Objekte, vor denen es gleichwohl hier eine Art von Priorität behaupten soll.

Merkwürdig ist, wie in denjenigen Stellen des praktischen Theils der Wissenschaftslehre, wo sich das Eigenthümliche des Idealismus derselben am bestimmtesten ausspricht und die letzte Enthüllung angekündigt ist, jener, wie Fichte sich ausdrückt, nie aufzulösende Cirkel dargestellt wird, "daß nämlich der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumen sey)". Wir glauben vielmehr dafürhalten zu müssen, daß diese beiden Fälle einander nicht entgegengesetzt, sondern ein und derselbe Fall sind. Das *außer*-sich-Setzen schließt das *für*-sich-Setzen schon in sich (*außer* mir ist das Absolute allerdings und in alle Ewigkeit nur *für mich* [nicht an sich, ein bloßes Noumen]); in dem *außer*-sich-Setzen selbst also liegt die Beschränkheit des endlichen Geistes und das Differenzverhältniß zum Absoluten, das er sich gibt, was aber in Ansehung des Absoluten selbst so wenig eine Bedeutung hat, als für den Philosophen jener Cirkel, den der endliche Geist ins Unendliche erweitern, aus dem er aber nie soll herausgehen können.

Die Erkenntniß, daß jenes außer-sich-Haben des Absoluten (und das freilich mit diesem unmittelbar vergesellschaftete bloße für-sich-Haben, also Gedanken-Seyn des letzteren) selbst nur ein Schein sey und zum Schein gehöre, ist der erste entscheidende Schritt gegen allen Dogmatismus, der erste zum wahren Idealismus und zur Philosophie, die im Absoluten ist.

Der Widerspruch, welcher in Ansehung der Idee des *Dings an sich* darin liegen soll, daß es etwas für das Ich und folglich im *Ich* und doch zugleich *nicht* in ihm, sondern *außer* ihm seyn soll, liegt ganz allein in der letzten Prätension, welche nicht sowohl das Absolute außer dem Ich, als das Ich außer dem Absoluten halten soll. Suche das An-sich nicht außer dir oder dich außer ihm, so wird es auch

I,4,357

unmittelbar aufhören bloß *für dich* zu seyn: jenes Ich, für welches das An-sich dadurch, daß es *in* ihm ist, *nicht unabhängig* von ihm, aufhört ein *An-sich* zu seyn und ein bloßes Noumen wird, ist selbst schon das beschränkteste, mit einem absoluten Gegensatz gesetzte, schlechthin subjektive Ich [nicht die Vernunft, das absolute Ich, sondern irgend ein empirisches Ich]. In diesem Sinne, wie es hier genommen ist[1], kann das *An-sich* gar nicht im Ich seyn, so wenig es in dem Sinn der wahren Philosophie *außer* ihm seyn soll.

Es ist die bestimmteste Erklärung der Wissenschaftslehre (Grundlage S. 272), daß sie alles Bewußtseyn *aus einem unabhängig von ihm, außer ihm Vorhandenen* erklärt, hiemit scheint sie sich mit dem Dogmatismus und Kantianismus in das beste Vernehmen zu setzen, die eben nichts anderes wollten; die transscendentale Seite soll aber wieder durch die Frage geltend gemacht werden: '*für wen* läßt sich das Bewußtseyn nicht anders als durch eine von ihm unabhängig vorhandene Kraft erklären, und *für wen* soll es denn erklärt werden? *Wer* überhaupt ist es denn, der erklärt? - Die endlichen Naturen selbst"; obgleich diese Reflexion bestimmt genug den Schein ausspricht, der den philosophirenden gemeinen Menschenverstand äfft und zwingt, immer nach dem *An-sich* zu laufen, indem es ihm immer entgeht, wenn er eben darnach greifen will[2] - bleibt sie doch selbst ganz innerhalb dieses Scheins, den sie für unauflöslich hält, der die endlichen Naturen unüberwindlich umgebe (als ob nicht auch in den endlichen

[1] nämlich im subjektiv empirischen Ich (*Absonderungsakt*).

[2] Der gemeine Menschenverstand ist in denselben Widerstreit verwickelt, in welchem bei Fichte die Philosophie. Jeder ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen; aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber er kann es nicht fassen. Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr. Nur in Augenblicken, wo in diesem Streit die subjektive Thätigkeit sich mit jenem Objektiven in unerwartete Harmonie setzt, tritt es vor die Seele. Solche Augenblicke beschreiben dann diejenigen, denen sie zu Theil werden, als Augenblicke religiöser Weihe. Aber kaum ist jene Harmonie gestiftet, so tritt die Reflexion wieder ein, und die Erscheinung flieht. Die Philosophie aber ist eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes.

I,4,358

Naturen etwas wäre, das sie, z.B. in der Philosophie, über diesen Schein erhebt), und anstatt mit gänzlicher Wegwerfung dieses Scheins sich selbst zum Absoluten zu erheben, bestätigt sie ihn vielmehr, indem sie ihn nur subjektiv hinweg zu erklären sucht, durch ein Hinausschieben des Erklärungsgrunds ins Unendliche; denn sowie darauf reflektirt wird, daß auch jene Erklärung doch nur nach innern immanenten Gesetzen der endlichen Natur geschieht, "wird jenes Unabhängige (des *Außer-mir*) abermals ein bloßes Produkt meiner Denkkraft" (vielmehr müßte ich unmittelbar dadurch gewahr werden, daß es als ein *Außer-mir* schlechterdings *nichts* sey), "und selbst dieses Setzen eines Nicht-Ichs als Erklärungsgrunds ist immer schon ein begrenztes Setzen, so daß ins Unendliche zurück kein Moment aufgezeigt werden kann, in welchem das Ich nicht schon afficirt wäre, *der Gegner aber auch keinen aufzeigen kann, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, sonach von dem Ich abhängig gemacht werden könnte".*

Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschlichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben; die Philosophie muß in der Zeit die Ewigkeit anticipiren, so aber erfahren wir genau, was wir vorher wußten, und noch mehr, daß wir in alle Ewigkeit in diesem Cirkel begriffen seyn werden, innerhalb dessen ein Nichts durch die Relation zu einem andern Nichts Realität bekommt; vielmehr da das Ich nichts ist ohne die Abhängigkeit von einem Nicht-Ich, dieses aber ins Unendliche wieder nichts ist, als insofern es von dem Ich als unabhängig von ihm gedacht wird, so war für die Philosophie der unmittelbare Weg geöffnet, das absolute Nichts in diesem Gegensatz einzusehen, und durch Erhebung zu einer absoluten Einheit zu der absoluten Realität zu gelangen.

Schon überhaupt das *An-sich* nur als *Erklärungsgrund* kennen, heißt, es im Geist des Dogmatismus unter Causalitätsform und eben damit als ein durch Gegensatz bestimmtes, mit einem *Außer-ihm* denken, dieses *An-sich,* welches Grund einer Bestimmung oder

I,4,359

Affection im Ich ist, ist nicht etwa nur ein Noumenon, sondern absolut - nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv, nichts, und weit entfernt, Gegenstand einer nothwendigen Idee zu seyn, die allem unserm Philosophiren zum Grunde gelegt werden muß, vielmehr das Antipodische aller Idee im wahren Sinne des Worts und das direkt Entgegengesetzte aller Philosophie.

Weit entfernt auch, daß wir uns in Ansehung der Idee desselben in einem unauflöslichen Widerspruch befinden, gibt es vielmehr darüber, daß es nicht nur überhaupt, sondern daß es sogar für unsere Gedanken - nicht etwa nur eine nothwendige Täuschung oder etwas der Art, sondern schlechthin nichts sey, ein klares und bestimmtes Bewußtseyn.

Wir haben, wie es uns scheint, zur Genüge gezeigt, daß die Einschränkung des absoluten Bewußtseyns auf die relative Einheit des reinen und empirischen, und überhaupt die Beziehung des absoluten Ichs auf das empirische, zum Princip gemacht, nicht nur überhaupt eine gerade in den wichtigsten Punkten der Philosophie durchaus mangelhafte Construktion zum Produkt gebe, sondern auch die Idee der absoluten Erkenntnißart aufhebe.

Wir könnten die Folge dieser besonderen Form und Beschränkung, wenn es der gegenwärtige Zweck erforderte, noch durch viel mehrere Punkte und in ihren entfernteren Wirkungen aufzeigen, wir begnügen uns aber, nur folgende vorläufig zu berühren.

Vorerst ist aus dieser bloß relativen Einheit durchaus auch nur relative Wahrheit abzuleiten. Da das reine Ich, oder Bewußtseyn in der Beziehung aufs empirische, nur dient, diesem die höchste Entgegensetzung zu geben, nicht es zur absoluten Einheit zurückzubringen, so ist diese absolute Einheit, unter dem Namen des *An-sich*, des vom subjektiven Ich völlig Unabhängigen, nothwendig ein Außer-ihm, welches nun seiner Identität unerachtet dem Ich (welches durch ein Nicht-Ich bedingt) und diesem Nicht-Ich gemeinschaftlich entgegengesetzt ist; in dieses Nicht-Ich, welches ein bloßes Gewicht, eine bewegende Kraft ist, fällt auch die Natur, die somit ganz außer dem Absoluten, d.h. allerdings absolut *Nichts* ist, und insofern in ihr ein Ausdruck des

I,4,360

Absoluten ist, d.h. so weit ihr noch Realität zukommt, muß es praktische Realität seyn, denn eben nur in dem Sollen oder der Pflicht kann jene absolute Einheit, in der Qualität ihrer absoluten Unabhängigkeit von dem in Bezug auf das empirische gedachten reinen Bewußtseyn objektiv werden. Hiemit sind die teleologischen Erklärungen und Deduktionen der Natur aufs neue in ihr Recht eingesetzt und in die Philosophie zurückgeführt, alle speculative Ansicht der Natur aber in allewege vernichtet.

Da das *An-sich* theoretisch immer wieder als ein Gedankending in das Ich gesetzt und aufgenommen, sonach von ihm abhängig und ideell gemacht werden kann, und nur im Sollen wahrhaft objektiv, unverwandelbar in eine "bloße" Idealität bleibt, so ist hiemit alle speculative Ansicht des Absoluten an und für sich selbst völlig aufgehoben; es gibt keine andere Erkenntniß desselben als die moralische, und auch keine andere Beziehung des Absoluten als durch die moralischen Wesen, dergestalt, daß endlich das Universum und jede Vortrefflichkeit und Schönheit sich in eine moralische Welt auflöst, welcher selbst, der Ewigkeit zu genießen und sich der unendlichen Harmonie als einer gegenwärtigen zu freuen, ewig versagt ist, indem für sie die absolute Harmonie wieder in unendlicher Ferne, als Ziel eines endlosen Progressus vorgesteckt ist.

Die auf diese Weise von ihrem eignen Princip abgekommene Philosophie zu ihrem wahren Princip zurückzuführen, gibt es kein anderes Mittel, als vorerst das Princip selbst von den angenommenen Beschränkungen zu befreien, hierauf, nachdem wir zu der ungetrübten Quelle aller Philosophie, der absoluten Erkenntnißart, zurückgekehrt sind, den Organismus derselben durch ein nach allen Seiten ihr angemessenes Ganzes auszudrücken.

Was das Erste betrifft, so ist nothwendig, sich zum absoluten Subjekt-Objekt, zum absoluten Erkenntnißakt selbst zu erheben, indem von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung gänzlich abstrahirt wird, das Absolute an und für sich zu erkennen.

Was theils in dieser Rücksicht, theils zu Erreichung des entfernteren Ziels, Gestaltung eines jenem Princip gemäßen Systems, anderwärts

I,4,361

gethan worden sey, dürfen wir bei einem Theil unserer Leser wenigstens als bekannt voraussetzen; die gegenwärtigen Darstellungen aber sind bestimmt, vorerst zwar die Natur der absoluten Erkenntnißart oder der intellektuellen Anschauung, dann aber die hauptsächlichsten Lehrsätze und die innere Construktion des in ihr gegründeten Systems der Philosophie, mit beständigen kritischen Beziehungen, genäherter auch dem Verständniß der noch weniger Eingeweihten, vor dem Leser zu entwickeln und darzulegen.

§. II.
Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.

Ohne alle weitere Anleitung zur reinen Anschauung schreitet der Geometer unmittelbar zu seinen Construktionen; und selbst seine Postulate sind nicht Forderungen jener Anschauung überhaupt, über welche kein Zweifel oder eine Zweideutigkeit vorausgesetzt wird, sondern Forderungen bestimmter Anschauungen.

Auf gleiche Weise ist dem Philosophen in der strengwissenschaftlichen Construktion die intellektuelle oder Vernunftanschauung etwas Entschiedenes, und worüber kein Zweifel statuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Sie ist das, was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen.

Beinahe möchte man von ihr fragen, was bei Platon von der Tugend gefragt wird: kann sie gelehrt werden oder nicht, wird sie durch Uebung erlangt, oder ist sie vielleicht weder durch Unterricht noch durch Fleiß zu erwerben, sondern von Natur angeboren, oder dem Menschen durch ein göttliches Geschick verliehen?

Daß sie nichts sey, das gelehrt werden könne, ist klar; alle Versuche sie zu lehren sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da sie nothwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.

I,4,362

Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sey, es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Die intellektuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Theilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen. Der Anatom, welcher eine Pflanze oder einen thierischen Leib zergliedert, glaubt wohl unmittelbar die Pflanze oder den thierischen Organismus zu sehen, eigentlich aber erblickt er nur das einzelne Ding, das er Pflanze oder Leib nennt; die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ und mit Einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellektuelle Anschauung möglich.

Zu dem gegenwärtigen Zweck werden wir die Natur und das Wesen der intellektuellen Anschauung so weit bestimmen, als nöthig ist, um zu wissen, was sie nicht ist, und sie von dem abzusondern, was man

wohl auch so genannt hat, und was entweder gar nichts mit ihr gemein hat oder nur eine besondere Art von ihr ist.

Das Daseyn einer Philosophie an und für sich schon auch nur in der Idee beweist die Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Wissen, zu welchem man auf den gewöhnlichen Wegen gelangt, kein wahres Wissen sey, und da die Philosophie selbst von dem Wissen, welchem in anderer Rücksicht Evidenz zugeschrieben wird, dem mathematischen, die Gründe und die Bedingungen zu erforschen strebt, so beweist dieß, daß mit der Voraussetzung einer Philosophie zugleich die bloß bedingte Wahrheit auch dieses Wissens vorausgesetzt werde.

Folgendes ist der allgemeine Grund der Erfindung der Philosophie. Von welcher Art übrigens das angeborne Wissen seyn möge, so ist

I,4,363

so viel klar, daß es in der nothwendigen Beziehung auf ein bloß endliches Daseyn gesetzt und ein in diesem reflektirtes Wissen sey. Endlich jedoch (auch dieses kann unmittelbar eingesehen werden) ist dieses Endliche wiederum nur für uns und nothwendig nur in der Beziehung und Entgegensetzung auf und mit einem Unendlichen. Dieses Unendliche nun, welches wir auch das Ideale nennen können, ist auf keine Weise weder begrenzt noch begrenzbar, das Endliche aber jederzeit und ins Unendliche immer nur ein bestimmtes.

Hiermit ist der allgemeine Gegensatz des Idealen und Realen, Unendlichen und Endlichen, im Bewußtseyn selbst, gesetzt; denn da in dem Unendlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck der Begriff, jederzeit mehr enthalten ist als in dem Endlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck das Objekt, so ist es nothwendig, daß beide, indem das eine auf das andere bezogen wird, zugleich untereinander entgegengesetzt werden.

Von jeder angeblichen Philosophie, die nicht Philosophie ist, kann man zum voraus sagen, daß sie, es geschehe unter welchen Formen es wolle, bei dieser Entgegensetzung stehen bleibe.

Die Geometrie dagegen und die Mathematik überhaupt sind gänzlich von diesem Gegensatz hinweg. Hier ist das Denken dem Seyn, der Begriff dem Objekt jederzeit adäquat, und umgekehrt, und nie kann auch nur die Frage entstehen, ob das, was im Denken richtig und gewiß sey, es auch im Seyn oder im Objekt sey, oder wie das, was im Seyn ausgedrückt ist, zu einer Nothwendigkeit des Denkens werde. Es ist hier mit Einem Wort kein Unterschied von subjektiver und objektiver Wahrheit, Subjektivität und Objektivität sind absolut eins, und es ist keine Construktion dieser Wissenschaften, in der sie es nicht seyen.

Daß die mathematische Evidenz einzig auf dieser Einheit beruhe, ist schon (§. 1) gezeigt worden; ja diese Einheit ist die reine Evidenz selbst, in der Geometrie nur und Arithmetik erscheint sie in einer bestimmten Unterordnung, dort unter das Seyn, hier unter das Denken (was nur demjenigen begreiflich seyn wird, dem es überhaupt begreiflich geworden ist, wie in allem alles enthalten sey, und wie auch das, was auf der einen Seite im Seyn, auf der andern im Denken ausgedrückt

I,4,364

ist, den ganzen Organismus der Vernunft reflektiret): diese selbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seyns nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt, sich zu der Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellektuellen Anschauung erheben.

Ganz und gar und schon vorläufig ist aus aller Evidenz heraus, wer aus jener Einheit des Denkens und Seyns, Subjektiven und Objektiven heraus ist; mit jener zugleich ist das demonstrative Princip der Identität verloren, oder es bleibt höchstens als Verstandesprincip zurück, die Demonstration ist Fortgang an logischer Identität, an der Begriffs-Einheit der Reflexion, ohne Wahrheit und Gehalt.

Auch hat immer die Vernunft, selbst in unvollkommneren Bestrebungen, die höchste und unmittelbarste Evidenz an jene Einheit geknüpft. Jener durch alle Begriffe und Formen des endlichen Erkennens hindurchgehende Gegensatz des Denkens und Seyns war auch dem Dogmatismus nur subjektiv unüberwindlich, und auch er erkannte als höchstes Objektives der Erkenntniß eine Einheit, in der unmittelbar dem Begriff auch das Seyn, der Idealität die Realität folgte und verknüpft wäre. Hieran knüpfte sich der sogenannte ontologische Beweis vom Daseyn Gottes, welchen die Reflexions-Systeme mit Recht als den Punkt der reinsten philosophischen Evidenz betrachteten. An der Idee des Absoluten fehlte es nicht, nur die Erkenntnißart war die verkehrte. Die Reflexion beruht ihrer Natur nach auf der Entgegensetzung des Denkens und Seyns; jene Einheit des Denkens und Seyns war jenen Systemen nun selbst wieder ein Seyn [ein Objektives]; nur innerhalb dieser Einheit war ihnen Denken und Seyn vereinigt, und Gott war insofern absolut, als es in ihm vereinigt war und in Ansehung seiner unmittelbar aus der Idee oder der Möglichkeit auch das Seyn oder die Wirklichkeit folgte; außerhalb dieser Einheit aber und im subjektiven Gegensatz mit ihr blieb ihnen noch das Denken selbst; der Gegensatz war zwar in Gott, aber nicht in ihrem Erkennen aufgehoben. Auf diese Weise und nachdem die Einheit des

I,4,365

Denkens und Seyns im Absoluten selbst wieder zu einem bloßen Seyn zusammengeschwunden war, das zum Denken des Philosophen sich wieder wie Reales zu Idealem oder Objektives zu Subjektivem verhielt, folgte nicht mehr aus der Idee in Gott selbst, sondern aus dem Denken des Philosophen das Seyn Gottes; die Idee des Absoluten selbst also, Einheit des Denkens und Seyns zu seyn, war so gut als wieder verschwunden[1].

Dieß, daß aus dem bloßen *Denken* des Absoluten auch keineswegs seine Realität folge (denn daraus, daß ich mir einen goldenen Berg denken kann, folgt noch nicht, daß er wirklich sey, oder, um uns ganz Kantisch auszudrücken, dadurch daß sich jemand hundert Thaler denkt, folgt noch nicht, daß sein Cassabestand um soviel vermehrt sey), ist denn auch, seit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorstellungen, die der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entscheidende gegen alle positive und kategorische Erkenntniß des Absoluten geworden, und bewirkt, wenn man nicht gänzlich darauf Verzicht thun will, wenigstens, daß man vorläufig hypothetisch aus dem reinen Denken, oder dem Verstandesprincip der Identität philosophirt, und sieht, wo man das Seyn sonst her bekommen möge.

Dem Bestreben der Reflexion, das Absolute, als Absolutes, gleichwohl als Objektives zu fixiren, liegt die Unwissenheit über die absolute Erkenntnißart nicht mehr oder offenbarer zu Grunde, als dem nur scheinbar Entgegengesetzten des Kriticismus, der, indem er das Widersprechende jenes Bestrebens zwar, aber selbst nichts, was über die Sphäre dieses Widerspruchs hinaus ginge, aufzuzeigen im Stande ist, gegenüber von der wahren Philosophie nur ein schlechter Skepticismus ist, der, selbst ganz in der Reflexion verwachsen, mit ihr zugleich die Philosophie selbst angegriffen und als Speculation vernichtet zu haben meint. Der wahre Skepticismus ist ganz gegen die Reflexionserkenntniß gerichtet, aber aus dem Princip der wahren Speculation, nur daß er dieses nicht

[1] Wir sind nicht dadurch unterschieden vom Dogmatismus, daß wir im Absoluten, sondern daß wir im *Wissen* eine absolute Einheit des Denkens und Seyns, und dadurch ein Seyn des Absoluten im Wissen und des Wissens im Absoluten behaupten.

I,4,366

kategorisch aussprechen kann, weil er sonst aufhörte Skepticismus zu seyn, gegen die Speculation aber oder die absolute Erkenntniß kann man sicher seyn, daß er nie andere Waffen finden werde, als welche selbst von dem gemeinen oder relativen Wissen hergenommen sind, dessen Realität er selbst anfechten muß, indeß sie von jener nicht bloß bezweifelt, sondern unbedingt verworfen wird. In diesem Verhältniß können Skepticismus und Philosophie zwar nie zusammen kommen, aber jener verhält sich zu dieser als etwas schlechthin Privatives, ohngefähr wie sich zum Licht die Finsterniß verhält, er ist für diese überhaupt nicht da und mittelbar durch sie selbst annullirt.

Die absolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz außer sich, und wenn sie zwar jemand so wenig als das Licht dem Blindgeborenen, oder, wenn es möglich wäre, daß einem intelligenten Wesen die Anschauung desselben fehlte, der Raum einem solchen andemonstrirt werden kann, so kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengesetzt werden; sie ist das durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag ist und keine Finsterniß kennet.

Von der Anerkennung aber einer vorläufig auch nur formell absoluten Erkenntnißart, zu der man jeden zwar, sowie er nur das Gebiet der Philosophie betritt, von allen Seiten aus hintreiben, aber die man ihm freilich nicht geben, noch auch ihn zwingen kann, sie in sich lebendig zu ergreifen, bis zu der Einsicht, daß diese Erkenntniß unmittelbar auch eine Erkenntniß des Absoluten selbst mit Aufhebung alles Differenzverhältnisses zwischen ihm als Erkannten und dem Subjekt als Erkennenden sey, ist nur ein Schritt.

Wir vollenden mit wenigen Zügen den Beweis, daß es für das Bewußtseyn selbst einen Punkt gebe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist.

Daß überhaupt das Denken als solches, da es einen nothwendigen Gegensatz an dem Seyn hat, kein absolutes Erkennen sey oder werden könne, ist an sich zwar klar genug, durch das Bisherige aber vollends außer Zweifel gesetzt. Ueberhaupt also als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Seyn selbst

I,4,367

nicht entgegengesetzt, von welchem beide selbst nur die in der Reflexion oder dem Verstande getrennten, in ihm selbst aber absolut ungetrennten, völlig gleichen Formen sind.

Nun ist aber ferner einem jeden, der nur überhaupt die Idee des Absoluten hat, ganz abgesehen davon, ob er ihr Realität zuschreibe oder nicht, unmittelbar durch die Idee selbst klar, daß in derselben eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seyns gedacht werde.

Wir wollen dieß vorläufig keineswegs von dem Wesen des Absoluten selbst verstanden wissen, über welches wir hier nichts behaupten, wir reden einzig von der Idee desselben, und setzen zur Erläuterung Folgendes hinzu:

Was in allem Seyn vereinigt ist, ist das Allgemeine und das Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Seyn entspricht. Aus dem Allgemeinen folgt nun in Ansehung keines endlichen oder einzelnen Dings das Besondere. Daß irgend ein einzelner Mensch existirt, oder daß jetzt z.B. so viel, nicht mehr und nicht weniger Menschen existiren, kann nicht aus dem Begriff des Menschen eingesehen werden. Das Seyn folgt hier keineswegs aus dem Wesen, und kein einzelnes Ding ist durch seinen Begriff, sondern durch etwas, *das nicht sein Begriff ist,* zum Daseyn bestimmt.

Das Wesen aller Dinge ist eins, und in demselben für sich liegt kein Grund des Besonderen: das, wodurch sie sich absondern und unterschieden sind, ist die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Besonderen selbst ist, die an ihnen durch ihr Daseyn ausgedrückt ist.

Um nicht das allen Bekannte zu sagen, daß in Ansehung des Absoluten das Seyn unmittelbar aus dem Wesen folge, wollen wir dieses näher bestimmen: Allgemeines und Besonderes sind in Ansehung dessen, was absolut ist, schlechthin eins, sein Begriff (absolut zu seyn) ist zugleich sein Besonderes, mit beiden nämlich ist es absolut, daher ist es keinem andern Dinge weder gleich (durch einen Allgemeinbegriff) noch ungleich (durch das Besondere), es ist absolut und wesentlich eines, nur sich selbst und schlechthin gleich. - Da es [nun] die Form ist, wodurch

I,4,368

das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten das Besondere und Allgemeine absolut eines, *auch die Form mit dem Wesen eins,* beides nämlich absolut - und schon in dieser *absoluten Einheit oder gleichen Absolutheit des Wesens und der Form liegt der Beweis unseres obigen Satzes,* die Enthüllung der Möglichkeit, wie das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten eins seyn können, der Möglichkeit also einer unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten.

Da nach der Voraussetzung einer im intellektuellen Bewußtseyn vorkommenden formell-absoluten Erkenntniß das Absolute im Erkennen der Form nach ist, so ist es wegen der absoluten Indifferenz des Wesens und der Form, die zu seiner Idee gehöret, auch dem Wesen nach im Erkennen; die absolute Einheit des Denkens und Seyns, Idealen und Realen ist die ewige von seinem Wesen nicht verschiedene Form des Absoluten, das Absolute selbst; denn da die Differenz des Idealen und Realen auch die des Wesens von der Form setzt, diese aber im Absoluten eins sind, so ist Einheit des Idealen und Realen so nothwendige Form des Absoluten, als die Form in ihm selbst absolut und dem *Wesen* gleich ist.

Nun ist aber in der absoluten Erkenntniß eben eine solche absolute Einheit des Denkens und Seyns (wie gezeigt); der einzige Gegensatz, der zurückbleiben könnte, wäre, daß das Erkennen *formell* bestimmt und als solches dem *Absoluten selbst* entgegengesetzt würde, allein die Form ist zugleich das Absolute selbst, Einheit des Wesens und Form gehört zu seiner Idee: *und die formell absolute Erkenntniß ist sonach nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Absoluten selbst.* Es gibt also eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten (und *nur* des Absoluten, weil nur bei ihm jene Bedingung der unmittelbaren Evidenz: Einheit des Wesens und der Form, möglich ist), und jene ist die erste speculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie.

Wir nennen diese Erkenntniß: intellektuelle Anschauung. Anschauung; denn alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Seyn,

I,4,369

und nur in der Anschauung überhaupt ist Realität: in dem vorliegenden Fall ist das bloße *Denken* des Absoluten, gesetzt auch, dieses werde seiner Idee nach als das bestimmt, was unmittelbar durch seinen Begriff *ist,* noch keineswegs eine wahre Erkenntniß des Absoluten. Diese ist nur in einer Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleichsetzt, und indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens wird. Intellektuell nennen wir diese Anschauung, weil sie Vernunft-Anschauung ist und *als* Erkenntniß zugleich absolut eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß[1].

[a] Auf diesem Punkt des Zusammentreffens der formell absoluten Erkenntniß mit dem Absoluten selbst, [b] auf der Erkenntniß der Art dieses Zusammentreffens und [c] der Einsicht der Einzigkeit des Punkts, wo die Erkenntniß mit ihrem Gegenstand absolut eins seyn kann - (dieß ist nämlich nur in Ansehung des Absoluten denkbar) - beruht die Philosophie; von ihm geht alle philosophische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz.

[1] Die meisten verstehen unter intellektueller Anschauung etwas Unbegreifliches, Geheimnißvolles, mit nicht mehr Grund, als jemand die Anschauung des reinen Raums als etwas Geheimnißvolles dächte, unerachtet alle äußere Anschauung nur *in* jener Anschauung und durch sie möglich ist. - Raum und Zeit sind beide nur die in die Sinnenwelt unter verschiedenen Formen hereinfallende Einheit des Seyns und Denkens. Die reflektirte Welt ist eben diejenige, in welcher Unendliches und Endliches getrennt erscheinen. Die Einheit beider kann daher, inwiefern sie in die Sinnenwelt selbst fällt, nur *entweder* im Unendlichen oder im *Endlichen* reflektirt werden. Diese beiden Reflexe sind das, was wir Zeit und Raum nennen (Verhältniß beider = subjektiv : objektiv). Die Einheit beider - nicht wieder, es sey im Unendlichen oder im Endlichen, sondern - *an sich* angeschaut, ist nur Princip der absoluten Wissenschaft, ist der Gegenstand der *reinen* intellektuellen Anschauung und zugleich sie selbst, weil hier Anschauung und Gegenstand eins. Nun ist das, worin Unendliches und Endliches eins, das *Ewige:* die absolute Wissenschaft ist demnach eine Wissenschaft des *Ewigen, an sich selbst.* In dem Ewigen hat die absolute Wissenschaft ebenso ihre Constrüktionen darzustellen, wie die Geometrie die ihrigen in dem Universalbild des Ewigen, dem Raum. Da der Raum selbst in die Sinnenwelt fällt, und demnach die Anschauung des Raums einerseits noch eine sinnliche ist, so stellt die Geometrie z.B. ihre Urbilder einerseits noch in der sinnlichen *Anschauung* - oder: sie stellt sie in der *reflektirten* intellektuellen dar. Das Ewige *als solches* liegt ganz außer der Sinnenwelt.

I,4,370

Die Forderung, auf die jede Wissenschaft ihre Realität gründet, ist: daß, was von ihr absolut erkannt ist, die Idee, auch das Reale selbst sey; in der geometrischen Construktion ergibt sich dieß unmittelbar, da es ihr vergönnt ist, in der äußeren Anschauung gleichwohl die Urbilder auszudrücken; in der philosophischen ist es die ohne alle Beziehung schlechthin absolute intellektuelle Anschauung, in welcher das absolute Erkennen zugleich als das Reale êáôE dĩï÷Þí, das Absolute selbst, und also auch die Modi dieses Erkennens als die einzig wahren und realen Dinge erkannt werden.

Zugleich liegt in dieser Indifferenz der Form und des Wesens der einzig mögliche und nothwendige Vereinigungspunkt des Idealismus und Realismus.

Der Idealismus weist die Philosophie ganz an die Form, an das Wissen, an das Erkennen zurück. Ist dieses Wissen oder Erkennen selbst absolutes Wissen, absolutes Erkennen, so fehlt es bloß an der Reflexion darauf, daß die absolute Form [das absolute Wissen] zugleich das absolute Wesen, das Seyn, die Substanz sey, um den Realismus nicht mehr im Gegensatz mit sich zu erblicken. Das Erkennen aber wird noch nicht als absolut erkannt, solange man es im Gegensatz gegen das Seyn und nicht zugleich als die absolute Realität erkennt.

Der Realismus gibt vor, von einem absoluten Seyn auszugehen, aber ist dieses Seyn nur wirklich absolut, so folgt unmittelbar, daß es ein Seyn in den Ideen, und als schlechthin absolut, in der Idee aller Ideen, dem absoluten Erkennen sey[1]. Dieses Verhältniß ist das, was wir als Verhältniß der Indifferenz bezeichnet haben [nicht eine ungereimte Synthese, wie manche sich vorgestellt haben].

Die absolute Erkenntnißart, wie sie Princip *alles* Begreifens durch Vernunft ist, ist auch wieder Princip ihres eignen Begreifens. Das lebendige Princip der Philosophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleich gesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele,

[1] *oder*: so ist es mit dem absolut Idealen, mit dem urbildlichen Wissen eins, und fällt mit ihm in der Erkenntniß zusammen.

I,4,371

der ewige Begriff ist, durch den sie *im* Absoluten ist, und der, weder entstanden noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsetzend, zugleich das

absolute Erkennen und das einzig wahre Seyn und die Substanz ist[1].

Woraus ferner jeder von selbst schließen kann, daß jede Anschauung, sie werde übrigens bestimmt wie sie wolle, in welcher der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht absolut vertilgt, in der also von dem empirischen Subjekt oder dem Ich in irgend einem andern Sinne, als insofern es allgemeine Form, reines Subjekt-Objekt ist, außer dieser Form etwas zurückbleibt, oder überhaupt eine Anschauung, welche nur auf die Identität des subjektiven Subjekt-Objekts in dem *Anschauen seiner selbst* (wobei sich die intellektuelle Anschauung von jeder empirischen nur dadurch unterscheiden würde, daß hier etwas vom Subjekte Verschiedenes angeschaut wird, in ihr aber Anschauendes und Angeschautes identisch sind) geht, nimmermehr intellektuelle Anschauung genannt werden könne.

So wie es ferner zu verwundern ist, daß, da das Erkennen durchaus als das Formelle bestimmt worden ist, die nothwendige *Idee* des Absoluten (daß in Ansehung seiner kein Unterschied sey des Wesens und der Form) nicht hinreichend gewesen ist, zu zeigen, daß eben das Absolute und nur das Absolute dasjenige sey, von dem eine absolute und unmittelbare Erkenntniß möglich ist, und dagegen zu verhindern, daß nicht das, was das Evidenteste von allem und, weil es durch seine Natur selbst absolute Einheit des Erkennens mit ihm als Erkanntem möglich macht, der Grund aller Evidenz und die reinste Evidenz selbst ist, vielmehr als ein solches angesehen worden wäre, dessen Erkenntniß äußerstes Resultat anderer, vermeintlich unmittelbar gewisser, Erkenntnisse sey, oder dessen Realität überhaupt erst an anderer Realität

[1] Die Philosophie führt eben dadurch, daß sie von jenem absoluten Erkennen ausgeht, zugleich ihren Selbstbeweis (sie kann nur sich selbst beweisen, da absolute Wissenschaft); sie führt uns bis zu dem Punkt, wo jenes absolute Wissen, das = Absolutes selbst, *uns eingebildet* ist als die Idee und das Wesen unserer Seele.

I,4,372

nachgewiesen[1], oder durch Analyse ergründet, oder in andern Wendungen, aus moralischen Gründen geglaubt werden müsse, womit denn, die besondere Form sey übrigens welche sie wolle, so wie überhaupt schon mit dem ersten Uebersehen oder Nichterkennen der absoluten Indifferenz des Erkennens und Seyns, der Form und des Wesens, zugleich mit der intellektuellen Anschauung auch die Philosophie selbst verloren war.

[1] z.B. an der *Natur* oder an der sittlichen Welt, woraus Glaube.

§. III.
Idee des Absoluten.

Spinoza, - welchen nicht Mißverständniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, sondern absolutes Mißkennen der Philosophie selbst zum Dogmatiker stempelt - setzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens oder der absoluten Substanz Denken und Ausdehnung, und insofern diese beiden dasselbe bedeuten, was wir als Ideelles und Reelles oder unter ähnlichen Bezeichnungen als die beiden Formen des absoluten Erkennens bestimmen, so scheint dem Spinozismus die Idee des absoluten Erkennens als der identischen, nothwendigen und ersten Form zu fehlen, und da auf der Erkenntniß dieser

Form zugleich die jenes Indifferenzverhältnisses des Wesens und der Form beruht, welche wir als den höchsten Punkt der Philosophie bezeichnen, so scheint auch hierin ein Grund zu liegen, im Spinozismus die absolute, an sich weder idealistische noch realistische, Philosophie zu mißkennen, und ihn als Realismus zu betrachten.

Allein wenn man folgende Betrachtungen anstellt: daß erstens, auch nach Spinoza, das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung nur an der Natura naturata unterschieden werden, daß also im Absoluten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken noch einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden ist, welche Einheit er bestimmt so ausdrückt, daß aufs Absolute bezogen die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe seyen, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet

I,4,373

wird (worin schon die Behauptung liegt, daß absolut betrachtet die reine Substanz weder das eine noch das andere sey), ferner daß schon die Bezeichnung beider als göttlicher Attribute beide zur Form, und da sie in Bezug auf das göttliche Wesen doch als eines gesetzt werden, die Einheit von beiden zur absoluten Form gemacht wird, so kann man schon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehlt, wenn man in der Darstellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung als die identische, aber deßwegen nichts von beiden enthaltende, Form des absoluten Wesens, diese absolute Form aber als solche wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Wesen erkannt hat.

Dringt man noch tiefer in den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punkt, wo auch in der reflektirten Welt die beiden entgegengesetzten Formen wieder absolut-identisch werdend die absolute Form, und mit ihr das absolute Erkennen, welches dem Wesen gleich und die Substanz selbst ist, produciren, so findet man allen Gegensatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, welche nach ihm das Wesen der Seele constituirt, und in der die Seele als Modus des Denkens, der Leib aber als Modus der Ausdehnung schlechthin eins sind.

Hier ist also die Idee und in Bezug auf das Absolute die Idee aller Ideen, die absolute Form, das absolute Erkennen, ausdrücklich als dasjenige ausgesprochen, aus welchem erst Denken und Ausdehnung, Ideelles also und Reelles, an den endlichen Dingen oder im endlichen Erkennen sich abscheiden, und das in seiner Einfachheit und lauteren Identität gedacht, das Wesen und die Substanz des Absoluten selbst ist.

Nachdem wir aus der intellektuellen Anschauung einerseits und der nothwendigen Natur des Absoluten andererseits gezeigt haben, daß jene absolute Form der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß sey, und daß nur durch jene diese zum Absoluten und Ewigen selbst gelange, so ist, um die Idee des Absoluten,

I,4,374

wie sie in der Philosophie allem andern vorausgesetzt wird, nach ihrem ganzen Innern und in ihrer Vollkommenheit zu fassen, vor allem nothwendig zu wissen, auf welche Weise die ewige Form in ihr dem Wesen gleich und es selbst sey.

Wir fühlen auch hier die von jeder Darstellung dieser Art unzertrennliche Schwierigkeit, nacheinander und einzeln darlegen zu müssen, was in dem Gegenstand absolut eins ist und auch nur mit einer absoluten Apperception gefaßt werden kann; denn nothwendig ist, daß für den, welcher alles einzeln aufnimmt und

nicht, nachdem er jedes Einzelne zwar für sich gefaßt und als solches erkannt hat, nun jede besondere Bestimmung zum Ganzen zusammengefaßt, eben in dieser Region nichts als eitel Widersprüche angetroffen werden. Indem wir daher die vorliegende Untersuchung zwar nach ihren Hauptmomenten einzeln darlegen, müssen wir zugleich erwarten, daß, wer uns überhaupt folgen und zur vollkommenen Idee des Absoluten, wie sie für den Zweck der Philosophie nothwendig erkannt seyn muß, gelangen will, diese verschiedenen Momente auch wieder zu vereinigen wisse.

Folgendes sind die Hauptsätze über die Idee des Absoluten, die wir als anderwärts bewiesen hier hauptsächlich nur zu erläutern suchen werden.

1) *Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden.*

Denn das Absolute ist nur absolut, und was auch in ihm sey, ist nothwendig und immer dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut. Wäre aber die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff, so würde dieß nicht verhindern, daß in ihm dieser Einheit der Absolutheit unerachtet eine Differenz angetroffen würde. Denn auch die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer eins und durchaus identisch, die Figur z.B., sie sey ein Rechteck oder ein Vieleck oder ein Cirkel, ist immer und nothwendig eine Figur; die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist, mit

I,4,375

Einem Wort in der Form; im Absoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch *diese* Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm eins seyen. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen; denn was in ihm ist, ist absolut, ist es aber absolut, so ist das Besondere in ihm auch das Allgemeine; da dieß aber von allem gilt, was wir im Absoluten setzen mögen, und da ferner eben die Differenz des Allgemeinen und des Besonderen und dadurch die des Wesens und der Form der allgemeine Grund aller Unterscheidbarkeit ist, so ist in dem Absoluten eben dadurch, *daß* es absolut ist, und indem alles in ihm absolut ist, nichts unterscheidbar, es ist lautere Identität, und (wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt) das Eine, von dem allein absolute Identität prädicirt werden kann.

Die beiden Sätze: daß das Absolute nur eines seyn könne, und: daß es nach seinem Wesen ebenso schlechthin identisch sey, sind ein und derselbe Satz; denn das Absolute im quantitativen Sinn als eines bezeichnen, hieße es ebenso durch Reflexion bestimmen als im einseitig-qualitativen Sinne. Es ist vielmehr dasjenige, in Ansehung dessen Quantität (die ihren Grund im Allgemeinen oder im Begriff hat) und Qualität (die im Besonderen) selbst - nicht vereinigt, sondern vielmehr überhaupt ungetrennt, absolut eines sind.

Die nächsten Gegensätze also machte dieser Satz gegen diejenigen Vorstellungen, nach welchen [a)] entweder in die Idee des Absoluten wirklich irgend eine Differenz, als solche, aufgenommen wird, oder [b)] welche das Absolute in einen Allgemeinbegriff, oder überhaupt in eine Identität setzen, der, in welcher Rücksicht es sey, irgend eine Differenz, also ein Besonderes, entgegensteht.

Eine Differenz in das Wesen des Absoluten setzen, hieße es, wenn man das absolute Ich des Idealismus als eine Subjekt-Objektivität in dem Sinne verstände, daß es beides *zugleich,* oder auch die reine Identität davon, diese aber wieder in irgend einem subjektiven, oder

I,4,376

objektiven, überhaupt nicht absoluten Sinne wäre. Ohne bestimmen zu wollen, was es in irgend einer besonderen Form des Idealismus mit der Subjekt-Objektivität überhaupt und mit der Idee des Absoluten für eine Bewandtniß haben möge, sey es hinreichend zu bemerken, daß der Idealismus als Philosophie ausdrücklich - nicht sowohl von aller Subjekt-Objektivität im Absoluten abstrahirt, als vielmehr in der Idee desselben, diesen Gegensatz absolut vertilgt, und es als dasjenige erkennt, was weder Subjekt noch Objekt, ebensowenig beides zugleich, sondern die Einheit davon in solcher Art ist, daß es beide in Bezug auf die reflektirte Welt schlechthin vereinigt, ohne selbst von dem einen oder andern etwas in sich zu haben. (*S. System des transscendentalen Idealismus S. 433 ff.* [Gesammtausgabe 1 Abth., 3 Band, S. 599 ff.].

Ganz und gar aber von der Idee des Absoluten entblößt ist eine solche Lehre, die in ihm keine andere Identität sieht, als welche jeder Allgemein- oder Gattungsbegriff auch hat, so wie es schon aus dem, was über die Natur der absoluten Erkenntnißart (§.II) bestimmt worden ist, erhellt, daß ohne die Erkenntniß jener höchsten und nothwendig nur Einem zukommenden und nur von Einem prädicabeln Identität, der nämlich des Wesens und der Form, überhaupt auch nicht der Eingang in die Speculation gefunden werden könne.

2) *Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen.*

Denn die intellektuelle Anschauung ist absolut, d.h. in derselben ist das Absolute, aber nur als Erkennen, d.h. formell, und so, daß diese formelle Absolutheit immer noch der Absolutheit an und für sich selbst entgegengesetzt werden könnte. Hier tritt aber die Idee des Absoluten ein, kraft welcher in ihm kein Unterschied seyn kann des Wesens und der Form (§. II), mithin ist das absolute Erkennen, als formelles, nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige Form das absolute Erkennen.

Die Erklärungen, welche über dieses Verhältniß der intellektuellen Anschauung, indem sie formell-absolut ist, es zugleich dem Wesen oder

I,4,377

dem Gegenstand nach zu seyn, im vorhergehenden Paragraphen bereits gegeben sind, überheben uns fernerer Erläuterungen, und wir bemerken daher, um die Beziehungen dieses Satzes auf andere Formen der Philosophie einleuchtend zu machen, nur Folgendes:

Was wir hier als nothwendige, ewige und erste Form, als absolutes Erkennen ausdrücken, ist dasselbe, was im Idealismus als *absolutes Ich* bezeichnet worden ist. Dem Idealismus der Wissenschaftslehre fehlt es allein an der Reflexion auf die Einheit dieser Form mit dem Absoluten selbst (dem Wesen nach), wodurch jene nothwendig in eine besondere Form übergeht, der formelle Gegensatz des Erkennens mit dem Absoluten besteht, und bei consequenter Behandlung für die rein-theoretische oder speculative Philosophie bloßer Formalismus zurückbleibt.

Spinoza hat auf die Frage nach dem Erkenntnißgrund der beiden Attribute des göttlichen Wesens und der Gewißheit, daß keine andere außer diesen seyen, einerseits zwar nur negativ geantwortet, daß nämlich, weil an der Natur der menschlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung[1] keine andern Attribute des Absoluten ausgedrückt seyen, die Seele außer diesen auch keine andere erkennen oder auf andere schließen könne (Opp. posthum. p. 502). Die Einsicht der absoluten Einheit des Erkennens und Seyns in der höchsten Erkenntnißart scheint also in dieser Aeußerung wenigstens ferne gehalten zu seyn, so wie eine ausdrückliche Erklärung hierüber oder eine andere, als die aus dem Geist seines Systems erst geschlossen würde, vergeblich bei ihm gesucht werden möchte[2]. Allein schon *Jacobi*, der in Ansehung dieses Punkts durch seine Darstellung noch am tiefsten in das Innere des Spinozismus eingedrungen ist, hat in einer Anmerkung zu seinen Aphorismen über die Lehre des Spinoza wenigstens so viel gezeigt, daß aus jener Aeußerung wenigstens nichts gegen das kategorische Bewußtseyn

[1] NB. Ausdehnung nicht = Raum, den Spinoza als die bloße eine Seite der Ausdehnung deutlich bezeichnet, sondern als Nichtidentität = Besonderheit.

[2] und hier geht eigentlich die Grenzscheide zwischen dem wahren, dem absoluten Idealismus und dem Realismus des Spinoza.

I,4,378

Spinozas über diesen Punkt, daß nämlich dem Absoluten außer den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung *keine andern* zukommen, geschlossen werden könne. Ist aber dieses ausgemacht, so ergibt sich das andere von selbst: nämlich das kategorische Bewußtseyn über die Identität der formell absoluten Erkenntniß mit dem Absoluten selbst, dem Seyn nach betrachtet, ohne welches Bewußtseyn überhaupt weder Philosophie, noch aber ganz insbesondere die Gewißheit, daß außer jenen beiden Attributen in der ewigen Form des göttlichen Wesens kein anderes enthalten sey, möglich ist.

3) *Die absolute oder ewige Form ist wie das Absolute selbst absolute Identität, schlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung* etc.

Denn sie ist dem Absoluten gleich, ja es selbst; dieses aber ist seinem Wesen nach schlechthin identisch (1). Also etc.

Es wird, um die absolute Einfachheit dieser Form, die als absolutes Erkennen nothwendig, weil sie dieß ist, Seyn und Denken vereinigt, zu begreifen, nothwendig gefordert, daß man sie an sich, ganz abstrahirt von den Gegensätzen, welche nicht über, sondern unter ihr sind, zu denken vermöge. Denn obgleich wir allerdings zwar zum voraus wissen, daß diese Einheit zugleich das sey, worin die im Reflex getrennten Formen, Denken und Seyn, eins sind, so wird sie doch, indem sie an sich, mithin als Princip, betrachtet wird, gar nicht in dieser Relation betrachtet. Sie ist uns vorerst nichts als Einheit ohne alle weitere Bestimmung. - Daraus, daß auf eine bis jetzt nicht begreiflich gemachte, auch hier noch nicht begreiflich zu machende Art diese Einheit, nicht an sich, sondern in gewissen Beziehungen betrachtet, als Einheit des Denkens und Seyns *erscheint* oder sich ausdrückt, folgt nicht, daß sie eine aus Denken und Seyn zusammengesetzte Einheit sey, so wenig als daraus, daß das Licht unter gewissen Bedingungen gefärbt wird, daß die Farben zuvor in ihm gewesen, obgleich oft nach der allgemeinen Verkehrtheit, alles nur durch Zusammensetzung zu begreifen, dieß allerdings angenommen worden ist.

Sich vom Reflex, worin das an sich Erste immer als Drittes

I,4,379

erscheint, mithin überhaupt vom Bedingten und der Synthesis zum An-sich, zum Kategorischen und durch sich selbst Evidenten zu erheben, ist überhaupt etwas, das sehr vielen versagt scheint. Daher die Unfähigkeit, sich die reine Subjekt-Objektivität der absoluten Form als absolute Einheit zu denken. Daher ferner, der ausdrücklichsten Erklärung ungeachtet, daß in dieser Form von allem Entgegengesetzten schlechthin nichts, sondern eben nur die von diesem ganz unabhängige, durch sich selbst absolute Einheit gedacht und angeschaut werde, die Mißverständnisse der Idee des Absoluten, welche, wenn sie als Einheit des Idealen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen bestimmt wird, als eine Synthesis, eine ungereimte Zusammensetzung aus diesen Entgegengesetzten begriffen wird.

Hiergegen gibt es keine Erklärung, als daß sich mit dem, der nicht vor allem andern begriffen hat, was Spinoza als ersten Satz aufstellt: substantia prior est suis affectionibus, überhaupt nicht philosophiren läßt.

Die Anschauung zwar jenes identischen Strahls, welcher das Licht ist, das keines andern Lichtes bedarf, um sichtbar zu werden, kann man niemand geben; indeß läßt sich das von der gemeinsten Reflexion hergenommene Vorgeben, daß, was Einheit von Denken und Seyn ist, nicht zugleich das absolut Einfache seyn könne, einigermaßen wenigstens auch wieder durch Reflexion[1] zurückweisen, denn jene Form, wenn sie absolut und die des einen und andern (Subjekts und Objekts) ist, ist nothwendig die des einen und andern mit gleich absoluter Unendlichkeit, also auch ohne alle Unterscheidbarkeit, mithin auch wahrhaft oder reell weder das eine noch das andere von dem, was sich in der Form entgegengesetzt ist.

Dieß ist es, was wir als quantitative Indifferenz, im Gegentheil der qualitativen, die wir dem Wesen des Absoluten zuschreiben, bezeichnet haben. Es ist aber schon bemerkt worden, daß, da wir das Absolute selbst wieder als Indifferenz des Wesens und der Form denken, in dieser höchsten Indifferenz auch aller Gegensatz von quantitativer und qualitativer Einheit wieder verschwinde.

[1] Correktur: für die Reflexion.

I,4,380

Von diesem Punkt, dem der *absoluten* Indifferenz, kann auch allein die Erkenntniß der Einheit ausgehen, die wir der Form zuschreiben. Die Behauptung ist, daß diese Einheit, indem sie absolut ist, eine *reelle* Einheit sey, denn die Einheit in der Form wird als dem Wesen des Absoluten gleich, mithin als das Reale selbst gedacht. Den meisten scheint aber die Einheit in dieser Form das Ideale, der Gegensatz das Reale zu bedeuten. Ganz umgekehrt verhält es sich nach unserer Behauptung. Das, was an der Form *real* ist, ist eben die absolute Einheit selbst, und dagegen, was an ihr bloß ideal ist, ist eben der Gegensatz[1]. Sind also Denken und Seyn entgegengesetzt, so ist alsdann eben die Form durchaus bloß ideelle Bestimmung; wird der Gegensatz vertilgt, so ist alsdann das Ideelle (das Erkennen) selbst wieder das Reale, und (ein für die folgende Construktion wichtiger Satz) *die Indifferenz in der Form* (d.h. eben jene Einheit des Denkens und Seyns) *ist auch wieder die Indifferenz der Form und des Wesens,* und beide sind unzertrennlich voneinander.

Dieß, daß wir Denken und Seyn in der Form nur ideell entgegengesetzt, *reell* aber schlechthin eins seyn lassen, erhebt die Form für uns zur Einheit mit dem Absoluten selbst. Auch fällt von hier ein neues Licht zurück auf das, was über diese Einheit (der Form und des Wesens) festgesetzt worden ist.

Denken wir Seyn und Denken überhaupt als ungetrennt, so gibt es für uns auch nicht einmal den Gegensatz von Wesen und Form. Setzen wir, in der Reflexion oder im Begriff wenigstens, wie dieß nothwendig ist, um uns überhaupt nur darüber ausdrücken zu können, übrigens mit dem vollkommenen Bewußtseyn der bloßen Subjektivität dieser Entgegensetzung, beide einander entgegen, so wird uns nothwendig und aus diesem Grunde das, worin sie entgegengesetzt sind, selbst zu einem Idealen, absolutem Erkennen; reflektiren wir aber wieder

[1] Die meisten begreifen die Einheit als eine durchs Denken erst *gemachte,* aber sie ist das, was unser Denken selbst erst als absolute Idee bestimmt. Da ihnen die Einheit das durchs Denken *gemachte* ist, so ist ihnen diese das Ideale, der Gegensatz aber das Reale; uns umgekehrt.

I,4,381

darauf, daß dieses Ideale selbst wieder ein Absolutes (*absolutes* Erkennen) sey, so erblicken wir es in der totalen Indifferenz mit dem Realen oder dem Wesen des Absoluten, und der Gegensatz von Form und Wesen selbst verschwindet völlig und zugleich mit jenem.

Dieses ist der Sinn des wahren Idealismus, Denken und Seyn selbst als bloß ideelle Gegensätze (in einem absoluten Erkennen) zu begreifen, so wie der des wahren Realismus, dieser bloß ideellen Entgegensetzung gegenüber die reelle Einheit beider als das einzige Positive und Kategorische zu sehen.

Wie aber beide, indem sie ideell zwar völlig entgegengesetzt, doch eben deßwegen reell zugleich absolut eins seyen, dieß wird erst vollständig erklärt werden können, nachdem wir diese beiden Gegensätze selbst näher als bisher werden bestimmt haben.

4) *Das Verhältniß vom Denken und Seyn in der ursprünglichen Form ist das Verhältniß des an und für sich Unendlichen zu dem an und für sich Endlichen.*

Unter dem an und für sich Unendlichen so wie unter dem an und für sich Endlichen verstehe ich das, was seinem Begriff nach unendlich so wie seinem Begriff nach endlich ist. Denn da Denken und Seyn sich in der ursprünglichen Form nur ideell, d.h. dem Begriff nach, entgegengesetzt seyn können (3), so können sie sich auch, wenn sie sich überhaupt wie Unendliches und Endliches verhalten, nur wie an und für sich Unendliches zu an und für sich Endlichem verhalten.

Daß nun das Ideelle überhaupt (nicht das absolute, sondern jenes, welches an diesem und unter diesem dem Reellen entgegengesetzt wird), mithin überhaupt das Denken schlechthin unbegrenzbar sey, alle Begrenzbarkeit aber in das jenem entgegengesetzte Reelle falle, davon wollen wir die Beweise hier nicht wiederholen, und verweisen der Kürze halber auf das *System des transscendentalen Idealismus* S. 97 f. [Gesammtausgabe I Abth., 3. Bd., S. 398].

Nöthiger scheint es, sich über den Begriff des an und für sich Unendlichen zu erklären und zu zeigen, daß das Eine *an sich* Unendliche eben das Denken oder der Begriff selbst sey.

I,4,382

An sich unendlich ist nicht, was überhaupt unbegrenzt ist, denn vielmehr schließt die Unbegrenztheit die Begrenzbarkeit unmittelbar in sich (a. a. O.), sondern was schlechthin *unbegrenzbar* ist, d.h. dessen Begriff es widerstreitet, begrenzt zu seyn, was überhaupt durch seinen Begriff unendlich ist.

Hinwiederum schließt die Unbegrenztheit nicht die Endlichkeit von sich aus. Eine unendliche Reihe, die durch Addition von endlichen Größen zu endlichen entsteht, ist, obgleich unbegrenzt gedacht, doch *ihrem Begriff* nach endlich, und kann, auch ins Unendliche fortgesetzt gedacht, doch nie zu wahren Unendlichkeit werden. Denn es ist in der ganzen Reihe nichts, was nicht endlich wäre, sie findet ihre sogenannte Unendlichkeit nur in dem Umstand der unendlichen Hinzufügung oder in der Negation des Stillstandes der Hinzufügung, in etwas also, das von ihr selbst oder ihrem Begriff völlig unabhängig ist. Wo die Reihe auch abgebrochen wird, so ist sie unmittelbar und durch das Abbrechen selbst als endlich gesetzt[1].

Was wahrhaft oder an sich unendlich ist, ist es ohne alle Beziehung auf Existenz unmittelbar durch sein Wesen und für eine absolute Apperception, wie sich Spinoza (Opp. posth. p. 465) ausdrückt, kraft seiner Definition, dagegen jenes, was nur keine Grenzen hat, nicht unendlich ist kraft seines Wesens, sondern kraft seiner Ursache (vi causae suae).

Um die Unendlichkeit, die dem Begriff oder überhaupt dem Denken an und für sich, also auf eine solche Weise zukommt, daß sie durch nichts und durch keine Beziehung auf etwas außer ihm aufgehoben werden kann, an dem bestimmtesten Punkte aufzuzeigen, bemerke man, wie der Begriff unbeschadet seiner ideellen Unendlichkeit reell schlechthin endlich seyn könne, so wie sich dagegen ergeben möchte, daß das

[1] Weder Zeit noch Zahl kann unendlich heißen. Denn sonst ist es nicht mehr Zeit und Zahl. Sie sind eben Formen, etwas als außer dem Ewigen, abgesondert vom Absoluten, demnach als endlich zu begreifen. Die Unendlichkeit, welche in ihnen prädicirt wird, ist nur eine unendliche Wiederholung der Endlichkeit, d.h. eine unendliche Wiederholung der Nicht-Unendlichkeit.

I,4,383

Seyn, indem es ideell oder dem Begriff nach endlich ist, nicht unendlich seyn kann.

So scheint der allgemeinste Begriff eines Menschen, einer Pflanze u.s.w. ohne Zweifel vielen ein unendlicher Begriff, weil er die unendliche Möglichkeit einer unendlichen Reihe einzelner Menschen, einzelner Pflanzen enthält, und dieser unendlichen Reihe ebenso adäquat ist als dem einzelnen Glied derselben: dieß ist jedoch keineswegs der Grund seiner Unendlichkeit, und die Größe, oder bestimmter die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Reellen, auf welches ein Begriff angewendet wird, hat auf seine wahre Unendlichkeit durchaus keinen Bezug. So wie der Begriff durch Hinzufügung nicht unendlicher wird, kann er auch durch Hinwegnahme nicht weniger unendlich werden. Man beschränke den Begriff des Menschen zunächst auf den Begriff des Menschen einer gewissen Klasse oder Art, dann auf den Begriff eines einzelnen Individuums, so hört dieser Begriff, obgleich allerdings sein Reelles schlechthin endlich ist, doch subjektiv oder ideell nicht auf ein schlechthin unendlicher zu seyn.

Zugleich aber muß, um den Begriff des an sich oder ideell-Unendlichen, um den es hier allein zu thun ist, von allen Seiten abgesondert rein zu fassen, außerdem daß von demselben jede Unendlichkeit ausgeschlossen wird, die nicht klar oder durch Begriffe gefaßt werden kann, sondern nur von der Imagination vorgespiegelt und gemacht wird, wie z.B. die einer unendlichen Zeit, oder überhaupt jede Unendlichkeit, die dadurch entsteht, daß, was an sich und kraft seiner Natur endlich ist, zur Unendlichkeit des an und für sich Unendlichen ausgedehnt werden soll - es muß, sage ich, außer dieser durchaus gemachten Unendlichkeit von dem Begriff der ideellen, insofern einen bestimmten Gegensatz der Reflexion bezeichnenden Unendlichkeit auch noch jene Unendlichkeit ausgeschlossen werden, welche in der Identität mit dem Endlichen selbst besteht, und die wir insofern im Gegensatz gegen jene die absolute oder die Vernunft-Unendlichkeit nennen können.

Die Vernunft-Unendlichkeit ist die, wo das an und für sich Unendliche in dem an und für sich Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letzteren dargestellt ist. Von der Construktion irgend eines

I,4,384

geometrischen Satzes, z.B. daß in jedem Dreieck alle Winkel zusammengenommen gleich zwei rechten seyen, kann allerdings gesagt werden: er gelte für alle und von allen Dreiecken; hier ist doch aber bloß die Eine Seite der in jeder Construktion und überhaupt in jeder Vernunft-Evidenz ausgedrückten Unendlichkeit aufgefaßt, denn die Evidenz, von der *Allgemeinheit* nur der eine Faktor ist, beruht eben darauf, daß, was von allen und für alle gilt, hier von einem Besonderen, das (ideell) Unendliche also nicht entweder bloß als solches, oder in einer wirklichen unendlichen Anwendung auf das an sich Endliche, welche unmöglich ist, sondern in einem Concreten gleichwohl als Allgemeinheit dargestellt ist.

Von derselben Art ist die Unendlichkeit in dem bekannten Beispiel des Spinoza, wo eine Unendlichkeit, welcher durch Zahl gleichzukommen absolut unmöglich, gleichwohl gegenwärtig, in der Anschauung und für die Vernunft dargestellt ist; von derselben Art jene Unendlichkeit, welche zu erläutern Spinoza dieses Beispiel gebraucht, nämlich die für die Vernunft, ohne Zeit, absolut gegenwärtige Unendlichkeit des Endlichen, welche durch irgend eine, auch unendliche, Zeit auszudrücken unmöglich ist.

Der reine Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ist zugleich der, welcher allen andern philosophischen Gegensätzen (wie dem von a priori und a posteriori) und dem leeren Philosophiren und Denken einer Menge Menschen zu Grunde liegt, deren Denken mit diesem Gegensatz in der That beginnt und endet.

Da das ideell Unendliche an und für sich schon in jenem Gegensatz den subjektiven Pol vorstellt, so ist mit dieser rein abgesonderten Unendlichkeit, die zum Princip der Speculation und des Producirens gemacht wird, nothwendig die allertiefste Subjektivität und jener alte Irrthum vergesellschaftet, das Denken, welches nur Eine Form des an sich Realen oder der Substanz seyn kann, es sey zu einem eignen Wesen oder zur Ursache der Substanz zu machen.

Indem wir das Seyn durchaus als das ideell Entgegengesetzte des Denkens bestimmen, so ist, wenn wir von jenem bewiesen, daß es das an und für sich Unendliche sey, von dem letzteren zugleich ausgemacht,

I,4,385

daß es zu dem Denken das Verhältniß des an und für sich Endlichen habe.

5) *Denken und Seyn, das an und für sich Unendliche also und das an und für sich Endliche können, indem sie ideell Entgegengesetzte sind, reell nur dadurch eins seyn, daß das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist* (und also hinwiederum auch das an und für sich Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich ist).

In welcher Art außerdem das Endliche in der absoluten Form bei dem Unendlichen und ihm gleich sey, wird hierdurch nicht bestimmt, nur soviel wird bestimmt: beides ist in dem absoluten Erkennen begriffen, beides sich also ideal entgegengesetzt und in dieser idealen Entgegensetzung sich verhaltend (das Unendliche) als *Ideales* und (das Endliche) als *Reales*; an eine andere Endlichkeit als diese, welche in der nothwendigen Form des absoluten Erkennens begriffen ist, oder überhaupt an eine andere, als welche selbst wieder ideal ist, ist durchaus nicht zu denken.

Der aufgestellte Satz ist übrigens von sich selbst klar und bedarf, nachdem bewiesen ist, daß das absolute Erkennen die absolute (von beiden ungetrübte) Einheit des Denkens und Seyns und dadurch des Unendlichen und Endlichen sey, keines weiteren Beweises.

Nur, wie das Endliche, ohne daß es aufhörte dem Begriff nach endlich zu seyn, reell oder der Sache nach unendlich, insofern seinem Entgegengesetzten gleich und im Absoluten seyn könne, ohne daß in *diesem* etwas sey, das endlich oder unendlich oder etwas anderes als die von beiden Gegensätzen unerreichte Einheit wäre - bedarf vielleicht einer Erläuterung.

Daß überhaupt, was seinem Begriff nach endlich ist, dieser Endlichkeit unbeschadet *reell* unendlich seyn könne, möchte überhaupt nur dem schwer begreiflich scheinen, der den Begriff der wirklichen Endlichkeit oder überhaupt dessen, was insgemein so genannt wird, einmischte. *Diese* Endlichkeit ist nicht nur nicht in der Einheit mit dem Unendlichen, sondern sie ist überhaupt und schlechthin nichts und gehört einzig

I,4,386

zur abgebildeten Welt. Die endliche Welt in diesem Sinne, die insgemein sogenannte *reale, entsteht* überall erst [aus dem Absoluten] nach den Gesetzen des Reflexes und des relativen Gegensatzes der Subjektivität und Objektivität, und hat keinen realen Bezug auf das Absolute, in welchem Sinne dieß wäre, am wenigsten - einen Causalbezug, obgleich allerdings in der absoluten Welt die Möglichkeit auch des Reflexes und der mit ihm zugleich gesetzten Absonderung der sogenannten wirklichen Welt aus dem

Absoluten vorherbestimmt seyn muß.

Nach den Gesetzen dieser, der abgebildeten, Welt gehörten zum Begriff der Endlichkeit nothwendig, erstens: die Bestimmung durch Zeit, welche von dem, was im Absoluten ist, durchaus negirt wird; zweitens, die Bestimmung des Causalverhältnisses, daß nämlich jedes Endliche vorerst zum Seyn bestimmt ist durch etwas außer ihm, daß es also seine Möglichkeit außer sich hat, hernach, daß es selbst wieder die Ursache von Wirkungen ist, die nicht unmittelbar in und mit ihm selbst gesetzt, sondern außer ihm sind; drittens (was wir schon früher abgeleitet haben) die Differenz des Wesens und der Form an jedem Ding, indem es nämlich durch das Wesen eins ist mit allen Dingen und insofern (innerhalb der Endlichkeit) weder entsteht noch vergeht, der Form nach aber, wodurch es allein als dieses bestimmte von andern verschiedene existirt, der Zeit überhaupt unterworfen und sowohl entstanden als vergänglich ist.

Alle diese Bestimmungen, welche selbst erst abgeleitet werden müssen und Gesetzen folgen, die keine Wahrheit und Gewißheit an sich selbst haben, Bestimmungen ferner, von denen gezeigt wird, *daß sie eben erst aus dem relativen Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen eingesehen* werden können, können keine Bedeutung in Ansehung desjenigen haben, in Ansehung dessen dieser Gegensatz selbst nicht statthat.

Alle Bestimmungen ferner der realen oder wirklichen Endlichkeit fallen in Ansehung desjenigen hinweg, das real vielmehr unendlich ist, ohne daß mit diesen Bestimmungen zugleich, welche nur die reale Endlichkeit treffen können, die ideale hinwegfallen könnte.

I,4,387

Es gibt keine reale Endlichkeit, keine Endlichkeit an sich. - Was überhaupt und in jedem Sinn wahrhaft real ist, ist nie weder rein real noch rein ideal, sondern immer und nothwendig die Einheit von beiden. Die absolute Einheit beider und darum die absolute über alle andere erhabene Realität ist im Absoluten. Jene absolute und an sich ewige Einheit nun reflektirt im Endlichen oder auch im Unendlichen, *wird* zu einem Verhältniß der Zeit und der Ursache und Wirkung, indem jene das Ideale von dieser, diese das Reale von jener ist. Im Absoluten ist jedem Idealen sein Reales nicht endlich, sondern unendlich verknüpft, daher hinwiederum kein Reales seine Möglichkeit in seiner Ursache außer sich haben kann, und da dieß eben das Setzende der realen Endlichkeit ist, daß nämlich ein Reales zum Seyn bestimmt sey durch ein anderes Reales, das nicht es selbst ist, so ist auch nichts im Absoluten wahrhaft endlich, sondern *alles* absolut, alles vollkommen, Gott ähnlich, ewig.

Da ferner, wie schon mehrmals gezeigt worden, mit jener Einheit in der Form (der Einheit des Idealen und Realen) auch die der Form (des absolut Idealen) mit dem Wesen gesetzt ist, so kann in Ansehung der Ideen, in welchen eben die Dinge ideal und real gleich unendlich ausgedrückt sind, auch nicht jene allen endlichen Dingen zukommende Differenz von Wesen und Form gedacht werden. Denn diese Differenz beruht in Ansehung der endlichen Dinge einzig darauf, daß jedes mit dem, was an ihm ideal ist, und was wir allgemein die Seele des Dings nennen können, unendlich, mit dem aber, was in ihm real, und was der Leib des Dings ist, nothwendig endlich ist. In dem Wesen aber oder der Idee der Dinge (denn beides ist eins) ist dem unendlichen Begriff auch unmittelbar das unendliche Reale verbunden, und das reale Endliche entsteht aus ihm nur durch die bloß relative Einheit des Begriffs mit dem Ding, wovon er der Begriff, und welches nur ein Theil der ihm in der Idee verknüpften unendlichen Wirklichkeit ist[1]. So ist das Wesen oder das Ewige der menschlichen Seele ein unmittelbares

[1] Correktur: das reale Endliche entsteht aus ihm nur durch ein theilweises Setzen der unendlichen Wirklichkeit, die ihm in der Idee verbunden (welches theilweise Setzen hier übrigens noch nicht erklärt werden soll).

I,4,388

Abbild der Idee im Absoluten, und diesem Ewigen, welches das Wesen ist - ist die Form des endlichen Daseyns unangemessen, dieselbe aber, wie sie im Absoluten ist, ist ihm angemessen; denn die wirkliche Seele, diejenige, welche nichts als das Ideale des Leibes ist, so wie der Leib, welcher nur das unmittelbar Reale dieses Leibes ist, sind beide, jene nur ein Theil der unendlichen Seele, dieser nur ein Theil des unendlichen Leibes, der ihrer Idee im Absoluten ohne Zeit verknüpft ist.

Auf diese Art zur Idee der Vernunftewigkeit gelangt, werden wir diese Vernunftewigkeit selbst zu der erscheinenden Welt (auf keine Weise) in irgend einem Verhältniß denken, das für jene als das Reale wieder beschränkend wäre, wie z.B. dem Verhältniß eines Vorhergehens oder einem ähnlichen. Denn wenn zwar diese Ewigkeit allem Zeitlichen vorangeht, so ist es doch nicht der Zeit, sondern der Idee oder Natur nach; jenes, das Zeitliche, dehnt sich ganz unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr *für sich* betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endlose Reihe, das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm. So wie die Idee des Cirkels der unendlichen Reihe einzelner Cirkel, die je gewesen sind oder seyn werden, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, in diesem Sinne aber *jederzeit* ewig vorangeht, und weder jemals anders vorangegangen ist noch jemals anders vorangehen wird.

Wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie ist dieses absolute Getrennthalten der erscheinenden Welt von der schlechthin realen, denn nur dadurch wird jene als absolute Nicht-Realität gesetzt, jedes andere Verhältniß zum Absoluten gibt ihr selbst eine Realität. Nur indem dieses geschieht, wird zugleich das Gebiet der Philosophie rein bestimmt; die Philosophie ist ganz und durchaus nur im Absoluten, und betrachtet alle Dinge nur wie sie im Absoluten sind.

Denn die endliche oder reale Reihe überhaupt nur ideal zu machen, und das Endliche zwar nicht im gemeinen Sinn, aber doch im höheren idealen Reflex, in diesem aber gleichwohl als reell statuiren, ist der Mißgriff eines unvollkommenen und nicht zur wahren Speculation durchgedrungenen Idealismus.

I,4,389

Die reelle Unendlichkeit des dem Unendlichen an und für sich in der Idee verbundenen Endlichen ist durch das Bisherige bewiesen; wie aber und in welchem Sinn mit dieser reellen Unendlichkeit des Endlichen die reelle Endlichkeit des ideell oder dem Begriff nach Unendlichen verbunden sey, dieses muß dem, welcher unsere Beweise überhaupt verstanden hat, von selbst offenbar seyn, und wird auch in der Folge noch weiter auseinandergesetzt werden.

6. Nachdem die Idee des Absoluten sowohl der Form als dem Wesen nach bestimmt ist, so fassen wir die unmittelbaren Folgesätze aus dem Vorhergehenden (1 - 5) als so viel allgemeine, aller Construktion vorauszusetzende Sätze zusammen.

Dadurch, daß im Absoluten an sich weder Endliches noch Unendliches, sondern die absolute Einheit beider ist, sind im Absoluten nothwendig alle Dinge, ohne doch in ihm als solche zu seyn, d.h. ohne daß das Absolute in seiner Einheit dadurch getrübt oder auf irgend eine Weise beschränkt würde.

Insofern, wenn man die erscheinende Welt als die wirkliche annimmt, ist sie in der Idee des Absoluten nur potentialiter enthalten, nur daß die Aktualität, welche ihr als erscheinender Welt zukommt, selbst wieder eine bloß ideale ist. Das wahre Seyn ist nur in den Ideen, jedes Ding aber, das sich absondert und durch diese Absonderung selbst sich seine Zeit und das zeitliche und empirische Daseyn setzt, ist abgesondert nur *für sich selbst* und *durch sich selbst*, und der höchste und allgemeinste Absonderungs- und Uebergangspunkt aus der absoluten Idealität in die Aktualität ist die relative Einheit des Idealen und Realen, die relative Ichheit; diese aber ist immer nur ihr eignes Handeln, nichts unabhängig von sich

selbst und außer sich selbst.

Wie das Absolute für sich selbst und an sich selbst zwar absolute Einheit seyn könne, in der schlechterdings nichts unterscheidbar und unterschieden ist, und wie es eben deßwegen, weil es an sich *eins*, für den Reflex *alles* sey und in ein Universum oder eine absolute Totalität übergehe, kann keinem verborgen bleiben, der das absolute Erkennen und in diesem *die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung*

I,4,390

des Realen und Idealen begriffen hat. Hier liegt das sogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannichfaltigkeit und der Mannichfaltigkeit in der Einheit.

Daß wir alles in seinem wahren Seyn nur als absolut und wie es in jener - nicht höchsten, sondern schlechthin Einen Identität des Idealen und Realen prädeterminirt ist, begreifen, diese Forderung liegt schon in dem, alles als vernünftig zu begreifen; denn die Vernunft ist für die abgebildete Welt dieselbe Indifferenz, welche an sich und schlechthin betrachtet das Absolute selbst ist. Nur für die Vernunft ist ein Universum, und etwas vernünftig begreifen heißt: es zunächst als organisches Glied des absoluten Ganzen, im nothwendigen Zusammenhang mit demselben, und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen.

Deßwegen, indem wir zwar von sehr vielen Dingen, Handlungen u.s.w. nach dem gemeinen Schein urtheilen mögen, daß sie unvernünftig seyen, setzen wir nichtsdestoweniger voraus, und nehmen an, daß alles, was ist oder was geschieht, vernünftig, und die Vernunft mit Einem Wort der Urstoff und das Reale alles Seyns sey. Denn da die Vernunft das unmittelbarste Abbild der ewigen Einheit, diese aber das schlechthin Reale ist, so müssen wir sagen, daß das, wodurch die Körper den Raum erfüllen, oder überhaupt, was uns, es sey, woran es wolle, als das Reale erscheint, das Wesen der Vernunft ausdrücke.

Daß ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sey, ist, so wie die Einheit und innere Verwandtschaft aller Dinge unter sich und mit dem göttlichen Wesen, ein ferneres Axiom der wahren Philosophie.

So wie, wenn unter den bekannten Symbolen eines gesucht werden sollte, das jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen ausdrücken sollte, dafür kein angemesseneres gefunden werden könnte, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen; denn das Endliche sowohl, sofern es im Absoluten ist, ist absolut, als das Unendliche und das Ewige, welches das Absolute selbst ist.

I,4,391

§. IV.
Von der philosophischen Construktion oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen.

Da wir jetzt zu dem anderen Theil unserer Untersuchung fortgehen, welcher von der Wissenschaft handelt und davon, wie aus der Einheit der ersten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde, so zweifeln wir nicht, daß einige die Ausführung hievon für an sich unmöglich halten, andere wenigstens die Möglichkeit nicht klar erkennen werden.[1]

Diese Fortsetzung erschien in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, 1. Band, 2. Stück, 1802, unter dem besonderen Titel: *Der ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie anderer Theil.* D. H.

[1] *Recapitulation.* - Als Stoff aller folgenden Construktion sind uns durch das Bisherige folgende Erkenntnisse gegeben, deren Entwicklung und Beweis Zweck aller bisherigen Untersuchung war.

1. Das absolute Wissen ist auch das Absolute selbst. Beweis. Absolutes Wissen = Einheit des Denkens und Seyns, nun dieß nothwendige Form oder *Art* zu seyn in Ansehung des Absoluten, und diese Form oder Art zu seyn und die Absolutheit selbst sind wiederum eins kraft der Idee selbst. Also mit dem absoluten Wissen ist die Form oder Art das Absolute zu seyn, demnach auch das Absolute selbst.

2. Von dem Absoluten gibt es kein Denken und kein Seyn, also auch kein Subjekt und kein Objekt, sondern das Absolute ist eben nur Absolutes ohne alle weitere Bestimmung. Aber eben dieses Absolute kraft der nothwendigen Form seines Wesens, welche absolute Idealität ist, setzt sich selbst *objektiv,* d.h. es setzt seine eigne Wesenheit, die im Gegensatz gegen das Objekt nun den Charakter des Subjekts, des *Unendlichen* annimmt; es setzt seine eigne Wesenheit als Unendliches ins Endliche, aber eben deßwegen auch hinwiederum das Endliche in sich als Unendliches - und beides ist *Ein Akt.*

Dieß die Art, wie *aus* dem Absoluten Unendliches und Endliches entsteht, nämlich erst durch sein eignes Subjekt-Objektiviren (aber kein Entstehen in der Zeit, sondern ein ewiges). In dieser Beziehung wird das Absolute bestimmt als das, was an sich weder Denken noch Seyn, aber eben deßwegen absolut ist. Indem die Vernunft aufgefordert wird, das Absolute weder als Denken noch als Seyn und doch zu denken, entsteht für die Reflexion ein Widerspruch, da für diese *alles entweder* ein Denken oder ein Seyn. Aber eben in diesem Widerspruch tritt die intellektuelle Anschauung ein und producirt das Absolute. | *[S.392]* In diesem Durchgang liegt der lichte Punkt, worin das Absolute positiv angeschaut wird. (Die intellektuelle Anschauung also in der Reflexion nur negativ). Durch diese positive Anschauung ist nun überhaupt erst philosophische Construktion oder, was dasselbe ist, Darstellung im Absoluten möglich, wovon §. IV handelt.

I,4,392

Denn nachdem wir alles, woran sich der endliche Verstand zu halten pflegt, zurückgelassen, und selbst die Rückkehr zur Bedingtheit durch die Erklärung abgeschnitten haben, daß die Philosophie ganz und durchaus im Absoluten sey, wir also noch viel weniger etwa gesonnen sind, uns hinterdrein wieder etwas zugeben zu lassen, wodurch wir zurückgelangen möchten, so werden die meisten weder überhaupt begreifen, wie wir im Absoluten so klar zu sehen vermögen, um in ihm eine Wissenschaft zu gründen (obgleich hiervon allerdings die Möglichkeit in dem zuvor Bewiesenen liegt), noch insbesondere, wie wir aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten den Stoff einer Wissenschaft nehmen wollen. Denn von etwas, das schlechthin eins und immer dasselbe ist, werden sie behaupten, sey keine Wissenschaft möglich, sondern hierzu bedürfe es noch etwas anderes, das nicht identisch, sondern vieles und verschieden ist; und ob auch das, *was* demonstrirt wird, immer und nothwendig eins und dasselbe ist, so sey im Gegentheil das, *woran,* nothwendig nicht-eines sondern vieles, wie die Geometrie die gleiche Form und absolute Einheit des Raums dennoch in den verschiedenen Einheiten des Triangels, des Quadrats, des Zirkels u.s.w. ausdrückt.

Es ist klar, daß wir uns hiermit ganz wieder bei der ersten Entgegensetzung der Einheit und Vielheit und der Vorstellung eines Hervorgehens der letzten aus der ersten befinden, und obgleich wir diesen Gedanken ein für allemal in der Erkenntniß einer *solchen* Einheit aufgehoben glauben konnten, in Ansehung welcher der Gegensatz der Einheit und Vielheit selbst gar keine Bedeutung hätte und die Vielheit vielmehr in der Einheit, unbeschadet der höheren Einheit, wäre, in der beide begriffen sind, so müssen wir uns doch gewärtigen, jenen Gedanken immer wiederkehren zu sehen, da die Idee einer *absoluten* Einheit, einer Einheit, die *unmittelbar zugleich,* ohne durch Vielheit hindurch zu gehen,

I,4,393

Totalität ist, nur bei denjenigen vorauszusetzen ist, die sich des höchsten Punkts der Philosophie wirklich bemächtigt haben.

Um also jene Idee in ihr möglichstes Licht zu setzen und gleich bei dem obigen Gegensatz zwischen dem, was demonstrirt wird, und dem, woran, stehen zu bleiben (wovon jenes immer und nothwendig eins, dieses nicht-eins und vieles seyn soll), so sage ich: Jenes, was demonstrirt wird, und was nach der Voraussetzung immer dasselbe ist, ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, und heiße zu dem gegenwärtigen Behuf das *Allgemeine*; das, woran demonstrirt wird, ist eine bestimmte Einheit, und heiße demnach das *Besondere*. Nun ist aber Demonstration absolute Gleichsetzung des Allgemeinen und des Besonderen, das was, und das woran demonstrirt wird, also nothwendig und in jeder Construktion schlechthin eins, und nur, sofern dieß ist, kann überhaupt eine Construktion der Philosophie absolut heißen. Da nun jenes, das Allgemeine, nach der Voraussetzung absolut und ewig eins, beide aber in der Construktion gleich, so folgt, daß auch das Besondere in jeder Construktion absolut-eins, keines also von beiden weder eines noch vieles in der Entgegensetzung, sondern jedes für sich eines und vieles in der absoluten Einheit, beides also die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen, und die Einheit, die *zwischen* beiden, eine reale und wesentliche ist[1].

Hiermit ist klar, wie in jeder Construktion, wenn sie wahr und ächt ist, das Besondere, als Besonderes, in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine, vernichtet wird. Nur insofern wird es selbst im Absoluten dargestellt, als es selbst das *ganze Absolute* in sich ausgedrückt enthält und von dem Absoluten, als Allgemeinen, nur ideell, nämlich als Gegentheil vom Vorbild, unterschieden, an sich aber oder reell ihm

[1] Die wiederholte Entgegensetzung des Allgemeinen und Besonderen löst sich also dadurch, daß Allgemeines und Besonderes, jedes, und mit der ersten Identität zugleich die zweite gesetzt ist. Jedes Besondere im Absoluten ist selbst dieses (das Absolute), d.h. selbst Einheit des Unendlichen und Endlichen, nur angeschaut in besonderer Form. Die besonderen Formen sind = die Möglichkeiten, die in der allgemeinen Identität des Endlichen und Unendlichen. Diese eben ist in ihren unendlichen Verzweigungen zu eruiren.

I,4,394

ganz gleich ist. Aber insofern ist das *Besondere* auch nichts, das selbst Vieles seyn oder gezählt werden könnte, sondern es ist das, was alle Zahl, und das, was zählt (die Begriffseinheit), und was gezählt wird (das Besondere), wieder in sich befaßt.

In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen Ineinsbildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat; denn weder das Besondere noch das Allgemeine für sich würde eine Realität haben, wenn nicht im Absoluten beides in eins gebildet, d.h. beides absolut würde.

Hiermit ist zugleich dargethan die Art oder Möglichkeit alle Einheiten im Absoluten darzustellen; denn die verschiedenen Einheiten haben als verschieden keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird, und insofern sie in diesem sind, sind sie die ganze Welt selbst, und haben nichts außer sich, mit dem sie verglichen oder dem sie entgegengesetzt werden könnten. - Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch, aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch oder als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit darin; erst in der Erscheinung, wo es aufhört das *Ganze* zu seyn, die Form etwas für sich seyn will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondere und die bestimmte Einheit.

Mit dem Besonderen also, auch der Art nach, ist nichts im Absoluten: es gibt keine Pflanze an sich oder Thier an sich; was wir Pflanze nennen, ist [nicht das Wesen, die Substanz, sondern] bloß Begriff, bloß ideelle Bestimmung, und alle Formen erlangen Realität nur, insofern sie das göttliche Bild der

Einheit empfangen; dadurch aber werden sie selbst Universa, und heißen Ideen und hören jede auf eine besondere zu seyn, indem sie sich jener gedoppelten Einheit erfreuen, auf welcher die Absolutheit beruht.

Auch der Philosoph also kennt nicht verschiedene Wesen, sondern

I,4,395

nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung; er construirt nicht die Pflanze, nicht das Thier, sondern [die absolute Form, d.h.] das Universum in Gestalt der Pflanze, das Universum in Gestalt des Thiers; jene Schematismen sind nur dadurch möglich, daß sie die ungetheilte Fülle der Einheit in sich aufnehmen können, also als besondere vernichtet werden. Denn als solche würden sie das absolute Wesen beschränken, indem sie andere Formen von sich ausschlössen. Insofern aber jede das Absolute faßt, und in jeder alle, und in allen jede zurückkehrt, beweisen sie sich als Formen göttlicher Einbildung, und sind wahr oder reell einzig, weil sie in Ansehung des Absoluten möglich sind, denn in diesem gilt kein Unterschied der Möglichkeit und der Wirklichkeit.

Indem auf diese Weise das absolute Erkennen alle Formen in sich befaßt und alle in der vollkommenen Absolutheit, so daß in Ansehung seiner [jede für sich absolut], in jeder alle [weil absolut], und eben deßwegen in keiner eine (als besondere) begriffen ist, so erhellt, inwiefern gesagt werden könne, daß es alle enthaltend eben deßwegen keine enthalte, und wie ferner auf gleiche Art wie das Absolute selbst auch jede Idee *Einheit und Allheit* sey, nicht getrennt, sondern auf gleiche Weise und in einem und demselben ungetheilten Wesen.

Dagegen ist ferner offenbar, wie jedes Besondere *als solches* unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein *Einzelnes* ist. Denn durch das Wesen ist jedes Ding allen andern gleich und drückt insofern das Ganze aus; wird also die Form *besondere* Form, so wird sie dem Wesen unangemessen, und ist im Widerspruch mit ihm, der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, daß ein Ding einzeln und endlich ist (§. II).

Alle erscheinenden Dinge sind demnach, obwohl höchst unvollkommene, Abbildungen des [urbildlichen] Ganzen, und bestreben sich in der besonderen Form, als besonderer, gleichwohl das Universum abzudrücken. Ihr Seyn als besonderer Dinge beruht auf dem *besonderen Schematismus*, welcher selbst nichts an sich ist, und obschon ein jedes in seine Besonderheit so viel möglich Allgemeinheit aufzunehmen

I,4,396

und als Endliches unendlich zu seyn trachtet, so unterliegt es doch wegen der Unvollkommenheit, womit es dieß erreicht, mehr oder weniger dem Gesetz, als dem Allgemeinen, und gelangt nicht zur vollkommenen Seligkeit, welche wahrhaft oder an sich nur die Ideen, mehr oder weniger nur diejenigen Geschöpfe, die ihnen am meisten gleichen, oder deren besondere Form der absoluten am meisten ähnlich ist und die meisten andern in sich begreift, genießen mögen, sich selbst nämlich das Gesetz zu seyn, und in ihrer Besonderheit das Allgemeine und in ihrer Allgemeinheit das Besondere zu begreifen. In diesem doppelten Trieb indeß lebt und webt alles, und er selbst ist entsprungen aus der ersten in-eins-Bildung, oder daraus, daß das ungetheilte Wesen des Absoluten im Realen und Idealen gleicherweise ausgeprägt, und daß nur hierin die Substanz ist.

Wie die Erkenntniß, daß die Philosophie im Absoluten sey, so ist auch das ganze Geschäft und Werk der Philosophie durch das Bisherige so weit ins Licht gesetzt, daß der Irrthum der Vorstellungen eingesehen werden kann, welche dieses überhaupt [a)] in ein *Ableiten,* es sey aus dem Absoluten oder welchem andern Princip sonst, oder [b)] in ein Deduciren der *wirklichen*, erscheinenden Welt, *als*

solcher, oder der Möglichkeit der Erfahrung setzen.

Denn erstens, wie sollte die Philosophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Absolutes und alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem absoluten Wesen des ewigen Princips ist, nur gestaltet in die Weise der Erscheinung, die Philosophie aber alles nur als das betrachtet, was es an sich, d.h. in dem Ewigen ist?

Wie aber sollte sie ein Ableiten der *wirklichen* Welt, als solcher, seyn, da in dieser nicht Ideen sind, nicht z.B. die Idee des Dreiecks oder die Idee des Menschen, sondern jederzeit einzelne Dreiecke, einzelne Menschen? Wollte man aber sagen, daß die Philosophie alsdann doch die wirkliche Welt in ihrer unmittelbaren Möglichkeit, nämlich in den nothwendigen und allgemeinen Gesetzen aufzuzeigen habe, welche die Erscheinung bestimmen, wie das Gesetz der Ursache und Wirkung, so

I,4,397

antworte ich erstens, daß alle diese Gesetze, weit entfernt eine wahre Möglichkeit der erscheinenden Dinge auszusprechen, vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, z.B. das Gesetz, daß die Substanz zwar beharre, die Accidenzen aber wechseln, wodurch ausgesprochen wird, daß in den Dingen keine Einheit der Form und des Wesens, und also auch kein wahres Seyn, kein Seyn aus ihnen selber sey, welches weiter in dem Gesetz ausgedrückt wird, daß ein jedes zum Daseyn und Wirken bestimmt ist durch ein *anderes,* welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche.

In allen diesen Gesetzen ist eine bloß relative Einheit, und demnach ein Seyn *außer* der absoluten Einheit, welches an sich ein Nichts ist, ausgedrückt. Das Nichtseyn in der absoluten Identität bringt unmittelbar das Bestimmtseyn *durch anderes Seyn,* sonach das nicht-an-sich-selbst-Seyn mit sich. Was daher auch durch das Gesetz der Ursache und Wirkung und überhaupt des relativen Gegensatzes an dem Ding bestimmt ist, ist immer und nothwendig die Negation der Realität an ihm, oder das, wodurch es nicht wahrhaft ist. - Ein Nichtwesen sucht in dem andern seine Realität, das selbst wieder keine in sich hat und sie in einem andern sucht. Das unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch Ursache und Wirkung ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewußtseyn der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und ein Zurückstreben in die Einheit, worin allein alles wahrhaft ist.

Zweitens aber erwiedere ich, daß jene Gesetze, sofern sie Bestimmungen der reflektirten Erkenntniß sind, selbst nicht minder als die Dinge, die durch sie bestimmt sind, zur Erscheinung gehören, und daß die Philosophie sie zwar allerdings, aber wieder nur in dem *An-sich, von dem* sie die Erscheinung sind, nämlich in der absoluten Einheit der Form und des Wesens, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, aufzuzeigen habe.

Was aber auch bei solchen, die sonst Einsicht in das Wesen der Construktion haben, das Mißverständniß hervorgebracht haben kann, das Construiren der Philosophie als ein Ableiten und sonach als ein durchaus bedingtes Werk anzusehen, ist, daß sie die ideellen Bestimmtheiten,

I,4,398

welche bloß als solche hervortreten, um durch die Construktion wieder in die absolute Einheit versenkt zu werden, für das Wesen und die Sache selbst gehalten haben. Es ist auch zur Darstellung der Einheit als realer Einheit nothwendig, die Totalität und ganze Möglichkeit der Formen zu kennen, aber nicht so, daß diese eine Wesenheit an sich hätten, und nicht vielmehr für sich bloß ideelle Entwürfe wären, die alle Wesenheit erst durch die Einbildung des Ganzen in sie erhalten, wodurch sie aufhören Bestimmtheiten zu seyn. Ueberhaupt aber könnte, daß das Verhältniß der Wissenschaft zum Princip als ein Abgeleitetwerden der ersteren aus dem letzteren vorgestellt wird, nur folgende Bedeutung haben, entweder, daß

angenommen wird, das Ganze, welches abgeleitet wird, *sey* in dem Princip, als seiner Einheit: in diesem Fall kommt es nicht sowohl darauf an, das Ganze aus ihm abzuleiten, als vielmehr in ihm, als seiner Einheit, darzustellen; oder aber, das, woraus abgeleitet wird, sey nicht die absolute Einheit selbst, sondern irgend ein aus dem Ganzen herausgerissener, nicht minder als alles andere Besondere bedingter Theil[1], so kann dieser zwar als der höchste Absonderungs- und Uebergangspunkt der Formen aus der Einheit in der subjektiven Beziehung auf das *Wissen* eine Priorität behaupten, wenn aber das, was bloß Bedingung ist, zur Sache selbst gemacht wird, und das Mittel so sehr das Uebergewicht über den Zweck gewinnt, daß es selbst Zweck wird, so kann hieraus nur ein durchaus bedingtes endliches Philosophiren entstehen, das zur absoluten Einheit und Wiederherstellung des Universums in seiner göttlichen Harmonie und zur unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten nimmermehr durchdringt und in der Entzweiung und dem Widerstreit endet.

Hierbei halte ich nicht für unnütz, des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Methode zu erwähnen, der, ungeschickter Weise, von der Mathematik auf die Philosophie übergetragen worden ist. Denn wie jene dieser zwiefachen Methode fähig sey, wollen wir dem Leser selbst überlassen, aus dem einzusehen, was wir (§. I) von dem Unterschied der Erkenntnißart in der Arithmetik und Geometrie gesagt haben,

[1] der nur in gewisser Beziehung Priorität, z.B. Ichheit als relative Einheit.

I,4,399

wovon jene die zwar gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen oder der reinen Identität, diese im Endlichen oder der Differenz ausdrückt. Die Philosophie aber, da sie ihre Constructionen weder in dem einen noch in dem andern, sondern in der an und für sich betrachteten Einheit oder unmittelbar im Ewigen selbst ausdrückt, kann auch nur Eine Methode haben.

Von dieser absoluten Methode ist, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion auseinander gezogene Bild. Denn was diese als einen Fortgang und in der Thesis, Antithesis und Synthesis außereinander vorstellt, ist in der wahren Methode und in jeder ächten Construktion der Philosophie eins und ineinander. Die Thesis oder das Kategorische ist die Einheit, die Antithesis oder das Hypothetische ist die Vielheit, was aber als Synthesis vorgestellt wird, ist nicht an sich das Dritte, sondern das Erste, die absolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegensetzung selbst nur die verschiedenen Formen sind. Auf solche Art ist eine jede Construktion der Philosophie für sich ein Universum, und begreift, jede in sich wieder, dadurch daß ihr Besonderes sich als Form vom Wesen trennen und *in sich* entzweien kann, Einheit und Vielheit, ohne selbst in diesem Sinne eines oder vieles zu seyn.

Was aber sonst von andern sich als analytische und synthetische Methode entgegengesetzt wird, ist ein gleich nichtiges Wesen; denn ob die Bedingungen von etwas, das angenommen wird, rückwärts oder vorwärts gesucht werden, ferner ob sich dieses bedingte Denken objektiv ausspricht oder subjektiv, wie z.B. "ich habe A angenommen, mit dem ich aber nichts anzufangen weiß ohne B, also ist auch B anzunehmen" - (welches übrigens die größte Ungereimtheit seyn kann) - dieß alles ist an sich ganz gleichgültig und eine gleich empirische und analytische Art des Philosophirens.

Jenes von uns oben beschriebene, bedingte Philosophiren hat sich indeß doch so weit geltend gemacht, daß einige auch dazu gebracht worden sind, die Form gar zu verachten, und sich in Ansehung der Philosophie lieber als Nebulisten in der Schwebe oder als Naturalisten an zufällige Einfälle zu halten. Diese sind mit den andern über das Wesen der Construktion in der ganz

I,4,400

gleichen Unwissenheit, und was diese sey, läßt sich einem jeden schon an der Geometrie darstellen, so wie der absolute Charakter der Wissenschaft. - Kannst du in der Geometrie eine Erkenntniß herausnehmen, die nicht in sich absolut und das Ganze wäre? Steht nicht jede Wahrheit als eine besondere Welt, und kannst du von der einen zu der andern eine Linie ziehen und die mechanische Stetigkeit nachweisen? - Hebe aus dem Universum welches Stück du willst, und erkenne, daß es von unendlicher Fruchtbarkeit und mit den Möglichkeiten aller Wesen geschwängert sey! - Kannst du die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und bedingenden Verstand an ihre Absolutheit? - Kannst du dem Metall gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo es in deiner Verstandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du sie hinreihst, oder überhaupt den Wesen, sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt sich nicht alles in eins und lebt friedlich zusammen, jedes freudig in seiner Art, was in deiner Trennung sich himmelweit flieht? Das macht, daß ein jedes das Ganze und mit diesem auch wieder das andere in sich abbildet. So geschieht es auf die gleiche Weise und aus dem gleichen Grunde, daß alles eins und doch jedes gesondert ist.

Ich halte aber dafür, daß, so wie überhaupt jeder edle Stoff durch die Form geehrt wird, so insbesondere eine so hohe Erkenntniß nicht der zufälligen Einsicht überlassen werden müsse, und daß, nachdem sie einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geistern jederzeit gewesen ist, wir darauf denken dürfen, ihre Fülle in der absoluten Form zu gestalten und von dem Stückwerk einzelnen Wissens zur Totalität der Erkenntniß überzugehen. Dieses erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, welchen, wenn nicht die meisten mit verschlossenen Sinnen folgten, in allen meinen Werken leicht wäre zu erkennen, und dessen Erreichung ich durch nichts, auch nicht durch das Verweilen auf Stufen, das nicht der Grad meiner eignen Erkenntniß, sondern das Bemühen um die Form nothwendig machte, zu theuer erkauft glaubte.

I,4,401

Denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört bis in die Tiefe des Absoluten zu forschen. So kann es ja auch nicht um eine leichte und flüchtige Erndte von Gedanken zu thun seyn, die in reichem Maße vor uns liegen, sondern um eine gediegene und bleibende Gestaltung, die alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit zum Einklang und zur Harmonie bringt, und von dem, was jeder im Theile sah, das Urbild ausdrückt. Die vortrefflichsten aller Erkenntnisse werdet ihr leicht unter den Bruchstücken der ältesten Weisheit entdecken; die Lehre von den Ideen findet ihr schon bei Pythagoras und noch mehr bei Plato als Ueberlieferung. Die Einheit in der Entgegensetzung (Identität in der Duplicität) als allgemeine Form des Universums hat auch Heraklitus nicht zuerst erkannt. Die gedoppelte Einheit aller Dinge, und wie jedes ursprünglich in seiner Besonderheit absolut und in seiner Absolutheit besonder sey, werdet ihr leicht in der Monadenlehre des Leibniz erblicken, deren Ursprung ihr selbst wieder in eine unbestimmbare Ferne verfolgen könnt; und endlich die Lehre, die dieß alles begreift, von der Einheit, die ungetheilt allem gegenwärtig und die Substanz aller Dinge ist, werdet ihr von Spinoza und Parmenides zurückgehend, soweit die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Erkenntniß reicht, sicher antreffen. Diese Quellen fließen für jedermann, und sind doch in wenigen zur Erkenntniß geworden, weil diese nur aus innerer lebendiger Form und im Trieb eigner Kunst geboren wird. Ihr werdet überhaupt, je höher ein jeder selbst in der Erkenntniß gelangt, desto mehr einsehen, wie alle verschiedenen Lehren, die sich zur Form gebildet haben, nichts anderes sind als nach verschiedenen Richtungen verschobene Bilder des einzig wahren Systems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, sondern der Natur nach das Erste ist. So kann also auch das Bestreben, welches

mit Ernst auf den wahren und einzigen Gegenstand gerichtet ist, kein anderes seyn, als jenes in mehr oder weniger sichtbaren Adern durch alle menschlichen Gedanken und Einrichtungen hindurchlaufende Ganze der Erkenntniß zur sichtbaren Gestalt und seiner ursprünglichen Schönheit herauszuarbeiten und zur Anerkennung auf ewig zu bringen.

I,4,402

Was einen jeden hierin am meisten bestärken kann, ist die Betrachtung, wie es möglich gewesen, daß eine Erkenntniß, welche von der reinsten Evidenz, ja die Evidenz selbst ist, und von welcher alle grundkräftigen Gedanken ausfließen, und in die sie zurückkehren, bis jetzt keine bleibende Form gewonnen habe. Hiervon ist keine andere Ursache als, daß, wo in der Philosophie ein Grundstein der Erkenntniß gelegt wird, ehe die Wissenschaft zur Allgemeinheit durchgebrochen ist, bald ein Widerspruch gegen ihn existirt, daß nur die letzte Totalität alles faßt und in sich trägt und allen Widerstreit endet, und nur in ihr alles seine bleibende Stelle findet.

Hierzu wirkt vorzüglich zunächst die Ambiguität aller Reflexionsbestimmungen und Begriffe, die sich eben dadurch in ihrer Absonderung als leerer Verstand zeigen, daß nämlich, was von der einen Seite als ein Reales oder als endlich erscheint, von der andern als ein Ideales oder als unendlich gezeigt werden kann, und umgekehrt, wie in der magnetischen Linie jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, positiv, negativ oder indifferent ist, dann, daß in diesem wallenden und lebendigen Ganzen eins in das andere, wie Farbe in Farbe, spielt, die Zeit in die Natur, der Raum in die Geschichte, und alles, was der Verstand fixirt, ohne Bestand ist, und nichts in seiner Besonderheit zugleich und Absolutheit klar erkannt ist, ehe kraft einer bis zur Totalität durchgeführten Construktion, das Alles in Allem wirklich begriffen, und jenes fast göttliche Chaos in seiner Einheit zugleich und seiner Verwirrung dargestellt ist.

Welche Grenzen übrigens auch menschlichem Vermögen gesteckt seyn mögen, und welche in der Natur des Gegenstandes liegen müssen, wie ich denn wohl weiß, daß einen sonnenklaren Bericht über das Universum abzufassen unmöglich, so hege ich wenigstens diese vollkommene Gewißheit, daß wenn dieses System einmal in seiner Totalität dargestellt und erkannt ist, die absolute Harmonie des Universums und die Göttlichkeit aller Wesen in den Gedanken der Menschen auf ewig gegründet seyn werde, daß ferner aus der allgemeinen Ungewißheit keine Lehre sich erheben könne, welche jener widerspricht oder sie mißkennt,

I,4,403

daß fortan keine Beschränktheit aus dem reichen Vorrath aufgenommen und geltend gemacht werde, die je der Armseligste und von Gott Verlassenste aufgreift, um sie erst bis zur Speculation zu steigern, hernach wieder in ihrer ganzen Begreiflichkeit und Popularität dem Volk entgegen zu bringen: eine Sache, die man immer dadurch haben kann, daß von den möglichen Reflexionspunkten und relativen Identitäten eine herausgehoben und die ganze Masse in ihre Form geworfen und alles nach ihr verzerrt wird, die aber dadurch für immer aufhören muß, daß diese Reflexionspunkte in dem Umfang eines alles befassenden Systems bezeichnet und in ihrer durchaus relativen Wahrheit dargestellt sind, womit denn auch ferner gewonnen ist, daß jeder, der auf eine solche sich gründet, selbst als Erscheinung in den Umkreis des wahren Systems fällt, und alle Möglichkeit besonderer Philosophieen, die nur auf die angezeigte Art entstehen können, aufgehoben ist, dagegen die Herrschaft der all-einigen und triumphirenden Philosophie von selbst beginnt.

In Betracht sowohl dessen, als weil ich glaubte zu sehen, daß, so viele auch, seit von Philosophie als absoluter Wissenschaft die Rede ist und die Construktion in sie eingeführt worden, davon sprechen und

nachzusprechen sich befleißen, doch wenige die wahre Erkenntniß davon haben, beschloß ich diesem anderen Theil, gleichsam zum Eingang in das Innere der Lehre selbst, diese Auseinandersetzung voranzuschicken, und nachdem ich in dem Vorhergehenden die Ein- und Allheit sowohl des Princips als jeder Construktion der Philosophie gezeigt zu haben glaube, werde ich jetzt noch im Allgemeinen von der absoluten Form als dem Aufschließenden des Wesens und dem allgemein Vermittelnden der Erkenntniß und des Absoluten handeln.

Denn die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit zusammen, und ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen. Und obwohl ich in dem ersten Theil, den ich als eine Vormauer gegen diejenigen gestellt habe, denen die erste Erkenntniß

I,4,404

fehlt, und die, weil sie den Eingang in die wahre Wissenschaft nicht kennen, sie selbst mit endlichen Begriffen und Bedingtheiten verfälschen, von dem Einheitsverhältniß des Absoluten und der Erkenntniß im Allgemeinen hinlänglich gehandelt habe (§. II), so will ich doch hier noch bestimmter zeigen, wie sich jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele.

Nur in der Form aller Formen wird das *positive* Wesen der Einheit erkannt, jene aber [die absolute Form] ist uns als die lebendige Idee des Absoluten einverleibt, so daß unsere Erkenntniß in ihm und es selbst in unserer Erkenntniß ist, und wir in ihm so klar zu sehen vermögen, als wir in uns selbst sehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, besonders aber die sinnliche Erkenntniß tiefes Dunkel ist.

Es gibt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind eins, und hierin besteht das Wesen der Philosophie, da ein absolutes Wissen auch außer ihr in anderer Erkenntniß ist, nur daß es in dieser nicht als absolutes Wissen zugleich die Wesenheit und die Realität des Absoluten selbst ist; die erste Erkenntniß der Philosophie beruht auf der Gleichsetzung beider und der Einsicht, daß es kein anderes Absolutes gibt als in dieser Form [in der absoluten Evidenz selbst] und keinen andern Zugang zum Absoluten als diese Form, und daß, was aus dieser Form folgt, auch aus dem Absoluten selbst folgt, und was in jener ist, auch in diesem ist.

Die Identification der Form mit dem Wesen in der absoluten intellektuellen Anschauung[1] entreißt dem Dualismus die letzte Entzweiung, in der er sich hält, und gründet, an der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus, den *absoluten Idealismus.*

Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, wie die ältesten Formen der Philosophie den Zustand des Universums schildern, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Akt seiner selbstanschauenden Erkenntniß

[1] oder die Einsicht, daß das absolute Wissen auch ein Wissen des Absoluten.

I,4,405

hervorging *in eigener Gestalt.* Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller

Weisheit und Erkenntniß.

Denn in dieser Form und durch sie werden die *Ideen* erkannt, die einzige Möglichkeit, in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besonderen zu begreifen - selige Wesen, welche einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, daß sie selbst Götter sind, denn jede für sich ist absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form.

Denn in der absoluten Form ist alles, was in der Einheit des Allgemeinen und Besonderen besteht, und nur die Einheit, *als Einheit,* ist die Form und dem Wesen gleich; Allgemeines aber und Besonderes als Entgegengesetzte sind eben deßwegen, weil sie bloß Faktoren der Form, und insofern sie reell sind, selbst wieder, jedes für sich, Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist, auch bloß ideell unterscheidbar und sich nie auf eine wesentliche (qualitative), sondern immer nur auf eine unwesentliche Art entgegengesetzt. Die *Idee* also ist immer und nothwendig absolut, da in ihr Allgemeines und Besonderes nothwendig gleichgesetzt sind, auch kann sie durch nichts, z.B. durch die Beziehung auf den Gegenstand, aufhören absolut zu seyn, denn als absolute Form schließt sie die absolute Wesenheit in sich und ist selbst der absolute Gegenstand[1].

Weßhalb auch nicht gesagt werden kann, daß wir in den Ideen nur die Möglichkeit der Dinge begreifen, aber kein reelles Ding

[1] Ihr Allgemeines ist das Absolute, aber ihr Besonderes auch, da es das ganze Absolute in sich aufnimmt und eben in der vollkommensten Besonderheit wieder ganz absolut wird. - Die Idee, könnte man sagen, ist endlich, da sie sich nothwendig auf einen besonderen Gegenstand bezieht. Allein hier wird der Begriff dem Objekt entgegengesetzt, welches in der Idee nicht der Fall ist. Jeder besondere Gegenstand ist in seiner Absolutheit die Idee, und darnach die Idee auch der absolute Gegenstand selbst, als das absolut Ideale auch das absolut Reale.

I,4,406

erkennen; denn die absolute Form ist der besonderen eben dadurch entgegengesetzt, daß diese vom Wesen und also auch der Realität getrennt und nicht an sich ist, jene dagegen die absolute Realität ebenso in sich begreift, wie das Absolute die kategorische, Denken und Seyn gleichsetzende, Form in sich begreift. - Das Dreieck, welches der Geometer construirt, ist allerdings kein wirkliches, d.h. einzelnes Dreieck, aber es ist das absolute, das schlechthin reale, dagegen dem wirklichen oder erscheinenden Dreieck schlechthin keine Wesenheit zukommt.

Woraus die tiefe Ungereimtheit und eingewurzelte Unvernunft derjenigen erkannt wird, die sich außer der Idee der absoluten Einheit noch etwas Besonderes dazu geben lassen, um zur Wirklichkeit zu gelangen, und die Einzelnheit, welche als solche absolute Negation der Allgemeinheit, gänzliche Aufhebung der Idee ist, gleichwohl in einem Allgemeinen, welches sie Stoff oder Materie nennen, fixiren wollen. Denn die Materie, insofern sie absolut, d.h. reell und das Wesen ist, ist in der absoluten Form selbst und ihr gleich, denn diese bedarf zur Realität nichts außer ihr selbst.

Vielmehr, weil die absolute Form auch das absolute Wesen, außer ihr also *nichts* ist, so wird jene im Denken unmittelbar dadurch aufgehoben, daß etwas unter der ihr widersprechenden Form der Nichtidentität gleichwohl als reell gesetzt wird, sowie dagegen unmittelbar dadurch, daß jene als absolut gesetzt wird, alles, was ihr widerstrebt und unangemessen ist, unmittelbar dadurch als Nichtwesenheit gesetzt wird.

Es ist aber nun leicht einzusehen, welches, nach jenem Verhältniß der absoluten Form zu dem Wesen, die einzig wahre, d.h. diejenige Methode der Philosophie seyn kann, nach welcher alles absolut und nichts Absolutes ist.

Denn ihr wollt, indem ihr das Besondere durch Philosophie, d.h. im Absoluten, als seinem Princip, begreifen wollt, ohne Zweifel, daß ihr in einem und demselben Begreifen erkennet, sowohl wie alles eins

im Princip, als wie in dieser Einheit jede Form von der andern absolut gesondert sey; ihr könnt aber zu keinem von beiden gelangen, ohne das andere mit zu begreifen, denn ihr könnt keine Form von der andern absolut sondern, ohne sie zur absoluten Einheit, zum Universum

I,4,407

an und für sich zu machen; denn nur das Universum ist wahrhaft und absolut geschieden, weil nichts außer ihm ist, dem es gleich oder ungleich wäre; hinwiederum könnt ihr die besondere Form nicht als Universum für sich begreifen oder *absolut* denken, ohne sie eben dadurch auch als besondere *im Absoluten* zu versenken.

Hieraus ist nun unmittelbar zu begreifen, daß die wahre Methode der Philosophie nur die demonstrative seyn könne, jedoch weil eine allgemeine Idee auch von demonstrativer Methode selten ist, will ich dieß noch besonders auseinandersetzen. Der Demonstration geht die Construktion nicht voran, sondern beides ist eins und unzertrennlich. In der Construktion wird das Besondere (die bestimmte Einheit) als absolut, nämlich für sich als absolute *Einheit des Idealen und Realen* dargestellt. Denn da es die Einheit als Einheit ist, die in nichts und auf keine Weise aufgehoben werden kann, so kann keine Construktion der Philosophie seyn, in der überhaupt ein Besonderes, als solches, mithin ein rein Endliches oder Unendliches, und nicht die gleiche Einheit und ungetheilte Vollkommenheit des Absoluten ausgedrückt wäre, und nur insofern geht die Philosophie nicht aus dem Absoluten heraus. Denn da jenes sich als Reales, dieses als Ideales, in der Form, verhält, immer aber und nothwendig die Einheit, als solche, die Form ist, so ist das Endliche sowohl als das Unendliche, sofern es real, d.h. absolut, gesetzt ist, *jedes die ganze Einheit des Endlichen und Unendlichen,* keines also an sich und abgesehen von der ideellen Bestimmung endlich oder unendlich, sondern absolut und ewig. - Woraus auch von selbst eingesehen werden kann, daß jene Einheit des Endlichen und Unendlichen, die im Absoluten und das Wesen des Absoluten selbst ist, eine *reale* Einheit sey, die wir auch früher schon (Zeitschr. Bd. II, H. 2.[1]) als eine Identität der Identität bezeichnet haben. Denn sowohl das Endliche an sich betrachtet als das Unendliche enthält *jedes die gleiche* (formale) *Identität des Endlichen und Unendlichen.* Daher wir um jene, die reale, zu begreifen, zuvor diese erkannt haben mußten (§. III. 5).

[1] Oben S. 114 ff. D. H.

I,4,408

Dieses vorausgesetzt, so ist erstens *Construktion* überhaupt Darstellung des Besonderen in absoluter Form, *philosophische Construktion* insbesondere Darstellung des Besonderen in der schlechthin betrachteten - nicht wie in den beiden Zweigen der Mathematik selbst wieder ideal oder real, - sondern an sich oder intellektuell angeschauten Form. Wobei, um zu begreifen, wie in keiner Construktion die absolute Form aufgehoben wird - das Besondere übrigens sey (für ideelle Bestimmung) endlich oder unendlich -, vornämlich zu betrachten ist, daß bei der gänzlichen Relativität jenes Gegensatzes, da weder ein Endliches noch ein Unendliches an sich, sondern nur in Beziehung ist, jedes, indem es das ganze Absolute in sich aufnimmt, als das besondere (Endliche oder Unendliche) vernichtet werde und nur in sich wieder Endliches und Unendliches vereine.

Das andere aber ist die Demonstration selbst, welche Gleichsetzung der Form und des Wesens in solcher Gestalt ist, daß von dem, was in absoluter Form construirt, oder wovon die absolute Idealität erwiesen, unmittelbar auch die absolute Realität erwiesen sey.

Denn da die absolute Form die absolute Wesenheit unmittelbar in sich schließt, so folgt hieraus auch in Ansehung jeder Construktion die Indifferenz derselben, sofern sie Form oder Erkenntniß ist, mit dem Wesen als dem Gegenstand, d.h. die absolute Evidenz.

Dieses wird hinreichen die Natur der Demonstration zu erkennen, welche ganz darin sich gründet, daß jedes Besondere, indem es *absolut*, eben dadurch *im Absoluten* ist, und umgekehrt, und wir können weder jenes ohne dieses noch dieses ohne jenes begreifen. Mithin beruht alle Wissenschaft auf der Erkenntniß und Gleichsetzung der gedoppelten Einheit, der ersten, dadurch ein Wesen an sich selbst, und der anderen, wodurch es im Absoluten ist.

So ist die Construktion durchaus eine Erkenntniß absoluter Art und Wesens, und hat [eben daher] mit der wirklichen Welt als solcher nichts zu schaffen, sondern ist ihrer Natur nach Idealismus [wenn Idealismus Lehre von den *Ideen*][1]. Denn dieses eben, was insgemein

[1] Dieß ist noch nicht Idealismus, zu sagen, daß die Sinnenwelt nichts sey.

I,4,409

die wirkliche Welt heißt, wird durch sie aufgehoben. Du nennst die erscheinende Welt die wirkliche, nur weil dir die Form etwas für sich geworden ist. Du nennst wirklich die besondere Form, z.B. die Pflanze, das Thier u.s.w. Aber dieses eben wird in der Construktion aufgehoben, denn in der Construktion liegt (nach dem früher Bewiesenen) nicht mehr als die Möglichkeit, z.B. der Pflanze, *als Form des Universums*, aber dieses eben *ist* die wirkliche Pflanze nicht, und sie wäre nicht wirklich [*als Pflanze*], wenn sie jenes wäre und nicht von ihrem Wesen sich trennte, daher auch hinwiederum im Absoluten nichts von alle dem, was wirklich heißt, seyn kann[1]; denn im Absoluten ist keine Form getrennt von ihrem Wesen, und alles ist ineinander, als Ein Wesen, Eine Masse, und aus diesem Einen gehen alle Ideen als göttliche Gewächse hervor, denn jede ist aus dem ganzen Wesen des Absoluten gebildet. Daher kann das *Wesen* [das An-sich] eines Dinges nicht wieder dieses *Ding selbst* seyn; suchst du also die Wirklichkeit von dem Erscheinenden in der absoluten Welt, so findest du es dort nicht, und was dort in absoluter Realität stehet, findest du hier nicht. Es kann also von der erscheinenden Welt, *als solcher*, auch insofern nicht, als ihr *An-sich* im Absoluten ist, die Wirklichkeit, sondern vielmehr nur die absolute Nichtwirklichkeit erkannt werden.

Daß wir aber behaupten: jede Construktion und Erkenntniß der Philosophie sey gleich absolut, könnte nur darin einen Widerspruch zu haben scheinen, daß nach der Form der demonstrativen Methode Eine Erkenntniß das Mittel zur andern, und jede Demonstration im Zusammenhang des Ganzen nur durch andere möglich ist.

Wir lösen auch diesen scheinbaren Widerspruch auf dieselbe Art, wie wir auch den früheren gelöst haben.

Das, wodurch eine jede Construktion absolut ist, ist mit dem, was Princip des Zusammenhangs der philosophischen Demonstration ist, selbst identisch und ein und dasselbe.

[1] Denn dieß ist eben entstanden durch Trennung der Form vom Wesen, vom An-sich, vom Universum.

I,4,410

Denn die gleiche Absolutheit aller Construktionen der Philosophie beruht darauf, daß die Bestimmung

der Endlichkeit und Unendlichkeit nichts, die Einheit aber alles und in allem dieselbe ist, aber eben diese durchgängige reale Einheit ist auch der Grund, daß, was an sich oder der Form nach absolut ist, in der relativen Entgegensetzung endlich oder unendlich seyn kann und seinen ideellen Gegensatz, als Endliches oder Unendliches, in einem andern hat, mit dem es, weil in beiden dem Wesen nach das Gleiche ausgedrückt ist, sich zur realen Einheit verbindet, daß alles zurückgeht und zurückwurzelt in dieselbe absolute Identität und die gleiche Tiefe göttlicher Einheit.

Nur also das, was an jeder Construktion ideell ist, gibt ihr überhaupt den Gegensatz und dadurch auch den Zusammenhang mit dem andern, aber diese rein ideelle Bestimmtheit wird in der Construktion wieder vernichtet, da in jedem an und für sich die gleiche absolute Einheit dargestellt wird.

Da diese ideelle Abhängigkeit einer Erkenntniß von der andern bei der gleichen Absolutheit einer jeden für sich mit zu der Form der Philosophie als Wissenschaft gehört, so erhellt hieraus die Wichtigkeit, sich jener, und zwar auf eine Weise zu versichern, daß man gewiß seyn könne, daß kein nothwendiges Mittelglied übersprungen sey. Hiezu war vorzüglich mein System des Idealismus bestimmt, durch welches auch bloß die Eine Seite der Philosophie, nämlich die subjektive und ideelle, dargestellt werden sollte, und in welchem das allgemeine Gerüste der Construktion entworfen ist, dessen Schematismus auch dem vollendeten System zu Grunde liegen muß[1]. Denn da das Ich in der Bedeutung desjenigen Idealismus, welcher von der Philosophie nur die Eine Seite ist, nichts anderes als der höchste und gleichsam culminirende Punkt der Trennung vom Absoluten, des für-sich-selbst-Seyns, aus- und auf-sich-selbst Handelns, der Form, ist, so ist nothwendig, daß an diesen Einen Punkt zugleich alle ideellen Bestimmtheiten geknüpft seyen und zugleich mit ihm hervortreten, um in der Totalität wieder in die *absolute Identität* zurückzukehren.

[1] Vrgl. hierzu die spätere Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 370, Anm. 1 D. H.

I,4,411

Es ist aber, damit jene von uns behauptete durchgängig reale Einheit gehörig gewürdigt werde, wesentlich zu wissen, daß wir sie in dem strengsten und eigentlichsten Sinne verstehen. Unsere Meinung ist, wie jeder, der uns bisher mit einigem Sinn gefolgt ist, von selbst merken konnte, nicht, daß die Gegensätze nur überhaupt in einem allgemeinen Begriff zur Einheit gebracht werden, denn eine solche Einheit wäre wiederum nur formaler Art, sondern daß in allem, was sich ideell entgegengesetzt ist, die *Wesenheit* eins, und alles nicht bloß durch das äußere Band des Begriffs, sondern der inneren Substanz und gleichsam dem Gehalt selbst nach identisch sey. Was du z.B. in der Natur als eine im Raum beschlossene Totalität beisammen, in der Geschichte dagegen in die unendliche Zeit auseinander gezogen erkennst, ist nicht bloß bildlich oder im Begriff, sondern wahrhaft *dasselbe,* so verschieden es auch erscheinen möge, indem das eine unter das Siegel der Endlichkeit, das andere unter die Bestimmung und das Gesetz der Unendlichkeit gelegt ist, und wie die ewige Form selbst, das absolute Erkennen, welches als den Gegenstand ihres Strebens die Philosophie schon durch ihren Namen bezeichnet, der dem Absoluten eingeborene Reflex seines Wesens ist, darin es seine ganze Vollkommenheit in den Wundern der Ewigkeit vorbildet, ebenso ist innerhalb der Fülle des Ganzen jedes, was von dem andern verschieden scheinet, wieder ein Gleichniß und Sinnbild des andern, und jene erste Gleichheit des Wesens und der Form breitet sich in den Verzweigungen, welche die Gegensätze der letztern bilden, selbst wieder in die Unendlichkeit aller Wesen aus, daß nichts ist, das sich zu einem andern nicht wiederum entweder als Gegenbild oder als Vorbild verhielte.

Doch dieses sowohl, als wie jene wesentliche Identität, das Eine in Allem und Alles in Einem, in der Wissenschaft und durch die Form zur Erkenntniß komme, wird durch die Ausführung selbst, und zunächst durch die Vorzeichnung des ganzen Bildes der Philosophie, als der Wissenschaft, die alles

befaßt, offenbar werden.

I,4,412

§. V.
Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philosophie.

Die Form der Absolutheit ist Eine, untheilbar und ungetheilt, immer dieselbe, und wie das Einzelne das Gepräge des Ganzen trägt, so kann hinwiederum die Form des Ganzen keine andere seyn, als die auch am Einzelnen ausgedrückt ist.

Wir können also, indem wir von der allgemeinen Form und Construktion der Philosophie im Ganzen handeln, das, was wir im Vorhergehenden mehr von der Construktion im Einzelnen bewiesen haben, unmittelbar auf jene übertragen.

Die Sätze, die in Ansehung der letzten unmittelbar aus der Idee der Philosophie erwiesen worden sind, lassen sich, ganz formell, schon aus dem Princip erweisen, durch welches sich das Absolute in der Vernunft, für die Erkenntniß, ausspricht. Diese Beweisart habe ich in der frühern Darstellung (Zeitschr. B. II, H. 2[1]) gebraucht, die sich an die gegenwärtige durch folgende Punkte anschließt.

Die absolute Unwesenheit der Gegensätze in der Form spricht sich schon in dem Satz der Identität, A = A, vollkommen aus; denn es wird in demselben keine Realität, weder des A überhaupt, noch des A, insofern es Subjekt oder Objekt ist, ausgesagt (es ist nur die Einheit als Einheit, die in ihm kategorisch gesetzt ist, und selbst das Reale an der Form ist nur die Einheit (§. 6. der angeführten Darstellung).

Da A, sofern es Subjekt, wie A, sofern es Objekt, d.h. in der ideellen Entgegensetzung ist, keine Realität hat, so können beide überhaupt nur Realität erlangen, insofern sie an sich weder Subjekt noch Objekt, sondern die Einheit von beiden, nur in dem einen Fall unter der Bestimmung der Subjektivität, in dem andern der der Objektivität, sind, mit Einem Wort, wenn ein und dasselbe ganze Absolute an die

[1] a. a. O. D.H.

I,4,413

Stelle von A als Subjekt und von A als Objekt gesetzt ist [so daß also kein Subjektives und kein Objektives, sondern nur Identität] (§. 16. 22).

Hiermit ist an die Stelle der ideellen Entgegensetzung eine wesentliche oder qualitative Einheit beider getreten, der Gegensatz aber, da er in Ansehung des Wesens oder an sich in keiner Beziehung stattfinden kann, kann, insofern er auch stattfindet, [also selbst in der Erscheinung] nur ein quantitativer seyn, insofern als die Bestimmung der Subjektivität in dem einen und der Objektivität in dem andern Falle, bei gleicher innerer Einheit des An-sich unter beiden Bestimmungen, als ein wechselseitiges Ueberwiegen der Subjektivität oder Objektivität gedacht werden kann (§. 23) [z.B. dasselbe, was im Seyn (der Natur) nur mit dem Uebergewicht der Objektivität, ist im Wissen mit dem der Subjektivität; es sind nur zwei verschiedene Erscheinungsarten eines und desselben][1].

In Ansehung des Absoluten ist auch dieser (quantitative) Gegensatz nicht denkbar, denn da das

Absolute die *Einheit* der Einheit ist, welche unter entgegengesetzten Bestimmungen gleicherweise gesetzt ist, [so ist es selbst nur der identische Punkt dieser dreifachen Erscheinungsarten, das ganze Absolute hier subjektiv, dort objektiv, und] so kann [also] in ihm selbst weder etwas von der durch Subjektivität noch von der durch Objektivität bestimmten Einheit seyn, vielmehr ist durch *jede dieser Bestimmungen* das, was durch sie bestimmt ist, unmittelbar *außer* dem Absoluten, sofern es die Einheit der Einheit ist. Die Subjektivität also wie die Objektivität kann, auch nur als Bestimmung, immer nur von dem, was außer dem Absoluten, demnach einzeln ist, unterschieden

[1] Denkt man sich den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität als Gegensatz von positiv und negativ, so ist das Verhältniß des Gegensatzes am besten durch das Bild der magnetischen Linie darzustellen. Auch in ihr ist Positives und Negatives. Aber jeder mögliche Punkt ist positiv, negativ, und worin beide eins sind, zugleich. Das Wesen zeigt sich hier untheilbar, nur relativ theilbar. - In der Linie $\frac{A \qquad B}{C}$ bildet AC die ideelle, BC die reelle Welt, aber in AC bildet sich wieder das Ganze aus; auch das hat wieder Pole, z.B. nach C zu -, nach A zu +, und ebenso BC nach C zu +, nach B negativ.

I,4,414

werden, oder: alle quantitative Differenz *entsteht* erst dadurch, daß sie ideelle Bestimmung als solche von dem Wesen oder An-sich trennt.

Im Absoluten, als solchen, aber ist die ideelle Bestimmung oder das Besondere und das Wesen oder das Allgemeine selbst wieder gleich, so daß jedes für sich die gleiche Einheit des Allgemeinen und Besonderen (als ideeller Gegensätze) ist, und da diese sich in der Form als Einheit und Vielheit darstellen, so ist jene Identität, sowohl sofern sie im Allgemeinen (im Wesen) als im Besonderen (der Form) ist, eine Identität, die Einheit und Vielheit unter sich begreift, demnach als solche unmittelbar zugleich Totalität ist. Daher von dem Satz: *daß im Absoluten keine quantitative Differenz sey* (§. 25), der unmittelbare Uebergang zu dem: *daß die absolute Identität, als solche, absolute Totalität sey* (§. 26). So wie ferner aus demselben Grund die andere Behauptung hervorgeht, daß jede Einheit *in Bezug auf sich selbst* [oder für sich betrachtet] *Totalität* (§. 41), und daß sie nur als solche im Absoluten sey.

Da nun die Form der Absolutheit immer und nothwendig sich selbst gleich und dieselbe ist, so folgt, daß die Philosophie, *als Ganzes,* wie jede einzelne Construktion der Philosophie in jener gedoppelten Einheit, der, welche im Endlichen (Besondern), und der, welche im Unendlichen (oder Allgemeinen) ausgedrückt ist, und der Indifferenz beider Einheiten sey; und daß demnach, wenn wir die ideelle Bestimmung (bei gleicher innerer Einheit des Wesens) als *Potenz* bezeichnen, die Form der Philosophie im Ganzen, wie jeder Construktion im Einzelnen, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen mit absoluter Gleichsetzung dieser Potenzen zurückkomme.

Denn, was das Letztere betrifft, so ist die Einheit *im Endlichen* so gut wie die Einheit *im Unendlichen* nur für die ideelle Bestimmung, an sich aber oder im Absoluten sind beide absolut. Nur also auch für die ideelle Bestimmung bilden sie, jede für sich, relative Indifferenzpunkte, wie die beiden Brennpunkte der elliptischen Bahn [deren Gesetz eben von diesem Punkt der Philosophie abgeleitet], das Absolute

I,4,415

aber oder das, worin auch diese beiden Einheiten real gleichgesetzt sind, ist der Central- oder absolute Indifferenzpunkt[1].

Um daher diesen Organismus des Ganzen aus dem Innersten zu entwickeln und in diese Verwickelung

so viel möglich Klarheit zu bringen, ist es nöthig, auf den Punkt der ersten und absoluten in-eins-Bildung der Form und des Wesens zurückzugehen.

Wir haben also zwar bisher die gleiche Absolutheit der Form und des Wesens durchaus vorausgesetzt: aber inwiefern konnten wir sie denn voraussetzen? - Nach dem, was so eben (§. IV) [von der Darstellung des Besonderen im Absoluten] bewiesen worden ist, ist die Form [d.h. das Besondere] nicht für sich, sondern nur insofern absolut, als das Wesen in sie hineingebildet ist, oder (nach den Beweisen §. II. III) sofern sie Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, welches ebenso viel sagen will. Nicht anders ist nach denselben Beweisen das Wesen [oder Allgemeine] nur absolut, insofern die Form in ihm ist, nämlich insofern in Ansehung seiner Seyn und Denken eins [das Denken auch Seyn] ist. Inwiefern ist also überhaupt Form und Wesen im Verhältniß der Indifferenz? Bloß inwiefern auf gleiche Weise das Wesen in die Form und die Form in das Wesen gebildet ist. Denn insofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, insofern dieses, das Wesen als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen gesetzt.

Denn, was das erste betrifft, so wird das Wesen in die Form, da diese (§. IV) für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird. Was das andere betrifft, so wird die (an sich endliche) Form dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.

[1] Bei den Planeten ist ein Streit der eignen Indifferenz (wodurch besonder) und der der Sonne (dem Allgemeinen). Wenn man nun beide Einheiten als *eins* annähme, so würden beide in dem Centralpunkt der Ellipse zusammenfallen, Cirkel entstehen, und da Punkt von Punkt nicht unterschieden, würde nur Ein Punkt seyn; - so nun im Absoluten oder An-sich.

I,4,416

Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondere mit ihm eins wird. Diese beiden Einheiten aber sind im Absoluten nicht außereinander, sondern ineinander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens.

Durch diese beiden Einheiten, in deren einer durch die Aufnahme der Unendlichkeit in die Endlichkeit das Wesen [zugleich] in die Form, in der andern durch Aufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit die Form [das Besondere] in das Wesen gebildet wird, werden (in der ideellen Entgegensetzung) zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten[1].

Von der ersten absoluten Ein-Bildung (der Einheit in die Vielheit, des Unendlichen ins Endliche) sind in der erscheinenden Natur die Abbildungen, daher *Natur an sich betrachtet* nichts anderes als jene Ein-Bildung ist, wie sie im Absoluten selbst (ungetrennt von der andern) ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß (nach der Voraussetzung) diese gleicherweise in das Wesen, eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit darstellen. Aber eben, was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloß Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist was sich als Natur darstellt (Zeitschrift Band II, Heft 2[2]). Also ist die Einheit, welche durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, und dadurch Einbildung

[1] Sie (diese zwei verschiedenen Potenzen oder Einheiten) sind nicht nur die beiden unter sich völlig gleichen Wurzeln des Absoluten, sondern ihm selbst ganz gleich. Die ideelle Bestimmung besteht unbeschadet der Absolutheit, vielmehr kraft

derselben, beide Einheiten sind im Absoluten nicht bloß negativ - als nicht verschieden - sondern *positiv* gesetzt, eben weil ihre ideelle Bestimmung und die Absolutheit selbst eins sind.

[2] Oben S. 145 ff., besonders S. 151. D. H.

I,4,417

des Wesens in die Form gesetzt ist, überhaupt das, was sich als Natur darstellt.

Vorläufig kann Folgendes bemerkt werden. - Da - bei der Voraussetzung einer wirklich absoluten Einheit - die gleiche Einheit gesetzt ist, es sey nun, daß das Unendliche ins Endliche oder das Endliche ins Unendliche aufgenommen werde, so ist klar, wie durch die vollkommene Ineinsbildung beider die Natur in das Absolute zurückgehe, und wie sie nicht nur ein integranter Theil seiner Vollkommenheit sey[1], sondern auch wie wir durch die Natur (in der sich die Einheit des absoluten Wesens in einer Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt) in das Wesen [das Innere] des Absoluten selbst zu sehen vermögen.

Das Wesen scheinet in die Form, hinwiederum aber scheinet auch die Form in das Wesen zurück, und dieses ist die andere Einheit.

Diese wird dadurch gesetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit schlägt die Form, als das Besondere, in das Wesen ein, und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatz gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. - Die Ein-Bildung der absoluten Form[2] in das Wesen ist, was wir als *Gott* denken, und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der *ideellen Welt*, welche daher in ihrem An-sich die andere Einheit ist.

Denn wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, so entsteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen in das Unendliche. Im Absoluten aber ist das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche ohne Zeit, ewig gepflanzt, und in ihm stehen die beiden Einheiten, die, welche durch die Ein-Bildung des Wesens in die Form, und jene, welche durch die der Form in das Wesen gesetzt, jene als Absolutheit der Form, diese als Absolutheit des Wesens, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung.

[1] Die erste und nothwendige Möglichkeit des Akts der Subjekt-Objektivirung.

[2] Correktur: die absolute Einbildung der Form.

I,4,418

Dieses, wie wir es vorgezeichnet, ist das allgemeine Bild der Philosophie, jedoch ist es hiermit nicht vollendet, denn da jede Einheit, sowohl die, welche durch Aufnahme des Wesens in die Form, als die, welche durch Aufnahme der Form in das Wesen gesetzt ist, unmittelbar als Einheit das ganze Absolute ist, so ist nothwendig, daß in jeder wieder alle Potenzen enthalten sind, nur in der einen unter dem gemeinschaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit.

Die *erste Potenz*, welche wir, da in der Reflexion das Allgemeine zu dem Besonderen hinzukommt und gesucht wird, überhaupt die der *Reflexion* nennen können, ist dieselbe in Ansehung dessen, was wir die reelle, und was wir die ideelle Welt nennen. Denn sie ist in Ansehung beider durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, der Einheit in die Vielheit gesetzt. In der einen aber, der reellen Welt, wird durch die relative Aufnahme das in die Form gebildete Wesen leiblich und zieht körperliche Gestalt an; in der andern, der ideellen, wird es durch dieselbe Einbildung Wissen und nimmt geistige Gestalt an; jenes also, die leibliche Natur, ist eine Erscheinung oder Abbildung der im Absoluten stehenden Einbildung

des Wesens in die Form, dieses, das Wissen, der im Absoluten stehenden Einbildung *der Form in das Wesen,* und darum erscheint bei übrigens völliger Gleichheit (da ein jedes [in seiner Sphäre] die Unendlichkeit der Endlichkeit eingebiert) das eine unter der Bestimmung der Endlichkeit, das andere unter der Bestimmung der Unendlichkeit, jenes als Seyn, dieses als Wissen.

Keines von beiden hängt mit dem andern durch ideale oder ursächliche Verknüpfung zusammen, weder das Wissen mit dem Seyn noch das Seyn mit dem Wissen, sondern jedes ist mit dem andern *realiter* Eins, jedes nämlich für sich die gleiche Abbildung desselben in-einander-Scheinens im Absoluten, das eine des Wesens in die Form, das andere der Form in das Wesen.

Das *An-sich* beider stehet in den beiden gleichen Einheiten, die im Absoluten sind, so wie das Princip der *Einheit* beider in der absoluten Ineinsbildung der beiden Eingestaltungen des Wesens in die Form und der Form in das Wesen.

I,4,419

Bisher kam es darauf an, nicht nur zu erkennen, wie in jeder der *beiden Einheiten* dieselben Potenzen zurückkehren, die in Ansehung des Ganzen durch sie selbst und durch die Einheit, durch welche sie in eins verbunden sind, bezeichnet werden, sondern auch wie *jede Potenz* dadurch, daß sie in einer andern Einheit steht, auch andere Gestalt annehme, wie z.B. dieselbe in der einen leibliches Wesen, in der andern geistiges oder Wissen gebäre.

Das erste war unmittelbar dadurch klar, daß jede Einheit, insofern sie *absolut* ist, nothwendig das ungetheilte Ganze empfängt, jede also der andern vollkommener Spiegel und Gegenbild ist. Was aber das andere betrifft, so ist in jeder das gleiche Universum, in jeder also auch alle Einheiten, die, welche durch Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, des Endlichen ins Unendliche, und die, welche durch die absolute Ineinsbildung beider gesetzt ist, *nur daß,* weil das Schema der Einbildung des Wesens in die Form (der ersten Einheit) *Aufnahme des Unendlichen* ***ins Endliche***, das der Einbildung der Form in das Wesen (der andern Einheit) *Aufnahme des Endlichen* ***ins Unendliche*** *ist, alle Potenzen der ersten gemeinschaftlich wieder der Bestimmung der Endlichkeit, alle der andern gemeinschaftlich der Bestimmung der Unendlichkeit unterworfen sind* - welches der Grund der Verschiedenheit des Erscheinens derselben Potenz ist, je nachdem sie in der einen oder in der andern Einheit wiederkehrt. Wir haben aber ferner jede dieser Potenzen, sowohl sofern sie in der ersten, als insofern sie in der andern Einheit zurückkehrt, für sich zu betrachten.

Ich sage also, daß jede Potenz, es sey in der reellen oder ideellen Reihe, jede für sich, *wieder absolut* sey, daß also in jeder nicht nur alle Potenzen sich wiederholen, sondern auch, weil zwischen Einheit und Einheit kein Unterschied ist, und die Einbildung des Unendlichen ins Endliche und dadurch des Wesens in die Form, wenn sie absolut, nothwendig auch die des Endlichen ins Unendliche, der Form in das Wesen begreift, und umgekehrt, *daß* aus diesem Grund *in jeder Potenz für sich wieder die ganze Indifferenz des Wesens und*

I,4,420

der Form ausgedrückt sey, nur in jeder unterworfen dem Schematismus der besonderen Potenz, in der ersten dem der ersten, in der andern dem der andern u.s.f.

Der besondere Schematismus der Reflexion (um jetzt zu der ersten Potenz zurückzukehren), welcher der der Aufnahme des Unendlichen *ins Endliche* ist, macht, daß in dieser Potenz die *ganze* Einbildung des Wesens in die Form, und dadurch auch der Form in das Wesen, *im Besondern* nur durch die Totalität einer materiellen Gestaltung im Raum (dem *Weltbau*), im *Allgemeinen* nur durch die Totalität einer

idealen Gestaltung in der Zeit (im *Wissen*) möglich ist.

Welches, wie sich von selbst versteht, in einem allgemeinen Grundriß weder bewiesen noch hinlänglich erläutert werden kann.

Wir fügen also nur hinzu, daß die Philosophie das absolut Eine, was sich in dem *Reflex* als Totalität eines reellen, und was sich als Totalität eines ideellen Universums darstellt, jenes in der im Absoluten stehenden Einbildung des Wesens in die Form, dieses in der gleichen Einbildung der Form in das Wesen als ihrem *An-sich*, und dadurch beides, die Potenz der Reflexion im *Realen* und im *Idealen*, in dem absoluten Indifferenzpunkt construire.

Wie die erste Potenz die der Einbildung des Wesens in die Form ist, so bezeichnet die in dem Wesen leuchtende[1] und ihm eingestaltete Form die *zweite Potenz*, welche wir, da die Einbildung der Form in das Wesen durch die Aufnahme des Endlichen in das Unendliche bedingt ist, im Gegensatz gegen die erste die der *Subsumtion* nennen werden.

Auch diese Potenz wiederholt sich gleicher Weise in der reellen und ideellen Welt, und um zuerst von ihrer Bedeutung in Ansehung der ersten zu reden, so ist, wie das Wesen, das in die Form gebildet wird, sich aus der Nacht an den Tag erhebt, dagegen die in das Wesen gebildete Form das Licht, das in der Finsterniß scheinet[2].

[1] Correktur: in das Wesen aufgenommene.

[2] Das Wesen, das in die Form gebildet wird, bildet sich aus der Nacht in den Tag und in die Unterscheidbarkeit, aber verhüllt in ein anderes - in Differenz - nicht als Identität. Dagegen macht die dem Wesen eingebildete Form jenes selbst *als* Identität erkennbar.

I,4,421

Das *An-sich* dieser im *Realen* ausgedrückten Einbildung der Form in das Wesen ist im Absoluten in der absoluten Einbildung des Wesens in die Form gegründet, denn da diese absolut ist, so begreift sie auch alle Potenzen in sich, nur alle untergeordnet dem Schema des *Realen* oder Endlichen überhaupt. Das Licht also, jenes, von welchem das sinnlich erkennbare Licht selbst nur ein Widerschein ist, und das in der ewigen Natur scheinet, wie sie im Absoluten ist, ist nichts anderes als die im Endlichen selbst durchbrechende oder in der Einbildung des Wesens in die Form hinwiederum in das Wesen eingepflanzte Form, und in der Natur selbst das göttliche, wie die Schwerkraft, welche ein Setzen des Unendlichen ins Endliche, der Nacht in den Tag ist, das natürliche Princip.

Das *An-sich* dagegen des im *Idealen* oder Unendlichen ausgedrückten Hineinbildens der Form als des Besonderen in das Wesen als das Allgemeine ist die in Gott stehende Einbildung der Form in das Wesen, wie dieß aus dem Vorhergehenden leicht einzusehen ist.

Wie das *Wissen* das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten ist, so ist dagegen das *Handeln* (welches als Aufnehmen des Endlichen ins Unendliche, in der *ideellen* Reihe die Potenz der Subsumtion bezeichnet) ein Hineinbilden der Form als des Besonderen in das Wesen des Absoluten, und wie in der reellen Welt die dem Wesen identificirte Form als Licht scheinet, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigner Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so daß in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichniß und Sinnbild voneinander verhalten.

Wie ferner die in das Wesen *eingebildete* Form in der realen Welt als *Licht* erscheint, in der idealen Gott ist, so ist die *Einbildung* selbst der Form in das Wesen in der realen Welt der *allgemeine Mechanismus*, der, weil er nur ein Abbild ist von der in der Einbildung des Wesens in die Form mitbegriffenen Einbildung der Form in das Wesen, mit der Bestimmung der *Nothwendigkeit* gesetzt ist, dieselbe Einbildung aber in der ideellen Welt das *Handeln*,

I,4,422

welches als ein Abbild der unmittelbaren Einbildung der Form als des Besonderen in das Wesen mit der Bestimmung der Freiheit gesetzt ist (denn nur in dem Besonderen als Besonderen kann Freiheit seyn).

Wobei noch ferner bemerkt werden kann, daß die Hineinbildung des Unendlichen in das Endliche sich in der erscheinenden Welt als *Raum*, die des Besonderen ins Unendliche als *Zeit* vorstelle, daß aber ebenso und in dem Maße, wie diese (Hineinbildung des Besonderen ins Allgemeine) in jene (Einbildung des Allgemeinen ins Besondere) und jene in diese spielt, auch Raum und Zeit überall ungetrennt sind.

Die beiden Einheiten, die in der reflektirten Welt im Ganzen und wieder im Einzelnen getrennt stehen, sind in dem An-sich einer jeden ineinander und eben darum beide in dem absoluten *An-sich* als Eine Einheit. Denn da erstens jede Einheit, die, durch welche das Wesen in die Form, und die, durch welche die Form in das Wesen gestaltet ist, in ihrer Absolutheit nothwendig die andere in sich begreift, so ist das *An-sich* in jeder von selbst die Einheit, wodurch beide begriffen sind, nur daß auch diese Einheit in einer jeden ihrem besondern Schematismus, in der ersten also dem der Aufnahme des Unendlichen ins *Endliche*, in der andern der des Endlichen ins *Unendliche* untergeordnet ist.

Von der ersten ist die im Endlichen oder Realen, von der andern die im Unendlichen oder Idealen ausgedrückte Ineinsbildung der beiden Einheiten das Abbild, wovon jene in der realen, diese in der idealen Welt die *dritte Potenz* bezeichnet, welche wir, als Einheit der Reflexion und der Subsumtion, als die Potenz der *absoluten* Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen und demnach der Vernunft bezeichnen werden.

Die absolute Ineinsbildung der beiden Einheiten im Realen auf solche Weise, daß in diesem die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der *Organismus*, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen.

Das An-sich des Organismus liegt im Absoluten, sofern in ihm das Wesen in die Form auf solche Weise gebildet ist, daß in ihm auch

I,4,423

keine Entgegensetzung mehr der Form und des Wesens, sondern absolute Indifferenz oder gleiche Absolutheit beider ist, welche in der *Vernunft*, als ihrem vollkommensten Abbild und dem absoluten Indifferenzpunkt der reflektirten Welt, auch in dieser ganz die Hülle ablegt und offenbar wird.

Die absolute Ineinsbildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das *Kunstwerk*, und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflektirten Welt selbst in der höchsten Potenz und höchsten Vereinigung Gottes und der Natur als *Einbildungskraft* hervor.

Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflektirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt - jedes von diesen begreift in seiner Absolutheit das andere in sich, und ist selbst wieder in ihm begriffen. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit von verschiedenen Seiten aus, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist.

Habe ich von dieser wechselseitigen Durchdringung aller Einheiten im Absoluten nicht aufs klarste geschrieben, so liegt die Ursache hievon großentheils in dem Gegenstand selbst, dessen labyrinthische

und fast undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können.

§. VI.
Construktion der Materie.

Mit den beiden Einheiten, die in ihm, gleicher Natur mit ihm selbst und untereinander, begriffen sind, bildet das Absolute ein drei-einiges

I,4,424

Wesen, dessen inneren Organismus alles ins Unendliche wieder darstellt und zur Erkennbarkeit zu bringen strebt, am meisten aber die Philosophie, welche im Absoluten selbst ist und auch nach seiner Form gebildet seyn muß.

Das zuvor Abgehandelte ist hinreichend zum Beweis, wie ungeschickt von den meisten verstanden worden, was wir durch den Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und den darauf gegründeten der Naturphilosophie und des Idealismus haben ausdrücken wollen, so wie dafür, daß ohne Naturphilosophie überhaupt keine Philosophie, d.h. Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten, bestehe, und daß sie ein nothwendiger und wesentlicher Theil der letzten sey.

Aber wie sich jene Drei-Einheit im Ganzen der Philosophie ausdrückt, so ist sie auch wieder in jedem Theil, und wenn wir die eine der im Absoluten begriffenen Einheiten als die ewige Natur betrachten, so ist die Meinung nicht diese, als sey in dieser nicht wiederum das ganze Wesen des Absoluten als Natur und Gott, sondern daß das Princip der ersten Einheit für die Begriffsbestimmung das herrschende sey und die andern in sich begreife und entwerfe.

Es könnte aber noch die Frage entstehen, erstens: warum, da in beiden Einheiten das Gleiche begriffen, und, was in der einen, dem Wesen nach auch in der andern ausgedrückt ist, die gleichlaufenden oder parallelen Potenzen der einen und der andern nicht zugleich und in eins, sondern getrennt vorgestellt werden: hierauf antwortete ich, daß nichts verhindert jenes zu thun, daß aber auch bei dieser Art immer in jeder Einheit die andere, in der realen die ideale, in der idealen die reale vorgestellt werde, der angebliche Unterschied also ein ganz unwesentlicher sey. Zweitens: warum die Naturphilosophie nothwendig vor dem andern Theil eine Priorität haben solle? Hierauf ist die Antwort, daß die Erkenntniß des Absoluten im Besonderen der des Besonderen im Absoluten nothwendig vorangehe, und daß, wie nur mittelst Einbildung des Wesens in das Besondere dieses hinwiederum als Form dem Wesen eingebildet wird, so auch die Erkenntniß, als Besonderes und Form, nur durch die Pforten der Erkenntniß der Natur zur Erkenntniß des göttlichen Princips eingehe.

I,4,425

Wir gehen nach Beantwortung dieser vorläufigen Fragen unmittelbar zur Sache selbst und setzen voraus: daß im Allgemeinen die Natur als die eine Einheit im absoluten Wesen, die durch Einbildung des Wesens in die Form gesetzt ist, in dieser Einheit aber (nach dem Typus des Absoluten) wiederum drei Einheiten zu betrachten sind, die erste, welche durch absolute Aufnahme des Allgemeinen ins Besondere, die zweite, welche durch gleiche Aufnahme des Besonderen ins Allgemeine, und die dritte, welche durch absolute Gleichsetzung dieser beiden Einheiten gesetzt ist. Es versteht sich, daß in der Natur *diese drei Einheiten* gemeinschaftlich wieder im *Besonderen* ausgedrückt sind, oder gemeinschaftlich unter den

Exponenten des Besonderen stehen.

Was nun die Ur-Einheit betrifft, in der diese drei Einheiten enthalten sind, so können wir, da in der absoluten Einbildung des Wesens in die Form die Materie selbst wieder als diese Einbildung zurückkehrt[1], sie, als die ewige Natur, auch die ewige Materie nennen, nur daß das Bild dessen, was insgemein so genannt wird, gänzlich entfernt werde, da dieses von jener selbst nur eine Potenz ist.

Die ewige Natur also oder die ewige Materie hält alle Formen ebenso in sich, wie die absolute Einheit überhaupt alle Formen, nämlich so, daß in jeder für sich Einheit und Vielheit eins, jede also für sich ein Universum ist.

Zunächst aber begreift sie die drei schon bestimmten Formen oder Potenzen der Einheit, die in *ihrer* Absolutheit jede wieder die gleiche Indifferenz des Wesens und der Form ausdrücken, keine also von der andern verschieden ist, und jede nur im *Reflex* sich als die besondere Einheit darstellt.

Jede dieser Formen der Einheit schließt wieder besondere Formen in sich, aber jede dieser besonderen ist wieder absolut und in ihr auf ewige Art ausgeboren, so daß weder in der körperlichen noch in der organischen noch überhaupt der materiellen Natur ein besonderes Ding ist, das nicht in Ansehung derjenigen Einheit, die ihr in der absoluten vorsteht, als Besonderes, bloß Form, ohne Realität wäre, die sie allein

[1] Correktur: diese Einbildung selbst wieder, und dann als Materie zurückkehrt.

I,4,426

dadurch erlangt, daß sich die ganze Einheit (der Einbildung des Wesens in die Form) in sie einsenkt und in ihr ausgeprägt wird.

Doch dieses, so wie überhaupt die Art, wie in der absoluten Einheit der Natur die besonderen Einheiten begriffen sind, und wie jede dieser Einheiten wieder fruchtbar an Einheiten sey, wird durch Darlegung einer jeden insbesondere am bestimmtesten erhellen.

Die erste Potenz in der absoluten Einbildung des Wesens in die Form ist, sofern sie für die *ideelle* Bestimmung als besondere Einheit gesetzt wird, durch die bloß *relative* Einbildung des Idealen ins Reale gesetzt. *An sich betrachtet* aber oder in der Idee ist sie absolute Einbildung des Allgemeinen ins Besondere und eben deßwegen mit allen Einheiten, die mit ihr in der ersten (der ewigen Natur) begriffen sind, eins [und selbst die ewige Natur], da auch diese in der Idee oder an sich absolut sind, so daß, wie schon zuvor gesagt, in allen nur Eine Einheit ist.

Wir werden in Ansehung dieser ersten Potenz Folgendes zu beweisen haben.

Erstens werden wir zeigen müssen, daß die relative Einbildung des Wesens in die Form *im Besonderen* sich als Materie ausdrückt.

Zweitens werden wir die Materie in ihrem An-sich oder der Idee aufzeigen, in welcher die relative Einbildung eine schlechthin absolute ist.

A. Betreffend also das erste, so werden wir uns, da diese Materie zu wiederholten malen und noch kürzlich in dem Gespräch *über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* ausführlich abgehandelt worden ist, hier auf die wichtigsten Punkte einschränken können.

Was also vorzüglich zu wissen nöthig ist, ist, daß auch in der relativen Identität der ersten Potenz wieder alle Potenzen recurriren, und daß nur aus dieser Ineinsbildung aller Potenzen, auch im Reflex, die Natur der Materie begriffen werde.

1) Die erste Potenz also auch in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist wieder diese Einbildung selbst, oder die relative Identität der Indifferenz und Differenz, des Idealen und

I,4,427

Realen, so daß jenes, das Ideale, nur der unmittelbare Begriff des Realen, dieses reine Differenz, *reine Nichtidentität* ist. - Solche relative Identität wird ausgedrückt durch die Linie.

Zur Erläuterung Folgendes. Die Linie ist das erste für-sich-selbst-Seyn der Form (der Einbildung des Allgemeinen ins Besondere, sofern diese vom *Wesen* getrennt, insofern also nicht absolut ist). - Der Raum kann nicht unabhängig von der Materie begriffen werden, denn er ist die *erst in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche*, d.h. in der Potenz der Materie, wieder als reflektirte Totalität durchbrechende absolute Einheit des Unendlichen und Endlichen. Eben deßwegen steht die Linie als das reine Schema der relativen Einheit der Indifferenz mit der Differenz dem Raum, als Totalität, vor.

Das *Herrschende* in der Linie ist die Differenz, die reine Ausdehnung, in der ins Unendliche ein Punkt außer dem andern, keiner in dem andern ist - absolutes Außereinandersetzen also der Untheilbarkeit oder Einheit (und darum unendliche Theilbarkeit), vollkommene *Nichtidentität*, die aber doch durch die relative Einheit des Begriffs zur Identität verknüpft ist.

Da der Raum nicht von der Materie getrennt werden kann und nur durch sie und mit ihr ist, so folgt, aus der Unwesenheit der Materie an sich, unmittelbar auch die des Raumes.

Diese erste Potenz ist in Ansehung der Materie wieder (wie in Ansehung des Ganzen) die Potenz der *Reflexion*, der ersten relativen Einpflanzung der Seele in den Leib [Beseeltseyn der Materie], der Indifferenz in die Differenz.

Kraft derselben ist alles an der Materie dem Geradlinigen, dem Schema oder Begriff der absoluten Ausdehnung unterworfen.

2) Die zweite Potenz in der relativen Einbildung des Wesens in die Form ist die in ihm wieder begriffene relative Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, Aufnahme der Differenz in die Indifferenz. Diese ist das Bestimmende der zweiten Dimension und an der Materie das, wodurch sie in die *Empfindlichkeit* eingeht, Gestalt annimmt

I,4,428

und ebenso für das *Urtheil*, wie durch die erste Potenz für den Begriff bestimmt wird. Das absolute Schema dieser Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist die Kreislinie.

Die beiden ersten Potenzen sind in Ansehung der Materie bloß Form bestimmend, erst in der Gleichsetzung beider Potenzen entsteht ein Nachbild der absoluten Form, welche zugleich die absolute Realität ist.

3) Die *dritte* Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz ist die Ineinsbildung der beiden (1.2.) Einheiten der Reflexion und Subsumtion. Die in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche als solchen durchbrechende Gleichheit dieser beiden ist der absolute Raum, der daher als reine Idealität erscheint[1] und die Realität von sich getrennt in den körperlichen Dingen hat, in welchen in die erste Einheit auch die andere, die der Einbildung des Endlichen ins Unendliche (wie wir in der Folge finden werden, die Zeit) spielt, die aber, weil sie nicht die absolute Form an sich darstellen, von dem *Wesen* der absoluten Einheit doch nur ein Abbild an sich tragen. In der Einheit, die der Materie im dem Absoluten vorsteht, ist der Raum und die Materie als ungetrennt zu denken, aber eben deßwegen ist in ihr weder der Raum als Raum noch die Materie als Materie.

Das *Gleichsetzende* der beiden Einheiten (durch welches daher auch, wie aus dem eben Vorausgesetzten klar ist, die Zeit in den Raum, der Raum in die Zeit dringt) ist das Setzende der dritten Dimension, worin, als dem Identischen der beiden Einheiten, die beiden ersten synthesirt werden, demnach das Realitäts-Bestimmende im Raum, die *Schwere*.

Die Schwere ist ein unmittelbares Nachbild der ewigen Natur selbst oder der absoluten Einbildung des

Unendlichen ins Endliche, die daher auch die andere wieder in sich begreift und in dem Absoluten in göttlicher[2] Klarheit und Durchsichtigkeit steht und nur in dem Reflex in der erscheinenden Welt jene getrübte und der Evidenz undurchdringliche Realität hervorbringt.

[1] d.h. als reine bloße Form, weil er nur die in der *ideellen* Bestimmtheit durchbrechende Identität ist.
[2] Correktur: absoluter.

I,4,429

Die Schwere kann auch als die Natur in der Natur bestimmt werden. Denn die Natur in ihrem *An-sich*, als *absolute* Einbildung des Wesens in die Form, ist nicht bloß *Grund* von Seyn, da sie auch die andere Einbildung in sich schließt und vielmehr absolute Realität ist. Die Schwere als Grund vom Seyn ist daher auch nur die Erscheinung von dem, was in der ewigen Natur *Natur*, d.h. bloß Einbildung des Wesens in die Form ist.

Wir können diese dritte Potenz in der ersten, welche die drei Einheiten der Reflexion, der Subsumtion und der, worin beide eins sind, auseinander gezogen und doch identisch, wie in der Form des Schlusses darstellt, als die Potenz der *Vernunft* oder *Anschauung* bezeichnen.

Sowie aus dem, was wir hier und anderwärts von der Natur der Materie gesagt haben, klar genug ist, erstens, daß die Realität der Materie aus einem bloß einfachen Concurriren zweier entgegengesetzter Kräfte einzusehen unmöglich ist, daß es hiezu einer potenzirteren Construktion bedarf, deren Faktoren die beiden Einheiten sind, in denen der formelle Gegensatz des Idealen und Realen (die hier als Attraktiv- und Expansivkraft bezeichnet werden) als qualitativer Gegensatz bereits aufgehoben ist, wie in dem Pythagorischen Lehrsatz nur die Quadrate der Katheten dem der Hypotenuse gleich und mit ihm in eins gebildet werden, zweitens daß wiederum die Ineinsbildung der beiden Einheiten *an sich* das Erste und Reale ist, an welchem erst jene beiden Einheiten als ideelle Bestimmungen hervortreten, endlich daß wahrhaft eine reine Attraktiv- oder Expansivkraft so wenig als ein rein Ideales oder Reales sey, und daß überhaupt diese ganz formellen Faktoren nur in der Erscheinung oder durch quantitative Differenz (durch bloßes Ueberwiegen des einen über den andern) hervortreten können.

B. Aber die erste Potenz ist auch bloß in der ideellen Entgegensetzung, nicht in ihrem *An-sich*, bloß *relative* Einbildung des Unendlichen ins Endliche, und in diesem wieder absolut, so daß sie in die schlechthin absolute Einheit zurückgeht.

I,4,430

Um es hier nochmals scharf ins Auge zu fassen, wie in dem Absoluten alle Verschiedenheiten der Formen sind, ohne daß doch in ihm etwas anderes als die Eine absolute Einheit ist, und wie Philosophie in einem beständigen Setzen und Wiedervernichten der ideellen Bestimmtheit fortgehe, so ist also, wenn das Absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, dadurch nicht bestimmt, daß es dieses durch Einbildung des Endlichen ins Unendliche, *oder* durch Einbildung des Unendlichen ins Endliche sey: vielmehr, da es absolute Einheit ist, ist bestimmt, daß es diese beide Einheiten [und die dritte] in seiner Einheit begreife. - Daß von diesen beiden Einheiten die eine durch Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, die andere durch Aufnahme des Endlichen ins Unendliche gesetzt ist, ist ihre *ideelle Bestimmtheit*. Das *Reelle* ist, daß beide absolut sind. Die ideelle Bestimmtheit *kann* im Absoluten seyn, weil sie die Absolutheit nicht aufhebt, vielmehr diese selbst in ihr besteht, und da sie im Absoluten seyn *kann*, so *ist* sie auch in ihm. Fixiren wir nun die Einheiten, die beiden, die wir eben bestimmt

haben, und die dritte, die wiederum ihre Einheit ist, jede in ihrer ideellen Bestimmtheit, so faßt jede unbeschadet dieser Bestimmtheit alle in sich. Die erste also, um bei dieser stehen zu bleiben, welche als Einformung des Allgemeinen ins Besondere bestimmt ist, schließt *diese Einheit* selbst wieder in sich[1]. Die ideelle Bestimmtheit *dieser* Einheit ist, daß sie in der Einbildung des Allgemeinen ins Besondere selbst wieder diese Einbildung ist; und auch sie ist in dieser ideellen Bestimmtheit absolut und im Absoluten mit den andern Einheiten als Eine Einheit, ohne *in Bezug auf den Reflex* das Ideelle zu verlieren, welches an ihr die Absolutheit ist. Dasselbe gilt von jeder möglichen Einheit, ihre ideelle Bestimmtheit sey welche sie wolle.

So ist also auch die Einheit oder Idee, die im Absoluten der ersten Potenz oder der Materie vorsteht, wieder schlechthin absolut, und man mag an ihr auf das *Allgemeine* sehen (welches die absolute Einheit selbst ist) oder auf das *Besondere* (welches die bestimmte Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist), so ist, indem jenes diesem,

[1] und tritt sie als *diese*, d.h. als Potenz, hervor, dann = Materie.

I,4,431

dieses jenem absolut gleich ist, jedes für sich *absolute Einheit der Einheit und Vielheit*, in jedem für sich der unendlichen Möglichkeit die gleiche Wirklichkeit, ohne Zeit, verbunden. Und wie jene absolute und ewige Einheit des Wesens und der Form nur in der relativen Einbildung leibliches Wesen anzieht und Materie wird, wovon in der Idee nichts ist, so ist auch die Einheit eines jeden Dinges, die in der ewigen Natur enthalten ist, in ihr oder an sich absolute Einbildung des Wesens in die Form, aus der jedes Einzelne durch das für-sich-selbst-Seyn der Form und die Differenziirung der Form und des Wesens entspringt, die aber selbst nicht in Ansehung des Absoluten, sondern nur *für es selbst*, gesetzt ist; denn jedem Wesen ist eben dadurch, daß in sein Besonderes im Absoluten das Allgemeine und Unendliche gepflanzt ist, auch das Vermögen gegeben, in sich selbst und für sich selbst zu seyn.

Von diesen Einheiten, die in der ewigen Natur als so viel absolute Ebenbilder von ihr selbst sind, müssen auch in der Erscheinung die Abbilder seyn, die im Reflex die Gleichheit der beiden Einheiten in der absoluten Einbildung des Wesens in die Form in verschiedenen Graden der Einheit bewahren, und nur *jene absolute Untrennbarkeit beider* in der Einheit, die der Natur im Absoluten vorsteht, *ist das* in diesem verborgene *Princip der allgemeinen Gesetze, nach welchen sich die Materie im Weltbau gestaltet*, und zu denen wir unmittelbar durch die Erkenntniß der *absoluten* Identität in dem *An-sich* der *relativen* Einbildung des Wesens in die Form oder der Materie geführt werden. Nur in der speculativen Erkenntniß dieser Gesetze beweist die Construktion der Materie ihre Vollendung.

§. VII.
Speculative Bedeutung der (Keplerischen) Gesetze des allgemeinen Weltbaus.

Wenn andere die von *Johannes Kepler* entdeckten Gesetze des Weltbaus mehr ihrer Wirkungen und der aus ihnen gezogenen Folgen wegen bewundert haben, so wird es uns dagegen ziemen, sie an sich

I,4,432

selbst zu betrachten, und ihre hohe Würde daran zu erkennen, daß sie den ganzen Typus der Vernunft und des Lebens der Ideen in sich als den reinsten Reflex ausdrücken.

Die Verunstaltung, welche diese Gesetze durch die Newtonische Attraktionslehre und den Versuch, sie auf mechanisch-mathematische Weise aus zufälligen und empirischen, willkürlich angenommenen, Bedingungen herzuleiten, erlitten haben, ist in *Hegels* Abhandlung de orbitis Planetarum erkennbar und scharf genug gezeigt worden.

Die Ansicht dieser Gesetze, welche ich für die absolute und rein speculative halte, ist in dem Gespräch *über das göttliche und natürliche Princip* dargestellt. Es kann hier bloß darauf ankommen, theils überhaupt diese Untersuchung in strengerer Form anzustellen, theils was in jener Darstellung noch unbestimmt und dunkel geblieben seyn kann, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit zu zeigen.

Da unsere Aufgabe bei dieser Untersuchung keine andere ist als die *Gesetze des besonderen Lebens und Seyns der Weltkörper* zu erforschen, so haben wir auf das Gesetz alles besonderen Lebens zurückzugehen, welches dieses ist, daß die Art und Vortrefflichkeit desselben allein durch die Art bestimmt sey, mit der es die beiden, in den absoluten Dingen ununterscheidbaren, Einheiten in sich vereinigt und darstellt.

Folgendes sind unmittelbare Schlüsse aus dem, was bisher bewiesen worden.

Die erste Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, ist die, durch welche ein jedes Ding die Möglichkeit hat, *in sich selbst* zu seyn, diejenige also, wodurch es dieses Bestimmte ist. Entweder ist nun in dem Endlichen, in welches das Unendliche eingebildet wird, mehr oder weniger die Realität anderer Dinge begriffen oder nicht, in jenem Fall enthält das in es eingebildete Unendliche auch mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge und ist der Begriff dieser Dinge; im andern Fall enthält es mehr oder weniger nur die Möglichkeit und ist auch nur der Begriff dieses Endlichen.

In einem solchen Endlichen wird, da es nicht Totalität oder

I,4,433

Universum für sich und nur in der Bestimmung durch anderes Seyn ist, die Einbildung des Unendlichen in sein Reales nur zum Trieb mit andern Dingen eins zu seyn, um mit ihnen zusammen eine Totalität darzustellen: das also, *wodurch es in sich selbst ist,* schlägt in das Entgegengesetzte, nämlich in einen Trieb *in andern zu seyn* - in den Ergänzungstrieb - aus, der sich an den erscheinenden einzelnen Dingen als *Cohäsion* äußert.

Der Weltkörper aber drückt noch in der Erscheinung das Seyn der Idee aus, jede Idee aber, als solche, faßt *alle Ideen* in sich, und alle Ideen sind als Eine Idee. Daher jeder Weltkörper sich für sich selbst das Ganze nimmt und die Früchte und Gewächse aller Welten trägt, nur angemessen seinem besondern Boden und der Natur seiner eignen Einheit. Und wie in der Idee keine äußere sondern innere Verknüpfung, und nichts außereinander sondern ineinander, als *absolut* Eines, ist, so ist auch in dem Weltkörper als dem Abbild davon in dem Außereinander noch alles in der Vermengung und gleichsam im Chaos zu schauen und nichts von dem andern rein gesondert. Indeß jedes andere Ding alle Potenzen in Einer darstellt, begreift er *alle in allen* in seiner Einheit. Die Einbildung des Unendlichen ins Endliche kann also in Ansehung des Weltkörpers in keinen Ergänzungstrieb ausschlagen, denn er bedarf nichts außer sich, um mit diesem gemeinschaftlich die Totalität darzustellen.

Das Erste ist also, daß er von allem Zusammenhang oder Cohäsion befreit, frei in sich selber sey.

Es versteht sich, daß wir in dieser Allgemeinheit noch nicht die Beschränkungen in Betracht ziehen können, welche nur auf einzelnen Stufen der Vollkommenheit gemacht werden können.

Das organische Wesen, *da der Grund* seines Seyns in der ewigen Materie liegt, welche sich außer ihm in der Einheit des Ganzen, aus dem es selbst genommen ist, in die Form gestaltet, ist eben dadurch

auch abhängig und hängt mit andern Dingen zusammen, von denen es selbst die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält.

Von dem Universum sagt Plato im Timäus, was wir auch von

I,4,434

dem Weltkörper sagen können: es bedarf nichts von außen, weil es alles in sich hat; es verliert nichts aus sich und nährt sich aus sich selbst und verjüngt sich aus seinem eignen Alter. Es ist nicht jener Hülfsorgane bedürftig, durch die es neuen Stoff in sich aufnimmt oder den verarbeiteten von sich absondert, nicht der Füße, da kein Gegenstand außer ihm ist, zu dem es sich bewegte, nicht der Hände, weil nichts ist, weder was es an sich zöge, noch was es von sich zurückstöße.

Die Einbildung des Unendlichen ins Endliche geht also in Ansehung des Weltkörpers bis zur wahren Identität und der reellen Aufnahme der Absolutheit in die Besonderheit.

Die andere Einheit ist, wie bekannt, die der Subsumtion des Endlichen unter das Unendliche. Hier muß sogleich bemerkt werden, daß wie die reine[1] Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in der Abstraktion von ihrer entgegengesetzten, also in der ideellen Bestimmtheit, der reine *Raum* ist, so diese, die entgegengesetzte, in gleicher Abstraktion, die reine *Zeit* sey.

Denn in der Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist alles dem Schema der *reinen Identität* untergeordnet[2], oder - um uns angemessener zu dem gegenwärtigen Zweck auszudrücken: der unendliche Begriff (der an dem Endlichen durch die erste Dimension ausgedrückt ist) wird lebendig thätig, indem das Endliche in ihn hineingebildet wird, wie er zum reinen Seyn, zur absoluten Ruhe wird, indem er in das Endliche eingeht. Dieser aktuose Begriff, die lebendiggewordene Linie ist die *Zeit,* die nur Eine Dimension hat.

Insofern nun ein Ding den unendlichen Begriff nicht in sich hat, insofern ist es auch nicht *als Besonderes absolut* oder sich selbst das Absolute, sondern nur in einem andern, welches ihm das Absolute ist.

Hinwiederum insofern ein Ding das Unendliche in sich selbst hat, insofern ist es auch *als Endliches* im Unendlichen, und diese beiden Einheiten sind Eine Einheit.

[1] Correktur: absolute.

[2] weil immer das herrschend, was *aufnimmt.*

I,4,435

Bleiben wir bei dem ersten stehen, so ist das Ding, welches nicht *als* Endliches unendlich, mit dem, in welchem Endliches und Unendliches eins, im Differenzverhältniß, so daß dieses (da nur in der Einheit Realität ist) sich zu ihm als Grund verhält. Es *ist* also nicht in sich, sondern in jenem, als seinem Grund, und nur insofern es in diesem ist, wird das Endliche von ihm in den unendlichen Begriff aufgenommen.

Da nun das Schema der Einbildung des Endlichen ins Unendliche die Zeit ist, so hat ein Ding, insofern das Endliche nicht *in ihm selbst* in das Unendliche aufgenommen ist, nothwendig auch die *Zeit* außer sich und wird der Zeit verbunden, durch das, worin Endliches und Unendliches, Raum also auch und Zeit, absolut in eins gebildet sind.

Die relative in-eins-Bildung aber des Raums und der Zeit ist *Bewegung,* und da ferner der Grund der Einbildung des Endlichen ins Unendliche in Ansehung des angenommenen Dinges nicht in ihm selbst, sondern in dem liegt, welches ihm das Wesen ist, so ist jene relative in-eins-Bildung oder Bewegung

nothwendig eine Bewegung in oder gegen das, welches sich zu ihm als Grund verhält. Diese Bewegung, oder, um uns mit einem Alten auszudrücken, diese ðüñåõóéò åkò ô' åqíáé, ist, was wir *Fall* nennen.

Um das Gesetz dieser Bewegung zu erkennen, ist nothwendig zu wissen, daß sich das Unendliche zum Endlichen, demnach auch die Einbildung des Endlichen *ins Unendliche* zu der des Unendlichen *ins Endliche* (weil jene durchaus dem Schema des ersten, diese dem Schema des andern untergeordnet ist) überhaupt als zweite Potenz oder Quadrat verhalte; hieraus ergibt sich für das Gegenwärtige Folgendes. Nämlich da das Seyn *außer* dem Absoluten oder die Differenz in jeder Beziehung nur eine *quantitative* seyn kann, so kann sie auch in Ansehung des angenommenen Dinges nur quantitative Differenz *in Bezug auf Raum*, also Entfernung, seyn. Nun geschieht[1]

[1] Der letzte Passus lautet im Handexemplar: Der Körper, welcher *fällt*, und in welchem ebendeßwegen das Unendliche uneingebildet dem Endlichen gesetzt | *[S.436]* ist, verhält sich zu dem, worin das Unendliche dem Endlichen eingebildet, als quantitative Differenz, als reine Endlichkeit, demnach ebenso, wie sich Wurzel zum Quadrat. Von dem, was in jenem, der Identität, eins, ist es nur der *eine* Faktor - das Endliche. Der andere diesem gleiche Faktor, das Unendliche liegt nicht in ihm. Die Identität also, da sie Unendliches und Endliches in Bezug auf die quantitative Differenz gleichsetzt, ist das Quadrat von jenem, es selbst nur die Wurzel. Nun kann sich aber die quantitative Differenz hier nur in der Beziehung auf den Raum, demnach, da im Raum keine andere Differenz als Entfernung, nur als Entfernung ausdrücken. Also geschieht kraft ...

I,4,436

(kraft des allgemeinen Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen, als ideeller Gegensätze, wie sie hier sind, des letztern nämlich als der zweiten Potenz des erstern) jene Bewegung so, daß die Zeit nicht der einfachen Entfernung, sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sey - und hier liegt der Grund des Newtonischen Gesetzes, daß die Schwere überhaupt im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Differenz[1] zunehme.

Es ist nämlich, so gewiß als die Schwere an sich *absolute Identität* ist, die keiner quantitativen Differenz empfänglich ist, so offenbar ungereimt, von der Schwere zu behaupten, daß sie auf irgend eine Weise, oder in welcher Beziehung es sey, zu- oder abnehmen könne. Dieß hat bereits *Hegel* in der angeführten Abhandlung erwähnt, so wie, daß es nur eine Verschiedenheit des Einen Faktors der Zeit ist, was Newton und seine Nachfolger für eine Zu- und Abnahme der Schwere selbst gehalten haben, die als absolute Indifferenz des Raums und der Zeit (§. VI) mit zunehmendem Raum weder vermindert noch mit abnehmendem vermehrt werden kann. Der Faktor der Zeit in der Bewegung, die dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, verhält sich aber *gerade* wie das Quadrat der Entfernung; daher [weil in der größeren Entfernung der Körper langsamer fällt, der Schein, als ob hier die Schwere vermindert wäre, was unmöglich; dagegen] indem der Körper stetig fortfährt zu fallen, [müssen] die Zeiten abnehmen und sich nun vielmehr die Räume wie die Quadrate der Zeiten verhalten [denn wenn der Faktor der Zeit wie das Quadrat der

[1] Correktur: Distanz.

I,4,437

Distanz zunimmt, so muß nun vielmehr im *Fall* in *dem* Verhältniß, wie die Distanz abnimmt, der Faktor der Zeit auch im Verhältniß des Quadrats der Distanz *abnehmen*, und also wenn der Körper im ersten Moment einen Raum = 2 durchlief, im zweiten Moment einen Raum = 4, im dritten = 16

durchlaufen, so daß also im *Falle* als solchem sich nun die Räume wie die Quadrate der Zeiten verhalten].

Wir sind in Ansehung der andern Einheit ebenso verfahren wie in Ansehung der ersten, nämlich wir zeigten erst, wodurch sich die bloß relative Einbildung des Endlichen ins Unendliche in Ansehung eines Dings, das nicht sich selbst Totalität ist, ausdrückte. Wir fanden den *Fall* als den Ausdruck davon (etwas, worauf wir auch später zurückkommen werden, wenn wir in dem dynamischen Bestreben des Körpers das Entgegenstreben gegen die Schwere, und insofern das Licht, als das, was ins Besondere und die Form bildet, im Kampf mit der Schwerkraft finden werden): jetzt haben wir dieselbe Einheit in ihrer Absolutheit in Ansehung desjenigen nachzuweisen, welches sich selbst, wie der Weltkörper, die Substanz ist.

Und in der That könnte man sich verwundern, wie nicht immer und allgemein die unmittelbare Beziehung des Gesetzes der Umlaufs- mit dem der Fall-Zeiten eingesehen worden, und wie das eine durch Entgegensetzung aus dem andern gefunden und in seiner Bedeutung erkannt werden könne[1].

Daß sich im Fall die Zeit überhaupt wie das Quadrat der Distanz verhält, beruht, wie bewiesen worden, darauf, daß Endliches und Unendliches sich ganz in ideeller Entgegensetzung, also als (A = B) und A^2 [jenes als quantitative Differenz von diesem] verhalten (denn wir werden uns zu dem gegenwärtigen Zweck der bekannten und durch frühern Gebrauch geläufig gewordenen Formel bedienen).

Dagegen werde ein Ding gesetzt, was auch in der Erscheinung die beiden Einheiten *absolut* in eins gebildet [den Charakter der Ideen] trägt, so ist erstens jede Einheit für sich absolut, und da der ersten, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche in der Relativität, der

[1] Dieser Passus ist im Handexemplar delirt. D. H.

I,4,438

Raum, der andern, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, die *Zeit* entspricht, so folgt, daß jede dieser Einheiten, weil sie, als absolut, die entgegengesetzte begreift, mit der andern reell eins sey, und wenn wir, da in der Ineinsbildung oder Durchdringung beider das Absolute ist, beide als die gleichen Quadratwurzeln des A^3 setzen, so ist jede = I zu setzen, daß sie miteinander vervielfacht wieder I geben und hinwiederum beide die gleichen Wurzeln von I seyen.

Hier ist das Wesen und die Gleichheit der drei Einheiten im Besondern am tiefsten zu schauen. Um aber, ehe wir weiter gehen, näher zu bestimmen, welches in Bezug auf das angenommene Besondere, den Weltkörper, ihre Funktion und Art sey, so bemerke ich, daß die erste Einheit (der Einformung des Unendlichen ins Endliche) die sey, kraft welcher der Weltkörper in *sich selbst* ist und als solcher seinen Raum und Distanz vom Centro oder dem Abbild der Einheit behauptet - diese Einheit werden wir, um nur vorläufig unsere Ideen an etwas Bekanntes anzuschließen, indeß seine *Centrifugalkraft* nennen; die andere, der Einbildung des Endlichen ins Unendliche, welche diejenige ist, wodurch der Weltkörper, indem er in sich selbst, auch im Centro oder dem Absoluten ist, werden wir mit gleichem Grunde indeß als seine *Centripetalkraft* bezeichnen[1].

Nun behaupte ich erstens: *daß das Produkt jeder dieser Einheiten* in Ansehung des Weltkörpers nothwendig und ganz *dasselbe* sey.

Denn es werde in der ersten A^2 ganz in $(A = B)^2$ gebildet, so ist, da dieses, in ideeller Bestimmung gedacht, Differenz oder das ist, was den Weltkörper von seiner Einheit sondert, hier also, was ihm die Entfernung vom Centro bestimmt, indem ihm das A^2, welches von sich selbst lebendig und Ursache alles Lebens ist, absolut verbunden wird, das Produkt dieser Einbildung *lebendige Entfernung* = Umlauf.

Es werde zweitens das (A = B) absolut in A^2 aufgenommen, so

[1] Da nun jedes der beiden für sich absolut, braucht nicht eines durch das andere integrirt zu werden, sondern jedes schließt für sich das andere in sich.

[2] Das Unendliche ins Endliche.

I,4,439

ist, da diese Einbildung in ihrer Relativität [als] *Zeit* [erscheint], das Produkt davon, daß der Weltkörper, als ein Bild der Ewigkeit, die Zeit in sich selbst trage und fasse, oder, da (A = B) = Distanz, A^2 in Bezug auf (A = B) Setzendes der Zeit ist - *Distanz, die zur Zeit wird.* Woraus nun vors erste erhellet, da jede dieser Einheiten das *Ganze* ist (jede nämlich als *Umlauf* sich darstelle)[1]: daß zwischen den beiden Einheiten der formale Gegensatz, den zwischen Centrifugal- und Centripetalkraft die Physiker und Astronomen statuirt haben, nicht stattfinden könne: etwas, was sich in ihrem eignen Verfahren sogar deutlich ausspricht, und *Hegel* in der angeführten Abhandlung vortrefflich so ausdrückt: Revera ubi de vi centrifuga, de vi centripeta, de gravitate loqui sibi videntur, de *toto phaenomeno* semper verba faciunt, und: per vis centripetae, centrifugae et gravitatis quantitatem unum idem totius motus phaenomenon ita determinatur, ut perinde sit, utrum ex vis gravitatis, ex vis centripetae, an ex vis centrifugae quantitate problema aliquod solvas.

Vors andere folgt, daß, da die Zeit in beiden Einheiten in den Raum, der Raum in die Zeit untrennbar gewachsen ist, diese mit dem Raum synthesirte Zeit (welche *Umlaufszeit* ist) kein unmittelbares Verhältniß [mehr] zum Raum als Raum (zur Distanz), sondern nur zu dem haben könne, in Ansehung dessen beide untrennbar sind[2], welches das A^3 ist.

Da ferner die Zeit als *Umlaufs*-Zeit, d.h. als Zeit, die mit dem Raum absolut synthesirt ist, in beiden Einheiten - nicht als ein *Theil*, sondern als das absolute *Ganze* steht, beide Einheiten aber sich zum Absoluten (A^3) als die gleich absoluten Quadratwurzeln verhalten, so kann auch die Zeit als *reelle* oder *Umlaufs*-Zeit, in beiden Einheiten, sich zum A^3 nur als die Quadratwurzel verhalten.

Nun ist aber die Distanz = D gesetzt, $\sqrt{A^3}$ auch = $\sqrt{D^3}$.

[1] Eine erhält die andere. Kein Weltkörper wird vom Centrum entfernt oder mit ihm verbunden, als dadurch, daß er die Einheit selbst zu dem, wodurch er abgesondert ist, und hinwiederum das, wodurch er abgesondert ist, zur Einheit selbst zu machen weiß.

[2] welchem beide eins sind.

I,4,440

Denn da (A = B), welches, ideell gedacht, = $\sqrt[3]{A^3}$ (wie bewiesen), auch = D, und demnach auch $\sqrt[3]{A^3} = D$ ist, so folgt, daß D^3 auch = A^3, und $\sqrt{A^3} = \sqrt{D^3}$ sey. Es folgt mithin allgemein, *daß sich die Umlaufszeiten* in Ansehung aller Weltkörper *wie die Quadratwurzeln aus den Cubis ihrer Entfernungen vom Centro verhalten,* welches das erste der Keplerischen Gesetze ist.

Deutlicher würde dieses ganze Verhältniß vielleicht so ausgedrückt. Die beiden Einheiten sind nur ideal verschieden, real aber eins, d.h. es wird in der einen durch Eingestaltung des A^2 in das A = B, in der andern durch die entgegengesetzte das *ganz Gleiche* gesetzt. Daß nun die Zeit sich nicht mehr als Quadrat des Raums oder der Distanz in der durch die Verbindung des Raums mit der Zeit gesetzten

Bewegung verhalten kann, davon liegt der Grund eben darin, daß die Zeit in beiden Einheiten das *absolute Ganze* ist, indem sie auch ihr Entgegengesetztes begreift, und die Distanz der Zeit, die Zeit der Distanz absolut verbunden ist, welches in dem *Fall* nicht stattfindet, wo durch die Zeit (d.h. die Aufnahme des Endlichen ins Unendliche) die Distanz, und umgekehrt durch die Distanz die Zeit ausgeschlossen wird. Daß sich aber die Umlaufszeit als $\sqrt{A^3}$ und dadurch als $\sqrt{D^3}$ verhält, davon liegt der Grund darin, daß das absolute A^3 nur in der absoluten Identität der *beiden Einheiten* liegt, diese also, für sich absolut, von jenem wieder die Quadratwurzel sind.

Worauf wir bisher allein gesehen haben, ist das *Reelle* in der Ineinsbildung des Raums und der Zeit in Ansehung des Weltkörpers, welches die Umlaufs-Zeit ist; wir haben noch des *Formellen* zu erwähnen, welches innerhalb der reellen Einheit die völlige Gleichsetzung des Raums und der Zeit ist, daß nämlich in gleichen Zeiten gleiche Räume beschrieben werden[1], welches bei dem Fall wiederum nicht stattfindet. Wir werden finden, wie auch in Ansehung dieser Gleichsetzung in der Erscheinung das allgemeine Gesetz der Differenziirung und der Reconstruktion zur Einheit obwalte: vor jetzt verweilen wir bei

[1] also mit der reellen Einheit des Raums und der Zeit auch die formale gesetzt ist.

I,4,441

Betrachtung der Idee des von uns aus den ersten Gründen entwickelten Gesetzes.

Es ist offenbar, daß durch die Demonstration dieses Gesetzes zugleich die Construktion des *Umlaufs* gegeben ist, wovon in den mechanischen Vorstellungsarten auch die Idee aufgehoben ist. So eingewurzelt die Vorstellung ist, als sey durch die Newtonische Lehre jene Mechanik so gar mathematisch construirt, so offenbar läßt es sich machen, daß die Mathematik dabei ein ganz formales Geschäft verübt hat, und daß jene Mechanik, weit entfernt, es mit dem Umlauf zur Construktion, es nicht einmal zu dem, was insgemein Erklärung heißt, gebracht habe. Die beiden ganz ideell entgegengesetzten Kräfte haben in derselben keine andere Bedeutung als die einer Hypothese; die Mathematik muß, was zur Möglichkeit, aus ihnen selbst die kreisförmige Bewegung zu begreifen, fehlt, durch die Künste des Unendlichkleinen und der Gleichsetzung des Verschiedenen in den ersten oder letzten Verhältnissen ersetzen; allein was sich in diesem Formalismus in Bezug auf den Umlauf Vernünftiges ausdrücken kann, ist eben die absolute und reale Identität der beiden Einheiten, die durch die Reflexion in Centripetal- und Centrifugalkraft getrennt und durch die gleichsam sich selbst verbessernde Reflexion mittelst Zurückführung des aus ihrer Entgegensetzung construirten Parallelogramms auf den Punkt oder das Unendlichkleine (wo die Bögen als gerade Linien, und diese als Bögen anzusehen sind) für die Reflexion wiederhergestellt wird.

Uebrigens ist es wenig zu verwundern, daß in Ansehung dieser Gegenstände alle Empirie durchaus unzulänglich wird, ebenso wie überhaupt in Ansehung alles dessen, was in der Erscheinung das Gepräge der Ideen trägt, nur daß, weil in Ansehung der Weltkörper sich dieser Charakter rein als *Bewegung* ausspricht, jenes nur aus den Tiefen der Speculation begreifliche Verhältniß zu einem Gegenstand rein mathematischer Betrachtung geeignet zu werden scheint.

In den Weltkörpern schließt sich zuerst die Ideenwelt auf, wie in ihren Bewegungen das gedoppelte Leben aller Dinge, das erste, wodurch sie im Absoluten oder im Centro, das andere, wodurch sie in

I,4,442

sich selbst sind, aus welchem durch Differenziirung das erscheinende Leben hervorgeht.

Ueberhaupt aber sind die Gesetze des Weltbaus das allgemeine Bild der Philosophie, und der Lehrling könnte erinnert werden, sich in ihnen zu vertiefen, um recht im Besondern anzuschauen, was in der Philosophie im Allgemeinen oder intellektuell angeschaut wird.

Diese Gesetze [des Weltbaus] verhalten sich unter sich wieder wie absolute Gleichheit des Allgemeinen und Besonderen (wovon jenes in Ansehung des Weltkörpers das ist, wodurch er im Wesen oder im Absoluten ist, dieses, wodurch er in sich selbst ist) - Differenziirung des Allgemeinen und Besonderen durch Differenziirung in der Form, - und Wiederherstellung der Identität durch Gleichsetzung des Allgemeinen und Besonderen in der Totalität[1].

Denn um uns zur Betrachtung des andern Gesetzes zu wenden, *so ist die allgemeine Ellipticität der Bahnen der Weltkörper* nichts anderes als Differenziirung der in dem ersten Gesetz ausgedrückten Gleichheit. Die beiden Einheiten erscheinen als relative Identitäten getrennt in den zwei Brennpunkten, die absolute in-eins-Bildung beider, die sich noch in dem ersten Gesetz durch das Verhalten der Umlaufs-Zeit als Quadratwurzel der *mittleren* Entfernung ausdrückt, stellt sich in dem Centralpunkt dar - und so ist die Ellipse nichts anderes als das allgemeine Schema der in der Differenz ausgedrückten in-eins-Bildung der beiden realen Einheiten, und insofern auch Bild der rein ideellen Seite der Philosophie, welche die absolute Identität nur in der Form der relativen Trennung der beiden absoluten Einheiten (der realen und idealen) darstellen kann (§. V).

Kraft des ersten Gesetzes waren nicht nur *reell* die beiden Einheiten, sondern auch *formell* Raum und Zeit absolut gleichgesetzt. In jener Rücksicht war durch absolute Coincidenz der beiden Einheiten

[1] Differenziirung ist nothwendig als allgemeine Form der Erscheinung, und weil Weltkörper von Weltkörper eben nur erst durch den Grad derselben verschieden seyn kann. Die Differenziirung ist nicht Aufhebung der Identität. Die Identität wird nur als afficirt durch die Differenz gesetzt.

I,4,443

die schönste Figur, der vollkommenste Ausdruck der absoluten Einbildung des Besonderen ins Allgemeine und Allgemeinen ins Besondere, in dieser absolute Gleichheit der Räume und Zeiten innerhalb dieser Einheit gesetzt, so daß in gleichen Zeiten die Bewegung nothwendig auch gleiche Räume beschrieb.

Allein auch die Differenz in dieser Beziehung ist nicht nur [überhaupt] bloß für die Erscheinung, sondern auch in der Erscheinung selbst wieder zur Identität gebracht. Die absolute Indifferenz in Ansehung des Weltkörpers wäre die, wenn die Einheit, wodurch er sich selbst absolut, mit der, wodurch er im Absoluten - also auch der Punkt, der jene repräsentirt, mit dem, der diese[1] - in eins zusammenfiele. Allein dieß ist kraft des Gesetzes der Erscheinung unmöglich, welche immer Differenz fordert, unmöglich also auch, daß er die Identität anders als in der Differenz darstelle[2].

Was die formelle Gleichsetzung der Räume und Zeiten in der Bewegung betrifft, so kann diese, da die Entfernung vom Centro sich im Umlauf nicht gleich bleibt, aus der Differenz nur dadurch hergestellt werden, daß *in gleichem Verhältniß,* wie mit der größeren Entfernung die Zeit, als derjenige Faktor der Bewegung, welcher die Einbildung des Endlichen ins Unendliche bezeichnet, zunimmt, dagegen mit der geringeren der Raum als Faktor der Einbildung des Unendlichen ins Endliche zunehme.

Die reelle Gleichsetzung der beiden Einheiten aber, deren Schema die Kreislinie ist, wird eben dadurch wieder hergestellt, daß die Zeiten sich nicht wie die durchlaufenen Bogen, sondern wie die *ganzen Räume* zwischen diesen und dem Centro verhalten, denn da diese dem Inhalt nach einander gleich sind, so folgt, daß wenn die Zeiten sich wie diese verhalten, in gleichen Zeiten doch wieder

gleiche Räume beschrieben werden, und daß also die Kreislinie, wenn sie nicht dem Schein, doch der That und Sache nach, in ihren Bewegungen ausgedrückt sey.

Und dieses ist der Sinn des dritten Keplerischen Gesetzes.

[1] Der Sonne.

[2] Correktur: als *aus* der Differenz reconstruirt darstelle.

I,4,444

Im Allgemeinen aber ist offenbar, daß sich diese drei Gesetze unter sich als Identität, Differenz und als Synthesis der Identität und Differenz verhalten, und daß sie durch diese Totalität, die sie unter sich selbst bilden, zugleich auch beweisen, daß der ganze Typus der Gesetzmäßigkeit in den Bewegungen der Weltkörper durch sie erschöpft sey.

Wir haben in der ganzen Folge dieser Demonstration niemals nöthig gehabt, weder zu der Hypothese einer besonderen Kraft, welche die Weltkörper zum Centro triebe, unsere Zuflucht zu nehmen, da aus der Construktion erhellt, daß jedes Wesen in der ewigen Natur schon von [*sich*] *selbst* im Centro sey, wie es in sich selbst ist, und daß dieses Seyn in der absoluten Identität nicht nur ein Theil oder eine Bestimmung seiner Natur, sondern sein ganzes Wesen und seine Realität sey (dagegen der Begriff von Kraft hier ein durchaus bloß empirischer Begriff ist); daß ferner, weil die Substanz Eine ist, ungetheilt, untheilbar, einem jeden Wesen in einem jeden andern sein Centrum in dem Maße sey, in welchem dieses selbst das Centrum als das Allgemeine in sich als Besonderes aufgenommen, und daß eben darum, weil das Centrum oder die Substanz an sich untheilbar und schlechthin absolut ist, ein jedes Ding, indem es gegen das schlechthin Eine, gegen alles, und indem es gegen alles, doch nur gegen das schlechthin Eine gravitire. Noch viel weniger bedurften wir der Voraussetzung einer besonderen Kraft, welche den Weltkörper vom Centrum ablenkte, und die in der formalen Entgegensetzung gegen die Centripetalkraft wiederum nur eine mechanische seyn könnte. Nichts kann eine tiefere Rohheit in der Erkenntniß der Welt beweisen, als in das, was unmittelbar Abdruck des absoluten Lebens *ist*, mechanische Vorstellungsarten einzumischen, die vom absoluten Tod hergenommen sind. Es ist offenbar, daß *Newton*, welcher alles Reelle in seiner Mechanik der Himmelsbewegungen den göttlichen Erfindungen *Keplers* verdankt, in Ansehung der Centrifugalkraft nur darum Anstand genommen hat, sie gleich der Centripetalkraft zu einer allgemeinen Eigenschaft der ***Körper*** (d.h. der quantitativen Differenz) zu machen, weil sie sich an diesen nicht eben *so* bestimmt wie jene durch die Schwere auszusprechen schien.

I,4,445

Während er es daher bei jener zweifelhaft ließ, ob sie nicht vielleicht durch Stoß oder Druck irgend einer Materie, die, von der gewichtigen verschieden, gleichwohl diese schwer machen könnte, erklärbar wäre, war er über diese insoweit ganz entschieden, daß er über ihren mechanischen Ursprung keinen Zweifel hegte, und indeß mehrere seiner Nachfolger, welche einigen seiner Aeußerungen zufolge die Schwere in Ansehung der Materie für wesentlich und absolut hielten, selbige nur aus einer unmittelbaren göttlichen Impression auf die Materie, die sie in der ersten Ausgebärung erhalten[1], begreifen zu können meinten (eine Vorstellung, welcher nur der richtige Ausdruck fehlt), so fand dagegen Newton, daß, einen auf die durch Schwere schon gebildete Materie im Anfang der Zeit geschehenen Seiten-Stoß von Gott herzuleiten, sich mit der mathematischen Naturphilosophie vollkommen vertrage; und wenn jene erst berührte, noch gewissermaßen bewußtlose Einmischung des Mechanischen in das, was unmittelbar aus

der absoluten Quelle des Lebens, den Ideen strömt, Rohheit der Erkenntniß beurkundet, so beweist diese Unfähigkeit, die, mit Bewußtseyn, auch an das Absolute nichts anders als auf mechanische Art knüpfen kann, den allertiefsten Verfall der wahren, d.h. aufs Absolute gerichteten, Erkenntniß, der mit Newton und seinem Zeitalter recht eigentlich begann und sich in den darauf folgenden Zeiten nur immer vollkommener ausgesprochen hat.

Auf gleich empirische, obschon wenigstens consequenter verständige Art sind andere späterhin zu der ältesten mechanischen Ansicht zurückgekehrt, indem sie den Quell der Centrifugalbewegung in dem empirischen Chaos suchten, das sie der Weltbildung vorangehen ließen[2]. Wir sind nicht der Meinung, daß nicht die Erkenntniß auf das Chaos zurückzugehen habe, aber auf ein ganz anderes, als diese erkannt haben, jenes, in welchem in absoluter Identität alles als eins liegt, und aus

[1] Correktur: die sie durch das Eins-Seyn Gottes mit der Natur beständig erhielte.

[2] So Kant, der eine allgemeine Auflösung des Weltstoffs der Elemente einander Seitenbewegungen mittheilen läßt, die sich dann zu Einer gemeinschaftlichen summirten.

I,4,446

dem die Dinge auf andere Weise entspringen und hervorgehen als aus jenem ganz endlichen, welches nicht in der Ewigkeit seyn kann, und in der Zeit vorgestellt ein Widerspruch in sich selbst ist.

Das Chaos, welches, in dem absoluten Erkennen von Ewigkeit begriffen, in keiner Zeit ist, oder in der Zeit seinen Zustand in einen andern verändert, ist nicht jener formlosen, unvernünftigen und rohen Masse zu vergleichen, welche eine falsche Phantasie als den Keim des Universums dichtet. Denn diese ist Chaos, weil in ihr alle Form und Besonderheit vertilgt, jenes aber ist durch die Form selbst und in der unendlichen Durchdringung des Besonderen ein Chaos, weil in ihm kein Besonderes und keine Form ist, in die nicht jedes andere Besondere und jede Form gestaltet wäre, *so* daß hier in der Unendlichkeit und Absolutheit der Form das Chaos lieget.

Die Idee eines jeden Weltkörpers ist in dem, was von Ewigkeit, ohne Zeit, ist, mit absoluter Verknüpfung des Unendlichen und Endlichen, so daß er alles, was er in der endlosen Zeit seyn kann, wirklich und ungetheilt auf einmal ist: - aber es sind ihm noch überdieß, da er eine Einheit der ewigen Natur ist, alle andern Einheiten eingesenkt, so daß er in das Wesen zurückgeht, darin alle Einheiten als eine Einheit sind. In dieser Einformung aller Einheiten in Eine ist das Besondere der letzten wieder das *Allgemeine,* in welches jene als besondere gebildet worden[1]. Je mehr nun das Besondere einer Einheit auch in der Erscheinung noch den Charakter der Allgemeinheit behält, desto mehr können auch die in ihr begriffenen Einheiten sich in demselben darstellen und absolut und für sich selbst seyn. Je mehr dagegen sich das Besondere jener Einheit sich schon für sich vom Wesen entfernt, desto mehr unterliegen die in ihm eingeschlossenen [begriffenen] Einheiten der besonderen Form und können nur in dieser sich darstellen.

Im ersten Fall gehen die Einheiten aus der, in welche sie eingebildet, als selbständige Einheiten, wie aus ihrem Centro und als

[1] Z.B. die Sonne ist in ihrem Sphärensystem eine *besondere* Einheit. Diese Besonderheit in Bezug auf alle Planeten wieder das Allgemeine.

I,4,447

Weltkörper hervor, wie die Planeten aus der Sonne, wo die in das Wesen eingebildete Form als Licht leuchtet.

Im andern Fall können sie in der Einheit nur als besondere Dinge, als Metalle u.s.w. vorkommen; denn hier werden sie nur in der besondern Form, nicht in der absoluten gestaltet. Das Gold[1] z.B. ist auf allen Planeten in anderer Qualität gebildet, weil es in allen der herrschenden Bestimmung unterworfen und gleichsam unterdrückt ist, in seiner Idee aber oder der ewigen Geburt ist es als absolut, frei und gleich einem Weltkörper, nicht todt sondern lebendig ausgeboren.

Aus der absoluten Ineinanderbildung der Einheiten in dem ewigen Erkennen begreift sich allein auch, wie, indem jede Einheit als besondere für sich selbst zu seyn bestrebt, das absolute Ineinander in ein Außereinander übergeht, und wie, indem gleichwohl in diese Form sich wieder die ganze Einheit senkt, die absolute Identität sich in die Tiefe gebildet, in welcher, als dem sichtbaren Bild des Abgrunds im absoluten Wesen, alle Dimensionen als Eine sind, und keine von der andern unterschieden wird[2].

So ist also das Universum in der absoluten Identität, nicht als in einem ordnungslosen und unförmlichen Chaos, sondern in absoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen, nämlich im absoluten Ineinander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterscheidbarkeit und dennoch geschieden, *zugleich* als Einheit und Allheit.

Aber aus dieser Identität ist auch das Universum nie auf zeitliche Weise entsprungen, sondern wie es jetzt entspringt, ist es ewig aus ihr entsprungen, und wie es ewig entsprungen ist, entspringt es auch jetzt, nämlich *so,* daß ihm jene nicht der Zeit, sondern der Idee nach vorangeht. In dieser, der Idee, ist es sich ewig gleich, ewig nämlich ganz und vollkommen, absolute Gegenwart; in dieser Zeitlichkeit aber kann es von der Vortrefflichkeit, die in jenem absolut und zumal ist, immer

[1] Correktur: Jedes Metall der Erde.

[2] In dem absoluten Raum ist jeder Punkt für sich absolut, weder nahe noch fern, und doch alle nur in dem Einen Raum, keiner durch den andern bewirkt und doch keiner ohne den andern.

I,4,448

und nothwendig nur einen Theil setzen, und wie die Einbildung des Wesens in das Besondere, die im Absoluten ohne Außereinander ist, sich in dem Reflex in die Ausdehnung verliert, die ihm weder als unendlich (denn als solches gelangt das Universum nicht zur Einheit) noch als endlich (denn als solches gelangt es nicht zur Allheit, welche in dem An-sich der Einheit absolut verknüpft ist) jemals adäquat seyn kann, ebenso dehnt sich die Einbildung des Besonderen in das Wesen, die im Absoluten schlechthin gegenwärtig als absolute Aufnahme der Wirklichkeit in die Möglichkeit ist, im Reflex in die *Zeit* aus, welche, sie möge nun einen Anfang haben oder keinen Anfang und unendlich seyn, niemals der absoluten Einheit adäquat wird, da diese überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit hat und in der unendlichen so wenig als in der endlichen ausgeschöpft wird.

Aber eben dieses, daß in dem Absoluten die Einheit ungetrennt und untrennbar zugleich als Allheit steht, und umgekehrt, und daß, wenn wir ein Entspringen des Universums aus der ewigen Ein- und Allheit annehmen, dieses Entspringen ganz unabhängig von der Zeit, *in jeder Zeit,* in dem Augenblick wie in der unendlichen Folge, ein gleiches absolutes Entspringen ist, ohne successive Entwickelung, weil überhaupt zu dem Absoluten nichts ein zeitliches Verhältniß haben kann - eben dieses, sage ich, beweist, daß jener empirische Begriff des Chaos ein gänzlich unstatthafter und speculativ undenkbarer Begriff sey, und daß wir genöthigt sind zu sagen, daß ewig, d.h. mitten in der Zeit ohne Zeit, das Universum als das Bild der göttlichen Weisheit gerüstet und gewappnet aus dem Haupt der ewigen Macht entspringe.

In der That sollte man denken, daß schon mit der dynamischen Ansicht der Natur, welche für die

Empirie der Ausdruck der speculativen in der Philosophie ist, der ungereimte Begriff des wüsten und regellosen Chaos aufgehoben wäre. Denn da das Chaos in diesem Sinn ausdrücklich als Negation aller Form gesetzt ist, wie soll es Quelle der Form, der Bewegung, der Gestaltung seyn? - Die uralten Kosmogonien haben außer dem Chaos das Licht, als die Emanation des

I,4,449

göttlichen Worts: den Neuern fällt es mit der andern Materie in eins zusammen. - Will man selbst, gegen die Atomistik, Anziehung und Zurückstoßung als ursprüngliche Wirkungsweisen der Natur denken und in Kräften hypostasiren, so sind, da das Chaos als Negation aller Besonderheit und Form gedacht wird, Anziehungen und Zurückstoßungen nach allen Seiten gleich, nirgends also ein Punkt, wo zuerst durch Attraktion der erste Ansatz oder Kern einer Masse gebildet werden könnte, die dann wieder durch ihre anziehenden Kräfte den Grund anderer Bildungen in dem Raum legen könnte. Um also in dem Chaos eine solche Determination zu denken, ist es nothwendig, wie auch Kant gethan hat, in der allgemeinen Auflösung Theilchen, die durch verschiedene Dichtigkeit ausgezeichnet sind, in Weiten, die wiederum absolut zufällig sind, auszustreuen; mit Einem Wort, es ist nothwendig, zur Atomistik zurückzugehen, um den Epikurischen Zufall zurückzurufen.

Wir würden bei dem Leser einen Mangel an Einsicht voraussetzen, wenn wir weiter in dieser Erörterung gehen und noch besonders fragen wollten, wie diese Empirie die Gesetze der allgemeinen Bewegung, die schlechthin absolut sind, begreife. Denn bei der absoluten Ungetrenntheit der Form und des Wesens können wir auch die Materie von der Gesetzmäßigkeit nicht trennen; beide sind eins, nur von verschiedenen Seiten angesehen; keines ohne das andere, beide sich gleich in der Wurzel und dem Princip. Was wir Materie nennen, ist nur der Leib, mit dem sich die Form bekleidet, die Form oder Gesetzmäßigkeit die Seele dieses Leibes, beide stehen in einer und derselben Einheit, aus der auch in der Erscheinung wieder die Realität geboren wird[1].

Auch in dem bloßen Widerschein drücken die Dinge noch ihre Art aus, im Absoluten zu seyn, und *alle Gesetzmäßigkeit* ist nichts

[1] Wenn das materielle Chaos das Erste, woher die Gesetzmäßigkeit? Diese ist nur in der absoluten Identität, welche die absolute Gesetzmäßigkeit selbst ist. Diese symbolisirt sich für die Erscheinung, indem sie sich selbst zum Objekt, zum Besonderen macht. Die Gesetzmäßigkeit ist also das *An-sich* - die Seele -, wovon jene, die Erscheinung, der *Leib*, aber eben deßwegen als Erscheinung wieder dasselbe mit jenem.

I,4,450

anderes als ein [Spiegel der ewigen Einheit und ein] unveränderlicher Reflex der Art, wie sie in der ewigen Harmonie stehen. Das Absolute ist also die Quelle aller Gesetze. Nur in ihm ist jene Ineinsbildung, welche die Weltkörper um ihr Centrum bewegt, und macht, daß die Zeit sich als die Wurzel vom Cubus, d.h. der Substanz und der Realität, verhalte. Nur weil in ihm die beiden Einheiten, die sich in der Erscheinung in zwei relative Einheitspunkte trennen, absolut ineinander gebildet sind, können sie in dieser sich aus der Differenz zur Einheit reconstruiren.

Das Leben jedes Weltkörpers, welches in den unendlichen Successionen beständig in sich selbst zurückkehrt und in der beständigen Rückkehr zu sich selbst niemals aufhört fortzuschreiten, ist im Absoluten als Ein absolutes Leben. Die Zeit ist nicht als *Zeit* in ihm, aber sie hat als eine relative Einheit des Endlichen und Unendlichen ihre Wurzel und Möglichkeit in der absoluten Einheit, die in

jenem ist. Was in dem rastlosen Strom der Zeit sich aus jener Einheit herauswirft und im Einzelnen absetzt, und was er schon wieder verschlungen hat, ist in dem Absoluten als eines. Was die Erde und jeder andere Stern geboren hat und ferner gebären wird, ist in der Einheit, die ihm im Absoluten vorsteht, zumal: seine ganze Möglichkeit in der Wirklichkeit ausgedrückt und erschöpft; jedes Ding ruht also durch seine Idee in dem Schooß der ewigen Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen und der Rhythmus der Sphären ist nur ein Nachbild und Nachklang der absoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben.

§. VIII.
Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unseres Planetensystems.

Auch die besondere Bildung und die Verhältnisse unseres Planetensystems sind ein Gegenstand der philosophischen Betrachtung. In dem Vorhergehenden construirten wir die Idee des Weltkörpers in ihrer

I,4,451

Absolutheit. Hier werden wir ihn als Glied eines organischen Ganzen betrachten. Um zu der speculativen Anschauung des letzteren zu gelangen, werden wir durch die Bestimmungen der Reflexion hindurchgehen müssen, kraft welcher ein Weltkörper als *einzelner* gesetzt ist. Diese Bestimmungen gehören nicht zu seinem Wesen, sondern allein zu seiner Erscheinung, allein sie sind die Bedingungen, unter welchen der Weltkörper, indem er in sich absolut ist, zugleich sich als Glied dem ganzen organischen Leib des Universums anschließt.

So unzweifelhaft die Sätze sind, welche die Naturphilosophie über die Reflexionsbestimmungen der Materie aufgestellt hat, so ist doch die Anwendung, die wir davon bis jetzt auf das Planetensystem gemacht haben, nicht vollständig genug, um anders als fragmentarisch dargelegt zu werden. Daher wir uns zu dem gegenwärtigen Zweck dieser Form bedienen wollen.

Wir gehen auf die erste Construktion der Materie zurück.

Die drei Grundeinheiten, die in der Materie der Potenz oder Möglichkeit nach enthalten sind, sind die der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche, der gleichen des Endlichen ins Unendliche, und die Einheit dieser beiden Einheiten.

Diese drei Einheiten oder Potenzen treten in der ersten Potenz, der der Reflexion, die erste als *relative Identität der Einheit und Differenz*, die zweite als *relative Aufnahme der Differenz in die Einheit*, die dritte als *Synthesis dieser beiden* auf.

Das *relative Setzen der Einheit in die Differenz* drückt sich an der Materie durch Magnetismus aus. - In der magnetischen Linie ist kein Punkt dem andern gleich, es gibt also durchgängige Differenziirung des schlechthin Einen, der Materie, sofern sie Wesen und Substanz ist, aber diese Differenz als

Besonderes ist der Einheit als dem Allgemeinen verbunden.

Kraft dieser relativen Gleichheit des Besonderen und Allgemeinen

I,4,452

ist das einzelne Ding sich selbst gleich und damit abgesondert von andern, aber eben durch die Absonderung wieder bestimmt, sich in sich selbst und mit andern zur Einheit zu bringen oder zusammenzuhängen.

Die Cohäsion, oder, was dasselbe, der Magnetismus, ist die Impression der Selbst- oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt und sich in das Reich der Form erhebt.

Die relative Aufnahme der Differenz in die Einheit ist, was an dem körperlichen Ding die *zweite* Dimension bestimmt, was ihm Gestalt, Umriß, Zusammenhang nach der Breite gibt[1].

Alle diese Sätze werden als anderwärts bewiesene hier nur in den besondern Zusammenhang dieser Untersuchung aufgenommen.

[1] Correktur: was ihm Gestalt, Umriß und alle empfindbaren Eigenschaften sowie überhaupt die Relation auf andere mittheilt.

Die Ineinsbildung der relativen Einpflanzung der Einheit in die Differenz (Differenziirung der Einheit) und gleichen Einpflanzung der Differenz in die Einheit (Indifferenziirung der Differenz) ist durch die vollkommenste Produktion der dritten Dimension und, da diese im Flüssigen ist, am vollkommensten durch das *Flüssige* dargestellt, welches daher als das, worin Länge und Breite durcheinander vertilgt, das reinste Bild und gleichsam der Prototyp der Materie ist.

Die eben angegebenen Bestimmungen sind nun aber bloß ideell und reine Formbestimmungen, da sie sich gemeinschaftlich wieder auf Cohäsion beziehen. Sie sind demnach gemeinschaftlich wieder der ersten Einheit untergeordnet, und bestimmen zusammen das *Besondere* (das A = B) eines Dinges, das, wodurch es in sich selbst ist.

Das *Allgemeine* welches unter der Form jener Bestimmungen ins Besondere gebildet ist und diesem ideell entgegensteht, ist die *Schwere,* wodurch ein Ding in dem Wesen als seinem Grund ist,

I,4,453

und die in der Entgegensetzung gegen das Besondere als Schwere dieses Besonderen - *specifische Schwere* - erscheint. Das Specifische in Ansehung der Schwere liegt nicht in dieser, welche als A^3 keiner quantitativen Differenz empfänglich ist, sondern im *Ding,* als Besonderen; auch ist dieses nicht *als Materie,* sondern nur als *Quantum* in dem *besonderen* oder verschiedenen Verhältniß zur Schwere.

Cohäsion, insofern wir darunter alle jene ideellen Bestimmungen der ersten Potenz begreifen, und *specifische* Schwere drücken also an dem einzelnen Ding die Gegensätze des Besonderen oder der Form und des Allgemeinen oder des Wesens - also überhaupt in Bezug auf das einzelne Ding die *beiden Einheiten* aus, in deren Verein das Leben eines jeden Dings stehet.

Da Cohäsion und specifische Schwere sich *als solche* bloß an einzelnen Dingen darstellen, so sind sie Bestimmungen, die in Ansehung der absoluten Dinge oder solcher, die noch in der Erscheinung das Gepräge der Ideen tragen, überhaupt keine Bedeutung haben. Sie sind also keine Attribute des Weltkörpers als solchen[1], denn unter diesem verstehen wir nicht jene äußerliche körperliche Masse, sondern seine innere Einheit. Nur sofern er nicht anders als wie ein Metall oder irgend ein einzelnes Ding auch betrachtet wird, kann er nach Cohäsion und specifischer Schwere betrachtet werden.

Die [absolute Form in der Idee des Weltkörpers verliert sich an dem einzelnen Ding in die besondere Form; Centrifugalkraft wird hier = Cohäsion, und umgekehrt die] Cohäsion des einzelnen Dinges ist auch eine Centrifugalkraft dieses Dinges (das, wodurch es aus dem Centro geht und von ihm gesondert ist), aber nicht umgekehrt ist das, was man an dem Weltkörper als centrifugale Tendenz bestimmen kann, aus der Cohäsion zu begreifen. Jene ist absolute Form, diese nur

[1] Der Weltkörper *als solcher* hat keine Cohäsion; er wandelt wie ein Gott durch den freien Aether. Aber auch keine specifische Schwere; denn auch diese geht nur *das besondere* Ding als Besonderes an.

I,4,454

Impression[1] der absoluten Form am Besonderen als solchem. Ebenso auch verhält es sich mit der centripetalen Tendenz. Was Centrifugalkraft genannt wird, begreift in seiner Absolutheit Centripetalkraft in sich, denn nichts kann absolut in sich selbst, sich selbst das Wesen seyn, ohne eben dadurch auch im Absoluten, als dem Centro, zu seyn, und umgekehrt. Es verhält sich ebenso mit Cohäsion und specifischer Schwere[2]. Cohäsion ist nur denkbar, insofern sie das andere, die Schwere, in sich begreift; denn von dieser ist sie die Differenz [oder Form], ebenso ist specifische Schwere nur denkbar, insofern sie Cohäsion in sich begreift, denn ohne Absonderung von dem Wesen ist keine besondere Schwere. Dieß kommt von der ersten absoluten Indifferenziirung, kraft welcher Wesen und Form sich in nichts und auf keine Weise trennen können, und Allgemeines und Besonderes auch im einzelnen Ding ins Unendliche sich als Vorbild und Gegenbild verhalten.

[1] Gepräge, Ausdruck.

[2] nur daß die beiden Formen hier nicht mehr absolut sind.

"Cohäsion und specifische Schwere sind bloß Bestimmungen der Dinge, sofern sie als einzelne betrachtet werden", dieß ist Resultat des Bisherigen. Die gegenwärtige Aufgabe ist aber eben, an dem Planetensystem die *besonderen* Bestimmungen aufzuzeigen, oder diejenigen, wodurch in der Totalität seiner Glieder das eine von dem andern unterschieden und als einzelnes bezeichnet ist. - Wir werden uns also vorzüglich mit den Bestimmungen der *specifischen Schwere* und der *Cohäsion* und den *Verhältnissen* dieser Bestimmungen zueinander in Ansehung der Weltkörper, sofern sie nicht absolut, sondern als besondere Dinge betrachtet werden, zu beschäftigen haben. - Mit Einem Wort: die Aufgabe ist: an dem Planetensystem die Potenz der *Reflexion* darzustellen.

Die Bestimmungen, welche wieder als Potenzen in der Potenz der Reflexion enthalten sind, betreffen bloß die *Form*; ihnen steht die specifische Schwere als Allgemeines gegenüber. Die *zweite* Potenz,

I,4,455

welche die der Subsumtion oder der Hineinbildung der Vielheit in die Einheit ist, begreift wieder in sich alle jene Potenzen, die in der der Reflexion enthalten sind, aber nicht als Bestimmungen des Seyns, sondern der Thätigkeit, also - als ebenso viele Momente der dynamischen Bewegung. Hier steht den besonderen Bestimmungen der Thätigkeit, in Ansehung des einzelnen Dings, das *Licht* als das allgemeine entgegen; eine Behauptung, deren Beweis wir uns wiederum auf eine spätere Untersuchung vorbehalten müssen, und der wir hier bloß erwähnen, um von ihr, soweit als es für den gegenwärtigen Zweck erforderlich ist, Gebrauch zu machen. - Zunächst also beschränken wir uns auf die *Bestimmungen der ersten Potenz,* sofern sie am Planetensystem ausgedrückt sind.

Wenn das Schema der Differenz und der Einheit in der Differenz, welches am Magnet ausgedrückt ist, allgemeines Schema der Einbildung der Einheit in die Vielheit ist, so ist es nothwendig auch Schema der allgemeinen Einbildung, durch welche die Einheit der Materie in den Körpern der Erde in Vielheit und Unterscheidbarkeit der Formen übergeht, und diese können demnach auf eine Linie zurückgebracht werden, welche der magnetischen vergleichbar ist.

Gesetzt, dasselbe sey in Ansehung der Himmelskörper möglich, so wird die Reihe, welche diese durch die Verschiedenheiten ihrer Cohäsionsgrade bilden, ganz der Reihe der Erdkörper gleichen[1], und umgekehrt, da überhaupt jene nur in der Absolutheit und gleichsam als in der Ideenwelt zeigen, was diese einzeln und in den Abbildern darstellen. Die Metalle der Erde haben dieselbe Wurzel im Absoluten, wie die Gestirne; nur daß jene die Idee in der Einformung in eine herrschende Einheit, diese dieselbe an sich zeigen.

Wir können also, um jetzt ganz vom Magnetismus als Proceß zu abstrahiren, und ohne zu bestimmen, ob dieser ein Bestimmungsgrund der Bildung und Fortdauer des Planetensystems sey, vielmehr

[1] parallel gehen.

I,4,456

dieses selbst einem Magnet vergleichen, der seine bestimmten Pole und seinen bestimmten Indifferenzpunkt hat.

Die Schwere an und für sich wäre bloß ein ewiger Grund von Realität ohne wirkliche Realität und verschlösse in sich alle Formen, aber in der gänzlichen Ungeschiedenheit, bloß als Keime, ohne die andere Einheit, welche alle Verschiedenheiten gleichsam als Gewächse aus ihr aufblühen macht und entfaltet. Da nun der Ausdruck dieser Einheit am Besonderen die Cohäsion ist, so ist es diese, welche auch in die Einheit des Planetensystems die Varietät und Unterschiedlichkeit bringt. Es steht aber bei der Bildung dieses Systems nach dem Schema des Magnets frei, es im übrigen entweder unter der Form des Hebels zu denken, wo die *Gewichte* im umgekehrten Verhältniß der Entfernung vom Ruhepunkt stehen, indem die specifisch dichtesten Massen in den Planeten diesem Punkt am nächsten sind, die von geringerer Dichtigkeit als Kometen sich in unermeßliche Fernen verlieren, oder unter der Form dynamischer Cohäsion, wo nach der Einen Seite die Contraktion, nach der andern die Expansion überwiegend ist, oder als ein organisches Gewächs und in der Form organischer Metamorphose. Das Wahre ist, daß diese drei Formen nur verschiedene Ausdrücke einer und derselben Form sind, die am Planetensystem ausgedrückt ist.

Schon die nächste Ansicht des Sonnensystems zeigt uns auf der einen Seite ebenso wie die Erde einen in seiner Cohäsion verminderten Pol, der durch die Kometenwelt, und einen in seiner Cohäsion erhöhten, der durch die Planetenwelt bezeichnet ist.

Ebenso wie die ersten Produktionen der Erde die specifisch dichtesten und indifferentesten Körper, die edlen oder Aequatorial-Metalle sind, so sind im Planetensystem die gediegensten Massen zunächst um die Sonne gelagert, gleichsam als so viele außer ihr gesetzte Schwerpunkte.

Ebenso wie die Natur auf der Erde die schwersten Metalle, als Platina, Gold u.s.w., am seltensten und in den geringsten Massen ausgeboren hat, weil diese Verschwendung mit der ersten Proportion der Erde sich nicht in die Länge vertrug, und wie sie dagegen die

I,4,457

unedlen und specifisch leichtern, als Eisen u.s.w., in den größten Quantitäten verbreitete, so verschwindet auch im Sonnensystem im Ganzen der edlere Theil, welchen die planetarische Welt bildet, gegen den unedleren, den die Kometenwelt, von Seiten der Masse betrachtet beinahe in nichts, im einzelnen aber nimmt auch die Masse erst zu, wie die specifische Schwere abnimmt[1], und die neuesten Entdeckungen zeigen, daß auch die dichtesten Massen am Himmel, wie die Platina in der Erde, nur in Körnern brechen.

[1] Jupiter.

Diese an sich vagen Analogien können in Gesetze und bestimmte Verhältnisse nur durch Erkenntniß der allgemeinen Gesetze, welche das Verhältniß der specifischen Schwere und Cohäsion bestimmen, verwandelt werden.

Die Einsicht, daß sich diese beiden als die zwei Einheiten verhalten, die als Allgemeines und Besonderes in jedem Wesen in eins gebildet sind, wird es hinlänglich rechtfertigen, wenn wir die *Einheit* beider zum Princip machen, wovon das angebliche umgekehrte Verhältniß beider nur abgeleitet ist. - Ich werde in einer besondern Abhandlung (in dem folgenden Heft dieser Zeitschrift[2]) mich genauer hierüber erklären, und zeigen, daß vielmehr die Gleichheit als das umgekehrte Verhältniß beider Einheiten das *Gesetz* sey.

In folgendem sind alle möglichen Verhältnisse der Schwere und Cohäsion erschöpft.

Entweder sind specifische Schwere und Cohärenz, Wesen also und Form gleichgesetzt, dieses drückt die höchste Identität der Bildung in Ansehung des einzelnen körperlichen Dings aus, und ist das Positive, aus dem alle andere Varietät nur durch Beschränkungen und Verneinungen entsteht.

Oder ist ein Uebergewicht der *Form* über die Substanz, des Besonderen über das Wesen oder Allgemeines gesetzt, so ist mit beträchtlicher Cohäsion geringere specifische Schwere gesetzt.

[2] in der unten abgedruckten Abhandlung *über die vier edlen Metalle.* D. H.

I,4,458

Oder es findet ein Uebergewicht des Wesens über die Form, des Allgemeinen über das Besondere statt - demnach beträchtliche specifische Schwere bei geringer Cohärenz.

Oder endlich, die Form ist ebenso unvollkommen in die Substanz als die Substanz in die Form gebildet - hier nähert sich die Materie der gänzlichen Auflösung der ersten Identität, das Produkt ist weder durch Cohäsion noch durch Schwere ausgezeichnet.

Wir gehen auf die erste Identität zurück.

Die Gleichheit der Substanz und Form und dadurch der Schwere und Cohäsion ist der Centralpunkt, welcher schlechthin untheilbar, eins ist; erst aus dem entschiedenen Sieg der Differenziirung in der höchsten Cohäsion kann die Differenziirung nach zwei entgegengesetzten Richtungen entspringen[1], in welcher sie auf der einen Seite mit beständigem Zunehmen der negativen oder individuirenden Potenz zur relativen Cohäsion (da die absolute nur in dem ersten Culminationspunkt der Differenziirung herrschend ist), auf der andern mit beständiger Zunahme des Positiven[2], als des Widerstrebenden der Individuirung, zur Expansion fortgeht.

[1] sich fortsetzen.

[2] Allgemeinen.

Ich werde in einer folgenden Abhandlung zeigen, daß die edeln Metalle sich alle durch jene *Indifferenz des Wesens und der Form,* insofern also auch der Schwere und Cohäsion, gleich sind, obschon, daß die andere dieser Einheiten (die der Form) sich auch sinnlich *als Cohäsion* äußere, noch von andern Bestimmungen abhängt (wovon nachher erst die Rede seyn wird), und es also nicht widersprechend ist, daß mit jener gleichen Einheit des Wesens und der Form gleichwohl verschiedene, von den Verschiedenheiten der specifischen Schwere unabhängige Grade der *Aeußerung* der Form *als Cohäsion* stattfinden. So ist z.B. die scheinbare Cohäsionslosigkeit des Quecksilbers kein Mangel, sondern vielmehr vollkommene Indifferenz der Form, der

I,4,459

eben deßwegen auch eine gleiche Indifferenz von Seiten der Schwere entspricht.

Die edlen Metalle, indem sie die gleiche Indifferenz des Wesens und der Form ausdrücken, stellen eben deßwegen, jedes für sich, den ungetrennten und schlechthin Einen [absoluten] *Schwerpunkt* vor und fallen in der Cohäsionslinie nur in den Indifferenzpunkt. Das erste, was aus diesem Punkt herausschreitet und ihn in der Cohäsionslinie als Differenz und demnach *unter der Form der Linie* setzt, ist das Repräsentirende der absoluten Cohäsion, *das Eisen,* von diesem aus verliert sich die Metallreihe in immer steigende respektive Cohäsion (womit die um sich greifende Oxydation nahe zusammenhängt) von der einen und in die gänzliche Extension von der andern Seite.

Nicht anders verhält es sich in dem Sonnensystem mit den *edlen Planeten,* und alle sind sich dadurch gleich, daß sie jene Indifferenz der beiden Einheiten an sich auch als Masse ausdrücken, obgleich auch hier wieder, daß sich die eine jener Einheiten unter der bestimmten Form als *Cohäsion* äußere, von andern Bestimmungen abhängig ist, die wir in der Folge näher bezeichnen werden. Diese Weltkörper, die man vorzugsweise Planeten nennen kann, wie die edlen Metalle gleichsam die Metalle der Metalle sind, machen die Centralregion des Sonnensystems aus, und sind ebenso viele unter verschiedenen ideellen Bestimmungen außer dem absoluten Indifferenzpunkt gesetzte Bilder oder Darstellungen dieses Indifferenzpunkts, und bezeichnen daher wahrhaft auch in der Cohäsionslinie des Ganzen nur gleichsam einen Punkt. Die aktive Differenziirung und, mit ihr, in die Sinne fallendere Aeußerung der *Form als Cohäsion* tritt erst ein, wenn von der einen Seite die relative Cohäsion an den *Monden* oder *Nebenplaneten* das Uebergewicht erlangt, auf der andern in den *Kometen* (an denen Cohäsion mit der Sonne durch die Excentricität ihrer Bahn und die auffallenden Polaritätserscheinungen bei der Annäherung und Entfernung von ihr ausgedrückt ist) die der Individuirung widerstrebende

I,4,460

Potenz das Uebergewicht erlangt und die Auflösung der Cohäsion beginnt.

Dieses ist ein allgemeines Bild des Planetensystemes, welches uns belehrt, daß so, wie in der Erde und jedem Weltkörper die verschieden beschaffenen Materien nicht gesondert, sondern in Verwirrung sind, ebenso auch am Himmel alles eher in einer dynamischen Vermengung als in einer mechanischen Ordnung zu sehen sey. Wodurch nicht verhindert wird, daß nicht ein jeder der edlen Planeten ideell betrachtet seine bestimmte Stelle in einer Reihe habe, in der die Differenz sinnliche sich als Differenz der Cohäsionsgrade ausspricht; so wie die allgemeine Identität im Ganzen nicht verhindert, daß nicht, wie auf der Erde und zuverlässig allen Planeten, so auch im Sonnensystem nach der einen Seite die Materie sich contrahirt, nach der andern expandirt zeige.

Ueberhaupt sind alle Unterschiede bloß quantitativer Art. Die Cohäsion, die in den Verhältnissen der Monden und Kometen sich thätig erweist, bricht doch nur aus der Form des Ganzen hervor, innerhalb dessen nur die besondern Bedingungen erfordert werden, damit jene, die Form, sich als Cohäsion äußere.

Damit wir nun diese besonderen Bedingungen kennen lernen, und wie bei der gleichen Untrennbarkeit des Wesens und der Form die Planeten gleichwohl auch durch die besonderen Bestimmungen als einzelne unterschieden seyn können, haben wir uns im Allgemeinen zu erinnern, daß der Grund aller ideellen Bestimmungen oder Potenzen der Materie nur in den Faktoren der beiden formalen Einheiten (der Reflexion und Subsumtion), die sich, wie bewiesen, an dem einzelnen körperlichen Ding als absolute und relative Cohäsion ausdrücken, gesucht werden könne, da diese das Ideelle, Formbestimmende an der Materie sind. Hieraus[1] erhellt im Allgemeinen, daß es vier Bestimmungen oder

[1] Da nämlich jede dieser beiden Einheiten für sich wieder eine Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist.

I,4,461

Potenzen gebe, welche allgemeine Formen der Ausgebärung aller Dinge aus dem Schooß der Materie und nothwendige Impressionen sind, die sie in der ersten Absonderung vom Ganzen und Ausbildung zur Individualität erhalten.

Dieses weiter einzusehen, wird folgende Betrachtung dienen.

Wer die ersten Sätze dieser Untersuchung begriffen hat, wird auch eingesehen haben, daß wir *absolute* Cohäsion die Einpflanzung der Identität in die Differenz insofern nennen, als das Ding durch diese wahrhaft *in sich selbst*, nur mit sich selbst zusammenhängend, sich selbst gleich, demnach auch *ganz abgesondert* vom Zusammenhang mit andern ist (obgleich im einzelnen Ding das, was der Intention nach oder an sich wirklich *absolute* Cohäsion ist, dadurch, daß jenes der Einheit außer ihm unterliegt, wieder zur relativen Cohäsion - wie im Eisen z.B. Zusammenhang *mit andern* - wird); dagegen daß wir die *in jener Absonderung und Individuirung durch absolute Cohäsion wieder hervortretende* und *durch sie bedingte Aufnahme des Besonderen* am Ding *in das Allgemeine* die relative Cohäsion nennen.

Da nun von den beiden Einheiten, die sich sinnlich als absolute oder relative Cohäsion ausdrücken, nothwendig an der Form aller Dinge ein Ausdruck ist, so folgt, daß die Dinge in dieser Rücksicht sich voneinander nur dadurch unterscheiden können, daß entweder die erste oder andere Einheit überhaupt überwiegend in ihrer Form, oder in der einen wie in der andern jetzt die eine, jetzt die andere Potenz, jetzt die des Besonderen, jetzt die des Allgemeinen, die herrschende sey, so daß aus der Mischung der vier

Potenzen in verschiedenen Verhältnissen alle Differenz der Materie entspringt.

Die vier Potenzen sind, nicht nur bildlich, den vier Weltgegenden vergleichbar, welche *Baader* schon als "pythagoräisches Quadrat" so schön in die Physik einzuführen suchte; denn da die absolute Cohäsion das ist, wodurch der Weltkörper, auch sofern er als Einzelnes und nicht in seiner Idee betrachtet wird, in sich selbst ist, und diese in

I,4,462

Bezug auf das besondere Verhältniß zur Sonne das Unbewegliche an ihm bestimmt, die Axe, deren Richtung mit der der absoluten Cohäsion zusammenfällt, und deren beide Pole den beiden Potenzen der absoluten Cohäsion entsprechen, dagegen die respektive[1] Cohäsion, wie in der Folge wird bewiesen werden, ihr zu der Sonne dasjenige Verhältniß gibt, wodurch die Axendrehung bestimmt ist, so daß die beiden Potenzen derselben Bestimmungen zweier - ebenso wie die Cohäsion relativer - Weltgegenden, von Ost und West, werden: so ist klar, wie in den vier Potenzen der absoluten und der relativen Cohäsion, welche wir auch, jene, weil sie die ist, wodurch ein Ding in sich selbst ist, die *thätige,* diese als diejenige, wodurch ein Ding in ein anderes aufgenommen wird, die *leidende* genannt haben, die vier Weltgegenden dynamisch bestimmt sind.

[1] Correktur: relative.

Da, wie aus dem Bisherigen erhellt, allgemein und aus den ersten Bedingungen der Construktion einzusehen ist, daß an jedem concreten Ding ein Ausdruck der vier Weltgegenden seyn müsse, so folgt, daß dieser Typus sich über alles und selbst bis dahin erstrecke, wo die Materie mit einem solchen Uebergewicht der einen Potenz gesetzt ist, daß sie den Chemiker, der sie zum Stoff macht, mit dem Schein der Einfachheit täuscht, wo ihr aber auch eben dieses Uebergewicht den stärksten Trieb gibt, ihre besondere Qualität in der allgemeinen zu vertilgen.

Da ferner offenbar ist, daß, je gediegener, selbständiger und concreter ein Ding ist, desto mehr an ihm ein Ausdruck aller Potenzen angetroffen werden müsse [um gegen alle indifferent, ein Universum für sich zu seyn], so ist offenbar, daß am meisten im Planetensystem jeder Planet von *allen* legirt[2] seyn müsse, und sich von andern nur entweder durch das *Uebergewicht* der thätigen oder leidenden Cohäsion und in dieser des einen oder des andern Faktors unterscheiden könne.

[2] tingirt.

I,4,463

Die Verschlingung aller Potenzen im Gewächs des Planetensystems insbesondere nun zu entwirren, ist

nicht unmöglich, obgleich es schwer ist, die Gründe im Einzelnen und Ganzen so zu concentriren, daß sie diejenige Ueberzeugung bewirken, die sie bewirken können.

Da es ein im Vorhergehenden mehrmals berührter und eines strengen Beweises fähiger Satz ist, daß der Urstoff der edeln Planeten sich nach specifischer Schwere oder Dichtigkeit, Cohäsion, ja selbst Masse verhalten müsse, wie sich die Metalle in der Erde verhalten[1], so wäre dieses allerdings ein Anknüpfungspunkt für unsere Beweise; allein da wir jene Verhältnisse in Ansehung der Metalle zu entwickeln uns selbst auf die Zukunft vorbehalten haben, und diese Entwicklung nicht viel weniger Schwierigkeiten haben möchte als die der dynamischen Verhältnisse der Planeten, so werden wir uns einer allgemeinen Beweisart bedienen müssen, obgleich wir die Analogie der Metalle immer mit Vortheil gebrauchen werden.

[1] denn die Metalle sind die Planeten der unterirdischen Sonne.

Was uns ein jeder ohne Zweifel von selbst zugeben wird, ist: daß die zunehmenden Distanzen der Planeten von *der Sonne* nichts als ein allmähliches Losreißen von dem Centro als der Identität - ein zunehmendes in-sich-selbst-Seyn der Planeten - bezeichnen. Es ist aber in dem Vorhergehenden zu wiederholten Malen bewiesen worden, daß das mehr oder weniger vollkommene in-sich-selbst-Seyn des Besonderen nur durch die mehr oder weniger vollkommene Einbildung des *Allgemeinen* in das Besondere gesetzt sey.

Wir werden also als sicheren Grund voraussetzen können, daß, ebenso wie sich in der magnetischen Linie nichts anderes als dieses successive Einpflanzen[2] des Allgemeinen ins Besondere ausdrückt, so auch die Reihe der Planeten durch eine solche successive Einbildung des Allgemeinen in das Besondere gebildet sey, nur mit dem Unterschied, daß in der ersten, der magnetischen Linie, kein Punkt etwa für sich selbst

[2] Eingehen.

I,4,464

ist, dagegen die Reihe der Planeten eine Linie von *absoluten Ganzen* vorstellt, die, weil Ganzes von Ganzem nicht wahrhaft verschieden seyn kann, doch alle nur *Einen Punkt* absoluter Indifferenz bezeichnen.

Wir haben uns noch genauer als im Vorhergehenden über die Begriffe des Allgemeinen und Besonderen zu bestimmen, da es eben die Verwicklungen des Allgemeinen und Besonderen sind, welche uns die innern Verhältnisse des Planetensystems undurchdringlich machen.

Es ist (um bis zu diesem Punkt zurückzugehen) überhaupt kein Allgemeines und Besonderes *als* solches, es ist nur Eines, und dieses jetzt als Allgemeines oder unter der Bestimmung der Allgemeinheit, jetzt als Besonderes oder unter der Bestimmung der Besonderheit. Es ist mit Einem Wort nur quantitativer Gegensatz beider, wie wir uns sonst ausdrückten: es gibt nicht ein Subjektives oder ein Objektives, sondern eine Subjektivität und Objektivität als entgegengesetzte Bestimmungen eines und desselben.

Die Cohäsion verhält sich zu der Schwere als das Besondere oder Form zum Allgemeinen oder Wesen; aber in ihr selbst wieder ist Allgemeines und Besonderes, und zwar ist insofern die absolute Cohäsion wieder das Allgemeine, die relative das Besondere. Aber auch diese wieder sind bloß quantitativ verschieden, so daß durch ein Uebergewicht des Besonderen die absolute in die relative, diese durch ein bestimmtes Uebergewicht des Allgemeinen in die absolute übergeht. Denn es ist nothwendig, daß, indem das *Allgemeine in das Besondere* gebildet wird, dieses mehr und mehr als Besonderes *absolut* werde, dagegen aber auch, daß in dem Verhältniß, als es absolut[1] wird, das Besondere als Faktor (ideelle Bestimmung) sich aufhebe und der Auflösung in das Allgemeine oder die Identität nähere. So hat z.B. in der Erdsphäre die aktive Cohäsion als solche nur bei einem bestimmten Punkt der Einpflanzung des Allgemeinen (der Identität) in das Besondere (als die Differenz) ihr *Maximum*; daher die Sätze, daß das Eisen in der Metallreihe nothwendig selbst nach der negativen Seite zu

[1] dem Allgemeinen identisch.

I,4,465

liege u.s.w., die Beobachtung, daß der eigentliche Mittelpunkt der aktiven Cohäsion im Magnet nicht genau in der Mitte, sondern gegen den Nordpol zu befindlich sey.

Dem Kenner wird es nicht unbemerkt geblieben seyn, daß wir, wie in der ersten Construktion der Materie, so auch in der gegenwärtigen Untersuchung, uns der Ausdrücke und selbst der Begriffe der Attraktiv- und Expansivkraft niemals nöthig gehabt haben zu bedienen. In der That drücken diese Begriffe nichts anderes aus als den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der als ganz formeller fixirt wird. Allein so wenig es ein rein Allgemeines oder rein Besonderes gibt, so wenig können Attraktiv- oder Expansivkraft quantitativ gedacht werden, da sie vielmehr als absolut ineinander verwachsen und schlechthin nicht und in nichts trennbar gedacht werden müssen. - Was z.B. in der magnetischen Linie formell als Attraktivkraft bestimmt werden kann, ist reell wahrhaft *das Ganze* mit dem Uebergewicht der Besonderheit oder der Differenziirung, etwas, das sich auch in den gewöhnlichen Behauptungen über die Attraktivkraft ausspricht, daß sie nämlich nicht in Continuität, sondern in die Ferne wirkt, wodurch eben - nicht nur unendliche Theilbarkeit, sondern - wirkliche unendliche Differenziirt - oder Getheiltheit ausgesprochen wird.

Unternehmen wir, nach diesen Erläuterungen, die Verwicklung der Potenzen im Planetensystem zu entwirren und darzulegen, so ist offenbar, daß *im Allgemeinen,* wenn die zunehmenden Distanzen vom Centro ein allmähliches Einbilden des Allgemeinen in das Besondere bis zur gänzlichen Auflösung des Besonderen ins Allgemeine andeuten, *in der größten Nähe vom Centro das Besondere, also die relative Cohäsion, und in der relativen Cohäsion wieder das Besondere als solches* am meisten vorherrschend seyn müsse.

Um von hier aus ins Einzelne zu gehen, so wird nach dem eben angegebenen Princip das Allgemeine in der nächsten Entfernung vom Centro nur in das Besondere als Faktor der *relativen* Cohäsion -

I,4,466

(das Besondere als Besonderes) - gebildet seyn können. Die Planeten, welche der Ausdruck dieser Ein-Bildung sind, werden also nur durch ihr Allgemeines absolut, durch ihr Besonderes aber noch besonder und der relativen Cohäsion (oder Subsumtion) unterworfen seyn.

(Wir bitten den Leser, die Aufeinanderfolge, die wir jetzt entwickeln werden, ganz in abstracto zu betrachten, ohne Anwendung aufs Concrete, und sein Augenmerk vorerst bloß auf die formale Richtigkeit zu wenden).

Aus jenem Verhältniß, worin das Besondere noch als Besonderes gesetzt ist, zu demjenigen zu gelangen, in welchem das Besondere als Besonderes *absolut* gesetzt ist, ist kein möglicher Uebergang, als das Allgemeine selbst, also die aktive Cohäsion, unter der Form des Besonderen zu setzen. Hiermit ist der erste Identitätspunkt erreicht, indem Allgemeines und Besonderes dadurch eins sind, daß sie beide unter der Bestimmung des Besonderen gesetzt sind. Die Planeten, welche diese Identität an sich ausdrücken, werden also, da sich das *Allgemeine* wie das *Besondere* an ihnen *als Besonderes* verhält, den *Culminationspunkt der* [Besonderheit und insofern auch der] *relativen Cohäsion* bezeichnen.

Durch das angegebene Verhältniß, in welchem der Planet das Allgemeine in sich unter der Form des Besonderen setzt, ist die Möglichkeit bereitet, vom Allgemeinen das Allgemeine und Besondere zu nehmen, oder durch das Allgemeine wie das Besondere absolut zu seyn, d.h. die Möglichkeit *der absoluten Cohäsion*. - Die Weltkörper, in welchen dieses Verhältniß ausgedrückt ist, werden also im Planetensystem den *Indifferenzpunkt der thätigen Cohäsion*, das Maximum des in-sich-selbst-Seyns ausdrücken.

Da mit dem vorhergehenden Verhältniß ein Maximum erreicht war, so können wir zum voraus erwarten, daß von diesem Punkt an nach der entgegengesetzten Richtung die ersten Verhältnisse sich umkehren, und daß, nachdem der höchste Durchkreuzungspunkt des Allgemeinen und

I,4,467

Besonderen gefunden ist, dieses Verhältniß sich so weit umwerfen werde, daß das Allgemeine jetzt zum

Besonderen, das Besondere zum Allgemeinen wird. - Die Sterne, welche diese Umschlagung des Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt ausdrücken, werden ihr Besonderes von der absoluten, ihr Allgemeines von der relativen Cohäsion nehmen.

Durch das letzte Verhältniß ist die Hineinbildung des Allgemeinen in das Besondere[1] so weit vollendet, daß der Planet vom Allgemeinen wie vom Besonderen das *Allgemeine* als Bestimmung nehmen kann, und also von Seiten der relativen wie der absoluten Cohäsion das Allgemeine in ihn gebildet ist.

[1] die Identification des Allgemeinen und des Besonderen.

Es ist nach diesen nur noch Ein Verhältniß möglich, nämlich, nachdem in dem Vorhergehenden das Besondere selbst zum Allgemeinen geworden ist, das Allgemeine wie das Besondere vom Besonderen zu nehmen, wodurch denn endlich die Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen ganz *im Besonderen* dargestellt ist.

In der jetzt entwickelten Aufeinanderfolge von Verhältnissen ist es leicht, die allgemeine Bemerkung der in den beiden Richtungen sich entsprechenden Durchkreuzungspunkte zu machen. Es entsprechen sich nämlich

1) die beiden Punkte, der, wo das Allgemeine vom Allgemeinen, das Besondere vom Besonderen genommen ist, und der auf der andern Seite, wo das Verhältniß so weit umgekehrt ist, daß vom Allgemeinen (der absoluten Cohäsion) das Besondere, vom Besonderen (der relativen) das Allgemeine vorherrschend ist;

2) die beiden Punkte, wo auf der einen Seite vom Allgemeinen und Besonderen das Besondere, auf der andern vom Allgemeinen und Besonderen das Allgemeine herrschend ist. - Es ist offenbar, daß das Maximum der relativen Cohäsion in jenem dem Minimum in diesem entspreche;

I,4,468

3) die beiden Punkte, der, wo Allgemeines und Besonderes vom Allgemeinen, und der, wo Allgemeines und Besonderes vom Besonderen genommen ist. - Der erste, da er der Culminationspunkt der Einbildung des Allgemeinen in das Besondere ist [oder derjenige Punkt ist, wobei diese Einbildung noch als in-sich-selbst-Seyn erscheint], ist zugleich der höchste Punkt der Beseelung im ganzen System, von welchem aus, indem das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen jetzt nach der umgekehrten Richtung abweicht, die Materie durch verschiedene Zwischenstufen endlich in dem entgegengesetzten Identitätspunkt sich ganz in die Leiblichkeit verliert[1].

[1] Correktur: in dem entgegengesetzten Identitätspunkt der gänzlichen Auflösung der absoluten Cohäsion sich verliert.

Es ist vorläufig schon bewiesen worden, daß durch die Potenzen des Allgemeinen und Besonderen als Potenzen der absoluten und relativen Cohäsion die vier Weltgegenden bestimmt seyen. Wenn wir die beiden absoluten Weltgegenden durch S. und N. (Süd und Nord), die relativen durch W. und O. (West und Ost) bezeichnen, wo immer das erste dem Allgemeinen, das andere dem Besonderen entspricht, so werden wir die entsprechenden Identitätspunkte als

SO. und NW.
NO. - SW.
SN. - OW.

bezeichnen können, so wie dann ferner die Verwicklungen der Potenzen im Planetensystem nach der Ordnung der Distanzen vom Centro in folgender Reihe ausgedrückt werden können, der wir sogleich auch die entsprechenden Planeten beifügen wollen.

SO.	NO.	SN.	NW.	SW.	OW.
Mercur.	Mars.	Jupiter.	Saturn.	Die äußer-	Kometen-
Venus.	Pallas.		Uranus.	sten Planet-	welt.
Erde.	Ceres.			ten.	

Allgemeine Betrachtungen lassen sich über diese Reihe folgende anstellen.

I,4,469

Erstens, daß unbeschadet der gleichen Indifferenz des Wesens und der Form, die ein jeder Planet ausdrückt, die eine Seite des Systems einen contrahirten Zustand und ein Uebergewicht der respektiven Cohäsion zeige, die in dem relativen Indifferenzpunkt des Ganzen zur absoluten wird, daß die entgegengesetzte Seite dagegen sich durch Zwischenstufen dem expandirten Zustand und der Auflösung der Cohäsion annähere. - Man kann in dieser Aufeinanderfolge ebenso bestimmt die Momente des dynamischen Processes erkennen, und die Sphäre des herrschenden Magnetismus, der herrschenden Elektricität, und des herrschenden chemischen Processes unterscheiden, wovon in der Folge noch mehreres.

Zweitens, daß in den Bestimmungen dieser Reihe die zureichenden Gründe der verschiedenen Dichtigkeiten, Massen, Excentricitäten und damit zusammenhangenden Cohäsionsgrade angetroffen werden, etwas, worüber man bis daher auch nicht eine Spur des Wissens aufzuzeigen hatte.

Drittens, daß die Reihe der Planeten mit der der Metalle schlechthin coincidire, ein Satz, der zwar nach dem, was im Vorhergehenden verhandelt worden ist, allgemein hinlänglich bewiesen werden könnte, von dem wir uns aber den Beweis im Einzelnen vorbehalten. Hier wollen wir nur bemerken, daß die Planeten, welche in einer fast gemeinschaftlichen Ebene um die Sonne laufen, sich hierin nicht anders als die Aequatorialmetalle verhalten (wie sie *Steffens* nennt), die sich ebenso in der gemeinschaftlichen Ebene um den Aequator gelagert haben, und wenn die jüngst entdeckten Planeten auch in dieser Rücksicht die bisher allgemeinen Annahmen der Astronomen überschreiten, so verhalten sie sich hierin nicht anders als das entsprechende Metall der Erde, welches ebenso jenen Kreis der edlen Metalle überschreitet. - Darin, daß die Kometen vielmehr in allen möglichen Winkeln gegen die gemeinschaftliche Ebene der Planetenbahnen geneigt seyen, haben die Astronomen eine Absicht der Natur oder des Schöpfers erkennen wollen, als ob nämlich durch diese Neigung der Bahnen die größte

Mannichfaltigkeit in demselben Raume geworden wäre. Allein wir werden in

I,4,470

der Folge noch bestimmter erklären, wie die Kometen eben dadurch, daß sie die aktive Cohäsion nicht in sich selbst haben, der Cohäsion mit der Sonne unterworfen sind, welche ihren Bahnen alle möglichen Neigungen gegen den Aequator der Planetenbahnen gibt.

Wir gehen zur Betrachtung der einzelnen Regionen des Planetensystems fort.

Die tiefsten Sterne, die dem Centro am nächsten, und unter diesen insbesondere Venus, als der mittlere, sind das Gold des Himmels; denn der unterste, Mercurius, hat noch ein Uebergewicht der Leiblichkeit und Besonderheit in sich, so daß er das Wesen der Sonne weniger in sich selbst aufnimmt, und der besondern Verwandtschaft gegen sie unterworfen, durch den Zug, den er erleidet, auch in seiner Bahn excentrischer wird. Die Erde dagegen, der entferntere, hat schon mehr von dem Wesen in sich eingebildet und nähert sich mehr der Starrheit und dem Zusammenhang in sich selbst, alle aber haben das erfreuliche südliche Princip und die Legirung des Allgemeinen von der Sonne in ihrer Besonderheit empfangen, und sind dadurch animalisch, und wie das Gold in der Erde das schönste Metall, so die schönsten Sterne der Planetenwelt.

Die Potenzirung der Planeten, die sie in der allgemeinen Durchdringung fortwährend erhalten, drückt sich als *Luft* aus, die sie umgibt, denn sowohl die vollkommene Einbildung des Allgemeinen in das Besondere als des Besonderen ins Allgemeine stellt sich als Auflösung in die Identität, demnach als Cohäsionslosigkeit, dar.

So erhebt sich auch über die Erde eine Luft von solcher Beschaffenheit, als ihrer allgemeinen Qualität angemessen ist, zwei Arten der Luft, die doch ineinander sind, wie die Potenzen, die sich in ihr durchdringen, von der östlichen und südlichen Art. Denn ich will die Bedeutung der chymischen Stoffe sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen als hinlänglich bekannt und anderwärts, besonders was die der aktiven Cohäsion entsprechenden betrifft, von *Steffens* bewiesen voraussetzen.

I,4,471

Es ist nicht zu zweifeln, daß die (nach Beobachtungen) dichtere und gewichtigere Luft des Mercurius, der von uns bestimmten Ordnung gemäß, sich durch das Uebergewicht des Sauerstoffs, als des Besonderen der relativen Cohäsion, auszeichne, wie die Erde, als der positive Pol, durch das Uebergewicht des Stickstoffs, als des Allgemeinen der absoluten Cohäsion, dagegen daß die Atmosphäre der Venus beide Principien in vollkommenerem Gleichgewicht begreife.

Auf die Frage, warum sich die Conjunktionen von Potenzen am Himmel durch mehrere Gestirne, in der Erde aber (nach unserer Annahme) nur durch Ein Metall ausdrücken, erwiedere ich, daß, weil jeder Planet selbst nur *Ein* bestimmtes Verhältniß der Conjunktion ausdrückt und alle Formen aus sich selbst nur [gemäß diesem] als einzelne gebiert, von jedem Verhältniß auch nur Ein Abdruck in der Erde, gemäß ihrer *besonderer* Einheit, existiren könne.

Die Planeten, welche die nächsten nach der Erde sind, drücken die Conjunktion des nordöstlichen Princips aus, und sind, weil sie von der absoluten und relativen Cohäsion das Besondere, also am wenigsten von dem Allgemeinen als dem Wesen in sich aufnehmen, zugleich die härtesten und die kleinsten Massen, gleichsam die Platinakörner, des Planetensystems.

Es ist zu erwarten, daß diese drei Planeten untereinander wieder dasselbe Verhältniß beobachten, welches die drei ersten, und dieß bestätigt sich auch, indem auch hier wieder der mittlere diejenigen Eigenschaften, welche dieser Conjunktion von Potenzen gemäß sind, da er diese in der größten Indifferenz vereinigt, in der höchsten Eminenz zeigt, und unter diesen dreien sowohl die kleinste Masse als die größte Excentricität der Bahn hat.

Die beträchtlichen Excentricitäten dieser Sterne überhaupt und die der Pallas insbesondere anlangend, welche die größte im ganzen Planetensystem

I,4,472

ist, so trifft diese mit dem *Culminationspunkt der relativen Cohäsion* genau zusammen, wie es unserer Ansicht nach seyn muß, welche sich hinwiederum durch dieses Zutreffen, wovon wir bereits am Mercurius ein Beispiel hatten und noch ferner an andern Sternen haben werden, auch denjenigen bestätigen muß, die sich nicht zu den allgemeinen Gründen erheben, aus denen sie mit unmittelbarer Evidenz hervorgeht.

Die besondere Verschränkung, welche sich zwischen den beiden Planeten, Pallas und Ceres, nach der Versicherung einiger zeigt - indem ihre Bahnen sich schneiden - und wovon zwar nicht im Planetensystem (wenn man nicht das Verhältniß der Monde zu den Hauptplaneten als das völlig ausgebildete von jenem betrachten will), wohl aber im Weltsystem überhaupt größere Beispiele existiren, deutet gleichfalls wiederum nicht nur überhaupt diese Region des Planetensystems als die Gegend der höchsten Contraktion an, sondern weist auf ein bestimmtes Cohäsionsbestreben *zwischen* diesen Planeten hin, welches wiederum nach unserer Ansicht nicht unerwartet seyn kann.

Wenn einige, wie versichert wird, hieraus haben schließen wollen, daß diese beiden Sterne nur

Bruchstücke eines und desselben Planeten seyen, so liegt zwar hierin, wie aus unserer ganzen Anordnung des Planetensystems erhellt, ein sehr allgemeiner - nicht bloß auf diese Weltkörper - sich erstreckender Sinn -; es ist aber zu vermuthen, daß dieser Gedanke jenen sich vorzüglich nur darum empfohlen hat, weil ihre Begriffe von Dignität meistens von Größe und Masse hergenommen sind, und sie mit diesen Begriffen die besondere Kleinheit der Pallas nicht zu reimen wußten.

Nach Entdeckung des einen jener beiden Planeten ist von Seiten der Astronomen gerühmt worden, daß sein Daseyn von ihnen zum voraus, und zwar aus der bekannten arithmetischen Folge der Distanzen, bestimmt gewesen, und es möchte wohl hier und da Gutmüthige geben, die ihnen hierin Glauben beimäßen. Allein unmöglich kann man sich

I,4,473

rühmen, das, gleichsam a priori, *gewußt* zu haben, was man aus einem falschen Grunde - auch übrigens der Sache nach richtig - *gemeint* hatte. - Denn die später erfolgte diesen Astronomen gänzlich unerwartete Entdeckung der Pallas hat die angebliche arithmetische Folge völlig zerstört und in ihrer Nichtigkeit gezeigt.

Die Empirie, so oft sie etwas allgemein aussprechen will, kann von der fortgehenden Erfahrung immer nur Widerlegung erwarten, so wie die Theorie, welche mittelbar oder unmittelbar, mehr oder weniger bewußt, von den Ideen oder der Construktion abgeleitet ist, von der Erfahrung immer nur bestätigt werden kann. Wie vortrefflich die neue Pallas in die bisherigen Meinungen der Astronomen paßt, ist schon bemerklich gemacht worden, dagegen darf ich (da es doch von selbst klar ist) versichern, daß meinen Ideen von der Construktion des Planetensystems keine größere Bestätigung, als sie durch die Entdeckung dieses Gestirns erhalten haben, zu Theil werden konnte. Es ist denen, welchen ich seit mehreren Jahren meine Ideen mitgetheilt, oder die meine Vorlesungen besucht haben, bekannt, daß ich aus Gründen, die von meiner Lehre von der Cohäsion und den Cohäsionsverhältnissen im Planetensystem hergenommen waren, nicht nur überhaupt das Daseyn eines Planeten zwischen Mars und Jupiter behauptet, sondern diese Stelle bestimmt *als den Punkt der höchsten Dichtigkeit im Planetensystem* bezeichnet, also wirklich weiter gesehen habe, als jene, denen die besonderen Eigenschaften der neuentdeckten Planeten noch so viel unnütz zu denken machen; und ich erwähne dieses nicht meinetwegen, sondern um der Sache und der Wissenschaft willen, gegen die nun auch unter den Astronomen die gewöhnlichen und von andern längst verbrauchten Einfältigkeiten vorgebracht werden, so wie auch um die Eitelkeit des Triumphgeschreis zu zeigen, das einige unter ihnen über die Entdeckung des zuerst gefundenen Planeten erhoben haben.

Die Empirie gibt zwar vor, alle ihre Lehrsätze von der Erfahrung zu nehmen. Wenn aber eine auf diesem Weg gefundene vermeintliche Wahrheit eine gewisse Zeit gegolten hat, vergißt sich gleichsam ihr

I,4,474

Ursprung, und sie wird, im eintretenden Fall, selbst wieder gegen die Erfahrung, ihre Mutter, gekehrt.

So hatten die Astronomen auch sich abstrahirt, daß ein Planet, außerdem, daß er, wie schon bemerkt, eine gewisse Größe und Ansehnlichkeit habe, auch noch seine Bahn innerhalb der gemeinschaftlichen Ebene der Planetenbahnen haben müsse, daß seine Bahn weder über einen gewissen Grad excentrisch noch gegen jene gemeinschaftliche Ebene unter einem zu großen Winkel geneigt seyn müsse. Nachdem sich dieß nun mit der Ceres und Pallas gegen Erwartung befunden, so folgt nach einem Schluß, den, öffentlichen Nachrichten zufolge, *Hr. Herschel* gemacht haben soll, daß diese Gestirne nur fast- oder gleichsam-Gestirne - Asteroiden - sind. Es kann nichts fördern zu sagen, daß diese Sterne ein Mittelglied zwischen Planeten und Kometen vorstellen - obgleich es allerdings ein ähnliches Verhältniß ist, was den Bahnen dieser Planeten und denen der Kometen das Auszeichnende vor denen der andern Planeten gibt (eine Aehnlichkeit, die in der Folge dieser Untersuchung noch genauer berührt werden soll) - denn es fragt sich nun immer wieder, was denn nun die schärfsten Unterschiede der Planeten und Kometen seyen, und es mußte gleich in den ersten Begriffen kein solcher Hiatus zwischen beiden statuirt werden, daß Planeten, die sich durch einige Besonderheiten den Kometen nähern, nur als *Mittelglieder* zwischen beiden begriffen werden können.

Es folget der König der Planeten, Jupiter, welcher das Siegel der Autarkie in der allgemeinen Legirung dadurch empfangen, daß sein Allgemeines und Besonderes das Allgemeine oder Wesen ist. Er führet das Maximum des in-sich-selbst-Seyns als Indifferenzpunkt in sich, und wird eben dadurch für das ganze Sonnensystem ein dynamischer Gleichgewichtspunkt.

Daß im Planetensystem der Culminationspunkt der thätigen Cohäsion in den Jupiter falle, folgt zwar offenbar genug aus dem allgemeinen Entwurf der Aufeinanderfolge, welche für die Einbildung des südlichen

I,4,475

in das nördliche Princip bestimmt diese Stelle bezeichnet; aber alle andern erkennbaren Eigenschaften dieses Sterns stimmen damit zusammen, wovon wir nur anführen, daß seine Axe die geringste Neigung hat (denn ich werde in der Folge noch beweisen, daß die Größe der Inclination der Axen ein umgekehrtes Verhältniß der Vollkommenheit befolgt, mit welcher die Weltkörper das Gleichgewicht der aktiven Cohäsion in sich selbst führen) - ferner, daß seine Masse die größte des Planetensystems ist, welches nach dem, was wir auch früher schon bewiesen (Zeitschrift Bd. II, H. 2, §. 95, Zus.5[1]), den Indifferenzpunkt des Magnetismus bezeichnet, wie z.B. das Eisen in der Erde von allen Metallen und andern Körpern am meisten verbreitet ist.

[1] Oben S. 172.

Der Widerspruch, welchen man darin finden könnte, daß wir dem Eisen keine Stelle unter den edlen Metallen anweisen, aber den Jupiter, der unter den edelsten Planeten, zum Träger der absoluten Cohäsion machen, löst sich dadurch, daß, wie alle Planeten jeder seine Conjunktion, so Jupiter die von Süd und Nord - die aktive Cohäsion selbst also - als absoluten Indifferenzpunkt in sich gerirt, und da er von der magnetischen Linie doch in sich nichts als die vollkommene Indifferenz (nicht die Differenz) repräsentirt, gleich den andern Planeten in ihr nur durch die absolute Einheit oder den Punkt ist. - Dagegen ist das Eisen, da es von der aktiven Cohäsion mehr die Differenz als die Wurzel oder das Wesen hat, und, indem es in Ansehung der Form aus der Indifferenz tritt, sich auch aus der Indifferenz der Form und des Wesens verliert - durch den Magnetismus eben - als einzelnes - und da nur durch das Wesen oder Allgemeine [überhaupt] ein Ding edel ist - als unedles Metall gesetzt.

Da Jupiter von S. und N. die absolute Indifferenz in sich trägt, S. und N. aber das Allgemeine und Besondere vom *Allgemeinen* ist, so ist nothwendig, daß er als eine solche Einheit auch die meisten andern Einheiten in sich begreife, und die fruchtbarste von allen sey, und die am meisten die Totalität darstellt. Daher, wenn er den

I,4,476

Magnetismus am vollkommensten in sich selbst hat, daraus nicht folgt, daß er in seiner Sphäre nicht den ganzen dynamischen Proceß, die Elektricität u.s.w., am lebendigsten begreife (da auf allen Weltkörpern durch den Magnetismus der Grund aller andern dynamischen Processe gelegt ist). Von jenem sind der Wechsel seiner Gestalt und meteorologische Veränderungen, die auf ihm beträchtlicher als einem andern Planeten vorzugehen scheinen, und nicht ohne besondere Energie der Elektricität möglich sind, eine Spur. Dieser Jupiter hält also noch die Donnerkeile in seiner Hand.

Man könnte vielleicht erwarten, daß nach Art der andern Conjunktionen auch die des Jupiters sich durch mehr als ein Gestirn ausgedrückt und Jupiter noch unbekannte Begleiter habe. Allein es ist mehr Grund zu denken, daß er auch dadurch sich als König der Planeten erweise, daß er *einzig* ist und die Regentschaft mit keinem theilt. Es ist anzunehmen, daß das große Uebergewicht der absoluten Cohäsion des Jupiters den Sternen seiner Conjunktion zu ihm kein anderes Verhältniß als das der *relativen*[1] *Cohäsion*, d.h. der Monde lasse, und die Vorstellung, daß er die Planeten, welche mit ihm von gleicher Potenzirung waren, sich als Nebenplaneten untergeordnet habe, muß um so begründeter erscheinen, da auch in der Erdsphäre die Metalle, welche von der Conjunktion des Eisens sind und ihm in der aktiven Cohäsion am nächsten stehen, als Nickel, Kobalt u.s.w. gleicher Weise nur als die Begleiter des Eisens erscheinen und wie Monde um es gestellt sind.

Jedoch dieses wird durch die allgemeinere Untersuchung über das Verhältniß der Monde in ein weiteres Licht gestellt werden.

[1] Correktur: leidenden.

Wir wenden uns zu der andern Seite des Planetensystems, wo, nachdem in der vorhergehenden Verbindung in Besonderes und Allgemeines das Allgemeine gebildet worden, das Verhältniß sich so weit umwirft, daß jetzt das Besondere das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere wird.

I,4,477

Es stellt sich als erster Repräsentant dieser Conjunktion, welche wir bewiesenermaßen durch NW. ausdrücken können, *Saturnus* dar. Was die Cohäsion betrifft, die diese Stelle des Sonnensystems bezeichnet, so ist allgemein einzusehen, daß keine Verbindung der von SN. näher als die von NW. kommen könne, da sich im Besonderen W. = S. im Allgemeinen verhält, wovon auch in der Metallreihe das Silber, als Indifferenz von NW., und Kupfer (welches übrigens, z.B. durch seine Farbe, schon ein Uebergewicht des westlichen Princips andeutet) ein Beweis ist.

Zugleich aber ist offenbar, daß, weil das Allgemeine in dieser Conjunktion von der relativen Cohäsion hergenommen ist, diese Stelle in der Metallreihe im Planetensystem sich am meisten durch den Streit der absoluten und relativen Cohäsion auszeichnen werde, wovon wir in der Folge den weitern Beweis nachbringen werden.

Den Saturnus insbesondere anlangend, so ist ihm selbst, als dem tiefsten Stern seiner Ordnung, mit dem Uebergewicht des westlichen Princips (welches an sich der aktiven Cohäsion widerstrebend) die größere Excentricität der Bahn und die geringere Dichtigkeit gegeben, in welcher ihn Uranus, als der mittlere und der Indifferenzpunkt von NW., übertrifft, wie er ihm in Ansehung jener nachsteht.

Die größere Dichtigkeit des Uranus war nach ihrer Entdeckung ein Stoß für alle vorhergegangenen, weder auf Construktion noch auf vollständige Erfahrung gebauten Theorien, z.B. die Kantische, nach welchen die Dichtigkeiten im Verhältniß der Sonnenentfernung abnehmen sollten, eine Meinung, die schon Newton, als Wahrscheinlichkeit, auf seine gewöhnlichen teleologischen Vorstellungen gegründet hatte. Den größern Widerspruch dagegen in der tiefern Region der jüngstentdeckten Gestirne haben wir schon früher bemerkt. Aus unsrer Theorie ließ sich diese größere Dichtigkeit des Uranus vorausbestimmen, und es ist merkwürdig genug, wie, zur Bestätigung der Gleichheit des Verhältnisses von SN. und NW., die Dichtigkeiten des Jupiter und Uranus nach den Berechnungen der Astronomen sich gleichstellen (beide verhalten sich nahezu = 0,22., die Dichtigkeit der Erde = 1,00. gesetzt).

I,4,478

Es ist nicht unmöglich, daß der dritte noch nicht erblickte Planet dieser Ordnung auch den Uranus noch durch das Uebergewicht des nördlichen Princips an Dichtigkeit übertreffe.

Zum Saturnus zurückzukehren, so ist die Hinneigung der absoluten Cohäsion zur relativen und der Streit dieser beiden, den wir aus andern Gründen (vorzüglich der Verbindung von N. und W.) in Ansehung seiner anzunehmen genöthigt sind, zugleich auch das einzige Princip, aus dem begriffen werden kann, daß sich dieser Stern nicht nur mit einer so beträchtlichen Anzahl von *Monden*, sondern auch mit der eigenthümlichen Bildung eines *Rings* umgeben.

Was das *erste* betrifft, so liegen in dem Vorhergehenden die hinlänglichen Gründe des allgemeinen Gesetzes, *daß nicht nur die Anzahl der Monde, sondern auch die Nähe, in der sie unter sich und mit den Hauptplaneten sich befinden, in dem Verhältniß zunimmt, in welchem die in ihrer größten Energie stehende aktive oder absolute Cohäsion sich zur relativen neigt.*

In Ansehung der allgemeinen Vertheilung der Monde kann es demnach z.B. kein Räthsel mehr seyn, warum diejenige Conjunktion, die das *Maximum* der relativen Cohäsion ausdrückt, die Mondbildung nicht begünstigen kann, warum außer den durch aktive Cohäsion am meisten ausgezeichneten Verbindungen nur die südöstliche das Beispiel eines Monds - und auch diese nur Eines - gibt, weil nämlich die Verbindung von S. und O. außer jenen die einzige ist, die bei einem gewissen Grad der Einpflanzung des Allgemeinen in das Besondere - der (aus andern Gründen) gerade bei der Erde als erreicht vorausgesetzt werden kann - eine gewisse Größe der aktiven Cohäsion zu geben fähig ist, die doch nicht aus dem Streit mit der relativen tritt (welches selbst bei der absoluten nie geschieht). - Das Uebergewicht ferner der aktiven Cohäsion im Jupiter läßt keinen solchen Reichthum

I,4,479

der Mondbildung zu, als der ist, durch welchen Saturnus und Uranus ausgezeichnet sind [in welchen beiden die absolute Cohäsion schon wieder mehr zur relativen geneigt ist - das Maximum überschritten ist -].

Die Entfernungen der Monde vom Hauptplaneten betreffend, so ist der Mond der Erde um 60 ihrer Halbmesser von ihr entfernt, dagegen ist schon der erste Mond des Jupiters nur um 6, der nächste des Saturnus sogar nur um 3 seiner Halbmesser von ihm entfernt[1]. In Ansehung der Distanzen der Monde unter sich zeigt sich ein ebenso abnehmendes Verhältniß. Nach Cassinis Angabe ist der erste Mond des *Jupiter* von ihm entfernt um 6, der zweite um 6 + 3, der dritte um 2 · 6 + 3, der vierte um 4 · 6 + 3 (nach der wahrscheinlich richtigern Newtonischen Berechnung wäre der erste um 5, der zweite um 5 + 5, der dritte um 5 + 2 · 5, der vierte um 5 + 4 · 5 Halbmesser des Hauptplaneten entfernt). Bei den Monden des *Saturnus* dagegen sind bis zum vierten die Verhältnisse um ein beträchtliches kleiner; die Entfernung des ersten = 3 gesetzt, ist die des zweiten = 4, des dritten = 5, des vierten = 6 Halbmesser des Saturnus.

[1] Hierin eben drückt es sich aus, daß die absolute Cohäsion wieder mehr zur relativen geneigt ist.

Die größte Gedrängtheit aber der mit dem Hauptplaneten in relativer Cohäsion stehenden Masse - und vor allem den Streit der relativen und absoluten Cohäsion in seiner kräftigsten Aeußerung, zeigt der *Ring* des Saturnus[2]; denn, um uns über jenes zuerst zu erklären, so ist die Größe desselben, welche die der Erde um 23 $^1/_2$mal übertrifft, beträchtlich genug, um anzunehmen, *daß er aus mehreren unter sich cohärirenden Monden* bestehe, die mit den Hauptplaneten in leidender, unter sich selbst in thätiger Cohäsion sind.

Insbesondere aber die *Form* des Saturnusrings betreffend, so könnte keine sprechendere für den Streit

[und die Synthese] der

[2] Es geschieht hier dasselbe, was in dem Pflanzenproceß geschieht, wenn das, was vorher successiv producirt wurde, zugleich und auf einmal producirt wird, in der concentrischen Stellung der Knospenblätter und noch mehr der *Blüthe*.

I,4,480

absoluten und relativen Cohäsion in dieser Gegend des Himmels gefunden werden, indem, da jene auf die Länge, diese auf die Breite geht, in diesem Kampf zwischen Länge und Breite nothwendig ein Kreis entsteht.

Oder, um die höhere Bedeutung davon zu enthüllen, so ist, da die beiden Einheiten der absoluten Cohäsion, der Einpflanzung des Allgemeinen ins Besondere und der relativen, der Aufnahme des Besonderen ins Allgemeine, im Concreten oder der Masse den beiden absoluten Einheiten im Wesen der Planeten, die dem Umlauf vorstehen, entsprechen - der Ring des Saturnus gleichsam die concrete Bahn - die in der Masse oder körperlich ausgedrückte Ineinsbildung der beiden Einheiten, die in der Absolutheit die lebendige Kreislinie bestimmen.

Daß überhaupt in dieser Region des Planetensystems das Concrete das Herrschende seyn müsse, erhellt schon aus jenem Umschlagen des Besonderen zum Allgemeinen und Allgemeinen zum Besonderen, welches nach unsern Beweisen diesen Punkt auszeichnet, und wir können dasselbe einsehen, wenn wir auch nur auf die Conjunktion der Potenzen Rücksicht nehmen wollen. Es sind dieselben, welche durch Kohlen- und Wasserstoff - ihre chymischen Ausdrücke - den Verzweigungen des Pflanzenreichs, in welchem die Form und das Besondere durchaus das Allgemeine und Herrschende ist[1], - so wie den Dendritenspielen des Silbers und Kupfers vorstehen. Diese Betrachtung, welche zeigt, daß allgemein der Streit der relativen und absoluten Cohäsion sich in concreten Formen ausdrücke, läßt uns den Saturnusring als eine dendritische Bildung und Vererzung im Großen betrachten, so wie überhaupt aus diesen Reflexionen die allgemeinere Gewißheit hervorgeht, in welchem Theil des Planetensystems der Animalismus, und in welchem der Vegetationsproceß der überwiegende sey.

[1] ebenso wie im Thierreich dagegen das Allgemeine herrscht.

Die Beziehung, welche zwischen der Erde und dem Saturnus existirt, indem sie die einander entsprechenden Identitätspunkte beider Seiten sind, kann zu der Frage veranlassen, ob nicht anzunehmen sey,

I,4,481

daß die Erde zu irgend einer Zeit gleich dem Saturnus von einem Ring umgeben gewesen, der mit dem -

auch nach andern Spuren - erst später eingetretenen Uebergewicht der aktiven Cohäsion sich aufgelöst und theils in die Atmosphäre verwandelt habe, theils, mit dem Zurücksinken der relativen Cohäsion in Indifferenz, als Wasser niedergefallen sey. Wirklich hat, wo ich nicht irre, schon Kant die Vermuthung eines ehemaligen Erdrings an die unter allen Völkern erhaltene Ueberlieferung von der allgemeinen Fluth angeknüpft: jugendlich empfindende Völker würden in dem farbigen Bogen, der sich durch die ruhige Atmosphäre spannte, um so gewisser ein Bild der versöhnten Gottheit gesehen haben, als er sie an die Gefahren des dunklen Ringes erinnerte, an dessen Stelle er gleichsam erschien.

Ob die bekannte Beobachtung des *Don Ulloa* von einer nahe *dem Rande* des Monds befindlichen Oeffnung, durch welche er die hinten weggehende Sonne als einen Stern erblickt haben will, auf Spuren oder Reste dieser Bildung am Mond deute - ob andere, später noch zu berührende Erscheinungen mit einem vormaligen Ring der Erde in Verbindung stehen, wollen wir hier nicht weiter untersuchen.

Steffens in seinen vortrefflichen Untersuchungen über die Metalle hat gezeigt, wie der Kreis von Bildungen, Erzen u.s.w., welchen die Metalle beschreiben, und der bei den specifisch schwersten Metallen, Gold und Platina, noch sehr enge ist, sich erst mit dem Eisen, Silber u.s.w. mehr und mehr erweitere. Man wird die Beziehung dieser Bemerkung auf den vorliegenden Gegenstand leicht selbst einsehen. Wie die erstgenannten Metalle dem dynamischen Proceß (welcher selbst nichts als Ausdruck der Einbildung des Besonderen ins Allgemeine ist) weniger unterworfen, sich durchaus selbständiger, gediegener zeigen, und weniger durch besondere Bildungen merkwürdig seyn können, ebenso auch die ihnen entsprechenden Planeten; dagegen müssen diejenigen, in deren erster Formirung schon das Besondere sich zum Allgemeinen umgebildet hat[1], sich auch überhaupt mehr in den dynamischen Proceß verflochten

[1] in denen schon das Besondere vorherrschend ist.

I,4,482

und durch verwickeltere, die einfachen Verhältnisse der Form zur Masse überschreitende Bildungen ausgezeichnet darstellen.

Es folget die fünfte Conjunktion, in der von dem Allgemeinen wie vom Besonderen das Allgemeine herrschend ist, und die fortwährende Einbildung des Allgemeinen in das Besondere in das Entgegengesetzte, Tilgung des Besonderen, auszuschlagen anfängt. Die Sterne dieser Ordnung, obgleich sie noch zu der edlen Planetenwelt gehören, sind mit Kometen verwechselt worden, welchen sie dadurch gleich sind, daß die Form sich an ihnen nicht als Cohäsion äußert, indem es die beiden der Cohäsion widerstrebenden Potenzen (S. und W.) sind, die sich in Ansehung ihrer verbinden.

Der letzte Schritt zur Darstellung des Besonderen als solcher kann nicht anders geschehen als dadurch,

daß Allgemeines und Besonderes, wie im Indifferenzpunkt der absoluten Cohäsion im Allgemeinen, so in dem der relativen *im Besonderen* dargestellt werde, aber dieser Schritt ist nicht ohne die Aufhebung der absoluten Individualität möglich. - Ich sage dieß in abstracto; denn es ist nothwendig, daß, wie in die Sphäre der absoluten Cohäsion (als welche wir nun wieder die Planetenwelt im Ganzen betrachten können) die Potenzen der relativen, so hinwiederum in die Welt der relativen die der absoluten spielen, und daß aus diesem Streit in dieser eine nicht geringere Mannichfaltigkeit hervorgehe, als wir aus dem in der Planetenwelt hervorgehen sehen.

Wir setzen als eine bewiesene Wahrheit voraus, daß der Indifferenzpunkt der relativen Cohäsion oder die Verbindung von O. und W. in absoluter Indifferenz durch das *Wasser* bezeichnet sey. Wir wollen ebensowenig wiederholen, was wir anderwärts von der durchaus relativen Polarität als derjenigen gesagt haben, der das Wasser allein empfänglich ist (siehe vorzüglich Zeitschrift Bd. II, Heft 2, §. 95, Zusatz 4, Erläuterung[1]), weil selbständige Polarität nur durch Einpflanzung

[1] Oben S. 169.

I,4,483

des *Allgemeinen als Allgemeinen*, nicht aber des Besonderen als Allgemeinen, ins Besondere möglich ist.

Es kann hier einzig darauf ankommen, aus diesen Gründen den Gegensatz der Planeten- und Kometenwelt zu bestimmen.

Da SN. und OW. die beiden entsprechenden Indifferenzpunkte sind, so ist nothwendig, daß, wenn jener sich zu einer Welt, der der Planeten, ausgebildet hat, dieser nicht minder der Indifferenzpunkt einer andern, also der Kometenwelt, sey, und daß auf diese Weise - da der Indifferenzpunkt der absoluten Cohäsion der der Einbildung des Absoluten ins Besondere, mithin Grund der *centrifugalen* Tendenz, der Indifferenzpunkt der relativen dagegen der der Aufnahme des Besonderen ins Absolute, mithin Grund der *centripetalen* Tendenz ist - daß, sage ich, auch das Sonnensystem im Ganzen wieder nach dem Schema der Ellipse, mit zwei sich entgegenstehenden *Brennpunkten* und dem absoluten *Centralpunkt*, welcher hier die Sonne ist, construirt sey.

Daß nun im Planetensystem die aktive Cohäsion die herrschende sey, scheint nach dem Vorhergehenden keines Beweises mehr zu bedürfen; indessen wollen wir zur weitern Erläuterung gleichwohl Folgendes bemerken. Es ist von selbst klar, daß *außer* der absoluten Cohäsion überhaupt und nach beiden Richtungen nur *relative* seyn könne, nothwendig also auch, daß, nach beiden Seiten des Indifferenzpunkts von jener im Planetensystem, *relative Cohäsion* hervortrete, nur mit dem Unterschied, daß nach der einen der Faktor des Besonderen, nach der andern der des Allgemeinen (in der relativen Cohäsion) das Vorherrschende sey. Nach der ersten Richtung wird daher bei der bloß quantitativen Differenz der relativen und absoluten Cohäsion das Verhältniß, das jener zu Grunde liegt, durch das Uebergewicht der Potenz des Besonderen sich immer noch dieser annähern (immer noch *Cohäsion* seyn), nach der andern Richtung wird der Uebergang zum Indifferenzpunkt der respektiven Cohäsion

(welcher aus den angegebenen Gründen nicht auf dieser Seite liegen kann) nur durch einen Kampf der

I,4,484

absoluten mit der relativen geschehen können - es wird also durchaus im Planetensystem die aktive Cohäsion die herrschende seyn.

Es ist demnach hiemit zugleich bewiesen, daß der Indifferenzpunkt der Kometenwelt der *westöstliche* sey.

Ueber die innere Verfassung und Ordnung des Kometensystems läßt sich aus unsern Grundsätzen nur das Allgemeinste einsehen, nämlich daß der östliche Pol (die Sphäre der herrschenden Oxydation) nach innen gegen das Planetensystem, der westliche (welcher die Sphäre des herrschenden Wasserstoffs ist) nach außen gekehrt sey, so wie, daß - nach der immer noch bloß quantitativen Differenz der Kometen von den Planeten - der Gedanke, als ob die meisten Kometen eines gediegenen und festen Kerns entbehren, ungegründet und falsch sey, daß sich vielmehr die Kometen in dieser Rücksicht ebenso wie die flüchtigeren Metalle und diejenigen Körper, die sich ihnen zunächst anschließen, z.B. Schwefel und Phosphor, verhalten.

Daß die Kometen durch ihre Anzahl den bei weitem überwiegenden Theil des Sonnensystems ausmachen, ist nothwendig, da in ihnen die Allgemeinheit sich in die Besonderheit bis zur Vertilgung der letzteren ergießt, und hier alles in die Vielheit und Differenz, wie in der gediegeneren Welt in die Einheit geht; im Allgemeinen aber, was Bestimmung nach Zahl betrifft, so wird, da diese nur durch den Gegensatz der Gattung (des Allgemeinbegriffs) und des Individuums möglich ist, da, wo Gattung und Individuum in eins fällt, alle Zahl ausgeschlossen, wie dieß im Ganzen bei den edlen Planeten der Fall ist (indem jeder zugleich Individuum und die ganze Gattung ist): in diesem Fall - in Ansehung der Planeten also - ist sonach die Anzahl, als Wirklichkeit, mit der Möglichkeit in der Idee eins (es gibt so viele Planeten, als es Möglichkeiten in der Idee gibt); dagegen wo die Möglichkeit von der Wirklichkeit, der Allgemeinbegriff von dem Individuum getrennt - nicht mit ihm selbst eins - ist, die Bestimmung durch Zahl eintritt, die ihrer Natur nach keine Grenze hat, als die

I,4,485

ihr durch den Naturlauf gesetzt ist. In der organischen Welt kann die Natur jene [absolute] Einheit des Individuums und der Gattung nicht und ebensowenig erreichen, als sie mit organischen Naturen überhaupt die Unvergänglichkeit und unverwelkliche Dauer erreicht, welche die Weltkörper auszeichnet; allein es findet insofern wenigstens eine Annäherung statt, als die Natur in Ansehung der höchsten Individualitäten, wo das Einzelwesen schon für sich eine Gattung ausdrückt, immer sparsamer mit Individuen wird - in der Klasse der Säugthiere z.B. in Vergleichung mit der ungeheuren Verschwendung, die sie in Ansehung der Fische und des übrigen Heeres der Wasserbewohner [und noch mehr der Infusionsthiere] übt - unter den Säugthieren wieder in der Klasse der edleren Thiere, des Löwen,

Elephanten u.s.w., in der Menschenklasse, welche für sich eine Welt bildet, in der Produktion des Exemplarischen in jeder Art, wo das Individuum allein für eine Gattung gilt, während sie den gemeinen Haufen mit freigebiger Hand auswirft.

In dieser Rücksicht kann die Behauptung wohl nichts Unerwartetes haben, daß die Natur in der Kometenwelt wie in der Pflanzenwelt[1] die Individuen zahllos verfielfältigen könne, daß es ihr, bei dieser Gleichgültigkeit der Gattungen selbst, nichts kosten könne, von derselben Gattung eine Menge Abdrücke ebenso verschwenderisch zu produciren als von den meisten Gattungen der Wasserthiere; und diese Ansicht ist auch die, welche allein die unermeßliche Anzahl der Kometen begreiflich machen kann.

Außerdem also, daß wir sagen werden: die Planetenwelt sey die Welt der *Gattungen*, die der Kometen der *Individuen* als solcher, werden wir noch überdieß annehmen müssen, daß Entstehen und Vergehen, Verwandlung und Wechsel - Begriffe, welche in Ansehung der Planeten keine oder nur eine eingeschränkte Bedeutung haben, in Ansehung der Kometen viel allgemeiner seyen, und daß also, wenn jene das Bleibende, Allgemeine, Ruhende - im Ganzen also wieder die Sphäre der Reflexion darstellen - diese dagegen das Besondere, Wandelbare

[1] Correktur: wie in Welt der untersten Thiergattungen.

I,4,486

die Sphäre der Processe und Veränderungen - im Ganzen also wieder die Sphäre der Subsumtion - darstellen.

Nicht minder als durch die bisher angegebenen Gegensätze ist die Kometenwelt von der der Planeten durch die herrschende Excentricität der Bahnen in der letztern unterschieden (denn daß auch in dieser Rücksicht zwischen beiden eine bloß quantitative Differenz sey, ist schon früher bemerkt worden). Da nämlich in jener die erste Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in dieser die andere, der Aufnahme des Endlichen ins Unendliche, die herrschende ist, so ist nothwendig, daß die Kometen (außerdem daß durch ein besonderes Verhältniß zur Sonne ihre Bahnen unter allen möglichen Winkeln geneigt sind) mehr der centripetalen Tendenz unterliegen, so wie selbst im Planetensystem mit einem Uebergewicht der relativen Cohäsion über die absolute (wie Mercurius zeigt, Mars, Pallas u.s.w.) größere Excentricität eintritt, welches nothwendig ist, da sich das, was in der Idee oder dem Absoluten des Weltkörpers Centrifugalkraft (im früher bestimmten Sinn) ist, an dem Concreten oder der Masse als absolute Cohäsion ausdrückt, obgleich, da die Concentricität der Bahnen auf dem Gleichgewicht der beiden Einheiten beruht, hieraus nicht folgt, daß mit dem Maximum der absoluten Cohäsion das Minimum der Excentricität coexistire.

Mit der Negation[1] der absoluten Cohäsion ist in Ansehung des Weltkörpers als einzelnen unmittelbar ein Verhältniß der relativen Cohäsion mit der Sonne[2] gesetzt, welches sich aber in Ansehung der Hauptplaneten, wo die aktive Cohäsion noch immer überwiegend ist, mehr allgemein, durch die Excentricität der Bahn, als durch besondere dynamischen Erscheinungen äußert (obgleich es sich von Seiten der Sonne durch das allgemeine und beständige Meteor des Thierkreislichtes, wie von Seiten der

Planeten periodisch durch Meteore ausspricht, von denen

[1] dem Minimum.

[2] mit dem Centro, der Negation des in-sich-selbst-Seyns.

I,4,487

wir später mit mehrerem handeln werden). Dagegen die Kometen zeigen, mit fast keinen bisher beobachteten Ausnahmen, allgemein durch die Lichterscheinungen ihres Schweifs bei der Annäherung zur Sonne ein solches relatives Cohäsions- oder *elektrisches Polaritätsverhältniß* zu der Sonne. - Es ist klar, daß diese Behauptung hier aus einem allgemeineren Zusammenhang und einer über das Ganze sich erstreckenden Ansicht hervorgeht: sonst hat diesen Gedanken einzeln schon *Schröter* (im dritten Band seiner *Beiträge*) geäußert - der einzige unter den neueren Astronomen, der den Gedanken eines Polaritätsverhältnisses auf das Planetensystem überzutragen wagte (denn ich darf als bekannt voraussetzen, daß *Keplern* dieser Gedanke nicht fremd war), so wie derselbe Astronom auch durch seine Beobachtungen das meiste beigetragen hat, solche Verhältnisse im größern Universum in besonderen Erscheinungen nachzuweisen.

Werfen wir nun nochmals, ehe wir tiefer in die innern Verhältnisse des Planetensystems einzudringen suchen, einen Blick auf die Construktion des Ganzen, so finden wir, daß, wenn wir von dem Indifferenzpunkt der aktiven Cohäsion aus nach zwei entgegengesetzten Richtungen, in der einen die relative Cohäsion als *Cohäsion* im Steigen, nach der andern *als Cohäsion* der Auflösung sich nähernd und (durch Uebergang zur Indifferenz) in die Expansion sich verlierend denken, *diese* Seite ganz bestimmt durch die Kometen, *jene im Ganzen* ebenso bestimmt durch die Planeten (ausgenommen diejenigen, welche das Maximum der aktiven Cohäsion in sich ausdrücken oder sich ihm am meisten annähern) bezeichnet sey, daß aber, weil dieses Hinneigen der relativen Cohäsion zur absoluten mehr oder weniger in Ansehung aller Hauptplaneten stattfindet, die eigentlich leidende Cohäsion in die *Nebenplaneten* falle, und daß diese insofern als die den *Kometen* entsprechende Seite des Planetensystems betrachtet werden müssen.

Wir haben nun aber, um dieses besondere Verhältniß noch inniger zu erforschen, unsere Betrachtung hauptsächlich auf diesen Theil des

I,4,488

Planetensystems - gleichsam das innere Planetensystem im äußeren - zu richten; denn es ist zu erwarten, daß das Cohäsionsverhältniß, welches an ihm in Bezug auf die Hauptplaneten erkennbar ist, uns zur Erkenntniß des gleichen aber höheren der Hauptplaneten zur Sonne den Weg bahnen werde.

Es ist allgemein einzusehen, daß, wenn überhaupt die *allgemeine Form* der Einbildung des Endlichen ins Unendliche *Zeit* ist, die *besondere* Aufnahme des Endlichen ins Allgemeine, welche durch relative Cohäsion einer Sphäre mit ihrem Centro bestimmt wäre, die *absolute*, jener eingepflanzte Zeit (die Umlaufszeit) in eine *besondere* verwandeln oder einer *besondern* gleichsetzen würde; aber eben dieß ist auch der Fall in Ansehung der Monde, da die nicht nur an dem Mond der Erde, sondern auch an den Monden der andern Planeten, denen des Jupiter und zweier des Saturnus, unzweifelhaft gemachte Beobachtung, *daß sie ihren Hauptplaneten immer dieselbe Seite zukehren,* offenbar zeigt, *daß der Zeit ihres Umlaufs eine andere, nämlich die der Bewegung um sich selbst, verbunden ist,* oder daß sie in derselben Zeit, in welcher sie sich um ihr Centrum bewegen, sich auch einmal um ihre Axe drehen, oder umgekehrt.

Wir haben gezeigt, daß dieses Verhältniß eine nothwendige *Folge* des vorausgesetzten besonderen [relativen] Zusammenhangs einer Sphäre mit dem Centro ist; aber hinwiederum auch läßt sich das beständige Zukehren derselben Seite gegen den Hauptplaneten nicht ohne ein besonderes, dynamisches, demnach Cohäsionsverhältniß dieser Seite und dadurch des ganzen Nebenplaneten mit seinem Centro begreifen, so daß dieses Verhältniß, ohne das, was wir von der Vertheilung der Monde nach dem Verhältniß der zur relativen sich hinneigenden absoluten Cohäsion bewiesen haben, allein schon hinreichend ist, *ein wirkliches relatives Cohäsionsverhältniß der Monde mit ihren Hauptplaneten* zu begründen.

I,4,489

Es ist ferner ebenso allgemein einzusehen, daß ein relatives Cohäsionsverhältniß der Monde zu ihren Hauptplaneten den Magnetismus und dadurch den allgemeinen dynamischen Proceß der letzten influiren werde; aber auch dieses befindet sich so in Ansehung der Erde; denn was das Letzte betrifft, so sind die allgemeinen meteorologischen Veränderungen, auf welche die Verhältnisse des Monds unleugbar bedeutend einfließen, nichts anderes als der allgemeine dynamische Proceß der Erde: den direkten Einfluß aber des Monds auf den *Erdmagnetismus* werden folgende Betrachtungen noch mehr außer Zweifel setzen.

Wir haben zu diesem Zweck etwas weiter zurückzugehen. - Daß die Inclination der Erdaxe im Lauf der Zeit zugenommen und erst allmählich zu dieser auf sehr enge Grenzen der Veränderlichkeit eingeschlossenen Größe gelangt sey, ist eine Behauptung, die weder neu ist noch unbeweisbar aus besonderen und allgemeinen Gründen. Wollen wir auch nicht die Sagen aller Völker von einer Zeit, in der kein Unterschied der Jahreszeiten auf der Erde war, in Anschlag bringen - obgleich nothwendig ist zu denken, daß die Revolution, welche durch den eintretenden Unterschied entstand, groß genug war, um sich dem Andenken der ältesten Völker unauslöschlich einzuprägen -, so sind doch die bleibenderen Denkmäler, die Reste südlicher Geschöpfe in nördlichen Gegenden, Sibirien, Nordamerika u.s.w., sprechendere Beweise eines solchen Zeitalters, und - da Gleichheit der Jahreszeiten mit der jetzigen Stellung der Erde auf der Ekliptik sich nicht verträgt - eines Zustandes, in welchem die Inclination der Erdaxe, wenn nicht ganz = 0 (was nicht glaublich), doch wenigstens höchst unbeträchtlich war, ohngefähr so, wie sie sich noch jetzt an dem Jupiter zeigt. - Bekanntlich hat schon *Buffon* diese Beweise mit der ganzen Kraft seiner Beredtsamkeit geltend zu machen gesucht.

Wie haben wir uns aber die Ursache dieser im Lauf der Zeit eingetretenen größeren Inclination der Erdaxe zu denken? - Es ist offenbar genug, daß hierüber bis jetzt nur unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen existirt haben. -

I,4,490

Die mechanischen Erklärungsarten können sich auch hier nur zwischen die beiden aus der *Attraktion* oder dem *Stoß* (auf welche Weise nun dieser gedacht werde) theilen.

Da kein theilweises Entstehen des Planetensystems gedacht werden kann, und die Wirkung der Schwere in jedem Moment absolut ist, so daß ein Körper durch die fortdauernde Wirkung derselben nicht schwerer wird, als er in dem Moment ist, so kann in der allgemeinen Attraktion für sich kein Bestimmungsrund der Inclination liegen, der erst durch die fortdauernde Wirkung hätte eintreten können; selbst die gewöhnliche Erklärung der periodischen Veränderungen der Inclination ruft die erst durch die Axendrehung entstandene Erhöhung der Erde um den Aequator zu Hülfe, und setzt noch überdieß die *ungleiche Lage,* welche der größte Durchschnitt des Aequators während des Umlaufs der Erde um die Sonne und des Monds um die Erde gegen diese beiden Weltkörper hat - d.h. die *Inclination* überhaupt schon voraus. - Daher es, meines Wissens, bis jetzt von niemand versucht worden ist, das erste Entstehen der schiefen Stellung der Erde auf der Ekliptik auf die allgemeine Attraktion zurückzuführen.

Die mechanische Erklärungsart hat, um den Stoß, welcher die Axe neigte, zu begreifen, zum wenigsten einen Kometen aus den fernen Räumen des Sonnensystems herbeizurufen; wenn diese Hypothese im Zusammenhang der allgemeinen Ansicht *Buffons,* in der die Kometen ohnehin eine so große Rolle spielen, einige Annehmlichkeit haben konnte, so müssen wir dagegen sagen, daß mit der unsrigen solche unruhige und regellose Wirkungen sich nicht vertragen.

Die schöne Dichtung des *Hemsterhuis* über das Ende des goldenen Zeitalters ist bekannt: er sucht den Grund der veränderten Inclination der Erdaxe in einer nothwendigeren Wirkung, der des *Monds,* den er als einen spätern Ankömmling bei der Erde betrachtet. Wir sind der Meinung, daß diese Vorstellung sich der Wahrheit um ein Beträchtliches mehr als die anderen nähere, indem wir behaupten zu müssen glauben, *daß das Cohäsionsverhältniß des Monds*

I,4,491

zu der Erde und die größere Neigung ihrer Axe aus einer und derselben Ursache begriffen werden müsse, beides nämlich *aus der Zunahme der aktiven Cohäsion des Erdkörpers oder des Erdmagnetismus.*

Da so viele Spuren dafür sprechen, daß die letzte Bestimmung, welche der Erdaxe ihre gegenwärtige Inclination gab, mehr oder weniger plötzlich erfolgt sey, so werden wir uns nicht irren, indem wir sie in den Moment setzen, in welchem das Cohäsionsverhältniß des Mondes mit der Erde entschieden wurde; denn daß auch dieses Verhältniß in der Art, wie es jetzt statthat, zeitlichen Ursprungs sey, und daß der Mond in dem Umlauf und die Erde ihr eine unbestimmbare Zeit hindurch wirklich beide Seiten gezeigt habe, dafür sprechen allgemeinere - aus dem dem Verhältniß des Monds zur Erde ganz analogen Verhältniß der Planeten hergenommene - Gründe, die wir erst in der Folge entwickeln können. Womit denn auch die alte Tradition sich reimen läßt, die in der auch von *Hemsterhuis* angeführten Sage der Arkadier durchblickt, die sich ðñïóåëÞíïõò nannten, und sich rühmten, daß das Alter ihres Geschlechts

über das Daseyn des Mondes hinaufreiche.

Das Bisherige zeigt allgemein - was bei mir längst ausgemachte Gewißheit hatte und, wie ich sehe, auch von *Steffens* angenommen worden ist -, *daß die schiefe Stellung der Erde auf der Ekliptik eine Folge des Magnetismus ist*, und die Erde sich in dieser Rücksicht nicht anders als eine inclinirte Magnetnadel verhält. Die Neigung der Erdaxe, das jetzige Verhältniß des Monds, die größere Contraktion des Nord- und die Expansion des Südpols, wie die übrigen von diesen abhängigen, sowohl die allgemeine als die organische Natur betreffenden, Veränderungen sind die nothwendigen Wirkungen einer und derselben Ursache.

Ob nun bei dieser offenbaren Abhängigkeit der Inclination der Erdaxe vom *Erdmagnetismus* und dem dynamischen Verhältniß, welches dieser sowohl zur Sonne als zum Mond hat - die *periodischen*

I,4,492

Veränderungen der Inclination von einem andern als *eben diesem* Verhältniß abhangen - da, was das jährliche Zurückweichen der Aequinoktiallinie sowohl als die neunzehnjährige Nutationsperiode betrifft, die ungleiche Stellung des Erdäquators gegen die Sonne und des Mondes gegen den Erdäquator, wenn sie nach der Meinung der Astronomen Grund einer ungleichförmigen Anziehung des abgeplatteten Erdsphäroids ist, zum wenigsten ebenso bestimmt, den zureichenden Grund einer *dynamischen*, mithin den *Magnetismus* betreffenden Veränderung enthält - (indem ebenso, wie keine dynamische Veränderung ohne veränderte Raumverhältnisse, hinwiederum auch keine Veränderung der Raumverhältnisse ohne den Erfolg einer dynamischen Veränderung gedacht werden kann) - ob, sage ich, bei dieser Beschaffenheit der Sache das Vorrücken der Nachtgleichen und das Wanken der Erdaxe nicht vielmehr einen Bezug auf die Cohäsionsverwicklungen des Planetensystems als die allgemeine Attraktion habe, wollen wir hier aus dem Grunde nicht untersuchen, weil diese Untersuchung uns in viel allgemeinere - hier unmöglich zu beendende - Untersuchungen verflechten würde, die sich nothwendig auch auf die durch die angeblichen Störungen der Planeten bewirkte vorläufige oder östliche Bewegung der Nachtgleichen, - die nach der Meinung der Astronomen von der sphäroidischen Abplattung des Erdkörpers unabhängig seyn soll, indeß diese zur Erklärung der entgegengesetzten *westlichen* Bewegung derselben durch die Wirkung der Sonne und des Monds gleichwohl gebraucht wird -, so wie ohne Zweifel selbst auf die alternirenden Ungleichheiten der Bewegungen des Jupiter und Saturnus und die einer noch viel größeren Periode folgende - seit den Zeiten des Hipparchus existirende - Abnahme der Schiefe der Ekliptik erstrecken müßten: daher zu dem gegenwärtigen Zweck die bloße Andeutung dieser Untersuchungen genügen kann.

Daß der Grund der eben erwähnten größeren Nutationsperiode der Erdaxe nicht in die Erde selbst, noch in ein einzelnes Verhältniß derselben zu irgend einem Weltkörper, oder auch allen, einzeln genommen, falle, daß sie vielmehr ein allgemein *kosmisches* Verhältniß der Erde

I,4,493

anzeige und nur das in die Erde fallende Moment einer ganz allgemeinen, in den Massen aller Planeten und dem ganzen Sonnensystem zugleich geschehenden Cohäsionsveränderung und Metamorphose - die Einen großen gemeinschaftlichen *Tag* des Sonnensystems bezeichnet - sey, auch diese Behauptung, welche die Aussicht auf eine künftige *Naturgeschichte* nicht nur der Erde, sondern des ganzen Sonnensystems eröffnet, kann hier nicht bewiesen, sondern nur für einen künftigen Beweis hingestellt werden.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Gründe theils entwickelt, theils angedeutet, die uns bestimmen, *ein relatives Cohäsionsverhältniß der Monde mit den Hauptplaneten* anzunehmen, und wir wollen nur noch erwähnen, daß auch *Prevost* in seinem *Versuch über die magnetischen Kräfte* einen Zusammenhang des Erdmagnetismus mit der Vorrückung der Nachtgleichen (obwohl in dem umgekehrten Sinn) geahndet hat, wie, daß nicht leicht interessantere Beobachtungen gemacht worden sind, als welche unlängst Professor *Heller* in Fulda angekündigt hat, *nach welchen* nämlich bei einer gewissen Vorrichtung *an gewöhnlichen Magneten bestimmte den Mondsphasen entsprechende Veränderungen wahrgenommen werden*. - Ist aber jener erste Satz einmal außer Zweifel gesetzt, so ist es nothwendig, dasselbe Verhältniß weiter und endlich auf das ganze Planetensystem auszudehnen.

Denn die Sonne selbst in ihrer Ordnung ist ein Planet, welcher alle Weltkörper seines Systems als Nebenplaneten um sich versammelt hat und sie nicht durch die Schwere, sondern ebenso sehr durch seine dynamischen Einflüsse regiert.

Wenn wir bedenken, daß der Magnetismus der allgemeine Akt der Beseelung ist, so werden wir dem Gestirn der Sonne eine wahrhaft königliche Seele und einen souveränen Magnetismus zuschreiben. - Die Planeten sind im Sonnensystem als in einem organischen Leib begriffen, so daß, könnten wir es in der Totalität seines Lebens begreifen, wir es als durchaus animalisch, belebt erkennen würden. Die Unterordnung

I,4,494

der Weltkörper ist keine andere, als welche auch die Glieder eines organischen Leibes zeigen. Jene, welche Organe des absoluten Erkennens sind, in Ansehung dessen die Idee die Substanz, die Form das Wesen ist, sind die selbstleuchtenden, die, welche mehr gegen das andere Attribut des Absoluten, das Seyn (die Einbildung des Wesens in die Form), geneigt sind, erscheinen als die dunklen Weltkörper. Hier ist ein Uebergewicht des Leibes, dort (relativ betrachtet) ein Uebergewicht der Seele - (absolut: die größte Indifferenz der Seele und des Leibes).

Wir werden daher allgemein begreifen, daß im Gegensatz gegen die hohe Selbständigkeit der Sonnen in die abhängigeren Glieder des Ganzen - so absolut sie in sich selbst sind - doch mehr der leidende Theil des allgemeinen Zusammenhangs, in jene aber der schlechthin thätige falle, daß daher auch zwischen jenen und diesen im Grunde kein anderes Verhältniß als das der Nebenplaneten zu den Hauptplaneten obwalte, obgleich sich dieses nur in einer unbestimmbar langen Zeitperiode entwickelt, und daß das Gesetz und die Norm der Planetenbildung in Ansehung der Sonnen dasselbe wie der Mondbildung in Ansehung der Planeten sey.

Wir haben zwar schon früher ein Verhältniß der absoluten und relativen Cohäsion zu der *allgemeinen* Bewegung aufgezeigt, insoweit nämlich, daß wenn in Ansehung der Cohäsion ein Uebergewicht derjenigen der beiden Einheiten, welche in der Aufnahme des Besonderen ins Allgemeine ist, stattfindet, auch in Ansehung jener (der allgemeinen Bewegung) ein gleiches Uebergewicht dieser Einheit statthat. Allein wenn die relative Cohäsion für sich Grund einer Bewegung würde, so wäre dadurch eine von der allgemeinen Bewegungszeit (der Umlaufszeit) der Planeten unabhängige, *besondere* Zeit gesetzt. Nun strebt aber die Sonne, nach dem zuvor Bewiesenen, nothwendig die Planeten in Bezug auf sich als Besonderes - in der *Subsumtion* unter ihre Einheit - zu setzen, d.h. *die absolute Zeit der Planeten in eine relative und besondere zu verwandeln*. - Aber sucht denn nicht auch [wirklich] die Sonne zwischen sich und ihren Planeten

I,4,495

dasselbe Verhältniß hervorzubringen, welches die Erde und andere Planeten zu ihren Monden haben?

Denn was ist die *Axendrehung* der Planeten anderes als eine [besondere, von der absoluten oder Umlaufszeit verschiedene Zeit, eine] Bewegung, hervorgebracht durch das dynamische Bestreben der Sonne, in den Planeten die Polarität in der Richtung der *Breite* hervorzurufen und so wirklich ein relatives Cohäsionsverhältniß zwischen sich und ihnen hervorzubringen?

Aus der relativen Cohäsion der Planeten entspringt also durch die besondere Einwirkung der Sonne die Axendrehung, deren Verhältniß zur absoluten durch Folgendes noch mehr Licht erhalten wird.

Die beiden absoluten Einheiten, die den Planeten den Umlauf bestimmen, die, in welcher das Absolute in ihr Besonderes, und die, in welcher ihr Besonderes ins Absolute gebildet ist, drücken sich an dem Körperlichen oder Concreten, jene als absoluter, diese als relativer Zusammenhang aus.

Die erste dieser Einheiten können wir wieder als das *Allgemeine*, die andere als das *Besondere*, beide aber in Ansehung des Umlaufs als Allgemeines und Besonderes *im Allgemeinen* bestimmen. Nun wird die andere dieser Einheiten, die des Besonderen, in der Axendrehung für sich gesetzt, d.h. es werden Allgemeines und Besonderes *im Besonderen* gesetzt, und aus dem Streit dieser beiden Einheiten im Besonderen entsteht die Axendrehung, ebenso wie aus dem Verhältniß beider im Allgemeinen oder Absoluten der Umlauf.

In Bezug auf die Axendrehung ist also die absolute Cohäsion des Weltkörpers wieder das Allgemeine, das die zwei Indifferenzpunkte, mithin auch die andere Einheit wieder, aber im *Allgemeinen*, in sich begreift; die Axenbewegung selbst dagegen verhält sich als das Besondere, die wiederum die andere Einheit, aber *im Besonderen*, in sich begreift[1].

[1] Durch die absolute Cohäsion ist die Erde in sich selbst, als selbständig gesetzt; durch die relative ist sie als Besonderes, demnach, weil sie nur Besonderes ist in | *[S.496]* Bezug auf das Centrum, in das Verhältniß der Besonderheit zur Sonne gesetzt. Dieses allgemeine Verhältniß des in-sich-Seyns und des im-Centro-Seyns findet nothwendig in jedem Körper statt, und würde auch stattfinden, wenn kein Centralkörper wirklich außer ihm wäre. Aber dieser *ist* eben deßhalb außer ihm, weil in ihm außer der Bestimmung des in-sich-selbst-Seyns auch die der Besonderheit ist. - Die beiden Einheiten, welche die besondere Bewegung bestimmen, sind also innere Einheiten des Weltkörpers selbst, so daß der unmittelbare Grund dieser Bewegung doch wieder nur in ihm selbst liegt und er eben durch diese Bewegung seine Selbständigkeit beweiset.

I,4,496

Da die absolute - der relativen wieder als das Allgemeine schlechthin entgegenstehende - Cohäsion die Axe der Planeten - als die reine Länge - bestimmt, so kann sich, wie überhaupt, so auch hier, die besondere Cohäsion durchaus nur in der Richtung der Breite ausdrücken[1].

Der Umschwung der Planeten um ihre Axe, in welchem sie der Sonne abwechselnd beide Seiten zukehren, ist der Erfolg des - durch die entgegenstrebende absolute Cohäsion - beständig wieder mißlingenden Bestrebens der Sonne, mit ihnen in der relativen Cohäsion eins zu werden [die Breitepolarität vollkommen hervorzurufen]. Es ist eine immer hervorgerufene, immer wieder in die Indifferenz der absoluten Individualität zurücksinkende Polarität, welche die Erde um ihre Axe rotiren macht[2]. Könnte dieser Kampf je sich entscheiden, so würde die

[1] Da die relative Cohäsion auf Hervorbringung der Breite geht, wie die der absoluten auf das Setzen der Länge, so wird weder die eine noch die andere können *absolut* gesetzt werden. Würde die Breitepolarität wirklich absolut hervorgebracht, so würde, da diese ein Verhältniß zur Sonne ist, der Weltkörper in wirkliche relative Cohäsion mit der Sonne treten, er würde also (weil er nur Ein Pol etc.) in derselbigen Zeit, in welcher er um die Sonne, auch um seine Axe sich bewegen müssen. Es wäre mit Einem Wort dasselbe wie in Ansehung der Monde gesetzt. Wäre die absolute Cohäsion schlechthin überwiegend, so würde überhaupt *keine* besondere Bewegung außer der absoluten stattfinden. Die Synthese ist: daß Bewegung in der ersten Richtung, in der der Breite entstehe, aber so, daß die relative Zeit der absoluten nicht gleich werde, sondern *als* besondere, von der absoluten verschiedene Zeit gesetzt bleibe, so daß also nie absolute Polarität in der Breite hervorgebracht wird.

[2] Die Polarität wird beständig hervorgerufen, aber beständig auch wieder durch die absolute Cohäsion vernichtet, so daß, indem sie beständig hervorgerufen und vernichtet wird, die Erde in der Richtung der Ost-West-Polarität gleichförmig bewegt wird.

I,4,497

Erde gleich dem Mond nur noch in derselben Zeit, in welcher sie den Umlauf um ihr Centrum vollbringt, sich um ihre Axe bewegen, der Tag würde dem Jahre gleich werden, und die Erde allgemein sich zu der Sonne ebenso wie der Mond zu ihr selbst verhalten.

Ehe wir diesen Streit zu seinem Ziel und den letzten Schicksalen der Erde verfolgen, haben wir die Construktion jenes Verhältnisses noch durch mehrere andere Mittelglieder hindurch zu verfolgen.

Es wird hier der Ort seyn zu erwähnen, daß ohne allen Zweifel zwischen den Planeten und der Sonne andere Massen, die sich als unmittelbare Monde der Sonne verhalten, befindlich sind - Massen also, die bloß darum nicht als Planeten erscheinen, weil die Sonne mit ihnen ursprünglich schon oder früher wie mit diesen jenes besondere Cohäsionsverhältniß erreicht hat. Wollten wir uns auch nicht auf jene einzelnen Beobachtungen dichter vor der Sonnenscheibe vorübergegangener Massen berufen, so bieten dagegen die Sonnenflecken, welche, beständig dieselbe Seite gegen die Sonne richtend, uns dunkel erscheinen, und von denen einige durch ihr Verschwinden und Wiedererscheinen einen beständigen Wechsel der Expansion und Contraktion, Verflüchtigung und Verdichtung andeuten, andere, tiefer in die Lichtsphäre der Sonne gesenkt, sich zu der Sonne wie (nach *Chladnis* Idee) die Atmosphärilien zu der Erde zu verhalten scheinen - Beispiele dunkler, zwischen den Planeten und der Sonne, in näheren Verwicklungen mit diesen befindlichen Massen dar.

Gehen wir von hier aus weiter im Planetensystem, so wird die Zeit ohne Zweifel ein ebenso merkwürdiger Moment in Ansehung der Axen- wie in Ansehung der Umlaufsbewegung seyn, und *zwar wird nothwendig die Zeit in dem Verhältniß abnehmen, in welchem die absolute Cohäsion der Planeten nach innen und die Fähigkeit, relative Cohäsionsverhältnisse mit sich nach außen zu bilden, zunimmt.*

Die Folge der Planeten in der zuletzt angegebenen Rücksicht - bis zu Saturnus, ist folgende: Mars (welcher von den genauer

I,4,498

bekannten Planeten am meisten selbst gegen die relative Cohäsion geneigt ist), Mercurius, Venus, Erde, Jupiter, Saturnus. Aber eben dieß ist auch ihre Aufeinanderfolge in Rücksicht der Axendrehungszeit (die des Mercurius nach den neuesten Bestimmungen = 24 St. 5' 30" gesetzt). Die unteren Planeten, welche noch in anderer Rücksicht eine so große Identität unter sich zeigen, sind sich auch in Ansehung der Umdrehungszeit fast gleich, Jupiter erscheint auch in dieser Beziehung als ein Wendepunkt, indem mit ihm die Schnelligkeit der Umwälzung um ein Beträchtliches zuzunehmen anfängt.

Es ist klar, wie wir das obige Gesetz auch so ausdrücken können: die Schnelligkeit der Umdrehung ist im geraden Verhältniß mit der Kraft, welche die Planeten jenem Bestreben der Sonne, die Polarität in der Richtung der Breite hervorzubringen, entgegensetzen. So wie eben hieraus auch erhellt, daß die Umdrehungszeit in einem bestimmten umgekehrten Verhältniß zu der Größe der Inclination der Planetenaxen stehen müsse, und daß überhaupt, indeß die Umlaufszeiten nach einem bestimmten Verhältniß mit der Entfernung zunehmen, die Umdrehungszeiten dagegen unter den Planeten im Ganzen mit der Entfernung vom Centro abnehmen.

Allgemein einzusehen ist, daß der Streit der beiden Einheiten der absoluten und relativen Cohäsion, aus welchem die Axendrehung hervorgeht, sich nothwendig auch in Erscheinung des Erdmagnetismus ausdrückt; und die *Abweichung der Magnetnadel,* welche die Richtung sichtbar bezeichnet, in der die Sonne Polarität hervorzubringen sucht, tritt in den Kreis dieser großen Verhältnisse als das merkwürdigste Phänomen ein. Der bisher in keiner Erklärung erkannte Zusammenhang dieser Erscheinung wird, weiter verfolgt, uns mit den tiefgreifendsten Resultaten überraschen. Die stumme[1], jedoch vernehmliche Sprache der Magnetnadel deutet uns die tägliche, jährliche und größere Periode der besondern Geschichte der Erde, die eine als Sinnbild und Vorbild der andern. Die tägliche Abweichung der Magnetnadel

[1] Correktur: stille.

I,4,499

befolgt als beständiges Gesetz, daß sie von Morgen an bis einige Stunden nach Mittag *westlich* ist, und daß sie von dieser Zeit an [wo die eine Seite der Erde anfängt in ihre Indifferenz zurückzukehren] gegen den Pol zurückkehrt und in dieser Stellung die Nacht hindurch verweilt. Was wir von der Conjunktion der

Potenzen der Erde gezeigt haben, lehrt uns, daß alles Bestreben der Sonne in der Bewirkung der Rotation, wie in den Metamorphosen der allgemeinen und den höheren Processen der organischen Natur, in Ansehung der Erde auf das Hervorrufen des *westlichen* oder des Wasserstoffpols gerichtet seyn müsse.

In der jährlichen Abweichung stellen sich die Frühlingsnachtgleiche und das Sommersolstitium ganz bestimmt als die zwei Brennpunkte, jene als der des besonderen und individuellen Lebens der Erde oder der absoluten Cohäsion, dieses als der der relativen dar, um welche sich die Bahn ihres jährlichen Lebens beschreibt. Denn zwischen dem Frühlingsäquinoctium und dem Sommersolstitium kehrt die Magnetnadel regelmäßig zu dem Pol zurück, dagegen schreitet sie von diesem Zeitpunkt an bis wieder zur Frühlingsnachtgleiche ununterbrochen gegen Westen fort, die Herbstnachtgleiche also wie das Wintersolstitium verhalten sich gegen sie indifferent, wie dieß aus Cassinis Beobachtungen hervorgeht. Es steht zu erwarten, ob dieses Verhältniß in der Periode der *allgemeinen* östlichen Abweichung sich umkehren und die beiden Brennpunkte in das Wintersolstitium und die Herbstnachtgleiche fallen werden.

Die größere Periode der seit dem Jahr 1664 (nach Cassini; 1666 nach Piccard) allgemeinen westlichen Abweichung, die bis vor Kurzem noch immer im Zunehmen war, weist, auf ein höheres Verhältniß und die Cohäsionsverwicklungen des ganzen Planetensystems hin, in welche die Erde selbst wieder nur als Glied eintritt. Denn da die Planeten in Bezug auf die Sonne als Ein Körper sind, und ein gleiches Bestreben der Sonne gegen alle, so kann auch keine Metamorphose in dem Theil vorgehen, der nicht mit einem bestimmten Antheil eines jeden sich über das Ganze verbreitete; und wer den Gegensatz der

I,4,500

östlichen und westlichen Seite des Planetensystems im Allgemeinen zugegeben hat, wird auch ferner die Möglichkeit einsehen, daß zwischen den östlichen und westlichen Planeten ein entgegengesetztes alternirendes Verhältniß der Cohäsionsbeziehungen stattfinde, welches die größeren Perioden der Abweichung in Ansehung der Erde bestimmt.

Wenn die Axendrehung sowohl als die oscillatorische, in einem beständigen Rück- und Vorwärtsschreiten geschehende Abweichung der Magnetnadel Resultate eines Streites zwischen der Sonne und Erde sind, in welchem jene die Breite-Polarität hervorzurufen sucht - und wenn ferner die Ost- und Westpolarität in ihren reinsten materiellen Darstellungen durch Sauerstoff und Wasserstoff [wovon jener der vernichtende, dieser der vernichtete] bezeichnet wird, so folgt, daß, weil diese beiden am allgemeinsten das Spiel des chemischen Processes der Erde beleben, auch der chemische Proceß der Erde, gleich dem Magnetismus, dem Zug der Sonne folge und ein besonderes Verhältniß zur Axenbewegung der Erde habe.

Aber wo finden wir den allgemeinsten und beständigsten Schauplatz des allgemeinen chemischen Processes anders als in der Atmosphäre? - Es werden also auch *die meteorologischen Veränderungen* jenem großen Gesetz sich unterwerfen und in den allgemeinen Zusammenhang mit der Axendrehung und den Abweichungen der Magnetnadel eintreten.

Die Wolken, in welchen das Wasser zwischen Sauer- und Wasserstoff schwankt, folgen als bewegliche Magnetnadeln dem allgemeinen Zug und zeigen, wenn ein schöner Tag bevorsteht, den Morgen dieselbe Abweichung wie die Magnetnadel gegen Westen, indem sie sich wahrscheinlich in Wasserstoff auflösen, von Nachmittag an und gegen Abend die Abweichung nach Osten, indem sie sich in Sauerstoff auflösen. Nur wenn die Polaritäten ineinander übergehen, und Regen droht, erscheinen sie in der Mitte des Himmels und zeigen die umgekehrte Ordnung der Abweichung.

I,4,501

Die Art sowohl der sogenannten Auflösung des Wassers in der Atmosphäre oder vielmehr seiner Aërisation wie seiner Desaërisation in der Wolken- und Regenbildung wird nach den Ideen der Naturphilosophie über die Natur des Wassers und sein Verhältniß zu der Ost- und Westpolarität aufhören ein Geheimniß zu seyn[1]. Die angebliche Auflösung ist eine Potenzirung des Wassers, die es in der allgemeinen Conjunktion der Erde und dem Conflikt mit der Sonne fortwährend erhält - eine allgemeine Cohäsionserhöhung der Erde, entgegen dem Princip der Sonne (dem Wasserstoff), und es ist nothwendig, daß diese Potenzirung desto kräftiger und allgemeiner geschehe - die Erde desto mehr strebe sich in ihrer Besonderheit zu erhöhen, je mehr es der Sonne gelingt, die relative Polarität[2] auf ihr hervorzurufen. Der Uebergang zum Regen in der Wolkenbildung drückt ein Nachlassen der Potenzirung durch die Sonne und die Rückkehr der Erde zu einem geringeren Cohäsionsgrade, so wie endlich der Regen selbst den Rückgang der Atmosphäre zur Ost- und West-Indifferenz aus.

[1] Das Bestreben der Sonne, das sich in der Abweichung der Magnetnadel auf eine allgemeine dynamische Weise ausdrückt, spricht sich in dem Phänomen der Aërisation und Desaërisation des Wassers auf eine mehr chemische Weise aus. Ueberall auf Hervorbringung der relativen Cohäsion ist die Tendenz der Sonne in der Axendrehung gerichtet; chemisch durch Hervorbringung des die absolute Cohäsion zerstörenden Princips.

[2] Correktur: die Breite-Polarität.

Auch die *Barometerveränderungen*, zu deren Erklärung, nach allen Bestimmungen, sämmtliche bisher vorgebrachte Hypothesen untauglich befunden worden sind, folgen dem allgemeinen Gesetz, das sich in der Abweichung der Magnetnadel ausspricht, daher die geringe fast nichts austragende Veränderlichkeit des Barometers in jenen Gegenden der Erde, wo sie am kräftigsten der Sonnen-Polarität widerstrebt, und wo auch die Declinationen der Magnetnadel nie mehr als höchstens 15° westlich oder östlich betragen, unter und in der Nähe des Aequators; dagegen die Veränderungen des Barometers, wie die Abweichungen der Magnetnadel, an Größe und Häufigkeit zunehmen, je

I,4,502

mehr man sich den Polen nähert [weil die Zu- und Abnahme der Atmosphäre der Masse und dem Gewicht nach eben vorzüglich von dem Bestreben der Sonne abhängt, die Ost-Westpolarität hervorzubringen].

Die Erscheinungen, welche den Wechsel der Jahreszeiten außerhalb der Wendekreise begleiten, folgen demselben Gesetz. Zur Zeit der Nachtgleichen, am meisten aber zur Zeit der *Frühlingsnachtgleiche* des einen Wendepunkts der Abweichungen der Magnetnadel, sind die Barometerveränderungen am häufigsten und regellosesten. Das Sonnensolstitium, der andere Wendepunkt, drückt sich außerdem noch als Indifferenzpunkt der relativen Cohäsion durch die heftigen und reichen Regengüsse aus, die ihn in diesen Gegenden begleiten.

Die reinste Erscheinung der Breite-Polarität, die Elektricität, wird auch die Gesetzmäßigkeit der durch diese bedingten Veränderungen durch den Typus der ihrigen bezeichnen müssen. Im Allgemeinen stellt die, sehr seltene Fälle ausgenommen, constant *positive* Elektricität der Luft den westlichen Pol der Cohäsion mit einer Art von Beständigkeit dar, obgleich - weil die durch die Sonne geweckte Polarität nicht in die Masse dringt - nur als *Elektricitäts*-Pol. Das tägliche Steigen und Fallen der Luftelektricität, welches nie als kurz vor dem Regen = 0, und im Winter, wo die Erde näher der Sonne, stärker, bei heiterem Wetter am stärksten ist, hält, wie man sich aus den Beobachtungen der Meteorologen überzeugen kann, genau die Tageszeiten, welche die Magnetnadel, und deutet eben dadurch die Beziehung an, welche der Wechsel der Tagszeiten auf die Breite-Polarität hat.

Ganz ein Werk der - in größerer Selbständigkeit und innerer Energie stehenden Erde sind die Gewitter des Sommers, in welchen die erzürnte Erde jene Polarität wieder vernichtet, welche die Sonne in ihr hervorrief, und zu dem angemessenen Grade der Cohäsion zurückkehrt. In jenen Gegenden, wo das Princip der Erde die höchste Kraft hat, unter dem Aequator, bringt jeder Mittag ein Gewitter[1], wie

[1] Die Erde in jenen südlichen Klimaten liegt fast in beständigen Erschütterungen.

I,4,503

hinwiederum diejenigen Weltkörper, welche die größte Neigung zur Ost- und West-Polarität haben, die Kometen, in ihrer Annäherung zur Sonne einem beständigen Gewitter unterworfen zu seyn scheinen. Den Zusammenhang der Gewitter mit einer Cohäsionsänderung der Erde bezeugen gleichzeitige Bewegungen der Magnetnadel, die über eine große Fläche sich erstreckende Gewitter zuverlässig sehr allgemein begleiten.

Die *Nordlichter,* welche bekanntlich auch eine *westliche* Abweichung haben, scheinen eine stillere Wirkung anzudeuten, die sich, da sie um die Herbstnachtgleiche am häufigsten sind, nur durch den von dieser Zeit an retardirten Gang der abweichenden Magnetnadel kundgibt. Uebrigens glaube ich künftig zeigen zu können, daß die Periode, welche auch die Erscheinungen der Nordlichter halten, nahezu mit der Periode der größeren, allgemeinen Abweichung der Magnetnadel zusammentreffe.

Die tiefer gehenden Gewitter, die *Erdbeben*[1], und die mit ihnen in genauer Verbindung stehenden *vulkanischen Ausbrüche* scheinen uns die letzten Zufälle der Erde zu verkünden: ehe wir aber bis zu diesen fortgehen, wollen wir noch bemerken, daß die fixe Darstellung der Ost- und West-Polarität [die Umwandlung der selbständigen Cohäsion in eine relative], und die Verwandlung der Erde [selbst] in einen Mond der Sonne die gänzliche Verschwindung des *Wassers* von der Erde zur nothwendigen Folge haben würde. Denn die Menge des Wassers drückt an sich nichts anderes als die Größe der der Erde noch übrigen Indifferenz der Ost- und West-Polarität aus. Geognostische Erscheinungen, so wie andere

Beweise, überzeugen uns von einer fortdaurenden - wenn auch - (obgleich hierüber nicht dieselbe Gewißheit wie über das Erste existirt) - durch eine periodische Zunahme unterbrochenen - *Abnahme des Wassers*[2], und der Geologie kommt

[1] die gleichfalls Symptome jenes allgemeinen Streits der Erde und der Sonne sind.

[2] Unleugbare Thatsachen sind, a) daß das Wasser einen großen Theil der Erde, den es zuvor bedeckte, nachher unbedeckt gelassen und sich stufenweise zurückgezogen | *[S.504]* hat. Alle Versuche, diese *offenbare* Abnahme der Quantität des Wassers auf der Erdoberfläche zu erklären, z.B. große Höhlungen, durch die es sich in das Innere der Erde erquollen etc., reichen nicht hin; es muß vielmehr eine *wirkliche* Verminderung des Wassers statuirt werden, um so mehr, da b) andere allgemeine Thatsachen statuiren, daß diese Verminderung des Wassers auf der Erde immer weitere Fortschritte macht. Verwandlung des Wassers in andere Substanzen auf gewöhnlichem Weg würde dieß nicht hinreichend erklären. Es ist wahr, daß in den Pflanzen das Wasser zerlegt und fest wird. Aber dieselben erzeugen es auch wieder. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß eine wirklich-absolute, nicht in den Kreislauf der allgemeinen Metamorphose fallende, durch ihn selbst wieder *ersetzbare* Abnahme des Wassers angenommen werde.

I,4,504

es zu, uns künftig die tieferen Spuren der Ost-West-Polarität in dem gegenwärtigen Bau der Erde aufzuzeigen. Von der Verschwindung des Wassers durch vollkommene Darstellung der Breite-Polarität überzeugt uns der Mond, der, nachdem die relative Polarität [mehr oder weniger] auf ihm gesiegt hat, keine [oder eine höchst schwache] Spur meteorologischer (durch das Wasser bedingter) Veränderungen zeigt, so wie auch jetzt kaum mehr jemand an die vorgeblich auf ihm bemerkten vulkanischen Ausbrüche glaubt.

Der Streit zwischen der Axe der absoluten Cohäsion und der der relativen würde sich schwerlich anders als durch die Produktion der *Diagonale* beider Richtungen entscheiden können. Wir haben für den Proceß dieser Produktion, welcher der des Durchbruchs und der Befreiung der inwohnenden dritten Dimension ist, kein Analogon unter den bekannten Processen, da der Verbrennungsproceß, wie wir ihn kennen, doch nur ein einseitiges und unvollkommenes Beispiel der bloß von Seiten der relativen Cohäsion sich lösenden Innerlichkeit ist. - Aber zum wenigsten bemerken wir, in Ansehung der Erde, die Anlage zu dieser Diagonale - in der *chemischen Polarität derselben*, die wir, nachdem von uns die magnetische und elektrische nachgewiesen worden ist, zur Vollendung der dynamischen Construktion des Erdkörpers in allen Dimensionen, noch aufzuzeigen haben.

Ich kann mich in Ansehung dieser Untersuchung um so sicherer

I,4,505

unmittelbar auf die von *Steffens* nachgewiesenen Verhältnisse berufen, da sie dieser wahrscheinlich ganz unabhängig von der gegenwärtigen Beziehung aufgefunden hat - darauf nämlich, was von ihm in der

Abhandlung *über den Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde* (Zeitschrift I. B., 1. H., S. 152) bewiesen worden ist: *daß alle* (innerhalb der von ihm bestimmten [und nachgewiesenen] vulkanischen Zone liegenden) *Vulkane gegen Norden hinauf auf der östlichen, gegen Süden hinunter auf der westlichen Halbkugel liegen.*

Denn was drückt dieses Verhältniß anders aus als die von uns angegebene Diagonale und eine *Polarität der Erde in der Dicke*?

Wir setzen voraus, daß der Leser sich durch eigne Ansicht der angeführten Abhandlung die Anschauung der von Steffens entdeckten Verhältnisse verschaffen werde und die beiden Endpunkte der angegebenen Diagonale, wovon der eine in den nördlichen Theil der östlichen, der andere in den südlichen der westlichen Halbkugel fällt, ins Auge fasse[1].

[1] Der oben genannten Abhandlung von Steffens hatte der Herausgeber der Zeitschrift einen "Vorbericht" vorangeschickt, welcher dem Schluß der gegenwärtigen "Darstellungen" angehängt worden ist. D. H.

Nach diesen Voraussetzungen wird es ohne Zweifel klar genug seyn, wenn wir die endliche Ausgleichung des Streits der absoluten und der relativen Cohäsion, der Erde und der Sonne, in einen Ausbruch des ewigen Feuers aus dieser setzen, welches in der Erde verschlossen ist (denn das der Erde und den Planeten eingebildete Licht wird in ihnen zum *Feuer*) - in einen Verbrennungsproceß, welcher der äußeren Bedingung und des nährenden Stoffs nicht bedarf, sondern unmittelbar aus dem Absolut-Innern sich entwickelt, und eine *gänzliche* Umwendung des Innern nach außen, ein Uebergang des durch Einheit des Inneren und Aeußeren Beseelten zur reinen Leiblichkeit ist - eine Befreiung des Lebens von dem Tod -, ein Proceß also, von welchem der gemeine Verbrennungsproceß ein unvollkommenes Bild, der Vulkanismus der Erde, in welchem das Centralfeuer (die reine in der

I,4,506

Besonderheit verschlossene dritte Dimension) nach der Freiheit ringt, ohne sie zu gewinnen, eine ferne Andeutung ist.

Daß von den beiden zuvor bemerkten Endpunkten der Diagonale derjenige, welcher in den südlichen Theil der westlichen Halbkugel - in das südliche Amerika - fällt, der eigentliche Ansatzpunkt der Sonne sey, wird einen jeden die genauere Betrachtung überzeugen. Dort hat ein unmittelbarer Instinkt die eingebornen Menschen zuerst gelehrt, die Sonne anzubeten, indeß die Erde inwendig sich in den heftigsten Erschütterungen bewegend ihre Selbständigkeit beweiset, und die Ausbrüche uralten Feuers diesen Punkt als einen Heerd des Lebens bezeichnen. Wie die gegen die Erde gekehrte Seite des Monds ihr die höchsten Berge entgegenstreckt, so erheben sich auch in jenem sonnengeweihten Punkt die höchsten Berge von der Erde, und wie nicht minder Mercurius und Venus die größten Berge auf derselben Stelle (der südlichen Halbkugel) zeigen, so deutet auch die Folge, welche die Berge derselben in Rücksicht auf das größere oder kleinere Verhältniß zum Durchmesser beobachten [welches nämlich bis zur Erde im Abnehmen ist], genau die Folge an, die sie in Rücksicht ihres dynamischen Verhältnisses zur Sonne haben. (Nach *Schröter* ist jenes Verhältniß folgendes: in Ansehung des Mercurius $^{1}/_{126}$, der Venus $^{1}/_{144}$, der Erde $^{1}/_{1017}$.

Die Fortschritte der Ost-West-Polarität zu bemerken, wird vorzüglich auf die Abnahme und Zurückziehung des Wassers, die Formation neuer Inseln und die fernere Ausbildung des Verhältnisses, welches sich unverkennbar zwischen der östlichen und westlichen Halbkugel zeigt, gesehen werden müssen. Denn es kann sich jeder, abgesehen von den allgemeinen Gründen, durch den bloßen Anblick überzeugen, daß der Unterschied der östlichen und westlichen Halbkugel so wenig ein bloß geographischer, sondern ein ebenso bestimmt physischer sey, als der der nördlichen und südlichen Halbkugel, und *daß überhaupt der östliche und westliche Pol der Erde sich zueinander ebenso wie der Nord- und Südpol verhalten,* indem jener durchaus

I,4,507

einen Zustand von Contraktion, dieser von Expansion zeigt, ein Typus, der sich - sogar bis ins einzelne - durch das bekannte Verhältniß fortsetzt, daß nämlich die gegen Süden auslaufenden Spitzen fester Länder *westwärts* Buchten, *ostwärts* Inseln (Contraktionspunkte) bilden. Wie die größte Zusammenziehung der Masse auf die östliche Seite der Erde fällt, so zeigt sich hier auch die größte Contraktion des Erdgeistes, wie auf der westlichen Seite die größte Expansion[1]. Auf der westlichen Halbkugel ist auch der nördliche Theil größtentheils von Wasser überströmt, so wie die östliche Halbkugel wieder die geringste Contraktion nach Süden zeigt.

[1] von den selbständigsten und edelsten Völkern bewohnt.

Das Schicksal, welches der Erde und andern Planeten bevorsteht, theilen sie auch mit den höhern Sternen, denn auch die Sonne bewegt sich um ihre Axe, und nicht unmöglich ist, daß jene gedrängteren Sterngruppen des Himmels, von denen schon *Herschel* vermuthet hat, daß es Sonnensysteme im Zustand ihrer höchsten Contraktion seyen, Bildungen sind, welche zu einer Art von Verschränkung durch Cohäsion untereinander gelangt sind, aus der sie sich nur durch eine neue Metamorphose losreißen können.

Hiermit schließe ich diese Gedanken über die innern Verhältnisse des Planetensystems, von denen ich die meisten schon längst gefaßt und nach der ersten Idee des nothwendigen Antheils dynamischer und besonders magnetischer Verhältnisse an der Formation des Planetensystems ausgebildet habe. Wenn die einfache und ungezwungene Zusammenstimmung aller Erscheinungen überhaupt als Probe eines Princips und der Theorie dienen kann, welche darauf gegründet ist, so wird man wenigstens bekennen, daß diese Probe unserm Princip nicht fehle, das übrigens seine Beglaubigung von höheren Gründen entlehnt. Es kann mir nicht entgehen, daß noch einige Bestimmungen in dem hier gezogenen Kreise fehlen: auch sie werden künftig in denselben eintreten z.B. die Bestimmungen der Distanzen der Planeten voneinander und

I,4,508

vom Centro. Ich sehe die Möglichkeit voraus, die hier aufgestellten Gesetze und Verhältnisse noch in höhere Formeln aufzulösen: ihr Grund aber und Wesen wird bleiben, und nur einer höheren Darstellung, aber keiner Veränderung fähig seyn.

Vorbericht zu Steffens Abhandlung über den Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde[1].

[1] S. oben S. 505

Die Leser erhalten hier den ersten Anfang einer Reihe von Untersuchungen über die Naturgeschichte der Erde, welche indeß von ihrem Unternehmer viel weiter geführt worden sind, und welche uns eine neue und gegründete Aussicht auf endlich sichere Grundlagen einer *wissenschaftlichen Geologie* eröffnen. Der Physiker, der die Natur im Großen betrachtet, fühlt bei jeder Untersuchung den Widerstand, welchen die bisherige Unsicherheit unseres Wissens über diesen Gegenstand ihm in den Weg legt, und sehr oft sieht er sich plötzlich an eine Grenze versetzt, über welche er bloß darum keinen Schritt thun kann, weil die allgemeine Theorie der Erde noch in solcher Ungewißheit und Dunkelheit begraben liegt.

Dieselbigen Stufen des allmählichen Fortschritts zur Theorie, welche die Naturwissenschaft in ihren andern Theilen durchlaufen hat, lassen sich übrigens auch in der bisherigen Geschichte der Geologie sehr deutlich aufzuzeigen.

Nachdem die geistlosen mechanischen Vorstellungsarten auch in diesem Gebiet des Wissens lange geherrscht hatten, schien durch die neue Schöpfung in der Chemie und die Anwendung, welche von ihren Entdeckungen auf die allgemeine Geschichte der Erde gemacht wurde, auch für diese ein neues Licht aufzudämmern. Es ist zuverlässig, daß wie durch den einzelnen chemischen Proceß, also und noch vielmehr

I,4,509

durch den chemischen Proceß im Großen, die Spur der höheren Kräfte, auf welchen die Construktion eines jeden Ganzen beruht, bezeichnet ist. Man kann also einen gedoppelten Weg nehmen, entweder von der untersten Stufe der Kräfte und der gröbsten Erscheinung, der chemischen nämlich, ausgehen, und von da aus durch Schlüsse, sey es aus Analogie oder aus allgemeinen Principien, bis zu den obersten Kräften gelangen, von welchen alles regiert wird, oder man kann umgekehrt auch von der höchsten Stufe ausgehen und so allmählich bis zur äußersten Grenze des dynamischen Naturreichs, wo die mechanischen Kräfte erst *anfangen* können wirksam zu seyn, herabsteigen. Den ersten Weg hat der Verfasser in der folgenden Abhandlung gewählt, aber auch schon darauf hingedeutet, welch ein sichtbarer Zusammenhang von dem allgemeinen chemischen Proceß aus, dessen kräftigster Ausbruch nur der vulkanische ist, zu den höchsten dynamischen Kräften, durch welche jener selbst bestimmt wird, hinleite und hinführe. Wir haben aber Hoffnung, daß uns der Verfasser den andern Weg führen werde, und daß er durch glücklich und scharfsinnig aufgefundene Correspondenzen zwischen den nach verschiedenen Breiten

abweichenden Aeußerungen des Erdmagnetismus und den Linien, welche durch das Streichen der Vulkane über den Erdkörper bezeichnet sind, die beiden Extreme im allgemeinen dynamischen Proceß der Erde aneinander knüpfen und so den Beweis für die dynamische Stufenfolge in der Construktion jedes realen Produkts im Großen führen werde.

Es ist freilich wohl gewiß, daß der größte Theil der Physiker, wie sie jetzt sind, für das Dynamische ebenso sehr des Sinns entbehrt, als viele Philosophen für das ihm in der Philosophie entsprechende Transscendentale. Es gibt nun einmal für sie nichts Höheres als das Chemische, und anstatt dieses auf Kräfte zu reduciren, suchen sie vielmehr auch die geistigen Aeußerungen des ersten zu der Materialität des letzteren herabzuziehen. Sie haben zwei magnetische Materien, die sich durch Verbindung ebenso neutralisiren wie Alkalien und Säuren; ebenso zwei elektrische Materien. Alle ihre physikalischen Erklärungen von denen der einfachsten Erscheinungen an bis zu denen der complicirtesten

I,4,510

der organischen sind im Grunde betrachtet chemisch, und bei diesen bleiben sie stehen, ohne zu denken, daß auch diese erklärt seyn wollen. Jedoch läßt sich eben von solchen Experimenten im Großen, die mit der dynamischen Erklärungsart gemacht werden, am ehesten hoffen, daß sie auch den bloßen Empiriker bis auf einen Punkt treiben, wo er gezwungen wird unwillkürlich auszusprechen, was der speculative Physiker schon längst aus Einsicht a priori und mit Bewußtseyn ausgesprochen hat, und daß so endlich auch dieser zur Einsicht gelange, daß die ersten Gründe und Principien einer wissenschaftlichen Geologie viel weiter zurückliegen, als die meisten bis jetzt geahndet haben, und daß die eigentliche Theorie der Erde eben da aufhöre, wo sie bis jetzt meist angefangen hat.

Zugleich werden diese Entdeckungen unseres Verfassers zu einem neuen Beweis dienen, wie der mit Ideen ausgerüstete Naturforscher durch wenige aber entscheidende Experimente oder durch glückliche Combination der vorhandenen Thatsachen oft zu finden vermöge, was der ideenlose durch ins Unendliche vervielfältigte Versuche oder selbst in allen Welttheilen angestellte Beobachtungen vielleicht vergeblich suchen möchte.

[I,4,511]

Die vier edlen Metalle.

1802.

[I,4,513]

Diese Abhandlung erschien ebenfalls in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik (1802), 1. Band, 3. Stück. D. H.

§. I.

Von der Metalle Geburt, Eigenschaften und Bedeutung im Allgemeinen zu handeln, erforderte eine

vollständige Abhandlung von der Natur der körperlichen Substanz und dem Wesen der Erde. Daher, obwohl ich glaube, daß die Philosophie, deren Gegenstand das Unzerlegbare, Gediegene ist, von jenen Dingen mehr als die Chemie lehren könne, welche dem Untrennbaren und Nichtzersetzbaren nichts für die Erkenntniß abgewinnen kann, in gegenwärtiger Abhandlung doch von der Natur der Metalle überhaupt nur soweit die Rede seyn wird, als es zur Erkenntniß der besondern Qualitäten der edlen Metalle erforderlich seyn möchte, mit denen wir uns allein beschäftigen werden.

§. II.

Unter den edlen Metallen verstehe ich aber vorzugsweise die vier: Platina, Gold, Quecksilber und Silber, obgleich die wahren Gründe hievon erst in der folgenden Untersuchung enthalten seyn können. Vorläufig wollen wir also als die Eigenschaft, die ihnen diese Würde gibt, nur anführen, daß sie die specifisch schwersten sind, ohne, wie andere, die ihnen hierin gleichkommen, in anderer Rücksicht ihre Selbständigkeit zu verleugnen.

§. III.

Wie aber die Vollkommenheit aller Dinge überhaupt an der Art erkannt wird, mit welcher sie die beiden Einheiten des Wesens und der Form in sich vereinen, so auch der Vorzug der Metalle unter sich

I,4,514

sowohl als vor andern körperlichen Dingen. Denn das Wesen ist, wodurch ein Ding in der Gleichheit mit allen Dingen, die Form aber, wodurch es in sich selbst ist, so daß, je vollkommener jene Einheit, desto mehr in ihm das Allgemeine dem Besonderen vereinigt ist. Wir setzen aber als anderwärts bewiesen voraus, daß an dem einzelnen körperlichen Dinge die Einheit des Wesens sich in der Erscheinung als *Schwere*, die Einheit der Form als *Cohäsion* ausdrücke.

(Vgl. *Bruno*. Ein Gespräch. Berlin b. Unger 1802. S. 114 f. [oben S. 270]).

§. IV.

Diese beiden Einheiten sprechen sich vorzüglich an den Metallen, als Bedingungen ihres allgemeinen und besonderen Seyns, so bestimmt aus, daß auch die bloß empirische Betrachtung sich zu einem Gesetz des Verhältnisses beider hingetrieben fühlt, und bekanntlich hat Steffens das Gesetz aufgestellt und geltend zu machen gesucht: *daß die specifische Schwere oder Dichtigkeit der Metalle mit der Cohärenz in einem umgekehrten Verhältnisse stehe.*

(Man s. dessen Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde, S. 129).

§. V.

Schon das Einheitsverhältniß, welches wir den beiden Einheiten in der Idee geben, zeigt die Grenzen dieses Gesetzes an, indem daraus erhellt, daß die größere Vollkommenheit eines Dinges auch in der Erscheinung auf der vollkommneren Vereinigung beider beruht, daß also kein Widerspruch darin liegt, auch beträchtliche Cohärenz mit beträchtlicher specifischer Schwere vereinigt, also in mehr oder weniger gleichem Verhältniß zu denken.

§. VI.

Es ist in dieser Rücksicht äußerst merkwürdig, daß gerade unter den edlen Metallen die stärksten Widersprüche gegen jenes Gesetz (§. IV) existiren. Der zunächst in die Augen fallende ist, daß das Gold das Quecksilber an specifischer Schwere und Cohärenz zugleich übertrifft, das letzte in einem viel höhern Grade als das erste, daß es also in Bezug

I,4,515

auf dieses Metall wenigstens vielmehr ein Indifferenz- als ein Differenzverhältniß der beiden Einheiten zeigt, ein Widerspruch, welchen Steffens dadurch zu heben versuchte, daß er die Metalle in zwei Reihen zerfallen läßt, deren eine, die der weniger cohärenten, von dem Quecksilber aus, als dem am wenigsten cohärenten, mit beständigem Abnehmen der Schwere zu cohärenteren fort geht, die andere mit dem Gold, als dem schwersten unter jenen, anfängt und durch Silber, Platina u.s.w. zu dem cohärentesten fortläuft.

(M. s. i. a. S. 112; vgl. mit 129).

§. VII.

Abgesehen davon, daß diese Reihen absolut auseinander fallen, indem das Gold, das als das schwerste das erste in der andern ist, nicht zugleich das letzte in der ersten seyn kann, wo es das leichteste seyn müßte, so tritt in der andern Reihe noch sichtbarer der Widerspruch der Platina hervor, welche eine nahezu die des Eisens erreichende Cohärenz mit der beträchtlichsten Schwere vereinigt, ein Widerspruch, für welchen Steffens selbst keine befriedigende Auflösung fand, der ihn aber nachher selbst näher zu der Wahrheit hindrängte, indem er in nachfolgenden Betrachtungen die Platina deutlich als den *gemeinschaftlichen Boden der beiden Eigenschaften,* die im Eisen und Quecksilber am meisten getrennt scheinen, und gleichsam als den Indifferenzpunkt einer Linie bezeichnet, von der die größte absolute Cohärenz mit geringerer Dichtigkeit in jenem und die große Dichtigkeit mit geringster Cohärenz in diesem die beiden Pole vorstellen.

(Man vgl. in dem angeführten Werk S. 132 mit den Aeußerungen S. 258).

§. VIII.

Wir werden also nun dem (§. III) angegebenen Princip zufolge den Charakter der edlen Metalle auf folgende Art bestimmen. Da das Wesen oder die Substanz an sich und absolut edel ist, so kann ein Besonderes, z.B. Metall, nur in dem Maße edel heißen, als es von dem Wesen in sein Besonderes (als die

Form) aufnimmt. Wir werden demnach als edel weder ein solches erkennen, in welchem die Form am

I,4,516

meisten aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, und die Selbstheit oder die Individualität das Ueberwiegende wird, wie im Eisen, noch ein solches, wo die Unvollkommenheit der Form auch das Wesen verdirbt und unrein und schlecht macht, wie im Blei, welches, als ein unedles Metall, merkwürdig genug in Ansehung der specifischen Schwere sich zwischen das Quecksilber und das Silber als edle Metalle stellt, wovon jenes, indem es am wenigsten durch Form sich abzusondern scheint, dagegen die ganze Indifferenz des Wesens empfängt, dieses, indem es an Schwere nachsteht, dagegen in der Vortrefflichkeit der Form das Wesen schöner ausgebiert, wie noch mehr das Gold, welches, was ihm gegen das Silber an der Strenge der Form abgeht, durch die Lieblichkeit des Wesens ersetzt. Als das edelste aber aller Metalle wird dasjenige erscheinen, welches die beiden Einheiten am vollkommensten vereinigend in der größten Besonderheit der Form die größte Reinheit und Gediegenheit des Wesens darstellt - die Platina.

§. IX.

Hiermit ist im Allgemeinen einigermaßen zwar bestimmt, worin der edele Charakter bestehe, und warum ihn das Gold nicht durch seine Sanftheit, das Quecksilber durch seine Flüssigkeit, die Platina durch ihre Strenge und Starrheit verliere; diese Differenzen selbst aber, so wie daß jener Charakter gerade an diesen vier Metallen und keinem andern erkennbar sey, ist noch nicht begreiflich gemacht.

§. X.

Der Versuch, diese besondern Eigenschaften nach dem allgemeinen Princip, daß die Unterschiede der Körper durch ihre Stelle in der allgemeinen Cohäsionslinie bestimmt seyen (Zeitschr. Bd. II, H. 2, §. 74[1]), zu begreifen, muß in Ansehung dieser Metalle schon darum fehlschlagen, weil sie durch ihre Natur aus ihr herausgenommen sind, da die Cohäsionslinie die Form schon in der Aufhebung ihrer Identität und Trennung nach entgegengesetzten Richtungen, der positiven und negativen Seite, zeigt, die edlen Metalle aber die Form nur in der Indifferenz mit dem Wesen, und darum sie selbst auch nur in ihrer Identität

[1] Oben S. 156.

I,4,517

zeigen können, und selbst alle in den Indifferenzpunkt fallen. Auch würde es in anderer Rücksicht unmöglich seyn, dem Quecksilber z.B. diejenige Stelle auf der expansiven Seite anzuweisen, die seiner Flüssigkeit, oder der Platina auf der negativen, die ihrer Starrheit angemessen wäre. Es folgt also wohl, daß zwar diese vier Metalle auf verschiedene Seiten (Platina und Silber z.B. auf die contrahirte, die beiden andern auf die expandirte Seite), aber nicht *in der Cohäsionslinie*, sondern *in dem*

Indifferenzpunkte selbst fallen.

§. XI.

Daß nämlich der Indifferenzpunkt schlechthin einfach, untheilbar ist, hebt die mögliche Differenz in ihm nicht auf. Denn in den Indifferenzpunkt fällt das Besondere durch die Indifferenz der Form, wodurch auch die des Wesens gesetzt ist, jene aber ist mit jeder Einheit entgegengesetzter Faktoren möglich, sie seyen sich nun direkt, wie Ost und West, oder indirekt, wie Süd und Ost, entgegengesetzt, und entweder ungleichartig, wie diese, oder gleichartig, wie Süd und West, Nord und Ost. So wie auch aus diesem Grunde die scheinbare Formlosigkeit an sich kein Beweis gegen (vielmehr für) Indifferenz der *Form* und dafür ist, daß die *Faktoren* derselben von solcher Art sind, daß sich ihre Indifferenz als Formlosigkeit ausspreche.

§. XII.

Diesemnach können wir bestimmter als zuvor den Charakter der edlen Metalle allgemein *in die Indifferenz der beiden Einheiten des Wesens und der Form,* also darein setzen, daß ihr Besonderes dem Allgemeinen gleich sey, und da diese Gleichheit der beiden Einheiten eben das ist, was der Erde (und jedem Weltkörper) den Umlauf um die Sonne bestimmt, so sind die edlen Metalle gleichsam Planeten in der Erde, deren Sonne oder Quell des *Allgemeinen* der Mittelpunkt der Schwere in der Erde, dagegen das, wodurch sie in sich selbst und *besonder* sind, das Licht und die Sonne ist. Da aber auch die Erde in dem Indifferenzpunkt ihres Lebens die beiden Einheiten als eines begreift, so sind sie, jedes in seiner Art, gleichsam der materialisirte Indifferenzpunkt der Erde, die unter verschiedenen Bestimmungen

I,4,518

ausgeprägten Abdrücke von ihr selbst, wie die Planeten von der Sonne.

§. XIII.

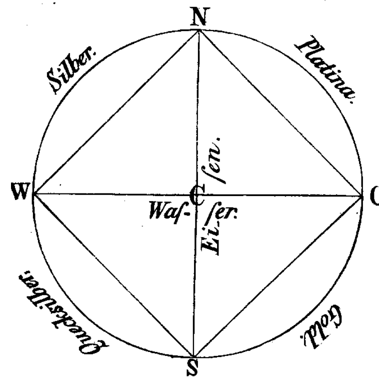
Da nun nach §. X diese vier Metalle nicht auf die Cohäsionslinie zurückgebracht werden können, oder in ihr nur durch den Indifferenzpunkt sind, und da sie (§. XI) dieser Coincidenz mit dem Indifferenzpunkt unerachtet wieder als verschieden betrachtet werden müssen, so fragt sich, wie dieses Verhältniß auch in der Anschauung dargestellt werden könne.

§. XIV.

Das folgende Schema, dessen bestimmtere Gründe die weitere Ausführung enthalten wird, ist die Auflösung hievon, deren Hauptgedanken, nämlich das Verlangte durch eine um den Mittelpunkt

beschriebene krumme Linie auszudrücken und in dieser die vier Metalle außer ihm zu setzen, mir der sinnreiche Verfasser der beiden voranstehenden Abhandlungen[1] angegeben hat.

[1] N. I. Möller. D. H.



§. XV.

Allgemeine Bemerkungen über dieses Schema sind, um nur einige anzuführen, die sich darbieten, erstens, daß jedes der edlen Metalle

I,4,519

für sich eine Einheit von Potenzen und die gleiche Untrennbarkeit des Wesens in bestimmter Indifferenz bestimmter Potenzen darstellt. Zweitens, daß innerhalb dieses Kreises Platina und Quecksilber, dann Silber und Gold in ihrer Identität gleichwohl wieder sich als Pole verhaltend gedacht werden können; und drittens, daß auch hier wieder die eine (durch Platina und Silber bezeichnete) Seite sich als die contrahirte, die andere (welche durch Gold und Quecksilber) als die expandirte darstellt.

§. XVI.

Um in das Besondere einzugehen, so ist klar, wie Platina, da sie das Untrennbare unter den Bestimmungen der negativen oder formirenden Potenzen der absoluten wie relativen Cohäsion darstellt, mit der größten specifischen Schwere von allen die größte Härte, beträchtlichste Cohärenz, Widerstreben gegen Dehnung, und dagegen höchstes Streben zur Individualisirung bis in die kleinsten Theile (da es nur in kleinen Körnern bricht) zeigen müsse, wie hingegen Quecksilber, da es dasselbe Untrennbare in der Indifferenz der positiven und der Form widerstrebenden Faktoren der aktiven und passiven Cohäsion darstellt, tropfbar flüssig, scheinbar formlos, ohne Bestreben zur Individualität erscheinen müsse.

§. XVII.

Süd und Ost sind die beiden erfreulichsten Weltgegenden, so ist auch das Gold das heiterste Metall, welches ein glücklicher Instinkt früher schon als das geronnene Licht mit dem Zeichen der Sonne bezeichnet hat. Dagegen das Silber, welches ihm entspricht, da es das Bestimmende von der thätigen Cohäsion, das Bestimmbare von der leidenden entlehnt, sich durch Härte und Streben nach Vegetation und concreter Bildung auszeichnen muß, und, nach dem Verhältniß des Monds zu der Erde, billiger das Zeichen von jenem trägt.

§. XVIII.

Es erhellet ferner, daß das *Eisen*, welches von der absoluten Cohäsion die beiden Faktoren in sich empfängt, am meisten Allgemeinheit in seine Besonderheit aufnehme; allein da nicht auf gleiche Weise

I,4,520

hinwiederum sein Besonderes ins Allgemeine gebildet ist, so bezeichnet es ein Uebergewicht der Form und tritt aus der Indifferenz mit dem Wesen. Das Eisen macht also den ersten Ansatz zur Differenziirung und setzt den Punkt C zuerst unter der Form der Linie, d.h. der Differenz.

§. XIX.

Dagegen das *Wasser,* welches den Punkt C ausdrückt, sofern er in der OW. Linie liegt, da es zwar sein Besonderes in das Allgemeine oder Wesen, aber nicht hinwiederum das Allgemeine in sein Besonderes gebildet hat, nach der entgegengesetzten Richtung aus der Indifferenz des Wesens und der Form tritt.

§. XX.

Wir können also allgemein sagen, daß das Eisen den Indifferenzpunkt der Form (oder Cohäsion) *im Allgemeinen,* das Wasser im *Besonderen* ausdrücke, die edlen Metalle aber auch diese Einheiten des Allgemeinen und Besonderen vereinigt darstellen.

§. XXI.

Das Licht indeß, welchem, als der Indifferenz im Abstrakten, nur die *Metallität* im Concreten entsprechend gedacht werden kann, bestrahlt diese ganze Sphäre und bezeichnet die Metalle mit den

Formen ihrer idealen Geburt, wie der Klang, die Farbe, der Glanz und Verbrennlichkeit ist.

§. XXII.

Das Licht selbst ist an sich weder positiv noch negativ, aber eben deßwegen ist die Lichterscheinung nur unter Bedingung der gänzlichen Indifferenz; dagegen das Positive für sich nicht Licht, sondern Wärme, das Negative aber Klang ist. Der Klang ist also auf eben die Weise im Licht, wie man sagen kann, daß die Wärme in ihm sey, nämlich der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach.

§. XXIII.

Das Licht müssen wir der Idee vergleichen; der Klang aber ist der *Begriff* oder die besondere Seele des Dings, die sich unmittelbar nur auf dieses Ding bezieht. Wie nun das Metall das ins

I,4,521

Concrete aufgenommene Wesen des Lichts auf gleiche Weise ist, wie das Licht das ins Allgemeine gebildete Wesen des Besonderen oder der Materie, so ist auch der Glanz der Metalle, wodurch sie sich vor allen andern Körpern auszeichnen, die Erscheinung des concreten Lichtes auf solche Art, daß, je vollkommener sie das Allgemeine in sich, als Differenz, empfangen haben, wie das Gold, desto mehr der Glanz und die Farbe dem des Lichtes ähnlich wird.

§. XXIV.

Die *Verbrennlichkeit* ist mit dem Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit unmittelbar gesetzt, so daß diejenigen Metalle, welche das Besondere dem Allgemeinen am meisten gleichsetzen, am wenigsten verbrennlich sind. - Die Verbrennung selbst ist an sich nur eine Ausgleichung der Allgemeinheit und Besonderheit der ersten und zweiten Dimension. Das Feuer der Verbrennung ist die ausbrechende von den Schranken der Form befreite reine dritte Dimension oder Substanz, nur daß in Ansehung des einzelnen Körpers der Erde das Uebergewicht noch immer auf die Seite der relativen Cohäsion fällt, und der Körper, indem er verbrennt, in den Zustand der letzteren übergeht. Nur wo auch in Ansehung der relativen Cohäsion die Differenziirung aufgehoben und die vollkommene Indifferenz producirt wird, ist eben deßwegen die vollkommene Erscheinung des Feuers.

§. XXV.

Wenn nach der obigen Construktion (§. XIV) der Charakter der Metallität im Punkt C (dem Indifferenzpunkt von ±) ist, so wird dieser Charakter sich in dem Verhältniß verlieren, in welchem ein Körper nach der einen oder der andern Richtung sich von ihm entfernt. Es ist aber nothwendig, daß nach

der einen Richtung das Besondere das Allgemeine, nach der andern das Allgemeine das Besondere überwältige. Es wird gewisse äußerste Grenzen der aufgehobenen Indifferenz geben, bis zu welchen sich der metallische Charakter erhält. Jenseits dieser Grenzpunkte verliert sich die Materie nach der ersten Richtung in die höchste Contraktion, nach der andern in die höchste Expansion (bis zur Bildung eines neuen Indifferenzpunktes einer zweiten Welt,

I,4,522

des Wassers, da in der ersten Linie nur die Differenziirung des Indifferenzpunktes der absoluten Cohäsion - bis zur Auflösung der letztern - dargestellt ist): dort ist die Region der herrschenden Kälte (des Diamants u.s.w.), hier die der herrschenden Wärme (des Schwefels, Phosphors u.s.w.).

§. XXVI.

Da der Charakter des Lichts derselbe in abstracto ist, welcher der der Metallität in concreto, so wollen wir dem Leser überlassen, zu beurtheilen, inwiefern dieses Schema auch auf die Farben-Erscheinungen seine Anwendung haben könne, und da es leicht seyn möchte, die differenteren Farben, die dem Gold, dem Silber u.s.w. entsprechen, zu erkennen, so wollen wir nur von denen reden, die in dem Farbenbild dem Eisen und Wasser correspondiren.

§. XXVII.

Es sind diese *Purpur* und *Grün,* die, wie *Goethe* bewiesen hat, sich in demselben Farbenbild ausschließen, indem jenes durch das Zusammenstreben von Violet und Roth, dieses durch die in-eins-Wirkung des Blau und Gelb gebildet wird. Wie nun der *Purpur,* welchen in concreto nur die animalische Natur producirt, den Uebergang des *Eisens* (Kohlen- und Stickstoffs) *zur Indifferenz* - das höchste Werk der organisch-schaffenden Natur - anzudeuten scheint, so scheint dagegen das *Grün* der Pflanzen, der Blätter u.s.w. das erste Starrwerden oder Differenziiren des Wassers - (der sonst in keiner Wirkung permanent differenziirbaren Potenzen des Sauer- und Wasserstoffs) anzudeuten.

§. XXVIII.

Es wäre unzweckmäßig, sich hier in noch weitere Untersuchungen über die *allgemeine* Bedeutung des Schemas der edlen Metalle zu verlieren, und unter andern noch die Frage zu beantworten, ob es nicht ebenso bezeichnend für die in der noch höheren Potenz geschehende Einbildung des Lichts in das Concrete, und - wenn man den Gesichtssinn, als den allgemeinen Indifferenz- und Identitätssinn durch den Punkt C ausgedrückt annähme, - der Typus der - sich in der

I,4,523

Indifferenz noch in verschiedene Formen gestaltenden - Sensibilität sey. Wir schließen diese Betrachtung vielmehr mit Andeutung noch Einer Anwendung auf den besonderen Gegenstand derselben, die edlen Metalle.

§. XXIX.

Steffens hat schon von der *klimatischen* Vertheilung dieser Metalle gehandelt; ich wage zu hoffen, daß das angegebene Schema auch in dieser Beziehung sich noch weiter bewähren würde und verschiedene Aufschlüsse zu geben fähig wäre. Es ist bekannt, daß die edelsten dieser Metalle vorzüglich Aequatorialprodukte, und also, vorausgesetzt, daß man die von uns früher schon erklärte Merkwürdigkeit dieses Punkts der Erde in Bezug auf die Sonne kenne - gleichsam unmittelbare Geburten der Sonne in der Erde seyen. An Eisen ist, wie Steffens gezeigt hat, der Norden fruchtbarer. Von jenem Punkt aus, wo die Sonne gleichsam in der Erde zu wurzeln sucht, und der mehr oder weniger ausschließt, was die Erdindividualität am bestimmtesten und strengsten ausdrückt, haben sich die Krankheiten über das menschliche Geschlecht verbreitet, welche am meisten von allen die Reproduktionskraft untergraben und - gegen dieselben trägt in den edlen Metallen derselbe Boden die Heilkräfte. Das Eisen entreißt diese Gewächse der Sonne dem mütterlichen Boden der Erde: die Unterjochung und Zerstörung der Völker, welche unter jenen Einflüssen der Sonne sich gebildet hatten, durch europäische Gewalt hat eine gleiche Nothwendigkeit in der ersten Richtung der Erdindividualität gegen die Sonne: es war ein Sieg der Kinder der Erde über die Kinder der Sonne.

§. XXX.

Es wird dem Leser von Nutzen seyn, diese gegenwärtige Abhandlung mit den *Betrachtungen über die Bildung des Planetensystems* im vorhergehenden Heft (§. VIII)[1] zu vergleichen, so wie umgekehrt jene auch dienen wird, diese zu erläutern.

[1] Oben S. 450.

[I,4,525]

Miscellen.

[I,4,527]

I.
[Betrachtungen und Bemerkungen]

A. Einige allgemeine Betrachtungen.

Aus der Zeitschrift für speculative Physik (1800), Band 1, Heft 2. D. H.

Schon oft habe ich mich gefragt, warum sie es gelten lassen, daß ein *le Sage* z.B. über die Natur speculirt, und warum sie dasselbe nicht uns zugestehen wollen, und niemals habe ich eine andere Antwort gefunden als: weil in seinem System das leichte und lose Wesen der Hypothesen und willkürlichen Annahme gleichsam sanktionirt und, wenn es möglich wäre, verewigt wird, - wir dagegen das gerade Gegentheil wollen. Le Sages Principien sind das offenbarste Bekenntniß, daß wir über die letzten Ursachen der Natur nichts wissen, und ein Versuch im Großen, dieses Nichtwissens unerachtet ein System der Natur auszudenken, das - man annehmen kann, wenn man will. Die speculative Tendenz ehre ich, und gebrauche sein Beispiel für mich, der ich diese Tendenz zu etwas Besserem anwenden will, nämlich zu Principien, welche, meines Erachtens, evident und gewiß sind.

Wenn sie nur wenigstens diese Tendenz eingeständen, welche ja doch - selbst mitten im krassesten Empirismus - hervorbricht, so hätte ich schon halb gewonnen. Es ist nicht diese Tendenz, welche der Naturwissenschaft geschadet hat, sondern die unwürdige und falsche Richtung, die sie genommen hat; ihr ereifert euch über jene und werft auf jene zurück, worüber ihr doch diese anklagen solltet. Versucht nur das

I,4,528

speculative Organ *gehörig* zu gebrauchen, ehe ihr es selbst zugleich mit seinem Mißbrauch wegwerft. Es gehörig zu gebrauchen ist jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was *Wissen* ist, welches freilich vor Kurzem noch das war, was man am *wenigsten* wußte.

Unleidlich und kaum zu ertragen muß es doch seyn, von den Naturerscheinungen nichts zu begreifen, da man sich solche Zumuthungen gefallen läßt, wie die, welche in den Systemen der Atomistik an den Verstand und die Einbildungskraft gemacht werden, nur um jenes drückende Gefühl wenigstens scheinbar loszuwerden. - Vielleicht aber ist es noch drückender, sich aus der allgemeinen Nichtswürdigkeit der Begriffe zu würdigen Begriffen von der Natur erheben zu sollen - und ich sehe ein, daß die Forderungen, welche durch die Naturphilosophie gemacht werden, gegen den herrschenden Geist des Zeitalters so sehr angehen, als die z.B., welche durch die Kunst gemacht werden. Sollten sie das Antlitz der Natur eher ertragen als das der Poesie und der Kunst? -

Man sieht gar nicht ein, wozu - zu welchem Ziel und Ende - die Natur so geschäftig ist, wenn ihre ganze Kunst in nichts als dieser - Taschenspielerei besteht, welche in jenen Systemen nachgespiegelt wird. - Ihr *erklärt* freilich, nachdem man euch alles - diese Körperchen - diese Figuren - diese seinen Materien - zugestanden hat. Aber wozu sind denn alle diese Anstalten selbst gemacht? - Und wie kommt es, daß die Natur nicht sich selbst über ihre Stümperei verachtet?

Ich weiß wohl, daß die meisten Naturforscher den Jammer dieser Theorien einsehen. Von dergleichen Theorien haben sie die Gemeinplätze abstrahirt, die sie gegen uns brauchen, und welche zu hören schon längst unsäglich langweilig geworden ist, das macht, weil sie keinen Begriff von Theorie haben - nicht wissen, daß alle jene sogenannten Theorien *keine* Theorien sind - oder daß, wenn jene es sind, unsere das gerade Gegentheil davon sind. Sie können die Zeiten eines Des Cartes, Euler u.s.w. noch immer nicht los werden. Wie lang soll denn alles Alte, längst der Vergessenheit Werthe nachgeschleppt werden, und wenn sie unsere Bemühungen vergleichen wollen, warum vergleichen sie solche

I,4,529

nicht mit den bei weitem würdigeren der ältesten griechischen Physiker, von denen uns freilich leider nur Bruchstücke geblieben sind.

Daß das, was *sie* Theorien nennen, der wahren Wissenschaft im höchsten Grad Eintrag thue, wissen wir recht gut und in manchen Stücken vielleicht besser wie sie. - Alle diejenigen Theorien sind der Erfahrung zuwider, welche von der Erfahrung abstrahirt sind, welche die Ursachen, aus denen sie erklären, nicht an sich, nicht unabhängig von den Erfahrungen kennen, welche erklärt werden sollen. Denn, wo dieß der Fall ist, geschieht nichts, als daß man erst in die Principien alles hinein legt, was hinreichend ist, die (schon bekannten) Erfahrungen zu erklären - man erdichtet also die Ursachen, und richtet sie gerade so ein, wie man sie nachher braucht[1]. Auch abgesehen von dem ewigen Cirkel im Erklären, der hiebei gemacht wird, indem man erst die Ursachen aus den Wirkungen, hierauf die Wirkungen wieder aus den (selbst gemachten) Ursachen ableitet, so ist es, weil doch die Erfahrungen täglich erweitert werden, natürlich, daß jene vorausgesetzten Ursachen alle Augenblicke einmal unzureichend werden, daß man immer neue Bestimmungen in sie setzen muß - endlich werden diese Bestimmungen zu einer solchen Last angehäuft, oder es geschieht auch wohl, daß zur Erklärung der Einen Erscheinung Bestimmungen nöthig sind, welche den zum Behuf einer andern angenommenen widersprechen, so daß man zuletzt ungeduldig wird, die Last abwirft, und sich entschließt, eine Zeitlang wieder ohne Theorie in der Welt umherzugehen, bis man einmal wieder, sey es aus Verzweiflung oder um sich eine Unterhaltung zu machen, eine Theorie aussinnt, mit der es nicht besser geht wie mit der vorhergehenden.

[1] Hier will der Verfasser nach seinem Handexemplar folgendes Citat aus Spinoza beigesetzt wissen: Tertius modus percipiendi est, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate, quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus*, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.

* Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id, quod in effectu consideramus, quod satis apparet ex eo, quod tum causa nonnisi generalissimis terminis explicetur, nempe his: *Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potenita* etc., vel etiam ex eo, quod ipsam negative exprimant: *Ergo non est hoc vel illud* etc.

Spinoza, de Int. Em. p. 362

I,4,530

Wahre Theorien können nur solche seyn oder werden, welche *absolut* a priori errichtet werden; denn wenn die Principien in sich selbst gewiß sind und zu ihrer Bestätigung der Erfahrung überall nicht bedürfen, so sind sie auch völlig *allgemein,* und weil doch die Natur der Vernunft nie widersprechen kann, zureichend für alle möglichen Erscheinungen, sie mögen bekannt seyn oder nicht - jetzt oder künftig dargestellt werden. In solchen Theorien finden eigentlich gar keine *Erklärungen* statt. Erklärungen sind nur, wo von der Erscheinung auf die Ursache zurück geschlossen, die Ursache nach der Wirkung bestimmt wird, mit Einem Wort im Felde des Empirismus, nicht aber, wo man aus der als selbständig angenommenen und gekannten Ursache die Wirkung ableitet. Hier sind nur *Construktionen* möglich. Der Begriff von *Erklärung* der Naturerscheinungen muß also aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden. In der Mathematik wird nicht *erklärt,* sondern es wird *bewiesen.* Der Beweis - die Construktion - ist die Erklärung. Und umgekehrt, wo man zu erklären versucht, fehlt es gewöhnlich am Beweis. - Wenn der dynamische Physiker von Erklärungen spricht, so

geschieht es höchstens aus einer alten Gewohnheit, in der That aber *construirt* er nur; er geht von seinem Princip aus, unbekümmert wohin es ihn führe, die Erscheinungen fallen, wenn er nur consequent verfährt, von selbst in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es gibt.

Eine Theorie der Natur, welche nicht bloß comparativ, sondern ganz und in jeder Rücksicht a priori errichtet wird, kann eben deßwegen auch nichts seyn als eine getreue Darstellung oder Historie der Natur selbst. Der Naturphilosoph setzt sich an die Stelle der Natur: hat nun wohl diese, indem sie sich selbst hervorbringt, die Erscheinungen im Auge, welche sie hervorbringen will, und entsteht ihr nicht alles - entsteht sie nicht sich selbst bewußtlos? Die Natur ist für sich selbst a priori; also muß wohl die Theorie, welche zur Construktion nicht mehr voraussetzt, als die Natur selbst vorausgesetzt hat, nämlich der letzteren inneres Wesen und Charakter - (Identität aus Duplicität) - nichts anderes

I,4,531

als wieder die *Natur,* wie sie für sich selbst ist, zum Resultat oder Produkt geben.

Es ist ein sehr gemeiner Einwurf gegen eine Theorie der Natur a priori, daß doch die Theorie noch durch keine einzige Voraussagung irgend einer Erfahrung sich legitimirt habe. Dieß ist völlig falsch. Unzählige Erscheinungen sind von Physikern vorhergesehen worden, ehe sie durch das Experiment dargestellt wurden; und dieß wird künftig immer mehr der Fall seyn - und um desto schneller wird die empirische Naturforschung fortschreiten, nachdem sie nicht mehr nöthig hat nach allen Richtungen hin blind zu schweifen, nachdem der Umkreis gezogen ist, innerhalb dessen alle ihre Entdeckungen fallen müssen, nachdem alle Stellen bezeichnet sind, an welche die Erscheinungen zu stehen kommen, und selbst die, welche bis jetzt noch leere Fächer sind.

In dem Mechanismus, nach welchem der menschliche Geist fortschreitet, hat es seinen sicheren Grund, warum die Empirie überall und in allen Theilen des Wissens der Wissenschaft vorangegangen ist. Die Natur scheint sich daran zu ergötzen, daß sie mit der Vernunft, d.h. mit sich selbst, spielt; gewöhnlich entschleiert sie das lang bewahrte Geheimniß von einer Seite, welche selbst wieder über den wahren Sinn desselben auf Irrwege führt; aber einmal im Besitz des Menschen, wird es Gegenstand der angestrengtesten Untersuchungen, und rückt früher oder später endlich an die richtige Stelle und in das wahre Licht, um von nun an etwas ganz anderes zu bedeuten, als es anfangs bedeutet hat. Man erinnere sich an die galvanischen Phänomene, welche anfangs so einseitig wie möglich sich darstellten, indeß jetzt bereits bewiesen ist, was ich schon in meiner Schrift von der Weltseele voraus sagte, daß der Galvanismus etwas weit Allgemeineres sey, als man bis dahin sich vorstellte - aber eben einen solchen Proceß, wie der galvanische, zu dessen Möglichkeit alle Kräfte der Natur, magnetische, elektrische, chemische concurriren, durch die Theorie, wenn sie existirte, als nothwendig in der Natur vorkommend vorherzusehen - und so ihnen zum voraus den Rang anzuweisen, war nicht absolut unmöglich, obgleich es nicht geschehen ist. - Diesen Launen der Natur, welche, obgleich sie ein

I,4,532

schönes Schauspiel von Thätigkeit hervorbringen, doch den Weg zur Wahrheit verlängern, ein Ziel zu setzen, ist nur durch eine in sich selbst fest und sicher gegründete Theorie möglich. Für eine solche kann durch Erfahrung in der Natur zwar sehr viel Neues, aber - (weil sie zugleich ihre Unendlichkeit und ihre Grenze kennt) - nichts Unerwartetes gefunden werden, und da ihre Principien in sich selbst bestehen, nichts was sie widerlegen, ja sogar nichts was sie in Verlegenheit setzen könnte.

Zwar möchte es scheinen, als ob die Verkürzung des Wegs zur Wahrheit nur ein scheinbarer Vortheil

sey, weil das, was mit Mühe und mit Bedacht errungen wird, gründlicher gewonnen ist, indem bei einem solchen Fortschritt sicher kein Punkt übergangen wird, auf welchem zu verweilen der Mühe verlohnt; allein die Theorie soll auch nur dienen, die unnützen Abwege und Verirrungen, die völlig zwecklos verschwendeten Arbeiten zu sparen; lang genug wird immer der Weg seyn, um der Wahrheit in unserer Schätzung wenigstens den gehörigen Preis zu geben, indem es immer Zeit und Kraftaufwand genug kosten wird, die *Mittelglieder* zu finden, durch welche die einzelne Erscheinung mit den letzten Gründen zusammenhängt. Aber eben diese Mittelglieder zu finden, ist - um dieß noch zu sagen - das einzige Geschäft, was der Empirie oder experimentirenden Nachforschung übrig bleibt, welche, wenn sie nicht gänzlich zwecklos seyn soll, den einzigen Zweck haben kann, der Theorie in die Hände zu arbeiten.

Ich schließe diese Betrachtungen, welche ich von Zeit zu Zeit fortsetzen werde, vorerst mit Einem Resultat, das aus ihnen hervorgeht, nämlich *daß wer keine rechte Theorie hat, unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben kann,* und umgekehrt. Die Thatsache an sich ist nichts. Ganz anders *erscheint* sie sogar dem, der *Begriffe* hat, als dem, der begrifflos sie anblickt. Um recht zu sehen, muß man wissen, wornach zu sehen ist, und viele Experimentatoren gleichen jenen Reisenden, die recht vieles erfragen könnten, wenn sie nur wüßten, wornach zu fragen wäre.

Nach allem, was ich hier gesagt habe, werden, ich weiß es wohl,

I,4,533

deßwegen doch die alten Gemeinplätze wiederholt werden. Ich gebe die Hoffnung auf, den größten Theil der Physiker, wie sie jetzt sind, auf den Punkt zurück zu versetzen, von welchem ich anfange. Da sie bis jetzt den Mechanismus nicht gelernt haben, mittelst dessen auch die dynamische Construktion dem Calcul unterworfen werden kann, so ist für sie hierbei schlechterdings nichts zu thun. Daß *Mathematik* über Probleme der höheren Physik keine Stimme habe, könnten sie wenigstens aus Erfahrungen wissen, die sie gemacht haben. Die geistlosesten Vorstellungsarten in der Physik haben Mathematikern ihren Ursprung zu verdanken; man erinnere sich an Eulers Hypothesen über den Magnetismus u.s.w. Der Calcul wäre freilich ganz richtig, wenn man nur erst die Voraussetzung zugeben wollte. Aber eben über diese Voraussetzungen, von welchen sie nicht das Geringste verstehen, müssen sie uns die Untersuchung überlassen.

B. Einzelne Bemerkungen.

Was Kant von der Geschichte sagt: sie drohe durch ihren täglichen Anwachs nach Jahrhunderten wenigstens eine Last zu werden, welche nicht mehr nachgeschleppt werden kann, und es müsse daher in Zeiten nur das ausgesondert werden, was werth sey in weltbürgerlichen Annalen zu stehen, gilt schon jetzt von der Physik. Wie viele herrliche Experimente müssen erst wieder aus der Vergessenheit gezogen werden, und wenn wir nun alles hätten, was zur Erforschung der Natur von jeher versucht worden ist, ausgelesen von einem auf das wahre Ziel gerichteten Kopf, so wäre die Physik in manchen Stücken um vieles weiter, als sie wirklich ist.

Da nun so viele sind, welche die unendlich angehäuften Experimente täglich ins Unendliche vervielfältigen ohne Leitstern und Ziel, so ist es doppelt dringend, aus dem Chaos derselben in Zeiten abzusondern, was für die wahre und ächte Wissenschaft brauchbar ist, damit

I,4,534

die blind gefundenen Goldkörner nicht zugleich mit der tauben Spreu weggeworfen werden. Dazu sind diese Miscellen bestimmt.

Kein Gegenstand verstattet dem Geist einen so weiten Spielraum als die Natur. So wie sie in den vielfältigsten Gestalten immer als die Eine sich darstellt, so liebt sie auch von dem Menschen auf die verschiedenste Weise erkannt zu werden, und auf dem Grund seiner Gedanken in allen Farben zu spielen. Viele Gedanken, in welchen von der Natur nur die einzelne Seite gesehen wird, dienen deßwegen doch und nur um so mehr in ihrer Einzelheit aufbewahrt zu werden, weil jeder doch, sobald er erweitert wird, den Keim des Systems in sich trägt. Auch dazu werden diese Miscellen gut seyn.

Die Erfahrung wäre wohl gut, wenn nur immer sogleich ausgemittelt werden könnte, *was* denn die Erfahrung eigentlich sagt. Dieß kann nur durch Theorie geschehen, und es ist kein Wunder, daß sie eben deßwegen mit dem, was man so insgemein Erfahrung nennt, sehr häufig im direktesten Widerspruche steht. Diese Widersprüche besonders aufzuklären, d.h. weil wirkliche Erfahrung und richtige Theorie doch nie sich widersprechen können, die wahre *Bedeutung* mancher Erscheinungen zu zeigen, ist gleichfalls etwas, was in diesen Miscellen geschehen soll.

Meinungen, Vorurtheilen, Hypothesen gibt man Wichtigkeit erst dadurch, daß man sie zum Objekt der Kritik macht. Besser ist es, wenn sie wirklich im Wege sind, nur in kurzen Sätzen seinen Dissens, seine Verachtung und ihre Untauglichkeit zu bezeugen. Auch dazu werden diese Miscellen gebraucht werden.

1. Ueber den Sauerstoff als Princip der Reizbarkeit.

Es ist ein Satz der Naturphilosophie: *Der Sauerstoff sey ein negatives Princip und Repräsentant der Attraktivkraft im chemischen Proceß* (man s. oben die Abh. üb. den dyn. Pr., §. 56 [S. 65 ff.]), ein Satz der freilich, wie alle andern der Naturphilosophie,

I,4,535

nur im Zusammenhang des ganzen Systems - also hier z.B. nicht - bewiesen werden kann.

Eine unmittelbare Folge dieses Satzes ist, daß der Sauerstoff durchgängig, und wo er sich mit einem Körper verbindet, auch einen negativen Zustand desselben herbeiführt, daß er den Körper z.B. aus der positiv- in die negativ-elektrische Beschaffenheit versetzt, und, da die Funktion der Körper als reizender nur eine höhere Potenz ihrer elektrischen ist, - daß er Körper, welche positiv reizen, in *negativ*-reizende verwandle, - daß er also selbst als das negative Princip des Lebensprocesses, mithin als das, *was* die *Erregbarkeit*, oder (weil in der Erregbarkeit zwei verschiedene Faktoren, Reizbarkeit und Energie, vereinigt sind), genauer ausgedrückt, als das, was die *Reizbarkeit* erhöht, mithin eigentlich als *retardirendes* Princip des Lebens angesehen werden müsse. Vgl. den Entwurf meines Systems der Naturphilosophie, S. 249 ff. [im vorhergehenden Band, S. 216 ff.].

Man wird aus diesem Grunde auch den Sauerstoff mit Recht *Princip* der Reizbarkeit nennen, wie Girtanner, obgleich aus entgegengesetzten Gründen und mit einer völligen Verwirrung der Begriffe, gethan hat, wie man schon daraus sieht, daß er in anderer Rücksicht den Sauerstoff wieder als ein in hohem Grade reizendes Princip charakterisirt, indem er z.B. vorgibt: jeder Körper wirke reizend in gleichem Verhältniß mit der Quantität Sauerstoff, die er enthalte, welches in geradem Widerspruch mit dem ersten Satze steht.

Aus eben dem Grunde konnte ich auch die Einwürfe, welche Hr. *Röschlaub* im zweiten Theil seiner Untersuchung über Pathogenie dem Satz: der Sauerstoff sey ein sehr heftig reizendes Princip, mit dem ihm eignen Scharfsinn entgegengestellt hat, nicht als beweisend gegen den ganz das Gegentheil

aussagenden Satz: Sauerstoff sey Princip der *Reizbarkeit,* ansehen; auch ist dieß nicht Herrn Röschlaubs eigne Absicht gewesen, der einzig gegen jenen ziemlich allgemein angenommenen Satz stritt, und zeigte, daß die dafür angeführten Erfahrungen viel eher das Gegentheil zu beweisen dienen können.

Ich behaupte vielmehr, jene Gründe *gegen* die *reizende* Eigenschaft

I,4,536

des Sauerstoffs seyen zugleich Gründe für seine *Reizbarkeit* - erhöhende Eigenschaft, die Erfahrung stimmt also mit dem, was ich aus Gründen a priori darüber aufgestellt, vollkommen überein.

Zwar wird man vielleicht nicht zugeben, der Sauerstoff sey, weil er auf den Organismus schwächend wirkt, deßwegen sogleich *Princip* der Reizbarkeit, obgleich er nicht schwächend wirken kann, als mittelst einer Erhöhung der letzteren. Denn sonst, wird man sagen, müßte es ebenso viele Principien der Reizbarkeit geben, als es überhaupt schwächende Potenzen gibt, welches auch seine völlige Richtigkeit hätte, wenn der Sauerstoff nicht *allgemeines* oder *gemeinschaftliches* Princip wäre, wodurch alle anderen Kräfte die schwächende oder Reizbarkeit erhöhende Eigenschaft erlangen. Aber eben dieß ist der Fall. Wenn nach den von Röschlaub angeführten Erfahrungen Körper in gleichem Verhältniß des Oxydirtseyns *schwächend,* dagegen in gleichem Verhältniß der Oxydabilität *reizend* wirken, so erscheint ja hier offenbar der Sauerstoff als das allgemein Bestimmende der reizenden oder Reizbarkeit erhöhenden Eigenschaft der Körper. Man betrachtet den Sauerstoff noch immer als eine auf gleicher Linie mit allen andern Körpern stehende Materie, welches er doch nicht seyn kann, eben deßwegen, weil er *Stoff* ist, d.h. weil er eine *ursprüngliche* Qualität ist, welche andern Körpern erst mitgetheilt wird, oder weil er nicht wie alle andern Körper beide (potenzirte) Kräfte, sondern ursprünglich schon die eine, nämlich die Attraktivkraft, ausschließend repräsentirt. Von ihm also kann man sagen, daß er ein wirkliches *Princip* sey, was von andern Körpern freilich nicht prädicirt werden kann, welche die Funktion, die sie im chemischen, elektrischen, oder auch im Lebensproceß ausüben, nur ihrem Verhältniß zu jenem Princip verdanken.

Dieß mag auch zur Berichtigung dessen dienen, was Herr I. M. *Keutsch* in einer akademischen Schrift (de actione gas oxygenii per pulmones respirati, Havniae 1800.) gegen den Sauerstoff, als *Princip* der Reizbarkeit, vorgebracht hat, obgleich der Verfasser in sehr vielen andern Punkten mit dem, was ich im Entwurf der Naturphilosophie über das Verhältniß des Sauerstoffs zum Lebensproceß vorgetragen

I,4,537

habe, ganz übereinstimmt. Es ist sehr erwünscht, daß die herrschende Verwirrung der Begriffe über diesen Gegenstand einmal auseinandergesetzt worden ist. Selbst die darüber angestellten Versuche sind durch jene Verwirrung völlig untauglich geworden. Ein recht offenbares Beispiel davon geben die von Herrn von Humboldt darüber angestellten, welcher gleichfalls die Begriffe: *heftig reizen* und *Erregbarkeit erhöhen,* als völlig gleichbedeutende durcheinander laufen läßt. - Ich will nur einiges als Probe davon anführen, welche Erweiterung des Wissens man von Versuchen erwarten kann, welche, recht wie man es verlangt, ohne leitende Ideen angestellt werden.

Daraus, daß durch reinen Sauerstoff die Pulsationen präparirter Froschherzen vermehrt wurden, wird geschlossen: der Sauerstoff sey in hohem Grade reizend, obschon zugleich bemerkt wird, es wäre, um jene Erscheinung zu erhalten, nöthig gewesen den Blutverlust zu verhindern. - Das Reizende war also offenbar das Blut, und der Sauerstoff wäre das Mittel, das Organ auch für den geringen Reiz des ihm noch beiwohnenden Bluts empfänglich zu machen.

Ferner: noch auffallender war die Wirkung des Sauerstoffs, "wenn zu dem Reiz des letzteren der der

Wärme hinzukam". In diesem Fall blieben thierische Organe 45 - 50 Stunden galvanisch erregbar. Dagegen war nach andern Versuchen in atmosphärischer Luft, also (nach der Voraussetzung) unter Einwirkung eines weit geringeren Reizes, Wärme *allein* im Stande, die Erregbarkeit in weit kürzerer Zeit, in 6 - 7 Stunden zu erschöpfen. Eine noch weit schnellere Erschöpfung war also von der Zusammenwirkung beider zu erwarten. Wie ist es nur möglich, daß der Sauerstoff in dem ersten Versuche als *Reiz,* und nicht vielmehr als das Gegentheil davon, nämlich als Erhöhungsmittel der Receptivität, gewirkt habe?

Ferner: wird ein Nerv mit concentrirter Schwefelsäure behandelt, so geräth er in die heftigsten Convulsionen, und ist in Zeit von wenigen Minuten völlig unerregbar. Dieß wird als ein Beweis für die heftig reizende Wirkung der Mineralsäuren angesehen. Daß freilich die chemische Zerstörung eines Organs die *höchste* Ueberreizung sey, und

I,4,538

die höchste "Deprimation" hervorbringe, versteht sich ohne alle Versuche, und ist so klar, als daß das Kopfabschneiden z.B. eine tödtliche Wunde zurückläßt.

Daß die Schwefelsäure dieselbe Wirkung nicht auf den Muskel äußert, wird keineswegs aus ihrer bekannten Wirkung auf das Nervenmark - sondern aus dem Antagonismus der Nerven- und Muskelkraft erklärt, welcher nebenbei noch erläutert und recht palpapel gemacht wird.

Ferner, daß die Pflanzensäuren nicht jene heftigen Convulsionen - oder, wie es Hr. von H. nennt, jene "starke Zunahme der Lebensthätigkeit" hervorbringen - wird nicht etwa aus ihrer schwächeren Einwirkung, sondern aus ihrer *erfrischenden* Eigenschaft erklärt; und damit man endlich bei dem ersten Fall nicht etwa an eine chemische Destruktion denke, wird bemerkt, dasselbe müßte, wenn dieß der Fall wäre, auch geschehen, wenn der Nerv vorher in einer alkalischen Auflösung gebadet wäre, welches sich doch nicht so verhalte; denn daß etwa die paar Tropfen Säure durch das vorgefundene Alkali sogleich unwirksam gemacht werden, wird man doch nicht glauben wollen.

Alle übrigen Versuche des Herrn v. H. über diesen Gegenstand, wenn sie bei dieser Beschaffenheit noch überhaupt etwas beweisen können, beweisen, so wie die angeführten, durchaus das gerade Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen, nämlich *daß der Sauerstoff,* sey es, daß er im reinen Zustand oder mit einer anderen Materie verbunden einwirkt (wenn er anders nicht destruirend wirkt), *die Reizbarkeit erhöhe* - und für diesen Satz sprechen denn auch alle andern Erfahrungen, soweit sie bis jetzt verfolgt sind, und die man in der angeführten Schrift des Herrn *Keutsch* gesammelt findet.

Es ist noch Eine Frage, deren Beantwortung man ohne Zweifel erwartet, nämlich: wie und auf welche Art denn der Sauerstoff die Reizbarkeit erhöhe? - Es geschieht nicht etwa bloß durch Verminderung anderer Reize, z.B. des der Wärme, obgleich der Sauerstoff dadurch, daß er die Wärmecapacität vermehrt, auch in dieser Rücksicht wirksam seyn kann - sondern - wenn es anders richtig ist, daß der

I,4,539

Sauerstoff das Bestimmende der elektrischen Funktion der Körper, ferner daß die reizende Funktion der Körper nur eine Potenz ihrer elektrischen ist, endlich daß der Sauerstoff der Körper durchgängig die negative Funktion ertheilt - unmittelbar dadurch, daß er *negative* Reize in dem Sinne, wie wir von negativer Elektricität sprechen, in den Lebensproceß bringt; es ist also dadurch bewiesen, daß, so wie die Energie (der eine Faktor der Erregbarkeit) durch positive Reize, so die Reizbarkeit (der andere Faktor) durch negative unterhalten und in Bewegung gesetzt wird, es ist dadurch in die Lebenserscheinungen die *allgemeine Dualität* der Natur eingeführt; und die Physik gibt hier der Brownschen Physiologie eine

bedeutende Modification, indem sie zeigt, daß die Reizbarkeit nicht durch bloße *Privation* oder *Addition* von Reizen, sondern durch einen wirklichen Gegensatz der einwirkenden Potenzen, deren Gleichgewicht in jedem Augenblick gestört wird, erhöht und herabgestimmt werden könne.

Folgendes wird dienen zu zeigen, wie man diese Spur in der Erfahrung weiter verfolgen könne. Einige galvanische Versuche zeigen, daß der Körper, welcher in der galvanischen Kette die negative Elektricität repräsentirt, als Nervenarmatur die Reizbarkeit erhöht, derjenige hingegen, welcher die positive, sie herabstimmt. Es ist zwar daraus nicht sogleich ein Schluß zu ziehen auf das Verhältniß der negativen Elektricität zur *Reizbarkeit* (da wir die Nerven doch nicht als ausschließende Repräsentanten dieses einen Faktors denken können), wohl aber leiden diese Versuche eine Modification, die sicher bestimmtere Resultate hierüber geben wird; und kürzer wenigstens als jene können direkt-elektrische Versuche zum Ziel führen, welche ich selbst anzustellen gedenke, und welche den Satz der Naturphilosophie, daß die negative Elektricität Princip aller negativen Reize und dadurch der Reizbarkeit sey, sicher bestätigen werden.

Die genaue Auseinandersetzung der Verhältnisse zwischen der Elektricität der Körper und ihren andern Eigenschaften, Cohäsion, Decomponibilität u.s.w. wird eben wegen jenes Zusammenhanges der positiven und negativen Elektricität mit dem organischen Wirkungsvermögen

I,4,540

und der Reizbarkeit auch für die Erklärung mancher einzelnen organischen Veränderungen sehr viel Licht geben.

2. Noch einiges über den Magnetismus.

Den Gedanken, daß der Magnetismus das Bestimmende der Starrheit der Körper - daß mithin die Ursache der Starrheit und die des Magnetismus eine und dieselbe sey - habe ich als die Folge aus einer allgemeinen Ansicht des dynamischen Processes, kraft welcher nämlich die drei Stufen des letzteren den drei Dimensionen der Raumerfüllung entsprechen, bereits im Sommer 1799 mehreren Freunden mündlich und schriftlich mitgetheilt, nachher in Vorlesungen vorgetragen, und die Hauptsache davon auch meinem System des transscendentalen Idealismus einverleibt. - Auf einem ganz anderen Wege ist Herr von *Arnim*, der sich um die dynamische Physik durch seine *Theorie der elektrischen Erscheinungen*, Halle 1799, deren ich bei einer anderen Gelegenheit umständlicher erwähnen werde, verdient gemacht hat, zu demselben Gedanken - Zusammenhang des Magnetismus mit der Cohärenz, gekommen. Er stellt nämlich in einer Abhandlung: *Ideen zu einer Theorie des Magneten* (in Gilberts Annalen der Physik, III,1) den Satz auf, "daß weder das Eisen allein, noch auch die Verbindung des letzteren mit dem Sauerstoff in gewissem Verhältnisse, sondern allein die dreifache Verbindung zwischen *Eisen-*, *Kohlen-* und *Sauerstoff in gewissen Verhältnissen* die des stärksten und dauerndsten Magnetismus fähige Masse hervorbringe", und den Grund dieser in Erfahrungen nachgewiesenen Thatsache sucht er darin, daß Kohlenstoff und Sauerstoff zwar zum Magnetismus nothwendig seyen, aber doch, *weil zu demselben überhaupt Cohärenz*, und *zum höchsten Magnetismus* außer der chemischen Beschaffenheit *die höchste Cohärenz erfordert werde* (ein Satz, dessen vollständigen Beweis er für die Folge verspricht), - noch überdieß *ein bestimmtes Mischungsverhältniß der beiden Stoffe*

I,4,541

erforderlich sey, damit sie nämlich die Cohärenz des Eisens oder jedes andern magnetische Eigenschaften zeigenden Körpers nicht über den Grad vermindern, bei welchem Magnetismus möglich ist.

Da ich den ersten Satz, daß Magnetismus - nicht sowohl von Cohäsion *abhängig* - als vielmehr das *Bestimmende* der Cohäsion sey - in einem allgemeineren Zusammenhange und evident bewiesen habe, so halte ich mich besonders an den zweiten, daß nämlich zum Magnetismus Kohlenstoff und Sauerstoff in gewissen Mischungsverhältnissen erfordert werden, welcher mit dem oben (Abhandlung vom dynamischen Proceß, §. 56) vorgetragenen und von mir angenommenen des Herrn *Steffens*, daß nämlich Kohlen- und Stickstoff die beiden chemischen Bedingungen des Magnetismus in der Natur seyen, zum Theil in Widerspruch steht, zum Theil übereinstimmt.

In Widerspruch mit dem letzteren steht er dadurch, daß er den *Sauerstoff* als die eine jener Bedingungen angibt, wie denn Herr von Arnim auch den Südpol des Magnets als denjenigen bezeichnet, welcher den meisten Sauerstoff, den Nordpol dagegen als denjenigen, welcher den meisten Kohlenstoff habe. Wenn ich auch das Erste zugeben wollte, so würden mir doch die Gründe für das Letztere nicht überwiegend scheinen. Was aber das Erste anbelangt, so ist allerdings nicht zu leugnen, daß ein *gewisser Grad* der Oxydation des Eisens erforderlich ist, um es des Magnetismus fähig zu machen, dagegen ein höherer Grad ihn dessen wieder unfähig macht, oder, wie Hr. v. A. sich ausdrückt, *daß* derselbe Sauerstoff, der das Eisen durch seinen Zutritt des dauernden Magnetismus fähig macht, diese Wirkung wiederum zerstört. - Allein ehe aus diesen Erfahrungen auf den Sauerstoff als *direkt*-chemische Bedingung des Magnetismus geschlossen werden kann, muß entschieden seyn, ob der Sauerstoff nicht bloß *indirekt*-chemische Bedingung desselben sey, ob nämlich der Sauerstoff nicht ***bloß*** durch die Cohäsionsveränderungen, welche seiner Verbindung mit- oder Trennung von einem Körper coexistiren, einen mittelbaren bestimmenden Einfluß auf den Magnetismus habe, so daß man also nicht sagen kann, es sey *außer* dem bestimmten Grad der Cohäsion noch ein bestimmtes

I,4,542

Verhältniß des Sauerstoffs zum Kohlenstoff des Eisens nöthig, indem dieses in jenem schon begriffen ist.

Ob dieß wirklich der Fall sey oder nicht, will ich nicht bestimmt entscheiden, weil ich mir, wie ich schon oben bemerkt habe, den Zusammenhang des Sauerstoffs mit der Cohäsion noch nicht hinlänglich auseinander setzen konnte. Ich sage also nur hypothetisch, daß, *wenn* jene Annahme gegründet wäre, alsdann (weil wir wegen des Kohlenstoffs einig sind) die eine Stelle der materiellen Bedingungen des Magnetismus für einen andern Stoff - also ohne Zweifel für den *Stickstoff*, wie Hr. Steffens behauptet, übrig bliebe.

Ohne Zweifel hat Hr. Steffens schon jetzt das Versprechen, seine Behauptung durch vollständige Induktion zu begründen, in seinen Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde erfüllt, welche überhaupt für die allgemeine Physik eine ebenso reiche Ausbeute versprechen als für die Geologie, welche mit jener in der vollkommensten Wechselwirkung steht. - Ich kenne bis jetzt keine andern Gründe als die oben angeführten aus der Analogie hergenommenen - besonders aber die beständige Trennung jener beiden Stoffe voneinander, ganz ähnlich der der beiden Pole des Magnets; den die Natur nur dadurch zu Stande gebracht zu haben scheint, daß sie, was sich zu fliehen gezwungen ist, obgleich es sich sucht, in einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung dargestellt hat.

Wegen des Kohlenstoffs findet, wie bereits bemerkt, kein Zweifel statt, und H. *von Arnim* hat selbst zur Begründung seines Antheils an den magnetischen Phänomenen mehrere bekannte und neuaufgefundene Thatsachen zusammengestellt, wovon ich hier nur die schon von Brugmanns, Saussüre u.a. bemerkte Wirkung des Magnets auf ganz durchsichtige Diamanten (Produkte der Natur aus reinem Kohlenstoff nach Guyton), und die vom Hrn. von Arnim bemerkte Wirkung desselben auf aus Holzkohlen der Länge nach geschnittene Nadeln anführen will. Hier kann ich nicht umhin einen

Gedanken zu äußern, der, wenn er sich bestätigen sollte, beträchtliche Fortschritte in der Kenntniß der Körper zur Folge haben müßte. Es ist mir nämlich durch die Versuche

I,4,543

Brugmanns und anderer, nach welchen fast kein Körper ist, auf welchen der Magnet bei gehöriger Anwendung nicht Wirkung zeigte, obgleich in den meisten durch chemische Analyse keine Spur von Eisen aufgezeigt werden kann, zusammengehalten mit dem Satz von der Zusammensetzung des Magnets, der Gedanke aufgedrungen worden, ob sich nicht mittelst der magnetischen Pole eine allgemeine Sonderung der zusammengesetzten Körper, auch der chemisch noch unzerlegten, in verschiedene Classen bewirken ließe? Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß, wenn der Kohlenstoff z.B. der hauptsächlichste Antheil des einen Pols ist, sein entgegengesetzter Pol alle kohlenstoffhaltigen Körper weit stärker als er selbst anziehen werde; dasselbe gilt von dem entgegengesetzten Pol, daß er nämlich auf die verwandteren Körper bei weitem weniger Anziehung äußern werde als der ihm entgegengesetzte, und es ist sehr zu bedauern, daß in allen mit verschiedenen Körpern angestellten Versuchen, soweit ich sie kenne, die Pole ganz ohne Unterschied angewendet worden sind (ebenso wie noch immer mit den beiden Elektricitäten geschieht), da doch beide ohne Zweifel sehr verschiedene Resultate geben würden. So kann ich z.B. der Kohle, darum weil sie von einem magnetischen Pol afficirt wird, noch nicht *Polarität* oder *Magnetismus selbst* zugestehen, da mir der reine Kohlenstoff durchaus nur den einen Pol (gleichsam in seiner Freiheit) repräsentirt; dasselbe gilt von allen andern Körpern außer dem Eisen, welche auch vom Magnet afficirt, doch das Eigne haben, daß sie keine Anziehung *unter sich* zeigen, welches wiederum seinen Grund darin haben könnte, daß jeder derselben nur *Ein* Pol ist, kraft dessen sie sich wechselseitig vielmehr zurückstoßen als anziehen mußten. Daß aber das Letztere sehr häufig der Fall seyn könne, wird man nicht bezweifeln, wenn man bedenkt, daß nach Herrn *Steffens* Bemerkung Kohlen- und Stickstoff nie für sich coexistiren; daß es aber höchst merkwürdig wäre, die Pole des Magnetismus durch alle Körper hindurch (die starren wenigstens) gleichsam zerstreut zu sehen, bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung.

I,4,544

3. Ueber das Eisen im Blut.

Weder wie und in welcher Gestalt das Eisen im Blut fast aller Thiere enthalten sey, noch auf welche Art es in demselben entstehe, ob es ihm bloß beigemischt, oder ob es ein Produkt des Lebensprocesses selbst sey, ist bis jetzt durch Erfahrungen entschieden. - Wenigstens, daß es dem Blut nicht von außen zugeführt werden könne, kann aus Versuchen geschlossen werden, die wir so eben im *Reil*schen Archiv für Physiologie lesen (IV, 3, S. 508), und welche zu weitern Untersuchungen billig reizen sollten. Bestätigen sich diese Versuche, so wäre damit Ein Schritt wenigstens zu dem Resultat geschehen: daß das Eisen im Blut eine Zusammensetzung aus den Hauptbestandtheilen dieser Materie selbst sey, ein Resultat, dessen Wichtigkeit man aus dem, was wir so eben über die Natur des Eisens verhandelt haben, beurtheilen kann.

4. Nachricht von neuen Entdeckungen über den Galvanismus.

Die Darstellung der Elektricität und des chemischen Processes im Galvanismus ist jetzt in zwei Versuchen von *Volta* aufs vollkommenste erreicht worden. In dem einen Versuche sehen wir eine Leidner Flasche, die aus lauter leitenden Substanzen zusammengesetzt nicht geladen zu werden braucht, sondern sich selbst ladet, unter der Form des Galvanismus (unter welche jetzt eine Menge unserer bisherigen elektrischen Versuche fallen werden). - In dem andern sieht man nicht nur die Wasserzersetzung unter Form des Galvanismus, sondern auch Sauer- und Wasserstoff sich als entgegengesetzte Pole - ganz wie entgegengesetzte Elektricitäten - (s. oben Abhandl. über den dynamischen Proceß, §. 56) darstellen. Doch warum theile ich nicht sogleich die Nachricht selbst mit, die auf diesem Weg vielleicht manchem Physiker früher bekannt wird. Sie steht im Journal de Bruxelles Nr. 333.

I,4,545

De Londres, le 21. Thermid.

"Le docteur Garnett, dans sa lecture sur la composition et la décomposition de l'eau, a fait connaître une expérience intéressante, qui peut conduire à des recherches importantes et à de nouvelles connaissances sur les phenomènes de l'économie animale, sur la chimie et l'electricité. C'est la décomposition de l'eau par le procédé de Galvani. Mr. Volta a envoyé dernièrement un mémoire sur cette expérience au président de la société royale. MM. Nicholson et Carlisle en ont fait l'expérience, et mercredi le docteur Garnette en donna une démonstration. On prépara un certain nombre de morceaux de Zinc de la largeur d'un écu, et une même quantité de pièces de cartes coupées dans la même forme. Ensuite on posa sur une table un morceau de Zinc, et dessus un écu, qu'on couvrit d'une pièce de carte imprégnée d'eau. Sur cette carte on mit un nouveau morceau de Zinc, et sur ce morceau un autre écu, puis une autre carte mouillée, et ainsi alternativement jusqu'au de là de plus de 40 pièces de chaque espèce; alors une personne, dont les mains étaient bien mouillées, toucha d'une main le centre d'un morceau de Zinc et de l'autre un écu à son extrémité; elle éprouva une forte secousse, qui eut lieu autant de fois, que le contact fut renouvelé. Lorsqu'on réiterait l'attouchement avec des pièces de métal, qu'on tenait en main, l'effet était le même, ou plutôt plus considérable; mais quand on employait de la cire à cacheter, du verre ou tout autre objet, qui ne peut servir de conducteur, on n'éprouvait aucune secousse."
"Un tube de verre ayant été rempli d'eau et bouché aux deux extrémités, où passa un fil de laiton à travers chaque bouchon, de façon, que de chaque coté il était enfoncé dans l'eau, à trois pouces de distance l'un de l'autre. On fit communiquer les bouts du fil de laiton; l'un avec le centre d'un morceau de Zinc, et l'autre avec une demi-couronne, des bulles de gaz hydrogène s'élevèrent sur le champ de l'un des points du fil

I,4,546

de laiton, qui était dans l'eau, et formèrent un bouillonnement continuel, qui touchait le sommet du tube, tandis que l'autre point du fil de laiton était vivement oxidé, et l'oxide se précipitait rapidément au fond du tube."

Der erste Versuch, der mehr auf sich hat, als der Erzähler zu vermuthen scheint, ist völlig neu[1]. Der

zweite aber ist nur eine neue und glückliche Modification der schon längst bekannten des Herrn Ritter, welchem die Ehre des ersten Erfinders gebührt.

[1] Die Cuthbersonsche Erfahrung von der Wirksamkeit der Feuchtigkeit an dem inneren unbelegten Theile der Leidner Flasche erhält durch denselben einen Beziehungspunkt.

5. Noch etwas über das Verhältniß der Naturphilosophie zum Idealismus.

Weil das, was wir oben §. 63 [S. 75 ff.] über diesen Gegenstand gesagt haben, manchen Lesern vielleicht nicht verständlich gewesen ist, so fügen wir hier, um es von unserer Seite an nichts fehlen zu lassen, und um zugleich dieses Heft auf eine angenehme Weise zu beschließen, eine poetische Darstellung ähnlicher Gedanken aus einem Gedicht bei, aus welchem meine physikalischen Leser von selbst abnehmen werden, wie alt die daselbst geäußerten Gedanken seyn mögen.

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen,
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräut' dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Stickt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,

I,4,547

In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtseyn mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er drin quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich ans Licht herauszuwenden.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern.
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einem Zwergen eingeschlossen

Von schöner Gestalt und graden Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum.
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte

I,4,548

Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

II.

Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie.

Aus der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, 1. Bandes, 1. Stück, D. H.

Daß neuen wissenschaftlichen Ansichten und Fortschritten überhaupt das Zeitalter, in dem sie durch Einen oder mehrere Geister gemacht werden, nicht immer günstig sey, wofern nicht wenigstens offenbarste Nützlichkeit für das gemeine Leben oder unmittelbare sinnliche Evidenz sie begleitet, ist eine bekannte Sache, über die sich niemand verwundert; mit der Naturphilosophie jedoch, insofern mit ihr, abgesehen jetzt von den Beziehungen auf Philosophie selbst, eine völlig veränderte Ansicht der Natur gewonnen ist, hat es ein ganz anderes Verhältniß; es ist hier nicht von einem Fortschreiten nur zu einer

höhern Stufe auf derselben Leiter oder überhaupt einem Weitergehen auf der einmal vorgezeichneten Linie, es ist von einer *ganz andern Erkenntnißart*, einer völlig neuen Welt die Rede, in die es, von der, worin die jetzige Physik ist, gar keinen möglichen Uebergang gibt, die überhaupt ganz für sich selbst, in sich beschlossen ist, und keine äußere Beziehung hat.

Man sollte billig glauben, daß diejenigen, welchen diese Welt überhaupt unbekannt ist, die auch nimmermehr einen Eingang in sie finden

I,4,549

werden, desto ruhiger mit ansehen könnten, was etwa aus jener ihnen unzugänglichen Region sich bis in die Erscheinungswelt, worin sie sind, fortplanzt, da sie für sich ganz ruhig fortfahren können, und niemand ihnen ihre Art des Wissens beneiden wird, wenn sie damit zufrieden sind, und übrigens auch jedem unverwehrt bleibt, für die Unwichtigkeit, die auf sein Geschäft gelegt wird, sich in ihm selbst allen möglichen Trost zu holen - ehrt man doch die unvernünftigen Thiere, die durch ihre instinktartige Emsigkeit oder schon durch ihr bloßes Daseyn zu der Harmonie des erscheinenden Ganzen beitragen, und hat doch auch der, welcher den Hanf pflanzt, und der Handwerker, welcher Leinewand daraus bereitet, keine Kenntniß davon, daß sie fähig ist, das Gemälde des Meisters aufzunehmen, welches die Zierde und das Entzücken der Welt ist.

Noch kommt dazu, daß ihre Kaste weit und ansehnlich verbreitet ist, daß sie durch die Menge sicher, durch die Uebereinstimmung über die Art des Wissens gedeckt sind, daß sie ihr eingebildetes Wissen in ein System gebracht, und diese förmlich organisirte Unwissenheit über die ganze cultivirte Welt verbreitet haben.

Allein theils die Blindheit selbst über die Philosophie und das Unvermögen ihres Begreifens, das in der Naturphilosophie nichts erkennt als Theorien, wie die ihrigen eben auch, nur daß sie den ihrigen entgegengesetzt sind, ohngefähr wie wenn der eine sagt: das Licht ist eine eigne Materie, und der andere: das Licht ist die Wirkung von Vibrationen des Aethers, oder der eine: das Wasser ist einfach, der andere: es ist zusammengesetzt - Verschiedenheiten, wegen deren es allerdings nicht der Mühe werth ist die Hand umzukehren, theils der lange und ungestörte Besitz ihres Wissens von Seiten der Philosophie, indem seit Cartesius und seit Newtons Principiis philosophia naturalis *mathematicis*, wo man dann alles mit Mathematik abgethan glaubte (die sich auch allerdings mit jeder Physik vertragen kann), alle speculative Ansicht der Natur aus der Philosophie selbst so gut wie verschwunden war - dieses alles bringt und reizt sie dennoch zur Reaktion, nur daß in der Art, wie sie reagiren, sich nothwendig gleich unmittelbar

I,4,550

ihr Gefühl, es sich auf keine Weise aneignen, damit nichts anfangen zu können, ausdrücken muß, daher es denn auch billig auf die gemeinste und pöbelhafteste Weise geschieht.

Nicht daß sie eines offenbaren Angriffs fähig wären, sondern, wenn es etwa in einer Recension für die Jen. Allg. Lit. Zeitung oder sonst an dergleichen Orten Gelegenheit gibt, so beiläufig der neueren transscendentalen Physik etwas abzugeben, so wird diese Gelegenheit ergriffen, wie z.B. von dem *großen Mathematiker*, der, obgleich feierlich von mir eingeladen, und obschon seine Ehre, wenn er welche hat, und mehrere andere sehr dringende Anforderungen ihn dazu bestimmen mußten, nichtsdestoweniger sich sehr wohl gehütet hat mit seinem Namen hervorzutreten, dagegen nun, geschützt von seiner Anonymität, wo er eine Veranlassung findet, sich immer wieder sowohl durch die ihm ganz eigne und in ihrer Art einzige Stupidität, als vorzüglich dadurch verräth, daß er es noch immer nicht vergessen kann, daß mich die Stumpfheit seines Geistes an seiner vorgegebenen mathematischen Größe

zweifeln ließ, weßhalb er sich auch in Ansehung meiner mit dem allgemeinen Loos der Mathematiker bei mir tröstet, daß ich nämlich gesagt: die ungereimtesten Vorstellungsarten in der Physik haben von jeher Mathematikern ihren Ursprung zu verdanken, welches er dann in einer Recension des Lehrbuchs der Physik von Hrn. *Meyer* in Göttingen (A.L.Z. 1802 No. 10.) seinerseits wieder eine ungereimte Behauptung zu nennen nicht unterlassen kann. - Vorerst bitte ich diesen Recensenten, sich doch ja mit jenen Mathematikern, die ich bei jener Behauptung im Sinn gehabt, nicht in eine Reihe zu stellen, die, so ungereimt manche ihrer Vorstellungen in der Physik gewesen seyn mögen, doch noch um einen unbestimmbar großen Theil weniger Scharfsinn und Geschicklichkeit haben könnten, ehe sie ihm gleich würden, und zu denen er überhaupt sich höchstens wie ein eingelernter Schüler und mechanischer Nachahmer verhalten kann; dann aber frage ich nicht ihn, sondern jeden andern, nicht dummgläubigen und verfinsterten Kopf, was z.B. wohl Ungereimteres, der Vernunft Widerstrebenderes gedacht werden könne als beinahe die ganze Physik des

I,4,551

Cartesius, der in der Mathematik Epoche gemacht, dieses sonst großen Geistes, von dem, wenn man einen großen Theil seiner andern Schriften, wenn man z.B. nur eines der frühesten Werke, worin sich sein Genie und der noch unverfälschte Wahrheitssinn ausgesprochen hat, ich meine das Buch de methodo, gelesen hat - nicht nur etwa mir, sondern vielen andern, die es mir versicherten, gewiß jedem, der selbst Sinn hat, fast unbegreiflich ist, wie er je so weit von aller Anschauung und selbst allem Instinkt für Wahrheit sich entfernen konnte. - Nicht anders als ungereimt wird jeder Vernünftige *Eulers* Hypothesen über den Magnetismus, seine Ventile, Schraubengänge u.s.w. finden. - Die nicht nur einfache, sondern ins Unendliche mit sich selbst verdoppelte und vervielfachte Absurdität der Newtonischen Lehre vom Licht und von den Farben wird dieser Recensent, wie billig, nebst allen andern deutschen Physikern, als ein hohes Meisterstück bewundern, und um noch aus einer andern Sphäre etwas der Art anzuführen, was kann absurder seyn, als mit den Mathematikern zu glauben, daß die Weltkörper, es sey auf welche Weise es wolle, im Anfang der Dinge einen Stoß nach der Seite bekommen haben, und daß dieser der Grund ihrer Selbständigkeit, ihrer Unabhängigkeit von dem Centralkörper, mit Einem Wort ihres eignen Lebens sey? - Und was das Aergste ist, so ist von allen denen, die auf diese Vorstellungsarten als große Erfindungen sich viel zu gut thun, nicht ein einziger, der im Ernst daran glaubt, obgleich es nun schon über hundert Jahre einer dem andern weiß macht und beredet. Dieser Recensent kann daher auch eben darum das angeführte Lehrbuch nicht genug erheben, obwohl man nach der Art, wie er es lobt, die Vorzüge desselben in nichts suchen kann, als daß es die überlieferten Lehren allerdings in der objektivsten Form, nämlich als Sand- oder Schutthaufen hinwirft, worin kein organisches Princip mehr angetroffen wird, und daß es auch von dem, was etwa noch in der Physik sonst organisch oder lebendig ausgesehen haben mag, jetzt, nachdem aller Geist davon abgezogen und ausgetrieben ist, die reinen Trebern gewonnen hat, welches dann immer die letzte Zubereitung ist, wodurch etwas der Compendienform fähig wird, um

I,4,552

darin als caput mortuum niedergelegt zu werden. - Dieß verhindert jedoch diesen Recensenten und seinen Autor nicht, von den *dürren* und *trockenen* Speculationen der neuesten Physik zu sprechen, so wie diesem Compendium, welches das bisher gangbare von Erxleben verdrängen soll, dieß als ein hohes Verdienst angeschlagen wird, ohne Zweifel, weil in diesem leider doch immer noch die geistreichen Anmerkungen Lichtenbergs enthalten sind, die hier und da in einem Anfänger oder Zuhörer eine Idee

erwecken könnten, und die man dem guten Lichtenberg zwar zu gut halten mag, der freilich auch nicht immer seine *lebhafte Phantasie* im Zaum halten konnte, aber doch gegen die Ideenlosigkeit seines Zeitalters noch immer so viel Achtung bewies, daß er seine Ideen nur als witzige Einfälle, und gleichsam um Spaß zu machen, vortrug, woher es denn unter anderem auch kommen mag, daß man sich aller Dankbarkeit gegen ihn losgesprochen glaubt, indem er z.B. seine vortrefflichen Ansichten von dem Vorgang der sogenannten Wasserzersetzung, der Wirkung der Elektricität dabei und ähnliche doch gar nicht mit gehörig genauen und gründlichen Experimenten unterstützte, sondern hierin mehr seiner Natur und den glücklichen Eingebungen seines Genies folgte.

Die Menschenclasse, zu der dieser Recensent gehört, begreift keine über das Gemeine hinausgehende Idee anders als wie Erdichtung oder *eben auch* wie einen Roman; damit bezeichnet er alles, was nicht ganz unmittelbar viehisch, d.h. aufs Sehen, Schmecken, Riechen u.s.w. eingeschränkt ist, und in demselben Zusammenhang, in welchem er das von den *dürren* und *trockenen* Speculationen mit großem Beifall anführt, fragt er unmittelbar wieder (wir wissen nicht genau, ob aus seinem Eignen oder dem seines Autors): ob wir denn nun *bessere Romane* in der Physik haben als vordem. Zuverlässig glaubt dieser Recensent nicht, daß ein Roman etwas Trockenes und Dürres sey, gewiß denkt er sich dabei so etwas zur Unterhaltung und Erholung Geschriebenes; man sieht also, daß er nicht auf zwei Zeilen weit sich besinnen kann, und unmittelbar hintereinander sagt, was sich geradezu widerspricht.

I,4,553

Wenn ein solcher Barbar nur von ferne zu wissen vermöchte, welche Geistesvermögen zu einem Geisteswerk dieser Art erforderlich sind, so würde er schon darum nicht irgend ein anderes Geisteswerk damit zu schmähen glauben, daß er es einen Roman oder ein Gedicht nennt; diese Worte sind aber bei ihm selbst in der Bedeutung und dem Werth des gemeinsten Lesepöbels genommen.

Das Charakteristische dieser Foule und der ihr eingebornen Bestialität ist, daß sie keine Achtung hat weder für die Zeit noch für die Nachwelt, nicht für Ideen oder das Genie, das sie erzeugt, noch das Talent, das sie darstellt. In Deutschland ist es hergebracht und erlaubt, daß der traurigste Compilator, der nicht einen einzigen eignen Gedanken auf die Bahn zu bringen wüßte, oder andere, die höchstens die Fertigkeit haben, fremde Ideen unter sich zu combiniren, und ihnen durch Mischung von Formen einen Schein der Neuheit zu geben, neben und über dem, was nur Produkt eignen Geistes und freier Erfindungskraft seyn kann, sich erheben, und auch ihr Urtheil über das haben zu dürfen meinen, was etwa nach hundert Jahren genug durchgedacht und gehörig durchgearbeitet seyn mag, um - von ihnen nachgeschrieben und in ihre Compilationen eingetragen zu werden. Da ist keine Region, wohin sich diese Gemeinheit nicht verstiege, und keine Erscheinung, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht, an die sich dieser Schwarm nicht heftete, um sie zu stören. Ihre hauptsächlichste Industrie ist dabei darauf gerichtet, an derselben irgend etwas zu entdecken, das sie und der Pöbel, zu dem sie gehören, sich aneignen und zur Belustigung brauchen könnte.

Auf diese Weise haben sie es mit der Naturphilosophie gehalten. Von meinen Schriften, von *Steffens* vortrefflichem Werk - nirgends eine Spur von wenigstens versuchter Beurtheilung. Aber es erscheinen die *Bambergischen Theses*; nun ist etwas gefunden, das sie zu brauchen wissen, nicht als ob nicht selbst diese, sie seyen sonst wie sie wollen, doch noch weit über ihrem Horizont wären (wie ich sogleich an einem Beispiel beweisen werde), sondern weil das *junge Leute* und ihr Werk überhaupt nur Theses sind, von denen

I,4,554

man jede außer allem Zusammenhang ansehen und sich merken kann. Nun beginnt das Geklatsche, das Hin- und Hertragen; geschäftige Menschen, die sich durch Referiren wichtig machen, colportiren sie, Personen, die sich sonst jedes Worts über wissenschaftliche Gegenstände, und besonders über Naturphilosophie klüglich enthalten, zeigen sie mit den Worten herum: da seht, was es mit dieser Naturphilosophie ist, welche Früchte sie trägt u.s.w.

Es ist uns bekannt, daß man die Bambergischen Theses für fürstliche Höfe gesucht hat; sonst hat der Reichsanzeiger nicht unterlassen, ein so herrliches Gericht seinem Publikum aufzutischen, die Göttingischen gelehrten Anzeigen haben die philosophischen Theses angezeigt, die Jenaische A.L.Z. hat sich die medicinischen vorbehalten.

Wir halten uns an die zuletzt angeführte Anzeige[1], an der allein wir alle oben bezeichneten Eigenschaften des literarischen Pöbels werden aufzeigen können.

Ganz vergeblich wäre es, zu fragen: nach welcher Sitte in der Welt einem Schriftsteller oder Lehrer oder überhaupt einer Sache an und für sich beigemessen werde, was von Schülern, Nachfolgern oder überhaupt Anhängern geschieht, und ob man gegen *jeden andern*, als die, welche hier gemeint sind, diese Absonderung nicht nur jederzeit gelten lassen, sondern auch ferner jederzeit geltend machen wird, - sobald man es sonst gut findet.

Hierüber jetzt nur so viel. - Es ist unmöglich, daß, indem ein neues Organ der Erkenntniß und Betrachtung der Dinge gebildet wird, und eine Lehre entsteht, die ihre Wirkung nach so vielen Seiten erstreckt, da sie die Darstellung der allgemeinen Harmonie des Universums, die Aufhebung aller Widersprüche und Zurückführung der Gegensätze zur Einheit zur Aufgabe hat, die Wirkung dieser Lehre, die in vielen stärker und trefflicher organisirten Köpfen die Früchte einer wahren Begeisterung erzeugt, sich nicht auch auf schwächere Subjekte fortpflanze, die, indem, was an sich wahr und kräftig ist, in ihnen zur Leerheit und

[1] Wir lassen sie zur Erläuterung und als merkwürdiges Aktenstück in der Beilage abdrucken.

I,4,555

in eine hohle, nachgemachte Begeisterung ausartet, dadurch keineswegs die Schwäche der Sache, sondern nur ihre eigne beurkunden. - Nichts, es sey so erhaben als es wolle, und wäre es eine neue vom Himmel geoffenbarte Religion, kann diesem Schicksal entgehen. Wollte man aus solchen Wirkungen auf den Werth, die Originalität und die innere Stärke der Sache schließen, so müßte man vielmehr den entgegengesetzten Schluß machen, besonders wenn sich diese Wirkungen selbst bis in ganz fremde Sphären von der Naturphilosophie aus z.B. in die Empirie selbst erstrecken. Kann sich doch sogar die empirische Ledernheit eines Ritters nicht erwehren, sich mitunter einen *Schelverischen* Schwung zu geben, z.B. in einer Stelle, die wir so eben als ein merkwürdiges Beispiel lesen, die so lautet: "- und indem ich ihn schon näher weiß, der mit mir seyn wird, *eile ich Erde, gütige Mutter, mit kindlicher Sehnsucht deinem Heiligthum zu. Da ist gut seyn, da sind die Erzählungen schön, denn der scha¡fende Vater hört nicht auf, und des lächelnden Säuglings erster Anblick ist ewig erquickender"* (sic); worauf dann unmittelbar gleich weiter folgt:

§. 15.

"In gewöhnliche Untertassen, die mit reinem Wasser bis unter den Rand angefüllt waren" u.s.w. - Wer in aller Welt lacht nicht über dergleichen Bestrebungen, wenn sich die Kleinheit als Wichtigkeit gebärdet, auch die Langsamkeit sich zur Schnelligkeit stimulirt, dürftige Prosa als Poesie reden will? Wer aber in aller Welt wird solche Abgeschmacktheiten billigerweise auch sogar nur den Extravaganzen eines

Schelver zurechnen können? So wenig als diese Extravaganzen eines Schelver der Naturphilosophie oder den reinen Aeußerungen in *Steffens* wahrhaft begeisterten Ansichten der Erde zugerechnet werden können.

Auf die Bambergischen Theses findet, was wir hier gesagt, nicht einmal allgemein seine Anwendung, und auf jeden Fall ist dieser Recensent ganz sicher nicht der Mann, der sich darüber erheben, sondern, wenn er Kopf dazu hätte, noch sehr viel daraus lernen könnte. - Wir

I,4,556

führen den Beweis. - Er führt an, es werde in Bamberg unglaublicher literarischer und sittlicher Unfug getrieben, welches er dadurch motivirt, daß unter anderem (wie er sich ausdrückt) das Sublimste aus Röschlaubs und meinen Schriften benutzt sey; dieß sagt dieser Recensent, von dem es sich sonnenklar machen läßt, daß er weder von Röschlaubs noch meinen Schriften eine Seite gelesen, noch viel weniger verstanden haben könne. Unter dem Auffallendsten, was er aushebt, ist der Satz: "der menschliche Organismus sey die höchste Metamorphose der weniger cohärenten *Metallreize*", und ferner: "die Theorie der weniger cohärenten *Metallreize* sey die Propädeutik der Physiologie". - Ueber diese *weniger cohärenten Metallreize* ist nun dieser Ignorant, wie billig, sehr erstaunt; vom Metallreiz mag er wohl vordem etwas gehört oder gelesen haben, das Wort *Metallreihe* (so steht im Original) oder der Gedanke, daß die Metalle eine Reihe bilden, ist ihm wohl in seinem Leben noch nie vorgekommen; er liest also frischweg Metallreize (denn an einen Schreib- oder Druckfehler auf Seiten des Recensenten kann und darf bei der zweimaligen Wiederholung und überhaupt bei einer Anzeige, bei der es auf höchste und fast diplomatische Genauigkeit ankommt, nicht gedacht werden) und bewundert gar sehr den Unsinn, der durch seine grobe Unwissenheit hinein gelegt worden ist. Als Sätze, die einen Schüler Röschlaubs charakterisiren, diesem also eigenthümlich seyn sollen, führt derselbe nachher aus andern Thesen solche an, von denen gerade auch nicht ein einziger Röschlaub eigenthümlich ist. Da man doch vorläufig billig annehmen muß, daß Medicin das Fach dieses Recensenten ist, so folgt, daß wenn er Röschlaubs Schriften nicht kenne, wie aus dem zuletzt Angeführten unleugbar hervorgeht, ihm noch viel weniger die meinigen bekannt seyen. Diese krasse Unwissenheit und *offenbare völlige Unbekanntschaft mit unsern Schriften* verhindert ihn nicht, auf sie als eine Quelle des vermeintlichen literarischen und *sittlichen* Unfugs in B. hinzudeuten. - Was soll man annehmen, so große Unverschämtheit mit so tiefer Ignoranz gepaart, oder die Niederträchtigkeit, nur geradezu ins Gelag hinein eine Reihe diesem Pöbel anstößiger Schriftsteller zu

I,4,557

verläumden, und den ununterrichteten Theil des Publikums über sie zu belügen? Welches von beiden man annehme, so kann weder mit dem einen noch mit dem andern noch einiges Gefühl der Ehre bestehen. Es ist daher nicht mehr als in der Ordnung, wenn dieser Recensent in der Folge so weit in seiner Schamlosigkeit geht, zu sagen: "Die Verfasser von Nr. 2 und 4 zeigen sich als Anhänger der Erregungstheorie und *Schellingischen* Naturphilosophie, ***aber doch*** *als verständige und gesittete Menschen*". In Betracht dieser Stelle, in welcher ganz deutlich enthalten ist: daß es nicht an der Erregungstheorie und der *Schellingischen* Naturphilosophie liege, deren Anhänger beide Verfasser seyen, wenn sie sich nicht als ungesittete und unverständige Menschen betragen, sondern daß dieß ihnen einzig zum individuellen Verdienst angerechnet werden müsse, erkläre ich diese Anzeige förmlich für ein literarisch-ehrloses Machwerk, indem ich es zugleich dem Urtheil des Publikums anheimstelle, inwiefern von dem bekannten Ehrgefühl der Redaktion der A.L.Z., welcher diese Anzeige nothwendig auch schon darum entgangen seyn muß, weil es an und für sich unbegreiflich ist, wie Theses in diesem Institut

recensirt werden können, erwartet werden müsse, daß sie die von ihr für alle diejenigen Fälle, wo Verschweigung der Namens eines ihrer Mitarbeiter der Ehre ihres Instituts nachtheilig würde, anerkannte Nothwendigkeit, der Anonymität eines solchen Recensenten aufzuheben, in diesem Fall ganz besonders anerkennen, und weder zugeben werde, daß dieser Mitarbeiter unter dem Schutz der Anonymität der verdienten, nur ihm zuständigen Verachtung und der Indignation, welche bei dem ganzen gebildeten Theil des Publikums die Rohheit erwecken muß, nicht Personen allein, sondern eine *Lehre* zu lästern, sich entziehe, noch daß auch nur ein Schatten seiner Nichtswürdigkeit auf sie zurückfalle und in irgend eines Menschen Auge auf ihr liegen bleibe.

Sonst ist es im Allgemeinen nicht schwer, die Menschenclasse zu bemerken, zu der dieser Recensent gehört. Außer der Unverschämtheit, mit der er, der unwissender sich zeigt als jeder Student, der jetzt auf irgend einer Universität den Wissenschaften obliegt, und der heute, wenn

I,4,558

er sich der Bamberger medicinischen Facultät als Candidat des Doktorgrades präsentirte, wegen seiner Ignoranz mit Schande zurückgewiesen würde, sich anstellt, um das Wohl der Wissenschaft und die Ehre der Doktorwürde bekümmert zu seyn, ist die Unbefangenheit, mit der er *sich* zum verständigen und gesitteten Publikum zählt, eine Familienähnlichkeit der großen Sippschaft, die sich, seitdem die Fortschritte der Wissenschaft und Kunst eine Menge Personen wenigstens *gerade* um ein Halbjahrhundert zurückversetzt haben, gebildet und immerfort vermehrt hat. Der charakteristische Zug dieser Klasse ist: daß sie sich noch immer einbildet, in der neuesten Zeit zu leben, und, obgleich sie in Rücksicht auf das Zeitalter aus den rohesten Menschen besteht, nichtsdestoweniger im Besitz des Geschmacks und des Urtheils zu seyn wähnt, und, während ihnen schon längst von aller andern Thätigkeit keine andere mehr als die des Klatschens geblieben ist, dessen unerachtet sich für die gute Societät und das gebildete Publikum hält. Sagt man ihnen, daß sie in der gegenwärtigen Welt schon längst aufgehört haben zu seyn, - sie glauben, daß man dieß selbst gar nicht im Ernst meinen könne; versichert man ihnen, daß sie in allem Ernst für Pöbel gerechnet werden, - so ist ihnen dieß schlechterdings unbegreiflich; schwört man endlich, daß sie für nichts besser als todte Hunde geachtet werden, - so können sie dieß wieder um nicht als eine wahrhaftige Aeußerung, sondern nur als ein ungesittetes Betragen begreifen. Mit Einem Wort, sie sind durchaus nicht zu bedeuten und so identisch mit ihrer Gemeinheit, so unfähig einer eignen Reflexion darüber, daß sie gar nicht begreifen, wie jemand die Grundsätze und die Begriffe eines gesitteten Mannes haben, und gleichwohl sie als das, was sie sind, nämlich als Gesindel, behandeln und betrachten könne. Ein Hauptwort, das sie, ohne allen Begriff davon, aufgeschnappt haben, und das ihnen um das dritte Wort aus dem Munde geht, ist die gute Lebensart (als ob es eine gute Lebensart gegen Pöbel gäbe). In einer Recension der Literaturzeitung versichert einer dieser Spießbürger den andern, daß das *gebildete Publikum* den Ton, den die neuen Philosophen gegen ihre Gegner anstimmen, *verächtlich* finde, und in einem Journal von

I,4,559

und für Apotheker wird mir sogar die *attische* Urbanität zu Gemüth geführt; ich wünschte zu wissen, welches einzige Denkmal der attischen Urbanität der Mensch, der dieß thut, gelesen zu haben beweisen könnte, so wie überhaupt dieses Volk, das, wenn es heut nach Griechenland versetzt würde, höchstens zu den niedrigsten Sklaven- oder Helotendiensten gebraucht werden könnte, sich auf eine eigne Weise verwundern würde, wenn es einmal an sich ein Exempel der attischen Urbanität erfahren sollte.

Diese eingefleischten und geschworenen Barbaren sind es, die durchaus keiner anderen Achtung als

für die homogene Rohheit, weder für Ideen noch für Wahrheit noch Schönheit empfänglich, gern alles, was darauf Ansprüche macht, als verderblich denunciren möchten, wenn es ein Ohr gäbe sie zu hören; und da mit einfacherem Verleumden nichts auszurichten ist, bricht die wahre Gesindelhaftigkeit darin aus, daß sie *Regierungen* und *Obere* aufmerksam machen und aufrufen wollen, wie unter andern der Recensent des Röschlaubschen Magazins in der Jenaer Literaturzeitung gethan hat. Die Einbildung von sich als dem *gebildeten Publikum* läßt ihnen nicht einmal so viel Schicklichkeitsgefühl, einzusehen, wie wenig von Regierungen zu erwarten sey, daß sie sich um das Geschwätze eines Klatschpacks bekümmern. Solang auch die Staaten und alles, was sie Hohes und Heiliges haben, auf Ideen beruhen, werden diejenigen, in denen sich die Realität derselben persönlich ausdrückt, nichts für verderblicher achten, als diesen einbrechenden Strom der Gemeinheit, die nicht nur überhaupt für keine Idee, sondern für nichts Achtung hat, was über das Gemeine erhaben, das Siegel der Hoheit und der Göttlichkeit trägt. Die Pöbelherrschaft in Künsten und Wissenschaften, wenn sie je eintreten oder begünstigt werden könnte, wäre nach einem unausbleiblichen Erfolg nur der Vorbote einer ganz andern Pöbelherrschaft. - Dieser, nicht eingebildete oder nur sogenannte, sondern wahre und wirkliche Sansculottismus, der sich gern der Ehrerbietung für alles, was groß, wahr und schön ist, entziehen möchte, um sich nur ganz ungestört in dem Schlamm seiner Gemeinheit herumzuwälzen, erkennt, indem er keine Oberherrschaft

I,4,560

des Genies, des Talents und der Ideen anerkennen will, keine andere Oberherrschaft; denn keine Gewalt oder Souveränetät der Erde, so groß oder klein sie sey, herrscht anders als in Gewalt und Kraft von Ideen, und wo unter einem Volk die Achtung für diese verloren, die Nichtachtung derselben sogar beschützt und begünstigt ist, findet sich nothwendig auch die Verachtung alles desjenigen ein, dessen Achtung nur auf dem Vermögen zu Ideen beruhte. Auf gleiche Weise, wie sie die Regierungen auffordern, suchen dieselben Menschen auch das große Publikum zu alarmiren, welches von der Anzeige der Bambergischen Thesen offenbar Eine Mitabsicht ist. - Es wird ihnen damit so wenig gelingen, wie mit dem Aufruf der Regierungen gegen Röschlaub, der fast in dem Augenblick, wo irgend ein obscurer niedersächsischer Gelehrter sich fähig geglaubt hat, ihn bei den Obern anschwärzen zu können, von dem *wahrhaft* aufgeklärten, die Wissenschaft schützenden Fürsten, den gute Götter Deutschland in diesem Zeitalter geschenkt zu haben scheinen, in seine Staaten gerufen und in einen angemessenen Wirkungskreis versetzt wird. Es wäre zu wünschen, daß viele Universitäten sich einer solchen Vereinigung von Wissenschaft und Kunst rühmen könnten, als die ist, welcher sich dieses in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung dem Publikum denuncirte Bamberg unter Männern wie Marcus und Röschlaub zu erfreuen hatte.

Eine besondere Rücksicht übrigens, außer den früher angeführten, warum das Publikum nun seinerseits den Namen dieses unverschämten Recensenten mit Recht zu wissen verlangen kann, tritt noch ein, und wir halten es für Pflicht, sie anzugeben.

Die Annahme, daß ein so ganz grund- und bodenlos unwissender Mensch, als dieser Recensent nach den obigen Beweisen ist, Mitarbeiter an der Allgemeinen Literaturzeitung sey, hat, was man auch sonst über die Mitarbeiter an derselben zu denken Grund haben möge, doch immer noch zu viel Unwahrscheinliches. Wollte man selbst wieder auf irgend einen obscuren niedersächsischen Gelehrten, etwa wie der Verfasser der Recension von Browns Elementen im Jahr 1795, schließen, so erklärt dieß allerdings zum Theil, aber doch nicht ganz. Soll man

I,4,561

annehmen, daß der Recensent sich unwissender anstelle, als er ist, und daß er zu der Classe von

Subjekten gehöre, die man jetzt sehr häufig antrifft, die öffentlich sich alle Mühe geben von Röschlaub übel zu sprechen, als Lehrer aber verlorene und verlassene Menschen wären, wenn sie nicht seine Schriften hätten, deren unverstandenen Inhalt sie ihren Zuhörern historisch, mit einigen beiläufigen schlechten Verbesserungen, wieder erzählen, wie das denn überhaupt in der Welt so zu geschehen pflegt.

Dieß alles wird unzureichend befunden, und man findet sich, je weiter man untersucht, desto mehr zu folgenden Annahmen gedrungen:

I. Daß man den Verfasser dieser Denunciation nicht einmal für einen Barbier, geschweige denn für einen Mann von der Facultät, sondern völlig für einen medicinischen Laien halten müsse. Ein Hauptbeweis für diese Annahme liegt schon darin, daß ein Eingeweihter, der entweder seinen medicinischen Cursus auf einer Universität gemacht oder Mitglied einer Facultät gewesen, nimmermehr, selbst bei allem guten Willen die Bambergische Facultät zu verschreien, auf die Gewohnheit der *Inaugural-Disputation* der Candidaten eine solche Wichtigkeit legen würde, da er ja wohl wissen würde, was es mit dieser in der Regel auf sich hat, wie sehr oft sie nichts als Beweise der Ignoranz der Schüler, oder, aus den Heften der Lehrer ausgeschriebene Arbeiten, Beweise des weiten Zurückseyns der Lehrer sind. Am wenigsten würde ein mit diesen Verhältnissen nicht ganz unbekannter Mensch so unklug seyn, dergleichen Insinuationen auf die Gefahr hin zu wagen, die er sich auch ohne alle bestimmte Kenntniß doch im Allgemeinen als möglich müßte denken können, daß ihm die Bambergische medicinische Facultät erwiederte, was sie (wie ich, der Verfasser, weiß) mit Grund erwiedern könnte, *daß unter andern Einer von den Bambergischen* Doktoranten, deren einige man bedauert in Bamberg diese Würde erlangt zu haben, *auf einer andern berühmten Universität andern Candidaten diejenigen Disputationen geschrieben habe, mit denen sie sich auf dieser Universität*, versteht sich mit großem Applausus und den gewöhnlichen Lobsprüchen, *die Doktorwürde verdient haben.*

I,4,562

II. Das Besondere zu bestimmen, so bleibt, nachdem durch das Letztere wie durch das Frühere ausgemacht ist, daß der Verfasser der Recension überhaupt nicht zu der Facultät gehöre, und man ihm daher kein eigenthümliches medicinisches Interesse zuschreiben kann, ferner nichts anders übrig als anzunehmen, daß es ein in irgend einer Rücksicht hiezu gedungenes Subjekt sey, das diese Anzeige verfaßt hat, und wen anders könnte man alsdann ferner für dieses Werkzeug annehmen, als den *heruntergekommenen Sprachmeister*, den Fichte in Fr. Nicolais Leben sowohl charakterisirt als von ihm bewiesen hat, daß er an der Allgemeinen Literaturzeitung mitarbeite? - Die besondern Gründe, daß es eigentlich dieser Sprachmeister sey, der bei der vorliegenden Anzeige die Feder geführt habe, sind folgende.

1. Schon der lateinische Spruch, mit dem die Recension schließt ("Wahrlich es ist doch magnum dei beneficium" etc.), läßt auf einen Sprachmeister schließen, da dergleichen Leuten solche Wendungen in Ermangelung anderer noch am geläufigsten sind.

2. Der ganze Aufsatz verräth keine anderen Kenntnisse, als welche man auch jedem vacirenden Sprachmeister zutrauen kann, und solche positive Ignoranz, daß man, da dieser Mensch bei dieser Rohheit auf der einen Seite, auf der andern doch die Wissenschaft eines lateinischen Spruchs zeigt, und sich des Gebrauchs der lateinischen Sprache bei Disputationen so warm annimmt, von allen andern untern Classen der gelehrten Welt nur auf die der Sprachmeister als diejenige schließen kann, zu welcher dieser Anzeige-Macher gehört.

3. Dergleichen Leuten, als ein reducirter Sprachmeister ist, läßt sich noch am ehesten zutrauen, daß sie sich zu einem solchen Geschäft gebrauchen lassen; vielleicht ist selbst diesem Sprachmeister auf der Bambergischen Universität irgend ein Affront, wohl gar von Röschlaub selbst, begegnet, und er hat begierig diese Gelegenheit ergriffen, sich, so gut er es verstand, zu rächen.

Der Allgemeinen Literaturzeitung muß alles daran liegen, sowohl für sich selbst zu erfahren, wie und

auf welchen Schleifwegen es einem solchen Menschen möglich gewesen ist, eine Anzeige in sie zu bringen,

I,4,563

als auch durch einen getreuen und unverwerflichen Bericht an das Publicum sich von allem Antheil daran loszusagen, daß

1. ein medicinischer Laie überhaupt und ein in Verfall gekommener Sprachmeister insbesondere medicinische Theses recensirt;

2. daß dieser Sprachmeister außer den Proben einer natürlichen Ignoranz auch noch die nichtswürdigsten Lästerungen unter dem Titel einer Anzeige in ihr zum Besten gegeben hat.

Sollte die Allgemeine Literaturzeitung hierüber keine befriedigende Auskunft geben können, so wird das Publicum wissen, woran es ist, sowie es überhaupt von diesem Falle für andere ähnliche lernen kann, was es mit ihnen auf sich habe, und wie sie sich darstellen würden, wenn ein rechtlicher Mensch sich entschließen könnte, von solchen Pöbeleien mehr als etwa einmal zur Probe und zur Charakteristik eines Theils der Zeit Notiz zu nehmen.

Wir schließen für dießmal mit einer allgemeinen Betrachtung. - Was soll man zu Menschen sagen, die alles von Erfahrung erwarten, und welche die tausendjährige Erfahrung nicht so viel wenigstens gelehrt hat, daß, wenn in einer Sache oder Lehre auch nur Eine *Idee* ist, diese Eine Idee in der Welt unvergänglich sey und durch keine Gewalt, noch viel weniger durch so gemeine und durch sich selbst schon verworfene Mittel unterdrückt werden könne, als man unter andern gegen die Naturphilosophie in Anwendung bringt, deren Idee ewig ist, indeß die, welche jene Mittel brauchen, theils durch das Glück der Zeiten, theils weil das eigne Bewußtseyn ihrer Schande sie zu heimlichen und verdeckten Angriffen zwingt, sich bei der Nachwelt nicht einmal das schlechte Andenken des Joachim Lange und ähnlicher Menschen erwerben werden.

Zuletzt, was das Prädicat ungesittet betrifft, das den Anhängern der Naturphilosophie *als* solchen gegeben wird, so muß auch zu *Lessings* Zeiten, wie wohl immer, der Unterschied zwischen dem, was die Sentine der gelehrten Welt, der kein anderer Rückzug mehr als hinter dieses Wort übrig bleibt, *gesittet*, und dem, was die rechtlichen Menschen *sittlich* genannt haben, gewesen seyn; denn in dem

I,4,564

zweiten seiner abgedrungenen Beiträge sagt dieser Autor, dessen Classicität über diesen Punkt dadurch nichts verlieren kann, daß solche, die kein Haupt haben, um zu behaupten, mitunter sich mit übelangewendeten Sprüchen von ihm salviren wollen, Folgendes:

"Einen solchen ungesitteten Gegner (wie ihr es nennt) möget ihr an mir finden, aber sicherlich keinen unsittlichen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unsittlich (unmoralisch), der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter ihrer Abkunft nach vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur eure *unmoralische* Art zu disputiren will ich in ihr möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders als auf die (euch) ungesittetste Weise geschehen können".

Beilage.
[Rezension der Bamberger medizinischen Inauguraldissertationen.]

(Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung, 1802, Nr. 101.)

Kl. Schr. *Arzneigelahrtheit*. 1) Bamberg: Sätze, welche zur Erlangung des medicinischen Doctorats unter dem Vorsitze des Hrn. Prof. I. Döllinger, am 14. September 1801 vertheidigt F. *Stransky*, Ritter von Greiffenfels, der Böhme, XV Sätze.

2) Ebendas.: Sätze, welche etc. vertheidigt F. Borggreve, der Westphale, XII Sätze.

3) Ebendas. Sätze, welche etc. d. 15. Sept. vertheidigt N. Sauer, der Westphale, XV Sätze.

4) Ebendas. Sätze, welche etc. vertheidigt F. E. Niethhammer aus Beilstein, im Herz. Würtemberg, XV Sätze.

Zu Bamberg scheint man Doctoren der Medicin zu machen, ohne die Herausgabe von Inauguraldissertationen und das Vertheidigen derselben in lateinischer Sprache zu verlangen. Es ist, so viel wir wissen, dem Publicum nicht bekannt gemacht worden, was man an die Stelle dieser Prüfungen gesetzt hat, eine Rechenschaft, welche die dortige Facultät oder Regierung der Welt schuldig gewesen wäre, weil sie doch von dieser, und nicht allein vom Bamberger District ihre Doctoren wird anerkannt wissen wollen. Man erstaunt, wenn man aus diesen gedruckten Blättern sieht, welcher wissenschaftliche und sittliche Unfug auf dem Catheder der Bamberger medicinischen Facultät öffentlich unter Vorsitz des Hrn. Prof. Ignatz Döllinger getrieben, und mit Ertheilung des Doctortitels und der medicinischen Doctorrechte belohnt wird. Das Sublimste aus dem Athenäum,

I,4,565

aus der Lucinde, aus Schellings und Röschlaubs Schriften, ist hier benutzt. Wir heben nur das Auffallendste aus. "Der Menschen-Organismus ist die höchste Metamorphose der weniger cohärenten Metallreitze. Die Theorie der weniger cohärenten Metallreitze ist die Propädeutik der Physiologie. Negative Reize setzen im lebenden Organismus unmittelbar das Hervortreten der Reitzbarkeit, werden selbst in solchem zur Reitzbarkeit. Die Menschen-Organismen bilden im Allgemeinen einen Magnet, und der Unterschied der Constitutionen der Gattungen sowohl als Arten beruht bloß auf der Verschiedenheit der Stelle, die die Gattung sowohl als Art in diesem Magnet einnimmt. In asthenischen Krankheiten ist der Erkältungsproceß durch Hitze dargestellt. In dem Weibe ist mit der Empfängniß, diesem großen elektrischen Schlage, unmittelbar das Beginnen eines höheren Cohäsionsprocesses (Thierbildung) gesetzt. Browns Elements of Medicine sind die würdigste Vorrede zu einer Theorie der Heilung. (So weit zurückgedrängt hat also Brownen die Bamberger Schule!) Die antagonistische Heilmethode hat nur in den selbstgenügsamen Träumereien geheimden Raths Hufelands Realität. Sogenanntes medicinisches System geh. Raths Hufelands giebt mit jenem des Hofraths Reich Pole, der Indifferenzpunkt ist Präsidenten von Kotzebue's hohe Poesie." So weit der Verfasser von Nr. 1, der Ritter aus Böhmen. Die Verfasser von Nr. 2 und 4 zeigen sich als Anhänger der Erregungstheorie und Schellingischen Naturphilosophie; aber doch als verständige, gesittete Menschen, und wir bedauern sie, daß sie in Bamberg in solcher Gesellschaft den Doktorhut erhielten. Der Verfasser aber von Nr. 3, R. Sauer, der Westphale, läßt in sich einen würdigen Zögling Röschlaubs erkennen. Man höre ihn: "Die Continuität der drei organischen Grundfunctionen und ihre wechselseitigen Verhältnisse zu einander aufzuzeigen, ist Aufgabe der Physiologie. Der Ausdruck dieser drei organischen Functionen ist der bestimmte Organismus; ihre Verschiedenheit in den Produkten für die empirische Anschauung darzulegen, ist das Geschäfte der Anatomie. Der Organismus steht unter dem Schema der krummen Linie. Die Sensibilität ist der Schluß der thierischen Organisation. Im Gehirne des Menschen ist das Innerste der Erde entfaltet. Alle Thätigkeit der Organisation, die über das Produkt und das Geschlecht hinausgeht, ist durch die Sinne vermittelt. Durch den Fructificationsakt der Thiere wird unmittelbar die Sensibilität hervorgerufen. Der menschliche Fötus durchläuft im Uterus seine ganze Metamorphose. Der Mann ist durch das Weib an die Erde gebunden. Das Blut ist ein fluctuirender Magnet, der jeden Augenblick die erlöschende Duplicität wieder weckt. Organische Chemie ist eine französische Plattheit, in die sich Hr. Reil fest gerannt hat." Wahrlich es ist doch ein *magnum dei beneficium sensu communi valere!*

Fünfter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 1802. 1803.

[I,5,V]

Vorwort des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band ist unter den bisher erschienenen der erste, welcher eine größere noch unbekannte Arbeit Schellings aus der älteren Zeit veröffentlicht, die Philosophie der Kunst. Ich begleite sie mit einigen Bemerkungen. Zuerst mit der, daß die Philosophie der Kunst zu den andern in diesen Band aufgenommenen Schriften Schellings theilweise im Verhältniß der früheren Abfassung zu stehen und für diese als Concept und Material gedient zu haben scheint. So z.B. der achten und neunten Vorlesung in der (erst nach dem ersten Vortrag der Philosophie der Kunst gedruckten) Methode des akademischen Studiums, welche von der historischen Construktion des Christenthums und dem Studium der Theologie handeln, lag offenbar die Philosophie der Kunst als Concept zu Grunde, denn jene können als ein Auszug aus dieser angesehen werden. Die vierzehnte Vorlesung über die Wissenschaft der Kunst ist sogar ein fast wörtlicher Abdruck aus der Einleitung in die Philosophie der Kunst, vielleicht wurde sie erst bei der Herausgabe der Methode den übrigen Vorlesungen hinzugefügt (vgl. S. 357, Anm.).

Ganz das Gleiche ist der Fall mit dem Aufsatz über Dante im Kritischen Journal Bd. 2, Stück 3; auch dieser ist ein beinahe wörtlicher Abdruck aus der Philosophie der Kunst; die kleinen Abweichungen sind von der Art, wie sie die unbedeutende Ueberarbeitung eines schon Fertigen mit sich bringt: kleine Ueberflüssigkeiten wurden weggestrichen, verschiedene Sätze anders gestellt, einige weitere Belegstellen aus Dante ausgelassen.

Aber auch der Inhalt jener beiden Abhandlungen im Kritischen

I,5,VI

Journal: Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere und Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, weist sehr bestimmt auf die Philosophie der Kunst zurück. Bekanntlich waren beide Abhandlungen bereits in Hegels Werke aufgenommen, als Schelling erklärte, die zweite habe ihn ausschließlich zum Verfasser, die erste aber, welche zugleich als Einleitung in das mit Hegel gemeinschaftlich herausgegebene Kritische Journal der Philosophie diente, sey zum Theil von diesem geschrieben.[1] Diese Erklärung Schellings hielt einige nicht ab, dennoch darauf zu bestehen, auch die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt sey Hegelschen Ursprungs. Die völlige Nichtigkeit der meisten hierfür vorgebrachten Gründe ist schon von andern nachgewiesen worden, früher von Erdmann[2] zuletzt von Haym.[3] Durch die Philosophie der Kunst aber wird Schellings Autorschaft vollends so augenscheinlich, daß sie auch ohne dessen persönliches Zeugniß nicht mehr bezweifelt werden könnte. So vergleiche man z.B. mit dem Eingang jener Abhandlung (S. 106) die Philosophie der Kunst S. 365 ff., woselbst namentlich auch der jener Abhandlung eigenthümliche Ausdruck *ideelle Bestimmungen* (zu unterscheiden von dem andern von Hegel, wie von Schelling, gebrauchten Ausdruck *ideelle Bestimmtheit)* vorkommt und ausführlich erklärt wird. Im Weitern bildet die Philosophie der Kunst in dem hieher gehörigen Abschnitt des allgemeinen Theils eine fortlaufende Parallele und eine Art Commentar zu besagter Abhandlung, weßhalb ich auch die durch diesen ganzen Band hindurchlaufenden Citate von einzelnen Parallel-Stellen und -Ausdrücken für dieselbe in die Philosophie der Kunst hinein nicht mehr fortgesetzt habe. Um nur Einiges anzuführen, so

heißt es z.B. in der Abhandlung S. 119, Z. 7 v.o.: "Faßt man die

[1] S. Literarischer Anzeiger 1838, Nr. XXXXV.
[2] Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, 2. Theil, S. 693.
[3] Hegel und seine Zeit, S. 156 und S. 495, Anm. 8.

I,5,VII

griechische Mythologie bloß von der endlichen Seite auf, so erscheint diese durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit etc. ist sie symbolisch." Eine Parallele hiezu, beziehungsweise eine Erklärung findet sich Philosophie der Kunst S. 408, Z. 15 ff. v.u., verglichen mit der kurz vorher gegebenen Auseinandersetzung des Unterschieds von Schematismus und Symbolik. Ein anderer einzelner und zugleich dunkler Gedanke in der Abhandlung S. 108, Z. 15 v.o. ist : "die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts etc."[1] Dieser findet sich ausführlich entwickelt in §. 42 der Philosophie der Kunst (S. 414) vgl. mit S. 438, Z. 6 ff. v.o. und S. 442, Z. 10 v.u. Ein allgemeinerer Gedanke, der, daß alle Entgegengesetzten es aufhören zu seyn, sowie jedes für sich in sich absolut ist, S. 119, Z. 5 v.u. findet seinen wiederholten Ausdruck und seine Anwendung durch die ganze Philosophie der Kunst hindurch und erscheint als ein dem Schellingschen Philosophiren eingeborener Gedanke; man vergleiche z.B. S. 449, Z. 5 ff. v.o., ferner S. 470, Z. 12 ff. v.u., sowie die ganze Seite 475. Eben jener Satz aber (S. 119, Z. 5 ff. v.u.) hat seinem übrigen Inhalt nach eine vollständige Parallele in S. 448, Z. 13 ff. v.o.

Aber auch über die Abfassung der *Einleitung* ins Kritische Journal (Ueber das Wesen der philosophischen Kritik etc.) gewährt der handschriftliche Nachlaß einen sehr bestimmten Aufschluß. Schelling hatte sich über seinen Antheil an derselben bloß im Allgemeinen geäußert: "Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht näher zu bezeichnen wüßte, sowie die Hauptgedanken sind von mir; es mag wohl keine Stelle seyn, die ich nicht wenigstens revidirt." Diese Stellen lassen sich nun wirklich mit Hülfe des handschriftlichen Nachlasses annähernd bezeichnen und die Hauptgedanken sich auf Schelling zurückführen. Z.B. der S. 7 ausgesprochene Gedanke der Identität der absoluten Form mit der Formlosigkeit findet

[1] Man vergl. übrigens schon System des transsc. Idealismus, S. 477 (Bd. 3, S. 629).

I,5,VIII

sich ausführlicher Philosophie der Kunst S. 465 und wiederholt angewendet S. 470, Z. 8 ff. v.o. Ein Passus S. 8 handelt von der Besonderheit, die sich für Originalität halte, die Philosophie der Kunst S. 456 aber (cf. S. 447, Z. 14 v.o.) gibt an, worin der Unterschied der Originalität von der Besonderheit bestehe. Ziemlich im Anfang der Abhandlung (S.4) heißt es: "daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine, und sowenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen u.s.w." Nun liegt das Fragment einer Vorlesung aus dem Jahr 1803 vor mir, welche von der Idee der universellen Philosophie handelt. Hier sagt Schelling in einer auch sonst der Aufbewahrung nicht unwerthen Stelle:

> Daß diese Idee der universellen Philosophie sich in den späteren Zeiten wissenschaftlich mehr oder weniger verlor, dieß erhellt freilich deutlich aus den letzten Regungen im Gebiete dieser Wissenschaft. Kant hat in die einzelnen Sphären der Philosophie - in die theoretische, wie in die praktische - den ersten Keim einer künftigen die ganze Wissenschaft betreffenden Revolution geworfen, aber er selbst ist nicht bis zu dem Centralpunkt vorgedrungen. Er statuirt so viele verschiedene Vernunften, als er verschiedene Kritiken geschrieben hat, und wie in einem bekannten Epigramm einige Kunstrichter, die von verschiedenen Geschmäcken redeten, gefragt wurden: wo dieser Geschmäcke Geschmack sey, so könnte man wohl Kant fragen: Wo ist dieser Vernunften Vernunft? - Fichte hat es ausdrücklich als seine Absicht erklärt, der theoretischen und praktischen Vernunft ein gemeinschaftliches wissenschaftliches Princip zu geben, allein der eigentliche Indifferenzpunkt beider liegt bei ihm zuletzt nicht im Wissen, sondern im Glauben, und der Gegensatz beider Seiten der Philosophie wird dadurch aufgehoben, daß die eine der anderen untergeordnet und aufgeopfert ist.

Sollten nun nicht diese beiden Stellen aus Einer Feder geflossen seyn? und sollte nicht schon die jenen Worten der Abhandlung vorangehende Zusammenstellung der philosophischen Kritik mit der *Kunstkritik* eher auf Schelling als auf Hegel hinweisen? - Ein Gedanke, der in der Methode des akademischen Studiums (S. 273), in der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (S. 116) und in der über das Wesen der Kritik S. 15

I,5,IX

gleichmäßig sich findet, ist: daß in Cartesius der *Dualismus* in der neueren Cultur zuerst in wissenschaftlicher Form sich ausgesprochen habe. Dieser also, sowie vielleicht auch der Tadel über Leibniz' Theodicee (S. 14) als "ein Verfallen in die Unphilosophie", wie es Schelling in einer im nächsten Band zu veröffentlichenden Darstellung der Leibnizischen Philosophie aus jener Zeit geradezu nennt, wird wohl Letzterem zuzuschreiben seyn.

Citationen der Einleitung ins Kritische Journal in gelehrten Zeitschriften, wie z.B. Leipziger Literaturzeitung 1812, Nro. 90 (Recension von Schellings Schrift gegen Jacobi), zeigen, daß man früher nicht daran zweifelte, dieselbe enthalte nur Schellingsche Gedanken. Doch läge hierin noch kein Beweis, so wenig als in Bachmanns Zeugniß für den Hegelschen Ursprung der Abhandlung über die Construktion in der Philosophie.

Obwohl (um gleich auch die anderen aus dem Kritischen Journal der Philosophie aufgenommenen Stücke durchzugehen) obwohl der Aufsatz: *Rückert und Weiß* oder die Philosophie, zu der es keines Denkens bedarf, in Hegels Werke nicht aufgenommen worden war, so wurden doch nachträglich Stimmen laut, welche ihn für diese in Anspruch nahmen. "Dieselbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieselbe logische Bestimmtheit, derselbe Gang der Analyse walten auch hier." Man könnte billigerweise fragen, ob denn Schelling von diesen Eigenschaften so verlassen gewesen; man dürfte ferner nur z.B. auf die ebenfalls im Kritischen Journal erschienene, aber wohl deßhalb, weil sie im Notizenblatt steht, wenig oder gar nicht beachtete Villerssche Recension hinweisen, die an leichter Behandlung und logischer Schärfe der Rückertschen nichts nachgibt. Allein es bedarf dessen nicht, denn es ist ein äußerer, von allen subjektiven Ansichten unabhängiger Grund vorhanden, nach welchem der Verfasser jenes Aufsatzes kein anderer als Schelling ist. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß dieser das Notizenblatt im Kritischen Journal (S. 164 ff.) geschrieben hat, aus der Nro. 5 desselben aber (S. 181), in der Schellings Feder ganz besonders

I,5,X

zu erkennen ist, folgt, daß der Verfasser der Rückertschen Recension und der Schreiber dieses

Notizenblatts, da es einen Nachtrag zur ersteren enthält, einer und derselbe ist. Dieser Grund ist ganz entscheidend. Uebrigens finden sich auch noch andere einzelne Anzeichen ihres Schellingschen Ursprungs. Z.B. ein stehender Ausdruck im Kritischen Journal ist der: "Durchbruch", "zum Durchbruch verhelfen" oder "zum Durchbruch kommen"; vgl. S. 7, Z. 11 v.o. in der schon als Schellingisch erkannten Stelle, S. 126, Z. 14 v.u., S. 187, Z. 12 v.u. Dieser Ausdruck findet sich hier zweimal S. 78 und S. 93. Der prägnante philosophische Gebrauch des Worts *empfängt* S. 92, Z. 1 v.u. ist gleichfalls ein zu jener Zeit Schelling eigenthümlicher und findet sich z.B. S. 212, Z. 18. v.o. (vgl. S. 140, Z. 3 v.o.) in diesem und S. 517, Z. 8 v.o., sowie S. 519, Z. 2 v.u. (Abh. über die Metalle) im vorhergehenden Band. Schellingisch wie nur irgend etwas ist der Satz S. 94: "jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freiheit im Kampfe liegt, jener göttlichen, übersinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schicksal heißt, sich zu unterwerfen, ist die Lehre jeder ächten Philosophie und die einzige Weisheit." Ganz ähnlich heißt es in einem Würzburger Manuscript:

> Dieß beruhigt uns, dieß erhebt uns auf immer über alle leere Sehnsucht, Furcht und Hoffnung, zu wissen, daß nicht *wir* handeln, sondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt, von der wir zum Ziel getragen werden, und mit der nichts im Widerstreit stehen kann, was aus absoluter Freiheit folgt.

Wenn endlich S. 87 Rückert vorgeworfen wird, er nehme den Idealismus auf den ganz gemeinen Standpunkt herunter, "wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch steht", so erinnert dieß an die Worte eines Briefs an Fichte[1]: "Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuschreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat." Man sehe auch das Citat S. 88.

[1] Briefwechsel, S. 103.

I,5,XI

Den entschieden nicht-Hegelschen Ursprung der auch nicht in die Werke Hegels aufgenommenen Abhandlung über die *Construktion in der Philosophie* hat neuerdings Haym[1] geltend gemacht, indem er vorzüglich den Satz heraus hebt, in welchem von der noch zu erwartenden Erfindung der "universellen Symbolik" die Rede ist (S. 130, Z. 8 ff. v.o.). Zu diesem Ausspruch findet sich der Commentar in einem Abschnitt der Philosophie der Kunst (S. 446 ff.), wo Schelling die Frage beantwortet, ob es wohl möglich sey, aus der *speculativen* Physik den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Außerdem hat Haym unter anderem auf das Citat des Systems des transscendentalen Idealismus im Text und ohne Nennung des Verfassers (S. 138) hingewiesen, (mit welchem das ähnliche Citat in der Methode des akademischen Studiums, S. 290 zu vergleichen wäre). Allein viel entscheidender als dieses Citat, ist die Aeußerung über seine *sämmtlichen* Schriften, welche S. 148, Z. 8 ff. v.u. steht, und wodurch sich Schelling geradezu als den Verfasser dieser Abhandlung bekennt. Im Uebrigen verweise ich auf die von mir durchgängig citirten vielen und auffallenden Parallelstellen aus allen gleichzeitigen Schriften Schellings, namentlich die von S. 252 bis 256 angeführten. Der §. IV der ferneren Darstellungen, der von der philosophischen Construktion handelt (im vorhergehenden Band S. 391 ff.), würde aber, besonders von S. 405 an (Neue Zeitschrift 1 Bd., Stück 2, S. 24 ff.) für sich allein vollkommen hinreichend seyn Schelling als Verfasser der Höyerschen Recension durch ihren Inhalt zu beglaubigen. Die Schrift Höyers zu recensiren, mußte Schelling um so angenehmer seyn, je mehr er in dem Entwicklungsgang dieses schwedischen Philosophen ein gut Theil seines eignen Wegs in einem lebenden Gegenbild reconstruirt sah. Man vergleiche in dieser

[1] a.a.O. S. 213. und S. 503, Anm. 1. Auch von dem Aufsatz über Rückert und Weiß sagt Haym S. 502, Anm. 3, die Hegelsche Autorschaft desselben sey mindestens zweifelhaft, aber es ist ein Widerspruch, wenn er denselben dennoch zur Charakteristik Hegels anwendet, wie dieß z.B. S. 185 geschieht.

I,5,XII

Hinsicht S. 140, Z. 6 ff. v.u. vgl. mit der vorhin citirten Stelle S. 148, Z. 8. ff. v.u.

An die letztgenannte Recension schließt sich nach Inhalt und Wichtigkeit die *Villerssche* (S. 184 ff.) an, für deren Schellingschen Ursprung vorhandene Briefe noch besonders Zeugniß geben, worin sich Villers über die Recension beschwert und Schelling ihm antwortet.[1] (Auch von Höyer ist der Brief da, mit welchem er die Uebersendung seines Buchs an Schelling begleitet und diesen um sein Urtheil bittet, aber kein weiterer.)

Daß die Anzeige der andern französischen Schrift (S. 202) ebenfalls von Schelling ist, ist nicht zu bezweifeln.

Noch bemerke ich, daß die Methode des akademischen Studiums verschiedene Zusätze aus dem Handexemplar des Verfassers erhalten hat, z.B. S. 226, 229, 230, 255, Anm. u.a. Dagegen wurden einige kleine Stücke zu ephemeren und unbedeutenden Inhalts im Kritischen Journal übergangen, nämlich aus dem Notizenblatt Bd. 1, Stück 3, S. 94-98, ferner was S. 163 dieses Bandes und S. 206 in den betreffenden Noten erwähnt ist.

Ich komme nun wieder auf die Philosophie der Kunst.

Es wurde schon nachgewiesen, daß die Philosophie der Kunst zur Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt vielfach einen Commentar bilde. Ebenso wurde bereits bemerkt, daß die religionsphilosophische Vorlesung in der Methode des akademischen Studiums als ein Auszug aus der Philosophie der Kunst gelten könne: diese enthält den gleichen Gedankengang mit jener, beide haben wörtliche Uebereinstimmungen, wie denn zwei in beiden fast ganz gleichlautende Stellen, um sie nicht zweimal zu drucken, in der Philosophie der Kunst weggelassen wurden, da es unbeschadet des Sinns und Zusammenhangs geschehen konnte; nämlich, was S. 288 steht, ist S. 430, Z. 3-4 v.u., und was S. 289, Z. 3 v.o. bis S. 290, Z. 4 v.o.

[1] Man vergleiche über Villers Steffens' *Was ich erlebte,* Band V, S. 374.

I,5,XIII

steht, ist S. 434, Z. 9-10 v.u. ausgefallen. Endlich harmoniren beide (die Methode und die Philosophie der Kunst) in den Formeln für den Gegensatz des Heidenthums und Christenthums. In beiden nämlich wird das Heidenthum als Darstellung oder Anschauung des Unendlichen im Endlichen, das Christenthum als Darstellung oder Anschauung des Endlichen im Unendlichen charakterisirt, während in der schon besprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt umgekehrt das Heidenthum als Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche, das Christenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche bestimmt wird. Und hierüber ist zunächst noch einiges zu sagen; denn der Wechsel jener Formeln in der Methode des akademischen Studiums und in der genannten Abhandlung war der einzige Einwurf gegen die Nichtidentität des Verfassers beider, der einigen Schein hatte, wiewohl man freilich gar nicht bedacht zu haben scheint, daß ja schon der *Gebrauch der Formel* "Einbildung des Endlichen ins Unendliche oder des Unendlichen ins Endliche" *an sich* - ohne ihre Anwendung auf das Wesen des Heidenthums und des Christenthums - eine Schelling

ganz eigenthümliche ist, und die sich bei ihm in verschiedenen gleichgeltenden Ausdrücken überall wiederholt, wie als Einbildung des Idealen ins Reale, des Allgemeinen ins Besondere, der Einheit in die Vielheit, und umgekehrt. Die Anwendung der Formel erscheint gegen sie selbst nur als etwas Accidentelles. Wollte man daher Hegel jene Abhandlung zuschreiben, so müßte man vor allem sich und andern begreiflich machen, wie Hegel auf einmal einer Formel sich bedienen konnte, die so ganz nur Schellingisch war. Zu behaupten, Hegel habe eben hier den Schellingschen Ton nachgeahmt, ist doch zu naiv, zumal das weitere Curiosum herauskäme, daß dann Schelling in der Methode (nur mit Umstellung der Formeln) seinen Nachahmer wieder nachgeahmt hätte. Es ist unendlich viel leichter zu denken, daß Schelling in der Anwendung jener Formel auf das Heidenthum und Christenthum variirte, als anzunehmen, daß Hegel

I,5,XIV

sich völlig und plötzlich nur für den Zweck jener Abhandlung in das Gewand einer ihm fremden Diktion gehüllt habe. In der That lassen sich auch jene Formeln in ihrer Anwendung aufs Heidenthum und Christenthum leicht verwechseln, ohne daß dadurch die anderweitige Hauptbestimmung des Charakters der beiden Religionen selbst verändert oder aufgehoben würde, die sich vielmehr auch bei veränderten Formeln gleich bleibt, wie ich mir zu zeigen erlaube. Für das Wesen des Heidenthums nämlich ist die sich gleichbleibende Hauptbestimmung, daß es sey Unterordnung des Unendlichen unter die Endlichkeit (Methode, S. 288) - Vergötterung des Endlichen (Abh., S. 120, Z. 6 v.o.) -, für das Christenthum Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche. Setzen wir nun diese Bestimmung in jene Formeln um, so finden wir, daß die gleiche Formel nur von verschiedenen Standpunkten aus das einemal auf das Heidenthum, das anderemal auf das Christenthum paßt. Wir nehmen z.B. die Formel "Einbildung des Endlichen ins Unendliche". Wird nun in dieser der Nachdruck auf den Ausgangspunkt gelegt, nämlich das Endliche, so paßt sie aufs Heidenthum, und so ist sie in der Abhandlung genommen, vergl. S. 119. Wird aber mit derselben Formel (Einbildung oder Aufnahme des Endlichen ins Unendliche) bezeichnet, was das herrschende Princip in einer Religion ist, so paßt sie aufs Christenthum, und so - nämlich als Anschauung des Endlichen im Unendlichen - ist die Formel in der Methode angewendet. Ebenso, nur umgekehrt, verhält es sich mit der andern Formel "Einbildung des Unendlichen ins Endliche". Sieht man hier darauf, daß das Herrschende das Endliche ist, so ist sie die Formel fürs Heidenthum (nach der Methode S. 288, vgl. S. 292, Z. 16 v.o.); sieht man aber auf den Ausgangspunkt, welcher das Unendliche ist, so ist sie die Formel fürs Christenthum, wie in der Abhandlung S. 119. - Will man darüber streiten, welche von beiden die bessere Formulirung sey, so ist es ohne Zweifel besser, zu sagen, das Wesen des Christenthums sey Aufnahme des Endlichen ins Unendliche oder Anschauung

I,5,XV

des Endlichen im Unendlichen, das des Heidenthums umgekehrt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, wie es auch Schelling in der *Methode* vorzog, sofern das, was ein anderes aufnimmt, das Herrschende ist, das Aufgenommene dagegen das Beherrschte (nach Philosophie der Kunst S. 378, Z.5 v.o.), im Heidenthum aber war das Herrschende das Endliche, im Christenthum ist es das Unendliche; der Weg aber oder das Mittel hierzu (zum Uebergewicht des Unendlichen über das Endliche, des Idealen über das Reale im Christenthum) ist "nicht eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern eine Endlichwerdung des Unendlichen", wie die Abhandlung sagt (S. 117), oder, wie die Methode (S. 292) sich ausdrückt, vgl. mit Philosophie der Kunst S. 431 ff.: das *wahre* Unendliche mußte erst ins Endliche kommen, um dieses an sich selbst zu opfern, es dadurch zu versöhnen und - als Geist - zum

Unendlichen zurückzuführen: - wir sehen, die Methode (und die Philosophie der Kunst) stimmt auch in dieser letzteren Bestimmung mit der Abhandlung völlig überein ungeachtet ihrer Abweichung von derselben bei der Anwendung jener Formel.

Wenn Schelling in der Abhandlung vielmehr das Christenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche oder als Anschauung des Unendlichen im Endlichen bezeichnete, so ist meines Erachtens der Grund darin zu suchen, daß er es dort nicht nach seiner *allgemeinen* Richtung, sondern gleich nur nach dem charakterisirt, was er als sein Besonderstes und Innerstes, als seine "Vollendung" erklärt, zu welcher das Christenthum als Gegensatz nur der Weg sey (S. 120, Z. 1 v.o.). Das Streben nach dieser Vollendung nennt er Mysticismus. Nach dieser tief in ihm liegenden Tendenz betrachtet, ist das Christenthum Schauen des Unendlichen im Endlichen, während seine "allgemeine und unmittelbare Richtung" auf das Unendliche geht. Sein herrschendes Princip ist das Unendliche, aber innerhalb dieser principiellen Richtung selbst bricht wieder "das symbolische Bestreben" (= das Unendliche im Endlichen zu schauen) durch. Die Philosophie der Kunst

I,5,XVI

gibt auch hierüber Aufklärung; man vergleiche insbesondere S. 447. Ebendaselbst (S. 448) findet sich dann auch das Nähere über das Verhältniß der Speculation zu jenem Mysticismus.

Im Weiteren bemerke ich nun von der Philosophie der Kunst, daß deren Anfangssätze (§§. 1-15), so wie sie hier gedruckt sind, wohl erst den späteren, Würzburger Vorträgen angehören; bei dem ersten Vortrag in Jena scheint sie der Verfasser anders gegeben zu haben, wie ich auch aus der äußeren Beschaffenheit des Manuscripts abnehme, ohne Zweifel mehr conform der ursprünglichen Ausdrucksweise des Identitätssystems. - Es scheint, daß Schelling niemals im Sinn hatte, die Aesthetik als Ganzes zu ediren; er konnte es auch nach der Herausgabe der Methode des akademischen Studiums und dem in das Kritische Journal Aufgenommenen ohne Wiederholung von schon Bekanntem nicht mehr thun. Ueberdieß hatte er in derselben vielfach nur die von Schiller, Goethe, den Schlegels vertretene Literatur benutzt, und konnte gerade z.B. diesen Männern gegenüber auf das ihm Eigenthümliche keinen so großen Werth legen. Ihm konnte die Philosophie der Kunst nur als ein Versuch gelten, den er zunächst für sich selbst machte, die Ideen und die Methode seiner Philosophie auf die Wissenschaft der Kunst anzuwenden, und etwa durch diese Anwendung bei seinen Zuhörern ein lebendiges Verständniß und erhöhtes Interesse für ein System zu wecken, durch das allerdings zum erstenmal das vielgestaltige, für den Laien schwer zu begreifende Wesen der Kunst in bestimmte, einfache und unter sich harmonirende Constructionen gefaßt war. Hätte nun auch dieser letztere Vorzug besonders bei noch weiterer Ausbildung sie ihm als druckwürdig erscheinen lassen können, so mochte er dagegen bald von dieser oder jener seiner eigensten, zur Zeit der ersten Abfassung der Aesthetik besonders gehegten und in dieser noch mehr als in den anderen gleichzeitigen Schriften prononcirten Ideen abgekommen seyn, so daß es ihm doch nicht möglich war die Philosophie der Kunst ohne eine theilweise gänzliche Umarbeitung zu

I,5,XVII

veröffentlichen. Und auch über einzelnes Historische, wie z.B. über den Ursprung der gothischen Baukunst, war er vielleicht nach wenigen Jahren anderer Ansicht geworden. Je weniger aber er selbst an die Publikation seiner Aesthetik dachte, desto mehr scheint sie sich durch nachgeschriebene Hefte überall hin verbreitet zu haben, worüber eine Anmerkung in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft Bd. 2, Heft 2, S. 303 sich ausspricht.

Ohne das Interesse, welches die Philosophie der Kunst auch in ihrem allgemeinen Theil als

Commentar und Pendant zu anderen Schriften Schellings und als Mittel der Aufhellung einiger Ungewißheiten in der philosophischen Literatur darbot, würde wohl auch jetzt das Ganze nicht veröffentlicht worden seyn, und ich bin schuldig ausdrücklich zu sagen, daß der Verfasser selbst für wirklich druckwürdig nur die Abhandlung über die Tragödie erklärt hat, vom Uebrigen aber höchstens Einzelnes des Drucks werth erachtete. Allein, was nun z.B. die besonderen Kunstformen betrifft, aus deren Darstellung man etwa einzelnes auszuwählen gehabt hätte, so wollte sich hier kein Maßstab für die Ausscheidung finden, vielmehr schien die Harmonie des Ganzen, das Ineinandergreifende, durch Parallelen sich gegenseitig Erklärende der einzelnen Stücke durchaus nicht zu erlauben dieses oder jenes auszusondern. Auch war nicht etwa ein Theil vor dem andern durch reichere Ausführung bevorzugt. Doch selbst für die Mittheilung des Grund legenden allgemeinen Theils sprach nicht bloß ein kritisches Interesse und nicht bloß der Vortheil des völligeren Verständnisses auch des besonderen. Hatte doch Schelling selbst durch eine Aeußerung in seinen nachgelassenen Schriften (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 241) begierig gemacht das Kapitel über die *Mythologie* in der Philosophie der Kunst kennen zu lernen. Es interessirt uns nun zu sehen, wie er schon damals die Mythologie nicht vom bloßen Zufall subjektiver Erfindung herleitete, - die Phantasie zwar war die Erfinderin, aber sie folgte in ihren Dichtungen unwillkürlich dem Typus der Ideen, insofern einer Nothwendigkeit,

I,5,XVIII

sie bildete in der Mythologie eine zweite *Welt* mit absoluter Objektivität, und nicht das Werk einzelner Individuen als Individuen war die Mythologie, sondern das eines ganzen Geschlechts, sofern es selbst Individuum (S. 414). Diese Nothwendigkeit muß freilich später in der Philosophie der Mythologie einer ganz anderen Platz machen. Das Geschlecht, "das einem einzelnen Menschen gleich," wird zum menschlichen Bewußtseyn selbst - in welchem auch allein die Totalität dem Individuum gleich ist - und in diesem erzeugen sich die Göttervorstellungen ursprünglich ohne alles Zuthun der Phantasie mit einer Nothwendigkeit, die sich durchaus nicht von Ideen oder von einer idealen Regel herschreibt, sondern von einer Katastrophe des menschlichen Bewußtseyns und einem daraus folgenden unwillkürlichen Proceß, dem das Bewußtseyn hingegeben ist, unter dem es leidet.

Es dürfte somit die vollständige Veröffentlichung der Philosophie der Kunst aus verschiedenen Gründen gerechtfertigt und etliches aus diesem vor mehr als 50 Jahren gehaltenen Vortrag vielleicht selbst denen nicht unwillkommen seyn, welche heutzutage an dieser Wissenschaft arbeiten.

Zum Schlusse noch die Erinnerung, daß der Zeitfolge nach zum Inhalt dieses Bandes auch die im Jahr 1802 geschriebenen *Zusätze* zur zweiten Auflage der Ideen zu einer Philosophie der Natur (Band 2 dieser Ausgabe) gehören, von welchen überdieß der erste, der die Ueberschrift hat "Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theils der ersteren" mit der viel besprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt in einiger Verwandtschaft steht.

Eßlingen, im Oktober 1859.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,5,1]

Abhandlungen, Recensionen etc.
aus dem
Kritischen Journal der Philosophie.

1802. 1803.

[I,5,3]

Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere[1].

[1] Diese Abhandlung bildet die "Einleitung" in das von Schelling und Hegel herausgegebene Kritische Journal der Philosophie, und es haben beide an derselben Theil. Man vergl. das Vorwort dieses Bandes. D. H.

Die Kritik, in welchem Theil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maßstab, der von dem Beurtheilenden ebenso unabhängig als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjekts, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sey. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeiten nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu

setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunstkritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch den Gegenstand oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philosophie selbst seyn kann, so müßte (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik mit der Kunstkritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objektivität des

I,5,4

Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, - eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet, und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe, und daher durchaus das gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objektiv zu gestalten, weil nämlich philosophisch betrachtet die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite gibt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sey als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjektives gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subjekt, das dieses Empfangens der Gottheit oder des reinen objektiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beschränkung verschließe, und aller eignen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des

I,5,5

Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objektive Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie

alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts miteinander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurtheilende für alles andere nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjektiven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objektiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, - auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie

I,5,6

verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann, so bleibt nichts übrig als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht und ihr Nichtsseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt, und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann, so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Construktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivetät sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten, Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objektiven Darstellung derselben ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

I,5,7

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eignen ächten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtseyn über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben und bleibt in einem dunkleren Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in

denen sich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannichfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjektivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjektivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, theils für sich, theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjektivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde

I,5,8

ein leerer Wortdunst ohne inneren Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigne Anmaßung eine Art von Autorität, theils weil es fast unglaublich scheint, daß so viel Schale ohne Kern seyn soll, theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres gibt als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieses Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im Allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophiren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabei haben sie aber die Eigenthümlichkeit, daß, seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wissenschaft und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden, und die Möglichkeit, durch mancherlei philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbei ist, und das einzelne Philosophiren allen Credit verloren hat, - jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert, oder wenigstens als absolutes Princip der ganzen Philosophie aufsteht, und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Principien entsteht, die dem philosophirenden Theil des Publikums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland gibt, als jeder vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu seyn, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen; und das Selbstdenken meint sich allein durch Originalität, die ein ganz eignes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So nothwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußern Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigenthümlichen Organisation mitgibt, so sehr ist das Originelle des Genies verschieden von der *Besonderheit,* die sich *für Originalität* hält und ausgibt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in

I,5,9

Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Cultur, und kann sich nicht einmal rühmen aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu seyn; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in andern philosophischen Systemen erkennen, und eben damit, wenn sie ihre eigne lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Namen einer *eignen Philosophie* beilegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich Eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum untergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannichfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist. Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannichfaltigen Bestrebens nach eignen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen und alle durchbewundern und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannichfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine *solche Besonderheit zum System* zu erweitern und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern, denn wie wäre das Beschränkte fähig, sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besonderen Princip geht darauf, etwas Eigenthümliches und nur sich selbst Genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objektivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger, in objektiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer, ihm Gewalt anzuthun und consequent seinen eigenthümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen; am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern, und sein eigenthümlichstes Princip einmal als das alleinige hinzustellen, ohne den

I,5,10

Zusammenhang[1], mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine niedrige Arbeit zu seyn, dem Grundprincip seinen wissenschaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang theils nicht fehlen, theils doch die Mühe erspart seyn, das Mannichfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich und mit der Beschränktheit des Princips zu bringen, so vereinigt diejenige Manier alle diese Forderungen, welche provisorisch philosophirt, d.h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe; denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt, und dem Wissen überhaupt seine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, so wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu thun, und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung für innere und äußere Erfahrung und für Thatsachen des Bewußtseyns ausgegeben und unter diesem Titel alles zusammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtseyn sich vorfinde, so geschieht dieß mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweise, und der Vernunft kein constitutives, sondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wissen erlaube. Außerdem daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frei verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere

Vortheile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtseyn

[1] "um den Zusammenhang", wie es im Original heißt, muß als Druckfehler angesehen werden. D. H.

I,5,11

und die höchsten Blüthen desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rücksicht der Schwierigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist, und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie ohnerachtet des eignen bessern Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? - Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur vors erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vor der Hand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätension sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimiren; - wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Nothwendiges erkennen und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas Hypothetisches und Problematisches zu seyn eingestanden wird, - selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll, so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch seyn soll, kann es auch nicht von Anfang seyn, oder was anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden; sonst trete es gleich als absolut auf, aber da es dazu, wie billig, zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs, um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunkt für etwas einstweilen Hypothetisches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne

I,5,12

alle Prätension zu seyn, auftritt, nur eine Täuschung weiter herein; er trete bescheiden als ein hypothetischer oder sogleich als ein gewisser auf, so führt beides zu demselben Resultat, daß das Endliche als das, was es ist, in seiner Trennung erhalten, und das Absolute eine Idee, ein Jenseits, d.h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewisse Anfangspunkt, der, um gewiß zu seyn, im unmittelbaren Bewußtseyn aufgegriffen wird, scheint, was ihm dadurch, daß er ein endlicher ist, abgeht, durch seine unmittelbare Gewißheit zu ersetzen; und das reine Selbstbewußtseyn, da es, insofern es Anfangspunkt ist, als ein reines in unmittelbarer Entgegensetzung gegen das Empirische gesetzt wird, ist ein solcher; um solche endliche Gewißheit kann es an und für sich der Philosophie nicht zu thun seyn; eine Philosophie, die, um an eine Gewißheit sich anzuknüpfen, von dem allgemeingültigsten, jedem Menschenverstande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieser Nützlichkeit etwas Ueberflüssiges, denn sie muß, um Philosophie zu seyn, doch sogleich über diese Beschränktheit hinausgehen und sie aufheben; der gemeine

Menschenverstand, der damit verführt werden sollte, wird es sehr gut merken, wenn man seine Sphäre verläßt, und ihn über sich hinausführen will; oder wenn dieses endliche Gewisse als solches nicht aufgehoben, sondern als ein Fixes bleiben und bestehen soll, so muß es wohl seine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit *fordern,* aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, *nur als eine Idee,* welche als nothwendige und umfassende, alles beschließende Vernunftidee, doch darum noch ein Einseitiges ist, weil dasjenige, das sie denkt (oder sonst irgend das Bestimmte, mit dem angefangen wurde) und sie selbst als getrennt gesetzt werden. Diese Arten von Rettungen des Beschränkten, - durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Seyn erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt, - sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Cultur charakterisirt, so daß in diesen Begriff ziemlich alles fällt, was in unsern Tagen für Philosophie gegolten hat.

I,5,13

Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuirt), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionscultur herausgeführt worden ist, so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit, und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter, weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannichfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete, und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber, in welcher Mannichfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen, wie sie hervortreten, *populär* oder eigentlich gemein zu machen bestrebt ist. Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die locale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältniß zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine

I,5,14

Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, daß er das, was sie zusammen philosophirt hätten, nicht hätte sollen gemein machen, und Aristoteles sich damit vertheidigte, daß seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben sey, so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen. In diesen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so großes Publikum gebildet hat, das

nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu allem gut oder alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu seyn; und das Plattmachen hat sich zu einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen. Es ist keine Seite des besseren Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Compendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publikums zurecht gerührt ist; Leibniz hatte durch seine Theodicee diese Mühe für seine Philosophie zum Theil selbst übernommen, und seiner Philosophie dadurch nicht, aber seinem Namen großen Eingang verschafft; und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nöthig, als ihren Namen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt ist. - Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populär ist,

I,5,15

und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußern Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß, was philosophisch ist, doch zugleich populär seyn, so im zweiten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populär ist, auf irgend eine Weise philosophisch werden könne; also in beiden Compatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherlei Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet, und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer Wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des Wechselnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernsthaftigkeit der Beschränktheit zu Werke; aber doch hat das Schicksal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächst dadurch sichtbar wird, daß, weil die ernsthafte Beschränktheit ohne lebendigen Ernst ist, sie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen setzen kann, und darum auch keine großen oder höchst ephemerische Wirkungen thun kann.

Sonst, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geist aus der Verwesung der verstorbenen Bildung zu einem neuen Leben sich emporringt und unter der Asche hervor einer verjüngten Gestalt entgegenquillt. Gegen die Cartesische Philosophie nämlich, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Cultur der neueren Geschichte unserer nordwestlichen Welt, - einen *Dualismus,* von welchem, als dem Untergange alles alten Lebens, die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, so wie die lauteren politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Außenseiten sind, - in philosophischer

I,5,16

Form ausgesprochen hat, mußte, wie gegen die allgemeine Cultur, die sie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie, Rettungsmittel suchen; was von der Philosophie in dieser Rücksicht gethan worden ist, ist, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geschah, hat sich der Verstand desselben um so leichter bemächtigt und es in das vorige dualistische Wesen umgeschaffen; auf diesen Tod haben sich alle Wissenschaften gegründet, und was noch wissenschaftlich, also wenigstens subjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; so daß, wenn es nicht unmittelbar der Geist der Philosophie selbst wäre, der in dieses weite Meer untergetaucht und zusammengeengt die Kraft seiner wachsenden Schwingen um so stärker fühlt, auch die Langeweile der Wissenschaften - dieser Gebäude eines von der Vernunft verlassenen Verstandes, der, was das Aergste ist, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moralischen Vernunft am Ende auch die Theologie ruinirt hat, - die ganze flache Expansion unerträglich machen und wenigstens eine Sehnsucht des Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Concentration lebendigen Anschauens und, nachdem das Todte lange genug erkannt worden ist, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich ist, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern oder perennirende Aufschießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll; sonst, inwiefern sie nur die erste Wirkung sollte haben können, ist es wenigstens immer billig, daß Beschränktheiten auch die Prätension und der Genuß ihres ephemerischen Daseyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es sey, daß er auf der breiten Base des gesunden Menschenverstandes ruhend, seiner selbst sicher nur an diesem

I,5,17

objektiven Schauspiel des Erscheinens und Verschwindens sich weidet, und aus ihm selbst sich noch mehr Trost und Befestigung für seine Entfernung von der Philosophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht; - oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme das Kommen und Gehen der aufschießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verschwinden zusieht, und schwindelnd sich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere ebenso einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Parteisache; aber auch die wahre Philosophie kann sich gegenüber von der Unphilosophie des äußeren polemischen Ansehens um so weniger erwehren, da ihr, weil sie nichts Positives mit dieser gemein hat und darüber in einer Kritik sich mit ihr nicht einlassen kann, nur jenes negative Kritisiren und das Construiren der nothwendig einzelnen Erscheinung der Unphilosophie, und weil diese Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders sich gestaltet, auch des Individuums, in dem sie sich aufgethan hat, übrig bleibt. - Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen sich über stehen hat, jede von beiden eine Partei heißt, aber wie die eine aufhört etwas zu scheinen, auch die andere aufhört Partei zu seyn, so muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Partei zu erscheinen und den augenblicklichen, von selbst verschwindenden Schein, den sie sich im Streit gibt, nicht vermeiden, sondern sich in Kampf, der zugleich die werdende Manifestation des Nichts der andern Menge ist, einlassen. Anderntheils wenn eine Menge sich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifestation ihres inneren Nichts damit retten wollte, daß sie die andere *nur* für eine Partei erklärte, so hätte sie diese eben damit für etwas anerkannt und sich selbst diejenige Allgemeingültigkeit abgesprochen, für welche das, was wirklich Partei ist, nicht Partei, sondern vielmehr

gar nichts seyn muß, und damit zugleich sich selbst als Partei, d.h. als Nichts für die wahre Philosophie, bekannt.

[I,5,18]

Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus.

Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund.

Der Verfasser. Was haben Sie denn hier, und was macht Sie auf eine so ungewöhnliche Art zu lachen?

Der Freund. Was Sie hier sehen, sind Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht der Philosophie; was mich aber zu lachen macht, ist eine Entdeckung über Sie, welche in dem dritten Stück vorkommt.

Der Verfasser. Nichts weiter? Doch lassen Sie hören. Macht Reinhold Entdeckungen?

Der Freund. Allerdings, und zwar keine geringeren, als daß Sie sich der Lehrsätze seines Lehrers als heuristischer Principien bedient, und, wiewohl allem Ansehen nach, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, zugleich mit ihm (Reinhold nämlich) bei dem, was Sie die Absurdität selbst genannt haben, in die Schule gegangen seyen. Sehen Sie; hier S. 171 ist die Stelle.

Der Verfasser. Freilich hier steht es, und wüßte man nicht gleich, wo man es hinzuthun hat und worauf es die Antwort seyn soll, so könnte man es denn doch als eine ganz originelle Erfindung bewundern. So aber ist es, außerdem daß es an sich keinen Sinn hat, noch überdieß eine ganz gemeine Retorsion.

Der Freund. Es ist wahr; ich erinnere mich der Aeußerungen in der Vorrede zu der neuen Darstellung, Ihres Systems -

I,5,19

Der Verfasser. Ganz richtig, ich sage daselbst: es solle Reinhold hiemit förmlich erlaubt seyn, mich in Recensionen, Journalen etc. behaupten zu lassen, was ihm gut dünke, übrigens aber sich meiner Ideen und Methode als *heuristischen Princips* zu bedienen, welches (so setzt' ich hinzu) von gutem Nutzen seyn soll, und sogar gegen den Idealismus mit *aus ihm selbst genommenen,* nur auf dem Uebergang in seinen Kopf gehörig absurd gewordenen Ideen zu kämpfen.

Der Freund. Sie sehen, er hat sich Ihre Erlaubniß schnell zu Nutze gemacht, und gleich unmittelbar bei ihr selbst angefangen, sie als heuristisches Princip zu brauchen.

Der Verfasser. Uebersehen Sie nicht, daß er selber, schon früher nämlich, am Ende seiner Recension meines Idealismus, nöthig gefunden hat zu erklären, man werde sich meines Systems als heuristischen Princips vortheilhaft bedienen: was er damals sagte, und was er hier sagt, ist Ein Ding; nur der Ausdruck muß sich ihm umgekehrt haben. Damals beschied er sich noch, seitdem, sehe ich, hat er in seiner Schule auch gelernt unbescheiden zu seyn. Die Naivetät jener Aeußerung und das gute Zutrauen, daß ich mir es ganz ruhig würde gefallen lassen, glaubte ich nicht besser als durch die angeführte Erlaubniß erwiedern

zu können.

Der Freund. Bemerken Sie aber wohl, daß er jener Aeußerungen von Ihnen mit keiner Sylbe Erwähnung thut.

Der Verfasser. Desto besser! Da muß ich ja fast, so zu sagen, eine Spur von Verstand erblicken.

Der Freund. Sie sehen aber wenigstens, mein Freund, daß Sie mit den kurzen und bloß beiläufigen Bemerkungen, wie die in jener Vorrede, nicht abkommen, sondern endlich sich doch werden entschließen müssen, den Zudringlichkeiten dieser Leute ein gründliches Ende zu machen und sie bei der Wurzel anzugreifen. Oder bekennen Sie wenigstens eine zu große Gleichgültigkeit gegen Ihre Gegner und für Ihre eigne Sache zu haben.

Der Verfasser. Lieber Freund, Feinde und Gegner zu haben,

I,5,20

ist in dieser Zeit für eine Sache zu halten, welche zur Ehre gereicht und zum Gutseyn mit gehört. Dieser Reinhold aber ist mir von jeher ein langweiliger Geselle gewesen, so daß, mit ihm mich einzulassen, oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekostet hat. Seit er nun zwar in die geistige Ehe getreten ist, worin er sich, wie er sagt, auf das reine Empfangen einschränkt, ist er, ich gestehe es, ein unterhaltenderer Gegenstand für die Darstellung geworden, so daß ich es nicht verschwören will, einmal gute Laune und Muße an ihn zu wenden. Ihn zu widerlegen oder mich gegen ihn zu vertheidigen, habe ich noch nie nöthig gefunden.

Der Freund. Einer Kritik des Reinholdischen sogenannten Systems sollen Sie auch ferner überhoben seyn; es ist dazu genug, daß man Ihre Grundsätze kennen lerne, da es für jeden, der diese faßt und jenes kennt, das Zeichen des Thiers schon an der Stirne trägt, und als ein Dualismus von der rohesten Art eine weitere Beurtheilung seiner inneren Beschaffenheit und Wesen nach eben nicht erfordert. So arm ist auch die deutsche Welt noch nicht an Kritikern, daß ihm das nöthige Recht nicht widerfahren sollte. Dazu sind die Würzburger, ja sogar die Tübinger Gelehrten Anzeigen vollkommen hinreichend. Was Reinhold selbst betrifft, so befindet er sich zu tief unter der Idee, von welcher man nur anfangen könnte ihm mit einer Beurtheilung verständlich zu werden, und diese Geistesknechtschaft muß, wie jede andere, durch die er gegangen ist, ihre gesetzte Zeit dauern, ehe man hoffen kann ihm irgend etwas beizubringen. Er muß immer erst das Ende und den Gipfel des Unsinns vor sich sehen, ehe er aufhört. Was sein Betragen betrifft, so hat er den Vortheil, sich ohne Scheu alles erlauben zu dürfen, weil er nichts mehr zu verlieren hat. Eine Sache aber, die nicht beurtheilt werden kann, ist doch wenigstens fähig charakterisirt zu werden.

Der Verfasser. Auch ist dieß meine Meinung, nur muß man ihr erst Zeit lassen sich selbst zu charakterisiren. Die geheime Furcht, das Gefühl der Nullität, das diese Art der Eingeschränktheit ängstiget, bringt sie endlich unfehlbar zur Verwirrung, und zwingt so die Trübseligkeit

I,5,21

selbst, durch ihre Krümmungen und Wendungen kurzweilig zu werden. Meine Maxime ist, daß man in jedem solchen Fall den Moment des höchsten Ausbruchs erwarten muß, um die Sache aufs kürzeste abthun zu können.

Der Freund. Diesen Moment haben Sie, was Reinhold betrifft, wirklich erwartet, und es scheint mir, daß Sie sich eben über diesen Punkt am ehesten auf mein Urtheil verlassen dürfen, da ich entfernt von allem eignen Antheil an diesem Schauspiel, und keine Stelle einnehmend, wo ich jemanden oder jemand mir zu nahe treten könnte, gleichwohl meinem Interesse für den Gegenstand so viel historische Kenntniß der Sache und der Personen verdanke, um zu bemerken, wie Ihr Schweigen und Ihre wohlbekannte

Geringschätzung auch dieser Schwachherzigkeit Muth macht, die sich, wie Sie sehen, auf die bisher gebrauchten, eben auch nicht löblichen Mittel nicht mehr einschränkt, sondern in ein neues Fach übergeht. Diese letzte Erfindung, so schlecht sie ist ihrem Ursprung nach, so widersprechend nothwendig und ihm selbst verderblich im Fortgang, kann Ihnen denn doch zeigen, daß Sie dem Reinhold künftig genauer auf die Finger sehen müssen.

Der Verfasser. Ruhig, lieber Freund, was nöthig ist, wird geschehen. Ich verspreche mir von dieser neuen Wendung auch noch anderes. Er wird nicht umhin können uns selbst einige hervorragende Zipfel seines Systems in die Hand zu geben, die wir nur aufheben dürfen, um die saubern Dinge, die darunter verborgen sind, und die er, so oft sie hervorgezogen werden, immer wieder hübsch zuzudecken sucht, oder sich anstellt von ihnen nichts zu wissen, an den Tag zu fördern. Er wird uns die Mühe abnehmen; wir dürfen ihn nur machen lassen, sicher, daß er sich selbst um den Hals rede. Ich vermuthe auch in den Beweisen einen überschwänglichen Fond von Belustigung. Doch damit ich der Sache gewiß werde, so bitte ich Sie, ehe wir weiter gehen, mich genauer zu unterrichten, welche Bewandtniß es mit seiner Entdeckung hat.

Der Freund. Den ersten Stoß also hat ihm die neue Darstellung des Systems der Philosophie beigebracht. Wenn Sie aber

I,5,22

glauben, daß diese allein hingereicht, so irren Sie sich, lieber Freund. Denn freilich, daß Ihr System überhaupt, und so, wie es in dem letzten Heft Ihrer Zeitschrift dargestellt ist, insbesondere, sich mit dem, was er jetzt Philosophie nennt, schlecht vertrage, und ihr ihn alle Wege entgegengesetzt seyn müsse, konnte er, wenn auch nur aus den kleinen unbeliebigen Aeußerungen über ihn in der Vorrede, noch wohl ohne fremde Hülfe begriffen und einigermaßen ermessen haben. Es hätte aber lange Zeit währen können, ehe er den eigentlichen Punkt der Entgegensetzung herausgefunden und es darüber zu etwas mehr als einem dunkeln Gefühl gebracht hätte, wäre nicht glücklicher oder vielmehr unglücklicher Weise ein Recensent in der Erlanger Lit. Zeitung erschienen, der ihm darüber die Augen öffnete, indem er den herausgehobenen Hauptpunkt jener Darstellung den unglaublichen Mißverständnissen, Verdrehungen und Entstellungen der neuen Philosophie, welche jener sich zu Schulden kommen läßt, nicht minder als seinen eignen Lehrsätzen auf eine Weise entgegenstellte, bei der freilich der diametrale Gegensatz beider und die traurige Nackt- und Bloßheit der letztern in ein sehr helles Licht kam.

Der Verfasser. Kennen Sie den Recensenten? Seine Arbeit schien mir ein Verdienst um die Wissenschaft.

Der Freund. Ich kenne ihn nicht, aber Reinhold versichert, daß Sie ihn kennen, daß er zu Ihren Freunden, Ihren Schülern, zu Ihrer bis daher, wie er sich ausdrückt, esoterischen Schule gehöre.

Der Verfasser. Ich versichere, daß mir seine Person völlig unbekannt ist, und daß von alle dem, meines Wissens, kein Wort wahr ist. - Auch schien er mir eben nicht überall meinen Sinn getroffen zu haben.

Der Freund. Solche Insinuationen erlauben sich die, welche alle Mittel und Wege, wär' es auch nur das frische Herzeleid, das ihre Gegner den Redaktoren eines gelehrten Blattes angethan haben, benutzen, um lobpreisende Recensionen ihrer Sachen in gelehrte Zeitungen zu bringen.

Der Verfasser. Das lohnt sich der Mühe nicht. Lassen Sie weiter hören.

I,5,23

Der Freund. Nachdem nun der Riß, welchen zunächst die unerwartete Recension, entfernter Weise

die unerwartete Darstellung Ihres Systems in das Lehrgebäude gemacht hatten, durch eine *neue Darstellung,* zu welcher man dorther, in aller Geschwindigkeit die Mittel borgte, neu übertüncht, und die schönen Lehrstücke, welche durch jene an den Tag gebracht worden, dem Licht entzogen und vorläufig wieder zugewühlt waren; nachdem man ferner bemerkt hatte, daß alle diese Verrenkungen und sämmtliche Nachhülfen (die Sie noch müssen kennen lernen) nicht gehörig verfangen wollen und doch nur kurze Frist verleihen: so gab dann die Verwirrung, in die man dadurch gerathen war, und die Furcht, daß die kleinen Handgriffe nicht unbemerkt bleiben möchten, erst den Gedanken, lieber das Zuvorkommen zu spielen, und dann die weitern Maßregeln ein, von denen Sie jetzt mehr hören sollen. Sie hatten in der letzten Darstellung Ihr System, das Reinhold in dem letzterschienenen Heft seiner Beiträge auf alle Weise aus seiner Stelle zu rücken und zu verunstalten gesucht hatte, eigends wieder zurechte gerückt; da er sich nun dadurch rechts und links beengt fühlte, so mußte er es sich vorläufig wieder in die Lage bringen, worin er es zu sehen gewohnt war, um auf diese Weise seiner Meister zu werden.

Der Verfasser. Ich wette, daß ihm dieses um so leichter geworden ist, da er nur nöthig hatte, sich selbst zu übertreffen.

Der Freund. Sie können überzeugt seyn, er hat es in allen seinen Fugen, Theilen und Zügen so verdreht, entstellt und verzerrt, daß Sie es selbst nicht wieder kennen sollten. Doch hören Sie selbst (er liest von Seite 165-168 des angeführten Stücks der Beiträge[1]). - Wie nennen Sie diese Manier?

Der Verfasser. Wir werden sie am kürzesten und billigsten von ihrem Urbild und höchsten Muster die Fr. Nicolaische Manier nennen. Denn es ist offenbar, daß Reinhold, nachdem er sich darauf zu legen angefangen, in dieser Kunst bereits keinen andern Meister mehr über sich erkennt als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Fr. Nicolai.

[1] Wir wollten mit dem Abdruck dieser Stelle das Papier nicht verderben, und überlassen sie daher dem Leser selbst nachzusehen.

I,5,24

Der Freund. Vergessen Sie nicht den andern Theil dieser Manier, welcher darin besteht, den Gegner mit einem Schwall von Geschwätz zu übergießen, alle Schleusen des Unsinns aufzuziehen, und alles in eine solche Wasserfluth zu setzen, daß nichts mehr kenntlich oder von dem andern unterscheidbar ist. In dieser Kunst des grund-, boden- und endlosen Geschwätzes hat er das Urbild bereits nicht nur erreicht, sondern sogar übertroffen.

Der Verfasser. Freilich von dem kräftigeren Geist, der sich nach Fichtes Antwortschreiben in seinem Buchstaben rühren sollte, habe ich eben auch noch nichts verspüren können.

Der Freund. Wenn die Kraft nicht etwa in dem tüchtigen Unterstreichen liegt.

Der Verfasser. Auch das hat er schon zu sehr abgenutzt. Ich wollte ihm schon lange den Rath geben, sich beim Druck mitunter statt der schwarzen der rothen Dinte zu bedienen, welche besonders bei den *Als* und *Inwiefern* und *Insoweit* vortreffliche Dienste leisten müßte. Sehen Sie aber doch zu, ob wir aus dieser Ueberschwemmung einige Brocken herausfischen und zur Betrachtung bringen können!

Der Freund. Das Erste, was man sich ohngefähr daraus nehmen kann, ist, daß er Ihr System für ein Produkt aus Spinozismus und Idealismus hält. Daß dieß in seinem Kopf sich so gefunden, der sein ganzes Leben in nichts als Zusammenkneten und Zusammenleimen sich geübt hat, verwundert mich nicht; denn sonst wird diese Vorstellung nicht leicht bei einem vernünftigen Menschen angetroffen werden, da Sie sich, man sollte glauben, deutlich genug über diesen Punkt erklärt haben. Mir schien Ihre Meinung über Spinozismus und Idealismus immer diese zu seyn, daß nämlich jedes dieser Systeme für sich schon den Punkt enthalte, der aus der Einzelnheit eines jeden herausgehoben zugleich als der absolute

Indifferenzpunkt aller speculativen Wahrheit und beider Systeme erscheinen müßte, so daß nicht eines durch das andere ergänzt, sondern jedes für sich selbst das Ganze, beide also nicht relativ oder synthetisch, sondern absolut eines seyen, so wie es mir hinwiederum schien, daß, widersprächen sich beide wirklich, alsdann

I,5,25

nach Ihrer Meinung der Grund dieses Widerspruchs nicht zwischen beiden, sondern in jedem für sich betrachtet liegen müßte.

Der Verfasser. Im Allgemeinen ist dieß allerdings mit meiner Ansicht davon übereinstimmend. Das Besondere dieses Verhältnisses aber konnte nur in der Folge meiner Darstellung vorkommen, und ganz vorzüglich sollte Reinhold, der nachgerade wohl wissen könnte, wie kurzbeschnittene Flügel er hat, dem Buchstaben nach-, geschweige vorzufliegen, sich beschieden haben, darüber etwas zum voraus zu wissen. Das Wesentliche davon aber ist Folgendes.

Wie man auch die höchste Idee der Philosophie in Worte fasse, ob sie als absolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie sonst ausgesprochen werde, denn alle diese verschieden scheinenden Ausdrücke sind ziemlich gleichbedeutend, so enthält sie doch von allen diesen Gegensätzen an sich betrachtet weder das eine noch das andere, sondern dasselbe dem Wesen nach, was ideal ist, ist zugleich auch real, dasselbe, was denkt, auch das, was ausgedehnt ist, so daß, wofern die Einheit nur wirklich als absolut gedacht wird, in der Natur desjenigen, was durch jene Idee bezeichnet wird, auch alle Dinge ohne einigen Unterschied des Seyns und Nichtseyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit Einem Wort auf eine nichtzeitliche, ewige Weise enthalten und ausgedrückt seyn müssen, und also auch nur durch und gleichsam an jener Trennung des Denkens und Seyns, welche mit dem Bewußtseyn und für das Bewußtseyn gesetzt wird, heraustreten aus der Ewigkeit, sich absondern von dem All und in ein zeitliches Daseyn übergehen. Jene im Bewußtseyn und zum Behuf des Bewußtseyns nothwendige Trennung dessen, was wir in jener Idee als vereinigt gesetzt haben, geschieht aber, weil eins nur an dem andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur an dem Leib sich absondern kann von der Ewigkeit, nothwendig so, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als gesetzt durch das Seyn, auf der andern das Seyn als gesetzt durch das Denken, und der eine absolute Indifferenzpunkt in zwei entgegengesetzte relative Brennpunkte getrennt erscheint. Denn wie von selbst erhellet, so ist auch die Trennung, die

I,5,26

im Bewußtseyn gesetzt ist, bloß relativ, indem Denken und Seyn doch nicht auseinanderkommen, sondern eins bleiben, nur daß wechselsweise, indem das eine durch das andere, auch hinwiederum dieses durch jenes bestimmt und gesetzt wird. Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweise, daß außerhalb des Bewußtseyns und abgesehen von ihm jene Trennung gar nicht existire; da nun eben durch dieselbe und allein durch sie das All sich öffnet, die gesammte Erscheinungswelt sich herauswirft aus dem, worin alles eins und nichts unterscheidbar ist, so ist der Idealismus in Ansehung der Erscheinungswelt oder gegenüber vom Endlichen positiv, negativ in Bezug auf jenes Außerhalb des Bewußtseyns, in Ansehung dessen der Realismus oder Spinozismus kategorisch und positiv ist. Diese Aussage des Idealismus: "das Seyn ist nicht an sich abgesondert vom Denken, ebensowenig das Denken von dem Seyn" hat Fichte nicht nur überhaupt mit der höchsten Klarheit aufgestellt, sondern dasselbe auch aufs bestimmteste durch sein Princip und das, was er als Charakter desselben angibt, ausgesprochen. Das Ich, welches nichts anderes als der höchste Ausdruck jenes Absonderungsakts ist, ist nach ihm reiner

Akt, nichts als sein eignes Thun, nichts unabhängig von seinem Handeln, überhaupt bloß durch und für sich selbst, nichts also an sich oder in Ansehung des Absoluten, ebenso auch alles, was mit dem Ich und eben deßwegen auch nur für das Ich abgesondert ist von der Allheit. Mehr als diese negative Seite der Philosophie kann im Idealismus als Idealismus nicht dargestellt werden. Die erste Bemerkung dieser nothwendigen Schranken des Idealismus und Hinweisung auf das, was außer ihnen liegt, findet sich schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, deren Sinn manchem vielleicht jetzt eher aufgehen möchte, als es bei ihrer ersten Erscheinung der Fall seyn konnte. Was aber der Reinhold von dieser Sache vorbringt, beweiset nur, was wir längst gewußt, daß er noch immer nicht einmal die Anfangsgründe des Idealismus gefaßt hat.

Der Freund. Ich glaube nun deutlich zu sehen, daß der Gegensatz von Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie bei Ihnen keinen andern Sinn haben kann, als es hat, wenn Spinoza das erste

I,5,27

Buch seiner Ethik de natura, von der Allheit, und das zweite de mente, oder von dem Ich, überschrieben hat.

Der Verfasser. Keinen andern.

Der Freund. Haben Sie bemerkt, wie Reinhold den Ausdruck speculative Physik mißbraucht, den Sie der Naturphilosophie geben, sofern sie vom System der Philosophie abgesondert und als eine eigne Wissenschaft von den in jenem bestimmten Principien aus weiter fortgeführt werden kann? Er gebraucht diese Bezeichnung für sie, insofern sie integranter Theil des Systems selbst ist, und bringt auf diese Weise heraus: Ihre Philosophie sey transscendentalphilosophisch und speculativphysisch zugleich.

Der Verfasser. Dieß verdiente in der N. Allg. deutschen Bibliothek gedruckt zu stehen. Doch lassen Sie uns weiter gehen. War da nicht von einer Stelle die Rede, worin ich sagte, daß Natur- und Transscendentalphilosophie die beiden ewig entgegengesetzten seyn müssen, und ließ er nicht so etwas verlauten, als hätte die eine und gleiche Wahrheit der beiden mir erst jetzt aufzugehen angefangen? Ueberzeugen Sie mich mit meinen Augen, daß Reinhold das Letzte wirklich gesagt hat, denn was das Erste betrifft, so ist es noch jetzt meine Meinung.

Der Freund. Ueberzeugen Sie sich ; hier S. 167.

Der Verfasser. Lieber Freund, da wir doch Willens scheinen, den Spaß weiter fortzusetzen, und diesem würdigen Mann ganz den Proceß zu machen, haben Sie doch die Güte, die nöthigen Aktenstücke herbeizuschaffen.

Der Freund. Sie finden diese hier alle schon beisammen; auch die Blätter der A. Lit. Zeitung, worin die Recension des Idealismus abgedruckt ist.

Der Verfasser. Vortrefflich. Die erst angeführte Stelle steht hier S. IX der Vorrede zum System des Idealismus (Bd. III, S. 331). Was ich in jener Stelle leugne, ist eben das, was er jetzt einfältig genug mir zuschreibt, versucht zu haben, die Möglichkeit einer Vereinigung beider Wissenschaften durch Synthese. Es wäre ihm sehr gut gewesen, wenn er die Stelle richtig verstanden und gehörig benutzt hätte.

I,5,28

Der Freund. So viel ich durch Sie selbst von der Construktion Ihres Systems erfahren habe, so sind jene beiden entgegengesetzten in demselben wirklich getrennt, ja es ist als System ohne jene Trennung nicht einmal zu denken. Sprechen Sie nicht schon in dem Anfang Ihrer Darstellung von einer reellen und ideellen Reihe, und welchen Sinn hätte ohne jene Trennung der Indifferenzpunkt? - Besonders klar schien mir, was Sie mit Anwendung des Satzes, den Sie an einem Orte über das Wesen des Organischen

aufgestellt haben, von der Gestalt des Universum und der ihr ähnlichen der Philosophie geäußert haben, nämlich daß sie nach außen indifferent sey, nach innen aber nothwendig aus zwei entgegengesetzten Quellpunkten das allgemeine Leben und Bewegung verbreite.

Der Verfasser. Ganz richtig, und dasselbe läßt sich auch schon aus dem eben von uns Verhandelten einsehen, daß, wenn das Seyn nur an dem Denken, das Denken an dem Seyn sich absondert vom Ewigen, alsdann auch jene absolute Identität beider, worin alles begriffen ist, sich im Bewußtseyn und für das Bewußtseyn nur durch zwei entgegengesetzte Identitätspunkte darstellen und ausdrücken kann. Jeder dieser Punkte ist nur durch den andern, aber eben deßwegen keiner an sich; an sich ist nur das, worin sie absolut eins sind, und der nur mit den Augen der Vernunft zu erblickende Centralpunkt beider. So wie jene bloß relativen Indifferenzpunkte getrennt sind, sind es auch Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie, die eben durch ihre Trennung gesetzt sind.

Der Freund. Das Merkwürdigste ist, daß Reinhold in der angeführten Recension Ihres Idealismus davon selbst etwas eingesehen zu haben schien, denn er sagt ausdrücklich (S. 365): Jedes von beiden (Natur und Ich in Ihrem Sinne) schließt nur durch seine Relativität das andere aus, begreift aber durch seine Absolutheit das andere in sich.

Der Verfasser. Wir werden, wenn ich nicht irre, in dieser Recension noch andere Merkwürdigkeiten der Art finden.

Der Freund. Der Mißgriff eines Idealismus, der einen Realismus mit sich im Gegensatze hätte, müßte nach dieser Vorstellung

I,5,29

darin bestehen, daß, da er eine absolute Identität des Denkens und des Seyns als Princip setzen muß, er doch das Seyn nur durch das Denken bestimmt seyn läßt, also von jenen beiden relativen Indifferenzpunkten nur den einen auffaßt, den absoluten aber im Fortgang des Systems ganz verliert; denn von diesem angesehen, kann das Seyn an sich ebensowenig durch das Denken als das Denken durch das Seyn bestimmt seyn, da beide vielmehr absolut eins sind vermöge der höchsten Idee.

Der Verfasser. Hierüber wäre noch vieles zu reden, mein Freund, wozu wir jetzt die Muße nicht finden möchten. Nothwendig aber zum Setzen des Absoluten ist, daß es nicht zugleich, sondern vielmehr auf völlig gleiche Weise als unendliche Realität und unendliche Idealität gesetzt werde. Denn es kann als Absolutes nur unter der Form der Antinomie gesetzt werden, und, indem die Forderung an die Vernunft geschieht, es als beides auf völlig gleiche Weise zu denken, so wird es, weil eins das andere ausschließt, nothwendig als dasjenige gedacht, was an sich weder das eine noch das andere, aber eben deßwegen absolut ist. So bald es fixirt wird unter dem einen dieser beiden Reflexionsgegensätze, so daß es entweder bloß als unendliches Seyn oder als unendliches Denken ohne alle Antinomie gedacht wird, sind wir auch aus der Sphäre der wahren Absolutheit heraus in der einer bloß relativen; so wie wir dagegen, wenn es als beides zugleich gedacht werden soll, in der Sphäre der Endlichkeit, der Limitation und der Theilbarkeit uns befinden. Alle diese Bestimmungen und die Unterschiede dieser Bestimmungen sind wesentlich, um den Eingang in jedes speculative System, besonders den Spinozismus und dasjenige, welches meinen Darstellungen zum Grunde liegt, zu finden. Gleichwie nun die höchste Existenz, die des Absoluten, auf jener völligen Untrennbarkeit und der totalen Gleichgültigkeit beruhet, jetzt als Erkennen und dann nicht als Seyn, jetzt als Seyn und dann nicht als Erkennen gedacht zu werden, so muß auch alles wahrhaft Existirende, insofern es als solches gesetzt wird, nicht zugleich, sondern vielmehr auf völlig gleiche Weise als modus der Idealität und der Realität, als Seele und als

I,5,30

Leib gedacht werden, so daß wahrhaft und an sich betrachtet eigentlich weder das eine noch das andere existirt, sondern das Untheilbare und absolut Identische beider, das wir weiter nicht bestimmen können, ohne es unter dem einen dieser Attribute zu setzen. Bei dieser Beschaffenheit der Sache muß, wie auf der einen Seite durch die Endlichkeit des Seyns das unendliche Denken der allgemeinen Identität entrissen und als Denken gesetzt wird, hinwiederum auf der entgegenstehenden durch die Endlichkeit des Denkens das unendliche Seyn der Allheit entzogen und als Seyn gesetzt werden, so daß nach zwei entgegengesetzten Richtungen gleichwohl nie bloß das eine oder das andere, sondern das unveränderlich Identische beider gesetzt werde, und alle Bestimmung durch Idealität und Realität eine bloß relative sey. Denn was Sie im Gegensatz gegen ein anderes als ein Seyn setzen, z.B. den Leib im Gegensatz gegen die Seele, ist, an sich selbst betrachtet, nicht minder ein modus des Erkennens als jenes, so wie in der Leibnizischen Lehre der Leib ebenso wie die Seele, an sich betrachtet, selbst wieder eine Monas ist.

Der Freund. Wenn also auch Idealismus und Realismus als völlig entgegengesetzte Systeme angesehen werden könnten, so daß es möglich wäre zu sagen, jener betrachte die Dinge bloß unter dem Attribut des unendlichen Erkennens, dieser unter dem des unendlichen Seyns, obgleich dieß freilich in Ansehung des wahren Idealismus so wenig der Fall ist als in Ansehung des wahren Realismus, so wären doch beide, vorausgesetzt, daß nur jedes in seiner Art vollkommen sey, ebenso nothwendig eine und dieselbe Wissenschaft von ganz gleichem Inhalt, als es nothwendig ist, daß jedes Ding, obwohl auf völlig gleiche Weise, modus des Erkennens und des Seyns, dennoch nur ein und dasselbe sich selbst absolut gleiche Ding von Einem Gehalt und Wesen ist.

Der Verfasser. So ist es, und es durfte auch bloß in derselben Vorrede weiter gelesen werden, was gleich nachher von der *ganz gleichen* Realität, d.h. doch wohl der Indifferenz beider Wissenschaften in theoretischer, rein speculativer Rücksicht gesagt ist, um zu

I,5,31

begreifen, was es mit der Entgegensetzung beider für eine Bewandtniß habe.

Der Freund. Auch hat Reinhold nicht unterlassen, das völlig zu verdrehen, was Sie dort von der rein theoretischen Betrachtung sagen.

Der Verfasser. Ich verstehe darunter nichts anderes, als was ich an einer andern Stelle rein objektives Philosophiren, Philosophiren ohne alle Einmischung von praktischem Interesse genannt habe, kurz das entgegengesetzte des Reinholdischen, das die schalen Subjektivitäten seines dürftigen Geistes unter dem Namen der Liebe und des Glaubens an Wahrheit verbirgt. Daß dort nicht von praktischer Philosophie in dem Sinn die Rede sey, in welchem sie selbst ein nothwendiger Theil der rein-theoretischen oder eigentlichen speculativen Philosophie ist, hätte er eben daraus sehen können, daß ihr in demselben Zusammenhange aller Einfluß auf das reine Theoretisiren abgesprochen wird.

Der Freund. Lieber Freund, dann hätte er Ihnen auch nicht beweisen können, daß Sie die eine und selbe Wahrheit unter den beiden verschiedenen Formen erst jetzt zu sehen angefangen, und daß Sie die Augengläser dazu sich von dem Lehrer haben machen lassen.

Der Verfasser. Die optische Täuschung über den letzten Punkt ist leicht zu erklären. Denn daß freilich er und der Lehrer uns andere mit Augengläsern versehen wollten, ist uns zur Genüge bekannt, nur behauptete ich, daß sie dabei nach Art des heiligen Crispinus verfahren, unsere eignen entwendet, und statt dieser, welche scharf waren, dieselben mattgeschliffen zurückgeben wollten.

Der Freund. Sonst sagt man: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hier trifft es auch den Verdreher und Verfälscher. Wenn er auch albern genug ist sich einzubilden, Ihre Philosophie vor dem Publikum entstellen zu können, so sollte er doch so viel Verstand behalten, es nicht auf solche Weise zu machen, daß man ihn selbst gegen ihn selbst als Zeugen stellen kann. Hier, in dem dritten Heft berichtet er: sich von dem Ich und der Natur zu der absoluten Identität beider zu erheben, sey ein Gedanke, der

Ihnen erst gekommen,

I,5,32

Ihre Philosophie, die sich darauf gründet, eine ganz neue Wissenschaft. Nun lesen Sie folgende Stelle aus seiner Recension Ihres Idealismus.

Der Verfasser. "Unbedingte Identität des Objektiven und Subjektiven ist das Thema und Princip dieser Philosophie; und es läßt sich schon vor aller weitern Untersuchung mit völliger Gewißheit wissen, daß sie kein anderes Resultat herausbringen könne, als was sie schon in ihre Aufgabe hineingelegt hat: *"daß sich nämlich über die Natur und das Ich hinaus nichts weiter denken lasse als die absolute Identität von beiden, daß beide nur insofern reelle Wahrheit und Gewißheit haben, als sie schlechthin eines und dasselbe sind, daß die Natur in ihrem Unterschiede vom Ich bloße Erscheinung des Ichs, das Ich in seinem Unterschiede von der Natur bloße Erscheinung der Natur, beides aber an sich und für sich selbst betrachtet und der reellen Wahrheit nach das All-Eins sey."* (Jen. Allg. Lit. Zeit. August 1800. S. 363).

Der Freund. Seite 365 finden Sie folgende Aeußerung: "durch die Wiederherstellung der *nur zum Behuf der Erklärung aufgehobenen* Identität werde diese als unbedingtes im Objektiven und Subjektiven nichts als sich selbst bedingendes All-Eins *auch im Wissen des Philosophen* bewährt, und so *die reine Wahrheit* gefunden." Ferner, denn er hat es auch hierin wie in nichts an reichlichem Auseinandersetzen ermangeln lassen, S. 369: "Um das einzige schlechthin ursprüngliche Wahre und Gewisse als solches kennen zu lernen, muß sich der Transscendentalphilosoph über jede bloße *Erscheinung* desselben emporschwingen, folglich sowohl von seinem empirischen Ich als den sich demselben ankündigenden (empirischen) Objekten schlechthin abstrahiren, die *unbedingte Dieselbigkeit* in ihrer ursprünglichen Entzweiung denken und beschauen."

Der Verfasser. Eine Stelle, die gar keinen Zweifel läßt, steht S. 371, wo gesagt wird: "Realismus und Idealismus, wovon jener der Naturphilosophie, dieser der Transscendentalphilosophie gleich gesetzt wird, seyen nur verschiedene, jedoch nothwendig aufeinander

I,5,33

zurückweisende Ansichten *von einem und demselben sich selbst bedingenden Unbedingten."*

Der Freund. Nun sollen Sie die eine und gleiche Wahrheit in beiden zuvor nicht gesehen haben.

Der Verfasser. Sie brauchten nicht einmal so weit zurückzugehen, denn noch bestimmter wo möglich steht dasselbe noch in dem ersten Heft der Beiträge S. 86, wo es heißt: "das Urwahre oder reelle Absolute in die Alleinigkeit oder Dieselbigkeit des Ichs und der Natur, in die absolute Identität von beiden zu setzen, war Schellingen aufbehalten. Die Transscendentalphilosophie oder die reine Wissenslehre und die Naturphilosophie oder die reine Naturlehre sind nur zwei verschiedene Ansichten von *einer und derselben Sache*, von der absoluten Dieselbigkeit, dem Alleins."

Der Freund. Wie hat sich denn nun zwischen dem ersten und dritten Heft das Blatt so gewendet, daß er jenem Ihnen zum Vorwurf macht, über dem Ich, und der Natur die absolute Dieselbigkeit beider als das Urwahre zu setzen, und jetzt, da er sieht, daß dieß allerdings der Fall ist, sich gar nicht mehr erinnern kann, daß er dieß selbst für Ihr Princip ausgegeben?

Der Verfasser. Wenn dieß Dummheit ist (wie ich denn nicht zweifle), so ist sie von der exemplarischen Art; denn es will mir nicht gefallen, daß Sie ihn einen Verfälscher nennen, da Sie sehen, daß es ihm hierzu am gemeinsten Theil gebricht.

Der Freund. Wie wollen Sie aber eine solche exorbitante Erscheinung selbst begreiflich machen?

Der Verfasser. Nichts scheint mir einfacher zu seyn. Es braucht dazu nichts weiter angenommen zu

werden, als daß er niemals eigentlich gewußt habe, was er dort niedergeschrieben, und daß er gleich anfänglich nicht verstanden, was er jetzt nicht versteht, so, daß er eigentlich es zu verstehen niemals aufgehört, weil er nie angefangen hat, und jetzt nur sich auflehnt, weil er gezwungen wird, etwas bei dem zu denken, was er bisher ganz gedankenlos gelesen und ebenso gedankenlos wieder niedergeschrieben hatte, wofür überdieß noch viele

I,5,34

andere Spuren als Beweise angeführt werden könnten. Denn in derselben Recension finden Sie ja Mißverständnisse und Einwürfe genug, welche deutlich zeigen, daß er alle jene Aeußerungen zu Papier gebracht, ohne das Geringste dabei zu denken. Genügt aber Ihnen dieses nicht, so überlegen Sie, da dieß allerdings an die Verrücktheit zu grenzen scheint, wie ansteckend diese ist, und wie receptibel in dieser Rücksicht sich Reinhold auch sonst gezeigt hat. So führt er in der eben vorgelesenen Stelle an: der Transscendentalphilosoph erhebe sich über jede bloße Erscheinung und abstrahire demnach vor allem andern *ganz von dem empirischen Ich;* dessen unerachtet läßt er sich jetzt durch den Lehrer beschwatzen, und sich aufbinden: die Ichheit in unserm System sey die palpabelste Individualität (Beitr. I, S. 159), was sich dieser wohl nach seiner Verstocktheit in den Kopf gesetzt haben mag und sich gewiß auch in seinem Leben nicht daraus vertreiben läßt. Und aus diesem Begriff führt Reinhold jetzt seine siegreichen Beweise gegen Fichte und mich.

Der Freund. Das Letztere erklärt nicht ganz, denn wie aus seinem gedruckten Bericht erhellet, so hat er den eignen Verstand schon seit dem Februar 1800 gänzlich untergekriegt (Beitr. I, S. 163). Es hätten sich also schon in jener Recension, die vom August, und der angeführten Abhandlung, die von einem noch spätern Datum ist, die Spuren der Verstandesverwirrung zeigen müssen.

Der Verfasser. Auch zeigen sie sich, nur ist der höchste Grad noch nicht erreicht; in dem letzten Heft der Beiträge gesellen sich zu den ersten Gemüthsbewegungen noch mehrere andere, die der gekränkten Eitelkeit, welche nicht nur den Verstand verwirrt, sondern selbst die Sinne benebelt, so daß, hätte man ihm auch jene Stellen vorgelegt, er doch mit sehenden Augen nicht gesehen hätte; hierauf die Angst, da es nun nicht mehr zu verbergen ist, daß, was er und der Lehrer gegen uns vorbringen - wollten, von uns selbst aufgehörte Ideen sind, die sie nur nicht zu brauchen wußten, und über die Ihnen das rechte Verständniß erst geöffnet werden mußte; dann die Verzweiflung, da er weiß, daß er für seine Sache keine andern Waffen hat als sein

I,5,35

Geschwätz, das ihm jetzt auf einmal gelegt schien. Er erfährt aus meiner Darstellung, daß der Idealismus keineswegs von der palpabelsten Individualität ausgehe; das ist ein zu starker Schlag vor den Kopf, denn dieß wenigstens glaubte er unumstößlich gewiß. Nun paßt das alte auswendig gelernte Pensum über den Idealismus nicht mehr. Es hat also vorläufig mit dem Geschwätz ein Ende.

Der Freund. Auch hört man dieses Angstgeschrei der Unsicherheit, die nur Zeit will, um es mit Suchen und Tappen endlich noch zu etwas zu bringen, besonders stark in den Blättern gegen Fichte. Er läßt mich, ruft er zu wiederholten Malen aus, gar nicht ausreden, ja er will mich nicht einmal zum Sprechen kommen lassen, und ich habe doch noch so viel zu schwatzen, so viel zu erläutern, so viel Modificationen beizubringen.

Der Verfasser. Muß er nun nicht aus allen Leibeskräften sich bestreben, mein System seinem eignen Zeugniß widersprechend mit aller Gewalt zu einem neuen zu machen, nicht aus bösem Willen, sondern aus Noth; denn da er an das widersinnige System, welches er für das unsere hielt, sein gesammtes

Geistesvermögen - doch nicht einmal mit sonderlichem Erfolg - gesetzt hat, wo sollen zur Widerlegung dieses - ihm neuen die Kräfte herkommen?

Der Freund. Für ihn ist es allerdings ganz neu, und wird es wohl immer bleiben. Denn übrigens haben Sie auch das, was in Bezug auf die getrennten Darstellungen des Idealismus und der Naturphilosophie in der jetzigen wirklich neu ist, schon längst als Ihre Ansicht angekündigt. In dem schon im Mai 1800, also unmittelbar nach Erscheinung Ihres transscendentalen Idealismus, geschriebenen Aufsatz: Deduktion der Kategorien der Physik, findet sich gegen das Ende, nachdem Sie sich über das Verhältniß der Naturphilosophie und des Idealismus erklärt haben (eine Erklärung, aus der man die ganze Idee Ihres Systems nehmen konnte), die bestimmteste Aeußerung: was Sie hier zuerst ganz ausgesprochen, zu begründen, seyen die Vorbereitungen lange gemacht worden; aber ohne eine vollständige Geschichte des Selbstbewußtseyns vom idealistischen Gesichtspunkte aus vorauszusetzen, sey

I,5,36

die Ausführung nicht möglich gewesen. *Dazu Ihr System des Idealismus.* Ferner: sobald Sie hoffen können, daß der Inhalt jenes Werkes in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sey, werden Sie mit dem, was Sie darauf zu gründen denken, den Anfang machen. (Zeitschr. für spec. Ph. I. Band, 2. Heft, S. 87. [dieser Ausgabe 1 Abth. Bd. IV, S. 78)].

Der Verfasser. Auf jene Aeußerung bezieht sich, was ich in der Vorrede zu der neuen Darstellung sage, ich mache diese früher bekannt, als ich selbst beabsichtigt habe; denn freilich konnte ich mich, von Reinhold und Consorten jetzt nichts zu sagen, nicht rühmen, daß die wahre, nicht an der Oberfläche liegende, Tendenz jenes Werks allgemein verstanden worden sey. Uebrigens bedurfte es bei Lesern, die sich nur nicht auf das bloße Empfangen einschränken, sondern selbstthätig etwas in ihrem Kopf zusammenbringen können, gar nicht einmal der förmlichen Aufstellung des Systems, um meine eigentliche Meinung über die Natur der wahren Philosophie im Allgemeinen zu fassen. Denn sogar Reinhold in den angeführten Stellen kann sich ja nicht entbrechen (obwohl, wie man sieht, ohne alles Bewußtseyn) zu sagen: das, worin die Natur und das Ich absolut eines seyen, sey Princip meiner *ganzen* Philosophie, so daß man nun fast schließen müßte, er wäre selbst ein Mitglied meiner bis daher, wie er sich ausdrückt, esoterischen Schule gewesen.

Die bestimmteste Ankündigung und sogar den allgemeinen Plan dieser Wissenschaft enthält die Abhandlung, worin Eschenmayers, aus der ihm eignen Ansicht des Idealismus hergenommene, Einwürfe widerlegt werden sollten[1].

Der Freund. Reinhold mußte diese Stellen gelesen haben, als er sich im zweiten Stück an die Darstellung Ihrer Philosophie machte. Denn jenes Heft Ihrer Zeitschrift ist noch früher als das erste Stück seiner Beiträge erschienen.

Der Verfasser. Ob er sie gelesen oder nicht, ist völlig gleichgültig.

[1] Vorzüglich gehören hieher die Stellen S. 124 und 125. S. 143 und 144 der angeführten Abhandlung [im vorhergehenden Bande S. 89. 90. 102].

I,5,37

Auch wenn er sie gelesen, würde er doch nicht anders gewußt haben, als daß es nun einmal so sey, wie er sich eingebildet, und daß, wie er auch in der Vorrede zum ersten Stück (S. VIII) selbst versichert, das Zeitalter in der Philosophie einen sehr wesentlichen Schritt rückwärts zu thun habe.

Der Freund. Ja wohl einen sehr wesentlichen. Die Zeit kann nun einmal die Siebenmeilenstiefel auch rückwärts anlegen.

Der Verfasser. Ich leugne nicht, daß, wenn ich auf eine totale Verwirrung in seinem Kopf durch meine neue Darstellung nicht gerechnet habe, sie mir doch eben auch nicht unerwartet kommt, da es ihm freilich nahe genug gelegt war, einzusehen oder wenigstens eine Ahndung davon zu bekommen, wie absurd er und der Lehrer uns verstanden, erstens in dem, was sie als unsere Meinung ausgaben und, wie gesagt, mit großer Anstrengung - doch nicht einmal widerlegt hatten, so wenig auch dazu gehörte, zweitens in dem, was sie von dem Unsrigen entwendet und, wieder ganz schief verstanden, gegen uns brauchen wollten. Aus dieser nicht einfachen, sondern doppelten und dreifachen Verwirrung sich herauszufinden, ging über seine Kräfte. Gegen den Punkt anzurennen, den er mit allen seinen groben und stumpfen Waffen bisher noch nie erreicht hatte, und der hier eben an die Spitze gestellt war, so, daß er seiner Wirkung nicht entgehen konnte, war ihm unmöglich. Denn wir bemerken auch sonst und in andern Wirkungen, wie selbst mit der tiefsten Eingeschränktheit sich wenigstens ein instinktartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das bei dem Anblick dessen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angst und kraftlose Zuckungen ausbricht. Die nächste Zuflucht der Schwachheit in einem solchen Zustande ist: den Widerstreit gar nicht als Widerstreit und die tödtliche Entgegensetzung vielmehr als höchste Einigkeit zu erblicken.

Der Freund. Offenbar war die erste Regung Reinholds, wie immer so auch bei dieser Gelegenheit, ein Wunsch, die Amalgamation bewerkstelligen zu können, und seine ganze Abhandlung ist nichts anderes als das Resultat eines solchen mißlungenen Experiments. Sie brauchen in Ihrer Darstellung Ihr Eigenthum, Worte, welche der Lehrer aus

I,5,38

Fichtes und Ihren Schriften diebischer Weise entwendet und zu einem ganz verkehrten Gebrauch umgemünzt hat, die Methode, welche dieser der Naturphilosophie nachäffen - wollte, die Stufenfolge der Dinge durch Potenzen auszudrücken u.s.w. Wie soll die unendliche Schülerhaftigkeit, die sich auf das reine Lernen, lautere Empfangen und Nachdenken im eigentlichsten Verstande gelegt hat, sich hier zurecht finden? Auch sieht man, daß die ganze Abhandlung eigentlich von der fröhlichen Voraussetzung einer völligen Einheit zwischen Ihnen und dem Lehrer ausgegangen ist; in der Folge aber, wie er die Beweise führen soll, geht ihm einer nach dem andern zu Schanden, und er muß die grenzenlose Ungereimtheit begehen, immer zwei Dinge zu beweisen: 1) daß hier offenbare Uebereinstimmung, 2) daß eine totale Entgegensetzung sey. Zuletzt spricht er nur noch von *Analogien* beider Systeme, deren *eigentliche Ursache*, wie er sagt, ihm hier ganz gleichgültig seyn könnte.

Der Verfasser. Ich will gerne glauben, daß er hiervon eben nicht viel wissen will. Desto mehr aber wollen wir uns angelegen seyn lassen der Sache auf den Grund zu kommen. Lassen Sie doch von jenen Aehnlichkeiten hören.

Der Freund. Die erste ist: Beide Systeme (wie er es nennt) gehen von der absoluten Identität aus.

Der Verfasser. Wenn das nicht die gröbste Unwissenheit wäre, so wäre es die höchste Unverschämtheit. So aber ist es das Erste. Sagen Sie an, was nennt dieses Volk absolute Identität, und wie kann es sich rühmen auch nur davon auszugehen?

Der Freund. Was es etwa künftig so nennen werde, nämlich wenn es so mit der Zeit allerhand in Erfahrung gebracht hat, ist nicht deutlich zu sehen. *Vorläufig* aber setzt es nichts weiter voraus, als daß das Denken als Denken unstreitiger Charakter der Vernunft, und der unstreitige Charakter des Denkens absolute Identität sey.

Der Verfasser. Solche Trivialitäten also, daß der Charakter der Vernunft im Denken, der Charakter des Denkens aber in absoluter Identität bestehe, sind die Entdeckungen, mit denen es groß thut,

I,5,39

und die irgend ein Mensch von ihnen zu entlehnen versucht werden könnte? Und diese abgedroschene Identität, die des Denkens, ist ihr Princip?

Der Freund. Freilich. Auch setzt Reinhold gleich dazu: jedes der beiden Systeme versteht dabei etwas ganz anderes.

Der Verfasser. Das mag er sich gut seyn lassen. Nun sagen Sie aber, was soll denn das Ganze, und was heißt es?

Der Freund. Was weiß ich? - Nichts.

Der Verfasser. Ich bitte Sie, lassen Sie uns alle Möglichkeiten aufsuchen damit einen menschlichen Sinn zu verbinden. Mir selbst steht der Verstand stille vor solcher völligen Sinnlosigkeit.

Der Freund. Daß Sie das Wort von ihnen gelernt haben, werden jene gewiß nicht sagen, da sie wohl wissen werden, es von uns gestohlen und auf ihr communes Zeug angewandt zu haben. Reinhold selbst führt es in allen seinen Darstellungen als die Hauptidee Ihrer Philosophie an.

In demselben Sinne, in welchem Sie es brauchen, braucht es Fichte mehrmals, und namentlich in einer sehr merkwürdigen und für die Bestimmung des speculativen Charakters seines Idealismus sehr wichtigen Stelle, deren ich mich in der Einleitung zu seiner Moral erinnere (S. II. VII). Es kann also auch nicht so gemeint seyn: dieser Begriff sey von Ihnen erst jetzt in dieser Bedeutung gebraucht worden.

Der Verfasser. Auch würde ich dieß nicht verstehen. Kann etwa der Begriff zweideutig seyn, oder anders als bei solchen, die ihn überhaupt nicht verstehen, zweideutig werden?

Der Freund. Z.B. Sie haben das Absolute der Form nach bestimmt als Subjekt *und* Objekt, dem Wesen nach aber bestimmen Sie es als das, was *weder* Subjekt *noch* Objekt ist.

Der Verfasser. Daß es dem *An-sich* oder Wesen nach weder das eine noch das andere und nur darum *absolute* Identität beider sey, ist ein allgemein bekannter Satz des Idealismus. Z.B. lesen Sie folgende Stelle meines Systems des Idealismus, S. 433 [I. Abth. Bd. 3, S. 600].

I,5,40

Der Freund. "Wenn jenes Höhere (was über dem Freien und dem Nothwendigen ist) nichts anderes ist als der (allgemeine) Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und absolut Objektiven, dem Bewußtseyn und Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst *weder Subjekt noch Objekt*, auch nicht *beides zugleich*, sondern nur die *absolute Identität* seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplicität ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven."

Der Verfasser. Seite 471 [624] desselben Werks finden Sie bestimmt folgende Aeußerung: "Die *ganze* Philosophie geht aus und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nichtobjektiv ist." - Dieses absolut Identische wird unmittelbar darauf bestimmt als das *an sich weder Sub- noch Objektive*, das nur für die intellektuelle Anschauung zugänglich ist. Von dieser wird behauptet, sie erlange nur durch die Kunst eine allgemeingültige Objektivität. Das Kunstwerk allein reflektire, was sonst durch nichts reflektirt wird, "jenes absolut Identische, was schon im Ich sich getrennt

hat (hier wird es also ausdrücklich dem Ich entgegengesetzt), und was demnach der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseyns getrennt setzen müsse."

Der Freund. Warum hat man an diesen Stellen nicht schon längst den wahren Geist Ihrer Philosophie erkannt?

Der Verfasser. Mir ist dieß sehr begreiflich. Die wenigsten haben eine Idee davon, daß man sich zum Behuf einer Darstellung

I,5,41

oder bei Hervorbringung eines Werks willkürlich begrenzen könne. Sie treiben die Philosophie als ein Handwerk, und wollen sie auch von andern so getrieben wissen. Da es zu jeder Zeit wenig ist, was sie wissen, so schütten sie auch jedesmal alles aus, was sie im Vorrath haben, es mag nun passen oder nicht. So konnten sie sich nicht denken, daß, indem ich eine Darstellung des transscendentalen Idealismus gab, ich auch wirklich nichts weiter als eben den Idealismus darstellen wollte, so wie ich ja auch eine Darstellung der Monadologie oder des Materialismus geben könnte.

Die Grenze, in welche sich der Idealismus einschließt, und die in meiner Darstellung gleich anfangs bestimmt angegeben wird, ist: daß er nicht über das Selbstbewußtseyn hinausgeht. "Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, heißt es S. 31 [357], die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird mir das Selbstbewußtseyn (als das erste Wissen) ein Selbständiges, und zum absoluten Princip nicht alles Seyns, sondern alles Wissens. - - Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einschränken*, nur nicht willkürlich erweitern darf." Bei dieser Bewandtniß der Sache kann jene absolute Einheit alles dessen, was im Bewußtseyn und zugleich mit dem Bewußtseyn sich trennt, diese - eben deßwegen *außerhalb* des Bewußtseyns liegende Identität nicht Princip des Idealismus als Idealismus seyn, sie ist aber das Höchste, worauf er geht, und worin er sich selbst endet. - Daß aber die *ganze* Philosophie, d.h. diejenige, welche nicht Idealismus im Gegensatz des Realismus, noch Realismus im Gegensatz des Idealismus ist, von ihr *ausgehe*, ist in der oben angeführten Stelle behauptet.

Der Freund. So kann es also auch nicht einmal so gemeint seyn, daß Sie doch dieses letzte Wort über die ganze Philosophie bisher noch nicht gesprochen haben.

Der Verfasser. Ich muß es wohl ausgesprochen haben, da ja Reinhold sogar, der eben sonst nicht leicht zu verständigen ist, es mir nachgesprochen hat.

I,5,42

Der Freund. Ich weiß, daß er in der Recension, nach seiner Weise, nicht aufhören kann, und es zehnmal wiederholt: die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven sey für Ihre Philosophie die Eine Grundwahrheit, auf die sich alles reducirt (A.L.Z. a.a.O. S. 371). Das, was er in der vorhin schon (oben S. 32) angeführten Stelle die unbedingte Identität des Subjektiven und Objektiven genannt hat, und was nach ihm Thema und Princip dieser Philosophie ist, nennt er S. 364 eine *schlechthin ursprüngliche* Identität alles Objektiven und Subjektiven. In demselben Zusammenhange scheint er sogar so viel von der Sache zu begreifen, daß er sagt: diese Identität müsse eben darum absolut, und als absolut keiner Erklärung bedürftig seyn, weil man sie schon aufgehoben haben müsse, um sie zu erklären. Daß er mit dieser unbedingten Identität dasselbe bezeichnen wollte, was Sie in den angeführten Stellen dasjenige nennen, was an sich weder sub- noch objektiv, ebensowenig *beides zugleich* ist, erhellet daraus, daß er S. 369 erzählt, sie offenbare sich, als solche, ursprünglich nur der Kunstanschauung.

Der Verfasser. Genug und übergenug, es ist derselbe Wahnsinn, den wir schon früher kennen lernten. Bemerken Sie noch, um das Maß voll zu machen, daß ihm die Rückkehr zu dem, was an sich weder *subjektiv* noch *objektiv* ist, unter der Hand zu einer Rückkehr in die *absolute Subjektivität* wird (S. 372).

Der Freund. Diese Gedankenlosigkeit ist nicht größer, als daß er im ersten Heft S. 23 von Spinoza sagt: "er habe das Absolute als *absolute Objektivität,* und eben darum als ein Unendliches der Ausdehnung - u.s.w. bestimmt." Es ist wie mit dem Idealismus, der, obwohl er von der absoluten Subjekt-Objektivität ausgeht, dennoch von der *absoluten Subjektivität* auch u.s.w. ausgehen sollte.

Der Verfasser. Doch will ich mit ihm sehr zufrieden seyn, wenn er mir den Unterschied zwischen der wahren absoluten Identität und dem, was er so nennt, recht ins Licht gestellt hat.

Der Freund. Sorgen Sie nicht, so gut er es vermochte, hat er es freilich thun müssen.

I,5,43

Der Verfasser. Seine sogenannte Identität ist, soviel ich aus seinen wortreichen Erklärungen in dem ersten Heft habe nehmen können, nichts weiter als die ganz gemeine bloß logische des Gattungsbegriffes, eine abstrakte Verstandes-Identität, wie sich Hegel sehr gut ausgedrückt hat. Dieß erhellet am besten aus der anfänglichen Beschreibung; und lassen Sie uns besonders zusehen, daß uns die *unendliche Wiederholbarkeit* nicht abhanden kommt. Sie ist eine gute Beschreibung des Verstandesbegriffs. Von der Idee ist keine Spur darin, denn die Idee ist das, worin das Allgemeine und Besondere schlechthin eins ist, und was eben deßwegen nicht wiederholbar seyn kann, denn die Wiederholbarkeit setzt den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen voraus. Auch haben wir bei Reinhold auf der einen Seite die abstrakte Einheit des Begriffs, das unendlich Wiederholbare, auf der andern als schlechthin entgegenstehend die Nichtidentität, die bloße Mannichfaltigkeit als Charakter des zur Anwendung des Denkens nöthigen Stoffs, also eine ebenso absolute Besonderheit als dort absolute Einheit, welche beide erst in der Anwendung des Denkens als Denkens *synthesirt,* also durchaus auf keine absolute Weise vereinigt werden. So subaltern als jene Identität selbst ist (sie ist nämlich Identität nur, weil sie bloß der eine Faktor eines absoluten Dualismus ist), ist es nothwendig auch die Unendlichkeit, die ihr beigelegt wird. Denn freilich ist der Begriff als Begriff und an sich unendlich. Er bedarf der Quantität und der unendlichen Wiederholung nicht, um es zu seyn. Aber eben deßwegen ist diese Unendlichkeit, wie jene Einheit, eine bloß abstrakte, und die falsche Abstraktion rächt sich auch hier, indem nachher eine Unendlichkeit fertiger und fixirter Endlichkeiten in der Mannichfaltigkeit des Stoffs nachgeschneit kommt. Höher als zu diesem Gegensatz geht es nicht. Was die wahre Speculation oben zusammenknüpft, bringen sie unten zusammen, und sind der einfältigen Meinung, daß außer ihnen irgend jemand mit den schülermäßigen Ausdrücken: Anwendung des Denkens u.s.w. sich werde abfinden lassen. Sie haben in alten und neuen Büchern einige andere, gute Worte gefunden, mit denen sie aber nichts anzufangen wissen. Man muß nicht fragen, was

I,5,44

ihre Meinung sey, denn ein vollkommener Galimathias bleibt gleich unverständlich für Kluge wie für Thoren. Besonders scheinen dem Lehrer einige Ausdrücke, die man bei Plato auf allen Seiten auflesen kann, von der stehenden Einheit in der Vielheit, von dem, was sich selbst gleich, und dem, was sich ungleich ist, mit Reinholdischen und Fichteschen Begriffen und Ausdrücken zusammengeflossen zu seyn. Eine ähnliche Art der Unphilosophie muß übrigens schon zu Platos Zeiten nicht ganz unbekannt gewesen seyn; denn in derselben Stelle, wo er sagt: "Die Alten, besser und näher den Göttern als wir, haben uns

die Sage hinterlassen, daß, da aus Einem und Vielem die Natur alles desjenigen sey, von dem man sagt, daß es *ewig* sey, und dieses die Unendlichkeit und die Grenze in sich zusammengewachsen enthalte, wir bei dieser Beschaffenheit der Sache jederzeit von allem Eine Idee voraussetzen und suchen müssen." - in demselben Zusammenhange fährt er fort: "Die sich aber jetzt Philosophen nennen, setzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früher oder später, als es recht ist, nach der Einheit aber unmittelbar unendlich vieles (unendliche Mannichfaltigkeit), das Mittlere aber entflieht ihnen." (Phileb. pag. 219. 220, ed. Bip.) Von demjenigen also, was für die Speculation das einzig Höchste ist, dem, wo mit dem Unendlichen auch das Endliche, mit der Einheit auch die Entgegensetzung wieder eins ist, mit Einem Wort, von der wahren absoluten Identität und der wahren Unendlichkeit derjenigen, welche Ewigkeit ist, ist in dieser vermeinten Philosophie nichts anzutreffen.

Der Freund. Das nennt Reinhold eine Amalgamation des Endlichen mit dem Unendlichen.

Der Verfasser. Diese Schmähung der höchsten Idee muß seiner Unwissenheit zu gute gehalten werden.

Der Freund. Das Höchste, wozu man etwa zugeben könnte daß jene angebliche Philosophie sich erhebe, wäre das, was in Ihrem System die quantitative Indifferenz (A^2) genannt wird, stünde dieser nicht bei jenen die Differenz (oder das A = B) schlechthin entgegen. Da auf der Synthesis der Differenz oder des Besonderen und

I,5,45

der Indifferenz, des Allgemeinen, sogar das Bewußtseyn beruht, so kann es dieses zweispaltige Denken nicht einmal bis zum Bewußtseyn bringen, geschweige bis zu dem, worin die Differenz und die Indifferenz, das Besondere und das Allgemeine absolut eins sind (A^3).

Der Verfasser. Wie es nun komme und möglich sey, daß diese unwissende Arroganz, die so tief unter ihrer Zeit steht, und die Philosophie freilich nicht nur um Einen Schritt, sondern um alle Schritte, die sie vorwärts gethan hat, bis in den äußersten Zustand der Unmündigkeit zurück versetzen würde, der auch die ersten Begriffe aller Speculation fremd sind, sich als Philosophie brüsten könne, will ich nicht beantworten. Ist aber die Frage davon, wie sich diese Ausgeburt zu meinem Systeme verhalte, so will ich nur so viel sagen: wie sich der gröbste Dualismus zu einem wahren absoluten Identitätssystem, oder wie sich zwei völlig incommensurable Dinge, z.B. die von einem trivialen und in seiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zusammengesetzte, von einem Sudler aber ausgeführte Fratze, zu einem mit Kunstbestreben entworfenen und gemäß seinem Begriff ausgeführten Werk verhält.

Da ferner nicht einzusehen ist, wie eine Identität, welche einen Stoff mit unendlicher Mannichfaltigkeit und Nichtidentität außer und neben sich - voraussetzt, und in der Anwendung sich mit ihm zu fügen hat, eine *absolute* Identität heißen könne, so bleibt nichts übrig, als Reinholden und seinem Spießgesellen von Rechtswegen anzudeuten, daß sie sich dieses angemaßten und ihnen gar nicht zuständigen Worts künftig enthalten sollen.

Der Freund. Wenn ich noch recht Bescheid weiß, so hat es der Spießgeselle nicht einmal gebraucht, sondern Reinhold hat es sich zugeeignet.

Der Verfasser. Ganz passend hierher heißt es bei Shakspeare: Er hat das Wort von irgend einem gescheidten Manne gehört und auf einen Narren angewendet. - Denn ich erinnere mich ebensowenig, bei dem Lehrer etwas davon bemerkt zu haben.

Der Freund. Sie haben also doch endlich den Grundriß der Logik gelesen?

I,5,46

Der Verfasser. Weniger als gelesen und etwas mehr als bloß durchblättert; gerade so viel, als nöthig ist zu sagen, weß Geistes Kind er sey; seit dem verflossenen Sommer 1801.

Der Freund. Gestehen Sie wenigstens, daß Sie hierin eine größere Nachlässigkeit haben, als man dafür hält, daß einem Gelehrten gezieme! Denn wie das Buch auch sonst beschaffen seyn mag, so mußten Sie es doch wenigstens darum lesen, weil das Aufheben davon gemacht wurde.

Der Verfasser. Bester Freund, was den einzigen, der es machte, betrifft, so hatte ich über diesen meine Idee fixirt, und wußte, was ich von ihm zu halten hätte. Doch wäre dieß allerdings kein zureichender Grund gewesen; Sie müssen also wissen, daß, was den Verfasser betrifft, ich dieses Menschen schon länger kenne; wußte, daß er schon früher in der Philosophie gestümpert, und erst, nachdem mit den vorhergegangenen kleinen schriftstellerischen Versuchen schlechterdings keine Aufmerksamkeit zu erregen war, sich durch den Grundriß der Logik aus der Obscurität empor zu arbeiten getrachtet hatte. - Vielleicht sind Ihnen selbst einige Blätter unter dem Titel: Ursprung des Begriffs der Willensfreiheit und gewisse Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt vorgekommen.

Der Freund. Ich habe nie davon gehört.

Der Verfasser. Wahrscheinlich wären sie mir ebenso unbekannt geblieben, hätte sie mir der Verfasser nicht selbst zugeschickt. Diese beiden Schriften allein sind schon hinreichend, sich einen ziemlich bestimmten Begriff von dem Geistesvermögen ihres Autors zu machen. Er war nämlich dergestalt über und über mit der empirischen Psychologie behaftet, daß ich nie einen Menschen gesehen zu haben mich erinnere, der so völlig blind und ohne alle Ahndung, daß es etwas Speculatives gebe, wo ihm eine Idee vorkam, sie frischweg aus der empirischen Psychologie zu erklären anfing, gleich als ob es nie jemand eingefallen wäre an der Realität dieses Empirischen zu zweifeln. So z.B. wird ihm in der angeführten Schrift die Idee der Willensfreiheit ganz vollkommen durch eine psychologische Täuschung erklärt.

I,5,47

Der Freund. Kein Wunder, daß er auch den Idealismus sich empirisch psychologisch zurecht machte.

Der Verfasser. Ganz richtig. Auch widerlegte er ihn aus seinen empirisch psychologischen Kapiteln heraus. Mit Einem Wort, ich habe ihn nie anders gekannt als in der dicksten und tiefsten Empirie so versunken und ertrunken, und über alles Speculative mit solcher Finsterniß geschlagen, daß er über seine empirische Psychologie auch auf keine Weise zu bedeuten war. Zu diesem Uebel gesellten sich zwei andere, die oberflächliche Schönschreiberei, worin er sich besonders einige Helden zum Muster gesetzt hatte, und die Sucht, die Philosophie durch ihre Geschichte zu studiren, dieser aber mit empirischer Psychologie aufzuhelfen, so daß der Kreis, der mit der Empirie angefangen hatte, auch in Empirie sich wieder schloß, und also gar kein Ausweg übrig blieb.

Das Höchste, wozu sich eine so seichte Natur noch etwa erheben konnte, war allerdings die Reinholdische Theorie vom Stoff und der Form, weßwegen ich es ganz begreiflich fand, als ich von dem Grundriß der Logik als einem Spätling der Reinholdischen Elementarphilosophie hörte, um so mehr, da ich den Verfasser auch sonst als einen Menschen kannte

- - von dürft'gem Geiste, der sich nährt
Von Gegenständen, Künsten, Nachahmungen,
Die alt schon und von andern abgenutzt
Erst seine Mode werden. - -

Dieß alles konnte mich nicht abhalten, den Grundriß wenigstens so bald zu lesen, als ich von dessen Existenz hörte und seiner habhaft werden konnte (welches beides geraume Zeit nach seiner Erscheinung

geschah); auch nicht, daß ich vernahm, was sich mir nachher bestätigte, und was ich mir zum voraus vorstellen konnte, er habe bei seinem Werk mehr die Befriedigung gewisser schlechter Regungen als das Interesse der Wissenschaft vor Augen gehabt; habe sich in seiner Schrift der kleinlichsten Art des Hasses, insbesondere gegen mich, entledigt; habe, zum Dank für eine ganz bestimmt von mir entlehnte Idee über Mechanismus und Organismus, in demselben Zusammenhange,

I,5,48

in welchem er sich ihrer bedient und der Schrift, aus der er sie genommen, erwähnt, sich Ausbrüche der gemeinsten Persönlichkeit erlaubt, und von seiner Crapulosität weit genug sich hinreißen lassen, um an einer Stelle seine Empfindlichkeit sogar darüber zu äußern, daß irgend ein alberner Mensch im Intelligenzblatt der Erl. Lit. Zeitung, solange sie noch unter der Leitung des ersten Redakteurs eine gute Anlage zur Klatschbude zeigte, mich ein Universalgenie oder etwas der Art genannt hatte. Dieß alles mußte, weit entfernt mich von der Lektüre zurückzuhalten, sie mir vielmehr interessant machen.

Denn erstens ist bekannt, daß sehr oft der Haß den Mangel des Genies ersetzt, zweitens, daß Gott nicht selten auch ein unehrbares Gefäß sich ausersieht, um etwas Gutes für die Welt darein zu legen. Auch in dem Fluß, der sonst nichts als Schlamm und Unrath führt, kann man zerstreute Goldkörner vermuthen, besonders wenn man weiß, daß er edle Berge auch nur im Vorbeigehen bespült hat. Was mich aber von aller Lektüre des Werks freizusprechen schien (denn ich will in meiner Erzählung fortfahren), ist Folgendes.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfasser selbst eine persönliche Unterredung, welche mich, obgleich es zu meiner Ueberzeugung eben nicht nöthig war, doch vollends ganz in den Abgrund von Absurdität hinabsehen ließ, der in diesem Individuum sich aufgethan hatte. Ich verbürge, daß ich keinen Zug davon angebe, der nicht genau richtig ist, und daß, obgleich viele unbedeutende Zwischenreden wegfallen mögen, doch, die ich erwähne, die Hauptsache und dem Inhalt nach ganz so beschaffen waren, wie ich sie angebe. Urtheilen Sie selbst, und erlauben Sie, daß ich diese kleine Scene in unser Gespräch einschalte.

Ich (nachdem er mich versichert hatte, daß die Subjekt-Objektivität der Idealisten die palpabelste Individualität sey, daß er von einer *reinen* Identität (sollte heißen: einer solchen, die nicht Identität des Subjekts und Objekts sey) ausgehe, und diese als das schlechthin Determinirende und Ursache aller Determination auf den Stoff einwirken lasse, machte ihm die Frage): Wie denken Sie diesen Stoff; ohne Zweifel doch wohl im Raum?

Er. Freilich; denn *ich* kann mir keinen Stoff unabhängig vom Raum denken.

I,5,49

Ich. Nehmen Sie auch an, daß er den Raum erfülle?

Er. (zaudernd).

Ich. Wofern Sie dieß nicht annehmen, so werden Sie ihn von dem Raum selbst nicht unterscheiden können.

Er. Auch muß er den Raum erfüllen.

Ich. Ohne Zweifel nach allen drei Dimensionen?

Er. Wie anders? Ich wußte noch nicht, was er in dem Grundriß der Logik S. 116 sagt: "daß diese Ausdehnung ihr Wesen nun eben in drei Raumdimensionen an den Körpern ausstelle, erfahren wir freilich - erst durch den Anblick dieser Körper selbst".)

Ich. Wie glücklich sind Sie, daß Sie dieß alles umsonst haben und voraussetzen können; da wir andern uns die Mühe nicht dauern lassen, die Materie mit ihren drei Dimensionen zu deduciren. - Sie können sich aber keine Raumerfüllung überhaupt, sondern müssen jede nothwendig als eine bestimmte

denken. So können Sie auch nicht denken, daß Ihr Stoff den Raum nur überhaupt erfülle, sondern nothwendig, daß er ihn in einem bestimmten Grade erfülle.

Er (abermals bedenklich, und wirklich nicht wissend; oder nicht zu wissen sich anstellend, was *Raumerfüllung in bestimmtem Grade* bedeute, womit er die *extensive Größe* der Raumanfüllung verwechselte. Es mußte diesem großen Philosophen der Unterschied durch das Beispiel auseinandergesetzt werden, daß eine extensiv gleich große Portion Luft und Blei den Raum doch intensiv verschieden erfüllen). Es läßt sich hierüber nichts sagen, als daß der Stoff den Raum mit unendlicher Mannichfaltigkeit erfülle.

Ich. Wo Sie unendliche Mannichfaltigkeit setzen, setzen Sie unendliche Unterscheidbarkeit, und diese wiederum setzt unendliche Bestimmtheit voraus. Sie haben also nicht nur die allgemeine Bestimmtheit des Grads der Raumerfüllung, sondern auch eine Unendlichkeit von Bestimmtheiten. Wie kommen nun alle diese Bestimmtheiten schon in den Stoff als Stoff, da doch nach Ihnen alle Determination in dem Stoff erst durch die Einwirkung der Identität auf ihn gesetzt wird?

Er. (nachdem er durch verschiedene Wendungen von diesem Punkt hinweg zu kommen gesucht, aber immer wieder darauf zurückgeführt, und nachdem zu wiederholtenmalen handgreiflich gemacht worden war, daß er eine Menge von Bestimmtheiten in dem Stoff als Stoff unabhängig von dem Bestimmenden, also ein Denken außer dem Denken und vor dem Denken, mithin eine baare Absurdität annehme, endet von seiner Seite das ganze Gespräch, nachdem er weiter nichts vorzubringen weiß, - mit einem Lachen).

I,5,50

Ich. Gestehen Sie, daß, wenn man es in der Philosophie recht bequem haben will, man sich zu Ihnen halten muß. Denn ich sehe nun deutlich, daß Sie unabhängig von und vor allem Denken nicht nur einen Stoff, sondern auch den Raum, die drei Dimensionen der Raumerfüllung, ja sogar eine unendliche Menge verschiedener Grade der Raumerfüllung haben. Mit Einem Wort, Sie fangen mit dem an, womit wir andern aufhören, und können es auf diese Weise ganz natürlich weit bringen u.s.w. u.s.w.

Er (fährt wie oben fort zu lachen und beschließt damit die Unterhaltung).

Der Freund. Unmöglich ist es, nicht in diese Regung mit einzustimmen.

Der Verfasser. Sollte ich nun nicht diesen betrogenen Menschen bemitleiden, der seine Narrheit für Weisheit, seine Schülerbegriffe für Ideen, sein zusammengestohlenes Exercitium für eine ganz neue Philosophie, sein Flickwerk für Meisterwerk nicht sowohl selbst hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf sich verführen ließ zu halten. Es gehörte auch nicht weniger dazu als die Erfahrung, daß Reinhold wirklich die Sache im Ernst fortzutreiben gesonnen sey, und die Bemerkung mehrerer Freunde, daß die Waffen, deren er anfing sich zu bedienen, und welche jenen mehr giftiger als triftiger Art schienen, äußerer Rücksichten wegen eine Vertheidigung von unserer Seite und eine Darstellung seiner Sache nothwendig machen könnten, um mich endlich zur Hervorsuchung und einer etwas mehr als bloß oberflächlichen Durchblätterung des Buchs zu bringen.

Der Freund. Sehr sollte es mich ergötzen, bei dieser Gelegenheit einige Ihrer Bemerkungen darüber zu hören.

Der Verfasser. So viel mir jetzt eben davon beigeht, steht Ihnen gerne zu Diensten. Das ganze Buch habe ich mir construirt als eine Hülfe der Natur, nöthig gemacht dadurch, daß unglücklicher (und zu einer solchen Zeit fast unvermeidlicher) Weise in einen zur tiefsten Empirie bestimmten Kopf einige speculative Ideen von außen gerathen waren, die, als ein fremdartiger Stoff, nicht eher vertragen werden konnten, bis sie empirisch psychologisch assimilirt und auf diese

I,5,51

Weise der eigenthümlichen Organisation des Kopfs wieder unterworfen waren; als einen unförmlichen

Absceß des Gehirns also, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empirischer Psychologie getränktes, durch einige confuse Ideen aus der Reinholdischen Elementar-, der Kantischkritischen Philosophie und einigen noch vom Schulunterricht her bekannten Systemen verrücktes und in seiner Ordnung gestörtes Seelenorgan, das sich durch diesen Auswuchs zur Gesundheit zu reconstruiren suchte, so wie wir oft sehen, daß die hülfreiche Natur ein inneres Uebel in äußern Monstrositäten ausstößt.

Der chemische Proceß, der die Masse, worin so heterogene Bestandtheile zusammentrafen, ergriff, ging, wie man deutlich sieht, in allen seinen Zersetzungen, Niederschlägen und Anschießungen ganz ohne alles Zuthun oder einigen Antheil des Subjekts von statten, und ist insofern in der That ein reinobjektives Naturphänomen.

Der Freund. Merkwürdig scheint mir in dieser Rücksicht, daß, nach dem jetzigen schalen und nüchternen Sprechen des Subjekts zu urtheilen, der Proceß wirklich die gehoffte Wirkung gehabt hat, und daß die nüchterne und asthenische Seele Reinholds jetzt eben anfängt von dem hitzigen Fieber ergriffen zu werden, während es bei jenem in ein kaltes übergeht, so daß, indem jener zur Besinnung kommt, dieser betrunken zurückbleibt, nicht unähnlich in diesem Schicksal dem einfältigen, jedoch klügeren und berühmteren Sancho Pansa, der, in dem Augenblick, wo sein Herr aufhört zu rasen, eben recht anfängt an alle seine Narrheiten zu glauben.

Der Verfasser. Gleichwie nun das Auge sich an wunderbaren Versteinerungen, die eine seltsame Zusammenkunft chemischer Agentien und Reagentien hervorbringt, oder an bisarren Seegeschöpfen ergötzt, in welchen die äußere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widersinnische Formen zwingt, so kann es sich hier und in diesem Individuum nicht bloß Einer solchen Seltsamkeit, sondern einer vollständigen Collektion und gleichsam eines Naturaliencabinets aller möglichen absurden Formen und Concrescenzen von der Zirbeldrüse des Cartesius an bis herunter zu dem eignen Pferde-Ich des Verfassers erfreuen.

I,5,52

Obgleich es schwer ist in einer so trüben Masse irgend ein reines Element zu erkennen, so sieht man doch, daß das Hauptferment, wodurch sie in Bewegung gesetzt ist, aus dem Idealismus angeflogen, und was noch von Philosophie, in kaum sichtbaren Adern, durch das Ganze sich hinzieht (denn ich habe, wenn ich nicht irre, bereits bemerkt, daß der Verfasser ein Narr von der gemischten Art sey), von den Idealisten aufgehörte und angeeignete Ideen sind. So z.B. hat er von diesen vernommen, daß das Philosophiren unmittelbar mit dem Unbedingten und sonach dem, was bloß unter dem Gesetz der Identität steht, anfange, und daß von diesem Unbedingten alles negirt werden müsse, was bloß synthetischer Natur ist, daß das Princip der Identität nicht bloß negatives Kriterium der Wahrheit, wie bei Kant, sondern positives Princip sey - ein Satz, mit dem Fichte, zuerst in der Recension des Aenesidemus, und nachher in den ersten Blättern der Wissenschaftslehre, die Philosophie über die Kantische Beschränktheit hinaus aufs Absolute führte. So hat er auch ferner aus §. 1. der Wissenschaftslehre erfahren, daß das eigentlich Gedachte in dem A = A nicht A selbst, oder A als Subjekt und Prädicat, sondern der nothwendige Zusammenhang (die Copula), mit Einem Wort die Identität selbst sey.

So wie man nun oft die Erfahrung machen kann, daß Menschen, die bis daher in einer rohen Unwissenheit gelebt haben, wenn ihnen etwa zufälliger Weise einmal ein kleines Licht aufgeht, sich über sich selbst nicht genug verwundern und die seltenen Naturgaben in sich preisen können, so konnte auch unser Verfasser, dem in dieser Region alles fremd und völlig neu war, da er das erstemal von etwas über dem Empirismus vernahm, sich vor sich selbst nicht tief genug in den Staub beugen (S. 296), und da die Bewegungen dieses Erstaunens Reinholden ganz in demselben Zustand des dicksten Empirismus antrafen, den er bis daher noch nie hatte überwinden können, so war es eine Art von Nothwendigkeit, daß er mechanisch dieselben Bewegungen nachmachte, und sie nun noch immer nachzumachen fortfährt.

Allein dieweil in allen Künsten und Wissenschaften, besonders aber

I,5,53

in der Philosophie, die Flügel, die man von andern entlehnt, nicht weit tragen, so sank jener auch, nachdem er vergeblich zu dem wahren Unbedingten und dem Aether der höchsten Identität sich zu erheben gesucht hatte, alsbald in den Reinholdischen Stoff, den stehenden Sumpf der faulen Philosophie, zurück. Die von Seiten Reinholds ergangene Versicherung, über alle Objektivität und Subjektivität (nur nicht zur absoluten Identität beider) hinaus dringen zu wollen, hat sich darein aufgelöst, daß sie in die tiefste Subjektivität, welche als solche freilich eine *reine* Identität ist, in das Denken als Denken, welches den Stoff nicht nur sich gegenüberstehend hat, sondern voraussetzt, verfallen sind. Daß sie, indem der Stoff schlechtweg als unendliche Mannichfaltigkeit bestimmt wird, ein Seyn, und zwar, wie aus dem erzählten Gespräch erhellet, ein ganz fertiges empirisches Seyn mit allen möglichen Bestimmungen des Denkens vor und außer dem Denken, sonach ein sich selbst widersprechendes Denken setzen, daß ferner das Denken als Denken seiner angeblichen Absolutheit unbeschadet doch zugleich als beschränkt durch, und nothwendig sich fügend mit dem was ihm entgegen, und von ihm schlechthin unabhängig vorausgesetzt wird, selbst nicht mehr ein Denken, sondern ein baares Nichtdenken ist - sind Betrachtungen, welche sich dieses unschuldige Philosophiren nicht beigehen läßt. Die flache Phantasie, wie die Formularphilosophie, hat ihr Wesen im Halbdenken, zu deutsch Faseln, für welches die Entia imaginationis gehören, dergleichen die unendliche Mannichfaltigkeit ist, die, als unendliche Bestimmtheit vor dem Denken, weder wirklich gedacht noch irgend einer Anschauung auch nur halbweg vergegenwärtigt werden kann. In den ersten Zeiten, nachdem Fichte aufgetreten war, würde ein solches Geschwätz im Augenblick verhallt seyn, kein Mensch, auch nicht einmal Reinhold, würde darauf gehört haben; daß die Sätze vom Stoff und seiner unendlichen Mannichfaltigkeit, der Einheit, welche durch die Form hinzukommt u.s.w. jetzt wieder als neue zu Markt gebracht werden und sich zeigen dürfen, beweiset nur, mit welcher unglaublichen Schnelligkeit sie vergessen worden sind. Ebenso steif entgegengesetzt als im Anfange bleibt das Denken und der Stoff in der ganzen Folge; beide

I,5,54

gehen in zwei gleich unmöglichen Welten, durch nichts vereinigt, nebeneinander her; nichtsdestoweniger wirkt auf der einen Seite das Denken oder die Identität ein auf den Stoff, auf der andern (S. 319) ist es der Stoff, der das Denken afficirt, hier ist die Reconstruktion des Kopfs zum Empirismus vollendet, wir haben den Influxus physicus vereint mit Reinholdischer Elementarphilosophie, durch beides zusammen den Dualismus gröber, als er je in der Philosophie existirt hat. - Mit der Art des Fügens beider hat es folgende Bewandtniß: Obgleich der Stoff höchste Nichtidentität, unendliche Mannichfaltigkeit ist, so hat er doch eine verwünschte Anlage gedacht zu werden. Nichtsdestoweniger muß er, um gedacht zu werden, als Stoff vernichtet werden, was hier mit der tiefsinnigen, dem Lehrer ganz genau ähnlich sehenden Bemerkung aus der empirischen Psychologie: "*Gesprochene wie geschriebene* Worte z.B. müssen als Materie im *Hören* und *Lesen zernichtet* werden, wenn Gedanken daraus entstehen sollen", illustrirt wird. - Doch ganz aufgerieben soll der Stoff nicht werden; was nämlich hier übrig bleibt, wird an die Stelle der Kantischen reinen Anschauungen eingeflickt; es ist die unvertilgbare, wieder in ein Neben- und Nacheinander zerfallende Form des Außereinander, die übrig bleibt und sich mit dem Denken *fügt*, - warum? - o der glückseligen Philosophie, der hier eben an der rechten Stelle ein fertiges Naturgesetz nicht entsteht - weil *nach dem Gesetz der Natur* die Form nicht durch die Form zerstörbar ist. Damit aber der Gipfel des Unsinns nicht unerstiegen gelassen werde, so wird der Stoff in seiner Unabhängigkeit

und Vorausgesetztheit vom Denken als Denken, welches sich in das Wesen aller Wesen und die Gottheit selber verwandelt hat, bestätigt; in einem und demselben Athem aber auch wieder möglich gefunden, daß ihn Gott sich erschaffen habe (S. 256), und damit auch gegen diese Gleichgültigkeit noch ein Widerspruch existire, wird dieser nach und nach erschriebene Gott, obgleich es möglich ist, daß er den Stoff vor sich finde (angef. S.), nichtsdestoweniger als Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit aufgestellt.

Sollte ich endlich von der Zustandebringung des ganzen Werks

I,5,55

ein Bild geben, so hat meines Erachtens außer dem Verfasser, wenn man sein - Schreiben anders mit einem Malen vergleichen darf, kein vollkommeneres Ebenbild dieser Manier existirt als jener Maler zu Ubeda, von dem Cervantes im dritten Theile seines Don Quixote erzählt, der, wenn man ihn fragte, was er male, zur Antwort gab: *was es wird*, oder: *was herauskommt*, und wenn er etwa einen Hahn malte, so schrieb er darunter: dieses ist ein Hahn, damit es keiner für einen Fuchs oder für ein Schwein ansehe.

Was insbesondere die Beredtsamkeit des Werks betrifft, so erhebt sie sich, vorzüglich in den Stellen, wo der Verfasser auf das Daseyn Gottes zu sprechen kommt, und wo er ganz den alten Staub der dogmatischen Compendienmetaphysik wieder ausklopft, zu dem Pathos und der Kraft, die man sonst an den Kapuziner-Predigten zu rühmen pflegte. So wie mir dagegen Reinhold nicht unähnlich einigen Individuen unter den ehemaligen Esprits forts in Frankreich scheint, die, nachdem sie im Leben sich von der allgemeinen Freigeisterei hatten hinreißen lassen einen Ekel vor der bestehenden Religion zu affichiren, auf dem Todtenbette endlich der geistlichen Fürsorge eines schmutzigen Kapuziners froh wurden. Doch jener ruhe nun im Frieden, da wir schwerlich je versucht werden könnten zu ihm zurückzukehren, nachdem er einen Abschreiber gefunden, der es auf sich genommen, ihn aus dem verworrenen Concept seiner Narrheit ins Reine zu bringen, obgleich dieß alle noch so gute Abschreiber der Welt nicht im Stande seyn möchten zu thun. Ich bitte Sie also, zu unserm Gegenstand zurückzukehren, von dem wir ganz abgekommen sind, und umsomehr in ihrem Bericht fortzufahren, da uns dieser noch mehrere Gelegenheit zu lustigen Zügen und unterhaltenden Vergleichungen darbieten wird.

Der Freund. Sehr gerne, denn es scheint mir, daß, je weiter wir in diesen Gegenstand hineingehen, er immer anziehender wird. Unter die Entdeckungen des Lehrers also rechnet Reinhold besonders die Negation aller Quantitäts-, Qualitäts- und Modalitäts-Verschiedenheit in Ansehung des Denkens als Denkens.

Der Verfasser. Dieß ist allerdings richtig, insoferne er nämlich

I,5,56

die Erfindung gemacht hat, *das* Denken als Denken zu nennen, was wir absolutes Ich, absolute Identität von Subjekt und Objekt genannt haben; denn um jetzt nichts von Kant zu sagen, dessen ganze Philosophie eben in jenem negativen Resultate besteht, daß durch die nach Quantität, Qualität u.s.w. unterschiedenen Begriffe nur Erscheinungen, nicht das, was *an sich* ist, bestimmt sey, so ist diese negative Art, das wahre oder vermeinte Absolute zu charakterisiren, gerade diejenige, zu welcher jeder Anfänger in der Philosophie zuerst greift, wie z.B. ich selbst in der Schrift *vom Ich* gethan habe. "Für das *absolute* Ich (= absolute Identität des Subjektiven und Objektiven) heißt es an einer Stelle, gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit." Auf dieselbe Weise werden von ihm alle Reflexionsgegensätze und Synthesen geleugnet. - "Für das absolute Ich, heißt es an einer andern Stelle

jener Schrift, würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, alle Wirklichkeit Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben (und wie aus dem Zusammenhange erhellet, auch sein Denken) in Bezug auf beide so bestimmt seyn, wie das Seyn des absoluten Ichs bestimmt wäre, wenn in Ansehung desselben Möglichkeit und Wirklichkeit stattfände. - Was für das absolute Ich *absolute* Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte" (a.a.O. S. 178, 207 [Bd. 1, S. 232]). Hier erhellet deutlich die Behauptung, daß die Natur des Absoluten durch die Einheit desjenigen bestimmt werden müsse, was in der Reflexion sich entgegengesetzt ist, nur daß von dem Begriff dieser Einheit abgezogen werde, was die Reflexionssynthese dareinbringt, die Bedingtheit durch den Gegensatz; daß also die Einheit nicht als gemachte, zusammengesetzte, sondern als absolute, z.B. nicht als Nothwendigkeit, sofern diese durch Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt, sondern sofern sie über beiden und sie vielmehr bedingend ist, mit Einem Wort als *heilige* Nothwendigkeit, *heilige* Identität gedacht werde.

Davon hat nun jener aus den Schriften der Idealisten einigermaßen etwas aufgegriffen und gelernt, das Absolute Denken als Denken

I,5,57

genannt, und von dem Seinigen noch den Reinholdischen Stoff, den Dualismus, die empirische Psychologie hinzugethan und so seinen Gedankenbrei zusammengerührt.

Der Freund. Sie werden sich vielleicht noch mehr an den einzelnen Proben ergötzen. Hier sind sie. Ihr Satz: "die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden" - wie man aus dem Zusammenhange sieht, so viel als: auf *keine Weise aus sich herausgegangen gedacht werden* - wird mit dem Satz zusammengestellt: das Denken als Denken leide keinen Qualitätsunterschied; im Denken als Denken gebe es keine Negation. - Mir schien gerade jener Satz einer von denen zu seyn, die am direktesten diesem Dualismus entgegengesetzt sind, der an dem Herausgehen der absoluten Identität aus sich selbst - auf den Stoff, welcher nicht sie selbst, sondern das gerade Entgegengesetzte von ihr, Mannichfaltigkeit ist, - gar kein Arg hat.

Der Verfasser. Wie wenig in diesem Dualismus daran gedacht sey, ein Herausgehen der absoluten Identität aus sich selbst zu negiren - vielmehr wie viel er sich damit weiß, über ein solches Herausgehen sogar einen recht handgreiflichen Aufschluß geben zu können, darüber existirt unglücklicherweise eine sehr bestimmte Stelle in dem Grundtext selbst. Es ist diese, S. 114. "Zur Möglichkeit der Anwendung jenes Eins (des Denkens als Denkens) muß ein plus, mithin ein Etwas *hinzukommen* (hier wären wir also zwar schon glücklich heraus. Allein es kommt noch besser). Dieß Etwas kann nicht *jenes* Eins selbst wieder seyn, denn sonst hätte es ja kein plus, sondern *bloß sich selbst wieder.* (Freilich!) Dieß Etwas muß aber auch von solcher Beschaffenheit seyn, daß *jenes* Eins dasselbe *annehmen* kann; wie brächte man sonst jenes Eins und *dieses* Etwas zusammen? Wäre dieses Etwas ein Eins, und wäre doch *nicht jenes Eins, so dürften sie sich fügen.* Wäre dieses Etwas kein Eins, und *jenes* Eins könnte es zu einem Eins machen - so dürften sie sich fügen. Wäre dieses Etwas z.B. Stoff, und der Stoff hätte eine *Form*, und diese Form wäre *als Form* unvertilgbar, und jenes Eins

I,5,58

könnte alles am Stoffe bis auf seine Form zernichten: so könnte *jenes* Eins dieses Etwas zu einem Eins machen, und jenes Eins und dieses zum Eins gemachte Etwas dürften sich fügen, *müßten* sich (beide also wechselseitig) fügen, weil keine Form die andere mehr zernichten kann. Wir hätten mithin 1 + 1, d.i.

wir wären heraus zu unserm Zwei u.s.f." - Lese weiter, wer Lust hat; wir wollen jenes Eins und dieses Etwas sich aneinander nach Herzenslust reiben und fügen lassen.

Der Freund. Hören Sie anderes. Der Satz: in Bezug auf die absolute Identität sey keine quantitative Differenz denkbar, und die absolute Identität sey nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, wird dem Satz gleichgestellt, das Denken als Denken leide keinen Quantitätsunterschied; was mir wieder wie die Faust aufs Auge zu passen scheint.

Der Verfasser. Wie die Trivialitäten eines Rechenmeisters zu einem Satz des Euklid. - Von quantitativer Differenz, um dieß zuerst zu sagen, kann bei jenen gar nicht die Rede seyn, da sie eine qualitative, sonach absolute Differenz in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit haben. Von quantitativer Indifferenz aber noch weniger, da sie von einer andern als ihrer abstrakten, an der einen Seite gelähmten Identität nichts wissen. Ich machte durch jenen Satz zunächst den Gegensatz gegen alle Vorstellung einer *qualitativen* Indifferenz, nach der nämlich das Absolute nicht sowohl auf gleiche Weise, als vielmehr zugleich Erkennen und Seyn, ideell und reell ist. Ganz bestimmt hatte ich dabei die Sätze *Jacobis* in seiner Darstellung des Spinoza vor Augen: "Beide (Gedanke und Ausdehnung) machen zusammen nur ein unzertrennliches Wesen aus, so, daß es gleichgültig (indifferent) ist, unter welcher von diesen Eigenschaften man Gott denkt"; ferner: "Das Denken an sich betrachtet gehört nach Spinoza ebensowenig zur Ausdehnung, als die Ausdehnung an sich betrachtet zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt, *einzig und allein, weil sie die beiden (gleich unendlichen) Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind.*" (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 183.

I,5,59

191). Weil zwei gleich unendliche Eigenschaften voneinander nicht reell unterscheidbar sind, so tritt hier das ein, was Jacobi an einer andern Stelle sagt, die ich gleichfalls im Sinne hatte, die *Einheit* dieses Gottes (des Spinozischen) beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus[1]. Diese Einheit des Nichtzuunterscheidenden ist es, was ich quantitative Indifferenz nenne. Ich befinde mich folglich hier in einer Region, wohin mir nicht folgen zu können Reinhold sich bescheiden wird.

Der Freund. Fast hätte ich vergessen, daß er Ihre Forderung: um die Vernunft als totale Identität des Subjektiven und Objektiven zu denken, von sich als dem Denkenden zu abstrahiren - mit der Forderung: um das Denken als Denken zu denken, von dem Ich, d.h. eben von der Identität des Subjektiven und Objektiven, zu abstrahiren, zusammenfließen läßt.

[1] Obgleich allerdings solche verlegene Pretiositäten, wie die in dem Aufsatz: *über das Unternehmen des Kriticismus* u.s.w. sich für ein Journal qualificiren, welches bestimmt ist, die Philosophie um einen wesentlichen Schritt rückwärts zu versetzen, so hat der Verfasser seine wahre Meinung über das Unwesen seines *Freundes* Reinhold doch nicht unbezeugt gelassen in folgenden Stellen, von denen es zu verwundern, wie sie jener ohne Zwischenrede hingehen lassen, da er sonst zudringlich genug ist, den Vortrag Jacobis mit seinen saubern Anmerkungen zu verbrämen. - S. 45. "Ich habe nun 18 Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit, und eine Einheit, zu welcher das Mannigfaltige - nur *hinzukommt,* euch vorzustellen, oder diese *reine Begebenheit* auf irgend eine Weise zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieses nicht, sondern setzen beide, Mannigfaltigkeit und Einheit, sich gegenseitig dergestalt voraus, bedingen sie sich gegenseitig dergestalt, daß sie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus eurer ganzen apriorischen (aus dem Denken als Denken geführten) Weberei". - S. 95. "Die Philosophie muß mit Plato anfangen vom Maß; - im Princip des Individuirens ist gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung; das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsere Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe. Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum voraus. Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels und heißt - *Individualität, Organismus, Object - Subjectivität."* (Was hier für eine Verbesserung der idealischen Subjekt-Objektivität beabsichtigt werde, ist nicht leicht zu sagen).

I,5,60

Der Verfasser. Hier fällt die Ungereimtheit gleich in die Augen. - Was in jener Stelle gesagt ist, hat eine ganz andere Beziehung. Es ist von derjenigen Abstraktion die Rede, welche, wie in der vorhin angeführten Abhandlung meiner *Zeitschrift* (Bd. 2, Heft 1, S. 118 [Bd. 4, S. 79]) gezeigt wird, nothwendig ist zu einer *reintheoretischen* Philosophie[1], dieselbe, in Bezug auf welche es an einer andern Stelle derselben Zeitschrift (Bd. 1, Heft 2, S. 85 [Bd. 4, S. 77]) heißt: wenn man erst lernen wird, reintheoretisch bloß objektiv (in dem Sinne, wie man von einem objektiven Dichten spricht), ohne alle Einmischung vom Subjektiven zu denken, so wird dieß verständlich werden.

Der Freund. Eine schöne Frage ist's, die Reinhold aufwirft, was denn nach der Abstraktion von dem Subjektiven in der intellektuellen Anschauung, wodurch das Objektive in derselben unmittelbar aufhört objektiv zu seyn, weil es dasjenige ist, worein alle Subjektivität und Objektivität selbst fällt, *übrig bleibe.* Er stellt sich nämlich vor, daß Sie von dem Subjekt-Objektiven *in* der intellektuellen Anschauung selbst abstrahiren. - Die vorzüglichste Merkwürdigkeit, die

[1] Zur Erläuterung stehe hier folgende Stelle aus dem angeführten Ort S. 122 [88]: "Selbst in dem System des Idealismus mußte ich, um einen theoretischen Theil zu Stande zu bringen, das Ich (das subjektive Subjekt-Objekt) aus seiner eignen Anschauung herausnehmen, von dem Subjektiven in der intellektuellen Anschauung abstrahiren, mit Einem Wort, es als Bewußtloses setzen. Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich, denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt." - Die hier geschilderte Abstraktion vom Subjektiven ist also der Weg zum *reinen* Subjekt-Objekt, = *absolutem* Ich, absoluter Identität des Subjektiven und Objektiven.

Es mag hinreichend seyn, nur in der Anmerkung noch zu erwähnen, daß jene Menschen sich beigehen lassen, ihrerseits von einem *objektiven Idealismus* zu sprechen (Beitrag 1, S. 132). Fast sollte man hier eine Spur der oben angeführten Abhandlung erkennen. - Wenn es irgend einen objektiven Idealismus gibt, so ist es der, welcher in dem theoretischen Theil meines Systems aufgestellt wird. Denn daß das, was jene jetzt rationalen Realismus nennen, es nicht ist, bedarf so wenig eines weitern Beweises, als ihr dummes Versichern, ihre Philosophie sey der wiederaufgeweckte Platonismus und Leibnizianismus, für Kenner einer Widerlegung.

I,5,61

er nachher auftreibt, ist: der Standpunkt der Philosophie in beiden Systemen sey der der *Vernunft* -

Der Verfasser. Wollte Gott, daß er dieß von dem seinigen rühmen könnte!

Der Freund. - die philosophische Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge *wie sie an sich sind*.

Der Verfasser. Das steht freilich bei allen wahren Philosophen von Plato an, nur gerade in dem Grundriß der Logik erinnere ich mich nicht das Geringste davon gelesen, noch viel weniger wirklich gefunden zu haben.

Der Freund. Damit er doch erführe, was Ihnen Vernunft und was Ihnen Dinge an sich sind, würde ich ihm den Rath geben, sich vom Herrn Professor Paulus zur schuldigen Danksagung für die Dedication dessen neue Ausgabe des Spinoza schenken zu lassen, welches dieser nur den Nutzen der Wissenschaft im Auge habende Gelehrte gewiß gerne thun würde, um ihm aus seiner groben Unwissenheit zu helfen.

Der Verfasser. Vielleicht würde er dann auch sich bescheiden, über Spinoza urtheilen zu können.

Der Freund. Hören Sie noch das Letzte. Nämlich er hat die Dreistigkeit, Erwähnung davon zu thun, daß Sie, wie der Lehrer, sich in Ihrem System der Bezeichnung durch Potenzen bedienen.

Der Verfasser. Fast könnte ich versucht werden, dieß vielmehr für eine Redlichkeit von seiner Seite zu halten. Denn diesen Punkt, welcher ein bloßes Faktum betrifft, und auch rein faktisch ausgemacht werden kann, hätte er nicht berühren sollen, wenn er seinen Vortheil verstanden und im Auge gehabt

hätte. Es muß nämlich, wie sich einem jeden, der nur lesen kann, nachweisen läßt, nun auf den Lehrer unausbleiblich der Verdacht fallen, die Idee *von Potenzen in der Philosophie überhaupt*, auf jeden Fall, es sey nun von mir oder einem andern, den ich gleich anführen werde, sich angeeignet, diesen *bestimmten* Begriff aber von Potenzen in der Philosophie und die *Bestimmung der einzelnen Potenzen* sogar und ganz

I,5,62

insbesondere von mir entlehnt zu haben. Obgleich es mir freilich nicht gleichgültig seyn kann, wer meine Methode anwendet, ob jemand, der ihr gewachsen ist oder sie bloß ungeschickt nachahmet, so hätte jener doch meinetwegen diesen Unfug ruhig treiben können. Jetzt aber werde ich ihn mir freilich verbitten müssen. Den ausgedehntesten Gebrauch der allgemeinen mathematischen Zeichen, des + und - z.B., ferner der Bezeichnung von Begriffen durch mathematische Formeln (dieselbigen welche ich anwende) und durch Potenzen dieser Formeln insbesondere hat *Eschenmayer* in seinen 1797 erschienenen *Sätzen aus der Naturmetaphysik* und seinem ein Jahr nachher erschienenen *Versuch, die magnetischen Erscheinungen* a priori *abzuleiten*, gemacht. - In meiner *Einleitung* zur Naturphilosophie, die im Junius 1799 erschien, sind die hervorspringendsten Punkte meiner Deduktion des dynamischen und organischen Produkts folgende:

"Die anorgische Natur ist Produkt der *ersten*, die organische *der zweiten Potenz* - so wurde oben festgesetzt, es wird sich aber bald zeigen, daß sie Produkt einer noch *höheren Potenz* ist": am angef. Ort S. 76 (Band 3, S. 322].

"Der Lebensproceß muß wieder die *höhere Potenz* des chemischen seyn. - Der Widerspruch der Natur in Ansehung des organischen Produkts ist der, daß das Produkt produktiv, d.h. *Produkt der dritten Potenz* seyn soll, und doch als Produkt der dritten Potenz in Indifferenz übergehen soll"; S. 77. 79 [323. 324].

"Das Individuum hört schneller oder langsamer auf produktiv zu seyn, aber eben damit auch auf *Produkt der dritten Potenz* zu seyn, und den Indifferenzpunkt erreicht die Natur mit ihm erst, nachdem es zu einem *Produkt der zweiten Potenz* (bloß chemischen) herabgekommen ist"; S. 79 [324].

"Die Aufgabe setzt voraus, organisches und anorgisches Produkt seyen sich entgegengesetzt, da doch jenes nur die *höhere Potenz* von diesem ist"; S. 81 [325] u.s.w. u.s.w.

Ganz ähnlich sind nun auch in dem bekannten Grundriß die Potenzen gestellt, nur daß noch herbeigeholt ist, was im *Entwurf* der

I,5,63

Naturphilosophie (S. 200) [Bd. 3, S. 182] von der todten Materie als einem Schlaf-, dem Thierleben als einem Traumzustand der Monaden, dem Vernunftleben als dem Zustand der Erwachung (nach Leibniz) gesagt ist. Denn obgleich dort nur dem Menschen die dritte Potenz zugestanden wird, so erhellet doch, unter andern aus der sublimen Beobachtung einer Pferde-Vorstellung, daß ihm der Mensch in dieser Potenz nur gleichsam den Gipfel bezeichne; wenn man nicht annehmen wollte, daß sich der Lehrer gleich an die erste der oben angeführten Stellen, wo die organische Natur noch ein Produkt der zweiten Potenz heißt, gehalten habe - und über diese Potenzen ruft er dann pathetisch aus: "diese Formeln werden bleiben, so lange eine Erkenntniß des Identitätsgesetzes, folglich eine Erkenntniß des Denkens, folglich eine Philosophie in der Welt bleibt."

Der Freund. Man müßte das Pathos solcher Menschen schlecht kennen, wenn man es nicht zu deuten wüßte, und es verwundert mich, daß Sie problematisch von etwas sprechen, was ganz offenbar am Tage

liegt. Ihre *Einleitung* ist zeitig genug erschienen, um von ihm gegen das Ende seines saubern Produkts, wo das Unwesen mit den Potenzen erst angehet[1], benutzt zu werden, und eben um die Gegend fängt auch das Schimpfen auf die Naturphilosophie an, der er es in dem, was er vom Wesen der Pflanze, des Thiers u.s.w. sagt, offenbar nachthun - wollte. Ich muß Sie nochmals an die schon erwähnte Stelle erinnern, wo er den in der Vorrede zu Ihrer Schrift

[1] Die Rohheit der Anwendung dieser Begriffe in jenem Werk braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden, so wenig, als die schon von andern bemerkten groben Verstöße gegen die ersten Begriffe der Mathematik, die sich in seinen Formeln vorfinden. - In meinem System hat es mit den Potenzen diese Bewandtniß, daß sie im *Einzelnen wie im Ganzen* sind, z.B. daß ich der drei Potenzen zur Construktion jedes Körperindividuums ebenso bedarf als zur Construktion des Ganzen. Der Fall ist nämlich der, daß in der ersten Potenz alle Potenzen der (in Bezug auf das Ganze) ersten, in der zweiten der zweiten, in der dritten der dritten untergeordnet sind. Das einzig Reelle in allem, in dem Einzelnen wie im Ganzen, ist mir das A^3, das, worin das Allgemeine und das Besondere, das Unendliche und das Endliche absolut eins sind, mit Einem Wort das Ewige.

I,5,64

von der Weltseele (S. VIII) [Bd. 2, S. 350] aufgestellten Satz: "Mechanismus ist ohne vorausgesetzten Organismus nicht zu denken" sich zueignet, unmittelbar darauf anfängt seine Pöbeleien gegen Sie auszustoßen und, damit man ja nicht zweifelhaft sey, warum er dieß eben jetzt sich beigehen lasse, von dem "vielversprechend, statt der Herberge zum Ich ausgehängten *Weltseelenschild*" zu sprechen (S. 175).

Der Verfasser. Er thut noch mehr; er versichert: an diesem Satz, daß der Mechanismus erst durch den Organismus möglich gemacht wird, hing ich, dieß sind seine Worte, schon lange so fest, daß ich *endlich* das viele von mir darüber Niedergeschriebene einem der größten deutschen Naturforscher zur Einsicht überschickte.

Der Freund. So? und warum findet er denn nöthig, dieß hier zu erzählen?

Der Verfasser. Einen nicht geringen Spaß könnte man sich machen, ihn anzuhalten, daß er diesen Naturforscher nun namhaft mache.

Der Freund. Ich hoffe, er wird ebenso besonnen seyn, wie in einem ähnlichen Fall der bekannte Damberger, mit dem er noch andere Vergleichungspunkte darbietet, - ihn unter die Todten zu versetzen. Die Leerheit und Armuth an eignen Ideen geht so weit, daß in der Darstellung, welche im zweiten Heft der Beiträge abgedruckt ist, auch der Satz: der Organismus sey der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen, die in der Kreislinie in sich selbst zurückkehrende Succession, in den rationalen Realismus aufgenommen und als gute Prise betrachtet worden ist. Hierin kann Reinhold in der Folge eine neue Aehnlichkeit auffinden.

Der Verfasser. Sie wissen es ja aus der Recension; es läßt sich freilich nicht leugnen, daß ich viel materialiter Wahres gefunden, es fehlt nur an dem rechten Grund - man muß erst das Denken als Denken darunter stellen.

Der Freund. Wenn nun jemand sehen will, wie die innere Angst sich in Worten ausspricht, so kann man ihm den Reinholdischen Aufsatz empfehlen. Was vergißt man nicht in der Verzweiflung? Es

I,5,65

fällt ihm sogar nicht ein, daß die ganze Construktion ihres Idealismus durch eine Stufenfolge von Potenzen fortgehet, und daß die Methode, die Sie in der neuen Darstellung anwenden, ganz die, nur in einer engern Sphäre, schon dem System des Idealismus zum Grund liegende ist.

Er hat in der Vorrede zum ersten Heft erklärt, daß, *wenn er sich auch dießmal wieder täusche* (und er sieht nun wohl, wie wenig dieß der Fall sey), dann auch sein Name - *verhallen* möge.

Der Verfasser. Das wird er schon von selbst thun, ohne daß er ihm die Erlaubniß dazu gibt.

Der Freund. Er ist mit Einem Wort todt und fühlt sich todt.

Der Verfasser. Erwähnten Sie nicht gleich anfangs noch eines letzten Versuchs, den er mit einer neuen Darstellung seines Lehrgebäudes gemacht hat?

Der Freund. Diese müssen Sie selbst lesen.

Der Verfasser. Sie wissen, wie es mir geht, und daß ich mir von seinen philosophischen Aufsätzen in der Regel ebenso viel verspreche, als von dem Hexen-Einmal-Eins. Haben Sie einmal sich überwunden es zu lesen, so nehmen Sie auch noch die Mühe auf sich, etwas davon mir mitzutheilen.

Der Freund. So viel ich selber davon weiß, gerne. Wie gesagt also, und wie aus seinem eignen Bericht in der Vorrede zu ersehen ist, so hat ihn besonders die Erlanger Recension aus dem Concept gebracht. - Gleichwie nun der Ameisen arbeitsames Volk, wenn etwa ein vorübergehender Muthwilliger ihren Bau gestört hat, mit geschäftiger Emsigkeit eilt, ihn so gut wie möglich wiederherzustellen, so suchte auch jener, nachdem die erste Bewegung vorüber war, die zerstreuten Lehrstücke seines Systems wieder zusammen, fing von vorne an zu commentiren und modificiren, und arbeitete die *bereits zur Hälfte ausgeführte* Darstellung der Elemente des rationalen Realismus in die gegenwärtige neue Darstellung um, welche, denn er ist hierüber ganz unbefangen, jetzt in derselben Form der methodischen Einkleidung erscheint, welche Spinoza seinem Lehrer Des Cartes,

I,5,66

Schelling aber für sein absolutes Identitätssystem dem Spinoza, Reinhold jetzt wieder Schellingen abgeborgt hat. Denn daß er nach empfundener Wirkung die Sache in der Form sucht, ist natürlich. Gott weiß, daß sie ihm sauren Schweiß mag gekostet haben, und daß er sich redlich gequält hat etwas der Art hervorzubringen; was aber die innere Evidenz betrifft, so findet man zwar sehr viele Erklärungen, Erläuterungen, ja sogar Erklärungen der Erklärungen und Erläuterungen der Erläuterungen, von 20 Worten im Durchschnitt 10½ gesperrt (wo, was dem Beweis an Schärfe abgeht, durch das Unterstreichen ersetzt wird), und Perioden wie folgende: das Wesen, welches sich selber *als* Wesen, im Wesen, und durchs Wesen an der Wirklichkeit als solcher wiederholt, folglich als Wesen, welches als Wesen an der Wirklichkeit den Charakter des Denkens als Denkens annimmt, ist das vernünftige Wesen: - desto weniger aber Lehrsätze, und noch weniger Beweise, versteht sich philosophische, nicht Erläuterungen, wie die angeführte vom Lesen und Hören hergenommene, der Nothwendigkeit der Zernichtung des Stoffs, um es damit zum Denken zu bringen.

Der Verfasser. Andere bestreben sich, was seiner Natur nach unpopulär ist, populär zu machen, dieser aber scheint mir die Philosophie immer gebraucht zu haben, um die Popularitäten, über die er sich nie erheben konnte, zu depopularisiren und mit philosophischen Formeln zur Philosophie hinaufzuschrauben.

Der Freund. Nur mit dem Unterschied, daß jene wissen, was sie thun, er aber gleicht jemand, der in einem tiefen Traum liegend sich an schweren Zweifelsknoten abarbeitet, und wenn er erwacht, findet, daß es ganz gemeine Dinge waren, nur daß *er* nicht erwacht und von einem Traum unmittelbar in den andern fällt. Von seinen letzten Sätzen zwar braucht man größtentheils nur die unförmliche Form hinwegzunehmen, um nichts als Plattitüden dahinter zu finden; wie die angeführte, daß das vernünftige Wesen ein denkendes Wesen sey und dergl. Ich habe nun freilich zunächst und vorzüglich nach den neuen Krümmungen und Auswegen gesehen, die er sich zu machen sucht.

I,5,67

Der Verfasser. Diese müssen wir ihm verrennen.

Der Freund. Obgleich er die Leser in der Vorrede glauben machen will, es hätte mit der neuen Darstellung nichts weiter auf sich als die Anwendung dieser Form, so hat er doch nicht unterlassen, von Ihrer Darstellung in der Sache so gut zu lernen, als er es verstand, nur freilich, daß er es sehr schlecht verstand. Von seiner absoluten Identität zuerst zu sagen, so ist die unendliche Wiederholbarkeit für dießmal wirklich nicht wiederholt worden.

Der Verfasser. Wir sind schon übereingekommen, daß wir dieß nicht zugeben werden.

Der Freund. Freilich, man merkt wohl die Stelle, unter welcher Sie das Feuer angemacht haben, und von welcher er gerne ganz sachte hinwegrücken möchte.

Der Verfasser. Was ist sie ihm denn aber jetzt?

Der Freund. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als der Charakter des Denkens als Denkens, und dieser Charakter ist nichts mehr und nichts weniger als die absolute Identität.

Der Verfasser. Ganz genau wie der Narr in *Was ihr wollt:* das was ist, ist, denn was ist *das* als *das*, und *ist* als *ist.*

Der Freund. Dieß gilt aber, wohl zu merken, bloß *vorläufig* - (denn sein ganzes Philosophiren ist nur vorläufig) - es ist bloß problematisch, hypothetisch aufgestellt, nur eine Préambule, eine einleitende Exposition, nichts weiter (S. 193).

Der Verfasser. Ich finde das vortrefflich.

Der Freund. Was aber ihm und dem Lehrer die absolute Identität apodiktisch und kategorisch genommen sey, das kann sich erst am Ende des Tappens finden, und dann auch allein sich ergeben, ob und inwiefern in der Anwendung des Denkens *Subjektivität, Objektivität oder beides zugleich* enthalten sey.

Der Verfasser. Ueber alle Maßen verständig! Man soll ihm seine absolute Identität nur nicht gleich so heftig und kategorisch hinsetzen, damit sie ihrer gichtbrüchigen Natur wegen nicht vollends entzwei geht. Nach und nach findet es sich schon. Man muß ihr nur Zeit lassen.

I,5,68

Der Freund. Durch dieses Hinterthürchen soll er uns nicht entkommen. - Sie müssen über diesen Punkt noch einiges hören. §. 12 wird versichert: im Objekt sey Möglichkeit und Wirklichkeit in Conjunktion, folglich Wirklichkeit und Möglichkeit nicht nur keines ohne das andere, sondern auch jedes im anderen, ohne daß darum gleichwohl eines das andere sey oder je werden könne.

Der Verfasser. Da sehe doch einer, das klingt ja fast wie eine Beschreibung desselben, was wir Indifferenz genannt haben. Wie können denn Möglichkeit und Wirklichkeit im Objekt so conjungirt seyn, daß, ohne daß eines das andere ist, gleichwohl eins in dem anderen enthalten seyn kann, ohne durch etwas Höheres vereinigt zu seyn, genannt absolute Identität, die, da Möglichkeit und Wirklichkeit im reflektirten Erkennen, jenes dem unendlichen Denken, dieses dem unendlichen Seyn entspricht, nothwendig absolute Indifferenz des Denkens und des Seyns, der Idealität und der Realität seyn müßte.

Der Freund. Sie können dieß noch bestimmter §. 15, Zus. 1 finden, wo es heißt: "das Wesen, die Nothwendigkeit, das *absolute Seyn* als absolutes Seyn ist weder allein das Seyn der Möglichkeit noch allein das Seyn der Wirklichkeit noch allein beides zusammen (in wieferne nur keines ohne das andere ist), sondern es ist das Seyn der Möglichkeit als solches enthalten in dem der Wirklichkeit als solchem, und zugleich auch dieses als solches enthalten in jenem als solchem, ohne daß darum das Seyn der Möglichkeit zum Seyn der Wirklichkeit und dieses zu jenem geworden wäre und werden könnte." - Es ist offenbar, daß dieses auf eine absolute Identität des Subjektiven und Objektiven hinaus - will; da also dieser Satz seinem System im ersten Princip widerspricht, so gehört er zu den nöthig gefundenen Einlenkungen und ist auf keine Weise als auf seinem ersten Grund und Boden gewachsen anzusehen. Die

allerschönste Nothhülfe dieser Art aber hat er noch anderswo in dem Zus. 3 zu §. 26 versteckt. Dort heißt es (hören Sie und verwundern Sie sich): "Auch die absolute Identität kann nur in ihrer *Anwendung* - als das *Absolute* gedacht werden."

I,5,69

Der Verfasser. Sagt' ich's nicht, es werde so kommen? Denn kann die absolute Identität nur in der Anwendung als *absolut* gedacht werden, und ist in der Anwendung das Denken mit dem Stoff vereinigt, so kann sie also auch nur, insofern sie die Einheit des Denkens und des Stoffs ist, als Absolutes gedacht werden. Hier haben wir also die Einheit, worin die Einheit und der Gegensatz selbst wieder eines sind.

Der Freund. Er verwickelt sich aber dadurch in die crassesten Widersprüche. Denn §. 4 heißt es: "als *absolute* unbedingte Identität setzt das Denken als Denken schlechterdings nichts außer sich voraus."

Der Verfasser. Gemach! Hier ist ja schon dasselbe, denn so setzt es ja auch den Stoff nicht außer sich voraus, und hat ihn also in sich.

Der Freund. Keinesweges. Denn nach §. 5 setzt es nicht bloß in, sondern auch zu der Anwendung als Anwendung den Stoff allerdings voraus. Es setzt ihn also nur nicht voraus, weil und solange es nicht angewendet wird, sobald es aber dazu kommt, ist ihm nicht zu helfen.

Der Verfasser. Es ist also, als ob man sagte: der reine Magen, als reiner Magen, setzt schlechterdings nichts außer sich selber voraus. Zu seiner Anwendung aber, als Anwendung, setzt er nothwendig einen Stoff voraus.

Der Freund. Allerdings. Nun war aber in der andern Stelle behauptet, die absolute Identität sey nur in der Anwendung absolut; was also §. 4, insofern es *absolut* ist, nichts, außer sich selber, voraussetzt, wird §. 26 absolut, insofern es etwas außer sich voraussetzt.

Der Verfasser. Das sind die härtesten Widersprüche, die mir noch vorgekommen sind.

Der Freund. Wenn auch nicht das Vermögen da war, so war doch der gute Wille da, in aller Schnelligkeit etwas ganz anderes unterzuschieben. Um diese neuen Brocken anzubringen, mußte eben "die schon bis zur Hälfte bearbeitete Darstellung" in die *gegenwärtige neue Darstellung* umgearbeitet werden.

I,5,70

Der Verfasser. Das wäre ja schlimmer als falsches Spielen.

Der Freund. Ganz richtig. Er corrigirt seine Philosophie, wie man sagt, corriger la fortune.

Der Verfasser. Thun Sie ihm nicht unrecht. Sagen Sie lieber umgekehrt: Er ist so schwach von Verstand, so unsicher seiner Sache, und benimmt sich so ungeschickt, daß er bei dem besten Willen von der Welt, den er hat, für einen Filou angesehen werden kann. Er hat sich schon bei andern Gelegenheiten ebenso bloßgestellt. Z.B. das merkwürdige Theorem, daß der Stoff zu den Vorstellungen von den Dingen an sich komme, mußte sich, als er es gegen einen Leipziger Recensenten nicht anders zu vertheidigen wußte, geschwind zu einer bloßen *philosophischen Excursion* bequemen (Siehe seine Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse Bd. 1, S. 436). Damals hatte er es mit dem excursorischen, jetzt hilft er sich mit dem präcursorischen Philosophiren. Wer hätte dazumal glauben können, daß dieß eine bloß unbewußte heillose Ausflucht wäre; wer konnte ihn aber auch bei Bewußtseyn so einfältig glauben, einen Satz, den er mitten in einer Reihe von Theoremen mit Beweis aus dem Vorhergehenden und nothwendiger Folge für das Nachkommende aufstellte, und der noch überdieß zu seinem System ganz unentbehrlich war, bei sich selbst für eine bloße Excursion halten zu können? Dieser Fall ist also schon mehrmals da gewesen.

Der Freund. Auch hat er auf diesen Fall sein Testament gemacht. Denn in dem Aufsatz gegen Fichte erklärt er: *seine Eigenliebe* würde in einem Fall, wo nur das eine oder das andere angenommen werden könnte, sich lieber eines hämischen und boshaften als eines über alle Maßen albernen, platten und gemeinen Verfahrens beschuldigt wissen (S. 204).

Dem sey wie ihm wolle, hier ist noch eine Probe †. 4, Zusatz : "die absolute Identität bleibt auch in ihrer Anwendung sich selbst gleich, folglich auch in der Anwendung des Denkens als Denkens - reines Denken." Sieht nun dieser Satz dem: die absolute Identität kann nie aufgehoben werden, nicht wie aus dem Gesicht geschnitten, und wie

I,5,71

fügt er sich mit dem obigen *Fügen* der beiden Eins des Denkens und des Stoffs, wodurch es zu einem Zwei kommt (oben S. 57. 58)?

Der Verfasser. Wenn er freilich so mit der Zeit immer zulernt, und ferner so fleißig ist im Schaben und Ausputzen seines Systems, so kann er mit der Zeit, wenn er es nur nicht ganz durchsichtig schabt, wohl noch etwas herausschaben, es sey nun was es wolle, auf jeden Fall etwas, woran sein Autor weder jemals gedacht hat noch jetzt denkt.

Der Freund. Allerdings, denn, was den Lehrer betrifft, so wird dieser freilich nicht mehr weit springen, nachdem ihn die Furie verlassen hat; er hat schon jetzt die beste Gelegenheit, aufs bestimmteste an seiner eignen Person zu erfahren: "warum die Philosophie in der letzten Zeit so weit heruntergekommen?" und überhaupt alle mögliche Veranlassung, die Philosophie mehr an seinem Ich als sein Ich in der Philosophie zu zeigen.

Der Verfasser. Vergessen Sie den Stoff nicht, den vielgewandten, der vielfach umgeirrt.

Der Freund. Nachdem er in der Elementar-Philosophie als ein Lehrsatz mit Beweis aufgetreten, hernach zur Zeit der Noth als bloße Excursion auswandern mußte, darauf nach seiner Zurückberufung noch im ersten (S. 111) und im zweiten Heft postulirt worden war, muß er sich nun hier unter dem Namen einer *Erklärung* einschleichen.

Der Verfasser. Freilich, denn mit dem Beweis hat es schon seit jenen Zeiten nicht mehr fort wollen.

Der Freund. Er ist davon aber auch bereits so dünn geworden, daß man mit ihm demnächst wird transparent decoriren können. Er heißt nämlich jetzt das an sich *Unbestimmte* und durch sich selbst Unbestimmbare.

Der Verfasser. Die unendliche Mannichfaltigkeit ist ihm also bereits abgeschossen. - Auch diese müssen wir nicht fahren lassen.

Der Freund. Ich bewundere nur die Albernheit, zu glauben, daß das Publikum solchen groben Betrug nicht merken und sich den abgetragenen Stoff noch immer für den ersten bunten verkaufen lassen werde.

I,5,72

Der Verfasser. Und wo ist denn die unvertilgbare Form hin, die noch eben da war (oben S. 57)? Ich dachte, was eine unvertilgbare Form hätte, könnte nie so weit herunterkommen, ein an sich ganz und gar nacktes und bloßes Unbestimmtes zu werden.

Der Freund. Auch ist die Zagherzigkeit darüber so wie über das ganze Lehrgebäude nicht gering. Wie in der Vorrede die doch gar zu auffallende Leerheit des Systems - mit der besonderen Vortrefflichkeit desselben entschuldigt wird, so bekommt auch die Abgeblichenheit des Stoffs ihre eigne Erläuterung, denn in der Erläuterung jener Erklärungen heißt es: inwiefern die aufgestellten Erklärungen dem Ergründen selbst und folglich auch der ergründeten und nur insofern kategorischen und apodiktischen

Erkenntniß vorhergehen, machen sie auf keine andere als hypothetische und problematische Gültigkeit Anspruch. - Nun thue ihm einer etwas, um mit Fichte zu reden.

Der Verfasser. O herrliche Fabel der Danaiden, wie oft und in wie vielen Exempeln bewährst du dich als höchste Wahrheit! Nicht der Strafe wegen, sondern aus lauter angeborener Angst vor einem *Grund* (welches ihre Strafe ist) gießen diese, nicht wie jene gezwungen, sondern freiwillig in ein löcherichtes Faß, *damit* es unten wieder auslaufe.

Der Freund. Wenn doch nur einmal Beispielshalber auch die Geometrie von problematischen und hypothetischen Erklärungen ausginge - um zur apodiktischen und kategorischen Wahrheit zu gelangen.

Der Verfasser. Mit Einem Wort, mein Freund, so viel auch für das Gegentheil zu sprechen schien, und obgleich er selbst erklärt hat, im Collisionsfall lieber für hämisch und boshaft als für über allen Begriff albern und einfältig gehalten zu werden, so können wir doch, nachdem wir alles wohl überlegt haben, und so sehr wir sogar seine Eigenliebe in Anschlag bringen mögen, für dießmal von seiner Erklärung keinen Gebrauch machen, und müssen nothgezwungen ihn als Muster und Exempel der Dummheit aufstellen, so, daß ich nun auch des festen Willens bin, für dießmal zum Werk zu schreiten und ihn in seiner natürlichen Beschaffenheit darzustellen.

I,5,73

Der Freund. Es bedürfte dazu nichts als der ganz einfachen Entwickelung von Thatsachen, eben wie die in unserem Gespräch, ohne ein Wort davon noch dazu zu thun, und was verhindert Sie, nun gerade dieses Gespräch erscheinen zu lassen?

Der Verfasser. Freund, bedenken Sie, was Sie thun, und wozu Sie mich versuchen. Wollen wir es darauf wagen, daß wir dem Reinhold anhelfen, wieder eins nachzumachen, gleichviel ob er es vermag oder nicht, wie die demonstrative Methode, und ihm dadurch aufs neue Gelegenheit geben, die Fadheit seines Geistes wie dort die seiner Philosophie zu zeigen, unsere eignen Einfälle gegen ihn an seinem Hacken herauszuziehen, um sie, wie es Nicolai thut, wieder wörtlich abdrucken zu lassen und sein Journal damit zu füllen. Denn er glaubt uns genug geschlagen, wenn er sie anführt, so wie er jetzt alles gethan zu haben meint, wenn er gezeigt hat, daß etwas auf die Identität des Subjekts und Objekts oder die Compenetration des Idealismus und Materialismus zurückkommt, als ob dieß etwas an sich Entsetzliches wäre, wobei er sich noch auf schon angeführte Gründe beruft, da er sich darüber doch nie anders als in einem sich unendlich wiederholenden kläglichen Geschwätz hat vernehmen lassen. Vorläufig und problematisch, bis er zu der apodiktischen und kategorischen Erkenntniß seiner selbst durch sich selbst kommt, hüllt er sich in den Mantel seiner Liebe und seines Glaubens an Wahrheit - und wird sanft; oder sollen wir es darauf wagen, seine Lammsnatur so weit zu überwinden, daß er zu formellen Lügen und Calumnien fortschreitet, welches mir leid wäre, weil wir alsdann, obgleich nicht selbst sündigend, doch Ursache von Sünde wären?

Dabei ginge er allen schwierigen Punkten hübsch aus dem Wege, als da sind: der Dualismus, das Nebeneinander des animalischen Impulses, der das Denken afficirt, der Stoff, die Ein- und Unterschiebsel der neuen Darstellung, unsere Beweise, daß er so weit gekommen, nach einem Jahr nicht mehr zu wissen, was er vor 12 Monaten geschrieben, ja die eigne abgelegte Philosophie für eine neue Entdeckung und einen mit seiner Philosophie überzogenen und lackirten

I,5,74

Gassenjungen für einen großen Philosophen anzusehen. Mit Einem Wort -

Der Freund. Ganz wie in seiner Erklärung auf Fichtes Antwortschreiben.

Der Verfasser. Sie haben mir davon noch nichts gesagt; wie nimmt er sich denn da?

Der Freund. Er gibt sich alle Mühe, den bittern Spott, mit dem ihn Fichte übergossen, für Schonung, Milde und Ueberrest ehemaligen Wohlwollens auszugeben, und überhaupt sein Publikum glauben zu machen, daß Fichte noch immer einige Achtung für ihn habe, während *Sie* freilich ganz aus allen Schranken gegen ihn gegangen; besonders rühmt er, daß ihn Fichte mein würdiger Freund nennt, ohngefähr in dem Tone, wie man seinen Famulus anredet. Hernach producirt er testimonia diligentiae et bonae applicationis, die ihm Fichte ehemals ausgestellt hat.

Der Verfasser. Das weiß Gott, Fichte mag mit dem trocknen Schleicher seine theure Noth gehabt, und nicht Einmal, sondern unzähligemal bei sich selbst ausgerufen haben:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immer fort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Er mißbraucht nun, was ihm Fichte vielleicht gesagt hat, um seine gedrückte Schülerhaftigkeit, die dem freien herrlichen Geist im höchsten Grad zuwider seyn mußte, in etwas zu erheben. - Was sollen denn jene Zeugnisse?

Der Freund. Beweisen, daß es jetzt nur eine angenommene Miene sey, wenn man ihm sagt, daß er von der Wissenschaftslehre nichts verstanden habe.

Der Verfasser. Ich dächte, das läge jetzt klar genug am Tage, und darüber könnte ein Zeugniß weiter nichts beweisen, als daß sich Fichte geirrt habe, so wie er auch in seinem Antwortschreiben sagt: er habe immer nur geglaubt, aber nie gewußt, daß ihn Reinhold

I,5,75

verstanden. Ich habe weder seine Recension der Fichteschen Werke, noch was er sonst von sich darüber ausgehen lassen, gelesen, außer der ersten Erklärung über die Wissenschaftslehre, an der ich ein- für allemal satt hatte, und kann also nicht sagen, inwiefern Fichte auch nur glauben konnte, von ihm verstanden zu seyn. Meine Meinung über jene erste Erklärung, welche darin bestand, daß er die Wissenschaftslehre keinesweges begriffen, steht im philosophischen Journal (Jahrgang 1797, 10tes Heft. [Bd. I, S. 409 ff.]).

Der Freund. Damit läßt er sich nicht zurechtweisen. - So ist es auch bekannt, welche schnöde Begriffe von der Willensfreiheit und welche heillose Theorie, nach der sie in der bloßen Willkür bestünde, er aufgestellt und, wie man nun sieht, bis zu seiner letzten Sinnesänderung nicht abgelegt hat. Sie haben ihm in derselben Abhandlung und schon früher gezeigt, auf welchen schlechten Wegen er sich damit befinde. Nun legt er über dieselben gotteslästerlichen Vorstellungen - nicht etwa, wie sich allerdings gebührte, in seinem, sondern in Fichtes und Ihrem Namen seine öffentliche Beichte im deutschen Merkur und seinem Journal ab. Hierauf hat er zuerst die wahrlich doch nicht gleichgültige Anklage des Atheismus gegründet, bis er endlich so weit gelangte, am Ende des Aufsatzes gegen Sie zu fragen: darf hier Atheismus nur noch gewittert werden? - Werden Sie darauf keine Rücksicht nehmen?

Der Verfasser. Haben so viele Erfahrungen, die er über die Trüglichkeit seiner Divinations- und Witterungsgabe zu machen Gelegenheit gehabt hat, nicht hingereicht ihn zu witzigen, so haben sie doch allen andern gezeigt, was sie davon zu halten haben, die Schmach aber dieser Verläumdung wird auf ihn selbst zurückfallen. Wo man hin hören kann, ist sein Name so in Verfall, daß kein Mensch ist, der auf seine Anklage achten wird. Soll ich die edle Zeit verscherzen, soll ich den Blick abwenden von dem, was allein mich fesselt, einzig beschäftigt? Mich können sie verläumden, schmähen, mitunter auch stören; die

Sache aber, die sie lästern, wird den Neid schlechter Zeitgenossen überleben, und ist von dem an Zahl kleineren, an Gewicht

I,5,76

aber und an Einsicht bei weitem größeren Theil schon jetzt für das erkannt, was sie ist.

Der Freund. So rathe ich Ihnen also nochmals, dieses Gespräch ohne weiteres niederzuschreiben, es erspart Ihnen die Zeit.

Der Verfasser. Ich bin mit meinen Fragen noch nicht zu Ende. Wir haben unter uns gesprochen, wie wir unter uns zu sprechen pflegen, d.h. wir haben einen Hund einen Hund, eine Katze eine Katze genannt. Wollen wir es uns wieder nachsagen lassen, daß wir den Reinhold eine Schwachkopf genannt, ein Exempel der Dummheit, und von ihm geurtheilt, er sey ganz herunter, und lasse sich von einem Narren beschlafen, von dem Lehrer aber, er sey ein Narr, und in seiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft u.s.w.

Der Freund. Lassen Sie doch , denn es ist schon viel zu abgenutzt, auf die falsche Humanität loszuziehen, diejenigen ruhig ihre Glossen machen, welche jene mild sich anstellende Rechtschaffenheit mit der beständigen Versuchung zu falschen Streichen und der alle Augenblicke eintretenden Gefahr, zur Niederträchtigkeit umzuschlagen, weit eher reimen können als die keine Rücksicht kennende Gradheit des Urtheils. Sie haben sich ja nie an sie gekehrt.

Der Verfasser. Wollen wir uns das philosophische Talent und den einmal berühmten Namen unseres Gegenstandes vorrücken lassen?

Der Freund. Das hat ja in der That und in der Wahrheit nicht nur jetzt nicht, sondern niemals für uns existirt.

Der Verfasser. Wollen wir es auf uns nehmen, daß man es grausam von uns findet, ein Privatgespräch vor das Publikum zu bringen, das ich mit jemand gehalten, an dessen öffentlichen Aeußerungen es schon genug hat? Denn die Scene mit dem Lehrer gehört auch zu unserer gegenwärtigen Mittheilung.

Der Freund. Bedenken Sie, daß jemand, der einen solchen Degout vor dem Schreiben bekommen, wie jener in dem Aufsatz über das sinkende Ansehen der Philosophie manifestirt, dem Sokrates, dem er sich in jener Rücksicht bescheidentlich gleichstellt, auch darin gleich

I,5,77

sey, daß man seinen Belehrungen Publicität geben darf, ohne ihn dadurch zu beleidigen.

Der Verfasser. Wenn er nun aber, da es ihm schwerlich angenehm seyn wird, das gesprochen zu haben, und doch nicht Schwarz auf Weiß gegen ihn zeugt, förmlich ableugnete, was ich jedoch nicht hoffen will?

Der Freund. So zeugt gegen ihn Ihr Wort und Ihre Ehre, die Sie dadurch, daß Sie es drucken lassen, zum Pfand setzen, daß er für einen Lügner zu halten sey.

Der Verfasser. Sie schneiden mir alle Bedenklichkeiten ab; können Sie mir auch die letzte nehmen, daß Freunde mich tadeln werden, welche vielleicht ein kunstgerechtes Gespräch suchen und statt dessen ein ganz natürliches finden?

Der Freund. Auch; denn der Freund nimmt es auf sich, Sie in kein Besseres hineingezogen zu haben. Wollen Sie nun?

Der Verfasser. Ich denke; in Hoffnung künftiger, die erfreulicher seyn sollen. Leben Sie wohl.

[I,5,78]

Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf.

I. Der Realismus, oder Grundzüge zu einer durchaus praktischen Philosophie. Von *Joseph Rückert.* Leipzig bei G. J. Göschen, 1801.

II. Winke über eine durchaus praktische Philosophie als Vorläufer derselben herausgegeben von *Christian Weiß.* Sanabilibus aegrotamus malis. Leipzig bei demselben.

III. Lehrbuch der Logik. Von demselben. Daselbst, 1801.

Der jedesmalige gemeine Menschenverstand, der sich im Kampf gegen Philosophie zum herrschenden Zeitgeist ausbildet, drückt auf die, welche unter ihm sind, zuletzt mit solcher Gewalt, daß einige oder mehrere aus der Menge endlich als die begeisterten Propheten und Sprecher desselben aufstehen. Welche eben ergriffen werden, ist völlig gleichgültig, wenn sie nur ergriffen sind; dann aber müssen sie als wichtige und kostbare Zeugen betrachtet und gewissermaßen heilig gehalten werden.

Geraume Zeit oft gibt sich jener Geist nur in einzelnen, unentschiedeneren oder verhüllteren Wirkungen zu erkennen; viele, die nicht minder von ihm leiden, sträuben sich noch es zu offenbaren; endlich kommt es bei einem oder wenigen zum Durchbruch; von dem Moment an ist ihnen alle Furcht genommen, sie verkünden in Göttersprüchen die Weisheit der Zeit; hat erst einer gesprochen, so entzündet er auch

I,5,79

den andern, und macht den lange verhaltenen gemeinen Menschenverstand bei ihm frei, der nun endlich in vollen Strömen auszubrechen die Freiheit hat.

In diesen Augenblicken der ersten überströmenden Fülle der Gemeinheit muß man sie hören, weil diese hier noch nicht gelernt hat sich wieder zu verhüllen, noch die Wonne verbirgt, einmal wieder frei ihr Innerstes bekennen zu dürfen.

Wir sehen die Aussprüche und Verkündigungen der Herren *Rückert* und *Weiß* wirklich für einen solchen Gipfel und höchsten Ausbruch an, zu welchem der jetzige Zeitgeist in der Philosophie gekommen ist; wir werden vielleicht nachher Gelegenheit haben, eine Anzahl Philosophen namhaft zu machen, die minder offen, weniger begeistert, deßwegen doch nicht weniger beurkunden, daß sie unter denselben Einflüssen stehen und den gleichen Eindruck mit jenen erfahren haben.

Das allgemeine Leiden der Zeit ist hier wirklich ausgesprochen, welches sich in dem kurzen Ausdrucke zusammenfassen läßt: ohne alle Philosophie gleichwohl eine Philosophie haben zu wollen; nicht als ob es ein fühlbares Leiden wäre, von jener ausgeschlossen zu seyn, sondern weil die Menge verdammt ist, sie zu wollen, ohne sie wollen zu können. Aus der Einen Quelle dieses Uebels entstehen die ungescheuten Klagen, daß es mit der Philosophie neuerdings in allewege darauf abgesehen sey, über den gemeinen Menschenverstand und die Thatsachen des Bewußtseyns hinauszugehen, ja überhaupt ein wirkliches *Wissen,* mit Ausschließung alles Glaubens, Voraussetzens, Postulirens u.s.w., in dieser Region zu erzielen, der Philosophie Einen Gegenstand zu geben, und von diesem Einen Gegenstand eine so bestimmte Idee zu Grunde zu legen, daß, wer diese nicht hätte, unmittelbar dadurch auf die Philosophie selbst Verzicht zu thun genöthigt wäre; hernach, wo diese Klagen sich, aus welchem Grund es sey, nicht laut zu werden getrauen, - Unwissenheitslehren mit dem peinlichsten, dicke Bücher hindurch

ausgehaltenen Bestreben, sich ja vor nichts so sehr als dem Gebrauch der Vernunft oder dem Ertapptwerden darauf zu hüten; endlich Skepticismen, welche nicht die Speculation gegen die gemeine Ansicht,

I,5,80

sondern umgekehrt diese in ihren plattesten Aeußerungen gegen jene in ihren höchsten kehren, zum wenigsten problematisches und hypothetisches Philosophiren, bis die zähe Masse in Fluß kommt, willkürliche Anfangspunkte; endlich wo das verborgene Uebel ganz an den Tag bricht, das laute Bekenntniß: *der Erbfehler mehr oder weniger aller Wissenschaften, der Philosophie aber insbesondere, habe darin gelegen, daß sie auf ein Wissen ausgegangen; alles Theoretisiren sey Thorheit, Einschränkung aufs Praktische dagegen, auf Kultur des gemeinen Menschensinns, Weisheit; alle wahre Philosophie bestehe einzig darin, diese Weisheit zu lehren u.s.w.* - Dieß ist dann das Bekenntniß der Herren Rückert und Weiß in den oben angezeigten Schriften, mit denen wir es nun ferner auf folgende Weise halten wollen.

Wir legen billig das Original, die Schrift des Herrn Rückert, zu Grunde. Im Allgemeinen möchte zwar, was ein geistreicher Schriftsteller von den gewöhnlichen Uebersetzern sagt, und was auch auf andere paßt, nämlich, daß sie die gewirkten Tapeten auf der unrechten Seite zeigen, wo die Fäden gröber aussehen, hier weniger seine Anwendung finden, da es in Ansehung des gemeinen Menschenverstandes keine Originalität gibt; insofern jedoch möchte es auf Herrn Weiß (welcher nach S. VI der Vorrede zu Nr. 2 durch seine *Winke* ein öffentliches Zeugniß davon für sich und andere ablegen wollte, daß der Grund der neuen Philosophie *plötzlich* und *mächtig* wirke) seine Anwendung haben, da es begreiflich ist, daß die freigemachte Quelle des gemeinen Menschenverstandes hier schon viel offener, ungehinderter und gleichsam lustiger fließe, als bei jenem, der sie erst wieder auszugraben hatte; aus diesem Grunde werden wir Hrn. Weiß zu Hülfe rufen, wo sich jener uns nicht ganz ausgesprochen zu haben scheint.

Im Allgemeinen haben wir das Verhältniß beider folgender Art gefunden. Es ist nicht zu leugnen, daß Hr. *Rückert* eine Neigung zum Soliden, eine gewisse natürliche Anlage zur dritten Dimension und zum Handfesten hat, die sich nur selten als Plumpheit äußert,

I,5,81

wie z.B., wenn er die Philosophen, die sich das Wissen zur Aufgabe setzen, *Speculanten, Wissenschaftler u.s.w.* (S. 6), das Speculiren einen *gelehrten Müßiggang* nennt, oder wenn er S. 5 sagt: Wer nach dem Grunde seines Wissens als Wissens frage, dem sey es nicht *Ernst* - ihn treibe speculative Neugierde, die eine *ernste* Philosophie *vor die Thür weise;* dagegen geht es bei Hrn. *Weiß* bereits ziemlich in die Fläche, was dort noch eine Art von Dicke hat, ist hier ganz erträglich dünne; bei Hrn. Rückert kann man noch etwas auf eine gewisse dumpfe und unbeholfene Verworrenheit des Kopfes rechnen, dieser dagegen ist ganz leicht und klar über die Sache des gemeinen Menschenverstandes; wahrscheinlich liegt darin auch der Grund davon, daß, was bei Hrn. Rückert noch als eine derbe Tendenz erscheint, hier ganz windig aussieht und eine völlig durchsichtige Armseligkeit angenommen hat.

Der Hauptsatz dieser Philosophie ist zwar schon oben ausgesprochen worden; um ihn aber wo möglich in seiner ganzen Klarheit zu gewinnen, wollen wir noch einige von den verschiedenen Formen anführen, unter welchen er wiederkommt. "Die Wahrheit ist eine *Aufgabe,* die durch Wissen nicht gelöst werden kann. - Alle realen Wissenschaften sind nicht durch Wissen, sondern auf praktischem Wege entstanden. - Dasselbe gilt auch von der Philosophie, sofern sie nur in der That Realität hat. - Die Gründlichkeit des Philosophen zeigt sich darin, daß er - - auf keinem Punkte sich *einbildet* (freilich!) etwas *aus*

theoretischen Principien oder *Gründen des Wissens zu erkennen.* (Warum wird hier vermieden zu sagen, aus theoretischen Principien oder Gründen des Wissens etwas zu wissen?) - Im gesunden Seelenzustande verlangt der Mensch das Wahre selbst gar nicht u.s.w. Rückert S. 12. 17. 19. 27.

Die Leser müssen sich mit uns gedulden, bis wir im Stande sind vollends ganz klar herauszubringen, wie weit es mit diesem Verschmähen des Wissens und Theoretisirens gehe oder gemeint sey, und wie sich in dem Kopf der Hrn. Rückert und Weiß der Widerspruch von Wissenschaften, die nicht auf dem Wege des Wissens oder aus Gründen des

I,5,82

Wissens entstanden sind, und einer durchaus praktischen Philosophie aufgelöst habe. Zur vorläufigen Betrachtung wollen wir die Erklärung, die Hr. Weiß von *theoretisch* gegeben hat: "theoretisch heißt alles, was durch ein Denken hinlänglich bestimmt werden kann" (S. 20), und einige andere Erklärungen desselben, woraus sich in Kürze etwas über den Sinn jener Meinung abnehmen läßt, mittheilen. Nach S. 78 kann die wahre Philosophie *anheben* nur mit einer praktischen Richtung, welche der Philosoph genommen haben muß, *ehe* er philosophirt, und welche, nach der gegebenen Beschreibung, darin besteht, daß er auf das Wahre und Gute ausgeht, *nicht um es in seinem Grunde theoretisch zu erkennen* - dazu soll es also nie und nimmermehr kommen, auch nachdem man sich die praktische Richtung gegeben hat; man wird begierig seyn zu wissen, worin nun die Philosophie bestehe, welche nach jener praktischen Richtung erst *anheben* kann - *sondern,* fährt der Verfasser fort, *um sich nach und zu demselben unablässig zu bilden.*

Sollte dieß noch nicht hinreichend befunden werden, so wird die Art, wie diese *Philosophie* gleich zu Anfang von Hrn. Weiß eingeleitet wird, allen möglichen Aufschluß darüber geben, was eigentlich ihn und seinen Autor drücke: es ist die sonderbare Eigenthümlichkeit aller bisherigen Philosophien, daß man ihre Grundsätze mit dem *Verstande* aufgefaßt haben oder *wissen* mußte, ehe man zu ihrem vollen Besitze gelangen konnte" (Vorrede zur Nr. 2 erste Seite); an einen Gegensatz mit der Vernunft ist hier wohl nicht zu denken, da in dem ganzen Buche nicht das Geringste davon verlautet, beide vielmehr in ganz gleicher Verdammniß begriffen sind. So richtig jener Weg auch *scheinen möge,* so habe er doch dieses gegen sich, daß alle diejenigen übel berathen bleiben (ja wohl!), welche *bei dem besten Willen* nicht im Stande sind, *sich mit ihrem Verstande zu jener Einsicht in die Wahrheit der Principien zu erheben.* Man sieht also, für welche Art Menschen in dieser Philosophie gesorgt werden soll. Sie ist ein wahres Evangelium für den Pöbel, der zu ihr - dieß wird als sich von selbst verstehend vorausgesetzt

I,5,83

- eben auch ein Recht haben und gelangen soll, eine allgemeine Seligsprechung derer, die da arm sind an Geist. - "Soll denn die Philosophie *Weisheitslehre* seyn (dieß ist nämlich Herrn Weiß eine ausgemachte Sache, und welche Weisheit gemeint sey, wird in der Folge klar werden), und zwar zu der Weisheit der einzig richtige Weg, *so scheint allen denen die Weisheit versagt zu seyn, welche nicht theoretisch genug gebildet sind, um durch Wissen der Principien der Philosophie zu ihr zu gelangen.*" - Freilich, die Pforte ist eng, und der Weg ist schmal, der zum Wissen führet, und wenige sind, die ihn wandeln. Eine breite Heerstraße der Weisheit für alles Volk soll nun angelegt werden - nicht nur die des insgemein sogenannten, schon übrigens hinlänglich gemeinen, gemeinen Menschenverstandes, des theoretischen, sondern eine noch viel breitere des noch gemeineren praktischen. - "Jetzt ist die Aussicht eröffnet zu einer andern *nicht auf Theorie gebauten Philosophie*", welche also auch alle die Fehler vermeidet, die an den andern gerügt worden sind, nämlich, daß sie diejenigen ausschließt, die nicht Gaben genug haben, um

sich zur Einsicht in Principien zu erheben. "Diese Philosophie unterscheidet sich von allen bisherigen Systemen vorläufig auch dadurch, *daß sie nicht zuerst auf den Verstand wirkt.*" Sie nimmt dagegen die praktische Richtung in Anspruch, und wenn einer bisher sein *Heil* im Wissen suchte, oder wenn er *glaubte,* einen absoluten Grund alles Wissens in sich vor seinem Thun und unabhängig von demselben zu enthalten, so wird ihm nun vorerst das Irrige dieser *Meinung* deutlich gemacht u.s.w."

Bei dieser Beschaffenheit der Sache hat Hr. Weiß hinlänglichen Grund, "den meisten Beifall für diese *Philoscphie* von denen zu erwarten, welche keinem System, *am wenigsten* dem neuen Idealismus streng zugethan sind" S. VII, und da die Receptivität für diese Philosophie ohne Zweifel in gleichem Verhältniß der Entfernung von aller Theorie und theoretischen Uebung des Geistes zunimmt, so kann man ohngefähr sehen, wo Hr. Weiß die meisten Anhänger zu suchen haben wird. - Daselbst wird die praktische Richtung nach dem

I,5,84

Wahren auch noch als bestehend in einer aufrichtigen Lossagung *von allem ursprünglichen Ich und aller Willkür des Denkens und Handelns* beschrieben. Billig sollte der wenigstens, welcher *zuerst* diese Philosophie für das Volk, *die nicht auf den Verstand wirkt,* lehren wollte, zuvor die andere gelernt haben. Nachher freilich überhebt die *praktische Richtung* aller dieser Beschwerlichkeiten.

Wir könnten hier unsere Anzeige beschließen, da es ohne allen Zweifel unsern Lesern mit uns klar genug ist, daß hier durchaus nichts von Philosophie zu suchen sey; allein theils scheint es uns nicht uninteressant, an diesem Fall eine Probe des vorläufig beschriebenen negativen Construirens zu geben, theils hoffen wir, indem wir die subjektiven Quellen dieser *Philosophie* aufzeigen (da an objektive nicht zu denken ist), wenigstens einige Fäden zu entdecken, durch welche dieses platte Gewebe von Unwissenschaftlichkeit mit einigen herrschenden Vorstellungen zusammenhängt, und zugleich bemerklich zu machen, wie ein bloßer Keim von Unphilosophie, den irgend eine wirkliche Philosophie, wie die Kantische, übrig läßt, mit der Zeit sicher wuchere und für sich unabhängiges Unkraut erzeuge.

Die subjektiven Quellen also dieses Realismus betreffend, so ist die erste ohne Zweifel in dem gänzlichen Mangel an Kritik zu suchen, mit welcher die Verfasser von dem ganz aus der Erfahrung aufgegriffenen Gegensatz der Freiheit und Nothwendigkeit als einer absolut gewissen Sache ausgehen, an der es keinem Menschen einfallen könnte zu zweifeln; daß jene Entgegensetzung eine bloß abgeleitete, selbst nur im Bewußtseyn gemachte sey, und an sich so wenig ein Nothwendiges im Gegensatz gegen ein Freies als ein Freies gegenüber von einem Nothwendigen sey, ist ein Gedanke, der, eine einzige nicht verfolgte Spur bei Hrn. Rückert ausgenommen, den Verfassern offenbar nie beigegangen, und der ihnen ohne Zweifel auch unverständlich ist. Besonders zeigt sich bei Hrn. Weiß die Freiheit des Menschen als eine ganz unantastbare Sache, die überall vorausgesetzt wird als sich von selbst verstehend; keine Speculation kann sich dahin versteigen, sie zu leugnen,

I,5,85

als etwa die ganz absurde des Spinozismus, dem S. 29 entgegengesetzt wird: *der Mensch verliere in ihm seine eigne Existenz und sein selbständiges Wesen,* woraus ersichtlich ist, was es mit dem angeblichen Realismus, der Verdammung der Willkür und der Unterordnung unter das Reale für eine Bewandtniß hat, nämlich das eigne Daseyn und die Freiheit soll dabei doch bleiben (sie ist nach S. 31 ein unveräußerliches Gut des Menschen). - Im Spinozismus, heißt es ferner, ist dem Menschen nichts gelassen als ein *kraftloses* Gutseyn, eine Liebe, welche nicht Kraft mit Kraft, Streben mit Streben verbindet (im Spinozismus ist also Gott auch wohl ein Streben, eine Kraft; man sieht, daß dem Verfasser überall keine

andern als empirischen Begriffe vorschweben); späterhin (S. 31) heißt es sogar, der Mensch werde im Spinozismus um seine Freiheit *betrogen;* wir wünschten zu erfahren, in welchem einzigen Systeme, auch den Idealismus nicht ausgenommen, die Freiheit eine andere Realität als für die Erscheinung hätte, wenn schon S. 32 berichtet wird, es haben zu jeder Zeit Männer (welche andere aber, als die mit den Hrn. Rückert und Weiß sich am Boden der tiefsten Empirie hielten?) aufstehen müssen, welche es versuchten, die Freiheit in der Philosophie zur Ehre des Systems und das System zum Vortheil der Freiheit zu retten - *und das bedeutendste dieser Art sey der neueste Idealismus.* In demselben (S. 33) sey nichts ohne die Intelligenz, und die *Intelligenz* (sage Intelligenz) sey frei.

Alles beweist, daß die Reflexion der Verfasser die tiefste Stufe der Absonderung vom Absoluten, die nämlich, wo sie als absolute Entgegensetzung erscheint, aufgefaßt habe; auch Hrn. Rückerts Beweis seines Lehrsatzes: die alte Aufgabe der Philosophie löse sich zuletzt in die Frage auf: wie es möglich sey, daß ein Freies mit einem Nothwendigen außer ihm harmonire, wird aus ganz empirischen Begriffen, faktisch, mit der beständigen Voraussetzung "des eignen freien Wesens der Forscher" geführt.

Es ist nichts Seltenes bei einer solchen verworrenen Eingeschränktheit, daß ihr im Hintergrunde des Gedächtnisses etwas liegen bleibt,

I,5,86

worüber sie nun weiter nicht reflektirt, dieß braucht sie bei jeder Gelegenheit, und es ist gewöhnlich das, was sie verworren macht. So folgt allerdings, nachdem die Freiheit auf diese Weise vorausgesetzt ist, daß dem freien Wesen alles Nothwendige *gegeben* seyn müsse, so wie ferner mit diesem Mangel aller Kritik und Reflexion nothwendig die tiefste Subjektivität der Ansicht der Philosophie verbunden seyn muß. Wie denn Hrn. Weiß (nach S. 12) alle Evidenz eine bloß *subjektive Nöthigung* ist, nach Hrn. Rückert aber (S. 7) unsere Forderung (eines Grundes jener Harmonie des Freien mit einem Nothwendigen) nicht auf Wißbegierde und Speculationsinteresse sich gründet, - darin läge eine objektive Tendenz) - "unser Interesse an einer solchen Harmonie hat vielmehr einen tieferen *ernsteren* Grund, und indem wir dieser (ernsten) Stimmung unseres Geistes uns bewußt werden, sehen wir keinen andern Weg zur Lösung unserer Aufgabe, als vor allem *unser Interesse* an einer solchen Harmonie, d.h. den *subjektiven Grund* hierüber *in uns selbst* zu erforschen." Die sogenannte praktische Richtung ist also nichts anderes als die Richtung auf die absolute Subjektivität. Nach S. 28 ist das Wahre nicht in der *Gewalt* des Menschen, aber er ist in der Gewalt des Wahren; in seiner Gewalt ist lediglich Harmonie mit jenem Wahren. Außerdem, daß dieß vorläufig auch das Fixe der Entgegensetzung zwischen dem Freien und Nothwendigen darthut, zeigt es auch die beständige Voraussetzung, daß die Philosophie sich an das zu halten habe, was *in der Gewalt* des Menschen ist, also natürlich ganz an das Praktische.

Klar ist, wie von dieser aufs höchste gespannten Subjektivität, indem das Freie in der absoluten Entgegensetzung gegen das Nothwendige gedacht ist, der unmittelbare Sprung zu dem gemeinsten Realismus geschehen muß. Hiermit hängt genau das totale Mißverstehen erst des Kantischen und dann besonders des Fichteschen Idealismus zusammen, welches sich mit großer Arroganz, und von Seiten des Herrn Weiß mit ganz besonderer Naivetät äußert, und eine andere subjektive Quelle dieser Philosophie ist. Dem Herrn Rückert nämlich

I,5,87

ist es eine bekannte Sache, daß nach dem letzteren besonders *das Freie* - in *seinem* Sinne nämlich, in der empirischen Entgegensetzung gegen das Nothwendige - *das Nothwendige erschaffe;* dieß widerlegt er nun S. 21 ff. wie natürlich aus dem allergemeinsten Menschenverstand, indem er zeigt: Freiheit (im

angegebenen Sinn) solle durch etwas anderes als nothwendig bestimmt angesehen werden, dieß sey die Aufgabe - nicht daß sich das Freie selbst schlechthin bestimme, *denn auch der Böse bestimme sich schlechthin, sonst wäre er kein Böser.* Der Idealist verfahre bloß im Gefühle seiner Freiheit, und breche alle Schranken der Nothwendigkeit, mit ihnen aber auch den festen Grund und Boden, auf dem der Mensch stehe, und ohne den er gar keinen sichern Fuß habe, mit Füßen ein. Der Idealist sage uns: in dem Freien liege das Nothwendige selbst ursprünglich und nothwendig. - Dem widerspreche aber der gesunde Menschenverstand. Das Freie löse seine Aufgabe nicht so, daß es das Reale hervorzubringen strebe, sondern es solle und könne nur streben ein Bild des Realen zu werden. Auf diese Weise geht es denn nun weiter. - Wer zweifelt an allen diesen gemeinen Menschenverstandswahrheiten? Die Sache ist nur die, daß von dem *Freien,* wie es Hr. Rückert bestimmt, nicht nur insofern nicht, als es das Reale hervorbringen soll, sondern überhaupt nicht und in keinem Zusammenhang in der Philosophie die Rede ist. Es gehört ganz und gar zu der Empirie, und die Philosophie hat nichts mit ihm zu schaffen, mit allen jenen gesunden und derben Wahrheiten schlägt also Hr. Rückert seinen eignen gemeinen Menschenverstand, der den Idealismus für etwas nahm, was er so ohngefähr auch begreifen könnte. Durch die ganze Schrift bemerkt man keine Ahndung, daß es wohl etwa nicht das Rechte seyn möchte, die Philosophie überhaupt und den Idealismus insbesondere auf diesen ganz gemeinen Standpunkt herunterzunehmen, wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch steht und ihn, wenn er nur so viel davon wüßte als Hr. Rückert (welches leicht möglich wäre), auch auf gleich geschickte Weise widerlegen würde. In dieser bleiernen Dumpfheit spricht er nun weiter in demselben Tone fort: dem Realismus,

I,5,88

versteht sich dem Rückertschen, gegenüber, sey der consequente Idealismus praktischer Egoismus und der Anfang aller Verkehrtheit und Thorheit des Menschen (S. 42), ein bodenloses System der absoluten Willkür (S. 54; S. 63 werden Willkür und Idealismus als ganz gleichbedeutende Worte eins an die Stelle des andern substituirt), der Idealist könne schlechthin an keinen Gott *glauben* (als ob es Philosophie wäre, an Gott zu *glauben,* welches Hr. Rückert S. 51 so erklärt: Ich glaube an einen Gott heißt: *ich thue, als wäre ein Gott* - welches denn philosophisch betrachtet die allerschlechteste und niederträchtigste Sorte von Atheismus ist); S.84 fällt dieser Plumpheit doch ein, daß der Fichtesche Idealismus das Ich im *Praktischen* gleichwohl von etwas Aeußerem abhängig mache, gerade wie Hr. Rückert; von diesem Satz, den freilich in seinem Menschenverstandssinn noch keine Philosophie geleugnet hat, glaubt er nun, er sey im Idealismus als eine philosophische Wahrheit enthalten, und findet darin die *einzig inconsequente Seite dieses Systems.* S. 97 dankt er der Wissenschaftslehre, daß sie auf dem Felde dieser Philosophie (des Idealismus) den wohlthätigen und täuschenden Nebel vollends zerstreut, und uns da *lauter Selbstheit und Willkür* gezeigt habe, wo wir zuvor noch eine Herberge des Nothwendigen ahndeten.

Daß diese Ansichten bei Herrn Weiß noch mehr ins Klägliche übergehen, werden die Leser schon erwarten; wir wollen aber, um die zeitliche Abkunft dieser Philosophie noch bestimmter zu bezeichnen, besonders anführen, daß sie aus einem Gedränge der Verfasser zwischen Kant und Fichte entsprungen ist, über welches sich Herr Weiß folgendermaßen ausdrückt: "Entweder kühn durchgeführt die Ideenreihe, *bis wo alle Realität Willkür wird* (nämlich wie im transscendentalen Idealismus), oder lieber *ein Ende gemacht aller Philosophie* und zurückgekehrt zur Heimath der Mutter Natur", zu welcher wir denn Herrn Weiß alles Glück wünschen, und ihm vorläufig schon das Eichelessen des goldnen Zeitalters empfehlen wollen[1].

[1] Man vergleiche zu dieser Wendung die ganz ähnliche, die sich in Abth. 2, Bd. IV, S. 22 findet. D. H.

I,5,89

Gleichwohl ist es offenbar genug, daß die beiden Herren Rückert und Weiß auch nur die Möglichkeit, über ihre Plattheiten sich zu äußern, und ihnen wenigstens diese Form zu geben, ja selbst den ersten Gegensatz, mit dem ihr vermeintes Philosophiren beginnt, Kant und Fichte zu danken haben, und wenn Herr Rückert außer andern Anmaßungen gegenüber von Kant auch noch die hat, zu sagen: *Friede* sey zwischen dir und mir! oder wenn er Fichten, nachdem er die oben angeführten Aeußerungen über die bodenlose Willkür seines Systems gethan, anredet: "Edler Fichte, verzeih! Nein, du selbst bist ein anderes Ich als das, welches uns deine Lehre zeigt - ich sage es laut: *dein wahrer reiner Geist ist der Inhalt dieses Schriftchens*" -, so hat er zu dem Ersteren allerdings insofern einigen Grund, als Kant die wahrhaft speculative Seite des Wissens in die praktische Philosophie gewiesen hat, zu dem Letzteren aber insofern, als er, selbst zum Volk sich rechnend, den wahren, reinen Geist Fichtes in einigen seiner populärsten Aeußerungen und Schriften sucht, wo denn allerdings etwa ein Rückertscher Menschenverstand einige Bestätigung für seine Herabsetzung des Wissens und die *praktische* Richtung der Speculation finden möchte, nach welcher das *An-sich* oder das Ur-Reale uns nur in der Pflicht vorgehalten wird , welchen Satz denn Herr Rückert auch Seite 67 zur Erklärung Kants anwendet.

Sonst ist offenbar, daß eben jenes leere Denken, gegen welches Kant und Fichte streiten, für Herrn Rückert ebenso wie für die übrige Menge das *Wissen selbst* ist, und daß er sich insofern mit dieser in dem ganz gleichen Wahn befindet, nur daß er, weil er doch so viel gemerkt hat, daß jenes kein wahres Wissen sey, nun das Wissen überhaupt wegwirft. So wenig ist ihm das wahre Licht über Kant oder Fichte aufgegangen.

Aus dieser gänzlichen Unwissenheit über ein absolutes Wissen, so wie der ersten fixen Entgegensetzung der Freiheit und Nothwendigkeit, die im relativen Wissen nie aufgehoben werden kann, folgt nun von selbst die Unfähigkeit, in welcher sich beide Verfasser befinden, sich außer den beiden Möglichkeiten eine andere zu denken, daß entweder das

I,5,90

Nothwendige aus dem Freien, oder das Freie aus dem Nothwendigen erklärt werden müsse, welche Unfähigkeit dann eine dritte subjektive Quelle ihrer *Philosophie* ist.

Jene Voraussetzung liegt zwar schon Herrn Rückerts erstem Beweis zu Grunde; er wiederholt es aber ganz bestimmt mehrmals, unter andern S. 97, wo es heißt: Idealität und Realität harmoniren nicht durch Wechselbestimmung (wer behauptet denn dieses?); sie harmoniren bloß dann, *wenn das Reale als Grund des Idealen gedacht wird*, und nicht wieder umgekehrt. "Sonst, spricht er nun wie im Traume fort, nimmt man an (wo denn?), alles Nothwendige habe ursprünglich seinen Grund in dem Freien."

Da nun das Wissen gleichfalls in das Freie gesetzt wird, so muß jenes zu dem Nothwendigen, welches nach dem oben Angeführten zugleich Grund des Freien ist, dasselbe Verhältniß der Entgegensetzung haben wie dieses; hierauf beruht nun die einzige Art von Beweis, die für den Satz geführt wird: die Harmonie des Freien und Nothwendigen könne selbst kein Wissen seyn, und nicht nur schlechterdings auf dem *Felde* des Wissens nicht aufgefunden, sondern auch, aufgefunden, nie ein Wissen werden; denn, heißt es S. 7 f., sie soll das Denken und Wissen (das Freie) schlechthin bestimmen, mithin über alles Denken und Wissen als höchster Bestimmungsgrund desselben erhaben seyn und allem Denken und Wissen schlechthin vorhergehen. - Da wir unter Voraussetzung jener Harmonie erst überhaupt etwas wissen, so kann sie selbst kein Wissen mehr seyn. - Aus dem *bloßen Denken* (s. o.), Vorstellen und Wissen entwickelt sich nur leere Form. Die Realität des Wissens liegt in dem Bestimmtseyn durch etwas, das schlechthin *außer aller Sphäre des Denkens und Wissens liegt.* - Welches denn in Ansehung des Rückertschen Wissens wirklich ein unzweifelhafter Satz ist.

Bei Herrn Weiß ist jenes Verhältniß des Freien und Nothwendigen so entschieden, daß nach seiner Meinung außerdem nichts übrig bleibt, als "daß beide gleich ursprünglich und unabhängig nebeneinander seyen", welches aber, sonderbar genug, eben der Fall seiner Philosophie ist, denn die einzige Art, das Freie aus dem Nothwendigen abzuleiten,

I,5,91

die ihm dort (S. 65) selber beigeht, ist, daß das Freie ein von dem Nothwendigen *freigelassenes* sey, wobei er sich selbst bewußt seyn wird, nichts gedacht zu haben. "Das Freie, fährt er hierauf S. 66 fort, ist nach allen Theorien etwas (freilich daran hat man noch nie gezweifelt), und für alles, was ist, wird ein genügender Grund gesucht; vom Freien also auch außer ihm im Nothwendigen. - Wollte man aber (S. 67) das Nothwendige durch das Freie bestimmt seyn lassen, "so geschah dieß (das Bestimmen nämlich) selbst nothwendig, d.h. durch die Natur des Freien schlechthin, und dann ist diese selbst nothwendig und nicht mehr frei." Auch nur diese, obgleich noch immer oberflächliche Reflexion, konnte, weiter verfolgt, zu etwas Besserem führen. Der höchste Grund, den Herr Weiß endlich gegen den Idealismus vorbringt (denn wir müssen ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß ihm S. 67 allerdings noch etwas von dem Fall beigeht, daß Nothwendiges und Freies etwa absolut eins seyn möchten), ist der: Wie kann das ursprünglich Identische widersprechend werden bloß dadurch, daß es von einer andern Seite (sollte heißen: von verschiedenen Seiten) angesehen wird; welche gemeine Menschenverstandsfrage denn schon hinreichend beweist, wie gut Herr Weiß jenen Fall verstanden habe.

Die Meinung bei Herrn Weiß aber ist die, daß wir eigentlich weder den dritten noch den zweiten noch auch den ersten Fall annehmen, sondern uns ganz an den praktischen Weg halten, und auf diesem ein Bild jenes Realen, Nothwendigen - durch Freiheit!! hervorbringen sollen.

Der unbedingten Achtung beider Verfasser für das, was sie Menschensinn, Menschenverstand u.s.w. nennen, brauchen wir nicht weiter besonders als einer ferneren subjektiven Quelle Erwähnung zu thun; nach S. 26 Rückerts muß der Philosoph dem gesunden Menschenverstand *Vertrauen einflößen* und sich deßhalb auf dem praktischen (empirischen) Standpunkte halten. - Der Stern des Philosophen ist ein Irrwisch, der gemeine Menschenverstand der Polarstern der Weisheit. Der Philosoph muß sich orientiren; an ihm ist die Reihe umzukehren und sich zu nähern, der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes

I,5,92

ist *für sich* gewiß, der Ausspruch des Philosophen nur unter Bedingung u.s.w. (S. 28). Daß die ganze Folge von philosophisch seynsollenden Lehrsätzen nun aus solchen gemeinen Menschenverstandsbrocken bestehe, z.B. daß das Nothwendige die Willkür einschränke, daß der Mensch nur in Rücksicht seines Thuns frei sey, nicht aber in Rücksicht der Folge desselben, womit dann klärlich bewiesen wird, wie wenig das Freie gedacht werden könne als das Nothwendige schaffend - kann man aus dem Bisherigen von selbst ermessen.

Hiermit verbindet sich eine besonders dem Herrn Weiß sehr beliebte Vorstellung von einer gewissen rohen Gesundheit der Seele, wobei man sich unwillkürlich an den *Chinesen in Rom* erinnert.

Wenn wir nun noch die schon einzeln bemerklich gemachte Schwerfälligkeit der Reflexion in Anschlag bringen, die durch das Ganze geht und aus dem allgemeinen, nun einmal daliegenden Vorrath von Begriffen und dem Schatz der Sprache, ohne alle weitere Kritik, ohne alle Ahndung, daß es einer Rechtfertigung ihres Gebrauchs bedürfen möchte, Begriffe und Worte, wie es die Ergießungen des gesunden Menschenverstandes eben erfordern, aufgreift (z.B. S. 64 Rückert "das Nothwendige außer dem Menschen ist *Thun auf ihn*" u.s. ferner) - wenn wir auch diese Dumpfheit in Anschlag bringen, so

werden wir ein so ziemlich vollständiges Bild der Unwissenschaftlichkeit des Ganzen zum voraus entwerfen können.

Wir haben nun noch das nächste Resultat aus der subjektiven Quelle dieser Philosophie und das letzte objektive Endresultat für Philosophie und Wissenschaft überhaupt zu betrachten.

Wie sich das Freie und Nothwendige im Anfang, bleibt es auch in der ganzen Folge sich entgegengesetzt; dessen unerachtet aber wird das Nothwendige wieder zum Grund der Harmonie zwischen ihm selbst und dem Freien gemacht, das Freie im Nothwendigen gegründet. Es erhellt hieraus, nicht nur daß jener Gegensatz überhaupt ein schlechthin willkürlicher Anfangspunkt ist, und daß, um diesen Realismus zu erhalten, genau die Stelle des Bewußtseyns aufgefaßt werden müsse, wo das Freie *empfängt* und im relativen Gegensatz mit dem

I,5,93

Nothwendigen erscheint, - ein Müssen, für welches der einzige Grund selbst in der Willkür und der von dem allergemeinsten gemeinen Menschenverstand geleiteten Reflexion liegt, - sondern auch, daß es zu einer wahren und absoluten Harmonie des Freien und Nothwendigen auch im Fortgang nirgends kommen könne. Ist das Freie im Nothwendigen gegründet, so ist kein Grund, von dem *Gegensatz* anzufangen, sondern es muß mit dem Nothwendigen angefangen werden. Nachdem Herr Rückert sich mit dem Gegensatz lange genug gequält hat, kommt es S. 45 damit zum Durchbruch, daß der Mensch *als* frei schlechthin nichts sey. Wenn nun die Freiheit als Freiheit nichts ist, so konnte sie also der Nothwendigkeit auf keine Weise an die Seite gestellt werden. Man sieht wohl, warum diese Unwissenschaftlichkeit vermeiden mußte, die Freiheit gleich im ersten Princip zu negiren; ist das Nothwendige das Absolute, so mußte das Freie, als Erscheinung, aus ihm abgeleitet werden, welches dann speculativ, theoretisch gewesen wäre, und diesem gemeinen Menschenverstand schwer gefallen seyn würde; oder sollte die Antwort diese seyn: jene Ableitung sey unmöglich, so muß sich dann diese Lehre nicht für Realismus, sondern für irgend etwas anderes, eine Bouterwekische Unwissenheitslehre oder einen Schulzeschen Skepticismus ausgeben. Besonders merkwürdig in dieser Rücksicht ist der vierzehnte Lehrsatz S. 61, "die Aufgabe einer Harmonie ist nur die Aufgabe eines *Menschen,* nicht eines Freien überhaupt; nur *für den Menschen ist Nothwendiges da;* und Mensch heißt selbst nichts anderes als ein Freies, das mit einer Aufgabe, d.h. abhängig, einhergeht." - Man muß den auch geschwächt hervorbrechenden Lichtstrahl anerkennen, wo er ist. Es bedurfte von dieser Reflexion aus, welche im Grunde nichts anderes sagt, als daß der Gegensatz von Freiem und Nothwendigem überhaupt keine Realität an sich habe, daß er nur in Ansehung des menschlichen, d.h. doch wohl des endlichen Bewußtseyns überhaupt gemacht werde, daß also an sich so wenig ein Nothwendiges als ein Freies sey - es bedurfte von hier aus keines Schrittes, sondern nur der genaueren Beachtung dieser Reflexion selbst, um diesen ganzen Realismus als ein in seinem Fundament null und

I,5,94

nichtiges Ding zu erkennen, und einzusehen, daß wahrhaft und an sich das Freie so wenig im Nothwendigen als dieses in jenem gegründet seyn könne, daß beides nur die relativen Gegensätze an einem und demselben seyen, das an sich weder frei noch nothwendig, aber eben deßwegen die absolute Einheit beider ist.

Es ist nicht zu zweifeln, daß in machen Stellen, welche sich durch Stärke und durch Schönheit der Diktion, durch Innigkeit und ein wirklich ernstes Gefühl auszeichnen (z.B. beim XXVII. Lehrsatz, "der Mensch und all sein Thun haben nur dann Realität, wenn er sich im freinothwendigen Thun seines Nichts

für sich, aber zugleich des ewigen festen Grundes, in dem er ruht, lebendig bewußt wird, d.h. wenn er nichts für sich seyn will, weil er in der That nichts für sich ist; und dieß handelnde Bewußtseyn ist selbst zugleich die höchste Regel der Wahrheit und alles seines Thuns"), und mehreren andern ähnlichen Stellen, z.B. S. 90, dem Verfasser jene höhere Einheit vorgeschwebt habe. Denn mit jener Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegengesetzt und ebenso unheilig ist wie diese, hat der Mensch ganz gleiches Recht zu seyn, und weit entfernt sich ihr zu unterwerfen, ist er vielmehr eben zum beständigen Streit mit derselben bestimmt, obgleich er auch von diesem frei zu seyn wünscht; jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freiheit im Kampf liegt, jener göttlichen, übersinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schicksal heißt, sich zu unterwerfen, ist die Lehre jeder ächten Philosophie und die einzige Weisheit.

Mit einer solchen Nothwendigkeit aber ließe sich dann nicht jenes leichte und frivole Spiel des gemeinen Menschenverstands spielen; sie ist Gegenstand nur der Speculation, und wenn sie im Leben auch in ihren Wirkungen erfahren werden kann, so kann sie doch an sich selbst nur durch Vernunft und Philosophie erkannt werden.

Hieraus ist nun ohne Mühe zu begreifen, wozu in diesem Realismus jene Nothwendigkeit werden müsse, nämlich allerdings zu der greifbarsten, gemeinsten und durchaus empirischen des gemeinen Menschenverstandes. Die Harmonie mit dem Nothwendigen ist nicht eine Harmonie mit dem Ewigen, sondern (wie im XXsten Lehrsatz ausdrücklich

I,5,95

festgesetzt wird) mit dem *Gegebenen;* auch S. 92 wird das Nothwendige mit dem *Anschaulichen* (bei Kant) parallelisirt, und Herr Weiß, welcher überhaupt keine Ahndung des Höheren verräth (S. 45, wo er von Kant spricht), setzt ohne Bedenken das *Reale* in die Erfahrung, welches denn in diesem Zusammenhang, wir scheuen uns nicht es zu sagen, die wahre Gotteslästerung ist.

Das letzte objektive Endresultat des Ganzen construirt sich nun vollends von selbst.

Das ursprüngliche Verhältniß des Nothwendigen zum Freien ist *Erfahrung* (S. 64). Alles Wissen ist bloß Form des Thuns, das Thun selbst aber, da es mit dem *Gegebenen* zu harmoniren hat, - *grober Empirismus,* welches denn auch die wahre und richtige Uebersetzung des angeblichen Realismus ist. - Der Euphemismus ist verzeihlich, da es sonst nicht an Erklärungen fehlt, die bestimmt genug sind. Es gibt schlechthin gar kein Wissen *vor* dem Handeln, wird dem gleichgesetzt: es gibt gar kein Wissen a priori (S. 74); dieses (Wissen a priori) ist auch, wie man deutlich sieht, das Höchste, was die beiden Verfasser in der Philosophie überhaupt kennen. "Welchen Grund (a priori) mag auch wohl ein sich selbst genügendes (reines Ich) haben, aus sich herauszugehen, um dadurch eine Einschränkung seiner Thätigkeit von außen möglich zu machen?" (S. 76 Rückert) - Wozu soll doch nur das Bewußtseyn erklärt werden? Ist diese Aufgabe der Philosophie in einem andern Interesse als in dem leeren der Speculation gegründet? - Das Bewußtseyn ist ja nie einem Zweifel unterworfen. -

Nach Herrn Weiß (S. 24) hat die natura naturans des Spinoza und Fichtes reines Ich das Hauptgebrechen, daß sie ganz unabhängig vom *empirischen Ich* handeln. Auf derselben Seite erhalten wir auch den vollkommenen Aufschluß, wie es mit der *durchaus praktischen* Philosophie gemeint sey. Nämlich, daß etwa das *Objekt* praktisch sey, macht die Sache noch nicht aus; *für das Denken und dessen Geschäft ist es nicht praktisch.* Es ist also wirklich auf eine völlige Negation alles Denkens angesehen; und erst mit dieser ist die radikale Umkehrung des Spinozismus, deren sich der Idealismus

I,5,96

nur fälschlich gerühmt hat (d.h. aller Philosophie) wirklich geschehen. Man könnte die Frage aufwerfen, fährt Herr Rückert fort, ob dann nicht wenigstens die Logik vor dem *Richterstuhle* des Realismus als Wissenschaft a priori anerkannt werden müsse? - Keineswegs . . . Sie ist im Grunde nur das, was man jetzt unter dem Titel der *Moral* aufführt (S. 77). Der Weise nur kann eine Wissenschaft a priori besitzen, nämlich insofern er andern Gesetze und Vorschriften gibt, *sich selbst und ihren Zustand zu verbessern;* dieß ist aber nicht so gemeint, als ob er dieß vor aller Erfahrung wüßte, sondern nur vor der der andern, nicht vor seiner eignen. *Jede theoretisch behandelte Wissenschaft beruht als solche auf Willkür, ist Scheinwissenschaft und von aller wahren Realität entblößt* (XXVster Lehrsatz). Aus diesem Grunde beruht auch Mathematik auf Täuschung - nur weil der Grund dieser Täuschung außer ihr selbst liegt, kann sie in sich formell zusammenhängend und gewiß seyn (S. 104). Mathematik und Physik, wie sie dermalen angesehen und behandelt werden, sind Scheinwissenschaften und gehen den Weg des Idealismus. Wir behandeln sie als *etwas für sich,* da sie doch offenbar ursprünglich nichts anderes als Form unseres Thuns sind (S. 63). Nicht daß wir nach mathematischen und physischen Principien ein Haus bauen können, beweiset die Realität jener Principien. Das Häuserbauen ist selbst ein freies Thun, und ein Haus ein *freies* Werk, welches an und für sich bloße Form ohne alle Realität ist (S. 109). Da nun jene Principien (S. 108) erst durch ihre *Richtung auf Weisheit* den Charakter der Realität erhalten, so ersieht man leichtlich, daß sie auch in ihrer Anwendung auf das Häuserbauen nur durch die Richtung des Häuserbauens auf Weisheit Realität erhalten. - Nach Herrn Weiß ist, die Philosophie mag anheben wo sie will, ein Faktum allezeit das, wovon sie ausgehen muß (Logik S. 189); "in das System des neuesten, sich kritisch nennenden, im Grunde aber transscendenten Idealismus (s. Hrn. Prof. Jakobs Annalen der Philosophie) können wir nicht eingehen, denn das *Faktum* der Erfahrung ist ein anderes: da ist (welche Tiefe der Reflexion!) in dem Bewußtseyn

I,5,97

nicht das *Ding,* sondern nur der *Begriff* vom Ding zufolge einer *Empfindung,* dieser Gedanke aber, dieses Wissen, wird bezogen auf ein anderes, welches theoretisch nicht erkannt, sondern ursprünglich nur nach praktischen Principien seyn kann" (S. 198). - "Die neue Philosophie ist Organon der Wissenschaften, indem sie ihnen *allen* den Weg zeigt, den sie an der Hand der *Erfahrung* zu gehen haben" (No. 2. S. 86). Dazu bedarf es also eines Organons. Unter diesen Wissenschaften werden Anthropologie (wozu auch die Psychologie gehört) und Naturwissenschaft die vorzüglichsten seyn. Wir dächten, dieß alles hätten wir vorher schon ganz ebenso gehabt; die *psychologischen* Vorkenntnisse der Logik würden nun auch nicht mehr die schlechte Entschuldigung mit dem Zustand der Schulen bedürfen.

Da es auf so viel Seiten doch nicht vermeidlich ist, daß den Verfassern nicht bisweilen eine Art von theoretischen Gedanken in die Quere liefe, oder irgendwo die Unvermeidlichkeit eines Wissens hervorspränge, z.B. bei Weiß S. 79: "der Mensch fängt an mit dem reinen Entschlusse, *auszugehen* auf das Wahre - und es an sich abzubilden" (wo man doch denken sollte, er müßte es in jenem Ausgehen erst gefunden, also gewußt haben, ehe er es an sich abbilden könnte), so muß man sich ihr Verwahren vor allem Wissen nicht nur privativ, als ein bloßes nur nicht Wissen, sondern als ein wirkliches positives Wehren gegen das Wissen vorstellen; und wenn Ulyß, um dem Gesang der Syrenen ungefährdet vorüberzuschiffen, seinen Gefährten die Ohren zuklebte, so muß man sich denken, daß sie erstens sich selbst nicht nur die Ohren, sondern alle Sinne und selbst den Verstand verkleistern, den aber, bei dem dieß nicht angeht, wenigstens mit dem Ankertau ihres Realismus an den Mastbaum zu binden suchen müssen.

Herr Weiß ist in der That zu bescheiden, wenn er überall Herrn Rückert als seinen Vormann erkennt und ihm den ersten Stoß zu der neuen Weisheit zu verdanken haben will. Denn in der Logik zeigt er sich überall schon ganz in den rechten Principien, und als Probe seiner Begriffe von wissenschaftlicher Form führen wir hier nur einige Stellen dieses Buchs an, S. 199: "die Philosophie kann nicht Wissenschaft

I,5,98

werden, sonst müßte das Wesen des Menschen ein Wissen und er *ganz allein auf den Satz des Widerspruchs gegründet seyn*"; - ferner den §. 337., wo er sagt: Constitutive Principien in der Philosophie müssen zwar seyn - nur aber hier können wir keinen Gebrauch davon machen, denn 1) dient die analytische Methode ganz besonders gut zum Anfang; 2) aber würde man alsdann fordern, daß *Ein* Princip aufgestellt würde - denn mehrere entgegengesetzte wären der Einheit der Vernunft und dem Interesse der Wissenschaft zuwider - *allein dieß* (Eine Princip) *wäre nur in dem Fall möglich, daß die Erfahrung* ursprünglich nichts als *ein Produkt der Spontaneität sey - und dieß wird geleugnet.* - So ist es ja also mit constitutiven Principien in der Philosophie überhaupt nichts; sechs Zeilen vorher aber wird behauptet, sie müßten allerdings seyn. -

Wer so sehr Stümper ist, hat wohl allen möglichen Grund, auf das Wissen und Theoretisiren Verzicht zu thun und den Grund einer Philosophie, *die nicht zuerst auf den Verstand wirkt*, plötzlich und mächtig auf sich wirken zu lassen.

Unsere Leser werden in Ansehung des Herrn Rückert von selbst die Bemerkung gemacht haben, wie sich in ihm als würdigem Repräsentanten für die Philosophie der allgemeine praktische Brauchbarkeits- und Nützlichkeitsgeist der Zeit ausdrücke, und begreifen, wie die Absonderung des Handelns von aller Speculation, der Moral von den Ideen, als ob auch nur ein Handeln, das würdig ist so genannt zu werden, möglich wäre, ohne speculative Ideen in ihm auszudrücken, endlich auch diese Wendung nehmen mußte, und wie nun zuerst der auf das Wissen überhaupt geworfene Verdacht, dann die Wirkung, welche der Idealismus fast allgemein gehabt hat, die meisten in Ansehung ihres Denksystems bis zum absoluten Nihilismus zu reduciren, die äußere Form dazu geliehen hat, und wie hierauf von dieser totalen Zerknirschung und subjektiven Nichtsheit der Weg zu diesem Realismus nur Ein Schritt ist. Wie sich die von Kant dargethane Idealität der Außenwelt durch den Fichteschen Idealismus bei Herrn Rückert wirklich in eine absolute Willkür und Nichtigkeit, die nun ganz nothwendig ihr Entgegengesetztes

I,5,99

hervorbringt, verwandelt hat, kann man unter andern an der Art sehen, wie er die Täuschung, welche der Mathematik zu Grunde liegt, erklärt. Das Nothwendige, sagt er, ist für das Freie *ewig Eins*, wenn dieses sich nämlich frei auf dasselbe als seinen letzten Grund hinrichtet. Richtet es sich dagegen als Willkür auf sich selbst, so hört das Nothwendige außer ihm in dieser Eigenschaft für es auf; es ist nicht *ewig Eins*, es erscheint ihm als ein *Vieles*, Mannichfaltiges, Verschiedenes, als immer ein Anderes. - Auf diesem Standpunkte wird ihm die Sphäre, worin das (idealisch) Viele ihm *außereinander* erscheint, der *Raum*, die *Folge*, jenes Vielen - *Zeit* werden. Der Grund von Zeit und Raum ist also Willkür, *das in Willkür verwandelte Nothwendige.* Für einen auf seinen Grund gerichteten und der Einheit des letzteren sich bewußten Geist gibt es daher schlechterdings weder Raum noch Zeit, daher auch keine Mathematik u.s.w. (S. 104 ff.).

Man wird in dieser Erklärung, außerdem daß sie nur nicht tief genug geht, um die wahre zu erreichen, auf jeden Fall eine gewisse herzhafte und entschlossene Art zu denken finden; und so wenig Ansprüche auf Philosophie und eine höhere Begeisterung, als die des gemeinen Menschenverstandes, das *Ganze* machen kann, so ist doch schon oben bemerkt worden, daß einzelne lichte Stellen und Blicke einer nicht durchgedrungenen, auch wohl nicht zum Durchdringen bestimmten Speculation darin angetroffen werden, so wie es unleugbar ist, daß der Wendung, welche das Denken des Verfassers genommen hat, wirklich eine kräftige und originale praktische Tendenz zu Grunde liege, die, wenn sie sich, anstatt gegen

die Philosophie, dahin kehrt, wohin sie ihrer Natur nach gerichtet seyn muß, nämlich gegen das Leben und die mehr äußern Sphären menschlicher Thätigkeit, sich mit viel Energie und Wirkung wird äußern können.

Was aber den Herrn *Weiß* betrifft, *so* müssen wir gestehen, daß wir bei ihm weder Herzhaftigkeit noch Entschlossenheit des Denkens, nicht einen entfernten Zug von Speculation oder irgend eine andere ursprüngliche Richtung, als die der Geistesdürftigkeit und des Unvermögens gefunden haben, welches denn auch das Einzige ist, was sich

I,5,100

von ihm in diese neue Philosophie geworfen hat, die ihm nicht so sehr an ihm selbst willkommen ist, als weil sie ihn ein für allemal der Beschwerlichkeiten des philosophischen Verstandesgebrauchs überhebt und noch dazu bei aller Unwissenheit sehr weise und kluge Mienen anzunehmen erlaubt. Anders als höchst gemein kann man gewiß eine solche Art zu denken nicht finden, die gegen keine speculative Idee oder gegen die Speculation selbst eine andere Waffe hat als die Berufung auf die *Menschheit*, worunter nicht der vernünftige Theil derselben (denn sonst könnte unmittelbar auf diesen provocirt werden, auch ist es eben nicht um diesen zu thun, wie S. 75. 76 klar gesagt ist: der *Mensch* will nichts ursprünglich für sich seyn, kein *Ich, keine reine Vernunft* -), sondern offenbar der rein *thierische* oder wenigstens der thierische als nothwendige Zugabe zum vernünftigen verstanden wird. Sorge doch für die Menschheit in diesem Sinn wer da will, durch Rumfordische Suppen, Runkelrübenbau[1] u.s.w., nur in der Philosophie wolle man nicht für sie sorgen. Herr Weiß aber meint, wenn er sagen könne: die *Menschheit* möchte diese Art zu philosophiren nicht gutheißen, eine Philosophie von Grund aus geschlagen und vernichtet zu haben.

Von Kant heißt es, S. 45: "dadurch, daß er auf dem *empirischen* Boden zu festen Fuß gefaßt habe, um zu jenen Speculationen, welche eine Abstraktion von allem *Gegebenen* fordern, gelangen oder sie gut heißen zu können, wenn ein anderer sie aufstellte - habe er sich zu seinem Ruhme *in seiner Menschheit bewährt*"; nach S. 47 findet der *Mensch* Kants Resultat (daß zu der Sinnlichkeit und dem Verstand a priori noch *Empfindung* hinzukommen müßte) *richtig*, "denn er hatte schon lange den Luftgebäuden der Metaphysik bedenklich zugesehen, und *freut* sich nun - der Antinomien in ihrer Leere". - "Der *Mensch* muß auch in der Philosophie eingedenk bleiben seiner *Natur* (welcher andern nach dem Vorhergehenden als der thierischen?), *damit dem Speculationsgeist Einhalt geschehe*". - S. 55: "Auch in Kants praktischer Philosophie, und noch lieblicher als dort (in

[1] Vergl. 1. Abth., Bd. 3, S. 622, Anm. 2. D. H.

I,5,101

der theoretischen), *weht der gute Geist des reinen Menschen;* daselbst. - Daß sich der Mensch das Gesetz selbst gebe, welchem er sich doch stets unterworfen fühle, er, der stets unter dem Einfluß der Objekte steht, und geboren wird und stirbt, ohne gefragt zu werden (hier ist also die Thierheit ganz klar; an einer andern Stelle, S. 83, wird zu gleichem Zweck eine weitläufige Beschreibung der schwachen Anfänge des Menschen vom Gehen und Sprechenlernen an gemacht), - dieß begreift der *Mensch* nicht. - "Die *Menschheit triumphirt* über die Wissenschaft" (S. 53), dagegen (S. 62) im Spinozismus *seufzt* und *stöhnt* sie. Nach S. VIII der Vorrede verdient es wohl *von Neuem* untersucht zu werden, und fragt sich überhaupt noch: ob der *Mensch* ursprünglich ein Ich sey (dieß ist also die Untersuchung des Idealismus).

Der Hauptfehler ist: das reine Ich ist nichts für die *Menschheit*, wahrscheinlich ebensowenig als der reine Raum der Geometrie. Der Hauptsyllogismus gegen alle theoretische Philosophie, der S. 79 noch einmal wiederholt wird, kommt darauf zurück: in der Philosophie als Theorie sey alles nur gewiß, sofern es nothwendig gedacht werde. Nun aber wirke im Denken nicht der *ganze Mensch*, also etc. Um die niedrige Art zu denken, die durch das Ganze geht, noch weiter einzusehen, muß man vorzüglich die Stellen lesen, wie S. 22, wo an der wissenschaftlichen Philosophie getadelt wird, daß man durch dieses Wissen noch nicht *gut* werde, und allerdings große Erkenntniß haben könne, ohne deßwegen *vernünftig zu leben*, wozu doch alle Philosophie benutzt werden müsse. - Wie mag doch, heißt es S. 61, dem *Menschen* jene Idee eines tadellosen Handelns (das reine Ich) genügen. - "Für das reine Ich sey es ein ewiger Vorwurf, daß es vor aller Zeit *aus sich herausging* und die Welt der Objekte schuf, *um sich nachher in dieser Welt und durch diese Welt ewig zu quälen.* Freilich, wie es dem reinen Ich je einfallen könnte, sich bis zu der Individualität des Herrn Weiß zu beschränken, um sich mit Philosophie und der Behauptung seiner Thierheit gegen die Philosophie zu quälen, möchte ein schwer zu lösendes Problem seyn. - Wenn man diesen faden, unklugen Schwätzer nun wieder von dem *Ernst* und der *Würde* der

I,5,102

Philosophie, von dem *Heiligsten* und *Besten*, was auf diesem Wege, dem idealistischen, verdreht werde (S. 61), reden hört, oder wenn man Tiraden wie folgende liest: "das Freie schaudert zurück, und Auflösung in alle Elemente ist Wohlthat gegen die *Zumuthung*, ein *Gott zu werden" - es fürchtet dennoch immer, einmal ein Gott zu werden*! - so kann man sich dann erst einen vollkommenen Begriff von der Gemeinheit und Unwürdigkeit machen, die sich hier als *unverderbte Menschheit*, reine Menschennatur u.s.w. aufdringt.

Wie wenig ernstliches Bemühen um Philosophie Herr Weiß sich gegeben habe, erhellt aus der leichtfertigen Unwissenheit, mit der er über die Lehren früherer Philosophen spricht, und man kann wohl sagen, der gänzlichen auch historischen Unkenntniß der Philosophie. Wissen kann Herr Weiß nicht, noch kann ihm in seinem ganzen Leben begreiflich werden, wie ganz und gar nichts er von Philosophie überhaupt verstehe; jener Punkt ist faktisch, und macht ihn vielleicht aufmerksam, da er doch dem Titel nach Professor der Philosophie heißt, insofern wenigstens sein Freies auf das Nothwendige zu richten, daß er aus der kleinen Periode von Pythagoras, der den Namen óïöüò in den des Philosophen verwandelte, bis auf Herrn Rückert, der dieß nun wieder umgekehrt hat, - von der Philosophie soviel historische Kenntniß, als ohne eignen Geist möglich ist, sich zu verschaffen sucht. - "Alle metaphysischen Systeme, heißt es S. 113, *enden* bei einem absoluten; *besteht* es in einem Seyn, so nennen sie es den *Gott*". Nach S. 14 konnte *Leibniz* nicht sich denken, wie zwei *ganz heterogene* Substanzen, Geist und Leib, aufeinander wirken. Nicht doch; Leibniz gab gar keine zwei ganz heterogene Substanzen, als Leib und Seele, zu; nach S. 70 aber bestehen bei Leibniz neben und außer den Monaden auch die Körper, und S. 14 wird dieß so erläutert: die Monaden empfinden, *und das Zeugniß der Sinne hierüber* (über das Empfinden?) *kann keine Täuschung seyn: es gibt also Körper* - dieß alles, wohl zu merken, nach *Leibniz*! Bei Descartes *wirken* nach S. 12 Materie und Geist aufeinander, allein ihre Wirkungen stehen unter der *Leitung* einer höchsten Macht. Welche richtige Vorstellungen

I,5,103

vom Spinozismus und Idealismus der Verfasser habe, ist schon hinlänglich früher bemerklich gemacht worden, welche Begriffe aber von der Würde der Philosophie, mag unter andern Folgendes zeigen: "Zu allem andern, sagt er, nehme man nun noch, daß jede Philosophie als Wissenschaft, je vollkommener sie

war, um so mehr dem *gemeinen Menschensinne,* der natürlichen *Ansicht der Dinge* entgegen sprach. *Spinoza will mich bereden* (bewahre Gott, wer wird den klugen Herrn Weiß etwas bereden wollen? - Und der *thörichte Spinoza* dem *weisen Herrn Weiß* etwas weiß machen? Der weiß sich schon davor in Acht zu nehmen), *ich* sey *nur* eine Modification der Gottheit. (Daß Spinoza von Herrn Weiß bewiesen, er sey eine Modification der Gottheit, wird wohl sonst niemanden bekannt seyn; wär' es nun die billige Bescheidenheit, sich selbst für unwürdig zu halten, eine Modification der Gottheit zu seyn und auch nur einen Strahl der natura naturans in sich zu haben, so verdiente dieß Lob; Herr Weiß aber dünkt sich etwas viel Besseres und gar anderes zu seyn als *nur* eine Modification der Gottheit, und es wird nun ganz klar, wie hoch bei aller Unterordnung unter das Reale das vermeinte Ich und die *eigne* Menschheit des Herrn Weiß steht). - *Fichte,* heißt es weiter (S. 71), *bürdet mir auf,* durch eine höhere Thätigkeit als die *alltägliche* im Denken und Handeln (producire ich die Objekte). Es ist also nur die Nichtalltäglichkeit dieser Thätigkeit, was sie verdächtig macht. "Wer *glaubt,* heißt es weiter, (*glaubt*) allen diesen Lehren? Ich frage, wer *glaubt* als *unbestochener Mensch.* Und woher hat denn die Philosophie das Recht, den *schlichten Menschenverstand* eines Irrthums zu zeihen? Sprach er doch laut und herrlich und lange vor aller Philosophie!" -

Jemand, der so ohne allen Verstand spricht, und indem er beständig den gesunden Menschenverstand als die gute *Gabe Gottes* im Mund führt, auf jeder Seite beurkundet, wie gänzlich es ihm selbst sogar daran gebricht, überhebt die Philosophie aller Kritik, und kann an seinen eignen Richter verwiesen werden. Wir werden uns nicht wundern, wenn die meisten Leser finden sollten, daß wir uns bei Produkten

I,5,104

der Art wie die Rückertschen und Weißschen über alle Gebühr verweilt haben. Wir führen aber dagegen an, erstens, daß solche Produkte nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen betrachtet werden müssen und darum wenigstens Rücksicht verdienen, weil dieselbe Tendenz, die sich in ihnen nur auf eine auffallendere Weise kundgibt, sehr vielen, ja den meisten philosophischen Bestrebungen der Zeit, welche manchen Lesern alsdann vielleicht doch nicht so unmerkwürdig vorkommen möchten, nur verborgener, zu Grunde liegt; alsdann auch, daß jeder wissen müsse, zu dem bestimmten Zweck auch die bestimmten Mittel zu ergreifen. Wir werden uns auch ferner nicht verdrießen lassen, die Unwissenschaftlichkeit, Oberflächlichkeit, diesen Grad der Verwilderung, den man sich kaum so vorstellen könnte, und jene niedrige Denkart in der Philosophie, wo wir sie finden, mit gleicher Genauigkeit darzustellen; die allgemeine Versicherung der Plattheit hat auf die zunehmende Unverschämtheit derer, gegen welche sie gerichtet ist, keine Wirkung, als die, daß sie ihnen Muth macht, in Intelligenzblättern u.s.w. sich in gleicher Allgemeinheit und mit der ihnen eignen Arroganz dagegen zu wehren und vor dem Publikum weiß zu brennen. Darlegung von Gründen im Detail muß ihnen diesen Muth nehmen. Wir werden die Hoffnung nicht aufgeben, auf diesem Wege die Beendigung jenes immer mehr umgreifenden Unwesens erreicht zu sehen, daß, indem in jeder andern Wissenschaft und Kunst, auch der gemeinsten, zum Lehren, wenn nicht besonderes Talent, doch wenigstens Kenntniß des Geschehenen und Erfundenen erfordert wird, dagegen in der Philosophie alle Augenblicke andere ohne vorhergegangene Studien, ohne vorläufige Uebung des Kopfs auch nur an dem Vorhandenen, voll krasser Unwissenheit, die nur von ihrem Dünkel und ihrer pöbelhaften Art, über philosophische Dinge zu denken, übertroffen wird, sich zu Lehrern aufrichten. Die noch immer nicht erloschene Achtung für Gründlichkeit läßt auf die Erreichung dieses Zwecks um so sicherer rechnen, da jene, wenn sie durch Gründe, wie wir wohl wissen, absolut unverbesserlich sind, doch bis jetzt noch einige Scheu vor der öffentlichen Meinung haben (die sie jetzt nur zu hintergehen hoffen), und durch diese zuletzt wohl auch noch soviel

I,5,105

Respekt vor der Philosophie bekommen möchten, um mit ihren unreinen Händen sie unberührt zu lassen.

Wir wünschen, daß Herr Weiß seine Talente, die für die Philosophie von keinem Werth sind, andern Fächern nicht entziehe, worin sie glücklicher angewendet seyn würden, und in denen er sich durch Schriften, wie: über die Annehmlichkeiten des Landlebens oder den Einfluß schöner Naturscenen auf die Bildung des Herzens, oder allgemeinere: über den Nutzen der menschlichen Glückseligkeit, u. dgl. bei einem Theil des Publikums vortheilhaft empfehlen wird.

[I,5,106]

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist, mehrere, theils aus einer einseitigen und falschen Ansicht der Philosophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwissenschaftlichkeit entspringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphilosophie in ihr Licht zu stellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt angenommen wird, so ist selbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen: was Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt; was es nicht in diesem Sinne ist oder seine Principien von der Philosophie nur entlehnt, übrigens aber sich ganz von dem Gegenstand derselben entfernt und ganz andere als philosophische Zwecke verfolgt, kann nicht Philosophie, auch nicht im strengern Sinn philosophische Wissenschaft heißen.

Alle Unterschiede, welche in dieser Rücksicht gemacht werden, sind leer und bloß ideell, es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie; was ihr verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie unter verschiedenen ideellen Bestimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterschiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erscheinung der Philosophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor; das Princip der Philosophie selbst hat deßhalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz; aber dieser Indifferenzpunkt der absoluten Einheit liegt wieder in jeder besonderen

I,5,107

Einheit für sich, so wie in jeder sich alle wiederholen; das Construiren der Philosophie geht nicht auf ein Construiren der Potenzen, als solcher, und demnach als verschiedener, sondern in jeder nur auf Darstellung des Absoluten, so daß jede für sich wieder das Ganze ist. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geschlossenen und organischen Ganzen der Philosophie ist wie das der verschiedenen Gestalten in einem vollkommen construirten poetischen Werk, wo jede, indem sie ein Glied des Ganzen ist, doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig ist.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln; aber nur insofern ihr wirklich das Absolute in ihr darstellt, ist diese Darstellung selbst *Philosophie*; in jedem andern Fall, wo ihr sie *als besondere* behandelt und für sie, als besondere, Gesetze oder Regeln aufstellt, kann sie nur

Theorie eines bestimmten Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu fassen, überhaupt bemerken, daß alle Gegensätze und Differenzen nur verschiedene Formen sind, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos, nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes seyn kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze, das Universum repräsentirt. Wenn ihr nun die Gesetze auf das Besondere als Besondere gründet, so entfernet ihr eben dadurch euren Gegenstand von dem Absoluten, eure Wissenschaft von der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist also, als solche, die Philosophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive *Wissen*, und der Ausdruck des Indifferenzpunktes, sofern er in ihr liegt, *Wahrheit*, so wie desselben, sofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit ist, kann die ganze Philosophie von der theoretischen Seite angesehen, Naturphilosophie heißen[1].

Daß in anderer Rücksicht auch die Theorie der Natur, als speculative Physik, ihre Grundsätze aus der Naturphilosophie nimmt, geht uns hier nichts an, und wir schließen diese Beziehung für gegenwärtig

[1] Vergl. Zeitschrift für speculative Physik, Bd. 2, Heft 2, S. 127, im vorhergehenden Band S. 212, Note. D. H.

I,5,108

völlig aus. Es ist von Naturphilosophie als solcher und *an sich* die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet ist, obgleich dieses fast allgemein mit ihr verwechselt wird.

Nach diesen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie nur die Rede seyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philosophie hält, bezogen, oder inwiefern sie, in ihrer Absolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philosophie betrachtet wird.

Diese selbst aber kann wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, entweder von der *reinwissenschaftlichen* Seite, oder in ihrer *Weltbeziehung*, welche vornämlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, sofern diese die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Speculation selbst ist, und die auf die Moralität, sofern diese ein objektiver Ausdruck speculativer Ideen im Handeln ist[1].

Die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts und das Ein und Alles einer Nation geworden ist, wird selbst nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte sind selbst nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus diesem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einschränken wollen.

[1] Vergl. in der vorhergehenden Abhandlung, S. 98. D. H.

I.

Die schiefen Urtheile, welchen die Naturphilosophie von Seiten dessen, was man Philosophie zu nennen beliebt, ausgesetzt ist, sind so tief verflochten in den Grundirrthum, der fast allen neueren Bestrebungen und selbst den versuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf diesen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt; der historische Faden, der sonst manche von einer Form der Philosophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab, sie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt ist,

I,5,109

um jenen Punkt zu finden; da also die, welche von einer Seite wirklich Philosophen sind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip als das ihrer eignen Beschränktheit, die es nicht sind, obgleich sie sich rühmen es zu seyn, kein anderes als das der historischen Vergleichung und Entgegenstellung haben, so ist ohne Aufdeckung des Punkts, über den sie vor allen Dingen hinaus müssen, ehe sie über den Grund und die Tendenz der Naturphilosophie zu urtheilen im Stande sind, ihre Meinung darüber auf keine Weise zu berichtigen.

Dieser Punkt, über den sie bisher nicht hinaus können, ist, um es aufs kürzeste zu sagen, die unbedingte Forderung *das Absolute außer sich zu haben*; wie selbst aus der Wirkung des Christenthums, das die ganze Kultur der späteren Welt allgebietend bestimmte, und der Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjektivität unmittelbar das Entgegengesetzte - gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erstarrte Welt - nothwendig entstand, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen, so wenig als nöthig ist, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß sie sich der höchsten Irreligiosität am meisten empfahl, welche, indem sie durch die Entfernung Gottes - als einer außer- und überweltlichen Substanz - aus der Welt ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neuesten Zeiten Jacobis Predigen und Reinholds Versichern keine andere Ursache habe als jenes unaustilgbare Begehren, ist vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt ist bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich *das Ich außer dem Absoluten zu halten*, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre, und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender: da man, dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es theoretisch angesehen doch immer nur *im* Ich und *für* das Ich, und nur *praktisch* betrachtet *unabhängig*

I,5,110

vom Ich, außer ihm ist, in die Philosophie hintennach einführen kann, so hat man den Vortheil, sich *gegenüber vom Dogmatismus*, der das außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das leugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Absolute wahrhaft *im* Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten[1].

Es ist an sich offenbar, daß, wie das außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe, so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat; daß aber die *Folge* wieder das innere Motiv des *Grundes* sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine *Umkehrung* des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das *An-sich* geleugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte, sondern: es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geleugnet, *aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich setzbar, und insofern ein Produkt des Ich sey.*

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: *das An-sich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn,* d.h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigne Verwirrung, eine Philosophie darum gerade für *Idealismus* und sogar vollendeten zu

halten und auszugeben, weil sie 1) das An-sich überhaupt (das absolut Ideale), 2) weil sie es *aus dem Grunde leugnet*, daß es nur als *Ding* an sich, als ein *Außer* dem Ich, demnach dogmatisch-realistisch, denkbar erscheint, hat außer der Tradition von Kant - der übrigens, wie sich beweisen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, seine Philosophie Idealismus zu

[1] Vergl. im vorhergehenden Band, S. 356 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1, S. 26). D. H.

I,5,111

nennen, - seinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verstand hat, wenn ihm versichert wird, daß die einzelnen sinnlichen Dinge nicht außer ihm existiren, so wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieser Dinge gegeben wird, daß man *sie leugnen*, für das Charakteristische einer besonderen Philosophie halten, und diese sich durch solches Leugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Absicht dieses *Idealismus* das Ich in seiner empirischen Integrität bleiben soll - denn eben darum wird das An-sich weggeschafft, weil um des Ich willen, das *für sich* bestehen soll, es auch außer demselben gedacht werden muß, - da er überhaupt sich zum Gesetz macht, das reine Bewußtseyn nur, sofern es im *empirischen* gegeben ist, anzuerkennen, dieses aber, das empirische, nicht ist ohne die Berührung der Objekte, so ist nothwendig, daß durch einen theoretisch *unbegreiflichen Anstoß* oder auch vermöge *unbegreiflicher* das Ich einschließender *Schranken* so viel Affektionen in es gesetzt sey'n, als den Objekten entsprechen; diese Seite des Ich ist die empfindende und zugleich praktische; durch die Anschauung, also in seiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein sich Hin- und Herbewegen ist, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauhheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum - die allgemeine Form des sich Hin- und Herbewegens äußerlich angeschaut - gesetzt, über Flächen verbreitet, und mit Einem Wort zu concreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, so wie eine solche Vorstellung der Natur, nach welcher sie in Affektionen wie grün und gelb u.s.w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat, als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen und ganz unvertilglich wären.

I,5,112

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird, das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affektionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält und auf das *An-sich* und Intelligible der Natur geht, - nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich - ein Seyn der Natur *außer dem Ich* -, sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der *beide* gemeinschaftlich versenkt werden, weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, und mit Einem Wort *absoluter Idealismus* ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu sehen, welche Bewandtniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem

praktischen stelle sich der *Realismus* her und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift[1], demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden angesehen. Da ferner jener praktische Standpunkt doch auch wieder seine theoretische Ansicht hat - und nur das, was in Ansehung seiner speculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philosophie seyn - so löst sich auch von dieser Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich *außer* dem Absoluten und demnach auch dieses außer jenem hält.

Um die Frage aufs rundeste zu stellen: Was ist es eigentlich, das diesen Idealismus antreibt den Realismus in der praktischen Philosophie zu suchen? - Es ist sein Begriff von *Realismus*, nach welchem das Ich das Absolute *außer sich* haben muß, *unabhängig von sich*, wenn es *reell* seyn soll.

[1] Vergleiche im vorhergehenden Band S. 370 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1, S. 46). D. H.

I,5,113

Es gibt für ihn keine Realität des Absoluten als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes; das Absolute muß in der Gestalt des absoluten Gebietens, das Ich in der Gestalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieses Gebietens erscheinen, wenn seine Vorstellung von Realität realisirt werden soll. - Nur das Kategorische der Pflicht läßt mit sich nicht jenes in der theoretischen Philosophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als *Gedankending* in das Ich gesetzt und dadurch sein Produkt wird - *darum*, weil es in diesem Verhältniß die Qualität eines absoluten Außer-dem-Ich behält - ist es reell! -

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur absoluten Aufnahme jenes Kategorischen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, so wäre der unumgänglich nothwendige und erwünschte Gegensatz des Ich und des Absoluten aufgehoben; das Absolute wäre ja nun wieder im *Ich* gesetzt, also nicht mehr reell, es ist also nothwendig, daß dieses Verhältniß in einem unendlichen Progressus prolongirt werde, *wenn das System bleiben soll, unmöglich* also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sey, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme[1].

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empirisches, und demnach auch in der Entgegensetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen selbst ist, erhalten werde, so müssen nun ferner diese Affektionen zum voraus so bestimmt seyn, daß sie den praktischen Zwecken der Vernunftwesen entsprechen. Das Licht ist kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwissens: es ist, damit die leiblich aus zäher und modificabler Materie zusammengesetzten Vernunftwesen, indem sie miteinander sprechen, zugleich einander sehen können, so wie die Luft, damit, indem sie einander sehen, sie zugleich miteinander sprechen können. Diese Vernunftwesen, welche doch selbst wieder eingeschränkte Erscheinungen der absoluten Vernunft und ebenso empirisch sind als irgend ein anderes, an deren

[1] Man vergl. hier Briefwechsel Fichtes und Schellings S. 97 und zu dem gleich Folgenden ebendas. S. 105. D. H.

I,5,114

Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum sie eben diese Priorität behaupten,

sind demnach der allgemeine Stock im Universum, dem die gesammte Endlichkeit inoculirt ist. Welches aber die absolute Identität sey, worin jedem Vernunftwesen seine allgemeine und besondere Beschränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen ist, so ist die moralische Weltordnung, nur paraphrastisch, Ausdruck einer gleichen - nicht Sprach-, sondern philosophischen Armuth. Indem das Absolute statt der speculativen eine rein moralische Bedeutung bekommt, geht dieselbe nothwendig auf alles über: daß auch das Universum auf eine moralisch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöst wird, hat keine Bedeutung, da diese doch großentheils nur aus Glattheit und Rauhheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erst produciren, besteht.

Es gibt keine andere Idee Gottes als die angegebene, weil er nur in dieser Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer sittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen seyn und Realität haben, denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und besondere Beschränktheit bestimmt seyn, kraft welcher es sich selbst seine Welt entwirft, da diese überhaupt die Sphäre seiner Pflicht, und ohne den kategorischen Imperativ überall keine Welt ist.

Die wahrhaft speculative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet, nämlich wie das schlechthin Eine, der schlechthin einfach ewige Wille, aus dem alles ausfließt, sich in eine Vielheit und aus der Vielheit wiedergeborene Einheit - eine moralische *Welt* - ausbreite: zur Auflösung dieser Frage thut es nichts, daß das schlechthin Eine als ein *Wille* dargestellt wird; solche ideelle Bestimmungen sind für die Philosophie gänzlich zufällig und bringen die Speculation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn diese Philosophie das, was für sie das Absolute ist, wirklich auch

I,5,115

zum Princip machte, wovor sie sich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, sich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu lassen, und mit dem Dogmatismus auch dieses gemein, daß das Absolute für sie ein Resultat, ein zu Begründendes ist, und wenn jener auf Gott nur aus der Welt schließt, die er ohne ihn nicht begriffe, so nimmt dagegen diese Idealismus genannte Form der Philosophie Gott nur an, um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keineswegs um *seiner selbst willen.* Gott möchte immerhin nicht seyn, wenn man nur ohne ihn in der moralischen Welt fertig würde, so wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte; er ist nicht um seiner eignen Absolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch sich selbst die absolute Realität unmittelbar in sich begreift, sondern in einer noch dazu einseitigen Beziehung auf die Vernunftwesen.

Nur daß sie der uralten Entzweiung eine *neue Form* gegeben hat, ist das Charakteristische dieser Philosophie; solcher Formen kann es unzählige geben, keine besteht, jede trägt die Vergänglichkeit in sich selbst. Sie kann nichts Bleibendes gründen: ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls - in Gedanken - entgegenstellt, macht sie populär und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geist diese leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis sie, wie seine eigne Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurücksinkt.

Was *bleibt,* ist nur, was alle Entzweiung aufhebt, denn nur dieses ist wahrhaft Eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig, fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung und ein

allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist.

I,5,116

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphilosophie zu einem solchen Idealismus, der zwar die sinnliche Realität leugnet, übrigens aber mit allen Gegensätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es sich beweisen läßt, daß, wenige große Erscheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anschlag kommen können, da sie allgemein mißkannt und verfolgt worden sind, alle neueren Veränderungen der Philosophie und der Ansicht des Universums seit dem Dualismus des Cartesius, in welchem sich die längst vorhandene Entzweiung nur mit Bewußtseyn und wissenschaftlich ausgesprochen hat, nur verschiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegensetzung waren; da im Gegentheil Naturphilosophie durchaus nur aus einem System der absoluten Identität hervorgehen und in einem solchen begriffen und erkannt werden kann, so ist um so weniger zu verwundern, daß sie auch in dem, was man die allgemeinen Interessen der Menschheit zu nennen pflegt, und was von der Philosophie gleichsam das Allgemeingut ist, überall Widerspruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil statt: weil wir eine Philosophie, die nicht *in ihrem Princip* schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als *Resultat* hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt; aus dem Grunde eben, weil uns der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie einer und derselbe ist, verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit und eben darum an sich selbst von dem inneren Wesen der Sittlichkeit entblößt seyn müßte.

I,5,117

Wir bemerken, zum Verständniß des Folgenden, daß es uns unmöglich ist, Religion, als solche, ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin nichts Befremdendes seyn, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die alles, was überhaupt in der Geschichte, ebenso wie alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher bestimmt ist. Es ist kein Zufall, ebensowenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geist der Religion der späteren Welt dieser bestimmte ist, und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dieß in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war

die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurückführung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwicklung erst in der unendlichen Zeit mit den Bestimmungen der Welt haben sollte; einzelne Abweichungen von der Richtung dieses Glaubens und überhaupt Zwischenzustände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unsern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erscheinungen zu heften.

Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen, die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen, sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens und ist

I,5,118

nur in ihm möglich, denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christenthum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze wie alle anderen nur auf einem Vorherrschen beruhen.

Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Nichts beweist auffallender, daß der Mysticismus die nothwendige durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungsweise ist, als daß er selbst in dem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Mystiker des Christenthums in der herrschenden Meinung Widerspruch fanden und selbst als Irrgläubige betrachtet und ausgestoßen wurden, so war es, weil sie den Glauben in ein Schauen verwandelten und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum voraus brechen wollten; und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen ist, den Gegensatz, der im Glauben, welcher kein Wissen ist, besteht, objektiv, im Unglauben subjektiv, demnach vollkommen, zu erhalten, so kann das nichts gegen die erste Richtung beweisen, welche im Glauben selbst auf das Schauen als ein Gewisses, Zukünftiges deutete.

Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum; in demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenständen der letzten ab, so war die ganze Religion, wie die Poesie der Griechen, frei von allem Mysticismus, und vielleicht war es im Christenthum eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die sich mehr und mehr und mehr der Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde.

Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten

I,5,119

zu betrachten, die sich nur durch die Richtung voneinander unterscheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegensätze unmittelbar in eins fallen, von einer Richtung reden kann, so ging die religiöse und poetische Anschauung im Heidenthum vom Endlichen aus und endete im Unendlichen. Faßt man die griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus

bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden, sie ist die, von welcher die erste Anschauung ausgeht, ihre Herrschaft kann, wie das Alter der Unschuld, nur kurze Zeit dauern, sie muß unwiederbringlich verloren erscheinen. Die Aufgabe des Christenthums setzt die absolute Trennung schon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene, das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen: es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte es aufhören zu seyn, sowie jedes für sich in sich absolut ist, so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne.

I,5,120

Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das Absolute Evangelium verkündet.

Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidenthum und Christenthum, außer diesen beiden ist nichts als die beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche, und dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen.

Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.

Die neue Religion, die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philosophie von dem allgemeinen historischen Standpunkt aus würde für manche

wenigstens den Nutzen haben, sie über die engen Formen ihres Philosophirens, in welchem sie die Grenzen

I,5,121

des allgemeinen Geistes gesteckt zu haben glauben, ins Klare zu setzen. Anderen würde sie bei dem Unvermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren und die Natur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geschäftigkeit der Empirie eine völlig blinde ist, so war der erste Strahl, der sie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforschung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der späteren Welt tief eingeprägte Instinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthusiasmus, mit welchem alle lebendigen Erscheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten fast nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als soviel Zeugen des in der Natur verschlossenen Lebens aufgenommen wurden, zeigt von der einen Seite zwar die ursprüngliche Rohheit der letzten im Gegensatz gegen die Bildung der ersten, aber zugleich auch die unwiderstehliche Nothwendigkeit, mit der dem menschlichen Geist diese Richtung aufgedrungen wurde.

Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Speculation und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten, zurückzukehren versagt ist.

I,5,122

Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphilosophie vorerst das Urtheil der Irreligion sprechen oder hervorrufen; sie wird nichtsdestoweniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler ist der Vorwurf der Nicht- oder Unsittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloses Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt ist, erst die Religion verdrängt hat und nun auch die Philosophie zu verdrängen versucht. Die wissenschaftliche Rohheit, die mit diesem Moralisiren verbunden ist, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphilosophie empirisch, als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer sittlicher Energie muß eine Philosophie entspringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen ist; jenes Vorschieben der Sittlichkeit ist aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Beimischung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder eine und dieselbe, es ist die Beziehung auf die reine, schlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwischentretendes oder fremde Vermittlung.

Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die sittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausschließt, ist auch keine sittliche mehr. Beide sind eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empirisch erscheint es so; das Sittliche ist unserm Werden in der Zeit nach das Erste, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wissen ist nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Besondere unserer Natur; die sittliche Anforderung geht unmittelbar durch sich selbst auf die Hineinbildung unsers Besonderen in das rein Allgemeine, das Wesen, das Unendliche: aber dieser Gegensatz des Wissens mit dem Sittlichen besteht auch nur für das Wissen und Handeln in der Zeit. Das *wahre*

I,5,123

Wissen wendet sich von dem bloßen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *An-sich* oder Urwissen, und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d.h. ohne die sittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum ist die wahre, nicht bloß negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen sich trennt, ist nothwendig leer, denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Außer-ihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen.

"Die Reinigung, sagt Plato (Phaed. p. 152), besteht darin, die Seele so viel möglich von dem Leib abzusondern und zu gewöhnen, sich in sich selbst von allen Seiten aus dem Leib zu sammeln und zurückzuziehen und nach Vermögen in sich selbst zu wohnen. *Tod* heißt eine solche Lösung der Seele von dem Leib. Am meisten streben nach dieser Lösung *die wahrhaft Philosophirenden*." In diesem Streben nach Reinigung begegnen sich also die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist, denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des An-sich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib und von der Seele verschieden, in dem An-sich aber dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am meisten üben, jenen vom Sokrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist. Die aber zwischen das rein Allgemeine oder Unendliche und die Seele, auf welche Weise es sey, entweder daß sie sich überhaupt mit ihrem Bewußtseyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtseyn etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einschieben, werden nie

I,5,124

wahrhaft von jener Schranke befreit werden und das Endliche und den Leib als ein Positives und wahrhaft Wirkliches immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen.

Die Lästerer, welche das sittliche Princip der Philosophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche sie zur Läuterung gelangt. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle

Tiefen und Höhen zu durchspähen, umsonst, bis sie ermüdet endlich in *Eleusis* anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden: die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.

[I,5,125]

Ueber die Construktion in der Philosophie.

Abhandlung über die philosophische Construktion, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie, von *Benj. Karl H. Höyer*. Aus dem Schwedischen. Stockholm bei Sieverstolpen, in Commission bei Fr. Perthes in Hamburg. 1801.

Daß die Philosophie weder die engen Grenzen des Kantischen Kriticismus überschreiten, noch auf dem von Fichte eingeleiteten Weg zu einer positiven und apodiktischen Philosophie weiter fortschreiten könne, ohne daß die Methode der Construktion in ihrer größten Strenge in sie eingeführt werde, davon könnte sich jeder im Allgemeinen durch die vorliegende Schrift überzeugen, welche den Hauptpunkt, auf den die wissenschaftliche Vollendung der Philosophie ankommt, mit großer Klarheit bezeichnet und darstellt.

Die Lehre von der philosophischen Construktion wird künftig eines der wichtigsten Kapitel in der wissenschaftlichen Philosophie ausmachen: es ist unleugbar, daß, so wie viele an den Fortschritten derselben Theil zu nehmen durch den Mangel des Begriffs der Construktion verhindert werden, so hinwiederum gegen eine gewisse falsche Liberalität, die sich mit dem Geistreichen in der Philosophie begnügt und unter der äußern Form des Philosophirens das bloße Räsonniren begünstigt, oder gegen die Mischung aller Standpunkte, welche Wahres und Falsches verwirrt und ununterscheidbar macht, das Dringen auf strenge von den ersten Prämissen ausgeführte Construktion, das kräftigste Mittel sey.

I,5,126

Manche philosophische Bestrebungen erhalten sich in einem gewissen äußeren Ansehen des Zusammenhangs, einzig weil sie sich auf jenen Weg nicht einlassen und gegen die Probe der wissenschaftlichen Construktion sich sträuben; und doch muß gerade in der Philosophie Materie und Form am unzertrennlichsten seyn, so daß ein von Seiten der Form vernachlässigtes System es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts seyn muß. Es kommt in der Philosophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, sondern aus welchen Gründen es gewußt werde. Ehe man zu dem schlechthin Absoluten durchgedrungen ist, findet sicher und nothwendig immer der Wahlspruch der Skeptiker seine Stelle, daß jedem Grund ein gleicher Grund entgegengesetzt werden kann. Man kann nicht leugnen, daß in den von Seiten der Form ungereimtesten und widersinnigsten Systemen einzelne Sätze wahrer Philosophie vorkommen; allein sie sind in ihnen ohne allen wissenschaftlichen Werth, ohne Sinn und Gehalt. Das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bei totaler Verworrenheit im Ganzen erzeugt die beschränkteste

Rechthaberei und obstinirteste Unbelehrbarkeit, so daß für manche Köpfe, sie von der gänzlichen Nullität ihrer Philosophie zu überzeugen, kein anderes Mittel wäre, als der Form, wenn dieß möglich wäre, bei ihnen zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Form also, welche einerseits den Philosophen selbst vor Irrthümern und Abschweifungen bewahrt, ist andererseits in seiner Hand eine sehr wichtige, ja die einzige Waffe gegen die Halbphilosophie und die Unphilosophie, welche beide keine Ansprüche auf die Form machen können, ohne eben damit ihre ganze Blöße zu offenbaren.

Es wird aus dem gleichen Grunde vorläufig keine Philosophie für wahre und absolute Philosophie gelten können, welche nicht beweisen kann, daß sie die absolute Form gewonnen hat, oder, da eine solche überhaupt noch nicht existiren möchte, so wird auch keine Richtung und keine Bestrebung in der Philosophie für die wahre geachtet werden können, welche nicht die Einsicht in die *Unzertrennlichkeit des Wesens und der Form* zum Leitstern und Princip hat.

Das große Beispiel, das Spinoza von dem Gebrauch der geometrischen

I,5,127

Methode in der Philosophie gegeben hat, anstatt zur Vervollkommnung desselben aufzufordern, hat vielmehr das Gegentheil bewirkt; die Welt, welche diesen Geist nicht verstand, suchte eine Hauptquelle seiner Irrthümer in dieser Form, der man von dieser Zeit an eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fatalismus und Atheismus zuschrieb.

Wenn Spinoza geirrt hat, so ist es darin, daß er nicht weit genug zurück construirt, und wenn nicht die Form, doch die rein ideelle Seite der Philosophie zu sehr vernachlässigt hat. Es ist mit dem Dogmatismus wie mit der geometrischen Methode selbst: es gibt einen äußeren und inneren, formellen und wesentlichen Dogmatismus. Der wesentliche Dogmatismus hat nur Ein Merkmal, es ist der Gebrauch der Reflexionsformen vom Absoluten. Daß ein solcher dem innersten Geist des Spinozismus entgegen ist, der selbst vielmehr das antipodische System des dogmatischen ist, läßt sich, aller Beweise, die man von seinem Buchstaben hernehmen möchte, unerachtet, streng darthun. Spinoza hat den formellen Dogmatismus nicht vermieden, seiner Philosophie fehlt das nothwendige Element des Skepticismus: da die Philosophie ganz in der Region des *Unendlichen* ist, so daß sie nicht wie die Mathematik einen höheren Reflex über sich hat, sondern alle Reflexe in sich selbst vereinigt, so muß auch der ihres eignen Wesens sie immer begleiten; sie ist nicht nur ein Wissen, sondern immer und nothwendig zugleich wieder ein Wissen dieses Wissens, nur nicht in einem endlosen Fortgang, sondern in immer gegenwärtiger Unendlichkeit[1].

Von der *Wolfischen* Philosophie wollen wir nicht reden, welche in jedem Betracht Dogmatismus ist, und deren armselige und geistlose Anwendung der äußeren Form der geometrischen Methode überdieß keine Idee der Construktion erwecken konnte.

Wir wenden uns zu *Kant*, der die demonstrative Methode in der Philosophie nur im Geist des Dogmatismus und als logische Analysis begreift und der Kritik des Gebrauchs derselben in der Philosophie einen eignen Abschnitt seiner Methodenlehre gewidmet hat.

Was den allgemeinsten Begriff der Construktion betrifft, so ist Kant

[1] Vergl. Bruno, im vorherg. Band S. 290 (Ausg. von 1842, S. 143). D. H.

I,5,128

vielleicht der erste, der ihn so tief und ächt philosophisch aufgefaßt hat. Er beschreibt Construktion durchgängig als Gleichsetzung *des Begriffs* und *der Anschauung,* und fordert dazu eine nicht-empirische Anschauung, die einerseits, als Anschauung, einzeln oder concret ist, andererseits als Construktion eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, ausdrücken muß. Ob der dem Allgemeinbegriff Dreieck entsprechende Gegenstand in der reinen Anschauung oder der empirischen entworfen wird, ist für seine Fähigkeit, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, ganz gleichgültig, weil bei der empirischen Anschauung selbst doch nur auf die Handlung der Construktion des Begriffes an und für sich selbst gesehen wird u.s.w.

Bis hierher drückt Kant die Idee der Construktion und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Construktion in der Philosophie leugnet, weil diese nur mit reinen Begriffen ohne Anschauung zu thun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empirische Anschauung zur Construktion zugesteht, so wird offenbar, daß er an dieser doch eigentlich nur die *empirische* Seite, die Beziehung auf das Sinnliche, geschätzt, dagegen bei jener vermißt hat. Denn daß die Philosophie auf bloße reine Begriffe ohne alle Anschauung beschränkt sey, würde nur dann folgen, wenn bewiesen wäre, daß es keine ihren Begriffen angemessene *nicht-empirische* Anschauung geben könne; diese nicht-empirische Anschauung für die Philosophie leugnet nun Kant, weil eine solche intellektuell seyn müßte, nach seiner Meinung aber alle Anschauung nothwendig sinnlich ist. Nun ist aber offenbar, daß, was an der mathematischen Anschauung das schlechthin *Allgemeine,* die reine Einheit des Allgemeinen und Besonderen selbst ist, nicht sinnlich, sondern vielmehr das rein Intellektuelle selbst ist. Er setzt also die Einzigkeit der mathematischen Anschauung ganz in ihre sinnliche Beziehung oder darein, daß sie die *sinnlich* reflektirte intellektuelle Anschauung ist, und es mußte demnach zu der Forderung einer nicht-empirischen, d.h. intellektuellen Anschauung für die mathematische Construktion noch die besondere der sinnlichen Beziehung *als solcher* hinzugefügt werden.

I,5,129

Da Kant für die Geometrie die nicht-empirische Anschauung zugibt, so kann er den absoluten Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht darein setzen, daß es für diese eine nicht-empirische Anschauung geben müßte, dergleichen es doch nicht gebe. Der Unterschied beider wird vielmehr darein fallen, daß dem Mathematiker die in der Sinnlichkeit reflektirte, dem Philosophen dagegen nur die reine in sich selbst reflektirte intellektuelle Anschauung zu Gebot steht. Der Raum, wie er der Geometrie, und die Zeit, wie sie der Arithmetik nach Kant zu Grunde liegt, ist die ganze intellektuelle Anschauung; aber dort im Endlichen, hier im Unendlichen ausgedrückt. Welche Gründe in Kants ganzer Philosophie liegen, die ihm die schlechthin und an sich betrachtete intellektuelle Anschauung unzugänglich machen, ist theils bekannt genug, theils wird es aus dem Folgenden noch klarer werden.

Um nicht von den Widersprüchen zu reden, in welche sich Kant durch Verwerfung der Construktion und rein intellektuellen Anschauung verflicht, da seine *transscendentale Einbildungskraft,* seine *reine Synthesis der Apperception,* die Wirklichkeit einer solchen Anschauung involviren, da er, wie auch in der angezeigten Schrift richtig bemerkt ist, so oft erklärt, daß Begriffe, die nur mittelbare Vorstellungen von Objekten sind, außer der Einheit mit diesen schlechthin leer seyen, während er selbst nachher die Philosophie auf rein discursive Begriffe beschränkt, - um diese Widersprüche nicht zu berühren, fragt sich doch, was denn eigentlich die Mathematik, dadurch daß die intellektuelle Anschauung in ihr des sinnlichen Ausdrucks fähig ist, vor der Philosophie voraus habe. Offenbar nichts als die Möglichkeit, sich ohne alles intellektuelle Bewußtseyn gleichwohl dem Scheine nach in den Besitz ihrer Construktionen zu setzen, und die zufällige Stütze der äußeren sinnlichen Anschauung für den, der einer solchen bedarf -

Vorzüge, die ein wahrer Philosoph dem Mathematiker wahrlich nicht beneiden könnte, und wegen deren Plato gewiß nicht gesagt hat: die Geometrie sey dem Philosophen zu kennen nothwendig, *um das Wesentliche zu schauen und sich aus dem Veränderlichen zu erheben.*

Wollte man auch mit dem Verfasser dem Geometer den Vortheil

I,5,130

zugestehen, daß er außer dem Bild, daß seine Aufmerksamkeit leitet, zugleich ein *Zeichen* habe, das seine an sich fließende (?) Handlung fixirt, wodurch er die Fehler seiner Schlußfolge sogleich entdecken kann, so wird erstens, wie er selbst bemerkt, dieser Vortheil in dem andern Zweige der Mathematik beträchtlich vermindert, indem es da kein Bild des Objekts, sondern nur ein Zeichen gibt, und Verhältnisse von Größen, und in der Algebra sogar nur Verhältnisse von Verhältnissen, betrachtet werden; andererseits ist zu erwarten, ob nicht außer der speciellen symbolischen und charakteristischen Darstellung der Mathematik die universelle Symbolik oder Charakteristik erfunden, und so die Idee, welche Leibniz schon hegte, realisirt werde; daß einige Schritte schon geschehen sind, welche die Möglichkeit einer solchen Erfindung beweisen, ließe sich leicht zeigen.

Die hauptsächlichsten Gründe, wie sie sich auch bei Kant aussprechen, die der Construktion *in der Philosophie* und dadurch der Philosophie selbst als Wissenschaft in den herrschenden Vorstellungen entgegenstehen, kommen auf folgende zurück.

Der erste ist die absolute Entgegensetzung des Allgemeinen und Besonderen, die Kant zwar in der mathematischen Construktion als aufgehoben anerkennen muß, in der Philosophie aber durchaus stehen läßt. "Die mathematische Erkenntniß, sagt er, betrachtet das Allgemeine im Besonderen, die philosophische dagegen *das Besondere nur im Allgemeinen*" (Krit. d. r. V. S. 742). Es sind hierüber verschiedene Bemerkungen zu machen. Erstens, da jede wahre Identität des Allgemeinen und Besonderen an sich *Anschauung* ist, so kann darin, daß in dem einen Fall das Besondere im Allgemeinen, im andern das Allgemeine im Besonderen dargestellt wird, kein Grund liegen, von dem ersten die Anschauung zu negiren, es würden daraus nur zwei verschiedene *Arten* der Anschauungen folgen. Versteht man unter dem Allgemeinen das reine Verstandes- oder discursiv Allgemeine, so ist leicht zu zeigen, daß eben *diese beiden Arten* der *Anschauung* in den beiden Zweigen der Mathematik wirklich gegeben sind, daß die Arithmetik ein Besonderes (Verhältniß von einzelnen Größen) im Allgemeinen,

I,5,131

die Geometrie ein Allgemeines (den Begriff einer Figur) im Besonderen ausdrückt. Es erhellt eben hieraus auch, daß alle Gegensätze, welche durch die Antithese des Allgemeinen und Besonderen möglich sind, in die Mathematik selbst fallen, daß Philosophie in keiner Entgegensetzung mit der Mathematik sey, und daß, wenn in dieser sich die Construktion nach zwei Seiten theilt, sie in jener im absoluten Indifferenzpunkt sey, oder bestimmter: daß wenn jene nothwendig *entweder* Darstellung des Allgemeinen im Besonderen, *oder* Darstellung des Besonderen im Allgemeinen ist, diese *weder* das eine noch das andere, sondern *Darstellung der Einheiten in absoluter Indifferenz* ist, welche in der Mathematik getrennt erscheinen.

Es gibt eine andere Idee des Allgemeinen, welche Kant nicht kennt und annimmt, unerachtet er eine Erklärung der Philosophie, die ohne Zweifel nach derselben entworfen worden ist, aus der Tradition annimmt, eine Idee, nach welcher allerdings Philosophie als *Darstellung des Besonderen im Allgemeinen* bezeichnet werden kann.

Das Allgemeine ist hier das wesentlich und absolut Allgemeine, nicht der Begriff, sondern die Idee,

welche, wenn wir Allgemeines und Besonderes als Reflexionsgegensätze im Kantischen Sinn denken, diese selbst wieder ebenso begreift, wie seinerseits das Besondere, in dem Sinn wie es in der Geometrie vorkommt, außer dem Besonderen als formellen Faktor auch wieder das Allgemeine in sich faßt. In diesem Sinn ist aber das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Besonderen für sich schon Gegenstand von Anschauung, versteht sich rein intellektueller, als Idee; in diesem Sinn aber nimmt es Kant nicht, er kann also auch Philosophie nicht als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen erklären.

Selbst der oben gemachte Unterschied zwischen Geometrie und Arithmetik, daß nämlich jene das Allgemeine im Besonderen, diese das Besondere im Allgemeinen darstelle, findet, genauer zu reden, nicht in Ansehung der Construktion selbst, als solcher, sondern in andern Beziehungen statt, denn die Construktion, als solche, ist in der Mathematik und Philosophie immer absolute und *reale* Gleichsetzung des

I,5,132

Allgemeinen und Besonderen[1]. Das Besondere in der Geometrie ist doch nicht der empirische Triangel, der auf dem Papier etwa oder sonst entworfen wird, sondern, nach Kant selbst, *der Triangel der reinen Anschauung*; nur diesen hat eigentlich die Construktion im Auge, der empirische verhält sich als ein Accidens, als eine Zufälligkeit, auf die gar nicht reflektirt wird; *dieses* Besondere aber ist eben schon *das im Allgemeinen dargestellte* Besondere, insofern also die Idee oder das reale Allgemeine selbst und mit dieser nicht in bloß formaler, sondern *wesentlicher* Einheit[2].

Sonderbar genug ist es, daß Kant dem Philosophen gerade auch einen geometrischen *Begriff* vorhält, um mit dem Geometer in der Construktion desselben zu wetteifern. "Man gebe, sagt er, einem Philosophen den Begriff eines Triangels, und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechen verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von ebenso viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriff so lange nachdenken, als er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor" etc. Dieß ist gerade ebenso klug, als wenn er dagegen von dem Geometer die Construktion einer Idee, z.B. der Schönheit, des Rechts, der Gleichheit, oder des Raums selbst verlangen wollte, der sich ohne Zweifel nicht geschickter dabei benehmen würde als der Philosoph bei der Construktion des Triangels. Es ist, als ob man einem Musiker Farben und Pinsel vorlegen wollte, um damit eine Musik aufzuführen, oder einem Bildhauer Musiknoten und Instrumente, um damit eine Statue zu verfertigen, und wenn man dann aus der Unmöglichkeit die Nichtexistenz ihrer Kunst bewiese.

[1] Vergl. Methode des akad. Studiums, Originalausg. S. 97; cf. S. 92. D. H.

[2] Vergl. Neue Zeitschrift für speculative Physik, 1. Bd., 2. Stück, S. 24. (Band IV, S. 405). D. H.

I,5,133

Zugleich würde aus dieser Stelle folgen, daß der Philosoph nach Kant mit den Begriffen, auf die er beschränkt ist, nicht anders als analytisch zu Werk gehen könne. Ist denn das Kants Meinung, oder hat dieses spätere Kapitel die frühern vergessen?

Jedoch angemessener dem Geist seines eignen Systems sind die andern Aeußerungen, welche indeß alle nichts als Wiederholungen desselben Gegensatzes der discursiven Begriffe mit den Anschauungen,

der Einheit mit der Mannichfaltigkeit sind.

Alles *a priori* Mannichfaltige ist schon zur Mathematik gezogen, für die Philosophie bleibt also nichts als der *reine Verstand* einerseits und das *empirisch Mannichfaltige* andererseits, welches aber als empirisches von ihr ausgeschlossen ist. Sie geht also mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verstand, aus. - Mit einem unbestimmten Mannichfaltigen, wie der Stoff einiger andern, würde sie doch wieder *ohne Objekt* construiren. Sie construirt also überhaupt nicht.

Anders gewendet: die Philosophie hat *keine andern* Begriffe a priori, als die eine Synthesis möglicher Anschauungen (demnach selbst bloß eine *Möglichkeit* von Anschauungen) enthalten, womit man also wohl synthetisch a priori urtheilen kann, aber nicht construiren. - Ganz richtig, daß *mit* diesen Begriffen nicht zu construiren ist, aber man kann *sie* construiren, und auch dieses nicht, sofern sie *synthetische* und noch dazu discursive Begriffe sind, denen die Wirklichkeit in den Anschauungen gegenübersteht; es wird überhaupt nicht, und es werden auch diese Begriffe nicht construirt als in den Ideen, der Begriff der Ursache und Wirkung z.B. in der Idee der absoluten Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, der der Möglichkeit und Wirklichkeit selbst in der Idee der absoluten Einheit des Subjektiven und Objektiven u.s.f.[1]

Alle diese Aeußerungen sind nothwendig in einer Ansicht, nach der es in dem menschlichen Geiste nichts gibt als leere Begriffe, empirische Anschauungen und zwischen beiden einen absoluten Hiatus. Kant kann in diesem Theil seiner Methodenlehre und dem Inhalt desselben nicht

[1] Vergl. Bruno, im vorhergehenden Band S. 246 ff. 249 ff. (Ausgabe von 1842, S. 58 ff. und 63 ff.). D. H.

I,5,134

einmal vollkommene Rechenschaft geben über sein eignes Verfahren, wie er nämlich selbst zu jenen synthetischen Begriffen gekommen. Es ist auch ganz richtig, daß er sie nicht construirt hat, da er sie vielmehr aus der Erfahrung nach Analogie aufgegriffen hat. Undenkbar ist, daß er die Voraussetzung mit Bewußtseyn gemacht: es sey kein höherer Quell der Erkenntniß jener Begriffe, aus dem sie mit Nothwendigkeit und wahrhaft a priori begriffen werden können. - Der Rückgang im Construiren - oder, weil dieß nicht zugegeben ist - im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkt aufhören, wo das Construirende und Construirte - Denkende und Gedachte - schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann *Princip* der Construktion heißen. Dieß ist bei jenen Begriffen nicht der Fall; denn ohne Zweifel ist das, was diese Begriffe in der philosophischen Reflexion denkt, ein anderes, als was *nach ihnen* denkt, und was in der Kantischen Analytik eigentlich *das Construirte* ist. Für das Letzte mögen sie Princip seyn, für das Erste sind sie es nicht. Jenes fällt also noch ganz aus dem Umkreis der Construktion - oder überhaupt der Philosophie - hinaus, der überhaupt nicht geschlossen werden kann als durch das eben beschriebene Zusammentreffen.

Begriffe also, welche selbst das Construirte sind, oder wenigstens nicht den Charakter eines Princips der Construktion tragen, zu den *Mitteln* der Construktion machen, beweist, daß man mit keinem Schritt von dem bloß Reflektirten und Abgeleiteten hinweg gekommen ist, obgleich es denn wieder ganz richtig ist, daß *mit* diesen Begriffen nicht zu construiren sey. Auch der Geometer construirt nicht *mit* dem Begriff des Triangels, des Quadrats u.s.w., da würde es so vielerlei und so verschiedene Evidenzen geben, als es Constructionen gibt, diese alle sind selbst das Construirte, im *An-sich* des Geometers Dargestellte, sollte er *mit* diesen Begriffen construiren, so würde er damit nicht anders verfahren, als wie nach der obigen Schilderung der Philosoph damit verfahren sollte.

Es ist nur *Ein* Princip der Construktion, *Eines, womit* construirt wird, in der Mathematik wie in der Philosophie. Dem

I,5,135

Geometer ist es die in allen Construktionen gleiche und absolute Einheit des Raums, dem Philosophen die des Absoluten. Es ist, wie schon gesagt, nur Eines, was construirt wird, nämlich *Ideen*, und alles Abgeleitete wird nicht als Abgeleitetes, sondern in seiner Idee construirt.

Vielleicht spricht es sich nirgends so unmittelbar und unbefangen als in diesem Räsonniren Kants über philosophische Construktion aus, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft durchaus nur mit dem *Verstande* zu thun hat, daß er demnach zu den wahren Gegenständen der Philosophie, zum Ideenreich, wovon er nur höchst confuse Berichte von andern hat, nicht durchgedrungen sey. Selbst in den Begriffen des Verfassers der obigen Schrift zeigt sich noch eine gewisse Abhängigkeit von der Kantischen Beschränktheit und Richtung seiner Philosophie auf die Verstandesendlichkeit, wenn er S. 47 sagt: "*Sogar* diejenigen Begriffe, die er (Kant) Ideen nennt, entstehen durch Construktion. Eine Idee ist eigentlich ein Begriff, der an sich ohne Realität und also gar kein Begriff ist; er ist nicht construirt und kann es nicht werden; im weiteren Sinn ist sie auch ein Begriff, der bloß *jetzt noch* keine Realität hat. Eine eigentliche Idee wäre also nichts oder nicht einmal etwas Denkbares; insofern sie aber doch in anderer Rücksicht ein Begriff ist, so ist gerade meine vergebliche Bemühung, ihn zu construiren, darin construirt." Der Verfasser kennt aber doch, wie man schon hieraus sieht, die Elemente aller Construktion, die Kant völlig unbekannt sind, das Absolute, das an sich uneingeschränkt und schlechthin Eines ist, und das Besondere, welches ein Eingeschränktes und nicht Eines, sondern Vieles ist, ein Streit, der aber nur *in der Construktion* der Idee und durch produktive Einbildung gelöst werden kann.

Schon begriffen in den zuvor angeführten Gründen gegen Construktion in der Philosophie ist der, daß durch die Construktion doch bloß *mögliche* Objekte gegeben werden; auch der Verfasser dringt vielleicht mehr, als es der Philosophie gebührt, auf die äußere Nothwendigkeit, die er von der idealen oder inneren unterscheidet, und die nach ihm eigentlich diejenige ist, welche der Metaphysik von jeher vorzüglich

I,5,136

zu schaffen gemacht hat. - Daß Kant, dem seine reinen Verstandesbegriffe in Ewigkeit nur Möglichkeiten geben, nach einer Wirklichkeit außer ihnen fragt, ist nothwendig. Denn in der Construktion, deren Idee der Verfasser geltend macht, ist nicht jene bloß relative oder rein ideale, sondern absolute Möglichkeit gegeben, welche die Wirklichkeit in sich begreift. Der Verfasser hat sich mit der Idee der Construktion dem absoluten Idealismus geweiht. Ist die Frage nach der absoluten Realität, so ist diese unmittelbar mit der absoluten Idealität gegeben. Ist, wie es scheint, von der äußeren Nothwendigkeit als Bestimmung der empirischen Wirklichkeit die Rede, so kann diese als solche niemals in der Idee nachgewiesen werden, denn sie wird eben *empirische Wirklichkeit* durch ihre Absonderung von der Idee, und selbst die allgemeinen Gesetze, nach welchen sie in dieser Absonderung sich zu diesem so und nicht anders Bestimmten verwandelt, können wiederum nur in der Idee construirt werden.

Den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung, wie er es nennt, in der intellektuellen Welt sichere Wissenschaft zu gründen, meint Kant dadurch auszureißen, daß er zeigt, daß keines der drei Stücke, welche zur Gründlichkeit der Mathematik erfordert werden, nämlich Definitionen, Axiome und Demonstrationen, von der Philosophie könne geleistet oder nachgeahmt werden. Eine sehr nothwendige Untersuchung wäre gewesen, inwiefern denn Definitionen und Axiome zur Gründlichkeit der Mathematik beitragen. Die alten Skeptiker richteten eben gegen diesen Eingang in die Mathematik ihre hauptsächlichsten Zweifelsgründe. Ist es Beweis von Gründlichkeit, könnte man sagen, die gerade Linie und die Kreislinie zu definiren, da man nicht im Stande ist ihre Genesis anzugeben? Wie komme ich nur

überhaupt zu zwei und mehreren Dingen, um es als Axiom aufzustellen, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sich selbst gleich sind, oder zu den Begriffen des Ganzen und des Theils, um zu sagen, daß das Ganze größer ist als sein Theil? Diese Fragen ließen sich, wie man wohl sieht, ins Unendliche fortsetzen, die Möglichkeit derselben beweist, daß Axiome und Definitionen keineswegs, wie sie hier von Kant vorgestellt werden, wahre

I,5,137

Principien, daß sie vielmehr *Grenzpunkte* der Principien und der Wissenschaft - Grenzpunkte des Zurückgehens auf ein absolut Erstes sind. Dergleichen Grenzpunkte bedarf jede untergeordnete Wissenschaft, z.B. die Physik; durch dieselbe isolirt sie sich gleichsam und bildet sich für sich. - Wie kann nun das, was die bloße Beschränkung einer Wissenschaft ausmacht, zum Maßstab der Gründlichkeit der Wissenschaft überhaupt und der Wissenschaft aller Wissenschaften insbesondere gemacht werden. Eben deßwegen, weil die Philosophie ganz *im absoluten Wissen* ist und auch die Construktion selbst wieder construirt, auch die Definition wieder definiren müßte, gibt es für sie diese Begrenzungen nicht.

Aber selbst in dem Fall, daß diese besondere wissenschaftliche Form allgemeine Gültigkeit hätte, würden doch die Gründe, aus welchen Kant die Unmöglichkeit wahrer Definitionen und Axiome in der Philosophie beweist, nicht mehr Stich halten, als die, aus welchen er die Unmöglichkeit der Construktion in der Philosophie überhaupt folgert. Er begreift auch in den Definitionen das Geschäft des Philosophen als bloß analytisch; von dieser Voraussetzung sind alle seine Gründe hergenommen. Der Verfasser bemerkt daher sehr richtig: sobald man auch in der Mathematik die Handlung der Construktion aus dem Gesicht verliere oder die Aufmerksamkeit vorzüglich darauf zu heften unterlasse, und die Definitionen nach den gewöhnlichen Regeln der Logik mit Angebung des Geschlechts und desjenigen, wodurch der Begriff zur Art unter diesem Geschlechte wird, einzurichten suchte, wäre man in der Mathematik den nämlichen Schwierigkeiten und Irrungen ausgesetzt, die Kant bloß in der Philosophie finde; keine Analyse könne in der Mathematik, so wenig als in der Philosophie, die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit hervorbringen u.s.w. (S. 60).

Kant selbst bemerkt, es seyen keine Begriffe, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, die a priori construirt werden kann. Aber eben solche zugleich freie und nothwendige Synthesen sind alle Construktionen der Philosophie, und überhaupt die Ideen. Wenn die Philosophie keine Definitionen im Sinn der

I,5,138

Mathematik hat, so ist es, weil sie ihr Construiren nirgends begrenzt. Die Definitionen der Mathematik sind auch Construktionen, nur *für sie* unmittelbare.

Wenn Kant die Axiome als *synthetische Sätze a priori von unmittelbarer Gewißheit* beschreibt, so stoßen wir hier auf eine höhere Untersuchung über die Richtigkeit der allgemeinen Behauptung Kants von der synthetischen Beschaffenheit aller Grundsätze und Lehrsätze der Mathematik. Es ist hier nicht der Ort, allgemein zu beweisen, daß die Evidenz überhaupt und die mathematische insbesondere nicht auf einem bloß synthetischen Verhältniß beruhen könne. Es wird aus dem, was wir zunächst von der Demonstration beweisen werden, erhellen, daß alle Demonstration nichts anderes als Herbeiführung des Punkts, wo das Identische und Synthetische eins ist, oder allgemeine Zurückführung der Synthesis auf die reine Identität des Denkens überhaupt ist (S. d. System d. transsc. Idealismus S. 40 [Bd. 3, S. 363]). Wenn dieß der Fall ist, so können Axiome, als synthetische, gleichwohl unmittelbar gewisse Sätze, von Lehrsätzen nicht wesentlich, sondern nur formell verschieden seyn. Sie stellen nur die abgebrochene

Demonstration vor, die weiter zurückverfolgt über das besondere Gebiet der Mathematik in das allgemeine hineinführen würde, wie z.B. das mathematische Axiom, daß, was einem und demselben gleich ist, untereinander gleich ist, in der Philosophie aus der Natur des Syllogismus construirt wird.

Wenn übrigens Kant Axiome als solche für etwas der Mathematik ganz Eigenthümliches hält, so scheint er übersehen zu haben, daß es auch in dieser Wissenschaft analytische Köpfe gibt, die diese Axiome, z.B. das eben angeführte, noch für beweisbar halten und wirklich zu beweisen unternehmen, so wie, wenn es mit den Definitionen dieser Wissenschaft die von ihm vorgegebene Bewandtniß hätte, keine Fälle in ihr existiren könnten, wie der bekannte mit der Definition der Parallellinien bei Euklides, welche ein großer Theil der neueren Geometer als Lehrsatz betrachtet wissen will, obgleich noch keiner einen Beweis dafür mit allgemeiner Zustimmung hat aufstellen können.

I,5,139

Was zuletzt die *Demonstration* anlangt, so ist sie überhaupt die vollendete Gleichung des Allgemeinen und Besonderen; in dieser aber können wir zwei Momente unterscheiden, wovon nur eines wesentlich ist, das andere zur besonderen Beziehung der Mathematik gehört.

Das erste ist die absolute Gleichsetzung der schlechthin allgemeinen und der besonderen Einheit. So liegt, um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten, der Geometrie in allen ihren Construktionen eine und dieselbe Einheit des Idealen und Realen, der reine Raum, als absolute Form zu Grunde; in der Construktion aber wird eine besondere Einheit, z.B. die des Quadrats oder Parallelogramms, gesetzt. Hier besteht die Gleichsetzung darin, daß jene absolute Einheit in jeder einzelnen Construktion als das Allgemeine *ganz* und ungetheilt im Besonderen ausgedrückt sey. Auf diesem Streit zwischen dem schlechthin Allgemeinen, das insofern nichts Besonderes enthält, und dem Besonderen, das insofern dem Allgemeinen nicht adäquat ist, beruht alle Construktion. - Um die Eigenschaften der angegebenen Figuren zu beweisen, bedarf der Geometer nichts weiter als die allgemeine und absolute Form des reinen Raums als solchen, *er geht nicht aus seinem Absoluten heraus,* um zum Besonderen zu gelangen, und eben darauf, daß er zur Demonstration der besonderen Einheit nichts anderes als die absolute bedarf, beruht die Evidenz.

Das andere Moment, welches bei der Mathematik in Betrachtung kommt, ist, daß auch im Besonderen seiner Construktion Allgemeines und Besonderes als absolut gleich betrachtet werden, daß er in dem einzelnen Dreieck z.B. die Unendlichkeit aller Dreiecke begreift, daß ihm jenes, obgleich es empirisch ist, statt aller dient. Von dem Letztern liegt der Grund einzig darin, daß die der Form nach intellektuelle Anschauung der Geometrie der Materie nach eine sinnliche ist.

Daß das erste und wesentliche Moment der Demonstration der Philosophie fehle, hat Kant nicht bewiesen, und es steht zu beweisen, daß auch Darstellung des Besonderen im Allgemeinen (wie Kant die Philosophie erklärt) ebenso undenkbar ist, als das Umgekehrte (wenn man nämlich mit andern Philosophie als Herleitung des Besonderen aus

I,5,140

dem Allgemeinen, der Mannichfaltigkeit aus der Einheit erklären wollte), wofern nicht das Besondere in intellektueller Anschauung, als Construktion oder Idee die ungetheilte Einheit des Allgemeinen empfängt.

Es ist also offenbar wieder das andere Moment, d.h. die sinnliche Beziehung der Mathematik allein, welche Kant bei der Philosophie vermißt, und wegen der er ihr die Möglichkeit der Demonstration abspricht.

Man kann übrigens noch bemerken, daß derselbe Gegensatz, welcher in der Demonstration zwischen der allgemeinen Anschauung des Triangels z.B. und dem empirischen oder bildlichen ist, in der Philosophie nur innerlich im Subjekt, gleichwohl stattfinde. Das Construirte ist doch immer nur Anschauung des Individuum, und insofern durch empirische Bedingungen bestimmt. Die Vernunft sieht aber in dem empirischen Gegenbild doch nur die Idee oder die reine Synthesis des Allgemeinen und Besonderen selbst; wo dieß nicht ist, handelt im Philosophen nicht die Vernunft, sondern das Individuum.

Wir wenden uns zu dem Verfasser der angezeigten Schrift.

Er behauptet: *Kant* construire, ohne es zu wissen (man scheint bestimmter sagen zu können, daß Kant, wenn er ein vollendetes Bewußtseyn seiner Philosophie hätte und der Reflexion darüber fähig wäre, construiren müßte); *Fichte* construire, aber ohne Regel. Man könnte sagen, daß Fichte die sokratische Methode des Unterrichts zur objektiven der Wissenschaft selbst gemacht habe, nur daß dort durchgängige Absichtlichkeit erkennbar ist, dagegen hier gerade alles viel subjektiver und willkürlicher zusammenhängt.

Merkwürdig ist, wie der Verfasser, der seinen Weg von Fichte aus genommen hat, eben durch die an die Philosophie gemachte Forderung der Form, auch dem Geist und der Sache nach über den Fichteschen Idealismus hinausgeführt worden ist. Er legitimirt sich schon durch die Art, wie er dieß erklärt, als ächter Kenner der Philosophie und als Schriftsteller, der einen Rang unter den wahren Denkern

I,5,141

verdient. "Eine Wissenschaft, sagt er S. 79, ist nichts anderes als *eine nach einer Regel fortgeführte Construktion,* und nur dadurch unterscheidet sie sich überhaupt von aller *Empirie* und von der Schlußweise und der Handlungsart des gemeinen Menschenverstandes. Dieser Schritt ist daher für die Philosophie noch übrig. Gewiß ist es unvermeidlich, daß der Idealismus, jemehr er ausgearbeitet und durch neue hervorwachsende Schwierigkeiten der Vollkommenheit näher gezwungen wird, sich desto mehr dieser Construktion nach einer Regel nähern und endlich dieselbe erreichen werde." Wenn man dazu nimmt, daß den Nachrichten der Vorrede zu Folge diese Schrift im Original schon vor jetzt drei Jahren verfaßt war, so wird man um so mehr bewundern, wie richtig der Verfasser gesehen hat. Er bemerkt ferner über die Absicht seiner Schrift, daß, wenn auch der Idealismus durch eigne Kraft zu der von ihm geforderten Methode durchdringe, er doch nicht eher die Festigkeit der Mathematik erreichen werde, als er über diese Methode selbst eine sichere Wissenschaft besitzt. Die Philosophie enthalte von allem wissenschaftlichen Denken die meiste Freiheit, *und sey daher ebensowohl Kunst als Wissenschaft.*

Als den Hauptwendepunkt zwischen Fichte und ihm gibt er an, daß in der Wissenschaftslehre an den wichtigsten Stellen das reine Ich mit der reinen, aller Modificationen entkleideten, schlechthin ursprünglichen Handlung verwechselt werde, daß Fichte auf diese Weise zwei reine Ich und sogleich ein Nicht-Ich erhalte, wobei der Gesichtspunkt oft verrückt werde, und er nöthig habe zu *versichern, daß seine Philosophie völlig idealistisch sey.* Wie aus der in der Folge zu gebenden näheren Beschreibung seiner *ursprünglichen Handlung* erhellen wird, ist diese jedoch von dem Ich der Form nach nicht verschieden, da er ihr eine rein centrifugale und centripetirende Tendenz zuschreibt, sondern nur ein unvollständiger Ausdruck des von der Beziehung auf das empirische Bewußtseyn befreiten und an sich angeschauten Subjekt-Objekts.

Wir haben nun zunächst die Beschaffenheit seiner eignen Idee von

I,5,142

der Philosophie genauer kennen zu lernen. Wir übergehen seine Einleitung, die man nach dem Zweck, den man sich vorgesetzt hat, wissenschaftlicher nehmen kann: er knüpft die Idee der Philosophie an den Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit (S. 92).

Die Art, wie er *die reine Handlung* als Princip der philosophischen Construktion zu erweisen sucht, ist kürzlich folgende: *Einschränkung des Gleichartigen* ist der strenge und eigentliche Begriff der Construktion. Einen gleichartigen oder reinen Stoff für die Construktion gibt es nun außer der reinen Anschauung überhaupt nicht, diese sey intellektuell oder sinnlich (S. 51). In Ansehung der Philosophie insbesondere kann ebensowenig das Objekt in der Gestalt des reinen Dings als das Subjekt in der Gestalt der bloßen Vorstellung zur Auflösung der Hauptaufgabe dieser Wissenschaft zureichen. Da hierdurch nicht nur alle Substanz, sowohl als Objekt wie auch als Subjekt, sondern auch jedes Accidens, sowohl sofern es Zustand, als sofern es als bestimmte, reelle Handlung, ausgeschlossen ist, so bleibt nichts als die in sich, unabhängig von allen Modificationen betrachtete *reine Handlung* übrig, als das, woraus alle Philosophie herzuleiten, oder vielmehr worin alle Construktion vorzunehmen ist.

Es scheint eine formelle Unrichtigkeit zu seyn, daß der Verfasser die ursprüngliche Handlung, wahrscheinlich nur als *Handlung*, als *Postulat*, charakterisirt und gleichwohl nachher construirt. - Die Linie des Geometers ist eben deßwegen Postulat, weil und *inwiefern* er sie nicht construirt. Postuliren ist Verzichtthun auf Construiren. Allein dieses Verhältniß, das er seinem Princip gibt, hat noch bedeutendere Folgen für den Gehalt seiner Philosophie. Außer der subjektiven Abhängigkeit, die es dadurch erhält, kann auch die Urhandlung als bloßes Postulat nicht zugleich als das wahre und einzige *An-sich, das Absolute selbst* begriffen werden; der Verfasser würde sich dadurch wieder auf einem gleichen Standpunkt mit Fichte befinden, dem das Ich zwar Princip, aber nicht zugleich das einzige Absolute, und demnach mit einem *Außer-ihm* behaftet ist. Das Absolute wird auch ihm nur als absolutes *Ding* erscheinen können, wie aus seinen

I,5,143

Einwürfen gegen den Dogmatismus (S. 103) erhellt, worunter er auch den Realismus begreift, wie er sich im Spinoza dargestellt hat. Um nur einen Beweis anzuführen, so ist die Eine Frage, die er (S. 104) dem Realismus (in diesem Sinn) entgegenstellt: "Was ist eine Realität, die es nicht *für eine Intelligenz,* für mich oder irgend ein Ich ist?" hinreichend zu beweisen, daß auch er zu dem ansich- und absolut-Seyn das Außer-dem-Ich fordert, denn da ein *Außer-dem-Ich* immer und nothwendig auch nur *für* das Ich ist, so hat er nur, sofern er das *An-sich* auf die erste Weise begreift, Grund zu seiner Frage.

Schon dieß wäre hinreichend zu beweisen, daß der Verfasser in seiner Construktion den Punkt des absoluten Zusammentreffens der Erkenntniß und des Absoluten - des einzigen, worin sie sich absolut schließt, nicht erreicht hat, obgleich vielleicht niemand diesem Punkt näher gewesen ist als er selbst. Es ist wie bei Kant und Fichte, von denen jener nach des Verfassers eigner Bemerkung uns immer wieder zum Realismus, dieser zu einem absoluten Nicht-Ich zurückführt; er fällt unvermeidlich immer wieder in die relative Dualität des Ichs und der Dinge zurück, *die beide bleiben sollen, weil das eine nur im Gegensatz gegen das andere Realität hat*; die *Freiheit* behält bei ihm, obgleich sie nur das eine Glied der Antithese ist, wovon die Nothwendigkeit das andere, ebenso wie bei Fichte, eine Art von Priorität; diese soll vorzüglich bleiben, und wo möglich nicht bloß, wie die Dinge auch, allein für die Erscheinung, sondern in irgend einem vorzüglicheren Sinne. Ein besonderes Anliegen ist ihm die *specielle* Realität der Dinge, daß sie nämlich gerade *diese und keine anderen Eigenschaften* haben, die ihm doch offenbar in einem speculativeren Sinn erschienen ist als *Fichte* (der versichert, die Frage nach derselben zuerst geweckt und beantwortet zu haben), da er diese Frage mit der uralten von der *Entstehung des Uebels* in

der Welt für identisch erklärt.

Wenn wir an den einzelnen Aeußerungen des Verfassers etwas zu tadeln finden, so ist es nur, weil sie hinter seinen eignen, vortrefflichen

I,5,144

Ideen zurückbleiben. Die Stufe, welche seine Speculation wirklich erreicht hat, stimmt sich nach der Höhe, in welcher er den absoluten Identitätspunkt seines Systems gefaßt hat. Wir heben diesen als das Bezeichnendste des Ganzen heraus, wornach allein eigentlich gesucht werden und die Frage seyn kann.

Der Vereinigungspunkt zwischen der reellen Welt oder Natur und einem intelligibeln System der Wesen und Handlungen - welche beide (reell) einander vollkommen entsprechen müssen, ohne daß doch je das eine sich mit dem andern vermischen oder aufhören könnte ideell (der Vorstellungsart nach) von ihm verschieden zu seyn - liegt nach dem Verfasser *in der Nothwendigkeit eines allgemeinen Systems in den Einschränkungen der ursprünglichen Handlung,* ohne welches ihre Einheit und Denkbarkeit verschwinden würde. Der Anfang dieses Systems in der *Intelligenz,* welcher der der Intelligenz selbst ist, ist wiederum sowohl als frei wie auch als nothwendig zu denken, nämlich aus verschiedenen Gesichtspunkten. Freiheit und Nothwendigkeit in der Intelligenz sind nur zwei verschiedene Ansichten, deren Indifferenzpunkt in der *ursprünglichen Handlung ohne alle Modification liegt.* Diese ist an sich weder frei noch nothwendig *in* Entgegensetzung, und doch für die Reflexion beides auf gleiche Weise. *Bestimmt* und *nothwendig* als *Grund,* da ein unbestimmter Grund auch ein unbestimmender und insofern keiner ist; aber als *absoluter* Grund ist sie zugleich unbestimmt und frei, da sie durch keinen höheren bestimmt ist. Die *Causalität* der ursprünglichen Handlung ist zugleich die *Handlung selbst* ganz und gar; der *Uebergang zur Bestimmung* und *sie selbst* eins. Die ursprüngliche, in der Intelligenz als Freiheit eintretende Handlung ist daher unbegreiflich, und muß es seyn. Ja das Erste in jeder bestimmten Kette von Begriffen oder Dingen oder Begebenheiten ist daher als ein Akt *absoluter* Freiheit zu begreifen. - Aus der ursprünglichen Handlung und dieser Kraft derselben ist alles Leben, alle Kraft in der Natur; könnte sie aufhören, so würde auch alles Daseyn verschwinden. Aus ihrer Unendlichkeit entsteht in den Dingen das unendlich Bestimmte.

I,5,145

Bestimmung in ihrer Vollständigkeit ist System; denn sie ist die Einheit im Mannichfaltigen.

Durch die wesentliche Einheit der ursprünglichen Handlung gibt es auch im strengen Sinne nur Ein System, denn ein zweites müßte durch etwas anderes als sie entstanden seyn, welches unmöglich ist. Als einer absoluten Handlung entsprechend, ist es außerdem in sich selbst zurückkehrend, vollkommen durch sich bestimmt, mehrere Naturen sind unmöglich, denn *Natur* ist das System *für den endlichen Anschauer*, der *Inbegriff der Bedingungen* für die *Vorstellung des Unendlichen im Endlichen, des Absoluten im Eingeschränkten*. Sobald sie entweder *bloß als Objekt* oder *bloß als Vorstellung*, rein subjektiv, oder auch als eine rein *bestimmte* Handlung, rein leidend, betrachtet wird, geschieht dieß nur durch Abstraktion von gewissen Bedingungen derselben.

Daß wir uns der ursprünglichen Einheit des Systems unerachtet als frei fühlen *in einer jeden Handlung*, davon liegt der Grund nicht *in dem ersten Akt*, wodurch Wirklichkeit und Natur zuerst entstanden, sondern in einem neuen, insofern dem ersten entgegengesetzten Akt der Reflexion. *Durch denselben entsteht ein neues System, nicht dem Inhalte nach*, nicht eine neue Natur im eigentlichen Sinne, *sondern bloß eine neue Vorstellungsart*. Dieß System, welches an sich *ein und dasselbe* mit dem ersten ist, ist die *intelligible Welt*, die, bloß *durch diese Vorstellungsart* entstanden, der vorigen, und

zwar durch Freiheit entgegengesetzt ist. - Solange ich *innerhalb* dieses intelligiblen Systems bleibe, bin ich auch nicht frei; jede Handlung ist da, ob es gleich ein System, ein organisches Ganzes zur Aufrechthaltung der Freiheit ist, oder vielmehr gerade aus diesem Grunde, in allen Theilen bestimmt. Ich bin also nur in der zweiten Reflexion frei, die mich über dieses System erhebt - nicht in Rücksicht der Handlungsart, sondern in Rücksicht der Fortsetzung derselben, indem ich unmittelbar in die Natur zurücksinken kann oder nicht, die jene (die Handlungsart) in concreto schon, als dieselbe, enthält. Was mich bei der ersten Reflexion festhält, die

I,5,146

Causalität der ursprünglichen Handlung selbst, thut es bei der zweiten nicht. Diese kann aufhören, ohne daß jene gestört werde. Diese Zufälligkeit der zweiten Reflexion in Bezug auf die erste, da es nämlich in dem System derselben nichts verändert, daß ich einen Theil ihres ganzen Produkts in mich aufnehme oder nicht, ist das, was Zurechnung und überhaupt Freiheit als Wahl zwischen Entgegengesetzten oder Willkür bestimmt.

Ueber der ersten und zweiten Reflexion gibt es noch eine höhere Reflexion, welche die beiden ersten vereinigt: es ist die *philosophische Reflexion*. Auch sie hat ihr System; denn die Wahrheit ist nur Eine. Sie ist nichts anderes als die *alles umfassende* Reflexion, vollständiges System nach allen Seiten, oder wiederum Natur. *Sie ist die Natur zum höchsten Bewußtseyn gebracht, Natur in ihrer Klarheit und Vortrefflichkeit*.

Dieß ist, wenn nicht durchaus wörtlich, doch dem Sinn und der Sache nach, der Abriß der Identität, zu welcher sich die Philosophie in dem Geist des Verfassers ausgebildet hat, und die in der vorliegenden Schrift ausgedrückt ist. Wir haben zu oft und wiederholt in dieser Zeitschrift die Grundsätze ausgesprochen, die uns bei der Beurtheilung einzig leiten, um noch die Versicherung nöthig zu haben, daß der Verfasser nach unsrer Meinung sich des wahrhaft speculativen Standpunktes bemächtigt habe; wo dieser ist, macht er sich selbst geltend, und es hieße nur in die besonderen Formen eines originell denkenden Geistes einbrechen, wenn wir die einzelnen Züge kritisch mustern oder beurtheilen wollten.

Es ist noch eine Seite, außer der des Gehalts, deren Wichtigkeit hervorzuheben dieses Werk sich selbst bestrebt. Wie weit sich die Idee des Verfassers von der Philosophie der *Form* nach ausgebildet habe, wird sich vorzüglich aus der von ihm aufgestellten Construktion der ursprünglichen Handlung ergeben, um so mehr, da durch dieselbe zugleich die ganze *wissenschaftliche Form* der Philosophie bestimmt werden muß und bei dem Verfasser wirklich bestimmt ist.

Die Einleitung seiner Construktion macht er auf folgende Weise:

I,5,147

die reine Handlung ist zugleich die ursprüngliche und absolute. Sie ist eine reine Anschauung. Denn nur insofern ist es möglich eine Construktion in ihr vorzunehmen. Jede Construktion fordert ein Schema, die ursprüngliche Construktion das ursprünglichste - also in der allgemeinen höchsten Aufgabe: Einigkeit mit uns selbst, liegende: das *Ich.* (Dieser letzte Uebergang ist allerdings weder der gewählteste noch der strengste). Unter Ich wird aber bloß ein *reines* Ich oder *Intelligenz* gesucht, nicht ein Ich mit wirklichem Bewußtseyn, oder irgend einer Modification, sondern das bloße Wesen und Form der Intelligenz (das reine Subjekt-Objekt).

Der merkwürdigste Punkt, wie in aller Philosophie, so auch in dieser Construktion ist der des sogenannten Uebergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das Entstehen der Einschränkung in dem an sich Uneingeschränkten, durchaus Gleichartigen und Absoluten. - Wir können nicht sagen, daß der

Verfasser den ganzen Umfang dieses Problems ermessen habe, indeß ist sein erster Schritt in der Construktion die Synthesis der Schranke und des Uneingeschränkten. "Im *Wesen* der Handlung als *einer solchen,* nicht *außer ihr,* in irgend einer Bedeutung, liegt nothwendig Einschränkung; die Einschränkung und die Handlung sind gleich absolut."

Wäre diese Einschränkung oder Grenze fließend und unaufhörlich verändert, so wäre sie ohne Wirkung und schränkte nicht ein, die Handlung hätte kein Produkt, da dieß fixirt seyn muß. Die Handlung muß also mit der absoluten Einschränkung ein Gleichgewicht, eine *Ruhe* gewinnen, und diese Ruhe ist Grenze derselben und zugleich Produkt - nicht der Einschränkung, denn diese producirt nichts, sondern der mit der Einschränkung synthesirten Handlung - Produkt also, wozu die entgegengesetzten Absoluta gemeinschaftlich beitragen.

Dieses erste Produkt ist nun für den Verfasser gleichsam der Urstoff, an dem durch ein beständiges Reflektirtwerden und Zurückhandeln der ursprünglichen Handlung alle Form in fortgehender Steigerung hervortritt. Jedes folgende Produkt ist dadurch ausgezeichnet, daß die Handlung des vorhergehenden in es kommt, so daß in jedem späteren

I,5,148

Produkt mehr Handlung ist als in dem früheren. Das Subjektive wird zum Objektiven, die Thätigkeit zum Produkt geschlagen. Im ersten Produkt ist ein stillstehendes Objekt; im zweiten ein Objekt, das zugleich Handlung ist (oder umgekehrt), - das Ganze Vorstellung -; im dritten ein Produkt, in welchem das Objekt selbst Vorstellung ist - das Ganze Subjekt -; in dem folgenden wird das Subjekt selbst, dem die Vorstellung Objekt war, Objekt, - das Ganze *Bewußtseyn,* welches daher alle vorhergehenden begreift. Durch die letzte Handlung wird auch dasjenige, dessen Objekt das Bewußtseyn ist, selbst Produkt, d.h. *Ich.* Die Reihe ist demnach nach zwei Seiten geschlossen, von der einen durch das erste Produkt, welches gleichsam das höchste Objekt, bloß Ruhe ist, von der andern durch das *absolute* Subjekt, über welches kein höheres Produkt aufgezeigt werden kann.

Daraus, daß das Ich in jeder Beziehung das letzte Produkt ist, folgt, daß jedes Produkt über dasselbe in eines von denen Produkten zurückfällt, welche vor diesem Ich in der Handlung entstehen. Unter jeder möglichen Relation sind *nur drei Glieder* möglich, denen drei Produkte entsprechen. Die Glieder, die über diese Anzahl hinzukommen, müssen durch eine frühere Reflexion schon in einem oder mehreren Gliedern einer vorhergegangenen Relation liegen. Also in jeder folgenden Relation, oder, um unsern Ausdruck dafür zu gebrauchen, in jeder folgenden Potenz muß ich immer wieder beim Subjekt stehen bleiben, und erhalte wieder nichts als ein Ich, wiewohl ein genauer eingeschränktes, die Glieder der vorhergehenden Relation, z.B. der zweiten, fallen zum Objekt herab, sind es aber nur in der dritten Dignität u.s.f.

Wir wollen nicht behaupten, daß diese Stufenfolge bei dem Verfasser zur höchsten Klarheit, oder, was dasselbe ist, auch zur formellen Anschaulichkeit herausgearbeitet sey; wünschen aber möchte man, daß diejenigen, welche diese Form in der Gestalt, die sie in der Naturphilosophie, dem Systeme des Idealismus u.s.w. erhalten hat, als bloßes Spiel einiger bei ihnen nicht gut angeschriebenen Geistesvermögen begriffen haben, die innere Nothwendigkeit derselben, die sie an sich einzusehen nicht vermögen, wenigstens aus der Unabhängigkeit ahnden

I,5,149

möchten, mit der sie auch in andern entstanden ist und sich ausgebildet hat.

Am klarsten und allgemeinsten ausgedrückt findet sich dieses wissenschaftliche Verfahren in der

folgenden Stelle (S. 156). "Durch den Mechanismus des Verstandes, heißt es, wird die zuletzt gemachte Synthesis unaufhörlich aufs neue Thesis mit ihrer Antithesis in der Handlung, bis in der letzten Synthesis die Aufgabe gelöst ist, die darin besteht, die Intelligenz zur Einigkeit mit sich selbst in der Vorstellung der Natur, oder in einer höheren Reflexion, zum Bewußtseyn dieser Einigkeit zu bringen. Sobald dieses bewerkstelligt ist - was doch (empirisch) insofern nie möglich und denkbar ist, als diese äußerste Synthesis nicht als ein in seinen kleinsten Theilen vollendetes System im Bewußtseyn sich einfinden kann, weil die Intelligenz ihre Endlichkeit nicht überwinden kann -, so hört die Intelligenz auf, und wird wieder die reine zu nichts erlöschende Handlung; die Intelligenz hat dann nichts mehr zu verstehen, denn alles ist eins, und ohne zu verstehen existirt sie nicht."

Die Schranken des Fichteschen Idealismus liegen, rein theoretisch betrachtet, vorzüglich darin, daß er den Grund der Begrenzung nicht absolut im Ich, sondern in einem Entgegengesetzten hat; daß er die Construktion oder vielmehr Reflexion auf die enge Stelle des Zusammentreffens der reinen und der empirischen Ichheit (des subjektiven Subjekt-Objekts) beschränkt[1], und daß die Form der Thesis, Antithesis und Synthesis in ihm bloß logisch genommen ist. Das Ich, welches hier *Princip* ist, ist dem Verfasser ein Construirtes, er ist dadurch wahrhaft *transscendental*, daß er eine Stufenfolge von Handlungen aufstellt, die jenseits des Ich liegt, die Form der Thesis, Antithesis und Synthesis wiederholt sich ihm im Einzelnen wie im Ganzen, und ist der Typus einer realen und allgemeinen Organisation.

Der objektive Umfang und die universelle Beziehung, welche die Idee des Verfassers wenigstens in der Anlage zeigt, wird sich aus folgenden Aeußerungen beurtheilen lassen. In der Construktion der Materie, wie sie in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft

[1] Vergl. Fichtes und Schellings Briefwechsel, S. 59 unten. D. H.

I,5,150

gegeben ist, erkennt man die einzige Probe von Construktion mit Bewußtseyn bei ihm. "Was ist wohl diese von ihm construirte Urmaterie?" fragt der Verfasser. - "Nichts als eine Modification derjenigen Urrealität, die das Produkt der ersten denkbaren Handlung ausdrückte und in demselben enthalten war. Dieß Produkt war auch das *erste Objekt*; weiter hinab erhalte ich ein davon hergeleitetes oder genauer eingeschränktes Objekt im Raume. Folglich besteht auch das Wesen der Materie in diesem Negativen und Positiven, wodurch sie den Raum erfüllt. - Was aber von der Materie überhaupt gilt, das muß auch von jeder Materie gelten, sie sey übrigens noch so bestimmt und individualisirt. Die bestimmte ist außerdem auch ein Produkt, und hat also die Eigenschaften eines Produkts, da die Natur für mich durch Construktion entsteht, und alle Construktion ein Produciren ist. - Da also dieser Dualism sich als wesentlich in aller Construktion einfindet, so muß auch er die einzige befriedigende Erklärung aller Erscheinungen geben. - Was keine *Atomistik*, keine *mechanische Chemie*, keine *materielle Psychologie*, kein *Hylozoismus* und keine *verborgenen Eigenschaften* erklären können, muß durch dieß Princip begreiflich seyn. Die Cohäsion sogar so wie auch bestimmte Körper und ihre Eigenschaften müssen einmal dadurch entwickelt werden und damit zusammenhangen können. Man hat in der Naturlehre schon Elasticität, und vielleicht ist dieser Begriff noch zu wenig angewandt. Wenigstens ist Ursache zu vermuthen, daß die Polarität, die man in gewissen Körpern findet, von dieser Elasticität hergeleitet oder mit ihr in Zusammenhang befunden werden könne, um so mehr, da beide augenscheinlich bloß eine Modification des allgemeinen Dualismus sind. - Ohne Naturphilosophie keine Naturwissenschaft. Der einzig wahre Endzweck des (empirischen) Naturstudiums kann außer der Anwendung nur seyn, auch die specielle Naturkenntniß zum nothwendigen und vollständigen Zusammenhange mit dieser Naturmetaphysik zu bringen."

Es ist höchst erfreulich, unter der Fluth in Deutschland erscheinender philosophischer Bücher, welche

meist nur die unglaubliche Rohheit, den Mangel an Bildung und selbst der historischen Kenntniß der

I,5,151

Philosophie bei ihren Verfassern beurkunden, ein fremdes so durchgebildetes, gedachtes, in den Zustand der Wissenschaft wirksam eingreifendes und mit durchgängiger Kenntniß und Beurtheilung des Vorhandenen abgefaßtes Werk zu bemerken.

Nach einer Nachricht in der Vorrede des Uebersetzers ertheilte dem Verfasser nach Erscheinung dieses Werks, als Probeschrift, die allgemeine Meinung und das öffentliche Urtheil die erste Stelle unter denen, die der Regierung zur Besetzung des damals ledigen theoretisch-philosophischen Lehrstuhls zu Upsala vorgeschlagen wurden. "Allein, setzt er hinzu, der Scharfsinn, die vollkommene Sachkenntniß, das lebendige Interesse für Wissenschaft und deren Verbreitung, die Gabe des klaren und anschaulichen Vortrags, und dergleichen, sonst vielleicht unschädliche Eigenschaften, sind doch freilich nur untergeordnete Züge im Bild eines rechtlichen Professors. Nur ein Mann, dem das Lob der Moderirtheit gebührte, verdiente das Glück - und die Ueberraschung, zum Lehrer der Philosophie ernannt zu werden."

[I,5,152]

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

Die die Vergangenheit mehr als die Gegenwart lieben, wird es nicht befremden, sich von den, eben nicht immer belohnenden Anblicken der letzteren zu einem so entfernten Denkmal der mit Poesie verbundenen Philosophie zurückgeführt zu sehen, als die Werke des Dante sind, die längst die Heiligkeit des Alterthums bedeckt.

Ich verlange als Rechtfertigung dieses Platzes, den diese Gedanken hier einnehmen, vorerst nichts zugegeben, als: daß das Gedicht, auf welches sie sich beziehen, eines der merkwürdigsten Probleme der philosophischen und historischen Construktion der Kunst ist. Der Verfolg wird zeigen, daß diese Untersuchung eine weit allgemeinere, die Verhältnisse der Philosophie selbst betreffende, in sich schließt, und für diese von nicht geringerem Interesse als für die Poesie ist, deren wechselseitige Verschmelzung, zu welcher die ganze neuere Zeit sich neigt, von beiden Seiten gleich bestimmte Bedingungen fordert.

Im Allerheiligsten,
Wo Religion und Poesie verbündet,

steht Dante als Hohepriester und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neueren Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die göttliche Komödie so ganz abgeschlossen, daß die von einzelneren Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist, und

I,5,153

sie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fordert. Das Prädicat der Göttlichkeit gab ihr der Urheber, weil sie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; Komödie nannte er sie nach den einfachsten Begriffen von dieser und der entgegengesetzten Gattung, wegen des furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs, und weil die gemischte Natur seines Gedichts, dessen Stoff bald erhabener, bald niedriger ist, auch eine gemischte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man sieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatisch heißen kann, da es keine beschränkte Handlung darstellt. Inwiefern Dante selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Gesichten und Gemälden dient und mehr leidend als thätig sich verhält, könnte dieses Gedicht dem Roman sich zu nähern scheinen; aber auch dieser Begriff erschöpft es so wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorstellung episch heißen kann, da in den Gegenständen der Darstellung selbst keine Aufeinanderfolge stattfindet. Als Lehrgedicht es zu betrachten, ist gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Absicht als der des Lehrens geschrieben ist. Es ist also nichts von alle dem insbesondere, auch nicht etwa nur eine Zusammensetzung, sondern eine ganz eigenthümliche, gleichsam organische, durch keine willkürliche Kunst wieder hervorzubringende Mischung aller Elemente dieser Gattungen, ein absolutes Individuum, nichts anderem und nur sich selbst vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geist jenes Jahrhunderts. Unsere Absicht ist nicht, es in seiner unmittelbaren Zeitbeziehung, sondern vielmehr in seiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poesie zu fassen.

Das nothwendige Gesetz derselben bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet,

I,5,154

als beschlossene Totalität hervortritt, ist: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum; hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll. In jener ist eben deßwegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuums in eins fällt: in dieser ist Wechsel und Wandel bleibendes Gesetz, kein beschlossener, sondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Bestimmungen, und weil Universalität zum Wesen der Poesie gehört, so ist die nothwendige Forderung diese, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts anderem Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

Von dem ersten Beginn der griechischen Poesie an sehen wir sie von der Wissenschaft und Philosophie rein geschieden, im Homer, und diesen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegensetzung der Dichter und Philosophen fortgesetzt, welche durch allegorische Erklärungen der Homerischen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünsteln suchten. In der neueren Zeit ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie seyn kann, ohne universell zu seyn und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst

selbst, in ihren Kreis zu ziehen, und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begrenzte fordert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das

I,5,155

Individuum eintreten, mit absoluter Freiheit sondern, der Mischung der Zeit dauernde Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben.

Dieß hat Dante gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie der Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beschränkte er sich wieder, und sein Gedicht mußte, um universell zu seyn, zugleich historisch seyn. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden, Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen, war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebensowenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch seyn. Es mußte also eine durchaus eigenthümliche Mischung des Allegorischen und Historischen seyn. In der exemplarischen Poesie der Alten war kein Ausweg dieser Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur schlechthin freie Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante ist nicht allegorisch in dem Sinn, daß die Gestalten desselben etwas anderes nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an sich selbst zu seyn. Von der andern Seite ist keine derselben auf solche Weise von der Bedeutung unabhängig, daß sie zugleich die Idee selbst und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es ist also in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objektiver Gestaltung. Es ist kein Zweifel, und der Dichter hat es selbst anderwärts erklärt, daß Beatrice z.B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, ist. So ihre Gefährtinnen, so viele andere Gestalten. Aber sie zählen zugleich für sich

I,5,156

selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deßwegen Symbole zu seyn.

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkür Allegorisches und Historisches verknüpfen, er muß allegorisch seyn, und ist es auch wider seinen Willen, weil er nicht symbolisch seyn kann, und historisch, weil er poetisch seyn soll. Die Erfindung, die er in dieser Rücksicht macht, ist jedesmal einzig, eine Welt für sich, ganz der Person angehörig.

Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des Faust, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bei weitem mehr Aristophanischer Bedeutung Komödie und in anderm mehr poetischem Sinne göttlich heißen kann als das Gedicht des Dante.

Die Energie, mit welcher das Individuum die besondere Mischung des vorliegenden Stoffs der Zeit

und seines Lebens gestaltet, bestimmt das Maß, in welchem er mythologische Kraft erhält. Die Personen des Dante erhalten schon durch die Stelle, an welche er sie versetzt und welche ewig ist, eine Art der Ewigkeit; aber nicht nur das Wirkliche, was er aus seiner Zeit aufnimmt, wie die Geschichte des Ugolino u.a., sondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulysses und seiner Gefährten, hat im Zusammenhang seines Gedichtes eine wahrhaft mythologische Gewißheit.

Es könnte nur ein sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des Dante an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt. Das Ptolomäische Weltsystem, welches gewissermaßen der Grund seines poetischen Gebäudes ist, hat an sich selbst schon eine mythologische Farbe; wenn aber seine Philosophie insgemein als aristotelische charakterisirt wird, so muß darunter nicht die rein

I,5,157

peripatetische, sondern die der damaligen Zeit eigne Verbindung derselben mit den Ideen der platonischen verstanden werden, wie sich durch viele Proben seines Gedichtes beweisen ließe.

Wir wollen nicht bei der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er seine philosophischen Ideen ausspricht, wie das bekannte von der Seele, die aus den Händen Gottes kommt als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindisch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, sich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird: wir reden nur von der allgemein symbolischen Form des Ganzen, in deren Absolutheit mehr als in irgend etwas anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieses Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philosophie und Poesie auch nur in ihrer untergeordnetsten Synthese als Lehrgedicht aufgefaßt wird, so ist, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck seyn soll, nothwendig, daß die Absicht (zu lehren) in ihm selbst wieder aufgehoben und in eine Absolutheit verwandelt ist, so daß es um seiner selbst willen zu seyn scheinen könne. Dieß ist aber nur denkbar, wenn das Wissen als Bild des Universums und in der vollkommenen Eintracht mit demselben, als der ursprünglichsten und schönsten Poesie, an und für sich selbst schon poetisch ist. Dantes Gedicht ist eine viel höhere Durchdringung der Wissenschaft und der Poesie, und um so viel mehr muß seine Form, auch in der freieren Selbständigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanschauung angemessen seyn.

Die Eintheilung des Universum und Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieses ist auch unabhängig von der besondern Bedeutung dieser Begriffe im Christenthum eine allgemein symbolische Form, so daß man nicht sieht, warum in derselben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter seine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen ist, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende

I,5,158

und wirklichen Ende betrachtet werden kann, so ist jene Trichotomie des Dante für die höhere prophetische Poesie, welche eine ganze Zeit ausspräche, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verschieden wäre, wie sie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, sondern als sinnbildlicher Ausdruck des inneren Typus aller Wissenschaft und Poesie ist jene Form ewig und fähig, die drei großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung, Natur, Geschichte und Kunst in sich zu fassen. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht, und als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind, das Aphelium

des Universums, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, ist nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro ist.

Dantes Gedicht ist also, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines besonderen Zeitalters, einer besonderen Stufe der Bildung, sondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der absolutesten Individualität vereinigt, durch die Universalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausschließt, durch die Form endlich, welche nicht besonderer Typus, sondern Typus der Betrachtung des Universums überhaupt ist.

Die besondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht diese Allgemeingültigkeit haben, da sie nach Begriffen der Zeit und besondern Absichten des Dichters gebildet ist, dagegen ist der allgemeine innere Typus, wie von einem solchen kunstvollen und durchaus absichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Gestalt, Farbe, Ton der drei großen Theile des Gedichts symbolisirt.

Bei der Ungemeinheit seines Stoffs bedurfte Dante für die Form seiner Erfindungen im Einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wissenschaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichsam

I,5,159

die Mythologie und der allgemeine Grund ist, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Absicht getreu, allegorisch zu seyn, ohne daß er aufhörte historisch und poetisch zu seyn. Das Infernum, Purgatorium und Paradies sind gleichsam nur das in concreto und architektonisch aufgeführte System der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältnisse, die er im Innern derselben beobachtet, waren durch diese Wissenschaft vorgeschrieben, und er begab sich hierin absichtlich der Freiheit der Erfindung, um seinem dem Stoff nach unbegrenzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begrenzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen ist eine andere äußere Form, auf die seine Poesie sich gründet. So ist überhaupt die ganze logische und syllogistische Gelehrsamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher sich seine Poesie befindet.

Dennoch sucht Dante in diesem Anschließen an religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen, als das allgemeingültigste, was seine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetischer Wahrscheinlichkeit, sondern hebt vielmehr eben damit alle Absicht auf, den groben Sinnen zu schmeicheln. Sein erster Eingang in die Hölle geschieht, wie er geschehen mußte, ohne einen unpoetischen Versuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zustand, ähnlich dem eines Gesichts, ohne daß doch die Absicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft sich an ihn gleichsam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus: das Wunderbare seiner eignen Begegnisse verwandelt er unmittelbar selbst wieder in ein Gleichniß von Geheimnissen der Religion, und beglaubigt jene durch das noch höhere Mysterium, wie wenn er seine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Wasser gleicht, zu einem Bilde der Menschwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunst, die Tiefe der bis ins Einzelne gehenden Absichtlichkeit in der innern Construktion der drei Welttheile darzustellen, wäre eine eigne Wissenschaft, wie kurze Zeit nach des Dichters Tode

I,5,160

von seiner Nation anerkannt wurde, indem sie einen eignen Lehrstuhl des Dante errichtete, den zuerst Boccaccio begleitete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drei Theile des Gedichts lassen das Allgemein-bedeutende der ersten Form durchscheinen, sondern noch bestimmter drückt sich das Gesetz derselben in dem innerlichen und geistigen Rhythmus aus, wodurch sie einander entgegengesetzt sind. Das Infernum, wie es das furchtbarste in den Gegenständen ist, ist auch das stärkste im Ausdruck, das strengste in der Diktion, auch den Worten nach dunkel und graunvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verstummen, auf den Anhöhen desselben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe; das Paradies ist eine wahre Musik der Sphären.

Die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Strafen im Infernum ist mit einer fast beispiellosen Invention ausgedacht. Zwischen den Verbrechen und den Qualen ist nie ein anderer als poetischer Zusammenhang. Dantes Geist entsetzt sich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerste Grenze desselben. Aber es ließe sich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört erhaben und demnach wahrhaft schön zu seyn; denn was Menschen, die das Ganze nicht zu fassen im Stande sind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, ist es nicht in ihrem Sinne, sondern nothwendiges Element der Gemischtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante selbst Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der sich in Dantes schrecklicher Composition ausdrückt, sind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es ist zwar noch sehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin seine Poesie vornehmlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerst seinen zum Ernsthaften und Außerordentlichen aufgelegten Geist zu der höchsten Erfindung gespornt habe, worin er das Ganze seines Lebens, der Schicksale seines Herzens und seines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter

I,5,161

mit prophetischer Kraft, nicht nach persönlichem Haß, sondern mit frommer durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längst nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er selbst in einer Stelle des Paradieses sich darstellt, wo er sagt: "Wenn es je geschieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben so der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grausamkeit der Zeit, die mich ausschließt aus der schönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, schlief, feind den Wölfen, die sie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen." Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch seine eigne Empfindung darüber, die noch fast am Ziele so vielen Jammers die Augen ihm so berauscht, daß er zu weinen begierig ist, und Virgilius ihm sagt: Warum betrübst du dich doch?

Es ist schon bemerkt worden, daß die meisten Strafen des Infernum symbolisch für die Verbrechen sind, die durch sie gestraft werden, aber mehrere sind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieser Art ist insbesondere die Darstellung einer Metamorphose, wo zwei Naturen zugleich sich ineinander und durcheinander verwandeln und den Stoff gleichsam tauschen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann sich an Erfindung mit dieser messen, und wenn ein Naturforscher oder didaktischer Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphose der Natur von solcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er sich glücklich preisen.

Das Infernum ist nicht nur, wie schon bemerkt, der äußern Form der Darstellung nach, sondern dadurch von den andern Theilen unterschieden, daß es vorzugsweise das Reich der Gestalten, und demnach der plastische Theil des Gedichts ist. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein sind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz malerisch, bis zur

Heiterkeit behandelt; sondern insbesondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsstätte einen raschen Wechsel vorübergehender Aussichten, Scenen und mannichfacher Wirkungen des Lichtes

I,5,162

dar, bis auf den letzten Grenzen desselben, nachdem der Dichter am Lethe angekommen ist, die höchste Pracht der Malerei und der Farbe sich aufthut in den Schilderungen der göttlichen uralten Haine dieser Gegend, der himmlischen Klarheit der Wasser, die von ihren ewigen Schatten bedeckt sind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleier, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter ist durch das Herz der Erde selbst zum Lichte gedrungen: im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Gestalt unterschieden werden, im Purgatorium entzündet sich das Licht noch gleichsam mit dem irdischen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Musik des Lichtes, der Reflex hört auf, und der Dichter erhebt sich stufenweise zur Anschauung der farblosen reinen Substanz der Gottheit selbst.

Die zur Zeit des Dichters mit mythologischer Würde bekleidete Ansicht des Weltsystems, der Qualität der Gestirne und des Maßes ihrer Bewegung ist der Grund, auf welchen sich seine Erfindungen in diesem Theil des Gedichtes stützen; und wenn er in dieser Sphäre der Absolutheit dennoch Grade und Unterschiede stattfinden läßt, hebt er sie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schwesterseelen, die er im Monde begegnet, aussprechen läßt: daß jedes *Wo* im Himmel Paradies ist.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit sich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies die höchsten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen diese Wissenschaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es ist nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anschauung in das rein Allgemeine sich auflöst, die Poesie Musik wird, die Gestaltung verschwindet, und daß in dieser Beziehung das Infernum als der poetischere Theil erscheinen kann. Allein es ist hier durchaus nichts einzeln zu nehmen, und die besondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zusammenstimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der

I,5,163

drei Theile im Ganzen gefaßt, so wird es als nothwendig erkannt, daß das Paradies der rein musikalische und lyrische ist, selbst in der Absicht des Dichters, der diese auch in den äußeren Formen durch den häufigeren Gebrauch der lateinischen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poesie und Kunst hervorleuchtet, gelangt auf diese Weise ganz zur äußeren Erscheinung. Dieses göttliche Werk ist nicht plastisch, nicht pittoresk, nicht musikalisch, sondern dieß alles zugleich und in zusammenstimmender Harmonie: es ist nicht dramatisch, nicht episch, nicht lyrisch, sondern auch von diesem eine ganz eigne, einzige, beispiellose Mischung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetisch, vorbildlich ist für die ganze moderne Poesie. Es faßt alle ihre Bestimmungen in sich und entsteigt dem noch vielfach gemischten Stoff derselben als das erste sich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erste Frucht der Verklärung. Die die Poesie der späteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, sondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an diesem großen und strengen Geist sich üben, um zu wissen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde, und daß kein so leicht geknüpftes Band sie vereinige. Die hiezu

nicht berufen sind, mögen gleich die Worte am Anfang des ersten Theils auf sich selbst beziehen:

Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht[1]!

[1] Als "Anhang" zu diesem Aufsatz oder eigentlich als Gegenstück zu seiner eignen Auffassung Dantes hatte der Verfasser am Schluß des Kritischen Journals die Ansicht Bouterweks über Dante vorgeführt; es wurde dieß, nebst einer anderen Auslassung ähnlichen Inhalts, die dort zu lesen ist, übergangen. D. H.

[I,5,164]

Notizenblatt.

1.
Besonderer Zweck des Blattes.

Von dem inneren Zustand der Philosophie ist in der dem Ganzen als Einleitung vorgesetzten Abhandlung ein allgemeines Bild entworfen worden; der äußere Zustand, welcher nicht vor die Kritik gehört, ist darum doch nicht so uninteressant, daß nicht allerdings Notiz von ihm genommen werden dürfte. Denn, um nichts von den merkwürdigen klimatischen Unterschieden zu sagen, welche die Betrachtung desselben im Großen wie im Kleinen und sogar schon auf der geringen Oberfläche Deutschlands zeigt, so sind äußere Erscheinungen, welche auf Philosophie Bezug haben, schon ihrer Natur nach mehr oder weniger Wirkungen innerer Verhältnisse, und weisen auf diese zurück. Umstände und Schickung der Zeit haben der Philosophie in unsern Tagen ein sehr ausgedehntes und für ihre innere Kultur nicht ganz unwichtiges Verhältniß zu einer Menge von Gegenständen und Menschen gegeben, die, wenn sie sich besinnen könnten, selbst verwundert seyn müßten, wie sie dazu gekommen. Die allgemeine Aufmerksamkeit, welche die Philosophie auf sich gezogen, hat den Schwarm von Menschen immer mehr vergrößert, der, wenn er nicht in sie eindringen kann, sie wenigstens äußerlich umschwirrt und sich durch sein Gesumme unnütz macht. Eine Menge friedlicher Bürger des Gelehrtenstaats, die innerhalb der vier Pfähle ihrer Brodwissenschaft vergnügte Leute gewesen sind, hat

I,5,165

die allen andern Wissenschaften von der philosophischen Republik aus angedrohte Erschütterung oder gar Revolution aus ihrer Ruhe aufgestört. Gewiß ist es ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, wenn auch die curta supellex einen Kurt Sprengel nicht abhält, von den Transscendentalphilosophen Notiz zu nehmen; oder wenn ein solider, hausbackener Verstand sich von Tübingen her vernehmen lassen muß: *die* Zeit sey noch nicht gekommen, wo man es als ausgemacht ansehen könnte, daß die Erscheinungen der Natur durch die Gesetze des Denkens bestimmt seyen; oder ein ungezogener junger Mensch aus Niedersachsen, den Röschlaub von wegen seiner Lügenhaftigkeit gezüchtigt hatte, im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung auf die Philosophie und das, was dieser Pöbel Sophisterei nennt, schimpfen muß. Das häufig wiederholte Verschmähen des Auktoritätsglaubens, des Mangels an Selbstdenken, hat

endlich die Folge gehabt, daß jeder, der irgend eine Trivialität aufzujagen im Stande ist, sich zu einem Philosophen von eigner Hand constituirt, und wenn man ihm etwa zu verstehen gibt, daß er gegenüber von Fichte z.B. allerdings zu schweigen und in allewege die Hand auf den Mund zu legen habe, im Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung ganz ungebärdig sich anstellt, auf seine Selbständigkeit pocht, und sich nicht etwa darüber verwundert, daß dieser überhaupt seiner nur Meldung gethan, sondern darüber, daß er die wahre Meinung über ihn gesagt hat.

Dieß alles und noch mehr bildet ein für die Philosophie selbst ganz äußeres Verhältniß zu einzelnen Menschen; ein weit ausgedehnteres und mehr oder weniger allgemeines zum gesammten Publikum bildet die Betriebsamkeit ganzer Institute, die, außerdem daß sie den Gang der Literatur im Ganzen und das Wohl aller Wissenschaften leiten, insbesondere auch das der Philosophie bei dem Publikum besorgen und befördern wollen. Obgleich das mit Recht berühmteste und durch einige in früheren Zeiten an den Tag geförderte Meisterwerke im Fach der philosophischen Kritik ausgezeichnetste derselben, die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung, dem allgemeinen Loos menschlicher Dinge so wenig entgehen konnte, daß in der letzten Zeit, in Ansehung der

I,5,166

Philosophie, fast sogar das Sprüchwort an ihm wahr geworden wäre: der Krug geht so lange zu Wasser, bis er bricht, so ermangelt es doch, nachdem von ihm die weise und in der That lobenswerthe Maxime angenommen worden ist, von der Recension bedeutenderer philosophischer Werke gänzlich abzulassen, nicht, unbedeutende von Zeit zu Zeit mit einer passenden Sauce zu versehen. Zum Theil in Recensionen, zum Theil und besonders in eignen Aufsätzen gibt die Oberdeutsche, sonst auch Salzburger genannte, Literaturzeitung den Salat dazu, der, weil er ohne Salz und Pfeffer ist, von den Würzburger Gelehrten Anzeigen mit Petersilie gewürzt, von den Tübingischen aber mit einer Gabe linden Oels unschädlicher Plattheit übergossen wird, so daß das Publikum im Ganzen wenigstens immer noch auf eine Art von philosophischem Gericht rechnen kann. Zu diesen, obgleich sie abgängig geworden sind, doch noch Abgang findenden Blättern gesellt sich ein beigängiges Institut unter dem Namen eines Jahrbuchs der Literatur, das im Bewußtseyn seiner Beigängigkeit, wie billig, bescheiden ist, und sich im Ganzen bloß für ein merkantilisches Anzeigecomtoir anerkennt und ausgibt, aber durch eine gewisse Gründlichkeit auch in philosophischen Beurtheilungen mit den abgängigen noch immer die Vergleichung aushalten kann. Die Erlangische Literaturzeitung hat im philosophischen Fach sich durch mehrere Recensionen über die allgemeine edle Simplicität und Mittelmäßigkeit erhoben, ist aber dadurch stark in den Ruf gekommen, den transscendentalen Idealismus unerlaubtermaßen zu begünstigen, und überhaupt sich an die verderblichen Neuerer anzuschließen, weßhalb auch noch ganz kurz in dem Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung gegen sie, wenn nicht die Glocke angezogen, doch wenigstens eine Schelle geläutet worden ist.

So groß und umfassend die Geschäftigkeit dieser Institute ist, so gibt es doch sogar einzelne Menschen, die sie durch Industrie hierin noch zu übertreffen suchen, und unter andern einen durch Natur und Fleiß ausgezeichneten Böttcher, der allein fähig ist, das ganze große Heidelberger Faß der Literatur, das sich zu jeder Messe mit so verschiedenartigen Ingredienzien füllt, mit Einem, aus Einem Stück

I,5,167

gearbeiteten Reif zu binden. Unendlich angenehm muß es einem großen Theil des Publikums seyn, der, ohne eben genaue und richtige Begriffe zu verlangen, gleichwohl ein allgemeines Apperçu des jedesmaligen Ertrags begehrt, und obenein noch durch die lehrreichen Gleichnisse, welche dabei von

Thierpflanzen, Schnabelthieren und aus allen drei Reichen der Natur und Kunst hergenommen werden, eine so ziemlich vollständige Kenntniß aller naturhistorischen und anderer Merkwürdigkeiten der letzten Zeit erlangt, und da des Geträtsches im bürgerlichen Leben ohnehin nicht genug werden kann, hier noch überdieß mit Stadtgeschwätzen aus der gelehrten Welt regalirt wird. Da in Deutschland alles nachgemacht wird, so ist zu fürchten, daß, wie nach der obigen Bemerkung die Philosophie und jedes einzelne Fach der Literatur, besonders aber der Industrie, seinen Insektenschwarm herbeizieht, so sich nicht eine eigne Art großer dicker Schmeißfliegen bilde, die nicht nur auf einzelne Produkte, sondern auf das Gesammte der Literatur sich niederlassen. Eine solche Fliege hat sich noch unlängst, den Herausgebern wahrscheinlich unbemerkt, in der Meßrelation der Stuttgarter Allgemeinen Zeitung auch auf Hegels Schrift: Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie, gesetzt, und wir machen um so mehr auf sie aufmerksam, da dieß eben ein Beispiel ist, welche glaubwürdige Klatschereien und in der Sache gegründete Nachrichten das Publikum sich auf diesem Wege zu versprechen hat[1].

Dieß alles, was wir hier angeführt haben, obgleich es nur einige Züge davon sind, rechnen wir zu dem äußeren Zustand der Wissenschaften. Was sich von diesem auf Philosophie bezieht, werden wir in diesem Notizenblatt berühren, in der Hoffnung, besonders durch Aufmerksamkeit auf das deutsche Recensirwesen es unsern Lesern zu empfehlen. Denn wem wird es nicht angenehm seyn, die vortrefflichen Aeußerungen und philosophischen Sentiments, die unter der Menge anderer Recensionen und in den voluminösen Bänden der gelehrten

[1] Zu dieser Stelle war im Kritischen Journal (1. Bd., 1. Stück, S. 120) eine eigene Erklärung *Hegels* gegen den Verfasser der Meßrelation in einer Note beigefügt, welche hier weggelassen ist. D. H.

I,5,168

Blätter als einzelne Perlen versteckt liegen, hier besonders aufbewahrt zu finden; wen es nicht interessiren, wenn wir, von diesen Aeußerungen aus schließend, dem neugierigen Publikum Kunde und Notiz von den eignen Grundsätzen mancher Beurtheiler und ihren philosophischen Systemen geben können, welche ohne unsere Bemühung wahrscheinlich ewig verborgen blieben, da bekanntlich die philosophischen Recensenten an kritischen Instituten, ausgenommen die Erlanger Literaturzeitung, woran ordentlich auch sonst bekannte philosophische Schriftsteller, als da sind Fichte, Steffens, Eschenmayer, Schelling u.a.m. durch Beiträge Theil genommen haben sollen, sich mit dem Schreiben und Verfassen eigner Schriften oder gar Aufstellung von Grundsätzen und Systemen in der Regel eben nicht abzugeben pflegen.

2.
Ein Brief von Zettel an Squenz.

Ich weiß nicht, Freund, wie es kommt, aber es geht mir fast wie Ihnen[1], daß ich keine zwei Gedanken im Kopf zusammenbringen kann, und ganz unberufene Vorstellungen, die mir noch überdieß höchst ungelegen sind, sich zwischen meinen Entschluß, zu denken, und die Ausführung eindrängen und die letztere im höchsten Grade beschwerlich machen[2]. Könnte ich Ihnen die ganz eignen Empfindungen beschreiben! Bisweilen ist es mir, als wäre ich schon gestorben; das viele Vorschwatzen von meinen Seelenwanderungen macht mich in unseligen Augenblicken oft wirklich glauben, daß ich dieselbe

Transformation wieder erfahren, die ich schon einmal im *Sommernachtstraum*[3] erlitten habe. Was in mir jetzt eben aufs neue diese Vorstellungen erregt hat, ist eine Recension der beiden ersten Hefte der *Beiträge* in dem Leipziger *Jahrbuch der neuesten Literatur* Stück 125.

[1] Beiträge III. Stück, S. 111.
[2] Beiträge daselbst, S. 112.
[3] Shakespeare's dramat. Werke, übers. von A. W. Schlegel. Erster Bd. S. 221.

I,5,169

So hat also meine treue Sorgfalt, solchen Recensionen, die unsere Sache verschreien und das Publikum dagegen stimmen könnten, durch eine eigne in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung zuvorzukommen[1], nicht verhindern können, daß nicht eine solche sogar in Leipzig an den Tag käme. Der Verfasser ist wiederum ein offenbares Mitglied der bewußten esoterischen Schule. Es ist mir zwar überhaupt oft verwundersam, daß, obgleich von dem neunzehnten Jahrhundert nun schon beinahe ein Jahr verflossen ist, doch eben der jüngste Tag des Idealismus und das wahre und eigentliche Ende der philosophischen Revolution, zu dem ich dem Jahrhunderte Glück gewünscht habe, noch immer nicht sich einfinden oder auch nur von ferne durch Zeichen zu erkennen geben will, so daß mir meine sämmtlichen Ermahnungen über das Subjektiviren in der Philosophie und das Herumdrehen um den Mittelpunkt der Ichheit nicht selten wie in den Brunnen gefallen vorkommen. Die Fichtisch-Schellingischen Transscendentalphilosophen, wenn sie noch recht linde sind, sehen meinen jetzigen Zustand als einen für meine Individualität nothwendigen Uebergang und etwaigen Durchbruch zum wahren Idealismus und mein provisorisches Philosophiren überhaupt nur für eine Art von Fegefeuer an, in dem ich mich jetzt herumwälzen müßte, um, wenn ich mich genug gereinigt, der intellektuellen Anschauungen ihrer Philosophie vielleicht noch theilhaftig zu werden. Ueberhaupt fange ich an zu merken, daß sie unsere Sache für gar nichts Originelles, nicht einmal für einen eignen Aufzug, sondern nur für ein schlechtes, unbedeutendes, auf meine Kosten, zur Hochzeitfeier des Theseus und der Hippolyta, aufgeführtes, sich von selbst in nichts auflösendes Zwischenspiel achten. Ich wußte nun zwar sehr wohl, daß es mit unserer Philosophie noch nicht ganz im Reinen wäre, und machte zu diesem Behuf die Erfindung des vorläufigen Philosophirens, denn, dacht' ich, kommt Zeit, kommt Rath; auch gab ich in der letzten Darstellung den Gegnern auf eine feine Weise zu verstehen, daß ich ihrer absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven nicht so sehr abgeneigt wäre, nur daß man damit nicht gleich ins Haus fallen müßte,

[1] Beiträge I. Stück, S. 164.

I,5,170

auch habe ich mir ihre hauptsächlichsten Schlagwörter so ziemlich angeeignet, und überhaupt unter der Hand verschiedene kleine Modificationen eingeschaltet, mit denen ich mich in der Folge werde ausreden können, so daß von dieser Seite nichts zu fürchten schien. Allein was das problematische Philosophiren betrifft, so ist es mir von dem D. Hegel in der bekannten Schrift sehr übel versalzt worden, so wie dieß überhaupt ein gar kategorischer Mensch ist, der die vielen Umstände mit der Philosophie nicht leiden kann, und nur so geradezu auch ohne das Appetit hat. Dabei ist es nicht leicht ihn zu lesen und zu verstehen, und er hat noch die Unart, mich mit witzigen Einfällen anzulassen, wobei ich mich gar nicht zu

benehmen weiß, da ich selbst außer vielen andern Lastern auch von dem des Witzes mich völlig frei weiß, höchstens, daß ich, wenn sie es mir zu arg machen, bisweilen ein wenig scurril zu seyn mich bestrebe. Ueberhaupt ist es mir eingefallen, daß die Gegner sich gar nicht auf Widerlegungen einlassen zu wollen scheinen, sondern noch immer uns bloß lächerlich machen wollen, welches ich gar nicht vertragen kann, denn ich bin ein so zärtlicher Esel, daß ich gleich kratzen muß, wenn es mich kitzelt[1]. Der Respekt ist völlig dahin, denn, ob ich gleich nicht gesagt habe: ich habe weder am Anfang noch in der Mitte noch selbst kurz vor dem Ende der philosophischen Revolution gewußt, *wovon eigentlich die Rede sey,* so habe ich doch gesagt, sie sey anders ausgefallen, als ich am Anfang, anders als ich in der Mitte, und wieder anders als ich gegen das Ende angekündigt und behauptet[2]: da ich nun mit jeder dieser Perioden das wahre Ende prophezeit und durch jede dieser Wendungen die höchste Idee der Philosophie realisirt glaubte, so muß ich entweder nicht gewußt haben, was Philosophie, oder nicht, wovon in jenen Versuchen sie zu realisiren die Rede sey, so daß es ebenso viel ist, als ob ich jenes gesagt hätte. Was aber die anderen Feinheiten betrifft, so hat der oben angeführte Recensent sogar schon im voraus darauf hingedeutet, wenn er sagt: Sonderbar genug sey mir bei meinem idealistischen Cursus eben die

[1] Sommernachtstraum, 4. Aufzug, 1. Scene.
[2] Beiträge I. Vorrede S. III f.

I,5,171

Forderung entgangen, daß beim Absoluten von aller Subjektivität und Objektivität zu abstrahiren sey, hieraus habe sich nun mein polemisches Princip gebildet, nach welchem ich die Bestimmungen des Absoluten, wie sie in einem reflektirenden System, dergleichen das Fichtesche, eben für die Reflexion, nothwendig sind, für dem Absoluten selbst und objektiv inhärirende Qualitäten halte. Im Allgemeinen behauptet er, daß ich das Absolute nur durch Ueberlieferung erhalten habe, und erklärt daher meine Mißverständnisse, sowie er mir auch nicht undeutlich Ignoranz Schuld gibt, indem ich das Mährchen von Spinozas Objektivismus noch immer so wie das von Fichtes Subjektivismus nachbete. Was mögen nun das für neue Händel seyn? Denn von beidem bin ich ja noch vor kurzem ganz gewiß gewesen. Es ist freilich wahr, daß, da ich die Philosophie überhaupt erst durch die Kantische kennen lernte, mir der Sinn für andere Philosophie als diese ursprünglich schon verrückt wurde, und da ich bald darauf anfing die Briefe über selbige und ein eignes System zu schreiben, so hielt ich mich auch fähig, a priori, nämlich aus meinen eignen jedesmaligen Grundsätzen heraus zu bestimmen, was andere Philosophen gedacht haben müssen, und ich gestehe, daß mir dieser Fehler noch jetzt bisweilen nachgeht. In der Fichteschen Schule, wohin ich ganz roh kam, ließen sie mich freilich merken, ich müßte eine geraume Zeit mich als bloßen Schüler betrachten, der ganz von vorne anzufangen habe, ehe ich mir beigehen ließe, selbst wieder etwas zu wissen; dieß gefiel mir nicht, und darum entlief ich bei der ersten Gelegenheit zu Ihnen, lieber Squenz. Nun suchen jene mich freilich zu bedeuten, daß ich, der es nur mit dem angestrengtesten Lernen zu etwas hätte bringen können, der Mann nicht sey, der ihre Systeme beurtheilen, noch viel weniger sie belehren könnte, was ihre Systeme seyen, oder ihnen meine eignen groben und unreinen Begriffe davon (so drücken sie sich aus) aufdringen dürfte. So bemerkt auch der Recensent (woher die Leute nur alles erfahren mögen?), daß ich Schellings Naturphilosophie, welche als zweite Grundwissenschaft der Philosophie mir das nöthige Licht über den von mir mißverstandenen transscendentalen Idealismus hätte geben können, bloß bei

I,5,172

Gelegenheit der in Geschwindigkeit gemachten Anzeige seines transscendentalen Idealismus kennen gelernt, und also den Werth, welchen die momentane Sonderung beider Grundwissenschaften als solcher für die Reflexion und ihre Wiedervereinigung auf Darstellung des ächt speculativen Systems habe, nicht habe bemerken können.

Fast fürchte ich, lieber Squenz, daß wir einen dummen Streich gemacht haben, unser System rationalen Realismus zu nennen. Warum haben Sie auch so geradezu gesagt, ich bin und bleibe Realist[1]? Das benutzen nun die Feinde, und sagen: der Rationalismus sey weder reell noch ideell, also könne auch ein Realismus nicht rational seyn, und das wäre ja das Aergste, was unserem System begegnen könnte, wenn es nicht rational wäre. Der Rationalismus, meint der Recensent, lasse sich nur denken, entweder als reflektirender, wo er vermöge der doppelten Ansicht der Reflexion transscendentaler Idealismus oder Naturphilosophie ist: oder als construirender Rationalismus, welches wohl die eigentliche Benennung für die reine und Eine, an sich weder idealistische noch realistische, Philosophie sey. Sie merken wohl, wo das hinaus will?

Ganz besonders ist mir aufgefallen, daß der Recensent uns Schuld gibt, in unserer Philosophie seyen noch viel ärgere Concrescenzen und Coalitionen der Phantasie, als wir denen unserer Gegner Schuld geben. Ich weiß nicht, wie das kommt, da ich doch, Gott weiß, keine Spur von Phantasie an mir bemerken kann, vielmehr einen ganz trocknen, ja dürren Kopf habe. Das muß also auf Sie gehen, Squenz, und (lassen Sie es mich gestehen) öfters kam es mir vor, als ob Sie zwar, Gott sey Dank! keine Einbildungskraft, aber eine pferdemäßige Phantasie haben. Diese schreckliche Phantasie wird uns noch ruiniren, besonders wenn sie Ihnen noch oft solche Querstreiche macht, wie in Ihrem letzten Schreiben. Denn überhaupt habe ich bemerkt, daß die Gegner gegen Sie eine absonderliche Verachtung affektiren und von Ihnen fast nur wie von einem mauvais sujet reden. Mir wollen die Gegner nur eine Phantasie für das Schlechte zuschreiben, und der Recensent sagt unter andern: ich scheine den Aufsatz über Heautogonie

[1] Beiträge I, 159.

I,5,173

zu einem Absonderungsorgan für meine polemischen Cruditäten bestimmt zu haben, und in dem über Autonomie habe sich meine Verfolgungswuth, die er mit der eines Renegaten vergleicht, sogar bis zum Pasquill gesteigert.

Melden Sie mir doch mit umgehender Post, was wir unter Realität verstehen wollen, aber in unumwundenen und klaren Ausdrücken, denn der Recensent sagt, solange ich über das, was ich so nenne, mich nicht bestimmt erkläre, so lange sey alles, was ich schreibe, so gut als nicht geschrieben, welches doch wieder entsetzlich wäre.

Wenn mich die Gegner nur nicht noch einmal fragen: was ich unter Anwendung des Denkens als Denkens verstehe, und wie ich mir die Einwirkung der Identität auf den Stoff denke, oder ob dieser von Gott erschaffen sey, oder nicht?

Ganz unerträglich ist es doch, daß ich die Theorie des Vorstellungsvermögens immer wieder auf dem Brod essen soll; auch der Recensent bringt sie wieder in Anregung, indem er sagt: der fixe Punkt aller meiner Metamorphosen sey die eigne Elementarphilosophie, jene bestehen ohne alle Beziehung auf Vollkommenheit in einem Schwanken nach entgegengesetzten Richtungen, in deren Mitte der eigentliche wahre Zustand des sich metamorphosirenden Subjekts (da meint er wohl mich) liege, und da ich jetzt gewissermaßen die Totalität der Schwankungen von diesem Punkt aus erreicht habe, so müsse für mich, der ich mich eben auf dem Wendepunkte befinde, natürlich der Schein entstehen, als sey nunmehr die

philosophische Revolution vollendet, indeß für den Beobachter nur die Vermuthung übrig bliebe, daß die ganze Summe der Declinationen nur gleichsam Einen philosophischen Tag in meiner philosophischen Periode ausmache, und daß die philosophische Nadel (was mag er wohl damit meinen?) über kurz oder lang von Neuem ihre Abweichung beginnen werde.

Ich kann nicht sagen, lieber Squenz, wie ganz eigen mir zu Muth wird, wenn ich mich so ganz als ein naturhistorisches Objekt betrachten und construiren sehe, und das unglückliche Wort: *Metamorphose* bringt mir wieder die alten Grillen in den Kopf. O göttliche Titania!

I,5,174

Was wird nun erst vollends aus Jena kommen? Mit Einem Wort, Freund, ich bin in einem fatalen Zustand, und damit ich Ihnen, liebster Squenz, alles beichte[1], wenn Sie fortfahren, so saumselig zu seyn, und die bestialische Phantasie nicht bald unterkriegen, die sie durch die lebhaften Ideenassociationen verhindert, an der Begründung der philosophischen Analysis aus einem gemeinfaßlichen Standpunkte zu arbeiten[2], so ist das Stück zum Henker.

Ich umarme Sie.

Ihr

Am Ende des ersten Jahrs des neunzehnten Jahrhunderts.

Zettel, der Weber.

[1] Beiträge I, S. 162.

[2] Beiträge III, S. 111.

3.
Neue Entdeckung über die Fichtesche Philosophie.

(Jenaer Allg. Literatur-Zeitung, 1801, Nr. 362.)

"Fichte dürfte wohl seine Lehre auf etwas gründen und mit etwas verbinden, was er in seiner Abhandlung (über die Religion) und in deren Vertheidigung, und in der That in allem, was er bisher unter seinem Namen über sein System bekannt gemacht hat, verbirgt. Dieses System muß *man sorgfältig studiren*, muß dem, was aus der Ableitung alles Bewußtseyns aus den Bedingungen des Selbstbewußtseyns folgt, *selbst* nachgehen, ohne auf Fichtes Leitung zu warten; dann erst erblickt man das in dem *Dunkel* des Allerheiligsten verborgene gí êár ðOí, das Fichte selbst in seinem sonnenklaren Berichte noch nicht an das Licht gezogen hat; dann erst erscheint seine Gotteslehre in ihrer Klarheit und in ihrem innigen Zusammenhang mit seinem System; und *dann erst* kann man *mit Erfolg* die *Waffen des gesunden Menschenverstandes* gegen ihn gebrauchen."

Wir haben uns nicht enthalten können, diese Stelle als in mancherlei Rücksichten charakteristisch unserem Notizenblatt einzuverleiben; was

I,5,175

1) die neue Entdeckung über das Allerheiligste der Fichteschen Philosophie und das Licht betrifft, das in dasselbe gebracht wird, so spiegelt sich unverkennbar das *neugierige* Studium der Philosophie darin ab, das sorgfältig selbst nachgeht, nicht auf Leitung wartet, noch sich hingibt, sondern immer seiner vollkommen bewußt auf die Entdeckung losgeht, welcher von den bisher bekannten Namen denn der neuen Philosophie zu geben sey; hat ein solches Studium einen Namen herausgebracht, so glaubt es das Esoterische entdeckt zu haben, und weil der Philosoph nicht selbst einen alten Namen braucht, schließt es, er habe ein Geheimniß aus dem Wesen seiner Philosophie machen wollen, die man für sich und andere ans Licht ziehen muß; solcher Befriedigung genießt denn auch dieser Lichtzieher, den wir oben sprechen ließen, und der für das Wesen der Fichteschen Philosophie den Namen gí êár ðOí entdeckt hat.

2) Dieser Lichtzieher erweist der Fichteschen Philosophie eine unendlich größere Ehre, als er ohne Zweifel dachte und wollte; es läßt sich von einer Philosophie gar nichts Höheres sagen, als daß nichts Philosophisches, sondern nur der gemeine Menschenverstand gegen sie aufzubringen ist.

3) Ebenso ist es auch für das größte äußere Glück einer Philosophie zu erachten, wenn dasjenige, was gegen sie sich hören läßt, sich selbst für dünkellosen gemeinen Menschenverstand erkennt; denn die leidigste Seite des Kampfs einer Philosophie ist immer die, daß sie es mit gemeinem Menschenverstand zu thun hat, der sich für Philosophie hält, und es ist nichts schwieriger, als ihm jenen philosophischen Dünkel zu benehmen.

4) Der Erfolg, den die Waffen des gemeinen Menschenverstands haben, ist allerdings bei ihm unfehlbar, solang er sich nicht verführen läßt, aus seiner Gemeinheit herauszugehen; wenn er es mit der Philosophie zu thun zu haben glaubt, so hat dagegen die Philosophie nichts mit ihm zu thun.

I,5,176

4.
Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie.

(Oberd. Allg. Literatur-Zeitung, CXXXIII. 1801. Recension der Kritik der theoretischen Philosophie von Schulze. *Erster Band*.)

"Es ist endlich einmal Zeit, daß den Philosophen die Decke weggenommen wird, die ihre Augen seit mehr als 2000 Jahren mit Finsterniß bedeckt hat. *Die Geduld geht nicht ins Unendliche und hat ihre bestimmten Grenzen*. Wenn die Erwartung zu lange getäuscht wird, so bricht zuletzt *unser* Unwille um so lebhafter aus (le cri de la nation!), je länger uns leere Worte und *Versprechungen* hingehalten haben. Die Philosophen haben schon lange die *Erwartung des Publikums* getäuscht, sie haben schon lange *einen ewigen Frieden* unter sich durch eine *allgemeingültige* Philosophie, durch eine Philosophie ohne Namen versprochen; und mit jedem Jahrhundert wird der Streit in der Philosophie größer; fast mit jedem Jahrzehend gehen neue Systeme der Philosophie hervor, die alle miteinander im Widerspruche stehen, und doch alle auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen."

Es wird hier ein Verhältniß zwischen Philosophen und einem Publikum aufgestellt, wie zwischen einer Administration und dem Volke; die Philosophen hätten das Amt der Seelsorge für die Vernunft des Volks und die Pflicht auf sich, ihm eine constitutionelle Philosophie zu machen und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches sich darüber auf seine Philosophen sollte verlassen und seine sonstigen Geschäfte

darnach betreiben können; nach der Ansicht dieses Recensenten hat das Publikum eine allgemeingültige Philosophie erwartet, die ihm gegeben werden sollte; das Volk hat zweitausend Jahre vergeblich gewartet (von welcher eselhaften Geduld ist doch dieß Volk), und wenn es noch sechstausend Jahre wartet, so würde es keine Philosophie bekommen; denn das Warten verhilft eben so wenig dazu, als das Warten, bis der Acker von selbst Korn trüge und sein Brod gebacken präsentirte zur Sättigung. - Aber das so lange getäuschte Volk läßt endlich, wie wir

I,5,177

sehen, gegen die Administration der Vernunft seinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als sein Messias sich an seine Spitze stellt, denn "Herr Hofrath Schulze hat sich das *unsterbliche Verdienst* erworben, den ewigen Streit in der speculativen Philosophie zu endigen (nicht daß er die Vernunftadministration verbesserte, sondern wie ein Marat, daß er alle Systeme, die sich um die Regierung rissen, guillotinirt). Er hat gezeigt, daß die Philosophie einen Erbfehler hat, u.s.w. Er stellt daher einen Skepticismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn der Verfasser *erkennt die logischen Wahrheiten an*; u.s.w. Der Skepticismus des Verfassers ist einleuchtend und klar, daß wir *fest* überzeugt sind, daß *dadurch über alle Systeme der theoretischen Philosophie der Stab gebrochen ist*; daß in *unserm* neuen Jahrhundert die speculative Philosophie als eine Wissenschaft betrachtet werden wird, die als ein künstliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beschäftigen kann."

Der Umstand ist nicht zu übersehen, daß der, der dieses Freudengeschrei erhebt, nur den ersten Theil des Schulzeschen Werks vor sich hatte, worin die philosophischen Systeme nur erzählend dargestellt werden, und den zweiten nicht, worin ihre Grundlosigkeit erst erwiesen wird, also schon über das bloße Versprechen ihrer Widerlegung seinen Jubel erhebt.

Der Jubel über den Untergang der speculativen Philosophie trifft genau mit der psychologischen und moralischen Begründung und Aufführung der Philosophie zusammen, der wir hier im Vorbeigehen erwähnen müssen, wovon ein gewisser Pfarrer und Professor Salat in Schriften: über die Aufklärung, und: Winken des Verhältnisses der intellektuellen zur sittlichen Kultur, und beständigen Erklärungen und Erzählungen darüber, in der oberdeutschen allgemeinen Zeitung ein eitles und leeres Gewäsche zu machen gar nicht aufhören kann. Es scheint, dieser Herr Professor Salat hält sich eigentlich für den philosophischen Apostel Bayerns, und es hat seinem Apostelamte keine andere Bestätigung mehr gefehlt als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm seine geistlichen Obern bereitet haben; für das ursprüngliche Diplom zu seinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finsterniß zu werden,

I,5,178

aber scheint er den Umstand zu halten, daß ins philosophische Journal einmal ein seichter und unphilosophischer Aufsatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurde; es erscheint keine seiner vielen geschwätzigen Erzählungen von sich und seiner moralischen Philosophie, worin er nicht dieser Ehre, einen Aufsatz im philosophischen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der oberdeutschen Zeitung, worin er nicht ein solches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktischen Philosophie und alles Guten und Wahren und des Vorwärts zum Bessern und Vervollkommnung darbrächte. Das Kantische Moralprincip ist gerade die lahme Mähre, die sich in diese Schwemme schaler moralischer Brühen hineinreiten läßt; der Fichteschen Philosophie traut er nicht recht, denn man kann nicht wissen, ob diese nicht Mücken "aus dem dunkeln Lande des Mysticismus" im Kopf habe, so viel wenigstens ist sicher, daß sie gar speculative Philosophie ist; vor deren einem wie vor dem andern Salat und seine moralische und humane Philosophie gleicherweise bange hat; und das eine oder

das andere wäre doch Gewürz, das ihrer Geschmacklosigkeit allein nachhelfen könnte. Wie müssen der bayerischen Gediegenheit solche moralische Saalbadereien und asthenische Saläte anekeln, durch welche diesem Bayern die berlinische Aufklärerei in ihrer plattesten Gestalt als eine moralische und humane Aufklärung zugewinkt und eingepfropft werden soll; Salat nennt das, auf eine empirische, das heiße praktische, Weise das Wahre und vorzüglich Wichtige der neuern Philosophie in den Kreis eines feineren und selbstdenkenderen Publikums einführen; wenn das selbstdenkende bayerische Publikum aus dem Salatschen Einführen einen Begriff von der neuern Philosophie erhalten müßte, so müßte es sich wundern, wie unter dem selbstdenkenden Publikum des übrigen Deutschlands räsonnirende Eitelkeit und humane Mattheit für Philosophie gehalten werden könnte, und ihr billig seine unphilosophische Derbheit vorziehen, welche Salat und Consorten breit und platt zu schlagen sich bemühen.

Es fällt uns, nachdem das Vorherige schon abgesetzt ist, ein neuer Salat in der oberd. allg. Liter. Z. XVIII. ff. 1802 in die Hand, worin jene praktische und moralische Tendenz des Philosophirens, welches

I,5,179

der oben angeführte Prophet der Plattheit und Seichtigkeit in Bayern übt, und das Verhältniß, das sie sich zur Philosophie gibt, aufs naivste ausgedrückt ist, und wovon wir uns nicht enthalten können einiges beizubringen, um die Züge dieses moralischen Philosophirens zu vervollständigen. Es ergibt sich nämlich daraus, daß dieses Philosophiren seine Forderung der Moralität, als des einzigen tiefen Grundes der Philosophie, darum macht, um alles Philosophirens überhoben zu seyn, statt desselben moralische Eitelkeit und Dünkel geltend zu machen, und zur Kritik philosophischer Systeme das einfache und schlechte Hausmittel gebraucht, ihre Urheber und Anhänger aus eigner moralischer Urtheilskraft zu unmoralischen Menschen zu creiren. Der Geist, nur nicht der Buchstabe, ist Salats Geschrei, der Geist, der Geist, nicht die Formeln, nicht ein bestimmter Begriff, auf das innere, tiefe Wahre und Urwahre, auf den moralischen Geist kommt es an; sein ermunternder Ausruf und moralischer Rippenstoß: *Immer vorwärts* zum Besseren, Vollkommneren! In Ansehung des Theoretischen geht ihm nichts über die *schöne philosophische Nüchternheit* in Ansehung der Begriffe, des Wissens, der Theorien, Systeme u.s.w., auch die intellektuelle Bildung und der reinere Begriff ist von großem Belange u.s.w. - In solches Treiben und Aufrufen und Winken setzt er das Philosophiren; er verkennt den Werth der Theorien, Systeme, sofern sie aus der Kraft des Intellektuellen kommen und vornämlich in der Schule oder nach ihrem Maßstabe gebaut werden, keineswegs, er erkennt vielmehr die Nothwendigkeit und den entschiedenen *Nutzen* derselben, unmittelbar *für den studirenden Jüngling* und mittelbar fürs Ganze. - Ein solches eitles Saalbadern ins Allgemeine hinein muß man für das halten, was Salat den Geist nennt, das Geistigste aber ist ihm das *Winken,* denn im Winken ist am wenigsten Buchstabe. Die intellektuelle Kultur ist ihm von großem Belang, aber weil der Geist alles ist, so erklärt er, daß es auf mehr oder weniger unreine scientifische Begriffe nicht ankomme, der bloße Systematiker aber sehe zuvörderst auf den Buchstaben, nicht auf den edleren Geist; die Systeme gehen aus dem intellektuellen Vermögen hervor, aber es komme darauf an, welch ein Geist

I,5,180

sie bewohne; intellektuelles Vermögen und Geist sind Salat zweierlei Dinge. Welche Kraft er diesem intellektuellen Vermögen zutraut, bestimmt sich dadurch, daß ihm der denkende Geist 1) nicht nur von außen abhängig ist, sondern auch 2) als Menschengeist in sich selbst beschränkt; 3) alsdann ist auch die Philosophie nicht allein durch den moralischen Zustand jedes Einzelnen bedingt (denn frei ist des Menschen Wille!), sondern auch 4) bald mehr bald weniger von den äußern Umgebungen und folglich

selbst von der Kraft des Mechanismus abhängig. - Kurz man muß auch in dem Salatschen Gewäsche Geist und Buchstaben absondern; zum Buchstaben desselben gehört, daß ihm das intellektuelle Vermögen vom Belange ist, der Geist aber, der über diesem moralischen Wasser schwebt, ist die platteste Verachtung desselben; eine Verachtung, die ihre Verächtlichkeit mit dem moralischen Mantel des Besseren und Vollkommneren zudeckt und unter dieser Haut hervor ungescheut ihre ungezähmte Eitelkeit zur Tugend decretirt und die Unwissenheit (die Salat in dieser *Kritik* einer Geschichte der philosophischen Systeme, aus welcher wir diese Brocken nehmen, verräth) nicht nur nicht zu verbergen sucht, sondern eher groß damit thut, so wie dieß moralische Fell sich zur gemeinsten Unverschämtheit berechtigt glaubt; es ist nöthig, heißt es, auf das Wesen der Philosophie, sofern es sich in dem schönen Verbande zwischen Beispiel und Lehre offenbart, besonders hinzuweisen, zumal da *kürzlich* in der neuesten Schule des *Idealismus* glänzende Sophisten aufstanden, die *praktisch* zwischen *Wissenschaft* und *Leben eine weite Kluft* statuiren; - was heißt dieß praktische Statuiren anders, als daß die Sophisten des neuesten Idealismus unmoralische Menschen seyen; das läßt sich Salat von seinem Geiste sagen, der nur den Geist wittert und über den Buchstaben, was bei Salat so viel als sie Wissenschaft selbst heißt, weggeht. Wenn die moralische Plattheit ohne Eitelkeit ist, so könnte sie sich selbst genügen; aber wenn sie davon angesteckt ihr großes Wort und Urtheil über Philosophie mitsprechen zu müssen meint, so bleibt ihrer Unfähigkeit, zu den Regionen einer intellektuellen Welt aufzusteigen, nur die überall sich aufdringende moralische

I,5,181

Suffisance dagegen. Was sich Salat von der neuen ästhetisch-philosophischen Schule oder der neuen Sophistik, wie er es nennt, aufgemerkt und in seinem Kopfe überallher zusammengerührt hat, ist, daß das *Moralische* und *Physische* hier nicht mehr wesentlich unterschieden seyen, aber die *Schönheit* sey das Höchste (also nicht bloß Abbild oder Widerschein der *Sittlichkeit* in der Sinnenwelt), und die Religion sey die Poesie der Philosophie!! Daß, setzt Salat hinzu, eine solche Sophistik zur *Befriedigung* sowohl als zur *Beschönigung* der *Leidenden* in dieser *empirischen* Welt trefflich tauge, das versteht sich - und das wissenschaftliche Urtheil lautet dahin: das System dieser philosophirenden Schöngeister (darunter scheint nämlich dieser Schwätzer, der sich besonders einbildet gut schreiben zu können, *was*, wie er sagt, *bei einem Katholiken noch immer etwas Seltenes ist,* sammt und sonders alle zu begreifen, denen seine Fatuität nichts abgewinnen kann, das sie sich anzueignen vermöchte) ist *übrigens* bloßer Naturalismus, mit theoretischen (logischen und metaphysischen) Formeln künstlich eingefaßt und geschminkt mit den Farben der Aesthetik. - So urtheilt über die wissenschaftliche Seite der neueren Philosophie dieser feine moralische Mann mit einem "übrigens" so im Vorbeigehen ab; den Hauptaccent legt der unwissende Dünkel aber auf die Befriedigung und Beschönigung der Leidenschaften in dieser empirischen Welt. - Mit Einem Worte, seit die Geistlosigkeit und Gemeinheit sich gesunden Menschenverstand und Moralität zu nennen angemaßt hat, so setzt sie ihrer eignen Nichtswürdigkeit und Unverschämtheit keine Grenzen mehr, und man kann nicht umhin, diese Moralitätshaut für das Schlechteste zu halten, worein sich noch die eitle Unwissenheit gehüllt hat.

5.
[Philosophische Rezensionen in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen.]

a. Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen gefunden hat.

Wir machten uns oben, in der Anzeige der Rückert- und Weißischen Schriften, anheischig, eine Anzahl Philosophen namhaft zu machen, mit

I,5,182

deren Philosophie es gerade ebenso beschaffen wäre wie mit der der beiden angeführten Verfasser. Nachdem obige Anzeige schon abgedruckt war, lesen wir eine Beurtheilung dieser Philosophie, welche nicht zunächst auf den Verstand wirkt, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, woraus wir folgende Stellen auszuheben uns nun veranlaßt sehen.

"Die Verfasser der Schriften, die wir hier anzeigen, scheinen noch ganz kürzlich dem *idealistischen Dogmatismus des* Herrn Fichte und seiner Mitstreiter angehangen, und als ihnen *auf die Länge* bei dieser Philosophie *nicht wohl wurde,* sich nach einer andern umgesehen zu haben."

Nach welcher andern, als der, welche schon früher in Göttingen aufgegangen, auch meinte, daß nach ihr den Philosophen nun nichts mehr übrig bliebe, als *zur Heimath der Mutter Natur* zurückzukehren.

"Herr Rückert zwar neigt sich noch mit einer Art von *Heimweh* zu den idealistischen Speculationen. Herr Weiß dagegen lehrt entschiedenen Anti-Fichtianismus"; er ist daher auch der wahre Liebling dieses Recensenten; in seiner Abhandlung sind recht viele vortreffliche Gedanken, *die auch Recensent gern unterschreibt,* Recensent kann dagegen um so weniger disputiren, da er ungefähr *dieselben* Resultate, *besonders so, wie sie Herr Weiß ausdrückt,* auf ganz andern Wegen *am Ende* (ja wohl am Ende; wenn etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende haben könnte) *seines* Speculirens gewonnen hat, "die Einsicht als etwas Theoretisches ist in dem Menschen (Recensent bringt hier die Verbesserung bei: in der Vernunft) gar nicht das Höchste u.s.w., die Richtung unseres Geistes ist praktisch, selbst die Wissenschaft, wenn sie in Ehren bleiben soll u.s.w. - durch die Ich-Wissenschaftslehre wird das Heiligste und Beste verdreht, die wahre Thätigkeit ist ein Bestreben aus sich heraus."

Was es mit dem *Bestreben aus sich heraus* dieses Recensenten für eine Bewandtniß habe, werden wir vielleicht bei anderer Gelegenheit kennen lernen. Es verdient aber doch, da dieser Recensent insbesondere von Fichte in dem ungescheutesten Tone einer aufs höchste erbitterten Arroganz spricht (z.B. "Recensent hat die (obigen) Stellen

I,5,183

um so lieber abgeschrieben, da er in ihnen besonders den guten Geist der Verfasser erkennt, der denn aber, wenn nach Herrn Rückert der gute Geist *dem Herrn Fichte* eigenthümlich einwohnt, nothwendig ein *böser Geist* heißen muß" u.s.f.), es verdient, sage ich, in dieser Rücksicht bemerkt zu werden, daß dieser Recensent, der eine solche Sprache führt, gleichwohl ohne die Wissenschaftslehre noch vielleicht bis diesen Augenblick bei Kants Kritik stehen, sie commentiren und das kritische Stroh mit seinen verwelkten ästhetischen und schöngeisterischen Blümchen aufzuschmücken suchen würde, - und daß eben dieser Idealismus, der das Beste verdreht, und dieser Dogmatismus es ist, der dem vermeinten Skepticismus dieses Recensenten - man kann nicht sagen: auf die Beine geholfen hat, da er in jeder Rücksicht lahm ist - aber doch wenigstens so viel Herz gegeben hat, auch die Kantische Krücke wegzuwerfen und sich ganz paralytisch zu bekennen, welches denn doch, wie wir denken, kein geringer Dienst ist, da es immer besser ist, die absolute Negativität zu gestehen, als sie auf eine schlechte Weise zu verbergen.

b. Ansicht des Idealismus daselbst.

In denselbigen Göttingischen Anzeigen hat wahrscheinlich derselbe Recensent auch von einigen im vorigen Jahr zu Bamberg vertheidigten philosophischen Inaugural-Thesen Notiz genommen, welche, wie wir hören, auch in den Reichsanzeiger eingerückt worden sind. Daß der Reichsanzeiger sein Publikum damit zu belustigen meint, ist billig; daß aber gelehrte Anzeigen, die unter der Aufsicht der königlichen Societät der Wissenschaften herausgegeben werden, sich dazu herabgelassen, beweist an dieser königlichen Societät eine ganz besondere gute Laune.

Aller Ernst des Unterrichts kann in einem Zeitalter, wo der Dilettantismus so besondern Beifall findet und in allen Fächern so viele Beispiele vor sich hat, nicht verhindern, daß er nicht auch in der Philosophie sich versuchte.

Wo aber die Lehrer schon Dilettanten sind, oder nicht einmal dieß, sondern zu ihrer Qual Philosophie treiben und lehren, ist man freilich sicher, daß sich der Dilettantismus auch nicht einmal nach unten verbreite.

I,5,184

- Was übrigens dieser Recensent sich untersteht zu sagen: daß die Sätze, welche er dort ausgezogen hat, *im System des transscendentalen Idealismus* heilige Wahrheiten seyn sollen, leide keinen Zweifel, ist eine zu abgeschmackte und platte Lüge, als daß wir etwas anderes dagegen nöthig fänden, als ermeldte königliche Societät auf diesen Mitarbeiter aufmerksam zu machen, dessen böse Laune gegen die Philosophie auch die gute der Societät verdächtig machen könnte.

6.
Notiz von Herrn *Villers* Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen.

1. Philosophie de Kant. Ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendentale. Par *Charles Villers,* de la société Royale de Gottingue. Ðáíôùí ÷ñçìáôùí ìåôñïí áíèñùðïò. *Protag. ap. Plat.* A Metz chèz Colignon. 1801. (An IX.)

2. Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette Philosophie par le même.

3. Kant jugé par l'Institut et observations sur ce jugement. Par un disciple de Kant. A Paris chèz Henrichs. An X.

Wenn wir mit diesen Versuchen, die Kantische Philosophie nach Frankreich zu verpflanzen, uns auf die bloße Notiz beschränken, so ist es, weil sie, als solche schon, dem Plan dieses Journals gemäß, unter die auswärtigen Angelegenheiten gehören; ob und inwiefern sie auch in anderer Rücksicht der Philosophie fremd sey'n, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Dem Verfasser der Philosophie de Kant scheint vorläufig gar kein Zweifel darüber aufgestiegen zu seyn, ob diese Philosophie, die er für seine Nation darstellen wollte, überhaupt zur Universalität geeignet und nicht bloß auf eine temporäre und lokale Kultur berechnet sey, in deren Zusammenhang sie allein

verständlich seyn kann. Wo hätten

I,5,185

auch die Entscheidungsgründe dieser Frage herkommen sollen? Da nun wir dagegen stark zweifeln, ob nicht die Kantische Philosophie überhaupt ein Provincialismus oder wenigstens Germanismus sey, so befinden wir uns gegenüber von diesem Unternehmen in dem besondern Verhältniß, daß wir geradezu den ganzen Versuch nicht gut heißen können, der, da er die Kritik in der Philosophie darstellen soll, billig selbst mit Kritik hätte angestellt werden sollen.

Es wäre eine Kritik über die Kritik erforderlich gewesen, um die Frage zu beantworten: welche Elemente der Kantischen Philosophie eignen sich dazu aus der besondern und nationalen Kultur der Deutschen in die allgemeine aufgenommen zu werden, und die französische Nation, deren Kultur die der andern mehr oder weniger gebieterisch bestimmt und bis jetzt am meisten den Charakter der Allgemeinheit sich zu geben gewußt hat, konnte hier zum bestimmtesten Maßstab dienen. Zu diesem Ende mußte der Darsteller selbst der darzustellenden Sache weniger subordinirt seyn und vorläufig sie selbst in einem größeren und universelleren Sinn aufgefaßt haben. Die äußeren Umgebungen, Einleitungen und Zubereitungen, wodurch die Kantische Philosophie an die französische Kultur angeschlossen werden soll, dienen dazu nicht, wenn es in dem Kern der Sache an der Originalität und der Freiheit der Auffassung fehlt, die den gegebenen Stoff zu einem unabhängigen selbständigen Ganzen gestaltet.

Denjenigen, welche zuvörderst unserer Behauptung widersprechen wollten, daß die Kantische Philosophie, wie sie ist, keiner Universalität fähig sey, wollen wir nur mit einigen Gründen für dieselbe dienen.

Schon die Sprache, in der diese Philosophie von ihrem Urheber vorgetragen worden ist, ist kein unwichtiges Moment in dieser Beurtheilung, da es sich offenbar genug gezeigt hat, daß die Sprache hier von der Sache unzertrennlich ist, daß, um nach Kant zu philosophiren, man auch wie Kant sprechen muß, und jeder Versuch, den Buchstaben zu verlassen, gleich auch unmittelbar über die schmalen Grenzen desjenigen, was man seine Philosophie nennen kann, hinausführt, wie denn Kant alle Nachfolgenden auf den klaren Buchstaben seiner Schriften

I,5,186

angewiesen hat, die eigentlichen Kantianer sich jederzeit gehütet haben, auch nur in den Worten und der äußern Form sich von dem Meister zu entfernen, und auch der Hr. Villers bei seinem Bestreben, den Franzosen die rein Kantische Philosophie zu inoculiren, sich in Ansehung alles Wesentlichen an den reinen Buchstaben zu halten gut gefunden hat.

Schon diese Identität des Geistes und des Buchstabens, diese Unmöglichkeit, die individuelle Form des Urhebers, die er sich aus dem Nachlaß der Scholastik und einiger spätern Schulen gebildet, zu verlassen und das Wesen zu behalten - läßt über die Universalität des Geistes und innern Sinns der Lehre selbst, so wie sie ist, kein günstiges Vorurtheil fassen.

Man kann es nicht gerade Kant beimessen, daß er selbst in Deutschland bei seiner ersten Erscheinung den Philosophen von Profession mehr oder weniger unverständlich war; man mußte in die Geschichte einiger früheren, schon wieder ausgestorbenen Philosophien und sogar Particularschulen zurückgehen, um auch nur in seiner Sprache alle Beziehungen zu verstehen, die er recht künstlich darein verwoben hatte; aber wenn dieß am grünen Holz geschehen ist, was soll am dürren werden? Wenn schon in Deutschland die Kantische Kritik unter den damals geltenden Philosophen die totalste Verwirrung

anrichtete, weil diese die Gründe und den Ursprung ihrer eignen Philosophie großentheils vergessen hatten, auf die sich jene (die Kritik) bezog, wie soll man es in Frankreich anfangen, einen längst vergangenen Zustand der Philosophie, der dort nicht einmal je Wurzel gefaßt hat, nur erst wieder ins Gedächtniß zurückzurufen, um einen Ausgang- und Anfangspunkt auch nur des historischen Verstehens der Kantischen Particularitäten zu erhalten?

Es läßt sich historisch beweisen, daß Kant die Philosophie in ihren großen und allgemeinen Formen selbst nie studirt hatte, daß ihm Plato, Spinoza, Leibniz selbst nie anders als durch das Medium einer gewissen vor ungefähr 50 Jahren auf deutschen Universitäten gangbaren - sich durch mehrere Mittelglieder von *Wolf* herschreibenden Schulmetaphysik bekannt geworden waren. Auf dieselbe - nicht Leibnizische, nicht

I,5,187

einmal rein Wolfische - Metaphysik, die er für die einzige nahm, die je existirt hätte oder überhaupt existiren könnte, ist fast seine ganze Kritik, sind seine hauptsächlichsten kritischen Pfeile eigentlich gemünzt.

Das Werk eines Geistes, der, anstatt aus freier Produktion die Idee der Philosophie in sich selbst zu erzeugen, aus der nächsten Hand nimmt, was ihm als solche angeboten wird, und *dieses* nun, ohne je zum Urbild selbst durchzudringen, zum Gegenstand seines Zweifelns und eines - je durch das Privativste, was es eben gibt, wie den Humeschen sogenannten Skepticismus, erregten und unterhaltenen - Kritisirens macht, und auf diesem Weg - theilweise und atomistisch, ohne daß die Idee des Ganzen den Theilen vorangegangen wäre - zu einer Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens gelangt - das Werk eines solchen Geistes nach allen seinen Elementen und Beziehungen auf eine allgemein ansprechende Weise darzulegen, halten wir für nahezu unmöglich und für eine, wenigstens einem Talent wie dem des Hrn. Villers, nicht lösbare Aufgabe.

Man kann nicht anführen, daß Kant durch den besseren Antrieb seines Geistes dennoch nicht selten bis in die Regionen der absoluten und allgemeinsten Speculation fortgeführt wird: die Beschränktheit des ersten Anstoßes verwindet er deßhalb in keiner seiner Ideen, alles bleibt doch der ersten Beziehung untergeordnet, und Aeußerungen der wahren Speculation, wo sie auch zum absoluten Durchbruch kommen, können sich bei ihm bloß als Naivetäten aussprechen, für welche buchstäbliche Commentatoren gerade keinen Sinn haben. Daß innerhalb des Kreises, worein er durch die Art, wie er zur Philosophie gekommen, versetzt ist, sein Geist doch unaufhaltsam zur wissenschaftlichen Totalität fortgeht, kann wohl das Urtheil über seine Individualität und die hohe Achtung, welche diese verdient, aber nicht über seine Philosophie verändern. Diese bleibt, wie sie ist, immer ein abhängiges Produkt, kein frei aus sich selbst entsprungenes Gewächs; seine Philosophie ist ein Gebäude, das, wenn man viel sagt, auf der empirischen Erde und zum Theil auf dem Schutt vergessener Systeme ruht, kein Weltsystem, das sich selbst trägt und hält.

I,5,188

Es sind nur zwei Fälle: entweder will man die Kantische Philosophie als Kantische darstellen, so muß man, da sie in der Erscheinung, die sie sich selbst gegeben, nicht universell ist, auch auf eine solche Darstellung derselben Verzicht thun; oder man beabsichtigt eine solche, so muß man in der Kantischen Philosophie nicht das *Kantische*, sondern nur die *Philosophie* darstellen; das Letzte mußte offenbar Zweck des Verfassers seyn, er muß also auch darnach beurtheilt werden.

Wer in Kant die Philosophie darstellen will, muß zuvor die Zufälligkeiten der Form und der

Persönlichkeit von dem Bleibenden und Wesentlichen gesondert haben (was die alles scheidende Zeit doch, nur später, thut) und zu dem Darzustellenden durchaus in dem Verhältniß sich befinden, welches Kant selbst als ein mögliches anerkennt, *ihn nämlich wirklich besser zu verstehen, als er sich selbst verstand* (Kritik der reinen Vernunft S. 370).

Es ist mit diesem Verfahren nicht gesetzt, wie sich manche vorstellen möchten, daß das Original historisch entstellt werde: denn wenn der Fall im Allgemeinen möglich, im Einzelnen wirklich ist, daß der Darstellende den Darzustellenden besser als dieser sich selbst versteht, so würde er ihn ja vielmehr historisch unrichtig darstellen, wenn er nicht seinem besseren Verstehen in Ansehung seiner folgte, und ihn darstellte, wie er wahrhaft ist, nicht wie er sich selbst erschien und sich aussprach. Die Wahrheit würde hier darin bestehen, ihn gleich von den ihm noch anklebenden Beschränktheiten, die dem Darstellenden leichter zu überwinden waren, zu befreien, und an die Stelle der untergeordneten und einseitigen Tendenz gleich die absolute und centrale, die in seinem Geist unentwickelt und bewußtlos gelegen hatte, zu setzen.

Das wirklich Historische in einer jeden besondern Form der Philosophie ist doch nur das, was von ihr reell in die Geschichte eingreift und auch wieder historisch wirkt; (es versteht sich, daß temporäre und kurze Wirkungen, wie sie unmittelbar auf die Erscheinung folgen, nicht in Anschlag kommen können).

Welches ist diejenige Form, in der die Kantische Philosophie fortwirken, in welcher sie einen der merkwürdigsten Uebergangs- oder Wendepunkte

I,5,189

in der Geschichte der Philosophie bezeichnen wird? - Ohne Zweifel ist es diese Frage, auf deren Beantwortung es vorzüglich ankommt.

Kants Kritik der Vernunft (und diese muß hier hauptsächlich in Betracht gezogen werden) begreift nur Eine Sphäre der Philosophie, die der Reflexion; er hat statt einer Kritik der Vernunft nur eine Kritik des Verstandes und in dieser auch der Verstandes-Vernunft geliefert. Dieß sind Behauptungen, von denen der Beweis theils anderwärts gegeben worden, theils jedem, der ihn verlangt, gegeben werden kann[1]. Es folgt nach einem ganz einfachen Schluß, daß eine Philosophie, die bloß die Formen der Reflexion, also des Nichtursprünglichen, Abgebildeten, zum Gegenstand hat, je mehr in ihr der Geist wahrer Speculation durchscheint, desto weniger zum *An-sich* und also auch zur Philosophie, die auf dieses gerichtet ist, ein anderes als negatives Verhältniß haben könne. Allein absolute Negation ist eben darum, weil sie dieß ist und an sich wieder absolute Position, z.B. absolutes Verneinen des Reflektirten ist absolutes Setzen des Nicht-reflektirten und darum vollendeter Skepticismus, der seinen wahren Gegensatz nur im Dogmatismus hat (derjenigen Art zu philosophiren, welche durch die Formen der bloßen Reflexion, wie das Gesetz der Ursache und der Wirkung das An-sich zu bestimmen versucht) - die vollendete Philosophie selbst, nur in ihrem negativen Ausdruck, sowie diese in ihrem positiven Ausdruck nichts anderes als ein Setzen des der Reflexion Widersprechenden, nämlich des Absoluten, ist.

Es gibt keine andere Philosophie als rein kategorische, es gibt keinen philosophischen Skepticismus, der zweifelhaft ist, ob er zweifele, auch die Philosophie in ihrem negativen Ausdruck ist in diesem kategorisch. Unphilosophie wird sie nur in den beiden Fällen, entweder, wenn sie *innerhalb* ihrer Negativität *diese selbst* wieder positiv macht, wie z.B. wenn aus dem Satz: daß die Formen der Subjektivität, wie die Kategorien bei Kant sind, das *An-sich* nicht bestimmen, der positive Satz wird, daß sie als subjektive Formen das *Bewirkende*

[1] Vergl. die Abhandlung über Höyer, oben S. 135, und Methode des akademischen Studiums, S. 129 (Orig.). D. H.

I,5,190

der erscheinenden Dinge seyen, also das Causalgesetz, das selbst nur für das *Reflektirte* gelten soll, wieder zur Erklärung von diesem gebraucht wird: oder, wenn die Negation der Reflexionsformen sich selbst nur unvollkommen und halb ausspricht.

Das Letzte ist nun nothwendig der Fall, wo sich die negative Philosophie nur für *Kritik* gibt; denn es ist schon eine Halbheit, gegen den Dogmatismus nur kritisch, nicht absolut verwerfend zu verfahren, und wir gestehen gern, wenn dieß ein Lob ist, daß wir diese Halbheit nirgends vollkommener als in dem Werk des Herrn Villers dargestellt gesehen haben.

Die universelle Seite der Kantischen Kritik, diejenige, wodurch sie in der Geschichte bleiben wird, ist: daß sie die Nichtigkeit der subjektiven Formen in der Beziehung auf das An-sich *allgemein und systematisch* dargethan hat; auf die Kritik der reinen Vernunft wird der Denker auch in den künftigen Zeiten als ein unschätzbares Document gegen den Dogmatismus hinweisen und ihr verdanken, daß er ungestört von den widersinnigen Anmaßungen desselben in seiner Wissenschaft ebenso ruhig als der Geometer in der seinigen wohnen wird.

Um *diese* Seite der Kritik und demnach sie selbst in allgemeiner Form - frei von der Beschränkung, die sie in dem Urheber einerseits zur bloßen *Kritik*, andererseits in allem, was sie Positives innerhalb ihrer Negativität auf die Bahn zu bringen sucht, selbst zu einer Art des Dogmatismus macht - darzustellen, müßte sie als *absoluter und kategorischer Skepticismus*, also als Philosophie in der *rein negativen* Form dargestellt werden, und diese Form war auch die einzige, welche kräftig auf eine Nation wirken konnte, die für das Negative in der Wissenschaft durchaus empfänglicher als für das Positive, diesem Geistescharakter so viel Richtigkeit des Sinns verdankt, um etwas, das, wie die vom Hrn. Villers dargestellte Kantische Philosophie, ihr weder von der einen Seite mit der Präcision der Mathematik, noch von der andern, da es ihr - bei dieser Beschaffenheit - doch wieder nur als Empirismus erscheinen kann, mit der Klarheit einer Erfahrungsansicht sich darstellt, lieber gänzlich von sich abzuhalten - auf eine Nation, die bei dieser langen

I,5,191

und gänzlichen Entfernung von der Philosophie, auch in Ansehung der Wissenschaft nur durch Zerstörung und Zertrümmerung der bisher gewohnten Formen des Wissens - die ein universellerer, von deutschem Mark gründlicher genährter Geist leicht selbst bis in die einzelnen Zweige ihres vermeinten Wissens fortzusetzen vermocht hätte - zur Regeneration übergehen zu können scheint.

Um die Punkte, an welche sich dieser absolute Skepticismus vorzüglich hätte heften müssen, brauchte man nicht verlegen zu seyn: als solche bieten sich für Frankreich auf der einen Seite der Dogmatismus, in den sich die religiösen Vorstellungen allgemein verwandelt haben, und der dadurch, wie durch die Streiche, welche die sogenannte französische Philosophie gegen ihn, als Religion, geführt hat, Popularität genug erlangt hat, auf der andern Seite der Empirismus an, der in Frankreich in aller Menschen Mund und durch die Bemühungen der französischen Philosophen für die Welt zum allgemeinen Denksystem der Nation geworden ist.

Hr. Villers hat sich des Gegensatzes von Dogmatismus und Empirismus bedient, seine Darstellung einzuleiten, und um nachher den kritischen oder transscendentalen Gesichtspunkt gleichsam als ein Mittleres zwischen beiden vorzustellen, wodurch also, wie sich ferner noch deutlicher ergeben wird, am Ende jeder von beiden eine Art von Recht behält. Da es der ersten Grundlage gänzlich an der Idee der Philosophie fehlt, so kann auch der Begriff des Dogmatismus nur schwankend bestimmt seyn, und es ist ganz begreiflich, wenn dem Verfasser auch die Idee der wahren Philosophie unter diese Rubrik fällt und (wie in dem Abschnitt, der die principales *opinions* en metaphysique aufzählt, zu finden ist) der

Rationalismus in der Bedeutung von Dogmatismus für ihn Folgendes alles unter sich begreift: Naturalisme, Egoisme, Dualisme, Idéalisme und Réalisme, Theosophisme, Harmonie préétablie, idées innées de Platon, de Descartes, de Leibniz. Daß bei dieser Verwirrung aller Begriffe der Verfasser kein sonderliches Herz gegen den Dogmatismus haben konnte und viel säuberlicher mit ihm verfuhr als mit dem Empirismus, macht seinem eignen Bewußtseyn Ehre; eine besonders rühmliche Bescheidenheit

I,5,192

aber zeigt sich darin, daß - nachdem er S. 20 es als den Gipfel des Dogmatismus angegeben hat: de nier l'existence et la necessité d'une *agent* entre le *moi* et la *nature*, de faire cesser cette antithèse et de dire: *Le moi et la nature ne sont qu'un, ils ne forment qu'un seul et même être* u.s.w. - er doch S.85 es ist mit dem neueren Idealismus wieder gut und dahingestellt seyn lassen will, indem er sich mit der Anmerkung aus der Sache zieht: *Ce n'est pas encore le lieu de parler* du plus hardi et du plus conséquent des idéalistes, du celèbre *Fichte*, und nur S. 237 in einer Note das Urtheil versteckt, daß der neueste Idealismus eine metaphysique transcendante sey. Die Art übrigens, wie das Ich in der Natur und die Natur im Ich seyn solle, wird auf die ganz rohe Art genommen, daß in dem ersten Fall die Natur in ihrer ganzen empirischen Realität bleibe (cette doctrine a l'avantage, de laisser la réalité la plus absolue à *tous les objets qui nous affectent!* etc.), in dem andern das Ich wiederum als eine *empirische* Realität die Welt in sich begreift, und diese Lehre als Egoismus vorgestellt wird. Auf gleiche Weise verräth sich S. 83. 90 das gemeinste Verstehen des Spinoza, Plato u.s.w.

Also: von Seiten des Dogmatismus mangelhafte und verworrene Begriffe, in denen an sich ganz verschiedene Lehren unordentlich, ohne philosophisches Verständniß davon, entstellt durcheinander geworfen werden; große Behutsamkeit, sich mit dem neuesten Idealismus zu verfangen, weder durchgreifende Darstellung noch durchgreifende Argumentation gegen den Dogmatismus.

Von Seiten des Empirismus ordentliche und in Bezug auf den besondern Zweck nicht untüchtige Polemik, die, als der am besten gearbeitete Theil des Werkes, ihre Wirkung nur darum verfehlen kann, weil der Verfasser in dem, was er für Transscendentalphilosophie ausgibt, selbst darein zurückfällt und in Ansehung des Hauptpunkts sich mit keinem Gedanken über den Empirismus erhebt.

Wenn es nicht der Zweck des Verfassers war, was in den oben angeführten Rücksichten allerdings das Räthlichste seyn mochte, sich

I,5,193

gegenüber von der französischen Philosophie ganz auf das Negative zu beschränken, so mußte er, um das Positive geben zu können, nothwendig vorerst selbst den wahrhaft transscendentalen Gesichtspunkt errungen haben und besitzen. Welchen allgemeinen Begriff er sich von demselben macht, wird man am bestimmtesten da erkennen, wo er ihn dem transscendenten entgegensetzt; auf diesem nämlich wird nach dem fond réel de nos connoissances gefragt; diese Frage ist nach S. 238 du ressort d'une metaphysique ou onthologie (sic) transcendente; jener dagegen wird so eingeleitet: l'être cognitif étant *posé,* la possibilité de ses connoissances étant *posée aussi* (natürlich als empirische Thatsache, über die es keinen Zweifel gibt), il s'agit de rechercher le *mode,* suivant lequel cette possibilité est mise en action etc. Auf diesem Gesichtspunkt heißt *Grund unserer Erkenntnisse* so viel als "base *formelle*, principe *coordonnant* de nos connoissances", das andere mitwirkende Princip liegt in den afficirenden Dingen, in dem empirischen Stoff.

Anfänglich war die Hauptfrage der Speculation so gestellt: was das Band sey zwischen dem Ich und dem, was nicht Ich ist (S. 70); nachher wird der transscendentale Gesichtspunkt darein gesetzt: gewisse

allgemeine Gesetze zu betrachten comme résidant en nous et - réglant les *objets perçus et connus par nous;* hier sind also die Objekte mit dem Ich schon zusammengebracht, und es ist nach einem Band zwischen beiden nicht mehr die Frage.

Die Art, wie Hr. Villers den Franzosen den transscendentalen Gesichtspunkt beschreibt (denn an einen Beweis ist nicht zu denken), ist zu merkwürdig, um nicht erwähnt zu werden; sie kann als ein Spiegel dienen, worin sämmtliche deutsche Kantianer das wahre Ebenbild ihrer Philosophie im Reflex erblicken können.

Man denke sich, sagt er, eine der optischen Maschinen, die man finstre Kammern nennt, die an der Oeffnung, wodurch sie das Licht empfängt, ein *rothes Glas* habe. Alle Objekte im Grund der Camera obscura werden roth, und diese rothe Farbe wird von der Natur des Glases producirt seyn; dieses Glas ist von solcher

I,5,194

Beschaffenheit, daß die *rothe Farbe* ein *Gesetz, eine allgemeine Form* für alle von ihm aufgenommenen (perçus) Objekte ist. Könnte unsre dunkle Kammer empfinden und sich ausdrücken, so würde sie nicht ermangeln zu urtheilen und zu behaupten, daß die Häuser, die Bäume, die Menschen, mit Einem Wort daß die ganze Natur roth sey, sie würde sich wohl hüten, gleich den klugen Gedanken zu haben, daß diese in allen Objekten ihrer Erkenntniß allgemeine Farbe von ihr selbst, von der Beschaffenheit des Organs herkommt, durch welche sie die Eindrücke empfängt.

Man sieht: dem Hrn. Villers erscheint das *Allgemeine* in der Gestalt einer empirisch-allgemeinen Qualität, wie die rothe Farbe ist: man begreift nicht, warum die Camera obscura, wenn sie empfinden und sprechen könnte, nicht noch andere Allgemeinheiten an den Objekten entdeckte, z.B. daß sie sämmtlich ausgedehnt, von gewisser Form u.s.w. erscheinen. Man kann nicht wissen, wie weit der Witz noch gehen könnte, um auch von diesen Allgemeinheiten den Grund zuletzt in der Verfassung des Glases zu finden, wodurch sie sieht, und zu behaupten, daß die Häuser, die Bäume, die Menschen u.s.w. an sich nicht ausgedehnt seyen, keine Gestalt haben, sondern daß diese Form ihm allein absolut inhärire. - Wenn Hr. Villers übrigens bei der Seele nur erst die *Oeffnung, das rothe Glas* und die Art, wie sie und die Objekte zusammenkommen, aufgezeigt hat, so wird es mit dem Uebrigen keine Schwierigkeit mehr haben.

Laßt uns, fährt er fort, auf alle verschiedene Arten Siegelwachs einen geschnittenen Stein drücken, der eine Minerva vorstellen soll. Dieser Stein mit Empfindung begabt, wird glauben, daß alle Siegelwachse unter der Figur einer Minerva existiren, denn er wird selbige nur unter dieser Form wahrnehmen, welche offenbar *das allgemeine Gesetz, die nothwendige Bedingung* aller Perceptionen dieses Steins ist.

Wenn es freilich mit der Application seine Richtigkeit hätte, so folgte das andere von selbst, aber eben jenes "Appliquons", und wie der Stein zu dem Wachs, das Wachs zu dem Steine komme, ist der garstige und breite Graben, über welchen sich zu erheben der transscendentale Gesichtspunkt erfunden ist.

I,5,195

Wir wollen nicht des dritten Gleichnisses erwähnen, das Hr. Villers von drei Spiegeln, einem planen, cylindrischen und conischen hernimmt: wie er diese Spiegel, nachdem er ihnen Empfindung und Sprache gegeben, nach und nach empirische Philosophen, dann transscendente Philosophen oder Rationalisten werden, und endlich den Uebergang zum transscendentalen Gesichtspunkt machen läßt, wird man nicht ohne Bewunderung des Geistreichen seiner Darstellungsgabe bei ihm selbst nachlesen.

Sonst wird in dem Hauptwerk und noch ausführlicher in der Skizze, Nro. 2., die öffentlichen Angaben zufolge zur Notiz von Bonaparte geschrieben wurde, das Verhältniß des Objekts zu dem Ich auch wie das

der Speisen zu dem Magen und Darmkanal vorgestellt. Das Ich verhält sich nach ihm nicht wie ein bloßer irdener Topf, der an den Nahrungsmitteln nichts verändert, sondern wie ein menschliches Verdauungsorgan, das seine inneren Kräfte und Constitution hat, wodurch es sie in Nahrungssaft, Blut u.s.w. verwandelt. Wir rathen dem Verfasser, da er doch dieses Bild mit besonderer Liebe ausgemalt hat, noch einen Zug aus dem neuen Reinholdischen Realismus (der sich nach Vorrede S.XXX dem Plato wieder nähern soll) darein aufzunehmen; was von dem Stoff ausgeschlossen werden muß, um es mit ihm zu einem Denken zu bringen, wird füglich als das Excernirte, was aber nicht aufgerieben wird und sich im Denken wieder anschließt, als das Secernirte vorgestellt werden können. - Wie übrigens Nahrungsmittel in den Magen kommen, ist bekannt genug: man beißt sie mit den Zähnen, kaut sie, schickt sie hinunter; wie aber die Dinge in das Ich hinein kommen, ist eine Frage, die noch keiner dieser angeblichen Transscendentalphilosophen beantwortet hat; seinen Magen fühlt freilich jeder, das Objekt aber ist ihnen noch immer im Hals stecken geblieben. Der ganze Unterschied dieser Vorstellung von dem Empirismus, gegen den sie so vornehm thut, besteht bloß darin, daß jene außer dem Stoff, den sie ganz vom Boden des Empirismus nimmt, auch noch den geistigen Magensaft angeben zu können meint, wodurch das von außen Eingeführte zum Gedanken, zur Idee, zum Urtheil u.s.w. wird. Da aber nach den Behauptungen

I,5,196

jener Philosophen *alle* Vorstellungen durch diese Operation hindurchgehen, so haben sie vor den Empiristen nur den Nachtheil voraus, dem Ich einen wahren Polyphemusmagen zuschreiben zu müssen, um den einströmenden Stoff aller Häuser, Bäume, Menschen und der ganzen Natur zu verdauen.

Dieser grobe Realismus, der den Eindruck des Objekts auf das Ich stehen läßt, ist nicht nur dem Geiste Kants innigst zuwider, sondern es liegt selbst in seinem aufs roheste genommenen Buchstaben kein Grund, ihm einen solchen zuzuschreiben. Da Kant in der Darstellung seiner Philosophie von keinem absoluten Standpunkt ausgeht, sondern den Leser und sich selbst erst durch die fortgehende Untersuchung darauf erhebt, so müssen Stellen vorkommen, wo er, sein Raisonnement an die gemeine Ansicht anknüpfend, von der Bewirkung von Vorstellungen durch Sinnenrührungen, von Erweckung des Erkenntnißvermögens durch den gegebenen Stoff u.s.w. redet. Aber solchen Stellen stehen eine Menge andere, in denen er wirklich ganz in der transscendentalen Anschauung ist, entgegen, und man kann sich für die, welche über diesen Streitpunkt noch immer den Buchstaben fragen, vorzüglich auf einige der lichtvollsten Stellen *der ersten Ausgabe* seiner Kritik der reinen Vernunft, z.B. in der Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft, aber auch in der von den Kategorien berufen, Stellen, die in den folgenden Ausgaben fehlen, dagegen andere, wie die am Ende seiner Lehre von den Kategorien eingeschaltete Widerlegung des Idealismus, hinzugekommen sind, wovon man sich keinen andern Grund denken kann, als daß Kant, dem die transscendentale Ansicht selbst nie zum bleibenden und unwandelbaren Organ geworden war, der, einzelne Momente ausgenommen, vielleicht nie zu einer Anschauung seines Systems im Ganzen gekommen war, der auch übrigens diese Fremdheit, welche der transscendentale Gesichtspunkt für ihn behielt, durch die beständige Neigung verräth, wieder auf den empirischen Weg einzulenken, daß Kant, sage ich, durch die ihm überall her entgegenkommende Benennung: Idealist, schüchtern und zweifelhaft gemacht, diese Stellen, die ihm vielleicht indeß selbst zu kühn geworden waren,

I,5,197

unterdrückte. Für den, der den Anfang seines Studiums der Kantischen Werke mit der ersten Ausgabe der

Kritik gemacht hat, ist es eine eigne Empfindung, in der zweiten die besten Stellen zu vermissen, dagegen so manches Hereingekommene zu finden, was sich zu dem Vorherigen nicht besser schicken will als ein fremder Lappen auf einem guten Kleid; da man diese Bemerkung allgemein übersehen hat, und von sinnlosen Nachbetern Kants Namen noch immer durch Berufung auf die Zufälligkeiten seines Buchstabens Unrecht geschieht, so hielten wir diese Erwähnung nicht für uninteressant.

Das, worauf Kant auch da, wo er gewissermaßen gezwungen ist seinen Sinn unumwunden auszusprechen, besteht, z.B. in der bekannten Streitschrift gegen Eberhard, ist: daß die Dinge an sich den *Stoff* unserer Vorstellungen geben. Kant meint hiermit, daß das *Wesen* unserer Vorstellungen in dem An-sich, die Form aber oder die Bestimmungen, mittelst welcher sie Darstellungen von Erscheinungen, d.h. wandelbar und stets veränderlich sind, in der Art unserer Erkenntniß von ihnen begründet sey. Die Kantianer verstanden das umgekehrt, nämlich daß die subjektiven Formen, wodurch die Dinge Erscheinungen sind, das absolut Allgemeine, der Stoff aber, der nach Kant aus dem schlechthin Allgemeinen, dem An-sich oder Ewigen kommt, das Sinnliche, Besondere und Zufällige sey. - Nie konnte Kant sagen wollen, daß die Dinge an sich durch ein Causalverhältniß zum Ich den Stoff der Vorstellungen geben; dieß würde sein ganzes System aufheben, nach welchem dieser Begriff weder von einer Welt in die andere - aus der Intellektualwelt in die erscheinende - reicht, noch, wenn man das Ich, welches die Dinge an sich afficiren sollen, - wiederum ganz gegen seine Erklärung, da er das Ich ebenso wieder zur Erscheinung macht wie die Dinge, die ihm erscheinen - zu einem *An-sich* machen wollte, eine Relation zwischen Dingen an sich begründen könnte. Wenn Kant von Sinnen*affektionen* spricht, so fallen ihm diese mit seiner Kategorienlehre selbst wieder in die Erscheinungswelt; daß man diese Affektionen, welche bei Kant eine Relation von Erscheinendem zu Erscheinendem ausdrücken, und von denen er nicht anders redet, als wie

I,5,198

der Astronom auch von einem Aufgang und Untergang der Sonne spricht, für ein Verhältniß von Dingen an sich zum Erscheinenden nehmen und diesen groben Mißverstand in Deutschland in unzähligen Büchern wiederholen und endlich sogar ins Französische übersetzen konnte, beweist eine beispiellose Dumpfheit des philosophischen Sinns, die wahrhaftig kein Recht gibt, sich über die Un- oder vielmehr Nicht-Philosophie der Franzosen auf solche Weise zu erheben, als es in der Vorrede des Hrn. Villers und einzelnen Stellen seines Werks geschieht.

Der Franzose, wenn er auch selten in einem Theil des Wissens sich zu Ideen erhebt, hat doch den Begriff einer gewissen formellen Vollkommenheit; er will keine Incohärenz, und verlangt noch überdieß lebhaft und kategorisch angeregt zu seyn.

Wie soll er sich in einem Werk, das ihm als Bruchstück einer ihm ganz fremden Kultur ohnehin Schwierigkeiten genug darbietet, sich durch Widersprüche hindurchfinden, wie z.B., daß ihm die Vorstellung unserer Erkenntniß als einer Art von Spiegel der Dinge erst als die metaphysique du sauvage et de l'ignorant civilisé verschrieen wird, und man nachher, um den transscendentalen Gesichtspunkt, den er mit jener vertauschen soll, zu demonstriren, selbst wieder zu dieser Analogie recurriren muß? (Man vergl. S. 71 mit S. 111). Oder wenn einem seiner berühmtesten Philosophen (S. 99) die Lektion darüber gelesen wird, daß er die Metaphysique raisonnable eine science de faits, eine Physique expérimentale de l'ame genannt hat, nachdem man vorher (S. 52) selbst die vollkommene subjektive, d.h. kritische Philosophie eine bonne *Anthropologie* rationelle erklärt hatte, wo das rationelle ohne Zweifel ebenso viel als dort das raisonnable bedeutet und höchstens anzeigen soll, daß über die Facta raisonnirt werde, da dieser ganze französisch zubereitete Kantianismus doch keine andere Basis als *Facta* hat). Wie wird derselbe die Declamationen gegen den Sensualismus seiner Nation mit dem reimen können, was er in dem Aperçu rapide als Kantische Lehre erfährt, daß die Idee nichts anderes als sensation transformée sey, daß der intellektuelle Mensch ganz unter dem Mechanismus der Sensation stehe, daß Kant

I,5,199

sur le même chemin mit Descartes sey, wenn dieser in seiner Dioptrik behauptete, Farben und Töne sey'n nur verschiedene Modificationen unseres Auges und Gehörs, u.s.w.? - Welche Neigung, sich in das ungewisse Studium einer solchen Lehre einzulassen, werden die unsicheren Schritte, das vorsichtige Entfernthalten gewisser nothwendig jedem auffallender Punkte und die Spuren, daß der Verfasser selbst über die Sache, die er vortragen will, nur unvollständig unterrichtet sey, hervorbringen können? Oder welches Zutrauen erwecken, zu lesen, daß Männer, die wie Fichte in Anmerkungen mit großen Lobeserhebungen - beseitigt werden, nachdem sie anfänglich Kants Schüler gewesen, seine Schule wieder verlassen haben (S. XXX), oder daß die speculative Physik, obgleich in einem andern Sinn wie dem von Kant gedacht, indem sie diesen weit überschreite, nichtsdestoweniger Epoche in der Naturphilosophie machen werde (S. 203) u. dgl.? Die beruhigenden Gegenversicherungen wird man in Frankreich nicht im Stande seyn zu beurtheilen, z.B. daß die Transscendentalphilosophie *en général* un bien plus grand nombre de bonnes têtes für sich als gegen sich habe) wo niemand vermuthen wird, daß in dem *en général* auch wieder der Fichtianismus begriffen sey), oder: daß sehr große Mathematiker, Naturforscher, Chemisten, berühmte Aerzte unter der Anzahl von Kants Nachfolgern seyen, und unter andern - *Goethe* auf die Theorie der Künste und der Poesie eine so glückliche Anwendung von der Philosophie transcendentale mache (S. XXXV)!

Der Franzose hat eine natürliche Neigung zu parodiren, Beweise auf eine scharfsinnige Art umzukehren und zurückzugeben; unglücklicher Weise läßt sich dieß sehr leicht mit dem größten Theil von dem thun, was der Verfasser von dem Seinigen hinzugefügt hat, wie, um nur Ein Beispiel zu geben, mit der Art von Beweis, die er von dem Satz gibt: daß, was in der Vorstellung der Dinge immer dasselbe ist, dem Subjekt angehören müsse. Wenn ich, sagt der Verfasser, der die transscendentale Subjektivitätslehre sonst auch durch das Beispiel des Hypochondristen erläutert, wenn ich überall, wohin ich nur sehe, einen schwarzen, grünen oder andern Fleck von beständig gleicher Form

I,5,200

erblicke, werde ich, anstatt daraus zu schließen, daß alle Objekte nothwendig einen schwarzen oder grünen Fleck tragen, nicht viel vernünftiger urtheilen, daß dieser Fleck meinem Auge gehört? Worauf ein anderer, mit geringer Mühe, antworten könnte: weil alles, was von der Subjektivität ausgeht, sich als ein Besonderes, z.B. dem Gelbsüchtigen als *gelbe Farbe,* darstellt, so werde ich vernünftiger Weise schließen, daß, was ich nicht als Besonderes, z.B. als einen schwarzen oder grünen Fleck, sondern als schlechthin Allgemeines, wie Substanz, Ausdehnung u.s.w. erkenne, nicht in meiner Subjektivität, sondern in den Objekten gegründet sey.

Andere werden andere Blößen bemerken, die der Verfasser seinem Original gibt, z.B. S. XIV, wo Kants empirische Kenntnisse herausgestrichen werden sollen und als Beweis angeführt wird, er habe daraus, daß die Planetenbahnen im Verhältniß der Sonnenentfernung immer excentrischer werden, geschlossen, daß zwischen den bekannten äußersten Planeten und den Kometen wegen des unverhältnißmäßigen Sprungs noch andere Planeten seyn müssen, ein Schluß, der durch die Entdeckung des Uranus bestätigt worden sey. Weder war Kants Schluß so einfach, als er hier gemacht wird, noch war er selbst so unwissend, die unter den bisher bekannten am meisten excentrische Bahn des Mercurs für diejenige auszugeben, die es am wenigsten wäre.

In dem Urtheil des Nationalinstituts oder vielmehr der Notiz, die der zweiten Klasse desselben über eine die Kantische Philosophie betreffende Arbeit eines ihrer Mitglieder gegeben wurde, wogegen No. 3

gerichtet ist, erkennt man in einem nichtssagenden leeren Radotiren gleichwohl immer noch eine ganz leidliche Billigkeit, und, wenn man die Begriffe dazu nimmt, die sich die Franzosen von Kant, nach dem, was ihnen bisher von ihm zugebracht worden, machen müssen - eine wahre Gutmüthigkeit, dagegen läßt sich der Verfasser von No. 3 ganz in dem Tone eines deutschen Kantianers vernehmen.

Wenn das allgemeine Urtheil über diese Unternehmung in Frankreich ebenso ausfallen sollte wie das einer französischen Zeitschrift: on avoit annoncé aux Français une grande chose, et ils n'ont

I,5,201

trouvé *qu'une petite,* wenn sie, noch im besten Fall, sich nicht genug verwundern könnten, daß man in Deutschland an dieser Philosophie so viel gefunden habe, so könnte man es ihnen, wie die Sachen jetzt stehen, nicht verargen, so wenig man deßhalb auf der andern Seite die Industrie und die Art von Talent verkennen wird, die erforderlich waren, um sich durch so große Schwierigkeiten, welche einem Fremden die Eigenthümlichkeiten der deutschen Sprache, Kultur, und selbst der für den Ununterrichteten noch zweifelhafte Stand der Wissenschaft in Deutschland bei so wenig innerem Beruf zur Sache entgegenstellen, auch nur bis zu dem Punkte durchzuarbeiten, welchen Herr Villers errungen hat, der seinen Fleiß, selbst bis auf Wendungen und Ausdrücke zu lernen, sogar bis auf das gemeinen Lesern nicht zugängliche Athenäum erstreckt hat, von dem er die deux tendances majeures de notre âge (S. X) entlehnt, als welche er die neue Chemie in Frankreich und die neue Philosophie in Deutschland bezeichnet, wozu er billig, um die drei voll zu machen, auch noch die Kuhpocken hätte setzen sollen.

Da indeß Umstände sind, welche die vollkommene Authenticität der Villers'schen Darstellung in Frankreich glaublich[1] und diese dadurch zum Maß der gegenwärtigen wissenschaftlichen Kultur in Deutschland machen könnten, und auf der andern Seite Hr. Villers diese Darstellung seiner Nation als die Frucht dessen darbringt, was die Deutschen beschäftigt, während jene in einer erstaunenswürdigen Revolution die höchsten moralischen und physischen Kräfte aufgeboten hat, so ist zu wünschen, daß diejenigen, welche dazu im Stande sind, der Meinung

[1] Der Disciple de Kant, No. 3, versichert unter anderem S. 17: "Cet aperçu des bases du Système de Kant (inseré au spectateur du Nord, *par* Villers) a été traduit en allemand à Königsberg *sous les yeux de ce philosophe*" (p. 17) und: "Cette introduction (die gegenwärtige von Hr. Villers) sera traduite en allemand par *l'ami de Kant et l'editeur de ses derniers ouvrages*, Mr. le docteur *Rink*." - Welch ein ami de Kant und wirklicher Editeur de ses *derniers* ouvrages dieser Hr. Dr. Rink sey, wird sich aus der von ihm kürzlich herausgegebenen *physischen Geographie Kants* am besten beurtheilen lassen.

I,5,202

auch in Frankreich zuvorkommen, daß außer einigen anerkannt incompetenten Subjekten in Deutschland selbst irgend jemand des Dafürhaltens sey, daß diese oder jede andere bis jetzt in Frankreich bekannt gewordene Darstellung auch nur historisch richtig die Höhe bezeichne, auf welcher Kants Philosophie stand, noch weniger die, zu welcher die Philosophie durch den unausgesetzten Eifer der Deutschen seitdem gehoben worden ist.

7.
Anzeige einer die Naturphilosophie betreffenden Schrift.

Principes naturels ou notions générales et particulières de l'Immensité, de l'Espace, de l'Univers, des Corps célestes, des forces vivantes primordiales ou du Principe de mouvement, et des forces secondaires qui en résultent dans les Corps terrestres. Applicables à toutes les branches de Physique et de Morale specialement à la Médecine. Par *Claude-François Le Joyand. IV* Vol. in 8.

Der Titel klingt versprechend genug, und der nähere Anblick des Werks läßt eine in Bezug auf den Zustand der Wissenschaft in Frankreich merkwürdige Erscheinung darin erkennen. Mehr aber muß man nicht in ihm suchen. Es ist der alte Geist des Cartesianismus, der sich wieder regt, aber entkleidet der strengeren Form und der mathematischen Rüstung, mit welcher gegen die Allherrschaft des Newtonianismus in Frankreich aufzutreten er sich nicht mehr getraut. Er sucht seine Stärke in den Argumenten einer allgemeinen wissenschaftlichen und philosophischen Ansicht; allein die Erfahrung der letzten Zeiten hat gezeigt, daß kein französischer Schriftsteller den Calcul und das Experiment, die einzigen Geistesoperationen im theoretischen Gebiet, die ihnen zu Gebot stehen, verlassen kann, ohne sich entweder in leere Empfindsamkeit oder bodenlose Popularität und Seichtigkeit zu verlieren (wie in den Naturwissenschaften der bekannte Bernardin de St. Pierre), oder in einen trüben und prosaischen Mysticismus, wie der aller neueren französischen Mystiker.

I,5,203

Man könnte sagen, der Verfasser vereinige in sich diese beiden Qualitäten, die letzte insbesondere insofern, als der Mysticismus, den er wirklich hat, in der Berührung des Cartesianismus aufhört es zu seyn, und seine wirklich höheren Ideen vom Licht als dem Typus aller Harmonie durch die Prosa des letzteren immer verdorben werden.

Ein partielles Wiederaufleben der Cartesianischen Vorstellungsart in Frankreich kann um so weniger unerwartet seyn, da der Newtonianismus, indem er sich aus Geometrie und rein intellektueller Construktion zur Physik gestaltet hat, selbst gewissermaßen wieder dazu zurückgekehrt ist, und Newton durch die zugegebene Möglichkeit, die Gravitation durch Stoß oder Druck zu begreifen, selbst die Schranken für einen andern höher ausgedachten Cartesianismus offen gelassen hat.

Der Verfasser erklärt es als seine Absicht, den Newtonischen Koloß, der großen Mittel der Analysis unerachtet, welche unübersteigliche und ins Unendliche vervielfachte Befestigungen um ihn zu bilden scheinen, zu stürzen, und den Scepter der Physik dem Cartesius wieder zu geben, *indem er gleichwohl dessen System von Grund aus zerstöre.*

Der Weg hiezu ist, die Wissenschaft zu dem *einfachen Licht der Natur* und der Regel zurückzuführen, welche Hermes Trismegistus seinem Schüler gab: Inprimis intuere lucem. - "Ich habe, sagt der Verfasser, einzig auf dieses Licht gehofft, und unerachtet meiner zahlreichen Irrthümer, meiner materiellen Widersprüche, sehe ich meine Hoffnung erfüllt. Diesem Licht danke ich die Lösung der größten Probleme der Physik, woran seit dreitausend Jahren alle Sektenhäupter und so viele andere unvergleichbar geistreichere und unterrichtetere Menschen als ich gescheitert haben." Der Schlüssel aller Wissenschaft ist dasselbe Princip des ewigen Lichtes, die erste lebendige Grundlage der Philosophie und der alten Religionen der Perser, der Hindus u.s.w. Alle Allegorien, Embleme, hieroglyphische, mystische und symbolische Formen, selbst die Ceremonien, Gebräuche und Handlungen der religiösen und anderer Gesellschaften zeugen von ihm. Es ist der Zeiger und das Urbild der ewigen Einheit, das einzige Princip, welches offenbar die Gesetze bezeichnet, die der Mensch in der Errichtung der

I,5,204

Hierarchien, der Staaten und aller äußern oder moralischen Verfassungen zu befolgen hat.

Brennpunkte dieses Lichtes, welches der Schooß der ewigen Intelligenz ist, sind im Universum, im Menschen, in allen intelligenten Wesen, in allen Wesen ohne Ausnahme - größere oder kleinere, mehr oder weniger starke und empfindbare, sich untereinander entgegengesetzt und entsprechend, rückwirkend aufeinander, um das Gleichgewicht und die Harmonie der Kräfte zu erhalten. Alle stammen aus Einer unversiegbaren und unendlichen Quelle. Die Verbindungen und Modificationen dieses Princips mit den irdischen Substanzen bringen die secundären Agentien und Aktionen hervor.

Sichtbar aus seiner Unsichtbarkeit wird dieses Princip allenthalben, wo es durch Dazwischenkunft eines Brennpunkts oder einer localen Vibration (gleichsam eines Schwingungsknotens im Universum) contrahirt und verdichtet wird.

Die Manifestationen der obersten Intelligenz gehen bis hieher; vom Princip des Lichtes bis zu Gott bedarf es keines Zwischenglieds, keines Mittlers zwischen dem Gedanken Gottes und seinem vollkommensten Ausdruck. Das Lichtwesen ist der erste aus seinem Willen ausgeflossene Ordner der Dinge. Auf dieser Höhe der Betrachtung ist keine Superstition, sind keine verborgenen Qualitäten, keine Abstraktionen mehr, sondern nur Unterabtheilungen der *Natur* oder des großen Alls. Alles hängt zusammen, der Atheismus selbst und der blinde Materialismus sind nur eine Abstraktion, und verschwinden mit der Anerkennung der allgemeinen Einheit.

Die Wiedergeburt der Wissenschaft liegt in dem Wiederverständniß der allgemeinen, offenbaren und einfachen Sprache des Lichts. Alle Theile in dem großen Baum der Wissenschaft und Erkenntniß sind eins und haben dieselben Wurzeln, denselben Stamm. Alle leihen sich wechselseitig Ein Licht, Ein Leben. Der Verderb eines jeden Zweigs derselben, die Schwierigkeit sie zu fassen, ihre Unfruchtbarkeit für uns, der Irrthum und die giftigen Früchte, welche sie tragen, sind nur aus der *Vereinzelung*, *Absonderung* und *Abstraktion* entstanden.

I,5,205

Dieses sind die allgemeinsten Ideen dieses Werks, denen es nur an dem Hinterhalt einer gründlichen Speculation fehlt, um eine höhere Bedeutung und tiefere, wissenschaftlichere Wirkung zu haben, als sie bei dem Verfasser erlangt haben, der jenes ewige Licht wieder als ein *Fluidum* begreift, das durch seine Reflexion, in Entgegenstellung der Brennpunkte, und (mechanische) Aktion auf die Weltkörper, das Aphelium und Perihelium, das ganze Phänomen der Excentricitäten und seiner Varietäten an Planeten und Kometen, die Axendrehungen, Wankungen und übrige Arten der allgemeinen Bewegung bewirkt.

Wozu die Conception eines solchen universellen Princips zunächst führen muß, ist: die Naturerscheinungen in ihrer durchgängigen Identität zu sehen; das orientirende Phänomen ist dem Verfasser der Magnetismus, und zwar der animalische, der seinen Ideen die erste Richtung nach dieser Seite gegeben zu haben scheint. Der thierische Magnetismus ist nach ihm mit allen Phänomenen der Astronomie, der Meteorologie, der Naturgeschichte der drei Reiche verflochten, er befaßt die Verbindung zwischen den Himmelskörpern, Sonnen und Planeten, wie die Einflüsse dieser größeren Ganzen auf die kleinsten Körper, welche durch denselben Theil haben an der gemeinschaftlichen Existenz und dem allgemeinen Einfluß. Je zarter und entwickelter ihre Organisation, desto empfindlicher müssen sie sich für diese Influenz zeigen, so daß derselbe Magnetismus, welcher, noch mineralisch, die bloß einfachen Phänomene der Anziehung und Zurückstoßung erzeugt, im Reich der Vegetation die Bewegungen der Sensitiva, die Verbindung zart ausgebildeter Geschlechtsorgane, die Propagation der Gattung bewirkt, und endlich im Reich des Animalismus die höchsten Erscheinungen der Einigkeit und der Zwietracht, der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Hasses, der sanftesten und der heftigsten Bewegungen

durch die leichteste Berührung, selbst die feine Vermittlung der Stimme und des Blicks, hervorbringt. Der Mensch selbst ist nur die Welt im Kleinen, nicht der Form der körperlichen Substanz nach, sondern weil er alle Kräfte und Wirkungen der großen Welt, alle himmlischen Bewegungen, die Natur der Erde, die Eigenschaften des Wassers und

I,5,206

die Qualität der Luft, die Wirkung aller Constellationen in sich begreift, und die inneren Bewegungen seiner Seele nur die größeren Bewegungen der allgemeinen Natur nachahmen. - Selbst der Schwung der Gedanken, die reinsten Bewegungen des Geistes theilen, je unsinnlicher und abstrakter sie sind, desto mehr die Schwingungen des allgemeinen Lebensprincips, welches die Seele des Universums, der leichte Bote der Götter ist, der mit Einem Flug die Tiefe des Abgrunds und die Höhe der Himmel verbindet.

Die gänzliche Abwesenheit einer sicheren und strengen Methode und des ächt wissenschaftlichen Ernstes in diesem Analogien-Spiel verhindert, von dieser Seite einen vollständigeren und bestimmteren Begriff von dem System des Verfassers zu geben, so wie es sich, bei dem Mangel aller Speculation im Princip, nicht der Mühe verlohnen kann, darzustellen, zu welcher Art von System der Cartesianismus sich in dem Geist desselben ausgebildet habe.

Als merkwürdige Erscheinung schien jedoch dieses Werk ausgezeichnet werden zu müssen. Die darin enthaltene Darstellung der Physik des Cartesius ist, sofern sie rein historisch ist, von bedeutendem Interesse. Man bemerkt mit Vergnügen einen von dem so ganz leeren neuern Experimentalwesen in Frankreich, das nicht einmal die Wissenschaftlichkeit der Atomistik erreicht, völlig unberührten Geist. - Das Licht vertritt wenigstens als Symbol die Stelle der Idee und der wahren Anschauung[1], und wenn diese aus der Asche eines untergegangenen Systems gezogenen Funken die speculative Physik nicht wieder hervorrufen können, so ist es wenigstens ein Schritt dazu, die Welt an das Licht zu knüpfen, diese goldene Kette, die am Throne Jupiters befestigt, alle Wesen trägt und hält[2].

[1] Vergl. oben S. 113, Z. 8 von unten. D. H.

[2] Die in Bd. 2, Stück 3 des Kritischen Journals stehende Anzeige einer zweiten die Naturphilosophie betreffenden Schrift (D. J. C. Oersteds Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik etc. Herausgegeben von D. M. H. *Mendel*. Berlin 1802) wurde, da sie ein *bloßes* Referat enthält, hier weggelassen. D. H.

[I,5,207]

Vorlesungen
über die
Methode des akademischen Studiums.

1803.

Weitere unveränderte Auflagen 1813 und 1830.

[I,5,209]

Vorwort.

Diese Vorlesungen sind im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern, die Hoffnung, daß manche Ideen derselben, außer andern Folgen, auch für die nächsten oder doch zukünftigen Bestimmungen der Akademien von einigem Gewicht seyn könnten, der Gedanke, daß, wenn sie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Principien erwarten lassen, doch die dem allgemeinfaßlichen Vortrag genähertere Darstellung der letzteren, so wie die aus ihnen hervorgehende Ansicht des Ganzen der Wissenschaften, nicht ohne allgemeineres Interesse seyn würde, schienen dem Verfasser hinreichende Bestimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derselben.

[I,5,210]

Inhalt.

[I,5,211]

Erste Vorlesung.
Ueber den absoluten Begriff der Wissenschaft.

Die besondern Gründe kurz anzugeben, die mich bestimmen diese Vorlesungen zu halten, möchte nicht überflüssig seyn; überflüssiger wäre es ohne Zweifel, sich bei dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums für den studirenden Jüngling nicht allein nützlich, sondern nothwendig, für die Belebung und die bessere Richtung der Wissenschaft selbst ersprießlich sind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, je mehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Oceans, auf den er sich ohne Compaß und Leitstern versetzt sieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bei besser organisirten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anderes als am Ende der akademischen Laufbahn die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie

I,5,212

umsonst gethan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und mechanisches Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz nothwendig sey.

Die Verlegenheit, in der sich der Bessere in Ansehung der Wahl sowohl der Gegenstände als der Art seines Studirens befindet, macht, daß er sein Vertrauen nicht selten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eignen Vorstellungen von den Wissenschaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es ist also nothwendig, daß auf Universitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die besondern Gegenstände des akademischen Studiums ertheilt werde.

Eine andere Rücksicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Werth, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sey. Ich bin nicht gesonnen, dieß im Allgemeinen zu leugnen, und behaupte es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein

vernunftmäßigen Erkenntniß, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existirt zwischen der allgemeineren Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntniß, dem der Einzelne sich

I,5,213

widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen im Stande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch von der Leitung der absoluten verlassen sieht, und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isoliren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.

Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung todt, geistlos, einseitig, selbst beschränkt seyn müsse. Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Centrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Theile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Theil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungs-Processes fällt. Um mit

I,5,214

Erfolg einzugreifen, muß er, selbst vom Geist des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hiezu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigner Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studiums.

Von wem soll er diese Erkenntniß erlangen, und wem soll er sich in dieser Rücksicht vertrauen? Am meisten sich selbst und dem bessern Genius, der sicher leitet[1]; dann denjenigen, von denen sich am bestimmtesten einsehen läßt, daß sie durch ihre besondere Wissenschaft schon verbunden waren, sich die höchsten und allgemeinsten Ansichten von dem Ganzen der Wissenschaften zu erwerben. Derjenige, welcher selbst nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft hat, ist ohne Zweifel am wenigsten fähig, sie in

andern zu erwecken; der einer untergeordneten und beschränkten Wissenschaft seinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, sich zur Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft zu erheben. Diese Anschauung ist überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie, im Besondern also nur von dem Philosophen zu erwarten, dessen besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine, dessen Streben also an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet seyn muß.

Diese Betrachtungen sind es, meine Herren, die mich bestimmt haben, diese Vorlesungen zu eröffnen, deren Absicht *Sie* aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. In wie weit ich im Stande seyn werde, meiner eignen Idee eines solchen Vortrags und demnach meinen Absichten ein Genüge zu thun, diese Frage vorläufig zu beantworten, überlasse ich

[1] Jeder Mensch hat einen inneren Freund, seine Eingebungen sind am reinsten in der Jugend; nur Frivolität verscheucht ihn, sowie Hinneigung zu gemeinen Zwecken ihn endlich ganz verstummen macht. (Von hier an wieder Zusätze, theils in Text mit [ ], theils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfassers, wie früher. D. H.)

I,5,215

ruhig dem Zutrauen, welches *Sie* mir jederzeit geschenkt haben, und dessen mich werth zu zeigen, ich auch bei dieser Gelegenheit streben werde.

Lassen *Sie* mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung seyn könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig seyn wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe thun können. Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige seyn, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur *für* den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre *Ideale* allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre *Reale* und außer jenem kein anderes sey. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dieß beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu seyn, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde.

Bewußtlos liegt diese Voraussetzung allem dem, was die verschiedenen Wissenschaften von allgemeinen Gesetzen der Dinge oder der Natur überhaupt rühmen, so wie ihrem Bestreben nach Erkenntniß derselben zu Grunde. Sie wollen, daß das Concrete und das in besondern Erscheinungen Undurchdringliche sich für sie in die reine Evidenz

I,5,216

und die Durchsichtigkeit einer allgemeinen Vernunfterkenntniß auflöse. Man läßt diese Voraussetzung in den beschränkteren Sphären des Wissens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man sie auch allgemein und absolut, wie sie von der Philosophie ausgesprochen wird, weder verstehen noch eben deßwegen

zugeben sollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtseyn gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zusammen zweien rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit concreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbild beweist: er weiß dieß unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlechthin real ist. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses hat, nimmer durch irgend ein Verhältniß zu etwas, das man Gegenstand nennt - denn wie könnte man zu diesem anders als immer nur durch das Wissen hindurchkommen? - es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß *dasselbe,* welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die *Idee* in Ansehung seiner auch das *Seyn* ist. So daß das *Absolute* auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.

Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität

I,5,217

ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu seyn. Es versteht sich, daß ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und inwiefern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens seyn, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sey es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich; was nicht harmonisch einzugreifen fähig ist in dieses treibende und lebende Ganze, ist ein todter Absatz, der nach organischen Gesetzen früher oder später ausgestoßen wird, und freilich gibt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produciren versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigne Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Bestimmung alles Wissens ausgesprochen habe, habe ich von der Würde der Wissenschaft an sich selbst nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich in dem Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, óïößá, zuerst in den der öéëïóïößá, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sey. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichts verhalte, so ist doch

I,5,218

in jener Umänderung selbst wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen sey, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselbigen Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Theile der Einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen Theil zu nehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck außer sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Seyn oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit seyn. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu seyn: aus ihm, aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Theil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sey, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für sich, zum Handeln aufzufordern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dieß hängt nur vom freien

I,5,219

Willen ab. Wissen aber, besonders philosophisches, ist nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem besten Willen nichts darin auszurichten.

Wir stellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich so: Was mag das für ein Handeln seyn, zu dem sich das Wissen als Mittel, und das für ein Wissen, welches sich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund überhaupt nur der Möglichkeit einer solchen Entgegensetzung läßt sich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philosophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, so verhindert dieß nicht, daß sie wenigstens für die gegenwärtige Anwendung verständlich sey'n. Wer nur überhaupt die Idee des Absoluten gefaßt hat, sieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegensetzung gedacht werden kann, und daß also, wenn überhaupt aus ihm Gegensätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müssen. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu seyn. In dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute seyn kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwei Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin untheilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplicität auch in jedem Akt des absoluten Wissens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale

erscheint, beides in Eins gebildet seyn. Wie also in der Natur als Bild der göttlichen Verwandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erste durch das Licht und vollendet durch die Vernunft erscheint, so muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der

I,5,220

Realität, aber als ideal, diese die entgegengesetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erste Erscheinungsart ist das Wissen, inwiefern in diesem die Subjektivität in der Objektivität erscheint, die andere ist das Handeln, inwiefern in diesem vielmehr eine Aufnahme der Besonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird[1].

Es ist hinreichend, diese Verhältnisse auch nur in der höchsten Abstraktion zu fassen, um einzusehen, daß die Entgegensetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwissens, als Wissen und Handeln erscheinen, nur für die bloß endliche Auffassung stattfindet; denn es ist von sich selbst klar, daß, wenn in dem Wissen das Unendliche sich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weise die Endlichkeit sich der Unendlichkeit einbildet, jede von beiden in der Idee oder dem An-sich die gleiche absolute Einheit des Urwissens ausdrücke.

Das zeitliche Wissen ebenso wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und successiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist, deßhalb erscheinen in jenem Wissen und Handeln ebenso nothwendig getrennt, als sie in dieser, wegen der gleichen Absolutheit, Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht, ohne Vorausgehen der Idee als Absicht, wodurch das Handeln bestimmt wäre, demnach zugleich absolute Nothwendigkeit ist.

Es verhält sich mit diesen, wie mit allen andern Gegensätzen, daß sie nur sind, solange jedes Glied nicht für sich absolut, demnach bloß mit dem endlichen Verstand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten Entgegensetzung liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wissen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden soll, daß man das Wissen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft absoluten Handeln kann das Wissen kein solches Verhältniß haben; denn dieses kann, eben weil es absolut ist, nicht durch ein Wissen bestimmt seyn. Dieselbe Einheit, die im Wissen, bildet sich

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, S. 122 unten. D. H.

I,5,221

auch im Handeln zu einer absoluten in sich gegründeten Welt aus. Vom erscheinenden Handeln ist hier so wenig die Rede als vom erscheinenden Wissen: eines steht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegensatz gegen das andere Realität[1].

Diejenigen, welche das Wissen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den sie aus dem täglichen Thun und Treiben genommen haben, so wie dann auch das Wissen darnach seyn muß, um das Mittel zu diesem zu werden. Die Philosophie soll sie lehren, im Leben ihre Pflicht zu thun; dazu bedürfen sie also der Philosophie: sie thun solche nicht aus freier Nothwendigkeit, sondern als Unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wissenschaft an die Hand gibt. Allgemein soll die Wissenschaft dienen, ihnen das Feld zu bestellen, die Gewerbe zu vervollkommnen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbessern. Die Geometrie, meinen sie, ist eine schöne Wissenschaft, nicht zwar,

weil sie die reinste Evidenz, der objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, sondern weil sie das Feld messen und Häuser bauen lehrt, oder die Handelsschifffahrt möglich macht; denn daß sie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Werth, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menschenliebe ist. Die Philosophie ist nicht einmal zu jenem und höchstens zu dem letzten gut, nämlich gegen die seichten Köpfe und die Nützlichkeitsapostel in der Wissenschaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchst verwerflich.

Die den Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns nicht fassen, bringen dagegen solche Popularitäten vor, daß, wenn das Wissen mit dem Handeln eins wäre, dieses immer aus jenem folgen müßte, da man doch sehr gut das Rechte wissen könne, ohne es deßwegen zu thun, und was dergleichen mehr ist. Sie haben ganz Recht, daß das Handeln aus dem Wissen nicht folge, und sie sprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wissen nicht Mittel des Handelns sey. Sie haben nur darin Unrecht, eine solche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältnisse zwischen Absoluten; nicht, wie jedes

[1] Vergl. die eben angeführte Stelle. D. H.

I,5,222

Besondere für sich unbedingt seyn kann, und machen das eine im Verhältniß des Zwecks so gut wie das andere im Verhältniß des Mittels zu einem Abhängigen.

Wissen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie seyn als durch die gleiche Absolutheit. Wie es kein wahres Wissen gibt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwissens ist, so kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Wesen ausdrückt. Diejenige Freiheit, die man in dem empirischen Handeln sucht oder zu erblicken glaubt, ist ebensowenig wahre Freiheit und ebenso Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen. Es gibt keine wahre Freiheit, als durch absolute Nothwendigkeit[1], und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniß, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln[2].

[1] Sie hat sich mit der Nothwendigkeit zu integriren.

[2] In der Freiheit, d.h. im Handeln selbst, stellt sich daher die Nothwendigkeit her, sowie nur dagegen ein wahrhaft absolutes Wissen zugleich ein Wissen mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit ist.

[I,5,223]

Zweite Vorlesung.
Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien.

Der Begriff des akademischen Studiums wies uns einerseits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wissenschaften zurück, welches wir in seiner obersten Idee, dem Urwissen, zu fassen suchten; andererseits führt er uns auf die besondern Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften auf unsern Akademien gelehrt und mitgetheilt werden.

Wohl könnte es des Philosophen würdiger scheinen, von dem Ganzen der Wissenschaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der ersten Erkenntniß desselben an sich selbst, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuschreiben. Allein ich glaube in dem Folgenden beweisen zu können, daß eben auch diese Formen in dem Geist der neueren Welt nothwendig waren, und wenigstens äußere Bedingungen der Wechseldurchdringung der verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung so lange seyn werden, bis durch jene die trübe Mischung der letztern sich zu schöneren Organisationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wissen überhaupt seiner Erscheinung nach in die Zeit fällt, ist schon in dem zuvor Abgehandelten enthalten. Wie die sich in der Endlichkeit reflektirende Einheit des Idealen und Realen

I,5,224

als beschlossene Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt, so erscheint dieselbe im Unendlichen angeschaut unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig, und hat mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, inwiefern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so [ist] das wahre Wissen [nur] dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß[1]. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Es ist also nothwendig, daß, wie das Leben und Daseyn, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt blos etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Uebereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will, aber sie erklärt keinen *ersten*

[1] Vergl. die Abhandlung über die Construktion in der Philosophie, S. 140. D. H.

I,5,225

Anfang und schiebt, wie jede empirische Hypothese, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch sey, so ist bekannt, daß das erste Ueberlieferungsmittel der höheren Ideen Handlungen, Lebensweise, Gebräuche, Symbole gewesen sind, wie selbst die Dogmen der frühesten Religionen nur in Anweisungen zu religiösen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Gesetze, die einzelnen Anstalten, die errichtet waren, das Uebergewicht des göttlichen Princips in der Menschheit zu

erhalten [seinen Kampf gegen das ungöttliche zu unterstützen], waren ihrer Natur nach ebenso viele Ausdrücke speculativer Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Ueberlieferung zunächst nur eine größere Sicherheit [verminderte die Gefahr, den Sinn der Symbole zu vergessen]; der Gedanke, in dem geistigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunst niederzulegen, der einen dauernden Werth hätte, konnte erst später erwachen. Wie in der schönsten Blüthe der Menschheit selbst die Sittlichkeit nicht gleichsam dem Individuum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloß, so lebte auch die Wissenschaft in dem Licht und Aether des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation. Wie überhaupt die spätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, so auch das der Wissenschaft. Die neuere Welt ist in allem, und besonders in der Wissenschaft eine getheilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wissenschaften drückt es sich aus, daß die spätere Zeit von dem historischen Wissen ausgehen mußte, daß sie eine untergegangene Welt der herrlichsten und größten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft hinter sich hatte, mit der sie, durch eine unübersteigliche Kluft [eine Masse von Barbarei] von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organisch-fortgehenden Bildung, sondern einzig durch das äußere Band der historischen Ueberlieferung zusammenhing. Der auflebende Trieb konnte sich im ersten Wiederbeginn der Wissenschaften in unserm Welttheil nicht ruhig oder ausschließlich auf das eigne Produciren, sondern nur unmittelbar zugleich auf das Verstehen, Bewundern und

I,5,226

Erklären der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen selbst gegenwärtiger Geist erfordert wird, wurden Gelehrter, Künstler und Philosoph gleichbedeutende Begriffe, und das erste Prädicat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit keinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein ägyptischer Priester zu Solon sagte, ewig jung waren, so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren.

Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unenthüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes; die tiefste Wissenschaft, das gründlichste Genie hat sich in diese Kenntniß ergossen.

[Den Bewegungen der äußeren Welt entsprechen nach einem nothwendigen Gesetz die stilleren, aber deßwegen nicht minder tiefgreifenden Metamorphosen, die in dem Geiste des Menschen selbst vorgehen. Zu glauben, daß die geistigen Veränderungen, die Revolutionen der Wissenschaften, die Ideen, die sie erzeugt, die Werke selbst, in denen sich ein bestimmter wissenschaftlicher oder Kunst-Geist ausgesprochen hat, ohne Nothwendigkeit seyen, und nicht nach einem Gesetz sondern durch Zufall entstehen, ist die höchste Barbarei. Ewig heilig ist und sey uns das Alterthum; es ist Pietät, zu den Resten des Alterthums und der gesammten Vorwelt zu wallfahrten, wie es Religion ist, wenn die fromme Einfalt die geglaubten Reliquien eines Heiligen sucht.

Emsig, sagt Goethe,

Emsig wallet der Pilger, und wird er den Heiligen finden,
Hören und sehen den Mann, welcher die Wunder gethan?
Nein, es führte die Zeit ihn hinweg; du findest nur Reste,
Seinen Schädel, ein paar seiner Gebeine verwahrt,
Wir sind alle Pilger, die wir das Alterthum suchen,
Nur ein zerstreutes Gebein ehren wir gläubig und froh.

Aber] ein anderes ist, das Vergangene selbst zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ein

anderes, die Kenntniß davon an die Stelle

I,5,227

des Wissens selbst zu setzen. Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen; es fragt sich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An-sich des Wissens, sondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild ist, übereinstimme. Aristoteles hatte in seinen Schriften die Naturlehre und Naturgeschichte betreffend die Natur selbst gefragt; in den spätern Zeiten hatte sich das Andenken davon so völlig verloren, daß er selbst an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Aussprüche der Natur durch Cartesius, Kepler u.a. seine Auctorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derselben Art historischer Bildung hat für einen großen Theil der sogenannten Gelehrten bis auf diesen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe sie durch andere Köpfe gegangen, historisch und eine Vergangenheit geworden ist.

Mehr oder weniger in diesem Geist des historischen Wissens sind, nicht so sehr vielleicht im ersten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel späteren Zeiten, unsere Akademien errichtet worden. Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich nur vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen. Vorerst ist die große Masse dessen, was gelernt werden muß, nur um im Besitz des Vorhandenen zu seyn, die Ursache gewesen, daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins Kleinste zerfasert hat. Da alle isolirten Theile des Wissens, alle besonderen Wissenschaften also, sofern der universelle Geist aus ihnen gewichen ist, überhaupt nur Mittel zum absoluten Wissen seyn können, so war die nothwendige Folge jenes Zerstückelns, daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das *Wissen selbst* so gut wie verloren gegangen ist, und während eine geschäftige Menge die Mittel für den Zweck selbst hielt und als Zweck geltend zu machen suchte, jenes, welches nur Eines und in seiner Einheit absolut ist, sich ganz in die obersten Theile zurückzog und auch in diesen zu jeder Zeit nur seltene Erscheinungen eines unbeschränkten Lebens gegeben hat.

I,5,228

Wir haben in dieser Rücksicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Forderungen selbst innerhalb der angenommenen Beschränkung und in den gegenwärtigen Formen unserer Akademien an diese gemacht werden können, damit aus dieser durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entspringe. Ich werde diese Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den nothwendigen Forderungen an diejenigen, welche eine Akademie permanent constituiren, an die Lehrer also, zu reden. Ich werde mich nicht scheuen, hierüber vor *Ihnen* mit aller Freimüthigkeit zu sprechen. Der Eintritt in das akademische Leben ist in Ansehung des studirenden Jünglings zugleich [der erste Eintritt in die Mündigkeit], die erste Befreiung vom blinden Glauben, er soll hier zuerst lernen und sich üben selbst zu urtheilen. Kein Lehrer, der seines Berufs würdig ist, wird eine andere Achtung verlangen, als die er sich durch Geistesübergewicht, durch wissenschaftliche Bildung und seinen Eifer, diese allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwissende, der Unfähige wird diese Achtung auf andere Stützen zu gründen suchen. Was mich noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studirenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt, den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache selbst fließende Forderung der Behandlung aller Wissenschaften im Geist des Allgemeinen und eines absoluten Wissens kann es kein Einwurf seyn, zu fragen: woher die Lehrer sämmtlich zu nehmen wären, die dieses zu leisten vermöchten. Die Akademien sind es ja eben, auf welchen jene ihre erste Bildung erhalten: man gebe diesen nur die geistige Freiheit, und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, so werden sich die Lehrer von selbst bilden, die

I,5,229

jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande sind andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademien zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sey, daß sie Instrumente des Staats sind, die das seyn müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaft durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademien wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen, und daß alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt. Der Staat wäre unstreitig befugt, die Akademien ganz aufzuheben oder in Industrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln; aber er kann nicht das Erste beabsichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freieste wissenschaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Versagung aus kleinlichen, meistens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden Rücksichten das Genie zurückgestoßen, das Talent gelähmt wird. - [Die gewöhnliche Ansicht von Universitäten ist: "sie sollen dem Staat seine Diener bilden zu vollkommenen Werkzeugen seiner Absichten." Diese Werkzeuge sollen doch aber ohne Zweifel durch *Wissenschaft* gebildet werden. Will man also jenen Zweck der Bildung, so muß man auch die Wissenschaft wollen. Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft auf, sobald sie zum *bloßen* Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird. Um ihrer selbst willen wird sie aber sicher nicht gefördert, wenn Ideen z.B. aus dem Grund zurückgewiesen werden, weil sie keinen Nutzen für das gemeine Leben haben, von keiner praktischen Anwendung, keines Gebrauchs in der Erfahrung fähig sind. Denn dieß kann wohl der Fall seyn, in Beziehung nämlich auf die Erfahrung, wie sie eben vorhanden

I,5,230

ist, oder die Erfahrung, die man so nennt, welche eben durch Vernachlässigung aller Ideen das geworden ist, das sie ist, und eben deßhalb nicht mit ihnen übereinstimmen kann. Was rechte, was wirkliche Erfahrung sey, muß erst durch die Ideen bestimmt werden. Die Erfahrung ist wohl gut, wenn sie *ächte* Erfahrung ist, aber eben ob sie das ist, und inwiefern, und was denn in der Erfahrung das eigentlich Erfahrene ist, ist die große Frage. So ist z.B. die Newtonsche Optik angeblich ganz auf Erfahrungen gegründet und nichtsdestoweniger in ihrer Grundansicht, so wie in allen ihren weiteren Folgerungen, als falsch erkennbar, sobald man zuvörderst die *Idee* des Lichtes hat. - So mag allerdings die vorgebliche Erfahrung der Aerzte in manchen Punkten der richtigen aus Ideen geflossenen Theorie widerstreiten; allein wenn z.B. der Arzt selbst erst die Symptome der Krankheit schafft, und diese dann für freiwillige Naturwirkungen ausgibt, so ist hier ohne Zweifel keine reine Erfahrung: vielmehr hätte der Arzt die Krankheit gleich nach der richtigen, aus Ideen fließenden Ansicht behandelt, so wären ihm jene

Erscheinungen gar nicht entstanden, und er würde sie nicht zu seiner *Erfahrung* zählen, oder wenigstens in ihnen keinen Widerspruch gegen die wahre Theorie sehen. Es gilt von theoretischen Ideen dasselbe, was Kant von praktischen sagt: nämlich daß nichts Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werde, als die Berufung auf Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wäre sie gleich mit besseren Ansichten und nicht nach rohen Begriffen angestellt worden. - Ich kehre von dieser Abschweifung zurück.]

Die äußere Vollständigkeit bringt noch keineswegs das wahre organische [Gesammt-]Leben aller Theile des Wissens hervor, welches durch die Universitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden soll. Hiezu bedarf es des [Lebensprincips des] gemeinschaftlichen Geistes, der aus der absoluten Wissenschaft kommt, von der die einzelnen Wissenschaften die Werkzeuge oder die objektive reale Seite seyn sollen. Ich kann diese Ansicht hier noch nicht ausführen; indeß ist klar, daß von keiner Anwendung der Philosophie die Rede ist, dergleichen auf beinahe alle Fächer nach und nach versucht worden, ja

I,5,231

sogar auf die in Bezug auf sie niedrigsten Gegenstände, so daß man fast auch die Landwirthschaft, die Entbindungskunst oder Bandagenlehre philosophisch zu machen sich bestrebt hat. Es kann nicht leicht etwas Thörichteres [und für den Philosophen selbst Lächerlicheres] geben, als das Bestreben von Rechtsgelehrten oder Aerzten, ihre Scienz mit einem [äußeren] philosophischen Ansehen zu bekleiden, während sie über die ersten Grundsätze der Philosophie in Unwissenheit sind, gleichwie wenn jemand eine Kugel, einen Cylinder oder ein anderes Solidum ausmessen wollte, dem nicht einmal der erste Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formlosigkeit in den meisten objektiven Wissenschaften rede ich, worin sich auch nicht eine Ahndung von Kunst oder nur die logischen Gesetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken sich über das Besondere erhebt, noch sich vorzustellen vermag, daß sie auch in dem sinnlichen Stoff das Unsinnliche, das Allgemeine darzustellen habe.

Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Wer sein besonderes Lehrfach nur als besonderes kennt und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen noch den Ausdruck einer universell-wissenschaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu seyn. Er wird sich auf vielfache Weise nützlich machen können, als Physiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Astronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weise er will; aber der Beruf des Lehrers fordert höhere als Handwerkertalente. "Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften, sagt Lichtenberg, mag seinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die *Pächter*; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben." Ohne Zweifel war es nicht die besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten

I,5,232

Geistes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seiner Zeit und der vortrefflichste Lehrer seines Fachs gewesen ist.

Ich muß hier eine Vorstellung berühren, die sich diejenigen, an welche die Forderung ihr besonderes Fach im Geist des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, sie sollen es als *bloßes* Mittel betrachten; es ist aber vielmehr das gerade Gegentheil der Fall:

daß jeder seine Wissenschaft in dem Verhältniß im Geist des Ganzen betreibt, in welchem er sie als Zweck an sich selbst und als absolut [als selbständig] betrachtet. Schon an sich selbst kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen seyn, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat ist in dem Verhältniß vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Eben dadurch, daß das Besondere in sich absolut ist, ist es auch wieder im Absoluten und integranter Theil desselben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter seinen besondern Kreis als Zweck an sich selbst begreift, ja ihn für sich wieder zum Mittelpunkt alles Wissens macht, den er zur allbefassenden Totalität erweitern möchte [in dem er das ganze Universum reflektirt möchte], desto mehr bestrebt er sich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit universellem Sinn zu fassen, desto mehr wird er ihn, er mag sich nun dessen bewußt oder nicht bewußt seyn, weil das, was nicht Zweck an sich selbst ist, nur Mittel seyn kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der sich selbst ehrt, unerträglich seyn; daher mit dieser Beschränktheit gewöhnlich auch die gemeine Gesinnung und der Mangel des *wahren* Interesse an der Wissenschaft, außer dem, welches sie als Mittel für sehr reale, äußere Zwecke hat, vergesellschaftet ist.

Ich weiß recht gut, daß sehr viele und vornehmlich alle die, welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Universitäten als bloße Anstalten zur Ueberlieferung des Wissens, als einen Verein betrachten, der bloß die Absicht hätte, daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu seiner Zeit in den Wissenschaften

I,5,233

geleistet worden ist, so daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer außer dem, daß sie das Vorhandene mittheilen, auch noch die Wissenschaft durch eigne Erfindungen bereichern; - allein selbst angenommen, daß mit den Akademien zunächst nicht mehr als dieses beabsichtigt würde und werden sollte, so fordert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die Ueberlieferung mit Geist geschehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Akademien nothwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geschriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Compilationen in allen Fächern verweisen. Zu einer geistreichen Ueberlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man im Stande sey, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegenwärtigen Zeit richtig, scharf und in allen Beziehungen aufzufassen. Viele derselben sind von der Art, daß ihr innerster Geist nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird also in vielen Fällen in manchen Wissenschaften durchaus falsch überliefern. Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten oder selbst der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte? - Aber überhaupt, wer in seiner Wissenschaft nur wie in einem fremden Eigenthume lebt, wer sie nicht persönlich besitzt, sich ein sicheres und lebendiges Organ für sie erworben hat, sie nicht in jedem Augenblick neu aus sich zu erzeugen anfangen könnte, ist ein Unwürdiger, der schon in dem Versuch, die Gedanken der Vorwelt oder Gegenwart bloß historisch zu überliefern, über seine Grenze geht und etwas übernimmt, das er nicht leisten kann. Ohne Zweifel rechnet man zu einer geistreichen Ueberlieferung, daß sie mit Urtheil verbunden sey; aber wenn schon das allseitige und richtige Auffassen fremder Erfindungen ohne eignes Vermögen zu Ideen unmöglich ist, wie viel unmöglicher noch das Urtheilen? Daß in Deutschland so viel von solchen geurtheilt wird, aus denen, wenn man sie auf den Kopf stellte, kein eigner

I,5,234

Gedanke herausfiele, beweist nichts; mit solchen Urtheilen, als diese zu geben im Stande sind, wäre der Wissenschaft gewiß nicht gedient.

Die nothwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu construiren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben, z.B. der bekannte in der Philosophie: "Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so werden wir verschiedene Aeußerungen dessen gewahr, was man die Seele nennt. - Man hat diese verschiedenen Wirkungen auf verschiedene Vermögen zurückgebracht. - Man nennt diese Vermögen nach der Verschiedenheit der Aeußerungen Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft u.s.w."

Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttödtender als eine solche Darstellung; aber es kommt noch überdieß die besondere Bestimmung des akademischen Vortrags in Betracht, genetisch zu seyn. Dieß ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Scienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt. Wie soll nun derjenige, der seine Wissenschaft selbst nicht aus eigner Construktion besitzt, fähig seyn, sie nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Erfindendes darzustellen?

So wenig aber als die bloße Ueberlieferung ohne selbstthätigen Geist hinreichend ist, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu wirken, ebenso sehr wird [freilich] erfordert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wissenschaft lehren will, diese zuvor soweit gelernt habe, als möglich ist. In jeder, auch der gemeinsten Kunst wird erfordert, daß man erst Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunst als Meister ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Universitäten der Lehrstuhl bestiegen wird, sollte man aber fast keinen Beruf für leichter halten als den des Lehrers; und man würde sich in der Regel sogar sehr irren, einen Trieb der eignen Produktivität für den Grund des schnellen

I,5,235

Lehrerberufs zu halten, da gerade den, der am ehesten zu produciren im Stande ist, das Lernen am wenigsten Verleugnung kosten kann.

Wir haben bisher untersucht, wie die Universitäten auch nur der ersten Absicht nach, in der sie errichtet wurden, seyn könnten. Es scheint aber, daß sie wegen der Einseitigkeit der Idee, die ihnen ursprünglich zu Grunde liegt, weiter zu streben haben. Wir betrachteten sie dieser Idee gemäß bisher als Anstalten, die bloß für das *Wissen* errichtet sind.

Da wir keine Gegensätze als wahr zugeben, z.B. den des Wissens und Handelns, so ist allgemein nothwendig, daß in dem Verhältniß, in welchem sich irgend etwas, das seinen Gegensatz in einem andern hat, seiner Absolutheit annähert, auch der Gegensatz, in dem es mit dem andern ist, sich aufhebt. So ist es demnach eine bloße Folge der Rohheit des Wissens, wenn die Akademien noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu seyn.

Es ist nothwendig, hier zugleich die Verfassung der Akademien zu berühren, inwiefern diese auf ihre sittliche Bestimmung einen wesentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft uns großentheils eine entschiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt, so ist es, weil sie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel so übermächtig geworden sind, daß sie den Zweck selbst, zu dem sie erfunden sind, untergraben. Die Universitäten, da sie nur Verbindungen für die Wissenschaften sind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und seines eignen Vortheils wegen für ihre äußere Existenz thun muß, keine andern Veranstaltungen für das Reale, als welche aus der Idee selbst fließen: die

Weisheit vereinigt sich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu thun, was die Idee des Vereins für die Wissenschaft ohnehin vorschreibt, um auch die Verfassung der Akademien vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Gesellschaft, solange sie noch empirische Zwecke zum Nachtheil der Absoluten verfolgen muß, kann nur eine scheinbare

I,5,236

und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herstellen. Akademien können nur einen absoluten Zweck haben: außer diesem haben sie gar keinen. - Der Staat hat zur Erreichung seiner Absichten Trennungen nöthig, nicht die in der Ungleichheit der Stände bestehende, sondern die weit mehr innerliche durch das Isoliren und Entgegensetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung so vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach so ganz verschiedenen Seiten, um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen. In einem wissenschaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck; es *soll* auf Akademien nichts gelten als die Wissenschaft und kein anderer Unterschied seyn, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menschen, die bloß da sind, um sich auf andere Weise geltend zu machen, durch Verschwendung, durch nutzlose Hinbringung der Zeit in geistlosen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegirte Müssiggänger, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft gibt - und gewöhnlich sind es diese, die auf Universitäten am meisten Rohheit verbreiten - sollen hier nicht geduldet, und wer seinen Fleiß und seine auf die Wissenschaft gerichtete Absicht nicht beweisen kann, soll entfernt werden.

Wenn die Wissenschaft allein regiert, alle Geister nur für diese in Besitz genommen sind, so werden von selbst keine andern Mißleitungen der so edlen und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beschäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend stattfinden können. Wenn auf Universitäten Rohheit herrschend gewesen ist oder je wieder werden könnte, so wäre es großentheils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufsicht über den Geist, der von diesen aus sich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den ächten Geist um sich verbreiten, und keine andere Rücksichten als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten, wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studirenden Jünglinge diejenigen

I,5,237

verschwinden, die sich nicht anders als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wissenschaften ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Convenienz empfiehlt, die bloßen sich vordrängenden Schwätzer, die den wissenschaftlichen Stand durch kleine Arten von Industrie entehren, sollen in der gänzlichen Passivität erhalten werden. Von selbst kann schon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in diesen Verhältnissen Unwissenheit und geistige Ohnmacht zuziehen, ja, da diese dann meistens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart sind, dienen sie der Jugend zum Spiel und stumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrenen Gemüthes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegentheil nicht begünstigt ist; das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst die oberste und entschiedenste Wirkung.

Dies ist die einzige Politik, die in Ansehung aller Anstalten für Wissenschaft statthat, um sie blühend zu machen, um ihnen so viel möglich Würde nach innen und Ansehen nach außen zu geben. Um die Akademien insbesondere zu Mustern von Verfassungen zu machen, erforderte es nichts, als was man, ohne einen Widerspruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen; und da ich, wie gesagt, die Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht zugebe, so kann ich sie unter jener Bedingung auch in Ansehung der Akademien nicht zulassen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die ächt wissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieser absoluten Sphäre scientifischer Ausbildung liegen, sind durch die erste Bestimmung der Akademien schon von ihnen ausgeschlossen.

Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von

I,5,238

selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben, das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtseyn durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wissenschaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anschauung, die, eine dauernde Selbstgestaltung, unmittelbar zu der Identität mit sich und dadurch zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung sich vorauszunehmen und das, was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens seyn kann, gleich unmittelbar und an sich selbst zu erkennen.

[I,5,239]

Dritte Vorlesung.
Ueber die ersten Voraussetzungen des akademischen Studium.

Den hohen Zweck desjenigen, der sich überhaupt der Wissenschaft weiht, glaube ich im Vorhergehenden durch die Idee der letzteren schon hinlänglich ausgesprochen zu haben. Desto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Forderungen, die an den gemacht werden müssen, der diesen Beruf erwählt, fassen können.

Der Begriff des Studirens schließt an sich schon und besonders nach den Verhältnissen der neueren Cultur eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische. In Ansehung derselben findet das bloße *Lernen* statt. Die unumgängliche Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften folgt schon aus dem früher Bewiesenen. Was auch bessere Köpfe in Erfüllung dieser Bedingung mißleitet, ist eine sehr gewöhnliche Täuschung.

Sie fühlen sich nämlich bei dem Lernen mehr angestrengt als eigentlich thätig, und weil die Thätigkeit der natürlichere Zustand ist, halten sie jede Art derselben für eine höhere Aeußerung des angeborenen

Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für sie hat, seinen Grund mehr in der Unkenntniß der wahren Gegenstände und eigentlichen Aufgaben des Wissens, als in einer ächten Fülle des produktiven Triebs haben sollte. Im Lernen,

I,5,240

selbst wo es durch lebendigen Vortrag geleitet wird, findet wenigstens keine Wahl statt: man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenassociation oder Neigung genommen, sondern mit Nothwendigkeit. In dem Gedankenspiel, bei mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntniß der wissenschaftlichen Forderungen verbunden ist, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt, oder was auch im Erfinden und eignen Denken nicht ohne Anstrengung ergründet werden kann.

Selbst derjenige, der von Natur berufen ist, zuvor nicht bearbeitete Gegenstände in neuen Gebieten sich zu seiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geist auf jene Weise geübt haben, um in diesen einst durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbstconstruiren immer nur ein desultorisches Verfahren und fragmentarisches Denken eigenthümlich bleiben. Die Wissenschaft zu durchdringen, vermag nur, wer sie bis zur Totalität gestalten und bis zu der Gewißheit in sich ausbilden kann, kein wesentliches Mittelglied übersprungen, das Nothwendige erschöpft zu haben.

Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie geradezu jedermanns Ding und jeder Fassungskraft angemessen seyn sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur sogenannten feineren Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der akademischen Bildung darauf beschränkte, von dem Wein der höheren Wissenschaften eben nur so viel zu kosten, als man mit Anstand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Universitäten zum Theil die Ehre widerfahren lassen, daß sie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andererseits auch der Ueberdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geist belebten Gründlichkeit war, was jenem den meisten Eingang verschaffte.

I,5,241

Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigenthümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines edlen Stoffs in angemessener Form geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. Die Form wird nur durch Uebung vollständig erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen, [mehr das Organ üben als den Gegenstand überliefern. - Aber das Organ auch der Wissenschaft ist Kunst, und diese will durch Uebung gebildet und gelernt seyn].

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind; und ihr Kunstwerth steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren. Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derselben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft.

Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt seyn kann, sondern in eigenthümlicher, selbstgebildeter, den gegebenen Stoff reproduciren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussusception nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich. Alle Regeln, die man dem Studiren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Theilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen.

I,5,242

Alles Produciren ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besonderen. Den Gegensatz jeder Besonderheit gegen die Absolutheit scharf zu fassen, und zugleich in demselben untheilbaren Akt jene in dieser und diese in jener zu begreifen, ist das Geheimniß der Produktion. Hierdurch bilden sich jene höheren Einheitspunkte, wodurch das Getrennte zur Idee zusammenfließt, jene höheren Formeln, in die sich das Concrete auflöst, die Gesetze, "aus dem himmlischen Aether geboren, die nicht die sterbliche Natur des Menschen gezeugt hat."

Die gewöhnliche Eintheilung der Erkenntniß in die rationale und historische wird so bestimmt, daß jene mit der Erkenntniß der Gründe verbunden, diese eine bloße Wissenschaft des Faktum sey. Man könnte einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß historisch gewußt werden können; allein dann würden sie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brodwissenschaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wissenschaft verdient an sich diese Benennung. Wer die Philosophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den ist sie so gut bloßes Brodstudium, als die Rechtsgelehrsamkeit oder Medicin für denjenigen, der kein höheres Interesse für sie hat als das der Nützlichkeit für ihn selbst. Der Zweck alles Brodstudium ist, daß man die bloßen Resultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachlässigung der Gründe, oder daß man auch diese nur um eines äußeren Zwecks willen, z.B. um bei angeordneten Prüfungen nothdürftige Rechenschaft geben zu können, historisch kennen lernt.

Man kann sich dazu entschließen, einzig, weil man die Wissenschaft zu einem bloß empirischen Gebrauch erlernen will, d.h. sich selbst bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nur einen Funken von Achtung für sich selbst hat, sich gegenüber von der Wissenschaft selbst so niedrig fühlen, daß sie für ihn nur als Abrichtung für empirische Zwecke Werth hätte. Die nothwendigen Folgen einer solchen Art zu studiren, sind diese:

Erstens ist es unmöglich, sich auch nur das Empfangene richtig anzueignen, nothwendig also, daß man es falsch anwende, da der

I,5,243

Besitz desselben nicht auf einem lebendigen Organ der Anschauung, sondern nur auf dem Gedächtniß beruht. Wie oft senden Universitäten aus ihren Schulen solche Brodgelehrte zurück, die sich alles, was sich in ihrem Fach von Gelehrsamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Besonderen unter das Allgemeine gänzlich an Urtheil fehlt! Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer eins. Der Brodgelehrte dagegen ist anschauungslos, er kann sich im vorkommenden Falle nichts construiren,

selbstthätig zusammensetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle möglichen Fälle vorbereitet werden konnte, so ist er in den meisten von seinem Wissen verlassen.

Eine andere nothwendige Folge ist, daß ein solcher gänzlich unfähig ist fortzuschreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menschen und des wahren Gelehrten insbesondere ab. Er kann nicht fortschreiten, denn wahre Fortschritte sind nicht nach dem Maßstab früherer Lehren, sondern nur aus sich selbst und aus absoluten Principien zu beurtheilen. Höchstens faßt er auf, was selbst keinen Geist hat, neu angepriesene Mittel, diese oder jene fade Theorie, die eben entsteht und die Neugier reizt, oder einige neue Formeln, gelehrte Novitäten u.s.w. Alles muß ihm als eine Besonderheit erscheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Besondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntseyns ist alles nur ein Besonderes. Deßwegen ist er der geschworene Feind jeder ächten Entdeckung, die im Allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er sie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in seiner Ruhe stört. Vergißt er sich noch überdieß so weit, sich dagegen aufzulehnen, so benimmt er sich entweder auf die bekannte ungeschickte Art, das Neue nach Principien und Ansichten zu beurtheilen, die jenes eben in Ansprüche nimmt, mit Gründen oder gar Auctoritäten zu streiten, die in dem vorhergehenden Zustand der Wissenschaft etwa gelten konnten; oder es bleiben ihm im Gefühl seiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verleumdung übrig, zu denen er sich innerlich berechtigt fühlt, weil jede neue Entdeckung wirklich ein persönlicher Angriff auf ihn ist.

I,5,244

Der Erfolg ihres Studirens oder wenigstens die erste Richtung desselben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntniß ab, den sie auf die Akademie mitbringen. Von der ersten äußeren und sittlichen Bildung, die für diese Erziehungsstufe schon erfordert wird, sage ich nichts, da alles, was hierüber zu sagen wäre, sich von selbst versteht.

Die sogenannten Vorkenntnisse betreffend, so kann man die Art von Wissen, die vor dem akademischen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntnisse bezeichnen. Für die Ausdehnung derselben gibt es ohne Zweifel auch einen Punkt, jenseits und diesseits dessen das Rechte nicht besteht.

Die höheren Wissenschaften lassen sich nicht in der Qualität von Kenntnissen besitzen oder erlangen. Es würde nicht rathsam seyn, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Absolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wissen zu anticipiren, das seiner Natur nach darauf beruht und diesen Charakter zugleich allem anderen Wissen mittheilt. Ja auch von Wissenschaften, deren Stoff zum Theil in Kenntnissen besteht, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren wahren Werth erlangen können, jene mitzutheilen, ehe der Geist durch die höheren Wissenschaften in diesen eingeweiht ist, könnte nur die spätere Vernachlässigung, aber keinen Vortheil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niederern Schulen nur nicht ganz zu Akademien umzuschaffen zum Theil versucht, aber nur der Halbheit in der Wissenschaft neuen Vorschub gethan.

Es ist überhaupt nöthig auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichere Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben. Nur wenigen *scheint* es verstattet, Stufen zu überspringen, obgleich dieß eigentlich nie der Fall ist. *Newton* las in zartem Alter die Elemente des Euklides wie ein selbstgeschriebenes Werk, oder wie andere unterhaltende Schriften lesen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Untersuchungen übergehen.

In der Regel ist das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefste Vernachlässigung der Vorbereitungsschulen. Was vor dem Eintritt in das akademische Studium schlechthin schon erworben

I,5,245

seyn sollte, ist alles, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört. Theils hat überhaupt jede Scienz einen bestimmten Mechanismus, theils macht die allgemeine Verfassung der Wissenschaften mechanische Hülfsmittel, zu denselben zu gelangen, unentbehrlich. Ein Beispiel des ersten Falls sind die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis des Endlichen; der akademische Lehrer kann wohl ihre wissenschaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmeister machen. Ein Beispiel des andern Falls ist die Kenntniß der Sprachen, alter und neuer, da diese allein den Zugang zu den vornehmsten Quellen der Bildung und der Wissenschaft öffnen. Es gehört hieher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtniß aufgefaßt seyn will, da dieß im früheren Alter theils am schärfsten ist, theils am meisten geübt seyn will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als nothwendige Stufe zu jeder ferneren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Werth in sich selbst hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebenso viele besondere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die dieser zu Grunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewissen Gedächtnißgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur versagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche, gewerbsame Menschen zu bilden.

I,5,246

Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Uebung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstrakten Sinn, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Construktion ist. Ebensowenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntniß nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Construktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister seyn. - Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für sich selbst schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung [alle Erfindungsfähigkeit] besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegentheil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sey, hat auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Conjektur, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann.

Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältniß statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter

kolossal sind, wie *der Künstler* bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem

I,5,247

empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten *Sprach*-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.

In die besonderen Theile des akademischen Studium jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu construiren.

Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objektivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen.

Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Principien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen. Dieß kann man nur in der wirklichen Construktion und Demonstration erreichen: ich werde vieles nicht sagen, was vielleicht gesagt zu werden verdiente, desto mehr aber mich hüten, etwas zu sagen, was nicht gesagt werden sollte, entweder an sich, oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zustand der Wissenschaften nothwendig machten.

[I,5,248]

Vierte Vorlesung.
Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen.

Das schlechthin Eine, von dem alle Wissenschaften ausfließen und in das sie zurückkehren, ist das Urwissen, durch dessen Einbildung ins Concrete sich von Einem Centralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußersten Glieder gestaltet. Diejenigen Wissenschaften, in welchen es sich als in seinen unmittelbarsten Organen reflektirt, und das Wissen als Reflektirendes mit dem Urwissen als Reflektirtem in Eins zusammenfällt, sind wie die allgemeinen Sensoria in dem organischen Leib des Wissens. Wir haben von diesen Centralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verschiedene Quellen bis in die äußersten Theile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht selbst im Besitz desjenigen Wissens ist, welches mit dem Urwissen eins und es selbst ist, gibt es keinen andern Weg, zur Anerkennung desselben geleitet zu werden, als durch den Gegensatz mit dem andern Wissen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Besonderes zu

erkennen; nur so viel läßt sich bestimmt auch hier zeigen, daß ein solches Erkennen kein absolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres seyn kann.

Man verstehe dieß nicht im Sinne eines gewissen empirischen

I,5,249

Skepticismus, der die Wahrheit der sinnlichen, d.i. ganz aufs Besondere gerichteten Vorstellungen aus dem Grunde der Sinnentäuschungen bezweifelt, so daß, wenn es keine optischen und anderen Betrüge gäbe, wir alsdann unserer sinnlichen Erkenntniß so ziemlich gewiß seyn könnten; ebensowenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affektionen, aus denen sie entspringen, erst durch die Seele zur Seele gelangen und auf diesem Wege viel von ihrer Ursprünglichkeit verlieren müssen. Aller Causalbezug zwischen Wissen und Seyn gehört selbst mit zu der sinnlichen Täuschung, und wenn jenes ein endliches ist, so ist es dieß vermöge einer Determination, die in ihm selbst und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dieß, daß es überhaupt ein bestimmtes Wissen ist, macht es zu einem abhängigen, bedingten, stets veränderlichen; das Bestimmte an ihm ist, wodurch es ein Mannichfaltiges und Verschiedenes ist, die *Form.* Das *Wesen* des Wissens ist eines, in allem das gleiche, und kann eben deßwegen auch nicht determinirt seyn. Wodurch sich also Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im Besonderen aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein; das besondere Wissen rein als solches demnach kein wahres Wissen.

Dem besondern steht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgesondertes das abstrakte heißt. Es kann hier ebensowenig die Entstehung dieses Wissens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß, wenn in dem besondern die Form dem Wesen unangemessen ist, daß rein allgemeine dagegen dem Verstand als Wesen ohne Form erscheinen müsse. Wo die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die besondern und sinnlichen Bestimmungen der Substanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derselben eingesehen werden können; weßhalb diejenigen, die bei diesem Gegensatz stehen bleiben, sich außer dem Allgemeinen noch das Besondere

I,5,250

unter dem Namen des Stoffs als eines allgemeinen Inbegriffs der sinnlichen Verschiedenheiten zugeben lassen. Im entgegengesetzten Fall wird die reine, abstrakte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dieß und jenes ist, mit Lessing zu reden, der breite Graben, vor dem der große Haufen der Philosophen von jeher stehen geblieben ist.

Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sey: dieß ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben *nur* diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sey, daß es aber als das gleiche *Wesen* beider, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur *entweder* im Realen *oder* im Idealen sich darstellen könne.

Die beiden Seiten der Erkenntniß, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erstern vorangeht, lassen sich nämlich unter sich wieder als reale und ideale

entgegensetzen. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die *reine* Identität beider, als solche, durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß selbst innerhalb der Erscheinung gegeben.

Wenn demnach, um von diesem Punkt aus weiter zu schließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie ebensowenig als ein abstrakter Begriff wie als concretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüber stünde.

Da sie ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte, müßte sie sich als reines *Seyn*, und inwiefern dem Seyn die Thätigkeit

I,5,251

entgegengesetzt ist, als Negation aller Thätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, wiefern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird diesem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, inwiefern es in sich selbst absolutes Seyn, alles Entgegengesetzte daher von ihm negirt ist.

Ein solches reines *Seyn* mit Verneinung aller Thätigkeit ist nun ohne Zweifel der *Raum*; aber eben derselbe ist auch weder ein Abstraktum, denn sonst müßten mehrere Räume seyn, da der Raum in allen Räumen nur Einer ist, noch ein Concretum, denn sonst müßte ein abstrakter Begriff von ihm seyn, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Seyn erschöpft in ihm den Begriff, und er ist eben deßwegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut ideal.

Zu Bestimmung der gleichen Identität, sofern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen [denn dem Raum, welcher eben dadurch, daß er weder allgemeines noch concretes Wesen ist, sich als Reflex von der absoluten Einheit des Allgemeinen und Besonderen ankündigt, steht nun nothwendig ein anderer Reflex entgegen]; denn da dieser [der Raum] als reines Seyn mit Negationen aller Thätigkeit erscheint, so wird jene [die dem Raum entgegenstehende Form] dagegen sich als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seyns darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie *reine* Thätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Princip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit seyn. Eine solche Identität ist die reine *Zeit*. Kein Seyn als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seyns, welche als Thätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seyns erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit, als Ursache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besonderen ist die Zeit so wenig ein abstrakter Begriff als ein concretes

I,5,252

Ding, und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt.

Diese Beweise sind hinreichend, einzusehen, sowohl daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben ist, als auch daß beide bloß relative Absolute sind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An-sich sind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntniß oder Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflektirten Welt gehören, aber nichtsdestoweniger der Form nach absolut seyn müsse.

Wenn nun, was ich hier nicht beweisen, sondern nur als bewiesen in der Philosophie voraussetzen kann, Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnißart herrschend seyn müsse, die der Form nach absolut ist.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntniß insbesondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Besonderheit; die mathematische Erkenntniß ist aber weder die eines bloßen Abstraktums noch die eines Concretums, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heißt überhaupt Construktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist[1]. Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß - um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten - allen Constructionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangel, Quadrat, Cirkel u.s.w., dieselbe absolute Form [der reine Raum] zu Grunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit

[1] Vergl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, im vorigen Band S. 407 ff. und Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 130 ff. und S. 139. D. H.

I,5,253

erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z.B. das allgemeine Dreieck mit dem besondern wieder eins ist, und hinwiederum das besondere Dreieck statt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich ist[1]. Dieselbe Einheit drückt sich als die der Form und Wesen aus, da die Construktion, welche als Erkenntniß bloß Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Construirten selbst ist[2].

Es ist leicht, die Anwendung von dem allen auf die Analysis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen System des Wissens ist zur Genüge bestimmt, ihre Beziehung auf das akademische Studium ergibt sich daraus von selbst. Eine Erkenntnißart, welche das Wissen über das Gesetz der Causalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Theil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkennte, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntniß der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dieß überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Theil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Ursprung verdanken. Die neuere Astronomie geht als Theorie auf nichts anderes als Umwandlung absoluter, aus der Idee fließender Gesetze in empirische Nothwendigkeiten aus, und hat diesen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik in diesem Sinn, und wie sie jetzt begriffen wird, seyn, über das Wesen oder An-sich der Natur und ihrer Gegenstände das Geringste zu verstehen. Dazu wäre nöthig, daß sie selbst vorerst in ihren Ursprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begriffe. Inwiefern die Mathematik ebenso im Abstrakten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objektivste Ausdruck

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 132. D. H.

[2] Vergl. ebendaselbst, S. 134. D. H.

I,5,254

der Vernunft selbst ist, insofern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden; aber nicht so, wie man dieß bisher angenommen hat, daß diese für jene nur bestimmend und die Natur übrigens in dieser Identität sich nur mechanisch verhalte, sondern so, daß Mathematik und Naturwissenschaft nur eine und dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft sey'n.

Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der seyn, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objektiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet seyn möchte, zu dem ursprünglichen Sinn dieser Formen zurückzuführen, desto mehr wird die Philosophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben[1].

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf diese Möglichkeit, so wie auf den bedeutenden Gegensatz der Geometrie und Analysis, der dem des Realismus und Idealismus in der Philosophie auffallend entspricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Charakter der absoluten Erkenntnißart, den sie so lange behalten wird, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen ist, aufgezeigt. Die Mathematik gehört insofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine nothwendige Folge ist, in getrennter Erscheinung zeigt, [obgleich das, was sie darstellt, die Ideen, wahre Urwesen und Urformen der Dinge selbst sind]. Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart würde demnach diejenige sein, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hätte [es ausspräche]. Die Wissenschaft

[1] Vergl. a.a.O., S. 130. D. H.

I,5,255

aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist nothwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die *Philosophie*.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sey eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine solche Wissenschaft sey überhaupt nothwendig, und man kann sicher seyn, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sey.

Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet[1], beide also auch, inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektirte seyn, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist[2]. Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Construktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten seyn, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtseyn, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflektirte,

[1] Sieht der Geometer etwa das Concrete in dem (wirklichen) Kreis an? Keineswegs. Aber allerdings auch nicht den bloßen allgemeinen Begriff, sondern das Allgemeine dennoch im Besonderen. Er schaut also zwar nur das Absolute, das schlechthin Relationslose, den Kreis an sich selbst, und nicht das Concrete. Aber er nimmt dieses auch nicht hinweg - er *negirt es* nicht, sondern ist gleichgültig gegen dasselbe. Es ist ihm für *seine* Erkenntniß ganz indifferent. (Vergl. die öfter citirte Abhandlung über die Construktion in der Philosophie ganz unten S. 131 u. 132. D. H.)

[2] Vergl. a.a.O., S. 129. D. H.

I,5,256

intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück[1]. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt[2].

Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu reden, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu seyn, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnöthig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden.

[1] Vergl. ebenfalls oben S. 129. D. H.

[2] Vergl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, im vorhergehenden Band S. 361. 362. D. H.

[I,5,257]

Fünfte Vorlesung.
Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sey, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht im Stande gewesen sind das Gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion seyn, denen die Philosophie gefährlich seyn kann? Wäre dieß wirklich der Fall, so müßte die Schuld an

der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigste Einheit beider, und wie die eine die andere erzeugt, darzuthun.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sey? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sey, oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne.

I,5,258

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben [zur Beurtheilung von Ideen] aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sey, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen mit welchen er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonniren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonnirenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat als die französische [und in dieser Beziehung sind unsere Deutschen doch nur armselige und langweilige Prediger im Vergleich mit den französischen Schriftstellern]. Es ist demnach die größte auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sey für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig seyn kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverei

I,5,259

zurückgekehrt ist. Ich leugne nicht, daß Räsonneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen seyn, denen unter uns dieser Charakter unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestünde. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstraktionen proscribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Verstandesbegriffen läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut

Recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meinen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verrathen nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es gibt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen[1].

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert, und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeiführen muß, ist die auf das bloß Nützliche. Wenn einmal dieses der höchste Maßstab für alles ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun gibt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegentheil. Aber noch überdieß muß dieser, es sey durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger als die eines Weltsystems, und die Einführung der

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 105, und S. 123.

I,5,260

Spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. [Wenn die höchsten Preise aller Art auf die Nützlichkeit gesetzt werden, so muß aus diesem schmählichen Eigennutz des Staats endlich ein gleicher Eigennutz der Einzelnen entstehen und Eigennutz noch das einzige Band werden, das den Staat selbst zusammenhält und den Einzelnen an ihn bindet. Nun gibt es aber in der Welt kein zufälligeres Band als eben dieses. Jedes wahre Band, das Dinge oder Menschen vereinigt, muß ein göttliches seyn, d.h. ein solches, worin jedes Glied frei ist, weil jedes nur das Unbedingte will]. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Charaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieses scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben darnach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen Könige zu seyn und nur die ersten Bürger seyn wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, vor der alles ausfließt,

I,5,261

der Monarch, die Ideen sind - nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe sind, die nur im Gegensatz gegeneinander Realität haben, sondern - die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge ist unter den Wissenschaften. Die Philosophie lebt nur in Ideen, die Beschäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt sie den Physicis, Astronomis u.s.w. - Allein dieß sind ja selbst nur überspannte Ideen, und wer glaubt in dieser Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staats?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philosophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verschreien, haben endlich auch die Inhaber verschiedentlicher Wissenschaften ihre Stimme gegen sie erhoben, als ob sie, auch in dieser Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß sie [die Jugend insbesondere] von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle u.s.w.

Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegirten Klassen treten könnten, und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung stattfinden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existirt; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie! Warum ist denn die Geometrie seit langen Zeiten im ungestörten Besitz ihrer Lehrsätze und im ruhigen Fortschreiten?

I,5,262

Ich weiß, daß nichts so sehr wie das gründliche Studium der Philosophie geschickt ist, Achtung für die Wissenschaft einzuflößen, obgleich diese Achtung für die Wissenschaft nicht immer eben eine Achtung für die Wissenschaften seyn mag, wie sie jetzt sind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philosophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenlosen und unzusammenhängenden Wesen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angeboten wird, sich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zusammenhängendere suchen, so ist ja dieß reiner Gewinn für die Wissenschaft selbst.

Daß diejenigen, die noch frisch, ohne vorgefaßte Meinungen, mit dem ersten noch unverfälschten Sinn für Wahrheit zu den Wissenschaften kommen, vor jeder Luft eines Zweifels an dem, was bisher gegolten, oder selbst der Gewißheit der Ungültigkeit sorgfältig bewahrt und wie geistige Mumien einbalsamirt werden sollen, dafür habe ich wenigstens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wissenschaften eindringen zu können, müssen sie die Idee der Wahrheit aus der Philosophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit desto größerem Interesse zu einer Wissenschaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich selbst während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Theile der Naturwissenschaft durch die Wirkung der Philosophie habe aufleben sehen.

[Die Philosophie ist ihrer Natur nach zum Umfassenden, zum Allgemeinen hinstrebend. Wenn nun im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann. Wenn aber freilich in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zu Umfassendem und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Bildung noch die einer

I,5,263

wahren, auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das Gleichgewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welch' traurigem Fall dann aber nicht die Philosophie Schuld ist, sondern die Schwäche oder der Mangel desjenigen, das ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag].

Die von dem Schaden, welchen Philosophie bei der Jugend stiftet, so viel zu sagen wissen, befinden sich in einem von beiden folgenden Fällen. Entweder haben sie sich wirklich die Wissenschaft dieser Philosophie verschafft oder nicht. In der Regel ist das Letzte der Fall: wie können sie also urtheilen? Oder das Erste: so verdanken sie selbst dem Studium der Philosophie den Nutzen, einzusehen, daß sie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu sagen pflegt, er habe seinem Wissen wenigstens so viel verdankt, zu wissen, daß er nichts wisse; diesen Nutzen sollten sie doch auch andern zu Theil werden lassen und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigne Erfahrung doch ohnehin einen stärkeren Eindruck machen wird als ihre Versicherung; davon nichts zu sagen, daß ohne jene Kenntniß für die Jugend auch ihre scharfsinnige Polemik gegen diese Philosophie unverständlich und ihre Anspielungen dagegen, so grob sie übrigens seyn mögen, verloren waren.

Der gewöhnliche Trost, den sie bei der Fruchtlosigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen sich selbst und untereinander geben, ist dann der: daß es mit der Philosophie doch keinen langen Bestand haben werde, daß sie nur die Sache einer Mode sey, die aber, wie noch immer geschehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philosophien entstehen, und was dergleichen mehr ist.

Was das Erste betrifft, so befinden sie sich ganz in dem Fall des Bauern, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geschwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

I,5,264

Was das Letzte betrifft, den schnellen Wechsel der Philosophien, so sind sie wirklich nicht im Stande zu beurtheilen, ob das, was sie so nennen, wirklich verschiedene *Philosophien* sind. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existiren nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist; allein eben um das, was sich Philosophie nennt, ohne es zu seyn, von der Philosophie abzuscheiden, muß ja untersucht, und weil die, die jetzt jung sind, künftig doch auch untersuchen sollen, Philosophie studirt werden. Oder sie sind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben, so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem ersten, der es ausgesprochen hat; aber sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es gibt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen gibt.

Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie stattfinden, so ist dieß Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt seyn - und war sie es denn noch nicht, soweit dieß überhaupt möglich ist? - wird es niemand

verwehrt seyn, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz eigenthümlich voraus, daß sie in ihrer Wissenschaft ebenso einig als die Mathematiker sind (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original seyn kann, was jene nicht können. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dieß ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.

I,5,265

Mit der Nachrede, daß die Philosophie eine bloße Sache der Mode sey, kann es auch nicht so ernstlich gemeint seyn. Die sie vorbringen, würden gerade darum sich nur um so leichter damit vertragen. Wenn sie nicht ganz nach der Mode seyn wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch seyn, und wenn sie nur hie und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben, und demnach ebenso leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medicin, der Theologie u.s.w. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu thun. Es muß also doch mit der Philosophie seine ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten haben.

[I,5,266]

Sechste Vorlesung.
Ueber das Studium der Philosophie insbesondere.

Wenn das Wissen überhaupt an sich selbst Zweck ist, so muß dieß noch vielmehr und im vorzüglichsten Sinne von demjenigen Wissen gelten, in welchem alles andere eins, und welches die Seele und das Leben von ihm ist.

Kann Philosophie erlernt, kann sie überhaupt durch Uebung, durch Fleiß erworben werden; oder ist sie ein angeborenes Vermögen, ein freies Geschenk und durch Schickung verliehen? Daß sie als solche nicht gelernt werden könne, ist in dem Vorhergehenden schon enthalten. Nur die Kenntniß von ihren besondern Formen läßt sich auf diesem Wege erlangen. Jene soll aber, bei dem Studium der Philosophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Absolute zu fassen, mit beabsichtigt werden. Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meinung nicht, daß deßwegen nun jeder sie ohne Uebung besitze, und daß man etwa ebenso von Natur philosophiren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann. Die meisten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philosophie urtheilen oder gar sich einfallen lassen eigne Systeme auf die Bahn zu bringen, könnten sich von diesem Dünkel schon durch die Kenntniß des zuvor Gewesenen sattsam heilen. Es würde dann seltener geschehen, was so sehr gewöhnlich ist: daß man zu Irrthümern, die man schon abgelegt hat, durch seichtere Gründe, als welche man selbst

I,5,267

dafür zu haben glaubte, bekehrt werden soll; seltener, daß jemand sich überredete, mit ein paar Wortformeln den Geist der Philosophie zu beschwören, und die großen Gegenstände derselben zu fassen.

Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieses Princip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Produktion so wenig als Form und Stoff in der Poesie getrennt seyn können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht *gelernt* werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht[1].

Von dem innern Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zu Theil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fordere. Statt desjenigen, was allein so genannt werden kann, ist ihnen nur die lebhafte Ideenassociation, die das Denken erschwert, oder die falsche Imagination als eine regellose Reproduktion sinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen vereinigt dargestellt ist. Der bloß reflektirende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Widerspruch.

[1] Produktivität des Geistes also erste Bedingung und zwar aller ächten Wissenschaft überhaupt, aber fürnehmlich der Wissenschaft alles Wissens.

I,5,268

Das produktive Vermögen läßt sich, wo es ist, bilden, erhöhen und ins Unendliche durch sich selbst potenziiren: es läßt sich im Gegentheil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweisung über das Studium der Philosophie geben kann, so muß diese mehr negativer Art seyn. Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen; wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Wesen der Dinge zu erforschen, ist den Menschen allgemein so tief eingepflanzt, daß sie auch das Halbe, das Falsche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung gibt, daß es sie zu dieser Erkenntniß führe. Anders begreift man nicht, wie bei einem im Ganzen recht ernstlichen Ernst die oberflächlichsten Versuche in der Philosophie Theilnahme erregen konnten, wenn sie nur in irgend einer Richtung Gewißheit versprachen.

Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, verlangt gleichsam die baare und klingende Münze der Wahrheit und sucht sie sich ohne Rücksicht auf das Unzureichende seiner Mittel zu verschaffen. In die Philosophie übergreifend, erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Die Art zu schließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, soll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten zum Absoluten helfen. - In der Regel versteigt er sich nicht einmal so weit, sondern bleibt unmittelbar bei dem, was er seine Thatsachen nennt, stehen. Die bescheidenste Philosophie in dieser Richtung ist die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgibt, übrigens aber von den

Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle. Man kann wohl sagen, daß eine solche Philosophie studiren schlimmer ist, als überhaupt keine kennen. Eben über die Thatsachen des Bewußtseyns zu etwas, was an sich selbst absolut wäre, hinaus zu kommen, ist die ursprüngliche Absicht aller Philosophie: diese Thatsachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen,

I,5,269

nicht einmal eingekommen seyn, wäre nicht wahre Philosophie vorausgegangen[1].

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebenso wenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum ächten Skepticismus erheben soll.

Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie seyn sollte, so müßte sie das seyn, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisirt haben. Eine solche existirt noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute seyn, so müßte sie wissenschaftlicher Skepticismus seyn: dafür kann auch Kants transscendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht oder - inwiefern sie den Stoff in empirischer Bedeutung als das Concrete von sich absondert - eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt. Sie ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z.B. daß von zwei contradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen verschiedenen Funktionen als Urtheilen, Eintheilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen der sie an die Erfahrung verweist, z.B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Eintheilung

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, II. Abth., B. 1, S. 300. D. H.

I,5,270

Glieder sich entgegenzusetzen, die in anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus speculativen Gründen als nothwendige für dieß reflektirte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt[1]. In dieser [Unterordnung] wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnißart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntniß des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare

und kategorische Erkenntniß des Unbedingten und Uebersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgestellt hat, ist es nach diesem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht gesundes Gefühl von dem Werth der ersten voraussetzt, wie auch alle, welche die Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angeborne Hinneigung zur Psychologie haben.

Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft an sich selbst zu halten sey, begreift sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urtheilen, was bei Nachforschungen über etwas, das gar nicht existirt, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d.h. in der *Idee* des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser [von der Idee] nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 135. D. H.

I,5,271

Eigentlich müßte von der Psychologie bei der Physik die Rede seyn, die nun ihrerseits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet und die Materie und die Natur für todt annimmt. Die wahre Naturwissenschaft kann ebensowenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d.h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, ist ebenso nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]: so daß zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie sie an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.

Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein im Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so hat sie die nothwendige Tendenz, alles im Menschen einem Causalzusammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme, und hiemit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um besonders jene Vorstellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menschen nichts auf göttliche Art entsteht. Alles, was gegen die Philosophie als Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten so insgemein vorgebracht wird, stammt aus dieser Seelenlehre her, und dieselbe Anwendung läßt sich von ihr auf die Religion, auf die Kunst, auf die Tugend machen]. Die großen Thaten [und Charaktere] der vergangenen Zeit [in dem herrlichen Leben der alten Welt] erscheinen, unter das psychologische Messer genommen, als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philosophie erklären sich aus mehreren sehr groben psychologischen Täuschungen. Die Werke der alten großen Meister der Kunst erscheinen als das natürliche Spiel einiger besondern Gemüthskräfte, und wenn z.B. Shakespeare ein großer Dichter ist, so ist es wegen seiner vortrefflichen Kenntniß des menschlichen Herzens und seiner äußerst feinen Psychologie. Ein Hauptresultat dieser Lehre ist das allgemeine Applanirungssystem der Kräfte, [der Sanscülottismus]. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie u.s.w. geben? Im

I,5,272

Grunde sind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur das Uebergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der noch Methode ist], statt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Gesundheit ist.

Eine bloß empirische, auf Thatsachen beruhende, ebenso wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt.

Die Möglichkeit einer zwar speculativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besondern Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Princip der absoluten Wissenschaft gemacht werden kann. Die Philosophie, die aus einem solchen Princip hervorgeht, ist speculativ, weil es nur der Abstraktion von der Beschränktheit der Auffassung und des Denkens der besondern Identität in der Absolutheit bedarf, um sich zu dem rein und schlechthin Allgemeinen zu erheben; sie ist einseitig, inwiefern sie dieß nicht thut und von dem Ganzen ein nach diesem Gesichtspunkt verzogenes und verschobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der späteren Zeit zuerst diese Hülle gesprengt und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Von der unbestimmbar größeren Bahn, welche dieser durch das Schicksal vorgezeichnet ist, übersehen wir nur einen so kleinen Theil, daß uns der Gegensatz leicht als das Wesentliche und die Einheit, in die er sich aufzulösen bestimmt ist, jederzeit nur als einzelne Erscheinung auffallen kann. Dennoch ist gewiß, daß diese höhere Einheit, welche

I,5,273

der gleichsam aus der unendlichen Flucht zurückgerufene Begriff mit dem Endlichen darstellen wird, gegen die gewissermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt sich im Ganzen wiederum ebenso wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit sey es übrigens wie es wolle, so ist offenbar, daß in der neueren Welt Mittel-Erscheinungen nothwendig sind, in denen der reine Gegensatz hervortritt: es ist nothwendig sogar, daß dieser in der Wissenschaft wie in der Kunst unter den verschiedensten Formen immer wiederkehre, bevor er sich zur wahrhaft absoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus, als eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkehr nothwendige Erscheinung der neueren Welt, muß also das Uebergewicht durchaus auf seiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität fast für nichts gerechnet werden kann, da diese ja von ihrer Zeit ausgestoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beispiele des Irrthums begriffen worden sind.

Da in dem Verhältniß, in welchem die großen Objektivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Princip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Aeußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza absieht, so ist seit Cartesius, in welchem die Entzweiung sich wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen hatte[1], bis auf diese Zeit keine ihr entgegengesetzte Erscheinung, da auch Leibnitz seine Lehre in einer Form aussprach, die der Dualismus

sich wieder aneignen konnte. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren [die für die Vernunft] und diejenige, die es hatte, war ebenso wie jene Entgegensetzung selbst eine bloß subjektive. Diese Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie etc., oben S. 116 und Ueber das Wesen der philos. Kritik, S. 15. D. H.

I,5,274

geschehen konnte und durch die sogenannte kritische Philosophie wirklich geschehen ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus nämlich ist auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Absolute im Sinn des Dogmatismus ist bestimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-sich mußte es ein absolut-Objektives schlechthin außer dem Ich seyn. Dieß ist undenkbar, indem ja eben dieses außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich ist[1]. Dieses ist der ewige und unauflösliche Cirkel der Reflexion, der durch die Wissenschaftslehre aufs vollkommenste dargestellt ist. Die Idee des Absoluten ist in die Subjektivität, die sie der Richtung der spätern Philosophie zufolge nothwendig hatte, und aus welcher sie nur durch einen sich selbst mißverstehenden Dogmatismus scheinbar gesetzt worden war, dadurch restituirt, daß sie als eine bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt ist, und man muß demnach den Idealismus in dieser Form als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene Philosophie der neuern Welt betrachten.

Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjektivität durch das cogito ergo sum gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in der That ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologischen Beweis der Realität Gottes, dieses Restes ächter Philosophie, noch mißverstehen konnte, in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muß es allgemein erscheinen, daß durch denselbigen Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neueren Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie etc. oben S. 110. D. H.

I,5,275

Cartesius ließe sich die Annihilation der Natur, welcher sich der Idealismus in der oben angegebenen Gestalt rühmt, ebenso wahr und faktisch machen, als sie es in seiner Physik wirklich war. Es kann nämlich für die Speculation nicht den geringsten Unterschied machen, ob die Natur in ihrer empirischen Gestalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich ist. Es ist völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weise wirklich sind, wie sie ein grober Empirismus sich denkt, oder ob sie nur als

Affektionen und Bestimmungen *eines jeden* Ich, als der absoluten Substanz, diesem aber wirklich und real inhäriren.

Die wahre *Vernichtung* der Natur ist allerdings die, sie zu einem Ganzen absoluter Qualitäten, Beschränktheiten und Affektionen zu machen, welche gleichsam für ideale Atomen gelten können. Im Uebrigen bedarf es keines Beweises, daß eine Philosophie, die irgend einen Gegensatz zurückläßt und nicht wahrhaft die absolute Harmonie hergestellt hat, auch nicht zum *absoluten* Wissen durchgedrungen sey und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die sich jeder setzen muß, unmittelbar, wie er zur Philosophie gelangt, ist: die Eine wahrhaft absolute Erkenntniß, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntniß des Absoluten ist, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philosophie öffnet in dem Absoluten und der Entfernung aller Gegensätze, wodurch dieses selbst wieder, es sey auf subjektive oder objektive Weise, in eine Beschränktheit verwandelt worden ist, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, sondern auch den wahren Urquell aller Erkenntniß der Natur, welche von jenen selbst nur das Werkzeug ist.

Ich habe die letzte Bestimmung der neuern Welt schon im Vorhergehenden ausgesprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzustellen; sie gilt ebenso sehr für die Wissenschaft als für die Kunst, und eben damit jene sey, müssen alle Gegensätze sich entzweien.

Bisher war von innern Gegensätzen in der Philosophie selbst die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müssen, welche ihr Einseitigkeit, falsche Richtung der Zeit und unvollkommene Begriffe gegeben haben.

[I,5,276]

Siebente Vorlesung.
Ueber einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich den der positiven Wissenschaften.

Als ein äußerer Gegensatz der Philosophie ist der schon früher angeführte von Wissen und Handeln, in seiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieser ist keineswegs ein solcher, der in dem Geist der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er ist ein Produkt der neuesten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufklärerei. Dieser Richtung zufolge gibt es eigentlich nur eine praktische und keine theoretische Philosophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretischen Philosophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele u.s.w. zu bloßen Ideen gemacht hatte, diesen dagegen in der sittlichen Gesinnung eine Art von Beglaubigung zu geben suchte, so spricht sich in jenen Bestrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreiung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Aequivalent seyn soll.

Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen. Philosophie ist gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins, nicht durch Unterordnung, sondern durch wesentliche und innere Gleichheit[1]. Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten

[1] Man vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 122. D. H.

I,5,277

ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten ist daher in sich ebenso absolut als die des ersten, und die Moral eine nicht minder speculative Wissenschaft als die theoretische Philosophie. Jede besondere Pflicht entspricht einer besondern Idee und ist eine Welt für sich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem sie so viel möglich ähnlich zu seyn trachtet. Die Moral kann daher so wenig als Philosophie ohne Construktion gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in diesem Sinne noch nicht existirt, aber die Principien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektivirt, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Construktion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der Construktion der Natur und ruht auf speculativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern sittlichen Einheit müßte sich durch den Zerfall der Philosophie und die Auflösung der Ideen ausdrücken. Solange es aber nur die sichtbare Ohnmacht ist, welche die Sache des gemeinen Verstandes, da er in seiner natürlichen Gestalt nicht mehr erscheinen kann, unter dem erborgten Namen der Sittlichkeit führt, ist dieser kraftlose Chor nur die nothwendige, der Schwachheit zugegebene Begleitung des energischen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloß negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie seyn. Die Scheu vor der Speculation, das angebliche Forteilen vom bloß Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln nothwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußeren Gegensatzes, den die Philosophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu anderer Zeit Vernunft und Glauben im Widerstreit vorgestellt

I,5,278

wurden, sondern in einem, neueren Ursprungs, nach welchem Religion als reine Anschauung des Unendlichen, und Philosophie, welche als Wissenschaft nothwendig aus der Identität derselben herausgeht, entgegengesetzt werden. Wir suchen vorerst, uns diesen Gegensatz verständlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgesehen sey.

Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen ist. "Aber eben daß der Philosoph die Besonderheit in der Absolutheit darstellt und nicht unmittelbar wie von Natur jene in dieser und diese in jener anschaut, setzt schon eine vorhergegangene Differenziirung und ein Herausgehen aus der Identität voraus." Nach dieser näheren Bestimmung würde der höchste Zustand des Geistes in Bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld seyn müssen, in welchem jenes Anschauen sich sogar selbst nicht als Religion begriffe, weil damit schon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität gesetzt wäre.

Nachdem also die Philosophie die Idee des Absoluten hergestellt, von der Beschränkung der Subjektivität befreit und in objektiven Formen, soweit ihr dieß verstattet ist, darzustellen versucht hat, ist jenes als ein neues und gleichsam das letzte Mittel der Subjektivirung ergriffen worden, die Wissenschaft zu verachten, weil diese allgemeingültig, der Formlosigkeit entgegengesetzt, und mit Einem Wort, weil sie Wissenschaft ist. Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus

sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihrer Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch

I,5,279

Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird; aber diese auch objektiv, es sey in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloß subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Die daher ihr an sich löbliches Bestreben nach jener Harmonie oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfniß derselben für das Vermögen halten, sie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie, als sie selbst, ausdrücken, in beiden auf das Formlose wirken, in der Philosophie das System verrufen, das sie, gleicherweise, zu machen und als Symbolik zu verstehen unfähig sind.

Auch Poesie also und Philosophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegensetzt, sind sich darin gleich, daß zu beiden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. Der größere Theil hält sich mit einem bloß socialen Bild der Welt zur Kunst hinlänglich ausgerüstet und fähig die ewigen Ideen derselben auszudrücken: immer noch der bessere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringste Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübselig dichten. Der Empirismus ist in der Poesie ebensowohl und allgemeiner als in der Philosophie herrschend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweise in Erfahrung gebracht, daß alle Kunst von der Anschauung der Natur und des Universum aus und in sie zurückkehre, halten dieser Vorstellung zufolge die einzelnen Erscheinungen oder überhaupt Besonderheiten für die Natur, und meinen, die ihr eingeborne Poesie aufs vollkommenste zu fassen, indem sie jene zu Allegorien von Empfindungen und Gemüthszuständen machen, womit denn, wie leicht zu sehen, dem Empirismus und der Subjektivität, beiden ihr höchstes Recht widerfährt.

In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie, und wenn sie in sich alle Gegensätze aufhebt, steht sie auch mit nichts

I,5,280

anderem nach außen in wahrhafter oder anderer Entgegensetzung, als welche die Unwissenschaftlichkeit, der Empirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberei, ohne Gestalt und Ernst, machen mögen.

Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur *ideal*, nicht real. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Theilen vollendetes System *real* begreifen, so hörte sie eben damit auf endlich zu seyn, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deßwegen Nichts als Bestimmtes.

Die *reale* Darstellung des Urwissens ist *alles andere* Wissen, von jenem durch das Element des Concreten geschieden aber in diesem herrscht auch die Absonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum real eins werden, sondern allein in der Gattung, und auch in dieser nur für eine intellektuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt.

Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das reel-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als *Geschichte* ausdrücke.

Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Das *wirkliche* Wissen, da es successive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach nothwendig eine historische Seite, und inwiefern alle Geschichte auf die Realisirung eines äußern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wissenschaft auch das nothwendige Streben, sich eine objektive Erscheinung und äußere Existenz [einen äußern Organismus] zu geben.

Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie seyn, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und ebenso in dieser, eines ist.

Wir haben demnach vorerst den innern Typus der Philosophie von dem gemeinschaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wissen wahrhaft objektiv wird, zu bestimmen.

I,5,281

Die reine Absolutheit für sich ist nothwendig auch reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige Weise Subjekt und Objekt zu seyn; dieses können wir als bereits bewiesen voraussetzen. Nicht das Subjektive oder Objektive in diesem ewigen Erkenntnißakt, als solches, ist die Absolutheit, sondern das, was von beiden das gleiche Wesen ist, und was eben deßwegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objektive Seite jenes absoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität, und in dem, was die subjektive, als Realität in die Idealität gebildet, so daß in jeder von beiden die gleiche Subjekt-Objektivität, und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist[1].

Bezeichnen wir diese zwei Seiten als zwei Einheiten, so ist das Absolute an sich weder die eine noch die andere dieser Einheiten, denn es selbst ist ja eben nur die Identität, das gleiche Wesen einer jeden auch selbst nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides, und demnach sind beide im Absoluten, obwohl auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.

Wird nun das Absolute als dasjenige aufgefaßt, was an sich reine Identität, aber als diese zugleich das nothwendige Wesen der beiden Einheiten ist, so haben wir damit den absoluten Indifferenzpunkt der Form und des Wesens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wissenschaft und Erkenntniß ausfließt[2].

Jede der beiden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist. Aber so nothwendig die wesentliche Einheit beider der Charakter der Absolutheit selbst ist, so nothwendig ist es, daß beide in der Nicht-Absolutheit als Nicht-eines und verschieden erscheinen. Denn gesetzt in der Erscheinung würde nur die eine unterschieden, so wäre diese auch *als* die eine im Absoluten; demnach als ausschließend die entgegengesetzte, und sonach selbst als nicht absolut; welches gegen die Voraussetzung ist.

Beide differenziiren sich also für die Erscheinung nothwendig, wie sich das absolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ-verschiedene

[1] Vergl. Ueber die Construktion in der Philosophie, oben S. 136. D. H.
[2] a.a.O., S. 131. D. H.

I,5,282

Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die in der Absolutheit mit dem Wesen eines und es selbst war, wird als Form unterschieden. In der ersten als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur, welche, wie sie erscheint, jederzeit nur ein Moment

oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt der Einbildung der Identität in die Differenz ist. Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in sich selbst sind. Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die der idealen oder geistigen Welt. Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind.

Die Philosophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Absolutheit, und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegensetzung. Ihr nothwendiger Typus ist: den absoluten Centralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen, und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich nothwendig auch im Einzelnen.

Dieser innere Organismus des Urwissens und der Philosophie ist es nun auch, welcher in dem äußeren Ganzen der Wissenschaften sich ausdrücken und durch Trennung und Verbindung derselben zu einem Körper construiren muß.

Alles Objektivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der, wie schon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben weil der Staat selbst nur ein objektiv gewordenes Wissen ist, begreift er nothwendig in sich wieder einen äußern Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Der Uebergang in

I,5,283

die Objektivität setzt nothwendig die allgemeine Trennung der Wissenschaften als besonderer, da sie nur im Urwissen eins sind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philosophie entworfen seyn. Nun beruht dieser vorzüglich auf drei Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, und den zwei nur relativ oder ideell entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Centrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Centrum der idealen Welt ist. Es wird also auch der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei voneinander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften beruhen.

Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie, seyn.

Von den beiden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philosophie für sich nimmt und diese äußerlich repräsentirt, die Wissenschaft der Natur, und insofern diese nicht nur überhaupt sich in der des Organismus concentrirt, sondern auch, wie nachher näher gezeigt werden soll, nur in der Beziehung auf denselben positiv seyn kann, die Wissenschaft des Organismus, also die Medicin, seyn.

Die, welche die ideelle Seite der Philosophie in sich getrennt objektivirt, wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, seyn.

Insofern die Wissenschaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objektive Existenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derselben insbesondere *Facultäten.* Um von den Verhältnissen derselben untereinander das Nöthige zu bemerken, besonders da Kant in der Schrift: Streit der Facultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspunkten betrachtet zu haben scheint, so ist offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerste der Philosophie objektivirt ist, die erste und oberste seyn müsse: insofern

I,5,284

das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, die juridische Fakultät der medicinischen vorangehe. Was aber die philosophische betrifft, so ist meine Behauptung, daß es überhaupt keine solche gebe noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür ist: daß das, was alles ist, eben deßwegen nichts insbesondere seyn kann [sowie daß Philosophie nur freier Verein].

Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objektiv wird, aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objektiv. Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und ebensowenig durch den Staat privilegirt als beschränkt seyn. [Dieß ist nur mit den drei ersten Wissenschaften der Fall. Nur der Philosophie ist der Staat unbedingte Freiheit schuldig, er wollte sie denn ganz vernichten, welches das größte Unglück der übrigen Wissenschaften seyn würde]. Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dieß war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Facultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Lehrer (Doctores), sondern Meister (Magistros) der freien Künste creirt.

Man könnte sich über die aufgestellte Behauptung auch darauf berufen, daß, wo philosophische Fakultäten sich nicht, ihrer ersten Bestimmung gemäß, als freie Vereinigungen für die Kunst betrachtet haben, und der besondere Geist der Innung in ihnen herrschend war, sie im Ganzen und Einzelnen Carricatur und Gegenstand des allgemeinen Spottes wurden, da sie ihrem Beruf nach billig die höchste und allgemeinste Achtung genießen sollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine positive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter ist es, dieselbe für die Naturwissenschaft aufzuzeigen. Die Natur ist eine geschlossene in sich ruhende

I,5,285

Objektivwerdung des Urwissens; ihr Gesetz ist die Endlichkeit wie das der Geschichte die Unendlichkeit. Hier kann also das Historische des Wissens nicht in den Gegenstand an und für sich, sondern nur in das Subjekt fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenbarer Nothwendigkeit, und inwiefern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als solche in ihr gesetzt werden soll, muß es durch die Bestimmung des Subjekts geschehen. Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt. Dieses also gibt der Naturlehre eine historische Seite, da es eine veranstaltete Begebenheit ist, von welcher, wer sie veranstaltet, den Zeugen macht. Aber auch in diesem Sinne hat die Naturwissenschaft doch nicht jene äußere Existenz wie z.B. die Rechtsgelehrsamkeit; sie wird daher zu den positiven nur insofern gezählt, als das Wissen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieses ist allein in der Medicin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der positiven Wissenschaften in seinem Gegensatz gegen Philosophie und den Widerstreit des absoluten und historischen Wissens in seiner ganzen Ausdehnung. Was im Allgemeinen über die Behandlung aller besondern Fächer im Geist der Ein- und Allheit gesagt wurde, wird erst jetzt die Probe der Ausführbarkeit bestehen und seiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müssen.

[I,5,286]

Achte Vorlesung.
Ueber die historische Construktion des Christenthums.

Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden oder besondere seyn. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigenthümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört.

Da sie als das wahre Centrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens; und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die historische Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erste Ursprung der Religion überhaupt so wie jeder andern Erkenntniß und Cultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Daseyn schon Ueberlieferung war; denn was die sonst gangbaren empirischen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemüthsbewegungen, andere durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, so wie diese weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerst den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu brauchen sich einfallen

I,5,287

lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Cultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dieß alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder seyn wird.

Auch darauf gründet sich die historische Beziehung der Theologie nicht allein, daß die besondern Formen des Christenthums, in welchen die Religion unter uns existirt, nur geschichtlich erkannt werden können.

Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christenthum das Universum überhaupt als *Geschichte*, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht. Vollkommen können wir dieß nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deßwegen, nach meiner

Meinung, die Einheit zu seyn. Die Ansicht von dieser hier vollständig mitzutheilen, erlauben die nothwendigen Schranken dieser Untersuchung nicht, wir werden sie daher nur beiläufig aussprechen oder berühren können. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene

I,5,288

Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objektiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins, und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichseyn göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Christenthum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der *Geschichte* hergenommen seyn, und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn

I,5,289

gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des in-sich selbst-Seyns der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein anderes als es selbst, durch ein Seyn; aber nur inwiefern dieses Seyn für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttliche Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christenthum

dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deßwegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Elektricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen

I,5,290

Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden[1]. Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe.

Ich habe schon anderwärts (im System des transscendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dieß war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deßwegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtseyn des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtseyn darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie überhaupt, oben S. 121. D. H.

I,5,291

Dieß ist die große historische Richtung des Christenthums: dieß der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins seyn muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.

Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, solange

die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Nothwendigkeit begriffen wird: das Erste ist die ganz gemeine Ansicht, über die sich die andere zu erheben meint, da sie ihr an Beschränkung gleich ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu *seiner* That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

Die empirische Nothwendigkeit ist nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in den empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür

I,5,292

ausgibt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der der Religion gelten, nämlich daß sie in einer ewigen Nothwendigkeit gegründet und also eine Construktion derselben möglich sey, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst eins und verbunden wird.

Die historische Construktion des Christenthums kann von keinem andern Punkt als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch in wiefern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objektiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subjekt zurück,

I,5,293

und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d.h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt[1], bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion gibt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Seyn ausgedrückt seyn, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subjekt angehört, können allein durch Handeln objektiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und

[1] Vergl. oben S. 108. D. H.

I,5,294

Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so ist dieselbe, als innerlich, mystisch, und Mysticismus überhaupt eine subjektive Symbolik. Wenn die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christenthums exoterisch zu machen suchten: nicht aber, als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer als der jener Anschauung wäre[1].

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objetiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, in diesen nicht aufgehört von ganz speculativer Bedeutung zu seyn, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist,

und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstattet, weiter in diese historische Construktion einzugehen, so würden wir auf die gleiche Weise

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 118. D. H.

I,5,295

alle Gegensätze des Christenthums und Heidenthums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjektiven Symbole der Ideen als nothwendige erkennen. Es genügt mir, im Allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christenthum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch nothwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Nothwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie.

[I,5,296]

Neunte Vorlesung.
Ueber das Studium der Theologie.

Wenn ich es schwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt seyn wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämmtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Christenthum sey eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich also eben damit selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage seyn kann, ob das Christenthum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Derjenige müßte die Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens sehr wenig kennen, der sich diese Aufgabe nicht befriedigend lösen könnte. Man lese nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Christenthums nicht nur im Judenthum, sondern selbst in einem einzelnen religiösen Verein, der vor jenem existirte, nachgewiesen ist; ja man bedarf dessen nicht einmal, obgleich, um diesen Zusammenhang darzulegen, der Bericht des Josephus und die Spuren der christlichen Geschichtbücher selbst noch nicht einmal gehörig benutzt sind. Genug, Christus, als der Einzelne,

I,5,297

ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person

und in höherer Bedeutung zu fassen.

Will man die Ausbreitung des Christenthums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es seine ersten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes derselben zu erkennen. Nicht das Christenthum hat diesen erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahndende Anticipation desselben, das Erste, wodurch er ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christenthum, ehe Constantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, dessen Macht bloß zeitlich war, der verlorne Muth zum Objektiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christenthum vorgeschrieben ist, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf seinem eignen Boden gekämpft, anstatt diesen, als den Standpunkt, auf welchem er steht, selbst anzugreifen. Ihr habt, könnten sie den Naturalisten sagen, für die Betrachtungsweise, die ihr annehmt; vollkommen Recht, und unsere Ansicht schließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urtheilet. Wir leugnen nur diesen selbst, oder lassen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es ist derselbe Fall wie mit dem Empiriker, der dem Philosophen unwidersprechlich beweist, daß alles Wissen nur durch die äußere Nothwendigkeit der Eindrücke gesetzt ist.

Dasselbe Verhältniß findet ebenso in Ansehung aller Dogmen der Theologie statt. Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht speculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch,

I,5,298

nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Dieß in Christo zuerst Gott wahrhaft objektiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?

Es möchte sich beweisen lassen, daß, soweit die historische Kenntniß nur immer zurückgeht, schon zwei bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher, schon in der Indischen Religion der herrschende, das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christenthum sein bleibendes Beet gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Occidents vermischt, die Geburten der späteren Welt erzeugt; der andere hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgesonderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornämlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeihung des Christenthums ist?

Aber eben, daß das Christenthum schon vor und außer demselben existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sey. Jene waren darüber nicht

verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs, und fanden

I,5,299

bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sey, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.

Die historische Construktion des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construktion der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also ebensowenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat (obgleich von nichts weniger als Religion darin die Rede ist), als mit der partielleren Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine solche Construktion ist schon an sich selbst nur der höhern Erkenntnißart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden. Es wird von selbst niemand die Behauptung der speculativen Bedeutung der vornehmsten Lehren der Theologie mit der Kantischen verwechseln, deren Hauptabsicht am Ende allein darauf geht, das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut[1]. In der Kantischen Läuterung ist auch keineswegs ein speculativer, sondern ein moralischer Sinn jener Lehren beabsichtigt, wodurch der empirische Standpunkt im Grunde nicht verlassen, auch die Wahrheit derselben nicht an sich, sondern allein in der subjektiven Beziehung möglicher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann,

[1] Man vergl. die Aeußerung in der Philosophie der Offenbarung, II. Abth., Bd. 3, S. 144. D. H.

I,5,300

auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag beim Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christenthums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben.

Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene, Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die

Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den späteren Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich seyn, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Sylbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christenthum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.

I,5,301

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich seyn, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand, und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere todter in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend seyn konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Sekten zerfiel, und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.

Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund

I,5,302

der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Speculative und selbst das subjektiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente

gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegekunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist, und wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntniß sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein ebenso klägliches Beginnen ist als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen.

Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet werde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen.

I,5,303

Verbunden hiemit ist die beliebte Verwässerungsmethode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seyen nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Speculation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen seyn sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u.s.w., würde es nicht in der Welt und der Geschichte existirt haben. Es ist nicht die Schuldigkeit dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirthe, Aerzte, und was nicht alles seyn, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen lehren.

Ich mußte über den Zustand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium der Wissenschaft zu sagen nöthig schien, nicht anders als durch den Gegensatz gegen die herrschende Art desselben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Christenthums kann schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Deßhalb ist unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweideutigkeit in der Rede ausgedacht ist, ein durchaus unzulässiger, da er ganz empirisch ist.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie ist, wie die kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher, ist von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. Auf die Auslegung derselben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben, diese muß ganz unabhängig wie bei jedem andern Schriftsteller geschehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern ob er

I,5,304

es wirklich gesagt hat. Hinwiederum ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt seyn und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden.

Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der speculativen und historischen Construktion des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen: diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch seyn könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtseyn dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend, ausschlossen. Selbst unter denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidents konnte dem von Orient kommenden idealen Princip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieses Verhältniß, welches den ersten Formen des

I,5,305

Christenthums den Ursprung gab, kehrt, nachdem jene dem Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind, und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christenthum in der exoterischen Gestalt zu behaupten, aufs neue zurück. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient sich in einer und derselben Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er ebenso klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangelium in sich vorbereitet[1].

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 120. Jene Abhandlung ist übrigens ihrem ganzen religionsphilosophischen Inhalt nach mit dieser und der vorhergehenden (achten) Vorlesung zu vergleichen. D. H.

[I,5,306]

Zehnte Vorlesung.
Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz.

Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als ein und dasselbige erscheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet.

Dieß verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Centralpunkt herstellen und so in das Urwissen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte ist, daß in jener alles durch empirische Nothwendigkeit, in dieser alles durch Freiheit geschehe. Aber eben dieß sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu seyn. Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deßwegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre

I,5,307

demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinn des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächst entgegenkommt, nämlich ob Historie Wissenschaft seyn könne, scheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulassen. Wenn nämlich Historie als solche, und von dieser ist die Rede, der letzten entgegengesetzt ist, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde, so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft seyn könne, und wenn die realen Wissenschaften Synthesen des Philosophischen und Historischen sind, so kann eben deßwegen die Historie selbst nicht wieder eine solche seyn, so wenig als es Philosophie seyn kann. Sie träte also in der letzten Beziehung mit dieser auf gleichen Rang.

Um dieses Verhältniß noch bestimmter einzusehen, unterscheiden wir die verschiedenen Standpunkte, auf welchen Historie gedacht werden könnte.

Der höchste, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, ist der religiöse oder derjenige, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird. Daß dieser nicht in der Historie als solcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden ist. Es versteht sich, daß ich hiemit weder die religiöse noch die philosophische Construktion der Geschichte leugne; allein jene gehört der Theologie, diese der Philosophie an, und ist von der Historie als solcher nothwendig verschieden.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten ist der empirische, welcher wieder zwei Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentirt. Die der Verbindung des empirischen Stoffs

nach einer Verstandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich selbst liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch

I,5,308

erscheinen, der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte, in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht, ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer subjektiven Abhängigkeit wird niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdieß mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: "Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln." In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut Verstand zu haben, und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z.B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen, zu schätzen, und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonniren über die

I,5,309

Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z.B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie *wir's* denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fordert nothwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt. Auch Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im Ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Widerschein der wahren Nothwendigkeit, so wie die Absicht einer darnach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen

Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen.

Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Nothwendigkeit immer nur pragmatisch seyn kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjektiven Beziehung unabhängig und befreit seyn muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen seyn könne.

Auch die wahre Historie beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist, Historie aber ganz in jener und doch zugleich ideal seyn soll. Dieses ist nirgends als

I,5,310

in der Kunst möglich, welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden. Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.

Wir haben das Verhältniß desselben zu den vorher angegebenen zu zeigen.

Es versteht sich, daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit seyn soll. Ebensowenig kann die Meinung seyn, daß die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige, es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandtniß wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Nothwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich seyn muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet seyn kann.

Wir haben die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt. Aber, was diese darstellt, ist immer eine Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, und diese Erscheinung, vornehmlich in der Tragödie, ist der eigentliche Gegenstand unserer Bewunderung. Diese selbe Identität aber ist zugleich der Standpunkt der Philosophie und selbst der Religion für die Geschichte, da diese in der Vorsehung nichts anderes als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menschen mit der allgemeinen Nothwendigkeit und umgekehrt diese mit

I,5,311

jener vereinigt. Nun soll aber die Historie wahrhaft weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint, den sie auf keine Weise verlassen soll. Von diesem aus ist sie aber nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schicksal. Die Meinung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objektivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zuthun erscheine. Durch die Geschichtbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unsichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der sich

schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erscheinung gebracht.

Ueber die Art, wie Historie studirt werden soll, möge Folgendes hinreichen. Sie muß im Ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendsten oder interessantesten hält, und von diesem aus bilde und erweitere sich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die sogenannten Universalhistorien, die nichts lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Styl, also in dem Geiste verfaßt seyn, deren Anlage im Herodotus ist. Was man jetzt so nennt, sind Compendien, darin alles Besondere und Bedeutende verwischt ist: auch derjenige aber, der Historie nicht zu seinem besondern Fach wählt, gehe so viel wie möglich zu den Quellen und den Particulargeschichten, die ihn bei weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geschichte die naive Einfalt der Chroniken liebgewinnen, die keine prätensionvollen Charakterschilderungen machen, oder psychologisch motiviren.

Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten.

I,5,312

Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existiren bloß wahrhaft nationelle Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Macchiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdiger Weise die Geschichte verzeichnen will, könnten die, so diesem Beruf sich weihen, vorerst nur aus den Briefen, welche dieser als Jüngling geschrieben, ohngefähr ermessen. Aber überhaupt alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen den Historiker zu bilden.

Die ersten Urbilder des historischen Styls sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie; denn wenn die universelle Geschichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die epische Form und Fülle liebt, will die besondere dagegen mehr concentrisch um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt gebildet seyn; davon zu schweigen, daß für den Historiker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart ist, zu welcher er gebildet seyn muß.

Als den Gegenstand der Historie im engern Sinne bestimmten wir die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Es gibt eine Wissenschaft desselben, so nothwendig es eine Wissenschaft der Natur gibt. Seine Idee kann um so weniger aus der Erfahrung genommen seyn, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur so viel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloß endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußeren Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man

I,5,313

den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht.

In Ansehung derselben gibt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch, wie es zu dem Gebrauch in

einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältnissen nöthig ist, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Theil haben. Die wissenschaftliche Construktion des Staats würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element in den späteren Zeiten finden, außer inwiefern selbst das Entgegengesetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dieß ist. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Seyn der einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältniß untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden.

Was allein von dieser Wissenschaft einer universell-historischen Ansicht fähig seyn möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, inwiefern diese, auch ihren besondern Bestimmungen nach, aus dem Gegensatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenziirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was nothwendig zugleich frei und

I,5,314

alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjektive in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegengesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deßwegen weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältniß der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staats existirte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegensetzung beider sind auch alle anderen in dieser begriffenen Gegensätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst, ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf Werkzeug des Allgemeinen zu seyn. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut, in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisirt war, innerhalb derselben absolut, die gesonderte, aber eben deßwegen in sich bestehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte

I,5,315

in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtseyn zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten, und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Das erste Streben eines jeden, der die positive Wissenschaft des Rechts und des Staats selbst als ein Freier begreifen will, müßte dieses seyn, sich durch Philosophie und Geschichte die lebendige Anschauung der späteren Welt und der in ihr nothwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen: es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröffnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

Die wesentliche Voraussetzung hiezu ist die ächte und aus Ideen geführte Construktion des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierin den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staats in dem gegenwärtigen Zusammenhang aussprechen ließ, ist im Vorhergehenden wenigstens angedeutet, und kann ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beschränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des sogenannten Naturrechts allein beabsichtigt und geleistet worden ist.

Fast am hartnäckigsten hat in diesem Theil der Philosophie sich das analytische Wesen und der Formalismus erhalten. Die ersten Begriffe wurden entweder aus dem römischen Recht oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menschlichen Natur, die ganze Psychologie, sondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert ist. Durch Analyse derselben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hülfe man nachher in der positiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

Besonders haben Kantische Juristen diese Philosophie als Magd ihrer Scienz zu brauchen fleißig angefangen und zu diesem Behuf auch

I,5,316

richtig immer das Naturrecht reformirt. Diese Art des Philosophirens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleich viel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seyen, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich gibt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eignen Systems geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eignes verdrängt wird u.s.w.

Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu construiren, war Fichtes Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isolirt, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahirt werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem dargestellt ist. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Ueberhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu ersinnen, *damit* jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der socialen Triebe der menschlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt

und abhängig begriffen. Alle wahre Construktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besondern Form, gerichtet. Sie ist z.B. nicht Construktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats. Diesen construiren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas äußerem fassen, und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sey, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist.

[I,5,317]

Eilfte Vorlesung.
Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen.

Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher sie auf ideale Weise geboren werden. Beides geschieht durch eine und dieselbe Wirkung des absoluten Producirens und nach den gleichen Gesetzen, so daß in dem Universum an und für sich selbst kein Zwiespalt, sondern die vollkommene Einheit ist.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Objekt zu seyn; denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott seyn können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten

I,5,318

Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deßwegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen.

Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die *Idee* nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Seyn. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst

sich wieder in die Idealität auf. Dieß geschieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen ist.

Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnißakt sich selbst in den Ideen objektiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d.i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und, indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint.

Wir sind bei dem Punkte, wo wir die beiden Erkenntniß- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegensetzung verständlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut, die andere, welche sie für sich als getrennt vom Idealen und

I,5,319

in ihrer Relativität betrachtet. Wir können die erste allgemein die philosophische, die andere die empirische nennen, und stellen die Frage über den Werth derselben so, daß wir untersuchen: ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer *Wissenschaft* der Natur führen könne.

Es ist klar, daß die empirische Ansicht sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, da jene dagegen sie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subjekt-Objektivirung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen symbolisiren sich in den Dingen, und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seyns, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tödtet, um ihnen die Objektivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Seyn ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eignes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen. Und wenn nur diese Ansicht in der späteren Physik sich zur Allgemeinheit ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie aus dem rein Leiblichen nicht dennoch der des Geistes absolut entgegenstünde, wodurch sie verhindert wird, wenigstens in sich selbst ein Ganzes zu seyn, und diejenige Vollendung zu haben, die sie im System der alten Atomistik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieses befreit durch die Vernichtung der Natur selbst das Gemüth von der Sehnsucht und Furcht, anstatt daß jene vielmehr sich mit allen Vorstellungen des Dogmatismus befreundet und selbst dient, die Entzweiung zu erhalten, aus der sie hervorgegangen ist.

Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt, hat das Verhältniß des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Muth, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im Allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimniß, das man immer nur im Einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück,

I,5,320

niemals aber im Ganzen erforschen könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sey, und die Idee des Ganzen den Theilen, nicht umgekehrt, diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sey.

Die rein-endliche Auffassung hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf, und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus, so wie an die Stelle der Construktion die Erklärung. In dieser wird von den beobachteten Wirkungen auf die Ursachen zurückgeschlossen; allein

daß es eben diese und keine andern sind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zulässig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Princip käme, selbst daraus nicht gewiß seyn, daß jene durch sie begreiflich wären. Denn es folgt nicht, daß sie es nicht auch aus andern seyn können. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beider Nothwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen nothdürftig wohl aus den Ursachen folgen müssen, nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nöthig war jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche, an sich absolute Ruhe, nur durch Differenziirung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Thätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in Bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe was die andere ist. Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbst die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die prästabilirte Harmonie aller Dinge vermittelt sey, und kein Ding

I,5,321

das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Substanz verändere oder afficire, wurde von ihm wieder mechanisch begriffen und zu dem Unding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck bei Newton und seinen Nachfolgern hat) umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprincip in sich selbst hatte, und man eine Einwirkung des Geistes auf sie als Erklärungsgrund für die höchsten Erscheinungen, der willkürlichen Bewegung und ähnlicher, aufsparen wollte, so wurde für die nächsten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichsam Materie seyn und durch Negation der vornehmsten Eigenschaften derselben, der Schwere u.a. sich dem negativen Begriff des Geistes als (immaterieller Substanz) annähern sollte, als ob der Gegensatz zwischen beiden dadurch umgangen oder wenigstens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoërcibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Materie durch äußere Einwirkung gesetzt, der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete seyn.

Selbst aber wenn von Seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sey. Mehr oder weniger ist dieß der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Construktionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematischen Formen dabei von einem ganz bloß mechanischen Gebrauch seyen. Sie sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischem liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste

I,5,322

Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist.

Der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat schon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die absolute Wissenschaft ist nicht Theorie, und der Begriff der letzteren gehört selbst der trüben Mischung von Allgemeinem und Besonderem an, worin das gemeine Wissen befangen ist. Theorie kann sich von der Erfahrung nur dadurch unterscheiden, daß sie diese abstrakter, gesonderter von zufälligen Bedingungen und in ihrer ursprünglichsten Form ausspricht. Aber eben diese herauszuheben und in jeder Erscheinung das Handeln der Natur rein darzustellen, ist auch die Sache des Experiments: beide stehen also auf gleicher Stufe. Man sieht daher nicht ein, wie das experimentirende Naturforschen sich über die Theorie auf irgend eine Weise erheben könne, da es einzig diese ist, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur thun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche sie ertheilt. Beide haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beide, wenn sie ihrem Begriff treu bleiben, unterscheiden sich von dem falschen Theoretisiren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet; denn beide beschränken sich auf das bloße Aussprechen oder Darstellen der Erscheinungen selbst, und sind hierin der Construktion gleich, welche ebensowenig sich mit Erklären abgibt. Wäre ihr Bestreben mit Bewußtseyn verbunden, so könnten sich beide kein anderes Ziel denken, als von der Peripherie gegen das Centrum zu dringen, wie die Construktion vom Centro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der ersten Richtung ist, wie der in der andern, unendlich, so daß, weil der Besitz des Mittelpunkts erste Bedingung der Wissenschaft ist, diese in der ersten nothwendig unerreichbar ist.

I,5,323

Jede Wissenschaft fordert zu ihrer objektiven Existenz eine exoterische Seite; eine solche muß es also auch für die Naturwissenschaft oder für die Seite der Philosophie geben, durch welche sie Construktion der Natur ist. Diese kann nur in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie (in der angegebenen Bedeutung), gefunden werden; aber diese muß nicht fordern, die Wissenschaft selbst, oder etwas anderes als die reale Seite derselben zu seyn, in welcher das außereinander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen der ersten zumal ist. Nur dann wird die Empirie der Wissenschaft sich als Leib anschließen, wenn sie in ihrer Art dasselbe zu seyn sich bestrebt, was jene in der ihrigen ist, nämlich empirische Construktion: dann wird sie im Geiste des Ganzen sowohl gelehrt als betrieben, wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht; nicht aber, wenn dürftige Empirie aus ihren verschobenen Ansichten heraus Blicke in das Universum werfen oder sie den Gegenständen aufdringen will, oder wenn dieses empirische Beginnen gar gegen allgemein bewiesene und allgemein einzusehende Wahrheiten oder ein System von solchen mit einzelnen abgerissenen Erfahrungen, aus der Mitte einer Folge von Fällen, die sie selbst nicht übersehen kann, oder einer Menge sich durchkreuzender und verwirrender Bedingungen, sich erhebt, ein Bestreben, das in seiner Absicht gegen die Wissenschaft ebenso viel ist, als, um mich dieses bekannten Gleichnisses zu bedienen, den Durchbruch des Oceans mit Stroh stopfen zu wollen.

Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist demnach das Erste und die Bedingung, unter welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt, daß ein solches Construiren der Erscheinungen durch das Experiment, als wir gefordert haben, jederzeit nur in einzelnen Fällen wie durch Instinkt geleistet worden ist, daß also, um diese Methode der Naturforschung allgemein geltend zu

I,5,324

machen, selbst das Vorbild der Construktion in einer absoluten Wissenschaft erfordert wird.

Die Idee einer solchen habe ich zu oft und zu wiederholt vor *Ihnen* entwickelt, als daß ich nöthig achtete, sie hier weiter als in den allgemeinsten Beziehungen darzustellen.

Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Produkte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen. Auch die Empirie hat doch eine dunkle Vorstellung von der Natur als einem Ganzen, worin Eines durch Alles und Alles durch Eines bestimmt ist. Es hilft also nicht, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß. Aber eben der Punkt, in welchem Einheit und Allheit selbst eines sind, wird nur durch Philosophie erkannt, oder vielmehr die Erkenntniß von ihm ist die Philosophie selbst.

Von dieser ist die erste und nothwendige Absicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivirung ist, ist Philosophie der Natur die erste und nothwendige Seite der Philosophie überhaupt.

Das Princip und das Element von ihr ist die absolute Idealität, aber diese wäre ewig unerkennbar, verhüllt in sich selbst, wenn sie nicht sich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erscheinende endliche Natur das Symbol ist. Die Philosophie im Ganzen ist demnach absoluter Idealismus, da auch jener Akt im göttlichen Erkennen begriffen ist, und die Naturphilosophie hat in dem ersten keinen Gegensatz, sondern nur in dem relativen Idealismus, welcher von dem absolut-Idealen bloß die eine Seite begreift. Denn die vollendete Einbildung seiner Wesenheit in die Besonderheit, bis zur Identität beider, producirt in Gott die Ideen, so daß die Einheit, wodurch diese in sich selbst und real sind, mit der, wodurch sie im Absoluten und ideal sind, unmittelbar eine und dieselbige ist. In den besondern Dingen aber, welche von den Ideen die bloßen Abbilder sind, erscheinen diese Einheiten nicht als Eines, sondern in der Natur

I,5,325

als der bloß relativ-realen Seite ist die erste im Uebergewicht, so daß sie im Gegensatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverstellt in ein anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Positive und das Princip von jener erscheint, da doch beide nur die relativen Erscheinungsweisen des absolut-Idealen und in ihm schlechthin eins sind. Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem An-sich, wo sie der ganze absolute Akt der Subjekt-Objektivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objektive Seite desselben darstellt, dem Wesen nach eins, und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu seyn, dieselbe Legirung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wissenschaft der Natur nur Eine seyn, und die Theile, in welche sie der Verstand zersplittert, sind nur Zweige einer absoluten Erkenntniß.

Construktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Besondere als solches ist Form, von allen Formen aber ist die nothwendige, ewige und absolute Form der Quell und Ursprung. Der Akt der Subjekt-Objektivirung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt sich in den besonderen Formen fort, die, da sie alle nur verschiedene Erscheinungsweisen der allgemeinen und unbedingten, in dieser selbst unbedingt sind.

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer seyn muß, und dieser mit Nothwendigkeit eingesehen werden kann, so wohnt dieselbe Nothwendigkeit auch der in ihm

gegründeten Construktion bei, welche demnach der Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf, sondern sich selbst genügt, und auch bis dahin fortgesetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unübersteigliche Grenzen gehindert ist, wie in das innere Triebwerk des organischen Lebens und der allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln gibt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das An-sich des Universum und der Natur als eine unbedingte

I,5,326

Nothwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausspruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhängniß ein Schauspiel ist, auf das selbst die Gottheit mit Lust herabsieht, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Nothwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, sondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöst wird: so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum Idealen sich verklärt.

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigenthümlichsten Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

[I,5,327]

Zwölfte Vorlesung.
Ueber das Studium der Physik und Chemie.

Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d.h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt selbst den Urstoff, wenn sie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbestimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deßwegen Atomen heißen. Es fehlt ihr also die Erkenntniß der ersten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z.B. der sogenannten unorganischen oder der organischen entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objektiv und real macht; sowohl dieses An-sich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philosophie seyn.

Von dem ersten habe ich hinlänglich schon im Vorhergehenden geredet und beschränke mich also auf das andere. Die Idee jedes besondern Dinges ist schlechthin Eine, und zu dem Werden unendlich vieler

Dinge derselben Art ist die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft wird. Da das erste Gesetz

I,5,328

der Absolutheit dieses ist, schlechthin untheilbar zu seyn, so kann die Besonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, sondern allein darin bestehen, daß in jeder alle, aber angemessen der besonderen Form derselben, gebildet seyen. Von dieser Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntniß der sichtbaren hergenommen werden. Auch in dieser werden die ersten Formen Einheiten seyn, welche alle anderen Formen als besondere in sich tragen und aus sich produciren, die also eben deßwegen selbst als Universa erscheinen. Die Art, wie sie in die Ausdehnung übergehen und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit selbst abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengesetzten (wie gezeigt) eins, in der Erscheinung aber als diese unterscheidbar und unterschieden ist. Der erste und allgemeine Typus der Raumerfüllung ist nothwendig, daß die sinnlichen Einheiten, wie sie als Ideen aus dem Absoluten, als dem Centro, hervorgehen, ebenso in der Erscheinung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee selbst wieder produktiv ist und ein Centrum seyn kann, aus gemeinschaftlichen Centris geboren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und selbständig seyen.

Nach der Construktion der Materie ist also die Erkenntniß des Weltbaues und seiner Gesetze die erste und vornehmste in der Physik. Was die mathematische Naturlehre, seit der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Gesetze ausgesprochen sind, für Erkenntniß derselben geleistet, ist, wie bekannt, daß sie eine den Gründen nach ganz empirische Construktion davon versucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Construktion nicht reine allgemeine Form ist, auch keinen wissenschafltichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Centrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, ist keine nothwendige Form, ist empirisches Factum. Die Newtonische Attraktivkraft, wenn sie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine nothwendige Annahme seyn mag, ist doch für die Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, und also für die Construktion von keiner Bedeutung.

I,5,329

Die Gründe der Keplerschen Gesetze lassen sich, ohne allen empirischen Zusatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwei Einheiten einsehen, die an sich selbst Eine Einheit sind, und kraft deren jedes Wesen, indem es in sich selbst absolut, zugleich im Absoluten ist, und umgekehrt.

Die physische Astronomie oder die Wissenschaft der besonderen Qualitäten und Verhältnisse der Gestirne beruht ihren vorzüglichsten Gründen nach ganz auf allgemeinen Ansichten, und in Beziehung auf das Planetensystem insbesondere auf der Uebereinstimmung, welche zwischen diesen und den Produkten der Erde stattfindet.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er wie diese produktiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenziirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deßwegen als unorganisch erscheinen.

Die rein-historische Darstellung der unorganischen Formen ist zu einem abgesonderten Zweig der Kenntniß gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Bestimmungen. Nachdem die specifische Verschiedenheit der Materie selbst quantitativ

begriffen und die Möglichkeit gegeben ist, sie als Metamorphose einer und derselben Substanz durch bloße Formänderung darzustellen, ist auch der Weg zu einer historischen Construktion der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entschiedener Anfang gemacht ist.

Die Geologie, welche das Gleiche in Ansehung der ganzen Erde seyn müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausschließen, und müßte die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung zeigen. Da die reale Seite der Wissenschaft immer nur historisch seyn kann (weil außer der Wissenschaft nichts ist, was unmittelbar und ursprünglich auf Wahrheit geht, als die Historie), so würde die Geologie, in der Fülle der höchsten Ausbildung, als Historie der Natur selbst, für

I,5,330

welche die Erde nur Mittel- und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objektive Darstellung der Wissenschaft der Natur seyn, zu welcher auch die experimentirende Physik nur einen Uebergang bildet und das Mittel seyn kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich, und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als ein Ideales, das den Raum zwar beschreibt, aber nicht erfüllt. Es ist also in der Erscheinung selbst zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subjekt-Objektivirung (indem es die eine Seite außer sich in dem Körperlichen zurückläßt), sondern das bloß relativ-Ideale.

Die Erkenntniß des Lichts ist der der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatz gegeneinander, als die subjektive und objektive Seite, wahrhaft begriffen werden können. Seitdem dieser Geist der Natur von der Physik gewichen ist, ist für sie das Leben in allen Theilen derselben erloschen, wie es für sie keinen möglichen Uebergang von der allgemeinen zu der organischen Natur gibt. Die Newtonsche Optik ist der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschlüssen, die in allen seinen Theilen auf Erfahrung und Experiment gegründet ist. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, schon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Versuche nach sich, eigenwillig bestimmt, - wenn nicht ein seltener, aber glücklicher Instinkt, oder ein durch Construktion gewonnener allgemeiner Schematismus die natürliche Ordnung vorschreibt, - wird das Experiment, welches wohl Einzelheiten lehren, aber nie eine ganze Ansicht geben kann, für das untrügliche Princip der Naturerkenntniß geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Besonderwerdung der Körper ist das, wodurch sie sich selbst gleich und in sich zusammenhängend sind. Aus

I,5,331

den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz ist, muß sich also auch alle specifische Verschiedenheit der Materie einsehen lassen.

Das Hervorgehen aus der Identität ist in Ansehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückstreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite ist, das, wodurch sie beseelt erscheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erscheinungen der Körper darzustellen, ist nach den bereits bezeichneten Gegenständen der vorzüglichste und einzige der Physik, auch inwiefern sie in der gewöhnlichen Begrenzung und Trennung von der Wissenschaft der organischen Natur gedacht wird.

Jene Erscheinungen sind, als den Körpern wesentlich inhärirende Thätigkeitsäußerungen, überhaupt

dynamisch genannt worden, so wie der Inbegriff derselben nach ihren verschieden bestimmten Formen der dynamische Proceß heißt.

Es ist nothwendig, daß diese Formen auf einen gewissen Kreis eingeschlossen sey'n und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Besitz desselben kann man gewiß seyn, weder ein nothwendiges Glied zu übersehen, noch Erscheinungen, die wesentlich eines sind, als verschiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphysik findet sich in Rücksicht der Mannichfaltigkeit und Einheit dieser Formen in der größten Ungewißheit, so daß jede neue Art der Erscheinung für sie Grund der Annahme eines neuen von allen verschiedenen Princips wird, und daß bald diese Form aus jener, bald jene aus dieser abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorien und die Erklärungsart jener Phänomene im Allgemeinen unter den schon bestimmten Maßstab, so ist in keiner derselben irgend eines als nothwendige und allgemeine Form, sondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es solche imponderable Flüssigkeiten gibt, als zu jenem Behuf angenommen werden, ist ohne alle Nothwendigkeit, und daß diese ebenso beschaffen sind, daß ihre homogenen Elemente sich abstoßen, die heterogenen sich anziehen, wie zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen angenommen wird, ist eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieser hypothetischen Elemente sich zusammensetzt, so

I,5,332

erhält man folgendes Bild ihrer Verfassung. Zunächst in den Poren der gröberen Stoffe ist die Luft, in den Poren der Luft der Wärmestoff, in den Poren von diesem die elektrische Flüssigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetische, so wie diese in den Zwischenräumen, welche auch sie hat, den Aether begreift. Gleichwohl stören sich diese verschiedenen ineinander eingeschachtelten Flüssigkeiten nicht, und erscheinen nach dem Gefallen des Physikers jede in ihrer Art, ohne mit der andern vermischt zu seyn, und finden sich ebenso ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Diese Erklärungsart ist also, außerdem daß sie ganz ohne wissenschaftlichen Gehalt ist, nicht einmal der empirischen Anschaulichkeit fähig.

Aus der Kantischen Construktion der Materie entwickelte sich zunächst eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Ansicht, die aber in allem, was sie Positives dagegen aufstellt, selbst auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, wie sie Kant bestimmt, sind bloß formelle Faktoren, durch Analysis gefundene Verstandesbegriffe, die von dem Leben und dem Wesen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demselben die Verschiedenheit der Materie aus dem Verhältniß dieser Kräfte, das er als ein bloß arithmetisches kannte, einzusehen unmöglich ist. Die Nachfolger von Kant und die Physiker, welche eine Anwendung seiner Lehren versuchten, beschränkten sich in Ansehung der dynamischen Vorstellung auf das bloß Negative, wie in Ansehung des Lichts, von dem sie eine höhere Meinung ausgesprochen zu haben glaubten, wenn sie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit sich dann übrigens jede andere mechanische Hypothese des Euler u.a. vertrug.

Der Irrthum, der allen diesen Ansichten gemeinschaftlich zu Grunde lag, ist die Vorstellung der Materie als reiner Realität: es mußte erst die allgemeine Subjekt-Objektivität der Dinge und der Materie insbesondere wissenschaftlich hergestellt seyn, ehe man diese Formen, in denen ihr inneres Leben sich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Seyn jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen

I,5,333

Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist als allgemeiner Grund der lebendigen Erscheinungen schon im Vorhergehenden angegeben. Die besondern Formen der Thätigkeit sind keine der Materie zufällige, sondern ursprünglich eingeborene und nothwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Seyn zu drei Dimensionen sich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Thätigkeit sich in demselben Typus und durch drei Formen aus, welche demnach dem Wesen der Materie so nothwendig als jene inhäriren. Durch diese Construktion ist nicht allein gewiß, daß es nur diese drei Formen der lebendigen Bewegung der Körper gibt, sondern es ist auch für alle besonderen Bestimmungen derselben das allgemeine Gesetz gefunden, aus dem sie als nothwendige eingesehen werden können.

Ich beschränke mich hier zunächst auf den chemischen Proceß, da die Wissenschaft seiner Erscheinungen zu einem besondern Zweig der Naturkenntniß gebildet worden ist.

Das Verhältniß der Physik zur Chemie hat sich in der neueren Zeit fast zu einer gänzlichen Unterordnung der ersten unter die letzte entschieden. Der Schlüssel zur Erklärung aller Naturerscheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Elektricität u.s.w. sollte in der Chemie gegeben seyn, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf diese zurückgebracht wurde, desto mehr verlor sie selbst die Mittel, ihre eignen Erscheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wissenschaft her, wo die Ahndung der inneren Einheit aller Dinge dem menschlichen Geist näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtschaft u.a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu seyn, in ihr vielmehr nur Freistätten der Unwissenheit wurden. Das oberste Princip und die äußerste Grenze aller Erkenntniß wurde immer mehr das, was sich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingeborenen, in ihr waltenden Geister, welche die unvertilgbaren Qualitäten wirken, wurden selbst Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingesperrt werden konnten.

Ich leugne nicht, daß die neuere Chemie uns mit vielen Thatsachen bereichert hat, obgleich es immer wünschenswerth bleibt, daß

I,5,334

diese neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich ist, in der Aneinanderreihung jener Thatsachen, die durch nichts als die unverständlichen Worte Stoff, Anziehung u.s.w. zusammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zusammensetzung, Zerlegung u.s.w. hatte.

Es mag vortheilhaft seyn, die Chemie von der Physik abgesondert zu behandeln; aber dann muß sie auch als bloße experimentirende Kunst, ohne allen Anspruch auf Wissenschaft, betrachtet werden. Die Construktion der chemischen Erscheinungen gehört nicht einer besonderen Scienz, sondern der allgemeinen und umfassenden Wissenschaft der Natur an, in der sie nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigenthümlicher Gesetzmäßigkeit, sondern als einzelne Erscheinungsweisen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Processes, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde stattfindet, ist im weitesten Sinn Meteorologie und insofern ein Theil der physischen Astronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältniß zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Theil in die Physik aufgenommen worden ist, so gehört diese der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objektiv ausgedrückten, gleichsam getödteten Formen des dynamischen Processes sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die absolute Wissenschaft

der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivirung, in ihren zwei Seiten zugleich, erscheint.

[I,5,335]

Dreizehnte Vorlesung.
Ueber das Studium der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt.

Wie der Organismus, nach der ältesten Ansicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Fast zu jeder Zeit wurde die Kenntniß der allgemeinen Physik wenigstens als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organischen Lebens betrachtet. Aber welches wissenschaftliche Vorbild konnte die organische Naturlehre von der Physik entlehnen, die selbst ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eignen Hypothesen beschweren und verunstalten konnte, wie es allgemein genug geschehen ist, seitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur voneinander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden?

Der Enthusiasmus des Zeitalters für Chemie hat diese auch zum Erkenntnißgrund aller organischen Erscheinungen und das Leben selbst zu einem chemischen Proceß gemacht. Die Erklärungen der ersten Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Krystallisation, der organischen Bewegungen und selbst der sogenannten Sinneswirkungen durch Mischungsveränderungen und Zersetzungen gehen vortrefflich von statten, nur daß diejenigen, die sie machen, vorerst noch zu erklären

I,5,336

haben, was denn Wahlanziehung und Mischungsveränderung selbst sey, eine Frage, welche beantworten zu können, sie sich ohne Zweifel bescheiden.

Mit dem bloßen Uebertragen, Anwenden von dem einen Theil der Naturwissenschaft auf den andern ist es nicht gethan: jeder ist in sich absolut, keiner von dem andern abzuleiten, und alle können nur dadurch wahrhaft eins werden, daß in jedem für sich das Besondere aus dem Allgemeinen und aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erstens die Medicin allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden müsse, von welcher die sonst getrennten Theile derselben sämmtlich nur Zweige wären, und daß um ihr sowohl diesen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wissenschaft zu geben, die ersten Grundsätze, auf denen sie ruht, nicht empirisch oder hypothetisch, sondern durch sich selbst gewiß und philosophisch seyn müssen: dieß ist zwar seit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Ansehung der übrigen Theile der Naturlehre der Fall ist. Aber auch hier sollte die Philosophie vorerst kein weiteres Geschäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannichfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen, und den Aerzten, deren Wissenschaft durch Dichter und Philosophen seit geraumer Zeit zweideutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und die Consequenz, mit der sie aus Einem ersten Princip folgert, ohne sich etwas

anderes zugeben zu lassen oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medicin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiet des Wissens. Es ist wahr, er bleibt bei dem Begriff der Erregbarkeit stehen und hat von diesem selbst keine wissenschaftliche Erkenntniß, aber er verweigert zugleich alle empirische Erklärung davon, und warnt, sich nicht auf die ungewisse Untersuchung der Ursachen, das Verderben der Philosophie, einzulasssen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geleugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wissens gebe, in welcher

I,5,337

jener Begriff selbst wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren ebenso construirt werden könne, wie er selbst aus ihm die abgeleiteten Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit ist ein bloßer Verstandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organische Ding, aber nicht das Wesen des Organismus bestimmt ist. Denn das absolut-Ideale, welches in ihm ganz objektiv und subjektiv zugleich, als Leib und als Seele erscheint, ist an sich außer aller Bestimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organische Leib, den es sich als Tempel erbaut, ist durch äußere Dinge bestimmbar und nothwendig bestimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Wesens im Organismus wacht, als in welcher allein dieser das Symbol von ihm ist, so wird es durch jede Bestimmung von außen, wodurch die erste verändert wird, zur Wiederherstellung und demnach zum Handeln bestimmt. Es ist also immer nur indirekt, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an sich selbst bestimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivirung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beide, vereinigt, sich nur als Attribute von einem und demselbigen verhalten können) bloßes Accidens des An-sich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität kann die Objektivität oder die Materie nur Accidens seyn, dem die Subjektivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidens als vollkommen eins und, wie in dem absoluten Akt der Subjekt-Objektivirung, in eins gebildet darstellt.

Dieses Princip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntniß des Wesens, sondern auch der einzelnen Funktionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derselbe seyn muß, nur daß die Formen, wie gesagt, mit der

I,5,338

Materie selbst eins sind und ganz in sie übergehen. Wenn man alle Versuche der Empirie, diese Funktionen sowohl überhaupt als ihren besondern Bestimmungen nach zu erklären, durchgeht, so findet sich auch nicht in Einer derselben eine Spur des Gedankens, sie als allgemeine und nothwendige Formen zu fassen. Die zufällige Existenz unwägbarer Flüssigkeiten in der Natur, für welche ebenso zufälligerweise in der Conformation des Organismus gewisse Bedingungen der Anziehung, der Zusammensetzung und Zerlegung gegeben sind, ist auch hier das letzte trostlose Asyl der Unwissenheit. Und dennoch ist selbst mit diesen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organische Bewegung z.B. der Contraktion auch nur von Seiten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar sehr frühzeitig auf die Analogie zwischen diesen Erscheinungen und denen der Elektricität; aber da man diese selbst nicht als allgemeine, sondern nur als besondere Form kannte und auch keinen Begriff

von Potenzen in der Natur hatte, so wurden die ersten, anstatt mit den andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, gesetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobei, auch das elektrische Wesen als Thätigkeitsprincip zugegeben, den eigenthümlichen Typus der Zusammenziehung zu erklären, noch neue Hypothesen erfordert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorgischen Natur schon durch Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß ausgedrückt sind, sind allgemeine Formen, die in den letzteren selbst bloß auf eine besondere Weise erscheinen. In ihrer Gestalt als Magnetismus u.s.w. stellen sie sich als bloße von der Substanz der Materie verschiedene Accidenzen dar. In der höheren Gestalt, welche sie durch den Organismus erhalten, sind sie Formen, die zugleich das Wesen der Materie selbst sind.

Für die körperlichen Dinge, deren Begriff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst, und in gleichem Verhältniß wird auch die zuvor als Substanz angeschaute Materie ganz als Accidens gesetzt.

I,5,339

Entweder ist nun das ideelle Princip der Materie nur für die erste Dimension verbunden: in diesem Fall ist jene auch nur für die letztere als Dimension des in-sich-selbst-Seyns von der Form durchdrungen und mit ihr eins; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt: so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seyns in andern Dingen ist, als Accidens gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem ersten Verhältniß, welches das der Reproduction ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt und dadurch selbst eins; in dem andern, welches das der selbständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt seyn sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höheren verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbige fällt, worein jene, so ist damit die höchste Funktion des ganzen Organismus gesetzt; die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Accidens des Wesens, des Idealen, welches an sich produktiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endloses Ding, als ideal zugleich sinnlich-producirend, also anschauend ist.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstbeschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produciren selbst erkennbar gemacht und objektiv geworden. Es bedarf kaum des Beweises, daß in diesem höheren Gebiet der organischen Natur, wo der ihr eingeborne Geist seine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die sich auf die gemeinen Vorstellungen von der Materie stützt, so wie alle Hypothesen, durch welche die untergeordneten Erscheinungen noch nothdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden; weßhalb auch die Empirie dieses Gebiet allmählich ganz geräumt und sich theils hinter die Vorstellungen des Dualismus theils in die Teleologie zurückgezogen hat.

I,5,340

Nach Erkenntniß der organischen Funktionen in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Formen ist die der Gesetze, nach welchen ihr Verhältniß untereinander, sowohl im Individuum als in der gesammten Welt der Organisationen, bestimmt ist, die erste und wichtigste.

Das Individuum ist in Ansehung desselben auf eine gewisse Grenze eingeschränkt, welche nicht überschritten werden kann, ohne sein Bestehen als Produkt unmöglich zu machen: es ist dadurch der Krankheit unterworfen. Die Construktion dieses Zustandes ist ein nothwendiger Theil der allgemeinen organischen Naturlehre, und von dem, was man Physiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann sie vollkommen aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beider geführt werden: die besondern Formen und Erscheinungen der Krankheit aber sind allein aus dem veränderten Verhältniß der drei Grundformen der organischen Thätigkeit erkennbar. Es gibt ein doppeltes Verhältniß des Organismus, wovon ich das erste das natürliche nennen möchte, weil es als ein rein quantitatives der innern Faktoren des Lebens zugleich ein Verhältniß zu der Natur und den äußern Dingen ist. Das andere, welches ein Verhältniß der beiden Faktoren in Bezug auf die Dimensionen ist, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus Bild des Universum, Ausdruck des Absoluten ist, nenne ich das göttliche Verhältniß. Brown hat allein auf das erste als das vornehmste für die medicinische Kunst reflektirt, aber deßhalb das andere nicht positiv ausgeschlossen, dessen Gesetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den ersten und hauptsächlichsten Sitz des Mißverhältnisses lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abstraktion das Specifische in der Wirkung der letztern sowohl als in den Erscheinungen der Krankheit genannt hat, verständigen. Daß nach dieser Ansicht auch die Lehre von den Arzneimitteln keine eigne Scienz, sondern nur ein Element der allgemeinen Wissenschaft der organischen Natur sey, versteht sich von selbst.

Ich müßte nur das von würdigen Männern vielfach Gesagte wiederholen, wenn ich beweisen wollte, daß die Wissenschaft der Medicin

I,5,341

in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie voraussetze; und wenn es zur Ueberzeugung von dieser Wahrheit für die Verständigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Ansehung dieses Gegenstandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Construktion für die Empirie, an sich unmöglich ist, daß alle angebliche medicinische Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig ist, und mittelst derselben über Werth oder Unwerth einer Lehre niemals entschieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß sie falsch angewendet worden; daß in diesem Theile des Wissens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erst durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Ueberfluß könnte man sich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die, ohne den geringsten Begriff oder einige Wissenschaft erster Grundsätze, durch die Macht der Zeit getrieben, die neue Lehre, obgleich sie ihnen unverständlich ist, dennoch in Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und selbst den Schülern lächerlich werden, indem sie das Unvereinbare und Widersprechende damit zu vereinen suchen, auch das Wissenschaftliche wie einen historischen Gegenstand behandeln, und da sie von Beweisen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu seiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Aerzte gesagt hat: so ungeübt und ungebildet und dabei so frech und schnell im Beweisen, wenn sie schon nicht wissen, was ein Beweis ist - wie soll man mit diesen vernunftlosen Wesen *noch* länger streiten und seine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Produktion der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen, und es ist offenbar, daß die Medicin erst dann in die allgemeine organische Naturlehre vollkommen sich auflösen wird, wenn sie die Geschlechter

I,5,342

der Krankheiten, dieser idealen Organismen, mit der gleichen Bestimmtheit wie die ächte Naturgeschichte die Geschlechter der realen Organismen construirt, wo denn beide nothwendig als sich entsprechend erscheinen müssen.

Aber was kann die historische Construktion der Organismen, welche den schaffenden Geist durch seine Labyrinthe verfolgt, anders leiten als die Form der äußern Bildung, da kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivirung das Aeußere in der ganzen Natur Ausdruck und Symbol des Inneren ist, und sich ebenso regelmäßig und bestimmt wie dieses verändert?

Die Denkmäler einer wahren Geschichte der organisch-zeugenden Natur sind also die sichtbaren Formen lebendiger Bildungen von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers, deren Kenntniß man bisher, in einseitigem Sinne, als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar leidet es keinen Zweifel, daß in dieser Art des Wissens Vergleichung das erste leitende Princip ist: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empirischen Vorbild, am wenigsten mit der menschlichen Bildung, welche als die vollendetste nach einer Richtung zugleich an der Grenze der Organisation steht. Die erste Beschränkung der Anatomie überhaupt auf die des menschlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derselben in der Arzneikunst beabsichtigt wurde, einen sehr einleuchtenden Grund, war aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vortheilhaft. Nicht nur weil die menschliche Organisation so verborgen ist, daß, um der Anatomie derselben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die sie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organisationen nothwendig war, sondern auch, weil sie, durch ihre Potenzirtheit selbst, den Gesichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer so verwickelten Bildung im Einzelnen die geringste Rechenschaft abzulegen, nachdem man selbst den Weg dazu versperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Physiologie, die sich beide wie Aeußeres und Inneres entsprechen müßten, und jene ganz mechanische Art des Vortrags herbei, der in den meisten Lehrbüchern und auf Akademien der herrschende ist.

Der Anatom, welcher seine Wissenschaft zugleich als Naturforscher und im allgemeinen Geiste behandeln wollte, müßte zuvörderst erkennen,

I,5,343

daß es einer Abstraktion, einer Erhebung über die gemeine Ansicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur historisch wahr auszusprechen. Er begreife das Symbolische aller Gestalten, und daß auch in dem Besondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Aeußern ein innerer Typus, ausgedrückt ist. Er frage nicht: wozu dient dieses oder jenes Organ? sondern: wie ist es entstanden? und zeige die reine Nothwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besondern Fall eingerichtet die Ansichten sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivetät der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, seine eigne Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

Beständig sey in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild, dessen Objektives allein veränderlich, das Subjektive aber unveränderlich ist: und jene darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit stattfindet: er wird erkennen, daß, weil das Urbild an sich immer dasselbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich seyn könne, daß also eine gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet

und nur verschiedentlich genutzt wird; daß eine Ersetzung des Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Uebergewichts von dieser durch das Zurückdrängen von jener statthabe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller innern und äußern Dimensionen entwerfen, in welche sich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äußersten Grenzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der größten Freiheit der Bewegung fähig ist.

Die historische Construktion der organischen Natur würde, in sich vollendet, die reale und objektive Seite der allgemeinen Wissenschaft derselben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieser, und dadurch mit ihr selbst wahrhaft eins machen.

[I,5,344]

Vierzehnte Vorlesung.
Ueber Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das akademische Studium.

Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Construktion derselben bedeuten. In diesem Sinne fordert sie als äußere Bedingung nothwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des akademischen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenso sehr Kunst ist wie die Poesie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.

Noch viel weniger also ist die Idee einer historischen Construktion der Werke bildender Kunst auf Universitäten zu suchen, da sie der unmittelbaren Anschauung derselben beraubt sind, und wo etwa auch ehrenhalber, mit Unterstützung einer reichen Bibliothek, solche Vorträge versucht werden, schränkten sie sich von selbst auf die bloß gelehrte Kenntniß der Kunstgeschichte ein.

Universitäten sind nicht Kunstschulen. Noch weniger also kann die Wissenschaft derselben in praktischer oder technischer Absicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt also nur die ganz speculative übrig, welche nicht auf

I,5,345

Ausbildung der empirischen, sondern der intellektuellen Anschauung der Kunst gerichtet wäre. Aber eben hiemit wird die Voraussetzung einer philosophischen Construktion der letzteren gemacht, gegen welche sich von Seiten der Philosophie wie der Kunst bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderst der Philosoph, dessen intellektuelle Anschauung allein auf die, sinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiste zugängliche Wahrheit gerichtet seyn soll, sich mit der Wissenschaft der Kunst befassen, welche nur die Hervorbringung des schönen Scheins zur Absicht hat, und entweder bloß die täuschenden Nachbilder von jener zeigt, oder ganz sinnlich ist, wie sie der größte Theil der Menschen begreift, der sie als Sinnenreiz, als Erholung, Abspannung des durch ernstere Geschäfte ermüdeten Geistes ansieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß sie durch ein zarteres Medium geschieht, wodurch sie aber für das Urtheil des Philosophen, außerdem daß er sie als eine Wirkung des sinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge

der Verderbniß und der Civilisation erhalten kann. Nach dieser Vorstellung derselben könnte Philosophie sich von der schlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunst sich wegen dieser Beziehung gefallen läßt, nur durch absolute Verdammung derselben unterscheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen: sie ist ihm eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur sofern sie als solche dargethan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn.

"Aber hat nicht selbst der göttliche Plato in seiner Republik die nachahmende Kunst verdammt, die Poeten aus seinem Vernunftstaat verbannt, nicht nur als unnütze, sondern als verderbliche Glieder, und

I,5,346

kann irgend eine Autorität beweisender für die Unverträglichkeit der Poesie und Philosophie seyn, als dieses Urtheil des Königs der Philosophen?"

Es ist wesentlich, den bestimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urtheil über die Dichter spricht; denn wenn irgend ein Philosoph die Absonderung der Standpunkte beobachtet hat, ist es dieser, und ohne jene Unterscheidung würde es, wie überall, so hier insbesondere, unmöglich seyn, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Wir müssen uns vorerst entschließen, die höhere Philosophie und die des Plato insbesondere als den entschiedenen Gegensatz in der griechischen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der Religion, sondern auch auf die objektiven und durchaus realen Formen des Staates, zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichsam innerlichen Staat, wie der Platonische, von der Poesie auf andere Weise die Rede seyn könne, und jene Beschränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine nothwendige sey, die Beantwortung dieser Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegensatz aller öffentlichen Formen gegen die Philosophie mußte nothwendig eine gleiche Entgegensetzung der letzteren gegen die erstere hervorbringen, wovon Plato weder das früheste noch das einzige Beispiel ist. Von Pythagoras an und noch weiter zurück bis auf Plato herab erkennt sich die Philosophie selbst als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgesehen von dieser bloß historischen, nicht philosophischen, Entgegensetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was ist Platos Verwerfung der Dichtkunst, verglichen insbesondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthusiastischen Poesie sagt, anders als Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahndung der späteren Richtung des Geistes überhaupt und der Poesie insbesondere? Am

I,5,347

wenigsten könnte jenes Urtheil gegen die christliche Poesie geltend gemacht werden, welche im Ganzen ebenso bestimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Grenzen, welche die letztere hat, genauer bestimmen können als Plato, der ihren Gegensatz nicht kannte, daß wir eben deßwegen uns zu einer umfassenderen Idee und Construktion der Poesie als er erheben, und das, was er als das Verwerfliche der Poesie seiner Zeit betrachtete, nur als die schöne

Schranke derselben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der späteren Zeit, und sehen als Erfüllung, was Plato weissagend vermißte. Die christliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poesie weder seine vollkommene Befriedigung noch selbst die Mittel der Darstellung finden konnte, hat sich eine eigne Poesie und Kunst geschaffen, in der er sie findet: dadurch sind die Bedingungen der vollständigen und ganz objektiven Ansicht der Kunst, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Construktion derselben ein würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch insbesondere des christlichen Philosophen sey, der sich ein eignes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen.

Aber ist, um die andere Seite dieses Gegenstandes herauszukehren, seinerseits nun der Philosoph geeignet, das Wesen der Kunst zu durchdringen und mit Wahrheit darzustellen?

"Wer kann, so höre ich fragen, von jenem göttlichen Princip, das den Künstler treibt, jenem geistigen Hauch, der seine Werke beseelt, würdig reden, als wer selbst von dieser heiligen Flamme ergriffen ist? Kann man versuchen, dasjenige der Construktion zu unterwerfen, was ebenso unbegreiflich in seinem Ursprung als wundervoll in seinen Wirkungen ist? Kann man das unter Gesetze bringen und bestimmen wollen, dessen Wesen es ist, kein Gesetz als sich selbst anzuerkennen? Oder ist nicht das Genie durch Begriffe so wenig zu fassen, als es durch Gesetze erschaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freieste, das Absoluteste

I,5,348

ist im ganzen Universum, wer über die letzten Grenzen hinaus seinen Gesichtskreis zu erweitern, um dort neue Grenzen zu stecken?"

So könnte ein gewisser Enthusiasmus reden, der die Kunst nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder sie selbst wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philosophie im Universum angewiesen ist. Denn auch angenommen, daß die Kunst aus nichts Höherem begreiflich sey, so ist doch so durchgreifend, so allwaltend das Gesetz des Universum, daß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältniß seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältniß ist das der Philosophie und der Kunst.

Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dieß ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst so gar klarer als der Künstler selbst zu sehen vermag. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne.

Der Künstler, da in ihm dasselbe Princip objektiv ist, was sich in dem Philosophen subjektiv reflektirt, verhält sich darum auch zu jenem

I,5,349

nicht subjektiv oder bewußt, nicht als ob er nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex sich desselben bewußt werden könnte; aber dieß ist er nicht in der Qualität des Künstlers. Als solcher ist er von jenem Princip getrieben und besitzt es eben darum selbst nicht; wenn er es mit demselben zum idealen Reflex bringt, so erhebt er sich eben dadurch als Künstler zu einer höheren Potenz, verhält sich aber als solcher auch in dieser stets *objektiv:* das Subjektive in ihm tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjektive aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Wissenschaft, d.h. ideal, die Kunst immer und nothwendig Kunst, d.h. real.

Wie also der Philosoph die Kunst sogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst verfolgen könne, ist nur vom rein objektiven Standpunkt, oder von dem einer Philosophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit der Kunst im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eignen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Princip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und nothwendig sind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthusiasmus, der in ihnen nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt: es ist ein Enthusiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinste und höchste Nothwendigkeit ist.

Allein wenn nun der Philosoph auch am ehesten das Unbegreifliche der Kunst darzustellen, das Absolute in ihr zu erkennen fähig ist: wird er ebenso geschickt seyn, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Gesetze zu bestimmen? Ich meine die technische Seite der Kunst: wird

I,5,350

sich die Philosophie zu dem Empirischen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derselben herablassen können?

Die Philosophie, die ganz allein mit Ideen sich beschäftigt, hat in Ansehung des Empirischen der Kunst nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung, und auch diese nur in der Form der Ideen aufzuzeigen; denn die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind. Soweit also jene allgemein und aus dem Universum an und für sich eingesehen werden können, ist ihre Darstellung ein nothwendiger Theil der Philosophie der Kunst, nicht aber insofern sie Regeln der Ausführung und Kunstausübung enthält. Denn überhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Nur die Theorie bezieht sich unmittelbar auf das Besondere oder einen Zweck, und ist das, wornach eine Sache empirisch zu Stande gebracht werden kann. Die Philosophie dagegen ist durchaus unbedingt, ohne Zweck außer sich. Wenn man auch darauf sich berufen wollte, daß das Technische der Kunst dasjenige ist, wodurch sie den Schein der Wahrheit erhält, was also dem Philosophen anheimfallen könnte, so ist diese Wahrheit doch bloß empirisch: diejenige, welche der Philosoph in ihr erkennen und darstellen soll, ist höherer Art, und mit der absoluten Schönheit eins und dasselbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zustand des Widerspruchs und der Entzweiung, auch über die ersten Begriffe, worin sich das Kunsturtheil nothwendig in einem Zeitalter befindet, welches die versiegten Quellen derselben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünschenswürdig, daß die absolute Ansicht der Kunst auch in Bezug auf die Formen, in denen diese sich ausdrückt, auf wissenschaftliche Art, von den ersten Grundsätzen aus, durchgeführt würde, da, solange dieß nicht geschehen ist, im Urtheil wie in der Forderung, neben dem, was an sich gemein und platt ist, auch das Beschränkte, das Einseitige, das

Grillenhafte bestehen kann.

Die Construktion der Kunst in jeder ihrer bestimmten Formen bis ins Concrete herab führt von selbst zur Bestimmung derselben durch Bedingungen der Zeit, und geht also dadurch in die historische Construktion

I,5,351

über. An der vollständigen Möglichkeit einer solchen und Ausdehnung auf die ganze Geschichte der Kunst ist um so weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Universum, in dem Gegensatz der antiken und modernen Kunst, auch in diesem Gebiet dargestellt und auf die bedeutendste Weise, theils durch das Organ der Poesie selbst, theils durch die Kritik, geltend gemacht worden ist. Da Construktion allgemein Aufhebung von Gegensätzen ist, und die, welche in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, wie die Zeit selbst, unwesentlich und bloß formell seyn müssen, so wird die wissenschaftliche Construktion in der Darstellung der gemeinschaftlichen Einheit bestehen, aus der jene ausgeflossen sind, und sich eben dadurch über sie zum umfassenderen Standpunkt erheben.

Eine solche Construktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Aesthetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existirt hat. In den allgemeinsten Grundsätzen des ersten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigstens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der concreten und abgebildeten Welt erscheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt diese eine immer bestimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: so wie in den psychologischen Theorien ihre Erscheinungen ungefähr gleich den Gespenstergeschichten oder anderem Aberglauben wegerklärt worden, bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren geboren hat.

Die Samen einer ächten Wissenschaft der Kunst, welche treffliche Geister seitdem ausgestreut haben, sind noch nicht zum wissenschaftlichen Ganzen gebildet, das sie jedoch erwarten lassen. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z.B. die Naturphilosophie ist, als Construktion der merkwürdigsten aller Produkte und Erscheinungen, oder Construktion einer ebenso in sich geschlossenen und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der

I,5,352

begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.

Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem ächten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu seyn, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: so gewährt dagegen nichts einen traurigeren

und für sie schimpflicheren Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunstwerks waren.

[I,5,353]

Philosophie der Kunst.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Erstmals vorgetragen zu Jena im Winter 1802 bis 1803, wiederholt 1804 und 1805 in Würzburg.

[I,5,355]

Inhalt.

I,5,356

[I,5,357]

Einleitung.

- [1]

[1] Der Anfang dieser Einleitung, welcher ausführt, "daß die Kunst ein großer und würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch vorzüglich des neueren Philosophen sey", ist hier weggefallen, da er mit der Vorlesung über die Kunst in der Methode des akademischen Studiums (oben S. 344 ff.) fast gleichlautend ist. Es ist also die genannte Vorlesung zugleich als der Anfang der Einleitung in die Philosophie der Kunst anzusehen. D. H.

Ich bitte *Sie* bei den gegenwärtigen Vorträgen durchaus die rein wissenschaftliche Absicht derselben vor Augen zu haben. Wie die Wissenschaft überhaupt, so ist Wissenschaft der Kunst *an sich* interessant, auch ohne äußeren Zweck. So viele zum Theil unwichtige Gegenstände ziehen die allgemeine Wißbegierde und selbst den wissenschaftlichen Geist auf sich; sonderbar, wenn es eben die Kunst nicht vermöchte, dieser *eine* Gegenstand, der fast allein die höchsten Gegenstände unserer Bewunderung in sich schließt.

Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Theilen nothwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist. Fühlen wir uns unaufhaltsam gedrungen, das innere Wesen der Natur zu schauen, und jenen fruchtbaren Quell zu ergründen, der so viele große Erscheinungen mit ewiger Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit aus sich herausschüttet, wie viel mehr muß es uns interessiren, den Organismus der Kunst zu durchdringen, in der aus der absoluten Freiheit sich die höchste Einheit und Gesetzmäßigkeit herstellt, die uns die Wunder unseres eignen

I,5,358

Geistes weit unmittelbarer als die Natur erkennen läßt. Interessirt es uns, den Bau, die innere Anlage, die

Beziehungen und Verwickelungen eines Gewächses oder eines organischen Wesens überhaupt so weit wie möglich zu verfolgen, wie viel mehr müßte es uns reizen, dieselben Verwickelungen und Beziehungen in den noch viel höher organisirten und in sich selbst verschlungeneren Gewächsen zu erkennen, die man Kunstwerke nennt.

Den meisten geht es mit der Kunst, wie es dem Meister Jourdain bei Molière[1] mit der Prosa ging, der sich wunderte, sein ganzes Leben Prosa gesprochen zu haben, ohne es zu wissen. Die wenigsten überlegen, daß schon die Sprache, in der sie sich ausdrücken, das vollkommenste Kunstwerk ist. Wie viele haben vor einem Theater gestanden, ohne sich nur einmal die Frage aufzuwerfen, wie viele Bedingungen zu einer auch nur einigermaßen vollkommenen theatralischen Erscheinung erfordert werden; wie viele den edlen Eindruck einer schönen Architektur empfunden, ohne Versuchung den Gründen der Harmonie nachzuspüren, die sie daraus angesprochen hat! Wie viele haben ein einzelnes Gedicht oder ein hohes dramatisches Werk auf sich wirken lassen, und sind dadurch bewegt, entzückt, erschüttert worden, ohne je zu untersuchen, durch welche Mittel es dem Künstler gelingt, ihr Gemüth zu beherrschen, ihre Seele zu reinigen, ihr Innerstes aufzuregen - ohne den Gedanken, diesen ganz passiven und insofern unedlen Genuß in den weit höheren der thätigen Beschauung und der Reconstruktion des Kunstwerks durch den Verstand zu verwandeln!

Derjenige wird für roh und ungebildet geachtet, der die Kunst *überall* nicht auf sich einfließen lassen und ihre Wirkungen erfahren will. Aber es ist, wenn nicht in demselben Grade, doch dem Geiste nach ebenso roh, die bloß sinnlichen Rührungen, sinnlichen Affekte, oder sinnliches Wohlgefallen, welche Kunstwerke erwecken, für Wirkungen der Kunst als solche zu halten.

Für den, der es in der Kunst nicht zur freien, zugleich leidenden

[1] Bourgeois gentilhomme, Act. II, Scène 4.

I,5,359

und thätigen, fortgerissenen und überlegten Beschauung bringt, sind alle Wirkungen der Kunst bloße Naturwirkungen; er selbst verhält sich dabei als Naturwesen, und hat die Kunst als Kunst wahrhaft nie erfahren und erkannt. Was ihn bewegt, sind vielleicht die einzelnen Schönheiten, aber in dem wahren Kunstwerk gibt es keine einzelne Schönheit, nur das Ganze ist schön. Wer sich also nicht zur Idee des *Ganzen* erhebt, ist gänzlich unfähig ein Werk zu beurtheilen. Und trotz dieser Gleichgültigkeit sehen wir doch die große Menge der Menschen, die sich gebildet nennen, zu nichts geneigter, als in Sachen der Kunst ein Urtheil zu haben, die Kenner zu spielen, und nicht leicht wird ein nachtheiliges Urtheil tiefer empfunden als das, daß jemand keinen Geschmack habe. Die, welche ihre Schwäche in der Beurtheilung fühlen, halten, bei der sehr entschiedenen Wirkung, die ein Kunstwerk auf sie hat, und der Originalität der Ansicht, die sie vielleicht davon haben, unerachtet, doch ihr Urtheil lieber zurück, als daß sie sich Blößen geben. Andere, die weniger bescheiden sind, machen sich durch ihr Urtheil lächerlich oder fallen den Verständigen damit beschwerlich. Es gehört also sogar zur allgemein gesellschaftlichen Bildung - da überhaupt kein gesellschaftlicheres Studium als das der Kunst - über die Kunst Wissenschaft zu haben, die Fähigkeit, die *Idee* oder das Ganze so wie die wechselseitigen Beziehungen der Theile aufeinander und auf das Ganze und hinwiederum die des Ganzen auf die Theile aufzufassen, in sich ausgebildet zu haben. Aber dieses eben ist nicht möglich anders als durch *Wissenschaft* und insbesondere durch Philosophie. Je strenger die Idee der Kunst und des Kunstwerks construirt wird, desto mehr wird nicht nur der Schlaffheit der Beurtheilung, sondern auch jenem leichtfertigen Versuchen in der Kunst oder Poesie gesteuert, welches gewöhnlich ohne alle Idee derselben angestellt wird.

Wie nöthig gerade eine streng wissenschaftliche Ansicht der Kunst zur Ausbildung des intellektuellen Anschauens der Kunstwerke sowie vorzüglich zur Bildung des Urtheils über dieselbe sey, darüber will

ich nur noch Folgendes bemerken.

Man kann sehr häufig, insbesondere jetzt, die Erfahrung machen,

I,5,360

wie sehr selbst Künstler untereinander in ihren Urtheilen nicht nur verschieden, sondern entgegengesetzt sind. Dieses Phänomen ist sehr leicht zu erklären. In den Zeitaltern der blühenden Kunst ist es die Nothwendigkeit des allgemein herrschenden Geistes, das Glück und gleichsam der Frühling der Zeit, der unter den großen Meistern mehr oder weniger die allgemeine Uebereinstimmung hervorbringt, so daß, wie dieß auch die Geschichte der Kunst zeigt, die großen Werke gedrängt aufeinander, fast zu gleicher Zeit, wie von einem gemeinschaftlichen Hauch und unter einer gemeinsamen Sonne, entstehen und reifen. Albrecht Dürer zugleich mit Raphael, Cervantes und Calderon zugleich mit Shakespeare. Wenn ein solches Zeitalter des Glücks und der reinen Produktion vorbei ist, so tritt die Reflexion und mit ihr die allgemeine Entzweiung ein; was dort lebendiger Geist war, wird hier Ueberlieferung.

Die Richtung der alten Künstler war vom Centrum gegen die Peripherie. Die späteren nehmen die äußerlich abgehobene Form und suchen sie unmittelbar nachzuahmen; sie behalten den Schatten ohne den Körper. Jeder bildet sich nun seine eignen, besonderen Gesichtspunkte für die Kunst, und beurtheilt selbst das Vorhandene darnach. Die einen, welche das Leere der Form ohne den Inhalt bemerken, predigen die Rückkehr zur Materialität durch Nachahmung der Natur, die andern, die sich über jenen leeren und hohlen äußerlichen Abhub der Form nicht schwingen, predigen das Idealische, die Nachahmung des schon Gebildeten; keiner aber kehrt zu den wahren Urquellen der Kunst zurück, aus denen Form und Stoff ungetrennt strömt. Mehr oder weniger ist dieß der gegenwärtige Zustand der Kunst und des Kunsturtheils. So mannichfaltig die Kunst in sich selbst ist, so mannichfaltig und nuancirt sind die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurtheilung. Keiner der Streitenden versteht den andern. Sie beurtheilen, der eine nach dem Maßstab der Wahrheit, der andere nach dem der Schönheit, ohne daß ein einziger wüßte, was Wahrheit oder was Schönheit ist. Unter den eigentlich praktischen Künstlern einer solchen Zeit ist also mit wenigen Ausnahmen nichts über das Wesen der Kunst zu erfahren,

I,5,361

weil es ihnen in der Regel an der Idee der Kunst und der Schönheit gebricht. Und eben diese, selbst unter denen, welche die Kunst ausüben, herrschende Uneinigkeit ist ein dringender Bestimmungsgrund, die wahre Idee und die Principien der Kunst in der Wissenschaft zu suchen.

Noch mehr ist ein ernster, aus Ideen geschöpfter Unterricht über Kunst nöthig in diesem Zeitalter des literarischen Bauernkriegs, der gegen alles Hohe, Große, auf Ideen Gegründete, ja gegen die Schönheit in der Poesie und Kunst selbst geführt wird, wo das Frivole, Sinnenreizende oder auf niederträchtige Art Edele die Götzen sind, welchen die größte Verehrung gezollt wird.

Nur die Philosophie kann die für die Produktion großentheils versiegten Urquellen der Kunst für die Reflexion wieder öffnen. Nur durch Philosophie können wir hoffen, eine wahre Wissenschaft der Kunst zu erlangen, nicht als ob die Philosophie den Sinn geben könnte, den nur ein Gott geben kann, nicht als ob sie das Urtheil demjenigen verleihen könnte, dem es die Natur versagt hat, sondern daß sie auf eine unveränderliche Weise in Ideen ausspricht, was der wahre Kunstsinn im Concreten anschaut, und wodurch das ächte Urtheil bestimmt wird.

Ich halte nicht für unnöthig die Gründe noch anzugeben, welche mich *insbesondere* bestimmt haben, sowohl diese Wissenschaft zu bearbeiten, als diese Vorträge darüber zu halten.

Vor allem bitte ich *Sie*, diese Wissenschaft der Kunst mit nichts von all dem zu verwechseln, was

man bisher unter diesem Namen oder irgend einem andern als Aesthetik oder Theorie der schönen Künste und Wissenschaften vorgetragen hat. Noch existirt überall keine wissenschaftliche und philosophische Kunstlehre; höchstens existiren Bruchstücke einer solchen, und auch diese sind noch wenig verstanden, und können nicht anders als im Zusammenhang eines Ganzen verstanden werden.

Vor Kant war alle Kunstlehre in Deutschland ein bloßer Abkömmling der Baumgartenschen Aesthetik - denn dieser Ausdruck wurde zuerst von Baumgarten gebraucht. Zur Beurtheilung derselben reicht

I,5,362

es hin zu erwähnen, daß sie selbst wieder ein Sprößling der Wolffschen Philosophie war. In der Periode unmittelbar vor Kant, wo seichte Popularität und Empirismus in der Philosophie das Herrschende waren, wurden die bekannten Theorien der schönen Künste und Wissenschaften aufgestellt, deren Principien die psychologischen Grundsätze der Engländer und Franzosen waren. Man suchte das Schöne aus der empirischen Psychologie zu erklären, und behandelte überhaupt die Wunder der Kunst ohngefähr ebenso aufklärend und wegerklärend wie zu derselben Zeit die Gespenstergeschichten und andern Aberglauben. Bruchstücke dieses Empirismus trifft man selbst noch in späteren, zum Theil nach einer besseren Ansicht gedachten Schriften an.

Andere Aesthetiken sind gewissermaßen Recepte oder Kochbücher, wo das Recept zur Tragödie so lautet: Viel Schrecken, doch nicht allzuviel; so viel Mitleid als möglich und Thränen ohne Zahl.

Mit Kants Kritik der Urtheilskraft ging es wie mit seinen übrigen Werken. Von den Kantianern war natürlich die äußerste Geschmacklosigkeit, wie in der Philosophie Geistlosigkeit, zu erwarten. Eine Menge Menschen lernten die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft auswendig und trugen sie vom Katheder und in Schriften als Aesthetik vor.

Nach Kant haben einige vorzügliche Köpfe treffliche Anregungen zur Idee einer wahren philosophischen Wissenschaft der Kunst und einzelne Beiträge zu einer solchen geliefert; noch aber hat keiner ein wissenschaftliches Ganzes oder auch nur die *absoluten* Principien selbst - allgemein gültig und in strenger Form - aufgestellt; auch ist bei mehreren derselben noch nicht die strenge Sonderung des Empirismus und der Philosophie geschehen, die zur wahren Wissenschaftlichkeit erfordert würde.

Das System der Philosophie der Kunst, welches ich vorzutragen denke, wird sich also von den bisher vorhandenen wesentlich und sowohl der Form als dem Gehalt nach unterscheiden, indem ich selbst in den Principien weiter zurückgehe, als bisher geschehen ist. Dieselbe Methode, durch die es mir, wenn ich mich nicht irre, in der Naturphilosophie bis zu einem gewissen Punkte möglich geworden ist,

I,5,363

das vielfach verschlungene Gewebe der Natur zu entwirren und das Chaos seiner Erscheinungen zu sondern, dieselbe Methode wird uns auch durch die noch labyrinthischeren Verwicklungen der Kunstwelt hindurchleiten und über die Gegenstände derselben ein neues Licht verbreiten lassen.

Weniger kann ich mir selbst Genüge zu leisten gewiß seyn in Ansehung der *historischen* Seite der Kunst, welche, aus Gründen, die ich in der Folge angeben werde, ein wesentliches Element aller Construktion ist. Ich erkenne zu gut, wie schwierig es ist, in diesem unendlichsten aller Gebiete auch nur die allgemeinsten Kenntnisse über jeden Theil desselben sich zu erwerben, geschweige denn es über alle seine Theile bis zur bestimmtesten und genauesten Kenntniß zu bringen. Was ich allein für mich anführen kann, ist, daß ich das Studium der alten und neueren Werke der Poesie eine lange Zeit mit Ernst betrieben und es zu meinem angelegentlichen Geschäft gemacht habe, daß ich einige Anschauung von Werken der bildenden Kunst gehabt habe, daß ich im Umgang mit ausübenden Künstlern zum Theil zwar nur ihre

eigne Uneinigkeit und ihr Nichtverstehen der Sache kennen gelernt, zum Theil aber auch im Umgang mit solchen, die außer der glücklichen Ausübung der Kunst auch noch über sie philosophisch gedacht haben, mir einen Theil derjenigen historischen Ansichten der Kunst erworben habe, die ich zu meinem Zwecke nothwendig glaube.

Für diejenigen, die mein System der Philosophie kennen, wird die Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz seyn, denjenigen, die es noch nicht kennen, wird die Methode desselben in dieser Anwendung vielleicht nur noch in die Augen springender und deutlicher seyn.

Die Construktion wird sich nicht bloß auf das Allgemeine, sondern auch bis auf diejenigen Individuen erstrecken, welche für eine ganze Gattung gelten; ich werde sie und die Welt ihrer Poesie construiren. Ich nenne vorläufig nur Homer, Dante, Shakespeare. In der Lehre von den bildenden Künsten werden die Individualitäten der größten Meister im Allgemeinen charakterisirt werden; in der Lehre von der

I,5,364

Poesie und den Dichtarten werde ich sogar bis zur Charakteristik einzelner Werke der vorzüglichsten Dichter, z.B. Shakspeares, Cervantes, Goethes herabsteigen, um so die gegenwärtige Anschauung, die uns bei jenen fehlt, hier zu ersetzen.

In der allgemeinen Philosophie freuen wir uns, das strenge Antlitz der Wahrheit an und für sich selbst zu sehen, in dieser besondern Sphäre der Philosophie, welche die Philosophie der Kunst begrenzt, gelangen wir zur Anschauung der ewigen Schönheit und der Urbilder alles Schönen.

Die Philosophie ist die Grundlage von allem und befaßt alles; sie erstreckt ihre Construktion auf alle Potenzen und Gegenstände des Wissens; nur durch sie gelangt man zum Höchsten. Durch die Kunstlehre bildet sich innerhalb der Philosophie selbst ein engerer Kreis, in dem wir unmittelbarer das Ewige gleichsam in sichtbarer Gestalt schauen, und so steht diese richtig verstanden mit der Philosophie selbst im vollkommensten Einklang.

Schon in dem bisher Vorgetragenen lag zum Theil die Andeutung dessen, was Philosophie der Kunst sey; es ist aber nöthig, mich jetzt ausdrücklicher darüber zu erklären. Ich werde die Frage in der größten Allgemeinheit so stellen: *Wie ist Philosophie der Kunst möglich*? (denn Beweis der Möglichkeit in Ansehung der Wissenschaft auch Wirklichkeit).

Jeder sieht ein, daß in dem Begriff einer Philosophie der Kunst Entgegengesetztes verbunden werde. Die Kunst ist das Reale, Objektive, die Philosophie das Ideale, Subjektive. Man könnte also die Aufgabe der Philosophie der Kunst zum voraus schon so bestimmen: *das Reale, welches in der Kunst ist, im Idealen darzustellen.* Allein die Frage ist nun eben, was es heiße: *ein Reales im Idealen* darzustellen, und ehe wir dieß wissen, sind wir über den Begriff der Philosophie der Kunst noch nicht im Reinen. Wie haben also die ganze Untersuchung noch tiefer anzufassen. - Da Darstellung im Idealen überhaupt = Construiren, auch die Philosophie der Kunst = Construktion der Kunst seyn soll, so wird diese Untersuchung

I,5,365

nothwendig zugleich in das Wesen der Construktion tiefer eindringen müssen.

Der Zusatz Kunst in "Philosophie der Kunst" beschränkt bloß den allgemeinen Begriff der Philosophie, aber hebt ihn nicht auf. Unsere Wissenschaft soll Philosophie seyn. Dieß ist das Wesentliche; daß sie eben Philosophie seyn soll in Beziehung auf Kunst, ist das Zufällige unseres Begriffs. Nun kann aber weder überhaupt das Accidentelle eines Begriffs das Wesentliche desselben

verändern, noch kann Philosophie insbesondere als Philosophie der Kunst etwas anderes seyn, als sie an sich und absolut betrachtet ist. Philosophie ist schlechthin und wesentlich eins; sie kann nicht getheilt werden; was also überhaupt Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt. Diesen Begriff von der Ungetheiltheit der Philosophie wünsche ich, daß *Sie* sich insbesondere fest gegenwärtig erhalten, um die ganze Idee unserer Wissenschaft zu fassen. Es ist bekannt genug, welcher heillose Mißbrauch mit dem Begriff der Philosophie getrieben wird. Wir haben schon eine Philosophie, ja sogar eine Wissenschaftslehre der Landwirtschaft erhalten, es ist zu erwarten, daß man auch noch eine Philosophie des Fuhrwerks aufstelle, und daß es am Ende so viel Philosophien gibt, als es überhaupt Gegenstände gibt, und man vor lauter Philosophien die Philosophie selbst gänzlich verlieren wird. Außer diesen vielen Philosophien hat man aber auch noch einzelne philosophische Wissenschaften oder philosophische Theorien. Auch damit ist es nichts. Es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie; was man verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, ist entweder etwas ganz Schiefes, oder es sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie in verschiedenen *Potenzen* oder unter verschiedenen ideellen Bestimmungen[1].

Ich erkläre diesen Ausdruck hier, da er das erstemal wenigstens in einem Zusammenhang vorkommt, in dem es wichtig ist daß er

[1] Man vergl. hier und zum gleich Folgenden den Anfang der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, oben S. 106 ff. D. H.

I,5,366

verstanden werde. Er bezieht sich auf die allgemeine Lehre der Philosophie von der wesentlichen und innern Identität aller Dinge und alles dessen, was wir überhaupt unterscheiden. Es ist wahrhaft und an sich nur Ein Wesen, Ein absolut Reales, und dieses Wesen als absolutes ist untheilbar, so daß es nicht durch Theilung oder Trennung in verschiedene Wesen übergehen kann; da es untheilbar ist, so ist Verschiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, insofern es als das Ganze und Ungetheilte unter verschiedenen Bestimmungen gesetzt wird. Diese Bestimmungen nenne ich Potenzen. Sie verändern schlechthin nichts am Wesen, dieses bleibt immer und nothwendig dasselbe, deßwegen heißen sie *ideelle* Bestimmungen. Z.B. das, was wir in der Geschichte oder der Kunst erkennen, ist wesentlich dasselbe mit dem, was auch in der Natur ist: jedem nämlich ist die ganze Absolutheit eingeboren, aber diese Absolutheit steht in der Natur, der Geschichte und der Kunst in verschiedenen Potenzen. Könnte man diese hinwegnehmen, um das *reine Wesen* gleichsam entblößt zu sehen, so wäre in allem wahrhaft Eins.

Die *Philosophie* nun tritt in ihrer vollkommenen Erscheinung nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Denn sie soll ein getreues Bild des Universums seyn - dieses aber = *dem Absoluten, dargestellt in der Totalität aller ideellen Bestimmungen.* - Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten Eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, er ist *Alles*, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist, das *Universum* ist Gott von Seiten der Totalität aufgefaßt. In der absoluten Idee, die Princip der Philosophie ist, ist aber auch wieder Identität und Totalität eins. Die vollkommene Erscheinung der Philosophie, sage ich, tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Im Absoluten als solchen, und demnach auch im Princip der Philosophie, ist eben deßwegen, weil es *alle* Potenzen begreift, *keine* Potenz, und hinwiederum nur, inwiefern in ihm keine Potenz ist, sind in ihm alle enthalten. Ich nenne dieses Princip eben deßwegen, weil es keiner besonderen Potenz gleich ist, und doch alle begreift, den *absoluten Identitätspunkt* der Philosophie.

I,5,367

Dieser Indifferenzpunkt nun, eben weil er dieß ist, und weil er schlechthin eins, untrennbar, untheilbar ist, ist nothwendig wieder in jeder *besonderen* Einheit (so auch Potenz zu nennen), und auch dieß ist nicht möglich, ohne daß in jeder dieser *besonderen* Einheiten wieder alle Einheiten, also *alle Potenzen* wiederkehren. Es ist also in der Philosophie überhaupt nichts als Absolutes, oder wir kennen in der Philosophie nichts als Absolutes - immer nur das schlechthin Eine, und nur dieß schlechthin Eine in besonderen Formen. Philosophie geht - ich bitte *Sie*, dieß streng aufzufassen - überhaupt nicht auf das Besondere als solches, sondern unmittelbar immer nur auf das Absolute, und auf das Besondere nur, sofern es das ganze Absolute in sich aufnimmt und in sich darstellt.

Hieraus ist nun offenbar, daß es keine *besonderen* Philosophien und ebensowenig besondere und einzelne philosophische Wissenschaften geben könne. Die Philosophie hat in allen Gegenständen nur Einen Gegenstand, und sie ist eben deßwegen selbst nur Eine. Innerhalb der allgemeinen Philosophie ist jede einzelne Potenz für sich absolut, und in dieser Absolutheit oder dieser Absolutheit unbeschadet doch wieder ein Glied des Ganzen. Wahrhaftes Glied des Ganzen ist jede nur, sofern sie der vollkommene Reflex des Ganzen ist, es ganz in sich aufnimmt. Dieß ist eben jene Verbindung des Besonderen und Allgemeinen, die wir in jedem organischen Wesen, so wie in jedem poetischen Werk, wiederfinden, in welchem z.B. verschiedene Gestalten jede ein dienendes Glied des Ganzen und doch bei der vollkommenen Ausbildung des Werks wieder in sich absolut ist.

Wir können nun allerdings die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln, aber nur, sofern wir wirklich das *Absolute* in ihr darstellen, ist diese Darstellung selbst *Philosophie*. Wir können alsdann diese Darstellung z.B. Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst nennen.

Hiermit ist nun bewiesen: 1) daß sich kein Gegenstand zum Gegenstand der Philosophie qualificire, als insofern er selbst im Absoluten durch eine ewige und nothwendige Idee gegründet und fähig ist das

I,5,368

ganze ungetheilte Wesen des Absoluten in sich aufzunehmen. Alle verschiedenen Gegenstände als verschiedene sind nur *Formen* ohne Wesenheit - Wesenheit hat nur Eines, und durch dieses Eine, was fähig ist, es als das Allgemeine in sich, *seine* Form, als Besonderes aufzunehmen. Es gibt also z.B. eine Philosophie der Natur, weil in das Besondere der Natur das Absolute gebildet, weil es demnach eine absolute und ewige Idee der Natur gibt. Ebenso eine Philosophie der Geschichte, eine Philosophie der Kunst[1].

Es ist hiermit 2) die Realität einer Philosophie der Kunst bewiesen, eben dadurch, daß ihre *Möglichkeit* bewiesen ist; es sind eben damit auch ihre Grenzen zugleich und ihre Verschiedenheit namentlich von der bloßen *Theorie* der Kunst gezeigt. Nämlich nur sofern die Wissenschaft der Natur oder Kunst in ihr das Absolute darstellt, ist diese Wissenschaft wirkliche Philosophie, *Philosophie* der Natur, *Philosophie* der Kunst. In jedem andern Fall, wo die besondere Potenz als *besondere* behandelt und für sie als *besondere* Gesetze aufgestellt werden, wo es also keineswegs um die Philosophie als Philosophie, die schlechthin allgemein ist, sondern um *besondere* Kenntniß des Gegenstandes, also einen endlichen Zweck, zu thun ist - in jedem solchen Fall kann die Wissenschaft nicht Philosophie, sondern nur *Theorie* eines besonderen Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst, heißen. Diese Theorie könnte allerdings ihre Principien wieder von der Philosophie *entlehnen*, wie z.B. die Theorie der Natur von der Naturphilosophie, aber eben deßwegen, weil sie nur *entlehnt*, ist sie nicht Philosophie.

Ich construire demnach in der Philosophie der Kunst zunächst nicht die Kunst *als* Kunst, als dieses *Besondere*, sondern ich *construire das Universum in der Gestalt der Kunst*, und Philosophie der *Kunst*

ist Wissenschaft des All in der Form oder Potenz der Kunst. Erst mit diesem Schritt erheben wir uns in Ansehung dieser Wissenschaft auf das Gebiet einer absoluten Wissenschaft der Kunst.

[1] Man vergl. auch hierzu und dem unmittelbar Folgenden die angeführte Abhandlung, oben S. 107. D. H.

I,5,369

Allein daß Philosophie der Kunst Darstellung des Universums in der Form der Kunst ist, gibt uns doch noch keine vollständige Idee dieser Wissenschaft, ehe wir die *Art* der Construktion, die einer Philosophie der Kunst nothwendig ist, genauer bestimmt haben.

Objekt der Construktion und dadurch der Philosophie ist überhaupt nur, was fähig ist, als Besonderes das Unendliche in sich aufzunehmen. Die Kunst, um Objekt der Philosophie zu seyn, muß also überhaupt das Unendliche in sich als Besonderem entweder wirklich darstellen oder es wenigstens darstellen können. Aber nicht nur findet dieses in Ansehung der Kunst *statt,* sondern sie steht auch als Darstellung des Unendlichen auf der gleichen Höhe mit der Philosophie: - wie diese das Absolute im *Urbild,* so jene das Absolute im *Gegenbild* darstellend.

Da die Kunst der Philosophie so genau entspricht, und selbst nur ihr vollkommenster objektiver Reflex ist, so muß sie auch durchaus alle Potenzen durchlaufen, welche die Philosophie im Idealen durchläuft, und dieses Eine reicht hin, uns über die nothwendige Methode unserer Wissenschaft außer Zweifel zu setzen.

Die Philosophie stellt nicht die wirklichen Dinge, sondern ihre Urbilder dar, aber ebenso die Kunst, und dieselben Urbilder, von welchen nach den Beweisen der Philosophie diese (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selbst - als Urbilder - demnach in ihrer Vollkommenheit - objektiv werden, und in der reflektirten Welt selbst die Intellektualwelt darstellen. Um einige Beispiele zu geben, so ist die *Musik* nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst, der mittelst dieser Kunst in der abgebildeten Welt durchbricht. Die vollkommenen Formen, welche die *Plastik* hervorbringt, sind die objektiv dargestellten Urbilder der organischen Natur selbst. Das Homerische Epos ist die Identität selbst, wie sie der Geschichte im Absoluten zu Grunde liegt. Jedes Gemälde öffnet die Intellektualwelt.

Dieß vorausgesetzt, werden wir in der Philosophie der Kunst in Ansehung der letzteren alle diejenigen Probleme zu lösen haben, die wir

I,5,370

in der allgemeinen Philosophie in Ansehung des Universums überhaupt auflösen. Wir werden

1) auch in der Philosophie der Kunst von keinem andern Princip als dem des Unendlichen ausgehen können; wir werden das Unendliche als das unbedingte Princip der Kunst darthun müssen. Wie für die Philosophie das Absolute das Urbild der Wahrheit - so für die Kunst das Urbild der *Schönheit.* Wir werden daher zeigen müssen, daß Wahrheit und Schönheit nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Einen Absoluten sind.

2) Die zweite Frage, wie in Ansehung der Philosophie überhaupt, so auch in Ansehung der Philosophie der Kunst, wird seyn: wie jenes an sich schlechthin Eine und Einfache in eine Vielheit und Unterscheidbarkeit übergehe, wie also aus dem allgemeinen und absoluten Schönen besondere schöne Dinge hervorgehen können. Die Philosophie beantwortet diese Frage durch die Lehre von den Ideen oder Urbildern. Das Absolute ist schlechthin Eines, aber dieses Eine absolut angeschaut in den besonderen

Formen, so daß das Absolute dadurch nicht aufgehoben wird, ist = Idee. Ebenso die Kunst. Auch die Kunst schaut das Urschöne nur in Ideen als besonderen Formen an, deren jede aber für sich göttlich und absolut ist, und anstatt daß die Philosophie die Ideen wie sie *an sich* sind, anschaut, schaut sie die Kunst *real* an. Die *Ideen* also, sofern sie als real angeschaut werden, sind der Stoff und gleichsam die allgemeine und absolute Materie der Kunst, aus welcher alle besonderen Kunstwerke als vollendete Gewächse erst hervorgehen. Diese *realen,* lebendigen und existirenden Ideen sind die Götter; die allgemeine Symbolik oder die allgemeine *Darstellung der Ideen* als realer ist demnach in der Mythologie gegeben, und die Auflösung der zweiten obigen Aufgabe besteht in der Construktion der Mythologie. In der That sind die Götter jeder Mythologie nichts anderes als die Ideen der Philosophie nur objektiv oder real angeschaut.

Hiermit aber ist noch immer unbeantwortet, wie ein *wirkliches* und einzelnes Kunstwerk entstehe. Wie nun das Absolute - Nichtwirkliche - überall in der Identität, so ist das Wirkliche in der Nichtidentität

I,5,371

des Allgemeinen und Besonderen, in der Disjunktion, so daß entweder im Besonderen oder Allgemeinen. So entsteht auch hier ein Gegensatz, der Gegensatz von bildender und redender Kunst. Die bildende und die redende Kunst = der realen und idealen Reihe der Philosophie. Jener steht diejenige Einheit vor, in welcher das Unendliche ins Endliche aufgenommen wird - die Construktion dieser Reihe entspricht der *Naturphilosophie* -, dieser steht die andere Einheit vor, in welcher das Endliche ins Unendliche gebildet wird, die Construktion dieser Reihe entspricht dem *Idealismus* in dem allgemeinen System der Philosophie. Die erste Einheit werde ich die reale, die andere die ideale nennen, die, welche beide begreift, die Indifferenz.

Fixiren wir nun jede dieser Einheiten für sich, so müssen, weil jede derselben für sich absolut ist, in jeder wieder dieselben Einheiten wiederkehren, in der realen also wiederum die reale, ideale, und die, worin beide eins sind. Ebenso in der idealen.

Jeder dieser Formen, insofern sie entweder in der realen oder idealen Einheit begriffen sind, entspricht eine besondere Form der Kunst, der realen, sofern in der realen, entspricht die *Musik,* der idealen die *Malerei,* der welche innerhalb der realen wieder beide Einheiten in-eins-gebildet darstellt, die *Plastik.*

Dasselbe ist der Fall in Ansehung der idealen Einheit, welche wieder die drei Formen der lyrischen, epischen und dramatischen Dichtkunst in sich begreift. Lyrik = Einbildung des Unendlichen ins Endliche = Besonderem. Epos = Darstellung (Subsumtion) des Endlichen im Unendlichen = Allgemeinem. Drama = Synthese des Allgemeinen und Besonderen. Nach diesen Grundformen ist also die gesammte Kunst sowohl in ihrer realen als idealen Erscheinung zu construiren.

Indem wir die Kunst in jeder ihrer besonderen Formen bis aufs Concrete herab verfolgen, gelangen wir noch zu der Bestimmung der Kunst durch Bedingungen der Zeit. Wie die Kunst an sich ewig und nothwendig ist, so ist auch in ihrer Zeiterscheinung keine Zufälligkeit, sondern absolute Nothwendigkeit. Sie ist auch in dieser Beziehung noch

I,5,372

der Gegenstand eines möglichen Wissens, und die Elemente dieser Construktion sind durch die Gegensätze gegeben, welche die Kunst in ihrer Zeiterscheinung zeigt. Die Gegensätze aber, die in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, sind, wie die Zeit selbst, nothwendig unwesentliche und bloß formelle Gegensätze, ganz verschieden also von den *realen* im Wesen oder der Idee der Kunst selbst gegründeten. Dieser allgemeine und durch alle Zweige der Kunst hindurchgehende

formelle Gegensatz ist der der *antiken* und *modernen* Kunst.

Es wäre ein wesentlicher Mangel der Construktion, wenn wir die Rücksicht darauf bei jeder einzelnen Form der Kunst vernachlässigen wollten. Da aber dieser Gegensatz als ein bloß formeller angesehen wird, so die Construktion eben in der Negation oder Aufhebung bestehend. Wir werden, indem wir diesen Gegensatz berücksichtigen, unmittelbar zugleich die *historische* Seite der Kunst darstellen, und können hoffen nur dadurch unserer Construktion im Ganzen die letzte Vollendung zu geben.

Nach meiner ganzen Ansicht der Kunst ist sie selbst ein Ausfluß des Absoluten. Die Geschichte der Kunst wird uns am offenbarsten ihre unmittelbaren Beziehungen auf die Bestimmungen des Universums und dadurch auf jene absolute Identität zeigen, worin sie vorherbestimmt sind. Nur in der Geschichte der Kunst offenbart sich die wesentliche und innere Einheit aller Kunstwerke, daß alle Dichtungen eines und desselben Genius sind, der auch in den Gegensätzen der alten und neuen Kunst sich nur in zwei verschiedenen Gestalten zeigt.

[I,5,373]

I.
Allgemeiner Theil der Philosophie der Kunst.

Erster Abschnitt.
Construktion der Kunst überhaupt und im Allgemeinen.

Die Kunst construiren heißt, ihre Stellung im Universum bestimmen. Die Bestimmung dieser Stelle ist die einzige Erklärung, die es von ihr gibt. Wir müssen demnach auf die ersten Principien der Philosophie zurückgehen. Jedoch versteht es sich, daß wir diese Principien hier nicht in jeder möglichen Richtung verfolgen, sondern nur in der, welche uns durch den bestimmten Gegenstand vorgezeichnet ist; ferner, daß die meisten Sätze im Anfang als bloße Lehnsätze aus der Philosophie aufgestellt werden, die nicht sowohl bewiesen, als vielmehr nur erläutert werden. Dieß vorausgesetzt stelle ich die folgenden Sätze auf.

§. 1.

Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Seyn oder die Realität ***unmittelbar,*** *d.h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt*, oder*: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.*

Erläuterung. Folgte das Seyn nicht unmittelbar aus der Idee Gottes, d.h. wäre seine Idee nicht selbst die der *absoluten*, der *unendlichen* Realität, so wäre er durch irgend etwas bestimmt, was nicht seine Idee ist, d.h. er wäre bedingt durch etwas von seinem

I,5,374

Begriff Verschiedenes, demnach überhaupt abhängig, nicht absolut. - In Ansehung keines abhängigen oder bedingten Dings folgt aus dem Begriff das Seyn, z.B. der einzelne Mensch ist bestimmt durch etwas, das nicht seine Idee ist, woraus hinwiederum folgt, daß keinem Einzelnen *wahre* Realität, Realität an

sich zukomme. - Die besondere Form betreffend, in der wir die Idee Gottes noch außerdem ausgesprochen haben "Gott die unmittelbare Affirmation von sich selbst" erläutert sich durch Folgendes. Realseyn = Affirmirtseyn. Nun *ist* Gott nur kraft seiner Idee, d.h. er selbst ist die Affirmation von sich, und da er sich nicht auf endliche Art affirmiren kann (da er absolut ist), so ist er unendliche Affirmation von sich selbst.

§. 2.

Gott als die unendliche Affirmation von sich selbst ***begreift*** *sich selbst als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes, und als Indifferenz davon, er selbst aber* ***ist keines*** *von diesen insbesondere.*

Gott *begreift* durch seine Idee sich selbst als unendlich Affirmirendes (denn er ist die Affirmation von sich selbst) *und* als unendlich Affirmirtes aus demselben Grunde. Da es ferner ein und dasselbe ist, das affirmirt und das affirmirend ist, so begreift er sich auch als Indifferenz. Aber er *ist* selbst keines davon insbesondere, denn er selbst ist nur die *unendliche Affirmation,* und zwar als unendlich, so daß er jene nur begreift; das Begreifende aber ist nicht *identisch* mit dem, was es begreift, z.B. Länge = Raum, Breite = Raum, Tiefe = Raum, aber der Raum selbst eben deshalb nichts davon insbesondere, sondern nur die absolute Identität, die unendliche Affirmation, das Wesen davon. - Auch so: Gott ist nichts überhaupt nur, sondern, was er ist, nur kraft unendlicher Affirmation - also Gott als affirmirend sich selbst, als affirmirt von sich selbst, und als Indifferenz, nur wieder durch die unendliche Affirmation von sich selbst.

Zusatz. Gott als das Affirmirende von sich selbst kann auch beschrieben werden, als die unendliche alle Realität in sich begreifende Idealität, als das Affirmirte von sich selbst als die unendliche alle Idealität in sich begreifende Realität.

I,5,375

§. 3.

Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee absolutes ***All***. Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches, und es folgt nothwendig auf unendliche Weise, da Gott als unendliche Affirmation von sich selbst auch sich selbst wieder unendlich als Affirmirendes, unendlich als Affirmirtes, und unendlich als Indifferenz beider begreift. Nun ist unendliche Realität, die aus der Idee Gottes folgt, 1) schon an sich = All (denn nichts außer ihr), aber auch 2) positiv, denn alles, was kraft der Idee Gottes möglich ist, und dieß Unendliches, ist dadurch, daß diese sich selbst affirmirt, auch wirklich - alle Möglichkeiten sind Wirklichkeiten in Gott. Aber dasjenige, in dem alles Mögliche wirklich, ist = All. Also folgt unmittelbar aus der Idee Gottes absolutes All. - Aber ferner, es folgt kraft des bloßen Gesetzes der Identität, d.h. Gott selbst in der unendlichen Affirmation seiner selbst betrachtet ist = absolutes All.

§. 4.

Gott ist als absolute Identität unmittelbar auch absolute Totalität, und umgekehrt.

Erläuterung: Gott ist eine Totalität, die keine Vielheit, sondern schlechthin einfach ist. Gott ist eine Einheit, die gleichfalls nicht im Gegensatz gegen Vielheit bestimmbar ist, d.h. er ist nicht einzig im numerischen Sinn, er ist auch nicht bloß der *Eine,* sondern er ist die absolute Einheit selbst, nicht alles, sondern die absolute Allheit selbst, und dieß beides unmittelbar als eins.

§. 5.

Das Absolute ist schlechthin ewig.

In der Anschauung jeder *Idee,* z.B. der Idee des Cirkels, wird auch die Ewigkeit angeschaut. Dieß die positive Anschauung der Ewigkeit. Der negative Begriff der Ewigkeit ist: nicht nur unabhängig von der Zeit seyn, sondern auch ohne alle Beziehung auf Zeit. Wäre also das Absolute nicht schlechthin ewig, so hätte es ein Verhältniß zur Zeit.

Anmerkung: Wenn die Ewigkeit des Absoluten durch ein Daseyn von *unendlicher Zeit* her bestimmt würde, so müßten wir z.B. sagen können, daß Gott jetzt eine längere Zeit existire, als er bei dem Ursprung der Welt existirt habe, welches also in Gott eine Zunahme der Existenz voraussetzte, was

unmöglich, da seine Existenz

I,5,376

sein Wesen ist, dieses aber weder vermehrt noch vermindert werden kann. Daß dem *Wesen* der Dinge keine Dauer zugeschrieben werden könne, ist eine zugestandene Sache. Wir können wohl z.B. vom einzelnen oder concreten Cirkel sagen, daß er diese oder jene Zeit gedauert habe, von dem Wesen oder der Idee des Cirkels wird niemand sagen, daß sie daure, oder daß sie z.B. jetzt eine längere Zeit existirt habe als bei dem Anfang der Welt. Nun ist aber das Absolute eben dasjenige, in Ansehung dessen der Gegensatz der Idee und des Concreten gar nicht stattfindet, in Ansehung dessen das, was in den Dingen das Concrete oder Besondere ist, selbst wieder das Wesen oder Allgemeine (nicht Negation) ist, so daß Gott kein anderes Seyn als das seiner Idee zukommen kann.

Dasselbe noch von einer andern Seite. - Wir sagen, daß ein Ding *dauert,* weil seine Existenz seinem Wesen, sein Besonderes seinem Allgemeinen *unangemessen* ist. Die Dauer ist nichts anderes als ein fortgehendes Setzen seines Allgemeinen in *sein* Concretes. Vermöge der Beschränktheit des letzteren *ist* es nicht alles und in der That auf einmal, was es seinem Wesen oder seinem Allgemeinen nach seyn könnte. Dieß ist nun im Absoluten wieder undenkbar: da das Besondere in ihm dem Allgemeinen absolut gleich, so ist es alles, was es seyn *kann,* auch *wirklich* und auf einmal ohne Dazwischentreten der Zeit, es ist also ohne alle Zeit, an sich ewig.

Die Idee des schlechthin Ewigen ist eine äußerst wichtige Idee sowohl für die Philosophie überhaupt als für unsere besondere Construktion. Denn was das Erste betrifft, so folgt unmittelbar (was *Sie* auch als *Folgesatz* bemerken können), daß das *wahre* Universum *ewig,* weil das Absolute zu ihm kein Zeitverhältniß haben kann. Für unsere besondere Construktion ist diese Idee wichtig, weil sie zeigt, daß die Zeit das *an sich* Ewige überall nicht afficirt, daß also das *an sich* Ewige selbst mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit hat.

Andere Ausdrücke desselben Satzes:

a) Das Absolute kann daher auch nichts anderem als der Zeit nach *vorangegangen* gedacht werden (bloße Folge aus dem Vorhergehenden).

I,5,377

- *Positiv* ausgedrückt: Das Absolute geht allem nur der *Idee* nach voran, und alles *andere,* alles, was nicht das Absolute ist, *ist* nur, inwiefern in ihm das Seyn nicht der Idee gleich ist, d.h. inwiefern es selbst nur Privation, nicht wahres Seyn ist. Der concrete Cirkel als solcher gehört nur zur erscheinenden Welt. Der Cirkel an sich aber geht ihm doch nie der Zeit, sondern nur der Idee nach voran. Ebenso geht das Absolute allem andern auf keine Weise voran als der Idee nach.

b) Im Absoluten selbst kann kein Vor oder Nach stattfinden, also keine Bestimmung der anderen weder vorangehen noch nachfolgen. Denn wäre dieß, so müßten wir im Absoluten eine Affektion oder Leiden, ein Bestimmtwerden setzen. Es ist aber ganz affektionslos, ohne Entgegensetzung in sich selbst.

§. 6.

Das Absolute ist an sich weder bewußt noch bewußtlos, weder frei noch unfrei oder nothwendig. Nicht bewußt, denn alles Bewußtseyn beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seyns, im Absoluten ist aber absolute Einheit. Nicht bewußtlos; denn es ist nur darum nicht bewußt, weil es absolutes Bewußtseyn ist. Nicht *frei;* denn Freiheit beruht auf der relativen Entgegensetzung und relativen Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, im Absoluten aber sind beide absolut eins. Nicht unfrei oder nothwendig; denn es ist affektionslos; es ist nichts in ihm oder außer ihm, das ihn bestimmen könnte, oder

wozu es sich neigen könnte.

§. 7.

Im All ist begriffen, was in Gott begriffen ist. Demnach begreift das All, ebenso wie Gott, sich selbst als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes und als Einheit beider, ohne selbst eine dieser Formen insbesondere zu seyn (eben weil begreifend), und nicht so, daß die Formen geschieden, sondern so, daß sie in die absolute Identität aufgelöst sind.

§. 8.

Das unendliche Affirmirtseyn Gottes im All, oder die Einbildung seiner unendlichen ***Idealität*** *in die Realität als solche, ist die ewige Natur.*

Dieß ist eigentlich Lehnsatz. Doch will ich ihn hier beweisen. Die

I,5,378

Natur verhält sich zum Universum, absolut betrachtet, wie jedermann zugeben wird, als reales. Nun ist aber auch diejenige Einheit, welche durch Einbildung der unendlichen Idealität in die Realität gesetzt ist, das unendliche Affirmirt*seyn* Gottes im All, = reale Einheit. Denn herrschend ist das, was das andere aufnimmt. Also etc.

Anmerkung. Unterschied zwischen der Natur, *sofern sie erscheint* (diese ist bloße Natura naturata - Natur in ihrer Besonderung und Trennung vom All - als bloßer Widerschein vom absoluten All), und der *Natur an sich,* wiefern sie in das *absolute All* aufgelöst und Gott in seinem unendlichen Affirmirtseyn ist.

§. 9.

Die ewige Natur begreift in sich wieder alle Einheiten, die des Affirmirtseyns, des Affirmirenden und der Indifferenz beider. Denn das Universum an sich = Gott. Wäre nun nicht in jedem die Einheit, die das Universum an sich begreift, wäre also nicht auch in der Natur wieder die ganze unendliche Affirmation, d.h. das ganze Wesen Gottes, so hätte sich Gott im All getheilt, welches unmöglich ist. Jeder der im All begriffenen Einheiten ist also wieder der Abdruck des ganzen All.

Zur Erklärung: Auch in der erscheinenden Natur sind jene Folgen der unendlichen Affirmation ins Unendliche nachzuweisen; nur sind sie hier nicht ineinander, wie im absoluten All, sondern gesondert und außereinander. Z.B. die Einbildung des Idealen ins Reale oder die Form des Affirmirtseyns im All drückt sich durch Materie aus, die Idealität, welche alle Realität auflöst, das Affirmirende, ist = Licht, die Indifferenz = Organismus.

§. 10.

Die Natur als solche erscheinend ist keine vollkommene Offenbarung Gottes. Denn selbst der Organismus ist nur besondere Potenz.

§. 11.

Vollkommene Offenbarung Gottes ist nur da, wo in der abgebildeten Welt selbst die einzelnen Formen sich in absolute Identität auflösen, welches in der ***Vernunft*** *geschieht. Die Vernunft also ist* ***im*** *All selbst das vollkommene Gegenbild Gottes.*

I,5,379

Erläuterung. Das unendliche Affirmirtseyn Gottes spricht sich aus in der Natur, als der realen Welt, die dann selbst wieder im All für sich alle Einheit begreift. Ich bemerke hierüber noch Folgendes. - Wir bezeichnen die Einheiten oder die besonderen Folgen der Affirmation Gottes, sofern sie im realen oder idealen All wiederkehren, durch Potenzen. Die erste Potenz der Natur ist die Materie, sofern sie mit dem

Uebergewicht des Affirmirtseyns oder unter der Form der Einbildung der Idealität in die Realität gesetzt ist. Die andere Potenz ist das Licht als die alle Realität in sich auflösende Idealität. Das *Wesen* der Natur als Natur kann aber einzig durch die *dritte Potenz* dargestellt werden, welche das gleicherweise Affirmirende des Realen oder der Materie und des Idealen oder des Lichts ist, und eben dadurch beide gleichsetzt. Das Wesen der Materie = Seyn, des Lichts = Thätigkeit. In der dritten Potenz müssen also Thätigkeit und Seyn *verbunden* und indifferent seyn. Die Materie, nicht an sich, sondern der körperlichen Erscheinung nach betrachtet, ist nicht Substanz, sondern bloß Accidens (Form), dem das Wesen oder das Allgemeine im Licht gegenübersteht. In der dritten Potenz integriren sich beide, es entsteht ein Indifferentes, in dem Wesen und Form ein und dasselbe, das Wesen von der Form, die Form von dem Wesen unzertrennlich ist. Ein solches ist Organismus, weil sein Wesen als Organismus von dem Bestehen der Form unzertrennlich ist, weil in ihm ferner das Seyn unmittelbar auch Thätigkeit, das Affirmirte dem Affirmirenden absolut gleich ist. Keine dieser Formen insbesondere, noch eben deßhalb auch die Natur in den Geschiedenheiten dieser Formen ist eine vollkommene Offenbarung des Göttlichen. Denn nicht der besonderen Folge seiner Affirmation ist Gott gleich, sondern der Allheit dieser Folgen, sofern sie reine Position, als Allheit zugleich absolute Identität ist. Nur also inwiefern die Natur sich selbst wieder in Totalität und absolute Einheit der Formen verklärte - nur insofern wäre sie ein Spiegel der göttlichen. Jenes aber ist nur in der Vernunft der Fall. Denn die Vernunft ist ebenso das Auflösende aller besonderen Formen, wie es das All oder Gott ist. Die Vernunft gehört aber eben deßwegen weder der realen noch der idealen Welt

I,5,380

ausschließlich an, und (was gleichfalls eine Folge davon ist) weder diese noch jene für sich kann höher als zur *Indifferenz,* nicht aber zur absoluten Identität gelangen.

Wir verfahren nun in Ansehung des idealen All ebenso wie in Ansehung des realen, und stellen zuvörderst den Satz auf:

§. 12.

Gott als die unendliche, alle Realität in sich begreifende Idealität, oder Gott als unendlich Affirmirendes, ist, als solches, das Wesen des ***idealen*** *All.* Dieß ist von selbst deutlich schon durch den Gegensatz.

§. 13.

Das ideale All begreift dieselben Einheiten in sich, die auch das reale in sich begreift: die reale, ideale und - nicht die absolute Identität beider (denn diese gehört weder ihr noch der realen besonders an) - sondern *die Indifferenz beider.* Auch hier bezeichnen wir diese Einheiten durch Potenzen; nur ist zu bemerken, daß, wie in der realen Welt die Potenzen Potenzen des idealen Faktors sind, so hier des realen vermöge des entgegengesetzten Verhältnisses beider. Die erste Potenz bezeichnet hier das Uebergewicht des Idealen; die Realität ist hier nur in der ersten Potenz des Affirmirtseyns gesetzt. In diesen Punkt fällt das *Wissen,* welches demnach mit dem größten Uebergewicht des idealen Faktors oder des Subjektiven gesetzt ist. Die dritte Potenz beruht auf einem Uebergewicht des Realen; der Faktor des Realen ist nämlich hier zur zweiten Potenz erhoben. In diesen Punkt fällt das *Handeln* als die objektive oder reale Seite, zu der sich das Wissen als die subjektive verhält.

Das *Wesen* der idealen Welt ist aber ebenso wie das *Wesen* der realen die Indifferenz. Wissen und Handeln indifferenziiren sich also nothwendig in einem Dritten, welches als das Affirmirende beider die dritte Potenz ist. In *diesen* Punkt fällt nun die *Kunst,* und ich stelle demnach bestimmt den Satz auf:

§. 14.

Die Indifferenz des Idealen und Realen als Indifferenz stellt sich in der idealen Welt durch die Kunst dar. Denn die Kunst ist an sich weder ein bloßes Handeln noch ein bloßes Wissen, sondern sie ist ein ganz von Wissenschaft durchdrungenes

I,5,381

Handeln, oder umgekehrt ein ganz zum Handeln gewordenes Wissen, d.h. sie ist Indifferenz beider.

Dieser Beweis genügt uns für den gegenwärtigen Zweck. Es versteht sich, daß wir auf diesen Satz zurückkommen. Hier ist unsere Absicht bloß den allgemeinen Typus des Universums zu entwerfen, um nachher die einzelne Potenz herauszuheben aus dem Ganzen und dem Verhältniß zu diesem gemäß zu behandeln. Wir fahren daher in unserer Darstellung fort.

§. 15.

Der vollkommene Ausdruck nicht des *Realen* noch des Idealen noch selbst der Indifferenz beider (denn diese, wie wir jetzt sehen, hat einen gedoppelten Ausdruck), sondern der *absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es das Auflösende aller Potenzen ist, ist die absolute Vernunftwissenschaft oder die Philosophie.*

Die Philosophie ist also in der erscheinenden idealen Welt ebenso das Auflösende aller Besonderungen, wie es Gott in der urbildlichen Welt ist. (Göttliche Wissenschaft.) Weder die Vernunft noch die Philosophie gehören der realen oder idealen Welt als solcher an, obgleich dann wieder - in dieser Identität - sich Vernunft und Philosophie wie Reales und Ideales verhalten können. Da aber jede für sich absolute Identität ist, so macht dieses Verhältniß keinen wirklichen Unterschied beider. Philosophie ist nur die ihrer selbst bewußte oder sich selbst bewußt werdende Vernunft, die Vernunft dagegen ist der Stoff oder der objektive Typus aller Philosophie.

Bestimmen wir das Verhältniß der Philosophie zu der Kunst vorläufig, so ist es dieses: die Philosophie ist die unmittelbare Darstellung des Göttlichen, wie die Kunst unmittelbar nur Darstellung der Indifferenz als solcher (dieß, daß nur Indifferenz, macht das Gegenbildliche aus. Absolute Identität = Urbild). Da indeß der Grad der Perfektion oder Realität eines Dings wächst in dem Verhältniß, als es sich der absoluten Idee, der Fülle der unendlichen Affirmation, annähert, je mehr es also andere Potenzen in sich begreift, so ist von selbst klar, daß die Kunst auch wieder das unmittelbarste Verhältniß zur Philosophie

I,5,382

hat, und von ihr nur durch die Bestimmung der Besonderheit oder der Gegenbildlichkeit noch unterschieden, denn übrigens ist sie die höchste Potenz der idealen Welt. Nun weiter.

§. 16.

Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entsprechen die drei Ideen (die Idee als Göttliches gehört gleichfalls weder der realen noch der idealen Welt insbesondere an) - *die Wahrheit, die Güte und die Schönheit*: der ersten Potenz der idealen und realen Welt entspricht die Wahrheit, der zweiten Potenz die Güte, der dritten die Schönheit - im Organismus und in der Kunst.

Ueber das Verhältniß, das wir diesen drei Ideen zueinander geben, ferner über die Art, wie sich beide in der realen und idealen Welt differenziiren, uns zu erklären, ist hier nicht der Ort, dieß geschieht in der allgemeinen Philosophie. Nur über das Verhältniß, das wir der *Schönheit* geben, müssen wir uns erklären.

Die Schönheit, kann man sagen, ist überall gesetzt, wo Licht und Materie, Ideales und Reales sich berühren. Die Schönheit ist weder bloß das Allgemeine oder Ideale (dieß = Wahrheit) noch das bloß Reale (dieß im Handeln), also sie ist nur die vollkommene Durchdringung oder Ineinsbildung beider. Schönheit ist da gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriff so angemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches, eintritt in das Endliche und in concreto angeschaut wird. Hierdurch *wird* das *Reale*, in dem er (der Begriff) erscheint, dem Urbild, der Idee wahrhaft ähnlich und gleich, wo eben dieses

Allgemeine und Besondere in absoluter Identität ist. Das Rationale wird als Rationales zugleich ein Erscheinendes, Sinnliches.

Anmerkung: 1) Wie Gott *über* den Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit als ihr Gemeinsames schwebt, so die Philosophie. Die Philosophie behandelt weder allein die Wahrheit, noch bloß die Sittlichkeit, noch bloß die Schönheit, sondern das Gemeinsame aller, und leitet sie aus Einem Urquell her. Wollte man die Frage aufwerfen, woher es komme, daß Philosophie, obgleich auch über der Wahrheit ebenso wie über der Güte und über der Schönheit schwebend,

I,5,383

dennoch den Charakter der Wissenschaft trage, und ihr Höchstes die Wahrheit sey, so ist zu bemerken, daß die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft bloß ihre formelle Bestimmung ist. Sie ist Wissenschaft, aber von der Art, daß *in* ihr Wahrheit, Güte und Schönheit, also Wissenschaft, Tugend und Kunst selbst sich durchdringen; insofern ist sie also auch *nicht Wissenschaft*, sondern ein Gemeinsames der Wissenschaft, der Tugend und Kunst. Dieß ihr großer Unterschied von allen andern Wissenschaften. Mathematik z.B. macht eben keine besonderen sittlichen Forderungen. Philosophie fordert Charakter, und zwar von bestimmter sittlicher Höhe und Energie. Ebenso ist ohne alle Kunst und Erkenntniß der Schönheit Philosophie undenkbar.

2) Der Wahrheit entspricht die Nothwendigkeit, der Güte die Freiheit. Unsere Erklärung der Schönheit, sie sey die Ineinsbildung des Realen und Idealen, sofern sie im Gegenbild dargestellt ist, schließt also auch die in sich: Schönheit ist Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit, in einem Realen angeschaut. Wir nennen z.B. schön eine Gestalt, in deren Entwurf die Natur mit der größten Freiheit und der erhabensten Besonnenheit, jedoch immer in den Formen, den Grenzen der strengsten Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit gespielt zu haben scheint. Schön ist ein Gedicht, in welchem die höchste Freiheit sich selbst wieder in der Nothwendigkeit faßt. Kunst demnach eine absolute Synthese oder Wechseldurchdringung der Freiheit und der Nothwendigkeit.

Nun zu den übrigen Verhältnissen des Kunstwerks.

§. 17.

In der idealen Welt verhält sich die Philosophie ebenso zur Kunst, wie in der realen die Vernunft zum Organismus. - Denn wie die Vernunft unmittelbar nur durch den Organismus objektiv wird, und die ewigen Vernunftideen als Seelen organischer Leiber objektiv werden in der Natur, so wird die Philosophie unmittelbar durch die Kunst, und so werden auch die Ideen der Philosophie durch die Kunst als Seelen wirklicher Dinge objektiv. Eben daher verhält sich dann auch Kunst in der idealen Welt, wie sich Organismus in der realen verhält.

I,5,384

Hierüber noch folgenden Satz.

§. 18.

Das organische Werk der Natur stellt dieselbe Indifferenz noch ungetrennt dar, welche das Kunstwerk ***nach*** *der Trennung, aber wieder als Indifferenz darstellt.*

Das organische Produkt begreift in sich die beiden Einheiten, der Materie oder der Einbildung der Einheit in die Vielheit, und die entgegengesetzte des Lichts oder der Auflösung der Realität in die Idealität; und es begreift beide als eins. Aber das Allgemeine oder die unendliche Idealität, welche hier dem Besonderen verknüpft ist, ist selbst noch das dem Endlichen, dem Besondern Untergeordnete (Allgemeines = Licht). Daher, weil das Unendliche hier selbst noch der allgemeinen Bestimmung der

Endlichkeit unterliegt, nicht *als* Unendliches erscheint, auch Nothwendigkeit und Freiheit (das als Unendliches erscheinende Unendliche) gleichsam noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle, noch unentfaltet ruhen, wie in einer Knospe, die in ihrem Brechen eine neue Welt, die der Freiheit, aufschließen wird. Da nun erst in der idealen Welt der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, Idealen und Realen, sich als Gegensatz der Nothwendigkeit und der Freiheit ausspricht, stellt das organische Produkt denselben Gegensatz noch unaufgehoben dar (weil noch unentfaltet), den das Kunstwerk aufgehoben darstellt, (in beiden dieselbe Identität).

§. 19.

Nothwendigkeit und Freiheit verhalten sich wie Bewußtloses und Bewußtes. Kunst beruht daher auf der Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit. Die Vollkommenheit des Kunstwerks als solchen steigt in dem Verhältniß, in welchem es diese Identität in sich ausgedrückt enthält, oder in welchem Absicht und Nothwendigkeit sich in ihm durchdrungen haben.

Noch einige andere allgemeine Folgerungen:

§. 20.

Schönheit und Wahrheit sind an sich oder der Idee nach eins. - Denn die Wahrheit der *Idee* nach ist ebenso wie die Schönheit Identität des Subjektiven und Objektiven, nur jene subjektiv oder vorbildlich angeschaut, wie die Schönheit gegenbildlich oder objektiv.

I,5,385

Anmerkung. Die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht absolute Wahrheit, und umgekehrt. - (Der sehr gemeine Gegensatz von Wahrheit und Schönheit in der Kunst beruht darauf, daß unter Wahrheit die trügerische, nur das Endliche erreichende Wahrheit verstanden wird. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit entstehen jene Kunstwerke, an welchen wir nur die Künstlichkeit bewundern, mit der das Natürliche an ihr erreicht ist, ohne es mit dem Göttlichen zu verbinden. *Diese* Art der Wahrheit aber ist noch nicht Schönheit in der Kunst, und nur absolute Schönheit in der Kunst ist auch die rechte und eigentliche Wahrheit.

Aus dem gleichen Grund ist die Güte, die nicht Schönheit ist, auch nicht absolute Güte, und umgekehrt. Denn auch die Güte in ihrer Absolutheit wird zur *Schönheit* - in jedem Gemüth z.B., dessen Sittlichkeit nicht mehr auf dem Kampfe der Freiheit mit der Nothwendigkeit beruht, sondern die absolute Harmonie und Versöhnung ausdrückt.

Zusatz. Wahrheit und Schönheit, so wie Güte und Schönheit, verhalten sich daher niemals als Zweck und Mittel; sie sind vielmehr eins, und nur ein harmonisches Gemüth - Harmonie aber = wahre Sittlichkeit - ist auch für Poesie und für Kunst wahrhaft empfänglich. Poesie und Kunst lassen sich nie eigentlich lehren.

§. 21.

Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet.

Unter Universum ist nicht das reale oder ideale All, sondern die absolute Identität beider verstanden. Ist nun die Indifferenz des Realen und Idealen im realen oder idealen All Schönheit, und zwar gegenbildliche Schönheit, so ist die absolute Identität des realen und idealen All nothwendig die urbildliche, d.h. absolute Schönheit selbst, und insofern verhält sich auch das Universum, wie es in Gott ist, als absolutes Kunstwerk, in welchem unendliche Absicht mit unendlicher Nothwendigkeit sich durchdringt.

Anmerkung. Es folgt zugleich von selbst, daß ebenso vom Standpunkt der Totalität betrachtet, oder betrachtet, wie sie an sich

I,5,386

sind, alle Dinge in absoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie sie absolut wahr, auch absolut schön sind, das Verkehrte, Häßliche daher, ebenso wie der Irrthum oder das Falsche, in einer bloßen Privation besteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört.

§. 22.

Wie Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird, so werden die Ideen der Vernunft im Gegenbild angeschaut, zur Schönheit; und das Verhältniß der Vernunft zu der Kunst ist daher dasselbe wie das Verhältniß Gottes zu den Ideen. Durch die Kunst wird die göttliche Schöpfung objektiv dargestellt, denn diese beruht auf derselben Einbildung der unendlichen Idealität ins Reale, auf welcher auch jene beruht. Das treffliche deutsche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der *Ineinsbildung,* auf welcher in der That alle Schöpfung beruht. Sie ist die Kraft, wodurch ein Ideales zugleich auch ein Reales, die Seele Leib ist, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich schöpferische ist.

§. 23.

Die unmittelbare Ursache aller Kunst ist Gott. - Denn Gott ist durch seine absolute Identität der Quell aller Ineinsbildung des Realen und Idealen, worauf alle Kunst beruht. Oder: Gott ist der Quell der Ideen. Nur in Gott sind ursprünglich die Ideen. Nun ist aber die Kunst Darstellung der Urbilder, also Gott selbst die unmittelbare Ursache, die letzte Möglichkeit aller Kunst, er selbst der Quell aller Schönheit.

§. 24.

Die wahre Construktion der Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind. - Denn nach Satz 21 ist das Universum in Gott als ewige Schönheit und als absolutes Kunstwerk gebildet; nicht minder sind alle Dinge, wie sie an sich oder in Gott sind, ebenso absolut schön, als sie absolut wahr sind. Demnach sind auch die Formen der Kunst, da sie die Formen schöner Dinge sind, Formen der Dinge, wie sie in Gott, oder wie sie an sich sind, und da alle Construktion Darstellung der Dinge im Absoluten ist, so

I,5,387

ist die Construktion der Kunst insbesondere *Darstellung ihrer Formen* als Formen der Dinge, wie sie im Absoluten sind, und demnach auch des Universums selbst als absoluten Kunstwerks, wie es in ewiger Schönheit in Gott gebildet ist.

Anmerkung. Mit diesem Satz ist die Construktion der allgemeinen Idee der Kunst vollendet. Die Kunst ist nämlich dargethan als *reale* Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind - der Formen der Urbilder also. - Es ist uns damit zugleich auch die Richtung der folgenden Construktion der Kunst sowohl ihrem Stoff als auch ihrer Form nach vorgezeichnet. Ist nämlich die Kunst Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind, so ist der allgemeine *Stoff* der Kunst in den Urbildern selbst, und unser nächster Gegenstand ist daher Construktion des allgemeinen Stoffes der Kunst oder ihrer ewigen Urbilder, welche Construktion den zweiten Abschnitt der Philosophie der Kunst ausmacht.

[I,5,388]

Zweiter Abschnitt.
Construktion des Stoffs der Kunst.

In §. 24 ist bewiesen worden: die Formen der Kunst müssen die Formen der Dinge seyn, wie sie im Absoluten oder *an sich* sind. Demnach wird vorausgesetzt, diese *besonderen Formen*, wodurch eben das Schöne in einzelnen realen und wirklichen Dingen dargestellt wird, *seyen* besondere Formen, die im Absoluten selbst sind. Die Frage ist, wie dieß möglich sey. (Es ist dieß ganz dasselbe Problem, welches in der allgemeinen Philosophie durch Uebergehen des Unendlichen ins Endliche, der Einheit in die Vielheit ausgedrückt wird).

§. 25.

Die besonderen Formen sind als solche ohne Wesenheit, bloße Formen, die im Absoluten nicht anders seyn können, als inwiefern sie als besondere wieder das ganze Wesen des Absoluten in sich aufnehmen. Dieß ist von selbst klar, da das Wesen des Absoluten untheilbar ist. - Hierdurch allein sind sie in Ansehung des Absoluten, d.h. absolut möglich, eben darum auch absolut wirklich, da im Absoluten keine Differenz der Wirklichkeit und der Möglichkeit.

Zusatz. Dasselbe ist auch auf folgende Art einzusehen. Das Universum (worunter hier immer das Universum an sich, das ewige, unerzeugte verstanden wird) - das Universum ist, wie das Absolute, schlechthin Eines, untheilbar, denn es ist das Absolute selbst (§. 3), es können also im *wahren* Universum keine besonderen Dinge seyn,

I,5,389

als inwiefern sie das ganze ungetheilte Universum in sich aufnehmen, also selbst Universa sind.

Wenn hieraus geschlossen würde, daß es demnach so viele Universa seyen, als Ideen besonderer Dinge sind, so ist dieß eben der Schluß, den wir beabsichtigen. Es gibt entweder überhaupt keine besonderen Dinge, oder jedes derselben ist für sich ein Universum. In Gott selbst, weil er die Einheit aller *Formen* ist, liegt eben deßwegen das Universum in keiner besonderen Form, weil es in allen, so wie es in allen liegt, weil in keiner besonderen. Wenn die *besondere* Form an sich reell seyn soll, so kann sie es nicht als besondere, sondern nur als Form des Universums seyn. Z.B. die besondere Form *Mensch* ist im Absoluten nicht als besondere, sondern das eine und ungetheilte Universum in der Form des Menschen. Eben deßwegen ist nichts von dem, was wir einzelne Dinge nennen, an sich reell. Sie sind eben *einzelne* dadurch, daß sie das *absolute Ganze* nicht in sich, ihrer besonderen Form, aufnehmen, sich von ihm getrennt haben, und umgekehrt, inwiefern sie es in sich haben, sind sie nicht mehr einzelne.

§. 26.

Im Absoluten sind alle besonderen Dinge nur dadurch wahrhaft geschieden und wahrhaft eins, daß jedes für sich das Universum, jedes das absolute Ganze ist. - Geschieden: denn kein einzelnes Ding als solches ist wahrhaft geschieden, absolut geschieden ist nur das Universum, weil keinem andern Dinge weder gleich noch ungleich, weil nichts außer ihm ist, dem es entgegengesetzt oder verglichen werden könnte. Wahrhaft *eins,* weil in jedem dasselbe ist.

Eben deßwegen ist hier auch alle Zahl oder Bestimmung durch Zahl aufgehoben. Das *besondere* Ding in der Absolutheit wird nicht durch Zahl bestimmt; denn wird auf das Besondere an ihm reflektirt, so ist es selbst das absolute Ganze und hat nichts außer sich; auf das Allgemeine, so ist es in der absoluten Einheit mit allen andern Dingen. Es begreift also nur selbst Einheit und Vielheit unter sich, ist aber nicht durch diese Begriffe bestimmbar.

Anmerkung. Diese Begriffe sind von Wichtigkeit a) wegen der gedoppelten Ansicht, die vom Universum überhaupt nothwendig ist,

I,5,390

á) der Ansicht des Universums als *Chaos,* welches, im Vorbeigehen gesagt, die Grundanschauung des Erhabenen ist, sofern nämlich in ihm in absoluter Identität alles als eins liegt, â) als der höchsten Schönheit und Form, weil es eben durch die Absolutheit der *Form,* oder dadurch, daß in jedes Besondere und jede *Form* wieder alle Formen, und demnach die absolute Form gebildet ist, Chaos ist. Wir werden von diesen Begriffen in der Folge sehr bestimmten Gebrauch machen. b) Vorzüglich ist der Begriff der absoluten Geschiedenheit des Besonderen für die Kunst wichtig, da gerade auf dieser Absonderung der Formen ihre größte Wirkung beruht. Aber diese Absonderung ist eben nur dadurch, daß jedes für sich absolut ist.

§. 27.

Die besonderen Dinge, sofern sie in ihrer Besonderheit absolut, sofern sie ***also*** *als Besondere zugleich Universa sind, heißen* ***Ideen.***

Dieser Satz ist bloße *Erklärung,* also keines Beweises bedürftig, obwohl es sich zeigen ließe, daß schon der erste Urheber der Lehre von den Ideen, wenn er auch diese nicht gerade so erklärt, doch dasselbe darunter verstanden.

Erläuterung. Jede Idee ist = Universum in der Gestalt des Besonderen. Aber eben deßwegen ist sie nicht als dieses Besondere real. Das Reale ist immer nur das Universum. Jede Idee hat zwei Einheiten, die eine, wodurch sie *in sich selbst* und *absolut* ist, die also, wodurch das Absolute in ihr Besonderes gebildet ist, und die, wodurch sie als Besonderes in das Absolute als ihr Centrum aufgenommen wird. Diese gedoppelte Einheit jeder Idee ist eigentlich das Geheimniß, wodurch das Besondere im Absoluten, und gleichwohl wieder als Besonderes begriffen werden kann.

§. 28.

Dieselben Ineinsbildungen des Allgemeinen und Besonderen, die an sich selbst betrachtet Ideen, d.h. Bilder des Göttlichen sind, sind real betrachtet ***Götter****.* Denn das Wesen, das An-sich von ihnen = *Gott.* Ideen sind sie nur, inwiefern sie Gott in besonderer Form. Jede Idee ist also = Gott, aber ein besonderer Gott.

I,5,391

Anmerkung. Dieser Satz bedarf keiner Erläuterung, um so mehr, da die folgenden Sätze dienen werden, ihn noch weiter ins Licht zu stellen. - Die Idee der Götter ist nothwendig für die Kunst. Die wissenschaftliche Construktion derselben führt uns eben dahin zurück, wohin der Instinkt die Poesie in ihrem ersten Beginn schon geführt hat. Was für die Philosophie Ideen sind, sind für die Kunst Götter, und umgekehrt.

§. 29.

Die absolute Realität der Götter folgt unmittelbar aus ihrer absoluten Idealität. - Denn sie sind absolut, im Absoluten aber ist Idealität und Realität eins, absolute Möglichkeit = absolute Wirklichkeit. Die höchste Identität ist unmittelbar die höchste Objektivität.

Wer sich noch nicht zu dem Punkte erhoben hat, daß ihm das absolut Ideale unmittelbar und eben darum auch das absolute Reale ist, ist weder des philosophischen noch des poetischen Sinns fähig. Die Frage nach einer Wirklichkeit, wie sie im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, hat in Ansehung dessen, was absolut ist, gar keine Bedeutung, im Poetischen so wenig als im Philosophischen. *Diese* Wirklichkeit *ist* keine wahre Wirklichkeit, vielmehr im wahren Sinn Nichtwirklichkeit.

Alle Gestalten der Kunst, also vornämlich die Götter sind *wirklich,* weil sie *möglich* sind. Wer noch fragen kann, wie so hoch gebildete Geister als die Griechen an die Wirklichkeit der Götter haben glauben können, wie Sokrates Opfer anbefohlen, der Sokratiker Xenophon als Heerführer bei dem berühmten

Rückzug selbst habe opfern können u.s.w., - wer solche Fragen macht, beweist nur, daß er selbst nicht auf dem Punkt der Bildung angekommen ist, auf dem eben das *Ideale* das Wirkliche und viel wirklicher als das sogenannte Wirkliche selbst ist. In dem Sinn, wie etwa ein gemeiner Verstand an die Wirklichkeit der sinnlichen Dinge glaubt, haben *jene* Menschen die Götter überhaupt nicht genommen und weder für wirklich noch für nicht wirklich gehalten. In dem höheren Sinne waren sie den Griechen reeller als jedes andere Reelle.

§. 30.

Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte

I,5,392

Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz aller Göttergestalten. - Denn sie sind die real angeschauten Ideen. Die besondern Dinge aber sind in den Ideen nicht, ohne eben dadurch zugleich wahrhaft oder absolut geschieden und wahrhaft eins, nämlich gleich absolut zu seyn, nach §. 26. Also ist auch strenge Absonderung oder Begrenzung von der einen und gleiche Absolutheit von der andern Seite das bestimmende Gesetz der Götterwelt.

Anmerkung. Wir haben vorzüglich auf dieses Verhältniß zu achten, wenn wir die große Bedeutung der Göttergestalten im Einzelnen und im Ganzen fassen wollen. Nur dadurch *erstens,* daß sie streng begrenzt, daß also sich wechselseitig einschränkende Eigenschaften in einer und derselben Gottheit sich ausschließen und absolut getrennt sind, und daß gleichwohl innerhalb dieser Begrenzung jede Form die ganze Göttlichkeit in sich empfängt, liegt eigentlich das Geheimniß ihres Reizes und ihrer Fähigkeit für Kunstdarstellungen. Dadurch erhält die Kunst gesonderte, beschlossene Gestalten, und in jeder doch die Totalität, die ganze Göttlichkeit. Ich sehe mich hier in der Nothwendigkeit, um durch Beispiele verständlich zu werden, diese aus der griechischen Götterwelt zu entlehnen, obgleich wir die vollständige Construktion derselben erst durch die ganze Folge erhalten können. Indeß wenn *Sie* sehen, daß alle Züge der griechischen Götter auf unsere Deduktion des Gesetzes aller Göttergestalten passen, so muß zum voraus auch zugegeben werden, daß die griechische Mythologie das höchste Urbild der poetischen Welt ist. Also um einige Beispiele für den Satz zu geben, daß reine Begrenzung einerseits und ungetheilte Absolutheit andererseits das Wesen der Göttergestalten; so ist die Minerva das Urbild der Weisheit und Stärke in Vereinung, *aber* die weibliche Zärtlichkeit ist ihr genommen; beide Eigenschaften vereinigt würden diese Gestalt zur Gleichgültigkeit, und demnach mehr oder weniger zur Nullität reduciren. Juno ist Macht ohne Weisheit und sanften Liebreiz, den sie von der Venus mit ihrem Gürtel borgt. Wäre dagegen dieser zugleich die kalte Weisheit der Minerva verliehen, so wären ohne Zweifel ihre Wirkungen nicht so verderblich, als es die des trojanischen Kriegs sind, den sie veranlaßt,

I,5,393

um die Lust ihres Lieblings zu befriedigen. Aber dann wäre sie auch nicht mehr die Göttin der Liebe, und darum kein Gegenstand der Phantasie mehr, für die das Allgemeine und Absolute im Besonderen - in der Begrenzung - das Höchste ist.

Man kann also, von dieser Seite die Sache angesehen, mit *Moriz* sagen, daß es eben die gleichsam *fehlenden* Züge sind in den Erscheinungen der Göttergestalten, was ihnen den höchsten Reiz gibt und sie wieder untereinander verflicht. Das Geheimniß alles Lebens ist Synthese des Absoluten mit der Begrenzung. Es gibt ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: *höchstes* Leben, freiestes, eigenstes Daseyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten. Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es ist

insofern für den Verstand eine absolute, bodenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben. Aber Leben und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt *Besonderes* ohne Beschränkung des schlechthin Einen, ist ursprünglich und an sich nur durch das Princip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch die Phantasie möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet. Dadurch wird das Universum bevölkert, nach diesem Gesetz strömt vom Absoluten, als dem schlechthin Einen, das Leben aus in die Welt; nach demselben Gesetz bildet sich wieder in dem Reflex der menschlichen Einbildungskraft das Universum zu einer Welt der Phantasie aus, deren durchgängiges Gesetz Absolutheit in der Begrenzung ist.

Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben. Nur der Verstand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Aether, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze. Der Anblick der reinen Beschränktheit ist von dem untergeordneten Standpunkt aus bald lästig, bald schmerzlich, bald sogar

I,5,394

beleidigend, auf jeden Fall widerlich. Für die Vernunft und Phantasie wird auch die Begrenzung entweder nur Form des Absoluten oder, als *Begrenzung* aufgefaßt, ein unerschöpflicher Quell des Scherzes und des Spiels, denn mit der Begrenzung zu scherzen ist erlaubt, da sie dem *Wesen* nichts entzieht, an sich bloße Nichtigkeit ist. So spielt in der griechischen Götterwelt der kühnste Scherz wieder mit den Phantasiebildern ihrer Götter, wie wenn Venus von Diomedes verwundet ist, und Minerva spottet: "Gewiß hat Venus eine geschmückte Griechin überreden wollen, zu den Trojanern mitzugehen, und mit der goldenen Spange der Griechin die Hand sich geritzt", und Zeus lächelnd zu ihr mit sanften Worten spricht:

> Nicht dir wurden verlieh'n, mein Töchterchen, Werke des Krieges;
> Ordne du lieber hinfort anmuthige Werke der Hochzeit,
> Jene besorgt schon Ares, der stürmende, und Athenäa[1].

[1] Ilias V, 424 ff.

Als eine Folge aus dem aufgestellten Princip kann ferner angesehen werden, daß die vollkommenen Götterbildungen erst erscheinen können, nachdem das rein Formlose, Dunkle, Ungeheure verdrungen ist. In diese Region des Dunkeln und Formlosen gehört noch alles, was unmittelbar an die Ewigkeit, den ersten Grund des Daseyns erinnert. Es ist schon öfters bemerkt worden, daß erst die Ideen das Absolute aufschließen; nur in ihnen ist eine positive, zugleich begrenzte und unbegrenzte Anschauung des Absoluten.

Als der gemeinschaftliche Keim der Götter und der Menschen ist das absolute Chaos Nacht, Finsterniß. Auch die ersten Gestalten, welche die Phantasie aus ihm geboren werden läßt, sind noch formlos. Es muß eine Welt unförmlicher und ungeheurer Gestalten versinken, ehe das milde Reich der seligen und bleibenden Götter eintreten kann. Auch in dieser Beziehung bleiben die griechischen Dichtungen dem Gesetz aller Phantasie getreu. Die ersten Geburten aus den Umarmungen des Uranus und der Gäa sind noch Ungeheuer, hundertarmige Riesen, mächtige Cyclopen und die wilden Titanen, Geburten, vor denen sich

I,5,395

der Erzeuger selbst entsetzt und sie wieder in den Tartaros verbirgt. Das Chaos muß seine eignen Geburten wieder verschlingen. Uranos, der seine Kinder birgt, muß verdrungen werden, es beginnt die Herrschaft des Kronos. Aber auch Kronos noch verschlingt seine eignen Kinder. Endlich beginnt das Reich des Zeus, aber auch dieses nicht ohne vorhergegangene Zerstörung. Jupiter muß die Cyclopen und die hundertarmigen Riesen befreien, damit sie ihm gegen Saturn und die Titanen beistehen, und erst nachdem er diese Ungeheuer und die letzten Geburten der über die Schmach ihrer Kinder zürnenden Gäa, die himmelstürmenden Giganten und das Ungeheuer, an dem sie ihre letzten Kräfte verschwendet, den Typhoëus besiegt hat, klärt sich der Himmel auf, Zeus nimmt ruhigen Besitz vom heitern Olymp, an die Stelle aller unbestimmten und formlosen Gottheiten treten bestimmte, bezeichnete Gestalten, an die Stelle des alten Okeanos Neptun, des Tartaros Pluto, an die Stelle des Titanen Helios der ewig jugendliche Apoll. Selbst der älteste aller Götter, Eros, den die älteste Dichtung zugleich mit dem Chaos seyn ließ, wird als Sohn der Venus und des Mars wieder geboren und eine begrenzte, bleibende Gestalt.

§. 31.

Die Welt der Götter ist kein Objekt weder des bloßen Verstandes noch der Vernunft, sondern einzig mit der Phantasie aufzufassen. - Nicht des Verstandes, denn dieser haftet nur an der Begrenzung, nicht der Vernunft, denn diese kann auch in der *Wissenschaft* die Synthese des Absoluten und der Begrenzung nur ideell (urbildlich) darstellen; also der Phantasie, welche dieselbe gegenbildlich darstellt. Also etc.

Erklärung. Im Verhältniß zur Phantasie bestimme ich Einbildungskraft als das, worin die Produktionen der Kunst empfangen und ausgebildet werden, Phantasie, was sie äußerlich anschaut, sie aus sich hinauswirft gleichsam, insofern auch darstellt. Es ist dasselbe Verhältniß zwischen Vernunft und intellektueller Anschauung. In der Vernunft und gleichsam vom Stoff der Vernunft werden die Ideen gebildet, die intellektuelle Anschauung ist das innerlich Darstellende. Phantasie also ist die intellektuelle Anschauung in der Kunst.

I,5,396

§. 32.

Die Götter sind an sich weder sittlich noch unsittlich, sondern losgesprochen von diesem Verhältniß, absolut selig.

(Dieß ist nothwendig festzuhalten, um den gehörigen Gesichtspunkt vorzüglich für Homers Dichtungen zu fassen. Es ist bekannt, wie viel über die Unsittlichkeit seiner Götter gesprochen worden ist; man hat daraus selbst die Vorzüge der modernen Poesie beweisen wollen. Allein daß dieser Maßstab auf diese höheren Wesen der Phantasie nicht angewendet werden könne, erhellt aus Folgendem).

Beweis: Sittlichkeit wie Unsittlichkeit beruht auf Entzweiung, indem Sittlichkeit nichts anderes ist als Aufnahme des Endlichen ins Unendliche im Handeln. Allein da, wo beide bis zur absoluten Indifferenz eins sind, fällt nothwendig auch jenes, demnach Sittlichkeit, und mit dieser ihr Entgegengesetztes hinweg. Die Unsittlichkeit spricht sich an den homerischen Göttern eben deßwegen nicht als Unsittlichkeit, sondern nur als reine Begrenzung aus. Sie handeln durchaus innerhalb dieser Begrenzung, und sind nur insofern göttlich, als sie innerhalb derselben handeln; nur so ist das Unendliche mit dem Begrenzten in ihnen wahrhaft eins. Sie sind zu betrachten als Wesen einer höheren Natur. Sie handeln innerhalb ihrer Begrenzung so frei und nothwendig zugleich, als jedes Naturwesen innerhalb der seinigen; *frei*, weil es ihre Natur ist so zu handeln und sie kein anderes Gesetz kennen als ihre Natur, *nothwendig*, aus demselben Grunde, weil ihr Handeln ihnen durch ihre Natur vorgeschrieben ist. Die homerischen Götter sind daher in ihrer Unsittlichkeit nur naiv und wahrhaft weder sittlich noch unsittlich, sondern ganz freigesprochen von diesem Gegensatz.

Wir können denselben Satz nun auch so ausdrücken: *die Götter sind absolut selig.* Kein anderes Beiwort tragen sie häufiger; ihr Leben macht den beständigen Gegensatz gegen das menschliche, welches voll Mühe, Zwietracht, der Krankheit und dem Alter unterworfen ist. Auch bei Sophokles sagt der alte Oedipus zu Theseus:[1]

[1] Oed. Col. v. 607 seq.

I,5,397

O theurer Sohn des Aegeus, nur den Göttern ist
Gegeben nie zu altern noch zu sterben je;
Das andre alles aber mischt die Macht der Zeit.
Die Kraft der Erde schwindet, auch die Kraft des Leibs,
Es welkt dahin der Glaube, Untreu blühet auf.

Die Tragödie wie das epische Gedicht ist voll dieses Gegensatzes. Wir können die Nothwendigkeit dieses Attributs der Götter unmittelbar aus dem Princip einsehen, aus dem sie überhaupt begriffen werden, nämlich: *als absolute Wesen besondere und als besondere absolute zu seyn.* - Daß überhaupt *Sittlichkeit* nichts Höchstes sey, nichts also, was Göttern zugeschrieben werden könnte, erhellt aus dem Gegensatz, den sie an der Glückseligkeit hat, und in dem eigentlich alles Endliche befangen ist. Wie Sittlichkeit Aufnahme des Endlichen oder Besonderen ins Unendliche, so Seligkeit Aufnahme des Unendlichen ins Endliche oder Besondere. In der ersten, wo das Besondere ins Allgemeine aufgenommen wird, unterliegt das Besondere dem Gesetz als dem Allgemeinen, es verhält sich wie der Körper, der der Schwere gehorcht[1]. Die Götter, in deren Natur beide Einheiten vereinigt sind, leben eben deßwegen kein abhängiges und bedingtes, sondern ein freies und unabhängiges Leben, sie genießen als *besondere* gleichwohl die Seligkeit des Absoluten, und umgekehrt (Streben nach Seligkeit = Streben, der Absolutheit als ein Besonderes zu genießen), ein Verhältniß, wovon nur etwa an den Weltkörpern, als den ersten sinnlichen Bildern der Götter, ein Beispiel, die zugleich als besondere absolut - in sich selbst -, und hinwiederum in ihrer Absolutheit *besondere,* und demnach zugleich außer dem Centro und im Centro sind. Insofern nun beide Einheiten in ihrer Absolutheit einander in sich schließen, weil das Besondere nicht absolut seyn kann, ohne eben dadurch auch wieder im Absoluten zu seyn, und inwiefern in diesem Betracht Seligkeit und Sittlichkeit wieder ein und dasselbe sind, kann man auch sagen, die Götter seyen eben deßwegen absolut sittlich, weil sie absolut selig sind.

[1] Vgl. Philosophie und Religion, S. 61. D. H.

§. 33.

Das Grundgesetz aller Götterbildungen ist

I,5,398

das Gesetz der Schönheit. - Denn Schönheit ist das *real* angeschaute Absolute. Die Götterbildungen sind das *Absolute selbst* im Besonderen (oder synthesirt mit der Begrenzung) *real* angeschaut. Also etc.

Man könnte dagegen einwerfen: eben deßwegen, weil mit Begrenzung, seyen die Götterbildungen nicht absolut schön. Allein ich kehre es vielmehr um, daß nämlich das Absolute nur in der Begrenzung,

nämlich im Besonderen, angeschaut überhaupt schön ist. Die gänzliche Hinwegnahme aller Begrenzung ist entweder gänzliche Negation aller Form (allein dieß nur, wo die Negation der Form zugleich die absolute Form - wie wir in der Folge hören werden - bei der erhabenen Schönheit) oder durchgängige wechselseitige Einschränkung, d.h. Reduktion zur Nullität. Jene Art der Schönheit findet sich z.B. in der würdigen und erhabenen Bildung des Jupiter, die gleicher Ausdruck der Weisheit und Macht ohne Schranken ist, wie in der Juno, welche reiner Ausdruck der Macht ohne Verlust der Schönheit. Diese Begrenzungen sind also nur das, was wir vorläufig die verschiedenen Arten der Schönheit nennen können, da wir diese Untersuchung erst, wenn von den Formen der plastischen Kunst die Rede seyn wird, mit Erfolg anstellen können.

Man könnte aber von dem Beispiele der griechischen Mythologie selbst Einwürfe hernehmen, Vulcan, die Bildungen des Pan, des Silen, der Faunen, der Satyre u.s.w. Was die Bildung des Vulcan betrifft, so zeigt uns diese die große Identität zwischen den Bildungen der Phantasie und der organisch schaffenden Natur. Wie die Natur durch die vorzügliche Ausbildung eines Organs oder Triebs in einer Gattung von Geschöpfen sich genöthigt sieht, es dagegen in einem andern zu verkürzen, so hat hier die Phantasie das, was sie den mächtigen Armen des Hephästos gab, seinen Füßen entziehen müssen, welche hinkend sind. Aber allgemein gilt in Ansehung der häßlichen Bildungen der griechischen Götterwelt, daß diese sämmtlichen Bildungen in ihrer Art wieder Ideale, nur die *umgekehrten Ideale* sind, und daß sie dadurch wieder in den Kreis des Schönen aufgenommen werden. Doch auch dieß ist bloß eine anticipirte Erklärung. Was den Vulcan

I,5,399

betrifft, so wird die Begrenzung, die bei ihm bis zur Häßlichkeit geht, in der Dichtung wieder Quell des unversiegbaren Scherzes und im Kreis der Götter selbst eines unauslöschlichen Gelächters, wenn er den Nektarbecher herumreicht.

Vorzüglich zeigt sich nun das Schöne als Canon aller Götterbildung in der Milderung alles Furchtbaren und Schrecklichen durch das Schöne. Die Parcen, nach der ältesten Dichtung Töchter der Nacht, nach einer späteren des Jupiter und der Themis, sind nicht nur in der bildenden Kunst mit hoher Schönheit gebildet, sondern auch die ganze Vorstellung der Phantasie von ihnen deutet auf diese Milderung hin. Dienerinnen der unerbittlichen Nothwendigkeit führen sie doch das höchste Geschäft, die Lenkung der menschlichen Dinge, wie die leichteste Arbeit - als einen zarten Faden, der durch ihre Hände läuft, der sanft und ohne Mühe zerschnitten wird.

§. 34.

Die Götter bilden nothwendig unter sich wieder eine Totalität, eine Welt (hiermit gehe ich in die innere Construktion ein). - Denn da in jeder Gestalt das Absolute mit Begrenzung gesetzt ist, so setzt sie eben dadurch andere voraus, und mittelbar oder unmittelbar jede einzelne alle anderen und alle jede einzelne. Demnach bilden sie nothwendig unter sich wieder eine Welt, worin alles durcheinander wechselseitig bestimmt ist, ein organisches Ganzes, eine Totalität, eine Welt.

§. 35.

Einzig, indem die Götter unter sich eine Welt bilden, erlangen sie eine unabhängige Existenz für die Phantasie oder eine unabhängige poetische Existenz. Dieser Satz folgt unmittelbar, denn nur dadurch werden sie Wesen einer eignen Welt, die ganz für sich besteht und von der insgemein sogenannten wirklichen völlig getrennt ist. Jede Berührung mit der gemeinen Wirklichkeit oder mit Begriffen dieser Wirklichkeit zerstört nothwendig den Zauber dieser Wesen selbst, denn dieser beruht eben darauf, daß es nach §. 29 zu ihrer Wirklichkeit nichts anderes als die Möglichkeit bedarf, daß sie also in einer absoluten Welt leben, welche real anzuschauen nur der Phantasie möglich ist.

I,5,400

Zur Erläuterung der beiden vorhergehenden Sätze (34 und 35). Nachdem einmal diese eigentliche Welt der Phantasie erschaffen ist, ist der Einbildung keine weitere Grenze gesetzt, eben deßwegen, weil innerhalb derselben alles Mögliche unmittelbar wirklich ist. Diese Welt kann, ja muß sich also von Einem Punkt aus ins Unendliche bilden; kein mögliches Verhältniß der Götter unter sich und keine mögliche Begrenzung in Ansehung des Absoluten ist nun ausgeschlossen. - Dadurch, daß alle Gestalten als für sich bestehende Wesen in allen Verwicklungen und Verhältnissen betrachtet werden, daß sich unter ihnen selbst wieder ein Kreis von Beziehungen und eine eigne Geschichte bildet, erlangen sie die höchste Objektivität, wodurch dann diese Dichtungen sämmtlich in die Mythologie übergehen.

Was insbesondere die Totalität der Bildungen in der griechischen Mythologie betrifft, so läßt sich zeigen, daß in der That alle Möglichkeiten, die in dem Ideenreich liegen, wie es von der Philosophie construirt wird, in der griechischen Mythologie vollkommen erschöpft sind. - Die Nacht und das Fatum, das selbst *über* den Göttern, wie *jene* die Mutter der Götter ist, sind der dunkle Hintergrund, die verborgene geheimnißvolle Identität, aus der sie alle hervorgegangen sind. Immer schweben beide noch über ihnen; aber im lichten Reich der begrenzten und erkennbaren Gestalten ist Jupiter der absolute Indifferenzpunkt, in ihm ist die absolute Macht mit der absoluten Weisheit gepaart; denn als ihm , da er zuerst mit der Metis sich vermählte, geweissagt wurde, daß diese von ihm einen Sohn gebären würde, der, beider Naturen vereinend, alle Götter beherrschen würde, zog er diese in sich selbst hinüber und vermählte sie ganz mit sich: offenbares Sinnbild der absoluten Indifferenz der Weisheit und Macht im ewigen Wesen. Nun gebar er unmittelbar aus sich selbst die Minerva, die gerüstet und gewappnet aus seinem ewigen Haupte entsprang, das Sinnbild der absoluten Form und des Universums, als Bildes der göttlichen Weisheit, das zumal, in seiner ganzen Form, ohne Zeit aus dem ewigen Princip entspringt. *Nur nicht*: daß etwa Jupiter oder Minerva dieß *bedeutet* oder auch bedeuten *sollen.* Dadurch

I,5,401

würde alle poetische Unabhängigkeit dieser Gestalten vernichtet. Sie *bedeuten* es nicht, sie *sind* es selbst. Die Ideen in der Philosophie und die Götter in der Kunst sind ein und dasselbe, aber jedes ist für sich das, was es ist, jedes eine eigne Ansicht desselbigen, keines um des andern willen, oder um das andere zu bedeuten. - In der Bildung des Jupiter sind alle Beschränkungen entfernt außer der nothwendigen; die Begrenzungen sind nur da, um das Wesentliche schauen zu lassen. Die absolute Macht ist eben darum, weil sie dieß ist, wieder die höchste Ruhe: Jupiter winkt mit den Augenbraunen, und der Olymp erbebt. Er säet gleichsam die Blitze nur, wie sich ein neuerer Dichter vortrefflich ausdrückt. Minerva trägt in sich selbst alles, was die Form Hohes und Mächtiges, Kunstreiches und Zerstörendes, Vereinendes und Entzweiendes in sich hat. Die Form an und für sich ist kalt, da ihr in dieser Absonderung der Stoff fremd ist, sie ist aber zugleich die höchste Macht, die keine Schwäche, wie keinen Irrthum kennt; sie ist daher zugleich das Urbild und die ewige Erfinderin aller *Kunst,* und die furchtbare *Zerstörerin* der Städte, die verwundende und die heilende. Sie ist vereinend als die absolute Form, aber auch die Göttin des Kriegs in Bezug auf die menschlichen Geschlechter. Im hohen Olymp, in der heiteren Region des Göttlichen ist kein Streit, denn das Widerstreitende ist hier, gesondert oder vereint, zur gleichen Absolutheit ausgebildet; nur in der niederen Welt, wo Form sich gegen Form, Besonderes gegen Besonderes empört, ist Krieg, die Werkstätte der nicht ruhenden Bildung und Zerstörung, des Wechsels und Wandels; aber alle diese Erscheinungen der Zerstörung des Kriegs ruhen doch als Möglichkeiten in dem Schooß der absoluten Form. Insofern kann man sagen, daß die jungfräuliche Minerva, die selbst aus keiner Mutter Schooß geboren, die in sich fruchtbarste aller Gottheiten sey. Fast alle Werke der

Menschen sind ihre Bildungen; in ihrer Strenge (reinen Form) ist sie die gleiche Göttin des Philosophen, des Künstlers und des Kriegers, und ihre Hoheit ruht vorzüglich darin, daß, unerachtet sie von allen allein das Entgegengesetzte vereinet, doch in ihr keines das andere stört, und in ihrem Bild doch alles sich auf Eines

I,5,402

reducirt, daß sie nämlich die unbewegliche, immer gleiche, unveränderliche Weisheit ist. - Juno hat von dem Zeus die reine Macht ohne die erhabene Weisheit. Daher erstens ihr Haß gegen alles, was durch die Form göttlich ist, und demnach gegen alles Göttliche, was erst in dem von Jupiter neu bezwungenen Lauf der Zeiten gebildet wird, wie gegen den Apollon, die Diana u.s.w. Als Jupiter aus sich selbst die Minerva gebiert, gebiert sie (Juno) ohne Antheil Jupiters, ihm zum Trotz, den Vulcan, den bildenden Künstler sinnreicher Arbeiten ohne die hohe Weisheit der Minerva, den Handhaber des Feuers und Bildner der Waffen, während sein eigner Arm nur den Hammer führt. Sehr bedeutend zeigt sich diese Dichtung und Entgegenstellung mit der Minerva in dem Zusatz, daß der Vulkan nach der Vermählung mit der Minerva gestrebt, daß er in dem vergeblichen Ringen mit ihr die Erde befruchtet, worauf diese den Erichthonios mit den Drachenfüßen gebar. Bekannt ist, daß die Drachengestalt immer das Erdentsprossene bezeichnet: so ist Vulcan damit als die bloß irdische Form der Kunst, die vergeblich sich der himmlischen zu vermählen trachtet, bezeichnet, ebenso wie auf der andern Seite die ihm vermählte Venus die irdische Schönheit, obwohl ihr hohes Urbild zugleich im Himmel wohnt.

Ohne in diese zarten Schöpfungen der Phantasie einen ihnen fremden Vernunftzusammenhang bringen zu wollen, können wir doch die ganze Kette, wie sie von Jupiter an in die Hauptgottheiten sich fortsetzt, auf folgende Art bestimmen. Jupiter also als der ewige Vater ist der absolute Indifferenzpunkt, der im Olymp ist, erhaben über allen Widerstreit; bei ihm wohnt die Gestalt der Minerva, die ewige Weisheit - sein Gegenbild, das aus seinem Haupte entsprungen. Unter ihm ist a) in der *realen* Welt das formende und das formlose Princip (Eisen und Wasser), Vulcan und Neptun, welche, damit die Kette sich nach beiden Seiten schließe, als der dem Jupiter entsprechende Indifferenzpunkt, ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft, Pluto oder der stygische Jupiter, Herrscher im Reich der Nacht oder der Schwere. Wie dieser Indifferenzpunkt (entsprechend dem Jupiter) in der realen Welt, so ist b) Apollon der der idealen Welt,

I,5,403

das entgegengesetzteste Bild des Pluto, der alt vorgestellt wird, wie jener in ewig jugendlicher Schönheit; der eine im öden Reich der Schatten, der leeren Dinge und des Dunkels, der andere der Gott des Lichts, der Ideen, der lebendigen Gestalt, der, indem er in seinem Reiche nur das Lebendige duldet, selbst dem von Alter Verwelkten mit sanftem Pfeil den Tod schenkt, wie seine Geschoße, die dicht wie Strahlen schießen, schaarenweise vertilgen, was ihm verhaßt ist, z.B. die Griechen, nachdem sie seinen Priester beleidigt[1]. Alle übrigen Eigenschaften dieses Gottes, daß er der heilende, der Erzeuger des heilbringenden Aeskulap, der Führer der Musen, Erleuchter der Zukunft, wie das allsehende Auge der Welt am Himmel ist, - alle diese Züge stimmen zu der Bedeutung zusammen, die wir diesem Götterbild gegeben haben. Getrennt erblicken wir die hauptsächlichsten dieser Züge wieder in dem Mars, der dem Vulcan auf der ideellen Seite entspricht, und der Venus, welche dem formlosen Princip, dem Neptun, als die höchste irdische Form entspricht, die selbst nach der alten Mythologie sich als die Form zuerst dem Reich des Formlosen - dem Ocean - entwand, den unter den neuen Göttern Poseidon beherrscht.

Die Totalität der griechischen Götterwelt wäre übrigens nicht vollkommen, wenn nur das

Nothwendige, wenn nicht auch jede *besondere,* ja vielleicht zufällige Ansicht der Dinge in ihr wieder absolut wäre. Ganze Massen von Erscheinungen, die vielleicht nur von einem gewissen Gesichtspunkt als Eines erscheinen, überhaupt alle Arten von Verhältnissen werden als das Allgemeine durch ein Individuum zusammengefaßt, welches ohne Zweifel das auffallendste Beispiel der Darstellung des Allgemeinen im Besonderen ist. So ist z.B. die ganze Masse der Erscheinungen, welche das unterirdische Feuer erzeugt, wieder in das Bild des Vulcans zusammengefaßt, wie die, mit welchen

[1] Da die Ideenwelt in der griechischen Mythologie in die Sinnenwelt selbst fällt, so ist die eigentliche Welt der bloß scheinbaren Realität, die Schattenwelt, dafür im Reich der Todten, welches sich zu der Sinnenwelt wieder ebenso wie diese nach den Lehren der Philosophie zur Intellektualwelt verhält.

I,5,404

das warme innere Leben der Natur unsere Sinne erfüllt, in das Bild der Vesta. Auch die ungeheuren Erzeugungen der noch nicht gemäßigten, aber durch Jupiters Macht gebändigten Natur ziehen sich in den Titanen zusammen, deren sich noch regende Glieder Erschütterungen der festen Erde bewirken. Die Ansicht der Natur als eines unter vielfach wechselnden Gestalten doch immer sich selbst gleichen Ganzen ist in der Gestalt des Proteus fixirt, der nur denen, die unter jeder Verwandlung ihn mit starken Armen festhielten, zuletzt in der Urgestalt erschien und ihnen das Wahre entdeckte. Die Göttlichkeit, welche auch die Natur in dieser Phantasiewelt erhält, erlaubt auch Verwandlungen der Götter in Thiergestalten, obgleich die griechische Phantasie niemals, wie die ägyptische, die Götter in lauter Thiergestalten verhüllen konnte. Die Totalität forderte, daß in keiner Umgebung etwas der Phantasiewelt Widersprechendes wäre, deßhalb mußte die Vergötterung der Naturdinge nothwendig bis ins Einzelnste fortgesetzt werden, Bäume, Felsen, Berge, Flüsse, auch einzelne Quellen von göttlichen Naturen bewohnt seyn (Genien als Mittelglieder). Die kühnen Spiele der Natur selbst, indem sie nicht selten ihr eignes Ideal auf den Kopf stellt, wo sie mit überfließender Kraft gleichsam verschwenden kann, erneuern sich in der üppigen Fülle der Phantasie, die das Ganze ihrer Welt zuletzt mit den schalkhaften, halb thierischen und halb menschlichen Bildungen der Satyrn und Faunen schloß. Indem hier die menschliche Gestalt zur thierischen herabgezogen wird, die nur den Ausdruck der sinnlichen Begier, der Sorglosigkeit in ihren Zügen erkennen läßt, entsteht die entgegengesetzte Wirkung von der, welche durch die Hinaufbildung derselben Gestalt zum Göttlichen erreicht wurde. Auch hier fordert die Totalität Befriedigung der Phantasie durch Gegensatz. Endlich erscheint auch noch das Umgekehrte, Vereinigung ganz thierischer Leiber mit sinnigem Antlitz, in den Sphinxen.

Zuletzt mußten sich die Verwicklungen der Götter auch noch bis in die menschlichen Verhältnisse herein erstrecken. Nicht nur besonders geheiligte Plätze, damit auf diese Weise die ganze Natur geweiht und in eine höhere Welt gehoben würde, sondern auch Theilnahme der

I,5,405

Götter an den menschlichen Handlungen wie im trojanischen Krieg. Sogar Thiere werden in die Geschichte der Götter verflochten, wie in der Geschichte von den zwölf Arbeiten des Hercules.

§. 36.

Das Verhältniß der Abhängigkeit unter Göttern kann nicht anders denn als Verhältniß der Zeugung vorgestellt werden (Theogonie). - Denn Zeugung ist die einzige Art der Abhängigkeit, bei welcher das Abhängige gleichwohl in sich absolut bleibt. Nun wird aber zur Idee der Götter erfordert, daß sie als

besondere absolut seyen. Also etc.

Erläuterung. Die Zeugungen der Götter auseinander sind wieder ein Sinnbild der Art, wie die Ideen ineinander sind und auseinander hervorgehen. Die absolute Idee oder Gott begreift z.B. alle Ideen in sich, und sofern diese als in ihm begriffene doch zugleich wieder als für sich absolut gedacht werden, sind sie aus ihm gezeugt, daher Jupiter Vater der Götter und Menschen, und selbst schon geborene Wesen werden durch ihn wieder gezeugt, da mit ihm der Lauf der Welt erst anhebt, und alles *in ihm* seyn muß, um in der Welt zu seyn.

§. 37.

Erklärung. Das Ganze der Götterdichtungen, indem sie zur vollkommenen Objektivität oder unabhängigen poetischen Existenz gelangen, *ist die Mythologie.* (Bloße Erklärung, also keines Beweises bedürftig).

§. 38.

Mythologie ist die nothwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst.

Alles Bisherige der Beweis. Der nervus probandi liegt in der Idee der Kunst als Darstellung des absolut, des an sich Schönen durch besondere schöne Dinge; also Darstellung des Absoluten in Begrenzung ohne Aufhebung des Absoluten. Dieser Widerspruch ist nur in den Ideen der Götter gelöst, die selbst wieder keine unabhängige, wahrhaft objektive Existenz haben können als in der vollkommenen Ausbildung zu einer eignen Welt und zu einem Ganzen der Dichtung, welches Mythologie heißt.

Zur weiteren Erläuterung. - Die Mythologie ist nichts

I,5,406

anderes als das Universum im höheren Gewand, in seiner absoluten Gestalt, das wahre Universum an sich, Bild des Lebens und des wundervollen Chaos in der göttllichen Imagination, selbst schon Poesie und doch für sich wieder Stoff und Element der Poesie. Sie (die Mythologie) ist die Welt und gleichsam der Boden, worin allein die Gewächse der Kunst aufblühen und bestehen können. Nur innerhalb einer solchen Welt sind bleibende und bestimmte Gestalten möglich, durch die allein ewige Begriffe ausgedrückt werden können. Die Schöpfungen der Kunst müssen dieselbe, ja noch eine höhere Realität haben als die der Natur, die Götterformen, die so nothwendig und ewig fortdauern, als das Geschlecht der Menschen oder das der Pflanzen, zugleich Individuen und Gattungen und unsterblich wie diese[1].

Inwiefern Poesie das Bildende des Stoffes, wie Kunst im engeren Sinn der Form ist, so ist die Mythologie die absolute Poesie, gleichsam die Poesie in Masse. Sie ist die ewige Materie, aus der alle Formen so wundervoll, mannichfaltig hervorgehen.

[1] Vergl. hierzu die späteren Aeußerungen in der Einleitung der Philos. der Mythologie, S. 241 ff. und Philosophie der Offenbarung (2. Abth., Bd. 3) S. 429. D. H.

§. 39.

Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen ***im Besonderen*** *ist nur symbolisch möglich.*

Erläuterung. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Allgemeinen* = Philosophie - Idee -. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Besonderen* = Kunst. Der allgemeine Stoff dieser Darstellung = Mythologie. In dieser also ist schon die zweite Synthese, die der Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen mit dem *Besonderen* gemacht. Der aufgestellte Satz ist demnach Princip der Construktion der Mythologie überhaupt.

Um den Beweis dieses Satzes führen zu können, ist es nöthig, daß wir eine Erklärung des *Symbolischen* geben; und da diese

I,5,407

Darstellungsart wieder die Synthesis zweier entgegengesetzter ist, der schematischen und der allegorischen, so werde ich also bei dieser Gelegenheit erklären, was Schematismus und was Allegorie ist.

Erläuterungssätze.

Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist *Schematismus.*

Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist *allegorisch.*

Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das *Symbolische.*

Diese drei verschiedenen Darstellungsarten haben das Gemeinschaftliche, daß sie nur durch Einbildungskraft möglich und Formen derselben sind, nur daß die dritte ausschließlich die absolute Form ist.

Wir haben jedes dieser drei auch noch vom *Bild* zu unterscheiden. Das Bild ist immer concret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet. Das Herrschende im Schema dagegen ist das Allgemeine, obgleich allerdings das Allgemeine in ihm als ein Besonderes angeschaut wird. Daher konnte es Kant in der Kritik der reinen Vernunft definiren: als die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines Gegenstandes. Es steht insofern allerdings zwischen dem Begriff und dem Gegenstand in der Mitte, und ist in dieser Beziehung Produkt der Einbildungskraft. Am deutlichsten sieht man, was Schema sey, aus dem Beispiel des mechanischen Künstlers, der einen Gegenstand bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Dieser Begriff *schematisirt* sich ihm, d.h. er wird ihm unmittelbar in der Einbildungskraft in seiner Allgemeinheit zugleich das Besondere und Anschauung des Besonderen. Das Schema ist die Regel, welche sein Hervorbringen leitet, aber er schaut in diesem Allgemeinen zugleich das Besondere an. Er wird

I,5,408

dieser Anschauung gemäß zuerst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, dann die einzelnen Theile vollständig ausbilden, bis ihm das Schema allmählich zum völlig concreten Bild wird, und noch mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bildes in seiner Einbildungskraft auch das Werk selbst vollendet ist.

Was Schema und Schematismus sey, kann also jeder nur durch eigne innere Anschauung erfahren; da aber unser Denken des Besonderen eigentlich immer ein Schematisiren desselben ist, so bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beständig, selbst in der Sprache geübten Schematismus, um sich der Anschauung davon zu versichern. In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Besonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen; insofern ist selbst die Sprache nichts anderes als ein fortgesetztes Schematisiren.

Es gibt nun allerdings auch einen Schematismus der Kunst, allein nach der Erklärung selbst, die wir davon gegeben haben, ist offenbar, daß bloßer Schematismus keine vollkommene Darstellung des Absoluten im Besonderen heißen könne, obgleich das Schema als Allgemeines auch wieder ein Besonderes ist, aber nur so, daß das Allgemeine das Besondere bedeutet. Es wäre also unmöglich, Mythologie überhaupt, oder die griechische insbesondere, da sie wahre Symbolik ist, bloß als einen

Schematismus der Natur oder des Universums zu begreifen, obgleich es allerdings scheinen möchte, daß einzelne Elemente derselben so gedeutet werden können. Man könnte jenes schon bemerkte Zusammenfassen besonderer, zu einem gewissen beschränkten Kreis gehöriger Erscheinungen auf ein Individuum als Schematismus begreifen, indem man nun dieses Individuum selbst wieder als das Allgemeine jener Erscheinungen begriffe. Aber ebenso gut könnte man umgekehrt sagen, daß in ihnen vielmehr das Allgemeine (volle Massen von Erscheinungen) durch das Besondere bedeutet werde, welches ebenso viel Wahrheit hätte als das Erste, da in der symbolischen Darstellung eben beides vereinigt ist. Ebenso, wenn man Mythologie nur überhaupt als eine bloß *höhere* Sprache begreifen wollte, da die Sprache allerdings ganz schematisirend ist.

I,5,409

Was nun die *Allegorie* betrifft, so ist sie das Umgekehrte des Schema, also wie dieses auch eine Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen, aber so, daß Besonderes hier das Allgemeine bedeutet oder als Allgemeines angeschaut wird. Am ehesten konnte noch diese Erklärungsart auf die Mythologie mit einigem Schein angewendet werden, und ist auch vielfach angewendet worden. Allein es tritt hier dasselbe ein, was in Ansehung des Schematismus. In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie *ist* es zugleich selbst das Allgemeine. Aber eben deßwegen ist auch alles Symbolische sehr leicht zu allegorisiren, weil die symbolische Bedeutung die allegorische ebenso in sich schließt, wie in der Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen auch die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen wie die des Allgemeinen mit dem Besonderen enthalten ist. Daß nun allerdings bei Homer, so wie in den Darstellungen der bildenden Kunst, die Mythen nicht allegorisch, sondern mit absoluter poetischer Unabhängigkeit, als Realität für sich gemeint seyen, konnte man sich nicht verbergen. Daher wurde in neueren Zeiten ein anderes Expediens ausgedacht. Man sagte nämlich, ursprünglich seyen die Mythen allegorisch gemeint, aber Homer habe sie gleichsam episch travestirt, rein poetisch genommen und daraus diese angenehmen Kindermährchen zusammengesetzt, die er in der Ilias und Odyssee erzählte. Dieß ist bekanntlich die Vorstellung, welche Heyne aufgebracht und seine Schule geltend zu machen gesucht hat. Die innere Geistlosigkeit einer solchen Vorstellung überhebt uns aller Widerlegung derselben. Es ist, möchte man sagen, die gröbste Art, das Poetische des Homeros zu zerstören. Das Gepräge einer solchen gemeinen Absichtlichkeit wird man an keiner Spur seiner Werke erkennen[1].

Der Zauber der homerischen Dichtung und der ganzen Mythologie ruht allerdings mit darauf, daß sie die allegorische Bedeutung auch als *Möglichkeit* enthält - man kann auch wirklich durchweg alles allegorisiren.- Darauf beruht die Unendlichkeit des Sinns in der griechischen

[1] Man vergl. die zweite Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

I,5,410

Mythologie. Aber das Allgemeine ist nur als Möglichkeit darin. Das An-sich davon ist weder allegorisch noch schematisch, sondern die absolute Indifferenz beider - das Symbolische. Diese Indifferenz war hier das *Erste*. Homeros hat diese Mythen nicht erst unabhängig poetisch und symbolisch gemacht, sie waren dieß gleich im Anfang; daß man das Allegorische in ihnen sonderte, war ein Einfall späterer Zeiten, der erst nach Erlöschung alles poetischen Geistes möglich war. So läßt es sich auch, wie ich im Folgenden zeigen werde, hinlänglich evident machen, daß der homerische Mythos, und insofern Homer selbst, in der

griechischen Poesie absolut das Erste und der Anfang ist. Die allegorischen Poesien und Philosopheme, wie es Heyne nennt, sind durchaus das Werk späterer Zeiten. Die Synthesis ist das Erste. Dieß ist das allgemeine Gesetz der griechischen Bildung, welche eben dadurch ihre Absolutheit beweist. So sehen wir auch deutlich, daß die Mythologie sich schließt, sowie die Allegorie anfängt. Der Schluß der griechischen Mythe ist die bekannte Allegorie von Amor und Psyche.

Die gänzliche Entfernung der griechischen Phantasie vom Allegorischen zeigt sich vorzüglich darin, daß selbst Personificata, die man am ehesten für allegorische Wesen halten könnte, wie z.B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Wesen, die etwas bedeuten sollen, sondern als *reelle* Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, behandelt werden. (Gegensatz der Neueren hierin: Dante allegorisch im höchsten Styl, dann Ariosto, Tasso. Beispiel: Voltaires Henriade, wo das Allegorische ganz sichtbar und grob).

Der *Begriff* des Symbolischen ist jetzt durch den Gegensatz hinlänglich erläutert. Man kann die Stufenfolge der drei Darstellungsarten wieder als eine Stufenfolge von Potenzen ansehen. Insofern sind sie wieder allgemeine Kategorien. Man kann sagen: die Natur in der Körperreihe allegorisirt bloß, da nur Besonderes Allgemeines bedeutet, ohne es selbst zu seyn; daher keine Gattungen. Im Licht im Gegensatz mit den Körpern ist sie schematisirend, im Organischen symbolisch, denn hier ist der unendliche Begriff dem Objekt selbst

I,5,411

verbunden, das Allgemeine ist ganz das Besondere und das Besondere das Allgemeine. Ebenso das Denken ist ein bloßes Schematisiren, alles Handeln dagegen allegorisch (denn als Besonderes bedeutend ein Allgemeines), die Kunst ist symbolisch. Auch auf die Wissenschaft ist dieser Unterschied überzutragen. Die Arithmetik ist allegorisirend, denn sie bedeutet durch das Besondere das Allgemeine. Die Geometrie kann man schematisirend nennen, insofern als sie durch das Allgemeine das Besondere bezeichnet. Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolische. (Wir werden zu denselben Begriffen bei der Construktion der einzelnen Kunstformen zurückkehren. Die Musik ist eine allegorisirende Kunst, die Malerei schematisirend, die Plastik symbolisch. Ebenso in der Poesie die Lyrik allegorisch, die epische Poesie hat die nothwendige Hinneigung zum Schematisiren, die Dramatik ist symbolisch).

Als ein nothwendiger *Folgesatz* geht nun aus dieser ganzen Untersuchung hervor: die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derselben insbesondere ist weder schematisch noch allegorisch, sondern *symbolisch* zu begreifen.

Denn die Forderung der absoluten Kunstdarstellung ist: Darstellung mit *völliger Indifferenz,* so nämlich, daß das Allgemeine ganz das Besondere, das Besondere zugleich das ganze Allgemeine ***ist***, nicht es bedeutet. Diese Forderung ist poetisch gelöst in der Mythologie. Denn jede Gestalt in ihr ist zu nehmen als das, was sie ist, denn eben dadurch wird sie auch genommen als das, was sie bedeutet. Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas *bedeuten* lassen, sind sie selbst *nichts mehr.* Allein die Realität ist bei ihnen mit der Idealität eins (§. 29), d.h. auch ihre *Idee,* ihr Begriff, wird zerstört, wofern sie nicht als wirklich gedacht werden. Ihr höchster Reiz beruht eben darauf, daß sie, indem sie bloß *sind* ohne alle Beziehung - in sich selbst absolut -, doch zugleich immer die Bedeutung durchschimmern lassen. Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bloßen *bedeutungslosen Seyn,* dergleichen z.B. das bloße Bild

I,5,412

gibt, aber ebensowenig mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt.

Selbst an den Naturwesen, z.B. der Pflanze ist die Allegorie nicht zu verkennen, sie ist gleichsam die anticipirte sittliche Schönheit, sie würde aber keinen Reiz für die Phantasie, keine Befriedigung für die Anschauung enthalten, wenn sie um dieser Bedeutung willen und nicht zuerst um ihrer selbst willen wäre. Eben in diesem unabsichtlichen, unbefangenen, nach außen unzweckmäßigen Seyn doch zugleich das Bedeutende, Sinnvolle zu erkennen, entzückt uns. Es als Absicht darin zu erblicken, hebt den Gegenstand selbst für uns auf, der, da er seiner Natur nach absolut seyn soll, um keines Zwecks willen, der außer ihm liegt, daseyn darf.

Es ist ein großes Verdienst, das sich unter den Deutschen und überhaupt zuerst *Moritz* gemacht hat, die Mythologie in dieser ihrer poetischen Absolutheit darzustellen. Obgleich die letzte Vollendung der Ansicht bei ihm fehlt, und er nur zeigen kann, daß es mit diesen Dichtungen so sey, nicht aber die Nothwendigkeit und den Grund davon, so waltet doch in seiner Darstellung durchaus der poetische Sinn, und vielleicht sind die Spuren Goethes darin erkennbar, der diese Ansichten durchaus in seinen eignen Werken ausgedrückt und sie ohne Zweifel auch in Moritz geweckt hat.

Ein untergeordneter *Folgesatz* ist noch: daß ebenso unmittelbar die Mythologie *historisch* zu begreifen.

Ohne Zweifel ist es die am meisten prosaische Ansicht dieser Dichtungen, nach welcher ein großer Theil der Göttergeschichte Spuren großer Natur-Revolutionen in der Urwelt, die Götter selbst uralte Könige bedeuten u.s.w. Hiermit ginge nun selbst die Beziehung der Mythologie auf Anschauung des Universums und der Natur anders als in der historischen Beziehung, d.h. es ginge das schlechthin Allgemeingültige derselben verloren. Nur als Typus - gleichsam als die

I,5,413

urbildliche Welt selbst - hat die Mythologie allgemeine Realität für alle Zeiten. Die wunderbare Verflechtung, die in diesem göttlichen Ganzen stattfindet, läßt uns allerdings erwarten, daß auch Züge aus der Geschichte darein spielen. Aber wer kann in diesem lebendigen Ganzen das Einzelne sondern, ohne den Zusammenhang des Ganzen zu zerstören? Wie diese Dichtungen gleichsam als ein zarter Duft die Natur durch sich erblicken lassen, so wirken sie auch als ein Nebel, durch den wir die entfernte Zeit der Urwelt und einzelne große Gestalten erkennen, die sich auf ihrem dunklen Hintergrund bewegen. Alles andere überzeugt uns, daß das gegenwärtige Menschengeschlecht ein Menschengeschlecht aus der zweiten Hand ist, daß also ohne Zweifel, was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einst wirklich existirt hat, und ein Göttergeschlecht dem gegenwärtigen der Menschen vorangegangen ist; aber die mythologischen Dichtungen selbst sind doch von einer solchen Wahrheit völlig unabhängig und ganz allein in sich selbst zu betrachten. (*Sie* werden sich nun ferner auch nicht wundern, wenn ich von jenen beliebten historisch-psychologischen Erklärungen der Mythologie keinen Gebrauch gemacht habe, nach welchen der Ursprung der Mythologie in den Bestrebungen roher Natursöhne gesucht wird, alles zu personificiren und zu beleben, ungefähr wie es der amerikanische Wilde auch thut, wenn er die Hand in einen Topf siedenden Wassers steckt und glaubt, daß ein Thier darin sey, das ihn gebissen habe. Von dieser rohen Natursprache wäre die Mythologie, nicht dem Princip, sondern nur dem Grad der Ausführung nach verschieden. Nach andern ist sie ein bloßer Nothbehelf wegen der Armuth der Bezeichnungen oder Unwissenheit der Ursachen, z.B. der Gott des Donners, des Feuers u.s.w.).

§. 40.

Der Charakter der wahren Mythologie ist der der Universalität, der Unendlichkeit. - Denn sie ist nach §. 34 möglich in sich selbst nur, inwiefern sie bis zur Totalität ausgebildet und das urbildliche Universum selbst darstellt. In diesem aber sind nicht nur alle Dinge, sondern auch alle Verhältnisse der

Dinge als absolute Möglichkeiten zumal; dasselbe muß also auch in der Mythologie der Fall seyn: insofern Universalität. Da aber in dem

I,5,414

Universum an sich, in der urbildlichen Welt, wovon die Mythologie die unmittelbare Darstellung, Vergangenheit und Zukunft als Eines sind, so muß dasselbe auch in der Mythologie der Fall seyn. Sie muß nicht nur das Gegenwärtige oder auch Vergangene darstellen, sondern auch die Zukunft begreifen; sie muß wie durch prophetische Anticipation auch künftigen Verhältnissen und den unendlichen Entwickelungen der Zeit zum voraus angemessen oder adäquat, d.h. sie muß unendlich seyn.

Diese Unendlichkeit muß sich gegenüber von dem Verstand dadurch ausdrücken, daß kein Verstand fähig ist sie ganz zu entwickeln, daß in ihm selbst eine unendliche Möglichkeit liegt, immer neue Beziehungen zu bilden.

§. 41.

Die Dichtungen der Mythologie können weder als absichtlich noch als unabsichtlich gedacht werden. - Nicht als absichtlich, denn sonst wären sie um einer Bedeutung willen erfunden, welches nach §. 39 unmöglich ist. Nicht unabsichtlich, weil nicht bedeutungslos. Es ist damit im Grunde dasselbe behauptet, was schon in dem Vorhergehenden implicite behauptet wurde, nämlich die Dichtungen der Mythologie sind zugleich bedeutend und bedeutungslos - bedeutend, weil ein Allgemeines im Besonderen, bedeutungslos, weil beides wieder mit absoluter Indifferenz, so daß das, worin indifferenziirt, wieder absolut, um seiner selbst willen ist.

§. 42.

Die Mythologie kann weder das Werk des einzelnen Menschen noch des Geschlechts oder der Gattung seyn (sofern diese nur eine Zusammensetzung der Individuen), *sondern allein des Geschlechts, sofern es selbst Individuum und einem einzelnen Menschen gleich ist.* Nicht des Einzelnen, weil die Mythologie absolute Objektivität haben, eine zweite *Welt* seyn soll, die nicht die des Einzelnen seyn kann. Nicht eines Geschlechts oder der Gattung, sofern sie nur eine Zusammensetzung der Individuen, denn alsdann wäre sie ohne harmonische Zusammenstimmung. Sie fordert also zu ihrer Möglichkeit nothwendig ein Geschlecht, das Individuum wie Ein Mensch ist. Die Unbegreiflichkeit,

I,5,415

die diese Idee für unsere Zeit haben mag, kann ihrer Wahrheit nichts nehmen. Sie ist die höchste Idee für die *ganze* Geschichte überhaupt. Analogien, ferne Anspielungen auf ein solches Verhältniß enthält schon die Natur in der Art, wie sich die Kunsttriebe der Thiere äußern, indem bei mehreren Gattungen ein ganzes Geschlecht zusammen wirkt, jedes Individuum als das Ganze, und das Ganze selbst wieder als Individuum handelt. Ein solches Verhältniß kann uns in der Kunst um so weniger befremden, da wir eben hier - auf der höchsten Stufe der Produktion - den Gegensatz der *Natur* und *Freiheit* noch einmal eintreten sehen, und die griechische Mythologie z.B. uns in der Kunst *selbst* die *Natur* wieder bringt, wie ich noch bestimmt beweisen werde. Aber eben auch nur in der Kunst kann die Natur eine solche Eintracht des Individuums und der Gattung bewirken (im Handeln behauptet sie auch ihr Recht, aber weniger auffallend, mehr im Ganzen als im Einzelnen, und im Einzelnen nur für Momente). In der griechischen Mythologie hat die Natur ein solches Werk eines auf ein ganzes Geschlecht ausgedehnten gemeinschaftlichen Kunsttriebs aufgestellt, und die entgegengesetzte Bildung der griechischen, die moderne, hat nichts Aehnliches aufzuweisen, obgleich sie in der Bildung einer universellen Kirche gleichsam instinktmäßig etwas Aehnliches beabsichtigte.

Vollkommen deutlich kann dieses Verhältniß, durch welches wir uns die griechische Mythologie als entstanden denken müssen - diese in ihrer Art einzige Besitznahme eines ganzen Geschlechts durch einen gemeinschaftlichen Kunstgeist - nur in der Entgegenstellung gegen den Ursprung der modernen Poesie gemacht werden, zu der ich jetzt nicht fort gehen kann. Ich erinnere an die Wolfsche Hypothese vom Homer, daß er auch in seiner ursprünglichen Gestalt nicht das Werk eines Einzigen, sondern mehrerer von dem gleichen Geist getriebener Menschen gewesen. Wolf hat als Kritiker die Sache nur zu empirisch, zu beschränkt auf das schriftliche Werk, das wir Homer nennen, mit Einem Wort zu untergeordnet angefaßt, um die Idee der Sache selbst, das Allgemeine vielleicht seiner eignen Vorstellung deutlich und anschaulich machen zu können. Ich lasse die unbeschränkte Richtigkeit der Wolfschen

I,5,416

Ansicht des Homer hier gänzlich dahingestellt, aber ich will durch den aufgestellten Satz von der Mythologie dasselbe, was Wolf vom Homer, behaupten. Die Mythologie und Homer sind eins, und Homer lag in der ersten Dichtung der Mythologie schon fertig involvirt, gleichsam potentialiter vorhanden. Da Homer, wenn ich so sagen darf, geistig - im Urbild - schon prädeterminirt, und das Gewebe seiner Dichtungen mit dem der Mythologie schon gewoben war, so ist begreiflich, wie Dichter, aus deren Gesängen Homer zusammengesetzt wäre, unabhängig voneinander jeder in das Ganze eingreifen konnten, ohne seine Harmonie aufzuheben, oder aus der ersten Identität herauszugehen. Es war wirklich ein schon - wenn gleich nicht empirisch - vorhandenes Gedicht, was sie recitirten. Der Ursprung der Mythologie und der des Homer fallen also zusammen, daher es begreiflich ist, wie der Ursprung beider schon den frühesten hellenischen Historikern gleich verborgen ist, und schon Herodotos die Sache einseitig vorstellt, nämlich Homeros habe den Hellenen zuerst die Göttergeschichte gemacht.

Die Alten selbst bezeichnen die Mythologie und, da diese ihnen mit dem Homer in eins zusammenfällt, die homerischen Dichtungen als die gemeinsame Wurzel der Poesie, der Geschichte und Philosophie. Für die Poesie ist sie der Urstoff, aus dem alles hervorging, der Ocean, um ein Bild der Alten zu gebrauchen, aus dem alle Ströme ausfließen, wie sie alle in ihn zurückkehren. Erst allmählich verliert sich der mythische Stoff in den historischen; man könnte sagen, erst wie die Idee des Unendlichen hervortritt und die Beziehung auf das *Schicksal* entstehen kann (Herodot). In der Zwischenperiode muß, weil das Unendliche, noch ganz dem Stoff verbunden, selbst stoffartig wirkt, jener in der Mythologie ausgestreute göttliche Same noch lange in wunderbaren großen Ereignissen wuchern, wie die des heroischen Zeitalters sind. Die Gesetze gemeiner Erfahrung sind noch nicht eingetreten, noch immer concentriren sich ganze volle Massen von Erscheinungen auf einzelne große Gestalten, wie auch in der Ilias geschieht.

Da die Mythologie nichts anderes als die urbildliche Welt selbst ist, die erste allgemeine Anschauung des Universums, so war sie Grundlage

I,5,417

der Philosophie, und es ist leicht zu zeigen, daß sie die ganze Richtung auch der griechischen Philosophie bestimmt hat. Das Erste, was sich aus ihr loswand, war die älteste Naturphilosophie der Griechen, die noch rein realistisch war, bis zuerst Anaxagoras (íï™ò) und vollendeter nach ihm Sokrates das idealistische Element darein brachte. Aber auch von dem sittlichen Theil der Philosophie war sie die erste Quelle. Die ersten Ansichten sittlicher Verhältnisse, aber vorzüglich jenes allen Griechen bis zur höchsten Bildung im Sophokles gemeinschaftliche, allen ihren Werken tief eingeprägte Gefühl des untergeordneten Verhältnisses der Menschen zu den Göttern, der Sinn für Begrenzung und Maß auch im

Sittlichen, die Verabscheuung des Uebermuths, der frevelnden Gewaltthätigkeit u.s.w., die schönsten sittlichen Seiten der Sophokleischen Werke stammen noch von der Mythologie her.

So ist also die griechische Mythologie nicht nur für sich von unendlichem Sinn, sondern, weil sie auch ihrem *Ursprung* nach Werk einer Gattung ist, die zugleich Individuum ist, selbst das Werk eines Gottes, wie in der griechischen Anthologie selbst das Sinngedicht auf Homer enthalten ist:

War Homeros ein Gott, so werden ihm Tempel errichtet,
War er ein Sterblicher, sey *dennoch* er göttlich verehrt.

Noch eine Reflexion. - Wir haben die Mythologie von den ersten Kunstforderungen aus ganz rational construirt, und von selbst stellte sich als die Auflösung aller jener Forderungen die griechische Mythologie dar. Hier drängt sich uns das erste Mal die durchgängige Rationalität der griechischen Kunst und Poesie auf, so daß man immer sicher seyn kann, jede ihrer Idee gemäß construirte Kunstgattung, ja fast das Kunstindividuum in der griechischen Bildung anzutreffen. Die moderne Poesie und Kunst dagegen ist die irrationale, insofern die negative Seite der alten Kunst, womit ich sie nicht herabsetzen will, da auch das Negative als solches wieder Form werden kann, die das Vollendete aufnimmt.

Es führt uns dieß auf den Gegensatz *der antiken und modernen Poesie* in Bezug auf Mythologie.

I,5,418

Wie uns schon in der Natur die Wiederkehr desselben Gegensatzes in verschiedenen Potenzen in Verwirrung setzt, wenn wir das allgemeine Gesetz derselben nicht kennen, so noch viel mehr in der Geschichte und dem, was uns der Freiheit anzugehören scheint. Wir würden auch ohne alle anderen Gründe schon bloß durch die Wirklichkeit uns genöthigt sehen, anzunehmen, daß auch in der Kunst selbst - der höchsten Vereinigung von Natur und Freiheit - wieder dieser Gegensatz der Natur und Freiheit und der des Unendlichen und Endlichen zurückkehre, und wir bedürfen einer festen Norm, eines aus der Vernunft selbst entworfenen Typus, um die Nothwendigkeit dieser Wiederkehr zu begreifen. Der bloße Weg der Erklärung führt überhaupt und in nichts zur wahren Erkenntniß. Die Wissenschaft erklärt nicht; unbekümmert, welche Gegenstände aus ihrem rein wissenschaftlichen Handeln hervorgehen mögen, construirt sie; allein eben bei diesem Verfahren wird sie am Ende mit der vollkommenen und geschlossenen Totalität überrascht; die Gegenstände treten unmittelbar, durch die Construktion selbst, an ihre wahre Stelle, und diese Stelle, die sie in der Construktion erhalten, ist zugleich ihre einzig wahre und richtige Erklärung. Es braucht nun nicht weiter von der gegebenen Erscheinung auf ihre Ursache zurückgeschlossen zu werden; sie ist diese bestimmte, weil sie in diese Stelle tritt, und umgekehrt, sie nimmt diese Stelle ein, weil sie diese bestimmte ist. Nur bei solchem Verfahren ist Nothwendigkeit.

Die griechische Mythologie, um jetzt die nähere Anwendung auf unsern Gegenstand zu machen, könnte von allen Seiten betrachtet und als eine gegebene Erscheinung nach allen Rücksichten erklärt werden, ohne Zweifel würde auch die Erklärung zu derselben Ansicht zurückführen, welche uns die Construktion gegeben hat - (denn dieß ist eben auch ein Vorzug der Construktion, daß sie das mit der Vernunft anticipirt, worauf die richtig angestellte Erklärung am Ende zurück führt), aber immer würde bei diesem Verfahren noch etwas fehlen, die Einsicht der Nothwendigkeit und des allgemeinen Zusammenhangs, der für diese Erscheinung gerade diese Stelle und diesen Grund bestimmt. Der

I,5,419

Anblick und die genauere Betrachtung der griechischen Mythologie muß jeden, der dafür Sinn hat,

überzeugen, daß diese Mythologie in der Sphäre der Kunst selbst die Natur wiederbringe, aber die Construktion bezeichnet zum voraus und mit Nothwendigkeit diese Stelle im allgemeinen Zusammenhang, welche sie einnimmt.

Das Princip der Construktion ist, in einem andern und höhern Sinn, das der alten Physik, *daß die Natur einen Abscheu vor der Leere hat.* Wo demnach im Universum eine leere Stelle ist, füllt sie die Natur aus. Weniger bildlich ausgedrückt: keine Möglichkeit ist im Universum unerfüllt, alles Mögliche ist wirklich. Da das Universum Eins ist, untheilbar, so kann es sich in nichts ergießen, ohne sich ganz darein zu ergießen. Es ist kein Universum der Poesie, ohne daß auch in ihm wieder *Natur* und *Freiheit* sich entgegenstehen. Wer unsere Behauptung von der griechischen Mythologie als einem Werk der Natur so verstehen wollte, als wäre sie es auf eine eben so blinde Weise, als es die Hervorbringungen des Kunsttriebs der Thiere sind, würde sie freilich ganz roh verstehen. Aber nicht weniger würde derjenige von der Wahrheit abirren, der sie als ein Werk absolut-poetischer Freiheit denken wollte.

Ich habe die Hauptzüge schon angegeben, durch welche die griechische Mythologie sich innerhalb der Kunstwelt wieder als die organische Natur darstellt. Es ist schon vielmals bemerkt worden, welche Flucht vor dem Formlosen, dem Unbegrenzbaren in ihr herrschend ist. Wie das Organische ins Unendliche zurück nur aus dem Organischen entstehen kann, so auch hier nichts ohne Zeugung, nichts aus dem Formlosen, dem Unendlichen für sich, sondern immer aus dem schon Gebildeten. Der Unendlichkeit unerachtet, welche die griechische Mythologie noch immer hat, zeigt sie doch nach außen sich durchaus als endlich, vollendet, ihrem ganzen Wesen nach als realistisch. Das Unendliche zeigt sich hier auf der höheren Stufe wieder ebenso wie im Organismus unmittelbar dem Stoffe verbunden; deßwegen ist, innerhalb dieses Ganzen, alle Bildung eine nothwendige, und betrachtet man es als Ein organisches Wesen, so hat es nach innen wirklich die

I,5,420

materielle Unendlichkeit, die das organische Wesen auszeichnet. Bildung quillt aus Bildung hervor, ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt. Nirgends tritt das Unendliche als unendlich hervor, es ist überall da, aber nur in dem Gegenstand - dem Stoff verbunden -, nirgends in der Reflexion des Dichters z.B. in den homerischen Gesängen. Unendliches und Endliches ruhen noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Gegenüber von der Natur ist jede ihrer Gestalten ideal-unendlich, in der Beziehung auf die Kunst selbst aber durchaus real-begrenzt und endlich. Daher die gänzliche Abwesenheit aller sittlichen Begriffe in der Mythologie, sofern sie die Götter betrifft. Diese sind organische Wesen einer höheren, einer absoluten, durchaus idealistischen Natur. Sie handeln durchaus als solche, immer ihrer Begrenzung gemäß, und darum wieder absolut. Selbst die sittlichsten Götter, wie Themis, sind doch sittlich nicht aus Sittlichkeit, sondern bei ihnen gehört auch dieses wieder zur Begrenzung. Sittlichkeit ist wie Krankheit und Tod allein den Sterblichen anheim gefallen, und in diesen kann sie sich in Beziehung auf die Götter nur als Empörung gegen diese äußern. Prometheus ist das Urbild der Sittlichkeit, welches die alte Mythologie aufstellt. Er ist das allgemeine Symbol desjenigen Verhältnisses, welches die Sittlichkeit in ihr hat. Darum, weil in ihm die Freiheit sich als Unabhängigkeit von den Göttern äußert, wird er an den Felsen geschmiedet, ewig heimgesucht von dem von Jupiter gesandten Geier, der seine immer wieder wachsende Leber nagt. So repräsentirt er das ganze menschliche Geschlecht, und duldet in seiner Person die Qualen der ganzen Gattung. Hier tritt also das Unendliche allerdings hervor, aber in seinem Hervortreten unmittelbar wieder gefesselt, zurückgehalten und begrenzt. Ebenso wie in der alten Tragödie, wo die höchste Sittlichkeit in der Anerkennung der Schranken und der Begrenzung liegt, die dem menschlichen Geschlecht gesetzt ist[1].

Wenn alle Gegensätze überhaupt nur auf einem Ueberwiegen des Einen, niemals auf einem gänzlichen Ausschließen des Entgegengesetzten

[1] Man vergl. die spätere Gestaltung dieser Gedanken über Prometheus in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 23*[.]* Vorlesung. D. H.

I,5,421

beruhen, so wird dasselbe nothwendig auch von der griechischen Poesie gelten. Wenn wir daher behaupten, daß Endlichkeit, Begrenzung das Grundgesetz aller griechischen Bildung sey, so ist damit nicht behauptet, daß in ihr überall kein Regen des Entgegengesetzten, des Unendlichen wahrnehmbar sey. Es läßt sich vielmehr der Punkt sehr bestimmt bezeichnen, bei welchem es entschieden hervortrat. Ohne Zweifel war es der Zeitpunkt des entstehenden Republikanismus, mit welchem auch der Ursprung vorzüglich der lyrischen Kunst und der Tragödie als gleichzeitig angenommen werden kann[1]. Aber eben dieß ist der auffallendste Beweis, daß diese entschiedenere und bis zu einer gewissen Aeußerung durchgedrungene Regung des Unendlichen in der griechischen Bildung durchaus nachhomerisch ist. Nicht als ob nicht früher schon in Griechenland unmittelbarer aufs Unendliche sich beziehende Gebräuche und religiöse Handlungen gewesen wären, sie schlossen sich gleich ursprünglich als Mysterien von dem Allgemeingültigen und der Mythologie ab. Es sollte nicht schwer fallen, zu beweisen, daß alle mystischen Elemente - so will ich bis zur näheren Erklärung vorläufig alle sich unmittelbar auf das Unendliche beziehenden Begriffe nennen - daß alle solche Elemente der hellenischen Bildung ursprünglich fremd waren, sowie sie sich selbige auch späterhin nur in der Philosophie aneignen konnte.

Die ersten Regungen der Philosophie, deren Beginn überall der Begriff des Unendlichen ist, zeigten sich selbst zuerst in mystischen Gedichten, dergleichen die von Platon und Aristoteles erwähnten orphischen Lieder, die Gedichte des Musäos, die zahlreichen Poeme des Sehers und Philosophen Epimenides. Jemehr sich in der griechischen Bildung das Princip des Unendlichen entwickelte, desto mehr bestrebte man sich, dieser mystischen Poesie ein höheres Ansehen des Alters zu geben und ihren Ursprung selbst über das Zeitalter Homers hinaus zu rücken. Allein schon Herodotos widerspricht dem, wenn er sagt, daß alle Dichter, die für älter ausgegeben werden als Homeros und Hesiodos, jünger seyen. Homer kennt keine Orgien, keinen Enthusiasmus im Sinne der Priester und der Philosophen.

[1] Fr. Schlegels Geschichte der Poesie der Griechen und Römer, S. 24.

I,5,422

So wenig bedeutend aber diese mystischen Elemente für die Geschichte der hellenischen Poesie waren, so merkwürdig sind sie doch uns als die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung, und wenn wir den Gegensatz, an seinem höchsten Punkte angefaßt, als Christenthum und Heidenthum bezeichnen, so deuten sie uns im Heidenthum Elemente des Christenthums an, wie wir dagegen im Christenthum gleiche Elemente des Heidenthums nachweisen können.

Sieht man auf das *Wesen* der griechischen Dichtungen, so hat sich in ihnen Endliches und Unendliches so durchdrungen, daß man in ihnen kein Symbolisiren des einen durch das andere, sondern nur das absolute Gleichsetzen beider wahrnehmen kann. Sieht man aber auf die *Form,* so ist jene ganze Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen wieder im Endlichen oder im Besonderen dargestellt. Da nun, wo die Einbildungskraft nicht bis zur völligen Wechseldurchdringung beider ging, konnten nur die zwei Fälle stattfinden, daß entweder das Unendliche durch das Endliche, oder das Endliche durch das Unendliche symbolisirt wurde. Das Letzte war der Fall des Orientalen. Der Grieche zog nicht das

einseitig-Unendliche, sondern das schon mit dem Endlichen durchdrungene Unendliche, d.h. das ganze Göttliche, das Göttliche, sofern es Allheit ist, herab in die Endlichkeit. Die griechische Poesie ist ***insofern*** die absolute, und hat als Indifferenzpunkt keinen Gegensatz außer sich. Der Orientale war überall nicht bis zur Durchdringung selbst gekommen; nicht nur also, daß in seiner Mythologie Gestalten von wahrhaft unabhängigem poetischem Leben unmöglich sind, seine ganze Symbolik ist auch noch einseitig, nämlich Symbolik des Endlichen durch das Unendliche; er ist daher mit seiner Einbildungskraft ganz in der übersinnlichen oder Intellektualwelt, wohin er auch die Natur versetzt, statt umgekehrt die Intellektualwelt - als die, worin Endliches und Unendliches eins sind - durch die Natur zu symbolisiren und so ins Reich des Endlichen zu versetzen, und insofern kann man wirklich sagen, daß seine Poesie das Umgekehrte der griechischen ist.

Wenn wir unter dem Unendlichen das absolut Unendliche, demnach

I,5,423

die vollkommene Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen verstehen, so ging die Richtung der griechischen Phantasie vom Unendlichen oder Ewigen zum Endlichen, die der orientalischen dagegen vom Endlichen zum Unendlichen, aber so, daß in der Idee des Unendlichen die Entzweiung nicht nothwendig aufgehoben war. Vielleicht ist dieß am bestimmtesten darzustellen an der persischen Lehre, soweit sie aus den Zendbüchern und andern Quellen bekannt ist. Die persische und indische Mythologie aber sind unter den idealistischen Mythologien ohne Zweifel die berühmtesten. Es wäre ungeschickt, auf die indische Mythologie dasselbe anwenden zu wollen, was von der griechischen (realistischen) gilt, und die Forderung zu machen, ihre Gestalten unabhängig, an sich, rein als das, was sie sind, zu betrachten. Von der andern Seite ist aber nicht zu leugnen , daß die indische Mythologie der poetischen Bedeutung mehr als die persische sich genähert hat. Wenn diese in allen ihren Bildungen bloßer Schematismus bleibt, so erhebt sich jene wenigstens zur allegorischen, und das Allegorische ist das herrschende poetische Princip in ihr. Daher die Leichtigkeit oberflächlich poetischer Köpfe, sie sich anzueignen. Zum Symbolischen geht es nicht. Allein da sie doch wenigstens durch Allegorie poetisch ist, so konnte in der weiteren Ausbildung der allegorischen Seite allerdings wahre Poesie entstehen, so daß die indische Bildung Werke ächter Dichtkunst aufzuweisen hat. Der Grund oder Stamm ist unpoetisch; das aber, was gleichsam unabhängig von diesem sich für sich selbst gebildet hat, ist poetisch. Die herrschende Farbe auch der dramatischen Gedichte der Indier, z.B. der Sakontala und des Sehnsucht- und Wollust-athmenden Gedichts der Gita-Govin, ist die lyrisch-epische. Diese Gedichte sind für sich nicht allegorisch, und wenn etwa die Liebschaften und die Wandelbarkeit des Gottes Krischna (welche das Sujet des zuletzt angeführten Gedichtes ist) ursprünglich allegorische Bedeutung hatten, so haben sie solche wenigstens in diesem Gedicht verloren. Aber obgleich diese Werke wenigstens als *Ganzes* nicht allegorisch sind, so ist doch die innere Construktion derselben ganz im Geiste der Allegorie. Man kann allerdings nicht wissen, wie weit die Poesie der Indier sich zur Kunst gebildet hätte,

I,5,424

wäre ihnen nicht durch ihre Religion alle bildende Kunst als Plastik versagt gewesen. Man wird den Geist ihrer Religion, ihrer Gebräuche und Poesie am besten fassen, wenn man als den Grundtypus derselben den Pflanzenorganismus denkt. Die Pflanze ist für sich wieder in der organischen Welt das allegorische Wesen. Farbe und Duft, diese stille Sprache, ist ihr einziges Organ, wodurch sie sich zu erkennen gibt. Dieser Pflanzencharakter spricht sich in ihrer ganzen Bildung aus, namentlich z.B. der Architektur (Arabesken); sie ist von den plastischen Künsten die einzige, in der sie es zu einem bedeutenden Grad

von Ausbildung gebracht haben. Architektur an sich ist noch eine allegorische Kunst, der das Schema der Pflanze zu Grunde liegt, ganz besonders der indischen, von der man sich des Gedankens kaum erwehren kann, daß sie der *gothisch* genannten ihren Ursprung gegeben habe (worauf wir später wieder zurückkommen werden).

Wir mögen soweit zurückgehen in der Geschichte menschlicher Bildung als wir können, so finden wir schon zwei getrennte Ströme von Poesie, Philosophie und Religion, und der allgemeine Weltgeist offenbart sich auch auf diese Weise unter den zwei entgegengesetzten Attributen, des Idealen und Realen.

Die realistische Mythologie hat ihre Blüthe in der griechischen erreicht, die idealistische sich im Lauf der Zeit ganz in das Christenthum ergossen.

Niemals konnte der Lauf der alten Geschichte so abbrechen, eine wirkliche neue Welt beginnen, die mit dem Christenthum wirklich begonnen *hat*, ohne einen gleichsam durch das ganze Menschengeschlecht greifenden Abfall.

Die, welche die Dinge nur in der Einzelheit aufzufassen im Stande sind, mögen es auch in Ansehung des Christenthums so halten. Für einen höheren Gesichtspunkt war es in seinem ersten Entstehen selbst eine bloß einzelne Erscheinung des *allgemeinen* Geistes, der sich bald der ganzen Welt bemächtigen sollte. Nicht das Christenthum hat den Geist der damaligen Jahrhunderte einseitig erschaffen; es war *von* diesem allgemeinen Geist zuerst nur eine Aeußerung, war das Erste, was diesen Geist *aussprach*, und ihn dadurch fixirte.

I,5,425

Es ist nothwendig, auf die historischen Anfänge des Christenthums zurückzugehen, selbst um nachher die Poesie, die sich aus ihm zu einem unabhängigen Ganzen gestaltet hat, zu begreifen. Um diese Art der Poesie, die von der antiken nicht bloß gradweise, sondern ganz verschieden ist, nur überhaupt zuerst in ihrem Gegensatz zu fassen, müssen wir die früheren Zustände, die der späteren Verklärung zur Poesie vorangehen, aufzufassen suchen.

Wir erkennen in der ersten Epoche des Christenthums gleich zwei ganz verschiedene Momente. Der erste, wo es sich ganz innerhalb der Mutterreligion - der jüdischen - als Glaube einer einzelnen Sekte hielt; weiter hatte es Christus selbst nicht geführt, obgleich er, soviel man von seiner Geschichte weiß, von einer sehr hohen Ahndung der weiteren Verbreitung seiner Lehre erfüllt war und gewissermaßen seyn mußte. Die jüdische Mythologie, welche sich erst, nachdem diese Nation durch ihre politische Unterjochung mit fremden Völkern in nähere Berührung kam, einigermaßen geläutert hatte - indem sie alle höheren Vorstellungsarten, selbst den philosophischen Monotheismus bloß fremden Völkern verdankte - war in ihrem Ursprung und an sich eine ganz realistische Mythologie. In diesen rohen Stoff senkte Christus den Keim einer höheren Sittlichkeit, es sey nun, daß er diesen aus sich ganz unabhängig geschöpft habe oder nicht (Hypothese eines Verhältnisses Christi zu den Essäern). Wir können nicht beurtheilen, wieweit sich die besondere Wirkung Christi erstreckt hätte ohne die nachherigen Ereignisse. Was seiner Sache den höchsten Schwung gab, war die letzte Katastrophe seines Lebens und das vielleicht beispiellose Ereigniß, daß er den Kreuzestod überwand und lebendig wieder hervorging, eine Thatsache, welche etwa als Allegorie wegerklären und also als Faktum leugnen zu wollen, historisch wahnsinnig ist, da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christenthums gemacht hat. Alle Wunder, die man nachher auf dieß Eine Haupt häufte, hätten dieß nicht vermocht. Von diesem Augenblick an war Christus der Heros einer neuen Welt, das Niedrigste ward zum Höchsten, das Kreuz, das Zeichen der tiefsten Schmach, ward zum Zeichen der Welteroberung.

I,5,426

In den ersten schriftlichen Denkmälern der Geschichte des Christenthums rührt sich schon der Gegensatz des realistischen und idealistischen Princips im Christenthum. Der Verfasser des Evangeliums Johannis ist von den Ideen einer höheren Erkenntniß begeistert und nimmt diese zur Einleitung in seine einfache und stille Erzählung von dem Leben Christi; die andern erzählen im jüdischen Geist und umgeben seine Geschichte mit Fabeln, die nach Anleitung der Weissagungen im A.T. erfunden waren. Sie sind a priori überzeugt, daß diese Geschichten sich so ereignet haben müssen, da sie im A.T. vom Messias prophezeit sind, deßwegen setzen sie hinzu: "auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht", und in Beziehung auf sie kann man sagen: Christus sey eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen.

Es ist wichtig gleich mit diesen ersten Regungen der Gegensätze im Christenthum zu bemerken, wie das realistische Princip durchaus das Uebergewicht behauptet und auch in der Folge erhält, welches nothwendig war, wenn das Christenthum sich nicht ebenso wie alle andern ursprünglich, orientalischen Religionen in Philosophie auflösen sollte. Schon zu der Zeit als die ersten Berichte vom Leben Jesu abgefaßt wurden, bildete sich im Christenthum selbst ein engerer Kreis geistigerer Erkenntniß, Gnosis genannt. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtseyn dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Verbreitern des Christenthums, daß sie sich wie einmüthig dem Eindringen philosophischer Systeme widersetzten. Sie entfernten mit offenbarer Ueberlegung alles, was nicht universalhistorisch, nicht Sache aller Menschen werden konnte. Wie sich das Christenthum ursprünglich aus dem Haufen der Elenden und Verachteten seine Anhänger geholt, und gleichsam in seinem Ursprung schon die demokratische Richtung hatte, so suchte es auch diese Popularität fortwährend zu erhalten.

Der erste große Schritt zur künftigen Bildung des Christenthums war der Eifer des Apostels Paulus, der jene Lehre zuerst unter die Heiden trug. Nur in dem fremden Boden konnte es sich gestalten. Es war nothwendig, daß die orientalischen Ideen in den occidentalischen

I,5,427

Boden verpflanzt wurden. Allerdings war dieser Boden für sich unfruchtbar, das ideale Princip mußte vom Orient kommen, aber auch dieses war für sich wie in den orientalischen Religionen reines Licht, reiner Aether, gestalt- und sogar farblos. Nur in der Verbindung mit dem Entgegengesetzten konnte es Leben entzünden. Wo ganz verschiedenartige Elemente sich berühren, da erst bildet sich der chaotische Stoff, der der Anfang alles Lebens ist. Nimmermehr aber hätte sich der christliche Stoff zur Mythologie gebildet, wäre das Christenthum nicht universalhistorisch geworden. Denn ein universeller Stoff ist die erste Bedingung aller Mythologie.

Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung. Dieß ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie. Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimath kennt, so fühlt er sich verlassen. Wo ein solches Gefühl sich über ein ganzes Geschlecht ausbreitet, wendet es sich freiwillig oder durch inneren Trieb gezwungen der ideellen Welt zu, um sich dort einheimisch zu machen. Ein solches Gefühl war über die Welt verbreitet, als das Christenthum entstand. Griechenlands Schönheit war dahin. Rom, welches alle Herrlichkeit der Welt auf sich gehäuft hatte, erlag unter seiner eignen Größe; die vollste Befriedigung durch alles Objektive führte von selbst den Ueberdruß und die Hinneigung zum Ideellen herbei. Ehe noch das Christenthum seine Macht nach Rom erstreckt hatte, schon unter den ersten Kaisern, war diese sittenlose Stadt mit orientalischem Aberglauben erfüllt, Sterndeuter und Magier selbst die Rathgeber des Staatsoberhaupts, die Orakel der Götter hatten ihr Ansehen verloren, noch eh' sie gänzlich verstummten. Das allgemeine Gefühl, daß eine neue Welt kommen müßte, da die alte nicht weiter fortschreiten konnte, lag gleich einer schwülen Luft,

die eine große Bewegung der Natur voraus verkündet, auf der ganzen damaligen Welt, und eine allgemeine Ahndung schien alle Gedanken nach dem

I,5,428

Orient hinzuziehen, als ob dorther der Retter kommen würde, wovon selbst in den Nachrichten des Tacitus und Sueton Spuren liegen.

In der Weltherrschaft Roms, kann man sagen, hat der Weltgeist zuerst die Geschichte als Universum angeschaut; von ihr als dem Mittelpunkt aus bildeten und verketteten sich alle Bestimmungen der Völker, und, gleichsam nur seine Absicht einer neuen *Welt* aufs deutlichste auszusprechen, führte der Weltgeist - wie ein großer Sturmwind oft ganze Schaaren von geflügelten Thieren über ein Land führt, oder große Gewässer ungeheure Massen gegen *Eine* Stelle gewälzt haben, so führte der Weltgeist noch unbekannte, entlegene Völker her auf den Schauplatz der Weltherrschaft, um mit den Trümmern des dahinstürzenden Roms den Stoff aller Klimate und aller Völker zu vermischen. Wer nicht an den Zusammenhang der Natur und der Geschichte glaubt, der müßte es, wenn er diesen Punkt auffaßte. In demselben Augenblick, wo der Weltgeist ein großes, nie gesehenes Schauspiel vorbereitet, auf eine neue Welt sinnt und zürnend auf die stolze Größe Roms, welches die Herrlichkeit der ganzen Welt, indem es sie in sich versammelte, zugleich in sich begrub, die damalige Welt zum Gericht reif sieht, führt eine Bestimmung der Natur, eine Nothwendigkeit, die so bestimmt ist, als die, welche die großen Perioden der Erde und die Bewegung ihrer Pole lenkt, Massen fremder Horden von allen Seiten gegen diesen Mittelpunkt heran, und eine Naturnothwendigkeit führt das aus, was der Geist der Geschichte in seinen Planen entworfen hat.

Ich will hier also nur meinen Unglauben an das Unzureichende aller historischen Erklärungen der Völkerwanderung bekennen und gestehen, daß ich ihren Grund weit bestimmter in einem allgemeinen, auch die Natur bestimmenden Gesetz, als einem bloß historischen Grund, suchen möchte, einem Naturgesetz, welches rohe, barbarische Nationen blinder leitet. Was in der Natur, dem Gesetz der Endlichkeit gemäß, stiller, beschränkter geschieht, spricht sich in der Geschichte in größeren Perioden und lauter aus, und was die periodische Declination der Magnetnadel physisch, war historisch betrachtet die Völkerwanderung. Von diesem Zeitpunkt, dem der höchsten Macht und der Zertrümmerung

I,5,429

des römischen Reichs, beginnt eigentlich zuerst, was wir Universalhistorie nennen können. Jenseits desselben ist, wie in *dem* Theil des Universums, der die *reale* Seite desselben darstellt, das *Besondere* herrschend; ein besonderes Volk, wie das der Griechen, wohnend in engen Grenzen und auf wenigen Eilanden, ist dort die Gattung, hier dagegen wird das Allgemeine herrschend und das Besondere zerfällt darin.

Die ganze alte Geschichte kann als die tragische Periode der Geschichte betrachtet werden. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen angeschaut, so wie die Vorsehung das Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur. So in den Griechen. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal in herben und gewaltigen Schlägen. Um sich dem Schicksal zu entziehen , ist nur Ein Mittel, sich in die Arme der Vorsehung zu werfen. Dieß war das Gefühl der Welt in jener Periode der tiefsten Umwandlung, als das Schicksal an allem Schönen und Herrlichen des Alterthums seine letzte Tücke übte. Da verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstummten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu öffnen. Ueber diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des

Gleichgewichts der Kräfte das Kreuz, gleichsam der Regenbogen einer zweiten Sündfluth, wie es ein spanischer Dichter nennt, - zu einer Zeit, wo keine Wahl übrig blieb, an dieses Zeichen zu glauben. Wie nun aus diesem trüben Stoff sich endlich die zweite Welt der Poesie losgewunden, wie er sich zu einem mythischen Stoff gebildet hat, davon werde ich die *Hauptzüge* wenigstens angeben. (Wenn ich die ganze Totalität des mythischen Stoffs, der im Christenthum liegt, dargestellt haben werde, werde ich das Resultat des Ganzen wieder zu wenigen Hauptsätzen vereinigt darlegen können).

Um die Mythologie des Christenthums in ihrem Princip zu fassen, gehen wir auf den Punkt ihrer Entgegensetzung mit der griechischen

I,5,430

zurück. In dieser wird das Universum angeschaut als Natur, in jener aber als moralische Welt. Der Charakter der Natur ist ungetrennte Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: das Endliche ist herrschend, aber in ihm als der gemeinschaftlichen Hülle liegt der Keim des Absoluten, der ganzen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Der Charakter der moralischen Welt - die Freiheit - ist *ursprünglich* Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen mit der absoluten Forderung der Aufhebung des Gegensatzes. Aber selbst diese, da sie auf einem Einbilden des Endlichen ins Unendliche beruht, steht wieder unter der Bestimmung der Unendlichkeit, so daß der Gegensatz zwar immer im Einzelnen, aber doch nie im Ganzen aufgehoben seyn kann.

Wenn also die in der griechischen Mythologie erfüllte Forderung Darstellung des Unendlichen als solchen im Endlichen, demnach Symbolik des Unendlichen war, so liegt dem Christenthum die entgegengesetzte zu Grunde, das Endliche ins Unendliche aufzunehmen, d.h. es zur Allegorie des Unendlichen zu machen. Im ersten Fall gilt das Endliche etwas für sich, denn es nimmt das Unendliche in sich selbst auf, im andern Fall ist das Endliche für sich selbst nichts, sondern nur, sofern es das Unendliche bedeutet. Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ist also Charakter einer solchen Religion.

Im Heidenthum ist das Endliche als in sich selbst unendlich so weit geltend gegen das Unendliche, daß in ihm sogar Aufstand gegen das Göttliche möglich, und dieser sogar Princip der Erhabenheit ist. Im Christenthum ist unbedingte Hingabe an das Unermeßliche, und dieß einziges Princip der Schönheit. - Aus dieser Entgegensetzung lassen sich alle anderen möglichen Gegensätze des Heidenthums und Christenthums vollkommen begreifen; z.B. in jenem die heroischen, in diesem die milden und sanften Tugenden herrschend, dort strenge Tapferkeit, hier Liebe oder wenigstens Tapferkeit durch Liebe gemäßigt und gemildert, wie in den Zeiten der Chevalerie.

Man könnte glauben, daß in der Idee des Christenthums, die eine Mehrheit von Personen in der Gottheit behauptet, eine Spur von Polytheismus sey; daß aber die Dreieinigkeit *als solche* nicht *als*

I,5,431

Symbol einer Idee betrachtet werden kann, erhellt daraus, daß die drei Einheiten in der göttlichen Natur selbst ganz ideal gedacht werden, und selbst Ideen, aber nicht Symbole von Ideen sind, daß diese Idee von ganz philosophischem Gehalt ist. Das Ewige ist Vater aller Dinge, der nie aus seiner Ewigkeit herausgeht, aber sich von Ewigkeit in zwei mit ihm gleich ewige Formen gebiert, das Endliche, welches der an sich absolute, in der Erscheinung aber leidende und menschwerdende Sohn Gottes ist, dann der ewige Geist, das Unendliche, in dem alle Dinge eins sind. Ueber dem der alles auflösende Gott.

Man kann sagen, daß, wenn diese Ideen an und für sich fähig wären, poetische Realität zu haben, sie solche durch ihre Behandlung im Christenthum erlangt hätten. Sie wurden gleich anfänglich völlig

unabhängig von ihrer speculativen Bedeutung, ganz historisch, buchstäblich genommen. Aber es war der ersten Anlage nach unmöglich, daß sie sich symbolisch gestalten konnten. *Dante*, der im letzten Gesang seines Paradieses zur Anschauung Gottes gelangt, sieht in der Tiefe der klaren Substanz der Gottheit drei Lichtkreise von drei Farben und Einem Umfang; einer schien nur von dem andern wie Regenbogen von Regenbogen reflektirt, und der dritte war der Brennpunkt, der nach allen Seiten gleich ausathmete. Aber er selbst verglich seinen Zustand mit dem des Geometers, der sich ganz auf die Messung des Kreises heftet, und das Princip nicht findet, dessen er bedarf.

Nur die Idee des *Sohns* ist im Christenthum zur Gestalt geworden; aber auch dieß nur durch Verlust ihres höchsten Sinns. Wenn in dem Christenthum der Sohn Gottes eine wahrhaft symbolische Bedeutung haben sollte, so hatte er diese als Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes im Endlichen. Also dieß sollte er bedeuten und *zugleich* eine einzelne Person seyn; aber im Christenthum ist er *bloß* dieses, seine Beziehung ist nur historisch, keine Beziehung auf Natur. Christus war gleichsam der Gipfel der Menschwerdung Gottes, und demnach der Mensch gewordene Gott selbst. Aber wie verschieden zeigt sich diese Menschwerdung Gottes im Christenthum von der Verendlichung des Göttlichen im Heidenthum. Es ist im Christenthum nicht

I,5,432

um das Endliche zu thun; Christus kommt in die Menschheit in ihrer Niedrigkeit und zieht Knechtsgestalt an, um zu leiden und das Endliche in seinem Beispiel zu vernichten. Hier ist keine Vergötterung der Menschheit, wie in der griechischen Mythologie; es ist eine Menschwerdung Gottes in der Absicht, das von Gott abgefallene Endliche durch die Vernichtung in seiner Person mit Gott zu versöhnen. Nicht das Endliche wird hier absolut und Symbol des Unendlichen; der Menschgewordene Gott ist keine bleibende, ewige Gestalt, sondern nur eine von Ewigkeit zwar beschlossene, in der Zeit aber vergängliche Erscheinung. In Christus wird viel mehr das Endliche durch das Unendliche als dieses durch jenes symbolisirt. Christus geht in die übersinnliche Welt zurück, und verheißt statt seiner den Geist - nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche ins Unendliche und zum Unendlichen führen soll. Es ist, als ob Christus als das in die Endlichkeit gekommene und sie *in* seiner menschlichen Gestalt Gott opfernde Unendliche den Schluß der *alten* Zeit machte; er ist bloß da, um die Grenze zu machen - der letzte Gott. Nach ihm kommt der Geist, das ideelle Princip, die herrschende Seele der neuen Welt. Inwiefern die alten Götter gleichfalls das Unendliche im Endlichen, aber mit vollkommener Realität, waren, mußte das wahre Unendliche - der wahre Gott - endlich werden, um an sich die Vernichtung des Endlichen zu zeigen. Insofern war Christus zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt. Dieß beweist, daß die Erscheinung Christi, weit entfernt der Anfang eines neuen Polytheismus zu seyn, vielmehr die Götterwelt absolut schloß.

Es ist nicht leicht zu sagen, inwiefern eigentlich Christus eine poetische Person ist. Nicht rein als Gott; denn er ist in seiner Menschheit nicht Gott, wie es die griechischen Götter unbeschadet ihrer Endlichkeit sind, sondern wahrer Mensch, selbst den Leiden der Menschheit untergeordnet. Nicht als Mensch, denn er ist doch auch nicht von allen Seiten zum Menschen begrenzt. Die Synthesis dieser Widersprüche liegt nur in der Idee eines *freiwillig leidenden* Gottes. Aber eben dadurch ist er die antipodische Entgegensetzung mit den alten

I,5,433

Göttern. Diese leiden nicht, sondern sind selig in ihrer Endlichkeit. Auch Prometheus, selbst ein Gott, leidet nicht, da sein Leiden zugleich Thätigkeit und Empörung ist. Das reine Leiden kann nie Gegenstand

der Kunst seyn. Selbst als Mensch genommen kann Christus doch nie anders als duldend genommen werden, weil die Menschheit bei ihm übernommene *Last,* nicht Natur ist, wie den griechischen Göttern, und seine menschliche Natur durch ihre Theilnahme an der göttlichen selbst für die Leiden der Welt fühlbarer wird, und auffallend genug ist, daß die ächte Malerei Christum am liebsten und häufigsten als Kind abgebildet hat, gleichsam als ob, wie jemand sehr richtig bemerkt hat, das Problem dieser wunderbaren - nicht Indifferenz, sondern - Mischung der göttlichen und menschlichen Natur nur in der Unbestimmtheit des Kindes vollkommen lösbar wäre.

Den gleichen Charakter des Leidens und der Demuth trägt auch das Bild der *Mutter Gottes.* Auch dieses hat, wenn vielleicht nicht in den Ideen der *Kirche,* doch durch eine innere Nothwendigkeit eine symbolische Bedeutung. Es ist Symbol der allgemeinen Natur oder des mütterlichen Princips aller Dinge, welches ewig jungfräulich blüht. Allein in der Mythologie des Christenthums hat auch dieses Bild keine Beziehung auf Materie (daher keine symbolische Bedeutung), und nur die moralische Beziehung ist geblieben. Maria bezeichnet als Urbild den Charakter der Weiblichkeit, den das ganze Christenthum hat. Das Vorherrschende des Antiken ist das Erhabene, Männliche, des Modernen das Schöne, demnach das Weibliche.

Es ist ganz dem gemäß, was überhaupt als Princip des Christenthums anzusehen ist: daß es keine vollendeten Symbole, sondern nur symbolische *Handlungen* hat. Der ganze Geist des Christenthums ist der des Handelns. Das Unendliche *ist* nicht mehr im Endlichen, das Endliche kann nur ins Unendliche übergehen; nur in diesem können beide eins werden. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist also im Christenthum Handlung. Die erste symbolische Handlung Christi ist die Taufe, wo der Himmel sich ihm verband, der Geist in sichtbarer Gestalt herabkam, die andere sein Tod, wo er den Geist

I,5,434

dem Vater wieder befahl, zurückgab, und an sich das Endliche vernichtend, Opfer für die Welt wird. Die symbolischen Handlungen werden im Christenthum fortgesetzt durch das *Nachtmahl* und die *Taufe.* Das Nachtmahl hat wieder zwei Seiten, von denen es betrachtet werden kann, die ideelle, inwiefern es das Subjekt ist, das sich den Gott schafft, und in das jene geheimnißvolle Einigung des Unendlichen und Endlichen fällt, und die symbolische. Inwiefern die Handlung, wodurch das Endliche hier zugleich das Unendliche wird, als Andacht in das empfangende Subjekt selbst fällt, insofern ist sie nicht symbolisch, sondern *mystisch;* inwiefern sie aber eine äußere Handlung ist, ist sie symbolisch. (Wir werden auf diesen sehr wichtigen Unterschied des Mystischen und Symbolischen in der Folge zurückkommen).

Inwiefern nun die *Kirche* sich als den sichtbaren Leib Gottes betrachtete, wovon alle einzelnen die Glieder wären, constituirte sie sich selbst durch Handlung. Das öffentliche Leben der Kirche konnte also allein symbolisch, ihr Cultus ein lebendiges Kunstwerk, gleichsam ein geistliches Drama seyn, woran jedes Glied theilhatte. Die populäre Richtung des Christenthums, das Princip der Kirche, *alles* wie ein Ocean in sich aufzunehmen, auch die Elenden und Verachteten nicht von sich auszuschließen, das Streben mit Einem Wort, katholisch, universell zu seyn, mußte sie bald bestimmen, eine äußerliche Totalität, gleichsam einen Leib sich zu geben; und so war die Kirche selbst in der Ganzheit ihrer Erscheinung symbolisch und das Symbol der Verfassung des Himmelreichs selbst.

Das Christenthum als die in Handlung ausgesprochene Ideenwelt war ein sichtbares Reich, und bildete sich nothwendig zur *Hierarchie,* deren Urbild in der Ideenwelt lag. In den Menschen fiel hier die Forderung, Symbol der Ideenwelt zu seyn, nicht mehr in die Natur, in das Handeln, nicht mehr in das Seyn. Die Hierarchie war das einzige Institut seiner Art von einer Größe des Gedankens, die insgemein viel zu einseitig gefaßt wird. Ewig merkwürdig wird es bleiben, daß eben mit dem Untergang des römischen Reichs, welches den größten Theil der bekannten Welt zur Totalität vereinigt hatte, das

I,5,435

Christenthum mit schnellen Schritten zur Universalherrschaft fortging. Nicht nur daß es in einem Zeitalter des Unglücks und eines zerfallenden Reichs, dessen Macht bloß zeitlich war, und das nichts enthielt, wozu der Mensch in einem solchen Zustand hätte flüchten können, wo der Muth und gleichsam das Herz zum Objekt verloren war: nicht nur, sage ich, daß es in einem *solchen* Zeitalter in einer Religion, welche Verleugnung lehrte und sogar zum Glück machte, ein allgemeines Asyl öffnete, es that noch mehr, es verband, sobald es sich zur Hierarchie entwickelte, alle Theile der kultivirten Welt und ging von seinem Beginn wie eine Universalrepublik, aber auf geistliche Eroberungen aus. (Proselytenmacherei, Bekehrung der Heiden, Verjagen der Saracenen und Türken aus Europa, Missionen in späteren Zeiten).

Bei dem großen, universellen Sinn der Kirche konnte ihr nichts fremd bleiben, nichts, was in der Welt gewesen, schloß sie von sich aus: sie konnte alles mit sich vereinigen. Vorzüglich von der Seite des Cultus, als der einzigen, von welcher sie symbolisch seyn konnte, verstattete sie auch dem Heidenthum wieder den Eingang. Der katholische Cultus vereinigte die religiösen Gebräuche der ältesten Völker mit denen der spätesten, nur daß für die meisten in der Folgezeit der Schlüssel verloren gegangen ist. Die ersten Erfinder jener symbolischen Gebräuche, die großen Köpfe, welche den ersten Gedanken und Entwurf zu diesem Ganzen machten und in ihm, als in einem lebendigen Kunstwerk, fortlebten, sind gewiß nicht so einfältig gewesen, um von unsern blödsinnigen Aufklärern übersehen zu werden, die, wenn man sie alle vereinte und hundert Jahre machen ließe - doch nichts als Sandhaufen zusammenbrächten.

Der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, ist, einzusehen, wie dem allgemeinen Charakter der Subjektivität und Idealität des Christenthums gemäß das Symbolische hier durchaus in das Handeln (in Handlungen) fallen müsse. Wie die Grundanschauung des Christenthums die historische ist, so ist es nothwendig, daß das Christenthum eine mythologische Geschichte der Welt enthalten müsse. Die Menschwerdung Christi ist selbst nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Vorstellung

I,5,436

der *Menschengeschichte* denkbar. Es gibt im Christenthum keine wahre Kosmogonie. Was im A.T. davon vorkommt, sind sehr unvollkommene Versuche. Handlung, Geschichte ist überall nur, wo Vielheit ist. Insofern also Handlung in der göttlichen Welt ist, insofern muß auch in ihr Vielheit seyn. Sie kann aber dem Geist des Christenthums nach nicht als *polytheistisch* gedacht werden, also nur durch die Hülfe von Mittelwesen, welche in dem unmittelbaren Anschauen der Gottheit und die ersten Geschöpfe, die ersten Hervorbringungen der göttlichen Substanz sind. Solche Wesen sind im Christenthum die *Engel.*

Man könnte vielleicht versucht werden, die Engel als den Ersatz des Polytheismus im Christenthum zu betrachten, um so mehr, da sie ihrem eigenthümlichen Ursprung im Orient nach ebenso bestimmt Personificationen der Ideen sind als die Götter der griechischen Mythologie. Auch ist bekannt, welchen starken Gebrauch die neuern christlichen Dichter, Milton, Klopstock u.a. von diesen Mittelwesen machen zu müssen glaubten, fast so arg als Wieland von den Grazien. Allein der Unterschied ist nur der, daß die griechischen Götter die wirklich *real*-angeschauten Ideen sind, da bei den Engeln sogar noch ihre Leiblichkeit zweifelhaft ist, und sie also selbst wieder unsinnliche Wesen sind. Wollte man die Engel als Personificationen von *Wirkungen* Gottes auf die Sinnenwelt denken, so wären sie als solche in ihrer Unbestimmtheit doch wiederum ein bloßer Schematismus, und also zur Poesie unbrauchbar[1]. Die Engel und ihre Verfassung haben gleichsam selbst erst einen Leib in der Kirche bekommen, deren Hierarchie ein unmittelbares Abbild des himmlischen Reichs seyn sollte. Deßwegen ist nur die Kirche im

Christenthum symbolisch. Die Engel sind keine Naturwesen; es fehlt also durchgängig an der Begrenzung; selbst die obersten derselben fließen fast ineinander, und die ganze Masse ist, wie die Heiligenscheine mancher großer italienischer Maler, die in der Nähe genau betrachtet aus lauter kleinen Engelköpfen bestehen, fast breiartig. Es ist, als ob man dieses Zerfließen im Christenthum durch

[1] Vergl. I. Abth., Bd. 1, S. 473. D. H.

I,5,437

die einförmigste Thätigkeitsäußerung, die man ihnen geben konnte, nämlich das ewige Singen und Musiciren derselben Art, habe ausdrücken wollen.

Die Geschichte der Engel für sich hat also nichts Mythologisches, außer inwiefern sie die der Empörung und der Verstoßung des *Lucifer* in sich begreift, welcher schon eine entschiedenere Individualität und eine realistischere Natur ist. Diese bildet eine wirklich mythologische Ansicht der Geschichte der Welt, obgleich freilich etwas in ungeheurem und orientalischem Styl.

Das Reich der Engel auf der einen und des Teufels auf der andern Seite zeigt die reine Geschiedenheit des guten und bösen Princips, welches in allen concreten Dingen gemischt ist. Der Abfall Lucifers, welcher zugleich die Welt mit verderbte und den Tod in sie brachte, ist also eine mythologische Erklärung der concreten Welt, der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen, da nämlich den Orientalen das Endliche überhaupt vom Argen und in keinem Verhältniß, auch dem der Idee nicht, vom Guten ist. Diese Mythologie erstreckt sich bis an das Weltende, wo nämlich die Scheidung des Guten und Bösen aufs neue vorgehen, und jedes der beiden in seine reine Qualität gestellt werden wird, womit nothwendig Untergang des Concreten, und das Feuer als Symbol des ausgeglichenen Streits im Concreten die Welt verzehren wird. Bis dahin theilt das böse Princip gar *sehr* mit Gott die Herrschaft über die Erde, obgleich die Menschwerdung Christi den ersten Ansatz zu einem ihm entgegengesetzten Reich auf der Erde machte. (Vollständiger wird von dieser orientalischen Maske erst bei der modernen Komödie die Rede seyn können, da nämlich Lucifer in der späteren Zeit allgemein die Rolle der lustigen Person im Universum hat, als einer, der beständig neue Plane entwirft, die ihm in der Regel immer wieder vereitelt werden, der aber so gierig auf Seelen ist, daß er sich sogar zu den niederträchtigsten Diensten hergibt, und doch nachher oft, wegen der beständigen Bereitschaft der Gnadenmittel und der Kirche, wenn er seiner Sache am gewissesten zu seyn glaubt, mit langer Nase abziehen muß. Wir

I,5,438

Deutsche sind ihm ganz besonders viel Obligation schuldig, da wir ihm unsere mythologische Hauptperson, den Doktor Faust, verdanken. Andere theilen wir mit anderen Nationen, diesen haben wir ganz für uns allein, da er recht aus der Mitte des deutschen Charakters und seiner Grundphysiognomie wie geschnitten ist).

Unter einem Volk, in dessen Poesie die Begrenzung, das Endliche, herrschend ist, ist die Mythologie und die Religion Sache der Gattung. Das Individuum kann sich zur Gattung constituiren und wahrhaft mit ihr eins seyn, wo dagegen das Unendliche, das Allgemeine herrschend ist, kann das Individuum nie zugleich zur Gattung werden, es ist Negation der Gattung. Hier kann also die Religion nur durch den Einfluß einzelner von überlegener Weisheit sich verbreiten, die nur persönlich vom Allgemeinen und Unendlichen erfüllt, demnach Propheten, Seher, gottbegeisterte Menschen sind. Die Religion nimmt hier

nothwendig den Charakter einer *geoffenbarten Religion* an, und ist darum schon in ihrem Fundament historisch. Die griechische Religion, als poetische, durch die Gattung lebende Religion, bedurfte keiner historischen Grundlage, so wenig als es die immer offene Natur bedarf. Die Erscheinungen und Gestalten der Götter waren hier ewig; dort, im Christenthum, war das Göttliche nur flüchtige Erscheinung und mußte in dieser festgehalten werden. In Griechenland hatte die Religion keine eigne, von der des Staats unabhängige Geschichte; im Christenthum gibt es eine Geschichte der Religion und der Kirche.

Von dem Begriff der Offenbarung ist der des *Wunders* unzertrennlich. Wie der griechische Sinn nach allen Seiten hin reine, schöne Begrenzung forderte, um die ganze Welt für sich zu einer Welt der Phantasie zu erheben, so der orientalische nach allen Seiten hin das Unbegrenzte, das Uebernatürliche, und er fordert auch dieses in einer gewissen Totalität, um von keiner Seite aus seinen übersinnlichen Träumen geweckt zu werden. Der Begriff des Wunders ist in der griechischen Mythologie unmöglich, denn die Götter sind da selbst nicht außer- und übernatürlich, es sind da nicht zwei Welten, eine sinnliche und übersinnliche, sondern *Eine* Welt. Das Christenthum, welches

I,5,439

nur in der absoluten Entzweiung möglich ist, ist in seinem Ursprung schon auf Wunder gegründet. Wunder ist eine vom empirischen Standpunkt aus angesehene Absolutheit, die in die Endlichkeit fällt, ohne deßwegen ein Verhältniß zu der Zeit zu haben.

Das *Wunderbare* in der *historischen* Beziehung ist nun der einzige mythologische Stoff des Christenthums. Es verbreitet sich von der Geschichte Christi und der Apostel aus herab durch die Legende, die Märtyrer- und Heiligengeschichte bis zum romantischen Wunderbaren, welches sich durch die Berührung des Christenthums mit der Tapferkeit entzündete.

Es ist uns unmöglich, diesen historisch-mythologischen Stoff zu verfolgen. Es ist nur im Allgemeinen zu bemerken, daß diese Mythologie des Christenthums ursprünglich durchaus auf der Anschauung des Universums als eines Reichs Gottes beruht. Die Geschichten der Heiligen sind zugleich eine Geschichte des Himmels selbst, und sogar die Geschichten der Könige sind verflochten in diese allgemeine Geschichte des Reiches Gottes. Einzig nach dieser Seite hat sich das Christenthum zur Mythologie ausgebildet. So sprach es sich zuerst in dem Gedicht des *Dante* aus, welches das Universum unter den drei Grundanschauungen des Infernums, des Purgatoriums und des Paradieses darstellt. Der Stoff aller seiner Dichtungen aber in diesen drei Potenzen ist doch immer historisch. In Frankreich und Spanien bildete sich der historisch-christliche Stoff vorzüglich zu der Mythologie des Ritterthums aus. Der poetische Gipfel davon ist *Ariosto,* dessen Gedicht das einzige epische wäre, wenn überhaupt in der modernen Poesie bis jetzt ein Epos seyn könnte.

In späteren Zeiten, nachdem der Geschmack am Ritterthum verdrängt war, haben die Spanier vorzüglich die Heiligenlegenden zu dramatischen Vorstellungen genutzt. Den Gipfel dieser Poesie bezeichnet der Spanier *Calderon della Barca,* von dem vielleicht noch nicht einmal alles gesagt ist, wenn man ihn dem Shakespeare gleich setzt.

Die poetische Ausbildung der christlichen Mythologie in den Werken der bildenden Kunst, vorzüglich der Malerei, in den lyrischen,

I,5,440

romantisch-epischen und dramatischen Werken der neueren Welt können wir erst in der Folge vollständiger darstellen.

Aber eben auch *dieses* ist Gegenstand der modernen Welt, daß alles Endliche in ihr vergänglich ist,

und das Absolute in unendlicher Ferne liegt. Alles ist hier dem Gesetz des Unendlichen untergeordnet. Nach diesem Gesetz hat sich auch zwischen die Kunstwelt im Katholicismus und die gegenwärtige Zeit wieder eine neue Masse geworfen. Der Protestantismus entstand und war historisch nothwendig. Preis den Heroen, welche zu jener Zeit, für einige Theile der Welt wenigstens, die Freiheit des Denkens und der Erfindung auf ewig befestigten! Das Princip, das sie weckten, war in der That neu beseelend, und konnte, verbunden mit dem Geist des klassischen Alterthums, unendliche Wirkungen hervorbringen, da es in der That seiner *Natur* nach unendlich war, keine Schranke erkennend, wenn nicht durch das Unglück der Zeit aufs neue gehemmt. Aber die nur zu bald eintretende Folge der Reformation war, daß an die Stelle der alten Autorität eine neue, prosaische, buchstäbliche trat. Die ersten Reformatoren selbst wurden noch von den Wirkungen der Freiheit, die sie gepredigt hatten, überrascht. Diese Sklaverei des Buchstabens konnte noch weniger dauern; aber der Protestantismus konnte nie dazu gelangen, sich eine äußerliche und wahrhaft objektive und endliche Gestalt zu geben. Nicht nur, daß er selbst wieder in Sekten zerfiel, sondern, was in ihm nur Zurücknahme der ewigen Rechte des menschlichen Geistes war, wurde zu einem gänzlich zerstörenden Princip für die Religion und mittelbar für die Poesie. Es entstand jene Erhebung des gemeinen Menschenverstandes, des Werkzeugs bloß weltlicher Angelegenheiten, zum Urtheil über geistliche Angelegenheiten. Höchster Repräsentant dieses Menschenverstandes - Voltaire. Eine trübere und unlustigere Freidenkerei entwickelte sich in England. Die deutschen Theologen machten die Synthesis. Ohne es mit dem Christenthum oder der Aufklärung verderben zu wollen, stifteten sie zwischen beiden ein Wechselbündniß, wo die Aufklärung versprach die Religion zu erhalten, wenn sie sich auch nützlich machen wollte.

I,5,441

Man braucht nur zu erinnern, daß die Freidenkereien und Aufklärungen nicht die geringsten poetischen Hervorbringungen aufweisen können, um zu sehen, daß sie sämmtlich in ihrem Grund nichts als die Prosa des neueren Zeitalters sind, angewendet auf die Religion. Mit dem gänzlichen Mangel an Symbolik und wahrer Mythologie - was jene betrifft, im Christenthum überhaupt, was diese, wenigstens im Protestantismus - traten gleichwohl spätere Dichter wieder auf den Kampfplatz, um in *ihrer* Meinung sogar mit den *epischen* Dichtungen des Alterthums zu wetteifern. Vorzüglich *Milton* und *Klopstock.* Das Gedicht des ersten kann schon darum kein rein christliches Gedicht heißen, da sein Stoff im A.T. liegt, und dem Ganzen die Einschränkung auf das Moderne, Christliche fehlt, während dieser die Tendenz hat im Christenthum erhaben zu seyn und mit einer widernatürlichen Spannung die innere Hohlheit zur Unbegrenztheit aufbläht. Miltons Gestalten sind zum Theil wenigstens wirkliche Gestalten mit Umriß und Bestimmtheit, so daß man z.B. seinen Satan, den er als einen Giganten oder Titanen behandelt, von einem Gemälde abgenommen glauben könnte, während bei Klopstock alles wesen- und gestaltlos, ohne Gediegenheit wie ohne Form, schwebt. Milton war lange in Italien gewesen, wo er die Kunstwerke gesehen, auch den Plan zu seinem Gedicht gefaßt und seine Gelehrsamkeit sich gebildet hat. Klopstock war ohne alle Natur- und ächte Kunstanschauung (es versteht sich, daß seine Sprachverdienste nicht geschmälert werden sollen). Wie wenig Klopstock bei dem Plan, ein christlich-episches Gedicht zu machen, selbst gewußt habe, was er wollte, erhellt daraus, daß er uns nachher auch die nordisch-barbarische Mythologie der alten Deutschen und Scandinavier empfehlen wollte. Sein hauptsächlichstes Bestreben ist ein Ringen mit dem Unendlichen, nicht daß es ihm endlich werden soll, sondern daß es ihm, gegen seinen Willen und mit beständigem Sträuben dagegen von seiner Seite, endlich wird, wo es dann auf solche Widersprüche hinausläuft, wie in dem bekannten Anfang einer seiner Oden:

> Der Seraph stammelt's und die Unendlichkeit

Bebt's durch den *Umkreis* ihrer Gefilde nach.

I,5,442

Daß die moderne Welt kein wahres *Epos* hat, und, weil mit einem solchen erst Mythologie sich fixirt, auch keine geschlossene Mythologie, brauche ich nicht weiter zu beweisen. Es muß indeß hier noch Erwähnung von dem neueren Versuche geschehen, die Mythologie auf den Kreis der katholischen zurückzuführen. Alles, was sich über die Nothwendigkeit eines bestimmten mythologischen Kreises für die Poesie sagen läßt, glaube ich im Vorhergehenden gesagt zu haben. Ebenso möchte sich aus dem Vorhergehenden von selbst beurtheilen lassen, welcher Fond von Poesie innerhalb der Beschränkung, die der bisherigen modernen Welt überhaupt gesetzt ist, im Katholicismus angetroffen werden könne. Es gehört aber wesentlich zum Christenthum, auf die Offenbarungen des Weltgeistes zu achten, und nicht zu vergessen, daß es zu seinem Plane gehörte, auch *diese* Welt, welche die moderne Mythologie sich gebildet hatte, zu einer Vergangenheit zu machen. Es gehört mit zum Christenthum, in der Geschichte nichts partial aufzufassen. Der Katholicismus ist ein nothwendiges Element aller modernen Poesie und Mythologie, aber er ist sie nicht ganz und in den Absichten des Weltgeistes ohne Zweifel nur ein Theil davon. Wenn man bedenkt, welcher ungeheure historische Stoff in dem Untergang des römischen Reichs und des griechischen Kaiserthums und überhaupt der ganzen modernen Geschichte ist, welche Mannichfaltigkeit der Sitten und Bildungen *zugleich* - unter einzelnen Nationen und der Menschheit im Ganzen - und *nacheinander* in verschiedenen Jahrhunderten gewesen ist, wenn man bedenkt, daß die moderne Poesie nicht mehr die Poesie für ein besonderes Volk ist, das sich zur Gattung ausgebildet hat, sondern Poesie für das ganze Geschlecht, und, so zu sagen, aus dem Stoff der ganzen Geschichte dieses Geschlechts mit allen ihren verschiedenen Farben und Tönen gebildet seyn muß, wenn man alle diese Umstände zusammennimmt, wird man nicht zweifeln, daß auch die Mythologie des Christenthums in den Gedanken des Weltgeistes immer nur ein Theil des größeren Ganzen sey, das er ohne Zweifel vorbereitet. Daß sie nicht universell, daß noch eine Seite davon die beschränkte war, um welcher willen der durchgängig auf Zerschlagung

I,5,443

aller rein endlichen Formen ausgehende Geist der neuen Welt das Ganze in sich zerfallen ließ, dieß erhellt schon daraus, daß dieß geschehen ist. Es erhellt daraus, daß das Christenthum erst in das größere Ganze, von dem es ein Theil seyn wird, wieder als allgemeingültiger poetischer Stoff wird eintreten können; und aller Gebrauch, der von ihm in der Poesie gemacht wird, sollte schon in dem Sinne dieses größeren Ganzen, welches man wohl ahnden, aber nicht aussprechen kann, gemacht werden. Am wenigsten aber könnte dieser Gebrauch poetisch seyn, wo sich diese Religion der Poesie selbst nur als Subjektivität oder Individualität ausspricht. Nur wo sie wahrhaft ins Objekt übergeht, kann sie poetisch heißen. Denn das Innerste des Christenthums ist die Mystik, welche selbst nur ein inneres Licht, eine innere Anschauung ist. Nur ins Subjekt fällt hier die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Aber von diesem inneren Mysticismus kann selbst wieder eine sittliche Person das objektive Symbol seyn, und er kann so zur poetischen Anschauung gebracht werden, nicht aber wenn man ihn selbst nur wieder sich subjektiv aussprechen läßt. Der Mysticismus ist verwandt mit der reinsten und schönsten Sittlichkeit, sowie es umgekehrt selbst in der Sünde einen Mysticismus geben kann. Wo er sich wahrhaft in Handlung äußert und an einer objektiven Person abbildet, kann die moderne Tragödie z.B. ganz die hohe und symbolische Sittlichkeit der sophokleischen Stücke erreichen, wie denn Calderon in dieser Rücksicht mit keinem andern als mit Sophokles verglichen werden kann.

Nur der Katholicismus lebte in einer mythologischen Welt. Daher die Heiterkeit der poetischen Werke, die in dem Katholicismus selbst entsprungen sind, die Leichtigkeit und Freiheit der Behandlung dieses - ihnen natürlichen - Stoffes, faßt wie die Griechen ihre Mythologie behandelt haben. Außer dem Katholicismus *kann* faßt nur Unterordnung unter den Stoff, gezwungene Bewegung ohne Heiterkeit und bloße Subjektivität des Gebrauchs erwartet werden. Ueberhaupt wenn eine Mythologie zum *Gebrauch* herabgesunken, z.B. der Gebrauch der alten Mythologie in den Modernen, so ist dieser, eben weil bloß Gebrauch, bloße Formalität; sie muß nicht auf den Leib passen, wie

I,5,444

ein Kleid, sondern der Leib selbst seyn. Selbst die vollendete Dichtung im Sinn der rein-mystischen Poesie würde eine Absonderung im Dichter, sowie in denen, für welche er dichtet, voraussetzen, sie wäre nie rein, nie aus dem Ganzen der Welt und des Gemüths gegossen.

Die Grundforderung an alle Poesie ist - nicht universelle Wirkung, aber doch Universalität nach innen und außen. Partialitäten können hier am wenigsten geltend seyn. Zu jeder Zeit sind nur einige gewesen, in welchen sich ihre ganze Zeit und das Universum, sofern es in dieser angeschaut wird, concentrirt hat, diese sind berufene Dichter. Nicht die Zeit, sofern sie selbst eine Partialität, sondern sofern Universum, Offenbarung Einer ganzen Seite des Weltgeistes. Wer den ganzen Stoff seiner Zeit, sofern sie als Gegenwart auch die Vergangenheit wieder begreift, poetisch unterjochen und verdauen könnte, wäre der epische Dichter seiner Zeit. Universalität, die nothwendige Forderung an alle Poesie, ist in der neueren Zeit nur dem möglich, der sich aus seiner Begrenzung selbst eine Mythologie, einen abgeschlossenen Kreis der Poesie schaffen kann.

Man kann die moderne Welt allgemein die Welt der Individuen, die antike die Welt der Gattungen nennen. In dieser *ist* das Allgemeine das Besondere; die Gattung das Individuum; darum ist sie, obgleich in ihr das Besondere herrschend ist, doch die Welt der Gattungen. In jener bedeutet das Besondere nur das Allgemeine, und eben darum ist, weil in ihr das Allgemeine *herrscht*, die moderne Welt die der Individuen, des Zerfallens. Dort ist alles ewig, dauernd, unvergänglich, die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der allgemeine Begriff der Gattung und des Individuums in eins fällt, hier - in der modernen Welt - ist Wechsel und Wandel das herrschende Gesetz. Alles Endliche vergeht hier, da es nicht an sich selbst ist, sondern nur, um das Unendliche zu bedeuten.

Der allgemeine Weltgeist, der auch an der Natur und dem Weltsystem die Unendlichkeit der Geschichte nur gleichsam concret aufgestellt hat, hat denselben Gegensatz, den der alten und der neuen Zeit, im Planetensystem und der Kometenwelt aufgestellt. Die Alten

I,5,445

sind die Planeten der Kunstwelt, eingeschränkt auf wenige Individuen, die zugleich Gattungen sind und in der freiesten Bewegung doch am wenigsten sich von der Identität entfernen. Auch die Planetenbilder unter sich haben ihre bestimmten Gattungen. Die tiefsten sind die rhythmischen, die entfernteren, wo sich die Masse als Totalität bildet, alles concentrisch, wie die Blätter der Blüthe, in Ringen und Monden sich um den Mittelpunkt stellt, sind die dramatischen. Den Kometen gehört der grenzenlose Raum. Wenn sie erscheinen, so kommen sie unmittelbar aus dem unendlichen Raum, und so sehr sie der Sonne sich nähern, ebenso weit verlieren sie sich wieder von ihr. Sie sind gleichsam bloß allgemeine Wesen, weil sie keine Substanz in sich haben; sie sind nur Luft und Licht, jene aber, die plastischen, symbolischen Gestalten - durchaus herrschende Individuen, keine Beschränkung durch Zahl.

Wir können, dieß vorausgesetzt, behaupten, daß bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden

Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein ***Zumal*** verwandelt haben wird, jeder große Dichter berufen sey, von dieser noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt, von der ihm *seine* Zeit nur einen Theil offenbaren kann, - von dieser Welt, sage ich, diesen ihm offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derselben sich *seine* Mythologie zu schaffen. So, um dieß an dem Beispiel des größten Individuums der modernen Welt deutlich zu machen, schuf sich *Dante* aus der Barbarei und der noch barbarischeren Gelehrsamkeit seiner Zeit, aus den Gräueln der Geschichte, die er selbst erlebt hatte, wie aus dem Stoff der bestehenden Hierarchie, eine eigne Mythologie und mit dieser sein göttliches Gedicht. Die historischen Personen, welche Dante aufgenommen hat, werden in aller Zeit für mythologische gelten, wie Ugolino. Könnte das Andenken der hierarchischen Verfassung je zu Grunde gehen, man würde es aus dem Bild, das sein Gedicht davon entwirft, wieder herstellen. - Auch *Shakespeare* hat sich seinen eignen mythologischen Kreis geschaffen, nicht allein aus dem

I,5,446

historischen Stoff seiner Nationalgeschichte, sondern auch aus den Sitten seiner Zeit und seines Volkes. Es ist in Shakespeare, der großen Mannichfaltigkeit seiner Werke unerachtet, dennoch Eine Welt; überall schaut man ihn als einen und denselben an, und ist man bis auf die Grundanschauung von ihm durchgedrungen, so findet man sich in jedem seiner Werke gleich wieder auf dem ihm eignen Boden (Falstaff: Lear. Macbeth). - *Cervantes* hat aus dem Stoff seiner Zeit die Geschichte des Donquixote gebildet, der bis auf diesen Augenblick, ebenso wie Sancho Pansa, das Ansehn einer mythologischen Person hat. Es sind hier ewige Mythen. - Soweit man *Goethes Faust* aus dem Fragment, das davon vorhanden ist, beurtheilen kann, so ist dieses Gedicht nichts anderes als die innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters: Stoff und Form geschaffen aus dem, was die ganze Zeit in sich schloß, und selbst dem, womit sie schwanger war oder noch ist. Daher ist es ein wahrhaft mythologisches Gedicht zu nennen.

Man hat mehrmals in neuerer Zeit den Gedanken gehört, daß es wohl möglich wäre, aus der *Physik* - natürlich, sofern sie speculative Physik ist - den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Hierüber ist Folgendes zu bemerken.

Erstens, nach dem, was ich so eben bewiesen habe, ist das Grundgesetz der modernen Poesie *Originalität* (in der alten Kunst war dieß keineswegs in dem Sinn der Fall). Jedes wahrhaft schöpferische Individuum hat sich selbst seine Mythologie zu schaffen, und es kann dieß, aus welchem Stoff es nur immer will, geschehen, also vornehmlich auch aus dem einer höheren Physik. Allein diese Mythologie wird doch durchaus *erschaffen*, nicht etwa bloß nach Anleitung gewisser Ideen der Philosophie entworfen werden dürfen; denn in diesem Fall möchte es unmöglich seyn, ihr ein unabhängiges poetisches Leben zu geben.

Käme es nur überhaupt darauf an, Ideen der Philosophie oder höheren Physik durch mythologische Gestalten zu symbolisiren, so finden sich diese sämmtlich schon in der griechischen Mythologie, so daß ich mich anheischig machen will, die ganze Naturphilosophie in Symbolen

I,5,447

der Mythologie darzustellen. Aber dieß wäre doch wieder nur *Gebrauch* (wie bei Darwin). Die Forderung einer Mythologie ist ja aber gerade, *nicht* daß ihre Symbole bloß Ideen bedeuten, sondern daß sie für sich selbst bedeutend, unabhängige Wesen seyen. Vorläufig also hätte man sich nur nach der Welt umzusehen, in der sich diese Wesen unabhängig bewegen könnten. Wäre uns diese durch die *Geschichte* gegeben, so würden sich jene ohne Zweifel von selbst finden. Man gebe uns nur erst das trojanische

Schlachtfeld, worauf die Götter und die Göttinnen selbst mit an dem Kampf theilnehmen können. Also: ehe die *Geschichte* uns die Mythologie als allgemeingültige Form wiedergibt, wird es immer dabei bleiben, daß das Individuum selbst sich seinen poetischen Kreis schaffen muß; und da das allgemeine Element des Modernen die Originalität ist, wird das Gesetz gelten, daß gerade je origineller, desto universeller; wobei man von der Originalität nur die Particularität unterscheiden muß. Jeder originell behandelte Stoff ist eben dadurch auch universell poetisch. Wer den Stoff der höheren Physik auf diese *originelle* Weise zu brauchen weiß, dem wird er wahrhaft- und universell-poetisch werden können.

Aber eine andere Beziehung, welche Naturphilosophie auf die moderne Bildung hat, kommt hier in Betracht. Die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist vom Endlichen zum Unendlichen. Es ist gezeigt worden, wie diese Richtung alle symbolische Anschauung aufhebt und das Endliche nur als das Allegorische des Unendlichen begreift. Die *in* dieser allgemeinen Richtung wieder durchbrechende Tendenz, das Unendliche im Endlichen zu schauen, war ein symbolisches Bestreben, das aber wegen des Mangels an Objektivität, weil die Einheit in das Subjekt zurückfiel, sich nur als Mysticismus äußern konnte. Die Mystiker im Christenthum sind von jeher innerhalb desselben als Verirrte, wenn nicht gar als Abtrünnige, betrachtet worden. Die Kirche verstattete den Mysticismus nur im Handeln (Handlungen), weil er hier zugleich objektiv, universell war, statt daß jener subjektive Mysticismus eine Besonderheit von dem Ganzen, eine wirkliche Häresis war. Naturphilosophie

I,5,448

ist gleichfalls Anschauung des Unendlichen im Endlichen, aber auf eine allgemeingültige und wissenschaftlich objektive Art. Alle speculative Philosophie hat nothwendig dieselbe der Richtung des Christenthums entgegengesetzte Richtung, sofern man nämlich das Christenthum in dieser seiner empirisch-historischen Gestalt nimmt, in welcher es sich als Gegensatz darstellt, und nicht in dieser Entgegensetzung es selbst als *Uebergang* betrachtet. Das Christenthum ist aber schon jetzt durch den Lauf der Zeit und durch die Wirkungen des Weltgeistes, der sein entferntes Vorhaben nur erst ahnden, aber doch auch nicht verkennen läßt, bloß als Uebergang und bloß als Element und gleichsam die eine Seite der neuen Welt dargestellt, in der sich die Successionen der modernen Zeit endlich als Totalität darstellen werden. Wer den allgemeinen Typus kennt, nach dem alles geordnet ist und geschieht, wird nicht zweifeln, daß dieser integrante Theil der modernen Bildung die andere Einheit ist, welche das Christenthum als Gegensatz von sich ausschloß, und daß diese Einheit, welche ein Schauen des Unendlichen im Endlichen ist, in das Ganze derselben aufgenommen werden müsse, obgleich freilich untergeordnet ihrer besonderen Einheit. Folgendes wird dienen, meine Meinung deutlich zu machen.

Die realistische Mythologie der Griechen schloß die historische Beziehung nicht aus, vielmehr wurde sie erst in der historischen Beziehung - als Epos - wahrhaft zur Mythologie. Ihre Götter waren dem Ursprung nach *Naturwesen;* diese Naturgötter mußten von ihrem Ursprung sich losreißen und historische Wesen werden, um wahrhaft unabhängige, poetische zu werden. Hier erst werden sie Götter, vorher sind sie Götzen. Das Herrschende der griechischen Mythologie blieb deßwegen doch immer das realistische oder endliche Princip. Das Entgegengesetzte wird in der modernen Bildung der Fall seyn. Sie schaut das Universum nur an als *Geschichte*, als moralisches Reich; insofern stellt sie sich als Gegensatz dar. Der Polytheismus, der in ihr möglich ist, ist nur durch Begrenzungen in der *Zeit*, durch historische Begrenzungen möglich, ihre Götter sind Geschichtsgötter. *Diese* werden nicht wahrhaft Götter, lebendig, unabhängig, poetisch werden

I,5,449

können, ehe sie von der Natur Besitz ergriffen haben, ehe sie Naturgötter sind. Man muß der christlichen Bildung nicht die realistische Mythologie der Griechen aufdringen wollen, man muß vielmehr umgekehrt ihre idealistischen Gottheiten in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realistischen in die Geschichten. Dieß scheint mir die letzte Bestimmung aller modernen Poesie zu seyn, so daß auch dieser Gegensatz, wie jeder andere, nur in der Nichtabsolutheit besteht, jedes der Entgegengesetzten aber in seiner Absolutheit auch mit dem andern in Harmonie tritt, und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Princip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird.

Nicht *wir* wollen der idealistischen Bildung ihre Götter durch die *Physik* geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe sie in *jener* ganz unabhängig von dieser sich gebildet haben, die Symbole schon in Bereitschaft haben.

Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sey.

Uebrigens muß diese Bestimmung allein der Fügung der Zeit überlassen werden; denn noch scheint der Punkt der Geschichte, wo sich ihr Nacheinander in ein Zumal verwandeln wird, unbestimmbar weit entfernt, und was jetzt möglich ist, nur das schon früher Angegebene seyn zu können, nämlich daß jede überwiegende Kraft sich aus jedem Stoff, also auch aus dem der Natur, ihren mythologischen Kreis bilden kann, welches doch wiederum nicht ohne eine Synthese der Geschichte mit der Natur möglich seyn wird. Das Letzte der reine Homeros.

Da die antike Mythologie sich überall auf die Natur bezieht und eine Symbolik der Natur ist, so muß es uns interessiren zu sehen, wie in der modernen Mythologie bei ihrem vollkommenen Gegensatz mit der antiken die Beziehung auf die *Natur* sich ausdrücken werde. Im Allgemeinen läßt sich dieß schon aus dem Bisherigen bestimmen.

I,5,450

- Absolutes Uebergewicht des Idealen über das Reale, des Geistigen über das Leibliche war Princip des Christenthums. Daher das unmittelbare Eingreifen des Uebersinnlichen in das Sinnliche im *Wunder*. Dieselbe Oberherrschaft des Geistes über die Natur ist ausgedrückt in der *Magie*, soferne sie Beschwörung, Bezauberung in sich begriff. Die magische Ansicht der Dinge oder das Begreifen der Naturwirkungen als magischer war nur eine unvollständige Ahndung des höheren und absoluten Vereins aller Dinge, in welchem keins in dem andern etwas unmittelbar, sondern nur durch prästabilirte Harmonie, mittelst der absoluten Identität aller Dinge, setzt oder bewirkt. Magisch heißt eben deßwegen auch jede Wirkung, welche Dinge auf einander bloß durch ihren Begriff, also nicht auf natürliche Art ausüben, z.B. daß Bewegungen oder gewisse Zeichen rein als solche einem Menschen verderblich werden können. In dem Glauben an Magie drückte sich ferner die Ahndung vom Daseyn verschiedener Naturordnungen, des Mechanismus, Chemismus, Organismus aus. Es ist bekannt, wie die erste Bekanntschaft mit chemischen Erscheinungen auf die Geister der neueren Welt gewirkt hat. Ueberhaupt gab das Zurücktreten der Natur als Mysterium der neueren Welt eine allgemeine Richtung auf Geheimnisse der Natur. Die geheimnißvolle Sprache der Gestirne, die sich in ihren verschiedenen Bewegungen und Conjunktionen ausdrückt, bekam unmittelbar historische Beziehung; ihr Lauf, ihr Wechsel, ihre Verbindungen deuteten auf Schicksale der Welt im Ganzen und mittelbar des Einzelnen. Auch hier lag eine richtige Ahndung zu Grunde, daß in der Erde, da sie Universum für sich ist, die Elemente aller Gestirne seyn müssen, und daß die verschiedenen Stellungen und Entfernungen der Gestirne von der Erde besonders auf den zarteren Bildungen der Erde, wie die menschliche, schon bei der ersten Formation einen nothwendigen Einfluß haben. - Es wird in der Naturphilosophie bewiesen, daß den verschiedenen Ordnungen von Metallen, dem Gold oder Silber u.s.w. gleiche Ordnungen am Himmel

entsprechen, sowie wir an der Construktion des Erdkörpers für sich nach seinen vier Seiten wirklich ein vollkommenes Bild des ganzen Sonnensystems haben. Das Beseeltseyn

I,5,451

der Gestirne, und daß sie von inwohnenden Seelen in ihren Bahnen geführt werden, war eine Meinung, die sich noch von Plato und Aristoteles her erhalten hatte. Die Erde wurde bis zu Copernicus als Mittelpunkt des Universums angeschaut; darauf ruhte auch jene aristotelische Astronomie, die dem Gedicht des Dante durchweg zu Grunde liegt. Es läßt sich leicht denken, welche Folge für das Christenthum, d.h. für das katholische System, die Copernicanische Theorie haben mußte, und es war gewiß nicht allein wegen des Spruchs bei Josua, daß die römische Kirche dieser reinen Lehre sich so mächtig widersetzte. - Geheimnißvolle Kräfte der Steine und Pflanzen waren im Orient allgemein angenommen. Der Glaube daran kam ebenso wie die Arzneikunst mit den Arabern nach Europa. Ebenso der Gebrauch der Talismane und Amulete, womit man sich im Orient seit den ältesten Zeiten gegen giftige Schlangen und böse Geister verwahrt. Viele der mythologischen Ansichten der Thierwelt waren den Neueren nicht eigenthümlich.

Ich werde nun, was ich von der modernen Mythologie bisher vorgetragen, in einige Sätze zusammenfassen, um dadurch die Uebersicht zu erleichtern. Zuerst haben wir des Zusammenhangs wegen auf einen früheren Satz §. 28 zurückzusehen, welcher das Princip für diese ganze Untersuchung enthält. Er setzte nämlich im Allgemeinen fest, daß die Ideen real und als Götter, die Ideenwelt demnach als eine Welt der Götter angeschaut werden könne. Diese Welt ist der Stoff aller Poesie. Wo er sich bildet, ist die höchste Indifferenz des Absoluten mit dem Besonderen in der realen Welt producirt. Hieran schließt sich nun der folgende Satz an:

§. 43.

Im Stoff der Kunst ist kein Gegensatz denkbar als ein formeller. Dem Wesen nach ist nämlich jener immer und ewig eins, immer und nothwendig absolute Identität des Allgemeinen und des Besonderen. Wenn also überhaupt ein Gegensatz in Ansehung des Stoffes stattfindet, so ist er bloß formell, und als solcher muß er auch objektiv sich ausdrücken als bloßer Gegensatz in der Zeit.

§. 44.

Der Gegensatz wird sich darin äußern, daß die Einheit des Absoluten und Endlichen (Besonderen) in dem

I,5,452

Stoff der Kunst von der einen Seite als Werk der Natur, von der andern als Werk der Freiheit erscheint.

Denn da in dem Stoff an und für sich immer und nothwendig Einheit des Unendlichen und Endlichen gesetzt ist, diese aber nur auf die gedoppelte Art möglich ist, daß das Universum im Endlichen oder das Endliche im Universum dargestellt werde, jenes aber die Einheit ist, die der Natur zu Grunde liegt, so wie dieses die, welche der ideellen Welt oder der Welt der Freiheit, so wird auch die Einheit, inwiefern sie als producirend erscheint und nach entgegengesetzten Seiten sich trennt, nach der einen nur als Werk der Natur, nach der andern als das der Freiheit erscheinen können.

Anmerkung. Daß nun dieser Gegensatz eben in der griechischen oder antiken und der modernen Poesie dargestellt ist, davon ist nur der empirische Beweis aus dem Faktum möglich, der auch in dem Vorhergehenden geführt worden ist.

§. 45.

Die Einheit wird in dem ersten Fall (der Nothwendigkeit) *als Einheit des Universums mit dem*

Endlichen, in dem andern (der Freiheit) *als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen erscheinen.*

Dieser Satz ist, wie aus dem Beweis des vorhergehenden erhellt, nur ein anderer Ausdruck des vorhergehenden. Doch ist noch folgender besonderer Beweis davon zu führen: die Entgegengesetzten verhalten sich (nach §. 44) wie Natur und Freiheit; nun ist der Charakter der Natur (nach §. 18) ungetrennte, *noch vor der Trennung bestehende* Einheit des Unendlichen und Endlichen. Das Endliche ist in ihr herrschend, aber in ihr liegt der Keim des Absoluten. Wo die Einheit getrennt ist, da ist das Endliche als Endliches gesetzt, also ist nur die Richtung vom Endlichen zum Unendlichen, also die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen möglich.

§. 46.

Im ersten Fall ist das Endliche als Symbol, im andern als Allegorie des Unendlichen gesetzt. - Folgt aus den Erklärungen, die beim §. 39 gegeben worden sind.

Anmerkung. Auch so auszudrücken: Im ersten Fall ist das

I,5,453

Endliche zugleich das Unendliche selbst, nicht bloß es bedeutend, eben darum etwas für sich, auch unabhängig von seiner Bedeutung. Im andern Falle ist es für sich selbst nichts, nur in der Beziehung aufs Unendliche.

Folgesatz. Der Charakter der Kunst im ersten Fall ist im Ganzen *symbolisch,* im andern im Ganzen *allegorisch.* (Daß dieß in der modernen Kunst der Fall sey, ist in der Folge im Einzelnen zu beweisen. Indessen fassen wir hier natürlich den reinen Gegensatz auf, also das Moderne, nicht wie es in seiner Absolutheit seyn kann, sondern wie es sich in seiner Nicht-Absolutheit darstellt, und demnach bisher dargestellt hat, da uns alles überzeugt, daß die bisherige Erscheinung der modernen Poesie noch nicht der *vollendete* Gegensatz ist, in welchem eben deßwegen die beiden Entgegengesetzten auch wieder eins würden).

§. 47.

In der Mythologie der ersten Art wird das Universum angeschaut als Natur, in der andern als Welt der Vorsehung oder als Geschichte. - Nothwendige Folge, da die Einheit, welche der andern zu Grunde liegt, = Handeln, Vorsehung im Gegensatz gegen *Schicksal:* Schicksal = Differenz (Uebergang), Abfall von der Identität der Natur, Vorsehung = Reconstruktion.

Zusatz. Die Entgegensetzung des Endlichen mit dem Universum muß sich in der ersten als Empörung, in der andern als unbedingte Hingabe an das Universum darstellen. Jenes kann als *Erhabenheit* (Grundcharakter des Antiken), dieses als *Schönheit* im engern Sinn charakterisirt werden.

§. 48.

In der poetischen Welt der ersten Art wird die Gattung sich zum Individuum oder Besondern ausbilden, in der andern das Individuum für sich das Allgemeine auszudrücken streben. - Nothwendige Folge. Denn dort ist das Allgemeine im Besonderen als solchen, hier das Besondere im Allgemeinen als bedeutend das Allgemeine.

§. 49.

Die Mythologie der ersten Art wird sich zu einer geschlossenen Götterwelt bilden, für die andere wird das Ganze, worin ihre Ideen objektiv werden, selbst wieder ein unendliches Ganzes seyn. Nothwendige Folge. Denn

I,5,454

dort ist Begrenzung, Endlichkeit herrschend, hier Unendlichkeit. - Auch: dort Seyn, hier *Werden.* Die

Gestalten der ersten Welt bleibend, ewig, die Naturwesen einer höheren Ordnung, hier vorübergehende Erscheinungen.

§. 50.

Dort wird Polytheismus durch Naturbegrenzung (von dem hergenommen, was in den Raum fällt), *hier nur durch Begrenzung in der Zeit möglich seyn.*

Folgt von selbst. Alle Anschauung Gottes nur in der Geschichte.

Anmerkung. Inwiefern das Unendliche hier in das Endliche kommt, so wird es nur seyn, um dieses an sich (selbst) und durch sein Beispiel zu vernichten, und so die Grenze der zwei Welten zu machen. Daher nothwendig die Idee der späteren Welt: Menschwerdung und Tod Gottes.

§. 51.

In der ersten Art der Mythologie ist die Natur das Offenbare, die ideelle Welt ist das Geheime, in der andern wird die ideelle Welt offenbar, und die Natur tritt ins Mysterium zurück. - Folgt von selbst.

§. 52.

Dort ist die Religion auf die Mythologie, hier vielmehr die Mythologie auf die Religion gegründet. - Denn Religion: Poesie wieder = subjektiv: objektiv. Das Endliche wird im Unendlichen angeschaut durch *Religion,* wodurch mir erst auch das Endliche zum Reflex des Unendlichen wird, das Unendliche im Endlichen dagegen symbolisch, und insofern mythologisch.

Erläuterung. Die griechische Mythologie war nicht als solche Religion; sie ist an sich nur als *Poesie* zu begreifen; Religion wurde sie erst in dem Verhältniß, welches sich der Mensch nun selbst zu den Göttern (dem Unendlichen) gab in religiösen Handlungen u.s.w. Im Christenthum ist dieses Verhältniß das erste, und jede mögliche Symbolik des Unendlichen, alle Mythologie also auch, davon abhängig gemacht.

Zusatz 1. Die Religion selbst mußte dort mehr als Naturreligion, hier konnte sie nur als geoffenbarte erscheinen. - Folgt aus §. 47 und 48.

I,5,455

Zusatz 2. Unmittelbar aus einer solchen Religion konnte Mythologie entspringen, weil jene auf Tradition gegründet war.

Zusatz 3. Die Ideen dieser Religion an und für sich selbst konnten nicht mythologisch seyn. Denn sie sind durchaus unsinnlich. Beweis an der Dreieinigkeit, den Engeln u.s.w.

Zusatz 4. Nur in der Historie konnte eine solche Religion mythologischer Stoff werden. Denn nur darin erlangen sie (die Ideen) eine Unabhängigkeit von ihrer Bedeutung.

§. 53.

Wie dort die Ideen vorzugsweise nur in dem Seyn, so konnten sie hier nur in dem Handeln objektiv werden. - Denn jede Idee ist = Einheit des Unendlichen und Endlichen, diese hier aber nur durch Handlung, wie dort durch das Entgegengesetzte, also durch Seyn.

§. 54.

Die Grundanschauung aller Symbolik der letzten Art war nothwendig die ***Kirche****.* Denn in der Mythologie der andern Art wird das Universum oder Gott angeschaut in der Geschichte (vergl. §. 47). Nun ist aber der Typus oder die Form der Geschichte Getrenntheit im Einzelnen und Einheit im Ganzen (etwas, das hier als in der Philosophie zu Beweisendes *vorausgesetzt* wird), also konnte in jener Art der Symbolik Gott überhaupt nur objektiv werden als das vereinende Princip der Einheit im Ganzen und der Getrenntheit im Einzelnen. Dieß aber konnte nur in der *Kirche* geschehen (wo auch unmittelbare Anschauung *Gottes*), denn in der objektiven Welt war keine andere Synthese dieser Art (z.B. in der Staatsverfassung, in der Geschichte selbst könnte diese Synthese wieder nur im *Ganzen* objektiv werden, d.h. in der unendlichen Zeit, aber nicht gegenwärtig).

Zusatz. Die Kirche ist als ein Kunstwerk zu betrachten.

§. 55.

Die äußere Handlung, in welcher die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt wird, ist symbolisch. - Denn sie ist Darstellung der Einheit des Unendlichen und Endlichen im *Endlichen* oder Besonderen.

§. 56.

Dieselbe Handlung, insofern sie bloß innerlich

I,5,456

ist, ist mystisch. - Dieß der Begriff, den wir von mystisch festsetzen, und der also als Erklärung keines Beweises bedarf.

Zusatz 1. Mysticismus also = subjektiver Symbolik.

Zusatz 2. Mysticismus an und für sich selbst ist unpoetisch - denn er ist der entgegengesetzte Pol der Poesie, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im *Endlichen.* - Es versteht sich, daß von Mysticismus an und für sich die Rede ist, nicht, inwiefern er selbst wieder objektiv werden kann, z.B. in sittlicher Gesinnung u.s.w.

§. 57.

Das Gesetz der ersten Art der Kunst ist Unwandelbarkeit in sich selbst, das der andern Fortschritt im Wechsel. - Folgt schon aus der Entgegensetzung beider als Natur und Freiheit.

§. 58.

Dort ist das Exemplarische oder die Urbildlichkeit, hier die Originalität herrschend. - Denn dort erscheint das Allgemeine als Besonderes, die Gattung als Individuum, hier dagegen soll das Individuum als Gattung, das Besondere als Allgemeines erscheinen. - Dort ist der Ausgangspunkt identisch (”ìçñïò), Einer, nämlich das Allgemeine selbst, hier aber ist der Ausgangspunkt immer und nothwendig ein verschiedener, weil er im Besonderen liegt.

Der Unterschied der *Originalität* von der *Besonderheit* besteht darin, daß jene vom Besonderen sich zum Allgemeinen, Universellen bildet[1].

[1] Man vergl. den Aufsatz: Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt u.s.w. Krit. Journal I, 1, S. XI. (oben S. 8). D. H.

§. 59.

Die andere Art der Kunst ist nur als Uebergang oder als in der Nichtabsolutheit im Gegensatz mit der ersten. - Denn die vollkommene Einbildung des Endlichen ins Unendliche wird auch die des Universums ins Endliche wieder mit sich führen.

Zusatz. In diesem Uebergang, wo die Originalität das Herrschende ist, ist es nothwendig, daß das Individuum sich selbst aus der Besonderheit den universellen Stoff schaffe.

§. 60.

Die Forderung der Absolutheit in Ansehung

I,5,457

der letzten Art der Mythologie wäre die der Verwandlung des Nacheinander ihrer göttlichen Erscheinung in ein Zumal (erklärt sich aus §. 50).

Zusatz. Dieß ist nur durch Integration mittelst der entgegengesetzten Einheit möglich. In der Natur ist

zumal, was in der Geschichte nacheinander. - Absolute Identität der Natur und der Geschichte.

§. 61.

Wie in der Mythologie der ersten Art die Naturgötter sich zu Geschichtsgöttern bildeten, so müssen in der andern Art die Götter aus der Geschichte in die Natur, und also aus Geschichtsgöttern zu Naturgöttern sich bilden. Denn nur dann Absolutheit nach §. 60.

Zusatz. Insofern diese erste wechselseitige Durchdringung der beiden Einheiten - der Natur mit der Geschichte und der Geschichte mit der Natur - in dem Epos geschieht, insofern wird das Epos, der Homeros (nach dem wörtlichen Sinn der Einigende, die Identität), welcher dort das Erste ist, hier das Letzte seyn und die ganze Bestimmung der neuen Kunst erfüllen.

[I,5,458]

Dritter Abschnitt.
Construktion des Besonderen oder der Form der Kunst.

Mit der vollendeten Construktion des Stoffs der Kunst, welcher in der Mythologie liegt, tritt für uns ein neuer Gegensatz ein. Wir begannen von der Construktion der Kunst als *realer* Darstellung des Absoluten. Diese konnte nicht real seyn, ohne jenes durch einzelne endliche Dinge darzustellen. Wir machten die Synthesis des Absoluten mit der Begrenzung; es entstand uns daraus die Ideenwelt der Kunst, aber auch diese ist in Bezug auf die Darstellung selbst wieder nur Stoff oder Allgemeines, dem die Form oder das Besondere entgegensteht.

Wie geht jener allgemeine Stoff über in die besondere Form und wird Materie des besonderen Kunstwerks?

Es läßt sich aus dem zu Anfang aufgestellten Princip zum voraus einsehen, daß es auch hier darauf ankommen wird, die beiden Entgegengesetzten absolut zu synthesiren, Stoff und Form durch eine neue Synthese in Indifferenz darzustellen. Hierauf beziehen sich die folgenden Sätze, mit denen wir zur Construktion des Kunstwerks als solches fortgehen.

§. 62.

Das unmittelbar Hervorbringende des Kunstwerks oder des einzelnen wirklichen Dings, durch welches in der idealen Welt das Absolute real-objektiv wird, ist

I,5,459

der ewige Begriff oder die Idee des Menschen in Gott, der mit der Seele selbst eins und mit ihr verbunden ist.

Beweis. Dieser ist aus §. 23 zu führen, nach welchem die formale oder absolute Ursache aller Kunst Gott ist. Nun producirt aber Gott unmittelbar und aus sich selbst nur die Ideen der Dinge, wirkliche und besondere Dinge aber nur mittelbar in der reflektirten Welt. Inwiefern also das Princip der göttlichen Ineinsbildung, d.h. Gott selbst, durch besondere Dinge objektiv wird, insofern ist nicht *Gott* unmittelbar und an sich selbst betrachtet, sondern nur Gott als das Wesen eines Besonderen und in der Beziehung auf ein Besonderes das, was die besonderen Dinge producirt. Nun bezieht sich aber Gott auf das Besondere nur durch das, worin es mit seinem Allgemeinen eins ist, d.h. durch seine Idee oder seinen ewigen Begriff. Diese Idee aber ist in dem vorliegenden Fall die des Absoluten selbst. Diese aber bekommt die unmittelbare Beziehung auf ein Besonderes oder wird objektiv producirt nur in dem Organismus und der Vernunft, beide als eins gedacht (denn nur jener ist das reale, diese das ideale Abbild des Absoluten in

der realen oder geschaffenen Welt, nach den §§. 17 und 18). Die Indifferenz des Organismus und der Vernunft aber oder das Eine, in welchem auf gleiche Weise real und ideal das Absolute objektiv wird, ist der Mensch. Es ist also Gott, inwiefern er sich durch eine Idee oder einen ewigen Begriff auf den Menschen bezieht, d.h. es ist der ewige Begriff des Menschen selbst, der in Gott ist, wodurch das Kunstwerk hervorgebracht wird. Die Idee des Menschen ist aber nichts anderes als das *Wesen* oder *An-sich* des Menschen selbst, welches in der Seele und dem Leib objektiv wird, und demnach der Seele unmittelbar vereinigt ist.

Erläuterung. Alle Dinge sind in Gott nur durch ihre Idee, und diese Idee wird objektiv da, wo auch im Reflex die Einheit des Unendlichen im Endlichen in der Form producirt wird. Da nun dieß im Menschen der Fall ist, indem hier das Endliche, der Leib, wie die Seele die ganze Einheit ist, so wird hier die Idee als Idee objektiv, und da es ihr Wesen ist zu produciren, überhaupt produktiv.

I,5,460

§. 63.

*Dieser ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man **Genie**,* gleichsam den Genius, das inwohnende Göttliche des Menschen, *nennt.* Es ist so zu sagen ein Stück aus der Absolutheit Gottes. Jeder Künstler kann daher auch nur so viel produciren, als mit dem ewigen Begriff seines eignen Wesens in Gott verbunden ist. Je mehr nun in diesem für sich schon das Universum angeschaut wird, je organischer er ist, je mehr er die Endlichkeit der Unendlichkeit verknüpft, desto produktiver.

Erläuterungen. 1) Gott producirt aus sich nichts, als worin wieder sein ganzes Wesen ausgedrückt ist, nichts also, das nicht wieder producirte, wieder Universum wäre. So verhält es sich in dem *An-sich.* Daß nun aber das Produciren Gottes, d.h. die Idee als Idee, auch in der erscheinenden Welt hervortrete, dieß hängt von Bedingungen ab, die in dieser liegen, und die uns insofern als zufällig erscheinen, obgleich, von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet, auch die Erscheinung des Genies immer wieder eine nothwendige ist.

2) Das Produciren Gottes ist ein ewiger, d.h. überhaupt kein Verhältniß zur Zeit habender Akt der Selbstaffirmation, worin eine reale und ideale Seite. In jener gebiert er seine Unendlichkeit in die Endlichkeit und ist *Natur,* in dieser nimmt er die Endlichkeit wieder zurück in seine Unendlichkeit. Aber eben dieß wird auch in der Idee des Genies gedacht, daß es nämlich von der einen Seite ebenso als natürliches wie von der andern als ideelles Princip gedacht wird. Es ist demnach die ganze absolute Idee, angeschaut in der Erscheinung oder Beziehung auf Besonderes. Es ist ein und dasselbe Verhältniß, durch welches in dem ursprünglichen Erkenntnißakt die Welt an sich, und durch welches in dem Akt des Genies die Kunstwelt, als dieselbe Welt an sich nur in der Erscheinung producirt wird. (Das Genie unterscheidet sich von allem, was bloß Talent, dadurch, daß dieses eine bloß empirische Nothwendigkeit, die selbst wieder Zufälligkeit, hat, jenes absolute Nothwendigkeit. Jedes wahre Kunstwerk ist ein absolut nothwendiges;

I,5,461

ein solches, das gleicherweise seyn und nicht seyn konnte, verdient diesen Namen nicht[1]).

[1] Vergl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, (2. Abth. 1. Bd.) S. 242. D. H.

§. 64.

Erklärung. Die reale Seite des Genies oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist, kann im engern Sinn die ***Poesie****, die ideale Seite oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist, kann die* ***Kunst*** *in der Kunst heißen.*

Erläuterung. Unter Poesie im engern Sinne wird, wenn wir uns auch bloß an die Sprachbedeutung halten, das unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen eines *Realen* verstanden, die *Invention* an und für sich selbst. Alles unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen ist aber immer und nothwendig Darstellung eines Unendlichen, eines Begriffs in einem Endlichen oder Realen. Die Idee der Kunst beziehen wir alle mehr auf die entgegengesetzte Einheit, die der Einbildung des Besonderen ins Allgemeine. In der Invention expandirt oder ergießt sich das Genie in das Besondere; in der Form nimmt es das Besondere zurück in das Unendliche. - Nur in der vollendeten Einbildung des Unendlichen in das Endliche wird dieses etwas für sich Bestehendes, ein Wesen *an sich selbst,* das nicht bloß ein anderes bedeutet. So gibt das Absolute den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein unabhängiges Leben, indem es sie in die Endlichkeit auf ewige Weise einbildet; dadurch bekommen sie ein Leben in sich selbst, und nur sofern in sich absolut, sind sie im *Absoluten.* Poesie und Kunst also sind wie die zwei Einheiten: Poesie das, wodurch ein Ding Leben und Realität in sich selbst hat, Kunst das, wodurch es in dem Hervorbringenden ist.

§. 65.

Erklärung. Die erste der beiden Einheiten, die, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche, drückt sich an dem Kunstwerk vorzugsweise als ***Erhabenheit****, die andere, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, als* ***Schönheit*** *aus.*

I,5,462

Wir können dieß nicht anders beweisen, als indem wir zeigen, daß das, was nach allgemeiner Uebereinstimmung zum Erhabenen und Schönen gefordert wird, nichts anderes sey, als was durch unsere Erklärung ausgedrückt ist. - Die Meinung ist eigentlich diese: wo die Aufnahme des Unendlichen ins Endliche als solche, Unendliche also im Endlichen unterschieden wird, urtheilen wir, daß der Gegenstand, worin dieß der Fall ist, erhaben sey. Alle Erhabenheit ist entweder Natur oder Gesinnung (wir werden durch die weitere Betrachtung finden, daß das Wesen, die Substanz des Erhabenen, immer eine und dieselbe ist, und daß nur die Form wechselt). Das Erhabene der Natur findet wieder auf doppelte Weise statt: "da, wo uns ein sinnlicher Gegenstand dargeboten wird, der für unsere Fassungskraft zu hoch und in der Beziehung auf selbige unermeßlich ist, oder da, wo unserer Kraft, sofern wir lebendige Wesen sind, sich eine Macht der Natur entgegenstellt, gegen welche jene in nichts verschwindet". - Beispiele des ersten Falls sind z.B. ungeheure Gebirgs- und Felsenmassen, deren Gipfel das Auge nicht erreicht, der weite, nur vom Himmel umwölbte Ocean, das Weltgebäude in seiner Unermeßlichkeit, für welche jeder mögliche Maßstab des Menschen unzureichend befunden wird. Die gemeine Betrachtung dieses Unermeßlichen der Natur ist, es als das Unendliche selbst anzusehen; mit dieser Ansicht ist durchaus kein Gefühl der Erhabenheit, vielmehr der Niederschlagung verbunden. In der Größe als solcher ist gar nichts Unendliches, bloß in ihr als Widerschein *wahrer* Unendlichkeit. Die Anschauung des Erhabenen tritt dann ein, wenn die sinnliche Anschauung für die Größe des sinnlichen Gegenstandes unangemessen gefunden wird, und nun das wahre Unendliche hervortritt, für welches jenes bloß sinnliche Unendliche zum Symbol wird. Das Erhabene ist insofern eine Unterjochung des Endlichen, welches Unendlichkeit *lügt,* durch das wahre Unendliche. Es kann keine vollkommenere Anschauung des Unendlichen geben, als wo das Symbol, in welchem es angeschaut wird, in seiner Endlichkeit die Unendlichkeit heuchelt. "Den bloß sinnlichen Beschauer kann (um mich hier

I,5,463

Schillers Worte[1] zu bedienen) die Unermeßlichkeit der Natur nur an die Schranken seiner Fassungskraft, ebenso wie die furchtbare und mit unmeßbaren Kräften verderbende Natur einzig an seine Ohnmacht erinnern. In der bloß sinnlichen Anschauung würde er sich nun entweder mit Kleinmuth oder Entsetzen von diesem großen Bild der Natur abwenden. Aber nicht so bald erhebt er sich zur absoluten Contemplation, kaum steigt ihm das Unendliche einer höheren Anschauung herab in die Fluth dieser Erscheinungen und verbindet sich mit dem Ungeheuren der sinnlichen Anschauung als seiner bloßen Hülle, so fangen die wilden Naturmassen um ihn her an eine ganz andere Anschauung für ihn zu werden, indem ihm das relativ Große außer ihm nur der Spiegel ist, worin er das *absolut* Große, das Unendliche an und für sich selbst erblickt. Absichtlich bietet er nun das Vermögen, das an sich Unendliche anzuschauen, auf, um das sinnlich-Unendliche ihm als bloße Form zu unterwerfen, und in diesem Unterliegen des sinnlich-Großen die Ueberlegenheit seiner Ideen über das *Höchste*, was die Natur aufbieten oder darstellen kann, desto unmittelbarer zu empfinden.

Diese Anschauung des Erhabenen ist ihrer Verwandtschaft mit dem Ideellen und Sittlichen unerachtet eine ästhetische Anschauung, um hier einmal dieses Wort zu gebrauchen. Das Unendliche ist das Herrschende, aber es herrscht doch nur, inwiefern es in dem sinnlich-Unendlichen, das insofern wieder ein Endliches ist, angeschaut wird.

Dieses Anschauen des wahrhaft Unendlichen in dem Unendlichen der Natur ist die Poesie, welche der Mensch allgemein üben kann; denn es ist der Anschauende selbst, dem das relativ Große der Natur zum Erhabenen wird, indem er es zum Symbol des absolut Großen macht.

Die moralische und intellektuelle Schlaffheit, die Weichlichkeit wie die Feigheit der Gesinnung wendet sich von diesen großen Anblicken ab, welche ihr ein furchtbares Bild ihrer eignen Nichtigkeit und

[1] Ueber das Erhabene (Taschenausgabe 1847, Bd. 12, S. 292). D. H.

I,5,464

Verächtlichkeit vorhalten. Das Erhabene der Natur wie das der Tragödie und der Kunst überhaupt reiniget die Seele, indem es sie von dem bloßen Leiden befreit.

Wie der tapfere Mann in dem Moment, wo alle Kräfte der Natur und des Verhängnisses auf ihn zugleich feindlich eindringen, in dem Moment selbst des höchsten Leidens zur höchsten Befreiung und zu einer überirdischen Lust übergeht, die alle Schranken des Leidens abgelegt hat, so geht dem, der das Antlitz der furchtbaren und zerstörenden Natur erträgt, das höchste Aufgebot ihrer verderbenden Kräfte selbst, die absolute Anschauung auf, welche der Sonne gleicht, die aus den Gewitterwolken bricht.

Schwerlich möchte es in einem Zeitalter der Kleinlichkeit der Gesinnungen und Verkrüppelung des Sinns ein allgemeineres Mittel geben, sich selbst davor zu bewahren und immer davon zu reinigen, als diesen Verkehr mit der großen Natur, schwerlich auch eine reichere Quelle großer Gedanken und des heldenmüthigen Entschlusses als die immer erneuerte Lust in der Anschauung des sinnlich-Furchtbaren und -Großen.

Wir haben in dem Bisherigen das Erhabene der beiden Arten betrachtet, jenes, in welchem die Natur durch ihre Größe für das Fassungsvermögen, und jenes, in welchem sie durch ihre Macht für unsere physische Kraft absolut groß und unendlich, in Beziehung auf das wahrhaft Unendliche aber selbst wieder nur relativ groß, relativ unendlich ist. Wir haben nun noch genauer als bisher die *Form* der Anschauung des Erhabenen zu bestimmen.

Die Form ist, wie immer, so auch hier das Endliche, nur ist die Bestimmung hinzugefügt worden, daß

es hier als relativ unendlich, und in der Beziehung auf sinnliche Anschauung als absolut groß erscheinen müsse. Es ist aber eben dadurch von dem Endlichen die *Form* negirt, und wir begreifen hierdurch, wie es eben das Formlose ist, welches für uns am unmittelbarsten *erhaben,* d.h. Symbol des Unendlichen als solchen wird.

Die Form, welche als Form unterschieden wird, setzt das Endliche eben dadurch als ein Besonderes, das Endliche, welches das Unendliche

I,5,465

aufnehmen soll, muß aber diesem als Symbol adäquat seyn, welches nun auf doppelte Weise geschehen kann, entweder wenn es absolut formlos oder absolut geformt ist, denn beides ist selbst wieder eins und dasselbe. Die absolute Formlosigkeit ist eben die höchste, die absolute Form, wo sich das Unendliche in ein Endliches faßt, ohne von seinen Schranken berührt zu werden. Eben darum aber hat auch die wirklich absolute Form, in der alles Beschränkende aufgehoben ist, wie in den Götterbildungen des Jupiter, der Juno u.s.w. für uns wieder dieselbe Wirkung wie die absolute Formlosigkeit.

Die Natur ist allerdings nicht nur in ihrer unserer Fassungskraft unerreichbaren Größe oder in ihrer unserer physischen Gewalt unbesiegbaren Macht erhaben, sie ist es auch allgemein in dem Chaos oder, wie Schiller sich auch ausdrückt[1], in der *Verwirrung* ihrer Erscheinungen überhaupt.

Das *Chaos* ist die Grundanschauung des Erhabenen, denn wir fassen selbst die Masse, die für die sinnliche Anschauung zu groß, wie die Summe blinder Kräfte, die für unsere physische Macht zu gewaltig ist, in der Anschauung nur als Chaos auf, und nur insofern wird es uns zum Symbol des Unendlichen.

Die Grundanschauung des Chaos selbst liegt in der Anschauung des Absoluten. Das innere Wesen des Absoluten, worin alles als eins und eins als alles liegt, ist das ursprüngliche Chaos selbst; aber eben auch hier begegnen wir jener Identität der absoluten Form mit der Formlosigkeit; denn jenes Chaos im Absoluten ist nicht *bloße* Negation der Form, sondern Formlosigkeit in der höchsten und absoluten Form, sowie umgekehrt höchste und absolute Form in der Formlosigkeit: absolute Form, weil in jede Form alle und in alle jede gebildet ist, Formlosigkeit, weil eben in dieser Einheit aller Formen keine als besondere unterschieden wird[2].

[1] a.a.O. S. 293. D. H.

[2] Man vergl. zu dem Gedanken: Formlosigkeit = absolute (höchste) Form die Einleitung zum Kritischen Journal (Ueber das Wesen der philos. Kritik überhaupt u.s.w.) S. IX. (oben S. 7). D. H.

I,5,466

Durch die Anschauung des Chaos, möchte ich sagen, geht der Verstand zu aller Erkenntniß des Absoluten, es sey in der Kunst oder in der Wissenschaft, über. Das gemeine Wissen, wenn es, nach vergeblichem Bestreben das Chaos von Erscheinungen in der Natur und der Geschichte mit dem Verstand auszuschöpfen, zu dem Entschluß übergeht, "das *Unbegreifliche* selbst, wie Schiller sagt[1], zum Standpunkt der Beurtheilung", d.h. zum Princip zu machen, scheint hier mit dem ersten Schritt zur Philosophie oder wenigstens zur ästhetischen Anschauung der Welt. Erst in dieser Ungebundenheit, die dem gemeinen Verstand als Gesetzlosigkeit erscheint, erst in dieser Selbständigkeit und Freiheit von Bedingungen, in welcher sich selbst jede Naturerscheinung für ihn hält, da er niemals eine vollkommen aus der andern begreifen kann und nothgedrungen jeder ihre Absolutheit zugestehen muß - erst in dieser

Unabhängigkeit jeder einzelnen Erscheinung, die dem nur auf Bedingungen gehenden Verstand ein Ende macht, kann er die Welt als das wahre Sinnbild der Vernunft, in der alles unbedingt, und des Absoluten, in dem alles frei und ungezwungen ist, erkennen.

Von dieser Seite stellt sich nun auch die Erhabenheit der *Gesinnung* dar, vorzüglich inwiefern derjenige, in welchem sie sich zeigt, zugleich als Symbol der ganzen Geschichte dienen kann. Die selbige Welt, welche noch als Natur sich in Schranken von Gesetzen hält, die nur weit genug gezogen sind, um innerhalb derselben noch einen Schein der Gesetzlosigkeit zu behalten, scheint als Geschichte alle Gesetzmäßigkeit abgelegt zu haben. Das Reale rächt sich hier, und kehrt mit seiner ganzen strengen Nothwendigkeit zurück, um hier vielmehr alle Gesetze, welche das Freie sich selbst gibt, zu zerstören und sich ihm gegenüber frei zu zeigen. Die Gesetze und Absichten der Menschen sind hier kein Gesetz für die Natur, sie "tritt, um mich wieder einer Stelle von Schiller[2] zu bedienen, die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub, und reißt das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit sich fort. Die

[1] a.a.O. S. 296. D. H.

[2] ebendaselbst. D. H.

I,5,467

vollkommensten Werke und ihre eignen mühsamsten Erwerbungen verdirbt und verschwendet sie in dem Augenblick, und bildet dagegen an einem Werke der Thorheit Jahrhunderte lang fort. Dieser Abfall der Natur im Großen von der Regel des Verstandes ist es, (setzt Schiller hinzu) was die absolute Unmöglichkeit unmittelbar sichtbar macht, die Natur selbst wieder durch Naturgesetze zu erklären, die bloß in ihr, aber nicht von ihr gelten. Die einfache Betrachtung hievon führt das Gemüth schon unwiderstehlich hinaus über die Welt der Erscheinungen in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte". Der Held der Tragödie, der alle Härten und Tücken des Schicksals zusammengehäuft auf sich dennoch ruhig erträgt, repräsentirt eben deßwegen jenes *An-sich*, jenes Unbedingte und Absolute selbst wieder in seiner Person; sicher seines Plans, den keine Zeit ausführt, aber auch keine vernichtet, blickt er auf den Strom des Weltlaufs ruhig herab. Das Unglück, welches die tragische Person *sinnlich* niederwirft und vernichtet, ist ein ebenso nothwendiges Element der sittlich-erhabenen als der Streit der Naturkräfte und die Uebermacht der Natur über die bloß sinnliche Fassungskraft für das *physisch*-Erhabene. Nur im Unglück wird die Tugend, nur in der Gefahr die Tapferkeit erprobt; der Tapfere im Kampf mit dem ersten, worin er weder physisch siegt, noch moralisch unterliegt, ist nur Symbol des Unendlichen, dessen, was *über alles Leiden* ist. Nur in dem Maximum des Leidens kann das Princip offenbar werden, in dem *kein* Leiden ist, wie alles überall nur in seinem Entgegengesetzten objektiv wird. Das wahre tragisch Erhabene ruht eben deßwegen auf den zwei Bedingungen, daß die moralische Person den Naturkräften unterliegt und zugleich durch die *Gesinnung* siegt; es ist wesentlich, daß der Held nur durch das siege, was nicht Naturwirkung oder Glück seyn kann, also nur durch die Gesinnung, wie bei Sophokles immer, nicht daß etwas Anderes, Fremdartiges, wie oft schon bei Euripides, das Herbe seines Schicksals vermeintlich wieder lindere. Die *falsche* Schonung, welche dem schlaffen Geschmack huldigt, der den ernsten Anblick der Nothwendigkeit nicht erträgt, ist selbst nicht nur an sich verächtlich, sondern verfehlt auch die eigentliche Kunstwirkung, die sie beabsichtigt.

I,5,468

Es ist jetzt hinlänglich erläutert, inwiefern das Erhabene Einbildung des Unendlichen im Endlichen, nur daß das Endliche immer selbst als ein relativ Unendliches erscheine (denn nur in diesem Fall wird das *wahrhaft Unendliche* als solches unterschieden) als relativ Unendliches, es sey nun für die Auffassung, oder für die physische Macht, oder für das Gemüth, wie in der Tragödie, wo es durch das Unendliche der moralischen Gesinnung besiegt wird.

Ich will hier nur noch in Bezug auf das Erhabene *Eine* Bemerkung machen, die aus unserer bisherigen Darstellung folgt, nämlich, daß nur in der *Kunst* das Objekt selbst erhaben ist, da es die Natur nicht an sich ist, weil hier die Gesinnung oder das Princip, durch welches das Endliche zum Symbol des Unendlichen herabgesetzt wird, doch nur in das Subjekt fällt.

Im Erhabenen, sagten wir, werde das sinnlich Unendliche durch das wahre Unendliche bezwungen. Im *Schönen* darf das Endliche sich wieder zeigen, indem es im Schönen nicht anders als selbst schon eingebildet dem Unendlichen erscheint. Dort (im Erhabenen) zeigt sich das Endliche noch gleichsam in der Empörung gegen das Unendliche, obgleich es in diesem Verhältniß selbst zum Symbol von ihm wird. Hier (im Schönen) ist es ihm ursprünglich versöhnt. Daß dieß das Verhältniß des Schönen zum Erhabenen seyn müsse, *inwiefern* beide einander entgegengesetzt werden, geht übrigens durch den Gegensatz aus dem hervor, was von dem Erhabenen bewiesen worden ist. Allein eben daraus das Folgende.

§. 66.

Das Erhabene in seiner Absolutheit begreift das Schöne, wie das Schöne in seiner Absolutheit das Erhabene begreift.

Dieß ist allgemein schon daraus einzusehen, daß das Verhältniß beider wie das der beiden Einheiten ist, von denen aber jede gleichfalls in ihrer Absolutheit selbst die andere begreift. Das Erhabene, inwiefern es nicht *schön,* wird aus diesem Grunde auch nicht *erhaben,* sondern nur ungeheuer oder abenteuerlich seyn. Ebenso muß die absolute Schönheit mehr oder weniger immer zugleich auch die furchtbare

I,5,469

Schönheit seyn. Da übrigens Schönheit immer und nothwendig *Begrenzung* fordert, so wird die Begrenzungslosigkeit selbst zur Form wie in der Bildung des Jupiter, wo keine als die nothwendige Begrenzung ist, nur damit überhaupt ein Bild sey, denn übrigens ist alle andere Begrenzung aufgehoben, z.B. weder jung noch alt. Ebenso ist Juno nur so viel begrenzt, als nöthig ist weibliche Gestalt zu seyn. Je geringer die Begrenzung, innerhalb welcher ein Bild als Schönheit ist, desto mehr neigt es gegen das Erhabene hin, ohne doch aufzuhören Schönheit zu seyn. Apollos Schönheit hat mehr Begrenzung als Jupiters - er ist *jugendlich*-schön. Bei ihm ist die Begrenzung nicht bloß wie bei Jupiter so weit, daß nur überhaupt das Unendliche im Endlichen erscheint, das Endliche gilt auch schon für sich wieder als eingebildet dem Unendlichen. Näher liegt das Beispiel der männlichen und weiblichen Schönheit; dort zeigt auch die Natur nur das Nothwendige von Begrenzung, hier ist sie freigebig mit derselben.

Hieraus folgt, daß zwischen Erhabenheit und Schönheit kein qualitativer und wesentlicher, sondern nur ein quantitativer Gegensatz. Das Mehr oder Weniger von Schönheit oder von Erhabenheit gehört (dient) selbst wieder zur Begrenzung: Juno = erhabene Schönheit, Minerva = schöne Erhabenheit. Je mehr aber die Begrenzung das Unendliche versöhnt, desto reiner schön.

Indeß weil eben wegen der Indifferenz des Erhabenen und Schönen die Bestimmung auch wieder relativ wird, so daß dasselbe, was in einer Beziehung als Erhabenheit begriffen wird, z.B. das Bild der Juno, in einer andern Beziehung wieder als Schönheit im Gegensatz gegen Erhabenheit erscheinen kann (wie Juno im Vergleich mit Jupiter), so erhellt, daß überhaupt und in keiner Sphäre etwas schön genannt werden kann, das in anderer Beziehung nicht auch erhaben wäre, daß aber eben deßwegen in jedem, das nur überhaupt für sich absolut ist, beides unauflöslich voneinander durchdrungen erscheine, wie z.B.

Juno, nicht verglichen, sondern für sich betrachtet, oder um aus einer andern Sphäre Beispiele zu nehmen, Sophokles im Vergleich mit Aeschylos als schön, für sich aber und absolut betrachtet, als

I,5,470

eine ganz unauflösliche Vereinigung des Schönen und Erhabenen erscheine.

Wollte man sich in Ansehung des Erhabenen etwa auf die bloße Vorstellung der Unbegrenztheit und Formlosigkeit berufen, welche damit in der Regel verbunden wird, so ist diese, wie bereits gezeigt, allerdings eine nothwendige Bedingung des Erhabenen, aber nicht so, daß sie nicht selbst wieder innerhalb streng begrenzter Formen möglich wäre, sondern so vielmehr, daß eben die höchste Form (wo die Form in der Form nicht mehr erkannt wird) zur Formlosigkeit, wie in andern Fällen die Formlosigkeit selbst zur Form wird. Jenes, wie gesagt, in der Bildung des Jupiter und in dem Kopf der sogenannten Juno Ludovisi, wo das Erhabene so mit dem Schönen durchdrungen ist, daß es nicht geschieden werden kann. Winkelmann nimmt eine hohe Grazie an, und die Alten selbst haben die furchtbaren Grazien des Aeschylos gepriesen.

Im Kunstwerk selbst als Objektivem verhalten sich Erhabenheit und Schönheit wie im Subjektiven Poesie und Kunst. Aber auch in der Poesie für sich, sowie der Kunst für sich, ist wieder derselbe Gegensatz möglich, dort als naiv und sentimental, hier als Styl und Manier. Daher:

§. 67.

Derselbe Gegensatz der beiden Einheiten drückt sich in der Poesie für sich betrachtet durch den Gegensatz des Naiven und Sentimentalen aus.

Allgemeine Anmerkung. In Ansehung aller dieser Gegensätze muß man beständig im Auge behalten, daß sie in der Absolutheit aufhören es zu seyn. Nun ist aber der Fall eben *der,* daß die erste Einheit, die, in welcher das Unendliche ins Endliche eingebildet ist, immer und nothwendig als die *vollendete* erscheint, daß hier der Ausgangspunkt und der der Vollendung in eins zusammenfallen, daß dagegen für das andere Glied des Gegensatzes sehr wohl der absolute Ausdruck fehlen kann, eben deßwegen, weil es nur in der Nicht-Absolutheit als Entgegengesetztes erscheint. Dieß ist der Fall z.B. mit dem Sentimentalen und Naiven. Das Poetische und Genialische ist immer und nothwendig naiv; das Sentimentale ist also das Entgegengesetzte nur in seiner Unvollkommenheit. Wir statuiren also nicht sowohl Naives und

I,5,471

Sentimentales in der Poesie, sondern wir statuiren allgemein *zwei Richtungen* in der Poesie, die, wo das Allgemeine als ins Besondere gebildet erscheint, und die, wo das Besondere ins Allgemeine gebildet. In der Absolutheit müßten beide eins, d.h., nachdem naiv der einzige Ausdruck ist, den wir für die Absolutheit haben, beide müßten naiv seyn. Sentimental ist also nur der Ausdruck der andern Richtung in ihrer Mangelhaftigkeit, insofern also das Verhältniß von Naiv zu Sentimental keineswegs wie das im vorigen Satze von Erhabenheit zu Schönheit, wo jede für sich ein Absolutes bezeichnet.

Es ist bekannt, daß *Schiller* diesen Gegensatz zuerst in einem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung geltend gemacht hat, der außer diesem sehr reich ist an fruchtbaren Ideen. Ich entlehne hier folgende Sätze aus demselben, welche am besten dazu dienen, jenen Gegensatz deutlich zu machen.

"Naiv ist zu erklären als Natur ober Erscheinung der Natur, sofern sie die Kunst beschämt". (Diese Erklärung befaßt die Bedeutung des Worts in Verhältnissen des Umgangs *und* die höhere, welche ihm hier in Beziehung auf Kunst gegeben wird. Schon daß der Grundcharakter des Naiven der ist, daß es

Natur seyn muß, beweist, daß es dem ersten der beiden Gegensätze ursprünglich entspreche.)

"Das Naive *ist* Natur, das Sentimentale *sucht* die Natur".

"Das naive Gemüth empfindet natürlich, das sentimentale empfindet *das* Natürliche".

Am auffallendsten ist dieser Gegensatz wieder in der Vergleichung des Antiken und Modernen, wie dieß Schiller ebenfalls sehr schön nachweist. Die Anschauung des Erhabenen in der Natur z.B. ist bei dem Griechen durchaus nicht die empfindsame, welche die bloße Rührung davon empfindet, ohne bis zur freien, kalten Betrachtung zu gehen. Dagegen ist das rein bloß subjektive Interesse an der Natur ohne alle Objektivität der Anschauung oder des Denkens Grundzug im Charakter der Modernen, und sie selbst sind in dem Verhältniß entfernt von der Natur, in welchem sie die Natur empfinden, nicht anschauen oder darstellen.

Man kann den ganzen Unterschied des naiven und sentimentalen

I,5,472

Dichters darin zusammenfassen, daß bei jenem nur das *Objekt* waltet, bei diesem das Subjekt als Subjekt hervortritt, daß jener über sein Objekt bewußtlos *scheint,* dieser es mit seinem Bewußtseyn beständig begleitet und dieses Bewußtseyn zu erkennen gibt. Jener ist kalt und fühllos bei seinem Objekt, wie die Natur, dieser gibt uns sein Gefühl mit zu genießen. Jener zeigt keine Vertraulichkeit gegen uns, nur das Objekt ist uns verwandt, er selbst entflieht uns; dieser macht, indem er das Objekt darstellt, zugleich auch sich selbst zum Reflex desselben. Ebenso wie in der Poesie selbst mischt sich dieser Gegensatz auch in die Beurtheilung ein; es gehört ebenso zum modernen Charakter, daß ihn in der Regel die Fühllosigkeit des Dichters kalt läßt (das Objekt muß schon durch die Reflexion hindurchgegangen seyn, um auf ihn zu wirken), ja daß ihn das, was eben die höchste Kraft aller Poesie ist, nur das Objekt walten zu lassen, an dem Dichter empört.

Es erhellt schon aus Schillers Abhandlung, daß der Grundcharakter der Modernen im Gegensatz gegen die Alten als der sentimentale ausgedrückt werden kann. Daß diese Behauptung aber wenigstens Beschränkung leide, zeigt schon die einzige Ausnahme des Shakespeare, welche auch Schiller macht. Es möchte sich eben auch in dieser Beziehung mit Shakespeare verhalten wie in der Beziehung auf den früheren Gegensatz der bewußten und bewußtlosen Seite. Die vollkommene Indifferenz des Naiven und Sentimentalen selbst wieder (denn ich habe schon bemerkt, daß naiv ja eben auch wieder naiv nur für den sentimentalen Beschauer) hat vielleicht überhaupt kein Neuerer erreicht, also auch Shakespeare nicht. Der Grund, der Ausgangspunkt ist hier immer die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts, d.h. das Sentimentale, nur im Objekt wieder zur Naivheit reducirt. Ganz unterscheidbar liegen in Ariosto die Elemente des Sentimentalen und Naiven beieinander; man könnte von ihm sagen: er ist auf naive Weise sentimental, anstatt daß Shakespeare innerhalb des Sentimentalen ganz und gar naiv ist.

Für die äußere Erscheinung des Naiven ist noch zu bemerken, daß es sich immer durch Simplicität und Leichtigkeit der Behandlung ebenso sehr als durch strenge Nothwendigkeit auszeichnen wird. Wie das

I,5,473

Schöne in dem Maße erhaben ist, in welchem zu seiner Darstellung nur das *Nothwendige* erfordert wird, so gibt es kein größeres Zeichen des Genies, als daß es mit wenigen strengen und nothwendigen Zügen das Objekt zur vollkommenen Anschauung bringt (*Dante*). Für das Genie gibt es keine *Wahl,* weil es nur das Nothwendige kennt und nur dieses will. Ganz anders ist der sentimentale Dichter daran, welcher reflektirt, und nur rührt und selbst gerührt wird, inwiefern er reflektirt. Der Charakter des naiven Genies ist vollständige - *Nachahmung* nicht sowohl, wie Schiller sich ausdrückt[1], als vielmehr *Erreichnung* der

Wirklichkeit; sein Objekt ist unabhängig von ihm, an sich selbst. Der sentimentale Dichter strebt nach einem Unendlichen, das, weil es in dieser Richtung nicht zu erreichen ist, auch nie zur Anschauung kommt.

[1] a.a.O. (Taschenausgabe 1847, Bd. 12, S. 188.) D. H.

§. 68.

Die Poesie in ihrer Absolutheit ist an sich weder naiv noch sentimental. Nicht naiv, denn dieß ist eine Bestimmung, die selbst nur durch den Gegensatz gemacht wird (das Absolute erscheint nur dem Sentimentalen naiv), das Sentimentale aber ist an und für sich selbst eine Nicht-Absolutheit. Demnach etc.

Anmerkung. Der ganze Gegensatz ist also selbst ein subjektiver, ein bloßer Erscheinungsgegensatz. Dieß läßt sich selbst sogar als Thatsache nachweisen. Von Sophokles z.B. wird niemand versucht werden zu sagen, daß er sentimental sey, aber gerade eben auch nicht, daß er naiv sey. Er ist mit Einem Wort der schlechthin absolute ohne alle weitere Bestimmung. Schiller hat seine Beispiele in Ansehung des Antiken vorzüglich aus dem Epos entlehnt. Nur möchte man sagen, daß es mit zur Begrenzung, zur besondern *Art* des Epos gehöre, daß es naiv *erscheine*, wie z.B. das Homerische in den meisten Zügen seiner Helden. Wollte man das Sentimentale für etwas gelten lassen, so könnte man es, in wiefern es überhaupt etwas wäre, dem Lyrischen gleichsetzen. Das dramatische Werk aber kann eben deßwegen weder naiv noch sentimental erscheinen, und eben daß Shakespeare z.B. naiv erscheinen kann, würde ihn in dieser Rücksicht wieder als Modernen charakterisiren.

I,5,474

§. 69.

Der Gegensatz der beiden Einheiten in der Kunst für sich betrachtet kann sich nur als Styl und Manier ausdrücken.

Anmerkung. Dieselbe Bemerkung, die ich schon bei dem vorhergehenden Gegensatz gemacht habe, findet hier noch weit mehr statt. Von den beiden Entgegengesetzten ist *Styl* das Absolute, Manier das Nicht-Absolute, insoweit Verwerfliche. Die Sprache hat nur Einen Ausdruck für die Absolutheit in beiden Richtungen. Die Absolutheit in der Kunst besteht immer darin, daß das *Allgemeine* der Kunst und das *Besondere*, welches sie im Künstler als Individuum annimmt, absolut eins, dieses Besondere das ganze Allgemeine sey und umgekehrt. Nun läßt sich wohl denken, daß diese Indifferenz sich auch vom Besonderen aus erlangen lasse, oder daß der Künstler die Besonderheit *seiner* Form, sofern sie die seinige ist, in die Allgemeinheit des Absoluten bilden könne, ebenso wie umgekehrt gedacht werden kann, daß die allgemeine Form in dem Künstler sich bis zur Indifferenz mit der besonderen, die er als Individuum haben *muß*, in-eins-bilde. Im ersten Betracht könnte man alsdann Styl die absolute Manier nennen, so wie im entgegengesetzten Fall (wo jenes nicht erreicht) Manier der nicht-absolute, der verfehlte, nicht-erlangte Styl heißen müßte.

Allgemein ist anzumerken, daß dieser Gegensatz noch von dem *ersten* herfließt, den wir in dieser Untersuchung gemacht haben, nämlich da sich die Kunst nur im Individuum manifestiren kann, jene aber immer absolut ist, so kommt es vorzüglich wieder auf die Synthese des Absoluten mit dem Besonderen an.

Die bloß empirischen Theoretiker befinden sich in nicht geringer Verlegenheit, wenn sie den Unterschied von Styl und Manier erklären sollen, und es zeigt sich hier vielleicht am deutlichsten das allgemeine Verhältniß oder die allgemeine Bewandtniß, die es mit den Gegensätzen in der Kunst überhaupt hat. Der eine ist immer der absolute, der andere *erscheint* als Gegensatz nur, sofern er nicht

ist, und nur, sofern er gleichsam auf halbem Wege zur Vollendung aufgenommen

I,5,475

wird. Nämlich die Besonderheit kann unbeschadet der Besonderheit absolut, sowie das Absolute unbeschadet der Absolutheit besonder seyn.

Die besondere Form *soll* selbst wieder die absolute seyn, nur dann ist sie in der Indifferenz mit dem Wesen, und läßt dieses frei.

Styl also schließt nicht die Besonderheit von sich aus, sondern ist vielmehr die *Indifferenz* der allgemeinen und absoluten Kunstform mit der besondern Form des Künstlers, und ist Styl so nothwendig, als daß die Kunst nur im Individuum sich äußern kann. Styl würde nur immer und nothwendig die wahre Form, insofern also wieder das Absolute, Manier nur das Relative seyn. Es ist aber durch die angenommene Indifferenz eben nicht bestimmt, daß sie durch Einbildung des Allgemeinen ins Besondere oder umgekehrt durch Hineinbildung der besonderen Form in die allgemeine gesetzt sey. Es stellt sich hier, wie gesagt, nur wieder das schon Bemerkte ein, daß die Einbildung des Absoluten in das Besondere immer als das Vollendete, und also in dem gegenwärtigen Fall allein als Styl erscheint. Die entgegengesetzte Einheit kann als *entgegengesetzte* eben nur in der Nicht-Absolutheit erscheinen: ist sie absolut, so heißt alsdann auch *sie* Styl, ist sie nicht absolut, so ist sie Manier.

Man wird gewiß nicht leugnen können, daß auch in der andern Richtung, nämlich die von der Besonderheit ausgeht, *Styl* erreichbar sey, obgleich immer noch die Spur dieser formalen Differenz übrig bleiben, und der in dieser Richtung erreichte Styl die ***absolute*** *Manier* heißen kann. Styl wird in diesem Sinn eine *absolute* (zur Absolutheit erhobene) *Besonderheit*, wie in der ersten Bedeutung eine besondere (zur Besonderheit gebildete) Absolutheit bedeuten. Im Ganzen muß überhaupt der Styl der Modernen von der ersten Art seyn, da (nach §. 58) hier die Besonderheit immer der Ausgangspunkt ist, sowie dagegen nur die Alten den Styl der ersten Gattung haben. Dieß kann behauptet werden, ohne den Modernen zu nahe zu treten, da ihnen der Styl überhaupt zugestanden wird. Daß in der letzten Vollendung der modernen Kunst auch dieser Gegensatz verschwinden müsse, ist ohnehin offenbar.

I,5,476

Auch die Natur, kann man sagen, hat eine Manier in diesem Sinn oder einen gedoppelten Styl. Sie hat Manier in allem, was auf die Hineinbildung des Besonderen ins Allgemeine geht, z.B. in der Färbung der Körper, vorzüglich in der organischen Welt, wo sie in der männlichen Gestalt offenbar Styl hat, dagegen sie in der weiblichen Schönheit, wo so viele Besonderheiten mit in die Bildung aufgenommen werden mußten, in gewissem Sinn manierirt ist. Aber eben dieß ist Beweis, daß auch in dieser Richtung Schönheit, demnach Styl möglich ist. Es hat daher jemand sehr geistreich gesagt, daß, wenn z.B. Shakespeare Manier hätte, unser Herrgott auch Manier haben müßte. Man kann es von den Modernen nicht hinwegnehmen, daß sie nur in der Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen Styl haben.

Aber ebensowenig kann man den Neueren absprechen, daß sie in *dieser Richtung* Styl erreicht haben und zu erreichen fähig sind, so sehr, daß selbst innerhalb der modernen Kunst wieder die zwei Richtungen erkennbar sind. So ist derjenige der Modernen, der in der bildenden Kunst Styl vor allen hat, ohne Zweifel Michel Angelo: sein Entgegengesetztester unter den großen Meistern ist ohne Zweifel Correggio; es wäre gewiß falsch, diesem Künstler unbedingt Manier zuzuschreiben, obgleich es ebenso unmöglich ist, ihm einen andern als den Styl der zweiten Gattung zuzuschreiben; er ist vielleicht das anschaulichste Beispiel davon, daß auch in der Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen Styl möglich ist.

Allgemein können wir nun die Manier im verwerflichen Sinne, demnach die *Manierirtheit*, erklären als ein Geltendmachen der besonderen Form statt der allgemeinen. Da dem Künstler überhaupt nur die Form zu Gebot steht, so daß er allein durch diese das Wesen erreicht, dem Wesen, aber nur die absolute Form adäquat ist, so löst sich mit der Manier in diesem Sinne unmittelbar auch das Wesen der Kunst selbst auf. Am meisten zeigt sich Manierirtheit in einem Bestreben nach oberflächlicher, nur ungeübte Augen blendender Eleganz und schwächlicher Schönheit, in dem Geleckten, Verwaschenen mancher

I,5,477

Werke, deren einziges oder Hauptverdienst wenigstens das Saubere ist. Es gibt aber auch eine rohe und derbe Manier, wo mit Absicht das Uebertriebene, Forcirte gesucht wird. Immer ist Manier eine Beschränkung und zeigt sich in der Unfähigkeit, gewisse Besonderheiten der Form, es sey nun im Ganzen der Figuren (denn am besten werden die Beispiele doch von der bildenden Kunst hergenommen) oder in einzelnen Theilen zu überwinden. So gibt es Maler, die nur kurze und stämmige, andere, die nur lang und schmal auslaufende, hagere Figuren machen können; andere, die entweder nur dicke oder dünne Beine mache oder dieselbe Form der Köpfe halsstarrig immer wieder bringen.

Das Manierirte zeigt sich dann noch weiter in dem Verhältniß, das den Figuren zu einander gegeben wird, vorzüglich in dem Eigensinn der Stellungen, aber selbst in der ersten Invention und der unbiegsamen Gewohnheit, alle Sujets von einer gewissen Seite, z.B. der empfindsamen, der geistreichen, oder gar witzigen aufzufassen. Das bloß Geistreiche, ebenso wie der Witz, gehört einzig zur sentimentalen Richtung, da die Kunst im großen Styl, selbst bei Aristophanes, eigentlich nie witzig, sondern immer nur groß ist.

Es muß endlich noch bemerkt werden, daß die Besonderheit, welche in dem Styl zur Allgemeinheit hinzukommt, außer der des einzelnen Individuum, auch die der *Zeit* seyn kann. In diesem Sinn spricht man von dem verschiedenen Styl verschiedener Zeitalter.

Der Styl, welchen sich der individuelle Künstler bildet, ist für ihn, was ein Denksystem für den Philosophen im Wissen, oder für den Menschen im Handeln ist. Winckelmann nennt ihn daher mit Recht ein System der Kunst und sagt, daß der ältere Styl auf ein System gebaut gewesen.

Von den Schwierigkeiten in bedeutenden Fällen Styl und Manier und den Uebergang des Einen zu unterscheiden, wäre viel zu sagen. Allein dieß ist nicht unseres Amts und geht die allgemeine Wissenschaft der Kunst nichts an.

I,5,478

Allgemeine Anmerkung über die bis jetzt von §. 64-69 abgehandelten Gegensätze.

Diese Gegensätze gehören alle zu einer und derselben Familie und gehen sämmtlich aus dem ersten Verhältniß der Kunst als absoluter Form zu der besondern Form hervor, die durch die Individuen gesetzt ist, durch welche sie sich äußert. Sie mußte daher gerade hier hervortreten.

Gleich der erste - für die Reflexion zu machende - Gegensatz der Poesie und der Kunst zeigt uns jene als absolute, diese als besondere Form; das was in dem Genie an sich absolut-eins ist, zerlegt sich in diese beiden Erscheinungsweisen, die übrigens in ihrer Absolutheit wieder eins und dasselbe sind. Ebenso was in dem Schönen an und für sich schlechthin eins ist, zerlegt sich in dem besonderen Objekt, dem

einzelnen Kunstwerk, in die zwei Erscheinungsweisen des Erhabenen und Schönen, die übrigens auch wieder nur in ihrer Nicht-Absolutheit verschieden sind, so daß, wie in dem vollendeten Künstler Poesie und Kunst, ebenso in den höchsten Werken sich Erhabenheit und Schönheit unauflösbar durchdringen. Als Erhabenheit erscheint überall die absolute und allgemeine Form der Kunst, in welcher das Besondere nur ist, um die ganze Unendlichkeit in sich aufzunehmen. Als Schönheit insbesondere erscheint die besondere Form als versöhnt der absoluten und ganz in sie aufgenommen, ganz mit ihr eins.

Diesen Gegensätzen sind die folgenden nicht gleich zu setzen, die nur entweder in der Poesie für sich oder in der Kunst für sich stattfinden, und die im ersten Fall, wo sie als *Naives* und *Sentimentales* erscheinen, selbst bloß subjektiv sind (indem es schon eine Subjektivität ist, das Absolute nur als naiv zu begreifen, das Sentimentale aber als solches absolut verwerflich ist) - sowie denn in dem anderen Fall wiederum nur das Eine von beiden das Absolute bezeichnet, obgleich allerdings die Verschiedenheit der Richtung besteht, in welcher das Absolute, der Styl, erreichbar ist.

Innerhalb dieser bloß subjektiven und formellen Entgegensetzung

I,5,479

verhält sich aber das Naive und der Styl allerdings als absolute, wie das Sentimentale und die Manier immer als besondere Form. Man kann diese Gegensätze wieder auf einander beziehen und z.B. bemerken, daß Manier nie naiv seyn kann, sowie daß das Sentimentale immer und nothwendig manierirt ist. Man kann ferner sagen, daß Manier immer bloß Kunst ohne Poesie, d.h. nicht-absolute Kunst sey, daß mit der Manier sich keine Erhabenheit, eben deßwegen aber auch nicht Schönheit im absoluten Sinne vertrage. Ferner, daß das Sentimentale immer mehr als *Kunst* denn als Poesie erscheinen könne, und eben dadurch selbst der Absolutheit entbehre.

Aber wir sind durch das Bisherige noch immer nicht bis zur Construktion des besonderen Kunstwerks vorgedrungen. Das Absolute bezieht sich (nach den Beweisen des §. 62) auf das hervorbringende Individuum durch den ewigen Begriff, der von ihm im Absoluten ist. Dieser ewige Begriff, das An-sich der Seele, zerlegt sich in der *Erscheinung* in Poesie und Kunst und die übrigen Gegensätze, oder vielmehr er ist der absolute Identitätspunkt dieser Gegensätze, die es nur für die Reflexion sind.

Es war nicht um diese Gegensätze als solche zu thun, sondern um die Erkenntniß des Genies. Das, wovon alle diese Gegensätze nur entweder die einseitigen Erscheinungsweisen oder Bestimmungen sind, ist das absolute Princip der Kunst, das dem Künstler eingebildete Göttliche oder *An-sich.* In dem Kunstwerk an und für sich sollen diese Entgegensetzungen nie als solche hervortreten, in diesem soll immer nur das Absolute objektiv werden.

Die bisherige Untersuchung war also bloß beschäftigt, das *Genie* als die absolute Indifferenz aller möglichen Gegensätze zwischen dem Allgemeinen und Besondern, *die sich in der Beziehung der Idee oder des ewigen Begriffs auf ein Individuum hervorthun können*, darzustellen. Das Genie ist eben selbst schon das, worin das Allgemeine der Idee und das Besondere des Individuums wieder gleichgesetzt wird. Aber dieses Princip der Kunst, damit es dem gleiche, dessen unmittelbarer Ausfluß es ist - dem Ewigen - muß wie dieses

I,5,480

den Ideen, die in ihm sind, dadurch eine von ihrem Princip unabhängige Existenz vergönnen, daß es sie als die Begriffe einzelner wirklicher Dinge existiren läßt, sie in Leiber gestaltet. Hievon ist der Beweis §§. 62 und 63 gegeben. Die Möglichkeit dieser objektiven Bildung ist es nun, was wir darzuthun haben. Erst damit wird sich uns das ganze Kunstsystem vollends entfalten.

Wir haben uns hier zu erinnern, daß die Philosophie der Kunst die allgemeine Philosophie selbst ist, nur dargestellt in der Potenz der Kunst. Wir werden also die Art, wie die Kunst ihren Ideen die Objektivität gibt, vollkommen nach der Weise begreifen, wie die Ideen einzelner wirklicher Dinge in der Erscheinung objektiv werden, oder: die gegenwärtige Aufgabe, den Uebergang der ästhetischen Idee in das conkrete Kunstwerk zu begreifen, ist dieselbe, wie die allgemeine der Philosophie überhaupt von der Erscheinung der Ideen durch besondere Dinge. Natürlich können wir hier nur gewisse Sätze als durch die allgemeine Philosophie gegeben annehmen, ohne sie zu beweisen, und wir schicken in dieser Hinsicht folgenden *Lehnsatz* voran.

§. 70.

(Lehnsatz.) Das Absolute wird in der Erscheinung durch die drei Einheiten objektiv, sofern diese nicht in ihrer Absolutheit, sondern in ihrer relativen Differenz als Potenzen aufgenommen und dadurch zum Symbol der Idee werden. Dieser Satz, da er nur Lehnsatz aus der allgemeinen Philosophie ist, bedarf hier nur der *Erläuterung.*

Stoff und Form ist im Absoluten eins, es hat keinen Stoff des Producirens als sich selbst in der Allheit seiner Formen. *Erscheinen* aber kann es nicht, als wenn jede dieser Einheiten als *besondere* Einheit zum Symbol von ihm wird. In der Absolutheit sind diese Einheiten nicht von einander unterschieden; hier ist bloß Stoff, reine Unendlichkeit und Idee. Sie können als die Urideen objektiv werden nur, inwiefern jede sich selbst *als besondere Einheit* wieder zum Leib, zum Gegenbild nimmt. Unmittelbar dadurch ist für die Erscheinung die Differenziirung dessen gesetzt, was im Absoluten eins ist. So ist die erste der beiden Einheiten in ihrer Absolutheit Idee; inwiefern

I,5,481

sie sich selbst als Potenz - als besondere Einheit - zum Symbol nimmt, ist sie Materie. Alles Erscheinende überhaupt ist ein Gemischtes aus dem Wesen und aus der Potenz (oder der Besonderheit); das Wesen aller Besonderheit *ist* im Absoluten, dieses Wesen aber erscheint durch das Besondere.

Dieß vorausgesetzt folgt nothwendig, daß das Absolute als Princip der Kunst in der Sphäre der Erscheinung oder Differenz nur dadurch objektiv wird, daß ihm *entweder* die reale *oder* die ideale Einheit zum Symbol wird, also überhaupt dadurch, daß es in getrennten Erscheinungen offenbar wird, und dort sich durch Erscheinen einer relativ-realen, hier durch Erscheinen einer relativ-idealen Welt symbolisirt.

§. 71.

(Lehnsatz.) Die Idee, inwiefern sie die reale Einheit als besondere Einheit zum Symbol hat, ist Materie.

Der Beweis dieses Satzes wird in der allgemeinen Philosophie geführt. Die erscheinende Materie ist die Idee, aber von der Seite der bloßen Einbildung des Unendlichen in das Endliche, und so daß diese Einbildung selbst nur relativ, nicht absolut ist. Die erscheinende Materie ist nicht das An-sich, sie ist nur Form , Symbol, aber sie *ist - nur **als** Form, **als*** relative Differenz - wieder dasselbe mit dem, wovon sie das Symbol ist, und welches die Idee als absolute Einbildung des Unendlichen in das Endliche selbst ist.

§. 72.

Der Kunst also, inwiefern sie die Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche als besondere Form wieder aufnimmt, wird die Materie zum Leib oder zum Symbol. - Folgt unmittelbar.

Zusatz 1. Die Kunst ist in dieser Beziehung = allgemein-bildender oder plastischer Kunst. - Gewöhnlich wird bildende Kunst in der engeren Bedeutung gebraucht, nämlich von der bildenden Kunst, wo sie sich selbst durch körperliche Gegenstände ausdrückt. Allein es ist mit der Bestimmung als bildender Kunst nicht ausgeschlossen, daß nicht innerhalb dieser allgemeinen Einheit alle Potenzen

wiederkehren, die in der Materie begriffen sind, und eben auf diesem Wiederkehren beruht der Unterschied der einzelnen bildenden Künste.

I,5,482

Zusatz 2. *Die bildende* Kunst ist die *reale* Seite der Kunstwelt.

§. 73.

Die ideale Einheit als Auflösung des Besondern ins Allgemeine, des Concreten in Begriff, wird objektiv in ***Rede*** *oder* ***Sprache****.* - Auch der Beweis dieses Satzes gehört in die allgemeine Philosophie.

Die Sprache ist, nur wieder real angeschaut, dieselbe Auflösung des Concreten in das Allgemeine, des Seyns in das Wissen, welche das Denken ideal ist. Die Sprache von der einen Seite betrachtet ist unmittelbarer Ausdruck eines *Idealen* - des Wissens, Denkens, Empfindens, Wollens u.s.w. - in einem *Realen*, insofern selbst ein Kunstwerk. Allein sie ist von der anderen Seite ebenso bestimmt ein Naturwerk, indem sie als die Eine nothwendige Form der Kunst nicht ursprünglich durch Kunst erfunden oder entstanden gedacht werden kann. Sie ist also ein natürliches Kunstwerk, wie es mehr oder weniger alles ist, was die Natur hervorbringt.

Wir werden den überzeugendsten Beweis unseres Satzes nur in einem allgemeineren Zusammenhang, vorzüglich aber durch die Entgegensetzung der Sprache und der anderen Form der Kunst, der Materie, führen können.

Folgende Verhältnisse sind es, aus denen die Bedeutung der Sprache am bestimmtesten eingesehen werden kann.

Das Absolute ist seiner Natur nach ein ewiges Produciren, dieses Produciren ist sein Wesen. Sein Produciren ist ein absolutes Affirmiren oder Erkennen, dessen zwei Seiten die beiden angegebenen Einheiten sind.

Wo der absolute Erkenntnißakt nur dadurch objektiv wird, daß die *eine* Seite desselben als besondere Einheit zur Form wird, da erscheint er nothwendig verwandelt in ein anderes, nämlich in ein Seyn. Die absolute Einbildung des Unendlichen ins Endliche, welche die *reale* Seite desselben ist, ist an sich kein Seyn, sie ist in ihrer Absolutheit wieder die ganze Idee, die ganze unendliche Selbstaffirmation; nur in ihrer Relativität, also *als besondere Einheit* aufgenommen,

I,5,483

erscheint sie nicht mehr als Idee, als Selbstaffirmation, sondern als Affirmirtes, als Materie; die reelle Seite als besondere wird hier zum Symbol der absoluten Idee, die erst durch diese Hülle hindurch als solche erkannt wird.

Da wo der Idee die ideale Einheit selbst, als besondere, zur Form wird - in der idealen Welt - wird sie nicht in ein anderes verstellt, sie bleibt ideal, aber so, daß sie die andere Seite dagegen zurückläßt, und demnach nicht als absolut Ideales erscheint, sondern als bloß relativ Ideales, das das Reale außer sich - sich entgegenstehend - hat. Als rein-Ideales wird sie aber nicht objektiv, sie fällt in das Subjektive zurück, und ist selbst das Subjektive; sie strebt also nothwendig unmittelbar *wieder* nach einer Hülle, einem Leib, durch den sie ihrer Idealität unbeschadet objektiv werde; sie integrirt sich wieder durch ein Reales. In dieser Integration entsteht das entsprechendste Symbol der absoluten oder unendlichen Affirmation Gottes, weil diese *hier* sich durch ein Reales darstellt, ohne daß sie aufhörte ideal zu seyn (welches eben die höchste Forderung ist), und *dieses* Symbol ist die Sprache, wie sich leicht einsehen

läßt.

Aus diesem Grunde hat nicht nur in den meisten Sprachen Sprache und Vernunft (welche eben das absolute Erkennen, das Erkennende der Idee ist) ein und denselben Ausdruck, sondern auch in den meisten philosophischen und religiösen Systemen, vorzüglich des Orients, ist der ewige und absolute Akt der Selbstaffirmation in Gott - der Akt seines ewigen Schaffens - als das *sprechende Wort* Gottes, der Logos, der zugleich Gott selbst ist, bezeichnet worden.

Das Wort oder Sprechen Gottes betrachtete man als den Ausfluß der göttlichen Wissenschaft, als die gebärende, in sich unterschiedene und doch zusammenstimmende Harmonie des göttlichen Producirens.

Wir werden nach dieser hohen Bedeutung der Sprache, da sie nämlich der nicht bloß relative, sondern der mit seinem Entgegengesetzten wieder integrirte, in*so*fern wieder absolute Erkenntnißakt ist, auch die bildende Kunst der redenden nicht absolut entgegensetzen, wie die meisten thun (weßhalb sie z.B. die Musik nicht recht unter die bildenden Künste

I,5,484

rechnen, sondern ihr noch eine besondere Stelle anweisen). Auf keine andere Weise, als wie sich in der Sprache das Wissen noch jetzt symbolisch fasset, hat sich das göttliche Wissen in der Welt symbolisch gefaßt, so daß auch das ***Ganze*** der realen Welt (nämlich inwiefern sie selbst wieder Einheit des Realen und Idealen ist) auch wieder ein ursprüngliches Sprechen ist. Aber die *reale* Welt ist nicht mehr das lebendige Wort, das Sprechen Gottes selbst, sondern nur das gesprochene - geronnene - Wort.

So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort, aber doch auch Wort, doch auch Sprechen, und je vollkommener es stirbt - bis herauf zu dem auf den Lippen der Niobe versteinerten Laut, desto höher ist die bildende Kunst in ihrer Art, während dagegen auf der tieferen Stufe, in der Musik, das in den Tod eingegangene Lebendige - das ins Endliche *gesprochene* Wort - noch als Klang vernehmbar wird.

Auch in der bildenden Kunst also ist der absolute Erkenntnißakt, die Idee, nur gleich von der realen Seite aufgefaßt, anstatt daß sie in der Rede oder redenden Kunst *ursprünglich* als ideal aufgefaßt ist, und selbst in der durchsichtigen Hülle, die sie annimmt, nicht aufhört es zu seyn.

Die Sprache als die sich *lebendig* aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach. Jene Verschiedenheiten sind alle vermischt in der menschlichen Sprache; daher sie keinem Klang oder Ton insbesondere ähnlich ist, weil alle in ihr liegen. Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge. In der innern Construktion der Sprache selbst ist alles Einzelne bestimmt durch das Ganze; es ist nicht Eine Form oder einzelne Rede möglich, die nicht das Ganze forderte.

I,5,485

Die Sprache, absolut betrachtet oder an sich, ist nur Eine, wie die Vernunft nur Eine ist, aber aus dieser Einheit gehen ebenso, wie aus der absoluten Identität die verschiedenen Dinge, die verschiedenen Sprachen hervor, deren jede für sich ein Universum, von den andern absolut gesondert, und die doch alle *wesentlich* eins, nicht bloß dem inneren Ausdruck der Vernunft nach, sondern auch was die Elemente betrifft, die bei jeder Sprache, wenige Nüancen ausgenommen, gleich sind. Nämlich dieser äußere Leib selbst ist in sich wieder Seele und Leib. Die Vocale sind gleichsam der unmittelbare Aushauch des

Geistes, die formirende Form (das Affirmative); die Consonanten sind der Leib der Sprache oder die geformte Form (das Affirmirte).

Je mehr daher in einer Sprache Vocale sind, - jedoch so, daß die Begrenzung durch die Consonanten nicht bis zu einem gewissen Grad verschwinde -, desto beseelter, und umgekehrt, je überhäufter mit Consonanten, desto seelenloser.

Ich will hier noch kurz die verschiedentlich gemachte Frage berühren, warum sich das Vernunftwesen eben für die Rede oder Stimme als unmittelbaren Leib der inneren Seele entschieden habe, da es auch andere äußere Zeichen, z.B. Geberden, dazu hätte brauchen können, wie nicht nur die Taubstummen sich verständlich machen, sondern auch gewissermaßen alle wilden und uncultivirten Nationen, die mit dem ganzen Leib sprechen. Schon die Frage selbst betrachtet die Sprache als Willkür und als Erfindung der Willkür. Einige haben als Grund angegeben, diese äußeren Zeichen hätten solche seyn müssen, die der, welcher sie brauchte, zugleich selbst beurtheilen konnte, also natürlich ein auf Laut und Stimme sich beziehendes Zeichensystem, damit der Sprecher sich zugleich selbst hörte, welches bekanntlich für manche Sprecher in der That ein großes Vergnügen ist. So zufällig ist die Sprache nicht; es liegt eine höhere Nothwendigkeit darin, daß Laut und Stimme das Organ seyn müssen, die inneren Gedanken und Bewegungen der Seele auszudrücken. Man könnte jene Erklärer fragen, warum denn auch der Vogel Gesang und das Thier eine Stimme hat.

Die Frage nach dem ersten Ursprung der Sprache hat bekanntlich

I,5,486

Philosophen und Historiker, besonders neuerer Zeit, sehr stark beschäftigt. Sie hielten es für möglich, die Sprache aus der psychologisch-isolirten menschlichen Natur zu begreifen, da sie nur aus dem ganzen Universum begreiflich ist. Die absolute Idee der Sprache muß man also nicht bei ihnen suchen. Jene ganze Frage nach dem Ursprung der Sprache, so wie sie bis jetzt behandelt worden, ist eine bloß empirische, mit der also der Philosoph nichts zu thun hätte; nur den Ursprung der Sprache in der Idee interessirt ihn zu wissen, und in diesem Sinn entspringt die Sprache noch immer ebenso wie das Universum auf unbedingte Weise durch die ewige Wirkung des absoluten Erkenntnißakts, der aber in der vernünftigen Natur die Möglichkeit findet, sich selbst auszusprechen[1].

Den Typus der Vernunft und Reflexion im Bau und in den inneren Verhältnissen der Sprache darzulegen gehört in eine andere Sphäre der Wissenschaft als diejenige, mit der wir uns hier beschäftigen, und in welcher die Sprache selbst wieder nur als Medium eintritt.

[1] *Randbemerkung:* Sprache überhaupt = Kunsttrieb des Menschen, und wie der Lehrer des Instinkts das Sittliche ist, so der Sprache. Beide Behauptungen, daß durch Erfindung der Menschen, durch Freiheit, und daß durch göttlichen Unterricht, sind falsch.

§. 74.

Die Kunst, inwiefern sie die ideale Einheit als Potenz wieder auf- und zur Form nimmt, ist redende Kunst. - Folgt unmittelbar.

Zusatz. Die *redende* Kunst ist die *ideale* Seite der Kunstwelt.

Allgemeiner Zusatz (zu dieser Construktion des Gegensatzes der redenden und bildenden Kunst).

Da nach §. 24 die Formen der Kunst Formen der Dinge sind, wie sie in Gott sind, so ist die reale Seite des Universums selbst die plastische, die ideale die poetische oder redende, und alle besonderen Formen, welche in diesen Grundformen wiederkehren, werden wiederum nur die Art der besondern Dinge ausdrücken, im Absoluten zu seyn.

§. 75.

In jeder der beiden Urformen der Kunst kehren nothwendig alle Einheiten, die reale (etc.), die ideale

(etc.),

I,5,487

und die, worin beide gleich sind, zurück. - Denn jede der beiden Urformen ist *an sich* absolut, jede die ganze Idee.

Zusatz. Wenn wir die erste Einheit oder Potenz die der Reflexion, die andere die der Subsumtion, die dritte die der Vernunft nennen, so ist also das System der Kunst bestimmt durch *Reflexion, Subsumtion* und *Vernunft.*

Alle Potenzen der Natur und ideellen Welt kehren hier - nur in der höchsten - wieder, und es wird ganz klar, wie Philosophie der Kunst Construktion des Universums in der Form der Kunst sey.

In der jetzt folgenden Construktion hatte ich zwei Möglichkeiten vor mir: entweder die parallelen Potenzen der reellen und ideellen Kunstwelt unmittelbar einander entgegenzustellen, z.B. die Lyrik zugleich mit der Musik abzuhandeln, oder jede der beiden Seiten und die Potenzen einer jeden gesondert zu betrachten. Ich habe die letztere vorgezogen, weil ich sie für den Vortrag deutlicher glaube und die Beziehung der idealen Kunstformen auf die realen doch beständig nachgewiesen werden müßten. Ich werde also vorerst in der bildenden Kunst die drei Grundformen derselben, Musik, Malerei und Plastik, nebst allen Uebergängen der einen in die andere construiren. Jede dieser Formen wird in ihrem Zusammenhang und an ihrer Stelle construirt. Ich schicke daher keine allgemeine Eintheilung der Künste voran, wie man sonst in Lehrbüchern zu thun pflegt. Nur historisch erwähne ich, daß bis jetzt allgemein Musik von bildender Kunst getrennt worden. - *Kant* hat dreierlei Arten: redende, bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen Sehr vag. Hierher Plastik, Malerei: dorthin Beredtsamkeit und Dichtkunst. Unter die dritte die Musik, was eine ganz subjektive Erklärung derselben ist, fast wie die Sulzers, der sagt, der Zweck der Musik sey, Empfindung zu erwecken, was noch auf viel andere Dinge paßt, wie auf Concerte von Gerüchen oder Geschmäcken.

[I,5,488]

II.
Besonderer Theil der Philosophie der Kunst.

Vierter Abschnitt.
Construktion der Kunstformen in der Entgegensetzung der realen und idealen Reihe.

In dem zunächst vorhergehenden Satz ist bewiesen, daß sich jede der beiden Urformen *in sich* aufs neue und zwar in alle Formen differenziirt. Anders ausgedrückt: jede der beiden Urformen nimmt alle

andern Formen oder Einheiten als Potenz auf und macht sie zu ihrem Symbol oder Besondern. Dieß wird also nun hier vorausgesetzt.

§. 76.

Die Indifferenz der Einbildung des Unendlichen ins Endliche rein als Indifferenz aufgenommen ist ***Klang.*** *Oder:* In der Einbildung des Unendlichen ins Endliche kann die Indifferenz, als Indifferenz, nur als *Klang* hervortreten.

Dieses aber erhellt auf folgende Art. - Die Einpflanzung des Unendlichen ins Endliche als solche drückt sich an der Materie (dieß die gemeinschaftliche Einheit) durch die erste Dimension oder das aus, wodurch sie (als Differenz) sich selbst gleich (Indifferenz) ist. Nun ist aber die erste Dimension in der Materie nicht rein als solche, sondern mit der zweiten zugleich, demnach synthesirt durch die dritte gesetzt. In dem Seyn der Materie kann sich also die Einbildung des Unendlichen ins Endliche nicht *rein als solche* darstellen. Dieß

I,5,489

ist die negative Seite des Beweises. - Daß es nun aber der *Klang* sey, wodurch sich die Indifferenz in der Einpflanzung des Unendlichen ins Endliche rein als solche ausspreche, erhellt auf folgende Art.

1) Der Akt der Einpflanzung selbst ist an dem Körper als Magnetismus ausgedrückt (Beweis in der Naturphilosophie), aber der Magnetismus ist ebenso wieder, wie die erste Dimension, mit dem Körper verbunden, also nicht jene Einbildung selbst, nicht rein als solche, sondern Differenz. Rein als solche und als *Indifferenz* ist er sie nur, inwiefern er von dem Körper abgesondert, als Form für sich ist, als absolute Form. Diese ist nur im Klang, denn dieser ist einerseits lebendig - für sich -, andererseits eine bloße Dimension in der Zeit, nicht aber im Raume.

2) Nur anführen will ich, daß die Sonorität der Körper im nächsten Verhältniß steht mit ihrer Cohärenz. Durch Erfahrung ist bewiesen, daß ihre Leitungsfähigkeit für Schall sich nach ihrer Cohärenz richtet. Allein aller Schall überhaupt ist Leitung, kein Körper schallt, als inwiefern er den Schall zugleich leitet. In der Cohärenz oder dem Magnetismus an und für sich war aber das ideelle Princip ganz übergegangen ins Körperliche. Die Forderung aber war, daß die Einbildung der Einheit in die Vielheit rein als solche, als Form für sich erscheine. Dieß aber geschieht nur im Klang, denn dieser = Magnetismus, aber von der Körperlichkeit abgesondert, gleichsam das An-sich des Magnetismus selbst, die Substanz.

Anmerkung 1. Ich brauche den Unterschied des Klangs von *Schall* und *Laut* nicht weitläufig auseinanderzusetzen. Schall ist das Generische. Laut ist Schall, der nur unterbrochen; Klang ist Schall, der als Stetigkeit, als ein ununterbrochenes Fließen des Schalls aufgefaßt wird. Der höhere Unterschied beider ist aber, daß der bloße Schall oder Laut die Einheit in der Vielheit nicht deutlich erkennen läßt, was dagegen der Klang thut, welcher demnach Schall verbunden mit Totalität ist. Wir hören nämlich in dem Klang nicht bloß den einfachen Ton, sondern eingehüllt gleichsam oder eingeboren in diesen

I,5,490

eine Menge von Tönen, und zwar so, daß die consonirenden überwiegen, anstatt daß dort die dissonirenden. Das geübte Ohr *unterscheidet* sie sogar und hört außer dem Unisonus oder Grundton auch noch dessen Oktave, die Oktave der Quinte u.s.w. Die Vielheit, welche in der Cohärenz als solcher mit der Einheit verbunden ist, wird also in dem Klang eine lebendige Vielheit, eine sich selbst affirmirende Vielheit.

2. Da die Sonorität der Körper durch die Cohärenz gesetzt ist, so ist auch das Schallen selbst nichts

anderes als die Wiederherstellung oder die Affirmation, d.h. die Identität in der Cohärenz, wodurch sich der Körper - aus der Identität gesetzt - zur Ruhe und zum Seyn in sich selbst reconstruirt.

Der Klang selbst ist nichts anderes als die Anschauung der Seele des Körpers selbst oder des ihm unmittelbar verbundenen Begriffs in der unmittelbaren Beziehung auf dieses Endliche. Die Bedingung des Klangs ist Differenziirung des Begriffs und des Seyns, der Seele und des Leibs in dem Körper, der Akt der Indifferenziirung selbst ist es, in welchem das Ideale in der Wiedereinbildung ins Reale als Klang vernehmbar wird.

Bedingung des Schalls ist daher, daß der Körper aus der Indifferenz gesetzt werde, welches durch Berührung eines anderen geschieht.

3. Wir müssen unmittelbar mit dieser Ansicht des Klanges die des *Gehörs* verbinden. - Die Wurzel des Gehörsinns liegt schon in der anorgischen Natur, im Magnetismus. Das Gehörorgan selbst ist nur der zur organischen Vollkommenheit entwickelte Magnetismus. Die Natur integrirt allgemein in der organischen Natur die anorgische durch ihre entgegengesetzte Einheit. Diese (die anorgische) ist bloß Unendliches im Endlichen. Dieß ist z.B. der Klang oder Schall. Integrirt mit dem Entgegengesetzten wird er = Gehör. Auch das Gehörorgan besteht äußerlich aus starren und sonoren Körpern, nur daß mit dieser Einheit die entgegengesetzte der Wiederaufnahme der Differenz im Schall in die Indifferenz verbunden ist. Der todt genannte Körper hat von dem Hören die eine Einheit, es fehlt ihm nur die andere.

I,5,491

§. 77.

*Die Kunstform, in welcher die reale Einheit rein als solche zur Potenz, zum Symbol wird, ist **Musik.*** - Folgt unmittelbar aus den beiden vorhergehenden Sätzen.

Anmerkung. Die Natur der Musik läßt sich noch von verschiedenen Seiten her bestimmen, die angegebene Construktion aber ist die aus den früheren Grundsätzen fließende; die verschiedenen anderen Bestimmungen der Musik ergeben sich daraus als unmittelbare Folgen.

Folgesatz 1. Die Musik ist als Kunst ursprünglich der *ersten Dimension* untergeordnet (hat nur Eine Dimension.)

Folgesatz 2. Die nothwendige Form der Musik ist die *Succession.* - Denn Zeit ist allgemeine Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, sofern als Form, abstrahirt von dem Realen, angeschaut. Das Princip der Zeit im Subjekt ist das Selbstbewußtseyn, welches eben die Einbildung der Einheit des Bewußtseyns in die Vielheit im Idealen ist. Hieraus ist die nahe Verwandtschaft des Gehörsinns überhaupt und der Musik und der Rede insbesondere mit dem Selbstbewußtseyn begriffen. - Es läßt sich hieraus auch vorläufig, bis wir die noch höhere Bedeutung davon aufgezeigt haben, die arithmetische Seite der Musik begreifen. Die Musik ist ein reales Selbstzählen der Seele - schon Pythagoras hat die Seele einer Zahl verglichen - aber eben deßwegen wieder ein bewußtloses, sich selbst wieder vergessendes Zählen. Daher das Leibnizische: Musica est raptus numerare se nescientis animae. (Die übrigen Bestimmungen des Charakters der Musik können erst im Verhältniß zu den andern Künsten entwickelt werden.)

§. 78.

Die Musik als Form, in welcher die reale Einheit sich selbst zum Symbol wird, begreift nothwendig wieder alle Einheiten in sich. - Denn die reale Einheit nimmt *sich selbst* (in der *Kunst*) als Potenz auf, nur um *sich, durch sich selbst,* als Form wieder *absolut* darzustellen. Nun begreift aber jede Einheit in ihrer Absolutheit wieder alle anderen, also begreift auch die Musik etc.

§. 79.

Die in der Musik selbst wieder als besondere

I,5,492

Einheit begriffene Einbildung der Einheit in die Vielheit oder reale Einheit ist der Rhythmus.

Denn, um mich jetzt zum Behuf des Beweises nur des allgemeinsten Begriffs von Rhythmus zu bedienen, so ist er in diesem Sinn nichts anderes als eine periodische Eintheilung des Gleichartigen, wodurch das Einförmige desselben mit Mannichfaltigkeit, die Einheit also mit Vielheit verbunden wird. Z.B. die Empfindung, welche ein Tonstück im Ganzen erregt, ist eine durchaus homogene, einartige; sie ist z.B. fröhlich oder traurig, allein diese Empfindung, die für sich durchaus homogen gewesen wäre, bekommt durch die rhythmischen Eintheilungen Abwechslung und Mannichfaltigkeit. Der Rhythmus gehört zu den bewundernswürdigsten Geheimnissen der Natur und der Kunst, und keine Erfindung scheint den Menschen unmittelbarer durch die Natur selbst inspirirt zu seyn.

Die Alten haben durchaus dem Rhythmus die größte ästhetische Kraft zugeschrieben; auch wird schwerlich jemand leugnen, daß alles, was man in Musik oder Tanz (etc.) wahrhaft schön nennen kann, eigentlich von dem Rhythmus herrühre. Wir müssen aber, um den Rhythmus rein zu fassen, vorerst alles absondern, was die Musik etwa außerdem Reizendes und Erregendes hat. Die Töne z.B. haben auch an sich eine Bedeutung, sie können für sich fröhlich, zärtlich, traurig oder schmerzhaft seyn. Hievon wird bei der Betrachtung des Rhythmus ganz abstrahirt, seine Schönheit ist nicht stoffartig und bedarf der bloß natürlichen Rührungen, die etwa in Tönen an und für sich liegen, nicht, um absolut wohlzugefallen und eine dafür empfängliche Seele zu entzücken. Um dieß recht deutlich zu sehen, denke man sich anfänglich die Elemente des Rhythmus als an sich ganz gleichgültige, wie z.B. die einzelnen Töne einer Saite für sich, oder wie der Schlag einer Trommel ist. Wodurch kann eine Folge solcher Schläge bedeutend, aufregend, wohlgefällig werden? - Schläge oder Töne, die sich ohne die geringste Ordnung succedirten, sind von keiner Wirkung auf uns. Sobald aber selbst in die ihrer Natur oder dem Stoff nach bedeutungslosesten, nicht einmal an sich angenehmen Töne eine Regelmäßigkeit

I,5,493

kommt, daß sie immer in gleicher Zeit wiederkehren und eine Periode zusammen bilden, so ist hier schon etwas von Rhythmus, obgleich nur ein sehr entfernter Anfang - wir werden unwiderstehlich zur Aufmerksamkeit fortgezogen. In alles, was an sich eine *reine Identität* der Beschäftigung ist, sucht der Mensch daher, von Natur getrieben, Vielheit oder Mannichfaltigkeit durch Rhythmus zu legen. Wir halten es in allem an sich Bedeutungslosen, z.B. im Zählen, nicht lange bei der Gleichförmigkeit aus, wir machen Perioden. Die meisten mechanischen Arbeiter erleichtern sich ihre Arbeiten damit; die innere Lust des doch nicht bewußten, sondern bewußtlosen Zählens läßt sie die Arbeit vergessen; der einzelne fällt mit einer Art von Lust an seiner Stelle ein, weil es ihn selbst schmerzen würde, den Rhythmus unterbrochen zu sehen.

Wir haben bis jetzt nur die unvollkommenste Art Rhythmus bezeichnet, wo die ganze Einheit in der Mannichfaltigkeit nur auf der Gleichheit der Zwischenzeiten in der Succession beruht. Bild davon: gleich große, gleich entfernte Punkte. Unterster Grad des Rhythmus.

Eine höhere Art der Einheit in der Mannichfaltigkeit ist zunächst dadurch erreichbar, daß die einzelnen Töne oder Schläge nicht gleich stark, sondern abwechselnd nach einer gewissen Regel, starke und schwache angegeben werden. Hiermit tritt als nothwendiges Element in den Rhythmus der *Takt* ein, der auch überall gesucht wird, wo ein Identisches verschieden, mannichfaltig werden soll, und der nun wieder einer Menge von Veränderungen fähig ist, wodurch in die Einförmigkeit der Aufeinanderfolge eine noch größere Abwechslung kommt.

Allgemein nun angesehen ist Rhythmus überhaupt Verwandlung der an sich bedeutungslosen Succession in eine bedeutende. Die Succession rein als solche hat den Charakter der Zufälligkeit.

Verwandlung des Zufälligen der Succession in Nothwendigkeit = Rhythmus, wodurch das Ganze nicht mehr der Zeit unterworfen ist, sondern sie *in sich selbst* hat. Artikulation der Musik ist Bildung in eine Reihe von Gliedern, so daß mehrere Töne zusammen wieder ein Glied ausmachen, welches nicht zufällig oder willkürlich von andern unterschieden ist.

I,5,494

Dieser noch immer bloß *einfache* Rhythmus, der darin besteht, daß die Folge der Töne in gleich lange Glieder eingetheilt wird, wovon jedes durch etwas Empfindbares unterschieden von dem andern, hat dennoch schon sehr vielerlei Arten, z.B. er kann gerad oder ungerad seyn u.s.w. Aber mehrere Takte zusammen können wieder zu Gliedern vereinigt werden, welches eine höhere Potenz des Rhythmus - zusammengesetzter Rhythmus ist (in der Poesie das Distichon). Endlich können auch aus diesen schon zusammengesetzten Gliedern wieder größere (Perioden) gemacht werden (in der Poesie die Strophe) u.s.f. bis zu dem Punkt, wo diese ganze Ordnung und Zusammensetzung für den inneren Sinn noch übersehbar bleibt. - Die ganze Vollkommenheit des Rhythmus können wird indeß erst durch die folgenden Sätze einsehen lernen.

Zusatz. Der Rhythmus ist die Musik in der Musik. - Denn die Besonderheit der Musik ist eben darauf gegründet, daß sie Einbildung der Einheit in die Vielheit ist. Da nun nach §. 79 der Rhythmus nichts anderes ist als diese Einbildung selbst ***in*** der Musik, so ist er die Musik in der Musik, und also der Natur dieser Kunst gemäß das Herrschende in ihr.

Nur das Festhalten dieses Satzes wird uns in den Stand setzen, besonders den Gegensatz der antiken und modernen Musik wissenschaftlich zu begreifen.

§. 80.

Der Rhythmus in seiner Vollkommenheit begreift nothwendig die andere Einheit in sich , welche in dieser Unterordnung Modulation (in der allgemeinsten Bedeutung) *ist.* - Der erste Theil des Satzes begreift sich von selbst und ist ganz allgemein einzusehen. In Ansehung des zweiten bedarf es bloß der Erklärung dessen, was Modulation heißt.

Die erste Bedingung des Rhythmus ist eine Einheit in der Mannichfaltigkeit. Diese Mannichfaltigkeit ist nun aber nicht bloß in der Verschiedenheit der Glieder überhaupt, sofern sie willkürlich oder unwesentlich, d.h. bloß überhaupt in der Zeit stattfindet, sondern sofern sie zugleich auf etwas Reelles, Wesentliches, Qualitatives gegründet

I,5,495

ist. Dieses liegt einzig in der musikalischen Bestimmbarkeit der Töne. In dieser Beziehung ist nun Modulation die Kunst, die Identität des Tons, welcher in dem Ganzen eines musikalischen Werks der herrschende ist, in der *qualitativen* Differenz ebenso zu erhalten, wie durch den Rhythmus dieselbe Identität in der quantitativen Differenz beobachtet wird.

Ich muß mich in dieser Allgemeinheit ausdrücken, weil Modulation in der Kunstsprache so verschiedene Bedeutungen hat, und damit nicht etwas von der Bedeutung sich einmische, die sie nur in der modernen Musik hat. Jene künstliche Art, durch die sogenannten Ausweichungen und Schlüsse Gesang und Harmonie durch mehrere Töne hindurchzuführen, zuletzt aber wieder auf den ersten Hauptton zu kommen, gehört schon ganz der modernen Kunst an.

Da es unmöglich ist, daß ich in alle diese technischen Erörterungen eingehe, welche nur in einer Theorie der Musik und nicht in einer allgemeinen Construktion gegeben werden können, so bemerken *Sie* nur im *Allgemeinen,* daß sich die beiden Einheiten, die durch Rhythmus und Modulation bezeichnet

werden können, jene als die quantitative, diese als die qualitative zu denken ist, daß aber jene in ihrer Absolutheit die andere schon begreifen müsse, so daß die Unabhängigkeit der anderen Einheit von der ersten jene selbst in ihrer Absolutheit aufhebt, und die bloß auf Harmonie gegründete Musik zum Produkt gibt, was durch die Folge sogleich verständlicher werden soll: - Rhythmus in dieser Bedeutung, d.h. *sofern er die andere Einheit schon begreift*, ist also die ganze Musik. - Wir werden hierdurch schon auf die Idee einer Differenz geleitet, die dadurch entsteht, daß in dem einen Fall die ganze Musik der ersten Einheit, dem Rhythmus, in dem andern der zweiten oder der Modulation untergeordnet wird, wodurch zwei in ihrer Art zwar gleich absolute, aber verschiedene Gattungen der Musik entspringen.

§. 81.

Die dritte Einheit, in welcher die beiden ersten gleich gesetzt sind, ist die Melodie. - Da dieser Satz eigentlich nur Erklärung ist, und niemand in Zweifel ziehen wird, daß Vereinigung

I,5,496

von Rhythmus und Modulation *Melodie* sey, so bedarf er keines Beweises. - Wir wollen, um das Verhältniß der drei Einheiten innerhalb der Musik anschaulich zu machen, sie vielmehr nach verschiedenen Maßstäben noch weiter zu bestimmen suchen.

Man kann also sagen: der Rhythmus = erster Dimension, Modulation = zweiter, Melodie = dritter. Durch den ersten ist die Musik für die Reflexion und das Selbstbewußtseyn, durch die zweite für die Empfindung und das Urtheil, durch die dritte für Anschauung und Einbildungskraft bestimmt. Wir können auch zum voraus ahnden, daß wenn die drei Grundformen oder Kategorien der Kunst Musik, Malerei und Plastik sind, der Rhythmus das Musikalische in der Musik, die Modulation das Malerische (welches ja nicht mit dem *Malenden* verwechselt werden darf, welches nur ein ganz verdorbener und gesunkener Geschmack, wie der heutige z.B., der sich an dem Blöcken der Schafe in Haydns Schöpfungsmusik ergötzt, in der Musik gut finden kann), die Melodie das Plastische. Es erhellt nun aber aus dem, was in dem vorhergehenden Satz bewiesen worden ist, von selbst, daß Rhythmus in der angegebenen Bedeutung (nämlich als die entgegengesetzte Einheit begreifend) und Melodie selbst wieder eins und dasselbige sind.

Zusatz. Rhythmus in der Absolutheit gedacht ist die ganze Musik, oder umgekehrt: die ganze Musik ist etc. - Denn dieser begreift alsdann die andere Einheit unmittelbar in sich und ist durch sich selbst Melodie, d.h. das Ganze.

Rhythmus ist überhaupt die herrschende Potenz in der Musik. Inwiefern nun das Ganze der Musik, demnach Rhythmus, Modulation und Melodie, gemeinschaftlich wieder dem Rhythmus untergeordnet, insofern ist rhythmische Musik. Eine solche war die Musik der Alten. Es muß jedem auffallen, wie genau in dieser Construktion alle Verhältnisse eintreffen, und daß auch hier wieder der Rhythmus als Einbildung des Unendlichen ins Endliche sich auf die Seite des Antiken stellt, indeß die entgegengesetzte Einheit, wie wir finden werden, auch hier das Herrschende des Modernen ist.

I,5,497

Von der Musik der Alten haben wir allerdings nicht die *anschauliche* Vorstellung. Man sehe Rousseau in seinem Dictionnaire de Musique (noch immer das gedachteste Werk über diese Kunst), wo man findet, wie wenig wir daran denken können, eine antike Musik auch nur einigermaßen durch Aufführung anschaulich zu machen. Da die Griechen in allen Künsten groß waren, so waren sie es gewiß auch in der Musik. So wenig wir indeß davon wissen, so doch so viel, daß auch hier das realistische, plastische, heroische Princip das herrschende, und dieß einzig dadurch, daß dem Rhythmus alles

untergeordnet war. Das Herrschende der neueren Musik ist die Harmonie, welche eben das Entgegengesetzte der rhythmischen Melodie der Alten ist, wie ich dieß noch bestimmter zeigen werde.

Die einzige, obgleich höchst verstellte Spur der alten Musik ist noch in dem *Choral* übrig. Zwar hatte, wie Rousseau sagt, zu der Zeit, als die Christen anfingen in eignen Kirchen Hymnen und Psalmen zu singen, die Musik schon fast allen ihren Nachdruck verloren. Die Christen nahmen sie, wie sie dieselbe fanden, und beraubten sie noch ihrer größten Kraft, des Zeitmaßes und des Rhythmus, aber doch blieb der Choral in den alten Zeiten immer einstimmig, und dieß ist es eigentlich, was Canto Firmo heißt. In späteren Zeiten wurde er immer vierstimmig gesetzt, und die verwickelten Künste der Harmonie haben sich auch in den Kirchengesang ausgebreitet. Die Christen nahmen die Musik erst von der gebundenen Rede ab, und setzten sie auf die Prosa der heiligen Bücher oder eine völlig barbarische Poesie. So entstand der Gesang, der jetzt ohne Takt und mit immer einerlei Schritten fortgeschleppt wird, und verlor mit dem rhythmischen Gang alle Energie. Nur in einigen Hymnen merkte man noch den Fall der Verse, weil das Zeitmaß der Sylben und die Füße beibehalten wurden. Aber aller dieser Mängel unerachtet findet auch Rousseau in dem Choral, den die Priester in der römischen Kirche in seinem ursprünglichen Charakter erhalten haben, höchst schätzbare Ueberbleibsel des alten Gesanges und seiner verschiedenen Tonarten, sowie es möglich war sie ohne Takt und Rhythmus zu erhalten.

I,5,498

§. 82.

Der Melodie, welche die Unterordnung der drei Einheiten der Musik unter die erste ist, steht die Harmonie als die Unterordnung der drei Einheiten unter die andere entgegen. - Die Harmonie als ein Gegensatz der Melodie ist allgemein auch bei den bloß empirischen Theoretikern anerkannt. Melodie ist in der Musik die absolute Einbildung des Unendlichen ins Endliche, also die ganze Einheit. Harmonie ist gleichfalls Musik, insofern nicht minder Einbildung der Identität in die Differenz, aber diese Einheit wird hier durch die entgegengesetzte - die ideale Einheit - symbolisirt. Im gemeinen Sprachgebrauch sagt man von einem Tonkünstler, daß er die Melodie verstehe, wenn er einen einstimmigen durch Rhythmus und Modulation ausgezeichneten Gesang setzen kann, daß er Harmonie, wenn er der Identität, welche im Rhythmus in die Differenz aufgenommen wird, auch noch Breitheit (Ausdehnung nach der zweiten Dimension) zu geben weiß, also wenn er mehrere Stimmen, deren jede ihre eigne Melodie hat, in ein wohlklingendes Ganzes zu vereinigen weiß. Dort ist offenbar Einheit in Vielheit, hier Vielheit in Einheit, dort Succession, hier Coexistenz.

Harmonie ist auch in der Melodie, aber nur in der Unterordnung unter Rhythmus (das Plastische). Hier ist von Harmonie die Rede, inwiefern sie die Unterordnung unter Rhythmus ausschließt, inwiefern sie selbst das *Ganze* ist, untergeordnet der zweiten Dimension.

Harmonie kommt zwar in verschiedenen Bedeutungen bei den Theoretikern vor, so daß es z.B. die Vereinigung vieler zugleich angeschlagenen Töne in einen einzigen Klang bedeutet; hier wird also Harmonie in der höchsten Einfachheit aufgefaßt, in welcher sie z.B. auch eine Eigenschaft des einzelnen Klangs ist, da in diesem zugleich mehrere und von ihm verschiedene Töne mitklingen, die aber so genau vereinigt sind, daß man nur Einen zu hören glaubt. Diese selbige Vielheit in der Einheit nun angewendet auf die größeren Momente eines ganzen Tonstücks, so besteht Harmonie darin, daß in jedem dieser Momente

I,5,499

differente Tonverhältnisse dennoch wieder zur Einheit im Ganzen gebracht seyen, sowie dieselbe in

Ansehung des ganzen Tonstücks wiederum die Resumtion aller möglichen besonderen Einheiten und aller - nicht dem Rhythmus, sondern der Modulation nach verschiedenen - Verwicklungen der Töne in die absolute Einheit des Ganzen bedeutet. Aus diesem allgemeinen Begriff geht schon zur Genüge hervor, daß sich Harmonie zu Rhythmus und insofern auch zu Melodie, da Melodie nichts anderes als der integrirte Rhythmus ist, daß sich, sage ich, Harmonie zu Melodie wieder wie die ideale Einheit zur realen oder wie die Einbildung der Vielheit in die Einheit zu der entgegengesetzten der Einheit in die Vielheit verhalte, welches eben zu beweisen war.

Nur ist dabei im Auge zu behalten, daß Harmonie, inwiefern sie der Melodie entgegengesetzt, wieder für sich das *Ganze* ist, also die *Eine* der beiden Einheiten bloß, inwiefern allein auf die *Form* reflektirt wird, nicht aber inwiefern auf das *Wesen*, denn insofern ist sie wieder die Identität *an sich*, also die Identität der drei Einheiten, aber ausgedrückt in der idealen. Nur insofern können Harmonie und Melodie einander wirklich entgegengesetzt werden.

Wird nun etwa nach dem Vorzug der Harmonie oder Melodie in diesem Sinne gefragt, so sehen wir uns wieder in demselben Falle, wie wenn nach dem Vorzug der antiken oder modernen Kunst überhaupt gefragt wird. Sehen wir auf das Wesen, so ist freilich jedes von beiden die ganze ungetheilte Musik, sehen wir aber auf die Form, so wird unser Urtheil eben dahin ausfallen müssen, wohin das Urtheil über antike und moderne Kunst überhaupt. Der Gegensatz beider ist, daß überhaupt jene nur das Reelle, das Wesentliche, das Nothwendige, diese auch das Ideelle, Unwesentliche und Zufällige in der Identität mit dem Wesentlichen und Nothwendigen darstellt. Angewendet auf den vorliegenden Fall, so stellt sich die rhythmische Musik überhaupt als eine Expansion des Unendlichen im Endlichen dar, wo also dieses (das Endliche) etwas für sich selbst gilt, anstatt daß in der harmonischen die Endlichkeit oder Differenz nur als eine Allegorie des Unendlichen

I,5,500

oder der Einheit erscheint. Jene bleibt gleichsam der Naturbestimmung der Musik getreuer, welche die ist, eine Kunst in der Succession zu seyn, sie ist daher realistisch; diese möchte in der tieferen Sphäre gern die höhere ideale Einheit vorausnehmen, die Succession gleichsam ideal aufheben und die Vielheit in dem Moment als Einheit darstellen. Die rhythmische Musik, welche das Unendliche im Endlichen darstellt, wird mehr Ausdruck der Befriedigung und des rüstigen Affekts, die harmonische mehr des Strebens und der Sehnsucht seyn. Daher es nothwendig war, daß eben in der Kirche, deren Grundanschauung auf der Sehnsucht und dem Zurückstreben der Differenz in die Einheit beruht, das gemeinschaftliche, von jedem Subjekt insbesondere ausgehende Streben, im Absoluten sich als Eins mit allen anzusehen, durch die harmonische, rhythmuslose Musik sich ausdrücken mußte. Dagegen ein Verein, wie in den griechischen Staaten, wo ein rein Allgemeines, die Gattung, sich völlig zum Besonderen gebildet hatte und es selbst war, gleichwie er in seiner Erscheinung als Staat rhythmisch war, so auch in der Kunst rhythmisch seyn mußte.

Wer, ohne anschauliche Kenntniß von der Musik insbesondere zu haben, sich dennoch eine Anschauung des Verhältnisses von Rhythmus und rhythmischer Melodie zur Harmonie geben will, der vergleiche in Gedanken etwa ein Stück des Sophokles mit einem des Shakespeare. Ein Sophokles'sches Werk hat reinen Rhythmus, nur die Nothwendigkeit ist dargestellt, es hat keine überflüssige Breite; Shakespeare dagegen ist der größte Harmonist, Meister im dramatischen Contrapunkt; es ist nicht der einfache Rhythmus einer einzigen Begebenheit, es ist zugleich ihre ganze Begleitung und ihr von verschiedenen Seiten kommender Reflex, was uns dadurch vorgestellt wird. Man vergleiche z.B. den Oedipus und Lear. Dort nichts als die reine Melodie der Begebenheit, anstatt daß hier dem Schicksal des von seinen Töchtern verstoßenen Lear die Geschichte eines Sohns, der von seinem Vater verstoßen, und so jedem einzelnen Moment des Ganzen wieder ein anderes Moment entgegengesetzt ist, von dem es begleitet und reflektirt wird.

I,5,501

Die Verschiedenheit der Urtheile über den Vorzug der Harmonie und Melodie sind so wenig zu vereinigen, als die über antike und moderne Kunst überhaupt. Rousseau nennt jene eine gothische, barbarische Erfindung; dagegen gibt es Enthusiasten der Harmonie, die erst von der Erfindung des Contrapunkts an wahre Musik datiren. Dieß wird freilich allein dadurch hinlänglich widerlegt, daß die Alten eine Musik von so großer Kraft ohne alle Kenntniß oder wenigstens Gebrauch der Harmonie hatten. Die meisten sind der Meinung, daß der vielstimmige Gesang gar erst im zwölften Jahrhundert erfunden.

§. 83.

Die Formen der Musik sind Formen der ewigen Dinge, inwiefern sie von der realen Seite betrachtet werden. - Denn die reale Seite der ewigen Dinge ist die, von welcher das Unendliche ihrem Endlichen eingeboren ist. Aber diese selbe Einbildung des Unendlichen in das Endliche ist auch die Form der Musik, und da die Formen der Kunst überhaupt die Formen der Dinge an sich sind, so sind die Formen der Musik nothwendig Formen der Dinge an sich oder der Ideen ganz von ihrer realen Seite betrachtet.

Da dieß nun allgemein bewiesen ist, so gilt es auch von den besonderen Formen der Musik, von Rhythmus und Harmonie, nämlich daß sie Formen der ewigen Dinge ausdrücken, sofern diese ganz von der Seite ihrer Besonderheit betrachtet werden. Inwiefern dann ferner die ewigen Dinge oder die Ideen von der realen Seite in den Weltkörpern offenbar werden, so sind die Formen der Musik als Formen der real betrachteten Ideen auch Formen des Seyns und des Lebens der Weltkörper als solcher, demnach die Musik nichts anderes als der vernommene Rhythmus und die Harmonie des sichtbaren Universums selbst.

Verschiedene Anmerkungen.

1) Allgemein geht die Philosophie, wie die Kunst, nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf ihre Formen oder ewigen Wesenheiten. Das Ding selbst ist aber eben nichts anderes als diese Art oder Form zu seyn, und durch die Formen besitzt man die Dinge. Die Kunst bestrebt sich z.B. in ihren plastischen Werken nicht, mit den ähnlichen Hervorbringungen der Natur, was das Reelle betrifft, zu wetteifern.

I,5,502

Sie sucht die bloße Form, das Ideale, von welchem aber das Ding selbst doch wieder nur die andere Ansicht ist. Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, so bringt die Musik die Form der Bewegungen der Weltkörper, die reine, von dem Gegenstand oder Stoff befreite *Form* in dem Rhythmus und der Harmonie als solche zur Anschauung. Die Musik ist insofern diejenige Kunst, die am meisten das Körperliche abstreift, indem sie die *reine* Bewegung selbst als solche, von dem Gegenstand abgezogen, vorstellt und von unsichtbaren, fast geistigen Flügeln getragen wird.

2) Bekanntlich war der erste Urheber dieser Ansicht der himmlischen Bewegungen als Rhythmus und Musik Pythagoras, aber ebenso bekannt ist, wie wenig seine Ideen verstanden worden sind, und man kann sehr leicht schließen, wie verdorben sie auch zu uns gekommen sind. Man hat des Pythagoras Lehre von der Musik der Sphären gewöhnlich ganz grob verstanden, nämlich in dem Sinn, daß so große Körper in ihren schnellen Bewegungen einen *Schall verursachen* müssen, der, weil sie mit verschiedener, jedoch abgemessener Geschwindigkeit und in immer ausgedehnteren Kreisen rotiren, eine zusammenklingende, nach musikalischen Tonverhältnissen geordnete Harmonie erzeuge, so daß das Sonnensystem einer siebenfach besaiteten Leyer gleiche. In dieser Vorstellung war die ganze Sache empirisch genommen.

Pythagoras sagt nicht, daß diese Bewegungen eine Musik *verursachen*, sondern, daß sie es selbst seyen. Diese inwohnende Bewegung bedurfte keines äußeren Mediums, wodurch sie Musik wurde, sie war es in sich selbst. Als man nachher den Raum zwischen den Himmelskörpern leer machte, oder höchstens ein sehr zartes und feines Medium darin zugeben wollte, gegen welches keine Reibung stattfand, und das auch den erregten Schall nicht aufnehmen oder in sich fortpflanzen konnte, so glaubte man damit diese Vorstellung abgethan zu haben, die man noch gar nicht erreicht hatte. Wie man es gewöhnlich darstellt, hat Pythagoras gesagt, man könne jene Musik wegen ihrer zu großen Gewalt, und weil sie beständig sey, nicht vernehmen, ungefähr so, wie Menschen, die in einer Mühle wohnen. Wahrscheinlich ist dieß gerad' umgekehrt zu

I,5,503

verstehen, nämlich daß allerdings die Menschen in einer Mühle leben, daß sie aber vor diesem Sinnengeräusch die Accorde jener himmlischen Musik nicht vernehmen können, wie sich denn dieß auch wirklich an solchem Verstehen gezeigt hat. Sokrates bei Platon sagt: Derjenige ist der Musiker, der von den sinnlich vernommenen Harmonien fortschreitend zu den unsinnlichen, intelligibeln und *ihren* Proportionen. - Noch ein größeres Problem bleibt der Philosophie zu lösen übrig, das Gesetz der Anzahl und der Distanzen der Planeten. Erst mit diesem wird auch daran gedacht werden können, Einsicht in das innere System der Töne zu erhalten, welches bis jetzt noch ein gänzlich verschlossener Gegenstand ist. Wie wenig unser jetziges Tonsystem auf Einsicht und Wissenschaft gegründet sey, erhellt daraus, daß manche Intervalle und Fortschreitungsarten in der alten Musik üblich waren, die nach unserer Eintheilung unausführbar oder gar uns unverständlich sind.

3) Wir können jetzt erst die höchste Bedeutung von Rhythmus, Harmonie und Melodie festsetzen. Sie sind die ersten und reinsten Formen der Bewegung im Universum und, real angeschaut, die Art der materiellen Dinge den Ideen gleich zu seyn. Auf den Flügeln der Harmonie und des Rhythmus schweben die Weltkörper; was man Centripetal- und Centrifugalkraft genannt hat, ist nichts anderes als - dieses Rhythmus, jenes Harmonie. Von denselben Flügeln erhoben schwebt die Musik im Raum, um aus dem durchsichtigen Leib des Lauts und Tons ein hörbares Universum zu weben.

Auch im Sonnensystem drückt sich das ganze System der Musik aus. Kepler schon schreibt die Durart den Apheliis, die Mollart den Periheliis zu. Die unterscheidenden Eigenschaften, welche in der Musik dem Baß, dem Tenor, dem Alt und Diskant zugeschrieben werden, theilt er verschiedenen Planeten zu.

Aber noch mehr ist der *Gegensatz* der Melodie und Harmonie, wie er in der Kunst nacheinander erschien, in dem Sonnensystem ausgedrückt.

In der Planetenwelt ist der Rhythmus das Herrschende, ihre Bewegungen sind *reine Melodie*; in der Kometenwelt ist die

I,5,504

Harmonie herrschend. Wie die ganze moderne Welt allgemein der Centripetalkraft gegen das Universum, der Sehnsucht nach dem Centrum unterliegt, so auch die Kometen, deren Bewegungen daher eine bloße harmonische Verwirrung ohne allen Rhythmus ausdrücken, und wie dagegen das Leben und Wirken der Alten gleich ihrer Kunst expansiv, centrifugal, d.h. in sich selbst absolut und rhythmisch war, so ist auch in den Bewegungen der Planeten vergleichungsweise die Centrifugalkraft - die Expansion des Unendlichen im Endlichen - herrschend.

4) Hiernach bestimmt sich nun auch die Stelle, welche die Musik in dem allgemeinen System der Künste einnimmt. - Wie sich der allgemeine Weltbau ganz unabhängig verhält von den andern Potenzen

der Natur, und je nachdem er von einer Seite betrachtet wird, das Höchste und Allgemeinste ist, worin sich unmittelbar in die reinste Vernunft auflöst, was im Concreten sich noch verwirrt, von der andern Seite aber auch die tiefste Potenz ist: so auch die Musik, welche, von der einen Seite betrachtet, die allgemeinste unter den realen Künsten und der Auflösung in Rede und Vernunft am nächsten ist, obgleich von der andern nur die erste Potenz derselben.

Die Weltkörper in der Natur sind die ersten Einheiten, die aus der ewigen Materie hervorgehen; auch schließen sie alles in sich, obgleich sie sich in sich selbst erst contrahiren und in mehr besondere und engere Sphären zurückziehen müssen, um die höchsten Organisationen in sich darzustellen, in welchen die Einheit der Natur zur vollkommenen Selbstanschauung gelangt. In ihren allgemeinen Bewegungen drückt sich also der in ihnen liegende Typus der Vernunft nur für die erste Potenz aus, und ebenso nimmt die Musik, welche von der einen Seite die verschlossenste aller Künste ist, die die Gestalten noch im Chaos und ununterscheidbar begreift, und die nur die reine Form dieser Bewegungen, abgesondert vom Körperlichen, ausdrückt, den absoluten Typus nur als Rhythmus, Harmonie und Melodie, d.h. für die erste Potenz, auf, obgleich sie nun innerhalb dieser Sphäre die grenzenloseste aller Künste ist.

Hiermit ist die Construktion der Musik vollendet, da alle Construktion der Kunst nur darauf ausgehen kann, ihre Formen als Formen

I,5,505

der Dinge an sich darzustellen, welches in Ansehung der Musik geleistet worden ist.

Ehe ich weiter gehe, erinnere ich folgendes Allgemeine.

Unsere gegenwärtige Aufgabe ist Construktion der *besonderen Kunstformen.* Da Stoff und Form im Absoluten und also auch im Princip der Kunst eins ist, so kann nur dasselbe, was in dem Stoff oder Wesen ist, auch wieder zur Form werden; die Unterscheidung von Stoff und Form aber kann nur darauf beruhen, daß, was in dem Stoff als absolute Identität gesetzt ist, in der Form als relative gesetzt werde.

Nun ist schon in dem Absoluten an und für sich das Allgemeine und Besondere eins, dadurch, daß in ihm die besonderen Einheiten oder Formen der Einheit als absolut gesetzt sind. Aber eben deßwegen, weil sie in ihm selbst absolut, in Ansehung einer jeden also die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, - eben deßwegen, sage ich, sind sie in ihm ununterscheidbar und ununterschieden, und jene Einheiten oder ewigen Ideen können als solche nur dadurch wahrhaft objektiv werden, daß sie *in ihrer Besonderheit*, als besondere Formen, sich selbst zum Symbol werden. Das, was *durch sie* erscheint, ist nur die absolute Einheit, die Idee an und für sich; die Form ist nur der Leib, mit dem sie sich bekleidet, und in dem sie objektiv wird.

Die erste Einheit in dem absoluten Wesen ist nun allgemein die, wodurch es seine Subjektivität und ewige Einheit in die Objektivität oder Vielheit gebiert, und diese Einheit in ihrer Absolutheit oder als die eine Seite des absoluten Producirens aufgefaßt, ist die ewige Materie oder ewige Natur selbst. Ohne diese würde das Absolute eine in sich verschlossene Subjektivität seyn und bleiben ohne Erkennbarkeit und Unterscheidbarkeit. Nur durch die Subjekt-Objektivirung gibt es sich selbst in der Objektivität zu erkennen, und führt sich selbst als Erkanntes aus der Objektivität in sein Selbsterkennen zurück. Diese Zurückbildung der Objektivität in sich selbst ist die andere Einheit, die in ihm von der ersten ungetrennt ist. Denn wie wir die vollendete Einbildung der Subjektivität in die Objektivität im Organismus unmittelbar in die

I,5,506

Vernunft als das absolut Ideale umschlagen sehen, so verklärt sich im Absoluten, wo die Einbildung

immer absolut ist, das Reale jener Subjekt-Objektivirung unmittelbar wieder in den Aether der absoluten Idealität, so daß das absolut Reale jederzeit auch das absolut Ideale und beides wesentlich ein und dasselbige ist. Das Absolute nun, inwiefern es in der Erscheinungswelt durch die erste der beiden Einheiten sich ausprägt, ist das Wesen der Materie; und alle Kunst, sofern sie dieselbe Einheit zur Form nimmt, ist plastische oder bildende Kunst. Innerhalb derselben sind ebenso wieder wie innerhalb der Materie alle Einheiten begriffen, und drücken sich durch die besonderen Kunstformen aus. Die erste, welche die Einbildung der Einheit in die Vielheit sich zur Form nimmt, um in ihr das Universum darzustellen, ist, wie zuletzt bewiesen wurde, die Musik. Wir gehen jetzt zur andern Einheit fort, und haben die ihr entsprechende Kunstform zu construiren. Wir bedürfen auch hiezu wieder mehrerer Lehnsätze aus der allgemeinen Philosophie, die ich daher vorausschicke.

§. 84.

Lehnsatz. Der unendliche Begriff aller endlichen Dinge, sofern er in der realen Einheit begriffen ist, ist das Licht. - Da der Beweis in die allgemeine Philosophie gehört, so gebe ich hier nur die Hauptmomente an.

Vorläufig ist zu bemerken: a) Licht = Begriff, *ideale* Einheit, b) aber ideale Einheit innerhalb der realen. Der Beweis wird am kürzesten durch die Entgegensetzung mit der andern Einheit geführt. In dieser wird die Identität der ewigen Materie überhaupt in die Differenz, und demnach in unterschiedene und besondere Dinge gebildet. Hier ist die Differenz oder Besonderheit das Herrschende, die Identität kann nur als Einheit in der *Vielheit* aufgefaßt werden. In der entgegengesetzten Einheit ist die Identität, das Wesen, das Allgemeine das Herrschende. Die Realität löst sich hier wieder in die Idealität auf. Aber diese Idealität muß doch im Ganzen wieder der Realität und der Differenz untergeordnet seyn, weil es die ideale Einheit innerhalb der realen ist. Sie muß also, da die allgemeine Form des Realen in der Differenz der Raum ist, als ein Ideales des Raums oder im Raum

I,5,507

erscheinen, sie muß demnach den Raum beschreiben, ohne ihn zu erfüllen, und als die ideale Einheit der Materie überall alle Attribute, die die Materie real an sich trägt, auf ideale Weise an sich tragen. Aber alle diese Bestimmungen treffen nur in Ansehung des Lichts zusammen, und es ist demnach das Licht die *in* der realen Einheit begriffene unendliche Idee aller Differenz, welches eben zu beweisen war.

Das Verhältniß des Lichts zur Materie läßt sich noch auf andere Weise so deutlich machen.

Die Idee nach ihren zwei Seiten wiederholt sich im Einzelnen, wie im Ganzen. Auch in der realen Seite, wo sie ihre Subjektivität in eine Objektivität bildet, ist sie Idee, obgleich sie in der Erscheinung nicht als solche, sondern als *Seyn* erscheint. Die Idee läßt in dem Realen der Erscheinung nur die eine Seite zurück, in dem Idealen der Erscheinung zeigt sie sich als Ideales; aber eben deßwegen nur in der Entgegensetzung gegen das Reale, also als *relativ*-Ideales. Das *An-sich* ist eben das, worin die beiden Seiten eins sind. Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, so ist die Körperreihe eben die eine Seite der Idee in ihrer Objektivität, die reale. Die andere Seite, wo die Idee als ein *Ideales* erscheint, fällt in das Licht, aber es erscheint *als* Ideales eben nur, indem es die andere Seite oder die reale zurückläßt, und wir sehen also hier zum voraus, daß das Höhere auch in der Natur dasjenige seyn wird, worin Materie und Licht selbst wieder eins sind.

Das Licht ist das in die Natur scheinende Ideale, der erste Durchbruch des Idealismus. Die *Idee selbst* ist das *Licht*, aber *absolutes* Licht. In dem erscheinenden Licht erscheint sie *als* Ideales, als Licht; aber nur als *relatives* Licht, relativ-Ideales. Sie legt die Hülle ab, mit der sie sich in der *Materie* bekleidet; aber, um eben *als* Ideales zu *erscheinen*, muß sie im Gegensatz gegen das Reale erscheinen.

Ich kann unmöglich diese Ansicht des Lichts hier durch alle Punkte verfolgen, und muß deßhalb auf

die allgemeine Philosophie verweisen. Nur über das Verhältniß des Lichts zum Klang und über den Gesichtssinn

I,5,508

als die nothwendige Bedingung der Existenz des Lichts für die Kunst muß ich mich hier erklären.

a) Das *Verhältniß des Licht zum Klang* betreffend, so ist bekannt, wie vielfache Vergleichungen darüber gemacht worden sind, obschon die wahre Identität und Verschiedenheit beider bisher meines Wissens noch nicht auseinandergesetzt ist. - In der Materie, sagten wir, bildet das Wesen, die Identität, sich in die Form; in dem Licht dagegen ist die Form oder Besonderheit wieder zum Wesen verklärt. Hieraus muß sich auch das Verhältniß des Lichts und des Klanges einsehen lassen. Der Klang ist, wie wir wissen, nicht absolut gesetzt, nur gesetzt unter Bedingung einer dem Körper mitgetheilten Bewegung, wodurch er aus der Indifferenz mit sich selbst gesetzt wird. Der Klang selbst ist nichts anderes als die Indifferenz von Seele und Leib, aber diese Indifferenz nur, soweit sie in der ersten Dimension liegt. Wo dem Ding der unendliche Begriff absolut verbunden ist, wie dem Weltkörper, der auch als endlich unendlich, da entsteht jene innere Musik der Bewegungen der Gestirne; wo bloß relativ, entsteht der Klang, welcher nichts anderes als der Akt der Wiedereinbildung des Idealen ins Reale, also die Erscheinung der Indifferenz ist, nachdem beides aus der Indifferenz gerissen.

Das Ideale ist nicht an sich *Klang,* ebenso wie der Begriff eines Dings nicht an sich Seele ist. Der Begriff des Menschen wird *Seele* eben nur in der Beziehung auf den Leib, wie der Leib nur Leib ist in Beziehung auf die Seele. So ist das, was wir Klang des Körpers nennen, eben schon das in Beziehung auf den Körper gesetzte Ideale. Wenn also das, was im Klang sich offenbart, nur der Begriff des Dings ist, so werden wir dagegen das Licht der *Idee* der Dinge gleichsetzen, oder dem, worin das Endliche dem Unendlichen wahrhaft verknüpft ist. Der Klang ist also das inwohnende oder endliche Licht der körperlichen Dinge, das Licht ist die unendliche Seele aller körperlichen Dinge.

Allein das absolute Licht, das Licht als wahrhaft absolute Auflösung der Differenz in die Identität, würde selbst gar nicht als

I,5,509

Erscheinung in die Sphäre der Objektivität fallen. Nur als relativ-Ideales und demnach in seiner Entgegensetzung zugleich und relativer Einheit mit dem Körper kann es *als* Licht *erscheinen.*

Es fragt sich, wie eine Einheit zwischen dem Licht und dem Körper denkbar sey. Nach unsern Grundsätzen können wir keine unmittelbare Wirkung beider aufeinander zugeben. So wenig wir annehmen können, daß die Seele unmittelbare *Ursache* einer Wirkung in dem Leib oder umgekehrt der Leib in der Seele werden könne, ebensowenig können wir das Licht unmittelbar auf die Körper, oder hinwiederum diese unmittelbar auf das Licht wirken lassen. Licht und Körper können also überhaupt nur durch prästabilirte Harmonie eins seyn, und nur durch das, worin sie eins *sind,* nicht aber durch ein einseitiges Causalverhältniß aufeinander wirken. Es ist die Schwere, welche hier in der höheren Potenz wieder eintritt, die absolute Identität, welche, es sey nun in Reflexion oder Refraktion, Licht und Körper vereint. Der allgemeine Ausdruck nun des mit dem Körper synthesirten Lichts ist *getrübtes* Licht oder Farbe. Daher wäre als *Zusatz* zu §. 84 zu bemerken:

Das Licht kann als Licht nur in der Entgegensetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe erscheinen.

Der Körper ist überhaupt Nicht-Licht, sowie das Licht dagegen Nicht-Körper ist. So gewiß nun im empirischen Licht das absolute Licht nur als relativ-Ideales erscheint, so gewiß kann es überhaupt nur in

der Entgegensetzung gegen das Reale erscheinen. Licht mit Nicht-Licht verbunden ist nun allgemein getrübtes Licht, d.h. Farbe.

Die Lehre vom Ursprung der Farben ist keineswegs für die Theorie der Kunst unwichtig, obgleich es eine bekannte Sache ist, daß kein neuerer Künstler, der über seine Kunst nachgedacht, von der *Newton*-schen Farbentheorie je eine Anwendung machte. Aber schon dieß könnte hinreichen zu beweisen, wie gänzlich unbegründet in der Natur sie ist, denn Natur und Kunst sind eins. Der Instinkt der Künstler lehrte sie den allgemeinen Gegensatz der Farben, den sie als Gegensatz von Kälte und Wärme ausdrückten, ganz unabhängig von den Newtonschen

I,5,510

Vorstellungen erkennen. *Goethes* neue Ansichten dieser Lehre sind ebensosehr auf die Natur- als auf die Kunstwirkungen der Farben gegründet; man sieht in ihnen die innigste Harmonie zwischen Natur und Kunst, anstatt daß in den Newtonschen schlechthin kein Mittel lag, die Theorie mit der Praxis des Künstlers zu verbinden.

Das Princip, welches der wahren Ansicht der Farbe zu Grunde gelegt werden muß, ist die *absolute Identität und Einfachheit des Lichts.* Newtons Theorie widerlegt sich für den, der überhaupt sich über den Gesichtspunkt des einseitigen Causalverhältnisses erhoben hat, schon allein dadurch, daß er bei dem Phänomen der Farbenproduktion in der Brechung durch transparente Körper *diese* als gänzlich müßig annahm und aus dem Spiel ließ. Dadurch war er nun genöthigt, alle Mannichfaltigkeit der Farbe in das Licht selbst, und zwar als eine vorhandene, mechanisch vereinigte und mechanisch trennbare zu legen. Bekanntlich ist nach Newton das Licht aus sieben Strahlen von verschiedener Brechbarkeit zusammengesetzt, so daß jeder einfache Strahl ein Büschel von sieben farbigen Strahlen ist. Diese Vorstellung ist durch die höhere Ansicht der Natur des Lichts selbst genug widerlegt, daß wir kein Wort zur Widerlegung hinzuzufügen haben.

Um das Farben-Phänomen ganz zu begreifen, müssen wir zuvor von dem Verhältniß der *durchsichtigen* und *undurchsichtigen Körper* zum Licht einige Begriffe haben.

Der Körper trübt sich in dem Verhältniß für das Licht, in welchem er sich von der Allheit der übrigen Körper absondert und als ein selbständiger heraustritt. Denn das Licht ist die Identität aller Körper; in dem Verhältniß also, in welchem er sich von der Totalität absondert, sondert er sich auch von dem Licht, denn er hat mehr oder weniger die Identität *in sich selbst* als Besonderes aufgenommen. Dieß gilt so weit, daß die undurchsichtigsten Körper, die Metalle, eben auch diejenigen sind, die am meisten jenes innere Licht, den *Klang,* sich eingeboren haben. Die *relative Gleichheit mit sich selbst* ist das, wodurch der Körper aus der Gleichheit mit allen andern tritt. Diese relative Gleichheit aber (= Cohäsion, Magnetismus) beruht auf einer relativen

I,5,511

Indifferenz seines Besonderen mit seinem Allgemeinen oder Begriff. Die Trübung für das Licht wird also nur da aufhören, wo diese relative Gleichheit so weit aufgehoben ist, daß entweder das rein-Allgemeine oder das rein-Besondere überwiegend ist - also an den Enden der Cohäsionsreihe -, oder da, wo beide zur absoluten Indifferenz reducirt sind, wie im Wasser, dessen Allgemeines das ganze Besondere, das Besondere das ganze Allgemeine ist, oder da, wo auch der Streit der absoluten Cohäsion (wodurch der Körper in sich selbst) und der relativen (wodurch er dem Licht angehört) vollkommen ausgeglichen ist, und der Körper ganz Erde und ganz Sonne ist. - Die weiteren Erläuterungen dieser Sätze gehören, wie von selbst offenbar ist, in eine andere Sphäre der Untersuchung.

Ein solcher Körper nun, der in der vollkommenen Identität mit dem Licht ist (und ein solcher wäre ein absolut-durchsichtiger Körper), wäre dem Licht überall nicht mehr entgegengesetzt. Nur insofern der Körper noch immer ein Besonderes bleibt oder dem Licht relativ - zum Theil - entgegengesetzt ist, synthesirt die absolute Identität, die hier als Schwerkraft der höheren Potenz eintritt, das Licht mit ihm (daß nämlich nicht der *Körper* das Licht breche, folgt aus der Newtonschen Erfahrung, daß die Brechung nicht unmittelbar, sondern in einiger Entfernung von der Oberfläche des Körpers geschieht, wozu Newton eine actio in distans annimmt, die ich - im Newtonschen Sinne - nicht nur hier, sondern überall verwerfe). Diese Synthese des Lichts und des Körpers ist beim durchsichtigen und undurchsichtigen Körper gleicherweise der Fall, nur daß dieser das Licht reflektirt, der durchsichtige Körper aber nimmt es in sich selbst auf und durchdringt sich mit ihm. Da es aber keine vollkommene Durchsichtigkeit gibt, sondern in denjenigen durchsichtigen Körpern, welche das Licht am meisten brechen, auch noch das größte Uebergewicht der Besonderheit ist, so wird das Licht oder die Identität im Licht selbst mit der Besonderheit oder Differenz synthesirt und demnach getrübt. (Alle unsere durchsichtigen Körper sind trübende Mittel). Es ist abermals weder das Licht für sich noch der Körper für sich, sondern es ist das, worin beide eins sind, was die Farbe

I,5,512

producirt. Das Licht wird daher in diesem Proceß auf keine Weise weder zerlegt noch gespalten, nicht chemisch oder mechanisch decomponirt, sondern es selbst bleibt als der eine Faktor des Processes in seiner absoluten Einfachheit; alle Differenz ist durch das Nicht-Licht oder den Körper gesetzt. Farbe ist = Licht + Nicht-Licht, Positives + Negatives.

Das Wichtigste für die Ansicht der Kunstwirkungen der Farben ist nun das Begreifen der Totalität der Farben. Das, wodurch eine Totalität allein möglich ist, ist eine Vielheit in der Einheit, demnach ein Gegensatz, der sich in allen Farbenerscheinungen zeigen muß. Wir brauchen, um diesen Gegensatz darzustellen, nicht unmittelbar zum prismatischen Bild zu gehen, welches bereits ein verwickeltes und zusammengesetztes Phänomen ist. Kein Wunder, daß Newton zu keinem andern Resultat kam, da er gerade dieses Phänomen als das erste nahm, und daß es nicht weniger als der Anschauung eines *Goethe* bedurfte, um den wahren Faden dieser Erscheinung wieder zu finden, den Newton in dem Knäuel so künstlich versteckt hatte, den er seine Theorie nannte. Noch jetzt ist die prismatische Erscheinung den Physikern die Grunderscheinung; auch die Künstler werfen sich einzig auf sie, obgleich sie eine Menge Fälle unerklärt läßt, die in ihrer Kunst wiederkommen. Wir finden den Gegensatz der Farben schon in viel einfacheren Fällen. Es gehören hieher die Phänomene der gefärbten Gläser oder farbigen Flüssigkeiten, welche Newton aus einer Verschiedenheit des reflektirten und restringirten Lichts zu erklären suchte. Wenn z.B. ein blaugefärbtes Glas gegen eine dunkle Fläche gehalten wird, und das Auge sich zwischen dem Licht und dem Körper befindet, so geht jene Farbe bis zum tiefsten Blau hinab; derselbe Körper aber so gehalten, daß er zwischen dem Auge und dem Licht sich befindet, gibt das schönste Gelb- oder auch wohl Hochroth. Hier entsteht also die rothe Farbe unmittelbar durch ein Weniger des Getrübtwerdens, anstatt daß in dem ersten Fall die dunklere Farbe durch ein bloßes Mehr des Getrübtwerdens entsteht. Die beiden Farbenpole schließen sich hier noch aus, sie erscheinen nicht simultan, aber nacheinander. Durch eine Verbindung verschiedener

I,5,513

Linsen, durch die man das Licht gehen läßt, und wovon die erste das Licht noch vollkommen weiß durchscheinen läßt, kann man in einem dunklen Zimmer das erst weiße Licht endlich bis zum *rothen*

Licht trüben; durch eine weitere Fortsetzung würde man es bis ins Blaue treiben. Nach diesem Gesetze färbt sich der Himmel für uns blau, die Sonne dagegen im Aufgehen roth. *Diese* Phänomene, in welchen durch das bloße Mehr oder Weniger der Trübung Farbe entsteht, sind die einfachen, von denen man auszugehen hat. Von viel accidentelleren Bedingungen sind alle Arten prismatischer Erscheinungen abhängig. Sie beruhen, kann man allgemein sagen, darauf, daß ein Doppelbild gesehen wird. Wir *sehen* Licht und Nicht-Licht zugleich (es findet eine subjektive Synthese von Licht und Nicht-Licht im Auge statt). Durch die Wirkung der Refraktion wird daher das betrachtete Bild verrückt, aber es erleidet keine Veränderung, wenn es über einen andern relativ dunklen oder erleuchteten Raum geführt wird, so daß das verrückte Bild zugleich mit einem andern gesehen wird. Je nachdem nun dieser Raum relativ gegen den andern hell oder dunkel ist, erscheint das Bild an den Rändern verschiedentlich gefärbt; ist es nämlich der hellere Raum auf dunklem Grund, der durch die Refraktion verrückt wird, so daß - bei abwärts gekehrtem Brechungswinkel - der dunkle Raum von oben ins Helle, von unten der helle ins Dunkle geführt wird, so erscheinen an jener Stelle die warmen, an dieser die kalten Farben.

Die Sonne in den Newtonschen Versuchen mit dem in einem dunklen Zimmer auf das Prisma fallenden Licht stellt in der That dabei nichts anderes als einen hellen Fleck auf dunklem Grund dar; sie wirkt in der ganz allgemeinen Qualität eines Bilds von eminenter Helligkeit auf einem durchaus dunklen Grund, dem Weltraum. Die prismatische Erscheinung, sofern sie mit dem Sonnenlicht hervorgebracht wird, ist also von den möglichen prismatischen Erscheinungen nur der Eine Fall, der nämlich, wo auf einem dunklen Grunde ein heller Raum gesehen wird.

Wichtiger ist es für uns, die ganze secundäre Stelle dieser Erscheinungen einzusehen.

I,5,514

Die Farben bilden unter sich ein System ebenso wie die Töne. Sie sind daher an sich weit ursprünglicher als sie im prismatischen Bild erscheinen, dessen Bedingungen zufällig und abgeleitet sind. Daß unter diesen Bedingungen keine andern als eben diese Farben erscheinen, ist nothwendig, weil es die einzigen sind, die überhaupt möglich sind. Die Totalität oder das System der Farben hat also in sich betrachtet allerdings eine Art der Nothwendigkeit; es ist nicht zufällig, aber es muß nur nicht gerade von den prismatischen Erscheinungen abstrahirt werden, noch müssen diese für das ursprüngliche Phänomen gehalten werden, in denen sich die Farben erzeugen.

Der Gegensatz, welcher sich im prismatischen Bild zwischen den kalten und warmen Farben zeigt, die sich polarisch einander entgegenstellen, ist allerdings ein nothwendiger Gegensatz und zur Totalität, welche die Farbe als geschlossenes System in sich bilden, nothwendig. Allein dieser Gegensatz ist eben deßwegen auch ursprünglicher als das abgeleitete und zusammengesetzte Phänomen des Farbenspectrums. Die Polarität der Farben ist nicht als eine fertig vorhandene, sondern als eine producirte zu denken, die sich überall entwirft, sowie nur Licht und Nicht-Licht in Conflikt gesetzt werden. Das Farben-Phänomen ist die aufbrechende Lichtknospe; die Identität, die in dem Lichte ist, wird mit der Differenz, die durch das Nicht-Licht in sie gesetzt ist, verbunden zur Totalität. In einer viel höheren Beziehung erscheint die Nothwendigkeit dieser Polarität und der inneren Totalität der Farben in den Forderungen, die der Gesichtssinn macht, und die für die Kunst ebenso wichtig als für die Naturforschung interessant sind.

Jetzt also zu dem Verhältniß des *Gesichtssinns*.

Die beiden Seiten, die wir in der Körperreihe und dem Licht abgesondert herausgeworfen sehen - reale und ideale -, sind im Organismus beisammen und eins. Das relativ-Ideale im Licht ist hier durch das Reale integrirt. Das Wesen des Organismus ist: *Licht mit Schwere verbunden.* Der Organismus ist ganz Form und ganz Stoff, ganz Thätigkeit und ganz Seyn. Dasselbige Licht, welches in der allgemeinen Natur die anschauende Thätigkeit des Universums

I,5,515

ist, ist im Organismus dem Stoffe vermählt; es ist nicht mehr bloß rein ideelle Thätigkeit, wie in der allgemeinen Natur, sondern ideelle Thätigkeit, die, mit dem Stoffe verbunden, das Attribut eines Existirenden ist. Ein und dasselbe ist zugleich die reelle und ideelle. Jedes von außen Einwirkende macht an den Organismus die Forderung einer bestimmten Dimension, so auch das Licht. Und wenn Sensibilität überhaupt = dritter, das Sehen aber wieder die Blüthe der Sensibilität ist, so ist die Forderung des Lichts an den Organismus Produkt der dritten organischen Dimension, vollkommene Indifferenz des Lichts und der Materie. Aber was ist denn Sehen auch anders?

Das ideelle Princip für sich wäre reines Denken, das reelle reines Seyn. Allein das von außen sollicitirte Indifferenzvermögen des Organismus setzt Denken und Seyn immer wieder gleich. Denken synthesirt mit Seyn aber ist *anschauen.* Das Anschauende ist die Identität selbst, welche hier *in* der reflektirten Welt wieder die Indifferenz des Idealen und Realen darstellt. Es ist das Wesen, die Substanz des Organismus - aber eben deßwegen zugleich das *absolut*-, nicht das bloß relativ-Ideale (wie im Licht) - das Producirende, Anschauende. Es ist das fühlende, hörende, sehende Princip auch im Thier. Es ist das absolute Licht. Die allgemeine Bedingung der *Anschauung* dieses Lichts ist die Indifferenz des A^2 und A = B. Nach der verschiedenen Art, wie, oder den Bedingungen, unter welchen beide gleichgesetzt werden, ist es z.B. hörendes, sehendes oder fühlendes Princip. Jedes Sinnesorgan drückt für sich eine solche Indifferenz des Ideellen und Reellen, des Lichts und der Schwere aus; in jeder solchen Indifferenz wird das Wesen, das An-sich des Organismus produktiv, anschauend. Auch physisch genommen schaut das organische Wesen nicht den Gegenstand außer sich an, es schaut nur die in ihm gesetzte Indifferenz des Ideellen und Reellen an. Diese tritt ihm an die Stelle des Gegenstandes. Kraft der prästabilirten Harmonie zwischen der allgemeinen und der organischen Natur ist in den Anschauungen der letzteren dasselbe System, welches in den entsprechenden Formen der Außenwelt ist. Die Harmonie des Dreiklangs ist etwas Objektives und doch

I,5,516

zugleich durch den Gehörsinn Gefordertes. Dasselbe ist der Fall mit dem Gesichtssinn, dessen Forderungen das tiefste Studium des Künstlers seyn müssen, der auf dieses zarteste aller Organe wirken will. Das Auge fordert in allem, was ihm als wohlgefällig dargeboten werden soll, die Harmonie der Farben nach derselben Nothwendigkeit und denselben Gesetzen, nach welchen sie in der äußeren Erscheinung producirt wird. Die höchste Lust des Auges ist, indem es aus der ermüdenden Identität gesetzt wird, in der höchsten Differenz doch wieder durch die Totalität in ein vollkommenes Gleichgewicht gesetzt zu werden. Deßwegen fordert das Auge im Allgemeinen in jedem Gemälde Totalität der Farben, und es bedarf nur geringes Studium und Aufmerksamkeit, um zu finden, welch ein vollkommenes Gefühl dieser Forderung die größten Meister geleitet hat. Sehr häufig findet man diese Forderung in großen Compositionen nicht bloß insofern befriedigt, als die Totalität der Farben zu denselben *nothwendig* war; nicht selten findet man die Forderung einer Farbe, für welche in dem Hauptgegenstand kein Grund lag, durch einen Nebengegenstand befriedigt, z.B. die Forderung des Gelb oder irgend einer andern Farbe durch Früchte, Blumen u.s.w., die in dem Gemälde angebracht sind.

Aber auch da, wo das Auge von der Forderung der vollkommenen Totalität absteht, macht es doch immer die Forderung der entsprechenden Farben geltend. Dieß ist vorzüglich deutlich in der Erscheinung der sogenannten physiologischen Farben. Das Auge z.B., welches durch den Reiz des Rothen ermüdet ist, producirt, nachdem dieser Reiz entfernt ist, von freien Stücken die grüne Farbe, oder bestimmter von Blau und Gelb als Farben das, was denselben am unmittelbarsten entgegengesetzt ist, die Indifferenz. In

dem Farbenbild schließen sich Grün und Purpur aus. Eben weil beide sich ausschließen, fordert sie das Auge. Ermüdet durch das Grün fordert das Auge Purpur oder die entsprechende Totalität von Violett und Roth. Durch Purpur das vollkommenste Grün. So auch in der Kunst. Die Verbindung von Purpur und Grün z.B. in Gewändern bringt die höchste Pracht hervor. - Ich stelle nun einen weiteren Satz auf, dem ich nur noch folgendes Allgemeine voranschicke.

I,5,517

Unmittelbar aus der Idee des Lichts folgt, daß es als die *besondere* Einheit nur unter der Bedingung eines Gegensatzes erscheinen könne. Es ist die im Realen durchbrechende ideale Einheit. Soll es *als diese* erscheinen, so muß es als Zurückbildung der Differenz in die Identität erscheinen, aber nicht *als absolute* (denn in der Absolutheit wird die Einheit nicht als die besondere unterschieden), demnach bloß in relativer Identität. - Nun ist aber das Besondere oder die Differenz *für sich* nichts als die Negation des Allgemeinen oder der Identität. Nur inwiefern sich das Allgemeine, die Identität selbst in das Besondere verwandelt, ist es *reell* (deßwegen die Einformung der Einheit in die Vielheit die *reale* Einheit ist). Wenn also in der idealen Einheit oder in der Zurückbildung des Besonderen ins Absolute das Besondere noch als solches unterschieden werden soll, kann es nur *als Negation* unterschieden werden. Demnach wird sich das Allgemeine und Besondere in der Erscheinung der idealen Einheit nur als Realität und Privation, also, weil das Allgemeine Licht ist, nur als Licht und Nicht-Licht verhalten können, oder die Besonderheit wird in dem Allgemeinen nur als Privation oder Begrenzung der Realität dargestellt werden können.

§. 85.

Die Kunstform, welche die ideale Einheit in ihrer Unterscheidbarkeit zum Symbol nimmt, ist die Malerei. - Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen. Denn die ideale Einheit in ihrer Relativität erscheint innerhalb der Natur durch den Gegensatz des Lichts und Nicht-Lichts. Aber eben desselben bedient sich die Malerei zum *Mittel* ihrer Darstellung.

Anmerkung. Die ferneren Bestimmungen der Malerei folgen von selbst aus dem ersten Begriff.

§. 86.

Die nothwendige Form der Malerei ist die aufgehobene Succession. - Dieser Satz fließt unmittelbar aus dem schon in §. 77 bewiesenen Begriff der Zeit. Die Einbildung der Einheit in die Vielheit ist Zeit. Da nun Malerei vielmehr auf der entgegengesetzten Einheit, der Einbildung der Vielheit in die Einheit beruht, so ist die nothwendige Form derselben die aufgehobene Succession.

I,5,518

Die Malerei, welche die Zeit aufhebt, bedarf doch des Raumes, und zwar so, daß sie genöthigt ist den Raum zu dem Gegenstand hinzuzufügen. Der Maler kann keine Blume, keine Gestalt, überhaupt nichts darstellen, ohne *im Gemälde* selbst zugleich den Raum darzustellen, in welchem sich der Gegenstand befindet. Die Produkte der Malerei können also noch nicht als Universa den Raum in sich selbst und keinen außer sich haben. Wir werden in der Folge hierauf zurückkommen und zeigen, wie die Malerei sich dadurch am meisten der höchsten Kunstform annähert, daß sie den Raum als ein Nothwendiges behandelt und ihn mit den Gegenständen ihrer Darstellung gleichsam verwachsen darstellt. In dem vollkommenen Gemälde muß auch der Raum für sich, ganz unabhängig von dem inneren oder qualitativen Verhältniß des Gemäldes, eine Bedeutung haben.

Es gibt noch eine andere Art sich dieses Verhältniß deutlich zu machen. Nach dem Bisherigen sind die beiden Künste der Musik und Malerei den beiden Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie zu vergleichen. Die *geometrische Figur* bedarf des Raumes außer ihr, weil sie auf das Reale Verzicht thut, nur das *Ideale* im Raum darstellt. Der Körper, welcher eine reale Ausdehnung hat, hat seinen Raum in sich selbst, und ist unabhängig von einem Raum außer ihm zu begreifen. Die Malerei, die vom Realen nur das Ideale darstellt, keine wirklich körperlichen Gestalten, sondern nur die Schemata dieser Gestalten, bedarf nothwendig des Raumes außer ihr, wie die geometrische Figur nur durch Begrenzung eines gegebenen Raumes möglich ist.

Folgesatz 1. Die Malerei ist als Kunst ursprünglich der *Fläche* untergeordnet. Sie stellt nur Flächen dar, und kann nur *innerhalb* dieser Begrenzung den Schein des Körperlichen hervorbringen.

Folgesatz 2. *Die Malerei ist die erste Kunstform, welche Gestalten darstellt.* - Die Malerei stellt überhaupt das Besondere im Allgemeinen oder in der Identität dar. Nun kann sich aber das Besondere vom Allgemeinen überhaupt nur durch Begrenzung oder Negation unterscheiden. Aber eben Begrenzung der Identität ist, was wir Umriß, Gestalt nennen (Musik gestaltlos).

I,5,519

Folgesatz 3. Die Malerei hat außer den Gegenständen noch den Raum als solchen darzustellen.

Folgesatz 4. Wie die Musik im Ganzen der Reflexion, ist die Malerei der Subsumtion untergeordnet. Es wird in der Philosophie bewiesen, daß das, was an dem Körper Umriß und Gestalt bestimmt, eben dasjenige ist, wodurch er der Subsumtion eignet. Bloß durch seine Begrenzung hebt er sich als Besonderes ab, und ist *als solches* der Aufnahme unter das Allgemeine fähig. Man hat schon längst bemerkt, daß die Malerei vorzugsweise eine Kunst des Geschmacks und des Urtheils sey. Nothwendig: weil sie am meisten von der Realität sich entfernt und ganz ideal ist. Das Reale ist nur Gegenstand der Reflexion oder der Anschauung. Das Reale aber im Idealen zu schauen, ist Gegenstand des Urtheils.

Folgesatz 5. Die Malerei ist im Ganzen eine qualitative Kunst, wie die Musik im Ganzen eine quantitative. Denn jene beruht auf den rein qualitativen Gegensätzen der Realität und Negation.

§. 87.

In der Malerei wiederholen sich alle Formen der Einheit, die reale, ideale und die Indifferenz beider. - Folgt aus dem allgemeinen Princip, daß jede besondere Kunstform wieder die ganze Kunst.

Zusatz. Die besonderen Formen der Einheit, sofern sie in der Malerei zurückkehren, sind: *Zeichnung, Helldunkel* und *Colorit.* - Diese drei Formen sind also gleichsam die allgemeinen Kategorien der Malerei. Ich werde die Bedeutung jeder dieser besonderen Formen für sich und ihre Vereinigung und Zusammenwirkung zum Ganzen angeben. - Ich erinnere auch hier, daß ich nicht in der technischen Beziehung davon handle, sondern die absolute Bedeutung einer jeden angeben werde.

Die *Zeichnung* ist innerhalb der Malerei als der idealen Kunst die reale Form, die erste Einfassung der Identität in die Besonderheit. Diese Besonderheit als Differenz wieder in die Identität zu verschmelzen und als Differenz aufzuheben, ist die eigentliche Kunst des Helldunkels, welche demnach die Malerei in der Malerei ist. Allein da

I,5,520

alle Kunstformen als solche nur besondere sind, und ihr Bestreben seyn muß, in der besonderen Form absolute Kunst zu seyn, so ist leicht einzusehen, daß die Malerei, wenn sie auch als besondere Form alle Forderungen erfüllte, ohne denen der allgemeinen Kunst zu genügen, durchaus mangelhaft seyn würde. Die bildende Kunst überhaupt ist im Ganzen der realen Einheit untergeordnet; die reale Form ist also die

erste Forderung an bildende Kunst, wie z.B. der Rhythmus an die Musik. Die Zeichnung ist der Rhythmus der Malerei. Die Widersprüche der Kunstkenner oder Kunstrichter über die größere Wichtigkeit der Zeichnung oder des Kolorits beruhen auf einem nicht geringeren Mißverstand, als etwa in Ansehung der Musik, ob Rhythmus oder Melodie wichtiger. Man sagt: es gibt Gemälde, die, obgleich der Zeichnung nach nur mittelmäßig, dennoch wegen ihrer Vortrefflichkeit von Seiten des Colorits unter die Meisterwerke gesetzt werden. Es kann nicht zweifelhaft seyn, wenn es wirklich solche Gemälde gibt, worauf sich ein solches Kennerurtheil gründe. Ganz gewiß nicht auf die eigentliche Bewunderung der Kunst, sondern auf den angenehmen sinnlichen Effekt, den ein gut colorirtes Gemälde auch ohne allen Werth der Zeichnung machen kann. Die Richtung der Kunst geht aber überall nicht auf das Sinnliche, sondern auf *eine über alle Sinnlichkeit erhabene Schönheit.* Der Ausdruck des absoluten Erkennens an den Dingen ist die Form; bloß durch diese erheben sie sich in das Reich des Lichts. Die Form ist demnach das Erste an den Dingen, wodurch sie auch der Kunst eignen. Die Farbe ist nur das, wodurch auch das Stoffartige der Dinge zur Form wird; sie ist nur die höhere Potenz der Form. Alle Form aber hängt von der Zeichnung ab. Nur durch die Zeichnung also ist die Malerei überhaupt Kunst, so wie sie nur durch die Farbe Malerei ist. Die Malerei als solche nimmt die rein-ideale Seite der Dinge auf, aber ihr Hauptzweck ist keineswegs jene grobe Täuschung, die man gewöhnlich dafür angibt, uns den gemalten Gegenstand für einen wirklich vorhandenen ansehen zu machen. *Diese* Täuschung in ihrer Vollkommenheit wäre ohne die hinzukommende Wahrheit der Farben und das daraus entspringende Leben nicht zu

I,5,521

erreichen, und wenn wir sie forderten, würden wir eher beträchtliche Fehler der Zeichnung als des Colorits übersehen. Allein die Kunst überhaupt und auch die Malerei ist so weit entfernt auf Täuschung auszugehen, daß sie vielmehr gerade in ihren höchsten Wirkungen den Schein der Wirklichkeit, in dem dabei angenommenen Sinn des Worts, *vernichten* muß. Jeden, der die idealischen Bildungen der griechischen Künstler betrachtet, muß ihre Gegenwart unmittelbar mit dem Eindruck der Nicht-Wirklichkeit überfallen, er muß erkennen, daß hier etwas dargestellt sey, das über alle Wirklichkeit erhaben, obgleich in dieser Erhabenheit durch die Kunst *wirklich gemacht ist.* Wer zum Kunstgenuß der Täuschung bedarf und sich, um zu genießen, den Gedanken entfernen muß, daß er ein Kunstwerk vor sich habe, ist zuverlässig überhaupt nicht dessen fähig, und höchstens mag er sich an den derbsten Produktionen der niederländischen Malerei ergötzen, durch welche freilich weder eine höhere Befriedigung gewährt noch eine höhere Forderung aufgeregt wird, als die auch in den Sinnen gefunden werden kann. Es ist eine von französischen Kunstrichtern aufgebrachte Trivialität, zu sagen, daß Raphael z.B. in der Zeichnung überlegen, dagegen im Colorit nur mittelmäßig, Correggio dagegen in dem Verhältniß, in welchem er in dem Colorit überlegen, in der Zeichnung untergeordnet sey. Dieser Satz ist geradezu falsch. Raphael hat in vielen seiner Werke so vortrefflich als Correggio colorirt, Correggio in bei weitem den meisten so vortrefflich wie Raphael gezeichnet. Gerade bei Correggio, den einige Kunstrichter in Ansehung der Zeichnung unterordnen, zeigt sich, wie tief und verborgen diese Seite der Kunst ist, da jener Künstler durch die Magie des Helldunkels und Colorits sie dem gemeinen Auge wieder zu entziehen wußte. Ohne die tiefere Grundlage seiner vortrefflichen Zeichnung würde auch die größte Schönheit der Farben den Kenner nicht entzücken.

Ich gebe die Hauptforderungen, die an die Zeichnung gemacht werden müssen, kurz an.

Die erste Forderung ist die Beobachtung der *Perspektive*. - Erklärung des Begriffs der Perspektive. - Gegensatz der Linienperspektive und der Luftperspektive.

I,5,522

Es ist vorzüglich wichtig, daß ich mich über die Grenzen erkläre, *innerhalb* welchen die Beobachtung der Perspektive *nothwendig* ist, und *außerhalb* deren sie eine freie Kunst oder selbst Zweck wird.

Wie überall finden wir auch hier wieder einen Gegensatz der antiken und modernen Kunst, daß nämlich jene durchaus auf das Nothwendige, Strenge, Wesentliche ging, diese das Zufällige ausbildete und ihm eine unabhängige Existenz gab. Es ist viel über die Frage gestritten worden, ob die Alten die Linienperspektive gekannt haben oder nicht. Wir würden uns ohne Zweifel ganz gleich irren, wenn wir den Alten die Kenntniß und Beobachtung der Perspektive soweit absprechen wollten, als sie zur *Richtigkeit* gehört, und wenn wir auf der andern Seite annehmen wollten, daß sie die Perspektive, wie die Neueren, zur Täuschung benutzt haben. Den Alten die Perspektive absprechen, auch insoweit sie zur allgemeinen Richtigkeit ohne Illusion gehört, hieße, ihnen in der Malerei die größten Unschicklichkeiten zutrauen, oder behaupten, daß sie Ungeheuer von Gestalten gemacht haben. Z.B. wenn wir einen Menschen mit ausgestreckten Armen von der Seite, aber in der Nähe sehen, so daß Eine Hand vom Auge entfernter ist als die andere, so ist es perspektivisch nothwendig, daß die entferntere kleiner ins Auge falle. Weil wir aber einmal wissen, daß in der Natur eine Hand so groß ist wie die andere, so finden wir auch in der Anschauung beide gleich groß. Wollte nun der Maler diesem zufolge, ohne auf die perspektivische Verkürzung Rücksicht zu nehmen, beide Hände wirklich gleich groß machen, so würde er eben dadurch eine Unrichtigkeit begehen, denn ein geübtes Auge wird *nun* erst die näher liegende Hand kleiner als die entferntere sehen. Solche Monstruositäten, die aus der Vernachlässigung der Perspektive im Nothwendigen entständen, den Alten Schuld zu geben, wäre eine vollkommene Absurdität. Dagegen aber vermochten die Alten niemals die Illusion zum Zweck zu machen, und deßwegen etwas, das bloß als Mittel der Richtigkeit Werth hat, als eine selbständige Kunst auszubilden, wie es die Neueren mit der Perspektive gemacht haben.

Die Perspektive dient dazu, alles Harte, Einförmige zu vermeiden,

I,5,523

indem der, welcher sie innehat, mit leichter Mühe z.B. ein Quadrat als Trapezium, einen Cirkel als Ellipse erscheinen lassen kann. Ueberhaupt hilft sie, von den Gegenständen gerade die schönsten Theile und die größten Massen zu zeigen, das Mindergefällige oder das Kleinliche zu verbergen. Dieser freie Gebrauch muß übrigens nie soweit ausgedehnt werden, daß durch die Perspektive allein das Angenehme gesucht, und die Strenge der Nothwendigkeit, das, worin sich die tiefste Kunst der Zeichnung äußern müßte, umgangen wird.

Da die Zeichnung und Malerei zunächst auf Darstellung der *Formen* geht, und die Bedingung des Schönen, obgleich allerdings nicht die Vollendung des Schönen selbst, die Wohlgefälligkeit ist, so muß diese in der Zeichnung so weit gesucht werden, als sie den höheren Forderungen der Wahrheit und Richtigkeit keinen Eintrag thut. Der vorzüglich, ja der fast einzig würdige Gegenstand der bildenden Kunst ist die menschliche Gestalt. Wie der Organismus innerlich und seinem Wesen nach die sich aus sich selbst erzeugende und in sich zurückkehrende Succession ist, so drückt er diese Form auch äußerlich aus durch die Herrschaft der elliptischen, parabolischen und anderer Formen, welche am meisten die Differenz in der Identität ausdrücken. In der Zeichnung wird gefordert, daß die einförmigen, sich immer wiederholenden Formen selbst bei geringeren Gegenständen vermieden werden, als ob der Künstler auch hier das Symbol der organischen Gestalt vor sich haben müßte. Sich selbst beständig wiederholende Formen sind die viereckigten, weil sie aus vier Linien bestehen, von welchen immer zwei und zwei einander parallel sind, aber nicht minder die vollkommen runden, weil sie von allen Seiten betrachtet immer die nämlichen sind. Das Oval und die Ellipsen drücken in der Identität noch Differenz und

Mannichfaltigkeit aus. Unter den regelmäßigen Figuren ist aus gleichem Grunde das Dreieck noch die am wenigsten mißfällige, weil die Winkel der Anzahl nach ungleich sind, und die Linien keine Parallele bilden. Eine Forderung der Zeichnung ist also, soviel möglich jede Wiederholung von Formen, jede Parallele, Winkel von gleichen Graden, vorzüglich aber rechte Winkel zu vermeiden, weil in diesen

I,5,524

gar keine Mannichfaltigkeit möglich ist. Gerade Linien müssen so viel möglich in wellenförmige verwandelt werden, und zwar so, daß im Ganzen der Gestalt ein möglichst vollkommenes und verhältnißmäßiges Gleichgewicht des Concaven und Convexen, des Ein- und Ausbiegens beobachtet werde. Bloß mit diesem einfachen Mittel reicht man aus, den Gliedmaßen größere oder geringere Leichtigkeit zu geben, da das Uebergewicht des Ausgebogenen Schwere, des Eingebogenen Leichtigkeit andeutet.

Diese Grundsätze, welche sich alle auf die symbolische Bedeutung der Formen selbst stützen, sind aber keineswegs so zu verstehen, wie es von den sogenannten eleganten Malern geschieht, die durch das Bestreben, so viel möglich das Eckige, Winklichte zu vermeiden, in den Fehler der Nullität und der gänzlichen Flachheit fallen. So ist es zwar gegründet, daß man bei Figuren, deren Bestimmung ist reizend zu erscheinen, die Verkürzungen meiden muß, weil hier die Muskeln vielfach unterbrochen werden, indem die erhabenen Formen die eingebogenen verbergen. In diesem Fall bildet sich durch eine Art Abschnitt nothwendig ein Winkel. Ueberall also, wo der Charakter hart, der Ausdruck stark seyn soll, müssen diese Formen nicht gescheut werden, indem sonst die Sklaverei gegen das Angenehme den wahrhaft großen Styl verdrängt, der auf eine viel höhere Wahrheit geht als diejenige, die durch Sinnen schmeichelt. Alle Regeln, welche die Theoretiker über die *Formen* geben, haben bloß Werth, sofern diese Formen in der absoluten Beziehung, nämlich in ihrer symbolischen Qualität, gedacht werden. Es ist nicht zu leugnen, daß die gerade Linie auch für das Auge das Symbol der Härte, der Starrheit der Ausdehnung ist, die krumme der Biegsamkeit, die elliptische, horizontal gestellt, der Zartheit und Flüchtigkeit, die Wellenlinie des Lebens u.s.w.

Ich komme zu der Hauptforderung, welche an die Zeichnung gemacht werden muß, die *Wahrheit*, welche hier freilich nicht viel sagen wollte, wenn man darunter nur die Wahrheit verstünde, inwiefern sie durch getreue Nachahmung der Natur erreicht werden kann. Der Künstler, welcher sie im wahren Sinn erreichen will, muß sie

I,5,525

noch viel tiefer suchen, als sie die Natur selbst angedeutet hat, und als die bloße Oberfläche der Gestalten zeigt. Er soll das Innere der Natur enthüllen, und also vorzüglich in Ansehung des würdigsten Gegenstandes, der menschlichen Gestalt, nicht bloß mit der gewöhnlichen Erscheinung sich begnügen, sondern die tiefer verborgene Wahrheit an die Oberfläche bringen. Er muß daher in den tiefsten Zusammenhang, das Spiel und die Schwingungen der Sehnen und Muskeln eindringen, und die menschliche Gestalt überhaupt nicht zeigen, wie sie erscheint, sondern wie sie in dem Entwurf und der Idee der Natur ist, welche keine wirkliche Gestalt vollkommen ausdrückt. Zu der Wahrheit der Gestalt gehört auch die Beobachtung des Verhältnisses der einzelnen Theile oder die Proportion, welche der Künstler wiederum nicht nach den zufälligen Erscheinungen der Wahrheit in der Wirklichkeit, sondern frei und dem Urbild seiner Anschauung gemäß hervorzubringen hat. Wir bemerken in der Natur überall Consequenz in Bildung der Theile, z.B. mit solchem Gesicht auch solche Füße und Hände übereinstimmend. Da die menschliche Gestalt zusammengesetzt ist, und die symbolische Bedeutung, die

das Ganze derselben hat, auf die einzelnen Theile vertheilt ist, so besteht die Hauptsache der Proportion darin, das gehörige Gleichgewicht der Theile so zu beobachten, daß jeder im Besonderen die Bedeutung des Ganzen soweit ausdrückt, als ihm zukommt. Hierbei kann der berühmte Torso des Herkules zum Beispiel dienen. "Ich sehe, "sagt Winkelmann[1], "in den mächtigen Umrissen dieses Leibes die unüberwundene Kraft des Besiegers der gewaltigen Riesen, die sich gegen die Götter empörten, und von ihm in den phlegräischen Feldern erlegt wurden, und zu gleicher Zeit stellen mir die sanften Züge dieser Umrisse, die das Gebäude des Leibes leicht und gelenksam machen, die geschwinden Wendungen desselben in dem Kampfe mit dem Achelous vor, der mit allen vielförmigen Verwandlungen seinen Händen nicht entgehen konnte. *In jedem Theile des Körpers offenbaret sich,* wie in einem Gemälde, *der ganze Held*

[1] Winkelmanns Werke, Ausg. von Fernow 1808, 1 Bd., S. 270.

I,5,526

in einer besonderen That, und man siehet, so wie die richtigen Absichten in dem vernünftigen Baue eines Pallastes, *hier* den Gebrauch, zu welchem, und zu welcher That ein jeder Theil gedient hat. "Winkelmann spricht in dieser Stelle das höchste Geheimniß der zeichnenden Künste aus. Es ist das: erstens das Ganze der Darstellung *symbolisch,* also nicht als den Gegenstand eines Moments empirisch, sondern in der Ganzheit seines Daseyns zu fassen, und so die einzelnen Theile des Leibs wieder als Repräsentanten der einzelnen Momente dieses Daseyns zu gebrauchen. Wie das Leben eines Menschen in der Idee eines ist und alle seine Thaten und Handlungen zumal angeschaut werden, so soll das Gemälde, welches den Gegenstand, indem es ihn aus der Zeit heraus nimmt, in seiner Absolutheit darzustellen hat, das Unendliche seines Begriffs und seiner Bedeutung ganz durch die Endlichkeit erschöpfen, und im Theil das Ganze, wie alle Theile wieder in der Einheit des Ganzen darstellen.

Die letzte und höchste Forderung an die Zeichnung ist endlich, daß sie nur das Schöne, das Nothwendige, das Wesentliche auffasse, das Zufällige und Ueberflüssige aber vermeide. Die größte Kraft also wird sie in der menschlichen Figur in die wesentlichen Theile legen; sie wird die Knochen sich mehr zeigen lassen als die kleinen Falten des Fleisches, die Sehnen der Muskeln mehr als das Fleisch, die wirkenden Muskeln mehr als diejenigen, welche in Ruhe sind. Außer denjenigen Dingen, welche die Schönheit unmittelbar vernichten, wie das an sich Widrige, gibt es Dinge, die, ohne an sich häßlich zu seyn, die Schönheit verderben, und das Vorzüglichste unter diesen ist Darstellung des Ueberflüssigen, namentlich in dem, was ganz accidentell, z.B. der Umgebung, die mit einer Handlung zugleich vorgestellt werden soll. Z.B. in einem historischen Gemälde darf die Architektur u.s.w. nicht so fleißig als die Hauptfiguren ausgeführt seyn, indem es nothwendig ist, daß die Betrachtung von dem Wesentlichen dadurch abgelenkt wird. In näherer Beziehung mit dem Gegenstand steht die Bekleidung, die durchaus nur in der Identität mit dem Wesentlichen ist, nämlich der Gestalt, die sie bald zu verhüllen, bald durchscheinen zu lassen, bald zu

I,5,527

heben, bestimmt ist; wenn aber die Kleidung etwa zum Zweck gemacht wird, so kann man in denselben Fall kommen, wie jener Maler, der von dem Apelles, den er um sein Urtheil wegen eines Gemäldes der Helena, das er verfertigt, gefragt hatte, zur Antwort bekam: Weil du sie nicht schön zu machen wußtest, hast du sie wenigstens reich machen wollen. Noch näher an das Wesentliche sich anschließend, aber

insofern nur noch störender für Darstellung desselben, ist die Beobachtung der Kleinigkeiten der Gestalt, der Haut, der Haare u.s.w. Von dieser Art sind vorzüglich die Arbeiten einiger niederländischer Meister. Sie sind wie für den Geruch gearbeitet, denn man muß, um dasjenige, wodurch sie gefallen wollen, zu erkennen, sie dem Gesichte so nahe bringen als Blumen. Ihre Sorgfalt ging auf strenge Nachahmung des Allerkleinsten, sie scheuten sich das geringste Häärchen anders zu legen, als man es fand, um dem schärfsten Auge, ja wenn es möglich gewesen wäre, selbst den Vergrößerungsgläsern das Unmerklichste in der Natur, alle Poren der Haut, alle Nuancen der Barthaare vorzulegen. Eine solche Kunstfertigkeit könnte etwa zu Insektenmalerei zuträglich und dem Physiker oder Naturbeschreiber erwünscht seyn.

In dem Verhältniß, wie in der Zeichnung von dem Zufälligen abgesehen und nur das Wesentliche dargestellt wird, nähert sie sich dem Idealischen; denn die Idee ist die Nothwendigkeit und Absolutheit eines Dings. Man kann allgemein sagen, daß mit der Entfernung dessen, was nicht zum Wesen gehört, von selbst die Schönheit hervortrete, da die Schönheit das schlechthin Erste, die Substanz und das Wesen der Dinge ist, dessen Erscheinung nur durch die empirischen Bedingungen gestört ist. Die bildende Kunst hat aber überall den Gegenstand nicht in seiner empirischen, sondern in seiner absoluten Wahrheit, befreit von den Bedingungen der Zeit, in seinem *An-sich* darzustellen.

Gewöhnlich wird zu der Zeichnung auch noch der Ausdruck und die Composition gerechnet. *Ausdruck* ist überhaupt Darstellung des Inneren durch das Aeußere. Allein man sieht deutlich, daß diese zwei Seiten hat, die der Invention und die der Ausführung; bloß die letzte gehört der Zeichnung an. Wenn die Frage ist, *welche* Art des

I,5,528

Ausdrucks in den Gegenstand gelegt werden soll, so kann dieß nur in der höheren Untersuchung über das Poetische der Malerei beantwortet werden - eine Untersuchung, die hier noch nicht angestellt werden kann, da bloß von den technischen Bedingungen der Kunst (soweit diese von absoluter Bedeutung) die Rede ist.

Was die *Composition* betrifft, so versteht man darunter entweder die poetische Zusammensetzung des Gemäldes, von der hier auch nicht die Rede seyn kann, oder die technische. In diesem Fall wird das Hauptbestreben der Zeichnung seyn müssen, *dem Raum in dem Gemälde an und für sich eine Bedeutung zu geben,* und ihn zur Wohlgefälligkeit, Anmuth und Schönheit des Ganzen zu gebrauchen. In dieser Beziehung würden die zwei Hauptbestandtheile der Kunst eines Gemäldes die Symmetrie und die Gruppirung seyn. *Symmetrie* bezieht sich vorzüglich auf die zwei Hälften eines Gemäldes. Die Identität ist das Herrschende der Malerei. Es hebt die Identität auf, wenn z.B. die eine Seite des Gemäldes mit Figuren angefüllt, die andere dagegen verhältnißmäßig leer gelassen ist; es ist ein gestörtes Gleichgewicht der Symmetrie. Diese Art von Gleichgewicht ohne wirklichen Gegensatz ist eine bleibende Norm aller Hervorbringungen der Natur. Aller Gegensatz ist im Individuum vertilgt; es findet keine wahre Polarität mehr statt, aber Gleichgewicht, z.B. in der Doppelheit der vorzüglichsten Gliedmaßen. Wo aber zwei Seiten sind, ist auch eine Mitte, und die Mitte des Gemäldes ist der Punkt derselben, in welchen nothwendig das Wesentliche desselben fällt. Es ist aber schon bemerkt worden, daß die bildende Kunst, vorzüglich inwiefern sie das Lebendige darstellt, ebenso wie die Natur, in den organischen Hervorbringungen das geometrisch Regelmäßige meidet. Dieß tritt erst ein, wo sie über die Grenzen des Organischen hinaus ist. Aus diesem Grunde ist die Regel keineswegs, daß die Hauptfigur in die wahre Mitte des Gemäldes - den Durchschnittspunkt der beiden Diagonalen - falle, sondern vielmehr, daß sie etwas weniges nach der einen oder andern Seite falle. Die Symmetrie ist eben deßwegen auch nicht in der vollkommenen geometrischen Gleichheit der beiden

I,5,529

Hälften, sondern mehr in einem relativen und inneren Gleichgewicht beider zu suchen.

Die *Gruppirung* ist schon eine höhere Synthese. Die Vereinigung der Theile zu einem organischen Leib ist nur uneigentlich Gruppirung, eigentlich aber ist Gruppirung nur Zusammenseyn von Theilen, deren jeder für sich unabhängig, ein selbständiges Ganzes und doch zugleich Glied des höheren Ganzen. Dieß ist das höchste Verhältniß der Dinge, von seiner Beobachtung im Gemälde also ein großer Theil seiner Vortrefflichkeit abhängig. Das Anordnen der Figuren in einzelne Gruppen bringt die Klarheit, Einfalt in der Auffassung hervor. Es setzt das Auge vorläufig in Ruhe, indem es nicht gezwungen ist die Figuren erst zusammenzusetzen, und in der Synthesis derselben nicht erst eine Wahl zu üben hat. Da die beste Form der Gruppirung die Triplicität ist, so wird die größte Mannichfaltigkeit der Figuren durch sie auf drei Einheiten zurückgebracht, so daß in der ersten Betrachtung die Gruppe als einzelne Figur angesehen werden kann, und so das *Ganze* auch in der Betrachtung den Theilen vorhergeht, wie es ihnen in der Hervorbringung vorangehen muß. Noch wichtiger ist die Gruppirung in der Rücksicht, daß sie in Ansehung des Einzelnen seine Selbständigkeit und seine Abhängigkeit vom Ganzen und den Rang, den es darin hat, zugleich ausdrückt. Der Künstler spricht dadurch seine Absicht vollständig aus, indem er nicht zweifelhaft läßt, welche Wichtigkeit er dem einzelnen Theil gegeben habe.

Endlich ist die letzte, aber auch am schwersten zu erreichende Absicht der Gruppirung die Synthese des Gegenstandes mit dem Raum. Da die Mannichfaltigkeit in der Gruppirung vorzüglich nur durch die verschiedene Größe der Gegenstände, die sie entweder durch ihre natürliche Gestalt oder ihre Stellung haben, möglich ist, so ist die pyramidalische Form diejenige, welche alle Vortheile am vorzüglichsten vereinigt. Obgleich sie in der Antike mehr oder weniger angedeutet ist, so ist doch ihr vorzüglichster Erfinder Correggio, der sie auch in der Art gebraucht, daß einzelne Gruppen, jede für sich betrachtet, und das Ganze wieder dieser Form gleicht.

I,5,530

Die Bedeutung der Zahlen ist auch in der Zusammensetzung der Gruppen unverkennbar. Obgleich man die Freiheit hat, sie aus geraden und ungeraden Zahlen zusammenzusetzen, so sind doch die doppelt geraden, z.B. 4, 8, 12 etc., davon ausgeschlossen, und nur die aus ungeraden zusammengesetzten, z.B. 6, 10, 14 etc., erträglich, obgleich die ungeraden immer die vorzüglicheren sind.

Sonst wird noch als Regel der Gruppirung aufgestellt, daß die Gruppe die verhältnißmäßige *Tiefe* habe, daß also die Figuren nicht nach einer Reihe gestellt seyen, oder wenigstens nicht die äußersten Theile, wie die Köpfe, einander in geraden, horizontalen, senkrechten oder schiefen Linien begegnen. Allein diese Regel hat ihre vornehmste Beziehung auf die Spiele und Zufälligkeiten des Helldunkels, um nämlich diese desto leichter hervorbringen zu können. In der Zeichnung an und für sich, welche die reale Form der Kunst ist und nicht auf Illusion geht, ist diese Regel sehr untergeordnet (Beispiele der Alten, Raphaels).

Zur Anschauung jeder dieser besondern Formen will ich nun dasjenige Individuum herausnehmen, welches am ausgezeichnetsten darin.

Wenn man von Zeichnung rein als solcher sprechen will, so muß man *Michel Angelo* nennen. Er bewies seine tiefe Kenntniß schon in einem der frühesten Werke, einem Carton, den man nur noch durch Benvenuto kennt (Beschreibung eines Ueberfalls nackter Krieger im Arno). Michel Angelos Styl ist groß, ja schrecklich durch seine Wahrheit. Der Tiefsinn eines reichen und durchaus unabhängigen Geistes, die stolze Zuversicht auf sich selbst, der verschlossene Ernst der Gemüthsart, Hang zur Einsamkeit sind in seinen Werken abgedrückt; ebenso bezeugen sie sein tiefes Studium der Anatomie, dem er zwölf Jahre lang oblag, und das er immer wieder bis ins hohe Alter vornahm, wodurch er in den verborgensten Mechanismus des menschlichen Körpers eindrang. Seine Gestalten sind nicht zarte, weichliche, sondern

kräftige, starke und trotzige Gestalten (wie bei Dante). Beispiel: sein jüngstes Gericht.

So viel also von der Zeichnung als der realen Form innerhalb der Malerei als der idealen Kunst.

I,5,531

Die *ganz ideale* Form der Malerei ist das *Helldunkel.* Damit ergreift die Kunst den ganzen Schein des Körperlichen, und stellt ihn, abgehoben von dem Stoffe, als Schein und für sich dar.

Das Helldunkel macht den Körper als Körper erscheinen, weil Licht und Schatten uns von der Dichtigkeit belehrt. Das natürlichste Beispiel ist die Kugel; um aber Kunstwirkungen hervorzubringen, muß sie in *Flächen* verwandelt werden, damit die Theile der Schatten- und Lichtseite sich mehr in sich selbst absondern. Am vollkommensten wird es durch den Cubus vorgestellt, von dessen drei gesehenen Seiten die eine das Licht, die andere die Mitteltinte und die dritte den Schatten abgesondert und nebeneinander, also flächenhaft, vorstellt. Schon aus diesem einfachsten Beispiel erhellt, daß das Helldunkel nicht allein in schwarz und weiß besteht, sondern daß die Wirkung desselben auch durch hellere und dunklere Farben erreichbar ist. Allein auch dieß ist noch nicht zureichend einen vollständigen Begriff davon zu geben, da es eben der *Gebrauch* dieser Farben ist, der das Helldunkel macht.

Ich will nur einiges vom *natürlichen* Helldunkel anführen, d.h. von dem, was schon die bloße Anschauung der natürlichen Körper vom Helldunkel lehrt.

Vom Unterschied der *Fläche* und *Tiefe* urtheilt unser Auge schon einfach dadurch, daß von einer Oberfläche die erhabenen Theile das Licht auf ganz andere Art, nämlich unter einem anderen Winkel, zurückzuwerfen scheinen als die flachen und tiefen Theile. Wenn also das Auge schnell einem großen auf einen kleinen Winkel oder umgekehrt fortgeleitet wird, so wird der Gegenstand als unterbrochen oder abgeschnitten, und jene unmerkbare Gradation von Licht und Schatten, welche das Helldunkel macht, würde zerstört erscheinen. Es ist die Wirkung des natürlichen Helldunkels, daß es in der Natur fast keinen vollkommenen Winkel gibt, und die meisten Winkel kleine krumme Linien sind, die sich in zwei sich ausbreitende Linien verlieren. Es ist die Wirkung des natürlichen Helldunkels, daß der Contur der Körper selten mit einer wirklich lichten, sondern mit einer Mittelfarbe erscheint, denn wäre der Contur in hohem Grade erleuchtet, so würde damit die

I,5,532

Hellung des Gegenstandes selbst vernichtet. Ein allgemeines Gesetz auch des natürlichen Helldunkels ist, daß helle und dunkle Farben nicht unberührt und ohne Wirkung aufeinander nebeneinander stehen, daß eins das andere wirklich erhöht und mäßiget - vergrößert sogar (expandirt und contrahirt). Die am meisten magische Wirkung des Helldunkels entsteht durch die Reflexe, indem der Schatten, welcher im Reflex eines hellen Körpers liegt, weder ganz Schatten noch wahrhaft erleuchtet ist, und hinwiederum ein durch seine Localfarbe heller Körper durch den Schatten, den ein anderer auf ihn wirft, wiederum ganz verschieden afficirt wird; z.B. er sey weiß oder gelb, nun fällt ein Schatten auf ihn, aber jetzt ist er weder das eine noch das andere.

Einer der vornehmsten Theile des Helldunkels ist die *Luftperspektive.* Sie unterscheidet sich von der Linienperspektive dadurch, daß diese bloß lehrt, wie ein Bild sich aus einem angenommenen Standpunkt darstellt, jene aber den Grad der Lichter in Proportion der Entfernung. Je entfernter ein Körper ist, desto mehr verliert seine Farbe an Lebhaftigkeit; die kleineren Abstufungen der Tinten und Schatten in ihm selbst verlieren sich, so daß er nicht nur einfärbig, sondern, weil alle sichtbare Erhabenheit auf dem Helldunkel beruht, flach wird (alles Relief verliert sich); in der letzten Entfernung aber verliert sich seine natürliche Farbe ganz, und alle noch so verschiedenfarbigen Gegenstände nehmen die allgemeine

Luftfarbe an. Die Verminderung des Helldunkels mit der Entfernung geschieht nach bestimmten Gesetzen. Wenn z.B. unter mehreren perspektivisch gestellten Figuren von der ersten zur zweiten ein Grad des Unterschieds ist, so wird dieser schon von der zweiten zur dritten geringer seyn, wie die Verminderung der Größe auch in der Linienperspektive in immer geringerem Verhältniß geschieht mit der größeren Entfernung. Ein Gegenstand, der mir nahe ist, ist in der Stärke des Helldunkels allerdings sehr verschieden von einem, der etwa eine oder mehrere Stunden weit entfernt ist. Wenn ich aber einen dritten Gegenstand, der noch eine oder mehrere Stunden entfernter ist als der zweite, mit diesem vergleiche, so wird der Unterschied in Ansehung dieser beiden fast unmerklich seyn, so daß also

I,5,533

die Abnahme des Helldunkels mit der Entfernung nicht gleichen Schritt hält.

Ich glaube, daß dieß hinreichend ist, sich einen Begriff des Helldunkels, dessen successive Verminderung durch die Entfernung die Luftperspektive lehrt, zu machen. Alle diese Gegenstände aber müssen das tiefste Studium des Künstlers seyn. Die Anschauung muß in diesen Dingen die Hauptsache thun, und ohne selbige reicht auch die deutlichste Beschreibung nicht hin, einen angemessenen Begriff dieser Sache zu geben. - Ich habe nun erst von der *Bedeutung* des Helldunkels in der Kunst zu reden.

Das Helldunkel ist der eigentlich magische Theil der Malerei, indem es den Schein aufs höchste treibt. Durch das Helldunkel lassen sich nicht nur erhabene, frei voneinander abstehende Figuren, zwischen denen das Auge sich ohne Widerstand hin- und herbewegt, sondern auch alle möglichen Effekte des Lichts hervorbringen. Durch die Künste des Helldunkels ist es sogar möglich geworden, die Bilder *ganz* selbständig zu machen, nämlich die Quelle des Lichts in sie selbst zu versetzen, wie in jenem berühmten Gemälde des Correggio, wo ein unsterbliches Licht, von dem Kinde ausgehend, die dunkle Nacht mystisch und geheimnißvoll erleuchtet. Bis zu dieser Höhe der Kunst reicht keine Regel, sondern nur eine für die zarteste Empfindung des Lichts und der Farben geschaffene Seele, eine Seele, die gleichsam selbst Licht ist, in deren inneren Anschauungen alles Widerstrebende, Widrige, Harte der Formen sich verschmilzt. Die Dinge, als besondere, können im Gegensatz der absoluten Idealität nur als Negationen erscheinen. Der Zauber der Malerei besteht aber darin, die Negation als Realität, Dunkel als hell, und dagegen die Realität in der Negation, das Helle als dunkel erscheinen und durch die Unendlichkeit der Abstufungen das eine so in das andere übergehen zu lassen, daß sie in der Wirkung unterscheidbar bleiben, ohne in sich selbst unterschieden zu seyn.

Der Stoff des Malers, gleichsam der Leib, an dem er die flüchtigste Seele des Lichtes fasset, ist das Dunkel, und selbst das Mechanische der Kunst treibt ihn dazu, da die Schwärzen, deren er sich

I,5,534

bedienen kann, den Wirkungen der Finsterniß weit näher kommen als das Weiß denen des Lichts. Schon Leonardo da Vinci, der Vorläufer des himmlischen Genies Correggio sagt: Maler, wenn du den Glanz des Ruhmes begehrst, fürchte die Dunkelheit der Schatten nicht.

Jene Identität, zu welcher Licht und Dunkel verschmolzen werden sollen, daß sie Ein Leib und Eine Seele sind, fordert von selbst schon, daß sie zu großen Massen vereinigt, wie aus Einem Guß seyen. Diese identische und nur in sich selbst sich abstufende Masse verleiht dem Ganzen den Ausdruck tiefer Ruhe, und setzt das Auge, wie den inneren Sinn, welchen weder das Licht allein noch das Dunkel allein befriedigt, in jenen Zustand der aus der Differenz hergestellten Indifferenz, welcher die eigentlichste und wahrste Wirkung aller Kunst seyn muß.

Soll für die Anschauung der höchste Gipfel in Erreichung der Kunst des Helldunkels bezeichnet

werden, so ist dieß nur durch *Correggio* möglich. Ich habe schon des faden Vorurtheiles erwähnt, welches diesen Künstler in der Zeichnung heruntersetzt. Wenn man dieß von den Gegenständen seiner Zeichnung versteht, so ist es richtig, daß er nicht die einfachen Formen der Alten gewählt hat: in ihm ist das eigentlich romantische Princip der Malerei ausgesprochen, in ihm herrscht für seine Kunst durchaus das Ideale, da in der Kunst der Alten, in der Plastik, und sicher ebenso in der Malerei, das Reale herrschend war. Ist die Rede davon, daß er nicht wie Michel Angelo in die Tiefen der Zeichnung gedrungen, das Innere des Organismus wie dieser entwickelt dargestellt, und im Nackten ebenso kühn gewesen als Michel Angelo, so ist auch dieß gegründet. Aber in keinem seiner Originalwerke ist etwas, das der wahren Zeichnung widerspräche. Dieß ist selbst das Urtheil von Mengs, obgleich er Correggio übrigens als Gegensatz betrachtete, und selbst den Eklektiker in der Kunst machte.

An und für sich schon ist das Helldunkel von der Zeichnung unzertrennlich, denn Zeichnung ohne Licht und Schatten kann niemals die wahre Gestalt eines Dings ausdrücken. Dabei mag es nun immer unentschieden bleiben, ob das tiefe Studium des Helldunkels den

I,5,535

Correggio auch die Vollkommenheit der Formen gelehrt habe, die in seinen Werken bewundert wird, ob *dieses* ihn gelehrt habe, daß das Gebäude der menschlichen Gestalt weder in rein geraden Linien noch in *Abwechslungen* von krummen und geraden Linien, sondern in abwechselnden Krümmungen bestehe, oder ob er umgekehrt durch Zeichnung, tiefe Kenntniß und genaue Nachahmung der Wahrheit in die Geheimnisse des Helldunkels eingedrungen sey. Genug, er vereinigte diese beiden Formen der Kunst ebenso in seinen Werken, wie sie in der Natur selbst verbunden sind.

Aber Correggio hat das Höchste im Helldunkel nicht nur von Seiten der Formen und der Körperlichkeiten überhaupt, sondern auch in dem allgemeineren Theile erreicht, der in der Vertheilung der Lichter und Schatten besteht. Kraft der ihm einzig eignen Verschmelzung und Abstufung ist, wie das Licht jeder einzelnen Figur, so das Licht des ganzen Bildes bei ihm Ein Licht. Ebenso die Schatten. Wie uns die Natur niemals verschiedene Gegenstände mit einem und demselben Nachdruck von Seiten des Lichts zeigt, und die verschiedenen Lagen und Wendungen der Körper verschiedenes Licht hervorbringen, so hat Correggio im Inneren seiner Bilder und in der größten Identität des Ganzen doch die größtmögliche Mannichfaltigkeit der Beleuchtung angebracht und niemals dieselbe Stärke, es sey im Licht oder Schatten, wiederholt. In dem schon oben bemerkten Fall, wo ein Körper durch seinen Schatten das Licht eines andern verändert, ist es nicht gleichgültig, welche besondere Farbe der schattende Körper hat: auch dieß findet sich mit der größten Ueberlegung in den Werken des Correggio beobachtet. Außer diesen Theilen des Helldunkels übte er vorzüglich die Kenntniß seiner Verminderung so wie der der Farben durch die Entfernung, d.h. die Luftperspektive, und er kann auch hiervon als der erste Schöpfer in der Kunst selbst betrachtet werden, obgleich der tiefsinnige Leonardo da Vinci die ersten Gründe der Theorie vor ihm enthüllt hatte, und die vollkommene Ausbildung der Luftperspektive erst dadurch möglich war, daß sie unabhängig von den übrigen Theilen, vorzüglich der Zeichnung, in der Landschaftsmalerei behandelt wurde,

I,5,536

in welcher Beziehung man sagen kann, daß Tizian den ersten Grund derselben gelegt habe. - Wir haben noch von der Nothwendigkeit des Helldunkels als der Einen Form der Malerei und den Grenzen dieser Nothwendigkeit zu reden.

Daß das Helldunkel die einzig mögliche Art sey, selbst ohne Farbengebung, in der Zeichnung, den

Schein des Körperlichen zu erreichen, lehrt jeden die unmittelbare Anschauung. Dieß verhindert aber nicht, daß diese Form mehr oder weniger unabhängig behandelt, und die Wahrheit mehr dem Schein oder der Schein der Wahrheit untergeordnet werden könne. Die Meinung ist diese: die Malerei ist die Kunst, in der Schein und Wahrheit eins, der Schein Wahrheit und die Wahrheit Schein seyn muß. Aber man kann den Schein entweder nur wollen, soweit er vermöge der Natur dieser Kunst zur Wahrheit erforderlich ist, oder man kann ihn um seiner selbst willen lieben. Niemals zwar wird es in der Malerei einen Schein geben können, der nicht zugleich Wahrheit wäre; was nicht Wahrheit ist, ist hier auch nicht Schein; aber es kann entweder die Wahrheit als Bedingung des Scheins oder der Schein als Bedingung der Wahrheit dargestellt und eins dem andern untergeordnet werden. Dieß wird zwei ganz verschiedene Arten des Styls geben. Correggio, den wir eben als Meister des Helldunkels aufgestellt haben, hat den der ersten Art. In seiner Kunst ist durchgängig die tiefste Wahrheit, aber der Schein ist als das Erste behandelt, oder der Schein gilt weiter, als zur Wahrheit an und für sich erforderlich ist.

Wir können uns auch hier wieder nicht besser als durch das Verhältniß des Antiken und Modernen erläutern. Jenes geht auf das Nothwendige, und nimmt das Ideale nur soweit auf, als es zu diesem erforderlich ist, dieses macht das Ideale selbst zu einem Selbständigen und Nothwendigen; es geht damit nicht über die Grenze der Kunst, aber es geht in eine andere Sphäre derselben. Es existirt keine absolute Forderung in der Kunst, daß *Täuschung* sey, welche eintritt, sowie der Schein weiter aufgenommen wird als zu der Wahrheit *an und für sich selbst*, wenn er also bis zur *empirischen*,

I,5,537

sinnlichen Wahrheit aufgenommen wird. Es gibt keinen kategorischen Imperativ der Illusion. Aber es existirt auch keiner dagegen. Schon dieß, daß die Kunst in der Hervorbringung der Täuschung oder des Scheins bis zur empirischen Wahrheit frei ist, beweist, daß sie hierin über die Grenze der strengen Gesetzmäßigkeit schreitet - in das Reich der Freiheit, der Individualität, wo das Individuum sich selbst Gesetz wird. Dieß ist allgemein die Sphäre des Modernen, und deßwegen Correggio als der erste in dieser zu setzen. Der Styl in dieser Sphäre ist der Styl der Grazie, der Anmuth, für welche keine kategorische Forderung existirt, obgleich sie nie *überflüssig* ist. Ebenso ist er beschränkt auf gewisse Sujets, daher nur an Correggio schön. Der Styl der andern Art ist der hohe, strenge Styl, weil es für diesen eine absolute Forderung gibt, und der Schein ihm nur Bedingung der Wahrheit ist.

Hieraus erhellt, daß eine sehr hohe, ja in ihrer Sphäre absolute Art der Kunst in der Malerei ohne den Gebrauch des Helldunkels ist (außer inwiefern es zur Wahrheit, nicht aber zur Täuschung erforderlich). Von dieser Art war ohne Zweifel der erste Styl der alten Malerei im Vergleich mit dem des Parrhasius und Apelles, welcher vorzugsweise der Maler der Grazie hieß. Von dieser Art ist in der neueren Zeit der Styl nicht nur des Michel Angelo, sondern auch des Raphael, dessen streng angegebene Formen vielen gegen die Weichheit der Umrisse und die rundlich sanften Formen des Correggio hart und steif geschienen haben, wie etwa, nach Winkelmanns Vergleichung, der Pindarische Rhythmus oder die Strenge des Lucretius gegen die Horazische Lieblichkeit und die Weichheit des Tibullus rauh oder vernächlässigt klingen mag. Dieses sage ich nicht zum Nachtheil des Correggio; er ist der erste und einzige in seiner Sphäre (ja dieser göttliche Mensch ist eigentlich der Maler aller Maler), wie Michel Angelo in der seinigen, der Zeichnung, obgleich das höchste und wahrhaft absolute Wesen der Kunst nur in dem Raphael erschienen. - Es ist nothwendig und gegründet in viel allgemeineren Ansichten, daß jede der besonderen Formen wieder in sich absolut, sich für sich zu einer Welt ausbilden könne, wie dieß auch historisch nach dem, was wir noch ferner finden werden,

I,5,538

der Fall. Nur kann keine in der Besonderheit sich zur Absolutheit ausbilden, ohne die andern zu begreifen, obgleich in einer Unterordnung im Ganzen. Es ist, wie wir in der Musik gesehen haben, daß diese ganze Kunst sich in die Harmonie wirft, die an sich nur Eine *Form* der Musik ist, obgleich sie in der Ausartung von dem Rhythmus sich sogar unabhängig gemacht hat. Aber in der Malerei tritt noch der besondere Fall ein, daß in ihr, als an sich idealer Kunst, nothwendigerweise das Ideale zur Herrschaft streben muß. Sieht man daher auf die Malerei in der Malerei, so ist diese das Helldunkel, und insofern, wenn auf dieselbe als besondere Kunst gesehen wird, ist, wie gesagt, Correggio der eigentliche Maler êáôE dîï÷Þí.

Wir haben uns schon oben dahin erklärt, daß die *empirische* Wahrheit die *letzte* Forderung in der Kunst sey, da diese ihrem ersten Beruf nach eine über die Sinne erhabene Wahrheit darzustellen hat. Wenn also das Helldunkel an sich eine nothwendige Form ist, ohne welche Malerei als Kunst überhaupt nicht gedacht werden kann, so kann dagegen die Luftperspektive, inwiefern sie auf eine empirische Wahrheit geht, nicht zu dem Wesentlichen der Kunst gerechnet werden; und anders als in der vollkommensten Unterordnung, wie von Correggio, gebraucht ist sie Mißbrauch. Die Abdämmerung der Farben in der Ferne beruht auf dem empirischen und demnach zufälligen Umstand, daß ein durchsichtiges, trübendes Medium zwischen uns und den Gegenständen liegt (die Linienperspektive, welche nicht auf die Farben sich bezieht, ist in allgemeinen Gesetzen des Raumes gegründet, und bezieht sich auf Größe, Figur, demnach allgemeine Bestimmungen der Körper); es ist allerdings richtig, daß ein Bild, in welchem die Luftperspektive beobachtet ist, uns weniger als ein anderes, worin nicht, daran erinnern wird, daß es ein Werk der Kunst ist, was wir anschauen; aber wenn man dieses Princip allgemein machen wollte, so würde überhaupt keine Kunst seyn, und da es nicht allgemein seyn kann, so kann Illusion, d.h. Identifikation der Wahrheit mit dem Schein bis zur sinnlichen Wahrheit, überhaupt nicht Zweck der Kunst seyn. Auch haben die Alten nach allem, was wir von ihnen wissen, die Luftperspektive

I,5,539

nicht beobachtet. Ebensowenig die Maler aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, z.B. Pietro Perugino, Raphaels Lehrer, (Gemälde in Dresden). Auch in Raphaels Gemälden ist die Luftperspektive nur mäßig beobachtet.

Das Helldunkel bezieht sich auf die Flächenwirkungen des allgemeinen Lichts, die den Schein des Körperlichen hervorbringen. Das Licht ist in dem Helldunkel noch immer das bloß *Beleuchtende* des Körpers, und macht bloß die *Wirkung* des Körpers, ohne er selbst wahrhaft zu seyn. Die *dritte* Form ist also, wie immer, so auch hier diejenige, welche die dritte Dimension bestimmt, oder das Licht verkörpert, Licht und Körper also als wahrhaft eins darstellt. Diese Form ist das *Colorit.* Das Colorit bezieht sich nicht auf das allgemeine, hellere oder dunklere, Licht des Ganzen; seine Grundlage sind die Localfarben der Gegenstände, obgleich, wie schon bei dem Helldunkel bemerkt wurde, diese auch wieder auf das allgemeine Licht zurückwirken und auf die Erscheinungen des Helldunkels einen bestimmenden Einfluß haben.

Wir werden die Stufen, in welchen das Licht sich dem Körper vermählt, in der Folge noch genauer bestimmen müssen. Hier will ich eben deßhalb bloß das Allgemeine davon angeben.

An den unorganischen Körpern, den *Mineralien,* finden sich großentheils noch die ursprünglichsten, einfachsten und reinsten Farben. Das allgemeinste Färbungsmittel der Natur scheinen die Metalle zu seyn; da aber, wo der Charakter der Metallität am vollkommensten verschwindet, geht sie zur völligen Durchsichtigkeit über. Eigenthümliches Colorit und lebendige Farbengebung erscheint erst an den Blüthen und manchen Früchten der *Pflanzen,* dann an den Federn der *Vögel,* welche selbst ein pflanzenartiges Gewächs sind, in den farbigen Bedeckungen der *Thiere* u.s.w. So einfach die Kunst des Colorits bei einfärbigen Körpern scheint, so schwierig ist doch die Hervorbringung desselben mit allen

möglichen Bestimmungen der Individualität, indem außer der Farbe auch noch die Affektionen z.B. der Mattheit und des Glanzes ausgedrückt seyn wollen.

I,5,540

Die höchste Vermählung des Lichtes mit dem Stoffe, so daß das Wesen ganz Stoff und ganz Licht wird, geschieht in der Produktion des *Fleisches.* Das Fleisch ist das wahre Chaos aller Farben und eben deßhalb keiner besonderen ähnlich, sondern unauflöslichste und schönste Mischung aller. Aber auch diese ganz einzige Art der Farbe ist noch überdies nicht unbeweglich, wie die andern Arten der Farbe, sondern lebendig und beweglich. Die inneren Regungen des Zorns, der Scham, der Sehnsucht u.s.w. bewegen gleichsam jenes Farbenmeer, und lassen es in bald sanfteren, bald stärkeren Wellen schlagen[1] .

Dieses also ist die höchste Aufgabe des Colorits.

(Ich erinnere hier Folgendes. Jede Kunstform entspricht selbst einer Dimension, und in jeder Kunstform ist dasjenige das Wesen, die Substanz, was ihrer Dimension am meisten entspricht. So fanden wir, daß in der Musik Rhythmus die eigentliche Substanz dieser Kunst ist, weil sie selbst der ersten Dimension untergeordnet ist. So wird es in der Malerei das Helldunkel seyn, und Colorit ist zwar die dritte Dimension, inwiefern darin Licht und Körper nicht bloß scheinbar, sondern wahrhaft eins sind, Helldunkel aber ist gleichwohl die Substanz der Malerei als solcher, weil diese selbst nur auf der zweiten Dimension beruht).

Wer die Gemälde des *Tizian* gesehen hat, dessen, der in dieser Beziehung als der Erste zu nennen ist, hat von selbst die Einsicht und das Gefühl, daß eine vollkommenere Identification des Lichts und des Stoffes nicht denkbar sey, als er erreicht hat.

Eine größere Ausbreitung hat die Kunst des Colorits in größeren Compositionen, wo seine höchste Vollendung *im Ganzen* das ist, was man Harmonie der Farben nennen kann. Die Forderung ist hier: nicht nur daß dem Einzelnen in Ansehung der Farbe sein Recht widerfahre, sondern daß auch das Ganze wieder einen harmonischen Eindruck mache und die Seele in der höchsten Lust, zwischen gestörtem und wiederhergestelltem Gleichgewicht, in Bewegung zugleich und Ruhe, gleichsam schwebend erhalte.

[1] Man vergl. "Diderots Versuch über die Malerei" bei Goethe.

I,5,541

Schon hieraus ist einzusehen, daß weder die bloße Art der Beleuchtung, noch die gleichförmige Dämpfung der Farben durch die Luft im Gemälde die Harmonie hervorbringe. Die Harmonie und harmonische Wirkung beruht keineswegs auf dem *Grad,* wie manche sich einbilden, sondern auf der *Art* und *Qualität* der Farben. Durch diese sind sie fähig, eine weit höhere Art der Uebereinstimmung hervorzubringen, als durch das Gleichgewicht, welches bloß auf Graden beruhte. Nur in der Qualität sind die höchsten Gegensätze, aber eben deßwegen auch die höchste Art der Identität möglich. Die Gründe der Harmonie müssen also in dem ursprünglichen System der Farben selbst und den Forderungen des Auges gesucht werden, von denen schon früher die Rede war.

Das Licht ist der positive Pol der Schönheit und ein Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur. Aber es wird offenbar und erscheint nur im Kampf gegen die Nacht, welche, als der ewige Grund alles Daseyns, selbst nicht *ist,* obgleich sie durch ihre beständige Gegenwirkung sich als Macht beweist. Die Dinge, sofern sie der Nacht oder Schwere eignen, haben ein dreifaches Verhältniß zum Licht. Das erste, daß sie sich rein als Negationen von dem Licht abschneiden und als solche sich in ihm darstellen. Dieses

ist der allgemeine *Umriß.* Das andere, daß aus der Wirkung und Gegenwirkung von Licht und Schatten selbst der höhere *Schein der Körperlichkeit* producirt werde. Das Auge sieht eigentlich nicht die Körper, sondern nur ihren ideellen Entwurf im Licht, und so beruht schon die natürliche Erscheinung des Körpers durch das Licht auf dem Helldunkel. Das dritte Verhältniß ist das der absoluten Indifferenziirung der Materie und des Lichts, wo aber deßwegen in dem Stoff sich die *höchste Schönheit* entzündet, und das Unsterbliche sich ganz in das Sterbliche faßt. Diesen drei Verhältnissen entsprechen die drei nothwendigen Formen der Kunst, welche die Dinge nur im Licht und durch das Licht darstellt, die Zeichnung, welche nur die Negation, den Umriß bezeichnet, wodurch das Ding sich als Besonderes abhebt, das Helldunkel, welches den Körper *als solchen* dennoch im Lichte und demnach in der Identität zeigt, und endlich das

I,5,542

Colorit, welches in seiner höchsten Vollendung die Materie nicht nur oberflächlich, sondern ganz bis ins Innerste, in Licht, und das Licht in Materie verwandelt.

Schon diese Verhältnisse der Form deuten auch die höheren Verhältnisse der Gegenstände an, welche die malerische Darstellung wählen kann.

Die Malerei ist die erste Kunst, welche Gestalten und demnach auch wahre Gegenstände hat. Die Musik in ihrer höchsten Bedeutung drückt nur das Werden der Dinge, die ewige Einbildung der Einheit in die Vielheit aus. Die Malerei stellt schon gewordene Dinge dar. Eben deßhalb muß bei ihr vorzüglich von den *Gegenständen* die Rede seyn, denn der Gegenstand bezeichnet hier auch zugleich die Stufe der Kunst selbst.

Alle Stufen lassen sich nach dem verschiedenen Verhältniß des Lichts zu den körperlichen Dingen bestimmen. Es gibt drei entgegengesetzte Kategorien oder Bestimmungen des Lichts in Bezug auf die Dinge. Es ist äußerlich, unbeweglich, unorganisch, oder es ist innerlich, beweglich, organisch. Zwischen diesen beiden Extremen liegen alle möglichen Verhältnisse des Lichts.

Die tiefste Stufe ist die, wo ganz unorganische Gegenstände ohne inneres Leben, ohne bewegliche Farbe dargestellt werden. Es kann hier das malerische Princip sich höchstens in der Anordnung offenbaren, kraft welcher die Dinge, ohne eben in der Unordnung zu seyn, doch in einer angenehmen zufälligen Nachlässigkeit sich befinden, welche Gelegenheit gibt, sie in Verkürzungen, wechselseitig durch einander bedeckt, durch Schatten und gegenseitige Reflexe nuancirt darzustellen. Man nennt solche Darstellungen *Still-Leben,* und so untergeordnet sie sind, weiß ich doch nicht, ob man sie nicht als eine Art symbolischer Gemälde betrachten soll, da sie auf etwas Höheres hindeuten, indem sie die Spuren eines Handelns und Daseyns ausdrücken, welches nicht mit dargestellt ist. Wenigstens kann der einzige Reiz und das Poetische dieser Art von Bildern bloß darin bestehen, daß sie uns den Geist desjenigen ahnden läßt, der diese Anordnung gemacht hat.

I,5,543

Eine Art von poetischem Still-Leben ist in einer Scene von Goethes Faust ausgedrückt, wo dieser auf Margarethens Zimmer ist und den Geist der Ordnung, der Zufriedenheit und die Fülle in der Armuth darin schildert.

Die zweite Stufe der Darstellung wäre die von solchen Gegenständen, wo die Farbe äußerlich und zwar organisch, aber doch unbeweglich ist. Dieß die *Blumen-* und *Fruchtmalerei.* Es ist nicht zu leugnen, daß Blumen und Früchte in ihrer Frischheit lebendig sind, und daß mit ihnen eine concrete Malerei möglich ist. Allein von der andern Seite kann diese Art der Darstellung doch wieder nur im

allegorischen oder symbolischen Gebrauch einen Kunstwerth haben. Die Farben sind an sich symbolisch, ein natürlicher Instinkt hat sie zu Symbolen der Hoffnung, der Sehnsucht, der Liebe u.s.w. erhoben. Inwiefern Blumen diese Farben in natürlicher Einfachheit darstellen, sind sie an sich schon eines Charakters fähig, und in der Anordnung derselben kann ein einfältiges Gemüth sein ruhiges Inneres ausdrücken. Inwiefern es möglich wäre, in die Anordnung von Blumen so viel Bedeutendes zu legen, daß wirklich ein innerer Zustand darin erkennbar wäre, wäre diese Art von Bildern zur Allegorie geeignet.

Die dritte Stufe wäre Darstellung der Farbe, sofern sie beweglich, organisch, aber doch bloß äußerlich ist. Dieß ist der Fall mit der *Thiermalerei.* Beweglich, theils inwiefern überhaupt lebendige Geschöpfe ein Vermögen der Selbstbewegung und der Veränderung in sich haben, theils inwiefern die unbedeckten Theile der Thiere, z.B. das Auge, wirklich ein bewegliches lebendiges Feuer haben. Allein dabei bleibt die Farbe doch immer noch eine äußerliche, weil an den Thieren das Fleisch als solches nicht erscheint, und die Darstellung also sich auf die Abbildung ihrer farbigen Bedeckungen, ihrer Bewegungen, und bei den gewaltigeren Naturen unter den Thieren auf Abbildung des Funkelns ihrer Augen und des darin ausgedrückten Zustandes sich beschränken muß.

Die thierische Natur überhaupt und einzelne thierische Leiber sind an sich von symbolischer Bedeutung, die Natur selbst wird in ihnen

I,5,544

symbolisch. Thierstücke können also nur entweder durch das Herausheben der symbolischen Bedeutung der Gestalten durch *kräftige* Darstellung oder nur durch eine höhere Beziehung einigen Kunstwerth haben. Einige holländische Maler sind bis zu Darstellung von Hühnerhöfen heruntergegangen. Wenn eine solche Schilderei noch eingigermaßen tolerirt wird, so ist es, weil auch ein Hühnerhof auf das Innere eines Hauses, die Armuth oder den Reichthum des Besitzers kann schließen lassen. Höhere Beziehung und Bedeutung erhalten Thierstücke, wo Thiere wirklich in Handlung und im Kampf entweder untereinander oder mit Menschen dargestellt werden. Die tiefste Note des historischen Gemäldes bezeichnen die *Jagdstücke.*

Die folgende Kunststufe ist die, wo das Licht äußerlich unorganisch, aber beweglich, und insofern lebendig ist. Diese die *Landschaftsmalerei.* In dieser Gattung wird außer dem Gegenstand, dem Körper, das Licht selbst als solches zum Gegenstand. Diese Gattung bedarf nicht nur des Raums zu ihrem Gemälde, sondern sie geht ausdrücklich sogar auf Darstellung des Raums als solchen aus. Die Gegenstände der zuvor genannten Gattungen sind, so untergeordnet sie in anderer Rücksicht seyn mögen, doch an und für sich selbst bedeutend; von ihnen ist eine wahrhaft objektive Darstellung möglich. In der Landschaftsmalerei ist überall nur subjektive Darstellung möglich, denn die Landschaft hat nur im Auge des Betrachters Realität. Die Landschaftsmalerei geht nothwendig auf die empirische Wahrheit, und das Höchste, was sie vermag, ist, *diese* selbst wieder als eine Hülle zu gebrauchen, durch die sie eine höhere Art der Wahrheit durchscheinen läßt. Aber eben nur die Hülle wird dargestellt, der wahre Gegenstand, die Idee, bleibt gestaltlos, und es ist von dem Betrachter abhängig gemacht, sie aus dem duftigen und formlosen Wesen herauszufinden. Es ist nicht zu leugnen, daß Verhältnisse des allgemeinen Lichts zu einem ausgebreiteten Ganzen von Gegenständen, je nachdem es offenbarer oder verhüllter, stärker und unterschiedener, oder schwächer und gleichsam schwimmender über der Natur liegt, gewisse Zustände der Seele hervorrufen, auf eine indirekte Weise Ideen, oder vielmehr nur

I,5,545

Geister von Ideen wecken, und nicht selten vor unsern Augen den *Schleier* hinwegheben, der uns die

unsichtbare Welt bedeckt. Allein alle Anschauung dieser Art fällt ins Subjekt zurück. Wir sehen, daß je dürftiger die Poesie einer Nation, sie desto mehr sich zu diesem formlosen Wesen hinneigt. Welche Gelegenheit in Homer, Landschaften zu schildern und doch keine Spur davon! Dagegen sind die Gesänge des Ossian voll von Schildereien der Nebelwelt und der formlosen Natur, die ihn umgab. Die Schönheit einer Landschaft hängt von so vielen Zufälligkeiten ab, daß es schwer, ja unmöglich ist, ihr in der Kunst diejenige Nothwendigkeit zu geben, welche z.B. jede organische Gestalt in sich trägt. Es sind nicht innere, sondern äußere und gewaltsame Ursachen, welche die Form, den Abhang der Berge und die Schweifungen der Thäler bestimmen. Gesetzt ein Künstler besitze so tiefe Kenntniß der Erde, daß er in der Landschaft selbst, die er vor uns ausgebreitet darstellt, uns zugleich die Gründe und Gesetze ihrer Bildung, den Lauf des Flusses, der die Berge und Thäler formirt, oder die Gewalt des unterirdischen Feuers darzustellen weiß, welches zugleich die Zerstörung und die Ströme der Ueppigkeit über eine Gegend ausgießt, gesetzt, er wisse dieß alles darzustellen, so bleibt doch selbst der Moment des Lichts, den er wählt, der Grad der Erleuchtung oder Dämpfung, der auf dem Ganzen liegt, eine Zufälligkeit, und da es eigentlich *diese* ist, die er darstellt und zum Gegenstand macht (da sie in den andern Gattungen ausdrücklich nur als Accidens des Gegenstandes erscheint), da er also überhaupt das, was bloß zum Schein gehört, als unabhängig behandelt und selbständig darstellt, so ist er dadurch einer nicht zu überwindenden Zufälligkeit unterworfen, und er kehrt in der Malerei selbst gewissermaßen zu der tieferen Stufe, der formlosen Kunst, zurück.

Die Zeichnung ist in der Landschaftsmalerei als solcher eigentlich gar nicht anzutreffen; alles beruht in ihr auf den Künsten der Luftperspektive, also auf der ganz empirischen Art des Helldunkels.

Die Landschaftsmalerei ist daher als eine durchaus empirische Kunstart zu betrachten. Die Einheit, welche in einem Werk derselben

I,5,546

liegen kann, fällt selbst wieder in das Subjekt zurück; es ist die Einheit einer Stimmung, welche die Gewalt des Lichts und seines wundervollen Kampfes mit dem Schatten und der Nacht in der allgemeinen Natur in uns hervorbringt. - Das Gefühl der *objektiven* Bedeutungslosigkeit der Landschaft hat den Maler vermocht, ihr eine objektivere Bedeutung durch Belebung mit Menschen zu geben. Es versteht sich, daß dieß immer das Untergeordnete ist, so wie in den höheren Formen der Kunst der wahre Künstler es verschmähen wird, seinem Bilde noch durch die Zuthat einer Landschaft Reize geben zu wollen, da der vollkommen genügende Gegenstand für ihn die menschliche Gestalt in ihrer hohen Bedeutung und unendlichen Bedeutsamkeit ist. In dem angenommenen Fall, wo die Landschaftsmalerei ihre Schildereien mit Menschen belebt, muß doch eine Nothwendigkeit in ihr Verhältniß zu denselben gebracht werden. Schon der Anblick einer Landschaft, besonders aber die Farbe des Himmels, belehrt vom Clima, da die nördliche Welt gegen die Heiterkeit des südlichen Himmels wie in dumpfer Nacht brütet, und läßt das geübte Auge auf die Formen von Menschen schließen, die sie bewohnen. Die Menschen in der Landschaft müssen daher entweder als gleichsam auf der Stelle gewachsen, als Autochthonen geschildert werden, oder sie müssen auch durch die im Verhältniß zu der Landschaft fremde Art ihres Wesens, Aussehens, ja selbst der Bekleidung, als Fremde, als Wanderer dargestellt werden. Auf diese Weise lassen sich in der Landschaft noch in einem andern Sinn Nähe und Ferne verbinden und die eigenthümlichen Gefühle, die auf den Vorstellungen derselben beruhen, hervorrufen.

Die letzte und höchste Stufe der Farbenerscheinung ist die , wo sie als innerlich, organisch, lebendig und beweglich erscheint. Da dieß nur in der *menschlichen Gestalt* vollkommen der Fall ist, so ist diese der letzte und vollkommenste Gegenstand der malerischen Darstellung; mit derselben betritt die Kunst ein Gebiet, in dem eigentlich erst ihre absoluten Erzeugnisse beginnen, und ihre wahre Welt sich entfaltet.

Die unterste Stufe ist auch hier die bloße Nachahmung der Natur, und wo diese bezweckt wird und die

vollkommene Uebereinstimmung des

I,5,547

Bildes mit dem Gegenstand beabsichtigt ist, entsteht das *Portrait.* Ueber den Kunstwerth oder -unwerth des Portraits hat man sich von Zeit zu Zeit gestritten; es scheint aber, daß man sich nur über den Begriff desselben zu verstehen habe, um auch über jenen einig zu seyn. Portrait, sagt man, ist sklavische Nachahmung der Natur, und allerdings, wenn man nicht die Kunst überhaupt in bloße Nachahmung setzen und die mikroskopischen Maler, die keinen Porus der Haut übergehen, für die größten erklären will, kann es nach diesem Begriff von Portrait kein Zweifel seyn, daß dasselbe einen sehr untergeordneten Rang einnehme. Versteht man aber unter Portrait eine solche Schilderung, die, indem sie die Natur nachahmt, zugleich die Dolmetscherin ihrer Bedeutung wird, das Innere der Gestalt herauskehrt und sichtbar macht, so wird man den bedeutenden Kunstwerth eines Portraits allerdings anerkennen müssen. Das Portraitiren als Kunst würde dann freilich vorzugsweise auf solche Gegenstände eingeschränkt werden müssen, denen wirklich eine symbolische Bedeutung abzusehen ist, und bei denen man sehen kann, daß die Natur einen vernünftigen Entwurf und gleichsam den Zweck, eine Idee auszudrücken, befolgt habe. Die wahre Kunst des Portraits würde darin bestehen, die auf die einzelnen Bewegungen und Momente des Lebens zerstreute Idee des Menschen in Einen Moment zusammen zu fassen, und auf diese Weise zu machen, daß das Portrait, indem es von der einen Seite durch Kunst veredelt ist, von der andern dem Menschen, d.h. der Idee des Menschen, ähnlicher sey, als er sich selbst in den einzelnen Momenten. Plinius[1] erzählt von dem Euphranor, daß er ein Bild des Paris gemalt (welches freilich kein Portrait war) von der Art, daß man in ihm zugleich den Richter der drei Göttinnen, den Entführer der Helena und denjenigen, der den Achill erlegte, erblicken konnte. Diese Darstellung des *ganzen* Menschen in den einzelnen Erscheinungen wäre die höchste, obgleich, wie man wohl sieht, schwierigste Aufgabe des Portraits. - In Ansehung der Frage, ob die Person in Ruhe oder in Handlung dargestellt werden solle, ist

[1] Hist. nat. IV, 2.

I,5,548

es offenbar, daß, da jede mögliche Handlung die Allseitigkeit eines Bildes aufhebt und den Menschen im *Moment* fixirt, in der Regel die größtmögliche Ruhe vorzuziehen sey. Die einzige erlaubte Ausnahme findet da statt, wo die Handlung so mit dem Wesen des Menschen eins ist, daß sie wiederum zur Charakteristik von ihm gehört. Z.B. einen Tonkünstler in der Handlung seiner Kunst vorzustellen, würde darum vorzüglicher seyn, als einen Dichter etwa mit der Feder in der Hand, weil das musikalische Talent isolirender und mit dem Wesen dessen, der es besitzt, am meistens verwebt ist. Sonst ist die Forderung, welche das Portrait nothwendig zu erfüllen hat, die höchste Wahrheit; nur daß sie nicht im Kleinen und *bloß* Empirischen gesucht werde. Von dieser Art sind denn die Bilder der alten, vorzüglich unserer deutschen Maler, Holbeins z.B., dessen eines, in Dresden zu sehendes Bild, welches einen Bürgermeister zu Basel mit seiner Familie vorstellt, indem er die heil. Jungfrau anbetet, gewiß niemand ohne Bewegung sehen wird - nicht nur (um dieß im Vorbeigehen zu bemerken) weil er in diesem, wie in andern ähnlichen Bildern, den ächten alten deutschen Styl, der dem italienischen bei weitem näher ist als dem niederländischen und den Keim eines Höheren in sich trägt, der ohne die besonderen unglücklichen Verhängnisse Deutschlands auch sicher sich entfaltet haben würde, erkennen kann, sondern auch, weil

dieses Bild eine *sittliche* Bedeutung hat, und so wie alle von demselben Styl, die gute alte Zeit, die strenge Zucht, den Ernst und die Frömmigkeit derselben dem Betrachtenden zurückruft.

Ich bemerke noch, daß die vorzüglichsten historischen Maler Leonardo da Vinci, Correggio, Raphael, sämmtlich Portraits gemalt haben, ja es ist bekannt, daß Raphael in manchen seiner unabhängigen Compositionen wirkliche Portraits angebracht hat.

Wir gehen endlich zu der letzten Kunststufe der Malerei über.

Das höchste Bestreben des Geistes ist, *Ideen* hervorzubringen, die über das Materielle und Endliche erhaben sind. "Die Idee der Schönheit, sagt Winkelmann, ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich suchet ein Geschöpf zu erzeugen nach

I,5,549

dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Creatur."

Wir haben zu bestimmen, welche Mittel in der Malerei liegen, diesem Streben Genüge zu thun und die Ideen darzustellen.

Da die bildende Kunst überhaupt Darstellung des Allgemeinen durch das Besondere ist, so sind ihr auch nur zwei Möglichkeiten gegeben, durch welche sie die Ideen erreichen und in wirklicher und sichtbarer Gestalt darstellen kann. Entweder daß sie das Allgemeine durch das Besondere bedeuten läßt, oder daß dieses, indem es jenes bedeutet, zugleich *es selbst* ist. Die erste Art der Darstellung ist die *allegorische*, die andere die *symbolische* (nach den Erklärungen, die davon schon früher gegeben wurden).

Ich werde hier noch einiges von der *Allegorie* überhaupt nachtragen und dann insbesondere von der Allegorie in der Malerei reden.

Die Allegorie kann überhaupt einer *allgemeinen* Sprache verglichen werden, die nicht, wie die besonderen Sprachen, auf willkürlichen, sondern auf natürlichen und objektiv gültigen Zeichen beruht. Sie ist Bedeutung der Ideen durch wirkliche, concrete Bilder, und demnach die Sprache der Kunst und der bildenden insbesondere, welche, da sie nach dem Ausdruck eines Alten eine stumme Dichtkunst ist, ihre Gedanken persönlich gleichsam, durch Gestalten, vorstellen lassen muß. Der strenge Begriff der Allegorie aber, den wir auch hier voraussetzen, ist, daß das, was dargestellt wird, etwas anderes als sich selbst bedeute, etwas anzeige, das verschieden von ihm ist.

Die Allegorie ist, wie von der Sprache, ebenso auch von der *Hieroglyphe* verschieden. Denn auch diese ist nicht nur überhaupt willkürlich und nicht nothwendig an den wesentlichen Zusammenhang dessen, was bedeutet werden soll, und dessen, wodurch, gebunden, sondern sie ist auch noch überdieß mehr eine Sache des Bedürfnisses als der höheren Absicht, die auf Schönheit an und für sich gerichtet ist; daher es für die Hieroglyphe genug ist, wenn sie die Sache nur überhaupt, gleichviel ob auf eine schöne oder widrige Weise, andeutet. Von der Allegorie dagegen wird gefordert, daß jedes Zeichen oder Bild nicht

I,5,550

bloß auf allegorische Weise mit dem Gegenstand verknüpft sey, sondern daß es mit Freiheit und Absicht auf das Schöne entworfen und ausgeführt sey. Die Natur ist selbst allegorisch in allen denjenigen Wesen, denen sie den unendlichen Begriff von ihnen selbst nicht als Lebensprincip und Princip der Selbständigkeit einverleibt hat. So ist die Blume, deren Farbe die innere Natur oder die Intention der Natur, oder, was dasselbe ist, die *Idee* nur andeutet, wahrhaft allegorisch. Sonst hat sich auch darin der Instinkt zur Allegorie gezeigt, daß der Grund aller Sprachen, vorzüglich aber der ältesten Völker, ein

allegorischer ist. Wie wären, um nur etwas ganz Allgemeines anzuführen, die Menschen je darauf gefallen, die Dinge in der Sprache nach dem Geschlechte zu sondern (eine Sonderung, die durch alle nicht vorzüglich unpoetischen Sprachen geht), ohne allegorische und gleichsam persönliche Vorbilder dieser Dinge zu haben?

Daß nun aber Malerei insbesondere allegorisch ist, davon liegt der Grund in ihrer Natur selbst, da sie nämlich noch nicht die *wahrhaft* symbolische Kunst ist, und wenn sie nicht zu dieser, wie in der höchsten Kunstgattung, sich erhebt, das Allgemeine nur durch das Besondere *bedeuten* kann. In Ansehung der Allegorie in der Malerei sind aber zwei Fälle wohl zu unterscheiden. Sie wird entweder bloß als *Zugabe* eines im Uebrigen historischen Gemäldes gebraucht, oder die ganze Erfindung und Composition ist selbst allegorisch. Das Erste ist immer fehlerhaft, wenn nicht die allegorischen Wesen, welche eingemischt werden, selbst eine *historische* Bedeutung in dem Gemälde haben können. Wenn z.B. auf einer sogenannten Ruhe auf der Flucht nach Aegypten, wo die heilige Jungfrau mit dem Kind unter einem Baume, auf das Kind herabsehend und es zugleich fächelnd, ruht, auf den Zweigen Engel vorgestellt sind, so sind diese hier wirklich als historische Gegenstände anzusehen. Oder wenn auf einem Gemälde des Albani, das den Raub der Helena vorstellt, Venus die Helena aus dem Hause des Menelaus an der Hand führt, und im Hintergrund Liebesgötter dargestellt sind, die sich dieses Vorfalls freuen, so treten auch diese hier als historische Wesen ein. Wenn dagegen auf einem

I,5,551

Bilde, das den Tod eines modernen Königs vorstellt, auf dessen Sterbebette vielleicht sogar die Reichsinsignien liegen, an einer Seite desselben der Genius mit der gesenkten Fackel stünde, so wäre dieß ein ganz platter Gebrauch der Allegorie, weil der Genius auf keine Weise in das Gemälde historisch aufgenommen werden kann. Oder wenn Poussin in einem Gemälde, das die Aussetzung Mosis in Aegypten vorstellt, den Nil als Flußgott darstellt, der sein Haupt in den Schilf verbirgt, so ist das Letztere eine sehr schöne Allegorie, sofern dadurch angedeutet wird, daß die Quellen des Nils unbekannt seyen; wenn aber ferner der kleine Moses diesem Flußgott in die Arme gelegt wird, so hebt diese Allegorie den Sinn des Gemäldes selbst auf, indem niemand dabei sich eine Gefahr vorstellen wird, da das Kind vielmehr der Fürsorge eines sinnigen Gottes als der blinden Gewalt eines vernunftlosen Elements überantwortet wird.

Es gibt also meines Erachtens keine partielle Allegorie im Gemälde, weil dieß eine Dissonanz in das Gemälde bringt; und wo ein Wesen, das in anderer Rücksicht als ein allegorisches gedacht werden muß, in einem historischen Gemälde vorkommt, so muß es darin selbst die historische Bedeutung annehmen, so daß das Ganze den Charakter einer mythologischen Darstellung hat.

Desto weiter ist das Feld der Allegorie in dem Gemälde, sofern sie unbeschränkter Weise gebraucht wird. Die Allegorie hat hier keine Grenzen als die *allgemeinen* der Kunst selbst, daß nämlich der Ueberfluß vermieden, und die Idee so einfältig wie möglich dargestellt werde. "Die Einfalt," sagt Winkelmann[1], "ist in Allegorien wie Gold ohne Zusatz und der Beweis der Güter derselben, weil sie alsdann mit wenigem viel erklären; wo das Gegentheil geschiehet, ist es mehrentheils ein Zeichen undeutlicher und unreifer Begriffe." Mit der Einfalt zugleich entsteht die Deutlichkeit, die freilich relativ ist, und in der man nicht die allzu große Popularität verlangen muß, wie man etwa ein paar weiße Rüben finden könnte, die Guido Reni einer übrigens

[1] a.a.O. 2 Bd., S. 484. D. H.

I,5,552

sehr schönen büßenden Magdalena mitgegeben hat, um ihre strenge Lebensart anzudeuten. Denn wie hat der Künstler überhaupt nöthig, uns daran zu erinnern, daß die büßende Magdalena irdische Nahrung genieße? Die höchste Regel ist aber, weil in aller Kunst, so auch hier, die Schönheit, und daß das rein Gräßliche, Abscheuliche und Widrige vermieden werde. Die wüthende Nothwendigkeit, wie sie Horatius nennt, die Wuth des Krieges bei Virgilius oder die Teufeleien des Milton würden in der Malerei nur mit schlechtem Erfolg ausgeführt werden können. So ist in der St. Peterskirche zu Rom ein allegorisches Gemälde, das die Ketzerei zu den Füßen der Heiligen in der häßlichsten Gestalt vorstellt, als ob sie in einer schönen weiblichen Figur vorgestellt in dieser Unterwerfung und Beugung nicht eine viel bessere Wirkung machte.

Die Allegorie in Gemälden kann nun übrigens entweder physisch seyn und sich auf Naturgegenstände beziehen, oder moralisch, oder historisch. - Als ein allegorisches Bild der *Natur* muß man das Bild der Diana mit den vielen Brüsten betrachten, dagegen in der bekannten Vergötterung des Homer die Natur ganz einfach unter dem Bild eines kleinen Kindes vorgestellt ist. - Die Nacht wird mit einem fliegenden Gewand voll Sterne gebildet, der Sommer im Laufen und mit zwei brennenden gerade in die Höhe gehaltenen Fackeln in den Händen. Der Nil und dessen Ueberschwemmung bis zu 16 Fuß, welches nach der alten Meinung die größte Fruchtbarkeit bedeutet, wurde in ebensoviel Kindern abgebildet, die auf der kolossalen Figur des Flusses saßen.

Ich bemerke, daß die vornehmsten Allegorien der bildenden Kunst, nachdem das Schicksal der Zeit uns die Schätze der alten Malerei entrissen hat, durch die kleineren Denkmäler der Skulptur in geschnittenen Steinen auf uns gekommen sind. Die Plastik legt nicht mit einemmal die Schranken der Malerei ab, sie behält noch in mehreren Gattungen den Raum als nothwendige Zugabe, und kann daher, wie die Malerei, in den meisten Hervorbringungen auch nur bedeutend, aber noch nicht wahrhaft symbolisch seyn.

Von den *moralischen* Allegorien ist zu bemerken, daß sie bei den Alten nicht unsern Begriffen angemessen seyn können, da von diesen

I,5,553

nur die heroischen Tugenden oder jene, welche die Würdigkeit des Menschen erheben, geschätzt, andere aber von ihnen nicht gelehrt noch gesucht wurden. An die Stelle der Geduld und Unterwerfung tritt bei den Alten die Tapferkeit und die männliche, großmüthige Tugend, welche kleine Absichten und das Leben selbst verachtet. Von der christlichen Demuth war bei den Alten ohnedieß kein Begriff anzutreffen. Alle diese passiven Tugenden, wohin auch die Reue, z.B. der Magdalena, gehört, sind nur in den christlichen Bildern zu suchen. Dagegen konnten auch bei den Alten die Werke der Kunst nicht dem Laster geweiht seyn, und nur mit großer Einschränkung waren allegorische Vorstellungen davon möglich. Das berühmteste Beispiel davon ist ein Gemälde der Verleumdung von Apelles, dessen Beschreibung Lucian[1] hinterlassen hat. Apelles malte die Verleumdung, da er von einem seiner Kunstgenossen bei Ptolemäos Philostratos als Mitschuldiger einer Verrätherei fälschlich angegeben worden war. Auf seinem Gemälde saß zur Rechten eine männliche Figur mit langen Ohren und reichte der Verleumdung die Hand; um diese herum stand die Unwissenheit und der Verdacht. Von der andern Seite trat eine andere Gestalt der Verleumdung herbei, welche eine schöne Figur, aber erbost, aufgebracht war, in der rechten Hand eine brennende Fackel haltend, mit der linken einen Jüngling bei den Haaren herbeiziehend, welcher die Hände zum Himmel erhob und die Götter zu Zeugen anflehte. Vor der Verleumdung her trat ein großer und wie von langer Krankheit ausgezehrter Mann, welcher den Neid vorstellte. Die Begleiterinnen der Verleumdung selbst waren zwei Weiber, welche sie putzten und ihr zuredeten, nämlich die Falschheit und die Hinterlist. Hinterher ging eine andere Figur in schwarzer und zerrissener Kleidung, welche die

Scham andeutete, indem sie beschämt und weinend nach der Wahrheit sich umsah.

Andere moralische Eigenschaften wurden durch entferntere Beziehungen angedeutet, wie z.B. die Verschwiegenheit durch die Rose, weil diese die Blume der Liebe ist, welche Verschwiegenheit liebt, oder,

[1] Imag. c. 6.

I,5,554

wie ein alter Epigrammatist sagt, weil die Liebe dem Harpokrates, dem Gott des Stillschweigens, die Rose gab, damit die Ausschweifungen der Venus möchten verschwiegen bleiben. Daher bei den Alten eine Rose bei Fröhlichkeiten über die Tische aufgehängt wurde zum Zeichen, daß, was gesprochen würde, als unter Freunden geheim bleiben sollte.

Unter die *moralischen* Allegorien rechne ich alle, welche allgemein menschliche Verhältnisse andeuteten. So wurde das Schicksal vorgestellt durch die Lachesis, welche die Spindel drehend auf einer komischen Larve sitzt und vor sich die tragische stehen hat, um die vermischten Spiele auf der Schaubühne des Lebens anzudeuten. Ein frühzeitiger Tod wurde durch das Bild der Aurora vorgestellt, die ein Kind in den Armen fortträgt.

Vermittelst der Allegorie, wie des Sinnbildlichen, kann sich die Malerei bis in die Region des Uebersinnlichen erheben. Die Belebung des Körpers durch Einflößung der Seele ist ohne Zweifel einer von den abgesondertsten Begriffen, der aber doch allegorisch-dichterisch versinnlicht ist. Prometheus bildet einen Menschen von Thon, und Minerva hält einen Schmetterling auf den Kopf desselben als Bild der Seele, welches zugleich alle die verschiedenartigen Vorstellungen zusammenfaßt, welche die Metamorphose dieses Geschöpfes erwecken kann.

Die *historische* Allegorie ist vorzüglich von neueren Künstlern gebraucht, z.B. französischen (Rubens), zur Verherrlichung von Thaten ihrer Könige, z.B. das Wiederaufleben einer Stadt durch Begünstigung eines Fürsten auf alten Münzen vorgestellt durch eine weibliche Figur, die durch eine männliche von der Erde aufgehoben wird. Vom höchsten Styl war das Bild des Aristides, welcher das athenische Volk nach seinem ganzen Charakter zugleich als leichtsinnig und ernst, tapfer und feig, klug und unweise darstellte, obgleich man gestehen muß, daß wir uns von diesem keinen deutlichen Begriff machen können.

Nun ist noch vom *symbolischen* Gemälde zu reden. Da aber hievon bei der Plastik gesprochen wird, so beschränke ich mich hier auf das Allgemeinste. Symbolisch ist ein Bild, dessen Gegenstand die Idee

I,5,555

nicht nur bedeutet, sondern *sie selbst* ist. Sie sehen von selbst, daß auf diese Weise das symbolische Gemälde ganz mit dem sogenannten historischen zusammenfällt und für dieses selbst die höhere Potenz bezeichnet. Hier sind nun wieder Verschiedenheiten nach den Gegenständen. Diese nämlich können entweder etwas *allgemein Menschliches* seyn, was sich im Leben stets wiederholt und erneuert, oder sie können sich auf ganz geistige und intellektuelle *Ideen* beziehen. Von letzterer Gattung ist der Parnaß und die Schule von Athen des Raphael, welche die ganze Philosophie sinnbildlich darstellt. - Die vollkommenste symbolische Darstellung aber ist durch bleibende und unabhängige poetische Gestalten einer bestimmten *Mythologie* gegeben. So *bedeutet* die heil. Magdalena nicht nur die Reue, sondern ist die lebendige Reue selbst. So ist das Bild der heil. Cäcilia, der Schutzheiligen der Musik, nicht ein

allegorisches, sondern ein symbolisches Bild, da es eine von der Bedeutung unabhängige Existenz hat, ohne die Bedeutung zu verlieren. So das Bild Christi, weil es die ganz einzige Identität der göttlichen und menschlichen Natur anschaulich darstellt. Ebenso ist das Bild der Madonna mit dem Kinde ein symbolisches Bild. Das symbolische Bild setzt eine Idee als vorausgehend voraus, die symbolisch wird dadurch, daß sie historisch-objektiv, auf unabhängige Weise anschaulich wird. Wie nun die *Idee* dadurch, daß sie *historische* Bedeutung erhält, symbolisch wird, so kann umgekehrt das Historische nur dadurch, daß es mit der Idee verbunden und Ausdruck der Idee wird, ein symbolisches Bild werden, und so kommen wir damit auf den eigentlichen und höchsten Begriff des *historischen Gemäldes*, unter dem man insgemein alles zu begreifen pflegt, was wir bisher als allegorisch und symbolisch bezeichnet haben. Nach unsrer Erklärung ist das Historische selbst nur eine Art des Symbolischen.

Die Historie ist ohne Zweifel der vornehmste Gegenstand der Malerei, da hier das Unterscheidende von Göttern und Menschen, den würdigsten Gegenständen der malerischen Darstellung, zugleich im Handeln erkannt wird. Allein die bloße Darstellung einer Handlung an und für sich würde die Malerei nur zu dem Range erheben, den in der Poesie

I,5,556

die Tragödie oder das Heldengedicht hat. Jede mögliche Geschichte ist an und für sich ein einzelnes Factum, welches demnach zur Kunstdarstellung nur dadurch erhoben wird, daß es zugleich bedeutend und wo möglich Ausdruck von Ideen, allgemein bedeutend, wird. Aristoteles sagt, Homer habe lieber das Unmögliche, welches wahrscheinlich ist, als das bloß Mögliche darstellen wollen; man fordert mit Recht dasselbe von dem Gemälde, daß es sich nämlich über das gemeinhin Mögliche erhebe und eine höhere und absolute Möglichkeit zum Maßstab der Darstellung nehme.

Das historische Gemälde, sagten wir, könne Darstellung von Ideen, also symbolisch seyn theils in dem Ausdruck, welcher den einzelnen Gestalten gegeben wird, theils in der Art des Geschehens der Begebenheit, welche vorgestellt wird. Was das Erste betrifft, so gewährt nichts Befriedigung, was bloß die Sinne rührt und nicht in das Innere des Geistes dringt. Die bloße Schönheit der Umrisse vollendet das Bedeutende nicht ohne tieferen Hintergrund, der nicht gleich beim ersten Blicke erforscht wird. Eine ernsthafte Schönheit läßt niemals völlig satt und zufrieden gehen, weil man immer noch Schöneres und Tieferes an ihr entdecken zu können glaubt. Von dieser Art sind die Schönheiten des Raphael und der alten Meister, "nicht spielend und liebreizend, wie Winkelmann sagt, aber wohlgebildet und erfüllet mit einer wahrhaften und ursprünglichen Schönheit". Durch Reizungen dieser Art ist Cleopatra durch alle Zeiten berühmt geworden, und selbst in die Köpfe des Antonius haben die Alten diesen würdigen Ernst gelegt.

Es gibt also eine Würde und Höhe des Ausdrucks, die noch über die Schönheit des Umrisses hinzukommt, oder diesen erst wirklich bedeutend macht. Eine Veredlung der gemeinen Natur fordert man auch von dem Portraitmaler, und er kann diese erreichen, ohne der Aehnlichkeit zu schaden, d.h. ohne daß er aufhört Nachahmer zu seyn. Das, was immer und nothwendig erfunden ist, ist die Idee, und diese, wenn von ihr in dem Bilde ein Ausdruck ist, kann sogar dem Portrait durch höheren Reiz das Symbolische geben.

Was die Art des Darstellens der *Begebenheiten* selbst betrifft,

I,5,557

so ist die *höchste* Norm, wie überall, so auch hier, daß die Kunst uns die Formen einer höheren Welt und die Dinge, wie sie in dieser geschehen, darzustellen hat. Das Reich der Ideen ist das Reich der adäquaten

und klaren Vorstellungen, wie das Reich der Erscheinung das der unangemessenen, dunklen und verworrenen. In dem Reich der Erscheinung trennt sich Form und Stoff, Thätigkeit und Seyn. Im Reich des Absoluten ist beides eins, die höchste Ruhe ist die höchste Thätigkeit, und umgekehrt. Alle diese Charaktere müssen übergehen in das, was Abdruck des Absoluten seyn will. Wir würden sie schwerlich anders bezeichnen, als wie sie längst Winkelmann bezeichnet hat, der Vater aller Wissenschaft von der Kunst, dessen Ansichten noch jetzt die höchsten sind und es immer bleiben werden. Das Adäquate und Vollkommene der Vorstellungen drückt sich in dem Gegenstand durch dasjenige aus, was Winkelmann die *edle Einfalt* nennt, sowie jene ruhige Macht, die, um als Macht zu erscheinen, nicht nöthig hat, aus dem Gleichgewicht ihres Daseyns zu weichen, das ist, was Winkelmann als die stille Größe bezeichnet hat. Auch hier wieder stehen uns nun die Griechen als Urbilder da. Wie die Tiefe des Meers jederzeit ruhig bleibt, das Oberste mag noch so rasch und bewegt seyn, so zeigt der Ausdruck der griechischen Figuren bei allen Leidenschaften eine ruhige und gesetzte Seele. In dem Ausdruck der Schmerzen und der körperlichen Erstarrung selbst sehen wir die Seele siegen und als ein göttliches Licht von unverderblicher Heiterkeit über der Gestalt aufgehen. Eine solche Seele ist in dem Gesichte des Laokoon und in dem ganzen Leibe ausgedrückt (denn nur von der Plastik sind die passenden Beispiele des höchsten symbolischen Styls herzunehmen). "Der Schmerz", sagt Winkelmann in seiner herrlichen Beschreibung dieses Werks[1], "der Schmerz, welcher sich in allen Muskeln und Sehnen des Körpers entdecket, und den man ganz allein, ohne das Gesicht und andere Theile zu betrachten, an dem schmerzlich eingezogenen Unterleibe beinahe selbst zu empfinden glaubet, dieser Schmerz äußert sich dennoch mit keiner Wuth in dem

[1] a.a.O. 1 Bd., S. 31 ff.

I,5,558

Gesichte und in der ganzen Stellung. Er erhebet kein schreckliches Geschrei, wie Virgil seinen Laokoon beschreibt; die Oeffnung des Mundes läßt dieß nicht zu, es ist nur ein ängstliches und beklemmtes Seufzen. Der Schmerz des Körpers und die Größe der Seele sind durch den ganzen Bau der Figur mit gleicher Größe ausgetheilet und gleichsam abgewogen. Laokoon leidet, aber er leidet wie des Sophokles Philoktetes; sein Elend gehet uns bis an die Seele, aber wir wünschten, wie dieser große Mann das Elend ertragen zu können." Diese Beschreibung reicht hin einzusehen, daß *dieser* Ausdruck der Seele nichts mehr ist, das aus der Erfahrung genommen, daß es eine über die Natur sich erhebende Idee ist, die der Künstler in sich selbst haben mußte, um sie dem Marmor einzuprägen. Ein gleiches Bild ist das der Niobe mit ihren Töchtern. Diese, auf welche Diana die tödtlichen Pfeile richtet, sind in der unbeschreiblichen Angst mit übertäubter Empfindung geschildert, wo die Erstarrung selbst die Ruhe und jene hohe Gleichgültigkeit zurückbringt, die sich mit der Schönheit am meisten verträgt und keine Züge der Gestalt und der Bildung ändert.

Wir können nach diesen Betrachtungen alle Erfordernisse des Gemäldes im symbolischen Styl wieder auf das einzige zurückbringen, daß alles der Schönheit untergeordnet sey, denn diese ist immer symbolisch. Der bildende Künstler ist in Ansehung seiner Gegenstände ganz an die Gestalt gewiesen, da er diese allein ausdrücken kann. Der Dichter, welcher nicht Gestalten für die Anschauung aufstellt, beleidigt die Schönheit nicht nothwendig, wenn er auch in der Leidenschaft zum Heftigeren geht, der bildende Künstler aber, nur an die Anschauung gewiesen, ist in dem Fall, die Schönheit nothwendig zu beleidigen, wenn er sich nicht auf einen gewissen Grad des Ausdrucks der Leidenschaften einschränkt: allerdings der plastische Künstler noch mehr als der malende, theils weil diesem viele Mittel der Milderung durch Licht und Schatten zu Gebot stehen, die jenem nicht, theils weil von der andern Seite alles Plastische eine größere Gewalt der Wirklichkeit war. Die Einschränkung jener strengen

Forderungen, welche an die Plastik gemacht werden müssen, in Bezug auf Malerei ergeben sich übrigens auch schon

I,5,559

daraus, daß sie, auch bloß allegorisch, nicht aufhört Kunst zu seyn, und daß sie, einmal mit dem Schein sich vermengend, auch mit dem Empirischen kecker als die Skulptur sich verbinden kann, - freieres Spiel hat.

In allen heftigeren Bewegungen der Seele entstellen sich die Züge wie die Haltung des Körpers und alle Formen der Schönheit. Die Stille ist der der Schönheit eigenthümliche Zustand, wie die Ruhe dem ungestörten Meere. Nur in der Ruhe kann die menschliche Gestalt überhaupt und das Gesicht der Spiegel der Idee seyn. Auch hierin deutet die Schönheit auf Einheit und Indifferenz als ihr wahres Wesen hin.

Das Gegentheil dieses ruhigen und großen Styls nannten die Alten Parenthyrsos, welcher einen gemeinen Styl erzeugt, dem nichts als das Ungewöhnliche in Stellungen und Handlungen, ein freches Feuer, die heftigen, flüchtigen und schreienden Gegensätze, genügen. Dieses Verwirrende der Darstellung hervorzubringen, sind die meisten artistischen Regeln der neueren Theoretiker über die Composition und das, was sie den Contrastoff nennen, erfunden. Dafür ist in den Werken dieses Styls alles in Bewegung, man befindet sich, wie Winkelmann sagt, unter den Gegenständen derselben, wie in einer Gesellschaft, worin alle zugleich reden wollen.

Die Ruhe in der Größe und jenes höhere Symbolische des historischen Gemäldes, das es als Ausdruck der Ideen erhält, hat vor allen andern neueren Meistern *Raphael* erreicht. Nur demjenigen, der den Sinn dafür in sich gebildet hat, wird in der Ruhe und Stille der Hauptfiguren seines Gemäldes, welche andern leblos scheinen mögen, die höchste Schönheit aufgehen. Von dieser Art ist sein Bild des Attila, auf welchem der Moment dargestellt ist, wie der römische Bischof diesen Eroberer zum Rückzug bewegt. Alles, was in diesem Bilde von erhabener Natur ist, der Pabst und seine Begleiter, wie die beiden vom Himmel her schwebenden Apostel, Petrus und Paulus, ist in jenem Sinn der Ruhe gedacht. Der Pabst erscheint in der stillen Sicherheit eines ehrwürdigen Mannes, der einen Aufruhr durch seine bloße

I,5,560

Gegenwart stillt. Die Apostel erscheinen ohne gewaltsame Bewegung drohend und erschreckend. Im Attila ist Schrecken wahrzunehmen, und jener Ruhe und Stille der würdigeren Stelle steht die Unruhe und Bewegung auf der andern Seite entgegen, wo zum Abmarsch geblasen wird, und alles voll Verwirrung und Bestürzung sich zum Rückzug wendet. Ueberhaupt ist Raphael von Seiten der *Höhe* der Erfindung der einzig größte, und wenn wir im Vorhergehenden in Ansehung jeder der besonderen Kunstformen einen als den überwiegenden auszeichneten, in der Zeichnung den Michel Angelo, im Helldunkel Correggio, im Colorit Tizian, so müssen wir von Raphael behaupten, daß er alle diese Formen im Gleichgewicht besessen, und demnach der wahrhaft göttliche Priester der neueren Kunst ist. Den Michel Angelo trieb die Macht seines Geistes in der Zeichnung unwiderstehlich und fast ausschließlich zum Gewaltsamen, Starken und Schrecklichen; nur in solchen Gegenständen konnte die wahre Tiefe seiner Kunst sichtbar werden. Den Correggio beschränkte seine große Kunst im Helldunkel im Zarten, Sanften und Gefälligen wieder in Ansehung der Gegenstände; er bedurfte derjenigen, welche vorzugsweise die Ausübung des ersten begünstigen, und welche die Weichheit der Umrisse, das Schmeichelnde der Formen verstatten. Endlich war Tizian, als der höchste Meister im Colorit, damit am meisten auf die Wahrheit und die Nachahmung eingeschränkt. In der Seele des Raphael ruhten alle diese Formen im gleichen Gewicht, Maß und Ziel, und da er keiner besonderen verbunden war, blieb sein Geist für die

höhere Invention frei, sowie für die wahre Erkenntniß des Charakters der Alten, die er, der einzige unter den Neueren, bis zu einem gewissen Punkte erreicht hat. Seine Fruchtbarkeit führt ihn doch nie über die Grenze des Nothwendigen, und in aller Milde seines Gemüths bleibt doch die Strenge seines Geistes bestehen. Er verschmäht das Ueberflüssige, wirkt mit dem Einfachsten das Größte, und haucht damit seinen Werken ein solches objektives Leben ein, daß sie ganz in sich selbst bestehend, sich aus sich selbst entwickelnd und mit Nothwendigkeit erzeugend erscheinen. Daher, obgleich er sich über das gemeinhin Mögliche erhebt, doch die Wahrscheinlichkeit

I,5,561

seiner Werke; daher *in* ihrer Uebernatürlichkeit doch wieder die höchste, in Unschuld übergehende Natürlichkeit, jenes letzte Kennzeichen der Kunst.

Bisher war von der Kunst des historischen Gemäldes rein als solcher die Rede. Es ist nöthig, daß wird noch von den *Gegenständen* des historischen Gemäldes handeln. - Vorzüglich kommt dabei eine Frage in Betracht, welche nicht nur die Liebhaber, sondern selbst Kenner interessirt hat: durch welche in der Kunst selbst liegende Mittel es möglich sey, einen Gegenstand malerisch so darzustellen, daß er als dieser erkannt werde. Man setzt nämlich bei dieser Frage voraus, daß die Hauptsache im historischen Gemälde die wirkliche, *empirische* Erkennbarkeit des Gegenstandes sey: allein dieß kann wenigstens nicht auf irgend eine Weise zum Gesetz gemacht werden, weil, sobald es allgemein gedacht wird, die Forderung selbst ungereimt ist. Wer z.B. in dem oben angeführten Gemälde des Raphael den römischen Bischof nicht nur so weit als nöthig ist diesen allgemeinen Charakter zu wissen, sondern auch persönlich als den, der so oder so geheißen hat, bezeichnet wissen wollte, der müßte die Sitte der alten Maler, ihren Figuren Zettel aus dem Munde herausgehen zu lassen, worauf ihre Bedeutung geschrieben stand, für die zweckmäßigste erklären. Die Forderung, ein Gemälde bis zur empirischen Wirklichkeit zu begreifen, muß also immer eingeschränkt bleiben, und das Symbolische des historischen Gemäldes erhebt schon von selbst über diesen Gesichtspunkt. Wir würden von der hohen Schönheit der Gruppe des Laokoon nichts verlieren, wenn wir auch nicht durch Plinius und Virgilius von dem Namen des Leidenden unterrichtet wären. Die Grundforderung ist nur, daß der Gegenstand an und für sich selbst vollkommen und klar erkennbar sey. Ist das Gemälde seinem eigentlichen Gegenstande nach symbolisch, so gehört es schon von selbst zu einem gewissen mythologischen Kreis, dessen Kenntniß auf eine allgemeingültige Weise vorausgesetzt wird. Ist es der ersten Intention nach historisch, so stehen eben der malerischen Darstellung Mittel genug zu Gebot Zeitalter und Nation zu bezeichnen. Nicht eben allein durch das, was man Beobachtung des Kostüms in der Kleidung nennt, das bei antiken Gegenständen freilich darum nicht

I,5,562

verletzt werden darf, weil es mit zu der Schönheit gehört. Allein auch in einem Gemälde, das neuere Gegenstände vorstellt, müssen sich unabhängig von Kleidung, z.B. bei nackten Figuren oder bei einem nicht eben die Zeit charakterisirenden Kostüm Mittel genug finden lassen die Zeit zu bezeichnen. In der Schlacht des Constantin von Raphael würde ohne alle andern Merkmale das Zeichen des Kreuzes hinreichen zu belehren, daß eine Begebenheit aus der Geschichte des Christenthums vorgestellt werde. Von denjenigen Gegenständen, die nicht durch wahrhaft künstlerische Mittel bezeichnet werden können, kann man zum voraus mit Gewißheit sagen, daß sie der künstlerischen Darstellung überhaupt nicht werth seyen. Wenn z.B. Künstler eines neueren Staates angewiesen sind, vorzüglich edle Handlungen aus der vaterländischen Geschichte darzustellen, so ist die geforderte Nationalität (= Nicht-Universalität) ebenso sonderbar als die Forderung, die Sittlichkeit der Handlungen zu malen - und dann mögen die Soldaten

auch immerhin noch in preußischen Uniformen gemalt werden. Wir müssen uns hier dessen erinnern, was in der Untersuchung über Mythologie bemerkt wurde, daß, da uns eine universelle Mythologie fehlt, jeder Künstler sich aus dem vorliegenden Stoff der Zeit eine specielle Mythologie schaffen kann. Daß er von der Geschichte nichts aufnehme, was nicht in demjenigen Kreis der Historie liegt, den man als allgemeingültig annehmen kann, ist etwas, worauf er noch aus viel höheren Gründen als der bloßen Besorgniß unverstanden zu bleiben eingeschränkt ist.

Außer den allgemeineren Bedingungen der Verständlichkeit des historischen Gemäldes kann aber noch die besondere hinzu kommen, daß eine Begebenheit durch eine vorhergehende bedingt ist, die zu ihrem Verständniß nothwendig erfordert wird. Fürs erste kann man auch in dieser Rücksicht zweifeln, ob eine Begebenheit, die der künstlerischen Darstellung werth ist, nicht von sich selbst so prägnant sey, daß man in der Gegenwart wenigstens die nächste Vergangenheit erblickt, wie z.B. in der Gruppe des Laokoon niemand darüber zweifelhaft seyn kann. Wer sich hiezu unfähig fühlt, dem wäre wieder ein Mittel älterer

I,5,563

Maler zu empfehlen, welche frühere Momente der Geschichte im Hintergrund darstellen und den Helden derselben auf einem und demselben Bilde mehrmals vorkommen lassen. Ein anderer Fall noch wäre, wenn eine darzustellende Begebenheit auf mehrere weiter entfernte Begebenheiten nothwendig zurückwiese, und sie zu ihrem Verständniß forderte. Ich glaube auch hieran zweifeln zu müssen, obgleich, wenn diese Forderung wirklich existiren könnte, man allerdings sich auf den Vorschlag zurückziehen müßte der in den Propyläen geschieht, nämlich den eines Cyklus historischer Darstellungen, einer Reihe von Bildern, die verschiedene Momente einer zusammenhängenden Geschichte fixiren. Man muß dieß freilich nicht, wie einige gethan haben, zu streng nehmen und die wirkliche absolute Stetigkeit fordern, wozu eine unendliche Reihe von Bildern nicht hinreichen würde.

Das Princip, aus welchem diese ganze Untersuchung über Verständlichkeit historischer Gemälde zu entscheiden ist, ist *ohne allen Zweifel* dieses: die historische Kenntniß der Begebenheit, welche dargestellt wird, nach allen ihren gegenwärtigen und vergangenen Bedingungen trägt zum Genusse des Kunstwerks bei, allein diese Art des Genusses selbst liegt außer dem Kreis der Beabsichtigung des Künstlers. Sein Werk muß den Reiz nicht erst von diesem fremdartigen Interesse entlehnen. Viele Bildungen auf alten Kunstwerken sind unverständlich gewesen, man hat sie nachher durch gelehrten Fleiß entziffert; viele sind es noch und sie verlieren dadurch nichts an der wahrhaft künstlerischen Schönheit.

Es ist gleich unrichtig, zu fordern, daß im Gemälde selbst alle Anleitung zum empirisch-historischen Verhältnisse desselben gegeben sey, und der Maler für uns gleichsam ein Lehrer der Geschichte werde, und hinwiederum das Gemälde zwar davon freizusprechen, dagegen von dem Beschauer die gelehrte Kenntniß zu fordern. Das letztere ist darum fehlerhaft, a) weil man nicht weiß, wo man mit dieser Gelehrsamkeit anfangen, und wo man enden soll, b) weil man die empirisch historische Verständlichkeit dabei als etwas Wesentliches gelten läßt, und ihre Bedingung doch in etwas Zufälliges, nämlich die Kenntniß des Betrachters legt.

I,5,564

Das Gemälde hat nur die innern Forderungen zu erfüllen, wahr, schön, ausdrucksvoll und *allgemein* bedeutend zu seyn, so daß es des zufälligen Reizes, selbst von der Kenntniß der besonderen empirischen Begebenheit, die es vorstellt, allenfalls entbehren kann. Ebenso fehlerhaft von Seiten der Kunst ist es der

Gelehrsamkeit als der Ungelehrsamkeit zu schmeicheln. Wer sich getrieben fühlt, der Kunst recht zu genießen und auch diesen höheren Antheil seines Gemüths an einer bekannten Begebenheit nicht aufzugeben, mag selbst sehen, wie er sich in den Stand setzt diese stumme Dichtkunst, die immer und nothwendig entweder allegorisch oder symbolisch bleibt, auch von ihrer historischen Seite zu verstehen. Sein Gemüth wird dadurch mehr bewegt werden, die künstlerische Anschauung aber nichts gewinnen, was sie nicht auch ohne jene Kenntniß hätte erlangen können.

Wir haben die Malerei bis zu ihrer äußersten Höhe der historisch-symbolischen Darstellung begleitet. Wie aber alles Menschliche, sobald in Einer Richtung der Gipfel erreicht, sich sogleich auch von der anderen Seite wieder herunter neigt, so ist auch die Malerei diesem Schicksal nicht entgangen. Kurze Zeit nach Erreichung der höchsten Kunst und auf dem Schauplatz selbst der herrlichsten Denkmäler derselben bildete sich die fremdartigste Ausartung des Geschmacks in der Gattung, welche das historische Gemälde zum Niedrigen und Gemeinen herunterzieht, der Bambocciade. Den Ursprung gab ihr der Niederländer Peter Laar, genannt il Bamboccio, der im Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts nach Rom kam und sich durch seine Possen, die ein glänzendes Colorit und ein frecher Pinselstrich auszeichnete, so großen Beifall erwarb, daß diese bald allgemeiner Geschmack und von den Großen eben so sehr begünstigt wurde, als zuvor die ächte Kunst begünstigt worden war. Man muß gestehen, daß die ersten Bambocciantén es an kunstvoller Behandlung nicht fehlen ließen, und ihr Gegensatz zu den ernsthaft-gemeinen niederländischen Gemälden war, daß jene sich selbst nur als Parodien der großen Kunst betrachteten. Die nothwendige Forderung an den, der mit seiner Kunst scherzen will, ist, daß er die Meisterschaft in hohem Grade besitze. Die Verirrung ist

I,5,565

freilich noch immer nicht so groß als in der jetzigen Zeit, wo Bambocciaden in der Poesie und andern Künsten ohne Kraft, Wahrheit und Meisterschaft die allgemeinste Wirkung machen. Die Geschichten dieser Geistesepidemien erläutern sich wechselseitig, obgleich freilich, was unsre Zeit in dem niedrigen Fach aufzuweisen hat, gegen die ähnlichen Produkte jener früheren Zeit soweit absticht als diese ganze Zeit gegen jene frühere in Ansehung der Kunst überhaupt. Jene waren im Niedrigen wenigstens meisterhaft, diese sind selbst im Allerniedrigsten nicht einmal zu einem Grad der Meisterhaft gelangt. - Verwerflichkeit *Hogarths.*

Auf diese Weise hätten wir den ganzen Kreis der malerischen Darstellung, wie er sich von der ersten bloßen Nachahmung todter Gegenstände zum Gipfel erhebt und von da nach der andern Seite wieder zum Gemeinen herabsenkt, durchlaufen.

Ich gebe nun kurz die Sätze die Malerei betreffend an. Der letzte (Zusatz zu §. 87) war: "Die besonderen Formen der Einheit, sofern sie in der Malerei zurückkehren, sind Zeichnung, Helldunkel und Colorit." Es bedurfte zur Erläuterung dieses Satzes nichts als des allgemeinen Begriffs der drei Einheiten selbst. Die Zeichnung ist hinlänglich dadurch charakterisirt, daß sie als die reale, das Helldunkel dadurch, daß sie als die ganz ideale Form der Malerei bezeichnet wurde. Alle Bestimmungen einer jeden dieser Formen sowie ihr Verhältniß zueinander sind unmittelbar daraus einzusehen. Das Colorit insbesondere betreffend, so ist es dasjenige, was den Schein und die Wahrheit, das Ideale und Reale ganz indifferenziirt und eins macht. Ich füge daher nur noch die Sätze bei, welche die *Gegenstände* der Malerei betreffen.

§. 88.

Die Malerei hat ihre Gegenstände als Formen der Dinge darzustellen, wie sie in der idealen Einheit vorgebildet sind. - Die Musik hat die realen Formen darzustellen, die Malerei die Dinge, wie sie in der rein idealen Einheit als solcher. Denn sie ergreift nur das rein-Ideale der Dinge, und sondert es von dem Realen ganz ab.

Zusatz 1. Die Malerei geht also vorzüglich auf Darstellung von

I,5,566

Ideen von der idealen Seite. - Jede Idee hat, wie das Absolute, zwei Seiten, eine reale und eine ideale, oder: sie ist ganz gleich real und ideal, aber im Realen als ein Anderes, als ein Seyn, nicht als *Idee.* Die Malerei also, indem sie die Gegenstände vorzugsweise von der idealen Seite darstellt, geht nothwendig auf Darstellung der Ideen als solcher.

Zusatz 2. Inwiefern die Malerei alle Gegenstände überhaupt nicht unmittelbar und an sich selbst, sondern nur durch ihr Allgemeines, Ideales bedeutet, ist sie allgemein schematisirend. Auf sich selbst bezogen oder in sich selbst ist sie aber nothwendig wieder allegorisch und symbolisch.

Anmerkung. Das Schematisirende ist allgemeines Princip der modernen Religion. Daher die Malerei in der neueren Welt vorherrschend. (Warum nicht Plastik?) Die Mutter Gottes von Michelangelo = Juno.

§. 89.

Die Malerei ist bloß allegorisch in denjenigen Gegenständen, die nicht um ihrer selbst willen dargestellt werden. - Denn was nicht um seiner selbst willen, bloß um eines andern willen, ist es *bedeutend.*

Anmerkung. Hierher gehören die untergeordneten Gattungen des Still-Lebens, der Blumen- und Frucht-, sowie im Ganzen auch der Thierstücke. Alle diese Gattungen sind entweder überhaupt keine Kunstgattungen oder von allegorischer Bedeutung. Was Thierstücke insbeondere betrifft, so ist die Natur in der Produktion der Thiere selbst gewissermaßen allegorisch, sie deutet ein Höheres, die menschliche Gestalt an, es sind unvollkommene Versuche, die höchste Totalität zu produciren. Selbst der Charakter, den sie in das Thier wirklich gelegt hat, spricht sich in ihm nicht vollkommen aus, sondern ist bloß angedeutet und wird errathen. Aber auch der bekannte Charakter des Thiers ist nur eine einseitige Erscheinung des Totalcharakters der Erde, und inwiefern dieser im Menschen am vollkommensten ausgedrückt ist, des Menschen.

§. 90.

Die Malerei ist bloß schematisirend in der

I,5,567

Landschaft. - Denn es wird in dieser nicht das wahrhaft Gestaltete, Begrenzte und durch dieses das Unbegrenzte dargestellt, vielmehr wird umgekehrt das Begrenzte hier durch das Unbegrenzte und Formlose angedeutet; das Geformte wird durch die Form symbolisirt, welche formlos. Demnach schematisirend.

§. 91.

Die Malerei innerhalb ihrer Grenzen erhebt sich zum Symbolischen, sofern der dargestellte Gegenstand die Idee nicht bloß bedeutet, sondern es selbst ist.

§. 92.

Die unterste Gattung des Symbolischen ist, wo sie sich mit dem Symbolischen begnügt, das der natürliche Gegenstand an und für sich selbst hat, d.h. wo sie bloß nachahmt.

Zusatz. Da kein natürlicher Gegenstand außer der menschlichen Gestalt wahrhaft symbolische Bedeutung hat, so ist dieses der Fall des *Portraits.*

§. 93.

Die höhere Stufe des Symbolischen ist, wo das Symbolische der Natur wieder zur Bedingung eines noch höheren Symbolischen gemacht wird. Ist von selbst klar.

§. 94.

Wird das Symbolische der Natur nur zur Allegorie der höheren Idee gemacht, so entsteht die Allegorie

der höheren Art.

Bemerken *Sie* hiebei, daß die erste Stufe des Symbolischen hierdurch insofern doch überschritten ist als jenes schon wieder zur Bedingung oder Form und nicht zum Gegenstand der Darstellung gemacht wird. Ein allegorisches Gemälde in diesem Sinn ist im niedereren Sinne symbolisch, inwiefern es nämlich die menschliche Gestalt in ihrer Schönheit zur Bedingung der Allegorie macht, der höheren Intention nach aber allegorisch.

§. 95.

Schlechthin symbolisch ist die Malerei, wenn sie absolute Ideen im Besonderen so ausdrückt, daß jene und dieses absolut Eines sind.

§. 96.

Erklärung. Die Malerei als schlechthin symbolisch kann allgemein historisch heißen insofern, als das

I,5,568

Symbolische, indem es ein anderes bedeutet, zugleich es ***selbst*** *ist, und also eine von der Idee unabhängige, historische Existenz an sich hat.*

§. 97.

Das historische Gemälde ist symbolisch-historisch, wo die Idee das Erste ist, und das Symbol erfunden ist, um sie darzustellen.

Beispiele: Das jüngste Gericht von Michel Angelo, die Schule von Athen und der Parnaß von Raphael.

§. 98.

Das Gemälde ist historisch-symbolisch, wo das Symbol oder die Geschichte das Erste ist, und diese zum Ausdruck der Idee gemacht wird. - Dieß ist das historische Gemälde in der gewöhnlichen Bedeutung.

§. 99.

Das Symbolische in dem Gemälde findet in dem Verhältniß statt, in welchem der Ausdruck des Absoluten erreicht ist.

§. 100.

Die erste Forderung an das symbolische Gemälde ist daher Adäquatheit der Ideen, Aufhebung des Verworrenen im Concreten - was Winkelmann die hohe Einfalt genannt hat.

(Bemerken *Sie*, daß dieß nur vom symbolischen Gemälde im höchsten Styl, nicht aber von der Malerei überhaupt und schlechthin betrachtet gesagt ist).

§. 101.

Aus dieser Forderung folgt von selbst, daß Seyn und Thätigkeit in dem Gegenstand eins seyen. - Denn wenn durch die Thätigkeit im Gegenstand das Seyn, durch die Form das Wesen verworren wird, wird die Adäquatheit der Vorstellung aufgehoben. Also gemäßigte Thätigkeit, die das Seyn und Gleichgewicht des Wesens nicht aufhebt. - Winkelmanns ruhige Größe.

§. 102.

Da die Schönheit das an und für sich und absolut Symbolische ist, so ist Schönheit das höchste Gesetz der malerischen Darstellung.

§. 103.

Die Malerei kann das Niedrige darstellen nur, inwiefern es als das Entgegengesetzte der Idee doch

I,5,569

wieder Reflex derselben und also das umgekehrt Symbolische ist. - Dieser Satz hat eine allgemeine Gültigkeit für die Darstellung der schönen Kunst überhaupt. Sie kann sich in die Sphäre des Niedrigen nur begeben, inwiefern sie auch in dieser wieder das Ideal erreicht und es völlig umkehrt. Diese Umkehrung ist überhaupt das Wesen des *Komischen.* In diesem Sinn haben auch die Alten komische und niedrige Darstellungen. Es ist damit, wie mit der allgemeinen Ansicht der Welt, welcher gemäß man sagen kann, daß die Weisheit Gottes am meisten in der Thorheit der Menschen objektiv werde. So kann die höchste Weisheit und innere Schönheit des Künstlers sich in der Thorheit oder Häßlichkeit desjenigen spiegeln, was er darstellt, und nur in diesem Sinn kann das Häßliche Gegenstand der Kunst werden, indem es durch diesen Reflex gleichsam aufhört es zu seyn.

Ich gehe nun zu der dritten Form der bildenden Kunst über und verfahre in Construktion derselben ebenso wie in Construktion der vorhergehenden.

§. 104.

Lehnsatz. Die vollkommene Ineinsbildung oder Indifferenz der beiden Einheiten, im Realen ausgedrückt, ist die Materie selbst, dem Wesen nach betrachtet. - Nach §. 71 ist die Materie, als *Potenz* betrachtet, die reale Einheit. Inwiefern sie aber alle Einheiten wieder in sich begreift, d.h. dem Wesen nach betrachtet, ist sie = Indifferenz = dritter Einheit.

Zusatz. Um den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden einzusehen, bemerke ich Folgendes: Die Construktion der Materie beruht auf drei Potenzen, aber diese sind allgemeine Kategorien, so daß, wie die Materie im Einzelnen, auch die Natur im Ganzen wieder auf denselbigen beruht. Durch die erste Potenz ist die Materie anorgisch, dem Schema der geraden Linie untergeordnet, durch die zweite organisch, durch die dritte Ausdruck der Vernunft. Dieselben Potenzen kehren aber in Ansehung *des Ganzen* der Materie selbst wieder zurück. Die Materie ist im Ganzen wieder anorgisch, und organisch, und nur in der dritten Potenz, im menschlichen Organismus, Ausdruck der Vernunft.

I,5,570

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, so ist die Musik die anorgische Kunst, die Malerei organisch, denn sie drückt in der höchsten Stufe die Identität der Materie und des Lichts aus. Erst in der dritten Kunstform wird sie absoluter Ausdruck der Vernunft.

Wir behaupten nun: "die vollkommne Indifferenz der beiden Einheiten, im Realen ausgedrückt, sey die Materie dem *Wesen* nach betrachtet." Das *Wesen* der Materie nämlich ist die Vernunft, deren unmittelbarer Ausdruck im Stoff der Organismus ist, sowie der Organismus als das Wesen der anorgischen Materie sich wieder in dieser symbolisirt. Die erste Potenz ist das bloße *Anorgische*, Geradlinige, die Cohäsion. Der Kunst der *ersten* Potenz also, die bloß die erste Potenz zum Mittel der Darstellung nimmt, wird die Cohäsion im *Klang* zum Leib. Die zweite Potenz beruht auf dem Gleichseyn des Lichts und des Körpers durch verschiedene Stufen: *organisch.* Endlich die dritte Potenz ist das *Wesen*, das *An-sich* der ersten und der zweiten Potenz; denn da die verschiedenen Potenzen sich bloß dadurch von einander unterscheiden, daß in der ersten das Ganze, aber untergeordnet der Endlichkeit, ebenso in der zweiten das Ganze, aber untergeordnet der Unendlichkeit oder Identität erscheint, so ist in allen Potenzen das *Wesen* oder An-sich dasselbe.

§. 105.

Die Kunstform, welcher die Indifferenz der beiden Einheiten oder das Wesen der Materie zum Leib wird, ist ***Plastik*** *in der allgemeinsten Bedeutung des Worts.* - Denn die Plastik stellt ihre Ideen durch reale körperliche Gegenstände dar, anstatt daß die Musik von der Materie bloß das Anorgische (die Form, das Accidens), die Malerei das rein Organische als solches, das Wesen, das rein Ideale des Gegenstandes darstellt. Die Plastik stellt in der realen Form zugleich das Wesen und das Ideale der Dinge, demnach

überhaupt die höchste Indifferenz des Wesens und der Form dar.

Folgesatz 1. Die Plastik ist als Kunst ursprünglich der *dritten Dimension* untergeordnet.

Folgesatz 2. Wie die Musik im Ganzen die Kunst der Reflexion

I,5,571

oder des Selbstbewußtseyns, die Malerei der Subsumtion oder der Empfindung ist, so ist die Plastik vorzugsweise Ausdruck der Vernunft oder Anschauung.

Folgesatz 3. Ueber das Verhältniß der drei Grundformen der Kunst kann ich mich auch so ausdrücken. Die Musik stellt das Wesen in der Form dar, insofern also nimmt sie die reine Form, das Accidens der Dinge als Substanz auf und bildet durch dasselbe. Die Malerei dagegen stellt die Form in dem Wesen dar und bildet, inwiefern das Ideale auch das Wesen ist, die Dinge in dem Wesen vor. Jene daher ist quantitativ, diese qualitativ. Die Plastik dagegen stellt Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit als Eines dar. Sie drückt also die Formen der Relation aus (Quantität und Qualität als eins).

Folgesatz 4. Die Plastik ist ihrem Wesen nach symbolisch. - Dieß folgt unmittelbar daraus, daß sie weder allein die Form darstellt (in welchem Fall schematisch), noch allein das Wesen oder Ideale (in welchem Fall allegorisch), sondern beides in der Indifferenz, so daß weder das Reale das Ideale noch das Ideale das Reale bedeutet, sondern beide absolut eins sind.

§. 106.

Die Plastik für sich allein faßt alle andern Kunstformen als besondere in sich, oder: *sie ist in sich selbst wieder und in abgesonderten Formen Musik, Malerei und Plastik.*

Dieß folgt daraus, daß die Plastik das *An-Sich* der übrigen darstellt, dasjenige, aus dem die andern als besondere Formen hervorgehen. Auch die Musik und die Malerei, jede derselben, faßt wieder alle Einheiten in sich. In der Musik z.B. ist der Rhythmus die Musik, die Harmonie die Malerei, die Melodie der plastische Antheil, aber die Musik faßt diese Formen nicht als abgesonderte Kunstformen, sondern als Einheiten von ihr selbst in sich. Ebenso die Malerei. Die Meinung ist aber, daß in der Plastik als der Totalität aller bildenden Kunstformen diese wieder *abgesondert* von einander enthalten seyen.

Erläuterung. Die Musik, sagten wird, nimmt die Einbildung

I,5,572

der Einheit in die Vielheit rein als solche zur Form. Aber eben diese ist ja auch wieder eine Potenz der Materie, dem Wesen nach betrachtet; sie kann also auch selbst wieder körperlich ausgedrückt werden. Die Musik stellt diese Einheit nicht durch Körper dar, sondern nur als Akt und insofern ideal. Aber sowie diese selbige Einheit in der Materie auch real, nämlich in der Körperreihe dargestellt ist, so kann und muß sie auch in der Plastik wiederum, nur nicht *bloß* durch die Form, sondern zugleich wesentlich, also weil Wesen und Form zusammengenommen *Körper* ist, körperlich ausgedrückt werden. Dasselbe läßt sich von der Malerei zeigen. Aber diese nimmt die *ideale* Einheit nur als Potenz und insofern als Form auf. Aber dieselbige muß auch real, demnach körperlich und durch die Plastik ausgedrückt werden können.

Ich bemerke zum voraus, daß die drei Kunstformen Musik, Malerei und Plastik, sofern sie in der Plastik als abgesonderte Formen wiederkehren, die *Architektur*, das *Basrelief* und die *Plastik* sind, die letzte im engeren Sinn, sofern sie nämlich runde Figuren und von allen Seiten darstellt. Ich werde nun auch die Construktion der drei Formen nach der angegebenen Ordnung vortragen.

§. 107.

Die anorgische Kunstform oder die Musik in der Plastik ist die Architektur. - Der Beweis beruht auf mehreren Mittelgliedern, welche folgende sind:

Daß die Architektur überhaupt eine Art der Plastik sey, erhellt von selbst, da sie ihre Gegenstände durch körperliche Dinge darstellt. Daß sie aber die Musik in der Plastik sey, ist auf folgende Art einzusehen. Es muß überhaupt eine solche Kunstform in der Plastik vorkommen, durch welche sie zum Anorgischen zurückstrebt. Da sie aber ihrem innersten Wesen nach organisch ist, so wird dieses Zurückstreben nach keinem andern Grund oder Gesetz geschehen können, als nach welchem auch der Organismus in der Natur wieder zur Produktion des Anorgischen zurückgeht. Nun geht aber der Organismus (ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen und hier nur als Lehnsatz aufgenommen wird) zu dem Anorgischen nur in den Produktionen des Kunsttriebs der Thiere zurück. Die anorgische Form wird also innerhalb

I,5,573

der Plastik nur nach dem Gesetz und Grund der Kunsttriebe stattfinden können.

Wir haben jetzt also dieses zu bestimmen.

In der Naturphilosophie ist bewiesen, daß der sogenannte Kunsttrieb der Thiere nichts anderes als eine bestimmte Richtung oder Modification des allgemeinen Bildungstriebs ist; und der vornehmste Beweis, den ich hier anführen kann, ist, daß der Kunsttrieb in den meisten Gattungen als Aequivalent des Zeugungstriebs auftritt. So sind es die geschlechtslosen Bienen, die nach außen die anorgischen Massen ihrer Zellen produciren. In andern Gattungen begleiten die Erscheinungen des Kunsttriebs die der Metamorphose oder der Geschlechtsentwicklung, so daß mit dem entwickelten Geschlecht auch der Kunsttrieb verschwindet. In andern Gattungen gehen die Aeußerungen des Kunsttriebs der Zeit der Begattung voran. - Schon die bisherige Betrachtung führt uns darauf, eine gewisse Identität zwischen den Produkten und dem Producirenden in allen Fällen des Kunsttriebs zu erkennen. Die Biene producirt aus sich selbst den Stoff ihres Gebäudes, die Spinne und der Seidenwurm ziehen die Fäden ihres Gespinnstes aus sich selbst. Ja wenn wir noch tiefer heruntergehen, so verliert sich der Kunsttrieb ganz in anorgische Absätze nach außen, die mit dem Producirenden oder dem Thiere in Cohäsion bleiben. Von dieser Art sind die Produkte der Polypen, die die Korallen bewohnen, die Schalen der Mollusken und Austern, ja selbst die steinartigen und harten Bedeckungen mancher Insekten, wie des Krebses, dem deßhalb der Kunsttrieb versagt ist, der sich bei ihm ganz in die Produktion jener Bedeckungen verliert. Die Identität zwischen Producirendem und Producirtem findet hier in dem Maße statt, daß wir, wie Steffens gezeigt hat, diese Produktionen als das nach außen gekehrte Knochengerüste der unteren Thiergattungen betrachten können. Erst auf den höheren Stufen der Organisation gelingt es der Natur diese anorgische Masse nach innen zurückzudrängen und den Gesetzen des Organismus zu unterwerfen. Sowie dieß einigermaßen erreicht ist, z.B. in den Vögeln, wo übrigens das Knochensystem noch sehr unvollkommen ausgeführt ist,

I,5,574

erscheint die anorgische Masse nicht mehr in unmittelbarer Identität mit dem Producirenden, aber sie tritt doch nicht gänzlich aus der Cohärenz mit ihm. Der Kunsttrieb äußert sich freier in dem Nesterbauen der Vögel, es findet hier eine scheinbare Wahl statt, und das Produkt empfängt den Abdruck eines höheren, inneren Lebens.

Noch weiter geht diese scheinbare Freiheit in Bildung eines von dem organischen Wesen unabhängigen, obgleich zu ihm gehörigen Produkts in dem Bau des Bibers.

Fassen wir alle Verhältnisse zusammen, so ergibt sich von selbst das Gesetz, daß das Organische das Anorgische überall nur in der Identität oder in der Beziehung auf sich selbst producirt, und wenn wir die Anwendung auf den höheren Fall, die Produktion des Anorgischen durch menschliche Kunst, machen, daß *das Anorgische, weil es an und für sich keine symbolische Bedeutung haben kann, sie in der Produktion durch menschliche Kunst, durch die Beziehung auf den Menschen und die Identität mit ihm erhalten muß,* und daß also, da diese Beziehung und mögliche Identität, bei der Vollendung der menschlichen Natur in sich, nicht eine unmittelbare, körperliche, sondern nur eine mittelbare, durch den Begriff vermittelte Beziehung seyn kann, daß - aus diesen Gründen - die Plastik, inwiefern sie im Anorgischen producirt, etwas Aeußeres in der *Beziehung* auf den Menschen und sein Bedürfniß stehendes, und doch sowohl von ihm Unabhängiges als an sich Schönes produciren muß, und weil dieß nur in der Architektur der Fall seyn kann, so folgt, daß sie demnach Architektur seyn muß.

Verschiedene Anmerkungen.

1) Daß Architektur = Musik, folgt vorerst nur aus dem gemeinsamen Begriff des Anorgischen. Denn die Musik ist allgemein die anorgische Kunstform.

2) Eine Frage, welche uns die angegebene Construktion der Architektur von selbst aufdringt, ist: inwiefern eine Kunst, die dem Bedürfniß untergeordnet einem Zweck außer ihr dient, unter die schönen Künste gezählt werden könne. Schöne Kunst ist in sich absolut, also

I,5,575

ohne äußeren Zweck, nicht Sache des Bedürfnisses. Aus diesem Grunde haben wirklich mehrere die Architektur ausgeschlossen. Folgendes ist die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs. Daß die Kunst als schöne Kunst keinem Zwecke untergeordnet seyn könne, ist ein Axiom der richtigen Ansicht, und inwiefern sie wirklich untergeordnet, insofern ist sie auch wirklich nicht schöne Kunst. Die Architektur z.B., sofern sie *bloß* das Bedürfniß und die Nützlichkeit bezweckte, wäre nicht schöne Kunst. Allein für die Architektur als schöne Kunst ist die Nützlichkeit und die Beziehung auf das Bedürfniß selbst nur *Bedingung,* nicht Princip. Jede Art der Kunst ist an eine bestimmte Form der Erscheinung gebunden, die mehr oder weniger unabhängig von ihr existirt, und nur, *daß* sie in diese Form den Abdruck und das Bild der Schönheit legt, erhebt sie zur schönen Kunst. So ist in Ansehung der Architektur eben die *Zweckmäßigkeit* die Form der Erscheinung, nicht aber das Wesen, und in dem Verhältniß, in welchem sie Form und Wesen eins macht, in welchem sie diese Form, die an sich auf Nützlichkeit geht, zugleich zur Form der Schönheit macht, in dem Verhältniß erhebt sie sich zur schönen Kunst. Alle Schönheit ist überhaupt Indifferenz des Wesens und der Form - Darstellung des Absoluten in einem Besondern -. Das Besondere, die Form ist nun eben die Beziehung auf Bedürfniß. Allein wenn nun die Kunst in diese Form den Ausdruck des absoluten Wesens legt, so wird nur auf diese Indifferenz der Form und des Wesens selbst, keineswegs auf die Form *für sich* gesehen, und das besondere Verhältniß oder die besondere Beziehung dieser Form auf Nutzen und Bedürfniß fällt gänzlich hinweg, da sie überhaupt nur in der Identität mit dem Wesen angeschaut wird. Architektur als schöne Kunst ist also ganz wieder außer der Beziehung auf das Bedürfniß, welche bloß die Form ist (wie und in welcher Beziehung, dieß ist noch genauer in der Folge auseinander zu setzen); die Form aber wird hier gar nicht mehr an sich, sondern nur in der Indifferenz mit dem Wesen betrachtet.

Noch andere zur Aufklärung dieses Punktes dienende *Bemerkungen.*

I,5,576

a) Schöne Kunst wird durch äußere Bedingungen und Beschränkungen nie aufgehoben oder unmöglich gemacht, z.B. bei Alfresco-Gemälden, wo ein bestimmter Raum nicht nur von bestimmter Größe sondern auch Form vorgeschrieben ist.

b) Es gibt Gattungen der Architektur, wo das Bedürfniß, die Nützlichkeit ganz hinwegfällt, und ihre Werke selbst schon Ausdruck vom Bedürfniß unabhängiger und absoluter Ideen sind, ja, wo sie sogar symbolisch wird, in Tempelräumen (Tempel der Vesta nach dem Bild der himmlischen Umwölbung).

c) Das, was an der Architektur sich eigentlich auf Bedürfniß bezieht, ist das Innere, an dieses aber wird die Forderung der Schönheit auch bei weitem zufälliger gemacht, als an das Aeußere.

Folgesatz. Die Architektur bildet nothwendig nach arithmetischen oder, weil sie die Musik im *Raume* ist, nach geometrischen Verhältnissen. - Der Beweis ist in Folgendem enthalten.

1. Es ist früher bewiesen worden, daß Natur, Wissenschaft und Kunst in ihren verschiedenen Stufen die Folge vom Schematischen zum Allegorischen und von da zum Symbolischen beobachtet. Der ursprünglichste Schematismus ist die Zahl, wo das Geformte, Besondere durch die Form oder das Allgemeine selbst symbolisirt wird. Was also in dem Gebiet des Schematismus liegt, ist der arithmetischen Bestimmung unterworfen in der Natur und Kunst, die Architektur, als die Musik der Plastik, folgt also nothwendig arithmetischen Verhältnissen, da sie aber die Musik im Raume, gleichsam die erstarrte Musik ist, so sind diese Verhältnisse zugleich geometrische Verhältnisse.

2. In den tieferen Sphären der Kunst wie der Natur herrschen arithmetische und geometrische Verhältnisse. Auch die Malerei ist in der Linienperspektive noch ganz diesen unterworfen. Auf den höheren Stufen der Natur, sowie der Kunst, wo sie wahrhaft symbolisch wird, wirft sie jene Schranken einer bloß endlichen Gesetzmäßigkeit ab; es tritt die höhere ein, die für den Verstand irrational ist, und nur von der Vernunft gefaßt und begriffen wird: in der Wissenschaft z.B. der höheren Verhältnisse, welche nur die Philosophie, die symbolische unter

I,5,577

den drei Grundwissenschaften, begreift: in der Natur die Schönheit der Gestalt, welche nur die Einbildungskraft faßt. Es liegt hier der Natur nicht mehr an dem Ausdruck einer bloß endlichen Gesetzmäßigkeit, sie wird Bild der absoluten Identität, das Chaos im Absoluten; das geometrisch Regelmäßige verschwindet und das Gesetzmäßige einer höheren Ordnung tritt ein. Ebenso in der Kunst in der eigentlichen Plastik, welche von geometrischen Verhältnissen am meisten unabhängig, ganz frei nur die der Schönheit an und für sich darstellt, und in Betrachtung zieht. Da nun aber die Architektur nichts anderes ist als ein *Zurückgehen* der Plastik zum Anorgischen, so muß auch in ihr die geometrische Regelmäßigkeit noch ihr Recht behaupten, die erst auf den höheren Stufen abgeworfen wird.

Das zuletzt Bewiesene führt uns übrigens noch nicht weiter als eben zur Einsicht der Unabhängigkeit der Architektur von der geometrischen Regelmäßigkeit. Wir begreifen sie dadurch nur von ihrer Naturseite und noch nicht als unabhängige und selbständige Kunst.

Als freie und schöne Kunst kann Architektur nur erscheinen, inwiefern sie Ausdruck von *Ideen*, Bild des Universums und des Absoluten wird. Aber reales Bild des Absoluten und demnach unmittelbarer Ausdruck der Ideen ist nach §. 62 überall nur die organische Gestalt in ihrer Vollkommenheit. - Die Musik, welcher die Architektur unter den Formen der Plastik entspricht, ist zwar davon freigesprochen, Gestalten darzustellen, weil sie das Universum in den Formen der ersten und reinsten Bewegung, abgesondert von dem Stoffe darstellt. Die Architektur ist aber eine Form der Plastik, und wenn sie Musik ist, so ist sie *concrete* Musik. Sie kann das Universum nicht bloß durch die Form, sie muß es in Wesen und Form zugleich darstellen.

Die organische Gestalt hat ein unmittelbares Verhältniß zur Vernunft, denn sie ist ihre nächste Erscheinung und selbst nur die real-angeschaute Vernunft. Zum Anorgischen hat die Vernunft nur ein

mittelbares Verhältniß, nämlich durch den Organismus, der ihr unmittelbarer Leib ist. Die erste Beziehung auch der Architektur auf die Vernunft, bleibt also immer nur eine mittelbare, und da sie nur

I,5,578

durch den Begriff des Organismus vermittelt seyn kann, eine überhaupt durch *Begriff* vermittelte Beziehung. Soll sie aber eine absolute Kunst seyn, so muß sie an sich selbst und ohne Vermittlung in der Identität mit der Vernunft seyn. Dieß kann nicht dadurch geschehen, daß in dem Stoff nur *überhaupt* ein Zweckbegriff ausgedrückt wird. Denn auch bei dem vollkommensten Ausdruck geht der Zweckbegriff doch, wie er nicht aus dem Objekt *kommt*, auch nicht in das Objekt über. Er ist nicht der unmittelbare Begriff des Objekts selbst, sondern eines Anderen, das außer ihm liegt. Im Organismus dagegen geht der Begriff ganz über in das Objekt, so daß Subjektives und Objektives, Unendliches und Endliches in ihm wahrhaft eins sind, und er dadurch in sich selbst und an sich selbst Bild der Vernunft wird. Wenn die Architektur *unmittelbar* durch Ausdruck eines Zweckbegriffs schöne Kunst werden könnte, so sieht man nicht ein, warum dieß nicht auch andern Künsten freistünde, warum es nicht wie es Baukünstler gibt auch z.B. Kleiderkünstler geben sollte. Es muß also eine innigere, scheinbar aus dem Objekt selbst kommende Identität, eine wahre Verschmelzung mit dem Begriff seyn, was die Architektur zur schönen Kunst macht. Bei dem bloß mechanischen Kunstwerk ist dieser Zusammenhang immer nur subjektiv. (Hiermit ist die letzte Antwort auf jene erste Frage gegeben).

Ohne Zweifel war es das Gefühl dieses Verhältnisses, was der herrschenden Meinung über Architektur den Ursprung gab. Nämlich, solang Architektur dem bloßen Bedürfniß fröhnt und nur nützlich ist, ist sie auch *nur* dieses und kann nicht zugleich schön seyn. Dieß wird sie nur, wenn sie davon unabhängig wird, und weil sie dieß doch nicht absolut seyn kann, indem sie durch ihre letzte Beziehung immer wieder an das Bedürfniß grenzt, so wird sie schön nur, indem sie zugleich von *sich selbst* unabhängig, gleichsam die *Potenz* und die freie Nachahmung *von sich selbst* wird. Alsdann, indem sie mit dem Schein zugleich die Realität und den Nutzen erreicht, ohne sie doch *als* Nutzen und als Realität zu beabsichtigen, wird sie freie und unabhängige Kunst, und indem sie das schon mit dem Zweckbegriff verbundene Objekt, also den Zweckbegriff selbst mit dem Objekt zugleich zum Gegenstand macht,

I,5,579

ist dieses *für sie* als höhere Kunst eine objektive Identität des Subjektiven und Objektiven, des Begriffs und des Dings, und demnach etwas, das *an sich* Realität hat.

Obgleich die gewöhnliche Vorstellung von der Architektur als Kunst als einer beständigen Nachahmung, der Baukunst als Kunst des Bedürfnisses nicht eben auf diese Weise abgeleitet zu werden pflegt, so muß doch dieß Raisonnement ihr zu Grunde gelegt werden, wenn sie überhaupt begründet seyn soll.

Ich werde diese Ansicht in der Folge mehr im Detail angeben; vorjetzt genügt es, sie im Allgemeinen zu kennen. Um es kurz zu sagen, so sind alle scheinbar-freien Formen der Architektur, von denen niemand leugnet, daß ihnen eine Schönheit an sich zukomme, nach dieser Ansicht Nachahmungen der Formen der roheren Baukunst und insbesondere der Baukunst mit Holz als der einfachsten, und die am wenigsten Bearbeitung erfordert, z.B die Säulen der schönen Baukunst Baumstämmen nachgebildet, die auf die Erde gestellt wurden, um das Dach der ersten Wohnungen zu tragen. Beim ersten Entstehen war diese Form Sache des Bedürfnisses; nachher, da sie durch freie Kunst und Bearbeitung nachgeahmt wurde, erhob sie sich zu einer Kunstform. Die Triglyphen der dorischen Säulen-Ordnung, sagt man, waren ursprünglich die hervorsehenden Köpfe der Querbalken, nachher wurde der Schein davon ohne die

Realität beibehalten, wodurch also diese Form gleichfalls zu einer freien Kunstform wurde.

Dieß mag indessen hinreichend seyn, diese Ansicht im Allgemeinen zu kennen.

Was an dieser Meinung wahr ist, fällt auf den ersten Blick ins Auge, nämlich daß die Architektur als schöne Kunst von sich selbst als Kunst des Bedürfnisses die Potenz seyn, oder sich selbst als solche zur Form, zum Leib nehmen muß, um eine unabhängige Kunst zu seyn. Dieß ist auch von uns bereits behauptet worden. Allein eben wie die Form, deren die Baukunst als Handwerk bedurfte, unmittelbar durch die freie Nachahmung oder Parodie - *durch* diesen Uebergang vom Realen zum Idealen selbst eine an sich schöne Form werden könne:

I,5,580

die Beantwortung dieser Frage liegt weit tiefer, und sicher wird man nicht behaupten wollen, daß jede nothdürftige Form einzig dadurch, daß sie, ohne Noth, nachgeahmt wird, zu einer schönen Form werden könne. Auch ist es ganz unmöglich, alle Formen der schönen Architektur aus dieser bloßen Nachahmung abzuleiten. Hiezu bedarf es also eines höheren Princips, welches wir jetzt abzuleiten haben. Ich schicke zu diesem Behuf folgende Sätze voraus:

§. 108.

Die Architektur, um schöne Kunst zu seyn, muß die Zweckmäßigkeit, die in ihr ist, als eine objektive Zweckmäßigkeit, d.h. als objektive Identität des Begriffs und des Dings, des Subjektiven und Objektiven, darstellen.

Beweis. Denn nach §. 19 ist Kunst überhaupt nur objektive oder reale Darstellung der Identität des Allgemeinen und Besondern, des Subjektiven und Objektiven, so also, daß diese im Gegenstand selbst als eins erscheinen.

§. 109.

Lehnsatz. Objektive Zweckmäßigkeit oder objektive Identität des Subjektiven und Objektiven *ist ursprünglich,* d.h. unabhängig von der Kunst, *nur im Organismus.* Folgt aus dem, was ebenfalls früher (§. 17) bewiesen worden.

§. 110.

Die Architektur als schöne Kunst hat den Organismus als das Wesen des Anorgischen, und demnach die organischen Formen als präformirt im Anorgischen darzustellen. - Dieß ist nun jenes höhere Princip, nach welchem die Formen der Architektur beurtheilt werden müssen. Der erste Theil des Satzes ist so zu beweisen: die Architektur ist die anorgische Form der Plastik nach §. 107. Nun ist aber die Plastik nach §. 105, Folgesatz 2 Ausdruck der Vernunft als des Wesens der Materie. Das unmittelbare reale Bild der Vernunft ist aber, wie schon §. 18 bewiesen wurde, in dem Organismus ausgedrückt. Das Anorgische kann also kein unmittelbares und absolutes Verhältniß zur Vernunft, d.h. ein *solches* Verhältniß haben, welches nicht auf Vermittlung durch Zweckbegriff, sondern auf der unmittelbaren Identität mit der Vernunft selbst beruht, außer inwiefern, ebenso wie die Vernunft als das Wesen, das

I,5,581

An-sich des Organismus unmittelbar in diesem, ebenso der Organismus wieder als das Wesen oder die Wurzel des Anorgischen in diesem dargestellt wird. Also kann auch die Architektur nicht Plastik, d.h. unmittelbarer Ausdruck der Vernunft als der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven seyn, ohne den Organismus als das Wesen, das An-sich des Anorgischen darzustellen.

Der zweite Theil des Satzes folgt nun aus dem Beweise des ersten von selbst. Denn da die Architektur die Grenzen des Anorgischen nicht übersteigen soll, da sie die anorgische Kunstform ist, so kann sie den

Organismus als das Wesen des Anorgischen nur dadurch darstellen, daß sie jenen als begriffen in diesem, demnach die organischen Formen als präformirt im Anorgischen darstellt.

Die weitere Erklärung, auf welche Weise sie diese Forderung erfülle, wird durch die Folge von selbst gegeben werden.

Zusatz. Dasselbe kann auch so ausgedrückt werden: *die Architektur als schöne Kunst hat das Anorgische als Allegorie des Organischen darzustellen.* - Denn sie soll jenes als das Wesen von diesem, aber doch im Anorgischen, d.h. so darstellen, daß dieses nicht selbst organisch ist, sondern das Organische bloß bedeutet. Aber eben dieß ist die Natur der Allegorie.

§. 111.

Die Architektur, um schöne Kunst zu seyn, muß von sich selbst als Kunst des Bedürfnisses die Potenz oder Nachahmung seyn.

Beweis. Denn ihrem letzten Grund nach bleibt sie der Beziehung auf Zweck untergeordnet, indem das Anorgische als solches zur Vernunft nur ein mittelbares Verhältniß, also nie symbolische Bedeutung haben kann. Um also einerseits der Nothwendigkeit zu gehorchen, andererseits sich über sie zu erheben, und die subjektive Zweckmäßigkeit zu einer objektiven zu machen, muß sie sich selbst Objekt werden, sich selbst nachahmen.

Anmerkung. Es versteht sich von selbst, daß diese Nachahmung nur so weit geht, als dadurch wirklich eine Zweckmäßigkeit *im Objekte* selbst gesetzt wird.

I,5,582

Der Beweis ist noch auf andere Art so zu führen. Die Architektur (nach §. 110) hat den Organismus als die *Idee* und das Wesen des Anorgischen auszudrücken. Dieß heißt dem *Zusatz* zufolge soviel: Sie hat das Organische durch das Anorgische anzudeuten, dieses zur Allegorie von ihm, nicht zum Organischen selbst zu machen. Sie fordert also von der einen Seite zwar eine *objektive* Identität des Begriffs und des Dings, von der anderen aber auch keine *absolute,* dergleichen im organischen Wesen selbst ist (denn sonst wäre sie Sculptur). Indem sie nur sich selbst als mechanische Kunst nachahmt, werden die Formen der letzteren Formen der Architektur als Kunst der Nothwendigkeit werden: denn jene sind gleichsam Naturobjekte, die unabhängig von der Kunst als solcher schon da sind, und da sie nach einem Zweck entworfen sind, drücken sie eine objektive Identität des Begriffs und des Dings aus, die insofern (durch die Objektivität) der Identität des organischen Naturprodukts gleicht, von der anderen Seite aber - da jene Identität doch ursprünglich keine *absolute* (sondern eine bloß durch mechanische Kunst hervorgebrachte) war - nur eine Andeutung, Allegorie des Organischen ist.

Indem also die Architektur sich selbst als mechanische Kunst nachahmt, erfüllt sie, *indem* sie die Forderungen der Nothwendigkeit befriedigt, zugleich die der Kunst. Sie ist unabhängig vom Bedürfniß und doch zugleich Befriedigung des Bedürfnißes und erreicht also die vollkommene Synthese ihrer Form oder ihres Besonderen (welches darin besteht, daß sie eine ursprünglich zweckmäßige Kunst ist) und des Allgemeinen oder Absoluten der Kunst, welches in einer *objektiven Identität* des Subjektiven und Objektiven besteht; sie erfüllt also die Forderung, die wir gleich anfangs (§. 107, Anm. 2) an sie gemacht haben.

Folgesatz. Alle diejenigen Formen der Architektur sind an sich schön, in welchen eine Allegorie des Organischen durch das Anorgische ausgedrückt ist, es sey nun, daß diese durch Nachahmung der Formen dieser Kunst als Kunst der Nothwendigkeit oder durch freie Produktion entstehen.

I,5,583

Dieser Satz kann nun als allgemeines Princip der Construktion und Beurtheilung aller architektonischen Formen gelten. Indem er von der einen Seite das Princip, daß die Architektur eine Parodie der mechanischen Baukunst sey, auf die Bedingung beschränkt, daß die Formen derselben durch diese Objektivirung allegorisch für das Organische werden, läßt er diese Kunst in anderer Rücksicht frei über diese Nachahmung hinausgehen, wofern sie nur die allgemeine Forderung, das Organische als präformirt im Anorgischen darzustellen, erfüllt.

Es kann hiebei noch allgemein bemerkt werden, daß die Kunst das Anorgische auch in andern Beziehungen nur in jenem Verhältniß zum Organischen nachahmen kann. Nicht der geringste Theil der plastischen Kunst ist die Kunst der *Draperie* und Bekleidung, welche als die vollkommenste und schönste Architektonik betrachtet werden kann. Aber die Kleidung um ihrer selbst willen plastisch auszudrücken, würde keine Aufgabe der Kunst seyn. Nur als Allegorie des Organischen, als andeutend die höheren Formen des organischen Leibs, ist sie einer der schönsten Theile der Kunst.

§. 112.

Die Architektur hat vorzugsweise den Pflanzenorganismus zum Vorbild. - Denn sie ist nach dem Zusatz zu §. 110 eine Allegorie des Organischen, sofern dieses objektive Identität des Allgemeinen und Besondern ist. Der Organismus êáôE dĩï÷Þí aber ist nur der thierische, und in diesem wieder der menschliche Organismus, zu welchem sich der der Pflanze nur als Allegorie verhält. Demnach ist Architektur vorzugsweise nach dem Vorbild des Pflanzenorganismus gebildet.

Anmerkung. Die Pflanze als Allegorie des Thierischen ist vorzüglich daraus zu begreifen, daß in ihr die Besonderheit herrschend, das Allgemeine also durch die Besonderheit vorgebildet wird. (Größte Aehnlichkeit des menschlichen und Pflanzenorganismus.)

Erläuterung. Die nahe Verwandtschaft der Architektur mit der Pflanzenwelt können wir von der tiefsten Stufe selbst der rohesten Kunst an verfolgen, wo sie die gleichsam bloß instinktmäßige Hinneigung zu diesem Vorbild zeigt. Die sogenannte *gothische* Baukunst zeigt

I,5,584

uns diesen Instinkt noch ganz roh, indem in ihr sogar die Pflanzenwelt unverändert durch die Kunst zum Vorbild wird. Es bedarf bloß des Anblicks der ächten Werke gothischer Baukunst, um in allen Formen derselben die unveränderten Formen der Pflanze zu erkennen. Was das Hauptauszeichnende derselben betrifft, die zum Verhältniß des Umfangs und der Höhe schmale Basis, so haben wir uns ein gothisches Gebäude, z.B. einen Thurm, wie das Münster zu Straßburg u.a. als einen ungeheuren Baum vorzustellen, der von einem verhältnißmäßig schmalen Stamm aus sich in eine unermeßliche Krone verbreitet, die ihre Aeste und Zweige nach allen Seiten in die Lüfte streckt. Die Menge kleinerer, auf dem Hauptstamm angebrachter Gebäude, die Nebenthürmchen u.s.w., durch welche das Gebäude von allen Seiten nach der Breite sich ausdehnt, sind nur Darstellungen dieser Aeste und Zweige, eines gleichsam selbst zu einer Stadt gewordenen Baumes, sowie das überall angebrachte und gehäufte Laubwerk unmittelbarer auf dieses Urbild hindeutet. Die Nebengebäude, welche näher an der Erde den ächt-gothischen Werken zugegeben werden, wie die Nebenkapellen an den Kirchen, deuten die Wurzel an, welche dieser große Baum unten um sich verbreitet. Alle Eigenheiten der gothischen Baukunst drücken diese Beziehung aus, z.B. die sogenannten Kreuzgänge in Klöstern, welche eine Reihe von Bäumen vorstellen, deren Zweige oben gegen einander geneigt und in einander verwachsen sind, und auf diese Weise ein Gewölbe bilden.

Ich bemerke nur zur Geschichte der gothischen Baukunst, daß es ein offenbarer Irrthum ist, die Gothen als die Urheber des nach ihnen genannten Geschmacks und als diejenigen zu bezeichnen, die diese Form der Architektur nach Italien gebracht. Die Gothen, als ein ganz kriegerisches Volk, brachten weder Architekten noch andere Künstler mit sich nach Italien, und als sie sich dort niederließen, bedienten sie sich der einheimischen Künstler. Nur war unter diesen selbst der Geschmack schon im Verfall, und die Gothen strebten sogar dieß zu verhindern, indem ihre Fürsten das Kunsttalent offenbar

aufmunterten und die Kunstausübung begünstigten. Die jetzt gewöhnliche Meinung ist, daß

I,5,585

die Saracenen diese Baukunst mit nach dem Abendland und zwar zuerst nach Spanien gebracht, von wo aus sie sich über Europa verbreitet. Man beruft sich unter anderem darauf, daß diese Baukunst die eines sehr heißen Himmelstrichs seyn mußte, in welchem man Schatten und Kühle zu suchen hatte. Allein man könnte diesen Grund auch umkehren und die gothische Baukunst für viel einheimischer halten. Wenn Tacitus von den alten Germanen sagt, daß sie keine Tempel gehabt, sondern im Freien unter Bäumen die Götter verehrt, und wenn Deutschland in den ältesten Zeiten ganz mit Wäldern bedeckt war, so läßt sich denken, daß auch beim ersten Anfang der Civilisation in der Bauart, vorzüglich der Tempel, die Deutschen das alte Vorbild ihrer Wälder nachgeahmt haben, daß auf diese Weise die gothische Baukunst in Deutschland ursprünglich heimisch war, und von da aus sich vorzüglich nach Holland und England verpflanzte, wo z.B. das Schloß in Windsor in diesem Styl gebaut ist, und wo sich die reinsten Werke desselben finden, indem anderwärts, z.B. in Italien, er nur gemischt mit dem neueren italienischen existirte. Dieß sind verschiedene Möglichkeiten, über welche nur aus historischen Gründen entschieden werden kann. Ein solcher scheint mir aber wirklich vorhanden zu seyn, da die Ursprünge der gothischen Baukunst noch weiter zurückreichen. Es ist nämlich eine verwundernswerthe und in die Augen springende Aehnlichkeit, welche die indische Bauart mit der gothischen zeigt. Sicher kann diese Bemerkung niemand entgehen, der etwa die Zeichnungen indischer Landschaften und Gebäude von Hodges gesehen hat. Die Architektur der Tempel und Pagoden ist ganz gothischer Art; selbst gemeinen Gebäuden fehlen die gothischen Pfeiler und die spitzigen Thürmchen nicht. Das Laubwerk als architektonische Verzierung ist ohnehin orientalischen Ursprungs. Der ausschweifende Geschmack der Orientalen, der überall das Begrenzte meidet und auf das Unbegrenzte geht, blickt unverkennbar durch die gothische Baukunst hindurch, und diese wird im Kolossalen noch von der indischen Architektur übertroffen, welche Gebäude, die einzeln dem Umfang einer großen Stadt gleichen, ebenso wie die riesenhafteste Vegetation der Erde aufzuweisen hat. Wie dieser ursprünglich indische

I,5,586

Geschmack sich nachher über Europa verbreitet habe, die Beantwortung dieser Frage muß ich dem Historiker überlassen.

Auf eine andere Weise hat sich der kolossale Geschmack in der Baukunst in Aegypten ausgedrückt. Die ewig unveränderliche Gestalt des Himmels, die gleichförmigen Bewegungen der Natur trieben dieses Volk selbst gegen das Feste, das Unveränderliche hin, ein Sinn, der sich in ihren Pyramiden verewigt hat, sowie nach allem, was wir wissen, eben dieser aufs Unwandelbare gerichtete Sinn die Aegypter verhindert hat, jemals anders als mit Stein zu bauen. Daher die cubische Form aller ihrer Werke; die leichtere und rundere Form, deren Vorbild die Architektur von Bäumen und den zur ersten Bauart mit Holz gebrauchten Baumstämmen entlehnt hat, konnte bei ihnen nicht entstehen.

Wir gehen zu der höheren Nachbildung der Pflanzenform in der edleren Architektur fort.

Die gothische Baukunst ist ganz naturalistisch, roh, bloße unmittelbare Nachahmung der Natur, in der nichts an absichtliche und freie Kunst erinnert. Die erste noch rohe dorische Säule, welche einen behauenen Stamm vorstellt, erhebt mich schon auf das Gebiet der Kunst, indem sie mir die mechanische Bearbeitung durch freie Kunst nachgeahmt, diese also als über das Bedürfniß und die Nothwendigkeit erhaben, auf das Schöne und Bedeutende an sich gerichtet zeigt. Der angegebene Ursprung der dorischen Säule und die Umkehrung des Geschmacks, der die rohe Natur nachahmt, drückt sich in ihrer Form aus.

Der gothische Geschmack muß, weil er den Baum ungeformt darstellt, die Basis verengen und den obern Theil ausdehnen. Die dorische Säule ist, wie der behauene Stamm, nach unten breiter und verjüngt sich nach oben. Die Pflanze ist hier schon zur Allegorie des Thierreichs gemacht, eben weil der rohe Erguß der Natur in ihr aufgehoben und damit angedeutet ist, daß sie nicht um ihrer selbst willen, sondern um ein anderes zu bedeuten da sey. Die Kunst spricht hier die Natur vollkommener aus und verbessert sie gleichsam. Sie nimmt das Ueberfließende und das bloß zur Individualität Gehörige hinweg, und läßt

I,5,587

nur das Bedeutende bestehen. Der Baum wird theils für sich selbst und in sich selbst zur Allegorie des höheren Organischen, da er, wie dieses, nach oben und unten, durch Haupt und Fuß geschlossen wird, theils wird er es in der Beziehung auf das Ganze, wo er die Säule eines organischen Ganzen bedeutet, wodurch dieses sich über die Erde in die höhere Region des Aethers erhebt. Wie in der Natur die Pflanze nur das Vorspiel und insofern gleichsam der Boden der höheren Entwicklung im Thierreich ist, so zeigt sie sich auch hier; die Säule ist das Stützende, gleichsam die Stufe, die zu dem höheren Gebilde hinaufleitet, das vollkommener schon die Formen der thierischen Organisation verkündet; nur auf ihrem Gipfel, da wo sie die höhere Bildung berührt, und in diese gleichsam übergeht, darf sie ihre eigne Ueppigkeit zeigen und, wie in der korinthischen Säule, in Blättern ranken, die selbst wieder, das erhabenere Gebilde tragend, durch ihre Leichtigkeit und Zartheit die höhere Natur des letzteren andeuten, und uns gleichsam vergessen lassen, daß es den Gesetzen der Schwere unterworfen ist.

Es kommt nun darauf an, die Allegorie des höheren Organischen in den einzelnen Formen der Architektur noch bestimmter nachzuweisen.

§. 113.

Die Allegorie des höheren Organischen findet sich theils in der Symmetrie des Ganzen, theils in der Vollendung des Einzelnen und des Ganzen nach oben und unten, wodurch es eine in sich beschlossene Welt wird. - Es ist schon bei der Malerei bemerkt worden, daß die Natur, wo sie die höchste Indifferenz und Totalität erreicht, im Organischen und vorzüglich im Thierleib, eine doppelte Polarität annimmt, Ost- und Westpolarität, (von oben nach unten findet Differenz statt, *reelle* Polarität, nach der Seite bloß ideelle). Sie producirt daher die edelsten Organe, d.h. diejenigen, in welchen sie am meisten jene letzte Indifferenz erreicht hat, doppelt, und macht das organische Gebilde in zwei symmetrische Hälften zerfallen, die dem Entwurf der Natur nach sich mehr oder weniger gleich sind. Diese *Symmetrie*, welche mehr oder weniger in dem architektonischen Theil der Malerei gefordert wird,

I,5,588

wird nur noch bestimmter in der Architektur selbst gefordert, und zwar wird sie zur vollkommensten Coincidenz mit dem Bau des *menschlichen* Leibs so gefordert, daß die Linie, welche die beiden symmetrischen Hälften scheidet, nicht horizontal, sondern perpendikular, von oben nach unten, gehe. Diese Symmetrie wird an allen Werken der Baukunst, die Anspruch machen, schön zu seyn, so entschieden gefordert, als sie nur an der menschlichen Gestalt gefordert wird, und der Verstoß dagegen so wenig vertragen als ein schiefes Gesicht oder ein solches, das aus zwei gar nicht zu einander gehörigen Hälften zusammengesetzt scheint.

Die zweite das organische Verhältniß andeutende Form ist *die Vollendung* des Ganzen und Einzelnen *nach oben und unten.*

Die Natur schließt keine ihrer Bildungen anders als durch eine ganz entschiedene Aufhebung der Succession oder reinen Länge, die sich durch eine concentrische Stellung andeutet. Die Pflanze würde ins

Unendliche nach der Länge fortsprossen, Knoten auf Knoten treiben - und wirklich kann jede Pflanze durch übermäßigen Zufluß roher Säfte in diesem Sprossungszustand fortwährend erhalten werden - wenn die Natur nicht einen Punkt erreichte, wo sie das, was sie zuvor successiv producirt, zumal producirt. So macht sie es bei dem Produciren der Blüthe in der Pflanze, sie bildet damit einen Kopf, ein bedeutendes Ende. Und auch im Thierreich folgt sie diesem Gesetz, sie schließt das Thier nach oben durch den Kopf, das Gehirn, und auch dieses Ende entsteht ihr nur dadurch, daß sie das, was sie zuvor (in den Nervenknoten) successiv producirte, zumal producirt und ihm eine concentrische Stellung gibt. Dasselbe ist mehr oder weniger in den Formen der Architektur nachzuweisen.

Bereits ist erinnert worden, daß die Säule, die vorzüglich nach dem Schema der Pflanze gebildet ist, in der Architektur ausdrücklich auf die Pflanze selbst als die bloße Vorbedeutung, die Stütze des höheren Organischen hindeutet. Aber wie die Natur, wie die höhere Wissenschaft und Kunst selbst überall auch das, was Theil ist, wieder zum Ganzen und als Glied in diesem wieder für sich absolut zu machen

I,5,589

strebt, so auch die Architektur. Auch die Säule also wird in sich auf eine bedeutende Weise geschlossen. Nach unten erhält sie einen Fuß, das architektonische Gebild wird dadurch ganz aus der Cohärenz mit der Erde gerissen, es steht frei auf ihr wie das Thier, denn wäre die Säule nach unten nicht auf bedeutende Weise geschlossen, so könnte sie, als in die Erde versenkt oder ihre Wurzeln darein senkend erscheinen, das Ganze würde zur Pflanzennatur zurücksinken. Nach oben wird die Säule durch den Kopf auf verschiedene Weise geschlossen, durch das einfache Capitäl der dorischen Ordnung, durch die Schneckenwindungen der jonischen, wo gleichsam als auf der Grenze das höhere Vorspiel des Thierischen beginnt, und in der concentrischen Blätterstellung der korinthischen.

Dasselbe findet sich nun wieder im Ganzen, welches nach unten durch die Säulen als die Füße geschlossen wird. Der mittlere Theil des Gebäudes bedeutet den mittleren Theil des Leibes, wo äußerlich die größte Symmetrie herrschen muß, und wo, wie im thierischen Leib, erst das wahrhaft Innere, welches wieder selbständige Ganze für sich bildet, beginnt (und schon bemerkt, daß nach innen auch hier unbeschadet der Schönheit mehr auf das Bedürfniß als auf die Symmetrie gesehen werden kann). Je näher dem Gipfel, desto bedeutender werden alle Formen. Das Fronton bedeutet schon dem Namen nach die Stirne des Gebäudes. Dieß ist der Ort der vorzüglichsten Verzierungen durch Basreliefs, wo die Stirn gleichsam als Sitz der Gedanken äußerlich angedeutet wird. Nach innen schließt sich das Ganze durch das Gebälk, welches seiner inneren Construktion nach eine concentrische Stellung hat und ein sich selbst tragendes und haltendes Ganzes ist. Das Dach, wo es stattfindet, kann als die äußerliche, organisch indifferente Bedeckung betrachtet werden. Der vollkommenste und bedeutendste Beschluß des Ganzen aber ist ein vollkommen gewölbtes Dach, d.h. die Kuppel. Hier ist die concentrische Stellung am vollkommensten, und indem hier sich die einzelnen Theile wechselseitig tragen und unterstützen, entsteht die vollkommenste Totalität, ein Bild des allgemeinen, alles tragenden Organismus und der himmlischen Umwölbung.

I,5,590

§. 114.

Die Architektur hat, als die Musik der Plastik, wie jene einen rhythmischen, harmonischen und melodischen Theil. - Folgt von selbst aus §. 107.

§. 115.

Der architektonische Rhythmus drückt sich in der periodischen Eintheilung des Gleichartigen, also

vornämlich in folgenden Theilen *aus*: Abnahme und Verjüngung der Säulen nach oben und unten, Größe der Säulenweite, in der dorischen Ordnung insbesondere durch Verbindung der Glieder in Gesimse, Zahl der Triglyphen in einer Säulenweite u.s.w.

Erläuterung. Die Verjüngung der Säule geschieht in der dorischen Ordnung nach oben in gerader Linie, an der jonischen, der korinthischen ist die Linie, nach der sie abnehmen, eine Curve. Was die Säulenweiten betrifft, so war nach Vitruvius[1] bei den Alten fünferlei gebräuchlich, wovon weder die zu geringe, noch die zu große die schönste ist, sondern die mittlere, denn jene gibt dem Ganzen ein zu dickes, diese ein zu mageres Ansehen. Das Rhythmische hierin einzusehen, müssen wir die Erklärung zurückrufen, daß es in einer periodischen Eintheilung des Gleichartigen besteht. In der Musik sind die Weiten Zeitentfernungen, in der Architektur Raumweiten. Die Zahl der Triglyphen ist abhängig von der Säulenweite, indem die beiden äußersten in einem Intercolumnium immer genau über eine Säule zu stehen kommen müssen. Die Glieder des Gesimses sind die verschiedenen größeren und kleineren Theile, woraus diese zusammengesetzt werden. Die Hauptforderung ist, daß sie rhythmisch geordnet seyen, d.h. daß die Menge und Verschiedenheit der Glieder weder das Auge verwirren, noch daß auf der anderen Seite in Ansehung der Form und Größe derselben zu großen Einförmigkeit herrsche. Zwei Glieder derselben Art und Größe dürfen daher nicht unmittelbar unter oder über einander liegen, und das Ganze muß sich gewissermaßen wieder gruppiren, wie in der Musik auch aus schon zusammengesetzten rhythmischen Gliedern wieder größere gebildet werden.

[1] Lib. III, Cap. 2.

I,5,591

Zusatz. Allgemein kann in Ansehung des rhythmischen Theils behauptet werden, daß, was das Schöne, auch zugleich das Nützliche und Nothwendige ist. - Denn das Schöne in der Architektur beruht eben auf der Synthesis des Allgemeinen mit dem Besondern dieser Kunst, welches ihre Beziehung auf Zweck oder Nutzen ist. So ist z.B. die Regel der Verjüngung der Säule nach oben durchaus auch die Regel der Sicherheit und Festigkeit.

[§. 116.]

Die drei Säulenordnungen haben unter sich wieder ein Verhältniß wie Rhythmus, Harmonie und Melodie, oder sie sind theils vorzugsweise nach rhythmischen theils vorzugsweise nach harmonischen theils endlich nach melodischen Grundsätzen gebildet. - (Die nothwendige und wesentliche Besonderheit bewährt sich in Erklärung der einzelnen Formen.)

Zusatz. Die *dorische* Säulenordnung ist vorzugsweise die rhythmische. Der Rhythmus ist in der Musik die reale Form, das Wesentliche, das Nothwendige der Musik. So die dorische Ordnung, welche am meisten Nothwendigkeit, am wenigsten Zufälliges hat. Sie ist unter den drei Ordnungen die strenge, realistische, männliche und ohne Ausbildung nach der Breite. Bei ihr läßt sich daher auch der realistische Ursprung aus der Nachahmung der Baukunst als Kunst der Nothwendigkeit noch am meisten nachweisen. Die gewöhnliche Erklärung oder Construktion der dorischen Ordnung in ihren einzelnen Formen ist folgende aus dem bekannten Princip geführte. In der ersten Zeit der noch einfachen Baukunst begnügten sich die Menschen mit einem bloßen Dach, das ihnen Schutz gegen Sonne, Regen und Kälte gab. Die einfachste Weise, dazu zu gelangen, war ohne Zweifel, daß sie in die Erde vier oder mehrere Pfähle steckten, auf welche dann von vorn und hinten erstens ein Querbalken gelegt wurde, um die in gleicher Linie stehenden Balken zu verbinden, und zugleich die Unterlagen für die Hauptbalken zu geben. Der Querbalken bildete den Architrav. Auf diesen Querbalken wurden nun erst die Hauptbalken, die das Gebäude von vorn nach hinten verbinden, gelegt, und zwar in einiger Entfernung, um sie nachher mit Brettern zu überlegen. Die Hervorragungen

I,5,592

oder Köpfe dieser Hauptbalken mußten nun natürlich oberhalb des Querbalkens sichtbar seyn, die man erst gerade absägte, nachher des Schmuckes halber Bretter von der nachherigen Form der Triglyphen davor nagelte. Die Triglyphen sind also noch jetzt eine ideale Vorstellung der Köpfe vor den Hauptbalken. Die Zwischenräume zwischen diesen Balken blieben anfänglich in der roheren Baukunst leer, nachher wurden sie, um diesen Uebelstand für das Auge aufzuheben, gleichfalls mit Brettern bedeckt, welche dann in der Nachahmung der schönen Architektur die Veranlassung der *Metopen* geworden, wodurch der gar zu große Raum zwischen den Querbalken und den obersten hervortretenden Brettern (deren Vorsprung, um den Regen abzuhalten, das Karnies bildete) zu einer identischen Fläche wurde, die dann den Zophorus oder Fries bildete. - Im *Allgemeinen* habe ich schon früher gesagt, was von dieser Erklärungsart zu halten sey. Es ist allerdings eine Nothwendigkeit darin, daß die Architektur, um schöne Kunst zu werden, sich ideal macht, und dadurch das Bedürfniß abstreift. Aber es liegt keine Nothwendigkeit darin, daß die Kunst, wenn sie sich über das Bedürfniß erhebt, die roheren Formen beibehalte, wenn diese nicht an sich schön sind. So ist freilich offenbar die dorische Säule der behauene Baumstamm; sie verjüngt sich deßhalb nach oben, aber sie würde keine Form der schönen Architektur und in ihr beibehalten seyn, wenn sie nicht an sich selbst auf die Weise bedeutend wäre, wie es bereits gezeigt wurde, daß sie nämlich einen Baum vorstellt, der seine besondere Natur abgelegt hat und Vorbedeutung von etwas Höherem wird. So ist es gewiß, daß man die ältesten Säulen dieser Ordnung ohne Kapitäl und Base findet; sie stellen also noch die Bauart dar, wo man die behauenen Baumstämme unmittelbar unter das Dach und auf den flachen Erdboden stützte. Der Säulenfuß und die Plinthe nach unten und das Kapitäl nach oben, kann man sagen, stellen nichts anderes vor als, jene das eine oder die mehreren Bretter, die man unterlegte, damit die Stämme durch die oben aufliegende Last nicht sich senkten oder von der Feuchtigkeit litten, dieses die oben über einander gelegten Bretter, damit der Stamm

I,5,593

der zu tragenden Last eine größere Fläche darbiete. Allein das Kapitäl wie der Säulenfuß sind doch in der schönen Architektur aus einem viel höheren Grund als dem der Nachahmung beibehalten, nämlich um die Säule nach Art eines organischen Wesens nach oben und unten zu vollenden. Vorzüglich nun tritt dieß in Ansehung der Triglyphen ein; denn wie diese bestimmte Form aus den Balkenköpfen entstehen konnte, ist nicht einmal einzusehen, und man muß dabei doch eine Art von Erfindung zulassen, indem man sie zunächst von den Brettern ableitet, welche - in der späterhin durch die Triglyphen nachgeahmten Form - vor diese hervorragenden Köpfe gesetzt worden[1]. Die Triglyphen haben also eine mehr oder weniger unabhängige und selbständige Bedeutung.

Meine Vorstellung darüber ist diese.

Wenn die Architektur überhaupt die erstarrte Musik ist, ein Gedanke, der selbst den Dichtungen der Griechen nicht fremd war, wie schon aus dem bekannten Mythus von der Leyer des Amphion, der durch die Töne derselben die *Steine* bewegt habe sich zusammenzufügen und die Mauern der Stadt Thebe zu bilden - wenn also überhaupt die Architektur eine concrete Musik ist, und auch die Alten sie so betrachteten, so ist es ganz insbesondere die am meisten rhythmische, die dorische oder altgriechische Architektur (denn dorisch hieß überhaupt alles Altgriechische), und auch die Alten mußten sie vorzüglich unter diesem Gesichtspunkt betrachten. Unmöglich konnte ihnen also auch das Allgemeine ferne liegen, diesen rhythmischen Charakter sinnbildlich durch eine Form auszudrücken, die sich der einer Leyer vorzüglich nähert, und eine solche Form sind die sogenannten Triglyphen. Ich will nicht behaupten, daß

sie eine Anspielung auf die Leyer des Amphion seyn sollen, auf jeden Fall sind sie eine solche auf die alte griechische Leyer, das Tetrachord, dessen Erfindung einige dem Apollon, andere dem Mercur zuschreiben. Das älteste Musiksystem der Griechen enthielt nicht mehr als vier Töne, in einer einzigen Oktave, den Grundton

[1] Cf. Vitruv Lib. IV, cap. 2.

I,5,594

nämlich, den tonus major, die Quinte und die Oktave. Daß wirklich ein solches Tonsystem in den Triglyphen ausgedrückt sey, läßt sich nicht deutlich machen, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, daher ich es der eignen Ansicht überlassen muß, sich davon zu überzeugen. Ich kann zur Bestätigung dieser Vermuthung noch die sogenannten Tropfen der Triglyphen zu Hülfe nehmen. Die gewöhnliche Vorstellung ist, in die hervorragenden Balkenköpfe seyen anfänglich *darum* senkrecht heruntergehende Schlitze gemacht worden, damit das Wasser desto leichter abliefe, und man beruft sich deßhalb auf die unten hängenden Tropfen. Allein die Anzahl derselben steht mit der Anzahl der Rinnen, als welche nämlich die Schlitze betrachtet werden müßten, in keinem Verhältniß. Da in dem System von vier Tönen nur sechs verschiedene Verbindungen von Tönen oder Consonanzen möglich sind, so würde die Sechszahl hier eben für das Zusammenfließen der vier Töne in sechs Consonanzen bedeutend seyn.

Die genaue Zusammenstimmung der Verhältnisse der dorischen Ordnung mit musikalischen Verhältnissen ist auch noch auf andere Weise offenbar. Vitruvius gibt das Verhältniß der Breite zu der Höhe der Triglyphen wie 1:1½ oder 2:3 an, welches das Verhältniß einer der schönsten Consonanzen, der Quinte, ist, anstatt daß das andere von ihm für bei weitem weniger schön angegebene Verhältniß von 3:4 der Quarte in der Musik entspricht, die jener an Annehmlichkeit bei weitem nachsteht. Ob man mit solchen Vorstellungen zu viel Absichtlichkeit und Sinn in die architektonischen Formen der Griechen legt, mögen diejenigen beurtheilen, die die Klarheit und das in allen ihren Werken herrschende Bewußtseyn sonst zu erkennen fähig sind.

§. 117.

Der harmonische Theil der Architektur bezieht sich vornehmlich auf die Proportionen oder Verhältnisse und ist die ideale Form dieser Kunst. -

Proportionen finden in der Architektur vorzüglich wegen der Anspielung auf den menschlichen Körper statt, dessen Schönheit eben darauf beruht. Die Architektur, welche in der Beobachtung des Rhythmus noch die hohe, strenge Form behält und auf Wahrheit geht, nähert

I,5,595

sich also durch Beobachtung des harmonischen Theils der organischen Schönheit, und da sie in Ansehung dieser nur allegorisch seyn kann, so ist die Harmonie eigentlich der ideale Theil dieser Kunst. (Ueber die Harmonie in der Architektur ist vorzüglich Vitruvius zu lesen.) Die Architektur schließt sich auch dadurch ganz an die Musik an, so daß ein schönes Gebäude in der That nichts anderes als eine mit dem Aug empfundene Musik, ein nicht in der Zeit-, sondern in der Raumfolge aufgefaßtes (simultanes) Concert von Harmonien und harmonischen Verbindungen ist.

Zusatz 1. Die *Harmonie* ist der herrschende Theil der Architektur. - Denn sie ist ihrer Natur nach ideal und allegorisch, und nähert sich als Musik im Raum wieder der Malerei als der idealen Kunstform, und in dieser derjenigen Gattung, welche vorzugsweise auf Harmonie (nicht auf Zeichnung) geht, - der

Landschaft. Die Harmonie als die ideale Form ist also in ihr, die selbst ihrer Natur nach ideal ist, nothwendig die herrschende.

Zusatz 2. Die *jonische* Säulenordnung ist die vorzugsweise harmonische. - Der Beweis liegt in der Schönheit aller Proportionen. Sie bildet den wahren Indifferenzpunkt zwischen der noch strengen Art der dorischen Ordnung und der überfließenden Ueppigkeit der korinthischen. Vitruvius[1] berichtet, daß die jonischen Griechen, als sie den Tempel der Diana zu Ephesus bauen wollten, die Verhältnisse der altgriechischen oder dorischen Ordnung, deren sie sich bisher bedient hatten, nicht zierlich und schön genug fanden, da diese mehr nach den Verhältnissen der männlichen Gestalt eingerichtet gewesen, indem die Säule mit Kapitäl (ohne Fuß) um sechsmal höher als die Dicke an dem untersten Ende des Stammes war. Sie gaben also ihrer Säulenordnung ein schöneres Verhältniß, indem sie dieselbe (*mit* dem Fuß) achtmal höher machten, als der Stamm dick war, welches dann die Proportionen der weiblichen Gestalt gab. Aus diesem Grunde haben sie auch die *Voluten* nach Aehnlichkeit des weiblichen Haarputzes an den Schläfen

[1] Lib. IV, cap. 1.

I,5,596

erfunden, sowie ferner die Kannelirungen die Falten weiblicher Kleider vorstellen.

Daß die Proportionen der dorischen und jonischen Ordnung, jene wirklich mehr denen des gedrungenen männlichen Körpers, diese mehr denen des weiblichen Körpers nahe kommen, ist offenbar (da auch wirklich männliche Schönheit rhythmisch, weibliche harmonisch), obgleich diese Analogie von Vitruvius zu weit ausgedehnt worden ist. So haben die Schneckenwindungen des jonischen Knaufs nach meinem Bedünken eine allgemeinere Nothwendigkeit in sich als die der Nachahmung eines zufälligen Kopfschmucks, welches ohne Zweifel eine bloße Vermuthung des Vitruvius ist. Offenbar drücken diese Windungen die Präformation des Organischen im Anorgischen aus; sie sind wie die Versteinerungen der Erde Anspielungen auf das Organische, und wie diese in dem Verhältniß als sie der thierischen Form analoger werden, mehr auf den jüngeren Gebirgen und näher der Oberfläche erst gefunden werden, so bildet auch die anorgische Masse der Säule erst auf der Grenze, die sie mit dem höheren Gebilde macht, sich in Formen, die Vorbedeutungen des Lebendigen sind.

Die dorische Säule verjüngt sich, wie schon bemerkt, nach oben in einer geraden Linie - hier die Länge, die Starrheit, der Rhythmus herrschend -, die jonische nach einer Curve, welche die harmonische Form auch in der Malerei ist. Sie ist also selbst im rhythmischen Theil mehr harmonisch.

Von den unendlich schönen Proportionen dieser Ordnung, die in ihrer Art wieder so vollkommen sind, als die der andern in der ihrigen - daß man es einem deutschen Baumeister nicht übel nehmen kann, der es sogar für unmöglich hielt, daß sie menschliche Erfindungen seyen, und sie daher unmittelbar von Gott eingegeben glaubte - von diesen Proportionen der jonischen Ordnung will ich nur die ihres Säulenfußes oder der sogenannten Attica anführen, welche durch die Höhe ihrer Glieder, wie sie Vitruvius angibt, die vollkommenste Harmonie, nämlich den harmonischen Dreiklang ausdrückt.

§. 118.

Der melodische Theil der Architektur entsteht

I,5,597

aus der Verbindung des Rhythmischen mit dem Harmonischen. - Folgt schon aus dem Begriff der

Melodie im §. 81. Anschaulich aber kann es an der dritten Säulenordnung, der korinthischen, nachgewiesen werden.

Zusatz. Die *korinthische* Säulenordnung ist vorzugsweise die melodische. - Vitruvius, dessen Bericht vom Ursprung der jonischen Ordnung schon angeführt worden (es sey der Uebergang von den Proportionen der männlichen Gestalt zu denen der weiblichen gewesen), sagt, daß man in der korinthischen von den Proportionen des weiblichen Körpers zu dem des jungfräulichen fortgegangen sey, und wenn dieser Gedanke auch nicht eben der letzte Begriff ist, den man von dem Ursprung dieser Säulenordnung geben kann, so dient er doch vollkommen unsere Gedanken zu erläutern. Die korinthische Ordnung vereinigt mit der harmonischen Weichheit der jonischen wieder die rhythmischen Formen der dorischen, wie der jungfräuliche Leib mit der allgemeinen Weichheit weiblicher Formen die größere Herbheit und Strenge der jugendlichen Formen vereint. Schon die größere Schlankheit der korinthischen Säulen macht in ihnen den Rhythmus bemerklicher. Die Erzählung des Vitruvius von dem Ursprung ihrer Erfindung ist bekannt. Ein junges Mädchen, das eben verheirathet werden sollte, starb, und ihre Amme setzte auf ihren Grabhügel in einem Korb einige kleine Gefässe, die dieses Mädchen im Leben geliebt hatte, und damit diese durch die Witterung nicht so bald verdorben würden, wenn jener offen stände, legte sie einen Ziegel auf den Korb. Da nun dieser zufälliger Weise auf die Wurzel einer Acanthuspflanze gesetzt war, so geschah es, daß im Frühling, da die Blätter und Ranken hervorsproßten, diese an dem auf der Mitte der Wurzel stehenden Korb rings emporwuchsen, und die Ranken, welche dem Ziegel begegneten, genöthigt wurden, sich an ihrer Extremität umzubeugen und Voluten zu bilden. Der Architekt Kallimachos ging vorbei und sah den Korb, wie er von den Blättern umgeben, und da ihm diese Form ausnehmend gefiel, ahmte er sie in den Säulen nach, die er nachher den Korinthern machte. Das Auszeichnende der korinthischen Säule ist nämlich bekanntlich ein hohes

I,5,598

Kapitäl mit drei übereinanderstehenden Reihen von Akanthusblättern und verschiedenen zwischen denselben sich hervordringenden Stengeln, die sich oben an dem Deckel in Schneckenformen falten. Obgleich es nicht unmöglich ist, daß ein Anblick wie der von Vitruvius erzählte einem aufmerksamen Künstler die erste Veranlassung einer solchen Erfindung gegeben, und auf jeden Fall die erzählte Geschichte, wenn nicht wahr, doch angenehm erfunden ist, so müssen wir doch diesem Blätterschmuck in der Idee eine allgemeinere Nothwendigkeit geben. Es ist die der Anspielung auf die Formen organischer Natur.

Die größere Strenge, welche die korinthische Ordnung in dem rhythmischen Theil hat, erlaubt es ihr von der andern Seite mehr die natürliche Schönheit zu suchen, wie der natürliche Putz (Blumen etc.) am meisten der schönen jungfräulichen Gestalt, dagegen dem reiferen weiblichen Alter mehr der conventionelle Schmuck ziemt. Die größte Vereinigung des Entgegengesetzten in der korinthischen Ordnung, des Geraden mit dem Runden, des Glatten mit dem Gebogenen, des Einfältigen mit dem Gezierten gibt ihr eben jene melodische Fülle, durch welche sie sich vor den andern auszeichnet.

Es sollte nun noch von den besonderen *Zierathen* der Architektur die Rede seyn, von den Werken der höheren Plastik, die als Basreliefs z.B. den Fronton, oder als Statuen die Eingänge oder einzelne Gipfel des Gebäudes zieren. Allein da bereits im Vorhergehenden angedeutet ist, inwieweit in der Architektur höhere organische Formen anticipirt werden können, so ist die Hauptsache darüber gesagt. Die Architektur braucht auch die geringeren Formen von ihr selbst zur Zierath, z.B. Schilde, womit, sowie mit Stierköpfen, die Metopen ausgefüllt wurden. Wahrscheinlich geschah dieß aus Nachahmung von wirklich aufgehangenen Schilden, wie die am Tempel des Apollon zu Delphos aus der marathonischen Beute.

Von den geringeren Formen der Architektur, sofern sie sich in Vasen, Bechern, Candelabern u.s.w. ausdrückt, noch etwas zu erwähnen, wäre gleichfalls überflüssig. Ich gehe daher zu der zweiten Form der

Plastik fort.

I,5,599

§. 119.

Die Malerei in der Plastik ist das Basrelief. - Denn das Basrelief stellt seine Gegenstände einerseits zwar auf körperliche Weise, andererseits doch nach dem Schein vor, und bedarf wie die Malerei des Grundes oder der Zugabe des Raums.

Die Beschränkung, welche der Malerei eben dadurch gesetzt ist, daß sie außer den Gegenständen auch den Raum darzustellen hat, in welchem diese erscheinen, ist hier noch nicht überwunden, oder, wenn man will, die Plastik kehrt in diese Schranke freiwillig zurück. Sowohl dadurch als durch die Darstellung des Scheins ist das Basrelief als die Malerei in der Plastik anzusehen.

Anmerkung. Etwas von der Unterscheidung des *Haut-* und *Basrelief* ist zu erwähnen. Beide sind dadurch unterschieden, daß bei jenem, dem erhabeneren Relief, die Figuren stark und über die Hälfte ihrer Dicke aus dem Grund hervorstehen, in diesem aber nicht einmal mit der Hälfte ihrer Dicke sich von dem Grund abheben. Da diese beiden Arten sich nicht wesentlich von einander unterscheiden, so kann das eigentliche Basrelief oder die flach erhabene Arbeit als das, was die besondere Eigenschaft der Gattung am ausgezeichnetsten darstellt, als Repräsentant derselben, genommen werden.

§. 120.

§. 120. *Das Basrelief ist selbst innerhalb der Plastik als eine ganz ideale Kunstform zu betrachten.* - Folgt schon daraus, daß = Malerei. Wir werden seine Natur vollkommen erschöpft haben, wenn wir diesen idealen Charakter nach seinen einzelnen Bestimmungen darlegen.

Man kann schon zum voraus vermuthen, daß das Basrelief in seiner Art noch idealer seyn müsse als selbst die Malerei, da es von der höheren Kunstform, der Plastik, zur tieferen zurückstrebt. Es hat zwar allerdings darin, daß es uns nur die Hälfte der Figuren, nicht, wie die Plastik, die ganzen, rund gearbeiteten darstellt, sowie in der flachen Erhöhung einen Grund für sich in der Natur. Wenn wir nicht um eine Figur rund herumgehen, sehen wir nur die uns zugekehrte Hälfte, selbst wenn die Figur freisteht, wenigstens vor dem gleichförmigen Hintergrund der Luft. Daß die Figuren nicht erhabener, sondern

I,5,600

nur mit *flacher* Erhöhung gearbeitet werden, hat, kann man sagen, seinen Grund darin, daß wirklich gesehene Körper in der Entfernung sich nicht mir ihrer ganzen Rundirung abheben, indem dieß von dem Helldunkel abhängig ist, das durch die Luft sich abschwächt.

In gleichem Verhältniß aber auch den *Umriß* unbestimmt zu machen, würde theils ganz gegen den Charakter der Plastik seyn, die sich auf Luftperspektive einließe, theils bei der Homogeneität des Hintergrunds die Figur ganz zerfließen machen.

Bis hierher also hat das Basrelief den Grund in der Natur. In allem Uebrigen aber ist es eine in den meisten Regeln conventionelle Kunst, die sich von dem Betrachter ausdrücklich etwas vorgeben läßt (wie man sich im Spiel etwas vorgeben läßt), um durch falsche Mittel dem geforderten Effekt gleichzukommen. Es ist ein wechselseitiges Verstehen des Künstlers und Kenners.

Von denjenigen, die an die Malerei die Forderung der Illusion machen, und sie in dem Grad vollkommen glauben, in welchem sie uns den empirischen Schein für Wahrheit geltend macht - uns täuscht -, sollte man nach diesem Princip einmal eine künstlerische Entwicklung des Basreliefs fordern. - Einiges von dem *Conventionellen.*

a) Es ist so viel möglich im Profil darzustellen; die Verkürzungen sind so viel als möglich zu

umgehen, weil diese mit unauflöslichen Schwierigkeiten begleitet sind, welche hier auszuführen zu weitläuftig wäre; daher die Basreliefs der Alten meistens solche Gegenstände darstellen, die ihrer Natur nach die Stellung im Profil erlauben, wie Züge von Kriegern, Priestern, Opferthieren, die in Einer Richtung geschehen.

b) Da bei complicirteren Gegenständen es unmöglich ist, Stellungen zu vermeiden, wobei Glieder heraus oder hineinwärts gehen und Gruppirungen nothwendig werden, so nimmt sich das Basrelief die Freiheit solche Gegenstände getheilt vorzustellen, das Ganze also durch das Einzelne bloß anzudeuten. An der Pallas in Dresden, einem der herrlichsten Monumente der uralten, herben, strengen Kunstform, ist in einem längs des Gewandes gehenden Streifen in zwölf

I,5,601

verschiedenen Feldern ganz im Kleinen die Bezwingung der Centauren durch die Minerva vorgestellt. Das Basrelief macht also auch in dieser Eigenschaft einen beständigen Anspruch an die Besonnenheit des Beschauers und den höheren Kunstsinn, der keine grobe Täuschung verlangt.

c) Es ist schon in dem früher Gesagten angedeutet worden, daß das Basrelief keine Rücksicht auf Linienperspektive nimmt. Es geht nie auf Täuschung aus auch nur wie die Malerei. Es zeigt sich auch darin als ganz freie, ideale Kunst, daß es von dem Beschauer fordert die einzelne Figur sich gegenüber zu denken und von ihrer Mitte aus zu beurtheilen. Sollen Figuren wirklich in verschiedener Entfernung vorgestellt werden, so wird nur der Plan etwas erhöht und die Figuren um sehr weniges verkleinert und flacher gehalten, welches die durch die Entfernung verminderte Schattirung ausdrückt.

d) Der Grund, welchen das Basrelief mit der Malerei gemein hat, erfordert in ihm weit weniger Sorgfalt der Ausführung als in dieser. Gewöhnlich ist er nur angedeutet, nie perspektivisch ausgeführt.

§. 121.

Das Basrelief hat eine nothwendige Tendenz sich mit andern Kunstformen und vorzüglich der Architektur zu verbinden. - Denn da es die ganz ideale Form ist, strebt es sich nothwendig mit der realen Form zu integriren, welche die Architektur ist, sowie diese selbst hinwiederum das Bestreben hat sich so viel möglich ideal zu machen.

Anmerkung. Nicht nur die größeren und kolossalen Werke der Baukunst verschönert das Basrelief, sondern auch die geringeren, die Sarkophagen, Urnen, Becher u.s.w. Das älteste Beispiel ist der Schild des Achilles bei Homer. Die Architektur integrirt sich viel unmittelbarer mit dem Basrelief als mit der Malerei, welches eine viel stärkere ìåôÜâáóéò åkò Têëï ãÝíïò ist. Das Basrelief ist der Architektur darum mehr verwandt, weil es zu seiner Natur gehört einen gleichförmigen Hintergrund zu haben, welchen die Malerei nur freiwillig annimmt, um sich mit der Architektur zu verbinden.

Zusatz. Eine Art des Basrelief sind auch die *Münzen* und die *geschnittenen Steine*, theils die tiefgeschnittenen theils die

I,5,602

Kameen. In Ansehung dieser genügt es, die allgemeine Kategorie anzugeben, unter die sie gehören. Jetzt zur Plastik êáôE dĩï÷Þí oder zur Sculptur.

§. 122.

Die Plastik êáôE dĩï÷Þí *ist die Sculptur, sofern sie ihre Ideen durch organische und von allen Seiten unabhängige, also absolute Gegenstände darstellt.* - Denn durch das erste unterscheidet sie sich von der Architektur, durch das andere von dem Basrelief, welches seine Gegenstände im Zusammenhang mit

irgend einem Grunde darstellt.

Zusatz 1. Das plastische Werk als solches ist ein Bild des Universums, welches seinen Raum in sich selbst und keinen außer sich hat.

Zusatz 2. In der Plastik fällt alle Beschränkung auf einen gewissen Gesichtspunkt hinweg, und das plastische Werk erhebt sich dadurch zu einer Selbständigkeit, die dem malerischen Werke fehlt.

§. 123.

Die Plastik, als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft, drückt ihre Ideen vorzugsweise durch die menschliche Gestalt aus.

Beweis. Nach §. 105 ist die Plastik diejenige Kunstform, welcher das Wesen der Materie zum Leib wird. Nun ist aber das Wesen der Materie Vernunft, und als ihr unmittelbarstes reales Abbild der vollkommenste Organismus, und weil dieser nur in der menschlichen Gestalt existirt, menschliche Gestalt.

Anmerkung. Wollte erstens die Plastik sich durch anorgische Formen ausdrücken, so würde sie diese entweder genau nachahmen, oder sie würde sie selbst als bloße Allegorie des Organischen behandeln. Im ersten Fall wäre kein Grund der Nachahmung, denn in der anorgischen Natur sind keine wahre Individuen, die Nachahmung würde also nichts von dem Nachgeahmten Unterschiedenes hervorbringen und sich nur die unnütze Mühe geben, das, was sie ohne Kunst durch die Natur ebenso vollkommen besitzt, durch Kunst in einem zweiten Abdruck zu besitzen. Im andern Fall fiele sie mit der Architektur zusammen. Wollte die Plastik zweitens zwar organische Wesen, aber z.B. *Pflanzen* darstellen, so sänke sie dadurch wieder unter die Architektur zurück.

I,5,603

Denn da auch die Pflanze keinen ausgezeichneten individuellen, sondern nur einen Gattungscharakter hat, so wäre hier so wenig als in Ansehung des Anorgischen ein Grund der reellen Nachahmung (ein anderes ist die ideelle in der Malerei, die mit Licht und Schatten die Farben wiedergibt); wollte sie aber die Pflanze als Allegorie des höheren Thierischen darstellen, so fiele sie wieder mit der Architektur zusammen. Wenn endlich die Plastik die höheren Thiergattungen nachahmt, so ist auch hier ihr Vermögen sehr durch den Gegenstand beschränkt. Denn auch im Thierreich hat jedes Thier nur den Charakter seiner Gattung, aber keinen *individuellen.* Wenn daher die Plastik Thiergestalten bildet, so ist es nur in folgenden Rücksichten:

a) als die allgemeinste kann die angesehen werden, daß obgleich das Thier keinen individuellen Charakter hat, doch die Gattung selbst hier das Individuum ist. Alle verschiedenen Charaktere der Thiere, welche immer ganzen Gattungen gemein sind, sind Negationen oder Beschränkungen des absoluten Charakters der Erde; sie erscheinen als besondere eben deßwegen, weil sie nicht die Totalität ausdrücken, welche nur im Menschen erscheint. Jede Gattung ist also hier Individuum, sowie dagegen im Menschengeschlecht jedes Individuum mehr oder weniger Gattung ist, oder wenigstens seyn muß, wenn es Gegenstand einer Kunstdarstellung seyn soll. Der Löwe z.B. ist nur großmüthig, d.h. die ganze Gattung hat den Charakter eines Individuums, der Fuchs ist nur listig und feig, der Tiger grausam. Wie also das Individuum der Menschengattung dargestellt wird, weil es als Individuum zugleich Gattung ist, so kann die Sculptur von dem Thier zwar immer nur die Gattung, aber diese doch deßwegen darstellen, weil sie an sich eigentlich ein Individuum ist. Dieses Verhältniß der Thiercharaktere ist z.B. der Grund ihres Gebrauchs in der Fabel, in welcher auch das Thier nie als Individuum, sondern nur als Gattung auftritt. Die Fabel erzählt nicht: ein Fuchs, sondern *der* Fuchs, nicht ein Löwe, sondern *der* Löwe.

b) Eine andere Rücksicht, in der die Sculptur Thiergestalten bilden kann, ist die Beziehung der Thiere auf den Menschen; in dieser

I,5,604

Rücksicht erscheinen die Thiere in der Sculptur in der Verbindung mit andern Werken derselben, z.B. der Architektur, wie die ehemaligen Löwen auf dem St. Markusplatz zu Venedig oder andere Thiergestalten, die vor die Eingänge der Paläste oder Kirchen gleichsam als Hüter gesetzt werden, wohin auch die noch symbolischeren oder bedeutenderen Gestalten der Sphinxe gehören. Ebenso die Pferde einer Quadrige als architektonischer Zierath auf dem Gipfel eines Gebäudes, eines Tempels, eines Portals u.s.w.

Es versteht sich von selbst, daß die Plastik Thiergestalten bilden kann, sobald diese mit zur Darstellung des eigentlichen Gegenstandes gehören, wie z.B. in Basreliefs, die Opferfeste vorstellen oder die Schlangen in der Gruppe des Laokoon.

c) Bisweilen bildet die Plastik Thiere als Attribute oder Nebenbezeichnungen, so den Adler zu den Füßen des Jupiter, der oft auch auf den Gipfel seiner Tempel gesetzt wurde, den Tiger in dem Zuge des Bakchos, die Pferde am Sonnenwagen u.s.w.

Symbolische Bedeutung der menschlichen Gestalt.

Erstens: Die aufrechte Stellung bei gänzlicher Losgerissenheit von der Erde. - Im organischen Naturreich kommt die aufgerichtete Stellung nur der Pflanze zu, aber sie ist in der Cohäsion mit der Erde. In dem Thierreich, welches den Uebergang von der Pflanze zum Menschen macht, tritt sehr bedeutend die horizontale Stellung ein (es ist eine allmähliche Umkehrung der Pflanze). Mit der horizontalen Stellung ist die Abhängigkeit von der Erde angedeutet. Der Theil des Leibs, welcher die Werkzeuge der Nahrung in sich schließt, bildet ein förmliches Gewicht, wodurch der ganze Leib niedergezogen wird. Die Bedeutung der aufrechten Gestalt ist also wirklich die, welche schon in Ovids Metamorphosen[1] bezeichnet ist:

> Os homini sublime dedit caelumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere voltus.

Zweitens: Symmetrischer Bau - und zwar so, daß die Linie, welche die zwei Hälften scheidet, auch perpendikular gegen die Erde

[1] I, 85. 86.

I,5,605

gerichtet ist. Sie ist Ausdruck der vernichteten Ost- und Westpolarität; und je selbständiger ein Organ producirt wird, desto gewisser ist jener Gegensatz ohne wirkliche Entgegensetzung erreicht. Es gibt eine Sphäre der Metamorphose, wo das Auge z.B. (als Lichtorgan der höchste Ausdruck der Ost-West-Indifferenz) nur einfach oder noch zerstreut und zahlreich ohne bestimmte Symmetrie producirt ist, sowie es ebenfalls merkwürdig ist, daß in denjenigen Organen, welche die unmittelbare Beziehung auf den allgemeinen Ost-Westpolarismus haben, z.B. Respirationsorgane und Herz, Leber und Milz, jener Gegensatz in eine wirkliche Entgegensetzung ausschlägt.

Drittens: Entschiedne Unterordnung der beiden Systeme, des der Nahrung und Reproduktion und des der freien Bewegung, unter das oberste, dessen Sitz der Kopf ist. Diese verschiedenen Systeme haben an sich eine symbolische Bedeutung, erlangen sie aber erst vollkommen in einer Unterordnung, wie die der menschlichen Gestalt. Diese verhält sich zu den Thiergestalten wieder wie das Urbild, von der jene bloß die auf verschiedene Weise verschobenen Abbilder zeigen. - Die Bedeutung der *einzelnen* Systeme ist diese: Der Mensch ist, wie alle organischen Wesen insofern ein Mittelwesen, als er ursprünglich zwischen Flüssigem und Festem gestellt ist. Die andern Gattungen leben nur auf dem *Grund* des

Luftmeers, der Mensch erhebt sich am freiesten in ihm. Wie nun die Natur des Menschen an und für sich selbst eine Verbindung des Himmels mit der Erde ausdrückt, so ist diese, zugleich mit dem Uebergang von dem einen zum andern, auch durch seine Gestalt ausgedrückt. Das *Haupt* bedeutet den Himmel und fürnehmlich die Sonne. Wie jener die Erde durch seine Einflüsse regiert, so das Haupt den ganzen Leib durch die seinigen, und was die Sonne im Planetensystem ist, ist das Haupt unter den übrigen Gliedern. Die *Brust* und die dazu gehörigen Organe bezeichnen den Uebergang vom Himmel zur Erde, und bedeuten insofern die Luft. Das Athmen, in welchem die Brust wechselweise steigt und sinkt, zeigt das erste Wechselverhältniß zwischen Himmel und Erde an. In dem *Herz* löst sich zuerst die Starrheit des bloß auf Selbstheit gerichteten Triebs in relative

I,5,606

Cohäsion auf, daher das Herz der erste Sitz der Leidenschaft, der Zuneigung und Begierde, der Heerd der Lebensflamme. Damit aber dieses Feuer, welches durch die Berührung der Entgegengesetzten sich entzündet, gekühlt werde, wie der Platonische Timäos[1] sagt, sind die Lungen oder die Werkzeuge des Athmens zugegeben. Die *Höhlung* des Leibes bedeutet die Umwölbung, welche der Himmel über der Erde bildet, sowie der eigentliche *Unterleib* die im Inneren der Erde wirksame Reproduktionskraft, wodurch sie beständig ihren eignen Stoff verzehrt und zu höheren Entwicklungen vorbereitet, die erst näher der Oberfläche und dem Anblick der Sonne sich hervorthun.

Die drei Systeme sind die Grundlage und das Wesentliche des menschlichen Leibs. Außer diesem aber waren ihm noch Hülfsorgane nothwendig, worunter ich die *Füße* und *Hände* verstehe. Die Füße drücken die gänzliche Losgerissenheit von der Erde aus, und da sie die Nähe und Ferne verbinden, bezeichnen sie den Menschen als das sichtbare Bild der Gottheit, der nichts nahe und nichts ferne ist. Homer beschreibt das Schreiten der Juno so schnell als den Gedanken eines Menschen, der viele entlegene Länder, die er bereist hat, in einem Augenblick durchfährt und sagt: hier bin ich gewesen und dort war ich. Die Schnelligkeit der Atalante wird so beschrieben, daß sie im Lauf keine Spur im Sand zurücklasse, über den ihr Fuß geschritten. (Vatikanischer Apoll.) Die Arme und Hände bedeuten den Kunsttrieb des Universums und die Allmacht der Natur, die alles umwandelt und gestaltet. - Wir werden späterhin finden, daß es eben diese Bedeutung der einzelnen Theile des menschlichen Leibs ist, nach welcher sie auch in der Plastik gebildet werden.

Viertens: Die menschliche Gestalt auch in ihrer Ruhe deutet auf ein geschlossenes und vollkommen abgewogenes System von Bewegungen. Man sieht auch in ihrer Ruhe, daß wenn sie sich bewegen wird, dieß mit dem vollkommensten Gleichgewicht des Ganzen geschehen wird. Auch darin wird die symbolische Bedeutung der menschlichen

[1] p. 88. d.

I,5,607

Gestalt als eines Bilds des Universums offenbar. Wie das Universum nach außen nur die vollkommene Harmonie, das Gleichgewicht seiner Gestalt und den Rhythmus seiner Bewegungen erkennen läßt, und dagegen die geheimen Triebfedern des Lebens verborgen, die Werkstätte der Zubereitung und Hervorbringung nach innen gebracht sind, so auch in dem menschlichen Leib. - Das *Muskelsystem* läßt den Leib äußerlich nur als ein geschlossenes System von Bewegungen erkennen, es ist dadurch Symbol des allgemeinen Weltbaus. Die Werkzeuge der Assimilation aber wie die Triebfedern der Bewegung in

diesem System sind verborgen; ja in den Göttergestalten ist sogar alle Spur von Adern und Nerven aufgehoben. Diese Beziehung ist der Grund von der Wichtigkeit des Muskelsystems in der Malerei, und vorzüglich in der Plastik. Man mag nun das Muskelsystem mit dem System der allgemeinen Bewegung der Weltkörper, oder, wie Winkelmann einmal thut, mit einer Landschaft, oder etwa mit der Ruhe und Bewegung zugleich, die die stille Fläche des Meeres beständig zeigt, vergleichen, so bleibt immer dieselbe Beziehung. In den Betrachtungen einer schönen Landschaft erkennen wird auch nur die Wirkungen, ohne die inneren Ursachen und die fortwährend thätigen Triebfedern der Bildung zu erkennen; wir ergötzen uns an dem äußerlich dargelegten Gleichgewicht der inneren Kräfte. Ebenso im Muskularsystem. Winkelmann in der Beschreibung des schönen Torso vom Herkules[1] sagt: "Ich sehe hier den vornehmsten Bau der Gebeine dieses Leibes, den Ursprung der Muskeln und den Grund ihrer Lage und Bewegung, und dieses alles zeiget sich wie eine von der Höhe der Berge entdeckete Landschaft, über welche die Natur den mannichfaltigen Reichthum ihrer Schönheiten ausgegossen. So wie die luftigen Höhen derselben sich mit einem sanften Abhang in gesenkte Thäler verlieren, die hier sich schmälern und dort erweitern: so mannichfaltig, prächtig und schön erheben sich hier schwellende Hügel von Muskeln, um welche sich oft unmerkliche Tiefen gleich dem Strome des Mäander krümmen, die weniger dem Gesichte als dem Gefühl

[1] a.a.O. Bd. 1, S. 273.

I,5,608

offenbar werden." Anderswo vergleicht er das Muskelspiel derselben Gestalt mit einer eben anfangenden Bewegung des Meers, von der man den Grund noch nicht erkennt. "Sowie in einer anhebenden Bewegung des Meers, sagt er, die zuvor stille Fläche einer nebeligen Unruhe mit spielenden Wellen anwächst, wo eine von der andern verschlungen und aus derselben wieder hervorgewälzt wird, ebenso sanft aufgeschwellet und schwebend gezogen fließt hier ein Muskel in den andern, und ein dritter, der sich zwischen jenen erhebt, und ihre Bewegung zu verstärken scheint, verliert sich in jenen, und unser Blick wird gleichsam mit verschlungen." Um es mit Einem Wort zu sagen: die menschliche Gestalt ist dadurch vorzüglich ein verkleinertes Bild der Erde und des Universums, daß das Leben als Produkt der inneren Triebfedern sich auf der Oberfläche concentrirt und als reine Schönheit sich über sie verbreitet. Hier ist nichts mehr, was an das Bedürfniß und die Nothwendigkeit erinnerte, es ist die freieste Frucht der inneren und verborgenen Nothwendigkeit, ein unabhängiges Spiel, das nicht mehr an seinen Grund erinnert, sondern an und für sich selbst gefällt. Hierzu gehört nun nothwendig auch, daß die menschliche Gestalt der fremdartigen Bedeckungen entbehre, die den Thieren zugegeben sind, daß sie auch auf der Oberfläche nur *Organ* sey, unmittelbare Empfänglichkeit mit unmittelbarem Rückwirkungsvermögen. Von manchen Philosophen ist die ursprüngliche Nacktheit des Menschen als ein Mangel, eine Zurücksetzung der Natur beklagt worden. Mit welchem Rechte, sieht man aus dem Bisherigen.

Zu der äußeren Erscheinung des Lebens gehören auch die Sinnesorgane und unter diesen vorzüglich das *Auge*, durch welches gleichsam das innerste Licht der Natur hindurchsieht, und das am Haupt wieder als dem Sitz der edelsten Organe nebst der Stirne der ausgezeichnetste Punkt ist.

Die menschliche Gestalt ist schon an sich selbst ein Bild des Universums, und ohne noch den Ausdruck in Anschlag zu bringen, der in sie gelegt werden kann, dadurch, daß sie in Handlung gesetzt wird, daß die inneren Bewegungen des Gemüths in ihr gleichsam äußerlich

I,5,609

widerhallen. Durch ihre erste Anlage ist sie zu einem vollkommen leitenden Medium der Aeußerungen der Seele gemacht, und da die Kunst überhaupt, die Plastik aber insbesondere Ideen, die über die Materie erhaben sind, dennoch durch äußere Erscheinung darzustellen hat, so ist überhaupt kein Gegenstand der bildenden Kunst angemessener, als die menschliche Gestalt, der unmittelbare Abdruck der Seele und der Vernunft.

§. 124.

Die plastische Kunst ist vorzüglich nach drei Kategorien erkennbar. Die erste ist die Wahrheit oder das rein Nothwendige, welches im Einzelnen auf Darstellung der Formen geht. Die zweite ist die Anmuth, welche auf Maß und Verhältniß beruht. Die dritte, als die Synthesis der beiden ersten, ist die vollendete Schönheit selbst.

Anmerkung. Das Nothwendige oder die Schönheit der *Formen* kann überhaupt als die reale Form, demnach als das rein Rhythmische oder die Zeichnung in der Plastik gedacht werden. - Die Anmuth oder Schönheit der Verhältnisse ist das Ideale; es entspricht dem Helldunkel der Malerei (obschon es ganz von ihm verschieden ist) und der Harmonie in der Musik. Die *vollendete* Schönheit oder die Schönheit der Formen und der Verhältnisse zugleich ist in der Plastik wieder das rein Plastische.

Die *Erläuterung,* die ich von diesen Sätzen gebe, wird fast ganz historisch seyn müssen. Es sind nämlich die angegebenen Kategorien dieselben, welche die Bildung der Kunst wirklich durchlaufen hat (bei den Griechen). Der allerälteste Styl war, wie Winkelmann sagt, in der Zeichnung nachdrücklich aber hart, mächtig aber ohne Grazie, und so, daß der starke Ausdruck die Schönheit verminderte. Schon nach dieser Beschreibung, noch mehr aber durch den Anblick solcher Werke, z.B. geschnittener Steine dieser Zeit, ist offenbar, daß in ihnen das rein Nothwendige, die Strenge und Wahrheit das *Herrschende* war. Die Strenge, Bestimmtheit muß in allem Kunstbestreben der Anmuth vorangehen. Wir sehen, daß dieß der Fall in der Malerei gewesen ist, und daß die Meister, die das Zeitalter des Raphael gegründet haben,

I,5,610

ihre Werke mit der größten Strenge und bis ins Kleine gehender Geduld ausgeführt haben. So mußte auch jener noch herbe Styl der Plastik vorangehen, ehe die süßen Früchte der Kunst reifen konnten. Es war der Weg, den auch Michel Angelo in der Plastik betreten hatte, der aber nicht verfolgt wurde. Der Anfang einer Kunst mit leichten, schwebenden, kaum angedeuteten Zügen deutet auf einen oberflächlichen Kunsttrieb. Nur durch männliche, obgleich harte und stark begrenzte Züge kann die Zeichnung zur Wahrheit und Schönheit der Form gelangen - (Aeschylos). - Wohl eingerichtete Staaten fangen mit strengen Gesetzen an und werden dadurch groß. Jener älteste Styl der griechischen Kunst gründete sich auf ein wirkliches System von Regeln, und war eben deßwegen, wie alles, was nach Regeln geschieht, noch hart und unbeweglich. Der erste Schritt, sich zur Kunst und über die Natur zu erheben, ist, daß man nicht mehr nöthig hat unmittelbar an diese, durch Nachahmung, zu recurriren, und daß man statt des einzelnen und empirischen Vorbilds gleichsam den Typus der Gesetzmäßigkeit vor sich hat, der der Natur selbst bei der Hervorbringung zu Grunde liegt. Ein solches System von Regeln ist gleichsam das geistige Urbild, das nur mit dem *reinen* Verstande gefaßt wird. Weil es aber doch nur ein *gemachtes* System ist, so entfernt sich die Kunst dadurch von der Art der Wahrheit, welche die Natur ihren Produktionen gibt. Aus diesem allerältesten und herben Styl entsprang nun zuerst der *große* Styl, der nach der Darstellung Winkelmanns zwar die Unbiegsamkeit des ersten ablegte, die Härte und jähen Absprünge der Formen in flüssige Umrisse verwandelte, die gewaltsamen Stellungen und Handlungen reifer und ruhiger machte, der aber doch dadurch der große genannt zu werden verdient, daß das Nothwendige und Wahre in ihm das Herrschende blieb. Nur jenes angenommene und insofern ideale System der früheren Hervorbringungen war abgeworfen, indeß blieb ihm im Vergleich der Weichheit und Anmuth der späteren Werke noch das Gerade, das Rhythmische eigen, so daß selbst von den Alten dieser Styl noch

der eckigte genannt wird. In diesem Styl sind die Werke des Phidias und Polyklet. Noch wurde der

I,5,611

Richtigkeit und der Wahrheit der Formen ein gewisser Grad der Schönheit aufgeopfert; die Majestät und Großheit der Formen muß eben deßwegen gegen die wellenförmigen Umrisse des anmuthigen Styls als Härte erscheinen, wie auch in der Malerei selbst Raphael gegen Correggio oder Guido Reni hart erscheinen kann. Von diesem hohen Styl ist nach Winkelmann vorzüglich die Gruppe der Niobe ein Denkmal, und zwar nicht sowohl wegen eines Scheins von Härte als wegen des gleichsam unerschaffenen Begriffs der Schönheit und der hohen Einfalt, die darin herrschend ist. Ich führe Winkelmanns Worte an zum Beweis, in welchem Grade dieser gelehrteste aller Kenner das Höhere in der Kunst erkannt hat. "Diese Schönheit, sagt er[1], ist wie eine nicht durch Hülfe der Sinne empfangene Idea, welche in einem hohen Verstande und in einer glücklichen Einbildung, wenn sie sich, anschauend, nahe bis zur göttlichen Schönheit erheben könnte, erzeuget würde, in einer so großen Einheit der Form und des Umrisses, daß sie nicht mit Mühe gebildet, sondern wie ein Gedanke erwecket und mit einem *Hauche* geblasen zu seyn scheinet."

Das rein Nothwendige oder Rhythmische der Plastik bezieht sich auf die Schönheit der Formen und der Gestalt; der harmonische Theil bezieht sich auf Maß und Verhältniß. Mit der Berücksichtigung derselben in der Kunst tritt der anmuthige oder sinnlich-schöne Styl ein, der, wo er zugleich die rhythmische Schönheit begreift, sich unmittelbar zur vollendeten Schönheit erhebt. Ich folge auch hier ganz den Angaben von Winkelmann, da ich es für ganz unmöglich halte, in den Theilen der Kunst, von welchen er gehandelt hat, höhere Principien erreichen zu wollen. Das Ausgezeichnetste dieses Styls in Vergleich mit dem hohen Styl ist die Anmuth oder *Grazie,* das sinnlich-Schöne. Hierzu wurde erfordert, daß in der Zeichnung alles Eckige vermieden wurde, was zuvor noch in den Werken des Polyklet und der größten Meister herrschend war. "Die Meister des hohen Styls, sagt Winkelmann[2], hatten die Schönheit allein in einer vollkommenen Uebereinstimmung

[1] a.a.O. Bd. 5, S. 240.
[2] a.a.O. Bd. 5, S. 243.

I,5,612

der Theile und in einem erhabenen Ausdrucke und mehr das wahrhaftig Schöne - worunter er das geistig-Schöne versteht - als das Liebliche - oder das sinnlich-Schöne - gesucht."

Die höchste Schönheit ist aber, wie das Absolute, immer sich selbst gleich und schlechthin eins. Alle in der Anschauung derselben entworfenen Vorstellungen mußten sich also mehr oder weniger diesem Einen nähern und dadurch auch unter sich gleich und einförmig werden, wie man auch an den Köpfen der Niobe und ihrer Töchter bemerkt, die gleichsam bloß quantitativ, nämlich nach dem Alter und Grad, nicht aber nach der Art der Schönheit verschieden erscheinen. Ueberhaupt konnte, wo nur das Große, Mächtige, nicht das Reizende, sondern das *an sich* Hohe, das innere Gleichgewicht der Seele, die Entfernung von Empörungen des Gefühls und Leidenschaftlichkeit gesucht wurde, jene sinnliche Art der Schönheit, die wir Anmuth nennen, weder gesucht noch angebracht werden. Dieß ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Werke der älteren Künstler der Grazie beraubt wären. Nur von dem ältesten, herbsten Styl ließe sich dieß einigermaßen sagen, aber wir müssen auch in Ansehung der Grazie wieder einen Unterschied der geistigeren und der sinnlicheren zulassen. Die ersten Nachfolger der großen

Künstler des hohen Styls kannten nur die erste und erreichten sie bloß dadurch, daß sie die hohen Schönheiten an den Statuen ihrer *Meister*, die, wie Winkelmann sagt, wie von der Natur abstrahirte Ideen und nach einem Lehrgebäude gebildete Formen waren, mäßigten, und dadurch wieder eine größere Mannichfaltigkeit erhielten.

Denn der Begriff jedes Dings ist nur einer, und was nicht nach der Natur, deren Charakter Differenz, sondern nach dem Begriff gemacht ist, ist nothwendig ebenso eins als der Begriff.

Von den zwei Arten der Grazie sagt Winkelmann[1], es sey mit diesen wie mit der Venus, welche auch eine gedoppelte Natur habe. Die eine sey, wie die himmlische Venus, von höherer Geburt und von der Harmonie gebildet und beständig und unveränderlich wie die ewigen

[1] a.a.O. Bd. 7, S. 106. 107.

I,5,613

Gesetze von dieser. Die zweite sey, wie die von der Diana geborene Venus, mehr der Materie unterworfen, eine Tochter der Zeit und nur eine Begleiterin der ersten. Diese lasse sich herunter von ihrer Hoheit, ohne sich zu erniedrigen, und mache mit Mildigkeit denjenigen sich bekannt, die auf sie aufmerksam sind. Jene andere aber sey sich selbst genugsam und biete sich nicht an, sondern wolle gesucht seyn, und sey zu erhaben, um sich sehr sinnlich zu machen. Diese höhere und geistigere Grazie nun ist es, die in den Werken der höheren und älteren Künstler, im olympischen Jupiter des Phidias, in der Gruppe der Niobe u.a.

Der zweite Styl der Kunst gesellte nun zu dem ersten oder zur geistigen Anmuth die sinnliche, welche in der Mythologie durch den Gürtel der Venus bedeutet wird. Zuerst in der Malerei (durch Parrhasius), wie begreiflich, da diese Kunst sich unmittelbarer zu ihr hinneigt. Der Erste, der sie in Marmor und Erz ausdrückte, war Praxiteles, der ebenso wie Apelles, der Maler der Grazie, in Ionien, dem Vaterland des Homer in der Poesie und der harmonischen Säulenordnung in der Architektur, geboren war.

Es erhellt schon aus der bisherigen Darstellung, daß die eigentlichen Meister des schönen Styls unmittelbar von der hohen, rhythmischen Schönheit zu der vollendeten, welche die Wahrheit der Formen mit der Anmuth der Verhältnisse verbindet, fortgingen, und daß die der hohen Schönheit beraubte, bloß sinnliche Anmuth sich erst einfand, nachdem die Kunst, welche durch jene zwei Stufen zu ihrem Culminationspunkt gelangt war, wieder nach der entgegengesetzten Richtung zu sinken begann. Wenigstens, wenn es Werke der ächten Kunst gibt, welche der sinnlichen Grazie vornehmlich geweiht scheinen, so ist der Grund davon mehr in dem Gegenstand als in der Kunst zu suchen. So war, wenn der Jupiter des Phidias ein Werk des hohen Styls ist, die Venus des Praxiteles allerdings ein durch die sinnliche Anmuth ausgezeichnetes Werk. Ein vollkommenes Beispiel der Verbindung der hohen und geistigen Schönheit, in welcher keine Leidenschaft, sondern nur Größe der Seele erscheint, mit der sinnlichen Anmuth ist die *Gruppe des Laokoon.* Winkelmann hat in Ansehung derselben

I,5,614

vorzüglich auf die in ihr herrschende Mäßigung des Ausdrucks aufmerksam gemacht. Goethe in einem Aufsatz der Propyläen hat gezeigt, daß sie ebenso ausgezeichnet ist von Seiten einer gewissen sinnlichen Anmuth, die sie im Einzelnen und im Ganzen hat.

Wir haben die zwei Kategorien der Plastik, das Reale oder Nothwendige und das Ideale oder die Anmuth bisher bloß in ihrer Allgemeinheit betrachtet. Wir haben nun zu zeigen, wodurch sich jede

derselben im Einzelnen ausdrücke.

Das Reale oder Nothwendige beruht, wie schon in dem Satz selbst angezeigt ist, auf der Wahrheit und Richtigkeit der *Formen.* Unter dieser Wahrheit wird hier keineswegs jene empirische, sondern jene höhere verstanden, die auf abstrakten, von der Natur und der Besonderheit abgesonderten, mit dem reinen Verstand aufgefaßten Begriffen beruht (dieß als *Anmerkung* zu erinnern) wie die Wahrheit in den Werken des ältesten Styls. Die Wahrheit in dem höchsten Sinne ist das Wesen der Dinge selbst, das aber in der Natur in die Form gebildet und durch die Besonderheit mehr oder weniger verworren und unerkennbar gemacht ist. Deßwegen kann diese höhere Art der Wahrheit nicht unmittelbar aus Nachahmung der Natur entspringen, sondern nur aus einem System von Begriffen, das anfangs einen härteren und eckigen Styl bildet, bis auch dieses System von Regeln selbst wieder zur Natur wird und die Anmuth eintritt, denn das Zeichen der Anmuth ist die Leichtigkeit; alles aber, was durch Natur geschieht, sagt ein Alter, geschieht mit Leichtigkeit. Jene höchste Art der Wahrheit ist, wie schon §. 20 bewiesen, an sich mit der Schönheit eins, und so konnten die Meister des hohen Styls, indem sie bloß nach dieser Art der Wahrheit trachteten, dennoch eben deßwegen und unmittelbar die geistige Schönheit erreichen. Sie ahmten nicht das Individuelle nach, in welchem jederzeit mehr oder weniger Formen sich finden, die sich vollkommener finden lassen, sondern einen allgemeinen Begriff, welchem angemessen kein einzelner oder besonderer Gegenstand existiren konnte. Wie die Wissenschaft das Persönliche - Neigung und Interesse - abstreifen muß, um die Wahrheit an und für sich selbst zu

I,5,615

erreichen, so haben auch diese sie erreicht, indem sie alles die persönliche Neigung Ansprechende aus ihren Bildern entfernten.

Um nun ins Einzelne zu gehen, so beruhte jene abstrakte Wahrheit in Bildung der einzelnen Formen des menschlichen Leibs vorzüglich darauf, das Uebergewicht des Geistes auch körperlich auszudrücken, also denjenigen Organen, welche auf geistigere Verhältnisse deuten, das Uebergewicht über die andern zu geben, die mehr eine sinnliche Bestimmung haben. Hierauf gründet sich das sogenannte griechische Profil, welches nichts anderes als ein Uebergewicht der edleren Theile des Kopfes über die minder edlen andeutet. Hierauf gründet sich die dem *hohen* Styl eigenthümliche Auszeichnung der Augen, die dadurch erreicht wurde, daß sie allezeit tiefer gebildet wurden, als sie insgemein in der Natur erscheinen. Dieß geschah wirklich nach einem ganz abstrakten Begriff, um an diesem Theile mehr Licht und Schatten hervorzubringen, und dadurch das Auge, welches insbesondere an sehr großen Figuren unerkennbarer wurde, als lebhafter und wirksamer auszuzeichnen. Auch in Ansehung des Auges ging man in den früheren Zeiten nicht auf eine Nachahmung, sondern nur auf eine symbolische Bezeichnung der Natur (wie das eben Angeführte beweist), und daraus folgte auch, daß der Augenstern z.B. erst in späteren Zeiten der Kunst besonders angedeutet wurde. Sonst, wie gesagt, bestand die Schönheit der Formen im Einzelnen vorzüglich auf der Mäßigung aller der Theile, welche näheren Bezug auf die Nahrung und überhaupt auf das Thierische oder die Wollust hatten, z.B. des Ueberflusses der weiblichen Brüste, welche die Griechinnen selbst in der Natur zu mäßigen durch künstliche Mittel sich bestrebten. Dagegen wurde die männliche Brust vorzüglich prächtig gewölbt, und zwar in einem gewissen umgekehrten Verhältniß zu der Erhabenheit des Haupts und der Stirne. Die Köpfe des Neptunus, dem die Brust geweiht war, finden sich auf allen geschnittenen Steinen bis unter die Brust ausgeführt, viel seltener die der andern Gottheiten. Der Unterleib erschien ohne eigentlichen Bauch an den edleren Gottheiten, der nur dem Silen und den Faunen zugetheilt wurde. Außer der allgemeinen Mäßigung besonderer Theile strebten die griechischen Künstler

I,5,616

auch jene aus männlichem und weiblichen Wesen gemischte Naturen, welche die asiatische Weichlichkeit durch Verschneidung zarter Knaben hervorbrachte, in der Kunst nachzuahmen, und so gewissermaßen einen Zustand der Nichttrennung und der Identität der Geschlechter zu repräsentiren, welcher Zustand, in einer Art des Gleichgewichts erreicht, welches nicht bloße Nullität, sondern wirkliche Verschmelzung der beiden widerstreitenden Charaktere ist, mit zu dem Höchsten gehört, was die Kunst vermag.

Was den zweiten Theil der plastischen Kunst, nämlich *Maß* und *Verhältnisse der Theile* betrifft, so ist dieser einer der schwersten, und worüber noch am wenigsten durch Theorie ausgemacht ist. Offenbar zwar ist, daß die griechischen Künstler für das Verhältniß im Ganzen und Einzelnen ihre bestimmten Regeln gehabt; nur aus einem solchen Lehrgebäude über die Proportionen läßt sich die Uebereinstimmung in den Werken der Alten begreifen, die fast alle wie aus Einer Schule zu seyn scheinen. (Die alten Theoristen sind uns verloren gegangen.) Neuere haben zwar empirische Abstraktionen von den Werken der Alten hierüber gemacht, aber allgemeine Gründe oder eine Herleitung dieser Verhältnisse aus solchen Gründen wird noch gänzlich vermißt, und Winkelmann selbst hat über diesen Gegenstand in seine Geschichte der Kunst eine Anleitung von Mengs eingerückt, welche nach dem Zeugniß selbst von Künstlern höchst unverständlich ist. Was also die Ausübung der Kunst betrifft, so kann man bis jetzt, da in der neueren Welt nie wieder eine wahre Kunstschule und ein System der Kunst, wie unter den Alten, sich gebildet hat, den *Lehrling* der Kunst bloß an die empirische Beobachtung der in den schönsten Werken des Alterthums angenommenen Verhältnisse verweisen. Die Theorie aber hat hier eine Lücke, welche auszufüllen noch viel höhere Untersuchungen erfordert werden, die sich nicht bloß auf diesen besonderen Gegenstand, die Proportionen der menschlichen Gestalt, sondern auf ein allgemeines Gesetz aller Proportionen der Natur erstrecken müßten.

Die letzte, vollendete Schönheit entspringt aus der Verbindung der beiden ersten Arten, aus der Schönheit der Formen und der Schönheit

I,5,617

der Verhältnisse. Der höchste Repräsentant dieser Schönheit unter den uns übrig gebliebenen Werken des Alterthums ist die *Statue des Apollon*, von der Winkelmann sagt, sie sey das höchste Ideal der Kunst unter allen. "Der Künstler, sagt er[1], hat dieses Werk ganz auf das Ideal gebaut, und er hat nur ebensoviel von der Materie dazu genommen als nöthig war, um seine Absicht auszuführen und sichtbar zu machen. Ueber die Menschheit erhaben ist sein Gewächs, und sein Stand zeuget von der ihn erfüllenden Größe. Ein ewiger Frühling, wie in dem glücklichen Elysien, bekleidet die reizende Männlichkeit vollkommener Jahre mit gefälliger Jugend und spielt auf dem stolzen Gebäude seiner Glieder."

In allen Werken dieser Art überhaupt zeigt sich die Hoheit und Größe durch *Anmuth gemäßigt* aber *nicht* erniedrigt, und umgekehrt: die Anmuth ist, beseelt von jener höheren und geistigen Schönheit, zugleich erhaben und streng.

[1] a.a.O. Bd. 6, S. 260.

§. 125.

Die plastische Kunst ist die vollendete Einbildung des Unendlichen ins Endliche. Denn *jede* Einheit, z.B. die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in ihrer Vollendung schließt die andere in sich. Nun ist aber die Plastik unter den realen Kunstformen diejenige, welche die reale Einheit, die der Form, und die ideale, die des Wesens, allein vollkommen gleichsetzt (nach §. 105). Demnach ist sie auch die

vollendete Einbildung des Unendlichen ins Endliche.

Anmerkung. (Musik ist die Einbildung der Einheit in die Vielheit *als solche* als *Form*, daher real; Malerei die Einbildung der Form in das Wesen als solches, daher rein *ideal*.)

Zusatz 1. Der plastischen Kunst eignet vorzugsweise Erhabenheit. - Nach dem Begriff der Erhabenheit §. 65. Denn diese ist wirklich das im relativen Universum angeschaute wahre Universum. Nun aber kann die Einbildung des Unendlichen ins Endliche in der Plastik wirklich nicht vollendet seyn, ohne daß das Endliche selbst als solches

I,5,618

zugleich relativ unendlich sey. In der Plastik wird also vorzugsweise das relativ oder sinnlich Unendliche Symbol des an sich und absolut Unendlichen.

Die menschliche Gestalt, welche der vornehmste Gegenstand der Plastik ist, muß, um wirklicher, sichtbarer Ausdruck der Vernunft zu seyn, schon durch das rein Endliche an ihr unendlich und ein Universum seyn, wie dieß auch im Vorhergehenden bewiesen worden.

Anmerkung. Die vorzüglichste Wirkung der Kunst und vorzugsweise der plastischen ist: daß das absolut Große, das *an sich* Unendliche in die Endlichkeit gefaßt, und wie mit *Einem* Blicke gemessen wird. Dieß ist es, wodurch sich die Einbildung des Unendlichen ins Endliche für den Sinn ausdrückt. Das an sich und absolut Große in die Endlichkeit gefaßt, wird dadurch nicht *eingeschränkt* und verliert nichts von seiner Größe, daß es dem Geist in der ganzen Begreiflichkeit eines Endlichen erscheint, vielmehr wird eben durch diese Faßlichkeit uns seine ganze Größe offenbar. Großentheils kommt hierauf zurück, was Winkelmann die *hohe Einfalt* in der Kunst nennt. Man könnte sagen, diese Einfalt in der Größe, mit der sich uns ein hohes Kunstwerk darstellt, sey der äußere Ausdruck jener inneren Einbildung des Unendlichen ins Endliche, die das *Wesen* des Kunstwerks ausmacht. Alles Große erscheint mit Einfalt ausgeführt, sowie dagegen alles Unterbrochene, und was getheilt betrachtet werden muß, uns auch den Eindruck der Kleinheit und bei gänzlicher Ueberladung der Kleinlichkeit gibt.

Zusatz 2. Der erste Satz ist auch so auszudrücken: die plastische Kunst stellt die höchste Berührung des Lebens mit dem Tode dar. - Denn das Unendliche ist das Princip alles Lebens und von sich selbst lebendig; das Endliche aber oder die Form ist todt. Da nun beide in den plastischen Werken zur größten Einheit übergehen, so begegnen sich hier Leben und Tod gleichsam auf dem Gipfel ihrer Vereinung. Das Universum, wie der Mensch, ist aus Unsterblichem und Sterblichem, Leben und Tod gemischt. Aber in der ewigen Idee ist das dort sterblich Erscheinende zur absoluten Identität mit dem Unsterblichen gebracht

I,5,619

und nur Form des an sich Unendlichen. Als solche stellt es sich in den plastischen Werken dar, wie Winkelmann in der vorhin angeführten Stelle sagt, der Bildner des Apollon habe nur so viel Materie zu diesem Werke genommen, als nöthig gewesen, seine geistige Absicht auszudrücken. Die Materie und der Begriff sind hier wahrhaft eins; jene ist nur der in Objektivität verwandelte Begriff, also er selbst, nur von einer andern Seite angesehen.

§. 126.

In der Plastik hört die geometrische Regelmäßigkeit auf herrschend zu seyn. - Denn hier ist nicht eine endliche, mit dem bloßen Verstande, sondern eine unendliche, nur mit der Vernunft zu fassende Gesetzmäßigkeit, die zugleich die Freiheit ist. In Bezug auf endliche Gesetzmäßigkeit ist alle Plastik transscendent.

Die Malerei ist ihr (der geometrischen Regelmäßigkeit) noch unterworfen dadurch, daß sie eine endliche, beschränkte Wahrheit darstellt. Die Malerei hat einzig darum die Linienperspektive zu beobachten, weil sie auf einen endlichen Gesichtspunkt beschränkt ist. Die Plastik geht auf eine allseitige, demnach unendliche Wahrheit. So wenig die Formen des menschlichen Leibs an und für sich selbst durch jene endliche Gesetzmäßigkeit bestimmbar sind, so wenig die des plastischen Kunstwerks. Wenn man die Formen eines schönen Körpers auf Linien ausdrücken will, so sind es solche, die ihren Mittelpunkt beständig verändern, und fortgeführt niemals eine regelmäßige Figur wie den Cirkel beschreiben. Es ist dadurch eine größere Mannichfaltigkeit zugleich und Einheit gesetzt. Größere Mannichfaltigkeit, denn der Cirkel z.B. ist immer sich selbst gleich. Größere Einheit, denn man setze, daß das Gebäude des Leibes aus Formen bestehe, die dem Cirkel gleichen, so würde eine die andere ausschließen, keine aus der andern mit Stetigkeit herfließen, dagegen in einem schönen organischen Leib jede Form als der unmittelbare Ausfluß der andern erscheint, eben deßwegen, weil *keine* insbesondere eine beschränkte ist.

§. 127.

Die Plastik kann vorzugsweise kolossal bilden. - Dieß ist nämlich der Fall in Vergleichung mit der Malerei und dem Basrelief. *Grund:* weil ganz unabhängig von einem Raume

I,5,620

bildend, den die Malerei und das Basrelief noch mit dem Gegenstande zugleich darzustellen hat. Wollte die Malerei kolossal bilden, so würde sie den Raum, den sie dem Gegenstande gibt, entweder gleichfalls mit vergrößern, oder nicht. Im ersten Fall bliebe das Verhältniß unverändert, im andern würde, weil die Relation doch nicht aufgehoben ist, nur das Unförmliche entstehen, keineswegs aber das Große. Da alle Schätzung von Größe auf Relationen zu einem gegebenen empirischen Raum beruht, so kann die Kunst das Kolossale, ohne in das Unförmliche zu gerathen, nur insofern bilden, als sie von den Beschränkungen des vom Gegenstand verschiedenen Raums innerhalb ihrer Darstellungen selbst befreit ist.

Anmerkung. Denn der außer dem Gegenstand zufälligerweise befindliche große oder kleine Raum hat auf die Schätzung seiner Größe keinen Einfluß. - Neuere haben gegen den kolossalen Jupiter des Phidias eingewendet, daß wenn er sich (da er sitzend vorgestellt war) von seinem Thron erhoben, er das Tempeldach hätte einstoßen müssen, und haben dieß als eine Unschicklichkeit angesehen. Ganz unkünstlerisch geurtheilt. Jedes plastische Werk ist eine Welt für sich, das seinen Raum wie das Universum in sich selbst hat, und auch nur aus sich selbst geschätzt und beurtheilt werden muß; der äußere Raum ist ihm zufällig und kann zu seiner Schätzung nichts beitragen.

§. 128.

Die Plastik stellt ihre Gegenstände als die Formen der Dinge dar, wie sie in der absoluten Ineinsbildung des Realen und Idealen begriffen sind.

Von der Musik wurde (§. 83) bewiesen, daß ihre Formen Formen der Dinge sind, wie sie in der realen Einheit existiren, von der Malerei, wie sie in der idealen Einheit vorgebildet sind (§. 88). Da nun (nach §. 105) die Plastik die Kunstform ist, in welcher die absolute Ineinsbildung der beiden Einheiten objektiv wird, so stellt sie auch ihre Gegenstände als Formen der Dinge dar, wie sie in der absoluten Ineinsbildung des Realen und Idealen begriffen sind.

Erläuterung. Von der Malerei wurde im Zusatz 1. zu §. 88 bewiesen, sie gehe vorzugsweise auf Darstellungen der Ideen als solcher.

I,5,621

Jede Idee nämlich, als das vollkommene Ebenbild des Absoluten, hat wie dieses selbst zwei Seiten, eine reale und ideale. Von jener Seite angeschaut erscheinen die Ideen als Dinge, nur von der idealen erscheinen sie als *Ideen,* obgleich das, worin die beiden Seiten eins sind, selbst wieder *die* Idee ist. Die Malerei stellt also die Ideen vorzugsweise *als Ideen,* d.h. von der idealen Seite dar, die Plastik aber so, daß sie zugleich ganz Idee und ganz Ding sind. Die Malerei gibt ihre Gegenstände keineswegs für real, sondern will sie ausdrücklich als ideal angesehen wissen. Die Plastik, indem sie ihre Gegenstände als *Ideen* darstellt, gibt sie doch zugleich als Dinge, und umgekehrt; sie stellt also wirklich das *absolut Ideale* auch *zugleich als das absolut Reale dar*, und dieß ist ohne Zweifel der höchste Gipfel der bildenden Kunst, wodurch sie in die *Quelle* aller Kunst und aller Ideen, aller Wahrheit und Schönheit, nämlich in die Gottheit zurückkehrt.

§. 129.

Die Plastik kann sich selbst in ihren höchsten Forderungen einzig durch Darstellung der Götter genügen. - Denn sie stellt vorzugsweise die absoluten Ideen dar, die als ideal zugleich real. Aber die Ideen, real angeschaut, sind Götter (§. 28), die Plastik bedarf also vorzüglich der göttlichen Naturen etc.

Erläuterung. Diese Behauptung ist nicht empirisch gemeint nämlich so, daß die plastische Kunst niemals ihre wahre Höhe erreicht hätte, ohne Götter darzustellen. Es ist allerdings gewiß, daß die Nothwendigkeit, in der sich die griechischen Künstler befanden, Bilder von Göttern zu entwerfen, sie nöthigte unmittelbarer sich über die Materie zu erheben, in das Reich des Abstrakten und Körperlosen zu dringen, und das Ueberirdische und von der bedürftigen und abhängigen Natur Abgesonderte zu suchen. Allein die Meinung ist eigentlich diese, daß die Plastik an und für sich selbst, und wenn sie nur *sich selbst* und ihren besonderen Forderungen genügen will, Götter darstellen muß. Denn ihre besondere Aufgabe ist eben, das absolut Ideale zugleich als das Reale, und demnach eine Indifferenz darzustellen, die an und für sich selbst nur in göttlichen Naturen seyn kann.

Man kann also sagen, daß jedes höhere Werk der Plastik an und

I,5,622

für sich selbst eine Gottheit sey, gesetzt, daß auch noch kein Name für sie existire, und daß die Plastik, wenn sie nur sich selbst überlassen alle Möglichkeiten, die in jener höchsten und absoluten Indifferenz beschlossen liegen, als Wirklichkeiten darstellte, dadurch von sich selbst den ganzen Kreis göttlicher Bildungen erfüllen und die Götter erfinden müßte, wenn sie nicht wären. Von der anderen Seite betrachtet, muß man sagen, daß, da das Wesen des griechischen Polytheismus (nach dem, was §. 30 ff. bewiesen wurde) in der reinen Begrenzung von der einen und der ungetheilten Absolutheit von der andern Seite bestand, da ferner diese Götterwelt in sich wieder eine Totalität, ein beschlossenes System bildete, eben dadurch auch die Möglichkeit für die plastische Kunst begründet war sich frühzeitig zu begrenzen, ihre Gegenstände in streng abgesonderte Formen zu fassen, und ein ebenso in sich beschlossenes System der Götterbildungen zu entwerfen, als es schon zuvor in der Mythologie vorhanden war. Die plastische Kunst der Griechen bildet eben deßwegen für sich wieder eine Welt, der, wie sie nach innen vollendet ist, ebenso auch nach außen nichts gebricht, worin alle Möglichkeiten erfüllt, alle Formen gesondert und strenge bestimmt sind. Das Ansehen des Jupiter, des Neptunus und aller männlichen Gottheiten war ein für immer bestimmtes, ebenso das der weiblichen Gottheiten. (Vollkommene Aehnlichkeit der Köpfe auf allen Münzen.) Dadurch wurde die Kunst gleichsam canonisch und exemplarisch; es gab keine Wahl mehr in ihr, das Nothwendige herrschte.

§. 130.

Die Werke der plastischen Kunst werden vorzugsweise die Charaktere der Ideen in ihrer Absolutheit an sich tragen. - Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden.

Erläuterung. Das Wesen der Ideen ist, daß in ihnen Möglichkeit und Wirklichkeit jederzeit oder vielmehr ohne Zeit eins sind, daß sie alles, was sie seyn können, in der That und zumal sind. Dadurch

entsteht die höchste Befriedigung, und - weil in diesem Zustand kein Mangel, kein Gebrechen denkbar, also nichts vorhanden ist, wodurch sie aus ihrer Ruhe weichen könnten - das höchste Gleichgewicht und die tiefste Ruhe in der höchsten Thätigkeit.

I,5,623

Dieser Charakter, wie er hier angegeben ist, ist der Charakter der plastischen Götterbildungen, jeder nämlich in ihrer Art. Jede ist vollendet, jede ruht in der höchsten Befriedigung, ohne deßwegen unthätig zu scheinen. Nur *die* Thätigkeit, welche das Gleichgewicht der Seele aufhebt, der Ernst und die Arbeit, welche die Stirne der Sterblichen furcht, ebenso wie die Lust und die Begier, welche sie aus sich selbst herauszieht, sind so ihrem Angesicht verschwunden. In dieser erhabenen Gleichgültigkeit kann keine Möglichkeit der Wirklichkeit vorangehen; deßwegen ist "mit der Neigung zugleich auch alle Spur des Willens, der nicht zugleich That und Befriedigung wäre, aus ihnen ausgelöscht"[1]. Sie erscheinen als Wesen, die schlechthin um ihrer selbst willen und ganz in sich selbst sind. Sie erscheinen unbeschränkt von außen, denn sie sind gleichsam nicht im Raum, sondern tragen ihn selbst in sich als eine geschlossene Schöpfung. Jeder fremden Berührung entrückt, erscheint auch, was in ihnen wirklich Begrenzung ist, als ihre Vollkommenheit und Absolutheit. Eben durch diese sind sie in sich selbst.

[1] Schiller über die ästhetische Erziehung des Menschen (Taschenausgabe von 1847, Bd. 12, S. 62).

§. 131.

Das höchste Gesetz aller plastischen Bildungen ist Indifferenz, asolutes Gleichgewicht der Möglichkeit und Wirklichkeit. - Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden. Dieses Gesetz ist allgemein, denn das höhere plastische Werk ist schon für sich ein Gott, auch wenn es einen Sterblichen darstellen sollte. Auch der Mensch, wenn er leidet, soll leiden, wie ein Gott leiden würde, wenn er dessen fähig wäre. Schon aus dem Begriff der Götter folgt, daß sie alles Leidens entbunden erscheinen, und nur Prometheus, das Urbild aller tragischen Kunst, leidet als Gott. In den Göttergestalten kann also an und für sich selbst kein Ausdruck angetroffen werden, der das innere Gleichgewicht der Seele aufgehoben zeigte.

In der Construktion der Malerei wurde (§. 87) behauptet, daß auch in ihren Darstellungen der Ausdruck gemäßigt werden müsse. Allein in der Malerei ist dieß nicht so unmittelbar der Fall als in der Plastik. Die Malerei muß ihn mäßigen, damit er der Schönheit nicht

I,5,624

nachtheilig werde, worunter hier die *ideale* Schönheit, die Grazie verstanden wird, deren die Malerei, als die ideale Form, vorzüglich sich bestrebt. Allein in der Plastik ist der gemäßigte Ausdruck und das Ansehen, welches einen innerlich abgewogenen Zustand der Seele erkennen läßt, an sich nothwendig, wegen des Berufs, ein Bild der göttlichen Natur und der in ihr wohnenden Indifferenz zu seyn. Dieses ist das Erste, die Schönheit ist die nothwendige und unmittelbare Wirkung oder Erscheinung davon. - So haben Schönheit und Wahrheit in ihrer Absolutheit einen gemeinschaftlichen Grund - die Indifferenz.

Ich führe nur einige Beispiele dieses ruhigen, über Leidenschaft und Gewaltsamkeit erhabenen Ausdrucks in griechischen Werken, sowohl die Götter als, die sterbliche Naturen vorstellen, an.

Das höchste Urbild der Ruhe und der Indifferenz ist der Vater der Götter; daher wird dieser in ewiger Heiterkeit, gleichsam ungerührt von Empfindungen vorgestellt. Eine größere Thätigkeit darf dem Apollon zugeschrieben werden; da er der *ideale* unter den Göttern ist. Diese größere Thätigkeit wird ausgedrückt

durch die Erhabenheit seines Ganges, den kühnen Schwung seines Leibes, auf dem die ewige Schönheit spielt. Uebrigens ist auch in ihm die höchste Schönheit in der tiefsten Ruhe gebildet. "Keine Adern, noch Sehnen, sagt Winkelmann[1], erhitzen und erregen diesen Körper, sondern ein himmlischer Geist, der sich wie ein sanfter Strom ergossen, hat gleichsam die ganze Umschreibung dieser Figur erfüllt." - Er ist vorgestellt, wie er den Python, gegen den er erst seinen Bogen gebraucht, verfolgt, wie sein mächtiger Schritt ihn erreicht und erlegt hat. Aber er ist nicht auf seinen Gegenstand geheftet. "Von der Höhe seiner Genügsamkeit gehet sein erhabner Blick, wie ins Unendliche, weit über seinen Sieg hinaus. Verachtung sitzt auf seinen Lippen, und der Unmuth, welchen er in sich zieht, bläht sich in den Nüstern seiner Nase und steigt bis in die stolze Stirne hinauf. Aber der Friede, welcher in einer göttlichen Stille auf ihr schwebet, bleibt ungestört u.s.w."

[1] Ebendaselbst.

I,5,625

Von den vornehmsten Beispielen des gemäßigten Ausdrucks in Darstellung menschlichen Handelns und Leidens, dem Laokoon und der Niobe, ist schon bei der Malerei die Rede gewesen. Aber über die *Niobe* will ich noch bemerken, daß sie schon dem Gegenstand nach zu den höchsten Werken gehört. Die Plastik stellt sich in ihr gleichsam selbst dar, und sie ist das Urbild der Plastik, vielleicht eben so, wie Prometheus das der Tragödie. Alles Leben beruht auf der Verbindung eines an sich Unendlichen mit einem Endlichen, und das Leben als solches erscheint nur in der Entgegensetzung dieser beiden. Wo ihre höchste oder absolute Einheit ist, ist, relativ betrachtet, der Tod, aber eben deßwegen wieder das höchste Leben. Da es nun überhaupt Werk der plastischen Kunst ist, jene höchste Einheit darzustellen, so erscheint das absolute Leben, von dem sie die Abbilder zeigt, an und für sich schon, und verglichen mit der Erscheinung, als Tod. Aber in der Niobe hat die Kunst dieses Geheimniß selbst ausgesprochen, dadurch, daß sie die höchste Schönheit in dem Tode darstellt, und die nur der göttlichen Natur eigne, der *sterblichen* aber unerreichbare Ruhe - *diese* im Tod gewinnen läßt, gleichsam um anzudeuten, daß der Uebergang zum höchsten Leben der Schönheit in der Beziehung auf das Sterbliche als Tod erscheinen müsse. Die Kunst ist also hier auf gedoppelte Weise symbolisch; sie wird nämlich wieder zur Auslegerin von ihr selbst, so daß, was alle Kunst wolle, hier in der Niobe ausgesprochen vor Augen liegt.

Anmerkung, das Verhältniß zur Malerei betreffend. - Die Malerei ist rein ideale Kunstform. Das Wesen des Idealen = Thätigkeit. Daher ist in der Malerei mehr Thätigkeit und mehr Ausdruck der Leidenschaft erlaubt. Nur findet die Eine Beschränkung statt, daß die sinnliche Schönheit, Anmuth und Grazie nicht aufgehoben werde. Jene letzte Schönheit, die Erhabenheit ist, und die ursprünglich als totale Indifferenz von Unendlichem und Endlichen nur in Gott wohnt, ist nur der Plastik möglich darzustellen.

Noch einige Bestimmungen der plastischen Kunst.

Zu erwarten ist, wegen der unendlichen Wiederholung von allem in allem, daß auch in der Plastik êáôE dîï÷Þí wieder die anderen

I,5,626

plastischen Formen, obgleich in sehr eingeschränkter Gültigkeit, zurückkehren. - Hierauf beziehen sich die folgenden Sätze.

§. 132.

Der architektonische Theil der Plastik, soweit er in ihr auf eine untergeordnete Art stattfindet, ist die

Draperie oder Bekleidung.

Architektonisch ist die Draperie, weil sie mehr oder weniger nur eine Allegorie oder Andeutung (Echo) der Formen der organischen Gestalt ist. Diese Andeutung beruht fürnehmlich auf dem Gegensatz der Falten und des Flachen, Faltenlosen. Ein erhobenes Glied, von dem ein freies Gewand auf beiden Seiten herabfällt, ist in der Natur nie ohne Falten, und diese fallen dahin, wo eine Hohlung ist. - An Werken des alten Styls gehen die Falten *meist* gerade. In dem schönsten und vollendetsten Style der Kunst gingen sie mehr in gezogenen Bogen, und der Mannichfaltigkeit halber wurden sie gebrochen, aber so, daß sie wie Zweige von einem gemeinschaftlichen Stamm und mit einem sehr sanften Schwung ausgingen. In der That kann es keine herrlichere und schönere Architektonik geben als die der vollendetsten Draperie in den griechischen Werken. Die Kunst, das Nackte darzustellen, potenzirt sich hier gleichsam selbst, indem sie die organische Form auch durch ein fremdartiges Medium hindurch erkennen läßt; und je weniger unmittelbar, je mehr mittelbar sie hier darstellt, desto schöner wird dieser Theil der Kunst. Indeß bleibt die Draperie doch immer dem Nackten untergeordnet, welches die wahre und erste Liebe der Kunst ist. Die Kunst verschmäht die Verhüllung, insofern sie bloß Mittel und nicht etwa selbst wieder zur Allegorie der Schönheit gemacht wird, da sie durchaus für den höchsten Sinn gebildet ist, und den niedrigen, auch wo sie unverhüllt ist, verschmäht. Wie kein Volk einen höheren Sinn für Schönheit hatte, als die Griechen, so war auch keines, welches von jener falschen und unkeuschen Scham, die sich Decenz nennt, entfernter. Die Draperie in Kunstwerken konnte darum keinen außer der Kunst liegenden Zweck haben, und selbst nur um der Schönheit willen, nicht in sogenannter sittlicher Absicht, ausgebildet werden; daher auch die griechische Kleidung einzig schön genannt werden kann.

I,5,627

§. 133.

Der malerische Theil der Plastik, inwiefern er in ihr stattfinden könnte, müßte sich auf die Gruppirung oder Zusammensetzung mehrerer Gestalten zu einer gemeinschaftlichen Handlung *beziehen.* - Denn da es bei einer beträchtlichen Composition nicht zu vermeiden wäre, daß einzelne Figuren durch andere verdeckt und für Betrachtung des Ganzen ein gewisser, bestimmter Gesichtspunkt nothwendig würde, so würde die Plastik sich dadurch eine der Malerei ähnliche Beschränkung geben. Allein man sieht schon aus der Sache selbst, wie nothwendig die Plastik sich in Rücksicht der Composition auf wenig Gestalten zu beschränken hat, und sie kann dieß um so eher, da sie die einzige bildende Kunst ist, welcher die Gestalt an und für sich genügt, und die nichts außer ihr bedarf. Die Malerei hat wenigstens den Grund darzustellen, und begnügt sich schon darum weniger mit Einer Gestalt, weil sie dem Raum Bedeutung geben muß. Eben deßwegen aber, weil die Malerei ihren Gegenständen den Grund zugibt, hat sie zugleich das Verbindungsmittel für sie, anstatt daß die Plastik, wo jede Gestalt für sich und von allen Seiten beschlossen ist, wenn sie zu viele Gestalten durch eine äußeres Medium, z.B. den Boden, auf den sie gestellt werden, verbinden wollte, dadurch dem Außerwesentlichen eine zu große Bedeutung geben würde.

Man kann also behaupten, daß eben in der Absolutheit der Plastik der Grund liegt, warum sie sich nicht auf zusammengesetztere Compositionen ausdehnt, indem in Einem oder in Wenigem ihre ganze Größe beschlossen liegt, die nicht auf der Ausdehnung im Raum, sondern allein auf der inneren Vollendung und Beschlossenheit des Gegenstandes beruht, demnach eine Größe ist, die nicht empirisch, sondern der Idee nach geschätzt wird. Wie die Natur zur Vollendung jedes einzelnen ihrer organischen Werke dadurch gelangt, daß sie Länge und Breite aufhebt, und alles concentrisch aufstellt, so schließt auch die bildende Kunst in der Plastik als ihrer Blüthe sich dadurch, daß sie alles gegen den Mittelpunkt zusammenzieht und *scheinbar* sich beschränkend sich zur Totalität erweitert.

I,5,628

Ich schließe die Construktion der Plastik mit einigen

Allgemeinen Anmerkungen über die bildende Kunst überhaupt.

Wir haben gleich anfänglich die bildende Kunst überhaupt construirt als die reale Seite der Kunstwelt, deren zu Grunde liegende Einheit also die Einbildung der Identität in die Differenz ist. Diese ist vollendet ohne Zweifel da, wo das Allgemeine das ganze Besondere, das Besondere das ganze Allgemeine ist. Dieß ist vorzugsweise nur in der Plastik der Fall. Wir sind also sicher, die Construktion der bildenden Kunst vollendet, d.h. in ihren Anfangspunkt zurückgeführt zu haben. Der allgemeine Umkreis, in welchen ihre Formen fallen, ist der der realen Einheit, die, in ihrem An-sich dargestellt, selbst wieder eine Indifferenz ist. Durch Differenziirung gehen aus ihr die reale und die ideale Form hervor, jene als Musik, diese als Malerei. Sie selbst drückt sich als Indifferenz erst vollkommen in der Plastik aus.

Man könnte der von uns statuirten Aufeinanderfolge der drei Grundkünste folgende andere entgegensetzen. Zugegeben, könnte man sagen, und vorausgesetzt, daß die bildende Kunst der realen Einheit entspricht und in ihren Formen gemäß den Formen der letzteren construirt werden muß, so wird die Plastik in dem System der Kunst nothwendig der Materie in der Natur entsprechen und die erste Potenz der bildenden Künste bezeichnen. Das An-sich der Kunst kleidet sich hier, wie das An-sich der Natur ganz in Materie und Körper. Durch die zweite Potenz wird die Materie ideal, in der Natur durch das Licht, in der Kunst durch die Malerei. Endlich in der dritten wird die reale und ideale eins; das dem Realen oder der Materie Verbundene oder Eingebildete wird zum Klang oder Laut, in der Kunst zur Musik und zum Gesang. Hier wird also der absolute Erkenntnißakt mehr oder weniger von den Fesseln der Materie befreit, und sie selbst bloß als Accidens setzend, objektiv und als Akt der Einbildung der ewigen Subjektivität in die Objektivität erkennbar. - Hier ist also die umgekehrte Ordnung der von uns angenommenen. Diese andere Ordnung schiene sich noch dadurch zu

I,5,629

empfehlen, daß sie den Uebergang von der bildenden Kunst zur redenden unmittelbarer und stetiger machen läßt. Die Materie löst sich allmählich ins Ideale auf: - in der Malerei schon ins relativ-Ideale, in dem Licht; in der Musik, und dann noch mehr in Rede und Poesie in das wahrhaft Ideale, in die vollkommenste Erscheinung des absoluten Erkenntnißaktes.

Der Mißverstand, auf welchem diese Ordnung beruhen würde, wäre der der Potenzen in der Philosophie. Die Meinung ist nicht, daß die Potenzen wahre *reale* Gegensätze bilden, sondern daß sie allgemeine Formen sind, die in allen Gegenständen auf gleiche Weise zurückkehren. Z.B. die Potenz des Organischen ist keineswegs bloß das organische Wesen selbst, sondern sie ist ebenso nothwendig und bestimmt auch in der Materie selbst, nur hier untergeordnet dem Anorgischen. Die Materie ist anorgisch, organisch und vernünftig zugleich, und dadurch ein Bild des allgemeinen Universums. Die Plastik, als die dritte Potenz der bildenden Kunst, stellt nun eben das, was in der Materie Ausdruck der Vernunft ist, als *entwickelt* dar, und sie geht hierin sogar durch verschiedene Stufen, indem sie, als Architektur z.B. die Materie oder das Anorgische nur bis zur Allegorie des Organischen und mittelbar der Vernunft entwickelt. Die Plastik also, wenn sie auch dadurch, daß sie die Materie zum Leib nimmt, unter die erste Potenz fällt, wäre doch in dieser, nämlich unter dem gemeinschaftlichen Exponenten des ersten, wieder

die dritte Potenz, indem sie die Vernunft als das Wesen der Materie darstellt. Auf diese Weise würde sich also, wie die *Natur* in Bezug auf das Universum im Ganzen wieder die erste Potenz darstellt, so die bildende Kunst in Bezug auf das Universum der Kunst im Ganzen als die erste Potenz verhalten.

Was aber über die Ordnung der drei Grundformen der bildenden Kunst entscheidet, ist Folgendes.

Alle bildende Kunst ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, des Idealen ins Reale. Da sie also überhaupt auf die Umwandlung des Idealen in das Reale geht, so muß die vollkommenste Erscheinung des Idealen als eines Realen, die absolute Verwandlung des ersten in das andere, den Gipfel aller bildenden Kunst bezeichnen.

I,5,630

Es erhellt von selbst, daß die Kunst in dem Verhältniß, als sie *real* ist, also in dem Verhältniß, in welchem sie das Unendliche dem Endlichen einbildet, auch als *real* erscheine, dagegen daß sie im umgekehrten Verhältniß jener Umwandlung noch mehr oder weniger als *ideal* erscheine. So erscheint in der Musik die Einbildung des Idealen ins Reale noch *als Akt*, als ein Geschehen, nicht als ein Seyn, und als bloß relative Identität. In der Malerei hat sich das Ideale bereits zu Umriß und Gestalt zusammengezogen, aber noch ohne als Reales zu erscheinen; sie stellt bloß Vorbilder des Realen dar. Endlich in der Plastik ist das Unendliche ganz in das Endliche, das Leben in den Tod, der Geist in Materie verwandelt, aber eben deßwegen, und ***nur*** weil es ganz und absolut *real* ist, ist das plastische Werk auch wieder absolut ideal. - Die von uns aufgestellte Ordnung ist also die in der Sache selbst gegründete, und wir werden ein gleiches Verhältniß auch wieder auf der idealen Seite in der Poesie antreffen, in welcher gleichfalls die höchste Potenz auf jener Umwandlung eines Idealen in ein gänzliches Seyn, in eine als *wirklich* dargestellte Realität beruht, im Gegensatz gegen welche die Lyrik z.B. weit mehr ideal erscheint.

Hiermit wäre also der Kreis der bildenden Künste durchlaufen. Wir werden uns daher jetzt zu der *idealen Seite* der Kunstwelt wenden, welche die Poesie im engeren Sinn ist, Poesie nämlich, sofern sie durch Rede und Sprache sich ausdrückt.

Ich erinnere hier an folgende Hauptsätze.

1. Das Universum ist nach den Beweisen, welche gleich anfangs (§. 8) geführt wurden, nach zwei Seiten gegliedert, welche den beiden Einheiten im Absoluten entsprechen. In der einen, *für sich* betrachtet, erscheint das Absolute bloß als *Grund* von Existenz, denn es ist die, worin es seine ewige Einheit in die Differenz gestaltet. In der andern erscheint das Absolute als *Wesen, als* Absolutes, denn wie dort (in der ersten Einheit) das Wesen in die Form gebildet wird, so hier dagegen die Form in das Wesen. Dort ist also die Form das Herrschende, hier das Wesen.

I,5,631

2. Die beiden Seiten des absolut-Idealen sind wesentlich eins; denn, was in der einen real, ist in der andern nur ideal ausgedrückt und umgekehrt; beide sind also, getrennt betrachtet, nur die verschiedenen Erscheinungsweisen von Einem und demselbigen.

Die Natur in der Getrenntheit von der anderen Einheit (in der die Form in das Wesen gebildet wird) erscheint mehr als geschaffene, die ideale als schaffende; in dem einen ist aber eben deßwegen und nothwendig das, was in dem anderen. Die Natur ist nach §. 74 (Allg. Zus.) die plastische Seite, ihr Bild ist die Niobe der plastischen Kunst, die mit ihren Kindern erstarrt, die ideale Welt die Poesie des Universums. Dort verhüllt sich das göttliche Princip in ein anderes, ein Seyn, hier erscheint es als das,

was es ist, als Leben und Handeln. Allein dieser Unterschied ist wieder ein bloßer Formunterschied, wie anfänglich in Ansehung der bildenden und redenden Kunst bewiesen worden. Die Natur ist an sich betrachtet wieder das Ursprünglichste, das erste Gedicht der göttlichen Imagination. Die Alten und nach ihnen die Neuern nannten die reale Welt *natura rerum,* die Geburt der Dinge. In ihr werden die ewigen Dinge, nämlich die Ideen zuerst wirklich, und inwiefern sie die aufgeschlossene Ideenwelt ist, enthält sie die wahren Urbilder der Poesie. Aller Unterschied zwischen bildender und redender Kunst kann daher nur in Folgendem beruhen.

Alle Kunst ist unmittelbares Nachbild der absoluten Produktion oder der absoluten Selbstaffirmation; die bildende nur läßt sie nicht als ein Ideales *erscheinen,* sondern durch ein anderes, und demnach als ein Reales. Die Poesie dagegen, indem sie dem Wesen nach dasselbe ist, was die bildende Kunst ist, läßt jenen absoluten Erkenntnißakt unmittelbar als Erkenntnißakt erscheinen, und ist insofern die höhere Potenz der bildenden Kunst, als sie in dem Gegenbild selbst noch die Natur und den Charakter des Idealen, des Wesens, des Allgemeinen beibehält. Das, wodurch die bildende Kunst ihre Ideen ausdrückt, ist ein an sich Concretes; das, wodurch die redende, ein an sich *Allgemeines,* nämlich die Sprache. Deßwegen hat die Poesie vorzugsweise den Namen der Poesie, d.h. der *Erschaffung* behalten, weil ihre Werke

I,5,632

nicht als ein Seyn, sondern als Produciren erscheinen. Daher kommt es, daß die Poesie wieder als das *Wesen* aller Kunst kann angesehen werden, ungefähr so wie die Seele als das Wesen des Leibes. Allein in der Beziehung, inwiefern nämlich Poesie das Erschaffende der *Ideen,* und dadurch das Princip aller Kunst ist, war von ihr schon in der Construktion der Mythologie die Rede. Nach der von uns genommenen Methode kann also hier - im Gegensatz mit der bildenden Kunst - von Poesie nur die Rede seyn, inwiefern sie selbst *besondere* Kunstform, und also von der Poesie, die von dem *An-sich* aller Kunst die Erscheinung ist. Allein selbst innerhalb dieser Beschränkung ist die Poesie ein gänzlich unbegrenzter Gegenstand und unterscheidet auch dadurch sich von der bildenden Kunst. Z.B. um nur eines anzuführen: ein Gegensatz von Antikem und Modernem hat in der *Plastik* gar nicht statt, dagegen in allen Gattungen der Poesie. Die Poesie der Alten ist ebenso rational begrenzt, sich selbst gleich, als ihre Kunst. Dagegen die der Neueren nach allen Seiten hin und in allen Theilen so mannichfaltig unbegrenzt und zum Theil irrational als es ihre Kunst überhaupt ist. Auch *dieser* Charakter der Unbegrenztheit beruht darauf, daß die Poesie die ideale Seite der Kunst, wie die Plastik die reale ist. Denn das Ideale = das Unendliche.

Man könnte den Gegensatz des Antiken und Modernen in der eben erwähnten Beziehung so ausdrücken: die Alten sind redend in der Plastik, und dagegen plastisch in der Poesie. Die Rede ist der stillste und unmittelbarste Ausdruck der Vernunft. Jede andere Handlung hat mehr körperlichen Antheil. Die Neueren legen in ihren Bildern den Ausdruck in ein gewaltsames, körperliches Handeln. Die Bilder der Alten sind, indem sie den Ausdruck der Ruhe tragen, eben dadurch redend, wahrhaft poetisch. Dagegen sind aber die Alten selbst in der Poesie plastisch, und drücken auf diese Weise die Verwandtschaft und innere Identität der redenden und bildenden Kunst weit vollkommner als die Neueren aus.

Die innere Unbegrenztheit der Poesie bringt nun auch einen Unterschied für die wissenschaftliche Behandlung derselben mit sich. Wie nämlich die Natur rational ist, und nach einem allgemeinen Typus

I,5,633

dargestellt werden kann, die Geschichte aber irrational, unerschöpflich, ihr verborgenes Gesetz nur in Manifestationen aussprechend, ebenso verhält es sich mit der bildenden und der redenden Kunst. Wie in der Natur Nothwendigkeit als das Allgemeine das Besondere beherrscht, in der idealen Welt dagegen das Besondere entfesselt, frei zu dem Unendlichen strebt, so in bildender und redender Kunst. Daher uns in Betrachtung der Poesie erstens unmöglich ist, das Allgemeine so durch Construktion fort ins Besondere zu führen, wie in der bildenden Kunst. Denn die Besonderheit hat hier mehr Gewalt und Freiheit. Das Allgemeine, was hier ausgesprochen werden kann, kann daher nur mehr im Großen und in ganzen Massen ausgesprochen werden. Dagegen je weniger das Allgemeine das Besondere hier gebietend bestimmt, desto mehr verlangt zweitens das Einzelne in seiner Absolutheit dargestellt zu werden. Daher wird die Darstellung hier mehr zur Charakteristik auch von Individuen herabsteigen.

Uebrigens werde ich mich nicht so sehr bei dem Einzelnen, als nur bei den Hauptsachen verweilen, und kann aus diesem Grunde auch nicht mehr einzelne Sätze, sondern nur Ansichten im Ganzen darstellen.

Ich werde nun zuerst die Frage beantworten: *wodurch wird die Rede zur Poesie*? Es wird in dieser Frage a) von dem *An-sich* der Poesie, soweit es nicht schon im Vorhergehenden bestimmt ist, b) von den Formen die Rede seyn müssen, wodurch sich die Poesie als solche von der Rede absondert, also vornehmlich vom Rhythmus, Sylbenmaß u.s.w. Hierauf werden wir die besonderen in der Grundeinheit der Poesie begriffenen Einheiten oder die Gattungen und Arten der Dichtkunst, deren vornehmste die lyrische, epische und dramatische sind, im Allgemeinen zu construiren haben, und dann jede dieser Gattungen insbesondere behandeln müssen.

Wenn man die gewöhnlichen Theoretiker der schönen Künste nachsieht, findet man sie in nicht geringer Verlegenheit, einen Begriff oder eine sogenannte Definition von der Dichtkunst zu geben, und in denjenigen, welche sie geben, ist nicht einmal die Form der Poesie, geschweige das Wesen derselben ausgedrückt. Das Erste aber zur Erkenntniß der Poesie

I,5,634

ist ohne Zweifel, ihr *Wesen* zu erkennen, denn die Form folgt erst aus diesem, weil nämlich nur eine *solche* Form *diesem,* dem Wesen, angemessen seyn kann.

Das *An-sich* der Poesie ist nun das aller Kunst: es ist Darstellung des Absoluten oder des Universum in einem Besonderen. Wenn von manchen besondern Dichtarten eine Einwendung dagegen hergenommen werden könnte, so würde diese nur beweisen, daß diese sogenannten Dichtarten selbst keine poetische Realität haben. Sowie nichts Kunstwerk überhaupt ist, das nicht mittelbar oder unmittelbar Reflex des Unendlichen ist, so kann insbesondere nichts *Gedicht* oder poetisch seyn, was nicht irgend etwas Absolutes, d.h. eben das Absolute in der Beziehung auf irgend eine Besonderheit darstellt. Welcher Art übrigens diese Besonderheit sey, ist dadurch nicht bestimmt. Der poetische Sinn besteht eben darin, zu der Wirklichkeit, der Realität, außer der Möglichkeit nichts zu bedürfen. Was poetisch möglich ist, ist eben deßwegen schlechthin wirklich, wie in der Philosophie, was ideal - real. Das Princip der Unpoesie wie das der Unphilosophie ist der Empirismus oder die Unmöglichkeit, etwas anderes als wahr und real zu erkennen, als was in der Erfahrung liegt.

Ueber die großen Gegenstände der Poesie, die Ideenwelt, die für die Kunst die Welt der Götter ist, das Universum, die Natur, war schon in der Lehre von der Mythologie die Rede. Mit der Nothwendigkeit der Mythologie für alle Kunst, die dort bewiesen ist, ist diese Nothwendigkeit vorzüglich für die Poesie dargethan. Inwiefern auch die neueren Zeiten eine Mythologie haben, und wie aus dem vorliegenden Stoff diese sich immer vermehren oder neu erschaffen lasse, wurde dort gleichfalls gezeigt. Die Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze kann aber nur bei Gelegenheit der einzelnen Dichtarten gemacht werden.

Die allgemeine *Form* der Poesie ist nun überhaupt die, daß sie die Ideen in Rede und Sprache

darstellt. Den Grund und die Bedeutung der Sprache betreffend, erinnere ich an §. 73, woselbst bewiesen, daß sie das entsprechendste Symbol des absoluten Erkenntißakts. Denn er erscheint in der Sprache von der einen Seite als *ideal,* nicht real, wie

I,5,635

im Seyn, und integrirt sich doch von der andern durch ein Reales, ohne daß er aufhörte ideal zu seyn. Insbesondere das Verhältniß der Sprache zum Klang überhaupt betreffend, erinnere ich Folgendes. Klang = reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, als solche aufgefaßt. In der Sprache ist diese Einbildung vollendet, und es beginnt schon das Reich der entgegengesetzten Einheit. Die Sprache ist daher gleichsam der potenzirteste, aus der Einbildung des Unendlichen ins Endliche entsprungene Stoff. Die Materie ist das ins Endliche eingegangene Wort Gottes. Dieses Wort, welches sich im Klang noch durch lauter Differenzen (in der Verschiedenheit der Töne) zu erkennen gibt und anorgisch ist, also den entsprechenden Leib noch nicht gefunden hat, findet ihn in der Sprache. Wie in dem Fleisch des menschlichen Leibs sich alle Differenzen der Farben aufheben, und die höchste Indifferenz aller entsteht, so ist die Rede der zur Indifferenz reducirte Stoff aller Töne und Klänge. - Es ist nothwendig, wie auch in dem Verlauf der allgemeinen Philosophie klar wird, daß die höchste Verkörperung und Bindung der Intelligenz zugleich der Moment ihrer Befreiung ist. In dem menschlichen Organismus ist der höchste Contraktionspunkt des Universum und der in ihm wohnenden Intelligenz. Aber eben im Menschen auch bricht sie zur Freiheit durch. Deßwegen erscheint auch hier wieder Klang, Ton als Ausdruck des Unendlichen im Endlichen, aber als Ausdruck der vollendeten Einbildung - in der *Sprache,* die sich zum bloßen Klang ebenso verhält, wie sich der dem Licht vermählte Stoff eines organischen Leibs zur allgemeinen Materie verhält.

Die Sprache für sich selbst nun ist das Chaos, aus dem die Poesie die Leiber ihrer Ideen bilden soll. Das poetische Kunstwerk soll aber, wie jedes andere, ein Absolutes im Besondern, ein Universum, ein Weltkörper seyn. Dieß ist nicht anders möglich als durch Absonderung der *Rede,* worin das Kunstwerk sich ausdrückt, von der Totalität der Sprache. Aber diese Absonderung einerseits und die Absolutheit andererseits ist nicht möglich, ohne daß die Rede ihre eigne unabhängige Bewegung und eben deßwegen ihre Zeit in sich selbst habe, wie der Weltkörper; dadurch schließt sie sich allem andern ab, indem sie einer *inneren* Gesetzmäßigkeit

I,5,636

folgt. Die Rede bewegt sich frei und selbständig nach außen betrachtet, und ist nur in sich wieder geordnet und der Gesetzmäßigkeit unterworfen. Demjenigen nun, wodurch der Weltkörper in sich selbst ist, und die Zeit in sich selbst hat, entspricht in der Kunst, sowohl sofern sie Musik als redende Kunst ist, der Rhythmus. Da Musik sowohl als Rede eine Bewegung in der Zeit haben, so würden ihre Werke nicht in sich beschlossene Ganze seyn, wenn sie der Zeit unterworfen wären, und sie nicht vielmehr sich unterwürfen und in sich selbst hätten. Diese Beherrschung und Unterwerfung der Zeit = *Rhythmus.*

Rhythmus überhaupt ist Einbildung der Identität in die Differenz; er schließt also Wechsel in sich, aber einen selbstthätig geordneten, der Identität dessen, worin er stattfindet, untergeordneten. (Wegen des allgemeinen Begriffs von Rhythmus ist sich zu beziehen auf das bei der Musik davon Gesagte.)

Ich nehme hier vorläufig Rhythmus in der allgemeinsten Bedeutung, inwiefern er nämlich überhaupt eine innere Gesetzmäßigkeit der Folge der Tonbewegungen ist. Aber in dieser weitesten Bedeutung schließt er nun selbst wieder zwei Formen in sich, die eine, welche Rhythmus im engeren Sinn heißen kann, und die als Einbildung der Einheit in die Vielheit der Kategorie der Quantität entspricht, die andere,

welche als die entgegengesetzte der ersten der Kategorie der Qualität entsprechen muß. Wie sehen leicht, daß Rhythmus im engeren Sinn Bestimmung der *Folge der Tonbewegungen nach Gesetzen der Quantität* ist, sowie nun dagegen die der Qualität entsprechende Form auf folgende Art näher zu bestimmen ist. Da es in den Tönen außer der Dauer oder Quantität keinen Unterschied als den der Höhe und Tiefe geben kann, die Differenzen der Töne aber nach dem, was zuvor von der Rede bewiesen wurde, in ihr aufgehoben und vertilgt sind - (denn in dem *Gesang*, der wieder *Musik* ist, wird die in der Sprache erreichte Identität wieder zerlegt, die Rede kehrt zu den Elementartönen zurück), da also in der Rede als solcher keine Höhe und Tiefe des Tons an sich stattfindet, und die Einheiten der Sprache nicht Töne, so wenig wie die Einheiten eines organischen Leibs Farben seyn können,

I,5,637

- da also die Einheiten der Sprache schon organische Glieder, Sylben sind, und sich die qualitative Bestimmung nicht auf Höhe und Tiefe der Töne beziehen kann, so bleibt nichts übrig, worin sie bestehen könnte, als die Auszeichnung einer Sylbe durch eine Hebung der Stimme, wodurch eine Anzahl anderer Sylben mit ihr verbunden und diese Einheit dem Gehör fühlbar gemacht wird, und dagegen - Fallenlassen der anderen Sylben durch ein Sinken der Stimme. Dieß ist aber, was *Accent* heißt[1].

[1] Die nun folgenden weiteren Ausführungen über das Sylbenmaß, den Versbau, die Anwendung des rhythmischen Sylbenmaßes auf die neueren Sprachen, ferner über die neuen Sylbenmaße (den Reim etc.) wurden als nichts Eigenthümliches enthaltend (und theilweise nur in Andeutungen bestehend) hier übergangen, um so mehr, als der Verfasser im Verlauf derselben selbst erklärt sich in seinen Angaben meist nach bekannten Schriftstellern (A. W. Schlegel, Moriz) gerichtet zu haben. D. H.

Ich gehe nun zu den *einzelnen Dichtarten* fort, indem ich folgendes Allgemeine vorausschicke.

Gedicht überhaupt ist ein *Ganzes*, das seine Zeit und Schwungkraft in sich selbst hat, und dadurch von dem Ganzen der Sprache abgesondert, vollkommen in sich selbst beschlossen ist.

Eine unmittelbare Folge dieses in-sich-selbst-Seyns der Rede durch Rhythmus und Sylbenmaß ist, daß die Sprache auch in anderer Rücksicht eigenthümlich und von der gemeinen verschieden seyn muß. Durch den Rhythmus erklärt die Rede, daß sie ihren Zweck absolut in sich selbst hat; es wäre widersinnig, wenn sie in dieser Erhebung sich nach den gewöhnlichen Verstandeszwecken der Sprache bequemen, und alle dazu dienenden Formen derselben nachahmen sollte. Sie strebt vielmehr so viel möglich auch in ihren Theilen absolut zu seyn. (Keine logische Unterordnung, Wegfallen der Verbindungspartikeln.) Ohnehin ist alle Poesie in ihrem Ursprung für das Hören gedichtet, sie sey nun lyrisch oder episch oder dramatisch. Die Begeisterung erscheint hier am unmittelbarsten als Inspiration, die den davon Ergriffenen nicht an äußere Zwecke denken läßt. Nur hörend auf die Stimme des Gottes

I,5,638

bewegt er sich gleichsam außerhalb der gemeinen Gesetzmäßigkeit, verwegen und doch sicher und leicht. Es ist nur ein Vorurtheil, daß die Poesie in keiner andern Sprache zu reden habe, als welche auch in der Prosa gebräuchlich ist (Gottsched, Wieland).

Die Prosa überhaupt, um diese Erklärung hier einzuschalten, ist die von dem Verstand in Besitz genommene und nach seinen Zwecken geformte Sprache. In der Poesie ist alles Begrenzung, strenge Absonderung der Formen. Die Prosa ist insofern wieder die Indifferenz und ihr vorzüglichster Fehler der, daraus heraustreten zu wollen, woher die Aftergeburt der poetischen Prosa entsteht. Die Poesie

unterscheidet sich von ihr nicht allein durch Rhythmus, sondern auch durch theils einfältigere theils schönere Sprache. Es ist damit nicht ein wildes, in der leeren Ueberspanntheit der Sprache sich ausdrückendes Feuer gemeint, welches die Alten Parenthyrsos genannt haben. Zwar es gibt Kunstrichter, die sogar von dem wilden Feuer des Homer reden.

Die *Einfalt* ist auch in der Poesie wie in der bildenden Kunst das Höchste, und Dionys von Halikarnaß, der trefflichste Kunstrichter unter den Alten, zeigt ausdrücklich an einer Stelle der Odyssee, die, wie er sagt, in den gemeinsten Ausdrücken abgefaßt ist, der sich etwa ein Bauer oder Handwerker bedienen würde, das Verdienst der poetischen *Synthesis.*

Verschieden in diesem Betracht von der epischen Diktion ist allerdings die lyrische und die dramatische, sofern sie einem großen Theile nach lyrisch ist. Aber auch hier drückt sich die Begeisterung mehr durch die kühnen Absprünge von der logischen oder mechanischen Gedankenfolge, als durch Schwulst der Worte aus. Die Sprache wird zu einem höheren Organ, es sind ihr kürzere Wendungen, ungewöhnlichere Worte, eigenthümliche Biegungen der Worte erlaubt, aber alles in den Grenzen der wahren Begeisterung.

Man pflegt in den poetischen Kunstlehren sonst auch von *Metaphern, Tropen* und den übrigen Zierathen der Rede zu sprechen dergleichen die Epitheta sind, die Vergleichungen und die Gleichnisse. Was die Metaphern betrifft, so gehören sie mehr der Rhetorik an.

I,5,639

Die Rhetorik kann den Zweck haben, durch Bilder zu reden, um sich anschaulich zu machen, oder um zu täuschen und Leidenschaft zu erwecken. Die Poesie hat nie einen Zweck außer sich, obgleich sie diejenige Empfindung, die in ihr selbst ist, auch außer sich hervorbringt. Plato vergleicht die Wirkungen der Dichtkunst mit denen eines Magnets etc.

In der Poesie also ist alles, was zum Schmuck der Rede gehört, dem höchsten und obersten Princip der Schönheit untergeordnet, es läßt sich eben deßwegen über Gebrauch der Bilder, Tropen etc. kein allgemeines Gesetz als eben das dieser Unterordnung aufstellen

Construktion der einzelnen Dichtarten.

Das Wesen aller Kunst als Darstellung des Absoluten im Besonderen ist reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern Seite. Schon in der Naturpoesie müssen die Elemente sich scheiden, und die vollendet eintretende *Kunst* ist erst mit der strengen Scheidung gesetzt. Am strengsten begrenzt in allen Formen ist auch hier wieder die antike Poesie, ineinanderfließender, mischender die moderne: daher durch diese eine Menge Mittelgattungen entstanden sind.

Wenn wir in der Abhandlung der verschiedenen Dichtungen der natürlichen oder historischen Ordnung folgen wollten, so würden wir von dem Epos als der Identität ausgehen und von da zur lyrischen und dramatischen Poesie fortgehen müssen. Allein da wir uns hier ganz nach der wissenschaftlichen Ordnung zu richten haben, und da nach der bereits vorgezeichneten Stufenfolge der Potenzen die der Besonderheit oder Differenz die erste, die der Identität die zweite, und das, worin Einheit und Differenz, Allgemeines und Besonderes selbst eins sind, die dritte ist, so werden wir auch hier dieser Stufenfolge getreu bleiben und machen demnach den Anfang mit der lyrischen Kunst.

Daß die *lyrische* Poesie unter den drei Dichtarten der *realen* Form entspricht, erhellt schon daraus, daß ihre Bezeichnung auf die Analogie mit der Musik hinweist. Allein noch bestimmter ist dieß auf folgende Weise darzuthun.

In derjenigen Form, welche der Einbildung des Unendlichen in

I,5,640

das Endliche entspricht, muß eben deßwegen das Endliche, die Differenz, die Besonderheit das Herrschende seyn. Aber eben dieß ist der Fall in der lyrischen Poesie. Sie geht unmittelbarer als irgend eine andere Dichtart von dem Subjekt und demnach von der Besonderheit aus, es sey nun, daß sie den Zustand eines Subjekts z.B. des Dichters ausdrücke, oder von einer Subjektivität die Veranlassung einer objektiven Darstellung nehme. Sie kann eben deßwegen und *in* dieser Beziehung wieder die subjektive Dichtart heißen, Subjektivität nämlich im Sinn der Besonderheit genommen.

In jeder andern Art des Gedichts ist seiner inneren Identität unerachtet doch ein Wechsel der Zustände möglich, in der lyrischen herrscht, wie in jedem Musikstück, nur Ein Ton, Eine Grundempfindung, und wie in der Musik eben wegen der Herrschaft der Besonderheit alle Töne, welche sich mit dem herrschenden verbinden, auch wieder nur *Differenzen* seyn können, so spricht sich auch in der Lyrik jede Regung wieder als Differenz aus. Die lyrische Poesie ist am meisten dem Rhythmus untergeordnet, ganz abhängig, ja fortgerissen von ihm. Sie meidet die gleichförmigen Rhythmen, während das Epos sich auch in dieser Rücksicht in der höchsten Identität bewegt.

Das lyrische Gedicht ist überhaupt Darstellung des Unendlichen oder Allgemeinen im Besondern. So geht jede pindarische Ode von einem besonderen Gegenstand und einer besonderen Begebenheit aus, schweift aber von dieser ins Allgemeine ab, z.B. in den späteren mythologischen Kreis, und indem sie aus diesem wieder zum Besondern zurückkehrt, bringt sie eine Art der Identität beider, eine wirkliche Darstellung des Allgemeinen im Besondern hervor.

Da die lyrische Poesie die subjektivste Dichtart, so ist nothwendig auch die Freiheit in ihr das Herrschende. Keine Dichtart ist weniger einem Zwang unterworfen. Die kühnsten Absprünge von der gewohnten Gedankenfolge sind ihr erlaubt, indem alles nur darauf ankommt, daß ein Zusammenhang im Gemüth des Dichters oder Hörers sey, nicht objektiv oder außer ihm. In dem Epos waltet vollkommenste Stetigkeit, im lyrischen Gedicht ist diese aufgehoben, wie in der Musik, wo lauter

I,5,641

Differenzen, und zwischen dem einen Ton und dem folgenden eine wahre Stetigkeit unmöglich ist, dagegen in Farben alle Differenzen wieder in Eine Masse, wie aus Einem Guß, zusammenfließen.

Das *An-sich* aller lyrischen Poesie ist Darstellung des Unendlichen im Endlichen, aber da sie nur in der Succession sich bewegt, so entsteht dadurch gleichsam als inneres Lebens- und Bewegungsprincip der *Gegensatz* des Unendlichen und Endlichen. In dem Epos ist Unendliches und Endliches absolut eins, deßwegen in diesem keine Anregung des Unendlichen, nicht als ob es nicht da wäre, sondern weil es in einer gemeinschaftlichen Einheit mit dem Endlichen ruht. Im lyrischen Gedicht ist der Gegensatz erklärt. Daher die vorzüglichsten Gegenstände des lyrischen Gedichts *moralisch,* kriegerisch, leidenschaftlich überhaupt.

Leidenschaft überhaupt ist der Charakter des Endlichen oder der Besonderheit im Gegensatz mit der Allgemeinheit. Am reinsten und ursprünglichsten stellt uns diesen Charakter der lyrischen Kunst, sowohl ihrem Ursprung, als ihrer Beschaffenheit nach, wieder die *antike Poesie* dar. Die Entstehung und erste Entfaltung der lyrischen Poesie in Griechenland ist gleichzeitig mit dem Auflbühen der Freiheit und Entstehen des Republikanismus. Zuerst verband sich die Poesie mit den Gesetzen und diente zur Ueberlieferung derselben. Bald wurde sie als lyrische Kunst für Ruhm, Freiheit und schöne Geselligkeit begeistert. Sie wurde die Seele des öffentlichen Lebens, die Verherrlicherin der Feste. Die zuvor ganz nach außen gerichtete, in einer objektiven Identität, dem Epos, verlorene Kraft wandte sich nach innen, fing an sich zu beschränken; mit diesem erwachenden Bewußtseyn und der eintretenden Differenziirung

entstanden die ersten lyrischen Töne, die sich bald zu der höchsten Mannichfaltigkeit entwickelten. Das Rhythmische der griechischen Staaten, die ganz auf sich selbst und ihr Daseyn und Wirken gerichtete Besonnenheit der Griechen entzündete die edleren Leidenschaften, die der lyrischen Muse würdig waren. Zu gleicher Zeit mit der Lyrik belebte die Musik die Feste und das öffentliche Leben. Im Homer sind sogar noch Opfer und Gottesdienste ohne Musik. Zu

I,5,642

der Identität des homerischen Epos gehört auch das heroische Princip, das Princip des Königthums und der Herrschaft.

Die lyrische Poesie begann mit Kallinos und Archelaos nach schon gänzlich vollendeter Ausbildung des Epos; und in Vergleichung mit dem Epos ist daher die lyrische Kunst bis zu ihrer letzten Vollendung im Pindaros ganz republikanische Poesie[1].

Fast alle lyrischen Gesänge der Alten, von deren Existenz wir entweder nur durch historische Ueberlieferung wissen, oder die uns in Bruchstücken, oder selbst ganz übrig geblieben sind, beziehen sich auf das öffentliche und allgemeine Leben, und die selbst mehr aufs Einzelne sich beziehenden lyrischen Gedichte der Alten drücken Geselligkeit aus, weil sie nur in einem freien und großen Staate seyn und werden konnte. Alles deutet darauf, daß die im Epos noch geschlossene Knospe gebrochen ist und die freiere Bildung des Lebens sich entfaltet.

Auch in der Besonderheit der lyrischen Dichtkunst also sind die Griechen objektiv, real, expansiv.

Die ersten lyrischen Rhythmen waren, wie bemerkt, diejenigen, in welchen die Gesetze freier Staaten gesungen wurden; noch bei Solon. Die Kriegslieder des Tyrtaios "spornte" eine ganz objektive Leidenschaft. Alkaios war das Haupt der Verschworenen gegen die Tyrannen, nicht nur mit dem Schwert, sondern auch mit Gesängen sie bekämpfend. Von mehreren lyrischen Dichtern dieser Zeit wird erzählt, daß sie auf Rath der Götter herbeigerufen worden, bürgerliche Uneinigkeiten beizulegen. Andere waren geehrt an Höfen der Herrscher und Tyrannen der damaligen Zeit. Arion z.B. von Periander. Die Zeit der Unschuld war auch dadurch vorbei, daß die Sänger nicht mehr genügsam waren wie die homerischen; daß sie Lohn, Gewinn, Ansehen für das Talent forderten. Pindaros, dessen Leyer bei den öffentlichen Wettspielen ertönte, war auch in dieser - objektiven - Beziehung der griechischen Lyrik die Blüthe. Er anticipirte in sich die Bildung des Perikleischen Zeitalters; der rohere Republikanismus ist schon zur

[1] S. Friedr. Schlegel, Geschichte der Poesie der Griechen und Römer, S. 218.

I,5,643

Herrschaft der Gebildeten zurückgeführt; er vereinigt mit dem Feuer des lyrischen Dichters die Würde eines pythagoreischen Philosophen, wie auch die Sage bekannt ist, daß er die Lehre des Pythagoras geliebt habe. (Das Plastische, gleichsam Dramatische der pindarischen Oden.)

Diese Objektivität der griechischen Lyrik ist es aber doch wieder nur innerhalb des allgemeinen Charakters der Gattung, welcher der der Innerlichkeit, der besonderen und gegenwärtigen Wirklichkeit ist. Das Epos erzählt die Vergangenheit. Das lyrische Gedicht besingt die Gegenwart, und geht bis zur Verewigung der einzelnsten und vergänglichsten Blüthe derselben herunter, des Genusses, der Schönheit, der Liebe zu einzelnen Jünglingen, wie in dem Gedicht des Alkman und der Sappho, und auch hier wieder bis zur Einzelheit schöner Augen, Haare, einzelner Glieder, wie in den Gedichten des Anakreon.

Dionys von Halikarnaß bestimmt als das Ausgezeichnetste des Epos, daß der Dichter *nicht* erscheine.

Die lyrische Kunst dagegen ist die eigentliche Sphäre der Selbstbeschauung und des Selbstbewußtseyns, wie die Musik, wo keine Gestalt, sondern nur ein Gemüth, kein Gegenstand, sondern nur eine Stimmung sich ausdrückt.

Der Charakter der *Differenz,* der Scheidung und Sonderung, welcher in der Lyrik an und für sich selbst liegt, drückt sich in der lyrischen Kunst der Griechen nicht minder bestimmt als alle andern aus. Vollkommene Ausbildung aller rhythmischen Gattungen, so daß dem Drama nichts übrig blieb. Scharfe Absonderung aller Arten, sowohl was die äußeren Verschiedenheiten des Rhythmus, als die innere Diversität des Stoffs, der Sprache u.s.w. betrifft, scharfe Absonderung endlich in den verschiedenen Stylen der lyrischen Kunst, dem jonischen, dorischen u. d. a.

Wir finden auch in Ansehung der lyrischen Kunst wieder den allgemeinen Gegensatz des Antiken und Modernen auf gleiche Weise zurückkehren.

Wie die höchste Blüthe der lyrischen Kunst der Griechen in das Entstehen der Republik, der höchsten Blüthe des öffentlichen Lebens fällt, so der erste Beginn der modernen Lyrik im 14. Jahrhundert in die Zeit der öffentlichen Unruhen und der allgemein geschehenden

I,5,644

Auflösung des republikanischen Verbands und der Staaten in Italien. Indem das öffentliche Leben mehr oder weniger verschwand, mußte es sich nach innen richten. Die glücklichen Zeiten, welche Italien einigen großgesinnten Fürsten, vorzüglich den Mediceern verdankte, traten erst später ein, und kamen dem romantischen Epos zu gut, welches sich in Ariosto ausbildete. Dante und Petrarca, die ersten Urheber der lyrischen Poesie, fielen in die Zeiten der Unruhe, der gesellschaftlichen Auflösung, und ihre Gesänge, wenn sie sich auf diese äußern Gegenstände beziehen, sprechen laut das Unglück dieser Zeit aus.

Die Dichtkunst der Alten feierte vorzüglich die männlichen Tugenden, die der Krieg und das gemeinsame öffentliche Leben erzeugt und nährt. Von allen Verhältnissen der Empfindung war daher die Freundschaft der Männer das Herrschende und die Weiberliebe ein durchaus Untergeordnetes. Die moderne Lyrik war in ihrem Ursprung der Liebe mit all den Empfindungen geweiht, welche im Begriff der Neueren damit verbunden sind. Die erste Begeisterung des *Dante* war die Liebe eines jungen Mädchens, der Beatrice. Er hat die Geschichte dieser Liebe in Sonetten, Canzonen und prosaischen, mit Gedichten untermischten Werken, vorzüglich der Vita nuova verewigt. Die größeren Schicksale seines späteren Lebens, die Verbannung aus Florenz, das Unglück und das Verbrechen der Zeit, spornten seinen göttlichen Geist erst zur Hervorbringung seines höheren Werks, der Divina Comedia, obgleich der Grund und Anfang dieses Gedichts wieder Beatrice ist.

Das ganze Leben des *Petrarca* war jener geistigen Liebe geweiht, die sich in der Anbetung genügt. Dieser harmonischen, von der Blüthe der Bildung und der edelsten Tugenden seiner Zeit erfüllten Seele bedurfte es, um in ihr die italienische Poesie zu dem höchsten Grad lyrischer Schönheit, Reinheit und Vortrefflichkeit auszubilden. Man würde sich sehr irren, in Petrarca einen in Liebe zerfließenden und zerschmelzenden Dichter zu suchen, da seine Formen eben so streng, präcis, bestimmt sind als die des Dante in ihrer Art.

Auch *Boccaccio* gesellt sich zu diesem Verein; denn auch die Muse seiner Poesie ist die Liebe.

I,5,645

Der Geist der modernen Zeit, der im Allgemeinen schon früher dargestellt worden ist, bringt die Beschränkung der modernen Lyrik in Ansehung der Gegenstände mit sich. Bild und Begleitung eines

öffentlichen und allgemeinen Lebens - eines Lebens in einem organischen Ganzen - konnte die Lyrik in den modernen Staaten nicht mehr werden. Es blieben für keine andern Gegenstände als entweder die ganz subjektiven, einzelne momentane Empfindungen, worein sich die lyrische Poesie auch in den schönsten Ergüssen der spätern Welt verloren hat, und aus denen nur sehr mittelbar ein *ganzes* Leben hervorleuchtet, oder dauernde auf Gegenstände sich beziehende Gefühle, wie in den Gedichten des Petrarca, wo das Ganze wieder eine Art von romantischer oder dramatischer Einheit wird.

Die Sonetten des Petrarca sind nicht nur im Einzelnen, sondern im Ganzen wieder Kunstwerke. (Das Sonett einer bloß architektonischen Schönheit fähig.)

Unverkennbar ist aber, daß Wissenschaft, Kunst, Poesie von dem geistlichen Stande ausgegangen, woraus das Unheroische, sowie daß die Liebesgeschichten mehr auf Weiber als auf unverheirathete Mädchen sich beziehen.

Sonst theilt sich die lyrische Poesie in Gedichte moralischen, didaktischen, politischen Inhalts, immer mit Uebergewicht der Reflexion, der Subjectivität, da ihr die Objektivität im Leben fehlt. Die einzige Art lyrischer Gedichte, welche auf ein öffentliches Leben sich beziehen, sind die religiösen, da nur in der Kirche noch öffentliches Leben war. - Wir kommen nun zum Epos.

Das lyrische Gedicht bezeichnet überhaupt die erste Potenz der idealen Reihe, also die der Reflexion, des Wissens, des Bewußtseyns. Es steht eben deßwegen ganz unter Herrschaft der Reflexion. Die zweite Potenz der idealen Welt überhaupt ist die des *Handelns*, des *an sich* Objektiven, wie das Wissen des Subjektiven. Gleichwie aber die Formen der Kunst überhaupt die Formen der Dinge an sich sind, so muß diejenige Dichtart, welche der idealen Einheit entspricht, nicht überhaupt nur das erscheinende Handeln, sondern

I,5,646

das Handeln absolut betrachtet, und wie es in seinem *An-sich* ist, darstellen.

Handeln, absolut oder objektiv betrachtet, ist Geschichte. Die Aufgabe der zweiten Art ist also: *ein Bild der Geschichte zu seyn, wie sie an sich oder im Absoluten* ist.

Daß diese Dichtart das *Epos* ist, wird sich am bestimmtesten daraus ergeben, daß alle aus dem angegebenen Charakter abzuleitenden Bestimmungen sich in dem Epos vereinigen und zusammentreffen.

1) Nicht daß überhaupt nur Handlung, Geschichte dargestellt wird, sondern daß sie *in der Identität der Absolutheit* erscheint, ist das Auszeichnende des Epos. Das Handeln objektiv angesehen oder als Geschichte ist in dem An-sich als *reine* Identität, ohne Gegensatz des Unendlichen und Endlichen. Denn in dem *An-sich*, von dem alles Handeln die bloße Erscheinung ist, ist das Endliche im Unendlichen, und also außer Differenz mit ihm. Das Letztere ist nur möglich, wo das Endliche etwas für sich, real ist, also inwiefern das Unendliche im Endlichen repräsentirt ist. Der Gegensatz der Besonderheit und Allgemeinheit drückt sich in Bezug auf das Handeln als der der Freiheit und der Nothwendigkeit aus. Auch diese also sind in dem An-sich des Handelns eins. Ist also im Epos kein Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, so kann auch kein Streit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit in ihm dargestellt seyn. Beide erscheinen eingewickelt in einer gemeinschaftlichen Einheit.

Der Streit der Freiheit und Nothwendigkeit wird nur durch das Schicksal entschieden, und ruft es gleichsam hervor. Alle Entgegensetzung von Nothwendigkeit und Freiheit liegt nur in der Besonderheit, in der Differenz. Durch das Differenzverhältniß der Besonderheit erhält die Identität zu ihr das Verhältniß des Grundes, und erscheint demnach als Schicksal. In dem An-sich des Handelns, als der absoluten Identität, ist kein Schicksal.

Die erste Bestimmung des Epos also ist so zu fassen: *es stellt die Handlung in der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit dar, ohne Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, ohne Streit und eben deßwegen ohne Schicksal.*

I,5,647

Es ist höchst auffallend, wenn man das homerische Epos selbst mit den frühesten Werken der lyrischen Poesie vergleicht, in ihm durchaus keine Anregung des Unendlichen zu finden. Das Leben und Handeln der Menschen bewegt sich von der einen Seite betrachtet in der reinen Endlichkeit, aber eben deßwegen auch in der absoluten Identität der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Hülle, welche beide wie in der Knospe verschließt, ist noch nicht gebrochen, nirgends ist Empörung gegen das Schicksal, obgleich Trotz gegen die Götter, weil diese selbst nicht über- und außernatürlich sind, sondern mit in den Kreis menschlicher Begebenheiten fallen. Man könnte einwenden, daß doch auch Homer schon die schwarzen Keren und das Verhängniß kenne, dem selbst Zeus und die andern Götter unterworfen sind. Dieß ist wahr, aber das Verhängniß *erscheint* eben deßwegen noch nicht als Schicksal, weil kein Widerstreit dagegen erscheint. Götter und Menschen, die ganze Welt, die das Epos umfaßt, sind in der höchsten Identität mit ihm dargestellt. Aeußerst bedeutend ist in dieser Rücksicht die Stelle im 16. Gesang der Ilias,[1] wo Zeus seinen geliebten Sarpedon aus den Händen des Patroklos und vom Tode erretten will und Here ihn mit den Worten erinnert:

Einen sterblichen Mann längst auserseh'n dem Verhängniß
Denkst du anjetzt von des Tods grau'nvoller Gewalt zu erlösen.

Sie führt hierauf an, daß auch andere Götter, wenn er den Sarpedon lebend entrückte, das Gleiche für ihre Söhne begehrten, und fährt fort:

Auf, wofern du ihn liebst und deine Seel' ihn betrauert,
Siehe, so laß ihn zwar im Ungestümme der Feldschlacht
Sterben -
Aber sobald ihn verlassen der Geist und der Odem des Lebens,
Gib ihn hinwegzutragen dem Tod und dem ruhigen Schlafe,
Bis sie gekommen zum Volk des weiten Lykierlandes,
Wo ihn rühmlich bestatten die Brüder zugleich und Verwandten,
Mit Grabhügel und Säule; denn das ist Ehre der Todten.

In dieser Stelle erscheint das Verhängniß in der Milde einer stillen Nothwendigkeit, gegen die es noch keine Empörung, keinen Widerstreit gibt, denn auch Zeus gehorcht der Here und

[1] 442 ff.

I,5,648

- beträufelt mit blutigen Tropfen die Erde
Ehrend den theuren Sohn - - - - - - - - - - - [1]

Noch viel weniger ist den Helden der Ilias irgend ein Gefühl oder Widerstreit gegen das Schicksal

verliehen, und das Epos stellt sich auf diese Weise höchst bedeutend zwischen die zwei andern Gattungen, das lyrische Gedicht, wo der bloße Streit des Unendlichen und Endlichen, die Dissonanz der Freiheit und Nothwendigkeit ohne vollständige und andere als subjektive Auflösung herrscht, und die Tragödie, wo der Streit und das Schicksal zugleich dargestellt ist. Die Identität, die in dem Epos noch verhüllt und als milde Gewalt herrschte, entladet sich da, wo ihr der Streit gegenüber steht, in herben und gewaltigen Schlägen. Die Tragödie kann insofern allerdings als Synthese des Lyrischen und Epischen betrachtet werden, da die Identität des Letzteren in ihr durch den Gegensatz selbst sich in das Schicksal verwandelt. Das Epos, verglichen mit der Tragödie, ist also ohne Streit gegen das Unendliche, aber auch schicksallos.

2) Das Handeln ist in seinem *An-sich* zeitlos, denn alle Zeit ist nur Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, und alles erscheinende Handeln ist nur Zerlegung jener Identität, in der alles zumal ist. Das Epos muß ein Bild dieser Zeitlosigkeit seyn. Wie ist dies möglich? - Die Poesie ist als Rede selbst an die Zeit gebunden, alle poetische Darstellung nothwendig successiv. Hier scheint also ein unauflöslicher Widerspruch zu seyn. Er hebt sich auf folgende Art. Die Poesie selbst als solche muß wie außer der Zeit, von der Zeit unberührt seyn, sie muß daher alle Zeit, alles Successive rein in den Gegenstand legen und dadurch sich selbst ruhig erhalten und unbewegt von dem Strom der Aufeinanderfolge über ihm schweben. So ist in dem *An-sich* alles Handelns, an dessen Stelle die Poesie tritt, keine Zeit, nur in den Gegenständen *als solchen* ist sie, und jede Idee, indem sie aus dem An-sich als Gegenstand hervortritt, tritt in die Zeit ein. Das Epos selbst also muß das Ruhige und dagegen der Gegenstand das Bewegte seyn. - Man denke sich einmal die Umkehrung, nämlich daß

[1] Vgl. über diese Stelle Phil. der Mythologie S. 360. D. H.

I,5,649

das Epos Darstellung des Ruhenden durch Bewegung sey, so daß die Bewegung in die Poesie und die Ruhe in den Gegenstand fiele, so würde dieß sogleich den epischen Charakter aufheben, es entstünde dadurch die beschreibende Dichtart, das sogenannte poetische Gemälde, und fremder kann dem Epos nichts seyn als dieses. Es ist ein widerstrebender Anblick, den beschreibenden Dichter sich anstrengen und bewegen zu sehen, während der Gegenstand immer unbeweglich bleibt. Weßhalb selbst da, wo das Epos das Ruhende beschreibt, das Ruhende selbst in Bewegung und Fortschreitung verwandelt werden muß. Beispiel: Schild des Achilles, obwohl auch nach andern Gründen dieses Stück der Ilias zu den spätesten gehört.

Wenn wir nun jedoch auf den allgemeinen Typus reflektiren, der den Formen der Kunst zu Grunde liegt, so finden wir, daß das Epos in der Poesie dem Gemälde in der bildenden Kunst entspreche. Wie dieses, so ist auch jenes Darstellung des Besondern im Allgemeinen, des Endlichen im Unendlichen. Wie in diesem Licht und Nichtlicht in Eine identische Masse zusammen fließt, so in jenem auch Besonderheit und Allgemeinheit. Wie in diesem die Fläche herrschend ist, so breitet sich auch das Epos nach allen Seiten wie ein Ocean aus, der Länder und Völker verbindet. Wie ist nun dieses Verhältniß zu begreifen? Der Gegenstand des Gemäldes, könnte man einwenden, ist ruhig, in dem des Epos dagegen ein stetiger Fortschritt. Allein in diesem Einwurf wird das, was die bloße Grenze der Malerei ist, zu ihrem Wesen gemacht. Objektiv angesehen ist das, was wir den Gegenstand im Gemälde nennen können, nicht ohne Fortschreitung; es ist nur ein - subjektiv - fixirter Moment, aber wir sehen besonders bei affektvollen Gegenständen, aber überhaupt im historischen Gemälde, daß der nächste Moment alle Verhältnisse ändert, aber dieser nächste Moment ist nicht dargestellt, alle Figuren des Gemäldes bleiben in ihrer Stellung; es ist ein empirisch zur Ewigkeit gemachter Moment. Man kann aber wegen dieser in gegenwärtigem Betracht bloß zufälligen Begrenzung nicht sagen, der Gegenstand ruhe; vielmehr schreitet

er fort, nur ist uns der nächste Moment entzogen. Es ist dasselbe Verhältniß wie

I,5,650

im Epos. Im Epos fällt die Fortschreitung ganz in den Gegenstand, der ewig bewegt ist, die Ruhe aber in die Form der Darstellung, wie im Gemälde, wo das stets Fortschreitende nur durch die Darstellung fixirt ist. Das Verweilen, welches bei dem Gemälde in den Gegenstand zu fallen scheint, fällt hier ins Subjekt zurück, und dieß der Grund einer sogleich noch weiter zu erklärenden Eigenthümlichkeit des Epos, daß ihm auch der Augenblick werth ist, daß es nicht forteilt, eben deßwegen, weil das Subjekt ruht, gleichsam unangerührt von der Zeit, außer ihr.

Wir werden uns also über die Art wie das Epos ein Bild der Zeitlosigkeit des Handelns in seinem An-sich ist, so ausdrücken können: das, was selbst in keiner Zeit ist, faßt alle Zeit in sich, und umgekehrt, ist aber deßwegen indifferent gegen die Zeit. *Diese Indifferenz gegen die Zeit ist der Grundcharakter des Epos.* Es ist gleich der absoluten Einheit, innerhalb der alles ist, wird und wechselt, die aber selbst keinem Wechsel unterworfen ist. Die Kette der Ursachen und Wirkungen reicht ins Unendliche zurück, aber das, was diese Reihe der Succession selbst wieder in sich schließt, liegt nicht mit in der Reihe, sondern ist außer aller Zeit.

Die weiteren Bestimmungen ergeben sich nun von selbst und sind gewissermaßen die bloße Folge der eben angegebenen. Nämlich

3) da die Absolutheit nicht auf der Extension, sondern auf der Idee beruht, und daher in dem An-sich alles gleich absolut und das Ganze nicht absoluter ist als der Theil, so muß auch diese Bestimmung auf das Epos übergehen. Es ist also der Anfang wie das Ende in dem Epos gleich absolut, und inwiefern überhaupt das Nichtbedingte sich in der Erscheinung als *Zufälligkeit* darstellt, erscheint beides als *zufällig.* Die Zufälligkeit des Anfangs und des Endes ist also in dem Epos der Ausdruck seiner Unendlichkeit und Absolutheit. Mit Recht ist derjenige Sänger, der den trojanischen Krieg von dem Ei der Leda anfangen wollte, dadurch zum Sprichwort geworden. Es ist gegen die Natur und Idee des Epos, daß es rückwärts oder vorwärts bedingt erscheine. In der Succession der Dinge, wie sie im Absoluten

I,5,651

vorgebildet ist, ist alles absoluter Anfang, aber eben deßwegen ist hier auch kein Anfang. Das Epos, indem es absolut beginnt, constituirt sich eben dadurch selbst zu einem gleichsam aus dem Absoluten selbst herausgehörten Stück, das, in sich absolut, doch wieder nur Bruchstück eines absoluten und unübersehbaren Ganzen ist, wie der Ocean, weil er nur durch den Himmel begrenzt wird, unmittelbar an die Unendlichkeit hinausweist. Die Ilias beginnt absolut, mit dem Vorsatz den Groll des Achilleus zu singen, und sie ist ebenso absolut geschlossen, da kein Grund ist, mit dem Tod des Hektor zu enden (denn bekanntlich sind die beiden letzten Gesänge spätere Zuthaten, und auch wenn man diese mit zu dem unter dem Namen der Ilias nun vorliegenden Ganzen rechnet, so ist auch ihnen kein eigentlicher Grund des Schließens). Ebenso absolut beginnt nun die Odyssee wieder. - Wenn man diese als Zufälligkeit erscheinende Absolutheit, die tief im Wesen des Epos gegründet ist, auffaßt, so reicht diese allein hin, die neuere Wolfsche Ansicht des Homer nicht so fremd und unfaßlich zu finden, als sie von den meisten gefunden wird. Sie haben sich aus den gewöhnlichen Theorien gewisse Grundsätze über die Künstlichkeit des Epos genommen, und können damit die Zufälligkeit nicht reimen, womit, nach ihrer Art sich die Wolfsche Hypothese zu deuten, der Homer zusammengekommen. Freilich ist diese grobe Zufälligkeit aufgehoben, sobald man sich der Idee bemächtigt, wie ein ganzes Geschlecht einem Individuum gleich seyn kann (wovon schon früher in der Lehre von der Mythologie geredet war); aber auch diejenige

Zufälligkeit, die in dem Entstehen der Homerischen Gesänge wirklich gewaltet hat, trifft eben hier mit dem Nothwendigen und der Kunst zusammen, da das Epos seiner Natur nach sich mit einem Schein der Zufälligkeit darstellen muß. Dieß wird weiter bestätigt durch folgende Bestimmungen.

4) Die Indifferenz gegen die Zeit muß nothwendig auch eine Gleichgültigkeit in Behandlung der Zeit zur Folge haben, so daß in der Zeit, welche das Epos begreift, alles Raum hat, das Größte wie das Kleinste, das Unbedeutendste wie das Bedeutendste. Es entsteht dadurch auf eine viel vollkommenere Weise als in der gemeinen

I,5,652

Erscheinung das Bild der Identität aller Dinge im Absoluten, die *Stetigkeit*. Alles was zu derselben gehört, die unbedeutend scheinenden Handlungen des Essens, Trinkens, des Aufstehens, zu Bettgehens, des Anlegens der Kleider und des Schmucks - alles wird mit der verhältnißmäßigen Ausführlichkeit, wie alles andere beschrieben. Alles ist gleich wichtig oder unwichtig, gleich groß und klein. Dadurch vorzüglich erhebt sich die Poesie im Epos und der Dichter selbst gleichsam zu der Theilnahme an der göttlichen Natur, vor der das Große und das Kleine gleich ist, und die mit ruhigem Auge, wie ein Dichter sagt, ein Königreich und einen Ameisenhaufen zerstören sieht. Denn

5) in dem *An-sich* des Handelns sind alle Dinge und alle Begebenheiten in gleichem Gewicht; keine wird von der andern verdrungen, weil keine größer ist als die andere. Alles ist hier absolut, als ob ihm nichts vorangegangen wäre, und ihm auch nichts folgen sollte. Dasselbe also auch im Epos. Der Dichter muß mit ungetheilter Seele, ohne Andenken des Vergangenen und ohne Voraussicht der Zukunft bei der Gegenwart weilen, und er selbst nicht forteilen, da er auch in der Bewegung ruht, sondern nur dem Gegenstand seine Bewegung lassen.

Endlich faßt sich alles darin zusammen, daß die Poesie oder der Dichter über allem wie ein höheres, von nichts angerührtes Wesen schwebe. Nur innerhalb des Umkreises, den sein Gedicht beschreibt, stößt und drängt eins das andere, Begebenheit Begebenheit, Leidenschaft Leidenschaft; er selbst tritt nie in diesen Umkreis herein, und wird dadurch zum Gott und zum vollkommensten Bild der göttlichen Natur. Ihn drängt nichts, er läßt alles ruhig geschehen, er greift dem Lauf der Begebenheiten nicht vor, denn er ist selbst nicht davon ergriffen; er schaut ruhig auf alles herab, denn ihn ergreift nichts von dem, was geschieht. Er selbst empfindet nie etwas von dem Gegenstand, und dieser kann daher das Höchste und das Niedrigste, das Außerordentlichste und das Gemeinste, tragisch und komisch seyn, ohne daß *er selbst*, der Dichter, je hoch oder niedrig, tragisch oder komisch würde. Alle Leidenschaft fällt in den Gegenstand selbst; Achilles weint und wehklagt schmerzlich um den verlorenen Freund, Patroklos; der Dichter

I,5,653

selbst erscheint weder gerührt noch ungerührt, denn er erscheint überhaupt nicht. In der weiten Umwölbung des Ganzen hat neben den herrlichen Gestalten der Helden auch Thersites, sowie neben den großen Gestalten der Unterwelt in der Odyssee auf der Oberwelt auch der göttliche Sauhirt und der Hund des Odysseus seinen Platz.

Diesem geistigen, in dem ewigen Gleichgewicht der Seele schwebenden Rhythmus muß nun auch ein gleicher hörbarer Rhythmus entsprechen. Aristoteles nennt den *Hexameter* das beständigste und gewichtigste aller Sylbenmaße. Der Hexameter hat ebensowenig einen fortreißenden, leidenschaftlichen, als einen verweilenden und zurückhaltenden Rhythmus; er drückt auch in diesem Gleichgewicht des Verweilens und des Fortschreitens die Indifferenz aus, die dem ganzen Epos zu Grunde liegt. Da nun

noch überdieß der Hexameter in seiner Identität wieder große Mannichfaltigkeit zuläßt, so ist er dadurch am meisten geeignet sich dem Gegenstand anzuschließen, ohne ihm Gewalt anzuthun, und insofern das objektivste aller Versmaaße.

Dieß sind die vorzüglichsten und auszeichnendsten Bestimmungen des epischen Gedichts, von denen *Sie* eine mehr kritische und historische Ausführung in der Recension von Göthes Hermann und Dorothea von A. W. Schlegel finden können.

Nun noch von einigen besonderen Formen des Epos, dergleichen die Reden, die Gleichnisse und die Episoden sind.

Der *Dialog* neigt sich seiner Natur nach und sich selbst überlassen zum Lyrischen hin, weil er mehr vom Selbstbewußtseyn aus und an das Selbstbewußtseyn geht. Die Rede würde also den Charakter des Epos selbst verändern, wenn nicht vielmehr umgekehrt ihr Charakter nach dem des Epos modificirt wäre. Diese Modification muß sich nun durch den Gegensatz gegen den *eigenthümlichen* Charakter der Rede bestimmen. Dieser ist Beschränkung auf die Absicht der Rede und darum Forteilen zum Ziel, wo etwas erreicht; Heftigkeit und Kürze, wo Leidenschaft ausgedrückt werden soll. Dieß alles ist im Epos gemäßigt und dem Hauptcharakter untergeordnet. Selbst in der leidenschaftlichsten Rede ist noch die epische Fülle und Umständlichkeit, der

I,5,654

Gebrauch der Beiwörter, wodurch die Sprache eine gewisse Sattheit erhält, wie in dem einfach erzählenden Gang. - Ebenso verhält es sich mit dem *Gleichniß.* Im lyrischen Gedicht, auch in der Tragödie wirkt es oft nur dem Blitz ähnlich, der plötzlich einen dunklen Zustand erleuchtet und von der Nacht wieder verschlungen wird. Im Epos hat es Leben in sich selbst, und ist selbst wieder ein kleines Epos. - Was endlich die *Episode* betrifft, so ist auch diese zunächst ein Abdruck der Gleichgültigkeit des Sängers gegen seine Gegenstände, auch die hauptsächlichsten, der Abwesenheit der Furcht, auch die größte Verwicklung nicht mehr zu übersehen, oder über dem Nebengegenstand den Hauptgegenstand aus dem Gesicht zu verlieren. Die Episode ist also ein nothwendiger Theil des Epos, um es zu einem vollkommenen Bild des Lebens zu machen.

In den gewöhnlichen Theorien wird auch noch das *Wunderbare* als ein nothwendiger Hebel der Epopee angeführt. Allein dieß kann nur von der modernen Gattung gelten und hat von dem Epos überhaupt ausgesagt eine ganz verkehrte Ansicht des alten Epos zum Grunde. Der nordischen Barbarei haben die Götter Homers und ihre Wirkungen nur als Wunder erscheinen können, wie ja auch die Kunstrichter dieser Art es für absichtliches rhetorisches und poetisches Pathos halten, wenn Homer, anstatt zu erzählen: es blitzte, sagt: Zeus habe Blitze gesendet.

Den Griechen und dem alten Epos insbesondere ist das Wunderbare gänzlich fremd, denn ihre Götter sind innerhalb der Natur.

Was den eigentlichen epischen *Stoff* betrifft, so liegt schon in dem, was über die Bestimmung des Epos, ein Bild des Absoluten selbst zu seyn, gesagt worden ist, daß es einen *wahrhaft universellen* Stoff fordert, und inwiefern dieser nur durch Mythologie existiren kann, daß *ohne Mythologie* das Epos undenkbar ist. Ja die Identität beider ist so groß, daß die Mythologie nicht eher die wahre Objektivität als in dem Epos selbst erlangt. Da das Epos die objektivste und allgemeinste Dichtart ist, so fällt sie mit dem Stoff aller Poesie am meisten in eins. Wie nun die Mythologie nur Eine ist, so

I,5,655

kann bei dieser Untrennbarkeit des Stoffs und der Form in einer gesetzmäßigen Bildung wie die der

griechischen Poesie auch das Epos nur Eines seyn und kann höchstens darin dem allgemeinen Gesetz der Erscheinung folgen, daß es sich in seiner Identität durch zwei verschiedene Einheiten ausdrückt. Die Ilias und Odyssee sind nur die zwei Seiten eines und desselbigen Gedichts. Die Verschiedenheit der Urheber kommt hier nicht in Betracht; sie sind durch ihre Natur eins und darum auch durch den gemeinschaftlichen Namen Homeros vereinigt, der selbst allegorisch und bedeutend ist. Einige haben den Gegensatz der Ilias und Odyssee als den der aufgehenden und untergehenden Sonne dargestellt. Ich möchte die Ilias das centrifugale, die Odyssee das centripetale Gedicht nennen.

Was die *neueren* im Sinn des alten Epos unternommenen Gedichte betrifft, so will ich den Uebergang zu diesen durch eine kurze *Vergleichung des Virgil mit Homer* machen.

Man kann Virgil fast nach allen angegebenen Bestimmungen dem Homer entgegensetzen. Die erste gleich, die Schicksallosigkeit des Epos betreffend, so hat sich Virgil vielmehr bestrebt in die Handlung Schicksal durch eine Art tragischer Verwicklung zu bringen. Die Bestimmung des Epos, die Bewegung ganz allein in den Gegenstand zu legen, ist ebensowenig erfüllt, da er nicht selten zur Theilnahme an seinem Gegenstand herabsinkt. Die erhabene Zufälligkeit des Epos, dessen Anfang und Ende ebenso, wie die dunkle Zeit der Urwelt und die Zukunft unbestimmt ist, ist durch die Aeneis gänzlich aufgehoben. Sie hat einen bestimmten Zweck, die Gründung des römischen Reichs von Troja abzuleiten, und dadurch dem Augustus zu schmeicheln. Dieser Zweck ist gleich anfangs bestimmt verkündet, und wie die Absicht erreicht ist, schließt auch das Gedicht. Der Dichter überläßt hier nicht den Gegenstand seiner eignen Bewegung, sondern er macht etwas aus ihm. Die Gleichgültigkeit in Behandlung der Zeit fehlt gänzlich, der Dichter meidet sogar die Stetigkeit und hat gleichsam beständig den Zustand seines gebildeten Cirkels vor Augen, den er durch die Einfalt der Erzählung nicht beleidigen will. Sein Ausdruck ist daher auch künstlich,

I,5,656

rhetorisch verflochten, prächtig. In seinen Reden ist er durchaus lyrisch oder rednerisch und in der Episode der Liebesgeschichte der Dido fast modern. - Das Ansehen des Virgil in den Schulen und bei modernen Kunstrichtern hat lange Zeit nicht nur die Theorie des Epos verfälscht (die gewöhnlichen Theorien sind ganz nach dem Virgil gemodelt, einer von den vielen Beweisen, daß die Menschen lieber aus der zweiten Hand das Verschlechterte, als aus der ersten das Treffliche wollen), dieses Ansehen Virgils hat auch auf die späteren Versuche epischer Poesie nachtheiligen Einfluß gehabt. In der That verräth *Milton* eine Bildsamkeit des Geistes, die kaum zweifeln läßt, daß wenn er das unverstellte Vorbild des Epos vor Augen hatte, er sich ihm beträchtlich mehr genähert hätte, als es geschehen ist; wenn nicht etwa die tiefere Kenntniß ihn noch weiter bis zu der Einsicht geführt hätte, daß eine Sprache, in der die alten Sylbenmaße nicht Platz greifen können, überhaupt nicht mit den Alten im Epos wetteifern kann. Milton theilt übrigens die meisten Fehler des Virgil, z.B. den Mangel derjenigen Absichtlosigkeit, die zum Epos gehört, obwohl er in Ansehung der Sprache z.B. sich verhältnißmäßig der Einfalt des Epos mehr als Virgil nähert. Zu den Fehlern, die er mit Virgil gemein hat, kommen die eigenthümlichen hinzu, deren Grund in den Begriffen und dem Charakter der Zeit, sowie in der Natur des Gegenstandes liegen.

Nach allem, was zuvor gezeigt wurde, bedarf es keines Beweises, daß der Stoff, welchen *Klopstock* gewählt hat, besonders in der Art, wie er von ihm genommen ist, kein epischer Stoff sey. Klopstock wollte ihn erhaben nehmen, und die Vorstellungen nicht der mystischen, sondern der unmystischen und unpoetischen, noch mit einiger Aufklärung versetzten Dogmatik durch seine Anstrengungen zur Erhabenheit hinauftreiben. Aber wenn erstens überhaupt das Leben und der Tod Christi episch behandelt werden könnte, so müßte es rein menschlich genommen und mit der größten Einfalt - fast idyllisch - behandelt werden. Oder müßte das Gedicht ganz im modernen Geiste und von den Ideen des christlichen Mysticismus und Mythologie erfüllt seyn. Dann wäre es wenigstens als absolute Entgegensetzung gegen das antike Epos in seiner Art

I,5,657

wieder absolut. Klopstock gehört aber zu denjenigen Dichtern, in welchen Religion als lebendige Anschauung des Universums und Intuition der Ideen am wenigsten wohnt. Das Herrschende in ihm ist der Verstandesbegriff. In diesem Verstandessinn nimmt er die Unendlichkeit Gottes, die Hoheit Christi, und anstatt die Unendlichkeit und Hoheit in den Gegenstand zu legen, fällt sie vielmehr stets in den Dichter zurück, so daß beständig nur *er selbst* und *seine* Bewegung erscheint, der Gegenstand selbst aber unbeweglich bleibt und weder Gestalt noch Fortschritt gewinnt. Das Widersinnigste ist, daß der Schluß Gottes, seinen Sohn zur Erlösung der Menschen dahin zu geben, von Ewigkeit genommen ist, daß Christus, der selbst Gott ist, ihn weiß, und daß also über das Ende bei dem Helden des Gedichts gar kein Zweifel seyn kann, wodurch die ganze Handlung des Gedichts schleppend und die etwaige Maschinerie, durch welche das Ende herbeigeführt wird, als völlig nutzlos erscheint. Man kann sich übrigens von dem Anblick dieses Gedichts nicht ohne Bedauern abwenden, daß eine so große Kraft so fruchtlos verschwendet worden ist.

Es war nur der Zweck, von *denjenigen* epischen Gedichten der Neueren zu sprechen, welche Ansprüche machen mehr oder weniger im Sinn des alten Epos gedichtet zu seyn. Ueber Goethes Hermann und Dorothea, das einzige epische Gedicht im wahren Sinn der Alten, werde ich noch besonders reden, und auch von der eigentlichen modernen Epopee kann hier noch nicht die Rede seyn.

Wir haben noch einige der besondern epischen Formen zu betrachten. Man könnte zwar vorläufig fragen, wie das epische Gedicht als die höchste Identität einiger Differenz fähig seyn könne. Es versteht sich nun wohl von selbst, daß der Raum, in welchen das epische Gedicht ausweichen kann, sehr beschränkt seyn muß; es versteht sich aber noch unmittelbarer, daß es durch jene Ausweichung von dem Punkt, in den es einzig fallen kann, auch nothwendig den Charakter abgelegt, der nur an jenen Punkt gebunden ist.

Es liegen nun zunächst nur zwei Möglichkeiten im epischen Gedicht, welche in ihrer Differenziirung zwei besondere Gattungen bilden. Das

I,5,658

Epos ist die objektive Gattung, wenn wir unter Objektivem das absolut-Objektive verstehen. Es ist schlechthin objektiv, weil es die höchste Identität der Subjektivität und Objektivität ist. Aus dieser Identität also kann die Poesie heraustreten bloß dadurch, daß sie entweder *relativ*-objektiver oder relativ-subjektiver wird. Im Epos verhält sich sowohl das Subjekt (der Dichter) als der Gegenstand objektiv. Diese Identität kann nun nach zwei Seiten aufgehoben werden, a) so, daß die Subjektivität oder die Besonderheit ins Objekt, die Objektivität oder Allgemeingültigkeit in den Darstellenden, b) daß die Objektivität, die Allgemeinheit in den Gegenstand, die Subjektivität in den Darstellenden gelegt ist. Diese zwei Pole sind in der Poesie wirklich dargestellt, aber sie selbst differenziiren sich in sich wieder nach der subjektiven und objektiven Seite. Die Sphäre der relativ-objektiven epischen Poesie (wo es nämlich die Darstellung ist) ist durch die *Elegie* und die *Idylle*, die sich unter sich wieder, jene als das Subjektive, diese als das Objektive verhalten; die Sphäre der relativ-subjektiveren Poesie (wo es nämlich die Darstellung ist) ist durch das *Lehrgedicht* und die *Satyre*, wovon jenes das Subjektive, diese das Objektive ist, beschrieben.

Man könnte versucht seyn, gegen diese Eintheilung anzuführen, daß es nicht einzusehen, wie die Elegie, die insgemein für eine subjektiv-lyrische Ergießung angesehen wird, objektiver seyn könne als das Lehrgedicht, welches man dagegen für das relativ-objektivste zu halten tentirt seyn könnte. Es ist also

zu erinnern, daß hierbei keineswegs der gewöhnliche Begriff der Elegie zugegeben wird, der ihr allerdings die Objektivität, aber auch das Epische rauben und sie zu einem bloß lyrischen Gedicht machen würde. Was aber das Lehrgedicht betrifft, so geht die Poesie in ihm zu dem *Wissen* als der ersten Potenz zurück, welches *als Wissen* immer subjektiv bleibt. Die bestimmteren Gründe dieser Eintheilung sind folgende. Vergleichen wir Elegie und Idylle einerseits und Lehrgedicht und Satyre von der andern Seite, so finden wir die ersten beiden darin übereinstimmend unter sich und darin verschieden von den andern beiden, daß jene ohne Zweck und Absicht sind

I,5,659

und nur um ihrer selbst willen zu seyn scheinen, diese aber immer einen bestimmten Zweck haben, und schon dadurch sind die beiden letzten Gattungen in die Sphäre der Subjektivität gewiesen. Vergleichen wir ferner Elegie und Idylle unter sich, so sind sich beide dadurch gleich, daß sie auf einen universellen und objektiven Stoff Verzicht thun, daß jene den Zustand oder die Begebenheit eines Individuums, aber objektiv behandelt, diese den Zustand und das Leben einer Gattung darstellt, die überhaupt isolirt ist und eine besondere Welt bildet, nicht nur in sogenannten Hirtengedichten, sondern auch in anderen Arten, z.B. in häuslichen Idyllen, ja in denen nur z.B. eine Liebe, welche die Liebenden ganz auf sich beschränkt und die Welt außer sich vergessen macht, dargestellt wird, wie in Voßens Luise. Verschieden sind aber beide eben dadurch wieder, daß die Elegie mehr zu dem Lyrischen, die Idylle dagegen nothwendigerweise mehr zu dem Dramatischen sich hinneigt.

Man kann nun Elegie und Idylle *gemeinschaftlich* wieder dem Lehrgedicht und der Satyre so entgegensetzen, daß in jenen der Stoff oder Gegenstand beschränkt, und insofern, wenn man will, subjektiv, dagegen der Ort der Darstellung allgemein und objektiv ist, während in diesen der Stoff oder Gegenstand allgemein, dafür aber die Darstellung oder das Princip, von dem sie ausgehen, subjektiv ist.

Lehrgedicht und Satyre können sich daher auch, weil sie sich von der einen Seite in Ansehung des Stoffs gleich sind, eben deßwegen von der andern Seite als subjektiv und objektiv auch nur durch den Stoff entgegengesetzt seyn. Der des Lehrgedichts ist der subjektive, weil er im Wissen liegt, der der Satyre ist der objektive, weil sie sich auf das Handeln bezieht, welches objektiver ist als das Wissen. Das Princip der Darstellung ist aber in beiden subjektiv. Dort liegt es im Geist, hier mehr im Gemüth und der sittlichen Stimmung.

Kurze Betrachtung dieser Gattungen im Einzelnen.

Ich will keine Definitionen geben. Jede Art der Kunst ist nur durch ihre Stelle bestimmt, diese ist ihre Erklärung. Uebrigens aber mag sie dieser Stelle entsprechen, auf welche Weise sie will. Jeder

I,5,660

Dichtart liegt eine Idee zu Grunde. Wird nun ihr Begriff nach der einzelnen Erscheinung bestimmt, so ist er, weil diese der Idee niemals ganz angemessen seyn kann, nothwendig in der Gefahr über kurz oder lang zu eng befunden und also verworfen zu werden oder gar gebraucht zu werden, um ein in ihre Schranken nicht sich fügendes, auch vortreffliches Kunstwerk zu verwerfen. Die Idee jeder Dichtart aber ist durch die Möglichkeit bestimmt, die durch sie erfüllt ist.

Der Begriff, den die Neueren von der *Elegie* fast allgemein gehabt haben, ist, daß sie Klaggedichte seyen, ihr herrschender Geist empfindsame Trauer. Es ist nicht zu leugnen, daß auch die Klage und die Trauer sich in dieser Dichtart ausgesprochen hat, und daß die Elegie vorzüglich zu Klaggesängen über

Verstorbene bestimmt war. Dieß aber ist nur Eine Erscheinungsweise, übrigens aber von unendlicher Mannichfaltigkeit und Bildsamkeit und so, daß diese Eine Gattung, obwohl allerdings nur bruchstücklich, das ganze Leben zu umfassen fähig ist. Die Elegie ist, als Art des epischen Gedichts, ihrer Natur nach *geschichtlich;* auch als Klaggesang verleugnet sie ihren Charakter nicht, ja sie ist, könnte man sagen, der Trauer fähig eben nur, weil sie des Blicks in die Vergangenheit fähig ist, wie das Epos. Uebrigens weilt sie ebenso bestimmt in der Gegenwart, und besingt die befriedigte Sehnsucht nicht minder als den Stachel der unbefriedigten. Ihre Grenze in der Darstellung ist ihr nicht durch den individuellen und einzelnen Zustand gesteckt, sondern sie schweift von da wirklich in den epischen Kreis aus. Die Elegie ist durch ihre Natur schon eine der unbegrenzbarsten Gattungen, daher sich außer dem allgemeinen Charakter, der durch ihr Verhältniß zum Epos und zur Idylle bestimmt ist, nur eben diese unendliche Bildsamkeit als ihr eigenthümlichstes und natürlichstes Wesen bezeichnen läßt. Die unmittelbarste Bekanntschaft mit dem Geist der Elegie gewinnt man durch die Muster der Alten. Einige der schönsten Bruchstücke des Phanokles, des Hermesianax sind im Athenäum übersetzt. Die Elegie hat aber auch in der römischen Sprache in Tibull, Catull und Properz wieder aufleben können, und zu unseren Zeiten hat Goethe durch seine römischen Elegien die ächte Gattung wiederhergestellt.

I,5,661

An Goethes Elegien ließe sich am unmittelbarsten zeigen, daß in Ansehung der Elegie die Subjektivität in das Objekt, dagegen die Objektivität in die Darstellung und das darstellende Princip fällt. Diese Elegien besingen den höchsten Reiz des Lebens und der Lust, aber auf eine wahrhaft epische Weise mit Verbreitung über den großen Gegenstand seiner Umgebung.

Die *Idylle* ist gegenüber von der Elegie die objektivere Gattung, und also überhaupt die objektivste unter den vier dem epischen Gedicht untergeordneten Gattungen. Da in ihr der Gegenstand (subjektiv) beschränkter als im Epos, und die allgemein gültige Ruhe also bloß in die Darstellung gelegt wird, so nähert sie sich dadurch schon mehr dem *Gemälde*, und dieß ist auch ihre ursprüngliche Bedeutung, da Idylle ein kleinstes Bild, ein Gemälde bezeichnet. Da sie ferner das Uebergewicht in das Objektive der Darstellung legen muß, so wird sie dadurch am meisten Idylle seyn, daß der Gegenstand sich mit roherer Besonderheit abhebt, weniger also gebildet ist als der des Epos. Die Idylle nimmt daher ihre Gegenstände nicht nur überhaupt aus einer beschränkten Welt, sondern macht sie auch in dieser noch scharf individuell, ja sogar local nach Sitten, Sprache, Charakter, etwa wie die menschlichen Gestalten in einer Landschaft seyn müssen, derb, von nichts entfernter als von Idealität. Nichts ist daher der Natur der Idylle widersprechender, als den Personen Empfindsamkeit, eine Art unschuldiger Sittlichkeit mitzutheilen. Wenn die Derbheit der theokritischen Idylle verlassen werden kann, so ist es nur, wenn dafür der ganze Charakter romantisch wird, wie in den vorzüglichsten Schäferpoesien der Italiener und Spanier. Wenn aber, wie in *Geßner*, neben dem Aechten und Antiken zugleich das romantische Princip fehlt, so kann man die Bewunderung, die seine Idyllen besonders im Ausland gefunden haben, nur als eine der unzähligen Aeußerungen der Unpoesie begreifen. In Geßners Idyllen, wie in sehr vielen der Franzosen, ist, ganz gegen den Geist der Idylle, eine Art von flacher, sittlich-empfindsamer Allgemeingültigkeit in den Gegenstand gelegt und die Gattung völlig verkehrt worden. Der ächte Geist der Idylle ist in einer späteren

I,5,662

Zeit auch in Deutschland wieder aufgelebt durch *Voßens* Luise, obgleich er die Ungünstigkeit des Locals nicht überwinden konnte, und was den Reiz, die Frischheit der Farben, die Lebendigkeit

natürlicher Aeußerungen betrifft, zu dem theokritischen Geist fast ganz das Verhältniß des nördlichen Deutschlands zu der Schönheit der sicilischen Fluren beobachtet. Die Italiener und Spanier haben auch in der Idylle das romantische Princip geltend gemacht, aber innerhalb der Begrenzung der Gattung, aber da ich nur den Pastor fido des Guarini kenne, so kann ich auch nur diesen als Beispiel anführen. Das Wesen der Romantik ist, daß es durch Gegensätze zum Ziel kommt und nicht sowohl die Identität als Totalität darstellt. So auch in der Gattung der Idylle. Das Derbe, rein und streng Gesonderte ist im Pastor fido in einige Charaktere gelegt und der Gegensatz dazu in anderen gegeben. Auf diese Weise hat das Ganze das Antike überschritten und doch die Gattung behauptet. Uebrigens hat die Idylle im Pastor fido eine wirkliche dramatische Höhe erreicht, und doch ließe sich zeigen, daß die Schicksallosigkeit der Idylle, die von der einen Seite darin aufgehoben, doch von der anderen wieder hergestellt ist. - Befreundung der Idylle mit allen Formen. Vorzügliche Hinneigung zum Dramatischen, weil die Darstellung noch objektiver. Schäferromane (Galatea des Cervantes).

Unter denjenigen epischen Formen, welche durch ein Uebergewicht der *Subjektivität* in der Darstellung aus der Indifferenz der Gattung heraustreten, ist das *Lehrgedicht* selbst wieder die subjektivere Form. Wir haben vor allem ohne Zweifel die *Möglichkeit* eines Lehrgedichts zu untersuchen, worunter hier, wie sich versteht, die poetische Möglichkeit gemeint ist. Man kann erstens gegen die Gattung im Allgemeinen, also auch gegen die Satyre anführen, daß sie nothwendig einen Zweck hat, das Lehrgedicht zu lehren, die Satyre zu strafen, und daß sie, weil alle schöne Kunst nach außen ohne Zweck ist, beide nicht als Formen derselben gedacht werden können. Allein es ist mit diesem an sich wichtigen Grundsatz nicht gesagt, daß die Kunst nicht einen von ihr unabhängig vorhandenen Zweck oder ein wirkliches

I,5,663

Bedürfniß sich zur Form nehmen kann, wie ja auch die Architektur thut; es wird nur gefordert, daß sie sich *in sich selbst* wieder davon unabhängig zu machen wisse und die äußeren Zwecke *bloß* Form für sie seyen. Daß nun die Absicht, wissenschaftliche Lehren vorzutragen, für die Poesie nicht zur Form werden könne, dagegen existirt wenigstens von Seiten der Poesie kein denkbarer Grund, und die Forderung an das Lehrgedicht wäre nur die, in dem Werk selbst die Absicht wieder aufzuheben, so daß es um seiner selbst willen zu seyn scheinen könne. Dieß wird nun aber nie der Fall seyn können, als wenn die Form des *Wissens* im Lehrgedicht für sich fähig ist ein Reflex des All zu seyn. Da es eine Forderung ist, die an das Wissen, unabhängig von der Poesie, schon für sich selbst betrachtet gemacht wird, ein Bild des All zu seyn, so liegt schon im *Wissen* für sich die Möglichkeit, als *Form* der Poesie einzutreten. Wir haben demnach bloß die Art des Wissens zu bestimmen, von welchem dieß allein und vorzüglich gilt.

Die Lehre, welche im didaktischen Gedicht vorgetragen wird, kann entweder sittlicher oder theoretischer und speculativer Natur seyn. Von der ersten Art ist die gnomische Poesie der Alten, z.B. die des Theognis. Hier wird das menschliche Leben als das Objektive zum Reflex des Subjektiven, nämlich der Weisheit und des praktischen Wissens gemacht. Wo sich die moralische Lehre auf Naturgegenstände bezieht, wie in dem hesiodischen *Werk,* in Gedichten über den Landbau u.s.w. geht das Bild der Natur als das eigentlich Objektive durch das Ganze hindurch und ist das Reflektirende des Subjektiven. Das Entgegengesetzte geschieht in dem eigentlich theoretischen Lehrgedicht. Hier wird das Wissen zum Reflex von einem Objektiven gemacht. Da nun in der höchsten Forderung dieses Objektive nur das Universum selbst seyn kann, so muß die *Art* des Wissens, welches zum Reflex dient, gleichfalls von universeller Natur seyn. Es ist bekannt, wie viele Lehrgedichte über ganz einzelne und besondere Gegenstände des Wissens verfaßt worden sind, über die Medicin z.B. oder einzelne Krankheiten, über Botanik, über die Kometen u.s.w. Die Beschränktheit des Gegenstandes an und für sich selbst ist hier nicht zu tadeln, wenn nur

I,5,664

dieser selbst allgemein und in der Beziehung aufs Universum gefaßt wird. In der Ermanglung der wahrhaft poetischen Ansicht des Gegenstandes selbst hat man alsdann auf verschiedene Weise ihn poetisch zu schmücken gesucht. Man hat die Vorstellungsarten und Bilder der Mythologie zu Hülfe gerufen. Man hat der Trockenheit des Gegenstandes durch geschichtliche Episoden aufzuhelfen gesucht, und was dergleichen mehr ist. Mit dem allem kann nie ein wahrhaftes *Lehrgedicht*, nämlich ein *poetisches* Werk dieser Art entstehen. Das Erste ist, daß das *Darzustellende* an und *für sich selbst* schon poetisch sey. Da nun das Darzustellende immer ein Wissen ist, so muß dieses Wissen an und für sich selbst und als Wissen schon zugleich poetisch seyn. Dieß ist aber nur einem absoluten Wissen, d.h. einem Wissen aus Ideen, möglich. Es gibt daher kein wahres Lehrgedicht, als in welchem unmittelbar oder mittelbar das All selbst, wie es im Wissen reflektirt wird, der Gegenstand ist. Da das Universum der Form und dem Wesen nach nur Eines ist, so kann auch in der Idee nur Ein absolutes Lehrgedicht seyn, von dem alle einzelnen bloße Bruchstücke sind, nämlich das Gedicht *von der Natur der Dinge.* Versuche dieses speculativen Epos - eines absoluten Lehrgedichts - sind in Griechenland gemacht worden; ob sie ihr Ziel erreicht haben, können wir nur im Allgemeinen wissen, da uns die Zeit von ihnen nichts als Bruchstücke gelassen hat. Parmenides und Xenohanes, beide trugen ihre Philosophie in einem Gedicht von der Natur der Dinge vor, wie schon früher die Pythagoreer und Thales ihre Lehren poetisch überlieferten. Von dem Gedicht des Parmenides ist uns fast keine Nachricht geblieben, als daß es in sehr unvollkommenen und holperigen Versen verfaßt gewesen. Mehr wissen wir von dem Gedicht des Empedokles, welcher die Physik des Anaxagoras mit dem Ernst der pythagoreischen Weisheit verband. Wir können die Grenzen, inwieweit dieses Gedicht die Idee des Universums erreichte, ungefähr eben daraus bestimmen, daß es die Physik des Anaxagoras war, die ihm zu Grunde lag. Ich muß die Bekanntschaft derselben hier voraussetzen. Aber wenn es von der wissenschaftlichen Seite das speculative Urbild nicht erreichte, so

I,5,665

müssen wir ihm dagegen nach dem einstimmigen Zeugniß der Alten, namentlich des Aristoteles, die größte rhythmische Energie und eine wahrhaft homerische Kraft zuschreiben. Das Glück hat auch gewollt, daß uns das Gedicht des Lucretius eine Spur des darin herrschenden Geistes erhalten hat. *Lucretius*, der in der schlechten Schreibart des Epikurus und seiner Anhänger kein Vorbild haben konnte, hat ohne Zweifel die rhythmische Form sowohl als die poetische Kraft und Weise der Darstellung von dem Empedokles entlehnt, und ist ihm in der Form ebenso wie dem Epikurus in der Materie des Gedichts gefolgt. Das Gedicht des Lucretius nähert sich in seiner Art mehr als irgend ein römisches, z.B. das Virgilische, den wahrhaft alten Vorbildern, und selbst die Kraft des ächt epischen Rhythmus stellt uns allein Lucretius dar, da von Ennius nur Bruchstücke geblieben sind. Lucretius' Hexameter machen den größten Contrast gegen die gefeilten und geleckten Verse des Virgil. Das Wesen seines Werks trägt durchaus das Gepräge eines großen Gemüths, und nur dem wahrhaft poetischen Geiste war es möglich in die Darstellung der Epikurischen Lehre solche Andacht und die Begeisterung eines wahren Priesters der Natur zu legen. Es ist nothwendig, daß, da der darzustellende Gegenstand an und für sich selbst unpoetisch ist, alle Poesie in das Subjekt zurückfallen muß, und aus demselben Grunde können wir auch das Gedicht des Lucretius nur als einen Versuch des absoluten Lehrgedichts ansehen, welches auch schon durch den Gegenstand selbst poetisch seyn muß. Aber diejenigen Stellen, in welchen sich wirklich seine persönliche Begeisterung ausspricht, der Eingang zum ersten Buch, welcher eine Anrufung der Venus ist,

sowie alle diejenigen Stellen, in welchen er den Epikurus preist als den, welcher die Natur der Dinge eröffnet und zuerst den Wahn und Aberglauben der Religion gestürzt habe, tragen durchaus die höchste Majestät und das Gepräge einer männlichen Kunst an sich. Wie die Alten von Empedokles sagen, daß er in seinem Gedicht mit wahrer Wuth über die Schranken der menschlichen Erkenntniß geredet, so geht das Feuer des Lucretius gegen Religion und falsche Sittlichkeit nicht selten in wahre begeisterte Wuth über. Die gänzliche Vernichtung alles Geistigen

I,5,666

nach außen, die Auflösung der Natur in ein Spiel der Atomen und des Leeren, die er mit wahrhaft epischer Gleichgültigkeit übt, ersetzt sich durch die sittliche Größe der Seele, die ihn selbst wieder über die Natur erhebt. Die Nichtigkeit der Natur selbst läßt zugleich seinen Geist sich über alle Sehnsucht in das Reich des Verstandes erschwingen. Wahrer und vortrefflicher kann über das Fruchtlose der Sehnsucht, die Unersättlichkeit der Begier, die Leerheit aller Furcht sowie aller Hoffnung im Leben nicht geredet werden, als von ihm geschieht, und wie die Lehre des Epikurus selbst nicht von der speculativen, sondern von der moralischen Seite groß ist, so erscheint auch Lucretius, wenn seine Begeisterung als Priester der Natur nur subjektiv seyn kann, dagegen als Lehrer der praktischen Weisheit objektiv und als ein Wesen höherer Ordnung, das den gemeinen Lauf der Dinge, die Leidenschaft und die Verwirrung des Lebens nur wie von einem höheren Standort aus betrachtet, an dem es selbst nicht davon erreicht wird. Man kann sich der Bemerkung des Gegensatzes nicht enthalten, den in dieser Beziehung andere Arten der Philosophie gegen die Epikurische machen, indem sie kleinliche Gesinnungen mit Vertilgung der großmüthigen und männlichen Tugenden im Sittlichen zum Größten machen, und dagegen im Speculativen einen höheren Flug vorgeben. Man braucht diese Vergleichung nicht weit herzuholen und nur gleich die Kantsche Philosophie zu nehmen.

Von den *Lehrgedichten* der Neueren zu reden, glaube ich mich freisprechen zu dürfen. Denn da wir billig zweifeln, ob irgend ein Gedicht der Alten in dieser Gattung das wahre Urbild erreicht habe, so können wir es von den Neueren ohne Zweifel kategorisch behaupten, daß sie überhaupt kein ächt poetisches Werk dieser Art aufzuweisen haben. Dasjenige Lehrgedicht also, wo nicht bloß die Formen und die Hülfsmittel der Darstellung, sondern das Darzustellende selbst poetisch ist, ist noch zu erwarten. Folgendes läßt sich über die Idee eines solchen bestimmen.

Das Lehrgedicht êáôE dîï÷Þí kann nur ein Gedicht vom Universum oder der Natur der Dinge seyn. Es soll den Reflex des

I,5,667

Universums im Wissen darstellen. Das vollkommene Bild des Universum muß also in der Wissenschaft erreicht seyn. Die Wissenschaft ist berufen, es zu seyn. Es ist gewiß, daß die Wissenschaft, welche diese Identität mit dem Universum erreicht hätte, nicht nur von Seiten des Stoffs, sondern auch durch die Form mit der des Universum übereinstimmte, und inwiefern das Universum selbst das Urbild aller Poesie, ja die Poesie des Absoluten selbst ist, so würde die Wissenschaft in jener Identität mit dem Universum sowohl dem Stoff, als der Form nach schon an und für sich Poesie seyn und in Poesie sich auflösen. Der Ursprung des absoluten Lehrgedichts oder des speculativen Epos fällt also mit der Vollendung der Wissenschaft in eins zusammen, und wie die Wissenschaft erst von der Poesie ausging, so ist es auch ihre schönste und letzte Bestimmung, in diesen Ocean zurückzufließen. Ja nach dem, was schon früher von der einzigen Möglichkeit des wahren Epos und der Mythologie für die neuere Zeit gezeigt wurde, daß nämlich die Götter der neueren Welt, welche Geschichtsgötter sind, von der Natur Besitz ergreifen

müssen, um als *Götter* zu erscheinen - in dieser Hinsicht, sage ich, möchte das erste wahre Gedicht von der Natur der Dinge mit dem wahren Epos gleichzeitig seyn.

In der subjektiven Sphäre der dem epischen Gedicht untergeordneten Gattungen ist die *Satyre* die objektivere Form, da ihr Gegenstand das Reale, Objektive und vorzugsweise wenigstens das *Handeln* ist. Ich begnüge mich mit Bemerkung der epischen Natur der Satyre. Da sie nicht erzählend ist, wie das Epos, also nicht wie dieses Personen auf epische Weise redend einführen kann, und doch vorzüglich Charaktere und Handlungen darzustellen hat, so nähert sie sich eben dadurch nothwendig dem Dramatischen, und sie muß der inneren Darstellung nach, um ihrer Aufgabe Genüge zu thun, nothwendig ein dramatisches Leben haben. Es versteht sich, daß unter den Begriff der Satyre im strengen Sinn nichts gehören kann, was absolut und an sich selbst dramatisch ist. Es wäre ebenso thöricht oder noch thörichter, die Komödien des Aristophanes zur Gattung der Satyre herunterzusetzen, als wie man sonst pflegte den Don Quixote des Cervantes zu einer Satyre zu machen.

I,5,668

Die Satyre übrigens hat eine doppelte Gattung, die ernste und die komische. Beide Gattungen fordern die Würde eines sittlichen Charakters, wie er sich in dem edlen Zorn des Juvenal und des Persius ausspricht, und die Ueberlegenheit eines durchdringenden Geistes, der Verhältnisse und Begebenheiten in der Beziehung aufs Allgemeine zu sehen weiß, da eben auf der Contrastirung des Allgemeinen und Besonderen die vorzüglichste Wirkung der Satyre beruht. Daß in Deutschland diejenigen, die selbst die Karrikaturen oder die Geschöpfe des Zeitalters sind, je und je in sich den Kitzel empfinden, mit einer groben Feder satyrische Gemälde des Zeitalters aufs Papier zu kritzeln, ist nicht mehr zu verwundern, als daß überhaupt z.B. Menschen, die weder die Welt, noch irgend einen Gegenstand derselben erkannt haben, sich zur Poesie und den edelsten Gattungen derselben fähig glauben.

Für die komische Satyre hatten die Griechen eigne Repräsentanten in den besonderen Gattungen halb thierischer, halb menschlicher Wesen, von welchen, wie das Wahrscheinlichste ist, die Satyre den Namen hat. Es ist bekannt, daß Aeschylos auch Satyrspiele geschrieben hat, wie späterhin Euripides. Das Gesetz der komischen Satyre ist in diesem Ursprung gleichsam ausgesprochen. Wenn die ernste Satyre das Laster, besonders das freche, mit Macht gepaarte züchtigt, so muß die komische dagegen ihren Gegenständen soviel möglich Schuld und Verdienst nehmen, sie ganz willenlos, soviel möglich thierisch und ganz und gar sinnlich zu machen suchen, wie die Satyrn und Faunen. Die Rohheit, die mit Bosheit und Niederträchtigkeit verbunden ist, erweckt nur Ekel und widrige Empfindungen, sie kann daher nie Gegenstand poetischer Laune seyn. Dieß wird sie nur durch gänzliche Beraubung des Menschlichen und völlige Umkehrung, in der sie rein komisch erscheint, ohne ein Gefühl zu beleidigen, und auf der andern Seite den Gegenstand am tiefsten herabsetzt.

Hiemit haben wir den Kreis der rationalen epischen Formen durchlaufen. Wir haben nun noch von dem *modernen* oder *romantischen* Epos zu reden, und auch dieses in seine besondern Ausbildungen zu verfolgen.

I,5,669

Da der Gegensatz des Antiken und Romantischen, so viel es möglich war, schon früher im *Allgemeinen* dargestellt wurde, und da die modernen Formen immer mehr oder weniger Irrationales behalten, so glaube ich in Ansehung des romantischen Epos am besten zu verfahren, wenn ich es meist historisch betrachte, und dabei die Gegensätze sowohl als die Uebereinstimmungen, die es mit dem alten Epos hat, heraushebe.

Ich knüpfe meine Betrachtung meinem Vorsatz gemäß, die Poesie auch in den merkwürdigsten Individuen zu charakterisiren, gleich an den *Ariosto* an, da zuvörderst kein Zweifel ist, daß er das ächteste moderne Epos gedichtet hat. Seine Vorgänger, Bojardo vorzüglich u.a. sind nicht zu rechnen, weil sie, wenn sie auch auf dem rechten Wege waren, doch nicht das Vortreffliche darin erreichen, langweilig und überladen geblieben sind. Tassos befreites Jerusalem nach Ariost ist durchaus mehr die Erscheinung einer schönen nach Reinheit strebenden Seele als eine objektive Dichtung, und nur das ganz Beschränkte darin, das Keusche, das Katholische, ist das Gute. Die Henriade zu nennen, würde kaum etwa ein Franzos begehren. Die Portugiesen haben ein Gedicht, die Lusiade von Camoens, das ich nicht kenne.

Ariosto hat eine sehr bekannte mythologische Welt, in der er sich bewegt. Der Hof Karls des Großen ist der Olymp des Jupiter der Ritterzeit. Die Sagen von den zwölf Paladinen sind und waren nach allen Seiten verbreitet und gehörten allen gebildeteren Nationen, den Spaniern, Italienern, Franzosen, Deutschen, Engländern gemeinschaftlich an. Das Wunderbare hatte sich vom Christenthum aus verbreitet und in der Berührung mit der Tapferkeit der späteren Zeit sich zu einer romantischen Welt entzündet. Auf diesem glücklicheren Boden nun konnte der Dichter nach Willkür schalten, neu erfinden, schmücken. Alle Mittel standen ihm zu Gebot, er hatte Tapferkeit, Liebe, Zauberei, er hatte zu dem allem noch den Gegensatz des Morgen- und Abendlandes und der verschiedenen Religionen.

Wie das Individuum oder Subjekt durchgehends mehr in der modernen Welt hervortritt, mußte es auch im Epos geschehen, so daß

I,5,670

es die absolute Objektivität des alten Epos verlor, und mit dieser Gattung nur als ihre vollkommene Negation vergleichbar ist, und auch Ariosto hat seinen Stoff nach sich modificirt, indem er ihm ein gutes Theil Reflexion und Muthwillen beigemischt hat. Da ein Hauptcharakter des Romantischen überhaupt in der Vermischung des Ernstes und des Scherzes liegt, so müssen wir ihm jenes zugeben, da von der anderen Seite seine Schalkhaftigkeit, so zu sagen, wieder nur an die Stelle der Gleichgültigkeit, der Untheilnahme des Dichters im Epos tritt. Er hat sich dadurch zum Herrn seines Gegenstandes gemacht. *Darin* schließt sich sein Gedicht dem Begriff des alten Epos am bestimmtesten an, daß es keinen bestimmten Anfang wie kein bestimmtes Ende hat, daß es ein herausgeschnittenes Stück aus seiner Welt ist, das man sich ebenso gut früher aufgenommen, wie weiter fortgeführt denken kann. (Tadel unverständiger Kunstrichter hierüber im Vergleich der künstlichen Composition des Tasso. Hier ist freilich alles regelmäßiger zugeschnitten, daß man nie zu verirren in Gefahr ist. Ariostos Gedicht gleicht einem Irrgarten, worin man mit Lust, ohne Furcht, sich verliert.) Ein anderer Beziehungspunkt ist: daß der Held nicht allein darin herausgehoben ist und oft ganz vom Schauplatz entfernt steht, oder vielmehr, daß es überhaupt eine Mehrzahl von Helden gibt. Die Geschichte Eines Helden durch alle Katastrophen hindurchgeführt, wie Wielands Oberon z.B., ist, wenn wir dieser Gattung nur einige Reinheit bewahren wollen, bloß eine romantische, oft sentimentale Biographie in Versen, also weder ein wahres Epos, noch ein wahrhafter Roman (der in Prosa geschrieben seyn müßte).

Der Begriff des Wunderbaren ist, wie ich schon bemerkt habe, eine *neue* Zuthat des Epos, denn wenn auch Aristoteles schon vom èáõìá üí des homerischen Epos spricht, hat es doch bei ihm eine ganz andere Bedeutung als das moderne Wunderbare, nämlich überhaupt nur das Außerordentliche (mehr davon beim Drama). Homer hat kein Wunderbares, sondern lauter Natürliches, weil auch seine Götter natürlich sind. Im Wunderbaren zeigt sich Poesie und Prosa im Kampf; das Wunderbare *ist* es nur gegenüber von der Prosa und

I,5,671

in einer *getheilten* Welt. Im Homer ist, wenn man will, *alles,* aber eben deßwegen nichts wunderbar. Allein Ariosto hat wirklich vortrefflich verstanden, sein Wunderbares vermittelst seiner Leichtigkeit, seiner Ironie und des oft ganz ungeschmückten Vortrags in ein Natürliches zu verwandeln. Er wird auch am schwersten da zu erreichen seyn, wo er ganz trocken erzählt. Im Uebergang aber von solchen Partieen zu andern, über die er alle Anmuth und allen Schmuck seiner reichen Phantasie ergossen, malen sich die Contraste und Mischungen des Stoffs, welche im romantischen Gedicht nothwendig sind - man kann im eigentlichsten Sinn sagen, sie *malen* sich, weil alles lebendige Farbe bei ihm ist, bewegliches, rasches Gemälde, an dem die Umrisse zuweilen verschwinden, zuweilen nachdrücklich hervortreten, und das immer mehr als ein buntes Aggregat von Theilen eines Ganzen erscheint, als daß sich, auch innerhalb seiner partiellen Sphäre genommen, eine gediegene Stetigkeit darin ausdrückte. Auch hat Ariosto streng genommen nur einen nationalen und leicht gemeinten Versuch gemacht, wenn man ihn mit der höheren Idee eines, wenn gleich modernen, Epos zusammenhält, das, nicht mehr wie das Homerische durch ein Zeitalter, ein Volk gedichtet, sondern nothwendig durch einen Einzelnen, stets einen andern Charakter haben wird und das Antike und die Objektivität auf andere Art zu Stande bringen muß. Allein der Reiz eines hellen Verstandes und der unerschöpflichen Fülle von Lust und Laune löscht das Partikulare des Gedichtes wieder aus. Es ist nichts Gehäuftes in Ariosto, die edlen Züge sind schön vertheilt und halten wie Säulen das luftige Gebäude. Angelika ist die schöne Helena, der Zwist der Paladine um sie der trojanische Krieg; Orlando tritt ebenso selten auf den Schauplatz wie Achilles; es fehlt auch an einem Paris nicht, der ohne groß Verdienst und Würdigkeit die Schöne davon trägt, die bekannte Meda nämlich. - Natürlich ist diese Parallele nicht allzu ernstlich gemeint. Die schönste Gestalt des Dichters, durchaus romantisch und zart gedacht, ist Bradamante, die Waffen anlegt und auf Abenteuer ausgeht für den Geliebten; die Tapferkeit ist in ihr das Wunderbare und die Liebe das Natürliche und also auch das Liebenswerthe das

I,5,672

Ueberwiegende; auch ist sie Christin, dahingegen in einer anderen weiblichen Gestalt aus dem Morgenlande die Tapferkeit mehr männlich als siegend gezeichnet ist. Auch Orlando und Rinaldo machen einen starken Gegensatz des Gebildeten und Ungebildeten. In dem Meer von Episoden (um auch davon zu reden) und Zufällen tauchen die mannichfachen Gestalten unter und kommen wieder, stets kenntlich und von einander gesondert. Die Episoden sind hier die Novellen, die der Dichter eingeflochten wie Cervantes in seinen Roman; sie sind sowohl sehr rührenden und pathetischen, als muthwilligen Inhalts, wobei der Dichter immer davon geht, als ob nichts geschehen wäre: mischt er Betrachtung ein, so geschieht es nie verweilend, sondern daß es gleich wieder vorwärts geht, und ein neuer Horizont sich ihm wölbt.

Die Gleichmäßigkeit und Identität des Geistes dieser Dichtart ist auch äußerlich ausgedrückt durch das am meisten identische Sylbenmaß der Neueren, die Stanze. Es verlassen, wie Wieland, heißt die Form des romantischen Epos selbst verlassen.

Die durch die Charakteristik von Ariosto schon angegebenen Charaktere des romantischen Epos oder des *Rittergedichts* sind hinreichend, seine Verschiedenheit und Entgegensetzung mit dem antiken Epos zu zeigen. Wir können das Wesen desselben so aussprechen: es ist durch den Stoff episch, d.h. der Stoff ist mehr oder weniger universell, durch die Form aber ist es subjektiv, indem die Individualität des Dichters dabei weit mehr in Anschlag kommt, nicht nur darin, daß er die Begebenheit, welche er erzählt, beständig mit der Reflexion begleitet, sondern auch in der Anordnung des Ganzen, die nicht aus dem Gegenstand selbst sich entwickelt, und weil sie die Sache des Dichters ist, überhaupt keine andere Schönheit als die Schönheit der Willkür bewundern läßt. An und für sich schon gleicht der

romantisch-epische Stoff einem wild verwachsenen Wald voll eigenthümlicher Gestalten, einem Labyrinth, in dem es keinen andern Leitfaden gibt als den Muthwillen und die Laune des Dichters. Wir können schon hieraus begreifen, daß das romantische Epos weder die höchste, noch die einzige Art ist, in welcher *diese* Gattung (das Epos nämlich) in der modernen Welt überhaupt existiren kann.

I,5,673

Das romantische Epos hat in der Gattung, zu der es gehört, selbst wieder einen Gegensatz. Wenn es nämlich überhaupt zwar dem Stoff nach universell, der Form nach aber individuell ist, so läßt sich zum voraus eine andere entsprechende Gattung erwarten, in welcher an einem partiellen oder beschränkteren Stoff sich die allgemein gültigere und gleichsam indifferentere Darstellung versucht. Diese Gattung ist der *Roman,* und wir haben mit dieser Stelle, die wir ihm geben, zugleich auch seine Natur bestimmt.

Man kann allerdings auch den Stoff des romantischen Epos nur relativ-universell nennen, weil er nämlich immer den Anspruch an das Subjekt macht, sich überhaupt auf einen phantastischen Boden zu versetzen, welches das alte Epos nicht thut. Aber eben deßwegen auch, weil der Stoff vom Subjekt etwas fordert - Glauben, Lust, phantastische Stimmung - so muß der Dichter von der seinigen etwas hinzuthun, und so dem Stoff, was er in der einen Rücksicht an Universalität voraus haben kann, von der andern Seite wieder durch die Darstellung nehmen. Um sich dieser Nothwendigkeit zu überheben, und der objektiven Darstellung sich mehr zu nähern, bleibt demnach nichts übrig als auf die Universalität des Stoffs Verzicht zu thun und sie in der *Form* zu suchen.

Die ganze Mythologie des Rittergedichts gründet sich auf das Wunderbare, d.h. auf eine getheilte Welt. Diese Getheiltheit geht nothwendig in die Darstellung über, da der Dichter, um das Wunderbare als solches erscheinen zu lassen, selbst für sich in derjenigen Welt seyn muß, wo das Wunderbare *als Wunderbares* erscheint. Will also der Dichter mit seinem Stoff wahrhaft identisch werden und sich ihm selbst ungetheilt hingeben, so ist kein Mittel dazu, als daß das Individuum, wie überhaupt in der modernen Welt, so auch hier ins Mittel trete und den Ertrag Eines Lebens und Geistes in Erfindungen niederlege, die, je höher sie stehen, desto mehr die Gewalt einer Mythologie gewinnen. So entsteht der *Roman,* und ich trage kein Bedenken, ihn in dieser Rücksicht über das Rittergedicht zu setzen, obgleich freilich von dem, was unter diesen Namen geht, das Wenigste nur

I,5,674

jene Objektivität der Form erreicht hat, bei welcher es näher noch als das Rittergedicht dem eigentlichen Epos steht.

Schon durch die ausdrückliche Beschränkung, daß der Roman bloß durch die *Form* der Darstellung objektiv, allgemein gültig sey, ist angedeutet, innerhalb welcher Grenzen allein er dem Epos sich nähern könne. Das Epos ist eine ihrer Natur nach unbeschränkte Handlung: sie fängt eigentlich nicht an und könnte ins Endlose gehen. Der Roman ist, wie gesagt, durch den Gegenstand beschränkt, er nähert sich dadurch mehr dem Drama, welches eine beschränkte und in sich abgeschlossene Handlung ist. In dieser Beziehung könnte man den Roman auch als eine Mischung des Epos und des Drama beschreiben, so nämlich, daß er die Eigenschaften beider Gattungen theilte. Das Ganze der neueren Kunst zeigt sich auch darin mehr der Malerei und dem Reich der Farben gleich, da hingegen das plastische Zeitalter oder das Reich der Gestalten alles streng von einander sonderte.

Die moderne Kunst hat für die objektive Form der Darstellung kein so gleichmäßiges, zwischen Entgegengesetztem schwebendes Sylbenmaß, als der Hexameter der antiken Kunst ist; alle ihre Sylbenmaße individualisiren gleich stärker und beschränken auf einen gewissen Ton, Farbe, Stimmung

u.s.w. Die gleichmäßigste neuere Versart ist die Stanze, aber sie hat nicht so das Ansehen unmittelbarer Inspiration und Abhängigkeit von dem Fortschreiten des Gegenstandes als der Hexameter, schon darum, weil sie ein ungleichförmiges Versmaß ist, und sich in Strophen absondert, und demnach auch überhaupt künstlicher und mehr als Werk des Dichters wie als Form des Gegenstandes erscheint. Dem Roman also, der in beschränkterem Stoff die Objektivität des Epos in der Form erreichen will, bleibt nichts als die Prosa, welche die höchste Indifferenz ist, aber die Prosa in ihrer größten Vollkommenheit, wo sie von einem leisen Rhythmus und einem geordneten Periodenbau begleitet ist, der dem Ohr zwar nicht so gebietet wie das rhythmische Sylbenmaß, aber doch von der andern Seite auch keine Spur der Gezwungenheit hat, und deßwegen die sorgfältigste Ausbildung erfordert. Wer diesen Rhythmus der Prosa im Don Quixote und

I,5,675

Wilhelm Meister nicht empfindet, der kann ihn freilich auch nicht gelehrt werden. Wie die epische Diktion, darf diese Prosa oder vielmehr dieser Styl des Romans verweilen, sich verbreiten und das Geringste nicht unberührt lassen an seiner Stelle, aber auch nicht sich in Schmuck verlieren, besonders nicht in bloßen Wortschmuck, weil sonst der unerträglichste Mißstand, die sogenannte poetische Prosa, unmittelbar angrenzt.

Da der Roman nicht dramatisch seyn kann und doch von der andern Seite in der Form der Darstellung die Objektivität des Epos zu suchen hat, so ist die schönste und angemessenste Form des Romans nothwendig die *erzählende.* Ein Roman in Briefen besteht aus lauter lyrischen Theilen, die sich - im *Ganzen* - in dramatische verwandeln, und somit fällt der epische Charakter hinweg.

Da in der Form der Darstellung der Roman dem Epos so viel möglich gleich seyn soll und doch ein beschränkter Gegenstand eigentlich den Stoff ausmacht, so muß der Dichter die epische Allgemeingültigkeit durch eine relativ noch größere Gleichgültigkeit gegen den Hauptgegenstand oder den Helden ersetzen, als diejenige ist, welche der epische Dichter übt. Er darf sich daher nicht zu streng an den Helden binden, und noch viel weniger alles im Buch ihm gleichsam unterwerfen. Da das Beschränkte nur gewählt ist, um in der Form der Darstellung das Absolute zu zeigen, so ist der Held gleichsam schon von Natur mehr symbolisch als persönlich und muß auch so im Roman genommen werden, so daß sich alles leicht ihm anknüpft, daß er der collective Name sey, das Band um die volle Garbe.

Die Gleichgültigkeit darf so weit gehen, daß sie sogar in Ironie gegen den Helden übergehen kann, da Ironie die einzige Form ist, in der das, was vom Subjekt ausgeht oder ausgehen muß, sich am Bestimmtesten wieder von ihm ablöst und objektiv wird. Die Unvollkommenheit kann also dem Helden in dieser Hinsicht gar nichts schaden; die prätendirte Vollkommenheit hingegen wird den Roman vernichten. Hierher gehört auch, was Goethe im Wilhelm Meister über die retardirende Kraft des Helden mit besonderer Ironie diesem selbst in Mund

I,5,676

legt. Da nämlich der Roman von der einen Seite die nothwendige Hinneigung zum Dramatischen hat, und doch von der andern Seite verweilend wie das Epos seyn soll, so muß es diese den raschen Lauf der Handlung mäßigende Kraft in das Objekt, nämlich in den Helden selbst legen. Wenn Goethe in derselbigen Stelle des Wilhelm Meister sagt: Im Roman sollen vorzüglich *Gesinnungen* und *Begebenheiten*, im Drama *Charaktere* und *Thaten* vorgestellt werden, so hat dieß dieselbe Beziehung. Gesinnungen können auch wohl nur für eine gewisse Zeit und Lage stattfinden, sie sind wandelbarer als

der Charakter; der Charakter drängt unmittelbarer zur Handlung und zum Ende, als Gesinnungen thun, und die That ist entscheidender als Begebenheiten sind, wie sie aus dem entschiedenen und starken Charakter kommt und im Guten und Bösen eine gewisse Vollkommenheit desselben fordert. Allein dieß ist freilich nicht von einer gänzlichen Negation der Thatkraft im Helden zu verstehen, und die vollkommenste Vereinigung wird immer die bleiben, welche im Don Quixote getroffen ist, daß die aus dem Charakter kommende That durch die Begegnung und die Umstände für den Helden zur *Begebenheit* wird.

Der Roman soll ein Spiegel der Welt, des Zeitalters wenigstens, seyn, und so zur partiellen Mythologie werden. Er soll zur heiteren, ruhigen Betrachtung einladen und die Theilnahme allenthalben gleich fest halten; jeder seiner Theile, alle Worte sollten gleich golden seyn, wie in ein innerliches höheres Sylbenmaß gefaßt, da ihm das äußerliche mangelt. Deßwegen kann er auch nur die Frucht eines ganz reifen Geistes seyn, wie die alte Tradition den Homeros immer als Greis schildert. Er ist gleichsam die letzte Läuterung des Geistes, wodurch er in sich selbst zurückkehrt und sein Leben und seine Bildung wieder in Blüthe verwandelt; er ist die Frucht, jedoch mit Blüthen gekrönt.

Alles im Menschen anregend soll der Roman auch die Leidenschaft in Bewegung setzen; das höchste Tragische ist ihm erlaubt wie das Komische, nur daß der Dichter selbst von beidem unberührt bleibe.

I,5,677

Es ist schon früher in Ansehung des Epos bemerkt worden, daß in ihm der Zufall verstattet ist; noch mehr darf der Roman mit allen Mitteln schalten, die Ueberraschung, Verflechtung und Zufall an die Hand geben: nur darf freilich der Zufall nicht allein schalten, sonst tritt wieder ein grillenhaftes, einseitiges Princip an die Stelle des ächten Bildes vom Leben. Auf der anderen Seite ist, wenn der Roman vom Epos das Zufällige der Begebenheiten entlehnen darf, das Princip des Schicksals, welches in ihn durch seine Hinneigung zum Drama kommt, ebenfalls zu einseitig und dabei zu herbe für die umfassendere und gefälligere Natur des Romans. Inwiefern Charakter auch eine Nothwendigkeit ist, die dem Menschen zum Schicksal werden kann, müssen im Roman Charakter und Zufall einander in die Hände arbeiten, und in dieser Stellung beider gegeneinander offenbart sich vorzüglich die Weisheit und Erfindung des Dichters.

Der Roman, da er seiner näheren Verwandtschaft mit dem Drama gemäß mehr auf Gegensätzen beruht als das Epos, muß diese vorzüglich zur Ironie und zur pittoresken Darstellung gebrauchen, wie das Tableau im Don Quixote, wo dieser und Cardenio im Walde gegeneinander über sitzend beide vernünftig aneinander theilnehmen, bis der Wahnsinn des einen den des anderen in Aufruhr setzt. Uerberhaupt also darf der Roman nach dem Pittoresken streben, denn so kann man allgemein nennen, was eine Art von dramatischer, nur flüchtigerer, Erscheinung ist. Es versteht sich, daß es stets einen Gehalt, einen Bezug auf das Gemüth, auf Sitten, Völker, Begebenheiten habe. Was kann in dem angegebenen Sinn pittoresker seyn, als im Don Quixote Marcellas Erscheinung auf der Spitze des Felsens, an dessen Fuß der Schäfer begraben wird, den die Liebe für sie getödtet hat?

Wo der Boden der Dichtung es nicht begünstigt, muß der Dichter es erschaffen, wie Goethe im Wilhelm Meister; Mignon, der Harfner, das Haus des Onkels sind einzig sein Werk. Alles, was die Sitten Romantisches darbieten, muß herausgewendet und das Abenteuerliche nicht verschmäht werden, sobald es auch wieder zur Symbolik dienen

I,5,678

kann. Die *gemeine* Wirklichkeit soll sich nur darstellen, um der Ironie und irgend einem Gegensatze dienstbar zu seyn.

Die Stellung der Begebenheiten ist ein anderes Geheimniß der Kunst. Sie müssen weise vertheilt seyn, und wenn auch gegen das Ende der Strom breiter wird, und die ganze Herrlichkeit der Conception sich entfaltet, so sollen sich doch die Begebenheiten nirgend drücken, drängen und jagen. Die sogenannten Episoden müssen entweder dem Ganzen wesentlich angehören, organisch mit ihm gebildet seyn (Sperata), nicht bloß angeflickt, um dieses und jenes herbeizuführen, oder sie müssen ganz unabhängig als Novellen eingeschaltet seyn, wogegen sich nichts einwenden läßt.

Die *Novelle,* um dieß im Vorbeigehen zu bemerken, da wir uns auf alle diese Untergattungen nicht insbesondere einlassen können, ist der Roman nach der lyrischen Seite gebildet, gleichsam, was die Elegie in Bezug auf das Epos ist, eine Geschichte zur symbolischen Darstellung eines subjektiven Zustandes oder einer besonderen Wahrheit, eines eigenthümlichen Gefühls.)

Um einen leichten Kern - einen *Mittelpunkt,* der nichts verschlinge und alles gewaltsam in seine Strudel ziehe - muß überhaupt im Roman alles fortschreitend geordnet seyn.

Es leuchtet aus diesen wenigen Zügen ein, was der Roman nicht seyn darf, im höchsten Sinn genommen: keine Musterkarte von Tugenden und Lastern, kein psychologisches Präparat eines einzelnen menschlichen Gemüths, das wie in einem Kabinet aufbewahrt würde. Es soll uns an der Schwelle keine zerstörende Leidenschaft empfangen und durch alle ihre Stationen mit sich fortreißen, die den Leser zuletzt betäubt am Ende eines Wegs zurückläßt, den er um alles nicht noch einmal machen möchte. Auch soll der Roman ein Spiegel des allgemeinen Laufs menschlicher Dinge und des Lebens, also nicht bloß ein partielles Sittengemälde seyn, wo wir nie über den engen Horizont socialer Verhältnisse auch etwa der größesten Stadt oder eines Volks von beschränkten Sitten hinausgeführt werden, der endlosen schlechteren Stufen noch tiefer herabgehender Verhältnisse nicht zu gedenken.

I,5,679

Daraus folgt natürlich, daß fast die gesammte Unzahl dessen, was man Roman nennt, - wie Fallstaff seine Miliz *Futter* für Pulver nennt, - Futter für den Hunger der Menschen ist, für den Hunger nach materieller Täuschung und für den unersättlichen Schlund der Geistesleere und derjenigen Zeit, die vertrieben seyn will.

Es wird nicht zu viel seyn zu behaupten, daß es bis jetzt nur zwei Romane gibt, nämlich den Don Quixote des Cervantes und den Wilhelm Meister von Goethe, jener der herrlichsten, dieser der gediegensten Nation angehörig. *Don Quixote* ist nicht nach den frühesten deutschen Uebersetzungen zu beurtheilen, wo die Poesie vernichtet, der organische Bau aufgehoben ist. Man braucht sich des Don Quixote nur zu erinnern, um einzusehen, was der Begriff von einer durch das Genie eines Einzelnen erschaffenen Mythologie sagen will. Don Quixote und Sancho Pansa sind mythologische Personen über den ganzen gebildeten Erdkreis, sowie die Geschichte von den Windmühlen u.s.w. wahre Mythen sind, mythologische Sagen. Was in der beschränkten Conception eines untergeordneten Geistes nur als Satyre einer bestimmten Thorheit gemeint geschienen hätte, das hat der Dichter durch die allerglücklichste der Erfindungen in das universellste, sinnvollste und pittoreskeste Bild des Lebens verwandelt. Daß diese Eine Erfindung durch das Ganze hinläuft, und dann nur aufs reichste variirt erscheint, nirgend also eine Zusammenstückelung sichtbar wird, gibt ihm einen besonders großen Charakter. Indeß ist doch in dem Ganzen ein offenbarer und sehr entschiedener Gegensatz, und die beiden Hälften könnte man weder ganz unschicklich noch ganz unwahr die Ilias und die Odyssee des Romans nennen. Das Thema im Ganzen ist das Reale im Kampf mit dem Idealen. In der ersten Hälfte des Werks wird das Ideale nur *natürlich*-realistisch behandelt, d.h. das Ideale des Helden stößt sich nur an der gewöhnlichen Welt und den gewöhnlichen Bewegungen derselben, im andern Theil wird es mystificirt, d.h. die Welt, mit der es in Conflikt kommt, ist selbst eine ideale, nicht die gewöhnliche, wie in der Odyssee die Insel der Kalypso gleichsam eine fingirtere Welt ist als die, in welcher die Ilias sich bewegt, und wie hier die Kirke

I,5,680

erscheint, so im Don Quixote die Herzogin, die, ausgenommen die Schönheit, alles mit ihr gemein hat. Die Mystifikation geht allerdings bis zum Schmerzenden, ja bis zum Plumpen, und so daß das Ideale in der Person des Helden, weil es da verrückt geworden war, ermattend unterliegt; dagegen zeigt es sich im Ganzen der Composition durchaus triumphirend, und auch in *diesem* Theil schon die ausgesuchte Gemeinheit des Entgegengesetzten.

Der Roman des Cervantes ruht also auf einem sehr unvollkommenen, ja verrückten Helden, der aber zugleich so edler Natur ist, und so oft als der Eine Punkt nicht berührt wird, so viel überlegenen Verstand zeigt, daß ihn keine Schmach, die ihm widerfährt, eigentlich herabwürdiget. An diese Mischung (in Don Quixote) ließ sich eben das wunderbarste und reichste Gewebe knüpfen, das im ersten Moment so anziehend wie im letzten stets den gleichen Genuß gewährt und die Seele zur heitersten Besonnenheit stimmt. Für den Geist ist die nothwendige Begleitung des Helden, Sancho Pansa, gleichsam ein unaufhörlicher Festtag; eine unversiegbare Quelle der Ironie ist geöffnet und ergießt sich in kühnen Spielen. Der Boden, auf dem das Ganze geschieht, versammelte in jener Zeit alle romantischen Principien, die es noch in Europa gab, verbunden mit der Pracht des geselligen Lebens. Hierin war der Spanier tausendfältig vor dem deutschen Dichter begünstigt. Er hatte die Hirten, die auf freiem Felde lebten, einen ritterlichen Adel, das Volk der Mauren, die nahe Küste von Afrika, den Hintergrund der Begebenheiten der Zeit und der Feldzüge gegen die Seeräuber, endlich eine Nation, unter welcher die Poesie popular ist - selbst malerische Trachten, für den gewöhnlichen Gebrauch die Maulthiertreiber und den Baccalaureus von Salar. Dennoch läßt der Dichter meißt aus Ereignissen, die nicht national sondern ganz allgemein sind, wie die Begegnung der Galeerensclaven, eines Marionettenspielers, eines Löwen im Käfig seine ergötzlichen Ereignisse entstehen. Der Wirth, den Don Quixote für einen Castellan ansieht, und die schöne Maritorne sind allenthalben zu Haus. Die Liebe dagegen erscheint immer in der eigenthümlichen romantischen Umgebung, die er in seiner Zeit

I,5,681

vorfand, und der ganze Roman spielt unter freiem Himmel in der warmen Luft seines Klima und in erhöhter südlicher Farbe.

Die Alten haben den Homer als den glücklichsten Erfinder gepriesen, die Neueren billig Cervantes.

Was hier Eine göttliche Erfindung ausrichten und aus Einem Guß schaffen konnte, das hat der Deutsche unter völlig ungünstigen, zerstückten Umständen durch eine große Denkkraft und Tiefe des Verstandes hervorbringen und erfinden müssen. Die Anlage erscheint unkräftiger, die Mittel dürftiger, allein die Gewalt der Conception, die das Ganze hält, ist wahrhaft unermeßlich.

Auch im *Wilhelm Meister* zeigt sich der faßt bei keiner umfassenden Darstellung zu umgehende Kampf des Idealen mit dem Realen, der unsere aus der Identität herausgetretene Welt bezeichnet. Nur ist es nicht so wie im Don Quixote ein und derselbe sich beständig in verschiedenen Formen erneuernde, sondern ein vielfach gebrochener und mehr zerstreuter Streit; daher auch der Widerstreit im Ganzen gelinder, die Ironie leiser, sowie unter dem Einfluß des Zeitalters alles praktisch endigen muß. Der Held verspricht viel und vieles, er scheint auf einen Künstler angelegt, aber die falsche Einbildung wird ihm genommen, da er die vier Bände hindurch beständig nicht als Meister, wie er heißt, als *Schüler* erscheint oder behandelt wird; er bleibt als eine liebenswürdige gesellige Natur zurück, die sich leicht anschließt und immer anzieht; insofern ist er ein glückliches Band des Ganzen und macht einen anlockenden Vorgrund. Der Hintergrund öffnet sich gegen das Ende und zeigt eine unendliche Perspektive aller Weisheit des Lebens hinter einer Art von Gaukelspiel; denn nichts anderes ist die geheime Gesellschaft,

die sich in dem Augenblick auflöst, wo sie sichtbar wird, und nur das Geheimniß der Lehrjahre ausspricht: - *der* nämlich ist Meister, der seine Bestimmung erkannt hat. Diese Idee ist mit solcher Fülle, mit einem Reichthum unabhängigen Lebens bekleidet, daß sie sich nie als herrschender Begriff oder als Verstandeszweck der Dichtung entschleiert. Was sich in den Sitten nur irgend romantisch behandeln ließ, ist benutzt worden, herumziehende Schauspieler, das Theater überhaupt,

I,5,682

welches allenfalls die aus der socialen Welt verbannte Unregelmäßigkeit noch aufnimmt, ein Kriegsheer von einem Fürsten angeführt, ja Seiltänzer und eine Räuberbande. Wo Sitte und Zufall, der nach jener modificirt werden mußte, nicht mehr ausreichten, da ist das Romantische in den Charakter gelegt worden, von der freien anmuthigen Philine an bis zu dem edelsten Styl hinauf zu Mignon, durch welche der Dichter sich in einer Schöpfung offenbart, an der die tiefste Innigkeit des Gemüths und die Stärke der Imagination gleichen Antheil haben. Auf diesem wundervollen Wesen und der Geschichte ihrer Familie - in der tragischen Novelle der Sperata - ruht die Herrlichkeit des Erfinders; die Lebensweisheit wird gleichsam arm dagegen, und dennoch hat er in seiner künstlerischen Weisheit nicht mehr Gewicht darauf gelegt wie auf jeden andern Theil des Buchs. Auch sie nur haben, könnte man sagen, ihre Bestimmung erfüllt und ihrem Genius gedient.

Was in dem Roman durch Schuld der Zeit und des Bodens der Farbengebung des Ganzen abgeht, muß in die einzelnen Gestalten gelegt werden; dieß ist das vorzüglichste Geheimniß in der Composition des Wilhelm Meister; diese Macht hat der Dichter so weit geübt, daß er auch den gemeinsten Personen, z.B. der alten Barbara in dem einzelnen Moment eine wunderbare Erhöhung geliehen hat, in der sie wahrhaft tragische Worte aussprechen, bei denen der Held der Geschichte gleichsam selbst zu vergehen scheint.

Was Cervantes nur einmal zu erfinden hatte, mußte der deutsche Dichter vielfach erfinden und bei jedem Schritte auf so ungünstigem Boden sich neue Bahn brechen, und da die Ungünstigkeit der Umgebung seinen Erfindungen nicht die Gefälligkeit zuläßt, die denen des Cervantes eigen ist, geht er desto tiefer mit der Intention und ersetzt den äußern Mangel durch die innere Kraft der Erfindung. Dabei ist die Organisation aufs Kunstreichste gebildet, und im ersten Keim das Blatt wie die Blüthe mit entworfen, und der kleinste Umstand im voraus nicht vernachlässigt, um dann überraschend wiederzukehren.

Außer dem Roman in der vollkommensten Gestalt, inwiefern er

I,5,683

bei einer gewissen Beschränktheit des Stoffes durch die Form die Allgemeingültigkeit des Epos annimmt, muß man nun allerdings noch überhaupt *romantische* Bücher gelten lassen. Ich verweise dahin - nicht die Novellen und Mährchen, die für sich bestehen als wahre Mythen (in den unsterblichen Novellen des Boccaccio) aus wirklichem oder phantastischem Gebiet, und die ebenfalls sich im äußern Element rhythmischer Prosa bewegen, sondern anderes gemischtes Vortreffliches, wie den Persiles des Cervantes, die Fiammetta des Boccaccio, allenfalls auch den Werther, der übrigens ganz in die Jugend und den sich mißverstehenden Versuch der in Goethe wiedergeborenen Poesie zurückgeschoben werden muß, ein lyrisch-leidenschaftliches Poem von großer materieller Kraft, obwohl die Scene ganz innerlich und nur im Gemüth liegt.

Was die gepriesenen *englischen Romane* betrifft, so halte ich den Tom Jones für ein mit derben Farben aufgetragenes nicht Welt- sondern Sittengemälde, wo auch der moralische Gegensatz zwischen einem ganz niedrigen Heuchler und einem gesunden, aufrichtigen jungen Menschen etwas grob

durchgeführt ist mit mimischem Talent, aber ohne alle romantischen und zarten Bestandtheile. Richardson ist in der Pamela und dem Grandison wenig mehr als ein moralischer Schriftsteller; in der Clarissa zeigt er eine wahrhaft objektive Darstellungsgabe, nur in Pedanterie und Weitläufigkeit eingewickelt. Nicht romantisch, aber objektiv und ungefähr in der Art der Idylle allgemein gültig ist der Landprediger von Wakefield.

(Erwähnung der Romanze und Ballade, deren Charakter nicht scharf gesondert ist, doch daß man jene als die subjektivere, diese als die objektivere Form ansehen kann.)

Wir haben den Kreis der epischen Formen, wiefern sie im Geist der modernen und romantischen Poesie möglich sind, durchlaufen. Es ist noch die Frage übrig nach der Möglichkeit der antik-epischen Form für die Dichter der neueren Zeit. Früher schon war von den mißlungenen Versuchen dieser Art die Rede. Das erste, wornach sich der Dichter umzusehen hätte, wäre allerdings der Stoff, welcher seiner Natur nach

I,5,684

der antik-epischen Behandlung fähig wäre. Entweder könnte er nun selbst einen antiken Stoff wählen, der sich dem epischen Ganzen der Griechen anschlöße, oder wenigstens in den Kreis der epischen Mythologie gehörte. Oder er müßte einen Stoff der neueren Zeit auswählen. Aus der Geschichte ihn zu wählen würde darum unmöglich seyn, weil 1) was auch von der Geschichte episch abgesondert wird, immer nur zufällig abgesondert scheinen wird, 2) weil die Motive, die Sitten, Gebräuche, die mit zu der Geschichte gehören, nothwendig modern seyn müßten, wie wenn ein Dichter die Geschichte der Kreuzzüge antik-episch behandeln wollte.

Am ehesten vielleicht wäre der epische Stoff von der Grenze der antiken und modernen Zeit zu nehmen, weil durch den Gegensatz des Heidenthums selbst das Christenthum eine höhere Farbe gewänne und sogar das Ansehen annehmen könnte, welches in der Odyssee das Fabelhafte der Sitten der Völker z.B. und das Wunderbare mancher Länder oder Inseln hat. Mit Einem Wort das Christenthum wäre in dieser Entgegensetzung einer wahrhaft objektiven Behandlung am fähigsten. Man würde ein solches Epos nicht als ein bloßes Studium nach der Antike betrachten können, es wäre einer einheimischen und eigenthümlichen Kraft und Farbe fähig. Aber abgesehen von diesem Einen Moment der Zeit, welcher selbst der Wendepunkt der alten und neuen ist, möchte sich in der ganzen späteren Geschichte kein allgemein gültiges Ereigniß und eine der epischen Darstellung fähige Begebenheit finden. Sie müßte nämlich, wie der trojanische Krieg, außerdem daß sie allgemein, zugleich national und volksmäßig seyn, da der epische Dichter vor allen andern der populärste zu seyn streben muß, und die Popularität nur in lebendiger Wahrheit und in der Beglaubigung durch Sitte und Ueberlieferung gefunden werden kann. Die Handlung müßte zugleich jener Ausführlichkeit in der Behandlung des Details der Erzählung, welche zum epischen Styl gehört, fähig seyn. Aber schwerlich möchte irgend ein diese Bedingungen erfüllender Stoff in der neueren Welt aufzufinden seyn, am wenigsten der der letzten Forderung entspräche, da in den Kriegen z.B. die Persönlichkeit gleichsam aufgehoben

I,5,685

ist und nur die Masse wirkt. Die epischen Versuche mit neueren Stoffen wären also an und für sich schon auf den Boden mehr der Odyssee als der Ilias gewiesen, aber auch auf jenem würden sich alterthümliche Sitten, eine Welt, wie sie zur epischen Entwicklung, Klarheit und Einfalt erforderlich ist, nur in beschränkteren Sphären finden lassen (wie in Voßens Luise). Aber hiedurch würde das epische Gedicht mehr die Natur der Idylle annehmen, wenn nicht etwa der Dichter die Möglichkeit fände, in diese

Beschränktheit wieder die Allgemeinheit einer großen Begebenheit zu ziehen. Dieß ist in Goethes *Hermann und Dorothea* auf solche Weise geschehen, daß man diesem Gedicht seiner Beschränktheit durch den Stoff unerachtet den epischen Charakter im gewissen Grade zugestehen muß; dagegen die Luise von Voß durch den den Dichter selbst als Idylle, als *Gemälde,* nämlich mehr als Darstellung des Ruhigen denn als Darstellung des Fortschreitenden charakterisirt worden ist. Durch das Goethesche Gedicht ist also ein Problem der neueren Poesie gelöst und der Weg zu ferneren Versuchen dieser Art und Weise geöffnet. Es wäre nicht undenkbar, daß aus der Einzelnheit solcher Versuche, wenn sie sich gleich ursprünglich an einen bestimmt gebildeten Kern anschlößen, in der Folge sogar durch eine Synthese oder Ausdehnung, wie die mit den homerischen Gesängen geübte, ein gemeinschaftliches Ganzes entstehen könnte. Aber noch immer würde auch eine Totalität solcher kleineren epischen Ganzen nie die wahre Idee des Epos erreichen, das der modernen Welt so nothwendig fehlt, als die innere Identität der Bildung und die Identität des Zustandes, von dem sie ausgegangen ist. - Wir müssen daher diese Betrachtungen über das Epos mit demselben Resultat schließen, mit dem wir die über Mythologie geschlossen haben, nämlich daß der Homeros, der in der antiken Kunst der Erste war, in der modernen Kunst der Letzte seyn und die äußerste Bestimmung derselben vollenden wird.

Dieses Resultat kann partielle Versuche den Homeros für eine bestimmte Zeit zu antipiciren, nicht niederschlagen, nur ist die Bedingung, unter welcher ächte Versuche dieser Art allein möglich werden, daß man die Grundeigenschaft des Epos, Universalität, d.h. Verwandlung alles

I,5,686

dessen, was in der Zeit zerstreut, aber doch entschieden vorhanden ist, in eine gemeinschaftliche Identität nicht aus den Augen setze. Für die Bildung der neueren Welt ist aber die Wissenschaft, die Religion, ja selbst die Kunst von nicht minder allgemeiner Beziehung und Bedeutung als die Geschichte, und in der unauflöslichen Mischung dieser Elemente würde eben das wahre Epos für die moderne Zeit bestehen müssen. Eines dieser Elemente kommt dem andern zur Hülfe; was für sich der epischen Behandlung nicht fähig wäre, wird es durch das andere, und etwas ganz und durchaus *Eigenthümliches* wenigstens müßte die Frucht dieser wechselseitigen Durchdringung seyn, ehe das ganz und durchaus Allgemeingültige entstehen kann.

Ein Versuch dieser Art hat die Geschichte der neueren Poesie begonnen, es ist die göttliche Komödie des Dante, die so unbegriffen und unverstanden dasteht, weil sie in der Folge der Zeit einzeln geblieben ist, und von der Identität aus, welche dieses Gedicht bezeichnete, die Poesie sowohl als allgemeine Bildung sich nach so vielen Seiten zerstreut hat, daß es nur noch durch das Symbolische der Form allgemein gültig, durch die Ausschließung aber so vieler Seiten neuerer Bildung selbst wieder einseitig geworden ist.

Die göttliche Komödie des Dante ist so ganz abgeschlossen in sich, daß die von den andern Gattungen abstrahirte Theorie für sie durchaus unzureichend ist. Sie fordert ihre eigne Theorie, sie ist ein Wesen einer eignen Gattung, eine Welt für sich. Sie bezeichnet eine Stufe, wohin sich nach Maßgabe der übrigen Verhältnisse die spätere Poesie nicht wieder erschwungen hat. Ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß dieses Gedicht, so viel partiell Wahres darüber gesagt worden ist, doch *allgemein* und in seiner wahrhaft symbolischen Bedeutung noch nicht erkannt ist, daß es noch keine Theorie, keine Construktion dieses Gedichtes gibt. Schon darum ist es einer ganz besondern Betrachtung würdig. Es kann mit nichts anderem zusammengestellt, unter keine der andern Gattungen subsumirt werden; es ist nicht Epos, es ist nicht Lehrgedicht, es ist nicht Roman im eigentlichen Sinn, es ist selbst nicht Komödie oder Drama, wie es Dante selbst benennt hat; es ist die

I,5,687

unauflöslichste Mischung, die vollkommenste Durchdringung von allem; es ist nicht als dieses *einzelne* (denn insofern eignet auch dieses Gedicht der Zeit), aber es ist als Gattung allgemeinster Repräsentant der modernen Poesie, nicht ein einzelnes Gedicht, sondern das Gedicht aller Gedichte, die Poesie der modernen Poesie selbst.

Dieß ist der Grund, warum ich die göttliche Komödie des Dante zum Gegenstand einer besondern Betrachtung mache, sie unter keine Gattung subsumire, sondern hiemit als Gattung für sich selbst constituire.[1]

[1] Der nun im Manuscript folgende Abschnitt "*Dantes göttliche Komödie"* ist unter den Abhandlungen des Kritischen Journals abgedruckt (oben S. 152 ff.). D. H.

Von dem epischen Gedicht, welches wir bisher sowohl an sich selbst als in den Gattungen, die es durch Mischung mit andern Formen bildet, betrachtet haben - von dem epischen Gedicht als der Identität ging die Poesie aus, gleichsam als von einem Stande der Unschuld, wo alles noch beisammen und eins ist, was später nur zerstreut existirt, oder nur aus der Zerstreuung wieder zur Einheit kommt. Diese Identität entzündete sich im Fortgang der Bildung im lyrischen Gedicht zum Widerstreit, und erst die reifste Frucht der späteren Bildung war es, wodurch, auf einer höheren Stufe, die Einheit selbst mit dem Widerstreit sich versöhnte, und beide wieder in einer vollkommneren Bildung eins wurden. Diese höhere Identität ist das *Drama,* welches, die Naturen beider entgegengesetzten Gattungen in sich begreifend, die höchste Erscheinung des An-sich und des Wesens aller Kunst ist.

So gesetzmäßig ist der Gang aller natürlichen Bildung, daß, was die letzte Synthese der *Idee* nach, die Vereinigung aller Gegensätze zur Totalität ist, auch die letzte Erscheinung der Zeit nach ist.

Daß der allgemeine Gegensatz des Unendlichen und Endlichen für die Kunst in der höchsten Potenz sich als Gegensatz der Nothwendigkeit

I,5,688

und der Freiheit ausdrücke, ist im Allgemeinen schon beim lyrischen und epischen Gedicht bewiesen worden. Aber die Poesie hat überhaupt und in ihren höchsten Formen insbesondere diesen Gegensatz ohne Zweifel in der höchsten Potenz, also *als* Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit darzustellen.

Im lyrischen Gedicht ist, wie gesagt, dieser Widerstreit, aber so daß er als Streit und als Aufhebung des Streits nur im Subjekt ist und ins Subjekt zurückfällt; daher im Ganzen das lyrische Gedicht wieder vorzugsweise den Charakter der Freiheit an sich hat.

Im epischen Gedicht ist überhaupt kein Widerstreit; hier herrscht die Nothwendigkeit als die Identität, nur daß sie, wie schon bemerkt, eben weil kein Streit ist, auch nicht als Nothwendigkeit, inwiefern diese *Schicksal* ist, sondern in der Identität mit der Freiheit, sogar zum Theil als Zufall, erscheinen kann. Das epische Gedicht geht durchaus mehr auf den *Erfolg* als auf die That. Im Erfolg kommt die Nothwendigkeit oder das Glück der Freiheit zu Hülfe, und führt aus was die Freiheit nicht ausführen kann. Hier also ist die Nothwendigkeit mit der Freiheit einstimmig ohne alle Differenz. Deßwegen kann der Held im Epos nicht unglücklich enden, ohne die Natur dieser Dichtart aufzuheben. Achill, wenn die Hauptperson der Ilias, kann nicht überwunden werden, sowie Hektor, weil er überwunden werden kann, nicht der Held der Ilias seyn kann. Aeneas ist nur als Eroberer von Latium und Gründer von Rom Held einer Epopee.

Wenn wir behaupten, daß im Epos die Identität oder die Nothwendigkeit das Herrschende sey, so könnte man einwenden, daß sie ihre Kraft weit mehr beweisen würde, wenn sie das, was die Freiheit nicht wollte, ausführte, als wenn sie umgekehrt mit der Freiheit eins ist und ausführt, was diese beginnt. Allein 1) kann die Nothwendigkeit im Epos nicht mit der Freiheit im Bunde erscheinen, ohne von der andern Seite gegen sie zu wirken. Achill ist nicht Sieger, ohne daß Hektor unterliegt. 2) Wenn die Nothwendigkeit auf die angegebene Weise im Streit gegen die Freiheit erschiene, daß sie dasjenige wollte, dem diese widerstrebt, so würde der Held der *Nothwendigkeit* entweder unterliegen,

I,5,689

oder sich über sie erheben. Im ersten Fall aber würde der Hauptheld unterliegen, im andern würde vielmehr die Freiheit ihre Uebermacht über die Nothwendigkeit beweisen, welches aber nicht der Fall seyn soll.

Wir können also als ausgemacht Folgendes annehmen. Im lyrischen Gedicht ist ein Widerstreit, aber selbst bloß ein subjektiver; es kommt überhaupt nicht zum objektiven Conflikt mit der Nothwendigkeit. Im epischen Gedicht herrscht nur die Nothwendigkeit, die *insofern* mit dem Subjekt eins seyn muß als, ohne dieß, einer von den beiden Fällen eintreten müßte; und so also auch muß Unglück, inwiefern es auf der einen Seite stattfindet, durch ein verhältnißmäßiges Glück auf der andern ersetzt werden.

Wenn wir nun diesen Grundsätzen zufolge ganz allgemein, und ohne noch irgend eine besondere Form vor Augen zu haben, fragen, von welcher Art dasjenige Gedicht seyn müßte, welches als die Totalität die Synthese der beiden entgegengesetzten Formen wäre, so ergibt sich gleich unmittelbar als erste Bestimmung folgende: es muß in dem Gedicht dieser Art ein wirklicher und demnach objektiver Widerstreit beider, der Freiheit und der Nothwendigkeit, da seyn, und zwar so daß beide ***als solche*** *erscheinen.*

Es kann also in einem Gedicht, wie das angenommne, weder ein bloß subjektiver Streit noch auch eine *reine* Nothwendigkeit - die insofern mit dem Subjekt befreundet ist, und bloß darum aufhört Nothwendigkeit zu seyn - sondern nur eine mit Freiheit wirklich im Kampf begriffene Nothwendigkeit, und dennoch so, daß ein Gleichgewicht beider, dargestellt werden. Es fragt sich nur, wie dieß möglich sey.

Kein wahrhafter Streit ist, wo nicht die Möglichkeit obzusiegen auf beiden Seiten ist. Aber diese scheint in dem angenommenen Fall von beiden Seiten undenkbar: denn keines von beiden ist wahrhaft überwindlich; die Nothwendigkeit nicht, denn, würde sie überwunden, so wäre sie nicht Nothwendigkeit; die Freiheit nicht, denn sie ist eben deßwegen Freiheit, weil sie nicht überwunden werden kann. Aber selbst

I,5,690

wenn es dem Begriff nach möglich wäre, daß diese oder jene unterläge, so wäre es nicht poetisch möglich; denn es wäre nicht ohne absolute Disharmonie möglich.

Daß die Freiheit von der Nothwendigkeit überwunden würde, ist ein durchaus widriger Gedanke, aber ebensowenig können wir wollen, daß die Nothwendigkeit von der Freiheit überwunden werde, weil uns dieß den Anblick der höchsten Gesetzlosigkeit gibt. Es bleibt also in diesem Widerspruch schon von selbst nichts übrig als daß *beide,* Nothwendigkeit und Freiheit, aus diesem Streit zugleich als siegend und als besiegt, und demnach in jeder Rücksicht ***gleich*** hervorgehen. Aber eben dieß ist ohne Zweifel die höchste Erscheinung der Kunst, daß die Freiheit sich zur Gleichheit mit der Nothwendigkeit erhebe, und der Freiheit dagegen, ohne daß diese etwas dadurch verliere, die Nothwendigkeit gleich erscheine;

denn nur in diesem Verhältniß wird jene wahre und absolute Indifferenz, die im Absoluten ist, und die nicht auf einem Zugleich- sondern auf einem Gleichseyn beruht, objektiv. Denn Freiheit und Nothwendigkeit können, sowenig als Endliches und Unendliches, anders als in der gleichen Absolutheit eins werden.

Die höchste Erscheinung der Kunst ist also, da *Freiheit* und *Nothwendigkeit* die *höchsten* Ausdrücke des Gegensatzes sind, der der Kunst überhaupt zu Grunde liegt, - diejenige, worin die Nothwendigkeit siegt, ohne daß die Freiheit unterliegt, und hinwiederum die Freiheit obsiegt, ohne daß die Nothwendigkeit besiegt wird.

Es fragt sich nun, wie auch dieses möglich sey.

Nothwendigkeit und Freiheit müssen, als allgemeine Begriffe, in der Kunst nothwendig symbolisch erscheinen, und da nur die menschliche Natur, indem sie von der einen Seite der Nothwendigkeit unterworfen ist, von der anderen der Freiheit fähig ist, so müssen beide an und durch die menschliche Natur symbolisirt werden, die selbst wieder durch Individuen dargestellt werden muß, die als Naturen, in welchen Freiheit und Nothwendigkeit in Verbindung sind, *Personen* heißen. Aber eben auch nur in der menschlichen Natur finden sich die Bedingungen der Möglichkeit, daß die Nothwendigkeit siege, ohne daß die Freiheit

I,5,691

unterliege, und umgekehrt die Freiheit überwinde, ohne daß der Gang der Nothwendigkeit unterbrochen werde. Denn dieselbe Person, welche durch die Nothwendigkeit unterliegt, kann sich durch die Gesinnung wieder über sie erheben, so daß beide, besiegt und siegend zugleich, in ihrer höchsten Indifferenz erscheinen.

Im Allgemeinen also ist die menschliche Natur das einzige Mittel der Darstellung jenes Verhältnisses. Es fragt sich aber, in *welchen Verhältnissen* die menschliche Natur selbst fähig sey jene Macht der Freiheit zu zeigen, die, unabhängig von der Nothwendigkeit, zugleich, indem diese triumphirt, siegreich ihr Haupt erhebt.

Ueber alles Günstige, dem Subjekt Angemessene wird die Freiheit mit der Nothwendigkeit einig seyn. Im Glück kann also die Freiheit weder im wahren Widerstreit noch in der wahren Gleichheit mit der Nothwendigkeit erscheinen. Nur dann wird sie auf diese Weise offenbar, wenn die Nothwendigkeit das Ueble verhängt, und die Freiheit, sich über diesen Sieg erhebend, *freiwillig* das Uebel übernimmt, sofern es nothwendig ist, sich also *als* Freiheit dennoch der Nothwendigkeit gleichstellt.

Jene höchste Erscheinung der menschlichen Natur durch die Kunst wird also nie möglich seyn, als wo die Tapferkeit und Größe der Gesinnung über das Unglück siegt, und aus dem Kampf, welcher das Subjekt zu vernichten droht, die Freiheit als absolute Freiheit, für die es keinen Widerstreit gibt, hervorgeht.

Aber ferner: welcher Art und Form wird die *Darstellung* dieser Erhebung der Freiheit zur vollkommenen Gleichheit mit der Nothwendigkeit seyn müssen? - Im epischen Gedicht wird die reine Nothwendigkeit, die deßwegen *selbst* nicht als Nothwendigkeit erscheint, weil Nothwendigkeit nur ein durch Gegensatz bestimmbarer Begriff ist - es wird die reine Identität *als solche* dargestellt. Die Nothwendigkeit aber ist sich selbst gleich und beständig, so daß auch der Gedanke der Nothwendigkeit in *dem* Sinn, in welchem sie im *epischen* Gedicht herrschend ist, als einer ewig *gleichmäßig* fließenden Identität, keine Bewegung der Seele verursacht, sondern sie ganz ruhig

I,5,692

läßt. Nur da bewegt sie die Seele, wo wirklich Widerstreit gegen sie ist. Aber in der Art von Darstellung, die wir voraussetzen, *soll* ja der Widerstreit erscheinen, nur nicht subjektiv - denn sonst wäre das Gedicht lyrisch - sondern *objektiv;* aber auch nicht objektiv wie im epischen Gedicht, so daß das Gemüth dabei ruhig und unbewegt bleibt. Es ist also nur Eine mögliche Darstellung, bei welcher das Darzustellende ebenso objektiv als im epischen Gedicht, und doch das Subjekt ebenso bewegt ist als im lyrischen Gedicht: es ist nämlich die, wo die Handlung nicht in der Erzählung, sondern selbst und wirklich vorgestellt wird (das Subjektive objektiv dargestellt wird). Die vorausgesetzte Gattung, welche die letzte Synthese aller Poesie seyn sollte, ist also das Drama.

Um noch bei diesem Gegensatz des Drama als einer wirklich vorgestellten Handlung mit dem Epos zu verweilen, so ist wenn im Epos die reine Identität oder Nothwendigkeit herrschen soll, ein Erzähler nothwendig, der durch den Gleichmuth seiner Erzählung selbst von der allzugroßen Theilnahme an den handelnden Personen beständig zurückrufe, und ihre Aufmerksamkeit auf dem *reinen Erfolg* spanne. Dieselbe Begebenheit, welche, episch dargestellt, nur das objektive Interesse am Erfolg läßt, würde, dramatisch repräsentirt, unmittelbar das an den Personen damit vermischen, und dadurch die reine Objektivität der Anschauung aufheben. Der Erzähler, da er den handelnden Personen fremd ist, geht den Zuhörern in der gemäßigten Betrachtung nicht nur voran und stimmt sie durch die Erzählung selbst dazu, sondern er tritt auch gleichsam an die Stelle der Nothwendigkeit, und da diese ihr Ziel nicht selbst aussprechen kann, leitet er die Zuhörer darauf hin. Im dramatischen Gedicht dagegen, weil es die Natur der beiden entgegengesetzten Gattungen vereinigen soll, muß außer dem Antheil an der Begebenheit auch noch die Theilnahme an den Personen hinzukommen; nur durch diese Verbindung der Begebenheiten mit der Theilnahme an Personen wird sie Handlung und That. Thaten aber, um das Gemüth zu bewegen, müssen angeschaut werden, ebenso, wie Begebenheiten, um das Gemüth ruhiger zu lassen, erzählt seyn müssen. Thaten

I,5,693

gehen zum Theil aus inneren Zuständen der Ueberlegung, der Leidenschaften u.s.w. hervor, die, weil sie an sich subjektiv sind, nicht anders objektiv dargestellt werden können, als inwiefern das Subjekt, in dem sie vorgehen, selbst vor Augen gestellt wird. Begebenheiten lassen die inneren Zustände weniger erscheinen und berühren sie weniger, indem sie den Gegenstand sowohl als den Zuschauer mehr nach außen reißen.

Wir haben, wie von selbst klar ist, das Drama gleich unmittelbar als Tragödie abgeleitet; insofern also die andere Form der Komödie, wie es scheint, ausgeschlossen. Das erste war nothwendig. Denn das Drama überhaupt kann nur aus einem wahren und wirklichen Streit der Freiheit und Nothwendigkeit, der Differenz und Indifferenz hervorgehen: es ist damit freilich nicht gesagt, *auf welcher Seite* die Freiheit, und auf welcher die Nothwendigkeit liegt; aber die ursprüngliche und absolute Erscheinung dieses Streits ist doch die, wo die Nothwendigkeit das Objektive, die Freiheit das Subjektive ist; und dieß das Verhältniß der Tragödie. Diese ist also das Erste und die Komödie das andere, denn sie entspringt durch eine bloße Umkehrung der Tragödie.

Ich werde daher jetzt ferner auf gleiche Weise fortfahren, die Tragödie dem Wesen und der Form nach zu construiren. Das Meiste, was von der Form der Tragödie gilt, gilt auch von der der Komödie, und was sich daran durch die Umkehrung des Wesentlichen mit verändert, wird sich nachher sehr bestimmt angeben lassen.

Von der Tragödie.

Das Wesentliche der *Tragödie* ist also ein wirklicher Streit der Freiheit im Subjekt und der Nothwendigkeit als objektiver, welcher Streit sich nicht damit endet, daß der eine oder der andere

unterliegt, sondern daß beide siegend und besiegt zugleich in der vollkommenen Indifferenz erscheinen. Wir haben noch genauer als bisher zu bestimmen, auf welche Weise dieß der Fall seyn könne.

I,5,694

Nur da, wo die Nothwendigkeit das *Uebele* verhängt, bemerkten wir, könne sie mit der Freiheit wahrhaft im Streit erscheinen.

Aber eben von welcher Art dieses Uebel seyn müsse, um der Tragödie angemessen zu seyn, ist die Frage. Bloß *äußeres* Unglück kann nicht dasjenige seyn, welches den wahrhaft tragischen Widerstreit hervorbringt. Denn daß die Person über äußeres Unglück sich erhebe, fordern wir schon von selbst, und sie wird uns nur verächtlich, wenn sie es nicht vermag. Der Held, der wie Ulyß auf der Heimkehr eine Kette von Unglücksfällen und vielfältiges Ungemach bekämpft, erweckt unsre Bewunderung, und wir folgen ihm mit Lust, aber er hat für uns kein tragisches Interesse, weil das Widerstrebende durch eine gleiche Kraft, nämlich durch physische Stärke oder durch Verstand und Klugheit bezwungen werden kann. Aber selbst Unglück, wogegen keine menschliche Hülfe möglich ist, z.B. unheilbare Krankheit, Verlust der Güter und dergl., hat, sofern es bloß physisch ist, kein tragisches Interesse; denn es ist eine nur noch untergeordnete und nicht die Schranken des Nothwendigen selbst überschreitende Wirkung der Freiheit, solche Uebel, die nicht zu ändern sind, mit Geduld zu ertragen.

Aristoteles in der Poetik[1] stellt folgende Fälle des Glückwechsels auf: 1) daß ein gerechter Mann aus dem Zustand des Glücks in Unglück verfalle; er sagt sehr richtig, daß dieß weder schrecklich noch bemitleidenswürdig, sondern nur abscheulich und darum zum tragischen Stoff untauglich sey; 2) daß ein Ungerechter aus widrigem Glück in günstiges übergehe. Dieß sey am wenigsten tragisch; 3) daß ein in hohem Grade Ungerechter oder Lasterhafter aus glücklichem Zustand in unglücklichen versetzt werde. Diese Zusammensetzung könne zwar die Menschenliebe berühren, aber weder Mitleid noch Schrecken hervorbringen. Es bliebe also nur ein mittlerer Fall übrig, nämlich daß ein *Solcher* Gegenstand der Tragödie sey, welcher weder durch Tugend und Gerechtigkeit vorzüglich ausgezeichnet, noch auch durch Laster und Verbrechen ins Unglück falle, sondern durch einen *Irrthum,* und daß

[1] Cap. XIII.

I,5,695

derjenige, dem dieß begegnet, von solchen sey, die zuvor im großen Glück und Ansehen gestanden, wie Oedipus, Thyestes u.a. Aristoteles setzt hinzu, daß aus diesem Grunde, da vor Zeiten die Dichter alle möglichen Fabeln auf die Bühne gebracht haben, jetzt - zu *seiner* Zeit - die besten Tragödien sich auf wenige Familien beschränken, wie auf den Oedipus, Orestes, Thyestes, Telephos und diejenigen, denen überhaupt begegnet wäre Großes zu leiden oder zu verüben.

Aristoteles hat, wie die Poesie überhaupt, so insbesondere auch die Tragödie mehr von der Verstandes- als von der Vernunft-Seite angesehen. Von der ersten betrachtet hat er den einzig höchsten Fall der Tragödie vollkommen bezeichnet. Derselbe Fall aber hat in allen den Beispielen, welche er selbst anführt, noch eine höhere Ansicht. Es ist die, daß die tragische Person *nothwendig* eines Verbrechens schuldig sey (und je höher die Schuld ist, wie die des Oedipus, desto tragischer oder verwickelter). Dieß ist das höchste denkbare Unglück, ohne wahre Schuld durch Verhängniß schuldig zu werden.

Es ist also nothwendig, daß die Schuld selbst wieder Nothwendigkeit, und nicht sowohl, wie Aristoteles sagt, durch einen Irrthum, als durch den Willen des Schicksals und ein unvermeidliches

Verhängniß oder eine Rache der Götter zugezogen sey. Von dieser Art ist die Schuld des Oedipus. Ein Orakel weissagt dem Lajos, es sey im Schicksal ihm vorherbestimmt, von der Hand seines und der Jokaste Sohns erschlagen zu werden. Der kaum geborene Sohn wird nach drei Tagen an den Füßen gebunden in einem unwegsamen Gebirg ausgesetzt. Ein Schäfer auf dem Gebirge findet das Kind oder erhält es aus den Händen eines Sclaven von Lajos Hause. Jener bringt das Kind in das Haus des Polybos, des angesehensten Bürgers von Korinth, wo es wegen der angeschwollenen Füße den Namen Oedipus erhält. Oedipus als er ins Jünglingsalter tritt, wird durch die Frechheit eines anderen, der ihn beim Trunk einen Bastard nennt, aus dem vermeinten elterlichen Hause fortgetrieben, und in Delphoi das Orakel wegen seiner Abkunft fragend erhält er *darauf* keine Antwort, wohl aber die Verkündung, er werde seiner Mutter beiwohnen, ein verhaßtes

I,5,696

und den Menschen unerträgliches Geschlecht zeugen, und den eignen Vater erschlagen. Dieß gehört sagt er, um sein Schicksal zu meiden, Korinth auf ewig Lebewohl, und beschließt bis dahin zu fliehen, wo er jene geweissagten Verbrechen niemals begehen könnte. Auf der Flucht begegnet er selbst Lajos ohne zu wissen, daß es Lajos und der König von Thebe ist, und erschlägt ihn im Streit. Auf dem Weg nach Thebe befreit er die Gegend von dem Ungeheuer der Sphinx und kommt in die Stadt, wo beschlossen war, daß wer sie erlegen würde, König seyn und Jokaste zur Gemahlin haben sollte. So vollendet sich das Schicksal des Oedipus, ihm selbst unbewußt; er heirathet seine Mutter und zeugt das unglückliche Geschlecht seiner Söhne und Töchter mit ihr.

Ein ähnliches, obwohl nicht ganz gleiches Schicksal ist das der *Phädra*, welche durch den, von der Pasiphaë her, entbrannten Haß der Venus gegen ihr Geschlecht zur Liebe des Hippolytus entflammt wird.

Wir sehen also, daß der Streit von Freiheit und Nothwendigkeit wahrhaft nur da ist, wo diese den Willen selbst untergräbt, und die Freiheit auf ihrem eignen Boden bekämpft wird.

Man hat, anstatt einzusehen, daß *dieses* Verhältniß das einzig wahrhaft tragische ist, mit dem kein anderes verglichen werden kann, wo das Unglück nicht *im* Willen und in der Freiheit selbst liegt, vielmehr gefragt, wie die Griechen diese schrecklichen Widersprüche ihrer Tragödien haben ertragen können. Ein Sterblicher, vom Verhängniß zur Schuld und zum Verbrechen bestimmt, selbst wie Oedipus *gegen* das Verhängniß kämpfend, die Schuld fliehend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war. Sind, frug man, diese Widersprüche nicht rein zerreißend, und wo liegt der Grund der Schönheit, welche die Griechen in ihren Tragödien nichts desto weniger erreicht haben? - Die Antwort auf diese Frage ist folgende. Daß ein wahrhafter Streit von Freiheit und Nothwendigkeit nur in dem angegebenen Fall stattfinden kann, wo der Schuldige durch das Schicksal zum Verbrecher gemacht ist, ist bewiesen. Daß aber der

I,5,697

Schuldige, der doch nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, dennoch bestraft wurde, war nöthig, *um* den Triumph der Freiheit zu zeigen, war Anerkennung der Freiheit, *Ehre,* die ihr gebührte. Der Held mußte gegen das Verhängniß kämpfen, sonst war überhaupt kein Streit, keine Aeußerung der Freiheit; er mußte in dem, was der Nothwendigkeit unterworfen ist, unterliegen, aber um die Nothwendigkeit nicht überwinden zu lassen, ohne sie zugleich wieder zu überwinden, mußte der Held auch für diese - durch das Schicksal verhängte - Schuld freiwillig büßen. Es ist der größte Gedanke und der höchste Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so im Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens

unterzugehen.

Dieß, wie es hier ausgesprochen ist, und wie ich es schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus gezeigt habe,[1] ist der innerste Geist der griechischen Tragödie. Dieß ist der Grund der Versöhnung und der Harmonie, die in ihnen liegt, daß sie uns nicht zerrissen, sondern geheilt, und wie Aristoteles sagt, gereinigt zurücklassen.

Die Freiheit als bloße Besonderheit kann nicht bestehen: dieß ist möglich nur, inwiefern sie sich selbst zur Allgemeinheit erhebt, und also über die Folge der Schuld mit der Nothwendigkeit in Bund tritt, und da sie das Unvermeidliche nicht vermeiden kann, die Wirkung davon selbst über sich verhängt.

Ich sage: dieß ist auch das einzig wahrhaft *Tragische* in der Tragödie. Nicht der unglückliche Ausgang allein. Denn wie kann man überhaupt den Ausgang unglücklich nennen, z.B. wenn der Held freiwillig das Leben hingibt, das er nicht mehr mit Würde führen kann, oder wenn er andere Folgen seiner unverschuldeten Schuld auf sich selbst herbeizieht, wie Oedipus bei Sophokles thut, der nicht ruht, bis er das ganze schreckliche Gewebe selbst entwickelt und das ganze furchtbare Verhängniß selbst an den Tag gebracht hat?

[1] Zehnter Brief, 1. Abth., Bd. I., S. 336.

I,5,698

Wie kann man den unglücklich nennen, der *so weit* vollendet ist, der Glück und Unglück gleicherweise ablegt und in demjenigen Zustand der Seele ist, wo es für ihn keines von beiden mehr ist?

Unglück ist nur, so lange der Wille der Nothwendigkeit noch nicht entschieden und offenbar ist. Sobald der Held selbst im Klaren ist, und sein Geschick offen vor ihm daliegt, gibt es für ihn keinen Zweifel mehr, oder wenigstens darf es für ihn keinen mehr geben, und eben im Moment des *höchsten* Leidens geht er zur höchsten Befreiung und die höchste Leidenslosigkeit über. Von dem Augenblick an erscheint die nicht zu überwältigende Macht des Schicksals, die absolut-groß schien, nur noch relativ-groß; denn sie wird von dem Willen überwunden, und zum Symbol des absolut Großen, nämlich der erhabenen Gesinnung.

Die tragische Wirkung beruht daher keineswegs allein oder zunächst auf dem, was man den unglücklichen Ausgang zu nennen pflegt. Die Tragödie kann auch mit vollkommener Versöhnung nicht nur mit dem Schicksal, sondern selbst mit dem Leben enden, wie Orest in den Eumeniden des Aeschylos versöhnt wird. Auch Orest war durch das Schicksal und den Willen eines Gottes, nämlich Apollos, zum Verbrecher bestimmt. Aber diese Schuldlosigkeit nimmt die *Strafe* nicht hinweg; er entflieht aus dem väterlichen Hause und erblickt gleich unmittelbar die Eumeniden, die ihn selbst bis in den geheiligten Tempel des Apollon verfolgen, wo sie, die schlafen, der Schatten der Klytämnestra erweckt. Die Schuld kann nur durch wirkliche Sühnung von ihm genommen werden, und auch der Areopag, an welchen Apoll ihn verweist, und vor dem er selbst ihm beisteht, muß gleiche Stimmen in die beiden Urnen legen, damit die Gleichheit der Nothwendigkeit und der Freiheit vor der sittlichen Stimmung bewahrt werde. Nur der weiße Stein, den Pallas der Lossprechungsurne zuwirft, befreit ihn, aber auch dieses nicht, ohne daß zugleich die Göttinnen des Schicksals und der Nothwendigkeit, die rächenden Erinnyen, versöhnt und von nun an unter dem Volk der Athene als göttliche Mächte verehrt werden und in ihrer Stadt selbst und gegenüber von der Burg, auf der sie thront, einen Tempel haben.

I,5,699

Ein *solches* Gleichgewicht des Rechts und der Menschlichkeit, der Nothwendigkeit und der Freiheit suchten die Griechen in ihren Tragödien, ohne welches sie ihren sittlichen Sinn nicht befriedigen konnten, sowie sich in diesem Gleichgewicht selbst die höchste Sittlichkeit ausgedrückt hat. Eben dieses Gleichgewicht ist die Hauptsache der Tragödie. Daß das überlegte und freie Verbrechen gestraft wird, ist nicht tragisch. Daß ein Schuldloser durch Schickung unvermeidlich fortan schuldig werde, ist, wie gesagt, an sich das höchste denkbare Unglück. Aber daß dieser schuldlose Schuldige freiwillig die Strafe übernimmt, dieß ist das *Erhabene* in der Tragödie, dadurch erst verklärt sich die Freiheit zur höchsten Identität mit der Nothwendigkeit.

Nachdem wir das Wesen und den wahren Gegenstand der Tragödie durch das Bisherige bestimmt haben, so ist es nöthig, zunächst von der *inneren Construktion* der Tragödie, und alsdann von der äußeren Form derselben zu handeln.

Da dasjenige, was in der Tragödie der Freiheit entgegengesetzt wird, die Nothwendigkeit ist, so erhellt von selbst, daß in der Tragödie durchaus dem Zufall nichts zugegeben werden darf. Denn selbst die Freiheit, sofern sie die Verwicklung durch ihre Handlungen hervorbringt, erscheint doch in dieser Beziehung als durch Schicksal getrieben. Es könnte zufällig scheinen, daß Oedipus dem Lajos an einer bestimmten Stelle begegnet, allein wir sehen aus dem Verlauf, daß diese Begebenheit zur Erfüllung des Schicksals nothwendig war. Inwiefern aber ihre Nothwendigkeit nur durch die Entwicklung kann eingesehen werden, insofern ist sie eigentlich auch nicht Theil der Tragödie und wird in die Vergangenheit verlegt. Uebrigens aber erscheint, im Oedipus z.B., alles, was zur Vollführung des in dem ersten Orakel Verkündeten gehört, eben durch diese Vorherverkündigung nothwendig und im Licht einer höheren Nothwendigkeit. Was aber die Handlungen der Freiheit betrifft, sofern diese erst auf die geschehenen Schläge des Schicksals folgen, so sind auch diese nicht zufällig, eben deßwegen weil sie aus absoluter Freiheit geschehen, und die absolute Freiheit selbst absolute Nothwendigkeit ist.

I,5,700

Da selbst alle empirische Nothwendigkeit nur empirisch Nothwendigkeit, an sich betrachtet aber Zufälligkeit ist, so kann die ächte Tragödie auch nicht auf empirische Nothwendigkeit gegründet seyn. Alles, was empirisch nothwendig ist, ist, weil ein anderes ist, wodurch es möglich ist, aber dieses andere selbst ist ja nicht an sich nothwendig, sondern wieder durch ein anderes. Die empirische Nothwendigkeit würde aber die Zufälligkeit nicht aufheben. Diejenige Nothwendigkeit, die in der Tragödie erscheint, kann demnach einzig absoluter Art und eine solche seyn, die empirisch vielmehr unbegreiflich als begreiflich ist. Inwiefern selbst, um die Verstandesseite nicht zu vernachlässigen, eine empirische Nothwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Begebenheiten eingeführt wird, muß diese doch selbst nicht wieder empirisch, sondern nur absolut begriffen werden können. Die empirische Nothwendigkeit muß als Werkzeug der höheren und absoluten erscheinen; sie muß nur dienen für die Erscheinung herbeizuführen, was in dieser schon *geschehen* ist.

Hierher gehört nun auch das sogenannte *Motiviren,* welches ein Necessitiren oder Begründung der Handlung im Subjekt ist, und welches vornehmlich durch äußere Mittel geschieht.

Die Grenze dieses Motivirens ist schon durch das Vorhergehende bestimmt. Soll es etwa auf das Herstellen einer recht empirisch-begreiflichen Nothwendigkeit gehen, so ist es ganz verwerflich, besonders wenn sich der Dichter dadurch zu der groben Fassungskraft der Zuschauer herablassen will. Die Kunst des Motivirens würde dann darin bestehen, dem Helden nur einen Charakter von recht großer Weite zu geben, aus dem nichts auf absolute Weise hervorgehen kann, in dem also alle möglichen Motive ihr Spiel treiben können. Dieß ist der gerade Weg, den Helden schwach und als das Spiel äußerer Bestimmungsgründe erscheinen zu lassen. Ein solcher ist nicht tragisch. Der tragische Held muß, in welcher Beziehung es sey, eine Absolutheit des Charakters haben, so daß ihm das Aeußere nur *Stoff* ist, und es in keinem Fall zweifelhaft seyn kann, wie er handelt. Ja in Ermanglung des anderen Schicksals

müßte ihm der Charakter dazu werden. Von welcher Art auch der äußere Stoff sey, die Handlung muß immer aus ihm selbst kommen.

I,5,701

Aber überhaupt muß gleich die erste Construktion der Tragödie, der erste Wurf so seyn , daß die Handlung auch in dieser Rücksicht als *Eine* und als stetig erscheine, daß sie nicht durch ganz verschiedenartige Motive mühsam fortgetrieben wird. Stoff und Feuer müssen gleich so combinirt seyn, daß das Ganze von selbst fort brennt. Gleich das Erste der Tragödie sey ein Synthesis, eine Verwicklung, die nur so gelöst werden kann, wie sie gelöst wird, und für die ganze Folge keine Wahl läßt. Welche Mittelglieder auch der Dichter ins Spiel setzen möge, um die Handlung zu ihrem Ende zu leiten, so müssen diese zuletzt selbst wieder aus dem über dem Ganzen ruhenden Verhängniß hervorgehen und Werkzeuge von ihm scheinen. Widrigenfalls wird der Geist beständig aus der höheren Ordnung der Dinge in die tiefere versetzt, und umgekehrt.

Die Begrenzung eines dramatischen Werks in Beziehung auf das, was in ihm sittlich-möglich ist, wird durch das ausgedrückt, was man die Sitten der Tragödie nennt. Was man ursprünglich darunter verstand, ist ohne Zweifel die Stufe der sittlichen Bildung, auf welche die Personen eines Drama gesetzt, und wodurch gewisse Arten von Handlungen von ihnen ausgeschlossen, dagegen die, welche geschehen, nothwendig gemacht sind. Die erste Forderung ist nun ohne Zweifel die, welche auch Aristoteles macht, daß sie edler Art seyen, worunter er nach dem, was früherhin als seine Behauptung über den einzig höchsten tragischen Fall angeführt worden, nicht eben absolut schuldlose, sondern überhaupt edle und große Sitten fordert. Daß ein wirklicher, aber durch Charakter großer Verbrecher vorgestellt wird, wäre bloß in dem anderen tragischen Fall möglich, wo ein äußerst ungerechter Mensch aus dem Glück in Unglück gestürzt würde. Unter denjenigen Tragödien der Alten, die uns geblieben sind, kenne ich keinen Fall dieser Art, und das Verbrechen, wenn es in der wahrhaft sittlichen Tragödie vorgestellt ist, erscheint immer selbst durch Schicksal verhängt. Es ist aber aus dem Einen Grund, daß den Neueren das Schicksal fehlt, oder von ihnen wenigstens nicht auf die Weise der Alten in Bewegung gesetzt werden kann, es ist, sage ich, schon daraus einzusehen, warum die

I,5,702

Neueren öfter zu diesem Fall recurrirt haben, große Verbrechen vorzustellen, ohne das Edle der Sitten dadurch aufzuheben, und deßwegen die Nothwendigkeit des Verbrechens in die Gewalt eines unbezwinglichen Charakters zu legen, wie Shakespeare sehr oft gethan hat. Da die griechische Tragödie so ganz sittlich und auf die höchste Sittlichkeit eigentlich gegründet ist, so kann in ihr auch über die eigentlich sittliche Stimmung, wenigstens in der letzten Instanz, keine Frage mehr seyn.

Die Totalität der Darstellung fordert, daß auch in den Sitten der Tragödie Abstufungen stattfinden, und besonders Sophokles verstand mit den wenigsten Personen nicht nur überhaupt die größte Wirkung, sondern in dieser Begrenzung auch eine geschlossene Totalität der Sitten hervorzubringen.

In dem Gebrauch dessen, was Aristoteles das èáõìáóôüí, das Außerordentliche nennt, unterscheidet das Drama sich sehr wesentlich von dem epischen Gedicht. Das epische Gedicht stellt einen glücklichen Zustand dar, eine ungetheilte Welt, wo Götter und Menschen eins sind. Hier ist, wie wir schon sagten, die Dazwischenkunft der Götter nicht wunderbar, weil sie zu dieser Welt selbst gehören. Das Drama ruht schon mehr oder weniger auf einer getheilten Welt, indem es Nothwendigkeit und Freiheit sich entgegensetzt. Hier würde die Erscheinung der Götter, wofern sie auf dieselbe Weise wie im Epos stattfände, den Charakter des Wunderbaren annehmen. Da nämlich im Drama kein Zufall, und alles

entweder äußerlich oder innerlich *nothwendig* seyn soll, so könnten die Götter nur wegen einer Nothwendigkeit, die in ihnen selbst läge, also nur insofern sie selbst mithandelnde oder wenigstens in die Handlung ursprünglich verwickelte Personen sind, in ihr erscheinen, keineswegs aber um den handelnden Personen, vornehmlich aber der Hauptperson entweder zu Hülfe zu kommen, oder feindlich zu begegnen (wie in der Ilias). Denn der Held der Tragödie soll und muß den Kampf für sich allein ausfechten; nur durch die sittliche Größe seiner Seele soll er ihn bestehen, und die äußere Heilung und Hülfe, welche Götter ihm gewähren können, *genügt* nicht einmal seinem

I,5,703

Zustande. Sein Verhältniß kann sich nur innerlich lösen, und wenn die Götter, wie in den Eumeniden des Aeschylos das versöhnende Princip sind, so müssen sie selbst zu den Bedingungen herabsteigen, unter welchen der Mensch ist; auch sie können nicht versöhnen oder erretten, als inwiefern sie das Gleichgewicht der Freiheit und Nothwendigkeit herstellen und sich mit den Gottheiten des Rechts und des Schicksals in Unterhandlungen setzen. In diesem Fall aber ist in ihrer Erscheinung nichts Wunderbares, und die Errettung und Hülfe, die sie schaffen, leisten sie nicht als Götter, sondern dadurch, daß sie zu dem Loos der Menschen herabsteigen und sich selbst dem Recht und der Nothwendigkeit fügen. Wenn aber Götter in der Tragödie feindlich wirken, so sind sie selbst das Schicksal; auch thun sie es nicht in Person, sondern auch ihre feindliche Wirkung äußert sich durch eine innere Nothwendigkeit im Handelnden, wie bei der Phädra.

Die Götter also in der Tragödie zu Hülfe zu rufen, um die Handlung nur äußerlich zu enden, wahrhaft aber und innerlich zu unterbrechen oder ungeschlossen zu lassen, wäre für das ganze Wesen der Tragödie zerstörend. Dasjenige Uebel, was Götter als solche durch ihre bloße Dazwischenkunft heilen können, ist an sich selbst kein wahrhaft tragisches Uebel. Umgekehrt; wo ein solches vorhanden ist, vermögen sie nichts, und wenn sie dennoch herbeigerufen werden, so ist dieß, was man den Deus ex machina nennt, und was allgemein als eversiv für das Wesen der Tragödie erkannt ist.

Denn - um mit dieser Bestimmung die Untersuchung über die innere Construktion der Tragödie zu vollenden - so muß die Handlung nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, im Gemüth selbst, geschlossen werden, wie es eine innerliche Empörung ist, welche das Tragische eigentlich hervorbringt. Nur von dieser *inneren* Versöhnung aus geht jene Harmonie, die wir zur Vollendung fordern. Schlechten Poeten genügt es die mühsam fortgeführte Handlung nur äußerlich zu schließen. Ebensowenig als dieß geschehen darf, darf die Versöhnung durch etwas Fremdartiges, Außerordentliches, außer dem Gemüth und der Handlung Liegendes geschehen, als ob die Herbheit des wahren Schicksals durch

I,5,704

irgend etwas anderes als die Größe und freiwillige Uebernahme und Erhebung des Gemüths gemildert werden könnte. (Hauptmotiv der Versöhnung die Religion, wie im Oedipus auf Kolonos. Höchste Verklärung wie ihn der Gott ruft: Horch, horch, Oedipus, warum zauderst du, und er dann den Augen der Sterblichen verschwindet.)

Ich gehe nun zur *äußeren Form* der Tragödie fort.

Daß also die Tragödie nicht eine Erzählung, sondern die wirklich-objektive Handlung selbst seyn müsse, ergibt sich aus dem ersten Begriff. Aber aus diesem folgt auch mit strenger Nothwendigkeit die übrige Gesetzmäßigkeit der äußeren Form. Die Handlung, wenn sie erzählt wird, geht durch das Denken hindurch, welches seiner Natur nach das freiste ist, und worin auch Entferntes sich unmittelbar berührt. Die Handlung, die objektiv-wirklich vorgestellt wird, wird angeschaut, und muß sich also auch den

Gesetzen der Anschauung fügen. Diese aber verlangt nothwendig die Stetigkeit. Stetigkeit der Handlung ist demnach die nothwendige Eigenschaft jedes rationalen Dramas. Mit Veränderung derselben muß zugleich eine Veränderung in der ganzen übrigen Conformation desselben eintreten: daher es freilich thöricht ist, sich an dieses Gesetz der alten Tragödie zu binden, wenn man ihr in keinem anderen Zug auch nur von ferne nahe kommen kann, wie die Franzosen in ihren Stücken, die sie abusive Tragödien nennen, die Stetigkeit der Zeit zu beobachten. Aber die französische Bühne beobachtet sie nicht einmal, außer inwiefern sie ganz *bloß* beschränkend ist, dadurch, daß der Dichter zwischen den Aufzügen Zeit verfließen läßt. Die Stetigkeit der Handlung in diesem Fall aufheben, während man sie in anderer Rücksicht beobachten will, heißt nur Dürftigkeit und das Unvermögen verrathen, eine große Handlung concentrisch, gleichsam um einen und denselben Punkt geschehen zu lassen.

Die Stetigkeit der Zeit ist eigentlich von den drei Einheiten, die Aristoteles gibt, die herrschende. Denn, was die sogenannte Einheit des Orts betrifft, so braucht diese bloß insofern stattzufinden, als sie für die Stetigkeit der Zeit nothwendig ist, und unter den wenigen uns übrig gebliebenen Tragödien der Alten existirt doch - und zwar in

I,5,705

Sophokles selbst (im Ajax nämlich) - das Beispiel einer nothwendigen Veränderung des Orts.

Die äußere Stetigkeit der Handlung, welche zur vollkommensten Erscheinung der Tragödie gehört, was auch moderne Kunstrichter aus übelverstandenem Eifer gegen die übelverstandene Einheit der Zeit in den französischen Stücken und gegen ihre übrige Bornirtheit dawider vorgebracht haben möge, ist nur die äußere Erscheinung der inneren Stetigkeit und *Einheit* der Handlung selbst. Diese kann nun schon ihrer Natur nach nicht stattfinden, als inwiefern die Zufälligkeiten einer wirklich, empirisch geschehenen Handlung und ihre Begleitung aufgehoben werden. Nur durch Darstellung des Wesentlichen, gleichsam des reinen Rhythmus der Handlung, ohne alle Breitheit der Umstände und des zugleich mit der Haupthandlung Vorgehenden, wird die wahrhaft plastische Vollendung im Drama erreicht.

Die herrlichste und durchaus von der erhabensten Kunst eingegebene Erfindung ist in dieser Beziehung der *Chor* der griechischen Tragödie. Ich nenne ihn eine hohe Erfindung, weil er den groben Sinnen nicht schmeichelt, von dem gemeinen Verlangen nach Täuschung gänzlich hinweg- und den Zuschauer unmittelbar auf das höhere Gebiet der wahren Kunst und der symbolischen Darstellung erhebt. Der Chor der griechischen Tragödie schließt zwar mehrfache Wirkungen ein, die vornehmste aber ist, daß er die Zufälligkeiten der Begleitung aufhebt, da natürlicher Weise keine Handlung vorgehen kann, die nicht außer den mithandelnden Personen auch noch andere hätte, die sich in Bezug auf die Haupthandlung unthätig verhalten. Diese *bloß* zuschauen oder *bloße* Nebendienste verrichten zu lassen, würde die Handlung, die gleichsam in jedem Punkt wie eine volle Blüthe, fruchtbar und schwanger seyn soll, leer lassen. Sollte nun dieser Uebelstand realistisch aufgehoben werden, so mußte auch in diese Nebenpersonen ein Gewicht gelegt und dem Ganzen dadurch die Breitheit gegeben werden, welche die Tragödie der Neueren hat. Die Alten nehmen dieses Verhältniß idealistischer, symbolisch. Sie verwandelten die Begleitung in den Chor, und gaben diesem in ihren Tragödien eine wahre, d.h. poetische

I,5,706

Nothwendigkeit. Er erhielt die Bestimmung, auch noch das, was in dem Zuschauer vorging, die Bewegung des Gemüths, die Theilnahme, die Reflexion, ihm vorweg zu nehmen, ihn auch in dieser Rücksicht nicht frei zu lassen, und dadurch ganz durch die Kunst zu fesseln. Der Chor ist einem großen

Theile nach die objektivirte und repräsentirte Reflexion, die die Handlung begleitet. Wie nun die freie Contemplation auch des Furchtbaren und Schmerzvollen an und für sich schon über die erste Heftigkeit der Furcht und des Schmerzens erhebt, so war der Chor gleichsam ein stetiges Besänftigungs- und Versöhnungsmittel der Tragödie, wodurch der Zuschauer zur ruhigeren Betrachtung geleitet und von der Empfindung des Schmerzens gleichsam dadurch erleichtert wurde, daß sie in ein Objekt gelegt und in diesem schon gemäßigt vorgestellt wurde. - Daß diese Vollendung der Tragödie, in welcher sie nichts außer sich zurückläßt und gleichsam auch die Reflexion, die sie erweckt, wie die Bewegung und Theilnahme selbst in ihren Kreis zieht, die vornehmste Absicht des Chors gewesen, ergibt sich aus seiner Verfassung.

1) Der Chor bestand nicht aus Einer, sondern aus mehreren Personen. Bestand er aus Einer, so mußte er entweder mit den Zuschauern reden - aber eben diese sollten hier ja aus dem Spiel gelassen werden, um ihre eigne Theilnahme gleichsam objektivirt zu sehen, *oder* mit sich selbst, aber dieß konnte er wieder nicht, ohne zu bewegt zu erscheinen, welches gegen seine Bedeutung war. Er mußte also aus mehreren Personen bestehen, die aber nur Eine vorstellten, wodurch die ganz symbolische Bildung des Chors vollends offenbar wird. Der Chor war

2) nicht *in* der Handlung als solcher begriffen. Denn wenn er selbst der Haupthandelnde war, so konnte er nicht seine Bestimmung erfüllen, zu bewirken, daß die Gemüther der Zuhörer sich sammeln. Die Ausnahme, welche in den Eumeniden des Aeschylos stattzufinden scheint, wo diese selbst den Chor bilden, ist nur scheinbar, und gewissermaßen gehört dieser Zug mit zu der hohen und unerreichten sittlichen Stimmung, in der diese ganze Tragödie gedichtet ist, da der Chor in gewissem Sinn die objektivirte Reflexion der Zuschauer selbst und mit

I,5,707

ihnen einverstanden ist, Aeschylos also hier die Zuschauer als auf der Seite des Rechts und der Gerechtigkeit stehend annahm. Sonst ist der Chor mehr oder weniger indifferent. Die handelnden Personen sprechen, als ob sie ganz allein wären und keine Zeugen hätten. Auch darin zeigt sich die ganz symbolische Bedeutung des Chors. Er ist, wie der Zuschauer, der Vertraute beider Parteien und verräth keine an die andere. Wenn er aber Theil nimmt, so ist es, weil er unparteiisch ist, immer die Seite des Rechts und der Billigkeit, auf die er tritt. Er räth zum Frieden, sucht zu besänftigen, beklagt das Unrecht und unterstützt den Unterdrückten, oder gibt seine Theilnahme an dem Unglück durch sanfte Rührung zu erkennen. (Aus dieser Indifferenz und Unparteilichkeit des Chors sieht man das Mißlungene der Nachahmung desselben in Schillers Braut von Messina.)

Da der Chor eine symbolische Person ist, so kann auf ihn auch alles andere zur Handlung Nothwendige, aber nicht in ihr selbst Begriffene übergetragen werden. Er überhebt also den Dichter einer Menge anderer zufälliger Beschwerlichkeiten. Die neueren Dichter ersticken die Handlung gleichsam unter der Last der Mittel, die sie brauchen, sie in Bewegung zu setzen. Zum wenigsten bedürfen sie doch für die Hauptperson eines Vertrauten, eines Rathgebers. Auch dieß ist durch den Chor aufgehoben, der, da er das Nothwendige und Unvermeidliche ebenso wie das Vermeidliche sieht, im erforderlichen Fall durch Rath, Vermahnung, Antrieb wirksam ist.

Endlich auch die große Last neuerer Dichter, das Theater nie leer zu lassen, ist durch den Chor hinweggenommen.

Gehen wir nun, nachdem wir die Tragödie ganz von innen heraus construirt haben, bis zur letzten Erscheinung fort, so ist sie unter den drei Formen der Poesie die einzige, die den Gegenstand von allen Seiten, demnach ganz absolut zeigt, da das Epos den Zuhörer ebenso wie die Malerei doch für jeden einzelnen Fall auf einen gewissen Gesichtspunkt beschränkt, und ihn von dem Gegenstand jedesmal nur so viel sehen läßt, als dem Erzähler gefällig ist. Das Drama ist endlich unter diesen drei Formen die einzig wahrhaft symbolische, eben dadurch, daß sie ihre

I,5,708

Gegenstände nicht bloß bedeutet, sondern selbst vor Augen stellt. Es entspricht also der plastischen Kunst unter den redenden Künsten, und schließt als die letzte Totalität ebenso *diese* Seite der Kunstwelt, wie die Plastik die andere geschlossen hat.

Ueber Aeschylos, Sophokles, Euripides.

Wenn man auf diese Weise das Wesen und die innere und äußere Form der Tragödie aus ganz allgemeinen Gründen construirt hat, und sich nun zu der Betrachtung der ächten Werke der griechischen Tragödie wendet, und sie durchaus dem, was sich darüber ganz allgemein einsehen läßt, angemessen findet, so begreift man erst vollständig die Reinheit und Rationalität der griechischen Kunst. Auch das *Epos* der Griechen trägt dieses Gepräge, aber es läßt sich in ihm, weil sein rationaler Charakter selbst mehr Zufälligkeit zuläßt, nicht so streng und bis ins Detail nachweisen, wie an der griechischen Tragödie, die man fast wie eine geometrische oder arithmetische Aufgabe ansehen kann, die völlig rein und ohne Bruch aufgeht. Zum Wesen des Epos gehört es, daß kein bestimmter Anfang noch Ende. Das Gegentheil bei der Tragödie. In ihr wird eben ein solches reines Aufgehen, ein absolutes Geschlossenseyn gefordert, ohne daß irgend etwas noch unbefriedigt zurückbliebe.

Wenn die drei griechischen Tragiker unter einander verglichen werden, so findet sich zwar, daß Euripides von den beiden ersten in mehr als einer Beziehung abgesondert werden muß. Das Wesen der ächten Aeschyleischen und Sophokleischen Tragödie ist durchaus auf jene höhere Sittlichkeit gegründet, welche der Geist und das Leben ihrer Zeit und ihrer Stadt war. Das Tragische ruht in ihren Werken nie auf dem bloß äußeren Unglück; die Nothwendigkeit erscheint vielmehr mit dem Willen selbst in unmittelbarem Streit und bekämpft ihn auf seinem eignen Boden. Der Prometheus des Aeschylos leidet nicht bloß durch den *äußeren* Schmerz, sondern viel tiefer durch das innere Gefühl des Unrechts und der Unterdrückung, und sein Leiden äußert sich nicht als Unterwerfung, da es nicht das Schicksal ist, sondern die Tyrannei des neuen Herrschers der Götter, die ihm dieß Leiden bereitet, es

I,5,709

äußert sich als Trotz, als Empörung, und eben dadurch *siegt* hier die Freiheit über die Nothwendigkeit, daß ihn im Gefühl seines *persön*lichen Leidens doch nur die *allgemeine* Empörung gegen die unerträgliche Herrschaft des Jupiter bewegt. Prometheus ist das Urbild des größten Menschencharakters, und dadurch auch das wahre Urbild der Tragödie. Die sittliche Reinheit und Erhabenheit in den Eumeniden des Aeschylos wurde schon vorhin hervorgehoben. Aber in allen seinen Stücken ließe sich jenes Grundgesetz der Tragödie, daß das Verbrechen und die Schuld mittel- oder unmittelbares Werk der Nothwendigkeit sey, nachweisen. Die hohe Sittlichkeit, die absolute Reinheit der Sophokleischen Werke ist die Bewunderung aller Zeitalter gewesen; sie spricht sich ganz in den Worten des Chors bei Oedipus[1] aus: "O möge mir das Loos gelingen, fromme Heiligkeit zu bewahren in Worten und allen Werken, wofür vorgesetzt sind die erhaben gestellten Gesetze, aus dem himmlischen Aether geboren, deren einziger Vater Olympos, und die nicht die sterbliche Natur der Menschen geboren hat, noch die Vergessenheit je begraben wird. Ein großer Gott vielmehr ist in ihnen, der vor Alter nicht welkt."

Was beiden, dem Sophokles und Aeschylos gemein ist, ist ferner, daß die Handlung nie bloß äußerlich, sondern innerlich und äußerlich zugleich geschlossen ist. Ihre Wirkung auf die Seele ist, sie von Leidenschaften zu reinigen, anstatt sie zu erregen, und vielmehr sie in sich zu vollenden und ganz zu

machen, als nach außen zu reißen und zu theilen.

Viel anders ist es hiemit in den Euripideischen Tragödien. Die hohe sittliche Stimmung ist vorbei; andre Motive treten an die Stelle. Es ist ihm nicht mehr so sehr um die erhabene Rührung, welche Sophokles bewirkt, als um materielle und mehr mit Leiden vergesellschaftete Rührung zu thun. Er hat daher, wo er diesen Zweck verfolgt, nicht selten die rührendsten Bilder und Vorstellungen, die aber, weil es im Kern der Sache an der sittlichen und poetischen Reinheit fehlt, doch über das Ganze nicht bestechen können. Zu seinen Zwecken, die sehr oft oder fast immer außer den Grenzen der hohen und ächten Kunst liegen, reichten

[1] Tyrannos, V. 864-871.

I,5,710

die alten Stoffe nicht mehr zu; er mußte also die Mythen auf eine oft frevelhafte Weise verändern, und aus diesem Grunde auch die Prologen in den Schauspielen einführen, welche ein anderer Beweis der in ihnen gesunkenen tragischen Kunst sind, was auch Lessing zur Empfehlung derselben sagen mag. Endlich ist er *nie* so sehr darum bekümmert, die Handlung im Gemüth als sie vielmehr nur äußerlich zu schließen, und man begreift eben daraus, sowie aus den stärkeren Mitteln materiellen Reizes, die er anwandte, was Aristoteles sagt, daß er auf die Zuschauer die größte Wirkung gemacht habe. In dem Bestreben, dem groben Sinne zu schmeicheln, und diesen gleichsam zu beruhigen, sinkt er nicht selten zu den gemeinsten Motiven herab, die etwa ein moderner Dichter und zwar von den schlechtesten brauchen könnte, z.B. daß er die Electra zuletzt den - Pylades heirathen läßt.

Im Allgemeinen kann man also behaupten, daß Euripides vorzüglich nur groß ist in der Darstellung der Leidenschaft, nicht aber weder in der harten aber ruhigen Schönheit, welche Aeschylos, noch in der mit Güte gepaarten und zur Göttlichkeit geläuterten Schönheit, welche Sophokles eigenthümlich ist. Vergleichen wir nämlich die beiden größten tragischen Dichter untereinander, so gehn die Werke des Aeschylos den plastischen Werken des hohen und strengen Styls der Kunst, wie die des Sophokles den plastischen Werken des schönen Styls, der vor Polykleitos und Phidias anfing, parallel. Nicht als ob nicht im Aeschylos durchaus die sittliche Erhabenheit durchschiene, wenn sie auch nicht in allen Personen seiner Werke so einheimisch wohnt, als in denen des Sophokles; nicht als ob nicht diese Stimmung in der Darstellung auch da erkennbar wäre, wo er nur große Verbrechen und schreckliche Charaktere darstellt, wie den heimtückischen Mord des Agamemnon und den Charakter der Klytämnestra, sondern weil dieser Keim der Sittlichkeit hier noch in eine härtere Hülle verschlossen und herb und unzugänglicher ist, statt daß bei Sophokles die sittliche Güte mit der Schönheit zusammenfließt, und dadurch das höchste Bild der Göttlichkeit entsteht.

Wenn ferner Aeschylos in strenger Begrenzung und Abgeschlossenheit jedes seiner Werke und in diesem wieder seine Gestalten hinstellt, so hat

I,5,711

dagegen Sophokles die Kunst und Schönheit über die Theile seiner Werke gleichmäßig verbreitet, und jedem außer der Absolutheit in sich auch noch die Harmonie mit den andern gegeben. Wie aber in der plastischen Kunst die nach dem hohen und strengen Styl hervorgehende *harmonische* Schönheit eine Blüthe war, die gleichsam nur auf Einem Punkte erreicht werden konnte, und dann wieder welken, oder nach dem entgegengesetzten Ende der bloß sinnlichen Schönheit sich fortbilden mußte, so ist dasselbe

auch in der dramatischen Kunst geschehen, in der Sophokles der wahre Gipfel ist, auf den gleich Euripides folgt, welcher weniger Priester der ungeborenen und ewigen, als Diener der zeitlichen und vergänglichen Schönheit ist.

Von dem Wesen der Komödie.

Es wurde gleich anfangs bemerkt, daß durch den allgemeinen Begriff nicht bestimmt ist, auf welcher Seite die Freiheit, und auf welcher die Nothwendigkeit sey, daß aber das ursprüngliche Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit dasjenige ist, in welchem die Nothwendigkeit als das Objekt, die Freiheit als das Subjekt erscheint. Dieses Verhältniß aber ist das der Tragödie, und darum auch sie die erste und gleichsam positive Erscheinung des Drama. Durch die Umkehrung des Verhältnisses muß also diejenige Form entspringen, worin die Nothwendigkeit oder Identität vielmehr das *Subjekt,* die Freiheit oder Differenz das Objekt ist, und dieß ist das Verhältniß der *Komödie,* wie aus folgenden Betrachtungen sich ergeben wird.

Jede Umkehrung eines nothwendigen und entschiedenen Verhältnisses setzt einen in die Augen fallenden Widerspruch, eine Ungereimtheit in dem Subjekt dieser Umkehrung. Gewisse Arten der Ungereimtheit sind nun *unerträglicher* Art, theils inwiefern sie theoretisch pervers und verderblich sind, theils inwiefern sie praktisch nachtheilig sind und ernstliche Folgen haben. Allein in dem angenommenen Fall der Umkehrung wird 1) eine *objektive,* demnach nicht eigentlich theoretische Ungereimtheit gesetzt, 2) ist das Verhältniß in derselben so, daß das Objektive nicht die Nothwendigkeit, sondern die Differenz ist oder die Freiheit.

I,5,712

Die Nothwendigkeit erscheint aber bloß, inwiefern sie das Objektive ist, als *Schicksal,* und nur insofern ist sie fruchtbar. Da also mit der angenommenen Umkehrung des Verhältnisses zugleich alle *Furcht* vor der Nothwendigkeit als Schicksal aufgehoben, und angenommen ist, daß in *diesem* Verhältniß der Handlung überhaupt kein wahres Schicksal möglich sey, so ist ein reines Wohlgefallen an der Ungereimtheit an und für sich selbst möglich, und dieses Wohlgefallen ist es, was man überhaupt das Komische nennen kann, und was sich äußerlich durch einen freien Wechsel des Anspannens und Nachlassens ausdrückt. Wir spannen uns an, die Ungereimtheit, die unserer Fassungskraft widerspricht, recht ins Auge zu fassen, bemerken aber in dieser Anspannung unmittelbar die vollkommene Widersinnigkeit und Unmöglichkeit der Sache, so daß diese Spannung augenblicklich in eine Erschlaffung übergeht, welcher Uebergang sich äußerlich durch das Lachen ausdrückt.

Wenn wir nun die Umkehrung jedes möglichen Verhältnisses, das auf Gegensatz beruht, überhaupt ein komisches Verhältniß nennen können, so ist ohne Zweifel das höchste Komische und gleichsam die Blüthe desselben da, wo die Gegensätze in der höchsten Potenz, demnach als Nothwendigkeit und Freiheit umgekehrt werden, und da ein Streit dieser beiden an und für sich objektive Handlung ist, so ist auch das Verhältniß einer solchen Umkehrung durch sich selbst dramatisch.

Es wird nicht geleugnet, daß jede mögliche Umkehrung des Ursprünglichen die komische Wirkung hat. Wenn der Feige in die Lage gesetzt wird tapfer seyn zu müssen, der Geizige verschwenderisch, oder wenn in einem unserer Familienstücke etwa die Frau im Hause die Rolle des Mannes, der Mann die Rolle der Frau spielt, so ist dieß eine Art des Komischen.

Wir können diese allgemeine Möglichkeit nicht in alle ihre Verzweigungen verfolgen, aus denen die Unzahl von Situationen entspringt, auf denen unser neueres Lustspiel gegründet ist. Wir haben nur den Gipfel dieser Erscheinung zu bestimmen. Dieser also ist da, wo ein allgemeiner Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit ist, aber so, daß diese in das Subjekt, jene ins Objekt fällt.

I,5,713

Es versteht sich, daß, weil die Nothwendigkeit ihrer Natur nach objektiv ist, die Nothwendigkeit im Subjekt nur eine prätendirte, angenommene seyn kann und eine affektirte Absolutheit ist, die nun durch die Nothwendigkeit in der Gestalt der äußeren Differenz zu Schanden gemacht wird. So wie die Freiheit und Besonderheit auf der einen Seite die Nothwendigkeit und Allgemeinheit lügt, so nimmt auf der anderen Seite die Nothwendigkeit den Schein der Freiheit an und vernichtet unter dem angenommenen Aeußeren der Gesetzlosigkeit, im Grunde aber nach einer nothwendigen Ordnung die prätendirte Gesetzmäßigkeit. Es ist *nothwendig,* daß wo sich die Besonderheit zur Nothwendigkeit das Verhältniß der Objektivität gibt, sie zu nichte werde; es ist also *insofern* in der Komödie das höchste Schicksal und sie selbst wieder die höchste Tragödie; aber das Schicksal erscheint eben deßwegen, weil es selbst eine der seinigen entgegengesetzte Natur annimmt, in einer erheiternden Gestalt, nur als die Ironie, nicht aber als das Verhängniß der Nothwendigkeit.

Da jede mögliche Affektation und Prätention auf Absolutheit ein unnatürlicher Zustand ist, so ist es für die Komödie, da sie als Drama ganz nur an die Anschauung geht, die vorzüglichste Aufgabe, nicht nur diese Prätention zur Anschauung zu bringen, sondern auch, weil die Anschauung vorzüglich nur das Nothwendige faßt, ihr eine Art von Nothwendigkeit zu geben. Die subjektive Absolutheit, sie sey nun wahr und in der Harmonie mit der Nothwendigkeit, oder bloß angenommen und also im Widerspruch mit ihr, drückt sich als Charakter aus. Der Charakter ist aber wie in der Tragödie ebenso auch in der Komödie ein Postulat, eben weil er das Absolute ist; er selbst ist nicht weiter zu motiviren. Nun ist es aber nothwendig, daß gerade in den höchsten Potenzen der Ungereimtheit und der Widersinnigkeit die Anschaulichkeit sich gleichsam verliert, wenn sie nicht auf andere Weise darein gebracht wird. (Anders im Roman - weil episch.) Dieß ist nun bloß möglich, wenn die Person durch einen von ihr unabhängigen Grund, eine äußere Nothwendigkeit schon bestimmt ist, einen gewissen Charakter anzunehmen und ihn öffentlich vor sich zu tragen. Zur

I,5,714

höchsten Erscheinung der Komödie bedarf es also nothwendig *öffentlicher* Charaktere, und damit das Maximum der Anschaulichkeit erreicht werde, so müssen es *wirkliche* Personen von öffentlichem Charakter seyn, die in der Komödie vorgestellt werden. In diesem Fall allein ist dem Dichter so viel vorausgegeben, daß er nun ferner alles wagen und den gegebenen Personen alle möglichen Erhöhungen der Züge ins Komische leihen kann, weil er die beständige Beglaubigung an dem unabhängig von seiner Dichtung existirenden Charakter der Person zur Begleitung hat. Das öffentliche Leben im Staat wird dem Dichter hier zur Mythologie. Innerhalb dieser Grenze braucht er sich nichts zu versagen, und je kecker er sein dichterisches Recht gebraucht, desto mehr erhebt er sich wieder über die Begrenzung, da die Person in seiner Behandlung gleichsam den persönlichen Charakter wieder ablegt und allgemein-bedeutend oder symbolisch wird.

Die einzige höchste Art der Komödie ist also die *alte* griechische oder die Aristophanische, sofern sie sich auf öffentliche Charaktere wirklicher Personen gründet und diese gleichsam zur Form nimmt, worein sie ihre Erfindung ergießt.

Wie die griechische Tragödie in ihrer Vollkommenheit die höchste Sittlichkeit verkündet und ausspricht, so die alte griechische Komödie die höchste denkbare Freiheit im Staat, welche *selbst* die höchste Sittlichkeit und mit dieser innig eins ist. Wenn uns auch von den dramatischen Werken der Griechen nichts geblieben wäre außer den Komödien des *Aristophanes,* so würden wir doch aus diesen allein auf einen Grad der Bildung und einen Zustand der sittlichen Begriffe schließen müssen, der der

modernen Welt nicht nur fremd, sondern sogar unfaßlich ist. Aristophanes ist mit Sophokles dem Geiste nach wahrhaft eins und *er selbst;* nur in der andern Gestalt, worin er allein noch existiren konnte, als das vollkommene Zeitalter Athens vorbei und die Blüthe der Sittlichkeit in Zügellosigkeit und üppige Schwelgerei übergangen war. Beide sind wie zwei gleiche Seelen in verschiedenen Leibern, und die sittliche und poetische Rohheit, die den Aristophanes nicht begreift, vermag ja auch den Sophokles nicht zu fassen.

I,5,715

Die gemeine Vorstellung von den Aristophanischen Komödien ist, sie entweder für Farcen und Possenspiele oder für unmoralische Stücke zu halten, theils weil er wirkliche Personen aufs Theater gebracht, theils wegen der übrigen Freiheiten, die er sich genommen. Was das Erste betrifft, so ist bekannt genug, daß Aristophanes demagogische Oberhäupter des Volks, den Sokrates selbst auf die Bühne gebracht, und die Frage ist nur, auf welche Art dieß geschehen sey. - Wenn Aristophanes den *Kleon* als einen unwürdigen Anführer des Volks, einen Dieb und Verschwender der öffentlichen Gelder auf das Theater bringt, so übt er hier das Recht des vollkommensten Freistaates aus, in welchem jedem Bürger das Recht freistand über öffentliche und allgemeine Angelegenheiten seine Meinung zu sagen. Daher Kleon auch keine andere Maßregel gegen ihn brauchen konnte, als daß er ihm das Bürgerrecht streitig machte. Allein dieses Recht, das Aristophanes als Bürger hatte, ist für ihn doch nur das Mittel zu der künstlerischen Wirkung, und wenn seine Komödie als eine bloße Anklageakte gegen Kleon begriffen wird, so wäre ja eben darin *nichts* Unsittliches, sie wäre nur unpoetisch. - Nicht anders verhält es sich mit den *Wolken*, worin Sokrates vorgestellt ist, Sokrates hatte als Philosoph einen öffentlichen Charakter; aber daß derjenige Sokrates, welchen Aristophanes darstellt, der wirkliche Sokrates sey, konnte keinem Athener einfallen, und Sokrates selbst konnte, ohne alle Rücksicht auf seinen persönlichen Charakter, der ihn etwa über die Satyre erheben konnte, selbst sehr wohl Zuschauer bei der Aufführung der Wolken seyn. Wenn etwa einmal unsere lieben deutschen Nachahmer auf den Einfall kämen, den Aristophanes nachzuahmen, so würden daraus freilich nichts wie Pasquillen entstehen. Aristophanes stellt nicht die einzelne Person dar, sondern die ins Allgemeine erhöhte, also von sich selbst ganz verschiedene Person. Sokrates ist für Aristophanes ein *Name*, und er *rächt* sich an diesem ***Namen,*** ohne Zweifel weil Sokrates als Freund des Euripides bekannt war, den Aristophanes billiger Weise verfolgte. An der Person des Sokrates hat er sich auf keine Weise gerächt. Es ist ein symbolischer Sokrates, den er darstellt. Eben durch das, was man

I,5,716

dem Aristophanes vorwirft, den Sokrates so entstellt und ihm Züge und Handlungen geliehen zu haben, die zu seinem Charakter gar nicht passen, ist sein Gedicht poetisch, anstatt daß es im entgegengesetzten Fall nur gemein, grob oder Pasquill gewesen wäre.

Um seinen Erfindungen Glauben, Anschaulichkeit, Eingang zu verschaffen, bedurfte Aristophanes eines berühmten Namens, auf den er alle die Lächerlichkeiten häufen konnte. Daß er eben den Namen des Sokrates wählte, davon war außer der Popularität, die dieser Name hatte, ohne Zweifel der vorhin angegebene Grund der vorzüglichste.

Die Komödien des Aristophanes würden, ohne allgemeine Gründe, hinreichend seyn zu beweisen, daß die Komödie in ihrer wahren Erscheinung durchaus nur die Frucht der höchsten Bildung sey, sowie daß sie nur in einem freien Staat existiren kann. Unmittelbar nach der Erscheinung der ersten Aristophanischen Dramen, die noch zu der alten Komödie gehören, entstand in Athen die Herrschaft der

dreißig Tyrannen, welche durch ein Gesetz den komischen Dichtern untersagte, die Namen wirklicher Personen auf die Bühne zu bringen. Von diesem Verbot an hörte daher, wenigstens für eine Zeitlang, der Gebrauch der Komödiendichter auf ihre Personen nach wirklichen Menschen von öffentlichem Charakter zu benennen. (Kecke Allegorien.) Sobald Athen wieder frei war, stellte sich zwar der Gebrauch wieder her, so daß selbst in den neuen Komödien Namen wirklicher Personen vorkommen, aber auch die Dichter der sogenannten mittleren Komödie, wenn sie nicht wirkliche Namen gebrauchten, stellten doch unter erdichteten Namen wahre Personen und wahre Begebenheiten dar.

Die Komödie ist ihrer Natur nach an das öffentliche Leben gewiesen. Es gibt für sie keine Mythologie und keinen fixirten Kreis ihrer Darstellungen, wie es für die Tragödie eine tragische Periode gibt. Die Komödie muß sich also ihre Mythologie selbst aus dem Zeitalter und dem öffentlichen Zustand schaffen, wozu denn freilich ein solcher politischer Zustand erfordert wird, der den Stoff nicht nur darbietet, sondern auch den Gebrauch verstattet. Sobald daher die alte Komödie die vorerwähnte Einschränkung erhielt, waren die Komödiendichter

I,5,717

genöthigt, wirklich zu den alten Mythen zurückzugehen; weil sie aber diese weder episch noch tragisch behandeln konnten, mußten sie mit ihnen die Umkehrung vornehmen und sie durch Parodien behandeln, in welchen das, was in jenen als ehrwürdig oder rührend war dargestellt worden, in das Niedrige und Lächerliche gezogen wurde. Die Komödie *lebt* also eigentlich von der Freiheit und der Beweglichkeit des öffentlichen Lebens. In Griechenland hat sie sich so lang wie möglich gesträubt aus dem öffentlichen und politischen Leben in das häusliche herabzusteigen, womit sie auch ihre mythologische Kraft verlor. Dieß geschah in den sogenannten neueren Komödien, da nach den gewöhnlichen Berichten zur Zeit Alexanders, wo die demokratische Verfassung ganz dahin war, durch ein neues Gesetz auch noch untersagt wurde, selbst bloß den Inhalt aus öffentlichen Begebenheiten zu nehmen, und diese, unter welcher Hülle es sey, auf das Theater zu bringen.

Daß noch einige Ausnahmen existirten, ist schon oben bemerkt worden, und die Hinneigung zur Parodie des öffentlichen Lebens und die Gewohnheit, alles, was in der Komödie vorgestellt wurde, darauf zu beziehen, scheint so unüberwindlich gewesen zu seyn, daß Menander, das Haupt der neueren Komödie, obwohl er sich selbst vor Beziehungen auf das öffentliche Leben in Acht nahm, doch, um auch dem Argwohn zu entgehen, anfing, die Masken in wahre Carricatur zu verwandeln. Wir kennen zwar die Produkte der neueren Komödie nur bruchstücklich, und aus dem, was uns durch die Uebersetzungen und Nachahmungen des Plautus und Terenz geblieben ist. Allein es ist an sich nothwendig und auch historisch zu beweisen, daß mit der späteren Komödie zuerst die Intriguenstücke mit gänzlich erdichteten Charakteren und Verwicklungen entstanden, und die Komödie, die zuerst im Aether der öffentlichen Freiheit gelebt hatte, sich in die Sphäre der häuslichen Sitten und Begegnisse herabsenkte.

Von der Komödie der Römer erwähne ich nichts, da sie niemals die Oeffentlichkeit der griechischen gehabt und in ihrer gebildeten Zeit vorzüglich nur von den Bruchstücken der neueren und mittleren Komödie der Griechen gelebt hat. Ich bemerke noch: die Form der alten

I,5,718

Komödie war der der Tragödie analog, nur daß mit der letzten Stufe der neueren auch der Chor verschwand.

Von der modernen dramatischen Poesie.

Ich gehe nun zur Darstellung der Tragödie und Komödie der Modernen fort. Um in diesem weiten Meer nicht ganz unterzugehen, werde ich suchen, die Aufmerksamkeit auf die wenigen großen Hauptpunkte der *Differenz* des modernen Drama vom antiken, seiner *Coincidenz* mit ihm und seiner Eigenthümlichkeiten zu bemerken, und werde auch allen diesen Beziehungen wieder gleich die bestimmte Anschauung dessen zu Grunde legen, was wir in der modernen Tragödie und Komödie als die höchsten Erscheinungen anerkennen müssen. Ich werde mich daher in Ansehung der hauptsächlichsten Punkte vorzüglich auf *Shakespeare* berufen.

Das Erste, womit wir diese Betrachtung anfangen müssen, ist, daß die *Mischung des Entgegengesetzten*, also vorzüglich des Tragischen und Komischen selbst, als Princip dem modernen Drama zu Grunde liegt. Die Bedeutung dieser Mischung zu fassen, wird folgende Reflexion dienen. - Das Tragische und Komische könnte entweder im Zustand der Vollkommenheit, nicht aufgehobenen Indifferenz dargestellt seyn, dann aber müßte die Poesie weder als tragisch *noch* als komisch erscheinen; es wäre eine ganz andere Gattung, es wäre die epische Poesie. In der epischen Poesie sind die beiden Elemente, die sich in dem Drama streitend entzweien, - nicht vereinigt, sondern überhaupt noch nicht getrennt. Die Mischung beider Elemente auf solche Art, daß sie überhaupt nicht getrennt erschienen, kann also nicht die Eigenthümlichkeit der modernen Tragödie seyn. Es ist vielmehr eine Mischung, worin beide bestimmt unterschieden werden, und so daß der Dichter in beiden sich gleich als Meister zeigt, wie Shakespeare, der die dramatische Stärke nach beiden Polen hin concentrirt, und der *erschütternde* Shakespeare ist im Fallstaff und im Macbeth.

Indeß können wir doch diese Mischung entgegengesetzter Elemente als ein Zurückstreben des modernen Drama zum Epos, ohne deßwegen

I,5,719

Epos zu werden, betrachten; sowie dieselbe Poesie dagegen im Epos durch den Roman zum Dramatischen strebt, und also von beiden Seiten die reine Begrenzung der höheren Kunst aufhebt.

Es ist zu dieser *Mischung* nothwendig, daß dem Dichter das Tragische und Komische nicht nur massenweise, sondern auch in seinen Nüancen zu Gebot stehe, wie dem Shakespeare, der im Komischen zart, abenteuerlich und witzig zugleich, wie im Hamlet, und derbe (wie in den Fallstaffschen Stücken) ist, ohne jemals niedrig zu werden; sowie er dagegen im Tragischen zerreißend (wie im Lear), strafend (wie im Macbeth), schmelzend, rührend und beruhigend, wie in Romeo und Julie und mehreren gemischten Stücken ist.

Sehen wir nun auf den Stoff der modernen Tragödie, so mußte auch dieser, in der vollkommenen Erscheinung wenigstens, eine mythologische Würde haben; es waren also nur drei Quellen möglich, aus denen er geschöpft werden konnte. Die einzelnen Mythen, welche, wie die der griechischen Tragödie, sich nicht zu epischen Ganzen vereinigt hatten, außer dem großen Kreis des universellen Epos zurückblieben: diese drücken sich in der modernen Welt durch die *Novellen* aus. Die Historie, die fabelhaft oder poetisch, konnte die andere Quelle seyn. Die Dritte der religiöse Mythus, die Legenden, die Heiligengeschichte. Shakespeare hat aus den beiden ersten geschöpft, da die dritte Quelle keinen seiner Zeit und seiner Nation angemessenen Stoff darbot. Aus der dritten schöpften vorzüglich die Spanier und unter diesen wieder Calderon. Shakespeare fand also seine Stoffe vor. In diesem Sinne war er nicht *Erfinder;* allein indem er sie gebrauchte, anordnete und beseelte, zeigte er sich in *seiner* Sphäre den Alten ähnlich und als der weiseste Künstler. Man hat bemerkt, und es ist ausgemacht, daß Shakespeare sich auf das Genaueste an den gegebenen Stoff, vorzüglich der Novellen band, daß er jeden, auch den kleinsten Umstand aufnahm und nicht unbenutzt ließ (ein Verfahren, das vielleicht oft über das unergründlich Scheinende einer manchen seiner Anlagen Aufschluß geben könnte), und daß er den vorhandenen Stoff so wenig wie möglich veränderte.

I,5,720

Auch hierin ist er den Alten ähnlich, unähnlich nur dem Euripides, der als der schon frivolere Dichter die Mythen willkürlich entstellt.

Die nächste Untersuchung ist, inwiefern das *Wesen* der alten Tragödie in der modernen stattfinde, oder nicht. Ist in der modernen Tragödie ein wahres Schicksal, und zwar jenes höhere, welches die Freiheit in ihr selbst ergreift?

Aristoteles drückt, wie bemerkt, den höchsten tragischen Fall so aus, daß ein gerechter Mensch durch *Irrthum* Verbrechen begehe; es muß dazu gesetzt werden, daß dieser Irrthum von der Nothwendigkeit oder von Göttern, womöglich selbst *gegen* die Freiheit, verhängt sey. Dieser letztere Fall scheint nun auch den Begriffen der christlichen Religion überhaupt ein unmöglicher. Diejenigen Mächte, die den Willen untergraben, und nicht nur das Ueble, sondern das *Böse* verhängen, sind selbst böse, sind höllische Mächte.

Wenigstens wenn ein durch göttliche Schickung veranlaßter Irrthum Ursache von Unheil und Verbrechen seyn könnte, so müßte in derselbigen Religion, nach welcher dieß möglich ist, auch die Möglichkeit einer entsprechenden Versöhnung liegen. Diese ist nun allerdings im Katholicismus gegeben, der, seiner Natur nach eine Mischung des Heiligen und Profanen, die Sünden statuirt, um an ihrer Versöhnung die Kraft der Gnadenmittel zu beweisen. Hiermit war im Katholicismus die Möglichkeit des zwar von dem der Alten verschiedenen, aber doch *wahrhaft* tragischen Schicksals gegeben.

Shakespeare war Protestant und für ihn stand diese Möglichkeit nicht offen. Wenn es also in ihm ein Faktum gibt, so kann es nur von gedoppelter Art seyn. Entweder daß das Unheil durch die Lockung böser und höllischer Mächte he*[r]*beigeführt wird, aber nach den christlichen Begriffen können diese nicht unüberwindlich seyn, und es soll *und* kann ihnen Widerstand geleistet werden. Die Nothwendigkeit ihrer Wirkung, sofern sie statt hat, fällt also doch zuletzt in den Charakter oder das Subjekt zurück. So ist es auch bei Shakespeare. An die Stelle des alten Schicksals tritt bei ihm der Charakter, aber er legt in diesen ein so mächtiges Faktum, daß er nicht mehr für Freiheit gerechnet werden kann, sondern als unüberwindliche Nothwendigkeit dasteht.

I,5,721

Den Macbeth lockt ein höllisches Gaukelspiel zum Mord, aber es liegt keine objektive Nothwendigkeit der That darin. Banquo läßt sich durch die Stimme der Hexen nicht bethören, wohl aber Macbeth. Es ist also der Charakter, der entscheidet.

Die kindische Thorheit eines alten Mannes zeigt sich in Lear wie ein delphisches, verwirrendes Orakel, und die sanfte Desdemona mußte der düsteren Farbe, die mit Eifersucht gepaart ist, unterliegen.

Shakespeare hat aus dem gleichen Grunde, weil er die Nothwendigkeit des Verbrechens in den *Charakter* legen mußte, den von Aristoteles *nicht* angenommenen Fall des Verbrechers, der aus Glück in Unglück stürzt, mit einer furchtbaren Gültigkeit behandeln müssen. Statt des eigentlichen Schicksals hat er die *Nemesis*, diese aber in allen Gestalten, wo Gräuel von Gräueln überwältigt werden, eine blutige Welle die andere treibt, und der Fluch der Verfluchten stets in Erfüllung geht, wie vorzüglich in der englischen Geschichte im Kampf der rothen und weißen Rose. Er *muß* sich dann als Barbar zeigen, weil er die höchste Barbarei darzustellen unternimmt, gleichsam das rohe Schlachten der Familien untereinander, wo alle Kunst ein Ende zu haben scheint und eine rohe Naturkraft eintritt, wie es im Lear heißt: "Wenn die Tiger des Waldes oder die Ungeheuer der See aus der Dumpfheit herausträten, so

würden sie auf solche Weise wirken." Doch sind hier Züge zu finden, wo er unter die *Furien*, die nur nicht persönlich auftreten, die Anmuth der Kunst gesendet hat. *So* ist Margarethens Liebesklage über dem Haupt des unrechtmäßigen und strafbaren Geliebten und ihr Abschied von ihm.

Shakespeare endet die Reihe mit Richard III., den er mit ungeheurer Energie sein Ziel verfolgen und erreichen läßt, bis er vom Gipfel desselben in die Enge der Verzweiflung getrieben wird und im Getümmel der Schlacht, die ihm verloren geht, rettungslos ausruft:

Ein Pferd, ein Pferd, ganz England für ein Pferd.

Im Macbeth dringt die Rache Schritt vor Schritt und so, daß er durch höllische Täuschungen verführt sie immer noch entfernt glaubt, auf den edleren Verbrecher ein, den die Ehrsucht mißleitete.

I,5,722

Eine sanftere, ja die mildeste Nemesis ist im Julius Cäsar. Brutus geht nicht sowohl zu Grunde durch strafende Mächte als durch die eigne Milde des schönsten und zartesten Gemüths, das ihn nach der That falsche Maßregeln ergreifen ließ. Er hatte der Tugend das Opfer seiner That gebracht, das er ihr bringen zu müssen glaubte, und bringt ebenso ihr sich selbst dar.

Der Unterschied dieser Nemesis von dem wahren *Schicksal* ist indeß sehr bedeutend. Sie kommt aus der wirklichen Welt und liegt in der *Wirklichkeit;* es ist die Nemesis, die auch in der Geschichte waltet, und Shakespeare hat sie, wie seinen ganzen Stoff, auch in *dieser* aufgefunden. Es ist *Freiheit mit Freiheit* streitend, was sie herbeiführt; es ist *Succession,* und die Rache ist nicht mit dem Verbrechen unmittelbar eins.

Im Cyclus der griechischen Darstellungen herrschte ebenfalls eine Nemesis, aber hier begrenzte und bestrafte sich Nothwendigkeit unmittelbar durch Nothwendigkeit, und jede Lage für sich herausgenommen war eine beschlossene Handlung.

Alle tragischen Mythen der Griechen gehörten schon von Anbeginn an mehr der Kunst an, und ein beständiger Verkehr der Götter und Menschen wie des Schicksals war in ihnen einheimisch, also auch der Begriff eines unwiderstehlichen Einflusses. Vielleicht spielt selbst der *Zufall* in dem unergründlichsten der Shakespeareschen Stücke (Hamlet) eine Rolle, aber Shakespeare hat ihn selbst *mit* seinen Folgen erkannt, und er ist daher wieder Absicht bei ihm und wird zum höchsten Verstande.

Wenn wir nach diesem mit Einem Wort ausdrücken wollen, was Shakespeare in Bezug auf die Hoheit der alten Tragödie ist, so werden wir ihn den größten Erfinder im *Charakteristischen* nennen müssen. Er kann nicht jene hohe, im Schicksal sich bewährende, gleichsam geläuterte und verklärte Schönheit, die mit der sittlichen Güte in Eins fließt, - und auch diejenige Schönheit, die er darstellt, nicht so darstellen, daß sie im *Ganzen* erschiene, und das Ganze jedes Werks ihr Bild trüge. Er *kennt* die höchste Schönheit nur als einzelnen Charakter. Er hat ihr nicht alles unterordnen können, weil er als Moderner, *als*

I,5,723

der das Ewige nicht in der Begrenzung, sondern im Unbegrenzten auffaßt, zu ausgedehnt ist in der Universalität. Die Alten hatten eine concentrirte Universalität, die Allheit nicht in der Vielheit, sondern in der Einheit.

Es ist *nichts* im Menschen, das Shakespeare nicht berührte, aber er berührt dieß einzeln, da die Griechen es in der Totalität berühren. Die Elemente der menschlichen Natur von den höchsten bis zu den niedrigeren liegen zerstreut in ihm: er kennt *alles*, jede Leidenschaft, jedes Gemüth, die Jugend und das

Alter, den König und den Hirten. Aus der Reihe seiner Werke würde man die verloren gegangene Erde wieder schaffen können. Allein jene alte Lyra lockte aus *vier* Tönen die ganze Welt: das neue Instrument ist tausendsaitig, es zerspaltet die Harmonie des Universums, um sie zu erschaffen, und darum ist es stets weniger besänftigend für die Seele. Die strenge, alles lindernde Schönheit kann nur mit Einfachheit bestehen.

Der Natur des romantischen Princips gemäß stellt die moderne Komödie die Handlung als Handlung nicht rein, isolirt und in der plastischen Beschränkung des alten Drama dar, sondern sie gibt zugleich ihre ganze Begleitung. Allein Shakespeare hat dafür seiner Tragödie die gedrungenste Fülle und Prägnanz in allen Theilen, auch nach der Richtung der Breite, gegeben, doch ohne willkührlichen Ueberfluß, sondern so, daß er als der Reichthum der Natur selbst erscheint, mit künstlerischer Nothwendigkeit aufgefaßt. Die Intention des *Ganzen* bleibt klar und geht dann wieder in eine unerschöpfliche Tiefe, in die alle Ansichten sich versenken können.

Es folgt von selbst, daß Shakespeare bei dieser Art der Universalität keine beschränkte Welt hat, auch - inwiefern die idealische Welt selbst eine begrenzte, geschlossene Welt ist - keine idealische Welt, dagegen aber auch nicht die direkt entgegengesetzte Welt der idealischen, wodurch der elende Geschmack der Franzosen die idealische Welt ersetzt, - die conventionelle.

Shakespeare stellt also nie weder eine idealische noch eine conventionelle, sondern stets die *wirkliche* Welt dar. Das Idealische beruht

I,5,724

bei ihm auf dem Bau seiner Stücke. Mit Leichtigkeit übrigens versetzt er sich in jede Nationalität und Zeit, wie wenn es die seinige wäre, d.h. er zeichnet sie im *Ganzen*, unbekümmert um die weniger bedeutenden Züge.

Was Menschen beginnen, wie und wo sie es thun können, dieß alles hat Shakespeare gewußt: er ist daher allenthalben zu Haus; nichts ist ihm fremd oder wunderbar. Er beobachtet ein weit höheres Kostum als das der Sitten und Zeiten. Der Styl seiner Stücke ist nach dem Gegenstand gebildet und verschieden von einander (nur nicht etwas nach Chronologie) bis auf Härte, Weichheit, Regelmäßigkeit, Ungebundenheit der Verse, die Kürze und Abgebrochenheit oder die Länge der Perioden.

Denn, um nun das Uebrige, die äußere Conformation der modernen Tragödie betreffend, zu erwähnen, und um uns nicht bei den nothwendigen Veränderungen desselben, die aus den vorher schon bemerkten Unterschieden nothwendig hervorgehen, wie die Verlassung der drei Einheiten, die Abtheilung des Ganzen in Aufzüge u.s.w. - um uns dabei nicht aufzuhalten, so ist die *Mischung* der Prosa und der gebundenen Rede im modernen Drama nur wieder äußerer Ausdruck ihrer innerlich episch- und dramatisch-gemischten Natur, und um von den sogenannten bürgerlichen oder anderen inferieuren Trauerspielen nicht zu reden, wo die Personen billigerweise sich in Prosa ausdrücken, war der *abwechselnde* Gebrauch der letzteren selbst, eben wegen des Austretens der dramatischen Fülle in secundäre Personen nothwendig. Uebrigens hat auch in dieser Mischung und in Beobachtung des Rechten in Ansehung der Sprache nicht nur im Einzelnen, sondern auch in Ansehung des Ganzen eines Werks Shakespeare sich als überlegenden Künstler gezeigt. So ist im Hamlet der Periodenbau verwirrt, abgebrochen, trüb wie der Held. In den historischen Stücken aus der älteren und neueren englischen und aus der römischen Geschichte herrscht ein in Bildung und Reinheit sehr abweichender Ton. In den römischen Stücken findet sich fast kein Reim, in den englischen dagegen zumal aus der älteren Geschichte finden sich sehr viele und äußerst pittoreske.

Was man übrigens dem Shakespeare für Fehler, Verkehrtheiten

I,5,725

und sogar Rohheit anrechnet, sind meistentheils keine, und werden nur von einem beengten und unkräftigen Geschmack dafür gehalten. Von niemand ist er indeß mehr verkannt in seiner wahren Größe als von seinen eigenen Landsleuten und den *englischen* Commentatoren und Bewunderern. Sie halten sich immer an einzelne Darstellungen der Leidenschaft, eines Charakters, an die Psychologie, an Scenen, an Worte, ohne Sinn für das Ganze und die Kunst. Wenn man, sagt Tieck sehr treffend, in die englischen Commentatoren einen Blick wirft, so ist es, als wenn man in einer schönen Gegend reisend vor einer Schenke vorbeifährt, wovor sich besoffene Bauern zanken.

Daß Shakespeare bloß durch eine glückliche Begeisterung und in unbewußter Herrlichkeit gedichtet habe, ist ein sehr gemeiner Irrthum und die Sage einer gänzlich verbildeten Zeit gewesen, die in England mit Pope begann. Die Deutschen mißkannten ihn natürlich oft, nicht nur wenn sie ihn etwa nur aus einer formlosen Uebersetzung kannten, sondern weil der Glaube an Kunst überhaupt untergegangen war.

Shakespeares Jugendgedichte, die Sonette, Adonis, Lucretia zeugen von einer höchst liebenswerthen Natur und einem sehr *innigen, subjektiven* Gefühl, keinem bewußtlosen Genie-Sturm oder Drang. Spätherhin lebte Shakespeare ganz mit der Welt, so viel ihm seine Sphäre zuließ, bis er anfing sein Daseyn in einer unbeschränkten Welt zu offenbaren und in einer Reihe von Kunstwerken niederzulegen, die wahrhaft die ganze Unendlichkeit der Kunst und der Natur darstellen.

Shakespeare ist so umfassend in seinem Genius, daß man ihn leicht wie den Homer für einen collektiven Namen halten könnte, und, wie sogar schon geschehen, seine Werke verschiedenen Verfassern zuschreiben. (Hier das Individuum collektiv, wie bei den Alten das Werk.)

Wir würden Shakespeares Kunst doch immer nur mit einer Art von Trostlosigkeit anschauen können, wenn wir ihn unbedingt als den Gipfel der romantischen Kunst im Drama betrachten müßten, da man ihm doch immer vorerst die Barbarei zugeben muß, um ihn innerhalb derselben groß, ja göttlich zu finden. Shakespeare läßt sich in seiner Unbeschränkung mit keinem der alten Tragiker vergleichen, wir müssen

I,5,726

aber auf einen Sophokles der differenziirten Welt hoffen dürfen; in der gleichsam *sündlichen* Kunst auf eine Versöhnung. Von einer bisher weniger bekannten Seite her scheint wenigstens die Möglichkeit der vollständigen Erfüllung dieser Erwartung angedeutet.

Spanien hat den Geist hervorgebracht, der, wenn er auch dem Stoff und Gegenstand nach selbst schon wieder eine Vergangenheit für uns geworden ist, doch der Form und der Kunst nach ewig ist und als schon erreicht und vorhanden zeigt, was die Theorie etwa nur als eine Aufgabe für die zukünftige Kunst weissagen zu können schien. Ich rede von *Calderon,* und ich rede so von ihm im Grunde nach der Einen Tragödie, die ich kenne, wie sich aus Einem Werk des Sophokles sein ganzer Geist ahnden ließe. Sie steht in dem spanischen Theater, übersetzt von A. W. Schlegel, der zu seinem großen Verdienst, zuerst eine ächte Uebersetzung des Shakespeare gegeben zu haben, auch noch dieses hinzugefügt hat, den Calderon in deutscher Sprache erscheinen zu lassen. Was ich also über Calderon sagen kann, bezieht sich auch bloß auf dieses Werk. Es wäre zu dreist, daraus ein Urtheil über die ganze Kunst dieses großen Geistes zu formiren. Was aber in diesem Einen klar vorliegt, ist Folgendes.

Man könnte auf den ersten Blick geneigt seyn, den Calderon den südlichen, vielleicht katholischen Shakespeare zu nennen, allein es ist mehr als das, was beide Dichter unterscheidet. Das Erste und gleichsam der Grund des ganzen Gebäudes seiner Kunst ist freilich, was ihm die katholische Religion gegeben hat, zu deren Anschauungen des Universums und der göttlichen Ordnung der Dinge es wesentlich gehört, daß die *Sünde* sey und der Sünder, damit an ihnen Gott durch Vermittlung der Kirche seine Gnade beweise. Damit ist eine allgemeine Nothwendigkeit der Sünde eingeführt, und in dem vorliegenden Stück des Calderon entwickelt sich das ganze Schicksal aus einer Art göttlicher Schickung.

Eusebio, der Held der Tragödie, ist der unbewußte und unerkannte Sohn eines Curtio, dessen Tochter Julia von derselben Mutter zugleich mit ihm unter einem wunderthätigen Kreuz im Walde geboren ist, nachdem der Vater aus ungerechtem Verdacht die Mutter

I,5,727

an der selben Stelle zu ermorden gesucht hatte. Die Mutter wird durch ein Wunder des Kreuzes aus dem Wald in ihr Haus entrückt, wo sie Curtio, in der Meinung zurückkommend, daß sie ermordet sey, lebendig nebst der holden Tochter, Julia, findet. Der Knabe Eusebio war bei dem Kreuz zurückgeblieben und fiel einem wackern Mann in die Hände, der ihn erzog; die Mutter erinnert sich nur dunkel, zwei Kinder geboren zu haben. Dieß ist der Grund der Geschichte, der aber in der Tragödie selbst nur historisch vorkommt, die erste Synthese, mit der alles gegeben ist.

Eusebio, der Vater und Schwester nicht erkennt (denn die Mutter ist seitdem gestorben) liebt Julia; hieraus entwickelt sich das ganze Schicksal beider. Dieses Schicksal und die folgenden Unthaten beider sind an die *göttliche* Fügung zurückgewiesen, die gewollt hat, daß Eusebio nach der Geburt bei dem Kreuze zurückbliebe. Zugleich ist das der christlichen Religion zwar nicht ausschließlich eigenthümliche, aber bestimmt auch in ihr geltende Schicksal eingeführt, daß sich die Schuld der Väter an den Kindern rächt bis ins dritte und vierte Glied (denn auch das Geschlecht des Oedipus verfolgt der Fluch des Vaters, wie das der Pelopiden die Gräuel der Ahnherrn), auch hierdurch ist die Schuld, als subjektive, von dem Helden hinweggenommen, und an die Nothwendigkeit gewiesen.

Die erste Folge der Liebe zu Julia ist, daß Lisardo, ein älterer Bruder, von Eusebio deßhalb Genugthuung fordert, daß er, der ohne Namen und Eltern, gewagt ein Liebesverhältniß mit Julia anzuknüpfen. Lisardo fällt; dieß ist der Beginn der Tragödie, deren erste Entwicklung durch mehrere Zwischenfälle die ist, daß Julia sich in das Kloster begibt, Eusebio aber, der durch Verbrechen ohn' Ende sein unendliches Leiden rächen will, Anführer einer Räuberbande wird. Mitten in diesem Verderben sendet ihm der Himmel den künftigen Retter seiner Seele, den Bischof Alberto von Trident, dem er das Leben rettet, und der ihm dafür verheißt in Todesnoth ihm nahe zu seyn und seine Beichte zu hören.

Eusebio und Julia stehen beide unter der besonderen Obhut des wunderthätigen Kreuzes, mit dessen Bild beide von Natur auf der Brust

I,5,728

gezeichnet sind. Eusebio kennt die Wirkung dieses Mals und der Andacht zu dem Kreuz, das ihn aus den wildesten Gefahren schon errettet hat. Auch jetzt wird jenes Zeichen schicksalbestimmend für beide. Eusebio dringt bei Nacht in Julias Kloster durch die Kreuzgänge bis in ihre Zelle: aber wir sehen ihn, wieder von ihr geschreckt, durch eine Furcht, die Julia nicht begreift, über die Klostermauer zurückeilen, wo ihn seine Kameraden erwarten. Es ist das Mal des Kreuzes, welches er auf ihrer Brust, wie es auf der seinigen ist, entdeckt, welches beide trennt, und Julia von der letzten Schuld der Blutschande und des Brechens der Gelübde errettet. Aber dasselbe Zeichen treibt Julia in ein weiteres Schicksal. Da in dem Schrecken, mit dem Eusebio forteilt, die Leiter stehen bleibt, folgt ihm Julia in der Verwirrung empörter Leidenschaft und steigt herab. In einiger Entfernung erwacht ihre Besinnung, sie will zurück, aber indeß haben Eusebios Gefährten die Leiter hinweggenommen; sie ist nun in der Nonnenkleidung in die weite Welt gestoßen, und auch die zarte Julia geht nun Eusebios Weg, indem sie ihr Leiden und ihre Verzweiflung durch gehäuften Mord und Unthaten rächt, bis sie nach einer Reihe solcher Thaten endlich zu Eusebio durchdringt. Curtio zieht indeß gegen die Räuber aus; in einem allgemeinen, hin und her schwankenden Kampf, bei welchem Julia in Männertracht ihren Geliebten vertheidigt, wird dieser

endlich tödtlich verwundet. Schon wie todt ruft er nach dem Bischof Alberto, der wie durch göttliche Schickung des Weges kommt und ihn Beichte hört, worauf er ruhig stirbt. Auch dieß geht auf dem einsamen Fleck im Walde vor bei dem Krucifix, welches seine Geburt beschirmte, sein Schicksal entschied und jetzt auch sein Ende selig macht. Curtio, Zeuge des Vorgehenden, erkennt die Stelle, erkennt Eusebio als seinen Sohn und Julia in der Verkleidung; welche ihm bekennt, daß ihre kurze Laufbahn seit der Entweichung aus dem Kloster mit Mord und Gräuelthaten bezeichnet war. Den Sohn preist der Vater selig, sie aber verdammt er und will sie vertilgen, als sie das Kreuz umschlingt, und ihre Schuld im Kloster zu büßen versprechend, es um Hülfe fleht, worauf das Kreuz sich erhebt und sie mit sich in die Höhe nimmt.

I,5,729

Dieß ist der kurze Inhalt dieser Tragödie, in welcher, wie offenbar ist, das meiste durch höhere Schickung geschieht und durch ein christliches Schicksal verhängt ist, nach welchem Sünder seyn müssen, damit an ihnen die Macht der göttlichen Gnade offenbar werde. Dieß entscheidet über das *Wesentliche* dieser Tragödie, die weder höllischer Mächte zur Verführung, noch der bloß äußeren Nemesis zur Strafe bedarf.

Wenn wir daher in Shakespeare eigentlich nur den unendlichen *Verstand*, der dadurch, daß er unendlich ist, als Vernunft erscheint, bewundern, so müssen wir in Calderon die *Vernunft* erkennen. Es sind nicht rein wirkliche Verhältnisse, in die ein unergründlicher Verstand den Widerschein einer absoluten Welt legt, es sind absolute Verhältnisse, es ist die absolute Welt selbst.

Calderon, obgleich die Züge seiner Charaktere groß und mit ungemeiner Schärfe und Sicherheit angegeben sind, bedarf doch des Charakteristischen weniger, weil er ein wahreres Schicksal hat.

Aber ebenso sehr müssen wir Calderon in Rücksicht auf die innere Form der Komposition erheben. Stellen wir das angeführte Werk unter den höchsten Maßstab, den, daß die Absicht des Künstlers in das Werk selbst übergegangen, mit ihm völlig eins und eben durch diese absolute Erkennbarkeit wieder unerkennbar sey, so ist er in dieser Beziehung nur mit Sophokles zu vergleichen.

Im Shakespeare beruht die Objektivirung und Unerkennbarkeit der Absicht als solcher nur auf der Unergründlichkeit, Calderon ist ganz durchsichtig, man sieht bis auf den Grund seiner Absicht, ja er spricht sie nicht selten selbst aus, wie Sophokles oft thut, und doch ist sie mit dem Objekt so verschmolzen, daß sie nicht mehr *als* Absicht erscheint, wie in einem Krystall das vollkommenste Gewebe, aber unerkennbar, dargestellt ist. Diese höchste und absolute Besonnenheit, diese letzte Indifferenz von Absicht und Nothwendigkeit ist unter den Neueren nur in Calderon auf solche Weise erreicht. Es gehört zu dieser Durchsichtigkeit schon, daß das Ueberflüssige der Begleitung in ihm nicht so mit verarbeitet seyn kann wie in Shakespeare. Die ganze Form ist concentrirter, und obwohl auch hier die komischen Partien neben den

I,5,730

tragischen bestehen, so haben sie von der einen Seite doch nicht das große Gewicht wie bei Shakespeare, und sind von der anderen mit den tragischen mehr wie aus Einem Guß unauflöslich verschmolzen.

Man würde sich sehr irren, wenn man in dem Werk des Calderon eine fromme und heilige Darstellung erwartete, wie die meisten aus Unkunde solche Werke sich denken: es ist keine Genoveva, wo der Katholicismus absichtlich fromm und im höchsten Grad trübe genommen ist, es ist vielmehr eine durchaus poetische und unauslöschliche Heiterkeit darin; es ist alles, im höchsten Styl, profan darin, ausgenommen die Kunst selbst, welche wahrhaft heilig erscheint.

Die Construktion des Ganzen ist rationeller, in einem Maß wie man es der modernen Poesie wahrscheinlich nicht zugetraut hätte, wenn man ihren Charakter allein von Shakespeare abstrahirte. Die zerstreuten Principien der romantischen Gattung hat Calderon in eine strengere Einheit gefaßt, die sich der wahren Schönheit nähert. Er hat, ohne die alten Regeln zu beobachten, die Handlung zusammengedrängt; sein Drama ist dramatischer und daher schon reiner. Innerhalb dieser Form ist er immer reine Gestaltung neben der höchsten Farbe, so daß im Großen und im Kleinen bis auf die Wahl des Sylbenmaßes Form und Stoff aufs innigste sich durchdringen. Die Motivirung ist nicht vernachlässigt, aber sie drängt sich nicht vor, sie ist ganz integrirender Theil der Organisation des Ganzen, von dem sich nichts hinwegnehmen, und dem sich nichts zusetzen läßt. Sie ist im Ganzen immer auf Schickung gegründet, obgleich sie im Einzelnen a) als *Zufall* sich zeigen kann, wie wenn Julia die Leiter nicht mehr findet, b) als *sittlich*, da der angeregte Aufruhr ihrer Brust sie zu Verbrechen treibt, aber auch ganz *absolut* in der Erscheinung und Wiedererscheinung des Priesters.

Endlich, was Calderon durch die höhere Welt voraus hat, auf die seine Poesie sich gründet, ist, daß die Versöhnung zugleich mit der Sünde, und mit der Differenz unmittelbar auch die Nothwendigkeit bereitet ist. Er behandelt die Wunder seiner Religion wie eine unumstößliche Mythologie, den Glauben daran als die unbesiegbare

I,5,731

Göttlichkeit der Gesinnung. Durch diese werden Eusebio und Julia gerettet, und die Versöhnung, welche er den Vater über den ersten mit wahrhaft antiker Simplicität in den Worten aussprechen läßt:

Nein, du bist kein Raub des Unglücks,
Du mein herzgeliebter Sohn,
Dem in seinem tragischen Ende
Solche Glorie ward zum Lohn -

diese Versöhnung besänftigt, wie das Ende des Oedipus oder das letzte Loos der Antigone.

Im Uebergang von der Tragödie der Neueren zur Komödie ist es ohne Zweifel am schicklichsten, des größten Gedichts der Deutschen, des *Faust* von Goethe, zu erwähnen. Es ist aber schwer, das Urtheil über den Geist des Ganzen aus dem, was wir davon besitzen, überzeugend genug zu begründen. So möchte der gewöhnlichen Ansicht davon die Behauptung sehr auffallend seyn, daß dieses Gedicht seiner Intention nach bei weitem mehr aristophanisch als tragisch ist.

Ich begnüge mich daher, den allgemeinsten Gesichtspunkt für dieses Gedicht, soweit ich ihn einzusehen glaube, anzugeben.

Es gibt nicht nur ein Schicksal für das Handeln; auch dem *Wissen* des Individuums als Individuum steht das An-sich des Universums und der Natur als eine unüberwindliche Nothwendigkeit vor. Des Unendlichen als Unendlichen kann nicht das Subjekt als Subjekt genießen, welches doch ein nothwendiger Hang desselben ist. Hier ein ewiger Widerspruch. Dieß ist gleichsam eine idealere Potenz des Schicksals, welches hier mit dem Subjekt nicht minder, wie im Handeln, im Gegensatz ist und im Kampfe liegt. Die aufgehobene Harmonie kann sich hier nach zwei Seiten ausdrücken, und der Streit einen gedoppelten Ausweg suchen. Der Ausgangspunkt ist der unbefriedigte Durst, das Innere der Dinge zu schauen und als Subjekt zu genießen, und die erste Richtung die, die unersättliche Begier außer

I,5,732

dem Ziel und Maß der Vernunft durch Schwärmerei zu stillen, wie es in der Stelle des Faust ausgesprochen ist:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt.

Der andere Ausweg des unbefriedigten Strebens des Geistes ist der, sich in die Welt zu stürzen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen. Auch in dieser Richtung ist der Ausgang entschieden; auch hier nämlich ist es ewig unmöglich, als Endliches des Unendlichen theilhaftig zu werden; welches in den Worten ausgesprochen ist:

Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und dessen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überspringt.
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben,
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn.

In Goethes Faust sind diese beiden Richtungen dargestellt oder vielmehr unmittelbar vereinigt, so daß aus der einen zugleich die andere entspringt.

Des Dramatischen wegen mußte das Uebergewicht auf die andere Richtung, die Begegnung eines solchen Geistes mit der Welt, gelegt werden. Soweit wir das Gedicht übersehen, erkennen wir deutlich, daß Faust in dieser Richtung durch das höchste Tragische gehen soll.

Aber die heitere Anlage des Ganzen schon im ersten Wurf, die Wahrheit des mißleiteten Bestrebens, die Aechtheit des Verlangens nach dem höchsten Leben läßt schon erwarten, daß der Widerstreit sich in einer höheren Instanz *lösen* werde, und Faust in höhere Sphären erhoben vollendet werde.

In diesem Betracht hat dieses Gedicht, so fremd dieß scheinen möge, eine wahrhaft Dantesche Bedeutung, obgleich es weit mehr

I,5,733

Komödie und mehr in poetischem Sinn göttlich ist, als das Werk des Dante.

Das wilde Leben, in welches sich Faust stürzt, wird für ihn nach einer nothwendigen Folge zur Hölle. Die erste Reinigung von Qualen des Wissens und der falschen Imagination wird nach der heiteren Absicht des Ganzen in einer Einweihung in die Principien der Teufelei, als der eigentlichen Grundlage der besonnenen Ansicht der Welt, bestehen müssen, wie die Vollendung darin, daß er durch Erhebung

über sich selbst und das Unwesentliche das Wesentliche schaut und genießen lernt.

Schon dieses Wenige, was sich über die Natur des Gedichts zum Theil mehr ahnden als wissen läßt, zeigt, daß es ein ganz und in jeder Beziehung originelles, nur sich selbst vergleichbares, in sich selbst ruhendes Werk sey. Die Art des Schicksals ist *einzig* und wäre eine neue Erfindung zu nennen, wenn sie nicht gewissermaßen in deutscher Art gegeben, und daher auch durch die mythologische Person des Faust ursprünglich repräsentirt wäre.

Durch diesen eigenthümlichen Widerstreit, der im Wissen beginnt, hat das Gedicht seine wissenschaftliche Seite bekommen, so daß, wenn irgend ein Poem philosophisch heißen kann, dieses Prädikat Goethes Faust allein zugelegt werden muß. Der herrliche Geist, der mit der Kraft des außerordentlichen Dichters den Tiefsinn des Philosophen vereint, hat in diesem Gedicht einen ewig frischen Quell der Wissenschaft geöffnet, der allein hinreichend war, die Wissenschaft in dieser Zeit zu verjüngen, die Frischheit eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das wahre Heiligthum der Natur dringen will, nähere sich diesen Tönen aus einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

Goethes Faust könnte man eine moderne Komödie im höchsten Styl nennen, aus dem ganzen Stoff der Zeit gebildet. Wie die Tragödie in dem Aether der öffentlichen Sittlichkeit, so lebt die Komödie in der

I,5,734

Luft öffentlicher Freiheit. Mit der neuen Welt verschwand das öffentliche Leben; der Staat wurde durch die Kirche, wie überhaupt das Reale durch das Ideale verdrungen. Nur in dieser war noch ein allgemeines Leben; nur aus ihr, ihren Gebräuchen, Feierlichkeiten, öffentlichen Handlungen, wie aus ihrer Mythologie konnte die Komödie sich entwickeln. Die ersten Komödien waren daher Vorstellungen der biblischen Geschichte, worin der Teufel gewöhnlich die lustige Person spielte, die in Spanien, wahrscheinlich ihrem ersten Vaterlande, und wo sie sich bis in das vergangene Jahrhundert erhielten, Autos sacreamentales genannt wurden. Auf diese Art der Komödie gründete sich die Muse des Calderon, der in der Komödie so groß als in der Tragödie ist, und faßt einzig in diesem Stoff gelebt hat. Eine zweite Gattung bildete sich aus dem ersten, die Komödien der Heiligen, es sind wenige, die nicht auf die Bühne gebracht worden wären. Auch in dieser Gattung ist Calderon Meister. - Den ersten Uebergang von dieser idealen Welt in die gemeine und wirkliche machten in Spanien die Schäferspiele, und Shakespeare, kann man sagen, dem Geburt und Zeitalter jenen höheren Boden versagte, erschuf sich für das Lustspiel eine ganz eigne, romantische Welt, gewissermaßen auch eine Schäferwelt, aber von viel höherer Farbe, Kraft und Fülle. Auch hier mußte das Individuum ins Mittel treten, und die Welt, die ihm nicht gegeben war, sich erschaffen. Was kann eigener und vom Conventionellen entfernter seyn, als die Welt in *Wie es euch gefällt*, in *Was ihr wollt* u.s.w. In Einem Werk, der Komödie der Irrungen, hat Shakespeare einen alten Stoff, aber noch potenzirt und mit Vervielfachung der Verwirrung behandelt. Auch Calderon hat, wo er den Stoff seiner Komödie ganz auf Erfindung gründet, wie Shakespeare zugleich eine romantische Welt als Boden angenommen, nur daß er vor Shakespeare die Nation und die Wirklichkeit voraus hatte, da in Spanien im Zeitalter des Calderon noch eine Art von öffentlichem Leben - wenigstens im Romantischen - war, und seine Helden, so romantisch ihr Aussehen scheinen mag, doch zugleich die Sitten der Zeit und das Leben der damaligen Welt zum Hintergrund hatten.

I,5,735

Wie die Franzosen in der Tragödie zuerst an die Stelle der idealischen Welt, zu der sie sich nicht erheben können, die umgekehrte idealische Welt - die conventionelle - gesetzt haben, so auch in der Komödie, und ihre Einwirkung hat eigentlich die wahre absolute Komödie, diejenige, welche sich auf etwas Oeffentliches gründet, völlig verdrungen. Nicht als ob die Spanier nicht auch neben den Charakter- auch die Intriguenstücke gekannt hätten, von denen sie vielmehr die eigentlichen Erfinder sind, aber diese gründen sich auf ein romantisches Leben. Die der Franzosen auf das gemein-sociale oder häusliche, wie sie auch die Erfinder der weinerlichen Komödie sind. Deutschland hat außer den ersten noch wahren und derben Regungen einer gleichfalls aus der Religion hervorgehenden Komödie, wovon mehrere Stücke des Hans Sachs die Belege sind, in welchen die Religion ohne Spott, doch paradoxirt und biblische Mythen komisch behandelt sind, - nach diesen ersten Regungen, und nachdem hier der Protestantismus der Oeffentlichkeit des religiösen Lebens Eintrag gethan hat, fast nur von fremdem Raube gelebt, und die einzige eigenthümliche Erfindung der Deutschen in Masse bleibt es, in Familiengedichten den tiefsten Ton der Philisterei und Häuslichkeit angegeben, sowie in den gewöhnlichen Komödien die Infamie der herrschenden sittlichen Begriffe und niederträchtiger Edelmüthigkeit mit großer Natürlichkeit niedergelegt zu haben, und es bleibt für diese Schmach des deutschen Theaters kein Trost, als etwa daß andere Nationen nach diesem deutschen Wegwurf mit Begier gehascht haben.

Nachdem im Drama nach seinen zwei Formen die höchste Totalität erreicht ist, so kann die redende Kunst nur wieder zur bildenden zurückstreben, aber selbst nicht weiter sich bilden.

Im Gesang geht die Poesie zur Musik zurück, zur Malerei im Tanz, theils sofern er Ballet, theils sofern er Pantomime ist, zur eigentlichen Plastik in der Schauspielkunst, die eine lebendige Plastik ist.

Da diese Künste, wie gesagt, durch ein Zurückstreben aus der redenden zur bildenden Kunst entstehen, so bilden sie eine eigne Sphäre

I,5,736

secundärer Künste, die ich in dem Kreis *unserer* Construktion darum nur *erwähnen* zu müssen glaube, da ihre Gesetze als zusammengesetzter Künste aus den Gesetzen derer, aus welchen sie zusammengesetzt sind, herfließen, und was an ihnen nicht auf diese Weise eingesehen werden kann, nur auf empirisch-technischen Regeln beruht, die von selbst aus unserer Construktion ausgeschlossen sind.

Ich bemerke nur noch, daß die vollkommenste Zusammensetzung aller Künste, die Vereinigung von Poesie und Musik durch Gesang, von Poesie und Malerei durch Tanz, selbst wieder synthesirt die componirteste Theatererscheinung ist, dergleichen das Drama des Alterthums war, wovon uns nur eine Karrikatur, die *Oper,* geblieben ist, die in höherem und edlerem Styl von Seiten der Poesie sowohl als der übrigen concurrirenden Künste uns am ehesten zur Aufführung des alten mit Musik und Gesang verbundenen Dramas zurückführen könnte.

Musik, Gesang, Tanz, wie alle Arten des Drama leben selbst nur im öffentlichen Leben und verbünden sich in diesem. Wo dieses verschwindet, kann statt des realen und äußerlichen Dramas, an dem, in allen seinen Formen, das ganze Volk, als politische oder sittliche Totalität, Theil nimmt, ein *innerliches*, ideales Drama allein noch das Volk vereinigen. Dieses ideale Drama ist der Gottesdienst, die einzige Art *wahrhaft* öffentlicher Handlung, die der neueren Zeit, und auch dieser späterhin nur sehr geschmälert und beengt geblieben ist.

Sechster Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1804.

[I,6,V]

Vorwort des Herausgebers.

Der ältere handschriftliche Nachlaß Schellings ist auch im gegenwärtigen Band zu seinem Recht gekommen, er enthält außer der kleinen Schrift *Philosophie und Religion* nur bisher Unbekanntes. Zum Unbekannten nämlich, wenn gleich nicht zum Ungedruckten, ist auch der den Band eröffnende Nachruf an Kant zu rechnen. In einer obscuren Zeitung vergraben, war dieser Aufsatz von niemand gekannt, bis Schelling in einer Anmerkung seiner Darstellung der rationalen Philosophie zuerst auf ihn aufmerksam machte.

Außerdem sind es zwei Manuscripte, die hier zum Abdruck gekommen sind.

Das erste, der Würzburger Zeit angehörende, hat zum Gegenstand die *Propädeutik der Philosophie*, eine Vorlesung, welche später unter diesem Titel bei Schelling nicht mehr vorkommt.

Diese Propädeutik zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der Idee der Philosophie als der Darstellung des Unendlichen. Hierbei wird 1) die allgemeine Sphäre oder die Region überhaupt bestimmt, in welcher Philosophie zu Hause ist - es ist die des Unbedingten, "dessen, was von sich selbst und durch sich selbst und allein ohne alle Beschränkung reell ist"; 2) wird dargethan, "daß Philosophie eine der nothwendigen und aus der Natur des menschlichen Geistes selbst hervorgehenden Formen ist, in welchen dieser das Unendliche darstellt"; es wird

I,6,VI

bewiesen, "daß Sittlichkeit und Religion, Philosophie und Poesie nur ebenso viele verschiedene Ausdrücke eines und desselben Strebens sind, bloß mit dem Unterschied, daß jene der freien, diese der nothwendigen Thätigkeit des Geistes angehören." Aus dieser Idee der Philosophie werden dann 3) die sittlichen und geistigen Forderungen abgeleitet, welche an den Philosophirenden und besonders an den gemacht werden, "der in die Geheimnisse dieser Wissenschaft eingeweiht zu werden verlangt."

Dieser erste Abschnitt der Propädeutik wurde, da er theils mehr allgemein-einleitender Natur ist, theils nichts enthält, das nicht in ähnlicher Weise in schon bekannten Schriften des Verfassers niedergelegt wäre, übergangen und nur der *zweite* Abschnitt mitgetheilt, welcher eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Standpunkte gibt, "über welche die Philosophie allmählich emporsteigen mußte, um zum absoluten Standpunkt zu gelangen." Da diese methodische Hinleitung zum absoluten Idealismus sich in

dieser Zusammenfassung nirgends in den bisherigen Schriften Schellings findet, so schien sie allerdings des Drucks werth zu seyn.

Den übrigen Theil des Bandes füllt das *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, wie es von Schelling in Würzburg vorgetragen wurde. Dieses zu veröffentlichen, bewogen mich folgende Gründe:

1) Schelling hat bekanntlich niemals das ganze Identitätssystem in continuo mitgetheilt. Insbesondere war immer die Darstellung der ideellen Reihe vermißt. Zwar sie fehlte insofern nicht ganz, als der Bruno und die Schrift: Philosophie und Religion, jener auf die erste Potenz der idealen Welt, die des Erkennens, diese auf die zweite Potenz, die des Handelns, einging. Aber eben das diesen beiden Schriften zu Grunde liegende *Ganze* der Construktion der idealen Welt war nirgends gegeben. Daß dieses mitgetheilt würde, schien von Wichtigkeit. Ich bemerke überdieß, daß ein Theil der hier vorliegenden Idealphilosophie sogar ganz den ersten (*Jenaer*) Vortrag derselben wiedergibt. Es fand

I,6,VII

sich nämlich, daß der Verfasser in das (hier abgedruckte) Würzburger Manuscript, da wo es auf die Erkenntnißlehre übergeht, einige Bogen des älteren Jenaer Manuscripts der Identitätsphilosophie einfach eingelegt hatte - von §. 277 bis §. 291 incl., indem er bloß, wo es nöthig schien, den Ausdruck "unendliches Erkennen" (= Selbsterkennen der absoluten Identität), dessen er sich in Jena bediente, in den synonymen, dem Würzburger Vortrag entsprechenden Terminus "unendliche Affirmation" verändert hatte.

Die in den genannten §§. enthaltene Deduktion der Erkenntnißlehre und transscendentalen Logik ist also dieselbe, welche dem Bruno zu Grunde gelegt und von Schellings Zuhörern in Jena, darunter auch von Hegel, gehört worden war.

2) Die Naturphilosophie selbst ist in dieser Darstellung nicht nur specieller ausgeführt als in den schon gedruckten naturphilosophischen Schriften des Verfassers, sondern auch in verschiedenen Punkten weiter gebildet, wie dieß der Leser finden wird.

Ein dritter Grund liegt in dem Verhältniß, in welchem das hier mitgetheilte Manuscript zu den *Aphorismen* über Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft steht. Diese Aphorismen, welche der nächste Band enthalten wird, mochten, zur Zeit als sie erschienen, fast nur von denen recht verstanden und gewürdigt worden seyn, welche das System der gesammten Philosophie, wie es in diesem Manuscript enthalten ist, bei Schelling gehört hatten. Ein Aehnliches ist wohl auch noch jetzt der Fall. Die Aphorismen sind, was ihr Name sagt, einzeln hingestellte Sätze, Figuren gleichsam, die für sich anziehend sind und dem Tiefsinn willkommen, aber deren Verständniß ein allgemeineres erst wird, wenn man auch den Boden kennt, von dem sie genommen sind.

Außerdem brechen auch diese Aphorismen bei der speciellen Naturphilosophie ab, gehen also nicht durch das Ganze des Systems hindurch, während übrigens die Angabe eines Schemas vom Ganzen (am betreffenden Ort, 1. Bd., 1. Heft, S. 66) nach der Kenntniß desselben begierig macht.

I,6,VIII

Es versteht sich von selbst, daß, wenn es dem Verfasser seiner Zeit gefallen hätte, statt der bloßen Aphorismen das Gesammtsystem, wie es nun hier vorliegt, herauszugeben, er nicht unterlassen haben würde eine letzte Hand an dieses zunächst nur für Vorlesungen ausgearbeitete Manuscript zu legen. Uebrigens hatte er weitere Veröffentlichungen aus den älteren Jenaer und Würzburger Handschriften über die Naturphilosophie oder das Identitätssystem freigegeben.

Eßlingen im März 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,6,1]

Immanuel Kant.

1804.

Aus der Fränkischen Staats- und Gelehrten-Zeitung, März 1804, Nr. 49. 50.

[I,6,3]

Obgleich in hohem Alter gestorben, hat *Kant* sich doch nicht überlebt. Seine heftigsten Gegner hat er zum Theile physisch, alle aber moralisch überdauert, und das Feuer der weiter Fortschreitenden hat nur gedient das reine Gold seiner Philosophie von den Zuthaten der Zeit zu scheiden und in reinem Glanze darzustellen. Die öffentliche Wirkung eines großen Schriftstellers richtet sich jederzeit theils nach dem Verhältnisse des Gegensatzes, theils nach dem der Uebereinstimmung, worin er sich mit seiner Zeit befindet. Das erste Verhältniß ist in der Regel das anfängliche, verwandelt sich aber früher oder später in das andere. Jedes Extrem fordert nach einem Naturgesetze sein entgegenwirkendes, und so konnte es für ein geistig und moralisch aufgelöstes und zerflossenes Zeitalter nicht anders als wohlthätig wirken, sich an der Rigidität eines so herrlichen Geistes in seiner Cohäsion wieder zu erhöhen. Nach einer Periode, die

nur eklektisches und desultorisches Philosophiren kannte, in welcher über Objekte der Speculation, von denen man nur noch durch Tradition Kunde hatte, nach dem gemeinen Menschenverstande abgeurtheilt wurde, mußte die innere Einheit, der strenge Zusammenhang eines wie aus Einer Masse gegossenen Werks, das zu den Quellen aller Erkenntniß zurückging, ohne alle Rücksicht auf seinen Inhalt, schon durch die Form und sein Vorhaben Ernst und hohe Verehrung gebieten. Insbesondere mußte die Jugend sich unwiderstehlich dazu hingezogen fühlen, und über die Formen, womit sie Gegenstände der Wissenschaft nicht nur, sondern auch des Lebens mit Leichtigkeit und doch gründlicher als zuvor zu behandeln in Stand

I,6,4

gesetzt wurde, als über den glücklichsten Fund, erfreut seyn. Mitten unter den stärksten Kämpfen und Gegenkämpfen führte die Zeit indeß selbst den Moment herbei, wo *Kant* in der vollkommenen Harmonie mit seinem Zeitalter und für Deutschland als der höchste Verkünder und Prophet seines Geistes erschien. Es ist nichts weniger als bloß scheinbare Behauptung, daß das große Ereigniß der französischen Revolution ihm allein *die* allgemeine und öffentliche Wirkung verschafft hat, welche ihm seine Philosophie an sich selbst nie verschafft haben würde. Nicht ohne eine besondere Schickung darin wahrzunehmen, bewunderten manche seiner enthusiastischen Anhänger das Zusammentreffen beider in ihren Augen gleichwichtigen Umwälzungen, nicht bedenkend, daß es ein und derselbe von lange her gebildeter Geist war, der sich nach Verschiedenheit der Nationen und der Umstände dort in einer realen, hier in einer idealen Revolution Luft schaffte. Wie es eine Folge der Kantischen Philosophie war, daß in Deutschland schneller sich ein Urtheil über die Revolution bildete, so machte dagegen eine Erschütterung, die alle bisherigen Grundsätze in Anspruch nahm, die Ueberzeugung von den ewig haltbaren, durch sich selbst dauernden Grundsäulen des Rechts und der gesellschaftlichen Verfassung zu einer allgemeinen Angelegenheit und die Kenntniß der Kantischen Philosophie, welche hierüber in oberster Instanz entscheiden zu können das Ansehen hatte, zu einem Bedürfnisse selbst der Weltleute und Staatsmänner. - Die Kürze ihrer sittlichen Formeln, wodurch über moralische Fälle mit größter Bestimmtheit entschieden werden konnte, der Rigorimus sittlicher und rechtlicher Grundsätze, den sie vertheidigte, wie die Erhebung derselben über alle Abhängigkeit von Erfahrung, durch die sie etwa geprüft werden sollten, - alles dieses fand in dem großen moralischen Schauspiele der Zeit seine Empfehlung, seine Parallele und den reichsten Stoff der Anwendung. - Wenn mit der Ebbe der Revolution auch die des Kantischen Systems eingetreten zu seyn scheint, so wird der Kenner den Grund nicht so sehr in dem Aufhören der zufälligen Unterstützung, welche das Interesse an diesem von jener erhielt, als weit mehr in einer wirklichen innern Uebereinstimmung und Gleichheit

I,6,5

beider suchen, indem beide den bloß negativen Charakter und die unbefriedigende Auflösung des Widerstreits zwischen der Abstraktion und der Wirklichkeit gemein hatten, der diesem ebenso in der Speculation wie für jene in der Praxis unüberwindlich war.

Die öffentliche Wirkung einer Philosophie nach ihrem Einflusse auf andere Doctrinen geschätzt, hat *Kant* nicht nur in den moralischen und politischen Wissenschaften, sondern mittelbar oder unmittelbar in den meisten übrigen den Grund einer neuen Betrachtungsweise gelegt. Aehnlich seinem Landsmann *Copernicus*, der die Bewegung aus dem Centrum in die Peripherie verlegte, kehrte er zuerst von Grund aus die Vorstellung um, nach welcher das Subjekt unthätig und ruhig empfangend, der Gegenstand aber wirksam ist: eine Umkehrung, die sich in alle Zweige des Wissens wie durch eine elektrische Wirkung

fortleitete.

Es kann hier nicht die Absicht seyn, das wissenschaftliche Verdienst *Kants* genau zu würdigen: interessanter ist für unsern Zweck der Abdruck seiner Persönlichkeit, den er in seinen Werken zurückgelassen hat. Man hat es schon öfter bemerkt, daß in seinem Geist die Idee des Ganzen seiner Philosophie nicht den Theilen, sondern diese vielmehr jener vorangegangen sind, und das Ganze demnach mehr atomistisch als organisch entstanden sei. Durch sein Lehramt verbunden, die speculative Philosophie vorzutragen, brachte er eine Reihe von Jahren mit dem bloßen Skeptisiren über den damals herrschenden Lehrbegriff, den Wolffisch-Baumgartenschen, zu, da ihn die unendliche Redlichkeit und Aufrichtigkeit seines Geistes gegen sich selbst verhinderte, mit dem Dogmatismus desselben sich, wie andere, zu beruhigen. Doch muß er schon in den Jahren 1770-80 die Hauptideen seiner Kritik mit ziemlicher Klarheit gefaßt haben, da man sie in den um diese Zeit erschienenen *Lebensläufen in aufsteigender Linie* von *Hippel* bereits auf eine sogar schon popularisirte Weise in dem bekannten Gespräch findet, in welchem der *Dekan der philosophischen Facultät* nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch persönliches Porträt von *Kant* ist.

Wenn man sich fragt, wodurch *Kant* den meisten seiner Gegner,

I,6,6

unter andern dem neuesten derselben, *Jacobi*, der es an Bitterkeit nicht hat fehlen lassen, für jedes ordentliche Gefühl so sehr überlegen ist, so wird man den Grund davon in der oben erwähnten *philosophischen Aufrichtigkeit*, die er selbst an den meisten Philosophen so ungern vermißte und die er als die erste Tugend derselben pries, in der klaren Einfalt seines Geistes, die alle Winkelzüge, alle leere Dunst- und Scheinmacherei verachtete, erkennen. Aus dem Gang seiner Werke selbst erhellt, wie absichtslos er zu seinen Resultaten gelangte, ja aus manchen Aeußerungen möchte man schließen, daß er fast wider seine Neigung und nur aus Rücksicht auf den Nutzen der Welt sich mit solchen abstrakten Untersuchungen beschäftigt, als seine Kritik enthält. Diese scheint in Ansehung seiner selbst mehr ein Befreiungsproceß von der Philosophie gewesen und ihm nur als ein nothwendiger Uebergang von den "dornigen Pfaden der Speculation" zu den fruchtbaren Gefilden der Erfahrung vorgekommen zu seyn, auf welchen dann, wie er nicht undeutlich zu verstehen gab, die glücklicheren Nachkommen, nach seinen Bemühungen, allein lustwandeln könnten. Sein Geist war überhaupt nicht, wie er insgemein vorgestellt wird, von der schweren, tiefsinnigen Art (er selbst macht sich in seiner Anthropologie lustig über dieß Wort, das nach ihm nur das Melancholische bezeichnen sollte), sondern von der leichten und heitern Gattung. Eine Tendenz zu französischer Eleganz und dem gesellschaftlich Geistreichen dieser Nation erkennt man schon an seinen frühesten Produkten, z.B. den *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* Daher seine eigene Liebe zur belebten Geselligkeit, sein Geschmack an den Freuden einer durch Geist erheiterten Tafel, den er bei keiner Gelegenheit verleugnet, seine unerschöpfliche Wissenschaft humoristischer Einfälle und witziger Anekdoten, wovon ein Theil, neben manchen Aeußerungen von geringerer Art, in seiner Anthropologie aufbewahrt ist.

So geartet und gewissermaßen philosophe malgré lui, möchte *Kant, nur* als Philosoph betrachtet, wie gewöhnlich geschieht, in seiner wahren Genialität nothwendig verkannt werden. Ohne Zweifel aber war gerade nur ein Mann von dieser Geistesart fähig, dem Dogmatismus

I,6,7

die daurendsten Siege abzugewinnen und den philosophischen Horizont, den jener umwölkte, so rein aufzuhellen. Der alte heitere *Parmenides,* wie er bei *Plato* geschildert wird, und der Dialektiker *Zeno*

hätten freundlich in ihm ihren Geistesverwandten erkannt, hätten sie seine künstlich gearbeiteten *Antinomien* erblickt, diese bleibenden Siegeszeichen über den Dogmatismus und ewigen Propyläen der wahren Philosophie.

Unerachtet des theilweisen Entstehens seiner Philosophie, zeigt doch sein Geist *einen natürlichen und unaufhaltsamen Trieb zur Totalität*, die er auch in seiner Sphäre erreicht hat. Seinen spätern speculativen Untersuchungen gingen außer denen, die sich auf die Gesellschaft und das Leben beziehen, vorzüglich naturwissenschaftliche voraus, von welchen er auch, außer jenen, bis zum Erlöschen seiner Denkkraft am meisten angezogen wurde. Seine *Theorie* und *Geschichte des Himmels* ist sattsam von andern wegen ihrer Vorherverkündigung eines Planeten über dem äußersten damals bekannten (welche eben nicht so sehr viel sagen wollte), der nahe zutreffenden Bestimmung der Umdrehungszeit des Saturnus vor der Beobachtung und wegen der kühnen Gedanken gepriesen worden, die er über die Systeme der Fixsterne, der Milchstraßen und der Nebelflecke zuerst vortrug und die mehrere Jahre nachher durch *Lamberts Kosmologische Briefe*, wo sie, ohne daß *Kants* Erwähnung geschehen wäre, wiederholt wurden, berühmt werden mußten, und welche übrigens noch immer mehr der Imagination gefallen, als für die Vernunft befriedigend begründet seyn möchten.[1] Viel höher als dieß alles ist der kecke Schwung seines Geistes anzuschlagen, indem er die Gründe auch derjenigen Bestimmungen des Weltsystems und seiner Bewegung, wegen deren der *Newtonianismus* unmittelbar an die göttliche Allmacht verweist, noch in dem Gebiet der Materie und ihrer natürlichen Kräfte sucht.

Seiner theoretischen Vernunftkritik als der formellen Seite fügte er später seine *metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* gewissermaßen als die reelle zu, aber ohne daß es nach

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 495.

I,6,8

dieser Absonderung zur wahren Einheit der Grundsätze beider Theile gedeihen und seine Naturwissenschaft Natur*philosophie* werden konnte, und ohne daß ihm auch hier gelang, das Allgemeine bis zur vollkommenen Harmonie mit dem Besonderen fortzuführen. Noch im Jahre 1801 arbeitete er in den wenigen Stunden freier Denkkraft an einem Werk: *Uebergang von der Metaphysik zur Physik*, welches, hätte das Alter ihm die Vollendung gegönnt, ohne Zweifel von dem höchsten Interesse hätte seyn müssen. Seine Ansichten über organische Natur waren ihm von der allgemeinen Naturwissenschaft getrennt, und sind in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft, ohne Verbindung mit jener, niedergelegt.

Auch das weite Feld der *Geschichte* bestrahlte sein Geist, der nur durch die Zeitidee des stetigen Fortschritts der Menschheit gehemmt war, mit einigen lichtvollen Gedanken.

Die in allen seinen Werken hervorleuchtende *Naivetät*, durch die er oft die Güte seines Gemüths nicht minder als die Tiefe seines Geistes enthüllt, ein nicht selten göttlicher *Instinkt*, der ihn sicher leitet, ist besonders in seiner *Kritik der ästhetischen Urtheilskraft* erkennbar. Man kann es nur aus der Reinheit eines wahrhaft unabhängigen Gemüths und den großen Anlagen eines klaren Geistes erklären, wenn aus der tiefsten Herabwürdigung der Kunst durch eine Zeit, die, theils in leerer Sentimentalität aufgelöst, theils den groben, materiellen Reiz von jener begehrend, theils sittliche Besserung oder zum mindesten Belehrung oder andern Nutzen von ihr fordernd, auch das einzelne Herrliche, das ihr durch *Winkelmann* und *Goethe* geworden war, völlig vergessen oder verkannt hatte, Er sich zu einer Idee von Kunst in ihrer Unabhängigkeit von jedem andern Zweck, als der in ihr selbst liegt, erhebt, die Unbedingtheit der Schönheit darstellt und Naivetät als das Wesen des Kunstgenies fordert; doppelt bewundernswerth hierin, da theils natürliche Geistesrichtung theils Lebensumstände (indem er nie weiter als auf einige Meilen von seiner Vaterstadt Königsberg sich entfernt hatte) ihn verhinderten, von den schönen Werken bildender

Kunst bedeutendere historische Kenntniß als von denen

I,6,9

der redenden zu erlangen, unter welchen für ihn die *Wieland*schen (die äußerste Grenze seiner Bekanntschaft mit deutscher Poesie) und die *Homerischen* Gedichte ohngefähr auf gleiche Linie zu stehen kamen. Wenn er zur Erklärung seiner Lehre vom Genie sagt: "Kein *Homer* ***oder*** *Wieland* kann anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor- oder zusammenfinden konnten, darum, *weil er es selbst nicht weiß*": so ist zweifelhaft, ob man mehr über die Naivetät, den Homer zur Erläuterung des (modernen) Begriffs von Genie anzuführen, oder die Gutmüthigkeit verwundert seyn soll, von *Wieland* zu sagen, *daß er selbst nicht wissen könne*, wie seine phantasiereichen Ideen in seinem Kopfe zusammen gekommen, etwas das nach dem Urtheil der Kenner der französischen und italienischen Literatur *Wieland* doch ganz genau wissen kann. - Bekanntlich hat ihm dieser nachher jene Gutmüthigkeit schlecht gelohnt.

Solcher Züge unerachtet ist es unleugbar: erst seit *Kant* und durch ihn ist das Wesen der Kunst auch wissenschaftlich ausgesprochen worden: Er gab, wahrhaft ohne es zu wissen, die Begriffe her, welche auch über das vergangene Schöne und Aechte in der deutschen Kunst den Sinn aufschloßen, das Urtheil bildeten, und, wie das meiste Lebendigere in der Wissenschaft, läßt auch der kühnere Schwung, den die Kritik in den letzten Jahren genommen, indirekt auf seine Wirkung sich zurückführen.

Dieses indirekte Verhältniß zu allem Späteren schließt ihn gewissermaßen davon ab und erhält ihm die Reinheit seiner Erscheinung. Er macht gerade die *Grenze* zweier Epochen in der Philosophie, der einen, die er auf immer geendigt, der andern, die er mit weiser Beschränkung auf seinen, bloß kritischen, Zweck negativ vorbereitet hat.

Unentstellt von den groben Zügen, welche der Mißverstand solcher, die unter dem Namen von Erläuterern und Anhängern Caricaturen von ihm oder schlechte Gipsabdrücke waren, so wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild seines Geistes in seiner ganz abgeschlossenen Einzigkeit durch die ganze Zukunft der philosophischen Welt strahlen.

I,6,10

Die Verbreitung seiner Philosophie unter andere Nationen außer den nördlichen, welche sich jederzeit näher an deutsche Cultur anschloßen, hat weder bisher bedeutenden Erfolg gehabt, noch kann ihr ein solcher für die Zukunft auf dem bisherigen Wege versprochen werden. Kants Philosophie und noch mehr seine Darstellung derselben trägt ein starkes Gepräge von Nationalität, und verliert durch die vielfache Beziehung auf die in Deutschland vor ihm herrschende Schulphilosophie sehr viel an Allgemeinfaßlichkeit und Universalität. Die bisher eine solche Verpflanzung versuchten, waren nicht im Stande, eben dieses bloß Nationale, den Zusatz der Individualität und der Zeit von dem Wesentlichen abzuscheiden, wie z.B. Herr *Villers*, der ihn noch außerdem mit allen Mißverständnissen der deutschen Kantianer seinen Landsleuten bekannt gemacht hat.[1] Wenn indeß Kants Philosophie der wissenschaftlichen Indolenz einer Nation, deren größte Philosophen, außer *Baco*, *Locke* und *Hume* gewesen sind, nothwendiger Weise fremd bleiben muß: so möchte dagegen, außerdem, daß sie durch manche Seiten der französischen Cultur wirklich näher gebracht werden können, schon die Entrüstung der wortführenden Journalisten in Frankreich gegen die Lehre und die Person des deutschen Philosophen ein Beweis seyn, daß sie die Macht der ersteren doch nicht mit so viel Gleichgültigkeit betrachten, als sie simuliren möchten, besonders *der Senator in der Cornette*, der, sich an Kants Ruhm zu rächen, in der Dürftigkeit seines Witzes nichts Besseres erfinden konnte als das platte Sinngedicht *Popes* auf Newton

durch eine noch plattere Umkehrung auf Kant anzuwenden, und der überhaupt mit dem einzig seiner würdigen Gegner, dem Abbé *Geoffroy*, schon hinlänglich beschäftigt seyn möchte.

In dem Andenken *seiner* Nation, der er durch Geist wie durch Gemüthsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellektuell- und moralisch-großen Individuen leben, in denen der deutsche Geist sich in seiner Totalität lebendig angeschaut hat. HAVE SANCTA ANIMA.

[1] S. die Recension von Villers' Schriften im vorhergehenden Band S. 184 ff.

[I,6,11]

Philosophie und Religion.

1804.

[I,6,13]

Vorbericht.

Das im Jahr 1802 erschienene Gespräch: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, ist seiner Anlage nach der Anfang einer Reihe von Gesprächen, deren Gegenstände auch in ihm zum voraus bezeichnet sind[1]. Dem zweiten Gespräch in dieser Folge fehlte, schon seit längerer Zeit, zur öffentlichen Erscheinung nur die letzte Vollendung, welche ihm zu geben, äußere Umstände nicht zugelassen haben. Abgezogen von der symbolischen Form, die er in diesem ganz und durchaus erhalten hat, enthält die gegenwärtige Schrift den Stoff desselben. Wenn aufmerksame Leser in dieser Spuren einer höheren organischen Verbindung erkennen, aus der die einzelnen Theile gerissen sind, so werden sie es sich aus dem Gesagten erklären. Die Veranlassung zur Mittheilung dieser Ideen auch ohne jene Form gaben die Aufforderungen, welche für den Verfasser in mehreren öffentlichen Aeußerungen, vorzüglich aber in der merkwürdigen Schrift von Eschenmayer (wodurch er die Philosophie aufs neue mit dem Glauben ergänzen will) liegen mußten, sich über eben diese Verhältnisse zu erklären. Am besten wäre dieß ohne Zweifel durch das Gespräch selbst geschehen, hätte seiner Erscheinung nicht der angegebene Grund entgegengestanden. Jene höhere Form, die einzige nach unserer Meinung, welche die bis zur Selbständigkeit ausgebildete Philosophie in einem unabhängigen und freien Geiste annehmen kann, wird aber nie gefordert, wo ein Zweck erreicht werden soll; denn sie kann nie als Mittel dienen und hat ihren Werth in sich selbst. Wie nun ein Werk

[1] S. 35 (Band 4, S. 234).

I,6,14

bildender Kunst, auch in die Tiefe des Meers versenkt und von keinem Auge gesehen, nicht aufhört Kunstwerk zu seyn, so allerdings auch jedes Werk philosophischer Kunst, auch unbegriffen von der Zeit. Beschränkte sich diese auf das reine Nichtbegreifen, so müßte man es ihr Dank wissen: statt dessen sucht sie es sich durch verschiedene Organe von ihr selbst, wovon ein Theil als Gegner, ein anderer als Anhänger erscheint, zurechtzumachen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunstaltungen solcher Werkzeuge der Zeit übersehen sich leicht und sind keiner Rücksicht werth. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Widerstreit eines edlen Geistes und seinen Forderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, welche ebenso viel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beitragen, sie mögen nun beseitigt und erfüllt werden, oder möge dieß nicht der Fall seyn.

Wenn wir nun uns des Vortheils, das, was seiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich seyn soll, ihr auch durch die Form äußerlich-sichtbar zu entziehen, begeben haben, zweifeln wir zwar keineswegs, daß die Zeit diese Töne alter Philosophie, die wir anzugeben gesucht haben, übel vernehmen werde, wissen aber auch, daß diese Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, daß sie durch sich selbst bestehen müssen, und wer sie nicht durch sich selbst besitzt, sie überhaupt nicht besitzen kann. Zu den groben Mißdeutungen der Gegner, welche die Grundsätze und Folgen dieser Lehre auch bei der Gelegenheit erfahren mögen, werden daher ruhig schweigen: desto angelegener möchten wir die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen, und sie auffordern, selbst zu bedenken, daß einige Geister doch nicht allein zu dem Zweck produciren, damit sie Gelegenheit zur Büchermacherei haben, und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geistlosen Ausspinnungen herabsetzen und verächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft sich endlich von selbst, wenn er gewahr wird, daß er umsonst sich ermüdet. Weniger ist in Deutschland zu erwarten, daß sich die Masse derer so bald sondere, die sich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen

I,6,15

den Thyrsus tragen: die, da sie unfähig sind, die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese mit der Masse fremdartiger Dinge, die sie hineinlegen, zur Caricatur ausdehnen, oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet ist, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erstaunen setzen; oder die, die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über alles gerathen die Deutschen ins Schwärmen, den geschlechtslosen Bienen, obwohl nur darin gleich, daß sie emsig davonzutragen und zu verarbeiten suchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt ist. Nehmen sie sich doch die Mühe, selbst Gedanken zu haben, für die sie dann selbst verantwortlich sind, und enthalten sie sich des ewigen Gebrauches fremder, für den sie ihren Urhebern die Verantwortlichkeit aufladen: es hielte sie denn die billige Rücksicht auf sich selbst zurück, daß, da sie von fremdem Eigenthum schon so aufgeblasen sind, sie von eignen Gedanken, wenn sie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Außenseite überlassen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft,

Rühre nicht, Bock! denn es brennt.

[I,6,16]

Einleitung.

Es war eine Zeit, wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde, und Philosophie mit ihr Ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte. Die allgemeine Sage des Alterthums nennt die frühesten Philosophen als Urheber der Mysterien, wie die trefflichsten unter den späteren, Plato vornehmlich, gern von ihnen ihre göttlichen Lehren ableiteten. Damals hatte die Philosophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenständen, um deren willen allein es werth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben.

In den spätern Zeiten wurden die Mysterien öffentlich und verunreinigten sich mit dem Fremdartigen, das nur dem Volksglauben angehören kann. Nachdem dieß geschehen war, mußte die Philosophie, wollte sie in ihrer Reinheit sich erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegensatz mit ihr esoterisch werden. Diese, welche gegen ihre ursprüngliche Natur mit dem Realen sich vermengt hatte und eine Aeußerlichkeit geworden war, mußte ferner auch überhaupt eine äußere Macht zu werden und, da sie jeden freien Aufschwung zum Urquell der Wahrheit in sich selbst verloren hatte, denselben auch außer sich gewaltsam zu hemmen suchen.

Daher kam es, daß der Philosophie jene Gegenstände, welche sie im Alterthum behandelt hatte, allmählich durch die Religion ganz entzogen, und sie auf dasjenige beschränkt wurde, was für die Vernunft keinen Werth hat. Wie dagegen die erhabenen Lehren, welche jene aus dem gemeinschaftlichen Eigenthum der Philosophie sich einseitig angemaßt

I,6,17

hatte, mit der Beziehung auf ihr Urbild auch ihre Bedeutung verloren, und auf einen ganz andern Boden versetzt, als dem sie entsprossen waren, ihre Natur völlig umwandelten.

Eine falsche Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion konnte aus diesem Gegensatze dadurch entstehen, daß jene sich selbst auf den Punkt herabsetzte, Geburten der Vernunft, Ideen, als Verstandesbegriffe und durch solche zu behandeln. Dieser Zustand der Wissenschaft wird durch den Dogmatismus bezeichnet, in welchem die Philosophie zwar eine breite und ansehnliche Existenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte.

In dem Verhältniß, als die Art des Wissens im Dogmatismus genauer geprüft und einer Kritik unterworfen wurde, mußte sich deutlicher finden, daß es bloß auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge anwendbar sey, dagegen über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das bloße Zusehen habe, oder vielmehr völlig blind sey. Da es übrigens als das einzig mögliche Wissen anerkannt, ja nun erst vollkommen bestätigt war, mußte der immer gründlicheren Selbsterkenntniß seiner Nichtigkeit der steigende Werth seines Entgegengesetzten, welches man *Glauben* nennt, parallel gehen, so daß alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, zuletzt diesem ganz überantwortet wurde.

Belege anzuführen wäre nicht schwer: ich erinnere indeß nur, daß diese Epoche im Allgemeinen durch *Kant* hinlänglich bezeichnet ist.

Die letzten Anklänge alter, ächter Philosophie wurden durch Spinoza vernommen: ich meine, daß er die Philosophie zu ihren einzigen Gegenständen zurückgeführt, obgleich er einem herrschenden System gegenüber nicht vermied, den Schein und die grelle Farbe eines, nur anderen, Dogmatismus anzunehmen.

Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, wie sie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet und eine Folge von ihr.

I,6,18

Jene Lehre, abgesondert vom Ganzen der Philosophie, möchte, nicht ohne Grund, Natur-Philosophie heißen.

Daß eine solche Lehre, die ihrem Begriff gemäß nur speculativ, nichts anderes seyn will, die widerstreitendsten und sich selbst aufhebenden Urtheile erfahre, ist zu erwarten; denn wie jeder partiellen Ansicht Eine andere partielle entgegengesetzt werden kann, so einer umfassenden, die das Universum begreift, alle möglichen Einseitigkeiten. Aber ganz unmöglich ist, sie als Philosophie, und zwar vollendete, einerseits anzuerkennen, sie aber doch andererseits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären; denn dieses widerstreitet ihrem Begriff und hebt sie demnach selbst auf, da ihr Wesen eben darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergeifen meint.

Eine solche Intention, wie sie in der Schrift: *die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, von *C. A. Eschenmayer*, gleichwohl vor Augen liegt, wäre daher völlig unbegreiflich, erhellte nicht aus ihr selbst, daß sich ihr scharfsinniger Urheber des speculativen Wissens über diejenigen Gegenstände, wegen deren er an den Glauben verweist, weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigte, und daß er nur aus diesem Grunde vornehmlich zu dem letztern seine Zuflucht genommen. Denn, um nur Eines anzuführen, so müßte es dem Philosophen leid seyn, welcher nicht über dieselben Gegenstände durch das Wissen und im Wissen eine viel klarere Erkenntniß hätte, als welche für Eschenmayer aus dem Glauben und der Ahndung hervorgegangen ist. Was er aber außer der Unmöglichkeit, gewisse Fragen durch Philosophie befriedigend zu beantworten, zur Begründung seines Glaubens Positives anführt, - kann allerdings nicht beweisend seyn, da der Glaube, könnte er bewiesen werden, aufhörte Glaube zu seyn, aber es ist im Widerspruch mit dem von ihm selbst Zugegebenen. Denn wenn das Erkennen, wie er sagt[1], im Absoluten erlischt, so ist jedes ideale Verhältniß zu ihm, das über diesen Punkt hinausliegt,

[1] §. 33 d. angef. Schrift.

I,6,19

nur durch eine Wiederauferweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommenes, das Erkennen demnach ein absolutes, in dem alle Sehnsucht, die aus dem Widerstreit des Subjekts und Objekts entspringt, sich aufhob, oder es fand das Gegentheil statt. In diesem Fall war jenes selbst kein Vernunfterkennen, und es kann aus ihm nicht auf das Unbefriedigende des wahrhaft absoluten geschlossen werden. In jenem Fall aber kann keine höhere Potenz als Glaube ober Ahndung etwas Vollkommeneres und Besseres bringen, als in jenem Erkennen schon enthalten war, sondern, was ihm unter diesem oder jenem Namen entgegengesetzt wird, ist entweder nur eine besondere Ansicht jenes allgemeinen Verhältnisses zum Absoluten, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommensten ist, oder es ist, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu seyn, vielmehr ein Herabsinken von der höchsten Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz.

In der That ist das Besondere, was die Ahndung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts anderes als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet. Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber es ist, wie Fichte sehr bezeichnend sich ausdrückt, nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Nur in Augenblicken dieses

Streits, wo die subjektive Thätigkeit sich mit jenem Objektiven in eine unerwartete Harmonie setzt, die eben deßwegen, weil sie unerwartet ist, vor der freien, sehnsuchtslosen Erkenntniß der Vernunft dieß voraus hat, als Glück, als Erleuchtung oder als Offenbarung zu erscheinen, tritt es vor die Seele. Aber kaum ist jene Harmonie gestiftet, so kann die Reflexion eintreten, und die Erscheinung flieht. Religion in dieser vorübergehenden Gestalt ist demnach ein bloßes Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist; dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere und

I,6,20

gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes; denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat.

Ich lasse daher den von Eschenmayer beschriebenen Glauben, die Ahndung des Seligen u.s.w. in ihrer Sphäre, die ich nur, weit entfernt über die der Philosophie zu setzen, vielmehr unter ihr denken muß, in ihrem ganzen Werth, den sie sich da geben mögen, bestehen, und kehre zu dem Vorhaben zurück, diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindiciren.

Welches diese Gegenstände seyen, wird sich aus den folgenden Abschnitten ergeben.

I,6,21

Idee des Absoluten.

Ganz gemäß der Absicht, außer der Philosophie einen leeren Raum zu erhalten, welchen die Seele durch Glauben und Andacht ausfüllen könnte, wäre es, über dem Absoluten und Ewigen noch *Gott* als die unendlichmal höhere Potenz von jenem zu setzen.[1] Nun ist zwar an sich offenbar, daß es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und daß diese Idee nicht zufälliger Weise, sondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausschließe. Denn auch Gott wäre wieder absolut und ewig; das Absolute kann aber nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden seyn, da diese Begriffe keine Gattungsbegriffe sind. Es folgt daher nothwendig, daß jenem, welcher über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als *Gott* setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und daß es bloß eine Täuschung sey, wenn er ihm gleichwohl diese Bezeichnung noch läßt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann.

Was mag es also seyn, das der Idee des Absoluten in derjenigen Vorstellung anhängt, welche es zwar als absolut, aber doch nicht zugleich als Gott anerkennt?

Diejenigen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, welche der Philosoph davon gibt, gelangen wollen, fallen fast nothwendig in diesen Irrthum, indem sie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntniß von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntniß aber von keinem Unbedingten möglich ist. Alle Beschreibung derselben kann nämlich nur im Gegensatz gegen das Nichtabsolute geschehen, so nämlich,

[1] S. §. 40 f. der angf. Schrift.

I,6,22

daß von allem, was die Natur des letzteren ausmacht, jener das vollkommene Gegentheil zugeschrieben wird, kurz die Beschreibung ist bloß negativ und bringt nie das *Absolute selbst,* in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele.

So wird das Nichtabsolute z.B. als dasjenige erkannt, in Ansehung dessen der Begriff dem Seyn nicht adäquat ist; denn eben weil hier das Seyn, die Realität nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas nicht durch selbigen Bestimmtes hinzukommen muß, wodurch erst das *Seyn* gesetzt wird, ist es ein Bedingtes, Nichtabsolutes.

So wird ferner die Nichtabsolutheit von demjenigen eingesehen, in welchem das Besondere nicht durch das Allgemeine, sondern durch etwas außer diesem Liegendes bestimmt ist, und demnach zu jenem ein irrationales Verhältniß hat.

Auf gleiche Art ließe sich derselbe Gegensatz durch alle andern Reflexionsbegriffe verfolgen. Wenn nun der Philosoph die Idee des Absoluten so beschreibt, daß von ihr alle diejenige Differenz, welche im Nichtabsoluten ist, negirt werden müsse, so verstehen dieß diejenigen, welche jene Idee von außenher erlangen wollen, auf die bekannte Art, nämlich so, daß sie den Gegensatz der Reflexion und alle möglichen Differenzen der Erscheinungswelt für den Ausgangspunkt der Philosophie halten, und das Absolute als das *Produkt* betrachten, welches die Vereinigung jener Gegensätze liefert, wo denn das Absolute für sie auch keineswegs an sich selbst, sondern nur durch die Identificirung oder Indifferenzirung gesetzt wird. Oder noch gröber denken sie sich das Verfahren des Philosophen so, daß er in der einen Hand das Ideale oder Subjektive, in der andern das Reale oder Objektive hält, und beide zusammenschlägt, so daß sie sich wechselseitig aufreiben, und das Produkt dieser Aufreibung dann das Absolute ist. Man mag ihnen hundert- und aber hundertmal sagen: es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives, und das Absolute ist uns nur als die *Negation* jener Gegensätze die absolute Identität beider: sie verstehen doch nicht, und bleiben bei dem ihnen allein Verständlichen, dem nämlich, was aus

I,6,23

Zusammensetzung hervorgeht. So wenig sie bemerken, daß jene Beschreibung des Absoluten als Identität aller Gegensätze eine bloß negative ist, so wenig fällt es ihnen auf, daß der Philosoph zur Erkenntniß des Absoluten selbst noch *etwas ganz anderes* fordert, und dadurch jene Beschreibung selbst für gänzlich unzureichend zu einer solchen erklärt. Auch die intellektuelle Anschauung nämlich ist für sie nach ihren psychologischen Begriffen eine bloße Anschauung jener selbstgeschaffenen Identität durch den inneren Sinn, und demnach vollkommen empirisch, da sie vielmehr eine Erkenntniß ist, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann.

Es entgeht ihnen nicht minder, wie die sämmtlichen Formen, in denen das Absolute ausgesprochen werden kann, und in denen es ausgesprochen ist, sich auf die drei einzig möglichen reduciren, die in der Reflexion liegen, und die in den drei Formen der Schlüsse ausgedrückt sind[1], und daß nur die *unmittelbare anschauende Erkenntniß* jede Bestimmung durch Begriff unendlich übertrifft.

Die erste Form des Setzens der Absolutheit ist die kategorische: diese kann sich in der Reflexion bloß negativ ausdrücken, durch ein Weder-Noch; es ist klar, daß hierin durchaus keine positive Erkenntniß liegt, und daß nur die eintretende produktive Anschauung diese Leere ausfüllt und das Positive in jenem Weder-Noch gewährt.

Die andere Form der Erscheinung des Absoluten in der Reflexion ist die hypothetische: wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. Eben nur von diesem gleichen

Wesen oder *An-sich* des einen und andern, das selbst nicht subjektiv oder objektiv ist, und zwar von diesem an sich selbst betrachtet, nicht sofern es das Verknüpfende oder wohl das Verknüpfte ist, wird die Identität prädicirt; denn in diesem Falle wäre die Identität ein bloßer Verhältnißbegriff, von welchem jene eben dadurch unterschieden werden soll,

[1] Vergl. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip (1. Ausg.) S. 166 (Sämmtl. Werke Bd. 4, S. 300).

I,6,24

daß sie als eine *absolute* Identität, d.i. als eine solche bezeichnet wird, die jenem *Wesen* an sich selbst, nicht in der Beziehung auf die verknüpften Gegensätze, zukommt. Die Identität, welche in der ersten Form eine bloß negative war und das Absolute nur formell bestimmte, wird demnach in dieser, der hypothetischen, positiv, und bestimmt jenes qualitativ. Sagt man nun, daß auch diese Bestimmung noch einen Bezug auf Reflexion habe, indem sie den Gegensatz nur durch die Bejahung seines Gegentheils, wie die erste durch einfache Verneinung seiner selbst aufhebe, so ist dieß ganz richtig, aber ich frage, von welcher andern möglichen Bestimmung nicht dasselbe gelte. Dem Spinoza ist sein Substanzbegriff häufig genug vorgerücket, und er darnach zum Dogmatiker gestempelt worden, weil man auch bei ihm die einzig mögliche, unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, die er in dem Satze so klar beschreibt: Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi, bei Seite liegen ließ, und durch Vermittlung seiner - Definitionen und Beschreibungen zur Erkenntniß dessen gelangen wollte, was von allen Gegenständen allein nur unmittelbar erkannt werden kann. Verhält es sich mit den Begriffen der Unendlichkeit, der Untheilbarkeit, der Einfachheit etwa anders als mit dem der Substanz oder jedem andern, der uns zu Gebot steht, da die meisten durch ihre Zusammensetzung sogar ausdrücken, daß das, was sie bezeichnen sollen, für die Reflexion etwas bloß Negatives ist?

Die dritte Form, in welcher die Reflexion das Absolute auszudrücken liebt, und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt ist, ist die disjunktive. Es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden: diese Form entspringt aus der Verbindung der beiden ersten; denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann, ist eben deßwegen an sich *weder* das eine *noch* das andere (nach der ersten Form), und doch zugleich das gemeinschaftliche *Wesen*, die Identität beider (nach der zweiten Form), indem es, in seiner Unabhängigkeit von beiden,

I,6,25

dennoch gleicher Weise jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann.

Diese Form das Absolute auszudrücken ist denn auch die in der Philosophie am meisten herrschende gewesen. Denn wenn z.B. die Erfinder des sogenannten ontologischen Beweises von Gott aussagen, er sey das Eine, in Ansehung dessen das Denken auch das Seyn, die Idee die Realität involvire, so wollen sie damit nicht sagen: in ihm sey das Ideale und das Reale *verknüpft*, so daß er beides *zugleich* sey, sondern: Gott das schlechthin Ideale sey *als* solches und ohne weitere Vermittlung auch schlechthin real, sie ließen Gott nicht aus der *Vermischung* des Idealen und Realen entstehen, sondern ihn jedes *für sich* und jedes *ganz* seyn.

Diese nicht vermittelte, sondern ganz unmittelbare, nicht äußere, sondern innere Identität des Idealen und Realen hat nothwendig von jeher allen verborgen bleiben müssen, denen überhaupt die höhere

Wissenschaftlichkeit unzugänglich ist, zu welcher der erste Schritt die Erkenntniß ist, daß das absolut-Ideale, *ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst*, auch absolut-real ist.

Am sonderbarsten indeß nimmt sich die Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seyns als Ausdruck der Absolutheit von denen aus, welche in der Philosophie keinen Schritt thun, ja sich nicht ausdrücken können, als durch Reflexionsbegriffe, und die, wenn sie eine Beschreibung des Absoluten geben wollen, denn doch keine andere zu finden wissen, als die schon bei Spinoza steht, es sey das, was einzig *durch sich selbst - sey*, was den ganzen Grund seines *Seyns* allein *in sich selbst* habe u.s.w., woraus denn allein schon erhellt, daß jener ganze Streit über die Definitionen des Absoluten eine leere Spiegelfechterei ist, welche Einfältige etwa blenden kann, gegen die Sache selbst nichts vermag.

Denn alle möglichen Formen, das Absolute auszudrücken, sind doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion, und hierin sind sich alle völlig gleich. Das Wesen dessen *selbst* aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch

I,6,26

Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut seyn. Wie auch das Licht, in Bezug auf die Natur, einzig richtig als ein Ideales beschrieben werden könnte, das als solches real ist, ohne daß der Blindgeborene dadurch eine Erkenntniß desselben erlangte, so kann die Absolutheit im Gegensatz gegen die Endlichkeit nur auf ähnliche und keine andere Weise beschrieben werden, ohne daß damit gesetzt wäre, daß der geistig Blinde dadurch eine Anschauung des wahren *Wesens* der Absolutheit habe.

Inwiefern diese Anschauung nicht gleich der irgend einer geometrischen Figur auf allgemeingeltende Art *gegeben* werden kann, sondern jeder Seele, wie die Anschauung des Lichts jedem Auge, insbesondere eigenthümlich ist, so ist hier allerdings eine bloße individuelle, aber in dieser Individualität doch eben so *allgemeingültige* Offenbarung, als es für den empirischen Sinn das Licht ist, und dieß könnte der Punkt seyn, durch welchen auch Eschenmayers Andeutungen sich mit den Behauptungen der Philosophie in der beiderseitigen weiteren Entwickelung vereinigen lassen möchten.

Das einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt durch Anleitung, Unterricht u.s.w., sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott eins ist; daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniß vorhergeht, nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt. Von selbst läßt sie dann, zu dieser

I,6,27

gelangt, jene Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit zurück, und macht sich von ihnen los, sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist.

In allen dogmatischen Systemen, ebenso wie im Kriticismus und Idealismus der Wissenschaftslehre, ist von einer Realität des Absoluten die Rede, die *außer und unabhängig von der Idealität* wäre. In diesen allen ist daher eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten unmöglich; denn, wie sich der

Widerspruch der Forderung durch die letztgenannte aufs deutlichste ausgesprochen hat, das An-sich wird durch das Erkennen selbst wieder ein Produkt der Seele, demnach ein *bloßes* Noumen, und hört auf ein An-sich zu seyn.

Der Voraussetzung einer bloß vermittelten Erkenntniß des Absoluten (gleichviel, wodurch die Vermittelung geschehe) kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil stattfindet, und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar, und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst seyn. Ehe man dieses erkannte, war es nicht einmal möglich, die Idee jener höheren Evidenz zu fassen, welche in der Philosophie gesucht wird, und erst nachdem durch Tradition das Wort und der Name der Philosophie auch an solche kam, die jenes inneren Antriebs dazu entbehrten, versuchten diese auch ohne jene Erkenntniß zu philosophiren, deren erster Ursprung zugleich der der Philosophie war.

Aber nicht minder wird, wer jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten, und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, erfahren hat, alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend, betrachten müssen.

I,6,28

Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm.

Hierauf möchte man anwenden, was Plato dem Tyrannen von Syrakus schreibt: "Aber welche Frage, o Sohn des Dionysius und der Doris, ist die, welche du aufwirfst: *was der Grund sey alles Uebels*? Ja sogar ist der Stachel derselben der Seele eingeboren, so daß, wer ihn nicht ausreißt, niemals der Wahrheit wahrhaft theilhaftig werden möchte. Du, in dem Garten, unter den Lorbeeren sagtest, du selbst habest es eingesehen, und es sey deine Erfindung. Ich anwortete dir, daß, verhielte sich dieß so, du für mich der Befreier von vielen Nachforschungen gewesen wärest; auch niemals, setzte ich hinzu, habe ich einen getroffen, aber mir selbst viele Bemühung um diese Sache gegeben. Du aber bist, vielleicht von irgend wem davon hörend, vielleicht durch göttliche Schickung dazu gelangt"[1].

In der angezeigten Schrift führt Eschenmayer mehrere Stellen der *Zeitschrift* und unter andern eine aus dem *Bruno* an, wo diese Frage aufs bestimmteste in den Worten aufgestellt ist: "Deine Meinung scheint diese zu seyn, o Bester, daß ich von dem Standpunkt des Ewigen selbst aus, und ohne außer der höchsten Idee etwas anderes vorauszusetzen, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange".

Er findet ganz natürlich in den nächstfolgenden Stellen die befriedigende Auflösung nicht; aber warum führt er die im Verlauf wirklich vorkommende Auflösung und so manche Stellen nicht an, worin sie für den Kenner klar und bestimmt genug niedergelegt ist, und wovon wir hier nur eine auszeichnen wollen: "Aber zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzukehren; *hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus*

[1] Ep. II.

I,6,29

jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die ***Möglichkeit*** *für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die* ***Wirklichkeit*** *aber des abgesonderten Daseyns nur* ***in ihm selbst*** *liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn fähig gemacht ist,* ***sich selbst die Einheit zu seyn****".*[1]

Ich werde nun versuchen, den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben, da auch die neueren Darstellungen in der *Zeitschrift* noch nicht bis zu demjenigen Gebiet (dem der praktischen Philosophie) fortgeführt worden sind, auf welchem allein die Auflösung vollständig gegeben werden kann.

[1] Bruno S. 131 (Band 4, S. 282).

Wir können noch nicht sogleich zur eigentlichen Beantwortung jener Frage gehen, noch stellen sich uns andere Zweifel in den Weg, deren Auflösung jener vorangehen muß.

Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als *reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung,* aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren.

Diese Erkenntniß ist die *einzig erste,* jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert.

So gewiß nämlich jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht als der der Absolutheit, Absolutheit ist: so gewiß kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff (denn wäre dieß nicht, so müßte

I,6,30

es durch etwas anderes außer sich bestimmt seyn, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht *real*, sondern an sich selbst nur *ideal*. Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die *ewige Form*: nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist *selbst* außer aller Form, so gewiß es absolut ist, sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität herauszugehen,* auch als ein *Reales* sey.

Dieses *Reale* ist nun eine bloße Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin-Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar *dasselbe* dem Wesen nach, aber ewig *ein anderes* der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm *eins,* ohne alle Differenz, ist.

Das Einfache oder das Wesen ist auch nicht das *Bewirkende,* oder der *Real*grund der Form, und es

ist von ihm zu dieser so wenig ein Uebergang, als von der Idee des Cirkels zu der Form der gleichen Entfernung aller Punkte der Linie von Einem Mittelpunkt ein Uebergang ist. Es findet in dieser ganzen Region kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit Einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt. Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey. So gewiß es aber das *Erste* ist, so gewiß ist die *Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite*, so wie das Reale selbst das *Dritte*.

Wollte man nun die lautere Absolutheit, das schlechthin-einfache Wesen derselben, *Gott* oder das Absolute, die Form aber zum Unterschied, und weil die Absolutheit, der ursprünglichen Bedeutung nach, sich auf Form bezieht und Form ist, die *Absolutheit* nennen, so wäre dagegen eben nicht viel einzuwenden; und könnte dieß als der Sinn unter andern von Eschenmayer angenommen werden, so möchten

I,6,31

wir uns leicht darüber vereinigen. Aber in dem Sinne könnte dann Gott nicht als das beschrieben werden, was bloß durch Ahndung, durch Gefühl u.s.w. festgehalten wird. Denn wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als *Wissen* in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das *An-sich der Seele selbst* ein, und ist eins mit ihm, so daß die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut.

Wir haben nun nach dem Bisherigen Folgendes zu unterscheiden: das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der eben vorgeschlagenen Bezeichnung: *Gott*; das schlechthin-*Reale*, welches nicht das wahre Reale von jenem seyn kann, ohne *ein anderes Absolutes*, nur in anderer Gestalt, zu seyn; und das *Vermittelnde beider*, die Absolutheit oder die *Form*. Inwiefern, kraft derselben, das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein *Selbsterkennen* beschrieben werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidens oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß; denn das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas seyn, das nicht gleich ihm absolut wäre: so wie eben deßhalb auch das, *worin* das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges seyn muß, und nicht mit dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauteren Idealität für sich besteht.

Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist nun als ein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, ein sich-Theilen derselben, ein Differenziirtwerden, verstanden worden, eine Mißdeutung, die zuvor berichtigt seyn muß, ehe die erste Frage mit einiger Hoffnung, über die Antwort nicht wieder mißverstanden zu werden, beantwortet werden kann.

"Ohne Zweifel (?), sagt Eschenmayer[1], ist alles Endliche und Unendliche bloße Modification des Ewigen, aber was ist denn das Bestimmende dieser Modificationen, das Theilende dieser Unterschiede?

[1] S. 70.

I,6,32

Liegt dieses Bestimmende in der absoluten Identität, so wird sie offenbar dadurch getrübt, liegt es außer ihr, so ist der Gegensatz absolut. - Das sich-selbst-Erkennen, das aus-sich-Herausgehen, das sich-Theilen ist für die absolute Identität *ein und eben dasselbe*."

Ohne uns bei der hier geschehenen Vermischung zweier ganz verschiedener Fragen, der nach der Möglichkeit des Selbsterkennens der Absolutheit und der nach Entstehung der wirklichen Differenzen aus ihr (welche zu begreifen etwas ganz anders erfordert wird), zu verweilen, beschränken wir uns auf die Frage: Inwiefern sollte jenes Selbsterkennen ein Herausgehen der Identität aus sich seyn? - Etwa insofern als hierdurch Differenz zwischen dem Subjektiven und Objektiven dieses Erkennens gesetzt, dadurch also die Identität, welche von dem Absoluten prädicirt war, aufgehoben wurde? Allein die Identität wird nur von dem schlechthin-Idealen prädicirt, welches in seiner reinen Identität dadurch nicht aufgehoben wird, daß es in einem realen Gegenbild objektiv wird, so wenig als es mit diesem im Gegensatz seyn kann, da es sich nach dem Vorhergehenden nicht mit ihm vermengt, und nicht *zugleich* Subjekt und Objekt ist. Oder liegt das Herausgehen darin, daß jenes Selbsterkennen als eine Handlung, die nicht ohne Veränderung gedacht werden kann, oder als ein Uebergang vom Wesen zur Form gedacht wird? Das letzte ist nicht der Fall, denn die Form ist so ewig als das Wesen, und von ihm so unzertrennlich, als es die Absolutheit von der Idee Gottes ist. Das erste nicht, denn die Form ist ein *ganz unmittelbarer* Ausdruck des schlechthin-Idealen ohne alle Handlung oder Thätigkeit des letzteren (wenn wir sie als einen Akt bezeichnen, so ist dieß nach menschlicher Weise geredet); sondern wie das Licht der Sonne entfließt ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist.[1] Der Grund des Mißverständnisses ist, daß der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen,

[1] Bruno S. 175 (Band 4, S. 305).

I,6,33

von dem sie ausgeht, verknüpft ist, auf diese Verhältnisse übergetragen wird, welche ihrer Natur nach bloß die einer idealen Folge seyn können.

Wie sollte aber ferner jenes Selbsterkennen als ein sich-selbst Theilen des Absoluten angesehen werden? War es etwa, daß wir das Absolute als ein Gewächs vorstellten, das sich durch Ableger fortpflanzt? Sollte es Ein Theil seines Wesens seyn, der sich zum Subjekt, Ein Theil, der sich zum Objekt macht? Derjenige, der es so verstanden hätte, müßte nicht die ersten Sätze der frühesten Darstellungen dieser Lehre gelesen oder gefaßt haben. Wo sollte denn etwa die Theilung liegen? Im Subjekt? Aber dieß bleibt in seiner ganzen Integrität als schlechthin-Ideales. Im Objekt? Aber auch dieses ist das ganze Absolute. Oder *theilt* sich denn etwa, um ein für dieses Verhältniß mehrmals gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Gegenstand dadurch, daß ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist nun ein Theil von ihm in ihm selbst, ein anderer im Bild, oder läßt sich nicht vielmehr keine vollkommenere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beide nie sich vermengen können?[1]

Endlich könnte, um jenes Differenziirtwerden der absoluten Identität im Selbsterkennen zu beweisen, so geschlossen werden: "Sie selbst, als das Subjektive gedacht, ist reine Einfachheit ohne alle Differenz, im Objektiven oder Realen, als dem Entgegengesetzten, wird sie daher nothwendig Nicht-Identität oder Differenz". Dieses zugegeben, bleibt auch hier das An-sich von aller Differenz frei, denn nur das, *worin* es objektiv wird, nicht es selbst ist Differenz. Was jedoch diese Differenz selbst betrifft, so könne sie nur darin bestehen, daß die Eine und gleiche Identität in besonderen Formen objektiv würde; diese Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besondern auf solche Weise eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist, könnten nur die *Ideen* seyn. In den Ideen aber sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen, und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen

[1] Bruno S. 44. (Band 4, S. 238 unten).

I,6,34

sind als Eine Idee. Wäre daher jenes Differenziirtwerden des Absoluten durch das Selbsterkennen als ein *wirkliches* verstanden, so fände dieses auch nicht einmal in dem Gegenbild des Absoluten statt, noch weniger also in ihm selbst; denn wenn es sich selbst differenziirt, so differenziirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges ohne sein Zuthun fließt.

Nach diesen Erklärungen, welche ohne Zweifel jedem, der überhaupt absolute Verhältnisse fassen mag, beweisen werden, daß auch in Bezug auf die Form das schlechthin-Ideale in seiner reinen Identität bleibt, gehen wir zur Beantwortung der erst vorgelegten Frage.

Das selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln.

Alles bloß endliche Vorstellen ist seiner Natur nach *nur* ideal, die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist. Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft *anderes Absolutes* ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dieß ist seine eine Seite; diejenige Einheit, die wir an den Ideen als Einbildung des Unendlichen in das Endliche bezeichnet haben.

Aber es ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjektivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft *in sich selbst* nur, sofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im *Absoluten* ist: und dieß ist seine andere, ideale oder subjektive, Seite.

Es ist daher nur ganz real, inwiefern es ganz ideal ist, und ist,

I,6,35

in seiner Absolutheit, Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann.

Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren ist das der *Ideen,* oder vielmehr dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren. Auch die Ideen sind relativ auf ihre Ureinheit *in sich selbst,* weil die Absolutheit der ersten in sie übergangenen ist, aber sie sind in sich selbst oder real nur, sofern sie zugleich *in der Ureinheit, also ideal sind.* Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne daß sie aufhörten absolut zu seyn, so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv; auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: ein anderes Verhältniß als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden

abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist.

Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subjekt-Objektivirung, welche nach dem *Einen* ersten Gesetz der *Form* der Absolutheit ins Unendliche geht, ist: daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reducirt, daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Princip der Intellektualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmählicher Abstufung und Entfernung von der Urquelle,

I,6,36

die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsterniß begrenzt wird. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur ihr Aehnliches produciren, nirgends aber ist ein stetiger Uebergang in das gerade Gegentheil, die absolute Privation aller Idealität, noch kann das Endliche aus dem Unendlichen durch eine Verminderung entstehen. Immer indeß ist dieser Versuch, der die Sinnenwelt aus Gott wenigstens nur durch Vermittlung und mehr auf negative als auf positive Weise, durch allmähliche Entfernung entspringen läßt, unendlich achtungswerther als jeder andere, der, auf welche Weise es geschehe, eine direkte Beziehung des göttlichen Wesens oder seiner Form auf das Substrat der Sinnenwelt annimmt. Nur der wird den Stachel jener Frage, wie Plato sagt, aus der Seele sich reißen, der alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht; denn nur dadurch wird ihm jenes in seinem wahrhaften Nichtseyn erscheinen.

Der roheste Versuch in der angegebenen Art ist wohl der, welcher der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwängert, diese gebiert und eine gesetzmäßige Verfassung erhält. Das Haupt und der Vater der wahren Philosophie wird als einer der Urheber dieser Lehre genannt - und sein Name dadurch entweiht. Denn eine genaue Untersuchung zeigt, daß jene ganze Vorstellung, so wie die gewöhnliche der platonischen Philosophie, nur aus dem Timäus geschöpft ist, mit dem wegen seiner Annäherung an moderne Begriffe leichter war sich vertraut zu machen als mit dem hohen sittlichen Geiste der ächteren platonischen Werke, des Phädo, der Republik u.a., welcher jenen realistischen Vorstellungen über den Ursprung der Sinnenwelt gerade entgegengesetzt ist. In der That ist der Timäus nichts als eine Vermählung des platonischen Intellektualismus mit den roheren, kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten, und von denen

I,6,37

die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Sokrates und Plato gepriesen wird.

Die Unstatthaftigkeit jener Combination leuchtet klar auch aus den Werken der Neuplatoniker hervor, welche schon dadurch, daß sie die angebliche Materie des Plato gänzlich aus ihren Systemen ausschloßen, bewiesen, daß sie noch immer reiner und tiefer den Geist ihres Ahnherrn aufgefaßt, als alle später folgenden. Die Materie erklärten sie als das Nichts, und nannten sie *das was nicht ist* (ïšê –í); ohne auch zwischen diesem und der Gottheit oder irgend einem Ausfluß derselben irgend eine direkte Beziehung oder ein reales Verhältniß zuzulassen, z.B. daß das Licht des göttlichen Wesens an dem Nichts

sich gebrochen oder abgespiegelt habe, und hieraus die Sinnenwelt entstanden sey; denn das grob-Realistische jeder solchen Vorstellungsart war ihren durch das Licht des Idealismus erleuchteten Gedanken ebenso fremd als jede Art von Dualismus. Wenn das Parsische Religionssystem zur Erklärung der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen zwei Urwesen annimmt, die miteinander im Streit liegen und nur in der Auflösung alles Concreten (im Weltende) wieder geschieden und jedes in seine eigne Qualität gestellt werden können: so ist das dem Realen entgegengesetzte Urwesen keine bloße Privation, ein pures Nichts, sondern ein *Princip* des Nichts und der Finsterniß, eine Macht gleich jenem Princip, das in der Natur auf das Nichts wirkt und das Licht in der Refraktion trübt. An dem leeren Nichts aber kann nichts sich reflektiren oder durch dasselbe getrübt werden, und vor dem Allguten oder gleich-ewig mit ihm kann kein böses Princip oder ein *Princip* des Nichts seyn; denn dieses ist überall nur von der zweiten und nicht von der ersten Geburt.

Allgemein gesprochen: sollte die vielen, welche sich ohne Beruf, von leerem Dünkel getrieben, an die hohe Frage wagen, nicht schon die einfachste Reflexion belehren, daß sie gleich unwissend sind, sie mögen das Absolute zum positiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, gleichviel ob sie es zuerst als Materie mit unendlicher Mannichfaltigkeit von Qualitäten, oder, nachdem

I,6,38

sie ihm die Mannichfaltigkeit abgebleicht, als ein bloßes leeres Unbestimmtes angeben, oder endlich gar zum Nichts machen? Denn in diesem wie in dem ersten Falle wird Gott zum Urheber des Bösen gemacht. Die Materie, das Nichts hat für sich durchaus keinen positiven Charakter; es nimmt ihn erst an und wird zum *bösen* Princip, nachdem der Abglanz des guten mit ihm in Conflikt tritt. Nun werden sie allerdings sagen, dieser Streit ist nicht von Gott verhängt, dagegen aber zugeben, daß die erste Wirkung oder der erste Ausfluß Gottes durch ein von ihm unabhängiges Princip begrenzt ist, und hiermit in den vollkommensten Dualismus zurückfallen.

Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind: wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer *Mittheilung* von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen.

Diese ebenso klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen. Nur durch den Abfall vom Urbild läßt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken und in das zeitliche Universum geboren werden, durch das sie von dem wahren losgerissen ist. Es war ein Gegenstand

I,6,39

der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deßhalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch *Schöpfung*, als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen. Hierauf gründete sich ihre praktische Lehre, welche darin bestand, daß die Seele, das gefallene Göttliche im Menschen, so viel möglich von der Beziehung und Gemeinschaft des Leibes abgezogen und gereiniget werden müsse, um so, indem sie dem Sinnenleben absterbe, das absolute wieder zu gewinnen und der Anschauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden. Die nämliche Lehre findet ihr im Phädo auf allen Blättern verzeichnet. Besonders scheint in den Eleusinischen Geheimnissen dieselbe durch die Geschichte der Demeter und des Raubs der Persephone symbolisch vorgebildet worden zu seyn.[1]

Wir gehen auf den Punkt zurück, den wir erst verließen. - Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Objekt ab- und ihm eingebildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut *in sich selbst*. "Der Ordner des Alls, drückt sich der Timäus in seiner bildlichen Sprache aus, war gut: dem Guten aber entsteht niemals wegen irgend etwas noch irgendwann Neid; dessen frei wollte er, daß alles so viel möglich ähnlich sey". - Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist *Freiheit*, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andere* Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das *andere* Absolute seyn,

[1] S. Krit. Journal der Philos., I. Bd., 3. St., S. 24, 25. (Bd. 5, S. 123).

I,6,40

ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist *wahrhaft* in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objektivirung des Absoluten, d.h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der *Nothwendigkeit*. Es ist absolut-frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner *eignen* Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frei zu seyn, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist.

Was in dieser Beziehung von dem Gegenbilde gilt, gilt nothwendig auch von jeder der in ihm begriffenen Ideen. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das *wahre* Nichts, und kann eben deshalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d.h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Der Grund des Abfalls, und insofern auch dieses Producirens, liegt nun *nicht im Absoluten*, er liegt lediglich *im Realen, Angeschauten selbst*, welches ganz als ein Selbständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der ***Wirklichkeit*** aber einzig *im Abgefallenen* selbst, welches eben daher nur *durch und für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Da nämlich das Reale, wie es im Absoluten ist, unmittelbar als solches auch ideal und demnach *Idee* ist, so kann es, getrennt vom Absoluten, indem es rein *als solches* in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit, Negationen der Idee produciren. Da nun diese als Realität unmittelbar zugleich Idealität ist, so wird das Producirte eine Realität seyn, die von der Idealität getrennt, nicht unmittelbar durch sie bestimmt ist, eine Wirklichkeit also, welche nicht zugleich

die vollständige Möglichkeit ihres Seyns in sich selbst, sondern *außer sich* hat, demnach eine sinnliche, bedingte Wirklichkeit.

I,6,41

Das *Producirende* bleibt immer die *Idee,* welche, sofern sie bestimmt ist Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen, *Seele* ist. Das, worin sie sich objektiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Inwiefern es die Selbstobjektivirung des Absoluten in der Form ist, wodurch das Gegenbild in sich selbst seyn und von dem Urbild sich entfernen kann, insofern hat die Erscheinungswelt ein, aber nur indirektes, Verhältniß zum Absoluten. Daher der Ursprung keines endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden kann, die aber selbst endlos ist, deren Gesetz daher keine positive, sondern eine bloß negative Bedeutung hat, *daß nämlich kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann*. Wodurch schon in diesem Gesetz der Grund des Seyns endlicher Dinge als ein absolutes Abbrechen vom Unendlichen ausgedrückt wird.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf eine ewige Weise als Idealität in ein anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieses andere Absolute, als Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, eine doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universum, unerachtet, ist aber, in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener wie dieses ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist außerwesentlich

I,6,42

für das Absolute wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft *Nichts* und nur *für sich selbst* ist.

Der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) *erklärt* werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist. Denn die Selbständigkeit, welche das *andere Absolute* in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.

Klarer hat wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer That-*Sache*, sondern in einer That-*Handlung* gesetzt will. Wie wenig die Zeitgenossen diesen Ausspruch zu ihrer Erleuchtung zu benutzen fähig gewesen, liegt aber nicht minder am Tage.

Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott,

die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Princips an. Am unorganischen Körper drückt sich das in-sich-selbst-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als *Vernunft*; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (ëüãïò); das Reale aber als ihr Produkt ist dem Producirenden gleich,

I,6,43

demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft *Verstand* (íï™ò). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr sind, aus sich selbst zeugt, so producirt sie auch als Verstand wieder die jenen Ideen entsprechenden Dinge lediglich aus sich selbst. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer *wahren* Absolutheit, sind ein und dasselbe, und ist diese der Punkt des höchsten für-sich-selbst-Seyns des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo *in* der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.

Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewußt, zu ihrem eignen Princip macht, kann, nach der vorhergehenden Vermischung der Ideen mit den Begriffen der Endlichkeit im Dogmatismus, nicht groß genug angeschlagen werden[1]. Es ist wahr, daß es, als Princip der gesammten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer; denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.

Fichte sagt: die Ichheit ist nur *ihre eigne That*, ihr eignes Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln, und nur *für sich selbst*, nicht *an* sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein spricht sich die uralte Lehre der ächten Philosophie in diesem zum Princip der Welt

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 465, Anm. d. H.

I,6,44

gemachten *Nichts* der Ichheit aus, und in welchem Gegensatz mit der Unphilosophie, welche vor diesem Nichts zurückbebend seine Realität in einem Substrat, worauf das unendliche Denken einwirkt, in einer unförmlichen Materie, einem Stoff zu fixiren strebt!

Wir wollen jenes Princip in einigen seiner Ramificationen, durch die es sich in die Natur erstreckt, verfolgen, ohne eben auf Vollständigkeit oder strenge Ordnung Anspruch zu machen.

Das erscheinende Universum ist nicht dadurch abhängig, daß es einen Anfang in der Zeit hat, es ist vielmehr der Natur oder *dem Begriff nach* abhängig, und hat wahrhaft weder angefangen noch auch

nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtseyn ist, das Nichtseyn aber ebensowenig geworden als nicht geworden seyn kann.

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt gleichwohl in diesem ein anderes Absolutes zu seyn, und demnach Absolutes zu produciren. Ihr Verhängniß ist aber, das, was in ihr, als *Idee, ideal* war, *real*, demnach als Negation des Idealen zu produciren. Sie ist also produktiv von besondern und endlichen Dingen. Nun strebt sie zwar, in jedem dieser Scheinbilder so viel möglich die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten und an dem vollkommensten Bild von ihr selbst sogar alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, so, daß sie, diese Bestimmung des Producirten von dieser, jene von jener Idee nehmend, das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum zu machen strebt. Auf diese Art entstehen ihr denn auch die verschiedenen Potenzen der Dinge, indem sie stufenweise, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend, bis zur Ureinheit sich erhebt. Aber von der Seite ihrer Selbstheit ist die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich, welche sich für sie in die *natura naturata*, den allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge, ausbreitet. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt sie wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren.

Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit und

I,6,45

die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-sich kann sie nämlich nur produciren, indem sie die beiden Einheiten der Substanz als bloße Attribute unterordnet. Das in-sich-selbst-Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieser Differenz ist die *Zeit*, denn jedes Ding ist zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem andern hat, und die Zeit ist daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Wesen. Das Producirende, welches die Form der Selbstheit durch die andere Form zu integriren sucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Substanz (des producirten Realen), an welchem sie jene durch die erste Dimension ausdrückt. Denn die Linie ist die in der andern Einheit erloschene Zeit. Diese andere Einheit ist der *Raum*. Denn wie die erste die Einbildung der Identität in die Differenz ist, ist die andere nothwendig die der Zurückbildung der Differenz in die Identität, die Differenz also der Ausgangspunkt. Diese, welche im Gegensatz mit der Identität nur als reine Negation erscheinen kann, stellt sich im *Punkt* dar, denn er ist die Negation aller Realität. Die Auflösung der Identität in die Differenz, die sich, für die Seele, durch eine absolute Geschiedenheit ausdrückt, in der nichts mit dem andern eines ist, kann nur dadurch aufgehoben werden, daß die Differenz als *reine Negation* gesetzt wird, wo dann, weil Negation der Negation ähnlich und gleich seyn muß, die Identität dadurch gesetzt ist, daß in der absoluten Geschiedenheit kein Punkt vom andern wesentlich verschieden, sondern jeder dem andern vollkommen ähnlich und gleich ist, und einer durch alle und alle durch jeden einzelnen bedingt werden, welches im absoluten Raume der Fall ist.

Der Raum nimmt die Zeit auf, dieses geschieht in der ersten Dimension; wie die Zeit auch den Raum und, obwohl in der Unterordnung unter die herrschende Dimension (die erste), alle übrigen in sich aufnimmt. Die herrschende Dimension des Raums ist die zweite, das

I,6,46

Bild der idealen Einheit; diese ist in der Zeit als Vergangenheit, welche für die Seele, wie der Raum, ein abgeschlossenes Bild ist, worin sie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anschaut. Die reale Einheit, als solche, schaut sie in der Zukunft an, denn durch diese projiciren sich für sie die Dinge und gehen in ihre Selbstheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein, denn die Gegenwart in der Zeit, weil sie für die Seele nie *ist*, wie die ruhige Tiefe des Raums, sind ihr ein gleiches Bild des absoluten Nichts der endlichen Dinge.

Das Producirende indeß sucht, wie gesagt, das Producirte so viel möglich er Idee gleich zu machen. Wie das wahre Universum alle Zeit als Möglichkeit in sich, aber keine außer sich hat, strebt jenes die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und sie in der andern Einheit zu fesseln. Weil aber die Seele nicht zurück kann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt, als ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des bösen Princips, gleicherweise Theil nimmt, worin die beiden Einheiten sich durchkreuzend sich trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen.

Die Materie gehört, inwiefern sie nichts anderes als die Negation der Evidenz, des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität selbst ist, ganz und gar zu der Gattung der Nichtwesen. Als ein bloßes Idol (simulachrum) der Seele, ist sie an sich und unabhängig von dieser betrachtet ein vollkommenes Nichts: wie sie in dieser Geschiedenheit von der Seele die Weisheit der Griechen in den Schattenbildern des Hades abbildet, wo auch die hohe Kraft des Herakles nur als Gebild (åнäùëïí) schwebt, während *er selber* im Kreis der unsterblichen Götter weilt.[1]

[1] Odyssee XI, 602.

I,6,47

Inwiefern nun die Seele von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet nur durch dieses Mittelwesen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Wesen erkennt, ist alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenständen an sich nur noch ein indirektes, durch keine Gleichung aufzulösendes Verhältniß hat.

Die Lehre von dem Ursprung der Materie gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Noch hat keine dogmatische Philosophie die Alternative überwunden, sie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengesetztes Grundwesen, oder als die Wirkung eines solchen, oder abhängig von Gott, und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels zu machen. Selbst *Leibniz*, welcher, richtig verstanden, die Materie bloß aus den Vorstellungen der Monaden ableitet, welche, wenn sie adäquat sind, nur *Gott*, wenn sie aber verworren sind, die *Welt* und *die sinnlichen Dinge* zum Gegenstand haben - selbst Leibniz, weil er diese verworrenen Vorstellungen und die mit ihnen nothwendig verbundenen Privationen des Uebels und des moralischen Bösen nicht erklären konnte, vermochte sich nicht der Aufgabe einer Rechtfertigung und gleichsam Vertheidigung Gottes wegen der Verhängung oder Zulassung desselben zu entziehen.

Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daß die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Kerker sich gefesselt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des *wahren* Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen, sowie sie die Wahrheit nicht in dem, was *ist* oder zu seyn scheint, sondern nur in dem, was

für sie *war*, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen.

Aber nicht minder lösen sich auch alle Widersprüche, in die sich

I,6,48

der Verstand und die realistische Ansicht unvermeidlich verwickelt, durch diese Lehre auf. Denn wenn z.B. gefragt wird, ob das Universum endlos ausgedehnt oder begrenzt sey, so ist die Antwort: keines von beiden, denn das Nichtseyn kann ebensowenig begrenzt als nichtbegrenzt seyn, weil es von einem Nichtwesen keine Prädicate gibt. Ist aber die Frage die: ob das Universum, sofern es eine scheinbare Realität hat, das eine oder andere sey, so heißt dieß ebenso viel, als: ob ihm das eine oder das andere beider Prädicate in dem Sinn zukomme, in welchem ihm auch die Realität zukommt, nämlich bloß im Begriff und in der Vorstellung, wo man denn wiederum nicht um die Antwort verlegen seyn kann.

Wir geben noch einige kurze Linien der weiteren Folgerungen aus dieser Lehre für die Naturphilosophie an.

Die Seele, nachdem sie in die Endlichkeit versenkt ist, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken. Gleichwohl erkennt sie auch so noch in ihnen die Urwesen und sie selbst als Universa, zwar differenziirt und außereinander, aber nicht bloß als abhängig voneinander, sondern zugleich als selbständig. Wie nun der endlichen Seele die Ideen nur in den Gestirnen, als unmittelbaren Abbildern, erscheinen, so verbinden sich dagegen die den Gestirnen vorstehenden Ideen als Seelen mit organischen Leibern, wodurch die Harmonie zwischen diesen und jenen begriffen wird. Als die Abbilder der ersten Ideen und demnach als die ersten abgefallenen Wesen müssen der Seele diejenigen erscheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darstellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eignem Lichte leuchten und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn diese entfernen sich am wenigsten von den Urbildern und nehmen auch am wenigsten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten sich wieder zu den dunkeln Gestirnen, wie sich die Ideen zu ihnen selbst verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene sind, zugleich indem sie in sich selbst sind, aus welchem Einklang ihre Bewegungen entstehen; wie davon schon anderwärts hinlänglich gehandelt worden ist.

I,6,49

Wie Gott in dem ersten Gegenbild, durch die Form, nicht nur überhaupt sich objektiv wird, sondern auch sein Anschauen selbst wieder in jenem anschaut, damit es ihm vollkommen ähnlich und gleich sey, so schaut die Seele auch sich selbst wieder hinein in die Natur, im *Licht*, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geist ist. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen gesondert, ist die Erscheinungswelt doch, für die Seele, die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt. Sie ist nämlich die Absolutheit, aber nur in ihrer *angeschauten* Gestalt, nicht das schlechthin-Ideale, und auch jene nicht an sich, sondern inwiefern sie durch Differenz und Endlichkeit getrübt ist. Daraus begreift sich, wie Spinoza sogar bis zu dem harten Satze: Deus est res extensa, fortgehen konnte, wenn man auch nicht die Reflexion machen wollte, daß er von Gott die Ausdehnung nur insoweit aussagt, als Er das gleiche *Wesen* oder *An-sich* des Denkens und der Ausdehnung ist, wo denn das, was in dem Ausgedehnten ausgedehnt, in dem Negirten negirt *ist*, allerdings das *Wesen* Gottes ist; oder welcher Philosoph möchte wohl dem widersprechen, daß das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten *Verneinte* das An-sich und demnach das Göttliche ist?

Daß aber die *Naturphilosophie* des Materialismus, dann der Identification Gottes mit der Sinnenwelt, hierauf des Pantheismus, und wie solche Namen, deren sich das Volk, ohne eben viel dabei zu denken, als

Waffen bedient, weiter heißen mögen, angeklagt worden ist, kann nur auf die völlig Unwissenden oder die Blödsinnigen berechnet gewesen seyn, wenn nicht etwa ein Theil derer, die es vorgebracht haben, selbst unter die eine oder andere dieser Kategorien gehört hat; denn erstens hat die Naturphilosophie die absolute Nicht-Realität der gesammten Erscheinung aufs klarste behauptet und von den Gesetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit aussprechen, dargethan: "daß sie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, indem sie alle ein Seyn außer der absoluten Identität, welches an sich ein *Nichts* ist, aussagen)"[1]; zweitens hat sie "das absolute

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik B. 1., H. 2, S. 11 (Bd. 4, S. 397).

I,6,50

Getrennthalten (die vollkommene Abscheidung) der erscheinenden Welt von der schlechthin-realen als wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie" gefordert, "weil nur dadurch jene als *absolute Nicht-Realität* gesetzt werde, jedes andere Verhältniß aber zum Absoluten ihr selbst eine Realität gebe[1]; drittens ist jederzeit die *Ichheit* als der eigentliche Absonderungs- und Uebergangspunkt der besonderen Formen aus der Einheit, als das wahre Princip der Endlichkeit aufgestellt und von ihr dargethan worden, daß sie nur ihre *eigne That* und unabhängig von ihrem Handeln, ebenso wie das Endliche, das *mit* ihr und nur *für sie* abgesondert ist vom All, wahrhaftig *Nichts* sey[2]; welches Nichts denn übrigens einstimmig von der ächten Philosophie aller Zeiten, wenn auch in verschiedenen Formen, behauptet worden ist.

[1] Ebendas. 1stes Heft, S. 73 (Band 4, S. 388).
[2] S. außer vielen Stellen in *Bruno* die Zeitschr. I, 2tes Heft, S. 13 (Bd. 4, S. 398), und Kritisches Journal d. Philos. Bd. 1, Heft 1, S. 13 (Bd. 5, S. 26).

Freiheit, Sittlichkeit und Seligkeit: Endabsicht und Anfang der Geschichte.

"Es schien mir immer ein unauflösliches Problem zu seyn, sagt *Eschenmayer*[3], den Willen, der alle Spuren von einer Abkunft jenseits des Absoluten in sich trägt, aus der absoluten Identität und noch mehr aus dem absoluten Erkennen zu entwickeln". Und ferner: "So wahr es ist, daß alle Gegensätze der Erkenntnißsphäre in der absoluten Identität aufgehoben sind, so wenig möglich ist es, über den Hauptgegensatz des *Diesseits* und *Jenseits* hinauszukommen"[4].

Wenn das Diesseits hier die Erscheinungswelt und die Sphäre des endlichen Erkennens bedeutet, so wird Eschenmayer in dem, was wir so eben von der absoluten Unterscheidung beider, der erscheinenden

[3] S. 51 der angef. Schrift.
[4] Ebendas. S. 54.

I,6,51

und der absoluten Welt, behauptet haben, die vollkommene Bestätigung seines Gegensatzes finden. Wenn aber, nach derselben Stelle, auch das Absolute noch sein Jenseits hat, und das Diesseits als "das ziehende Gewicht des Willens, der im Erkennen ans Endliche gefesselt ist"[1], beschrieben wird, so sehe ich klar, daß Eschenmayer bei dem Absoluten etwas ganz anderes denkt, als ich dabei denke: *was* es ist, das er denkt, weiß ich nicht, da es mir, wie schon gesagt, ein unmittelbarer Widerspruch dünkt, außer und über dem Absoluten überhaupt etwas zu suchen.

Möge dieser geistreiche Forscher sich selbst deutlich machen, wozu in seiner Vorstellung unser Absolutes herabgesunken ist, und wodurch; vielleicht daß ihm dann zugleich bemerklich wird, daß eben das Höhere, das er jenseits dessen, was er Absolutes nennt, durch Glauben festhalten will, dieselbe Absolutheit ist, die wir in klarem Wissen und ebenso klarem Bewußtseyn dieses Wissens besitzen.

Oder hat er nicht selbst bei *dieser* Absolutheit das Licht angezündet, welches bei ihm durchbrechen zu wollen scheint, wenn er sagt: der göttliche Funken der Freiheit, welcher aus der unsichtbaren Welt sich der unsrigen mittheilt, *durchbreche die absolute Identität,* und erst dann entstehen nach Maßgab seiner Vertheilung auf einer Seite Denken und Seyn, auf der andern Wollen und Handeln?[2]

Nach unserer Vorstellung ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches, welches dadurch selbständig ist und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt. Die Seele löst sich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich. Hierdurch ist ihr die *Möglichkeit* gegeben, ganz in sich selbst zu seyn, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu seyn.

Der Grund der *Wirklichkeit* des einen oder des andern liegt nicht mehr in der Ureinheit (zu der sich die Seele jetzt selbst verhält, wie diese sich zum Absoluten verhielt), sondern einzig in *der Seele selbst*, welche demnach aufs Neues die Möglichkeit erhält, sich in die

[1] Das.
[2] Das. S. 90.

I,6,52

Absolutheit herzustellen, oder aufs Neue in die Nicht-Absolutheit zu fallen und von dem Urbild sich zu trennen.

Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche allerdings *unerklärbar* ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn: deren erster Ausgangspunkt aber, von dem sie in die Erscheinungswelt erst herabfließt, gleichwohl aufgezeigt werden kann und muß.

Wie das Seyn der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für sie keine reale Nothwendigkeit ist, wie sie vielmehr in jener nicht seyn kann, ohne eben dadurch wahrhaft in-sich-selbst und zugleich absolut zu seyn, so vermag sie hinwiederum nicht wahrhaft frei zu seyn, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu seyn. Die Seele, die, sich in der Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnet, fällt damit von dem Urbild ab, aber die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, ist, daß das Positive des in-sich-selbst-Seyns ihr zur Negation wird, und daß sie nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann. Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber eben deßhalb auch die wiederholte Möglichkeit

des Abfalls ist, so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt.

Wie dagegen die Seele durch die Identität mit dem Unendlichen sich der endlichen Nothwendigkeit entziehe, wird aus dem Verhältniß derselben zur absoluten erhellen.

Die Seele ist auch in ihrem endlichen Produciren nur Werkzeug der ewigen Nothwendigkeit, ebenso auch die producirten Dinge sind nur Werkzeuge der Ideen. Aber das Absolute hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirektes und irrationales Verhältniß, so daß die Dinge in ihr nicht unmittelbar aus dem Ewigen, sondern nur auseinander entspringen, und die Seele demnach, als identisch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zustand der höchsten Verfinsterung ist wie die Natur. Die Seele dagegen, in der Identität mit dem Unendlichen, erhebt sich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu

I,6,53

der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.

Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund. Denn jene *absolute* Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln *ist,* als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältniß zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als *Schicksal,* welches zu erkennen, daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als *Vorsehung,* nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als *Gott,* dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar, durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge.

Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur, der Gott, auf welche Weise es sey, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen; sondern, weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken ebenso viel ist, als das Wesen Gottes ausdrücken. Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen seyn zu lassen, *damit* eine sittliche Welt sey, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich.

Wie es nun ein und derselbe Geist ist, der die Wissenschaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu sterben, um in der geistigen einheimisch zu seyn: wie also weder Sittenlehre noch Sittlichkeit ist ohne

I,6,54

Anschauung der Ideen, so ist hinwiederum eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding.

Bei *Eschenmayer*[1] steht Folgendes gedruckt: "*Schelling* hat den intelligibeln Pol oder die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, welche einen nothwendigen Bestandtheil unseres Vernunftsystems ausmacht, in keiner seiner Schriften deutlich und ausführlich berührt, *und dadurch die Tugend als eine der Grundideen* aus der *Vernunft ausgeschlossen*", welches er denn ferner noch in andern Wendungen wiederholt.

Wenn platte Unwissenschaftlichkeit sich für ihre Nullität durch herzbrechende Aeußerungen über die Nichtsittlichkeit einer Philosophie an dieser rächt, oder, pfäffisch-tückisch, auch ein anderer durch ein so leichtes Urtheil seiner Beengtheit Luft zu machen sucht, so ist das in der Ordnung und begreiflich. *Eschenmayer*, wenn er das Unglück hat, in denselben Ton zu fallen, geräth nur in Widerspruch mit sich selbst; denn wie kann er, ohne sich zu widersprechen, demselben System, dem er jenen Vorwurf macht, zugestehen: es lasse nach dem Fichteschen für Philosophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig, mit ihm beginne der heitere Tag der Wissenschaft[2] u.a.m.? Oder gehört auch die Idee der Tugend nach ihm in die Sphäre der Nichtphilosophie? und kann ein System der Philosophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig lassen, ob es gleich die Idee der Tugend aus der Vernunft ausschließt? Und nun erst der Grund! Weil der Verfasser die sittliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen in seinen Schriften nicht ausführlich und deutlich berührt (also nur *nicht* auf diese Weise *berührt*) hat, hat er die Idee der Tugend *positiv ausgeschlossen* (denn anders läßt sich die Stelle nicht erklären), ausgeschlossen in einem System, das alle Ideen als Eine behandelt, dessen Eigenthümliches es ist, alles in der Potenz des *Ewigen* darzustellen[3], in welchem nach *Eschenmayer* selbst[4] "die Tugend

[1] §. 86 der angef. Schr.
[2] Das. Vorber. S. II, S. 17.
[3] Das. S. 17.
[4] S. 92.

I,6,55

allein auch wahrhaft und schön, die Wahrheit auch tugendhaft und schön und die Schönheit mit Tugend und Wahrheit verschwistert ist". Wo sollte nun bei dieser Identität die Ausschließung irgend einer dieser Ideen herkommen?

"Das lautet alles vortrefflich", werden nun andre sprechen; "ohngefähr sagen wir das auch (sie sagen es allerdings, weil auch diese Formel ihnen, wie so manche andere, durch das öftere Vorkommen geläufig geworden ist), *aber wir denken etwas ganz anderes dabei*".

Wir wollen es also unverholen bekennen und deutlich sagen: Ja! wir glauben, daß es etwas Höheres gibt als *eure* Tugend und *die* Sittlichkeit, wovon *ihr*, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, daß es einen Zustand der Seele gibt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Gebot spricht sich durch ein Sollen aus, und setzt den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten (denn es ist nach dem Vorhergehenden der Grund eurer sinnlichen Existenz), wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen. Daß Sittlichkeit in diesem Sinne nichts Höchstes sey, könnt ihr aber schon aus dem Gegensatz sehen, den sie für euch zur Begleitung hat, dem der Glückseligkeit. Die Bestimmung des Vernunftwesens kann nicht seyn, dem Sittengesetz ebenso zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt, denn hiemit bestünde das Differenzverhältniß: die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d.h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie unglücklich zu seyn oder sich zu fühlen die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Nicht ein abhängiges, sondern ein in der Gesetzmäßigkeit zugleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. Wie die Idee und wie ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch, daß er das Centrum, die Identität, in sich selbst aufnimmt, zugleich in ihr ist und umgekehrt, so auch die Seele: ihre Tendenz mit dem Centro, mit

I,6,56

Gott Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; aber die Differenz würde als bloße Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche, d.h. ein vollkommenes in-sich-selbst-Seyn des letzteren. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit: keiner Ergänzung durch die andere bedürftig, ist jede für sich absolut und begreift die andere, und das Urbild dieses Eins-Seyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist in *Gott*.

Gott ist auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fließende Nothwendigkeit, d.h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit ist in Ansehung Gottes in der absoluten Nothwendigkeit, und insofern in der absoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm ist das Subjekt auch schlechthin das Objekt, das Allgemeine das Besondere. Er ist nur ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet.

Von der Seligkeit Gottes ist die Natur, von seiner Heiligkeit die ideale Welt, obgleich nur ein unvollkommenes durch Differenz gestörtes, Bild.

Gott ist das gleiche An-sich der Nothwendigkeit und der Freiheit; denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, ihr entgegen, erscheint, verschwindet in ihm; aber Er ist nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung das gleiche Wesen der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Getrenntheit der Vernunftwesen im Einzelnen und der Einheit aller im Ganzen. Gott ist daher das *unmittelbare* An-sich der Geschichte, da er das An-sich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von

I,6,57

der Seele erscheint, so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freiheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die *absolute* Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt seyn kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen - und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.

Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell, sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspiegeln.

Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören.

Bevor wir diese Endabsicht der Geschichte und des gesammten Weltphänomens deutlicher entwickeln, sehen wir noch auf einen Gegenstand zurück, über welchen nur die Religion Unterricht

ertheilte: ich meine die für den Menschen so interessante Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung seines Geschlechts, dem Ursprung der Künste, der Wissenschaften und der gesammten Cultur. Die Philosophie sucht auch in jenen grenzenlos dunkeln Raum das Licht der Wahrheit zu verbreiten, den Mythologie und Religion für die Einbildungskraft mit Dichtungen angefüllt haben. Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete

I,6,58

bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch bloß thierische Anlagen und Instinkte sich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erschiene: das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinkt zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen Anfänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem bloß die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Cultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist, und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wenn nach den Abstufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger des Menschen der ersten Geburt nach gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommeneres Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geistergeschlecht in

I,6,59

irdische Leiber habe herabsteigen können, so überzeugt uns alles, daß die frühere Natur der Erde sich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind: wie die Reste von thierischen Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden, und die durch Größe und Struktur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daß sie auch in andern Gattungen lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommener gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältnissen der Erde weichend ihren Untergang fanden. Die allmähliche Deterioration der Erde ist nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, sondern eine ebenso bestimmte physikalische Wahrheit, als es die später eingetretene Inclination ihrer Axe ist. Mit der wachsenden Erstarrung griff die Macht des bösen Princips in gleichem Verhältniß um sich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die schöneren Geburten der Erde begünstigte, verschwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite

Geschlecht nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewußtseyn verknüpft. Jenen Zustand bewußtloser Glückseligkeit sowohl als den der ersten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldenen Zeitalters erhalten: wie es natürlich war, daß das zweite Menschengeschlecht jene Schutzgeister seiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Instinkt aufgerichtet, mit den ersten Künsten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum voraus geschützt wurde, und die ersten Keime der Wissenschaften, der Religion und der Gesetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und der Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt.

I,6,60

Unsterblichkeit der Seele.

Die Geschichte des Universum ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden.

Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem: ebenso auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht. Das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die *Idee*, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse ist. Daß nun dieses *ewig* ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Daseyn ändert in dem Urbild nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu seyn.

Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab, und kann am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele so viel möglich von dem Leibe zu lösen, d.h. nach Sokrates dem *wahrhaft Philosophirenden*[1].

[1] Phädo S. 153.

I,6,61

Es ist daher Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen[1], und, wie uns scheint, klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern lassen[2].

Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge von einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß

ewig, d.h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat; dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen und am meisten im wahren Sinne sterblich seyen: daher ihre nothwendige und unwillkürliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am meisten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe des Todes entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahre Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt, so werden die ersten, welche sich von ihr als einer Krankheit am meisten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich seyn, diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Gehen, Fühlen und dem Aehnliches eingeschränkt haben, werden die ihnen erwünschte Realität ganz vollkommen genießen, und von Materie trunken, gleichsam am meisten, in ihrem Sinne, fortdauern.

Hat schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und ist eine Folge der Selbstheit, so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältniß stehen, und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von der Schuld.

Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die nicht durch ein

[1] *Eschenmayers* angef. Schr. S. 59. §. 67.

[2] Ebendas. §. 68. S. 60.

I,6,62

freies, sondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt (*hier* liegt der Grund der nach Fichte *unbegreiflichen* Schranken): derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkt gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen, und wo sie aufhören sterblich zu seyn; wie es Plato bildlicher im Phädo beschreibt, daß die ersten in den Schlamm der Materie versenkt in der untern Welt verborgen werden, von den andern aber die, welche vorzüglich fromm gelebt haben, von diesem Ort der Erde befreit und wie aus einem Kerker losgelassen, aufwärts in die reinere Region gelangen und über der Erde wohnen, diejenigen aber, welche durch Liebe zur Weisheit hinlänglich gereinigt sind, *ganz und gar ohne Leiber* die ganze Zukunft leben und zu noch schöneren Wohnsitzen als jene gelangen werden.

Diese Stufenfolge möchte sich durch folgende Betrachtungen bewähren. - Das Endliche ist nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu seyn, sondern daß dieses in-sich-selbst-Seyn aufhöre, Negation für sie zu seyn und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, *daß sie also ganz vom Leibe* und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was ist daher die Natur, dieß verworrene Scheinbild gefallener Geister, anders als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle *als* reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maß, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an, und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch

I,6,63

tiefere Orte verstoßen wird; so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles, was bloß auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt.

Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmähliche Auflösung aus der tieferen Stufe in die höhere.

Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist, so mag auch dieser in jener Beziehung von einer mehr positiven Seite angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine *selbstgegebene*, so daß sie als wahrhaft selbständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der *vollendeten* Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder *in* der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche *Spinoza* trefflich in dem Satz ausdrückt: *daß Gott sich selbst mit intellektualer Liebe unendlich liebt*[1]. Unter diesem Bild der Liebe Gottes *zu sich selbst* (der schönsten Vorstellung der Subjekt-Objektivirung) ist dann auch der Ursprung des Universum aus ihm und sein

[1] Ethic. V, Prop. XXXV.

I,6,64

Verhältniß zu diesem in allen denjenigen Religionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist.

Nach unserer ganzen Ansicht fängt die Ewigkeit schon hier an, oder *ist* vielmehr schon, und wenn es, wie *Eschenmayer* sagt[1], einen künftigen Zustand gibt, wo das, was hier nur durch Glauben offenbar ist, Gegenstand des Erkennens seyn wird, so ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand nicht gleichfalls hier schon unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenseits beginnen soll, daß nämlich die Seele soviel möglich sich von den Banden der Sinnlichkeit befreie: jenes leugnen hieße die Seele ganz an den Leib fesseln.

[1] S. 60 der angef. Schr.

[I,6,65]

Anhang.
Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt.

Wenn nach dem Vorbild des Universum der Staat in zwei Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nicht-freien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung, und treten in sie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben, und hat zu der Natur ewig nur ein indirektes Verhältniß. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine *zweite Natur,* so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirekten, nie aber in einem realen Verhältniß stehen, und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von *Mysterien* existiren.

Wollt ihr, daß sie zugleich eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation: die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige

I,6,66

Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz, in welchem sie mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen. So wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendsten Gegensatz war. Der reine Sinn der Griechen offenbart sich eben auch darin, daß sie das, was seiner Natur nach nicht öffentlich und real seyn konnte, in seiner Idealität und Abgeschlossenheit bewahrten. Man entgegne nicht, daß jener Gegensatz der Mysterien und der öffentlichen Religion bloß darum habe bestehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worden. Denn sie waren geheim nicht durch Einschränkung der Theilnahme an ihnen, die sich vielmehr auch über die Grenzen von Griechenland erstreckte[1], sondern dadurch, daß ihre Profanation, d.h. ihre Uebertragung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und bestraft wurde, und die Nation auf nichts so eifersüchtig war als auf die Erhaltung der Mysterien in ihrer Geschiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen der Mysterien als der heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit: die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer seyn, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte: ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren.

[1] Cicero de Nat. Deor. 1, 42: Mitto Eleusinem sanctam illam et augustum, *ubi initiantur gentes orarum ultimae.*

I,6,67

Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objektivität zu geben.

Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion: ihre Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, bloß Individuen, nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erscheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtiget euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poesie gefeiert, als die geheime und religiöse der Alten war[1], von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische, aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Von den Lehren und der Einrichtung der Mysterien wollen wir nur erwähnen, was sich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäßes abstrahiren läßt.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut-Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die

[1] Geschichte der Poesie der Griechen und Römer von Fr. Schlegel S. 6 ff.

I,6,68

sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z.B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt werden. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde, und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellektuellen Anschauung des allein Wahren und

Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung von Affekten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so

I,6,69

sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken einen Theil zuläßt, den andern ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweise zur Anschauung des an-sich-Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich, nach dem Bild des *Euripides,* zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv, er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ seyn: sie besteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der sinnlichen Affekte und alles dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daß die meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nicht-freien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Seyn ahnden lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu *träumen,* d.h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweite Stufe möchte daher die seyn, wo die Geschichte und die Schicksale des Universum bildlich und vornämlich durch Handlung dargestellt würden; denn wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist, so eignet sich die dramatische Form auch für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am meisten. Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und die sich durch Mäßigung, Weisheit, Selbstüberwindung und Hinneigung zum Unsinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen

I,6,70

und als Autopten die Wahrheit rein wie sie ist, ohne Bilder sehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieser Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter seyn, und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derselben eintreten. Denn auch die Bestimmungen des ganzen Geschlechts würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar; wie in demselben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meisten eigen seyn muß.

Wie nun die Religion und solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen, oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen, so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die

natürlich-Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.

[I,6,71]

Propädeutik der Philosophie.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Geschrieben ums Jahr 1804.

[I,6,73]

Dem Vortrag des Ganzen der Philosophie schicke ich eine Propädeutik derselben voraus: nicht als ob die Gründe der Philosophie nicht vollständig in ihr selbst lägen, und sie noch durch etwas außer ihr begründet werden müßte, überhaupt nicht einer objektiven, sondern einer subjektiven Nothwendigkeit halber. Dem Anfänger sind zuvörderst auch nicht einmal die Probleme der Philosophie bekannt; er begreift nicht, warum nach dem Grund mancher Wahrheiten in der Philosophie gefragt wird, die er bisher als sich von selbst verstehende, durch sich selbst klare angesehen hatte, z.B. wie wir dazu kommen, Dingen außer uns eine Realität beizumessen, da der Satz: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, bei ihm die Stelle absoluter Wahrheit vertreten. Aus diesem Grunde gibt es auch keine andere Vorbereitung zur ächten Philosophie als die, ihm diese Wissenschaft auf ihren verschiedenen Stufen von der ersten an, wo sie noch ganz gleichsam mit der Sinnenwelt verwachsen ist, bis zu der letzten Befreiung von dieser zu zeigen, und so den Gang, den der menschliche Geist im Ganzen genommen hat, im Einzelnen nachzuahmen. Meine Propädeutik der Philosophie wird also von selbst 1) eine Darlegung der Hauptprobleme der Philosophie und ihres nothwendigen Ursprungs aus der menschlichen Natur, 2) eine Bezeichnung der verschiedenen Standpunkte seyn, über welche die Philosophie allmählich emporsteigen mußte, um zu dem absoluten Standpunkte zu gelangen[1]. Eine andere als diese bloß negative Vorbereitung zur Philosophie gibt es nicht. Aller *positive* Anfang in der Philosophie muß von der Hauptwissenschaft selbst, nicht von Nebenwissenschaften

[1] Ich bemerke, daß hier im Folgenden nur die Ausführung dieses zweiten Punkts der Propädeutik mitgetheilt ist. D. H.

I,6,74

gemacht werden, die, weil sie selbst untergeordnet sind, auch nur untergeordnete Standpunkte zulassen, und den Geist an diese binden, anstatt ihn in die absolute Freiheit, die das eigentliche Organ des Unendlichen ist, zu versetzen. --

Es gibt nur zwei Sphären, in welchen Philosophie sich befinden kann, die Sphäre des Nicht-Absoluten, des Endlichen, Bedingten überhaupt, und die Sphäre des Absoluten. Wir nennen die Sphäre des

Endlichen in Bezug auf unser Wissen allgemein die Sphäre der Erfahrung. Ich begreife darunter nicht bloß, was insgemein darunter begriffen wird, die unmittelbare Sinnenerkenntniß, oder, was auch durch Schluß vom Sinnlichen aus gefunden wird, sondern überhaupt jede Erkenntniß, die sich auf das Endliche bezieht, mag sie auch in Bezug auf dieses eine Priorität behaupten. So unterscheidet z.B. Kant zwischen Erkenntnissen a posteriori und a priori. Letztere enthalten die *Möglichkeit* der Erfahrung. Als Möglichkeit gehen sie allerdings der Wirklichkeit voran, haben Priorität, und tragen daher ihren Namen; aber sie drücken doch nur die Möglichkeit der Erfahrung, des *Endlichen* aus, und gehören daher mit in die Sphäre desselben. Ich nenne nun jede Philosophie, die innerhalb dieser Sphäre bleibt, allgemein und in dem eben bestimmten weiteren Sinne *Empirismus*.

Die tiefste Stufe dieser Art des Wissens ist allerdings die, welche bloß die *wirkliche* Erfahrung zum Gegenstand hat und überall nicht bis zur Reflexion über ihre Möglichkeit im Ganzen sich erhebt. Ueber die Unvollkommenheit dieses Wissens nur einige Bemerkungen! 1) Was ist Erfahrung in diesem Sinn? Sie ist ein Wissen, das für jedes Individuum in der *Mitte* einer Reihe von Ursachen und Wirkungen anfängt, das also seiner Natur nach auf nichts Erstes oder Letztes geht. Der Mensch tritt bewußtlos in die Sinnenwelt ein, und *findet* sich gleich zuerst an einem bestimmten Punkt der Zeit nach gefesselt und begriffen in einem Ganzen, dessen Grenzen er nach keiner Richtung hin übersieht. Er erweitert zwar seine Erfahrung einigermaßen durch Hülfe anderer, durch die Ueberlieferungen vergangener Zeitalter, welche festzuhalten die menschliche Kunst frühzeitig erfand; aber dieß verändert in dem Grundverhältniß

I,6,75

des Menschen zu der Welt, welches er in dieser Art des Wissens überhaupt hat, durchaus nichts. Denn so gewiß wir nach einem nothwendigen Gesetz unseres Geistes getrieben sind, den Grund der Gegenwart in einer endlosen Vergangenheit zu suchen, so gewiß war auch der erste Mensch schon, wenn wir einen solchen annehmen, dazu gezwungen, und war also in demselben Verhältniß zur Welt, in welchem der gegenwärtige Mensch dazu steht, nämlich in einem völlig unauflöslichen und unergründlichen. So ist auch einzusehen, daß der folgende Weltlauf, auch ins Endlose ausgedehnt, nie etwas über jenes letzte oder Grundverhältniß des Menschen zum Universum oder des Universums selbst zu einem letzten Grunde erfahrungsmäßig enthalten werde. Alle Erfahrung ist nur innerhalb des Universums, nicht über dasselbe hinaus.

Aber soll denn der Geist überhaupt nach Ergründung dieses Verhältnisses streben? Ich antworte: wenn er nicht soll, so muß er wenigstens. Er hat von jeher darnach gestrebt, und wird auch künftig darnach streben.

Geben wir aber auch ganz das Bedürfniß jener Frage auf, und sehen, was denn auch innerhalb des Universums durch Erfahrung gewußt werden könne. Offenbar a) nichts mit *Allgemeinheit*.

Die Sätze der Erfahrung werden durch *Induktion* bewiesen, d.h. es wird gezeigt, daß unter denselben Umständen, solange man noch sie beobachtet habe, immer dasselbe erfolgt sey. Aber dieß ist durchaus keine wahre oder strenge, sondern nur angenommene und nur vergleichungsweise geltende Allgemeinheit. Denn daraus, daß etwas jederzeit bisher beobachtet worden ist, folgt nicht, daß es auch künftig so ohne Ausnahme erfolgen werde. (Beispiele).

Ebensowenig b) ist durch Erfahrung etwas mit *Nothwendigkeit* zu wissen. Wenn wir das als Nothwendigkeit ansehen, dessen Gegentheil schlechthin unmöglich ist, so ist klar, daß von keinem Erfahrungssatze Nothwendigkeit ausgesagt werden könne. Denn, wenn z.B. bisher auf der Erde eine stete Abwechslung von Tag und Nacht gewesen, so ist doch nicht einzusehen, daß dieß nicht einmal auch sich verändern und jener Wechsel aufhören *könne*.

I,6,76

Wenn aber die bloße Erfahrung irgend etwas Befriedigendes bei sich führt, warum bleibt denn der Empirismus nicht bei den nächsten Erscheinungen (dem unmittelbar Gegebenen) stehen und geht über sie hinaus, warum strebt er bewußtlos, sie doch auf ein Unendliches zu beziehen? Denn die Erklärung nach dem Gesetz des Causalzusammenhangs ist nichts anderes als ein solches Streben, obgleich dieses Gesetz, weit entfernt sein Gelingen, vielmehr sein endloses Nichtgelingen aussagt. Daß der Empirismus in allem Wissen, das er kraft dieses Gesetzes durch das Schließen von der Ursache auf die Wirkung erhält, ein bloß täuschendes Wissen besitze, ist aus Folgendem klar. 1) Eine Ursache oder ein Princip nur durch seine Wirkungen kennen, heißt offenbar, es nicht an sich selbst kennen; dieß spricht sich in den Erklärungen der Empiriker selbst aus; sie kommen zuletzt immer auf etwas ganz Unbestimmtes, wovon sie keinen deutlichen Begriff geben können; sie sagen z.B. die Wirkung B ist, also gibt es einen Stoff mit diesen oder jenen Eigenschaften, eine Kraft, welcher Begriff ein wahres Asyl der Unwissenheit ist. So schließt der Empiriker ferner z.B. aus der Erfahrung geistiger Wirkungen, die er nicht aus der Materie erklären kann, auch wohl auf das Daseyn eines von der Materie unabhängigen Wesens, Seele genannt, das er dann auch nicht weiter bestimmen kann. Aber woher kann er denn je wissen, daß es nicht einmal gelingen werde, auch jene geistigen Wirkungen noch aus der Materie zu erklären? Sieht er sich nicht z.B. gedrungen, den Thieren keine Seele in dem Sinn zuzuschreiben, in welchem sie den Menschen zugeschrieben wird? Und Gleichwohl sieht er die Thiere höchst kunstreiche und zweckmäßige Handlungen ausüben. Können nun die Thiere, obgleich bloße Wirkungen und Modifikationen der Materie, solche vernünftigen ähnliche Handlungen ausüben, woher ist mit Gewißheit abzunehmen, daß nicht durch eine noch höhere Steigerung der Materie auch jene höheren geistigen Thätigkeiten möglich seyen, wegen deren ein von der Materie unabhängiges Princip angenommen wird? Ich sage nicht, daß es *so sey*, und bin weit entfernt dieß zu behaupten, ich sage nur, daß der Empiriker nicht im Stande ist die Möglichkeit davon zu leugnen, und daß,

I,6,77

so oft irgend ein neuer Versuch gemacht wird, die geistigen Erscheinungen auf die bloße Materie zurückzuführen, der Empiriker so lange, bis er etwa mißlungen ist, sein Urtheil suspendiren muß, also nie wissen kann, ob er denn doch nicht vielleicht einmal gelingen werde. Wie der empirische Physiker außer der Materie dann noch gewisse besondere Kräfte, z.B. Anziehungskraft, Zurückstoßungskraft u.s.w., annimmt, auf welche er die äußern Erscheinungen zurückführt, so nimmt der empirische Psycholog wieder außer dem allgemeinen Princip der Seele eine Menge von Seelenkräften, Seelenvermögen an, die dann ebenso wie jene Kräfte der Physiker bloße Geschöpfe von ihm selbst sind.

Sodann aber und 2) ist aller Empirismus in einem nothwendigen und handgreiflichen Cirkel gefangen. Erst werden die Ursachen nach den Wirkungen bestimmt und gemodelt, die Möglichkeit der Wirkungen erst in die Ursachen gelegt, und dann wiederum die Wirkungen aus ihnen abgeleitet und erklärt, welches eine sehr leichte Kunst ist. Aber selbst abgesehen von diesem Cirkel, und dem Empiriker zugegeben, daß er seine Ursachen erst nach den Wirkungen modelt, um dann diese wieder aus jenen abzuleiten, so ist er ja selbst dann der wahren Beschaffenheit seiner Ursachen nie gewiß, denn es können sich Erscheinungen hervorthun, auf welche jene Ursachen doch nicht mehr passen. Es ist bekannt genug, welches Rühmen die Lobpreiser unseres Zeitalters von der Aufklärung machen, welche dem menschlichen Geist durch die Fortschritte der empirischen Entdeckungen in der Seele und in der Natur widerfahren sey. Es ist wahr, man wird jetzt leicht mehr eine ungewisse Naturerscheinung für ein Wunder, für eine Unterbrechung des Naturlaufs halten, aber, was an die Stelle dieser Superstition gesetzt ist, ist nur eine andere Art des Aberglaubens. Derselbe, welcher sich von der Meinung losgemacht hat, daß z.B. Dämonen oder Geister in der Natur wirksam sind, derselbe betet statt ihrer nur gewisse Naturkräfte an, die er ebensowenig

kennt, als der rohe Mensch jene Dämonen gekannt hat, oder er setzt an die Stelle derselben Stoffe, die nach den Wirkungen die ihnen zugeschrieben werden, wahre Zauberer und Wunderthäter sind. Das Wunder ist also noch immer nicht verschwunden; es hat nur einen

I,6,78

andern Namen bekommen, übrigens ist und bleibt das letzte Verhältniß, wodurch Erscheinungen in der Natur oder Seele bewirkt werden, immer gleich unbegreiflich und unbekannt.

So viel möchte hinreichen, zu beweisen, daß Empirismus nie auf den Werth oder auch nur den Namen eines philosophischen Wissens Anspruch machen kann, und daß es geradezu ein Widerspruch ist, die *Erfahrung selbst*, deren Wesen eben darin besteht, nie auf ein Princip zu führen, zum Princip, und zwar zum obersten in der Philosophie zu machen, wie Baco und Locke und wie die späteren französischen Philosophen gethan haben.

Es ist offenbar, da nur die Reflexion - nicht über das Wirkliche der Erfahrung, sondern ihre *Möglichkeit* über die Sphäre des Empirismus, so wie er bisher bestimmt wurde, heraustritt: daß diese Reflexion in anderer Beziehung, nämlich auf ein Wissen, das sich ganz nicht nur über die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der Erfahrung erhebt, selbst wieder in die allgemeine Sphäre des Empirismus zurückfalle, geht uns hier nichts an.

Die Sphäre des Empirismus, d.h. eines sich überhaupt auf Erfahrung und Endlichkeit beziehenden Wissens, begreift also wieder zwei Sphären, die des Empirismus im engeren Sinn, und die des Empirismus im weiteren, der zur Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung fortgeht. Mit dem letzteren beschäftigen wir uns jetzt. Daß die Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung wenigstens einen Schein von Philosophie hervorbringe und hervorbringen müsse, erhellt aus Folgendem. Philosophie ist die Wissenschaft, welche subjektiv die absolute Harmonie des Geistes mit sich selbst, objektiv die Zurückführung alles Wirklichen auf eine gemeinschaftliche Identität zum Gegenstand hat. Nun kann aber die Reflexion nicht bis zur Möglichkeit der Erfahrung aufsteigen, ohne auf jeder verschiedenen Stufe wenigstens, auf der sie stehen bleibt, ein gemeinschaftliches Princip zu setzen, aus dem alles Wirkliche abzuleiten sie bestrebt ist. Es kann denn in der Folge wohl ein neuer Gegensatz hervor und mit jenem Princip in Widerstreit treten, wo dann zu einem höheren Princip, einer höheren Identität fortgegangen

I,6,79

wird; aber jede bestimmte Stufe der Reflexion hat ihr bestimmtes Princip, welches auf ihr und für *sie* auch wirklich die wahre Identität ist; *endlich* freilich muß der Punkt kommen, wo die letzte, der bloßen Reflexion überhaupt mögliche Identität erstiegen wird; und von diesem Punkt kann sie nicht weiter gehen; es liegt über diesen Punkt hinaus überhaupt nichts mehr für die Reflexion, und es bedarf eines ganz anderen Organs, über diesen Punkt hinaus noch zu sehen. Ich erkläre vorläufig, daß meiner Ueberzeugung nach sämmtliche frühere Versuche in der Philosophie, den Platonismus ausgenommen, wenn er in seiner Reinheit aufgefaßt und dargestellt wird, welches aber bisher noch nicht geschehen ist - daß, sage ich, sämmtliche bisherige Versuche in der Philosophie nach meiner Ueberzeugung sich innerhalb dieser Sphäre halten, und daß aller bisherige Wechsel und sämmtliche Successionen philosophischer Systeme nichts anderes waren als Steigerungen oder Potenzirungen der Reflexion.

Daher konnten verschiedene Systeme sich folgen, eins das andere verdrängen, weil innerhalb der bloßen Reflexion auf die Möglichkeit der Erfahrung allerdings ein steter Fortschritt bis zu einem gewissen Punkte möglich ist, bei dem sie dann endlich stille stehen muß. Diejenigen Männer unter uns, welche am meisten dazu gewirkt haben, die Reflexion endlich auf ihre höchste Stufe zu stellen und das

letzte Princip der Möglichkeit der Erfahrung zu erreichen, sind Kant und Fichte.

Kant hat das Verdienst, sich zuerst die Frage recht deutlich gemacht zu haben, *wornach in allen späteren Systemen eigentlich gefragt werde,* und er fand, daß dieß nichts anderes als die Möglichkeit der Erfahrung der gesammten Endlichkeit sey. Er fand sogar schon, daß die wahrhaft *absolute* Möglichkeit der Erfahrung nicht mehr innerhalb ihrer selbst und vermittelst der Begriffe gefunden werden könne, die von ihr gelten, d.h. er schrieb der Erfahrung bloß Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf uns und unser Erkenntnißvermögen zu. Aber weil er gleichwohl die Sphäre der Erfahrung für die einzige annahm und erkannte, worin ein wahres und reelles Wissen stattfände, so wie die Begriffe, die sich auf Erfahrung beziehen, für die einzigen, die uns

I,6,80

überhaupt für irgend eine Erkenntniß zu Gebot stünden, leugnete er zugleich jedes mögliche Wissen, das über die Grenzen der Erfahrung und der Erscheinung hinausläge, wodurch denn das, was man seine Philosophie nennt, nichts Positives, sondern lediglich etwas Negatives wurde. Kant hatte das eigentliche unmittelbare Princip der Endlichkeit und der gesammten Erfahrungen in seiner Kritik der Vernunft in einzelnen Ausdrücken wohl sehr bestimmt und klar ausgesprochen, aber der Grundausdruck war nirgends deutlich hervorgehoben; daher das blinde Tappen der Anhänger seines Systems, die den Grundton desselben nirgends herausfinden konnten und nichts wie eitel Dissonanzen vernehmen ließen. Fichte hat diesen Grundton der Endlichkeit mit selbständiger Kraft aus der Kantischen Verwirrung herausgehoben und an die Spitze seines Systems gestellt. Fichte ist dadurch der Vollender der Philosophie in einer ihrer Richtungen geworden, in derjenigen nämlich, in welcher sie Reflexion über die Möglichkeit des Endlichen ist. Er hat das große Verdienst, daß wenigstens über die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung kein weiterer Versuch nach ihm stattfinden kann, daß jeder, der mit ihm diese ganze Sphäre der Reflexion gemein hat, nothwendig, wenn er ihn nur überhaupt versteht, seinem *Princip* sich unterwerfen muß; daß jeder, der innerhalb dieser Sphäre etwas anderes und seinem Princip Widerstreitendes behaupten will, durch ihn und seine Philosophie vollkommen widerlegbar ist und schlechterdings nichts gegen sie vermag. Ich werde in der Folge beweisen, daß in dem Ich oder der Ichheit (Fichtes Princip) das eigentliche unmittelbare Princip der Endlichkeit und die Möglichkeit der Erfahrung aufs vollkommenste, lichtvollste ausgesprochen wird, und daß, wenn Philosophie kein höheres Problem als dieses hätte, schlechterdings keine Philosophie außer und über der seinigen wäre. Ich kann hier nicht nachweisen, wie auch sein System nothwendig in Unbefriedigung, in Disharmonie endet, weil absolute Befriedigung, absolute Harmonie überhaupt nicht in der Sphäre liegen kann, worin sein Princip das höchste ist. Denn die Richtung der Philosophie ist nicht abwärts in die Erfahrung, wie Fichte sagt, daß er den Menschen, zwar vom Boden des gemeinen Wissens hinwegnehme, aber um ihn am Ende,

I,6,81

nachdem er seinen Umlauf gleichsam vollbracht, wieder an eben dem Punkt niederzusetzen, wo er ihn aufgenommen; die Philosophie strebt nicht von den Regionen der oberen Welt herab in die Sinnenwelt, sondern wie die Richtung des Feuers geht auch die der Philosophie von der Erde zum Himmel, von der sinnlichen Welt zur übersinnlichen.

Vor Kant und Fichte war die philosophische Atmosphäre, wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf, von verschiedenartigen Elementen erfüllt und dadurch verdunkelt. Es war kraft der nothwendigen Anlage des Menschen für das Ewige und Absolute nicht möglich, daß nicht selbst in das ganz endliche Bestreben der früheren philosophischen Systeme sich mancher Strahl der Unendlichkeit verloren, nur daß

er mit dem Endlichen vermischt seine ganze Natur einbüßte, sich völlig verdunkelte. *Ein* System, das Spinozistische, ist sogar ein vollkommenes Schwanken zwischen dem Unendlichen und Endlichen, und hat von beiden einen fast gleichen Antheil. Kant erschien zuerst und fing an das Endliche, das auf Erfahrung sich Beziehende, einzeln zu scheiden und dadurch das Unendliche frei zu machen, welches sich nun sublimirte und in seiner Erhebung in die höheren Regionen den bloß auf das niederfallende Endliche gerichteten Augen völlig verschwinden mußte.

Fichte schied das Endliche vom Unendlichen nicht einzeln, sondern erfand das allgemeine Auflösungs- und Scheidungsmittel beider, so daß es sich vollkommen präcipitirte. Kant hatte immer der Endlichkeit und der Erfahrung noch *alle* Realität gelassen, indem er außer ihr nur einen leeren Raum annahm, und die Vernunft ausdrücklich an jene Erfahrungsrealität verwies. So konnte die Scheidung nicht vollkommen seyn. Fichte ging einen Schritt weiter. Er schied nicht nur das Endliche rein vom Unendlichen, sondern er stellte es in dieser Scheidung, durch sein Princip selbst, als ein vollkommenes und absolutes Nichts dar, als das, was nur Realität hat, für das, was selbst keine Realität hat, nämlich für die Ichheit. Nun erst, da das Endliche *alle* Realität verlor, konnte das *wahre* Reale, von ihm gesondert, in seinem eigentlichen Glanz, als das Unendliche hervorstrahlen. Nun erst und nur durch jenes Verdienst ist es möglich, daß endlich der volle Tag der Wissenschaft

I,6,82

des Unendlichen anbreche, das ungetrübte Licht der Philosophie erkannt werde.

Ich werde nun die verschiedenen Standpunkte, welche die Reflexion von dem tiefsten an bis zu dem höchsten, der nach meiner Ueberzeugung durch Fichte erreicht ist, durchlaufen hat, nach ihrer Stufenfolge durchgehen, das Unbefriedigende eines jeden zeigen, und so *Sie* bis an die Grenze führen, wo Reflexion und Philosophie sich trennen, und diese beginnt.

Die erste Erhebung über die *wirkliche* Erfahrung ist also die Reflexion auf die Möglichkeit derselben. Die Absicht dieser Reflexion ist jederzeit, ein Princip zu finden, in welchem als einer obersten Möglichkeit die gesammte Wirklichkeit begriffen ist. Dieses Princip ist verschieden nach der Stufe von Abstraktion, welche die Reflexion jedes Mal erreicht. Die tiefste Stufe der Abstraktion ist nun ohne Zweifel die, welche bei dem unmittelbar Gegebenen, dem Sinnlichen, der Materie selbst stehen bleibt; der erste philosophische Versuch der Reflexion also: die Identität oder das Princip alles Wirklichen in der *Materie* zu suchen, woraus Materialismus. Nicht in der Materie, wie sie den Sinnen sich darstellt; denn von dieser soll ja eben das Princip gefunden werden, aus welchem sie erst in dieser ihrer Mannichfaltigkeit hervorgeht; also der Materie, inwiefern sie nicht *erscheint*, nicht in der wirklichen Erfahrung dargestellt, sondern nur *gedacht* werden kann. Die Reflexion kann von hier aus wieder zwei Richtungen nehmen. Sie geht nämlich über die Erscheinung und die sichtbare Materie nur insoweit hinaus, daß sie ihr ein zwar nicht *wirklich* erkennbares, aber doch immer noch materielles Substrat gibt, das bloß einer zufälligen Bestimmung wegen, nicht aber seiner Natur oder Qualität nach, sinnlich unerkennbar ist. Die zufällige Bestimmung der Materie = Quantität. Die Reflexion sucht also das nicht-erkennbare Princip der Materie in dem, was nur der quantitativen Bestimmung nach sinnlich unerkennbar ist, in *Atomen* oder in unendlich kleinen Theilen der Materie, aus denen sie sich alle wirkliche Materie zusammengesetzt denkt. Die Reflexion, die sich nach dieser Seite richtet, fällt ganz und gar in den

I,6,83

Empirismus der ersten Art zurück, der nämlich nur die *wirkliche* Erfahrung zum Gegenstand hat. Denn

wenn die Atomen nicht in die sinnliche Anschauung treten, so sind sie insofern bloß subjektiv nicht-wirklich, oder nur in subjektiver Beziehung liegen sie über das Wirkliche hinaus, nicht aber an sich selbst.

Indeß drückt sich selbst in diesem eingeschränkten Versuch doch der Trieb aus, über die sinnliche (Materie) hinauszugehen, nur daß er hier sich selbst täuscht und statt des wahrhaft nicht-Wirklichen nur das sinnlich nicht erkennbare Wirkliche setzt.

Zur Widerlegung des Atomismus ist sehr wenig zu sagen. Er ist gar keine Erklärung gerade der Materie, wie sie erscheint, denn die Atomen haben schon alle Eigenschaften der erscheinenden Materie. Die Atomen sind noch innerhalb der Sphäre des *Wirklichen*, so daß demnach in Ansehung ihrer die Forderung stattfindet, ihr Daseyn in der Erfahrung aufzuzeigen, eine Forderung, die aber nie erfüllt werden kann. Mit welchem Grunde müßte also der Atomistiker seine Annahme beweisen? Mit der Voraussetzung, daß die Materie zusammengesetzt, und daß, wenn dieß der Fall sey, gewisse letzte untheilbare Elemente seyn müssen, weil, wäre die Materie ins Unendliche theilbar, jede bestimmte Materie nur durch eine unendliche Zusammensetzung möglich wäre, welches undenkbar sey. Allein eben jene erste Voraussetzung von dem Componirtseyn der Materie aus Theilen ist es, welche nicht bewiesen werden kann, und die selbst nur durch die Reflexion auf die *gegebene* Materie entsteht: - die gegebene, fertige Materie kann ich theilen und so weit theilen, als ich will; aber die Zusammengesetztheit folgt aus der Theilbarkeit noch keineswegs, denn man sieht nicht ein, warum eben die Theile dem Ganzen und nicht ebenso gut das Ganze den Theilen vorangehen könne. Ferner: da die Theilbarkeit zugegeben ist, so kann nach dem Grund gefragt werden, durch welchen der Atomistiker bestimmt wird, eben bei diesen Theilen stehen zu bleiben. Die Unmöglichkeit weiter zu theilen könnte nur entweder im Quantitativen oder im Qualitativen gesucht werden. Nun ist aber jedes reelle Quantum, dergleichen doch auch der Atom seyn soll, nothwendig noch quantitativ

I,6,84

theilbar. Denn man setze, er wäre es nicht, so wäre damit die vollkommene Negation aller Extension oder Quantität, d.h. der mathematische Punkt, gesetzt.

Die Atomen sollen aber nicht mathematische, sondern physische und reelle Punkte seyn. Der Grund der Unmöglichkeit sie weiter zu theilen muß also im Qualitativen, in ihrer Beschaffenheit gesucht werden.

Hier bietet sich nur Härte, Zusammensetzung mit sich selbst dar. Aber 1) wenn hierin die Unmöglichkeit liegt weiter zu theilen, so müßte die Quantität völlig gleichgültig seyn. Wäre Atom ein materieller Theil, dessen Zusammensetzung zu überwinden keine Kraft der Natur fähig ist, so sieht man nicht, warum es nicht auch Atome von der Größe der Erde sollte geben können. 2) Jeder mögliche Grad ist immer nur relativ, es gibt z.B. keine absolute Härte, absolute Festigkeit, sondern nur Grade derselben. Es läßt sich also auch in Bezug auf den Atom kein Grad von Zusammensetzung denken, der nicht durch irgend eine Kraft der Natur überwältigt werden könnte, und demnach ist auch dieser Charakter der Atomen ein völlig unzulänglicher.

Mit Einem Wort, die Atomen sind bloße Fiktionen, denen nichts entspricht, und wir erwähnen diese ganze Ansicht nur, weil sie der erste, aber ganz mißlingende und sich selbst mißverstehende Versuch der Reflexion ist, sich über das Wirkliche zur Möglichkeit des Wirklichen zu erheben. In der Beziehung auf Philosophie hat dieses System nur Interesse durch seine sittliche Seite, die vorzüglich durch Epikur ausgebildet worden ist. So sehr dieses System von der einen Seite die Natur herabsetzt, indem es sie in Atomen ohne Leben auflöst und dadurch wahrhaft zu nichte macht, so sehr erhebt dasselbe von seiner anderen sittlichen Seite den Menschen über dieses Nichts der Natur zur Unabhängigkeit von aller Sehnsucht, allen Leidenschaften und Affektionen, da es die sämmtlichen Gegenstände derselben als ein eitles und vergängliches Spiel der Atomen darstellt, eine Unabhängigkeit, welche Epikur, dessen größere

Absicht sehr allgemein mißverstanden worden ist, als den Zustand der Seligkeit beschreibt, durch welche nach ihm der Mensch den

I,6,85

Göttern gleich werden soll, die ohne alle Berührung mit der für sie zu niedrigen Welt und ohne alle Sorge um sie existiren.

Die Reflexion, welche die Identität aller wirklichen Dinge in der Materie sucht, polarisirt sich nach zwei Seiten: nach der einen erscheint die Natur als das absolut Todte, in absolute Differenz aufgelöst, ohne einigendes Princip, nach der andern erscheint die Materie selbst als lebendig und das Princip des Lebens und der Einigung in sich selbst begreifend. Der Atomistik steht der *Hylozoismus,* oder das System vom selbständigen Leben der Materie, entgegen. Es beruht auf folgenden Punkten.

Die Materie *an sich* ist überall nichts als die reine Identität aller materiellen Dinge selbst; da sie also nicht wie diese sinnlich empfindbar ist, so ist sie eine *intelligible* Materie. Wir können aber an der Materie selbst zwei Seiten unterscheiden, die eine, wodurch sie ein reines Seyn ist, und die andere, wodurch sie thätig, bewegend, Ursache von Leben ist. Auf dieser Identität des Bewegenden und des Bewegten beruht alles Leben, und da die Materie lebendig ist (nach der Voraussetzung), so ist sie eine solche Identität. Betrachten wir sie nun *an sich,* ihrem bloßen *Wesen* nach, *so* ist sie schlechthin einfach; betrachten wir sie der *Form ihres Seyns* nach, so ist sie Identität von Bewegendem und Bewegtem. Aber die Form ist eben deßhalb dem Wesen wieder gleich und so ewig als dieses. Von Ewigkeit wären also Wesen und Form in der Materie beisammen. Die Form wirkt von Ewigkeit in dem Wesen, und sucht sich durch einzelne Bilder von ihr selbst auszudrücken - Identitäten von Seele und Leib. - Das Wesen, welchem nur die unendliche Form angemessen, verhält sich dabei bloß empfangend, leidend, es ist das Substrat und der Grund aller Realität. Von der absoluten Form mit den Formen der Dinge gleichsam geschwängert, fängt die Substanz an, sie als einzelne wirkliche und vergängliche Dinge zu gebären. Denn der absoluten Substanz ist die absolute Form vollkommen adäquat, die besondere Form ist ihr aber nothwendig unangemessen, daher in den einzelnen Dingen nur ein gezwungenes Band. Nun ist das *Wesen* oder die Substanz untheilbar,

I,6,86

sie ist also in jedem besonderen Ding ganz und vollkommen, die Form dagegen ist unvollkommen. Es findet also in den wirklichen Dingen ebenso nothwendig eine Differenz von Form und Wesen statt, als in dem Urgrund dieser Dinge eine absolute *Identität* von beiden stattfindet. Dem *Wesen* nach sind sie alle unendlich, der Form nach endlich, dem Wesen nach *könnten* sie alles seyn, der Form nach aber sind sie nur ein Bestimmtes mit Ausschluß alles anderen. Was aber nicht alles wirklich *ist,* was es seyn kann, ist nothwendig unvollkommen und endlich, so wie dagegen das, was alles *ist,* was es seyn kann, vollkommen, unendlich und außer der Zeit ist; denn was *vollkommen* ist, kann nichts werden, eben weil es alles ist; das endliche Ding, weil es niemals ganz *ist,* was es dem Wesen nach seyn könnte, ist nothwendig dadurch dem Werden, der Verwandlung, und damit auch der Zeit unterworfen.

Die Differenzen der Dinge beruhen nun einzig auf dem Verhältniß, in welchem sie die Einheit des bewegenden und des bewegten Princips, der Seele und des Leibes, ausdrücken. Z.B. in der sogenannten todten Materie hat das bloß bewegte oder leibliche Princip das Uebergewicht, so wie dagegen in der organischen und belebten Materie beide zum vollkommenen Gleichgewicht kommen, in den Erscheinungen aber, die man einem eignen Princip der Seele zuschreibt, nur das bewegende Princip das Uebergewicht über das bewegte, von sich selbst träge Princip erhält.

Man muß diesem System, wovon hier übrigens nur die Grundzüge angegeben worden, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, 1) daß es in seinem Princip über die wirkliche Erfahrung sich erhebt, 2) daß es in der Materie nach der Idee, die es davon gibt, wirklich eine, obwohl untergeordnete, Identität aufstellt, in welcher der Gegensatz zwischen dem unendlichen und dem endlichen Princip bis zu einem gewissen Punkte aufgehoben ist, 3) daß in ihm wirklich der Grund der Produktion und der Einheit der Natur bis zu einem gewissen Punkte angegeben ist. Wenn die Materie an sich todt ist und in leblose Theile als absolute Differenzen zerfällt, so kann nur ein fremder Verstand diesem formlosen

I,6,87

Stoff eine äußere Einheit aufdrängen, wenn nicht, wie in der consequenten Atomistik auch dieses Zusammentreten der Atomen dem blinden Zufall, welcher ein vollkommenes Nichts ist, überlassen wird. Aber ein äußerer Verstand drückt dem Stoff seine Form auch nur äußerlich auf, die Form geht nicht über in das Wesen, sondern bleibt, wie bei mechanischen Kunstwerken, getrennt von der Substanz. Jene Einheit von Form und Substanz, jenes wirkliche und vollkommene Uebergehen des Begriffs in das Ding und in den Stoff, das wir vorzüglich an den organischen Naturwesen wahrnehmen, ist nur durch eine innere mit der Materie selbst verwachsene und identische Kunst möglich. Eine solche ist der Vorstellung des Hylozoismus nach in der Materie; sie ist der Stoff und die Künstlerin zugleich, das Hervorbringende nicht verschieden vom Hervorgebrachten, das Producirende vom Producirten. Ueberhaupt, was sich gegen den Hylozoismus anführen läßt, ist nicht, daß er auf *seinem* Standpunkt irgend etwas behauptet, was auf diesem nicht gegründet wäre - was ihn zu einem falschen System macht, ist eben sein Standpunkt selbst. Denn wenn in der absoluten Wissenschaft das erste Gesetz ist, nichts als wahrhaft reell zuzulassen, dessen Realität nicht unbedingt-nothwendig ist, so kann auch die Materie, wie sie übrigens bestimmt werden möge, keineswegs als das höchste und oberste Princip betrachtet werden, da ohne Zweifel in dem Gedanken nichts Unmögliches ist, daß die Materie überhaupt nichts Reelles, sondern ein bloßes Schein- oder Traumbild des Geistes sey, daß sie also ebenso gut nur ein Accidens des Geistes oder der Seele seyn könne, als die Seele in jenem System zu einem Accidens von ihr gemacht wird. Ist nun dieß der Fall, so ist klar, daß der Hylozoismus oder dasjenige System, welches die Identität aller Dinge in die Materie setzt, nur durch eine willkürliche Beschränkung der Reflexion auf diesen Punkt, also wie alle unzulänglichen Systeme überhaupt nur durch Willkür möglich sey. Nur dasjenige System ist ohne Zweifel das richtige, dem kein anderes entgegengesetzt werden kann. Dieß ist aber der Fall mit dem Hylozoismus nicht; denn jenes eben angegebene System, nach welchem nur der Geist das Producirende und insofern das wahre Wesen

I,6,88

der sinnlichen Dinge ist, kann ihm mit ebenso viel Recht, ja, als eine höhere Abstraktion, mit weit größerem Recht entgegengestellt werden.

Der Uebergang zu diesem höheren System konnte nur durch die absolute Entgegensetzung von Geist und Materie geschehen. Es fällt also der natürlichen Folge der Systeme gemäß in diesen Punkt des Fortschritts das dualistische System oder die Lehre, daß Leib und Seele, Materie und Geist zwei absolut verschiedene *Substanzen* sind. Ich bitte, genau diese Bestimmung zu bemerken; es ist nicht die Frage, ob Materie und Geist überhaupt verschieden, sondern ob sie so verschieden sind wie zwei ganz und absolut verschiedene Substanzen; denn wenn z.B. die Seele einerseits und er Leib andererseits die zwei Accidenzen oder Attribute einer und derselben Substanz wären, so wäre zwar damit ihre Verschiedenheit nicht aufgehoben - jene bliebe immer Seele, dieser immer Leib -, aber beide in ihrer Entgegensetzung

hörten auf verschiedene Substanzen zu seyn und wären nur Formen einer und derselben Substanz.

Der vollkommene Dualismus im *cartesischen System* war als Uebergang zu einer höheren Philosophie nothwendig. Da dieses System eben deßwegen, weil es zwei absolut verschiedene Arten von Substanzen, die Seele auf der einen, den Leib von der andern Seite, behauptet, was die *Materie* betrifft, sich vollkommen mit der Atomistik verstehen kann, indem, wenn das einigende Princip, die Seele, nur im *absolut* vollkommenen Gegensatz gegen die Materie bestehen kann, diese dagegen nicht-Eines, sondern absolute Differenz seyn und in Atomen zerfallen muß, so bringt der Dualismus zu der Atomistik nur gleichsam ihre andere Seite hinzu, nämlich die Seele in der gleichen Abgezogenheit nicht nur, sondern *reellen* Entgegensetzung gegen den Leib, in welcher nach der Atomistik die Materie gegen die Seele ist. Das neue Problem, was hiermit, nämlich mit der vollkommenen Entgegensetzung, entsteht, kann nur dieses seyn, wie sich zwei heterogene Substanzen, dergleichen Seele und Leib sind, entsprechen und miteinander übereinstimmen können. Nachdem einmal jener Gegensatz absolut festgesetzt und angenommen ist, kann nur gefragt werden, wie Seele und Leib als zwei

I,6,89

absolut verschiedene übereinstimmen. Eine Identität, die *über* beiden liegt, läßt sich nicht suchen; dieß kann nur erst geschehen, nachdem jener Gegensatz selbst als kein wesentlicher, die Substanz angehender gesetzt ist. Es kommt also im Dualismus bloß darauf an, die Möglichkeit der Vereinigung zweier ganz absolut heterogener Substanzen auszumitteln. Ich gebe hier die verschiedenen Versuche kurz an, die gemacht wurden, diese Verbindung zu vermitteln. Der roheste ist ohne Zweifel der, daß Seele und Leib *aufeinander* wirken, wie Körper auf Körper wirkt, daß einerseits die Affektionen des letzteren die Seele zu Vorstellungen veranlassen, andererseits die freie Thätigkeit der Seele den Leib zu Bewegungen bestimme. Dieß ist das System des sogenannten physischen Einflusses. Wie Dinge einer und derselben Reihe aufeinander einwirken, ist begreiflich, wie aber zwei absolut heterogene Substanzen aufeinander einwirken, z.B. die Seele den Leib durch einen Entschluß bestimme, oder eine Affektion des Leibs in der Seele eine Vorstellung verursache, darüber ist man sicher daß nie ein Mensch ein verständliches, geschweige denn vernünftiges Wort vorbringen werde. Cartesius selbst, der Urheber jener absoluten Entgegensetzung, sah dieß ein, indem er eine unmittelbare Wirkung der Seele auf den Leib, des Leibs auf die Seele auf keine andere Weise zu denken vermochte, als folgende: nämlich, daß bei Gelegenheit jeder Affektion des Leibes die absolute Substanz, Gott, eintrete und eine ihr entsprechende Vorstellung in der Seele bewirke, und daß hinwiederum bei jedem Willen oder Entschluß in der Seele gleichfalls Gott eintrete und die entsprechende Bewegung in dem Leibe bewirke. Man nennt dieses System das System des Occasionalismus. Was gegen dieses System deutlich spricht, ist Folgendes. Es ist nämlich ganz und gar gegen die Idee Gottes, daß dieser auf Veranlassung und bei Gelegenheit z.B. einer Affektion in dem Leib eine Vorstellung in der Seele *bewirke*; denn wenn man auch z.B. annähme, daß diese Vermittlung durch Gott nicht kraft eines Entschlusses oder einer freien Handlung, sondern kraft eines ewigen und nothwendigen Gesetzes geschehe, vermöge dessen Leib und Seele übereinstimmen müssen, so wäre doch Gott eben dadurch zu

I,6,90

der Seele im Verhältniß der Ursache zu der Wirkung gesetzt, welches wiederum ganz undenkbar ist. Denn so wenig ich mir vorstellen kann, wie irgend ein Objekt eine Vorstellung in der Seele bewirke, so wenig kann ich mir denken, wie Gott Ursache einer Vorstellung in der Seele sey. Wollte ich hier selbst auf die Identität der Seele mit Gott und der Gleichheit ihres Wesens mit dem göttlichen mich berufen, so

könnte doch Gott Ursache einer Vorstellung in der Seele seyn nur, sofern diese Vorstellung selbst unendlich, nicht aber inwiefern sie endlich ist, welches sich mit der Idee Gottes nicht verträgt, der schlechterdings nichts *Endliches,* sondern nur Unendliches produciren kann. Was hierauf geantwortet werden könnte, ist nur: entweder, daß die Wirkung Gottes auf die Seele unendlich sey, daß aber diese unendliche Wirkung durch die Beziehung der Seele auf den Leib eine endliche werde; in diesem Fall würde aber vorausgesetzt, was durch die Dazwischenkunft Gottes erklärt und begriffen werden sollte, nämlich eben jene Beziehung der Seele auf den Leib oder die Identität mit ihm. Oder man beriefe sich darauf, daß die Seele eingeborene, ursprüngliche Schranken habe, und daß in Bezug auf diese Schranken auch die Wirkung Gottes nur eine endliche, getrübte Vorstellung hervorbringen könne, wie das Licht z.B. in Beziehung auf einen Körper und reflektirt von ihm, aufhört Licht zu seyn und zur Farbe wird. Wäre dieß der Sinn jener Meinung, so sieht man nicht ein, wozu überhaupt noch eine Materie außer uns existirt. Denn wenn der Grund davon, daß das göttliche Licht, das an sich vollkommen rein und einfach ist, in uns getrübt und mannichfaltig wird, wenn der Grund davon, sage ich, in angeborenen und ursprünglichen Schranken der Seele liegt, so ist die Materie außer mir völlig gleichgültig; denn dasselbe würde kraft der angeborenen Schranken der Seele erfolgen, die Materie möchte wahrhaft existiren oder nicht, und da die Materie schlechthin bewußtlos ist, nicht für sich selbst existirt, so wäre es ohne Zweifel völlig gleichgültig, ob sie wirklich und unabhängig außer mir, oder ob sie nur als nothwendige Vorstellung in mir existirt. Denn wenn z.B. die Materie auch wirklich außer mir existirt, so werde ich sie doch nicht deßwegen, sondern nur

I,6,91

kraft der nothwendigen Wirkung Gottes erkennen. Noch auffallender ist dasselbe, wenn auf das Verhältniß der Seele zu dem Leib oder auf eine Bestimmung reflektirt wird, die aus jener in diesen übergehen soll. Auch hier leugnet Cartesius den unmittelbaren Einfluß; er läßt auch die einer freien Thätigkeit der Seele oder einem Entschluß in ihr entsprechende Wirkung in dem Leib nur durch Wirkung Gottes entstehen, so daß also Gott als unmittelbar wirkend auf den Leib, ein sinnliches Ding, gedacht wird. Wollte man hiergegen die Ausflucht nehmen zu sagen, daß Gott auch nur durch Vermittlung der Seele den Leib bestimme, und daß die Seele den Leib nur *anschaue* als bestimmt kraft eines Begriffs oder Entschlußes von ihr, so brauchte man ja überhaupt keinen Leib außer der Seele existiren zu lassen, sondern der Leib und alle Bestimmungen desselben könnten nur unmittelbar in der Seele bewirkt und in ihr angeschaut werden.

Es war ein sehr natürlicher Gedanke von dem cartesianischen Occasionalismus aus noch einen Schritt weiter zu thun, und jene Harmonie zwischen Seele und Leib, die diesem zu Folge Gott auf Veranlassung jeder Vorstellung oder Affektion in beiden durch seine Dazwischenkunft bewirkte, durch eine von Ewigkeit vorher bestimmte Harmonie bestehen zu lassen, welches bekanntlich die Leibnizische Vorstellung ist.

Die Leibnizische Vorstellung ist noch einer höheren Auslegung fähig, in welcher sie späterhin noch vorkommen wird. Gegenüber vom Cartesianismus und so wie sie Leibniz selbst in diesem Gegensatz darstellte, schien ihr Sinn *der* zu seyn: Es bestehen zwei wirklich verschiedene Substanzen, Seele und Leib, nebeneinander, aber beide wissen nichts voneinander und haben keinen direkten Einfluß aufeinander, sondern stimmen miteinander überein bloß kraft einer von Ewigkeit prästabilirten Harmonie. Sie verhalten sich wie zwei Uhren, die, gleich gut gearbeitet, zu gleicher Zeit aufgezogen und auf Eine Stunde gerichtet, auch in der Folge mit einander ohne alle wechselseitige Einwirkung oder direkte Beziehung übereinstimmen. Was hiergegen zu sagen ist, ist dasselbe, was gegen den Occasionalismus. Nämlich es wird erst *vorausgesetzt,* daß der Leib unabhängig von der Seele und wahrhaft

I,6,92

außer ihr existire, und darauf dann das Princip einer vorher bestimmten Harmonie gegründet. Aber eben jenes ist der zweifelhafte Punkt, wie bereits bemerkt. Producirt die Seele, als ob kein Leib, so kann sie es auch ohne Leib, und dann ist keine prästabilirte Harmonie nöthig.

Die Stufenfolge philosophischer Ansichten läßt sich schon aus dem Bisherigen übersehen. Die erste Identität wird in das ganze Reelle, die Materie gelegt; kaum aber ist diese Identität gesetzt, so tritt das Ideelle, der Geist, in seiner Entgegensetzung hervor. Nicht als ob nicht auch die Materie ein ideelles Princip neben dem Reellen in sich begriffe - dieß ist die ausdrückliche Voraussetzung des Systems, welches der Materie ein selbständiges Leben zuschreibt -, sondern weil das ideelle Princip als Accidens der Materie oder untergeordnet der Materie nothwendig als dem Endlichen untergeordnet erscheint. Der gemeinschaftliche Exponent des Reellen und des Ideellen in jener Identität ist das Endliche. Im Gegensatz des Endlichen tritt nun aber das Ideelle in seiner Gestalt als Unendliches hervor. Die erste Identität ist hiermit wieder aufgehoben; es entsteht ein neuer Gegensatz; die Ansicht, die bei diesem Punkte stehen bleibt, ist ein System des Dualismus, in welchem, wie zuletzt gezeigt, Leib und Seele, Materie und Geist, als zwei absolut verschiedene Substanzen erscheinend, nur durch Vermittlung vereinigt werden können. Aber eben durch diese Entzweiung wird die Forderung einer neuen höheren Identität gemacht, welche dann die dritte Stufe in dieser Aufeinanderfolge ist. Aber auch hier finden aufs neue zwei Möglichkeiten statt. Diese Identität selbst nämlich kann wieder entweder real oder ideal ausgedrückt werden. Wird sie im Realen ausgedrückt, so fällt das System, welches in ihr gegründet ist, überhaupt noch auf die reelle Seite des Fortschritts in der Philosophie; es macht gleichsam den Wendepunkt zwischen dieser und der ideellen Seite.

Wenn nämlich der allgemeine Gegensatz der Philosophie überhaupt

I,6,93

der des Reellen und Ideellen ist, und alle Philosophie darauf ausgeht, diesen Gegensatz aufzuheben, so finden für jene Seite nur folgende Möglichkeiten statt. Entweder wird das Ideelle ganz dem Reellen untergeordnet - dieß geschieht im Materialismus -, oder beide treten in ihrer vollkommenen Entgegensetzung hervor, oder endlich es wird eine absolute Identität beider gesetzt, eine Identität, von der beide, als entgegengesetzte, die bloßen Accidenzen sind, aber diese Identität ist selbst wieder eine *reale*. Hiemit hat denn die Philosophie von ihrer realen Seite alle möglichen Stufen durchlaufen, alle Ansichten, die innerhalb dieser Seite liegen, können durch den allgemeinen Begriff des Realismus bezeichnet werden. Der natürliche Fortgang innerhalb dieser Seite ist der, von der Identität, die im Materialismus liegt, zur Differenz oder zur Antithese, die im Dualismus, und zur Synthesis der Identität und der Differenz, die im vollkommenen Realismus liegt. Nach der ideellen Seite zu werden wir die Philosophie dieselben Stufen durchlaufen sehen. Die erste wird die seyn, wo das Reelle ganz dem Ideellen untergeordnet wird, die zweite, wo das Reelle im Gegensatz gegen das Ideelle hervortritt, die dritte, wo beide wieder in einer absoluten Identität vereinigt, und diese selbst wieder als eine *ideelle* gesetzt wird. Hiemit ist der vollkommenste Idealismus im Gegensatz gegen den vollkommensten Realismus erreicht. Wir haben uns nun zunächst nur mit dem Letzteren zu beschäftigen. - Der Materialismus war dasjenige System, welches die Seele, d.h. eben das *Ideelle* ganz dem Reellen unterordnete. Im Gegensatz gegen dieses System mußte das Ideelle, der Geist, in seiner Selbständigkeit

gegen das Reelle hervortreten. Dieß geschah in der neueren Philosophie durch den Cartesianismus, so wie in der alten Philosophie, nachdem zuvor bloß die materialistischen Ansichten der physischen Schule geherrscht hatten, durch Anaxagoras, welcher zuerst das ideelle Princip dem materiellen entgegensetzte. Unmittelbar aus dem Cartesianismus bildete sich in der neueren Zeit der Spinozismus, so wie in der alten Philosophie das eleatische System, welches mit dem Spinozismus ganz dasselbe ist. Jetzt erst war der Kreis sämmtlicher möglicher Vorstellungen im Realismus durchlaufen,

I,6,94

jetzt erst konnte der Idealismus in seiner eigenthümlichen Gestalt hervortreten. Daß der *Spinozismus*, welchen ich als das System des vollendeten Realismus bestimme, unmittelbar aus dem Cartesianismus hervorgegangen ist, ist nicht bloß der Zeit, sondern auch dem inneren Verhältniß beider Systeme nach der Fall. Der Grundsatz des letzteren war: es gibt zwei absolut verschiedene Substanzen, die eine, welche Materie, ein Ausgedehntes ist, die andere, welche *Geist*, ein absolut Einfaches und nicht Ausgedehntes ist. Der erste Grundsatz des Spinozismus ist: es ist nur *Eine Substanz*. Denn (dieß ist der Beweis des Satzes) Substanz ist das Unveränderliche, Unwandelbare, was von sich selbst und durch sich selbst ist. Alles, wovon das Gegentheil, gehört nicht zur Substanz. Ein solches aber kann nur Eines seyn; denn man setze, es wären mehrere Substanzen, so würde das Maß der Substantialität in der einen bestimmt seyn durch das in der andern, eine würde daher die andere bestimmen, und demnach keine absolut seyn. Oder auch: Substanz ist dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu *seyn*, oder dessen Idee nichts als das reine Seyn selbst involvirt. Wären nun mehrere Substanzen, so daß eine die andere begrenzte, so würde Substanz nicht dasjenige seyn, dessen Idee bloß das reine Seyn, als solches, involvirt und die Negation ausschließt. Vielmehr wäre Substanz zum Theil zwar als Seyn, zum Theil aber auch als Nicht-Seyn, als Negation des Seyns gesetzt, was widersprechend ist.

Es ist daher nur Eine Substanz, Ein Wesen, zu dessen Idee es gehört, schlechthin und ohne alle Bestimmung zu seyn.

Eben deßhalb kann weder das Ideelle auf der einen noch das Reelle auf der andern Seite an sich Substanz seyn; denn da beide sich absolut entgegenstehen, so müßten mehrere Substanzen gesetzt werden, es ist also nur Eine Substanz, Ein Wesen, Ein An-sich, in dem einen wie in dem andern, in dem Denken wie in der Ausdehnung.

Dieser Satz bloß negativ ausgesprochen, so daß in ihm nur die substanzielle Differenz von Denken und Seyn geleugnet ist, ist vollkommen durch den allgemeinen Begriff der Substanz bewiesen. Aber hiebei

I,6,95

wird der Gegensatz von Denken und Seyn als ein bereits *gegebener* vorausgesetzt. Wird er aber *positiv* ausgedrückt, wie in dem Satz des Spinoza, daß Denken und Ausdehnung die beiden gleich unendlichen Attribute der absoluten Substanz, diese also ihre positive Einheit ist, so kann hier allerdings nach dem Uebergang von der Idee der Substanz zu den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung gefragt werden. Wenn ich freilich Denken und Ausdehnung erst setze, so muß die schlechthin Eine Substanz das gleiche An-sich oder Wesen in beiden seyn, aber wie komme ich denn überhaupt dazu, ein Denken und eine Ausdehnung zu setzen? Spinoza bleibt die Antwort schuldig, und sie kann im System des Realismus überhaupt nicht gegeben werden. Wenn Denken und Ausdehnung oder (denn diese Begriffe möchten sich ohne weitere Beweise einander substituiren lassen) Denken und Seyn Attribute der absoluten Substanz sind, so müßte eben die Identität beider die nothwendige *Form* dieser absoluten Substanz seyn. Nicht so,

daß sie unter ihr stünde; denn die absolute Substanz, so gewiß sie ist, ist außer aller Form, sondern so, daß diese vielmehr aus ihr ausflöße. Aber eben diese Emanation der Form aus der absoluten Substanz kann im Realismus nicht begriffen werden. Die Form ist ein nothwendiges und ewiges Handeln, die Substanz ein bloßes Seyn; die Form verhält sich selbst wieder als ideal, da die Substanz als Reales bestimmt ist; es ist demnach hier kein möglicher Uebergang, und der ganze Gegensatz von Denken und Ausdehnung, obgleich er in der Idee der absoluten Substanz aufgehoben wird, ist ein bloß aus der Erfahrung aufgegriffener.

Wir haben schon vorläufig angenommen, daß auch der Spinozismus nur innerhalb der Sphäre derjenigen philosophischen Systeme liegt, die aus der Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung hervorgehen und sich nicht gänzlich über diese erheben. Dieß bestätigt sich hier. Auch ist offenbar, daß jener Satz bei Spinoza einen bloß antithetischen Ursprung hat, daß er nämlich bloß in Bezug auf den cartesianischen Dualismus von Seele und Leib aufgestellt, und bloß aus diesem der ganze Gegensatz überhaupt aufgenommen ist. Aus dieser Beziehung erklärt sich auch, warum Spinoza sich auf diesen untergeordnete*[n]*

I,6,96

Ausdruck des Gegensatzes beschränkt hat. Denn die Ausdehnung gehört offenbar bloß zur erscheinenden Welt, und kann kein unmittelbares Attribut der absoluten Substanz seyn. Ebenso auch das Denken, in wiefern es der Ausdehnung entgegensteht und sich auf diese bezieht, gehört bloß zur Erscheinungswelt und wird nur in dieser unterschieden. Nun ist zwar allerdings Gott oder die absolute Substanz, inwiefern sie die absolute Einheit des Denkens und der Ausdehnung ist, eben deßhalb keines von beiden, *weder* das eine *noch* das andere; aber, wie dieses Weder Noch, das an sich bloß negativ ist, sich in den positiven Satz verwandle, daß Gott die gleiche Substanz des Denkens und der Ausdehnung sey, dieß ist nicht erklärt; der Satz heißt nur so viel: Wenn es ein Denken und eine Ausdehnung gibt, wovon keines das andere hervorbringt oder bewirkt, *so* ist die absolute Substanz nothwendig das gleiche Wesen beider; denn nur durch sie können beide vermittelt seyn. Aber eben *daß* ein Denken, und daß eine Ausdehnung ist, und *wie* beide sind, dieß ist die nicht beantwortete Frage. Da der Realismus beide Attribute nur aus der Erfahrung aufnimmt, so kann er nicht beantworten, 1) warum er der absoluten Substanz gerade *diese*, 2) warum er ihr nicht andere und mehrere Attribute beilegt. Spinoza selbst beruft sich deßhalb deutlich bloß auf die Erfahrung, indem er sagt, daß, weil an der Natur der menschlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Absoluten ausgedrückt seyen, wir auch nicht mehrere erkennen; er scheint also hier eine Möglichkeit zuzugeben, daß wohl auch andere Attribute des Absoluten seyn möchten. Entweder war dieß wirklich seine Meinung oder nicht: im ersten Fall erkennt er den Mangel eines zureichenden Erkenntnißgrundes der Attribute des Absoluten, im andern Fall müßte er einen höhern Erkenntnißgrund als die Erfahrung angeben, *daß an der menschlichen Seele nicht mehr etc*.

Vergleichen wir also den Spinozismus als vollendeten Realismus mit den beiden vorhergehenden Systemen, so erhebt er sich 1) über den Materialismus, denn *die* Identität von Seele und Leib, die er setzt, erhebt sich über die Materie und liegt höher als diese, welche selbst

I,6,97

nur ein endlicher Ausdruck dieser Identität und nur *eines* der Attribute ist, die jener höheren Identität zukommen, das der Ausdehnung nämlich (denn Spinoza versteht unter Ausdehnung nicht den Raum, den er selbst als ein leeres Abstraktum, ein bloßes Nichts erklärt, sondern die reelle Differenz, die

Nicht-Identität, welcher das Denken als die Identität entgegensteht). 2) Erhebt er sich ebenso über den Dualismus des zweiten Systems, indem er nur Eine Substanz setzt, die das gleiche Wesen beider, das An-sich der Seele und des Leibes ist, indem er also diese beiden nicht als zwei reell verschiedene Substanzen, sondern nur als die Accidenzen einer höheren Identität setzt. Man kann 3) bemerken, daß der Spinozismus mit den beiden Systemen, auf welche er folgt, eben das gemein hat, was das Unterscheidende eines jeden ist. Vom Materialismus die *Identität*, welche dieser aber nur dadurch erreicht, daß er sie bloß im Endlichen ausdrückt. Vom Dualismus die Anerkennung des Unendlichen, des Denkens, und seines Gegensatzes mit dem Endlichen, dem Seyn; denn eben deßwegen, weil Denken und Seyn nur durch die absolute Substanz vereinigt, keines durch das andere bewirkt seyn kann, sind sie zugleich, indem sie auf ihre absolute Identität zurückgeführt sind, auch in ihrer vollkommenen Entgegensetzung dargestellt. Der Spinozismus hat also vom ersten System die Identität, vom zweiten den Gegensatz; er ist daher in *dieser* Linie des Fortschritts die wahre Synthesis und allerdings das höchste System, wozu der Realismus überhaupt gelangen kann.

Um noch zu zeigen, daß die oben dargestellten unauflöslichen Schwierigkeiten des Spinozismus nicht bloß in der *besondern* Darstellung, die er durch diesen Philosophen erhalten hat, sondern in der Natur des Realismus überhaupt liegen, noch Folgendes. Der Realismus entsteht überhaupt durch eine Umkehrung des wahren und ursprünglichen Verhältnisses, welches dieses ist: daß das Ideale durchaus und überall das absolute Prius des Realen sey (aber nur nicht ein Ideales, dem selbst wieder Reales entgegensteht, sondern das *als* solches etc.); das Ideale hat nicht der Zeit, aber der Natur nach die absolute Priorität vor dem Realen. Der Spinozismus kehrt dieß um. Seine

I,6,98

absolute Identität ist selbst wieder ein Reales. Das Reale kann nun wohl eine Emanation des Idealen seyn, denn dieß ist das ursprüngliche Verhältniß, das schon in der Identität der Absolutheit liegt, welche die ist, daß in Ansehung ihrer das Seyn unmittelbar aus dem Denken folge und nicht von ihm verschieden sey (nichts anderes hinzuzukommen brauche). Dagegen kann das Ideale nie ein Ausfluß des Realen seyn, eben weil dieses, dem letzten und höchsten Verhältniß zufolge, immer nur eine Folge des Idealen, nicht umgekehrt dieses eine Folge von ihm seyn kann.

Wie es sich im Realismus mit den ersten Attributen der absoluten Substanz verhält, daß er sie nämlich nur aus der Erfahrung aufnehmen kann, so auch mit dem, was weiter aus diesen Attributen gefolgert wird.

Die unmittelbaren und allgemeinsten Formen der Ausdehnung z.B. sind Ruhe und Bewegung; beide sind sich in Bezug auf das Attribut der Ausdehnung wieder ebenso entgegengesetzt, wie diese und das Denken in Bezug auf die absolute Substanz entgegengesetzt sind. Nämlich Ruhe kann sowenig Bewegung als Bewegung Ruhe hervorbringen. Beide können also nur ebenso durch das Attribut der Ausdehnung und mittelbar durch die absolute Substanz vermittelt seyn, als Denken und Ausdehnung durch diese unmittelbar vermittelt sind. Aber auch dieser Satz hat eine bloß hypothetische Realität. Er sagt nichts anderes als: *wenn* Ruhe, und wenn Bewegung ist, so sind diese, weil keines das andere hervorgebracht haben kann, die beiden gleich ewigen und unendlichen Attribute der absoluten Substanz. Aber woher weiß ich denn, *daß* es eine Ruhe und daß es eine Bewegung gibt?

Wie sich nun Ruhe und Bewegung zur unendlichen Ausdehnung wieder als die zwei gleich ewigen Attribute derselben verhalten, so Verstand und Wille zum unendlichen Denken; beide sind Formen des unendlichen Denkens, die so ewig sind als dieß selbst.

Bis hierher war nichts als Unendliches: aus der absoluten Substanz folgen unmittelbar die zwei unendlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung, so wie aus jeder von diesen wieder zwei gleichfalls

I,6,99

unendliche Formen, aus dem Denken Verstand und Wille, aus der Ausdehnung Ruhe und Bewegung. Nun aber soll das Verhältniß des Endlichen und Wirklichen zu diesem Unendlichen eingesehen werden. Es ist nun zwar offenbar, daß der endliche Verstand oder der endliche Wille nur durch eine Affektion, eine Begrenzung, d.h. durch eine Negation des Unendlichen gesetzt werden kann; ebenso, daß das einzelne wirkliche Ding nur durch eine Negation der unendlichen Ruhe und Bewegung und mittelbar der unendlichen Ausdehnung gesetzt seyn kann. Aber woher nun diese Negationen, wodurch die eigentlichen Nichtwesen, die sinnlichen und wirklichen Seelen oder Dinge gesetzt werden?

Jede bestimmte Seele ist nur eine Affektion, d.h. eine Modification des unendlichen Denkens, so wie ihr Verstand und Wille nur ein Begriff oder eine Negation des unendlichen Verstandes und des unendlichen Willens. Jeder Leib ist eine Modifikation der unendlichen Ausdehnung und unmittelbar eine in die unendliche Ruhe und Bewegung gesetzte Begrenzung. Der Spinozismus oder überhaupt der vollendete Realismus hat das vor allen andern untergeordneten Systemen dieser so wie der andern Sphäre voraus, daß er wenigstens bis zum Absoluten, zum Unendlichen fortgeht, und es als das wahre Wesen, das allein-Reale erkennt, obwohl er nun dieses selbst wieder als ein Seyn bestimmt. In Bezug auf das allein-Reale kann nun jede besondere Realität nur durch Negation gesetzt seyn.

Der Spinozismus hat also vor jedem andern untergeordneten System auch dieses voraus, daß er den einzelnen wirklichen Dingen keine Realität zuschreibt, oder daß er ihre Realität einzig in die *Nichtrealität* setzt, daß er also auch nicht in die Versuchung kommen kann, gleich andern Systemen diese Realität der wirklichen Dinge durch einen positiven Hervorgang derselben aus dem Absoluten oder durch eine Hervorbringung des Absoluten zu erklären; denn eben weil er die wirklichen Dinge als bloße non-entia, als reine Nichtwesen begreift, kann ihr Ursprung weder im Ganzen noch im Einzelnen unmittelbar auf das Absolute, das Unendliche zurückgeführt werden. Nicht im Einzelnen. Denn kein wirkliches, d.h. kein in seinem Daseyn und Wirken beschränktes

I,6,100

Ding kann von Gott absolut betrachtet, oder von irgend einem Attribut Gottes gleichfalls absolut betrachtet, hervorgebracht seyn, denn was sowohl aus jenem als aus diesem folgt, kann nur wieder Unendliches seyn. Es mußte also nicht aus Gott oder irgend einem seiner Attribute absolut betrachtet, sondern es konnte nur aus einem Attribut der absoluten Substanz folgen, sofern es selbst auf eine bestimmte Weise afficirt war, denn außer der unendlichen Realität kann es nichts weiteres geben als Affektionen dieser unendlichen Realität. Nun konnte aber ferner das wirkliche, seinem Wesen und Wirken nach beschränkte Ding auch nicht aus der Affektion eines Attributs folgen, die selbst wieder unendlich und ewig war, also nur aus der Affektion eines Attributs, sofern diese selbst eine endliche, begrenzte und beschränkte war. Aber auch diese etc. Affektion konnte nicht wieder unmittelbar aus dem Unendlichen oder einem unendlichen Attribut folgen; auch sie setzte wieder eine gleiche, schon begrenzte oder endliche Affektion voraus. Hieraus folgt, daß jedes Endliche im Einzelnen nur wieder auf ein anderes Endliches zurückgeführt werden kann, und es folgt zugleich, daß auch das Endliche im Ganzen nie unmittelbar auf das Unendliche zurückführbar ist, eben deßwegen, weil innerhalb der Reihe bloß endlicher Affektionen und Begrenzungen der unendlichen Realität niemals ein Uebergang von dieser in jene seyn kann, weil diese niemals Ursache von Endlichem, sondern nur von Unendlichem werden kann.

Die vollkommene Nichtigkeit aller Sinnenwesen hat daher Spinoza auf das klarste und hellste in einem Hauptsatz seiner Ethik ausgesprochen, der so lautet: Jedes einzelne Ding, das endlich ist und ein begrenztes Daseyn hat, kann weder existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, es werde denn zur

Existenz und zum Wirken bestimmt durch eine andere Ursache, die auch endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, und wiederum kann diese Ursache weder etc. u.s.f. *ins Unendliche*. Dieser Zusatz, der jederzeit jenem Gesetz angehängt ist, der Zusatz "u.s.f. ins Unendliche" drückt vollkommen den bloß negativen Charakter dieses Gesetzes aus, daß es nämlich nichts anderes aussagt als die absolute Unmöglichkeit, je das Daseyn eines

I,6,101

wirklichen und endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückzuführen.

Aber wenn denn nun die wirklichen Dinge bloße Begrenzungen und Negationen der unendlichen Realität sind, so sind sie doch wenigstens als Negationen reell: so scheint es wenigstens vom Standpunkt des Realismus aus; daß sie etwa auch *als Negationen* nicht wahrhaft reell, sondern nur Vorstellungen von Etwas seyn konnten, das, inwiefern es sie vorstellt, selbst nicht reell ist: diese Erklärung liegt nicht im Realismus, und ich bitte *Sie*, diese hier nur für die schon Eingeweihteren erwähnte Möglichkeit gänzlich bei Seite zu lassen, indem sie nicht im Realismus liegt und hier auch nicht erklärt werden kann; - also: es ist unleugbar, daß, wenn auch die wirklichen Dinge *bloße* Negationen der unendlichen Realität sind, sie doch als Negationen *reell* sind. Diese negative Realität kann aber nie und in keiner Zeit aus dem Unendlichen entstanden seyn; da sie aber doch ist, da jene Negationen als Negationen doch wirklich sind, so können sie überhaupt nicht *geworden* seyn, sondern sie müssen, wie das Unendliche selbst, ewig und von Ewigkeit bei dem Unendlichen gewesen seyn. Nicht daß sie von einer unendlichen Zeit her gewesen seyen, denn das Unendliche ist in keiner Zeit: so sind also auch jene Negationen des Unendlichen, die wir wirkliche Dinge nennen, in keiner Zeit entstanden, sondern sind ein ewiges und *zeitloses* Accidens des Unendlichen - obgleich innerhalb *der* Sphäre, die *sie* bilden, eines aus dem andern der Zeit nach entspringt. Aber eben diese Zeit ist selbst nicht entstanden, sondern ist das ewige Accidens des Unendlichen. Dieser Satz, welcher das Hauptresultat des Spinozismus ist, daß nämlich das Endliche von Ewigkeit bei dem Unendlichen sey, dieser Satz ist allerdings bewiesen, wie alle vorhergegangenen bewiesen waren, nämlich bloß negativ und hypothetisch. *Wenn* nämlich endliche und wirkliche Dinge sind, so können sie, als Negationen des Unendlichen, nie und auf keine Weise aus ihm *entstanden* seyn, und müssen daher gleich ewig mit ihm seyn.

Die Ewigkeit des Endlichen wird demnach hier bloß daraus bewiesen, daß es *nicht entstanden seyn* kann, d.h. es wird nur

I,6,102

negativ bewiesen. *Wie* es aber von Ewigkeit bei und mit dem Unendlichen seyn könne, darauf ist in dem Realismus keine positive Antwort, die in einem ganz andern Gebiet liegt als dem, worin er allein ist.

Resultat. Der Realismus reicht zwar wohl hin, alles *gegebene* Endliche auf das Unendliche zurückzuführen. Er beweist z.B. unwidersprechlich, daß, wenn ein Denken und wenn eine Ausdehnung ist, die absolute Substanz nur das gleiche Wesen beider, beide selbst also keine Substanz seyen; er beweist, daß, wenn endliche Dinge sind, diese, weil sie nicht entstanden seyn können, *ewig* seyen; aber er ist durchaus unfähig, vom Unendlichen selbst *ausgehend* die Nothwendigkeit seiner Attribute, so wie die Affektionen dieser Attribute, welche die einzelnen Dinge sind, zu beweisen. Ueber alle übrigen Fragen der Speculation gewährt indeß dieses System, nachdem es einmal die absolute Substanz als gleiches Wesen der Ausdehnung und des Denkens gesetzt hat, bei weitem befriedigendere Aufschlüsse als jedes der vorhergehenden.

Die Seele ist ein Modus, eine Affektion des unendlichen Denkens, wie der Leib der unendlichen

Ausdehnung. Aber wie diese beiden Attribute in Bezug auf Gott *ein und dasselbe* sind, so sind nothwendig auch ihre beiderseitigen Modi ein und dasselbe und stimmen daher nothwendig zusammen.

Die Seele ist nur der unmittelbare Begriff eines einzelnen existirenden Dings, das wir Leib nennen, der Leib selbst nur das Objektive eines existirenden, lebendigen Begriffs, den wir Seele nennen. Beide stimmen nicht miteinander überein durch eine wechselseitige Einwirkung oder Bestimmung, die sie aufeinander ausüben. Denn entweder als Accidenzen betrachtet, so sind sie einander formell entgegengesetzt, keines kann auf das andere einfließen, oder der Substanz und dem Wesen nach, so sind beide Eine Substanz; die Substanz kann aber nicht auf Substanz wirken, weil Substanz von Substanz nicht verschieden seyn kann. Aber sie stimmen auch nicht überein wie zwei absolut verschiedene Wesen, so daß sie nur durch ein ihnen fremdes Band, eine prästabilirte Harmonie sich entsprechen, sondern durch die innere und wesentliche Gleichheit. Die

I,6,103

Substanz nämlich ist das wahre *Wesen,* das An-sich sowohl der Seele als des Leibs; Seele und Leib existiren eben deßhalb nicht *an sich,* nicht absolut, sondern nur an und in jenem Wesen, welches das An-sich beider ist.

Wenn wir die verschiedenen Stufen, welche die Reflexion bis zum vollendeten Realismus durchläuft, als *Potenzen* ausdrücken wollen, so ist der Materialismus die erste Potenz, der Dualismus die zweite, und endlich der Spinozismus die dritte Potenz.

Daß sie nothwendige Stufen der Reflexion sind, erhellt daraus, daß jeder dieser Ansichten eine eigne Sphäre in der Natur entspricht. Das Reich der einzelnen körperlichen Dinge ist die Sphäre des Atomismus. Durch den Gegensatz der Materie und des Lichts ist der Dualismus gesetzt. Dem Licht als der Seele, dem Geist, steht die Materie als der Leib entgegen. Der Organismus endlich setzt diese Extreme als eins und als Accidenzen einer und derselben realen Substanz; er ist daher das wahre Bild des Spinozismus. Aber *über* den Organismus hinaus liegt die Vernunft, welche die absolute Substanz, *ideal* angeschaut, ist; und von diesem Punkte aus bildet sich eine neue Folge von Ansichten, in denen ebenso das Ideale als das Erste gesetzt wird wie in jenem das Reale. Auch nach dieser Richtung durchläuft die Philosophie die Sphären des Atomismus, des Dualismus und des Organismus. Sieht man darauf, daß dem ursprünglichen Verhältnisse nach das Ideale dem Realen vorangeht, so liegt jedes einzelne System dieser Reihe höher als jedes der vorhergehenden. Zieht man aber die wissenschaftliche Vollendung und die Form in Betracht, so steht der intellektuelle Atomismus z.B. gegen den vollendeten Realismus zurück, der, obwohl in der untergeordneten Sphäre, dennoch bis zur absoluten Einheit vorgedrungen ist. Der Spinozismus lebt und webt ganz im Unendlichen, im absoluten All; er würde sich über alle Beziehung auf die Erfahrung erheben, erschiene ihm das Ideale in seiner vollkommenen Priorität über dem Realen. Nur der vollendete Idealismus gelangt dazu, da er mit dem Spinozismus die Anschauung des Unendlichen, des absolut-Allgemeinen hat, aber, sich über alles Reale erhebend, als

I,6,104

Unendliches die absolute Indifferenz alles Subjektiven und Objektiven in einem schlechthin Idealen setzt.

Die erste dem Materialismus entsprechende Form des Idealismus ist die eines *intellektuellen Atomismus,* als welche ich die Leibnizische Monadenlehre bestimme. Ich sage *intellektuellen* Atomismus; denn es ist ein vollkommenes Mißverständniß, wenn man die Monaden des Leibniz als *physische* Atomen verstanden hat, obgleich dieß sehr allgemein geschehen ist. Leibniz selbst definirt die Monas als reine *vorstellende Kraft,* und läßt alle Materie selbst nur in den Vorstellungen der Monaden

existiren. Die Monaden sind *Seelen*; jede derselben ist eine Welt für sich und ein lebendiger Spiegel des Universum. Man muß diesen Atomismus im Gegensatz gegen den Spinozismus betrachten, um ihn ganz klar zu erkennen. Spinoza sagt: es ist nur Ein Universum und Eine Substanz; Leibniz: es sind so viel Universa und so viel Substanzen als Monaden sind. Die absolute Substanz wird durch die Vielheit nicht getheilt, denn sie ist in jeder Monas *ganz*; nur auf diesem sich selbst-gleich-Seyn beruht die Einheit der Substanz; sie ist nicht numerisch, sondern dem Begriff oder der Idee nach Eine, und hört daher auch durch die Vielheit der Monaden nicht auf absolut Eine zu seyn.

Man bemerkt leicht, daß dieser Begriff der Monade der einzige war, welcher direkt dem Spinozismus entgegengestellt werden konnte, welche Entgegensetzung denn auch die offenbare Absicht Leibnizens war. Im Spinozismus stand zwischen den endlichen Affektionen, den einzelnen und wirklichen Dingen, und dem Universum nichts in der Mitte als die Attribute der Substanz, die aber gleichfalls unendlich waren. Leibniz stellt die Monaden als eine mittlere Ordnung von Wesen dazwischen. Auch *sie* sind Affektionen der Substanz, eben weil sie Monaden, jede ein Universum für sich ist, aber sie sind absolute Affektionen, von denen bei Spinoza nur eine ganz dunkle Spur ist. Sie sind *besondere* Formen; denn eben nur dadurch können sie voneinander absolut geschieden seyn. Aber die Besonderheit ist in Ansehung ihrer nicht wie in Ansehung der endlichen Dinge die Negation; die Negation wird hier

I,6,105

vielmehr selbst zur Position, die Begrenzung wird zum Wesen, das Endliche zum Unendlichen.

Zuerst dämmert hier in der späteren Philosophie die Lehre von den *Ideen* oder von der Art auf, wie die besondern Dinge im Absoluten zu seyn vermögen. Offenbar nicht, inwiefern ihre Besonderheit selbst eine Schranke, eine Negation ist, sondern wenn sie für sie zum *Wesen* und selbst unendlich wird. Nur dann sind 1) die besondern Dinge wahrhaft geschieden, wenn jedes für sich ein Universum ist; denn nur das Universum ist absolut gesondert, weil nichts *außer ihm ist*; *im* Universum aber ist nichts absolut geschieden, weil alles mit allem in Verknüpfung ist. 2) Zugleich aber ist dieß die einzige Art, wie die endlichen Dinge im Universum seyn können, ohne es zu beschränken, denn nur inwiefern jede für sich ein Universum ist, wird das Besondere an ihnen zu einer bloßen wiederholten Position des *All*, des Unendlichen - und nicht zur *Negation*.

Aber diese erhabene Lehre der Ideen drückt sich hier auf ihrer tiefsten Stufe als eine bloße Atomistik aus, die Ideen sind Monaden; sie werden vorzüglich nur von der Seite ihrer Geschiedenheit, ihrer Differenz betrachtet, und sind nicht sowohl absolute als individuirte Ideen.

Die Beziehung, in welcher die Leibnizische Lehre die größte Bedeutung hat, ist, daß durch sie die idealistische Wendung der Philosophie beginnt; das Wichtige derselben ist nicht sowohl, daß sie die Einheit der spinozischen Substanz zersplittert - denn dieß thut sie nicht einmal, wie wir in der weitern Entwicklung finden werden, und auch hier schon einsehen können -, als daß sie die Substanz, das Reale selbst ganz als *ideal*, als Seele, und, obwohl in einem noch unvollkommenen Ausdruck, als vis repraesentativa, als Vorstellkraft bestimmt, demnach das Reale schlechthin dem Idealen unterordnet. Das Ideale, welchem er es unterordnet, ist allerdings noch nicht das absolut Ideale, eben deßwegen, weil er es nur als *Vorstellkraft* bestimmt; daher stellt sein System auch bloß die *erste Potenz* in dieser Reihe vor, und verhält sich zu dem vollendeten Idealismus nur so, wie sich der Atomismus zum Spinozismus verhält; aber es ist doch in ihm der erste Schritt zum Idealismus und der ideellen Ansicht in der Philosophie geschehen.

I,6,106

Aus dem Begriff der Monade, daß jede ein Universum für sich sey, folgt unmittelbar, daß keine Monade durch die andere verwirklicht ist, keine unmittelbar auf die andere einwirken kann. Jede kann daher nur kraft eines inneren Princips, einer produktiven Thätigkeit, die in ihr selbst liegt, das Universum und die übrigen Monaden repräsentiren.

Die Entstehung der Vorstellung durch äußeren Eindruck fällt hiermit ganz hinweg; das Triebwerk der Vorstellungen ist rein geistig und liegt in dem Wesen der Seele selbst, welches nichts anderes ist, als *vorstellend* zu seyn. Nach einem allgemeinen und nothwendigen Gesetz stellt zuerst die Monade für sich selbst das Universum in einem *Leibe* vor, der für sie der unmittelbare Schematismus ihrer gesammten Weltanschauung, der ihrer Vorstellung zu Grunde liegende Typus des Universums ist. Nach der Beschaffenheit dieses Leibes stellt sie nun auch das Universum entweder mehr dunkel, verworren und unvollständig oder mehr klar, deutlich und vollständig vor. Die dunkelste und unvollständigste Repräsentation des Universum ist die, durch welche die todte, unorganische Materie vorgestellt wird. Die Monaden, sofern sie diese vorstellen, sind gleichsam ganz von Endlichkeit trunken und wie in einem Schlaf begriffen, worin sie nur ganz dunkler und verworrener Vorstellungen fähig sind, deren objektiver Ausdruck eben die todte Materie ist. Die Materie ist daher nichts an sich, sie ist nur die Erscheinung der unvollkommenen Vorstellungen der Monaden. Die verschiedenen Stufen und Produkte der Natur sind überhaupt nichts anderes als die objektiven Ausdrücke der mehr oder weniger vollkommenen Vorstellkräfte der Monaden. Da jede Monade das gesammte Universum repräsentirt, also auch repräsentirt, was in jeder andern Monade vorgeht, so ist die todte Materie für uns z.B. nichts anderes als die Erscheinung der verworrenen Vorstellungen anderer, bewußtloser Monaden. Eine höhere Stufe in der Deutlichkeit der Vorstellungen nehmen schon die Monaden oder Seelen der organischen Wesen, der Pflanzen und der Thiere ein; was uns in der Außenwelt durch Pflanzen und Thiere erscheint, sind nur die Vorstellungen höherer Monaden, die zwar noch nicht zum Bewußtseyn gekommen sind, aber doch anfangen zu träumen. Das volle

I,6,107

Erwachen tritt erst mit dem Bewußtseyn und in der Vernunft ein. Inwiefern auch die vernünftige Seele oder die Monas bloß die sinnlichen Dinge vorstellt, insofern sind ihre Vorstellungen noch immer verworren, inadäquat, aber inwiefern sie sich ganz zu klaren und adäquaten Vorstellungen erhebt, ist sie fähig, die *ewigen* Wahrheiten und das *reine* All ohne alle Negationen, d.h. Gott, zu erkennen.

Nur in den verworrenen Vorstellungen der Monaden existirt also überhaupt die Sinnenwelt, so wie dagegen der einzige Gegenstand der Seele, wenn sie vollkommen adäquate und deutliche Vorstellungen hat, Gott ist.

Sie sehen von selbst, daß sonach *mit* diesem System schon, wenn es richtig verstanden wird, die ganze Realität der Sinnenwelt zusammenfällt. Das Verdienst desselben beschränkt sich einzig darauf, daß es, richtig verstanden, die Sinnenwelt aufhebt. Es sind nach ihm nur Seelen, nur Monaden, nur Vorstellkräfte, alles, was nicht reine *Seele*, ganz ideal ist, stammt nur von den limitirten, unvollständigen und getrübten Vorstellungen der Monaden her, und ist der Ausdruck dieser Vorstellungen.

Angenommen, wie in der Leibnizischen Lehre angenommen wird, daß jedem besondern Wesen der Natur eine Seele vorsteht, von dem es selbst die bloß äußere Erscheinung ist, so stellen die andern Seelen diese äußere Erscheinung nicht vor kraft einer Einwirkung oder eines Eindrucks, den diese auf sie machte, sondern kraft der nothwendigen und allgemeinen Harmonie zwischen allen Monaden. Z.B. die vernünftige Seele stellt die Materie nicht unmittelbar oder auch kraft eines Eindrucks vor, den diese auf sie machte - denn auf eine Monade kann nicht gewirkt werden; die Monaden, sagt Leibniz, haben keine Fenster, durch welche die Dinge in sie hineinsteigen könnten - also die vernünftige Seele stellt die Materie z.B. nicht kraft eines Eindrucks vor, der auf sie geschähe, sondern kraft der Identität, in welcher sie mit *der* Monade ist, deren unmittelbare und objektive Vorstellung die Materie ist. Wir schauen daher

doch *alle Dinge* nur in der Intellektualwelt in den Monaden oder dem höheren Ausdruck nach in den Ideen an; die Seelen, die

I,6,108

Ideen der Dinge, existiren für uns nicht in der objektiven, der realen, der wirklichen Welt, sondern bloß in der Intellektualwelt; nur ihre Vorstellungen, oder vielmehr nur das Vorge*stellte* jener Seelen macht für uns die Sinnenwelt aus, aber auch dieses Vorge*stellte* repräsentiren *wir* nicht kraft eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm, sondern nur kraft unserer unmittelbaren Harmonie mit den Monaden selbst und kraft der nothwendigen Zusammenstimmung unserer Repräsentationen mit ihren Repräsentationen. Wir schauen in den Dingen also nicht sowohl sie selbst, als vielmehr nur die Repräsentationen der Monaden oder ihrer Ideen an, und die Monaden sind auf keine andere Weise außer uns, als auf welche auch die Ideen außer uns sind. Da nämlich die vernünftige Seele der vollkommenste Spiegel des All ist, da in ihr demnach alle Ideen sind, so schaut sie alle Ideen nur an, inwiefern sie *in ihr* sind, und jede Monade schaut die Vorstellungen der andern Monaden nur in dem Maß, in welche jene in ihr selbst sind, d.h. in welchem sie selbst ein Spiegel des All ist. Dieses in-sich-selbst-Anschauen der Ideen, kraft dessen die Seele nicht nöthig hat aus sich heraus zu gehen, um andere Dinge anzuschauen, ist denn auch der einzige Grund der sogenannten prästabilirten Harmonie im Leibnizischen System. Ich habe diese prästabilirte Harmonie früher in ihrem untergeordneten Sinn, der ihr gewöhnlich, nicht ohne alle Schuld von Leibniz selbst, zugeschrieben wird, erwähnt, nämlich in dem Sinn, wo sie als eine vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Leib als zweier absolut verschiedener Substanzen erscheint, in welchem Sinn sie denn wie alle andern den Dualismus, d.h. die absolute Entgegensetzung von Seele und Leib, voraussetzenden Ansichten nothwendig falsch ist. Es ist nun aber klar genug, daß diese Harmonie, richtiger und besser verstanden, nicht eine Harmonie zwischen zwei absolut verschiedenen Substanzen, zwischen Materie und Geist, Seele und Leib, sondern eine Harmonie ist, die bloß *zwischen den Monaden,* zwischen Seele und Seele stattfindet. Die Materie, der Leib, ist überall nichts außer der Seele, und es bedarf keines Bandes und keiner prästabilirten Harmonie zwischen beiden. Die Materie ist für mich nur die Vorstellung der

I,6,109

verworrenen Vorstellung der Monaden, also sie ist selbst nur eine vorgestellte Vorstellung. Ebenso der Leib.

Wenn *Ihnen* auffallen sollte, daß diese Darstellung des Leibnizianismus von allen bekannten sehr wesentlich abweicht, so bemerke ich, daß allerdings das Leibnizische System bis auf den heutigen Tag allgemein mißverstanden, oder wenigstens nur in einzelnen Theilen richtig verstanden worden ist, und daß man Leibniz, um einen Ausdruck Kants bei anderer Gelegenheit zu gebrauchen, erst besser verstehen muß, als er sich selbst verstand, um ihn richtig zu verstehen. Leibniz ist auch in der Art seiner Darstellungen ein intellektueller Atomist; nirgends hat er das Ganze seiner Ideen organisch gebildet dargestellt, und es überhaupt selbst mehr in einzelnen hellen Blicken als durchgreifend aufgefaßt, daher in der großen Masse seiner verschiedenartigen Schriften nicht selten die auffallendsten Widersprüche gegen seine eignen Ideen und den richtigen Sinn derselben vorkommen, wie er denn namentlich in seiner Theodicee in den krassesten Dogmatismus zurückgefallen ist. Doch war dieß nicht sowohl bloß Folge der individuellen Geistesart dieses großen Mannes, sondern zum Theil auch nothwendige Folge der Schranken seines Systems, die er nicht überschreiten konnte, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen. Von diesen nothwendigen Schranken des Leibnizischen Systems will ich noch genauer reden.

Der Charakter des Leibnizischen Systems läßt sich in zwei Worten aussprechen. Es erhebt sich zum Idealismus, aber es ist in dem Idealismus selbst wieder die Potenz des Endlichen. Ebenso absolut als der Atomismus - die tiefste Stufe des Realismus - seine Atomen setzt, ebenso absolut setzt Leibniz seine Monaden oder die individuirten Ideen. Wie jener die Atomen als das erste Reelle ohne weiteren Grund setzt, so Leibniz auch die Monaden, ohne Rechenschaft über sie zu geben. Alles nun, was sich auf die innern Verhältnisse der Monaden unter sich so wie auf das Endliche als Produkt ihrer Vorstellkräfte bezieht, ist vollkommen klar in dieser Lehre; was aber ihr Verhältniß zum Unendlichen, zum Absoluten betrifft, so ist der Intellektualismus hierüber nicht minder unbefriedigend, als es der

I,6,110

Realismus ist. Zwar bestimmt Leibniz Gott als die Monade aller Monaden, die Einheit in allen Einheiten, er beschreibt Gott als den Ort aller Geister, wie der unendliche Raum der allgemeine Ort aller Körper sey u.s.f. Uebrigens aber drückt er sich selbst da, wo er seiner speculativen Ansicht am meisten treu bleibt, über das Seyn der Monaden in Gott oder ihr Hervorgehen aus ihm nur bildlich aus, er nennt die Monaden Fulgurationen der Gottheit; sonst sinkt er zu der populären Vorstellung einer Schöpfung zurück.

Der Gewinn des Leibnizischen Systems läßt sich also darauf zurückbringen, daß er das *Endliche* auf den Boden des Intellektuellen oder Ideellen versetzt, ohne aber das Verhältniß desselben zum Unendlichen auf diesem Gebiet weiter, als es zuvor schon im Realismus geschehen war, zu ergründen. Es war daher nothwendig, daß hier, auf der ideellen Seite, gegen die Endlichkeit des Intellektualismus ebenso das Unendliche als Gegensatz hervortrat, als auf der reellen Seite das Unendliche als Gegensatz gegen die Endlichkeit des Materiellen hervortrat. Es mußte ein neuer, höherer Dualismus entstehen, ein Dualismus, in welchem nicht mehr die Frage war von dem allgemeinen Gegensatz von Geist und Materie - denn dieser war schon dadurch aufgehoben, daß die Materie als bloßes Accidens der Seele oder des Geistes gesetzt war -, sondern von dem Gegensatz des als endlich gesetzten Ideellen und des unendlichen Ideellen.

Ob ich das Endliche, das concrete, wirkliche Ding, als an sich selbst reell annehme, oder ob ich es nur in einem ideell Endlichen, in der Seele, existiren lasse, die, weil *sie* endlich ist, auch nur Endliches vorstellt, ist ohne Zweifel in der höheren Beziehung auf das Unendliche völlig gleichgültig. Zwischen dem endlichen *Ding* und dem Unendlichen und zwischen der endlichen *Seele* und dem Unendlichen ist ohne Zweifel ein ganz gleicher Abstand. Nun hatte Leibniz zwar das Endliche aus dem Realen in das Ideale, in die Seele, verlegt; es existirt für ihn kein endliches Objekt als solches, denn nur die Monaden der Seelen waren ihm reell; aber es existiren für ihn endliche Seelen, die bestimmt waren Endliches vorzustellen. Ob nun aber

I,6,111

das Endliche real oder ob es bloß ideal existirt, dieß eben ist vollkommen gleichgültig; denn von dem Unendlichen zu dem endlichen *Ding* und von demselben zu der endlichen *Seele* bleibt, wie gesagt, immer derselbe Abstand. Der Uebergang von jenem zu diesem (dem Endlichen) ist gleich unmöglich, ich mag dieses als reell oder als ideell setzen. Da nun Leibniz nichts weiter gethan hatte, als *daß* er das zuvor als reell gesetzte Endliche als ideell setzte, und da er keineswegs ein Vermittlungsglied des Endlichen und des Unendlichen - gleichviel ob es ideell oder reell ist - angegeben hatte, so mußte aus seinem System unmittelbar ein neuer Dualismus hervorgehen, der das Unendliche oder Gott von der einen und das Endliche oder die Seele und ihre Vorstellungen von der andern Seite durchaus nicht zu vereinigen wußte. Es ist wahr, Leibniz setzte alles endliche Seyn bloß in die Vorstellungen der Monaden;

aber die Monaden, die bestimmt waren, nicht das absolute All, das Unendliche ohne alle Negation, sondern das Endliche mit Negation vermischt vorzustellen, waren ebenso nothwendig endlich, als es die vorgestellten Dinge waren, denen der Realismus eine von der Vorstellung unabhängige Realität zugeschrieben hatte.

Mit Einem Wort, Leibniz hatte das Ideale nur in seiner endlichen Gestalt erkannt, und über das Verhältniß dieses endlichen Idealen zu dem Unendlichen wußte er ebenso wenig befriedigende Antwort zu geben als der Realismus. Sobald er daher die Frage nach dem Verhältniß der endlichen Seele zu dem Unendlichen zu beantworten unternahm, mußte er in dieselben Widersprüche fallen, in welche die Systeme vor ihm gefallen waren. Er setzte Gott, das Unendliche, das schlechthin-Ideale von der einen Seite, von der andern das endliche Ideale, die endlichen Vorstellkräfte der Monaden, von welchen das endliche Reale das bloße Accidens war. Aber das Verhältniß der endlichen Monade zu Gott, dem unendlichen Idealen, blieb hiebei gänzlich unergründet. Leibniz beschränkte sich nicht auf seine Sphäre des rein Endlichen, sondern überschritt sie; außerdem daß er die gesammte endliche Welt unleugbar auf die Endlichkeit der Vorstellkräfte der Monaden reducirt hatte, und sie nur in diesen existiren ließ, wollte er auch noch

I,6,112

diese Endlichkeit selbst auf das Unendliche zurückführen. Aber hier standen ihm nun selbst nur endliche Begriffe zu Gebot, und da der herrschende Begriff der endlichen Welt der Begriff der Ursache und der Wirkung ist, so machte er Gott zum Urheber der endlichen Monaden. Der Widerspruch, den er dadurch beging, das Unendliche, in dem keine Negation ist, zum Urheber der Negation zu machen, drückte sich bei ihm nicht unmittelbar in dieser Gestalt, sondern in einer andern aus. Er leitete nämlich eben von jenen Beschränkungen - Limitationen - der Monaden alle andern Privationen, namentlich also das physische Uebel und moralische Böse der Erscheinungswelt ab. In Gott, als dem rein Unendlichen, war keine Privation denkbar; in ihm war daher weder ein Uebel noch ein Böses; er war das absolut Gute. Wie nun das absolut Gute Urheber des Bösen seyn könne, diese Frage war es, in der sich bei Leibniz der oben angegebene Widerspruch ausdrückte, und seine Beantwortung dieser Frage selbst war der vollgültigste Beweis des vollkommen Unzureichenden und Unzulänglichen seines philosophischen Systems. (Bekanntlich hat Leibniz diese Frage zum Gegenstand seiner Theodicee gemacht).

Da Leibniz nicht vom Unendlichen ausgegangen und von da zu der endlichen Seele gelangt war, da er vielmehr die endlichen Seelen, die Monaden, voraussetzte, und von diesen zu dem Unendlichen aufsteigen wollte, blieb ihm kein anderes Gesetz oder Mittel dafür, als welches in der endlichen Betrachtungsweise liegt; denn in dieser, da sie vom Endlichen ausgeht, da das Endliche ihr Ausgangspunkt ist, gibt es nur ein Aufsteigen zum Unendlichen, welches aber selbst ein unendliches ist. Nicht nur also mußte aus Leibnizens System ein neuer Dualismus, d.h. ein System der vollkommenen Entgegensetzung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, sich entwickeln, sondern er selbst sogar, sobald er jenes Gebiet des Endlichen verließ, mußte in jenen Dualismus verfallen, und dadurch sich so auffallend widersprechen, daß mehrere seiner Anhänger z.B. seine Theodicee als eine bloße Verstellung, als ein nicht im Ernst, sondern bloß zum Schein geschriebenes Werk betrachteten.

Jede Philosophie, die vom Endlichen ausgeht, verwickelt sich

I,6,113

nothwendig in Widersprüche; denn wenn auch das Endliche ihr Anfangspunkt ist, so ist er es doch nur, um von ihm aus zum Unendlichen zu gelangen. Eine Wissenschaft, die überall das Unendliche

ausschlösse, wäre überhaupt nicht Philosophie.

Wenn denn auch eine das Endliche übrigens als Erstes setzende Philosophie zum Unendlichen gelangen will, so ist dieß nicht möglich, ohne folgenden Widerspruch zu begehen, nämlich daß, da sie an der Kette des Endlichen fortgeht, sie auch kein anderes Gesetz, als das innerhalb dieser Kette gilt, befolgen kann. Entweder nimmt sie nun an, daß jenes Gesetz aus der Reihe des Endlichen in das Unendliche hinüberreiche, oder nicht. Im ersten Falle begeht sie *den* Widerspruch, das, was bloß Endliches mit Endlichem verknüpft, zu einem Vermittlungsglied zwischen dem Endlichen und seinem absolut-Entgegengesetzten, dem Unendlichen, zu machen; oder sie nimmt dieß nicht an, so ist sie *dadurch* im Widerspruch, daß sie eine Erkenntniß des Unendlichen durch das Endliche sucht. Der natürliche und nothwendige Gang der philosophischen Metamorphosen ist daher dieser: Die erste Stufe das Endliche. Unmittelbar auf dieses aber tritt die vollkommene Entzweiung und der Gegensatz des Unendlichen hervor, welcher so lange besteht, bis sich die Philosophie zum schlechthin Unendlichen erhebt.

In der Reihe realistischer Formen ist nur der einzige Spinoza, der sich zum Unendlichen erhebt; aber er bestimmt es selbst wieder als ein Seyn und kann den Gegensatz nicht vollkommen auflösen. Durch Leibniz wird zwar die ganze Endlichkeit auf das Gebiet des Ideellen versetzt, aber es bleibt vorerst in diesem Gebiet wieder bei dem Endlichen stehen; seine Wirkung beschränkt sich bloß darauf, daß er den Gegensatz der Seele und des Leibs, aber nicht den des Unendlichen und Endlichen selbst aufhob; dieser mußte daher unmittelbar in seinem System selbst hervortreten, oder wenigstens unmittelbar aus ihm sich entwickeln.

Aber nur stufenweise konnte er sich ganz entwickeln. Es mußte erst ein unvollständiger Versuch der Vermittlung zwischen beiden Gegensätzen eintreten, ehe beide vollkommen und absolut geschieden in einen absoluten Dualismus auseinander gingen.

I,6,114

Als jenen unvollständigen Vermittlungsversuch bezeichne ich den Dogmatismus, als den Anfang des gänzlichen Scheidungsprocesses den Kriticismus, und als die endlich vollkommen gelungene Scheidung des Unendlichen und Endlichen oder als den absoluten Dualismus *dieser* Seite den Idealismus der Wissenschaftslehre.

Wir haben nun jede dieser Stufen ins Besondere zu betrachten und den Keim des Dualismus, der schon in Leibniz lag, bis zu seiner letzten Entwicklung zu verfolgen.

Der *gemeine Verstand* heißt überhaupt der Verstand, sofern er ganz an das Endliche gefesselt nur endliche Verhältnisse begreift. Da es zur Ruhe der Seele wie zur Befriedigung des Geistes gehört, das Unendliche zu erkennen, so strebt auch *die* Seele, welche übrigens nicht die Endlichkeit opfern will, nach jener Erkenntniß; sie strebt also zwischen dieser und jenem irgend eine Vermittlung hervorzubringen, welches denn nicht anders als mit Begriffen der Erfahrung und der endlichen Welt geschehen kann. Auf diese Weise bildet sich im gemeinen Verstand ein System über das Universum und sein Verhältniß zum Unendlichen aus, worin beide eine ganz gleiche Realität behaupten. Damit die Sinnenwelt nicht zu Grunde gehe, bedarf es eines Gottes, der sie trägt, und der mit ihrer Erhaltung fortwährend beschäftigt ist, wie er sie hervorgebracht hat. Zu dem Ende muß Gott der Welt entgegengesetzt, und insofern selbst durch sie begrenzt seyn. Sicher hat dieser Gott, der zu der Welt in einem empirischen Verhältniß steht, *darum* das höchste Interesse für den gemeinen Verstand, weil mit ihm zugleich die empirische Realität der Welt besteht, und dieses Nichts der Welt dadurch, daß es an Gott als die höchste Realität geknüpft ist, selbst in *seiner* Realität bestätigt wird. Wir können dieses Vermittlungssystem des Endlichen und Unendlichen mit Einem Wort als Dogmatismus bezeichnen. Leibniz, der in seiner Monadologie eine wahrhaft philosophische Lehre ausgedrückt hatte, sah sich schon in dem Fall, auf diese Vermittlung zu denken; das Produkt davon war eben seine Theodicee, welche die

eigentliche Urkunde des späteren Dogmatismus in der Philosophie ist. Die Aufgabe dieser Theodicee *war,* Gott

I,6,115

wegen Zulassung oder Verursachung des Uebels so wie des Bösen in der Welt zu rechtfertigen; die ganze Aufgabe konnte schon nicht stattfinden, hatte man nicht zuvor ein reelles Verhältniß Gottes zur Welt angenommen. Leibnizens Lehre über diesen Gegenstand kommt auf folgende zwei Hauptsätze zurück: 1) der Grund des Uebels und des Bösen in der Welt liegt nicht in Gott, sondern in den nothwendigen Einschränkungen oder Privationen des Endlichen. Es entsteht aber die Frage: wo liegt der Grund jener Privationen? Liegt er außer Gott in einem ihm widerstrebenden Princip, wie nach dem alten orientalischen Dualismus in einem bösen Urwesen, so ist Gott in seinen Wirkungen durch dieses nothwendig begrenzt, also nicht *unendlich.* Oder liegt er in Gott selbst, so ist demnach in diesem eine ursprüngliche Begrenzung, und er ist wieder nicht unendlich. Die Antwort: der Grund liege weder in Gott noch außer Gott, sondern in der Natur des Endlichen, zu dessen Begriff es gehöre, limitirt, mit Negation gesetzt zu seyn, reicht wieder nicht hin und schiebt die Antwort nur zurück. Denn allerdings, *wenn* Gott bestimmt war Endliches zu produciren, so konnte er es nur mit Schranken. Aber in seiner Idee liegt nur, daß er Unendliches, nicht, daß er Endliches producire. Nothwendiger Weise kann er nur Unendliches produciren. Das Endliche konnte also zu ihm in keinem andern als zufälligen Verhältniß stehen, und da im Bewußtseyn kein anderes Causalverhältniß vorkommt, das den Schein der Zufälligkeit, der nicht-Nothwendigkeit hat, als das des freien Willens und der Entschließung, so blieb nichts anderes übrig, als den Grund jener Hervorbringung des Endlichen in den *freien Willen* oder einen *Entschluß* Gottes zu setzen, welches denn auch durch Leibniz geschah (Gipfel des Dogmatismus). Wenn etwas Wahres in dieser Ansicht ist, so ist es die gänzliche Zufälligkeit, d.h. die ursprüngliche Nichtwesenheit der erscheinenden Welt. Daß aber nun die *freie Handlung,* wodurch die Erscheinungswelt ist, in Gott gelegt wurde, war eine ebenso vollkommene Umkehrung des wahren Verhältnisses, als daß in einer andern Sphäre der Betrachtung die Bewegung in die Sonne gelegt, die Erde dagegen als ruhig betrachtet wurde. So groß in der Ansicht der physischen

I,6,116

Welt die Revolution war, welche durch Copernicus gemacht wurde, als er die Bewegung der Sonne in die Peripherie verlegte und jene zum ruhigen Centro machte, so total muß die Revolution in der Ansicht der geistigen Welt seyn, welche entsteht, sobald jene Handlung nicht in Gott, sondern in den Umkreis der Welt selbst gelegt wird, sobald erkannt wird, daß die Realität der Sinnenwelt in Bezug auf Gott ebenso täuschend und nichtig ist, als die Bewegung der Sonne um die Erde täuschend in Bezug auf jene war, und daß sie überall nur Realität hat durch eine Handlung, deren Grund nicht im Centro, nicht in Gott, sondern außer ihm liegt.

Leibniz ging aber in der Vorstellung des Entstehens der Welt durch einen freien Willen Gottes so weit, daß er Gott vor der Hervorbringung der Welt alle Möglichkeiten einer solchen entwerfen und übersehen, daraus den best möglichen Plan zu derselben auslesen und realisiren ließ, ungefähr wie ein Architekt von einem Gebäude erst verschiedene Risse entwirft, diese miteinander vergleicht und zuletzt den auswählt, der ihm am besten scheint. Der beste Plan zur Welt war nach Leibniz der, welcher die geringst mögliche Summe von Negation oder Privation, also die größte Summe der Position in ihr zuließ. Nach diesem besten Plan ist denn wirklich die Erscheinungswelt von Gott hervorgebracht, so daß mit dieser Lehre auch noch die Nothwendigkeit verbunden ist, die gegenwärtige Welt für die best mögliche zu halten, und

anzunehmen, daß in ihr die geringste mögliche Summe von Privation ist - die bekannte Lehre des Optimismus, die außer ihrer philosophischen Nichtigkeit noch überdieß mit der sittlichen Ansicht der Welt sehr wenig zusammenstimmt.

Ich halte es für ganz unnöthig, zur Beurtheilung dieser Ansicht irgend etwas hinzuzusetzen, oder auch nur diesen Dogmatismus weiter in seinen Ausspinnungen und Ausbildungen zu verfolgen. Wie es zu geschehen pflegt, ließen schon beinahe die nächsten Nachfolger Leibnizens das wahrhaft Speculative seiner Lehre, die Monadologie, fallen, so daß der berühmteste derselben, *Wolf*, sie sogar nur als eine Hypothese in sein System aufnahm; dagegen wurde die dogmatische Seite seiner Philosophie, besonders aber seine Theodicee, am meisten hervorgezogen, und

I,6,117

aus dieser eigentlich das in Deutschland unter diesem Namen herrschend und bekannt gewesene Leibnizische System gebildet. Der weiteren Darstellung desselben glaube ich mich überheben zu dürfen, und gehe sogleich zur zweiten Stufe in dieser Entwicklung fort.

Der Dogmatismus war nur ein Uebergang in der Geschichte der Philosophie, er machte in derselben keine Epoche, da er überhaupt kein philosophisches System, sondern ein bloßes System des gemeinen Verstandes ist. Er war eine vergeblich versuchte Vermittlung des Unendlichen und Endlichen und suchte der nothwendigen Entzweiung des vollkommenen Dualismus zuvorzukommen, welche nachher Kant bewirkte, und dadurch allerdings in dem System des Dogmatismus die größte Zerstörung anrichtete.

Anmerkung. Man kann den Kriticismus von einer doppelten Seite ansehen; entweder mehr negativ oder mehr positiv. Ist sein ganzer Charakter nur negativ, d.h. ist er nicht sowohl selbst Philosophie als vielmehr nur Kritik und Einschränkung der Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet, so ist er in dieser Beziehung bloß dem Dogmatismus gegenüber *negativ*; er ist nicht gegen die Philosophie überhaupt, er ist nur gegen den Dogmatismus, d.h. gegen die Unphilosophie, gerichtet. Zwar rühmt sich dieser Kriticismus, das ganze Feld der menschlichen Erkenntniß durchmessen und vollkommen umfaßt zu haben, welches aber eine Selbsttäuschung ist. Das Gebiet, auf welches er sich bezieht, ist einzig das Gebiet des Verstandes und der Vernunft, inwiefern sie selbst von der Endlichkeit ausgehend auf das Unendliche nur zu schließen vermag[1]. Gerade *jene* Sphäre oder Region des Erkenntnißvermögens, worin die eigentliche Philosophie ist, ist ihm völlig entgangen. Insofern hat der ganze Kriticismus Kants eine durchaus bloß temporäre und locale Beziehung. Er bezieht sich einzig nur auf den Dogmatismus, und auch auf diesen nur, wie er unmittelbar vor Kant durch die Wolfische Schule in Deutschland verbreitet war. Und diese fast bloß temporäre philosophische Erscheinung hat der große Haufen der Nachbeter für eine die ganze Philosophie und die gesammte Vernunft

[1] Man vgl. im vorhergehenden Band, S. 189.

I,6,118

betreffende Revolution angesehen. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß der Kriticismus den Dogmatismus siegreich überwunden und nicht nur für jetzt, sondern auf ewige Zeiten vernichtet hat. Aber dieser Dogmatismus ist jederzeit in der Philosophie selbst nur eine vorübergehende Erscheinung gewesen. Man kann historisch behaupten, daß zu keiner Zeit als unmittelbar vor Kant dieser Dogmatismus für Philosophie gehalten wurde.

Weit mehr Gerechtigkeit widerfährt dem Kriticismus, wenn er mehr von seiner positiven als von

seiner negativen Seite aufgefaßt wird; von dieser, wie gesagt, hat er eine bloß zeitliche Beziehung, von jener dagegen ist er der Anfang der vollkommenen Ausbildung des Dualismus, der seit Leibniz in der Philosophie vorhanden war, und ich glaube der Kritik von Kant sowohl als der Wissenschaftslehre von Fichte keine größere Bedeutung geben zu können, als wenn ich ihnen in der *ideellen* Reihe der philosophischen Entwicklungen dieselbe Stufe anweise, welche dem Cartesianismus in der reellen Reihe zukommt. Beide haben gewirkt, jene Vermischung des Unendlichen und Endlichen, die im Dogmatismus stattfand, aufzuheben, und den vollkommenen Gegensatz beider herzustellen. Ich behaupte, daß einen wirklichen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe darstellen ebenso vortheilhaft für die Wissenschaft ist, als seine Identität darstellen. So konnte nur aus dem vollkommenen Dualismus des Cartesius unmittelbar der Spinozismus hervorgehen, mit welchem in jener Reihe die höchste Vollendung der Philosophie erreicht war.

Kants und Fichtes Systeme werden bei weitem deutlicher, wenn man sie nicht bloß als Gegensatz des Dogmatismus begreift, sondern wenn man sie zugleich von ihrer positiven Seite als die höchste und aufs vollkommenste ausgebildete Scheidung der entgegengesetzten und insofern als den höchsten Dualismus begreift. -

Ich gebe vorerst eine kurze Idee des Kantischen Kriticismus. - Kant warf zuerst die Frage auf nach dem Recht des *Gebrauchs* der bloß endlichen und sinnlichen Begriffe in Bezug auf nichtendliche und nichtsinnliche Gegenstände. Er fand durch eine ganz erschöpfende Untersuchung,

I,6,119

daß diese Begriffe, z.B. der der Ursache und Wirkung, Begriffe seyen, die bloß zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, oder bloß diese Möglichkeit enthalten. Er leugnete daher, daß mittelst dieser Begriffe irgend eine positive Erkenntniß des Uebersinnlichen oder des Unendlichen möglich sey. Hätte Kant sich hierauf beschränkt, er hätte das wahre Wesen der Philosophie, welches eben darin besteht sich über diese Begriffe zu erheben, wenigstens negativ vollkommen ausgesprochen. Allein er ging weiter. Er behauptete, daß diese Begriffe das einzige Organ der Erkenntniß seyen, das uns überhaupt zu Gebot stehe, und hierin wurde er selbst dogmatisch. Wenn es also nach seiner Meinung eine wahre Philosophie gegeben hätte, oder geben könnte, so hätte sie in der Bestimmung oder Erkenntniß des Uebersinnlichen durch diese Begriffe bestanden; er setzte so weit die falsche Idee der Philosophie immer als die einzig mögliche voraus, obgleich er nun allerdings behauptete, daß eine Philosophie, die nach diesen Begriffen über die Sinnenwelt sich erheben wollte, eine durchaus leere und nichtige Philosophie seyn müßte.

Kant leugnete diesem nach alle wahre theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen, d.h. alle wahre theoretische Philosophie. Er befestigte zuerst mit vollkommenem Bewußtseyn den absoluten Gegensatz zwischen den *endlichen* Vorstell- und Erkenntnißkräften der Seele und zwischen dem Unendlichen. Von der einen Seite standen ihm die Begriffe des endlichen Verstandes, von der andern unerreichbar und absolut unbestimmbar durch diese die eigentlichen Gegenstände der Vernunft, die Ideen und die Idee aller Ideen - Gott oder das Unendliche. Er beschränkt daher alle Erkenntniß lediglich auf die Erfahrung und die Sphäre des Endlichen. Bloß in *einem* Phänomen der Seele konnte er den höheren und übersinnlichen Ursprung und die absolute Oberherrschaft oder Priorität des Idealen über das Reale nicht verkennen. Dieß war das Phänomen der Sittlichkeit. Er bemerkte, daß das Sittengebot schlechthin alles Sinnliche in uns niederschlage, es als *Nichts* setze; er fand zugleich, daß dieses Gesetz ganz unbedingt gebiete und daher eine wahrhaft absolute Erscheinung in der Seele sey. Aus dieser Einen absoluten Erscheinung sollte dann auf die Realität des Uebersinnlichen überhaupt

I,6,120

nicht sowohl *geschlossen* werden, denn auch dieß wäre wieder Dogmatismus gewesen, als vielmehr, um jener Einen absoluten Erscheinung willen sollte an die Realität des Uebersinnlichen überhaupt *geglaubt* werden. Das Sittengebot, sagt er, spricht unbedingt zu uns; es läßt nicht in unserem Willen bestehen, ob wir ihm folgen wollen oder nicht, sondern es fordert absolut und kategorisch, *daß* wir ihm gehorchen. Wir können dieser inneren Stimme, diesem Gott in uns, nicht zuwider handeln, ohne uns selbst absolut zu widersprechen; aber, gesetzt auch, daß wir dieß wollten, so können wir doch seine unbedingte Verwerfung des Unsittlichen, sowie seine absolute Forderung des Gegentheils nicht verstummen machen. Diese Stimme kommt nicht aus uns selbst, aus unserer sinnlichen Natur, da sie sich ja vielmehr *gegen* diese richtet und sie absolut in uns zu nichte macht. Sie muß also aus einem Höheren kommen, als wir selbst sind; sie kann nur der Widerklang einer höheren und übersinnlichen Welt in uns seyn. So gewiß ich nun jener Stimme und ihrem absoluten Gebot *Glauben* beimesse, so gewiß muß ich dem Uebersinnlichen überhaupt Glauben beimessen; denn wäre überhaupt nichts Uebersinnliches, so müßte auch das Sittengebot Täuschung seyn; allein es für Täuschung zu halten, verbietet es selbst, indem seine unbedingte Forderung dahin geht, in ihm vielmehr allein das absolut- und unbedingt-Reale zu erkennen. So gewiß also das Sittengebot keine Täuschung ist, so gewiß ist auch überhaupt ein Uebersinnliches. Allein das Sittengebot nicht für Täuschung, sondern für die einzige Realität zu halten, ist selbst schon Sittlichkeit, und diese Gewißheit ist nicht theoretischen Ursprungs. Ebensowenig also auch die, die sich an die Sittlichkeit knüpft und durch sie vermittelt ist. Sie ist bloß *praktischer* Art und demnach Glaube. Sie beruht nicht auf *Gründen,* so wenig als meine Achtung gegen das Sittengebot auf Gründen beruht, die vielmehr schon geschmälert seyn würde, wenn ich nach Gründen des Gehorsams fragen wollte. Wie alles, was aus unbedingtem Gehorsam ohne weitere Gründe angenommen wird, Glaube ist, so auch meine Gewißheit vom Uebersinnlichen. Das einzige Verhältniß zum Uebersinnlichen ist daher überhaupt nur das des Glaubens.

I,6,121

Man wird gern gestehen, daß, wenn einmal alle eigentliche Anschauung und Erkenntniß des Unendlichen geleugnet wird, kein besseres Aequivalent derselben gefunden werden kann als der eben beschriebene Glauben. Dem gemeinen Menschenverstand, der sich in einer vollkommenen philosophischen Enthaltsamkeit befindet, sagt daher auch die Kantische Lehre außerordentlich zu. Sie ist gerade dasjenige System, was der gemeine Verstand in seiner Enthaltsamkeit von allem, was außer dem Umkreis der Erfahrung liegt, sich selbst machen würde, und im Grunde auch mehr oder weniger unabhängig von Kant gemacht hatte. *Wir* betrachten dieses System von Seiten der Stufe, die es in der wissenschaftlichen Entwicklung der Philosophie bezeichnet. Hier dann, da *Glaube* immer ein Setzen außer mir ist, und das Unendliche nach dieser Ansicht in stetem Differenzverhältniß bleibt, ist wohl unzweifelhaft, daß in Kant der Dualismus deutlich erschienen ist, der schon in Leibniz undeutlich lag, und den der Dogmatismus vergebens durch eine falsche Vermittlung zu verhüllen suchte. Dieser Dualismus findet sich denn nicht nur in der Kantischen Lehre vom Unendlichen, sondern in seiner gesammten Ansicht des Erkenntnißvermögens und seines Verhältnisses zum Objekt.

Der Ursprung aller Erkenntniß liegt nach ihm 1) in einer Affektion, wobei ein Stoff von Dingen an sich. Daß aber eine Einwirkung von diesen stattfinde, ist nicht denkbar. Also ist hier ein vollkommenes Geheimniß, ein vollkommen unauflöslicher Gegensatz. 2) Liegt die Möglichkeit der Erkenntniß in gewissen ursprünglichen dem Erkenntnißvermögen eigenthümlichen Formen und Begriffen, wodurch es das Objekt erzeugt. Zwischen dem Stoff auf jener und der Form der Erkenntniß auf dieser Seite ist ein absoluter Gegensatz.

Der Stoff repräsentirt hier das Unendliche, die Substanz, die Form des Erkenntnißvermögens das Endliche. Das Endliche ist also hier zwar ganz *ideell,* wie in Leibniz; sein Grund liegt bloß in der Seele;

dagegen ist nun das Unendliche in der *reellen* Gestalt diesem Endlichen gegenüber getreten, die wahre Idee desselben also gänzlich verschwunden.

Die Kantianer haben den Kriticismus wieder mit dem Empirismus

I,6,122

und dem System des physischen Einflusses verbunden. Auf diese Weise bildete sich aus der Kantischen Lehre selbst wieder ein Dogmatismus oder vielmehr ein dogmatischer Empirismus. Denn es war natürlich, daß der gemeine Verstand, der durch ihn aus allen seinen Ansprüchen auf ein wahres Wissen über das Verhältniß des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Reellen und des Ideellen vertrieben war, in ihm selbst wieder die Mittel zur Herstellung seiner Ansicht suchte. Ein solcher empirischer Dogmatismus ist bis jetzt aller Kantianismus überhaupt, ein durchaus vergeblicher Versuch nämlich, das Subjektive der Erkenntniß mit dem Objektiven zu vereinigen, zu erklären, wie das erkennende Subjekt und der Gegenstand zusammenkommen, zu welchem Behuf ihm denn kein anderer Begriff als der des Empirismus selbst - der Ursache und der Wirkung - zu Gebot stand.

Fichte, der die Widersprüche bemerkte, in die sich der Kantianismus verwickelte, sobald er an eine Vermittlung zwischen dem Subjekt und Objekt dachte, wirkte wieder auf den Kantianismus, oder vielmehr auf den aus dem Kriticismus hergestellten Dogmatismus, wie jener selbst auf den Dogmatismus gewirkt hatte, d.h. er stellte den absoluten Dualismus *vollkommen* her.

Er bestimmte zuvörderst als die Aufgabe der *gesammten* Philosophie die Erklärung, wie die mit dem Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen in uns entstehen. Alle Nothwendigkeit ist eine Begrenzung der freien, der unendlichen Thätigkeit. Die Frage war also eigentlich die nach dem Ursprung der endlichen Vorstellungen. Er schloß alle Beziehung der Philosophie auf das Unendliche hiemit völlig aus, und setzte seine einzige Absicht darein, den letzten Grund der endlichen Vorstellungen zu finden. Er kehrte auf den Satz zurück, der schon durch Leibniz vollkommen ausgesprochen, und nur durch Kant wieder unkenntlich gemacht war, daß nämlich *alles Endliche einzig in den Vorstellungen der Seele* und außer dem vorstellenden Subjekt nichts Endliches existire. Er ergriff zuerst durch absolute Freiheit die erste und oberste Thathandlung, wodurch alles Endliche gesetzt ist. Vor ihm beruhte es in einer Thatsache, des Bewußtseyns z.B., aber

I,6,123

diese Thatsache war ja selbst eine endliche, daher wieder zu erklärende. Nur durch einen Grund, der selbst durch keinen andern Grund weiter erklärbar, sondern absolut und daher unerklärbar war, konnte das Endliche begriffen werden; denn jeder mögliche Grund, der selbst auf einen höheren zurückwies, war ja selbst schon ein endlicher und daher kein absoluter Erklärungsgrund. Der Dogmatismus vor ihm hatte dieses Unbedingte, wodurch die gesammte Endlichkeit gesetzt wäre, in einer absoluten Handlung, einer freien Entschließung Gottes gesucht. Aber eben dadurch war Gott zum Urheber der Privation, der Beschränkung, und sonach auch des Uebels in der Welt gemacht. Vorausgesetzt also, daß der Grund des Endlichen nur in einer Handlung, die selbst nicht weiter erklärbar, sondern unbedingt wäre, gesucht werden sollte, so konnte diese Handlung nicht mehr in Gott, sie konnte nur *in* dem vorstellenden Subjekt selbst gesucht werden - und *Freiheit* mußte der Anfang und das Princip einer Philosophie werden, die ihre ganze Aufgabe auf die Erklärung des Endlichen oder der mit dem Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen einschränkte.

Ich stelle natürlich das Fichtesche System hier nicht dar, wie es sich selbst darstellt, sondern wie es von einem höheren Standpunkt aus erscheint.

Fichte schloß auf folgende Art: Was ich weiß, weiß ich immer doch nur *durch mich selbst*; denn *ich* bin es ja, der weiß. Was ich vorstelle, stelle ich doch immer unmittelbar in mir selbst vor. Ob daher meinen Vorstellungen irgend etwas außer mir entspreche, oder nicht, darüber bin ich völlig ungewiß. Der letzte Grund aller Gewißheit, die ich habe oder empfinde, ist immer nur meine *Ichheit*, die Ichheit also auch *für mich* der Grund aller Endlichkeit. - Inwiefern setze ich mich denn nun als *Ich*? - Ich setze mich *als* mich selbst, heißt, ich sondere mich ab schlechthin von allem andern: Ich = Ich, aber eben dadurch verschieden von allem andern. - Indem ich mich als *mich selbst* setze, setze ich mich allem andern, und demnach dem gesammten Universum entgegen. Die *Ichheit* ist daher der allgemeine Ausdruck der Absonderung, der Trennung von dem All, und da von dem All nichts geschieden seyn kann, als dadurch, daß es, da jenes

I,6,124

unendlich ist, endlich, d.h. mit Negation, gesetzt ist, so ist die Ichheit der allgemeine Ausdruck und das höchste Princip aller *Endlichkeit*, d.h. alles dessen, was nicht *absolutes All*, absolute Realität ist. - Wie das Unendliche, in dem keine Negation ist, Ursache von Privationen, von Einschränkungen seyn könne, dieß ist schlechthin unbegreiflich. Dieser Grund kann daher nicht in dem Unendlichen, er kann nur in dem vorstellenden Subjekt, in der Ichheit selbst liegen. - Aber wodurch ist denn die Ichheit - das vorstellende Subjekt - bestimmt, sich von dem *All*, dem Unendlichen zu trennen, und dadurch Negationen desselben, die einzelnen wirklichen Dinge zu setzen? - Wiederum kann die Ursache hievon nicht in dem Unendlichen liegen, denn a) ist dieß an sich nicht möglich, weil das Unendliche nie Ursache von Negationen seyn kann, die Ichheit selbst aber die höchste Entfernung vom All ist; b) wäre alsdann der Grund, warum die Ichheit sich von dem All trennte, ein nothwendiger, welches wiederum nicht der Fall seyn kann. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den Grund jenes für-sich-selbst-Seyns und sich-für-sich-Setzens der Ichheit in absoluter *Freiheit* zu suchen. Nicht das Unendliche ist der Grund dieses sich-für-sich-selbst-Setzens, sondern die Ichheit selber ist es. Die *Ichheit* ist durchaus ihre *eigne That*, ihr *eignes Handeln*, sie ist daher *nichts* abgesehen von diesem Handeln, nichts also auch in Ansehung des Unendlichen. Ebenso auch alles, was nur für die Ichheit und durch die Ichheit ist, die gesammte endliche oder reelle Welt - denn dieß wird auf diesem Standpunkt schon als ausgemacht vorausgesetzt, daß diese überall nur in Vorstellungen oder ideell existirt - ist nichts an sich selbst, ist nur durch die freie Handlung der Ichheit gesetzt, wodurch diese sich selbst setzt, sich selbst von dem All absondert, und eben deßwegen nichts als Negationen des All, Negationen des Unendlichen produciren kann.

Ich leihe hier dem Fichteschen Idealismus die höchste Bedeutung, die ihm meines Erachtens zukommen kann, und bediene mich in Ansehung seiner desselben Rechts, dessen *er* sich in Ansehung Kants bediente, ihn nach höheren Principien auszulegen.

Fassen wir den Fichteschen Idealismus so auf, so ist klar, daß

I,6,125

mit demselben das gänzlich accidentelle und insofern unwesentliche Verhältniß der Erscheinungswelt zum Wesen des Unendlichen gesetzt ist. Der Dogmatismus wollte ein gleiches Verhältniß setzen; er erklärte daher die Erscheinungswelt für die Wirkung einer freien Handlung des Unendlichen oder *Gottes*. Der Fichtesche Idealismus setzt jene Handlung nicht in Gott, er setzt sie bloß in die Ichheit, nicht in das Centrum, sondern einzig in die Peripherie. So mußte man den Fichteschen Idealismus auslegen, wenn das eine Peripherie haben konnte, worin es an dem Centrum fehlt. - Ich erkläre mich deutlicher.

Seit Leibniz sehen wir, die Mittelerscheinungen abgerechnet, die für nichts zählen, allgemein das Reale, das Endliche, auf das Gebiet des Idealen versetzt. Die gesammte reale Welt hat keine Existenz an sich, sondern nur in den Vorstellungen der Seele. Dieses bestimmte Objekt, das ich anschaue, ist nichts anderes als meine beschränkte und bestimmte Vorstellung selbst, und es gibt *überhaupt* kein endliches Objekt als in der Vorstellung. Diesen Idealismus, welcher ein Negiren des an-sich-selbst-Seyns des Realen ist, nimmt auch Fichte wieder auf, und er geht hierin nicht weiter als Leibniz. Das, worin er sich von diesem unterscheidet, ist einzig, daß Leibniz den Grund, warum die Seele oder die Monade mit Affektion gesetzt und bestimmt ist Endliches vorzustellen, nicht weiter anzugeben weiß, oder, wenn er es versucht, den Grund davon in *Gott*, dem Unendlichen, suchen muß, welches ihn in nothwendige Widersprüche verwickelt, daß Fichte dagegen, richtig verstanden, den Grund der Endlichkeit der Seele in einer absolut freien Handlung der Seele selbst oder darin sucht, daß sie *sich für sich selbst*, durch ihr *eignes Thun* als endlich, als abgesondert von dem *absoluten All*, und dadurch zugleich sich selbst in die Nothwendigkeit setzt, nicht dieses absolute All, sondern nur Negationen desselben, Begrenzungen und Beschränkungen anzuschauen.

Diese Lehre, welche, für sich betrachtet, und als eine bloße Erklärung der Endlichkeit angesehen, die einzig befriedigende ist, kann aber nicht an die Stelle der *gesammten* Philosophie treten; denn die Philosophie hat andere Gegenstände als das bloße Endliche. Nun spricht

I,6,126

jene Ansicht allerdings den höchsten Grund der Wirklichkeit des Endlichen und das letzte Princip aller Erfahrung aus, aber sie erhebt sich nicht über *alle* Erfahrung. Sie nimmt hier ganz den intellektuellen Atomismus des Leibniz wieder auf (wie der Cartesianismus den materiellen Atomismus); wie in diesem die absolute Substanz in Monaden zerfällt, so ist in jener eines *jeden* Ich für jeden die absolute Substanz selbst. - Das, woraus nur das Endliche erklärt werden kann, wird bei Fichte zum Princip der gesammten Philosophie und demnach der Wissenschaft des Unendlichen selbst gemacht (dieses mit zum Accidens des Ich). Genau betrachtet beschränkt sich also sein Verdienst darauf, das Endliche, was bei Leibniz in der Form der Monaden gesetzt war, in seinen allgemeinsten und höchsten Ausdruck gesetzt, und dadurch ganz rein und absolut von seinem Entgegengesetzten geschieden zu haben. Es existiren nämlich nach dem Fichteschen System nun wirklich zwei Welten, eine Welt des Unendlichen und eine Welt des Endlichen, beide absolut geschieden; zwischen beiden steht die Ichheit; *beide* sind nur von dieser die Accidenzen, nicht *an sich*. Wenn Fichte die Freiheit als Princip der Endlichkeit wirklich wahrhaft als *nichts* in Bezug auf das Unendliche bestimmte, so wäre jener Dualismus aufgehoben. Denn zwischen dem Unendlichen auf der einen und dem Nichts auf der andern Seite ist kein wahrer Gegensatz, eben weil dieses *Nichts* ist. Fichte bestimmt aber die Freiheit als die höchste Realität selbst, und alles - also auch das Unendliche - hat nur Realität für die Freiheit. Die Freiheit ist gleichsam der Mittelpunkt, von dem das Endliche auf der einen und das Unendliche auf der andern Seite die beiden gleich nothwendigen Erscheinungen sind. Wie er also der Sinnenwelt eine bloß subjektive Realität in Bezug auf die Freiheit zuschreibt, so auch der übersinnlichen Welt. Weil aber das Unendliche doch auf keine Weise *abhängig* existiren kann, so wird es eben deßhalb als ***wahrhaft*** Unendliches nothwendig *gänzlich außer dem Ich und demnach unerreichbar von ihm gesetzt*. - Der nothwendige Cirkel, in dem die Wissenschaftslehre befangen ist, und in dem sie den menschlichen Geist überhaupt befangen glaubt, ist folgender: "Das Unendliche, das An-sich, ist immer nur

I,6,127

für mich; denn *ich* bin es ja, der es denkt oder anschaut; es ist also immer nur in meinem Wissen, nicht unabhängig von demselben. Nun ist aber das *An-sich* eben etwas, das unabhängig von meinem Denken und Wissen existirt, demnach nichts Absolutes, oder *wenn,* so als schlechthin unabhängig von mir, und demnach nicht für mein Wissen oder *im Wissen*." Hier ist demnach der vollkommene Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen klar ausgesprochen. Das Unendliche, um wahrhaft an sich selbst zu seyn, muß durchaus unabhängig von mir, schlechthin außer mir, dem Endlichen, existiren. Das Seyn des Absoluten in meinem Wissen wird nicht als ein eins-Seyn aufgefaßt, sondern das Ich verhält sich als Subjekt, das Absolute als Objekt; es ist daher für mich durch mein Wissen bedingt, demnach nicht unbedingt und absolut, wie die wirklichen Dinge nicht absolut sind, weil sie nur mein Wissen selbst, nicht außer ihm sind.

Nach dieser Anschauung ist also in der Seele nichts, das mit dem Absoluten, mit dem Unendlichen selbst eins wäre. Die Seele oder die Ichheit ist die reine Differenz des Unendlichen, d.h. die reine Endlichkeit, und diese Endlichkeit steht dem Unendlichen absolut gegenüber.

In anderer Gestalt spricht sich dieselbe Reflexion noch folgendermaßen aus: "Als endliche Naturen sind wir getrieben, alles Bewußtseyn und eben daher die mit ihm gesetzte Endlichkeit aus einem An-sich, einem von uns Unabhängigen zu erklären, aber auch jene Erklärung geschieht ja nur nach Gesetzen unserer endlichen Natur, und sobald wir darauf reflektiren, verwandelt sich jenes Unabhängige, jenes Außer-mir, wieder in ein Produkt meiner Subjektivität". Diese Reflexion ist ganz richtig; auf solchem Weg gibt es nie ein Absolutes; aber es fehlt eben der *letzte* Schritt, welcher der wäre, daß, da es nach Gesetzen unserer endlichen Natur geschieht, daß wir das An-sich oder das Unendliche zum Erklärungsgrund machen, diese Erklärung schon eben deßhalb nichtig ist, da die endliche Natur selbst keine Realität hat, sondern eine Negation der wahren Realität ist; es fehlt nur die weitere Reflexion, daß jene ganze Unterscheidung des In- und Außer-mir, auf welchem jener Cirkel beruht, eine bloß subjektive, nur meiner Endlichkeit entsprechende

I,6,128

Erscheinung ist, daß also auch dieser Cirkel nur so lange besteht, als ich an meiner endlichen Natur und den Gesetzen derselben festhange. Fichte meint, es wäre schon gut, das Unendliche zum Erklärungsgrund des Endlichen zu machen, wenn jenes nur nicht eben dadurch aufhörte ein An-sich zu seyn. Allein der Fehler liegt höher, nämlich darin, überhaupt das Unendliche zum Erklärungsgrund zu machen, und eben dieß stammt ganz aus unserer endlichen Natur ab, die selbst nicht reell ist. Wenn Fichte sagt: Das Absolute entweder in mir oder außer mir: in mir, so ein Produkt meiner Subjektivität - außer mir, so nicht erkennbar, so ist die Antwort hierauf: Weder - noch etc. Denn wie sollte es für das Absolute überhaupt eine Bestimmung geben, die nur von mir, von der Ichheit der endlichen Natur hergenommen ist.

Dieser ganze Cirkel kann also nur entstehen, wenn das Endliche als eine wahre Realität fixirt und dem Unendlichen entgegengesetzt wird, d.h. in jenem Cirkel selbst spricht sich der absolute Dualismus aus. Fichte hat daher, weil entfernt, sich über das Endliche wahrhaft zu erheben, es vielmehr erst vollkommen befestigt und nur in seinem reinen Gegensatz gegen das Unendliche fixirt. Zwar nennt sich die Wissenschaftslehre Idealismus und sagt von sich selbst, daß sie die Sinnenwelt vernichte. Allein 1) sie ist Idealismus nur gegenüber von den wirklichen Dingen, indem sie nämlich der Ichheit und den Vorstellungen ebenso wie der Leibnizianismus die Priorität über sie gibt. Sie ist nicht Idealismus im positiven Sinn, in dem nämlich, daß sie sich wahrhaft zu dem Unendlichen und positiv Idealen erhöbe. 2) Was die Vernichtung der Sinnenwelt und der Endlichkeit betrifft, so besteht sie in einer bloßen Uebersetzung des Endlichen aus dem Realen ins Ideale. Ob nun aber die sinnlichen Dinge wirklich so, wie der gemeine Verstand sich vorstellt, *außer* mir existiren, oder ob sie nur kraft ursprünglicher Schranken der Ichheit und meiner Vorstellkraft *in mir,* aber doch gleichwohl reell existiren, ist speculativ betrachtet vollkommen gleichgültig. Denn in beiden Fällen schreibe ich dem Endlichen

Realität zu.

Man kann überhaupt gegen die Fichtesche Philosophie folgendes Dilemma aufstellen: entweder hat sie bloß Erklärung der Endlichkeit

I,6,129

zur Absicht, oder sie will Wissenschaft des Unendlichen seyn. Ist das erste der Fall, so hat sie die Endlichkeit auf ihre höchste Möglichkeit, *so weit diese selbst noch in der Sphäre der Endlichkeit liegt*, auf ihren allgemeinen Ausdruck, die Ichheit, reducirt, aber das *Besondere* der Endlichkeit gänzlich unerklärt gelassen, hinter unbegreiflichen Schranken, die absolut gesetzt werden; sie hat eben damit - mit dem absoluten Setzen der Schranken - die Endlichkeit zu einer absoluten Realität gemacht und dieses für-sich-selbst-bestehende Endliche auf keine Weise mit dem Unendlichen in Harmonie gesetzt. Soll sie aber Wissenschaft des Unendlichen seyn, so gesteht sie selbst, *daß sie es nicht ist*; denn auch für die Wissenschaftslehre ist das letzte Verhältniß, in welchem das Subjekt zum Unendlichen stehen kann, das eines *Glaubens,* d.h. einer vollkommenen Differenz. Auch sie leugnet durchaus alle theoretische Einsicht in die übersinnliche Welt. Nur durch die Sittlichkeit ist uns ein Blick in diese Welt geöffnet. Weil nämlich sich in dem Sittengebot etwas ankündigt, das ganz unabhängig von aller Endlichkeit ist und diese vielmehr in mir niederschlägt, weil sich also hier der Seele etwas offenbart, das nicht wieder als Gedankending gesetzt werden kann, sondern dem ich eine von mir unabhängige Realität zuschreiben muß, so gewiß ich sittlich gesinnt bin, so ist nur in der Sittlichkeit für mich der wahre Charakter des Absoluten, nämlich der der Unabhängigkeit vom Subjektiven ausgedrückt (Forderung eines Außer-mir). Hierin ist also die Fichtesche Philosophie ganz der Kantschen gleich, so wie ich überhaupt durch das Bisherige als bewiesen annehmen zu dürfen glaube: 1) daß in keinem der bis jetzt entwickelten Systeme das Verhältniß der Endlichkeit zum Unendlichen ergründet ist, obgleich im Fichteschen Systeme wenigstens der höchste Ausdruck der ersten gefunden ist; 2) daß das Fichte'sche System nichts anderes ist als der vollkommen ausgebildete Dualismus der idealistischen Ansicht wie der Cartesianismus der der realistischen Ansicht. Denn obgleich Fichte die Endlichkeit rein bloß in die Ichheit setzt, und diese selbst nur *ihre eigne That* und demnach nicht *an-sich* seyn läßt - obgleich er also in dieser Rücksicht die Ichheit und mit ihr die Endlichkeit selbst zu einer bloßen

I,6,130

Negation, einem Nichts zu machen scheint, so gilt ihm doch zugleich eben jenes für-sich-selbst-Seyn selbst, das von einem höheren Standpunkt betrachtet = Null ist, für die wahre Realität, und er setzt das Endliche eben dadurch schlechthin, daß er es dem Unendlichen schlechthin entgegensetzt. Fichte hat also immer und nothwendig zwei Faktoren, die Ichheit oder die Endlichkeit auf der einen Seite und die Absolutheit auf der andern Seite; sein System kann nie bis zur wahren, bis zur absoluten Identität durchdringen.

In der bisherigen Entwicklung hat also die Philosophie folgende Stufen durchlaufen: 1) im Realen, a)Endliches, b) absoluten Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen, c) absolute Identität beider, aber selbst im Realen ausgedrückt.

Im Idealen nur die zwei Stufen von Leibniz an: a) Endliches, b) absoluten Gegensatz von Unendlichem und Endlichem, dargestellt durch Kant und Fichte. Es ist noch eine Stufe übrig, nämlich die: zur **absoluten** Identität, dem *schlechthin* Unendlichen fortzugehen, welches nicht mit dem Endlichen im Gegensatz, sondern über ihm ist, oder *dem* Unendlichen, von welchem das Unendliche im Gegensatze des Endlichen wie dieses bloß Accidens.

Auch als Synthese der beiden vorhergehenden Systeme kann dieses letzte bezeichnet werden.

Das System des vollkommenen Idealismus muß 1) den Dualismus begreifen, inwiefern es das Endliche schlechthin vom Unendlichen scheidet; 2) die absolute Identität, indem es das Endliche in jener Abscheidung vom Unendlichen zugleich als vollkommene Nichtrealität und eben dadurch das Unendliche - weil es nichts außer sich hat - als absolute Identität, als das schlechthin Eine setzt, das *ist,* und das, als absolut ideal, absolut real, weil außer ihm nur Nicht-Realität, also zugleich höchster Indifferenzpunkt. Nach dem idealistischen Dualismus Fichtes gibt es keine höhere Stufe als die eines Idealismus, der *ganz im Unendlichen* als der wahren absoluten Identität ist.

[I,6,131]

System der gesammten Philosophie
und der
Naturphilosophie insbesondere.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1804.

[I,6,133]

Inhaltsübersicht.

I. Erster Theil oder die allgemeine Philosophie.

Seite

II. Zweiter oder besonderer Theil.

I,6,134

Seite

I,6,135

I,6,136

[I,6,137]

I. Erster Theil oder die allgemeine Philosophie.

Der erste Antrieb zur Philosophie, so verschieden er sich in verschiedenen Subjekten modificirt, liegt doch im Grunde nur in *Einer* Voraussetzung, welche uns nur durch die Reflexion auf das *Wissen selbst* abgenöthigt wird. Dieser Voraussetzung *Realität* zu geben, sie in ihrem ganzen Gehalt zu ergründen und von allen Seiten als *wahr* darzustellen, dieß ist eigentlich der subjektive, verborgene Impuls zu aller Philosophie. In wem jene Voraussetzung nicht - entweder von selbst oder durch andere - lebendig geworden ist, der berührt nicht einmal die Region der Philosophie, und entbehrt ganz des wahren Antriebs zu derselben.

Ich spreche zuvörderst gleich jene Voraussetzung, aus und stelle als *ersten Satz* unserer Untersuchung folgenden auf:

§. 1.

Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.

Ich suche diesen Satz vorerst zu erläutern und dann zu beweisen.

In der ersten Reflexion auf das *Wissen selbst* glauben wir in ihm zu unterscheiden ein Subjekt des Wissens, oder auch das Wissen selbst als Akt aufgefaßt, und das Objekt des Wissens, das Gewußte. Ich sage mit Absicht nur: wir *glauben* zu unterscheiden; denn eben um die Realität dieser Unterscheidung handelt es sich hier, und es möchte sich leicht finden, daß eben diese Unterscheidung eines Subjekts und eines Objekts im Wissen der Grundirrthum in allem Wissen ist. Sobald dann jene Unterscheidung gemacht ist, wird auf derselben niedrigen Stufe

I,6,138

der Reflexion dennoch wieder der Versuch gemacht, das Subjekt und das Objekt auszugleichen; die *Wahrheit* des Wissens wird z.B. darin gesetzt, daß es mit seinem Objekt *übereinstimme*, oder die Wahrheit wird erklärt als Uebereinstimmung der Subjektivität und Objektivität im Wissen. Nur ein solches Wissen, sagt man, ist wirklich ein *Wissen*, welchem das Objekt entspricht; ein Wissen, mit dem nichts Objektives übereinstimmt, ist kein Wissen, sondern ein bloßes Denken. Solche Reflexionen

werden schon im gemeinen Bewußtseyn gemacht. Es ist klar, daß bei jener Erklärung der Wahrheit als einer Übereinstimmung der Subjektivität und Objektivität im Wissen beide, Subjekt und Objekt, bereits als verschiedene vorausgesetzt werden, denn nur Verschiedene können übereinstimmen, Nichtverschiedene sind an sich eins.

Unser Satz sagt nun das *Gegentheil* hievon aus. Wir sagen: es gibt überall kein Subjekt als ein Subjekt, noch ein Objekt als ein Objekt, sondern es ist nur ein und dasselbe, das da weiß und das gewußt wird, und das also an sich ebensowenig subjektiv als objektiv ist.

Daß nun dieß die erste Voraussetzung *alles* Wissens, d.h. diejenige Voraussetzung ist, ohne welche sich überall kein Wissen denken läßt, dieser Satz kann hier nur indirekt, nämlich dadurch bewiesen werden, daß gezeigt wird, es sey bei keiner der andern möglichen Voraussetzungen ein Wissen denkbar. - Nehmen wir also wirklich an: es sey ein Verschiedenes, das da weiß, und das da gewußt wird, so sind nur folgende Fälle möglich. Entweder das, welches weiß, ist von dem, welches gewußt wird, absolut geschieden, und es ist kein Verhältniß zwischen beiden. Oder aber es findet ein Verhältniß zwischen beiden statt. Ist kein Verhältniß zwischen beiden, wie kann auch nur *jene* Uebereinstimmung zwischen beiden seyn, welche selbst die *gemeine* Reflexion fordert, wie kann das Wissen ein Wissen, das Gewußte ein Gewußtes seyn? Wollte man sagen, es sey vereinigt durch etwas, das *außer* dem Wissen und außer dem Gewußten liegt, so ist dieß eine bloß zum Behuf der Erklärung ersonnene Annahme, selbst kein *Wissen*. Denn wie kann ich von dem wissen, was *außer* dem Wissen ist? Also ein Verhältniß ist zwischen beiden. Hier sind nun wieder zwei Fälle

I,6,139

möglich. Ein *einseitiges* oder ein *wechselseitiges*. Ein einseitiges, so ist entweder das Subjekt durch das Objekt, oder das Objekt durch das Subjekt bestimmt. Die erste Annahme, daß nämlich dasjenige, welches *weiß,* bestimmt ist von dem, welches gewußt wird, ist denn in der That die gewöhnlichste Vorstellungsart, durch welche man die Uebereinstimmung zwischen Subjektivität und Objektivität begreiflich zu machen sucht. Ich mache hier nur den Einwand geltend, daß, wenn das Wissen eine Wirkung des Gewußten, das Gewußte dann also nicht, wie es an sich selbst ist, sondern nur *durch seine Wirkung* erkannt wird. Wenn wir auch davon absehen und nicht fragen wollten, wie denn das Gewußte, das Objekt, je ein *Wissen,* also sein Gegentheil zur Folge haben kann, so könnte doch in einem solchen Verhältniß nur die reine Wirkung des Objekts, nicht aber das *Objekt selbst* übergehen; in dem Subjekte, in dem Wissen des letzteren, würde also auch nur diese Wirkung, nicht der Gegenstand selbst vorkommen. Mit Einem Worte, es ist bei einer solchen Bewirkung des Wissens durch das Gewußte überall nichts zu denken.

Das andere mögliche einseitige Verhältniß, daß das Objekt vom Subjekt bestimmt wird, stellt sich nicht minder als ein undenkbares dar. Denn entweder es wäre *absolut* durch das Subjekt bestimmt und unabhängig von ihm *gar nichts,* so wäre eben deßhalb kein Objekt als Objekt: es wäre nur Subjekt, und auch dieses nicht, denn das Subjekt ist Subjekt nur im Gegensatz des Objekts. Oder ist das Bestimmtseyn des Objekts vom Subjekt nur *relativ*. Allein dann ist es nur ein Wissen insoweit, als es durch das Subjekt bestimmt ist, insoweit aber, als es nicht dadurch bestimmt ist, ein *Nichtbewußtes,* das Kantische *Ding an sich,* das Nichtvorstellbare, welches aber selber nur ein Gedankending ist. - Es bliebe also nur die Wechselwirkung übrig. Nämlich das *Gewußte* sowohl als das Wissen selbst müßten Produkte einer Wechselwirkung von Subjekt und Objekt seyn; das Gewußte müßte einen Theil seiner Bestimmung vom Objekt, einen Theil vom Subjekt haben, ebenso das Wissen. Allein es ist leicht einzusehen, daß diese Vorstellungsart, da sie eine bloße Verbindung der beiden

I,6,140

vorhergehenden ist, auch nur die Schwierigkeiten beider in sich vereinigt. Sie schließt 1) eine Bestimmung des Subjekts durch das Objekt ein, indem sie das Wissen zum Produkt einer Wechselwirkung zwischen beiden macht, 2) eine Bestimmung des Objekts durch das Subjekt, indem sie das Gewußte zu einem solchen macht. Sie ist also in *dem* Verhältniß selbst undenkbar, in welchem eine Bestimmung des Subjekts durch das Objekt und des Objekts durch das Subjekt undenkbar ist, d.h. sie ist gleichfalls völlig nichtig.

Ruhet nun jene erste Unterscheidung des Wissens und des Gewußten nothwendig auf gänzlich nichtigen Vorstellungen, bei welchen das Wissen selbst als unmöglich erscheint, so ist offenbar die erste Voraussetzung, die in jedem Wissen gemacht wird, die, daß jene Unterscheidung selbst falsch ist, weil, wenn es ein anderes wäre, das da weiß, ein anderes, das da gewußt wird, das Wissen selbst undenkbar, ja unmöglich wäre.

Hiermit trennen wir uns also für immer von derjenigen Sphäre der Reflexion, in welcher eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt gemacht wird, und unsere fernere Betrachtung kann nur Entwicklung und Ergründung der Voraussetzung seyn, daß es Ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.

Jene Unterscheidung ist selbst schon ein Produkt unserer Subjektivität und sonach unserer Endlichkeit. Aber eben diese müssen uns im Philosophiren gänzlich verschwinden. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich. Daß ich sage: ich weiß oder ich bin der Wissende, dieß ist schon das ðñ§ôïí øå™äïò. Ich weiß *nichts*, oder *mein* Wissen, insofern es wirklich *meines* ist, ist kein wahres Wissen. Nicht ich weiß, sondern nur das *All* weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist. Dieses *Eine* aber, das *weiß*, ist auch allein, das wahrhaft *gewußt* wird, und es ist hier weder eine Differenz noch eine Uebereinstimmung, denn das *Wissende* und das, was gewußt wird, sind nicht verschiedene, sondern ein und dasselbe.

§. 2.

Dieses Eine, das da weiß und das gewußt ***wird***,

I,6,141

ist nun nothwendig ***dasselbe Eine*** *in allen möglichen Fällen des Wissens und des Gewußtwerdens, es ist also nothwendig und überall nur Ein Wissen und Ein Gewußtes.* (Der erste Satz war ganz allgemein, er behauptete nicht von diesem oder jenem Wissen, sondern er behauptete von allem Wissen ohne Unterschied, es sey undenkbar, daß es Eines ist, das da denkt und das gedacht wird, Eines, welches erkennt und welches erkannt wird). -

Denn ist es im Wissen *überhaupt* nur *ein* und dasselbe, welches weiß und welches gewußt wird, so ist auch in jedem besonderen Wissen ein und dasselbe, welches weiß und welches gewußt wird. Dieses Eine kehrt also als das Eine, welches überhaupt weiß, und welches gewußt wird, in jedem besonderen Wissen zurück, und ist sich als dieses Eine (welches überhaupt weiß u.s.w.) gleich. Ist es sich aber gleich, so ist auch in keinem Wissen ein *Wissendes* als ein solches, noch ein Gewußtes als ein solches; dasselbe Eine demnach ist auch nothwendig und in allem Wissen nur *Ein* Wissen und nur *Ein* Gewußtes. Hieraus folgt

§. 3.

Die höchste Erkenntniß ist nothwendig diejenige, worin jene Gleichheit des Subjekts und Objekts selbst erkannt wird, oder, da diese Gleichheit eben darin besteht, daß es ein und dasselbe ist, was erkennt und was erkannt wird, *diejenige Erkenntniß, in welcher jene ewige Gleichheit* ***sich selbst*** *erkennt*. - Von sich selbst klar und keines Beweises bedürftig.

§. 4.

Dieses Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit sich selbst erkennt, ist die Vernunft. Denn die Vernunft ist entweder überall keine Erkenntniß, oder sie ist Erkenntniß des Ewigen, des Unveränderlichen im Wissen. Nun ist aber nichts Ewiges, Unveränderliches im Wissen außer jener Gleichheit des Subjekts und des Objekts selbst, diese können wechseln, wie wir schon zum voraus zugegeben haben, nur jene besteht. Also kann die Vernunft, indem sie das Unveränderliche, Ewige erkennt, nur jene ewige Gleichheit erkennen, und da nach dem Princip dieser Gleichheit selbst das Erkannte

I,6,142

nothwendig auch das Erkennende ist, so ist demnach nur die Vernunft das Selbsterkennen jener ewigen Gleichheit.

Der Beweis, den ich eben geführt habe, beruht darauf, daß Vernunft Erkenntniß des Unveränderlichen, des Ewigen. Diese Behauptung, wenn sie nicht, wie wohl allgemein zu erwarten ist, freiwillig zugegeben würde, könnte nur durch den Gegensatz der Vernunft mit aller anderer Erkenntniß bewiesen werden. - Das Allgemeine des Verstandes z.B. bleibt immer nur ein relativ Allgemeines, so wie es auch die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Erkenntniß nur zu einer relativen Einheit vereinigen kann. Die Einbildungskraft aber kann nur aus der *Sinnenwelt* zur Totalität aufstreben.

Noch bei einer anderen Betrachtung haben wir hier zu verweilen, welche für die ganze Philosophie höchst wichtig ist. Wir sagen: die Vernunft ist das Selbsterkennen jener ewigen Gleichheit. Mit diesem Satz ist denn zugleich alles *Subjektiviren* der Vernunfterkenntniß auf immer niedergeschlagen.

Ich erkläre, was dieses Subjektiviren bedeutet.

Wir behaupten: es ist nur Eines unveränderlich und ewig in allem Wissen und in allem Gewußtwerden, nämlich die *Gleichheit beider* selbst. Die Subjektivitätsphilosophie konnte hiergegen nichts vorbringen als Folgendes: Wer ist denn das Erkennende jener *ewigen* Gleichheit des Subjekts und Objekts? Reflektire nur *in* deinem Erkennen wieder auf dich selbst, und du wirst einsehen, daß es noch immer nur *du* bist, der jene Gleichheit erkennt, daß du also auch mit dieser Erkenntniß nicht aus dir selbst herauskommst, nichts wahrhaft *an sich* erkennst, daß auch jene Gleichheit nur wieder ein Produkt deines Erkennens und demnach ein bloßes *Gedankending für dich* ist.[1] - Wer diese Sprache führte, von dem müßte ohne allen Zweifel behauptet werden, daß er sich noch überall nicht zur Vernunfterkenntniß erhoben habe. In der *Vernunft* hört alle Subjektivität auf, und dieß eben ist es, was wir

[1] Vgl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphil. zur Philosophie überhaupt, S. 110 des vorhergehenden Bandes. D. H.

I,6,143

durch unsern Satz aussprechen. In der Vernunft ist jene ewige Gleichheit selbst zugleich das Erkennende und das Erkannte - nicht *ich* bin es, der diese Gleichheit erkennt, sondern sie selbst erkennt sich, und ich bin das bloße Organ von ihr. Eben deßhalb ist Vernunft *Vernunft,* weil in ihr nicht das Subjektive das Erkennende ist, sondern weil in ihr das Gleiche das Gleiche erkennt und der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität sich in seiner höchsten Instanz ausgleicht. - Umgekehrt vielmehr würde jenes Subjektiviren der Vernunft auf folgende Art erwiedert werden können. Du sagst, würde ich jenem antworten, daß die Erkenntniß der *ewigen Einheit* doch wieder nur meine Erkenntniß sey, und forderst mich auf, nur auf mich selbst zu reflektiren, um zu finden, daß es sich so verhalte. Allein, würde ich

fortfahren, ich bitte dich dagegen deinerseits die ganz einfache Ueberlegung anzustellen, daß ja auch *diese* Reflexion, wodurch du jenes Erkennen zu deinem Erkennen, und demnach zu einer Subjektivität machst, wieder nur *deine* Reflexion ist, *eine* Subjektivität also die andere aufhebt.[1] Du wirst daher gestehen müssen, daß jene Erkenntniß der absoluten Gleichheit, abgesehen von deiner Reflexion, die sie dazu macht, weder dein noch irgend eines Menschen Erkennen ist, sondern eben *absolutes* Erkennen, Erkennen ohne alle weitere Bestimmung. Gäbe es nicht in unserem Geiste selbst eine Erkenntniß, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekts, sondern ein Erkennen dessen, was allein überhaupt auch ist, und allein erkannt werden kann, des schlechthin *Einen*, so müßten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserem Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität, und wir müßten das Resultat der Kantschen, sowie der Fichteschen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unserigen machen.

Hier geht also die Grenze, wo sich unsere Philosophie von diesen beiden Systemen trennt, nach welchen überall keine Erkenntniß von

[1] Vgl. 1. Abth. Bd. II, S. 61. D. H.

I,6,144

was *an sich* möglich ist. Nun müssen wir aber gestehen, daß Philosophie überall keinen Werth hat, führt sie nicht wirklich zu dem, was *an* sich, was ewig, was unveränderlich ist. Wie eine solche Erkenntniß möglich, ist nicht einzusehen, solange alle Erkenntniß als eine subjektive betrachtet wird, gleichsam als gehörte nicht auch *sie* zur Welt. *Dann* wäre jener Cirkel allerdings unauflöslich, in dem Fichte den menschlichen Geist selbst befangen glaubt, und der darin besteht, daß das *An-sich*, das Absolute ja ewig nur *für* mich ist: "Denn, sagt Fichte, ich bin es ja, der es denkt oder anschaut, es ist also immer nur *in* meinem Wissen, nicht unabhängig von diesem. Nun wird aber schon im Begriff des An-sich, im Begriff des Absoluten gedacht, daß es *unabhängig von mir*, unabhängig von meinem Wissen sey. Also ist eine Erkenntniß desselben eine völlig unmögliche." In diesem Schluß ist nur Ein Fehler gemacht, nämlich der der Voraussetzung, daß es nothwendig ich bin, der das An-sich erkennt, daß es *mein* Wissen ist, wodurch es erkannt wird. An einer andern Stelle, wo das ðñ§ôïí øå™äïò in diesem noch deutlicher erscheint, drückt sich Fichte so aus: "Als endliche Naturen sind wir getrieben, alles Bewußtseyn und die mit ihm gesetzte Endlichkeit aus einem An-sich, aus einem von uns Unabhängigen zu erklären, aber auch jene Erklärung geschieht ja nur nach Gesetzen *unserer* endlichen Natur, und sobald wir darauf reflektiren, verwandelt sich jenes Unabhängige, jenes Außer-uns wieder in ein Produkt der Subjektivität"[1]. Auch diesem Schluß fehlt nur Eines, nämlich das Festhalten der Reflexion, ***daß*** es eben nur unsere endliche Natur ist, die uns antreibt, auf das An-sich als Erklärungsgrund von der Erscheinung, von dem Endlichen aus zu schließen (also es nur in Relation zu setzen), welches freilich nie zu einer Erkenntniß des An-sich führen kann.

Soll also daraus, daß vermöge *der* Erkenntnißart, welche aus unserer endlichen Natur folgt, *keine* Erkenntniß des An-sich möglich sey, geschlossen werden, daß *überhaupt* keine Erkenntniß desselben

[1] Vgl. oben S. 127.

I,6,145

möglich sey, so muß die Endlichkeit unserer Natur gevörderst als eine *wahre Realität* fixirt werden, aus der es überall keinen Ausweg gibt, d.h. die Vernunft selbst muß negirt werden, denn in der Vernunft geht alle Endlichkeit und alle Subjektivität unter.

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem sonst gerühmten Dilemma gegen die Möglichkeit einer Erkenntniß des An-sich: *entweder* ist das An-sich *in oder außer mir*. *In* mir, so bloß subjektiv erkannt - Produkt *meiner* Erkenntniß. *Außer* mir, so überall nicht erkennbar. Auch dieser Schluß fließt her aus der ganz fixen Entgegensetzung der Subjektivität und Objektivität. Das An-sich ist eben deßhalb, weil es dieß ist, weder ein In-mir noch ein *Außer-mir*. Diese ganze Unterscheidung steht und fällt mit der Annahme, daß *ich* es *bin*, welches in allem Erkennen erkennt, und daß kein *Selbsterkennen* des An-sich, d.h. keine *Vernunft* ist, in der die Ichheit selbst zusammt dem, was ihr entgegengesetzt ist, verschwindet.

Mit Absicht habe ich hierbei länger verweilt, weil diese Einsicht in das Wesen der Vernunft und der Möglichkeit einer schlechthin in jeder Beziehung absoluten Erkenntniß eigentlich der *Angel* der Philosophie und der Punkt ist, in dem sie gegründet ist. Ich gehe nun weiter. - Wir behaupten: die höchste Erkenntniß ist die, worin jene ewige Gleichheit des Subjekts und des Objekts als die Substanz alles Wissens und alles Gewußten selbst erkannt wird oder (kraft dieser Gleichheit) sich selbst erkennt. Wir behaupten ferner: dieses Selbsterkennen = Vernunft. Hieraus nun weitere Folge.

§. 5.

Das Grundgesetz der Vernunft und aller Erkenntniß, sofern sie Vernunfterkenntniß ist, ist das Gesetz der Identität oder der Satz A = A. Denn die Vernunft ist das Selbsterkennen jener ewigen *Gleichheit*, sonst nichts. Nun drückt sich aber dieses Selbsterkennen in dem Satz A = A aus, also etc. - Hier nun ist nur der Untersatz unseres Beweises zu erklären auf folgende Art.

Alles Wissen ist nichts anderes als eine Affirmation; in jeder Affirmation aber ist ein *Affirmirendes* und ein Affirmirtes. Das

I,6,146

Affirmirende im Wissen ist das Subjektive, das Affirmirte das Objektive. Beide sind im Wissen eins, und die absolute Affirmation ihrer Einheit ist selbst das höchste Wissen, das höchste Erkennen. Diese absolute Affirmation ist nun in dem Satz A = A ausgesagt, wir mögen ihn nun bloß von seiner formellen Seite auffassen oder seiner reellen Bedeutung nach. *Formell* betrachtet wird in dem Satz A = A Subjekt und Prädicat absolut gleichgesetzt. Wie verhält sich nun aber Subjekt und Prädicat? Das Prädicat ist nur gesetzt durch das Subjekt, also das Subjekt = dem Prädicirenden, z.B. der Kreis ist rund. Ich setze rund nur, inwiefern *Kreis* gesetzt ist. Nun werden aber Subjekt und Prädicat in dem Satz A = A vollkommen gleich gesetzt, es wird also in ihm behauptet, daß das Affirmirende und das Affirmirte ewig gleich, beide ein und dasselbe. Der Satz A = A ist also schon von seiner formellen Seite Ausdruck der absoluten Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjektiven und des Objektiven; er ist also selbst Ausdruck des Höchsten der Vernunfterkenntniß, die nichts anderes als die Affirmation jener Gleichheit ist.

Als *reeller* Ausdruck der Vernunfterkenntniß erscheint jener Satz durch folgende Betrachtung. Nämlich der Satz A = A absolut betrachtet sagt nicht aus, weder daß A überhaupt, noch daß A als Subjekt oder daß es als Prädicat. Nicht daß A überhaupt, denn [es könnte] ein erdichtetes oder gar unmögliches [seyn[1]]. (Bemerken *Sie* hier schon die gänzliche Zufälligkeit dessen, was in diesem Satz dem Subjekt, und was dem Objekt entspricht). Aber ebensowenig sagt der Satz A = A aus, daß A als Subjekt oder daß es als Prädicat sey. Denn er sagt vielmehr das Gegentheil aus, daß A *nicht* als Prädicat und nicht als Subjekt insbesondere sey, sondern daß nur die *Gleichheit* beider sey. Es kann also in diesem Satz von allem abstrahirt werden, von der Realität des A überhaupt sowohl als seiner Realität als Subjekts und als

Prädicats; das aber, wovon schlechterdings nicht abstrahirt werden kann, und

[1] Die in [ ] stehenden Worte fehlen im Manuscript. D. H.

I,6,147

was als das einzig Reelle in diesem Satz übrig bleibt, ist die *Gleichheit* oder die *absolute Identität* selbst, welche demnach die wahre *Substanz* des Wissens in diesem Satze ist. In ihm spricht sich demnach nichts anderes aus als die ewige und nothwendige Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjekts und des Objekts; in ihm spricht sich also auch allein jenes *Selbsterkennen* der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntniß der Vernunft aus.

Folgerungen: 1) Nur was nach dem Gesetz der Identität A = A erkannt wird, wird erkannt, wie es in der Vernunft ist. - Alles also, was nicht nach diesem Gesetz, sondern nach einem von ihm verschiedenen erkannt wird, wird nicht erkannt, wie es in der Vernunft ist, und da nur in der Vernunft eine Erkenntniß des An-sich ist, so wird es auch nicht erkannt, wie es *an sich* ist.

2) Erhellt zugleich aus diesem Princip die gänzliche und absolute Unabhängigkeit der *Identität* oder der *Gleichheit an sich selbst* von dem Subjektiven und dem Objektiven. Die *Qualität* des Subjekts und des Prädicats ist für die Identität völlig gleichgültig, woraus sich schon zum voraus einsehen läßt, wie jene ewige Einheit als Einheit nie negirt werden könne, sondern dieselbe bleibe, das Subjekt und Objekt mag wandeln, wie es will. Nicht durch das Subjekt und das Objekt besteht die *Gleichheit*, sondern umgekehrt, nur sofern die Gleichheit ist, d.h. *nur sofern beide ein und dasselbe sind*, sind auch Subjekt und Objekt.

Der Satz A = A ist also das einzige Princip unbedingter oder absoluter Erkenntniß. Absolute Erkenntniß nenne ich diejenige, in welcher nicht das *Subjekt* als Subjekt das Erkennende ist, sondern die Vernunft. Aber die Vernunft spricht sich selbst nur in jenem Satz als das, was sie ist, nämlich als Selbsterkennen der ewigen Gleichheit des Subjekts und Objekts aus. Also etc. Wir gehen nun weiter.

Der Satz A = A sagt *allgemein* die ewige, die nothwendige Gleichheit des Subjekts und Objekts aus. Aber diese Gleichheit kann nicht *allgemein* ausgesagt werden, wenn nicht das allgemeine, das Wesen aller Dinge das Subjektive und das Objektive, das Affirmirende

I,6,148

und Affirmirte von sich selbst ist. Jene allgemeine Affirmation der Gleichheit von Subjekt und Objekt ist also *indirekt eine Affirmation davon, daß das Wesen aller Dinge das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst ist*. (Hier erst reeller Gehalt). Daher

§. 6.

Die absolute Gleichheit des Subjekts und Objekts kann ***allgemein*** *affirmirt werden nur, wenn das An-sich, das Wesen* ***alles*** *Seyns selbst kraft seiner Natur das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst ist*. Denn Subjektives und Objektives verhalten sich (§. 5) wie Affirmirendes und Affirmirtes. Subjekt und Objekt sind eins, heißt: Affirmirendes und Affirmirtes sind eins. Beide können aber *ursprünglich* und absolut nur dadurch eins seyn, daß ein und dasselbe ist, welches von sich das Affirmirende und das Affirmirte ist. Beide können daher *allgemein* eins seyn, wie in A = A ausgesagt wird, nur wenn das *Allgemeine* alles Seyns, das Wesen der Dinge selbst *ein solches* ist, das von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte ist.

§. 7.

Ein solches, welches sich selbst absolut affirmirt, und also von sich selbst das Affirmirte ist, ist nur das Absolute oder Gott. Denn *absolut* ist nach der allgemeinen Idee davon nur ein solches, welches von sich selbst und durch sich selbst ist. Aber von sich und durch sich selbst seyn, heißt: *seyn durch seine eigne Affirmation,* heißt also: von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte seyn. So wie denn dagegen das Nichtabsolute allgemein dasjenige ist, welches durch ein anderes zum Daseyn bestimmt, dessen Affirmation außer ihm selbst liegt. - Jedes Besondere überhaupt ist nicht die Ursache von sich selbst, sondern hat seine Ursache in einem andern. Die Ursache eines Dings ist das Affirmirende dieses Dings, das Ding als Wirkung ist das Affirmirte. Beide sind aber im Nicht-Absoluten nicht-eins, im Absoluten also nothwendig eins.

Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes, die dann allerdings auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann, aber nothwendig und immer dieselbe

I,6,149

bleibt. - So kann, wenn das Affirmirende dem Subjektiven, das Affirmirte dem Objektiven, und dann ferner das Subjektive der Idee oder dem Begriff, das Objektive dem Seyn entspricht, diese Einheit auch so ausgedrückt werden. Das Absolute ist dasjenige, welches unmittelbar durch seine Idee auch *ist,* oder es ist dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu *seyn,* dessen Idee also die unmittelbare Affirmation von Seyn ist (weder Idee noch Seyn insbesondere). - Dasselbe ist auch so ausgedrückt worden: In Ansehung des Absoluten ist das Ideale unmittelbar auch das Reale. Auch bei *diesem* Ausdruck der Idee des Absoluten läßt sich der Gegensatz aus dem Nichtabsoluten vollkommen nachweisen. In Ansehung des Nichtabsoluten ist das *Seyn* nie mit dem bloßen Begriff desselben schon gesetzt. Es muß hier immer etwas von dem Begriff, von dem Denken Unabhängiges hinzukommen, damit der Gegenstand *sey*. Indem ich irgend einen Gegenstand = A denke, so denke ich nur A, ich denke nichts anderes, welches in dieser Qualität non A wäre. Aber ist dieses A ein Nichtabsolutes, so ist es durch ein anderes bestimmt - ein anderes ist sein Affirmirendes - ich muß also auf etwas von meinem Denken, welches ein bloßes Denken von A ist, Unabhängiges, auf ein anderes als A, auf B hinausgehen, um A als reell zu setzen, von B wieder auf C u.s.f. Bei dem Absoluten dagegen gehe ich nicht über die Identität des Begriffs hinaus auf ein anderes, sondern indem ich A als Begriff denke, setze ich unmittelbar und nothwendig dasselbe A auch als Seyn - und hier wird uns dann erst die volle reelle Bedeutung des Vernunftgesetzes A = A deutlich. - In der gemeinen Reflexion werden zweierlei Arten des Wissens unterschieden: 1) *bedingtes,* wo Affirmatives und Affirmirtes nicht *an sich* eins, sondern verschieden sind. Von dieser Art ist das von Kant sogenannte *synthetische* Wissen. Es ist eben diejenige Art von Wissen, in welchem zu dem Begriff = A noch ein anderes, was *nicht* dieser Begriff ist, = B hinzukommen muß, um A als reell zu setzen; 2) *unbedingtes*. Ein solches kommt im gemeinen Wissen nicht anders vor als in der Gestalt eines bloß subjektiven oder, wie es Kant nennt, *analytischen* Wissens. Hier wird der Satz A = A bloß *formell,* nämlich

I,6,150

so verstanden: wenn ich A denke, so denke ich A. Hier gehe ich nun allerdings auch nicht über *mein Denken* hinaus, dagegen sage ich auch keine *Realität* aus. Im gemeinen Wissen ist also der Gegensatz, wie ihn auch Kant macht, der: Entweder ich *weiß* von einem Wirklichen, einem Objektiven, mein Wissen ist ein *reelles,* alsdann aber ist es auch bloß bedingter, synthetischer Art. Oder ich weiß zwar unbedingt, aber dann ist mein Wissen kein objektives, sondern ein bloß subjektives, ich komme nicht über mich selbst hinaus. Ueber der Realität verliere ich immer die Unbedingtheit, so wie über der

Unbedingtheit die Realität. - So verhält es sich allerdings auf demjenigen Standpunkt, auf welchem die gemeine Logik und auf welchem namentlich *Kant* mit seiner ganzen Philosophie steht, der daher auch nur im bedingten, synthetischen Wissen Realität sieht, welches vielmehr nach der höheren Ansicht *wahrer* Philosophie gerade ein Wissen ohne Realität ist. In der *Vernunft* (so wie wir sie bestimmt haben) weiß ich *unbedingt* und *reell* zugleich; die Vernunft ist ein Wissen, das, *ohne über sich selbst*, ohne über die Identität dieser Idee *hinauszugehen*, dennoch *unmittelbar zugleich auch den Gegenstand bestimmt*, d.h. der *Gegenstand* der Vernunfterkenntniß selbst ist von der Art, daß er auch als Gegenstand, d.h. auch seiner Realität nach, nur durch das Gesetz der Identität bestimmt ist. Ein solcher Gegenstand ist aber nur dasjenige, in Ansehung dessen aus der *Idee* unmittelbar auch das *Seyn* folgt, oder das sich selbst durch seine Idee affirmirt. Der *wahre* Gegenstand der Vernunfterkenntniß ist daher nur das Absolute, weil nur in Ansehung des Absoluten das Gesetz der Identität zugleich Gesetz des Seyns ist - und hiermit ist erst vollkommen die wahre, die reelle Bedeutung des Satzes A = A bestimmt.

Zusatz. In dem Satz A = A, seiner reellen Bedeutung nach, spricht sich die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten aus, oder anders ausgedrückt: das *Reelle* in dem Satz A = A ist die unmittelbare Erkenntniß Gottes oder des Absoluten selbst.

§. 8.

Es ist eine unmittelbare Erkenntniß Gottes oder des Absoluten. Denn in der Vernunft erkennt die ewige

I,6,151

Gleichheit des Subjekts und Objekts *sich selbst*, d.h. die Vernunft ist eine *unmittelbare* Erkenntniß von ihr, und sie wird allgemein erkannt. Nun ist aber eben diese Gleichheit des Subjekts und Objekts, dieses Einsseyn des Affirmirenden und Affirmirten das Wesen, die Idee des Absoluten. Erkennt sich also in der Vernunft die Gleichheit des Subjekts und Objekts selbst, so erkennt, d.h. affirmirt sich in der Vernunft selbst auch die *Idee* des Absoluten. Wir haben demnach in der Vernunft eine absolute Affirmation, d.h. eine unmittelbare Erkenntniß der Idee Gottes.

Anders. Gott ist nicht, wie anderes ist; er ist nur, inwiefern er *sich selbst* affirmirt. Diese Selbstaffirmation aber oder diese Gleichheit des Subjekts und Objekts erkennt sich selbst wieder in der Vernunft, und demnach ist auch in der Vernunft ein Selbsterkennen, d.h. eine unmittelbare Affirmation der Idee Gottes. In der Vernunft wiederholt sich nur die erste Selbstaffirmation Gottes.

Corollarium. Gott oder das Absolute ist der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß, alle andere Erkenntniß, nur mittelbar. - Der Gegensatz zwischen der Ansicht des Dogmatismus und der wahren Philosophie ist schon hinlänglich dadurch bezeichnet, daß jener überall bloß eine mittelbare Erkenntniß des Absoluten, diese aber eine durchaus unmittelbare behauptet. Die unmittelbare Affirmation der Idee Gottes durch das Wesen der Vernunft, *welche selbst nur die Idee Gottes ist und nichts anderes*, war den dogmatischen Systemen unzugänglich.

Der ganze bisherige Ideengang zeigt, daß hier überall nicht von Gott im Sinne des *Dogmatismus* die Rede ist. Der Dogmatismus ist das System, welches entsteht, wenn die Begriffe der endlichen Welt und der endlichen Vorstellung auf das Unendliche, das Absolute, angewendet werden.[1] Im Dogmatismus ist das Absolute jederzeit nur das letzte Erschlossene der Philosophie, Gott ist hier nur das Höchste,

[1] Vgl. über die Construktion der Philosophie im Krit. Journal Bd. 1, S. 29 (Bd. 5, S. 127.

I,6,152

aber keineswegs das absolut *Eine,* außer Gott besteht noch die Welt, und von dieser Welt aus, an der Kette der Ursachen und Wirkungen, geht die Schlußreihe fort, welche zuletzt auf Gott als die oberste und die absolute Ursache führt. Nach der Ansicht der wahren Philosophie ist Gott nicht das Höchste, sondern der schlechthin *Eine,* nicht der Gipfel oder das letzte Glied einer Reihe, sondern das Centrum. Es ist keine Welt außer ihm, zu der er sich als Ursache zur Wirkung verhielte; denn hiemit wäre Gott durch ein anderes Gesetz als das Gesetz der Identität bestimmt; wie wir aber im Vorhergehenden bewiesen haben, ist das Identitätsgesetz das einzige Erkenntnißprincip Gottes. Aus Gott kann nichts *entspringen,* denn Gott *ist* alles, und es ist kein anderes Verhältniß in ihm als das der ewigen und unendlichen Affirmation seiner selbst.

Wenn einige auch neuerdings den *Glauben* oder die *Ahndung* Gottes über die Erkenntniß erheben, wie z.B. Eschenmayer, so ist der einzig denkbare Erklärungsgrund davon dieser. Die Vernunft ist die unmittelbare Affirmation der Idee Gottes. Aber die Vernunft ist nicht das Subjektive, das Besondere; sie ist das schlechthin Allgemeine, das alle Besonderheit, alle Subjektivität niederschlägt. In einem wohl geordneten Gemüth aber kann die Besonderheit, die Subjektivität, selbst zur Identität mit der *Vernunft* sich läutern, und die Erkenntniß des Göttlichen ist dann nicht mehr eine bloße Erkenntniß des *Allgemeinen* der Seele, sondern auch ihres Besonderen (welches mit dem Allgemeinen jetzt Eins ist), und es wird dann auch für das Subjekt ein Genuß des Göttlichen möglich in *dem* Maß, in welchem es sich selbst dem Allgemeinen vermählt hat. Weil es aber doch nicht vermöge seiner *ursprünglichen Natur,* sondern nur vermöge seiner besonderen Conformation und Verähnlichung mit dem Göttlichen zu dieser Erkenntniß gelangt, so wird diese auch nicht in der Qualität einer *allgemeinen* Erkenntniß, sondern mehr einer individuellen, wenn gleich deßwegen nicht minder unbedingten Erkenntniß erscheinen, und in dieser Beziehung heißt sie *Glaube,* so wie sie bei der bloßen Annäherung zu jener Einheit des Besonderen mit der Vernunft *Ahndung* heißen kann. Also

I,6,153

ist auch der Eschenmayersche Glaube nur ein Versuch, die Subjektivität zu retten.[1]

Was aber sonst einer unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten auf andere Weise entgegengesetzt wird, daß von dem Absoluten nur ein Fürwahrhalten - ein Anerkennen - oder wie man sonst eine solche Halbheit ausdrücken mag, möglich sey, daran ist vollends gar nichts. Ist die Erkenntniß der Vernunft eine subjektive, dann kann sie allerdings höchstens ein Anerkennen, ein Fürwahrhalten seyn. Aber die Vernunft in ein Subjektives verwandeln, heißt die Vernunft selbst negiren.

Wir haben die Erkenntniß des Absoluten in der Vernunft als eine *ganz unmittelbare* bestimmt. Es ergeben sich hieraus aber noch mehrere andere nothwendige Bestimmungen derselben, welche folgende sind.

1) Jede unmittelbare Erkenntniß ist auch nothwendig eine vollkommen *adäquate,* ihrem Gegenstand angemessene, ihn durchdringende. - Denn in der unmittelbaren Erkenntniß ist das Erkennende und das Erkannte Eins. Dieses wird also von jenem durchdrungen. Es ist hier keine *Begrenzung* des Erkennenden durch das Erkannte. Das Erkannte und das Erkennende selbst sind nur ein und dasselbe, ebenso wie in der Anschauung des reinen Raumes der Raum nicht *mein* Wissen um ihn begrenzt, sondern *mein Anschauen* auch zugleich das Angeschaute ist, und umgekehrt, nur von einer andern Seite betrachtet.

2) Die Erkenntnißart des Absoluten also, wenn sie eine absolute ist, ist auch eine *contemplative.* - Jede unmittelbare Erkenntniß ist überhaupt = Anschauung, und insofern ist auch alle Contemplation Anschauung. Da aber die Vernunft hier das Erkennende ist, so ist diese Anschauung eine Vernunft-, oder, wie auch sonst genannt, eine *intellektuelle Anschauung.* Es ist nur die Folge des nothwendigen Wesens der Vernunft als der unmittelbaren Affirmation der Idee Gottes, daß die Erkenntniß des Absoluten eine

unmittelbare, eine contemplative, eine intellektuell-anschauende ist. So wie denn auch umgekehrt aus dem

[1] Vgl. Philosophie und Religion, oben S. 18 ff.

I,6,154

Wesen einer contemplativen, einer unmittelbar anschauenden Erkenntniß der Vernunft gefolgert werden kann, daß der Gegenstand einer solchen nur das Absolute seyn könne, und nichts außerdem. - Wenn wir z.B. die intellektuelle Anschauung der sinnlichen entgegensetzen, uns diese als eine jederzeit gezwungene und gebundene bestimmen, in welcher wir uns *genöthigt* fühlen, so wird dagegen die intellektuelle Anschauung nothwendig eine *absolut-freie* seyn (nur nicht in dem Sinn, in welchem dieß wohl auch sonst behauptet wurde, daß die intellektuelle Anschauung eine durch Freiheit *hervorgebrachte* sey), und schon dieß zeigt uns, daß ihr Gegenstand überhaupt kein begrenzter, kein endlicher seyn könne: - nicht etwa nur kein Gegenstand des äußeren Sinns, dagegen etwa ein Gegenstand des inneren Sinns, wie die intellektuelle Anschauung bei Fichte ist, der sie so erklärt: "Wenn ich einen äußeren Gegenstand denke, so ist der Gedanke und die Sache eine verschiedene, denke ich aber mich selbst, so ist Subjekt und Objekt Eins, und in dieser Einheit ist die intellektuelle Anschauung." Die Gleichheit von Subjekt und Objekt ist nicht eingeschränkt auf das Bewußtseyn meiner selbst; sie ist *allgemein* verbreitet. Gegenstand einer intellektuellen Anschauung kann also weder ein äußeres, sinnliches Objekt, aber ebensowenig das empirische Selbst oder irgend ein anderer Gegenstand des inneren Sinns seyn. Denn die sämmtlichen Objekte desselben sind ebenso begrenzt und wandelbar, als es die des äußeren Sinns sind. Also nur ein Unendliches, ein durchaus Unbegrenztes, von sich selbst Affirmirtes, kann Gegenstand einer intellektuellen Anschauung seyn. - Wenn nun jemand forderte, daß man ihm die intellektuelle Anschauung mittheilen sollte, so wäre dieß ebenso viel, als wenn er forderte, daß man ihm die Vernunft mittheilte. Der Mangel der intellektuellen Anschauung in ihm beweist nichts weiter, als daß in ihm die Vernunft noch nicht zur Klarheit ihrer Selbsterkenntniß gekommen ist. Die intellektuelle Anschauung ist nichts Besonderes, sondern gerade das ganz Allgemeine.

Ich kehre nun wieder zu dem obigen Satz zurück.

Jene *Form der absoluten Affirmation* seiner selbst durch sich selbst, die das *Wesen* des Absoluten selbst ist, diese Form, sagte

I,6,155

ich, *wiederholt sich in der Vernunft,* und sie ist das Licht, in dem wir das Absolute begreifen, der wahre und eigentliche Mittler zwischen ihm und der Erkenntniß. Wie die sinnlichen Dinge für das sinnliche Auge nicht *sich selbst* affirmiren, sondern durch das *Licht* affirmirt werden, dieses dagegen sich selbst affirmirt und sowohl sich selbst als die Finsterniß offenbart, so ist die *Idee* Gottes in der geistigen Welt die erste Affirmation aller Realität;es ist keine Realität als, die kraft seiner Idee und durch sie affirmirt ist; diese aber hat keine Bejahung außer sich, sie ist von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte. Jenes absolute Licht, die Idee Gottes, schlägt gleichsam ein in die Vernunft, und leuchtet in ihr fort als eine ewige Affirmation von Erkenntniß. Kraft dieser Affirmation, die das Wesen unserer Seele ist, erkennen wir, *daß das Nichtseyn ewig unmöglich* und niemals zu erkennen noch zu begreifen ist, und jene letzte Frage des am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnden Verstandes, die Frage: warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt? - diese Frage ist auf ewig verdrungen durch die Erkenntniß, daß

das *Seyn* nothwendig ist, d.h. durch jene absolute Affirmation des Seyns in der Erkenntniß. Die absolute *Position* der Idee Gottes ist in der That nichts anderes als die absolute Negation des Nichts, und so gewiß die Vernunft ewig das Nichts negirt, und das Nichts nichts ist, so gewiß affirmirt sie das *All,* und so ewig ist *Gott*.

Es gibt also auch keine Erkenntniß, als inwiefern die *Idee* von Gott ist; es gibt keine andere Erkenntniß, die zu *dieser* leitete, sondern erst nachdem diese absolut affirmirt ist, ist auch jede Erkenntniß affirmirt. Denn erst dann erkennen wir, daß *nicht* nichts ist, sondern daß nothwendig und ewig das All ist.

Das Erste in der Philosophie ist die *Idee des Absoluten*. Dieß bisher. Ich gehe nun in meiner Darstellung weiter. Der Ausgangspunkt ist die absolute Identität des Affirmirenden und Affirmirten

I,6,156

oder des Subjekts und des Objekts, welche ich künftig auch die *absolute Identität* schlechthin nennen werde, theils der Kürze des Ausdrucks wegen, theils weil es nur *jene* Gleichheit ist, welche *absolut* heißen kann, da sie in nichts und auf keine Weise negirt werden kann, wie dieß durch folgende Sätze noch deutlicher wird.

§. 9.

Die absolute Identität kann als Identität auf keine Weise aufgehoben werden. Oder: sie kann in nichts und auf keine Weise negirt werden. - Schon aus §. 2 einzusehen; denn sie ist das ewig Gleiche in aller Erkenntniß, das Unveränderliche, das was besteht, Subjekt und Prädicat, Subjekt und Objekt mögen wechseln wie sie wollen. - Wir können daher zum voraus einsehen, daß wir durch Vernunft nie ein anderes Verhältniß als das jener Identität *erkennen* werden, und die feste Norm unserer ferneren Construktion wird eben die seyn: *die Identität ewig als Identität darzustellen,* und nichts als reell zu erkennen, wodurch sie als aufgehoben oder als negirt gesetzt werden müßte.

§. 10.

Alles, was ist, ist, insofern es ***ist****, die absolute Identität*. Denn die absolute Identität kann nie und in nichts negirt werden, die Negation der Identität ist also nothwendig und ewig *nicht*. Alles also, was ist, ist, sofern es nur wirklich *ist*, die absolute Identität. Inwiefern es also (*Zusatz*) nicht die absolute Identität wäre, insofern wäre *es nicht*, es wären bloße Nicht-Wesen, non-ens.

Folgesatz. Alles, was ist, ist, insofern es ist, Eins: nämlich es ist die ewig gleiche Identität, das *Eine*, das überhaupt *ist*, und das also auch allein erkannt werden kann. - Bloße Inversion des vorhergehenden Satzes. - Dasjenige also (dieß ist wieder eine unmittelbare Folge des eben behaupteten Satzes), dasjenige, wodurch überhaupt *eine Verschiedenheit* gesetzt wird (wenn nämlich etwas der Art wäre), gehört nicht zum Wesen, zum wahren *esse*, sondern vielmehr zum non-esse, zum Nichtseyn der Dinge, und ist eine bloße Bestimmung derselben, nicht inwiefern sie sind (denn da sind sie Eins), sondern inwiefern sie nicht sind. - Inwiefern nun ferner die absolute

I,6,157

Identität der unmittelbare Ausdruck der Absolutheit selbst ist (denn nur das Absolute affirmirt unmittelbar dadurch, daß es sich selbst affirmirt, auch die allgemeine, ewige und unveränderliche

Gleichheit des Subjekts und Objekts), und inwiefern also die *absolute Identität* der unmittelbare Ausdruck Gottes oder der Absolutheit an den Dingen ist, so muß der Satz: alles, was ist, ist, insofern es ist, auch so ausgedrückt werden: *alles, was ist, ist, insofern es* ***ist****, Gott*. Alles *Seyn* also, das nicht das Seyn Gottes ist, ist kein *Seyn,* sondern vielmehr Negation des Seyns, und wir können demnach jetzt bestimmt aussprechen:[1]

[1] Zu §. 9 und 10, ebenso zu dem folgenden §. 17 vergleiche man die gleichlautenden Sätze in der ersten Darstellung des Identitätssystems (Bd. 4, S. 119).

§. 11.

Es ist überall nur Ein Seyn, nur Ein wahres Wesen, die Identität, oder Gott als die Affirmation derselben.

Beweis. Denn nur zum Wesen Gottes gehört es, die Affirmation von sich selbst zu seyn. Aber nur dadurch, daß Eines ist, zu dessen Wesen es gehört Affirmirendes und Affirmirtes von sich selbst zu seyn, ist auch diese Gleichheit *überhaupt* gesetzt (§. 6).

Anmerkung. Es gibt also nicht verschiedene Substanzen, sondern nur Eine Substanz, nicht ein verschiedenes Seyn, sondern nur Ein Seyn.

§. 12.

Gott ist schlechthin Eines, oder: es ist nur Ein Absolutes. Denn es ist nur Eine Substanz, welche Gott, das von sich selbst Affirmirte ist. Also auch umgekehrt.

Auf eine indirekte Art ist die Einheit Gottes so zu beweisen (wie auch Spinoza): das *Seyn* folgt in Ansehung Gottes unmittelbar aus der Idee. Nun schließt aber die Idee, der Begriff keines Wesens für sich eine *Mehrheit* in sich. So folgt z.B. aus dem allgemeinen Begriff eines Menschen keineswegs, daß jetzt eben diese und keine andere Anzahl von Menschen existirt. Dieses folgt aus etwas von der Idee Unabhängigem, Fremdartigem. Wären also mehrere Absolute, so müßte

I,6,158

der Grund dieser Mehrheit außer der Idee der Absolutheit liegen, aber dieß widerspricht dem ersten Begriff des Absoluten, daß es nämlich dasjenige sey, in Ansehung dessen das Seyn einzig aus der Idee folge; demnach leidet der Begriff der Vielheit, d.h. der Begriff der Quantität, überall keine Anwendung auf das Absolute - das Letzte ist der allgemeinere Ausdruck unseres Satzes -; denn so wenig der Begriff der Vielheit anwendbar ist auf die Idee Gottes, so wenig kann auch der Begriff der numerischen Einheit eine Anwendung auf Gott haben. Gott ist *Eins* der Substanz, nicht der Zahl nach, und diese Einheit der Substanz kann durch keine quantitative Vielheit aufgehoben werden. Wäre Gott einzig im numerischen Sinne, so wäre die Vielheit nicht *durch seine Natur,* sondern nur zufällig von ihm negirt, Gott wäre ein Individuum, er ist aber weder Individuum noch Gattung. Nicht Individuum, denn sonst wäre das Seyn in ihm nicht vollkommen adäquat dem Begriff, das Affirmirte dem Affirmirenden. Nicht *Gattung,* denn sonst müßten mehrere Absolute möglich seyn, und *wäre* das Absolute doch Eins, so läge der Grund dieser Einheit dann nicht in seiner Natur oder Idee, sondern außer ihr, welches aber dem Begriff des Absoluten selbst widerstreitet.[1]

[1] Man vgl. hier Phil. d. Myth. S. 366. D. H.

§. 13.

Gott ist ***schlechthin*** *ewig.* - Ich nenne ewig, was überall kein Verhältniß zu der Zeit hat. Schlechthin

ewig ist also ebensowenig, was keinen Anfang in der Zeit hat und etwa nur von unendlicher Zeit her als existirend gedacht wird, als das was einen Anfang hat. Die meisten drücken die Ewigkeit Gottes als ein *Daseyn* von Ewigkeit her aus, worunter sie dann ein Daseyn von unendlicher Zeit denken. Allein Gott kann überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit, also in dieser weder einen Anfang noch keinen haben.

Beweis. Jedes Seyn, das ein Verhältniß zu der Zeit hat, ist *Dauer*. Nun ist aber Dauer überhaupt eine Bestimmung des Seyns, nicht inwiefern es dem Begriff angemessen, sondern inwiefern es ihm unangemessen ist. (Von dem Begriff wird nicht gesagt, daß er daure,

I,6,159

sondern von dem besonderen Seyn, welches eine Negation des allgemeinen Begriffs ist). Nun ist aber in Gott kein Seyn, das nicht durch den Begriff bestimmt, oder das von der Idee verschieden wäre (kraft der absoluten Identität des Affirmirenden und Affirmirten). Also hat auch der Begriff von *Dauer* überall keine Anwendung auf das Absolute. Ist aber dieß, so hat das Absolute auch überall kein Verhältniß zu der Zeit, es ist schlechthin ewig. *Anders*. Dauer = Unvollkommenheit. Das endliche Ding dauert, weil sein Besonderes unangemessen seinem Allgemeinen: *Wäre* es jederzeit das in der That und wirklich, was es seinem Begriff nach seyn könnte, so wäre es überhaupt nicht in der Zeit. Nun ist aber in Ansehung des Absoluten das Seyn dem Begriff absolut gleich, denn das Affirmirte ist dem Affirmirenden gleich und es selbst. Also auch in dieser Beziehung *Zeit*, *Dauer* Begriffe, die auf das Absolute ganz unanwendbar sind.

Zusatz. Von dem, was dem *Seyn* nach ewig ist, ist auch nur ewige Erkenntniß möglich - Erkenntniß nicht, die etwa für alle Zeit, sondern überhaupt nicht in Bezug auf Zeit gilt. (Ursache und Wirkung keine *ewige* Wahrheit, nur A = A). Die Vernunft also ist eine ewige Erkenntniß, so wie die Philosophie eine Wissenschaft der *ewigen* Wahrheit in dem angegebenen Sinn des Worts.

§. 14.

Gott kann nichts anderem als der Zeit nach vorangegangen oder vorangehend gedacht werden. - Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden.

Anmerkung. Das, was *anderem* nicht der Zeit nach vorangeht, kann ihm aber der *Idee* nach vorangehen, so wie z.B. die Idee des Cirkels zwar nicht der Zeit, wohl aber der Idee nach allen einzelnen concreten Cirkeln vorangeht. Umgekehrt daraus, daß etwas der *Natur* oder der *Idee* nach eher ist als das andere, folgt nicht, daß es ihm der Zeit nach vorangeht. - So ist der unendliche Raum der Idee nach eher als einzelne Räume sind, die nur in ihm und durch ihn als ebenso viele Negationen gedacht werden können, aber er geht ihnen keineswegs der *Zeit* nach voran. So geht Gott der Idee oder der Natur nach nothwendig allem andern voran, aber er kann keinem

I,6,160

Ding der Zeit nach vorangehen, ohne selbst in die Zeit gesetzt zu werden, was nach dem vorhergehenden Satze undenkbar ist. Nicht nur aber kann er nichts anderem etc., sondern auch

§. 15.

Im Absoluten selbst ist kein Vor oder Nach. Denn das Absolute ist *ganz Eins*, sein Seyn ist kein theilweises, so daß eines in ihm vorgehen, das andere ihm folgen könnte. Es ist in ihm keine Folge von Bestimmungen, denn sonst wäre auch ein Bestimmtwerden - Affektion in ihm gesetzt. Das Absolute aber ist nothwendig affektionslos. Es ist nichts in Gott, wozu er sich neigen oder bewegen könnte, sondern er ist das ewig gleiche ruhige Centrum.

§. 16.

Das Absolute ist ***schlechthin*** *unendlich.* - Es gibt eine gedoppelte Unendlichkeit: eine solche, die wir demjenigen zuschreiben, von dem wir die Grenze nicht angeben können, z.B. dem Raum, der Zeit u.s.f., oder das unendlich ist *kraft seiner Ursache,* wie z.B. die Gattungen in der organischen Natur kraft ihrer Ursache unendlich sind. Es gibt aber auch eine andere von diesen beiden ganz verschiedene Unendlichkeit, welche einem Wesen kraft seiner Definition, wie Spinoza sich ausdrückt, oder kraft seiner Idee zukommt. Eine solche Unendlichkeit ist die Unendlichkeit Gottes. Denn Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst als unendlicher Realität. Diese Unendlichkeit ist eine völlig zeit- und raumlose, nicht eine Unendlichkeit, die *wird,* wie z.B. die Unendlichkeit der Causalreihe, sondern eine Unendlichkeit, die kraft einer absoluten Position ist, eine aktuelle Unendlichkeit. Etwas anderes als diese *absolute Affirmation der unendlichen Realität seiner Natur* werden wir also weder hier noch auch inskünftige unter der Unendlichkeit des Absoluten verstehen, und diese bedarf als eine unmittelbare Folge aus der ersten Idee Gottes, welche eben die der unendlichen Affirmation von sich selbst ist, keines Beweises. Woher aber jene andere bloß trügerische Unendlichkeit stamme, die nicht kraft einer absoluten untheilbaren Position, sondern bloß durch den Mangel der Grenzen oder durch eine endlose Addition gesetzt ist, davon kann erst in der Folge die Rede seyn.

§. 17.

Nichts ist dem ***Seyn an sich*** *nach entstanden.*-

I,6,161

Wie sollte wahrhaft oder an sich etwas entstehen oder entstanden seyn, da alles *ist,* was seyn *kann,* und da, was nicht ewig, *ohne Zeit ist,* die absolute Identität nämlich oder Gott, auch nicht und nimmer seyn *kann*? So gewiß als Gott kraft seiner bloßen *Idee* die Position von unendlicher Realität ist, so gewiß *ist* diese Realität, und da sie nun ist, so kann keine andere *Realität* seyn als diese; diese aber *ist* nur, und wird oder entsteht nicht.

Folgesatz. Nichts ist an sich betrachtet endlich.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus überall keine Endlichkeit sey, daß daher auch nicht nach dem *Ursprung dieser Endlichkeit* aus Gott gefragt werden kann, denn aus Gott emanirt nur Unendliches, das dann ferner, die Dinge als endlich betrachtet, ebenso viel heißt als, sie nicht betrachten, wie sie *an sich* sind.

§. 18.

Gott ist nur, inwiefern er das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst ist. (In Ansehung des Absoluten keine Differenz des Wesens und der Form). - Denn Gott ist nur unbedingt, oder er kann überall nicht auf bedingte Weise seyn; ein unbedingtes Seyn ist aber nur ein solches, welches seine eigne Position ist, sich selbst affirmirt. Gott ist daher so nothwendig, als er unbedingt ist, so nothwendig das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst, und diese seine *Art* zu seyn ist von seinem Wesen (der Unbedingtheit nämlich) unzertrennlich. Es ist hier kein Uebergang vom Wesen zu der Form, kein Vor und kein Nach, sondern die Form folgt aus dem Wesen kraft des bloßen Gesetzes der Identität, d.h. die Form ist selbst mit dem Wesen eins. - Ebensowenig ist hier an dasjenige Verhältniß von Seyn und von Form zu denken, welches bei concreten Dingen stattfindet; denn hier ist die Form immer das Beschränkende des Seyns, welches das Allgemeine, so wie jene dagegen das Besondere ist. Allgemeines und Besonderes sind aber im Concreten in nothwendiger Differenz. Dieses (das Concrete) ist eben concret, weil die Form Negation des Seyns, Negation des Allgemeinen. Indem daher die Form vergeht, besteht doch die Substanz oder das Seyn. Diese Differenz

I,6,162

ist aber in Ansehung des Absoluten undenkbar; denn die Form, welche die ist, Affirmirendes und Affirmirtes von sich selbst zu seyn, ist hier selbst das Unbedingte, also nicht beschränkend für das Wesen. Das concrete Ding *hat* eine Form, das Absolute aber *ist sich selbst* die Form, und ist in dieser Beziehung wieder *formlos*, inwiefern nämlich das Formlose dem Unendlichen gleich gesetzt wird.

Eine wichtigere und für die Folge bedeutende Reflexion über den aufgestellten Satz ist diese: Gott ist von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte, heißt so viel: dasselbe Wesen Gottes ist das Affirmirende und das Affirmirte, oder: Gott ist *derselbe* als jenes und als dieses. *Beide* daher, das Affirmirende als Affirmirendes und das Affirmirte als Affirmirtes, gehören ebensowenig *insbesondere* zum Wesen *Gottes*, als in dem Satz A = A A als Subjekt oder als Prädicat zum Wesen der Identität insbesondere gehören, sondern umgekehrt vielmehr, das Affirmirende als Affirmirendes und das Affirmirte als Affirmirtes, beide sind an sich nichts, das Wesen Gottes *gehört zu ihnen*; sie sind nicht, als inwiefern *Gott* ist, d.h. inwiefern das Eine ist, das sich selbst affirmirt.

Zusatz. Gott ist das an sich identische, gleiche Wesen des Affirmirenden und des Affirmirten, *aber* nicht umgekehrt gehören dieses *als* dieses und jenes *als* jenes *zum Wesen Gottes*.

Beweis. Denn an sich ist ja kein Affirmirendes und kein Affirmirtes, sondern an sich ist nur Gott, und nur dadurch, daß Gott ist, ist auch ein Affirmirendes und Affirmirtes. Aber auch so ist *nicht* jedes insbesondere und für sich, sondern nur *Gott* ist als Affirmirendes und Affirmirtes, d.h. beide sind nur, sofern sie zugleich ein und dasselbe, nämlich Gott sind.

Was wir hier ausgesprochen haben, und was in der Folge noch immer deutlicher werden wird, dient schon vorläufig zur Berichtigung der fast allgemeinen Mißverständnisse über die Idee des Absoluten. Die gewöhnliche Vorstellung, die man sich von dieser Idee macht, und die man in Büchern von vermeintlichen Anhängern und von Gegnern dieser Philosophie gleicherweise finden kann, ist diese. Es gibt zuvörderst ein

I,6,163

Subjektives und ein Objektives (= Affirmirendes und Affirmirtes) jedes für sich, eins entgegengesetzt dem andern. Nun tritt die philosophische Reflexion hinzu und *verbindet* diese Entgegengesetzten zu *Einem*, und dieses Eine, das *Produkt* der Verbindung, nennt sie alsdann das Absolute. *Ich* sage zuvörderst: Es gibt weder so etwas wie ein Subjektives an sich, noch so etwas wie ein Objektives an sich, sondern es ist nur Eines - Gott, dessen unmittelbare Affirmation die Vernunft selbst, und welcher der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß ist. In diesem einzig unmittelbaren Gegenstand der intellektuellen Anschauung ist keine Duplicität, nichts Zwiefaches - kein Subjektives und kein Objektives - sondern er ist absolut einfach. Aber eben kraft dieser absoluten *Einfachheit* affirmirt er *sich selbst* unmittelbar. Auch durch diese Selbstaffirmation ist kein Affirmirendes und kein Affirmirtes *als solches*, kein Subjektives als Subjektives, kein Objektives als Objektives gesetzt, sondern *nur Gott* ist gesetzt als *derselbe*, der affirmirt und der affirmirt wird; nicht aber das Affirmirende und das Affirmirte selbst ist gesetzt. Da nun nach meiner Darstellung nicht einmal aus der Selbstaffirmation des Absoluten ein Affirmirendes oder ein Affirmirtes *als solches* hervorgeht, sondern auch in jener nur *Gott* ist: so kann noch viel weniger umgekehrt aus dem Gegensatz des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjektiven und des Objektiven Gott hervorgehen als das *Vereinigende* des Gegensatzes. Dieß ist gerade ebenso widersinnig, als wenn ich sagen wollte, durch die Vereinigung des Mittelpunkts und der Peripherie entstehe der Cirkel, oder ihre Verknüpfung *liefere* mir den Cirkel als Produkt, da vielmehr die *Idee* des Kreises beiden nothwendig vorangeht.

Wäre der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem der Ausgangspunkt, das Absolute nur das Produkt, das hinterdrein erst durch die Vernichtung des Gegensatzes gesetzt wird, so wäre ja das Absolute alsdann selbst bloß eine Negation, nämlich die Negation einer Verschiedenheit, von der man

nicht weiß, woher sie kommt, und warum sie gerade dienen soll an ihrer Negation das Absolute zu demonstriren. Das Absolute wäre dann keine *Position,* sondern eine bloß negative Idee, ein Produkt des synthesirenden Denkens, oder, wie sich noch

I,6,164

manche vorstellen, der synthesirenden Einbildungskraft, kein unmittelbarer Gegenstand der Erkenntniß, sondern ein durchaus mittelbarer, mit Einem Wort ein bloßes Gedankending.

Ich muß diese Erinnerungen ausdrücklich machen, theils weil in der That alles, was noch gegen das Identitätssystem vorgebracht worden ist, auf dieser zum Theil absichtlichen zum Theil unabsichtlichen Verdrehung beruht; dann auch weil diese erste Verkehrtheit der Ansicht wieder andere gebiert und in der Folge sich beständig wiederholt. So soll z.B. erst das Absolute zwar ein Produkt der Verbindung von Subjektivem und Objektivem zu einem Seyn, dann aber soll aus diesem Einen doch wieder das Subjektive und das Objektive abgeleitet werden.

Der unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß ist nothwendig auch ein absolut Einfaches, denn nur ein solches ist unmittelbar erkennbar. Ein Einfaches aber kann, so gewiß es dieß ist, so gewiß auch nur sich selbst affirmiren, nicht durch ein anderes affirmirt seyn. Wenn wir nun aber sagen: Gott als das Einfache affirmirt sich selbst und ist von sich selbst affirmirt, so setzen wir damit ohne Zweifel kein Affirmirendes als ein Wesen für sich und kein Affirmirtes als ein Wesen für sich, sondern wir setzen nur Gott als das Einfache, als das Affirmirende und Affirmirte von sich. - Welche Idee haben wir denn von Gott selbst? Eben die, daß er sich selbst *affirmirt* und von sich selbst *affirmirt ist,* d.h. eben die, daß er die ***Einheit*** des Affirmirenden und des Affirmirten ist. "Das Affirmirende und das Affirmirte, beides ist Gott", heißt also ebenso viel als: beides, das Affirmirende und das Affirmirte, jedes für sich, ist Identität des Affirmirenden und des Affirmirten. Es gibt also kein rein Bejahendes, denn das Bejahende von Gott ist selbst Gott, d.h. selbst schon die Identität des Bejahenden und des Bejahten: und es gibt kein rein und bloß Bejahtes; denn das Bejahte ist wieder selbst Gott, d.h. selbst die Identität des Bejahten und des Bejahenden. Es ist hier überall keine *Theilung* möglich, so daß etwa ein Theil von Gott das Bejahende seiner Realität, der andere das Bejahte wäre, sondern jedes das Bejahende und das Bejahte ist das *ganze* Absolute. Es ist keine Theilung möglich, denn

I,6,165

ist Gott überhaupt die Affirmation von sich selbst, so ist er auch als das Bejahende wieder nur das Bejahte von sich selbst - er selbst setzt sich als Bejahendes -, so wie er als das Bejahte nur das Bejahende von sich selbst ist; d.h. er ist als das eine und als das andere das *ganze* Absolute. Aller Regressus ins Unendliche ist hier abgeschnitten. Um es anschaulich zu machen, wollen wir Gott als das Bejahende von sich durch A bezeichnen, als das Bejahte durch B. Ich sage nun: Gott als das *Bejahende* von sich selbst ist nothwendig auch schon das Bejahte von sich selbst, d.h. er ist nicht bloßes A, sondern er ist als A auch schon B, oder bestimmter gesagt, er ist weder A noch B, sondern die untrennbare Identität beider. Ebenso ist Gott, als das *Bejahte* von sich selbst, nothwendig auch schon das Bejahende, d.h. er ist nicht reines bloßes B, sondern unmittelbar als solches auch A; d.h. er ist wiederum weder A noch B für sich, sondern als A und als B die ganze untheilbare Absolutheit; und da A und B nur ein und dasselbe sind, so ist er als A und als B nur ein und dasselbe, A = A.

Anders. In dem Satz A = A wird nicht Ungleiches Ungleichem, sondern dasselbe wird sich selbst gleich gesetzt. Das A als Subjekt ist also schon das Ganze, ebenso das A als Prädicat ist das Ganze, es wird nicht eine einfache Identität, sondern es wird die *Identität einer Identität* gesetzt. Wie nun in dem

Satz A = A das erste A nicht bloß ein Theil des Ganzen, sondern das ganze untheilbare A selbst ist, ebenso das Prädicat etc., so ist das Absolute als das Bejahende von sich selbst nicht bloß ein Theil des Absoluten, sondern das ganze Absolute. Ebenso als das Bejahte von sich selbst.

Ich verweile mit Absicht bei dem Gegenstand und suche ihn nach allen Seiten zu erweitern, da er von den bedeutendsten Folgen und das Mißverständniß über diesen Punkt sich nothwendig über die ganze Philosophie fortsetzt. Ich versuche daher dasselbe durch ein von der Geometrie genommenes Beispiel zu erläutern, denn überhaupt läßt sich der Gang des Philosophirens, welches nichts anderes als die ruhige Contemplation der Wesenheit des Absoluten mit ihren Folgen ist, am besten durch den Gang der Geometrie symbolisiren, so wie umgekehrt

I,6,166

nur erst der wissenschaftliche Gang der vollendeten Philosophie den Aufschluß über die verschlossene Symbolik der Geometrie geben kann. Der Anfang aller Geometrie ist die Kreislinie; der erste Satz des Euklides, die Construktion des gleichseitigen Dreiecks kann nur durch Vermittlung der Kreislinie und durch sie und in ihr begriffen werden. Die *Idee* der Kreislinie ist nun 1) ohne Zweifel eine absolut einfache, obgleich in dieser untheilbaren Position des Kreises unmittelbar zugleich schon auch der Mittelpunkt und die Peripherie begriffen sind. 2) In der Kreislinie ist der Mittelpunkt das Affirmirende, oder er verhält sich als das Subjektive, die Peripherie ist das Affirmirte oder Objektive, jener das Ideale, diese das Reale. Dieß beweise ich so. Das Affirmirende aller Realität ist das alle Realität in sich Begreifende und gleichsam Absorbirende. Daher, weil in der Geometrie die Realität sich als Extension darstellt, ist das Affirmirende *in* der Kreislinie ausgedrückt durch die Negation aller Extension, d.h. durch den Punkt. Ist nun der Mittelpunkt das Ideale, so ist der Umkreis nothwendig das in Realität umgewandelte Ideale des Mittelpunkts, oder das Affirmirte von ihm. Nun frage ich:

1) Ist denn in dem Kreis a) der Mittelpunkt, b) die Peripherie etwas für sich? Unmöglich; denn nicht jeder beliebig in den Raum gesetzte Punkt ist Mittelpunkt. Der Mittelpunkt als solcher - und in seiner Qualität als Mittelpunkt - involvirt schon nothwendig den Begriff einer Linie, deren Punkte von ihm alle in gleicher Entfernung sind, d.h. er involvirt den Umkreis. Das Affirmirende ist also nur gesetzt, inwiefern unmittelbar zugleich das Affirmirte gesetzt ist. Ebenso ist es mit der Peripherie. Ich setze also - dieß ist wohl zu merken - ich setze eigentlich weder Mittelpunkt als Mittelpunkt, noch Peripherie als Peripherie für sich, sondern ich setze *in jedem* nothwendig und immer schon den Kreis, d.h. die absolute Einheit, die *an sich* weder Mittelpunkt noch Peripherie, sondern eben Kreis ist. - Wir wollen nun sehen, was Mittelpunkt und was Peripherie wird, wenn sie anders als in der Einheit betrachtet werden. Der Mittelpunkt wird zum bloßen Punkt. Wir haben ein Affirmirendes, ohne ein Affirmirtes;

I,6,167

die Peripherie wird zur geraden Linie; die gerade Linie ist *Abfall* von dem Kreis, sie ist die ewige Richtung aller Entfernung *vom* Centro, aller Centrifugenz: hier haben wir ein Bejahtes ohne Bejahendes; wir haben das, was im Kreis *eins* ist, in seiner formellen Differenz, d.h. wir haben beides als relative Negation gesetzt, das Bejahende als solches schließt das Bejahte, dieses jenes aus. Ebenso nun ist es in der Philosophie. Wenn wir das Subjektive als Subjektives, das Objektive als Objektives reell setzen, so haben wir im ersten Fall bloß ein Subjektives, von dem das Objektive negirt ist, im andern ein Objektives, von dem das Subjektive negirt ist, d.h. wir haben nichts Absolutes, wir haben überhaupt nur Negationen. - Ich frage nun: 2) Verhalten sich etwa Mittelpunkt und Peripherie *in dem Kreis* als Theile desselben, oder ist nicht vielmehr jedes *für sich,* insofern es nämlich überhaupt *ist,* was es ist, schon

der ganze Kreis? Dieß würde schon aus dem folgen, was wir so eben gefunden haben, daß nämlich der Mittelpunkt als Mittelpunkt nothwendig auch den Umkreis und daher den ganzen Kreis begreift; ebenso der Umkreis. - Noch bestimmter so: Der Mittelpunkt ist der ganze Kreis, nur in seiner Idealität oder in seiner Affirmation angeschaut, die Peripherie ist der ganze Kreis, nur in seiner Realität angeschaut. Der Mittelpunkt ist der Kreis als Affirmation von sich, die *ideale* Kreislinie, aber schon der ganze Kreis. Die Peripherie ist der Kreis als das Affirmirte, aber schon der ganze Kreis. (Die *ideale* Kreislinie wird repräsentirt durch den Mittelpunkt; denn was ist der Punkt anderes als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser, oder ein Kreis, worin die Peripherie mit dem Mittelpunkt zusammenfällt?) Ist nun aber Mittelpunkt und Peripherie, jedes für sich, schon der *ganze Kreis*, so frage ich 3) ob in beiden ein Zweifaches, und ob nicht vielmehr ein absolut *Einfaches*, nämlich die eine Idee des Kreises angeschaut werde. Ferner: ob man sich das Einsseyn *beider* im Kreise als ein solches Einsseyn vorstellen könne, wie das von zwei Theilen ist, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen: ob also etwa Mittelpunkt und Peripherie als *Faktoren* des Kreises betrachtet werden können (da sie vielmehr jedes für sich schon

I,6,168

der ganze Kreis sind), *und*: ob der Kreis selbst dann etwa als das Produkt, die Synthese vom Mittelpunkt und Peripherie betrachtet werden könne, da er in jedem von beiden schon ganz und untheilbar gegenwärtig ist.

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, so frage ich: Sind 1) kraft der Idee Gottes das Affirmative und das Affirmirte etwas *für sich*? Unmöglich; sie sind überhaupt nur kraft der Idee Gottes, wie der Mittelpunkt und die Peripherie nur kraft der *Idee* des Kreises sind, was sie sind. Sind aber wohl 2) Affirmirendes und Affirmirtes Theile in Gott, so daß ein Theil des Absoluten der bloß bejahende, der andere der bloß bejahte ist? Unmöglich; sondern wie dort jedes für sich schon der ganze Kreis, so ist auch hier jedes für sich das Ganze, nämlich die untheilbare Absolutheit, oder Gott selbst. Wird endlich 3) in dem Affirmirenden und dem Affirmirten eine Duplicität, eine Entzweiung in Gott selbst, wird nicht vielmehr die höchste denkbare Einheit angeschaut? - Eine Entzweiung in Gott wäre, wenn das Affirmative in ihm ein anderes wäre als das Affirmirte. Die höchste denkbare *Einheit* ist in Gott dadurch, daß *ein und dasselbe* ist, das sich affirmirt und von sich affirmirt *ist*.

Die Idee Gottes ist also, nicht weder das Affirmirende noch das Affirmirte *insbesondere* zu seyn, sondern immer und nothwendig die Einheit davon zu seyn. - Die Wichtigkeit dieser Sätze wird erst vollständig durch die Folgen erkennbar, indem mit der ewigen Einheit des Affirmativen und des Affirmirten nun auch die ewige Einheit alles Subjektiven und Objektiven, alles Idealen und Realen gesetzt ist, indem also eben damit zugleich alles Subjektive als Subjektives, alles Objektive als Objektives negirt, und in allem *Wissen*, sowie in allem Seyn, nur die ewige untheilbare Einheit beider, d.h. Gott, wahrhaft erkannt wird.

§. 19.

Die Selbstaffirmation Gottes kann auch als ein Selbsterkennen beschrieben werden. Denn alles Erkennen, alles Wissen überhaupt ist *nur* ein Affirmiren. Ist also Gott die absolute Affirmation von sich selbst, so ist Gott auch die absolute Erkenntniß von sich selbst - und diese Erkenntniß Gottes von sich selbst

I,6,169

wird nothwendig der Ursprung aller Erkenntniß seyn, so wie nur durch die Affirmation Gottes alle andere Affirmation affirmirt ist.

Zusatz. Das Affirmirende des Wissens ist das Subjektive, das Affirmirte ist das Objektive oder das Gewußte.

Folgesatz. Es wird also von dem Subjektiven und dem Objektiven im Wissen dasselbe gelten, was von dem Affirmirenden und dem Affirmirten bewiesen wurde, und da es von diesem in Bezug auf *Gott*, d.h. da es schlechthin *allgemein* bewiesen wurde (denn Gott ist das Allgemeine alles Seyns und Wissens nach §§. 6. 11), so wird dasselbe, was von dem Affirmirenden und Affirmirten bewiesen ist, auch *allgemein* von dem Subjektiven und Objektiven in allem Wissen bewiesen seyn.

§. 20.

Alle Erkenntniß in Gott ist nur denkbar als eine absolute Affirmation des Erkannten, die unmittelbar aus seiner Idee folgt. Denn erstens *außer* Gott ist nichts, Gott kann also auch außer sich selbst nichts erkennen. Die Erkenntniß Gottes von sich selbst ist aber eine absolute Affirmation von sich selbst. Demnach ist in Gott keine Erkenntniß denkbar, als welche in der absoluten Affirmation des Erkannten besteht. Aber ferner: aus Gott kann nichts folgen, und es kann nichts in ihm seyn, als was aus ihm folgt oder in ihm ist unmittelbar kraft seiner Idee; also ist in Gott keine Erkenntniß, als eine solche, welche absolute Affirmation des Erkannten ist und unmittelbar aus seiner Idee folgt.

Zur Erläuterung. Indem Gott sich selbst affirmirt, affirmirt er nothwendig zugleich unendliche Realität. Alles nun, was dadurch affirmirt ist, daß Gott sich selbst affirmirt, folgt unmittelbar aus seiner Idee, und von dem ist in Gott nothwendig die gleiche Erkenntniß wie in sich selbst. Da nun die Erkenntniß Gottes von sich selbst eine absolute Position von sich selbst ist, so ist in Gott auch keine Erkenntniß als vermöge einer solchen Position. Oder anders ausgedrückt: Gott erkennt die Dinge nicht, *weil sie sind*, sondern umgekehrt, die Dinge *sind, weil sie Gott erkennt*, d.h. weil sie unmittelbar mit der Erkenntniß, die er von sich selbst hat, oder weil sie mit

I,6,170

der absoluten Affirmation von sich selbst zugleich affirmirt sind. - Alles bloß endliche Vorstellen ist entweder *real* oder bloß *ideal*. Ist es real, so erscheint das Erkannte als das prius, das Erkennende als das posterius. Ist es ideal, so entspricht ihm überall kein *Gegenstand*. Das endliche Vorstellen ist also *keine* absolute Affirmation des Erkannten; dagegen sind die Repräsentationen des Absoluten ihrer Natur nach real, weil es zur Natur der Absolutheit gehört, daß in ihr kein Affirmiren ist, das nicht unmittelbar auch ein Affirmirtseyn wäre. Die endlichen Naturen stellen die Dinge vor, weil sie sind. In Ansehung des Absoluten sind die Dinge, weil sie durch die Idee des Absoluten affirmirt sind; nur ist hiebei nicht etwa an ein Entstehen oder *Werden* der Dinge kraft jener Affirmation zu denken. Das Affirmirende und Affirmirte ist vielmehr *gleich ewig,* denn eben dieses Gleichseyn beider ist die Idee Gottes, nicht aber, daß dieses jenem oder jenes diesem vorangehe. Daher

Zusatz 1. Das Selbsterkennen ist als keine *Handlung* zu denken. Denn das Selbsterkennen Gottes ist die unendliche Affirmation von sich selbst. Diese ist aber eine unmittelbare Folge seiner Idee, oder in seiner Idee sind Affirmirendes oder Affirmirtes schon absolut eins und werden nicht erst eins durch sein Handeln. *Oder*: das Affirmiren seiner selbst ist nicht eine Handlung, von der Gott als das Affirmirte das Produkt wäre, denn Gott ist an sich, ohne Handlung, schon seiner Idee nach ewige Einheit des Affirmativen und des Affirmirenden. Er ***wird*** also ebensowenig Affirmirtes, als er Affirmirendes wird. Wo aber kein Werden ist, ist auch keine Handlung.

Zusatz 2. Das Selbsterkennen Gottes ist ebensowenig als eine *Selbstdifferenziirung* anzusehen. - Will man aus der Realität der Welt auf eine solche Selbstdifferenziirung schließen, so wird das, was, nach der Voraussetzung, selbst bloß das *Begründete* oder die *Folge* ist, nämlich die Welt, wieder zum Grund, wohl gar zum Bestimmungsgrund für Gott gemacht, sich selbst zu diffenrenziiren.

Daß man die Idee von dem ewigen Selbsterkennen Gottes als der Form seines Seyns mit dieser Vorstellung einer Selbstdifferenziirung

I,6,171

in Gott vermischt hat, ist nur ein Beweis, daß jene nicht verstanden wurde. Die Selbsterkenntniß Gottes = Selbstaffirmation. So wenig nun (nach früheren Beweisen) diese eine Differenziirung, ebenso wenig auch jene. Gott, indem er *sich selbst* affirmirt, setzt nicht ein Affirmatives und ein Affirmirtes als verschiedene, als differente, sondern er setzt nur *sich selbst* als das, was affirmirt und affirmirt ist.[1]

Zusatz 3. Das Selbsterkennen Gottes kann auch nicht als ein *Herausgehen aus sich selbst* angesehen werden. Denn dieß könnte nur geschehen, wenn er sich selbst in sich selbst differenziirte, was unmöglich. - Alle diese falschen Vorstellungen von dem Selbsterkennen Gottes kommen auf eine und dieselbe falsche Voraussetzung zurück, welche die ist, daß durch jene Selbsterkenntniß ein Subjektives als ein Subjektives, ein Objektives als ein Objektives gesetzt sey. Daher

[1] Man vgl. Philosophie und Religion, oben S. 50 ff.   D. H.

§. 21.

Durch das Selbsterkennen Gottes wird weder ein Subjektives als ein Subjektives, noch ein Objektives als ein Objektives gesetzt. Denn wenn wir sagen: Gott als das schlechthin Einfache erkennt, d.h. affirmirt sich selbst, so setzen wir damit ohne Zweifel kein Erkennendes als ein solches für sich und kein Erkanntes als ein solches für sich, sondern wir setzen nur *Gott* als das gleich einfache Wesen des Erkennenden und des Erkannten, des Subjektiven und des Objektiven. - Oder auch so: Sollte durch das Selbsterkennen Gottes ein Subjektives als ein solches und ein Objektives als ein solches gesetzt werden, so müßten nothwendig beide in ihrer Verschiedenheit voneinander gesetzt werden. Nun werden aber in dem Selbsterkennen Gottes beide vielmehr als nicht verschieden gesetzt, denn das Selbsterkennen Gottes ist die Position Gottes, also eben die Position ihrer Nichtverschiedenheit, nicht die Position ihrer Verschiedenheit. Demnach etc.

Folgesatz 1. Es ist daher in Ansehung Gottes, und da, was in Ansehung Gottes gilt, schlechthin allgemein gilt, es ist *allgemein*

I,6,172

und überhaupt weder ein Subjektives als ein solches, noch ein Objektives als ein solches, sondern es ist nur ihre *Einheit* - Gott, welcher eben nur dadurch, daß er ihre Einheit ist, sich selbst erkennt.

Folgesatz 2. *Alles,* was ist, ist, seinem wahren Wesen oder seinem Seyn an sich nach betrachtet, die absolute Identität des Subjektiven und des Objektiven, des Affirmirenden und des Affirmirten; ein Subjektives als ein Subjektives oder ein Objektives als ein Objektives ist *nur, sofern die Dinge nicht an sich oder dem Wesen nach, sondern nur ihrer formellen Differenz nach* betrachtet werden.

§. 22.

Die Vernunft ist dasselbe mit dem Selbsterkennen Gottes. Denn diese ist dasselbe mit der Selbstaffirmation Gottes, diese aber wiederholt sich in der Vernunft, welche eben darum unmittelbar Erkenntniß Gottes ist (nach §. 8).

Zusatz. Auch für die Vernunft ist weder ein Subjektives als ein Subjektives, noch ein Objektives als ein Objektives, sondern nur die Einheit.

§. 23.

Gott kann nicht sich selbst überhaupt affirmiren oder überhaupt sich selbst erkennen, ohne sich

unmittelbar zugleich wieder als Identität des Affirmativen und des Affirmirten oder als Identität des Subjektiven und Objektiven zu affirmiren. Denn Gott ist das Affirmirte von sich selbst, aber auch als dieses Affirmirte von sich selbst ist er ja wieder nur durch sich selbst affirmirt, d.h. wieder Einheit des Affirmativen und des Affirmirten. Wir stoßen also in Gott nie auf ein Affirmirendes, noch auf ein Affirmirtes, denn nach allen Richtungen hin ist er nur die unendliche Affirmation seiner selbst.

Zusatz. Gott ist daher in der Selbsterkenntniß nie weder rein Subjektives, noch rein Objektives, sondern er ist als Subjektives und als Objektives Gott, d.h. absolute Identität des Subjektiven und des Objektiven. - Nicht ein rein Subjektives, das nur dieses wäre, steht einem rein Objektiven, das gleichfalls nur dieses wäre, gegenüber, sondern in der Selbsterkenntniß Gottes ist das Subjektive oder das

I,6,173

Erkennende und das Objektive oder das Erkannte, jedes für sich, = Gott, jedes also = der absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven. Es wird also auch im Selbsterkennen, wie im Selbstaffirmiren Gottes, nicht eine einfache Identität, sondern eine Identität der Identität gesetzt; die Gleichheit des Subjektiven und Objektiven wird sich selbst gleichgesetzt, erkennt sich selbst, und ist von sich selbst das Subjekt und das Objekt.

Anmerkung. Wie nun Gott nicht überhaupt sich selbst erkennen oder affirmiren kann, ohne auch als Erkennendes wieder von sich erkannt zu seyn, und umgekehrt, so ist durch die Affirmation der Idee Gottes, welcher das Wesen der Vernunft ist, unmittelbar auch wieder die Affirmation dieser Affirmation gesetzt, und dasselbe gilt dann gleicherweise von jeder andern Erkenntniß, die mit jener unmittelbaren Affirmation der Idee Gottes gesetzt ist, nämlich daß mit ihr unmittelbar auch wieder die Erkenntniß von ihm gesetzt ist u.s.f. Aller Regressus ins Unendliche hört hier auf. Alles *wahre* Wissen, d.h. alles Vernunftwissen, ist auch unmittelbar wieder ein *Wissen dieses Wissens*, und wenn das Absolute der Grund und das Princip aller Wahrheit ist, so weiß ich demnach unmittelbar, indem ich ein wahres Wissen habe, auch, *daß* ich ein solches Wissen habe; es ist daher nur vermöge der Idee Gottes eine absolute Erkenntniß möglich, eine solche nämlich, zu der es keiner andern bedarf, und die sich selbst absolut und in unendlicher Wiederholung affirmirt.[1]

Der obige Satz kann auch so bewiesen werden: Gott erkennt *sich selbst*. Nun ist aber nach §. 7 Gott *selbst* nichts anderes als die unendliche Affirmation, also auch das unendliche Erkennen von sich selbst. Gott erkennt sich selbst, heißt daher: Gott erkennt sich selbst auf unendliche Art *als* das Erkennende von sich selbst und als das *Erkannte*. Er ist also als das eine und als das andere gleich unendlich, gleich absolut.

Folgesatz. Es ist eine und dieselbe und gleich absolute Identität

[1] Vgl. *Bruno*, sämmtl. Werke, Bd. IV, S. 290. D. H.

I,6,174

von Subjektivem und Objektivem, die als Subjektives und als Objektives in der Selbsterkenntniß Gottes gesetzt ist. (Dieser Satz sagt positiv aus, was §. 21 negativ, ist übrigens eine unmittelbare Folge des vorhergehenden).

§. 24.

Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwiederum das absolute All ist nichts anderes als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und (da Gott nach der

Definition §. 7 nichts anderes als eben diese unendliche Affirmation seiner selbst ist) *Gott selbst.* - *Beweise.* Erster Theil: Gott ist etc.; denn unmittelbar aus der Selbstaffirmation Gottes folgt *Unendliches*, da Gott (§. 16) die unendliche Position von sich selbst ist, und es folgt auf unendliche Weise aus ihr, da in Gott keine Affirmation ist, die nicht unmittelbar als solche auch wieder *affirmirt* wäre, und umgekehrt, so daß Unendliches aus Unendlichem hervorquillt - sich durchdringt. (Ich erinnere an den früher erklärten Begriff von Unendlichkeit. Wahrhaft unendlich ist, was nur kraft einer *absoluten Position* ohne alle Einschränkung ist). Aus der Selbstaffirmation Gottes folgt nun nicht nur *überhaupt unendliche* Realität, sondern sie folgt auf unendliche Weise, wie ein organischer Leib nicht nur überhaupt organisch ist, sondern auf unendliche Weise, so daß Organisches aus Organischem hervorquillt, und jeder Theil, ins Unendliche verfolgt, wieder organisch, d.h. wieder von der Natur des Ganzen ist. Nun ist a) unendliche Realität schon *an sich* = All. Denn so gewiß sie unendlich ist, so gewiß ist *nichts* außer ihr, dasjenige aber, außer welchem nichts ist, ist nothwendig das *All*. Aber b) aus der Selbstaffirmation Gottes folgt nicht nur unendliche Realität überhaupt, sondern auch *auf unendliche Weise*. Mit andern Worten: *Alles*, was kraft der Selbstaffirmation Gottes möglich ist, ist auch unmittelbar wirklich durch sie. Das aber, worin alle Möglichkeiten Wirklichkeiten sind, ist nothwendig ein solches, dem nichts gebricht; es ist *All*, nicht deßwegen, weil *nichts* außer ihm, sondern weil auch alles Mögliche in ihm wirklich ist. Gott ist also unmittelbar kraft seiner Selbstaffirmation auch absolutes All, Universum,

I,6,175

nicht nur als das, außer welchem nichts ist, sondern auch als das, in welchem alle Möglichkeit Wirklichkeit ist. - *Zweiter Theil*: das absolute All ist die unendliche Selbstaffirmation Gottes, oder kraft §. 7 Gott selbst. Denn aus Gott folgt alles, was überhaupt aus ihm folgt, kraft des bloßen Gesetzes der Identität, d.h. so, daß es ihm selbst gleich ist. Nun folgt aber unmittelbar aus der Selbstaffirmation Gottes, d.h. (§. 7) aus Gott selbst folgt Unendliches auf unendliche Weise oder absolutes All. Also ist das absolute All etc.

Der Beweis dieses Satzes wird auch so geführt: Gott affirmirt sich selbst, da er aber unendlich ist, so affirmirt er auch sich selbst als unendliche Realität, und (weil auch jedes Affirmiren in ihm wieder affirmirt, so wie jedes Affirmirte affirmirend ist) auf unendliche Weise. Eine unendliche auf unendliche Weise affirmirte Realität aber ist = absolutes All. Gott affirmirt sich also selbst als absolutes All, und das absolute All ist daher das Affirmirte von Gott. Da aber in Gott kein Affirmirtes ist, das nicht unmittelbar als solches affirmirend wäre, so ist das All als das Affirmirte unmittelbar auch das Affirmirende, d.h. = Gott, hinwiederum also Gott auch = dem All, und es ist kein Gegensatz, sondern nur absolute Identität zwischen beiden. Nun ist erst die Bedeutung klar, in welcher Alles *Eins* und Eins Alles.

§. 25.

Alles ist Eins, oder das All ist schlechthin Eines. Nicht einzig im numerischen Sinn, denn die numerische Bestimmung ist auf das All ebensowenig als auf Gott anzuwenden. Das All ist Eins, heißt: es ist absolut *einfach*. Denn (negativer Beweis) a) es kann nicht durch *Zusammensetzung* entstehen. Denn das Woraus wäre entweder wieder = All, aber dann könnte es sich nicht als Theil verhalten, oder nicht = All, d.h. Negation des All. Demnach müßte das All, welches seiner Natur nach absolute Position ist, zusammengesetzt werden aus Negationen seiner selbst, welches absurd ist. (Die gemeine Vorstellung kennt das Universum allerdings nicht anders als zusammengesetzt, als einen Inbegriff endlicher Dinge, die in ihm nur zu einem Ganzen *vereinigt* sind. Der wahren Idee nach ist das All ein absolut theilloses Ganzes, das allem Einzelnen ebenso vorangeht,

I,6,176

wie der unendliche Raum den einzelnen Räumen). Ist aber das All nicht zusammengesetzt, so ist es schlechthin einfach, schlechthin Eins. - b) Positiver Beweis. Denn das All ist gesetzt durch die untheilbaren Positionen der Idee Gottes, und ist selbst nur diese Position der Idee Gottes (wie gezeigt); so nothwendig nun diese einfach ist, so nothwendig auch das All. - Auch so: da alles, was ist, durch eine und dieselbe untheilbare Position ist, so ist in dem wahren *All* nichts außereinander oder nacheinander, sondern alles, was auf unendliche Weise aus der Idee Gottes folgt, ist kraft dieser Idee und in der Selbsterkenntniß Gottes, also überhaupt und an sich Eins - nicht Vieles.

Erläuterung. In dem erscheinenden All *unterscheiden* wir verschiedene Dinge, verschiedene Formen, und wir selbst behaupten, Unendliches folge aus Gott auch auf *unendliche Weise*. Aber auch das, was aus Gott auf unendliche Weise folgt, und was daher in der Erscheinung als ein Verschiedenes sich darstellen kann, ist doch in der absoluten Position der unendlichen Realität, d.h. in der Idee Gottes selbst, Eins. Es ist nicht eine besondere Position, z.B. aus welcher in der entfernteren Erscheinung die organische, und wieder eine besondere, aus welcher die unorganische Natur ausfließt, sondern es ist eine untheilbare Position, wodurch sie - also auch als *Eines* - gesetzt sind. Die ganze unendliche Realität in den unendlichen Weisen ihres Affirmirtseyns durch die Idee Gottes ist *Eine* Realität. Das All ist also nicht nur eingeboren, sondern auch *einig* in sich, nämlich eine und dieselbe untheilbare Position der unendlichen Realität Gottes. Hinwiederum

§. 26.

Eins ist Alles. - Denn absolut und an sich ist nur *Eines,* nämlich Gott, aber dieses Eine affirmirt sich selbst nicht nur überhaupt als unendlich, sondern auch auf unendliche Weise, d.h. als All, und dieses Affirmirte ist mit dem Affirmirenden Eins. Also ist das Affirmirende als Eins unmittelbar zugleich als Alles, und das Eine gesetzt, ist Alles gesetzt.

Philosophie also ist Darstellung der Selbstaffirmation Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen, also Darstellung des Einen als

I,6,177

des Alls. Hinwiederum ist sie eben deßhalb Darstellung des Universums, wie es unmittelbar aus der Selbstaffirmation Gottes als seiner ewigen Einheit hervorquillt - Darstellung also des All als Einen, und in *dieser* Identität der All- und Einheit liegt alle Erkenntniß der Philosophie und der Vernunft beschlossen.

§. 27.

Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst. Unter Ursache verstehe ich hier ein Affirmirendes, das von seinem Affirmirten verschieden ist. Nun ist aber das All, als das Affirmirte, von Gott, als dem Affirmirenden, nicht verschieden, also Gott zu ihm auch nicht im Verhältniß der Ursache, sondern im Verhältniß der vollkommenen Identität. Das All *wird* nicht, das All *ist* unmittelbar mit Gott. Oder wenn die Realität des All mit der Realität Gottes eine und dieselbe ist, ist etwa noch ein All außer diesem, zu dessen Erklärung es eines Causalverhältnisses in Gott bedarf, und ist nicht vielmehr nur Ein *All* und das All, welches nicht unmittelbar aus der Idee Gottes folgt, vielmehr ein nicht-All - ein vollkommenes Nichtseyn? -

Folgesatz. Das Universum ist gleich ewig mit Gott; denn Gott *ist* nur durch die unendliche Affirmation von sich selbst, d.h. er ist nur als All: Gott selbst aber ist ewig (§. 13), also ist auch das All nothwendig ewig.

So ist, wird man sagen, dieses System *Pantheismus*. Gesetzt, es wäre nun selbst Pantheismus in *eurem* Sinn, was wäre es denn nun? Gesetzt, eben dieses System und kein anderes folgte aus der Vernunft, müßte ich es nicht trotz eurem Erschrecken davor als das einzig wahre behaupten? Die gemeinste Art von Polemik in der Philosophie ist die, welche mit gewissen Schreckbildern geführt wird,

die man aus der Geschichte der Philosophie aufgegriffen hat, und die dann jedem neuen System als ebenso viel Medusenköpfe entgegengehalten werden. Aber was wird denn verstanden unter Pantheismus? Geh' ich recht, eben die Vorstellung, nach welcher die Allheit Gottes so verstanden wird, als ob Alles, d.h. alle *sinnlichen* Dinge zusammengenommen, Gott wären, aber von diesem ist bei uns überall nicht die

I,6,178

Rede, und weit entfernt zu sagen, daß es Gott ist, behaupten wir vielmehr, es sey eben nur *sinnlich*, weil Privation Gottes.

§. 28**.**

Die Substanz, das Wesen alles Seyns, ist, ebenso wie das All, schlechthin untheilbar. Denn man setze, das Wesen alles Seyns könne getheilt werden, so werden die Theile entweder die Natur dieses Wesens beibehalten, oder nicht beibehalten. Im ersten Fall werden sie also unendlich und absolut von sich selbst seyn, d.h. es werden mehrere Absolute seyn, was absurd ist. Im andern Fall würde die Substanz, das Wesen alles Seyns, selbst durch Theilung aufhören können zu seyn, was gleichfalls widersprechend ist. Denn das Einzelne, was ist, kann aufhören zu seyn, das *Seyn selbst* aber ist nothwendig ewig und unveränderlich. Das Wesen alles Seyns ist also schlechthin untheilbar. - Ebenso das All. Denn das All ist Gott als die unendliche Affirmation *seiner selbst*, nichts außer dem. Wäre also das All, *als All*, theilbar, so müßten die Theile entweder Negationen des All seyn, das All also aus Negationen von sich selbst zusammengesetzt werden können, was nach §. 25 absurd ist. Oder die Theile wären jeder für sich wieder unendliche Affirmation von sich selbst, d.h. jeder für sich wäre All, und also *nicht* Theil des Alls. Demnach ist auch das All als All schlechthin untheilbar.

Anmerkung. Was also auch getheilt werden möge, so wird nie die absolute Substanz selbst getheilt. Das was z.B. getheilt wird, wenn wir von dem Körper sagen, er sey ins Unendliche theilbar, ist keineswegs die körperliche *Substanz selbst*, sondern vielmehr die Negation derselben. Die Reflexion aber kennt die Substanz überhaupt nicht *an sich*, sondern nur, inwiefern sie zugleich mit Affektionen oder Bestimmungen, d.h. mit Negation, gesetzt ist. Die *Materie* ist der Substanz nach überall Eine, und es ist kein Theil in ihr unterscheidbar, als inwiefern sie mit verschiedenen Affektionen gesetzt ist. So kann z.B. das Wasser als Wasser getheilt werden, wie es als solches entstehen und vernichtet werden kann, so wenig es aber als Substanz oder der Substanz nach entsteht oder vergeht, so wenig kann es der Substanz nach getheilt werden. Vielmehr ist die *absolute Untheilbarkeit*

I,6,179

der Materie dem *Wesen* nach der Grund ihrer Theilbarkeit ins Unendliche der Form oder der Affektion nach. Denn daß mir der Körper ins Unendliche theilbar erscheint, beruht darauf, daß ins Unendliche getheilt die Substanz, das Wesen, immer dasselbe bleibt. Könnte ich durch die Theilung je auf eine Verschiedenheit der Substanz nach, auf einen wahrhaft qualitativen Gegensatz stoßen, so würde eben damit die Theilung nothwendig stehen. Die Theilbarkeit der Körper ins Unendliche ist also vielmehr eine Negation ihrer Theilbarkeit der Substanz nach, als daß hieraus auf die Theilbarkeit der Substanz geschlossen werden könnte.

Zusatz. Nichts, was *ist*, kann, inwiefern es *ist*, vernichtet werden; denn alles, was ist, ist, inwiefern es ist, Eines, nämlich die absolute Identität. Diese aber kann weder überhaupt noch zum Theil vernichtet werden. Nicht *überhaupt*, denn sie kann (§. 9) in nichts und auf keine Weise negirt werden, und sie ist (§. 6) unmittelbare Folge der absoluten Position der Idee Gottes. Nicht *zum Theil*. Denn sie ist

unabhängig von aller Quantität; könnte sie also auch nur in einem Theil des Ganzen negirt werden, so wäre sie überhaupt oder absolut negirt: es würde, um uns so auszudrücken, nicht mehr dazu gehören, sie im Ganzen als sie im Theil zu verrichten. Nichts also, was ist, kann etc.

§. 29.

In dem All ist überall keine wesentliche oder qualitative Differenz denkbar. Eine qualitative Differenz wäre z.B. gesetzt, wenn das Subjektive und Objektive dem *Wesen,* der Substanz nach verschieden seyn könnten. Aber Subjektives und Objektives sind selbst nur *ein und dasselbe,* und es *ist* nichts an sich außer der *unendlichen* Identität beider, also kann auch ins Unendliche nie Subjektives als Subjektives, Objektives als Objektives gesetzt seyn, sondern alles, was in dem All ist, ist, insofern es ist, nothwendig selbst das allgemeine, ewig gleiche, untheilbare Wesen alles Seyns. Es ist daher in dem All keine Differenz dem Wesen nach denkbar.

§. 30.

Erklärung. Quantitative oder unwesentliche Differenz wäre gesetzt, wenn zwar durchaus dasselbe und gleiche Wesen Gottes,

I,6,180

d.h. dieselbe unendliche Einheit des Affirmativen und Affirmirten, aber mit dem Uebergewicht entweder des Affirmirens oder des Affirmirtseyns, gesetzt würde.

Anmerkung. Diese quantitative Differenz könnte der gleichen inneren Einheit des Wesens unbeschadet ins Unendliche gehen, weil aus der Selbstaffirmation Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgt, und in Gott auch sein Affirmiren und sein Affirmirtseyn selbst wieder auf unendliche Weise affirmirt wird. Quantitativ hieße diese Differenz, eben weil sie das Wesen nicht afficirt, welches immer die untheilbare gleiche Substanz der Absolutheit selbst ist, sondern bloß die *Art* des Gesetztseyns bestimmt.

§. 31.

In Ansehung des All selbst ***als solchen****, ist auch diese quantitative Differenz undenkbar.* Denn kraft der unendlichen Affirmation Gottes von sich selbst ist nach den früheren Sätzen nichts *insbesondere* gesetzt; nicht das Affirmirte als Affirmirtes, aber auch nicht das Affirmirende als solches, noch das Affirmirende jenes Affirmirenden, sondern dieß alles ist zumal gesetzt kraft einer und derselben untheilbaren Position, als eine und dieselbe Affirmation Gottes, d.h. *nur das All als solches* ist gesetzt; nicht diese oder jene besondere Weise in der unendlichen Affirmation Gottes, sondern diese unendliche Affirmation selbst in der Unendlichkeit ihrer Weisen ist als *Einheit*; d.h. als absolutes All, gesetzt. Wenn also auch **im** *All* oder vom Standpunkt, welcher nicht Standpunkt der absoluten Position selbst, sondern Standpunkt eines *im* All Begriffenen ist, quantitative Differenz ist, so nämlich, daß das Eine und gleiche Wesen Gottes zwar immer und in allem als *dasselbe,* aber jetzt vorzugsweise *unter der* Form des Affirmirtseyns, jetzt der des Affirmirens gesetzt ist, so kann doch *in Ansehung* des All selbst (ich bitte diesen Ausdruck genau zu bemerken), es kann in Ansehung des *All selbst* keine quantitative Differenz seyn.

Zusatz. Was als quantitative Differenz gesetzt ist, ist in Bezug auf das All selbst nur als (relativ) *negirt - als Nicht-Wesen - gesetzt.* - Es ist eine und dieselbe Affirmation,

I,6,181

gleichsam ein Schlag, womit das All und das Besondere gesetzt ist. Das All ist = Gott, angeschaut in den

unendlichen Folgen seiner Idee, alle diese Folgen sind also zumal, aber eben, weil sie nur zumal, nur durch untheilbare Position sind, so *ist* das Besondere von ihnen im All, und es ist auch nicht. Es *ist*, inwiefern es durchdrungen ist vom unendlichen Begriff Gottes und des Alls, es *ist nicht*, inwiefern es etwas für sich ist. Alles *Besondere*, das *als* solches, *als* quantitative Differenz (denn keine Besonderheit durch qualitative), gesetzt wird, ist daher unmittelbar als solches auch als relative Negation in Bezug auf das All gesetzt. *Eben jenes Seyn und relative Nichtseyn des Besonderen im All ist der Keim der gesammten Endlichkeit.* Hieraus die folgenden Sätze. Zuvor noch

Erläuterung. Wären die Besonderheiten im All als Besonderheiten *für sich*, so wäre das All nur der Inbegriff, das Compositum von ihnen. Aber die Besonderheiten *sind* nicht ursprünglich, sondern nur die unendliche Affirmation, und zwar als unendliche. Nur das All als All ist. Indem nun das All ist, sind in ihm auch die besonderen Formen, aber sie sind auch *nicht*, weil es sie nur als *aufgelöst in sich*, also nicht ihrer besonderen Realität nach setzt. Eben dadurch, daß das All allen Besonderheiten vorangeht, setzt es sie nur als aufgelöst in sich, und setzt sie eben deßwegen auch **nicht**, weil es sie nicht ihrer besonderen Natur nach setzt. Hieraus erhellt, wie von dem All gesagt werden könne, nicht nur, daß es *alle* Formen enthaltend selbst keine davon *insbesondere* sey sondern auch, daß es *alle* enthaltend eben deßwegen *keine* enthalte. Es enthält alle, aber als absolute, untheilbare Einheit, als schlechthin einfache Position, und es enthält sie nicht, eben deßhalb, weil es sie nur als *Einheit*, also absolut aufgelöst enthält. - Von einer andern Seite. Was ist denn das überhaupt, was wir eine *Besonderheit* nennen? - Es ist selbst für eine untergeordnete Reflexion, *nichts an sich*, nicht Substanz, bloß Form, bloß ideelle Bestimmung. Das, was die *Pflanze* zur Pflanze macht, ist z.B. nicht die Substanz, denn die Substanz ist ihr gleich mit allen andern Naturwesen; hinwiederum also ist auch die Pflanze, nicht reell, nichts an sich,

I,6,182

sie ist bloß Begriff, bloß Schematismus der Einbildungskraft. Nun fließt auch *diese* Weise des Seyns, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, aus von der *unendlichen Affirmation* der Idee Gottes, und *sie ist* in diesen Begriffen, aber sie fließt *nicht* als *diese* besondere aus. Denn kraft der unendlichen Affirmation ist auch nur das Unendliche in seiner absoluten Einheit, d.h. das All. Mit dem *Besonderen* auch der *Art* nach ist daher nichts im All noch im Absoluten; es ist im All nur, inwiefern es durchdrungen ist vom Begriff desselben, gesättigt vom Unendlichen, aufgelöst in das Allseyn. Diese Auflösung ist die *wahre* Identität des Unendlichen und des Endlichen. Das Endliche ist *nur* im Unendlichen, aber eben dadurch hört es auf als das Endliche zu seyn. Wenn aber gegen die Reflexion, welcher eben die Besonderheit das Reale ist, diese Identität des Unendlichen mit dem Endlichen behauptet wird, so bemerkt sie wohl etwa, daß hier Entgegengesetzte verbunden werden, nicht aber, daß beide eben dadurch, daß sie verbunden sind, auch die Eigenschaften ablegen, die sie nur haben *außer* der Verbindung, und inwiefern sie Entgegengesetzte sind. So, wenn an die Reflexion gefordert wird, das Endliche, Besondere dem All wieder zu geben, von dem es genommen ist, so begreift sie wohl, *was* gefordert, aber das *Wie* nicht; sie begreift nicht, daß das Wiedergegebene eben durch diese Wiederauflösung das verliert, was sie nur durch die Trennung und in der Trennung erhalten hatte. Jene Identität des Endlichen mit dem Unendlichen bleibt ihr daher eine bloße *Synthese*, keine wirkliche Auflösung des einen in das andere.

§. 32.

Die Abkunft aller Dinge ihrem ***Seyn*** *nach ist eine ewige Abkunft.* Denn zwischen Gott und dem All, demnach auch zwischen Gott und den Dingen, sofern sie im All ***sind***, ihrer Position nach betrachtet, kann kein anderes Verhältniß stattfinden, als welches dem Princip der Identität A = A gemäß ist. Denn alles fließt aus der Idee Gottes kraft des bloßen Gesetzes der Identität. Nun enthält aber dieses eine ewige Wahrheit, also ist auch das Verhältniß der Dinge zu Gott, und weil sie nur *in* Gott und kraft der unendlichen Affirmation Gottes seyn können, so ist auch die Abkunft der

I,6,183

Dinge von Gott eine ewige Abkunft. - Die Betrachtung der Dinge ihrer ewigen Abkunft nach, oder inwiefern sie *in* Gott sind, ist daher auch die einzig wahre Betrachtung. Durch das *Seyn* als solches hat ein jedes Ding die unmittelbare Beziehung auf Gott, mag es auch seinem Nichtseyn nach oder als bloßes non-ens jederzeit von einem andern zum Daseyn oder zum Wirken bestimmt seyn.

§. 33.

Die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes = Ideen. - Im vorhergehenden Satz wurde bewiesen, daß die Dinge dem Seyn oder der reinen Position nach ein ewiges Verhältniß zu Gott haben. Hier wird eben dasjenige an den Dingen, wodurch sie jenes unmittelbare Verhältniß zu Gott haben und in seiner Ewigkeit gegründet sind, näher bestimmt. - Kein Ding des Universums hat eine *besondere* Wesenheit; das Wesen, das An-sich aller Dinge ist vielmehr nur das All selbst, und jedes Ding, sofern es im *All* ist, ist selbst nur *Darstellung des All*, und eben deßhalb nicht das besondere Ding, denn sonst müßte es vielmehr nicht das All seyn. Wenn also von *Wesenheiten* der Dinge die Rede ist, so ist dieß nicht als eine Verschiedenheit in dem *Wesen selbst* gemeint, sondern nur als eine Verschiedenheit dessen, worauf es sich bezieht. Inwiefern nur der obige Satz eine bloße Erklärung enthält, bedarf er eigentlich keines Beweises, sondern bloß der Erläuterung. Ich bemerke also zuvörderst, daß ich unter Idee hier und in der Folge nicht den bloßen Modus des *Denkens,* wie es insgemein, und wie es selbst bei Spinoza der Fall ist, verstehe, sondern ich verstehe darunter (der ursprünglichen Bedeutung nach) die Urgestalt, das Wesen in den Dingen, gleichsam das Herz der Dinge: was also an ihnen weder bloß subjektiv ist, wie der Begriff, der Modus des Denkens, noch bloß objektiv, wie das Ding rein als solches, sondern die absolute Identität beider.

Ich behaupte nun, das wahrhaft Reale *in* allen Dingen sey nur die *Idee* oder die vollkommene Idealität des Allgemeinen und Besonderen, und hierüber berufe ich mich auf die Erläuterungen des §. 31, wo gezeigt wurde, daß das Besondere oder das Endliche *im All* nur seyn kann, sofern es ganz aufgelöst ist in das Allgemeine; aber eben

I,6,184

dieß ins Allgemeine, ins Unendliche aufgelöste Endliche ist die Idee, und nur seine Idee ist das von ihm, was im unmittelbaren Verhältniß zu Gott steht, also auch *real* ist. - Wir behaupten, die *Idee* sey die vollkommene Identität des Besonderen mit seinem *Allgemeinen*. Nun ist aber das Allgemeine eines jeden Dings Eins, nämlich das All selbst; es müßte sich also zeigen, daß jedes Besondere, inwiefern es mit seinem Allgemeinen absolut eins und in ihm aufgelöst ist, eben dadurch auch mit dem All eins und in diesem aufgelöst ist. Aber so ist es auch. Fangen wir einmal bei dem Gegensatz des Besonderen mit seinem Allgemeinen an, um zu sehen, wie jenes in dieses, aber eben dadurch auch in das All aufgelöst wird. Was ist es z. B, das diese bestimmte oder besondere Pflanze zur bestimmten, zur besonderen macht. Nichts anderes als dieß, daß sie ihren Allgemeinbegriff nicht vollkommen ausgedrückt in sich darstellt, weil sie nur zum Theil ist, was sie ihrem Begriff nach seyn könnte. Kurz also, weil sie Negation ihres Allgemeinbegriffs ist. Wir schauen in allen Dingen nur das Allgemeine, den Begriff, aber negirt an. Die besondere Pflanze z.B. ist nichts anderes als der angeschaute, aber mit Negation angeschaute Begriff der Pflanze. Wir erkennen aber ferner auch den *Allgemeinbegriff* als Allgemeinbegriff eines *Besonderen* nur, sofern dieses Besondere als die Negation von ihm angeschaut wird, nicht an sich. Der Begriff der Pflanze z.B. ist Begriff der *Pflanze* nur, sofern diese selbst ihrem Begriff nicht adäquat ist, das Affirmirte nicht das All ist wie das Affirmirende. Denn man setze das Besondere aufgelöst in seinem

Begriff ihm ganz gleich, so ist dieser Begriff auch unmittelbar Begriff des All, unendliche, ewige Form. - Was ist das Wesentliche der Pflanze, als die unendliche Zeugung und Affirmation von sich selbst. Das Wesentliche der Pflanze ist als das *All selbst* in der unendlichen Zeugung von sich selbst angeschaut, und dieser Begriff, dieses Wesen des All, kraft dessen es sich selbst auf unendliche Weise zeugt, dieser Begriff *wird* zum Begriff der Pflanze erst durch Negation, d.h. nur dadurch, daß er *nicht als* Begriff des Alls angeschaut wird. Die Pflanze ist daher als solche nichts Positives, nichts an sich, sie ist ihrer Besonderheit nach

I,6,185

durch bloße Negation des An-sich, der Idee, welche unendlicher Begriff, Begriff des All selbst ist.

Wenn nun die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes = Ideen, so ist Philosophie als Wissenschaft der Dinge an sich nothwendig Wissenschaft der Ideen, Wissenschaft, die selbst durchaus nur in der Identität des Allgemeinen und des Besonderen ist. Denn die Idee ist die vollkommene Identität des Besonderen mit seinem Allgemeinen. Die bloße Reflexion als Gegensatz der Philosophie befindet sich nothwendig in der Antithese des Allgemeinen und Besonderen. Sie kennt das Allgemeine und das Besondere nur als zwei relative Negationen, das Allgemeine als relative Negation des Besonderen, das insofern ohne Realität ist, das Besondere dagegen als eine relative Negation des Allgemeinen. Auf diesem Standpunkt erscheint daher der Allgemeinbegriff als vollkommen leer; es kann z.B. aus dem Begriff Substanz in alle Ewigkeit keine *wirkliche* Substanz eingesehen werden, es muß etwas von dem Begriff Unabhängiges hinzukommen, um sie als solche zu setzen. Im All dagegen sind eben die Allgemeinbegriffe auch das *Reale*, denn sie sind in dem All als Formen, die das ganze Wesen des All selbst in sich aufnehmen, so daß Wesen und Form, Allgemeines und Besonderes hier vollkommen ein und dasselbe ist. Die Frage, ob die Ideen selbst wieder subjektiv oder objektiv, hat keinen Sinn, sie ist nur aufgeworfen von einem solchen, der ganz in der Reflexion ist, der das Allgemeine nur als Gedankending kennt, als Produkt der Abstraktion, das Besondere dagegen als das *Reelle*, ohne zu bedenken, daß ihm auch das Besondere ebenso nur durch Abstraktion von dem Wesen entsteht, also ebenso gut Gedankending ist wie jenes. Die Logik in ihrer gewöhnlichen Bedeutung ist eben die Lehre, durch welche das rein Allgemeine in seinem Gegensatz mit dem Besonderen, d.h. in seiner Leerheit, betrachtet wird, welcher Leerheit dann nur ein ebenso leeres Besonderes, nämlich das physisch-Besondere gegenüber stehen kann. Daher das Mißverständniß der Platonischen Ideenlehre, die von den meisten Geschichtschreibern der Philosophie bald als bloß logische Abstrakta, bald als wirkliche, physisch-existirende Wesen gedacht wurden.

I,6,186

Kant hat das Verdienst, der *Sprache* das Wort Ideen wieder vindicirt zu haben zur Bezeichnung von etwas Höherem, als was durch das Wort Begriff oder gar Vorstellung hinlänglich bezeichnet wird. Er erinnerte zuerst wieder daran, daß *Ideen* etwas bedeuten, das nicht nur nicht von den Sinnen entlehnt ist, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes oder die Kategorien weit übersteigt, indem es Begriffe nicht einer möglichen Erfahrung, sondern Begriffe sind, die über alle Erfahrung hinausgehen. Er führt an, sie seyen nach Platos Meinung aus der höchsten Vernunft ausgeflossen, von der sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nach Verlust ihres ersten Zustands nur mit Mühe der alten jetzt sehr verdunkelten Ideen erinnere, welche Erinnerung zurückzurufen Philosophie sey. In dem letztern sieht nun Kant freilich nichts wie *mystische* Uebertreibungen, die man Plato zu gut halten müsse, und meint am Ende, die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bedient, möge einer milderen und der Natur der

Dinge angemessenen Auslegung fähig seyn, so wie er auch der Zuversicht lebt, daß *wir* Plato jetzt besser verstehen können, als er sich selbst verstanden, wovon er aber eben hierin keinen besondern Beweis ablegt. Kant läßt nun den Ideen keine Realität zu, als inwiefern sie *sittlicher* Natur sind: theils drängt sich in sittlichen Ideen die über alle Erfahrung erhabene Natur der Ideen überhaupt unmittelbarer und unabweislicher auf, so daß sie weniger verkannt werden kann, theils ist diese Einschränkung der Ideen auf das Sittliche dem übrigen Wesen von Kant ganz und gar angemessen. Denn er steht überall auf dem Punkt der Reflexion, wo über Ideen die Frage entstehen muß, ob sie nicht bloße Gedankendinge seyen - den höheren kennt er nicht -, und einzig weil diese Frage in Ansehung der sittlichen Ideen schon durch die Art ihrer Erscheinung in der Seele (welche die einer absoluten Nöthigung ist) verhindert ist, sieht sich Kant, dessen Philosophie ganz von der Reflexion geleitet ist, in der Nothwendigkeit, ihnen die absolute Realität zuzugestehen. Es ist aber klar, daß, wenn die sittlichen Ideen nicht bloße Gedankendinge sind und als **Ideen**, und eben deßwegen, weil sie dieß sind, unbedingte Realität haben, dieß allgemein gelten muß,

I,6,187

und daß, wenn *Sittlichkeit* überall nur Eine Seite der Intellektualwelt ist, gegen die *absolute* Realität der Ideen **überhaupt** nicht eingewendet werden kann, sie *könnten* nur bloße Gedankendinge seyn. Denn diesen eitlen Trieb der Selbstheit, welche alles in *ihr* Produkt zu verwandeln strebt, wenn er überhaupt und in Ansehung irgend einer Idee abgelegt werden kann, muß auch allgemein und in Ansehung aller Ideen, so wie des Absoluten überhaupt, abgelegt werden können, und es ist ganz eine und dieselbe Unvernunft, die sittlichen Ideen und die theoretisch genannten für bloße Gedankendinge zu halten.

Zusatz. Kraft der Selbstaffirmation des Absoluten, wodurch dieses in sich das All auf ewige Weise gebiert und selbst All ist, ist auch dem *Besondern* im All ein *gedoppeltes Leben* verliehen, ein Leben im Absoluten - dieß ist das Leben der Idee, welche eben daher auch als die Auflösung des Endlichen im Unendlichen, des Besonderen im All beschrieben wurde - und ein Leben *in sich selbst*, welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist. Nur Absolutes ist im Absoluten; nur Selbständiges duldet das All. Das Besondere, indem es aufgelöst wird in das unendliche Allseyn, erlangt eben dadurch ein *absolutes Leben*, es ist absolut in sich selbst; aber nur, sofern es im All ist, es kann nicht zugleich absolut seyn und des besonderen Lebens als eines besonderen genießen; es kann auch als Besonderes nur das Leben des Alls leben. Es wird in der ewigen Affirmation Gottes in einem und demselben Akt geschaffen und vernichtet: geschaffen als absolute Realität, vernichtet, weil es kein besonderes vom All abtrennbares Leben für sich, sondern eben nur das Leben im All hat (Fulguration - Ausstrahlen und Zurücknehmen -). Dieses Leben im All also, *diese Wesenheit* der Dinge, als gegründet in der Ewigkeit Gottes, ist die *Idee*, und *ihr Seyn im All ist das Seyn der Idee nach.*

§. 34.

Das relative Nichtseyn des Besonderen in Bezug auf das All kann als die bloße ***Erscheinung*** *im Gegensatz der Idee bezeichnet werden.*

I,6,188

Erläuterung. Alle Besonderheit oder, was dasselbe ist, alle Differenz überhaupt, kann nach dem §. 29 keine qualitative seyn, also nur eine quantitative. Aber auch diese ist nach §. 31 in Ansehung des All negirt, d.h. sie ist relativ auf das All bloßes Nichtseyn. Das absolute Setzen des All ist also unmittelbar auch ein relatives Nichtsetzen der quantitativen Differenz, d.h. des Besonderen als Besonderen (ein

relatives, weil das Besondere nicht absolut in jeder Beziehung, sondern nur seinem für-sich-Seyn, seinem *eignen* Leben nach negirt wird, nicht aber seinem Leben im All nach). Nach §. 31, Zusatz, ist ferner alles, was als quantitative Differenz gesetzt ist, unmittelbar als solches als nicht *an sich* reell gesetzt; denn weil das An-sich nur im All ist, so ist das, was relativ auf das All als Nichtseyn gesetzt ist, auch nicht *an sich* als reell gesetzt. Da aber hiermit das Besondere als solches nur *an sich* nicht ist, d.h. in Bezug auf das All *nicht ist,* so kann dieses relative Nichtseyn in Bezug auf das All auch als ein Seyn bezeichnet werden, das nur nicht *wahres Seyn,* d.h. das bloße Erscheinung ist. (Man bemerke genau den Gang dieses Beweises). Vor der Hand ist das Besondere nur als etwas, das *an sich* ist, negirt, es ist also nicht negirt als etwas, das nicht an sich ist, das bloße Erscheinung ist: es *kann* also auch als solches bezeichnet werden. Ob es nun aber auch als solches, das ***nicht*** an sich ist, negirt oder nicht negirt ist, darüber erst die folgenden Sätze.

§. 35.

Das All und die Erscheinung sind beide gleich ewig gesetzt, oder: *so ewig das All ist, so ewig ist auch die Erscheinung, aber als Erscheinung.* (Der letzte Zusatz, um die gleiche Dignität beider zu verwerfen. Das All ist schlechthin ewig, aber die Erscheinung ist nur ewig, insofern das All ist, und dennoch ist die Erscheinung unmittelbar und ewig mit dem All zugleich). *Beweis*. Denn gleich ewig in der Idee des All ist das Seyn und das Nichtseyn der Dinge, das Seyn der Dinge als Ideen, das Nichtseyn als besonderer Dinge. Nun ist aber dieses Nichtseyn nur Nichtseyn in Bezug auf das All; also *absolut* zwar betrachtet, ist es auch absolutes Nichtseyn, nicht absolut betrachtet, ist es aber auch nicht-absolutes

I,6,189

Nichtseyn, sondern nur relatives; oder anders ausgedrückt: es ist in Bezug auf das All als *absolutes Seyn* negirt; aber es ist nicht negirt als nicht-absolutes: vielmehr eben deßhalb, weil es durch das All ewig als absolutes Seyn negirt ist, ist es als nicht-absolutes, d.h. als nicht-wahres Seyn, und demnach als Erscheinung gesetzt.

Folgesatz. Die Idee und die Erscheinung der Idee sind *gleich ewig* gesetzt, oder, die Idee gesetzt, ist unmittelbar auch ihre Erscheinung gesetzt, aber nur als Erscheinung, d.h. die Erscheinung ist nicht ohne die Idee, sie ist nur, inwiefern die Idee ist, aber sie ist doch gleich ewig. Diese geht ihr also dem Begriff nach nothwendig voran, ohne ihr der Zeit nach voranzugehen.

Verlangt man daher an die Philosophie *die Erscheinung abzuleiten,* so kann sie dieß unmöglich insofern leisten, als etwa gefordert wird, die Erscheinung als positive Realität abzuleiten. Ist aber die Forderung die, die Erscheinung eben nur als *Erscheinung,* als nicht wahre Realität, abzuleiten, so kann hier freilich auch kein *Ableiten* stattfinden, eben deßwegen, weil die Erscheinung als solche, d.h. als nicht-wahres Seyn, nothwendig ebenso ewig gesetzt ist, als sie als wahres oder als absolutes Seyn negirt ist. - Wir haben nun zunächst eben dieses relative Nichtseyn der Besonderheit, d.h. ihr Seyn als nicht-absoluter, welches mit ihrem Nichtseyn als absoluter ein und dasselbe ist, in seinen nähern Bestimmungen zu zeigen.

§. 36.

Das relative Nichtseyn des Besonderen in Bezug auf das All, als relatives Nichtseyn aufgefaßt, ist das concrete, wirkliche Seyn. Dieser Satz wäre zu beweisen dadurch, daß wir zeigten, daß das, was wir als Bestimmungen des einzelnen wirklichen Dings und in der Reflexion sogar als *positive* Bestimmungen desselben ansehen, wahrhaft nur Ausdrücke seines relativen Nichtseyns sind, und daß wir daher auch in dem besonderen wirklichen Ding als dem Inbegriff jener Bestimmungen weit entfernt etwas Positives zu erkennen, vielmehr wahrhaft ein bloßes Nichtseyn in Bezug auf das All erkennen, das Nichtseyn, die Negation, also das wahre Wesen dieses Dings ist; allein dann müßten wir jene

I,6,190

Bestimmungen *voraussetzen* oder aus der Reflexion aufnehmen; es ist aber methodischer, diese Bestimmungen aus dem vorausgesetzten Begriff des *einzelnen Dings* als eines solchen, dessen Substanz im bloßen Nichtseyn besteht, abzuleiten als umgekehrt. Daher folgender kürzerer Beweis. Ein relatives Nichtseyn schließt ein ebenso relatives Seyn in sich. Dasjenige, was *relativ* auf etwas, wie z.B. hier auf das All, ***absolut*** *nicht-ist*, kann, ***nicht*** bezogen auf jenes, nicht absolut nicht-seyn, denn sonst müßte es *bezogen* auf jenes absolut seyn. Es kann aber auch, nicht bezogen auf jenes, nicht absolut seyn, denn das, was, bezogen auf ein anderes, schlechthin *nicht* ist, kann nie und in keinem Betracht absolut seyn. Es kann also, nicht bezogen auf jenes, weder absolut *seyn*, noch auch absolut *nicht-seyn*, d.h. es kann nur relativ seyn und relativ nicht-seyn. Das relative Nichtseyn schließt also ein ebenso relatives *Seyn* in sich, welches das erste war. Hinwiederum also das, dem ein bloß relatives Seyn zukommt, *ist* zum Theil und ist zum Theil *nicht*; es ist demnach ein Gemischtes von Realität und von Negation, es ist ein *Limitirtes*, ein *Etwas*, ein *Concretes*, Einzelnes, oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Wirkliches. Nun ist aber das Besondere *als Besonderes* in Bezug auf die Idee relatives Nichtseyn, also ist es auch nach dem eben geführten Beweis zum Theil Seyn, zum Theil Nichtseyn, demnach auch concretes oder wirkliches Seyn.

Folgesatz. Das besondere wirkliche Ding ist die Erscheinung der Idee. Denn Erscheinung ist das, was relativ auf die Idee oder das All nicht wahrhaft ist (§. 34). Nun ist aber das besondere concrete Ding wirklich nichts anderes als das relative Nichtseyn des Besonderen selbst in Bezug auf die Idee, demnach Erscheinung.

§. 37.

Die Idee ist ewig Eines: das, was sich zu ihr als relatives Nichtseyn oder als negirte Form verhält, das Concrete, die Erscheinung, *ist nothwendig Nicht-Eines, sondern vieles.* Die Idee ist 1) absolut Eines, denn (um nur den kürzesten Beweis zu wählen) sie ist dem All, also wie dieses sich selbst absolut gleich, ohne Differenz. Ist aber die Idee absolut Eines,

I,6,191

so ist sie nothwendig auch wieder *Alles* - sie ist das *All* in ihrer Art. Auch die Idee für sich wieder ist absolute Position unendlicher Realität; auch sie begreift alle Differenzen, d.h. alle besondern Folgen von sich, ebenso in sich, wie das All alle besondern Folgen der Idee Gottes in sich begreift: nämlich sie *sind* in ihr, und sie sind nicht in ihr. Sie *sind* in ihr, nämlich als aufgelöst in ihrer Unendlichkeit, als schlechthin einfache, untheilbare Position, und sie sind *nicht* in ihr, nämlich ihrer Besonderheit nach. Ist nun die Idee für sich wieder *All*, die Erscheinung oder das Concrete aber nur das Besondere in seinem *Nicht*seyn - relativ auf das All der Idee - betrachtet, so ist es nothwendig, da es nicht All seyn kann, auch nicht Eines, demnach *Vieles*, und weil das Besondere als aufgelöst in die Idee *unendlich* ist, nothwendig unendlich, oder, genauer zu reden, unbestimmbar Vieles. Hinwiederum ist aber auch umgekehrt die Vielheit des Concreten nichts Positives an ihm, sondern nur Ausdruck seines Nichtseyns relativ auf das All der Idee, oder nur Ausdruck davon, daß es das All der Idee nicht in sich darstellt. - Alles, was *vieles* seyn kann, ist, inwiefern es dieß ist, bloß einzelne Form, bloß wechselnde, nicht wahre *Gestalt* der Idee, die an sich keine Realität hat. Der *einzelne* Mensch z.B. ist einzelner Mensch nicht kraft der Idee, sondern vielmehr weil er nicht die Idee, Negation der Idee ist. Das Seyn kann nur Eines seyn, das Nichtseyn aber unbestimmbar Vieles. Die unendliche Realität, mit welcher die Idee des Menschen in Gott verknüpft ist, drückt der einzelne Mensch jederzeit nur zum Theil, d.h. mit Negation, aus. Das Concrete ist also Vieles, eben weil es nicht das *Wahre* ist. Es ist nur *Eine* Idee, die von jedem Concreten das *Wahre* ist, aber eben deßhalb ist das Concrete, an sich betrachtet, *nichts*. Denn wäre es

nicht nichts, so wäre es das Eine selbst. Denn die Idee kann nicht etwa getheilt werden, so daß hieraus die Vielheit entspränge; sie ist vielmehr wie das All untheilbar. Es gibt also keinen möglichen Grund der Vielheit als einen negativen, nämlich die Vielheit des Concreten ist nur Ausdruck seines relativen Nichtseyns in Bezug auf die Idee. Es ist nicht an *sich* vieles,

I,6,192

vieles ist nur die Bestimmung dessen, was *nicht* ist. - Hiermit ist also zugleich die Quelle aller Quantitätsbegriffe aufgedeckt.

Zusatz 1. *Durch die Einheit sowohl als Vielheit wird nichts zum Wesen eines Dings Gehöriges ausgedrückt. Beide sind bloße Formen der Abstraktion von dem All,* d.h. Formen des Nichtseyns. Indem ich ein Ding *Eines* nenne im numerischen Sinn, füge ich offenbar nichts zu seinem Wesen hinzu, noch sage ich etwas über sein Wesen aus, sondern die Einheit ist eine bloße Art oder Form, ein Ding von andern Dingen zu *sondern* oder zu *scheiden,* also schon hierin offenbar bloß negativen Charakters.

Ebenso aber fügt auch die *Vielheit* nichts zum Wesen der Dinge hinzu, und ist gleichfalls nur Form der Sonderung dessen, was *an sich,* d.h. der Idee nach, Eines ist, was aber eben durch diese Sonderung (indem ich z.B. zähle) als das, was *nicht* die Idee, was also ein Nichtseyn ist, gesetzt wird.

Zusatz 2. *Auch der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen,* wie er in Bezug auf das Concrete gemacht wird, enthält *nichts Positives,* sondern drückt gleichfalls eine *bloße Negation* aus. - In der Idee, so wie in Gott, ist das *Wesen* und das *Seyn* eins. Die Idee hat kein vom Wesen verschiedenes Seyn, sondern ihr Wesen ist selbst das Seyn, das Seyn folgt nicht. Im *Concreten* aber folgt das Seyn nicht aus dem Wesen (z.B. aus dem Wesen einer Substanz nie eine concrete Substanz). Das Seyn folgt nicht aus dem Wesen, heißt aber so viel: das Seyn ist kein Seyn *an sich,* es ist Negation des Wesens, Negation des An-sich. Mit der Differenz von Wesen und Seyn ist aber der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen gleichbedeutend. Demnach drückt auch dieser Gegensatz nur eine Negation aus, nämlich er sagt aus, daß das Seyn nicht das *Wesen* selbst, demnach Negation von ihm ist. *Alles also* (dieß ist ein hieraus sich ergebender Grundsatz der Philosophie) *alles, wovon ein Allgemeinbegriff möglich ist, ist eben deßwegen nichts an sich.* Deßwegen ist von Gott, deßwegen von dem All kein Allgemeinbegriff möglich, denn das Seyn ist hier das Wesen selbst.

I,6,193

Ich kann z.B. von den Menschen einen Allgemeinbegriff aufstellen, bloß inwiefern kein Besonderes das ganze Allgemeine ist, aber auch dieses Allgemeine, welches ich als Begriff dem Besonderen entgegenstelle, ist relative Negation, des Besonderen nämlich. Die *Idee* dagegen ist die *unendliche* Position des Besonderen, und daher eigentlich weder Allgemeines noch Besonderes, sondern absolute Identität. Alle die hier bemerkten Begriffe also, die Bestimmungen des Concreten oder wenigstens nur in Bezug auf das Concrete sind, sind keine positiven Bestimmungen, sie fügen zum Wesen des Dings nichts hinzu, sondern *nehmen* vielmehr *hinweg,* wie die *Privation* oder die Negation selbst nichts zu dem Ding hinzufügt, sondern eine *meram carentiam,* nichts Positives, in ihm setzt, also auch an sich selbst ein bloßes Nichts ist.

§. 38.

In der Idee ist ein und dasselbe die Form und die Substanz, in dem concreten Ding aber ist die Form in nothwendiger Differenz von der Substanz. Denn der Substanz nach oder kraft der Substanz ist kein einzelnes Ding als einzelnes, sein Seyn beruht auf der Form. Denn nur dadurch unterscheidet es sich bei der Gleichheit der Substanz von andern Dingen. In der Idee aber ist das *Seyn* nicht ein von dem Wesen

Verschiedenes, sondern das Wesen selbst; denn die Idee ist dem Seyn oder der *Form* nach ebenso unendlich als dem *Wesen* nach. In ihr ist daher keine Differenz beider; in dem einzelnen Ding ist aber nothwendig Differenz beider, denn hier ist die Form oder das *Seyn* vielmehr Negation der Substanz, d.h. es ist kein *wahres* Seyn.

Zusatz. Auch die Differenz der Form und Substanz im Concreten oder der Gegensatz von Substanz und Accidens, kraft dessen jene beharrt, indem dieses wechselt, drückt eine bloße Negation des wahren Seyns und nichts Positives an dem Ding aus (die Form dem Seyn hier nicht wesentlich, bloß *Accidens*).

§. 39.

Kein Einzelnes hat den Grund seines Daseyns in sich selbst. Denn wäre dieß, so müßte das Seyn aus seiner Idee oder seinem *Wesen* folgen, d.h. *ihm* gleich seyn. Dieß ist aber

I,6,194

nach dem Vorhergehenden nicht der Fall. Denn dem *Wesen* nach ist alles nur Eines, und daher kann das Wesen keines einzelnen Dings (z.B. das Wesen oder die Idee des *Menschen*) den Grund enthalten, daß es als dieses einzelne (z.B. als der einzelne Mensch) sey; es ist also als dieses nicht durch sich selbst.

Zusatz. Diese Bestimmung des einzelnen Seyns spricht sich gleich selbst *als Negation* aus, und es ist daher nichts insbesondere darüber zu bemerken.

§. 40.

Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn, welches gleichfalls wieder durch anderes einzelnes Seyn bestimmt ist, u.s.f. ins Endlose. Denn als einzelnes Seyn ist es nicht bestimmt *durch sich selbst,* weil es den Grund seines Seyns nicht in sich selbst hat. Es ist aber ebensowenig zum Daseyn bestimmt durch *Gott*; denn in Gott liegt nur der Grund der Totalität, und des Seyns nur, sofern es in der Totalität ist, nicht aber des Seyns, inwiefern es nicht in der Totalität ist, d.h. des einzelnen. Ebensowenig durch die Idee; denn auch die Idee als absolute Einheit enthält nur den Grund von sich selbst als Totalität (auch die Idee ist nur als *All in ihrer Art*). Da also das einzelne Seyn unmittelbar weder aus Gott noch aus der Idee entspringen kann (denn weder Gott noch die Idee kann Ursache einer Negation seyn), so kann es nur durch etwas, das gleichfalls *Negation* der Idee und des All ist, d.h. durch ein anderes einzelnes Seyn, zum Daseyn bestimmt seyn; dieses andere aber muß aus demselben Grunde wieder von einem andern bestimmt seyn, u.s.f. ins Endlose.

Zusatz. Durch diesen Satz ist nun die höchste Negation des endlichen Seyns ausgesprochen, und es bedarf fast des Beweises nicht, daß jene Bestimmung des einzelnen Seyns durch anderes einzelnes Seyn, welches selbst wieder auf die gleiche Weise bestimmt ist, die vollendete Verneinung des *wahren* Seyns ist. In der gewöhnlichen Betrachtungsweise allerdings heißt eben das *wirklich,* was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist durch *ein anderes* und ***inwiefern*** es bestimmt ist. Hier gerade wird zur Wirklichkeit des Dings verlangt, daß etwas

I,6,195

von dem Begriff des Dings Unabhängiges, d.h. etwas in seinem Begriff nicht Begriffenes, ein anderes Ding, hinzukomme, wodurch es bestimmt werde, und nur insofern dieß ist, wird dem Ding Realität zuerkannt. Diese Betrachtungsweise kennt aber überhaupt kein anderes Seyn als das *Seyn der einzelnen Dinge,* und in Bezug auf diese hat sie vollkommen Recht, jene *Bestimmung durch anderes Seyn* zur Bedingung der Realität zu machen. Die Realität der einzelnen Dinge besteht nämlich eben in der Nicht-Realität, und diese Nicht-Realität wird durch nichts vollkommener ausgesprochen als durch jene Bestimmung. Ich sage: jene Bestimmung, welche insgemein unter der Gestalt des *Causalgesetzes*

vorkommt, ist der höchste Ausdruck der Negation, des Nichtseyns der einzelnen Dinge. Denn

1) wird durch diese Bestimmung das unmittelbare Verhältniß der Dinge zu Gott und zur Idee negirt. Da nun zu Gott nichts in einem andern als unmittelbaren Verhältniß stehen kann, und nur, was in diesem *unmittelbaren* Verhältniß zu ihm steht, d.h. kraft des Gesetzes der Identität aus ihm fließt, wahrhaft reell ist, so ist schon hierdurch die Nicht-Realität der einzelnen Dinge als einzelner vollkommen ausgesprochen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Idee. Weit entfernt also, das jenes Gesetz etwas Positives in Ansehung der Dinge aussagte, sagt es vielmehr nur ein Negatives aus, daß nämlich kein Endliches als solches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen oder auf dieses zurückgeführt werden könne.

2) Durch diese Bestimmung wird eine absolute Verneinung des *an-sich*-Seyns, d.h. des wahren Seyns der einzelnen Dinge als einzelner, ausgesagt. *Was* daher auch an dem Ding durch das Gesetz der Ursache und Wirkung bestimmt ist, ist immer und nothwendig die Negation der Realität an ihm, oder das, wodurch es vielmehr nicht ist, als ist. - *Bloß* diesem Schatten der Realität nach, kraft des Nichts, entspringen die Dinge auseinander. Ein Nicht-Wesen sucht in dem andern seine Realität, die es an sich nicht hat, es sucht sie in einem andern, welches selbst keine hat, und sie gleichfalls wieder in einem andern sucht. Dieses unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch

I,6,196

Ursache und Wirkung ist also selbst nur das Zeugniß gleichsam und der Ausdruck der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und des Zurückstrebens in die Einheit, von der sie losgerissen sind, und in der alles allein Wahrheit ist. Und jene Negation spricht sich nicht nur überhaupt, sondern als eine *unendliche* aus, daher jener Zusatz, der dem Causalgesetz angesetzt zu werden pflegt: u.s.f. *ins Unendliche,* welcher nichts anderes sagt, als daß das einzelne Endliche ins Unendliche fort niemals weder unmittelbar aus dem Absoluten entstehen noch etwas an sich seyn könne. Hinwiederum aber

3) ist dieses Gesetz eine indirekte Affirmation des Satzes, daß nur die Totalität ist, und alles, was nicht die Totalität ist, unmittelbar als Nichtseyn gesetzt ist. Ferner ist offenbar, daß dieses Gesetz auf nichts, das an sich ist, anwendbar ist, und daß es also auch die Dinge nur ihrem Nichtseyn nach, und soweit sie nichts sind, nicht aber *wahrhaft,* d.h. ihrer Realität nach, bestimmt. So kann freilich ein Körper *Ursache* der Bewegung in einem andern seyn, aber nur als *Körper,* d.h. als Nicht-Wesen, ist jener Ursache oder Bestimmendes, dieser Bestimmtes - aber das Wesen habt ihr damit nicht erklärt. So bringt freilich z.B. die Säure mit einem Alcali vermischt ein Aufbrausen in dem letzteren hervor, und ihr habt dieses allerdings durch jenes als Ursache erklärt, aber bloß für die inadäquate Betrachtungsweise, d.h. für diejenige, welche die Dinge nur in ihrem Nichtseyn erkennt.

Hiermit haben wir denn auch die vollständige Ableitung aller Bestimmungen des einzelnen Dings oder der Erscheinung aus dem vorausgesetzten Begriff eines solchen Dings, nämlich aus dem Begriff des *Nichtseyns* relativ auf das All, hinwiederum also, da das Ding eben nur der Inbegriff dieser Bestimmungen ist, auch wieder von dem einzelnen Ding, als einzelnem, bewiesen, daß es seinem *wahren Wesen* nach ein bloßes Nichtseyn ist, und daß das Nichtseyn eigentlich seine wahre Substanz ist. - Hiermit verlassen wir denn diese Bestimmungen des einzelnen Seyns. Folgender Satz dient als Uebergang zur nächsten Betrachtung.

I,6,197

§. 41.

Das concrete Ding ist als solches, oder mit *dem, wodurch es concret ist, bloßes Nichtseyn relativ auf*

das All, aber in eben diesem Nichtseyn zugleich nothwendig Widerschein oder Reflex des All. - Der erste Theil des Satzes ist die Folge aller vorhergehenden. Das concrete Ding *als concretes* ist bloßes Nichtseyn, heißt so viel als: dasjenige an ihm, was es zu einem *Concreten* macht, ist bloßes Nichtseyn (bloße Ohnmacht), nichts Reelles, nichts an-sich; es ist eben daher auch nicht *an-sich* Concretes. Nun ist es aber die *unendliche* Affirmation Gottes, und zwar *in* ihrer Unendlichkeit, d.h. die Position des All *als* All, und demnach auch das All selbst ist es, wodurch das Besondere in seiner Besonderheit, als Nichtseyn gesetzt wird. Denn dem §. 31 zufolge ist eben das absolute Setzen des All unmittelbar ein relatives Nichtsetzen des Besonderen als solchen, d.h. das Setzen des *All* als solchen und das Setzen des Besonderen als Nichtseyns ist ein und dasselbe Setzen, oder es ist ein und derselbe untheilbare Akt, das ewige Schaffen der Idee Gottes, wodurch das All *ist* und das Besondere *nicht ist*, wodurch das All als *All* gesetzt, und wodurch das Besondere, als solches, relativ auf das All als *nicht-real* gesetzt ist. Da es nun die absolute Position des All, d.h. es das All selbst ist, wodurch das Besondere als bloßes Nichtseyn gesetzt wird, so ist dieses Nichtseyn *als* Nichtseyn, und eben dadurch, *daß* es Nichtseyn ist, *Ausdruck* des All, das All in ihm erkennbar, nicht unmittelbar, aber mittelbar, d.h. durch Reflex, durch Widerschein: - und hiermit ist denn zuerst die ganze Bedeutung der *Erscheinung* ausgesprochen.

Die unendliche Affirmation, indem sie alles Besondere, das aus der Idee Gottes folgt, zurücknimmt und wieder auflöst in sich selbst, läßt, dem Blitz ähnlich, nur die entseelte Gestalt, den Schatten, das reine Nichts des Besonderen zurück, aber eben in diesem Nichts des Besonderen spricht sich *am meisten* das All aus als die allmächtige, die eingeborene, die *ewige* Substanz.

Wie das Auge, indem es sich selbst im Widerschein, z.B. im Spiegel, erblickt, sich selbst *setzt*, sich selbst anschaut, nur inwiefern

I,6,198

es das *Reflektirende* - den Spiegel - als nichts für sich setzt, und wie es gleichsam Ein Akt des Auges ist, wodurch es sich selbst setzt, sich selbst sieht, und das Reflektirende nicht sieht, es nicht setzt: so setzt oder schaut das All *sich selbst*, indem es das Besondere nicht-setzt, nicht-schaut; beides ist Ein Akt in ihm; das Nichtsetzen des Besonderen ist ein Schauen, ein Setzen seiner selbst, und dieß ist die Erklärung vom höchsten Geheimniß der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung nicht *modificirt* ist, sondern nur *sich selbst schaut* und *selbst ist* als die ***Eine unendliche Substanz***. - Dem sinnlichen Auge verschwindet das Reflektirende freilich nur relativ, nämlich es besteht noch unabhängig von ihm, z.B. für das Gefühl, was aber vor dem *All* verschwindet, als Reflektirendes, verschwindet auch absolut, und Gott schaut in demselben nur sich selbst als die eingeborene, ewige, unendliche Substanz. Schon die Alten sagen: Gott ist ganz Auge, d.h. er ist ganz Sehendes und ganz Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Seyn und sein Seyn sein Sehen; es ist nichts außer ihm, das gesehen werden könnte, sondern er selbst ist das allein Schauende und Geschaute. - Dieser Widerschein Gottes im Endlichen ist nun auch dasjenige, vermöge dessen wir ein Ding als *reell* zu erkennen glauben, da es doch an sich nur nicht-reell ist. Ohne die steten Ausstrahlungen der Gottheit würde das, was uns als Concretes erscheint, wirklich als reines *Nichts* auch erscheinen. Der unmittelbare Gegenstand unserer Erkenntniß bleibt daher immer nur das Positive, immer nur Gott; und die Erkenntniß der Dinge entsteht in uns ebenso, wie ihr Seyn außer uns, nur durch *Privation* der Erkenntniß. Daß wir dasjenige an ihnen, was eigentlich bloße Verneinung ist, dennoch *als* etwas Positives zu erkennen glauben, ist dieselbe Täuschung, welche uns auch in einzelnen Sphären des Wissens begegnet, wie z.B. wenn wir die Grenze, die Kälte, die Dunkelheit für etwas Positives ansehen. Wir sagen z.B. daß wir die dunklen Flecken von der Sonnenscheibe *sehen*; allein, nach der Wahrheit zu reden, sind sie nicht das Gesehene, sie sind vielmehr das Nichtsehende, da sie dunkel sind; unmittelbarer Gegenstand unserer

I,6,199

Betrachtung bleibt daher immer das Licht der Sonne selbst, und nur mittelbar vermöge desselben erkennen wir jene dunklen Stellen, nicht als etwas Reelles, sondern als etwas nicht-Reelles. - So ist all unser sinnliches Erkennen, als ein sinnliches, eigentlich ein Nicht-Erkennen, nicht ein Wissen, sondern eine Privation des Wissens - ein sehr verschiedenes Resultat allerdings von der Lehre der Kantischen Philosophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen Erkenntniß möglich ist, vom Nichtsinnlichen aber nicht. Wir sagen im Gegentheil: *alle sinnliche* Erkenntniß ist, als eine sinnliche, eine *Verneinung* der Erkenntniß, und nur das Wesen, das An-sich, ist der positive Gegenstand des Wissens, dasjenige, von dem wir eigentlich wissen können. So wie mir aber in dem obigen Beispiel die dunklen Flecken nicht außer der Lichtsphäre sondern nur in ihr erscheinen können, wie sie also ewig nur durch das Licht begriffen werden, an sich selbst aber nichts sind, so können wir auch die Dinge wahrhaft nur in *Gott*, nicht *außer* Gott erkennen; denn nur sofern wir sie in Gott erkennen, drücken sie sich für uns als Privationen, d.h. als das, was sie sind, ab. - Ferner also auch, wie das *All*, indem es die Besonderheiten als nichts setzt, eben dadurch sich selbst erkennt, so erkennen wir durch ein gleiches Setzen der Dinge - als Privationen nämlich - in den Dingen Gott als die alleinige ewige Substanz.

§. 42.

Erklärung. Die Gesammtheit der Dinge, inwiefern sie bloß in Gott sind, kein Seyn an sich haben, und in ihrem Nichtseyn nur Widerschein des All sind, ist die reflektirte oder abgebildete Welt (Natura naturata), *das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles ist, was ist, ist absolutes All oder die schaffende Natur* (Natura naturans).

In der bisherigen Betrachtung haben wir die Natur und den Ursprung des Besonderen bis zu einem gewissen Punkte erkannt, aber auch nur bis zu einem gewissen. Den ersten und ewigen Ursprung desselben knüpften wir an die Idee Gottes, aus der, da sie unendlich ist, Unendliches auf unendliche Weise folgt. Aber nicht die besondere Folge *als* besondere ist affirmirt durch die Idee Gottes. Nur die *Allheit*

I,6,200

dieser Folgen ist der Idee Gottes gleich, und zwar nur ***als*** Allheit, d.h. inwiefern sie zugleich untheilbare Position, absolute Einheit ist. Die erscheinende Welt oder Natura naturata ist nur der Schauplatz, auf welchem die Dinge, nicht ihrem Seyn in Gott, sondern ihrem eignen Leben nach, aber eben daher unter dem Gesetz der Nichtigkeit, der Privation, der Endlichkeit, erscheinen. Wir erkennen also hiermit zwar das *allgemeine* Verhältniß der endlichen Dinge zum Absoluten, aber noch nicht ihr besonderes Verhältniß. Wir wissen, daß jedes besondere Ding, das erscheint in der Endlichkeit, eine *besondere* Folge aus Gott ist, die aber ihrem eignen Leben nach nur unter Privationen erscheinen kann: als solche Privationen erkannten wir alle Bestimmungen der einzelnen Dinge, die Vielheit z.B., das Entstehen und Vergehen u.s.f. Aber noch begreifen wir nicht, warum *dieses* Endliche, z.B. als Seele, oder warum es als Leib, und warum es auch hier wieder z.B. als Pflanze, als Thier u.s.f. erscheint. Mit Einem Worte, wir haben noch unerörtert gelassen: *wie das Besondere* - nicht dem Erscheinungsdaseyn nach (denn dieses haben wir in der letzten Untersuchung erklärt), sondern wie es - dem *Begriff* oder der Art *nach aus der Idee Gottes folge,* und diesen bis jetzt absichtlich zurückgelassenen Punkt haben wir jetzt aufzunehmen. Zu dem Ende müssen wir auf den Satz zurückgehen: daß aus der Idee Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgt. Denn hier oder sonst nirgends muß sich die Auflösung unserer gegenwärtigen Aufgabe anknüpfen. - Aber scheint es sich nicht sogleich als eine Unmöglichkeit aufzudringen, aus diesem Satze irgend etwas zu erkennen? Denn wie kann die Unendlichkeit jener Folgen erschöpft, oder jener Urquell der Realität in seinen zahllosen Ausflüssen verfolgt werden?. - Diese Frage wäre allerdings

unbeantwortlich, wenn nicht auch jene *Unendlichkeit* aus der Idee Gottes nach einem ewigen Gesetz folgte, und dieses Gesetz eben in der Idee Gottes selbst erkennbar wäre. So ist, um ein wenigstens analoges Beispiel anzuführen, auch die Idee der *Zahl* überhaupt von unendlicher Fruchtbarkeit; Unendliches folgt aus ihr in der That auf (in dieser Art) unendliche Weise. Z.B. die Reihe der Primzahlen ist

I,6,201

unendlich, aber sie enthält keineswegs alle Zahlen. Ebenso die Reihe der Quadrat- und der Cubikzahlen, die wieder auf eine besondere Weise aus der Idee der Zahl folgen und, obgleich unendlich, dennoch nicht alle Zahlen begreifen. Der Mathematiker bekümmert sich nicht um die Vollständigkeit dieser Reihen a parte post, welche auch unmöglich wäre, wenn er nur ihre Unendlichkeit a parte ante erkennt, nämlich die Art, wie sie aus der Idee der Zahl hervorgehen, und das Gesetz, nach welchem sie in sich fortschreiten. - Oder ein anderes Beispiel: Raum, der zwischen zwei, nicht concentrirten, Kreisen eingeschlossen ist. Mit der *bloßen* Idee eines solchen Raums ist eine Unendlichkeit von Differenzen affirmirt, die es vergeblich wäre durch Zahlen begreifen zu wollen, da diese Unendlichkeit der Idee zur Zahl gar kein Verhältniß haben kann, und dennoch läßt sich hier ein Gesetz oder eine allgemeine Form dieser Differenzen finden, es läßt sich das Maximum und das Minimum des eingeschlossenen Raums angeben, sowie daß die Distanz nach der einen Richtung ebenso stetig abnimmt, als sie nach der andern zunimmt. - - So gewiß nun die Unendlichkeit jener Folgen selbst eine Folge der Ideegesetze ist, so daß es außer dieser schlechterdings nichts bedarf sie zu begreifen: so muß auch das ewige Gesetz derselben in der Idee Gottes selbst erkennbar seyn. Es kann nach der Einfachheit der Idee Gottes nur eine und dieselbe Art der Folge seyn, die sich ins Unendliche verzweigt, und in jeder dieser Verzweigungen *wieder* Unendliches, gleichfalls in unendlichen Verästlungen, zur Folge hat. Diese Materie zu entwickeln, dienen folgende Sätze.

§. 43.

Gott als unendliche Affirmation seiner selbst ist weder Affirmirendes insbesondere noch Affirmirtes, noch selbst die Indifferenz beider, aber er begreift alle diese Formen in der Unendlichkeit seiner Affirmation - als untheilbare Position. - Der erste Theil dieses Satzes ist eigentlich nur Resumtion des §. 18, wo gezeigt wurde, es sey nicht nur kein Gegensatz zwischen dem Affirmirenden als solchem und dem Affirmirten als solchem (da beide nur ein und dasselbe sind, nämlich Gott), sondern auch Gott selbst sey nicht das eine und das andere

I,6,202

insbesondere, noch selbst die Einheit beider; die letzte nicht, denn auch diese ist nach §. 23 nur *affirmirt* durch die Idee Gottes, also *nicht die Idee Gottes selbst*. Aber obgleich Gott keine dieser Formen *insbesondere* ist, so begreift er sie doch alle, oder er ist die untheilbare Position aller durch seine Idee, wie der unendliche Raum *an sich keine* seiner Dimensionen, weder Länge, Breite noch Tiefe, insbesondere ist, aber gleichwohl alle in sich begreift. Jene Formen sind also die *unmittelbaren* Folgen aus der Idee Gottes - und aus ihnen muß wieder Unendliches folgen. Aus der Idee Gottes kann unmittelbar nur *Gott selbst* folgen, nach dem Gesetz A = A. Aus der Idee Gottes folgt nun Gott als Affirmirtes von sich selbst, als affirmirend sich selbst in untrennbarer Einheit. - Aber Gott begreift und umfaßt sich auch selbst wieder als affirmirt und als affirmirend, und ewig schwebt die Idee der unendlichen Affirmation über jeder besonderen Form oder Weise derselben. (Hier hätten wir also die erste Folge aus der Idee Gottes, die wir nun allerdings zum Behuf der Darstellung, und um die Fülle der

Allheit oder der unendlichen Affirmation zu erkennen, insbesondere betrachten müssen).

§. 44.

Gott setzt sich selbst als Realität und ist daher als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmirend. - Implicite lag dieser Satz schon in §. 23, den Beweis desselben enthält zugleich das Folgende. Seiner Idee zufolge kann Gott nie bloß Bejahendes oder Bejahtes seyn; er ist also, da er nicht *affirmirt* ist, als inwiefern er sich selbst affirmirt, als *Affirmirtes* zugleich auf unendliche Weise affirmirend.

Zusatz: Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmirend ist, ist das *reale All* oder die Natur in der realen Bedeutung. - *Beweis*. Die Form des Affirmirtseyns ist die Form des Realseyns, oder Affirmirtseyn und Realseyn ist ein und dasselbe. Nun ist aber Gott als das Affirmirte zugleich auf unendliche Weise affirmirend, d.h. schaffend, also als real, als affirmirt, = All = Natur, demnach das All selbst in realer Gestalt, oder die *Natur*, sofern darunter eben nur das reale All verstanden wird.

I,6,203

Anmerkung. Wir haben oben (§. 42) unterschieden die Natura naturans oder Gott als absolute Position, absolutes Schaffen, und die Natura naturata, worunter die bloße Erscheinung des absoluten All, die endliche Welt, verstanden wird. Zur Natura naturata in diesem Sinne gehört nun das, was insgemein Natur genannt wird, nämlich das äußere, reale Universum nicht mehr, als auch die sogenannte geistige Welt dazu gehört. Hier aber ist von Natur ausdrücklich in der Bedeutung die Rede, in welcher sie das *reale*, das objektive All ist; auch als reales All ist Natur wieder Natura naturans und Natura naturata; naturans, wie wir sogleich genauer hören werden, inwiefern sie *Gott*, inwiefern sie eins ist mit der unendlichen Affirmation; naturata dem besonderen oder eignen Leben nach. Von dieser Unterscheidung wird aber hier noch abstrahirt, und behauptet, Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmirend ist, sey das reale All oder die *Natur* in der gleichen Bedeutung. Jedermann wird gestehen, daß er in dem Begriff der Natur nichts anderes denkt als ein Seyn, ein Reales, also ein Affirmirtes, das aber nicht todtes Seyn ist, sondern in diesem Seyn zugleich auf unendliche Weise schaffend, eine ewige Geburt von Realität, wie selbst die erscheinende Natur sich noch darstellt. Diese ganz eigenthümliche Idee eines Affirmirten, das als solches dennoch auf unendliche Weise affirmirend ist, wird nun hier zurückgeführt auf die Idee Gottes. - Zu größerer Deutlichkeit will ich mich auch so ausdrücken: Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmirend ist, ist das *An-sich* der erscheinenden realen Natur oder die Natura naturans selbst als reale betrachtet.

§. 45.

Gott affirmirt auch sein Affirmiren wieder auf ewige Weise, und ist daher als Affirmirendes auf unendliche Weise affirmirt. - Der Beweis dieses Satzes ergibt sich von selbst. Da nämlich Gott die *unendliche* Position von sich selbst ist, so kann er nicht überhaupt sich affirmiren, ohne auch dieses sein Affirmiren wieder zu affirmiren, d.h. ohne als *Affirmirendes* auf unendliche Weise affirmirt zu seyn.

Zusatz. Gott, inwiefern er als Affirmirendes auf unendliche

I,6,204

Weise affirmirt ist, ist das *ideale* All. Denn (nach dem vorhergehenden Paragraphen) verhält sich die Form des Affirmirtseyns als reale Form, die Form des Affirmirens daher als ideale. Da aber Gott als affirmirend, d.h. ideal, auf unendliche Weise affirmirt ist, so ist er auch als ideal = All, oder er ist *ideales Universum* (Natura naturans idealis).

Jedermann wird zugeben, daß z.B. das *Wissen*, welches ohne Zweifel eine Erscheinung der idealen Welt ist, nicht ein *bloß*-Ideales, ein bloßes Denken, sondern als ein Ideales zugleich real, d.h. als

affirmirend zugleich affirmirt ist. Auf gleiche Weise ist alles Handeln, inwiefern es gleichfalls zur idealen Welt gerechnet werden kann, ein Affirmiren, aber ein Affirmiren, das *als solches,* als ideal, zugleich auch affirmirt oder *real* ist.

§. 46.

Jeder Weise des Affirmirtseyns im realen All entspricht eine gleiche Weise des Affirmirens im idealen All. Denn das reale All ist gesetzt dadurch, daß Gott auf unendliche Weise sich selbst affirmirt, das ideale aber dadurch, daß auch dieses sein Affirmiren wieder affirmirt ist. Jede besondere Weise des Affirmirtseyns im realen All ist also gesetzt dadurch, daß Gott von sich selbst auf diese Weise affirmirt ist. Dieselbe Weise ist aber auch im idealen All gesetzt dadurch, daß Gott jene Weise seines Affirmirens selbst wieder affirmirt. Also etc.

§. 47.

Das reale und das ideale All sind nur ein und dasselbe All. Denn in dem realen All ist dasselbe als real und in diesem Realseyn als affirmirend gesetzt, was im idealen All als ideal und in diesem Idealseyn als affirmirt gesetzt ist. - Oder kürzer: beide, das reale und das ideale All sind nur eine und dieselbe Substanz, nämlich Gott, der als affirmirt auf unendliche Weise affirmirend, und als affirmirend auf unendliche Weise affirmirt ist, und nicht nur der Substanz oder dem Wesen, sondern auch der Form oder der Weise nach ist (§. 46) in dem einen gesetzt, was in dem andern gesetzt ist. Nicht das reale und nicht das ideale All, ebensowenig die reale oder ideale Weise sind insbesondere affirmirt durch die Idee Gottes,

I,6,205

sondern nur das absolute All - welches jene begreifend und nicht begreifend -.

Zusatz. Dasselbe gilt von jeder besonderen Weise des Affirmirtseyns in jenem und des Affirmirtseyns in diesem, nämlich beide sind nur eine und dieselbe Weise.

Anmerkung. So sind also auch reales und ideales All mit allen ihren Weisen begriffen in Gott als ein und dasselbe identische All - als Folge der *Einen* unendlichen und ewigen Affirmation der Idee Gottes.

§. *[48]*.

Das reale wie das ideale All ist jedes wieder Indifferenz des Affirmirtseyns und des Affirmirens, des Subjektiven und des Objektiven. Denn im realen All ist das Affirmirte als affirmirend, im idealen das Affirmirende als affirmirt gesetzt. In jedem von beiden ist also wieder die vollkommene Gleichheit beider gesetzt. Dasselbe, das affirmirt ist, ist auch das Affirmirende, und umgekehrt dasselbe, das affirmirend ist, ist auch das Affirmirte.

Zusatz. Es ist also überall im Universum kein *rein* Reales, oder rein *Ideales,* und das ***Wesen*** des Realen wie des Idealen = Indifferenz (quantitative Differenz nach §. 30).

§. 49.

*Das reale All als solches wie das ideale als solches sind nur **besondere** Folgen der unendlichen Affirmation Gottes, und können daher als solche nur durch endliche Dinge erscheinen.* Denn aus der Idee Gottes absolut betrachtet folgt nicht das reale All als solches oder das ideale als solches, sondern das *absolute All,* als untheilbare Position. Jedes von beiden verhält sich also nur als *besondere Folge* der Idee Gottes, als Folge, die nur ist, inwiefern das absolute All ist, *nicht ist,* abgetrennt vom absoluten All. Da nun aber das, was nur besondere Folge ist, als besondere oder dem eignen Leben nach nur auf endliche Art, d.h. nur durch endliche besondere Dinge, erscheinen kann, so kann auch weder das reale All als solches noch das ideale als solches anders als durch besondere Dinge erscheinen.

Zusatz. Dasselbe gilt von allem, was im realen oder im idealen

I,6,206

All nur wieder als *besondere* Folge begriffen ist. Denn nicht die besondere Folge, sondern das reale *All* als *All* ist affirmirt durch das absolute All, so wie auch dieses wieder durch die Idee Gottes, nicht der *besonderen* Folge nach, sondern nur als All, affirmirt ist. - Was also in dem realen All selbst wieder nur als besondere Folge begriffen ist, z.B. was vom realen All wieder das Affirmirende, das Affirmirte oder selbst die bloße Indifferenz ist, kann nur durch besondere endliche Dinge erscheinen.

(*Resumtion*: Als die beiden unmittelbaren Folgen der Idee Gottes ergaben sich uns Gott oder das All, inwiefern es als affirmirt auf unendliche Weise affirmirend ist (der Exponent der Identität ist hier das Affirmirt- oder das Realseyn). Diese erste Folge der Idee Gottes (die aber nur Realität hat in ihm) ist also das *reale All.* Aber ebenso ewig ist auch das Affirmiren Gottes wieder affirmirt, und das All, inwiefern es als sich selbst affirmirend auf unendliche Weise affirmirt ist, ist die gleich ewige Folge aus der Idee Gottes (der Exponent der Identität ist hier das *Affirmiren* im Gegensatz des Affirmirtseyns, also der ideale). Diese andere mit der ersten gleich ewige Folge also = *ideales All.*

Aber: nicht das reale und nicht das ideale All als solches, sondern nur das absolute All ist unmittelbar *affirmirt* durch die Idee Gottes. Das reale und ideale All sind also nicht *an sich,* sondern nur sofern sie in dem absoluten All sind (nur mittelbar). Aber auch das reale und ideale All begreifen in sich wieder aufgelöst die besonderen Folgen der unendlichen Affirmation. Denn Gott affirmirt sich selbst auf unendliche Weise, er affirmirt sich also im realen und idealen ebenso wie im absoluten All, und in jeder Weise des realen und des idealen Universums wider ebenso wie im realen und idealen All selbst, nämlich auf unendliche Weise. Nun ist aber nach §. 31 kraft der unendlichen Affirmation Gottes von sich selbst nichts *insbesondere* gesetzt, nicht diese oder jene besondere Folge ist affirmirt, sondern nur das All selbst in der Unendlichkeit dieser Folgen und als die untheilbare Position derselben ist affirmirt. Demnach kann auch weder das reale All als

I,6,207

ein solches, noch das ideale, noch kann die besondere, in jenem oder in diesem begriffene Folge ihrer Besonderheit gemäß anders als durch endliche Dinge erscheinen. Denn alles, was nicht *an sich* ist, sondern nur ist, sofern es im All ist, kann dem besonderen Leben nach nur auf *endliche* Weise, d.h. durch concrete Dinge erscheinen. Dieß ist der Punkt, von welchem aus wir nun weiter die unendliche Affirmation in ihren Ramificationen verfolgen).

§. 50.

Das reale und ideale All fließen zur absoluten Identität zusammen in der ***Vernunft*** (sind in der Vernunft in absoluter Identität). Denn das Wesen der Vernunft ist (§§. 6-8) selbst die absolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außerdem. Nun ist aber (§. 24) die absolute Affirmation der Idee Gottes das All - nicht das reale oder das ideale, sondern das All schlechthin, als absolute Identität des realen und idealen. Demnach ist auch die Vernunft absolute Identität des realen und idealen All, oder beide sind in der Vernunft ebenso begriffen, wie sie im All schlechthin begriffen sind, d.h. in absoluter Identität.

§. 51.

Die Vernunft, als Vernunft, ist keine besondere Folge der unendlichen Affirmation, sondern sie ist die absolute Identität aller besonderen Folgen aus Gott, ebenso wie es das absolute All selbst. - Von selbst klar aus dem vorhergehenden Satz.

Zusatz 1. Die Vernunft ist also *im* All das All selbst, oder die Vernunft ist dasjenige im All, worin Gott *selbst sich* in der All- und Einheit aller Folgen seiner Idee erkennt. (Wenn wir daher Gott als das *Urbild* bestimmen, so ist die Vernunft das dem Urbild Gleiche, das eigentlich Urbildliche im Gegenbild). - Fiele nicht die absolute Identität selbst als Identität herein in die abgebildete Welt, so wäre eine Erkenntniß des Urbildes und des wahren Universums unmöglich. Die Vernunft ist gleichsam das auf dem

All ruhende Antlitz Gottes selbst; sie ist der *Reflex* der Gottheit, inwiefern sie in der abgebildeten Welt liegt, aber dennoch dem Wesen der Gottheit ähnlich und gleich, weil sie in dem abgebildeten All selbst nicht als eine besondere Folge,

I,6,208

sondern als die absolute Identität aller besonderen Folgen aus Gott enthalten ist.

Anmerkung. Ich verstehe übrigens hier die Vernunft keineswegs, inwiefern sie bloß im Menschen sich ausdrückt und zugleich zu ihrer Selbsterkenntniß kommt, sondern die Vernunft, inwiefern sie allgemein verbreitet, das wahre Wesen, die Substanz aller Dinge ist und im ganzen Universum wohnt. Da überhaupt nichts Realität hat außer der Allheit, und zwar als Allheit, also auch nichts Realität hat außer der Vernunft, so ist selbst an den besonderen Dingen, z.B. an dem besonderen ausgedehnten Ding, nicht die besondere Form, nicht z.B. eine besondere Dimension, sondern eben die Totalität derselben, d.h. der Ausdruck der Vernunft an ihm, ist das wahrhaft Reelle.

Zusatz 2. Da das All, schlechthin betrachtet, die unmittelbare Folge der Idee Gottes ist, und nur mittelbar, durch das All, das Reale und Ideale, so ist auch die Vernunft die mittelbare Folge der Idee Gottes, und nur mittelbar, durch die Vernunft, das reale und ideale All.

§. 52.

Das reale und ideale All, jedes von beiden löst sich in seiner Absolutheit auf in das andere, und dadurch auch in die absolute Identität. Denn das reale All beruht darauf, daß das Affirmirte auf unendliche Art affirmirend sey, d.h. darauf, daß das Affirmirte mit dem Affirmirenden absolut eins sey. Das ideale darauf, daß das Affirmirende auf unendliche Weise affirmirt sey, d.h. darauf, daß das Affirmirende ganz dem Affirmirten gleich sey. Bezeichnen wir jenes durch A, dieses durch B, so beruht das reale All darauf, daß B = A, das ideale darauf, daß A = B wird. Wird aber B vollkommen dem A gleich, so löst sich das B = A in A = A auf. Ebenso wird das A vollkommen dem B gleich, so ist nicht mehr A = B, sondern A = A gesetzt; beide lösen sich also in der absoluten Identität und eben damit auch wechselseitig ineinander auf.

Zusatz 1. Beide sind nur durch die Nicht-Identität ihrer Faktoren als real und als ideal unterscheidbar - an sich eins.

Zusatz 2. Jener Punkt ihrer Wechselauflösung ineinander ist der Punkt, durch welchen beide *im* Absoluten sind.

I,6,209

§. 53.

In dem realen All für sich betrachtet, ebenso in dem idealen All für sich betrachtet, kann nicht die absolute Identität, sondern nur die Indifferenz beider Faktoren (A und B) *dargestellt werden.* Nicht die absolute Identität. Denn sonst lösen sie sich wechselseitig ineinander auf (§. 49), aber dann ist nicht mehr *reales* All als reales. Um aber zu beweisen, daß nur die *Indifferenz* dargestellt werde, so muß zuvor erklärt werden, wie sich absolute Identität und Indifferenz unterscheiden. - Die absolute Identität ist die Gleichheit des *Wesens*, oder sie ist wesentliche, qualitative Einheit. Indifferenz ist bloß quantitative Einheit, quantitatives Gleichgewicht. Z.B. der unendliche Raum ist die absolute Identität der drei Dimensionen, der Länge, Breite und Tiefe, nicht ihre Indifferenz. Dagegen stellt z.B. der Cubus oder die Sphäre auch eine Gleichheit der drei Dimensionen dar, aber nicht als absolute Identität, sondern nur im Gleichgewicht oder als Indifferenz. Dieß vorausgesetzt, ist also der *Beweis* (daß im realen und im idealen All, für sich betrachtet, nur die Indifferenz der beiden Faktoren dargestellt werden) dieser: nach

dem Zusatz zu §. 48 gibt es im Universum weder ein rein Reales noch ein rein Ideales; das Wesen des Realen als solchen wie des Idealen *als solchen* ist vielmehr (§. 48) immer die Indifferenz des Realen und Idealen - nur dort mit der Bestimmung des Affirmirtseyns oder des Realen, hier mit der des Affirmirenden oder der Idealität. - Dieß heißt mit andern Worten der Erklärung gemäß, die wir §. 30 von quantitativer Differenz gegeben haben: zwischen dem Realen und Idealen ist nur quantitative Differenz. Demnach ist auch im realen All als realen, ebenso im idealen All als idealen, nur quantitative Gleichheit, d.h. Indifferenz beider möglich, und umgekehrt, wo die Gleichheit nicht mehr quantitativ, sondern qualitativ, würde das Reale als Reale, das Ideale als Ideale verschwinden - sich in die absolute Identität auflösen.

§. 54.

Die Besonderheit der endlichen Dinge, durch welche das reale All als reales, das ideale als ideales erscheint, können nur entweder auf einem wechselseitigen

I,6,210

Ueberwiegen des einen Faktor über den andern oder auf dem Gleichgewicht beider beruhen. Denn durch die Idee des realen All ist nichts außer *der* Bestimmung gegeben, daß das Affirmirte, als solches, zugleich affirmirend sey. Alle Verschiedenheit also, welche hier möglich ist, ist nur entweder, daß das Affirmirte mit dem Affirmirenden im vollkommenen Gleichgewicht, in der Indifferenz sey, oder daß das Affirmirte das Uebergewicht über das Affirmirende habe, und umgekehrt. Da nun dieß die einzigen in dem realen All als Möglichkeit liegenden Differenzen sind, so kann, da nach §. 49 das reale All als solches nur durch endliche Dinge erscheinen kann, die Besonderheit dieser Dinge auch bloß entweder auf der Indifferenz beider Faktoren, oder auf dem wechselseitigen Uebergewicht des einen über den andern beruhen. Dasselbe wird auf gleiche Weise vom idealen All bewiesen.

§. 55.

Die Differenzen, durch welche das reale und ideale All als solches erscheinen, können durch ***Potenzen*** *des Einen Faktors ausgedrückt werden,* die im realen All begriffenen durch Potenzen des idealen, die im idealen begriffenen durch Potenzen des realen Faktors, ein Satz, der bloß die Methode der Darstellung betrifft und also auch weiter keines Beweises bedarf, bloß

Erläuterung. Ausdruck des realen All ist B = A. Da wo das Affirmirtseyn ein relatives Uebergewicht über das Affirmirende hat, und dieses nur ein Affirmirendes des Affirmirten ist, ist es A^1; da wo das Affirmirende das Uebergewicht hat, und das Affirmirende der ersten Potenzen selbst wieder affirmirt, ist A^2 (A in der zweiten Potenz); da, wo beide, das Affirmirende des Affirmirten oder A^1 und das Affirmirende des Affirmirenden oder A^2, sich durchdringen und multipliciren, entsteht das A^3 oder die Indifferenz, in welcher die Faktoren A und B sich zum quantitativen Gleichgewicht reduciren. - Ebenso verhält es sich mit den Differenzen des idealen All, nur daß hier die Potenzen zu B gesetzt werden, weil hier A = B, nicht aber B = A werden soll.

§. 56.

Triplicität der Potenzen ist nothwendige Erscheinungsweise des realen All als realen, ebenso des

I,6,211

idealen als idealen. Denn es kann (§. 49) nur durch *endliche* Dinge erscheinen, deren Differenzen (nach §§. 54.55) nur durch drei Potenzen ausgedrückt werden können, wovon die eine das Uebergewicht des Affirmirtseyns, die andere des Affirmirens und die dritte die Indifferenz beider bezeichnet.

Anmerkung. Das wahre *Schema* der unmittelbaren Folgen aus der Idee Gottes wäre also dieses: Gott

als das Urbild ist die absolute Identität, in der das reale All und das ideale begriffen ist. Die unmittelbare Folge des realen und idealen All als solchen ist die Indifferenz des Affirmirenden und des Affirmirten, welche daher einen gedoppelten Ausdruck hat, einen im Realen, den andern im Idealen (da die absolute Identität weder jenem noch diesem angehört). Aus der Indifferenz folgt dann in herabsteigender Folge das Affirmirende oder Ideale im relativen Uebergewicht über das Affirmirte oder Reale, und das Affirmirte oder Reale im relativen Uebergewicht über das Affirmirende oder Ideale, - beides folgt auf gleiche Weise aus der Indifferenz im Realen und Idealen. Dieses selbe Schema kann sich nun aber ins Unendliche wiederholen. Es ist aber hier nicht unsere Aufgabe, es in der wirklichen Wiederholung darzulegen, unsere Aufgabe war bloß, eben dieses Schema selbst zu finden, oder das Gesetz zu erkennen, nach welchem aus Gott Unendliches auf unendliche Weise folgt.

§. 57.

Die Potenz ist keine Bestimmung des Dings an sich oder des Wesens, sondern vielmehr des Nicht-Wesens. - Beweis. Denn nach §. 54 und §. 56 sind die Potenzen die bloßen Besonderheiten der *endlichen* Dinge, wodurch das reale und ideale All erscheint. Alles aber, was zur Endlichkeit und Besonderheit in den Dingen gehört, ist nicht Bestimmung ihres Seyns, sondern ihres Nichtseyns, oder kraft desselben sind sie nicht *Wesen*, sondern *Nicht*-Wesen. Also auch etc.

§. 58.

Alle Differenzen auch der Natura naturata (der realen sowohl als idealen) *sind nur quantitativer Art, nur Unterschiede der Potenz, nicht des Wesens.* - Folgt aus dem vorhergehenden §. Indeß noch auf folgende Art zu beweisen. In dem

I,6,212

All kann kraft der Idee Gottes nur ein und dasselbe gesetzt seyn. Alle Dinge sind dem Wesen nach Eins (§. 10). Der Unterschied der Potenz ist ein Unterschied, der nicht in Bezug auf das Ding selbst, d.h. das Ding an sich, sondern nur relativ auf anderes und relativ auf das Ganze gemacht wird. An sich betrachtet ist daher jedes Besondere Identität von Affirmirendem und Affirmirtem; die Besonderheit oder die Potenz aber ist an ihm bloß relativ bestimmbar, sie gehört also nicht zu dem Ding, an sich betrachtet, also auch nicht zum Wesen des Dings. Alle Differenzen etc.[1]

[1] Um die bloße Realität der Besonderheit einer Potenz, um also das nicht-an-sich-Seyn der Besonderheit sich anschaulich zu machen, habe ich mich auch sonst schon des Beispiels einer Linie bedient, in welcher zwei Faktoren A und B untrennbar vereinigt, jedoch nach zwei entgegengesetzten Richtungen wechselseitig überwiegend gesetzt sind.

§. 59.

Das Absolute ist außer aller Potenz, oder es ist schlechthin potenzlos. - Dieß ist unmittelbare Folge der vorhergehenden Sätze. Indeß doch von bedeutender Folge (Eschenmayers Mißverstand).[2]

[2] Man vgl. hier die späteren Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, Satz 216, Anm. D. H.

§. 60.

Alle Potenzen sind sich gleich in Ansehung des Absoluten, d.h. keine folgt aus der andern, sondern sie alle folgen gemeinschaftlich und nach einem gleichen Gesetz aus der absoluten Identität. Denn die absolute Identität ist auch absolute Allheit. In der Allheit sind aber alle Formen nicht *nacheinander*, oder auseinander entspringend, sondern, der Idee nach, in gleicher Absolutheit gesetzt.

§. 61.

Der Grad der Realität, den jedes Ding für sich hat, steht im Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität (oder beruht auf dem Maß etc.). Ich verstehe hier unter Realität nicht relative, der Idealität entgegengesetzte, sondern die *absolute,* die eigentliche Substantialität oder die Realität in dem Sinn, in welchem das All die absolute Realität ist. - Denn die absolute Identität ist das schlechthin Reale, außer dem nichts real ist. In dem Verhältniß also, wie ein Besonderes sich der absoluten Identität

I,6,213

annähert, drückt es schon in seiner Besonderheit als solches einen höheren Grad von Realität aus, ohne daß es darum aufhörte endlich zu seyn.

Zur Erläuterung. Der eben aufgestellte Satz enthält keinen Widerspruch gegen frühere, den man etwa darin finden könnte, daß wir im Vorhergehenden die Besonderheit als solche als reines Nichtseyn bestimmt haben, hier aber von Graden der Realität des Besonderen sprechen. Jenes bleibt bestehen, nämlich das Nichtseyn des Besonderen relativ auf das All, eben das, was als Nichtseyn gesetzt wird, kann mit einem größeren oder geringeren Grad der Realität als Nichtseyn gesetzt werden.

Unter größerer oder geringerer Vollkommenheit eines Dings verstehe ich nämlich einzig das mehr oder weniger Positive, was an ihm ist, wie unter Unvollkommenheit das - oder - der Privation, die es involvirt. *Je ähnlicher ein Ding schon der Besonderheit nach dem All ist, desto vollkommener ist es also,* und desto mehr schaut auch das Absolute, indem es dieses Ding der Form der Besonderheit nach als Nichtseyn relativ auf sich setzt, *sich selbst* in ihm an: ein desto vollkommenerer Widerschein des All ist es also selbst in seinem Nichtseyn; es wird weniger an ihm negirt, indem es als Reflex des All gesetzt wird, indem es ihm schon für sich seiner Besonderheit nach ähnlicher ist; es ist also auch weniger der Endlichkeit untergeordnet. - Es kann nun aber noch gefragt werden: worauf jene Annäherung zur Identität oder das Mehr der Position in einem Ding beruhe. Da die absolute Identität alle Potenzen begreift, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn, so wird unter den besondern Dingen dasjenige sich am meisten der Identität annähern, am meisten also auch Positives in sich haben, welches andere Potenzen begreift. - So drückt also die höhere Potenz als begreifend die untergeordnete nothwendig auch schon der Besonderheit nach einen höheren Grad der Realität oder der Position aus. Z.B. das A^1, welches nur ein Affirmirendes des Affirmirten ist und sich auf das bloße Affirmirtseyn bezieht, ist nothwendig in geringerem Grade *Position* als das A^2, welches auch *jenes*

I,6,214

Affirmirende des A^2 wieder begreift. Aber der höhere Grad der Position ist doch in dem A^1, weil durch dieses das A^1 und das A^2 selbst wieder affirmirt sind, weil es also nicht nur das Affirmirende des Affirmirten, sondern auch das Affirmirende jenes Affirmirten wieder als Affirmirtes begreift, und also der Fülle der unendlichen Affirmation ähnlicher ist.

Zusatz 1. Also auch der Grad der Negation eines Dings steht im Verhältniß der Entfernung von der absoluten Identität, oder in dem Verhältniß, in welchem es durch sein Besonderes von der absoluten Identität entfernt, ist es auch der Endlichkeit untergeordnet.

Zusatz 2. Hinwiederum in dem Verhältniß, in welchem sich das Besondere dem Potenzlosen annähert und dem All ähnlicher wird, in dem Verhältniß wird das Nichts in ihm überwunden oder die Privation vermindert.

Mit diesen Sätzen schließt sich nun die *allgemeine* Philosophie. Mit denselben ist die allgemeine Grundlage aller Vernunftwissenschaft oder aller wahren Metaphysik gegeben, und die Construktion tritt nun von diesem Punkt über in die besondere Sphäre, nämlich in die der Naturphilosophie.

[I,6,215]

II. Zweiter oder besonderer Theil.

A) Allgemeine Naturphilosophie
oder
Construktion der Natur oder des realen All.

Indem wir nun hier zunächst zur Construktion der Natur oder des realen All übergehen, müssen wir einige Sätze resumiren, die zwar ihre Stelle schon in der allgemeinen Philosophie gefunden haben, aber insbesondere zur Begründung der Naturphilosophie nothwendig sind.

§. 62.

In dem Universum ist nichts, das bloß affirmirt und nicht als solches auch affirmirend wäre. - Unter verschiedenen Ausdrücken wurde dieser Satz schon im Vorhergehenden aufgestellt und bewiesen. Hier leiten wir ihn nur aus der allgemeinsten Wahrheit ab, nämlich, daß alles im Universum Ausdruck der unendlichen Substanz Gottes, diese aber als affirmirt unmittelbar auch affirmirend ist, da sie nur sich selbst affirmirt. Demnach auch im Universum nichts, das nicht auch Position seiner selbst, - real-ideal. (Gegenüber von der gewöhnlichen Vorstellung des objektiven oder realen Seyns als eines bloßen Seyns ist hier gezeigt, daß nichts im Universum bloßes Seyn, rein Reales ist, sondern alles, wenn auch in verschiedener Weise oder verschiedenem Grad die absolute Identität ausdrückt).

Zusatz. Die unendliche Substanz, real betrachtet, oder (§. 44, Zusatz), was dasselbe ist, die ewige Natur ist als affirmirt auch auf

I,6,216

unendliche Weise affirmirend, und beides ist absolut eins oder in absoluter Identität in ihr.

§. 63.

Die besonderen Dinge in der unendlichen realen Substanz können sich von ihr und relativ aufeinander bloß durch die relative Differenz des Affirmirenden und des Affirmirten unterscheiden. Dieser Satz ist unmittelbare Folge des §. 53, wo bewiesen wurde, daß die besonderen endlichen Dinge, durch welche das reale All als reales erscheint, nur durch relative Differenzen des Affirmirenden und des Affirmirten verschieden seyn können. Die Besonderheit ist aber an den Dingen nicht eine Bestimmung des Wesens, sondern das, was nicht zum Wesen gehört, bloß auf Vergleichung, Entgegensetzung beruht. Diese Besonderheit an dem besonderen Ding ist daher nicht als eine *Aufhebung* seiner Unendlichkeit zu denken, sondern vielmehr als das, was ihm fremd, das bloße *Nichts* an ihm ist. Jedes Ding seinem Wesen nach oder an sich betrachtet ist vielmehr ein *actu* Unendliches (eine Totalität in Bezug auf sich selbst), die Endlichkeit kommt ihm nicht an sich selbst zu, sondern bloß relativ oder in Vergleichung mit andern. Denn seine Endlichkeit beruht auf dem bestimmten Verhältniß des Affirmativen und Affirmirten in ihm, aber dieses bestimmte Verhältniß kann seiner Bestimmtheit nach selbst nur im Gegensatz oder in Vergleichung erkannt werden, was durch das Beispiel einer *Linie* deutlich gemacht wurde, deren *Wesen*

oder Idee es ist, A und B als eins zu setzen, und die durch dieses ihr Wesen allerdings auch alle Verschiedenheiten oder alle möglichen Arten dieses Verhältnisses begreift, ohne daß diese je Bestimmungen eines Punktes oder Theils der Linie *an sich selbst* und anders als in Relation wären, indem jeder Punkt, je nachdem er betrachtet und bezogen wird, ein + von A oder ein + von B oder die Indifferenz beider ausdrückt.

Zusatz: Jedes der besonderen, in der realen unendlichen Substanz begriffenen Dinge ist an sich selbst (nicht in Beziehung betrachtet) ein *actu Unendliches oder eine Totalität in Bezug auf sich selbst.* Denn die Besonderheit an ihm (das bestimmte Verhältniß

I,6,217

des Affirmirenden zum Affirmirten) ist nicht eine Bestimmung des Wesens oder des Unendlichen an ihm, sondern etwas, das gar nicht zum Wesen als solchem gehört.

§. 64.

Das Affirmirende, inwiefern es unmittelbar bloß das Affirmirende des Besonderen ist, ist die ***Seele****, das Affirmirte dagegen, inwiefern es unmittelbar bloß das Affirmirte jenes Affirmirenden ist, der* ***Leib*** *des Dings.* - Eigentlich bedarf dieser Satz keines Beweises, da er bloß Bestimmung des Sinns ist, in welchem wir in der Folge die Worte Seele und Leib brauchen werden. Indeß wird Folgendes hinreichen, die Identität der von uns bisher gewählten Bezeichnungen des Affirmirenden und Affirmirten mit denen von Seele und Leib zu zeigen. - Das Verhältniß von Seele und Leib ist = dem Verhältniß von Idealem und Realem, aber eben dieses ist das Verhältniß von Affirmirendem und Affirmirtem. - Alles Erkennen ist auch ein Affirmiren und umgekehrt. Die Seele nun ist das Erkennende, d.h. das Affirmirende des Leibes, der Leib das Erkannte, d.h. das Affirmirte. Der Begriff eines Dings ist nichts anderes als die Position oder die Affirmation dieses Dings, das Ding selbst als das Objekt dieses Begriffs ist das Affirmirte desselben. Demnach verhält sich in jeder möglichen Beziehung Seele und Leib, wie sich etc. *Noch insbesondere*. Das Affirmirende ist die Seele nur, inwiefern es die unmittelbare Position oder der unmittelbare Begriff des Affirmirten ist, also nur in der Beziehung auf dieses Seele, drückt also schon die Relation eines Affirmirenden auf ein Affirmirtes aus. Ebenso ist umgekehrt das Affirmirte *Leib* nur in der unmittelbaren Beziehung auf das Affirmirende, oder nur inwiefern es das unmittelbar Affirmirte des Letzteren ist.

§. 65.

Alles im Universum ist beseelt, oder: Nichts ist im Universum, das *bloß* Leib und nicht als solches unmittelbar auch Seele wäre. Nächste Folge aus §. 62 und dem Vorhergehenden.

Zusatz: Das wahre Wesen der Dinge (auch im realen All) ist weder Seele noch Leib, sondern das Identische beider.

§. 66.

Das Affirmirende ist ***endlich****, inwiefern es nur*

I,6,218

das unmittelbar Affirmirende ***dieses*** *Affirmirten als diesen ist,* und umgekehrt: nämlich *das Affirmirte ist endlich bloß, inwiefern es das unmittelbare Objekt* ***dieses*** *Affirmirenden ist.* - Denn das Affirmirende ist überhaupt *nur* Affirmirendes oder Seele in der unmittelbaren Beziehung auf sein Affirmirtes, es kann also auch als Affirmirendes endlich seyn nur in der unmittelbaren Beziehung auf jenes als ein endliches. Ebenso umgekehrt.

Zusatz. Keines von beiden ist also an sich endlich, sondern nur in Relation oder in der

Wechselbeziehung aufeinander. Unmittelbare Folge.

§. 67.

Einzig *durch diese Verbindung des Affirmirenden mit einem Affirmirten* (der Seele mit einem Leibe) *bilden beide zusammen eine vollendete Substanz* (substantia completa), *eine Monas,* eine Welt für sich. - Denn kraft dieser unauflöslichen Verbindung schaut das Affirmirende sich unmittelbar nur in seinem Affirmirten als in einer besonderen Welt - einer *Totalität* für sich - an, und hinwiederum dieses wird durch die unmittelbare Beziehung auf jenes oder als das unmittelbare Objekt von jenem, als Identität in Bezug auf sich selbst, gesetzt.

Zur Erläuterung. Was aus der Idee Gottes als ein bloßes Affirmirt*seyn* folgte (wenn nämlich überhaupt ein solches denkbar wäre), würde nicht nur den geringsten Grad von Realität bezeichnen, sondern es wäre selbst reines *Nihilum*, nämlich bloßes *Leiden*, reine Bestimmbarkeit. Hinwiederum wäre das Affirmirende für sich betrachtet und abgesondert von einem Affirmirten bloße Thätigkeit, reine Entelechie, wie es die Alten bezeichneten. Erst durch die Verbindung der Entelechie mit dem Affirmirten wird sie zur Monas, zur Welt für sich, zur substantia completa. - Das Affirmirtseyn an den Dingen für sich betrachtet ist ihre bloße *Endlichkeit*; es ist das, was bei früheren Philosophen die materia prima oder die prima potentia passiva ist, die für sich keine Realität hat, sondern sie erst durch die Verbindung mit der Entelechie erlangt.

§. 68.

Die besonderen Dinge in der unendlichen

I,6,219

realen Substanz haben ein gedoppeltes Leben: ein Leben in der Substanz und ein Leben in sich selbst oder *ein besonderes Leben* (das letztere bestimmt die Vergänglichkeit an ihnen). - Dieser Satz ist bloße Anwendung des schon früher allgemein Bewiesenen. - Die besonderen Dinge haben ein Leben in der unendlichen realen Substanz, denn diese begreift das *Wesen* aller Dinge, die idea - ein Leben in sich selbst durch die mit dem Wesen zugleich, obschon als nichtig, gesetzte Relation (das Leben in sich insofern bloßes Scheinleben). Gegensätze, die hieraus folgen:

§. 69.

Im Gegensatz des Lebens im All kann das besondere Leben nur als ein unendliches Zerfallen in Differenz - ohne Identität - *erscheinen, als unendliche Nicht-Identität, reine Ausdehnung.* - Denn die innere Identität ist aufgehoben durch die Relation der Positionen aufeinander. Diese aber ist das Bekräftigende, Affirmative. Demnach kann auch das besondere Leben der Dinge im Gegensatz des Lebens in der unendlichen Substanz, d.h. das Affirmirtseyn der Dinge getrennt von der unendlichen Affirmation, als der Identität, kann nur als unendliche Differenz, als gänzliche Beraubung der Identität, demnach nur als ein kraftloses Zerfallen, als *reine Ausdehnung* erscheinen.

Zur Erläuterung für diejenigen, welche bereits mit der Naturphilosophie bekannter sind, will ich hier folgende Bemerkung machen. - Die reine Ausdehnung oder der Raum ist per oppositum Erscheinung oder *Widerschein* des Seyns der Dinge im Absoluten, und insofern muß der Raum demjenigen gleichgesetzt werden, was ich sonst auch durch die *ideale* Einheit bezeichnet habe, worunter ich nämlich eben das Seyn des Besonderen im All oder sein Zurückgehen ins All verstehe. Inwiefern aber der Raum oder die reine Ausdehnung nur *per oppositum* Widerschein des Lebens der Dinge im All ist, oder, deutlicher ausgedrückt, inwiefern im Raum nicht eigentlich das Leben der Dinge *im All selbst*, sondern ihr *besonderes* Leben im Gegensatz gegen jenes und in seiner *Nichtigkeit* in Bezug auf dasselbe betrachtet wird, insofern kann der Raum auch wieder als *reale Einheit,*

I,6,220

nämlich als Form des Lebens der Selbstheit in der gänzlichen Auflösung und der Trennung von ihrer Position betrachtet werden.

§. 70.

*Im Gegensatz des besonderen Lebens der Dinge oder ihres Lebens in sich erscheint das All als in **ihrer** Nichtigkeit anschauend sein eignes unendliches Leben,* oder: das All im Gegensatz des besonderen Lebens der Dinge *kann nur als die Einbildung **seines** unendlichen Begriffs* (seiner unendlichen Affirmation) *in ihre Besonderheit erscheinen, aber mit Vernichtung der Unendlichkeit in den **Dingen**;* diese Vernichtung selbst aber kann nur als Bestimmung der Dinge durch *Zeit* erscheinen. - Ist nämlich das besondere Leben der Dinge als ein Besonderes und im Gegensatz gegen das All bloße Aufgelöstheit, Nichtigkeit, reine Ohnmacht, so erscheint dagegen in der entgegengesetzten Beziehung des Alls auf die besonderen Dinge ihr besonderes Leben zwar als *reell,* aber nur insofern, als es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, und von ihm gleichsam unterjocht, als Besonderes *vernichtet* ist. Die *Zeit* ist diese Vernichtung des besonderen Lebens als eines besonderen; denn es *entsteht* nur in der Zeit, es ist nicht *an sich selbst,* sondern nur, sofern ihm der unendliche Begriff des All eingebildet, und sofern es durch diesen Begriff gesetzt, nicht weiter. Sein Entstehen und Seyn ist also eigentlich nur ein stetes Vergehen und Vernichtetwerden durch den unendlichen Begriff des All, wie in der Linie durch den unendlichen Begriff derselben die Einzelheit der Punkte unterjocht wird, und keiner etwas für sich ist, sondern nur im Ganzen (wie es aus dem Punkt weicht, den es einnimmt, ist es nichts). In dem Entstehen und Vergehen der Dinge dem besonderen Leben nach, d.h. in dem zeitlichen Seyn der Dinge, schaut also das All nur sein eignes unendliches Leben, und demnach ist die Zeit selbst nichts anderes als *das All erscheinend im Gegensatz gegen das besondere Leben der Dinge,* oder: die Zeit ist die das Besondere (die Unendlichkeit) negirende, in ihm und in seiner Negation sich selbst anschauende Einheit, welches zu beweisen war.

Auch mit Beziehung auf den Gegensatz von Raum und Zeit: in der

I,6,221

Ausdehnung oder im Raum wird angeschaut die Nichtigkeit des Besonderen relativ auf das All: seine *Nichtigkeit* nämlich, inwiefern ihm das All nicht eingebildet ist; in der Zeit wird angeschaut die Allgewalt des All in der Nichtigkeit des Besonderen für sich und in der Einbildung des unendlichen Begriffs der Allheit in seine Besonderheit (wodurch diese ein momentanes Leben erhält).

§. 71.

Der Raum ist die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge, inwiefern sie von der absoluten Identität, der unendlichen Position getrennt sind, *oder er ist Form des bloßen Affirmirtseyns der Dinge in seiner Differenz vom Affirmirenden.* Denn nach §. 69 ist der Raum die bloße Form des eignen Lebens der Dinge im Gegensatz des Lebens im All. Nun ist aber das All die unendliche Position der Dinge - also der Raum auch die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge in der Trennung von ihrer Position oder von dem Affirmirenden (also auch Form des bloßen Affirmirtseyns in der Trennung von ihrem Affirmirenden).

§. 72.

Die Zeit im Gegentheil ist die Form des Beseeltseyns der Dinge.

Beweis. Denn das Affirmirende der Dinge ist die absolute Einheit. Jedes Ding ist daher in dem Grad *affirmirend,* und weil das Affirmirende nach §. 64 = Seele ist, in dem *Maße* beseelt, in welchem ihm die Identität eingebildet ist. Nun ist aber diese Einbildung der Identität, d.h. des unendlichen *Begriffs* der Allheit, in die Besonderheit *Zeit*; demnach ist auch die Form des Beseeltseyns der Dinge.

Zusatz: Das Affirmirende des Dings ist daher allgemein die Identität als der unmittelbare Begriff oder das unmittelbare Wesen seiner Differenz.

§. 73.

Der Leib an den Dingen ist nicht reell, wenn er nicht auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begreift. Denn nach §. 69 ist das Affirmirtseyn der Dinge, d.h. ihre bloße Besonderheit, getrennt vom All als von ihrer Position, reines Zerfallen, reine Ohnmacht, so wie schon nach der Erläuterung beim

I,6,222

§. 67 das bloße Affirmirtseyn getrennt von seinem Affirmirenden reines Leiden, reine Bestimmbarkeit, reine Durchdringlichkeit, demnach bloßes Nichts ist. Demnach würde auch schon das Affirmirte als Affirmirtes, der Leib der Dinge, nicht real seyn, wenn es nicht auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begriffe.

Anders. Die Erscheinungsform des bloßen Affirmirtseyns als solchen ist der Raum. Soll nun das Affirmirte *im Raum* nicht als bloßes kraftloses Nichts, als reiner Raum erscheinen, so muß es auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begreifen, nur daß, wie sich von selbst versteht, das Affirmirende hier selbst unter der Form des Affirmirtseyns, d.h. als A^1, erscheint.

§. 74.

Das ***Affirmative*** *im Leiblichen und als untergeordnet dem Leiblichen ist die erste Dimension im Ausgedehnten.*

Beweis. Denn das Affirmirende eines Dings ist die absolute Einheit in der unmittelbaren Beziehung auf die Differenz des Dings oder als der Begriff dieses Dings, als ihm eingebildet, nach §. 72 Zus. Nun ist aber (§. 70 und §. 72) die Einbildung des unendlichen Begriffs, d.h. der unendlichen Affirmation der Allheit, und da diese in der absoluten Identität liegt, die Einbildung der *absoluten Identität* selbst in das Besondere eines Dings dasjenige, was die Zeit an dem Dinge bestimmt. Die Zeit soll aber hier als untergeordnet dem Affirmirten, d.h. (weil nach §. 71 der Raum die Form des von seinem Affirmirten getrennten Affirmirenden ist) die Zeit soll als untergeordnet dem Raum oder als ausgedrückt im Raum erscheinen. Der Ausdruck der Zeit aber im Raum oder das der Zeit im Raum Entsprechende ist die erste Dimension (den Beweis dieses Satzes werde ich sogleich nachbringen), und demnach ist das Affirmative im Affirmirten, inwiefern es selbst affirmirt ist, die *erste* Dimension im Ausgedehnten.

Der eben geführte Beweis gründet sich vorzüglich auf die Wahrheit des Satzes, daß die im Raum ausgedehnte Zeit = erster Dimension = Linie sey. Wir müssen daher, um dieses zu zeigen, uns hier über den Begriff der *Linie* erklären.

I,6,223

Daß die Linie die dem Raum eingebildete, im Raum gleichsam erloschene Zeit sey, dieß würde schon aus folgender Uebereinstimmung erhellen. - Zeit ist Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch diese ihr eignes Leben verliert und dem Ganzen unterworfen wird, aber eben dieß ist der Fall in der Linie, wo zwar eine Differenz, ein Außereinander gesetzt ist, aber *in* dieser Differenz eine herrschende, sie durchdringende, die Einzelheit negirende Identität. Die Zeit ferner ist die Einbildung der Identität oder der Affirmation in das Affirmirte, ohne doch je zur Totalität zu gelangen (weil sie nämlich die Einbildung der Identität in die Differenz ist, *sofern diese Einbildung nur an dem Einzelnen* ***erscheint****).* Dasselbe aber ist der Fall in der Linie, die daher ihrer Natur nach interminabel ist, wie die Zeit. Man könnte ferner anführen, daß wie in der Linie so auch in der Zeit nur Eine Dimension herrschend ist.

Folgendes jedoch ist eine noch bestimmtere Erklärung über das Wesen der Linie und der Zeit.

Die Ausdehnung ist *Differenz* des Affirmirten von seinem Affirmirenden, in welcher Differenz jenes in sich selbst zur Nichtidentität zerfällt; die vollkommene Geschiedenheit des Affirmirten von seinem

Affirmirenden, und demnach seine völlige Nichtigkeit wird angeschaut in dem reinen Raum. Der Raum *rein* als solcher ist nun selbst für den Geometer nichts Reelles, er wird ihm reell nur, sofern er das Affirmirende in ihn bringt. Dieses in seiner völligen Geschiedenheit vom Affirmirten ist für den Geometer der Punkt; der Punkt und der unendliche Raum, unendliche Intensität und unendliche Extensität sind die zwei Gegensätze, in welche sich die Reflexion nothwendig verliert - in der unendlichen Substanz sind beide eins. Der Punkt ist hier nicht von dem unendlichen Raum, das Kleinste nicht vom Größten, die Identität nicht von der Totalität verschieden, Mittelpunkt und Umkreis fallen zusammen, alles ist Mittelpunkt und Peripherie zumal. Wie der Punkt und die unendliche Ausdehnung (Identität und Totalität) in der unendlichen realen Substanz eins sind, so sind sie wenigstens relativ eins in den besonderen realen Dingen. Der Punkt oder das bloß Affirmirende

I,6,224

mit der Ausdehnung oder dem bloß Affirmirten synthesirt, gibt die *Linie*; die Linie ist der *sich selbst* als *affirmirt* setzende, sich selbst in die Differenz einbildende Punkt, *allgemein* also die sich selbst in die Differenz einbildende Identität, welche lebendig, *als* affirmirend angeschaut = Zeit ist (wie schon in einem früheren Satz bewiesen), im Affirmirten oder im Seyn ausgedrückt, wie so eben bewiesen, = Linie ist.

Zusatz. Das Beseeltseyn des besonderen realen Dings drückt sich an ihm durch die erste Dimension aus (der Grad also auch etc. = dem Grad, in welchem diese an ihm ausgedrückt). Denn nach §. 72 ist die Zeit die Form des Beseeltseyns der Dinge. Die Zeit aber drückt sich, wie so eben bewiesen wurde, am besonderen Ding durch die erste Dimension aus, also etc.

§. 75.

*Das rein **Affirmirte** im Leiblichen oder* (nach §. 73) *der bloße Raum am Affirmirten drückt sich durch die reine Differenz, das reine Zerfallen, das bloße Außereinander ohne wechselseitige Einbildung - durch die Fläche aus.* - Von selbst klar. Wie also die Zeit im Ausgedehnten = Linie, so ist der Raum im Ausgedehnten = Fläche, zweiter Dimension.

§. 76.

*Das **Reale** oder die Indifferenz im Affirmirten ist die Materie.*

Erläuterung. Daß Realität = Indifferenz folgt schon aus §. 48, wo gezeigt, daß im Realen und im Idealen das eigentlich Reale immer wieder die Indifferenz ist.

Beweis. Dieser kann auf verschiedene Weise aus dem Vorhergehenden geführt werden: - a) das bloß Affirmirte oder die Besonderheit in ihrer Trennung von dem Affirmirenden ist reines Zerfallen, bloßes Leiden, reine Bestimmbarkeit, reine Durchdringlichkeit. Aber das Affirmirte ist hier nicht in der absoluten Geschiedenheit von seiner Position, dem Affirmirenden (der Einheit), gesetzt, sondern vielmehr in relativer Identität mir ihm, wie §. 70 bewiesen wurde. So weit es nun mit diesem in relativer Identität ist, so weit ist auch das reine Leiden, die reine Nichtigkeit und Durchdringlichkeit an ihm negirt (denn

I,6,225

das Affirmirende setzt es als Realität in Bezug auf sich selbst, als Welt, in der es sich selbst anschaut). Die Indifferenz oder die relative Identität des Affirmirten und Affirmirenden *im* Affirmirten ist daher selbst *Undurchdringlichkeit*, oder das Reale im Affirmirten ist ein solches, das zwar an sich, getrennt vom Affirmirenden, reine Durchdringlichkeit, in die relative Identität aber oder in die Indifferenz mit ihm gesetzt, wie hier, ein undurchdringlich gemachtes Durchdringliches, ein sich selbst Affirmirendes,

Bestimmbares ist. Aber eben dieser Charakter der Undurchdringlichkeit ist der Charakter der Materie. Also ist das Reale oder die Indifferenz des Affirmirten und Affirmirenden *im Affirmirten* = Materie. - b) Andere Art des Beweises. Das bloße Affirmirtseyn für sich betrachtet wäre reines Zerfallen in Differenz, bloße kraftlose Extension; nun aber ist (ex hypothesi) das Affirmirte hier synthesirt mit dem Affirmirenden, welches in seiner Geschiedenheit vom Affirmirten bloße Identität mit Negation aller Extension - bloßer Punkt ist, und zwar ist die Synthese als eine gedoppelte gesetzt. Einmal ist die Differenz synthesirt, eingebildet der Identität, die Ausdehnung ist eingebildet dem Punkt - der Ausdruck der vollkommenen Einbildung der Differenz in die Identität ist die *Kreislinie*. (Der *bloßen* Fläche, der zweiten Dimension, fehlt die Beziehung auf das Affirmirende, der Punkt; diese Beziehung gegeben ist die Kreislinie gesetzt). Wir können also diese Seite der Synthese beschreiben als eine Tendenz des Affirmirten zum Punkt, der sich hier nun als Mittelpunkt verhält, also als Concentration oder Contraktion des Affirmirten. Vermöge dieser Tendenz, wenn sie nämlich unbeschränkt wäre, würde das Affirmirte auf den bloßen Punkt reducirt, alle Extension von ihm negirt werden. Aber die andere Seite derselben Synthese ist die, daß der Differenz die Identität, der Ausdehnung der Punkt eingebildet wird: der Ausdruck dieser Synthese ist Expansion. Vermöge dieser Tendenz, wenn sie unbeschränkt wäre, würde das Affirmirte in unendlicher Extensität zerfallen; beide Seiten, die der Einbildung der Differenz in die Identität und der Identität in die Differenz, würden also *für sich* den gänzlichen Mangel an Realität setzen. Nun

I,6,226

producirt aber die Substanz in den Dingen weder bloß den Punkt (die unendliche Intensität) noch die unendliche Ausdehnung oder Extensität: beide sind in ihr absolut eins (sie ist nämlich als *Identität*, als Punkt, unmittelbar auch Totalität, unendliche Extensität, und umgekehrt). Wie nun der Punkt und die unendliche Ausdehnung in dem Produciren der unendlichen Substanz als solcher absolut eins sind, so sind beide in den besondern realen Dingen wenigstens relativ eins oder in relativer Indifferenz: demnach ist das Produkt ein mittleres von unendlicher Expansion und unendlicher Contraktion. Wie nun die unendliche Expansion das unendliche Außereinander, die absolute Durchdringlichkeit selbst ist, so ist der Punkt als Negation alles Affirmirten auch Negation alles Durchdringlichen, also die absolute Undurchdringlichkeit selbst. - Das Durchdringliche des Affirmirten synthesirt mit der absoluten Undurchdringlichkeit des Punkts setzt also ein *Undurchdringliches*, d.h. ein solches, das zwar den Stoff der Durchdringlichkeit in sich hat, aber durch Verbindung mit seiner Position undurchdringlich ist - mit Einem Wort die *Materie*.

Zusatz. Der allgemeine Leib der Dinge ist demnach die Materie. Denn das Reale des Affirmirten ist, wie aus dem Beweis unseres Satzes erhält, = Materie. Nun verhält sich aber das Affirmirte als der Leib, und demnach ist die Materie etc.

Anmerkungen. 1. Die Attraktiv- und Repulsivkraft, aus deren Conflikt nach Kant die Materie hervorgehen soll, sind selbst bloß formelle Faktoren, und können als *reale* Faktoren nur aus der Synthese des Affirmirten und Affirmirenden begriffen werden. Das Repulsive in der Materie ist nämlich die Einbildung der Identität in die Differenz, das Attraktive die Einbildung der Differenz in die Identität. Der Begriff von *Kraft* aber ist selbst nur ein Reflexionsbegriff, d.h. ein Begriff, der von den Dingen gebraucht wird, nur sofern sie abstrahirt von der unendlichen Substanz betrachtet werden. Denn das einzig Reale in den Dingen ist nur das Wesen der unendlichen Substanz, welches aber nicht als Kraft beschrieben werden kann, wie manche die Naturphilosophie zu erläutern oder zu verschönern glaubten, wenn sie das Absolute

I,6,227

als die Urkraft des Universums beschreiben. In dem Begriff Kraft liegt ein bloßes Streben, ein conatus oder nisus zu handeln. Die unendliche Substanz ist aber als Seyn *reines* Handeln, reines ewiges Produciren. Nur den Dingen also, abgesehen von ihrem Wesen, oder nicht wahrhaft betrachtet, kann Kraft zugeschrieben werden.

2. Die von uns geführte Construktion der Materie läßt sich ganz durch den Gebrauch der *Potenzen* versinnlichen. - Triplicität der Potenzen ist, wie schon früher allgemein bewiesen wurde, die allgemeine Erscheinungsweise des realen und idealen All. Auch in der Materie tritt (wie wir sogleich noch ausdrücklich beweisen werden) die absolute Identität in die drei Potenzen auseinander, die sich dann im Raum oder im Leiblichen als drei *Dimensionen* aussprechen. Da die erste Dimension eigentlich das Affirmirende in der unmittelbaren Beziehung auf das Affirmirte oder der unmittelbare Begriff desselben ist, so entspricht diese dem A^1. Sie ist die Dimension des Beseeltseyns, des in-sich-selbst-Seyns der Dinge, sie ist Ausdruck der Zeit am Ding, diese aber = Form des Beseeltseyns der Besonderheit. Die zweite Dimension, nicht für sich betrachtet (wo sie bloßes Zerfallen in die Fläche ist), sondern betrachtet als Attribut der Indifferenz oder als untergeordnet der Indifferenz, ist = zweiter Potenz; denn das Affirmirende der ersten Potenz, welches insofern ein *Affirmirtes* ist, wird hier selbst wieder dem Affirmirenden verbunden, mit der Identität synthesirt. Das Affirmirende der zweiten Dimension ist also = A^2, weil in ihm auch das Affirmirende der ersten Potenz, die Linie, wieder als affirmirt, und nur insofern als *zerfallen,* als gebrochen im Winkel, oder - bei vollkommener Ineinsbildung - gekrümmt zum Kreise gesetzt ist. Die dritte Potenz endlich, durch welche die beiden ersten gleicherweise affirmirt werden, ist = dritte Dimension = Cubus. Die ursprünglichste Form nämlich, unter welcher die drei Dimensionen der Materie gesetzt werden können, ist die *ihrer vollkommenen quantitativen Gleichheit,* welches eben der *Cubus,* die Grundform alles Körperlichen ist. Der Cubus folgt daher in allen seinen Bestimmungen der *Dreizahl*; er läßt z.B. so viel Ansichten von sich zu, als die dreifache

I,6,228

Dimension Grenzen hat, nämlich ***sechs*** - er ist bestimmt nach oben und unten, vor und hinten, rechts und links; die Doppelzahl von 6 ist das Bestimmende seiner Seiten u.s.f.

Das Gleichgewicht der Dimensionen im Affirmirten erzeugt also von selbst das Cubische, oder das Körperliche.

§. 77.

Die unendliche reale Substanz producirt in den besondern realen Dingen unmittelbar die absolute Identität, die aber wegen der ursprünglichen Relativität der Besonderheiten in die drei Dimensionen auseinander tritt. - Der erste Theil des Satzes versteht sich von selbst. Denn die unendliche Substanz ist Einheit, Unendlichkeit und Indifferenz auf untheilbare Weise. Was außerdem an dem Ding ist, ist nicht das Producirte an ihm, sondern Mangel, Privation, ist res *increata,* das Nichtreale an ihm. Daß nun aber die unendliche Substanz, indem sie in den besondern Dingen, d.h. in der Relativität, die absolute Identität, d.h. die wahre Substanz, wirkt, in den besondern nur unter der Form der *Indifferenz,* und demnach auch nur der Form der drei Potenzen oder Dimensionen erscheinen kann, davon ist die ganze vorhergehende Construktion der Beweis. Nur in der unendlichen Substanz nämlich sind Affirmirtes und Affirmirendes auf *unendliche* Weise eins und in absoluter Identität. Im Besondern können sie, eben weil es Besonderes ist, nur auf endliche Weise eins, also nicht in absoluter Identität seyn. Sie treten daher gesondert in der Form dreier Potenzen oder Dimensionen hervor. *Daß* aber die absolute Identität hier sich zu Dimensionen entfaltet, gleichsam in Dimensionen zerbricht, davon liegt der Grund nicht in der unendlichen Substanz selbst, sondern in der Privation des besonderen Dings. - Auch so deutlich zu machen: Die unendliche Substanz producirt auf ewige Weise nur die absolute *Thesis,* wie sie selbst nur

absolute Thesis ist. Diese aber scheint wider an der Besonderheit, deren Seyn nicht ihrem eignen Wesen gleich, sondern durch Relation bedingt ist, oder *sofern* es durch diese bedingt ist. Das unmittelbare Abbild der absoluten Identität in ihm ist die Indifferenz, worin sich die beiden Entgegengesetzten, das besondere Leben des Dings,

I,6,229

Einheit in der Unendlichkeit, und sein Leben in der Identität durchdringen, und in der Durchkreuzung (weil sie nur relative Durchdringung, nicht absolute Identität ist) sich trübend, jenes der Evidenz undurchdringliche Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen, welches wir Materie nennen. Statt der Thesis wird die Synthesis producirt, und das, was im Absoluten oder an sich das Erste ist, die Identität, wird im Abbild zum Dritten; dieß ist das allgemeine Gesetz alles Reflexes.

Da alles daran gelegen ist, daß gerade *dieses* Verhältniß der Erscheinung zur absoluten Identität gefaßt werde, indem, wer dieses nicht begreift, sonst nichts begreifen kann in der Philosophie, so will ich hier dieses Verhältniß noch durch ein Beispiel deutlich machen. - In aller sinnlichen Anschauung, in allem sinnlichen Seyn also schauen wir nicht ein Einfaches an, sondern ein Doppelbild. Wir schauen nicht eigentlich das *Besondere* für sich an; denn das Besondere für sich ist nichts, und also auch nicht *sehbar*. Wir sehen immer nur das Allgemeine, das Eine, die unendliche Substanz. Indem wir also ein besonderes körperliches Ding anschauen, schauen wir nicht eine besondere Substanz an, sondern nur die Substanz *im* Besonderen, in dem, was für sich eigentlich nicht sehbar ist, weil es Nichts ist. Diesem Nichts, diesem ìx –í, strahlt die unendliche Substanz ihr Wesen, nämlich die absolute Identität ein, aber wegen der impotentia recipiendi Deum kann die absolute Identität in ihm nur in der Form der Indifferenz oder der Synthesis erscheinen. Gott beseelt also das Nichts durch die *Irradiation* der Dimensionen, aber diese, und demnach auch die reale Materie, sind ein mittleres Produkt, ein Produkt aus der absoluten Identität der unendlichen Substanz und dem Unvermögen der Besonderheit. Wir sehen hier also nicht *Eines,* sondern wir sehen ein Gedoppeltes, die unendliche Substanz + dem Nichts der Besonderheit: wir sehen also ein Doppelbild, demnach ein wahres Spektrum, etwas, das an sich so wenig Realität hat, als es der Regenbogen hat, oder das spectrum solare im Prisma, welches gleichfalls ein Doppelbild ist. Wenn ich einen hellen Fleck auf einem dunkeln Grund durch das Prisma

I,6,230

betrachte, so sehe ich auf der Grenze beider die Erscheinung der Farben. Die gegebenen Elemente dieser Erscheinung sind a) der dunkle Grund - dieser ist für sich gar nicht sehbar; wenn ich auch sage, daß ich ihn sehe, so ist es nur im Gegensatz gegen den hellen Fleck; er ist für sich wahrhaft nichts; b) der helle Fleck, z.B. die Sonnenscheibe: diese ist es allein eigentlich, was sichtbar ist. Durch die Refraktion des Prisma wird nun der helle Fleck über den dunkeln geführt oder gezogen; was erfolgt jetzt? Ich sehe jetzt den dunkeln Grund, den ich für sich nicht sehen würde, weil ich an seiner Stelle den hellen, dahin gezogenen, erblicke. Ich sehe aber zugleich das *Helle,* aber ich sehe es nicht *rein,* denn ich sehe es mit dem Dunkeln zugleich, ich sehe also eigentlich ein *Doppelbild,* ich sehe das Helle + dem Dunkeln, das Positive + dem Nichts, also keines von beiden rein für sich; ich sehe also ein *Mittleres der Farbe,* die das Positive vom Hellen, das Privative vom Dunkeln hat. Wie nun die Farbe nur das durch die Privation, das Dunkel, temperirte Licht ist, so erblicken wir in der ganzen Sinnenwelt eigentlich nur das durch die Privation oder das Nichts des Besonderen gemäßigte Licht der göttlichen Substanz, also weder rein das Besondere, denn dieß wäre nichts, noch rein das Unendliche oder Gott, denn dieß wäre alles.

So viel zur Erläuterung der gemischten Natur des Concreten und der Materie insbesondere.

§. 78.

Der Raum ist nichts unabhängig von den besonderen Dingen. - Dieser Satz spricht nur positiv aus, was negativ schon §. 71 ausgesagt wurde. Der Raum drückt nichts anderes aus als das Unvermögen oder die Insufficienz des besonderen Dings in seinem Gegensatz mit dem All; er ist nur ein Modus der Abstraktion eines Dings von der Totalität. - Wie die Dinge selbst Abstrakta von dem All (denn nur in der Absonderung vom All sind sie einzelne wirkliche Dinge), so ist der Raum selbst wieder eine *Abstraktum* der einzelnen Dinge (nur daß dieses Wort hier nicht in dem Sinn genommen wird, als wäre der Raum ein abstrakter Begriff, welches allerdings nicht der Fall ist), so daß die besonderen wirklichen Dinge aufgehoben so wenig

I,6,231

ein Raum ist, als z.B. dieselben Dinge aufgehoben eine Zahl wäre, - ein Satz, dessen Verkennen in der Philosophie viele unauflösliche Schwierigkeiten nach sich gezogen hat. - Der Raum ist bloß relative Bestimmung der Dinge; nichts ist bloß *für sich* oder an sich betrachtet im Raum, sondern nur im Vergleich mit andern Dingen, welches eben *die* Betrachtungsweise ist, zu welcher die Imagination inclinirt. Aber der Raum, außerdem, daß er eine bloße Relation ist, drückt auch überdieß bestimmt die *Privation* an den Dingen aus, daß sie nämlich *nichts* sind - unabhängig vom All; nur daß die *Imagination* sie nun nicht in das unmittelbare Verhältniß zum All (wodurch sie verschwinden würden), sondern zu andern Dingen setzt, die gleichsam keine Realität haben als im Widerschein anderer Dinge, daher die Bestimmung der Dinge dem Raum nach ganz denselben Grund hat, wie ihre Bestimmung nach dem Causalgesetz; denn auch hier sucht *ein* Noumen seine Realität in dem andern, das gleichfalls keine Realität hat und sie wieder in einem andern sucht, wie wir gleich noch bestimmter hören werden. Der Raum kann also auch definirt werden als die reine Privation, das reine Nichts der besonderen Dinge im Gegensatz des All. Dieses Nichts abgesehen von den Dingen angeschaut, in welchen es mit der Realität verbunden, also gemischt ist, heißt der *reine* Raum, welcher dann eben wegen der Reinheit des Nichts in ihm wieder die Grundlage rationaler Construktion in der Geometrie werden kann, wovon später ein Mehreres.

§. 79.

Die Materie selbst und jeder Theil der Materie ist an sich betrachtet ein actu Unendliches oder eine Totalität in Bezug auf sich selbst. Der allgemeine Beweis, der im Zusatz zu §. 60 schon gegeben wurde, wiederholt sich hier für den gegenwärtigen Fall. Das Reale in der Materie oder das An-sich derselben nach Abzug der Privationen, die sie nur in der Erscheinung und relativ auf andere Dinge hat, ist das Wesen der unendlichen Substanz. Nun könnte dieses in ihr negirt werden, bloß inwiefern die Endlichkeit an der Materie eine wahre, dem Wesen entgegengesetzte Potenz wäre. Allein das Endliche an den Dingen ist bloße Privation,

I,6,232

bloßer Mangel, nichts Positives - also auch keine Aufhebung des Unendlichen des Dings. Da nun das Wesen der unendlichen Substanz Position unendlicher Realität, also actu unendlich ist, so muß auch die Materie selbst und jeder Theil der Materie, an sich oder dem Wesen nach betrachtet, actu unendlich und eine Totalität in Bezug auf sich selbst seyn.

Zur Erläuterung. Es ist also hier nirgends, auch in der Materie nicht, ein positiver Begriff der unendlichen Substanz. Denn das, was als Begrenzung erscheint, ist bloße Ohnmacht, nur Mangel, Leere, nichts Positives. Wenn wir also ein Ding als endlich bestimmen, nicht sofern wir es in der unendlichen

Substanz, sondern sofern wir es abstrahirt von ihr und im Gegensatz anderer Dinge begreifen, so ist auch im Universum und in der Materie nichts unfruchtbar, leer, unangebaut oder todt, sondern ihr selbst und jedem Theil von ihr ist das Universum eingeboren, oder sie selbst und jeder Theil ist eine eigne Welt, Mikrokosmos, in dem die große Welt vollkommen abgebildet und nachgebildet wird.

§. 80.

Die empirische Unendlichkeit ist das falsche Scheinbild der wahren oder der aktuellen Unendlichkeit und ein bloßes Produkt der Imagination. Denn die Imagination ist eine solche Betrachtungsweise, in der etwas, das nicht ist, angesehen wird als etwas, das ist. Wir haben daher nur die empirische Unendlichkeit zu erläutern, oder zu sagen, worauf sie sich gründet, um sie als Produkt der Imagination und als bloßes Scheinbild der wahren Unendlichkeit zu finden. - Die aktuelle Unendlichkeit ist die, welche kraft *absoluter Position* oder Affirmation gesetzt ist. So ist das absolute All ein actu Unendliches, weil es kraft der absoluten Position der Idee Gottes ist. Aber nicht minder ist auch im Universum, wahrhaft oder an sich betrachtet, alles, was ist, Universum, aktuelle Unendlichkeit, da es kraft einer absoluten Position, der Idee, ist. Empirisch ist nun diejenige Unendlichkeit, welche durch bloße Addition von Endlichem zu Endlichem gesetzt wird; es sey nun, daß diese Addition als ein Werden in der Zeit oder als ein Hinzufügen im Raum

I,6,233

gedacht werde. Dieser Erklärung zufolge entsteht also empirische Unendlichkeit dadurch, daß das, was an sich nichts ist (bloßes Abstraktum) als *reell*, oder das, was an sich endlich ist, als unendlich gesetzt werden soll. - Oder anders ausgedrückt: Die empirische Unendlichkeit ist ein Modus der Imagination, wodurch das vom All Abstrahirte in dieser Abtrennung vom All gleichwohl als reell gesetzt werden soll. Da es nämlich in dieser seiner Abstraktion vom All nichtig ist, so soll ihm eine Realität gegeben werden *durch Relation* - nicht durch wahrhaft absolute Wiederaufnahme in das All (die Ewigkeit), in die Substanz - denn hier würde es verschwinden - also durch Relation, durch eine relative Identität - nicht mit dem All (dieß ist unmöglich, denn das All hat kein Verhältniß zum Endlichen) - also wieder mit einem anderen, vom All Getrennten, bei dem wieder der gleiche Grund obwaltet, so daß also der Widerspruch, der aufgelöst werden sollte, da er wahrhaft unauflöslich ist, nur ins Unendliche hinausgeschoben wird, wodurch denn die entia imaginaria eines unendlichen Raums, einer unendlichen Zeit u.s.w. entstehen. Die wahre Unendlichkeit ist also völlig unabhängig von Raum und von Zeit. - In jeder möglichen Reihe, die durch Hinzufügung entsteht, z.B. in der unendlichen Ausdehnung, welche dadurch imaginär wird, daß Körper auf Körper, Gestalten auf Gestalten gehäuft werden, oder in der Reihe, welche durch die Addition des 1 zu sich selbst ins Endlose entsteht (aber nie *ist*) - in jeder solchen Reihe beruht die Unendlichkeit auf dem bloß äußern Umstand der endlosen Hinzufügung, also vielmehr auf der endlosen Negation der wahren Unendlichkeit als auf der Position. Jedes Glied der Reihe ist ein endliches, die Reihe selbst aber ist eben deßhalb gleichfalls ins Unendliche endlich; denn jeder Punkt des Raums, z.B. jeder mögliche Centralkörper im Sonnensystem, bei welchem ich stehen bleiben wollte, drückt durch sein räumliches Seyn eine Relation, seine Nichtigkeit für sich selbst aus: nun wird er verknüpft mit dem All, aber nur wieder durch anderes Endliches u.s.f. durch eine endlose Reihe, welche selbst nichts anderes als der Ausdruck eines vollkommen unaufgelösten Widerspruchs ist. - Diejenigen, welche nur das empirisch

I,6,234

Unendliche kennen, verwechseln denn auch das actu infinitum damit, und gerathen auf Widersprüche, indem sie dieses durch Begriffe des ersteren bestimmen wollen. (Nach unserer Lehre ist die Materie und

jeder Theil der Materie ein actu infinitum). Z.B. sagen sie: wäre die Materie ein actu infinitum, so müßte eine unendliche Zahl, oder eine Zahl, über die es keine größere gibt, angenommen werden, welches widersprechend ist, da über jeder möglichen Zahl unendlich viele größere gedacht werden können. Sie nehmen daher an, daß die Materie gewisse letzte Theile habe, also *endlich* sey. Allein wie wenig diese und andere ähnliche Argumente bedeuten, erhellt, wie Spinosa sehr schön beweist, schon daraus, wie wenig sich die Mathematiker darum kümmern, die darum doch fortfahren, das actu Unendliche zu statuiren, wo sie es nöthig finden, und eine Menge Dinge kennen, welche *alle* Zahl übertreffen, die also nicht durch eine unendliche Zahl, sondern überhaupt nicht durch Zahl bestimmt sind. Die die empirische Unendlichkeit mit der wahren verwechseln, sehen also in der letzten nur eine Unendlichkeit der Zahl nach, welche es allerdings nicht gibt, da sie vielmehr eine Unendlichkeit ist, die überhaupt nicht durch Zahl bestimmbar ist und jede Bestimmung durch dieselbe übertrifft. Die ganze Natur bietet Beispiele einer solchen Unendlichkeit in Menge dar. Der thierische Organismus z.B. ist eine solche aktuelle Unendlichkeit, die durch eine absolute Position es ist. Der Organismus ist actu in infinitum nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt; jede Materie ist es auch, aber es fällt bei ihr nicht so von selbst in die Augen wie beim Organismus. - Aber noch viel adäquatere Beispiele bietet die Geometrie an, von welcher ich hier nur dasjenige anführen will, welches Spinosa gebraucht und gleichsam als ein Sinnbild seiner ganzen Philosophie und Betrachtungsweise der Welt seinem ersten Werke vorgesetzt hat. Wenn von zwei Cirkeln einer den andern umfaßt, jedoch so, daß beide nicht ein und dasselbe gemeinschaftliche Centrum haben, so sind die Ungleichheiten, welche in dem von beiden eingeschlossenen Raum möglich sind, oder die Variationen, welche eine in diesem Raum bewegte Materie erleiden würde, unendlich und durch keine Zahl bestimmbar. Die angegebene

I,6,235

Figur ist also die absolute Position einer Unendlichkeit, der keine Zahl angemessen ist, - und diese Unendlichkeit ist eine schlechthin gegenwärtige, im Begrenzten selbst dargestellte. Die Mathematiker, sagt Spinosa, schließen diese Unendlichkeit nicht aus der Menge von *gegebenen* Theilen - dieß wäre die empirische Unendlichkeit - sondern daraus, daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerspruch keine Zahl leidet. Die Mathematiker schließen auf die Unendlichkeit der Differenzen in diesem Raum nicht aus seiner Größe, seiner Ausdehnung - denn diese ist ja vielmehr bestimmt und begrenzt (zum Beweis, im Vorbeigehen zu sagen, daß diese passive Begrenztheit die wahre Unendlichkeit nicht ausschließt), das Eigenthümliche dieser Anschauung ist eben, daß hier die Unendlichkeit selbst gegenwärtig, und das, was die Imagination in der Gestalt einer empirischen Unendlichkeit in einen endlosen Raum ausdehnt, aus seiner Endlosigkeit zurückgeholt und für eine absolute Apperception als absolutes Zumal dargestellt ist. Die Unendlichkeit liegt hier nicht in der Größe (welche ja überhaupt ein bloß relativer Begriff ist, also auf die wahre Unendlichkeit gar keine Anwendung leidet), denn die Größe der Ausdehnung ist in dem angegebenen Falle völlig gleichgültig; ich kann größere oder kleinere Portionen dieses Raumes nehmen, so werden doch auch die Differenzen, die der kleinste in sich schließt, jede Zahl übertreffen und von keiner erreichbar seyn. Der Theil ist hier durchaus von der Natur des Ganzen; jeder für sich wieder ist absolute Position, jeder für sich wieder eine Unendlichkeit. Man kann eben daher auch sagen, der zwischen beiden nicht concentrischen Kreisen eingeschlossene Raum sey ins Unendliche nicht sowohl theilbar als wirklich getheilt, obgleich diese Unendlichkeit hier nicht auf Zusammensetzung, sondern auf einer schlechthin einfachen unendlichen Position beruht. Auch wird die Unendlichkeit der Differenzen hier nicht, wie in andern Fällen, daraus geschlossen, daß wir das Maximum und das Minimum nicht bestimmen können, wie z.B. in der Zahlenreihe keine Zahl angegeben werden kann, über die nicht eine größere, und keine, unter der nicht eine kleinere gedacht werden könnte (die Zahlenreihe heißt der gemeinen Vorstellung unendlich, weil sie eigentlich nie

I,6,236

unendlich, jede mögliche Zahl auf- und abwärts noch durch eine andere begriffen ist - in dem voranstehenden Beispiel ist aber das Maximum und das Minimum bestimmt gegeben): der Schluß auf die Unendlichkeit der Ungleichheiten in diesem Raum wird also nicht wegen der Unmöglichkeit, das Maximum oder Minimum anzugeben, gemacht, sondern einzig daraus, daß die Natur, die Idee eines zwischen den zwei Cirkeln eingeschlossenen Raumes nichts dergleichen erlaubt. Hier haben wir also in dem begrenzten Raum ein actu Unendliches in der unmittelbaren Anschauung als absolute Position, beschlossene Gegenwart.

Machen wir nun die Anwendung hievon auf die Idee des All, so ist, ebenso wie mit der bloßen Idee eines zwischen zwei nicht concentrischen Kreisen eingeschlossenen Raums, unangesehen aller Quantität (denn der eingeschlossene Raum und die Kreise selbst können so groß oder so klein gedacht werden als sie wollen, ohne Nachtheil der Idee, woraus man sieht, daß Unendlichkeit etwas ganz anderes ist als Größe) - wie also mit der bloßen Idee eine Unendlichkeit von Differenzen gesetzt ist, so ist mit der bloßen Idee Gottes ohne alles Weitere eine unendliche Realität gesetzt, denn die Idee Gottes *ist* eben die Idee einer un-endlichen Position von Realität. Ebenso ist in Ansehung jeder Idee insbesondere, unmittelbar indem sie als Idee gesetzt wird, unendliche Realität gesetzt. Eine solche Unendlichkeit ist nun auch die, welche dem Wesen der Materie zukommt.

§. 81.

Die Theilbarkeit der Materie und des Raums ins Endlose ist nicht eine Theilbarkeit der Substanz selbst, sondern dessen, was nicht-Substanz ist. Denn das, was getheilt wird, ist immer bloß das *Besondere* oder die quantitative Differenz als Differenz. Noch genauer ausgedrückt: die Theilung selbst ist nur ein Modus der Abstraktion des Besonderen von der unendlichen Position. - Die Materie z.B. ist, dem Wesen nach betrachtet, Position und Realität; theile ich sie aber, so setze ich das, was nur *kraft* dieser Position ist, abgesondert von dieser Position, ich theile daher auch nicht die Position, d.h. die Substanz selbst (denn theilen ist *trennen*), sondern eben nur das von ihr Abgetrennte oder Abstrahirte als ein

I,6,237

Abstrahirtes, was insofern nicht Substanz ist. Wenn ich einen Körper auch zertrenne, so bleibt doch offenbar die Substanz unafficirt, nur der Körper ist afficirt. So z.B. ein Metall oder Wasser oder die Luft, aber nicht die Substanz.

§. 82.

Die Substanz der Materie ist ebensowenig zusammengesetzt als sie theilbar ist. Denn, wie schon im Vorhergehenden bemerkt, die Substanz begreift die Besonderheiten nicht als Theile, sondern in absoluter Identität, so wie der oben angeführte Raum etc. So wenig also die Theilbarkeit der Materie die *Theilbarkeit* der Substanz ist, so wenig ist die Zusammengesetztheit der Materie die der Substanz.

Jeder Theil, den ich in der Materie setze, ist nur gesetzt durch die Abstraktion von der absoluten Position; diese aber kann nicht aus demjenigen entspringen, was nur gesetzt ist, inwiefern von ihr abgesehen wird; sie geht vielmehr diesem der Natur oder der Idee nach voran.

Anmerkung. Nachdem man erst die ausgedehnte Substanz als zusammengesetzt gedacht hat, erheben sich allerdings unauflösliche Schwierigkeiten gegen die Unendlichkeit derselben, allein diese haben nicht mehr Werth als die Einwendungen, die man auf eine gleiche Weise gegen die Möglichkeit einer Linie machen kann, nachdem man erst vorausgesetzt hat, daß sie aus Punkten zusammengesetzt werde. Denn

ist dieß der Fall, so ist, die unendliche Theilbarkeit vorausgesetzt, schlechterdings nicht zu begreifen, wie man ja von einem Punkt A zu einem andern Punkt B eine Linie ziehen könne, denn da die Linie zusammengesetzt und zugleich unendlich theilbar ist, so werden zwischen A und B, so wie zwischen jeden möglichen zwei Punkten der Linie, nothwendig unendlich viele andere Punkte liegen, deren Zusammensetzung eine unendliche Zeit erfordern würde, welche unmöglich ist. Alle diese Schwierigkeiten, welche von der Reflexion gegen die klarsten Dinge erhoben werden, die sich mit derselben Evidenz einsehen lassen, mit der man einsehen kann, daß 2 · 2 = 4, haben einen gemeinschaftlichen Ursprung. Sie entspringen alle daraus, daß man das, was nur Realität hat durch die Substanz, durch das Ganze (wie z.B. die Punkte in einer Linie) abstrahirt von

I,6,238

diesem Ganzen dennoch als reell setzen will, woraus dann, da jedes Ganze seiner Natur nach Position von Unendlichem ist, nothwendig eine empirische Unendlichkeit, d.h. eine unendliche Endlichkeit entsteht.

Durch das Bisherige glaube ich nun hinlänglich die Unendlichkeit der realen Substanz, und zwar die von aller Ausdehnung, Größe u.s.w. unabhängige Unendlichkeit dargethan zu haben, so wie daß die Unendlichkeit der Substanz durch die Bestimmungen der Dinge weder afficirt noch aufgehoben wird. - Diejenigen, welche die Endlichkeit der Substanz des Ausgedehnten behaupten, gründen sich darauf, daß die Materie theilbar ist und aus Theilen, wie sie glauben, zusammengesetzt werde. Allein ich habe gezeigt, daß nichts von all dem eine Anwendung auf die Substanz hat, und daß sie ebenso wenig theilbar ist, als sie aus Theilen zusammengesetzt wird.

§. 83.

Das Universum ist weder endlich noch unendlich ausgedehnt im Raume. Denn der Raum ist bloß eine Betrachtungsweise der einzelnen Dinge als einzelner, nicht aber des Universums. Das Universum ist nicht endlich ausgedehnt im Raum wegen seiner *eignen* Unendlichkeit, und es ist nicht *unendlich* ausgedehnt im Raum wegen der endlichen Natur des Raums und da der Raum selbst nie unendlich seyn kann (denn er ist ja nur die reine Endlichkeit selbst). Wie es nämlich nach dem oben angeführten Beispiel Dinge gibt, die alle *Zahl* übertreffen, so übertrifft auch die Welt oder das Universum *allen* Raum. Wie es Dinge gibt, denen ebenso wenig eine endliche als eine unendliche Zahl angemessen wäre, oder denen Unendlichkeit weder durch eine endliche noch unendliche Zahl (selbst wenn es eine solche gäbe) ausgedrückt werden könnte, so kann weder durch einen endlichen noch einen unendlichen Raum die Unendlichkeit des Universums ausgedrückt werden; es ist nicht *im* Raum, weder in einem begrenzten noch in einem unbegrenzten, sondern über *allem* Raum.

Die tiefste Vorstellung von Unendlichkeit ist die, sie überhaupt in der *Größe* zu suchen. Denn da alle Größe nur relativ ist, so hat das All keine Größe, keine Quantität, und da der Raum oder die Ausdehnung überall nur die Kraftlosigkeit des besonderen Seyns

I,6,239

bezeichnet, so ist die Ausdehnung des Raums ins Endlose durch die Imagination eigentlich nur eine endlose Verbreitung jener Kraftlosigkeit, woraus wahre Unendlichkeit erzeugen zu wollen ebenso unsinnig ist, als aus der Zusammensetzung von lauter Nullen eine Zahl erzeugen zu wollen. - Der Raum, als unendliche Extensität gedacht, ist, wie gezeigt wurde, nur die Form des bloßen, seiner Position beraubten Affirmirtseyns, des Zerfallens. Der Raum ist daher eine Totalität ohne Identität, wie die Zeit eine Identität ohne Totalität, aber eben deßhalb, weil nämlich alle wahre Totalität Identität ist, auch keine Totalität. Wie die Imagination dem Raume ein Verhältniß zum Universum geben will, so will sie ihn

zugleich als Identität setzen; da aber dieß unmöglich, so geräth sie dadurch in ein Schweben zwischen Endlichkeit und Endlosigkeit, zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit. Wäre die Welt dem *Raume* nach unendlich, so könnte sie nie eine Identität und daher auch nie ein Ganzes seyn. Reflektirt daher die Imagination auf die Identität, so setzt sie das Universum im Raum als *endlich*: nun hat sie zwar die Identität, aber die Totalität ist verloren. Indem sie dieß gewahr wird, dehnt sie also das Universum ins Unbegrenzte aus: allein nun hat sie zwar Totalität, aber keine Identität, und so wird sie beständig hin und her getrieben von der einen Seite auf die andere. - Diese Erörterung zeigt, daß, da alle Größe und Ausdehnung überhaupt auf der Trennung der Einheit und der Allheit beruht, das Universum selbst und die Substanz überhaupt *keine* Größe haben könne und von der Größe nicht afficirt werde. Denn, wie schon mehrmals erinnert wurde, in Ansehung der Substanz, da sie Einheit und Allheit auf untrennbare Weise ist, ist das *Größte* nicht vom Kleinsten verschieden, d.h. es hat überall keine Größe. Alles im Universum ist Mittelpunkt, aber dieser Mittelpunkt ist eben deßhalb, weil alles er selbst ist, unmittelbar auch Umkreis, aber eben deßhalb weder eigentlicher Mittelpunkt noch Umkreis, sondern einige, ewige, unendliche Substanz.

Zusatz: Wie der Raum selbst keine Bestimmung des Universums ist, ebenso muß auch jede andere Bestimmung, die nur in Bezug auf

I,6,240

Raum möglich ist, negirt werden. - Das wahre Universum, das schaffende, zeugende All, ist nicht Materie (denn auch diese ist nach dem Vorhergehenden eine bloße Erscheinung der Dinge in Relation), es hat keine Figur, keine *Dimensionen* - denn die Dimensionen sind nur Erscheinung der absoluten Identität an dem besonderen Ding - es hat keine Dimensionen, nicht wie der Punkt keine hat wegen des Mangels der Totalität, sondern vielmehr, weil es absolute Totalität ist, nicht wie der unendliche Raum keine hat wegen der Ununterschiedenheit der Dimensionen in ihm oder wegen des Mangels der Grenze, sondern vielmehr, weil es absolute Identität ist.

Ich gehe nun weiter, wobei ich das Vorhergehende kurz recapitulire.

Der große Grundsatz, auf welchem alle Erkenntniß des Universums beruht, ist der, daß nichts im Universum affirmirt ist, das nicht als solches auch affirmirend wäre, und umgekehrt. Von der unendlichen realen Substanz wurde behauptet, sie sey auf unendliche Weise als affirmirt auch affirmirend - von den besonderen Dingen aber, daß sie sich nur durch die verschiedenen Verhältnisse des Affirmirten und des Affirmirenden von ihr so wie von sich selbst unterscheiden können, daß aber diese Verhältnisse selbst nur relativ oder vergleichungsweise verschieden seyen. Wir bestimmten hierauf das Verhältniß von Affirmirendem und Affirmirtem als ein Verhältniß von Seele und Leib, und behaupteten demnach, daß alles im Universum beseelt sey, so wie, daß jedes Ding nur durch diese Verbindung von Seele und Leib eine wahre Realität im Universum habe. Da nun aber jedes besondere Ding *in* der unendlichen realen Substanz Seele und Leib ist, so mußte ferner noch durch diese allgemeine Untersuchung ausgemittelt werden, welches die allgemeine Erscheinungsweise sey sowohl des Leibes als der Seele der Dinge. Beide sind nämlich auf eine ewige Weise und unmittelbar durch die unendliche Substanz selbst eins - jedes für sich ist gleicher Ausdruck derselben -, obgleich nur beide in Vereinung eine vollendete Substanz - eine Welt für sich - darstellen. Durch die zuletzt geführte Construktion fand sich dann als der allgemeine Ausdruck des

I,6,241

Leiblichen der Dinge die *Materie*. Wir zeigten hierauf die wahre, von Größe, Ausdehnung u.s.w.

unabhängige, aktuelle Unendlichkeit der Materie, die ihr zukommen muß, soll sie wirklich dem Wesen nach die unendliche Substanz ausdrücken. Wir schlossen zuletzt diese Untersuchung mit dem Beweis der absoluten, von Raum, Größe, Ausdehnung völlig unerreichbaren Unendlichkeit des Universums. Haben wir nun in dem Bisherigen die allgemeine Erscheinungsweise der Dinge von Seiten des Leibes bestimmt, so haben wir jetzt die andere Seite der Dinge zu betrachten, d.h. wir haben die Erscheinungsweise der Dinge von der Seite der Seele zu bestimmen. Als leitendes Princip dieser Untersuchung stellt sich der frühere Satz dar: nämlich Seele und Leib sind ein und dasselbe Ding, nur von verschiedenen Seiten betrachtet; in der Seele ist also das Gleiche gesetzt, was im Leibe gesetzt ist, und umgekehrt; denn das Ding seiner Qualität nach ist eine und dieselbe Substanz, die auf völlig gleiche Weise als Leib und als Seele betrachtet werden kann.

§. 84.

Nach dem Gesetz (§. 62), *daß nichts im Universum ist, das bloß affirmirt und nicht unmittelbar als solches auch affirmirend wäre, muß die Materie dasselbe, was sie auf affirmirte oder leidende Art ist, auch auf affirmirende oder thätige Weise seyn.* - Folgt von selbst aus dem angegebenen Princip.

§. 85.

Dasselbe, was in der Materie objektiv oder auf affirmirte Weise ist, ist in der Bewegung subjektiv oder auf affirmative Weise. - Denn die Materie, wie sie im Vorhergehenden betrachtet wurde, nämlich als Leib drückt das Affirmirte und Affirmirende, aber auf leidende Weise, in-eins-gebildet aus. Nun soll aber die Materie dasselbe, was sie als Leib, auf affirmirte Weise ist, auch als Subjekt oder auf affirmirende Weise seyn.

Da nun die allgemeine Form des Affirmirtseyns nach §. 71 = Raum, der Ausdruck des Beseelenden (Affirmirenden) an den Dingen aber die Zeit ist (§. 72), so kann jene Forderung auch so ausgedrückt werden: Die Materie soll, wie sie Raum und Zeit auf affirmirte Weise,

I,6,242

dem Leibe nach gleichsetzt, so dieselbe der Seele nach, auf affirmirende oder thätige Weise gleichsetzen oder in-eins-bilden. Nun ist aber eine solche thätige Ineinsbildung von Raum und Zeit *Bewegung*. Also ist dasselbe, was in der Materie etc.

Zusatz 1. Hieraus entsteht nun erst der vollständige Begriff der Materie, und wir werden daher in der Folge unter Materie nicht, wie bisher, den bloßen *Leib*, sondern die Identität von Seele und Leib oder dasjenige verstehen, von welchem Bewegung und Ruhe die beiden gleichen *Attribute* sind.

Zusatz 2. Ruhe und Bewegung können bloß durch die unendliche Substanz vermittelt werden, und sind daher beide gleich ursprüngliche Attribute der Materie. Denn keines kann das andere, die Ruhe kann nicht die Bewegung, noch die Bewegung die Ruhe hervorbringen. Da nun beide voneinander unabhängig und doch Bestimmungen von einem und demselben sind, so können sie nur durch die unendliche Substanz vermittelt und eins seyn, ebenso wie auch nur durch die unendliche Substanz Affirmirendes und Affirmirtes eins seyn können.

Zusatz 3. Der Raum als bloßes Abstraktum von den Dingen ist das reine Nichts der *Ruhe selbst* (die reine Position kann sich nicht bewegen); er ist dasjenige, in welchem sich alles bewegt, das aber selbst nicht bewegt wird; er ist die Ruhe in der Abstraktion von dem Ruhenden. Auf gleiche Weise ist die Zeit als Abstraktum von den besonderen Dingen bloße Bewegung ohne Bewegtes. Die *reale Ruhe* wie die *reale Bewegung* ist aber nur durch Ineinsbildung von Raum und von Zeit gesetzt.

Wir können jetzt erst, nachdem wir an der Materie das Leidende *und* das Thätige erkannt haben, auch das eine durch den Gegensatz des anderen bestimmen. Hierüber folgende Sätze.

§. 86.

Erklärung. Die Materie in der Abstraktion von der Seele oder dem bewegenden Princip gedacht, nennen wir Masse.

(Die Masse mit dem bewegenden Princip verbunden, wäre also erst die Materie).

I,6,243

§. 87.

Alle Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie als bloße Masse fähig ist, sind nur passive Bestimmungen, d.h. solche, in welchen nichts Positives, sondern die bloße Privation gedacht wird. - Dieß ist die nothwendige Folge des vorhergehenden Satzes, wornach die Masse als das bloß Leidende an der Materie bestimmt wird.

Anmerkung. Solche bloß passive Bestimmungen, die das Wesen gar nichts angehen, sind z.B. Verschiedenheit des Orts, der Größe, der Figur u.s.w.

Zusatz 1. Hinwiederum folgt aus der Nichtigkeit dieser Eigenschaften, oder daraus, daß diese Eigenschaften der Masse gar keine Wesenheit einschließen, es folgt hieraus, sage ich, daß die Materie als Masse betrachtet etwas bloß Passives sey. - *Zur Erläuterung.* Die Masse ist das bloß Undurchdringliche in der Materie. Nun könnte man sagen, daß doch zur bloßen Undurchdringlichkeit schon etwas Aktives erfordert werde, wie wir dieß auch im Vorhergehenden gezeigt haben. Allein es ist hier zu bemerken, daß Undurchdringlichkeit selbst wieder eine passive Eigenschaft ist, d.h. eine Eigenschaft, die sich nur äußert, inwiefern eine Materie auf die andere handelnd gedacht wird. Vermöge der Undurchdringlichkeit *bewegt* sich keine Materie; sie geht z.B. nicht darauf aus, in die andere einzudringen, sondern erwartet diese. Das Aktive, was in der Undurchdringlichkeit ist, ist also selbst bloß passiv gesetzt, wie wir auch im Vorhergehenden zeigten, daß die Materie als Masse betrachtet allerdings Ineinsbildung von Affirmirtem und Affirmirendem ist, aber so, daß beides nur als *affirmirt,* d.h. beides nur als leidend gesetzt ist. (Nicht mit Elasticität zu verwechseln).

Zusatz 2. Da auch die Bewegung nicht reine Thätigkeit, da also auch in ihr eine Beziehung auf ein Affirmirtes ist, so gilt auch von der Bewegung, sofern in ihr nichts als die eben angeführten Bestimmungen, z.B. Unterschied des Orts, der Größe und Figur betrachtet werden, dasselbe, nämlich, daß in*so*fern in ihr nichts als etwas bloß Passives betrachtet werde.

Zusatz 3. Der Complexus jener passiven Verschiedenheiten, und

I,6,244

was bloß aus diesem folgt, heißt mit Einem Wort *Mechanismus.* Wäre daher die Materie nichts mehr oder nichts anderes, als was sie vermöge der Masse oder des Passiven in ihr ist (sie ist aber nie und nichts bloß dieses), so würde auch nichts anderes aus ihr abgeleitet werden können, als der Mechanismus. Hinwiederum da aller Mechanismus auf der bloß einseitigen Betrachtung der Materie, der Materie nämlich, sofern sie bloß passiv ist und auch bloß passive Eigenschaften hat, beruht, so erhellt hieraus, warum der Mechanismus keine Sache der Philosophie ist, da diese nämlich die Materie nur in der Identität des Affirmirten und Affirmirenden betrachtet, warum er sich also in einer eignen Wissenschaft, nämlich der Mathematik, anbaut, die sich eben auf diese bloß passiven Eigenschaften, die Größe, Figur u.s.w. einschränkt, und nur dadurch wieder rational ist, daß sie diese Eigenschaften rein und unvermischt mit dem Realen betrachtet. - Der Physiker dagegen, welcher die Ordnung des Universums und der Natur aus eben diesen bloß passiven Bestimmungen, aus Größe, Figur, Lage der Theile u.s.w. begreifen will, würde die Natur, das unendliche Leben selbst in Tod verwandeln, wenn es ihm gelänge, was, wie leicht einzusehen, unmöglich ist.

§. 88.

Die Materie als Masse betrachtet ist nicht eine Negation, sondern eine völlige Privation der

Bewegung. - Denn wäre sie Negation der Bewegung, so müßte sie eine dieser entgegengesetzte Thätigkeit äußern. Sie ist aber für sich lediglich passiv, unvermögend, also auch keine Negation, sondern eine völlige Privation der Bewegung.

Zusatz. Hiermit ist erklärt, was insgemein die *Trägheit der Masse* genannt wird. - Die Trägheit ist nämlich a) nicht mit der *Ruhe* zu verwechseln. Denn wenn wir oben im ersten Zusatz zu §. 85 Bewegung und Ruhe als die beiden *Attribute* der Materie bestimmt haben, so ist klar, daß der Masse die Ruhe nicht in dem Sinn zukommt, in welchem sie als Attribut der *Materie,* d.h. der ganzen Substanz, betrachtet werden kann. Die Ruhe kommt nämlich der Masse nicht als Gegensatz der Bewegung (als ein entgegengesetztes

I,6,245

Attribut), sondern *absolut* zu, und wenn Ruhe Unvermögen ist, so kommt der Masse dieses Unvermögen, also Ruhe, absolut, d.h. sowohl in Beziehung auf Ruhe als auf Bewegung, zu: die Masse als Masse *ruht,* nicht im *Gegensatz* der Bewegung, sondern sie ruht, d.h. ist passiv, in der Ruhe wie in der Bewegung. Es ist ihr ebenso unmöglich, durch sich selbst von der Bewegung zur Ruhe überzugehen, oder die Geschwindigkeit, die sie erlangt hat, zu vermindern (denn dieß wäre bereits handeln), als es ihr unmöglich ist, aus der Ruhe zur Bewegung überzugehen, oder die Geschwindigkeit, die sie erlangt hat, zu vermehren. b) Ebensowenig kann die Trägheit als eine eigentliche *aktive* Tendenz zur Ruhe beschrieben werden, wie von manchen aus Mißverstand geschehen ist, als ob nämlich die Masse eine wirkliche Thätigkeit oder Kraft aufwende, sich in ihrem Zustand zu behaupten und der Bewegung zu widersetzen. Durch eine solche Kraft wäre vielmehr schon die Trägheit aufgehoben. - Es bleibt daher keine andere Bestimmung übrig, als die oben gegebene, nämlich daß die Materie als Masse vollkommene *Privation* der Thätigkeit oder der Bewegung ist, und wir demnach hier, wie auch Leibniz schon sehr richtig bemerkt, an der Trägheit der Materie das Beispiel einer ursprünglichen Unvollkommenheit haben, einer ursprünglichen Privation in den geschaffenen Dingen.

Die Masse als Masse hat überall keine Tendenz zur Bewegung oder zur Ruhe, inwiefern beides positive - nur in wechselseitiger Entgegensetzung stehende - Bestimmungen sind. Sie hat vielmehr ihrer Natur nach eine reine Tendenz zum Nichts - oder zum Nichtseyn - und behauptet diese Tendenz in der Ruhe wie in der Bewegung. Sie mag ruhen oder bewegt werden, so ist es immer nur dadurch, daß sie durch den Begriff eines andern als sie selbst beseelt ist; sie ist nur Werkzeug des bewegenden Princips, also relativ auf dasselbe nichts. So widersprechend auf den ersten Anblick eine solche rein passive Tendenz scheinen mag, deren Begriff jedoch der genialische Kepler nicht gescheut hat, indem er die nachher so mißverstandene oder vielmehr gar nicht verstandene Bezeichnung der *vis inertiae* dafür wählte, so liegt

I,6,246

doch selbst in unserer vorhergehenden Construktion die Rechtfertigung desselben. Die Materie als bloßes Undurchdringliches, bloße Masse, ist ein sich selbst affirmirendes Nichts. Es ist also ein Affirmirendes in der Masse, das insofern als ein Positives erscheinen kann, aber es ist ein Affirmirendes, das bloß das *Nichts* in der Materie affirmirt, es ist also eine Tendenz, aber keine *positive,* auf etwas Positives gehende, sondern eine unmittelbar auf die Privation gehende, d.h. eine passive Tendenz. - An sich selbst und für sich betrachtet hat die Masse überall keinen positiven Charakter; sie ist ein affirmirtes Nichts, es sey nun, daß sie ruhe, oder daß sie sich bewege; dieses Affirmirtseyn des Nichts in ihr zu überwinden, sie also entweder aus der Ruhe in die Bewegung oder aus der Bewegung in die Ruhe zu versetzen, wird eine

äußere Bestimmung erfordert, und zwar jedesmal eine solche, deren Gewalt der Masse proportional ist. Ohne diese passive Tendenz wäre z.B. nicht einzusehen, warum einen Körper von jeder Masse nicht auch die kleinste Kraft in Bewegung setzen könnte, oder umgekehrt, warum die Bewegung eines Körpers von jeder Masse aufzuhalten, nicht gleichfalls jede, auch die kleinste Kraft hinreichte. Wir können nämlich das Nichtbewegtwerden eines Körpers von großer Masse durch eine geringe Kraft nicht als eine gänzliche Negation der Bewegung, sondern nur als eine Bewegung mit unendlicher Langsamkeit ansehen. Die Bestimmung oder die bewegende Kraft von außen kann nun für sich nur Ursache des Positiven, nämlich der Bewegung seyn, nicht aber Ursache der Limitation derselben oder ihrer Langsamkeit. Diese kann also nur im Bewegten liegen, und da dieses seiner Natur nach kein Handeln, sondern vielmehr Leiden ist, so haben wir hier das offenbare Beispiel einer *vor aller That vorhergehenden Privation,* einer Limitation, die durch kein Handeln gesetzt ist, einer angeborenen Unvollkommenheit, gleichsam einer Erbsünde der Materie.[1]

[1] Vgl. die *spätere* Darstellung der rationalen Philosophie, 2. Abth. Bd. 1, S. 426. D. H.

§. 89.

Im Gegensatz der Zeit kann das besondere

I,6,247

Leben der Masse nur als ein völlig nichtiges, ihr unterworfenes erscheinen.

Erläuterung. Im §. 70 wurde bewiesen, daß die Zeit nichts anderes ist als die Offenbarung des All an dem besonderen Leben der Dinge oder die Erscheinung des All im Gegensatz des besonderen Lebens. In der Beziehung des Alls auf die besonderen Dinge erscheint nämlich das Leben der letzteren als reell, aber nur sofern es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, oder sofern ihm dieser eingebildet ist. Nun kann aber nach den verschiedenen Graden der Realität oder der Perfektion eines Dings, wie wir sie im §. 61 bestimmt haben, einem Ding mehr, dem anderen weniger der unendliche Begriff des Ganzen eingebildet seyn. Je mehr dieß der Fall ist, je mehr es den unendlichen Begriff in sich selbst aufgenommen hat, desto mehr hat es nothwendig auch die Zeit in sich selbst, desto weniger ist es ihr also unterworfen, desto mehr selbständige Realität besitzt es noch in seiner Zeitlichkeit, d.h. in der allgemeinen Nichtigkeit, die es mit allem Endlichen theilt. Die Zeit ist also die Form des Beseeltseyns der Dinge für ihr besonderes Leben. Da nun aber (§. 86) die Masse die Materie ist in der Abstraktion von der Seele oder dem bewegenden Princip, so kann ihr auch als solcher der unendliche Begriff nicht wahrhaft eingebildet seyn. Alle endlichen Dinge sind nur Durchgangspunkte der Einbildung des unendlichen Begriffs in die Besonderheit (nichts Reelles, bloßer Confluxus), aber je mehr sie in diesem Durchgang zugleich selbst den unendlichen Begriff in sich aufnehmen, desto *reeller* sind sie für sich; die *Masse* aber kann überall *nur* Durchgangspunkt seyn, denn es ist nicht in ihr selbst wieder das Affirmative ihres besonderen Seyns - und dieß ist der Sinn des oben aufgestellten Satzes, daß nämlich die Masse relativ auf die Zeit als ein bloß Nichtiges erscheinen könne; und diese Erklärung enthält zugleich den Beweis des Satzes. - Wir haben jetzt nur noch nachzuweisen, daß die Materie als Masse wirklich *nur* Durchgangspunkt des unendlichen Begriffs sey. Dieß nun erhellt unmittelbar daraus, daß das Leben der Materie in der Zeit Bewegung ist, daß aber die Masse für sich gänzliche Privation der Bewegung ist und zu aller

I,6,248

Bewegung das bloß passive Verhältniß hat. Die Bewegung der Masse, wodurch sie ein Leben in sich selbst erhält, ist also keine Aufnahme des unendlichen Begriffs in sie selbst, denn damit wäre sie aktiv gesetzt; sie verhält sich bloß als unterworfen dem Begriff oder dem Affirmativen, nur als bewegt, nicht als sich bewegend; ihr ganzes Seyn ist *unterjocht* durch den Begriff oder durch die Zeit, die sie beherrscht, d.h. es ist als ein *eignes* Seyn völlig aufgehoben - vernichtet. Sie kann durch sich selbst nicht nur von ihrer Bewegung nicht ablassen, sondern auch ihre Richtung nicht verändern, wie der Punkt in der Linie sein eignes Leben verliert, und da er an und für sich Indifferenz aller Richtungen ist, wie als Centrum des Kreises, jetzt nur in Einer Richtung Realität hat.

Es ist von selbst klar, daß wir in dieser Darstellung nichts anderes als die sogenannte *mitgetheilte* Bewegung geschildert haben. In jeder Bewegung dieser Art wird die Masse als für sich selbst todt, als bloß unterworfen dem unendlichen Begriff, demnach als nichtig in Bezug auf ihn gesetzt. In jeder Bewegung ist ein affirmatives Princip, das seiner Natur nach unendlich ist. Entweder hat nur die Materie dieses affirmative Princip in sich selbst, oder nicht in sich selbst; im letzten Fall ist es auch nicht unmittelbar der Begriff oder die Seele *dieses* Besonderen, sondern es ist der Begriff alles Besonderen - es geht durch das Besondere nur hindurch, wie die Identität in der Linie durch den einzelnen Punkt hindurchgeht, aber ihn nun todt zurückläßt. Die sogenannte *Mittheilung* der Bewegung drückt also nichts anderes aus, als daß das bewegende Princip, als die Identität, das Besondere oder die Differenz in Bezug auf sich selbst als *nichts* setzt, und nicht dieses als *dieses insbesondere*, sondern nur als Glied einer Reihe beseelt, die wie die Zeit selbst (indem diese Identität ohne Totalität, wie der Raum Totalität ohne Identität) endlos, d.h. ins Unendliche endlich ist.

Nach diesen Erörterungen können wir nun den Sinn des oben aufgestellten Satzes bestimmter aussprechen.

Zusatz 1. *Die Masse ist nur beseelt in der mitgetheilten*

I,6,249

Bewegung, oder das besondere Leben der Masse kann sich nur in der mitgetheilten Bewegung, d.h. in einer solchen ausdrücken, in welcher sie zugleich als nichtig relativ auf das Bewegende gesetzt wird. - Derselbe Satz invertirt kann auch so ausgedrückt werden:

Zusatz 2. Die mitgetheilte Bewegung oder die Bewegung der Masse durch Stoß, weit entfernt etwas Positives in Bezug auf die Masse zu seyn, ist vielmehr nur der Ausdruck der vollkommenen Nichtigkeit ihres besonderen Lebens oder ihres Lebens in sich selbst. - Dieß alles wird noch deutlicher werden durch folgende Reflexion.

In §. 68 zeigten wir, daß die *besonderen* Dinge in der unendlichen realen Substanz ein gedoppeltes Leben haben, ein Leben in der Substanz und ein *Leben in sich selbst*. Dieses Leben in sich selbst kann nun der Masse als solcher für sich selbst nie zukommen, sie kann nie die Zeit, als Ausdruck des besonderen Lebens oder als Form des Beseeltseyns, in sich selbst aufnehmen, sondern ist ewig nur der Zeit *unterworfen*. Diese *Unterwerfung* unter die Zeit drückt sich in der mechanischen Bewegung aus, wo das Besondere nie als selbständiges Glied, sondern als bloßer Durchgangspunkt auftritt. Wenn denn nun nach dem Bisherigen der *Masse* als solcher alles Leben in sich selbst abgesprochen ist, so kann ihr nur ein Leben in der Substanz zukommen, welches aber wieder ein Nichtleben ihrer Besonderheit nach ist.

Ich bemerke noch: Da die bloß mechanische Betrachtungsweise der Materie kein anderes *Leben* oder Beseeltseyn der Materie für sich selbst kennt, als das durch Stoß, so erhellt auch hieraus, daß sie an der Materie nichts anderes als das bloß Passive und Nichtige betrachtet. So kann auch nach der Bemerkung, die schon früher gemacht wurde, an der Bewegung, sofern sie sich bloß auf das Passive bezieht, also auch an der Bewegung durch Stoß, überall keine andere bloß passive Verschiedenheit, d.h. eine solche erkannt

werden, die überall nichts Positives involvirt. z.B. Größe, Figur u.s.w.

§. 90.

Die Materie als Masse hat kein eignes Leben für sich selbst, sondern nur ein Leben in der unendlichen Substanz, und dieses ist das einzig reale an ihr. - Da,

I,6,250

die Materie als Masse kein eignes Leben hat (§. 86 ff.), so kann sie, inwiefern sie überhaupt real ist, nur ein Leben in der unendlichen Substanz haben, und dieß kann sogar das einzig Reale an ihr seyn.

§. 91.

Die Materie als Masse kann sich zu der unendlichen realen Substanz nur als zu ihrem ***Grunde*** *verhalten.* - Denn a) sie hat die Affirmation ihres Lebens nicht in sich selbst, also nur in der unendlichen Substanz. Sie kann aber b) zu der unendlichen Substanz nicht im Verhältniß der absoluten Identität stehen, denn sie ist vielmehr eine Abstraktion oder eine Differenz der unendlichen Substanz. Sie kann also überhaupt nur im Differenzverhältniß zu ihr erscheinen, und da sie nur ein Leben durch sie und in ihr hat, im Verhältniß zu ihr als ihrem Grunde. (Dieses Verhältniß, im Vorbeigehen zu sagen, ist allgemeiner Ausdruck des nicht-wahren Seyns).

§. 92.

Die unendliche reale Substanz oder die absolute Identität, sofern sie sich zu den besonderen Dingen als Grund von Realität verhält, ist ***Schwere****. Beweis.* Das, was keine Realität hat für sich selbst und *an sich selbst,* sondern nur, sofern es *in einem anderen* ist, wird mit so viel Realität, als es wirklich hat, auch dem anderen zugethan seyn, in welchem es Realität hat. Denn wäre dieß nicht der Fall, so müßte man annehmen, die Realität, die es hat, strebe, Nicht-Realität zu seyn oder Nicht-Realität zu werden, welches absurd ist. Denn Realität kann so wenig Nicht-Realität werden, als A = non A werden kann. In dem gegenwärtigen Fall handelt es sich nun von der Masse oder von demjenigen an der Materie, was nur Realität hat in der unendlichen Substanz (und in ihr besteht, unabhängig von dem, was bloß durch die Concretion, durch den Zusammenfluß gesetzt ist). Vermöge desselben wird also die Materie auch nur streben können, in der unendlichen Substanz, nicht aber *für sich* zu seyn, und jenes Streben wird sogar nur ihr *Seyn* und ihre *Realität selbst* und dieser vollkommen gleich seyn. Nun kann aber die Masse, als Differenz der unendlichen Substanz, kein *unmittelbares* Verhältniß zu ihr haben, sondern nur ein mittelbares. (Dieser Zwischensatz

I,6,251

würde auf dieselbe Weise bewiesen werden, wie im Vorhergehenden bewiesen wurde, daß *kein einzelnes Ding ein unmittelbares Verhältniß zum Absoluten haben kann;* denn in Gott und ebenso in der unendlichen Substanz liegt unmittelbar nur der Grund der Totalität und nur durch diese auch des Besonderen). In dem obigen Fall kann nun die Masse kein unmittelbares Verhältniß zur unendlichen Substanz haben (denn ein solches ist in der differenziirten Welt aufgehoben), demnach, scheint es, kann sie zu jener nur ein mittelbares Verhältniß haben, nämlich durch das, was gleichfalls im Raum und Erscheinung der unendlichen Substanz, also Materie ist. Da sie aber dieses Verhältniß zu anderer Materie *selbst* nur der Substanz nach hat, so kann sie dieses Verhältniß auch nicht zu dieser als *dieser*, sondern nur inwiefern sie gleichfalls die *Substanz* ist, haben, und insofern ist jenes Verhältniß doch eigentlich nur ein Verhältniß zur unendlichen Substanz. Die Masse wird also vermöge ihrer Realität selbst, und soweit sie Realität ist, streben, mit der unendlichen Substanz durch andere Materie, und demnach auch mit dieser, soweit sie Substanz ist, eins zu seyn, und dieses ihr Streben wird mit der Realität in ihr ein und

dasselbe, d.h. ihr ganz vollkommen gleich seyn. Nun ist aber eine solche Tendenz der Materie, mit anderer Materie eins zu seyn, und zwar eine solche Tendenz zur Identität, die der Realität oder der Masse gleich ist, - eine solche Tendenz ist nur die Schwere. Demnach drückt sich auch in der Natur *jenes* Verhältniß der unendlichen Substanz, wodurch sie Grund der Realität der besonderen ausgedehnten Dinge ist, durch die Schwere aus, und das Wesen der Schwere ist demnach die absolute Identität selbst, inwiefern sie als Grund von Realität erscheint.

§. 93.

Die Bewegung der Masse vermöge der Schwere ist keine bloß mitgetheilte Bewegung. - Denn eine mitgetheilte Bewegung ist diejenige, wodurch nach §. 89 die Masse als nichts für sich selbst gesetzt wird. Die Bewegung der Schwere ist aber vielmehr diejenige, kraft welcher die Masse reell ist, und welche sogar ihrer Realität selbst gleich ist. Demnach kann die Bewegung der Schwere auch keine bloß mitgetheilte Bewegung seyn. Schon hieraus folgt der negative Satz:

I,6,252

Folgesatz. Die Schwere kann auf keinem einseitigen Causalverhältniß einer Masse zu einer andern Masse beruhen. - Ein einseitiges Causalverhältniß wird z.B. in der Newtonschen Vorstellung einer *Ziehkraft* statuirt, vermöge welcher in der Gravitation ein Körper den andern an sich zieht. Das Causalverhältniß ist hier einseitig, wenn auch etwa behauptet wird, daß alle Anziehung wechselseitig ist, und daß der Körper B, wenn er von A angezogen wird, auch hinwiederum diesen anzieht. Denn die Gravitation von B gegen A ist doch bei dieser Vorstellung ein bloßes Angezogenwerden, oder in jener Gravitation ist doch B bloß das Angezogene, es ist also ein durchaus einseitiges Verhältniß. Schon hieraus ist klar, daß die Gravitation überall auf keiner Anziehung beruhen kann, und die Annahme einer solchen Anziehungskraft selbst eine ganz unphilosophische ist. Positiv ausgesprochen in

§. 94.

Der Grund der Gravitation einer Masse gegen eine andere Masse liegt weder in jener noch in dieser, noch überhaupt in einer Wirkung der Massen aufeinander, sondern *einzig in der absoluten Identität.* - Denn kein Ding hat seiner *Realität* nach (entgegengesetzt der Relation) ein unmittelbares Verhältniß zu einem andern Ding, sondern nur zur unendlichen Substanz. Demnach kann auch die Masse ihrer Realität nach weder unmittelbar eine Tendenz zu einer andern Masse als solcher, noch kann umgekehrt diese eine Kraft haben, wodurch sie jene sich verbände, sondern nur die absolute Identität verbindet sie, und nur inwiefern sie in dieser sind, sind sie auch unter sich verbunden. Alle Gravitation einer Masse gegen die andere ist also nur durch die absolute Identität vermittelt, nicht aber durch eine Wirkung dieser Massen aufeinander oder der einen auf die andere. Die allgemeine Schwere ist daher das wahre System der prästabilirten Harmonie zwischen allen körperlichen Dingen. Es gibt nämlich eine gedoppelte Art der Dinge eins zu seyn und aufeinander zu wirken. Die einzig wahre ist aber die, welche auf der Identität der Substanz beruht; alle andere gehört bloß zum Schein, so wie auch in jeder andern Wirkung die Dinge unmittelbar als nichtig gesetzt werden

I,6,253

und erscheinen. Alle Dinge sind wahrhaft nur Eins, sofern die unendliche Substanz Eines ist, und wie, absolut betrachtet, alle besonderen Dinge nur in *Gott* sind, so können alle körperlichen Dinge nur in der unendlichen realen Substanz seyn, deren Allgegenwart sich eben in der Schwere manifestirt.

§. 95.

Jedes Ding gravitirt unmittelbar nur gegen das schlechthin Eine, die unendliche Substanz, und nur

dadurch gegen alles; und hinwiederum, indem ein Ding gegen alles gravitirt, gravitirt es doch nur gegen das Eine, nämlich die unendliche Substanz. - Denn kein Ding hat die Nothwendigkeit in einem anderen als anderen zu seyn, wohl aber hat es die Nothwendigkeit in der unendlichen Substanz zu seyn. Es kann also unmittelbar nur gegen diese, und bloß mittelbar, nämlich der Erscheinung nach, gegen anderes gravitiren, ja, indem es gegen dieses andere schwer ist, ist es doch nicht gegen dieses, als dieses, sondern nur gegen die Substanz schwer, deren Ausdruck es ist.

Zur weiteren Erläuterung. Jedes Wesen der Natur *ist* schon unmittelbar dadurch, daß es *ist*, durch seine Realität selbst, in der unendlichen Substanz, als seinem Centro, und hat das Centrum in sich selbst. Dieß ist also nichts Zufälliges, ihm von außen Hinzukommendes, also auch nichts, was an ihm *bewirkt* wäre; es ist vielmehr seine Realität selbst. Da nun aber die Substanz *Eine* ist, ungetheilt, untheilbar, und da sie gleicherweise das Wesen jedes Dings ist, sofern es Realität hat, so hat mittelbar jedes Wesen in jedem anderen sein Centrum; dieß ist die große Verkettung, die innere ewige Verwandtschaft und Harmonie der Dinge. Es ist also bloß Zufälligkeit der Erscheinung, daß der Stein z.B. gerade gegen das Centrum der Erde gravitirt; denn wahrhaft ist seine Gravitation gegen die Erde nichts anderes als Ausdruck der Nothwendigkeit, die er hat, in der Substanz und dadurch, der Substanz nach, mit allen Dingen eins zu seyn.

Nie ist ein Körper als Körper eigentlich gegen einen andern Körper schwer, und die Anziehungskraft als allgemeine *Eigenschaft* der Körper ist auch darum eine Absurdität, weil sie das, was seinen Grund

I,6,254

in der Substanz hat, zu einer Eigenschaft der quantitativen Differenz macht. Newton, sich wohl bewußt, daß er in der allgemeinen Attraktion, wenn er sie als Erklärungsgrund behaupten wollte, nur eine qualitas occulta aufstellen würde, ging auch immer wieder darauf zurück, daß er damit bloß das *Phänomen* bezeichnen wollte (als ob Attraktion auch nur richtige Bezeichnung des Phänomens wäre), ja er meinte sogar, er wollte nicht widersprechen, daß die Schwere vielleicht durch Stoß einer Materie bewirkt würde, womit er denn aus der Scylla in die Charybdis fiel. *Kant* hat in neuerer Zeit zwar den Versuch gemacht, diese Newtonsche Attraktion bei den Philosophen in Credit zu bringen, da sie Leibniz schon als eine schlechte Erdichtung verworfen hatte. Kant nämlich unternimmt, wie schon früher angeführt, die Materie aus dem Conflikt der Attraktiv- und Repulsivkraft zu construiren. Hier kommt aber zweierlei zu betrachten: 1) daß der Begriff von Kraft ein ganz endlicher Begriff ist und nur der abstrakten oder mechanischen Betrachtungsweise der Dinge angehört, wo nämlich das thätige Princip als abgesondert von dem leidenden betrachtet wird; 2) ist nicht einzusehen, wie die Attraktivkraft, wenn sie dazu verwandt wird, eine bestimmte Repulsivkraft einzuschränken, um sie den Raum erfüllen zu machen, wie diese Attraktivkraft außer dieser intransitiven Wirkung noch eine transitive, nämlich auf andere Materien haben könne, so daß also hier die Vertheidigung nicht besser ist, als was vertheidigt werden sollte. - Denjenigen, welche die Unabhängigkeit der Schwere von aller Attraktivkraft gegen Kant weiter dargethan verlangen, empfehle ich die treffliche Schrift von Franz Baader über das Pythagoreische Quadrat oder die vier Weltgegenden, der die Schwere zuerst wieder in ihre eigentliche Würde eingesetzt hat.

Eine andere Chimäre, die sich mit der Newtonschen Attraktionslehre verbunden hat und in ihr nothwendig ist, ist die der *actio in distans,* der Wirkung in die Ferne, welche Kant gleichfalls philosophisch zu machen übernommen hat. Auch dieser Begriff ist bloße Folge der Betrachtungsweise der Dinge unabhängig von der Substanz. Die Substanz ist allgegenwärtig, es gibt keine Leere im Universum, und

I,6,255

alles wahre Handeln und Seyn der Dinge ist vermittelt durch die allgemeine Substanz. Es gibt also auch keine actio in distans, denn nicht der Körper zieht den Körper aus der Ferne an sich, sondern die allgemeine unendliche Substanz einigt sie, die aber nicht ferne und nicht nahe, sondern *alles und jedes* auf gleiche Weise ist. Sie ist das, was als Eines Alles und als Alles Eines ist. Sie ist die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität. - Jener Begriff, so wie die falsche Vorstellung der Schwere, ist schon widerlegt in dem, was wir beim 83. Satz bewiesen haben. Nämlich im wahren Universum ist der Punkt nicht vom unendlichen Raum, der Raum nicht vom Punkt verschieden. *Alles ist Mittelpunkt.* Dieß ist die große Bedeutung des Gesetzes der Schwere. Für die unendliche Substanz gibt es keine Nähe und Ferne. Denn das Größte ist im Universum nicht vom Kleinsten verschieden, weil es selbst keine Größe im Raum hat. Newton nennt aber das alles *actio* in distans, was im Universum nur durch Vermittlung der unendlichen Substanz, d.h. alles, was auf wahrhaft göttliche Weise geschieht, und was der mechanische Verstand nicht mechanisch zu begreifen vermag.

§. 96.

Das unmittelbare Gegenbild oder der Abdruck der Schwere in der Materie ist die Indifferenz oder die Masse; die Schwere selbst aber ist das göttliche Princip, nicht zwar absolut betrachtet, aber inwiefern es als Grund von Realität erscheint. - Beweis. Dasjenige Ding und also auch dasjenige in den Dingen ist der absoluten Identität oder der Substanz am nächsten (nach §. 61), also der unmittelbare Ausdruck von ihr, was am meisten anderes begreift. Nun ist aber in der Materie, dem Leibe nach betrachtet, die Indifferenz die dritte Potenz (zufolge der Erläuterung bei §. 76), also dasjenige an den Dingen, was die anderen Potenzen begreift, demnach ist diese auch der unmittelbare Abdruck der *Schwere*. Die Schwere selbst aber kann, als absolute Identität in Bezug auf die Masse keiner besonderen Potenz oder Dimension eignen; sie ist vielmehr *potenzlos*, und demnach das göttliche Princip, - aber sie ist nicht das göttliche Princip schlechthin betrachtet, sondern das

I,6,256

göttliche Princip, sofern es sich zu der Indifferenz oder dem Gegenbildlichen der Materie, der Masse, als Grund ihrer Realität verhält, d.h. sie ist überhaupt das göttliche Princip, inwiefern es als Grund von Realität erscheint.

Anmerkung. Hiermit hätten wir denn eine allgemeine Definition der Schwere, durch welche sie nicht mehr bloß auf diese bestimmte Region, in der wir sie bisher betrachtet haben, eingeschränkt ist, sondern die *göttliche* oder die absolute Identität überhaupt ist, inwiefern sie, es sey nun an welchem Ding oder in welcher Potenz, als Grund von Realität erscheint.

§. 97.

Die Schwere ist das Leben der Masse in der unendlichen Substanz und ihr einzig reales Leben. - Das Erste ist durch das Bisherige bewiesen. Das Andere folgt daraus, daß, da jedem Ding ein gedoppeltes Leben zukommt, ein Leben in der Substanz und ein Leben in sich selbst, das letztere, das der Masse *als solcher,* d.h. das der *Materie,* abstrahirt von der Seele betrachtet, negirt ist, weßhalb sie außer dem Leben in der Schwere nur noch der Bewegung durch Stoß fähig ist, welche aber, weit entfernt ein wahres *Leben* der Masse zu seyn, vielmehr nur die vollkommene Unterjochung und Vernichtung desselben ist.

Zusatz. Hieraus erhellt, wie ungereimt es ist, auch die Schwere auf Bewegung durch Stoß zurückführen zu wollen. - Seit man die Schwere erkannt hat, hat man auch versucht, sie auf mechanische oder überhaupt empirische Weise begreiflich zu machen. Aber das, was Princip der Schwere ist, kann eben deßhalb, weil es sich als *Schwere* nur als *Grund* von Wirklichkeit verhält, nicht selbst als eine *Wirklichkeit* dargestellt werden, auch nur so, wie z.B. das Licht oder wie die Cohäsion oder andere Thätigkeiten der Natur einer empirischen Darstellung fähig sind. Der Grund der Schwere ist also die

unerforschliche Tiefe der Natur selbst, das, was nie selbst an den *Tag* treten kann, weil es das ist, *wodurch* alles andere geboren wird und das Licht des Tages erblickt, die geheimnißvolle Nacht, das Fatum aller Dinge, oder auch, weil in ihr die Dinge als in ihrem Grunde sind, in dem

I,6,257

sie empfangen, und aus dem sie geboren werden, das mütterliche Princip der Dinge.

§. 98.

Die Schwere ist unabhängig von aller Quantität, sowie von aller qualitativen Unterscheidung der Dinge. - Dieß folgt unmittelbar aus der Idee derselben, daß sie nämlich die absolute Identität selbst ist als Grund der Dinge angeschaut, jene aber keines Quantitäts- oder Qualitätsunterschiedes empfänglich ist.

Anmerkung. Dieser Satz widerstreitet gleicherweise jeder Art, wodurch der Schwere eine Abhängigkeit von oder Bestimmbarkeit durch Quantität gegeben wird. - Man könnte a) anführen, daß doch die Schwere der Quantität der Masse proportional sich zeige, indem z.B. ein Körper B gegen einen andern A um so mehr gravitire, je größer dieser der Masse nach ist. Allein nichtsdestoweniger hat die Schwere als solche keine Beziehung auf Quantität, denn die Schwere folgt aus dem Wesen der Dinge und des Universums selbst, und kann also überall keine Beziehung auf Quantität haben, so wenig als z.B. irgend eine Eigenschaft, die aus dem Wesen des Cirkels folgt. Die größere Gravitation eines Körpers gegen einen andern im Verhältniß der größeren Masse des letzteren involvirt keineswegs eine größere Schwere, denn auch gegen die kleinste Masse gravitirt jede andere, vermöge der allgemeinen Identität, sondern nur eine größere Summe von einzelnen Gravitationen, wodurch aber die Schwere selbst, die sich ewig gleich ist, keine Veränderung erleidet; so wenig als bei zwei gravitirenden Körpern, von welchen der eine dem anderen an Masse überlegen ist, die Schwere des einen wahrhaft größer ist als die des andern, indem bekanntlich allen andern Widerstand abgezogen, den der größere leichter überwinden kann, beide aus gleichen Entfernungen in gleichen Zeiten bei dem Centrum anlangen, nach welchem sie sich bewegen. Die Schwere als solche ist also etwas von der Größe ganz Unabhängiges. - b) Könnte man anführen, daß nach Newton doch die Schwere im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Distanz ab- und zunehme. Allein hierauf antworte ich, daß ich dieß leugne, und daß das, was Newton für ein

I,6,258

Abnehmen der Schwere gehalten hat, etwas ganz anderes ist, wovon späterhin mehr die Rede seyn wird.

Durch das Bisherige ist nun Folgendes über die Schwere bewiesen: a) daß, da die Materie ihrer *einen* Seite nach, bloß als Masse, als Raum erfüllend betrachtet, nur ein Leben in der Substanz hat, diese, die Substanz, sich zu ihr als Grund von Realität verhält; b) daß diese Erscheinung der Substanz als Grund von Realität = die Schwere sey, vermittelst welcher nämlich die Masse unmittelbar mit der unendlichen Substanz, und weil diese in jedem Dinge gleicherweise, *alles* im Universum Mittelpunkt ist, mit jedem andern Dinge der Substanz nach Eines zu seyn strebt, und wirklich Eines ist; c) daß also die Schwere der Masse nichts anderes ist als die Nothwendigkeit, die sie hat, in *dem* zu seyn, was ihr die Substanz ist; daß daher auch die Bewegung eines Dings gegen das, worin ihm die Substanz ist, gegen sein Centrum, nicht eine mitgetheilte Bewegung ist, in welcher das Ding als nichts an sich selbst gesetzt würde, da es vielmehr diejenige Bewegung ist, kraft welcher es ist, und die nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns, als vielmehr sein *Seyn* selbst ist; d) daß denn ferner aus dem gleichen Grunde die Schwere nicht auf einem einseitigen Causalverhältniß, also z.B. einer Anziehungskraft beruhe, welche der eine Körper auf den andern ausübt, daß vielmehr in der Schwere nicht nur je zwei Dinge *wechselseitig* eins werden, sondern auch der Grund dieser Einigung nicht in einer Einwirkung der Dinge aufeinander, sondern nur in

der absoluten Identität liegt. Dieß daraus, daß kein Ding der Realität nach zu dem andern im Verhältniß des *Bewirktwerdens* stehen kann; denn der Realität nach ist alles sich gleich; das Bewirkte aber ist von dem Bewirkenden gerade durch dasjenige verschieden, was es nur *von diesem* hat, so wie es ihm durch dasjenige gleich ist, was es *nicht von ihm* hat; da nun der Schwere die *Realität* gleich ist, also auch dasjenige, was alle Dinge gemein haben, so kann die Schwere keines Dings das Bewirkte eines andern seyn - also Schwere überhaupt auf keinem einseitigen Causalverhältniß beruhen, sondern nur aus der absoluten Identität begriffen werden, in der,

I,6,259

als dem Wesen aller Dinge, die Dinge nothwendig auch unter sich Eines sind.

Hiermit hätten wir denn das Leben der Masse in der unendlichen Substanz durch die Schwere ausgesprochen und das einzig Reale, das an ihr ist, bestimmt. Aber die Masse ist ja selbst nur ein Abstraktum der Materie, und insofern haben wir durch alles Bisherige die Materie auch nur von einer ihrer beiden Seiten betrachtet. Wir ziehen nun ebenso die andere Seite in Betracht, um dadurch unsere Construktion zu vollenden.

§. 99.

Die Materie als Substanz, oder die Materie, inwiefern sie nicht bloß Masse ist, sondern das Leben in sich selbst aufgenommen hat, *hat ein gedoppeltes Seyn - außer dem Seyn in der Substanz nämlich auch ein Seyn **in sich selbst**.* - Dieß folgt schon aus §. 68, wo dieser Satz *allgemein* für alle Dinge in der unendlichen realen Substanz bewiesen worden ist, dann zunächst daraus, daß wir das Leben der Materie als ein Leben in der Substanz bloß insofern bestimmten, als wir sie nur von Seiten der Masse betrachteten, und demnach von einer andern Seite derselben abstrahirten.

§. 100.

Die Schwere ist ein nothwendiges und ewiges Attribut der Natur oder *der unendlichen realen Substanz.* - Ich nenne nämlich Attribut dasjenige, was die Vernunft von der Substanz erkennt als das *Wesen* der besonderen Dinge constituirend, und was eben deßhalb, weil es das Wesen der besonderen Dinge ist, selbst nichts Besonderes oder Endliches seyn kann, sondern die unendliche, ewige Wesenheit der Substanz selbst in sich ausgedrückt enthält. So z.B. ist nur die Schwere etwas, das die Vernunft von der Natur oder der unendlichen realen Substanz erkennt als constituirend das Wesen der besonderen Dinge, sofern sie bejaht sind. Die Vernunft erkennt also die Schwere nicht als etwas, das selbst endlich wäre, sondern weil es gegen die Dinge indifferent, gegen alle *gleich* ist, als etwas, das die unendliche Wesenheit der Natur selbst ausgedrückt enthält und demnach ein nothwendiges und unendliches Attribut derselben ist, - Auch so darzuthun. Das, was den besonderen Dingen in der unendlichen

I,6,260

realen Substanz entspricht, kann nicht selbst wieder etwas Endliches, sondern nur ein Unendliches seyn. Das, was nun auch einer nothwendigen Seite des Dings, z.B. der Nothwendigkeit, die das Ding hat, in der unendlichen Substanz und dadurch in der Einheit mit allen Dingen zu seyn, das also, was in der unendlichen Substanz dieser *Seite* der Dinge entspricht, kann zwar nicht die absolut-betrachtete unendliche Substanz seyn (denn diese ist das Wesen des ganzen Dings), aber auch nicht etwas Endliches, also einerseits nur ein Attribut der unendlichen Substanz, das aber die ganze unendliche Wesenheit derselben in sich ausdrückt und selbst unendlich ist. Nun ist aber das, was der Nothwendigkeit, mit welcher das Ding *in* der unendlichen Substanz ist, entspricht, die Schwere, welche daher nichts *Besonderes,* sondern zwar ein Attribut der Natur ist, aber ein unendliches, das sich zu den Dingen,

inwiefern sie *in* der Substanz sind, als *Wesen, als absolute Identität* verhält. Die Schwere kann daher auch bestimmt werden als die ganze ungetheilte Unendlichkeit der realen Substanz, inwiefern sie von *der* Seite betrachtet wird, daß sie alle Dinge *in sich* enthält, alle Dinge in ihr als ihrem Wesen sind, - alle Dinge durch sie bejaht sind.

§. 101.

Die Schwere ist nur das ***Eine*** *Attribut der Natur.* Denn die Schwere ist das Wesen der unendlichen Substanz betrachtet in der Beziehung auf die Dinge, sofern sie nicht in sich selbst, sondern nur *in* der unendlichen Substanz sind. Nun haben aber die Dinge überhaupt, und die Materie insbesondere hat (§. 99) ein gedoppeltes Leben etc. Da nun die Schwere das Wesen der unendlichen Substanz ist nur in Bezug auf das Leben der Dinge im All, nicht aber in Bezug auf ihr eignes Leben, so ist die Schwere auch nur das Eine, wenn gleich ewige und nothwendige Attribut der Natur.

§. 102.

Die Schwere ist die unendliche Substanz, inwiefern sie das Affirmirte, Prädicirte ist (oder die unendliche Substanz, obgleich auf unendliche Weise affirmirt betrachtet). - *Das der Schwere entgegengesetzte Attribut der Natur aber ist dasjenige, kraft dessen sie auf unendliche Weise affirmativ ist, oder kraft dessen sie auch ihr Affirmiren* (in der ersten

I,6,261

Potenz) *wieder affirmirt.* - Der erste Satz folgt aus §. 101. Denn durch die Schwere haben die Dinge nur ein Seyn in der unendlichen Substanz. Das aber, was nur in einem anderen ist, durch das es auch allein begriffen werden kann, ist bloß *affirmirt*. Da nun die Schwere das *Wesen*, d.h. das Unendliche der Dinge ist, sofern sie bloß *affirmirt* sind, so ist die Schwere selbst das *Unendliche*, inwiefern es das bloß *affirmirte* ist, obgleich, da es nur das Wesen des endlich-Affirmirten ist, das auf unendliche Weise affirmirte. Es versteht sich, daß dieß Affirmirt- oder Objektivseyn bloß relativ, die unendliche Substanz auch als affirmirt immer *affirmirend* - wieder als Position von sich selbst affirmirt ist -). Der zweite Satz ist von selbst durch das Entgegengesetzte klar, außerdem, daß er durch den allgemeinen, schon früher entwickelten Typus deutlich ist.

§. 103.

Das der Schwere entgegengesetzte Attribut der Natur ist das Lichtwesen (als die allgemeine Substanz der Natur). - Dieser Satz ist auf vielfache Weise beweisbar. Zuvörderst nur aus den allgemeinsten Begriffen. - Die Schwere verhält sich als Grund von Realität, und ist insofern selbst das *Reale* in der Natur. Denn wenn sie auch affirmirend (nämlich Grund von Realität) ist, so ist sie es doch selbst auf reale oder auf affirmirte Weise. Das ihr entgegengesetzte Attribut muß sich daher als *Ideales* verhalten, oder die Natur unter dem der Schwere entgegengesetzten Attribut betrachtet, muß nicht auf affirmirte, sondern auf affirmative oder ideale Weise affirmirend seyn. Beide Attribute sind nun aber gesetzt als Attribute von einem und demselben, mit andern Worten: es muß in dem einen gesetzt seyn, was in dem anderen gesetzt ist, nur in dem einen auf ideale Weise, was in dem anderen auf reale, und umgekehrt. Nun ist aber der unmittelbare Abdruck der Schwere, d.h. das unmittelbar kraft der Schwere Gesetzte, das Raum Erfüllende oder die Materie, von der bloß objektiven oder realen Seite betrachtet, die Materie als Masse. Demnach muß das, was der Schwere entgegengesetzt ist, im Idealen oder auf ideale Weise dasselbe seyn, was die Masse im Realen ist. Es muß also den Raum zwar nicht erfüllen (denn dieß ist das Reale), wohl aber das Affirmirende,

I,6,262

der *Begriff* des Raum-Erfüllenden ohne wirkliche Erfüllung seyn, d.h. es muß den Raum bloß *beschreiben*. Ein solches, das den Raum bloß beschreibt, ohne ihn als solches auch zu erfüllen, ist nun im Allgemeinen (in abstracto) die Bewegung. Nun ist aber hier nicht von der *einzelnen* Bewegung die Rede, sondern von dem Unendlichen ***aller*** Bewegung, von dem *Wesen* alles in-sich-selbst-Seyns der Dinge. Wie also der Masse die Bewegung entgegengesetzt ist, ebenso muß der Schwere als dem *Wesen* aller Masse, in dem selbst nichts Körperliches mehr ist, das Wesen aller *Bewegung,* in dem selbst keine einzelne Bewegung mehr ist, sondern dessen Natur selbst Bewegung ist, entgegengesetzt seyn. Ein solches aber, dessen *Natur* selbst die Bewegung ist (das also kein Bewegtes mit oder außer sich hat, sondern die Ruhe *in* der Bewegung ist), oder dessen *Wesen* selbst Bewegung, d.h. ideale Beschreibung des Raumes ohne wirkliche Erfüllung ist, ist nur das Lichtwesen, und demnach ist das der Schwere entgegengesetzte Attribut der Natur oder die *Natur selbst*, sofern sie ebenso das Wesen oder Unendliche der Bewegung ist, wie sie als Schwere das Wesen oder Unendliche der Masse ist - die Natur selbst also unter dem entgegengesetzten Attribut der Schwere betrachtet, kann nur Licht seyn. - Die *Schwere* haben wir bestimmt als die unendliche reale Substanz, dieses sofern sie auf objektive Weise affirmirend ist. Der unmittelbare Abdruck objektiven Affirmirens ist die Masse oder das *Raum-Erfüllende*. Das der Schwere entgegengesetzte Attribut der Natur wurde nun bestimmt als die Natur selbst, sofern sie auch jenes ihr objektives Affirmiren wieder affirmirt, d.h. als die Natur, sofern in ihr auch das Affir*mirte* wieder das Affirmirende ist. Inwiefern nun die Natur unter diesem Attribut betrachtet auch das objektiv-Affirmirende selbst wieder affirmirt, insofern begreift sie auch das Produkt desselben wieder, aber sie begreift es auf *ideale* Weise, d.h. sie ist selbst das Ideale davon. Nun ist aber das Produkt des objektiv Affirmirenden = Raumerfüllung. Also ist die Natur unter jenem der Schwere entgegengesetzten Attribut betrachtet, d.h. dieses Attribut selbst ist das Ideale der Raumerfüllung selbst, und zwar nicht einer besonderen Raumerfüllung, sondern

I,6,263

aller Raumerfüllung. Es beschreibt daher den Raum zwar nach allen Richtungen und Dimensionen durch Bewegung, aber ohne ein *Bewegtes* (denn das in der einzelnen Bewegung Bewegte oder Affirmirte fällt hier weg), es beschreibt also den Raum durch Bewegung, aber ohne Bewegtes (daher Ruhe in der Bewegung), es beschreibt ihn daher, ohne ihn real zu erfüllen (wie die einzelne Bewegung thut, indem durch sie nach und nach der Raum in allen den Punkten erfüllt wird, durch welche der bewegte Körper geht). Ein solches Beschreiben des Raums durch Bewegung ohne ein Bewegtes und also auch ohne simultane oder successive Erfüllung des Raums ist nur das Lichtwesen, wie aus der Beschreibung selbst erhellt. Denn das Licht beschreibt allein die Dimensionen des Raums, ohne ihn successiv oder simultan zu erfüllen. - In den einzelnen Bewegungen erblicken wir nicht mehr das reine *Wesen* oder das *An-sich* aller Bewegung oder alles in-sich-selbst-Seyns der Natur, sondern schon die Bewegung mit der Masse oder dem Bewegten verbunden. Das Licht dagegen ist das Bewegende und Bewegte zugleich, und da es nur als bewegend auch bewegt ist, so kann es den Raum zwar beschreiben, aber ihn nicht erfüllen. - Auf andere Art.

Das Letztere läßt sich auf folgende Art nachweisen. Vergleichen wir a) das Licht mit der Bewegung, inwiefern diese mit einem von ihr selbst verschiedenen Bewegten oder mit einer Masse verbunden ist. In diesem Fall erscheint ohne Zweifel die Masse als das Wesentliche, die Bewegung aber als ein Unwesentliches, als Accidens, als bloße abstrakte Form ohne Gestalt. Das Licht hingegen ist selbst wesentlich, es ist nicht bloß *Form,* nicht bloß Accidens, sondern es ist Substanz, also real, aber es ist als Substanz unmittelbar zugleich Bewegung. Das, was an der Masse als bloßes Accidens erscheint, ist hier zugleich die Substanz selbst, das Licht ist ein Bewegtes, das zugleich auch das Bewegende selbst ist; es ist daher das wahre *Wesen,* die Substanz aller Bewegung, alles in-sich-selbst-Seyns der Dinge. Vergleichen wir b) das Licht mit der Masse, so beschreibt es zwar den Raum, den jene erfüllt, aber es

erfüllt ihn nicht, d.h. es ist nur auf ideale und affirmative Weise, was die Masse auf reale und auf affirmirte Weise

I,6,264

ist. Es ist also nicht Materie, nicht erfüllter Raum, noch selbst der Akt der Raumerfüllung, sondern der bloße Begriff, das bloße Ideale, der unendliche Schematismus aller Raumerfüllung. - Wir haben uns hier begreiflicherweise nicht an die empirischen Physiker zu kehren, welche die Materialität des Lichts behaupten. Gegen diese bedarf es nicht einmal der Philosophie; sie können schon hinlänglich durch bloß empirische Gründe widerlegt werden, und es ist offenbar die bloße Unfähigkeit sich vom Licht einen andern Begriff zu bilden, was sie, unerachtet der offenbaren Unmöglichkeit, daß es materiell sey, bei diesem Gedanken dennoch erhalten hat. Wahrscheinlich waren es die bei der materiellen Ansicht des Lichts unauflöslichen Schwierigkeiten, welche auch einige Empiriker zur Behauptung der Immaterialität des Lichts hingetrieben haben. Allein dieser Begriff ist zuvörderst doch ein bloß verneinender Begriff, der über das Wesen des Lichts nichts bestimmt. Gewöhnlich wurde diese Immaterialität auch nur so verstanden, wie man z.B. die Immaterialität des Schalls behaupten kann, nämlich daß das Licht bloße Bewegung einer Materie, nicht aber selbst Materie sey: - die Eulersche Hypothese, wornach das Licht in Schwingungen des Aethers besteht. Allein außerdem daß diese Hypothese mit der Newtonschen mehrere Schwierigkeiten gemein hat, hat sie noch mehrere, die ihr eigenthümlich und die unauflöslich sind. Dann ist sie eben *bloß* Hypothese, d.h. diese Vorstellung ist angenommen, um die Erscheinungen daraus erklären zu können: allein auf diesem Wege ist nie Wahrheit zu erreichen, und wenn wir das Licht nicht an sich selbst oder durch eine allgemeine Ansicht des Universums begreifen, - als Einzelheit oder aus seinen bloßen Wirkungen werden wir es nie wahrhaft begreifen.

Das wahre *Wesen* des Lichts ist einzig dadurch bestimmbar, daß es auf *positive* Weise im Idealen dasselbe ist, was die Materie im Realen ist. Dieß, nämlich das Daseyn eines *ganz idealen* Princips in der Natur, das doch *als ideal* ebenso *real* ist, das es das reale als real ist, ist ein ganz eigenthümliches, bloß der Speculation durchdringliches Verhältniß. Die Reflexion, welche alles in denkende und in ausgedehnte Wesen trennt und Materie und Geist als zwei absolut-entgegengesetzte

I,6,265

ansieht, mußte durch diese Trennung auch die Natur dem völligen Tod hingeben; daher auch die ganz auf Reflexionsbegriffe begründete empirisch-mechanische Physik vor allem jenen Geist der Natur, das Licht, tödten mußte, um in der Natur ganz rein die *Masse* zu sehen. Wer dagegen das Licht begriffen hat, erkennt schon daraus, daß das Ideale, Geistige nicht der Natur entgegengesetzt, sondern in der Natur schon begriffen ist. Denn was einst, an den Grenzen der Natur, als Gedanke und Bewußtseyn ausbrechen soll, ist ihr schon im Licht eingebildet. - Weiter

§. 104.

Das Licht ist das dem eignen Leben der Dinge entsprechende Attribut der Natur. Denn es ist (§. 103) das der Schwere entgegengesetzte Attribut. Nun ist aber diese das Wesen der Dinge, sofern sie *nicht in sich selbst,* sondern sofern die Substanz sie ist. Also ist das Licht etc. Hieraus läßt sich nun, wie leicht einzusehen, eine Reihe von Gegensätzen zwischen Schwere und Licht entwickeln. Zuvor aber müssen wir die Einheit betrachten. Also

§. 105.

In der Natur oder in der unendlichen realen Substanz absolut betrachtet, sind Licht und Schwere eins. Denn sie sind Attribute der Natur oder der unendlichen Substanz, sie sind also nach der Erklärung, die

wir von Attribut gegeben haben, mit der unendlichen Substanz selbst eins, nämlich die unendliche Substanz nur auf gewisse Weise betrachtet, und sind daher auch unter sich eins.

Anmerkung. Hiermit haben wir denn erst den vollkommenen Begriff der Natur oder der realen Substanz. Dem Wesen einer unendlichen Substanz gemäß affirmirt sie nämlich nicht nur sich selbst auf unendliche Weise, sondern sie affirmirt auch dieses ihr Affirmiren wieder, und beides ist eins in ihr. Jenes, die unendliche Selbstaffirmation der unendlichen Substanz ist die Schwere, wodurch sie ihre Einheit in Unendlichkeit, dieses oder das Affirmiren dieses Affirmirens, wodurch sie die Unendlichkeit wieder in Einheit auflöst, ist das Licht. - Es ist hier zu bemerken, das sowohl Schwere *als* Schwere wie Licht *als* Licht nur die Erscheinungsausdrücke jener beiden Attribute der unendlichen Substanz sind, daß wir aber in dem Licht wie in der

I,6,266

Schwere das Wesen der unendlichen Substanz selbst nachweisen, und daß es begreiflicherweise nicht die Schwere der Erscheinung nach, ebensowenig das Licht der Erscheinung nach, sondern eben das *Wesen* beider ist, wovon es sich hier handelt, und was wir eigentlich zu erkennen suchen.

Die Natur als das bloß objektiv Affirmirende der Dinge oder die Natur als Schwere ist nur der *Grund* der Realität der Dinge. Da sie nun der Realität nach alle sich gleich sind, oder da es nicht die Realität als Realität ist, wodurch sich die Dinge voneinander unterscheiden, so enthält die Natur, inwiefern sie bloß Grund von Realität oder Schwere ist, keinen Grund von Differenz; sie ist ewige Nacht, ein Abgrund ewiger Stille und Verborgenheit, in dem die Dinge ohne eignes Leben sind. Die unendliche Substanz aber, inwiefern sie auch ihr Affirmiren wieder affirmirt, ist dadurch nicht bloß Grund, sondern *Ursache* von Realität. Als solche erscheint sie im Licht. Das Licht ist die ewige Bejahung aller Dinge dem besondern Leben nach; es ist das ewige *Wort* der Natur, und die Natur erscheint daher in Licht und Schwere als die unendliche Substanz selbst, welche auf ewige Weise die Dinge aus sich selbst projicirt, und auf gleich ewige Weise in sich selbst zurücknimmt. Wie die Schwere relativ auf die Dinge das ewige Einathmen der unendlichen Natur bezeichnet, so das Licht das Ausathmen der Natur.

Inwiefern die Schwere den *Grund* der Realität abgibt, in welchem erst die besonderen Dinge entstehen, und aus dem sie zum eignen Leben hervorgehen, inwiefern also die Schwere überhaupt das empfangende und mütterliche Princip der Dinge ist, insofern ist das Licht das väterliche Princip aller Dinge in der Natur. Schwanger vom Licht gebiert die Schwere die besonderen Formen der Dinge und entläßt sie aus ihrem fruchtbaren Schooße zum eignen Leben. Inwiefern ferner die Schwere differenzlos, reine Identität aller Dinge ist, insofern ist sie für sich selbst arm und dürftig an Formen, das Licht aber ist reich daran, und da nach Platonischem Mythus aus Armuth und Reichthum die Liebe, durch diese aber die Welt gezeugt ist, so verhält sich die Schwere als Armuth, das Licht aber als Reichthum.

I,6,267

Wir wollen diesen Gegensatz des Lichts und der Schwere noch auf einige allgemeine Ausdrücke zu bringen suchen.

§. 106.

Die Schwere ist die ewige Natur als (in Ansehung der Dinge) *centripetal, das Licht als centrifugal.* - Denn vermöge der Schwere sind alle Dinge sich gleich und eins und haben in sich die Identität. Die Schwere als die Einheit in der Unendlichkeit trägt alle Dinge und zieht sie an sich als mütterlicher Boden, dem sie sich nur durch das Licht entreißen. Das Licht dagegen ist die Ursache, wodurch die Dinge aus der Schwere als dem Centrum hervorgehen. Wäre allein die Schwere, so würde die Besonderheit der Dinge

aufgelöst verschwinden, nur Unendlichkeit seyn. Bloß durch das Licht ist die Besonderheit der Form gesetzt.

Anmerkung. Ganz zufällig in Bezug auf die Erscheinung, bloß aus der Idee der Sache, fanden wir hier dieses Coincidiren der Centripetenz und Centrifugenz. Noch ist uns die Ordnung des Weltbaus verschlossen; indeß will ich vorläufig aufmerksam machen, daß wir hier schon den Grund sehen, warum diejenigen Substanzen des All, in welchen die anderen als ihrem Centrum sind, auch die Urquellen des Lichts für eben diese sind, warum also z.B. gerade mit *dem* sinnlichen Abbild, gegen welches alle Centripetenz in einem System gerichtet ist, z.B. die Sonne, auch die Centrifugenz im Licht verknüpft ist - welches ein sichtbares Beispiel, wie Schwere und Licht eins sind in der unendlichen Substanz und gleiche Attribute derselben Natur sind, denn nur aus diesem Grunde sind sie auch als eins erscheinend in jenen trefflichen Naturen, welche unmittelbarer das Gepräge der unendlichen Substanz an sich tragen.

§. 107.

Die Schwere ist das Princip der Endlichkeit, des nicht-für-sich-Seyns der ***Dinge*** (NB: wohl zu unterscheiden von Wesenheiten), *das Licht dagegen das Princip des in-sich-selbst-Seyns der Dinge.* Denn die Schwere ist die Einheit in der Unendlichkeit. Vermöge derselben ist nichts Besonderes, kein concretum, sondern nur aktuelle Unendlichkeit. Die Schwere ist ferner das Princip, kraft dessen die Dinge in der unendlichen Substanz sind, sie ist daher Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge. Von dem Licht als entgegengesetztem

I,6,268

Attribut der Natur gilt nun nothwendig auch das Gegentheil, nämlich daß es Princip des in-sich-selbst Seyns, der Beseelung der Dinge ist; was übrigens nur mit anderen Worten schon im 101. Satz behauptet und bewiesen wurde.

Zusatz. Das Licht kann daher auch allgemein das Exponentiirende oder Potenzirende, die Schwere als die Wurzel der Dinge betrachtet werden.

Zur Erläuterung. Die Schwere ist in Bezug auf die Dinge die absolute Identität oder die potenzlose Vernunft selbst, aber die Vernunft in der vollkommenen Objektivität. Ist sie also einerseits der Grund alles Bestehens der Dinge, so ist sie auch andererseits der Grund der Endlichkeit der Dinge; sie ist der unterirdische Gott, der stygische Jupiter, der für sich getrennt vom Reich des Lichts die Besonderheiten der Dinge als bloße Schatten - und Idole - setzt. Der Schwere als dem Princip der Nacht stellt sich nun das Licht entgegen und wird die Ursache eines sich aus der Nacht der Schwere loswindenden Reichs der Form und des besonderen Lebens. Die Schwere trägt, als das ganze nur objektiv angeschaute Wesen der Natur, auch alle Ideen sich eingebildet, aber versunken im Realen und gleichsam verloren in Endlichkeit. Das Licht ist das Weckende der schlafenden Ideen; seinem Rufe stehen sie auf, und bilden sich in der Materie zu den ihnen angemessenen, ihrer Besonderheit entsprechenden Formen aus, und entreißen sich dem Nichts. Wie also die Schwere dahin wirkt, alle Potenz, d.h. alle Besonderheit, auszulöschen, und ewig alle Wesen auf die Wurzel ihres Daseyns zu reduciren, so ist dagegen das Licht das Potenzirende, allgemein Beseelende, nicht der Begriff des besonderen Dings als solchen, sondern der Begriff und die unendliche Möglichkeit aller. - Das Licht ist ein *Schauen* der Natur, und schauend *schafft* das unendliche Wesen.

§. 108.

Es ist nichts in der Natur, das bloß dem Licht oder bloß der Schwere eignete. Denn die absolute Natur ist die absolute Identität beider, also kann sich die besondere von der unendlichen realen Substanz bloß durch die relative Identität beider unterscheiden, so wie dann die besonderen Dinge unter sich selbst bloß durch das

I,6,269

verschiedene Verhältniß des Lichts und der Schwere in ihnen verschieden seyn können.

Zusatz. Die besonderen Dinge unterscheiden sich bloß durch das verschiedene Verhältniß des Lichts und der Schwere in ihnen. - Folgt schon aus dem gleich anfangs aufgestellten, nämlich aus dem allgemeinen Beseeltseyn aller Dinge. Die Schwere bekleidet die Dinge mit ihrem Leib, wie sie das Licht mit der Seele begabt. Das *Reale* in allen Naturdingen ist eben nur diese Identität von Licht und Schwere rein als solche, d.h. die Substanz. Alle Differenz beruht auf der Potenz.

§. 109.

Die Potenzen innerhalb der Natur oder die Potenzen, sofern sie sich an den Dingen darstellen, *können nur auf dem quantitativen Verhältniß von Licht und Schwere beruhen.* Oder anders ausgedrückt: Die Besonderheit der *endlichen* Dinge, durch welche die unendliche reale Substanz, d.h. die absolute Identität von Licht und Schwere erscheint, können nur entweder auf einem wechselseitigen Ueberwiegen des einen Faktors über den andern oder auf der Indifferenz beider beruhen. - Folgt aus dem Vorhergehenden, vergl. mit §. 54.

§. 110.

Die erste Potenz ist durch die Dinge bezeichnet, sofern an ihnen die Form des besonderen Lebens oder *die Bewegung dem Seyn oder der Ruhe untergeordnet ist. Die andere Potenz ist bezeichnet durch die Dinge, sofern* an ihnen das *Seyn* der Form des besonderen Lebens oder *der Bewegung untergeordnet erscheint. Die dritte Potenz endlich wird bezeichnet seyn durch die Dinge, inwiefern* weder das Seyn der Bewegung noch die Bewegung dem Seyn untergeordnet ist, sondern *beide als die gleichen Attribute der Substanz gesetzt sind* (Einheit und Unendlichkeit im vollkommenen Gleichgewicht bestehen). - Die Erläuterung dieser Potenzen gehört in die specielle Naturphilosophie.

Da wir nun erst eigentlich übergehen zur Betrachtung des eignen Lebens der Dinge, welches sich, da es nur im Widerschein des All möglich ist, nach dem §. 70 als ein Leben in der Zeit darstellt, so haben wir hier noch die allgemeinen Grundsätze, das Leben der Dinge

I,6,270

in der Zeit betreffend, aufzustellen, wie wir im Vorhergehenden das Leben der Dinge im Raum zuvor im Allgemeinen betrachtet hatten. Ich stelle daher zuvörderst folgende Erklärung auf.

§. 111.

Das eigne Leben der Dinge in der unendlichen realen Substanz ist ***Dauer***. Dieser Satz ist von sich selbst klar, so wie, daß wir das Leben der Substanz im Gegensatz gegen das Leben der Dinge nur durch die Ewigkeit, d.h. als unendliche Position von Realität, bestimmen können.

§. 112.

Auch in Ansehung der Zeit ist jedes Ding in der unendlichen realen Substanz, *an sich* betrachtet, *ein actu unendliches oder ewiges*. Denn das An-sich aller besonderen Dinge ist die unendliche Substanz, welche als absolute und untheilbare Position von Realität actu unendlich und ewig ist.

Die Dinge sind nichts ohne die unendliche Substanz; wenn ich also die Substanz gleichsam herausziehe aus den Dingen, so bleiben sie als nichts zurück, betrachte ich aber die Substanz, d.h. das wahre An-sich *in* ihnen, so ist auch die Ewigkeit in ihnen, denn die Substanz und die Ewigkeit sind eins, oder die Substanz kann nur als ewig gedacht werden. Also ist jedes besondere Ding *an sich,* d.h. wahrhaft betrachtet, auch relativ auf die Zeit nicht endlich, sondern actu unendlich.

Wenn wir die noch nicht abgeleiteten Begriffe der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft hier anwenden wollen, so können wir diesen Satz von der Ewigkeit jedes Dings dem Wesen nach so deutlich machen: die Substanz ist ewig, d.h. in der Substanz ist kein Unterschied der Vergangenheit, der

Gegenwart und der Zukunft, sondern nur absolute Identität. Sofern also die Substanz in dem Ding ist, insofern ist auch die Ewigkeit in dem Ding, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind eins in ihm; erst indem wir das Ding betrachten, inwiefern die Substanz nicht in ihm, d.h. nur inwiefern wir das Ding betrachten abgesehen oder abstrahirt von der Substanz, ist es auch Differenz von Vergangenheit und Gegenwart, d.h. nicht-ewig. - Alle Besonderheiten fließen aus der unendlichen Substanz auf eine *ewige*, nicht auf zeitliche Weise, ihre zeitliche Bestimmung ist also erst möglich,

I,6,271

nachdem ich sie abgesondert von der unendlichen Substanz oder von der Totalität betrachte. Sie *sind* nur in der Totalität (d.h. in der Unendlichkeit, sofern sie in die Einheit aufgenommen und also zumal gegenwärtig ist), diese aber ist ewig, und auf diese Art sind auch die Dinge ewig, so wie dieselben abgesondert von der Totalität für sich gesetzt nicht-ewig sind. Nicht das Besondere als das Besondere ist unmittelbar durch die Idee Gottes, sondern nur das All als *All*, und nur durch das All auch das Besondere. Inwiefern es also betrachtet wird, wie es im All ist, insofern wird es selbst in seinem ewigen Ursprung betrachtet (secundum modum, quo a rebus aeternis fluit); nicht im All (mit dem All) sondern *für sich* gesetzt, bedarf es einer unendlichen Reihe, ins All aufgenommen zu werden, es entsteht die empirische Unendlichkeit der Zeit, von welcher wir jetzt weiter handeln.

Was aktuelle Unendlichkeit, so wie der Unterschied dieser von der empirischen Unendlichkeit, ist übrigens bereits §. 80 erläutert worden. Wenn das Universum nichts anderes als die aktuelle Unendlichkeit ist, welche unmittelbar aus der Idee Gottes folgt und sie selbst ist, so kann auch diese Unendlichkeit oder Ewigkeit sich in nichts theilen, und wie in der wahrhaften Unendlichkeit auch jeder Theil wieder die gleiche aktuelle Unendlichkeit involvirt, so ist auch *in* dem Universum oder von dem, was durch das All aus der Idee Gottes folgt, nichts, das nicht selbst unendlich und ewig wäre. Wird dagegen das, was nur Realität hat *im* All und durch das All, abgesondert von der Totalität, also nicht an sich selbst betrachtet, so wird es auch nothwendig als endlich und als der Zeit *unterworfen* erkannt.

Die Zeit ist also eine Bestimmung der Dinge, die nur entsteht, indem ihr durch das All gesetztes Seyn als abstrahirt von diesem, als Dauer für sich bestehender Wesen betrachtet wird.

Dasselbe ist auch so darzustellen.

Das Eine, aus dessen Idee unmittelbar auch das Seyn folgt, ist Gott oder das All, denn es ist dem All schlechthin unmöglich, nicht zu seyn. Alles andere aber, was in dem All ist, ist bloß ein Bejahtes desselben, und die Realität folgt in Ansehung seiner nicht unmittelbar

I,6,272

aus seiner Idee, sondern nur aus der Idee des *All.* In dieser Idee des All ist es nun gleichfalls auf eine ewige und zeitlose Art begriffen. - Betrachte ich es aber nicht diesem seinem Seyn im All oder nicht der Art nach, wie es aus der Ewigkeit fließt, sondern betrachte ich es für sich als eine selbständige Realität, als ein selbständig Bejahtes, also in der bloßen Beziehung auf *seine* Wesenheit, *seinen* Begriff, so erkenne ich, daß sein Daseyn nicht aus seinem Begriff folgt, ich erkenne also, daß ich es ebenso als existirend wie als nicht existirend denken kann, - ich erkenne es als *zufällig,* da es doch dem Seyn im All nach nothwendig ist; ich kann seine Existenz nach Belieben *größer* oder *kleiner* bestimmen (welches bei dem All oder der Substanz nicht möglich ist, indem diese durch schlechthin einfache Position ist, ein ganz untheilbares Seyn hat, das durch keine Größe bestimmbar ist); - ich kann dann ferner die Existenz eines solchen vom All abgetrennt Betrachteten, bloß auf *seinen* Begriff, nicht auf den Begriff des All Bezogenen nach Belieben *theilen* - durch welche Theilung dann eben die *Zeit.* Also

§. 113.

Die Zeit ist nichts unabhängig von der abstrakten Betrachtung der Dinge, oder die Zeit ist ein bloßer Modus die Dinge in der Abstraktion von der Ewigkeit oder dem All zu denken. Der Beweis liegt in allem Bisherigen. Wie nun die Dinge als zeitlich betrachtet selbst nur Abstrakta des All sind, so ist die sogenannte reine Zeit oder die Zeit *als* solche wieder ein Abstraktum der Dinge, also überall nichts Wahres, Reales.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir nun auch vollends den Ursprung der Zahl betrachten.

Zusatz. Der Akt des Bewußtwerdens der Dinge als vom All abstrahirter, für sich bestehender, ist die Anwendung der Zahl. - Indem ich die Zahl anwende auf die Dinge, setze ich sie a) nicht nur überhaupt als Einzelnheiten, als vom All abstrahirte Endlichkeiten, sondern ich setze sie b) zugleich durch diese Anwendung in jener ihrer Abstraktion als reell. - Die Zahl ist also gleichsam ein ganz subjektiver Modus der Reflexion, der nicht einmal etwas Objektives in das *Ding* setzt, sondern die bloße Wiederholung oder die wiederholte

I,6,273

Affirmation des Aktes der Abstraktion von dem All ist. Es begreift sich von selbst hieraus, daß der Begriff einer unendlichen *Zahl* nothwendig ein widersprechender Begriff ist, zugleich aber, daß dieser Widerspruch nicht gegen das *wahre* Unendliche, das infinitum actu angewendet werden könne, da jener Begriff eben nur entsteht, inwiefern von diesem abgesehen wird, und die aktuelle Unendlichkeit nicht eine solche ist, der nur eine unendliche, sondern der überall keine Zahl adäquat ist, die über aller Zahl ist.

Wir können den Ursprung der Zahl auch noch durch eine andere Gedankenreihe so erläutern.

Alle Zahl beruht darauf, daß das, was mehreren Dingen gemein ist, durch die Imagination herausgehoben wird, d.h. sie beruht zuvörderst auf der Bildung von Allgemeinbegriffen. Wenn z.B. 6 verschiedene Körper, wovon 2 Cuben, 2 Cylinder, 2 andere Sphären sind, so kann ich diese 6 Körper nicht zusammenzählen, bevor ich den gemeinschaftlichen herausgehoben habe - sie, wie man sagt, unter einen Allgemeinbegriff gebracht habe, der mir nun als die Identität dient, die ich in ihnen als in der Differenz wiederhole; welches Wiederholen dann eigentlich das Zählen ist. Hier ist also immer und nothwendig eine Differenz des Allgemeinen und des Besonderen gesetzt, welche im All nicht ist, so daß diese Differenz setzen eben wieder nur eine Art der Abstraktion vom All ist. Es gibt im All überall nichts *bloß* Allgemeines; *das Allgemeine vielmehr, sofern es in den Begriff Gottes aufgenommen ist, ist unmittelbar auch das Besondere* (das Existirende), weil aus der Idee Gottes unmittelbar auch die Realität, die Existenz folgt. Im All ist also das Allgemeine und das Besondere immer eins. Setze ich es als verschieden, so setze ich damit schon den Begriff oder das Allgemeine nicht als aufgenommen und aufgelöst in die Idee Gottes, denn sonst würde ich das Besondere, die Realität zugleich mit setzen; ich setze also das Allgemeine als ein Selbständiges, und ich beziehe das Besondere auf seinen Begriff als *seinen* Begriff, nicht auf den Begriff des All; ich erkenne also unmittelbar auch die Zufälligkeit seiner Existenz, d.h. ich erkenne, daß sein Seyn

I,6,274

nicht aus seinem Begriffe folgt - daß der Begriff bloß ein Verhältniß zu ihm hat -, und ich wiederhole dieses bloße Verhältniß des Begriffs ohne *Identität* eben *in* der Zahl. - Wie nun nichts an sich durch Zahl bestimmt ist, sondern nur in Relation auf anderes betrachtet, so ist auch nichts an sich in der Zeit, sondern nur in der Relation auf anderes betrachtet, oder mit anderem *verglichen,* welches die bloße Sache der Imagination ist. Denn an sich folgt alles unmittelbar aus dem All und durch das All aus der

Idee Gottes (es ist auf ewige Weise in ihm auch dem relativen Leben nach); es ist daher an sich so wenig zeitlich, als das All zeitlich ist.

Wie von der Reflexion die Endlichkeit der Dinge, auch der Substanz nach, darum behauptet wird, weil sie theilbar und aus Theilen zusammengesetzt seyen, so wird auf dieselbe Weise aus der endlichen Dauer der Dinge ihre Nichtewigkeit geschlossen. Allein wie die Größe im Raum die wahre Unendlichkeit nicht afficirt, so kann die wahre Ewigkeit der Dinge auch nicht von der Größe ihrer Dauer afficirt werden. Ihre wahre Ewigkeit beruht darauf, a) daß sie nur durch das Universum *sind*, also mit diesem zumal (auch der Relation nach) sind, b) daß in jedem für sich eine Totalität, also eine aktuelle Ewigkeit angeschaut wird, von welchem sein Zeitleben die bloße durch Abstraktion gesetzte Erscheinung ist, indeß es doch gar nicht verfließen, also selbst nicht *wirklich* seyn könnte, ginge die untheilbare Affirmation oder Position desselben nicht als Ganzes den Theilen voran, indem, wenn seine Dauer aus Momenten zusammengesetzt wäre, auch nicht der kleinste Theil der Zeit als verfließend gedacht werden könnte. Mit dieser Anerkennung der Ewigkeit in allen Dingen hebt der Philosoph auch noch die letzte Entzweiung zwischen der Erscheinungswelt und den Dingen an sich auf. Er erkennt, daß nicht *zwei* Welten sind, sondern nur Eine wahre Welt, die nicht *außer*, oder *über* der erscheinenden, sondern selbst in ihr ist. Denn die Endlichkeit, welche diese der Ausdehnung wie der Dauer nach zeigt, hat auf ihre wahre Unendlichkeit und Ewigkeit gar keinen Bezug; die Erscheinungswelt würde, wenn sie endlos ausgedehnt wäre oder eine endlose Zeit dauerte, deßwegen doch nicht ewig seyn; es ist also

I,6,275

kein wahrer Gegensatz zwischen der Unendlichkeit der Dinge und der Endlichkeit ihres Seyns in der Erscheinung, und jene kann nicht durch diese beschränkt oder aufgehoben werden, da sie sich zu ihr nicht als entgegengesetzt, sondern wie Nichts zur Realität verhält.

Wir haben nun noch kurz das Verhältniß der drei Dimensionen in der Zeit zu dieser und unter sich selbst zu bestimmen durch folgende Sätze.

§. 114.

Die erste Dimension in der Zeit ist die Zukunft. Erläuterung. Die Dinge sind insofern in der Zeit, als sie nicht alles in der That und auf einmal sind, was sie dem Begriff nach seyn könnten, d.h. sie sind in der Zeit wegen der Differenz des Begriffs und des Seyns. Der Begriff aber ist das Affirmirende, wie das Seyn das Affirmirte; insbesondere ist Zukunft gesetzt durch Differenz des Affirmirenden von seinem Affirmirten; denn ich sage, daß etwas zukünftig ist, wovon der Begriff und die Möglichkeit vorhanden ist ohne das Seyn und die Wirklichkeit. - Noch auf andere Weise so darzustellen.

Wie der Raum die Privation der besonderen Dinge von der Seite der Identität, also bloß eine Betrachtungsweise der Dinge ist, inwiefern sie als für sich bestehende in der Unendlichkeit (ohne die Einheit) betrachtet werden, so ist die *Zeit* die Privation der besonderen Dinge von der Seite der Totalität. In dem Setzen einer Zukunft wird nun aber eben die Totalität negirt; daher ist, dieß vorher zu sagen, die Zukunft eigentlich die Zeit in der Zeit, sowie die Linie die Zeit im Raume ist. - Das *Wesen* der Zukunft aber, oder das, was sich per oppositum in diesem Scheinbild reflektirt, ist das vollendete Affirmirtseyn, die Totalität, welche der Zeit ewig fehlt, der Raum aber hat.

§. 115.

Die zweite Dimension der Zeit ist die Vergangenheit. Erläuterung. In der Vergangenheit denken wir uns den Keim der Gegenwart, dessen, was wirklich *ist*, die Möglichkeit der gegenwärtigen Wirklichkeit, aber jene als different, als geschieden von dieser, als nicht-seyend, da jene ist. Wie also die Gegenwart in Bezug auf die Zukunft bloß affirmirend ist, ohne affirmirt zu

I,6,276

seyn, so ist sie in Bezug auf Vergangenheit bloß Affirmirtes ohne Affirmirendes.

Andere Art der Darstellung. Daß es eine Zukunft für die Dinge gibt, ist, sagten wir, der Ausdruck der Nicht-Totalität, ist Privation der Totalität. Die Vergangenheit dagegen ist Verneinung der Identität. Durch die Vergangenheit ist mein Zusammenhang aufgehoben mit dem, mit welchem ich eins war, z.B. mit den Verstorbenen, sie treten in Differenz mit mir durch die Zeit, da im All dagegen alles ungetrennt lebt und eins ist. Daher erscheint auch das zeitliche Vergehen als ein Zurückgehen in die Identität, das Affirmirte kommt wieder zu seinem Affirmirenden, der Mensch wird zu seinen Vätern versammelt, die Wirkung wird gleich dem Bewirkenden. - Das *Wesen* der Vergangenheit aber, oder das, was sich per oppositum in diesem Scheinbild reflektirt, ist also das Einsseyn aller Dinge im All; daß aber die Vergangenheit als ein Zurückgegangen*seyn* in das All erscheint, ist die bloße Folge des Scheins, der das Zeitleben der Dinge überhaupt begleitet (bloße Folge des Selbstlebens der Dinge).

§. 116.

Die dritte Dimension in der Zeit ist die Gegenwart oder der bloß relative Indifferenzpunkt, durch welchen das Affirmirende mit seinem Affirmirten und dieses mit jenem zusammenhängt. - Ist von selbst klar. Die Gegenwart ist also in der Zeit, was die Tiefe im Raum ist. Sie ist *als solche* noch das unmittelbarste Gegenbild der Ewigkeit. Sie ist nicht die absolute Thesis wie diese, sondern nur die Synthesis. Wie aber die unendliche Substanz in den Dingen unmittelbar nur die Identität wirkt, und wie diese bloß an dem Nichts der Besonderheit in drei Dimensionen auseinandertritt, so producirt das All auch in jeglichem Ding unmittelbar nur unendliche, ewige, zeitlose Gegenwart, die nicht bloß Mitte, sondern wahre Identität ist - nur gleichfalls an dem Nichts der Besonderheit.

§. 117.

Wird der Raum mit der Zeit verglichen, so ist die Zeit in dem Raum = erster Dimension, der Raum im Raum = zweiter Dimension. Hinwiederum verhält sich die Zukunft als die Zeit in der Zeit, die Vergangenheit

I,6,277

aber als der Raum in der Zeit. - Dieser Satz ist durch die vorhergehende Erklärung von selbst deutlich. Nur was den letzten Punkt betrifft, daß Vergangenheit = dem Raume in der Zeit, so will ich bloß darauf aufmerksam machen, daß der Raum ebenso wie die Vergangenheit per oppositum Reflex der Identität der Dinge in dem All ist (§. 69), daß sie ebenso wie der Raum ein abgeschlossenes Bild ist, in dem sich alle Differenzen ausgleichen. Es ergibt sich hieraus ferner:

Zusatz. Die herrschende Dimension der Zeit ist die erste, die herrschende des Raums die andere Dimension, oder in der Zeit sind alle Dimensionen der ersten, in dem Raum der anderen untergeordnet.

[I,6,278]

B) Specielle Naturphilosophie
oder
Construktion der einzelnen Potenzen der Natur.

Ehe wir nun zur Betrachtung der einzelnen Potenzen in der Natur übergehen, hebe ich die Hauptsätze

nochmals heraus, die ich Axiome der Naturphilosophie nennen möchte, obgleich sie in der allgemeinen Philosophie allerdings bewiesen werden, auch von uns bewiesen worden sind. Es wird nämlich vortheilhaft seyn, diese Sätze, auf welche in der Folge alle andern gegründet werden, mit Einem Blick zu übersehen. Also

Oberste Grundsätze oder Axiome der Naturphilosophie.

I.

Die ganze Natur ist zu betrachten als die unendliche Substanz selbst, die bloß relativ unter dem Exponenten des Realen erscheint, an sich betrachtet aber die ganze sich selbst affirmirende Substanz ist. (Sie wird nämlich als real, als objektiv nur gesetzt in Bezug z.B. auf das Wissen; an sich selbst oder in sich selbst betrachtet, ist sie aber die ganze absolute Identität von Realem und Idealem, von Subjektivem und Objektivem).

II.

Ihrem Exponenten nach betrachtet, erscheint die Natur in jedem Ding als bewußtlos schaffend, und mehr als Organ oder Gegenbild der Idee, denn als die Idee selbst; an sich betrachtet, ist sie aber die schaffende und produktive Idee selbst. (*Erläuterung.* Der Begriff der Natur, der sich selbst der bloßen Anschauung aufdringt, ist der, daß sie sey

I,6,279

unendliche, wenn gleich bewußtlose Kunst, ein Bild göttlicher Weisheit, selbst nicht wissend, was sie ausführt, und doch die intelligiblen Formen einer ewigen Vernunft in sich ausprägend. Dieses ganz eigenthümliche Verhältniß ist es, was selbst dem nicht philosophischen Betrachter eine Ahndung von dem wahren Wesen der Natur erregt, daß sie nämlich nicht sowohl göttlich hervorgebracht als selbst *göttlich* sey, daß die Ideen nicht übergehen in die Dinge aus einer ihnen fremden Vernunft, sondern daß die Dinge die Ideen selbst seyen. Offenbar ist in der Natur der Gedanke nicht von der That, der Entwurf nicht von der Ausführung, der Künstler nicht von seinem Werke verschieden, sondern eins. Diese der Natur inwohnende Kunst wird nie begreifen, wer sie nicht selbst als schaffend, als das Göttliche begreift, das hier nur in der völligen Objektivität seiner ewigen Affirmation erscheint. Die Reflexionsmenschen haben keine Vorstellung von einer *objektiven* Vernunft, von einer Idee, die doch als solche ganz objektiv und real ist; alle Vernunft ist ihnen etwas Subjektives, ebenso alles Ideale, und die Idee selbst hat für sie nur den Sinn einer Subjektivität, daher sie nur zwei Welten kennen, die eine bestehend aus Steinen und Schutt, die andere aus Anschauen jener Steine und den Gedanken darüber).

III.

Die Dinge der Natur sind zu ihr in demselben Verhältniß zu betrachten, in welchem die Dinge überhaupt zum Absoluten zu betrachten sind; oder es ist dasselbe Verhältniß zwischen der Natur und den Naturdingen, wie zwischen der absoluten Identität und den Dingen überhaupt.

IV.

In jeglichem Ding ist a) das Wesen oder die Unendlichkeit der Natur, b) die Form oder die Besonderheit zu betrachten, welche die Substanz *ist,* und welche dann entweder dem Wesen gleich, oder ihm nicht gleich, demnach in Differenz von ihm erscheint.

V.

Der Erscheinungsexponent der Dinge ist, daß sie in Realität oder Gegenbildlichkeit versunken sind, ihr wahres Wesen ist aber durch das zweite Axiom bestimmt (das Wesen die Idee).

VI.

Inwiefern die Dinge die absolute Identität nicht in sich selbst aufnehmen, so daß sie sich selbst die Substanz sind, erscheint jene als

I,6,280

ihr Grund, als ihre Nothwendigkeit oder das Fatum, dem sie unterworfen sind.

VII.

Kein Ding in der Natur wirkt der Substanz nach auf das andere oder erfährt eine Wirkung, sondern jedes, als eine Welt im Kleinen, stimmt mit jedem andern durch absolute Identität zusammen.

VIII.

Die Dinge sind sich nicht bloß äußerlich, sondern innerlich verknüpft. (*Erläuterung.* Sofern die Dinge nur der Schwere eignen und durch die Schwere eins sind, haben sie auch nur ein äußerliches Leben in der unendlichen Substanz, ein innerliches Leben würden sie nur dadurch erlangen, daß sie die Substanz (als Einheit) in sich selbst aufnähmen, d.h. durch das eigne Leben. Denn alsdann ist das allgemeine Leben der Dinge zugleich ihr *besonderes* Leben, und sie sind durch dieses ihr besonderes Leben andern Dingen innerlich verknüpft. Für diese innerliche Verknüpfung der Dinge haben wir keine andere Bezeichnung, als entweder die der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Hasses, wie bei den Alten, oder allgemeiner und deutlicher die der *Perception.* Daß die Thiere z.B. Perceptionen haben, kann nicht geleugnet werden; sie haben ein Vorgefühl künftiger Dinge, z.B. der Witterungsveränderung, wahre Ahndungen und Divinationen, wodurch sich also neben ihrem äußeren Leben ein inneres offenbart, durch welches sie mit andern Dingen verknüpft und im Zusammenhang sind. Aber auch der sogenannten nicht-organischen Materie kann diese innere Verknüpfung, also auch Perceptionen nicht abgesprochen werden, obgleich sie nur Perceptionen von der dumpfesten Gattung haben können, wie sie das Thier und selbst der Mensch im Schlafzustand hat. Daher Leibniz mit Recht den Zustand der unorganischen Materie als den Schlafzustand der Materie bezeichnet. Außer den Gründen, welche in allgemeinen, schon früher entwickelten Ansichten liegen, daß nämlich das Ding die schaffende Idee selbst und ganz Seele und ganz Leib ist, aus welchem folgt, daß die Materie nothwendig Perceptionen habe, abgesehen von diesen Gründen also würden wir ohne Theilnahme der Materie an diesem allgemeinen inneren Leben eine Menge Erscheinungen, die sich nicht auf die Quantität, wie die Schwere, sondern auf die Qualität der Dinge

I,6,281

beziehen und manche besondere Umstände der chemischen, der elektrischen und magnetischen Erscheinungen nicht vollkommen begreifen[1]. Das innere Leben der Dinge nimmt relativ auf das äußere in dem Verhältniß zu, in welchem ihr besonderes Leben dem Centro sich einbildet oder diesem gleich wird; daher der Mensch, der ganz im Centrum steht, die vollkommenste, innerste Einheit mit allen Dingen hat, die in ihm zum Wissen und Erkennen wird).

[1] Vgl. hier Philosophie der Mythologie S. 582. D. H.

IX.

In der Natur besteht ein stets gleiches Verhältniß des Affirmativen zum Affirmirten, des Positiven zum Negativen, der Bewegung zur Ruhe. (Denn von außen kann jenes Verhältniß nicht verändert werden, da nichts außer der Natur ist, innerhalb der Natur kann aber jenes Verhältniß zwar in Ansehung der einzelnen Dinge, aber es kann nie in Ansehung der Natur selbst oder des Ganzen verändert werden).

X.

Bei dem Wechsel des Einzelnen bleibt das Ganze sich stets gleich. (Aller Wechsel des Einzelnen kann, da sich die Dinge der Substanz nach gleich sind, bloß darauf sich beziehen, daß das Verhältniß des Affirmativen und Affirmirten, der Ruhe und der Bewegung im Einzelnen sich ändert).

XI.

Der Theil ist dem Ganzen gleich; nicht nur der Substanz, sondern auch der Modification nach. - Der Substanz nach, denn die Substanz ist nothwendig unendlich, also die gleiche in allen. Aber auch der Modification nach, denn da der Theil nur ist im Ganzen und unaufhörlich durch das Ganze bestimmt, so muß er an sich die Bestimmungen tragen, die ihm durch alle andern Theile im Ganzen gegeben sind, d.h. er muß mit dem Ganzen übereinstimmen und es jederzeit auch durch seine Modification an sich ausdrücken.

XII.

Alles, was in der Natur ist, gehört als solches zum Seyn und zur Idee der unendlichen Substanz. - Denn nichts Besonderes im Universum ist durch sich selbst, sondern nur kraft der Idee der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sey. Da nun alles nur dadurch ist, daß die unendliche Substanz ist, alles Seyn

I,6,282

also nur das Seyn der unendlichen Substanz ist, so muß auch alles, was ist, z.B. jeder Theil der Materie zum Seyn der unendlichen Substanz gehören, indem er ohnedieß überall nicht seyn könnte.

Auf diese zwölf Grundsätze lassen sich alle wesentlichen Behauptungen der Naturphilosophie zurückführen, zu deren Darstellung ich jetzt fortgehe und sogleich Folgendes aufstelle.

§. 118.

§. 118. *Die unendliche reale Substanz begreift alle besonderen Formen dem Wesen oder der Idee nach in sich, indeß sie eben deßhalb selbst differenzlos ist.* - Sie begreift alle dem Wesen nach in sich, d.h. der Begriff aller ist verbunden mit dem Begriff der unendlichen Substanz, denn nur dadurch sind sie *wirklich,* weil es nur zum Begriff der unendlichen Substanz gehört, zu seyn. Die unendliche reale Substanz oder, wie wir uns auch ausdrücken können, die Materie als unendliche Substanz, als absolute Identität von Licht und Schwere, ist aber dennoch selbst differenzlos; denn eben weil sie nur das Wesen, nur die Position jener besonderen Formen, und zwar in ihrer Allheit ist, so ist in ihr selbst keine Differenz, sondern reine Identität. - Dieser Satz ist bloß concretere Anwendung des schon früher Erläuterten.

§. 119.

Die Besonderheit der Form beruht nur auf verschiedenen Verhältnissen des Affirmirten zum Affirmirenden, nicht allein im Ganzen, sondern auch im Einzelnen. - Gleichfalls allgemein schon bewiesen im §. 63, vgl. §. 54. Denn wenn die reale Substanz oder die Materie der Substanz nach

unendliche und absolute Identität des Affirmirten und Affirmirenden ist, so können sich die Dinge von ihr und von einander unterscheiden nur durch das verschiedene Verhältniß beider, und dieß macht nicht nur den Unterschied der Potenz in Bezug auf das Ganze, sondern auch in einer und derselben Potenz wieder können sich Dinge nur durch das verschiedene Verhältniß beider in Bezug auf diese Potenz unterscheiden.

Hier bemerke ich, daß wir künftig ein relatives Uebergewicht des Affirmativen über das Affirmirte, oder umgekehrt - sofern es nothwendig seinen Gegensatz in einem relativen Uebergewicht des andern

I,6,283

Faktors hat - durch *Pol,* oder das Verhältniß beider relativen Differenzen, da sie es nur beziehungsweise aufeinander seyn können, als ein Verhältniß von *Polen* bezeichnen werden. Ich sage: ein relatives Uebergewicht, sofern es ***nothwendig*** seinen Gegensatz in einem relativen Ueberwiegen des andern Faktors hat. Denn da nach dem neunten Axiom in der Natur ein stets gleiches Verhältniß des Affirmativen zum Affirmirten besteht, so kann das Verhältniß des einen zum andern nicht auf der einen Seite erhöht werden, ohne daß zugleich auf einer andern Seite das Verhältniß des entgegengesetzten zum andern erhöht werde. Denn wäre dieß nicht der Fall, so müßte das Verhältniß des Affirmirenden zum Affirmirten in der Natur im Ganzen ein veränderliches seyn, welches unmöglich ist.

§. 120.

Das allgemeine Gesetz der endlichen Erscheinung in der Materie ist das Gesetz der Polarität oder der Duplicität in der Identität. - Denn beruht alle Besonderheit und Unterscheidbarkeit der Form auf dem bloß *relativen* Einsseyn des Positiven und Negativen in der Materie, so beruht es nothwendig auch auf der relativen Differenz beider: die relative Einheit ist nothwendig auch relative Differenz. Aber jede Differenz ist *nur* relativ, d.h. sie ist nur möglich in Bezug auf eine entsprechende Differenz, die ein entgegengesetztes Verhältniß von A und B ausdrückt; nach der Ordnung des Universums, daß nämlich Positives und Negatives, Bewegung und Ruhe in ihm nur relativ, nicht aber absolut vermehrt werden können. Nun ist aber nach der im vorigen Satz vorausgeschehenen Erklärung eben diese relative Differenz = ein Verhältniß von Polen. Also ist das Gesetz der Polarität ein schlechthin allgemeines Naturgesetz, nämlich ein schlechthin allgemeines Gesetz aller endlichen Erscheinung.

Nun ist aber die Polarität auch = Duplicität in der Identität. Duplicität, weil einmal $A^+ + B$, dann $A + B^+$ gesetzt ist, Identität, weil das Reale in beiden doch immer eins ist, nämlich die Identität, weil also diese Differenzen nur Erscheinungsweise einer und derselben Substanz sind.

Zusatz. Alle weitere Differenz ist nun bloß durch die verschiedene

I,6,284

Art des relativen Eins- und des relativen Different-Seyns beider bestimmt. - Wir haben also hiermit den allgemeinen Typus aller Differenz in der Natur gefunden, und zunächst nur eben diese verschiedenen *Arten* des relativen Einsseyns zu bestimmen.

§. 121.

Der Typus aller bloß relativen Einheit des Positiven und Negativen (Affirmirenden und Affirmirten) *ist uns durch die Triplicität der Dimensionen gegeben.* (Ich berufe mich auf die frühere Construktion der Dimensionen). Hiermit ist also in die Natur das geometrische Verhältniß gebracht, oder dargethan, wie die Natur in ihren Differenzen die Formen der Geometrie auspräge. Ist das Gesetz der allgemeinen Polarität dasjenige, was uns am tiefsten in die Gesetze der Erscheinung und Bewegung der Natur eindringen läßt, so das der Dimensionen am tiefsten in das Seyn, ja es eröffnet ganz einzig die Aussicht

zur wahren Naturwissenschaft, welche nämlich die Physik ganz mathematisch, d.h. alle Formen der Natur als Ausprägungen ewiger geometrischer Urbilder darzuthun hat. Es war keine leere Rede der Alten, der Pythagoreer, wenn sie die Elemente der Natur den fünf regulären geometrischen Körpern gleichsetzten, z.B. Luft = Oktaeder, Erde = Cubus, Feuer = Pyramide. Wenn dieß ist, wenn die Differenzen der Natur die Formen der Geometrie ausprägen, so sind dann auch die Gesetze geometrisch, z.B. das Verhältniß der Erde zum Feuer = dem des Cubus zur Pyramide u.s.w.

Daß man bis jetzt in der Naturwissenschaft so wenig Rücksicht auf die Dimensionen nahm, ist nicht zu verwundern. Hat man doch vor wenigen Jahren noch es für unmöglich gehalten zu begreifen, warum überhaupt der Raum und die Materie nach drei Dimensionen ausgedehnt seyen, obgleich man diesen nothwendigen Typus von Triplicität selbst in dem Organismus des Verstandes vor sich liegen sah, und selbst jeder Syllogismus seine drei Dimensionen hat. Die offenbare Abhängigkeit einer Menge von Erscheinungen von den Dimensionen, so daß sie nach dem Verhältniß derselben jetzt mehr, jetzt weniger hervortreten, ist ebensowenig beachtet worden. Kant, der die Materie aus dem Conflikt zweier Kräfte, einer anziehenden und zurückstoßenden, erklärt, gab doch

I,6,285

selbst diesen kein anderes als *bloß* arithmetisches Verhältniß, woraus, wie er wohl einsah, nichts als die Unterschiede des *Grades* der Raumerfüllung oder der specifischen Dichtigkeit hervorgehen konnten, daher er auch alle Construktion der specifischen oder eigentlich qualitativen Differenz der Materie für eine ganz unauflösbare Aufgabe erklärte. Wenn man erst diesen allgemeinen Typus der Geometrie in den Formen der Materie erkannt haben und auf dem schon von Kepler und den Alten betretenen, aber leider seitdem wieder verlassenen Weg fortgehen wird, die Formen der Geometrie nämlich als Urbilder zu betrachten, von denen die nothwendigen Formen der Materie die Abbilder seyen - dann erst wird man sich der wahren Naturwissenschaft rühmen können. Die Naturphilosophie als Philosophie hat bloß diese Grundlage aller Naturwissenschaft, welche in der höheren Ansicht der Geometrie und der Mathematik selbst liegt, zu bezeichnen, welches denn durch den zuletzt aufgestellten Satz geschehen ist.

§. 122.

Das allgemein Entsprechende der Dimensionen in der Materie ist die Cohäsion (oder: was im Raum rein als solchem durch die Dimensionen ausgedrückt ist, ist in der Materie Cohäsion), *und es sind daher ebenso viele Formen der Cohäsion, als es Formen der Dimension gibt.* Im Allgemeinen ist diese Identität von Cohäsion und Dimension - oder daß jene der reale Ausdruck von dieser in der Materie sey - dadurch bewiesen, daß Cohäsion in der Materie dasjenige ist, wodurch sie aus der Identität mit andern Dingen tritt und *sich selbst* identisch wird. Nun ist aber Dimension in Bezug auf den Raum dasselbe, nämlich die Dimensionen liegen im Raum als solchem ebenso wie die Differenzen der Materie in der Substanz, als absoluter Identität. Erst dadurch, daß die besondere Dimension als besondere hervortritt, ist auch das vom unendlichen Raum Abgeschlossene, sich selbst Gleiche, Differente, die Figur, gesetzt. - Nach dem Typus der drei Dimensionen wird es nun auch eine dreifache Form der Cohäsion geben. Die der Linie entsprechende, welche nicht in sich selbst zurückläuft, die, wo die Linie in den Winkel zerfällt, und zwar die Breite, nicht aber die Länge begrenzt ist, und die, wo die Cohäsion in sich selbst zurückläuft, welches am vollkommensten durch die

I,6,286

Flüssigkeit bezeichnet ist. Denn auch das Flüssige hat Cohäsion, nur eine in sich selbst zurücklaufende.

Zusatz. Cohäsion ist demnach auch die unmittelbare Form aller Differenzen in der Materie, oder sie

ist die allgemeine Form, wodurch das besondere Ding aus der Identität mit andern Dingen tritt und sich selbst gleich wird.

§. 123.

Die der ersten Dimension entsprechende Synthesis des Affirmirenden mit dem Affirmirten ist die absolute Cohäsion, ihr Ausdruck in der Materie ist die Starrheit. Denn da die Synthesis zwischen dem Affirmirenden und Affirmirten eine bloß relative, also keine absolute Identität seyn soll, welche im Raum als absoluter Uebergang des einen in das andere erscheinen würde, sowie die bloß relative Identität als ein Getrenntseyn im Raum erscheinen würde, so kann sich jene relative Synthesis bloß durch drei Punkte ausdrücken, wovon der eine das Uebergewicht des Affirmirenden, der andere des Affirmirten und der dritte die relative Indifferenz ausdrückt, und diese drei Punkte müssen selbst unter sich wieder eins seyn (sonst keine relative Identität), vom Begriff des Ganzen durchdrungen ihre Einzelheit verlieren, d.h. sie müssen *Linie* seyn. Wo aber zwei Punkte durch einen dritten zusammengesetzt sind, da ist *Cohäsion*, und zwar in der Richtung der Linie oder der *Länge*. Nun ist aber Cohäsion in der Länge eben das, was wir absolute Cohäsion nennen, und demnach etc. - *Starr* heißt nun überhaupt alles, was nicht in sich selbst zurückläuft. Daher ist die Linie das Urbild der Starrheit in der Natur, so wie der Ausdruck der ersten Dimension oder der ersten Form der Cohäsion nothwendig ebenfalls die Starrheit ist.

Anmerkung. In den Erläuterungen des §. 74 haben wir die Linie erklärt als den Punkt, der sich selbst affirmirt, oder als die Identität, die sich selbst der Differenz einbildet. Wir können daher auch die der Linie oder der ersten Dimension überhaupt entsprechende Form der Cohäsion als die Einbildung des Affirmativen, des Begriffs eines Dings in das Affirmirte beschreiben - aber diese Einbildung kann als relative erscheinen nur, inwiefern der Punkt A, der sich in dem andern Punkt

I,6,287

B zum Objekt wird, mit dem Punkt B nicht absolut eins wird, und in ihn zurückfließt, inwiefern also Subjektives und Objektives, Affirmirendes und Affirmirtes nur in relativer Identität bleiben, deren Ausdruck eben die starre Linie ist. - Ginge A absolut in B über, so wäre eben damit die Subjekt-Objektivirung oder die Selbstaffirmation aufgehoben, die *Starrheit* also als Ausdruck der Selbstheit negirt; es wäre Verflüchtigung, Auflösung des Affirmirten in die Identität gesetzt. Hieraus können wir die Folge ziehen, *daß nur bei einem gewissen Grade der Einbildung des A in B,* d.h. nur bei einem gewissen Grade der Identität beider, Cohäsion und Starrheit besteht, daß aber die Materie, wenn dieser Punkt überschritten ist, nothwendig und in gleichem Verhältniß mit dem Uebergang des A in das B aufgelöst oder verflüchtigt wird. Jener *Grad* selbst bestimmt sich darnach, daß beide, wenn Starrheit producirt werden soll, nothwendig außereinander und als gerad' entgegengesetzte nur relativ vereinigte erscheinen.

§. 124.

Die im Leben in der Schwere entgegengesetzte Form des in-sich-selbst-Seyns ist im Allgemeinen Cohäsion, insbesondere aber die absolute Cohäsion. Denn Cohäsion als das allgemeine Entsprechende der Dimension (§. 122) ist auch die allgemeine Form der Differenziirung und Absonderung von der Identität, und dadurch auch von der Schwere, welche eben die Identität ist. Durch die Cohäsion entreißt sich jedes Ding der Schwere, es affirmirt sich selbst als sich selbst, oder es setzt die Identität, das Allgemeine, Affirmative als den unmittelbaren Begriff von sich selbst. - Daß aber *in* der Cohäsion insbesondere wieder die absolute Cohäsion die der Schwere am meisten entgegengesetzte Form sey (die aber eben deßhalb selbst am meisten Schwere ist), erhellt aus Folgendem. Die absolute Cohäsion entspricht der ersten Dimension, so wie diese der Zeit entspricht, und Ausdruck der Zeit an dem Ding ist. Demnach ist auch die absolute Cohäsion Form des *Beseeltseyns* der besonderen Dinge als besonderer, eine Form der *Centrifugenz,* wie die Schwere der Centripetenz: sie ist daher die der Schwere am meisten entgegengesetzte Form des in-sich-selbst-Seyns der Materie.

I,6,288

Anmerkung. Wir können auch sagen, die Cohäsion in gerader Linie sey der Ausdruck der Ichheit der Dinge - der allgemeine Akt der Absonderung von der Totalität, des Abfalls von der Schwere (Gravitation aufeinander).

§. 125.

Das, was vermöge der Schwere in dem Ding absolut eins ist (die aktuelle Unendlichkeit), *wird durch die Cohäsion differenziirt und relativ eins.* Denn die Schwere verhält sich überhaupt zu der Materie als die absolut differenzlose Identität; das + und -, welches in der Cohäsion als unterscheidbar hervortritt, kann daher in der Schwere nur absolut eins seyn; die Cohäsion ist also auch in dieser Beziehung der Ausdruck der Differenz von der Schwere oder von der absoluten Identität.

Anmerkung. Man könnte hieraus folgern: auch die Schwere als solche könne demnach aus einer Duplicität, einem + und - construirt werden. Allein dieß ist wenigstens nicht so zu verstehen, als ob die Schwere die Synthese von dem + und - der Cohäsion wäre, oder als ob diese beiden Faktoren ihr als Bedingungen vorausgingen. Sie ist vielmehr die absolute Identität beider, und diese können nur aus ihr, nicht aber kann sie aus ihnen hervorgehen. - Auch wird durch die Cohäsion keineswegs die Schwere als *Schwere* zerlegt. Denn diese ist keiner Differenz fähig, und bleibt auch in Bezug auf die Cohäsion ewig dieselbe. Mit der Cohäsion zugleich ist allerdings auch specifische Schwere gesetzt. Aber diese ist, wie auch schon früherhin gezeigt wurde, keine Differenz der Schwere selbst, die vielmehr gegen alle specifische Differenz sich gleichgültig verhält.

§. 126.

Je mehr in einem Ding die Schwere mit der Cohäsion gleichgesetzt und eins ist, desto höher ist der Grad seiner Realität. Denn nach §. 61 ist der Grad der Realität eines Dings bestimmt durch den Grad seiner Annäherung zur absoluten Identität. Nun ist aber die schlechthin absolute Identität oder die Natur schlechthin betrachtet eine Identität von Licht und Schwere, indem *diese* nur die Natur ist als Grund von Realität, so wie das Licht nur der unendliche Begriff des eignen Lebens der Dinge, das allgemein

I,6,289

Exponentiirende und Beseelende ist. Je mehr daher ein Ding Cohäsion als Form des eignen Lebens, die dem Licht entspricht, und Schwere als Form des Seyns in der Substanz unter sich gleichsetzt, desto mehr nähert es sich in seiner Potenz der absoluten Identität, desto höher ist also der Grad seiner Realität. - Aus dieser Ansicht erhellt auch, daß Schwere und Cohäsion nicht gerade im umgekehrten Verhältniß stehen *müssen,* so daß, wie die Cohäsion steigt, die specifische Schwere sinkt, sondern daß beide auch verknüpft seyn können in einem und demselben Ding. - Hier können wir nun auch zuerst den Begriff der *specifischen Schwere* erklären, der ein bloßer Vergleichungsbegriff und nur eine Bestimmung der Materie als *theilbarer Größe,* nicht aber eine Bestimmung der Schwere selbst ist. - Durch die Cohäsion wird die Masse, die an sich identisch ist, differenziirt, und da die Schwere auf Concentration wirkt, wirkt die Cohäsion vielmehr auf Ausdehnung, Expansion, und ist centrifugal. Je mehr also die Cohäsion über die Schwere siegt, desto mehr wird nothwendig die Masse expandirt; d.h. desto mehr nimmt ihr Verhältniß zum Raum ab, desto weniger Masse, d.h. desto weniger *Schweres* ist in gleichem Raum. Nicht also die Schwere wird hier verändert, sondern nur das Schwere. Die Schwere als absolute Identität der Dinge der Quantität nach ist eben deßhalb selbst keiner Differenz in Bezug auf Quantität, so wie das Licht als absolute Identität der Dinge der Qualität nach keiner Differenz in Bezug auf Qualität empfänglich. Die Schwere hat zu jeder Art der Materie das gleiche Verhältniß, und absolut betrachtet ist

alles *gleich schwer*. Aber da die Masse durch Cohäsion expandirt wird, so hängt es von ihrem Verhältniß zur Schwere ab, ob in gleicher Ausdehnung mehr oder weniger *Schweres*, nämlich mehr oder weniger Masse gesetzt ist; nur darf dieß nicht, wie insgemein, atomistisch verstanden werden, als ob nämlich die specifische Schwere von der Summe der einzelnen materiellen Theile oder Atomen abhienge, welche im Körper vereinigt sind, denn damit müßte die endliche Theilbarkeit aller Materie behauptet werden. Jenes + oder - der Expansion ist vielmehr ein ganz dynamisches, so daß die specifisch leichteste Materie, in der nach der atomistischen Vorstellung die

I,6,290

Summe der kleinsten Theile im gleichen Raum eine viel geringere seyn müßte, als in der schwersten, z.B. einem Metall - so daß, sage ich, jene den Raum mit der gleichen Stetigkeit erfüllt, wie diese. Ebensowenig kann gesagt werden, das Metall sey absolut betrachtet schwerer, als es z.B. die Luft ist: absolut betrachtet sind beide gleich schwer; nur als Quantum angesehen, oder in der Abstraktion von der Identität betrachtet, hat das eine mehr *Schweres* als das andere, oder es hat mehr von dem, was schwer *ist* und der Schwere angehört, als *sich* angehörig, relativ auf *sich*, als *sein* Reales gesetzt.

Der Begriff der specifischen Schwere ist also wieder ein bloßer Vergleichungsbegriff, der nichts im Wesen oder in der Substanz des Dings bestimmt. Die Schwere ist ja nicht *Schwere* oder Begriff dieses Besonderen, sie ist die Identität aller Dinge, die sich, so zu sagen, an keine Differenz kehrt. Wird aber von specifischer Schwere gesprochen, so wird schon von Schwere eines *Dings* gesprochen, d.h. es ist nicht von der absoluten Schwere, der Schwere an sich die Rede. Hinwiederum aber ist offenbar, daß unmittelbar mit der Cohäsion auch specifische Schwere gesetzt wird. Denn die Cohäsion ist das, wodurch ein Ding sich von andern Dingen sondert, also auch das, wodurch das Verhältniß der Masse zur Ausdehnung in ihm, d.h. wodurch der Grad seiner Raumerfüllung, seine Dichtigkeit, also auch der seiner specifischen Schwere bestimmt wird. So wenig daher Cohäsion ohne diese, so wenig kann auch diese gedacht werden ohne jene.

§. 127.

Das Schema der Cohäsion ist zugleich das Schema aller Polarität. Denn nach der Erklärung von §. 120 ist Polarität dadurch gesetzt, daß einer relativen Identität von A und B, in welcher A oder B überwiegt, eine gleiche gegenübersteht, in welcher B oder A überwiegend ist. Nun aber ist (§. 123) eben diese Duplicität auch die Bedingung aller Cohäsion, ihr Schema ist die Linie, in welcher nach dem einen Raum die Affirmation oder Position, nach dem andern das Affirmirte relativ überwiegt.

Erläuterung zu genauerer Betrachtung der Cohäsionslinie.

Was sich mit Nothwendigkeit und allgemein von der Cohäsion

I,6,291

einsehen läßt, ist, daß sie auf der relativen Einheit dreier Punkte beruht, eines, der sich in dem andern objektiv wird, also subjektiv ist, des andern, in welchem er sich objektiv wird, und eines dritten, der beide zugleich trennt (weil sie nicht ineinander überfließen sollen, da sonst keine Differenziirung) und sie vereinigt. Diese Form der Cohäsion ist nun selbst wieder unabhängig von aller Quantität, d.h. in der größten wie in der kleinsten Linie ist nothwendig dieselbe Triplicität. Ich mag die Linie verlängern, wie ich will, oder verkürzen, so sind im Ganzen immer nur die drei Punkte. Aber eben deßhalb gilt auch, was vom Ganzen gilt, ins Unendliche wieder zum Theil. Wenn ich einen Magnet, der dieses Schema am reinsten an sich trägt, zerstückle, so ist jeder, auch der kleinste Theil, wieder Magnet, d.h. auch er hat wieder zwei Pole und einen Indifferenzpunkt. Zugleich ist aber dieses Schema der Cohäsion Schema aller

quantitativen Differenz in der Natur. Denn wie in der eben angezogenen Cohäsionslinie nur ein und dasselbe Identische, immer nämlich Identität von A und B gesetzt ist, nur einmal mit A^+ und dann B^+, so auch im Universum. (Kein Pol eines Magnets ist rein südlich oder nördlich, sondern immer beides). Wie ferner die Bestimmung des einzelnen Punkts innerhalb der Cohäsionslinie völlig relativ ist, so daß derselbe Punkt, der in der einen Beziehung ein + von A repräsentirt, in der andern ein + von B oder auch eine Indifferenz von + und - repräsentirt, so ist im Universum alle Differenz etwas bloß Relatives, wodurch nichts an sich bestimmt ist. Wie vielmehr in der Cohäsionslinie jeder Punkt wieder die ganze Linie ist, so im Universum jeder Theil selbst wieder Universum, und trägt alle Bestimmungen des Universums an sich; nur vergleichungsweise mit anderen betrachtet, d.h. nicht in sich betrachtet, wird in ihm ein + oder - des Affirmativen gefunden, was in Bezug auf ihn selbst nicht statthat. So ist die Differenz im Universum mit der Identität zugleich ohne Schaden oder ohne Aufhebung derselben; wie wir denn auch schon früher die Beispiele einer solchen Linie gebraucht haben, jenes Verhältniß der Differenz im Universum deutlich zu machen, daher es hier unnöthig wäre, länger dabei zu verweilen.

§. 128.

Die der zweiten Dimension entsprechende Form

I,6,292

der Cohäsion ist die relative. Das Verhältniß von + und - (Affirmativem und Affirmirtem) ist hier ein solches, daß das Letzte ein relatives Uebergewicht hat. Diese Uebergewicht erscheint nach §. 75 als ein Uebergewicht der Fläche oder Breite über den cubischen Inhalt, als ein Zerfallen der Linie in Differenz.

§. 129.

Der dritten Dimension kann nur die Indifferenz der beiden Cohäsionsformen entsprechen, welche in ihrer Vollkommenheit durch das Flüssige dargestellt wird. Solange jene beiden Cohäsionsformen noch nicht völlig ausgeglichen, also nur relativ-indifferent sind, wird immer die eine oder die andere überwiegen. Sobald sie aber wechselseitig ausgelöscht werden, so wird, da Länge und Breite nur in der Tiefe verschwinden können, nothwendig das Flüssige producirt; denn von diesem ist Länge und Breite gleicherweise negirt, es hat nur noch die Tendenz zur Produktion der dritten Dimension in der reinen Kugelgestalt, die es sich selbst überlassen annehmen würde. Die Flüssigkeit ist also allerdings auch noch eine Form der Cohäsion, aber eine gänzlich in sich zurücklaufende.

Anmerkung. Als diese rein passive Privation (warum passiv, wird in der Folge deutlich werden) aller Eigenschaften stellt sich das Wasser dar, als das ursprünglich Flüssige.

Zusatz 1. Dem Reich der Formen oder der Differenzen, welche durch aktive und relative Cohäsion gesetzt sind, steht das Reich des Flüssigen entgegen. - Beide sind keineswegs als eine, sondern als zwei verschiedene Welten zu betrachten. In der Materie sind also überhaupt zwei Welten, eine Welt der Selbstheit, der Form, der Differenz, und eine Welt der Privation und vielleicht auch der Negation der Selbstheit, welche miteinander als im Streit liegend gedacht werden können.- Wenn auch, wie aus dem Vorhergehenden allerdings zu schließen ist, alle Differenzen der Materie selbst wieder auf eine Cohäsionslinie zurückgebracht werden können, so daß ihre Verschiedenheiten nur = sind der Verschiedenheit der Punkte in einer und derselben Cohäsionslinie, so gilt doch dieser Satz nur von der Materie, in der wirkliche Differenz ist, nicht aber von der Materie, deren Differenz von andern eben darin besteht,

I,6,293

eine Privation aller Differenz zu seyn. Wie vielmehr jene erste Reihe, welche uns die Evolutionen der

Cohäsion darstellt und von der größten Contraktion durch stete Expansion zu den äußersten Differenzen fortgeht, - wie also diese Reihe Position von Differenzen ist, so ist dagegen diese andere Welt, des Flüssigen, die Privation, oder im Conflikt mit jener die Negation aller Differenzen, welches in der Folge sich als wichtig bewähren wird.

Zusatz 2. Von den drei Cohäsionsformen ist die erste wieder die reale, wodurch das Ding nur sich selbst gleich ist, die andere, als die entgegengesetzte, die ideale, wodurch es auch seiner Besonderheit oder Form nach (in andern Dingen) ist. - Da sich ferner ein Ding dadurch, daß es sich von der Substanz sondert, auch zugleich mit dem unendlichen Begriff aller Dinge, dem Licht, in Differenz setzt, so ist unter den beiden Cohäsionsformen die erste, wodurch ein Ding ganz in sich selbst ist, dem Licht als *unendlichem* Begriff der endlichen Dinge am meisten entgegengesetzt, die andere aber, weil durch sie das Ding, auch seiner Besonderheit nach, zugleich in andern Dingen ist, weniger.

Hier ist nun auch der Ort, das *Verhältniß der Pole* in der Cohäsionslinie, so wie ihre Bezeichnungen genauer zu bestimmen, welches um so weniger unwichtig ist, als nach §. 122 das Schema der Cohäsion allgemeines Schema der Polarität überhaupt ist. - Wenn nun die Frage *die* ist: welches von beiden Principien, ob das affirmative oder das affirmirende, absolut betrachtet, positiv oder negativ sey, so beantwortet sich die Frage von selbst, denn ohne Zweifel ist dasjenige, welches affirmirend ist, auch positiv, das andere also in diesem Gegensatz negativ. Wenn aber gefragt wird, wie beide im Verhältniß zueinander bestimmt werden müssen, so kommt hier Folgendes in Betracht. Die Materie oder die Masse ist an sich eins und sich überall gleich. Das, was einen Theil der allgemeinen Masse oder dessen, was der Schwere angehört, setzt, als Masse eines *Dings,* eines Besonderen, und es dadurch absondert von der Totalität der Masse, ist eben das Affirmative, welches jenen Theil der Masse sich als Leib aneignet, in ihn sich bildet; das Affirmative verhält sich also insofern als das besondernde Princip,

I,6,294

das, was besonder *macht,* dem insofern die Masse als das allen Gemeine, als Identisches, als Allgemeines gegenübersteht, so daß in jener Beziehung das Affirmative, als das Negirende der Totalität betrachtet, auch als Negatives gesetzt werden könnte, dem, obwohl nur in *dieser* Beziehung, die Masse als Allgemeines, demnach als Positives entgegensteht. Es ist indeß klar, daß, nachdem man sich einmal darüber verständigt hat, was man + oder - nennen wolle, die Bezeichnung übrigens gleichgültig ist; um so mehr, da, wenn von einem positiven oder negativen Pol die Rede seyn wird, damit auf jeden Fall nur ein Ueberwiegen desjenigen Faktors bezeichnet wird, zu dem man das + oder - setzt, und welcher ebenso gut A als B seyn kann. Wichtiger aber ist zu erklären, wornach das Ueberwiegen des einen oder andern Faktors selbst bestimmt werde. Denken wir uns eine Linie, ABC, wo C den Indifferenzpunkt, A und B die beiden Pole bezeichnen,

$$\frac{A \qquad B}{C}$$

so ist die ganze Linie überhaupt Form der Selbstaffirmation eines Dings. Das Maximum dieser Selbstaffirmation liegt nothwendig in C, hier wird also zufolge der Anmerkung bei §. 123 der Grad der Einbildung des Allgemeinen in das Besondere seyn, bei welchem die Starrheit am vollkommensten besteht. Außer diesem Punkt und relativ auf denselben wird nur entweder ein + oder - dieser Einbildung und also auch des Uebergehens von A in B stattfinden können. - Die Selbstaffirmation fordert einen gewissen Grad der Differenziirung, des objektiv-Werdens von B. Diese ist in C erst erreicht. Die Selbstaffirmation oder Cohäsion ist also von A bis C fortwährend im Zunehmen, von C bis A aber im Abnehmen. In A wird nämlich der geringste Grad der Differenziirung seyn; das *Affirmirte* ist hier noch im Affirmirenden verloren, das Leben, welches in dem Punkt C zur Reife gedeiht, wird noch wie in einer Farbenschale verschlossen erscheinen. Erst allmählich von A bis C gelingt es dem Affirmativen, sich in dem Affirmirten objektiv zu werden, und mit ihm in dasjenige Verhältniß oder Gleichgewicht zu

kommen, bei welcher die vollkommene Selbstanschauung oder Selbstaffirmation möglich ist. Das Affirmative ist also in der ganzen

I,6,295

Länge von A bis C das Vorherrschende, so daß, wenn wir die Posivität eines Pols nach dem Uebergewicht von A bestimmen, A der positive Pol ist. Das Affirmative ist seiner Natur nach Identität; es wird repräsentirt durch den Punkt, der die bloße unendliche Möglichkeit von Affirmirtem ist, ohne wirkliches Affirmirtseyn. Von C nach A wird also fortwährende Tendenz zur Identität, zur Contraktion oder zum Punkt seyn, und in A wird die Materie wirklich fast auf den Punkt reducirt scheinen (dahin fällt in der Cohäsionslinie der ganzen Erde z.B. der Diamant) - so wie dagegen von A nach C eine fortwährende Expansion geschieht, die in C endlich den Grad erreicht, bei welchem die vollkommenste Selbstaffirmation, die größte Starrheit stattfindet. Von der ganzen Linie A C B ist also die Seite A C die der herrschenden, *aktiven* Cohäsion. - Mit dem Vorherrschen des Affirmativen ist indeß nothwendig auch die höchste *Besonderung* gesetzt, und insofern, wenn man die Schwere oder Masse als das Allgemeine, die Affirmation aber als das Negirende des Allgemeinen betrachtet, insofern wäre hier der negative Pol: nicht der von A, sondern der von B. Bei A, so wie in der ganzen Linie A C, kann noch nicht jene lebendige Starrheit seyn, welche in C ist, also mehr todte Starrheit, welche ich durch Härte bezeichne. - Betrachten wir nun die andere Seite dieser Cohäsionslinie, so wird, wenn in A das Affirmirte noch im Affirmirenden verloren, also der Punkt gesetzt war, der dann von A bis C sich zur Linie expandirt - es wird, sage ich, von C an bis B das Affirmirende sich immer mehr im Affirmirten, die Identität in der Differenz verlieren. War dort die Tendenz zur Contraktion, so hier nothwendig zur Expansion, dort auf den Punkt, die Negation des Raums, so hier auf Totalität oder auf unendlichen Raum, von dem die Materie auch im letzten Moment ihrer Verflüchtigung als Luft ununterschieden und mit ihm wahrhaft eins wird. In diese Richtung fällt also auch das, was wir *relative* Cohäsion, nämlich Zerfallen der Linie in Fläche, nennen, jedoch immer untergeordnet der ersten Dimension. Der Raum siegt hier über die Zeit - indeß ist die Materie selbst in dem äußersten Punkt dieser Linie noch Differenz, Pol; ja ihre Differenz nimmt zu, je

I,6,296

mehr sie sich den Extremen nähert. Die absolute Privation aller Differenzen, das Wasser, kann daher nicht mit in dieser Cohäsionslinie liegen; es steht vielmehr dem Punkt C, welcher relativer Indifferenzpunkt und durch seine Systole und Diastole nach entgegengesetzten Richtungen das Setzende aller Differenzen der Materie ist, es steht diesem Punkt als absoluter Indifferenzpunkt entgegen, und fällt daher überall nicht in diese Linie. Haben wir den Punkt A, weil dort das Affirmirte im Affirmirenden verloren war, als den positiven von A bezeichnet, so wird der Punkt B dagegen der relativ negative von A seyn, weil hier das Affirmirte sich vordrängt. Beziehen wir aber das +Zeichen auf B, so wird jener Punkt vielmehr der negative von B, dieser der positive von B seyn. Bei dieser letzteren Bezeichnung bleibe ich nun auch hier stehen, wie ich sie auch in meinen bisherigen Schriften gewählt habe. Da nämlich in der ganzen Linie A C B eigentlich eine fortgehende und stetige Expansion des A in B stattfindet, so werde ich das + der Expansion, welches in B fällt, insofern auch durch den +Pol bezeichnen, das Minimum dagegen in A durch den -Pol; nur daß man bei dieser Bezeichnung nie vergessen darf, daß + und - hier nicht die Natur der besonderen Faktoren selbst ausdrückt, sondern immer nur das relative Ueberwiegen des einen über den andern, daß also der positive Pol hier nicht ein Ueberwiegen des affirmativen Princips,

sondern, wenn wir das + oder - zu B setzen, ein + von B oder des Affirmirtseyns, der Expansion bezeichnet, und umgekehrt.

Noch einige Reflexionen, die sich aus der eben geführten Construktion der Cohäsionslinie ergeben.

a) Da von C nach B die Materie sich ihrem Expansionszustand nähert, so wie von C nach A ihrem Contraktionszustand, so kann der Punkt C nicht auch dem Raum nach oder *mathematisch* in die Mitte fallen: wie er dynamisch allerdings Mittelpunkt ist. Denken wir uns das Verhältniß des Affirmativen und Affirmirten als ein im Ganzen stets und nothwendig gleiches, so wird dem + des Affirmativen in A C ein gleiches + des Affirmirten in A B entgegenstehen; beide Seiten werden sich insofern dynamisch gleich seyn, aber in C A ist die Tendenz zur

I,6,297

Contraktion, in C B zur Expansion; dort ist also das Verhältniß der Masse zur Ausdehnung ein kleineres, hier ein größeres; soll also gleich viel Masse in A C und in C B seyn, so muß C nothwendig näher gegen A als B liegen. Allgemein also: der Indifferenzpunkt der Cohäsionslinie liegt nie genau in der mathematischen Mitte, sondern näher gegen den negativen Pol von B. Dieß bestätigt sich nicht allein in jedem Magnet, wo der Indifferenzpunkt immer näher gegen den Nordpol, d.h. eben den negativen von B gerückt ist, sondern auch schon längst hat es *Steffens* aus empirischen Gründen wahrscheinlich gefunden, daß auch der physische Aequator der Erde näher dem Nordpol liegt als dem Südpol.

b) Erinnere ich die bloße quantitative Differenz auch zwischen aktiver und relativer Cohäsion. Denn diese folgt aus jener durch ein bloßes + der Einbildung des Affirmativen ins Affirmirte, so daß auch jede einzelne Cohäsionslinie in sich wieder aktive und relative Cohäsion und die Indifferenz beider begreift. (In der obigen Linie A C = aktive oder absolute, C B = relative, C = Indifferenz). Dieß kann sich freilich in der Erscheinung an einer sehr eingeschränkten Cohäsionslinie nicht darstellen, obgleich es nothwendig ist, daß z.B. in der Cohäsionslinie des Magnets die eine Seite ein + von aktiver Cohäsion repräsentirt (die nördliche), die andere ein - oder + von relativer Cohäsion, was bei der Cohäsionslinie der ganzen Erde sehr deutlich ist. Denn der Nordpol der Erde hat offenbar die höhere aktive Cohäsion, daher die Erde hier compakt, zusammenhängend, und die Masse gedrängt erscheint. Dagegen der Südpol die aktive Cohäsion mehr oder weniger gelöst zeigt, das feste Land in Inseln, die absolute Cohäsion also in relative zerfallen zeigt. So zeigt am Sonnensystem die eine Seite offenbar mehr aktive Cohäsion, die andere ein Hervortreten der relativen und ein Zerfallen im Monde. Nun weiter.

§. 130.

Alle wirkliche Differenz der Materie ist der Differenz in der Cohäsionslinie gleich. - Den Beweis dieses Satzes enthält alles Bisherige. Es versteht sich von selbst, was auch schon bemerkt worden ist, daß das, was Privation aller Differenz, hier nicht in

I,6,298

Betracht kommt, oder nicht mit unter jenen Satz subsumirt werden kann, da es vielmehr das gemeinschaftlich Entgegengesetzte aller Differenz ist.

Zusatz: Die Differenz der Materie ist daher keine absolute oder solche, die dem Wesen nach stattfände, sondern bloß relative; denn die Differenz der Cohäsionslinie ist eine bloß relative, indem, wie von selbst erhellt und auch bewiesen worden ist, jede mögliche Potenz, durch welche die Natur eines Punktes erklärt würde, z.B. daß er positiv, negativ oder indifferent sey, bloß vergleichungsweise, nicht aber an sich ihm zukommt.

§. 131.

Alle Qualitäten, wodurch sich Materien voneinander unterscheiden, sind bestimmt durch ihr besonderes Verhältniß zu den Dimensionen. Denn alle Differenz der Materie ist = der Differenz in der Cohäsionslinie nach §. 129. Nun ist aber nach den Erläuterungen bei demselben Paragraphen die Differenz in der Cohäsionslinie im Ganzen die, daß die eine Seite vorzugsweise die absolute, die andere vorzugsweise die relative Cohäsion repräsentirt. Diese beiden entsprechen aber den beiden ersten Dimensionen. Inwiefern aber die dritte nicht bloß relative Indifferenz dieser beiden, sondern wechselseitige Auslöschung beider durcheinander, also absolute Indifferenz ist, insofern ist durch diese keine Qualität, sondern vielmehr das Qualitätslose gesetzt. Hieraus folgt, daß, ob eine Materie unterscheidbare Qualität hat oder nicht hat, auf jeden Fall von dem Verhältniß zu den Dimensionen abhängt, daß ihre Qualität im ersten Fall entweder mehr durch ihr Verhältniß mit der ersten oder mit der zweiten Dimension bestimmt ist, im andern aber ist Mangel an Qualität mit ihrem Verhältniß zur dritten Dimension zusammenhängt.

§. 132.

Alle Materie ist an sich Eine. (Positiv ausgesprochen, was im Zusatz zu §. 130 nur negativ). Denn ihre Differenz beruht bloß auf dem Exponenten, unter dem sie gesetzt ist, nämlich einzig auf dem + oder - des Affirmativen und Affirmirten in der Cohäsionslinie. Da aber auch dieses + oder - auf der bloßen Vergleichung beruht, jede Materie für sich und außer aller Vergleichung, d.h. wahrhaft betrachtet, Indifferenz von Affirmativem und Affirmirendem

I,6,299

ist, so ist wahrhaft keine Differenz, sondern alle Materie ist an sich Eine, - also auch hier ist nur vollkommene Identität.

§. 133.

Jeder Materie von bestimmter Differenz steht nothwendig eine andere von entgegengesetzter Differenz entgegen. Denn das Gesetz der Polarität ist ein allgemeines Gesetz der Materie (nach §. 120). Wäre ferner nicht durch jede bestimmte Differenz von A + B (es sey z.B. mit überwiegendem A) unmittelbar eine entgegengesetzte (also mit überwiegendem B) gesetzt, so könnte A oder B in der Natur absolut vermehrt oder vermindert werden, welches (Axiom IX) unmöglich ist.

Zusatz 1. Da nun aber jede Materie zu jeder andern in dem Verhältniß steht, daß sie relativ auf sie entweder ein + von A oder ein + von B repräsentirt, so ist *alle* Materie überhaupt unter sich polarisch geordnet.

Zusatz 2. Da auf diese Art jeder Materie eine andere entgegensteht, mit welcher verbunden sie unmittelbar oder wieder durch Vermittlung mit andern in die 0 der Differenz übergienge, ebenso wie + und - in Verbindung immer 0 geben; da ferner alle Differenzen der Materie *zumal* sind, so erhellt, wie *im Ganzen,* d.h. in der unendlichen Substanz als solcher die wahre 0 aller Differenz sey, ohne daß diese doch deßhalb in Ansehung der einzelnen Dinge aufgehoben wäre.

Zusatz 3. Da alle Varietäten der Materie die Substanz gar nicht angehen, vielmehr in allem die Substanz gleich und nur der Exponent der Erscheinung oder die Potenz eine verschiedene ist, so muß die aktuelle Variation aller Materie als bloße *Metamorphose* bezeichnet werden, d.h. als Verwandlung, bei welcher die Identität der Substanz besteht.

Folgendes enthält einige allgemeine Gesetze dieser Metamorphose, die sich aus dem Vorhergehenden ergeben.

§. 134.

Je mehr in einem Ding alle Potenzen oder Dimensionen relativ vereinigt und ungetrennt zugleich sind, desto höher ist der Grad seiner Realität; je mehr dagegen Dimensionen in ihm einzeln und geschieden hervortreten, desto geringer ist der Grad seiner Realität. Denn,

I,6,300

was das Erste betrifft, so nähert sich ein Ding in *dem* Verhältniß der absoluten Identität, in welcher alle Dimensionen ungeschieden als eins liegen, desto höher ist also auch (§. 61) der Grad seiner Realität. Im entgegengesetzten Fall das Umgekehrte.

Anmerkung. Da in der Schwere alle Dimensionen in gleichem Maß und Ziel gesetzt sind, so ist mit der ersten Differenziirung des Schwerpunkts nothwendig ein Streit aller Dimensionen gesetzt. Wir werden daher auch die Dimensionen in der Materie nicht rein geschieden, sondern mehr in einem relativen Chaos finden, und je mehr sich die streitenden Dimensionen in einem und demselben Ding durchkreuzen, desto concreter wird uns die Materie erscheinen.

§. 135.

Je mehr in einem Ding alle Dimensionen relativ vereinigt sind, desto mehr wird es auch die Differenz oder das Leben in sich der Schwere verbinden, und umgekehrt. Denn die Schwere ist die Identität aller Dimensionen.

Zusatz. Wir werden hier also auch auf den Satz zurückgeführt, den wir schon früher in einem andern Zusammenhang aufgestellt haben, daß der Grad der Realität eines Dings um so höher ist, je mehr es die Form des in-sich-selbst-Seyns oder die Cohäsion mit der Schwere vereinigt.

Wir haben nun diese Grundsätze nachzuweisen an den Produkten der Metamorphose, soweit sie uns sinnlich bekannt sind, also an den Produkten der *Erdmetamorhpose*. Unser Geschäft kann aber auch in dem bloßen Nachweisen bestehen, d.h. nur darin, daß wir den entsprechenden concreten Ausdruck jeder Construktion aufzeigen. Also:

1) Die zwei entgegengesetzten Pole der Metamorphose oder der Cohäsionslinie im Ganzen lassen sich als Minimum und Maximum der Extension bestimmen. (Aus dem Vorhergehenden klar). Dort ist das Affirmirte im Affirmativen, hier umgekehrt dieses in jenem verloren.

2) Das Minimum der Extension ist der Punkt. Die nothwendigen Formen, welche zwischen dem Punkt und der unendlichen Extension des unendlichen Raums, sind Linie, Fläche und Kreis oder Sphäre.

3) Von dem Punkt ist eine doppelte Ansicht möglich, eine negative

I,6,301

und eine positive. Negativ betrachtet ist er nur die Negation aller Ausdehnung. Positiv betrachtet aber ist er das Entgegengesetzte der Sphäre; er ist Kreis, dessen Peripherie mit dem Mittelpunkt zusammenfällt. Der Punkt in der ersten Bedeutung ist also todter Punkt, in der zweiten ist er lebendiger Punkt. Der Punkt in der angegebenen Progression hat also eine nothwendige Beziehung auf die Sphäre, wie die Linie auf die Fläche. Denn wie diese nur die zerfallene Linie ist, so die Sphäre nur der ausgedehnte Punkt.

4) Die beiden Seiten der Cohäsionslinie verhalten sich wieder wie Affirmatives und Affirmirendes. Denn aktive oder absolute Cohäsion = affirmativer, relative = affirmirter. - Der Punkt ist der affirmative Kreis, der Kreis ist der affirmirte Punkt. Ebenso ist die Linie das Affirmative der Fläche, die Fläche das Affirmirte der Linie. Punkt und Linie gehören also der ersten Seite (A C), Fläche und Kreis der andern an.

5) Punkt, Linie, Fläche und Kreis sind demnach die 4 allgemeinen Formen, in denen sich die Cohäsion ausdrücken kann, und da die reellsten Dinge diejenigen sind, welche Schwere und Cohäsion am meisten in sich vereinigen (als ein gedoppeltes Leben), so werden durch die Synthese der *Schwere* mit dem *Punkt*, der *Linie*, der *Fläche* und dem *Kreis* die am meisten reellen oder die selbständigsten Körper gesetzt seyn.

6) Der Ausdruck der mit betreffender Schwere verbundenen Cohäsion ist *Metallität*. Jene 4 Körper

werden also die Urmetalle darstellen, deren jedes in seiner Sphäre eine Synthese der Schwere und Cohäsion ausdrückt, jedes also in seiner Sphäre wieder den absoluten Indifferenzpunkt von Schwere und Cohäsion bezeichnet. - Von diesen 4 Urmetallen oder edlen Metallen existiren nun in der Erdsphäre wirklich die entsprechenden Ausdrücke:

a) In derjenigen Sphäre der Cohäsion, wo das relative Maximum des Affirmativen ist, oder die Cohäsion gegen den Punkt tendirt, drückt sich der Indifferenzpunkt von Cohäsion und Schwere durch die *Platina* aus. Die Platina ist nicht nur das specifisch schwerste Metall, sondern auch außer dem Eisen das cohärenteste, härteste. Die

I,6,302

Tendenz der Cohäsion zum Punkt ist dadurch ausgedrückt, daß die Platina nur in *Körnern* bricht, welche selbst nur die entsprechende *starre* Gestalt der Tropfen sind, in welche das cohäsionslose Metall - das Quecksilber - zerrinnt. Für diese Sphäre der Cohäsionslinie ist also die Platina wieder Indifferenzpunkt. (Dieselbe Form der Cohäsion, die auf den Punkt tendirt in der Differenz mit der Schwere, drückt sich durch den *Diamant* aus. Nicht nur die betreffende Härte dieses Steins, sondern auch seine ganz bestimmte Afficirbarkeit durch Magnetismus weisen ihm seine Stelle auf der affirmativen Seite der Cohäsionslinie an).

b) In derjenigen Sphäre der Cohäsion, wo diese gegen die Linie tendirt, drückt sich der Indifferenzpunkt von Cohäsion und Schwere durch das *Silber* aus. - Das Silber ist nach der Platina das einzige Metall, welches mit der betreffenden aktiven Cohäsion eine bedeutende specifische Schwere verbindet. Es entspricht der Linie, wie die Platina dem Punkt. - Hier tritt nun die relative Indifferenz als Synthese von Contraktion und Expansion, Punkt und Linie ein - im *Eisen*.

c) In derjenigen Sphäre der Cohäsion, wo das relative Maximum des Affirmirten ist, oder die Cohäsion gegen die Expansion tendirt, drückt sich der Indifferenzpunkt von Cohäsion und Schwere durch das *Gold* aus. - In dem Gold tritt vorzugsweise die relative Cohäsion hervor, welches sich durch seine außerordentliche Dehnbarkeit und die Fähigkeit, die größte Ausbreitung der Fläche nach anzunehmen, ausspricht. Die Form, welcher die Cohärenz des Goldes entspricht, ist daher die *Fläche*.

d) In derjenigen Sphäre der Cohäsion, wo die Cohäsion in sich selbst zurückläuft, oder die dritte Dimension herrschend ist, stellt sich als Indifferenzpunkt von Schwere und Cohäsion das *Quecksilber* dar. Es vereinigt mit der tropfbaren Flüssigkeit beträchtliche specifische Schwere. Seine entsprechende Form ist der Kreis oder die Sphäre.

e) Außer der Sphäre, innerhalb welcher die drei Dimensionen in vollkommen gleicher Begrenzung erscheinen, ist nun bloß noch der unendliche Raum selbst, in welchem sie in völliger Unbegrenzung erscheinen.

I,6,303

Ihm entspricht nothwendig die höchste Verflüchtigung der Metalle, wobei sie nur überhaupt noch Raum erfüllend sind, ohne daß eine bestimmte Dimension, ohne daß selbst die dritte noch vorherrschte - wie im tropfbar-Flüssigen. Dieser Zustand der Materie ist der luftförmige; denn hier zeigt die Materie auch nicht einmal mehr die Tendenz zur Kugelgestalt. Wie also in dem einen Extrem der Metamorphose die Materie ganz in Identität, den Punkt, zurückzustreben schien, so verbindet sie sich hier, in unendlicher Extension verloren, mit dem unendlichen Raum, von dem sie als Luft ganz ununterscheidbar wird. Die Materie nähert sich diesem Extrem in der Metamorphose durch successive Expansion in den flüchtigen Metallen. Dieses Produkt selbst ist in unserer jetzigen Chemie als Stickstoff bezeichnet. Diese Luft ist

nach allen möglichen Kennzeichen metallischer Art und nichts anderes als ein luftförmig aufgelöstes Metall, wie das Quecksilber ein tropfbar-flüssiges ist. - (Ueberhaupt durchläuft also die Metamorphose solche Stufen, welche der Progression folgender Formen entsprechen: der Linie, der Fläche, dem Kreis und dem unendlichen Raum. - - Wie sich das Maximum der Contraktion nach der einen Seite durch den Diamant, die reinste Kohle, darstellt, so das Maximum der Expansion nach der andern durch den sogenannten Stickstoff, der von der Erde losgerissen erscheint. Wie jene in der Cohärenz mit der Erde, gleichsam das Thier, so diese die Pflanze).

f) Eine sechste Bemerkung über die vier Urmetalle kann noch in Bezug auf §. 134 gemacht werden. Dort wurde behauptet: "Je mehr ein Ding alle Dimensionen relativ-vereinigt zeigt, desto mehr wird es auch die Differenz der Indifferenz verbinden, d.h. desto reeller wird es erscheinen." Dieß ist an den edlen Metallen nachzuweisen. Der todte Punkt begreift alle Dimensionen auf eine bloß negative Weise, d.h. sie sind alle von ihm negirt (daher der Diamant im Verhältniß der Cohärenz geringe specifische Schwere). Der lebendige Punkt als unendliche Position begreift sie alle auf positive Weise; das Metall, welches dem Punkt entspricht, hat mit der bedeutenden Cohärenz die größte specifische Schwere. - So begreift die relative Cohäsion oder die Fläche auch die Linie und die erste Dimension, die dritte Form, die der Indifferenz,

I,6,304

begreift beide, diese werden also nach der Platina die specifisch schwersten seyn. Die Dimension, welche am wenigsten die andern begreift, sie am meisten ausschließt, ist die erste; daher auch Silber das specifisch leichteste der edlen Metalle. Außer jenen Centralmetallen, welche die unmittelbaren Geburten der Erde sind, gehen nun die beiden Einheiten der Cohäsion und der Schwere durch die andern Metalle in immer größere Differenz auseinander, sie sind daher im eigentlichsten Sinn nur Halbmetalle.

§. 136.

Die Metamorphose, sofern sie durch aktive Cohäsion gesetzt ist, geht nothwendig von der relativen Negation aller Dimension durch den Punkt, als Position derselben, und die Linie zum relativen Gleichgewicht von Expansion und Contraktion, von Punkt und Linie; von da durch die zweite Dimension, als Differenz der Linie, und die dritte oder sphärische Cohäsionsform, zur Tilgung aller Dimension im relativen Maximum der Ausdehnung oder zum Entsprechenden des unendlichen Raums fort. - Mit den entsprechenden Produkten stellt sich also das Ganze so dar:

Dem Punkt als relativer Negation aller Dimension entspricht das	Erdprincip.
Dem Punkt als Affirmativem	Platina.
Der Linie	Silber.
Der Synthese von Punkt und Linie	Eisen.
Der Fläche oder zweiten Dimension	Gold.
Der Tiefe oder der dritten Dimension	Quecksilber.
Dem unendlichen Raum	Luft (Stickstoff).

§. 137.

Die ganze eben beschriebene *Reihe ist im Ganzen* nun *wieder der aktiven Cohäsion untergeordnet.* Dieß erhellt von selbst aus dem Bisherigen. Denn sie stellt nichts anderes dar als die fortwährende Einbildung des Affirmativen in das Affirmirte, des Allgemeinen in das Besondere, welches diejenige Einheit ist, die aller absoluten Cohäsion zu Grunde liegt.

Der Charakter der ganzen Reihe ist also auch noch der Charakter

I,6,305

der Metallität, des in-sich-Seyns, und dieser Charakter der Selbstheit verliert sich auch an den Extremen der Reihe nicht.

Zusatz. Inwiefern also in dieser Reihe relative Cohäsion oder die Indifferenz hervortritt, so sind doch diese Formen im Ganzen noch immer der aktiven Cohäsion untergeordnet. - Die Extreme dieser Reihe verhalten sich ferner zueinander als Pole, und sind die Endpunkte einer und derselben Cohäsionslinie.

§. 138.

Dieser ganzen Evolutionsreihe, die durchaus auf absoluter Cohäsion beruht und im Einzelnen und Ganzen auf Continuität, auf Fortsetzung des Gleichen im Gleichen geht, *steht nothwendig eine andere gegenüber, welche auf Negation der Continuität geht und der relativen Cohäsion entspricht.* Denn da in der ganzen oben beschriebenen Metamorphose nach dem vorhergehenden Satz doch eigentlich nur die aktive Cohäsion die herrschende ist, so ist nothwendig, daß dieser auch im *Ganzen* wieder die *relative* Cohäsion als ihre Negation entgegensteht; oder da die Materie in jener bloß centrifugal, so steht nothwendig dieser centrifugalen Richtung eine centripetale entgegen. Dort Verlust, wechselseitige Unabhängigkeit, hier *Herstellung,* welche immer der zweiten Dimension entspricht. - Wie nun jene das Setzende aller Differenzen ist, so ist nothwendig diese das Negirende aller Differenzen (allein dieß nur in ihrer absoluten Indifferenz).

Zusatz 1. Es sind also auch in der Natur zwei gleich ursprüngliche, zwei entgegengesetzte und streitende Thätigkeiten, die eine, welche Position des in-sich-selbst-Seyns der Materie ist, die andere, welche auf die Negation alles in-sich-selbst-Seyns hinwirkt.

Zusatz 2. Wie jene erste Reihe durch Produkte bezeichnet ist, so auch diese zweite.

§. 139.

In dieser zweiten Reihe, da sie auf Negation oder Privation aller Differenzen geht, ist keine andere Differenz weiter möglich, als daß die Privation aller Selbstheit entweder mehr auf affirmative oder mehr auf leidende Art gesetzt ist. - Denn in der gänzlichen Verneinung

I,6,306

aller Selbstheit kann allerdings kein anderer Unterschied mehr stattfinden als der angegebene. Denn wie sich in der positiven Reihe der eine Pol mehr als affirmativ, der andere mehr als affirmirt verhält, so muß es auch *hier* seyn. Nur, weil hier keine *Position,* sondern Negation gesetzt ist, muß, was dort affirmirend ist, hier negirend, was dort affirmirt ist, hier negirt erscheinen.

Zusatz 1. Die Polarität der zweiten Reihe oder, weil die erste, im Ganzen genommen, Polarität der aktiven Cohäsion ist, die Polarität der ersten Dimension wird also überhaupt durch zwei Produkte bezeichnet seyn, wovon das eine die höchste passive Vernichtung aller Selbstheit und Cohärenz ausdrückt, das andere aber ein aller Selbstheit und Cohärenz feindseliges, sie verzehrendes Princip ist.

Zusatz 2. Da nach §. 129, Anm., die reine Privation aller Differenz das *Wasser* ist, so wird demnach die Indifferenz der beiden angegebenen Principien das Wasser selbst seyn, oder jene beiden Produkte werden nur die entgegengesetzten Zustände des Wassers selbst bezeichnen. Nämlich die reine Privation aller Besonderheit im Wasser *aktiv* gesetzt wird verzehrendes Princip; dieselbe passiv gesetzt muß sich ausdrücken durch den höchsten Grad der Cohäsionslosigkeit in einer bestimmten Sphäre der Metamorphose. (Hieher fallen die beiden Produkte, welche unsere Chemie als Sauer- und Wasserstoff bezeichnet. Dieser ist die specifisch leichteste, cohäsionslose Substanz der ganzen Erde, in der die Materie gleichsam sich lichtet und dem Licht am meisten verwandt wird, jener ist das allgemein verzehrende Princip der Natur, das, womit alles andere verbrennt, und was daher allen Dimensionen und Formen der Metamorphose gemeinschaftlich entgegengesetzt ist).

Ehe ich diese Polarität weiter verfolge, will ich einiges Allgemeine vorausschicken.

§. 140.

Die Materie erscheint da, wo sie ganz einer bestimmten Potenz untergeordnet ist, als einfach, als Urstoff. Jede Materie unterscheidet sich von jeder anderen bloß durch ihren Exponenten oder ihre Potenz (§§. 130, 133). Je realer oder concreter die Materie ist, desto mehr befinden sich diese verschiedenen

I,6,307

Potenzen in relativer Vereinigung. Z.B. in dem höchsten Grad aktiver Cohäsion befinden sich die beiden entgegengesetzten Potenzen des Affirmativen und Affirmirten im vollkommenen Gleichgewicht; je mehr sich dagegen die Materie ihren Extremen annähert, desto mehr treten diese Potenzen in ihrer Unterscheidbarkeit hervor, und im gleichen Verhältniß sagen wir nun, die Materie erscheine als einfach. - Dieß zu beweisen, bemerke ich vorher: einfach nenne ich das, worin die Substanz und die Qualität Eines ist. Die Qualität nämlich, da sie auf der Form beruht, erscheint in den concreten Dingen als das bloße Accidens der Substanz und von der Substanz trennbar. (Darauf beruht, wie wir in der Folge finden werden, alle sogenannte Zerlegbarkeit der Körper). Wo nun also die Qualität mit der Substanz so eins ist, daß beide nicht weiter getrennt werden können, erscheint die Materie nothwendig einfach. Nun ist dieß aber eben nur da der Fall, wo die Materie ganz einer bestimmten Potenz untergeordnet ist. Z.B. die Qualität einer Materie sey bestimmt durch die relative Vereinigung des Affirmativen und des Affirmirten, so wird die Materie, wenn sie differenziirt wird, unter zwei entgegengesetzten Formen erscheinen können, unter + nämlich und -, d.h. die Substanz wird hier von der Qualität trennbar, diese also als Accidens erscheinen. Dagegen sey die Materie entweder ausschließlich oder vorzugsweise unter der Potenz von + und - gesetzt, so wird diese Materie nicht weiter differenziirbar erscheinen, weil sie bereits das Maximum der Differenz erreicht hat; sie wird daher als einfach, als Element erscheinen. (Hieraus schon die gänzliche Relativität des Begriffs Element, Stoff u.s.w.). Hinwiederum also - und dieß gleich als

Zusatz 1. Es gibt keine der Substanz nach verschiedenen Urstoffe oder Elemente der Natur; vielmehr ist in allen Elementen nur eine Substanz (die Materie), aber unter verschiedenen Exponenten gesetzt (also keine Stoffe im Sinne der Chemie).

Zusatz 2. Da diese Exponenten das Beseelende so wie das thätige Princip der Materie sind, so kann die Natur der Stoffe auch so bezeichnet werden: Stoff ist die Materie, inwiefern sie mit ihrem beseelenden

I,6,308

Princip ganz eins erscheint. Oder der Begriff des Stoffs ist: ganz Materie und dennoch ganz thätig und demnach geistig zu seyn. Die Exponenten selbst, inwiefern sie das Beseelende der Materie sind, können daher auch als die allgemeinen *Psychen* der Dinge betrachtet werden, die aber nie unabhängig von der Materie erscheinen und in den Urstoffen ganz leiblich sind. (Die gemeine Vorstellung ist auch hier die, daß die Elemente dem Ganzen, nicht aber das Ganze den Elementen vorangehend gedacht wird. Die Chemie namentlich fängt von diesen Abstraktionen an, die sie Stoffe nennt, und läßt daraus die übrigen Erdkörper zusammengesetzt seyn. Allein auch in dieser Beziehung ist kein Körper der Natur wahrhaft zusammengesetzt, sondern umgekehrt vielmehr *die Materie als Identität oder der Substanz nach* begreift potentialiter oder der Möglichkeit nach alle jene Exponenten in sich; ohne die Aufforderung des Lichts würden sie in ihr ewig schlafen. In dem Verhältniß nun, wie die Materie selbst zum eignen und besonderen Leben erwacht, in *dem* Verhältniß differenziiren sich jene Potenzen, die in der Substanz Eines waren und treten gesondert hervor. Wo sie durch die Macht des realen Princips (und selbst die

aktive Cohäsion ist ja nur das *reale* Princip, nur wieder die Schwere, welche jetzt unter anderer Form wirkt), wo sie also durch die Macht des realen Princips noch gezwungen zusammengehalten werden, erscheint die Materie noch concreter, indifferenter - in dem Verhältniß, wie durch fortgehende Differenziirung die Schwere überwunden wird, in dem Verhältniß treten die einzelnen Potenzen für sich hervor, und an den Enden der Cohäsionsreihe erscheint die Materie nothwendig nur Einer Potenz vorzugsweise hingegeben, z.B. der affirmativen oder der affirmirten, daher auch nicht weiter differenziirbar, also einfach.

§. 141.

In der Natur sind nur vier Elemente oder Urstoffe denkbar. - Denn nach der vorhergehenden Construktion sind nur zwei ursprüngliche Reihen der Evolution der Materie. Die erste, welche durch aktive Cohäsion gesetzt ist, und die nur zwei Begrenzungspunkte hat, nach der einen Richtung das relative Maximum des Affirmativen, wo also die Materie ganz unter diesem Exponenten

I,6,309

erscheint, nach der andern das relative Maximum des Affirmirten, wo also diese Potenz in der Materie vorherrschend ist. Da nun die Stoffe oder Elemente nur da hervortreten, wo das Maximum der Differenziirung erreicht ist, so sind durch die erste Evolution der Materie auch nur zwei Elemente oder Principien gesetzt; das erste jenes, welches ganz affirmativ von sich selbst, am meisten also auch in sich selbst ist. Dieses wird als die Seele der starresten und cohärentesten Körper erscheinen; wir bezeichnen es als Erdprincip, als das eigentlich *irdische* Princip in aller Materie, welches auch schon die ältesten Chemiker als die höchste Privation der göttlichen Substanz - als die Kohle derselben - bezeichnet haben. Das andere dieser Principien ist jenes, welches den höchsten Grad der Einbildung der Identität in die Differenz, also auch das relative Maximum des Affirmirtseyns bezeichnet. Da in diesem Princip, wie wir früher gefunden haben, alle Dimensionen wieder aufgelöst und aufgenommen sind, es also dadurch im Gegenbild am meisten dem Urbild ähnlich ist, so wollen wir es das *gegenbildliche* Princip nennen. Es wird die herrlichsten und schönsten aller Formen in sich auszuprägen bestimmt und am meisten geschickt seyn, den Samen der Ideen in sich aufzunehmen. - Die Materie verliert sich also in der durch aktive Cohäsion bestimmten Metamorphose in zwei Pole, wovon der eine durch das Vorherrschen des Affirmativen, der andere durch das Vorherrschen des Affirmirten ausgezeichnet ist. Inwiefern an diesen Punkten das Maximum der Differenziirung erreicht ist, erscheint die Substanz als eins mit ihrer Qualität, und umgekehrt; sie kann also als einfach oder als Stoff betrachtet werden. In der dieser Reihe entgegengesetzten Sphäre sind wieder zwei Pole. Die Privation aller Selbstheit wird entweder mehr affirmativ oder mehr affirmirt, oder sie wird indifferent gesetzt, so daß sie gegen jede dieser Bestimmungen gleichgültig ist. Unter diesen drei verschiedenen Formen ist immer ein und dasselbe gesetzt, nämlich Wasser. - Hier erscheint also die Materie gleichfalls nur unter zwei geschiedenen Potenzen, und erscheint insofern als *Stoff*, während, wie in der positiven Reihe, doch nur Eine Substanz ist. Es ist demnach der Satz bewiesen, daß in der Natur nur

I,6,310

vier Elemente möglich sind, wenn nämlich unter Urstoff nichts anderes verstanden wird als ein Extrem der Materie, wo sie vorzugsweise unter dem einen oder dem andern Exponenten gesetzt wird. Bezeichnen wir diese Exponenten als die thätigen und wirksamen Principien der Materie, so sind also in allen Verwandlungen derselben auch nur vier Principien wirksam, aus deren Wechselstreit alle Besonderheit der Materie entspringt, nämlich 1) die Seele der Selbstheit, 2) die Nichtselbstheit, 3) das Gegenbildliche,

4) die alles verzehrende Feuerseele der Natur.

Wir wollen hier erläuterungsweise noch einiges *über das Verhältniß dieser vier Principien unter sich* anführen. - Von dem verzehrenden Princip kann man sagen, es gehöre keiner besonderen Potenz an, sey vielmehr allen entgegengesetzt. Es verhält sich also in der Natur als das *göttliche* alles auflösende Princip. Aber in seiner materiellen Erscheinung als Stoff ist es nicht reines Princip, reine Thätigkeit, es ist vielmehr in die Materie versunken, und beherrscht diese so, daß die Materie die Eigenschaft oder die Wirkungsweise zu haben scheint, die nur dem Princip an und für sich selbst zukommt. Nothwendig ist nun dieses Princip am meisten der Selbstheit entgegen; am *meisten* wird es also seine zerstörende Gewalt gegen die Sphäre der herrschenden Starrheit richten, und das Produkt des Erdprincips entweder ganz auflösen, wie es gerade mit den härtesten Körpern dieser Sphäre, dem Demant, geschieht, der durch das Verbrennen ganz in Dunst verschwindet, oder es wird sie zwingen, ihre Starrheit in relativer Cohäsion aufzulösen, überhaupt also ihre Realität zu vermindern, welches bald mehr bald weniger in dem allgemeinen Verbrennungsproceß der Natur geschieht. (Ich bemerke hier, daß ich unter dem verzehrenden Princip nicht etwa nur den eigentlichen luftförmigen Sauerstoff verstehe, sondern auch das Wasser selbst. Denn auch das Wasser ist *verzehrend*; es greift z.B. unmittelbar die Metalle an und löst sie auf, es erwartet dazu nur die Bestimmung von außen, anstatt daß es im Sauerstoff der Atmosphäre z.B. schon bestimmt ist und gleichsam das Bedürfniß hat anderes zu verzehren). Ist also dem Princip

I,6,311

der Selbstheit das verzehrende Princip feindlich, so wird dagegen dasjenige Princip, in welchem die größte Tilgung aller Cohäsion ist, und welches wir, um es überhaupt zu bezeichnen, da es das verbrennlichste ist, das Phlogiston nennen wollen, - dieses Princip wird von dem entgegengesetzten zwar verzehrt werden, aber durch Verbindung mit demselben, weit entfernt in seiner Realität vermindert zu werden, vielmehr mehr Realität erlangen, und nach Ablegung seiner Besonderheit (da es doch immer eine bestimmte Potenz repräsentirt, expansiv ist), in seinen Ursprung zurückkehren, in das potenzlose Wasser, welches, wie Pindar sagt, das vornehmste aller Dinge ist. - Das eigentlich gegenbildliche Princip aber wird dem verzehrenden auch entgegengesetzt seyn, allein da es im Gegenbildlichen oder Realen dasselbe ist, was jenes gleichsam im Urbildlichen ist, so wird *dieses* gerade als das selbständigste, nicht wieder auflösbare erscheinen, und im Gegensatz mit dem Erdprincip, welches durch Verbindung mit dem verzehrenden Princip an Realität verliert, vielmehr gewinnen, wie es denn durch diese Verbindung aus dem luftförmigen Zustand in tropfbar-flüssigem niedergeschlagen wird oder in noch concreteren übergeht. - Wir können nun nach dem Bisherigen das, was wir im §. 138 noch unbestimmter ausgesprochen haben, ganz bestimmt in folgendem aussprechen.

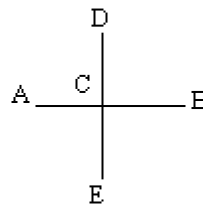
§. 142.

In der Materie und ihrer Metamorphose sind zwei einander entgegengesetzte Polaritäten im Streit um das Produkt. Die erste ist die der Länge, die andere die Breite, jene die aktive, diese die relative Cohäsion. - Schon §. 138 nämlich ist bewiesen, daß jener ersten Evolutionsreihe (der positiven eine sie negirende entgegenstehe. In der letzten haben wir aber seitdem in §. 139 so wie in den Erläuterungen zu §. 140 gleichfalls eine Polarität nachgewiesen. Es ist daher in der Materie im Ganzen und im Einzelnen (dieß versteht sich immer von selbst) nicht nur Eine, sondern es ist eine gedoppelte Polarität, die zugleich einen Gegensatz unter sich macht; die eine entspricht der Länge oder der ersten Dimension, also auch der aktiven Cohäsion, die andere der zweiten, also auch der relativen.

I,6,312

Zusatz: Die Endpunkte der beiden Polaritäten bestimmen vier Weltgegenden. (Ihre Bezeichnung ist allerdings gleichgültig, indeß in Ansehung der Erde offenbar, daß die Länge-Polarität die von Süd und Nord, die von Ost und West die Breite-Polarität ist). Dieser Gegensatz beider Polaritäten ist ein allgemeines Naturgesetz, aus dem sich, nachdem es erkannt ist, die größten und zuvor unbegriffensten Erscheinungen als nothwendige Folgen einsehen lassen. Es hat nothwendig den größten Einfluß auf die Construktion der ganzen Erde, ihrer Geschichte und ihrer Conformation, so wie auf die ganze physische Astronomie, und wird diesen Einfluß immer mehr beweisen, je mehr man die Natur nach diesem Gesetze zu erkennen versucht. Da die Richtung der Schwere als Richtung nach unten erscheint, die des Lichts also als Richtung nach oben, so ist hiermit die ganze cubische Bestimmung auch des besonderen Dings nach seinen sechs Seiten gegeben, wovon zwei (oben und unten) durch Licht und Schwere, zwei durch die Länge-, zwei durch die Breite-Polarität bestimmt sind, von denen jene wieder mehr der Schwere, diese dem Lichte verwandt ist.

Anmerkung. Theils um dieß anschaulich zu machen, theils um noch zu weiteren Betrachtungen Gelegenheit zu geben, denken *Sie* sich also die Cohäsionslinie A C B, welche die Richtung der Länge-Polarität bezeichnet,



in C von einer anderen Linie, die wir durch D C E bezeichnen wollen, senkrecht durchschnitten, diese bezeichne die Breite-Polarität, welche auf Vernichtung und Auflösung der ersten hinwirkt, oder überhaupt die negirende von dieser ist. Der Punkt C ist nun beiden Linien gemeinschaftlich. Was in diesen Punkt fällt, sofern er Indifferenzpunkt der Linie A C B ist, ist das Eisen. In denselben Punkt fällt aber auch das Wasser, aber nur sofern er in der Linie D C E liegt. Dem Eisen, als

I,6,313

Repräsentanten der aktiven oder differenziirenden Cohäsion, steht also das Wasser als der andere Indifferenzpunkt, nämlich als Indifferenzpunkt der negirten Differenz entgegen. - Betrachten wir nun in der Linie A C B die Seite A C, so wird von A bis C noch das affirmative Princip herrschend seyn; vom Punkt aus, der in A fällt, expandirt sich die Materie allmählich bis zur Linie, wie in C die Synthese von Linie und Punkt fällt. Hier folgt also die Materie nach der reinen Richtung der Starrheit oder ersten Dimension. Das herrschende Princip dieser Sphäre ist das Erdprincip oder der Kohlenstoff, das Bestimmende aller Metallität. In C, wo das Maximum der Starrheit erreicht ist, fängt die *relative* Cohäsion oder die Breite-Polarität an sich zu regen; könnte diese siegen, so würde die Metamorphose nach der Richtung der Linie D C E (welche die Breiten bezeichnet) abweichen. Allein, wie §. 139, Zus. 1, gezeigt wurde, die relative Cohäsion, die Breite-Polarität bleibt hier noch der aktiven Cohäsion untergeordnet. Die Linie A C und mit ihr die positive Metamorphose geht also in der Richtung B fort; die Breite-Polarität bildet sich dagegen gleichfalls zu einer eignen Welt in der Linie D C E aus. In der Linie C B (der andern Seite) der aktiven Cohäsionslinie) erscheint sie nie in ihrer reinen Geschiedenheit, sondern immer zugleich in der Verbindung oder Synthese mit der ersten, d.h. nur in der dritten Dimension, welche auch wirklich hier noch in *metallischer Form* producirt wird. (Im Vorbeigehen zu sagen: man stellt sich die Flüssigkeit nach einem sehr gewöhnlichen Vorurtheil als Expansion vor, aber in dem Produkt der Flüssigkeit oder der dritten Dimension ist vielmehr immer Contraktion, zum Beweis, daß die erste Dimension hier mit eingeht, und die auf bloße Expansion, den Raum, tendirende zweite Dimension nicht allein Gewalt hat. Das Eis, wenn es flüssig wird, contrahirt sich und umgekehrt). Indem

also die Metamorphose in der Linie C B sich fortsetzt, bleibt immer die Bestimmung der ersten Dimension noch zugleich mit der zweiten; man kann daher sagen, in der Linie C B sey die dritte Dimension so wie in der Abweichungslinie C E die zweite Dimension herrschend. Wie nun auf der Seite A C der *Kohlenstoff* das Herrschende war, so ist das, was

I,6,314

durch die Produkte der Seite C B, das Gold z.B., das Quecksilber und andere, schon hindurchschimmert, der Stickstoff oder das gegenbildliche Princip, das an der Grenze der Linie in den völlig dimensionslosen Zustand übergehend alle Dimensionen in sich aufnimmt. Inwiefern aber dieses Princip doch das durch die ganze Linie C B sich Evolvirende ist und schon durch alle Produkte derselben hindurchblickt, insofern kann man den Stickstoff (absolut betrachtet, denn seine lichtförmige Erscheinung ist eben auch nur Eine Form seines Daseyns) - also den Stickstoff, inwiefern er das Wesen dieser ganzen Reihe ist, kann man = der dritten Dimension setzen. Betrachten wir nun die andere Linie D C E, so fällt, wie wir bereits wissen, in den Punkt C das Wasser (das eigentlich Darstellende der absolut producirten dritten Dimension) als Privation aller Qualität - nicht als relativer *Indifferenz*-, sondern als *Nullpunkt* aller aktiven Cohäsion und dadurch auch aller Differenz. Es ist keiner andern Metamorphose fähig, als welche gleichfalls auf Negation aller Differenz geht: es wird also zwar auch, wie wir wissen, nach zwei entgegengesetzten Richtungen potenzirt, aber nach der einen nur als vollkommen Negirtes aller Cohäsion - nach dieser Seite producirt es also am reinsten die zweite Dimension, welche in ihrer Absolutheit eben die Auflösung aller Cohärenz, reine Expansion ist. Hierher fällt also das Phlogiston, oder was die neuere Chemie den Wasserstoff nennt, und was wir daher der zweiten Dimension in der gänzlichen Geschiedenheit von der ersten gleichsetzen könnten. (Nur die Grundtendenz im Wasserstoff immer noch nach Continuität). Wie sich das Wasser nach dieser Seite expandirt, so contrahirt es sich nach der andern; es wird gleichfalls *selbstisch*, aber da es dieß nur als Privation aller Differenz wird, so wird sich diese Selbstheit nur in dem Gegensatz gegen alle Differenz, also auch gegen alle Cohäsion darstellen; es wird insofern im Negativen ebenso dimensionsloses erscheinen, wie die Metallität im höchsten Punkt ihrer Verklärung im Stickstoff gleichfalls als dimensionslos, aber auf positive Art, erscheint. In der Linie D C E fällt also gegen den Punkt E das Phlogiston oder der Wasserstoff und die ihm entsprechenden Produkte der zweiten Reihe (Schwefel); gegen den Punkt

I,6,315

D das verzehrende Princip oder der Sauerstoff und die ihm entsprechenden Produkte der Erden.

Wenn wir demnach jetzt die ganze Construktion nochmals zusammenfassen, wird die Linie A C die reine Herrschaft der ersten Dimension und des Kohlenstoffs, die von der Linie ACB abweichende Linie CE wird die reine Herrschaft der zweiten Dimension in ihrer Geschiedenheit von der ersten und den Wasserstoff, die andre Seite der Linie A C B, nämlich C B, wird die Herrschaft der dritten Dimension, inwiefern sie *Indifferenz* der beiden ersten ist, so wie endlich die andere Seite der Abweichungslinie D C E, nämlich D C, die völlige Negation aller Dimension, demnach das verzehrende Princip oder den Sauerstoff darstellen.

Demgemäß können wir denn auch das Verhältniß der vier Urprincipien nach dem Schema der Dimensionen bestimmen.

Das Entsprechende der ersten

Dimension, das *Bestimmende* aller Metallität ist	das Erdprincip oder der Kohlenstoff
Das Entsprechende der zweiten Dimension in ihrer reinen Geschiedenheit von der ersten, das *Bestimmte* aller Cohäsionslosigkeit ist	das Phlogiston oder der Wasserstoff.
Das Entsprechende der dritten Dimension als Indifferenz der beiden ersten oder das *Bestimmte* aller Metallität ist	das gegenbildliche Princip oder der Stickstoff (als Wesen der ganzen Seite CB).
Endlich das aller Dimension (als Indifferenz) gemeinschaftlich Entgegengesetzte, Dimensionslose	das verzehrende Princip oder der Sauerstoff.

Daß dieses in Bezug auf alle andere Materie Dimensionslose oder aller Dimension Entgegengesetzte aber in die Richtung der Breite-Polarität

I,6,316

fallen müsse, ist daraus begreiflich, daß eben die erste Dimension die setzende aller Differenz ist, das Negirende aller also nicht in ihre Richtung fallen kann. Dagegen ist es ebenso nothwendig, daß die Linie A C B, als das Setzende aller Dimension, zuletzt im Maximum der Einbildung des Idealen ins Reale sich gleichfalls, nur in *positive* Dimensionslosigkeit, verkläre, so daß der Stickstoff, der in den Produkten der Linie C B das Wesen der dritten Dimension war, in seiner höchsten Verklärung im Punkt B zum positiv Dimensionslosen, und also zum positiv Entgegengesetzten des Sauerstoffs wird. - Dieses Verhältniß des Stickstoffs zum Sauerstoff, welches in manchen bisher räthselhaften und unerklärten Erscheinungen und Verhältnissen schon sich aussprach, ist nur aus der eben entwickelten Ansicht begreiflich und dient insofern zu einer neuen Bestätigung derselben. - Ich führe hier nur Folgendes an. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Stickstoff das herrschende Princip aller Alkalien ist. Aber was ist denn die Kausticität, die Zerstörungskraft der Alkalien anderes als eine der Kraft des Feuers, also auch der des Sauerstoffs völlig analoge Wirkung? Wie ist es nach der gewöhnlichen Vorstellung erklärbar, daß gerade die beiden am meisten entgegengesetzten Produkte, die sich in der Verbindung wechselseitig indifferenziiren, Säuren und Alkalien die gleichen Wirkungen haben? Schon diese einzige Erscheinung beweist das Feuerähnliche des Stickstoffs, und daß er im Positiven dasselbe ist, was der Sauerstoff im Negativen. Man hat bisher wohl zu begreifen gesucht, wie sich Metalle in Säuren, nicht aber wie sie auch durch Alkalien aufgelöst und jenen sogar entzogen werden können. - Metallkalke gehen durch die höchsten Grade der Oxydation zur Durchsichtigkeit über; dasselbe vermögen die Alkalien mit der Kieselerde, welche mit ihnen zusammengeschmolzen verglast und ja zuletzt sogar der Auflösung in Wasser fähig wird. Die noch immer nicht erledigten Erscheinungen des Leuchtens und Verbrennens von Phosphor in Stickgas will ich hier bloß erwähnen, da ich glaube, daß das Vorhergehende hinreichend ist, meine Behauptung zu beweisen, nämlich daß selbst empirische Gründe vorhanden sind, welche zwingen, einzusehen, daß der Stickstoff im Positiven dasselbe ist,

I,6,317

was der Sauerstoff im Negativen. Die Göttlichkeit dieses Princips, die Unverletzlichkeit seines Wesens, kraft der es das eigentlich Gegenbildliche im Gegenbildlichen ist, erhellt vorzüglich in der animalischen Natur, welche das in die Materie hineingeschaute Göttliche erst wahrhaft entfaltet.

Wenn wir übrigens die drei Formen des Wassers wieder unter sich vergleichen, so erkennen wir, daß auch der tropfbar-flüssige Zustand desselben nur Eine Form desselben, sein wahres Wesen also unerkennbar ist. Der Sauerstoff ist im Negativen oder in Ansehung des Wassers wieder die erste Dimension, in welcher es eben daher als am meisten selbstisch und verzehrend erscheint. Der Wasserstoff ist auch in dieser Beziehung die zweite Dimension, so wie das tropfbar-flüssige Wasser die dritte.

Bisher haben wir die Materie überhaupt betrachtet, inwiefern in ihr die Form des besonderen Lebens oder die Bewegung dem Seyn in der Ruhe untergeordnet ist, d.h. wir haben zufolge der Erklärung in §. 110 nur die erste Potenz der Materie überhaupt betrachtet. Die Formen der Bewegung erscheinen hier als Formen des Seyns oder der *Ruhe*. Jetzt gehen wir über zur Betrachtung derselben Formen, inwiefern sie nicht Formen der Ruhe oder des Seyns, sondern Formen der Thätigkeit sind, inwiefern also die Masse vielmehr das Accidens von ihnen ist. - Ich stelle in dieser Beziehung Folgendes auf.

§. 143.

Jeder Form des Seyns oder der Ruhe in der Materie entspricht nothwendig eine gleiche Form der Thätigkeit oder der Bewegung. - Denn nach §. 108 gehören die besonderen Dinge in der unendlichen realen Substanz gleicherweise der Schwere und dem Licht an. Nun sind aber die bisher abgeleiteten Formen des besonderen Lebens der Dinge als Formen des Seyns auch nur Formen der Schwere und, wenn gleich Ausdruck des Lichts an der Materie, doch der Schwere untergeordnet, nicht *als* dem Licht entsprechende Formen (dieß nur inwiefern als Formen der Bewegung), denn das Licht ist das Wesen und die Seele aller Bewegung; sie erscheinen also ebenso nothwendig auch als Formen der Bewegung oder der Thätigkeit wie als Formen des Seyns.

I,6,318

Auf andere Art unmittelbar aus dem Begriff der Potenzen und dem, was bereits §. 109 von den Potenzen der Natur bewiesen wurde. Am kürzesten aus dem allgemeinen Grundsatz, daß nichts in der Natur affirmirt, was nicht eben deßhalb affirmativ; nichts objektiv, das nicht auch subjektiv. Da nun jene Formen des besonderen Lebens als Formen der Ruhe nur affirmirt sind, so müssen sie nothwendig auch affirmativ, d.h. nach den früher aufgestellten Begriffen von Bewegung als Formen der Bewegung gesetzt werden.

§. 144.

In der ersten Potenz der Natur erscheinen die Formen des besonderen Lebens nur als Accidens der Materie, also als wandelbar und vergänglich, in der zweiten Potenz muß im Gegentheil die Form als das Allgemeine und die Materie als das Accidens oder das Wandelbare erscheinen.

Auch dieß folgt schon aus dem Entwurf der Potenzen im §. 110.

Zur Erläuterung. Wenn auch in der Materie die Substanz mit der *Form* oder *Potenz* eins wird, wie dieß in den sogenannten Stoffen der Fall ist, so wird doch immer die Materie dabei betrachtet als die Substanz, die Form als Accidens. Z.B. die Substanz des Sauer- und Wasserstoffs ist eine und dieselbe; sie sind also nicht der Substanz nach verschieden, und da sie nur durch die Potenz verschieden sind, so ist oder erscheint diese selbst als zufällig. In der zweiten Potenz soll nun dagegen die Materie als Accidens des bewegenden Princips erscheinen, so daß sie alle Verwandlungen und Veränderungen, welche dieses gebietet, durchläuft, also als stets wechselnd, als ein immer anderes erscheint. Die erste Potenz war also

überhaupt die Potenz des Bestehens der Materie, die zweite Potenz ist die des steten Wechsels und Wandels derselben. Dieser Gegensatz ist besonders wichtig in der höheren Beziehung auf die dritte Potenz, in der er ausgeglichen wird. - Wie in der ersten für sich die Form der Bewegung nur erscheinen könnte als untergeordnet der Substanz, so erscheint in der zweiten für sich die Materie im Gegentheil ganz hingegeben der Bewegung; in der dritten Potenz erscheinen beide als gleich unwandelbare Attribute der wahren

I,6,319

Substanz, die Materie ist Werkzeug des bewegenden Princips, aber so, daß sie *durch* die Bewegung zugleich selbst immer reproducirt wird, also die Bewegung zugleich Werkzeug von ihr ist, anstatt daß außer dieser Identität die Bewegung entweder in der Materie erlischt, oder diese in der Bewegung verloren geht (welches dann freilich auch nur gilt, sofern die Natur *bloß* in der einzelnen Potenz, nicht in der Totalität aufgefaßt wird, denn in dem großen oder All-Organismus sind dieselben Gesetze, welche im einzelnen sind, und nach dem Gesetz des ewig gleichen Verhältnisses von Affirmirendem und Affirmirtem (Axiom IX) wie auch hier stets dieselbe Gestalt des Ganzen reproducirt).

Wir haben nun jene Formen des besonderen Lebens als Formen der Thätigkeit ebenso zu begreifen wie als Formen des Seyns: zuvor aber das Grundgesetz aller lebendigen Bewegung, d.h. derjenigen, die aus einem inneren Bewegungsprincip hervorquillt, aufzustellen.

§. 145.

Das Grundgesetz jeder lebendigen Bewegung eines Körpers relativ auf sich oder auf andere ist, daß entgegengesetzte Pole zusammenstreben, gleiche sich fliehen. Dieses Gesetz entspricht dem, welches wir §. 120 als allgemeines Gesetz der ersten Potenz ausgesprochen haben. Wie nämlich das Gesetz alles endlichen *Seyns* der Materie die Polarität oder die Duplicität in der Identität ist, so ist das Gesetz aller Bewegung in der Natur das Gesetz der Identität in der Duplicität, oder dieses, daß Entgegengesetzte sich gleich, Gleiche aber entgegengesetzt sind. Der Beweis dieses Gesetzes ist folgender. Kein Ding der Natur wirkt auf das andere der Substanz nach, zufolge des VII. Axioms, und alle Einwirkung der Dinge aufeinander, also auch in der Bewegung ist vermittelt durch die allgemeine Identität, die absolute Substanz, welche auch in der höheren Potenz wieder als Grund von Seyn und Bewegung, darnach als Schwere eintritt, und, nur unter *anderer* Form, zu wirken gezwungen, einen Gravitationsproceß der Dinge gegeneinander einleitet, durch welchen sie die Dinge, die ihr durch die Metamorphose entrissen sind, auch dem besonderen Leben nach wieder eins zu machen, eben dadurch aber zu verwandeln und vernichten sucht. Da nun in der Materie keine andere Differenz

I,6,320

möglich ist, als nach dem Gesetz der Polarität, d.h. so, daß jeder möglichen quantitativen Differenz von A und B eine andere entgegensteht, jedes + eines Faktors in der einen Materie also ein + des entgegengesetzten, welches also ein - des ersteren ist, in einem andern außer sich hat, die Identität also nur durch Vereinigung Entgegengesetzter, durch Verbindung jenes + und - hergestellt werden kann, so ist das nothwendige Gesetz aller Bewegung dieses, daß *Entgegengesetzte sich suchen, Gleiche aber sich fliehen*. Denn Entgegengesetzte können sich wechselseitig ergänzen, so daß zwar keines für sich, aber doch beide in Verbindung eine Totalität oder Identität darstellen (die nun nur etwa gegen ein Drittes sich wieder als Differenz verhalten kann). Gleiche aber können sich nicht ergänzen, denn, was in dem einen ist, ist auch in dem anderen, und was in dem einen nicht ist, ist auch in dem anderen nicht. - Dieß ist also das allgemeine und nothwendige Gesetz der Natur, welches das ewige Wechselspiel ihres Lebens und

ihrer Bewegung unterhält. Ohne die Differenz wäre die Natur ein in sich selbst und in ihre Ruhe verlorene Identität. Nur die Differenz macht sie handeln; sie handelt um der Ruhe willen, und um in die Identität zurückzukehren.

Erklärung. Wir werden die Bewegung, inwiefern sie auf dem eben aufgestellten Gesetze beruht, durch *dynamische* Bewegung bezeichnen. Der Grund ist, weil diese Bewegung nicht, wie die der Schwere, auf der Substanz, sondern auf der Qualität oder der Besonderheit der Dinge beruht und durch diese vermittelt ist.

Zusatz: Durch *diese* Bewegung sind die Dinge sich auch innerlich verknüpft, oder diese Bewegung drückt den Zusammenhang ihres inneren Lebens aus nach Axiom VIII, wo gezeigt wurde, die innerliche Verknüpfung der Dinge beruhe darauf, daß die Substanz oder das allgemeine Leben zugleich ihr besonderes Leben sey. Dieß ist aber nach den vorhergehenden Erklärungen eben in *dieser* Bewegung der Fall. Denn die Schwere, wie sie in der ersten Potenz erscheint, hat kein Verhältniß zu der Differenz der Dinge, sie sieht die Besonderheit nicht an, und ist völlig gleich gegen dieselbe. In der gegenwärtigen Potenz, in welche die Schwere

I,6,321

zugleich mit erhoben ist (denn sie ist die allgemeine Identität der Natur, und kann also in nichts und durch nichts aufgehoben werden), in der gegenwärtigen Potenz ist diese allgemeine Identität die Seele der ***Bewegung***, inwiefern sie durch das besondere Seyn der Dinge vermittelt ist, und da sich eben in dieser Bewegung am meisten das besondere Leben der Dinge ausspricht, so wird hier das allgemeine Leben der Dinge zugleich ihr besonderes Leben, d.h. sie werden einander innerlich verknüpft, und neben ihrem äußeren Leben in der Schwere wird ein inneres offenbar, kraft dessen sie nicht nur der Substanz, sondern auch den Qualitäten nach untereinander eins sind. - Dieß setzt uns nun in den Stand, auch das Verhältniß der zweiten Potenz zur ersten überhaupt noch bestimmter als bisher zu bezeichnen.

§. 146.

Die erste Potenz der Materie oder Metamorphose der Materie verhält sich wieder als centrifugale Einheit (im Ganzen), *die zweite Potenz aber oder die dynamische Bewegung im Ganzen als centripetale.* - Denn durch die Metamorphose gehen die Dinge aus vom Centro und ein in ein unterschiedenes Leben. Das Gesetz der ersten Potenz ist die Polarität oder der Uebergang aus der Identität in Duplicität, durch die *dynamische* Bewegung aber streben sie (wie aus dem Gesetz derselben §. 145 folgt) in die Identität zurück, das Gesetz derselben ist die Antipolarität oder der Uebergang aus der Duplicität in die Identität, demnach diese Potenz *centripetal.*

Anmerkung. Hieraus erklärt sich auch, was §. 144 behauptet wurde, daß nämlich in der ersten Potenz die Formen des besonderen Lebens nur als Accidens der Substanz erscheinen (denn als Formen des besonderen Seyns setzen sie die Differenz von der Substanz, und können sich daher nur als Accidenzen verhalten) - daß aber in der zweiten Potenz umgekehrt vielmehr die Materie als Ausdruck der Form erscheine (denn hier erscheint die Form als Bewegung, die in die Identität zurückstrebt, das besondere Leben also nicht in Differenz, sondern in der Identität mit der Substanz. Daher nun vielmehr die Materie hier als Accidens und als ins Unendliche wandelbar erscheint).

I,6,322

In der ganzen Folge der Construktion werden wir es also als einen bewiesenen Satz annehmen, *daß alle dynamische Bewegung der Natur aus Identität hervorquillt, daß sie aber eben deßhalb auch als ihre Bedingung* (welches von Ursache wohl zu unterscheiden ist) als Bedingung also ***Differenz*** *fordert.* -

Jetzt die einzelnen Formen der Bewegung, wobei zum voraus zu erinnern, daß da ihr Typus derselbe ist mit dem Typus der Formen des Seyns, allerdings auch in ihnen eine Abstufung des Zurückstrebens in die Identität stattfinden wird; da ja überhaupt diese Sphäre nur im Ganzen als die der Centripotenz charakterisirt wurde.

Nun zur Ableitung der einzelnen Formen.

§. 147.

Der absoluten Cohäsion als Form des in-sich-selbst-Seyns entspricht als Form der Bewegung der Magnetismus. Oder: die absolute Cohäsion selbst, aktiv, lebendig angeschaut ist Magnetismus. - Dieser Satz kann auf verschiedene Art bewiesen werden, je nachdem man das Auszeichnende dieser Thätigkeitsform in dieser oder jener Bestimmung sucht. Ich gebe einige Formen des Beweises an. Wir haben oben §. 123 gezeigt, daß die allgemeine Form aller Cohäsion drei Punkte sind, wovon sich zwei, A und B, als entgegengesetzte verhalten (indem nämlich A in B sich selbst zum Objekt macht, und beide nicht ineinander übergehen dürfen, wenn eine wahre Subjekt-Objektivität stattfinden soll; ebensowenig dürfen sie aber voneinander getrennt seyn; sie müssen daher durch einen dritten zusammengehalten seyn, der sich insofern indifferent zu beiden verhält und ihr relativer Gleichgewichtspunkt ist). Nun wird aber jeder zugeben, daß auch die magnetische Thätigkeit a) auf der Differenz zweier Punkte oder Pole beruht, die, da in der Natur keine andere Differenz als die des Affirmativen und Affirmirten möglich, und auch diese nur quantitativ möglich ist, sich wie diese beide zueinander verhalten müssen; b) aber zeigt sich auch im Magnetismus ein Punkt, der gleichgültig gegen beide Pole scheint. Denn nach dem eben (§. 145) aufgestellten Gesetz werden die beiden Pole jeder nothwendig mit seinem entgegengesetzten sich zu vereinigen streben, den gleichen aber fliehen, jeder wird also eine Unterscheidung

I,6,323

beider Pole z.B. in einem andern magnetischen Körper machen; der dritte Punkt aber wird diese Unterscheidung nicht machen, sondern sich gleichgültig gegen jeden zeigen. Aber auch diese Bestimmung folgt aus der ersten Construktion der aktiven Cohärenz, und insofern ist also die Identität zwischen dieser als Form des Seyns und dem Magnetismus als Form der Thätigkeit in Ansehung aller Punkte bewiesen, die wesentlich sind zu einem jeden von beiden (denn auch zum Magnetismus sind wie zur größten und zur kleinsten Cohäsionslinie eben nur die drei Punkte wesentlich - außerdem nichts).

Andere Form des Beweises. Die aktive Cohäsion ist die erste Dimension des Dings, und entspricht also der Linie. Nun ist die Linie nach §. 74 nichts anderes als Synthese eines Affirmativen mit einem Affirmirten, jedoch *ohne Totalität*. Das Affirmative, der dem Ding eingeborene Begriff, ist nämlich seiner Natur nach unendlich, das Endliche aber, dem er eingeboren wird, nothwendig und ins Unendliche endlich (solange wenigstens beide nur unter der Form der ersten Dimension synthesirt sind) - das *Endliche* oder das Reale ist also dem *Begriff*, das Affirmirte dem Affirmativen nicht angemessen, dieser Mangel der Totalität wird also als ein Trieb erscheinen, mit anderen Dingen eins zu seyn, sich selbst durch sie zu continuiren und wo möglich zu ergänzen: andere Dinge also unter der gleichen Form der Cohäsion und der Polarität mit sich selbst zu setzen. Aber eben diese Thätigkeit, wie sie sich aus dem bloßen Begriff der Cohäsion als nothwendig einsehen läßt, ist durch die im Magnetismus realisirt - denn was heißt das Magnetisiren eines Dings durch ein anderes Ding anders, als daß dieses jenes unter der gleichen Form der Polarität mit sich selbst setzt und mit ihm wirklich concrescirt. Am bestimmtesten aber, nachdem einmal dieser *Ergänzungstrieb* als eine nothwendige Folge aktiver Cohäsion eingesehen ist, läßt sich seine Identität mit dem Magnetismus darthun, wenn man das Gesetz aller dynamischen Thätigkeit §. 145 dazu nimmt. Denn nach diesem Gesetz wird sich jener Ergänzungstrieb, die nothwendige Folge absoluter Cohäsion, auf solche Art äußern, daß jeder Pol der Cohäsionslinie seinen entgegengesetzten sucht,

I,6,324

oder selbst außer sich setzt, um durch ihn zur Identität, zur Befriedigung seines Verlangens nach Totalität zu gelangen. Aber eben dieß ist die bekannte Bestimmung aller magnetischen Thätigkeit, daß jeder Pol seinen entgegengesetzten sucht, und wo er ihn nicht findet, ihn außer sich setzt und hervorruft, um mit ihm zu concresciren und eins zu werden. Demnach ist auch die magnetische Thätigkeit selbst oder der Magnetismus überhaupt nichts anderes als diese *Concrescenz,* welche der Zusammenhang und die Starrheit der Körper bestimmt, lebendig, thätig angeschaut. - Eine empirische Art des Beweises wäre noch, wenn man sich entweder auf die Coincidenz des in seiner Thätigkeit erkennbaren Magnetismus mit dem cohärentesten aller Metalle, dem Eisen, berufen wollte, oder auch darauf, daß die aktive Cohäsion die Länge-Polarität, in Ansehung der Erde also die Südnord-Polarität bestimmt, welche eben auch die im Magnetismus herrschende ist.

§. 148.

Der Magnetismus ist ebenso wie die absolute Cohäsion selbst eine Funktion der Länge. Folgt unmittelbar. Zur weiteren Erläuterung verweise ich auf die Abhandlung vom dynamischen Proceß[1], wo die hieher gehörigen Thatsachen gesammelt sind, obgleich sie mit vielen anderen noch vermehrt werden könnten.

Zusatz. Die *Starrheit* ist also auch Bedingung der Erscheinung alles Magnetismus. - Denn da nach dem Gesetz (§. 145) die entgegengesetzten Pole zusammenstreben, so würden sie, wenn sie daran nicht durch die Starrheit verhindert wären, wirklich zusammenstreben, aber in der Verbindung, die 0 producirt, womit alle magnetische Thätigkeit aufhörte. Die Starrheit, oder die Unmöglichkeit in sich selbst zurückzukehren, ist also Bedingung der *Erscheinung* des Magnetismus, so wie dagegen der Magnetismus selbst das Setzende oder das Thätige in aller Starrheit ist.

Anmerkung. Die entgegengesetzten Pole eines und desselben Magnets streben nicht minder zusammen, als die zweier verschiedener Magnete. Dieß erhellt daraus, daß, wenn ihm eine bewegliche Materie

[1] Band IV, S. 1 ff.

I,6,325

dargeboten wird, durch die sich der Magnetismus continuiren kann, der eine Pol mit dem andern durch diese Materie zu cohäriren sucht und sich gleichsam eine Brücke aus ihr baut, welches der Grund der bekannten Figuren ist, welche z.B. Eisenfeile mit einem Magnetpol bildet.

§. 149.

Der Magnetismus ist keine Wirkung eines besonderen Princips, sondern ***allgemeine*** *Kategorie der Materie überhaupt.* Denn er ist so nothwendig in der Natur, als die Starrheit nothwendig ist, und wie diese auf einem allgemeinen Princip beruht und aus den allgemeinen Bedingungen der Construktion einer Materie überhaupt eingesehen werden kann, ebenso auch der Magnetismus. - Seitdem die Eigenschaften des Magnets bewundert werden, hat man auch gesucht, sie theoretisch zu begreifen. Dieses hier *mitten* in der größten Starrheit durchbrechende Leben, die stille, aber höchst bedeutende Sprache des Anziehens und Abstoßens ohne weitere Erscheinungen, jenes Hinweisen auf die Tiefe und das innerste Leben der Erde selbst waren für die mechanische Ansicht der Natur ebenso viele Unbegreiflichkeiten. Da man die Materie für sich als todt annahm, alle Bewegung ihr also nur von außen kommen konnte, so mußte allerdings der Grund auch dieser Erscheinungen in einer Materie gesucht werden, deren Unsichtbarkeit

und Undarstellbarkeit man mit ihrer feinen und subtilen Natur entschuldigte, und für die es dann freilich nun schwer fiel, die freien Durchgänge durch ein so starres Metall und durch den ganzen Erdkörper aufzufinden. Was die Fabel von den Wirkungen der Elfen erzählt, die nur bei Mondlicht halb sichtbar sind, oder von anderen Luftgeistern, wovon viele tausend durch ein kleines Nadelöhr gehen, ist glaublich gegen die mechanischen Erklärungen der Physiker vom Magnetismus. Wenn auch eine solche Materie, als die mechanischen Physiker annehmen, zureichte, die Richtung des Magnets gegen die Erdpole, seine Neigung gegen die Tiefe und den Durst zu erklären, mit dem jeder Pol seinen entgegengesetzten ergreift und an ihm festhält, ferner das offenbar Periodische, die Tage, und größere und kleinere Jahre, welche die Magnetnadel hat, so wäre doch das Daseyn einer solchen

I,6,326

Materie selbst eine bloße Zufälligkeit, so daß, sie gesetzt, allerdings jene Erscheinungen erfolgten, ihr Gesetztseyn selbst aber gar nicht begriffen wäre. - Aus dem *Mittelpunkt* der Materie bricht all' ihr Leben hervor; es wird nicht von außen in sie gegossen, sie selbst hegt den Keim desselben, der eben zuerst im Magnetismus sich entfaltet. Der Magnetismus ist der allgemeine Akt der Beseelung oder der Individuation *als* Akt, als Thätigkeit angeschaut. Er ist so nothwendig in der Natur gegründet, als die erste Dimension der Körper und die Starrheit darin gegründet ist. Er ist also wahrhaft eine allgemeine Kategorie der Materie.

Zusatz 1. Der Magnetismus ist allgemeine Bestimmung aller starren Körper; er ist also *allgemein* in der ganzen Sphäre der positiven Evolution oder der Metallität. Wo er zu verschwinden scheint, verschwindet er bloß für die Erscheinung, und auch für diese hat er sich, seitdem die Naturphilosophie diese Allgemeinheit des Magnetismus zuerst behauptet hat, in derselben wirklich bewährt. *Coulomb* hat bewiesen, daß kein starrer Körper, auch der nicht, welcher durch die organische Metamorphose hindurchgegangen ist, bei schicklicher Veranstaltung des Versuchs den Wirkungen des Magnetismus entgeht. Die gezwungenen Versuche, dieß zu erklären, welche die noch an die Partialität des Magnetismus glaubenden Physiker machen, widerlegen sich von selbst. - Wir werden also in der Folge den Magnetismus als eine Form ansehen, die in ihrer Art ebenso allgemein ist, als es die Schwere ist, als eine inwohnende, aus dem Innern der Dinge selbst stammende Thätigkeit, so daß, wenn wir z.B. im Organischen dem Magnetismus Aehnliches finden, dieß in ihn nicht von außen zu kommen braucht, sondern aus ihm selbst hervorgeht.

Zusatz 2. Der Magnetismus muß angesehen werden als diejenige Thätigkeit der Natur, welche aller Gestaltung, aller Fortpflanzung von Gleichem durch Gleiches vorsteht. Aller Gestaltung; denn alle Gestalt geht von der Linie aus, und verliert sich zuletzt im Flüssigen. Jede Gestalt der Natur ist der Ausdruck eines aufgelösten Problems, eines Zusammenstrebens entgegengesetzter Pole, die sich eben nur durch

I,6,327

die Gestalt vereinigen, wie in dem vorhin angeführten Beispiele die regelmäßige Stellung der Eisenfeile nur der Ausdruck der Verbindung des einen Pols mit dem andern ist. Aus der Identität der Gestalt mag daher am sichersten auf die Identität der Qualität geschlossen werden, weit sicherer wenigstens als durch Versuche, in welchen zuvörderst die Materie verändert, also ein neues Produkt gesetzt wird, wie in der Chemie. Jede Gestalt ist der Ausdruck eines zur Ruhe, zur Befriedigung gelangten, in sich abgeschlossenen Seyns.

Ueber das entschiedene Hervortreten des Magnetismus an bestimmten Stellen der Metamorphose hier

nur noch die Bemerkung. Das Maximum seiner Erscheinung muß nothwendig mit dem Maximum der Starrheit und aktiven Cohäsion in eins fallen. Daher das Eisen. Dann muß er wieder *im Ganzen* mehr hervortreten auf der affirmativen Seite der Cohäsionslinie, da die nämliche auch die der herrschenden aktiven Cohäsion ist. Daher der Magnetismus des reinsten Diamants, der gemeinen Holzkohle selbst, der Platina, auch des Silbers (welches schon in seinen dendritischen Verzweigungen früher darauf hindeutete), vorzüglich aller Metalle, welche in der Cohärenz dem Eisen am nächsten liegen, Kobalt, Nickel u.s.w., die sich nur wie Monde des Eisens verhalten. Aber auch auf der expandirten Seite der Cohäsionslinie verschwindet der Magnetismus nicht völlig; auch das tropfbar-flüssige Metall in starren Zustand versetzt offenbart ihn, so wie es im flüssigen Zustand dennoch die beiden Pole, nur ineinander zurückgeflossen, wenigstens potentialiter, enthält.

§. 150.

Durch den Magnetismus ist jedem Ding mehr oder weniger die Zeit eingebildet, daß es sie in sich selbst hat. Denn der Magnetismus = erster Dimension, so wie diese nach §. 74 = Zeit. Demnach ist mit dem Magnetismus, als dem individuell Beseelenden des Dings, ihm die Zeit zugleich einverleibt. Die Magnetnadel, wie sie ein Gefühl und Kenntniß anderer Dinge außer ihr hat, die sie entweder bejahet oder flieht, hat auch ihren Tag und ihre Jahre, eine periodische, also eigne Zeit.

§. 151.

Die magnetische Bewegung ist nichts anderes

I,6,328

als ein höherer, durch Differenz vermittelter Gravitationsproceß. Denn ein solcher ist nach den in §. 145 gegebenen Erläuterungen jede Bewegung, die nach dem dort aufgestellten Gesetz geschieht. Nun ist aber alle magnetische Bewegung diesem Gesetz gemäß, jeder Pol sucht nämlich mit seinem Entgegengesetzten eins zu werden, oder ihn außer sich zu setzen und dadurch selbst in die Identität zurückzukehren. Demnach da das Vermittelnde aller magnetischen Bewegung die *Identität,* ihre Bedingung aber Differenz ist, so ist sie etc. (Da alle Erscheinungen des Magnetismus, so sehr sie auch variirt werden mögen, auf das Eine Gesetz §. 145 zurückkommen, so halten wir uns nicht länger dabei auf).

§. 152.

Kein Körper kann magnetisch werden, ohne in seiner Cohärenz zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden, oder ohne relative Contraktion und Expansion. Denn eben auf der Synthese beider beruht alle aktive Cohäsion. In jeder Cohäsionslinie ist ein Punkt mit dem + des Affirmativen, ein anderer mit dem + des Affirmirten, der dritte ist gleichgültig. Jene beiden verhalten sich aber nach den Erläuterungen bei §. 129 wie Contraktion und Expansion. Also etc.

Anmerkung. Bestimmung der Pole. Halten wir uns an die Qualität der Faktoren, um die Pole darnach zu bezeichnen, so mußte der cohärentere (also der nördliche) als der positive, der minder cohärente, also der südliche, als der negative bezeichnet werden. Drücken wir aber durch + und - nur ein relatives Ueberwiegen des einen Faktors über den andern, gleichviel welchen aus, und beziehen das + und - auf B als das *Reale,* so wird der contrahirtere Pol der negative, der expandirte also der positive heißen müssen. *Diese* Bezeichnung werde ich auch in Bezug auf Magnetismus beibehalten, und insofern also unter dem Positiven das + der Expansion (Südpol), unter dem Negativen das - der Expansion (Nordpol) verstehen.

§. 153.

Der Magnetismus ist das Extensions-Bestimmende der Materie. Denn er ist die Form der Continuität des Gleichen in Gleichem, nach dem Zusatz 2 zum §. 149.

I,6,329

Man hat gegen die Construktion der Materie aus zwei entgegengesetzten Faktoren überhaupt die Einwendung gemacht, daß sich daraus die extensive Größe derselben nicht begreifen lasse, und man hat hierin allerdings vollkommen richtig geurtheilt; nur war es ungereimt, die Quantitätsbestimmung in dem zu suchen, was in gar keiner Beziehung zu Quantität stehen kann. Gegen die Kantische Construktion namentlich ist so argumentirt worden. Angenommen, daß die Materie eine Synthese der anziehenden und der zurückstoßenden Kraft sey, so muß, weil die beiden Kräfte entgegengesetzt sind und sie sich beide wechselseitig im Produkt vermindern, jedes Verhältniß derselben als das Verhältniß einer Division betrachtet werden. Es sey also die Anziehungskraft = A, die Zurückstoßungskraft = B, so wird die Formel A **:** B allgemeiner Ausdruck der Synthese beider in der Materie seyn. Ist nun dieß (so schloß man weiter), so müßte auf einen Körper von doppelter Extension oder Größe, z.B. auf 2 Pfund Blei auch die doppelte Attraktiv- und Repulsivkraft, auf einen von der dreifachen auch die dreifache verwendet werden, welches durch die Formel 2A **:** 2B oder 3A **:** 3B ausgedrückt werden müßte. Allein 2A **:** 2B sagt immer wieder nur ebenso viel als das einfache A **:** B, also ist aus dem Verhältniß der Kräfte, oder allgemein auszudrücken, aus dem Verhältniß entgegengesetzter Faktoren überhaupt niemals die Quantität der Materie zu construiren. - Das Argument ist ganz richtig, nur ist die Voraussetzung absurd, daß die Quantitätsbestimmung überhaupt zu einem der beiden Faktoren hinzugesetzt werden könne, da diese, sie mögen übrigens gedacht werden, wie sie wollen, nothwendig über alle Quantität erhaben sind. Auch in der Kantischen Construktion würde die Formel A **:** B nie die absolute Größe beider Faktoren, sondern nur die relative Größe, die sie in Bezug aufeinander haben, ausdrücken. Die Formel 2A **:** 2B, und so jede mögliche, wo die zu A oder B gesetzte Zahl gleich ist, würde also nie etwas anderes sagen, als daß das Verhältniß beider Faktoren ein ganz gleiches sey, so wie die Formel 3A **:** 2B sagen würde, daß die Größe A sich zu der Größe B = 3 **:** 2 verhalte, die Größe von B relativ auf die Größe von A = 2 **:** 3 sey. Da nun aber in jeder Materie, das

I,6,330

relative Verhältniß der beiden Faktoren sey übrigens welches es wolle, dieses Verhältniß im größten wie im kleinsten Theil der Materie das gleiche seyn würde - (denn eben darauf beruht ja die unendliche Theilbarkeit der Materie, alle Theilung beruht eben auf der unendlichen Homogeneität der Theile mit dem Ganzen), so kann die *extensive Größe* nicht auf jenem, sondern einzig auf der Wiederholung und demnach der Addition jenes Verhältnisses beruhen. Aber eben jene Wiederholung oder Addition ist = Magnetismus. Der Magnetismus ist also die allgemeine Bestimmung der Extension der Materie, und abgesehen von der Cohäsion ist keine Addition denkbar; die Materie an und für sich ist schlechthin eins: (es ist in ihr abstrahirt von dem Magnetismus betrachtet nicht einmal jene Duplicität, die in der Formel A **:** B ausgedrückt wird. Denn das Verhältniß beider Faktoren ist keineswegs, wie Kant will, das einer wechselseitigen *Einschränkung* oder Division durcheinander - es ist in der Materie überhaupt nur Eins, nämlich A, oder Allgemeines, welches aber hier B, Besonderes, ist. Der Ausdruck der Materie ist also A=B, und diese Formel sagt *für sich* keineswegs, daß hier zwei Faktoren, A und B, sich etwa wie die zwei Gewichte einer Wage das Gleichgewicht halten, sondern sie sagt, daß A ganz B, B ganz A ist. Aller Unterschied der Materie der Qualität nach beruht dann bloß auf dem Maß, in welchem B, das Besondere, =A ist, und umgekehrt, welches aber wiederum nicht durch Zahl bestimmt werden kann. Jedes A = B ist für sich eine Identität, nämlich B, das aber als solches A ist. *Zahl* und Bestimmung durch Zahl tritt erst ein, indem das A = B als Identität, als Allgemeines, nun selbst wieder im *Besonderen* oder in einer Vielheit wiederholt wird; für sich ist es unabhängig von aller Quantität. Durch die Cohäsion wird also überhaupt Materie erst theilbare Größe oder Quantum; ihr Schema ist 1+1+1 u.s.f. Eine andere Frage ist es, wodurch alsdann die Größe jener Addition selbst bestimmt sey, worin z.B. der Grund liege, daß von

dieser so oder so beschaffenen Materie eine größere, von dieser eine geringere Quantität producirt sey. Allein diese Frage läßt sich nicht mehr aus dem allgemeinen Begriff der Cohäsion, mit dem wir hier allein zu thun haben,

I,6,331

sondern nur aus der allgemeinen Ordnung der Natur oder den besondern Verhältnissen eines Weltkörpers zum Universum erklären.

§. 154.

Dem Magnetismus als Thätigkeitsform der Länge-Polarität steht nothwendig eine andere Thätigkeitsform entgegen, die der Breite-Polarität entspricht. Denn da nach §. 142 zwei streitende Polaritäten in der Metamorphose oder als Formen des *Seyns* sich entgegenstehen, jeder Form des Seyns aber nach §. 143 eine gleiche Form der Thätigkeit entspricht, so steht etc. (Wir haben nun das Verhältniß beider Thätigkeitsformen noch genauer zu eruiren).

§. 155.

In dem Magnetismus wird zwar Identität, aber nur durch Continuation der Differenz ins Unendliche gesetzt; er ist also selbst als dynamische Form noch Position von Differenz. - Der erste Theil des Satzes läßt sich unmittelbar in der Anschauung darstellen. Denken wir uns $\frac{A \qquad B}{C}$, so ist das Affirmative in A im Uebergewicht, und verlangt nothwendig nach einem Affirmirten, um auch für sich die magnetische Indifferenz zu constituiren. Es finde dieß in einem anderen = X außer ihm, so ist *es selbst* in der Identität. Dagegen ist aber X nothwendig an seinem entgegengesetzten Ende mit einem + des Affirmativen gesetzt; dieß verlangt also wieder nach einem Affirmirten, und setzt dadurch zwar *sich* in Indifferenz, läßt aber die Differenz in dem andern zurück, u.s.f. ins Unendliche. - Dasselbe ist auch nach der Seite von B der Fall, nämlich jeder mögliche Endpunkt der Linie wieder = +B, also nicht Indifferenz. Die Identität wird also nur durch eine stete Continuation der Differenz gesetzt werden, ohne daß je Totalität erreicht würde, wie in dem empirischen Unendlichen überhaupt (deren Schema die Linie ist) die Unendlichkeit oder Identität nur die stets continuirte Differenz oder Endlichkeit ist. - Der andere Theil des Satzes versteht sich nun von selbst und kann auch so ausgedrückt werden: Der Magnetismus ist selbst noch in seinem Zurückstreben in die Identität selbstische Form; das Einzelne setzt zwar sich in Indifferenz, aber nur indem es anderes in Differenz setzt. Auch so: In der magnetischen Thätigkeit wird zwar Identität

I,6,332

gesetzt, aber als bloß relative, so nämlich daß die Differenz von Subjektiv und Objektiv ins Unendliche fort besteht.

§. 156.

Die entgegengesetzte Thätigkeitsform des Magnetismus geht daher nothwendig auf absolute Identität oder Negation der Differenz. Folgt aus dem Gegensatz. Ueberhaupt geht im dynamischen Proceß die Natur *darauf* aus.

§. 157.

Nur gleiche oder indifferente Dinge können durch Magnetismus eins werden. Denn der Magnetismus ist nur Continuation des Gleichen im Gleichen, nach Zusatz 2 zu §. 149. Oder auch: er ist, wie aus der Demonstration des vorhergehenden Satzes erhellt, die stets wiederholte Position von sich selbst (sich selbst wiederholend im anderen).

§. 158.

Die entgegengesetzte Thätigkeitsform des Magnetismus ist durch Differenz der concurrirenden Kräfte bedingt. Denn gesetzt sie wären sich gleich (von derselben Qualität), so würden sie sich wechselseitig unter der gleichen Form der Polarität setzen, um eins zu seyn; einer würde sich durch den andern continuiren und fortwachsen; es wäre also Position von Differenz, nicht (dem §. 155 zufolge) Negation gesetzt. Auch so auszudrücken: Die der Länge-Polarität entgegengesetzte Polarität ist die Breite-Polarität, in welcher die Linie zum Winkel, die Identität in Differenz zerfällt. Wären nun die concurrirenden Körper nicht der Qualität nach different, so würde die Position oder der Begriff des einen sich durch den andern continuiren; es wäre also Magnetismus gesetzt, welches gegen die Voraussetzung ist.

§. 159.

Jeder Körper und jeder Theil der Materie ist, bloß in Bezug auf sich selbst betrachtet, Identität und Totalität. Denn die Differenz der Materie ist = der Differenz der Punkte in der Cohäsionslinie (§. 130). Nun ist aber in der Cohäsionslinie an und für sich kein Punkt positiv, negativ oder selbst indifferent; er ist dieß nur relativ auf andere oder vergleichungsweise, wie in den Erläuterungen zu §. 127 gezeigt wurde. Jeder Körper und jeder Theil der Materie ist also etc. (Könnte man die allgemeine Verkettung aufheben, so würde das Qualitätslose zurückbleiben).

I,6,333

§. 160.

Jeder Körper und jeder Theil der Materie wird different (z.B. er wird + oder -) *nur, indem er in eine Cohäsionslinie* (mit einem oder mehreren anderen) *eintritt.* - Unmittelbare Folge.

Erklärung. Ein Körper tritt in die Cohäsionslinie mit einem andern ein, sobald ihre Grenze eine gemeinschaftliche wird, wie z.B. im Punkt C der magnetischen Linie A C B der Punkt C die gemeinschaftliche Grenze beider Seiten ist. Zwei Körper berühren sich, heißt also: sie treten in eine gemeinschaftliche Cohäsionslinie, und hieraus erhellt, wie sogleich noch bestimmter der Grund einzusehen, warum Berührung die allgemeine Bedingung dynamischer Erscheinungen ist.

§. 161.

Je zwei der Qualität nach differente Körper, die in Berührung sind, können nicht sich wechselseitig durcheinander zu continuiren, sondern nur sich wechselseitig durcheinander zu negiren - ihre Selbstheit aufzuheben - *suchen.* Denn jeder ist affirmativ von sich selbst. Nun kann er aber nach dem Gesetz im §. 157 in der Ungleichheit nicht sich selbst affirmiren, d.h. es unter der gleichen Form der Polarität mit sich selbst setzen: und gleichwohl sind beide durch die Berührung in eine und dieselbe Cohäsionslinie versetzt. Jeder von beiden, so gewiß er affirmativ von sich selbst ist, sucht also den andern zu negiren.

Zusatz: Beide sind also nur unter der Form der zweiten, die erste (oder die Differenz überhaupt) negirenden Polarität gesetzt.

Wie also im magnetischen Proceß die Materie noch immer exponentiirt wird, so drückt sich in dem entgegengesetzten Proceß die Differenz der Qualität durch ein Wechselverhältniß des Negirens und Negirtseyns (also auf jeden Fall durch nichts Positives) aus.

§. 162.

Zwei differente Körper, die sich berühren, verhalten sich also zwar auch wie Affirmatives und Affirmirtes, aber so, daß sie unmittelbar in absolute Identität übergehen, oder so, daß ihre Differenz dabei unmittelbar zugleich als negirt gesetzt ist, und nicht als beständig gedacht werden kann, wie im magnetischen Proceß.

I,6,334

Zusatz. Zwei differente Körper, die sich berühren, sind nur unter *der* Form der Polarität gesetzt, welche die Negirende der ersten, und insofern auch aller Differenz ist (die daher auch auf absolute Identität geht). - Der eine Körper ist allerdings negirender Qualität, aber nur in Bezug auf ein Drittes, er wird daher z.B. das Negirte außer sich setzen im Wasser. Der andere ist negirt, aber auch nur in Bezug auf ein anderes; er wird daher z.B. das Wasser unter der negirenden Form, als Sauerstoff setzen, weil jeder Pol sein Entgegengesetztes außer sich setzt.

Was nun die Bestimmung betrifft, von welcher es abhängt, welcher Körper als der affirmative, welcher dagegen als der affirmirte erscheine, so wird, weil das affirmative Princip dieser Polarität auch der Exponent des Sauerstoffs ist, immer derjenige Körper, welcher entweder in seiner Art der dimensionslosere oder der von selbst vom Sauerstoff beseelte ist, z.B. Säuren, Wasser, Schwefel u.s.f. der affirmative (nach außen der negirende) seyn; der entgegengesetzte aber nothwendig der affirmirte, expandirte.

§. 163.

Das Wechselverhältniß beider Körper begründet einen durch ihre Exponenten vermittelten Gravitationsproceß beider unter sich, der (dieß eben ist das Auszeichnende der gegenwärtigen Thätigkeitsform) *unmittelbar absolute Identität oder die 0 der Differenz producirt.* - Denn weder ist das Negirende etwas ohne das Negirte, in dem es sich anschaut, noch ist dieses Negirte ohne das Negirende. Beide gravitiren daher nothwendig gegeneinander, und zwar nicht vermöge der Substanz, sondern vermöge ihrer beiderseitigen Exponenten oder vermöge ihrer Besonderheit.

Zusatz 1. Auch diese Bewegung wird nach dem Gesetz §. 145 erfolgen; nämlich gleiche werden sich fliehen, da sie sich nicht integriren können, dagegen ungleiche sich suchen. Jeder Pol wird daher auch streben, seinen entgegengesetzten außer sich zu setzen. Denn die Pole, die im Magnetismus noch der Linie unterworfen und daher Pole eines und desselben Individuums sind, sind hier unter der Form der Differenz, also unter der Form des Winkels gesetzt. Im Uebrigen wird diese Thätigkeitsform allen Gesetzen des Magnetismus folgen.

I,6,335

Erläuterung. Bedingung dieser der ersten entgegengesetzten Thätigkeitsform ist, daß differente Körper sich berühren. - Da alle Differenz nur im Gegensatz stattfindet, so wird die Differenz beider Körper eben erst hervortreten im Moment, in welchem sie in Eine Cohäsionslinie treten, d.h. in welchem sie sich berühren. Mit diesem Moment gleichzeitig wird also auch jene Thätigkeit gesetzt seyn, deren Bedingung ihre wechselseitige Differenz ist; der eine wird sich relativ auf den andern in seiner Cohäsion erhöhen, die des andern also vermindern. Die Thätigkeit des ersten wird contrahirend, affirmativ, die des andern expandirt seyn. Solange sie nun in der Berührung verharren, bilden sie ein abgeschlossenes Ganzes; es ist insofern *keine* Differenz. Nun höre aber die Berührung auf, d.h. beide treten aus der gemeinschaftlichen Cohäsionslinie, so ist leicht einzusehen, was erfolgen werde. Jeder von beiden Körpern war das, was er war, nur durch das Verhältniß zum andern, nicht *an sich*; so wie er also aus diesem Verhältniß tritt, muß er unmittelbar in ein neues treten, d.h. er muß seinen entgegengesetzten Pol außer sich setzen. Dieß geschehe in einem dritten Körper C; der in B gesetzte Pol sey der positive, also wird B in C den entsprechenden negativen setzen. Allein dieses - (Minus) von C tritt nun mit dem + von B zusammen, so daß in diesem die Indifferenz zurückkehrt. In gleichem Verhältniß aber, wie das - von C durch das + von B aufgehoben oder zur 0 zurückgebracht wird, tritt das + in C selbst hervor, d.h. in dem Verhältniß, in welchem B aufhört positiv zu seyn, wird es jetzt C, und B scheint daher sein + an C *mitgetheilt* zu haben, welches nun wieder auf eine gleiche Weise sich durch einen andern Körper D in Indifferenz zurückzuführen sucht. Jeder auf diese Art aus der Indifferenz gesetzte Körper setzt also *nothwendig* und immer seinen entgegengesetzten Pol außer sich, und auch die Mittheilung des

Homogenen, z.B. des + oder - von B an C, von C an D geschieht nur durch Vermittlung jenes Gesetzes - (Die Physiker nennen dieß *Vertheilung,* wenn ein Körper, der z.B. den positiven Pol repräsentirt, den negativen außer sich setzt, *Mittheilung* hingegen, wenn er die Bestimmung, welche in ihm selbst

I,6,336

war, einem andern mitzutheilen scheint. Ich habe aber eben gezeigt, daß auch Mittheilung zur Vertheilung und durch diese vermittelt ist. Warum aber beim Magnetismus auch nicht einmal der Schein dieser Mittheilung stattfindet, davon liegt der Grund schon im Vorhergehenden, weil nämlich Magnetismus nicht absolute Identität, sondern nur relative Indifferenz produciren, + und - also nie vollkommen ineinander übergehen. - Gesetzt aber ein in den beschriebenen Zustand versetzter Körper habe den entgegengesetzten Pol nicht außer sich zu suchen, sondern er finde ihn, so werden beide Körper, wenn Masse und Schwere nicht zu großen Widerstand entgegensetzen, wechselseitig gegen sich selbst gravitiren und in der Verbindung sich wechselseitig zur Indifferenz reduciren; denn der im negativen Zustand befindliche wird in dem Verhältniß wieder positiv, in welchem sein Minus zur Tilgung des Plus im anderen verwendet wird, so wie dieser in dem Verhältniß wieder negativ wird, in welchem sein Plus zur Tilgung des Minus im anderen nothwendig ist, und da jener (der negative) *über,* dieser (der positive) unter seinen natürlichen Expansionszustand versetzt war, so kehrt ein jeder zur Indifferenz zurück.

§. 164.

In dem Verhältniß, als die relative Differenz beider Körper verschwindet (zur Null übergeht), *erscheint das Licht als das Unendliche oder die Identität aller Differenz.* - Im Magnetismus wird, wie §. 155 gezeigt wurde, die Identität zwar gesetzt, aber nur durch stete Continuation der Differenz. Hier kann also das Licht als die Identität, das An-sich aller Differenz (in welchem sie eben deßhalb verschwindet) nicht erscheinen. In der dem Magnetismus entgegengesetzten Thätigkeitsform muß dagegen in dem Verhältniß, in dem die Differenz zur Null übergeht, das Licht erscheinen.

§. 165.

Die dem Magnetismus entgegengesetzte Thätigkeitsform ist die Elektricität. - Dieß ist nur dadurch zu beweisen, daß alle bisher abgeleiteten Bestimmungen jener Form an der Elektricität nachgewiesen werden (ganz kurz): a) Differenz der concurrirenden Kräfte nach §. 158; b) sie müssen sich berühren, d.h. in eine

I,6,337

Cohäsionslinie treten. Daß zur Elektricität nichts weiter außer dieser Berührung differenter Körper erfordert werde, ist jetzt entschieden. Reibung ist nichts als wiederholte, successiv in mehreren Punkten zugleich geschehende Berührung - nothwendig bei Körpern, welche in geringerem Grad affirmativ sind, und also die Bestimmung, die in Einem Punkte gesetzt ist, nicht über das Ganze verbreiten (Nichtleiter). c) Von je zwei differenten Körpern wird unter diesen Umständen der eine relativ auf den andern in seiner Cohäsion erhöht, der andere mehr negirt, also expandirt (in der Cohäsion vermindert), oder die Potenzen beider Körper verhalten sich zueinander, wie sich Expansion und Contraktion verhalten. Dieß ist auf verschiedene Art zu beweisen. Z.B. durch die sogenannten Lichtenbergschen Figuren, wo diejenige Elektricität, welche insgemein die negative heißt, eigentlich aber die negirende (nach außen), in Bezug auf sich die affirmative ist, offenbar sich als contrahirende, die andere als expandirende zeigt. Dort Ringe, die von außen gegen einen Mittelpunkt zusammenstreben, hier Sterne, die von einem Mittelpunkt ohne Begrenzung ausstrahlen, - Erscheinung des Lichts. Die negirende Elektricität erscheint als *Punkt,* d.h. als Contraktion, die entgegengesetzte in *Linien* (Strahlenbüscheln), d.h. als Expansion. Was besonders

ihr *chemisches* Verhalten betrifft, so wird durch die *negirende* Elektricität ein Drittes, das außer ihr ist, nach dem Gesetz, daß jeder Pol sein Entgegengesetztes außer sich setzt, expandirt, d.h. mit verminderter Cohäsion gesetzt. Durch die negirte, d.h. durch die, welche einen negirten Zustand des Körpers involvirt, wird dagegen in dem Dritten (dem Wasser z.B.) Contraktion gesetzt (das Wasser wird zu Sauerstoff potenzirt). Beide Elektricitäten verhalten sich also auch (wie §. 162, Zusatz, behauptet wurde) wie Sauerstoff und Wasserstoff, die negirende nämlich = jenem, die negirte = diesem. Beide Elektricitäten beweisen sich auch dadurch als die reinen Principien oder Exponenten der Breite-Polarität.

Eine andere Frage ist nun die, von welcher Qualität es abhängig sey, daß ein Körper sich relativ auf die Breite-Polarität mehr als affirmativ oder mehr als affirmirt zeige. Die Beantwortung dieser Frage

I,6,338

würde uns hier zu weit führen, aber als allgemeines Princip besteht, daß von zwei differenten Körpern immer derjenige der negativ elektrische seyn werde, der sich in diesem Conflikt seiner relativen Cohäsion nach erhöht, so wie derjenige der positiv-elektrische, dessen relative Cohäsion vermindert wird. d) Die Phänomene der wechselseitigen Gravitation der elektrischen Körper verhalten sich ganz, wie sie im §. 169 aus dem allgemeinen Begriff dieser Thätigkeitsform abgeleitet wurden. e) Endlich die Lichterscheinung ist das vornämlich Auszeichnende des Elektricitätsprocesses; und zwar zeigt sich Elektricität immer nur da, wo ein + in ein - oder ein - in ein + verschwindet, also die 0, die Identität beider Pole, producirt wird. So scheint an einem metallischen Leiter der Funke herabzulaufen, da sich die Elektricität an ihm eigentlich nur nach dem §. 163 Erläuterung beschriebenen Schema propagirt, dadurch nämlich, daß das ∓ jedes Punkts sich mit dem ± des angrenzenden indifferenziirt, dadurch aber in diesem selbst ein ∓ setzt u.s.f.

Dieß mag für unsern Zweck hinreichen, die Identität der Thätigkeitsform der zweiten Dimension mit der Elektricität zu beweisen.

Zusatz. Allgemein kann daher die der Längepolarität in der Natur entgegengesetzte und mit ihr streitende Polarität (nach §. 142) als *Elektricität* bezeichnet werden - im Ganzen und im Einzelnen (Aufhebung der Continuation).

§. 166.

Die Elektricität ist ebenso wie Magnetismus nicht die Wirkung eines besonderen Princips, sondern eine ***allgemeine*** *Kategorie der Materie.* - Denn sie ist gleich jenem in den ersten Bedingungen der Construktion der Materie überhaupt gegründet. Sie entspricht ebenso der zweiten Dimension oder der relativen Cohäsion, wie jene der ersten oder der absoluten Cohäsion entspricht. - Vermöge der letzteren würde in der Materie ins Unendliche fort Gleiches durch Gleiches sich fortsetzen; es würde, auch der Besonderheit nach, nur *Eine* Materie seyn. Vermöge der relativen Cohäsion zerfällt die Materie in Differenz; sie ist also, wenn jene die Form der relativen Identität ist, die Form der relativen Duplicität. Aber eben deßwegen, weil nämlich nur vermöge der relativen Cohäsion

I,6,339

wahrer Gegensatz, wahre Differenz in der Materie ist (so wie sie vermöge des Magnetismus *homogen* ist) - eben deßhalb kann in der dynamischen Bewegung auch nur, sofern sie durch diese Differenz vermittelt, d.h. sofern sie Elektricität ist, absolute Identität producirt werden. Aber diese Identität wird allerdings nur so weit producirt werden, als die Differenz gesetzt war, und wenn z.B. die Differenz, welche diese Thätigkeitsform vermittelt, auf die Fläche oder zweite Dimension beschränkt ist, so wird dasselbe auch von der Identität gelten, welche producirt wird, und die vollkommene, auf alle

Dimensionen sich erstreckende Identität wird, wenn sie überhaupt möglich ist, nur in einer noch höheren Thätigkeitsform wirklich erreicht werden.

Zusatz. Die Elektricität ist nicht auf die Länge, wie der Magnetismus, wohl aber auf die Fläche eingeschränkt. Sie ist also nur Funktion der Fläche. Allgemein folgt dieß schon daraus, daß sie der relativen Cohäsion und der Breite entspricht. Die empirischen Nachweisungen davon, daß nämlich die Elektricität sich zwar über die Oberfläche verbreite, aber nicht in die Tiefe dringe, finden sich gleichfalls in der schon angeführten Abhandlung vom dynamischen Proceß (Zeitsch. Bd. I, Heft 2, [im Band IV]). Ich will hier, um die Abhängigkeit der Elektricität von der Fläche anschaulich zu machen, nur daran erinnern, daß zwischen je zwei Körpern unangesehen ihrer Qualitäten die Elektricität sich in gleichem Verhältniß der Oberflächen vertheilt, daß die bloßen Bestimmungen der Oberfläche, Rauhheit, Mattheit u.s.f. die elektrischen Verhältnisse eines Körpers bestimmen, daß insbesondere die elektrischen Lichterscheinungen in einem ganz bestimmten umgekehrten Verhältniß zu dem cubischen Inhalt stehen, und die Elektricität in dem Verhältniß leuchtend dargestellt werden kann, in welchem dieser vermindert wird, wie ihre Erscheinungen im sogenannten luftleeren Raum beweisen, wo bei vermindertem cubischen Inhalt der Luft diese fast ganz in Elektricität sich aufzulösen, gleichsam geistige Fläche zu werden scheint, wie es die Elektricität ist.

Es könnte hier noch von dem Begriff der Leitungskraft, so wie von dem verschiedenen Verhalten der Körper in Ansehung derselben geredet

I,6,340

werden, allein da ich bereits im §. 163 (Erläuterung) das allgemeine Schema der elektrischen Leitung angegeben habe, so verweise ich wegen der Unterschiede der Körper in dieser Beziehung auf die Sätze meiner Zeitschrift, II. Bd., 2. Heft [Band IV], deren Vergleichung ohnehin nützlich seyn wird.

Wirkungen der Elektricität reduciren sich alle auf gewaltsame Cohäsionsveränderungen, die dadurch vermittelt sind, daß jeder elektrische Pol in einem Körper in dem andern seinen entgegengesetzten sucht, so daß z.B. die + Elektricität in dem Körper, den sie trifft, die - Elektricität hervorruft, welche mit jener zur 0 zusammentritt, wodurch aber dann in dem getroffenen Körper selbst in gleichem Verhältniß das Plus (das expansive Princip) hervortritt, so daß er z.B. geschmolzen in flüssigen Zustand versetzt wird. (Unterscheidung der beiden Elektricitäten. Auch hierzu ist keine elektrische Materie, noch weniger zwei zu postuliren. Alle diese Erscheinungen selbst sind in die Natur durch ein und dasselbe, die Cohäsion oder die Differenz, gelegt).

§. 167.

Weder durch Magnetismus noch durch Elektricität ist die Totalität des dynamischen Processes gesetzt. - Nicht durch Magnetismus; denn in diesem ist bloß relative Identität der beiden Faktoren, des Affirmativen und Affirmirten gesetzt (oder nur Identität der ersten Dimension), in der Elektricität aber wird zwar absolute Identität, Negation aller Differenz, aber nur der Fläche nach producirt, wie der Gegensatz nur Flächengegensatz war. Da nun nach §. 146 die dynamische Bewegung die Rückkehr aus der Differenz in die Identität, das Zurückstreben aus der Duplicität zu der Einheit ist, so ist weder durch Magnetismus noch durch Elektricität die vollkommene Totalität dynamischer Bewegung gesetzt, indem durch beide die Identität keineswegs in der Totalität aller Dimensionen producirt ist.

Zusatz. Da der dynamische Proceß (nach dem, was so eben bewiesen wurde) Rückkehr aus der Differenz in die Identität, aus der Potenz auf das Potenzlose ist, so kann die Totalität seiner Formen nur durch Vermittlung desjenigen gesetzt seyn, was selbst nicht Potenz,

I,6,341

sondern Privation aller Qualität ist (also nur durch Vermittlung des absolut-Flüssigen, des Wassers), worunter eben nicht bloß das tropfbar-Flüssige, sondern die gemeinschaftliche Substanz in den drei Formen begriffen ist. Magnetismus und Elektricität sind nämlich beide auch bloß zwischen starren Körpern möglich. Die Totalität der Bewegungsformen kann aber nur gesetzt seyn, wenn die Totalität aller Formen des Seyns gesetzt ist. Aber dieß ist erst, indem dasjenige hinzutritt, was Privation aller Differenz ist.

§. 168.

Die Totalität des dynamischen Processes ist nur im chemischen Proceß dargestellt. - Der Beweis ist schon dadurch gegeben, daß *nur* der chemische Proceß alle Dimensionen afficirt, da der magnetische und elektrische nur Länge und Breite, oder auch auf wirkliche Identität geht, die in der Elektricität unerreicht. Aber anschaulicher ist der Beweis auf folgende Art. In die Totalität des dynamischen Processes muß das absolut-Flüssige eingreifen, es muß als Drittes hinzutreten zu dem Gegensatz, den die beiden Körper des elektrischen Processes miteinander bilden. Das Schema der Elektricität war die Verbindung zweier differenter Körper unter der Form des Winkels. Tritt das Flüssige hinzu, so wird das Dreieck geschlossen; die Linie A B C, die im Magnetismus identisch war, ist zur Triplicität zerfallen und wieder vereinigt. In dem Dreieck A C B bezeichnet AC und AB die beiden Körper, welche in elektrischer Differenz sind; BC, die Basis, bezeichnet das Flüssige oder das Wasser. Da AC und AB im elektrischen Verhältniß stehen, so sind sie auch nothwendig als Differenzen zu denken; der eine dieser Körper wird also relativ auf den andern expandirt, der andere contrahirt seyn, d.h. jener ist unter dem Exponenten der positiven, dieser unter dem Exponenten der negativen Elektricität gesetzt. BC (das Wasser) ist nun gegen beide Bestimmungen gleichgültig; als absoluter Nullpunkt aktiver Cohäsion kann es aber nicht auf magnetische Weise differenziirt werden, d.h. so daß die beiden Pole durch einen dritten zusammengehalten, und der eine sich unmittelbar in dem andern objektiv würde, sondern nur auf elektrische Weise, d.h. so daß es mit der Polarisirung zugleich in zwei Differenzprodukte zerfällt.

I,6,342

Jedes von den beiden entgegengesetzten AB und AC sucht nun, um für sich zur Indifferenz zu gelangen, in dem dritten nach §. 163 seinen entgegengesetzten Pol zu setzen: AB, der expandirte, insofern + elektrische, also die - Elektricität (d.h. die affirmative oder negirende Elektricität), AC aber der contrahirte, insofern - elektrische, die + Elektricität, d.h. die affirmirte, expandirte. Da nun das Wasser gegen beide Bestimmungen gleichgültig ist, so wird es nach zwei entgegengesetzten Richtungen potenzirt. Wasser aber unter der Potenz von + Elektricität (der Expansion) gesetzt, ist nach §. 139, Zusatz 2, = Phlogiston (Wasserstoff), so wie dasselbe, wenn es unter der Potenz der affirmativen, also der - Elektricität gesetzt wird, selbst aktive Privation von Qualität, verzehrendes Princip, Sauerstoff ist. In Bezug auf das Wasser drückt sich also die unter oben angegebenem Schema gesetzte Thätigkeit als Darstellung eines und desselben identischen Dings unter entgegengesetzten Formen der Existenz, d.h. in der gewöhnlichen Sprache als Zerlegung aus. Sie ist also in Bezug auf das Wasser chemische Thätigkeit. Wir haben zu betrachten, was sie in Bezug auf die beiden Körper ist. Hier ist Folgendes zu bemerken.

Nach den Erläuterungen zu §. 141 ist das verzehrende Princip am meisten der Selbstheit feindselig, und sucht die Starrheit der ersten Dimension zunächst in der zweiten zu lösen; es macht den starren Körper zerfallen. Dieselben Produkte aber, welche alle Dimensionen noch am meisten in der Identität, am meisten auf affirmative Weise in sich haben, sind es auch, die nach den Erläuterungen zu §. 163 sich im elektrischen Conflikt als affirmativ, als - Elektricität verhalten, dieselben also, wenn es wahr ist, daß die negative Elektricität der Exponent des verzehrenden Princips ist, sind es auch, die diesem am meisten widerstreben, am wenigsten also auch von ihm angegriffen werden. Dagegen werden diejenigen Produkte, welche vorzugsweise der centrifugalen Richtung angehören, nicht nur am ehesten expandirt

werden, sondern auch dem verzehrenden Princip am meisten unterliegen. Es sey also AB ein Produkt der letzten, AC ein Produkt der ersten Art (und so *müssen* sich beide ungefähr verhalten, da sie different seyn sollen),

I,6,343

so wird AB in dem Verhältniß, als es in diesem Proceß oder im Conflikt mit AC expandirt, d.h. in seiner Starrheit vermindert wird, auch dem verzehrenden Princip unterliegen und kraft desselben die erste Dimension oder die absolute Cohäsion in die zweite oder relative umwandeln; es wird zerfallen - (dieß ist der insgemein sogenannte Oxydationsproceß, also gleichfalls chemischer Proceß). Dem Gegensatz zufolge, der in allen Erscheinungen ist, würde nun im Gegentheil der andere Körper AC, wenn er z.B. in einem Grad der Oxydation befindlich wäre, in diesem Proceß sich vielmehr desoxydiren, d.h. er würde in seiner vollkommenen Selbstheit hergestellt werden müssen. Auch dieß = chemischer Thätigkeit. Demnach ist überhaupt die in dem Dreieck ACB gesetzte Thätigkeit = chemische Thätigkeit, und daher auch, was bewiesen werden sollte, ist die Totalität des dynamischen Processes (deren Ausdruck eben jenes Dreieck ist) nur im chemischen Proceß dargestellt.

Wir können nun die dynamische Totalität noch auf verschiedene Weise in eben dieser Thätigkeitsform darstellen: a) indem wir auf die vier Urprincipien der Natur reflectiren, welche §.141 dargestellt sind. Denn da sich von den beiden starren Körpern der eine, z.B. AC nothwendig als der affirmative, der andere AB als der affirmirte verhält, so verhält sich jener auch als der affirmative Pol der aktiven Cohäsionslinie (als Erdprincip oder Kohlenstoff), dieser als der affirmirte oder expandirte Pol derselben Linie (als Stickstoff); so wie dann die Polarisation des Wassers die beiden anderen Principien der Breite-Polarität hinzubringt - also Totalität der Weltgegenden. So wie denn auch umgekehrt wieder klar ist, daß die eigentlichen Principien, die reine Entelechie in den sogenannten Stoffen, eigentlich die zwei Pole des Magnetismus und die beiden Elektricitäten sind, und daß jene nur Materien repräsentirt, welche vorzugsweise unter diesen vier Exponenten gesetzt sind. - In Bezug auf die Bestimmung der Weltgegenden ist hier im Vorbeigehen noch zu bemerken. Da die sogenannte negative Elektricität, wenn man auf die Qualität des Faktors selbst sieht, die affirmative ist, so entspricht diese und daher auch das Wasser, sofern es unter ihrem Exponenten steht (dem Sauerstoff), dem östlichen Pol, der sich durchaus

I,6,344

wie der nördliche verhält, auf dessen Seite z.B. im Ganzen der Erde sich ebenso bestimmt die höhere Contraktion und die größere specifische Schwere im einzelnen zeigt. Dagegen da die positive Elektricität die expandirte, negirte ist, so entspricht diese und das Wasser, sofern es unter *ihrem* Exponenten steht, dem westlichen Pol, der relativ auf den östlichen wieder ebenso bestimmt Expansion zeigt, als es der südliche in Bezug auf den nördlichen thut. Im Wasserstoff geht die Sonne des Erdenlebens unter; er tritt überall hervor, wo eine Individualität zerfällt und sich auflöst. - Dieselbe Totalität ist auch darzustellen: b) wenn auf allgemeinere, nämlich auf Zahl- und Raumverhältnisse gesehen wird. Die erste nothwendige, aus Identität und Duplicität geborne Zahl ist die 3. Der Magnetismus ist also die 1 des dynamischen Processes, sein Schema ist die Reihe 1+1+1 ins Unendliche. Die Elektricität ist die 2. Hier zerfällt die Materie zuerst in wahre Duplicität. Der chemische Proceß ist die 3, und ist daher auch insofern = Totalität. - Wie die drei ersten Primzahlen der arithmetischen Reihe keine Potenzen voneinander, jede vielmehr eine unmittelbare, mit den anderen zugleich und gleich ursprünglich ist, ebenso verhält es sich auch mit den Formen des dynamischen Processes. Wie ferner in der 2 auch die 1 begriffen ist, ohne daß doch diese eine Zusammensetzung der 1 wäre (denn die Duplicität ist ebenso ursprünglich wie die

Identität), so begreift die Elektricität den Magnetismus, und wie dann in der 3 die 1 und 2 begriffen sind, so Magnetismus und Elektricität im chemischen Proceß. (Den Fortgang dieser Thätigkeitsformen von Linie und Winkel zum Dreieck brauche ich nicht besonders zu erwähnen, so wenig als daß der chemische Proceß so nothwendig die dynamische Totalität ist, als z.B. die dritte Dimension die beiden ersten in sich faßt).

Zusatz 1. Der chemische Proceß in seiner reinsten und ursprünglichen Form beruht darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung relative Cohäsionsänderungen ineinander setzen, und jeder derselben seinen Zustand auf Kosten des dritten, des Qualitätslosen, herzustellen sucht.

Zusatz 2. Allgemeines Gesetz ist, daß von zwei unter die Bedingung des chemischen Processes versetzten Körpern jederzeit derjenige

I,6,345

verzehrt wird (sich oxydirt), welcher in seiner Cohäsion relativ vermindert wird; das Gegentheil wird daher bei dem in seiner Cohäsion relativ erhöhten erfolgen.

Dieß wäre also zugleich die Construktion dessen, was man unter Affinität oder Verwandtschaft der Körper zum Sauerstoff allein eigentlich verstehen kann.

§. 169.

Der chemische Proceß ist sowohl durch Magnetismus als durch Elektricität vermittelt. Beweis ist alles Bisherige. Der chemische Proceß in seiner ursprünglichen Erscheinung durchläuft also auch nothwendig diese drei Dimensionen, die Veränderungen, welche Körper wechselseitig ineinander setzen können. Denn wenn sie einander nur in der ersten Dimension verändern, so magnetisiren sie sich; in der zweiten, so elektrisiren sie sich, in der dritten, so verändern sie sich chemisch. Da nun in dem Dreieck ACB die zwei Linien AC und AB sich auch als die zwei Seiten eines und desselben Magnets verhaltend gedacht werden können, so ist begreiflich, warum auch umgekehrt z.B. zwei starke magnetische Pole in Berührung mit Wasser chemischen Proceß einleiten können. Die Elektricität im chemischen Proceß, ja sogar als Vermittlung (nicht, wie manche sich vorstellen, als Produkt) desselben, ist übrigens nun zur Genüge durch die Voltaische Erfindung dargestellt.

Es sollte nun hier ausführlicher geredet werden von der Coincidenz des a priori gefundenen Schemas alles chemischen Processes mit dem Schema des sogenannten Galvanismus, welches gleichfalls auf der Berührung zweier Körper von differenter Cohäsion unter sich und mit einem dritten flüssigen beruht. Allein da dieses Verhältniß in den Sätzen der Zeitschrift, besonders in den Erläuterungen zu §. 113[1], hinlänglich auseinandergesetzt ist, so verweise ich dahin, und bemerke hier das Einzige, daß Galvanismus und chemischer Proceß eins und dasselbe ist, nur daß dieser in jenem wirklich in der Totalität seiner Bedingungen, ebendaher auch durch Elektricität vermittelt, wie, nur minder sichtbar,

[1] Vgl. Band IV, S. 185.

I,6,346

jeder chemische Proceß gleichsam gegliedert und auseinander gelegt erscheint; daß Galvanismus keine besondere Thätigkeitsform der Natur ist, noch weniger ein eignes Agens, etwa ein besonderes, wohl gar imponderables Fluidum, sondern die, besonders in der Voltaischen Länge, auseinandergelegte Totalität *aller* Formen, a) des Magnetismus, dessen Schema ganz an ihr nachzuweisen ist; den á) es ist durch die ganze Länge dasselbe Identische, nur an den Polen mit einem Uebergewicht von + und - gesetzt; â) was

von der ganzen Länge gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil; ã) jeder Punkt dieser Länge ist, je nachdem er betrachtet wird, relativ auf ein anderes +1- oder indifferent; b) der Elektricität. An diese partiale Seite haften sich Volta und andere, welche die natürliche Folge umkehrend die Elektricität als entsprungen oder vermittelt durch den chemischen Proceß betrachten. Allein es ist allgemein einzusehen, ist auch bereits vor dieser Erfindung Voltas in der Naturphilosophie allgemein bewiesen worden, daß jeder chemische Proceß erst durch Elektricität hindurchgehen müsse; denn das Identische muß erst in das Verhältniß der absoluten Duplicität, also der Elektricität, treten und zerfallen, ehe es sich in der dritten Dimension im chemischen Proceß wieder einigen, in Eine gemeinschaftliche Raumerfüllung übergehen kann.

§. 170.

Der chemische Proceß, obgleich er in allen Dimensionen wirkt, afficirt doch in allen bloß die Form oder die Cohäsion. Dieß ist schon daraus offenbar, daß auch das chemische Dreieck wieder reducirt ist auf die Linie ACB, woraus erhellt, daß der ganze dynamische Proceß wieder auf das Schema der Cohäsion zurückkommt.

§. 171.

Durch den chemischen Proceß können die Körper nicht der Substanz, sondern nur dem Accidens nach verändert werden. Folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden, dazu genommen, daß Cohäsion nur eine Affektion der Substanz ist.

Die Materie, welche in der ersten Potenz ruhiges Bestehen war, wird also im dynamischen Proceß allerdings verwandelt, aber diese Verwandlung ist keine Umwandlung der Substanz, sondern eben bloß der

I,6,347

Potenzen oder der Formen, welche in der ersten Potenz als Formen des Bestehens gedacht wurden.

§. 172.

Alle, auch chemische Qualitäten der Materie sind bloße Potenzen der Cohäsion. Folgt aus allem Bisherigen.

§. 173.

Die Substanz jedes Körpers ist von seinen Qualitäten unabhängig und nicht durch sie bestimmt. Denn überhaupt ist die Substanz, unabhängig von ihren Affektionen, sich ewig gleich und dieselbe. Daher vollkommene Einheit der Substanz in allen materiellen Dingen. Z.B. also, was die Chemie Kohlenstoff oder Stickstoff nennt, ist der Substanz nach dasselbe, obgleich die Potenzen verschieden sind. Wie es sich mit dem Wasser verhält, das in seinen Verwandlungen der Substanz nach ein und dasselbe, so mit der Materie überhaupt.

(Da nun alle Potenzen überall bloß relativ, vergleichungsweise sind, so ist klar, wie sich auch in dem chemischen Proceß die ewige, affektionslose Identität des wahren Wesens, des Urwesens der Materie spiegelt).

§. 174.

Kein Körper ist der Substanz nach zusammengesetzt (auch nicht chemisch). Denn die Substanz ist eine und durchaus dieselbe. Was daher auch getheilt oder zerlegt werden möge, so wird doch nie die Substanz zerlegt.

Zusatz 1. Es ist daher falsch zu sagen, irgend eine Materie *bestehe* aus diesen oder jenen Elementen, oder sey aus ihnen zusammengesetzt. Denn daß die identische Materie eines Körpers etwa unter zwei verschiedenen Formen dargestellt werden kann, beweist nicht, daß der Körper selbst zusammengesetzt war, so wenig als aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie folgt, daß sie aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sey.

Zusatz 2. Eine Materie wird chemisch zerlegt heißt: ein und dasselbe wird unter differenten Formen

der Existenz oder unter differenten Exponenten gesetzt, und die sogenannten Stoffe, aus denen die Körper bestehen sollen, sind daher erst durch die Zerlegung selbst gesetzt und Produkte der Zerlegung. (Hieraus ist zu beurtheilen, daß der Streit

I,6,348

um die Einfachheit oder Nichteinfachheit eines Stoffes, wie er unter den Chemikern geführt wird, ein ganz leerer Streit sey. Fragt man z.B.: ist das Wasser einfach oder zusammengesetzt? so kann man beides behaupten, je nachdem man sich auf den höheren oder niederen Standpunkt stellt. In dem Sinn, in welchem das Wasser einfach ist, ist es jede Materie, und in dem Sinn, in welchem andere Materie zusammengesetzt und zerlegbar ist, ist es auch das Wasser. Es ist daher eine Partialität, die Einfachheit des Wassers zu behaupten, während man noch von der Zusammengesetztheit der übrigen Materien spricht, so wie überhaupt keine Chemie wissenschaftlich construirt heißen kann, solange sie noch auf ein *Bestehen* oder Zusammengesetztseyn der Körper aus Stoffen ausgeht, wenn sie auch im Uebrigen, wie z.B. die von Winterl, bei weitem pneumatischer, d.h. geistreicher, als die französische seyn sollte.

Zusatz 3. Ein Körper, obgleich er zerlegbar ist, ist dennoch einfach. Folgt aus dem Begriff der Zerlegung und daraus, daß die Differenz erst ein Produkt der Zerlegung selbst ist.

§. 175.

Alle sogenannte chemische Zerlegung ist Potenzirung, alle Zusammensetzung dagegen Depontenzirung der Materie. Das erste erhellt aus dem Begriff der Zerlegung, den wir im zweiten Zusatz zum vorigen Satze gegeben haben. Das andere so: in allem dynamischen Proceß, vorzugsweise aber im chemischen, geht die Natur darauf aus, die Differenz aufzuheben, und da dieß nur durch Indifferenz geschehen kann, eine Potenz durch die andere auszulöschen, d.h. also die Materie potenzlos zu machen, demnach zu depontenziren. So sagt man z.B.: das Neutralsalz ist eine Zusammensetzung eines Alkali mit einer Säure. Richtiger gesprochen: es ist die mehr oder weniger gelungene Depotenzirung beider, dadurch nämlich, daß die entgegengesetzten Potenzen des einen und des andern sich auf die 0 reduciren.

Zusatz 1. Man kann daher auch sagen: die allgemeine Tendenz aller sogenannten Zusammensetzung sey, die Materie aufs Wasser zu reduciren. Denn ist alle sogenannte chemische Zusammensetzung Aufhebung

I,6,349

einer Potenz durch die andere, so wird ihr letztes Ziel nur in der vollkommenen Potenzlosigkeit erreicht seyn, die nach früheren Erklärungen nur im Wasser ist.

Zusatz 2. Im chemischen Proceß als chemischen kann diese Depotenzirung der Materie nicht vollkommen erreicht werden. Denn ist der chemische Proceß = dritter Dimension, so geht auch die erste Dimension noch in ihn ein und ist bestimmend im chemischen Proceß, so daß zwar die Indifferenz beider, das Flüssige, niemals aber die absolute Identität producirt werden kann.

Diese vollkommen gelungene Depotenzirung könnte also nur durch einen Proceß erreicht werden, der selbst keiner besonderen Dimension mehr entspräche, sondern allen gemeinschaftlich entgegengesetzt wäre.

Anmerkung. Wir bemerken hier, daß der allgemeine Ausdruck jener Indifferenz, wie sie im chemischen Proceß erreicht wird ohne völlige Vertilgung der Qualität, die Auflösung oder Solution ist, von welcher die *Säuren* selbst das erste und allgemeinste Beispiel sind. Da nämlich die Faktoren der relativen Cohäsion sich im Wasser zur absoluten Identität, und demnach zur völligen Privation aller Qualität reduciren, so ist in den Säuren offenbar noch die erste Dimension oder die Metallität

mitbestimmend. Der Sauerstoff, der sich mit dem Sauerstoff indifferenziirt, producirt keine Säure, alles aber, in dem der unvertilgliche Charakter der Metallität ist, wird nur Säure, noch *differente* Flüssigkeit. - Die Säuren treten dann übrigens wieder im chemischen Proceß als Drittes oder Flüssiges ein, und die Auflösung der Metalle durch sie geschieht nach keinem andern Schema als dem allgemeinen des chemischen Processes, wie es §. 168 entworfen ist. Denn da jede Säure eigentlich ein metallisches Substrat ist, von welchem die Säure die bloße Qualität ist, da also die Säure zugleich einen flüssigen und festen Körper repräsentirt, so ist bei jeder Auflösung eines Metalls in Säuren die zum chemischen Proceß nothwendige Triplicität gegeben. Die Säuren sind also eigentlich der Uebergang aus dem starren Zustand in den potenzlosen. Das verzehrende Princip hat in ihnen das irdische ganz aufgezehrt, so daß sie die Funktion des

I,6,350

ersten ausüben und gleichsam ein flüssiges Feuer sind, welches die Cohäsion der starresten Körper löst, ohne sie jedoch dem völligen Tod, der gänzlichen Potenzlosigkeit hingeben zu können. Daher

§. 176.

Die Vernichtung aller Potenz, das höchste Ziel aller dynamischen Thätigkeit, wird nur im Ausbruch des Feuers oder im Verbrennungsproceß erreicht. (Dieser also verhält sich zu den drei Stufen dynamischer Thätigkeit, Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß, selbst wieder als das Potenzlose, er verhält sich so, wie sich die absolute Identität des Göttlichen zu den drei Potenzen der Natur verhält). - *Indirekter Beweis:* Wenn es wahr ist, daß die völlige Tilgung aller Potenz, das höchste Ziel aller dynamischen Thätigkeit, nur im Verbrennungsproceß erreicht wäre, so müßte dieser am vollkommensten, ja er müßte einzig da seyn, wo die Potenzlosigkeit wirklich hergestellt wird. Aber dieß kann nur geschehen, wo das Produkt der Depotenzirung das Wasser ist, denn dieß ist allein das Potenzlose. Nun ist aber auch wirklich der wahre Verbrennungsproceß, der mit dem Ausbruch des Feuers verbunden ist, eingeschränkt auf die wechselseitige Depotenzirung der beiden Formen des Wassers durcheinander, und schwerlich möchte ein solcher ohne die Gegenwart des Phlogiston und des verzehrenden Princips irgend stattfinden. Demnach ist auch der Verbrennungsproceß oder der Ausbruch des Feuers diejenige Erscheinung, welche die gänzliche Vertilgung aller Differenz, also überhaupt die höchste Blüthe des dynamischen Processes bezeichnet.

Erläuterungen: 1) Aller chemische Proceß überhaupt ist in Ansehung der starren Körper ein Streit der Länge- und Breite-Polarität, die in Magnetismus und Elektricität gesondert erscheinen, hier aber im Wechselstreit zusammentreffen. Im Verbrennungsproceß des starren Körpers siegt die relative Cohäsion über die absolute, und wird durch das verzehrende Princip hervorgerufen in ihm; das starre Metall zerfällt in Erde, in eine zerreibliche Masse. Bloß inwiefern auch die beiden Principien der relativen Cohäsion und die Breite-Polarität selbst in Identität übergehen, kann die wahrhaft differenzlose Identität im

I,6,351

Feuer hervortreten, und bloß insofern sind auch Erscheinungen des Feuers mit dem Auflösungsproceß starrer Körper verbunden. Ist nun der erste Satz (1) richtig, so wird 2) auch die Verbrennlichkeit aller Körper auf dem Gegenstreit der Dimensionen des in-sich-selbst-Seyns und des Seyns in anderem beruhen. Je mehr daher ein Körper beide für sich *gleich*setzt, d.h. je mehr er überhaupt die verschiedenen Dimensionen in sich relativ *vereinigt,* desto mehr wird er sich auch der Gewalt des Feuers entziehen (welches auf der Differenziirung beruht); daher wir sehen, daß die edlen Metalle, die Platina z.B., das Gold, das Quecksilber, in dem Verhältniß, in welchem sie in sich die Dimensionen relativ gleichsetzen,

schwerer verbrennlich sind, und selbst mit fortgerissen in den allgemeinen Verzehrungsproceß der Natur, doch, sobald nur die äußere Möglichkeit gegeben ist, durch innere Kraft sich aus jenem wieder loswinden und zu ihrem Zustand herstellen. Weniger ist dieß schon der Fall beim Silber, weil dieses ausschließender die Linie repräsentirt, und bei dem sich der Kreis von Metamorphosen schon beträchtlich erweitert, die es unter Einwirkung des verzehrenden Princips durchläuft. Der Diamant, der gewissermaßen noch alles verschlossen im Keim enthält, was bei dem härtesten Metall schon wenigstens zum lebendigen Punkt sich entfaltet hat, weicht nur den höchsten Graden des Feuers, indem er zugleich unwiederherstellbar in Dunst verschwindet. - In dem Verhältniß, als entweder die reine Länge-Polarität oder die entgegengesetzte der Breite an den Körpern geschiedener hervortritt, nimmt die Gewalt des verzehrenden Princips über die Materie zu, und also auch der Grad der Verbrennlichkeit bis zu dem Punkte, wo mit völlig vernichteter Individualität die letzte Differenz aus dem Wasser geboren wird, in einer Materie, die, fast centrifugal in Bezug auf die Erde, der Schwere und Cohäsion gleicherweise entrissen ist. Allein auch dieß ist noch eine Art der Selbstheit, die wieder vernichtet, vom verzehrenden Princip niedergeschlagen wird und mit ihm gemeinschaftlich in das Wasser eingeht, welches als die vollkommenste Identität aller Polarität der Punkt ist, in welchem allein das verzehrende Princip selbst seine Ruhe findet.

I,6,352

Die höchste Beziehung des Verbrennungsprocesses, so wie aller dynamischen Thätigkeit überhaupt, können wir indeß hier noch nicht angeben, da wir noch von dem Verhältniß des Einzelnen im großen Organismus des Weltsystems nicht gehandelt haben. Nur so viel indeß. Alles Verbrennen ist Versöhnung des realen mit dem idealen Princip, des Irdischen mit dem Himmlischen. Daher die reinigende Kraft des Feuers und sein symbolischer Gebrauch in allen Religionen. Das gute Princip verklärt das Finstere im Feuer und verzehrt das Irdische an ihm - in den härtesten Körpern zu dem Punkt, wo es zwar nicht Licht, aber auch nicht mehr finstere Materie ist, zur völligen Durchsichtigkeit. Nur im Kampf mit dem widerstrebenden Princip wird die ruhige Substanz zur verzehrenden Flamme. Jeder Verbrennungsproceß ist eine Aufopferung der Individualität, und wenn die Sonne in Bezug auf die Erde das ideale Princip repräsentirt, so opfert in jedem Verbrennungsproceß die Erde gleichsam die Sonne, wie sie sich ihr zu opfern selbst im vulcanischen Proceß aufgefordert ist, obschon sie, dem Phönix gleich, durch die Macht der inwohnenden Individualität immer wieder aus ihrer Asche auflebt, um sich aufs neue mit der Sonne zu verbinden. Jeder Verbrennungsproceß ist daher ein Sieg der Sonne über die Erde, welchen jene mit dem Ausbruch des Feuers feiert. Kein Wunder, daß man in allen Mythologien, denen jene wundersame Mischung des Allgemeinen und Concreten, des Idealen und Realen in den Dingen als eine Zufälligkeit erschien, ihren ewigen Streit einst, im Weltende, durch das Feuer ausgeglichen erwartete; denn alle Verzehrung durch Feuer ist in der That nichts anderes als eine Auflösung des Realen durch das Ideale.

Die volle Erkenntniß der Natur des Feuers aber können wir erst von einer Untersuchung erwarten, die wir noch anzustellen haben, und mit welcher wir erst diese Lehre vom dynamischen Leben der Dinge schließen.

Das Verhältniß nämlich der ersten Potenz der Natur und der zweiten, mit deren Betrachtung wir noch beschäftigt sind, ist dieses, daß in jener noch die reale Seite der Substanz oder die Substanz selbst als

I,6,353

real, hier dagegen die ideale Seite derselben oder dieselbe unendliche Substanz als ideal das eigentlich Betrachtete ist. In allen dynamischen Erscheinungen *blickt* - unvollkommen auf der tiefsten Stufe im Magnetismus, wo das Ideale ganz im Realen verhüllt ist - die Unendlichkeit der idealen Substanz durch,

wie sich in der Metamorphose die Unendlichkeit der realen offenbart. Beides ist nur Eine Substanz, und was in dem einen erkennbar ist, muß auch in dem andern durchbrechen.

Nun haben wir aber in der ersten Potenz alle Formen jederzeit auf gedoppelte Weise betrachtet. Einmal *als* Form oder in der Differenz, dann als Substanz oder in der Indifferenz - die sich hier, wo nämlich die Substanz ganz von der realen Seite betrachtet wird, nur materiell ausdrücken konnte. Wir fanden zwei sich entsprechende Reihen:

Die erste Dimension drückte sich, als *Form* oder in der Differenz, durch aktive Cohäsion, die zweite, gleichfalls als Form, durch relative, die dritte, gleichfalls als Form, durch sphärische Cohäsion aus. In der Substanz oder der Indifferenz entsprachen diesen Formen ebenso viele reale Ausdrücke. Der ersten Dimension das Erdprincip, der zweiten das Phlogiston, der dritten das allgemein gegenbildliche Princip. Für das, was über aller Dimension ist, gibt es in der Differenz oder Form keinen Ausdruck (weil hier alle Form und Differenz aufhörend), wohl aber im Produkt durch den Sauerstoff, so wie dann ferner alle diese Polaritäten und die des verzehrenden Princips selbst im Wasser ihre Indifferenz und ihre Ruhe fanden.

Ein ähnlicher Parallelismus muß sich nun auch für die zweite Potenz finden. Auch hier muß sich nämlich von jeder Bewegungsform ein gedoppelter Ausdruck finden, einmal in der *Differenz,* und dann in der Substanz. Sind nämlich alle dynamischen Bewegungen Erscheinungen der unendlichen idealen Substanz, wie die Formen des Seyns und der Metamorphose Gestaltungen der unendlichen realen Substanz sind, so müssen jene immer gedoppelt betrachtet werden können. Einmal in Bezug auf die Materie oder die Differenz, als solche haben wir sie bisher betrachtet. *Dann* muß das An-sich jeder dieser Formen in der unendlichen idealen Substanz selbst aufgezeigt werden, oder, besser ausgedrückt,

I,6,354

es muß gezeigt werden, *wie die unendliche ideale Substanz als das An-sich jeder jener Formen erscheint*; ebenso wie in der ersten Potenz jedesmal gezeigt wurde, wie die unendliche reale Substanz in jeder jener besonderen Formen des Seyns erscheine. Zu dieser Untersuchung gehen wir jetzt fort.

§. 177.

Von jeder der dynamischen Formen (dem Magnetismus, der Elektricität, dem chemischen und Verbrennungsproceß) *ist die unendliche ideale Substanz das An-sich oder das Wesen.* - Bedarf keines Beweises; denn sie beruhen auf Differenz; von aller Differenz aber etc.

§. 178.

Die unendliche ideale Substanz als das An-sich alles Magnetismus (und insofern auch der Identität, der Dinge untereinander) *erscheint als Klang.*

Erläuterung. Wir behaupten nicht, *Klang* sey Magnetismus oder Cohäsion, sondern wir behaupten, der Klang sey das unendliche Ideale selbst, angeschaut als das An-sich, die Identität alles Magnetismus. Der Klang an sich selbst ist körperlos, obgleich er nur in der Beziehung auf Körper stattfindet, und zwar bestimmt sich hier seine besondere Beziehung, nämlich das An-sich des Magnetismus zu seyn, darnach, daß er durch Cohärenz bedingt erscheint, indem die Sonorität aller Körper im nächsten Verhältniß mit ihrer Cohärenz steht, der Klang selbst auch eigentlich nur ein Leben in der Zeit hat, wie der Magnetismus.

Zur Erläuterung. Der Klang ist die in der Natur wieder tönende unendliche Affirmation der Idee Gottes, gleichsam das in die Welt gesprochene Wort Gottes. In Bezug auf den einzelnen Körper ist es nichts anderes als die Affirmation, d.h. eben die Identität der Cohärenz, das *An-sich* des in-sich-selbst-, des real-Seyns des Körpers. Daher ist es Bedingung seiner Erscheinung, daß ein Körper aus der Ruhe, aus dem Gleichgewicht und der Identität mit sich selbst (des Allgemeinen und Besonderen, Wesen und Gestalt) gesetzt werde, welches durch Stoß und überhaupt Berührung von außen geschieht. Der Klang ist dann die Wiederherstellung, d.h. die Affirmation der Identität des

I,6,355

Körpers mit sich selbst oder des in-sich-selbst-Seyns des Körpers. Da er also hier als die Seele der Selbstheit erscheint, so ist der Klang überhaupt ein Nachbild des *Ausgehens* aller Dinge aus Gott. Jedes Ding der Natur gehört zum Seyn Gottes, und ist selbst nur, inwiefern es zu diesem Seyn gehört. Dieses sein Begriffenseyn in der unendlichen Affirmation Gottes ist, was sich an ihm als Klang ausspricht, der eben nur die Affirmation seiner Realität ist - (der unendliche, durch alle Dinge hingehende Begriff Gottes, daher auch die Identität der Dinge ist Klang). Diese unendliche Bejahung Gottes in der Natur, welche der ewige Grund des Lebens ist, tönt herauf bis zur Vernunft, welche, nur die vollkommenste Wiederholung davon, sich selbst wieder in Rede und Sprache ebenso symbolisch faßt, wie sich das göttliche Wissen in der Welt symbolisch gefaßt hat. Auch die *reale* Welt ist real *nur* in Relation, *an sich* aber Identität des Affirmativen und Affirmirten. Sie *erscheint* nur *nicht* als das lebendige Wort, als das Sprechen Gottes selbst, sondern als das *gesprochene* Wort. In den ältesten Philosophemen des Orients insbesondere ist jene *unendliche Affirmation seiner selbst*, die zugleich das Wesen Gottes ist, als das *lebendige Wort* bezeichnet worden, so wie in den meisten Sprachen der Ausdruck der Vernunft und der Rede einer und derselbe ist. Im Klang erscheint die wirkliche Affirmativität der Natur, d.h. es erscheint die unendliche ideale Substanz als das An-sich des besonderen Lebens und in der unmittelbaren Beziehung auf dasselbe[1].

Hierüber noch mehr in der Folge.

[1] Vgl. die Philosophie der Kunst im vorhergehenden Band, S. 488 ff. D. H.

§. 179.

Die unendliche ideale Substanz als das An-sich aller Elektricität (und insofern auch aller Differenz der Dinge voneinander) *erscheint als Licht.* Dieser Satz bedarf zuvörderst der Erläuterung, welche dann aber zugleich den Beweis von ihm enthält. - Im Magnetismus wird die Identität aller Dinge der Besonderheit nach angeschaut, so daß er auf der höheren Stufe nur wieder eine Art der Schwere ist, kraft welcher die Dinge ihren Accidenzen oder ihrer

I,6,356

Form nach ebenso zusammenstreben und in eins übergehen als der Substanz nach durch die Schwere. Ihm stellt sich aber die andere Polarität entgegen, durch welche die Dinge in Differenz zerfallen. Dieß Zerfallen in Gegensatz bezeichnet den Moment der Elektricität, welche durchaus und ebenso Duplicität fordert, wie der Magnetismus Identität. Aber auch von *dieser* Differenz ist das Licht, das allgemeine Exponentiirende der Dinge, wieder die *Identität*. Daher es (nach §. 164) hervortritt, sowie die Differenz der Körper in der Identität verschwindet, zur 0 wird. Wie daher der Klang das An-sich der Identität aller Dinge ist, so ist das Licht, als solches erscheinend, das An-sich der Differenz aller Dinge, was eben deßhalb, weil es das An-sich davon ist, selbst differenzlos ist.

Anmerkung. Wir haben gleich anfangs, als von dem der Schwere entgegengesetzten Attribut der Natur die Rede war, das Licht, wie es erscheint, von dem Lichtwesen unterschieden, und haben dieses als die *ideale Allgegenwart der unendlichen Substanz* bezeichnet. Licht ist insofern wieder der allgemeine Ausdruck der unendlichen idealen Substanz; denn wo sie *in* ihrer Idealität hervortritt, ist Licht. Im Magnetismus ist das Licht (d.h. die unendliche Bejahung *aller* Differenz) die Affirmation oder der Begriff des Einzelnen; auch der Klang ist Licht, er ist nur das innere, das unmittelbare Licht der Körper. Das, was wir *in specie* Licht nennen und in obigem Satz so genannt haben, ist nur das *als Licht* auch

erscheinende Licht. - Licht ist überall der Erscheinungsausdruck der idealen Substanz - in der Elektricität und im Feuer (denn im chemischen Proceß, wo die erste Dimension wieder eingreift, taucht auch das Licht wieder in die Materie unter) - *Licht* ist also ihr Gewand, wo sie *als ideale* hervortritt, und demnach ist Licht zugleich der *allgemeine* Ausdruck der idealen Substanz und der besondere, inwiefern sie nämlich auch insbesondere *als solche,* nämlich als das An-sich aller *Differenz* der Dinge erscheint, welches eben in der Elektricität geschieht. Hier ist nun auch der Ort, wo wir die empirischen Erscheinungen des Lichts in Bezug auf die Körper, also überhaupt die Lehre vom Licht, wovon im Vorhergehenden bloß das

I,6,357

Allgemeinste berührt wurde, darstellen können. Ich werde daher die Hauptsätze dieser Lehre hier als Zwischensätze oder auch als *Zusätze* zum Vorhergehenden einschalten. Es sind folgende:

1) *Das Licht ist reine Identität, schlechthin einfach. - Zur Erläuterung:* Es ist nicht ein + und ein -, wie die Materie (als Identität von Licht und Schwere), es ist noch in einem andern Sinne einfach als auch die Materie, es ist reines +, das reine Exponentiirende. Noch weniger kann es mechanisch oder *chemisch* zusammengesetzt seyn, wie einige Neuere wollen, die damit zwar sehr viel Lichtstoff, aber wenig Licht in die Natur gebracht haben. Es ist *einfach*; denn einfach ist alles, in Ansehung dessen die Qualität und die Substanz eins ist, oder dessen Qualität zugleich auch die Substanz ist. Nun ist dieß aber eben der Fall mit dem Licht. Seine Qualität ist auch seine Substanz, und es ist insofern (kann man sagen) nichts wie Qualität, die reine Identität aller Qualität selbst.

2) *Das Licht kann als Licht nur im Gegensatz mit dem Körper als das Nicht-Licht erscheinen.* Denn überhaupt kann das Ideale als Ideales nur im Gegensatz gegen das Reale erscheinen.

Folgesatz: Alles sinnliche Licht ist daher nicht das Licht, wie es an sich selbst, sondern wie es im Gegensatz ist, also bloße Erscheinung des Lichts absolut betrachtet.

3) *Erklärung.* Differenz des Körpers mit dem Licht ist Undurchsichtigkeit, Indifferenz gegen das Licht Durchsichtigkeit.

(Wir haben hier kürzlich anzugeben, worauf dieß Verhältniß beruhe. Die Substanz, das Wesen der Materie ist die Schwere; diese geht vor dem Licht her als Grund aller Realität, aber beide sind doch eins, beide sind nur die verschiedenen Attribute derselben absoluten Substanz. Nicht also die Schwere an und für sich ist undurchsichtig für das Licht, sondern nur, was selbst Abstraktion, quantitative Differenz der *Schwere* ist, und in dem Verhältniß, als es dieß ist, also auch in dem Verhältniß, in welchem es sich absondert von der Totalität mit andern Dingen, ist undurchsichtig. Zuvörderst ist nun die Materie im ganz potenzlosen Zustande in der größten Identität mit der Substanz, und daher

I,6,358

auch außer dem Gegensatz mit dem Licht. Hierher fällt, wie wir wissen, das absolut Flüssige, das Wasser. Da nämlich das Licht die Identität aller Differenz ist, so ist die vollkommen differenzlose Materie gleichsam nur das objektiv angeschaute Licht; in ihr erkennt das Licht nicht Materie, sondern schaut nur sich selbst an (daher auch Indifferenzpunkt der Elektricität). Diese Continuation seiner Selbstanschauung durch Materie, oder richtiger, diese Anschauung seiner selbst in der Materie ist das, was als ein Durchgehen des Lichts durch ein transparentes Medium erscheint. Der Körper ist nichts Positives in Bezug auf das Licht; er ist als relatives Nichtseyn gesetzt; er ist also zwar nicht Licht, in Bezug auf das Licht aber auch nicht Körper, und daher indifferent gegen das Licht. Da sich nun Licht und Schwere auch verhalten, wie sich Identität und Totalität verhält, so wird die Materie ferner gegen das Licht sich

indifferent verhalten, d.h. das Licht wird sich selbst in ihr anschauen, nur in dem Maße, in welchem die Materie sich entweder rein der Identität oder rein der Totalität nähert; Identität drückt sich nun aus durch das Maximum von Contraktion, Totalität durch das Maximum der Expansion, demnach wird die Durchsichtigkeit außer dem absoluten Nullpunkt aller Differenz, dem Wasser, nur noch an den Extremen der Cohäsionsgrade, im Maximum der Identität oder der erreichten Totalität stattfinden. Der härteste Körper, der Diamant, ist z.B. durchsichtig (die Schwärze der Kohle ist nur eine anfangende Durchsichtigkeit, wo die Materie schon in Bezug auf das Licht als bloße Privation zu erscheinen beginnt): also der härteste Körper, so wie dann wiederum der cohäsionsloseste, sind es, welche durchsichtig erscheinen. - Dagegen in dem Verhältniß, wie die Selbstheit hervortritt, tritt nothwendig die Differenz mit dem Licht ein, daher vorzüglich in den edlen Metallen (hier dagegen das innere Licht der Klang); denn da das Licht der unendliche Begriff aller Differenzen ist, so tritt der Körper nothwendig in dem Verhältniß, als er sich von der Totalität der Körper sondert, in Gegensatz mit dem Licht, er trübt sich für das Licht und wird undurchsichtig.

4) *Weder kann das Licht unmittelbar auf den Körper, noch der Körper auf das Licht wirken;* beide sind vielmehr überhaupt

I,6,359

und in jedem Verhältniß nur durch die absolute Identität vermittelt. Denn sie verhalten sich wie *real* und *ideal*; Reales und Ideales können aber überall nur durch die absolute Substanz eins seyn. Also sind auch in der Natur Licht und Körper und alle Verhältnisse derselben nur vermittelt durch die absolute Identität, die Substanz schlechthin betrachtet, und es ist nichts anzunehmen, als entweder eine *Perception* im Licht (nach dem, was im VIII. Axiom darüber behauptet ist), die, weil sie blind und bewußtlos ist, als eine Art von Instinkt gedacht werden müßte; oder, da auch aller Instinkt in der Natur vermittelt ist durch die allgemeine Substanz, so ist auch Reflex und Brechung als vermittelt zu betrachten durch dasjenige, worin Licht und Materie eins sind. - Nach diesem Grundsatz sind denn auch die verschiedenen Verhältnisse der Reflexion und Refraktion selbst näher zu bestimmen.

5) *Das empirische Licht* oder das Licht, inwiefern es von der unendlichen idealen Substanz selbst wieder *nur* die Erscheinung ist, *durchläuft dieselben Dimensionen, welche auch sein Gegenbild, die Cohäsion, durchläuft.* Ich nenne die Cohäsion ein Gegenbild des Lichts, nicht allein weil das Licht, als das Affirmative, das Setzende aller Cohäsion in der Materie ist, sondern auch aus Gründen, die sich in der Folge noch ergeben werden. - Wir haben zuvörderst diese Dimensionen selbst näher anzugeben.

6) *Die erste Dimension in der Erscheinung des Lichts ist seine reine Expansion,* der strahlende Zustand (gleichsam die reine aktive Cohäsion des Lichts, die, in der Materie mit dem passiven Princip verbunden, im Licht rein als *solche* oder in der reinen Thätigkeit angeschaut wird). Das Licht in seiner reinen Expansion und Centrifugenz ist das Urbild aller Stetigkeit, und insofern, da das reine Bild der Stetigkeit die Linie, deren Abdruck aber die Cohäsion ist, auch das Urbild aller Cohäsion. - Hier bietet sich von selbst die Gelegenheit dar, uns auch genauer, als es bisher geschehen ist, über die Propagation des Lichts zu erklären, zu welchem Ende aber noch einiges Allgemeine vorausgeschickt werden muß.

Ich habe schon erinnert, daß das Licht sowohl der allgemeine als

I,6,360

auch der besondere Ausdruck der unendlichen idealen Substanz ist, oder daß die unendliche ideale Substanz sowohl überhaupt als in der besonderen Beziehung, auf die Elektricität z.B., oder als das besondere An-sich dieser Erscheinung Licht ist. Aber die unendliche ideale Substanz ist nothwendig und

ebenso allgegenwärtig, wie es die Schwere ist, und schon früher haben wir das Licht, im Gegensatz der Schwere, nur als die ideale Allgegenwart der Substanz bestimmt. *Das Licht geht also im Universum nicht von einem oder mehreren bestimmten Punkten aus*, oder ist an diese Punkte gefesselt (denn es ist ja die allgegenwärtige Substanz selbst). Es gibt im wahren Universum keine Sonnen und keine Planeten, sondern es gibt nur Eine unendliche und allgegenwärtige Sonne, das Licht selbst, und nur Einen unendlichen Planeten, welcher die Schwere ist. Was *wir* insgemein Sonnen und Planeten nennen, sind einzelne Bilder und Abdrücke der absoluten Identität des Lichts und der Schwere, wovon sich die einen als vollkommenere Organe der Identität verhalten als die anderen, wie in einem organischen Leib das Werkzeug der Bewegung, die Muskeln z.B., gewissermaßen die Planeten, die Sinnesorgane aber, die Augen insbesondere, die Sonnen sind, die Seele aber doch, allgegenwärtig, sich in jedem Organ fühlt und in ihm sich anschaut. Verhält sich nun das Licht zum Universum, wie sich die Seele zu einem organischen Leib verhält, so nämlich, daß es unmittelbar in jedem Theil desselben empfindet und gegenwärtig ist, so kann es auch keine Propagation des Lichtes geben, wie sie insgemein angenommen wird. Alle Propagation des Lichts ist vermittelt durch die wirkliche Allgegenwart der unendlichen Seele des Alls; nicht anders als wie im organischen Leib die Bewegung vom Centro aus den äußersten Gliedern sich mittheilt, nicht als ob sie von dem Gehirn durch den Nerven in das Glied fortliefe, sondern weil es eine und dieselbe Seele ist, die in jenem und in diesem sich anschaut. Die empirische Sonne *sendet* uns im strengen Sinne des Worts kein Licht zu, sondern sie regt nur für uns die überall gegenwärtige unendliche Sonne oder vielmehr die Lichtwelt selbst an, auf keine andere Weise, als wie sie den elektrischen Körper oder das Verbrennende gleichfalls

I,6,361

aufschließt, und wie jene gleichsam intelligible Welt in der realen überall hervortritt, wo die Scheidewand fällt, zum Beweis ihrer Allgegenwart. Das Licht erscheint, wie die Bedingungen dieser Erscheinung gegeben sind; es entsteht also nicht erst in diesem Augenblicke, sondern es ist, unveränderlich gegenwärtig, wie die Schwere. Das Licht ist das Affirmative der Natur, das auf planetarischen Weltkörpern ohne höheren Einfluß sich im Affirmirten verliert. Von der Sonne pflanzt sich das Affirmative nicht anders fort, als wie es z.B. im Dendrit an die träge Materie gebunden langsam fortsproßt, ohne daß das, was in dem vorhergehenden Punkte war, in den folgenden übergetragen und jenem genommen würde; wie vielmehr in jener Fortpflanzung des Homogenen durch Homogenes, die wir im allgemeinen Bildungstrieb der Natur, im Wachsthum der Pflanzen, im Sprossen der Metalle, und in ihrer magnetischen Concrescenz erblicken - wie also in dieser Fortpflanzung des Homogenen durch Homogenes das Vorhergehende zugleich besteht, indem das Folgende wird, so sproßt das Licht, aber nicht mit träger Materie sich schleppend, sondern hüllenlos und frei von der Sonne, zu uns fort, indem jeder Punkt, in dem dieß + gesetzt ist, unmittelbar und ohne andere Vermittlung als die Allgegenwart der Substanz selbst, dasselbe + auch in jedem folgenden setzt, wodurch eben die Erscheinung der Propagation des Lichts das wahre Urbild aller Cohäsion und Stetigkeit in der Natur wird. Es ist in der That im höchsten Grade ungereimt zu glauben, daß das Licht, das wir jetzt sehen, dasselbe ist, welches (nach der gemeinen Meinung) vor ungefähr acht Minuten aus der Sonne floß, wie der Tropfen Wasser, den ich aus dem Fenster gieße, als derselbe auch auf der Straße aufkommt. Die Vibrationen des Aethers nach Euler sind in dieser Erklärung der Propagation in der That noch erträglicher als die Newtonsche Vorstellung; nur durch mechanische Schläge pflanzt sich das Licht nicht fort, auch nicht durch Vermittlung eines Aethers, sondern durch dynamische Continuität, welche einzig durch die Allgegenwart des unendlichen Affirmativen der Natur vermittelt ist.

Nach dieser Ansicht ist aber auch offenbar, *daß die Expansion*

I,6,362

oder die Strahlung des Lichts eine bloße Bestimmung des empirischen Lichts ist, nicht des Lichts schlechthin betrachtet, welches die Bewegung, die Agilität selbst ist, und daher nicht selbst bewegt werden kann. Durch dieselbe Vermittlung geschieht es auch, daß der Klang sich fortpflanzt. Es ist ungereimt, das bloße Vehikel der Propagation für das Vermittelnde selbst zu halten. Selbst auffallende Phänomene beweisen, daß der *Schall,* bei einer Explosion z.B., von der Erschütterung der Luft, welche freilich damit verbunden ist, ganz unabhängig sey, so wie wir durch Chladni jetzt wissen, daß das vermeinte Zittern oder Beben der kleinsten Theile zum Schalle nicht nothwendig und bei klingenden Körpern gar nicht vorhanden sey, so daß Euler also wohl Recht hatte, die Propagation des Lichts und des Schalls als eine analoge zu betrachten, nur daß er seine falsche Vorstellung von der des ersteren auf die des letzteren übertrug, anstatt daß wir die höhere Vorstellung von jener auf diese übertragen, welche von ihr nur dadurch verschieden ist, daß der Klang der Erscheinung nach an den festen Körper gebunden ist, also zeitlich wird, obgleich das Körperliche für sich ohne die Gegenwart der idealen Substanz niemals Klang hervorbringen würde. - Ebenso verhält es sich mit jeder andern Propagation, z.B. der Wärme.

Daß man die Fortpflanzung des Lichts als eine zeitliche annimmt, beruht auf Schlüssen, die ganz nach dem empirischen Augenschein gemacht sind. Die Retardation hängt nämlich dabei, wenn sie stattfindet, von Bedingungen ab, die außerhalb des Lichtes liegen, so daß daraus nichts auf die Natur des Lichts selbst gefolgert werden kann. Wie vielmehr Schwere Aufhebung des Raums, so Licht der Zeit.

7) *Die zweite Dimension der Lichterscheinung ist die Reflexion oder die Färbung an der Fläche der Körper.* Als zweite Dimension schon dadurch bestimmt, daß die Linie hier zum Winkel oder, wie Newton richtig gesehen hat, zur Curve gekrümmt wird.

Daß die Reflexion keineswegs auf einem einseitigen Causalverhältniß zwischen Licht und Körper beruhe, ist schon beim vierten Satz gezeigt worden. Was nun insbesondere die eigenthümliche Farbe der Körper

I,6,363

betrifft, so ist sie eine bloße Flächenerscheinung, wie die Elektricität, und drückt nichts anderes als das elektrische Verhältniß des Lichts in Bezug auf den Körper oder des Körpers in Bezug auf das Licht aus. Die Farbe ist es, wodurch der Körper sich als different vom Licht setzt, wie das Verschwinden der Farbe - im Schwarz - der erste Uebergang zur Durchsichtigkeit ist; daher der bestimmende Einfluß der Farbe auf die Elektricität, so daß, alles gleichgesetzt, es von der Färbung eines Körpers abhängt, ob er z.B. positiv oder negativ elektrisch erscheine. - Das Wesen der Farbe selbst wird sich indeß erst durch die folgenden Sätze näher erklären.

8) *Der dritte Moment in der Erscheinung des Lichts ist der Moment der Refraktion.* Hier wird nämlich der Körper von dem Lichte durchdrungen; es geht eine wirkliche Intussusception vor. Dieser Moment verhält sich also in Ansehung des Lichts wie der Moment des chemischen Processes, also = dritter Dimension. Die Bedingung aller Refraktion ist die Durchsichtigkeit, deren Bedeutung schon im Vorhergehenden entwickelt wurde. Gäbe es nun in der Natur eine vollkommene Durchsichtigkeit, so würde der Körper relativ auf das Licht völlig = 0 seyn. Aber es bleibt auch im durchsichtigsten Körper noch ein Moment der Differenz zurück, welches auch hier sich durch Unterbrechung der stetigen Linie, durch Krümmung des Lichts vor der Continuation durch den Körper ausdrückt. Daß die Brechung oder die sogenannte Ablenkung des Lichts beim Eintritt in den durchsichtigen Körper ihren Grund noch in der Differenz des letzteren habe, erhellt daraus, daß eben diejenigen durchsichtigen Körper, welche noch mit einem bedeutenden Moment der Selbstheit gesetzt sind, z.B. die verbrennlichen, das Licht auch am stärksten brechen. Das Licht oder das Identische im Licht wird daher in der Refraktion wahrhaft

synthesirt mit der Privation oder der Differenz im Körper, und alle transparenten Mittel sind zugleich trübende Mittel. Jene Synthese der Identität mit der Differenz, der Position mit der Privation ist es, was als Farbe erscheint. Daher noch zu bemerken

9) *Das Licht wird weder durch Reflexion noch durch*

I,6,364

Refraktion dynamisch oder mechanisch differenziirt. Der Grund der Differenz in der Farbe liegt außer dem Licht, im Entgegengesetzten, im Nicht-Licht, mit dem es synthesirt wird. Das Licht ist also ewiglich Eins, und es kann durch nichts zu einem Zwei werden. Die Farbe ist nicht im Licht, sondern entsteht aus dem Licht durch das Hinzukommen eines andern als es selbst, welches Differenz ist. Die Formel der Farbe ist nicht die, daß etwa die Identität des Lichts selbst in ein +1 und ein -1 sich zerlegte, wie manche fälschlich auch Goethes Ansicht noch verstanden haben. Die Formel des Lichts ist 1+2, Licht + Körper oder Licht + Nicht-Licht. Auf diese Weise entsteht die Farbe in den einfachsten Fällen, so oft nämlich überhaupt das Licht mit seinem Gegentheil synthesirt wird, und die Qualität der Farbe steht immer im Verhältniß des *Mehr* oder *Weniger* des Getrübtwerdens. Der allgemeine Charakter der Farbe ist: heller als schwarz, dunkler als Licht zu seyn; aber das Verhältniß der Faktoren, der Position und der Privation, kann quantitativ verschieden seyn, so daß ein Uebergewicht des ersten die hellere, das Uebergewicht des letzteren die dunklere Farbe gibt. Das prismatische Farbenbild gehört überall nicht zu den ursprünglichen, sondern zu den abgeleiteten und schon höchst bedingten Phänomenen. Die wahre Ansicht vom prismatischen Farbenbild will ich hier nicht weiter entwickeln[1], und kehre nun von dieser Episode über das Licht in den Zusammenhang unserer Untersuchung zurück, deren Absicht die war, zu zeigen, wie die unendliche Substanz als das An-sich jeder jener Formen dynamischer Bewegung erscheine. Als das An-sich des Magnetismus = Klang. Als das An-sich der Elektricität oder der Differenz der Dinge = Licht (auch in specie, da sie allgemein und überhaupt = Licht ist). Jetzt

[1] Vgl. im vorhergehenden Band, S. 512, 513.

§. 180.

Die unendliche ideale Substanz als das An-sich des chemischen Processes (oder als Totalität der Dinge der Differenz nach, wie die Schwere als Totalität der Identität oder dem Allgemeinen nach) *erscheint als Wärme.* - Schon daraus einzusehen,

I,6,365

daß der chemische Proceß = dritter Dimension. Daß nun auch die Wärme vorzüglich die inwohnende Seele der dritten Dimension sey, ist aus Folgendem klar. Die Wärme als allgemein fluidisirendes Princip hat man auch schon eher erkannt, den Grund davon aber einzig in der Expansivität der Wärme gesucht, weil man auch die Flüssigkeit sich als eine Expansion dachte. Allein ich habe diese Vorstellung schon früher widerlegt. Die dritte Dimension ist in Bezug auf die zweite offenbar wieder Contraktion, denn überhaupt tendirt das Flüssige, sich selbst überlassen, zur Kugelgestalt, dieses aber ist diejenige Form, welche die meiste Materie unter der geringsten Oberfläche oder Berührung mit dem Raum zu enthalten vermag. In die dritte Dimension geht auch die erste wieder ein, so wie die Flüssigkeit überhaupt nur die in sich selbst zurücklaufende oder sphärische Cohäsion repräsentirt. Schon aus diesen allgemeinen Gründen ist offenbar, daß die Flüssigkeit nicht in Expansion besteht, sondern eher Contraktion ist. Aber auch in der Erfahrung ist dieß schon längst dargestellt, vorzüglich in der Abhandlung über Entstehung der

Wärme durch Reibung von Möller im dritten Heft meiner neuen Zeitschrift (§. 38 ff.). Nur einiges Wasser zu Eis übergehend expandirt sich mit einer ungeheuern Kraft, welches selbst die stärksten Bomben zersprengt. Die Kälte, d.h. der Mangel der Wärme, gibt ihm also ein größeres Volum, die Wärme dagegen ein geringeres. Ferner: jeder Theil eines festen Metalls schwimmt auf demselben Metall, wenn es flüssig, z.B. geschmolzen ist; dieses muß also offenbar specifisch dichter seyn, da die Materie übrigens als gleich angenommen wird. - Nun könnte hierauf nur etwa erwiedert werden, die Wärme sey nur erforderlich, die Starrheit der Cohäsion bis zu dem Punkt zu lösen, wobei der Körper flüssig werden könne, das *wirkliche* Flüssigwerden. d.h. die wirkliche Contraktion *könne* aber noch durch ein anderes Princip bedingt seyn. Allein auch dieß verhält sich nicht so, sondern die Wärme ist recht eigentlich specifisches Princip der Fluidität als Fluidität, und findet nur in dieser ihre Ruhe. Es ist bekannt, daß Eis z.B. durch Wärme schmilzt, sich contrahirt, aber die Wärme, die dazu verwandt wird, wird auch ganz bloß darauf verwandt; das Wasser,

I,6,366

welches eben nur geschmolzen ist, hat noch die Kälte des Eises; die Wärme hat also gerade nur Fluidität, nichts weiteres bewirkt. Die Chemiker drücken dieß als Verschlucktwerden der Wärme aus. Allein die Wärme, als das vollkommene Gleichgewicht beider Dimensionen selbst, ist dasjenige Princip der Natur, was in der Sphäre sich anschaut, nur in der Sphäre objektiv werden kann, und sie daher überall sucht. Expandirt sie erst den starren Körper, so ist es nur, um ihn aus der ersten Dimension (die ihr am meisten entgegengesetzt ist) in die zweite, aus dieser aber erst in die dritte zu bringen, in welcher sie dann selbst zur Ruhe, zur Indifferenz gelangt (latent wird). Der Grund der Täuschung, nach welcher man die Wärme unbedingt als expansiv betrachtete, lag darin, daß man dabei vorzüglich nur *flüssige* Körper zum Maßstab nahm. Wir haben gesehen, daß Wärme einen festen Körper im Uebergang zum flüssigen Zustand contrahirt, den flüssigen Körper expandirt sie freilich scheinbar, aber auch nur scheinbar. Ein flüssiger Körper ist derjenige, dessen Theile nicht durch eine nach *Einer* Richtung determinirte Cohäsion zu einem gemeinschaftlichen Schwerpunkt vereinigt sind, in der vielmehr jeder Theil seinen eignen Schwerpunkt hat (daher eigentlich Ausdruck der Totalität) und von der Totalität einer Masse sich auch nur durch seine eigne Schwere sondert. Die Wärme aber ist nur eine höhere Schwere, die höhere, sich auf Differenz beziehende Schwere, welche das Flüssige gleichfalls in einzelnen Tropfen, in Bläschen auseinander reißt, deren jedes nun eine besondere Sphäre bildet, in der die Wärme sich anschaut.

Diese Erklärungen vorausgesetzt, wird die Behauptung keine Schwierigkeit haben, daß die Wärme die reine dritte Dimension, die ideale Substanz der Dinge, und insofern im Idealen dasselbe sey, was die Schwere im Realen, wo das Flüssige ihr vollkommen objektiver Ausdruck ist. Ihre Einheit mit der Schwere ist in jedem Betracht offenbar. Die Wärme ist die wahre Totalität aller Dinge, wie es die Schwere ist. Sie wirkt gleich dieser auf die reine Kugelgestalt hin, so wie, wenn wir die Totalität unter einem Bilde anschauen wollen, wir sie als Sphäre anschauen müssen. Durch nichts sind die Dinge in innigerer, nicht bloß

I,6,367

auf die Oberfläche eingeschränkter, sondern sie durchdringender Gemeinschaft als durch *Schwere* und *Wärme*. Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt, so ein Gleichgewicht der Wärme unter den Körpern. Alle Lehren der Physiker von specifischer Wärme, Gleichgewicht der Temperatur u.s.w. lassen sich auf höhere Gravitationsgesetze zurückführen.

Wie starre Körper in der Erwärmung durch relative Cohäsion hindurchgehen, um zur dritten

Dimension der Flüssigkeit zu gelangen, so geht ein erwärmter Körper auch rückwärts wieder durch Elektricität zur Erkältung, wie in sehr vielen Fällen auch sinnlich darstellbar ist; und indifferente, sich gleiche Körper, die sich in der Berührung magnetisiren, gehen bei fortgesetzter, in mehreren Punkten geschehender Berührung nicht zur Elektricität über, denn diese fordert Differenz - aber zur Indifferenz, welche durch Wärme erscheint.

Die Verwandtschaft der Wärme mit Klang und Licht hat man jederzeit eingesehen, ja mit dem letzteren sie sogar durch eine falsche Identität zu vereinigen gesucht. Ohne den allgemeinen Typus der Natur zu kennen, konnte man nie weder die wahre Identität noch die wahre Differenz der Erscheinung erkennen. Die Wärme ist das wahrhaft Gegenbildliche in der Materie, die Seele der dritten Dimension, die durch das Licht geweckt sich auf alle Weise auszubreiten sucht, aber immer so, daß sie die dritte Dimension als ihr einzig angemessene sucht. Wie der Körper unerschöpflich ist an Klang, so an Wärme; so wenig bei jenem, ebensowenig ist auch bei dieser eine eigne Materie im Spiel, und wenn die Chemiker alles aus besonderen Materien erklären, wenn sie eine eigne warm machende Materie haben u.s.w. je nach der Verschiedenheit lebendiger Erscheinungen der Natur, muß man sich nur wundern, daß sie sich nicht schon lange, um aller dieser Noth ein Ende zu machen, auch eine Materie machende Materie haben zugeben lassen.

Ueberall, auch in der organischen Welt, tritt die Wärme auf die Seite der dritten Dimension, im Ganzen auf die Seite des Thierreichs, denn dieß = dritter Dimension, aber im Einzelnen desselben immer auf die Seite, wo in Einer Richtung die dritte Dimension erreicht ist.

I,6,368

§. 181.

Die unendliche ideale Substanz, als das Auflösende aller Formen des dynamischen Lebens, erscheint im Feuer. - Dieß bedarf nach dem, was schon §. 176 bewiesen worden, keines weitern Beweises. Im Feuer erscheint die Tilgung aller Potenz oder Differenz; wo in der Natur die Materie übergeht zur Identität aller Potenzen, da erscheint das Feuer, der uralte Zeuge des Lebens in der Natur. Auch hier ist der Ausdruck der Substanz Licht, aber Licht, das zugleich Wärme begreift; auch der Klang möchte wohl mittönen im höchsten Verbrennungsproceß, und aus der Materie, als Seele, wie ein Schwanengesang ausziehen. - Das Feuer entsteht nicht, es ist die klare Ursubstanz selbst, die mit der Materie gleich ewig ist, aber sie hier verzehrt - aufzulösen trachtet - die heilige Vesta, deren griechischer Name FÅóôßá schon der etymologischen Herkunft nach auf Substanz deutet. - Weil das Feuer die ideale Substanz ist, nicht an sich selbst betrachtet, sondern, wie sie im Gegensatz der Materie als alle Differenz verzehrendes Princip erscheint, so ist *insofern* das Licht, als die ruhige Identität aller Differenz, reiner, idealer, als das Feuer; und weil das Wesen der idealen Substanz eben die *Idealität* ist, so wird die Bezeichnung billig auch von der idealsten Erscheinung, dem Licht, hergenommen. Denn jedes Princip der Natur, wenn es auch alle Dimensionen durchläuft, spricht sich doch in derjenigen am reinsten aus, welche die ihm selbst ursprünglich entsprechende ist, aber es ist nur ein und dasselbe Ideale, für das wir keinen andern Ausdruck als den des *Lichts* haben, was im *Klang,* im Licht, in der *Wärme* und endlich im Feuer, wo es als feindselig der Materie erscheint, hervortritt.

Hiemit hätten wir denn die Materie im dynamischen Proceß bis zu ihrem letzten Schicksal begleitet, und demgemäß können wir diese Betrachtung über das dynamische Leben der Dinge mit folgendem allgemeinem Schema beschließen, das sowohl die erste als die zweite Potenz umfaßt. In jeder Potenz ist wieder der Gegensatz der Form und der Substanz, so wie sich beide als Reales und Ideales verhalten,

Also in der

I,6,369

ersten Potenz ist die erste Dimension		*zweiten Potenz* ist dieselbe Dimension	
1.	2.	1.	2.
in der Form aktive Cohäsion.	In der Substanz Erdprincip (Metallität). Da das Erdprincip das Bestimmende der ganzen ersten von uns so genannten positiven Evolu-tionsreihe ist, so fällt unter dieses Princip nothwendig alles, worin die Metallität noch bestimmend und herrschend ist, also nicht nur das Erdprincip im Maximum seiner Contraktion, sondern auch im Maximum seiner Expansion oder in seiner Blüthe; also auch der Stickstoff, der selbst noch metallisch ist und nur in Bezug auf diese erste Evolutionsreihe (die metallische) = dritter Dimension, sowie im Punkt seiner höchsten Verklärung = Feuer ist.	in der Form Magnetismus.	in der Substanz Klang.

In der ersten Potenz ist die zweite Dimension		*In der zweiten Potenz* ist dieselbe Dimension	
1.	2.	1.	2.
in der Form Breite = rela- tive Cohäsion.	in der Substanz Phlogiston (Luft).	in der Form Elektircität.	in der Substanz Licht.
Dritte Dimension		Dieselbe Dimension	
1.	2.	1.	2.
in der Form spärische Cohäsion	in der Substanz Wasser. (Der Stickstoff, das gegen-bildliche Princip, wurde nur in Bezug auf die erste Reihe, die, im Ganzen genommen, wieder = der ersten Dimension ist, ob-gleich sie für sich alle Dimen-sionen bis zur dritten durchläuft, als dritte Dimension gesetzt. Das Wasser als Urbild aller Flüssigkeit ist der *allge-meine* Ausdruck sphärischer Cohäsion, d.h. es ist Ausdruck der Flüssigkeit, nicht nur in Bezug auf die erste Dimension, sondern überhaupt, und davon ist in dem gegenwärtigen Schema die Rede, so wie es auch, nach früheren Beweisen, sich zu Sauerstoff und Wasserstoff wirklich als dritte Dimension verhält).	in der Form Auflösungs- oder Fluidisirungsproceß (Chemismus im engern Sinn).	in der Substanz Wärme.

I,6,370

(Zur *Erläuterung* hievon noch Folgendes. Die Materie durchläuft in ihrer positiven Evolution schlechthin alle Dimensionen, den Magnetismus, die Elektricität bis zur Wärme, die in dem Verhältniß auch in der starren Materie hervortritt, in welchem das gegenbildliche Princip sich entwickelt. Klang, Licht, Wärme, Feuer, sind ebenso viele Naturseelen, die sich der Materie einbilden und mit ihren Evolutionen gleichzeitig hervortreten. Wie die Wärme selbst in ihrer PêìÞ Feuer wird, so auch die Materie, daher das gegenbildliche Princip im Moment seiner höchsten Verklärung feuerähnlich ist. In das *allgemeine* Schema aber fällt die ganze positive Evolution wieder unter Eine Linie, unter die erste Dimension. Die zweite Dimension, in ihrer Geschiedenheit von der ersten, tritt nur in den Stoffen hervor, die der ersten Dimension positiv entgegengesetzt sind, und deren Hauptrepräsentant das Phlogiston ist; so wie die dritte Dimension nicht nur als Indifferenz der ersten, sondern auch als Indifferenz der zweiten Dimension (wo sie absolute Identität ist, nach dem Schema der Elektricität), also überhaupt die dritte Dimension in ihrem absoluten Ausdruck nur im Wasser hervortritt).

Was nun aller Dimension entgegengesetzt ist, kann als das Formlose in der Form der ersten Potenz keinen besonderen Ausdruck haben, in der Substanz aber prägt es sich *für diese* Potenz durch das Wasser ab, inwiefern es, selbst wieder beseelt und polarisirt, aktive Privation von Differenz wird, also durch den Sauerstoff oder das allgemein verzehrende Princip der Natur; so wie dann in der zweiten Potenz, im *Idealen*, das aller Dimension Entgegengesetzte als *Form* durch Verbrennungsproceß, als Substanz durch Feuer erscheint. Da im Feuer auch die Polarität des Wassers wieder vernichtet wird, so bleiben demnach als die letzten Principien aller Dinge der Natur nur die beiden entgegengesetzten, *Feuer* und *Wasser,* zurück.

Das Ineinanderwirken aller dieser Principien der Natur, ihr Wechselspiel und ihr Wechselstreit um das Produkt bringt nun auch jenes Chaos der sinnlichen Erscheinungen hervor, in welchem nichts rein geschieden ist; erst in der höheren Potenz, wo allgemein das Ideale

I,6,371

und Reale zusammenschlagen, gelangen jene Naturseelen zu ihrer vollkommenen Selbstanschauung in einem Leibe. Denn in der tieferen Potenz ist die Materie noch wandelbar, und erscheint als bloßes Accidens. In der höheren, wo das Ideale selbst ihr gleich und an sie gebunden ist, wird auch *sie* selbst *wesentlich*, das Accidens wird eins mit der Substanz. - Je nach der Beschaffenheit des Leibes nimmt das Einzelne die Seele des Magnetismus oder des Klangs in sich auf, und wird Pflanze oder Thier; wieder ein anderes nimmt das Licht sich zur Seele, ein anderes die Wärme, wieder ein anderes das Feuer, und indem so jede Naturursache sich in dem ihr entsprechenden Leib als einer eignen Welt anschaut, zuletzt aber alle Naturseelen in Eine zusammenfließen, entstehen erst die wahren Monaden, deren jede ein Universum für sich ist. Alle jene verschiedenen Seelen des Klangs, des Lichts, der Wärme und des Feuers sind nur Abkömmlinge und gleichsam Ableger der Einen unendlichen Seele des Ganzen, der unendlichen idealen Substanz, die sich nicht im Einzelnen, sondern in der Totalität aller Dinge zugleich anschaut, so wie dann jene Universa im Kleinen, die eigentlichen Organismen, auch nur einzelne Abdrücke des absoluten Universum sind, in welchen Seele und Leib doch immer nur auf zeitliche Weise vereinigt sind, wie sie im All-Organismus der Natur auf eine unauflösliche und ewige Weise zusammengeboren sind.

Wir gehen nun über zu dieser höheren Sphäre, zur Betrachtung der *organischen Natur*.

§. 182.

In dem Verhältniß, wie die Dinge vom All abgetrennt betrachtet werden, erscheinen sie als Organe des All, die desto vollkommener sind, je mehr sie für sich (in ihrer Endlichkeit schon) *das Wesen des All ausdrücken.* - Werden die Dinge wahrhaft betrachtet, d.h. werden sie im All betrachtet, so verschwindet eben damit ihre Besonderheit, alles Differenzverhältniß mit dem All. Werden sie aber in der Abstraktion von dem All dennoch als reell gesetzt, so bleiben sie doch immer im Verhältniß zu demselben als zu

ihrem Grunde; nur das Verhältniß der absoluten Identität ist aufgehoben, nicht aber dasjenige Verhältniß, kraft dessen

I,6,372

sie, selbst in der Trennung vom All, dennoch als Gegenbilder von ihm erscheinen. Das aber, was sich zu einem anderen so verhält, daß es die Idee des anderen ausdrückt, ohne sie selbst zu seyn, ist Organ, ist Werkzeug dieses anderen, und demnach ist das Verhältniß der Dinge zum All das Verhältniß von Organen. - Von selbst ist dann klar, daß die Dinge in *dem* Verhältniß als vollkommene Organe des All erscheinen, in welchem sie für sich - *in* ihrem relativen Nichtseyn in Bezug auf das All - dennoch das All selbst ausdrücken, je mehr sie sich also der absoluten Identität annähern. Im §. 61 wurde schon bewiesen, daß der Grad der Realität jedes Dings in dem Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität stehe. Je höher also der Grad der Realität eines Dings ist, je mehr es auch in seiner Abtrennung vom All dennoch das Gepräge von diesem trägt, in dem Verhältniß ist es vollkommeneres Werkzeug.

Zusatz. Es ist zum voraus einzusehen, daß, wenn das Abgetrennte in seiner Abtrennung wirklich vollkommener Abdruck des All wäre, die Privation in ihm zur Position würde, es selbst sich wieder auflöste in das All, oder in die Identität mit ihm zurückkehrte.

§. 183.

Das allgemeine Verhältniß der Erscheinungswelt zur absoluten ist das Verhältniß eines Organs, und Organismus daher kein besonderer, nur von einer Gattung der Dinge geltender Begriff, sondern *ein durchaus allgemeiner Begriff.* - Dieß ist von selbst klar aus dem vorhergehenden Satz. Das erscheinende Universum im Ganzen ist daher nichts anderes als der Total-Organismus des absoluten All.

Durch die beiden letzten Paragraphen haben wir nur das allgemeine Verhältniß der Erscheinungswelt als eines Organs der absoluten bestimmt, und zugleich eben damit *Organismus* als einen Begriff bezeichnet, der ein ganz allgemeines Verhältniß ausdrückt. Auf welche Art nun aber jenes organische Verhältniß selbst in der Erscheinung hervortrete und sich offenbare, dieß haben wir jetzt vorzüglich zu bestimmen.

§. 184.

Im All schlechthin betrachtet ist nichts Zufälliges, sondern alles, auch das Endliche, ist nothwendig.-

I,6,373

Zufällig nennen wir dasjenige, von dem es uns scheint, daß es seyn und auch nicht seyn könne. Dieser Schein entsteht uns aber einzig dadurch, daß wir das Endliche von dem unendlichen Begriff abgesondert, als eine Realität für sich betrachten. Bezogen auf das All aber, d.h. im All betrachtet, ist nichts Zufälliges, sondern auch das Endliche nothwendig. Denn nach Axiom XII. gehört alles, was in der Natur ist, sofern es ist, zum Seyn und zur Idee der unendlichen Substanz. Es erscheint uns als ein Zufälliges, weil es nicht von sich selbst ist, so wie uns nur das als ein wahrhaft Nothwendiges erscheinen kann, aus dessen Begriff unmittelbar auch das Seyn folgt. Das Endliche in seiner Abstraktion vom All betrachtet ist nun allerdings nicht von sich selbst - das Seyn folgt nicht aus seinem Begriff -, aber eben deßhalb kann es, *wenn* es ist, nur *seyn*, inwiefern sein Begriff zum Begriff desjenigen gehört, *aus* dessen Idee das Seyn folgt, da es für sich selbst nicht seyn könnte. Ist aber *sein* Begriff enthalten im unendlichen Begriff, so gehört auch sein Seyn zum Seyn der unendlichen Substanz, und da dieses ein nothwendiges ist, so ist auch sein Seyn ein nothwendiges. Es ist also zufällig nur, inwiefern es als Realität für sich, d.h. inwiefern es nicht wahrhaft betrachtet wird.

§. 185.

In dem dynamischen Proceß der Natur erscheint das Seyn der Materie nicht als ein nothwendiges, sondern als ein zufälliges. Durch die allgemeine Metamorphose wird zuerst ein besonderes Leben in die unendliche reale Substanz gesetzt, welches Leben aber im dynamischen Proceß als ein zufälliges, stets wandelbares, veränderliches und vergängliches erscheint.

Zusatz 1. Im dynamischen Proceß wird die Materie nicht vom Standpunkt der Totalität, sondern der Einzelheit betrachtet. - Denn in der Totalität ist alles, was ist, nothwendig; was daher als zufällig und vergänglich erscheint, ist, insofern es so erscheint, nicht betrachtet, wie es in der Totalität, sondern wie es in der Absonderung von derselben ist.

Zusatz 2. Dasselbe ist auch daraus einzusehen, daß die Materie im dynamischen Proceß im Gegensatz mit dem Licht als solchem, d.h. mit

I,6,374

dem Licht als dem unendlichen Begriff der Dinge, erscheint. - Denn reell, nothwendig ist das Einzelne nur, *sofern* es aufgelöst ist im unendlichen Begriff, weil nur aus diesem auch das Seyn folgt. Die Vergänglichkeit der Materie im dynamischen Proceß kann also nur insofern oder insoweit stattfinden, als sie nicht in der Totalität erscheint und betrachtet wird. Denn da nach Axiom X das Wesen und die Form des Ganzen immer dasselbe bleibt, so kann in jener Zeitlichkeit der Materie nur die unendliche Identität und stete Gleichheit des All mit sich selbst angeschaut werden, welche Identität das einzig Reelle der Dinge ist.

§. 186.

Das ***nothwendige*** *Seyn der Materie im All kann, auch in der Erscheinung, dennoch hervortreten, wo die Materie in ihrer Endlichkeit den unendlichen Begriff der Dinge in sich aufnimmt.* Denn das zufällige und vergängliche Seyn der Dinge in der Materie beruht auf ihrer Differenz mit dem unendlichen Begriff, wie im Zusatz 2 des vorhergehenden Satzes gezeigt wurde, und auch daraus folgt, daß nach dem Beweis des 184. Satzes das Seyn der Dinge im All ein nothwendiges ist, nur inwiefern ihr Begriff zum unendlichen Begriff gehört. Da nun in der *Erscheinung* das Einzelne, um als Einzelnes zu erscheinen, nothwendig in der Abstraktion vom All und also auch vom unendlichen Begriff erscheinen muß, so kann das einzelne Seyn *in* der Erscheinung, d.h. in der Abtrennung vom All selbst, als ein nothwendiges nur erscheinen, inwiefern es auch *in* dieser Abtrennung den unendlichen Begriff in sich aufgenommen hat.

Zur Erläuterung. Das Endliche ist *nothwendig,* einzig inwiefern der Begriff von ihm selbst nicht bloß der Begriff von ihm als einem Endlichen, sondern der Begriff aller Dinge ist. Soll also das Seyn der Materie in irgend einer Erscheinung als ein nothwendiges vorkommen, so muß der ihr verbundene Begriff nicht der Begriff eines Besonderen, sondern der Begriff einer Totalität, einer Allheit seyn. Denn alsdann ist nicht unmittelbar das Besondere als Besonderes, sondern nur das Ganze ist affirmirt, und nur mittelbar durch das Ganze ist es auch das Besondere. (Ein All im Kleinen).

I,6,375

§. 187.

Jene Aufnahme des unendlichen Begriffs in die Materie kann auch ausgedrückt werden als vollkommene Identification von Materie und Licht. Denn das Licht ist der unendliche Begriff der Dinge. Nimmt also die Materie das Unendliche *als* Unendliches in sich auf, so wird sie auch mit dem Licht vollkommen identisch.

Umgekehrt erhellt hieraus auch, daß die Materie in der Metamorphose sowohl als im dynamischen Proceß in der Differenz mit dem Licht war.

Das Licht ist das Affirmative *aller* Differenzen der Materie als *aller*, und nur dadurch der besonderen. Bloß inwiefern nun die einzelne Differenz begriffen ist im *All* der Differenzen und ihm gleich, ist sie nothwendig; als einzelne aber oder für sich betrachtet zufällig.

Der dynamische Proceß ist der sichtbare Ausdruck jener Differenz von dem Licht und von der Allheit. Denn im dynamischen Proceß wird eben diese Differenz vernichtet.

In der Metamorphose setzt die Materie das Affirmative, welches auf unendliche Weise es ist, als *affirmativ* bloß von sich selbst, und wird eben dadurch endlich und der Vergänglichkeit unterworfen.

§. 188.

Unmittelbar dadurch, daß die Materie den unendlichen Begriff, d.h. das Licht sich identificirt, wird sie als Form oder Attribut der absoluten Substanz, aber eben deßhalb selbst als nothwendig und wesentlich gesetzt. Denn die absolute Substanz ist an sich weder real noch ideal, sondern die absolute Identität von Realem und Idealem. - Schwere und Licht, *beide* verhalten sich zur absoluten Substanz nur als Attribute derselben, wenn gleich als ewige und nothwendige. Inwiefern der Materie nun bloß die Schwere eignet, insofern affektirt sie Substanz für sich zu seyn; im Verhältniß zum Licht aber und in der unvollkommenen bloß relativen Synthese mit demselben, in der Metamorphose schon, wird das, was Substanz zu seyn schien, als bloße Form gesetzt; die mit der Form synthesirte Substanz, d.h. die Materie, erscheint dann im dynamischen Proceß als von zufälligem Daseyn, vergänglich, wandelbar, *mit andern*

I,6,376

Worten: die Form ist hier dem Wesen nicht gleich, dieses ist ewig, jenes ist vergänglich. - Die Besonderheit, die Form an der Materie erscheint als das Endliche, dem das Licht als das Wesen oder das Unendliche entgegensteht. Wird nun aber zwischen Materie und Licht *wahre*, vollkommene Identität gesetzt, so tritt 1) zwar die Materie von *der* Seite auch, von welcher sie Substanz zu seyn schien, in den Dienst der wahren und absoluten Substanz, sie wird also bloß Form, bloß Attribut; von der andern Seite wird aber auch nicht minder das Licht der absoluten Substanz untergeordnet und zum Attribut, und da ferner die Materie als Form, als Endliches, sich mit dem Wesen, dem Licht, als dem Unendlichen identificirt hat, so tritt hier zuerst jenes Verhältniß *der Nothwendigkeit auch des Zufälligen* ein; das Zufällige gelangt zur Identität mit dem Wesentlichen, es ist also wahrhaft und auch in der besonderen und einzelnen Erscheinung das nothwendige Seyn des Endlichen im All oder im Unendlichen ausgedrückt.

§. 189.

Die Erscheinung dieser Identification des Lichts mit der Materie und demnach auch jenes nothwendigen Seyns des Endlichen im All ist der ***Organismus****.* - Denn dadurch daß Licht und Materie identisch gesetzt werden, wird die Materie selbst (§. 188) zwar als Accidens, aber unmittelbar zugleich auch als wesentlich gesetzt, und so, daß das Seyn der Substanz und das Seyn der Form ein und dasselbe ist. Es wird eben dadurch ferner gesetzt, daß das Einzelne nur ist, inwiefern eine Allheit ist, und inwiefern es zu dieser Allheit gehört; das Einzelne oder der Theil wird also als bedingt durch das Ganze, als nur Realität habend *im* Ganzen gesetzt. Aber eben diese Bestimmungen treffen im Organismus und nur im Organismus zusammen. Denn was das erste betrifft, so ist im Organismus die Form wahrhaft substantiell, das Accidens wesentlich. Das Bestehen des Organismus als solchen beruht nicht auf dem Bestehen der Materie der Substanz nach; wenn z.B. eine Pflanze verbrannt wird, so bleibt die Materie der Substanz nach dieselbe, es geht nichts von ihr verloren, aber die Pflanze als Pflanze hört auf zu seyn; das Bestehen des Organismus beruht also auf dem Bestehen des

I,6,377

Accidens, d.h. der Begriff des Organismus selbst ist der, daß die Form substantiell, das Accidens wesentlich sey. Was die zweite Bestimmung betrifft, so ist die allgemeine Ansicht des Organismus die, daß der Theil in ihm nur ist, inwiefern das Ganze ist, daß jedem Theil die unendliche Möglichkeit des Ganzen verknüpft ist, das Einzelne also als begriffen in einer Allheit erscheint.

Demnach ist auch Organismus überhaupt die Erscheinung jener Identification des Lichts mit der Materie oder des *nothwendigen* Seyns des Endlichen im All oder im Unendlichen.

§. 190.

Der Organismus ist das unmittelbare Abbild der absoluten Substanz oder der Natur schlechthin betrachtet. Denn die absolute Substanz ist die, von welcher Schwere und Licht die beiden gleich ewigen und nothwendigen Attribute sind. Aber eben diese sind auch im Organismus als ein und dasselbe, oder sie sind einem Gemeinschaftlichen als Attribute untergeordnet. Demnach etc.

(Der Organismus in specie ist also auch der vollkommenste Ausdruck jenes allgemeinen Verhältnisses der Erscheinungswelt zur absoluten, kraft welcher nämlich jene das Gegenbild oder Organ von dieser ist. Der Organismus in specie ist nämlich eben dadurch, daß er in sich selbst eine Totalität, eine Allheit ist, auch das unmittelbarste Gegenbild und Organ der absoluten Identität).

§. 191.

Die Identität von Licht und Schwere ist auch absolute Identität von Thätigkeit und Seyn. Denn die Schwere geht auf das bloße, reine Seyn, welches sich in der Materie abdrückt, sofern sie bloß der Schwere eignet. Das Wesen des Lichts aber ist die reine Aktuosität selbst. Demnach ist der Organismus als Identität von Materie und Licht auch Identität von Seyn und Thätigkeit.

Zur Erläuterung dient auch hier der Gegensatz des Unorganischen. Die Form der Bewegung oder des eignen Lebens erscheint am unorganischen Körper entweder als bloßes Accidens der Substanz, so daß die Form *nicht*- seyn kann, auch ohne Nachtheil der Substanz; die Thätigkeit ist also hier trennbar von dem Seyn, oder umgekehrt: durch

I,6,378

die Thätigkeit wird das Seyn gestört, die Materie verwandelt. Im Organismus dagegen ist die Thätigkeit wesentlich und gehört selbst zur Substanz, so daß, die Thätigkeit aufgehoben, auch das Wesen oder die Substanz selbst aufgehoben ist, und umgekehrt. Da das Seyn mit der Thätigkeit eins ist, wird auch jenes durch diese immer neu geboren, so daß das Seyn vielmehr nur besteht, solange die Thätigkeit besteht, als daß die Thätigkeit das Seyn, das Seyn die Thätigkeit ausschließen sollte.

Anmerkung. Auf gleiche Weise, wie es hier geschehen ist, könnten wir dieselbe Identität durch alle diejenigen Formen hindurchführen, in welchen der Gegensatz ausgedrückt zu werden pflegt, und in Bezug auf jede derselben zeigen, daß im Organismus die Identität ausgedrückt sey.

Hier nur Eine Bemerkung über die gewöhnlichen Ansichten des Organismus. Die herrschende ist die, kraft welcher derselbe als ein zweckmäßiges Ganzes gedacht wird. Aber was ist denn Zweckmäßigkeit? Es gibt innere und äußere Zweckmäßigkeit. Jene ist, wenn in jedem Theil eines Ganzen der Begriff des Ganzen liegt, diese, wenn in dem Begriff eines Dings zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten ist. Aber diese Zweckmäßigkeit hat eine Maschine auch. Denn in jeder Maschine ist der Begriff des Theils durch den Begriff des Ganzen bestimmt, sowie überhaupt in jedem Werkzeug als solchem eigentlich der Begriff eines andern liegt als es selbst. Worin liegt also der Unterschied des Organismus von dieser Art der Zweckmäßigkeit? Darin, daß in dieser der Begriff des Ganzen dem Theil nur durch einen ihm fremden Zusammenhang verbunden ist, der Zusammenhang also nicht in dem Theil selbst, sondern außer ihm liegt, anstatt daß im Organismus der Begriff des Ganzen zugleich der Begriff des Theils selbst, und in diesen übergegangen, mit ihm völlig identisch ist. Wie dann der einzelne Theil vom Begriff des Ganzen beseelt ist, so ist im Ganzen selbst wieder der Begriff anderer Dinge außer ihm enthalten, aber so daß dieser Begriff dem Objekt, dem *Seyn*, welchem er verbunden ist, nicht fremd, sondern ganz in es

übergegangen sey. In den organischen Naturprodukten ist also allerdings eine Zweckmäßigkeit, aber eine ganz blinde, nothwendige

I,6,379

Zweckmäßigkeit, in der keine Zufälligkeit ist wie in der eines Werkzeugs, sondern die aus dem Gegenstand selbst kommt und im Gegenstand einwohnend ist. Daher das Widersinnige und für alle wahre Betrachtung Zerstörende der sogenannten teleologischen Erklärungsarten.

§. 192.

Der Organismus ist nothwendig in der Natur. Denn das Wesen der Natur ist absolute Identität von Licht und Schwere. Diese ist aber weder durch die Metamorphose der ersten Potenz noch durch die der zweiten dargestellt, sondern nur durch den Organismus. Also ist dieser nothwendig in der Natur. *Auch so*: Die Natur ist wie das Universum die Totalität aller Potenzen, und nur insofern auch Identität. Nun sind aber nach dem Vorhergehenden zwei Potenzen in der Natur: 1) die, in welcher die Natur nur objektiv affirmirend, also relativ *affirmirt* ist; 2) die, in welcher sie auch dieses ihr Affirmiren wieder affirmirt, in der sie also relativ affirmirend ist. Aber die Natur ist an sich absolute Identität des Affirmativen und des Affirmirten, also ist außer jenen Potenzen nothwendig eine dritte, durch welche Schwere und Licht beide gleicherweise affirmirt sind, d.h. welche die Identität von beiden ist. Aber dieß ist nur der Organismus. Also etc. *Auch so*: In der Materie sehen wir entweder ein bloßes Seyn, welches die Thätigkeit ausschließt; dieß ist der Fall der ersten Potenz, wo daher die Formen der Bewegung als bloßes Accidens der Substanz erscheinen, oder wir sehen Thätigkeit, zu der sich aber das Seyn als Accidens, als stets wandelbar und zufällig verhält; in der Natur an sich betrachtet ist aber die Form mit dem Wesen eins; beide sind gleich ewig. Demnach ist die Natur *an sich*, d.h. die unendliche reale Substanz, das wahre Wesen alles Organischen, und da alles, was aus dem Begriff der unendlichen Substanz folgt, nothwendig ist, so ist auch der Organismus nothwendig in der Natur.

§. 193.

Es gibt keine unorganische Natur an sich. Denn wie aus dem §. 185, Zusatz 1, erhellt, ist diejenige Betrachtung, kraft der ein Ding als einzelnes unorganisches erscheint, nicht die Betrachtungsweise vom Standpunkt der Totalität, d.h. nicht die wahre Betrachtungsweise. Demnach existirt auch objektiv oder wahrhaft keine

I,6,380

unorganische Natur. - Der Unterschied des Organischen und Unorganischen würde also nur darin bestehen, daß uns jenes das *nothwendige* Seyn des Endlichen im All auch im *Einzelnen* darstellt, die sogenannte unorganische Natur aber nur *im Ganzen* organisch ist; oder umgekehrt, daß der All-Organismus, in welchem auch die sogenannte unorganische Materie wieder begriffen ist, uns in dem besonderen Organischen selbst wieder im Einzelnen und durch Einzelnes erscheint. Die Natur absolut betrachtet ist also durchaus organisch, und Organismus wirklich die allgemeine Art des Endlichen, im All zu seyn. Jedes Einzelne gehört zum Seyn der unendlichen Substanz und *ist*, inwiefern es dazu gehört. Nur für die Reflexion verliert sich der absolute Organismus der Natur in die beiden Entgegengesetzten von Licht und Schwere, im Ganzen sind sie aber ebenso und noch vollkommener eins, als sie im einzelnen Organismus Eines sind. Die Verwandlung einzelner Dinge im Universum ist keine andere, als wie sie auch im organischen Leib stattfindet, wo zwar die Form und Gestalt des Ganzen und jedes Organs dieselbe bleibt, obschon die Materie beständig wechselt und durch andere ersetzt wird. - Von einem andern Standpunkt aus erscheint der Gegensatz von Organischem und Unorganischem nicht minder als

ein bloßer Gegensatz der Erscheinung. Die Materie und jeder Theil der Materie ist eine Welt für sich, ist actu unendlich. In der unorganisch scheinenden Materie liegt also, und zwar in jedem Theil, jederzeit der Typus des Ganzen, so daß es nur der Entwicklung desselben bedürfte, damit die Materie als organisch erscheine; die sogenannte unorganische Natur ist also potentialiter organisch in jedem Theil; sie ist nur eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt, die durch einen Blick der absoluten Identität zum Leben erwachen würde; wie dieß alles durch die folgenden Sätze noch deutlicher werden soll.

§. 194.

Das Licht als absolute Identität kann sich in der Materie anschauen, nur sofern diese selbst Totalität ist oder Totalität wird. Denn die absolute Identität ist nur der absoluten Totalität gleich. Nun ist aber die Forderung diese, daß Licht und Materie eins seyen, jenes sich in dieser wahrhaft objektiv werde

I,6,381

und sich selbst erkenne. Dieß ist also nur in *dem* Verhältniß der Fall, in welchem die Materie selbst Totalität wird, und je vollkommener sie es ist, d.h. je vollkommener die einzelne Materie, als einzelne, dennoch den Typus des Ganzen, alle Qualitäten der Natur und alle Formen der Wirklichkeit in sich vereinigt und entwickelt darstellt, nur in *dem* Verhältniß wird sich das Licht in der Materie objektiv, d.h. nur in dem Verhältniß ist Organismus.

Nur inwiefern die Materie für sich schon in ihrer Endlichkeit unendlich und Ausdruck des Universums ist, nur in dem Verhältniß nimmt sie den unendlichen Begriff des Ganzen in sich auf, der in der unorganisch scheinenden Natur, im Licht außerhalb der einzelnen Materie fällt, da diese *nur sich selbst* gleich und eben dadurch endlich ist. Hieraus folgt denn, daß der Organismus nicht ein einzelnes durchaus homogenes, nur sich selbst gleiches Ding seyn könne, sondern daß er gleich dem Universum eine Totalität, ein System von Dingen sey, und daß je mehr er dieß ist, desto mehr auch der unendliche Begriff aller Dinge, das Licht, in ihn selbst fällt.

Der Zeit entzogen lebt auch das Besondere im All ein unvergängliches Leben, sofern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm ist, und sofern es von diesem beseelt ist, inwiefern es also selbst zum Seyn der unendlichen Substanz gehört. Denn nur dem unendlichen Begriff des Ganzen ist das Seyn nothwendig und ewig verbunden, dem endlichen Begriff aber nur zufällig und zeitlich. In den Phänomenen der unorganischen Natur erscheint die Materie mehr oder weniger der Zufälligkeit unterworfen und vergänglich. Denn hier wird die Materie nicht betrachtet als Glied eines Ganzen, sondern etwas für sich, als ob sie ein eignes Leben hätte auch abgetrennt vom All. Nur was im Ganzen ist, und nur sofern es in ihm ist, also überhaupt nur was organisch ist, ist auch der Zeit entzogen. Betrachte ich die Materie als *Glied* des Ganzen, so dauert dieses *Glied* nothwendig und ewig fort. Alle Veränderungen der Form und Gestalt können die Metallität selbst nicht aufheben; sie ist als Glied in dem großen Organismus aller Dinge nothwendig und ewig; nicht aber als die einzelne Materie. Denn die Materie *soll* nichts

I,6,382

für sich seyn im All, sie *ist* nur etwas als Organ des All; dieß ist ihr allgemeinstes Verhältniß (§. 182). Gerade indem sie ihr Leben für sich opfert, eintritt in ein Ganzes, von dem sie Glied ist, wird sie erst wahrhaft reell, und gewinnt das ächte Leben, indem sie bloß Accidens zu werden scheint. Was wir an der sogenannten unorganischen Materie als ihre Vergänglichkeit erkennen, ist nur der Ausdruck ihres Nichtsseyns für sich selbst.

So ist auch, dem Mechanismus entzogen, die Materie als Materie im Organismus nichts, sondern einem steten Wechsel unterworfen. Es ist nicht dieselbe Materie, welche im Anfang und im Fortgang des

Lebens die Glieder bildet. Nicht die Materie *als* Materie oder die Materie in ihrer Rohheit, d.h. in ihrem für-sich-Seyn, *besteht*, sondern nur die mit dem Begriff verbundene Materie, nur die *Idea*, das Wesen, der urbildliche Typus besteht, zu dem sich aber die Materie für sich betrachtet als ein bloßes Accidens verhält. Dieß ist die Bedeutung des Seyns der Materie im All; nur insofern ist sie auch als Zufälliges nothwendig, inwiefern sie nichts für sich selbst ist, sondern nur durchdrungen vom unendlichen Begriff des Ganzen. Wo nun *dieses* Verhältniß der Materie, nichts zu seyn für sich, reell zu seyn aber und *bestehend*, der Zeit entzogen, in der Verbindung mit dem unendlichen Begriff - wo dieses Verhältniß der Materie auch *im Einzelnen, in der Erscheinung* oder in *dem* selbst, was in anderer Beziehung wieder ein Abstraktum des All ist, hervortritt, da ist das höchste Verhältniß in der Art aller Dinge, im All zu seyn, auch in der Erscheinung dargestellt. Dieß kann nun einzig in denjenigen Punkt der Natur fallen, wo der unendliche Begriff der körperlichen Dinge, das Licht selbst in die Materie eintritt, die Materie sich identificirt, d.h. da Materie und Licht sich als die beiden ersten Potenzen der Natur verhalten, da wo auch diese selbst wieder affirmirt, selbst wieder identisch gesetzt werden, also in der dritten Potenz der Natur.

Identität von Materie und Licht ist daher der Ausdruck jener Darstellung der ***Art***, wie die Materie im All ist, der Ausdruck ihres Seyns als Glied, als durchdrungen vom unendlichen Begriff.

I,6,383

Dadurch daß die Materie aus der Differenz mit dem Licht (dem unendlichen Begriff *aller* Dinge) tritt, opfert sie zwar ihr eignes Leben, sie wird Form, Attribut der wahren Substanz, aber eben dadurch wird ihr Seyn auch ein nothwendiges, dem Zufall entzogenes. In der ersten Potenz der Natur verhielt sich die Form zu der Substanz als bloßes Accidens derselben, und war daher vergänglich; hier im Gegentheil wird das Accidens selbst wesentlich, Wesen und Form sind eins, die Substanz besteht nur, inwiefern auch das Accidens besteht. In der zweiten Potenz war die Materie ganz dem Gesetz von Ursache und Wirkung untergeordnet, hier dagegen ist sie ihm entzogen, die gerade Linie der Succession, wo das Einzelne, unversöhnt dem unendlichen Begriff, nur als Durchgangspunkt desselben Realität hat, läuft in sich selbst zurück, *der Kreis der Ewigkeit wird wieder geschlossen*, der Theil ist nicht durch den andern Theil, sondern kraft der Idee des Ganzen, durch absolute Position, dieses Ganze ist nur von sich selbst die Ursache und die Wirkung, es ist Producirendes zugleich und Produkt. - Daß nun dieser Punkt der Natur nur durch den Organismus dargestellt sey, ist leicht nachzuweisen. 1) Im Organismus ist die Materie nichts mehr für sich, es gibt hier keine Materie, die als solche etwas wäre, nur die mit der Form vermählte Materie, die Materie als *Idea*, als durchdrungen vom Begriff des Ganzen, ist etwas. Nicht das Ganze, nicht das einzelne Organ besteht durch die Materie, sondern nur durch die Verbindung derselben mit dem Licht. Die Materie ist ganz Form, ganz Accidens, aber als dieses zugleich *permanent* und (relativ wenigstens) unvergänglich, so nämlich, daß es nur mit dem Ganzen zugleich erliegen oder aufhören kann zu seyn, wie in Bezug auf den All-Organismus, wenn ein Theil der Materie vernichtet werden könnte, auch dieser zugleich vernichtet werden müßte. 2) Da das Licht das Wesen der Bewegung selbst ist, die Masse dagegen an und für sich träg ist, und nur, soweit sie dem Licht verbunden, auch selbst ein Bewegungsprincip in sich hat, so wird bei der vollkommenen Indifferenz mit dem Licht zugleich auch die vollkommene Indifferenz von Thätigkeit und Seyn, von Bewegung und Ruhe gesetzt seyn, das Ganze wird als ein

I,6,384

von sich selbst Bewegtes erscheinen, ohne daß das Seyn durch die Thätigkeit oder die Thätigkeit durch das Seyn gestört würde; das Seyn wird vielmehr nur bestehen, inwiefern die Thätigkeit besteht, und

umgekehrt.

Daß alle diese Bestimmungen nur im Organismus zusammentreffen, so wie daß dieser durch eben diese Vereinigung der Materie und des Lichts, des Endlichen mit dem Unendlichen, das unmittelbare Abbild der absoluten Substanz ist - derjenigen, als deren Attribut wir Schwere und Licht erkannt haben - dieß ist von selbst offenbar.

Wir haben nun aber weiter die Möglichkeit dieses Einswerdens von Materie und Licht zu eruiren, und schon zuletzt ist der Satz aufgestellt worden: "das Licht als unendlicher Begriff aller Dinge oder als absolute Identität kann sich in der Materie nur anschauen, inwiefern sie selbst Totalität, oder bestimmter Unendlichkeit ist". - Dem unendlichen Begriff aller Dinge kann nur die *wirkliche* Unendlichkeit, der Identität nur die Totalität adäquat seyn. Jene verhält sich hier als das Bejahende, das Erkennende, diese als das Bejahte, das Erkannte. Das Unendliche kann sich im Endlichen erkennen, nur inwiefern es *in* diesem selbst das Unendliche erkennt; und nur inwiefern es sich in diesem erkennt, kann es als Seele von ihm eintreten.

Nur in *dem* Verhältniß also, als in der Materie für sich wirklich das Unendliche dargestellt ist, nur in *dem* Verhältniß wird sich das Licht in ihr anschauen, mit ihr wahrhaft identisch werden können - ein Satz, durch welchen uns zum voraus auch schon die *Stufenfolge* bezeichnet ist, in welcher das Licht der Materie sich identificirt.

Wir können diesen Satz auch sogleich bestimmter ausdrücken.

§. 195.

Das Licht kann in der Materie Objekt werden nur in dem Verhältniß, wie diese als ein actu *Unendliches auch wirklich erscheint.* - Im §. 79 wurde die Behauptung aufgestellt und bewiesen: die Materie selbst und jeder Theil derselben sey ein *actu* Unendliches. Den vielfach erläuterten Begriff der aktuellen Unendlichkeit setze ich hier voraus. Derselbe Satz konnte auch so ausgedrückt werden: die Materie und jeder Theil derselben ist eine absolute Position unendlicher Realität, sie ist Universum, Totalität

I,6,385

in Bezug auf sich selbst. Hieraus erhellt aber auch unmittelbar die Identität zwischen dem vorhergehenden und dem gegenwärtigen Satz. Ist nämlich die Materie als Totalität in sich selbst auch actu unendlich, so kann sich das Licht in der Materie Objekt werden auch nur, inwiefern die der Materie eingeborene, aktuelle Unendlichkeit *wirklich*, auch als *solche* dargestellt wird. - Wir setzen also in dem eben aufgestellten Satz voraus, daß jene aktuelle Unendlichkeit in der unorganisch erscheinenden Materie *nicht* wirklich dargestellt sey, und wir haben dieß auch insbesondere darzuthun. - Nichts, sagten wir, ist im Universum endlich, als inwiefern es im Gegensatz, also nicht an sich selbst begriffen wird; nichts ist unfruchtbar, leer, unangebaut in der Materie, sondern alles von unendlicher Fülle, so gewiß sie integrantes Glied des All ist; sie selbst und jeder Theil ist eine eigne Welt, Mikrokosmus, in dem die große Welt vollkommen nach- und abgebildet ist. - Was ist es denn nun, was uns die Materie als ein Endliches erscheinen macht oder jene aktuelle Unendlichkeit in eine bloße empirische verwandelt?

§. 196.

In der Cohärenz wird die aktuelle Unendlichkeit der Materie als bloß empirische gesetzt. - Wir haben §. 80 die empirische Unendlichkeit als diejenige erklärt, welche auf der bloßen Addition oder Hinzufügung von Endlichem zu Endlichem beruht. Nun ist aber nach §. 153 Cohärenz und Magnetismus eben die Additionsbestimmung in der Materie, dasjenige, wodurch in der Materie Endliches zu Endlichem geführt wird. Also ist die Cohärenz auch etc. Von einer andern Seite ist dieß vielleicht noch klarer einzusehen. Empirische Unendlichkeit entsteht, wenn das, was nur Realität hat *im* All, als etwas für sich Reelles und in der Absonderung vom All gesetzt wird. Dadurch wird das, was in ihm als absolute Position unendlicher Realität war, bloß relative Position, relative Affirmation von ihm selbst; die aktuelle

Unendlichkeit in ihm wird getödtet, indem die Realität bloß relativ auf *seinen* Begriff, als eine endliche, demnach nicht als Allheit gesetzt wird. Nun ist aber die Cohärenz (§. 122) eben dasjenige, wodurch ein Ding sich absondert von der Totalität der Dinge, oder der Akt, wodurch ein Ding das Affirmative bloß als

I,6,386

Affirmation von sich selbst, nicht von der Totalität setzt, die Cohärenz also auch das, wodurch die aktuelle Unendlichkeit getödtet, und bloß relativ auf einen unendlichen Begriff gesetzt, einem solchen Begriff unterworfen wird.

Wir können also unsern Satz: das Licht kann sich in der Materie Objekt werden, nur inwiefern etc., auch so ausdrücken:

Zusatz. Organismus kann nur gesetzt werden, indem die empirische Unendlichkeit der unorganischen Materie als eine aktuelle gesetzt wird.

In der todten Materie, wo die unendliche Realität dadurch unterdrückt ist, daß sie dem Begriff eines Einzelnen verbunden ist, gibt es nur eine *Theilbarkeit* der Materie ins Unendliche; die organische Materie muß aber ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt seyn, und dieses wirkliche Getheiltseyn selbst ist wieder nicht denkbar, ohne daß die Homogeneität ins Unendliche aufgehoben, jeder Theil für sich wieder eine Welt, demnach nicht durch den Begriff eines Einzelnen unterdrückt ist, sondern in der Totalität als eine Welt für sich lebt. - Dieser Satz setzt uns nun auch in Stand den Uebergang von der Sphäre des dynamischen Processes in die des organischen bestimmter darzustellen. Der dynamische Proceß verändert selbst in seiner höchsten Erscheinung im chemischen Proceß bloß die Accidenzen der Materie, er entfaltet nicht das wahrhaft Innere der Materie, er bleibt bei der Hülle stehen, und schon dieß, daß er von der Materie die bloßen Accidenzen verändert, beweist, da alle Accidenzen nur durch Cohäsion gesetzt sind, daß er nur dasjenige an der Materie afficirt, wodurch sie endlich, nicht das, wodurch sie unendlich ist. Er greift also nicht an die Substanz der Materie, welche eben das Universum in ihr ist; er setzt sie nicht als *actu unendlich*. Der organische Proceß tritt der Selbstheit der Materie näher, und setzt die Substanz *als* actu unendlich. Der Fortgang von der ersten Stufe der Natur bis zur höchsten der organischen ist also folgender. Die Schwere ist nur *ewiger* Grund von Realität, sie hat in sich die Fülle des Göttlichen empfangen, aber sie trägt es bloß als Grund in sich, ohne die Wirklichkeit zu

I,6,387

setzen. Das Licht, der unendliche Begriff, die unendliche Seele, welche sich mit einem Leib zu verbinden trachtet, sucht in der Schwere die ihr entsprechende Totalität zu erkennen, sie strebt das in der Endlichkeit gefesselte und gleichsam begrabene Unendliche als wirklich zu setzen. Aber indem das Licht die Totalität zu setzen strebt, stellt sich ihm eine neue Form der Schwere entgegen, die Negation der Totalität ist - die Cohäsion. Im dynamischen Proceß alsdann sucht die Schwere auch die Differenz, die sie enthüllt hatte, wieder zu verbergen, eine Potenz durch die andere aufzuheben, aber eben hierdurch sieht sie sich in einen unauflöslichen Widerspruch verwickelt. Denn bei dem stets gleichen Verhältniß des Positiven und Negativen in der Natur kann sie die eine Potenz nicht hier aufheben, ohne sie dort zu setzen - hier ist die absolute Grenze der bloß dynamischen Naturthätigkeit. Endlich ist die Schwere selbst gezwungen, die unbezwingliche Verkettung zu lösen, die harte Schale der Endlichkeit zu zerbrechen und die Materie ihrer Herrschaft so weit zu entlassen, um sich mit dem Licht zu vermählen, die ideelle Thätigkeit, mit der sie bisher im Streit lag, eher selbst in die Materie aufzunehmen, und den Streit dadurch zu enden, daß sie das Licht gemeinschaftlich mit der Materie unter ihre Herrschaft bringt. Dieß geschieht, indem sie die aktuelle Unendlichkeit, die in jedem Atom liegt, dem nicht minder als einem

Weltkörper der Typus des All eingeboren ist, ihrer Schranke entläßt. "Kein Ding ist so gering, sagt Bruno, daß nicht Geist, Unendliches in ihm wohne, und dieß Unendliche bedarf nur eines angemessenen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen." Dieser Punkt also, wo die Schwere im dynamischen Proceß ihre absolute Grenze findet, ist auch der Anfangspunkt der organischen Natur, der Moment der allgemeinen Blüthe, wo die Schwere selbst, das göttliche Princip erkennend, sich lichtet, um es in sich aufzunehmen - ein Moment, der sich noch immer in der organischen Natur wiederholt, wo die Blüthe der Pflanze z.B. die höchste Gattung des Lichts und der Erde in dem Feuer und der Pracht der Farben feiert, überhaupt in jedem Moment, wo das Lichtgewitter der

I,6,388

Sonne aufs neue in die Erde einschlägt. - Aber die Schwere kann das Licht nicht selbst in die Materie aufnehmen, ohne diese eben damit als ganz zerlegt darzustellen. Die letzte Zerlegung der Materie geschieht also erst in dem organischen Proceß, wo auch das im chemischen Proceß, der bloß die Faktoren der Form, d.h. der Endlichkeit, ändert, nicht aber die Endlichkeit selbst aufhebt, wo auch das im chemischen Proceß indifferent gebliebene Indecomponible zur Welt, zur Totalität wird, und das unendliche Leben aus dem Mittelpunkt der Materie selbst hervorbricht. Denn nichts der allgemeinen Substanz Fremdes ist die Erscheinung des Lebens; das Leben tritt von selbst hervor, wo die Schranke der Endlichkeit fällt, und aus dem Kern der Materie selbst sproßt die Blüthe des organischen Lebens hervor. Es bedarf keiner Urkeime, die wir in das Chaos ausgestreut seyn ließen, gleichsam als unmittelbar aus der Hand des Schöpfers gefallen. *Alles* ist Urkeim oder nichts. Jeder Theil der Materie lebt nicht nur, sondern ist auch ein Universum von verschiedenen Arten des Lebens, wenn gleich die starre Selbstheit dieß unendliche Leben zurückdrängt. Die Materie selbst gebiert aus der Fülle ihrer Substanz, was sich in der Natur entwickelt.

In dem ersten Wesen aller Materie schon, welches dann erst sich in Unorganisches und Organisches scheidet, liegt das Organische präformirt, und hätte die Erde z.B. nicht schon längst ausgeblüht und wie der mütterliche Stamm ihre reifen Früchte zu immer neuer Fortpflanzung um sich zerstreut, so würde ihr dieser Blüthestand noch bevorstehen. Viele Weltkörper mögen diesen Moment noch nicht erreicht haben, wo die wilden Kämpfe der Materie ihr Ziel finden, und die Materie, um aus diesem Streit mit dem Licht zu treten, selbst Licht wird, und die Schwere in einer höheren Potenz das Licht gemeinschaftlich mit der Materie in einem und demselben gebiert. Nur freilich darf hier auch an keinen Ursprung des Organischen aus dem Unorganischen gedacht werden, welcher nicht nur, wie Kant sagt, ein Abenteuer der Vernunft, sondern ein Ungeheuer und eine Ungereimtheit ist. Der Anorgismus ist nur der negirte Organismus, das Todte nur das zurückgedrängte Leben. In starre Bande geschlagen liegt es in den todten Ueberresten

I,6,389

der *wahren* Substanz, der *Erde* z.B., vor uns. Nicht ein Causalverhältniß zwischen der Erde und dem Organischen hat diesem das Daseyn gegeben. Die Erde, und nicht nur diese, jeder Theil der Materie *ist* schon Pflanze und Thier, sie kann es nur *werden,* weil sie es schon ist. Wir behaupten nicht einen zeitlichen, sondern einen ewigen Ursprung oder vielmehr ein ewiges Daseyn des Organischen und des Lebens. Noch immer unvollkommen entwickelt zeigt uns der einzelne Organismus jenes Leben, jene Unendlichkeit, die das Wesen, das An-sich aller Materie ist. Ist nun das Organische überhaupt nichts zeitlich Entstandenes, so noch weniger aus dem Unorganischen. Was ist denn dieß Unorganische außer dem Gegensatz *mit* dem Organischen? Und haben nicht beide vielmehr eine gemeinschaftliche Abkunft,

als daß jenes der Grund von diesem wäre. Nicht das Unorganische ist das, woraus Pflanzen und Thiere geworden sind, es ist vielmehr dasjenige von der Erde, derjenige Antheil, der nicht Thier, nicht Pflanze in specie wurde, der zurücksank in die allgemeine Nacht, in die Identität des Daseyns. - Wenn wir die Ideen dazu nehmen, diejenigen, die *Steffens* aufgestellt, daß die Erdarten eine ebenso entgegengesetzte Reihe bilden als Thiere und Pflanzen, daß sich das Thierreich von der einen Seite ebenso bestimmt an das Kalkige, wie das Pflanzenreich an die Kieselreihe anschließt, so können wir noch gleichsam die Geburtsstätte beider organischen Naturreiche bezeichnen. Die Versteinerungen erhalten von diesem Punkt aus eine höhere Bedeutung. Sie sind nicht Abdrücke vorher dagewesener Organisationen, sie drücken noch das Regewerden des organischen Typus in der Erde selbst aus, sie sind mißlungene Organisationen, die von der Schwere zurückgehalten, in die Starrheit zurückgesunken sind. An diesen Versteinerungen sehen wir, daß sich der organische Typus in der Masse der Erde selbst geregt hat und ihr eingeboren war. Dieser Idee hat Steffens durch die Bemerkung ein bedeutendes Gewicht gegeben, daß die Versteinerungen in der Stufenfolge ihres Hervortretens genau dem Alter der Gebirge folgen, daß die ältesten, selbst die Uebergangsgebirge, entweder gar keine Versteinerungen enthalten oder diese nur Zoophyten sind, daß sogar die

I,6,390

ältesten Flötzgebirge sich nur auf Versteinerungen der untersten Art beschränken. Nur in den jüngsten Gebirgen kommen Versteinerungen der höheren Thierklassen vor, wie die Blüthe nur am Gipfel der Pflanze hervorbricht. Ueberhaupt und im Allgemeinen muß man die innere Identität aller Dinge, die Unendlichkeit der Substanz, die in allem gleich gegenwärtig alles in allem gebiert, und demnach die potentiale Gegenwart von allem in allem vor Augen haben. Auch die sogenannte todte Materie ist nur eine schlafende, gleichsam vor Endlichkeit trunkene Thier- und Pflanzenwelt, die ihre Auferstehung noch erwartet oder den Moment derselben versäumt hat.

Wir haben nun noch einige Sätze nachzutragen.

§. 197.

Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Accidenzen, sondern der Substanz nach. - Denn die Substanz der Materie ist die Unendlichkeit derselben, das, wodurch sie selbst = All ist und den Typus des Alls in sich trägt. Nun setzt aber der Organismus wirklich die Materie als *actu unendlich* auch für die *Erscheinung* selbst (nach den beiden vorhergehenden §§.), und demnach entfaltet der Organismus die Materie etc.

Zusatz 1. Der dynamische Proceß überhaupt und auch der chemische verändert bloß die Accidenzen der Materie, d.h. die Faktoren der Endlichkeit, ohne die Endlichkeit selbst aufzuheben.

Zusatz 2. Der organische Proceß tritt daher der Selbstheit der Materie am nächsten.

Zusatz 3. Im Organismus ist die Materie nicht nur ins Unendliche theilbar (wie in den unorganischen Wesen, wo die unendliche Realität von der Endlichkeit des Begriffs, dem sie verbunden wird, unterdrückt ist) sondern sie ist *actu* getheilt ins Unendliche. - Die Schwierigkeiten, welche die Reflexion gegen ein actu divisum in infinitum erhebt, brauchen hier nach den Erläuterungen bei §. 80 nicht mehr berücksichtigt zu werden. Dieses wirklich dargestellte, actu Unendliche ist ein Unendliches kraft absoluter Position, nicht durch Zahl; es ist nicht von einer Unendlichkeit die Rede, welche durch eine unendliche Zahl, sondern von einer solchen, die überall nicht durch Zahl bestimmt werden kann.

I,6,391

§. 198.

Der Organismus hat ein ewiges Daseyn in der Natur und kann nur der Erscheinung, nicht dem Wesen nach entstehen. - Ein *ewiges,* denn sein Daseyn beruht auf der aktuellen Unendlichkeit der Materie, dem Welttypus, der einer jeden eingeboren ist. Nun *ist* aber die Materie ein actu Unendliches nach §. 79, d.h. sie ist potentia schon organisirt, und demnach hat der Organismus ein ewiges Daseyn, er *entsteht* bloß der Erscheinung, nicht der Substanz nach. - (Die wirkliche historische Darlegung des ersten Ursprungs der Erdorganisationen wird nur im Zusammenhang mit der Geschichte der ganzen Erde und aller ihrer auch anorgischen Bildungen möglich seyn. Man wird, je weiter man in dieser Erkenntniß fortschreitet, desto mehr finden, daß die Bildungen des Anorgischen der Erde mit denen des Organischen bestimmte Parallelen bilden, und dann die organischen Geburten der Erde nicht unbegreiflicher finden, als ihre unorganischen).

§. 199.

Die aktuelle Unendlichkeit der Materie ist: absolute Position von Totalität, also weder bloß Totalität, noch bloß Identität, sondern als Identität Totalität, und als Totalität Identität zu seyn. - Aktuelle Unendlichkeit ist dadurch aktuelle, daß sie = Position von Totalität (nach §. 79). Die Position aber verhält sich als die *Identität.* Demnach ist auch in dem Organismus weder bloß Totalität (überhaupt kann wahre Totalität nie seyn ohne absolute Identität) noch bloß Identität ohne Totalität (überhaupt kann auch wahre Identität nur die seyn, welche *als solche* auch Allheit ist; die unorganische Natur zeigt uns in der Cohäsion eine Identität mit vernichteter oder negirter Totalität, wie die Linie überhaupt Negation der Totalität ist); also ist auch die Abstraktion von Raum und Zeit hier völlig aufgehoben.

§. 200.

Alle Differenzen des Organismus im Ganzen und im Einzelnen werden dadurch bestimmt seyn, daß entweder die Identität oder die Totalität vorherrscht, oder daß beide in vollkommener Gleichheit sind. - Differenz ist allgemeines Gesetz und Schicksal der Endlichkeit. Inwiefern also der

I,6,392

Organismus durch einzelne Dinge erscheint, erscheint er nothwendig auch durch *quantitative Differenzen* derjenigen Faktoren, welche in seiner Idee sich gleich und ein und dasselbe sind. Inwiefern es nun die Natur des Organismus ist, als Identität unmittelbar auch Totalität, unendliche Realität zu seyn, und umgekehrt, so werden sich alle Differenzen des Organismus im Einzelnen und im Ganzen ausdrücken lassen als Differenzen der Totalität und der Identität. - Es versteht sich, daß die Identität in der Differenz von der Totalität nur zugleich im Gegensatz derselben erscheinen kann. Da nun die Identität im Gegensatz, d.h. als Negation der Totalität, das Eigenthümliche der unorganischen Natur die Cohäsion ist, so wie die Totalität, die unendliche Realität der Materie, eigentlich erst durch den Organismus gesetzt wird, so wird das Uebergewicht der Identität über die Totalität sich durch ein mehr oder weniger auffallendes Zurückgehen zur Cohäsion und insofern zum Anorgischen ausdrücken, dagegen der Organismus als solcher in *dem* Verhältniß entwickelter hervortreten wird, in welchem die Identität zugleich auch Totalität ist. Da es ferner das Licht ist, was in der Materie die unendliche Realität, das All zu erkennen sucht, so wird das Vorherrschen der Totalität auch ein Vorherrschen des Lichtes bedeuten, so wie umgekehrt dagegen das Vorherrschen der Identität ein Vorherrschen der Cohäsion. Denn Schwere und Cohäsion sind nicht vernichtet durch den Organismus, vielmehr ist der Organismus nur das Schauspiel eines beständigen Kampfes zwischen dem Licht, das die Totalität, und der Schwere, welche in dieser Beziehung als Cohäsion die Identität setzt. Da ferner der Gegensatz in Bezug auf den Organismus, wie aus dem eben Gesagten erhellt, sich auch als Gegensatz von Licht und Cohäsion betrachten läßt, so wird die Materie überhaupt dadurch, daß sie organisch wird, nur in einen höheren Cohäsionsproceß verwickelt erscheinen, und dieser Cohäsionsproceß wird *als solcher* in dem Verhältniß hervortreten, in welchem die Identität die Totalität zurückdrängt, die Schwere das Licht überwältigt. - Dieß vorausgesetzt

§. 201.

Der Organismus bildet sich nothwendig in zwei verschiedenen, einander entgegengesetzten Reichen aus,

I,6,393

wovon das eine relativ auf den Organismus wieder mehr der Schwere, das andere dem Licht eignet, in dem einen die Identität, in dem andern die Totalität herrschend ist. - Dieser Gegensatz ist ausgedrückt in der Natur als Gegensatz des Pflanzen- und Thierreichs. - Daß die *Pflanze,* welche auch in der Cohärenz mit der Erde ist, am reinsten jenen höheren Cohäsionsproceß darstelle, in welchem die Materie durch das Eintreten des Lichts in sie verwickelt wird: dieß bedarf wohl kaum des Beweises. Es ist der eigentliche Erdgeist, der im anorganischen Naturreich die Seele der Starrheit war, der in der Pflanze sein Haupt erhebt und die Sonne grüßt. In den entwickelteren Leib der Pflanze gefaßt, folgt er doch auch hier nur dem Gesetz eines höheren Magnetismus, der zwischen Erde und Sonne ist, d.h. er strebt Materie und Licht selbst wieder nur unter der Form der Identität eins zu machen. Die Pflanze würde, wenn sie bloß ihrem Triebe folgte, bis in die Sonne wachsen und die Identität herstellen. - Daß in dem *Thier,* im Ganzen genommen, mehr die Totalität, wie in der Pflanze die Identität herrschend sey, dieß zeigt von der einen Seite die Ausbildung des thierischen Organismus nach allen Dimensionen (der entwickelte Welttypus), aber ohne Unterordnung unter eine herrschende Identität, welche erst im Menschen erreicht wird, der die vollkommen gelungene Auflösung des Problems ist, daß Identität und Totalität eins seyn solle, und der eben daher schon der Form der äußeren Erscheinung nach zwischen das Thier und die Pflanze gestellt erscheint. - Eine weitere Ausführung ist begreiflicher Weise hier nicht möglich, da eine Menge Bestimmungen und Verhältnisse anticipirt werden müßten, deren Enthüllung wir erst von der Folge erwarten können. Daß wir aber das Pflanzen- und Thierreich keineswegs als ein identisches betrachten, zwischen dem eine Continuität der Entwicklung stattfände, daß wir vielmehr beide als zwei völlig getrennte, ja entgegengesetzte Reiche bezeichnen, wird sich gleichfalls durch die Folge rechtfertigen, indeß wir hier bloß bemerken wollen, daß Schwere und Licht die zwei gleich absoluten, gleich ewigen und nothwendigen Attribute der Natur sind, und daß selbst da, wo sie in der Erscheinung

I,6,394

eins werden, sie doch ebenso nothwendig wieder in zwei entgegengesetzte Welten sich ausbilden, als es nothwendig ist, daß sie in der *Natur überhaupt* entgegengesetzt sind, oder es nothwendig ist, daß Realität und Idealität, jedes sich zu einer Welt für sich ausbilde.

§. 202.

Der Mittelpunkt beider Welten, der herrschenden Identität und der herrschenden Totalität, d.h. der Punkt, von welchem aus beide gemeinschaftlich nach entgegengesetzter Richtung sich bilden, *ist die Welt des reinen Zerfallens* oder der Totalität mit gänzlicher Verneinung der Identität (entsprechend der unorganischen Welt, welche Identität mit gänzlicher Verneinung der Totalität ist). Dieser Punkt in der Natur ist bezeichnet durch das Reich der *Infusionsthiere.* In einer Welt, wohin kaum das bewaffnete Auge noch reicht, regt sich diese unendliche, in ihren Grenzen nicht nur unbekannte, sondern völlig unbestimmbare Schöpfung, die von der Natur stets aufs neue eingeschoben zu werden scheint, und zwischen der potentialen und aktualen Organisation der Materie in der Mitte liegt. Schon vorlängst habe ich die Infusionsthiere als den gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Thier- und Pflanzenwelt betrachtet, oder, genauer ausgedrückt, als den Wendepunkt, von dem aus in jetzt sich fliehenden und völlig entgegengesetzten Richtungen die Thier- und Pflanzenwelt sich bildet. Dieß ist selbst in der Erfahrung so

offenbar, daß es zu verwundern ist, wie es so lange übersehen werden konnte. Da, wo die Pflanze und das Thier noch gleich unvollkommen sind, zeigen sie ihren Ursprung aus jener unbestimmten Welt noch am bestimmtesten. Die einfachste Erzeugung eines Pflanzen-Organismus ist ohne Zweifel die Entstehung der sogenannten Priestleyschen Materie aus dem Wasser, noch einfacher jedoch die Erzeugung jener zarten Fäden, die ein Niederschlag aus der Luft wie jene aus dem Wasser sind und gemeinhin der *Nachsommer* genannt werden. Von der Priestleyschen Materie haben es mehrere Naturforscher schon vorlängst empirisch wahrscheinlich gemacht, daß sie aus Infusionsthieren gebildet werde, welche durch den vegetativen Proceß in Cohärenz unter sich treten und ihr partiales Leben verlieren. Einen ähnlichen Ursprung gebe ich jenen zarten Gewächsen der Luft, welche

I,6,395

gleichfalls eine Vegetation sind. Die Natur selbst zeigt in den Bildungen dieser einfachsten Pflanzen auf die Infusionsthiere als die ersten Elemente aller Pflanzenbildung hin, deren eignes Leben, nur durch den Proceß der Vegetation unterjocht, durch die *Auflösung* sich wiederherstellt, oder in den schon thierischeren, zu einer höheren Vollendung durch das Licht gelangten Theilen, z.B. den weichen Früchten mancher Pflanzen, die nach Versuchen, z.B. von Goethe, zerschnitten, unter dem Mikroscop betrachtet, sich in Infusionsthiere auflösen. Das Gleiche ist auch schon vom Blumenstaub der Pflanzen behauptet worden. Es wird auf genauere Untersuchung ankommen, ob es sich darthun läßt, daß auch der größte Theil der kryptogamischen Gewächse, die Tremellen, Conserven u.s.w. ihren Grund in Infusionsthieren haben, ob sie vielleicht ebenso nur das Gehäuse von Thieren sind, wie auf der andern Seite, wo auch die thierische Natur noch auf der Stufe des bloßen Sprossens verweilt, die Korallen z.B. nur das Gehäuse und Produkt der Polypen sind. Offenbar ist indeß schon aus dem entschieden Bekannten, daß die beiden entgegengesetzten Richtungen, welche die Natur im Pflanzen- und Thierreich nimmt, auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt hindeuten, welcher nur in die Welt der Infusionsthiere fallen kann. Wäre wirklich nicht zwischen Thier und Pflanze ein so vollkommener Gegensatz als zwischen entgegengesetzten Richtungen, die aber von Einem Punkte ausgehen, so müßten die am vollkommensten ausgebildeten Pflanzen es seyn, die sich an die niedersten Thiergattungen anschlößen, es ist aber vielmehr das Gegentheil der Fall, zum Beweis, daß jeder dieser Naturreiche eine andere Welt ist, wo nur die unvollkommenen Erzeugnisse einer jeden mit denen der andern zusammenfallen können, die vollkommeneren aber am weitesten auseinander liegen. Die Klasse der *Zoophyten* fällt in denjenigen Punkt, wo die Pflanze und das Thier noch gleich unvollkommen sind; es gibt also noch einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt der beiden Welten, wo sie sich beide gleich unvollkommen zeigen und nur dadurch eins sind, und von welchem aus erst in absolut entgegengesetzten Richtungen jede sich in ihrer Einzelheit am vollkommensten ausbildet, so daß das ausgebildetste Thier und die ausgebildetste

I,6,396

Pflanze am weitesten voneinander abstehen. (Der Mensch bleibt hier noch gänzlich aus dem Spiel, da in ihm als vollendeter Allheit *eben* wieder als eins angeschaut wird, was im Thier- und Pflanzenreich getrennt erscheint). Seitdem man die Welt der Infusionsthiere kennt, hat man den verschiedenartigsten Vorstellungen über sie Raum gegeben, aber wahrhaft möchte wohl keine andere möglich seyn, als die auch schon Leibniz angedeutet hat, nämlich die aktuelle Unendlichkeit der Materie in ihr zu erkennen, die hier nur ihrer *Position* oder *Identität* beraubt erscheint, jene Unendlichkeit, kraft welcher, wie Leibniz sagt, jeder Theil der Materie ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt und gleich einem Garten voll Pflanzen oder einem Wasser voll lebender Geschöpfe ist.

Um das bestimmtere Verhältniß dieser drei Reiche in Bezug auf den allgemeinen Typus anzudeuten, so wäre, da in der Pflanzenwelt die *Zeit* als die Identität das Herrschende ist, die Infusionswelt dagegen die Welt des *reinen Raums*. Die Pflanze lebt ganz in der Zeit, und folgt in ihren Verwandlungen dem Gesetz derselben, das Infusionsthier aber hat gar kein Bestehen in der Zeit, es gehört bloß dem Raum, der Form der Zerfallenheit an, sogar daß bei manchen selbst die *Gestalt* und äußere Form in der Zeit nicht fixirt ist, manche vielmehr, wie der Proteus polymorphus der Vorticella rotatoria und andere, eine wunderlich wandelbare, stets veränderte Gestalt zeigen. Im Thier ist der Raum vorherrschend relativ auf die Pflanze; nur in dem, worin auch das Thier Pflanze ist, ist es gleichfalls der Zeit unterworfen. In dieser Beziehung könnte man die drei Naturreiche auch wohl den drei Dimensionen gleichsetzen, und die Pflanze als erste gesetzt, die Welt der Infusionsthiere als zweite, die der Thiere als dritte setzen. Auch *hier* also wäre der überall gleiche Fortgang von Identität in der Pflanze zur Differenz, zur absoluten Nichtidentität in der Infusionswelt, und von da zur wahren Allheit, d.h. zur Identität, die zugleich Differenz ist, in der Thierwelt. (Dieser Fortgang nicht in der Zeit, sondern in der Idee).

§. 203.

Die organische Metamorphose kann betrachtet

I,6,397

werden als ein Streit des Lichts und der Schwere um die Dimensionen des Produkts; so wie dann ferner auch die Differenzen des Organismus bezeichnet werden können als Differenzen der Verhältnisse oder der Dimensionen, in welchen Licht und Schwere eins sind. - Da uns der Organismus in der Idee absolute Identität von Licht und Schwere ist, so kann er in der Erscheinung nicht als wahrhaft absolute Identität, demnach nur als Streit des Lichts und der Schwere erscheinen; da aber (§. 121) alle Differenz des Verhältnisses zwischen entgegengesetzten Faktoren sich immer als Dimension ausspricht, so werden die Differenzen des Organismus sich auch als Differenzen der Dimensionen ausdrücken, in welchen oder relativ auf welche Schwere und Licht eins sind. Beide werden nämlich entweder relativ auf die erste oder die zweite oder die dritte Dimension identisch seyn.

Zur Erläuterung. Das Bestreben des Lichts und insofern auch der Metamorphose, die nur Erscheinung jenes Bestrebens ist, geht dahin, die ganze Substanz oder Realität in ihrer Unendlichkeit darzustellen, die Materie ganz zu zerlegen und der absoluten Substanz als Attribut unterzuordnen. Dieses Streben *erscheint* nothwendig als ein Kampf um die Dimensionen des Produkts, wodurch dann drei Hauptstufen der organischen Metamorphose bestimmt sind. Der höchste Sieg des ideellen Princips wird ohne Zweifel da gefeiert, wo es ganz an die Stelle der Materie tritt, so daß das Organische ganz Licht und Materie und eine und dieselbe Substanz ist, die auf völlig gleiche Weise real und ideal ist, womit dann aber eben auch die Unendlichkeit des Welttypus, die der Materie eingebildet ist, am vollkommensten entwickelt ist.

Wir bestimmen zuvörderst im Allgemeinen diese Dimensionen des Organismus, um sie nachher einzeln, sowohl im Produkt als in der Thätigkeit - in der Metamorphose und im Proceß, nachzuweisen.

§. 204.

Das Licht, die unendliche Möglichkeit, ist der Materie nur für die erste Dimension verbunden, wenn es ihr nur als unendliche Möglichkeit von ihr selbst eingebildet

I,6,398

ist. - Die erste Dimension ist überall die der Selbstheit, der Continuation seiner selbst (z.B. im Magnetismus). Wenn also der Materie zwar der unendliche Begriff, die unendliche Möglichkeit aber nur als die unendliche Möglichkeit von ihr selbst verbunden ist, so sind Licht und Materie nur eins für die

erste Dimension.

Zusatz. Dieser Dimension entsprechend ist die *Reproduktion* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Denn kraft der Reproduktion enthält das organische Wesen zwar allerdings eine unendliche Möglichkeit, aber nur als unendliche Möglichkeit von sich selbst entweder als Individuum (im Wachstum etc.) oder als Gattung (in der Zeugung). In dieser Beziehung erscheint also die organische Thätigkeit vorzugsweise als ein höherer Cohäsionsproceß - noch aber geht das Individuum nicht über sich selbst hinaus. Daher diese Dimension vorzugsweise repräsentirt durch die Pflanzen.

§. 205.

Das Licht, die unendliche Möglichkeit, ist der Materie auch für die zweite Dimension vermählt, wenn es ihr als die unendliche Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, eingebildet ist. Denn die zweite Dimension ist überall diejenige, wodurch ein Ding in anderen Dingen ist, so wie die erste die, wodurch es in sich selbst ist. Diese ist aber eben deßhalb auch die der Identität, jene der *Differenz.*

Zusatz. Dieser Dimension entsprechend ist die lebendige *Bewegung* oder in der gewöhnlichen Bezeichnung die *Irritabilität* des Organismus. (Ich behalte diese, wenn gleich ungeschickten Bezeichnungen vor der Hand bei, um mich nicht unnütz mit Namenverbesserungen aufzuhalten). Durch die Irritabilität oder die Bewegung ist dem Organismus eine unendliche Möglichkeit anderer Dinge, aber ohne Intussusception, also *als anderer* mitgetheilt, mit denen er sich eben erst durch die *Bewegung* verbindet.

Bewegung ist also hier der Ausdruck der Differenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Die Möglichkeit der Dinge liegt im Organismus, die Wirklichkeit außer ihm.

Bemerkenswerth ist, daß auch in dieser Beziehung die Infusionsthiere

I,6,399

sich auf die Seite der zweiten Dimension stellen. Ohne eigentliche Reproduktion (da der meisten Gestalt wohl nicht einmal fixirt ist), ohne Sinne sind sie doch der schnellsten Bewegung in zum Theil sehr widerstehenden Mitteln fähig, sie erscheinen wie Lebensfunken, die hier und dort aufblitzen, als elektrische Kugeln, Bläschen u.s.w.

§. 206.

Das Licht, die unendliche Möglichkeit der Dinge, ist der Materie auch für die dritte Dimension vermählt, wenn es ihr als Möglichkeit anderer Dinge, deren Wirklichkeit doch zugleich in den Kreis des Organismus fällt, verbunden ist. - Die dritte Dimension ist jederzeit die Synthese der beiden ersten. In der ersten war der Organismus produktiv, aber bloß von sich selbst, ohne über sich selbst hinauszugehen. In der zweiten nahm er die Möglichkeit anderer Dinge in sich auf, aber als anderer Dinge, aber mit Differenz. Die *Synthese* wird *die* seyn, daß der Organismus produktiv ist, wie in der ersten Dimension, aber produktiv von anderen Dingen als anderen, so daß diese als andere dennoch zugleich in ihm selbst sind. Diese Synthese ist, wie leicht einzusehen, nur dadurch erreicht, daß das organische Wesen *anschauend,* perceptiv wird. Es geht in der Perception nicht über sich hinaus, die Anschauung fällt in es selbst, und dennoch ist sie zugleich Anschauung anderer Dinge, außer dem Organismus.

Zusatz. Dieser Dimension entsprechend ist die *Sensibilität* oder die Perceptivität des Organismus. (Hiermit ist also der allgemeine Typus abgeleitet, innerhalb dessen alle organische Metamorphose sowohl als der Proceß selbst eingeschlossen ist).

§. 207.

Der Streit beider Principien um das Produkt (§. 203) *drückt sich in der Erscheinung auch als ein Wechsel der Expansion und der Contraktion aus.* - Die beiden Principien sind das Licht auf der einen, welches die Totalität verlangt, und das cohäsive Princip auf der andern Seite, das auf Identität geht. Das Streben des cohäsiven Princips ist Continuation ins Endlose, also ohne Totalität; vermöge desselben würde die Pflanze z.B. ins Unendliche fortsprossen. Der Ausdruck der Thätigkeit dieses Princips ist daher

I,6,400

Expansion in die reine Länge (in dieser Bedeutung hier das Wort Expansion). Das Licht im Gegentheil, welches überall die zweite Dimension fordert, setzt jener Expansion oder der Linie eine Contraktion entgegen, die sich durch die sphärische Form als Bild der in der Identität gesetzten Differenz oder der Totalität ausdrückt. - Da nun der Organismus in der Erscheinung zwischen Identität und Totalität gestellt ist, da ferner die organische Metamorphose ein Streit der beiden Principien ist, wovon das eine auf Identität, das andere auf Totalität geht, so wird jene nothwendig auch als ein Wechsel von Contraktion und Expansion erscheinen, und zwar wird die Expansion Ausdruck des cohäsiven Princips, die Contraktion dagegen Ausdruck des ideellen oder des Lichtes seyn.

In den einfachsten Bildungen, auch in den Infusionsthieren, wovon einige kugelartig, globos, andere längliche Fäden sind, in andern wieder, mit wechselnder Gestalt, ein Princip noch abwechselnd das andere zu verdrängen scheint, finden wir jene beiden Momente unterscheidbar; vereinigt schon, wo auf die einfachste Weise durch Contraktion eine sphärische Bildung, durch Expansion die längliche gesetzt ist, und jene den Kopf, diese den übrigen Leib repräsentirt.

§. 208.

Der Moment des Magnetismus im organischen Proceß ist der Moment der Reproduktion - folgt schon aus §. 204. - Auch der Magnet hat in sich die Möglichkeit, seine Form oder Polarität durch unendlich viele Mittelglieder zu propagiren, jedoch so, daß ihm die Substanz gegeben wird. Im Organismus dagegen wird jene Thätigkeit, die im Anorgismus bloß Form war, *wesentlich.* Die Materie hat keine von ihrer Form trennbare Existenz, sie ist selbst Magnetismus und existirt nur in der absoluten Identität mit dieser Form, und umgekehrt, der Magnetismus hat hier die Substanz selbst ergriffen, diese erscheint in ihrer aktuellen Unendlichkeit, obgleich nur unter der Form des Magnetismus. - In der organischen Reproduktion ist die Form des Magnetismus absolut eins mit der Materie, nicht different, wie in der tieferen Potenz, und dieß ist der Unterschied der organischen Propagation von der, welche auch im unorganischen Naturreich stattfindet.

I,6,401

Zur Erläuterung. Alle Bildung einer organischen Masse (und weiter als im Produciren der Masse geht der organische Proceß im ersten Moment nicht) beruht darauf, daß eine gleiche Möglichkeit, eine gleiche Affirmativität durch die ganze Substanz, aber nur in den Richtungen der ersten Dimension greift. Der Magnetismus ist hier nicht mehr Form, er ist zugleich das Innere, das Wesen der Materie selbst; auch ist die Möglichkeit hier nicht eine endliche, sondern eine ihrer Natur nach unendliche.

In der endlosen Fortsetzung einer Pflanze von Punkt zu Punkt, die nur etwa durch Contraktion unterbrochen, aber, solange nicht das Geschlecht entwickelt ist, nicht aufgehoben wird, ist jeder Punkt *potenzirt,* die der Materie vermählte Möglichkeit des Ganzen ist das Potenzirende; jedes Potenzirte in dieser Linie ist selbst wieder potenzirend und bringt das Gleiche hervor. Wollte man gegen diese Ansicht des Bildungsprocesses als eines substantiellen Magnetismus einwenden, daß in diesem jeder Pol, d.h. jedes Potenzirte, sein Entgegengesetztes außer sich setze, daß also statt der identischen und homogenen Fortsetzung vielmehr durchgängige Heterogeneität und Nicht-Identität stattfinden müßte, so bedarf es bloß der Erinnerung, daß die Differenz der magnetischen Pole selbst nur eine Differenz in der Homogeneität ist. Die Substanz des Eisens ist des Magnetismus unerachtet, ja vielmehr vermöge des Magnetismus durchaus homogen, und eben nur zwischen gleichen und indifferenten Dingen gibt es Magnetismus (wie §. 154 bewiesen wurde). Diejenige Differenz, welche innerhalb eines Magnets

stattfindet, welche aber, wie bekannt, eine durchaus relative ist, ist auch in dem homogensten Faden einer Pflanze z.B., so daß freilich kein Punkt dem andern absolut gleich, aber doch auch nur relativ auf den andern different ist.

Wer dem Zusammenhang der Construktion nicht von Anbeginn an gefolgt wäre, könnte diese Ansicht des organischen Bildungsprocesses als eines die *Materie selbst* ganz als Accidens setzenden Cohäsionsprocesses für eine bloße Hypothese zu halten versucht werden, und in der That keine theoretische Ansicht irgend einer Naturerscheinung ist

I,6,402

mehr als dieß außer dem Zusammenhang eines Ganzen, in dem sie nothwendig ist. Nicht von der beobachteten Erscheinung aus schließend, müssen wir die Ursachen erkennen wollen, sondern umgekehrt müssen die Erscheinungen aus Principien folgen, die an und für sich selbst erkannt sind. Es gibt eigentlich keine Naturerklärung, es gibt nur Construktion gemäß einem aus der Vernunft geschöpften Typus; die Erklärung jeder Erscheinung ist die Stelle, die sie nach diesem Typus einnimmt. So ist es nicht zufällig, sondern *nothwendig*, daß in dem organischen Proceß ein Moment vorkomme, der dem des Magnetismus oder der der allgemeinen Dimension des in-sich-selbst-Seyns entspreche. Dieser Moment kann nur der der Reproduktion seyn, also ist auch umgekehrt Reproduktion nichts anderes als *eben jener* Moment (nur mit dem Unterschied, der zwischen anorgischer und organischer Welt stattfindet). Hier fällt also alles Zufällige und demnach auch alles Hypothetische hinweg. Es *kann* uns im organischen Proceß, wie in jedem anderen immer nur *dasselbe* entstehen, denn die Natur ist sich ewig und nothwendig gleich. Der organische Proceß kann also auch vom dynamischen nicht dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach verschieden seyn, und namentlich *kann* der sogenannte Bildungstrieb nichts anderes seyn als der Magnetismus der höheren Potenz. Dieß folgt allerdings nicht aus einer isolirten Betrachtung, für welche jede mögliche Erklärung nur Hypothese ist, aber es folgt aus dem Zusammenhang des Ganzen, in welchem eines immer durch alles, und alles durch eines bedingt ist.

Es bedarf nach diesem kaum noch der Erinnerung, daß *hier* nicht davon die Rede ist, daß Magnetismus etwa die *Ursache* der organischen Reproduktionserscheinung sey. Es handelt sich nicht bloß hier, sondern überall nicht von einem Causalverhältniß. Reproduktion und Magnetismus sind vielmehr ein und dasselbe, nur der Potenz nach verschieden, und mit gleichem Grunde kann auch gesagt werden: der Bildungstrieb ist derselbe Moment, den wir auch in der Erscheinung des Lichts erkannten, im Moment seiner Expansion nämlich; wie es hier als Urbild der Stetigkeit hüllen- und zeitlos fortsproßt, so, mit der

I,6,403

Materie vermählt, nur zeitlich und in einer Hülle verborgen durch das organische Gebild.

§. 209.

In der Reproduktion für sich wiederholen sich alle Dimensionen. Entweder nämlich enthält das organische Wesen die unendliche Möglichkeit von sich selbst unter der Form der bloß relativen Identität (dieß ist der Fall in der Reproduktion seiner selbst als Individuum), oder es enthält die unendliche Möglichkeit von sich selbst unter der Form relativer Differenz (dieß der Fall in der Reproduktion seiner selbst als Gattung). - Der Beweis dieser zwei Möglichkeiten ergibt sich unmittelbar aus dem Begriff der Reproduktion. Durch den allgemeinen Begriff der Reproduktion ist nur gesetzt, daß der Organismus die unendliche Möglichkeit *von sich selbst* enthalte. Wenn ein organisches Wesen sich selbst in einem übrigens selbständigen, für sich bestehenden Abdruck von sich selbst darstellt, so wiederholt es allerdings

nur *sich selbst,* aber doch zugleich in einem anderen als es selbst, demnach unter der Form relativer Differenz. Wiederholt dagegen das organische Wesen nicht nur überhaupt sich selbst, sondern auch sich selbst *in sich selbst,* so continuirt es sich unter der bloßen Form der relativen Indifferenz. Da nun aber durch den allgemeinen Begriff des Organismus nicht insbesondere bestimmt ist, unter welcher Form der Organismus sich selbst reproducirt, sondern nur, daß er überhaupt sich selbst reproducirt, so wiederholt die Reproduktion in sich nothwendig beide Dimensionen, die der relativen Identität und der relativen Duplicität.

§. 210.

Die Reproduktion unter der Form relativer Identität kann nach drei Dimensionen betrachtet werden. Die erste ist die Kraft, mit welcher der Organismus der von außen gegebenen oder genommenen Materie (denn er setzt diese nicht der Substanz nach) das Gepräge *seines* Lebens aufdrückt (Einbildung der Identität in die Differenz), die andere, wodurch er sie in relative Differenz setzt, die dritte, wodurch er sie als different mit sich selbst in Indifferenz setzt.

Dieser Satz bedarf bloß der Erläuterung. - Der allgemeine

I,6,404

Typus ist Fortgang von Identität zu Differenz und von da zur Synthese beider. Durch die erste Dimension wird jederzeit ein Differentes homogen gesetzt; die erste Funktion der organischen Bildung ist daher auch die Homogenisirung der Materie, ähnlich der, welche im Magnetismus stattfindet, die zweite ist dann nothwendig die Differenziirung oder Zerfällung der Materie, so wie die dritte diejenige, wodurch die Materie als differenziirt dennoch zugleich in die Identität mit dem Organismus gesetzt oder unter der Einheit seines Wesens subsumirt wird.

Der Organismus ist eine geschlossene Welt, nichts Fremdartiges kann daher das Gebiet des organischen Processes betreten, ohne von ihm ergriffen und als Accidens gesetzt zu werden. Der erste Schritt dazu ist, daß die Cohäsion des Fremdartigen aufgelöst, das partielle Leben in der Materie wieder hervorgerufen wird; nur wenn das Fremdartige zuvörderst sein eignes Leben verloren hat, kann ihm das Gepräge des anderen aufgedrückt werden. Die reinste Darstellung jenes Einbildens der organischen Polarität, des organischen Magnetismus in das Fremde ist die *Resorption* und das Resorptionssystem, welches als vorzugsweise unter dem Schema des organischen Magnetismus stehend schon dadurch ausgezeichnet ist, daß die Organisationen desselben die reinste Länge repräsentiren, ferner dadurch, daß es kein *geschlossenes* System ist, wie die Linie nicht geschlossen ist. Diese Funktion ist auch diejenige, welche schlechthin jedem organischen Wesen, auch dem der tiefsten Stufe, zukommen muß, wenn auch auf einfachere Weise als in den höheren Gattungen, die nicht mehr einfache Thiere, sondern ein All von Thieren sind, und wo die Resorption in bestimmt geschiedene Organisationen fällt, die gleichsam untergeordnete Thiere vorstellen, welche der rohere Nahrungsstoff erst durchwandeln muß, um durch verschiedene Stufen der Läuterung zu den höheren Formen zu gelangen. Mit der letzten Stufe der Homogenisirung tritt der flüssige Stoff in ein höheres Reich ein, wo die neue *Schöpfung* in der geschlossenen Welt des Organismus, also die Differenziirung schon beginnt, - im Blut, wo die identische Flüssigkeit schon wieder zu *Kugeln,* der ersten Form des

I,6,405

partialen Lebens zerfällt, und der Organismus in sich selbst wieder zum Anfang aller Bildung, zur Infusionswelt zurückkehrt.

Mit der zweiten Dimension der Reproduktion tritt nun schon ein höheres Verhältniß ein, welches

Vorspiel der Zeugung ist. Die zweite Dimension ist nämlich die *Secretion*; in dieser zerfällt der Stoff in Differenz, ebenso wie er in der Resorption zur Identität gebracht wurde. Der Moment der Secretion entspricht wieder dem der Elektricität. - Jedes Secretionsorgan vollführt einen wahren Zeugungsproceß, durch eine Metamorphose des Bluts, welches sich als der allgemeine Stoff der Zeugung verhält.

Die dritte Dimension ist dann endlich diejenige, in welcher die Materie zugleich different gesetzt und wieder unter die Identität des Organismus aufgenommen wird. Dieß aber ist nur in dem Begriff der *Assimilation* vereinigt. Diese setzt voraus Differenziirung des Identischen und Aufnahme dieses Differenziirten unter die höhere Identität.

Da sich diese drei Dimensionen auch wieder verhalten, wie sich Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität verhalten, so kann man sagen, daß die Assimilation eigentlich die Sensibilität oder Perceptivität der organischen Reproduktion sey. Wie gleich im Anfang gezeigt wurde, ist das *Seyn* der Materie unmittelbar *als solches* auch Perception, in der Assimilation waltet nur die tiefste und dumpfste Art organischer Perception, wie auch einige schon das Verähnlichungsvermögen der einzelnen Organe als eine Art von partialem Geschmackssinn betrachtet haben.

Ein größeres Detail kann in der gegenwärtigen Untersuchung nicht erwartet werden, deren einzige Aufgabe nur die ist, den allgemeinen Typus zu bezeichnen, und dem Physiologen im Allgemeinen zu zeigen, daß er die Resorption nach dem Schema des Magnetismus, die Secretion nach dem der Elektricität, so wie dann die Assimilation nach dem Schema des chemischen Processes zu begreifen habe. Das weitere Begreifen selbst aber fällt nicht mehr in den Umkreis einer philosophischen Betrachtung.

I,6,406

§. 211.

Die Reproduktion unter der Form relativer Differenz ist die Reproduktion durch Vermittlung des Geschlechts oder die Zeugung. - Obwohl dieser Satz an sich selbst klar genug ist, haben wir dennoch ihn zu erläutern, zuvörderst die Bedeutung der Geschlechtsdifferenz in der Natur überhaupt darzuthun.

Wir haben den Organismus überhaupt bezeichnet als Produkt des Wechselstreites zweier Principien, wovon das eine auf die Identität, das andere zur Totalität strebt, jenes dem cohäsiven Princip der Natur, dieses dem Licht entspricht. Jedes dieser beiden Principien hat seinen Grund in einem der nothwendigen und ewigen Attribute der Natur, welche eben hier, im Organismus, wo die absolute Substanz zu vollkommener Selbstanschauung strebt, als eins gesetzt werden sollen. Aber jedes jener Attribute ist außer dem, daß es mit dem andern identisch, also der Substanz untergeordnet ist, auch wieder selbständig, ewig. In der vollkommensten Selbstanschauung der Natur können demnach beide nicht nur überhaupt *identisch,* sondern jedes muß auch wieder für sich, weil es selbständig ist, und doch in diesem für-sich-Seyn wieder identisch mit dem andern angeschaut werden. Dieß ist nur möglich durch das Geschlecht.

In jedem organischen Individuum wird zuvörderst die Identität beider Attribute angeschaut, denn alles organische Leben beruht auf dieser Identität, aber zugleich scheinen sie hier ihre Substantialität oder Selbständigkeit verloren zu haben; es ist also nicht die *wahre* Identität gesetzt, diejenige, mit der zugleich die Substantialität eines jeden besteht. Jedes der beiden Attribute muß also durch ein gesondertes Produkt dargestellt werden, damit seine Substantialität erscheine, aber dieß muß so geschehen, daß das gesonderte Produkt dennoch *nichts* sey ohne das andere, eins des anderen nothwendig zur Integration bedarf, damit in dieser Selbständigkeit eines jeden dennoch zugleich die Identität bewahrt werde. Wäre die Differenz beider Principien nur durch eine Differenz von *Organen* an einem und demselben Organismus ausgedrückt, nicht aber durch eine Differenz des organischen Individuums selbst, wäre mit Einem Wort jedes dieser Principien nur durch ein Theilganzes

I,6,407

bezeichnet, nicht durch ein Selbstganzes, so wäre eben damit die Selbständigkeit beider Attribute und jenes höchste Verhältniß beider ausgelöscht, welches dieses ist: *Theile,* d.h. nicht das Ganze, *und dennoch das Ganze, dennoch nämlich Substanz* zu seyn, welches eben das Ausgezeichnete der Attribute der Substanz ist. Die Schwere z.B. ist nicht die ganze absolute Substanz, und dennoch ist sie *Substanz*; sie verliert durch dieses ihr nicht-Ganzes-Seyn keineswegs die Substantialität, der Charakter der nicht-Ganzheit oder des Attributs involvirt hier keineswegs den Charakter einer Theilung. Dieses höchste aller Verhältnisse ist nun einzig durch das Geschlecht darstellbar und wirklich dargestellt. - Das männliche und das weibliche Individuum, jedes ist ein *Ganzes,* ein eignes organisches Wesen, das insofern vollkommene Substantialität und Selbständigkeit hat und dadurch ein Attribut der Natur ausdrückt. Es ist aber dieser seiner Selbständigkeit unbeschadet dennoch wieder ein nicht-Ganzes, d.h. ein solches, das nur *seyn* kann, inwiefern auch das Entgegengesetzte ist, und das wahrhaft nur *ist* in der Identität mit diesem Entgegengesetzten. Jedes von beiden drückt freilich *für sich schon* eine Identität beider Attribute aus, aber *diese* Identität ist eine einfache und deßhalb unvollkommene. Die *wahre* Identität kann eben nur in der potenzirten Einheit angeschaut werden, d.h. in einer solchen Einheit, wo jedes der beiden Entgegengesetzten etwas *für sich* ist, und dennoch nicht ohne das andere ist. - So ist in der höchsten Beziehung auf *Gott* das Reale z.B. das *ganze Absolute,* und dennoch kann es nicht seyn und ist nicht ohne das Ideale, welches wieder das ganze Absolute ist, und dennoch nicht seyn kann und nicht ist ohne das Reale. Dieß ist der Charakter einer *göttlichen* Identität zum Unterschied einer bloß endlichen, daß hier nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, um Substantialität zu haben, sondern Entgegengesetzte, wovon jedes in sich absolut ist, und dennoch nicht seyn kann ohne das andere.

Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß das, was für sich absolut seyn könnte, dennoch es für keinen Raub achtet für sich absolut zu seyn, sondern das andere sucht, und es nur in der Identität mit

I,6,408

diesem ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern bloß Theil eines Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und doch das andere will und das andere sucht.

Wenn nun das Reale überhaupt, wenn demnach auch die Natur nur Grund von Seyn, und allgemein das empfangende oder mütterliche Princip der Dinge ist, das Ideale dagegen das väterliche und zeugende, so ist ohne Zweifel das Höchste in der Natur erreicht, wo innerhalb ihrer Sphäre selbst wieder das thätige und leidende, das göttliche und das natürliche Princip, jedes in seiner Selbständigkeit hergestellt, durch ein eignes Wesen repräsentirt ist. Denn die Natur, wenn gleich bloß empfangend, ist doch Realität für sich, ebenso ist das Ideale, wenn gleich thätig, schaffend, doch nichts ohne die Natur. Dadurch, daß das formative oder das natürliche Princip in das eine Produkt gelegt ist, kann das göttliche reiner in dem andern wohnen, und umgekehrt besteht jenes in der Abtrennung von diesem in desto reinerer Identität. Deßhalb geschieht es, daß, je selbständiger die Natur jedes ihrer Attribute gleichsam hypostasirt aufstellt, und je mehr Tiefe in das organische Produkt überhaupt gelegt wird, desto mehr die Geschlechter getrennt sind, sowie daß das Individuum desto mehr von der Unvergänglichkeit des Attributs an sich hat, das es repräsentirt, je reiner dieses in ihm ausgebildet ist.

So sehen wir in den beiden Geschlechtern in der That nur die beiden Seiten der Natur personificirt, jedes der Geschlechter ist selbständig neben dem andern, eine eigne Welt, und doch eins mit ihm vermöge einer *göttlichen* Identität; und zwar ist kein Zweifel, daß das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanze gestaltet, und den blühenden Schmuck zahlloser Zweige, die aus seinem Mittelpunkt hervorwachsen, liebevoll und besiegt in seiner Starrheit der Sonne entgegenstreckt,

so dasselbe im Einzelnen sich wieder durch das weibliche Geschlecht darstelle. Wie die Schwere flieht vor dem Licht und schamhaft sich gleichsam verhüllt, aber vom Licht erfüllt ihre herrlichen Formen gebiert, und in heißen Liebesschlägen ihm entgegenwallt, so ist in der organischen Welt das Verhältniß der Geschlechter, durch welches nur jenes ewige und große Verhältniß der Natur selbst wiederholt wird.

I,6,409

Das Geschäft des Empfangens, der Bildung, mit Einem Wort das Geschäft der Pflanze ist dem *Weib* übertragen durch die ganze Natur, es ist also selbst in dem Thier wieder die Pflanze, und der Mann unter den Thieren wieder das Thier. Alle Differenzen des Geschlechtscharakters lassen sich hieraus einsehen und ableiten.

Durch die selbständige Ausbildung jenes Verhältnisses, auf welchem die ewige Zeugung und Geburt der Dinge in der Natur selbst beruht, durch die selbständige Ausbildung dieses Verhältnisses im Einzelnen erlangt dieses das Vorrecht der Natur produktiv zu seyn, nicht bloß in sich selbst, sondern in Dingen, die ein vom Zeugenden unabhängiges Leben und Daseyn haben. Die ganze Fülle und Fruchtbarkeit ist übergegangen, ist sichtbar dargestellt im weiblichen Geschlecht, der ganze Reichthum des Lichts im männlichen.

Wie das Daseyn und Leben der Natur auf der ewigen Umarmung des Lichts und der Schwere beruht, so sind die Verbindungen der Geschlechter, die Propagationen zahlloser Gattungen durch Zeugung nichts anderes als die Feier der ewigen Liebe jener beiden, die, da sie zwei seyn konnten, doch nur eins seyn wollten und dadurch die Natur schufen.

Vergleichen wir nun mit dieser allgemeinen Ansicht den Hergang der Geschlechtstrennung in der Natur, und wie allmählich jedes zur Selbständigkeit seines entsprechenden Attributs gelangt, so ist begreiflich noch die geringste Trennung der Geschlechter in der Pflanze. In der Pflanze ist die Erde noch starr, sie hat das Licht noch nicht in sich selbst aufgenommen, nur relative, nur vermittelte Identität sucht sie mit ihm. Der Ausdruck dieser Vermittlung ist die Pflanze selbst. Daher jener wunderbare, dem Instinkt ähnliche Trieb der Keime und der Pflanze überhaupt zum Licht. Aus der Finsterniß strebt der sich entwickelnde Keim, die Kunde des Lichts von ferne vernehmend, ihm entgegen, und weiß die Stelle zu finden, wo er sich gegen das Licht expandiren, sich ins Lichtmeer einsenken kann. Das Leben der Pflanze ist also ein höherer, ein über die Erde gehobener Magnetismus, ein Magnetismus zwischen Erde und Sonne. Wie sich die Magnetnadel in ihre Lage richtet, und nur in der gefundenen Richtung ruht, so die Pflanze, so schon der Keim, der

I,6,410

in die verkehrte Lage in die Erde gebracht, sich selbst wieder umkehrt. Der erste Moment ihres Lebens ist der des reinen Sprossens, des Fortsetzens in die Länge, die nur durch einzelne Contraktionspunkte unterbrochen wird, in denen das ideale Princip, das Licht, sich selbst anzuschauen sucht. - Erst in der Blattbildung wird die reine Succession unterbrochen, die Starrheit löst sich in relative Cohäsion, das ideelle Princip vermählt sich der Materie auch für die zweite Dimension. (Ost- und West-Polarität. Erstes Hervortreten des Moments der Irritabilität in den Blättern einzelner Pflanzen, des Hedysarum gyrans, der Mimosa u.s.w.). - Unter stetem Zufluß roher Säfte würde die Pflanze so ins Unendliche fortsprossen, wenn das eingeborene Licht sie nicht aufs neue im Kelch contrahirte, der aus den Stengelblättern gebildet wird, und die erste concentrische Stellung des zuvor successiv Producirten ausdrückt. Es folgt jetzt eine neue Expansion in die Krone, wo der Sieg des Lichtprincips durch die Lebendigkeit der Farben gefeiert wird; endlich gelangt das Ganze zu seiner Vollendung durch die neue Contraktion in den

Geschlechtswerkzeugen, womit dann alle Succession aufgehoben, der Sieg der Totalität über die Identität entschieden, der Streit beider Principien dadurch geschlichtet ist, daß jedes in seiner (wenn gleich noch geringen) Selbständigkeit ausgebildet mit dem andern nun erst auch wahrhaft eins wird. Das Licht ist hier ganz an die Stelle der Materie getreten; wie der Lichtstrahl als Nerv eintritt in das Thier, so hier als Staubfaden, welcher der Nerv der Pflanze ist.

Der Bildungsproceß der Pflanze ist gleichsam das Urbild alles anderen, in welchem noch am reinsten angeschaut wird, wie durch Contraktion und Expansion, d.h. nach §. 207 ein organisches Wesen zu seiner Vollendung gelangt, und wie zuletzt auch die Geschlechtsentwicklung nur Unterbrechung oder vielmehr Aufhebung der Identität ist, die auf das Endliche hinwirkend auch im organischen Naturreich nur eine empirische Unendlichkeit der Continuation ins Unbestimmbare setzen würde, nimmer aber die wahre Unendlichkeit, diejenige, welche als Identität zugleich Allheit ist. Auch das einfachste Sproßen der Pflanze ist Ausdruck einer inneren Identität der beiden Principien; aber die Selbständigkeit beider

I,6,411

ist dabei mehr oder weniger aufgehoben; indem das Geschlecht gesetzt wird, wird die Differenz und insofern die Selbständigkeit eines jeden, und dennoch zugleich die Identität, d.h. es wird Totalität gesetzt. In der Totalität als der Blüthe (welche diese ihre Bedeutung auch schon durch das simultane Produciren dessen, was zuvor successiv producirt wurde, so wie durch die concentrische Stellung ausdrückt) schließt sich daher die Pflanze, deren Leben demnach nichts anderes als der Verlauf des allmählichen Einswerdens von Licht und Schwere selbst, aber die wahre Identität beider nur im Gipfel ihrer Vollendung, welcher zugleich das Ziel ihres Lebens ist, darstellt. Die Pflanze ist daher mehr nur vermittelnde Form, als daß sie ein selbständiges Leben hätte, der Proceß ihrer Bildung grenzt noch am nächsten an den bloß anorgischen Magnetismus; nur in ihren Blättern zeigen sich bisweilen Spuren von Irritabilität, so wie nur dem Staubfaden eine Art der Sensibilität einwohnt.

Wir können schon zum voraus erwarten, daß, wenn das Thierreich im Ganzen in Bezug auf die Pflanzenwelt wieder als Totalität sich verhält, auch in ihm eben das, was in der Pflanze unter der Form der Identität ist, gesondert hervortreten werde; alle Dimensionen, die der organische Proceß durchlaufen kann, also auch die der Reproduktion oder der Pflanze werden im Thierreich wieder nicht nur durch besondere Produkte, sondern durch besondere Reiche bezeichnet seyn. Je näher der gemeinschaftliche Mittelpunkt, von welchem Thier und Pflanze ausgehen, desto unentschiedener wird die besondere Natur eines jeden erscheinen. Auch im Thierreich wird die Natur erst sproßen, eh' sie zum Blüthenstand gelangt. Wie auf der Seite der Vegetation in der ersten Unentschiedenheit der Trennung noch der Animalismus hervorsticht, z.B. in den Schwämmen, deren animalische Mischung bekannt ist, so wird nach der andern Richtung noch die Vegetation und Sproßungskraft ihr Uebergewicht beweisen, wie in den Polypen, wo das erste Fixirtseyn der Gestalt eine *Verzweigung* ist, und wo die Macht der Reproduktion sich durch Wiederherstellung verlorener Glieder, die, wie bekannt, bei diesen Thieren so wunderbar und überraschend leicht geschieht, so wie durch die Art ihrer Vermehrung kundgibt, indem sie

I,6,412

bekanntlich lebendige Sproßen aus dem Leibe treiben und sich wie die Pflanzen durch Ableger propagiren. Still, in der Tiefe des Meers, an öden Stellen fängt die Natur zu bilden an, und sucht ihre ersten Versuche noch gleichsam zu verbergen. In dem Verhältniß aber, wie sie sich von dem Mittelpunkt nach beiden Richtungen entfernt und ihrem Zweck näher rückt, tritt sie kühner und immer kühner aus ihren dunkeln Werkstätten hervor, bis sie mit der Unendlichkeit ihrer lebendigen Thätigkeit, mit der

Mannichfaltigkeit der immer wechselnden Gestalten unsere Einbildungskraft umfängt.

Wer wagt es, die unendliche Tiefe der Natur zu erschöpfen, den ewigen Weg zurückzulegen, auf welchem sie rastlos von der unbestimmten Welt aus, in der sie nur die ersten Keime der beiden Reiche ausstreut, in engeren und immer engeren Sphären zu den höchsten Individuen gelangt, immer zurückgehend, immer wiederkehrend, immer von neuem kämpfend, Ruhe durch Vollendung suchend, aber sie nicht findend?

Nur Momente können wir hier angeben, nur die bedeutendsten Stufen, wie sie sich aus der Construktion selbst ergeben, in leichten Umrissen bezeichnen.

Die ganze erste Stufe des Animalischen werden wir durch *Reproduktionsthiere* oder durch *Thiere der ersten Dimension* bezeichnen. In jeder solcher Dimension verweilt die Natur selbst wieder auf allen Stufen, und läßt bestimmte Produkte als Denkmäler ihrer Thätigkeit zurück.

Der erste Schritt, den sie aus dem Chaos, der Grenze der Infusionswelt, nach der Seite des Animalischen thut, ist durch die *Polypen* bezeichnet. Die geringe Selbständigkeit des Lebens und der harte Kampf, in den es noch mit der anorgischen Natur verflochten ist, drückt sich durch den anorgischen Absatz aus, den die gallertartige Masse der Polypen nach außen macht. Diese Masse ist in den Korallen fast bloß mineralisch-chemisch gemischt, das Lebendige verschwindet fast in nichts gegen das Todte, dessen Uebergewicht die ungeheuren Anhäufungen dieser Produkte bezeugen mögen, die bekanntlich ganze Inseln und Inselgruppen bilden.

I,6,413

Zunächst dieser Stufe der Metamorphose steht die der *Mollusken* in der allgemeinen Bedeutung des Worts. Jene identische Thätigkeit, die sich in bloßem Sproßen äußert, und, wie in den Korallen, das Leben selbst noch zurückdrängt, hat hier schon verminderte Gewalt; die zweite Dimension tritt hervor; das Thierische zerfällt zuerst in wahre Individuen; während die Polypen nur gleichsam einzelne Lichtpunkte sind in einem gemeinschaftlichen Korallenstamm, hat hier jedes Thier wenigstens sein eignes Gehäuse; der anorgische Absatz dauert also zwar noch fort, aber der Bau ist mannichfaltig, die Formen werden allegorisch für das Organische, welches in den mannichfaltigeren Abänderungen der Farbe so wie in manchen mit Leichtigkeit und Regelmäßigkeit ausgeführten Veränderungen der Form zu spielen scheint.

In Dunkel verhüllt ruht hier noch meistentheils Geschlecht und Art der Propagation. Bezeichnend für die zweite Dimension ist, daß in einigen Gattungen die Geschlechter zwar getrennt, aber in jedem Individuum doppelt sind - aber sicher geschieht in dieser Region noch nicht alle Fortpflanzung durch Geschlechtsvermittlung, und der Sproßungszustand der Natur zeigt sich durch die auch an Gattungen dieser Sphäre noch immer äußerst auffallende Erstattungskraft verlorener Glieder.

Erst in einer folgenden Stufe erreicht die Natur den Blüthenstand, aber auch nur momentan, gleichsam zum Beweis, daß die entschiedene Trennung der Geschlechter nur den Gipfel dieser Richtung bezeichnet, in welcher nur die erste Dimension zu herrschen bestimmt war. Obgleich die *Insektenwelt* meist auf Pflanzen lebt, und diese Geschöpfe, gleich als wären auch sie nur schönere, lebendigere Blüthen, von denen der Pflanzenwelt am meisten angezogen werden, so ist doch in dieser Sphäre die Natur schon freier und nimmt mehr an dem Licht und der Sonne Theil, als in der dumpferen Sphäre tieferer Gattungen. Wie die Staubfäden der Pflanze eine unmittelbare Empfänglichkeit für das Licht haben, so das Insekt, besonders in seiner höchsten Verklärung, wo es nur gleichsam ein freier fliegender Staubfaden ist. Als Uebergang aus dem Reiche des reinen Sproßens stellt die Welt der Insekten vorzüglich dadurch sich dar, daß sie bei ihrer ersten Erscheinung noch geschlechtslos

I,6,414

sind. Aber die Natur verläßt sie nicht in diesem Zustand, sondern vollendet vor unseren Augen das Geschäft durch die vielfach bewunderten Erscheinungen der Metamorphose, die nichts anderes als Erscheinung der geschlechtlichen Entwicklung. - Das Insekt durchläuft hier dieselbe Stufenleiter der Umwandlung, welche die Pflanze durchläuft, wenn sie zur Blüthe fortgeht, nur daß die Natur die Stufen nicht aufbewahrt, die Brücke hinter sich abwirft, so daß dann auch das letzte Produkt fast nichts anderes ist als bloßer Geschlechtstheil. Aber noch bezahlt eben deßhalb das Individuum den Tribut der entschiedenen Geschlechtsentwicklung durch das schnelle Hinwelken, wie die Blume stirbt, sowie die Fruktification vollbracht ist, gleichsam als ob das Geschlecht hier doch noch nicht zugleich um seiner selbst willen sey. So stirbt auch der Schmetterling unmittelbar nach der Begattung.

Da es uns wichtig ist, das Entsprechende jeder Dimension und jeder Stufe einer solchen in den allgemeinen Formen der Natur zu bezeichnen, so bemerken wir, daß das Charakterisirende der ersten Dimension immer die Starrheit ist, diese ist hier in ihrem größten Uebergewicht durch die *anorgischen Absätze* der Polypen ausgedrückt, das Charakterisirende der zweiten die Lösung der Starrheit, die Weiche, die Hinneigung zum Flüssigen. Dieß ist in der *Weichheit* des Wurms und der Molluske dargestellt. Die dritte Dimension ist relativ auf die zweite immer wieder *Contraktion* (wie bewiesen) - diese Contraktion sind auch hier die Insekten - diese ganze Reihe ist also wieder *Ein* Thier, wovon das Insekt die Blüthe oder das Haupt, der Molluske das Respirationsorgan, der Polyp das Reproduktive, mit dem Anorgischen unmittelbar Kämpfende ist.

Im Insekt als dritter Dimension treten eben deßhalb auch die drei Stufen oder Systeme, die in dem Wurm noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle lagen, zuerst gegliedert, gesondert, auf, nämlich das System der zur Nahrung und Fortpflanzung gehörigen Theile, die Organe der Bewegung (Respirations- und Gefäßsystem) und das Haupt, der Sitz der Sinnesorgane und der Ganglien.

Das allgemein Entsprechende der dritten Dimension ist die *Wärme*.

I,6,415

Zuerst die Insekten zeigen in dieser Folge eigenthümliche Wärme, so wie, wenn Sensibilität im Organismus = dritter Dimension, auch diese im Insekt zuerst in der deutlicheren Entwicklung der Sinnesorgane nicht nur, sondern auch im Hervortreten des Kunsttriebs, den wir durch die ganze Natur hindurch auf die Seite der dritten Dimension werden fallen sehen, sich vernehmlich ausspricht. - Folge der in dieser ganzen Sphäre herrschenden Identität ist es auch, daß ganze Geschlechter hier von einem gemeinschaftlichen Kunsttrieb beseelt sind. - Was bei den Polypen noch successiv geschieht, daß es nämlich eine Folge dieser Geschöpfe ist, die die Korallen baut, wenn man so uneigentlich sich ausdrücken will, dieß geschieht im Insektenreich *simultan*; was dort Succession war, ist hier Totalität (auch hier jenes Gesetz des Fortgangs zur Totalität). In der Klasse der Mollusken und Würmer findet sich nichts dem Aehnliches. Dort zerfallen die Individuen noch ganz in Differenz. In der dritten, wo immer auch die Bestimmung der ersten wieder eintritt, ist Identität des Kunsttriebs (denn noch ist das Individuum noch entschieden genug hervorgerufen), aber Identität, die zugleich Totalität ist.

Eine andere Folge der in dieser ganzen Sphäre herrschenden Identität ist, daß bei dem Geschlecht der Bienen z.B. die eigentliche Reproduktionskraft in *Ein* weibliches Individuum concentrirt ist, während dagegen die männlichen Individuen weniger gebunden, zahlreich hervorkommen. So eingedenk ihrer Identität ist hier noch die Schwere.

Es ist nun Zeit, daß wir das bisher Vorgetragene in einige Sätze zusammenfassen.

§. 212.

Die Bedeutung des Geschlechts ist, daß die beiden Attribute der Natur, die Schwere (oder das cohäsive Princip) *und das Licht, die im Organismus als eins gesetzt werden, als selbständig zugleich und*

als identisch angeschaut werden. (Dieß nur möglich unter der Form der Geschlechtsverschiedenheit).

Zusatz 1. Die Personification des ideellen Princips in der organischen Natur ist das männliche, die Personification des reellen Princips oder der Schwere das weibliche Geschlecht.

I,6,416

Zusatz 2. Männliches und weibliches Geschlecht verhalten sich daher im Einzelnen wieder ebenso, wie sich Thier und Pflanze im Ganzen verhalten.

Zusatz 3. Die Reproduktion des Individuums *im Ganzen* (zum Unterschied der Reproduktion im Einzelnen, wie in der Secretion und Assimilation) kann wieder nach drei Dimensionen geschehen: a) unter der Form relativer Identität - dieß ist Wachsthum, reine Expansion der Identität in die Differenz. Hiermit reproducirt zwar das Individuum nur sich selbst, aber doch *im Ganzen*; b) unter der Form relativer Duplicität - dieß ist, wenn das Individuum sich selbst durch bloße Theilung oder durch bloßes Zerfallen reproducirt, wie wenn die Pflanze oder der Polyp sich durch Ableger propagirt; c) unter der Form der relativen Identität und Duplicität zugleich. Dieß durch Vermittlung des Geschlechts.

Anmerkung. Diese drei Fortpflanzungsarten sind mehr oder weniger identisch. Z.B. die Thätigkeit, welche in der Generation bei den Pflanzen wirksam ist, ist dieselbe mit derjenigen, welche sich im Sproßen zeigt, oder bestimmter: jene verhält sich nur als eine höhere Steigerung oder Potenz von dieser, was daraus erhellt, daß eine an die Stelle der andern substituirt werden kann, daß der Sproßungszustand verlängert und der Blüthenstand zurückgehalten oder auch umgekehrt dieser beschleunigt und jener verkürzt werden kann.

Daß aber auch zwischen der zweiten und dritten Fortpflanzungsart eine Identität stattfinde, erhellt daraus, daß beide in einem und demselben Individuum vereinigt seyn können, und aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Pflanze sich zugleich durch Ableger und durch Begattung propagirt. Bei den höheren Thiergattungen fällt jene Fortpflanzungsart nur deßhalb scheinbar hinweg, weil der Organismus hier die Homogeneität abgelegt hat, die er in den niederen Gattungen noch behauptet. Wenigstens habe ich mir die Nothwendigkeit der Fruktification und selbst der *Art* derselben bei den höheren Thiergattungen nie anders denken können, als daß diese Art die *bei ihnen* einzig mögliche ist, wenn ein organischer Theil unversehrt und ohne Verletzung vom Total-Organismus

I,6,417

losgerissen werden kann. Jeder mögliche andere organische Theil eines Thiers, der ohne Verletzung seiner eignen Integrität und der des Totalorganismus ebenso losgerissen werden könnte, würde unter dieselben Bedingungen und äußeren Umstände versetzt gleich jenem sich zum Ganzen entwickeln. In jedem Theil eines Thiers, sofern er nur unverletzt ist, liegt, wie in jedem homogenen Theil einer Pflanze, die Möglichkeit des Ganzen.

Es ist übrigens nothwendig, daß das organische Wesen der höheren Stufe von der unteren an bis zur letzten Ausbildung alle tieferen Stufen durchgehe. Von einer einfachen Gallert fängt alle Bildung auch in den höheren Stufen an; auch der Mensch ist im Anfang seines Entstehens erst Polyp, dann Molluskum, Wasserthier, Amphibium u.s.w. Die Möglichkeit sich selbst fortzusetzen ist dem Urkeim, nachdem er von dem Stamm sich gelöst hat, schon dadurch verliehen, daß er ein vom belebten Ganzen losgerissener Theil ist. Die Gesetze der Metamorphose, wie sie in dem einfachen Hergang der Pflanzenbildung schon erkennbar sind, sind Gesetze auch der höheren organischen Bildung. Auch hier setzt sich der endlosen Expansion die Contraktion entgegen, und bringt, wie dort Blätter, so hier die Symmetrie vorzüglich der Bewegungsorgane (Bild der Breite-Polarität) zu Wege, wie sie zuletzt alle Succession durch die

concentrische Stellung des successiv Producirten in einem bedeutenden Ende schließt, welches in der thierischen Natur das Haupt ist.

Zusatz 4. Die Geschlechtsdifferenz ist absolute Aufhebung der identischen Continuation und also erster Sieg der Totalität über die Identität. Durch das Geschlecht ist das organische Wesen 1) in sich geschlossen, mit der Entwicklung des Geschlechts hört es auf, einzig mit sich selbst, seiner Continuation beschäftigt zu seyn. 2) Da die Principien seines Daseyns, wovon das eine die Substanz ist, sofern sie bloß Grund von Realität ist, das andere die Substanz als das allgemein Beseelende der Dinge, - da diese beide Principien *alles* (vorzüglich aber des organischen) Daseyns durch die Geschlechter *selbständig* gemacht, in ihrer Substantialität hergestellt sind, so ist den

I,6,418

organischen Naturen dadurch die Perennität, die ewige Rückkehr in die Identität der Gattung geschlossen, und die im bloßen Vegetiren oder in der reinen Continuation interminable Linie läuft ewig durch die Zeugung in sich selbst zurück. - Noch ist der Satz zu bemerken.

§. 213.

Jeder Moment organischer Thätigkeit ist in der Natur auch durch ein bestimmtes Produkt bezeichnet. Denn überhaupt ist in der Natur der Typus der Thätigkeit derselbe wie der des Seyns, und insbesondere im organischen Naturreich ist Thätigkeit und Produkt eins.

Wir gehen nun zur Construktion des zweiten Moments des organischen Processes so wie der organischen Metamorphose über.

§. 214.

Der Moment der Elektricität im organischen Proceß kann sich nur durch einen Wechsel von Expansion und Contraktion in einem und demselben Organ ausdrücken.

Beweis. Der Gegensatz des reellen und ideellen Princips läßt sich in Bezug auf organische Erscheinung auch aussprechen als Gegensatz von Expansion und Contraktion. Nun sind beide Principien in der Reproduktion zwar gleichfalls identisch gesetzt, aber unter der Form der ersten Dimension (§§. 204. 208), d.h. der *Succession*. In der Reproduktion, wo noch das Schema des Magnetismus herrscht, konnten die Entgegengesetzten ebenso wie im Magnet noch außereinander seyn und in getrennten Punkten hervortreten, wie dort ein Pol = Contraktion, der andere = Extension ist. Allein in dem gegenwärtigen Moment sind Ideales und Reales, also auch Contraktion und Expansion nicht unter der Form linearer Entgegensetzung, sondern unter der Form der zweiten Dimension, also der des Zugleich- oder des Nebeneinanderseyns identisch gesetzt. Beide können also auch nicht mehr außereinander in *verschiedene* Punkte fallen (wie in der Pflanze), sondern nur in *ein und dasselbe*. Die Forderung ist aber, daß Expansion und Contraktion ganz gleich seyen; aber beide sind sich entgegengesetzt, die Contraktion hebt die Expansion und die Expansion (so scheint es) die Contraktion auf. Dieser Widerspruch ist nur durch den

I,6,419

Begriff des *Wechsels* zu lösen, in welchem beiden (der Expansion und der Contraktion oder, was dasselbe ist, der Länge und der Breite) ein ganz gleiches Moment zukommt, und dem Uebergewicht, das der *Breite* in dem einen Moment gegeben wird, ein gleiches Uebergewicht der Länge in dem andern Moment entgegengestellt wird, und umgekehrt.

Betrachten wir von diesem Wechsel dasjenige Moment zuerst, wo die *Länge* beschränkt, der *Breite* das Uebergewicht gegeben wird.

Wird der Breite das Uebergewicht gegeben, so geschieht dieß, weil alle Formen der Bewegung hier substantiell sind, nothwendig durch die ganze *Substanz* gleicherweise; der lebendige Ausdruck dieser durch die ganze Substanz greifenden Beschränkung der Länge und Hervorrufung der Breite ist nothwendig: Contraktion der Länge, Expansion der Breite nach (dieß ist derjenige Moment, der gewöhnlich bloß als Contraktion aufgefaßt wird). Aber dieß ist nur Ein Moment der hier gesetzten Bewegung. Bliebe sie dabei stehen, so fände das geforderte Gleichgewicht und Nebeneinanderbestehen beider Dimensionen nicht statt, denn da darf nicht bloß die eine beschränkt und bloß die andere erweitert werden. Jenem ersten Moment muß also ein gleicher Moment entgegenstehen, in welchem nur die zweite Dimension beschränkt, der ersten aber ein Uebergewicht gegeben wird. Der lebendige Ausdruck *dieses* Moments ist Contraktion der Breite und Expansion der Länge nach (was gewöhnlich bloß durch Expansion bezeichnet wird). Es wird also mit Einem Wort für diesen Moment gefordert ein Organ, in welchem ein Wechsel der beiden entgegengesetzten Zustände, der Beschränkung der Länge mit Expansion der Breite und der Beschränkung der Breite mit Expansion der Länge, coexistirt. Ein solches Organ ist nun einzig der *Muskel,* und der Ausdruck des ganzen Moments für die Erscheinung ist daher ein nur durch Momente getrennter Wechsel von Contraktion und Expansion in der Richtung der Länge und Breite - Irritabilität; welches denn auch wieder mit §. 205 zusammentrifft, wo wir eben Irritabilität - lebendige Bewegung - als Ausdruck des Einsseyns bei den Principien in der zweiten Dimension gefunden haben.

Anmerkung. Zu bemerken ist, daß man gewöhnlich nur nöthig

I,6,420

findet über die *Contraktion* der irritabeln Organe sich zu erklären. Allein 1) wie aus dem Vorhergehenden erhellt, ist hier keine reine Contraktion, sondern Contraktion und Expansion verbunden nur in verschiedenen Dimensionen. 2) Die auf die sogenannte Contraktion folgende Erschlaffung oder Expansion ist ein ebenso selbständiger Moment des ganzen Processes der Irritabilität, und nicht bloß die Negation des ersten Moments, sondern ebenso positiv wie jener.

Von jeher wurden die Irritabilitätserscheinungen zu den bewundernswürdigsten und denen gerechnet, welche Natur in den undurchdringlichsten Schleier gehüllt hätte, ja sie schienen manchen über die gewöhnlichen Naturkräfte so erhaben, daß sie den Grund derselben nicht mehr in dem Umkreis der letztern finden zu können meinten. Unerachtet des gänzlichen Mangels an einem eigentlichen *Princip* der Einsicht hat man sich gleichwohl auf das unsichere und weite Feld der Hypothese gewagt. Frühzeitig kam man auf die Analogie mit den elektrischen Erscheinungen, ohne doch ihre Einheit und Differenz begreiflich machen zu können, weil man keine deutliche Vorstellung von den Potenzen der Natur hatte. Nur eine solche Einsicht in die Naturerscheinungen ist wissenschaftlich, welche sie aus *allgemeinen* Formen begreift. Wenn aber gesagt wird: Elektricität ist *Ursache* dieser Erscheinung, so ist dieß bloß empirische nichtssagende Hypothese. Denn Elektricität wird hier selbst nicht als allgemeine Form, sondern als besondere Ursache begriffen. So wurde nach dieser empirischen Weise das Anschwellen des Muskels an der Elektrisirmaschine deutlich und durch das Anschwellen eines Convoluts von Fäden, welche die Muskelfasern vorstellen sollten, sogar anschaulich zu machen gesucht.

In der letzten Zeit glaubte man, daß in den sogenannten galvanischen Erscheinungen ein Lichtstrahl aus diesem Dunkel hervorgebrochen sey, und schon glaubte man auf dem empirischen Wege sich der Enthüllung der Irritabilitätserscheinungen genähert zu haben, als Volta bewies, daß uns eben auch diese Erscheinungen nicht weiter als bis zum Vorhof jenes Heiligthums der Natur führen, und daß wir von dem ganzen unter jener Form veranstalteten Proceß nur dasjenige

I,6,421

Moment erkennen, welches davon noch in die äußern und unorganischen Glieder desselben fällt. Wir setzen den Moment der Irritabilität in dem organischen Proceß dem der Elektricität im dynamischen gleich, aber wir behaupten nicht, daß Elektricität *Ursache* der ersten, sondern daß jede von beiden in ihrer Art *gleich unabhängige* und gleich allgemeine Form ist. In der Irritabilität ist die Materie auch schon für die zweite Dimension als Accidens - als Elektricität gesetzt, und umgekehrt die Elektricität, die an sich bloß Accidens ist, ist in der Irritabilität der Substanz selbst verbunden und von ihr unzertrennlich. (So sehen wir reale und ideale Substanz successiv, nach und nach in allen Dimensionen eins werden). Wie sich Elektricität auf Länge und Breite, demnach auf die Fläche beschränkt, so auch Irritabilität; nur Länge und Breite werden durch sie afficirt, obgleich der Potenz des Organischen gemäß durch die ganze Substanz.

Es ist leicht einzusehen, daß man die Irritabilität auch als einen Wechsel der beiden Cohäsionsformen, der absoluten und der relativen, bezeichnen könnte. *Mit* der Cohäsion ist also in der Natur auch schon der Grund der Irritabilität gelegt, und die Muskeln, welche ihre metallische Abkunft schon durch ihre Mischung und durch den ihnen eignen metallischen Glanz ausdrücken, zeigen auf diese noch bestimmter durch die bedeutende und schnelle Veränderlichkeit ihrer *Cohärenz* hin.

§. 215.

Der Moment der Irritabilität setzt nothwendig eine relative Differenz der Organe voraus. - Die höhere Bedeutung des Moments der Irritabilität ist nach §. 205, Zusatz, die, daß der Organismus in ihm die Möglichkeit anderer Dinge und zwar *als anderer,* demnach mit relativer Differenz aufnimmt. Aller Organismus überhaupt beruht auf der Verbindung einer unendlichen Möglichkeit mit einem endlichen Wirklichen. Im ersten Moment ist es bloß unendliche Möglichkeit *von sich selbst,* entweder als Individuum oder als Gattung. Hier im gegenwärtigen Moment ist es unendliche Möglichkeit von andern Dingen, und zwar ausdrücklich als *von andern*; denn sonst wäre der höhere Moment gesetzt, wo nach §. 206 die Dinge als andere dennoch zugleich *im* Subjekt des

I,6,422

Organismus gesetzt sind. Es ist demnach zugleich in diesem Moment eine relative Differenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit gesetzt, wie in der Elektricität eine relative Differenz der concurirrenden Körper. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit können hier nicht in *ein und dasselbe* fallen, wie beim Sprossen oder der Reproduktion überhaupt, wo die Möglichkeit die Möglichkeit des Individuums selbst ist. Die unendliche Möglichkeit *anderer* Dinge und die Wirklichkeit fällt nothwendig in differente Organe, so daß jedes für sich entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthält.

Anmerkung. Diese relative Differenz der Organe, welche auch im Produkt die Bedeutung dieses Moments ausdrückt, ist die Differenz von Nerv und Muskel.

Der Allgemeinheit dieses Grundsatzes unbeschadet können doch auch hier quantitative Differenzen stattfinden, so nämlich, daß entweder die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit verschwindet, diese also das größte Uebergewicht hat, oder umgekehrt jene überwiegend ist; so wie dann auch beide mehr oder weniger im Gleichgewicht seyn können. Denn

§. 216.

Auch in der Irritabilität selbst wiederholt sich die Triplicität der Momente oder Dimensionen. - Folgt aus dem eben Bemerkten.

Zusatz 1. Der erste Moment der Irritabilität ist bezeichnet durch die nothwendigen Bewegungen, vorzugsweise aber durch den *Kreislauf*. - Daß der organische Kreislauf unter dem Schema des Magnetismus stehe, würde schon daraus divinirt werden können, daß er in der That zwischen

entgegengesetzten Polen statthat, die durch ihn ebenso verbunden werden, wie die Pole des Magnets durch eine bewegliche Materie verbunden werden, die ihm dargeboten wird und des Magnetismus empfänglich ist. Bestimmter aber und allgemeiner so: Schema des Magnetismus ist die Linie, aber diese ist in der zweiten Dimension nicht mehr *gerade*, sondern in sich selbst zurücklaufende Linie, sie wird zum Kreise gekrümmt; je reiner daher im *zweiten Moment* noch übrigens die Natur der Linie oder die *Succession* beibehalten wird, desto bestimmter wird sie auch nur unter der Form

I,6,423

einer in sich selbst zurücklaufenden Succession erscheinen können. Daß noch Succession ist, dieß in Folge davon, daß hier die erste Dimension hervortritt, daß aber in sich selbst zurücklaufende Succession, Folge davon, daß die erste Dimension in der zweiten, in der Irritabilität. Diese Synthese der ersten mit der zweiten Dimension in der zweiten kann nur vollkommen durch den Begriff eines Kreislaufs aufgelöst werden. Wegen des Vordringens der ersten Dimension verliert sich eben daher auch das Schema der Vegetation, die Verzweigung noch nicht, und das System der Circulation stellt in der That nichts anderes als eine vollkommene, nur in sich selbst zurücklaufende - nicht ins Endlose auslaufende - Vegetation dar. Auch die beiden Momente aller Vegetation, die in dieser nur successiv und nacheinander hervortreten, (Contraktion und Expansion) treten hier nur gemäß dem allgemeinen Schema dieser Dimension (wie in §. 214 gezeigt wurde) als ein *Nebeneinander* auf, die Expansion oder das Nacheinander fällt in die Arterien, die Contraktion oder das Nebeneinander in die Venen. In den *Arterien* ist eigentlich die reine Länge oder die Streckung herrschend (sie unterscheiden sich dadurch von den Muskeln, daß in ihnen der erste Moment, der der Expansion, das Uebergewicht über den andern hat). Ihnen ist daher mit dem Schema der Länge und der Expansion auch am reinsten die Zeit eingebildet, so daß ihr Schlag ein bestimmtes, nur nach dem Zustand des Organismus veränderliches Maß abgibt, und selbst *in* Krankheiten wieder größere periodische Abwechslungen bildet. Entsprechen die Arterien dem Moment des reinen Sprossens, der reinen Expansion, so ist dagegen in den *Venen* die Contraktion oder die relative Cohäsion hervorgetreten, ihre Bildung entspricht der Blattbildung in der Pflanze, sie haben daher keine eingeborene, ihnen einheimische Zeit; das Nebeneinander hat über das Nacheinander gesiegt. Insbesondere entspricht die Bildung der *Klappen* in den Venen der Blattbildung und ist die nothwendige Folge des Uebergewichts der Breite. Wie also in der Zusammenziehung des Muskels Länge und Breite zwei verschiedene *Momente* haben, die sich wechselseitig ausschließen, so haben sich im gegenwärtigen Moment beide nicht nur der Zeit nach,

I,6,424

sondern auch im Produkt und daher dem Raume nach ausgeschlossen, so daß beide zugleich, aber in verschiedenen gesetzt sind. (Mögliche Verknöcherung der Arterien. Die Knochen selbst, welche eben nur zurückgesunkene, erstarrte Arterien sind, werden erst auch mit dem entschiedeneren Hervortreten dieses Moments der Natur nach Innen zurückgedrängt). Wie sich die Bildung der Arterien und Venen verhält, so wieder die ihrer beiderseitigen Endpole, des *Herzens* und der *Lunge*, wovon in jenem wieder die Länge und höhere Starrheit, in diesem die Fläche vorherrschend ist. - Der Kreislauf ist daher nichts anderes als eine Vermittlung des Gegensatzes von Expansion und Contraktion, Länge und Breite, die hier nur unter der Form des Nebeneinander, nicht des Nacheinander auftreten können.

Die gegebene Ansicht ist noch einer Menge von Folgerungen fähig, denen ich aber, um mich nicht zu weit zu verlieren, nicht nachgehen kann.

Zusatz 2. Der zweite Moment in der Irritabilität ist bezeichnet durch diejenigen Bewegungen, welche

zwischen die nothwendigen und die zufälligen in die Mitte fallend beides (Nothwendiges und Zufälliges) in sich vereinigen - also vorzugsweise durch die Respiration. Nothwendige Bewegung ist diejenige, wo die Wirklichkeit über die Möglichkeit das Uebergewicht hat; zufällige, wo das Gegentheil statthat. Ein Gleichgewicht beider in denen, welche Nothwendiges und Zufälliges in sich vereinigen. Als eine solche stellt sich nun vorzugsweise die *Respiration* dar, mit welcher dann alle andern Formen oder Bewegungen, die gleichfalls theils nothwendig, theils willkürlich scheinen können, in dem nächsten Connex stehen.

Daß nun die Respiration vorzugsweise die zweite Dimension der Irritabilität repräsentirt, ist schon daraus einzusehen: 1) *daß* sie Respiration ist, d.h. daß sie auf einem Conflikt mit der Luft und zwar vorzüglich dem verzehrenden Princip der Luft (demjenigen, welches überall *Breite* hervorruft) beruht; 2) selbst aus der Beschaffenheit des Organs, dessen ganz flächenhafte, für die Elektricität geschaffene Bildung, fast ohne cubischen Inhalt, bestimmt auf diesen Moment hindeutet.

I,6,425

Hier wollen wir denn auch kurz die *Bedeutung der Respiration* im organischen Naturreich überhaupt zeigen.

Wie die Sonne durch das nach allen Richtungen verbreitete Licht nur das Bild ihrer selbst fortpflanzt, und nur die Einbildung ihres Wesens in die untergeordneten Organe ihres Systems bezeichnet, so sind die Nerven nur Bilder oder Strahlen der organischen Sonne. Das Wesen des Nerven ist allerdings nicht bloß Licht, sondern Indifferenz von Materie und Licht; aber in Bezug auf die untergeordneten Organe (da diese mit einem Uebergewicht des reellen Faktors gesetzt sind) verhalten *sie* sich wieder als ideelles Princip, als Licht. Wie nun in der allgemeinen Natur außerdem Licht und unter demselben auch noch das allgemein verbreitete göttliche Princip der *Luft*, das Werkzeug des Lichts, die körperlichen Dinge beständig zur Auslösung ihrer Selbstheit auffordert, so im Organismus das Blut. Der Nerv, als der materielle Lichtstrahl, fordert an das bewegliche Organ stets die zweite Dimension, und gibt dieser das Uebergewicht über die erste - dasselbe thut das Blut. Wie nun das Verbrennen in der allgemeinen Natur nur eine Aufopferung der Selbstheit ist: so das Athmen im organischen Proceß; da es nur ein continuirlicher Verbrennungsproceß, wie der Thierorganismus ein stets sich verzehrendes Opfer ist, das im Athmen mehr und mehr das Irdische von sich entfernt und das Ideenverwandte, das Gegenbildliche in sich hervorruft; und eben zuerst in dem Moment, durch welchen zuerst die Selbstheit des Organismus sich löst und er die Möglichkeit anderer Dinge in sich aufnimmt, aus der Starrheit der ersten, auf sich selbst beschränkten Dimension in die zweite übergeht, - eben in diesem Moment greift auch das göttliche Princip der Luft in den organischen Proceß ein, und die Größe, die Ausbreitung und Schnelligkeit der Respiration steht mit der Größe und Schnelligkeit der Bewegungsäußerungen im direktesten Verhältniß.

Zusatz 3. Der dritte Moment der Irritabilität (gleichsam die Sensibilität derselben) ist bezeichnet durch die zufälligen oder sogenannten *willkürlichen* Bewegungen. - Diese Behauptung bedarf ohne Zweifel keines Beweises, und ich bemerke daher nur:

I,6,426

1) in Ansehung dieser Bewegungen ist selbst in dem Produkt das größte Uebergewicht der Möglichkeit über die Wirklichkeit ausgedrückt. Wie beim *Herzen*, als dem Anfangspunkt der ersten Dimension, die Irritabilität der Nerven gegen die Muskularsubstanz fast in nichts verschwindet, so sind im Gegentheil die sogenannten willkürlichen Bewegungsorgane durch den Nervenreichthum am meisten ausgezeichnet.

2) Daß der Begriff der willkürlichen Bewegung in der Bedeutung, wie Willkürlichkeit insgemein genommen wird, keinen Sinn habe, und auch die willkürliche Bewegung, wahrhaft betrachtet, wieder eine nothwendige sey, bedarf kaum der Erinnerung. Der Schein der Willkür beruht nur darauf, daß hier die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, und diese nicht in dasselbe fällt, in welches jene fällt, sondern in ein *Differentes*; daher die sogenannte willkürliche Bewegung nichts anderes ist als nur die andere Seite der Sensibilität selbst, wie sie denn auch unmittelbar an diese grenzt, welches auch die Ursache ist, daß wir die vollständige Construktion derselben erst im Gegensatz der Sensibilität werden führen können.

Bemerkt werden kann hier noch, daß jener Gegensatz der Arterien und der Venen auch hier in dem Antagonismus des Muskularsystems wiederkehrt, daß die Streckmuskeln z.B. sich als Arterien, die Beugemuskeln als Venen verhalten, also auch hier der herrschenden Form des Nebeneinander gemäß Länge und Breite noch in distinkten Organen besonders geschieden sind. - Eine andere Bewandtniß aber hat es

3) mit der *nothwendigen Symmetrie* der willkürlichen Bewegungsorgane. *Beweis*. Der Gegensatz der Breite-Polarität ist von der Art, daß er nie in relative Identität, sondern nur in absolute übergehen kann, wie im allgemeinen schon bewiesen. Nun ist aber im Organismus nothwendig ein Gegensatz der Breite, eine Breite-Polarität. Um also beides zu vereinigen wird zwar das Nebeneinander oder ein Gegensatz in der Breite, aber ohne alle wirkliche Entgegensetzung, producirt dadurch, daß die willkürlichen Bewegungsorgane gedoppelt, symmetrisch aber vollkommen sich gleich producirt werden.

Wir haben nun dieselbe Stufenfolge, die wir bisher zwar nur

I,6,427

in ihren allgemeinsten Umrissen, aber, wie ich doch glaube, offenbar genug im Proceß nachgewiesen haben, auch im Produkt oder der Metamorphose aufzuzeigen.

Haben wir nun in der ersten Reihe der Metamorphose, derjenigen, welche im Ganzen bloße Evolution der ersten Dimension ist, die Reproduktion von der Resorption an (welche das fast einzig Eigne des Polyps und der tiefsten Klasse der Würmer ist) durch die Secretion, welche durch die Mollusken repräsentirt wird, bis zur Assimilation und bis zur entschiedenen Trennung; aber auch nur *Trennung* der Geschlechter im Insekt (indem es hier noch nicht allgemein permanent ist, und die volle Entscheidung des Geschlechts auch der letzte Lebensmoment des Individuums ist) heraufgeführt: so wird nun in der zweiten Reihe das Entwicklungsgesetz der Gattungen nicht mehr der Reproduktion oder der Geschlechtsentwicklung parallel seyn (denn die Geschlechter sind hier in getrennten Individuen nicht nur dargestellt, sondern fixirt, eigentlich permanent gemacht) - dagegen kann die Entwicklung höherer Verhältnisse beginnen, für welche uns die entsprechenden Kategorien im Vorhergehenden gegeben sind. Es sind die des Kreislaufs, der Respiration und der willkürlichen Bewegung.

Allgemeines Gesetz ist, daß der Proteus Organismus mit jeder neuen Dimension ins Wasser, als den ersten Anfang aller Bildung, wo es der Natur zuerst gelang, ein partiales Leben hervorzurufen, zurückgeht. Die erste Dimension in dieser Reihe oder unter den Irritabilitätsthieren weise ich daher den *Fischen* an.

Ich bemerke hiebei allgemein Folgendes. Die *Stelle*, welche jeder Thierklasse in einer Dimension angewiesen wird, ist keineswegs zu bestimmen nach dem, was in ihr am vorzüglichsten ausgebildet ist, denn es ist kein Organ, das nicht in den höheren Thiergattungen vollkommener ausgebildet würde, wenn es nicht etwa ganz verschwindet, als in den niederen; sicher aber kostet es der Natur mehr, irgend ein Gebild zuerst hervorzurufen, als es nachher noch so sehr auszubilden. Die Stelle jeder Thierklasse ist daher nach dem zu bestimmen, was bei ihr zuerst hervortritt, weil damit eine neue *Stufe* der Naturthätigkeit,

I,6,428

eine neue Epoche in der Geschichte ihrer Schöpfung beginnt. Wollten wir nicht dieser Bestimmung folgen, so müßte der Fisch z.B. als die propagativste aller Gattungen ganz in die erste Dimension gesetzt werden, oder umgekehrt müßte ein Thier der tieferen Klasse oft in die höhere vorrücken. - Das beim Fisch *zuerst* Hervortretende ist nur das Herz, und mit diesem der Kreislauf. Dieß weist ihm in der zweiten Dimension die erste an. Allerdings ist der Kreislauf (der Stelle, welche diese Klasse bezeichnet, ganz gemäß) hier noch identisch einfach, und das Herz nur ein Herz für den großen Kreislauf. Das Blut strömt nämlich von dem Herzen zu den Kiemen, und ohne von diesen unmittelbar wieder zurückzukehren, in die Extremitäten, und erst von da wieder zum Herzen. Dagegen ist bedeutend genug das eigentliche Respirationsorgan hier noch ganz zurückgedrängt; auch dieß weist den Fisch in die erste Dimension zurück, er athmet durch Kiemen, die Natur hat es in dieser Beziehung mit ihm noch nicht weiter gebracht als zum Theil schon mit den Mollusken in der vorigen Klasse; nur was dort schon war, wird hier reproducirt, aber nichts Neues geschaffen in Bezug auf Respiration.

Als die zweite Dimension in der zweiten setze ich das *Amphibion*. - *Beweis.* Das erste Hervortreten einer eigentlichen *Lunge*, und zwar einer sehr ausgebreiteten, ausgebildeten. Der Kreislauf ist wenigstens in den bekanntesten Gattungen schon doppelt, woraus offenbar, daß die Natur aus der Identität der ersten Dimension in die zweite übergegangen ist, so wie denn natürlich mit der *zweiten* Dimension **in** der zweiten auch die dauerndste, von der Materie unzertrennlichste und substantiellste Irritabilität verknüpft seyn muß, welche auch in den Amphibien von jeher erkannt worden ist, und worin ihnen die Fische z.B. nicht gleichkommen.

Die zweite Dimension ist überhaupt die Dimension des Zerfallens. Nun ist bekannt, wie weit die Beweglichkeit einzelner Theile der Amphibien selbst nach der Trennung vom Ganzen geht. Ridleys Schildkröte (Beweis des Maximums der Irritabilität)[1]. Die Selbständigkeit der Respiration zeigt sich durch die Gewalt, welche die Amphibien darüber haben.

[1] Vgl. *Entwurf*, Bd. III, S. 203, Anm.

I,6,429

Im Fisch kehrte die organischschaffende Natur ins Wasser zurück, wo sie auch den Polypen schuf; im Amphibion ist sie mehr oder weniger zwischen Wasser und Luft getheilt; endlich erhebt sich Hyperions Heer, das *Vogelgeschlecht*, welches fast ausschließlich der Luft angehört.

Schnelligkeit, Mannichfaltigkeit, Lebendigkeit willkürlicher Bewegung (mit abnehmender Dauer und Substantialität derselben) treten unleugbar in dieser Gattung am entschiedensten hervor. Kreislauf und Respiration sind hier beide gleich vollkommen, das Herz hat zwei Ventrikel oder wenigstens die Annäherung dazu. In der zweiten Dimension (dem Amphibion) wurde in Bezug auf das Herz nichts geändert; hier (in der dritten), wo die erste wieder eingreift, erlangt dieses Organ eine neue Vollendung, zudem ist die Lunge sehr ausgebildet, und Luft scheint das ganze Wesen des Vogels zu durchströmen.

Mit der dritten Dimension findet sich auch hier wieder die größte thierische Wärme so wie der Kunsttrieb ein. Die nach innen zurückgedrängten Knochen sind noch hohl, zur Erinnerung an die Luftgänge der Insekten in der tieferen Stufe.

Auch das äußere Residuum ist nicht mehr anorgisch; der metallische Glanz in den Bedeckungen und Flügeln der Insekten ist zu dem einer prachtvollen Vegetation erhoben, durch welche sich der Vogel als die höhere Potenz des Insekts ebenso wie durch die Uebereinstimmung der andern Verhältnisse erweist.

Wie das Insekt vorzugsweise die Blumen liebt und auf Blumen wohnt, so der Vogel auf den Gewächsen der höheren Art, den Bäumen. Wie das Insekt fast fleischlos ist, so auch der leichte, schlanke Vogel.

Wenn wir die Kategorien der ersten Dimension auf diese Folge anwenden, so findet sich dieselbe Uebereinstimmung. Der Fisch ist vorzugsweise Resorption, und kann in seinem Medium fast nichts anderes seyn. Im Amphibion tritt die Secretion in ihrer größten Intensität auf. Ich erinnere an die Gifte der Amphibien (obgleich hier noch etwas anderes eintritt, das erst in der Folge erklärt werden kann). Im Vogel ist die Assimilation; ich erinnere an den Magen der Vögel und andere Verhältnisse. Daher:

I,6,430

Zusatz 4. Die Thiere der zweiten Dimension sind, nach der Stufenfolge von Kreislauf, Respiration und willkürlicher Bewegung, Fisch, Amphibion, Vogel.

§. 217.

Der dritte Moment oder dem chemischen Proceß entsprechend im Organischen ist der Moment der Sensibilität.

Das Bestimmte des dritten Moments oder der dritten Dimension ist überall und auch im chemischen Proceß, daß Identität und Differenz selbst eins, selbst synthesirt werden. Nun war der erste Moment (die Reproduktion) in Bezug auf den Organismus der Moment der Identität, der Organismus war auf sich selbst beschränkt, bestand aber eben damit in der Gleichheit mit sich. Im zweiten Moment (dem der Irritabilität) ging der Organismus über sich selbst hinaus, er nahm die Möglichkeit anderer Dinge in sich auf, aber eben damit war zugleich die Identität aufgehoben. Wo nun beides synthesirt wird, d.h. wo der Organismus, ohne aus seiner Identität herauszugehen, dennoch zugleich die Möglichkeit anderer Dinge in sich auch als Wirklichkeit setzt, da ist nothwendig der dritte Moment des organischen Processes überhaupt. Nun ist aber jene Synthese der Identität und der Differenz *nur* in der Sensibilität gesetzt; denn nur in der Sensibilität ist dem Organismus die unendliche Möglichkeit anderer Dinge verbunden, ohne daß er deßhalb (um nämlich ihre Wirklichkeit zu setzen) aus sich selbst, aus seiner Identität, hinauszugehen hätte, wie er in der Bewegung thut, denn nach den Erklärungen, die bereits beim §. 206 gegeben wurden, ist der Organismus in der Sensibilität produktiv, wie in der ersten Dimension, aber er ist produktiv *von andern Dingen* (nach dem Verhältniß der zweiten Dimension). Da also nur in der Sensibilität eine wahre Synthese der beiden *ersten* Momente des organischen Processes ist, so verhalten sich jene auch als dritter Moment des organischen Processes überhaupt.

Dasselbe noch auf andere Weise.

§. 218.

In der Sensibilität wird das Wesen der absoluten Substanz nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv

I,6,431

gesetzt. Objektiv ist es durch den ganzen Organismus gesetzt, inwiefern diese objektive Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Aber der Organismus verhält sich ja *selbst nur* objektiv, gegenbildlich, sofern er *nicht* die vollkommene Identität beider ist. Wird er also vollkommene Identität, so verschwindet der Gegensatz des Urbildlichen und Abbildlichen. Subjekt und Objekt ist eins, d.h. der Organismus ist nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv gleich dem Wesen der absoluten Identität.

Nach dem dritten Axiom verhalten sich die einzelnen Dinge überhaupt als Organe des All, und der Organismus in specie verhält sich als das unmittelbare Abbild der absoluten Substanz oder der Natur schlechthin betrachtet. Der Organismus ist Abbild der absoluten Substanz, heißt: es ist in ihm auf eine gegenbildliche oder objektive Weise vereinigt, was in der absoluten Substanz absolut und auf eine

urbildliche Weise eins ist. Nun ist das, was in der absoluten Substanz auf diese Art eins ist, Reales und Ideales, in der gegenwärtigen Beziehung *Materie* und *Licht*. Wenn daher beide im Objekt oder in der Form absolut eins werden, so ist auch keine Differenz zwischen jenem und seinem Urbild mehr, dieses erhält vielmehr die nothwendige Beziehung auf jenes, und verhält sich jenes = Objekt, so tritt das Urbild als Subjekt ein, und es tritt in dem Verhältniß ein, in welchem objektiv Licht und Materie gleich gesetzt sind. Nun sind aber in der Sensibilität offenbar beide vollkommen gleich gesetzt, denn Materie und Licht sind hier (nach §. 206) in allen Dimensionen eins, das Licht ist ganz an die Stelle der Materie getreten, die Materie ist ganz Licht und das Licht ganz Materie; demnach tritt auch, zwar immer noch im Verhältniß ihres Gleichseyns, aber denn doch *in* diesem Verhältniß, die absolute Substanz selbst ein und verhält sich als Subjekt des Organismus. Nun ist aber ferner die Beziehung der absoluten Substanz auf ein einzelnes Ding = *Idea*, die Idea ist nämlich das Wesen eines Dings *im* All und durch das All, also ist es die (schaffende und produktive) Idea des Dings, welche in gleichem Verhältniß als Subjekt, als Wesen des Organismus eintritt, in welchem dieselbe Identität von Licht und Materie durch den Organismus objektiv gesetzt ist.

I,6,432

(Der Beweis konnte auch so geführt werden. In der absoluten Substanz ist die unendliche Möglichkeit der Dinge unmittelbar auch deren Wirklichkeit; denn dieß der Begriff der unendlichen Substanz. In dem Verhältniß also, in welchem der Organismus die unendliche Möglichkeit der Dinge unmittelbar und in sich selbst auch als Wirklichkeit setzt, in dem Verhältniß wird er produktiv und der absoluten Substanz gleich; ist er ihr aber gleich, so ist keine Differenz mehr des Organismus als Objekt und der Idee als Subjekt, also auch kein Verhältniß des Organismus als Gegenbilds; das Objekt ist = dem Subjekt und das Subjekt = dem Objekt).

§. 219.

Wo der objektive Grund (oder die Natur, inwiefern sie Grund des Organismus als Objekts) *und das subjektive Wesen des Organismus eins werden, tritt nothwendig das An-sich der Natur selbst in der Erscheinung als Produktivität anderer Dinge hervor.* - Denn das An-sich der Natur ist (nach §. 62, Zusatz): als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmativ zu seyn, als objektiv subjektiv, als Erkanntes oder Erkennbares zugleich Erkennendes. Wo also das Objekt des Organismus (der Organismus als Affirmirtes, als Erkennbares) mit dem absolut Subjektiven (dem absolut Affirmativen) eins wird, da tritt nothwendig das An-sich der Natur in der Erscheinung selbst hervor. Da nun das An-sich und Wesen der Natur ist, auf objektive Weise unendlich affirmativ oder produktiv von Dingen zu seyn, so erscheint jenes An-sich der Natur, wo es in der Erscheinung hervortritt, nothwendig als unendliche Produktivität anderer Dinge. Da indeß das Produktive in der Sensibilität zwar die *absolute* Substanz ist, aber nicht die Substanz schlechthin betrachtet, sondern die Substanz, sofern sie objektiv durch den Organismus dargestellt wird, d.h. die Substanz in der Beziehung auf den Organismus als *Subjekt* desselben, so ist auch jene Produktivität in der Sensibilität keine absolute, sondern eine *subjektive,* und Sensibilität insofern relativ auf den Organismus ein subjektives Produktionsvermögen - mit Einem Wort: *Anschauung.*

Das *Anschauende* im Thier also, das Hörende, Sehende,

I,6,433

Fühlende, ist allerdings das *wahre Wesen der Natur* selbst das A^3, die Idea, aber nicht dieß Wesen absolut betrachtet, sondern als Subjekt oder in der unmittelbaren Relation auf ein wirkliches Ding

betrachtet.

Die absolute Substanz schlechthin betrachtet ist nicht *anschauend*, sie ist reines *Anschauen*. In Bezug auf den Organismus bloß *anschauend*. In der Sensibilität wird das Innerste, das Allerheiligste der Natur gleichsam geöffnet, hier tritt das wahre Wesen derselben hervor, und der Lehrling kann erinnert werden, von diesem Punkt der Construktion zurückzusehen auf die ersten Grundsätze über das Wesen der Natur. Was es heiße: das Wesen der Natur sey als Affirmirtes auf endliche Weise affirmativ zu seyn, wird ihm hier, da es in concreto als ein solches erscheint, ohne Zweifel ganz deutlich werden.

Die nothwendige Produktivität in der Sensibilität ist übrigens auch so darzustellen.

Die Idee ist ihrer Natur nach produktiv, in der sinnlichen Beziehung, wie sie als Subjekt eines organischen Dings gesetzt ist, anschauend. Das Ideelle für sich ist als Licht das bloß relativ-Ideale, hier aber in der organischen Potenz sollte es nicht nur überhaupt als Thätigkeit, sondern es sollte in der Identität mit dem Reellen oder dem Seyn gesetzt, Attribut eines Existirenden seyn, wie es Attribut der Natur ist. Das ideelle Princip ist reine Identität, das reelle ist Differenz oder Nichtidentität. Identität, die mit Differenz synthesirt ist, ist allgemeiner Ausdruck sinnlicher Anschauung, sowie aktive Gleichsetzung von Denken und Seyn im Subjekt nothwendig = Anschauung ist.

§. 220.

Durch die Sensibilität wird zuerst der Welttypus und das wahre innere Leben der Materie entfaltet, kraft dessen sie als Seyn unmittelbar auch Perception ist - der Weltypus; denn die unendliche Möglichkeit aller Dinge wird hier wirklich in einem Theil der Materie angeschaut; ein Theil der Materie (*die* nämlich, welche zur Sensibilität entwickelt ist) ist auch *actu* das, was sie nach den allgemeinen Sätzen (§. 41. 42) potentiâ oder für das

I,6,434

unendliche Erkennen ist, nämlich lebendiger Spiegel des All. Aber auch das innere Leben der Materie wird in der Sensibilität zuerst wahrhaft entwickelt, denn neben dem äußeren Leben der Dinge geht beständig ein inneres her, welches nach den Erläuterungen des VIII. Axioms in Perceptivität besteht und in den tieferen Potenzen nur zu einem dumpferen Zustand zurückgesunken ist. Perceptivität ist nichts der Materie Zufälliges, ist ihr Wesen, ihre Substanz selbst, denn das Wesen der Materie ist die Idea. Seyn und Perception sind in der Materie auch nicht als ein Nebeneinander verknüpft, so daß die Materie ein Gedoppeltes wäre, sondern das Seyn ist *als dieses* auch jenes. Dieß ist der Hauptpunkt, nicht nur um die gegenwärtige Construktion, sondern um die ganze Lehre von der Materie überhaupt zu fassen. *Materie ist **als Materie** auch schon Perceptivität*, diese braucht also nicht zufällig zu ihr hinzukommen, etwa so, wie man in den Systemen des Dualismus (wo die Materie und das Geistige einen absoluten Gegensatz bilden) die Frage aufgeworfen hat, ob nicht Gott etwa auch der Materie die *Denkkraft* verleihen könne. Ich bestimme nun noch genauer den Hergang des Anschauens.

§. 221.

*Die absolute Substanz als Subjekt des Organismus, d.h. das absolute Subjekt des Organismus selbst, schaut nicht den Gegenstand unmittelbar, sondern nur **durch** den Organismus und im Organismus an.* - Ist das absolute Subjekt das Anschauende, so ist die im Organismus objektiv gesetzte Identität des Realen und Idealen das unmittelbar Angeschaute; denn als Subjekt des Organismus hat die Substanz keinen andern Gegenstand als den Organismus, d.h. sich selbst objektiv betrachtet. Nicht unmittelbar der äußere Gegenstand als der äußere wird angeschaut, sondern nur jenes Objektive, das im Organismus selbst liegt, und objektiv erkennbar für das absolut Subjektive - Möglichkeit und Wirklichkeit gleichsetzt. Der äußere Gegenstand hat auf den Organismus keine andere Beziehung als die, in ihm als Produkt Differenz zu setzen, aber indirekt dadurch den objektiven Grund des Organismus zur Herstellung der Indifferenz zu bestimmen. Durch Herstellung der Indifferenz

I,6,435

wird das ideelle Princip, das an und für sich - im Licht, im Klang z.B. - als reines geistiges Beschreiben räumlicher Gegenstände erscheint, als Attribut eines Existirenden gesetzt, damit *so*, indem das ideelle Princip im Produkt zurückgehalten wird, das *immaterielle* Bild der Welt, das im dynamischen Licht außerhalb des Körpers fällt, in das Produkt, in den Organismus selbst falle, ihm gleichsam einverleibt und dadurch ein innerliches, immanentes Bild werde. Nur dadurch ist eine Hineinbildung der Außenwelt in den Organismus möglich, daß das ideelle Princip, die unendliche Möglichkeit, das Affirmative der Dinge, jederzeit der Wirklichkeit im Organismus verknüpft, zum Bild werde, in welchem das Subjekt das Aeußere anschaut. Denn das Handeln jenes objektiven Grundes, der höheren Schwere, oder des Indifferenzvermögens, wodurch das affirmative Princip der Dinge, das *Licht*, in *allen* seinen Formen, z.B. auch als Klang, dem Organismus verknüpft wird - jenes Handeln ist jederzeit der Bestimmung von außen sowohl der Art als dem Grade nach gleich; jenes objektive Handeln tritt also für das anschauende Subjekt an die Stelle des Gegenstandes, indem durch *dasselbe* die unendliche Möglichkeit, welche im idealen Princip liegt, immer gemäß der Affektion oder Bestimmung von außen begrenzt wird. Es wird also nichts angeschaut als jenes durch den objektiven Grund begrenzte und bestimmte Schema der Thätigkeit, welches für das absolute Subjekt in den Organismus als Objekt fällt.

Um diese Ansicht zu erläutern, will ich nur durch einige Beispiele zeigen, welchergestalt der objektive Grund an die Stelle des Gegenstandes tritt, und ich will mich hierbei ganz gewöhnlicher Ausdrücke bedienen, um mich verständlich zu machen.

Wenn wir also z.B. am erleuchteten Himmel mit unverwandtem Aug eine dunkle Wolke betrachten, so wird der objektive Grund des Organismus oder kürzer das Indifferenzvermögen in einem bestimmten Punkte des Sehorgans, der Retina, schwächer erregt als in den übrigen Punkten. Für diesen schwächer erregten Punkt ist daher der übrige Theil des Himmels ein relativ stärkerer Reiz als für die

I,6,436

andern; wir sehen daher, indem wir uns nun von dem dunkleren Gegenstand abwenden, dennoch denselben Fleck von der Größe, dem Umriß und der Gestalt der Wolke, aber mit einer höheren, hellrothen Farbe. Umgekehrt, wenn wir eine Zeit lang in die roth untergehende Sonne als einen eminent-hellen Punkt geblickt haben, so sehen wir, indem sich das Auge von ihr ab gegen den übrigen minder hellen Theil des Himmels kehrt, noch denselben Gegenstand, die Sonne, aber dunkel, weil gegen den starken Reiz des Sonnenlichts die schwache Farbe des Himmels kein oder nur ein schwacher Reiz ist, wo also diese Reizlosigkeit nun selbst, und zwar ***in*** der Form und dem Umriß des ersten Gegenstandes objektiv wird. Wie es nun in diesen Beispielen offenbar der Fall ist, daß nicht der Gegenstand als solcher, sondern nur die durch den objektiven Grund gesetzte Synthese erkannt wird, so in allen übrigen Fällen. *Wir* sehen, oder richtiger zu reden, das Wesen, das absolute Subjekt in der Beziehung auf den Organismus sieht hier nur durch Vermittlung des Indifferenzvermögens, oder dieses ist eigentlich das Angeschaute von ihm, und zwar so, daß, weil (nach §. 219) der objektive Grund hier dem subjektiven gleich ist, das Angeschaute und das Anschauende selbst eines sind. Das Indifferenzvermögen (der objektive Grund) bestimmt, wie aus den angeführten Beispielen erhellt, nicht nur die Intensität des Geschehenen, sondern selbst Umriß, Gestalt, und ist daher mit dem Gegenstand ganz identisch.

Schon längst brauchte man auch *nur* die Erfahrung zu fragen, um diese Wahrheit zu erkennen. Bekanntlich lernt der Mensch erst durch Uebung und Correktion mittelst des Gefühls die Entfernungen auch mit dem Gesicht schätzen. Die Beobachtungen, welche *Geselden* an einem Blindgebornen, dem er durch Operation das Gesicht gab, anzustellen Gelegenheit hatte, zeigen, daß dieser im ersten Anfang

schlechthin keinen Gegenstand außer sich, sondern alle *in sich* zu sehen glaubte oder vielmehr wirklich sah. Die beständige Täuschung liegt für uns eben darin, daß wir die Gegenstände als äußere zu sehen glauben, da wir sie doch wahrhaftig nur als innere sehen.

I,6,437

In der Sensibilität sind also überhaupt (um jetzt zu resumiren) folgende Momente zu unterscheiden.

Wie die Eine Seele des All in der Außenwelt dennoch in verschiedenen Reihen sich offenbart, und so viel allgemeine Naturseelen sind, als es Dimensionen der Realität gibt, so schauen wieder diese verschiedenen Naturseelen sich in besonderen Leibern oder besonderen Organismen, als in kleineren Welten, an (woraus, wie wir in der Folge finden werden, die Verschiedenheit der Sinne erwächst). Kraft der Conspiration der In- und Außenwelt und kraft der Einheit der idealen Substanz ist jede dieser Seelen in der unmittelbaren Identität mit der Allseele, nicht losgerissen von ihr, so daß sie *unmittelbar* vernimmt, was in der Allseele vernommen wird. Ihr Unterschied von dieser ist nur der, daß sie als Seele eines Besonderen, einer eignen Welt gesetzt ist, und daß sie das Vernommene *als* Seele eines Besonderen, demnach nicht absolut percipirt. Sie ist relative Affirmation der Außendinge, relativ auf den Organismus nämlich. Der objektive Grund des Organismus nun, welcher zugleich das Wesen des Organismus selbst ist, setzt auf immer gleiche Weise die Seele, das Licht, und den Leib, die Materie, identisch - als Attribute von einem und demselbigen; derselbe bringt das percipirende, das affirmative Princip in jedem einzelnen Fall - (wo es aus der Indifferenz gesetzt war) - zur Indifferenz zurück, und setzt es *als* Seele des Besonderen, der eignen Welt; er bewirkt dadurch, daß das Bild, das Affirmative des äußeren Gegenstandes in den Organismus selbst falle, inneres, immanentes Bild werde. Doch muß darunter kein passives, sondern nur ein objektives *Bilden* verstanden werden, denn die Substanz als objektiver Grund ist das Setzende des Bildes, und das Setzende des Bildes ist von dem Bild selbst nicht verschieden, ist selbst dieses Bild, oder vielmehr nur dieses objektive Bilden selbst, wodurch das Ideale, als *Seele,* einem Besonderen (mit allen Relationen des letzteren) verknüpft wird. Und ferner jenes objektive Bilden löst sich unmittelbar wieder in das subjektive auf; Angeschautes und Anschauendes ist eins.

I,6,438

Aufs kürzeste also so: - Das Erkennende, Affirmative liegt im idealen Princip. Dieses *allgemein* Erkennende wird durch den objektiven Grund des Organismus gesetzt als das *Erkennende* eines Besonderen (mit allen Relationen des letzteren), es wird durch diese Synthese selbst objektiv -, objektives Bilden - es wird ein *Erkanntes,* es wird Gegenstand; da aber der objektive Grund hier dem Wesen, dem Subjekt gleich ist, so ist der Gegenstand oder das Erkannte unmittelbar auch das Erkennende, es entsteht *Anschauung,* und zwar objektive Anschauung.

Bisher haben wir die innere Bedeutung der Sensibilität und der in ihr hervortretenden Produktivität erklärt; jetzt die äußeren Bedingungen dieses Moments.

§. 222.

Die Sensibilität fordert auch im Produkt eine Synthese der relativen Identität und Differenz der Organe.

Erläuterung. Die Reproduktion, sich selbst überlassen, würde nichts als durchgängig Homogenes setzen. Die Irritabilität ist die Form des Zerfallens; auch fordert sie als unmittelbare Bedingung eine relative Differenz der Organe, die sich unter sich als Möglichkeit und als Wirklichkeit verhalten - Nerv und Muskel. Nun beruht aber die Sensibilität darauf, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, die in der

Irritabilität in verschiedene Organe fallen; in *ein und dasselbe* fallen, jedoch so, daß sie sich immer als Möglichkeit und Wirklichkeit verhalten. Dieß ist aber bloß dadurch möglich, daß zwar ein Gegensatz von Organen (von Muskel und Nerv) bestehe, beide aber unter einen gemeinschaftlichen Exponenten gebracht werden, welcher hier nothwendig der höhere, also = Nerv ist. Muskel und Nerv, beide sollen = Nerv seyn. So wie auf der tieferen Stufe in dem ersten Organ der nothwendigen Bewegung, dem Herzen, Nerv und Muskel in Muskel verschwindet, so muß auf dieser höheren Nerv und Muskel im Nerv verschwinden. Diese Forderung ist nun einzig erfüllt durch das *Gehirn*; das Gehirn ist = dem Nerven, nicht mehr in relativer Differenz mit ihm, wie der Muskel, und dennoch hat es zum Sinnennerven wieder

I,6,439

eben das Verhältniß, welches der Bewegungsnerv zum Muskel hat. Muskel und Nerv sind also hier in ein und dasselbe gebracht, die Möglichkeit, die in diesen fällt, ist in jenem unmittelbar zugleich als Wirklichkeit gesetzt. Eben *deßhalb* kann sich die Synthese beider auch nicht durch ein äußeres Phänomen - durch *Bewegung* -, sondern nur durch ein inneres Phänomen ausdrücken.

Nach dieser Ansicht kommt also die ganze Bildung des Gehirn- und Nervensystems darauf zurück, daß 1) die relative Differenz der Organe so weit aufgehoben wird, daß beide in ein und dasselbe gesetzt, beide gemeinschaftlich unter dem Exponenten von Nerv gesetzt werden, 2) die eigentliche Gehirnbildung insbesondere auf der Unterbrechung der successiven Produktion durch eine s*[i]*multane beruht, indem die Contraktionspunkte oder Ganglien, welche der Nerv nacheinander bildet, zumal und in einer concentrirten Stellung als Totalität producirt werden, von wo aus dann eine neue Expansion (Vereinzelung der Totalität) in den Sinnesnerven, so wie dann endlich die letzte Contraktion in den Sinnesorganen geschieht.

Wie das Licht durch die Refraktion sinnlich empirisch wird, und synthesirt mit der Differenz die Farben producirt, so wird auch jenes innere und immanente Licht, welches hier der Materie ganz gleich ist, durch das Indifferenzvermögen refringirt, dem Reellen gleich gesetzt, und dadurch zum inneren objektiven Bild - zum Angeschauten. (Nur hat sich das Angeschaute hier bereits zur Identität mit dem Anschauenden erhoben. Daher jenes Objektive *hier* schon nicht mehr *bloß* Objekt, wie der Gegenstand, sondern *als solches* auch Subjekt).

In der willkürlichen fällt Bewegung nur die Möglichkeit in den Nerv, die Wirklichkeit in den Muskel, also in ein *Anderes*; daher kann auch die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit hier nur durch ein äußeres Phänomen, durch Bewegung sich ausdrücken. In der Sensibilität fällt die Wirklichkeit in dasselbe, worein die Möglichkeit; das Wesen des Organismus wird dadurch Bild der absoluten Substanz, in der die Möglichkeit jederzeit auch die Wirklichkeit ist, Bild des

I,6,440

absolut Produktiven, dessen Wesen eben dieses ist, daß es die in ihm enthaltene Möglichkeit unmittelbar auch als Realität setzt.

Folgesatz. Die zufällige oder sogenannte willkürliche Bewegung im Thierreich ist nur als die andere oder umgekehrte Seite der Sensibilität zu betrachten, indem sie allein darauf beruht, daß die Contraktion nicht in dasselbe fällt, in welches die Expansion, sondern in ein Differentes.

Alle willkürliche Bewegung im Thierreich beruht nur darauf, daß das Thier den Muskel zum Gehirn macht, während umgekehrt alle Sensibilität darauf beruht, daß das Gehirn zum Muskel wird, d.h. darauf, daß der Muskel zugleich in den Nerv selbst fällt.

Sensibilität und willkürliche Bewegung sind also bloße Wechselerscheinungen der organischen Natur,

Erscheinungen der Verlegung des Einen und seiner Möglichkeit, jetzt in das Gehirn, jetzt in den Muskel.

§. 223.

Der Wachzustand ist Unterordnung des Nervensystems unter die Totalität, der Schlaf ist Aufhebung der Totalität - Vereinzelung -. Wie der Tagesglanz der Sonne den Schimmer des Mondes verschwinden macht, so das höhere Leben des Gehirns und der Sinnesnerven das der niederern Gehirne und ihrer Nerven, die nur entweder unwillkürlichen Bewegungen oder dem Proceß der Vegetation vorstehen. Jedes Thier hat ein doppeltes Gehirnsystem: die Ganglien sind die Schwere-, die Gehirnorgane die Licht-Gehirne. Wie im Gegentheil nach dem Versinken der Sonne erst der Mond in seinem matten Glanze aufgeht, so geht nach dem Erlöschen jener höheren Thätigkeit, die durch das Verhältniß des Gehirns und der Nerven bedingt war, die untergeordnete Thätigkeit des zweiten Gehirnsystems, des Gehirnsystems der Schwere, der Ganglien auf, die nur die zweiten Sonnen oder die Monde des Gehirns sind. Wie das Gehirn den Tag über herrscht, so das Gangliensystem in der Nacht, wo die Schwere ihr uraltes Reich wiederherstellt. Jener Zustand der Fortleitung aller höheren Thätigkeit an den Ganglien ist der Schlaf. Das Thier, welches durch die Uebermacht des seiner Einzelheit

I,6,441

verbundenen ideellen Princips losgerissen war von der allgemeinen Natur, kehrt jetzt in die Identität mit derselben zurück. (Wie sich die Blüthe vieler Pflanzen im Schlafe schließt, so die Blüthe des Thiers).

Die Ermüdungsfähigkeit lebender Geschöpfe ist an sich schon ein Zeichen höheren Daseyns. Der Schlaf ist die höchste, lebenden Naturen verliehene Versöhnung, d.h. Rückkehr ins Universum. Das Wesen der Dinge, dem nur durch Vermittlung und Refraktion des Leiblichen die Welt zu einer vielfarbigen, zerstreuten und vielgestaltigen wird, kehrt in seine Einfachheit zurück.

Wie der Schlaf eine Zurückgabe des Leibes an sein Princip, an die Nacht, an das Nichts ist, so ist der Zustand aller Dinge, die vorzugsweise diesem Princip eignen, ein Zustand des Schlafs, daher schon Leibniz die unorganische Welt mit Recht als die Welt der schlafenden Perception bezeichnete. Jener zweifelhafte Zustand, wo sich das ideelle Princip noch nicht in seiner Totalität setzt und erkennt im reellen - im Organismus als Produkt - jener Zustand des Uebergangs vom schlafenden Zustand ist der *Traumzustand*. Dieses Uebergehen bezeichnen die Thiere. Die Thiere sind Träume der Natur, dunklere oder hellere, dumpfere oder lebhaftere, je nach der Stufe ihres Lebens. Nur im Menschen *erwacht* sie vollkommen, wo das ideelle Princip das Einzelne *ganz* (als Totalität) *sich* angeignet, *sich* gleichgesetzt und eben daher aus der Identität mit den übrigen Dingen gerissen hat.

Wir gehen nun zu einer neuen Untersuchung fort.

In dem allgemeinen Licht schon schwebt und bewegt sich ein bloßes Bild der Welt; die Welt wird dadurch zum zweiten Mal gleichsam geschaffen und wirklich immateriell. Die Grenze des Organischen von der allgemeinen Natur geht *da*, wo jenes anschauende Princip als *Attribut* eines Existirenden, als Seele einer besonderen Welt *in* der großen Welt gesetzt wird.

Die Sensibilität ist *Totalität*, in ihr wiederholt sich die ganze Natur in ihrer höchsten Mannichfaltigkeit. Alle Formen des Seyns und der Wirklichkeit, die in der allgemeinen Natur objektiv gesetzt sind, werden hier zugleich subjektiv gesetzt, und mit wahrer Unendlichkeit

I,6,442

gesetzt. Die Unabhängigkeit aktueller Unendlichkeit von Ausdehnung im Raum ist nirgends klarer als hier. Jeder Punkt des Sehorgans z.B. ist fähig, eine Welt nicht nur aufzunehmen, sondern sie selbstthätig zu produciren; jeder Punkt ist unendlich produktiv und verschließt in sich die Möglichkeit aller Dinge.

Das *wahre* Unendliche tritt hier hervor, das, welches gleich unendlich ist im Theil und im Ganzen - (keine Beziehung auf Raum).

Der sensible Organismus, das Gehirn- und Nervensystem ist ein wahrer Lichtorganismus, ein Lichtgewächs, eine eigentliche Pflanze, nur daß diese Pflanze nicht mit dem Produciren von sich selbst, sondern mit dem Produciren von andern Dingen, die außer ihr sind, beschäftigt ist.

Nicht bloß die Materie, sondern das *Licht selbst* sproßt im Nervensystem und macht sich ganz mit der Materie eins.

Das sensible System ist also der unmittelbare Leib der Allseele, es ist der Organismus *des* Organismus, in welchem aus diesem Grunde alle anderen Formen der organischen so wie der allgemeinen Naturthätigkeit wiederkehren.

§. 224.

Die Sensibilität ist die Allheit der Formen, nicht nur relativ auf den Organismus, sondern relativ auf die gesammte Natur. - Relativ auf den Organismus; denn als dritte Dimension (nach §. 206 und §. 217) begreift sie außer sich selbst auch die beiden ersten Dimensionen. Sie ist daher a) der Inbegriff, die Totalität aller Formen organischer Thätigkeit; aber auch b) Allheit aller Formen der Natur; denn in der Sensibilität tritt die Substanz als das Subjekt oder das absolute Wesen des Organismus selbst ein und schaut sich in ihm an (nach §. 218), und (nach §. 219) ist es das "An-sich" der Natur selbst, welches *in* der Sensibilität hervortritt. Nun begreift aber (nach §. 115) die unendliche reale Substanz oder das An-sich der Natur alle Formen dem Wesen nach in sich und ist das a priori derselben; demnach begreift sie auch, sofern sie sich auf den Organismus bezieht oder das Subjekt desselben ist, und da sie dieß nur in Bezug auf die Sensibilität ist, - so begreift sie als Subjekt der Sensibilität alle Formen der Wirklichkeit und der gesammten Natur in sich.

I,6,443

Zusatz 1. Die Formen der Natur werden in der Sensibilität nur nicht absolut, sondern in der Relation auf ein besonderes Subjekt, den Organismus, producirt, d.h. sie werden nur subjektiv producirt.

Zusatz 2. Der Unterschied der Formen oder Dimensionen der Sensibilität von den Formen der allgemeinen Natur kann daher auch kein anderer seyn, als daß, was in diesen objektiv, in der Sensibilität subjektiv gesetzt ist.

Zusatz 3. Nothwendig ist daher auch der Typus ihrer Formen (der Formen der Sensibilität) übereinstimmend mit dem allgemeinen Typus der Natur und ihm gleich. (Siehe diesen Typus §. 181).

Zusatz 4. Die bestimmte Dimension der Sensibilität ist überhaupt ***Sinn***. (Im Begriff des Sinns wird nämlich überhaupt eine Bestimmung oder Einschränkung der Sensibilität gedacht).

§. 225.

Das System der Sinne folgt im Ganzen dem Schema der drei Dimensionen (jedoch, daß von jeder Dimension ein gedoppelter Ausdruck, ein realer und ein idealer, stattfindet). - Denn dasselbe ist die Ordnung der Naturformen objektiv betrachtet.

Der ersten Dimension entsprechend ist:
im Realen oder in der Differenz - *Magnetismus*,
im Idealen oder in der Indifferenz - *Klang*.
Der zweiten Dimension entsprechend ist:
im Realen oder in der Form - *Elektricität*,
im Idealen oder in der Substanz - *Licht*.
Der dritten Dimension entsprechend ist:
im Realen oder in der Differenz - *Chemismus*,
im Idealen oder in der Indifferenz - *Wärme*.

Zusatz. Es ist daher eine reale und eine ideale Reihe der Sinne, welche beide sich wechselseitig parallel

gehen.

§. 226.

Der Cohäsion entsprechend unter den Sinnen ist der Gefühlssinn, dem Klang der Gehörsinn. - Dieß ist kaum des Beweises bedürftig.

Im *Gefühl* wird nicht nur überhaupt der Widerstand im Raum, sondern auch der Grad dieses Widerstandes, Härte, Weichheit und

I,6,444

andere sich auf Cohäsion beziehende Bestimmungen, objektiv. Er ist der materiellste aller Sinne.

Ich bemerke hier, daß ich unter dem Gefühlssinn zugleich den Sinn des *Betastens* begreife, den mehrere mit vielem Scharfsinn als einen von dem Gefühlssinn verschiedenen, selbständigen darzuthun gesucht haben. Allein der Tastsinn ist nur gewissermaßen die Blüthe des allgemeinen Gefühlssinns, wie schon die bedeutendere Contraktion der Papillen (welche wahre Blüthen sind) in den eigentlichen Organen des Tastsinns, beim Menschen z.B. in den Fingern, diesen unmittelbaren Organen für Cohäsion, anzeigt. So wenig man etwa den Polen des Magnets einen eignen oder besonderen Magnetismus zuschreiben kann, darum, weil er an ihnen am freiesten hervortritt, so wenig den Organen des Tastsinns einen vom allgemeinen Gefühlssinn verschiedenen Sinn. Zudem ist es zum Theil wenigstens Werk der Erziehung und Bildung, daß diese feinere, nicht bloß Widerstand, nicht bloß Masse, sondern auch Dimensionen begreifende Modification des allgemeinen Gefühlssinns gerade auf besondere Organe eingeschränkt wurde, wie die Finger, die Symbole des allgemeinen Kunsttriebs, der alles umwandelnden Macht der Natur, sind. - Mit gleichem Rechte wenigstens scheint es mir, könnte man auch noch den Gesichtssinn in mehrere andere zerfällen. So ist es z.B. nicht eine und dieselbe Modification des Gesichtssinns, wodurch wir, von Umriß und Gestalt belehrt, diese gleichsam geistig betasten, und wodurch uns das eigentlich Körperliche (auf dem Helldunkel beruhende) erscheint, und *diese* Modification ist wieder nicht dieselbe mit derjenigen, durch welche die Differenzen der Farben empfunden werden, welches daraus erhellt, daß bekanntlich Menschen , die übrigens sehen, alles Sinns für Farben entbehren, so daß ihnen die Welt nicht anders als farblos, wie ein bloßer Kupferstich erscheint.

Was den *Gehörsinn* betrifft, so versteht sich der Parallelismus mit dem Klang von selbst. Im Gehör gelangt also die *ideale Substanz* als An-sich aller *Cohäsion* zur Selbstanschauung und wird sich als diese objektiv. Seiner Organisation nach ist das Gehörorgan

I,6,445

(worunter ich nicht das äußere Gerüste, sondern das *unmittelbare* Organ verstehe) nur der unmittelbare Leib der Klangseele.

Wichtiger ist, schon hier auf die Polarität von Gefühls- und Gehörsinn aufmerksam zu machen. Nämlich das Organ des Gefühlssinns sind die gesammten weichen Theile des Organismus, das Organ des Gehörsinns die gesammten starren Theile, also das Knochensystem. Ueber das erste ist kein Zweifel. Was das zweite betrifft, so sind die Gehörknochen für diesen Sinn nur, was die Papillen für den Gefühlssinn, nämlich nur die Blüthen des Knochensystems. Auch hier ist die concentrische Stellung im engeren Kreise nachgeahmt, wie in den Knochen des Schädels in einem weiteren Kreise. (Die Erklärung der so sonderbaren Gestaltung der Gehörknochen, welche man so allgemein *zweckmäßig* findet, ist in dieser Idee zu suchen, die ich hier ebenfalls nur andeuten kann). Das vollkommene Thier, der Mensch, bestände also im Allgemeinen und zunächst nur aus einem Gefühls- und aus einem Gehör-Menschen, deren Vereinigung in der That das gelungenste und höchste Werk der Natur ist, wie sich beide auch *wahrhaft*

und eigentlich entgegengesetzt sind. Der Gefühlsmensch ist der äußere, der Gehörmensch der innere Mensch. Wenn man bedenkt, welche Mühe es die Natur kostet, diese beiden zusammenzubringen und in einem und demselben darzustellen, so kann man nicht anstehen, dieser Vereinigung die größte Bedeutung zu geben, und sie als das höchste Problem der Natur im Schaffen der Thiere zu betrachten.

Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie die Natur successiv, von Stufe zu Stufe das Knochensystem mehr nach innen zurückdrängt. Hier können wir erst die wahre Bedeutung davon angeben. Auf den tiefsten Stufen gelingt es ihr nur, ein bloßes Gefühlsthier zu produciren, das Gehörthier fällt beim Polypen in den Korall, es ist außer dem Gefühlsthier gelegt und erstorben; im nackten Wurm wird es ganz abgelegt; die Schale der Mollusken, Schnecken u.s.w. bildet die künftigen Windungen des starren Gehörorgans vor, aber es liegt noch außer dem Thier, als ein anderes, wie es selbst, jedoch in näherer Identität mit ihm als beim Polypen. Im Insekt ist das

I,6,446

Harte, das Cohärente fast bloß in die Bedeckungen gelegt. Im Fisch, welch ein schwacher Anfang des Knochensystems! Auch im Amphibion steht das Gehörorgan noch auf einer tiefen Stufe. Durch die Progression vom Wurm bis zum Vogel erreicht endlich die Natur, das Gehörthier, zuerst ganz nach innen zurückgedrängt, darzustellen, aber nun geht ihr darüber das Gefühlsthier fast verloren; der Vogel hat relativ am wenigsten weiche Masse, und auch *die* weichen Theile, die er hat, müssen bei ihm in eine Vegetation, eine äußere Bedeckung, auswachsen, die in ihm fast ganz das äußere Gefühl tödtet. Erst in der höheren Klasse der Säugethiere gelingt es der Natur beide zu vereinigen, das Gefühls- und das Gehörthier wahrhaft zusammenzubringen, am vollkommensten doch erst im Menschen, wo daher allein auch die fremdartigen äußeren Bedeckungen fehlen - und diese Vereinigung sich erst ausschließender Systeme ist keines der geringsten Unterscheidungszeichen der Säugethiere, der Thiere êáôE dĩï÷Þí, von den niedereren Klassen.

Wenn man die ungeheure Produktion der *Erden* im Knochensystem des Thierreichs wie in ihren anorgischen Absätzen (wogegen die im Pflanzenreich fast in nichts verschwindet) bedenkt, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß die zwei Reihen der unorganischen Natur, die an sich eine und dieselbe sind, nur die eine im Zustand des Zerfallens (gleichsam im thierischen Zustand), die andere im Zustand der Identität und der Cohäsion (im Zustand der Vegetation) angeschaut, - die zwei Reihen der Erden und der Metalle - im Fleisch- und im Knochensystem auch *im* Thierreich selbst noch reproducirt werden, wie sie im Großen und Allgemeinen im Thier- und Pflanzenreich getrennt fortleben, so daß die Erde mit allen ihren Kindern und lebenden Geschöpfen nur als eine ehemalige All-Organisation erscheint, die den Absatz nach außen, ebenso wie jetzt noch das einzelne Thier, in die Reihen der Erden und Metalle niederlegt, die sie in der unorganischen Welt nur unvollkommen zu vereinigen wußte.

§. 227.

Der Elektricität entsprechend unter den Sinnen ist der Geruchssinn, dem Licht der Gesichtssinn.

I,6,447

Gefühls- und Gehörsinn sind Sinn für Identität, die Identität objektiv, in der *Materie,* wird gefühlt, subjektiv oder ideell im *Klang* vernommen; denn die *Stetigkeit* wird eigentlich in der Materie gefühlt, und das Gehörte, der Klang, ist, wie ich bei der Lehre vom Klang gezeigt habe, die Identität aller Dinge. Der Geruchssinn ist der erste Sinn für Differenz, wodurch ein organisches Wesen am bestimmtesten von einem Außer-ihm als einem Außer-ihm belehrt wird. Dem Organismus ist hier die Möglichkeit anderer Dinge verbunden, aber *als anderer,* als differenter, ohne wirkliche Intussusception. Das Verhältniß der

Dinge zum Organismus im Geruch ist also ein Verhältniß der Elektricität, welches dann auch auf anderen Wegen mannichfach bewiesen werden kann. Ich will nur erinnern a) an den Zusammenhang mit der Respiration, welche gleichfalls in der zweiten Dimension die zweite ist, b) an die Phänomene der Sympathie und Antipathie, einer wahren Anziehung und Abstoßung, die sich auf Geruch gründen. c) Der Geruchssinn wird nicht nur von der künstlich erregten Elektricität sehr stark afficirt, sondern er erkennt auch diejenige Elektricität, welche sich durch kein anderes Reagens unterscheiden läßt. Der ganz eigenthümliche Geruch der Metalle und der meisten ursprünglichen Körper ist nichts anderes als Ausdruck eines elektrischen Verhältnisses zu den Geruchsnerven, abgerechnet, daß das herrschende Princip, der spiritus rector aller Geruchsstoffe des Pflanzen- und Thierreichs das Phlogiston (das Entsprechende der Elektricität) ist. d) Einzelne Phänomene. So das Nießen, ein wahrhaft elektrischer oder galvanischer Proceß. e) Formation des mehr flächenartigen Organs. In Bezug auf das Letztere ist merkwürdig, daß hier außer dem *Gehör* die einzige zum Organ selbst gehörige (es nicht bloß einschließende) knochenartige Anlage gemacht ist. In der That ist der Geruchssinn inniger als der Gesichtssinn und hat mehr Bezug auf das *Innere* als dieser; wie z.B. die Thiere vorzugsweise durch das Gehör beherrscht werden, so auch vorzugsweise durch Geruch. In der ersten Dimension war (merkwürdig genug) der *immaterielle* oder der ideelle Sinn der Gehörsinn, derjenige, der die entschiedenste Knochenbildung forderte, der

I,6,448

materielle dagegen der Gefühlssinn, derjenige, welcher durch die weichen Theile vermittelt wurde. In der gegenwärtigen ist es umgekehrt. Der Geruchssinn, die materielle und insofern tiefere Potenz des Gesichtssinns, ist hier mehr an ein knochenartiges Gebilde gebunden, während der immaterielle, der Gesichtssinn, fast durch reine Flüssigkeit, die nur in Häuten eingeschlossen ruht, also überhaupt durch den weichsten Theil des Leibes vermittelt ist. Dieß erklärt sich daraus, daß, da beide Sinne Sinne der Differenz, des Außer- und Nebeneinander, wie die vorigen des Nacheinander (im Raum und in der Zeit) waren, der Gesichtssinn als der höhere, in welchem die zweite Dimension also schon entschiedener hervorgetreten ist, mehr der Differenz hingegeben ist, und das organische Wesen mehr *außer* sich selbst reißt als der Geruch, welcher zwar zuerst ein wahres Außer-dem-Organismus, eine Distanz, und zwar als Distanz eines Gegenstandes, aber kein Nebeneinander setzt, wie der Gesichtssinn zugleich thut. Der Geruchssinn ist also der Identität noch näher. Der Gesichtssinn ist der eigentliche Sinn für Totalität, wie das Gehör für Identität. Die empirische Unendlichkeit des Raums ist im Sehorgan aufgehoben oder zur aktuellen reducirt; der Punkt ist hier = dem unendlichen Raum, = dem All, und umgekehrt die unendliche Extension = unendlicher Intension. Nicht anders im Gehör, durch welches die empirische Unendlichkeit der Zeit in eine gegenwärtige verwandelt wird, denn jeder Schall oder Ton ist in sich wahrhaft unendlich, niemand kann ihn aussprechen. Was für Gesicht oder Gefühl der leere Raum ist, ist für das Gehör die *leere Zeit* oder die Stille.

Die Verbindung, in welche wir hier den Gesichtssinn mit dem Geruchssinn gesetzt haben, versteht sich ebenso wie das schon früher entwickelte Verhältniß von Elektricität und Licht (worunter hier immer Licht *in specie* verstanden wird). Beide sind Raumsinne; der Geruch aber ist, wie die Elektricität, ohne Tiefe, während im Auge sich die grundlose Tiefe des All selbst spiegelt, und wie es sich selbst wölbt, so in ihm der unendliche Raum selbst zur Totalität sich schließt.

Andere Verhältnisse und Bestimmungen können nur wieder im Gegensatz gegen andere Sinne entwickelt werden.

I,6,449

§. 228.

Den Chemismus reproducirend unter den Sinnen ist der Geschmackssinn, die Wärme der Wärmesinn. - Die erste Behauptung bedarf wohl kaum des Beweises. Aller Geschmackssinn bezieht sich auf die chemischen Eigenschaften der Körper, wie der Geruchssinn auf die elektrischen; er ist Intussusception in der dritten Dimension, er ist durch das Flüssige vermittelt, und, wie man sagt: corpora non agunt chemice, nisi soluta, so haben die Körper auch Geschmackswirkungen, nur insofern sie zugleich aufgelöst werden.

Der *Wärmesinn* bedarf einer besonderen Rechtfertigung, da er bis auf neuere Zeiten so allgemein übersehen und unter den allgemeinen Gefühlssinn subsumirt wurde. Dieß ist übrigens leicht erklärbar. Der Wärmesinn ist als ein Sinn der dritten Dimension zugleich ein *aus* Synthese begreiflicher, und da er sich nicht so grob materialistisch aufdrang wie der Geschmackssinn, konnte seine Selbständigkeit leichter verkannt und in andere Sinne aufgelöst werden (er kann nämlich als Synthese von Gefühls- und von Lichtsinn begriffen werden), als dieß beim Geschmackssinn möglich war, bei dem freilich die Verwandtschaft mit Geruch leichter erkennbar war, desto weniger aber die hier allerdings mit eintretende Bestimmung des Gehörsinns, die sich nur materiell, nämlich dadurch ausdrücken konnte, daß die Organe des Geschmacks zugleich Organe der Stimme sind und in einer sehr nahen Communication mit dem Gehörorgan stehen. Im Geschmackssinn nämlich ist das *Materielle* herrschend: er ist der materielle Sinn unter beiden, dieses (das Materielle) drängt sich also auch hier vor, und der immaterielle Sinn kann nur durch eine partielle Gemeinschaft der Organe seine Verwandtschaft entfernt zeigen (wie in der Molluske).

Die Selbständigkeit des Wärmesinns ist indeß unleugbar. Selbständig ist jeder Sinn, welcher von anderen Sinnen unabhängiger Veränderungen in sich fähig ist. Dieß ist aber der Fall des Wärmesinns. Wäre er mit dem Gefühl identisch oder nur eine Modification desselben, so würde der Organismus keines eigenthümlichen, vom Gefühl unabhängigen Wärmegefühls fähig seyn, wie er doch offenbar ist, in Krankheit z.B., wo die größte äußere Wärme, Bedeckungen u.s.w.

I,6,450

den inneren Frost nicht aufzuheben vermag, oder umgekehrt, die größte äußere Kälte das innere Wärmegefühl nicht mindert. Sein Verhältniß als dritte Dimension beurkundet übrigens der Wärmesinn ebenso wie der Geschmackssinn dadurch, daß er die Identität der ersten Dimension mit der Differenz der zweiten synthesirt. Das Wärmegefühl fließt fast mit dem Selbstgefühl zusammen, und hat dieser Innigkeit unerachtet dennoch die unmittelbarste Beziehung auf das Aeußere. Im bloßen Gefühl wird eigentlich keine Differenz empfunden, es findet vielmehr ein Zusammenfließen des Inneren mit dem Aeußeren statt. Im Geruchssinn wird zuerst Differenz als Differenz gesetzt. *Diese* Differenz besteht auch noch im Geschmackssinn, aber mit dieser zugleich ist Intussusception gesetzt; die Differenz wird zugleich als Identität aufgenommen.

Daß der Wärmesinn ein eigenthümlicher, ein unabhängiger Sinn ist, ist auch dadurch offenbar, daß er durch das Uebergewicht eines anderen Sinns völlig verdrungen werden kann. Warum erregt das Licht Wärme in allen Theilen des Körpers, nur im *Auge* nicht, wo der Lichtsinn thront, und in dessen Inneres das Licht doch bestimmter als in das Innere irgend eines anderen Organs einfließt? Der Grund ist, daß Lichtsinn und Wärmesinn einander entgegengesetzt sind, und daß, wo jener vorzugsweise aufblüht, dieser weichen muß. Im Wärmesinn ist das Licht, das Ideale, zurückgeführt zur Materie, zum Realen, im Gefühlssinn; im Gesichtssinn ist es das Licht als Licht, welches zur Selbstanschauung gelangt.

Ich bemerke noch. Das Organ des Wärmesinns ist die Haut; diese aber hat eine ähnliche Organisation mit dem Auge; die verschiedene Farbe der *Iris* ist verbunden mit verschiedener Hautfarbe. Wo blonde Haare und weiße Haut, da sind auch blaue Augen bei den Kakerlaken; wo schwarze Augen, meist braune

Haut, und im höchsten Grade die Negerfarbe. Die Haut ist das Auge für die Wärme, wie das eigentliche Auge die Lichthaut ist.

Nachdem wir jetzt das System der Sinne philosophisch construirt und entworfen haben, so ist es eine andere mehr historische Frage, in

I,6,451

welcher Ordnung diese Sinne in der Natur hervortreten - eine Frage, die indeß doch gleichfalls aus allgemeinen Gründen entschieden werden kann; ich stelle hierüber sogleich folgendes Princip auf.

§. 229.

Die Sinne bloß im Verhältniß zum Organismus betrachtet sind bloße Wiederholungen seiner Dimensionen in der höheren Potenz. Die Ordnung, welche die Sinne in dieser Beziehung beobachten, bestimmt auch die Ordnung ihres Hervortretens in der Natur.

In der Sensibilität wiederholen sich (§. 224) nicht nur alle Formen der objektiven Naturthätigkeit (in dieser Beziehung haben wir sie bisher betrachtet), sondern auch die Formen der organischen Thätigkeit und demnach die Dimensionen des Organismus selbst. Wir können diese Ordnung im Gengentheil der ersten, welche die *objektive* war, die *subjektive* nennen. Wir behaupten nun, daß die Ordnung des *Hervortretens* der Sinne in der Natur der letzten und nicht der ersten entspreche, welches auf folgende Art bewiesen wird.

Bloß in der letzten Beziehung werden die Sinne betrachtet in ihrem Verhältniß zum Organismus, d.h. nach *dem* Verhältniß, in welchem sie einen höheren Grad der Realität und demnach der Perfektion in diesen setzen. Nun steigt aber die schaffende Natur vom Niedersten zum Höchsten auf; die Ordnung des Hervortretens und Erscheinens der Sinne in der Natur ist also nothwendig die umgekehrte von derjenigen, welche sie in Rücksicht des Grads der Perfektion befolgen, der durch sie in den Organismus gesetzt wird. Demnach kann auch die Ordnung ihres Hervortretens nur bestimmt werden nach dem, was die Sinne relativ auf den Organismus, nicht aber nach dem, was sie objektiv in Bezug auf die allgemeine Natur sind, d.h. die Ordnung des Hervortretens der Sinne ist bestimmt durch die subjektive, nicht durch die objektive Ordnung der Sinne.

Dieser Satz, welcher nun bewiesen ist, gibt also ein Princip, nach welchem dieses Hervortreten a priori bestimmt werden kann, und ein allgemeines Gesetz an die Hand, welchem jede bloß einzelne Rücksicht weichen muß.

I,6,452

Die Perfektion des Organismus steigt nun überhaupt von dem Punkt an, in welchem er, lediglich auf sich selbst beschränkt, nur die unendliche Möglichkeit von sich selbst hat, zuerst durch dasjenige Verhältniß, wo er die Möglichkeit *anderer* Dinge in sich aufnimmt, obgleich noch als *anderer*, also überhaupt von der ersten durch die zweite Dimension bis zu dem höchsten Punkt, wo er die Möglichkeit anderer Dinge in sich aufnimmt, ohne aus der Identität mit sich selbst herauszugehen, wo also Inneres und Aeußeres zuerst wahrhaft in ihm eins werden.

Dieselbe Stufenfolge muß sich in den Sinnen, und zwar in der Ordnung ihres Hervortretens in der Natur zeigen. Zuerst werden diejenigen Sinne hervortreten, durch welche der Organismus am wenigsten über sich selbst hinausschreitet, und durch die er zunächst nur die unendliche Möglichkeit von sich selbst enthält; dann die, wodurch er die Differenz anderer Dinge und zwar als Differenz aufnimmt, endlich die, wo diese beiden Bestimmungen synthesirt werden. - Dieß vorausgesetzt, haben wir das Verhältniß der Sinne zu den verschiedenen Dimensionen des Organismus zu bestimmen.

§. 230.

Diejenigen Sinne, durch welche der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst erhält, und welche daher der Reproduktion oder der ersten Dimension in der Sensibilität entsprechen, sind der Gefühls- und der Geschmackssinn. Vom Gefühlssinn wegen seiner offenbar auf die Identität des Organismus, wodurch dieser in sich selbst ist, gegründeten Möglichkeit, ist von selbst klar, daß er der tiefste der Sinne sey, indem durch denselben der Organismus am wenigsten aus der Identität seines Wesens heraustritt. Schon mehr Differenz ist im Geschmackssinn, aber doch bezieht sich dieser unmittelbar auf Ernährung und Reproduktion, und ist daher nächst dem Gefühl der am meisten selbstische aller Sinne.

§. 231.

Diejenigen Sinne, die Wiederholungen der zweiten Dimension sind, oder der Irritabilität entsprechen, in denen also die Sensibilität die Möglichkeit

I,6,453

anderer Dinge als anderer in sich aufnimmt, sind Geruchs- und Gesichtssinn. - Hierüber verweise ich nur auf die Beweise des §. 227.

Da eine allmähliche Entwicklung der Sinne von der Identität zur Differenz und von da zur Synthese der Identität und der Differenz ist, so muß auch der Geruchssinn in dieser subjektiven Ordnung dem Gesichtssinn vorangehen, indem jener zwar Differenz, aber in viel eingeschränkterem Sinn als dieser setzt, und eigentlich erst der Gesichtssinn die Außenwelt als eine Welt wahrhaft aufschließt.

§. 232.

Diejenigen Sinne, welche die Sensibilität ***in*** *der Sensibilität vorstellen, demnach als Reproduktionen der dritten Dimension des Organismus betrachtet werden müssen, sind der Wärmesinn und der Gehörsinn.*

Der Beweis ist der, daß in beiden Sinnen das Selbstgefühl oder die Identität mit dem Gefühl der Differenz unmittelbar zusammenfließt und eins wird, die Sensibilität sich wieder in sich selbst zur Totalität schließt. Im Wärmesinn ist das Gefühlsthier in der höchsten Entwicklung, im Gehörsinn das Hörthier.

Es ist merkwürdig, daß in dieser subjektiven Ordnung auch jederzeit zwei Sinne in *einer* Dimension vorkommen, die aber hier, da die Natur das Harte zum Weichen zu fügen strebt, jederzeit diesen Gegensatz ausdrücken. So Gefühl und Geschmack, jenes ganz auf die weichen Theile eingeschränkt, während das Organ von diesem wenigstens in unmittelbarer Verbindung mit harten Theilen steht, in manchen Thierklassen sie sogar in sich selbst aufnimmt. So dann wieder Gesicht und Geruch, dann Wärmesinn und Gehörsinn.

Es ergeben sich uns also folgende Sätze:

1) Die Sinne treten in der Ordnung hervor: Gefühl, Geschmack (Sinne der ersten Dimension relativ auf den Organismus), Geruch, Gesicht (Sinne der zweiten), Wärmesinn, Gehörsinn (Sinne der dritten Dimension relativ auf den Organismus).

2) Auch im Hervortreten der Sinne beobachtet also der Organismus den allgemeinen Typus des Fortgangs von der Identität (im

I,6,454

Gefühl und Geschmack) zur Differenz, dem Hinausgehen über sich selbst (im Geruch- und im Gesichtssinn) und von da zur Rückkehr in sich selbst oder zur Contraktion.

Im Gefühls- und Geschmackssinn ist die unmittelbare Berührung nothwendig, die Innenwelt fließt mit der Außenwelt zusammen; was hier noch unmittelbare Nähe ist, breitet sich im Geruch schon zur Distanz und im Gesichtssinn in die ganz unbestimmbare Entfernung aus.

Es ist daher falsch, daß die Sinne in derjenigen Ordnung hervortreten, in welcher sich durch sie die Welt eines organischen Wesens erweitert. Dieß Gesetz ist auch von *Kielmeyer* in der Rede über das Verhältniß der organischen Kräfte, worin er, nach einigen allgemeinen Ideen von Herder, zuerst bestimmt die Stufenfolge von Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität aufstellte, behauptet worden. Allein nicht nur die Naturgeschichte widerstreitet ihm, sondern auch der nothwendige und allgemeine Typus aller Entwicklung. Gehört z.B. das Gesicht vorzugsweise der zweiten Dimension an, so muß es nothwendig eher hervortreten als diejenigen Sinne, welche der dritten angehören.

3) Die immateriellen Sinne gehen vor den materiellen her und entwickeln sich zuerst. In der That verhalten sich ja die sogenannten immateriellen Sinne zu den ersten als zweite Potenz (und schon hieraus die obige Folge).

Die Wichtigkeit, welche in dieser Ordnung der Sinne der Gehörsinn erhält, der doch von der einen Seite wegen seines nothwendigen Zusammenhangs mit Cohäsion eine tiefere Stufe einzunehmen scheinen könnte, kann zum Theil schon nach dem, was über die Identität des Weichen und Harten, des Lichts- und Schwere-Thiers *im* Thier, gesagt wurde, nicht mehr auffallend seyn.

Folgendes wird dienen, diese Würde des Gehörsinns noch entschiedener zu zeigen.[1]

Der Klang ist der Widerhall der ewigen Affirmation Gottes in

[1] Man vgl. auch Philosophie der Kunst, im vorherg. Band, S. 488 ff. D. H.

I,6,455

der Natur, er ist der erste Ausgang aller Dinge aus Gott, nicht das gesprochene Wort, wie die Materie, sondern das sprechende, der wahre ëüãïò. Wie nun der Klang die erste Einbildung des Unendlichen in die Endlichkeit ist, so muß er in der vollendeten Einbildung zuerst auch *wieder* durchbrechen, und die höchste Einbildung des Unendlichen in das Endliche wird die vollkommenste Einbildung des Klangs in das Innere der Wesen, also offenbar der Gehörsinn seyn. Was in der einen Beziehung der Anfang war, ist in der anderen nothwendig auch wieder das Ende und der Gipfel. Wie in der höheren Wiederholung der Natur, in der Kunst, diese auch wieder von der Affirmation - von der Einbildung des Unendlichen ins Endliche - anfängt, in der Musik, dann durch fortwährende Einbildung wieder in dem Punkt schließt, wo die Affirmation *im Objekt selbst* als Rede wieder durchbricht (welches im Drama geschieht), so auch die Natur (Musik als Anfang der bildenden und Drama als Gipfel der redenden Kunst sind die beiden Pole). Die Natur beugt sich in sich selbst zurück; ihre Vollendung, ihre Geschlossenheit kann sie eben auch nur dadurch andeuten, daß sie in ihren Anfangspunkt zurückkehrt. Im Gehör *findet* sie sich selbst wieder, sie geht wieder in ihr erstes Bewußtseyn, in das sie sich faßte, als sie die Dinge durch Magnetismus - durch Subjekt-Objektivirung - gestaltete. Der Magnetismus ist nichts anderes als das objektive Selbstbewußtseyn, die Ichheit der Natur; diese kommt im Gehörsinn zu sich selbst, so wie dieser dann den unmittelbaren Uebergang zur Rede und zur Vernunft, dem vereinigten ëüãïò bildet.

Von allen Sinnen ist der Gehörsinn derjenige, durch welchen am unmittelbarsten und bestimmtesten auf das Innere eines Wesens gewirkt werden kann, so wie, um ihn als das Höchste in der Sensibilität zu bezeichnen, nur darauf reflektirt werden darf, daß es der einzige Sinn ist, durch welchen der Mensch mit dem Menschen in Vernunftzusammenhang tritt, der einzige, durch welchen sich Vernunft unmittelbar offenbaren kann, der eigentliche Sinn der Humanität. Was Shakespeare von den Menschen sagt, gilt vorzugsweise zwar von diesem, aber auch vom Thier:

I,6,456

Der Mann, der nicht Musik hat in sich selbst,
Taugt nur zum Mord, zu Räuberei und Tücken,
Die Regung seines Sinns ist dumpf.
- - - Drum lehrt der Dichter,
Gelenkt hab' Orpheus Bäume, Felsen, Fluten,
Weil nichts so stöckisch, hart und voll von Wuth,
Das nicht Musik auf eine Zeit verwandelt.
Kaufmann von Venedig, V, 1.

Nach den in den vorhergehenden Sätzen gegebenen Prämissen zeige ich nun das *wirkliche* Hervortreten der Sinne in der Natur.

§. 233.

Diejenigen Thiere, in welchen zuerst die Sensibilität als **Allheit** *aller Formen wohnt, sind die vollkommensten oder die Säugthiere.* Der Unterschied der untergeordneten Thiere von diesen kann also in Bezug auf Sensibilität nur darin bestehen, daß die Sinne, welche in jenen vereint hervortreten, in diesen vereinzelt sind.

Inwiefern das Säugthier die Totalität der Sinne begreift, ist es selbst *als Ganzes* wieder die *Identität* derselben, - vom Säugthier kann man daher sagen: es *hat* Sinne.

Wo die Sinne vereinzelt hervortreten, ist keine Totalität, also auch keine Identität; das Thier *hat* nicht sowohl Sinne, sondern es ist vielmehr selbst nur der für sich, in seiner Vereinzelung, äußerlich hingelegte Sinn, und es ist nichts wie dieser Sinn (ich bitte, dieß genau zu merken). Die sechs untern Thierklassen werden daher nichts anderes vorstellen als in der That die sechs *vereinzelten* Sinne, die dann erst im Säugthier vollkommen zusammentreten.

Die Frage ist also nun eigentlich die: welchem Sinn ähnlich ist ein untergeordnetes Thier geschaffen? - - -[1]

[1] Hier lasse ich die nähere Parallelisirung der Thierklassen mit den einzelnen Sinnen weg und verweise auf die (im nächsten Band abzudruckenden) *kritischen Fragmente* in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. D. H.

§. 234.

Wo in der That die Totalität im Objektiven, also die absolute Substanz als Subjekt oder als Identität *eintritt,*

I,6,457

und die Totalität im Objektiven sich erkennt, da ist nothwendig die höchste oder die absolute Selbsterkenntniß des All gesetzt. - In gleichem Verhältniß wie der Organismus die unendliche Möglichkeit in sich als Wirklichkeit setzt, tritt die Substanz selbst als Subjekt des Organismus ein (§. 218). Nur da aber, wo die Substanz nicht mehr bloß in bestimmtem Verhältniß, sondern absolut als Subjekt eintritt, ist die höchste Selbsterkenntniß der Natur gesetzt. Nur da nämlich, wo das Objektive dem Subjektiven vollkommen gleich ist, kann sich dieses in *jenem* erkennen, die Identität kann die Totalität ergreifen, Subjekt und Objekt also auch absolut eins werden. Subjekt und Objekt sind absolut eins, heißt aber ebenso viel als: es ist die höchste oder absolute Selbsterkenntniß der Natur oder des All gesetzt. Denn das Subjekt und der objektive Grund sind sich gleich, beide nämlich die absolute Substanz. Wo also

beide absolut eins werden, erkennt die absolute Substanz sich selbst im Objektiven als sich selbst, es ist daher die höchste Selbsterkenntniß der Substanz und insofern des All gesetzt.

§. 235.

Bloß partiales Einsseyn des Subjekts und des objektiven Grundes (der Identität und der Totalität) *ist Instinkt.*

Denn im Begriff des Instinkts wird gedacht, daß der objektive Grund zwar dem Subjekt gleich sey und gewissermaßen als subjektiver handle, aber doch nicht, daß er ganz das Subjekt selbst sey. - Es wird, sage ich, a) gedacht, daß der objektive Grund handle. Im Handeln der Thiere nehmen wir zwar kein bewußtes oder subjektives, sondern ein bewußtloses, lediglich objektives und blindes Handeln an, d.h. wir nehmen an, es sey bloß der *objektive* Grund, der in ihnen handelt. Dennoch nehmen wir b) zugleich an, daß dieser objektive Grund als ein objektiver zugleich ein subjektiver, das bewußtlose Handeln als ein bewußtloses und in seiner Blindheit einem Bewußten gleich sey. (Dieß eben drücken wir durch den bisher so dunklen Begriff des Instinktes aus). Wir nehmen also an, daß das Objektive, was in den Thieren handelt, an sich, wenn gleich nicht relativ auf die

I,6,458

Thiere, = dem Subjektiven sey, oder, wir nehmen an, daß der objektive Grund zwar dem subjektiven gleich sey, nicht aber umgekehrt, auch der subjektive ganz der objektive.

Worin kann nun der Grund der hier noch bestehenden Differenz liegen?

Der objektive Grund, da er = der absoluten Substanz, also = der Vernunft ist, die im ganzen Universum wohnt, der *objektive Grund* muß, sage ich, da, wo er handelt, dem *subjektiven* gleich seyn (als Vernunft handeln); aber er ist dem subjektiven nicht gleich absolut und *in der Totalität möglichen* Handelns - es *besteht* daher noch immer eine Differenz des Subjektiven und des objektiven Grundes, während dieser schon für sich und im partiellen Handeln dem Subjektiven gleich ist. Deßwegen haben wir unsern Satz so ausgedrückt: "Bloß *partielles* Einsseyn des objektiven Grundes und des Subjekts ist Instinkt."

Schon die bloße Reflexion auf den Instinkt in der Natur hätte die Wissenschaft längst zu der Anerkennung der absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven führen können. Das, was im thierischen Instinkt objektiv handelt, ist offenbar ein *blinder,* mit keinem Bewußtseyn verbundener Grund; er bricht unmittelbar aus der Materie hervor; schon dieß lehrt, daß die Materie ursprünglich in ihren tiefsten Erscheinungen auch schon Perception seyn muß, und daß kein absoluter Gegensatz ist von Materie und Geist. Die Lehre von der Identität des Objektiven und Subjektiven, daß nämlich das Objektive nur ein Objektiv-Subjektives ist, ist der Schlüssel zur Erkenntniß der höchsten Erscheinungen der Natur. Diese Lehre wurde von Leibniz zu seiner Zeit ausgedrückt als Lehre von den *blinden* Vorstellungen und Perceptionen. Man erkannte nämlich im *Objektiven,* in der Materie, das Perceptive, das Vorstellende, aber (damit die Bestimmung der Objektivität, mit der sich uns die Natur und die Materie aufdrängt, bestehe) als ein *bewußtlos* Vorstellendes, *blind* Perceptives, ähnlich dem im Zustand des Somnambulismus (wo niemand an eine Seele denken wird, die vom Leib verschieden wäre). Diese Lehre machte

I,6,459

daher den direkten Gegensatz gegen den Cartesianismus, welcher die strengste absolute Entgegensetzung von Materie und Geist behauptete, daher er auch die Thiere zu bloßen Maschinen herabsetzen *mußte*. Leibniz nahm diese cartesianische Behauptung auf, aber in viel höherem Sinne. Das Mechanische, sagte

er, was ihr in den Handlungen der Thiere findet, erkenne auch ich an; ich erkenne, daß dieß Handeln ein blindes, insofern mechanisches ist, aber es ist dieß bloß der Form oder dem Exponenten nach. Das An-sich, was in diesem blinden Handeln wirkt, ist die Perception, ist das repräsentative Princip des Universums selbst. Gerade dieß ist, nur anders ausgedrückt, auch unsere Behauptung.

Was im Instinkt des Thiers handelt, ist noch ein ganz *Objektives*, aber es ist *als dieses Objektive*, ohne den Charakter des Objektiven abzulegen, zugleich ein *Subjektives*, was auch nachher an den Thieren mit einem Schein *wirklicher*, ihnen eigner Vernunft täuscht. Wir können daher unsern Satz: "Bloß partiales Eins-seyn etc. = Instinkt" bestimmter noch so ausdrücken:

Zusatz. Im Instinkt ist der objektive Grund dem Subjektiven gleich für den besonderen Fall des wirklichen Handelns, aber nicht absolut und für alle Fälle des möglichen Handelns; daher ist nicht umgekehrt das Subjektive dem Objektiven gleich, die Identität ergreift nicht die Totalität als Totalität. - Könnte das Thier je in sich die Totalität ergreifen, so träte das Thier eben damit heraus aus der Thierheit. In dem Thier ist aber jene Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nicht nur überhaupt partiell dadurch, daß sie sich nur in einzelnen Handlungen offenbart, sondern auch dadurch, daß es immer nur das *gegenwärtige* Handeln ist, in dem sie erscheint. Die Indifferenz ist also auch eingeschränkt der Zeit nach. Es findet kein absolutes Ergreifen der Totalität durch die Identität statt, sonst *wäre Vernunft* - nicht nur objektiv und potentiâ, sondern auch subjektiv oder actu. In der Vernunft hört die Zeit auf; wo Vernunft ist, da ist *Ewigkeit,* und wo sie ist, ist sie nicht partiell, sondern ganz. Es gibt eben deßhalb auch keine Grade der Vernunft, wie man wohl

I,6,460

den Instinkt als einen geringeren Grad der Vernunft beschrieben hat. Das Handelnde im Thier ist allerdings dem *Wesen* nach Vernunft, und sogar so, daß es als Vernunft *erscheint,* hindurchblickt (aus einem Grund, den ich sogleich bestimmen werde), aber auch nur erscheint, nicht actu oder subjektiv im Subjekt des Thiers auch wirklich ist.

§. 236.

Das An-sich des Instinktes ist der objektive Grund, der als objektive Vernunft darum auch erscheint, weil er relativ auf die Totalität des organischen Wesens (also als Identität derselben) *handelt.* Vernunft ist Identität der Totalität. In dem All, wie es an sich, und ebenso in der Vernunft ist nichts bloß abhängig, bloß *bestimmt,* nichts gedrückt oder unterjocht, jedes hat sein freies Leben für sich und doch nur im Ganzen. Nur in der Vernunft ist diese Vereinigung wieder vollkommen, daß nämlich die Differenz besteht ohne Schaden der Identität, und umgekehrt. Wo also ein Erkennen von Totalität ist, und so weit ein solches ist, da und so weit ist auch Vernunft. Nun *erkennt* gewissermaßen der objektive Grund im Instinkt des Thiers die Totalität in diesem, denn er bestimmt das Thier nicht zum Handeln dem *einzelnen Theil nach,* noch selbst als einzelnes, sondern als Totalität. Im Instinkt handelt das Thier als *Totalität* und in der Totalität. Es wird auf das Thier nicht mechanisch oder in *Masse* von außen gewirkt, es wird nicht angezogen und abgestoßen, wie der todte Körper angezogen und abgestoßen wird, dessen Totalität in jeder Bewegung der Art vernichtet wird, das Thier besteht vielmehr in jedem Handeln als Welt für sich, in innerer aktueller Unendlichkeit. Jedes Handeln in *Totalität* oder relativ auf eine Totalität *erscheint* denn unmittelbar auch als ein zweckmäßiges, und objektiv-zweckmäßig sind daher auch alle Handlungen des thierischen Instinkts, nur nicht *subjektiv*. Es ist der objektive Grund, welcher die Totalität im Thier anerkennend (da er eben nur objektiver Grund des Thiers, nichts anderes ist), nothwendig auch jener Totalität gemäß handelt, also mit *Nothwendigkeit,* nicht mit Bewußtseyn vernünftig handelt.

I,6,461

Dieses Verhältniß - dieses Handeln des Thiers in der Totalität und als Totalität - ist nothwendig das Unerklärbarste für die bloß mechanische Ansicht der Natur. Ich begreife etwa, wie ein Körper, den ich in dieser Rücksicht als homogen betrachte, in welchem die aktuelle Unendlichkeit unterdrückt ist, wie ein solcher Körper mechanisch getrieben, oder dynamisch, chemisch angezogen werden kann, aber ich begreife nicht, wie auf ein Wesen, in welchem entschiedene Totalität ist, in *Masse* gewirkt werden könne.

Es ergibt sich nun auch eine andere Folgerung, nämlich:

§. 237.

Der Instinkt ist das relativ Potenzlose im Thier, oder er ist die absolute Identität der Sinne (als die Totalität).

Es konnte die Frage entstehen, nachdem wir alle Dimensionen der Natur in den Sinnen nachgewiesen hatten, was denn nun dem Dimensionslosen entspreche, was zu den Sinnen sich ebenso verhalte, wie sich etwa zu den Formen des dynamischen Lebens das Feuer verhielt. Dieses nur ist der Instinkt. Er ist das relativ-Potenzlose. *Relativ,* weil er nämlich bloß potenzlos ist in Bezug auf die Sinne, aber nicht absolut oder schlechthin betrachtet, indem er allerdings selbst noch unter der Potenz der Objektivität steht. - Ebenso ist es auch gemeint, wenn ich den Instinkt die *absolute* Identität der Sinne nenne. Relativ auf diese ist er nämlich ihre absolute Identität oder das, was alle begreifen, eben deßwegen selbst keiner insbesondere ist. Er ist eben dadurch auch dasjenige, wodurch allein das Thier in der Totalität handelt.

Es könnte nun hier, nachdem wir den Instinkt als ein partiales Eins-Seyn der Identität und der Totalität beschrieben haben, die weitere Frage entstehen, worauf denn die Partialität dieses Eins-Seyns beruhe, und es ist leicht einzusehen, daß der Grund davon nur im *Objektiven,* nämlich darin liegen könne, daß auch die Totalität, die im Thier objektiv gesetzt ist, nicht die *absolute,* sondern noch immer eine bloß relative Totalität sey. Wodurch sich nun aber die Absolutheit, und wodurch sich die Relativität der Allheit im Objektiven des Organismus

I,6,462

ausdrücke, diese Frage werden wir erst in der Folge genau beantworten können. Nur so viel will ich noch bemerken:

Mehr oder weniger sind alle Instinkte der Thiere doch vorzugsweise durch *gewisse* Organe oder Sinne vermittelt; der Grund ist, daß kein vollkommenes Gleichgewicht der Sinne, sondern, wie wir auch im Vorhergehenden gefunden haben, Ein Sinn vorherrscht, ja nicht selten auf Kosten des anderen hervortritt im Thierreich. Selbst da, wo die Beziehung auf die Einzelheit der Sinne mehr zu verschwinden scheint, z.B. in denjenigen Handlungen der Thiere, welche einen bestimmten Charakter errathen lassen, selbst da ist doch dieser Charakter selbst wieder ein einseitiger, mittelbar wenigstens sich auf eine bestimmte Dimension der Sinne beziehender. In den Säugethieren schafft die Natur allerdings allseitig in dem Sinne, daß sie keinen bestimmten Sinn *ganz* ausschließt, wie sie z.B. dem Wurme das Gehör nahm; aber nicht allseitig in dem Sinn, daß sie alle Sinne in gleichem Maß und zur vollkommensten Harmonie, zur qualitativen Totalität vereinigt. Die Allheit der Sinne ist vielmehr hier immer eine bloß quantitative.

§. 238.

Das Thier verhält sich im Instinkt zur absoluten Substanz als zu seinem Grunde, und demnach als Schwere. - Beweis ist alles Bisherige. Die Substanz ist das schlechthin Allgemeine, das Besondere ist die quantitative Differenz von ihm. Wo nun das Besondere für sich schon dem Allgemeinen schlechthin gleich wird, da tritt nothwendig ein anderes als das bloße Grund-Verhältniß ein; es tritt ein Identitäts-Verhältniß ein. Wo dagegen beide nicht identisch, und *soweit* sie nicht identisch sind, so weit verhält sich das Besondere zum Allgemeinen noch als zu seinem Grund, als Gezogenes zu Ziehendem.

Wenn aber das Gezogene ist wie das Ziehende (das Erkannte wie das Erkennende), hört die Differenz auf.

Die Thiere sind nun die letzten Besonderheiten, die noch in Differenz mit der Substanz sind, sie sind noch nicht die Substanz, noch nicht die allgemeine, reine Vernunft selbst, deßhalb sind sie in ihren Handlungen bloß Ausdruck oder Werkzeug der im *All* wohnenden Vernunft, ohne selbst vernünftig zu seyn. Bloß in dem, was sie thun,

I,6,463

ist Vernunft, nicht in ihnen selbst. Sie sind vernünftig durch bloßen Zwang der Natur, denn die Natur ist selbst die *Vernunft*, und freilich, wenn wir uns mit unseren Gedanken nicht zu jener allgemeinen Vernunft erheben, die der Stoff und die Form aller Dinge ist, die nach Maß und Zahl alles ordnet, welche den Wechsel des Tags und der Nacht, der Jahre und Zeiten bestimmt, die Weltkörper in gewissen Entfernungen und in gemessenen Geschwindigkeiten bewegt, so werden wir auch nie begreifen, wie der Vogel z.B., ohne vernünftig zu seyn, mit Kunst sein Nest baut, und wie so viele Thiere, ohne alles Bewußtseyn, doch so manche kunstreiche Handlungen ausüben können.

Das Thier ist *objektiv* vernünftig, wie es die ganze Natur ist, wie es auch dem Leibe nach betrachtet jederzeit (aber sichtbar z.B. in den zweckmäßigen Bewegungen des Somnambulisten) der Mensch ist.

Wie der Körper durch die Schwere nur darum fällt, weil er nur ein *Modus* der absoluten Substanz, nicht sie selbst, ist, so das Thier, an welchem daher selbst das partiale *Eins-Seyn* des Subjekts und Objekts nur als eine höhere Schwere erscheinen kann.

Der Zwang, welcher in den Trieben und Handlungen der Thiere stattfindet, ist nur durch ein ebenso unmittelbares Verhältniß der absoluten Identität begreiflich als die Schwere - nur als Erscheinung, nicht der existirenden absoluten Identität, sondern der absoluten Identität, sofern sie Grund von Existenz ist. *Daher* ist begreiflich, daß gerade diese beiden Dinge, der Instinkt der Thiere und die Schwere der Körper, für den empirischen Naturforscher zu den größten Geheimnissen der Natur gehörten.

Auch schon ein älterer Schriftsteller sagt: Deus est anima brutorum, so wie viele die Schwere nur aus einer unmittelbaren göttlichen Impression begreifen konnten.

Man hat dagegen eingewendet, daß die Thiere in ihren Handlungen gleichwohl sehr viele Irrthümer begehen, Gott also der Urheber dieser Irrthümer seyn müßte. Allein in der Natur ist kein Irrthum, und wenn das Thier zu irren scheint, so ist in Ansehung seiner der Irrthum das Vernünftige.

I,6,464

Ich sage nun zwar nicht: das Göttliche an sich, wohl aber das göttliche Princip, sofern es Grund von Existenz ist, sey das Beseelende der Thiere.

Nach diesen allgemeinen Grundsätzen kann es nicht schwer seyn, die verschiedenen thierischen Handlungen, auch die scheinbar bewußtesten, dennoch aus ihrem Verhältniß zur Natur zu begreifen.

Ich will hier kein eigentliches System der Thierinstinkte entwickeln, sondern nur von den vorzüglichsten Erscheinungen derselben reden.

Was 1) diejenigen Handlungen betrifft, zu welchen die Thiere durch Schmerz, durch Bedürfnisse getrieben werden, die Handlungen, die sie der Nahrung, der Begattung, ja selbst der Sorge für die Jungen, also der Gattung wegen, ausüben, so sind diese völlig blinde Handlungen, und unmittelbar durch die allgemeine Identität der Dinge vermittelt, die sich an ihnen nur darum als Vernunft offenbart, weil sie hier in Bezug auf Totalität erscheint. Das Thier ist wirklich identisch mit seiner Nahrung und hängt durch sie mit dem großen Leibe der Erde zusammen, dessen Glied es selbst ist. Ebenso ist es identisch mit

seinen Jungen und hat von ihnen kein anderes Gefühl als von sich selbst. Es fühlt wirklich in seinen Jungen; bei manchen Thieren geht dieß Identitätsgefühl sogar bis um wirklichen und völligen Identificiren, nämlich bis zum Auffressen.

Ich rechne unter diese Klasse von Trieben auch den Instinkt des Zugvogels, mit dem Wechsel der Jahreszeit, oder des Fisches, um die Zeit der Begattung eine andere Luft oder eine andere Art des Wassers zu suchen. Es tritt hier offenbar eine der magnetischen ähnliche Bestimmung ein, denn jene allein bestimmt doch überhaupt Direktion.

Der Zugvogel befindet sich in der höchsten Identität mit der allgemeinen Natur; sicher und ohnfehlbar leitet die Erde selbst seinen Flug, von der er nur ein Organ, nicht ein losgerissenes Wesen ist. Wie die Magnetnadel um dieselbe Zeit anfängt nach der entgegengesetzten Weltgegend abzuweichen, so beginnt auch der Zugvogel, von den allgemeinen Einflüssen regiert, den Flug nach dem andern Himmelsstrich.

Auf einer höheren Stufe als jene mehr oder weniger allgemeinen

I,6,465

Handlungen der Thiere, die sich auf Nahrung, Fortpflanzung u.s.w. beziehen, stehen die vielfach bewunderten Handlungen der *Kunsttriebe*, welche nicht allen Thieren gemein sind, und welche in ihrem Hervortreten einem bestimmten Gesetz folgen müssen. Auch in diesen Handlungen drückt sich nichts anderes als ein partiales Eins-Seyn von Subjekt und Objekt aus, von dem jedoch das Produkt noch ganz außerhalb des Thiers fällt (nicht in das Subjekt, sonst Vernunft). Indem die Biene Wachs bereitet und ihre Zellen baut, ist sie nichts als Werkzeug der allgemeinen Identität und der inneren Verwandtschaft und Schwere der Dinge gegeneinander unterworfen. Diese ist es, welche sie zu der Blume zieht und von da zu ihrem Bau zurückleitet. Könnte sie einen Augenblick heraustreten aus dieser Identität, so würde sie auch sogleich aufhören Wachs zu bereiten und Zellen zu bauen. Alle diese Handlungen sind daher, weit entfernt Aeußerungen von Vernunft zu seyn, vielmehr Andeutungen von dem steten Zurücksinken unter die allgemeine Schwere oder in die Substanz, sofern sie nicht *ist*, sondern nur Grund von Existenz ist.

Die ersten Aeußerungen des Kunsttriebes sind noch so einfach regelmäßig, daß sie ganz unter das allgemeine Gesetz der Krystallisation fallen, und die Produkte desselben als anorgische Absätze nach außen betrachtet werden können. Gerade da, wo die plastische Natur *über* die Grenze des Organischen geht, aus dem Organischen ins Anorgische zurückkehrt, verliert sie sich in die geometrische Regelmäßigkeit, welche eben vorzüglich an diesen Produkten am meisten bewundert worden ist, als ob nicht das ganz mit blinder Nothwendigkeit gebildete Haus der Schalthiere, das, unvermögend ganz in sich selbst zurückzukehren, sich in Spirallinien windet, als ob die Blüthen und Knospen der Bäume, manche Krystalle und Dendriten nicht weit bewundernswürdigere Werke der allgemeinen Kunst der Natur wären, als z.B. die Zellen der Biene oder das Gewebe der Spinnen.

Bei mehreren Thierklassen wird sogar der fehlende Kunsttrieb durch einen anorgischen Absatz nach außen ersetzt oder verdrängt, wie bei den Krebsen, die, obgleich Insekten, dennoch des Kunsttriebs entbehren,

I,6,466

welcher ganz in ihre Schale zu gehen scheint. Ein wichtiger Punkt in dieser Betrachtung ist, daß der Kunsttrieb, mehr oder weniger in der ganzen Natur, am bestimmtesten aber in der tieferen Stufe bei den Thieren der ersten Dimension, den Insekten, an der Stelle des Zeugungstriebes tritt, daß also die Natur da, wo sie dem Thier nicht durch das Geschlecht die Schwere gegen die Erde geben konnte, es durch den Kunsttrieb zurückführt in die allgemeine Identität; denn eben die geschlechtslosen Thiere sind es, welche

den Kunsttrieb fortwährend ausüben. Die produktiven Bienen sind auch die geschlechtslosen. Es ist, als müßten diese Thiere, da ihnen das Wesentliche des Organischen, das Geschlecht, fehlt, zum Anorgischen zurückkommen, anorgisch bilden. An ihnen äußert auch die Schwere die höchste Energie, indem sie diese Thiere zwingt, ihr durch beständige Aufmerksamkeit zu dienen, und sie auf einen Kreis einschränkt, den sie nie überschreiten. Die Biene wird als eine vollkommene Künstlerin geboren, und bringt gleich ihr Meisterwerk hervor, ohne erst zu pfuschen oder sich durch Studien zu üben. Aber die Werke dieses Geschlechts sind eben deßhalb imperfektibel, und es baut seine Zelle noch, wie es sie von Anbeginn baute.

Derselbe Zug der Natur, den Kunsttrieb an die Stelle des Zeugungstriebes zu setzen, kehrt zurück selbst in den höheren Stufen, wo das Geschlecht wirklich entwickelt ist. Der Vogel baut vor der Begattung sein Nest nur seiner höheren Potenz gemäß, so daß er den Stoff von außen nimmt und mit offenbarer Kunst ihm die Form aufdrückt. Andere, fürnämlich die, welche unvollkommen oder gar nicht bauen, zwingt die Natur, in ihrem Gesang sich zu vergessen und in die Einheit zurückzukehren; denn auch der Gesang der Vögel ist ein Kunsttrieb, und merkwürdig genug ist, daß von aller Kunst, die in dem Universum wohnt, es eben die Architektur und die Musik ist, welche die Natur bis zu einem gewissen Punkte auch den Thieren eingebildet hat; denn Architektur ist nur concrete, erstarrte Musik[1]. Nochmals in kunstreicher Anlage kehrt die Architektur in der ersten Dimension der Säugthiere

[1] Vergl. im vorhergehenden Band S. 571 ff. D. H.

I,6,467

zurück; die Hervorbringungen erscheinen hier schon viel zusammengesetzter, weil alle Formen der Sinne gleichmäßiger ausgebildet sind, und die Einheit des Subjektiven und Objektiven, da sie noch nicht in das Thier selbst fallen kann, nur durch verwickeltere Produktion äußerlich dargestellt werden kann.

Auf alle Handlungen der Thiere hat der allgemeine Zustand der Natur, und nicht nur der gegenwärtige, sondern auch der zukünftige, den bestimmtesten Einfluß, ja sichtbar offenbart sich in manchen derselben der *All-Organismus,* von dem alle Thiere selbst nur die einzelnen Organe und Glieder sind, und der *über allen* schwebt. In jenem liegt der Grund aller Gesetzmäßigkeit, die sich im Ganzen einer Gattung oder der organischen Natur überhaupt, des Zufälligen im Einzelnen unerachtet, wiederherstellt. So sehen wir, daß, bei der Zufälligkeit der Geburt und des Sterbens im Einzelnen, dennoch im Ganzen z.B. der Menschengattung, ein ziemlich gleiches Verhältniß sich herstellt, so behauptet sich ein geringen Veränderlichkeiten unterworfenes stetes Verhältniß zwischen der Geburt männlicher und weiblicher Individuen, und dieses Verhältniß ist mit eben der Nothwendigkeit in dem allgemeinen Organismus der Erde präformirt, als z.B. das Verhältniß der Luftarten, die durch Potenzirung des Wassers entwickelt werden, ein stets gleichförmiges ist.

Da der *allgemeine Organismus,* derjenige, welcher nicht nur die organische Welt, sondern auch die unorganische umfaßt, einerseits die Quelle alles individuellen Organismus ist, andererseits aber ihm auch als Allgemeines dem Besonderen entgegensteht, und nur das *Ganze,* nicht das Einzelne setzt, so ist jener relativ auf den besonderen Organismus gleichsam mit zwei Attributen zu denken, deren eines auf Erhaltung, das andere auf Zerstörung des besonderen Organismus geht. Auch in der Entstehung und Verbreitung der Krankheiten herrscht nicht *Zufall,* sondern ein Weltgesetz, dessen Quelle der allgemeine und absolute Organismus ist. Krankheit ist Metamorphose, ist Wechsel der Dimensionen. Diejenige, durch welche der Organismus in seiner Individualität und Wirklichkeit besteht, ist die der Reproduktion, sie

I,6,468

ist dem Magnetismus zu vergleichen. Das Hervortreten der höheren Dimensionen, besonders der zweiten, der Dimension des Zerfallens und vernichteter Individualität, setzt im Magnetismus des Lebens eine Abweichung, und, wie die östliche oder westliche Abweichung der Magnetnadel, welche nur Ausdruck ist eines Kampfes zwischen der Süd-Nord- oder der Länge- und zwischen der Breite-Polarität der ganzen Erde (ein Kampf, der gleichfalls um das eigenthümliche Leben der Erde geführt wird); wie also jene Abweichung ihre Perioden, ihre Jahre, ja Jahrhunderte hat, so auch das Entstehen der Krankheiten, in welchen ein über die Zufälligkeiten des Einzelnen erhabenes Schicksal waltet. - Da in dem allgemeinen Organismus, der über jedem besonderen schwebt, dann in diesem, soweit er Bild und Nachahmung von jenem ist, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich durchdringen, so ist das Vorgefühl der Zukunft, das in manchen Thieren unleugbar wohnt, ein nothwendiges. Es hat einen tiefen Grund in der Natur, daß die Alten die Divinationsgabe vorzüglich den Thieren zuschrieben, denn nur diese sind in der vollkommenen Identität mit der Natur und die unmittelbaren Organe von ihr. Der Mensch ist durch seine hohe Selbstheit ganz aus dieser Identität gesetzt, und nur in außerordentlichen Zuständen, wo er in sie zurückkehrt, oder unter Umständen, die ihn entweder unter sich oder über sich selbst erheben, ist ihm vergönnt, klarer in die Zukunft zu schauen. Da es eine und dieselbe unendliche Natur ist, die in der Natur und in der Geschichte waltet, die das Leben des Ganzen und das Schicksal des Einzelnen bestimmt, so ist die Natur der Spiegel der Geschichte, und das sonst so stumme Weltall, wie Goethe sich irgendwo ausdrückt, verleugnet seinen Antheil an außerordentlichen Begebenheiten nicht.

Die Gabe der Prophezeiung schrieben die Alten außer dem Thier nur dem Wahnsinn oder andern Zuständen zu, durch welche der Mensch den Thieren ähnlicher wird. Freigelassener erscheint das Geschöpf in dem Verhältniß, in welchem die Identität des Subjektiven und Objektiven an ihm allseitiger, mächtiger hervortritt. Je mehr es sich dem Punkt nähert, wo das unendliche Wesen selbst als Seele eintritt, desto

I,6,469

weniger unterthan ist es dem, das bloß Grund von Existenz ist. Bei den höheren Thierklassen verschwindet daher der Kunsttrieb; sie sind nur noch durch allgemeine Handlungen, nicht aber durch ein regelmäßiges, anhaltendes, auf eine bestimmte Hervorbringung eingeschränktes Produciren der Natur unterworfen.

Im Menschen freilich kehrt alles, aber in höherem Sinne zurück, auch der Kunsttrieb und nach einem analogen Gesetze.

Noch ist jene höhere Klasse thierischer Handlungen übrig, die auf bestimmte Charaktere hinzudeuten scheint. Steffens in seiner früheren Beurtheilung meiner naturphilosophischen Schriften hatte sehr recht, darauf aufmerksam zu machen, daß diese Handlungen noch eine andere Ansicht haben als die des bloßen Kunsttriebs. Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß, wo dieser verschwindet, dagegen bestimmte Charaktere hervortreten. Es ist nicht zu leugnen, daß der Löwe großmüthig, der Tiger grausam ist, daß einige Thiere stolz, andere eitel sind, daß das eine listig der Gefahr entgeht, das andere sie gewaltsam überwindet, das dritte sie furchtsam flieht.

Auch für diese Erscheinungen liegt im Vorhergehenden der Grund. Denn was sind die Thiere anders als einzelne Gestaltungen eines All-Organismus der *Erde*? Alle Charaktere des Thierreichs liegen in diesem, als ihrer Identität, in der sie *eben deßhalb* ununterscheidbar sind. Es ist also die Unendlichkeit der Erde selbst, welche durch die verschiedenen Charaktere hindurchblickt. Die Erde hat nicht diesen oder jenen bestimmten Charakter, eben deßhalb weil sie die Unendlichkeit derselben ist. Bestimmter

Charakter muß bei der unendlichen Möglichkeit desselben in der Erde hervortreten, so wie das Thier von jener Möglichkeit nur einen Theil als Wirklichkeit setzt. Alle Bestimmtheit des Charakters ist nichts Positives, sondern etwas lediglich Negatives. Der Fuchs ist nur schlau, weil er nicht das *allseitige* Thier ist, das die Natur will, ein anderes ist furchtsam nicht wegen einer positiven Bestimmung in ihm, sondern weil es wieder nicht der *ganze* Charakter, oder vielmehr, weil es nicht die Unendlichkeit der Erde ist, die es in sich ausdrückt. Steffens hat daher in gewissem Sinne sehr recht, wenn

I,6,470

er sagt, die List, die Furchtsamkeit, die Keckheit der Thiere seyen nur einseitige Versuche, das Höchste oder die Harmonie hervorzubringen. Ich möchte es nur ein Hervorbringen oder Versuche des Hervorbringens nennen. Das Höchste oder die Harmonie *ist,* und jene einseitigen Charaktere gehören bloß *zur Erscheinung* dieser *existirenden* Harmonie.

Jene einseitigen Charaktere kehren auch in der Menschengattung wieder, und sind auch da nur die einzelnen oder einseitigen Erscheinungen der Harmonie, auch hier nichts Positives, sondern bloße Beschränkungen.

Die Natur an sich gibt also immer nur das Positive zu allen Charakteren: das Beschränkende, wodurch sie besondere sind, gibt die eigne Natur des besonderen Wesens. Jene einseitigen Charaktere sollen durch die Ausbildung verschwinden und der Mensch durch Verschmelzung alles Einseitigen in sich zur Darstellung der Totalität gelangen. Im Thierreich ist die Gattung selbst Differenz, dagegen jedes Individuum seine Gattung vollkommen ausdrückt. Im Menschenreich ist die Gattung Indifferenz, dagegen ist hier das Individuum Differenz, also jedes Individuum = einer besonderen Gattung. Nicht nur der Geist also, sondern auch das Gemüth hat seine Wurzel in der Natur. Denn wie oft eine vielbegabte Mutter ihren Kindern ihre Eigenschaften vertheilt und nur Einem sich selbst ganz eingebiert, so hat auch die Natur sich in den Thieren bloß einseitig ausgesprochen, und alle Strahlen ihrer Thätigkeit nur in Einen Punkt als den Brennpunkt zusammenbrechen können. In diesen Einen Punkt fällt der Mensch.

Hiermit sehen wir uns bis an die Grenze der organischen Natur geführt. Auch das letzte Verhältniß im Thierreich ist aber nach §. 238 noch ein Verhältniß der Schwere und insofern der Differenz von der absoluten Substanz.

Hieraus erhellt, daß durch die drei Potenzen der Natur hindurch doch in keiner das wahrhaft Absolute der Natur dargestellt ist, und daß wir dieses nur in demjenigen finden können, was selbst *außer aller Potenz* ist (auch der Instinkt ist nur das relativ Potenzlose).

I,6,471

Wir gehen also zu einer neuen Untersuchung über, zu der wir uns auch durch die organische Naturlehre fortgetrieben sehen. Ich schließe sie an das Vorhergehende durch folgende Sätze an.

§. 239.

Kein Wesen der Natur ist sich selbst die Substanz (und also außer dem Differenzverhältniß mit dieser), *als inwiefern diese, als Subjekt, in ihm dem Objekt, absolut gleich wird.* - Ganz kurz so zu beweisen: Jedes Naturding verhält sich zur Natur schlechthin betrachtet, d.h. zur Substanz, wie Besonderes zum Allgemeinen. Als Besonderes ist es Affirmirtes = Objektives; es verhält sich also zur Substanz als *Objekt.* In dieser Beziehung steht also die Substanz auch zu ihm im Verhältniß des Subjekts, des Wesens oder des Grundes. Es kann daher *sich selbst* Substanz seyn, d.h. es kann aus jenem Verhältniß des Grundes in das Verhältniß absoluter Identität mit der Substanz nur insofern übergehen, inwiefern die absolute Substanz als Subjekt, als Wesen, in es selbst eintritt. Da es aber einmal zur

Substanz im Verhältniß des Objekts steht, so ist auch *dieses* nur möglich, inwiefern die Substanz, als Subjekt, ihm als Besonderem, als Objekt, gleich wird. Demnach ist überhaupt kein Wesen der Natur sich selbst die Substanz und *außer* dem Verhältniß des Grundes zu dieser, als inwiefern die Substanz selbst, als Subjekt, als Wesen, als a priori alles Besonderen in ihm dem Objekt absolut gleich und demnach das Subjekt von ihm selbst wird. Hieraus folgt dann weiter.

§. 240.

Erklärung. Das Objektive an jedem Ding nennen wir das, wodurch es in der Substanz als seinem Grunde ist, das Subjektive das, wodurch es in sich selbst ist. - Jenes auch das Endliche, dieses das Unendliche.

Im vorhergehenden Satz hatten wir nur allgemein ausgesprochen: Kein Wesen der Natur kann sich selbst die Substanz seyn, als inwiefern diese als Subjekt dem Objekt in ihm absolut gleich werde. Nun ist die Frage: *Wie kann die Substanz als Subjekt dem Objekt gleich werden?* Wir haben zwar im Vorhergehenden schon mehrmals diese Frage berührt, hier aber beantworten wir sie bestimmter als bisher.

I,6,472

§. 241.

Die Substanz kann als Subjekt dem Objektiven eines Wesens gleich, also das Subjekt von ihm selbst seyn, nur sofern dieses (das Objektive) *für sich schon der unendlichen Substanz gleich ist.* - In der unendlichen Substanz selbst ist das Subjekt und das Objekt absolut eins. Eines ist das Affirmirende, und dasselbe ist das Affirmirte, Eins das Ideale und auch das Reale. Dieses Einsseyn des Affirmativen und Affirmirten, des Subjekts und Objekts, wie es in der absoluten Substanz ist, kann daher in der Erscheinung nur da hervortreten, wo auch das Affirmirte, das Objektive, für sich schon = der unendlichen Substanz ist, wie in der Substanz selbst das *Affirmirte* dem Affirmirenden nur dadurch gleich ist, daß es wie dieses die ganze unendliche Substanz ist.

Nun fragt es sich aber, wie das Objektive für sich schon = der unendlichen Substanz.

§. 242.

Der unendlichen Substanz gleich kann nur dasjenige seyn, was selbst keine Potenz, sondern das Unendliche, das Begreifende aller Potenzen ist. Denn die unendliche Substanz ist keine Potenz sondern etc.

Zusatz. Da die unendliche Substanz objective betrachtet = All ist; so kann derselbe Satz auch so ausgedrückt werden: Der unendlichen Substanz gleich ist nur, was selbst = *All* ist.

§. 243.

Dem Objektiven nach kann ein Ding der unendlichen Substanz gleich seyn, nur inwiefern es schon dem Leibe nach = All, inwiefern es also nicht ein einzelner, sondern ein All-Leib ist. Denn nichts kann dem Objektiven nach der unendlichen Substanz gleich seyn, als was als *Objektives*, als Besonderes, schon = dem All ist. Nun ist aber das Allgemein-Objektive der Dinge = dem Leib der Dinge, und demnach kann, dem Objektiven nach, ein Ding der unendlichen Substanz gleich seyn, nur inwiefern es dem Leibe nach = All, d.h. inwiefern es selbst ein *All-Leib* ist.

Zusatz. Dieser Begriff des All-Leibs ist ausgedrückt im Begriff des *Weltkörpers*, d.h. in dem, was Körper und als Körper zugleich Welt, zugleich All ist.

I,6,473

Erläuterung (und *Wiederholung*). Wenn das Objektive eines jeden Dings das ist, wodurch es ein

Affirmirtes ist, wodurch es also in der Substanz, als seinem Grunde, ist, so kann es affirmativ von sich selbst, sich selbst die Substanz seyn, nur inwiefern schon das Affirmirte an ihm der unendlichen Realität gleich ist, denn alsdann wird die Substanz zu ihm als *Objekt* das Verhältniß des *Subjekts* erhalten, Objekt und Subjekt werden in ihm ebenso eins seyn, als sie in der absoluten Substanz selbst sind. Es wird also = vollkommenes Abbild der unendlichen Selbstaffirmation (nach innen) seyn.

Nur unvollkommene Bilder der Substanz sind die Dinge, sofern sie bloß objektiv oder als Objekte die unendliche Substanz abdrücken, welches wir sonst auch so ausgedrückt haben: in den endlichen Dingen der Natur erscheine bloß die Eine Seite der Absolutheit. Sollen in der Erscheinung Abbilder seyn der unendlichen Substanz *als solcher*, der unendlichen Substanz nämlich, inwiefern sie das An-sich, das a priori aller Potenzen ist, so müssen diese Abbilder von der Art seyn, daß in ihnen, auch bloß objektiv betrachtet, die *Allheit* der Potenzen, die unendliche Selbstaffirmation begriffen sey, und daß demnach, da das Objektive für sich schon der unendlichen Realität gleich ist, diese Abbilder auch dem *Subjektiven* nach der unendlichen Substanz gleich und dadurch sich selbst die Substanz seyen. Das Objektive der Dinge ist nun allgemein der Leib der Dinge. Die Abbilder der Substanz müssen schon dem Objektiven nach dem All gleich alle Potenzen begreifen, heißt daher mit andern Worten: sie müssen schon dem Leibe nach = All, ihr Leib, ihr Objektives, muß ein All-Leib seyn, also zwar ein *Körper*, aber ein Körper, der zugleich ein All oder eine Welt ist, also ein *Welt*körper. Der Begriff desjenigen in der Natur, was selbst außer aller Potenz, das unmittelbare Nachbild der absoluten Identität der unendlichen Substanz rein als solcher ist, ist daher der Begriff des Weltkörpers. Dem Weltkörper ist ebenso wie dem Universum selbst das Chaos aller Dinge eingeboren, er trägt die Früchte und Gewächse des ganzen All, zwar angemessen seinem eignen Boden,

I,6,474

aber so, daß er der gemeinschaftliche Grund davon ebenso ist, wie das All, die Substanz, die Wurzel und die Identität aller Dinge ist.

Uebrigens konnten wir von verschiedenen Punkten aus zu diesem Begriff gelangen.

In der Lehre von der Schwere wurde bewiesen: jedes Ding der Natur gravitire unmittelbar nur gegen das schlechthin *Eine*, die unendliche Substanz, und nur dadurch gegen alles. Aber kein einzelnes Ding kann unmittelbar gegen die unendliche Substanz als solche gravitiren, denn das einzelne als solches hat kein unmittelbares Verhältniß zur Substanz, sondern nur ein mittelbares; es kann daher nur garvitiren gegen die Substanz, sofern sie gleichfalls durch ein Ding, also im Abbild, jedoch als solche erscheint. Diese scheinbar widerstreitenden Bestimmungen sind nun einzig durch die Idee des Weltkörpers aufzulösen.

Hiemit also gehen wir zur Darstellung der *Lehre vom Weltbau* über, welche ohne Zweifel die erhabenste Aufgabe der Naturphilosophie ist. Der Weltbau ist das unmittelbar Objektive der Vernunft; in ihm sind die Gesetze der Ideenwelt sichtbar, vernehmlich ausgesprochen, so daß, wer sie in concreto zu sehen verlangte, nur an die Betrachtung der Gesetze der Weltkörper verwiesen zu werden brauchte.

Zum Nachlesen über diesen Gegenstand empfehle ich vorläufig die Darstellung, welche ich von den Gesetzen und der Ordnung des Weltbaus im *Bruno*, dann auch in der *Neuen Zeitschrift* [Band IV] gegeben habe. Mehrere Erläuterungen, die dort zu finden sind, werde ich hier, um Zeit und Raum für andere zu gewinnen, nicht wiederholen.

§. 244.

Die Weltkörper sind, auch selbst der Erscheinung nach, eine aktuelle Unendlichkeit.

Gott affirmirt unmittelbar durch seine Idee *unendliche Realität*, und zwar *actu* unendliche Realität. Inwiefern nun die einzelnen Ideen das durch Idee Gottes *Affirmirte* sind, inwiefern sie also nur sind durch die Idee Gottes, insofern sind sie endlich, und tragen alle Bestimmungen der Endlichkeit an sich, und erscheinen, als

I,6,475

das bloß Affirmirte, auch nur *objektiv* oder als *real*. Wird aber nicht auf die Form ihres Seyns (kraft dessen sie nothwendig *affirmirt* und bloß objektiv sind), sondern auf das Wesen, auf die in ihnen affirmirte Realität gesehen, so ist zwar die Materie überhaupt und jeder Theil desselben actu unendlich (nach §. 79), aber sie ist doch etwa nur actu unendlich für ihre Potenz. Die Weltkörper aber, da sie keiner besondern Potenz unterworfen sind, vielmehr selbst alle Potenzen begreifen (denn sie sind nicht organisch oder unorganisch insbesondere, sie sind auch davon die unendliche Möglichkeit), sind auch selbst der Erscheinung nach eine *aktuelle* Unendlichkeit. Sie sind actu unendlich nicht nur in dem, was sie unter der Form des Zugleichseyns begreifen, sondern auch in dem, was sie *nacheinander* und in successiven Evolutionen aus sich projiciren. Die Erde z.B. und jeder andere Stern ist die Identität nicht nur alles dessen, was auf ihm ist, sondern auch dessen, was war und was seyn wird; alles wird angeschaut in ihrer Idea. Wie der Kreis der Ewigkeit alle Dinge, die nur in endloser Zeit zum Daseyn gelangen, und demnach diese Zeit selbst als Identität, als aktuelle unendliche Gegenwart in sich gesetzt enthält, so auch der Weltkörper, der diese in ihm gesetzte, alle Zeit in sich begreifende Identität durch den *Umkreis* ausdrückt, in dem er, unangerührt von der Zeit, welche den *in ihm* begriffenen Dingen vorgeschrieben ist, sich bewegt. Die Weltkörper sind daher, relativ betrachtet, zwar nur die *realen*, die *objektiven* Gegenbilder, aber sie tragen in dieser Realität oder Objektivität sich eingeboren alle Potenzen und Möglichkeiten der Dinge. Vermöge der Bestimmung des *Affirmirtseyns* sind sie Körper, vermöge dessen, was *in ihnen* affirmirt, der aktuellen potenzlosen Unendlichkeit, sind sie Universa, Welten, göttliche Wesen. Nur sie, abstrakt betrachtet, sind der Form des Affirmirtseyns unterworfen, die Substanz in ihnen aber ist = der unendlichen realen Substanz.

Zusatz. Sie verhalten sich daher in der abgebildeten Welt zu den einzelnen Dingen selbst wieder als die Urbilder, von welchen jene die Accidenzen oder Erscheinungen sind.

I,6,476

Haben wir daher im Vorhergehenden die einzelnen Dinge mehr oder weniger als selbständige betrachtet, so nehmen wir sie hier als Accidenzen wieder auf in die Identität, die ihnen zu Grunde liegt und ihr Wesen ist.

§. 245.

Gott schaut auf ewig gleiche Weise das Eine im Vielen und das Viele im Einem an. - Denn in Gott ist die Identität = der Totalität, oder er schaut das Eine als Alles; hinwiederum aber ist die Totalität = der Identität, d.h. er schaut Alles als Eines an.

Erklärung. Das Seyn des Einen im Vielen ist die ewige Expansion oder die *Centrifugenz* der Dinge, das Seyn des Vielen im Einen ist die ewige *Centripetenz* oder das Seyn der Dinge im Centrum. - Vgl. §. 106, Anmerkung.

§. 246.

Das Seyn der Dinge in sich selbst und das Seyn im Centro ist an sich ein und dasselbe Seyn. - Gott schaut die Dinge ***in*** der *Einheit* (ohne aus der Einheit herauszugehen) als Vieles an; sie sind also als *Vieles*, als in sich selbst, dennoch auch Eins, d.h. im Centro. Hinwiederum schaut Gott die Dinge als *Eines* in der Vielheit an; sie sind sonach *als Eines* (also inwiefern sie im Centro sind) dennoch zugleich Vieles, also auch in sich selbst. Das Seyn der Dinge in sich selbst (als wahres Seyn) ist daher auch ihr Seyn in Gott, und umgekehrt, ihr Seyn in Gott, als dem Centro, ist auch ihr Seyn in sich selbst.

§. 247.

In den ***einzelnen*** *realen Dingen ist das Seyn in der Substanz getrennt von dem Seyn in sich selbst und ihm nicht gleich; in denjenigen Dingen aber, die sich* (nach §. 70) *zu einzelnen Dingen selbst wieder als die Urbilder,* oder als die wahren Dinge *verhalten, muß das Seyn in der Substanz* (oder im Centro) *dem Seyn in sich selbst gleich, beides nur ein und dasselbe seyn.*

Erster Theil. Alle einzelnen realen Dinge bis zu den Thieren herauf verhalten sich, wie wir durch die ganze vorhergehende Betrachtung gefunden haben, zur Substanz, zur Schwere als zu ihrem Grunde

I,6,477

- sie sind nicht im Identitätsverhältniß mit ihr. Anders ausgedrückt: Sie, d.h. das Subjektive in ihnen, das, wodurch sie *sie selbst,* also in sich selbst sind, ist nicht = dem Objektiven, d.h. (nach der Erklärung im §. 240) nicht = dem, wodurch sie in der Substanz sind (können es nicht fassen). Es ist also ein Uebergewicht der Objektivität über die Subjektivität gesetzt; ihr Leben in der Substanz ist also noch getrennt oder different von dem Leben in sich selbst. Nun ist aber (nach dem vorhergehenden Satz) *in Ansehung Gottes* das Seyn der Dinge im Centro und das Seyn der Dinge in sich selbst nur ein und dasselbe Seyn, *das heißt,* die Dinge selbst in Ansehung Gottes, also die Dinge wahrhaft betrachtet, oder (was dasselbe ist) sie als Ideen, als Positionen, sind selbst auf eine ganz gleiche Weise *in sich selbst* und im *Centro*; ihr Seyn in diesem und ihr Seyn in sich selbst ist ein und dasselbe Seyn. Demnach müssen auch *die* Dinge, welche sich zu den *einzelnen* Erscheinungsdingen wieder als Urbilder oder Ideen verhalten, wenigstens *soweit sie sich als solche verhalten,* und relativ auf jene, diesen Charakter der Ideen an sich tragen, daß nämlich ihr Seyn in sich selbst und ihr Seyn im Centro als ein und dasselbe erscheine. Da nun die Weltkörper selbst nur Abbilder sind, und nur relativ auf die einzelnen Dinge sich als Urbilder verhalten, so versteht sich, daß sie nur in dem, was sie mit den einzelnen Dingen gemein haben (nämlich in der Abbildlichkeit) urbildlich seyen. (Sie haben also nothwendig *alle* Charaktere der Erscheinung, da auch sie selbst wirkliche, erscheinende Dinge sind, und verhalten sich nur *innerhalb* der Erscheinung den Ideen gleich.

§. 248.

Das in-sich-selbst-Seyn der Dinge drückt sich in der Natur als Bewegung aus, und demnach muß in Ansehung der Weltkörper die Bewegung = seyn ihrem Seyn im Centro, d.h. sie muß eine Bewegung seyn, die ihr Seyn im Centro mitbegreift.

Der erste Theil folgt aus §. 85. Denn in der Bewegung ist dasselbe auf *subjektive Weise,* was in der Masse auf objektive Weise ist (ibid.). Nun ist aber auch hinwiederum nach der Erklärung

I,6,478

des §. 238 das Subjektive eines Dings das, wodurch es in sich selbst ist. Demnach ist auch *Bewegung* Ausdruck des in-sich-selbst-Seyns der Dinge in der Natur, so wie dagegen (wie von selbst klar) das Seyn der Dinge im Centro die ewige *Ruhe* ist. Soll nun, wie gefordert wurde, in Ansehung der Weltkörper die Bewegung = seyn der Ruhe, d.h. dem Seyn im Centro, so muß ihre Bewegung zugleich das Seyn im Centro in sich schließen, und umgekehrt, ihr Seyn im Centro zugleich die Bewegung in sich begreifen, welches eben zu beweisen war. (Wodurch sich diese Synthese selbst wieder ausspreche, fragen wir hier noch nicht, wird aber durch die Folge von selbst klar werden).

Zusatz. Da der Raum wie die Zeit bloße modi imaginandi sind, so ist das Eins-Seyn der Bewegung und des Seyns im Centro an sich, d.h. nach Abzug der bloßen Imaginationsbestimmungen, nichts anderes als der Ausdruck der ewigen Anschauung Gottes des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. - Der Raum ist nämlich eine bloß mittelbare Erkenntniß der Dinge, wodurch sie erkannt werden im Gegensatze

und in der Relation auf andere Dinge, denn nichts für sich betrachtet ist im Raum (§. 71), in Gott ist aber nur eine unmittelbare Erkenntniß. Die Bewegung der Weltkörper ist also *an sich* betrachtet nur ein ewiges, zeitloses Setzen der Einheit in der Vielheit, so wie ihr Seyn im Centro, sofern es auch diese Bewegung wieder begreift, ein ewiges raumloses Setzen der Vielheit in der Einheit. Hinwiederum ist das ewige Setzen der Einheit in der Vielheit für die *sinnliche* Betrachtung, d.h. diejenige, welche die Dinge nicht für sich und an sich, sondern bloß in der Relation betrachtet - für diese Betrachtung also kann das ewige Setzen der Einheit in der Vielheit sich nur durch *Bewegung*, welche Differenz, d.h. Distanz *im* Raume *setzt*, so wie das ewige Setzen der Vielheit in der Einheit nur durch Bewegung, welche Distanz im Raume *aufhebt*, darstellen. Wir müssen uns aber in der Betrachtung über allen Raum und alle Zeit erheben, um die Dinge selbst, um die Verhältnisse der Dinge zu schauen, wie sie an sich sind.

Daß in der Anschauung Gottes, d.h. im Universum, wie es an

I,6,479

sich ist, der Raum nicht in Betracht kommt, und jene Verhältnisse, die wir als Verhältnisse des Raums zu erkennen glauben, wahrhaft nur intelligible, nur absolute Verhältnisse sind, dieß kann auch auf folgende Art anschaulich gemacht werden.

Vermöge der sinnlichen Anschauung denken wir die Erde z.B. *dem Raum nach* außer der Sonne, aber doch zugleich auch *in* der Sonne, als ihrem Centro, darum, weil sie (im Ganzen) in stets gleicher Distanz von ihr bleibt. Zuvörderst also erscheint uns auch das Centrum, die Identität selbst, wieder durch ein Besonderes, wieder durch einen Weltkörper (denn dieß ist die nothwendige Folge der bloßen Betrachtung der Dinge in Relation), aber auch die Sonne ist wieder nur ein einzelner Weltkörper, nicht die wahrhaft absolute Identität selbst, auch sie muß also wieder in Relation stehen, nicht unmittelbar zur absoluten Identität selbst, denn da würde sie in ihrer Besonderheit verschwinden, sondern zu einem andern, welches wieder nicht die absolute Identität ist, sondern nur quantitative Differenz, und welches daher wieder der Relation auf ein anderes bedarf, das gleichfalls nicht die absolute Identität seyn kann - mit Einem Wort, es entsteht uns die *empirische* Unendlichkeit. - Aber alle diese sinnlichen Centra sind wahrhaft oder an sich betrachtet nur Ein Centrum; dieses Eine Centrum, welches die unendliche Substanz Gottes selbst ist, vertheilt sich für uns in der Imagination, d.h. in der bloß relativen Betrachtung der Dinge, auf eine Reihe von Centris, die darum endlos seyn muß, weil keine empirische oder sinnliche Unendlichkeit die aktuelle und intelligible Unendlichkeit Gottes zu erschöpfen oder ihr adäquat zu seyn vermag.

Gott schaut also mit Einem Blick gleichsam, nämlich kraft seiner bloßen Idee, das All und in dem All auch das Einzelne. Er schaut in der Einheit unmittelbar die Vielheit, und zwar als eine selbständige, so daß die Einheit zugleich *in ihr* und *sie* in der Einheit ist. Beides ist ein und dasselbe Schauen Gottes; aber jene Selbständigkeit der *Vielheit*, welche *an sich* nur ein Selbständigseyn *der Idee nach* ist, also kein Außereinander involvirt, wird für die sinnliche Anschauung eine Selbständigkeit, ein Außereinanderseyn im Raume. Umgekehrt jenes

I,6,480

Seyn der Vielheit *in* der Einheit, welches an sich nur ein intelligibles Begriffenseyn ist, wird für die sinnliche Anschauung etc. gleichfalls ein räumliches. *An sich* aber ist kein Raum im Universum. Das Schauen z.B. der Sonne und das Schauen der Erde ist ein und dasselbe Schauen. Die Erde ist auf eine intelligible Weise in der Sonne; die Erde könnte nicht seyn, ohne in der Sonne zu seyn, aber die Sonne wäre auch nicht Sonne, ohne die Erde zu begreifen. Eines schließt also das andere ein. Die Erde ist der *Idee* nach in der Sonne und in sich selbst. Die Einheit ist in der Vielheit, und die Vielheit in der Einheit,

ohne daß es dazu des Raums bedürfte. Tritt die Imagination dazwischen, so kann, wie ich gezeigt habe, dieses ewige Seyn der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit sich nur durch die empirische Unendlichkeit, nämlich durch einen endlosen Fortgang von Centrum zu Centrum ausdrücken, der für die Vernunft keinen Sinn hat und nur gut ist für die, welche, wie die Astronomen, die Erhabenheit in der Zahl suchen[1]. Es ist also offenbar, daß die Unterordnung im Weltbau, das Gravitationssystem und die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse und Bewegungen desselben nichts anderes sind als Erscheinung, nichts anderes als die Art, wie vom Standpunkt der bloß relativen Betrachtung der Dinge (die uns mit unserem Endlichseyn zugleich angeboren ist) jenes ewige zeit- und räumliche Setzen der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit sich darstellen muß.

Darnach nun die Gesetze des Weltbaus.[2]

[1] Vgl. hier den Nachruf an Kant, oben S. 7. D. H.

[2] Die nun folgende Construktion der drei Keplerischen Gesetze wurde, da sie in den früheren naturphilosophischen Schriften, dem Bruno und den ferneren Darstellungen (Band IV.), schon ausführlich gegeben ist, hier übergangen und nur der Text der Paragraphen 249 - 251 mitgetheilt. D. H.

§. 249.

Das ewige Setzen der Einheit in die Vielheit und der Vielheit in die Einheit erscheint in Ansehung der Weltkörper als Umlauf. - - -

§. 250.

Je vollkommener die Natur eines Weltkörpers das Wesen der Absolutheit in sich trägt, desto vollkommener

I,6,481

wird er in seiner Bewegung die beiden Einheiten gleich setzen, und das Urbild der Kreislinie reiner ausdrücken; im Gegentheil, je weniger er sich der Absolutheit annähert, desto ungleicher der Gleichheit wird er erscheinen, desto mehr also auch seine Bewegung von dem Urbild der Kreislinie abweichen. - - -

§. 251.

Die unauflösliche Vereinigung von Raum und Zeit (kraft des ersten Gesetzes) *muß* ***in*** *der Differenz selbst* (welche kraft des zweiten gesetzt ist) *bestehen, so daß zwar der Form nach die Ellipse* (der diffenrenziirte Kreis), *dem Wesen nach aber die reine Kreislinie selbst besteht.* - - -

Wir fassen nun unsere Ansicht der Weltkörper noch in einige Sätze zusammen.

§. 252.

Im Weltsystem erscheinen die Dinge wahrhaft absolut und geschieden und wahrhaft eins. - Geschieden, denn jeder Weltkörper ist Universum für sich, aber nur das Universum ist wahrhaft und absolut geschieden, weil es alles in sich, nichts außer sich hat. Wahrhaft eins aus dem gleichen Grunde, weil nämlich jeder = dem Universum, in jedem also, nur in einer eignen Welt, die gleiche Substanz ist.

Anmerkung. Die höchste Aufgabe der Vernunft überhaupt ist, das Seyn des Besonderen im Absoluten, und umgekehrt das des Absoluten im Besonderen zu begreifen. Diese Aufgabe ist im Weltbau sinnlich gelöst. Das Besondere ist nur dadurch wahrhaft ein Besonderes, d.h. ein von allem schlechthin Abgesondertes, daß es das Absolute *in sich* hat. Aber ist das Absolute *in ihm,* so ist es nothwendig auch wieder im Absoluten; beides ist wahrhaft eins, wie es im Weltkörper auch als eins erscheint.

Das Weltsystem ist die aufgeschlossene Ideenwelt oder die aktuelle Unendlichkeit der Idee Gottes, inwiefern sie als solche auch erscheint. In der Idee Gottes, und eben darum auch im All, absolut betrachtet, ist eine aktuelle, zeitlose Unendlichkeit, die als solche nur im Weltsystem hervortritt; denn jeder Weltkörper ist nicht nur für sich ein actu

I,6,482

infinitum, sondern das Weltsystem im Ganzen zeigt auch, das alles *im All* ins Unendliche wieder gleich *All* ist. Es erhellt unter anderem daraus auch, daß das Weltsystem auf eine bestimmte Anzahl von Körpern zurückführen zu wollen, ebenso widersinnig ist, als etwa die Dauer des All durch Zeit bestimmen zu wollen. Diese aktuelle Unendlichkeit des Universums, die freilich etwas ganz anderes ist als die endlose Ausdehnung im Raum, diese Unendlichkeit der Idee, kraft welcher Unendliches auf endliche *Weise im* Universum ist und aus ihm folgt - diese Unendlichkeit, die zugleich absolute Identität ist, muß sich selbst im einzelnen System ausdrücken, wie z.B. die ganz unbestimmbare Zahl der Kometen (von denen dieß entschiedener ist) in *unserem* Sonnensystem beweist. Die Kometen sind gleichsam die Infusionsthiere im Weltsystem; was für diese das Mikroskop ist, ist in Bezug auf jene das Teleskop. Wie ich in jedem Theil einer belebten Flüssigkeit, so weit ich mit geschärftem Sinne dringen kann, und wenn diese Schärfung ins Unendliche ginge, sicher auch ins Unendliche fort wieder belebte Wesen und selbst im Infusionsthier wieder Infusionsthiere finden würde, so gibt es offenbar z.B. so viele Kometen, als wir sehen können, d.h. es gibt keine bestimmte Anzahl derselben, sondern das Sonnensystem ist eine in sich organisirte, wahrhaft aktuelle Unendlichkeit[1].

[1] Vgl. Fernere Darstellungen, Bd. IV, S. 484.

§. 253.

Relativ auf die Schwere ist der Weltkörper sich selbst die Schwere, selbst die Substanz; relativ auf Cohäsion ist er frei von allen Cohäsionen, losgelassen, sich selbst genügend. - Der erste Theil ist leicht aus dem Vorhergehenden zu beweisen. Der Weltkörper ist nur darum *absolut* auch im Centrum, weil und inwiefern er zugleich das Centrum, d.h. die Substanz, absolut in sich aufgenommen hat. Die Centripetenz ist in Ansehung seiner = Centrifugenz. (Wie sich für die relative, d.h. sinnliche Betrachtung, die Identität, die der Weltkörper in sich setzt, und in die er selbst hinwiederum aufgenommen ist, ins Endlose fort wieder auf relative Weise ausdrücke, indem das, was selbst nur Abbild der

I,6,483

Substanz, Körper ist, sein Centrum auch nur wieder in einem Abbild derselben, in einem Körper haben kann, dieß ist schon im Vorhergehenden gezeigt). - In Bezug auf den zweiten Theil, das Negirtseyn der Cohäsion vom Weltkörper vrgl. *Fernere Darstellungen* [Bd. IV, S. 433].

§. 254.

Der Weltkörper hat zu den einzelnen in ihm begriffenen *Dingen ganz das Verhältniß der unendlichen realen Substanz, d.h. er ist die absolute Identität jener Dinge, und diese sind gesetzt und begriffen in ihm* (auf dieselbe Weise, wie wir gezeigt haben, daß sie in der unendlichen Substanz selbst begriffen seyen). Natürlich verstehe ich hier unter Weltkörper nicht das Ding, welches man sich nach der gemeinen Vorstellung als bestehend aus Erden, Steine, Metallen u.s.w. denkt, so wenig als ich unter dem All eine Zusammenhäufung oder das Conglomerat der einzelnen Dinge verstehe, die in ihm begriffen sind. Wie vielmehr das All als Identität jedem Besonderen vorangeht, welches nur nach ihm und in ihm seyn kann, so geht auch der Weltkörper jedem in ihm begriffenen Besonderen als Allgemeines voran, und nur von dem Weltkörper, inwiefern er wahrhaft = All, das a priori aller besonderen Dinge ist, die in ihm sind, waren, oder seyn werden, ist hier überall die Rede. Die bisher herrschende Vorstellungsart von einem Weltkörper ist allerdings, ihn als ein Aggregat zu betrachten, das durch eine Accumulation von außen her

entstanden ist, als deren Grund und Ursache dann die Schwere dienen muß, weil man auch diese nur als äußerlich wirkend denkt. Uns wird es zukommen, die Sache umgekehrt zu betrachten, und die Differenz der Dinge, die in einem Weltkörper begriffen sind, als aus *seiner* Identität *hervorgehend,* und ihn selbst nicht als Compositum der Dinge, sondern die Dinge umgekehrt als Produkte seiner Identität, in denen *er* sein inneres Wesen kundgibt und gleichsam auswächst, anzusehen. Wir werden also fernerhin das Verhältniß des Weltkörpers zu den einzelnen in ihm enthaltenen Dingen ganz als ein Verhältniß der unendlichen Substanz selbst betrachten. Da der Weltkörper eine wahre *Allheit* ist, so müssen dieselben Verhältnisse, die wir

I,6,484

den Dingen zu der unendlichen Substanz gegeben haben, sich ganz in Verhältnisse zu derselben unendlichen Substanz, sofern sie im *Weltkörper* erscheint, umsetzen lassen, und jede Besonderheit der einzelnen Dinge muß im Weltkörper, als *solchem,* ebenso bestimmt ihr a priori haben, wie sie es in der unendlichen Substanz hatte.

Diese Verhältnisse der einzelnen Dinge zur *unendlichen Substanz* (nicht schlechthin betrachtet, sondern sofern sie durch den Weltkörper erscheint) haben wir nun noch kurz darzustellen, um dadurch die Construktion ganz bis ins Besondere fortzuführen.

§. 255.

Die beiden Attribute des Weltkörpers (die Centrifugenz und die Centripetenz) *treten im Einzelnen gesondert hervor, jene in der Metamorphose der Materie, diese im dynamischen Leben der Dinge.* Denn jene ist = Setzen der Einheit in die Vielheit; die absolute Centrifugenz der Weltkörper ist also Produktivität, vermöge der er die ihm eingebildete Identität selbst wieder in der Differenz erkennbar macht. Die Centripetenz dagegen ist im dynamischen Leben der Dinge, weil Zurückstreben in die Identität. Man sehe zurück auf den Inhalt des §. 146, wo schon bewiesen, daß sich die erste Potenz der Materie oder die Metamorphose wieder = der centrifugalen, die zweite Potenz oder dynamische Bewegung = der centripetalen verhalte.

Erläuterung. Die Centrifugenz in Ansehung des Weltkörpers ist das, wodurch seine Distanz (vom Centro), sein Leben im Raume, gesetzt wird. Aber diese *als absolut* begreift unmittelbar auch sein Leben in der Zeit. Anders in den einzelnen Dingen. Die Trennung der beiden Einheiten, der centrifugalen und centripetalen drückt sich hier dadurch aus, daß durch die Metamorphose die Dinge ein Seyn im Raum haben. Diesem aber steht nur die dynamische Bewegung entgegen, durch welche sie ein Leben der Zeit haben, aber ohne Bestehen im Raume der Besonderheit nach, indem diese eben vernichtet wird.

§. 256.

Die beiden Einheiten oder Attribute der Weltkörper finden sich wieder und vereinen sich im Organismus, jedoch auch hier mit Unterscheidbarkeit, so daß jedes

I,6,485

insbesondere*, nur selbständig, ausgebildet wird* (seine Sehnsucht zum Centro in der Pflanze, das Verhältniß des Centrum zu ihm selbst im Thier). Der erste Theil ist auf mehrfache Art zu beweisen. Ich berufe mich nur darauf, daß Organismus = Synthese der beiden ersten Potenzen, dritte Potenz ist, also wenn (§. 255) diese (die beiden Potenzen) den beiden Attributen des Weltkörpers entsprechend sind, diese nothwendig auch im Organismus ihre Einigung finden.

Was den *zweiten Theil* betrifft, so folgt er schon aus dem §. 210, vorzüglich aber aus den Erläuterungen bei §. 211, wo gezeigt, daß die Pflanze nur Vermittlungsglied ist der Cohärenz zwischen

Erde und Sonne, oder nur der Ausdruck eines Magnetismus zwischen beiden. Im Thier dagegen tritt das Centrum, die Sonne selbst, ein in das organische Wesen, in gleichem Verhältniß, wie das Gehirn ausgebildet wird. - Die Pflanze läßt sich definiren als ein organisches Wesen, dessen Gehirn in der Sonne ist, das Thier hat die Sonne in sich selbst, es ist also = Centrifugenz. Aber eben wegen dieser Trennung in Pflanze und Thier ist auch in keinem von beiden noch wahrhaft die Totalität der Weltkörper ausgesprochen.

Noch ist zu bemerken, daß eben aus diesem Grunde (nämlich der Einigung beider Attribute im organischen Wesen die *in* der Trennung von Pflanze und Thier dennoch statthat) der Organismus auch nach §. 186 das unmittelbare Abbild der Substanz ist, so wie denn überhaupt die Einheit des Organismus und des Weltkörpers sich durch alle möglichen Instanzen hindurch ausführen ließe. (*Aktuelle* Unendlichkeit in beiden. Bestimmte Verhältnisse des Weltsystems sind offenbar reproducirt im Organismus, und umgekehrt sind jene gleichsam Vorbilder von diesem - an den Infusionsthieren schon nachgewiesen. Die Blatt- und insofern die Pflanzenbildung überhaupt in unserem Sonnensystem ist durch die *Monde* repräsentirt, wie sie ja im Ring des Saturnus sich selbst *concentrisch* stellen, nachdem sie vorher successiv producirt waren, gleichsam zur Blüthe gelangen. Die Planeten sind die Thiere u.s.w.).

§. 257.

Wo das Wesen des Weltkörpers, d.h. (nach §. 253) *die unendliche Substanz selbst, sich als absolute,*

I,6,486

potenzlose Identität in einem besonderen Ding ausprägt, da erst wird das Objektive dem Subjektiven wahrhaft gleich und mit ihm eins.

Erläuterung. Im vorhergehenden § wurde gezeigt, daß das Wesen des Weltkörpers, d.h. das Wesen der unendlichen Substanz in der organischen Natur noch nicht als wahrhaft potenzlose Identität sich darstelle, das Thier ist hier noch der Pflanze, die Pflanze dem Thier entgegengesetzt. Ferner, es findet auch im Thierreich ein bloß partiales Eins-Seyn des Subjektiven und des objektiven Grundes statt, welches sich als Instinkt ausspricht (nach §. 235). Nun setzen wir aber, daß die Identität nicht unter irgend einem ihrer Attribute insbesondere, wie im Thier- und Pflanzenreich, sondern schlechthin, als absolute potenzlose Identität, sich durch ein besonderes Ding auspräge, so wird Folgendes nothwendig seyn. Das Objektive eines Dings ist das, wodurch es in der Substanz, als seinem Grunde, ist; das Subjektive das, wodurch es in sich selbst ist. Das Ding verhält sich objektiv, heißt: es verhält sich als Werkzeug oder Gegenbild der Substanz; die Substanz verhält sich daher in dieser Beziehung zu ihm als Urbild oder als Subjekt. Nun kann aber dieses Verhältniß nur so lange bestehen, als zwischen dem Gegenbild und dem Urbild eine wirkliche *Differenz* ist. Wird aber jenes (das Gegenbild) wahrhaft = dem Urbild, so löst sich das Objektive in das Subjekt auf, das Objekt ist = dem Subjekt.

Kürzer nach §. 218 so zu beweisen: Das Objektive, der Organismus z.B., verhält sich als Gegenbild; er setzt also in dieser Beziehung ein Urbild, ein Subjekt, welches die absolute Substanz, das All selbst ist. Wird nun aber jener, der Organismus, selbst = All = der schlechthin potenzlosen Identität, so verhält er sich nicht mehr als Gegenbild im Gegensatz mit dem Urbild oder als Objektives im Gegensatz mit dem Subjektiven, diese ganze Antithese verschwindet vielmehr nothwendig; das Objektive wird, *als solches*, absolut auch Subjektives, demnach = dem Subjekt.

§. 258.

Mit der absoluten und totalen Identität des Objektiven und Subjektiven in einem besonderen Ding

I,6,487

ist ***Vernunft*** *gesetzt* (nicht bloß Instinkt, der = das relativ-Potenzlose im Thier).

Beweis. Das Objektive, oder das, was nur relativ auf einzelne Dinge betrachtet, *Grund* von Existenz ist, und das Subjektive sind *an sich* eins, nämlich die unendliche Natur selbst oder das Absolute, welches an sich selbst weder subjektiv noch objektiv ist. Wird nun Objektives und Subjektives auch *in einem besonderen Ding* als solchem eines, löst sich das Objektive in das Subjektive auf, so ist jene absolute Identität, jenes ewige ein- und dasselbe-Seyn des Subjektiven und Objektiven in der unendlichen Natur hier auch im besonderen Ding affirmirt, d.h. die Natur als die absolute Identität erkennt sich selbst im besonderen *als diese Identität.* Subjektives und Objektives sind nämlich nur darum eins hier, weil jedes für sich schon = der unendlichen Natur = dem All ist. Aber das Selbsterkennen der ewigen Gleichheit, die absolute Identität, ist nach der Erklärung, die davon schon gleich anfangs gegeben wurde = Vernunft. Also ist mit der absoluten und totalen Identität etc.

§. 259.

Das Besondere, in welchem das Wesen eines Weltkörpers, d.h. die unendliche Substanz, sich als absolute, potenzlose Identität ausprägt, ist nur der menschliche Organismus. - Denn 1) Organismus ist, wie aus §. 190 erhellt, der *allgemeine* Ausdruck des Eins-Werdens der beiden Attribute, des Objektiven und Subjektiven. Der besondere Organismus aber, in welchem sich das Wesen des Weltkörpers, d.h. die unendliche Substanz selbst, als potenzlose Identität ausprägt, kann 2) weder bloß thierischer noch bloß Pflanzenorganismus seyn; denn in beiden Reihen verfolgt die Natur unter dem allgemeinen Exponenten der Identität dennoch verschiedene Richtungen, und bildet in der Pflanze mehr das Verhältniß des Weltkörpers zum Centrum, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zum Weltkörper aus. Jener besondere Organismus, der hier gefordert wird, kann also nur ein solcher seyn, der weder bloß Pflanzen- noch bloß Thierorganismus ist, also beiden gemeinschaftlich entgegensteht, und von beiden nicht sowohl die Synthese als vielmehr die

I,6,488

absolute Identität ist. Daß nun ein solcher Organismus nur der menschliche sey, dieß müßte billig durch alle möglichen Momente hindurch bewiesen werden. Allein dieß, so wie überhaupt die ganze Construktion des Menschenorganismus (nicht *als Organismus* überhaupt, wie in der Physiologie geschieht, sondern als *Menschenorganismus,* als potenzlosen Bilds der potenzlosen Identität) wäre die Sache einer eignen Wissenschaft, die noch nicht existirt, und die eigentlich *Anthroposophie* heißen sollte, etwas ganz anderes als was man bisher Anthropologie genannt hat. Hier also noch Einiges, was sich kurz angeben läßt ohne zu große Ausführlichkeit und Nachweisung.[1]

Schon die aufrechte Gestalt und Bildung des Menschen, die keinem Thier so eigentlich und so entschieden zukommt, zeigt höchst bedeutend auf ihn als Schluß der Natur, als dasjenige hin, was weder bloß Thier noch bloß Pflanze, sondern absolute Identität davon ist. Die aufrechte Richtung der Pflanze, welche nur der Ausdruck ihres Strebens von der Erde zur Sonne ist, ist bedeutend genug, im Thierreich in die *horizontale* verkehrt; im animalischen Leben ist die organische Sonne selbst eingetreten in das Thier, aber das Thier schaut nur in die Erde hinein und wird zu ihr hingezogen durch Nahrung, Begier, selbst durch Bau des Körpers. In ihm ist die Centrifugenz, die ihm eingedrückt ist, noch selbstisch, und mehr oder weniger sind alle seine Triebe bloß selbstische Triebe. Im Menschen dagegen hat mit dem absoluten Eintreten des Centrum in ihm die Centrifugenz auch die Centripetenz wieder in sich ausgenommen; was im Thier bloß selbstisch war, wird hier *als* selbstisch zugleich an sich schön und erlangt Werth um seiner selbst willen. Die Pflanze ist nur ein Organ der Erde, aber ein Organ, wodurch sie zur Sonne spricht (und insofern edler als das Thier), das Thier ist ein Organ der Sonne, aber wodurch diese nur zur *Erde* spricht. Der Mensch dagegen ist losgerissen von der Erde wie das Thier und aufgerichtet wie die Pflanze. Er ist Organ der Erde,

[1] Man vgl. zu dem Folgenden Philosophie der Kunst (im vorherg. Band), S. 604. D. H.

I,6,489

wodurch sie nicht nur die Sonne, sondern die ganze himmlische Umwölbung faßt, nach dem alten Sinnspruch von der Natur:

> Ein erhabenes Antlitz verlieh sie dem Menschen und hieß ihn
> Schaun zum Himmel empor und erhobenen Blicks zu den Sternen.

Er ist aber ebenso Organ der Sonne, wodurch sie die Erde erkennt und zur Erde spricht, auf der er, ein sichtbarer Gott, wandelt, durch seine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und bildend wie die Natur.

Der Ausdruck der Absolutheit und Selbständigkeit im Raume ist, wie wir schon bei den Weltkörpern gefunden haben, der Cubus. Aber was ist der Mensch der Form seiner leiblichen Gestalt nach anders als der vollkommenste und gelungenste Cubus der Natur? eine Bemerkung, die auch Kepler schon irgendwo gemacht hat. Oder in welchem Geschöpf hat die Natur die sechs Ansichten des Cubus entschiedener und selbständiger ausgebildet und dargestellt als im Menschen, der von oben nach unten, von hinten noch vorn, wie von den beiden Seiten, der rechten und linken, auf die bedeutendste Weise abgeschlossen und vollendet ist. Auch hierdurch ist der Mensch als Identität der Pflanze und des Thiers bezeichnet. In der Pflanze ist ein entschiedenes Oben und Unten in der Blüthe und in der Wurzel (die Länge ist producirt und in ihren Endpunkten auf bedeutende Weise abgeschlossen), aber die Breite ist ihr genommen, als ausgebildete Dimension nämlich, indem die beiden Hälften, in die sie der Länge nach zerfällt, nicht bestimmt geschieden sind, so wenig als reine bestimmte Identität beider erkennbar ist. Ebenso ist in der Pflanze kein Unterschied des Hinten und Vorn, der dritten Dimension. Im Thier ist nun mit der selbständigen Bewegung, die der Pflanze fehlt, zwar die entschiedene Ausbildung der zweiten Dimension gesetzt, dagegen aber ist die erste verwischt, es gibt kein wahres Oben und Unten; was Oben und Unten seyn sollte, ist hier Hinten und Vorn, und umgekehrt, was Hinten und Vorn seyn sollte, ist Oben und Unten; es ist daher keine entschiedene Ausbildung irgend einer Dimension außer der Breite; die anderen liegen noch in Verwirrung.

I,6,490

Aber im Menschen treten sie geschieden und gesondert, bedeutend ausgebildet und im vollkommenen Gleichgewicht hervor. Mit der Pflanze theilt der Mensch die entschiedene Vollendung nach oben und unten durch Haupt und Fuß, mit dem Thier die entschiedene Ausbildung nach beiden Seiten in den Werkzeugen der freien Bewegung und den Sinnesorganen, von denen die edelsten alle doppelt producirt sind, und so, daß die Linie, welche den Menschenleib in zwei symmetrische Hälften theilt, nicht wie beim Thier horizontal, sondern perpendikular geht. Die höchste und entschiedenste Ausbildung der dritten Dimension, des Hinten und Vorn, wird im Haupte erreicht, wo das Vorn in der herrlichen erhabenen Stirne hervortritt, welche bei den Thieren zurückweicht, und wo die Natur in dem einen Gebilde des Gehirns, gleichsam nochmals den ganzen Menschen concentrirend, den duplicirten Cubus zu produziren strebt, indem sie dem Vorn, welches das große Gehirn ist, das Hinten in einem selbständigen Gebilde, im kleinen Gehirn, entgegensetzt, wie in dem symmetrischen Bau der beiden Hälften des großen Gehirns die Breite producirt ist.

Als Ausdruck der Absolutheit oder Selbständigkeit relativ auf die Zeit fanden wir dagegen das

Quadrat. Aber der Mensch ist ja nur Mensch, inwiefern er *sich selbst als sich selbst* erkennt; man nehme ihm dieß Vorrecht, sich selbst als sich selbst zu erkennen, und er ist nicht mehr Mensch, sondern Thier; er ist also das, was er ist, nur als das Quadrat von sich selbst, wie die Zeit das, was sie ist, nur als das Quadrat von sich selbst ist.

Demnach ist auch im Menschen, wie im Weltkörper, das Verhältniß des Allgemeinen (dessen, was in ihm der Zeit entspricht, des Subjekts) zum Besonderen (was in ihm dem Raum entspricht, zum Objekt) das Verhältniß eines Quadrats zum Cubus, und der Mensch ist hiemit zugleich zum unmittelbaren Bild des Weltkörpers, d.h. zum unmittelbaren Bild der Substanz gemacht, sofern sie durch den Weltkörper erscheint.

Aber auch schon die äußere Conformation stellt das Bild der Erde und des Weltbaus, sinnlich dar. Winckelmann vergleicht die Schwingungen,

I,6,491

Erhöhungen und Senkungen der Muskel eines menschlichen Leibes denen einer herrlichen Landschaft, wie die Erde, die an ihrer Oberfläche alle Schönheit versammelt, sie den Blicken darbietet. Die menschliche Gestalt ist nämlich vorzüglich dadurch ein verkleinertes Bild der Erde und des Himmels, daß das Leben und die Bewegung als Produkt der inneren Triebfedern sich auf ihrer Oberfläche concentrirt, die ganze Fläche zum empfindlichen Organ macht. Wie die Organe und Triebfedern der Reproduktion und Verarbeitung des Stoffs im Weltsystem nach innen gebracht sind, und wie dieses ewig lebende Allthier nur seine Sinnesorgane in der Sonne und seine Bewegungen oder Muskeln in den Planeten nach außen kehrt, so auch die menschliche Gestalt, welche selbst in der Ruhe ein geschlossenes und vollkommen abgewogenes System von Bewegungen ausdrückt.

Der Mensch ist also das Vorbild alles Lebendigen, ihm ist die Harmonie und der Einklang des Universums eingeboren, er ist potenzloses Bild der potenzlosen Identität, er ist nicht nur *im* Centro, sondern *ist* zugleich das Centrum selbst, und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen, welche ihm zum Wissen wird; alle Bewegungen der großen und der kleinen Natur sind in ihm concentrirt, alle Formen der Wirklichkeit, alle Qualitäten der Erde und des Himmels. Er ist mit Einem Wort das Weltsystem, die Fülle der unendlichen Substanz im Kleinen = der zusammengezogene, der Mensch gewordene Gott.

Zusatz. Im Menschen verhält sich ebenso wie im Weltkörper das Allgemeine oder Subjektive als ein Quadrat von sich selbst, das Besondere oder Objektive als vollendeter Cubus; die *Bewegung* des Weltkörpers insbesondere erscheint im Menschen als *Sprache*, welche zur Vernunft dasselbe Verhältniß hat, welches der Umlauf des Weltkörpers zu der in ihm wohnenden Identität. Denn wie sich in Ansehung des Weltkörpers das Allgemeine, die absolut gewordene Zeit, die unendliche Seele desselben, in ihm als Körper, als Leib anschaut und sich darstellt - ihm gleich setzt - durch gemessene, jetzt schnellere, jetzt langsamere, immer aber rhythmische Bewegung, so drückt sich das

I,6,492

Allgemeine der Vernunft in der Sprache durch abgemessene, in sich organisirte, artikulirte Bewegung aus. Die Sprache strebt unmittelbar in ihrer Geburt zur rhythmischen Bewegung, kraft der auch das Einzelne der Sprache die Zeit in sich selbst hat. Rhythmus ist Centrifugenz, deßwegen ist die Poesie wieder das höchste Bild des Weltkörpers. Sprache ist das Höchste in der Natur; sie ist das Wort, das Fleisch geworden ist, die unendliche, ewige Affirmation, die im Universum wiedertönt, und die sich in der Sprache zuletzt ganz in Bewegung faßt und wieder zum Chaos wird, das alle Besonderheiten der

Dinge und das ganze Universum in sich begreift. Die Sprache ist ein absolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität; sie vergegenwärtigt unmittelbar ein Unendliches und hält es fest, wie die Zeit im Umlauf sich im Raum anschauend die objektive Allheit des Weltkörpers festhält. Die Sprache ist freies Leben, ewige Expansion des Subjekts und ewige Rückkehr in sich selbst wie der Umlauf[1].

[1] Man vergl. zum Vorstehenden Philosophie der Kunst, S. 635. D. H.

[Zusammenfassung.]

Ueberschauen wir nun nochmals kurz die zuletzt entwickelten Verhältnisse.

Die Natur trägt und begreift in sich drei Potenzen der Dinge. Die erste, kraft welcher sie ein Leben in der Besonderheit oder dem Raum haben; die andere, wodurch sie ein Leben auch im Allgemeinen oder in der Zeit haben, welches aber jenem noch entgegengesetzt ist; die dritte, wo diese beiden sich einigen, und, was ein Leben in der Zeit hat, zugleich auch im Raum besteht (stets reproducirt wird). *Aber* die Dinge in allen diesen Potenzen sind doch nichts *an sich selbst*, sie alle sind nur, inwiefern sie in der Substanz sind, sie alle haben das Verhältniß zur Substanz, als zu ihrem Grunde. Außer diesen besonderen Dingen ist also noch das, was allen diesen Dingen Grund, Wesen und Identität ist, die Substanz, und erscheinen die Dinge, so erscheint auch die Substanz. Aber relativ auf die Dinge,

I,6,493

welche körperlich sind, kann auch die Substanz nur als Identität körperlicher Dinge erscheinen; sie selbst aber ist *nicht körperlich*. Wir mögen freilich in die Erde eindringen so tief wir wollen, so finden wir z.B. Erden, Metalle und andere körperliche Dinge, aber diese sind ja nicht die Substanz selbst, welche als das Wesen, als das a priori aller dieser körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht *körperlich* ist. Es ist also bloß sinnliche Täuschung, wenn wir die Weltkörper, der Identität nach, *selbst* als Körper betrachten. Daraus, daß alles Einzelne in ihnen körperlich ist, folgt nicht, daß auch das Allgemeine körperlich sey; es ist vielmehr nothwendig reine affektionslose Substanz. Kraft derselben sinnlichen Täuschung, welche uns die Substanz nicht an *sich selbst*, sondern nur in Relation erkennen läßt, setzen wir dann ferner dem in Relation Betrachteten wieder ein Anderes entgegen, welches gleichfalls wieder nicht die Substanz an sich selbst, sondern, wie der Körper, wieder ein Relatives ist (Centralkörper), u.s.f. ins Endlose. Erheben wir uns aber über die sinnliche Betrachtung, so ist das, was wir Weltkörper nennen, nicht *Körper*, es ist die unendliche Substanz selbst, die, schlechthin betrachtet, weder objektiv noch subjektiv ist. Nehmen wir also vom Weltsystem alle Bestimmungen hinweg, welche bloß die Imagination und die subjektive Betrachtungsweise hinzuthut, so ist es auch nicht mehr bloß die Erscheinung oder das Abbild der unendlichen Substanz, sondern es ist diese Substanz selbst. Denn wenn das Weltsystem oder der Weltkörper als ein *objektiv reales* Abbild der Substanz erscheint, so ist dieß nur in der Relation auf die besonderen Dinge, nur inwiefern er sich zu diesen als Grund verhält und so haben wir das Weltsystem auch zu Anfang betrachtet. Vor der Vernunft aber, in der nach §. 257 alle Differenz von Subjekt und Objekt verschwindet, ist auch das Weltsystem nicht mehr *objektiv*, es ist die absolute Identität, die bestimmungslose ewige Substanz.

Die Substanz also, welche nur relativ und sinnlich betrachtet, durch Weltkörper erscheint, die Substanz trägt unmittelbar jene drei Potenzen der Dinge in sich, aber sie setzt noch über und außer diesen Potenzen nothwendig das potenzlose Bild von sich selbst, den Menschen,

I,6,494

in welchem das Objektive = die unendliche Natur selbst, potenzlos ist, und in welchem eben daher auch dieß Objektive aus der Differenz mit der unendlichen Natur, als dem Wesen oder dem Subjekt, tritt, das Objektive also = dem Subjekt wird, und die unendliche Substanz selbst im Besonderen *als* absolute Identität sich erkennt. Dieses Selbsterkennen der ewigen Identität aber ist Vernunft. In der Vernunft geht daher aller Gegensatz unter; in der Vernunft ist keine reale und keine ideale Natur, sondern nur die eine unendliche und ewige Natur, und nachdem wir so die Construktion in ihren Anfangspunkt zurückgeführt haben (denn es war eben diese Idee der absoluten, bestimmungslosen Identität, von der sie ausging), so ist hiemit zugleich dasjenige geschlossen, was wir Naturphilosophie im engeren Sinne, nämlich Construktion der realen Welt nennen können. Allein da das *reale* All in der That das ganze unendliche All ist, und aller Unterschied des realen und idealen zur bloßen Erscheinung gehört, hinwiederum also reale und ideale Welt nur eine und dieselbe unendliche Natur ist, so ist eigentlich die ganze Philosophie *Naturphilosophie* - Lehre vom All. - Denken *Sie* sich also ja bei dem Uebergang, den wir jetzt machen werden, keinen Hiatus, sondern vielmehr die vollkommene Stetigkeit. Das sogenannte reale All ist schon das *ganze All,* ist, wahrhaft betrachtet, die unendliche Substanz Gottes selbst; was uns weiter aus ihm hervorgehen kann, ist nur eine andere Erscheinungsweise, nicht eine andere Welt.

[I,6,495]

C) Construktion der idealen Welt und ihrer Potenzen.

Wir stehen mit der Construktion jetzt eben im absoluten Indifferenzpunkt der Philosophie - in der *Vernunft*. Indem wir hier also die Lehre von der Vernunft und dem absoluten Eins-Seyn des Realen und Idealen in ihr noch besonders vortragen, wiederholen wir eigentlich nur in einer concentrirten Ansicht die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst.

Indem wir also das Wesen der Vernunft zu betrachten fortfahren, sprechen wir sogleich die absolute Identität der Natur in folgendem Satze aus.

§. 260.

Die Natur erscheint als real, nur sofern die Vernunft relativ auf ein besonderes Ding oder subjektiv gesetzt, d.h. inwiefern sie nicht an sich selbst und schlechthin betrachtet wird. - Die Vernunft ist totale absolute Identität des Objektiven und Subjektiven, oder sie wird gesetzt, real, nur inwiefern ein *besonderes* Ding, der Mensch, als das potenzlose Bild der unendlichen Substanz gesetzt ist. Die Vernunft kann daher betrachtet werden einmal an sich selbst und schlechthin; in dieser Beziehung ist sie nichts als die sich selbst affirmirende Einheit des Objektiven und Subjektiven, d.h. das sich selbst affirmirende Absolute schlechthin betrachtet. Dann kann sie aber auch in der Relation auf ein besonderes Ding, d.h. sie kann bloß subjektiv betrachtet werden. Im letztern Fall wird dann

I,6,496

nothwendig auch die Natur nur relativ auf besondere Dinge, d.h. sie wird nicht *an sich selbst,* und da sie relativ auf die besondern Dinge, die ihr nicht *gleich* sind, wie ihr das Besondere in der Vernunft gleich wird, nur als *Grund,* demnach nur real, nur objektiv erscheinen kann, so erscheint sie als *real*

überhaupt nur, inwiefern die Vernunft nicht schlechthin, sondern inwiefern sie selbst subjektiv in der Relation auf ein besonderes Ding, als Subjekt der Vernunft, betrachtet wird. Die Natur erscheint aber auch *nur* dann als real. Denn wird die Vernunft schlechthin und an sich selbst betrachtet, so wird in ihr unmittelbar nichts als das absolute Einsseyn dessen, was als objektiv erschien, und des Subjektiven erkannt, d.h. es wird erkannt, daß die Natur an sich selbst nicht objektiv, aber auch nicht subjektiv, daß sie also nur absolute Identität, die unendliche affektionslose Substanz selbst ist.

Daraus, daß die Menschen unfähig sind, *in* der Vernunft selbst von sich, als dem Subjekt der Vernunft, zu abstrahiren, dadurch also, daß sie die Vernunft nicht an sich selbst, nicht *allgemein* und schlechthin, sondern subjektiv als *ihre* Vernunft betrachten, daraus sind alle Irrthümer in der Philosophie entstanden, besonders der Grundirrthum, daß keine Erkenntniß des Absoluten möglich sey, welches nichts anderes sagt, als daß keine Vernunft sey.

Die Vernunft ist kein Subjektives, und ist eben deßhalb auch kein Objektives. So ist auch für die Vernunft nichts objektiv und nichts subjektiv, das einzig Affirmirte der Vernunft ist vielmehr das schlechthin Eine, die absolute Identität des Subjekts und Objekts ohne alle weitere Bestimmung, d.h. das Wesen Gottes selbst.

Bemerken Sie hier auch den Unterschied des Standpunkts der Betrachtung, des Standpunkts der Totalität und des Standpunkts der einzelnen Dinge. Vom Standpunkt der *einzelnen* Dinge erscheint die Natur als objektiv, weil diese sich zu ihr als zu ihrem Grunde verhält; an sich aber oder vom Standpunkt der Totalität, welcher eins ist mit dem Standpunkt der Vernunft, erscheint sie als die unendliche und absolute Substanz selbst, die an sich weder real noch ideal, sondern eben das Absolute ist.

I,6,497

§. 261.

In der Vernunft ergreift die Identität absolut die Totalität und setzt diese sich selbst gleich. - Denn das Objektive in der Vernunft ist = dem All, also = der Totalität. Inwiefern nun das Subjektive Subjektives ist, verhält es sich zum Objektiven als Erkennendes, Affirmatives, demnach als Identität. Wird also das Objektive dem Subjektiven gleich in der Vernunft und eins, so wird auch die Totalität mit der Identität eins, und diese setzt jene als sich selbst gleich. Auf diesem Ergreifen der Totalität durch die Identität beruht eben der Unterschied der Thierheit von der Vernunft. Auch im Thier ist für einzelne Fälle der objektive Grund und das Wesen eins (§. 235), aber das Objektive ist hier keineswegs der Totalität, demnach auch keineswegs der Identität absolut gleich gesetzt.

§. 262.

In der Vernunft ist Ewigkeit, und die Dinge durch Vernunft erkennen, heißt, sie als ewige erkennen. Ewigkeit, denn die Totalität wird hier als Identität, die Unendlichkeit wird als eins gesetzt. Aber eben dieß ist Ewigkeit. In der Vernunft wird daher die empirische Unendlichkeit, das Scheinbild des aktuellen vernichtet, die Unendlichkeit wird hier eine gegenwärtige, absolute. - Der zweite Theil versteht sich von selbst.

§. 263.

Jede Affirmation oder, was dasselbe ist, jede Erkenntniß ist wahr, die mittelbar oder unmittelbar die absolute Identität des Objektiven und Subjektiven ausdrückt. Denn wahr ist eine Erkenntniß, welche Affirmation ist von etwas, das ist. Nun ist aber wahrhaft nur Eines (nach §§. 25 und 26), nämlich die unendliche Substanz, welche als solche weder subjektiv noch objektiv, sondern absolute Identität ist. Demnach etc.

Die gewöhnliche Definition der Wahrheit ist: Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Gegenstand, als ob Begriff und Gegenstand zwei verschiedene Dinge wären, diese etwa das Original, jener die Copie. Allein in der Vernunft und im Absoluten gibt es keinen Begriff, kein Affirmatives, das nicht als solches unmittelbar auch affirmirt wäre, und umgekehrt. Es ist also in der Vernunft durchaus keine Duplicität,

I,6,498

sondern nur Eines, welches nicht real und nicht ideal, sondern eben die Identität davon ist.

Zusatz 1. Es gibt daher keine subjektive und keine objektive Wahrheit. Alle Wahrheit, die bloß die eine oder die andere ist, ist nothwendig nicht Wahrheit, absolut betrachtet, Irrthum.

Dasselbe kann daher auch so ausgedrückt werden. Absolut wahr ist jede Affirmation oder jeder Begriff, der auf das schlechthin Differenzlose, die absolute Identität bezogen wird. Dagegen ist nothwendig jede Affirmation, die nur in Bezug auf ein besonderes Subjektives gemacht wird, also überhaupt jeder subjektive Begriff falsch.

§. 264.

Hinwiederum ist die Wahrheit durch das Absolute möglich. - Denn in jeder Erkenntniß, die wahr ist, wird die Forderung gemacht, daß der Begriff, das Affirmative, unmittelbar auch das Objektive, die Substanz selbst, das Ideale = dem Realen sey. Aber *nur* im Absoluten ist keine Differenz beider, also ist Wahrheit nur durch das Absolute möglich, und dieses ist der Grund, die Substanz, das Subjektive **und** das Objektive aller Wahrheit.

§. 265.

Es ist an sich weder eine reale, noch eine ideale Welt, denn es ist nur Ein Universum und nur Eine unendliche Substanz. - Eine reale oder objektive Welt ist (nach §. 258) nur für die Vernunft, nicht absolut und an sich selbst, sondern relativ, in Bezug auf ein besonderes Subjekt oder subjektiv betrachtet. Ebenso ist eine subjektive oder ideale Welt, nur inwiefern eine objektive oder reale gesetzt wird. Da nun diese nicht an sich ist, so ist es auch jene nicht, und es ist daher nur Ein Universum - Eine unendliche Natur - von welchem alles, wir mögen es also real oder ideal bestimmen, nur die ganz gleiche Erscheinung ist.

§. 266.

In Ansehung des Absoluten oder an sich ist Reales und Ideales in allen Dingen unmittelbar eins und dasselbe Ding, und nicht relativ, sondern an sich identisch. - Reales und Ideales sind *unmittelbar* eins. Es gibt nämlich nicht ein Reales und außer diesem noch ein Ideales, so daß erst beide *verbunden* oder synthesirt das wahre Reale oder das wahre

I,6,499

Ding ausmachten, sondern das Reale für sich ist das *ganze* Ding, aber dasselbe ganze Ding ist, inwiefern es real ist, auch ideal, d.h. das Reale und Ideale selbst ist ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Exponenten betrachtet (die Materie als Materie auch schon Perception - Monas, wie Leibniz es ausdrückt).

§. 267.

Alle Formen des Realen sind an sich und wahrhaft betrachtet unmittelbar *auch Formen des Idealen*, und umgekehrt. - Da dieser Satz keines Beweises mehr bedarf, so kommt es bloß darauf an, diese Identität des Realen und Idealen an den einzelnen Formen des Seyns nachzuweisen. In folgenden Sätzen.

§. 268.

Die reale Einheit der Materie, wodurch sie in sich selbst ist, ist als Form des Seyns unmittelbar auch Form der Perception (Selbstbewußtseyn); *die ideale Einheit* (oder die, wodurch sie in andern Dingen ist) *ist als Form des Seyns auch Form der Perception in der Materie* (Empfindung), *endlich die dritte*, welche beide gleichsetzt, *ist als Form des Seyns unmittelbar* auch- *Anschauung.*

Selbstbewußtseyn ist die erste Dimension im Idealen, ist Setzen der Einheit in die Vielheit, der

Identität in die Differenz. An den materiellen Dingen ist also die erste Dimension, wodurch ihre Extension im Raum, ihre Cohäsion bestimmt ist, als Form des Seyns unmittelbar auch Form des Selbstbewußtseyns, wie wir sehen, daß die Magnetnadel z.B. kraft dieser Form eine wirkliche Perception anderer Dinge außer sich hat.

Empfindung ist = zweiter Dimension. Denn in die Empfindung wird jederzeit eine Differenz aufgenommen in die Identität, sie ist dasjenige, wodurch ein Ding zuerst über sich selbst hinaus auf andere Dinge geht; die Qualitäten also, welche in der Materie durch die zweite Dimension gesetzt sind, sind unmittelbar als solche auch Formen der Perception in der Materie, Formen nämlich der Empfindung.

Endlich ist die *Anschauung* dasjenige, wodurch ein Ding aus sich selbst hinaus auf andere Dinge geht und diese als andere in sich setzt; sie entspricht also der dritten Dimension. Das eigentlich Reale,

I,6,500

die Substanz im Realen, ist daher als *real* unmittelbar auch ideal, nämlich eine Anschauung der Substanz. Die Körper der Natur sind daher nur gleichsam die erloschenen Anschauungen, die Qualitäten, die erstarrten Empfindungen der Natur. Die Natur selbst ist als reale Substanz unmittelbar auch *ideale*, d.h. sie ist wahrhaft weder real noch ideal insbesondere, sondern eben absolute Substanz.

§. 269.

Auf gleiche Weise sind die Potenzen in der Natur in Ansehung der Natur, absolut betrachtet, als Potenzen des Realen zugleich Potenzen des Idealen. - Die erste Potenz ist die der *Reflexion* der Natur, worin sie sich als Allgemeines im Besonderen, als Einheit in der Vielheit reflektirt, sich selbst zum Objekt von sich selbst macht. Die andere Potenz ist in Ansehung der Natur die Potenz der *Subsumtion*, wodurch sie sich selbst als Differenz zurücknimmt in die Identität, als Besonderes ins Allgemeine. Die dritte Potenz ist die *Einbildungskraft* der Natur, wodurch sie sich selbst als Identität des Allgemeinen und Besonderen objektiv macht. Die Gesetzmäßigkeit des Weltsystems endlich ist die *Vernunft* der Natur, das schlechthin Potenzlose, in das alles sich auflöst. (Selbstbewußtseyn, Empfindung und Anschauung sind Ausdruck der Potenzen im Einzelnen oder die Dimensionen im Idealen. Im Ganzen oder als Potenzen entsprechen dem Selbstbewußtseyn die Reflexion (Kants reflektirende Urtheilskraft), der Empfindung die Subsumtion (Kants subsumirende Urtheilskraft), der Anschauung die Einbildungskraft (Kants ästhetische Urtheilskraft). Diese drei Dimensionen und Potenzen sind nun auch in der Natur dargestellt, und die Identität derselben mit den Potenzen der Natur ist nicht bloß ein allegorisches Spiel, das wir treiben, sondern *wahrhaft* ist die *Metamorphose* z.B., wodurch die Natur die Körperreihe bildet, nichts anderes als die Reflexion der Natur selbst (in Ansehung welcher Seyn und Perception eins ist); ebenso ist das dynamische Leben der Dinge nur die ewige Subsumtion, so wie dann der Organismus die Einbildungskraft der Natur).

§. 270.

Zwischen Realem und Idealem, Seyn und Denken ist kein Causalzusammenhang möglich, oder *das*

I,6,501

Denken kann nie Ursache einer Bestimmung im Seyn, oder hinwiederum das Seyn Ursache einer Bestimmung im Denken seyn. - Denn Reales und Ideales sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben Substanz; sie können also so wenig etwas ineinander bewirken, als eine Substanz etwas in sich selbst bewirken kann. Sie stimmen auch keineswegs zusammen, wie zwei verschiedene Dinge zusammenstimmen, für welche der Grund der Harmonie in einem fremden liegt, wie man die Leibnizische Harmonie verstanden und durch das Beispiel zweier Uhren erläutert hat, sondern sie

stimmen zusammen, gerade weil sie nicht verschiedene, weil sie nur eine und dieselbe Substanz sind. Wie (um ein ganz handgreifliches Beispiel zu brauchen) ein Mensch, der etwa zwei Namen hätte, dennoch nur ein und derselbe Mensch ist, und der Mensch, der A heißt, mit dem Menschen B übereinstimmt, und dasselbe thut, nicht, weil sie durch irgend etwas verknüpft sind, oder, weil einer den andern bestimmt, sondern weil der Mensch, der A, und der Mensch, der B heißt, in der That nur ein und derselbe Mensch ist.

§. 271.

Jede Bestimmung, die in einem Ding gesetzt wird, sofern es als Modus der Realität gedacht wird, muß auch bloß aus dem Realen oder dem Seyn, nicht aber aus dem Idealen oder dem Denken begriffen werden, und umgekehrt jede Bestimmung, die etc.

Denn da jedes, das Reale und das Ideale, die ganze Substanz ist, oder, da ich, indem ich das Reale oder das Ideale denke, wahrhaft nur die ganze Substanz denke, so kann ich auch, was ich als Modus der Realität betrachte, ganz aus dem Realen begreifen, und umgekehrt; wie denn schon nach dem vorhergehenden Satze ohnehin keines als Ursache oder Bewirkendes irgend einer Bestimmung im anderen gedacht werden kann. Z.B. also, was ich als eine Bestimmung des Leibes denke, muß als Bestimmung des Leibes, auch bloß aus diesem begriffen werden, als ob nichts außer ihm wäre. Ich kann z.B. keine Bewegung des Leibes als die Wirkung eines Begriffes oder einer Affirmation in der Seele, hinwiederum aber auch keine Affirmation in der

I,6,502

Seele durch eine Bestimmung oder Einwirkung des Leibes auf sie erklären.

Mit diesem Satz gehen wir nun zuerst eigentlich über zur Construktion der *idealen Seite* der Philosophie. Ich wiederhole nochmals, daß diese Construktion nur fortgesetzte Construktion der Natur oder des Universums ist, sofern es weder real noch ideal ist, und daß, was auch weiter aus ihm sich entwickeln mag, nur andere Erscheinungsweise, nichts aber dem Wesen nach anderes ist als das, was wir auch schon in der Natur erkannten.

§. 272.

Nichts kann als real gesetzt seyn, ohne unmittelbar, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise und in derselben Potenz auch als ideal gesetzt zu seyn, und umgekehrt kann nichts als ideal gesetzt seyn, ohne in derselben Potenz auch als real etc. - Denn in Gott ist keine Affirmation, der nicht unmittelbar auch das Affirmirtseyn entspräche, und kein Affirmirtseyn, das nicht unmittelbar als solches auch ein Affirmiren wäre; denn dieß eben ist die Idee Gottes. Da nun alles nur ist, wie es kraft der Idee Gottes ist, kraft derselben aber kein Ideales ist, das nicht unmittelbar als solches auch real, und umgekehrt, so folgt u.s.w.

§. 273.

Die nothwendige Form aller Existenz ist Individuum, d.h. daß der Leib als Leib unmittelbar auch Seele, die Seele als Seele unmittelbar auch Leib ist. - Denn der Begriff des Individuums ist eben der: *nicht,* daß zwei verschiedene *verbunden,* sondern daß ein und dasselbe Ding als *ein und dasselbe,* das eine und das andere sey. Da nun eben dieß das Verhältniß des Realen und Idealen, des Leibes und der Seele ist, so ist Individuum die nothwendige Form aller Existenz. (Die Begriffe des Leibes und der Seele als identisch mit den Begriffen von Affirmirtem und Affirmirendem, Realem und Idealem, setze ich aus den Erklärungen voraus, die schon im §. 64 gegeben wurden).

§. 274.

Der Begriff oder die Affirmation eines Dings ist in Gott nicht getrennt vom Begriff oder von der Affirmation aller Dinge. - Nichts Einzelnes hat den Grund seines

I,6,503

Daseyns in sich selbst, denn das Seyn folgt bei ihm nicht aus dem Begriff (§. 7). Es kann also nur seyn, inwiefern sein Begriff aufgenommen oder enthalten ist im unendlichen Begriff Gottes, denn nur aus diesem folgt unmittelbar das Seyn. Nun ist aber der unendliche Begriff Gottes nicht unmittelbar der Begriff des Besonderen, sondern Begriff des All und nur durch das All auch des Besonderen. Demnach u.s.w.

§. 275.

In ein rein endliches Ding, d.h. in ein Ding, sofern es nicht schon dem Objekt nach unendlich, dem All = ist, kann der Begriff auch nicht als Begriff aller Dinge, sondern nur als Begriff von ihm selbst, als einem endlichen fallen. Denn (§. 271) dem Realen entspricht nur ein Ideales der gleichen Potenz. Ist also das Ding etc. Schon in der Natur, wo der unendliche Begriff aller Dinge, das Licht, *als **unendlicher*** Begriff außerhalb der einzelnen körperlichen Dinge fällt, der Organismus aber, weil dieser schon objektiv betrachtet = unendlich ist, in gleichem Verhältniß, als er dieß ist, auch das Licht als Begriff anderer Dinge aufnimmt.

§. 276.

Die Seele ist als Seele nur ein Modus der unendlichen Affirmation, wie der Leib als Leib nur ein Modus des unendlichen Affirmirtseyns oder der unendlichen Realität ist. - Ist von selbst klar, da Leib und Seele eins, und was von dem einen, auch von dem andern gilt.

§. 277.

Ein Modus (quantitative Differenz) *der unendlichen Affirmation existirt als Modus* (d.h. die unendliche Affirmation selbst existirt als Modus) *nur dadurch, daß er a) der Begriff eines existirenden Dings, und b) mit diesem absolut eines ist.* Denn erstens existirt überhaupt nur die absolute Identität des Erkennens und des Seyns. Nun ist das Ding ebenso ein Modus des Seyns, wie der Begriff des Erkennens, also existirt der Modus des unendlichen Erkennens nicht, ohne daß der gleiche Modus des unendlichen Seyns, d.h. ohne daß das Ding, dessen Begriff er ist, gleichfalls existirt. Nun ist aber (aus dem gleichen Grunde) die

I,6,504

Existenz dieses Dings und der Begriff dieser Existenz wiederum eins und dasselbe. Also existirt jeder Modus der unendlichen Affirmation nur dadurch, daß er der Begriff eines existirenden Dings oder eines existirenden Modus des unendlichen Seyns ist. Es kann nämlich der Begriff der Existenz und die Existenz selbst nicht *eines* seyn, wenn nicht auch das Ding selbst und der Begriff eines sind. Also existirt jeder Modus der unendlichen Affirmation nur durch die absolute Identität mit einem existirenden Ding, und wenn wir uns ganz bestimmt ausdrücken wollen, so existirt also weder der Begriff noch das Ding für sich, sondern es existirt nur das Eine Untheilbare, welches auf völlig gleiche Weise als Begriff und Ding, oder, weil es sowohl als Begriff wie als Ding als existirend gedacht wird - als Seele und Leib betrachtet werden kann.

§. 278.

Die unendliche Affirmation (der unendliche Begriff) als solche existirt nur dadurch, daß sie als unendliche Affirmation die Seele eines einzelnen existirenden Dings ist.

Anmerkung. An *diesen* Satz insbesondere knüpft sich die Construktion der idealen Reihe an, und dieser bildet den Uebergang.

Beweis. Denn ein Modus der unendlichen Affirmation existirt nur dadurch, daß er Begriff eines existirenden Dings und mit ihm *völlig eins,* d.h. dadurch, daß er die Seele dieses Dings ist (nach dem §. 277), die unendliche Affirmation also nur dadurch, daß sie Begriff eines existirenden Dings und mit ihm völlig eins, d.h. dadurch, daß sie die Seele dieses existirenden Dings ist.

§. 279.

Die unendliche Affirmation ist (als solche) *die Seele eines einzelnen existirenden Dings nur dadurch, daß dieses Ding die unendliche Möglichkeit durch die Wirklichkeit, d.h. das Universum oder die Totalität in sich darstellt.*

Beweis. Denn jeder Modus der unendlichen Affirmation ist die Seele eines Dings nur dadurch, daß er mit dem existirenden Ding völlig und absolut eins, dieses er selbst nur von der objektiven Seite

I,6,505

ist. Die unendliche Affirmation *als* solche ist also die Seele eines Dings dadurch, daß sie völlig eins ist mit diesem Ding, und das Ding hinwiederum mit ihr. Nun ist aber die unendliche Affirmation nichts anderes als die unendliche *Möglichkeit,* das Ding aber ein Modus der unendlichen Wirklichkeit oder des Seyns. Demnach kann das unendliche Erkennen mit dem Ding nicht absolut eins, sonach die Seele dieses Dings seyn, als insofern dieses Ding die ganze unendliche Möglichkeit durch die Wirklichkeit gesetzt enthält, d.h. insofern es die Totalität oder das Universum darstellt, und schon von der realen Seite vollkommener Ausdruck der Idee ist.

Anmerkung. Die vollkommenste Darstellung der unendlichen Möglichkeit durch die Wirklichkeit findet nur in dem vollkommenen, potenzlosen Organismus statt (bewiesen in der Naturphilosophie). Die Stufenfolge der Dinge läßt sich demnach bestimmter als bisher auf folgende Weise angeben. - Die einzelnen körperlichen Dinge sind selbst nur Modi des Seyns oder Erkennens (des Realen oder Idealen, je nachdem betrachtet, weil *real* und *ideal* im Absoluten ein und dasselbe), der unendliche Begriff aber, die Affirmation, durch den sie dieß sind, liegt (§. 274) nicht in ihnen selbst, nur im Unendlichen: dieß eben ist ihre Endlichkeit. In ihnen liegt jener Begriff nur so weit, als er durch ihre Natur ausgedrückt ist. Sie sind also bloß passive Modi der unendlichen (nicht auf einzelne Dinge, sondern das ganze Universum sich erstreckenden) Affirmation, sie sind durch diese nur gesetzt, ohne sie selbst hinwiederum zu setzen und in sich aufzunehmen; und durch sie ist die unendliche Affirmation überhaupt nicht als Affirmation, als *Akt* gesetzt. - Jedem passiven Modus der unendlichen Affirmation entspricht in der höheren Potenz (der organischen) ein *aktiver*. Die Thiere sind *aktive* Modi der unendlichen Affirmation; durch sie ist wirklich das Erkennen *als* Erkennen, als Akt, obgleich nur mit quantitativer Differenz gesetzt. Hier öffnet sich also die Welt. Der Modus der unendlichen Affirmation, den sie durch ihren Leib ausdrücken, fällt zugleich ***als*** Modus der Affirmation, als *Akt,* in das Thier selbst; jedes Thier ist also außerdem, daß es ein Ding ist, noch ein *aktiver* Modus der

I,6,506

Weltanschauung, und von der aktiven Weltanschauung fällt in jedes so viel, als es durch seinen Organismus ausdrückt. Allein auch das vollkommenste Thier ist doch nur ein *Modus* der Weltanschauung, ein Modus der unendlichen Affirmation. Es ist also nicht das Thier, was anschaut, sondern die Unendlichkeit selbst, betrachtet unter der bestimmten quantitativen Differenz, die durch das Thier ausgedrückt wird. Das Thier qua Thier ist nur ein bestimmter aktiver Modus des Anschauens, nicht das Anschauende selbst; denn sonst wäre es identisch mit dem Unendlichen, das Objekt in ihm = Subjekt. Erst die Seele der vollkommensten Organisation, welche die ganze Möglichkeit durch die Wirklichkeit darstellt, ist nicht ein Modus der unendlichen Affirmation, sondern die unendliche Affirmation selbst. Diese vollkommenste Organisation ist der Mensch - die gelungenste Darstellung des Unendlichen im Unendlichen.

Erläuterung. Das einzelne körperliche Ding erscheint an sich selbst betrachtet als ein bloß passiver

Modus des unendlichen Erkennens oder der unendlichen Affirmation, weil ihm nicht das unendliche Erkennen selbst als solches eingebildet ist. Das Thier, weil in seinem Begriff zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten ist, oder weil es nicht bloß ein einzelnes Ding ist, sondern einen Theil des Universums in sich darstellt, ist ein Modus des unendlichen Erkennens selbst. Die organischen Wesen also sind *aktive* Modi des unendlichen Erkennens, und ihre Vollkommenheit ist bestimmt durch die Größe desjenigen Theils vom Universum, dessen Begriff in dem Begriff ihres Leibes enthalten ist. Die *Seele* der vollkommenen Organisation, mit deren Begriff der Begriff aller Dinge verbunden ist, ist das unendliche Erkennen selbst - und durch *diese* erst ist das unendliche Erkennen als Erkennen, als existirend gesetzt.

§. 280.

Wird das unendliche Erkennen bloß gedacht als die Seele dieses bestimmten Dings, so ist es auch selbst ein bloßer ***Modus*** *des unendlichen Erkennens (wie jenes des unendlichen Seyns), schlechthin und an sich selbst betrachtet aber ist es nicht die Seele, sondern der* ***Begriff*** *der*

I,6,507

Seele selbst, also das, was ***allen*** *Seelen gemein ist.* - Dieser Satz ist eigentlich von selbst offenbar und bedarf keines Beweises, sondern nur Erläuterung.

Die unendliche Affirmation wird als existirend gesetzt durch einen Modus des unendlichen Seyns (d.h. durch einen Modus des Seyns, in welchem die *ganze* absolute Affirmation von der realen Seite aus ausgedrückt ist). Nun gibt es aber zweierlei Betrachtungsweisen: entweder wird die unendliche Affirmation bloß bezogen auf *diesen* Modus des Seyns, *diesen Leib*, dann ist sie auch *bloß Seele* dieses Leibs und der Dinge, inwiefern auf diesen Leib sich beziehend. Wird sie aber *an sich* betrachtet, so ist sie nicht bloß die Seele dieses Leibs, denn insofern ist sie die unendliche Affirmation aller Dinge selbst, und insofern der ***Begriff*** der Seele. Im ersten Fall ist sie quantitative Differenz, in diesem Indifferenz. Also zeigt sich unmittelbar bei dem Eintritt in die ideale Welt wieder der Gegensatz von quantitativer Differenz und Indifferenz.

§. 281.

Unmittelbar a) dadurch, daß das unendliche Erkennen - die ideale Seite des absoluten Erkennens - als die Seele eines bestimmten Dings gesetzt wird, wird es auch als der Begriff der Seele gesetzt, und b) dieser Begriff der Seele ist mit der Seele ebenso eins, wie die Seele mit dem Leib ist (oder: die Seele als objektiv und die Seele als subjektiv gesetzt verhält sich jetzt wieder wie Leib und Seele)[1].

Beweis. Denn was den *ersten* Theil des Satzes betrifft, so ist das unendliche Erkennen *Seele* des bestimmten Dings, insofern also selbst quantitative Differenz. Nun ist es aber zugleich als ***unendliches*** Erkennen gesetzt ex hypothesi; als solches kann es sich nur als die unendliche Möglichkeit, d.h. als Begriff der Seele verhalten, sofern sie Seele eines einzelnen Dings und demnach selbst einzeln und

[1] Man vgl. mit dem Folgenden besonders *Bruno,* Bd. IV, S. 285 ff. (Ausgabe von 1842, S. 133 ff.). D. H.

I,6,508

wirklich ist. Also ist das unendliche Erkennen, indem es als die Seele eines einzelnen Dings gesetzt wird, unmittelbar zugleich als der Begriff der Seele gesetzt. Was wir demnach hier als Seele und als Begriff der Seele einander entgegengesetzt, sind nur zwei verschiedene, aber nothwendige Ansichten von einem und demselben. Das unendliche Erkennen, als unmittelbare Seele *dieses* Dings betrachtet, ist selbst quantitative Differenz; dasselbe, schlechthin betrachtet, ist von jenem, also auch von der Seele *dieses*

Dings die unendliche Möglichkeit. - Nun ist aber *zweitens* das unendliche Erkennen als die Seele dieses bestimmten Dings *Objekt*; das unendliche Erkennen, sofern es nicht *Seele dieses* Dings, sondern schlechthin betrachtet, dieses selbst ist, ist das *Subjekt*. Also ist das Verhältniß zwischen dem unendlichen Erkennen als Seele eines *bestimmten* Dings und zwischen dem unendlichen Erkennen schlechthin betrachtet dasselbe wie das des Leibs und der Seele. Demnach ist das *unendliche Erkennen*, schlechthin betrachtet, d.h. der *Begriff* der Seele, und das unendliche Erkennen, sofern es Seele *dieses* Leibs ist, d.h. die Seele selbst, eben so eins, wie die Seele mit dem Leib ist, mit anderen Worten: die *Seele selbst* und der *Begriff* der Seele ist eins, und *mit der Seele selbst* (sofern diese Seele das unendliche Erkennen ist) *ist nothwendig zugleich der Begriff der Seele gesetzt.*

Anmerkung. Um dasselbe mehr formell nachzuweisen, so ist das unendliche Erkennen reines A = A. Die unendliche Affirmation wird nur als existirend gesetzt dadurch, daß sie Seele eines einzelnen existirenden Dings $\underline{=}$ B wird. Wird nun darauf reflektirt, daß das unendliche Erkennen die Seele eines einzelnen existirenden Modus (Dings) ist, und wird es bloß als solches aufgefaßt, so wird es nothwendig als A, d.h. endlich gesetzt. Aber das unendliche Erkennen wird, sofern es Seele *dieses* Dings ist, doch nothwendig zugleich als das unendliche Erkennen *schlechthin* gesetzt, d.h. es wird in doppelter Beziehung gesetzt. Jenes quantitative Differenz, dieses Indifferenz, jenes die einzelne Seele, dieses der Begriff der Seele. Der *Begriff* der Seele kann nun *zugleich* mit der Seele selbst nur da gesetzt werden,

I,6,509

wo die Seele wirklich das *unendliche Erkennen selbst* ist, also nur mit der Seele der vollkommensten Organisation, welches wichtig ist.

§. 282.

Das objektiv gesetzte unendliche Erkennen ist das Wissen, der Begriff des unendlichen Erkennens oder *der mit der Seele zugleich gesetzte* **Begriff** *der Seele ist das Princip des Bewußtseyns.*

Beweis. Denn 1) das Wissen ist ein *wirkliches*, also ein durch ein Objekt, sonach *objektiv* gesetztes Erkennen. Es ist aber nicht nur überhaupt objektiv gesetztes, sondern auch ein *unendliches* Erkennen; denn jedes Wissen ist nicht nur ein Erkennen überhaupt, sondern ein unendliches, weil mit dem Wissen auch das Wissen des Wissens. Also ist das Wissen ein objektiv gesetztes unendliches Erkennen, sonach auch umgekehrt das objektiv gesetzte Erkennen = Wissen. (Eine unendliche Affirmation ist, wie schon §. 23 gezeigt wurde, nicht eine einfache, sondern eine solche, die auch sich selbst wieder affirmirt. Das *Wissen* ist also nur, wo die *Seele* **als** unendliche Affirmation. Beim Thier z.B. ist dieß nicht, bei ihm ist objektiver Ausdruck eines Selbstbewußtseyns (Gehör), ohne doch um dieß Bewußtseyn zu wissen). 2) Der Begriff des unendlichen Erkennens oder der mit der Seele zugleich gesetzte Begriff der Seele ist das Princip des Bewußtseyns. Denn das Bewußtseyn verhält sich zu dem Wissen oder zu dem objektiv gesetzten Erkennen, wie sich der Begriff zu seinem Objekt verhält. Also ist das Bewußtseyn der Begriff des objektiv gesetzten unendlichen Erkennens; sonach auch umgekehrt der Begriff des unendlichen Erkennens oder der mit der Seele zugleich gesetzte Begriff der Seele das Princip des Bewußtseyns.

Folgesatz. 1. Unmittelbar mit dem existirenden unendlichen Erkennen wird auch das Bewußtseyn gesetzt. Denn unmittelbar mit dem unendlichen Erkennen wird auch der Begriff des unendlichen Erkennens gesetzt.

Folgesatz 2. Das Bewußtseyn ist nur mittelst der vollkommenen, potenzlosen Organisation möglich. Denn nur in der vollkommensten

I,6,510

Organisation ist das unendliche Erkennen als existirend und *mit* der Seele zugleich der Begriff der Seele gesetzt.

§. 283.

Das Wissen oder das objektiv gesetzte unendliche Erkennen ist unendlich, nur sofern es bezogen wird auf das Princip des Bewußtseyns. Denn nur sofern es bezogen wird auf das Bewußtseyn, wird es nicht als bloßer Modus des unendlichen Erkennens, sondern wie §. 280 bewiesen worden, als das unendliche Erkennen selbst, wenigstens der Form nach, gesetzt. Auch das Einzelne, was ich weiß, weiß ich unendlich, insofern ich es mit Bewußtseyn weiß, denn ich weiß auch, daß ich weiß u.s.w.

§. 284.

Das objektiv gesetzte unendliche Erkennen bezogen auf das Princip des Bewußtseyns oder den Begriff dieses Erkennens ist die Ichheit. Denn nur insofern es bezogen wird auf das Princip des Bewußtseyns oder den Begriff des unendlichen Erkennens, wird es selbst als unendlich gesetzt (nach dem vorhergehenden Satz). Nun ist aber das Princip des Bewußtseyns oder der Begriff des unendlichen Erkennens an sich unendlich: also in dieser Beziehung das Bezogene und das, worauf bezogen wird, d.h. das objektiv gesetzte unendliche Erkennen und der Begriff des unendlichen Erkennens selbst, sind eins und ununterscheidbar. Aber eben diese Einheit und Ununterscheidbarkeit ist die Ichheit. Also ist das objektiv gesetzte unendliche Erkennen etc.

Anmerkung. Es könnten in Ansehung dieses Beweises folgende Fragen aufgeworfen worden.

1) Wodurch geschieht denn jene Beziehung des objektiv gesetzten unendlichen Erkennens auf den Begriff? Und hierauf antworte ich Folgendes. Das objektiv gesetzte unendliche Erkennen und der Begriff dieses Erkennens sind *an sich* eins und dasselbe, sie verhalten sich zueinander wie Seele und Leib, so daß in dem objektiv gesetzten Erkennen nichts seyn kann, was nicht auch *im* Begriff dieses Erkennens als Möglichkeit, und nichts im Begriff dieses Erkennens, was nicht auch in seinem Objekt wäre - nur dort als Möglichkeit, hier als Wirklichkeit. Beide sind also an sich vereinigt und werden als gleich gesetzt unmittelbar

I,6,511

dadurch, daß das unendliche Erkennen überhaupt als existirend, also unmittelbar dadurch, daß es als die Seele eines existirenden Dings gesetzt ist. Die Ichheit oder diese Identität des objektiv gesetzten Erkennens und des Begriffs von diesem Erkennen ist daher unmittelbar gesetzt mit der Existenz des unendlichen Erkennens als unendlichen, und umgekehrt nur durch die *Ichheit,* d.h. nur durch die Identität des objektiv gesetzten unendlichen Erkennens mit dem Begriff des unendlichen Erkennens ist das unendliche Erkennen selbst als existirend gesetzt, die Ichheit allein ist als der vollständige Ausdruck des existirenden unendlichen Erkennens (weil dazu gehört, daß es, um zu existiren, einmal als endliches, dann als unendliches gesetzt sey).

2) Die Identität, die durch die Ichheit ausgedrückt, selbst und der *Begriff* der Identität ist wiederum einer und derselbe aus dem gleichen Grunde, weil wir nämlich hier ganz in der Region des unendlichen Erkennens sind. Nun ist aber in dem unendlichen Erkennen von allem, was überhaupt gesetzt ist, unmittelbar auch der Begriff, und mit dem Begriff auch wieder der Begriff des Begriffs gesetzt, eben deßwegen weil *unendliches* Erkennen gesetzt ist. So ist also jene Identität und der Begriff dieser Identität im unendlichen Erkennen ebenso eins, wie das Existiren des unendlichen Erkennens und der Begriff dieses Existirens eins sind. Aller Regressus ins Unendliche ist hier abgeschnitten; es wird nichts überhaupt nur gesetzt, sondern es wird auch sein Begriff gesetzt. (Die Ichheit ist nichts von ihrem Begriff Verschiedenes; sie ist nur, inwiefern sie als solche sich selbst erkennt).

3) Man möchte vielleicht leugnen wollen, daß die Ichheit = diese Identität. Allein hierüber können wir uns theils auf die unmittelbare Anschauung berufen, theils wird es Folgendes noch klarer machen. - Die Ichheit ist die Identität des objektiv gesetzten unendlichen Erkennens mit dem Begriff des unendlichen

Erkennens. Nun ist aber das objektiv gesetzte unendliche Erkennen in der Identität mit dem Begriff dieses Erkennens. Beides, das objektive Erkennen und das unendliche ist also hier eins, beides nämlich unendlich. Und eben diese Identität drückt sich

I,6,512

durch Ichheit aus. Das Ich ist das in-sich-selber-Kommen des Unendlichen. Das Unendliche erkennt das Endliche als sich selbst im Zusammenfließen des Unendlichen mit sich selbst in der Gestalt der Endlichkeit.

§. 285.

Der Begriff des unendlichen Erkennens oder das Princip des Bewußtseyns ist das Princip aller Erkenntniß a priori. Denn unter der Erkenntniß a priori wird ein Begriff verstanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt als wahr befunden wird. Nun ist aber das unendliche Erkennen *nur **in*** dem Bewußtseyn, bloß *als solches*, ohne alle reale Beziehung auf ein Objekt gesetzt. Denn es hat in dem Bewußtseyn bloß das objektiv gesetzte unendliche Erkennen, d.h. sich selbst zum unmittelbaren Gegenstand. Also ist der Begriff des unendlichen Erkennens etc. (Ueberhaupt Erkenntniß a priori = unendliches Erkennen - nicht unabhängig von der Zeit (denn Bezug auf das Zeitliche), sondern für *alle Zeit* und alle Objekte in der Zeit).

§. 286.

Jeder Begriff eines Objekts ist ohne alle reale Beziehung auf sein Objekt wahr, sofern er durch unmittelbare Beziehung des objektiv gesetzten unendlichen Erkennens auf den Begriff des unendlichen Erkennens eingesehen wird. - Eigentlich bloße Umkehrung des Vorhergehenden. Von dieser Art sind alle Begriffe a priori. Aber keine **absolute** Wahrheit ist in den Begriffen a priori. Denn sie beruhen darauf, daß das objektiv gesetzte unendliche Erkennen als ein objektives bezogen wird auf das Subjekt, als *Möglichkeit* von jenem. Nun ist aber dieß nicht an sich Möglichkeit, sondern nur in Entgegensetzung mit einer Wirklichkeit. Daher hier auch Begriffe bloß möglicher Dinge (Begriffe, aus denen die Realität nicht folgt).

§. 287.

Mit jedem Begriff a priori ist nicht der Begriff eines einzelnen Dings, sondern der Begriff aller endlichen Dinge verbunden. Denn a priori wahr ist jeder Begriff, sofern er bezogen wird auf den unendlichen Begriff des Erkennens. Dieser aber ist der Begriff *aller* Dinge (hier nur nicht der schlechthin

I,6,513

gesetzte, sondern der in Bezug auf das objektive, das endliche Wissen gesetzte). Also ist mit jedem Begriff a priori etc.

Anmerkung. Alle fernere Construktion beruht auf dem Gegensatz der objektiv gedachten (endlichen) Erkenntniß und dem unendlichen Begriff desselben.

§. 288.

Von allem, was in dem unmittelbaren Objekt der Seele, dem Leibe, vorgeht, ist in der Seele nothwendig auch ein Erkennen. Denn von jeder Bestimmung, die in das Seyn gesetzt ist, ist im unendlichen Affirmiren ein Begriff, von jeder Bestimmung, die in einem bestimmen Modus des Seyns gesetzt ist, also ein Begriff im unendlichen Denken, nicht sofern es absolut ist, sondern insofern es als der

unmittelbare Begriff, d.h. die Seele dieses Dings, betrachtet wird. Also ist in der Seele nothwendig ein Erkennen jeder Bestimmung, die in ihr unmittelbares Objekt, den Leib, gesetzt ist.

Anmerkung. Es ist schon früher bewiesen worden, daß dieß ohne alle direkte oder indirekte (z.B. per harmoniam praestabilitam) Causalverbindung zwischen Seele und Leib geschehe. Sondern das *Erkennen* einer Bestimmung des Seyns und diese Bestimmung selbst sind *eins* und dasselbe, auf das Absolute bezogen, bloß unter verschiedenen Attributen betrachtet.

§. 289.

Die Seele erkennt den Leib nicht getrennt von den Bestimmungen, die er durch andere Dinge erhält, sondern nur mittelst der Begriffe dieser Bestimmungen. - Beweis. Im Begriff des Leibs ist der Begriff anderer Dinge enthalten (weil - Universum). Also ist im unendlichen Erkennen der Begriff des Leibs, nur sofern es afficirt ist durch den Begriff anderer Dinge, aber es ist afficirt durch den Begriff anderer Dinge eben nur, sofern es die Seele dieses Leibs ist. Also erkennt das unendliche Erkennen als die Seele des Leibes, d.h. die Seele selbst erkennt den Leib u.s.w.

Zusatz. Die Begriffe dieser Bestimmungen succediren sich in der Seele mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sich die Bestimmungen selbst in dem Leib succediren. *Beweis.* Denn die Seele ist nichts

I,6,514

anderes als der unmittelbare Begriff des Dings, welches wir Leib nennen, Begriff und Ding aber sind eins, also ist auch die Ordnung der Bestimmungen des Leibes dieselbe mit der Ordnung der Begriffe dieser Bestimmungen, und sonach succediren sich die Begriffe der Bestimmungen des Leibs mit derselben Nothwendigkeit wie die Bestimmungen selbst.

§. 290.

Die Seele erkennt ***sich selbst*** *nur mittelst der Begriffe von den Bestimmungen des Leibs.* Denn sie erkennt sich überhaupt nur ebenso, wie sie den Leib erkennt, oder das Verhältniß der Seele als objektiver zu dem *Begriffe* der Seele ist (bewiesenermaßen) dasselbe wie der Seele selbst zu dem Leib. Nun erkennt die Seele den Leib nur durch die Begriffe seiner Bestimmungen, die er durch andere Dinge erhält, also auch sich selbst (also inadäquate Erkenntniß).

Wir sind jetzt im Besitz aller Begriffe, die nöthig sind, um das System des reflektirten, d.h. des in Beziehung auf ein einzelnes Ding gesetzten Erkennens abzuleiten. Alle Begriffe der Reflexion sind dadurch bestimmt, daß das relativ Unendliche dem relativ Endlichen entgegengesetzt und beide synthesirt werden.

§. 291.

Das System des Erkennens, welches dadurch entsteht, daß der unendliche Begriff objektiv und subjektiv gesetzt ist, ist das System der Nothwendigkeit, bestimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Erklärung. In der Vernunft an sich betrachtet liegt das System des Erkennens zugleich mit dem des Seyns. Dieß ist bereits bewiesen. Hier ist aber die Rede von dem System des Erkennens, sofern es nicht in der Totalität (also in der Indifferenz mit dem System des Seyns), sondern sofern es *als* System des Erkennens, *als* ideales, objektiv gesetzt ist. Das System, welches dadurch entsteht, daß das unendliche Erkennen objektiv und subjektiv gesetzt ist, ist das System des *Wissens* selbst, worunter hier nicht das speculative, sondern das gemeine Wissen verstanden wird, alles Wissen außer dem absolut philosophischen, außerhalb der Totalität.

Das System des Wissens in diesem Sinn ist das System der allgemeinen Vernünftigkeit überhaupt. Jetzt zum Beweis. - Ich sage:

I,6,515

das System, welches entsteht durch den Gegensatz und die relative Identität des unendlichen Begriffs ist *das System der Nothwendigkeit,* bestimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Beweis: Denn das Bewußtseyn und mit ihm das ganze System des reflektirten Wissens ist gesetzt dadurch, daß der unendliche Begriff zugleich real - insofern endlich - und ideal, insofern also *als* unendlich, gesetzt ist, und daß jener und dieser aufeinander bezogen werden. Da nun der als ideal gesetzte unendliche Begriff die bloße Möglichkeit des objektiv gesetzten, dieser dagegen die Wirklichkeit von jenem enthält, beide aber im Wissen identisch gesetzt werden, so ist, weil Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit = Nothwendigkeit ist, das allgemeine System des Wissens das System der Nothwendigkeit, bestimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Anmerkung. Nach diesem Satze muß sich also aus Nothwendigkeit, bestimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit, das ganze System des allgemeinen Wissens ableiten lassen, allerdings auch eine Totalität, aber eine bloße Reflexions-Totalität, also auch einer der einzelnen Standpunkte der Philosophie, aber bloß eine Philosophie des gemeinen Wissens, wie bei Kant.

Ehe ich dieß bestimmt zeige, noch folgende Bemerkungen.

Die drei Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit entsprechen den drei Grundhandlungen des Erkennens, von welchen alle Dinge die passiven Ausdrücke sind, nämlich Selbstbewußtseyn, Empfindung und Anschauung. Das Selbstbewußtseyn enthält den bloßen Grund von Möglichkeit, Empfindung ist Wirklichkeit, die Anschauung Nothwendigkeit. Wie nun alle Potenzen des Erkennens, die in der Vernunft als absolute Möglichkeiten liegen, auf Anschauung, bestimmt durch Selbstbewußtseyn und Empfindung, beruhen, so das ganze System des objektiv gesetzten oder reflektirten unendlichen Erkennens oder des Wissens auf Nothwendigkeit, bestimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Und die nach dem zuvor Bewiesenen Selbstbewußtseyn, Empfindung, Anschauung, jede für sich, wieder *Schema* einer besonderen

I,6,516

Sphäre wurde, so ist auch in dem System des Wissens Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, jedes für sich, wieder Schema einer besonderen Sphäre. Die Sphäre, welche unter dem Schema der Möglichkeit steht, ist die Sphäre des *Begri¡fs*, der *reinen* Reflexion, denn der Begriff enthält die bloße Möglichkeit des Objekts. Die Sphäre des Erkennens, die unter dem Schema der Wirklichkeit steht, ist die des *Urtheils*. Die unter dem Schema der Nothwendigkeit ist die des *Schlusses*.

Diese drei Sphären werden aber wiederum nur durch die Reflexion getrennt, und sind an sich nie getrennt. Im wirklichen Vernunftgebrauch laufen Begriffe, Urtheile und Schlüsse durcheinander; der Schluß aber ist durchgängig das Erste und Herrschende, dem der Begriff und das Urtheil nur untergeordnet ist. (Uebrigens ist auch hierin ganz das Erscheinungsmäßige offenbar: der Begriff ist das Affirmative, nur inwiefern das Reale nicht mit ihm zugleich gesetzt ist. Urtheil = Differenz des Affirmirten von seinem Affirmativen. Schluß nur Synthese - nicht absolute Identität).

Aber noch überdieß: eben *deßwegen,* weil Begriff und Urtheil und Schluß zusammen nur das System der unter diesen drei Formen objektiv gesetzten *Vernunft* ausmachen, oder da in diesen verschiedenen Sphären nur ein und dasselbe unter den drei verschiedenen Formen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erscheint, ist jedes dieser dreien für sich wieder Ausdruck *des ganzen Systems der Vernunft,* jedes für sich wieder Totalität, z.B. der Begriff, obgleich er die bloße Möglichkeit ist, ist doch wieder bestimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Die Sphäre des Begriffs wird also nothwendig drei Sphären unter sich begreifen, und in jeder dieser Sphären werden wiederum die drei Grundformen, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, nur jedesmal einer der drei Formen

untergeordnet, wiederkehren.

Dieß gibt also drei Hauptklassen von Begriffen und in jeder wieder drei einzelne Begriffe.

Die erste Sphäre ist bestimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und

I,6,517

Nothwendigkeit, gemeinschaftlich unter Möglichkeit gesetzt, die zweite durch Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gemeinschaftlich unter Wirklichkeit gesetzt, die dritte durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinschaftlich unter Nothwendigkeit gesetzt.

Ich brauche *Sie* nicht aufmerksam zu machen, wie ins Unendliche gegliedert und gleichsam artikulirt auch hier das System der Vernunft erscheint, oder wie sie ihr eignes Wesen in allem auf unendliche Weise ausdrückt. Die Vernunft wird selbst wieder zum Leib, zum Objektiven = Artikulirten. - Hiernach Deduktion der Verstandesbegriffe oder der Kategorien.

Die erste Sphäre der Begriffe ist also bestimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinschaftlich unter Möglichkeit gesetzt.

Wir können schon zum voraus sehen, daß, da diese Begriffe unter dem Schema *alles* Begriffs, der *Möglichkeit* stehen, sie die reinsten Begriffe alles Denkens, oder, was dasselbe ist, aller Reflexion seyn werden.

Es ist oben gezeigt worden, daß die Sphäre der Möglichkeit die der *aktiven Reflexion* oder des Verstandes sey. Also sind hier die reinsten Begriffe der aktiven Reflexion oder des Verstandes. Die Reflexion steht aber, wie früher bewiesen worden ist, unter dem Schema des *Selbstbewußtseyns*, und dieses ist die erste oder reale Dimension im Idealen. - In dem objektiv gesetzten Erkennen ist das Selbstbewußtseyn *aktiv*, d.h. es ist selbst als existirend gesetzt. Dadurch, daß das Selbstbewußtseyn aktiv gesetzt wird, ist auch die Linie, welche sein Schema ist, aktiv gesetzt; diese aktiv gesetzte oder die lebendige Linie ist die *Zeit*. Die Zeit ist also nur mit dem Selbstbewußtseyn gesetzt, und durchaus *nichts* unabhängig von demselben, nichts unabhängig von dem Verhältniß, welches entsteht, wenn das, was an sich die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist, als beides in relativer Identität gesetzt wird. In dem absoluten Erkennen ist keine Zeit, und eben deßwegen alles Mögliche auch wirklich, die *Zeit* eben, was zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zwischeneingeschoben wird.

I,6,518

Jetzt ist es um die Bestimmung der Begriffe zu thun, die unter dem reinen Schema der Reflexion stehen.

Wir sehen aus der bisherigen Deduktion, daß es die *Zeitbegriffe* seyn müssen. Nun haben wir aber unter dem Schema der reinen Möglichkeit wieder Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gemeinschaftlich gesetzt; dieß gibt also drei *ursprüngliche* Zeitbegriffe. Die bloße *Möglichkeit* einer *Zeit* enthält die reine Einheit. Die 1 unserer arithmetischen Zahlenreihe ist zwar nur der allgemeine Ausdruck der *Endlichkeit* selbst; aber sie ist dieß nicht an sich, sondern nur durch die 2. Denn soll 1 *endlich* seyn, so muß es nothwendig theilbar seyn durch irgend eine Größe: nun ist es aber nicht durch sich selbst, also nur durch 2, 3 u.s.w. Also ist 1 nicht an sich selbst endlich; denn setzen wir es schlechthin, so setzen wir $\frac{1}{0}$, d.h. = das *Unendliche*. Denn was durch keine Größe theilbar ist, ist = 00. - Wir müssen also sagen: die bloße *Möglichkeit* des Zählens enthält die reine Einheit des Begriffs; der Begriff wird aber nie endlich = 1, ohne die quantitative Differenz; diese aber ist nicht gesetzt, wenn nicht 2 gesetzt ist. Die 2 setzt also zuerst die quantitative Differenz, d.h. die 2 setzt zuerst die 1 selber als 1

oder als Ausdruck der Endlichkeit.

Die ganze Wirklichkeit in der Zeit, bestimmt durch die unendliche Möglichkeit der Zeit, gibt die *Allheit* oder die Totalität; aber (wie sich von selbst versteht) im bloßen Sinn der Reflexion. In diesem Sinn ist ihr ursprünglicher Ausdruck in der arithmetischen Reihe die Dreizahl - die erste nothwendige Zahl (1 = Möglichkeit, 2 nur Wirklichkeit).

Sich aufdrängende Bemerkungen:

a) Daß diese Begriffe wirklich die reinsten Bestimmungen des Denkens sind (durch das Zählen kommt nichts zum Objekt hinzu).

b) Nimmt man von diesen Begriffen hinweg, was ihnen durch die bloße Reflexion anhängt, so sind es die höchsten Begriffe des speculativen Denkens: absolute Identität, Duplicität und Totalität. Nimmt man sie im Sinne der Reflexion, so sind es die Begriffe der relativen

I,6,519

Identität, Duplicität und Totalität, nur daß sie hier aktiv und als aktiv existirend gesetzt sind, anstatt daß wir sie zuvor in den existirenden Dingen nur passiv ausgedrückt fanden.

c) Wir sehen uns hier zurückgeführt auf die drei ersten Primzahlen, die sich uns überall und durchaus als Vernunftorganismus darstellen. So ist der Magnet nichts anderes als das 1 der Körper, die Elektricität das 2, der chemische Proceß das 3. Das 1 entspricht dem Selbstbewußtseyn, das 2 der Empfindung, das 3 ist das Grundschema der Anschauung und also auch der Schwerkraft.

d) Die 1, die 2, die 3 in unserer Zahlenreihe sind gleich ursprünglich-absolut. Nothwendig aber ist nur die einzige drei. - Diese Begriffe sind die bloßen reinen Substrate aller Potenz und entspringen selbst nicht durch Potenzirung. - In der Sphäre der *bloßen* Reflexion, d.h. der bloßen Begriffe, findet nur Addition und Subtraktion statt. Die Multiplication, wenn sie auf Begriffe zurückgebracht werden soll, muß in Addition so wie die Division in Subtraktion aufgelöst werden. Multiplication und Division stehen unter dem Schema der Subsumtion, wie Addition und Subtraktion der bloßen Reflexion; weßhalb in der eigentlichen Sphäre der *bloßen* Reflexion, der des Mechanismus, nur Subtraktion und Addition stattfindet. Erst der Organismus setzt Multiplication und Division als solche, und der organische Proceß im Großen und Kleinen ist nichts als ein stetes Multipliciren und Dividiren - Potenziren und Wurzelausziehen der Natur.

Ich bemerke hier noch Folgendes. - Es wurde schon gesagt, daß die Zahl zu dem Gegenstand nichts *hinzu thue*. Dieß gilt aber bloß im Addiren und Subtrahiren. Z.B. ich zähle eine Summe Geldes, so ist ein Thaler dadurch, daß er der zwanzigste ist, weder mehr noch weniger: es kommt zu seinem Begriff nichts hinzu noch davon. Das Zählen also ist reine Bestimmung des *bloßen Denkens* im Gegensatz mit dem Objekt. Dagegen Multiplication und Division sind die *objektiven* Formen; es kommt durch sie etwas ins Objekt, z.B. der Cubus von 2 ist nicht bloß die *einzelne Achte,* sondern die Achte

I,6,520

als Totalität angeschaut, als zugleich begreifend ihre Faktoren. Davon nun ist die Anwendung auf den Unterschied des Organismus und des Unorganischen leicht zu machen. In jenem, sagten wir, sey zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten; dieß hieß so viel: er ist die Potenz anderer Dinge. Denken *Sie* sich z.B. eine Reihe von Körpern, so hat in dieser Reihe jeder seine bestimmte Stelle und ist nicht *ohne die anderen*. Aber die anderen sind nicht *in ihm,* sondern außer ihm; er ist also immer und nothwendig einzeln. Denken *Sie* sich nun aber denselben Körper als den Begriff der anderen enthaltend, so ist er nicht mehr einzeln, sondern er ist ihre Potenz, weil die anderen in ihm sind. Es sind also zwei ganz

verschiedene Ansichten einer Zahl, sie als Potenz und als durch Addition entstehend anzusehen; z.B. das siebenundzwanzigste Glied einer Reihe ist nur das siebenundzwanzigste, und in Ansehung seiner ist nichts als eben diese reine Reflexionsbestimmung gesetzt. Dagegen werde dieselbe Zahl als Cubus von drei betrachtet, so hat sie ihren Begriff nicht außer sich, sondern in sich selbst: sie ist also Totalität. So verhält es sich mit den Weltkörpern, so mit dem Organismus, der aus der unorganischen Materie nicht durch eine Addition entspringen kann, sondern nur Potenz von ihr ist.

e) Der Begriff, sagte ich eben, ist die quantitative Indifferenz, so wie die einzelnen Dinge die quantitative Differenz und also die Vielheit sind. Der Akt, durch welchen das unveränderliche Eins des Begriffs in einer Reihe von Dingen [wiederholt] wird, heißt Zählen. Bedingung des Zählens ist der Begriff. Zählen ist nichts anderes als das durch stete Reflexion sich fortsetzende Selbstbewußtseyn. Derselbe Akt, sofern er bloß auf das Bewußtseyn bezogen und von aller Beziehung auf die Dinge abgesehen wird, heißt *Rechnen*. Die Arithmetik ist daher eine Wissenschaft a priori.

Die zweite Klasse der Begriffe ist bestimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinschaftlich gesetzt unter Wirklichkeit.

Die unendliche Möglichkeit aller *Wirklichkeit* ist die absolute oder die grenzenlose *Realität*, welche für das reflektirte Erkennen wirklich die bloße unendliche Möglichkeit des Wirklichen enthält (Anschauung

I,6,521

des Raums = Raum). - Das Wirkliche für das reflektirte Erkennen wird bloß gesetzt durch Begrenzung, denn es wird für das reflektirte Erkennen bloß gesetzt, sofern es in der *Zeit* gesetzt, d.h. unter dem Begriff der Dauer gedacht wird. So wie also die unendliche *Möglichkeit* der Wirklichkeit in der absoluten Realität, so liegt die Wirklichkeit in dem, was absolute *Nicht-Realität* - bloße Grenze ist. Die Nothwendigkeit endlich liegt in dem durch die Grenze bestimmten Realen oder in dem, was wir das *Maß* nennen können. - In diese Klasse fallen daher die Begriffe des grenzenlosen Realen (Tðåéñïí), der Grenze (ðÝñáò) und des Dritten (was aber *absolut* betrachtet das Erste ist).

Allgemeine Anmerkung. Es ist eben bemerklich gemacht worden, daß, was in der Idee durchaus das Erste ist, in der reflektirten Erkenntniß als das Dritte oder die Synthesis erscheinen müsse, weil nämlich dieses durchaus von dem Gegensatz des Möglichen und Wirklichen ausgeht, das Bewußtseyn aber bloß aus der **Synthesis** des Möglichen und des Wirklichen construirt werden kann. Im absoluten Erkennen ist kein Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern absolute Identität. - Quantität: Qualität = Möglichkeit: Wirklichkeit (= Realität: Idealität). Beide fordern sich daher und messen sich. Eins tritt an dem andern hervor. Die Zeit verfließt mit Bewußtseyn nur, insofern sie gemessen wird durch den Raum (Qualität, z.B. Tag). Der Raum wird ins Bewußtseyn gesetzt nur dadurch, daß er mit der Zeit synthesirt wird.

Die dritte Klasse der Begriffe ist bestimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinschaftlich unter Nothwendigkeit gesetzt.

Da hier die Nothwendigkeit das Herrschende ist, so müssen die Begriffe dieser Klasse, jeder für sich, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ausdrücken, und gleichwohl müssen sie unter sich wieder das Verhältniß der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit beobachten.

Die unendliche *Möglichkeit* der Nothwendigkeit enthält für die

I,6,522

Reflexion den Begriff der Substanz und des Accidens. Substanz und Accidens verhalten sich

untereinander selbst wieder wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Substanz, rein gedacht, enthält für das bloß reflektirte Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seyns, die Wirklichkeit enthält das Accidens. Substanz und Accidens sind also an sich schon Möglichkeit bestimmt durch Wirklichkeit. Aber diese Synthesis enthält doch bloß die unendliche Möglichkeit der Nothwendigkeit, nicht die *Wirklichkeit* der Nothwendigkeit. Substanz und Accidens ist die bloße 1, was erst durch die 2 in Wirklichkeit übergeht. - Die *Wirklichkeit* der Nothwendigkeit ist ausgedrückt durch den Begriff der Ursache und der Wirkung. Ursache und Wirkung verhalten sich unter sich wieder wie Möglichkeit und Wirklichkeit in relativer Differenz. Die Ursache enthält für das reflektirte Erkennen die bloße Möglichkeit der Wirkung, die Wirkung ist die Wirklichkeit selbst. Nur beide verbunden gedacht geben die Nothwendigkeit. Zwischen die bloße Möglichkeit der Wirkung, die Ursache und die Wirkung, die Wirkung selbst, schiebt die bloße Imagination die Zeit ein. Denn wahrhaft betrachtet ist die Ursache und die Wirkung eins und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Nur durch den Begriff der Ursache und der Wirkung sondern sich für das reflektirte Erkennen die Dinge von dem Unendlichen ab, und *dauern,* d.h. existiren nicht auf ewige Art, wie im Unendlichen, sondern auf eine zeitliche, endliche. Auch der Begriff der getrennten Ursache und Wirkung ist also, wie die Zeit, bloß durch das reflektirte Erkennen und den Begriff der getrennten Substanz und Accidens, gesetzt, und hat an sich, d.h. im Absoluten, durchaus keine Realität.

Die Nothwendigkeit als bloße Möglichkeit angeschaut, ist also ausgedrückt in dem Begriff von Substanz und Accidens; die Nothwendigkeit als Wirklichkeit in dem Begriff der Ursache und der Wirkung. Die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit aber wird ausgedrückt durch die vollständige Synthesis der bloßen Möglichkeit der Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit. Diese Synthesis ist der Begriff der allgemeinen Wechselwirkung,

I,6,523

wodurch für das bloß reflektirte Erkennen die höchste Totalität der Reflexion gesetzt wird.

Anmerkung. Auch über diese Begriffe läßt sich dieselbe Anmerkung machen wie über alle andern. Nämlich abgesondert von dem, was ihnen von der Reflexion anhängt, oder als ewig und absolut gedacht, sind es die höchsten Begriffe aller Speculation. Für das reflektirte Erkennen sind es bloße Begriffe *a priori,* d.h. Begriffe, die, obgleich ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt wahr, doch ihrer Natur nach sich auf *Objekte* beziehen. In der Speculation, wie gesagt (welche keine Begriffe a priori kennt), sind es absolute Begriffe.

In der Absolutheit sind Substanz und Accidens nicht bloß synthetisch, sondern absolut eins: das Wesen auch die Form, die Form das Wesen. Im Unendlichen ist Ursache und Wirkung gleichfalls eins und dasselbe, absolut eins, wie objektive Möglichkeit und Wirklichkeit; jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit, jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit verbunden.

Aus dieser ganzen Construktion erhellt, daß alle diese Begriffe, wie sie in der Reflexion gedacht werden, aufs Absolute gar keine Anwendung leiden, daß sie überhaupt bloß im reflektirten Erkennen, und da dieß ein Erkennen in der Zeit, ein bloß endliches Erkennen ist, bloß in der Sphäre des Endlichen Bedeutung haben. Ebenso ist von selbst offenbar, daß diese Begriffe dieselben sind, welche Kant unter dem Namen der Kategorien aufgestellt hat. Den ganz eigenthümlichen Mechanismus der Vernunft, der durch den Reflex dieser Begriffe hindurchsieht, hat Kant zwar bemerkt (z.B. daß *gleiche* Zahl- die dritte immer Synthesis - daß in den zwei ersten ohne Correlat), aber von seinem Standpunkt aus nicht begreiflich machen können.

Noch etwas über den Standpunkt von Kant überhaupt.

Der gemeine Verstand ist ganz in diesen Begriffen befangen und kann von ihnen nicht hinweg. Der gemeine Verstand, wenn er philosophirt, philosophirt also auch ganz nach diesen Begriffen, und von dieser Art war die Philosophie nicht Platos, Spinozas, Leibnizens, wohl aber die Philosophie, welche zu

Kants Zeiten die herrschende war, und

I,6,524

die auch jetzt einer großen Menge von Menschen im Kopf liegt, durch Begriffe zurückzuschließen aufs Absolute. Diese Philosophie hat durchaus bloß mit den Begriffen des Endlichen zu thun, und sucht nun mittelst eines Regressus durch Mittelglieder, die alle endlich sind, zum Absoluten aufzusteigen, durch die Begriffe, welche lauter Negationen des Absoluten selbst sind, dieses selbst zu bestimmen. Kant hat das *Unmögliche* einer solchen Philosophie eingesehen, und die ganze kritische Seite seiner Philosophie hat nur bewiesen, was sich eigentlich von selbst versteht, nämlich daß alle diese bloßen Verstandes- oder Reflexionsbegriffe auf das Absolute oder das An-sich gar keine Anwendung leiden. Kants Philosophie war daher bloße Kritik, und nicht Kritik der Philosophie im absoluten Sinne, sondern Kritik der zu *seiner* Zeit herrschenden Philosophie. Gerade die Philosophie aber ist bei dieser Kritik leer ausgegangen.

Ich habe mir das Verhältniß Kants immer durch ein Beispiel Platos erläutert. Plato stellt den Zustand des gemeinen Wissens vor als einen Zustand von Menschen, die in eine finstere Höhle eingeschlossen sind, die nur Eine Oeffnung hat, durch welche das Licht hereinfällt. Die Menschen sind aber nicht gegen das Licht, sondern nur gegen die gegenüberstehende Wand gekehrt, auf der sie die Schattenbilder der außen befindlichen oder vorübergehenden wahren Dinge sehen, und sie für die wirklichen Dinge halten. Kant ist mehr oder weniger mit in der Höhle gewesen: er sah jedoch ein, daß die Schattenbilder nicht die wahren Dinge seyen, und merkte das Licht. Aber er näherte sich ihm nur rückwärts, so daß er eigentlich immer noch die Scheindinge im Auge behielt und nie in den Besitz des Lichts selbst kam, noch genau wissen konnte, ob er aus der Höhle heraus sey oder nicht.

Die ganze Sphäre der Begriffe steht unter dem bloßen Schema der Möglichkeit oder der Reflexion, obgleich sich innerhalb dieser Sphäre wieder der ganze, durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit bestimmte Organismus der Vernunft ausdrückt.

Unter dem Schema der *Wirklichkeit* steht vorzugsweise die Sphäre

I,6,525

der Subsumtion oder des Urtheils. - Jedes Urtheil setzt eine Wirklichkeit, so wie der Begriff eine Möglichkeit. Der Begriff ist die *Einheit*, das Schema des Urtheils ist relative Differenz, und eben deßwegen heißt es Ur-theil. Jedes Urtheil ist die Subsumtion eines Wirklichen (einer quantitativen Differenz) unter dem Möglichen (dem Begriff oder der quantitativen Indifferenz).

Aber obgleich dem Schema die Wirklichkeit untergeordnet, so wiederholt sich doch auch hier der ganze Organismus der durch Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmten Nothwendigkeit unter dem Schema der Wirklichkeit. Die Eintheilung des Urtheils ist daher ganz dieselbe wie die des Begriffs, und ich bemerke daher nur noch Folgendes.

1) Daß auch der Unterschied der Urtheile in Bezug aufs Unendliche gar keine Bedeutung habe, ist durch *Kant* bewiesen worden, und ist schon dadurch klar, daß er nur im reflektirten Erkennen stattfindet.

2) Das unendliche Erkennen wird zunächst und unmittelbar gesetzt durch die Reflexion oder den Begriff. Der Begriff wird wieder objektiv gesetzt durch das Urtheil: so wie nun endlich Begriff und Urtheil wieder objektiv werden durch den *Schluß*.

Die Construktion des Schlusses oder des Syllogismus beruht ganz und gar auf den drei Begriffen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und ist die höchste Totalität, wodurch das reflektirte Erkennen die durch Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmte Nothwendigkeit ausdrückt. Wenn also der Begriff die 1, das Urtheil die 2 ist, so ist dagegen der Schluß die 3. (Drei Dimensionen im Idealen - ganz artikulirte Vernunft).

Der Obersatz im Urtheil steht ganz besonders unter dem Schema der Reflexion oder ist bloßer Ausdruck einer Reflexion. Der Untersatz ist die Subsumtion. Der Schlußsatz ist die durch Subsumtion bestimmte Reflexion - oder die höchste Nothwendigkeit. Der Obersatz drückt in Bezug auf den Schluß eine bloße *Möglichkeit* aus: z.B. "alles Körperliche ist zerstörbar", hier ist eine bloße Möglichkeit ausgesagt und keine Wirklichkeit; nun ist der Atom etwas Körperliches (hier die Wirklichkeit); also ist der Atom zerstörbar (Nothwendigkeit).

I,6,526

Der Schluß ist für die Potenz der Reflexion der höchste Ausdruck der Form des Absoluten. Das Absolute ist absolute Identität des Unendlichen und Endlichen, so nämlich, daß es das eine und das andere auf gleiche Weise ist. Diese absolute Identität unter der Form des einen und andern ist ausgedrückt in dem Schluß durch das, was man den Terminus medius, major und minor nennt, z.B. in dem Schluß

A = B
B = C
A = C

ist B die absolute Identität von A und C, A und C ist das eine und das andere von B. Ich erinnere an den ersten Beweis des gleichseitigen Dreiecks von Euklid, wo eine und dieselbe Linie zugleich in zwei Cirkeln und in dem ersten der einen, in dem zweiten der andern gleich ist, und dadurch auch diese beiden sich selbst gleich macht.

Der Schluß läßt keine andere Verschiedenheit zu, als welche durch den Begriff der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit selbst bestimmt ist, weil er in sich schon diese drei Formen enthält. Die Form der durch Möglichkeit gesetzten Wirklichkeit ist ausgedrückt in dem kategorischen, die Form der durch Wirklichkeit gesetzten Möglichkeit in dem hypothetischen, die Form der durch Möglichkeit und Wirklichkeit gesetzten Nothwendigkeit in dem disjunktiven Schluß. Der disjunktive Schluß stellt die höchste Totalität, gleichsam gegliedert, dar, indem er alle Bedingungen zur Bestimmung des Gegenstandes enthält.

Indeß wiederholen sich diese auch hier wieder im Einzelnen. Z.B. im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schluß ist der Obersatz eigentlich immer kategorisch, der Untersatz hypothetisch, der Schlußsatz disjunktiv. Denn der Obersatz sagt immer die Möglichkeit oder das Kategorische, der Untersatz die Wirklichkeit, also die Hypothesis des Schlusses aus. Der Schlußsatz ist immer disjunktiv; z.B. in dem Schluß

A = B (Reflexion)
B = C (Subsumtion)
A = C (Vernunft)

I,6,527

werden in dem Schlußsatz, A = C, A und C, welche in Bezug auf B Eines sind, disjungirt und nur durch das Disjunktion gleich gesetzt.

Wie sich also die drei Formen der Schlüsse im Ganzen verhalten, so im Einzelnen wieder die drei Sätze oder Dimensionen jedes Schlusses: der Obersatz, der Untersatz und der Schlußsatz. Der erste = Möglichkeit, der zweite = Wirklichkeit, der dritte = Nothwendigkeit. Den drei Schlußarten aber, der kategorischen, hypothetischen, disjunktiven, so wie den drei Sätzen entsprechen ebenso viele *logische Grundsätze*.

Wie der Begriff im gemeinen Vernunftgebrauch eigentlich nur durch das Urtheil objektiv wird, indem ja z.B. eine Menge Menschen keinen Begriff von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung haben, und doch in unzähligen Fällen urtheilen, daß die Substanz weder vermehrt noch vermindert werde und nur das Accidens sich verändere, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, so werden dagegen die Schlüsse wieder objektiv durch die *Ideen*, die auch im gemeinen Vernunftgebrauch vorkommen, und die dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschluß entsprechen. Dem kategorischen entspricht die Idee der Seele als einer einfachen Substanz (das Wort im Sinne der Reflexion genommen) - Einfachheit der Seele; dem hypothetischen die Idee einer vollständigen Reihe aller Bedingungen des Bedingten, dem disjunktiven die Idee Gottes, als der höchsten Synthesis des Kategorischen oder Unendlichen mit dem Hypothetischen oder Endlichen. Die Widersprüche, in welche sich eine Philosophie verflicht, die mit Begriffen des bloß reflektirten Erkennens gleichwohl in das Reich der Ideen sich erhebt, z.B. an der Reihe von Ursachen und Wirkungen (die bloß real ist) zum Unbedingten (das ideal-real ist) aufsteigen will, sind ebenso natürlich als nothwendig. So läßt sich z.B. mit bloßen Reflexionsbegriffen allerdings beweisen, daß die Welt einen Anfang habe, und daß sie keinen habe. Kant hat diese dialektischen Widersprüche des reflektirenden Erkennens und dadurch des Dogmatismus mit sich selbst durch die Antinomien dargestellt, welche ohne allen Zweifel der speculativste Theil seiner Kritik sind. Der Widerspruch liegt hier immer

I,6,528

nicht *zwischen* beiden Behauptungen, sondern in jeder für sich betrachtet. Beide sind falsch. Denn wahrhaft hat die Welt weder einen Anfang noch auch keinen Anfang, denn *an sich* betrachtet ist sie überhaupt nicht in der Zeit. Die *speculative Wahrheit* besteht eben darin, daß man von den entgegengesetzten Behauptungen der reflektirenden Vernunft, die aus dem in der Reflexion nothwendigen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen entspringen, weder die eine noch die andere zuläßt. Das Entweder - Oder der Reflexion ist für die Speculation ein Weder - Noch oder eine absolute Identität, z.B. "Die Welt entweder endlich oder unendlich", hier gilt das Weder - Noch, oder gilt beides, sowohl unendlich als endlich, so daß bloß subjektiv sich ausschließend; das An-sich besteht eben darin, daß nichts ausschließend. Umgekehrt aber läßt das Weder - Noch der Speculation sich für die Reflexion nur durch ein Entweder - Oder, d.h. durch Antinomie, ausdrücken.

Auch die drei Schlußformen sind nur ein Reflex der Absolutheit. Wird der Unterschied der Schlüsse völlig rein gedacht, so drückt er nichts anderes aus als die drei höchsten Formen, unter welchen das Absolute gesetzt wird. Reflektire ich bloß auf das *Wesen* des Absoluten, so setze ich es als das, was *weder* das eine noch das andere, aber eben deßwegen absolut ist. *Kategorisch* - (das bloße *Wesen* enthält für die endliche Betrachtungsweise eine bloße *Möglichkeit*) - kategorisch betrachtet ist das Absolute eine durch die bloße Möglichkeit gesetzte Wirklichkeit (dieß der wahre Sinn des ontologischen Beweises, wie er in den gewöhnlichen dogmatischen Systemen geführt zu werden pflegte). Wird das Absolute *hypothetisch* betrachtet, so ist es das eine *und* andere, Möglichkeit und Wirklichkeit, Ursache und Wirkung, Affirmatives und Affirmirtes auf gleich unendliche Weise. (*Diese* Idee schließt für die Reflexion die Causalreihe). Endlich die *disjunktive* Betrachtungsweise ist die Synthesis des Hypothetischen und des Kategorischen. Weder die Form des Weder - Noch, noch die Form des einen und anderen ist gesetzt, sondern beide zugleich, d.h. es ist nur das Absolute gesetzt, welches aber auf völlig gleiche Weise als Ideales und als Reales betrachtet werden kann.

I,6,529

Nur noch einige Bemerkungen über die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.

Die unendliche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit haben keinen wahren Gegensatz, also kann nur die Unmöglichkeit, die Unwirklichkeit, die Zufälligkeit entgegenstehen. - Im Absoluten ist 1) nichts möglich, was nicht eben deßwegen auch wirklich wäre. Der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit ist nur im endlichen Erkennen, weil hier Begriff und Objekt getrennt (oder der Begriff in der Seele als Subjekt allerdings das Wirkliche im Objekt übertrifft). So z.B. man sagt bei einem Gewitter: es ist *möglich,* daß es in dieses Haus einschlage, bloß weil die Imagination die Ursache eher setzt als die Wirkung, da die Ursache doch erst durch die Wirkung und mit der Wirkung zugleich wirklich ist oder existirt. Z.B. wenn es wirklich möglich ist, daß es einschlägt, so auch wirklich, und in *dem* Augenblick, da es möglich ist, schlägt es auch ein; denn schlägt es nicht ein, so urtheilen wir, es sey unmöglich gewesen, war es also möglich, so war es unmittelbar auch wirklich.

Ebenso sind 2) die Begriffe der Unmöglichkeit, des Nichtseyns, der Zufälligkeit gleich undenkbar in Bezug auf das Absolute - bloße Produkte der Imagination. Der Begriff der Unmöglichkeit setzt die Möglichkeit eines Begriffs voraus, dem das *Seyn* widerspricht; ein solcher ist im Absoluten undenkbar, der Begriff des Nichtseyns setzt die Möglichkeit eines Begriffs voraus, der nicht im Seyn ausgedrückt ist, - wieder unmöglich, denn alle Begriffe des Absoluten sind als solche auch reale. Zufälligkeit setzt voraus, daß die Wirklichkeit nicht durch die Möglichkeit, das Seyn nicht durch das Denken bestimmt sey - im Absoluten wieder undenkbar.

Ich bemerke zum Schluß.

Unter *Logik* wird entweder verstanden, was bei den Griechen *vor* Aristoteles: Vernunftwissenschaft. Dann ist sie speculative Philosophie selbst. Oder das System des reflektirten Erkennens, Kants transscendentale Logik. Dann ist es das, was ich zuletzt vorgetragen. Oder endlich das, was bei Aristoteles, und was auf Akademien gewöhnlich

I,6,530

darunter verstanden wird; alsdann ist die Logik die bloß subjektive Seite der realen, und nach gewöhnlicher Art des Vortrags sogar eine bloß empirische Wissenschaft, die, wie jede empirische, bloß durch Abstraktion entsteht. Die Logik in diesem Sinne ist eine bloße Abstraktion des gewöhnlichen Vernunftgebrauchs, nicht einmal eine Abstraktion der transscendentalen Logik. Sie construirt daher durchaus nichts und erklärt auch nichts, z.B. warum der Schluß drei Sätze, ferner ihre Regeln, die Eintheilung u.s.w.

Ich komme nun wieder zurück auf §. 289, nachdem wir das System des reflektirten Erkennens, d.h. des in Beziehung auf ein einzelnes Ding gesetzten Erkennens, durch alle seine Begriffe abgeleitet haben.

§. 292.

Die Erkenntniß der Seele von den Dingen sowohl als von sich selbst ist nothwendig eine inadäquate, keineswegs aber eine adäquate. Dieser Satz ist nur Folgesatz oder Resultat aus §§. 289 und 290. - Adäquate Erkenntniß ist = Erkenntniß eines Dings an sich selbst, ohne Relation. Nun ist aber die Erkenntniß der Dinge und ihrer Bestimmungen vermittelt durch das Verhältniß der Dinge zu dem Leib,

und nur mittelst dieser Bestimmungen geschieht die Erkenntniß derselben.

Wie aber die Seele den Leib nicht getrennt von den Bestimmungen der Dinge, also weder den Leib noch die Dinge adäquat erkennt, so ist auch die Erkenntniß der Seele von sich selbst vermittelt durch den Begriff von den Bestimmungen des Leibes. Denn die Seele ist nur der lebendige Begriff oder die lebendige Einheit des Leibes, nichts außer dem. Demnach kann sie auch sich selbst nur als Begriff des Leibes erkennen, und da sie diesen nicht getrennt von den Bestimmungen der Dinge erkennen kann, so vermag sie auch sich selbst nur als Begriff dieser Bestimmungen des Leibes, d.h. sie vermag sich selbst nur vermittelst dieser Bestimmungen des Leibes zu erkennen.

I,6,531

Da also auf diese Weise 1) die Erkenntniß der Seele von ihrem Leibe und den Dingen eine inadäquate ist, 2) auch die Erkenntniß, welche die Seele als Begriff der Seele von sich selbst hat, durch die Begriffe von den Bestimmungen des Leibes vermittelt ist, so ist nothwendig auch *diese* Erkenntniß eine inadäquate und keineswegs absolute oder adäquate. - *Anders ausgedrückt:* Auch die Erkenntniß der Seele a priori, d.h. die, welche sie als Begriff von sich selbst hat, ist inadäquat, weil sie nur im Gegensatz und in der Beziehung auf eine inadäquate Erkenntniß möglich ist.

Hier ist also klar, daß weder die Erkenntniß a posteriori noch die Erkenntniß a priori absolute, d.h. wahre Erkenntniß, nämlich Erkenntniß der Dinge an sich selbst.

Zur Erläuterung. Absolute Erkenntniß = Vernunfterkenntniß: diese = Erkenntniß der Dinge als ewiger. Vernunfterkenntniß ist Wiederauflösung des Geistes in die Allheit der Dinge. Allein die Erkenntniß, welche die Seele als unmittelbarer Begriff des Leibes, sowohl als diejenige, welche sie durch die unmittelbare Beziehung auf sich selbst als Begriff des Leibes erlangt, ist eine *abstrakte,* nämlich eine Erkenntniß in der Abstraktion von dem All. Denn a) sie erkennt den Leib nur mittelst der Bestimmungen der Dinge, die selbst wieder durch andere Bestimmungen ins Unendliche fortgehen, d.h. sie erkennt den Leib und die Dinge nur in der Zeit - Erkenntniß in der Zeit aber ist abstrakte Erkenntniß; b) dieser zeitlichen Erkenntniß, welche in jedem Moment eine durchaus bestimmte ist, und die auch *verworrene,* weil in die empirische Unendlichkeit auslaufend, steht nun zwar die Erkenntniß des Allgemeinen (a priori) entgegen. Aber á) diese ist schon durch den Gegensatz und die nothwendige Beziehung auf die objektive Erkenntniß inadäquat, â) auch sie ist eine *abstrakte* Erkenntniß. Denn wie dort, nämlich in der objektiven Erkenntniß, die Wirklichkeit ohne die gegenwärtige Möglichkeit erkannt wird, so dagegen in den Begriffen a priori eine Möglichkeit, aus der die Wirklichkeit nicht folgt, ihr nicht adäquat ist. In der absoluten Erkenntniß aber ist Möglichkeit = Wirklichkeit, Bejahung (Begriff) = Existenz. Hieraus nun also der Satz:

I,6,532

§. 293.

Weder das unendliche Erkennen als Seele, noch dasselbe als unendlicher Begriff der Seele ist das An-sich oder das wahre Wesen der Erkenntniß. - Denn das unendliche Erkennen ist als Seele gesetzt nicht an sich selbst, sondern nur in der Beziehung auf ein einzelnes wirkliches Ding, welches (nach den allgemeinen Grundsätzen) als einzelnes selbst nichts An-sich ist. Aber auch die unendliche Erkenntniß als Begriff der Seele ist nicht an sich und nicht das wahre Wesen der Erkenntniß. Denn es ist *als* Begriff, *als* Möglichkeit selbst nur im Gegensatz mit der Wirklichkeit (mit der Seele als Objekt) gesetzt. Da nun diese nicht an sich ist (wie im ersten Theil bewiesen), so auch jenes nicht. Demnach etc.

Zusatz. Ebenso wenig kann daher aus einer bloß relativen Identität beider (worin beide als reell

bestehen) wahre oder absolute Erkenntniß entspringen. (Also überhaupt keine Erkenntniß, welche eine durch die Ichheit *als solche* vermittelte und allein *mögliche* Erkenntniß ist, ist wahre Erkenntniß. Jede Erkenntniß, die nicht selbst aus dem Absoluten kommt, ist nichtig, die nur Erkenntniß *meiner* als *meiner*).

Um nun das Ewige zu finden, gehen wir nochmals auf den Grund des Zeitlichen zurück.

§. 294.

Nur sofern die Seele der Begriff eines wirklichen existirenden Dings ist, kann ihre Existenz durch Dauer bestimmt werden, und nur insofern auch bestimmt sie das Daseyn der Dinge durch Zeit, demnach als Dauer. - Denn an sich betrachtet ist die Seele das unendliche Erkennen selbst, und nur als der unmittelbare Begriff eines existirenden Dings betrachtet ist sie bloßer Modus des unendlichen Erkennens und dadurch zeitlich. Daß aber die Seele, nur inwiefern sie selbst durch Dauer bestimmt ist, auch die Existenz der Dinge durch Dauer bestimmt, dieß folgt daraus, daß alle Bestimmung durch Zeit überhaupt nur im abstrakten Erkennen stattfinden kann, wie im §. 291 bewiesen.

§. 295.

Hinwiederum das Ding existirt auf zeitliche Weise, nur insofern auch sein Begriff auf gleiche Weise

I,6,533

existirt. Denn das Ding selbst und der Begriff des Dings sind nur ein und dasselbe. Demnach kann etc.

§. 296.

Der Begriff eines einzelnen Dings existirt ***als Begriff*** *nur dadurch, daß er durch den Begriff eines andern Dings zum Daseyn bestimmt ist* (welcher ebenso wieder durch den Begriff eines andern bestimmt ist, und so fort ins Unendliche). - Denn der Begriff und das Ding selbst sind in Ansehung des Absoluten ein und dasselbe. Ein Ding *ist,* weil sein Begriff zum Begriff Gottes gehört; unmittelbar mit *diesem* ist aber auch das Seyn, die Realität gesetzt. Wird aber das Ding nicht betrachtet, wie sein Begriff im unendlichen Begriff Gottes enthalten ist, sondern insofern er für sich selbst ist, so ist dann (nach den früheren allgemeinen Beweisen) das Ding selbst nur durch ein *anderes* zum Daseyn bestimmt, welches wieder durch ein anderes; ebenso ist auch der Begriff des Dings (d.h. die Seele nicht an sich betrachtet) durch einen andern Begriff bestimmt, welcher wieder durch einen andern zum Daseyn bestimmt war, und so fort ins Endlose.

Auf andere Weise ist dieser Beweis auch so zu führen.

Ist nach §*[.]* 270 zwischen Realem und Idealem kein Causalzusammenhang möglich, ist aber ferner nothwendig jedes Ding real und ideal, Leib und Seele, auf ganz gleiche Weise, so folgt, daß, da das einzelne wirkliche Ding - *als dieses* - nur ist, inwiefern es durch ein anderes zum Daseyn bestimmt wurde, daß, sage ich, auch die Seele des Dings oder, was dasselbe ist, der unmittelbare und aktive Begriff des Dings zum Daseyn bestimmt ist nicht durch eine Causalverknüpfung mit dem Ding, sondern durch einen andern Begriff, dessen Existenz selbst wieder durch die Existenz eines andern gesetzt war, und so fort ins Endlose.

Zur Erläuterung. Was man Seele nennt, ist nichts anderes als der unmittelbare Begriff, das Affirmative des Leibes. Nun ist aber, in Ansehung Gottes, das eine ganz und unmittelbar auch das andere; Begriff und Ding, Seele und Leib sind nur zwei verschiedene Ansichten von einem und demselben; beide sind nicht relativ, sie

I,6,534

sind absolut eins. Ob ich also sage: ein einzelnes Ding ist zum Daseyn bestimmt durch ein anderes

einzelnes Ding, oder: der Begriff eines einzelnen Dings ist zum Daseyn bestimmt durch einen andern Begriff, beides ist völlig gleichbedeutend.

Da indeß nichts existirt, das nicht Begriff und Ding auf ganz gleiche Weise wäre, der Begriff aber doch das Ding, und das Ding den Begriff nicht bestimmen kann, so ist jedes Ding unmittelbar nur durch das Absolute möglich; denn nur durch die Idee des Absoluten ist der Begriff des Dings und das Ding selbst ewig eins.

§. 297.

Die nicht-existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind im Absoluten ebenso wie die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige und unendliche Weise. - Die Dinge, welche wir existirend nennen, werden durch diese ihre Existenz nur wirklich *für sich selbst,* in Bezug auf das Absolute aber werden sie nicht wirklicher, als es auch die Dinge sind, die wir nicht-existirende nennen, die z.B. vergangen oder zukünftig sind. Denn jene ihre Existenz oder Wirklichkeit ist nicht ihr Leben im Absoluten, sondern vielmehr ihr Leben in Bezug auf andere Dinge oder für sich selbst. Umgekehrt also kann auch die Nicht-Existenz der Dinge in Ansehung des wahren Seyns, nämlich in Ansehung des Seyns in der Idee, nichts ändern, denn das Maß der Realität, welches jedem Ding in dem unendlichen Begriff des All zukommt, ist ihm in der Idee auf eine ewige Weise verbunden, und kann weder entstehen noch vergehen.

Anders ausgedrückt. In Ansehung des Absoluten ist kein Unterschied des Seyns und des Nichtseyns, dieser wird vielmehr bloß im abstrakten Erkennen gemacht. Auch das, was ist, ist im Absoluten auf keine andere Weise enthalten, als das, was für die abstrakte Erkenntniß nicht ist, was war, oder was erst seyn wird.

§. 298.

Im Absoluten ist also auch der Begriff des menschlichen Leibes nicht auf eine bloß vorübergehende, sondern auf eine ewige Weise enthalten als nothwendige Folge der Idee. - Dieß würde schon aus dem folgen, was im

I,6,535

Beweis des vorhergehenden Satzes ausgeführt wurde. Noch bestimmter auf folgende Art:

Der Begriff des Leibes überhaupt ist die Seele. Nun ist aber die Seele einerseits zwar endlich (inwiefern sie der unmittelbare Begriff des Leibes ist), andererseits aber unendlich, inwiefern sie zugleich der Begriff von sich selbst ist. Nun ist aber in der Idee oder dem Wesen der Seele - dem, wodurch sie in die Ewigkeit aufgenommen ist - das, was im Unendlichen als Möglichkeit, im Endlichen als Wirklichkeit gesetzt ist, *absolut eins,* - d.h. die Seele ist ewig in der Idee. Ist nun die Seele der Idee oder dem Wesen nach ewig, so ist auch der Begriff *des Leibes* ewig und auf eine ewige Weise enthalten im Absoluten.

Zusatz. Dieser ewige Begriff oder diese ewige Position der Existenz des Leibes ist weder entstanden, noch kann er als vergänglich gedacht werden. - Folgt unmittelbar aus dem Begriff der Ewigkeit.

§. 299.

Dieser ewige Begriff des Leibes oder die Idee der menschlichen Existenz ist dasjenige von der Seele, was selbst ewig ist. Denn der Begriff der Seele ist, die Affirmation, der Begriff des Leibes zu seyn. Der ewige Begriff desselben ist also nothwendig zugleich das Wesen der Seele selbst.

Sowohl die *Seele,* als *unmittelbarer* Begriff des Leibes, wie das Princip des Bewußtseyns, oder der mit der Seele zugleich gesetzte Begriff der Seele, beide stehen und fallen mit dem Leibe zugleich, d.h. beide haben nichts Ewiges, sondern sind zeitlich. Denn die Existenz der Seele als Begriffs des Leibes kann nur durch *Dauer* bestimmt werden. Nun hat aber die Seele keine Dauer, als inwiefern sie der Begriff des Leibes als eines existirenden Dings ist nach §. 294, die Existenz des Leibes aber ist eine zeitliche, eine vergängliche. Die Seele dauert also nur, solange der Leib dauert. - Aber auch das unendliche Erkennen als *Begriff,* als *möglich,* ist nur gesetzt dadurch, daß jenes als *wirklich,* als

Objekt gesetzt ist; also ist auch das A^2 oder das Princip des Bewußtseyns nicht an sich ewig, sondern dauert nur durch den Leib. - Das Eine an sich Ewige ist nur die Idee oder

I,6,536

der im Absoluten auf ewige Weise ausgedrückte Begriff des Leibes, das Affirmirte der dritten Potenz, welches aber, nicht gegenbildlich, sondern an sich gedacht, die absolute Identität des Begriffs oder des Subjektiven und des Objektiven selbst (die eigentliche göttliche Selbstbejahung in dem Ding) ist. Daß nun dieses A^3 nicht entstanden sey, und nicht als vergänglich gedacht werden könne, bedarf keines Beweises, denn es ist das Wesen der Seele, dem Wesen nach aber kann nichts weder entstehen noch vergehen.

Nur eben deßwegen, weil dieses mit der Seele zugleich gesetzte Wesen der Seele schlechthin ewig ist, kann diese Ewigkeit weder als eine empirische Präexistenz noch als eine Fortdauer gedacht werden.

Was einem andern der Zeit nach vorangeht, verschwindet selbst in der Zeit; das Leben des Menschen in der Idee aber geht dem Sinnenleben nicht der Zeit nach voran; es ist sein Prius der Idee nach, das als solches weder entstehen noch dauern noch vergehen kann. Es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit, sondern ist das Prius aller Zeit, die reine Ewigkeit selbst.

§. 300.

Wie das Bewußtseyn oder der mit der Seele zugleich gesetzte Begriff der Seele Princip aller Erkenntniß a priori ist, so ist das Ewige, welches das Wesen der Seele constituirt, Princip der absoluten oder der ewigen Erkenntniß. - Daß das unendliche Erkennen als Begriff der Seele Princip aller Erkenntniß a priori sey, ist schon im §. 283 bewiesen. Dasjenige nun, welches der unmittelbare Ausdruck der Art, wie wir im Absoluten sind, oder des ewigen und göttlichen Wesens in uns ist, ist eben deßwegen auch das Princip aller ewigen und absoluten Erkenntnißart, also besonders der philosophischen. (Hier die Philosophie zur Construktion von ihr selbst durchgedrungen).

Hiemit haben wir denn das An-sich der ersten Potenz der idealen Welt aufgezeichnet. Es ist *das ewige, das absolute Wissen,* das im Wesen der Seele selbst gegründet, oder vielmehr nur dieses Wesen, das Göttliche der Seele selbst ist. Die Seele, sofern sie sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist nichts wahrhaft *an sich,* und also

I,6,537

ist auch die Erkenntniß, inwiefern sie in der *Seele* in *dieser* Beziehung ist, keine wahre, keine adäquate, keine Erkenntniß an sich, wie früher gezeigt wurde. Die Erkenntniß, welche die Seele durch Vermittlung des Leibes hat, d.h. die Erkenntniß a posteriori, ist eine inadäquate und verworrene. Aber ebenso wenig Realität hat die Erkenntniß a priori, denn sie beruht darauf, daß mit der Seele zugleich das unendliche Erkennen als *Begriff* der Seele gesetzt ist. Da nun jene nicht *an sich,* sondern nur durch Beziehung auf den Leib gesetzt ist, so ist auch der Begriff der Seele nicht *an sich* gesetzt. An sich und absolut ist nur das Wesen der Seele, das Ewige, wodurch sie in Gott ist, und von dem der Gegensatz der Seele, die sich auf den Leib bezieht, wie der Seele, inwiefern sie zugleich der unendliche Begriff von sich selbst ist, der bloße Erscheinungsgegensatz ist.

Nun Uebergang zur zweiten Potenz (der sich unmittelbar an das eben Gesagte anknüpft).

§. 301.

Mit jeder adäquaten Idee ist unmittelbar und nothwendig ein Handeln, so wie mit jeder inadäquaten ein Leiden verknüpft.

Beweis. Denn jede adäquate Idee folgt aus dem Wesen oder dem Ewigen der Seele, denn nur dieses,

das Ewige der Seele, ist der adäquaten Idee fähig (nach dem vorhergehenden Paragraph). Alles aber, was aus dem Wesen eines Dings, rein als solchem, *so* folgt, wie z.B. aus der Idee des Dreiecks folgt, daß alle drei Winkel in ihm zusammen = zwei rechten seyen, davon ist das Wesen dieses Dings der adäquate, der vollkommene Grund; so wie dagegen von allem, was nicht aus dem *Wesen des Dings,* an sich selbst betrachtet, sondern ganz oder zum Theil aus äußerer Bestimmung folgt, das Wesen des Dings entweder überhaupt nicht oder der inadäquate und unvollkommene Grund ist. - Ein Ding nun, inwiefern es der vollkommene Grund der Realität von irgend etwas ist, erscheint als *handelnd*. (Ich sage der vollkommene Grund; denn tritt irgend eine fremde Bestimmung hinzu, so ist das Ding insofern nicht handelnd, sondern leidend. Nur sofern die Realität des Dings rein aus seinem

I,6,538

Wesen, d.h. aus demjenigen in ihm folgt, was keiner Bestimmung fähig ist - und dieß überhaupt das Wesen eines Dings - nur insofern und nur insoweit können wir im strengen Sinne sagen, daß jenes gehandelt habe). *Mit jeder adäquaten Idee ist also unmittelbar ein Handeln verknüpft,* oder sie ist vielmehr selbst dieses Handeln, denn sie ist eine unmittelbare Folge aus dem Wesen der Seele, welches ewig und außer aller Bestimmung ist. Hingegen ist dann die inadäquate Idee diejenige, welche keineswegs aus dem Wesen oder An-sich der Seele absolut folgt, sondern aus der Seele, sofern sie der Begriff des Leibes und also gleich diesem den Bestimmungen durch andere Dinge unterworfen ist. Demnach ist mit der inadäquaten Idee ein Leiden verknüpft, oder vielmehr sie ist unmittelbar und als solche selbst ein *Leiden* der Seele - ein Bestimmtwerden, nicht ein Handeln.

§. 302.

Eine freie Ursache kann nur diejenige heißen, welche, kraft der Nothwendigkeit ihres Wesens, ohne alle andere Bestimmung, nach dem Gesetz der Identität handelt.

Denn eine jede Wirkung, die nicht aus dem Wesen eines Dings folgt, folgt nothwendig aus etwas ihm Fremden, außer ihm Liegenden, d.h. zu einer solchen Wirkung war die Ursache (das Bewirkende) bestimmt durch eine andere Ursache, welche wieder durch eine andere. Es war also nicht frei, sondern gezwungen. Aber ferner die Wirkung, die aus dem Wesen eines Dings rein *als solchem* folgt, kann auch aus diesem nach keinem andern Gesetz folgen als dem der absoluten Identität, denn das Wesen eines jeden Dings ist *an sich* und abgesehen von allen Affektionen oder Bestimmungen betrachtet, die absolute Substanz selbst. Diese aber handelt, wie im Allgemeinen schon gleich zuerst bewiesen wurde, nicht so, daß sie sich selbst bestimmte, oder aus sich selbst herausginge, sondern kraft der reinen Nothwendigkeit ihrer Natur, nach dem bloßen Gesetz der Identität. Demnach ist auch eine freie Wirkung 1) nur eine solche, die aus dem bloßen Wesen eines Dings, und 2) die aus diesem nach dem Gesetz der Identität folgt.

I,6,539

Hiermit ist also auch der gewöhnliche Begriff einer freien *Selbstbestimmung* abgeschnitten; denn aus dem *Wesen* eines Dings *als* Wesen kann nichts nach dem Gesetz der Causalität, auch nicht einmal auf es selbst folgen; es hat nicht nöthig, sich selbst zu bestimmen, denn es ist absolute Identität. Bestimmt es aber sich selbst und *so,* wie bei dem Begriff einer freien Selbstbestimmung angenommen wird, daß das *Bestimmte* nicht an sich, sondern eben nur durch den Akt des Bestimmens ihm gleich würde, so handelte es nicht nach dem reinen Gesetz der Identität. Soll dieß seyn, so muß das Bestimmte im *Handeln* mit dem Bestimmenden an sich harmoniren, darum weil beides ein und dasselbe Ding ist, wie in Gott das Affirmirte dem Affirmativen entspricht und ihm gleich ist, nicht weil jenes durch dieses bestimmt ist,

sondern weil beides ein und dasselbe, nämlich Gott ist.

Freie Selbstbestimmung ist also ein Widerspruch, weil in dem absolut freien Handeln das Bestimmte und das Bestimmende nicht zwei verschiedene, sondern nur ein und dasselbe sind, wie das Wesen des Cirkels und die Bestimmung, kraft welcher alle Punkte der Peripherie gleich weit vom Mittelpunkt entfernt sind, nicht zwei verschiedene, sondern nur ein und dasselbe sind, und diese aus jenem nicht durch Vermittlung, sondern unmittelbar, nach absoluter Identität fließt. Freies Handeln, oder, da dieß eigentlich ein Pleonasmus ist, *Handeln* überhaupt also ist nur da wahrhaft, wo das, was aus einem Ding folgt, aus seinem Wesen, kraft des Gesetzes der Identität folgt. Woraus denn auch einzusehen ist, daß alle andere Freiheit außer der, die im Göttlichen ist, nichtig sey, und Gott allein wahrhaft frei heißen könne. Denn das Handeln Gottes ist das Wesen Gottes selbst, und umgekehrt, und nichts kann aus ihm folgen, das nicht aus der bloßen Idee seines Wesens von selbst folgte und diesem gleich wäre.

§. 303.

Nur eine solche Handlung, die aus dem Wesen der Seele oder, was dasselbe ist, aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen der Seele ist, mit absoluter Nothwendigkeit folgt, ist eine absolut freie Handlung. Folgt aus den beiden vorhergehenden Sätzen. Denn jedes Setzen, jedes Affirmiren,

I,6,540

das nicht aus dem Wesen der Seele folgt, ist = einer inadäquaten Idee, also = einem Leiden, einem Nicht-Handeln. Frei aber ist nach dem unmittelbar Vorhergehenden nur eine solche Handlung, die aus dem Wesen eines Dings kraft der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur folgt, in Bezug auf die Seele also nur diejenige Handlung, die aus dem Wesen der Seele, d.h. aus Gott folgt, sofern er das Wesen, der Grund, das An-Sich der Seele ist.

§. 304.

Absolutes Erkennen und absolutes Handeln sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Denn nach dem §. 300 ist das Wesen der Seele Princip alles absoluten Erkennens, oder das Wesen der Seele ist vielmehr selbst nur dieses absolute Erkennen, nichts außerdem. Nur in dem absoluten Erkennen ist daher die Seele auch wahrhaft frei. Hinwiederum aber ist alles wahrhaft freie Handeln nichts anderes als eine absolute Affirmation, d.h. eine Affirmation, die ebenso aus dem Wesen der Seele folgt, wie es aus diesem Wesen folgt, daß ich A ewig als = A erkenne.

Der Unterschied, der zwischen dem Handeln und Erkennen gemacht wird, ist ein bloßer Unterschied der Potenz, d.h. ein unwesentlicher.

Wie ich nämlich im absoluten Wissen oder in der absoluten Contemplation das Endliche unmittelbar als ein Unendliches erkenne und affirmire, so ist umgekehrt das *Handeln* vielmehr ein Affirmiren des Unendlichen als eines Endlichen, des Idealen als eines Realen, das aber mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Wesen der Seele fließen muß, als die Erkenntniß, daß das Endliche, das Reale = dem Idealen sey.

Das Wesen der Seele ist eines. Es gibt keine Vermögen, die etwa in der Seele ruhten, nicht ein besonderes Erkenntniß- und ein besonderes Willensvermögen, wie die falsche psychologische Abstraktion dichtet, sondern es ist nur ein Wesen, nur Ein An-sich der Seele, in welchem alles ein und dasselbe ist, was die Abstraktion trennt; und *nur*, was aus diesem An-sich der Seele quillt, es sey nun im Wissen oder im Handeln, ist absolut, ist wahr, ist zugleich frei und nothwendig.

Die Abstraktion, welche die Wissenschaft verkehrt hat - ich nenne

I,6,541

Abstraktion wie immer Absonderung der Dinge von der Allheit - die Abstraktion also, die in die Wissenschaft alle Irrthümer, alle einseitigen und falschen Systeme geboren hat, ist eben auch der Tod alles wahren Handelns und der Quell der meisten Irrthümer über die Natur des Handelns.

Die Vorstellung, daß es ein anderes sey, das in uns erkennt, und ein anderes, das handelt, hat zuerst zu der Vorstellung geführt, daß es eine Freiheit gebe unabhängig von der Nothwendigkeit. Die Trennung des Handelns vom Erkennen ist der Abfall der Freiheit von der Nothwendigkeit selbst, als ob jene etwas für sich seyn könnte. Wenn Wahrhaftigkeit (der Grund aller Tugend) Einheit des Handelns und Erkennens ist, so ist die Trennung beider die erste Lüge, und unsere heutige Moral ist nur diese fortgesetzte Lüge, nämlich an eine Tugend zu glauben, sie zu fordern und anzupreisen, die nicht aus dem Wesen der menschlichen Natur quillt, und aus der Nothwendigkeit desselben göttlichen Princips, aus welchem die Wissenschaft fließt, oder auch umgekehrt an eine Erkenntniß, die nicht unmittelbar als solche auch Handlung ist. (Ich muß bei dieser ganzen Darstellung voraussetzen, daß *Sie* zuvörderst sich bloß an die Beweise unserer Behauptung halten, ohne sich durch die Einwendungen, welche ihnen entgegenzutreten scheinen könnten, irre machen zu lassen).

§. 305.

In der Seele als solcher gibt es keine Freiheit sondern nur das Göttliche ist wahrhaft frei, und das Wesen der Seele, sofern es göttlich ist. (Aber in dem Sinn gibt es dann auch kein Individuum). - Der menschlichen Seele Freiheit zuzuschreiben, wurde man vorzüglich dadurch verleitet, daß man ihr erst einen besondern *Willen* als ein eignes Vermögen zuschrieb, welches ein bloßes Produkt der Imagination ist. In der Seele als solcher finden wir wahrhaft nichts als einzelne Akte des Wollens; aber außer diesen einzelnen Akten des Wollens gibt es so wenig noch einen besondern Willen, als es etwa außer den einzelnen ausgedehnten Dingen noch eine besondere Ausdehnung, oder außer den körperlichen Dingen noch eine besondere Körperlichkeit gibt. Die einzelnen Akte

I,6,542

des Wollens sind aber in der Seele als Seele jederzeit nothwendig bestimmt, und also nicht frei, nicht absolut. Dieß ist ganz allgemein einzusehen.

Unter der Seele (als solcher) nämlich ist ein Modus der unendlichen Affirmation zu verstehen, der sich auf ein besonderes Ding bezieht, so daß von ihr dasselbe gilt, was von dem Ding selbst gilt. So wie nun dieses in jedem Augenblicke bestimmt ist, das zu *seyn*, was es ist, oder sich auf diese Weise zu *bewegen*, wie es sich bewegt, so nothwendig auch die Seele als Seele. In der Seele als solcher ist also keine Freiheit des Wollens.

Außer aller Bestimmbarkeit durch Causalzusammenhang liegt nur, was das absolute Prius aller Zeit ist; das Ewige, das Wesen der Seele. Aber das Wesen der Seele ist göttlich; demnach absolut frei ist nur das Göttliche als das Wesen der Seele; der Mensch ist nicht für sich selbst frei, sondern für sich und dem eignen Leben nach betrachtet, fällt er der Nothwendigkeit und dem Verhängniß in *dem* Maße anheim, in welchem er *seine* Freiheit als seine von der göttlichen trennt. Der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist.

Anmerkung. Mit dem Begriff der individuellen Freiheit des Menschen stehen in nächster Verbindung die Begriffe des *Bösen*, der Sünde, der Schuld, der Strafe u.s.w.

Eine kurze Ansicht dieser Begriffe nach unsern Grundsätzen wird dienen, diese selbst zu erläutern.

Zuvörderst rufe ich hier in *Ihre* Gedanken zurück, was gleich zu Anfang und öfters wiederholt in der Folge gezeigt wurde:

1) daß nichts *an sich selbst* betrachtet *endlich* ist. Als endlich wird ein Ding nur erkannt im Gegensatz und der Vergleichung mit andern Dingen, denn hier findet sich, daß mehreres von ihm verneint ist, was in andern Dingen bejaht ist. Wird es aber rein für sich selbst und an sich selbst, d.h. wird es wahrhaft betrachtet, so ist es nicht endlich, woraus denn 2) folgt, daß es nichts Positives an den

I,6,543

Dingen ist, wodurch sie endlich sind, sondern eine bloße Privation, und diese Privation selbst ist wieder ein bloßer Akt des *Imaginirens*, oder des Betrachtens der Dinge in Relation. Wir setzen eine Privation in dem Ding nur, inwiefern wir urtheilen, daß etwas, das ihm fehlt, zu seiner Natur gehöre, ihm zukomme. Aber wir urtheilen dieß bloß, indem wir das Ding mit andern Dingen oder mit einem allgemeinen Begriff vergleichen, d.h. indem wir es nicht an sich selbst betrachten. So sagen wir, um ein Beispiel des Spinoza zu gebrauchen, von einem Blinden, er sey des Gesichts beraubt, wir setzen sein Nichtsehen als eine Privation. Dieß thun wir aber bloß, inwiefern wir ihn entweder mit andern Menschen, die sehen, oder mit ihm selbst in einem andern Zustand, in welchem er noch sah, oder auch mit dem Allgemeinbegriff des Menschen vergleichen, in welchen wir etwa das Vermögen zu sehen aufgenommen haben. Betrachten wir ihn aber nicht in dieser Relation, sondern an sich selbst und für sich selbst, so können wir seine Blindheit als keine Privation setzen, denn nach der Ordnung der Natur gehört das Sehen jetzt so wenig zur Natur dieses Menschen, als es zur Natur eines Steines gehört. Also selbst dieß, daß wir die Blindheit an ihm als eine Beraubung, eine Privation setzen, ist nur eine Sache der Imagination, nicht der Vernunft. An Beispielen, in denen selbst der gemeine Verstand die Dinge ihrem Wesen nach zu schauen gezwungen ist, also vorzüglich an geometrischen Beispielen, läßt sich dieß am deutlichsten machen. Niemand z.B. wird es dem Quadrat zum Vorwurf machen, oder es als eine Unvollkommenheit desselben bezeichnen, daß es nicht rund ist, wie der Cirkel. Denn alsdann wäre es nicht Quadrat, das nicht-rund-Seyn gehört also zu seinem Wesen, d.h. zu seiner Vollkommenheit. *Aber* (und dieß ist der Hauptpunkt) so nothwendig es zum Wesen des Quadrats gehört, nicht rund zu seyn, so nothwendig gehört es, wenn wir die Sache nicht imaginationsmäßig, sondern mit Vernunft oder adäquat betrachten, so nothwendig, sage ich, gehört es im obigen Fall zum Wesen des Blinden, daß er nicht sehe; denn vertrüge es sich mit der Ordnung der Natur, daß er sehend wäre, so würde er wirklich sehen.

I,6,544

Selbst das also, was wir vermöge der bloßen Imagination als Beraubung der Dinge betrachten, ist an sich oder auf Gott bezogen, d.h. vernünftig betrachtet, vielmehr nur *Negation*; Negation nämlich in dem Sinn, daß es das ausdrückt, *was nicht zum Wesen eines Dings gehört*, anstatt daß Privation etwas ausdrückt, was wir zum Wesen eines Dings gehörig glauben, und ihm doch fehlt. So ist z.B. das nicht-rund-Seyn in Ansehung des Quadrats keine Privation, keine Beraubung von etwas, das zu seiner Natur gehört, sondern es ist Negation, d.h. selbst wieder etwas Positives, eine Affirmation seiner Natur, seines Wesens, welchem das rund-Seyn widerstreitet.

Eine ganz gleiche Bewandtniß hat es mit dem, was als moralische Unvollkommenheit, als Laster, als bös u.s.w. gedacht wird.

Jedes *Handeln*, an und für sich selbst betrachtet, schließt nothwendig etwas Positives, einen gewissen Grad der Realität ein; bloß nach diesem Grad der Realität betrachtet ist in jeder Handlung Vollkommenheit, und wir würden in ihr keine Unvollkommenheit bemerken, wenn wir sie absolut und nicht in Vergleichung mit andern Dingen betrachteten. So wird z.B. die Lust und die Absicht andern zu schaden in den Menschen als *Bosheit*, als etwas Böses betrachtet. Aber *an sich* betrachtet, und wenn wir bloß auf das Positive in diesem Handeln sehen, auf die darin sichtbare Aktivität u.s.w., mit Einem Wort, wenn wir dieses Handeln absolute betrachten, nicht in der Beziehung auf das Subjekt, so daß wir dieses zugleich mit einem Allgemeinbegriff, oder mit andern Menschen vergleichen, so werden wir darin eine Art der Vollkommenheit, keineswegs aber eine Unvollkommenheit gewahr. Selbst daß seine

Aktivität sich nur in demjenigen äußert, was andern schadet, ist, an sich betrachtet, keine Privation, denn dieß gehört so nothwendig zur Natur dieses Menschen, als das Gegentheil *nicht* dazu gehört. Vergleichen wir ihn mit *andern,* so werden wir allerdings einen höheren Grad der Realität, und also auch der Perfektion, in denjenigen erkennen, die thätig sind andern zum Heil, und wenn wir diese achten, werden wir jene nothwendig

I,6,545

verachten, aber doch bloß vergleichungsweise; indem absolut, d.h. in Bezug auf die Natur betrachtet, auch sein Handeln eine offenbare Vollkommenheit einschließt, wie daraus erhellt, daß wir in der Natur, wo wir von jener Beziehung auf das Subjekt abstrahiren, z.B. die Kraft und die Wildheit der Thiere bewundern und für eine Art der Perfektion halten, gesetzt auch, daß sie sich noch so schädlich für andere Thiere oder für den Menschen zeige.

Dieß muß die Frucht einer universellen, den Menschen zur Natur zurückführenden Philosophie seyn, daß sie die heitere Betrachtung der Welt und der Menschen lehrt; daß sie lehrt, Handlungen und Dinge nicht in Bezug auf das Subjekt, sondern an sich selbst und in Bezug auf die Ordnung der Natur zu betrachten, in welcher nichts an sich selbst unvollkommen ist, sondern, wenn gleich in verschiedenen Graden, alles die unendliche Realität ausdrückt.

Nachdem man das Uebel der Welt sowohl überhaupt als besonders in der moralischen Beziehung, das Laster, die Untugenden der Menschen, durch die Imagination betrachtet und exaggerirt hatte, so war es nothwendig, daß man endlich auch auf das Bedürfniß einer Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Uebels fiel, und in die traurige Alternative sich verwickelte, entweder Gott zum Urheber und Theilnehmer des Bösen zu machen, oder ihm das bloße Zusehen und Zulassen dabei zu lassen, welches beides das Unwürdigste ist, was von Gott gedacht werden kann: das Erste, wie von selbst klar ist; das Letzte; denn es kann nichts ohne den göttlichen Willen geschehen, alles folgt aus der Nothwendigkeit seiner Natur. Eine von beiden Annahmen wird immer die nothwendige Folge der Betrachtung des Bösen als eines Positiven seyn. Zwar Leibniz schon sagt, daß von Gott nur das Positive der Dinge emanire, nur ihre Vollkommenheit, die Privation oder Unvollkommenheit aber lediglich in ihnen selbst liege. Aber Leibniz erhebt sich nicht zu der Einsicht, daß auch diese Privation oder Unvollkommenheit nur respective stattfindet, und an sich betrachtet nichts unvollkommen oder mangelhaft seyn kann. Denn alles, was ist, folgt aus der unendlichen Natur, und es folgt *als dieses,* weil es

I,6,546

nur als dieses durch die unendliche Natur affirmirt ist, weil also nur dieses zu seinem Wesen gehört, nichts anderes.

Auch die Privation also ist nur Privation respective unseres Verstandes, nicht aber in Ansehung Gottes.

Unser Verstand bildet nämlich Allgemeinbegriffe, z.B. einen Begriff des Menschen, und nimmt in diesen Begriff alles auf, was er an verschiedenen, z.B. an den meisten einzelnen Menschen, als etwas Positives erkennt; indem er nun mit diesem Allgemeinbegriff einzelne Menschen vergleicht, und findet, daß z.B. ihre Handlungen mit jener Vollkommenheit, die er in dem Allgemeinbegriff dachte, streiten, so sieht er den Zustand dieser Menschen als einen Zustand der Privation an. Allein in der Natur sind keine Allgemeinbegriffe, und Gott producirt die Dinge nicht vermöge eines Allgemeinbegriffs derselben, sondern unmittelbar als *besondere,* als concrete Dinge, die nur das sind, was sie vermöge der göttlichen Affirmation, d.h. vermöge des göttlichen Willens sind, und deren Vollkommenheit eben darin besteht, das

zu seyn, was sie sind.

Daß diese Betrachtungsweise die einzige eigentlich philosophische und vernunftgemäße sey, wird jeder, der sie versteht, zugestehen müssen, und würde es auch zugestehen, wenn ihn nicht die gewöhnlichen Begriffe unserer Sittenlehre daran hinderten.

Aber fällt denn nun hiemit nicht, wie diese Lehre sonst und auch jetzt wieder gemißdeutet wurde, aller Unterschied des Rechten und des Unrechten, also eben damit auch aller Unterschied des Recht- und Unrecht-Handelns, alles Verdienst und alle Schuld hinweg? Wir wollen sehen. In allem, was ist, sagten wir, und in jeder Handlung drückt sich, absolut betrachtet, eine Perfektion aus, absolut betrachtet ist daher nichts unvollkommen, sondern nur in Vergleichung. Da nun Gott die Dinge nicht in Vergleichung miteinander, sondern jedes für sich als eine besondere Welt schafft, nicht nach einer gemeinsamen Definition, so ist vor Gott nothwendig nichts unvollkommen, und man kann sagen: der relativ geringere Grad der Vollkommenheit, den z.B. der Stein relativ auf die Pflanze, die Pflanze relativ auf das Thier, das Thier

I,6,547

relativ auf den Menschen, der schlechtere Mensch relativ auf den besseren ausdrückt, dieser relativ geringere Grad der Vollkommenheit sey in Ansehung des Steins, der Pflanze, des Thiers, des unedleren Menschen gerade seine Vollkommenheit, nämlich das, wodurch er diese Stelle in der Schöpfung einnimmt, integrirender Theil derselben seyn kann, das, wodurch er ist. Aber doch je größer der Grad der Realität oder Perfektion eines Dings ist, desto mehr nähert es sich dem Göttlichen an (§. 61) und nimmt Theil an der Seligkeit des Göttlichen; so wie dagegen ein Ding, je geringer der Grad seiner Realität ist, desto mehr auch von der göttlichen entfernt ist, desto mehr an der Unseligkeit des Ungöttlichen Theil nimmt. Wenn also freilich auch der Unrechthandelnde einen gewissen Grad der Perfektion ausdrückt, so daß durch ihn die Vollkommenheit des Universums nicht gestört wird, so ist doch seine Trefflichkeit mit der des Rechthandelnden auf keine Weise zu vergleichen. Denn *den Grad* von Realität, den er wirklich ausdrückt, drückt er unwissend aus, wie der Stein oder das Thier auch den seinigen; dagegen folgt das Rechthandeln aus adäquaten Ideen. Jener verhält sich also, nach dem Ausdruck des Spinosa, nur wie ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, das unwissenderweise dient und im Dienen abgenutzt und verbraucht wird. Die Rechthandelnden thun aber das Rechte mit Wissen und werden durch das Dienen selbst vollkommener.

Was dann das andere betrifft vom Verdienstlichen der Tugend, so gibt es, absolut betrachtet, allerdings kein Verdienst, nämlich vor Gott, so wenig als es einen Lohn der Tugend gibt. Dem Unrechthandelnden ist eben der geringere Grad der Realität, der in ihm ausgedrückt ist, selbst die Strafe. Absolut betrachtet ist auch er als Glied der Welt nothwendig, und insofern nicht strafbar und sogar entschuldbar. Aber der Stein ist auch entschuldbar, daß er nicht Mensch ist, nichtsdestoweniger ist er verdammt Stein zu seyn und zu leiden, was ein Stein leidet. Wer von einem tollen Hundsbiß wüthig geworden ist, sagt Spinosa, ist entschuldbar, und wird dennoch mit Recht als ein Thier behandelt. Ebenso, wer seine Begierden, seine Leidenschaften nicht zähmen kann, ist zwar wegen seiner Schwäche entschuldbar,

I,6,548

die, *an ihrer Stelle*, weil alle Grade der Perfektion von den niedrigen bis zu den höchsten im Universum seyn müssen, gleichfalls nothwendig ist, aber er geht doch nothwendig verloren, und eben diese Schwäche selbst, dieß, daß er so handeln muß, wie er handelt, ist seine Strafe. Sein Handeln ist sein Seyn

selbst, und sein Seyn sein Handeln.

So wenig also jene Lehre, daß alles, was im Universum ist, durch Gott ist, was es ist, und daß vor Gott eben deßhalb nichts wahrhaft unvollkommen ist, den ewigen Unterschied des Rechten und des Unrechten aufhebt, ebenso viel trägt jene Lehre von der andern Seite bei zu einem heiteren und ruhigen Leben. Denn sie zeigt uns, daß alles Handeln aus dem göttlichen Willen fließt, und daß Rechthandeln selbst die höchste Seligkeit, nämlich die Theilnahme an der göttlichen Natur ist. Ferner zeigt sie uns, daß der Unrechthandelnde für uns betrachtet nur unglücklich ist, aber andere nicht beleidigt, unglücklich unmittelbar dadurch, daß er auf eine tiefere Stufe der Wesen zurückgestoßen ist, daß aber auch er zugleich in dieser Stufe zur Totalität des Weltphänomens gehöre, die wir in ihm ehren, ja selbst in *dem* Grad achten müssen, in welchem er diese Stufe erfüllt und sie *rein* in sich ausdrückt. Hierin liegt die wahre Duldsamkeit, alle Dinge als in der Totalität begriffen zu denken und an ihrer Stelle zu achten; nicht aber darin, alles unter Ein Gesetz beugen zu wollen und die Mannichfaltigkeit der göttlichen Schöpfung, die sich vorzüglich im Menschengeschlecht offenbart, unter eine Formel zwingen zu wollen, Sittengesetz genannt, welches der größt mögliche Wahn ist, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und - Verbesserern entsteht, oder am Ende die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion offenbart. - Nun weiter.

Zu der Gewalt, welche dem Menschen über seine Handlungen zugeschrieben wird, gehört auch die, daß die Seele die Bewegungen des Leibes nach Absicht und Willkür bestimmen kann. Hierüber

§. 306.

Die Seele kann ebensowenig den Leib und die Bewegungen des Leibes bestimmen, als umgekehrt der

I,6,549

Leib die Seele und ihre Gedanken bestimmen kann. - Dieser Satz ist nur die besondere Folge dessen, was im §. 270 allgemein bewiesen wurde, daß nämlich zwischen Realem und Idealem auf keine Weise ein Causalzusammenhang möglich sey.

Alle Bewegungen des Körpers, zu welchen er durch einen Entschluß oder durch ein Wollen der Seele bestimmt scheint nach der gewöhnlichen Ansicht, - *alle* diese Bewegungen müssen daher erfolgen, als ob (wenn dieß gleich unmöglich ist) keine Seele und nur der Leib wäre. Nichts gelangt zur Vollendung als Substanz, ohne Leib und Seele zu seyn, aber diese beiden sind nicht zwei, sondern der Substanz nach eins, und können sich daher nicht wechselseitig bestimmen. Reflektire ich also bloß auf den Leib, so muß, was auch in ihm gesetzt werden mag, doch bloß nach Gesetzen der ausgedehnten Substanz oder der Materie begriffen werden, nicht aber durch eine Einwirkung der Seele, welches ein völlig widersprechender Begriff ist. Dieser Lehrsatz ist wichtig, weil er die absolute Identität der realen und idealen Welt gleichsam in der höchsten Instanz zeigt. *Alles, was auch durch Freiheit in der idealen Welt sich zu entwickeln scheint,* liegt der Möglichkeit nach schon in der Materie; die Materie kann eben daher nicht das todte, rein reale Wesen seyn, für welches sie genommen wird; sie ist als reale Substanz zugleich die ideale und begreift, was diese begreift. Die ausgedehnte und die denkende Substanz, wie es Spinosa ausdrückt, sind nicht zwei verschiedene, sondern die ausgedehnte Substanz ist auch die denkende selbst, so wie die denkende die ausgedehnte. Was sich aus dem Abgrund der Materie und der Natur entwickeln kann, ist daher ein ebenso unbestimmbar Unendliches, als das, was sich aus der Seele entwickeln kann. Denn jeder Evolution der Seele geht nothwendig eine Evolution der Materie parallel.

Was die materielle Substanz *für sich* vermöge, dieß zeigen *die* Beispiele, wo wir selbst keinen Antheil der Seele erkennen, die Handlungen der Somnambulisten, die Kunsttriebe der Thiere, welche allein schon hinreichten, den Satz des *Spinosa* klar zu machen: quod substantia cogitans et substantia extensa est una eademque substantia.

I,6,550

Wie nun aber in den Bewegungen unseres Leibes nicht wir, als wir, sondern ein anderes, die Substanz, handelt, und diese Bewegungen auf eine uns, als uns, unbegreifliche, aber nothwendige Weise die Veränderungen der Seele begleiten, so ist nothwendig auch das Handeln unserer Seele, als Handeln, nicht *unser* Handeln, sondern ein Handeln der Substanz; denn wäre dieß nicht, wäre es nicht ein und dieselbe Substanz, die in der Seele handelt und diese Handlung der Seele durch die Bewegungen des Leibes ausdrückt, wie könnten diese mit jener harmoniren? In allem Handeln des Universums handelt nur die allgemeine, die unendliche Substanz - nicht unser Leib, also auch nicht die Seele. Jeder der zugeben muß, wie er denn zugeben muß, daß alle, auch die scheinbar freien Bewegungen des Leibes dennoch nicht durch ein Verursachen der Seele, sondern nach immanenten Gesetzen der Materie erfolgen, wird dieselbe Nothwendigkeit, auch für das Handeln des Subjekts zugeben müssen. Wie soll die Handlung in der Seele frei seyn, während dieselbe in der Materie - im Leib - nothwendig ist? Dieser Widerspruch ist nur aufzulösen dadurch, daß es ein und dasselbe ist, was im Leib (im Nothwendigen) und in der Seele (im Freien) handelt, und da dieses Eine nur die absolute Substanz seyn kann, weil nur diese die absolute Identität des Realen und des Idealen selbst ist, - dadurch, daß *in allem Handeln nur die absolute Substanz* (die nun weder frei noch nothwendig). Diese Behauptung verträgt sich allein auch mit der Harmonie des Universums; denn wie könnte dieß seyn, wenn jedes Besondere im Universum aus sich und für sich handelte?

Wodurch wird denn nun ein Handeln zum Handeln des Individuums - zu *meinem* Handeln -, wenn in allem nur die Substanz handelt? - Eine Handlung ist *meine* Handlung, heißt eben so viel als: es ist ein und dasselbe, das in mir handelt, und das in mir weiß. Die Handlung wird also zu meiner Handlung durch das *Wissen,* und sie wird in dem Verhältniß zur freien Handlung, in welchem sie aus einem absoluten Wissen, aus einer adäquaten Idee folgt. Denn in nichts sind wir wahrhaft frei als nur in dem, was wir auf

I,6,551

absolute Weise erkennen; in nichts freier z.B. als in der Affirmation der Idee Gottes, obgleich diese Affirmation von der anderen Seite die absolute Nothwendigkeit ist. Der Unterschied des Recht- und des Unrecht-Handelnden in dieser Beziehung ist schon oben gezeigt worden. Auch in diesem handelt die unendliche Substanz, und insofern ist objektiv sein Handeln nicht bös, sondern wie es der Ordnung des Ganzen nach seyn muß, aber sie wirkt in ihm *ohne sein Wissen* das Gute; sein Handeln ist also kein Handeln, sondern ein Leiden, und er ist am meisten Werkzeug, indem er am meisten frei zu seyn glaubt. Der gut- und frei-Handelnde aber vermag zwar auch nicht für sich selbst zu handeln, und Gott handelt in ihm, aber das Gute wird nicht ohne sein Wissen gehandelt, es folgt aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen *seiner* Seele ist, und demnach nach adäquaten Ideen, die *er selbst* davon hat, so daß er allein der wahrhaft Freie im Handeln ist.

§. 307.

Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern bloße Tendenz absolut in sich selbst zu seyn, die an sich selbst nichtig ist, und welcher die Verwicklung mit der Nothwendigkeit als das unmittelbare Verhängniß folgt. - Die meisten denken sich unter Freiheit nichts anderes als Willkür, d.h. ein Vermögen zu thun, was ihnen beliebt; selbst die Tugend ist nur Willkür bei ihnen, und diese Freiheit preisen sie auch als das höchste Gut des Menschen an. Allein daß diese Willkür keine Freiheit sey, dieß könnte sie selbst die bloße Erfahrung lehren. Denn diejenigen, die am meisten nach ihrem Gefallen zu handeln glauben, werden gerade am meisten durch Affektionen der Lust, des Hasses, der Leidenschaft überhaupt zum Handeln getrieben. So wie sicher niemand tugendhaft ist, der es

nicht vermöge einer göttlichen Nothwendigkeit ist, die sich seiner bemächtigt.

Der obige Satz, den wir zu erläutern und zu beweisen haben, folgt übrigens aus dem, daß jedes Ding in der unendlichen Substanz ein gedoppeltes Leben hat, ein Leben in der Substanz und ein Leben in sich selbst. Dieses Leben in sich selbst wird dem in der Substanz

I,6,552

gleich in der Vernunft, und das Vernunftwesen ist daher am meisten in sich selbst, indem es zugleich absolut *im* Absoluten ist. Mit andern Worten: *die Nothwendigkeit der Naturdinge wird in ihm zugleich zur absoluten Freiheit.* Aber diese Freiheit ist, wie aus der gegebenen Ansicht von selbst erhellt, *nichts* in der Trennung von der Nothwendigkeit. Nun ist ihr zwar durch das Leben im Absoluten, d.h. durch die Nothwendigkeit, die Möglichkeit gegeben in sich selbst zu seyn; die Wirklichkeit dieses in-sich-selbst-Seyns ist aber von ihrer *Möglichkeit*, der Nothwendigkeit, getrennt, unmittelbar nichtig, wie jede Wirklichkeit, von ihrer Möglichkeit getrennt, an sich selbst nichtig und keine wahre Wirklichkeit ist. Das unmittelbare Verhängniß der Freiheit als Willkür, als in-sich-selbst-Seyn, ist also die Verwicklung mit der Nichtigkeit, der Endlichkeit mit derjenigen Nothwendigkeit, welche dem Seyenden selbst nur ein zufälliges Daseyn läßt, d.h. mit der empirischen.

Der Grund der Endlichkeit liegt nach unserer Ansicht einzig in einem **nicht**-in-Gott-Seyn der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem *Wesen* nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall - eine defectio - von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann[1]. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit, d.h. die Besonderheit im eignen vom All abgetrennten Leben, ist nichts und kann nur Bilder ihrer eignen Nichtigkeit anschauen. Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, gesetzt ist, als Realität zu ergreifen, dieses ist die Sünde. Unser Sinnenleben ist nichts anderes als der fortwährende Ausdruck unseres nicht-in-Gott-Seyns der Besonderheit nach; die Philosophie aber ist unsere Wiedergeburt in das All, wodurch wir der Anschauung desselben und der ewigen Urbilder der Dinge wieder theilhaftig werden.

Die empirische Nothwendigkeit beherrscht die Welt der Nichtigkeit; dieser fällt die Seele anheim, indem sie von der absoluten Welt sich trennt, in welcher Freiheit in absoluter Identität mit der Nothwendigkeit

[1] Vergl. Philosophie und Religion, oben S. 38. D. H.

I,6,553

besteht. Das wahre und höchste Streben des Vernunftwesens muß dieses seyn, sich der Freiheit als Selbstheit zu begeben (eben weil sie nichts anderes als die unmittelbare Verwicklung mit der empirischen Nothwendigkeit ist), *um* der Nothwendigkeit zu entgehen. Hierauf die folgenden Sätze.

§. 308.

Alles wahrhaft freie, d.h. göttliche, Handeln, ist von sich selbst in der Harmonie mit der Nothwendigkeit. - Denn das wahrhaft freie Handeln ist nur ein solches, welches aus dem Wesen der Seele ebenso folgt, wie die adäquaten Ideen aus ihm folgen, d.h. ein solches Handeln, welches als solches zugleich nothwendig ist.

In Gott ist die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit, Gott ist absolut frei, denn alles folgt aus der Idee seines Wesens, ohne alle Bestimmung in ihm selbst oder außer ihm selbst. Gott wird nicht bewogen durch ein Gebot, durch eine Absicht, durch ein Gutes, das er sich vorsetzt: er *ist* absolut

gut, vermöge der Natur seines Wesens. Das Handeln Gottes ist daher als absolut frei zugleich absolut nothwendig.

In uns selbst liegt jene Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit - sie liegt nämlich in der Quelle der adäquaten Ideen in dem Ewigen der Seele. Daß das Bewußtseyn dieses Punkts den Menschen im Handeln beständig entflieht, ist nothwendig, da eben ihr Handeln, ihr Streben nach außen auf der bestimmten Trennung der Freiheit von der Nothwendigkeit beruht, weil sie sich einbilden frei zu seyn, da doch nur eine ewige und absolute Nothwendigkeit in ihnen handelt. Sie werden nicht gewahr, daß der Punkt, nach dem sie am Ende selbst streben, ihre Freiheit nämlich in Harmonie mit der Nothwendigkeit zu setzen, in ihrem Handeln nothwendig vor ihnen flieht, daß er nicht *vor,* sondern *hinter* ihnen liegt, und daß sie erst zum Stehen kommen müßten, um ihn zu finden. Die meisten aber kommen nie zum Stehen, nie zu der göttlichen Besonnenheit, durch welche der Mensch das Unendliche in sich aufnimmt und sein Leben auf ewig gründet. Dem, welchem jener Punkt aufgegangen ist, gehe auch das Glück

I,6,554

und die wahre Ruhe auf; ihm wölbt sich der Himmel als das verklärte Bild der Totalität, und wie der Polstern dem Schiffer durch die grundlose Tiefe, so leuchtet ihm die ewige Identität jenes Punkts durch alle Stürme und Abwechslungen des Lebens. Dieß beruhigt uns, dieß erhebt uns auf immer über alle leere Sehnsucht, Furcht und Hoffnung, zu wissen, daß nicht *wir* handeln, sondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt, von der wir zum Ziel getragen werden, und mit der nichts in Widerstreit stehen kann, was aus absoluter Freiheit folgt; denn sie ist selbst diese absolute Freiheit.

Nichts, was in uns aus adäquaten Ideen, aus der Erkenntniß Gottes folgt, kann jener Nothwendigkeit widerstreben, oder durch sie vernichtet werden, und schwerlich ist je ein durch Thaten oder Gedanken großer Mensch gewesen, der nicht diese Nothwendigkeit erkannt, und in diesem Sinn Fatalist gewesen wäre. Unmöglich nämlich kann weder die bloß empirische Gesetzmäßigkeit, welche die Handlungen der Menschen von selbst annehmen, sobald sie in die Außenwelt übergehen, noch die Freiheit des Willens einem solchen genügen.

Denn was jene betrifft, so ist es freilich wahr, daß ohne all *unser* Zuthun die Handlungen des Menschen, sobald sie nur in die Außenwelt treten, auch einem Naturmechanismus unterworfen sind. Zufälliger und zum Theil selbst der Willkür überlassener scheint nichts als das Loos, welches die Menschen ins Daseyn oder aus dem Leben entfernt - und doch wird die Natur in ihrem ewigen Gang nicht gestört. So ist es offenbar, daß durch eine bloße Naturnothwendigkeit aus dem Krieg der Frieden, und ganz gewiß, daß durch eine gleiche Nothwendigkeit ein wenn nicht ewiger doch dauernderer Friede näher und näher rückt. Aber dieß ist eine bloße empirische Gesetzmäßigkeit, in der nichts Heiliges ist, als nur insofern sie der bloße ferne Widerschein jener höheren und zeitlosen Identität ist. Kant unter anderem hat mit seiner Philosophie über diesen Gegenstand, z.B. in seiner Kritik der Urtheilskraft, der Schrift vom ewigen Frieden, bloß auf jenem empirischen Standpunkt gestanden.

Noch weniger als diese bloß empirische Gesetzmäßigkeit kann der

I,6,555

Mensch im Handeln sich mit der Willkür und Freiheit aller begnügen, von welcher etwas Zusammenstimmendes und eine vernünftige Entwicklung zu erwarten ebenso thöricht wäre, als sie von einem Schauspiel erwarten, das keinen Dichter hat, und in dem jeder für sich und nach Gefallen seine Rolle spielt.

Das einzig wahre System für das Handeln ist der unbedingte Glaube, d.h. nicht ein zweifelhaftes

Fürwahrhalten, sondern das feste Zutrauen zur absoluten Nothwendigkeit, die in *allem* handelt (frei zugleich ist). Hierin allein das Heilige, dessen der Mensch bedarf.

§. 309.

Die absolute Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit ist und kann nicht hervorgebracht werden, als insofern sie ist. - Der erste Theil kann auch so ausgedrückt werden: Freiheit und Nothwendigkeit *sind* harmonisch, unabhängig von allem Handeln, an sich. - Denn es gibt weder eine wahre Nothwendigkeit als die der Substanz und welche aus den adäquaten Ideen folgt, noch eine andere Freiheit als dieselbe. Oder auch: Unmittelbar kraft der Idee Gottes sind Nothwendigkeit und Freiheit eins, sie sind also eins unabhängig von allem Handeln. Die Identität kann *zweitens* nur hervorgebracht werden, insofern sie ist. In jedem Handeln wird diese Identität beabsichtigt, aber sie kann nicht hervorgebracht werden, wenn nicht im An-sich des Handelns Freiheit und Nothwendigkeit schon harmonisch sind (wie aus §. 304 leicht zu folgern), d.h. sie kann nicht hervorgebracht werden, wenn sie nicht schon *ist*, unabhängig von allem Handeln.

§. 310.

Die adäquate Erkenntniß Gottes ist mit dem absoluten Princip des Handelns eins und dasselbe. - Würde schon folgen aus §. 304, wo bewiesen, daß absolute Erkenntniß und absolutes Handeln eins. Nun gibt es aber kein absolutes Erkennen außer der Erkenntniß Gottes, also etc. Noch bestimmter so: Es ist keine adäquate Idee in uns möglich, nach §. 301, *aus der nicht ein Handeln folgte*. Nun ist *die* adäquate Idee, in der alle andern vereinigt sind, oder die das Princip von ihnen ist, die Idee Gottes. Also ist die adäquate Erkenntniß Gottes etc.

Eine adäquate Erkenntniß Gottes ist nämlich nur diejenige, welche

I,6,556

das ganze Wesen der Seele einnimmt, denn das Wesen der Seele ist = der Vernunft, die Vernunft aber ist nach dem, was schon im §. 7 und 8 bewiesen wurde, die absolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außer dem. Ist also das ganze Wesen der Seele das, was es an sich oder der Idee nach ist, auch *wirklich*, nämlich die absolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außer dem, so können aus ihr auch keine Handlungen folgen, als welche die Idee Gottes ausdrücken, d.h. solche Handlungen, in welchen sich der höchst denkbare Grad von Realität ausdrückt, und welche daher die vollkommensten sind. - Bildlich kann jener Zustand der Seele, in welchem sie das wirklich ist, was sie der Idee nach ist, nämlich Affirmation etc., ausgedrückt werden als die unendliche intellektuelle Liebe der Seele zu Gott, welche, absolut betrachtet, nur die Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt.

Die Trennung zwischen dem Erkennen und Handeln in der Erscheinung ist nicht in dem Wesen der Seele, und verschwindet daher selbst in der Erscheinung, wo die Seele ihrem Wesen gleich wird. Daß es ein in uns von der Erkenntniß unabhängiges Handeln gibt, oder, daß ein solches geglaubt wird, dieß eben ist die erste *Sünde*.

Die Seele soll ganz eins werden mit Gott und eben dadurch mit sich selbst. *Eins* soll in ihr seyn das Erkennen und das Handeln. Dieß ist jene göttliche Nothwendigkeit, welche, indem sie es der Seele unmöglich macht anders als nach der Idee Gottes zu handeln, zugleich die absolute Freiheit selbst ist[1]. Nicht durch Zwang und Gebot handelt die Seele so, sondern weil ihre ganze Natur eben diese ist, die Affirmation Gottes zu seyn, nichts außer dem.

Es wird nöthig seyn, den Unterschied dieser Lehre von dem zu zeigen, was jetzt und sonst dem Aehnliches in der Sittenlehre aufgestellt zu werden pflegte.

1) Wurde die Tugend als ein Befolgen göttlicher Gebote, Gott selbst als Gesetzgeber vorgestellt. Wir müssen das Gute wollen, sagte man, weil es göttliches Gesetz ist. (Gleichsam der Mosaismus der Moral). Allein hier würde noch eine Differenz bestehen zwischen dem

[1] Vgl. die Abhandlung *Rückert* und *Weiß etc.* im vorherg. Bd., S. 94. D. H.

I,6,557

Wollenden und der Idee Gottes. Vielmehr ist das Gesetz als Gesetz nur gegeben den Nichtguten; für die Seele, welche in der Identität mit Gott ist, gibt es kein Gebot mehr (wie ich in der Folge noch beweisen werde), sie handelt der bloßen Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß.

2) Wurde Gott vielmehr aus der Sittlichkeit abgeleitet, als ein nothwendiges Postulat der Moral. Wir wollen diese Vorstellung im besten Sinne nehmen, so ist sie gleichwohl falsch, ob wir schon deßwegen nicht etwa das Gegentheil wollen, nämlich, daß die Sittlichkeit von dem Erkennen Gottes abgeleitet werden soll; das Letzte darum nicht, weil wir überhaupt keine Sittlichkeit zugeben in dem Sinn unserer jetzigen Moralisten, nämlich als eine Sittlichkeit des *Menschen*. - Schon das Wort ist ein Produkt unserer neueren Aufklärerei; es gibt nur Tugend, virtus, d.h. es gibt eine göttliche Beschaffenheit der Seele, aber es gibt keine Moralität, die das Individuum als Individuum *sich* geben, oder deren es sich rühmen könnte. In *diesem* Sinn (als eine Tugend, die das Individuum sich geben könnte) mag und will ich gern allen zugeben, die es behaupten wollen, daß die Sittlichkeit aus meinem System ausgeschlossen sey. - Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen. Nicht etwa nur, wie manche die Annahme eines Gottes nützlich finden als Mittels zur Moralität. Solche Menschen pflegen alles ökonomisch anzusehen, Gott ist ihnen ein Hausmittel, das jeder für sich brauchen kann, um sich vermittelst desselben in der Moralität zu stärken, die so viel Mühe kostet. Diese Vorstellung ist um nichts besser als die Meinung, welche besonders die Großen und die angeblichen Staatsmänner haben, nach welchen der Glaube an Gott gut ist, die Völker im Zaum zu halten und den schon lang faulen und brüchigen Staatsmaschinen noch als Stütze zu dienen. Von all dem ist hier nicht die Rede, sondern, wie gesagt, es ist von jener Vorstellung in ihrem besten Sinn die Rede, aber auch in diesem Sinn ist es die tiefste Verkehrtheit, die Sittlichkeit zuerst und dann Gott zu setzen; denn dieß involvirt die Meinung, als ob es eine andere Trefflichkeit der Seele gäbe, als die aus dem Göttlichen selbst stammt, als ob der Mensch irgend was seyn könnte ohne

I,6,558

Gott und vor Gott. Aber hinwiederum auch das, was aus dem Göttlichen fließt, ist nicht bloße Sittlichkeit (welche immer das Verhältniß der Unterwerfung in sich schließt), es ist mehr als Sittlichkeit. Ich will es sagen, was ich an der Stelle dieses Begriffs als das Absolute dieser Sphäre setze. Es ist Religion, es ist Heroismus, es ist Glaube, es ist Treue gegen sich selbst und Gott. Unter *Religion* verstehe ich - (und ich bitte sehr, dieß nicht so zu mißverstehen) - ich verstehe nicht das, was man Ahndung des Göttlichen, was man Andacht nennt; wer von Gott nur eine Ahndung hat, ist noch weit entfernt von Gott. Gott muß die Substanz alles Denkens und Handelns selbst, nicht bloß Gegenstand seyn, es sey nun der Andacht oder eines bloßen Fürwahrhaltens oder eines falsch verstandenen Erkennens; es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre; Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens. *Religion* ist höher als Ahndung und als Gefühl. Die erste Bedeutung dieses oft mißbrauchten Worts ist Gewissenhaftigkeit, es ist Ausdruck der höchsten Einheit des Wissens und des Handelns, welche unmöglich macht, seinem Wissen im Handeln zu widersprechen. Einen Menschen, dem dieß - nicht auf eine menschliche, psychische, oder psychologische, sondern - auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinn des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft z.B., der sich noch erst das Pflichtgebot

vorhalten muß und sich erst durch die Achtung für das Gesetz zum Rechtthun bestimmen. Der Gewissenhafte bedarf dieß nicht; es ist ihm nicht *möglich* anders zu handeln als es recht ist. Religiosität bedeutet schon dem Ursprung nach ein Gebundenseyn des Handelns, keineswegs aber eine Wahl zwischen Entgegengesetztem, wie man bei der Freiheit des Willens annimmt, nicht ein aequilibrium arbitrii, wie man es nennt, sondern die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne Wahl.

Wie die Religion eines Menschen, das, was ihn auf übernatürliche, göttliche Weise bindet, nicht aus ihm selbst kommt, und nicht *seine* Moralität ist, sondern aus dem, was über allen Maßstab

I,6,559

erhaben ist, selbst den moralischen, so ist auch *Heroismus* ein Handeln, welches nicht aus der endlichen Natur des Menschen stammt; es ist der freie schöne Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im *Handeln* abzufallen von dem, was man im Wissen erkannt hat. Wahre Religion ist Heroismus, nicht ein müßiges Brüten, empfindsames Hinschauen oder Ahnden. Diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird, die im Großen und Ganzen gehandelt haben ohne Bekümmerniß um das Einzelne.

Gleicher Bedeutung hiemit ist der *Glaube*. Nicht in dem Sinn, daß es ein Fürwahrhalten bedeutet, wobei das Subjekt ein *Verdienst* hat, etwas für wahr gehalten zu haben, z.B. daß Gott sey, und wobei ihm noch für eine besondere Moralität angerechnet wird, daß er so besonders gut ist, das für wahr zu halten, was die Substanz aller Wahrheit ist; überhaupt nicht ein Fürwahrhalten, welches in irgend einer Beziehung zweifelhaft ist, eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch seinen Gebrauch auch für andere gemeine Dinge angehängt hat, sondern Glaube in der ersten Bedeutung, als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, welche alle Wahl aufhebt. Und indem wir an die Stelle der vermeinten Sittlichkeit, die der Mensch sich selbst gibt, die Religion, den Glauben setzen, haben wir den Schöpfer des Christenthums selbst für uns, der da sagt: nicht die *guten Werke* machen selig, sondern der Glaube - und dieß das Evangelium im Gegensatz des Mosaismus. Und diesen Glauben, diese Treue gegen sich selbst und das Göttliche, wünsche ich auch, daß *Sie* statt aller aufgeblasenen Moral als die einzige wahre Frucht der Philosophie mit in das Leben nehmen. In diesem Glauben haben unsere wackern Alten gelebt und sind dadurch tapfer und stark gewesen, anstatt daß seit unserer die Freiheit des Willens anpreisenden neueren Sittenlehre, wornach es noch ein besonderes *Verdienst* des Individuums ist, daß es sittlich ist, seit dem allgemeinen moralischen Hochmuthsgeist, der die guten Werke ***über*** den Glauben, Sittlichkeit über die Religion setzt, die Feigheit und Infamie der Gesinnungen frech und öffentlich ihr Haupt erhebt, und kaum je

I,6,560

eine solche Auflösung aller rechtlichen Begriffe geherrscht hat, als in diesem moralischen Zeitalter. - Noch weiter den Gegensatz der Religion und dessen, was man sittlich nennt, in folgenden Sätzen.

§. 311.

Es gibt keine absolute Sittlichkeit in dem Sinn, daß sie als ein Verdienst oder als ein Werk der individuellen Freiheit betrachtet werden könnte.

Soll nämlich die Sittlichkeit ein Verdienst des Menschen seyn, so muß es in seiner Willkür gestanden haben, recht oder auch unrecht zu handeln, und Willkür ist auch alle individuelle Freiheit. Allein solange der Mensch über das recht-Thun oder -Nichtthun eine Willkür hat, so lange kann er nicht im absoluten Sinn sittlich heißen; seine Handlung mag wohl *recht* seyn, aber er selbst ist nicht sittlich im absoluten Sinn. Sittlich in diesem Sinn, nämlich tugendhaft, ist er nur durch eine absolute Gebundenheit seines

Willens, vermöge der ihm das Gegentheil des Rechten unmöglich ist. Aber diese Gebundenheit kann nicht endlicher, nicht psychologischer Art seyn, sie kann daher nicht aus der Seele, nicht aus der individuellen Freiheit kommen, sondern aus dem, was über der Seele ist, was sie selbst überwältigt mit göttlicher Kraft, aus dem Absoluten, welches ihr Wesen ist.

Daß die Freiheit, die der Mensch beweist, indem er nur im *Kampf* gegen seine Neigung das Rechte wählt, nichts hinter sich habe, dieß erhellt schon daraus, daß ein solches Handeln immer nur ein gezwungener Zustand ist, aus dem sich der Mensch, wie immer, bei der ersten Gelegenheit, wo er sich etwas anderes überreden kann, zu setzen sucht, daher die häufigen und billigen Rückfälle, das Mißlingen solcher forcirter moralischer Zustände. Aber es erhellt noch bestimmter durch folgende Ueberlegung.

Philosophen, Priester und Dichter haben dem Menschen einen ursprünglichen Hang zum Bösen zugeschrieben, der in gewissem Sinn auch unleugbar ist. Nur ist, nach den gewöhnlichen Vorstellungsarten, das Sonderbare dabei, daß es ein allem einzelnen bösen Handeln vorangehender und doch wieder ein der moralischen Zurechnung fähiger Hang seyn soll. Das aber, was allem *einzelnen* Handeln vorangeht,

I,6,561

ist nichts anderes als eben die *Freiheit* selbst in dem Sinn unserer Moralisten, nämlich die Tendenz, absolut und in sich selbst zu seyn, das vermeinte Vermögen, aus sich selbst und für sich selbst handeln zu können. Das ursprünglich Böse liegt also gerade darin, daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst seyn will, woraus leicht zu folgern ist, daß die Moralität als eine eben aus diesem für-sich-selbst- und aus-sich-selbst-Handeln folgende zwar im Einzelnen mit dem Rechten und Guten zusammentreffen mag, aber im Princip und Grunde ganz mit diesem übereinstimmt (selbst nur ein Begriff im Gegensatz, also nichts Absolutes ist).

§. 312.

Jedes Vernunftwesen kann zu der unmittelbaren Erkenntniß Gottes gelangen.

Denn der Begriff jedes Vernunftwesens ist in Gott auf ewige Weise ausgedrückt, und dieser in Gott auf ewige Weise enthaltene Begriff des Menschen constituirt das Wesen der Seele oder dasjenige von ihr, was selbst weder entstanden ist noch als vergänglich betrachtet werden kann (§. 299), und dieses Ewige der Seele selbst ist Princip aller absoluten Erkenntniß (§. 300), also Princip der unmittelbaren und absoluten Erkenntniß Gottes (der unmittelbaren, weil = dem Wesen der Seele).

Anmerkung. Die Erkenntniß des Absoluten leugnen, heißt also das Ewige der Seele selbst, heißt zugleich die Tugend, die Religion leugnen. Das Princip der absoluten Erkenntniß ist dasjenige von der Seele, wodurch sie selbst in Gott ist, das Princip der intellektuellen Anschauung, wodurch sie Gott in Gott schaut. Der intellektuellen Anschauung Gottes ist daher jede vernünftige Seele fähig. Diese Erkenntniß ist selbst eine ewige, die also mit dem Leibe weder entstehen noch vergehen kann, und überhaupt von nichts Bedingtem abhängig oder in einem Verhältniß zu der Zeit seyn kann.

Der Satz, daß jedes Vernunftwesen zu einer Erkenntniß Gottes gelangen könne, ist allerdings nicht so zu verstehen, daß durch sich selbst als Individuum, als Besonderes. Auch ist der Satz nicht in Widerspruch mit dem, was unter andern Jacobi sagt: Nur durch ein

I,6,562

göttliches Leben werde man Gottes inne. Denn die adäquate Idee Gottes, als adäquate, ist nicht denkbar, ohne daß ein göttliches Leben des Menschen aus ihr folge, wie ich §. 310 gezeigt habe. Ein göttliches Leben ist eben nur dadurch möglich, daß jener ewige Begriff unseres Wesens in Gott, d.h. dadurch, daß

Gott selbst in unserem Leben, also auch in der Seele als Erscheinung offenbar, das An-sich der Seele auch die wirkliche werde. Für den, in welchem das An-sich der Seele auch die wirkliche ist, ist Gott nicht *außer* ihm, der wird Gottes *inne*. Jeder andere verhält sich zu Gott als zu seinem Grunde; ihm offenbart er sich *nur* als Schicksal, oder er liegt ihm gar in unendlicher Ferne, als ein bloßer *Gegenstand* - gleichviel welches Fürwahrhaltens. Für den, dessen Seele selbst vom Göttlichen ergriffen ist, ist Gott kein Außer-ihm, noch eine Aufgabe in unendlicher Ferne, Gott ist in ihm und er in Gott.

Die wahren Atheisten sind die, welche über Atheismus rufen, wenn man behauptet, daß Gott nicht außer uns und wir nicht außer ihm sind. Daß Gott für sie außer ihnen und sie außer ihm sind, ist freilich wahr, aber dieß ist nicht ihre Meinung, sondern es ist ihre Schuld.

§. 313.

Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott. - Denn das höchste Ziel alles wahren Handelns ist: Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, und da diese nur in Gott ist, *Gott* durch sein Handeln auszudrücken, d.h. mit Gott identisch zu seyn.

Anmerkung. Die *Identität* mit Gott ist selbst nur dem *Ewigen* der Seele möglich. Da nun dieses absolut, also *zeitlos* ewig ist, so ist jene Identität mit Gott selbst eine ewige, d.h. sie ist auf keine natürliche oder empirische Weise begreiflich. Sie vernichtet alle *Zeit* und setzt *mitten* in der Zeit die absolute Ewigkeit: Frieden mit Gott, Verschwinden der Vergangenheit, Vergebung der Sünden. Die Unbegreiflichkeit eines solchen in der Zeit geschehenden Uebergangs zu einem völlig zeitlosen Zustand ist von jeher gefühlt worden. Das plötzliche Gewahrwerden nach langem Umhergreifen, daß man die

I,6,563

Ewigkeit in sich selbst habe, gleicht einer plötzlichen Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtseyns, die man nur aus dem Ewigen, d.h. Gott selbst, erklären konnte. Das Ergreifen der in sich erkannten Ewigkeit kann auf dem Standpunkt des Handelns wiederum nur als die Wirkung einer *Gnade*, eines besonderen Glücks erscheinen. Wenn auch nur wenige dazu gelangen, in der *Zeit* noch die Ewigkeit auszudrücken, so erhellt doch aus dem Bisherigen, daß jeder ***für sich*** des Höchsten theilhaftig werden und mit Gott wahrhaft eins werden kann, und daß er hiezu der andern Menschen nur bis zu einem gewissen Grad bedarf. Das Individuum kann also der Gattung, deren Schicksal in die endlose Zeit ausgedehnt ist, zuvoreilen und das Höchste für sich zum voraus nehmen. Der wahre Weg, auf welchem doch zuletzt allein die möglichste Vollkommenheit des Ganzen erreicht wird, ist, daß jeder für sich das Höchste in sich darzustellen suche. Nichts ist entfernter von dieser Gesinnung als das unruhige Streben, andere unmittelbar bessern oder weiterbringen zu wollen, die philanthropische Sucht so vieler Menschen, welche das Wohl der Menschheit beständig im Munde führen und gleichsam an der Stelle der Vorsehung den Fortgang der Menschheit beschleunigen wollen, gewöhnlich solche, die sich selbst nicht zu vervollkommnen wissen und daher die Früchte ihrer eignen Langeweile andere genießen lassen wollen; statt so vieler Gegenstände des Nachdenkens, denen sie nichts abgewinnen können, richten sie sich auf die Menschheit, und freilich diese ist der langmüthigste Gegenstand.

Die menschenfreundlichen Ideen eines künftigen goldenen Zeitalters, eines ewigen Friedens u.s.w. verlieren von diesem Standpunkt aus großentheils ihre Bedeutung. Das goldene Zeitalter würde von selbst kommen, wenn es jeder in sich darstellte, und wer es in sich hat, bedarf es nicht *außer* sich. Die Weisheit der Alten hat uns einen bedeutenden Wink hinterlassen, indem sie das goldene Zeitalter hinter uns verlegt, gleichsam um dadurch anzudeuten, daß wir es nicht durch ein endloses und unruhiges *Fortschreiten* und *Wirken nach außen*, vielmehr durch eine Rückkehr zu dem Punkt, von dem jeder ausgegangen ist, zu der inneren Identität mit dem Absoluten, zu

I,6,564

suchen haben. Ein gerechtes Verlangen der Seele zwar ist es, nachdem das Schöne und Große aus der Welt und unserem Staat verschwunden ist, es in neuen großen Organismen auf die Erde zurückzurufen. Nur ist dieß nicht = einem unruhigen Fortschreiten, wo Ein Verstandeswesen an die Stelle des anderen gesetzt wird. Nur im Verstand gibt es *Fortschritt*, in der Vernunft keinen. Den wahren Vernunft- an die Stelle unserer Verstandes-Staaten zu setzen, wird kein Fortschritt, es wird die *wahre* Revolution seyn, deren Idee von dem, was man so genannt hat, völlig verschieden ist.

Die unendliche Perfektibilität der Menschengattung, das Lieblingsthema der Zeit, hat eine Menge von Mißverständnissen nach sich gezogen, und diese Idee in ihrer gewöhnlichen Darstellung ist nichts anderes als eine Anwendung des Stetigkeitsgesetzes auf die Geschichte, von dem schon früher gezeigt worden, daß es ein bloß mechanisches Gesetz, - ein Gesetz der bloßen Reflexion ist. Es läßt sich allgemein zeigen, daß der Menschengeschichte ein *ganz* anderes Gesetz zu Grunde liegt, ein Gesetz, das uns schon aus dem allgemeinen Typus aller Construktion entgegenleuchtet.

Wenn ein stetiger Fortschritt vom Niedrigeren zum Höheren, vom Schlechteren zum Besseren stattfindet, so bitte ich nur z.B. den stetigen Uebergang von der antiken zu der neuen Welt aufzuzeigen; ich wünsche, daß man mir z.B. den Dichter oder Künstler nenne, der sich zu den größten und erhabensten der Alten als eine höhere Stufe verhalte. Die moderne Welt ist aus der alten nicht durch ein stetiges Fortschreiten, sondern durch eine gänzliche Umkehrung hervorgegangen.

Wie das Göttliche in jedem Durchgangspunkt etwas Absolutes zurückläßt, das nicht nach dem Gesetz der Stetigkeit begriffen werden kann, so ist auch nothwendig, daß in der Geschichte die Erscheinungen der Göttlichkeit nicht nach einer mechanischen Stufenfolge sich succediren, sondern daß auch hier *immer dasselbige*, aber nur in andern Formen wiederkehre (Spirallinien von verschiedenen Linien durchschnitten). So allein ist begreiflich, wie das Herrlichste und Größte eine *Vergangenheit* seyn kann, zugleich aber auch, wie es *wiederkehren*

I,6,565

kann, ohne daß das Menschengeschlecht dagegen im Kreise geht, - wiederkehren, nämlich in einer anderen Stufe, einer anderen Potenz.

In der Hypothese einer stets fortschreitenden Vervollkommnung gibt es keine Wiederkehr. Dieselbe Hypothese hat der ganzen Betrachtung der Geschichte und der Schicksale der Menschen eine sentimentale Stimmung gegeben. Durch dieselbe verführt hat man die unleugbaren Uebel, denen die Gattung unterliegt, viel zu weinerlich angesehen. Das Mitleid, die Empfindlichkeit, die manche Philosophen wegen der Leiden, denen die ganze Gattung unterworfen ist, an den Tag legen, ist in hohem Grade unphilosophisch.

§. 314.

Für den, der in der Identität mit Gott ist, gibt es so wenig ein Gebot als eine Belohnung, sondern er handelt der inneren Nothwendigkeit seiner Natur gemäß. - Denn 1) für Gott gibt es kein Gebot (das Gebot kündigt sich durch ein Sollen an, d.h. es setzt die Möglichkeit von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus), also auch nicht für den, der in der Identität mit Gott ist. 2) Gott ist zu betrachten als ein und dasselbe, welches auf völlig gleiche Weise absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit: wo also absolute Freiheit ist, ist auch absolute Nothwendigkeit, derselbe also, welcher in der Identität mit Gott ist, handelt gleich diesem absolut frei und absolut nothwendig, d.h. er handelt etc.

Anmerkung. Die Lehre, daß der Mensch aus bloßer Achtung für das Sittengebot moralisch handeln solle, wäre ganz richtig, wenn es nämlich überhaupt richtig wäre, daß das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, *Sittlichkeit*. Allein das höhere Ziel des Strebens für den Menschen ist, daß das Rechte sich in ein *Gesetz* seiner Natur verwandle, und daß er die Pflicht nicht aus bloßer Achtung, sondern aus

Liebe und Kraft der inneren Nothwendigkeit seiner Natur erfülle. Ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu genießen, wäre der Mensch nur aus knechtischer Unterwerfung unter das Gesetz moralisch, ohne Liebe, Lust und Schönheit.

§. 315.

Jede Seele ist mit dem Theil ihrer Individualität

I,6,566

ewig, der in Gott ist, und welcher die Affirmation Gottes ist. - Denn so viel als von der Seele Affirmation Gottes ist, gehört zu dem ewigen Begriffe der Seele in Gott, der nach §. 280 die Affirmation der Idee Gottes ist, nichts außer dem. Nun ist aber dieser Begriff ewig, und weder entstanden, noch kann er vergehen. Demnach ist auch von der Seele nothwendig so viel ewig, als von ihr Affirmation Gottes ist, nichts außer dem; alles andere aber, was nicht Affirmation Gottes ist, geht nothwendig zu Grunde, und ist nicht ewig, sondern vergänglich, der Relation angehörig. Dasjenige nämlich von der Seele, was schon jetzt nicht bloß der Begriff des gegenwärtigen Leibes ist, ist ewig, was sich nur auf diesen bezieht, ist vergänglich, wie dieser. Dieß ist sogar nur ein identischer Satz. Unsterblich kann nur seyn, was unsterblich ***ist***, und welche Forderung, es mit dem zu seyn, was seiner Natur nach sterblich ist! Auch unser gegenwärtiges Leben ist nicht *jetzt* in Gott, denn in Gott ist keine Zeit; es ist auf ewige Weise in Gott. Das *künftige* Leben ist also in *Gott* nicht von dem gegenwärtigen getrennt. Der gegenwärtige Zustand der Welt und der künftige, das gegenwärtige Leben des Menschen und das zukünftige, und wieder das zukünftige dieses künftigen ist in Gott nur *Ein* absolutes Leben.

Dieß ist das größte Geheimniß des Universums, daß das Endliche *als Endliches* dem Unendlichen gleich werden kann und soll; Gott gibt die Idee der Dinge, die in ihm sind, dahin in die Endlichkeit, damit sie *als* selbständige, als die, die ein Leben in sich haben, durch ewige Versöhnung ewig in Gott seyen. Die Endlichkeit im eignen Seyn der Dinge ist ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Versöhnung wird. Diese Versöhnung ist *nicht zeitlich* in Gott, sie ist ohne Zeit. Denn unmittelbar in der ewigen Schöpfung, indem Gott die Endlichkeit an den Dingen als Nichtigkeit setzt (wie wir im §. 70 gezeigt haben) und durch seine eigne Ewigkeit das Nichtige auslöscht an den Dingen, unmittelbar damit setzt Gott auch nur das Unendliche als reell, d.h. er setzt die Welt als eine vollendete Welt. - Die Erscheinungswelt ist daher nichts anderes als das *Phänomen*,

I,6,567

die successive Erscheinung dessen, was an den Dingen *nicht* ist, was durch die Idee der vollendeten Welt vernichtet ist, oder sie ist die successive Entwicklung jener *in Gott ewigen* Vollendung der Dinge, indem ja die Zeit, in der alle Erscheinung ist, nichts anderes ist als eben die Erscheinung des Vernichtetwerdens alles dessen, was nicht an sich *ewig* ist, was in der vollendeten Idee der Welt nicht begriffen ist, *nicht* zur Idee Gottes gehört. Die Geschichte selbst ist nichts anderes als die Entwicklung dieser *Versöhnung* des Endlichen, die in Gott ewig, ohne Zeit ist.

Aus unserer ganzen Ansicht erhellt, daß gerade diejenigen, die sich am wenigsten fürchten sterblich zu seyn, d.h. diejenigen, in deren Seelen das meiste ewig ist, am unsterblichsten sind. Dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen Dingen erfüllt sind, den Tod am meisten fürchten. Denn sie verlangen nicht nach der Unsterblichkeit des Unsterblichen, sondern nach der Unsterblichkeit des Sterblichen; sie wollen ein künftiges Daseyn, nur um das gegenwärtige fortzusetzen und ihre empirischen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr besonderer Wunsch, ja sich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann schon in diesem Leben vieles gäbe, das

meiste zu vergessen. Wie viel edler die Alten, welche die Seligen Vergessenheit im Lethe trinken ließen! Ebenso wollen sie das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit; man sieht nicht ein, warum es so in alle Ewigkeit fortgehen solle. *Deßwegen* ist diesen Menschen der Gedanke an Vernichtung schrecklich, obgleich er für die Individualität überall nichts Schreckliches an sich hat. Denn wie ein englischer Schriftsteller sagt: "Tod, ich fürchte dich nicht, denn wo ich bin, bist du nicht, und wo du bist, bin ich nicht." Die Anhänglichkeit an das Endliche hat nothwendig die Furcht vor der Vernichtung, wie die Beschäftigung der Seele mit dem Ewigen die Gewißheit der Ewigkeit zur Folge. Denn freilich werden die Seelen derer, die ganz von zeitlichen Dingen erfüllt sind, gar sehr zusammengehen und sich dem Zustand

I,6,568

der Vernichtung nähern; diejenigen aber, welche schon in diesem Leben von dem Bleibenden, dem Ewigen und Göttlichen erfüllt gewesen, werden auch mit dem größten Theil ihres Wesens ewig seyn.

Die Ewigkeit fängt also hier schon an, und für den, der schon in der Zeit ewig ist, ist die Ewigkeit gegenwärtig, so wie sie dem, der in der Zeit nur zeitlich ist, nothwendig *nur* zukünftig und zugleich der Gegenstand eines zweifelhaften Glaubens oder der Furcht ist.

§. 316.

Die Handlungen und Schicksale aller Menschen sind, aufs Absolute bezogen, weder frei noch nothwendig, sondern Erscheinungen der absoluten Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

a) Nicht frei, denn wie es nicht *ich* als ich bin, der in meinem Leibe handelt, und in Veränderungen und Begierden der Seele entsprechende Bewegungen hervorbringt, sondern die allgemeine Substanz, so ist es auch nicht das Individuum als Individuum, das in der Seele handelt, sondern gleichsam die Substanz, welche die absolute Identität des Geistigen und des Leiblichen, nämlich das gleiche Wesen von beidem ist. Die Handlungen der Menschen sind also nicht frei.

b) Aber die Handlungen der Menschen sind an sich ebensowenig nothwendig in dem Sinne, in welchem Nothwendigkeit ein Bestimmtseyn von außen bedeutet. Denn eben, weil nicht die Seele handelt, sondern die Substanz, die nicht von außen bestimmt werden kann, und die, indem sie *absolut,* nämlich aus sich selbst, *nothwendig* ist, eben daher auch absolut frei ist; - aus diesem Grunde, sage ich, sind die Handlungen der Menschen auch nicht nothwendig im angegebenen Sinn. Sie sind Erscheinungen u.s.w.

Ich bemerke nur noch, daß eben dieß, die Handlungen der Menschen weder als frei noch als nothwendig insbesondere zu betrachten, die *wahre* Frömmigkeit ist, welche allein zum ruhigen Leben führt. Sie lehrt uns Glück und Unglück, Bestehen und Nichtbestehen der Dinge und aller unserer Unternehmungen von Gott erwarten. Was ewig und aller unserer Unternehmungen von Gott erwarten. Was ewig sey und unvergänglich, darüber haben wir eine stete Offenbarung Gottes, diese Offenbarung ist die Zeit und in ihr die Geschichte. Was

I,6,569

bestehen soll, besteht, und was vergehen soll, vergeht; an beidem kann nichts verhindert oder hinzugethan werden. Was vergeht oder noch vergehen *wird, ist* in Gott schon vergangen; die Zeit ist nur die ewige Offenbarung dessen, was vor Gott nichtig ist. Daher nannten sie die Alten die *Mutter* der Wahrheit, die Enthüllerin des Verborgenen. Wozu alle Sorgen und das unruhige Streben? Was geschehen soll, geschieht doch. Niemand kann seiner Größe eine Elle zusetzen, ebensowenig seinem Beginnen eine Spanne Zeit. Aber umgekehrt kann auch von nichts etwas hinweggenommen, keinem ein Haar von

seinem Haupte fallen, ohne daß Gott will.

§. 317.

Das Wesen der Seele ist eins; im Wissen und im Thun freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit. Die Synthese, in der nämlich die freie Nothwendigkeit als Wissen und als Thun gleicher Weise *erscheint, ist die Kunst.* - Vermöge jener freien Nothwendigkeit erkennt der Mensch das Höchste, nämlich Gott; vermöge derselben handelt er Gott ähnlich. Aber eben weil jene freie Nothwendigkeit sich auf eine gedoppelte Art, nämlich im Wissen und im Handeln ausspricht, so ist auch eine Synthese nothwendig, in der sie gleicher Weise als das eine und als das andere erscheint. Diese Synthese ist die *Kunst*. Das Wesen der Seele, welches freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit ist im Erkennen und Handeln, wird *als solches* und als Identität des Erkennens und Handelns, objektiv in der Kunst. Alle Kunst (wovon hier, wie nicht zu erinnern, aller mechanische Nebenbegriff entfernt ist) beruht, wie jedermann anerkennt, weder allein auf einem freien, einem willkürlichen Thun, vielmehr ist alles Handeln der Kunst ein gebundenes Thun, aber es ist von der andern Seite auch kein nothwendiges, von außen bestimmtes Thun. Es ist auf eine göttliche Weise gebunden und nothwendig. Das herrschende Princip der Kunst ist daher eben jene freie Nothwendigkeit, die wir auch im Erkennen und im Handeln anerkennen. Aber sie spricht sich in der Kunst weder vorzugsweise als ein Wissen noch allein als ein Handeln aus. Sie erscheint in der Kunst vielmehr als ein wissendes Handeln und ein handelndes Wissen.

I,6,570

- Demnach erscheint, oder wird objektiv in der Kunst nicht nur jene freie Nothwendigkeit überhaupt, sondern sie wird auch bestimmt objektiv als absolute Identität des Erkennens und Handelns selbst - welches eben zu beweisen war. - Die Kunst und das Handeln in der Kunst wirft also ein Licht zurück auf die Art der Nothwendigkeit, die wir im Wissen, und die Art der Freiheit, die wir im Handeln erkannt und behauptet haben.

§. 318.

Der ewige Begriff des Menschen, welcher die Identität der Nothwendigkeit und der Freiheit selbst ist, *kann objektiv werden nur dadurch, daß er die Seele eines einzelnen existirenden Dinges wird, das objektiv Unendliches und Endliches gleichsetzt* (Unendliches und Endliches ist gleichzusetzen, weil in der Form, was im Wesen). - Denn überhaupt wird der Begriff nur objektiv dadurch, daß er Begriff, d.h. Seele eines existirenden wirklichen Dings. Der ewige Begriff also etc.

Zusatz. Ein einzelnes existirendes Ding, in welchem der ewige Begriff des Menschen wahrhaft (d.h. unabhängig vom Menschen) objektiv wird, nenne ich *Kunstwerk.* Denn wo der ewige Begriff des Menschen objektiv wird, wird auch das Wesen der Seele objektiv, welches freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit ist. Dieß aber geschieht (nach dem vorhergehenden Satz) nur in der Kunst, also ist das einzelne wirkliche Ding, in welchem der ewige Begriff des Menschen objektiv wird, nothwendig ein Ding oder ein Werk der Kunst. - Die besondere Bestimmung, daß das Ding, in welchem der ewige Begriff objektiv wird, ein *vom Menschen Unabhängiges* seyn muß, bedarf keiner Rechtfertigung. Denn der ewige Begriff, der im Menschen objektiv ist, soll *als* im Menschen objektiv, d.h. er soll als ewiger Begriff des Menschen objektiv werden, er muß also in einem von dem Menschen Unabhängigen objektiv werden, welches insofern nicht ein Produkt der Natur, auch nicht bloß des Wissens und des Handelns, sondern eben nur der Kunst seyn kann.

§. 319.

Stoff der Kunst ist jeder mögliche Gegenstand nur durch die Kunst, also nicht getrennt von der Form. -

I,6,571

Form und Stoff sind in der Kunst ebenso wie im Organismus eins. Dieß erhellt am deutlichsten aus dem Verhältniß der Poesie und Kunst (*in* der Kunst), in welcher Beziehung ich auf die Aesthetik verweise, wo auch die Deduktion der verschiedenen Kunstformen und Dichtarten, auf welche ich mich hier nicht einlassen kann. Ich bemerke hier nur Folgendes, was den Stoff der Kunst betrifft.

Wenn in einem Zeitalter wie das unsrige mit einer Art von Hunger nach dem Stoff gesucht wird, so muß dieß ebenso sehr als ein Mangel der wahren Kunst wie der wahren Poesie betrachtet werden. Fast möchte man auf die Poesie in dieser Beziehung anwenden, was ein uraltes Gedicht von der Weisheit sagt: Wie will man aber Poesie finden, und welches ist ihre Stätte? - Die Kunst, als solche, bedarf eines Stoffes, der schon aufgehört hat bloß elementarisch und roh zu seyn, der selbst schon organisch ist. Ein solcher ist nur der symbolische Stoff. Wo es an der allgemeinen Symbolik fehlt, wird sich die Poesie nothwendig zu zwei Extremen hinneigen müssen; nach dem einen hin wird sie der Rohheit des Stoffes unterliegen, nach dem andern, wo sie sich bestrebt ideal zu seyn, wird sie die Ideen selbst und unmittelbar als solche, nicht aber durch existirende Dinge darstellen. Mehr oder weniger sind dieß die zwei Pole unserer Dichtkunst. Die große Masse ihrer Hervorbringungen gleicht jenen schlecht gearbeiteten Statuen in der arabischen Sandwüste, von denen die Einwohner sagen, sie werden am jüngsten Gericht von ihren Urhebern die Seelen fordern, womit diese sie zu begaben vergessen haben; die Gedichte der andern Gattungen möchten wohl ihre Urheber um Leiber bitten müssen. Denn wie die Begriffe in Gott nur dadurch objektiv werden, daß sie als die Seelen wirklicher Dinge existiren, so die Begriffe der Menschen in der Kunst, welche daher nur Wiederholung der ersten Symbolik Gottes in der Natur ist.

Ich will es kurz sagen, worauf offenbar der Mangel einer eigentlichen Symbolik in der neueren Welt beruht.

Alle Symbolik muß von der Natur aus- und zurückgehen. Die Dinge der Natur bedeuten zugleich und sind. Die Schöpfungen des

I,6,572

Genies müssen ebenso wirklich, ja noch wirklicher seyn, als die sogenannten wirklichen Dinge, *ewige* Formen, die so nothwendig fortdauern als die Geschlechter der Pflanzen und der Menschen. Ein wahrer symbolischer Stoff ist nur in der *Mythologie*, die Mythologie selbst aber ursprünglich nur durch die Beziehung ihrer Gestaltungen auf die Natur möglich. Das ist das Herrliche der Götter in der alten Mythologie, daß sie nicht bloß Individuen sind, historische Wesen, wie die Personen der neueren Poesie - vorübergehende Erscheinungen, sondern ewige Naturwesen, die, indem sie in die Geschichte eingreifen und in ihr wirken, zugleich ihren ewigen Grund in der Natur haben, *als* Individuen zugleich Gattungen sind.

Die Wiedergeburt einer symbolischen Ansicht der Natur wäre daher der erste Schritt zur Wiederherstellung einer wahren Mythologie. Aber, wie soll diese sich bilden, wenn nicht zuvörderst eine sittliche Totalität, ein Volk sich selbst wieder als Individuum constituirt hat? denn die Mythologie ist nicht Sache des Individuums oder eines Geschlechts, das zerstreut wirkt, sondern nur eines Geschlechts, das von Einem Kunsttrieb ergriffen und beseelt ist. Also weist uns die Möglichkeit einer Mythologie selbst auf etwas Höheres hinaus, auf das Wiedereinswerden der Menschheit, es sey im Ganzen oder im Einzelnen. *So* lange ist nur partielle Mythologie möglich, die aus dem Stoff der Zeit, wie bei Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, aber keine universelle, allgemein symbolische.

Aber ist dasselbe etwa minder der Fall mit jeder besondern Art der Poesie selbst? Auch die lyrische Poesie lebt und existirt wahrhaft nur in einem öffentlichen allgemeinen Leben. Wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Mattheit des Privatlebens zerfällt, sinkt mehr oder weniger auch die Poesie herab in diese gleichgültige Sphäre. Die epische Poesie bedarf vorzugsweise der Mythologie und ist

nichts ohne diese. Aber eben Mythologie ist nicht in der Einzelheit möglich, kann nur aus der Totalität einer Nation, die sich als solche zugleich als Identität - als Individuum verhält, geboren werden. In der dramatischen Poesie gründet sich die Tragödie auf das *öffentliche Recht*,

I,6,573

auf die Tugend, die Religion, den Heroismus, mit Einem Wort auf das Heilige der Nation. Eine Nation, die nichts Heiliges hat, oder der ihre Heiligthümer geraubt werden, kann auch keine wahre Tragödie haben. Ich erinnere an den Oedipus des Sophokles, an die Art, wie sich die mit dem Menschlichen bestehende Heiligkeit des Rechts in der Meinung des athenischen Volks in den Eumeniden des Aeschylos ausspricht, wo der durch das Schicksal und den Willen eines Gottes zum Verbrechen angetriebene Orestes nur dann erst der Strafe entbunden wird, nachdem zuvor die Gerechtigkeit in den Personen der Erinnyen, der Göttinnen des Schicksals, versöhnt ist. Die Nation, in welcher die Tugend auf solche Weise als Religion lebendig wäre, als sie in den Tragödien des Aeschylos erscheint, würde von selbst Tragödien haben. Ebenso gedeiht die Komödie nur bei öffentlicher Freiheit. Ich erinnere an Aristophanes. Wo, wie in unsern Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht, kann die Komödie auch nur dazu herabsinken. Die Frage nach der Möglichkeit eines universellen Stoffes der Poesie, ebenso wie die Frage nach der objektiven Existenz der Wissenschaft und der Religion, treibt uns also selbst auf etwas Höheres hin. Nur aus der geistigen Einheit eines Volks, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poesie sich erheben - wie nur in der geistigen und politischen Einheit eines Volks Wissenschaft und Religion ihre Objektivität finden.

Ehe ich mit dieser Idee schließe, will ich noch kürzlich das Verhältniß der Poesie zur Wissenschaft und zur Philosophie insbesondere darstellen.

§. 320.

In der Kunst wird das Princip aller absoluten Erkenntniß, aber nicht bloß als Princip des Erkennens, sondern zugleich als Princip des Handelns objektiv. - Ist aus dem Vorhergehenden schon offenbar. Was also im Wissen und Handeln sich flieht und in gesonderten Flammen brennt, was nur in einem absoluten Wissen und einem absoluten Handeln vereinigt ist - in der Kunst -, ist subjektiv und objektiv zugleich.

Dieser Satz ist also zugleich die Identität und die Differenz der Wissenschaft und der Kunst.

I,6,574

§. 321.

Die absolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen objektiv und gegenbildlich angeschaut, ist Schönheit. Denn Schönheit ist das Wesen des Kunstwerks. Nun ist aber das Objektive des Kunstwerks nur eben jene Identität des Unendlichen und Endlichen, also etc. (Wenn auf eine sinnlich gegenbildliche Weise das Unendliche im Endlichen sich faßt, so daß dieses jenem vollkommen adäquat ist, jenes in diesem geschaut wird, so ist Schönheit).

§. 322.

Absolute Wahrheit und absolute Schönheit sind eins und dasselbe. Denn sie sind Widerschein derselben Göttlichkeit (der ewigen Freiheit, die zugleich absolute Nothwendigkeit ist, und umgekehrt).

§. 323.

Die höchste Schönheit wird angeschaut in der Idee Gottes. - Denn in Gott sind alle Dinge auf eine ewige Weise, oder in Gott sind nur die ewigen Begriffe aller Dinge. Nun ist aber in dem ewigen Begriff jedes Dings das Endliche des Dings in der absoluten Identität mit dem Unendlichen, d.h. es ist in absoluter Schönheit ausgedrückt. Die Urbilder aller Schönheit sind daher in Gott, und die absolute

Schönheit selbst wird angeschaut in der Idee Gottes.

So ist demnach das Universum an sich durchaus vollkommen, ohne Mangel und schön; das Verkehrte, Häßliche, Unvollkommene an den Dingen gehört bloß zur zeitlichen Betrachtung, nicht zu ihrem ewigen Begriff. Denn die ewigen Begriffe aller Dinge in Gott sind in absoluter Schönheit. Die wirklichen Dinge aber, wie sie in der Zeit erscheinen, sind nur Abglanz der wahren, d.h. der ewigen Dinge.

§. 324.

Die höchste Seligkeit aller Menschen liegt in der intellektuellen Anschauung der ursprünglichen Schönheit. - Denn in der intellektuellen Anschauung Gottes höchste Seligkeit. Nun ist aber Gott das ewige oder das Ur-Schöne selbst, also etc.

Mit diesem Resultat der Construktion der Kunst gehen wir nun zum Letzten über, worin sich die ganze Philosophie schließt, das Potenzlose.

I,6,575

§. 325.

Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat. -

Dieß ist mehr zu erläutern, als zu beweisen.

Wie es eine und dieselbe Natur und unendliche Substanz ist, die in der Schwere, im Licht und im Organismus erscheint, und wie sie in jedem von diesen dennoch für sich absolut ist, so ist es ein und dasselbe Göttliche, das in Wissenschaft, Religion und Kunst lebt. Nur diese drei absoluten Ausdrücke gibt es für die drei Potenzen der ideellen Welt. Aber wie in der Natur die Substanz selbst, die alle jene Potenzen trägt und in sich begreift, noch als diese, als die potenzlose, objektiv wird im Weltkörper und im Weltbau, so das Göttliche, welches gesondert in Wissenschaft, Religion und Kunst, obgleich in jedem absolut lebt, durch den Staat. Wie ferner die Schwere, das Licht, der Organismus nur Attribute des Weltkörpers sind, und alle Dinge nur in ihm sind und seyn können, so hat weder wahre Wissenschaft, noch wahre Religion, noch wahre Kunst eine andere Objektivität als im Staat.

Zu bemerken ist, daß hier

a) kein Bild des Staats aus der wirklichen Erfahrung gemeint ist,

b) kein Staat, der bloß formell ist, der, um eines äußeren Zwecks willen errichtet gedacht wird, etwa nur zur wechselseitigen Sicherstellung der Rechte (wie die bisher construirten Staaten). Dieß sind bloße Zwang- und Nothstaaten, wie denn alle bisher, besonders seit Kant in der Wissenschaft construirte Staatsformen nichts enthalten als die bloß negativen Bedingungen eines Staats, durch die noch nichts Positives gesetzt ist, nichts von dem lebendigen, freien, organischen Staat, dem einzigen, wie er in der Vernunftidee ist.

c) Wenn wir den Staat als das Potenzlose bestimmen, so erhellt schon von selbst, daß er keinen wahren Gegensatz hat. Einen solchen kann nur der Staat haben, in dem selbst kein freies, schönes, allgemeines Leben ist, der ein bloßes Zwangsinstitut ist, der das eine Element des Lebens unterdrücken muß, um dieß andere zu erhalten -

I,6,576

woraus schon klar ist, daß die andere selbst nur Einseitigkeit seyn muß. Im freien organischen Leben eines Staats ist die Wissenschaft, die Religion, von selbst mitbegriffen. Die Kirche ist nicht außer einem solchen Staat, sie ist in ihm. Außer ihm wäre sie nur in einem Staat von bloß *weltlichen Zwecken* und *Instituten*; ein solcher aber ist auch nicht mehr Staat.

d) Die Art betreffend, *wie* jene im Staat begriffen sind, so sind sie es nicht nur insofern, als jedes von den dreien, Wissenschaft, Religion und Kunst, eine besondere Angelegenheit des Staats seyn muß, sondern in seinem Wesen selbst sind sie begriffen; sie werden, in den Staat übergegangen, objektiv in ihm selbst leben - die Wissenschaft durch die Gesetzgebung (diese selbst ist die erhabenste Philosophie, in ihr muß sich, wie Plato zeigt, das lebendige Ganze der Wissenschaft selbst abprägen), die Religion durch die öffentliche Sittlichkeit und den Heroismus einer Nation, die Kunst durch den schöpferischen Geist, der über dem Ganzen schwebt und es kunstmäßig, nicht maschinenmäßig beseelt, durch die lebendige rhythmische Bewegung des öffentlichen Lebens, die Schönheit seiner Erscheinung.

§. 326.

Was der Staat objektiv, ist subjektiv - nicht die Wissenschaft der Philosophie, sondern - *die Philosophie selbst als harmonischer Genuß und Theilnahme an allem Guten und Schönen in einem öffentlichen Leben.*

Wie der Staat objektiv potenzlos, so die Philosophie subjektiv. Vernunft: Weltbau = Philosophie: Staat. Die Philosophie in diesem Sinn ist das Ziel aller *Wissenschaft* der Philosophie, obschon auch Philosophie nur in den Schranken der Wissenschaft und nur als Wissenschaft, nicht an sich selbst leben kann, solange es an dem öffentlichen Leben fehlt, in dem sie sich anschauen könnte.

Philosophie - die nicht mehr Wissenschaft ist, sondern zum Leben wird - ist das, was Plato das ðïëéôåýåéí nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität.

Siebenter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1805-1810.

[I,7,V]

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieses Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher sich Schelling vorherrschend noch mit Naturphilosophie beschäftigte. Es verknüpfen sich hier gewissermaßen Anfang und Ende, sofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die ersten Motive der Naturphilosophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft aber das Bestreben zu Grunde lag, die Wissenschaft des Organismus, das Höchste der Naturphilosophie (im engern Sinn), insbesondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Construktion der Arzneiwissenschaft zu bringen. Diese letzte Unternehmung der Naturphilosophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächst die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als "Darstellung des ideellen Theils der

Philosophie") an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem *Willen* gesetzt, und nicht

I,7,VI

aus ihnen allein, sondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menschlichen Willen wurde die Welt etc. erklärt. Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte. Noch deutlicher lassen dieß die *Stuttgarter Privatvorlesungen* erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen sich diese noch ganz an die Begriffe des Identitätssystems an, die sie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, so wenden, daß sie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Systems dienen. In der Ausführung dagegen erscheinen sie als Anticipation viel späterer Entwicklungen, und zeigen, wie sich Schelling, sobald er auf dieses neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend festhielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier besonders wichtigen *psychologischen* der Fall ist, in den Hintergrund stellte.

Die äußere Veranlassung zu diesen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen ist folgende. Schelling brachte den Winter 1809-1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten seine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjustizrath *Georgii*, den Wunsch, Erläuterungen über sein System zu hören. Schelling ging darauf ein; das für diesen Zweck von ihm Niedergeschriebene ist hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling selbst revidirten Nachschrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Thesis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, so erklärt sich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darstellung.

Unter den Recensionen am Schluß des Bandes ist die über A. W. Schlegels *Ehrenpforte* etc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im August 1860.

K. F. A. Schelling.

[I,7,VII]

Inhalt.

I,7,VIII

[I,7,1]

Darlegung des wahren Verhältnisses der *Naturphilosophie* zu der verbesserten *Fichteschen Lehre.*

Eine Erläuterungsschrift der ersten.

1806.

[I,7,3]

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichteschen *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten* schrieb der Verfasser eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte[1] beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beiden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteschen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die *Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters* und die *Anweisung zum seligen Leben* gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichtescher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiste des Urhebers - eine Verschiedenheit des Verfassers der *Anweisung* z.s.L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich als Verfasser der *Erlangischen Vorlesungen* und noch mehr als dem der *Grundzüge,* deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichteschen Synkretismus gegen Fichtesche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser

[1] Diese Recension ist hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

I,7,4

ergibt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteschen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind - zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichtes nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Herr Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt.

[Rezension.] *Ueber das Wesen des Gelehrten* etc. In Vorlesungen von *Johann Gottlieb Fichte*. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieser Literatur-Zeitung kann nicht befremdend seyn. Denn wo wäre eine solche Ausnahme, wie sie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine besondere Seite des Werks auch eine besondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieses scheint hier der Fall zu seyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem

allgemeinen Interesse noch das besondere der speculativen Aeußerungen, durch welche *Fichte* ein mehrjähriges Stillschweigen über seine philosophischen Ansichten unterbricht. Die geistreiche, in schönem Gleichgewicht von Einsicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieser Schrift in Nr. 91 und 92 dieser Blätter zu Theil geworden ist, hat diese Seite derselben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber scheint diese allein einer besonderen Darlegung werth zu seyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem sie das Bleibende und Wesentliche der Philosophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erscheinen läßt. - Es möchte eine andere Bedenklichkeit erhoben

I,7,5

werden. Warum nämlich jenen wissenschaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufschluß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der so fragt, ob er oder ich ihre Erscheinung erleben werden? Ist ihm entfallen, was der Verfasser am Ende der Vorrede ankündigt, sein stets größeres Widerstreben, sich mit dem lebenden Publikum zu unterhalten? Zudem ist in dem Werk eines Philosophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen sind es die speculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht schon hier, in der ersten und zweiten Vorlesung, das Wesen und den Geist der wiederum hervortretenden Fichteschen Philosophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darstellung nicht mehrere Einsicht gewähren. - Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philosophie, von der wir leider gestehen müssen, daß sie dem Verfasser dieser Darlegung nahe verwandt ist. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, seinen Namen nicht zu verbergen, d.h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieser haben das Vorrecht, daß selbst in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm ist in dieser Hinsicht die namentliche Recension wie die namenlose. Daß man selbst in jener nur mit Gründen gegen ihn zu bestehen gesonnen sey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philosophiren spröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wissen, einen ungereimten und offenbar falschen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten gesucht: er ist nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht spricht; ihm wollen wir es zeigen, und sind wir so glücklich, dieß zu können, warum sollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philosophie, welcher unser Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtseyn eines Absoluten geführt. Ein Absolutes, ob ein solches ist oder nicht ist, kümmert die

I,7,6

meisten nicht; nur sich selbst wollen sie es abwehren, nur in ihre Sphäre soll es nicht kommen, und als das sicherste Mittel dagegen haben sie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wissen doch zunächst von uns selbst ausgehen müsse, und daß, wer nur daran recht festhalte, schon von selbst verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieser Wahrheit ist von den Anhängern derselben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und sein fruchtbares Stillschweigen war, eben in dieser Hinsicht, noch die Hoffnung der meisten gegründet. Es muß diese auf eine eigne Weise befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Mensch von sich selbst thue (also, da Wissen ein Thun ist, auch alles, was er durch sich selbst wisse), sey nichtig; nicht der Mensch liebe die göttliche Idee, sondern diese liebe und umfasse sich selbst in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das

Ich sey der Grund der Philosophie, sondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die ersten Grundsätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorlesung aufstellt. "Alles Seyn ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2) Das Absolute oder Gott ist das Leben selbst, und umgekehrt, das Leben selbst ist das Absolute. 3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selbst und bleibt in sich selber, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selbst. Es ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn." Wer sollte sich nicht des verschwundenen Gegensatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in sich selbst Thätigkeit ist, diese dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überstandenen Scheu vor diesem Wort, das sonst von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verstoßen, nun so weit verklärt ist, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn ist.

Aber diese Grundsätze thun es nicht allein, wird man sagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus diesem göttlichen

I,7,7

Leben und Allseyn zumal das besondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philosophie aller Zeiten sich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verstand, der sich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Nichtigkeit dieser Vorstellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm "*äußert* sich dieses göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in sich selbst aufgeht), tritt heraus (da es nach eben diesem Satze rein in sich selber bleibt), es erscheint und stellet sich dar, als solches, als göttliches Leben, und diese seine Darstellung oder sein Daseyn und äußere Existenz ist die Welt." Man sieht, daß Fichte über dieses Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen ist, als über eine Sache, die sich von selbst versteht. Man kann aber mit Zuversicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte spricht, und daß er bei einem Heraustreten des Absoluten aus sich selbst in der That nichts gedacht hat, weil sich dabei nichts denken läßt. Eben so gewiß kann man seyn, daß er diese Ansicht von der Genesis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, so ist die Welt, als das, *worin* Gott sich darstellt, wie er sagt, "bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt." Ist es nun Gott wesentlich, daß er sich äußerlich darstelle, oder ist es ihm nicht wesentlich? Fichte hat sich über diese Frage nicht bestimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er sich wohl für das Erste entscheiden. Dann ist aber auch *Gott* in seiner Darstellung, d.h. er ist, in dem, was ihm wesentlich ist, *bedingt*, nämlich durch die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt, welche als solche von ihm unabhängig sind. Dieß ist nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeschlagenen Wege liegen, der, wenn er so geebnet wäre, als er hier scheint, wohl längst zur Heerstraße geworden seyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles so leicht scheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn

I,7,8

er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar ist, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, dessen Geist unsere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches

Bewußtseyn der höchsten Aufgabe der Speculation nicht absprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müssen, mit freiem Muth, in strenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufstellen sehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch seine Erscheinung gestärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber seine wahren und eigentlichen Grundsätze auf solche zurückführen, aus denen sie auf keine Weise mehr folgen können, und aus denen er sie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; sehen wir ihn so, von der Zeit gedrängt, seinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und sich zu Popularitäten herablassen, die er nach seiner eignen Denkweise sonst verschmäht haben würde: so muß dieß eine niederschlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einsichten anders als sich selbst verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darstellung zu einem ins Unendliche sich entwickelnden Leben - in einem Zeitflusse werden läßt, *der kein Ende hat*? Von allem, was *Kant* und *Fichte* behauptet, ist das Wahrste ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß subjektive Vorstellungsweise ist, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entsprechen kann. Hier wird aber die Darstellung des göttlichen Lebens selbst unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endlosen Zeit behaftet gesetzt. Der Zauber der ersten drei Grundsätze ist mit dem vierten völlig aufgelöst, und wir eilen mit Fichte, dem es selbst hier nicht recht geheuer scheint, über diese Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit so wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei sich selbst wieder einzukehren sucht. "Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darstellung Leben. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da." Die Leser erlassen uns ohne Zweifel, diese Sätze im Ernst zu beleuchten, besonders da schon die

I,7,9

frühere Recension das Treffende darüber gesagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte selbst die göttliche Idee lebendig geworden, so würde er nur Positives und außerdem nichts erblicken, also auch nichts ausschließen, und schwerlich diese Ausbeugung versucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieser Gattung, also nur das Schlechtere der vorigen Ansicht ohne das Bessere, nämlich die Consequenz.

So weit geht die positive Seite der Fichteschen Speculation, welche handelt von dem, was da ist; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht ist, aber doch da seyn muß, von der Natur; denn so widersprechend müssen wir Fichtes Begriff derselben wiedergeben, wie sogleich einleuchten wird. Nachdem ihr schon indirekt alles Daseyn und Leben abgesprochen war (denn der Mensch gehört nicht zu der Natur), so wird es jetzt einer eignen Kunst bedürfen, sie so weit herzustellen, als nöthig ist, um sie nur erklären zu können. Es geschieht auf folgende Art. Das göttliche Leben ist in seiner Darstellung ein unendlich sich fortentwickelndes. *Damit* (S. 30) aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung seyn; sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es ist also eine Anhaltung nothwendig, und das Leben ist in der Darstellung in allen Zeitmomenten seines Daseyns beschränkt (wie es nur der Beschränkung noch bedürfen mag, wo schon Zeitmomente sind?), d.h. es ist zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderst ist es hier mit aller Wissenschaftlichkeit zu Ende. Es steht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menschliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken sind, *damit* die Entwicklung möglich sey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar ist, da der Begriff der Schranken überall nichts Positives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieses Philosophirens. Ganz geradezu sagen: die Endlichkeit ist, damit sie sey, würde freilich nichts gesagt scheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausschicken, eine Umschreibung, etwa die einer unendlichen, d.h. endlosen Fortentwicklung.

I,7,10

Daß diese schon eben die Endlichkeit selbst in ihrer dürftigsten Gestalt ist, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich selbst werde es nicht gewahr, und sage nun herzhaft: damit die endlose Entwickelung stattfinden könne, muß eine Hemmung seyn. Dieß heißt ebenso viel als: die Würmer haben keine Augen, damit sie blind seyen. - Führe nun Fichte von hier an fort und sagte: da also das Leben in der Darstellung in allen Zeitmomenten seines Daseyns beschränkt ist, so ist auch die Natur zum Theil nicht lebendig: so hinge dieß wenigstens zusammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, sie ist gar kein Leben; sondern an dem so eben aufgestellten Begriff der Schranken, und bloß an diesem, haben sie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der *sogenannten* Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, so wenig es nach seiner Meinung ist, nämlich Natur zu heißen). Diese sogenannte Natur ist nicht lebendig, wie die Vernunft und das menschliche Geschlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endlosigkeit der Entwicklung ist also gar nur ein Vorzug der Vernunft), sondern todt und ein starres in sich beschlossenes Daseyn. Aber auch dieses kann sie nicht einmal seyn. Ist nicht ein todtes Daseyn an sich schon und auch nach dem ersten der obigen Grundsätze der vollkommenste Widerspruch? Ferner, die Schranken sind nur Schranken der Fortentwicklung, d.h. des sich darstellenden göttlichen Lebens: aber von diesem göttlichen Leben, dem sich darstellenden, soll hier ganz abstrahirt werden; die Natur ist nicht jenes, das göttliche Leben, *und* die Schranke, sondern sie ist die Schranke ganz allein und nichts als diese, und der Begriff von dieser erschöpft völlig auch den Begriff von jener. Was ist denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das sich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, sondern ein vollkommenes Non-ens. - Die Schranke, sagt Fichte, oder sogenannte Natur ist absolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, *ist* weder, noch ist es im eigentlichen Sinne des Worts *da;* wie kann also die Schranke, als solche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? *[S]*ie ist ebensowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

I,7,11

Subjektivem, sondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts ist, kann auch nicht "durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber *belebt* werden", nicht "Gegenstand der Kraftäußerung desselben seyn." Möge uns der Verfasser das Problem auflösen, wie auf etwas, das bloße Schranke ist ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieses für ebenso möglich, als daß man sich an den Winkeln einer geometrischen Figur den Kopf einstoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn diese Grundsätze etwa persönlich gemeint seyn sollten, Fichte freilich in der Natur *seine* Schranke fand, die ihm zuerst, ganz durchsichtig, nicht erschien, und von der er, nachdem sie mehr Consistenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen soll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieser Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt sey, daran, meint Fichte, ist noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das steht noch ebenso fest wie sonst, kann daher als allgemein angenommen vorausgesetzt werden. Dennoch ist es eben das Wesentliche der bewußten Philosophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu sehen, ja die objektive Welt *als* eine objektive überhaupt für ein bloßes Geschöpf der Reflexion zu halten. *Diese* objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, ist also nicht einmal ein todtes; sie ist gar nichts, leeres Gespenst. Fichte möchte sie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moralischen Nutzanwendung zuliebe. Sie soll nur todt seyn, damit auf sie gewirkt werden kann; daß sie aber etwa ganz verschwände, war keineswegs die Absicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerstreben gegen die Natur den Verfasser etwas zu weit für seine eignen Zwecke geführt, so wird dennoch sogar ihr *Grund* in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbstdarstellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung seyn; damit aber diese seyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menschlichen Lebens seyn, demnach geht auch diese aus jener Sichdarstellung des Absoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einsicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht fassen, wie etwas, in dessen Begriff gar nichts Positives enthalten ist, aus Gott hervorgehen, oder

I,7,12

etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar ist, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daseyn wird der Natur nun schon zugestanden, nur nicht "ein absolutes, d.h. ein solches, das um seiner selbst willen ist, sondern bloß ein solches, das Mittel, Bedingung eines andern ist, und immer mehr aufgehoben werden soll." - "Lassen Sie sich darum (wegen dieser ausnehmend gründlichen und bewiesenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, "oder irreführen durch eine Philosophie, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt" (einen schlimmern könnte ihr der ärgste Feind nicht geben), "und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten machen, zu vergöttern strebt." Wem, der von dem Ernst und der Tiefe der Philosophie je durchdrungen gewesen, mögen doch solche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um sie entweder selbst zu hegen, oder anderen beizumessen? Was in der Philosophie nur übertrifft, ist insoweit nicht besser denn das übertroffen wird, und wird nothwendig selbst übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieser steten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertroffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht bessere und schlechtere Philosophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre, diese werden vor jener nicht übertroffen, denn sie stehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza sagt: "Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, so ist diese beliebte Redensart selbst nur eine platte petitio principii, indem sie voraussetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem sie eine Schranke unseres Lebens, ein Objekt unserer Thätigkeit ist. - Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erst aus seinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir fester als er an dem von ihm den Worten nach aufgestellten, aber in seinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Princip ist auch alles, was in der Natur

I,7,13

Seyn ist, und soweit es nur Seyn ist, alles Positive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtseyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede seyn, eben weil es ein völliges Nichtseyn ist; am wenigsten kann davon geredet werden, als von etwas, das *belebt*, und sonach, da alles Leben gleich ist dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden soll. Es folgt auf die obige Stelle eine fast andächtige Sentenz, von der wir annehmen müssen, daß sie der Verfasser selbst nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da sie die erste Recension bereits ausgezogen hat. Interessanter ist uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da sie uns Veranlassung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszusprechen. Auch der Recensent "hält die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste, er hält diese vielmehr für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte." Mit anderen, nämlich *Shakespears*

Worten, heißt dieß also: In einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß etwas nicht Philosophie, aber wohl was Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philosophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philosophie in etwas Geringerem als eben jenem Besseren zu suchen, und müßte sie nicht in diesem gesucht werden, gesetzt auch, daß der erste Versuch sie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längst ersehnte und geweissagte Vollendung eben darin bestehen müßte, das sonst für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Transscendente - dieses eben in der Wirklichkeit darzustellen? Das alles, was die Vernunft von dem Wesen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und ist das Positive an ihr: wer dieß Positive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Diese Darstellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, sondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens ist ohne Zweifel die letzte

I,7,14

Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst. Was hilft z.B. Fichten der Schein der ersten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge transcendent werden, da ihm Gott abermals ein Wesen außer und über der Natur ist, welcher er erst ein Daseyn gibt, *indem* er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und sein eignes früheres und besseres System schreien gegen ihn. Was übrigens jener Recensent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzusetzt, "weil nämlich das Daseyende innerhalb *dieser* Weise des Daseyns die Genesis desselben unmöglich wiederholen oder nachconstruiren könne", darin, wenn wir anders seinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daseyende soll oder kann das Daseyn begreifen; sondern das ewige Daseyn selbst hat sich selbst in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Mensch jene oben auseinandergesetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einsehen in Ansehung des *Daß*, aber nicht in Ansehung des *Wie* (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber "ist die philosophische Erkenntniß durch das *Daß* nicht befriedigt, die Philosophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, sondern sie fragt streng genommen allein nach dem Wie" (S. 13). So ist denn also auch jene erste Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus sich selbst und seiner Darstellung in der Welt nicht eine philosophische, und Fichte rühme sich nicht derselben als einer philosophischen, sondern bekenne sein Nichtwissen. - Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leser der Zweifel entstehen, ob es möglich sey, daß solcher Unzusammenhang, solches undeutliches und sich selbst widersprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es so sey, und daß jeder Leser von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unserer Darstellung sich durch die eigne Ansicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einsicht des *Wie* das Begreifen *aller* Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffassung (also wahrscheinlich Einsichten, dergleichen sonst an ihn gefordert wurden, z.B. daß ein großer Redner Cicero,

I,7,15

oder ein großer König Cyrus habe existiren müssen); zum Schluß wird auch versichert, die bewußte Philosophie gebe sich den Schein, eben solche Einsichten zu besitzen, "das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen und die Erfahrung ersetzen zu können." Es muß sonderbar auffallen, eben Fichten sich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die sonst verschmähte Verbindung nun - gegen die

Naturphilosophie suchen zu sehen; um so mehr, da auch diese Schrift gleichen Mangel an Anschauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfassers - da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philosophie haben, so müssen wir auch diese unverständige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich ansehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphilosophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt sich über das Sittenwesen und die Pflicht auf die allen bekannte Weise.

Was soll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußersten Billigkeit dazu sagen? Es ist allerdings schwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwiespalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die bestimmte Gestalt zu ergreifen und deutlich hinzustellen, aber sie ist dennoch zu fassen und kann sich nicht verbergen, so sehr sie es möchte. - Niemand kann wohl anstehen, die ersten Grundsätze für einen fremdartigen, dem schon stehenden Gebäude anderwärts her gesuchten und aufgesetzten Kranz anzusehen, wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Absoluten aufgenommen als Selbstdarstellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverstand eines Herausgehens aus sich selbst behaftet. Dabei ist ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Nichtigen in seinem früheren Thun. Beweise davon sind insbesondere seine Aeußerungen von der Moral, daß sie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einsicht

I,7,16

möglich sey, daß sie bisher nichts Positives gelehrt habe, sondern eben nur, was zu unterlassen sey. Andere solche Anzeigen sind die schon erwähnten, in der Schrift selbst mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Mensch für sich thue, sey nichtig (erscheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was ist es denn nun, das ihn dessen ungeachtet unwiderstehlich selbst zurückzieht in den Tod, - in das eintönigste und unlebendigste Moralisiren, in dem der Regent und der Studirende sammt dem akademischen Lehrer und dem Schriftsteller gleich allgemeinen Bescheid erhalten, ja die göttliche Idee selbst durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademischen Lebens ermuntert werden soll? Was ist der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darstellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende seines Philosophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu lesen ist: "daß ein Gott ist, leuchtet dem nur *ein wenig* ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man muß (*muß*) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daseyn, was immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe." Beweiset diese Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche sich nur auf dogmatische Weise aneignen kann, und daß es nur Feigheit ist, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes sich dennoch anzueignen treibt? Was ist von dem allem der letzte Grund, so wie von seiner entschiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphilosophie zu fassen? Denn wir sind fest überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuschreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich ist; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei sich selbst zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es sage, daß sie das Todte vergöttert, so ist mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menschen einer gewissen Art sagt, daß sie schmähen auf die wahre und erste Geburtsstätte einer

I,7,17

wissenschaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzusuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrscheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der seligen Meinung, daß es mit der Naturphilosophie keine andere als diese leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derselben sich jedem Kinde begreiflich machen lasse.

Was ist denn nun davon so wie von dem Uebrigen der Grund? - Es ist das absolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch ist, ein *Objekt* zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, sondern für sich zu seyn. Wir müssen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten sich anstellt. Er will sie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verschwände ihm die objektive Welt als objektive, so verschwände er sich selbst als Subjekt; und ist jene nicht todt, so ist er nach seiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er selbst in den grassesten Dogmatismus, als er von diesem Gegensatze abließe. Wenn man ihn reden hört, so weiß man nicht, hat *er* sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip. "So mußte es seyn, sagt er, (nämlich so mußte uns die Natur einengen); *damit* das menschliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu ist nun nöthig, daß man die Naturkräfte menschlichen Zwecken unterwerfe." Leider ist dieß bis jetzt bloß mit den mechanisch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) sagt, die Natur soll durch das vernünftige

I,7,18

Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödtet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt, und "zufährt, als hätte er 24 Beine", hat *er* etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt? und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntniß und Anschauung gebricht. - Damit man aber jenes vermöge, also um dieses trefflichen Zwecks des menschlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur "sich die Majestät Gottes am imposantesten offenbart" (was in einer Fichteschen Schrift doch offenbar nur eine rhetorische Blume ist, die sich dahin verirrt hat); um dieses Zweckes willen - hört es Forscher und Priester der Natur! - "muß man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande seyn". - Aber "noch überdieß nicht *bloß* nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn" (wirthschaftliche Ansicht); "sie soll zugleich anständig ihn umgeben", d.h. sie soll (wie kann man es anders deuten?) zu schönen Gärten und Wohnungen, anständigen Mobilien und anderem Zierrath umgeschaffen werden (Fichtes ästhetische Ansicht der Natur). Der philosophische Nestor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Nestor, den im Prinz Zerbino. Dieser, da er aus dem Hain der Poesie höchst übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte gesprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut sich über alle Maßen, als er den Tisch, den Stuhl und die übrigen Mobilien

sprechen hört, denn es sind doch keine Bäume und Blumen, sondern durch das vernünftige Leben selbst belebte Naturdinge, die sich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu seyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu

I,7,19

stehen und im Winde zu rauschen, *was doch keinem vernünftigen Wesen frommte.*

Wir müssen es sagen: der Grund der geistigen Gemeinheit aller Art ist selbst der Mangel jener Anschauung, dadurch uns die Natur als selbstlebendig erscheint; ja dieser Mangel führt früher oder später den völligen, durch keine Künste weiter zu bemäntelnden Geistestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft ist nur in der Natur. Diese allein ist das wahre Gegengift der Abstraktion. Sie ist der ewigfrische Quell der Begeisterung und einer immer wiedergeschehenden Verjüngung. - In Naturen ohne andere hervorstechende Eigenschaften bringt dieser Mangel jene Stumpfheit und Leblosigkeit des ganzen Gemüths und Geistes hervor, welche das Erbtheil der social-verdorbenen Menschen ist, und, wo zugleich das sittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, so oft sie gezwungen werden sollen, einen Gegenstand der Natur, wie er ist, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigstens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt sind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moralisiren der ganzen Welt, einen wahren Abscheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreisen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wissenschaft. Ein rohes; denn wo sollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür sich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der stille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel ist? - Wer es auf dem wissenschaftlichen Wege ernstlich versucht mit dieser Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig sie ihm gewähre, und sogar in Fichte ist dieses Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es ist klar, und er selbst sieht es, daß jene Sittenlehre zwischen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß sie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene selbst immer in concreto handelt, ebenso auch

I,7,20

er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, sey es gleich unter anderen Namen, Collisionen der Pflichten stattfinden? - Vollends eine solche moralische Ansicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, ist in der Poesie und der Kunst zwar längst für das erkannt, was es ist; in der Wissenschaft allein sollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk ist, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen bösen Leumund bei eben diesem Volke zu machen. Es verhält sich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie sie in jenen Anpreisungen doch eigentlich verstanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert diese, ja man setzt sie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie diese nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunstwerks hervorzubringen, so jene auch nicht ein wahrhaft schönes und göttliches Leben. Wer wird, sagt Plato, schönen und guten Männern Gesetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? - Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung selbst, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. - Nicht alle sind ohne

Zweifel dieser Ansicht fähig, welche ewig zu den Mysterien der höheren Menschheit gehören mag. Aber zu eben diesen gehören auch die Wissenschaft, die Poesie und die Kunst. In diese sollen also die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seyen, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wissenschaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton seiner Natur ihnen gleich wird, so kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

[I,7,21]

[Text der Darlegung.]

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beiden irgend ein Verhältniß statt, so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehen und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: *es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und ebenso nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unseres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt, sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art, und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch:* die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

I,7,22

Es stand nicht in Herrn Fichtes Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erste wollte er nicht. - Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehen kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden, seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand, und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abging, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II, Hft. I vom Fichteschen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht

wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesammt, daß Herr Fichte transscendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d.h. Kluge und Dumme ohne Unterschied, zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehen,

I,7,23

was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein besonderer Geist verborgen seyn, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich sonst Herrn Fichten der

I,7,24

schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diesem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündigung desselben zu überraschen: des besten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höheren Ansicht fähig war von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus uns flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen aufs tiefste herabgesetzt und aufs kräftigste geschmäht.[1]

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen über das Wesen des | *[S.25]* Gelehrten, und die Anweisung zum seligen Leben beziehen. Die angegebene Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E.V., die dritte durch s.L. bezeichnen.

I,7,25

Ein Hauptsatz der Fichteschen Lehre, nicht nur *ein* im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich *in* ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Cirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre, praktischer Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: "Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern beide gehen ineinander auf" (s.L. S. 88). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die *Resultate* seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philos. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte

I,7,26

Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, dessen Daseyn sie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienst u.s.w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn "daß ein Gott *ist*, leuchtet

dem *nur ein wenig* ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein"; man muß (*muß*) *zuletzt doch*! damit *enden,* demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe (E.V. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß *Er* überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwundersame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u.f.); nun erklärt *er* eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichtesche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey (Krit. J. a.a.O.). Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig (Worte des Philos. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! "Nur nachdem der Glaube, d.h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz edle Früchte gesucht" (s.L. S. 23). Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze - wahrlich nicht der Tugend, welche die

I,7,27

Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit - alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bei Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsamer störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, leugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstere Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bei ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwei schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Ersten willen, gern vergessen.

[1] Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey eins und dasselbe mit ihr) beide, Moral und Religion, *in ihrer wahren Gestalt* inniglich hasse (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahres 1805 erschienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. *Klein* (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung), wo §. 50, besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen

Punkt, sich *findet*.

I,7,28

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inconsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das Unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen und nicht das Eigenthum eines Menschen sind - (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) - nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Ideen nur *bedient*, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems, zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt;

I,7,29

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bei dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. - Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitere Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das *Seyn*, und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen: als das Seyn *Gottes.* Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist denn *Seyn*.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein *Seyn*, und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das *Seyn* ist; oder er erfüllt allein und ganz

die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

I,7,30

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (s.L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein-Reale, das wesentlich selbst das *Seyn* ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn, ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn, und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen sollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und *so* genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht *in* dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d.h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen *in* der wirklichen oder Natur-Welt, d.h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d.h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß *seyn*, weil es *wahr* seyn soll. Was nicht *ist,* ist nicht wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die *nicht ist,* redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem, das da *ist,* d.h. von der wirklichen, von der *seyenden* Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt. Darum ist alle

I,7,31

wahre Philosophie, d.h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie, und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d.h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht *Gott* ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß ist der Sinn der oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl

dazwischen von einer gegebenen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen, welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebenen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d.h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meint) *denken*, und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht, und darum so entschließt euch, vorerst das *Seyende* zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in

I,7,32

der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z.B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und soweit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst *Baco* von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

I,7,33

Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder

untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichteschen Erlanger Vorlesungen in der Jenaschen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), dessen Anzeige ein Muster von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die *beste* (auch wir nicht, wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müssen. - Für diese Welt gibt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in *Was ihr wollt* dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. - Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß irgend etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweissagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darin bestünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Unzugängliche und Transscendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines

[1] Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine *leidenschaftliche* Recension genannt wird. M. s. die zweite Beilage zum s.L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

I,7,34

wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meint wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an; aber die Consequenz begreift und sieht er nicht, und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d.h. von dem, was allein das *Seyn* ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße *Denken,* d.h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. "Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden" (s.L. S. 10). Das göttliche Leben ist im *wirklichen, unmittelbaren* Bewußtseyn unwiederbringlich *ausgetilgt,* und kann nur in dem sich darüber erhebenden *Denken* wiederhergestellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenscheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d.h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bei dem er stehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der

I,7,35

idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin sich selbst gleich zu setzen. "*Darin also,* sagt er, *in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens* als der ersten (!) und vornehmsten" - oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, "darin, *daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beide,* die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet) *vollkommen einig*" (Gr. S. 247 - 248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darin sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenchaft hierin der Schwärmerei gleichsetzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unserer Ansicht baut nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld gibt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. "Wie, sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), "wie, ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je das Unendliche begreifen?" und dabei blasen sie sich wegen ihrer speculativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

I,7,36

Wie kommt also Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichteschen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geschehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z.B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a.a.O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen

ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte, wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudrängen; um die an sich

I,7,37

gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müssen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müsse. Menschen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeischaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d.h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen,

I,7,38

die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275 - 276) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, "grausam dafür gezüchtigt", Unsinn bricht ein; "das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei *mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen* beginnt die grause Herrschaft" (Ebend.). Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, sich ebenso hinstellen und die Naturphilosophie gerade ebenso a priori als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophist aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel schlimmeren Voraussetzung die Naturphilosophie ebenso bündig würde

abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andere Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellen gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

"Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müssen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. -"

Ganz richtig: "unsere Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano

I,7,39

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen rathen, aber sagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so gibt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unseres Wissens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen. - Ganz das Gegentheil ist der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehen? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime

I,7,40

Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind ebenso viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht

philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. - Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und

I,7,41

der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Speculation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte, der in der Bestimmung des Menschen das *Wissen* auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles speculative aber dem bloßen Glauben, d.h. dem Nichtwissen, anheimstellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d.h. eben bei der Hauptsache.

Das unleugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüste geschickt: nur schade, daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste, und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln. Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen, hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs

I,7,42

anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwei so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist ebenso nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichttotalität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen und ihm von da aus alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transscendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

I,7,43

Willen hat, sich dieser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z.B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und ins Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest, setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde *nichts* Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. - Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Nichtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität

I,7,44

des Idealen mit dem Realen gegründet ist - wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädicat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erste kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens sich zu ersetzen und zu erheucheln, d.h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d.h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z.B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Forderung des Tributs, den er für

I,7,45

seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. - Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z.B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an

das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann,

I,7,46

eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Indem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dies eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beispiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm ist, und darin das Wesentliche aller Religion bestehe, alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabener Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebest und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet

I,7,47

die Mutter, die ihn gesäugt, und der Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes; mit Einem Wort *Bauernstolz,* den ein geistreicher Verstorbener auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet; Verfolgung seines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen - wenn ein solches Bestreben *Schwärmen* heißt, wer hat in dieser ganzen

Zeit ärger, lauter und im eigentlichsten Sinne *geschwärmt* als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgens in anderer Gestalt aufgetreten als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschießend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines anderen bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den

I,7,48

Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar Thätige in der Entwicklung; das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus *meinem* Fehler, nämlich aus *meinem* unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modificabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt - und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß *aufdrängen,* d.h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z.B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch sein Bewenden hat, und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig seyn, weil er ganz auf Willkür beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichtesche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu geben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen ins Publikum zu bringen, und dabei von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit

I,7,49

Beschreibungen derselben aufhalten. - Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, den Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder andere im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn

könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müssen, wenn der *Erfolg* gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müsse, ebenso wie die Schrift, für sich selbst sprechen. - Wer etwas Gründliches und Tüchtiges mitzutheilen hat, wird den *Erfolg* nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und Begeisterte nach dem Beifall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache.[1]

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, soviel man sehen kann, nichts als die leidige Naturspeculation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Forderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehen, auf Hrn. Fichtes Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Scepter, aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen, wenn auch nur etwa aus

[1] In der schon erwähnten Beilage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deßwegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse sonach glauben, daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

I,7,50

Rousseaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Existenz gründen, und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z.B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müsse, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack, aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz bestürzt da stand und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzusehen, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und insoferne allerdings ihre Grenze; sie liegt, wissenschaftlich ausgesprochen, in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauerndes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft abspreche, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner

I,7,51

ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z.B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u.s.w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal die endliche Welt, sondern zu jedem von diesen bedarf es wieder eines besonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochene, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichtescher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß *ihm* wie diesem die Wahrheit des Ganzen sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber durch keine Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit

I,7,52

der Fichteschen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen inneren Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will, so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d.h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen, und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß sie beide gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d.h. sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich, und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.

Vorzüglich sind es zwei Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst *das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt*? - Nach unserer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beiden sind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an sich selbst, eins.

Das Seyn - jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben - ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn

I,7,53

eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht *seyn*. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d.h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d.h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der *Indifferenz* bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Welt ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch vorzugsweise bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch stattfinde, und je das eine unmittelbar sich in das andere auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus, gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre

I,7,54

gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst *mit* dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz; aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? - Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß *es selbst* wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht *als* Eins *seyn*, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins *seyn*, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und *in* diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher Gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbstoffenbarung;

I,7,55

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. Solange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis geführt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins *ist*, oder existirt, in dem *Seyn* nothwendig ein Band seiner selbst und eines Anderen sey.

Dieses Andere (um unsern Satz näher zu bestimmen), was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber *als* ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines *ist*, in dem *Seyn* selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müsse, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen, diesen Satz durch einige Beispiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beispiele als unsere Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehen nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beispiele sind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. - Du betrachtest also z.B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und

I,7,56

eben dieses, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist, nennst du die Existenz, das Seyn dieses Körpers, und da nur das *Seyn* eines Dings das Positive und Wahre desselben ist, so betrachtest du als das Positive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das

Viele als das Viele, sondern eben nur das *Band,* kraft dessen er als das Erste auch das Andere ist, und umgekehrt. - Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen ist, d.h. darein, daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit und einer Vielheit ist, die doch wiederum nur sie selbst ist als Vielheit angeschaut. Ebenso die Erde; du betrachtest sie als etwas, das in sich absolut, ein *Welt*-Körper ist, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdest du nicht ihr wahres Wesen sehen; ihr wahres Wesen erkennst du allein in dem Band, kraft dessen sie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum diese Vielheit als ihre Einheit setzt. Du stellst dir auch nicht vor, daß es außer dieser Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich sind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieser Dinge ist, sondern *dasselbe,* was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, *dasselbe* ist auch die Vielheit, und dieses nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit selbst in ihr nennst du ihre Existenz.

Haben wir nun unsern allgemeinen Satz sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert, so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber *ist* denn eine Existenz? - Die ewige Antwort auf diese Frage ist *Gott,* denn Gott *ist,* und Gott ist das Seyn selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

I,7,57

existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn *wirklich* seyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und *ist* ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich heraussträte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. - Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur *ist* durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d.h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt Gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? - Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig *ist* in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht *als* das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele *ist,* so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes. - Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z.B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie *sind,* aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, *ist,* und mit der Schwere *sind* auch die Körper, aber sie sind nicht *als* die Vielen. - Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Ebensowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anderes als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht

I,7,58

verschieden. Oder gibt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens als Eines und desselben Wesens als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d.h. Gott. - Jeder andere Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z.B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. - Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit *zumal*, und weder vor noch nach ihr zu seyn vermag. - Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß sie *sey;* da doch *mit* der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten *ist;* welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert *sich* in der Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d.h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen

I,7,59

beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz êáôE dîï÷Þí, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meinen sie dann, weil *sie* nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachhher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch *ihre* Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein *Wachen*; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt

I,7,60

werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.

Die gegebene Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums; denn wir sind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie sie den Träumenden oder Irrenden vorschwebt, noch besonders abzuleiten, sondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Ist das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und *dieses* Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. - Was ist denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und soweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht *seyn*. Ist also in dem Verbundenen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeschaut, und es gibt ein solches weder an sich noch selbst in der wirklichen Anschauung. - "Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes." - Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrthum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. Du magst mich ebenso gut versichern, daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d.h. das Band selbst an; alles Uebrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beispiel von dem herzunehmen, was unserer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet

I,7,61

ist von dem Einen, d.h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur *denken*, und es ist *als* solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das *Seyn*, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und eben darum es selbst *als* Eines zu *sehen* glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andere als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich *gleich* dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als *Seyn* kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außereinander, so betrachtest du nicht das *Seyn*, und siehst du das *Seyn*, so siehst du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz selbst ist diesem

Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteschen Philosophiren war es vorbehalten, sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenso auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche ìx IÏí der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es *ist*, ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie *ist*, und wodurch sie eben darum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichere so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein *ist*; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

I,7,62

Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlöst werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innere Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d.h. es setzt oder bejaht *sich selbst* in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene, setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundene zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet; und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber *ist* und sein Seyn ist der Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das *Seyn*, d.h. das Ewige; für dein wahres, d.h.

I,7,63

wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl *denken*, *sehen*, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d.h. Anschaubaren, nach, sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst

würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das *Seyn*. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedene Theorie der Erkenntniß in sich schließt; und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bei.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das, was nicht an-sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde leugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe, ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

I,7,64

Wahren absehenden, d.h. nicht-anschauenden, Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beide erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d.h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht, und bestimmt ist zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andere, z.B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochene, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A = A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäsion u.s.w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in nichts zerfiele. - Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch

I,7,65

dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die

Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichtesche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben, und der Verfasser der E.V. von dem der Anweisung zum s.L., und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden sich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

"Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn (wie beide zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Daseyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn oder Wissen, und umgekehrt, das *Bewußtseyn des Seyns* ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns" (s.L. S. 80. 83. 96).

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichteschen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die *Form*, gerade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben (man s. die Aphorismen in der Zeitsch. f. sp. Physik II, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

I,7,66

Das *Seyn* ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, *als* Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A = A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichteschen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird [§. 327]: es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern dasselbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe: die aus jenem ebenso ist auch bei dieser neuen Revision des Fichteschen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der ëüãïò des Apostel Johannes, und es wird durch diese speculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, - diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d.h. das bloße Wissen) sey - es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen *Bildes*, der *Vorstellung* annehmen (S. 84). - *Dieses* Wissen also, d.h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst *sich gegenüber* setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist) setzt - *diese* Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen *Bilde*, einer *Vorstellung*, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt - diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteschen

I,7,67

Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der ëüãïò selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordener; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichtesches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondere Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; - das Wissen *oder* auch *Wir selber* ist das göttliche Daseyn (S. 115); und es ist ganz folgerecht, wenn in den E.V. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß *nur* wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen ist als in uns? Etwa daher, daß das Wissen nur als unseres unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen als solche Thatsachen unseres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn ein sich-selbst-Fassen; das Wissen - wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht - mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein sich-Fassen, sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und soweit nur ein *Seyn* ist, gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsere Behauptung, abgesehen von ihren Beweisen, vor der Hand wenigstens so viel gelten müsse als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bei jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein sich-Fassen, sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses dem Menschen eingeborne Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß *Bild* ist eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetste und

I,7,68

gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Herr Fichte, daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsere Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsere zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-seyn, *außer dem er kein anderes hat.* Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte späterhin angibt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit *seiner* Reflexion kannte und selbst für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Da-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität

vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unserer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes seyn, denn Selbstbejahung.

I,7,69

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht ein und dasselbe seyn können, und doch beisammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. - Nach den Erl. V. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufgegangene und gebliebene Seyn *tritt heraus* und ist nun da - und dieses sein Daseyn oder äußere Existenz ist die Welt (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d.h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z.s.L. S. 79 ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche *Einerleiheit* (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meinte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d.h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung - des Seyns und des Daseyns, als *zwei völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken* ist von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, *ein Seyn außerhalb ihres Seyns* zugeschrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey *unter andern* auch da (d.h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere

I,7,70

und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch *da* durch sich selbst; "der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beider zeigen sich also hier als nur für *uns*, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beigebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und dasselbe setzten, so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir

wären zum zweitenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwei Dinge gehören); es *darf* sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beides muß unterschieden werden, *damit* das Seyn *als* Seyn und das Absolute *als* Absolutes hervortrete, d.h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal *unter andern* auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des *Daß*, aber nicht in Ansehung des *Wie*; die Erkenntniß davon ist bloß *faktisch*, da sie nicht genetisch seyn kann (es wird hiemit angenommen,

I,7,71

daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn müsse, wo also die absolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. "Das nie gewordne Seyn ist, *wie sich nur finden,* aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da"; es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, "*nachdem* das Seyn einmal als daseyend *gefunden ist*", schließen, "daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist" (S. 220). Diejenigen also, welche diese Identität des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darin, daß sie nicht fein erst bei dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben dieselben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht (Gr. S. 266), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s.L. S. 222), und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzustellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist selbst das *Seyn* in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B, und B bestimmt durch A, *so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte* (sonst Pole genannt), *sondern daß man vom Mittelpunkt* (Indifferenzpunkt) *ausgehe*". - Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf *mir* alles ankommt; *dieß der organische Einheitspunkt aller Speculation, und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen* (S. 223). Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen,

I,7,72

versichert, daß hiemit die *vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag* obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation *leicht* aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bei einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von

seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern Gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlanger Vorlesungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem "hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichtescher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. "Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285), daß das *Seyn*, das in die Form doch schlechthin nicht *rein* eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles *Wie* ein bloßes *Daß*. *Sie hängt schlechthin zusammen* (der Zusammenhang beider ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): *es gibt schlechthin ein solches Band*, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend - mit und neben der Reflexion ausbricht" (S. 285). - "Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist *Gott* und der *Mensch* eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) "des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d.h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist als die *reine Negation aller Begreiflichkeit* (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

I,7,73

Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist (S. 286. 290).

Das Verwundersame bei der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichtesche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form; denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. - Warum thut das Fichtesche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist, und das Fichtesche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hin *ein zweites, durchaus neues Seyn?*

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. - Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeschafft ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; solange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vornherein festsetzt, ist mit der bei weitem reineren und besonneneren Fichteschen Lehre nur *eklektisch* vereinigt, soweit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben, so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen, und sagt: "da seht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch *da* ist, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich

I,7,74

allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." - Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen, daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung verborgen gewesen.

Die *Erklärung der Endlichkeit* also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden, müssen wir zurückgehen auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, *allein* da ist, so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein anderes seyn muß, das nicht da ist; denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbständigkeit verloren. Dieses andere, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem *nie endenden Zeitflusse* (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); *damit* aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung stattfinden, sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns (die zwar schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d.h. zum Theil nicht lebendig und *noch nicht* zum Leben hindurchgedrungen seyn - und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen *damit* abgeleitet zu werden? Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, *wie* setzt oder

I,7,75

macht es die Schranke? Dieses *Wie* ist hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwicklung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist, die Erklärung also völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben *und* die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt, "*ein starres in sich beschlossenes Daseyn.*" Ja wenn sie das - auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn "das todte *ist* weder, noch ist es im eingentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); "es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen *gebe*, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s.L. S. 6). Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges, d.h. als ein völliges Nichts, dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist (wie sich der rohe

Empirismus vorstellt), dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wissen; alles andere, das noch als Daseyn erscheint - die Dinge, die Körper, die

I,7,76

Seelen, *wir selber*, inwiefern wir uns ein selbständiges Seyn zuschreiben - ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Daseyn, und dieses, göttliche, Wissen ist - in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und ebensowenig als sie an sich da sind (S. 97 f.).

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn ebenso daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als eins (d.h. als nicht mehrere) und als ein absolutes Einerlei (d.h. als ein nicht-Mannichfaltiges) - wie finden sich *in der Wirklichkeit* dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche *im Denken* als schlechthin unmöglich einleuchten? - So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatsache aufgenommen, was eben die große Frage ist: *daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen*, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassenen Denkens seyen, wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzusehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur *außer denselben*, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte *Als*, oder daß im Daseyn das Seyn *als Seyn* und das Absolute *als* Absolutes hervortreten und beide unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem *Als* (wenn wir nur beider erst selbst recht gewiß sind) fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiedenen: alle Charakteristik aber setzt

I,7,77

durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraus (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem *stehenden und vorhandenen Seyn* - die Schule würde sagen, zu einem Objektiven - dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist (S. 107-110). (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, *ist*, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt). - Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend (S. 125) - im *Bilde*, und so daß es *sich selbst* vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch *zusammennimmt*, und

was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) - es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) *das und das* sey (was denn eben anders, als daß es *nicht* das Seyn sey? womit aber kein *das und das* und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey - in dieser vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, gibt zum ersten das zweite - *ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes* (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordene göttliche Seyn, d.h. die Welt, zerspringt *in zwei Stücke* (in welche zwei?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge - aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und *in einer unendlichen Zeit,* welche gleichfalls

I,7,78

nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen - *als ein unendliches Mannichfaltiges* (S.L. S. 112 - 115).

Für diejenigen, welche unsere Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen; denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will! - "Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde sie schaffe, diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege". - So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der festen Meinung lebt, jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenso sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht *Er,* das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie, und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer, und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser

I,7,79

individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transscendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet, und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen sagen? - In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige

Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht gibt. "Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn. " Das Letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht *sein* Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, - nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß *Er* es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? - Dabei gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß, sowie *er* zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116). Er kann also auf denselben nur *schließen*, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn *so* vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andere Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum *seines* Bewußtseyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern

I,7,80

ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beizubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichtesche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worin der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bei allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeste also: - jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven - so wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen - ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern

I,7,81

behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? - Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden, ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen suchen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es *ist*, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht *so* angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich noch auch in unserer Anschauung - daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar, daß auf *die* Frage: *warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen* - nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre *Schuld*, daß *ein solches* Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus *ihrem* von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind; und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitere Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils, so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur

I,7,82

auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge - durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. -

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade diese Ansicht, doch die speculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] - zum

[1] Um nichts ohne Beweis aufzustellen, so stehen hier folgende Parallelen.

Philosophie und Religion.	*Anweisung z.s. Leben.*
S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft *anderes Absolutes* ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u.s.w. [VI, S. 34].	S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne

S.36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist *Freiheit,* und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. [S. 39].

Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich - in seinem Daseyn - von Sich - in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.
S. 112. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

| *[S.83]*

Philosophie u. Religion.
S. 41. Das für-sich-selbst-Seyn des *Gegenbildes* drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].

Anweisung z.s. Leben
S. 228 Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach - - ein *Ich* und, was allein ein Ich gibt, ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche *organische Einheitspunkt der absoluten Form* des absoluten Wesens.

S. 40 Die Selbständigkeit, welche das *andere Absolute* in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].

S. 229 Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns; doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteschen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. - Ueberhaupt scheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen bessern Eingang als die übrigen desselben Verfassers gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichtesche Deutung der absoluten Form als des ëüãïò).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte zugestehen wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist als gegen den Verfasser dieser Schrift.

I,7,83

Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die

I,7,84

gedachte Spaltung, Unendlichkeit u.s.w. *wenigstens im Bewußtseyn* vollkommen wirklich und real sey? *Uns* ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beiden Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unserer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt - steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefsten - Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; *Er* bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, *Er* - vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, *daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann*, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondere Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie - nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Vergleichung mit den übrigen Philosophien unleugbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der *vollendetste Eklekticismus*, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichtesche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewisse Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden

I,7,85

hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob *Er* gleich nur daran gestreift hat - Er, der, solange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: *Ja ich bin der Atheist, der Gottlose* u.s.w.; - eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beisteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z.s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Consequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: "Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. *Mag es doch immer*, fährt er fort, *Gott seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebt*; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wie sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz; aber alles dieses ist doch immer nicht Er. *Ich sage dir*, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und *die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein*, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (S.L. S. 144. 145).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und

diesen Stein als Stein zu Gott gemacht

I,7,86

habe; denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst als den wissenschaftlichen ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meinung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. -

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsere Meinung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beiden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goetheschen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. - Um-gekehrter Weise meint ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichteschen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehen; denn so es etwas Höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d.h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. -

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen

I,7,87

Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn leugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn *unwiederbringlich* ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, ist das göttliche Leben (S. 116). - Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bei der Mischung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört - die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. - Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt, das göttliche Seyn "ungetrübt durch irgend eine in der Selbständigkeit des Ich liegende und eben darum beschränkende Form hervortritt", doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in *diese bleibt* das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben (S. 6) findet sich Folgendes: "Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers." So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des

Basiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andere Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z.B. mit der

I,7,88

zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernst, so müßte Hr. Fichte nur gleich seine Theorie des absoluten Bewußtseyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. - Das Seyn ist gleich dem Daseyn; das Daseyn ist gleich dem Wissen oder absoluten Bewußtseyn; dieses ist das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftlose Verwandelnde - und es ist kaum zu glauben, daß dieß der Johanneische Logos sey, der da gekommen war, die Finsterniß zu beleuchten, aber nicht sie zu erschaffen, in dem das Leben selber war, aber nicht der Tod. Wenn das an sich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beschauers in Tod verkehrt wird, so ist ja das absolute Ich der Grund alles Todes und selbst todt; es ist dann das wahre böse Princip im Universum, der Gott dieser Welt, aber nicht der wahre Gott; der böse Weltschöpfer der Gnostiker, nicht der Welterlöser und Sohn Gottes. Wenn es Religion ist, alles in Gott und somit gleich dem Leben Gottes zu schauen, so ist das absolute Bewußtseyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menschen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle, so ist für Hrn. Fichte sein absolutes Bewußtseyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn gibt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt - aber auch über das absolute? - Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles *wirklichen* Bewußtseyns (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) - sondern auch

I,7,89

jenseits des absoluten Bewußtseyns - ein Denken außer oder vor dem absoluten Ich? - Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge - ist im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben[1]. Hätte sie mehr als rednerischen Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrei erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-sich der Natur etwas Göttliches seyn könne, so

beweist dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglichkeit liegt auf solche Weise mißverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat, so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage protestirt Herr Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den E.V., nach welcher herauskäme, daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meint er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweiten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wiederherzustellen. [Vgl. oben S. 9].

I,7,90

er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andere Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiedenen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern zu einer Zeit, da Hr. Fichte sich noch auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebären sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beigebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! - Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für *seinen* religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns *seine* ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit er dagegen einen Theil unserer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so, so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege[1].

[1] In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) *daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze.* - Was will Hr. Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweideutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar, daß, zwar nicht ich, wohl aber Hr. Fichte, dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen *Bildes*, der *bloßen Vorstellung* zu ihm gibt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Ober versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl., so konnte Hr. Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen *als* solchen eben alles Seyn abspreche, außer im willkürlichen vom Realen absehenden Denken. | *[S.91]* b) *daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn*. - Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn - oder Gott - wesentlich ein Selbstbejahen ist, so kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehen vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu *der* Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das Ich bin ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum

betrachtet hat. - Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beiden Behauptungen werde *unwidersprechlich* das Absolute oder Gott *in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt,* d.h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: *auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollen!*

I,7,91

Also das Ehrenvollste für Hrn. Fichte, und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß also bei ihm selbst jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Consequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns als eines ihm entgegenstehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er "ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

I,7,92

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen - diese Affektionen - (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) - verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u.s.w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu *speculiren,* sich *allerhand auszudenken,* "und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte *sich* bei dem Wort Naturphilosophie

I,7,93

nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche Sicherheit, mit der er diese Vorstellung *uns* zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andere Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; "der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden"[1] - solche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, sie beweist die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine - Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bei welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die

[1] Gegen den Jenaischen Recensenten, der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Natureinrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in *mehreren Stellen,* in einem anderen *und höheren Sinn* genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. - Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bei der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II, 2, §. 15 Zus. 1 [IV, S. 120]) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

I,7,94

mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde - so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen *Sehen* des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. - So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird, und setzt dann hinzu: "Was ist es nun, daß diese Gestalt schön macht? - Sind es *ihre Gliedmaßen und Theile*? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?" - Ich frage dagegen: wessen Einbildungskraft ist so unglücklich geschaffen, bei einem solchen Bild unmittelbar an die *Theile* oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze - in seiner Untheilbarkeit - auffassen und betrachten? - - Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem *muthwilligen, launigten* Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bei der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müsse sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen, um *Naturwirkungen* hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister - (das ließe sich doch noch höhren) - sondern als *Naturkräfte* gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist

kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien - aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn würde. In allen verräth sich kein anderes Gefühl der Natur als das der rohesten und verrücktesten

I,7,95

Asketen, solcher, die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte *sieht* nun einmal eine solche Natur (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden), und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bei uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn - jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt gibt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bei andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

I,7,96

in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen, und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich ist auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und leugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabei aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er

selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich *und* wirklich ist (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsere Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Untersuchung. - Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind (welches Letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält), davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz anderes: nämlich, ob sie denn auch nur *in uns* wirklich sind.

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns,

I,7,97

und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist *uns* nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr, weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist *ihm* freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichsten Sinne die *Dinge an sich,* nämlich er leugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir leugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es gibt gar keine solche Erscheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier, was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. - Verstände Fichte die Welt, so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochene Welt *erdacht*; wollte er behaupten, daß sie für ihn *wirklich* ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d.h. er müßte behaupten, auch der *Sinn* sey in ihm zum Wahn, also zum *Wahn*-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus den Naturphilosophen sagen, daß sie sich *allerhand*

I,7,98

ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle speculative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem

Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Gesetz, die Reflexion ist völlig frei; "wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so *erscheint nichts*; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s.L. S. 114); warum die Gestalt diese bestimmte ist - ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit - wird dabei nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? - Ueber das absolut-Vernunftslose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl "die *allgemeinen Eigenschaften* jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion (daß sie sich nämlich spalte) a priori ableiten, er kann sie demgemäß *in Klassen und Arten ordnen*"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach

I,7,99

es durch Experimente erforscht werden kann; solange als dieses nicht gegeben ist, und die Vernunftwissenschaft "ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat", muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, ist, wie das Publikum leicht einsieht, ebenso einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen - ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Speculation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206 u.f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige, dasselbe zu erforschen?

In einem Fichteschen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins und absolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. - Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? - Ich antworte: das *Seyende*, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, *als* ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu setzen sucht.

I,7,100

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen

Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beispiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich *Seyende* nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. -

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beiden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beider Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist, so entsteht *ihm* dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der

I,7,101

Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung, sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und leugnet, daß sie *sey*. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung - (die als bloße für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) - zu entfernen: ebenso ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich *ist*, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein, es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom *Sehen*; es steht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht *unsere* Meinung, sondern es ist etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends - - Hr. Fichte dazu, von Physik zu reden, ***eben Er***, sich für berufen zu halten, der Schirmherr

I,7,102

der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als speculative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn, wieder eingesetzt hat - nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte - davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? - "Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheits*gesetz* (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen - ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, *daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte*" (Gr. S. 252) - mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jenen erklärbar seyen - und nun war der Gedanke bestätigt - bestätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Cirkel - dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde - war, was in der Physik die ungereimtesten Theorien erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbener Kenntnisse mögen wohl - Hrn. *Fichte* das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: sie überhebe

I,7,103

des mühsamen Lernens und sey der Jugend - *darum* so willkommen; denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und mißgüngstigen Blicken nach. - Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht; dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen. Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist, so begibt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen (wie es schon geschehen ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. - So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Ansicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem

Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. - Noch immer will sich bei Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun schon oft gezeigte: "daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichen Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich, fremden Beistand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforscher

I,7,104

für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

"Es müsse, meint er, die älteren Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen". - Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weissagungen Bacos z.B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt, so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibniz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene für bloße *Gedanken* auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. -

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit.

I,7,105

Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meint er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches, z.B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sicherer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Philosophie, und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z.B. schon längst geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe

gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bei der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschlossenen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Consequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizei und die preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beihülfe von Philosophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte - nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern - a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten

I,7,106

abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne, so mußte ihm das ganze als *allegorisch* vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. *Fichte*: "das Wesentliche der zum Beispiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals *a priori deducirt*, sondern nur in allegorische Form gezwängt"; Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das *Wesentliche* in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder *deducirt* noch *a priori* deducirt, dieß ist eine Nebensache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich in andern auf eine umgekehrte Weise ausgedrückt, indem sie unsere eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unserer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bei der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkürliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen sonst eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, ableugnen können. Man setze z.B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst miteinander

I,7,107

verwandt und im Grunde völlig einig seyen, so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beide der innersten Grundlage nach dennoch eins sind, und wie sie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgestellt,

Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

"Der Wunderthäter (der Naturphilosoph nämlich), meint Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. "In einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; eins ist durch alles und alles durch jedes bestimmt; es wäre also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. - Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichtescher Geist weissagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selbst etwa Erfahrung haben und von

I,7,108

dieser aus schließen, z.B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie bestehenden Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was - genau betrachtet, gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die *Reinheit* seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, *nachdem* es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. - Dieß sind nothwendige Folgen der Fichteschen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweissagt habe, wie Hr. Fichte wissen will, darüber mögen *Kenner* - aufrichtige, gewissenhafte - entscheiden. Daß z.B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde - daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey - bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist - dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteschen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie

I,7,109

(Zeitschr. f. sp. Physik II, 2, §. 75 [IV, S. 156] den allgemeinen Satz aufstellt: "Je zwei (der Qualität nach) voneinander verschiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist", und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem, daß der Verfasser bei Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm - Hr. *Fichte* hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahingestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden sie Recht geben. Ich versichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? - Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichtescher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. - Was begehrt der

I,7,110

Physiker? Das Leben, und nur dieses ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. - Die Fichtesche Theorie zieht ihm hier eine absolute Grenze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann? - Und was gibt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen - siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichtescher Vernunftwissenschaft! - Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichtesche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen - das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte

belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d.h. Physik, nothwendig. Aber nicht *bloß* nützlich und brauchbar *soll* die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die

I,7,111

wirthschaftliche Ansicht war, sondern "sie *soll* zugleich anständig ihn umgeben," d.h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemessenen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweite Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, *den* Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar ist nicht einzusehen, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: "daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst *wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner* (als endlichen Wesens) *in ihm lebendig wird*, wirkliches und wahrhaftes Daseyn (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt" (E.V. 7). Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Hr. Fichte versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde - gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der späteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Decoration ansehen: die eigentliche Grundmeinung und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er *selbst* in sich denke, und daß er wisse, daß *er* allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich "über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254), wenn sie je in ihm geflossen wäre;

I,7,112

jedermann wird bezeugen, daß in *ihm* nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreien und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen; *er* hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiste Uebel zufügt. Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Fersen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben (dieß sagt er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt; dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er, sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er

der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. - Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh, wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da *lediglich im Dienste der Begier steht,* das allein auf die Person zurückgeht, das eben deßhalb zurückstrebt in

I,7,113

das, wovon das Leben der Person abstammt - in die *sinnliche Natur, das eben darum* nothwendig Naturspeculation ist (Gr. S. 256 - 258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben und aus diesem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erspart. - Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa (wenn man dieß so finden wollte), daß - auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß *Er* die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn - man kann nicht sagen die Meinung, sondern - die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich *sie* in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust - darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versuchung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden - über alle Grenzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit -, damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber

I,7,114

als eine ungöttliche. - Es gibt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine *ist,* das andere aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche *ist,* jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unserer Meinung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. - Wir sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun;

überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienst und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgestoßenen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst, und es bliebe allein der Glaube, d.h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist und nur Göttliches sieht. - Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unseren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich oder objektiv irgend ein Ungöttliches *sey*; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsere Lehre, wie alle andere Philosophie, an die Bildung des menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Forderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in

I,7,115

die wirkliche Welt treiben und diese verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefordert hat und fordern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, *todt ist*, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unseres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit, mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. - Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechanisch verkehrenden Systeme über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unseres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise - aus Gründen der Sittlichkeit - von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen - zu Ehren ihrer Sittenlehre - bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole

I,7,116

des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern,

daß unsere Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als ebenso viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wissen, daß die innere Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verstandlose Schriftstellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen sein Leben gefristet haben und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so

I,7,117

gar nicht zum Zeugen seines Herzens und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwundersam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte, so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst in Bezug auf sich, gefordert, jetzt eben diese gegen sie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte, so sollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer - nicht überhaupt, sondern bestimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterschieden wird - die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen - *diese* also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. - Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er und *kann* es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit, auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

I,7,118

Sprüchwort sagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch *wissen*, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche *Er* nicht versteht, voll süßen Weines seyn? - Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungenen Begeisterung an sich? - (Wir haben ganz andere Urtheile über sie gehört) - vielleicht aber für Hrn. Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann) beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichteschen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erscheint, lediglich wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vacuum, und demjenigen ist leicht immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. - Nach der Fichteschen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unserer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede stehe, anstatt ins Allgemeine hinein und aus seinem Winkel heraus auf uns zu

I,7,119

schmähen und zu schimpfen. Kann trunkener Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichtesche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? - Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck (Gr. S. 260). - Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur

abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst, und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und

I,7,120

auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendas.), und dünkt sich also gar viel klüger wie sie; dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen,

I,7,121

und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet; ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der *sie* bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunst unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderten

Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes, so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsere Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unserer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen

I,7,122

an sich bringen und doch fortfahren uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist Wissenschaft bei mir, jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz anderes, wenn ich es ausspreche, und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unseres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere denn Er aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen, so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen, und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: "Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen", und als ich dort

I,7,123

auf die redlichste Weise äußerte, "daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey", und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte (Zeitschr. f. spec. Phys. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte also jene keck hingeworfene Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu seyn thun *könne*, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. -

Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unserer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläuterung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst als durch ausdrückliche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu stellen. - Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Grenzen der Wissenschaftslehre, großmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? "Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, *Kants* Erklärung gegen ihn betreffend - "Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich

[1] Bd. IV, S. 110, Vgl. Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 63. 74 ff. D. H.

I,7,124

und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. *Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, das seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser Entdeckungen beweise, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme"* (S. Jen. A.L.Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[1]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es *meine* Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmäht, ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes Wesen unendlich höher als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen

[1] Philosophischer Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

I,7,125

Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich gerade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. *Wir* haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unserer Nation. Er - führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm - ich weiß nicht was - den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: "Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß Sie sich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat - und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem Sie sich aussprach. - Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille

I,7,126

des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fordert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

[I,7,127]

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

1806.

[I,7,129]

Inhalt.

[I,7,131]

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war: so viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist, der Geist des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes.

Die Arzneiwissenschaft ist die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, wie der Organismus überhaupt und der menschliche insbesondere die Krone und Blüthe der Welt ist. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen sey, und vieler zusammenstimmender und harmonisch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in diesem Gebiete der Wissenschaft das Vollendete zu Stande gebracht werden soll.

Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zusammenwirkung, Einheit der Absicht bei vielfacher

I,7,132

Verschiedenheit der Mittel und der größten wechselseitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleistetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu seyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu versprechen, um das Größere zu leisten, als das Größere, um hinter demselben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat diese Zeitschrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengesetzt seyn.

Ebensowenig ist es ihre Absicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falsche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibsel eines Zustandes von Anarchie in den Wissenschaften zu führen. *Die* Zeit ist in der That vorbei, wo die Ansicht, aus welcher auch die Idee dieser Zeitschrift hervorging, zu ihrer Befestigung des Krieges zu bedürfen scheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Person wendet, oder in Ermangelung des geistigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlassen werden, und die Philosophie als eine nun besänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literarischen Kriege, durch welche sich diese neue Welt, in welche jetzt die besten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daseyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelassen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Existenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landstraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes selbst dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig ist, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu seyn, trug sie auch anfangs dieß Gepräge; sie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen strebender Geister, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anschauung gedeihen, die wie das Würdigste und Beste, das in der Welt war, die Geister vereinigt, ohne sie zu fesseln, und sie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Gesetzlosigkeit der Willkür zu gestatten. Ja die ernstere Philosophie selbst, welche, in

I,7,133

Zeitaltern der in Reflexion erstarrten Vernunft und im Gegensatz jener, gleichfalls strenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüstet wie die Minerva erscheint, legt Harnisch und Waffen nieder, gleich dieser, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreise der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des

Geistes seyn, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefakt, ist menschliches, nicht Naturwerk. Hieraus ist zu sehen, wie thöricht es sey, die Verschiedenheit der Grundansichten zu fordern und gleichsam im Reich der Schönheit und Wahrheit absichtlich Partei stiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird. Es ist das Band, welches die großen Meister der Kunst als eine allgemeine, schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe *Plato* jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet.

Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sey, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr! Aber diese Ursprünglichkeit ist eben daher von der Persönlichkeit gänzlich verschieden; es ist keine Eigenthümlichkeit des Geistes, die sich der Mensch selbst aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, sondern jeder, der auf diese Weise trachtet frei zu seyn, ist eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an

I,7,134

ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich seyn, nicht aber der selbstische Mensch, welcher, von Natur und Gott verlassen, nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann.

Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen eine nicht ungegründete Furcht der Bessern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen, so bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für sich genommen haben, in der sie gefangen sind und sich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur fördernd seyn, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten; denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen. Jener Unsinnige, der, um sich einen Namen zu schaffen, den Tempel der Diana von Ephesus anzündete, war sicher nicht im Stande, einen solchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was suchet ihr aber an diesem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geistes sind, zu erbauen streben? Seine Grundsäulen und die Urgestalt, die aus der Tiefe der Natur selbst hervorsteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerstören; alles aber, das falscher Schmuck, überflüssige Zuthat ist, möge die

I,7,135

reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er stets würdiger und ähnlicher seinem Urbilde sich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unserm nächsten Gegenstande, und suchen das, was der vorzüglichsten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitschrift werth seyn möchte, unter gewisse Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Absoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt sich in der deutschen Philosophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerstrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, so mußte es sich endlich finden, daß dieselbe auch in einer gefälligeren und gewissermaßen schönen Form, als Sehnsucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und seitdem eine interessante Individualität sich auf diese Weise mitgetheilt hat, ist in einer gewissen Klasse von Schriftstellern fast keiner übrig geblieben, der nicht nach diesem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorstellung von Philosophie, welche dabei zu Grunde lag, ist deutlich genug diese. Das Absolute ist das Original oder Urbild; die Philosophie als Werk des Menschen ist die Kopie oder das Nachbild; die Seele schwebt zwischen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem ersten zu beurtheilen, und verhält sich bei diesem Schauen *in* das Absolute nothwendig als ein solches, das selbst außer dem Absoluten ist. Unbegreiflich wäre, wie dieser einfache Schluß so lang hätte verborgen bleiben können, wenn es sich mit der ersten Angabe richtig verhielte, und der Philosoph in der Erkenntniß des Absoluten wirklich unmittelbar sich selbst auf die Weise bedächte, daß er sich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr sich selbst in ihm vergäße. Ehre diesem Bestreben, wenn es die einzige Absicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr sich als ein Erkanntes, Bewiesenes, Angeschautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur scheint diese Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgestellt zu seyn. Denn eben jene Unterscheidung einer besondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Absoluten, *in* welche das Absolute *herein*gezogen werden könnte, leugnet die Philosophie gänzlich,

I,7,136

und darauf beruht ihr von aller Nichtphilosophie und Unphilosophie gleich unterschiedener Charakter. Ueberhaupt also möchte jener Glaube gegen die dogmatische Vorstellung eine Bedeutung haben, welcher das Absolute unüberwindlich als ein Objekt vorschwebt; gegen die Philosophie aber, deren Grenze er nicht bestimmen kann, da er ihr Wesen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieser Art des Gefühls, was ein geistreicher Beurtheiler ohnlängst von der poetischen Empfindsamkeit geäußert: es ist als Ausdruck einer schönen Seele erfreulich und gut aus der ersten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungssüchtige Geschlecht sich am leichtesten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieser Gegensatz zwischen dem bewußtlosen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit besteht, so lange wird es wichtig, ja nöthig seyn, zu zeigen, worin er seinen Grund habe, inwiefern er verschwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meister der Wissenschaft und Kunst gleich in diesem ersten Heft ein bedeutendes Wort über diesen Gegenstand mittheilen zu können.[1]

Besonderes Verhältniß der Naturphilosophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verschiedene auf verschiedene Weise sich bestrebt, mittelst gewisser aus der Naturphilosophie geschöpfter Grundsätze auch die Arzneiwissenschaft ins Bessere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müssen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieser Versuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundansicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunst. In Zeiten, wo sich neue Ansichten in der Wissenschaft aufthun, sind die wenigsten von den Grundsätzen ergriffen, sondern *sie* ergreifen die Grundsätze, und ihr Verkehr mit denselben ist der einer *Benutzung* im eigentlichsten Sinn. Auf diese Art haben einige Abschreiber und Kopisten, soweit sie nämlich dieß seyn konnten, eine leichte Ernte in diesem Feld zu machen gesucht. Ein wahrhaft

[1] Ueber die speculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A.d.H.

I,7,137

regsamer Geist dagegen wird unter gleichen Umständen leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten seyn, wie z.B. Contraktion und Expansion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonst möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöste Dünste gleichen, die zwar, wenn sich die Schleusen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo sie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber selbst keine mit herniederbringen. - Der Geist, wenn er nach innen sich einigermaßen Genüge gethan hat, sieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menschen wirken, und wenigstens nicht schädlich oder verderblich wirken zu wollen, so muß er früher oder später auch sein Verhältniß nach außen sich deutlich zu machen suchen. Wenn im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Besonderen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissen und Handeln erwachsen kann. Wenn aber in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zum Umfassenden und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Gelehrsamkeit noch die einer wahren auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philosophie schuldig ist, sondern die Schwäche oder der Mangel dessen, was ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.

Mit der Steigerung der Wissenschaft steigern sich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, sich nicht wieder zurückweisen lassen. Alle wahre Erfahrung ist religiös: die Lobpreiser der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchristen von den wahren unterscheidet, die Schein- und Maul-Erfahrenen,

I,7,138

die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanschauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zusammenhange der allgemeinen Naturforschung erschienen ist, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menschlichen insbesondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derselben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, sondern allein für einen platten Routinier, gesetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Brownischen z.B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da sie jene nicht in sich selbst und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatorisch vereinigte.

Dieses Verhältniß, kraft dessen entweder die Wissenschaft und der Geist des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wissenschaft des Allgemeinen und Höchsten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Besonderen und Concreten ausgebildet wird, scheint auf den

meisten Gelehrtenschulen immer drückender zu werden, und hat sich in dem fast verzweifelten Vorschlag eines der wissenschaftlichsten Arzneigelehrten ausgedrückt, besondere Bildungsanstalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wissenschaft gebildete Heilkünstler zu errichten.

Wenn sich in dieser Zeitschrift, vorerst wenigstens, ein Uebergewicht wissenschaftlicher Abhandlungen über Recensionen und Anzeigen finden sollte, so liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Ansichten vordersamst bestimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik selbst gewisse schon ausgesprochene Ideen voraussetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem solchen durchaus freien Verein ein jeder seine eigne Ansicht allein zu verantworten hat, und scheinbar oder wirklich verschiedene Vorstellungsweisen hier nicht unerwartet seyn können.

Da die Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik gerade

I,7,139

bis zu der Grenze der organischen Naturlehre fortgeführt wurden, so schließen sich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an selbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wissenschaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die gesammte Naturlehre, so wie die gesammte Naturlehre auf sie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwissenschaft.

Würzburg, im Juni 1805.

[I,7,140]

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.

1.

Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie.

2.

Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist, da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geister, allgemeines Bündniß der Künste und Wissenschaften ihre Frucht.

3.

Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4.

Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee

I,7,141

der Einheit setzen, streiten für nichts anderes als für den Widerstreit selbst, an welchem ihr Daseyn hängt. Sind alle falschen Systeme, sind die Ausartungen in der Kunst, die Verirrungen in der Religion nur ebenso viele Folgen jener Abstraktion, so kann auch die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen.

5.

Diese Erkenntniß ist kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, sondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Masse menschlicher Bildung; es ist nichts so groß noch so gering, darin sie nicht wirksam wäre, und wie sie treibt und schafft im ganzen Baum der Erkenntniß, so auch in jedem einzelnen Zweige derselben.

6.

Aber nicht nur die Trennungen der Wissenschaften untereinander sind bloß Abstraktionen, sondern auch die der Wissenschaft selbst von der Religion und der Kunst.

7.

Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abstraktionen des All, zuletzt eingehen in das Allleben der Natur, deren Bild die Erde und die Gestirne sind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in sich trägt: so müssen alle Elemente und Schöpfungen des Geistes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinsamen Leben übergehen, welches höher ist als das Leben jedes von ihnen insbesondere.

8.

Dieses Gesammtleben der Wissenschaft, der Religion und der Kunst, wäre im Ganzen der Menschheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, dasselbe hat zum vollendeten Staat die Philosophie, nämlich daß sie nur in einem solchen ihr eigen Bild dargestellt und lebend erkennen mag.

9.

Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen. Religion aber ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. *Sie* weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weist dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott gesetzten Schranken an, und vermittelt so als ein heiliges Band die Wissenschaft mit der Kunst, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen ist.

I,7,142

10.

Wie im Staat die Gesetzgebung nichts ist ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der ersten mit der Besonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechanisch, sondern kunstmäßig, beseelenden und regierenden Geist, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: so gelangt Philosophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wissenschaft mit der Religion und der Kunst zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11.

Nicht allein das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr hört sich nimmer satt: auch die Vernunft

wird nicht satt von Betrachtung. Dieß kann der Wissenschaft in ihrer Absonderung entgegengesetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Gesetzgebung auf die Beschlossenheit dringend, hat sie nothwendig eine andere Seite, von der sie offen und unbegrenzt ist, deren Anerkennung die Religion in ihr ist.

12.

Diese dagegen verliert sich in der Hingebung an das Besondere ohne die Rückkehr auf das schlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superstition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorstellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kennntiß der Gesetze des All sich von den einzelnen Dingen und Erscheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13.

Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst.

14.

Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelnste selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.

15.

In welcher Form sich übrigens diese Begeisterung offenbart, ob in dem lyrischen Erguß einer harmonischen Individualität, die den Einklang des Universums in sich wiedertönen läßt, oder mit epischer

I,7,143

Ausbreitung und Fülle die Geschichte des Universums dichtend, oder endlich in streng plastischer Begrenzung, es sey in dem noch herben Styl, den in der Wissenschaft wie in der Kunst das System gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der schon freier gewordenen Kunst, oder in der letzten Vollendung mit dramatischem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefste Ernst und das freieste Spiel sich wechselseitig verklärend sich wechselseitig erheben: dieß ist in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (ist nur dieser aus der Allheit geschöpft) und die Philosophie selbst gleichgültig, und bezeichnet nur verschiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunst.

16.

Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und strenge Styl der ältesten Plastik den durch Grazie verschönten Erzeugnissen der späteren Kunst vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von strenger Gesetzgebung beginnen: so muß der Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Bildung die Unwissenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die süßern Früchte der Philosophie reifen mögen. Das Platonische: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17.

Nicht Formlosigkeit ist das wahre Unendliche, sondern, was *in sich* selbst begrenzt, *von sich* abgeschlossen und vollendet ist. Diese innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinsten abgedrückt ist, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Systema der Erkenntnisse.

18.

Aber nicht nur das Ganze als Ganzes ist göttlich. Auch der Theil und das Einzelne ist es für sich. Wäre die wissenschaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßtest mir danken. Wie viel mehr, da sie eine innere organische Verbindung ist, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen ist, und in sich selbst lebt,

wie er in diesem lebt.

19.

Wessen ich mich rühme? - Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

I,7,144

aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe.

20.

In kurzen Sätzen, mit so einfachen Zügen, als mir damals möglich schien, habe ich zuerst im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weise dargestellt[1]. Ich habe Ursache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Besondere eingeht, meine Ansicht zu verbessern oder zu ändern, überhaupt sie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie sie dort aufgestellt sind[2], haben sich mir bei jeder folgenden Untersuchung, selbst in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner besten Einsicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu stellen.

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1 - 50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darstellung.

21.

Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbesserungen in Materie und Form, die man jener Darstellung zugedacht hat.

22.

Zuvörderst, ob die Religion höher sey als Philosophie, und, was in dieser ist, durch jene höher gesteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist.

I,7,145

23.

Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstande eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sey die Sache poetisch, eh' es das Wort ist.

24.

Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet

denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie, wie schlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen.

25.

Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, und was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt.

26.

Die ihr Bewußtseyn am meisten verurtheilt, Schüler zu seyn, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sich noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern.

27.

27. Wie eng aber haben selbst manche von den Bessern diese Sache betrachtet, welche nicht sehen, daß sie keine Sache bloß dieser Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstraktum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen.

28.

Ob ich eine Schule will? - Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den GÏìçñïò (das einigende Princip)

I,7,146

auch für die Wissenschaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den andern, oder ist dem andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29.

Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben.

30.

Der besondern Absicht gegenwärtiger Zeitschrift gemäß habe ich diejenigen Grundsätze, die nöthig sind, um der Naturphilosophie im Besondern zu folgen, nicht doctrinal, oder so, daß ich jederzeit nach strenger Art die Beweise führte, sondern mehr historisch, zum Zeugniß der Sache, vorausschicken wollen; und zwar schien das Zweckmäßigste, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31.

Die Vernunft kann man niemanden beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden.

32.

Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. - Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleichzusetzen.

33.

Der Verstand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbesondere auf, indem er es nur im Widerschein andrer, nicht an sich selbst begreift. Er ist zugleich das Setzende aller Unterscheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Kosten der Unendlichkeit im Besondern auffaßt, der Wissenschaft in ihrer Absonderung vergleichbar.

34.

Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verstandes vereinigend ist die Einbildungskraft: diese ist selbst nur

I,7,147

der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der Verstand, der zugleich anschauet.

35.

Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloß auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

36.

Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seyen, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder *was die unendliche Position seiner selbst ist*. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

37.

Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [nicht nur im Besonderen, sondern was schlechthin und durchaus allgemein, also] in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, *als* das sich Gleiche, oder *als* die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. [Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d.h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche].

38.

Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließe, dem Gesetz der Identität (A = A).

39.

Ihr betrachtetet dieses Gesetz als ein bloß formales und subjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

I,7,148

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, sondern ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes ist, sondern daß ewig und in allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft ist, das

nicht (36) absolut, nicht göttlich wäre.

40.

Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen.

41.

Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist *Gott* - unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten.

42.

Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann *nichts anderes* affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas *außer Gott.*

43.

Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44.

Das *Ich* denke, *Ich* bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.

45.

Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist (39), ist die Vernunft.

46.

Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich

I,7,149

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in *sich* aufsuchen und zählen oder wägen, ist die äußerste Gränze der Verwirrung und der innern Verfinsterung des Geistes.

47.

Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung (36), d.h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn.

48.

Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern sie *ist* diese Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber ist es diese Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm seine Klarheit komme, da es eben die Klarheit selbst ist, so kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes *komme,* da sie eben selbst diese Idee ist. So wenig man ferner das Licht weiter beschreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, so wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beschreiben oder mittheilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subjekt ausspricht, doch nichts Subjektives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie

vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anschauen und betrachten kann, so muß er die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeisterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49.

Diese Idee ist kein Gegenstand des Bestreitens oder der Zwietracht; alle Besonderheit, aus welcher allein Widerstreit kommt, geht unter in ihr. Der Unsinnige, der sie leugnet, spricht sie aus, ohne es zu wissen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieser Idee.

50.

Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine;

I,7,150

er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht in Gegensatz einer Peripherie, sondern als alles in allem. Auch das Höchste ist dieses nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber ist das schlechthin Beziehungslose, allein aus sich selbst und durch sich selbst Affirmable.

51.

Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52.

In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als *Erkanntes* [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf *Gott* zu seyn. [Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihn uns fürsetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das *Gefühl* des Schwerseyns selbst das *Seyn* in der Schwere ist, so ist die Erkenntniß Gottes selbst das Seyn in Gott. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe (51), Gott.

53.

An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das *Subjekt* als Subjekt besteht. Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.

54.

Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen nicht auf menschliche, physische oder psychologische, sondern auf göttliche Weise zwingt, zu handeln, wie es recht ist [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum sich selbst vergißt]: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende als ein solches, ebenso wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verschwindet.[1]

[1] Diese Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhaftesten, aber ohne Zweifel auch letzten Versuches die Erkenntniß des Absoluten in eine Subjektivität zu | *[S.151]* verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfasser nicht seyn, welcher ihn in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* S. 149 [Bd. 5, S. 278] so bestimmt vorhergesagt hat, daß er jetzt nicht bestimmter davon schreiben könnte. Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums. In einem solchen Sinn schließe ich diese so wie jenes aus dem Vernunftsystem allerdings aus, und zwar auf ganz positive Weise aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

I,7,151

c) *Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten.*

55.

Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Theil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und absolut eins gesetzt ist, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat *in* der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede solche Abstraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerspruch kund, den sie zur nothwendigen Begleitung hat.

56.

Ihr meintet, mit diesen Widersprüchen, in die sich die Idee auflöst, sobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee selbst zu streiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Wesen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verstand keines der möglichen Entgegengesetzten für sich bejahen kann, ohne Widerspruch, daß jedem solchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengesetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57.

Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation seiner selbst ist, möchte der Verstand zuvörderst das Affirmative und das Affirmirte absondern und Gott als das eine oder das andere für sich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar scheint, läßt sich, eben *durch* die Idee selbst, das Widersprechende aufzeigen.

58.

Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung seiner selbst ist,

I,7,152

scheint auflösbar in die zwei Folgen: Gott affirmirt sich selbst unendlich, und: Gott ist von sich selbst affirmirt. Betrachtet ihr die erste für sich, so ist es unmöglich, daß Gott sich selbst affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) ist jederzeit größer als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend sich selbst, ist [mit] Gott als dem affirmirten von sich selbst schlechthin gleich [nur ein und dasselbe]. Gott faßt sich selbst nicht, weil er nicht größer seyn kann, als er selbst ist. Demnach ist der Satz: Gott bejaht sich selbst, für sich genommen, kraft der Idee selbst ein unmöglicher. Dasselbe gilt von seinem Gegentheil. Gott kann ebensowenig das Affirmirte von sich selbst seyn; er ist sich selbst unfaßlich und wird nicht gefaßt, weil er nicht kleiner seyn kann als er selbst, weil er nicht ein Verschiedenes, sondern nur ein und dasselbe ist.

59.

Auf gleiche Weise kann jede mögliche Vernunftbejahung, ihr Ausdruck sey welcher er wolle, wenn ihr das einzelne Glied der in ihr ausgedrückten Identität heraushebt, in Widerspruch aufgelöst werden, so nämlich, daß das Abstrahirte weder gesetzt noch auch nicht gesetzt werden kann. Z.B. kraft der Idee des Absoluten: es sey dasjenige, dessen Wesen auch das Seyn ist, kann Gott kein *Seyn* zugeschrieben werden; denn Seyn als solches ist nur im Gegensatz von Wesen, in Gott aber ist es absolut eins mit demselben. Gleichwohl kann das Seyn von Gott auch nicht negirt werden, aus dem gleichen Grunde, und gerade deshalb, weil es in ihm dasselbe mit dem Wesen ist.

60.

Von dem Satz: Gott ist Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für sich gesetzt werden. Gott ist nicht das schlechthin Eine; denn das Eine ist nur im Gegensatz des Vielen, in Bezug auf das schlechthin Eine ist aber kein Vieles. Also hebt diese Idee sich selbst auf, und Gott ist auch nicht Eines. Dennoch ist er

auch nicht nicht-Eines und Vieles.

61.

Alles Erkennen ist nichts anderes denn ein Affirmiren. Von eher suchte die Wissenschaft nach dem Punkt, wo das Seyn das Erkennen, das Erkennen das Seyn einschließt. Wie könnten sie aber vollkommener eins seyn als in der Idee der allgemeinen Substanz, Gottes, dessen Seyn die unendliche Affirmation von sich selbst ist, dessen

I,7,153

Seyn daher die Erkenntniß in sich schließt, und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb ist es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte *ist ein und dasselbe* in ihm[1], und es ist insofern *kein* Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht *Verneinung* alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Seyn Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens.

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbstbejahung Gottes ist das Erkennende und Erkannte ein und dasselbe. Anm. d. H.

62.

Dasselbe läßt sich in allgemeinerem Sinn von dem Gegensatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott ist weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbstbejahung Gottes fließt zusammen mit dem *Seyn* Gottes, und ist selbst dieses Seyn (61); dennoch ist das Handeln in Gott auch nicht *verneint*, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation seiner Selbst ist. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn schließt es ein Handeln in sich, nämlich das absolute Sichselbsterkennen der Einheit als Allheit.

63.

Diese kurze Betrachtung (55 - 63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Absoluten jeder Abstraktion widersteht, daß sie schlechthin untheilbar, daß es also unmöglich ist, irgend etwas aus ihr durch Analyse oder Abstraktion zu entwickeln.

64.

Der Satz, daß das Absolute keine Prädicate hat,[2] ist insofern ganz richtig, als das Prädicat selbst nur im Gegensatz des

[2] Der Verfasser der bekannten *Aphorismen über das Absolute,* die eine Parodie der sogenannten neuesten Philosophie seyn sollen, von Gegnern derselben aber treulich nachgeschrieben wurden, hat auch diesen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, besonders auch in dieser Beziehung, ein trefflicher Aufsatz *Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie und seine verschiedenen Modificationen* etc. zum genauen Nachlesen zu empfehlen. Er steht im *kritischen Journal der Philosophie.* Bd. 1, St. 2.

I,7,154

Subjekts möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts also, das im

Gegensatze stehen kann, ist affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65.

Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes (36) und dasselbe bezeichnet.

66.

Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit selbst eine bloß verneinende und insofern bedingte. Die Gegensätze sind aber in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. Aber ebensowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegensätze in jener Idee als wirklich gesetzt wären. Sie sind *nicht*, denn ihre positive Identität ist gesetzt, und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt.

67.

Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht seyn[1], oder Synthese, sondern allein gänzliches Einsseyn.

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengesetzter ist das Höchste, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieses Mißverstehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meisten haben denn doch dieses Produkt ihres Nichtverstehens bestritten. Was soll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, sondern - damit gegen mich streiten wollen?

68.

Wir versuchen diesen, an sich freilich sehr klaren, den meisten aber doch nicht klaren Unterschied durch einige Beispiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels stellt das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Kräfte dar; er ist das Vereinigende beider, aber er ist keineswegs ihre absolute Identität. Er ist, was er ist, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengesetzte, nicht an sich selbst;

I,7,155

diese reduciren sich wechselseitig in ihm zur Null, nicht aber er selbst, als er selbst, ist die *positive* Null beider.

69.

Beispiele des absoluten Einsseyns Entgegengesetzter bietet nothwendiger Weise die ganze Natur, bieten alle Wissenschaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachste Art aus Contraktion und Expansion zu begreifen versuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, solange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengesetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in *jedem Punkt* als expansiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weise.

70.

Oder man denke sich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z.B.: ein solches ist in jedem Punkte seines Wesens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten sich nicht wie Faktoren zueinander, die sich auf die Null reducirten, und doch ist auch das Organ nicht bloß Seyn, abstrahirt von dem Sehen (sonst wäre es nur Materie), noch bloß Sehen, abstrahirt von dem Seyn (sonst wäre es nicht Organ); sondern es ist ganz Seyn und ganz Sehen. Es ist *in* dem Seyn auch ein Sehen und *in* dem Sehen ein Seyn.

71.

Die Idee des Kreises ist eine schlechthin einfache und untheilbare Idee. - Wenn schon Mittelpunkt und

Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, so sind sie doch in der Idee des Kreises eins. Von dem Kreis kann nicht abstrahirt werden; denn der Mittelpunkt für sich, ohne den Umkreis, ist auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für sich, abstrahirt von dem Mittelpunkt und sonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird also in der Idee des Kreises weder der Mittelpunkt für sich noch die Peripherie für sich gesetzt, sondern in jedem nothwendig schon der Kreis, d.h. die absolute Einheit. Der Mittelpunkt ist der Kreis in seiner Affirmativität angeschaut oder der ideale Kreis; denn was ist überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser oder ein Kreis, dessen Peripherie mit dem Centrum zusammenfällt? Dagegen ist die Peripherie nur der Kreis in seinem Affirmirtseyn oder in der Totalität angeschaut.

I,7,156

Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig ist, so ist sie = dem Punkt). Das Einsseyn beider ist nicht das *zweier Theile*, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen, beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre *absolute Identität.*

72.

Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z.B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Pereception negirt ist. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher sind, so sind sie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Wesen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn diese nicht an sich schon und *als* Seyn auch perceptiv ist? Das Handeln der Thiere ist ein völlig blindes. Wir denken uns nicht sie selbst als handelnd, sondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwidersprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, besonders der Kunsttriebe aufdrängt, daß dieses, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, *an sich* betrachtet, auch ein subjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtlosigkeit sey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus setzen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen, selbst nach der gemeinen Vorstellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z.B. die geschickten und sichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen, und dennoch nicht selten ebenso viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beständigen Somnambulisten.

73.

Die Meinung ist daher keineswegs, daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das besondere Wesen Gottes sey (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern daß sie das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine sey, und nichts bejaht werden oder seyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

I,7,157

sey ohne allen Dualismus. Denn so wenig es eine reelle Entgegensetzung ist, wenn ein und dasselbe Wesen zwei verschiedene Namen trägt, A und B, und so wenig das Wesen A und das Wesen B in diesem Fall zwei verschiedene Wesen, wie sie vielmehr nur Ein Wesen sind, so ist jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Wesen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, *ganz* ideal und *ganz* real.

74.

Daß aber diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der *die unendliche Affirmation seiner selbst ist,* und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist.

75.

So wenig nun (55 - 74) die Abstraktion etwas vermag über die Idee Gottes, sie zu beugen oder etwas Besonderes aus ihr herauszunehmen und für sich zu setzen: so unmöglich ist es, aus dieser Idee etwas auf dem Wege des Entstehens oder des Hervorgehens aus derselben abzuleiten.

76.

Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft dessen Idee seyn *kann, ist* nothwendig und ist *ewig,* und was nicht auf diese Weise seyn kann, vermag überhaupt nicht zu seyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen.

77.

Gott neigt sich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er ist allselig; er bewirkt nichts, denn er *ist* alles. Die unendliche Bejahung von sich selbst ist keine Handlung, zu der sich Gott als das Subjekt verhielte, sondern sie ist selbst das *Seyn* Gottes. Gott *wird* nicht dadurch, daß er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er *ist* ein unendliches Selbsterkennen *in* dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgesonderter Handlung.

78.

So einfach diese Idee der unendlichen Selbstbejahung des unendlichen von- und aus-sich selbst-Seyns an sich ist, so schwer ist sie für den Verstand, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat. Diesem ist sie entweder eine Selbsttheilung Gottes, so daß er z.B. einen Theil seiner selbst objektiv setzte (als Welt), den andern für sich behielte, das

I,7,158

ist, daß er sich selbst im Subjekt und im Objekt als negirt setzte, welches gegen die erste Idee Gottes streitet, die unendliche Position von sich selbst zu seyn; oder eine Selbstdifferenziirung, da sie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbst-Identifizirung Gottes seyn müßte. Sie ist es nicht, weil Gott nicht sich identificirt, sondern die absolute Identität *ist.*

79.

Von demselben Werth, d.h. gänzlich widersprechend, ist die Vorstellung eines Herausgehens des Absoluten aus sich selbst. Könnte Gott aus sich selbst herausgehen, so wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht absolut. Die Absolutheit oder die unendliche Selbstbejahung ist vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, sondern als das ewige *Seyn* und Bestehen Gottes in sich selbst.

80.

Diese Betrachtung (75 - 79) so wie die frühere (55 - 74) zeigt, daß der Verstand keinen Theil haben kann an der Idee des Absoluten, und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraktion, und der des synthetischen Ableitens (wie dieß nach der herrschenden Vorstellung allerdings der Fall ist), *so leugnen* wir *alle* Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt; es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn eben darum ist er Gott, weil er alles *ist. - Speculation* ist alles, d.h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als die speculativ ist, d.h. Contemplation Gottes wie er ist.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die *bloßen Anfänge* der Philosophie, über welche mit jemandem zu streiten völlig zwecklos ist. Denen, welche sich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Absoluten nun einmal keine andere Vorstellung machen können als die eines *Dings,* und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenschaft inhärirt, weitere Erläuterungen

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Absoluten darzustellen in der *Neuen Zeitschrift* für speculative Physik, Heft II, §. IV. [Bd. IV, S. 391].

I,7,159

geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz seyn. - Von allen Erörterungen der einfachsten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo sagt: "On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc."

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen.

81.

Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, ist Intuition aktueller Unendlichkeit.

82.

Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern sie absolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt ist. Jetzo kommt zu betrachten, wie sie dieses auf unendliche Weise, oder wie Gott Position von sich selbst nicht nur überhaupt, sondern auf unendliche Art ist.

83.

Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejahet.

84.

Diese Unendlichkeit kann man nur intellektuell anschauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Hast du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen, für die Art z.B., wie das Licht in dem Licht selbst unendlich ist und in

I,7,160

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, so hast du ein schwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Position Gottes eine Unendlichkeit von Positionen begriffen ist, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85.

Die besondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit oder ihr Centrum, die Position aller und einer jeden auf gleiche Weise, wie das Licht nicht zusammengesetzt ist von Strahlen,

sondern die unendliche und untheilbare Position von Strahlen ist.

86.

Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Position, damit Gott sich selbst bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt seyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Position seiner selbst wäre.

87.

Jede Position, als nur begriffen in Gott, ist dadurch unterschieden von Gott, daß dieser nothwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts außer (praeter) sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie anderes außer sich hat.

88.

Aber jede Position ist als eine selbst unendliche in Gott, d.h. sie ist nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was sie mit andern gemein hätte, sondern sie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Positionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und diese göttliche Selbständigkeit jeder Position gilt nothwendig ins Unendliche.

89.

Die Beziehung also, welche die Position auf andere Positionen hat (87), ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt, ist unerschaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper schafft, seiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn diesen kann sie nicht schaffen, weil er nichts ist), oder überhaupt diejenigen Eigenschaften, die er nur in Relation hat, und die für *sie* (für die Schwere) nichts sind.

90.

Gleich ewig und ewig eins in Gott ist die untheilbare

I,7,161

Einheit (85) der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche für-sich-selbst-Seyn dieser Positionen (88), welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist.

91.

Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu seyn, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern, was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu seyn, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht.

92.

Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All.

93.

Hinwiederum ist das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben *durch* sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

94.

So wenig Gott außer der unendlichen Position seiner selbst noch ein besonderes, von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen

verschiedene Existenz; sondern diese selbst sind das allein Reale im All.

95.

Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation.

I,7,162

96.

Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

97.

Besonders kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche (83), also (59) das *Wesen*, sofern es unmittelbar auch das *Seyn* und demnach die Position von sich selbst ist.

98.

Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d.h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten *Idea* genannt.

99.

Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen; denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.

100.

Die Idea kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott *an sich selbst* sind, ohne Relation aufeinander.

101.

Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nun wahrhaft als *Dinge* für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d.h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind.

102.

Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finstern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103.

Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffenseyn im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern

I,7,163

nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist (97); denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches (88) aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigne Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem

Grad seiner Besonderheit.

104.

Das erste Verhältniß, des bloßen Begriffenseyns im verneinenden Sinne, bestimmt der besondern Position ihre Beziehung zu andern Positionen; nach dem andern aber hat sie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieses ist ihr ewiges Leben.

105.

Gleichwie aber in Gott selbst Unendliches stets aus Unendlichem hervorquillt: also ist auch jede in Gott begriffene Position selbst wieder ein All von Positionen (84), die einerseits ebenso nur in ihr und nach ihr seyn können (der Idee nach), wie die besondern Affirmationen nur in der Allaffirmation seyn können, andererseits aber ebenso für sich unendlich sind wie diese.

106.

Auch die besondere Position, als wieder in sich begreifend eine Unendlichkeit von Positionen, ist das *Centrum* oder die absolute Einheit derselben.

107.

Das bloße Seyn der Positionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine positive Folge aus Gott ist (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen seiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Wesen und Seyn.

108.

In Bezug auf Gott ist jede Position, es sey, daß sie selbst ein All von Positionen, oder in einem solchen begriffen sey (106), stets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und ist nicht durch eine andere, sondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist) bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109.

Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende

I,7,164

in jeder Position, das Affirmative *in* jedem Affirmirten. In der Beziehung der Positionen aufeinander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was dasselbe ist) auf ihr besonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich seyn kann.

110.

Zwar kann durch die bloße Relation, da sie an sich nichtig ist, die Unendlichkeit und Einheit der Idea selbst nicht vernichtet werden, und ihr Wesen scheint durch in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111.

Das in der Relation Entstandene ist, *inwiefern* es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird.

112.

Es *ist*, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden. Es ist *nicht*, weil es kein Unum per se, sondern ein bloßes Unum per accidens ist.

113.

In Gott ist nur die Einheit als bestehend in jeder Position für sich, oder in der Unendlichkeit, und die

Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit, keineswegs aber ist die zusammengeflossene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band ist, wodurch die Positionen zusammengehalten werden.

114.

Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in *Gott* ist eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d.h. es ist ein nichtiges Leben (89).

115.

Jenes Bild, das nichts für sich und an sich ist (111), wird gleichwohl, *in* diesem Nichtseyn für sich, Widerschein, sowohl der

I,7,165

Unendlichkeit (denn die Positionen sind in ihm nur *verbunden*, aber nicht eins) als der Einheit; und wie diese beiden in Gott und der Idea auf absolute Art eins sind, so in dem Ding endlicher Weise.

116.

Die Idea ist der in dem Nichtseyn des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht.

117.

Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem für-sich-Seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes seyn.

118.

Bekannt ist, wie der menschliche Verstand von jeher die Erklärung dieser wundersamen Mischung gesucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an sich selbst Gleichen haben, und sich bestreben ihm ähnlich zu seyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber ist nicht im Kampfe mit einer widerspenstigen, der Einheit feindseligen Materie außer ihm, selbst nicht, wenn dieser Stoff als das bloße Nichts (ìx –í) bestimmt würde; denn das ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist. Gott aber als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119.

Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten *in der Relation aufeinander*, also in der Mischung oder dem Zusammenfluß zu betrachten.

120.

Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.

I,7,166

121.

Die äußere oder erscheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterschiedes von dem an-sich-Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere ist jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, sondern gegen die gemeinsame Einheit, welche die in allen gleiche ist. Erst indem die Wesenheiten der Materie anfangen *gegeneinander* zu gravitiren, rinnen sie zu dem dunkeln Körper zusammen, und werden als *Dinge* geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122.

Deßgleichen ist kein Lichtstrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern sein Licht, sondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zusammengeflossenen Scheinbilder, werfen wechselseitig aufeinander ihren Schatten und schließen sich aus.

123.

Der Punkt, auf den es zwischen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwischen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwidersprechlich scheint, ankommt, ist also keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derselben aus Gott zu zeigen haben (da sie durch Gott *nicht* bejaht ist) (107), sondern, daß *sie* uns vorerst das eigentliche Daseyn einer solchen endlichen Welt beweisen sollen, als sie annehmen.

124.

Zuvörderst sagen sie: alle Dinge sind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, sie sind theilbar und werden getheilt, sie entstehen und vergehen. Wie sollten sie also der göttlichen Natur würdig seyn, die sich stets gleich, unwandelbar dieselbe ist! Aber die Dinge, welche entstehen und vergehen, sind auch nicht die wahren Dinge, und sie selbst sagen, daß die Substanz unvergänglich ist und nicht verwandelt werden kann, sondern nur das Accidens, d.h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125.

Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenseyn in Gott, schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur

I,7,167

dieses, was in Gott ewig vernichtet *ist* (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126.

Keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie ist nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position (denn diese ist nothwendig einfach, auch indem sie wie die Position jedes Menschen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die sie in Gott haben, sondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zusammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich ist.

127.

Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Lasset zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die sie auf sich haben, zusammenfließen, und ihr habt ein gemeinschaftliches Produkt d e; in Gott aber ist nicht dieses, sondern die absolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Absolutheit jeder für sich (d und e); nur in dem Scheinbild ist die Mischung. Deßgleichen laßt diese Qualitäten sich trennen, so ist zwar das zusammengeflossene (d e) verwandelt, jede der beiden

Positionen aber und ihre ursprüngliche Einheit ist unverwandelt.

128.

Jedes Ding ist in jeder Vollkommenheit, jeder besondern Trefflichkeit, auch der seiner eigensten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen ist in der göttlichen Einheit, sondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Mischung, das zwischen Einheit und Auflösung ungewiß schwebende Scheinprodukt ist nicht ewig, weil sein Daseyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Wesenheiten zueinander und so zuletzt auf den sämmtlichen Relationen im All beruht.

129.

Wie herrlich ist der Mensch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zusammen, so daß er alles Positive, das sonst gesondert existirt, in sich allein zu vereinigen scheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erscheint, ist nur,

I,7,168

wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, und die durchsichtige Luft zu Wasser zusammenlaufen macht, um sich selbst in ihr wiederzustrahlen. Sein Daseyn ist gesetzt und *dauert*, nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.

130.

Jedem Theil der Materie, auch in seinem relativen Leben, ist doch die Idea eingeschaffen; daher er bestrebt ist, die ihm zukommende Gestalt anzunehmen, und die bloßen Relationen nichts darzustellen vermögen, das nicht einer Idea gemäß wäre und sein absolutes Prius in der ewigen Einheit hätte.

131.

Die Zeit ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, die insofern in bloßer Relation zerfallen ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besondern Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Seyn des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation aufeinander.

132.

Betrachtet ihr die Dinge nicht an sich, d.h. betrachtet ihr nicht entweder die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder (119) ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit, erkennt ihr vielmehr nur die relative Einheit im Produkt, so vermögt ihr diesem, welches ein bloßes Phänomen ist, keine Realität zu geben als in Beziehung: nicht durch die wahre Wiederauflösung in seine Elemente und dadurch in das All (denn hiermit würde es selbst verschwinden), sondern durch ein Verhältniß zu anderem, welches gleichfalls nicht an sich selbst, sondern

I,7,169

nur Phänomen ist, also auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u.s.f. ins Endlose.

133.

Dergestalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empirische, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes ist.

134.

Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche und das, wodurch es ihr selbst vielmehr ungleich als gleich ist. Die erscheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist nur diese: das Ding ist selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135.

Da das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an sich ohne Wesenheit ist, so wird es damit von der Vernunft selbst als nichtig gesetzt.

136.

Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen bestehe, und durch welche göttliche Fürsehung alles geleitet werde, haben wir schon angedeutet. Denn da die Relationen nur seyn können, inwiefern das ist, wovon sie es sind, das Wesentliche, und sie, als gar nichts an sich, auch überall nichts zu schaffen vermöchten, so mögen sie überhaupt nur schaffen, was in den Ideen vorher bestimmt ist, und sind insofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137.

Keine Zahl oder Zeit vermag die verschiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Positionen aufeinander möglich sind. Welchermaßen aber ein solches, das alle Bestimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in absoluter Position, als schlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, seyn könne, dieses zu begreifen kann nur denjenigen schwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben sind.

138.

Diese mögen sich vorerst an Wahrheiten der Geometrie üben, ob sie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philosophie zu

I,7,170

schauen, z.B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwischen zwei Kreisen von verschiedenen Mittelpunkten eingeschlossen ist, wo sie gleichfalls eine durch Zahl absolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demselben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beschlossene gegenwärtige vor Augen sehen.

139.

So ist in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Ursachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, dessen Fülle aber keine Zeit, so wenig eine unendliche als eine endliche, erschöpfen mag. Wie das, was entsteht, für Gott nicht entsteht, so ist auch das, was in der Erscheinung vernichtet wird, in Gott schon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140.

Die Zeit selbst, im größten wie im kleinsten Theil, ist erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr selbst besteht, wie Scheinbilder, die in der sichtbaren Welt durch besondere Verhältnisse entstehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf sie influiren können. Ohne diese stete Gegenwart der unendlichen Position als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d.h. die Zeit selbst wäre undenkbar.

141.

Der Anfang ist in dem All mit dem Ende zugleich, d.h. es ist überhaupt weder Anfang noch Ende. In Ansehung des All ist die endlose Dauer nicht vom Augenblick verschieden; es wäre gleich unendlich in

diesem, wie in jener, d.h. es ist überhaupt nicht in der Zeit.

142.

Keine Position als solche kann ausgedehnt seyn oder Theile haben. Auch dieß sind Bestimmungen desjenigen, dessen Daseyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Wesenheiten sind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, sondern *verbunden* durch die *Relation aufeinander*, durch das also, was *sie unter sich gemein haben*. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Wesenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit bestehende, findet Theilung und Theilbarkeit statt.

143.

Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer

I,7,171

Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in bloßer Relation sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerscheint, aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an sich aber ist das Bekräftigende der Unendlichkeit. Diese ohne jene (und sie ist ohne jene, soweit sie in Relation zerfällt) gibt daher die Erscheinung der Kraftlosigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144.

Der Raum ist das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung und ihrer Elemente zur wechselseitigen Unabhängigkeit.

145.

Alle Größebestimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegensatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit ist, das fí jederzeit über dem ðOí, das ðOí über dem fí verloren geht. Die Imagination will das sinnliche Universum als Unendlichkeit, und es ist endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; sie will es als Einheit, hier ist es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit ist verloren.

146.

In der wahren Unendlichkeit ist aber das Größte nicht vom Kleinsten verschieden, d.h. es ist überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d.h. nichtige Bestimmung ist.

147.

Auch Vielfalt ist nur Begriff eines Dinges in Relation mit sich selbst, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d.h. sie ist nicht ohne Allgemeinbegriff, also ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die sie in dem Urbild haben.

148.

Die erscheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es sey der unendlichen Substanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beschrieben werden.

149.

Nicht der unendlichen Substanz. Denn als *Dinge* und ihrer Differenz von der Substanz nach sind sie bloß imaginäre Wesen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes *Ens rationis* aber kann die unendliche Macht zu seyn so wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Wesen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtseyn mag begrenzt werden.

150.

Die *Einheit* wird nicht begrenzt in dem Ding, denn sie

I,7,172

scheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges *Seyn*; sie *wird* nicht, sondern tritt nur hervor, indem die Relationen *werden*; aber indem sie sich selbst schaut in der Unendlichkeit, setzt sie das *Ding* nicht, eben weil sie *sich selbst* setzt, wie dem Auge, sieht es sich selbst im Reflex, eben darum das Reflektirende verschwindet, oder, noch bestimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur sich selbst setzt, weil es das (durchsichtige) Medium nicht setzt.

151.

Ebensowenig wird die *Unendlichkeit* modificirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Positionen selbst bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für sich, bestehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Position und demnach jeder Position als einer selbständigen.

152.

Das Phänomen der Dinge läßt sich beschreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compositum, oder die Relation für sich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht gesehen werden ohne das Positive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Positiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir sehen die Position mit dem, was an sich nichts ist, dem bloßen Compositum, zugleich; also eine Mischung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das so wenig Wesentlichkeit hat als das Spectrum solare, dessen Daseyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153.

In der Refraktion, deren symbolische Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die sie unter den verschiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das *Licht* gefärbt (auf welche Weise man dieß denke), auch nicht sein Gegensatz ; sondern eben nur das *Bild* ist das gefärbte, welches entsteht, indem das, was allein an sich sichtbar ist (das Licht), und das, was für sich schlechthin unsichtbar ist (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins gesehen wird. So ist in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, sondern nur das *Ding selbst ist modificirt*, oder es ist ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d.h. nicht an sich, nur Phänomen.

154.

Dasselbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

I,7,173

Natur, inwiefern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut (32), die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift. Also auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, sondern creatürlich, oder in der *Natura naturata*, ist zwar immer noch eine Unendlichkeit von Positionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, so daß sie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen ist, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt.

155.

Der Grund des Verstandes in der Seele ist, daß, da sie selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles andere nur in Relation, d.h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist.

156.

Man könnte, sagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Universum lesen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede selbst deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in sich schließt, die das ganze Universum eingewickelt enthalten, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als

sie dieselben in distinkte Ideen auflöst.

157.

Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele.

158.

Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsere Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

I,7,174

159.

Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: *Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas*? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu seyn, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu seyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts ist) ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt. Keineswegs aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil, denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich nicht zu seyn, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Es ist daher nur Realität mit Nichtrealität gemischt und ein bloßes Mittelwesen.

160.

Das All daher ansehen als die vollständige Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, ist nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zusammengesetzt denken wollen aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität.

161.

Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu seyn vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All.

e) Von den Unterschieden der Qualität im Universum.

162.

Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere.

163.

Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.

164.

Gott ist als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute

I,7,175

Identität beider nur ein und dasselbe untheilbare Wesen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165.

Ist die Unendlichkeit und ist die Einheit jede gleich absolut und für sich das Ganze, so kann auch die Identität beider nur das *in beiden Gleiche*, also nicht mehr seyn als jedes von ihnen insbesondere ist, wie die 1 als Produkt von sich selbst wieder nur 1 seyn kann.

166.

Jene Art der Identität, die nur Verbindung ist, und die wir, zum Unterschiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, sondern nur in den abgeleiteten Dingen seyn.

167.

Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in absoluter Identität jede auch für sich absolut ist und nur Absolutes erzeugt: so gebiert dagegen ihr Einsseyn in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168.

Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d.h. nicht an sich selbst, betrachtet, kann als das Affirmirte derselben erscheinen, so wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Position Gottes Affirmirte ist (86) selbst ein Gottgleiches, also nicht ein bloß Affirmirtes, sondern Affirmation von sich selbst.

169.

Zuvörderst ist also im All kein Unterschied eines an sich Objektiven und eines an sich Subjektiven, sondern was du als ein Objektives bestimmst, ist nur das unendliche für-sich-Seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder: es ist die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive bestimmst, ist nicht bloß Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit.

170.

Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern sie Centrum ist in jeder Position für sich, ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erscheinung nach, ist nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, sondern die Einheit, inwiefern sie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

I,7,176

171.

Die Einheit nämlich zeugt von Ewigkeit und auf ewige Weise in der Unendlichkeit Ebenbilder von sich selbst, die, gleich ihr, unendliche Positionen von Positionen sind; von dieser ewigen Einbildung der Einheit in die Unendlichkeit aber reißt sich die sichtbare Natur, als die bloß unter Relationen bestehende Erscheinung derselben, los.

172.

Ist daher irgend ein Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese, als ebenso viele Abdrücke des All, voneinander nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz.

173.

Die Unendlichkeit an den Dingen, in der Relation auf die Einheit, ist der *Leib* der Dinge, dessen wahres Seyn oder (170) ewige Geburt auf der Realität der besonderen Wesenheiten beruht, die in ihm zusammenfließen, und deren jede für sich unvertilglich und ewig ist (127).

174.

Die Einheit dagegen, in Relation auf die Unendlichkeit, ist an den Dingen die *Seele*, welche also zwar an sich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geschöpf des Centri ist.

175.

Aller Gegensatz von Seele und Leib beruht auf dem bloßen durch Relation erzeugten Schein: beide sind, in allen Dingen, nothwendig ein und dasselbe Wesen; denn es ist ein und dasselbe Wesen im All (Gott), welches Einheit und welches Unendlichkeit ist: Eins das Objektive und Eins das Subjektive (169), Eins der Mittelpunkt und Eins der Umkreis.

176.

Nur durch das nothwendige Einsseyn von Leib und Seele ist jedes Ding ein *Ganzes* in Bezug auf sich selbst, und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche Weise, dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset.

177.

Die Dinge sind ebenso unendlich-real als sie unendlich-ideal sind. Denn das Reale oder der Leib an ihnen ist die Einheit in der Unendlichkeit (173); das Ideale aber oder die Seele ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit.

178.

Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als

I,7,177

Schwere. Denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist.

179.

Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint wider in der Natur durch das *Licht*, obgleich das, was insgemein so genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erscheinung der Einheit ist, und diese ebenso lebt im Klang und in andern Erscheinungen.

180.

Durch die Schwere offenbart sich Gott als das, was ganz Mittelpunkt ist auch in jedem Punkte des Umkreises. Durch das Licht aber als da, was ganz Umkreis ist auch im Mittelpunkt.

181.

Die Schwere sieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Besonderheit, denn sie setzt jede Wesenheit jedes Dings unmittelbar, distinkter Weise und als Centrum für sich (178), unangesehen des Confluxus.

182.

Inwiefern die Schwere das Zusammengeflossene nicht erkennt, sondern nur das Relationslose, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, insofern kann sie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge dessen kein besonderes Ding als solches wäre.

183.

Da aber die Relation der Wesenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für sich nichts zu schaffen vermöchte, so muß die Position der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d.h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erscheinen. Das Licht ist insofern das Schaffende des *Dings* als solchen, oder dem eignen Leben nach.

184.

Da das Ding, als Ganzes, nur seyn kann, inwiefern die Schwere jede der besondern Wesenheiten setzt, deren abgeleitete Einheit es selbst ist, so verhält es sich zu der Schwere als seinem *Grunde*, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinsamen Lebens der Positionen in ihm, als zur *Ursache* seiner Wirklichkeit.

185.

Nach dem Grundsatze aber, daß sich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, sind nur folgende Verschiedenheiten denkbar. Entweder, daß sie - (nicht in Bezug auf sich selbst, denn dieß (177) ist undenkbar,

I,7,178

sondern verglichen mit andern) - mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrsche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht bestehen.

186.

Die Unendlichkeit herrscht vor, und die Einheit ist in ihr versunken, inwiefern das besondere Leben der Dinge als abhängig erscheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-sich-Seyn der Positionen. Dieses ist das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derselben auf die einfache Wurzel alles Daseyns, die Positionen in ihrer Geschiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechselseitigen Unabhängigkeit der Positionen ist (144).

187.

Dagegen ist die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch also die wechselseitige Unabhängigkeit der Positionen verloren geht. Das Vorherrschen der Einheit drückt sich also durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Bestehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt ist.

188.

Das vollkommene Gleichgewicht wird da seyn, wo die Einheit besteht, ohne daß das für-sich-Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne daß die Einheit negirt ist.

189.

Es ist die Sache der ins Besondere eingehenden Betrachtung, zu beweisen, daß diese drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt sind in der Natur: die erste durch die Materie, sofern die Besonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet ist; die zweite durch die Bewegung, sofern sie aus der Besonderheit der Dinge, aber - (da diese erst durch die Relationen der Wesenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) - mit Verlust ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entspringt (den dynamischen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Position für sich unabhängig besteht.

190.

Auf der ersten Stufe besteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber sie besteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d.h. sie besteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe ist zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

I,7,179

begriffenen Unendlichkeit, gesetzt, dagegen ist die Unendlichkeit in ihrem für-sich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber besteht (obgleich immer auf endliche Weise) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, sondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191.

Diese Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweise, als eine Folge von Potenzen ansehen. Denn die Unendlichkeit ist die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet = A^1, die Einheit ist (168) die Affirmation dieser Affirmation = A^2, die Indifferenz

beider endlich ist die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden = A^3.

192.

Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig sind (172), so sind auch alle Dinge, unangesehen ihrer Verschiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Wesen gebildet, dessen Typus sich im Größten wie im Kleinsten abdrückt. So ist in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Positionen, die sich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darstellt; aber in demselben ist auch die Einheit, welche die Unendlichkeit setzt in Bezug auf sich selbst, als eine Welt, in der sie *sich* anschaut; und eben daher ist in ihr auch die sinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Substanz ist.

193.

Diese Potenzen begründen keine Verschiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding selbst, denn wie in der Vernunft mit dem Wissen selbst = A^1 unmittelbar auch das Wissen dieses Wissens = A^2, und ferner das Wissen der Einheit beider = A^3, gesetzt ist, und doch nur *Ein* wirkliches und untheilbares Wissen ist, so ist in Gott die unendliche Position, die Position dieser Position und die Position des Einsseyns beider nur eine und dieselbe unendliche Position.

194.

Deßgleichen ist nicht allein im Ganzen der Dinge, sondern *in jedem Ding* die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieselbe unzertrennliche Realität.

I,7,180

195.

Nach der Vorstellung von Potenzen läßt sich die Abstufung der Dinge so darstellen. Die Dinge, inwiefern sie nur aus der Affirmation der ersten Potenz = A^1 folgen, *sind*, aber es ist nicht in ihnen selbst zugleich die Affirmation dieses Seyns, die Einheit ist nur in der Unendlichkeit und diese herrscht vor - Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit oder der Objektivität für die Erscheinung. In dem Verhältniß als mit der Existenz in der Unendlichkeit = A^1 auch die Position dieser Existenz = A^2 an den Dingen selbst ausgedrückt ist, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Existenz = A^1 und der Position dieser Existenz = A^2 auch die Position des Einsseyns beider = A^3 hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst, zur Vollendung, nämlich zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All.

196.

Aller Unterschied der Dinge der Art des Seyns nach läßt sich auf diesen Unterschied der Potenz zurückführen. Aber *eben dieser Unterschied selbst wird nur gemacht in Relation* eines Dings auf andere besondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, *nicht aber in Bezug auf das Ding selbst*, welches, es sey nun, der Vergleichung nach, das Geringste oder Größte, jederzeit (192) gebildet ist aus demselben Wesen wie das Ganze und ihm gleich ist der Qualität nach.

197.

In jedem organischen Wesen, ja in jedem, auch dem kleinsten Theil desselben, erkennst du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für sich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie ist eine ebenso unendliche Welt als das ganze Universum; im kleinsten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weise aber, wie er die Fülle des Ganzen in sich abbildet, gehört nicht mehr zum Wesen; sie ist bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Substanz aufeinander werfen.

198.

Jeder Atom der Materie, sagt Leibniz, ist ähnlich einem

I,7,181

Garten voll Gewächse, oder einer Flüssigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt ist von lebenden Wesen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächses in diesem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieser Flüssigkeit ist selbst wieder ein Garten, selbst wieder ein Meer von lebendigen Wesen.

199.

Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge ist in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf sich, oder an sich selbst betrachtet, ist in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit ist *in ihr selbst* gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn also nur die Materie existirte, nichts außerdem, so würde sie nicht insbesondere als real erscheinen, sondern selbst als ein All von eingeborener Absolutheit. Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200.

Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit ist für sich ein All und trägt in sich alle Potenzen der Dinge, ohne doch selbst eine davon insbesondere zu seyn. In ihr ist das absolute Prius einer jeden; in ihr ist die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemischt und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beispiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für sich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit ist.

201.

Nur sofern die Dinge als körperlich, d.h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erscheinen, nur insofern erscheint auch das All der Dinge, die Natur selbst, als körperlich, an sich selbst aber ist sie affektionslose Substanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empirisch so tief eindringen, als wir wollen, so finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber diese, als solche, sind keineswegs das ewig bestehende Wesen, die Substanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht körperlich ist.

202.

Kraft derselben Betrachtungsweise, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erscheint, geschieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abstrahirten) Idea

I,7,182

ein anderes entgegensetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) ist, nicht die absolute Einheit, u.s.f. ins Endlose. Es ist also bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch sich das Weltall für uns in ein System von Körpern verwandelt, wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie ist, sondern allgemeine affektionslose Substanz.

203.

Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität.

204.

Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, sondern in absoluter Gleichheit besteht: da verschwindet alle Potenz, und das Göttliche selbst tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

205.

In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Position, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt sich selbst in ihr.

206.

Schon in der ersten Idee ist enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weise das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weise das Seyn einschließt. Diese Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie ist keine Einheit der Verbindung, sondern dasselbe, was in gewisser Beziehung ein Seyn ist, ist an sich selbst auch ein Schaffen oder Position; dasselbe also, welches real, ist auch ideal.

207.

Die Schwere ist das Anschauen der Natur. Das, wodurch die Extension der Dinge im Raum bestimmt ist, ist, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbstbewußtseyn; die Qualität der Dinge ist ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208.

Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

I,7,183

andere ist die der Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz ist die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein schlief, und im Menschen erwacht. Das Weltsystem ist das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzlose alles in sich Auflösende.

209.

Wie nun keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine, die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatz seyn könnte. Sondern alles ist *dasselbe* dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Dasselbe, was du dort als Erde zerfallen, als Krystall anschießen, als Metall sprossen, oder als Pflanze und Thier sich ausbreiten siehst in lebende Glieder, dasselbe regt sich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur *als* Position auch erscheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beschlossen schien.

210.

Ist in der Natur, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Existenz, so daß sie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen, nämlich zur Gleichheit der Existenz (= A^1) und der Position dieser Existenz (= A^2), also zu A^3 gelangt, so wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211.

Die Natur, welche mit dem höchsten Fleiß und Kunst sich bemüht Gewächse göttlicher Art zu schaffen, strebt durch alle Formen so viel möglich die wesentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an sich und dem Wesen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), ist doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur wesentlichen Einheit im Verhältniß des *Dings* oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieser vollkommensten Organisation ist nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, so viel ihrer die Natur streben mag zu schaffen, sondern selbst das Centrum; nicht bloß die Idea, sondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

212.

Wie also die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit *ganz* sich erkennt in der Unendlichkeit (A = A) und ihr gleich wird, so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit bestehe: welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst, am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat.

213.

Tiefer einzudringen in die Verhältnisse der idealen Welt ist jetzt nicht unsers Amtes[1], sondern nur klar zu beweisen (wie wir denn bewiesen haben), daß nur Ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Universum sind und aus ihm hervorgehen.

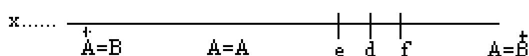
[1] Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geist nicht haben es zu beleben.

	Gott	
	Das All	
relativ-reales All		*relativ-ideales All*
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunst
Das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
Der Mensch	Philosophie	der Staat.

214.

Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten.[2]

[2] Die Nichtigkeit des Unterschiedes anschaulich zu machen, haben wir uns auch sonst der folgenden Darstellung bedient. In gegenwärtiger Linie



stellte der Punkt A = A die absolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von diesem Punkt aus sey zwar dieselbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie stattfindenden Uebergewicht | *[S.185]* der Unendlichkeit $=(A^+ = B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $=(A = B^+)$ gesetzt: so ergeben sich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieser Linie ist durchaus das Gleiche. Das Plus in $=(A = B^+)$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $=(A = B^+)$ selbst, sonst wäre keine Identität; relativ auf sich selbst oder *in sich selbst* ist dieser Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit statt, welches aber vom *ganzen* $=(A = B^+)$ gilt. Dasselbe gilt von $(A^+ = B)$. Daß nun aber auch dieses Plus oder Minus jedes Punkts das Wesen desselben nicht bestimme, ist daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgesetzt würde, der

nämliche Punkt $(A^+ = B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus desselben darstellen würde. Das Positive jedes Punkts ist also immer nur, daß A = A ist, daß aber diese Identität selbst mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität gesetzt ist, hat keinen Bezug auf das innere Wesen desselben, sondern bezeichnet nur seine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie ist also keineswegs das A = A selbst, (das An-sich, das Wesen), sondern dasjenige, was erst gesetzt wird durch die Relation der Punkte aufeinander.

4) Die beiden äußersten Punkte heißen Pole, der Punkt $(A^+ = B)$ der positive, der entgegengesetzte der negative, der Punkt A = A Indifferenzpunkt: so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und positiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z.B. der Punkt d ist, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen positiver, mit e und den nach derselben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau gesprochen ist er also weder positiver noch negativer Pol noch selbst Indifferenzpunkt: keine dieser Bestimmungen ist eine Bestimmung des Punkts, wie er an sich selbst ist.

(Der Punkt d stelle irgend einen Körper der Natur, z.B. den Magnet, vor: dieser ist relativ auf das Licht objektiv; es ist in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper ist er perceptiv; denn er hat eine Perception, z.B. des Eisens, außer sich. Der Organismus ist relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wissen gehört er selbst wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und ist objektiv; eigentlich ist er also weder das eine noch das andere an sich). | *[S.186]*

Wie sich die absolute Position der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philosophie oder des Universums selbst (denn dieses geht nothwendig und ewig in sich selbst zurück), sondern nur als analoges Beispiel betrachtete, zu der Linie selbst verhält, so verhält sich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer solchen Linie kein Punkt als *dieser*, z.B. als positiver oder negativer, an sich gesetzt ist, indem diese Bestimmung erst dann entsteht, wenn der Punkt abstrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Position, sondern auf *andere Punkte* betrachtet wird; wie also seine Differenz er sich *findet*, nachdem das Ganze gegeben ist: so ist auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding *als dieses besondere* der Art nach, es ist nur als absolute Identität gesetzt, und seine Relation *findet* sich erst in dem Ganzen und mit dieser seine Qualität in Bezug auf andere.

I,7,185

215.

Das Absolute selbst aber oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere

I,7,186

von irgend etwas, das ist, sondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose.[1]

[1] Der Punkt, an welchen sich der ganze Mißverstand der Philosophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neuesten Werke von Eschenmayer und mehreren seiner Nachfolger erkennen muß, ist gerade der eben angegebene. Eschenmayer begriff das Absolute der Philosophie als Potenz: anstatt nun an die Stelle dieses (mißverstandenen) Absoluten das wahre, nämlich das potenzlose, zu setzen, suchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philosophie erreichen könne, welches gleich widersprechend ist von Seiten der Idee des Absoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Absolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, bestimmt wird, so lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der absoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Absoluten aber ist nichts, zu dem es sich als Potenz verhalten könnte; es ist das, zu dem alles Seyn gehört, das aber selbst zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich ist. Keine Potenz kann die absolute, die höchste seyn. Daher auch Eschenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere suchen und so nach der Weise der bisherigen Reflexionsphilosophie nur eine endlose Annäherung zum Absoluten (d.h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Absoluten) der Philosophie zum Ersatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philosophie zur Nichtphilosophie, ist es deutlich, daß der Verfasser die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sprossen an einer Leiter, denkt und die höchste

derselben, das Ewige = A^3, für das ausschließlich Absolute ansieht. Die Behauptung war aber diese: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darstellungen mit diesen Worten verbanden) gleicherweise absolut sind und im Absoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige (= A^3), so wäre, da dieses die Indifferenz ist, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche gesetzt; es wäre *nur* Indifferenz gesetzt, allein in | *[S.187]* dem Absoluten ist die Differenz (in diesem Betracht) ebenso absolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegensetzung sind selbst wieder eins. Die Differenz ist reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbständigkeit. Die Einheit ferner beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, sondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir schon (162) gegeben haben. - Ein anderer Schriftsteller weist mich aus der indischen und christlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige (= A^3) nicht das ganze Absolute, d.h. daß der Vater nicht allein Gott sey!

I,7,187

216.

Alle Potenzen sind sich untereinander gleich in Ansehung des Absoluten, d.h. keine folgt aus der andern, sondern jede folgt auf die gleiche Weise aus der absoluten Identität. Die Formen sind in der Allheit nicht nacheinander, und entspringen nicht auseinander; sondern, darum ist Allheit, weil absolute Identität, d.h. weil alles was ist in gleichem absoluten Leben lebt.

217.

Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, sondern die Substantialität verstanden wird), das Mehr oder Weniger des Positiven also, das ein Ding in sich schließt, steht im Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218.

Dem Erscheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweise nur unter Relationen geboren, unterscheiden sich also die Dinge durch Grade der Realität: wie in der Zahl 3, obschon sie endlich ist gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt ist denn in dieser. So ist z.B. an dem, was nur aus der Affirmation der ersten Potenz (195) folgt, und insoweit es nur kraft derselben existirt, auch nur die *Existenz* erkennbar als eine solche, die nicht aus ihm selbst folgt, d.h. ein solches erscheint am meisten endlich. Ein höherer Grad von Realität ist in dem, an welchem sich A^3 darstellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweise außer der Existenz noch die Position der Existenz und des Einsseyns beider. Den höchsten Grad von Realität aber hat, was Bild selbst der Substanz ist, sofern sie nicht im besondern Ding, sondern im All der Dinge lebt. Ein solches ist nur Eines, der Mensch.

219.

Aber diese größern und geringern Grade der Realität schließen

I,7,188

doch keine *Privation* ein in Ansehung der letzteren, als bloß beziehungsweise auf *unsern* discursiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Besondere damit vergleichenden) Verstand. *Beraubung* findet nur da statt, wo einem Ding genommen ist, was zu seinem Begriff gehört. Aber nach der absoluten Identität, die im All zwischen dem Begriff und der Existenz ist, kann zum Begriff eines Dings, sofern er enthalten ist im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Existenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf sich selbst, d.h. wahrhaft betrachtet, besteht also gerade darin, das zu *seyn*, was es *ist*. So ist es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund ist, sondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-seyn besteht die Perfektion beider.

220.

Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menschen aufrichtig geschaffen, aber sie suchen viel Künste. So ist auch jedes Ding aufrichtig in seiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geschaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), sondern eine eigne Welt.

221.

Kannst du (so redete ich schon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verstand an ihre Absolutheit? Kannst du dem Stein gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo er in deiner Verstandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du sie hinreihest, oder überhaupt den Wesen, sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt sich nicht alles in eins und lebt friedlich zusammen, jedes freudig in seiner Art, was in deiner Trennung sich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für sich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins ist.[1]

[1] Neue Zeitschrift für speculat. Physik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

222.

Ja das Einzelnste selbst ist, durch seine Existenz, gerade weil es dieß ist, der unmittelbarste Widerschein Gottes und der Totalität, weil es am wenigsten aus sich selbst seyn kann, und sein Leben am meisten am Leben des All hängt.

I,7,189

223.

Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptsächlich wie sie sich im Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.

224.

Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie *sey*. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte sowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwissenschaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus

unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftansicht jenes Verhältnisses, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu sehen ist, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als sich-selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige.

I,7,190

Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn schon als nichtig in Bezug auf sich selbst setzen) kann. Nicht nehmen, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie er selbst ist.

Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ohne wahren Ursprung (da sie kein eigentliches Seyn ist) und ohne positive Folge aus Gott; sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn.

Das Leben, welches die Wesenheiten des All relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in diesem von Gott abstrahirten Daseyn der Dinge ist eine Zeit; bezogen auf Gott aber sind die Wesenheiten der Dinge an sich selbst ewig, und mit diesen sind auch die unendlichen möglichen Relationen derselben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, gesetzt.

(Zum Beispiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Mensch ist allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und insofern bloß die *Erscheinung* deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur ist dein Wesen oder deine Idea und zwar *als* deine (weil Gott nicht so arm ist, daß er nach Allgemeinbegriffen schaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, sondern auch die Relation selbst, durch welche du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relation ist, doch) mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise, zeitlos in Gott.

Das Endliche *kann* nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht, diese aber nichts seyn könnten ohne das, wovon sie es sind.

Wird das Endliche abstrahirt gedacht vom Unendlichen, so verlangt es seinen eignen Ursprung und wirkliches Daseyn, und *die bloße Relation selbst muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.*

I,7,191

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen gesetzt, ist die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig gesetzt. -

Wie alle wahre Philosophie jederzeit über diese Punkte in Uebereinstimmung war, so dagegen alle falschen Ansichten darin, daß sie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß sie ihm eben deßhalb, da es an sich bloß Relation ist, also nicht von sich selbst seyn kann, sondern nur inwiefern das Unendliche ist, einen, von diesem unabhängigen *Ursprung* geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftlosen Vorstellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer desselben von endloser Zeit (denn beide Vorstellungsarten sind sich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieser auch sonst schon vor andern Vorstellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derselben wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit

oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. "Das Ueberfließende, sagt sie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigne Schwere. Es reißt sich los und wird nicht abgestoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf sich selbst in seiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil sie unendlich ist, überall nicht vermindert werden."

Allein mit den übrigen falschen Ansichten hat auch diese die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott ist ihr nicht ein in sich selbst geschlossenes, alle Relationen in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, sondern ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen, das in den äußersten Ausflüssen sich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Wesen der Endlichkeit ist, schlechterdings nicht aus sich selbst und an sich selbst seyn zu können (weil es eine Relation ist). Wird

I,7,192

daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein seyn kann, so ist es gewissermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwischen ihm und zwischen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigstens noch gesucht wird.

Ist die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie sie mit dem Wesen oder dem Unendlichen zugleich seyn kann), so muß sie dann vollends hypostasirt werden in einem eignen Wesen, einer Materie, die von Gott nicht erschaffen, die aber doch auch nicht geworden seyn kann, da sie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengesetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerstrebend ist.

Nach der gewöhnlichen Darstellung dieser Ansicht verhält sich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings ist ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, sondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verschmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meisten der Alten diese Vorstellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was sie von einer unerschaffenen Materie (materia increata) sagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, *wirklich existirende* Materie bedeuten, sondern diesen Sinn haben: Aus Gott folgt und ist nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Position, Wesenheit ist, ist das Gotterschaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit ist, ist an ihnen materia *increata*, ist das von Gott Unerschaffene, das Nichtige.

Insbesondere was die gewöhnliche Darstellung der platonischen Lehre über diesen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgesetzt, die erst durch den göttlichen Verstand zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universum gebracht worden, so ist unbegreiflich, wie sich diese Darstellung bis auf die neuesten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zusammenhang der ganzen platonischen Denkart sowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen seiner Werke, die seine

I,7,193

wahre Ansicht der Endlichkeit nicht verkennen lassen, muß, was in andern von dem ewigen Daseyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit seiner Darstellungsweise gerechnet werden.

In den dogmatischen Ansichten, nach welchen, als den herrschenden, auch das platonische Wort

ausgelegt wurde, zeigte sich indeß das Bedürfniß eines Stoffs so unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denselben nur eine Verhüllung jener Voraussetzung ist, indem das Nichts selbst der Imagination wieder als eine Art von Substrat oder Stoff dienen muß.

Hierher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Versuch eines nicht unbekannten Mannes, der unsere Lehre, daß das Endliche an sich selbst nichts sey und in seinem Seyn nur Widerschein des Absoluten, so ausdrücken zu können meinte: "der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem *Nichts* breche, gestalte es in Erscheinungen und veranlasse dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten"[1].

[1] Die Rede ist von den schon einmal erwähnten *Aphorismen über das Absolute*, deren Scherz der Herausgeber der Zeitschrift, in welcher sie erschienen, vollkommen Recht hat für das Beste zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit seiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfasser der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abstatten zu müssen, theils weil es an sich angenehm ist, das ungebildete Geschrei der deutschen Polemik durch einen Ton von Geist und Laune unterbrochen zu sehen, theils weil er Veranlassung gegeben, daß ein rüstiger Bücherschreiber in diesem Lande seinen Mangel an philosophischer Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derselbe in ein Buch, welches ganz mit mönchischer Polemik, nicht gegen meine Lehre, sondern gegen das, was er dafür hält oder so nennt, angefüllt ist, die Parodie derselben (welche sie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorstellungsart gläubig aufgenommen hat. - Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeschrieben hat, vorzüglich auf einen *Sieg* über den jetzt so imponirenden Mysticismus und Dogmatismus angesehen ist, so wird also dieser Sieg darin bestehen müssen, daß die einheimische Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre zu | *[S.194]* verabscheuen, dagegen aber die scherzhafte Parodie derselben - nicht *als* Parodie, sondern als höchsten Ernst, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und sich einzuprägen, wird angehalten werden. - Der Mann hat sich in öffentlichen Blättern damit entschuldigt, daß, da die inländische Jugend, trotz seines Entgegenarbeitens, so sehr von Fanatismus ergriffen sey, *er,* als Lehrer, doch auch *ein wenig fanatisch* hätte seyn und sprechen müssen (wahrscheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein sehr empfehlungswerthes Accommodationssystem und wohl accommodirende Hände, in denen sich die Erziehung befindet.

I,7,194

Der Unterschied des Parodirenden von dem, welches parodirt werden sollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an sich selbst und insofern nichts ist, das eigentliche auch platonische Ìx –í, ist nur die Relation selbst und mittelbar das, was in Relation ist, *sofern es in Relation* ist. Aber dieses Nichts aller Relation ist nichts außer dem All, sondern *selbst das All.* Das All setzt die mit den Wesenheiten gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Absoluten als die Lehre des absoluten Nichts darstellte, es besser traf, als er wohl selbst dachte. Sie ist allerdings die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender, welche ihm vielleicht als die vornehmste Realität erscheinen.

In einigen orientalischen Religionssystemen (dem persischen z.B.) hatte sich der uralte Keim ächter Lehre, realistisch verwandelt, zu einem solchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein-realen (dem guten) Grundwesen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finsterniß) seyn sollte, entgegengesetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Mischungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen ist nicht ein bloßes Nichts der Qualität, sondern ein Nichts *der Existenz nach,* und kann dem All oder dem Absoluten auf keine Weise entgegengesetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengesetzte Existenz, sondern überall keine Existenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philosophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, sondern von

I,7,195

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft speculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte sie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktischen Philosophie als Frage nach dem Ursprung des Uebels und des moralischen Bösen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt ist (und dieß wurde als entschiedene Wahrheit vorausgesetzt), woher das Uebel und das Böse? Entweder ist es auch durch Gott hervorgebracht, so wird er dadurch selbst zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es ist nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann seine unleugbare Wirklichkeit?

Diese Frage leitete gewissermaßen einen Rechtshandel zwischen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurtheil (wie ein geistreicher Schriftsteller sich ausdrückt) in der Leibnizschen Theodicee enthalten ist.

Es ist wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtseyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er sie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgesprochen; sie nicht mit consequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, mochte der weise Mann in seinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz setzt also zwar das Uebel in eine bloße Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Positives ist.[1] Er beruft sich auf die Scholastiker, welche bereits gelehrt haben, die Ursache des Uebels (also auch der Endlichkeit überhaupt) sey nicht eine causa efficiens, sondern deficiens. Er sucht die Sache durch das Beispiel der damals von *Kepler* geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, sagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belastet, einen und denselben Fluß hinuntertreiben. Alles

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. *Theod.,* Opp. Tom. I., P. I., p. 141. - Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

I,7,196

Uebrige gleich gesetzt, werden die schwerer beladenen Schiffe langsamer abwärts gehen als die andern. Die Ursache dieser Retardation ist nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes ist also bloß Ursache der Bewegung dieser Schiffe, nicht aber der Langsamkeit oder der Limitation dieser Bewegung; denn sie verhält sich zu allen gleich; der Grund der letzten kann also nur in den Schiffen selbst, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beispiel einer ursprünglichen Privation der Dinge ist. - So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Wesenheit, Perfektion oder Kraft ist; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Positives in sich schließt.

Wir überlassen dem Leser selbst, sich hieraus die angemessene Erläuterung auch für unsere Ansicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiste Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott seyn muß, wodurch denn der bekannte Ausspruch Leibnizens: "*Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht",* auf seinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie ausmacht, völlig verschwand, ist ebenso begreiflich als es consequent ist, daß die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen versunkenen Existenz die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist.

Das Seyn der Dinge in Gott ist (wie in den voranstehenden Sätzen hinlänglich bewiesen ist) ihr nicht-Seyn in Relation aufeinander,

I,7,197

so wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation aufeinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Ansehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die sinnbildliche Darstellung dieser Ansicht gehört der Religionslehre an: sie *dem* Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der sie bei ihrer ersten Darstellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von selbst sich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverständlichkeit, welche wechselseitig statthat zwischen dem, der die Ursprunglosigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Ursprung desselben zu erkennen meint, mit der Erklärung schließen, welche Plato von dem Unterschiede des Philosophen und Sophisten gibt[2].

"Eine andere ist die Schwerverständlichkeit des Sophisten, eine andere die des Philosophen.

Jener in die Dunkelheit des *Nichtseyenden* (ôï™ ìx –íôïò) entfliehend, und durch langen Umgang derselben gewöhnt, ist wegen des Dunkeln des Orts schwer zu erkennen."

Der Philosoph aber, der Idea des *Seyenden* (ôï™ –íôïò) durch Vernunftbetrachtung stets genähert, ist wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu sehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend."

[1] In der Schrift: Philosophie und Religion. Tübingen. 1804.

[2] In dem Gespräch, das diese Ueberschrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

[I,7,198]

Aphorismen über die Naturphilosophie.

Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung.

I.

Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unleugbar diese Bemerkung des

reinen Daseyns war, die in den frühesten Ahndungen die Gemüther mit Entsetzen und einer Art von heiligem Schrecken überfiel.

II.

In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche; wer aber könnte ohne tiefe Bewegung im Großen und Ganzen der Welt jenen ewig regen, lebensschwangern Strom anschauen, der jedes Ufer überschwillt, jede augenblickliche Fassung durchbricht, allerdings um sich wieder zu fassen, aber in keiner zu verweilen oder gefesselt zu werden!

III.

Die Stätte der Einzelheit dagegen ist die ewige Nacht, als des an und für sich Unoffenbaren: es ist nicht möglich zu sagen, daß sie geworden, aber ebensowenig, daß sie je an sich selbst gewesen. Sie ist nur an und mit dem Unendlichen, und weder etwas, das vor, noch das nach ihm seyn könnte, weder etwas Greifliches noch auch etwas wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte.

IV.

Auch wirst du weder von irgend einem einzelnen Daseyn noch von der Existenz so zahllos und unmeßlich vieler Dinge (davon

I,7,199

der Pöbel einen großen Theil gleichsam gering achtet und unwürdig dieser Gemeinschaft des Daseyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß sie seyen.

V.

Niemals also, bei dieser Wesenlosigkeit und Leerheit der Einzelheit für sich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Existenz, würdest du zu einem andern Grund dieses seltsamen Schauspiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Wesen, das uns mit der Idee der Existenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weise von außen bestimmte Lust ist, sich selbst in sich selbst auf unendliche Weise zu offenbaren.

VI.

Nicht Wahl noch Willkür dürftest du hier vermuthen, sondern nur die schöne Nothwendigkeit einer sich selbst ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein solcher aber wäre weder in jener Natur, denn sie ist nur eins mit sich selbst und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn sie selbst ist alles Seyn.

VII.

Da sie also nichts wäre, die Substanz (denn so dürfen wir bezeichnen, was die Existenz selbst ist), als diese reine Lust des Bejahens, ohne Wahl, Unterscheidung, weiteren Grund oder Bestimmung, als daß sie es auf unendliche Weise sey, so wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeschlossen, sondern sie selbst nach der Nothwendigkeit ihres Wesens wäre alle jene Formen oder Conceptionen selbst, aus keinem andern Grund, als damit sie dieselben sey und auf unendliche Weise sich selbst in sich selbst habe und bejahe. Denn alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur (II).

VIII.

Dennoch wärest du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge existiren, sagtest du, nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst, als sie selbst, sind daher nicht; sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX.

Wie du die klare Luft, nicht sehen magst, so wenig bei der

I,7,200

Abwesenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: so die Dinge weder ohne noch auch mit der Substanz. Nicht ohne sie, denn so entfliehn sie in die Nacht; nicht mit ihr, denn so durchscheinet sie das Eine.

X.

Noch immer also erkennen wir nichts denn die maßlose Unendlichkeit; denn auch die Substanz, indem sie alle Formen ist, wird doch selbst nicht vielfach, sondern bleibt als dieselbe bestehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als solchen, die *Nichts* wären ohne sie. Auch wird sie in keiner derselben begrenzt, oder von einer gefesselt, sondern bleibt stets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle seine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI.

Wo also findet sich ein Maß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseyns? Alle Einzelheit ist etwas durchaus Endliches, die Existenz aber, gleichviel wovon sie es sey, an sich selbst unendlich, daher sie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII.

Nur *dasselbe*, welches *alle Dinge* ist, kann durch die Einheit seines Wesens auch das *Maß* der Existenz seyn. Denn da es, alle Formen seyend, doch als dasselbe besteht und nur Eines ist (X), so ist es ebenso ursprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseyns.

XIII.

Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermeßlich, gehört doch *als solche* nur zu *Einem* Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst eins werden. Das Ewige ist keines derselben allein oder insbesondere, sondern zugleich alle und ein jedes, so daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweise ist in seiner göttlichen Einbildung.

XIV.

So also wird die Unendlichkeit des Daseyns gemäßigt durch die Einheit des Wesens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferlose Strom hat sein ewiges Beet gefunden, welches doch keine besondere Form, sondern nur die Einheit des unendlichen und alles seyenden Wesens selbst ist.

I,7,201

XV.

Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt, so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieser, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht ist, durch die wesentliche Kraft seines Schaffens, verklärt sie zugleich in sich selbst als zu seinem Daseyn gehörende, und nimmt sie in die Einheit seines Lebens auf.

XVI.

Hast du daher die Fülle der Existenz gesehen, wie sie für sich selbst ohne Maß und Ziel ist, so erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich eins werden.

XVII.

Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft ist, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d.h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwiefern sie allein die Geburt der

Dinge ist, darin sie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII.

Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verständniß oder Uebereinstimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Daseyn in sich selbst empfinden.

XIX.

Kraft der Unendlichkeit der Substanz haben die Dinge auch unter sich die bloße Verknüpfung der Existenz, d.h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben ist nicht *ihr* Leben, sondern nur der Substanz (XIII).

XX.

Vermöge der Einheit der Substanz aber haben sie nicht allein ein natürliches Band, d.h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Existenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI.

Alle Verhältnisse bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u.s.w. sind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechselseitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig-Einen und unendlich-Vollen.

I,7,202

XXII.

Unfaßlich erscheint diese Harmonie jenen, welche selbst bloß in der Ausschließung leben und betrachten. Wenn aber Erscheinungen der Natur und ihres eignen Lebens sie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erste und vornehmste Band sind, dadurch sie vereinigt werden, strafen sie die Natur ins Angesicht Lügen, weil sie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödsinns das wahre Wesen nicht erkennen[1].

[1] Wie wenig die Philosophie neuerer Zeit von dieser göttlichen Einheit der Dinge erfüllt gewesen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterscheidung analytischer und synthetischer Erkenntnisse legte, gleich als wären diese die beiden letzten Zweige, in die sich alle Wissenschaft verlöre. Die Nichtigkeit dieser Unterscheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieser Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieser Stelle zu lesen bitten) einleuchtend werden.

XXIII.

Ist nun die Substanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Wesen der äußern Natur (170), so werden wir dieselbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV.

Wie die Sonne frei im Firmament steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseyns, welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verursacht und die Innigkeit aller Erzeugnisse.

XXV.

Ebenso ist die *schaffende Natur* (*Natura naturans*), d.h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expansion und lebendige Contraktion aller Dinge in sich selber auf die gleiche Weise ist, selbst außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI.

Selbst aber frei und unendlich, ist sie *unmittelbar* durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens selbst die Gesammtheit der Dinge, wie ein

I,7,203

organisches Wesen alle seine Theile ist und mit denselben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge selbst aber, welche die schaffende Natur ist, sind *als* solche, welche sie *ist*, die *erschaffene* und *verkettete* Natur (*Natura naturata*).

XXVII.

Die Substanz *ist* alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß sie alle nur zu Einer Substanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt ist durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieser Mäßigung also *ist* die Substanz jedes Ding, aber keines allein oder ausschließlich, keines also auch schlechthin, sondern ein jedes relativ auf *sich selbst*, sofern sie auch andere Dinge ist, welche sie ebenso nur relativ auf sich selbst als die Wesenheit anderer Dinge seyn kann, deren Position sie wiederum nur auf die nämliche Weise ist ..... Diese Reihe selbst aber geht *ins Unendliche*, so daß dann alle diese Dinge (oder Positionen der Dinge) *zumal genommen, wie sie in der That zumal vorhanden **sind***, der schaffenden Substanz gleich und sie selbst sind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII.

Da auf diese Art die Substanz jedes einzelne Ding nur relativ auf *sich selbst* als die Wesenheit eines andern Dings, und dieses wiederum nur relativ auf *sich selbst* als seyend ein anderes ist, und so ins Unendliche fort nur *in sich selbst* bleibt und auf keine Weise aus sich herausgeht, sie selbst aber *ewig* und daher, *indem* sie das bestimmte einzelne Ding ist, *zumal* auch alle andern Dinge ist: so löst sich für sie das Leben der geschaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die absolute Identität *ihres* Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX.

Wie die schaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige *copula* ist der Substanz, inwiefern sie *alle Dinge*, und der Substanz, inwiefern sie die *Einheit* aller ist: so ist dieselbe nothwendig auch im Einzelnen die absolute Identität oder *copula* der Substanz, inwiefern sie *dieses Einzelne*, und derselben, inwiefern sie das Wesen aller Dinge, demnach *unendlich* ist.

I,7,204

XXX.

Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieser drei in einem jeden Ding, nämlich: der schaffenden Natur, der Substanz, sofern sie unendlich, und derselben, sofern sie nach ewiger Nothwendigkeit (alles seyend) auch *dieses* Einzelne ist. Von dieser Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne voraussetzt (XXVII). Da aber in Ansehung der Substanz schlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der *copula*) absolut verknüpft ist, jene Unendlichkeit eine *actu* vorhandene und wahrhaft wirkliche ist, so ist in der Substanz, als *Natura naturans*, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weise.

XXXI.

In jedem Ding ist daher die *Copula* oder absolute Identität das *Ewige*, dadurch es selbst unmittelbar

in die schaffende Substanz aufgelöst ist (98. 99).

XXXII.

Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entspringt das heitere Götterbild *Idea*, ein Empfängniß der nothwendigen Lust des reinen Bejahens, aber gesänftigt durch die Einheit aller; nicht sowohl das Ding selbst, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Position[1] und Gegenwart dieses Dings in der ewig schaffenden Natur.

[1] Die Position in dem Satz A = A; die eigentliche reine Bejahung ist eben die Identität selbst.

XXXIII.

Daher die *Idea* auch betrachtet werden kann als die *Copula* oder *Natura naturans* in jedem Ding (XXXI.)[2]

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel, welche diese ist. Das Unendliche = A ist *als* dieses unmittelbar auch das Endliche = B; der Ausdruck dieser absoluten Identität A = B. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die *Copula* selbst ist nicht bedingt; A kann aber nicht bestimmt = B seyn, außer inwiefern es auch = C = D u.s.f. ins Unendliche ist. - Es kann aber auch so nicht = B, d.h. das Endliche seyn, ohne in derselben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und also nicht nur die Position von B, sondern auch die Position dieser Position zu seyn. Es ist also A^2 = (A = B...) da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des A = B... eine schlechthin | *[S.205]* gegenwärtige ist, so löst auch das einzelne Ding sich unmittelbar in die Natura naturans = A^3 auf, und der vollständige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der schaffenden Natur ist, ist daher $\frac{A^3}{A^2 = (A = B.....)}$

XXXIV.

Dagegen ist das einzelne wirkliche Ding die Substanz,

I,7,205

inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist[1], denn daß sie *zumal* unendlich ist, ist die andere für sich bestehende Seite dieser unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

[1] Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieses ist, zu denken, kommt von ihrem Mißverstehen der absoluten Identität und davon her, daß sie das Seyn noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginiren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz: A *ist* B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das *Esse* (die Wesenheit) von B (welches insofern also für sich selbst *nicht* wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A *ist*). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge*, welcher lateinisch nicht sowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: *das Unendliche ist das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieses das Verkettete* (XXVI), jenes mit diesem vermischen und einen logischen Widerspruch begehen: so müssen wir ihm wieder seinen Mißverstand des ersten Gesetzes aller Logik nachweisen. Es ist klar, daß A dadurch, daß es das Wesen oder *Esse* von B, d.h. B *ist*, deßhalb dem bloßen B selbst nicht *gleich* wird, welches jeder, so paradox es ihm scheinen mag, an dem nächsten besten Satz erproben kann. Z.B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper *ist* roth. Offenbar ist die Qualität der rothen Farbe hier das, was für sich nicht seyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt *Körper* ist: sie ist das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das *Esse* dieser Qualität ist, insofern *ist* er allerdings diese Qualität, (wie es der Satz ausspricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts *Körper* deßhalb dem Begriff des Prädicats *Roth* (logisch) gleich werde. - So wenn wir sagen: die Substanz ist *als* diese das Endliche, als A = B, so *ist* sie allerdings dieses Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß sie deßhalb logisch der Einzelheit

(dem B), für sich, *gleich* würde.

XXXV.

Wie aber die Substanz an sich selbst nicht verkettet, und doch als solche das Verkettete ist (*Anmerkung des vorhergehenden Satzes*): so kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft seyn, ist es gleich eben diese Dinge, und also das

I,7,206

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es sich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organischen Wesens, als das Inbegriffene desselben, zwar alle unter sich verknüpft sind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden ist.

XXXVI.

Deßhalb läuft die Verknüpfung des *Einzelnen* mit dem *Einzelnen innerhalb* der Natur ins Unendliche zurück, indem sie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen selbst werden kann, das ewig frei, lediglich in sich selbst bleibt.

XXXVII.

Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da ist, und mit dem daher auch alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig seyn muß, als er selbst gegenwärtig ist. Du selbst *bist* nur in diesem Kreise und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII.

Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d.h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso *zumal*, wie sie selbst mit sich zumal ist.

XXXIX.

Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu seyn die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebst die Substanz selbst auf, wie du den Umkreis tilgest, mit diesem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis selbst, wenn du die einzelnen Punkte des ersten auslöschest.

XL.

Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar *als* des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Substanz *als* das Unendliche auch das Endliche und *jedes*

I,7,207

Einzelne insbesondere (XXXIV) ist, nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das sie ebenfalls insbesondere ist relativ auf wieder anderes, und so fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität *ewig* aufgenommen ist) ins Unendliche.

XLI.

Die Substanz ist das Einzelne insbesondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Substanz jedes Ding ist, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erste Verhältniß der Einzelheit zur Substanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben ist.

XLII.

Da aber dieses Uebertreten der Kraft nicht absolute, sondern nur relativ auf ein anderes, in diesem wieder auf ein anderes und so fort (XL) ins Unendliche stattfindet, alle diese Dinge aber in der schaffenden Substanz auf eine ewige Weise vorhanden und wahrhaft zumal sind: so ist klar, wie dieses Schauspiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Substanz auf eine zeitlose Weise aufgenommen und selbst nur *in* ihr sey.

XLIII.

Aber auch in diesem Uebertreten ist die Kraft gesänftigt durch das ewige und innere Maß, daß sie die Fassung nicht überschwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt sie die Form oder Conception, die sie ist, erscheinen, und es entspringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und seltsame Apparition die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseyns.

XLIV.

Alle Bestimmungen des Dings, d.h. alle Bestimmungen der Substanz, sofern sie *dieses* Ding ist, sind keine Bestimmungen derselben schlechthin betrachtet, oder an sich selbst, sondern nur der Substanz, relativ auf sich selbst, als die Wesenheit eines andern Dings, u.s.f. auch in dieser Beziehung ins Unendliche.

XLV.

Als die Position *dieses* Einzelnen, d.h. bloß endlich betrachtet, mag die Substanz wohl von sich selbst, als Position eines andern Einzelnen, d.h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verschieden und sich selbst undurchdringlich oder dunkel seyn - (welches von der ursprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) - als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

I,7,208

XLVI.

Allein auch jenes ist nur *abstracte* gesprochen; ein solcher Abschnitt ist in der Substanz *an sich selbst* nicht, denn *indem* sie das Einzelne ist, ist sie *zumal* auch *alle* Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als *Natura naturans* im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen absolute Identität, reinste Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII.

Klar ist hieraus, daß die Substanz keineswegs an sich selbst ausgegossen oder verbreitet ist, daß aber dem Einzelnen, wie es *nur* relativ auf andere Einzelne, d.h. abstracte von dem Unendlichen, ist, diese andere Einzelne nicht in der Ungeschiedenheit und Klarheit des Centri, sondern allein in gegenseitiger Undurchdringlichkeit und unwesentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig seyn können.

XLVIII.

Den verwundersamen Anblick des Wirklichen, insbesondere aber der Leiblichkeit hat die Wissenschaft von jeher zu begreifen gesucht. Da aber die meisten keinen Begriff von der Art hatten, wie

die Einzelheit der Dinge mit der Substanz vereinigt seyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Substanz diese wirklich ist.

XLIX.

Offenbar kann dem, welches nur ist, inwiefern ein anderes es ist, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn ist, und es ist hier immer eine Verschiedenheit nicht des bloßen Grades, sondern der Art (totius generis), wie sich der Tag scheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtseyn[1].

[1] Es ist der Unterschied, welchen Spinoza festsetzt zwischen dem, quod in alio est, per quod, etiam concipitur, und zwischen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

L.

Da jedoch die Natur wesentlich schöpferisch ist, so ist zwar keine ihrer Conceptionen absolute für sich, wohl aber in und mit allen andern, d.h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich ist, so müssen auch jene Empfängnisse auf eine gewisse ewige Weise in der Substanz seyn.

LI.

So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine physische Weise gegenwärtig sind (XXX), sondern diese sie selbst auf eine wesentliche *ist*: so kann auch ihr Verhältniß zur Substanz in

I,7,209

der Wirklichkeit kein physisches seyn, so daß sie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding ist, in sie eindringend oder sie trennend, sondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele ist. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Substanz die Rede seyn, sondern allein von einem Daseyn in ihr, als einer wesentlich imaginativen, auch so ohne sie zu theilen oder selbst vielfach zu machen.

LII.

Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Substanz selbst auf eine wesentliche und untheilbare Weise alle Dinge *ist*, bleibt, bei dem steten Wechsel der Formen auf der einen, und der Beständigkeit des Realen auf der andern Seite, um diese mit jenem zu reinem, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen selbst für solche zu halten, denen nichts Wesentliches und wahrhaft Ewiges entspricht, welches falsch ist (L), oder aber das Reale selbst, dadurch sie existiren und sichtbar werden, zu einem Unwesentlichen zu machen.

LIII.

Von dieser Art ist der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, sie ebenso leicht und willig aufnimmt, als sie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das Ìx IÏí der Alten, dadurch sie die Materie in das äußerste Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächsten, der äußerste Mangel an Realität, die höchste Bedürftigkeit selbst wäre, verwandelten.

LIV.

So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: so offenbar zeigen

hinwiederum schon die beständigen Verwandlungen der Natur, daß zwischen Substanz und Form keine Verknüpfung wie zwischen zwei gleich realen Dingen stattfindet, und die Substanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV.

Fände in der That, wie dieß insgemein vorgestellt wird, eine Einprägung der Form in die Substanz statt, wie wäre es möglich, daß dasselbe Reale, das jetzt z.B. die Existenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thierische Natur überzutreten scheint, hernachmals diese verlassend in die Luft, das Wasser und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denselben Kreislauf in umgekehrter Richtung

I,7,210

zu wiederholen, welches alles allein schon an jeder reellen Intimität zwischen Substanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI.

Eher möchte jemand spielend sagen, daß, weil die Substanz an sich selbst die Modification nicht annimmt, zugleich aber diese für sich nicht sichtbar wäre, so wenig als die Substanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entstehe; gewissermaßen wie Licht (das für sich, ohne das Dunkel, auch nicht sichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander gestellt, sichtbar werden und die Dichtigkeit erscheinen machen.

LVII.

Die Ueberschwänglichkeit der Kraft, wie sie dennoch gehalten ist (XLIII), stellt sich in den Dingen, so wie sie in gegenseitiger Ausschließung (XLVII) offenbar sind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch sie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder sich gegenseitig und äußerlich offenbaren.

LVIII.

Die Temperatur dieses Triebs aber, dadurch die überströmende Kraft zurückgehalten, nach innen sich ergießt, um hier die Form so viel möglich, aber immer auf unendliche Weise zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und ist an demselben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX.

Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwischen beiden angehalten, *steht* das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All.

LX.

Denn wie die ewige Einheit der Substanz sich selbst in die Unendlichkeit der Dinge ausspricht, die ausgesprochenen aber ebenso ewig zurücknimmt in sich selbst und ihnen das Maß ihres Wesens gibt: ebenso erzeugt die Substanz als Wesen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Positionen ihrer selbst, die sie aber ebenso ewig wieder in sich, als der Einheit, verkettet, auf diese Weise ein All für sich und im Einzelnen darzustellen.

LXI.

Die schaffende Substanz aber, indem sie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität

vertieft, von der andern eben diese Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge ist, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, schafft, durch diese Ineinsbildung

I,7,211

als Produkt oder Natura naturata die sichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII.

Auch so noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfängnisse von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles so viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen, daher kein Ding für sich in ihr wird, sondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht seyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes ist, nicht durch Mengung oder Mischung, sondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchsten Geburten der Natur sind aber diejenigen, in welchen sie, als in besondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungslust ausgedrückt und dargestellt hat.

LXIII.

Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beschriebenen Wechsel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöst sind in die Existenz der Einen Substanz, zu welcher alles gehört: so nimmt das Höhere das Niederere in sich auf als ein zu seiner Existenz Gehöriges. Erde, Luft, Wasser werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Gestirn, das Gestirn selbst in das All, das All in die ewige Substanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört also zur Existenz eines Höheren, alles zuletzt zur Existenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, sondern ist mit ihm *zumal*.

LXIV.

Wir haben gesehen, daß das Leibliche eines Dings für sich in der That die ganze Substanz ist (LXI), wie sie nämlich, verschlungen in ihre Bejahungslust und gleichsam fortgerissen von derselben, ganz in die Bejahung des Einzelnen versenkt und es selbst völlig ist. Denn unendlich gilt der früher ausgesprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die schaffende Natur, die Substanz, sofern sie unendlich, und dieselbe, sofern sie das Endliche ist, auf untheilbare Weise gegenwärtig und vereinigt seyn müssen.

I,7,212

LXV.

Das Leibliche seyend, ist indeß die Substanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der absoluten Identität und ewigen Copula aber kann sie nicht das Endliche seyn, ohne zumal und in derselben Position auch das Wesen aller Dinge zu seyn (XXIX), denn nur so löst sich ihr selbst das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI.

Als das Wesen aller Dinge aber ist die Substanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung

aller als in Einem Wesen (XXI); die Substanz kann daher, indem sie das bestimmte Endliche ist, zumal das Wesen aller Dinge seyn, nur inwiefern sie *in* jenem Endlichen selbst die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ist.

LXVII.

Allein dieses Endliche ist nicht alle Dinge, es ist nur *dieses,* und es existirt nicht schlechthin, sondern beziehungsweise auf andere Dinge, die als *diese* wieder nur beziehungsweise auf andere sind. Also kann auch das Wesen aller Dinge in dem Einzelnen, als solchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge schlechthin, sondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge seyn, welche mit jenem, und mit denen es selbst hinwiederum in nothwendiger Beziehung steht.

LXVIII.

Zwar ist auch dieses nur *abstracte* gesprochen; denn die Substanz, *indem* sie dieses Einzelne ist, ist in sich selbst *zumal* alle Dinge (XXVIII); *indem* sie also die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in diesem Einzelnen ist, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX.

Der Substanz absolut betrachtet löst sich daher, auch (ebend.) in dieser Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichsam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb *keine* Empfindung ist). Nicht so aber der Substanz, inwiefern sie nun wirklich *nur* dieses, und also auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist.

LXX.

Für diese aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

I,7,213

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der *Seele,* welche in Wahrheit nichts anderes ist denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI.

In der Substanz absolut betrachtet ist die Unendlichkeit oder Existenz der Einheit oder untheilbaren Position dieser Existenz stets vollkommen adäquat, d.h. dasselbe, was sie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) ist, dasselbe ist sie zumal auch der Existenz oder Wirklichkeit nach, und sie ist daher in dieser und jener nicht ein Gedoppeltes, sondern nur ein absolutes Eins.

LXXII.

Das einzelne wirkliche Ding aber *ist* die Substanz, niemals schlechthin, sondern allein beziehungsweise auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, die sie wiederum nicht absolute ist (XXVII); sie ist daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, sondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Bestimmtes und nur *dieses*; dieselbe aber als unendlich ist die stete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, sondern auch des Einzelnen selbst in der Ganzheit seines Daseyns.

LXXIII.

Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d.h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal *alle Dinge* ist) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d.h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur *dieses* ist,

besteht.

LXXIV.

Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn desselben kein Seyn der Substanz (*Esse substantiae*), sondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung ist.

LXXV.

Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Wesen mit der Existenz in den Dingen dennoch vereinigt ist (indem sie in der That existiren): so sind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Absolute beseelt

I,7,214

und die *Natura naturata* selbst als ein durchaus beseeltes Ganze geboren.

LXXVI.

Die Substanz in ihrer Absolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beseelt genannt werden (weil die Existenz in ihr ebenso unendlich als das Wesen ist und nichts, das beseelt zu werden bedürfte), so wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII.

Vielmehr ist die schaffende Substanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenso, wie sie im ganzen das absolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge ist (XXIX). Vermöge dieser ewigen Identität sind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da sie in der abstrakten Betrachtung als Nicht-Eins erscheinen, an sich, d.i. in der *Idea* oder *Natura naturans* jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern nur der zweifache Gedanke einer und derselben Wesenheit, oder ein und dasselbe Wesen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII.

Die Seele eines jeden Dings ist in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und also in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird sie nun in diesem Enthaltenseyn betrachtet, so ist auch sie selbst eine Gegenwart aller Dinge. *Abstracte* aber, d.h. (LXII) inwiefern sie nun in der That nur die Seele *dieses* Dings, und also auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist, ist sie auch nur insoweit und nur insofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern sie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung stehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband steht, bleibt ihr nothwendig unsichtbar, wenn es gleich in Ansehung der schaffenden Natur stets auf dieselbe ewige Weise (XXXII) gegenwärtig ist.

LXXIX.

Eben daher kann sie, in dieser Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an sich selbst, sondern nur inwiefern sie gegenseitig aufeinander zurückweisen, d.h. sie kann keine Empfindung der Dinge seyn, wie sie im Ewigen oder in der absoluten Identität, sondern allein wie

I,7,215

sie in gegenseitiger Ausschließung und unwesentlicher Verknüpfung sind, in welcher Beziehung sie dann selbst eine bloße Vorstellung von Materie ist[1].

[1] Die meisten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorstellungen u.s.w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe seyn können, die nichts weiter sind als eben diese Begriffe selbst, die nicht *gehabt* werden, sondern für sich bestehen, und als für sich bestehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für sie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, sondern zu dem völlig Unverständlichen; und es ist in diesem Betracht in der philosophischen Welt unserer Zeiten noch immer der alte Jammer der Cartesianischen Zeit, welche alle dunkele, d.h. nicht reflektirten, nicht subjektiven, sondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die gesammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, sondern ebenso die lebende, in das Reich der reinen Mechanik heruntersetzte.

LXXX.

Ebenso kann sie auch der Begriff des Dings, dessen unmittelbare Position sie selbst ist, nicht schlechthin oder absolute seyn, sondern nur der Begriff desselben in der Beziehung auf andere Dinge, d.h. ein Begriff desselben, inwiefern er *Leib* ist.

LXXXI.

Aber auch in dieser Theilnahme an der Endlichkeit dessen, wovon sie der Begriff ist, bleibt doch der ersten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe stets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch so ist die Seele jedes Dings das, wodurch es stets und mit Beständigkeit aufgelöst wird in das ewige Daseyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbesondere unser Geschäft seyn muß.

LXXXII.

Ein jedes, das nur *dieses,* d.h. ein völlig Bestimmtes, ist, *ruht*; ein jedes aber, das entweder mehreres ist, als es in diesem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu seyn trachtet, als es gegenwärtig in der That ist, von dem sagt man, daß es sich *bewegt*.

LXXXIII.

Die Substanz absolut betrachtet bewegt sich nicht; denn es ist in ihr kein Abstand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor gewesen, und ein anderes, das hernach seyn würde; sondern sie ist zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Position. Dem Einzelnen aber, welches sie ist, scheint sie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichsam als ein solches, das immer ganz sich offenbaren will, aber nie völlig in der

I,7,216

Wirklichkeit dazu gelangt, während sie für sich selbst in der That stets der gleiche, ewiggeschlossene Cirkel ist.

LXXXIV.

In jenem Fortgang von anderem in immer anderes scheint sie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Substanz geht, der Idee nach, selbst der Zeit voran, und bleibt immer das Erste oder Oberste, oder vielmehr das *Eine,* und das Zeitliche ist selbst von dieser Ewigkeit begriffen.

LXXXV.

Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle

Dinge, welche mit jenem zwar in der *Natura naturans* und der allen Widerstreit lösenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weise, in der *Natura naturata,* zumal und eins seyn können. Sie scheint daher fortzuschreiten, nicht weil, wie einige sagen, die Materie nie gesättigt ist und stets nach mehrerem trachtet, sondern weil sie selbst *actu* (auch das Einzelne seyend) mehreres *ist,* als dieses wegen eigner Eingeschränktheit zu fassen vermag, daher sie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuströmen scheint.

LXXXVI.

Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind also nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind (XXX).

LXXXVII.

Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe, welches denjenigen unbegreiflich seyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie sie wesentlich alle Dinge *ist,* und die so viel verschiedene Substanzen annehmen müssen, als verschiedene Geburten der Natur sind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und eins bleibt: so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

I,7,217

LXXXVIII.

Die Substanz in der Absolutheit und Ewigkeit ist daher nicht *bewegt,* noch an sich selbst auch das *Bewegende.* Das Endliche aber, welches die Substanz *ist,* ist auch nicht *bewegend,* vielmehr allein *bewegt.* Denn es für sich selbst ist in jedem Augenblicke nur *dieses* und trachtet nur dieses zu seyn. Sein Wesen ist die Ruhe, sein Bild der Raum, welcher die Ruhe selbst ist.

LXXXIX.

Wie die Flamme nicht stetig brennt, weil sie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die selbst durch andere Dinge bestimmt ist, welche wieder durch andere, so kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beständiges seyn, ja richtiger würde man sagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollständigen Daseyns habe, wie die Gewalt des geschmolzenen und geschiedenen Silbers nur in Einem Blicke sich verkündiget.

XC.

In jeder Kreatur und Bildung aber ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene *Idea,* von der Anfang und Ende eines jeden Dings selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da sie ein anfängliches Erdgeschöpf zu einem Luftgeschöpf ausbildet, die in demselben webende Idea die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieser beiden Zustände ist.

XCI.

Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) seinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, ein untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle

Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegeneinander gestellt (jenes, weil sie sich ausschließen in der Existenz, dieses, weil eines des andern Ergänzung ist), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte.

XCII.

Das erste Bewegende (*primum Movens*) im *Universum* ist daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und

I,7,218

gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist.

XCIII.

Auch im einzelnen Ding aber ist die zumal mit ihm selbst geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur *dieses*; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge *als* anderer, und da diese wieder mit andern ins Unendliche fort zusammenhangen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV.

Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV.

So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die *Substanz selbst* in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie bestehe, dieses ist es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips A = A die formale (wenn ich A denke, so denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, so würden aus demselben in der That keine andern als die nichtssagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytische bezeichnet. Jener Satz ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besondern Fall, sondern allgemein und schlechthin

I,7,219

ausgesagt ist. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats

(d.h. des Prädicirten) zum Subjekt (d.h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst *nicht* seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber *ist*, so erhellt, daß der Satz A = A, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn *die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte*, d.h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieses Gesetzes geschieht, also überhaupt in jedem Vernunftsatz, nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden werden, die sich immer so verhalten, wie sich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytisch nicht eins; sie wären nicht eins *ohne Gott*; durch Gott sind sie aber auch nicht synthetisch, sondern eben absolut-eins. - Wie nun hiemit zugleich die Realität aller synthetischen Sätze, als *solcher*, falle, ist von selbst klar, und diese erstreckt sich sowohl auf Erfahrungssätze als auf die, welche als *a priori* gewisse betrachtet werden. Z.B. das Verhältniß der Ursache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d.h. solche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß synthetisches seyn; in Gott aber ist die Wirkung (d.h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut eins; denn das Bewirkte = B *ist* das Absolute, und das Bewirkende = A ist dasselbe Absolute, beide sind also nicht synthetisch und nicht analytisch, sondern absolut verknüpft. Ebenso sind auch in jedem empirischen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Absolute bezogen, schlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber ist dieses, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des A = A aufzulösen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise z.B. der Satz: die Luft löst sich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichst zufälligsten Verbindung angesehen werden müssen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Wasser ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt

I,7,220

regnet. Daher, sagt man, ist dieß ein synthetischer Satz. Allein, wenn wir diese Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, sondern in der Beziehung auf die Einheit der Substanz und ihres Lebens im Weltall, so begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus *dieser* erfolgt, und würden, wäre uns von unserm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu übersehen, bestimmt einsehen, daß, wenn es z.B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All gestört, das A = A also aufgehoben seyn müßte. Aller Schein einer synthetischen, d.h. zufälligen Verknüpfung ist daher jederzeit nur subjektiv, d.h. er gründet sich auf die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, und ist daher selbst nichts Positives. Dieß gilt schlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur sind nur Momente des ewigen und durchaus identischen und in sich selbst stetigen Lebens der Substanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweise aus der absoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI.

Der ewigen Substanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche sie ist, haben wir im allgemeinen auch schon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es sich von der Wirklichkeit derselben, oder davon, wie diese Unendlichkeit und Freiheit des Wesens in der Natur sichtbar und erkenntlich sey.

XCVII.

Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als solches,

in der Abstraktion von der Bejahung, die es ist (XXXII), Anm.), gesehen, und dieses nennen wir die abstrakte Betrachtungsweise, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dings, d.h. auf die Substanz selbst gesehen, sofern sie es ist. Dieses nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII.

Die abstrakte Betrachtung kann durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles

I,7,221

schließen, und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht.

XCIX.

Das Bejahende und das Bejahte sind auf ewige Weise eins und nothwendig beisammen; so daß es auch in dem Wirklichen selbst keineswegs das Bejahte als solches, sondern nur seine Einheit mit dem Bejahenden ist, die uns mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt.

C.

Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden seyn kann, *ist* eben darum nicht *als* das Bejahte, sondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen ist nothwendig die Form der Unvermögenheit für sich selbst zu seyn, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit.

CI.

Substanz ist Selbstbejahung und Selberoffenbarung. Darum ist der Charakter des bloßen Bejahtseyns der Charakter der reinen Substanzlosigkeit.

CII.

Der Raum ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraktion von der Substanz (143).

CIII.

Die Substanz *ist* (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht selbst ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende ist (CII), kann eben darum (XCIX) weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen *als solchem* irgend ein Verhältniß haben.

[1] So Spinoza: *Deus est res extensa,* aber nirgends, daß wir wüßten, *Deus est extensus,* wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf diesen Tag verstanden.

CIV.

Inwiefern das in allen Dingen Absolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten ist, muß es, weit entfernt selbst durch den Raum afficirt zu seyn, diesen vielmehr als nichtig setzen in den Dingen.

CV.

Der Raum ist Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der

Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI.

Der Raum wird dadurch negirt, daß die Position oder der

I,7,222

Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt ist. Da aber dieses, als ein solches, das nur *dieses* ist, den Begriff des Ganzen nicht fassen kann, so fließt dieser in ihm über (XLI) und setzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in seinem für-sich-Bestehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrscht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII.

Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte sind doch auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen (XCIX), so daß jenes in der Abstraktion von diesem ebenso wenig real und wirklich seyn könnte, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag.

CVIII.

Das Bejahende in der Abstraktion vom Bejahten oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der *Zeit*. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegensatz gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX.

Das Princip der Zeit erscheint der abstrakten Auffassung als das, was allerwärts Mittelpunkt ist, aber nirgends Umkreis oder Fassung (III), indem es das Bejahte überschwellt. Aber in der wahren Einheit (der absoluten Copula) ist das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft.

CX.

Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine ist in dem Vielen, ist in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, gesetzt, von dem es überwältigt wird. Aber so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, ebenso ewig ist es auch die Vielheit in der Einheit; oder so ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenso ewige Weise ist das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI.

Aus dieser Verknüpfung entspringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII.

Wir können diese doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt; das

I,7,223

erste, wodurch das Ewige sich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es diese Allheit in sich, als

zu ihm gehörig (XIII) setzt: beide sind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige selbst ist nur Ein Band, und dieselbe Substanz in beiden.

CXIII.

Wird durch das erste Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieses damit zeitlich gesetzt, so wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-sich-Bestehen des Bejahten gesetzt, indem auch dieses in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für sich ist.

CXIV.

Raum und Zeit negiren sich also wechselseitig, so daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für sich wirklich sind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV.

Die in dem Raum gesetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende ist das erste Band an den Dingen und deren *erste Dimension.*

CXVI.

Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden synthesirte und in ihm gesetzte Bejahte, ist das andere an den Dingen offenbare Band und deren *zweite Dimension*.

CXVII.

Jede dieser Dimensionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, ist schon für sich real (CXIV), oder in jeder ist schon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, so tritt das schlechthin Reale erst in der gegenseitigen Indifferenziirung auch dieser beiden Einheiten durch das absolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII.

Das vollkommene Reale, d.h. dasjenige, in welchem die ganze *Idea* oder *Natura naturans* gegenwärtig lebt (XXXIII), ist daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es ist der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als solches doch nur Eines ist: die ausgesprochene Fülle des A = A.

CXIX.

Dieses vollkommene Reale ist die körperliche Materie (LIX).

I,7,224

CXX.

Die Materie ist ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Jede dieser beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, ist die ganze Materie, und jede derselben drückt das ganze Wesen der Substanz aus.

CXXI.

Diese Einheit in der Materie ist auch die des Wesens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit ist die Fülle und das Setzende der Masse (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII.

Auch die Materie kann entweder in ihrem An-sich betrachtet werden, oder abstrakt in der Trennung von der Substanz (XCVII). Im letzten Fall erscheint auch sie selbst lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Bestimmungen, d.h. solchen, die nichts Positives in sich schließen.

CXXIII.

Eine Folge dieser Betrachtung ist z.B. die Vorstellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, und ähnliche, deren Nichtigkeit zum Theil schon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV.

Die Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraktion allein fähig, und in denen überall keine Wesenheit enthalten ist, sind z.B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u.s.w.

CXXV.

Diese bloß passiven Verschiedenheiten der Materie sind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechanische Ansicht der Natur ist daher eine auf lauter Abstraktion beruhende, die entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI.

Die Materie abstrakt betrachtet, ist nur das Gefaßte der absoluten Copula, das aber als solches und von dieser abgesondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Wesen, d.h. positiv oder an sich angesehen, ist eben diese lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verschieden.

CXXVII.

Die Materie an sich oder in dem Band betrachtet, ist

I,7,225

actu unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band selbst ist absolute Position gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII.

Actu unendlich ist, was unendlich ist kraft des Wesens oder der Position; von ihr verschieden ist die imaginirte oder empirische Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abstrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgesetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derselben ist.

CXXIX.

Nichts kann unendlich werden, das nicht seinem Wesen nach unendlich ist, auch durch endlose Hinzufügung. Kann also die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht schaffen, so kann sie noch weniger dieselbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derselben ist daher unangesehen alles Raumes an sich unendlich.

CXXX.

Jene, welche das *actu* Unendliche nicht zu fassen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil sonst eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine solche gedacht werden könnte), angemessen ist, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten sie sich allein schon durch die Beispiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine solche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeschaut und unmittelbar erkannt wird[1].

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (*Opp. posth. Epp.* XXIX) bedient sich des Gleichnisses von den Ungleichheiten des Zwischenraumes, der von zwei Kreisen verschiedener Mittelpunkte eingeschlossen ist. Die Unendlichkeit dieser Ungleichheiten ist eine schlechthin gegenwärtige, actu daseyende und beschlossene. Auf diese Unendlichkeit wird 1) nicht geschlossen aus der *Größe* des eingeschlossenen *Raums*; diese ist vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgültig; ja im kleinsten Theil dieses Raums selbst wieder liegt ebenso wie im Ganzen desselben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebensowenig wird diese Unendlichkeit *aus der Menge gegebener Theile* geschlossen; sie folgt lediglich daraus, *daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerspruch keine Zahl leidet.* 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterscheidet sich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z.B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau bestimmbar ist - der Punkt nämlich, | *[S.226]* in welchem die Entfernung der beiden Kreise die größte, und der, in welchem sie die geringste ist. - Diese Unendlichkeit hat also, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch ist sie eine unleugbare, sichtliche Unendlichkeit.

I,7,226

CXXXI.

Das Wesen der Substanz ist allein, daß sie *sey*, oder sie ist die absolute Bejahung ihrer Existenz. Alles Seyn aber ist an sich selbst unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, soweit sie dieß ist, ist Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Wesen der Substanz nur das *Seyn*, auf keine Weise aber das *Nicht*seyn folgen kann, so kann aus demselben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII.

Alles Seyn ist als Seyn nothwendig einfach; denn es ist absolute Position seiner selbst. Eben darum ist die Materie, soweit sie *Seyn* ist, d.h. an sich betrachtet, absolut einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.

CXXXIII.

Ebenso kann nie die Position oder Substanz, welche das Ding ist, sondern allein das Abstraktum derselben getheilt werden; alle Theilung ist darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Positive keine Beziehung hat.

CXXXIV.

Die Substanz an und für sich ist nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Alles aber, das *ist*, kann dem Seyn nach selbst nur in der Substanz und gleich der Substanz seyn. Darum ist in dem Seyn an sich selbst kein Außereinander, kein Abstand, keine Leere, sondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Wesen.

CXXXV.

Durch das erste Band (CXII) ist das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreises (180), das untheilbare Wesen des Ganzen, die Position des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI.

Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar sein Centrum oder Wesen in jedem andern Ding, so daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erscheinen, wahrhaft aber oder dem Positiven nach alle in dem Einen Centro der Substanz gegenwärtig und ineinander sind.

CXXXVII.

Diese Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

I,7,227

Einzelheit; denn vielmehr ist es das Allgemeine oder Wesen, das sie ist, in dem sie geeinigt sind; auch ist sie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn sie beruht nicht auf der Einbildung der

Dinge in die Einheit der Substanz (XVIII), sondern auf der Einheit der Substanz in ihnen.

CXXXVIII.

Diese Einheit der Dinge ist das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derselben ist das Band des Ganzen auch die Position des Einzelnen, weßhalb sie *im* Raum das Aufhebende des Raumes ist. Auch ist sie nicht eine Folge von der Besonderheit der Dinge (181. 182), sondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Existenz rein als solcher.

CXXXIX.

Willst du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere.

CXL.

Die Substanz in der Schwere durchscheinet alle Dinge, und begreifet sie alle, ob sie gleich selbst nicht begriffen wird. Ihr ist nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, sondern alles als in absoluter Einigkeit.

CXLI.

Die Materie in der Abstraktion von der Substanz, d.h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet, kann sich zu der Substanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da sie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abstraktion, und dennoch nicht zu seyn vermöchte ohne die Substanz, als das Eine in dem Vielen, so verhält sie sich zu diesem, d.h. zu der Substanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII.

Der Gegensatz des Bejahten und Bejahenden ist auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, sondern ihre absolute Copula das wahre Wesen ist (LXXXVIII): so ist auch die Substanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, sondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit also jene abstrakte Ruhe negirt ist, deren Bild der Raum ist (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber selbst unbeweglich ist.

I,7,228

CXLIII.

Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere ist an dem Ding, ist diesem nicht zufällig, sondern wesentlich, und nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns als das Seyn selbst und die objektive Wahrheit seiner Existenz.

CXLIV.

Das Wesen oder Band in einem Ding wird nicht bestimmt durch das Wesen oder Band in einem andern, noch bestimmt es hinwiederum dieses; denn es ist in beiden nur ein und dasselbe Wesen.

CXLV.

Eine Wirkung der Dinge aufeinander ist nur denkbar, indem sie aus dem absoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter sich gesetzt werden, d.h. für die abstrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieser Abstraktion selbst nichtig sind, ebenso ist alle gegenseitige Wirkung der Dinge, als solche, eine nichtige.

CXLVI.

Eben darum kann dem Wesen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, sondern allein ein Verhältniß absoluter Identität.

CXLVII.

Das Seyn in einem Ding scheint bestimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und insofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in diesem nur ein und dasselbe Seyn ist.

CXLVIII.

Jedes Wesen ist schon unmittelbar durch das *Seyn* selbst in der Einheit mit der Substanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere ist daher nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn oder die Position selbst.

CXLIX.

Die Dinge, in der Abstraktion betrachtet, sind sich nothwendig fremd und ohne Gemeinschaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar ist. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann also ihren Grund nicht in den Dingen selbst, als solchen oder abstracte betrachtet, haben, sondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Wesen der Schwere ist.

CL.

Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des

I,7,229

Körpers und der Masse setzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Natur vom ersten Grund aus entgöttern.

[1] Wie in der Newtonischen Ziehkraft, von der sogar die gemeine Rede, daß sie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig ist.

CLI.

Das Wesen, welches alle Dinge ist, hat nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem und ist nur sich selber Mittelpunkt. Alles ist in ihm, aber es ist selbst in keinem anderen.

CLII.

Das, was in jedem Ding das Schwere ist, und das, wogegen es schwer ist, ist ein und dasselbe: so also ist die an sich unendliche und unschwere Natur in dem höchsten Zwang der Dinge selbst frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur selbst der höchste Zwang der Dinge ist.

CLIII.

So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z.B. eine wesentliche Eigenschaft des Kreises, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreises mag modificirt werden, so wenig das ewige Gesetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beschaffenheit der Dinge.

CLIV.

Die Substanz ist in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinsten, in dem Verschiedenen und Ungleichen ebenso wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieselbe absolute Identität; und durch keinen Unterschied, den die abstrakte Beurtheilung festsetzt, je afficirt[2].

[2] Diese absolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Physik unter dem Namen der absoluten Schwere erkennen müssen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorstellungen vom Wesen der Schwere darzuthun. - Der Begriff der specifischen Schwere dagegen, wo diese nämlich im Produkt und nicht im Wesen betrachtet wird, bietet ein Beispiel dar von dem, was wir abstrakte Betrachtung nennen. - Daß übrigens die specifische Schwere mechanisch schlechthin nicht begreiflich sey, sondern durchaus nur dynamisch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte schon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie diese beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen stets das Gleichgewicht bewahren, aber mit stetem Wechsel im Einzelnen, so ist auch Zu- und Abnahme specifischer Schwere verflochten in den innern Lebenswechsel der ganzen Natur. - Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Position betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal ist das Besondere; das Wesen in der Schwere ist die reine Copula selbst, die, als solche, keiner Qualität, Quantität u.s.w. fähig ist, aber mit dieser Copula zumal ist das, was | *[S.230]* derselben fähig ist, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal sind. Die Schwere ist der lebendige Schlag oder die Position in ihrer Identität angesehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor - oder vielmehr *mit* ihr zumal *ist* - Gegensatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem sie, als der unsichtbare, erst in der höheren Potenz selbst wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger sich verhält.

I,7,230

CLV.

Da in der wahren Substanz kein Abstand, keine Nähe noch Ferne ist (LXXXIII), so ist Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI.

Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt ist, ist der abstrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Distanz.

CLVII.

Die Schwere ist die stille Feier der Natur, damit sie die Einheit in der Unendlichkeit, d.h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII.

Das Wesen in der Schwere ist selbst nicht dem Raum unterworfen, sondern über allen Raum; und der göttliche Gegensatz alles Raums.

CLIX.

Das wahre Universum, das die Substanz selbst ist, kann daher dem Raum nach so wenig unendlich als endlich seyn; nicht unendlich, denn alles, was in dem Raum gedacht wird, ist endlich; nicht endlich, denn dem All ist es unmöglich endlich zu seyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenso übertrifft das All durch seine Natur allen Raum.

CLX.

Der Raum, der nichts anderes ist denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), ist das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerspruch erzeugen kann, da sie selbst ein Widerspruch ist.

CLXI.

Die Imagination (145) will das Universum als Einheit; denn nur als solche ist es Totalität; aber es kann nicht Eines seyn im Raum, wenn es nicht endlich ist. Sie setzt es daher als endlich dem Raume nach; aber sie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorstellen: sie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem sie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

I,7,231

CLXII.

Wie aber ein solches Schweben der Imagination zwischen Entgegengesetzten - die im Raum nicht vereinbar sind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht - ein Widerstreit der *Vernunft* mit sich selbst heißen könne, ist nicht einzusehen.

CLXIII.

Die Vernunft, welche objektiv im Universum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerstreit sichtbar auf, indem sie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart spielt, und in dem Punkte darstellt, was die Imagination in endloser Ferne sucht. Diese wahre Unendlichkeit, welche dieselbe ist im Kleinsten wie im Größten, ist über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV.

Da sonach das All (das schaffende und zeugende) ohne alle Quantität ist, so ist es eben darum auch nicht Materie in der abstrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, sondern allein in der substantiven Bedeutung.

CLXV.

Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch ist es der verschiedenen Abmessungen

empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem absoluten Raum gesagt wird, weil er keine Grenze habe, sondern weil es über allen Raum ist.

CLXVI.

Die Substanz in der Schwere ist das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) setzend, setzt sie dieses zugleich als nicht-für-sich-seyend, als von ihm bewältigt, als Masse, oder zeitlich (CXV).

CLXVII.

Das Einzelne *ist,* inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht ist; aber es ist eben darum nicht *als* das Einzelne, sondern nur sofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben ist daher weder absolut ein Seyn, noch absolut ein Nichtseyn, sondern ein Schweben zwischen beiden.

CLXVIII.

Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in sich zu enthalten, drückt sich die Unendlichkeit desselben im Bejahten als ein steter Wechsel und ein endliches Ueberschwellen des letztern aus: das Seyn desselben ist also ein beständiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

I,7,232

CLXIX.

Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft ist, in der schaffenden Natur ein ewiges ist, so leuchtet eben in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit dieses Bandes oder seiner *Idea* (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen ist in dem Einzelnen als Wechsel, und hinwiederum der Wechsel ist in Ansehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX.

Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer seyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt ist; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt ist, in dem Verhältniß müssen sie als weniger vergänglich erscheinen.

CLXXI.

Die Schwere (CXXXVIII f.) ist nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, sie ist das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich insofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist; nicht aber, insofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als selbst ewig setzt (CX. CXII).

CLXXII.

Die schaffende Substanz oder Natura naturans in jedem Ding *ist* das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weise, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn sie selbst (XXV) ist die lebendige Einheit dieses doppelten Bandes.

CLXXIII.

Das Band als Schwere ist das Wesen oder Position des Leibes; dasselbe also von seiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, ist das Wesen der Seele, oder die Seele selbst, dem Positiven nach betrachtet.

CLXXIV.

Das Band von dieser Seite angesehen, oder als Wesen der Seele, ist in der Natur ebenso real und wirklich, als das Band von der ersten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich ist.

CLXXV.

Da Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten, so muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

I,7,233

Wesen der Seele *dasselbe*, nur auf ideale Weise, enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist.

CLXXVI.

Wie sich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Wesen in der Schwere die Schwere selbst verhält: so verhält sich zu demselben von der idealen Seite betrachtet das *Licht*; denn im Licht ist dasselbe auf ideale Weise enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII.

Alles, das ist, ist auf untheilbare Weise, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig.

CLXXVIII.

Das Wesen der Seele und das Wesen des Leibes ist nothwendig nur ein und dasselbe Wesen. Denn es ist (CLXXIII) ein und dasselbe Band eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX.

Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist in Ansehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige schafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), sondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX.

Dieses durchaus einzige Band ist zugleich ein schlechthin untheilbares; denn es ist als Wesen des Leibes und der Seele nur ein und dasselbe Band.

CLXXXI.

Das Band jedes Dings in seiner absoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit ist die *Idea*, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff seyn kann, noch auch Seele oder Leib insbesondre, sondern das absolut-Identische beider.

CLXXXII.

Die Substanz in der Schwere bejaht sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenso ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt.

CLXXXIII.

Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der ersten Potenz = A^1, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz = A^2 (191) betrachtet werden.

I,7,234

CLXXXIV.

Der Ausdruck der A^1 ist *Seyn*; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieses Seyns (ebend.); aber beide sind eins und dasselbe; denn das Seyn kann nichts von seiner Position Verschiedenes seyn, und hinwiederum die Position des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Beide sind nicht wesentlich, sondern bloß relativ verschieden.

CLXXXV.

Da das Wesen in der Schwere alles real erfüllt, so muß das Wesen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weise erfüllen.

CLXXXVI.

In der Schwere für sich verhält sich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erscheint (CLXVIII).

CLXXXVII.

Nur in der Einheit mit dem Lichtwesen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erscheint auch das Band in der Schwere selbst als bejaht. Denn das Wesen im Licht verhält sich zum Wesen in der Schwere als dessen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII.

Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm selbst angehören (CLIX), und es kann als ein selbst Ewiges und zum Ewigen Gehöriges existiren, nur soweit der unendliche Begriff und also auch das Band dieses Begriffs mit ihm selber als existirend gesetzt oder selber wieder bejaht ist.

CLXXXIX.

Wenn das Wesen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding ist, so das Wesen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demselben.

CXC.

Das Wesen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen ist (CXXVI) und sein für-sich-Bestehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieses Dings. Das Lichtwesen, *das Band selbst* bejahend und objektiv setzend, macht dessen Einzigkeit und damit auch die des Dings selbst offenbar.

CXCI.

Das Lichtwesen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es selbst (das

I,7,235

Ding) also als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung (XXXII).

CXCII.

Bewegung ist Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in seiner Position, aber nicht in ihm selbst (als bejahtem) enthalten sind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung *in* die Ruhe (des Einzelnen) gesetzt.

CXCIII.

Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Position eines Dings enthalten ist, zugleich in ihm selbst als Bejahtem gegenwärtig wären, d.h. wenn jene Position, die zugleich der Begriff anderer Dinge ist, in ihm selbst objektiv gesetzt wäre.

CXCIV.

Dieses geschiehet in der Seele; denn die Seele ist der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Wesen des Einzelnen zumal das Wesen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende ist.

CXCV.

Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Besondern ein durchaus einziges Band, d.h. durchaus einziger oder individueller Leib ist[1]: so ist dasselbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Besondern ebenfalls ein schlechthin einziges Band, d.h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

[1] Ich verweise auf CIII und die Anmerkung zu jenem Satz. - Ich sage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Besonderen *sey* individueller Leib; aber nicht sage ich, daß es *leiblich* sey. In demselben Sinn sage ich: als das andere Band sey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band ist, sey es individuelle Seele.

CXCVI.

Jede Seele ist relativ vollkommener, oder (was dasselbe ist) sie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Position, die sie ist (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener sie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII.

In dem Maß, als in der Position, die die Seele ist, die Position anderer Dinge enthalten ist, in dem Maß ist auch objektiv im Wesen oder Band des Leibes das Wesen anderer Dinge entfaltet;

I,7,236

denn die Seele ist der Begriff der Position, die das Wesen des Leibes ist (CLXXXIV).

CXCVIII.

In gleichem Verhältniß, als die Substanz oder Copula des Leibes als Wesen oder Einheit anderer Dinge entfaltet ist, erscheint der Leib als beseelt.

CXCIX.

Seele und Leib sind daher nicht allein in ihrem An-sich, sondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Universum alle möglichen Grade von Realität enthalten sind (VII), so sind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC.

Der höchste Grad von Beseelung, die vollkommenste Seele mit dem vollkommensten Leibe ist da gesetzt, wo die Seele *sich als* unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie also schlechthin gleich dem Centro ist.

CCI.

Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten sind.

CCII.

In dem Verhältniß, als der Leib beseelter ist, erscheint das Bejahte an ihm größerem Wechsel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beseelung ist das Wesen des Leibes zumal als Wesen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); desto wichtiger erscheint also das Bejahte oder Verbundene gegen die Position oder das Band.

CCIII.

Die Wurzel alles einzelnen Daseyns ist das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beständig alle Dinge auf diese Wurzel des Daseyns; das Lichtwesen dagegen ist das Exponentiirende dieser Wurzel.

CCIV.

Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge; der unterirdische Gott, der stygische Jupiter. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in sich selbst haben (CLXXXIV), vergl. mit 195), oder indem die

I,7,237

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich und der Substanz gleich.

CCV.

Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unselbständigkeit des Einzelnen, oder davon ist, daß es sein Centrum nicht objektiv in sich selbst begreift, sondern außer sich in andern Dingen hat (CXCIV), so ist die Schwere in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge desselben ist der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen selbst objektiv als Centrum gesetzt (CXCIV).

CCVI.

Wie das Wesen in der Schwere selbst nicht im Raum ist, sondern über allen Raum: so das Wesen des Lichts nicht in der Zeit, sondern über alle Zeit.

CCVII.

Das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt.

CCVIII.

Die Schwere ist nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An-sich oder Positive alles Raumes; das Lichtwesen nur darum das Negirende aller Zeit, weil es das An-sich oder Positive aller Zeit ist.

CCIX.

Die Schwere ist nur darum das Setzende der Zeit, weil sie (CVI) das Positive aller Zeit in das Einzelne setzt. So muß im Gegentheil das Lichtwesen in den Dingen den Raum setzen, aber nicht *als* den Raum, sondern das Positive alles Raums (CCV), das über allen Raum ist, und ihn in sich selbst enthält wie das Universum, ohne in ihm zu seyn.

CCX.

Die Natur ist ein stufenweises (CCI) Setzen des Positiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erscheint sie selbst im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beschlossen. Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit (in der Geschichte).

CCXI.

Die Seele (CXCV) ist in dem Einzelnen das Positive der Zeit ebenso, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen ist (CCVIII). Darum ist in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das stete Wiederaufleben

I,7,238

ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr selbst wieder als Ewigkeit setzende Bewußtseyn.

CCXII.

Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegensatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müssen darum die nämlichen Elemente in sich enthalten.

CCXIII.

Die Zeit, in völligem Gegensatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber diese undenkbar ist, so ist auch in der Zeit selbst der völlige Gegensatz mit dem Raum unmöglich, und sie selbst muß den Raum begreifen, wie dieser (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV.

Das in der Zeit eigentlich Zeitliche ist die *Zukunft*. Denn die Zukunft ist das, wodurch das Bejahende mit seinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derselben beruht also am meisten auf dem Gegensatz dieser beiden.

CCXV.

Da aber die Zukunft als *Zukunft* lediglich *denkbar* und offenbares Produkt bloßer Imagination ist, so ist das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das *Band* des Bejahenden mit dem Bejahten, d.h. das nicht-Zeitliche[1].

[1] Ebenso wie das Reelle in der ersten Dimension des Raums nicht das Räumliche selbst ist, sondern das, in dem der Raum negirt ist, und soweit er in ihm negirt ist - die Masse (CXVII).

CCXVI.

Wie die innere *Einheit* der Dinge sich in dem Raum nur als Negation desselben und damit alles *Seyns* und *Bestehens*, als stetes Vergehen der Dinge - reflektiren kann (CLXVIII): so die *Ewigkeit* der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles *Werdens* - als *Vergangenheit*, in der alle Zeit erloschen ist.

CCXVII.

Die Vergangenheit ist die als *Raum* gesetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einseitige) Synthese des Bejahenden mit dem Bejahten: so die Vergangenheit nur die (einseitige) Synthese des Bejahten mit seinem Bejahenden - die abstrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII.

Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im

I,7,239

Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich *als* Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX) - nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX.

Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimension als die Synthese der beiden ersten ist (CXVII).

CCXX.

Nicht anders denn die Zukunft ist auch die Vergangenheit *als* die Vergangenheit bloß *denkbar* und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als solchen, ist so wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart ist nicht das Zeitliche, sondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d.h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI.

Die Zeit überhaupt daher hat, *als Zeit*, nur Realität im abstrahirenden, d.h. vom Realen absehenden Denken.

CCXXII.

Jedes Ding ist im Gegensatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegensatz des Raums actu unendlich ist (CXXVII).

CCXXIII.

Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, stehe hier folgende Erinnerung. - Das schlechthin und in jeder Beziehung Absolute, behaupten wir, sey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten *als Einheit* aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entsteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es ist gleich ewig mit dem Bejahenden, so wie im Gegentheil dieses nicht, als solches; *seyn* könnte ohne das Bejahte. Das Seyn selbst oder das eigentliche Ewige ist daher nur die absolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft sey. Durch diese Nothwendigkeit und in und mit ihr *sind* erst beide; sie selbst aber ist über beide gleicherweise erhaben, als ihr Band oder Wesen. - Wir können nun aber (und dieß ist der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende =

A mit dem Bejahten = B als eins gesetzt wird; wobei aber von selbst | *[S.240]* einleuchtet, daß weder das A als A, noch das B als B je für sich hervortreten könne, da ja eben nur die Einheit beider das Reelle ist. Mit andern Worten: A als A und B als B sind selbst nur formelle oder ideelle Faktoren. - Das reelle B ist selbst A in B gesetzt; das reelle A selbst B in A gesetzt. - A ist in B gesetzt, heißt: die Einheit von A und B ist selbst als bejaht gesetzt. B ist in A, heißt: die Einheit beider ist selbst als bejahend gesetzt. So ewig das lebendige *Band* von A und B, ebenso ewig und mit ihm zumal ist auch das aus A und B *Verbundene*. Das reelle *Bejahte* ist also das Verbundene von A und B; das reelle Bejahende das Band beider oder die *Bejahung selbst*; und dieß ist der Sinn dieser Worte in dem obigen Satz. - Alles, was von dem Verhältniß des Bejahenden und Bejahten in der formellen Bedeutung gilt, gilt auch von dem Verhältniß beider in der reellen Bedeutung, eins kann unmittelbar für das andere substituirt werden, wie sich eins unmittelbar in das andere auflöst. - Wer mit den obigen Sätzen die Erläuterungen verbinden will, die in der *Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der Fichteschen Lehre*, ferner in der der neuen Ausgabe der Schrift *von der Weltseele* zugegebenen Abhandlung enthalten sind, dem kann wohl hier nichts Dunkles zurückbleiben.

I,7,240

die Bejahung ohne das Bejahte nicht seyn kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, sondern auf eine ewige und nothwendige Weise zumal sind: so ist das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weise zumal, und dennoch selbst ewig.

CCXXIV.

Wie ferner das Reale in dem Bejahten selbst nur das Bejahende ist: so das Positive im Zeitlichen selbst nur das nicht-Zeitliche, nämlich das Ewige.

CCXXV.

Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur ein und dasselbe Leben; und es gibt kein, numerisch, *anderes* Leben außer dem zeitlichen. Sondern dasselbe, das der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche, und umgekehrt.

CCXXVI.

Nur dem All ist es wesentlich zu seyn, und nur durch das All den Dingen (159). Die Dinge *sind* also nur in der Allheit; und diese ist das Naturâ prius derselben; oder: die Allheit muß immer schon *ganz* und *vollendet daseyn*, damit das Einzelne möglich und wirklich sey.

CCXXVII.

Wird aber das Einzelne abstrahirt von dieser Allheit gesetzt, so entsteht ein nothwendiger Widerspruch. Denn da sie ihm

I,7,241

nicht, der Idee nach, vorangehen soll, kraft der Abstraktion, und das Einzelne doch nur in ihr seyn kann, so muß dieses in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Diesen Widerspruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d.h. überhaupt nicht auflösen. Das Abstrahirte wird mit einem andern Abstrahirten synthesirt, dieses wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u.s.f. (nachdem die untheilbare Einheit der Position einmal aufgehoben ist) ins Unendliche.

CCXXVIII.

Die Vernunft aber setzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur *nach* ihr und *in* ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX.

In dieser Allheit ist auch die Existenz jedes Dings eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position); ewig, unangesehen aller Zeit.

CCXXX.

In der Abstraktion von der Allheit aber schließt das *Wesen* nicht unmittelbar auch das *Seyn* in sich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig ist) erscheint als ein solches, das seyn und auch nicht seyn könnte, d.h. als ein zufälliges; ferner als ein solches, dessen Existenz als größer oder als kleiner bestimmt werden kann.

CCXXXI.

Diese abstrakte Existenz, die unbeschadet des Begriffs als größer oder kleiner bestimmt werden kann, heißt *Dauer*.

CCXXXII.

Wäre aber das Positive der Dauer nicht selbst Ewigkeit, d.h. untheilbare Position von Unendlichkeit, so könnte nicht einmal eine Zeit verfließen[1]; wie jene lose Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abstraktion allein sieht, selbst unmöglich wäre ohne die stete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

[1] Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo substrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinoza in Opp. posth. p. 468.

I,7,242

CCXXXIII.

Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehen der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer; denn sie ist im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Substanz auch im Punkte die ganze und unendlich ist (CLIV).

CCXXXIV.

Auch unendliche Dauer, wäre sie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht schaffen; eben darum kann auch die kleinste Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV.

Durch die Anwendung der Zeit auf das Universum entsteht ein unauflöslicher Widerstreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegensatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Universum aber ist das Bejahte schlechthin gleich und angemessen dem Bejahenden; es wird von diesem nicht übertroffen noch überschwellt; dasselbe, das als Identität ist, ist auch als Totalität.

CCXXXVI.

Du willst das Universum als Allheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit nach unendlich ist; aber nun ist die Einheit verloren. Du willst es als Einheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich ist. Du hast nun die Einheit, aber die Allheit ist verloren[1].

[1] Bemerkenswerth ist, daß der gemeine Verstand sich in diesem Widerstreit in Ansehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenlosigkeit der Welt), in Ansehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entschieden hat. Ebenso die öffentliche Religion. Auch dieser Entscheidung liegt der ursprüngliche Gegensatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieser nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrschend ist.

CCXXXVII.

Hätte die Welt je angefangen zu seyn, d.h. ließe sich ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl zurückführen, so müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, d.h. die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d.h. eben das All, folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen.

I,7,243

CCXXXVIII.

Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endlosen Zeit her dauern müsse, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endlose Zeit erforderte, nachdem man sie erst aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt gedacht hätte; welches alles die äußerste Ungereimtheit ist.

CCXXXIX.

Nur das Ganze als das *Ganze* ist, und mit ihm die Theile; dieses aber hat ebensowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es ist nicht von Ewigkeit her, sondern auf ewige Weise, wie die Wahrheit in dem Gesetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, sondern der Natur nach ewig ist.

CCXL.

Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn; ebensowenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm, noch der aus ihm selbst entspränge, denn es ist alles, das es seyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da also die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist, so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

CCXLI.

Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder (CLXXII), und nichts Reales ist in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII.

Die *wirklichen* Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII.

Die schaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderst sich selbst schlechthin im Einzelnen,

I,7,244

und dieses ist die erste Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinschaftlich der Schwere untergeordnet sind. Sie bejaht auch dieses ihr Bejahen wieder = A^2, so daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinschaftlichen Exponenten des Lichts erscheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Position dieses Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart sie sich selbst erst als die wahrhaft absolute Copula; und das Licht mit der Schwere erscheint untergeordnet dem gemeinsamen Band, in dem beide ursprünglich eingeschlossen sind.

CCXLIV.

Diese Folge der realen Potenzen stellt sich der Betrachtung dar - die erste als die allgemeine Metamorphose der Natur, oder als das erste Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamisches Leben, als erste innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organisches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV.

Die Betrachtung dieser realen Potenzen der Natur ist Gegenstand der speciellen Naturphilosophie.

[I,7,245]

Kritische Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus sich getilgt, und den geraden, frischen Verstand wieder von vorn auf das Besondere angewendet, ist bis jetzt nicht erfunden worden, sagt *Baco*.

Aber unwillkürlich wird, früher oder später, diese Operation vorgenommen werden, und die Uebersättigung durch Abstraktionen und leere Begriffe selbst die Durchdringung mit dem Besondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Mensch, welchen zu dieser Zeit die Anschauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wissenschaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z.B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulösen sind ohne die erhabensten Ideen.[1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt *Kant*. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daseyn ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1, S. 360. D. H.

I,7,246

Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht.

Ist denn die Poesie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du sie aufnehmen und mit dir tragen könntest? Aber in jeder wahren Erscheinung erkennst du sie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erscheinungen selbst.

Einen beklag' ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist, leider, nur mystificirt.

Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. - Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in *Geßner*scher Weise. Eine *Theokritische* dichte uns nun ein Naturphilosoph.

Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise.

Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften, als solche, sind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z.B.

das ganze Gebäude astronomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben.

Einzelne waren und werden seyn, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten.

Was durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneikunst oder

I,7,247

irgend einem andern Werk, das ist Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen.

Einen kenne ich; der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu sinnlichen Ausdruck. Ich sage euch, er ist noch lange nicht sinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anschauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erschrecken, und die Hälfte wenigstens fliehen von der heiligen Stätte.

Einer steht allein, auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, so müßte man, um es zu wissen, doch auf dem Gipfel stehen.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Absolute Nachbild dieses Urbildes, Philosophie die Kopie dieses Nachbildes, und also wiederum ein anderes ist als Vernunft, der steigt herab, anstatt hinauf zu steigen, und steht zuletzt mitten in der Wüste.

Das Erkennende und das Erkannte ist dasselbe in der Vernunft, und das, was diese Einheit erkennt, ist wiederum nur dasselbe. Diese

I,7,248

Dreieinigkeit des Erkennens vermag keine Abstraktion aufzulösen. Wer sie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weise erkannt.

Nicht ein Objektiviren *ihrer selbst* ist die Vernunft, denn sie ist nichts für sich, daß sie sich objektiviren könnte. Sondern das Ewige ist *wesentlich* das Erkennen seiner selbst, und diese Selberbekräftigung des Absoluten, die sein Seyn ist, ist der ganze und einzige Inhalt der Vernunft.

Ins Transscendente strebt, wer selbst noch in einem andern als diesem wurzelt, dem es nicht das Eins und Alles, das allein-Wirkliche geworden ist.

Im stillsten Daseyn und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nicht wissend Gott zu wissen.

Dieses nichtwissende Wissen erkennet, bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnden und den Glauben!

Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.

Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.

Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne. Die, in welchen Sinn ist, müssen alle sich auflösen und wiederfinden in einem umfassenden.

Es gibt eine objektive Ordnung der Sinne dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist.

Der Thätigkeit, welche im Produkt Magnetismus, im An-sich oder Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen Gefühls- und Gehörsinn.

Elektricität, Licht (das An-sich aller Elektricität), ihnen entspricht Geruchs- und Gesichtssinn.

Chemismus, Wärme (das An-sich alles Chemismus), ihnen parallel ist der Geschmacks- und der Wärmesinn.

I,7,249

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefsten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommensten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier fast verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigste Fleisch, und auch dieses geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich sich ausschließender Systeme ist keins der geringsten Unterscheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklassen.

Jedes Thier ist zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im System der weichen, dieses in dem der harten Theile.

Der Mensch ist die gelungenste Vereinigung des vollkommensten Gehörthiers mit dem vollkommensten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Mensch.

Beider Systeme Verhältniß ist gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Gesichtssinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geschmacks- und Wärmesinn des Ineinander.

Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen. In jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist.

Der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit.

Geschmack ist der dem Weichen verwandteste Sinn unter denen,

I,7,250

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d.h. das Räumlichste in der Zeit. Geruch ist Empfindung des Kommenden, d.h. des Zeitlichsten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör ist die Zeit selbst absolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, also als Raum besiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert sich das Gefühl, besonders in den Hauptorganen für Cohäsion, den Fingern, am meisten dem Harten; daher es Sinn ist für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegensatz von Zeit und Raum selbst der von erster und zweiter Dimension ist, so muß die Zeit am vollkommensten im Gesichtssinn (dem Weichsten), wie der Raum im Gehörsinn (dem Härtesten) negirt seyn. Der dritte, räthselhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Gesichtssinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Gesicht getrennt sind; er ist Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatorischer Sinn.

Gesicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, setzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge *in* das Einzelne. Deßhalb sind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel ist.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, setzt in ihm selbst die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum ist den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geschmack ist eigentlich die Schwere das Construirende, weil sie das Licht innerlich setzt; im Gesichts-, Gefühls- und Wärmesinn ist das Lichtwesen oder Ideale das Construirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend setzt.

Nur durch ihren eignen ursprünglichen Gegensatz kann die Natur anschauend werden im Einzelnen, d.h. nur durch jenen Gegensatz sind Sinne möglich.

I,7,251

Die Natur ist ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es ist alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn sie ist ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr ist. Sie ist also weder das eine noch das andere insbesondere, sondern die absolute Identität beider.

Durch die Vereinzelung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für sich dargelegt ist, wird das Thier aus der absoluten Einheit gesetzt, in der die Natur lebt.

Diese Einheit aber schlägt durch im Instinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, sagten wir, sehen die natürlichen Somnambulisten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus ist.

Die erste oder objektive Ordnung der Sinne begreift in sich schon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geschmack sind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst; Gehörsinn Sinn für das An-sich aller Identität, Gesichtssinn Sinn für das An-sich aller Differenz, Wärmesinn Sinn für das An-sich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklassen kann nicht bestimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem sie auf der tieferen (der Reproduktions-)Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt sind.

Da Kampf mit der Masse und Produktion derselben das ausgezeichnetste Moment im Leben der Thiere von der untersten Ordnung ist, so ist es auf der tiefsten Stufe eine *Folge* von Geschöpfen, durch welche das Anorgische, die Korallen, producirt werden; die Differenz ist ganz von der Identität beherrscht; in der Klasse der Würmer und Mollusken ist das erste entschiedene *Zerfallen* des Geschlechts *in Individuen* offenbar, wo jedes für sich sein eignes Gehäuse trägt;

I,7,252

in der Blüthe des Insektenreichs, durch jene dargestellt, die Kunsttrieb beseelt, sammelt sich die Natur; was beim Polypen successiv geschah, geschieht *simultan*; es herrscht - Einheit des Kunsttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeschlecht.

Die Folge der untersten Thierklasse ist daher: Polyp (Wurm), Molluske, Insekt.

Die Stelle jeder Thierklasse ist zu bestimmen nach dem, was bei ihr zuerst entschieden hervortritt; denn dieses bezeichnet eine Epoche in der Geschichte der Schöpfung.

Das im Fisch zuerst Hervortretende ist das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimension wieder die erste Dimension.

Jedes Thieres Natur ist gemischt aus den Bestimmungen der allgemeinen Dimension, zu der es gehört, und der besondern Stelle in dieser.

Der letzten dankt der Fisch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der ersten die bedeutende, aber noch weniger substantielle Irritabilität, die galvanische Articulation der Knochenblätter und die elektrische Kraft.

In Ansehung der Respiration wird im Fisch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske schon geschaffen war.

Erstes Hervortreten einer sehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbständigkeit der Respiration, doppelter Kreislauf in den bekanntesten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen - dieß sind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibion.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weist den Gipfel dieser Bildungsstufe deutlich genug dem Vogelgeschlecht an.

I,7,253

Die Folge der Thiere dieser Dimension ist daher: Fisch, Amphibion, Vogel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, ist bestimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organismus für sich einen höheren Grad durch sie erreicht.

Es ist nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher sich durch sie die äußere Welt des Organismus erweitert.

Die innere Vollendung des Organismus für sich hat folgende Stufen. *Erste:* er ist auf sich selbst beschränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit seiner selbst. *Zweite:* er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in sich auf. *Dritte:* er enthält die Möglichkeit anderer

Dinge, aber in sich bleibend, und in der Identität mit sich selbst beharrend.

Auch diese Stufenfolge reproducirt sich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit seiner selbst enthält, sind der Gefühls- und Geschmackssinn (vermöge seiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Gesichts- und der Geruchssinn, von welchen beiden der letzte innerlicher ist.

Die Sinne, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in sich selbst bleibt, sind der Wärmesinn und der Gehörsinn.

Diese Ordnung, die subjektive, ist die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimension zwei Sinne entsprechen, so hat das Meiste für sich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrschend ist; oder, was hier dasselbe ist, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derselben Dimension dem Harten angehört. So z.B. das Gefühl vor dem Geschmack.

Nur nach einem solchen allgemeinen Princip möchte sich entscheiden lassen, welchem Sinn jede einzelne Thierklasse entspreche.

I,7,254

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine scharfen Unterschiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So sinkt sie auch in Erschaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommensten der vorhergehenden wieder zurück, um erst, gleichsam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in seiner höchsten Vollendung zu schaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derselben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, ist keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, sondern es ist selbst der in seiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie *Harvey* von dem Ei sagt, es sey *Uterus foris expositus*.

Die sechs unteren Thierklassen sind die sechs für sich dargestellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp ist die erste Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieses Sinns zum Tastsinn, der kein eigner ist, ist in den nackten Würmern dargelegt, den reinsten Organen der ersten Dimension.

Der Geschmacksinn ist in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen ist eine wahre Molluske, die ihr Gehäuse außer sich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere ist entweder halbflüssig, wie die meisten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borsten versehen, oder wie auch in Krankheiten incrustirt - Crustaceen, Testaceen.

Salz ist die Indifferenz aller dynamischen Potenzen im Magnetismus, wie das (einseitige) Wasser im Elektricismus. Im Wasser des Oceans ist eben darum die ursprünglichste und absoluteste Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Insekt, als erstes Personificat des Lichtsinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgestellten Princip müßte der Gesichtssinn allerdings vor dem Geruchssinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Insekt nach Entwicklung des Lichtsinns tendirt und die ersten Augenknospen in seinen Halbkugeln

I,7,255

hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchsten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundsatz aber, daß

jedes Thieres Stelle bestimmt werden müsse nach dem, was bei ihm *zuerst*, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, ist das Insekt als das dem Lichtsinn entsprechende Thier anzusehen.

Wie die Molluske *ganz* Geschmacksorgan, so das entwickelte Insekt *ganz* Gesichtsorgan; darum aber ist dieß Organ in der bestimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonstrabel.

Das einzige Insekt, das ein bewegliches, d.h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, ist ein im Wasser lebendes, und der Fisch, bei dem die Identität des Geruchssinns übrigens entschieden ist, und der diesem mit Recht parallel gesetzt wird, zeigt zuerst das Auge einzeln, mit Bestimmtheit unterscheidbar; wie hinwiederum dieses Organ in seiner höheren Ausbildung zu seinem Element ein salziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Insekten nicht so sehr entspricht als die Schuppenhaut der Fische und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenso dem Leuchten des Auges nichts so bestimmt als das Leuchten einiger Insekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fische.

Schnell und häufig mit dem Wechsel der Lebenskraft und Leidenschaft wechselt, dem Aug ähnlich, der Fisch seine Farbe. Er spielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubsucht, deren Kraft im Gesichtssinn liegt, sind nach den Insekten zuerst mächtig im Reich der Fische. Ihre Krystalllinse ist weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menschen; feiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven - mit dem andern zusammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerspräche, verführerische Gründe, den Fisch als das Expositum des Lichtsinns, das Insekt - (man denke, daß sie fast durchweg Respirationsorgan sind, daß sie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) - als das erste, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

I,7,256

Den Augen der Fische fehlt, sonderbar genug, das *Corpus ciliare*, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenso Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach ist: so die Wärme dem Besonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Wesen durchdringendere, Gemeinschaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: so ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entsprechend der dritten Dimension, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entspricht unter den dynamischen Potenzen der Schwere, diese dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamischen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch *Steffens* behauptet).

Von der schlechthin absoluten Identität des Lichts und der Schwere ist aber die Wärme nur der unmittelbarste objektive oder dynamische Ausdruck, keineswegs sie selbst.

Daher unmittelbare Erscheinung der Wärme, und selbständiger Wärme, wo jenes absolute Band von Licht und Schwere sich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieses schweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch steht das Experiment still vor ihm, als dem innersten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm sich aufschließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wissen, der thierische Magnetismus mit jenem Wesen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätssinn kann nur so Wärmesinn heißen, wie der Gesichtssinn Lichtsinn heißen kann, da er nicht sowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als solchen, als vielmehr der Dinge ist mittelst des Lichts.

Wie das Gesicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: ist so der Wärmesinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des besondern Lebens im allgemeinen Leben.

I,7,257

Wie sich alle dynamischen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, so die ihnen entsprechenden Sinne im Wärmesinn.

Darum ist er der dunkelste aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, selbst der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zustände fähig ist.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme ist das gesammte Hautsystem; durch eben dieses hängt das Thier am bestimmtesten zusammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechselnden Zuständen.

Die Haut ist das Auge für die Wärme - die verschiedene Farbe der Iris entsprechend der verschiedenen Hautfarbe. - Schwarzes Pigment des Auges und (wenn schon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erste wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obschon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erst wiederholend (z.B. die Molluske in der Gattung *Testudo*). Im Fisch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart sich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieses Organs hat.

Der Wärmesinn ist im Amphibion hypostasirt, das am meisten von allen Geschöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinschaft steht. Die Wärme selbst ist Amphibion, stets zwischen Festem und Flüssigem lebend, ja nur auf der beständig wechselnden Grenze zwischen beiden wirklich und möglich. - Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur - (Schlangen erstarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologischer Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimension ist, so muß auch der Wärmesinn außer seinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimension erreicht ist. So mangelt nicht dem Insekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

I,7,258

Kunst kann nur im reinen Gegensatz hervortreten. Darum ist nur mit dem Gehör- und Gesichtssinn Kunsttrieb verbunden, weil in ihnen Raum und Zeit am getrenntesten gehalten sind. Der einseitige, räumliche - architektonische - Kunsttrieb wohnt im Insekt; im Vogel, dem Personificat des Hörsinns, verbindet sich der musikalische mit ihm.

Einheit eines Ganzen mit sich selbst, d.h. mit seinen Theilen, ist innere Ruhe; Bewegung setzt Differenz der Theile und des Ganzen; die Thätigkeit der Wiederineinsbildung nach gestörtem Gleichgewicht ist *Klang*.

Der Klang ist nicht Magnetismus noch Cohärenz, sondern das Wesen oder Ideale, angeschaut als das An-sich aller Cohärenz.

Die Materie ist das gesprochene Wort, Klang das sprechende, das lebendige Wort.

Klang ist die erste Einbildung des Unendlichen in das Endliche, daher muß er in der vollendeten Einbildung, wo das Ewige das Zeitliche, die Bejahung das Bejahte durchbricht, wieder lebendig werden und als das erste das letzte seyn.

Im Gehör findet die Natur sich selbst und geht wieder ein in das erste Bewußtseyn ihrer ursprünglichen Einheit und Selbstfassung.

Der Gehörsinn ist der innerlichste der Sinne und darum der höchste in Bezug auf die Vollendung des organischen Wesens in sich selbst.

Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer concentrischer stellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.

Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben, so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort.

In der Pflanze bildet die Natur mehr das Verhältniß der Erde zum Centro, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zur Erde aus.

Das potenzlose Bild der potenzlosen Identität muß von beiden Richtungen der Natur nicht sowohl die Synthesen als die absolute Identität seyn.

I,7,259

Der Mensch ist schon der Form seiner äußern Bildung nach der gelungenste Kubus der Natur. Auch im Menschen, wie im Weltkörper, ist das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Besondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Besondere festhält, und *sich* in ihm, d.h. es als sich selbst anschaut, so faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern durch die Sprache.

In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; sie ist absolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher sich der Verfasser beklagt, daß mittelst schlecht nachgeschriebener Hefte seine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müssen, wobei sich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterscheidung zeige, indem "dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte." - Die angezeigte Fortsetzung unterblieb. D. H.

[I,7,260]

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I.

Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II.

Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III.

Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV.

Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

I,7,261

und Vollendung gelangen zu müssen. Die unseligsten Zeitalter der Wissenschaft sind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verstand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenstandes zu verwirren, sondern den Gegenstand selbst unkenntlich zu machen. Wohltätig, aufregend erscheint in einem solchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenstandes ergreifend, sie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entsteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erscheinungen erhalten eine Beziehung; was verschieden ist, sondert sich, das Gleiche tritt zusammen, und da der Einseitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, so ist für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil sogar beruhigt.

§. V.

Ein solcher Mann erschien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: *Joh. Brown*, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wissenschaft bezeichnen, erhaben durch Geisteskraft und Tiefe über die nächsten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wissenschaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterscheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erste entschieden hervor, setzte eine Lehre darüber fest und gründete das organische Leben selbst und den Wechsel seiner Zustände, vornämlich den der Gesundheit und Krankheit, einzig auf diese Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge bestimmbar und stets wirklich bestimmt ist.

§. VI.

Bei der Absicht der gegenwärtigen Darstellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der sich aus den Grundsätzen der Naturphilosophie für die Wissenschaft der Medicin ergibt, wird es uns verstattet seyn, die Lehre jenes Mannes als den festen Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphosen verfolgen, welche jene nach unserm Dafürhalten durchzugehen hat, um sich aus der Beschränktheit und dem Gegensatz stufenweise zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII.

Wenn wir behaupten, daß *Brown* nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, so ist unsere Meinung diese, daß er nur jene mit

I,7,262

Bewußtseyn ergriffen, die andere aber nicht positiv ausgeschlossen, sondern bloß unerörtert, gleichsam in einem Hintergrund zurückgelassen habe, vor dessen Dunkel er mit einer nach seinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt setzte, mußte er unwillkürlich

auch das Erregbare setzen, welches, als ein solches, ein von der bloß äußern Bestimmung unabhängiges Seyn und Wesen haben mußte, da diese weder der Grund von dem seyn konnte, auf welches sie einwirkte, noch Ursache der Eigenschaft, vermöge welcher dieses von außen zur Thätigkeit bestimmt war. Wenn auch noch so dunkel, mußte also Brown selbst ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit selbst setzte. Diese Bemerkung ist bereits im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*[1] gemacht und daselbst weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leser verweisen.

[1] S. 258, 259 u.f. [Bd. III, S. 222 ff.]

§. VIII.

Treu jener empirischen Betrachtungsweise, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wissenschaftlichen Nationen sich verbreitet hatte, und nach welcher das An-sich, der relationslose Grund der Erscheinungen, als ewig unerforschlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Ursachen derselben als allein erkennbar angesehen wurden, warnte *Brown* vor jeder Causalerklärung der Erregbarkeit, sich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit selbst einschränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meisten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Wesen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Ursachen gebiert ewig nur Meinung, niemals aber Wissenschaft.

§. IX.

Indeß war auf jene Weise die Erregbarkeit selbst als eine für sich unerkennbare Eigenschaft nur *geschlossen* aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Voraussetzung der letzteren,

I,7,263

nicht an sich selbst, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern sie bloße Bestimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung ist (und mehr wurde auf die angegebene Weise in ihr nicht erkannt), ist keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da sie in solcher Bedeutung auch den unorganischen und sogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemische und der ganze dynamische Proceß Beispiele in Menge liefert.

§. X.

Wenn wir ausdrücken sollen, wodurch sich allein in dieser Beziehung organische Wesen von unorganischen unterscheiden, so ist es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach bestehen, diese aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerstört werden. Jene Bestimmung wurde daher von der Naturphilosophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und diese darein gesetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüsse zur Selbstreproduktion bestimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angesehen wurde, wodurch er sein objektives Bestehen gegen die Außenwelt behauptete, so war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommensten organischen Zustandes deutlich dieselbe Synthese ausgedrückt.

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. S. 158 [S. 145].

§. XI.

Allein diese Synthese (der von außen bestimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach bestimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit,

sondern gründet sich auf eine höhere mit der ursprünglich Brownischen nur vermischte und ihr geliehene Ansicht.

§. XII.

Diese wollen wir in ihrem höchsten Ausdruck so aussprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Bestimmbare, gleich dem Unendlichen und selbst als wesentlich gesetzt ist. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus,

I,7,264

als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seyns als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, solange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieselbe.

§. XIII.

Schon das eben Ausgesprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als solcher in keinem besondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst, trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, solange es selbst dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt: nur in jener also ist ursprünglich und schlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Wesentlichkeit erhoben. Wie nun in der erschaffenen Natur einige Dinge sind, in welchen die Form des besondern Seyns nicht gleich erscheint dem Allgemeinen, sondern dieses (die Substanz) zwar besteht, jene aber (als das Accidens) stets verwandelt wird und vergeht: so mag dagegen in andern Dingen das wesentliche Seyn des Besonderen im All auch der Erscheinung nach hervortreten, so daß jene selbst Bilder des All und Darstellungen der Art sind, wie die Besonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weise begriffen werden. Haben ferner die Dinge der ersten Art durch das Bestehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Substanz (der Schwere) so werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Substanz schlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirksamkeit ist, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Substanz gleich und selbst wesentlich gesetzt wird.

I,7,265

§. XIV.

Jede organische Wirksamkeit bricht daher aus dem Wesen und dem Innersten der Natur hervor und kann so wenig als die Schwere empirisch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält sich zu der Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieses, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erscheint die Substanz zum Handeln bestimmt, indem sie das Objekt stets als das ihr Aehnliche setzt, als absolute Identität von Form und Wesen, als All, das alle Bestimmung und Relation durch seine eigne Zeitlosigkeit vernichtet.

§. XV.

Erregbarkeit als indirekte Bestimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenschaft des Organismus gesetzt werden, denn keineswegs ist es der Organismus selbst, als Produkt, der zum Handeln bestimmt wird, sondern die Substanz als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Ebensowenig kann Erregbarkeit angesehen werden als Eigenschaft der Substanz als solcher; denn auch diese ist keineswegs an sich oder absolut betrachtet, sondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln bestimmt oder bestimmbar. Dasselbe gilt von dem Begriff des Indifferenziirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der absolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erscheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen seines Objekts von außen bedingt ist; an sich selbst aber ist er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins sind.

§. XVI.

Ueberhaupt also gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweise an, welche die Betrachtung des An-sich mit der des Concreten vermischt. Denn sie bestimmen weder rein das An-sich des Organismus, noch denselben rein als Objekt, sondern die bloße Mischung, und eben darum auch nicht die absolute Identität beider.

§. XVII.

Wie es sich nun aber mit dem Bestimmtwerden zur Thätigkeit, so wie mit dem Subjekt dieses Bestimmtwerdens verhalte (denn

I,7,266

auch wir haben davon nicht absolut, sondern nur in der Beziehung auf die Erregungsansicht gehandelt), so bleibt jederzeit die wichtigste Untersuchung die über die Möglichkeit verschiedener Zustände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf steter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empirisch-unerforschlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, so entsteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob sie eine der Art und der Qualität nach verschiedene seyn könne.

§. XVIII.

Das erste behauptet die rein Brownische Theorie, und dieses muß als das eigentlich Auszeichnende derselben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit sich noch in andere Ansichten auflösen, oder mit höheren Ideen in Verbindung setzen läßt. So einfach indeß die Behauptung scheint, daß aller Unterschied der Lebenszustände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, so schwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei so entgegengesetzte Zustände, als Gesundheit und Krankheit sind, die sich nach der allgemeinen Vorstellung zueinander wie Position und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Ansicht die Hypersthenie und Asthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Ursachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obschon mit nicht viel besserem Erfolg, versucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zustände abgeleitet werden konnten). Allein diese beiden Zustände zugegeben, so ist auf keine Weise einzusehen, wie sie, als solche, die mit dem der Gesundheit in derselben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegensatz mit ihm bilden, für sich Krankheit seyn können[1].

[1] Vgl. a.a.O. S. 273. [S. 235. 236].

§. XIX.

Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z.B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Bestimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, sondern als

solche, die an ein bestimmtes Produkt gebunden ist. Allein wenn

I,7,267

einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum soll es bei der Krankheit selbst für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieselbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem ersten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit sich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d.h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbstwirkens besteht, ist, wenn er nur überhaupt besteht, ein Unterschied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine schwächere Lebensenergie eigen ist, deßhalb nicht krank nennen, und die Gesundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus besteht, sondern in das Bestehen oder Nichtbestehen überhaupt setzen. Daher auch die scharfsichtigsten Vertheidiger jener Ansicht die Brownische Stärke in Ueberstärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberschwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß seyn konnte, mußte nothwendig ein insoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Bestimmtes seyn: schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiedenes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben.

§. XX.

Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Asthenie in Bezug auf die Lebenserscheinungen zeigt sich am deutlichsten in der Anwendung auf die Verschiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt sind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein absolutes für jedes organische Ganze angesehen; so ist überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im asthenischen oder im sthenischen Zustand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie

I,7,268

zu; einem andern ist ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären also beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht seyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives bestimmt werden: nämlich ein gewisser Grad von Energie und ein gewisser Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Bestehen eines jeden Organs seiner Bestimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Bestimmtheit des Organs geforderten Grad der ersten oder der andern ist, kann es krank genannt werden. Dieß ist denn auf verschiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem *normalen* und *innormalen* Erregungsgrad sprach. Aber wo ist denn nun *die Norm* zu suchen, nach welcher die Erregung bestimmt wird? In der Erregung selbst gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Bestimmung hinzugesetzt, so muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigste und Erste seyn, um die reelle Definition oder Construktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade diese Frage bis zu einer gewissen Zeit in völligem Dunkel gelassen.

§. XXI.

Um diesen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wissenschaftlich fortgeführt, wie es in

Deutschland geschah, früher oder später anstoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu setzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Ansehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Substanz, das Besondere dem Allgemeinen sey (§. XII). Gesetzt nun das Wesen des Organismus bestehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, so ist jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht sey, denn dieses ist ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus selbst, sondern daß ein Bestimmtes, Begrenztes sey, und diese Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieser Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieses wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an sich selbst als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich

I,7,269

gesetzt. Da nun nicht die Erregung als solche, sondern das Zuviel oder Zuwenig derselben relativ auf die angezeigte Grenze, also überhaupt das Ueberschreiten dieser Grenze durch die Erregung Krankheit ist (weil nur damit Differenz des Accidens von der Substanz gesetzt ist), diese Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben seyn kann: so ist es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII.

Wir haben bei dieser Erörterung die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie selbst noch auf ihrem Werthe beruhen lassen: was soll man aber zu jenen Aerzten sagen, die bis diese Stunde das Wesen der Krankheit entweder in Asthenie (direkte oder indirekte), oder in Hypersthenie setzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Wesen nach dieselbe ist, dennoch jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen solchen Widerspruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieser Gegensatz noch verschwinden, und die Wissenschaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegensatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müsse.

§. XXIII.

Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsansicht zur Anerkennung eines von der äußern Bestimmung unabhängigen, ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisses hingedrängt wird: welches wir schon vorlängst als das Verhältniß der Metamorphose bezeichnet haben[1]. Es ist dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, sondern auf das Urbild hat. Es bestimmt den Grad seiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphose einnimmt, und ist ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem bestimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211]

§. XXIV.

Mit diesem Verhältniß kommt zuerst Mannichfaltigkeit in

I,7,270

das organische Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen ist, und den Organismus zu einem wahren, in sich geschlossenen, vollendeten Ganzen macht. *Brown* in der Ansicht des Organismus und *Kant* in der Lehre von der Materie waren sich ähnlich darin, daß sie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetisches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Construktion

erkannten, und daß sie eben deßhalb alle qualitative Verschiedenheit übersahen, oder die Construktion derselben verweigerten. Diese aber beruht in Ansehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimensionen.

§. XXV.

Ist nämlich das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, so kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) diese Identität selbst wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflösung der Materie in das Licht, oder endlich als absolute Ineinsbildung beider erscheinen. Diese drei Möglichkeiten entsprechen den drei Dimensionen der Materie, und können daher, um der schon anderwärts gegebenen Darstellungsweise[1] zu folgen, auch so ausgedrückt werden: Entweder ist das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erste Dimension, die des in-sich-selbst-Seyns verbunden; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit seiner selbst als Individuum oder Gattung; dieser Moment ist durch die *Reproduktion* bezeichnet. Oder das Licht ist der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, *als* anderer, verknüpft; der Ausdruck dieses, der zweiten Dimension entsprechenden Moments ist die *Irritabilität*. Oder endlich Materie und Licht sind ganz und absolut eins, das Ideale ist ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt, das Produktive des ersten Moments ist vereinigt mit dem Idealen

[1] Vorlesungen über die Methode des akadem. Studium. Dreizehnte Vorlesung: *Ueber das Studium der Medicin*. S. 291 u.f. [IV, S. 335 ff.].

I,7,271

des andern; dieser Moment ist der der *Sensibilität*, welche demnach der dritten Dimension entspricht.

§. XXVI.

Es ist hier nicht der Ort, diese Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unsere Ansicht derselben vollständig auszusprechen. Wir verweisen den, welchem sie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer schon im Jahr 1803 erschienenen Abhandlung[1], worin dieselbe klar, einfach und richtig aufgestellt ist: so wie überhaupt Leser, welche in Ansehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall seyn möchten, wohl thun würden, ehe sie diese zu Ende lesen, sich erst durch jenen mit dem Geist der naturphilosophischen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verschiedentlich falsch aufgefaßt worden ist, indem z.B. die Reproduktion als Synthese von Sensibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an sich wahr ist, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimension, welcher Irrthum schon in dem Ersten Entwurf der Naturphilosophie[2] selbst seinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (insoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in seiner Expansion vorbildlich dasselbe ist, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich sind) und zugleich dem chemischen Proceß gleichgesetzt wurde. Scharfsichtig hat *Röschlaub* schon in einem früheren Aufsatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgesetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht diese Ansicht gewähre, nach welcher sie nicht als Synthese, sondern als einfache, nämlich erste Dimension betrachtet wird.

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore *Carolo Eberh. Schelling*. Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieser Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfasser hat, steht in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, Bd. I, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

§. XXVII.

Dieß vorausgesetzt, können wir, mit Uebergehung der unwesentlichen Metamorphosen, welcher die Erregungsansicht, ohne den

I,7,272

Grundsatz der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Lebenserscheinungen aufzugeben, fähig war, die nächste Stufe bezeichnen, welche dieselbe erreichen konnte, indem sie sich mit der qualitativen Ansicht in Verbindung setzte. Die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie blieben dabei stehen; sie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren also nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüsse konnten in dem Organismus ursprünglich *nur* Hypersthenie oder Asthenie setzen, denn sie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Kosten des reellen, oder umgekehrt diesen auf Kosten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann *Krankheit* entstehe, und was *Krankheit* sey, mußte nicht bloß das Subjektive, sondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für sich, sondern im Verhältniß zur organischen Masse und ihren verschiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechsel der Faktoren im Ganzen und an sich betrachtet erschien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeschaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß bestehen in dem Widerstreit des Allgemeinen (der organischen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Besonderheit eines Gebildes[1].

[1] Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie von Dr. Troxler. 1803. S. 19. 21. 28. - Unstreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beste, was nach naturphilosophischen Ansichten über eigentliche Medicin bis dahin geschrieben war. - Daß wir in dieser kritischen Uebersicht des vielen Todtgebornen und Geistlosen, das ähnliche Ansprüche machte und schon vergessen ist, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

§. XXVIII.

Bestimmter ließ sich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältnisses zwischen der Erregung oder der organischen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder bestimmten Weise des wesentlichen Eins-seyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) ist ein bestimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z.B. als diejenige Dimension des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität stattfindet, setzt auch äußerlich und in der

I,7,273

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieses Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen so lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus selbst verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; sobald aber der Grad der Erregung und also auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder so groß oder so klein wird, daß damit die innere oder qualitative Bestimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht bestehen kann, so ist die Identität des Organismus mit sich selbst aufgehoben, ein nothwendiger Widerstreit gesetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein solches Verhältniß erhalten hat, als sich nur mit der höhern Dimension, z.B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, sich zur Irritabilität zu steigern; da aber die Forderung kraft des Verhältnisses der Metamorphose nicht erfüllt werden kann, so ist der Organismus hiedurch in Disharmonie mit sich selbst gesetzt. Krankheit ist dieser Ansicht nach überhaupt

ein Conflikt des Verhältnisses der Erregung mit dem der Metamorphose, so wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinstimmung beider der vollkommenste Zustand des organischen Lebens[1].

[1] Die weitere Ausführung dieser Ansicht findet sich in dem nachfolgenden Auszug, auf den schon oben (§. XXVI) verwiesen wurde.

§. XXIX.

Man muß bekennen, daß durch diese Ansicht, welche auch die Beistimmung des vorzüglichsten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutschen erhalten hat[2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Ursprungs der Krankheiten, besonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geschehen ist. Allein nach unserer allmählich erlangten und immer mehr befestigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Ansicht genommen werden, auf die es unvermeidlich ist zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Untersuchungen immer im Dunkel gelassene, obschon sich gleichsam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

[2] Erster Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Iaterie von *Röschlaub*, I. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

I,7,274

In der zuletzt dargelegten Vorstellung wird noch immer die Erregung, als etwas für sich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphose, Bestehendes vorausgesetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Asthenie oder Hypersthenie gesetzt, Krankheit findet zwar nur statt inwiefern das Verhältniß der Metamorphose geändert wird; allein das Mittelglied dieser Veränderung ist und bleibt die Erregung. - Aber was ist denn nun diese Erregung selbst? *Wie* geschieht sie? Wie kann durch dieselbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Kosten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie ist jene Hypersthenie und Asthenie selbst möglich, welche durch Anstoß gegen die qualitative Bestimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX.

Nichts geschieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, sondern durchaus bestimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, sondern jede ist eine schlechthin bestimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, sondern durchaus auf bestimmte Art. Alle ursprüngliche Bestimmtheit ist aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von diesem ist auch das quantitative so gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß ist, daß die Existenz aus dem Wesen und nicht umgekehrt das Wesen aus der Existenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht seyn, sondern sind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen ist, sondern die Einwirkung von außen setzt jederzeit unmittelbar ein bestimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da diese innerliche Bestimmtheit als Dimension sich ausdrückt, *so macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension* (z.B. der Irritabilität oder der Reproduktion), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußere Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschlossenes, mit Einem Wort organisches Ganzes ausüben können.

I,7,275

§. XXXI.

Ein solches Ganzes ist nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, sondern durchaus nur in sich selbst beweglich, und stets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative ist hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß ist eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für sich selbst seyn kann, sondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Brownischen Sinn) aber drückt allein die Existenz des Organismus in der Abstraktion von dem Wesen, d.h. nur die Quantität oder Energie der Existenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Existenz, sofern sie mit dem Wesen eins und selbst qualitativ ist.

§. XXXII.

Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimensionen des Organismus afficiren, so geschieht auch jede Veränderung des Verhältnisses der Metamorphose *ohne Vermittlung der Erregung,* man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimensionen selbst verstehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Bestimmung zusammenfällt und nichts von ihr Unterschiedenes ist. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verschiedenes ansehen, und darunter nur jenen äußerlich erscheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verstehen, womit der Organismus sich in seiner Existenz behauptet, so ist dann die Erregung vielmehr die Erscheinung des inneren qualitativen Verhältnisses, und weit entfernt dieses zu bestimmen, vielmehr durch dasselbe bestimmt. Denn ist das auf den Organismus Einwirkende z.B. von der Art, daß es an denselben vorzugsweise die Reproduktion fordert, so ist, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obschon selbst dieses nur bis zu einer gewissen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d.h. ein Plus der Energie gesetzt. Auch dieß gilt, wie gesagt, nur bis zu einer gewissen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimension angemessen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menschen ist nicht, wie der der Pflanze,

I,7,276

vorzugsweise auf Reproduktion beschränkt, die Irritabilität gehört ebenso wesentlich zum Gleichgewicht seines Lebens. Ist also die erste Dimension im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z.B. im irritabeln System selbst, zum Nachtheil der letzteren erhöht, so ist der Organismus als menschlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zustand der Schwäche, z.B. in der Starrsucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensstärke oder Schwäche zur Bestimmung des inneren oder wesentlichen Zustandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erstern selbst in dem letzteren erforscht werden.

§. XXXIII.

Hiemit sagen wir denn jener bloß formellen Construktion der Lebenszustände aus einem gegenseitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man diese Faktoren sonst ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, sondern nur durchaus bestimmte Verhältnisse derselben kennen, und nur diese nach unserer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Bestimmbare sind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als solche. Auf gleiche Weise wollen wir auch die übrigen Voraussetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unserem Dafürhalten richtigeren Ansichten ihnen gegenüberstellen.

§. XXXIV.

Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Asthenie oder Hypersthenie setzen, sondern nur das entschiedenere Hervortreten einer Dimension vor der andern, der Irritabilität z.B. vor der Sensibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als solche ist eine Veränderung der Dimensionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu seyn; eine

ursprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechsel im Steigen und Fallen der relativen Lebensstärke und Lebensschwäche, so wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, solange der Organismus dabei nicht aus seinen Dimensionen tritt; so wie alle sogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht gesund machen kann, ehe er wieder in

I,7,277

jene eingetreten und sich in seine qualitativen Verhältnisse und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV.

Die Eintheilung der Krankheiten in sthenische und asthenische ist daher durchaus unstatthaft; Stärke und Schwäche verhalten sich selbst jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zustandes; jede Krankheit muß diesem gemäß behandelt werden, ohne Rücksicht auf sogenannte Sthenie oder Asthenie, deren Unwesentlichkeit in Bezug auf jene schon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieselbe Affektion des Organismus bald als asthenische bald als sthenische Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich solche Krankheiten (z.B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß sie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, sondern jetzt den sogenannt stärkenden, jetzt den schwächenden Heilplan erforderten, so folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, sondern daß es eine dritte geben muß, die über diesen Widerspruch erhaben und die allein wahre ist. Nach dieser durchaus identischen, in keinen Gegensatz verwickelten Ansicht müssen die Krankheiten zuvörderst behandelt werden, ehe man von Aussprüchen der Erfahrung reden kann, welche, ist sie nur wirklich, was sie zu seyn sich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerspruch finden kann.

§. XXXVI.

Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten ist die der einwirkenden Potenzen, z.B. der Arzneimittel, in stärkende und schwächende, und der Streit über positive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach seiner erregenden Eigenschaft, sondern nur nach seinen Verhältnissen zu den Dimensionen bestimmt werden, und zwar ist mein Grundsatz in dieser Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch seinen Gegensatz mit dem organischen Stoffe wirkt. Durch die wechselseitige Entgegensetzung der Dimensionen geschieht es, daß dasselbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erscheint, in einer andern bei consequenter

I,7,278

Ansicht als schwächend erkannt werden müßte. Die sogenannten wasserstoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u.s.w., werden von der Erregungstheorie als stärkende angenommen; dennoch zeigen sie sich keineswegs als solche, sondern als offenbar schwächende in den bedeutendsten Zuständen leidender Reproduktion, in Dysenterien u.a. Hier ist derselbe Widerspruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieselbe Krankheit jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn sollte. Das Wahre ist, daß die Naphta an sich weder erregt noch schwächt; sie scheint zu stärken in den Fällen, wo sie eigentlich nur das positive Princip der Irritabilität hervorruft; sie scheint zu schwächen, wenn sie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weise gefordert werden sollte, statt derselben die Irritabilität (die Dimension mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII.

Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenschaft eines Mittels beurtheile, oder woraus sie dieselbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß *dieses* Mittel gerade ein erregendes sey; gesetzt diese Eigenschaft wäre in seiner Qualität begründet, so müßte sie in dem Organismus ein entsprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um sein Erregt-*werden* durch dasselbe zu begreifen. Sie kann also seine Wirkungsweise nur als Thatsache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr diese? Nichts als Einzelheiten, z.B. verstärkte beschleunigte Aktionen einzelner Systeme, also lauter Accidenzen und Symptome. Was sie daher stärkere Erregung nennt, ist am Ende selbst nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt seyn, aus dem Complexus zu schließen, was nicht aus dem Einzelnen geschlossen werden darf? Es soll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar seyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels ist aber von der Krankheit die andere, die entgegengesetzte Seite; wie kann also diese erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufschluß zu geben vermag?

§. XXXVIII.

Die Wirkungsweise der Arzneimittel ist trotz der

I,7,279

untergeordneten Rücksicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, seit geraumer Zeit geschenkt hat, dennoch von solcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derselben als den eigentlichen Probierstein einer wahren medicinischen Theorie ansehe. Der erste Lichtstrahl in dieses Dunkel fiel durch den genialischen Gedanken von *Steffens*, zwischen der qualitativen Verschiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftstoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrscheinlich aufzustellen. Dem in dem sensibeln System waltenden Princip des Stickstoffs stellte er den Kohlenstoff der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrschenden Princip des Kohlenstoffs das des Stickstoffs der thierischen Gifte, so wie endlich dem im reproduktiven System bestehenden Gleichgewicht beider Stoffe das gestörte oder aufgehobene Gleichgewicht derselben Stoffe in den metallischen Giften (Metalloxyden) entgegen[1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweise sich auch dieser, noch überdem mißverstandenen Ansicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geistlose Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenstoff des irritabeln und dem Stickstoff des sensibeln Systems die ganze Heilkunst innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unserer besondern Ansicht weiter entwickeln.

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 73-77.

§. XXXIX.

Ueber die chemischen Urstoffe ist meine Vorstellung, daß die Wirkungsweise äußerer Dinge auf den Organismus nach denselben nur insofern bestimmt werden könne, inwiefern sie selbst ein bestimmtes Verhältniß zu den Dimensionen der Materie und der allgemeinen dynamischen Thätigkeit haben; ferner (wie auch schon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-sich, welches Grund seiner Existenz ist, die ihm selbst entsprechende Dimension fordert. Diese beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL.

Die sogenannten Stoffe der Natur entsprechen ebenso vielen thätigen und wirksamen Principien, die als Seelen der Materie eingebildet

I,7,280

in die Leiblichkeit versunken erscheinen. Jedes dieser Principien hat seine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeschränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphose folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinsamem Besitz des Produkts erscheinen. Die erste allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele ist die Seele der Selbstheit; sie ist dasjenige Princip, vermöge dessen die Dinge am meisten in sich selbst zu seyn, in sich zusammenzuhangen, sich selbst fortzupflanzen trachten. Dieses Princip ist das noch am meisten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenstoff angedeutet, das sich daher in den schwersten, starresten und cohärentesten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele ist die Seele des Lichtes, welche sich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflösung der Cohäsion und Negation der Selbstheit ausdrückt. Dieses Princip ist das am wenigsten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Wasserstoff bezeichnet, dessen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in seiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geistig gleichsam durchziehend erscheinen, nicht aber sich selbst in Concretem ausbilden kann. Außer diesen beiden nothwendigen und streitenden Principien läßt sich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zusammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Synthese beider, sondern ebenso ursprünglich als diese, an den Eigenschaften beider gleicher Weise theilnimmt; mit diesem das in-sich-selbst-Seyn und den Trieb sich fortzupflanzen, mit jenem die gelöste Starrheit gemein hat. Dieses ist das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichste, Animalische, Lebende; das Selbständigste, welches darum auch am meisten fähig ist, den göttlichen Samen der Ideen in sich aufzunehmen und sich in den vollkommensten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber ist nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimensionen in sich auflösende, selbst dimensionslose göttliche Princip. Dieses erscheint als das den drei Principien der Natur gemeinschaftlich entgegengesetzte, dem der

I,7,281

Selbstheit aber am meisten feindselige, als die verzehrende Feuerseele der Natur, von der Chemie im Sauerstoff wirksam erkannt, der wegen seines aktiven Widerstrebens gegen die erste Dimension auch als die andere Seite des Wasserstoffs (in welchem dieselbe Dimension passiv negirt ist) betrachtet werden kann, wie der Stickstoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenstoffs.

§. XLI.

Diese Ansicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem oben gegebenen Grundsatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft: wird es als nothwendig erscheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweise dem Erdprincip, oder, was dasselbe ist, dem Magnetismus eignen, besonders also die Metalle, und unter diesen wieder das Eisen, die dem Magnetismus entsprechende organische Dimension der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieser Ansicht das qualitative Verhalten das wesentlichste ist, so wird auch der Unterschied sogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger seine Bedeutung verlieren, oder wenigstens einen ganz andern Sinn annehmen müssen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit ist dasjenige Mittel indicirt, welches, es sey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimension am bestimmtesten bekräftigt. Dasselbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugnissen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuschreibt. Sie üben diese Wirkung nicht durch den Kohlenstoff als solchen (was man nämlich insgemein so nennt), noch eigentlich durch den Gegensatz mit dem vorherrschenden Princip des sensibeln Systems, sondern, als Repräsentanten des Erdprincips, durch ihr magnetisches Verhältniß aus; dadurch also, daß sie die ihnen entsprechende Dimension der organischen Metamorphose fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewissen Punkte, wie schon oben (§. XXXII) bemerkt

wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus gesetzt ist. Denn alle Dimensionen kehren in allen

[1] Vgl. die Ausführung dieser Ansicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff. D. H.

I,7,282

wieder; jedes der drei Systeme ist für sich wie der ganze Organismus, insbesondere aber nimmt die dritte Dimension, die Sensibilität, auch die erste wieder in sich auf. Dieselben Pflanzenstoffe, welche die Assimilation bestimmter hervorrufen, stimmen in dem Verhältniß, als sie in der Metamorphose selbst höher stehen, auch das sensible Organ produktiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die schon wieder unter die Herrschaft der Cohärenz zurückgesunken sind, die Rinden z.B., sich mehr den Metallen gleichstellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion bestimmen, so erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u.s.w. herstammen, als Produkte einer höhern Metamorphose, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion *in* der Sensibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotisch. Das Opium erregt nicht, sondern ruft das Pflanzenleben im thierischen Organismus und im sensibeln System insbesondere hervor; insofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der schon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

§. XLII.

Verwickelter ist die Betrachtung des Verhältnisses, welches die Irritabilität zu den ihr entsprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem sie selbst offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit sie gegen die erste Dimension gerichtet ist, und eine positive, wodurch sie in sich besteht und eigenthümlich bestimmt ist. Wie die feste Masse des Erdkörpers in den Erden zerfällt, so das Fleisch im System der Irritabilität, und wie dieser ganze Moment auf der wechselseitigen Unabhängigkeit und dem *Neben*einanderbestehen der Orange beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen schlechthin beherrscht erscheint): so ist auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weise ein Moment des wechselseitigen Unabhängigseyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengesetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, sich durch Beschränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderseyns, ausdrücken muß. Dieses ist das Moment der insgemein sogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserscheinung nur die

I,7,283

eine Seite ist; denn es steht ihr als eine ebenso wesentliche die auf sie folgende Erschlaffung oder Expansion entgegen, welche Wiederherstellung der Länge und Beschränkung der Breite ist. Wir werden von Contraktion und Expansion in der Folge immer in der eben bestimmten Bedeutung reden, so nämlich, daß beide auf die erste Dimension bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität selbst auf einem solchen Wechsel, in welchem der Contraktion und Expansion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, so werden wir nach Anleitung des schon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegensatz in der Außenwelt nicht minder nachweisen können.

§. XLIII.

Durch die erste Dimension ist in die Natur der Grund aller Selbstheit gelegt, so wie durch die zweite der Grund aller Nichtselbstheit. In jener verlieren die Wesenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem sie in ein gemeinsames Leben eingehen; diese gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Bestehen wieder.

Der Wasserstoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimension an, aber nur als *negirte* Selbstheit, d.h. er ist an sich und seiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expansiv, nach Fortsetzung des Gleichen in Gleichem strebend (wie der Lichtstrahl oder die positive Elektricität), obgleich für sich unfähig Cohärenz herzustellen, und obschon mit dem Minimum von Masse oder Concretem gesetzt. Der Sauerstoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechselseitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenso bestimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expansion strebt. Diese beiden Principien haben also zur Irritabilität dasselbe entgegengesetzte Verhältniß, welches zwischen den beiden Momenten dieser Thätigkeit selbst stattfindet. Der Sauerstoff ist auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimension; der Wasserstoff tendirt zur Continuität und Herstellung der ersten Dimension; jener ist also das der Zusammenziehung, dieser das der Ausdehnung Entsprechende. In Folge dieser Bestimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeschlossenes hierüber aufzustellen, noch wenigstens, nicht unternehmen wollen.

I,7,284

§. XLIV.

In jedem System des Organismus wiederholen sich alle Dimensionen: so auch in dem System der Irritabilität die erste Dimension durch den Kreislauf, der, von seiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organischen Bewegungen am bestimmtesten die Zeit in sich selbst hat (denn dem Schema dieses Moments gemäß steht dem Uebergewicht der Expansion oder Länge im Arteriensystem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venensystem entgegen). Das nächste und unmittelbarste Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden also auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am bestimmtesten der ersten Dimension angehören (§. XLI). Und zwar werden sie hauptsächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (also die Schnelligkeit oder Langsamkeit derselben im Ganzen) bestimmen; insbesondere erscheint es als nothwendig, daß die narkotischen Mittel in dem Verhältniß, als sie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der sich succedirenden Bewegungen mindern, indem sie durch die bestimmte Forderung der ersten Dimension Ursache sind, daß das arterielle System die Zeit vollkommener in sich selbst setzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieser Mittel zur Sensibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), so sehen wir, daß ihre Wirkung sich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken sie auf die erste Dimension. - Von den sogenannten wasserstoffhaltigen Mitteln nun zu reden, so können sie als solche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expansion, entsprechen, auch unmittelbar nur diese bedingen und auf Kosten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle System werden durch sie vorzüglich diejenigen Verschiedenheiten der Bewegung influirt seyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun diese Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expansion oder der Streckung, und beschränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweise in den Respirationswerkzeugen dargestellt ist), so mögen sie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil sie nur in der zweiten Dimension der Expansion entsprechen, welches die schon oben (§. XXXVI)

I,7,285

bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieselbe näher bezeichnet. Noch bestimmter vermögen sie die Sensibilität als diejenige Funktion, in welche die erste und zweite Dimension gleicherweise eingehen, zwar in gewissem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden

alles Concrete und Bestimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zustand, der sich, im Gegensatz mit dem der Betäubung, durch Berauschung ausdrückt.

§. XLV.

Von dem Verhalten des Sauerstoffs wollen wir des Gegensatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächste Beziehung hat, hier sogleich allgemein handeln, obschon sich seine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einschränkt. Vielmehr ist er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herstellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus seinen Fesseln befreit, insofern belebend oder zerstörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über seine Wirkungsweise mußte so lange unentschieden bleiben, als man diese bloß *entweder* als reizend *oder* als schwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff ist, aus dem alles Concrete sich bildet, so hat der Sauerstoff insofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsstoffes muß Fluidisirung vorausgehen, daher die entschiedene Nothwendigkeit des Sauerstoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben diesem Grunde der eigentlichen Produktion von Masse, die (gesunder oder krankhafter Weise wirkend) auf Herstellung der Continuität, Ansatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen ist. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von diesem Princip ist so vielfach anderwärts bestätigt, daß wir als unserer Ansicht eigenthümlich nur etwa die Bestimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entsprechende und dasselbe bedingende Princip ist. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expansion und Länge ist, werden durch das von Sauerstoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöste Blut zur Zusammenziehung sollicitirt; aber für die willkürliche Bewegung selbst ist durch den Abgang dieses Princips das Unvermögen zur Contraktion gesetzt. Wie kann

I,7,286

hier von schwächender oder stärkender Wirkung die Rede seyn? Eine bestimmte Energie der Contraktion gehört so gewiß zur äußern Lebensstärke als eine gleiche Energie der Expansion; dennoch ist das, was jene erhebt, nothwendig entgegengesetzt dem, was diese erhebt. In allen jenen nicht seltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expansion über die Contraktion auf eine der qualitativen Bestimmtheit des Organismus widerstreitende Art das Uebergewicht hat, ist der Sauerstoff als Bedingendes der Heilung ebenso nothwendig gefordert als der Wasserstoff in den entgegengesetzten Fällen; deßgleichen, so oft zwischen Organen, die bestimmt sind wechselseitig von einander unabhängig zu seyn, Continuität eintritt, und die Selbständigkeit eines jeden derselben dadurch gekränkt ist. Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeichnende der Sensibilität, welche auch dadurch sich als das vollkommenste Abbild der Art darstellt, wie die Dinge im Universum vereinigt sind. Inwiefern also jene wechselseitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organismus der Sensibilität ist, hat der Sauerstoff auch zu dieser ein bestimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geistes zu empfinden glaubt.

§. XLVI.

Waren es nun hauptsächlich die Erzeugnisse des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimensionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelösten vegetabilischen Leben stammende, welche die Irritabilität, so wird es nun das eigentlich animalische Princip der Natur, und insbesondere werden es Produkte der thierischen Metamorphose seyn, welche am direktesten die Sensibilität als dritte Dimension hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimension dem Chaos oder der absoluten Identität am nächsten kommt, und von dieser das unmittelbarste Gegenbild ist, so hat auch von allen Elementen das des Stickstoffs die größte Selbständigkeit, ja die nächste Aehnlichkeit mit dem Sauerstoff, wofür die Kausticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerstörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen,

I,7,287

die Metalle aufzulösen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer so dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge sind. Dieses nun ist auch das eigentlich Substantielle des Organismus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickstoffs zur Assimilation (welche die dritte Dimension der bildenden Thätigkeit ist) bedarf keiner Nachweisung und ist von selbst klar. In der Irritabilität entspricht der dritten Dimension die willkürliche Bewegung, ja diese ist, wie sich klar beweisen läßt, selbst nur die umgekehrte Seite der Sensibilität. Der Stickstoff aber wird durch die Verbindung mit dem Wasserstoff in den Alkalien zur zweiten Dimension heruntergezogen, und diesen kommt daher das unmittelbarste Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, besonders in denjenigen Zuständen, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgesetzt wird, anders als darauf, daß sie jenem die dritte Dimension zurückgeben und, diese in ihm setzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber ist unwidersprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarste Verhältniß zu der Sensibilität *in* der Sensibilität nur jenen höheren Erzeugnissen des thierischen Lebensprocesses zustehe, zu welchen z.B. der Moschus gehört, dessen einzige und oft ausschließliche Wirkungskraft in eigentlich nervosen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII.

Dieses mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinstimmung unserer Behauptungen mit der Natur nachzuweisen. Zwar haben wir uns dabei fast allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimensionen des Organismus eingeschränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsursachen noch als Gesundheit herstellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärtsher erkannten und bewiesenen Qualitätsverhältnissen entsprechend wirken, so steht, auch nur von dieser Seite, hinlänglich begründet der Satz fest: daß alle Krankheit ursprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet sey, zu dem sich das quantitative bloß als Accidens gesellt; daß daher auch die wissenschaftliche Construktion der Krankheiten nach ihren Geschlechtern und Arten einzig darin bestehen könne, die Verhältnisse derselben zu

I,7,288

den Dimensionen des Organismus (wie sie nach einem bestimmten Typus sich in jedem System wiederholen) darzuthun, so wie die Kunst ihrer Entfernung darin, denselben Verhältnissen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erste wirklich zu leisten, bleibt den weiteren Ausführungen dieser Zeitschrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlassen.

[I,7,289]

Ueber das
Verhältniß der bildenden Künste
zu der Natur.

1807.

[I,7,291]

Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Losungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung ebenso verbinden, wie sie im vaterländischen Gefühle des Tages vereiniget sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als daß sie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.

Wie viel ist seit langer Zeit über Kunst empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer so würdigen Versammlung der erleuchtetsten Kenner und einsichtsvollsten Beurtheiler dem Gegenstande neue Reize zu geben, verschmähte dieser nicht fremden Schmuck, und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunst und Empfänglichkeit, deren sich dieser erfreut.

[1] Diese Rede wurde am Namensfest des Königs den 12. Oktober 1807 in der Akademie der Wissenschaften zu München gehalten. Die Anmerkungen wurden später beim Wiederabdruck derselben in den Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, hinzugefügt. D. H.

I,7,292

für sich Rechnung machen! Denn andere Gegenstände müssen durch Beredtsamkeit gehoben, oder, wenn sie etwas Ueberschwengliches an sich haben, durch die Darstellung glaublich gemacht werden. Die Kunst aber hat diesen Vortheil voraus, daß sie sichtbar gegeben ist, und daß Zweifeln, die sonst gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabenen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieser Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch diese Betrachtung zu statten, daß die vielen Lehren, die über diesen Gegenstand sich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen sind. Denn die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen, erlangen doch selten einen Begriff, was das Wesen der Natur ist. Kenner aber und Denker finden, der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meistens bequemer, ihre Theorien mehr aus der Betrachtung der Seele als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren sind aber gewöhnlich viel zu flach: sie sagen wohl im allgemeinen manches Gute und Wahre über die Kunst, sind aber doch für den bildenden Künstler selbst unwirksam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es soll die bildende Kunst, nach dem ältesten Ausdruck, eine stumme Dichtkunst seyn. Der Erfinder dieser Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieses sagen: sie soll gleich jener geistige Gedanken, Begriffe, deren Ursprung die Seele ist, aber nicht durch die Sprache, sondern wie die schweigende Natur durch Gestalt, durch Form, durch sinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken.

Die bildende Kunst steht also offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beiden erfaßt werden. Ja, da sie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein hat, so bleibt die, wodurch sie mit der Natur verbunden und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn soll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf diese kann also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Verstand befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und ersprießlich seyn soll.

I,7,293

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunst im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Bestimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Aber hat denn die Wissenschaft dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt? ist nicht sogar alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatz ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschiedene Lebensweisen gibt. Ist sie doch dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verleugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellten! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben?[1]

[1] Worte *J. G. Hamanns* in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe , S. 189, gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eignem Ausdruck: "Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?" - Möchte derjenige, dem der Verfasser die | *[S.294]* erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, *F. H. Jacobi*, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch selbst übernehmen, oder durch Sein Wort beschleunigen!

I,7,294

Nicht bloß ein stummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüste von Formen, von dem ein ebenso hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden sollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden.

Und sollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterschied und von jedem jedes nachahmen?

Nur schöne Gegenstände und auch von diesen nur das Schöne und Vollkommene soll er wiedergeben. So wurde der Grundsatz näher bestimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur sey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemischt, das Schöne mit Unschönem. Wie sollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienstbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterscheiden? Die Art der Nachahmer ist, daß sie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als seine Vorzüge sich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und so sehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in diesem Sinn das Häßliche öfter und selbst mit mehr Liebe nachgeahmt worden ist als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere, abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazuseyn. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe dem chemischen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptansicht dieses Verhältnisses wurde

I,7,295

auch da, als man anfing, das Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts selbst durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er setzte die Seele in der Kunst in ihre ganze Wirksamkeit wieder ein, und erhob sie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey.

Untersuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunst verstanden worden, so findet sich, daß auch mit dieser Lehre die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen fortbestand, und die Idee einer lebendigen, schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealischen Formen durch keine positive Erkenntniß ihres Wesens belebt seyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, so waren es jene nicht minder; war von den letzten keine selbstthätige Hervorbringung möglich, so auch nicht von den ersten. Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen sich befleißigten, doch ohne den Geist, der sie erfüllet. Jene sind aber ebenso unnahbar, ja sie sind unnahbarer als die Werke der Natur, sie lassen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geistige Auge hinzubringst, die Hülle zu durchdringen und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künstler seit dieser Zeit einen gewissen idealischen Schwung und Vorstellungen einer über die Materie erhabenen Schönheit, aber diese Vorstellungen waren wie schöne Worte, denen die Thaten nicht entsprechen. Hatte früherer Kunstgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, so lehrte diese Ansicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geschehen pflegt, mit einem raschen Schritte auf die entgegengesetzte

I,7,296

Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte sie noch nicht gefunden.

Wer kann sagen, daß Winkelmann die höchste Schönheit nicht erkannt? Aber sie erschien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele

fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirksame Band bindet nun aber beide zusammen, oder durch welche Kraft wird die Seele sammt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geschaffen? Liegt dieses nicht im Vermögen der Kunst, wie der Natur, so vermag sie überhaupt nichts zu schaffen. Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So ging die Kunst zu jener Methode über, die wir die rückschreitende nennen möchten, weil sie von der Form zu dem Wesen strebt. Aber so wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen solche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bei aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Ursprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Wesentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen, aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne sey es von uns, hiemit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.[1] Als seine wahren Genossen kamen, da

[1] Einzig ist Winkelmann in seinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein seines Styls, sondern seiner ganzen Betrachtungsweise. Es gibt eine | *[S.297]* Geistesart, welche *über* die Dinge denken, eine andere, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmanns Geschichte der Kunst das erste Beispiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit großem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. - Meister kannte Winkelmanns eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müßte denn den eben genannten *Hamann* ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb? *Lessing*, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groß, daß er in der gänzlichen Subjektivität derselben, und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart, wenn auch unbewußt, sehnend sich geneigt hat, nicht allein in seiner Erkennung des Spinozismus, sondern in so mancher andern Anregung, hauptsächlich durch die Erziehung des Menschengeschlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfasser immer die Meinung ansehen müssen, als wäre Lessing mit Winkelmann ganz eines und desselben Sinnes und Meinens in Hinsicht der höchsten Absicht der Kunst. - Man höre folgende Fragmente Lessings: "Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst kann nur dasjenige seyn, was sie ohne Beihülfe einer andern hervorzubringen im Stande ist. Dieses ist bei der Malerei die körperliche Schönheit. - Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man auf das Historienmahlen. - Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie war nicht die letzte Absicht des Mahlers. Die Historie war bloß ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. - Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie mahlen Historien, um Historien zu mahlen, und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hülfe anderer Künste und Wissenschaften machen, oder wenigstens sich die Hülfe der andern Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst gänzlich dadurch verliert. - Der Ausdruck körperlicher Schönheit ist die Bestimmung der Mahlerey. - Die höchste körperliche Schönheit also ihre höchste Bestimmung u.s.w." (Aus *Lessings Gedanken und Meinungen, zusammengestellt von Friedrich Schlegel*. Th. I, S. 292). - Wie sich der scharfscheidende Lessing den Begriff einer rein-*körperlichen* Schönheit denken und auf diesem bestehen konnte, begreift sich wohl; zur Noth auch, wie er sich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darstellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Historienmalerei kein anderer übrig bleibe als eben - *Vorstellung der Historie*. Wenn aber Winkelmanns Lehre, wie sie besonders in der Geschichte der Kunst enthalten ist (die Monumenti inediti sind für Italiener geschrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth wie die | *[S.298]* erste) mit jenen Lessingschen Behauptungen in Einklang zu bringen steht; wenn es sich insbesondere als Meinung Winkelmanns erweisen läßt, daß Darstellung von Handlungen und Leidenschaften, kurz, die höchste Gattung in der Malerei nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, so bekennt der Verfasser, von Winkelmann nichts, überall nichts verstanden zu haben. Interessant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geistreichsten, was über Kunst in dem obigen Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmanns in Bezug auf äußern und innern Styl beider bleiben; die totale Verschiedenheit der beiden geistigen Behandlungsarten eines Gegenstandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

I,7,297

eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern

I,7,298

entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkür angesehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen[1]; gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

[1] Man sehe z.B. die Dasdorfische Briefsammlung. II. Th., S. 235.

I,7,299

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreiende Zeichen die Aufmerksamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letzte. Nicht das Nebeneinanderseyn macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft bestimmt seyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit sichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und

Abkunft seyn, und wohin trachtet alle Forschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes seyn, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger

I,7,300

Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst eingeboren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.

Diese werkthätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist; aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso nothwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dieß Siegel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes

I,7,301

zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst, um dieses zu seyn, sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandenseyn mit knechtischer Treue wiedergeben, so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um

es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheinet aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt, so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten,

I,7,302

um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich seyn können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Seyn ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seyende darzustellen? oder wie sich vornehmen, die sogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da sie doch stets unter dieser zurückbleiben müßte? Denn gibt sie etwa ihren Werken das sinnlich-wirkliche Leben? Diese Bildsäule athmet nicht, wird von keinem Pulsschlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieses scheinbare Zurückbleiben, zeigt sich als Folge eines und desselben Princips, sobald wir nur die Absicht der Kunst in die Darstellung des wahrhaft Seyenden setzen. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen und sich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung, und daß sie keine innige Verschmelzung sey, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende als nichtseyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannt Wirklichen als im höchsten Grade unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die ächt wirkliche Welt versetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm sagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzten Fälle, welche als Beispiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: was thut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich

I,7,303

ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, so dürfen wir sagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseyns habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Seyn, in der Ewigkeit seines Lebens

erscheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Positive und Wesentliche hinweggedacht war, so mußte sie als beschränkend und gleichsam feindselig gegen das Wesen erscheinen, und dieselbe Theorie, welche das falsch und unkräftig Idealische hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formlose in der Kunst hinwirken. Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen seyn, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft? Wohl möchte ihm Gewalt geschehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm selbst fließt. Vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen und sein Daseyn als ein selbständiges in sich abgeschlossenes empfinden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung. Gemeinhin denkst du freilich die Gestalt eines Körpers als eine Einschränkung, welche er leidet; sähest du aber die schaffende Kraft an, so würde sie dir einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchsten angesehen. Auf ähnliche Weise betrachten die meisten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles ist: es bestehet aber kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da diese Kraft der Einzelheit und also auch der Individualität sich als lebendiger Charakter darstellt, so hat der verneinende Begriff

I,7,304

derselben nothwendig die ungenügende und falsche Ansicht des Charakteristischen in der Kunst zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunst, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darstellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu sehen, den lebendigen Begriff desselben. Wenn aber der Künstler Blick und Wesen der in ihm schaffenden Idea erkannt, und diese heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für sich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verleugnen und ins Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschließt sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältiget in Versteinerung zurück. Das Leben der Pflanze bestehet in stiller Empfänglichkeit; aber in welchen genauen und strengen Umriß ist dieß duldende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit zwischen Leben und Form recht zu beginnen: ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen, und wo diese abgelegt werden, schließt sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der Krystallisation an. Endlich tritt sie kecker und freier hervor, und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen wie die Natur. Ist Schönheit gleich überall verbreitet, so gibt es doch verschiedene Grade der Erscheinung und Entfaltung des Wesens und damit der Schönheit; die Kunst aber verlangt eine gewisse Fülle derselben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch selbst den abgesonderten

I,7,305

Akkord, sondern die vollstimmige Melodie der Schönheit zugleich anschlagen. Sie greift darum am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten, der menschlichen Gestalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen andern Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheinet, so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen. Gerade darum aber, weil diese hier alles in Einem Punkte versammelt, wiederholt sie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denselben Weg, den sie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engeren zurück. Hier also entsteht die Forderung an den Künstler, erst im Begrenzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Hier gilt es mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in schlaffem und weichlichem, sondern in starkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannichfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Wie aber die scheinbare Uebereinstimmung, zu der gehaltlose Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig ist, so verhält es sich in der Kunst mit der schnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geistlosen Nachahmung schöner Formen entgegenzuwirken, so vornehmlich auch der Neigung zu einer verzärtelten charakterlosen Kunst, die sich zwar höhere Namen gibt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form selbst

I,7,306

aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes, sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen, so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Wasser, das, aus dem Schooß der Quelle geschöpft, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingesäetes Korn, nur ein tiefverschlossener Kern konnte es seyn, aus dem dieß Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschlossenen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabenen und

zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie

I,7,307

wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondere gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabei an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird, so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft, mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann, so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in seinem Verhältniß zu lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unserm Sinne deuten, so würden wir sagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unsern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt ist; daß Festes und Weiches, Bestimmendes und Bestimmtes sich gegenseitig voraussetzen und nur miteinander seyn können, daß eben darum das lebendig Charakteristische schon die ganze aus der Wechselwirkung von Knochen und Fleisch, von Thätigem und Leidendem entstandene Gestalt sey. Drängt auch die Kunst, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erst sichtbare Knochengerüste nach innen zurück, so kann es der Gestalt und Schönheit nie entgegengesetzt werden, da es nicht aufhört sowohl zu dieser als jener bestimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges

I,7,308

Maß in der Kunst gelten solle, wie sie als das höchste gilt: dieses scheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müssen, mit welcher die bestimmte Kunst wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niedereren zugleich dar: Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher seyn muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Gesetzgebung, Herrschaft, Glaubensstiftung manifestirt. Wo daher die Kunst mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß sie neben dem höchsten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichsam den Stoff derselben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet sich hier zuerst die verschiedene Natur der Kunstformen. Die Plastik im genaueren Sinne des Wortes verschmähet ihrem Gegenstand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in sich. Aber eben dieses verbietet ihr größere Ausbreitung, ja sie ist genöthigt die Schönheit des Weltalls fast auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß also unmittelbar zum Höchsten streben, und kann Mannichfaltigkeit nur

getrennt und durch die strengste Ausscheidung des gegenseitig Widerstrebenden erreichen. Durch die Absonderung des rein Thierischen in der menschlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinstimmend und sogar schön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltener Faune belehrt, ja sie kann, wie der heitere Naturgeist sich selbst parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z.B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die spielende und scherzende Behandlung selbst von dem Druck der Materie wieder befreit erscheinen. Immer aber ist sie genöthigt, ihr Werk ganz abzusondern, um es mit sich übereinstimmend und zu einer Welt für sich zu machen, indem es für sie keine höhere Einheit gibt, in der sich die Dissonanz des Einzelnen auflösen könnte. Dagegen kann die Malerei im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Thersites Raum, und was findet

I,7,309

nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geschichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für selbst; das Ganze tritt an seine Stelle, und was für sich nicht schön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerei, welche ihre Gestalten durch den beigegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerschein verbindet, das höchste Maß der Schönheit überall angewendet, so entstünde hieraus die naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erst die im Mittelpunkte concentrirte volle Schönheit sichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beschränkt Charakteristische seine Stelle, und die Theorie wenigstens sollte den Maler nicht sowohl auf jenen engen Raum hinweisen, der alles Schöne concentrisch versammelt, als an die charakteristische Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunst der herrliche Leonardo, so der Meister hoher Schönheit, Raphael, der sich nicht scheute, lieber auch das geringere Maß derselben darzustellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erscheinen, verstand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, sondern sogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verschiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann sich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken, so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beständig auf ein gewisses Gleichgewicht und bestimmtes Maß derselben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungestört ist, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entspricht. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen,

I,7,310

so ist dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Ursache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenschaften sey.

Hier stellt sich uns nun jene bekannte Vorschrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch so viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die Schönheit selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Forderung vielmehr ist, der

Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derselben, sondern durch die Gewalt der Schönheit über sie. Die Kräfte der Leidenschaften müssen sich also wirklich zeigen, es muß sichtbar seyn, daß sie sich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen festgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms sich brechen, der seine Ufer eben anfüllt, aber nicht überschwellen kann. Sonst möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem seichter Moralisten gleichen, welche, um mit dem Menschen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daß das Volk sich an dem Schauspiel großer Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht seyn, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je

I,7,311

mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er allmählich von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet dasteht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an; noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen, und mildern sich in sanfte; ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele.

Die Kunst kann auf diesem Punkt verweilen und stehen bleiben; denn schon ist von Einer Seite wenigstens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen: diese ist die höchste Vergöttlichung der Natur.

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt; an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Versöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

I,7,312

Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frei von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper seyn kann, sondern sie ist die Schönheit selber.

Zuerst oder zunächst zeigt sich freilich in dem Kunstwerk die Seele des Künstlers durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn sie als Einheit über ihm in ruhiger Stille schwebt. Aber sie soll im Dargestellten sichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menschliche Wesen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgestellt werden; oder als einwohnende, wesentliche Güte. Beides findet auch im ruhigsten Stande seinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele sich thätig und im Gegensatz offenbaren kann; und weil es hauptsächlich die Leidenschaften sind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, so ist allgemein angenommen, daß sich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenschaften zeige.

Allein es ist hier eine bedeutende Unterscheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenschaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann sie im Gegensatz mit denselben gezeigt werden; denn wo die Besonnenheit noch mit diesen ringt, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; diese müssen schon durch die Natur des Menschen, durch die Macht des Geistes gemäßigt seyn. Allein es gibt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der besonnene Geist selbst

I,7,313

alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Daseyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd seyn sollte, unterworfen wird, wo der Mensch sich nicht durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet sie sich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn von strafenden Göttern verhängt, Bewußtseyn und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts Ungeschicktes, nichts der Menschheit Widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die

Seele selbst, aber die Ahndung

I,7,314

derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äußersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Daseyn aufgibt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen Kampf; aber ihre Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz als die das sinnliche Daseyn überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieses ist der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunst, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, sind hier in Wirkung gesetzt. Mächtigkeit der Formen, sinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenstandes selbst lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn selbst wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich schien, durch die eintretende Erstarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret sich diese? Wir sehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die schon hingestreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangst allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngsten in ihren Schooß sich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grausamen Gottheiten, am wenigsten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir sehen jenes alles, aber nicht für sich, sondern durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieser bewähret sich die Mutter als eine solche, die es nicht war, die es *ist*, die durch ein ewiges Band mit dem Geliebten verknüpft bleibt.

I,7,315

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren sinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe sich dieses gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Princip schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen? Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit dem bloß Charakteristischen verbunden ist, oder mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt[1]. Wer sieht nicht ein, daß schon in der Tragödie des Aeschylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimisch wohnt? Aber sie ist dort noch in eine herbe Hülle verschlossen, und theilt sich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande sinnlicher Anmuth fehlt. Aus diesem Ernst und den noch furchtbaren Grazien der ersten Kunst konnte jedoch die Sophokleische Anmuth hervorgehen, und mit dieser jene vollkommene Verschmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die sittliche Grazie oder die sinnliche Anmuth ist, die uns in den Werken dieses Dichters entzückt. Eben dieses gilt von den plastischen Erzeugnissen des noch strengen Styls, im Vergleich mit denen der späteren Milde.

Wenn Anmuth, außerdem daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt

uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur

[1] Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst: die erste, wo sie als noch unterscheidbares Element gegenwärtig ist, mehr an sich, als in voller Verwirklichung; die andere, wo sie mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt. (Erste Ausgabe.)

I,7,316

mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.

Wenn aber in dieser Blüthe der Kunst, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle früheren Stufen sich wiederholen, so läßt sich auch im Gegentheil einsehen, nach welchen verschiedenen Richtungen die Kunst aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Besonders zeigt sich die natürliche Verschiedenheit der beiden Formen bildender Kunst hier in ihrer größten Wirksamkeit. Denn für die Plastik, da sie ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, scheint das Höchste eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Seele und Materie bestehen zu müssen; gibt sie der letzten ein Uebergewicht, so sinkt sie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber scheint, daß sie die Seele auf Kosten der Materie erhebe, indem sie dadurch sich selbst übersteigen müßte. Der vollkommene plastische Bildner wird zwar, wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederischen Apollo sagt, zu seinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung seiner geistigen Absicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt ist; denn eben darauf beruhet seine Kunst, das Geistige ganz körperlich auszudrücken. Die Plastik kann darum ihren wahren Gipfel nur in solchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit sich bringt, alles, was sie der Idee oder der Seele nach sind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu seyn, also in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch sich selbst auf Götter gekommen seyn, und Götter erfunden haben, wenn sie keine fand. Da ferner der Geist auf der tieferen Stufe wieder dasselbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Princip

I,7,317

der Thätigkeit und der Bewegung, wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit ist, so wird das Gesetz der Mäßigung des Ausdrucks und der Leidenschaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgesetz seyn; aber dieses Gesetz wird nicht bloß für die niederen, sondern eben so für jene, wenn es erlaubt ist so zu sagen, höheren und göttlichen Leidenschaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbetung fähig ist: daher sie, weil auch dieser Leidenschaften nur die Götter entbunden sind auch von dieser Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber scheint es mit der Malerei als mit der Skulptur beschaffen. Denn jene stellt nicht wie diese durch körperliche Dinge, sondern durch Licht und Farbe, also selbst durch ein unkörperliches und

gewissermaßen geistiges Mittel dar; auch gibt sie ihre Bilder keineswegs für die Gegenstände selbst, sondern will sie ausdrücklich als Bilder angesehen wissen. Sie legt darum schon an und für sich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plastik, und scheint aus diesem Grunde, zwar den Stoff über den Geist erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plastik unter sich selbst zu sinken, dagegen mit desto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo sie dem Höchsten nachstrebt, wird sie allerdings die Leidenschaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber sind eben jene höheren Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemessen. Ja, wenn die Plastik die Kraft, wodurch ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Malerei in dieser zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, wodurch es scheint, daß der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Aus diesem Gegensatz allein schon erklärt sich nicht nur das nothwendige Vorherrschen der Plastik im Alterthum, der Malerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plastisch gesinnt war, dieses

I,7,318

aber sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieses zeigt sich, daß nach dem Plastischen in Form und Darstellung streben, nicht hinreicht; daß vor allem erfordert würde, auch plastisch, d.h. antik, zu denken und zu empfinden. Ist aber die Ausschweifung der Plastik in das Malerische ein Verderb der Kunst, so ist die Zusammenziehung der Malerei auf plastische Bedingung und Form eine derselben willkürlich auferlegte Beschränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirkt, so darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum, schaffend, erfüllen.

Beweis dieser unbeschränkten Universalität der Malerei ist die Geschichte selbst und das Beispiel der größten Meister, welche, ohne das Wesen ihrer Kunst zu verletzen, jede besondere Stufe derselben für sich zur Vollendung ausbildeten, so daß wir dieselbe Folge, die in dem Gegenstande nachgewiesen werden konnte, auch in der Historie der Kunst wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach[1]. Denn so stellt sich durch Michel Angelo die älteste und mächtigste Epoche der freigewordenen Kunst dar, jene, wo sie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen sinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erst Titanen und himmelstürmende Giganten hervorbrachte, bevor das sanfte Reich stiller

[1] Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgestellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweisung Raum war. Denn leicht konnte diesem oder jenem erinnerlich seyn, daß das Werk des jüngsten Gerichtes erst nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelos Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der ersten römischen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beizumessen, als sie verdienen, oder es von diesem Zufall herzuleiten, daß der letzte von anfänglich noch zaghafterem Styl zur Kühnheit und Großheit vollendeter Kunst gediehen, ist dennoch unleugbar, nicht nur daß Michel Angelos Styl eine Basis der Kunst des Raphael gewesen, sondern daß sich durch ihn die Kunst überhaupt erst zu völliger Freiheit erschwungen. - Von Correggio sollte vielleicht weniger zweideutig gesagt seyn: "Durch ihn blühet das wahre goldene Zeitalter in der Kunst", obschon niemand leicht das Gesagte mißverstehen oder verkennen wird, was der Verfasser für das eigentlich Höchste neuerer Malerei gehalten.

I,7,319

Götter hervorging. So scheinet uns das Werk des jüngsten Gerichtes, womit als dem Inbegriff seiner Kunst jener Riesengeist die Sixtinische Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen, vermeidet er das Schreckliche nicht, ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeußerste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrecken, welchen der Fabel zufolge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschließung entgegengesetzter Eigenschaften das Außerordentliche hervor: so mußte in Michel Angelo Ernst und tiefsinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist, und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist dieß sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldene Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitere Begier und kindliche Lust aus offnen und fröhlichen Gesichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunst gefeiert. Der Gesammtausdruck jener sinnlichen Seele ist das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Maler die Stelle der Materie vertritt, ist das Dunkel; und dieses ist der Stoff, an den er die flüchtige Erscheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beiden nur Ein Wesen und gleichsam Ein Leib

I,7,320

und Eine Seele wird, desto mehr erscheint das Geistige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geistes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der ersten Freiheit, verdrungen ist, Form und Gestalt durch das Vorgefühl der Seele verschönt sind: klärt sich der Himmel auf, das gemilderte Irdische kann sich mit dem Himmlischen, dieses hinwiederum mit dem sanft Menschlichen verbinden. Raphael nimmt Besitz vom heitern Olymp, und führt uns mit sich von der Erde hinweg in die Versammlung der Götter, der bleibenden, seligen Wesen. Die Blüthe des gebildetsten Lebens, der Duft der Phantasie, sammt der Würze des Geistes hauchen vereint aus seinen Werken. Er ist nicht mehr Maler, er ist Philosoph, er ist Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menschlichem fast nur in einem Punkte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch sich weiter bewegen, und was auch bei der späteren Wiedererneuerung der Kunst unternommen und nach welchen verschiedenen Richtungen hin sie sich versucht hat, so scheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meister mit einer Art von Nothwendigkeit zu schließen. Wie den Kreis der alten Göttergeschichten die neue Fabel der Psyche schließt: so konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das sie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunststufe gewinnen. Zu dieser trachtete Guido Reni, und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke ins Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluß neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst

geben möchte, das in der großen Sammlung unseres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die

I,7,321

letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr die Malerei selbst, wie die freigelassene der harten Formen entbundene Psyche auf eignen Fittichen sich zur Verklärung emporzuschwingen? Hier ist kein Wesen, das mit entschiedener Naturkraft nach außen besteht; Empfänglichkeit und stille Duldsamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleisch, dessen Eigenschaft die welsche Sprache mit dem Namen der *morbidezza* bezeichnet, ganz verschieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie sie dem anbetenden Papst und einer Heiligen erscheinet. Ist freilich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums ist, so liegt der Grund dieser Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkürlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentinische Niobe ein Aeußerstes für die Plastik und die Darstellung der Seele in ihr ist, so das uns bekannte Bild ein Aeußerstes für die Malerei, welche hier sogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer besondern Beschaffenheit wegen zugestanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen, so werden doch Lehre und Unterricht am besten thun, stets nach jener ursprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunst allein immer neu erzeugt werden kann, da sie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig stille stehen oder in beschränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden streitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Wesens, dessen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunst berufen ist. Der rechte Sinn wird sich stets erfreuen, ein Wesen auch von seiner individuellen Seite würdig und so viel möglich selbständig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Lust auf ein Geschöpf herabsehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit seiner Natur auch kräftig nach außen und durch sein sinnlich wirksames Daseyn behauptete.

Wir haben gesehen, wie aus der Tiefe der Natur[1] das Kunstwerk

[1] Diese ganze Abhandlung weist die Basis der Kunst und also auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach; was indeß Lehre der heutigen | *[S.322]* Philosophie sey, ist den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer besser bewußt als den Urhebern derselben. So erfuhren wir durch das Mittel einer sonst mit Recht geschätzten Zeitschrift von einem solchen Kenner vor kurzem: daß es zufolge der neuesten Aesthetik und Philosophie - (ein weitschichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zusammengeworfen wird, vermuthlich um es desto besser über den Haufen zu werfen) - nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueste Philosophie, deßgleichen Aesthetik, eine solche Behauptung aufgestellt; erinnerten wir uns nicht in diesem Augenblick, welchen Begriff Richter dieser Art mit dem Wort Natur, besonders in der Kunst, zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meint es übrigens mit jener Meinung selbst nicht übel; vielmehr sucht er ihr durch einen strengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neuesten Philosophie, selbst zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! "Das Schöne sey die Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur sey nun zwar auch Erscheinung des Göttlichen, aber diese - seit dem Anfang der Zeit gewesene und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie sich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt - erscheine nicht des Menschen Geiste, und nur in ihrer Unendlichkeit sey sie schön." - Wir mögen diese Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, so ist hier der Widerspruch, daß die Schönheit Erscheinung des Unendlichen im *Endlichen,* dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit schön seyn solle. Doch sich selbst bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines schönen Werkes doch auch noch schön sey, z.B. die Hand oder der Fuß einer schönen Bildsäule. Aber (so löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem *solchen Koloß* (der Natur nämlich)? Der philosophische Kenner gibt hiemit den Werth und die Erhabenheit seines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet sie in der unermeßlichen Ausdehnung. Daß eine wahre wesentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie ist, ist eine Uebertreibung, zu der sich der billige Mann gewiß nicht versteigt, spricht er gleich die Sprache der neuesten Philosophie. Und daß der Mensch z.B. noch wohl etwas mehr denn nur Hand und Fuß der Natur seyn könnte - wohl eher das Auge -, Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären - könnte nicht ohne Ausschweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage selbst nicht vernichtend genug geschienen haben, und die rechte philosophische

Anstrengung beginnt erst. Es sey allerdings wahr, meint der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erscheinung des Ewigen und Göttlichen - doch wohl in diesem Einzelnen? - sey; aber das Göttliche erscheint nicht *als* göttlich, sondern als irdisch und vergänglich. - Das ist philosophische Kunst zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais | [*S.323]* die Schatten im Schattenspiel kommen und gehen, so erscheint das Göttliche im Irdischen, und erscheint auch wieder nicht, wie der Künstler es will. Doch dieses ist nur Vorspiel zu einer nachfolgenden Schlußkette, deren Glieder besonderer Auszeichnung werth sind. 1) "Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens - und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beispiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem *schönen* Gemälde sagen, es stellt ein Beispiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmählich an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen). 2) "Nun aber erscheint in der Natur *nichts*, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches *doch wohl* dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muß, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen. Die Behauptung Nr. 2, daß in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Gewordene, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergißt aber der Bescheidene, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, daß es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, daß das C nicht *erscheine*; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber *ist* überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint, also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. - Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußsatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobenen Nebensatz: das Göttliche, als solches, müßte *doch wohl* bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des an-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit Bleibenden und endlos Dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos Fortdauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. - Es kann nicht fehlen, daß dieser gründlich belehrte Mann zu anderer Zeit hingeht und wieder andern den Mißbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht | *[S.324]* ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer besseren Verstehens das Verständniß, wie man leicht sieht, immer weiter gedeihen muß.

I,7,322

emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, zuletzt

I,7,323

zur Seele gelangt; aber getrennt mußte vorgestellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reise gediehenen Kunst nur Eine That ist.

I,7,324

Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunst jene Stufen nacheinander erschienen, bis sie auf der höchsten alle zu Einer wurden, ebenso kann auch im Einzelnen gediegene Bildung nur da entspringen, wo sie vom Keim und von der Wurzel an gesetzmäßig bis zur Blüthe sich gesteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunst wie alles andere Lebendige von den ersten Anfängen ausgehen und, um

lebendig sich zu verjüngen, immer neu auf diese zurückgehen müsse, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem so vielfältig gesagt worden; wie es die gebildetste Schönheit schon fertig von vorhandenen Kunstwerken abnehmen und so wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht schon das Vortreffliche, Vollendete, und wie sollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunst ebenso gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder gesehen. Auch vor ihnen standen Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabene Arbeiten, welche sie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können[1]. Aber diese Aneignung eines nicht selbst erworbenen

[1] Es kann dieß, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunst gestanden, nicht einmal von den ersten oder ältesten derselben behauptet werden. Denn wie der würdige *Fiorillo* in seiner Geschichte der zeichnenden Künste, Th. I, S. 69, ausdrücklich bemerkt, so waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; sie lagen vernachlässigt unter der Erde. "Niemand konnte daher daran denken, sich nach den Mustern, die uns die Alten hinterlassen, zu bilden, und der einzige Gegenstand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er sie schon fleißig zu Rathe gezogen." Auf diesem Pfade, der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach seinem Beispiele fort, bis, wie derselbe Geschichtschreiber S. 286 bemerkt, das Medicäische Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunst aufzusuchen. "Vorher mußten sich die Künstler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot, | *[S.325]* doch hatte diese fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen anfingen." - Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgenommenen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagenen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von außen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammentreffend. Erst mit den Zeiten der *Carraccis* wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anderes sagen will als Bildung des *eignen* Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Princip, und ging besonders durch *Poussin* in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen bloß buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch *Mengs* und durch Mißverstand der Ideen *Winkelmanns* dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes bei, daß selbst einzelne Auflehnungen dagegen meist wieder nur mißverstandenes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungssucht in die andere noch schlimmere führte. Wer kann leugnen, daß in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten ließe, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft *unser,* d.h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte *unseres* Volkes und *unseres* Zeitalters, nennen könnten.

I,7,325

und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das Ursprüngliche ging, und aus dem das Schöne frei und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfältig, kunstlos, trocken gegen jene erhabenen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens und der große Ernst ihrer stillen freiwilligen Beschränktheit Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu

I,7,326

ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unsrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsener Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wieder erschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachsommer der Kunst am Ende des sechszehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger selbst einen neuen Stamm der Kunst pflanzen. Die vollendeten Kunstwerke aber zurücksetzen, und die noch einfältigen schlichten Anfänge derselben aufsuchen, um sie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieses wär nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverstand; nicht sie selber wären auf das Ursprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererei, und würde heuchlerischer Schein.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Ist diese doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte solchen ernsten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen versprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichschätzung mit andern Werkzeugen verschwenderischer Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künstler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu fassen, das Ideal loben und fordern?

Die Kunst entspringt nur aus der lebhaften Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Alles, was von schweren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachsen, ist durch Begeisterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künste und Wissenschaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig, sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäischen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Geister zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lob Athens schildert,

I,7,327

und die uns die milde Herrschaft eines väterlichen Regenten sicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freiwillig sich regt, jedes Talent mit Lust sich zeigt, weil jedes nur nach seiner Würdigkeit geschätzt wird; wo Unthätigkeit Schande ist, Gemeinheit nicht Lob bringt, sondern nach einem hochgesteckten, außerordentlichen Ziel gestrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung gesetzt wird, durch welche die Kunst sich erhebt, nur dann kann diese von ihm Vortheil ziehen; denn sie kann sich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunst und Wissenschaft können beide sich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künstler wie jeder geistig Wirkende nur dem Gesetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geschrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er selbst muß sich helfen; so kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um seiner selbst willen hervorbrächte, alsobald nichtig wäre; ebendarum kann ihm auch niemand befehlen oder den Weg vorschreiben, welchen er wandeln solle. Ist er beklagenswerth, wenn er mit seiner Zeit zu kämpfen hat: so verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieses? Ohne großen allgemeinen Enthusiasmus gibt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befestigter Geschmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, sondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entscheiden über Verdienst, und die Kunst, die in ihrer Hoheit selbstgenügsam ist, buhlt um Beifall und wird dienstbar, da sie herrschen sollte.

Verschiedenen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände

zurückgeben? Aus der Asche des Dahingesunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen

I,7,328

wollen, ist eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beiden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch, und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem

I,7,329

menschlichen Verstande Freiheit, dem Geiste Flügel, menschenfreundlichen Ideen Wirksamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunstanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutscher Kunst mit ihm vereiniget worden. Ja die Künste und Wissenschaften selbst, wären sie sonst überall verbannt, würden eine Freistatt unter dem Schutz des Thrones suchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verschönert, angestammte Kunstliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürst, den in diesen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden ist. Hier würden sie die Samen eines künftigen kräftigen Daseyns überall ausgestreut, hier schon erprobten Gemeinsinn und befestigt unter dem Wechsel der Zeiten wenigstens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthusiasmus finden, des für das Vaterland und für den König, um Dessen Heil und Erhaltung bis zum äußersten Ziel menschlicher Jahre heißere Wünsche in keinem Tempel aufsteigen können, als in diesem, den *Er* den Wissenschaften erbauet.

[I,7,331]

Philosophische Untersuchungen
über das
Wesen der menschlichen Freiheit
und die
damit zusammenhängenden Gegenstände.

1809.

[I,7,333]

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur weniges zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische

[1] Diese Bemerkungen bildeten ursprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerst erschien.   D. H.

I,7,334

Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten

Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Persönlichkeit u.s.w. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so hat dieß nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser - wie es scheint, gar nicht beachteten - Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z.B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die

I,7,335

schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern gesagt wird, sie sey nach dessen Grundsätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder seyn will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches lose und leichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen.

Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht, so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie seyn. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

I,7,336

[Text der Abhandlung.]

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Thatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die

I,7,337

individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Princips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen, wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife[1]. Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniß zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre

Anerkennung der

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

I,7,338

Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt - (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) - der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus[1]. Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren

[1] Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: "der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

I,7,339

Hülfe über das Gedachtetste aburtheilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z.B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die

unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr

I,7,340

oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern toto genere von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z.B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d.h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie

I,7,341

zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d.h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn;

durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde - indem z.B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z.B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche.

I,7,342

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervenkraft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden[1].

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußtapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: "Nach der Anforderung Platons und Leibnizens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter | *[S.343]* das Unendliche, nach der Anforderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider". Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das

Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es *gewissenlos* genannt werden. - Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dieß die Art zu seyn, wie er die nöthige Medicina mentis für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung - dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist - mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete *Gleichheit* beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z.B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u.s.w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

I,7,343

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen

I,7,344

zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum) nichts ist, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles seyn; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es ließe sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er außer (praeter) der Substanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächst das Verhältniß der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen, d.h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = A , dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a} = A$, d.h. daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet *einerlei* sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$

nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieß steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieß schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das sind,

I,7,345

was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z.B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung - nicht der Individualität, sondern - der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des

I,7,346

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente),

und daher auch keine wirkliche Folge, d.h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d.h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d.h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen,

I,7,347

wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sey das Vernunftsystem êáôE dĩï÷Þí, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z.B. auch

I,7,348

seine mechanische Physik? Oder nach welchem Princip will man hier scheiden und abtheilen, wo alles so voll außerordentlicher und einziger Consequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche - aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische

Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeß ursprünglich-deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen[1].

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften | *[S.349]* Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus - welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre - angetroffen werde; dieser Rath mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. - Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

I,7,349

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind - in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u.s.f. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke; daß die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen

I,7,350

von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. - Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den

I,7,351

Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, "daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen", womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was

sie thun; ohne Gefühl weßwegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von

I,7,352

Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die specifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenso wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daß die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auslösbar seyn werden als durch irgend ein anderes partielles System. Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft[1]:

[1] Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend | *[S.353]* gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern ist, daß dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

I,7,353

Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Creatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet

werden. Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieß Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen *Seyende* gut ist, woher ist denn das, *worin* dieses Seyende ist, die *Basis,* welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daß im Bösen überall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich

I,7,354

verschwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge seyn muß (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Principien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

I,7,355

endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des

Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos[1] spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

I,7,356

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modificationen u.s.w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbstentmannung

I,7,357

ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als bloße Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u.s.w., den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen, Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben[1]. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie auf bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie

[1] Man s. dieselbe in der Zeitsch. für specul. Physik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114 [S. 203.]

I,7,358

reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt[1]. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder *ist* sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott

ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

[1] A.a.O. S. 59. 60. [S. 163].
[2] Ebendas. S. 41. [S. 146.].
[3] Das. S. 114. [S. 203].

I,7,359

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*[1], d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den

[1] Es ist dieß der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältniß mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Princip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

I,7,360

Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein - Er selbst der Existirende - wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität

des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst

I,7,361

in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der *in* Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand - das *Wort* jener Sehnsucht[1], und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern

[1] In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

I,7,362

durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der

Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade,

I,7,363

eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip - ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn - in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geist.* Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also

I,7,364

wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. *Gott* als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d.h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, - und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip *Geist* wird. Die Selbstheit *als* solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muß) - so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finsteres Princip) zu seyn - aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) - wenn er nämlich nicht der Geist

I,7,365

der ewigen Liebe ist - kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d.h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. - Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die

Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede

I,7,366

einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben - ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn - ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1].

[1] In der Abhandlung: "Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann", im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: "Ueber | *[S.367]* Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung stehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung und Ende dieser Abhandlung S. 203: "Einen lehrreichen Aufschluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensglut, indem *hier* Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Conjunction eingehen, während sie *dort* in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Wasser, als solche, d.h. als geschiedene Sphären im organischen Processe, sondern jenes war als Centrum (mysterium), dieses als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufschließung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; sowie selbes aber aufhört dienendes Centrum zu seyn und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun O - das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstere Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne - Herz - Auge) im Systeme - und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstere Naturcentrum, so verschlösse sich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniß im System, oder die Sonne erlösche!"

I,7,367

Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes

und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, sagt Leibniz, daß Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geschaffenen Wesen überhaupt; es mußten darum verschiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben stattfinden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der

I,7,368

Materie der Alten gesetzt werden[1]. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist[3]. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig wiederstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen

[1] Tentam. theod. Opp T. I, p. 136.

[2] Ebendas. S. 240.

[3] Ebendas. S. 387.

[4] Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. - - Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, *eumque semper defectum aliquem involvere attenderit,* perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile | *[S.369]* esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

I,7,369

metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibniz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach

dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Maß in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne mit Verlust höherer Güter verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die Privation, in welcher das Böse besteht. Sonst, meint er, das Böse bedürfe so wenig eines besondern Princips als die Kälte oder Finsterniß. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die Kälte; frierendes Wasser zersprenge das stärkste einschließende Gefäß und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1]. Weil indeß die Beraubung für sich gar nichts ist, und, selbst um bemerklich zu werden, eines Positiven bedarf, an dem sie erscheint, so entsteht nun die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, welches dennoch im Bösen angenommen werden muß. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genöthigt, Gott zur Ursache des Materialien der Sünde zu machen, und nur das Formelle derselben der ursprünglichen Einschränkung der Creatur zuzuschreiben. Er sucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sey diese, sagt er, das vollkommene Bild einer ursprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einschränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verschiedene Körper von ungleicher Masse mit ungleichen Geschwindigkeiten bewegt

[1] Tentam. theod. p. 242.

I,7,370

werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d.h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey[2].

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d.h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern

[1] Ebendas. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit z.B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend seyn. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit.

I,7,371

nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke

I,7,372

brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d.h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber gesagt wird, das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die Namen der Arianer u.a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d.h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht *Geist* und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche

Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deßhalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der

I,7,373

Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen[1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist[2]. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey dê ô§í ìx —íôùí, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte ìx –í der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

I,7,374

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d.h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der

Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als *böses* Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme *aus der alten Natur;* denn alles Böse strebt in das Chaos, d.h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

I,7,375

beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine *Natur*, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besonderer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der

I,7,376

Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige,

das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Princips der Creatur - nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abscheu erregen[1]. Daß alle organischen Wesen der

[1] So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiß nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet | *[S.377]* sind oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

I,7,377

Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erheben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d.h. der *Entzweiung* von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung,

I,7,378

die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in *ihm* sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche

I,7,379

Wesen seyn, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde, und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes,

der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen

I,7,380

Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und *als* dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen - eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d.h. als actu wirklich, sich offenbart[1].

Es gibt daher ein *allgemeines*, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion

[1] Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, VIII. Vorlesung über die historische Construktion des Christenthums.

I,7,381

des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit

sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen

I,7,382

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder - A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z.B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u.s.w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben,

I,7,383

wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der

Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z.B. die Leibnizische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir

I,7,384

drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z.B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d.h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber

I,7,385

selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen - aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen - (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) -; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen

I,7,386

von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z.B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit[1]. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande wären seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen

[1] So Luther im Traktat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

I,7,387

ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präscienz Gottes noch die eigentliche Fürsehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d.h. völlig grundlosen, Rathschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst

I,7,388

als sittliches Wesen nicht *wird,* sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung

eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

I,7,389

Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe - (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) - ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangenen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die

I,7,390

ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (ëïãéóì² íüèv[1]) - welche eben die Sünde ist - als wirklich erfaßt (actualisirt) werden kann; weßhalb es durch spiegelhafte

Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imigination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende

[1] Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in *Tim. Locr. de an. mundi*, ebendas. S. 5.

I,7,391

Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam *vor* aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der nothwendigen Correspondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Conspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes

I,7,392

Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich eins seyen; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieß, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniß ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig seyn oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem dieß nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein aequilibrium arbitrii (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erscheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu,

I,7,393

wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchste ist, eben darum weil es dieß ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige seyn, und lieber edel heißen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des *Geschmacks* zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde[2]. Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als

[1] Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

I,7,394

Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht - eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat - , sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz

I,7,395

durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher

nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungenen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen

I,7,396

ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die *wir* im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-nothwendiger, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. "Ich habe gefunden, sagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen"[1]. Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

I,7,397

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit

eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That.

Ohnerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift - nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst - nicht bloß wie von dem Castillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf - behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit

I,7,398

in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z.B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. "Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre." Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheiten zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

I,7,399

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu *sich* machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich

I,7,400

von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seyen dasselbe, nur

von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d.h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr

I,7,401

entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgezeigte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. "Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, sagt der treffliche J. G. Hamann, hören sie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? - Die größten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen - - seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat"[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber mißverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige,

[1] Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

I,7,402

der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt[1] in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d.h. das absolut-Positive soll

dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann

[1] Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum *antecedenter* velle omne *bonum in se*, velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium;* sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". - p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium*, sed tanquam *conditionem sine qua non* - et ideo duntaxat *permitti*. - Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

I,7,403

nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieß ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d.h. seine eigne Persönlichkeit, aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift

I,7,404

unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d.h. wo er ganz verwirklicht seyn wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen,

welches die finstre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Denn dieß ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen[1]. Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (êñßóéò), und eben damit die vollkommene Aktualisirung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden *ist, ist* auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch

[1] Philosophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

I,7,405

mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böse ist nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch

I,7,406

der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern - wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns *für* den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben

I,7,407

sie weder gut noch bös - (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) - und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* seyn, d.h. beide müßten als *Gegensätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder - Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und *ohne* Indifferenz, d.h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende

I,7,408

seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere[1]. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniß beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.

[1] Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I, Heft 1. Aphor. 162. 163. [oben S. 174].

I,7,409

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sey in diesem System Ein Princip für alles, es sey ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dieß nicht zu vergessen: daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen *bloß* Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist); ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit *unterworfen* sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist[1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn[2]. Wir lassen

[1] Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fordern, daß der Gegensatz von Gut und Bös gleich in den ersten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste System hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch einstimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die ästhetische Träumerei und Einbildung dazusetzt, und inwiefern | *[S.410]* wir zugleich die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtseyn, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er suche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift *Philosophie und Religion* durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wozu die ersten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

I,7,410

gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigenthümlichen Bestimmungen hat - die Eitelkeit einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z.B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische

I,7,411

Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu *sich* macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die

Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird. Wer nun alle diese Mittelbestimmungen ausläßt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloß historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eignem Vermögen, hinzustellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe - die dualistische, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommenen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird - und daß deßhalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Bös aufheben müsse; um dieß zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordert. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir

I,7,412

den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen angeben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll[1]. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey[2]. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wonach es nur zwei Systeme

[1] Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76.

[2] Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von *Ansichten* reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

I,7,413

und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eignem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heiligthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu stoßen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z.B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde

I,7,414

verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es seyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen, so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], so gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äußert sich auf eine bestimmte Weise; und so gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z.B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten

[1] Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

I,7,415

und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Princip, d.h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht, und die *Ueberlieferung*, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die *fast* allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig

I,7,416

wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

[I,7,417]

Stuttgarter Privatvorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1810.

[I,7,419]

Inhaltsübersicht.

I,7,420

[I,7,421]

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen - das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber - gut oder schlecht ersonnene - fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z.B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, - Schulsystem -. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner *empirischen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem seyn, so muß es 1) als *Welt*system ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z.B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Princip meines Systems? - Dieses Princip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Princip der absoluten Identität schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine

I,7,422

organische Einheit aller Dinge. In jedem Organismus ist Einheit, ohne daß jedoch die Theile desselben für einerlei gehalten werden könnten. So z.B. lösen sich im menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, dessen Empfindung als eines untheilbaren, harmonischen die Empfindung des Wohlseyns ist, aber die Theile und Funktionen, die dieses organische Ganze bilden, sind darum nicht einerlei; der Magen z.B. thut nicht die Funktionen des Gehirns etc.

b) Bestimmter wurde dieses Princip ausgedrückt als absolute Identität des *Realen* und *Idealen*. Die Meinung ist hier nicht, daß das Reale und Ideale numerisch oder logisch einerlei sey; es ist eine *wesentliche* Einheit gemeint; es ist zwar *eine und eben* dieselbe Sache in beiden Formen gesetzt, aber sie ist in jeder dieser Formen ein eignes, und nicht einerlei Wesen. Wenn z.B. Jacob auch Israel hieß, so war es immer eben dasselbe Individuum, das durch die verschiedenen Namen nicht verschieden individualisirt wurde. Aber nicht so verhält es sich mit der Identität des Realen und Idealen. Man setze z.B. $\frac{A}{B = C}$, hier sind B und C identisch, weil sie dem Wesen nach A sind, aber verschieden sind sie voneinander als Formen, oder für sich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenso ist auch A in B und A in C jedes ein eignes Wesen. Eben dadurch, daß in jedem dasselbe Wesen ist, ist zwischen ihnen eine *wesentliche* (d.h. nicht bloß formelle, logische oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegensatz oder Dualism, indem sie sich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß sich A in B und in V individualisirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Existenz.

Warum ist denn nun aber das erste Princip als Identität des Realen und Idealen bestimmt worden? - Zunächst eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als solches das Erste oder das Absolute sey, sondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-*Wesens*. Dann aber soll es allerdings auch positiv aussagen, daß in beiden *dasselbe* Wesen sey. Mein Princip ist am

I,7,423

besten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daseyn als *für sich selbst*. Nun nur das Ich für sich selbst da. Also etc. Den Untersatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt ist die allgemeine Form in der Materie so gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterschied liege, dieß ist freilich erst in der Folge zu zeigen): so z.B. ist in dem Körper die zurückstoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Ansehung des Körpers die auf ihn selbst zurückgehende, also subjektive Kraft. Fichten ist jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philosophie geradezu *Absolutes* oder *Gott* genannt. Das Absolute ist nun aber hier Princip der *ganzen* Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst *hintennach* bringen. Der Unterschied meiner Philosophie und der Philosophie überhaupt von der Theologie, mit der sie verwandt, ist der, daß die Theologie mehr nur ein Abstractum der Philosophie ist; sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zusammen.

Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Absoluten? - Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Daseyn eines Raums beweist, sondern ihn nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Daseyn Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. - Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem

Daseyn der Philosophie her,

I,7,424

sondern die ganze Philosophie beschäftigt sich mit diesem Daseyn, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf. Wenn das Universum nichts anderes seyn kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts anderes als geistige Darstellung des Universums, so ist auch die ganze Philosophie nur Manifestation, d.h. fortgehende Erweisung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urwesen ist nothwendig und seiner Natur nach absolute Identität des Realen und Idealen. Mit diesem Satz ist aber noch nichts gesagt: wir haben bloß den Begriff des Urwesens, aber wir haben es noch nicht als ein *aktuelles,* wirkliches Wesen. So z.B. wenn wir sagen, das Wesen des Menschen ist eine absolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit - ein freies und ein nothwendiges Princip sind innigst in ihm vereinigt -, so haben wir damit zwar einen Begriff des Menschen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menschen; dazu (um einen wirklichen Menschen zu haben) müssen wir ihn betrachten, inwiefern diese Principien in ihm wirklich im Gegensatz, im Kampfe begriffen sind. - Anders ausgedrückt: das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen ist selbst wieder nur subjektiv gesetzt, aber wir müssen es ebenso gut objektiv begreifen: es muß nicht nur *in sich*, sondern auch *außer sich* absolute Identität des Realen und Idealen seyn, d.h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisiren - es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber alles nur in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. *Wie* dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, sondern nur davon, *daß* eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.

Man hat diesen Uebergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein *Aufheben der Identität* angesehen; dieß ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine

I,7,425

Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen ist. Bewußtseyn entsteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menschen waren, z.B. rationales und irrationales. Keines von beiden soll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Versöhnung beider soll sich unsere Menschheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden - wenn sich in uns Licht und Finsterniß scheiden -, so treten wir ja dadurch nicht *aus uns hinaus,* die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unserem Wesen, sondern besitzen uns jetzt nur in gedoppelter Gestalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So *Gott*.

Setzen wir A = A als den Zustand des in sich verschlungenen Seyns, so haben wir in diesem A = A schon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell-ununterscheidbar. Nun soll Differenz der Principien gesetzt werden: also da A als Subjekt und A als Objekt unterscheidbar sind, so verwandelt sich A = A in A = B; da aber gleichwohl die Einheit des Wesens besteht, so ist statt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d.h. Eins und Zwei; A = B ist die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zusammen das lebendige, aktuelle Urwesen, A hat in A = B ein Objekt, einen Spiegel. Also an sich ist das Urwesen immer Einheit - *Einheit des Gegensatzes und der Entzweiung*.

Jetzt erst fragen wir: *wie* ist diese Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich ist, so scheint insofern eine Scheidung ganz *unmöglich,* und doch ist sie nothwendig zur Offenbarung. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Wenn das Urwesen in A und B wieder das Ganze ist, so können A und B geschieden seyn, ohne daß das absolute Band der Principien aufgehoben ist. Wir müßten also annehmen, daß das Urwesen in

I,7,426

jedem der Geschiedenen das Ganze bliebe, d.h. *sich* als Ganzes in ihnen setzte, so also, daß unter B wieder B, d.h. Reales, A, d.h. Geistiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenso unter A. - Aber wäre denn nun hiermit bereits eine *reelle* Unterschiedenheit gesetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A = A}$ heiße das obere A das Wesen an sich. Da aber diese nämliche Identität auch die Copula in A = A (der Form) ist, so heiße die Identität, sofern sie in der Form lebendig ist, das Wesen in der Form. Wir haben also 1) Wesen an sich, 2) Wesen in der Form. Aber das Wesen in der Form, solange diese nämlich A = A ist (die Principien nicht differenziirt sind), ist identisch mit dem Wesen an sich und von ihm nicht unterscheidbar. Nun sollte Unterscheidbarkeit gesetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\frac{A = \qquad \text{Wesen an sich}}{A = A = \text{Wesen in der absoluten Form.}}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)A \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)B$$

Da aber in jeder dieser Formen wieder dasselbe Band liegt, was in der absoluten Form, so löst sich jede von beiden wieder in das *Wesen der absoluten Form,* und durch diese in das Wesen *an sich* auf.

Wir sind also wieder, wo wir zuvor waren. *Wir haben jetzt nur statt der einfachen Faktoren A = B die zwei Einheiten,* d.h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine *Differenz.*

Dennoch aber ist diese Umwandlung der absoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was dasselbe ist, diese vollkommene Einbildung des *ganzen* Urwesens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet sich nämlich, daß zwischen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht *als wirklich gesetzte* Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält sich als *Seyn,* die ideale (die unter dem

I,7,427

Exponenten von A) als *Position des Seyns.* Nun ist aber das *Seyn* für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine *Position der Position,* d.h. eine Position der *zweiten Potenz.*

Hier entsteht und also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der *Potenzen.* Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres - einen Unterschied der *Dignität.* Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. - In der Formel ausgedrückt würde sich dieß so darstellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für sich seyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für sich existiren. Das *reale* Seyn ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

A = B = erster Potenz.

b) A kann auch nicht für sich seyn, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich

enthalten; es ist also

A^2 = zweiter Potenz.

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen

A = A ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posterioriät; das Reale ist naturâ prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch *vor* dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der *Existenz* nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie

I,7,428

eine Differenziirung *möglich* sey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?

Der Grund dieser Wirklichkeit kann allerdings nur im Urwesen oder Gott selbst liegen. Das Mittel aber ist bereits angegeben. Die erste Potenz geht nämlich, wie wir eben gesehen, auch in Gott absolut betrachtet der zweiten der *Idee* nach voran - die eine ist naturâ prior, die andere posterior. Will also das Urwesen die Entzweiung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen (jene bloß ideale oder logische Priorität in eine wirkliche verwandeln), d.h. es muß sich selbst freiwillig *auf die erste einschränken,* die Simultaneität der Principien, so wie sie ursprünglich in ihm ist, aufheben. Diese Aufhebung der Simultaneität ist aber weder eine Aufhebung der inneren (wesentlichen) Einheit, denn diese beruht nicht auf Simultaneität, noch ist sie eine Aufhebung des *Bands* der Potenzen, weil, sowie die erste Potenz gesetzt ist, unmittelbar auch die zweite und sodann die dritte gesetzt werden muß. Wenn die Priorität der ersten Potenz eine wirkliche wird, so wird die Identität der Potenzen im Absoluten nicht aufgehoben, sie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derselben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit. Ebenso liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als *Ewigkeit,* in ihm. Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, - freiwillig nur *Eines* ist, da er alles seyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch sein sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung in ihm gesetzt, da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem es seiner Natur nach *alle Potenzen* ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Passive Einschränkung ist allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in

I,7,429

Einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandirt ist, dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

> Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
> In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B ist eben B selbst das contrahirende Princip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber ist der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expansiven, sondern die contraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind. Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine *Herablassung* Gottes; er läßt sich eigentlich herab ins Reale, contrahirt sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christenthum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.

2) Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d.h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d.h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich-vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz

I,7,430

absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn - und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang *der* Zeit, aber nicht ein Anfang *in* der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das *Seyn* oder die Existenz, das Ideale ist das *Existirende*, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existirende, lebendige Gott.

Die Zeit ist *in* dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst *im Ganzen* doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. "Aber so wäre doch diese Zeit *im* Realen *für* Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?" Antwort: indem die *Differenz* im Realen - und damit Zeit - gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz = A^2 gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem A = B auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d.h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existirendes (Subjekt) ist - also in Gott als A^3 - A^2 und A = B in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch A = B in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtseyn

unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

I,7,431

Zeit ist, ist in *ihm* als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Ist jener Akt der Selbstdifferenziirung in der Zeit? Ist er vor einer unendlichen oder vor einer bestimmten Zeit erfolgt? - Antwort: Keines von beiden. Er ist überall nicht in der Zeit, ist *über* alle Zeit, ist seiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist), aber nicht einen Anfang *in der Zeit*. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat *jedes* Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine *äußere*, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d.h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstractum Zeit - nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat *so* und *so lang* gelebt. Diese Bestimmung von so und so lang kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht *an sich selbst*, d.h. nicht philosophisch. Beim Universum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer solchen Täuschung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm ist, weil es also auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemessen werden kann.

II.

Ohne Zweifel sind *Ihnen* manche Ausdrücke, z.B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend gewesen. Erlauben *Sie* mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht selbst ein neues Licht geben wird.

I,7,432

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

a) Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott - der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen

Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).

Dieß vorausgesetzt, will ich *Ihnen* nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art sagen:

Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: *Gott macht sich selbst*, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen. - Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich seyende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst - ohne alle

I,7,433

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht *für sich selbst*, sondern wäre es nur für ein Drittes zuschauendes, dergleichen es aber begreiflicherweise nicht gibt. Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte - daß dieser eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes ist. - Ich erkläre dieses Auffallende durch Folgendes.

In uns sind zwei Principien, ein bewußtloses, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unserer Selbstbildung, wir mögen nun suchen uns in Ansehung der Erkenntniß und der Wissenschaft, oder sittlich, oder auch ganz unbeschränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, so besteht dieser Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtseyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Dasselbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor.

Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns selbst scheiden, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem besseren Theil von uns selbst über den niedrigeren erheben - von dem Augenblick *fängt* das Bewußtseyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtseyn. Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit - immer bleibt noch ein dunkler Rest - (keiner erreicht die Höhe seines Guten und den Abgrund seines Bösen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der *Anfang* des Bewußtseyns in ihm ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in sich - was wir

I,7,434

eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d.h. sich in dem einen oder

dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtseyn geht diese Erkennung vor sich, d.h. Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, *als* Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als *Objekt* setzen, ohne *zugleich* sich als *Subjekt* zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides ist *Ein Akt*, beides absolut *zugleich*; mit seiner wirklichen Contraktion als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niederere von sich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Mischung war, und umgekehrt, das Niederere sondert durch seine Contraktion sich selbst von dem Höheren ab - und dieß wie im Menschen so auch in Gott der *Anfang* seines Bewußtseyns, des Persönlichwerdens.

Aber wie der Mensch im Proceß seiner Selbstbildung oder Selbstbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtlose in sich von sich ausschließt, sich entgegensetzt, nicht um es ewig in dieser Ausschließung, in diesem Dunkel zu lassen, sondern um dieses Ausgeschlossene, dieses Dunkle selbst allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden *zu* seinem Bewußten, so schließt auch Gott das Niederere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen - aus dem, was nicht *Er selber* ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.

Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches wie er selbst, also nicht so bald erschöpft, und daher die Dauer des Processes der Weltschöpfung.

Um *Ihnen* gleich eine weitere Aussicht zu eröffnen: dieses untergeordnete

I,7,435

Wesen, dieses Dunkle, Bewußtlose, was Gott beständig von sich, als Wesen, von seinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuschließen *sucht*, ist die *Materie* (freilich nicht die schon gebildete), und die Materie also nichts anderes als der bewußtlose Theil von Gott. Aber indem er sie von der einen Seite von sich auszuschließen sucht, sucht er sie von der andern auch wieder an sich zu ziehen, sie zu sich hinauf zu bilden, sie - obgleich untergeordnet - doch in sein höheres Wesen zu verklären, *aus* diesem Bewußtlosen, *aus* der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da still steht, wo aus dem Bewußtlosen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtseyn geweckt und erschaffen ist, d.h. beim Menschen; und obgleich auch mit dem Menschen noch eine ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, so ruht doch Gott im Menschen zuerst; sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.

Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip seyn solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieser Annahme liegt in dem *Grundgesetz des Gegensatzes*. Ohne Gegensatz kein Leben. Im Menschen und in jedem Daseyn überhaupt ist das Nämliche. Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht *es selbst* ist sensu stricto. (Diese Auffassung ist eigentlich nur gegen die abstrakten Begriffe von Gott als ens realissimum - illimitatissimum, Gott ist freilich nicht limitirt gegen außen, aber *in sich*, so gewiß er eine bestimmte Natur ist).

Um dieses Zugleichseyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtlose ist das *Seyn* Gottes, rein *als solches*. Nun ist aber das Seyn Gottes mit Gott selbst nicht *einerlei*, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seyende Gott oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

I,7,436

Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seyenden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder *Bewußte* ist das Subjekt des Seyns, das Bewußtlose nur das Prädicat dieses Subjekts, des Seyenden, und also nur um des Seyenden willen.

Wenn also Gott sich in sich selbst geschieden hat, so hat er sich als *Seyendes* von seinem *Seyn* geschieden: was eben auch im Menschen der höchste moralische Akt ist. Unser Seyn ist nur Mittel, Werkzeug für uns selbst. Der Mensch, der sich nicht von seinem Seyn scheiden (sich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachsen ist und eins bleibt mit seinem Seyn, ist der Mensch, inwiefern er ganz in seine Selbstheit versunken ist und unfähig sich in sich selbst zu steigern - moralisch und intellektuell. Wer sich von seinem Seyn nicht scheidet, dem ist das *Seyn* das Wesentliche, nicht sein inneres, höheres, wahres Wesen. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Seyn, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn ist.

Ein zweiter aus dem ersten folgender Ausdruck des Verhältnisses beider Principien ist, daß sie sich wie Seyendes und *Nichtseyendes* verhalten.

Eben das Wesen des Nichtseyenden zu erforschen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philosophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es fest zu halten.

Aus Mißverstand dieses Begriffs ist die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts entstanden. Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseyenden geschaffen, aber nicht aus dem *Nichts*. Das ïšê –í der Griechen ist so wenig als die ìx öáéíüìåíá des N.T. ein *Nichts*, es ist nur das nicht-*Subjektive*, Nicht-*seyende*, aber eben darum das *Seyn selber*. Ein Nichtseyendes dringt sich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was ist z.B. die Krankheit? Ein Zustand *wider die Natur*; insofern also ein Zustand, der nicht *seyn* könnte und doch ist, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böse ist in der moralischen

I,7,437

Welt, was die Krankheit in der körperlichen ist; es ist das entschiedenste Nichtwesen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine schreckliche Realität.

Alles Nichtseyende ist *nur relativ*, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in sich selbst doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt seyn.

Also wenn B = dem reinen Nichtseyenden, so könnte B nicht für sich seyn; es hat auch wieder ein A in sich und ist also (A = B); aber dieses *Ganze* (A = B) verhält sich zu einem Höheren wieder als Nichtseyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwischen ist es *in sich selbst* auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das *Seyn* in Gott genannt haben: dieses ist in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtseyendes, nämlich es verhält sich zu ihm ursprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht selber *Ist*, was bloß ist, um dem wahren Seyenden als Basis zu dienen. Aber doch ist es wieder ein Seyendes in sich selbst.

Mit andern Worten, und wie ich es sonst auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß *Objektives* in Gott, denn das wäre nichts; sondern das, was beziehungsweise auf das Höhere in Gott objektiv ist, ist doch an sich selbst auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, sondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße *Seyn* in Gott ist kein todtes Seyn, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seyendes und ein Seyn in sich schließt. Gott selbst ist *über* der Natur, die Natur

sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier - vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist - der

I,7,438

Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeußerste und Entfernteste von Gott noch volles, kräftiges Leben in sich selbst.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins sind, meiden wir zwei Abwege, auf die man sich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Ansehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatischen, für orthodox gehaltenen Ansicht wird Gott als ein besonderes, abgeschnittenes, einzelnes, ganz für sich bestehendes Wesen angesehen, wodurch also die Creatur ganz von ihm ausgeschlossen wird. Die gemein-pantheistische Ansicht dagegen läßt Gott gar kein besonderes, eignes, für sich bestehendes Daseyn; sie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Substanz auf, die nur Träger der Dinge ist. Nun ist aber Gott beides; er ist zuvörderst Wesen aller Wesen, aber als dieses muß er doch auch selbst existiren, d.h. er muß als Wesen aller Wesen einen Halt, ein Fundament für sich haben. Also: Gott ist in seiner höchsten Dignität allgemeines Wesen aller Dinge, aber dieses allgemeine Wesen schwebt nicht in der Luft, sondern ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als *individuelles* Wesen - *das Individuelle in Gott also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen.*

So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die *Selbstheit,* den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müssen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die sich in einem höchst verschlossenen Menschen äußert, der eben darum auch finster heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuschreiben). Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieses andere Princip ist die *Liebe,* durch welche

I,7,439

Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht *seyn,* nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt.

Nun diese jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien sind nur die menschlichen Ausdrücke für die abstrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenso die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, *der* Gott, der durch die andere Kraft ist. Der göttliche Egoismus dagegen ist die Kraft, die nicht selber ist, sondern *wodurch* nur die Liebe, d.h. der wahre Gott ist. Auch diese Principien können wir uns anfänglich in einer gewissen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn sie nämlich in dieser Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott selbst noch irgend etwas sich entwickeln. Die wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Principien.

Der erste Schritt dazu ist auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in sich, d.h. sein wahres und eigentliches Selbst, von dem uneigentlichen scheidet. Diese Scheidung kann aber nur so geschehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieses andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation. Der Egoismus ist = erster Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur seyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet ist, überwindet ihn die Liebe, und diese Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). - Der göttliche Egoismus ist das Grundwesen der Natur ich sage nicht: er ist die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir sie vor uns sehen, ist schon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er ist das Grundwesen der Natur, der Stoff, aus dem alles erschaffen ist.

I,7,440

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das sich zu Gott selbst wie Nichtseyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott ist = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Wesen besteht. Also es ist der *ganze Gott,* nur in der Form der Egoität. Die Egoität ist also nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Wesen gesetzt ist. Stünde diesem Exponenten oder dieser Potenz nicht eine andere entgegen, so würde kraft dieser Potenz das göttliche Wesen in ewiger Verschlossenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finster und völlig verschlossen, kreaturlos seyn würde. Dadurch aber, daß dieser Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegensteht, wird jetzt in dem B selber, das das *ganze* Absolute, nur im Zustand der Involution (Verschlossenheit), enthält, der in ihm *verborgene, nur nicht offenbare Gegensatz* und mit dem Gegensatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn also jetzt in dem B selber wieder ein A und B geweckt wird, so daß also $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B stehen, so ist also jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d.h. das Göttliche geweckt. Hier ist also ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtseyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B}$ = Natur. Diejenigen, die mit den physikalischen Erscheinungen bekannt sind, können sich diese Belebung der Natur durch das Beispiel der magnetischen Vertheilung deutlich machen.

Gott schließt das B von sich, d.h. von A aus; aber er kann das B nicht ausschließen, ohne ihm A entgegenzusetzen, A nicht entgegensetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieses A, was in der Natur ist, kommt nicht in sie *hinein,* es

I,7,441

ist gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott ist in ihr, aber im keimlichen Zustand; sie ist Gott in seiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der *aktuelle* Gott ist.

Die fortgehende Schöpfung besteht nun eben darin, daß jener Zustand der Involution in dem B beständig aufgehoben, daß das in ihm gleichsam schlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichsam erwecktes,

aus dem Nichtseyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geschieden bleibt, das nicht erst von dem Nichtseyn zum Seyn geweckt ist.

Mit Einem Wort, diese sichtbare Natur ist nur durch ihre *Form* Natur, durch ihr Wesen aber göttlich. Sie ist das göttliche Wesen, nur nicht im Seyenden, im A, sondern das göttliche Wesen im Nichtseyenden dargestellt.

Hiermit wäre denn also das *Verhältniß der Natur zu Gott* erläutert. Man hat diesem System vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir diesen Vorwurf gefallen lassen, wenn nicht etwa angenommen wird, B sey anfänglich ein absolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es ist schon ursprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieser relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d.h. Seyenden, erhoben wird, insofern ist es Gott selbst (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf ist, dieses System identificire Gott mit der Natur. Aber hier ist wohl zu unterscheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verstanden, jene dunkle Urkraft, die aller Existenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menstruum aufzulösen ist. Ist nun *dieses* B nach meinem System *Gott* im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es ist bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verschieden; unter Gott als solchem ist immer der seyende Gott verstanden). Ist es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es ist eine göttliche Urkraft, aber im engsten Verstand (so daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu seinem inneren Wesen gehörte) ist es

I,7,442

nicht göttlich zu nennen. Es ist göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch *in* Gott bleibt, wie dasselbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unser wahres Wesen ist, indem es ja vielmehr von diesem beherrscht werden soll, ebenfalls menschlich heißt. - Dagegen ist das A in dem B göttlich allerdings und zwar schon in einem höheren Verstande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß ist doch auch das A in dem B von dem absoluten A dadurch hinlänglich unterschieden, daß es nur ein *in B, in dem Nichtseyenden* gewecktes und hervorgerufenes Geistiges ist. - Wird aber unter Natur nicht A noch B, sondern das ganze A = B verstanden, so muß hier zuvörderst wieder unterschieden werden zwischen A = B als dem aus A und B *Verbundenen* und zwischen A = B, sofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder sofern auf das Verbindende gesehen wird. Jenes ist die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geist und Körper noch absolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben diesem System wohl niemand vorwerfen kann, als wer die ersten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwischen beiden, so ist dieses nicht bloß göttlich, sondern ist Gott; aber es ist nicht Gott schlechthin betrachtet, sondern es ist der in dem Nichtseyenden erzeugte Gott, dessen Erzeuger eben der schlechthin betrachtete oder der seyende Gott ist. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) ist also allerdings Gott, aber es ist Gott als Erzeugtes von sich selbst, Gott als Sohn, von dem, weil er das Wesen der Natur ist, die Schrift mit Recht sagt, alles sey durch ihn gemacht, ohne ihn sey nichts gemacht. Diese Ideen der Schrift wurden proscribirt, weil man sie nicht verstand, wie das überhaupt das Mysterium der Aufklärerei wenigstens bei den meisten ist, daß sie aus der Beschränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine *Tugend* gemacht haben. Ich will übrigens mit diesen Ausdrücken nichts beweisen, noch weniger mein System orthodox machen. Dieses Band heißt sehr expressiv das *Wort,* a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerst das Selbstseyn mit dem Nichtselbstseyn, Selbstlauter und Mitlauter organisch

I,7,443

verbunden sind (A = Selbstlauter, B = Mitlauter, das für sich stumme Seyn, das erst durch das Ideale oder A in die Verständlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein System durch folgende Uebersicht über die neuere Philosophie:

Absoluter Dualismus
des Cartesius:
und

A	B
Das Geistige, Einfache, d.h. nicht Zusammengesetzte (ganz unzulänglicher Begriff).	Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = absolute Identität beider Principien.

Wenn man sich bloß an das Allgemeine des Spinozischen Systems hält, so kann man ganz wohl sich einbilden, es sey mit dem neueren Identitätssystem oder dieses mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterschiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar absolute Identität von Principien, aber diese Principien sind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, sie thun einander nichts - wirken nicht aufeinander - *sind*; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zusammenknüpfung der beiden Substanzen des Cartesius).

b) Spinozas Physik ist ganz mechanisch, ein Umstand, aus dem allein schon bei einigem Nachdenken jedermann einsehen müßte, daß zwischen den Grundsätzen der Naturphilosophie und dem Spinozismus eine ursprüngliche Differenz seyn müsse. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinozischen System, gemüthlos).

c) Spinoza sagt wohl, die denkende und ausgedehnte Substanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derselben Substanz, deren Attribute sie sind, aber eben diese eine und selbe Substanz, von der sie Attribute sind, ignorirt er nachher ganz, bestimmt sie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegensatzes) leeren Begriff der Identität, und setzt sie ganz beiseite, anstatt *sie* zum Hauptgegenstand

I,7,444

zu machen. Nämlich *eben* an dieser Stelle, wo Spinoza nichts sucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchster Persönlichkeit; daher ist ganz wahr, daß Spinoza die Persönlichkeit des höchsten Wesens wenigstens ignorirt, wenn nicht positiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Existenz ist ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorstellkraft. Es ist zwar eine Identität da, aber eine ganz einseitige, nicht zweiseitige. Inzwischen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d.h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorstellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch insofern Realität, als es aus Vorstellkräften besteht, z.B. Baum etc.

Gegensatz des Intellektualismus ist der höhere Materialismus, *Hylozoismus* (freilich schon von jeher da, doch hauptsächlich zugleich mit Leibniz). Der Hylozoismus hat B allein, aber unter diesem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man also den Hylozoismus und die Naturphilosophie für ganz einerlei halten. Der Unterschied aber ist darin: der Hylozoismus behauptet ein *ursprüngliches* Leben der Materie, wir nicht. Sondern unsere Behauptung ist, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, sondern nur potentiâ, nicht explicite, sondern implicite - alles ist in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen solchen, der das Leben in sich schließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur *erweckt*, eigentlich belebt durch

das Ideale, Göttliche. Also gewissermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philosophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Physik. Bruno, Kepler u.a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, so ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, also überall bloß B - todte Substanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

I,7,445

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine ursprüngliche Qualität); und hieraus sollte nicht nur die Natur erklärt werden, sondern auch das Daseyn, der Mechanismus des Geistes. - Système de la nature, der niedrigste oder französische Materialismus. - Sein entgegengesetzter Pol ist der in Deutschland entstandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verschiedene Auslegungen zu. Die Fichtesche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es ist gar nichts außer uns, nur ein subjektives Ich, nur das menschliche Geschlecht ist da. Völliger Todtschlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer versichern muß, sie sey nicht vorhanden und doch immer wieder sie als vorhanden annehmen (Teleologische Erklärung. Wirken auf die Natur).

Also da die Zersetzung bis aufs Aeußerste herab fortgesetzt war, so blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den ersten Gegensatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philosophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war - nämlich zwischen Identität und Dualität. Und dieß habe ich versucht. Ich habe immer erklärt, daß die absolute Identität bei mir nicht *bloße* Identität, sondern Identität der Einheit und des Gegensatzes sey. Also

a) zwei verschiedene Principien A und B, also Dualismus. Aber

b) die zwei Principien sind ihres Gegensatzes unerachtet eins.

Was das nächste Verhältniß meiner Ansicht der Natur zu der herrschenden Physik und Philosophie unserer Zeit betrifft, so ist dieß das Wesentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d.h. Nichtseyendes wäre. Ich habe dieses Verhältniß, daß nichts bloß subjektiv oder objektiv, sondern immer obgleich in verschiedenem Verhältniß *beides* sey, auch die bloß *quantitative* Differenz genannt. Nämlich zwischen den Principien *als solchen*, zwischen A und B, ist allerdings keine *bloße quantitative* Differenz, hier ist die entschiedenste qualitative; in allem *Wirklichen* aber, es sey übrigens von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objektives,

I,7,446

Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden. - Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetische) Schema in der Ztschr. für specul. Physik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beschränke ich mich auf das Nothwendigste.

Der allgemeine Ausdruck der Natur ist, wie wir schon wissen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir A = B schon als erste Potenz, also = B setzen: die Natur in Bezug auf das ganze Universum, von dem sie nur ein untergeordneter Theil, ist = erster Potenz = (A = B). Dieß verhindert aber nicht, daß sie nicht in sich wieder alle Potenzen enthalte, und wie schon bemerkt worden, sich scheide, soweit nämlich überhaupt

eine Scheidung möglich ist. Wir sehen die Natur zuletzt sich in die körperlichsten Dinge verlieren, z.B. Metalle. Diese also werden im Ganzen auf dem B Pol unserer Linie stehen. Weil aber jedes Reich für sich wieder ein Ganzes bildet, so auch die Metalle, die sich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht sich sogar ins Luftförmige auflösen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet sich so zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geistigkeit überwiegt. Diesem ganzen Reich des Körperlichen *in* der ganzen Natur steht aber wieder ein Reich des Geistigen entgegen, wohin die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und so viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geistiges und Leibliches sich ganz durchdringt, das organische Naturreich, und in diesem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie gesagt, im Ganzen ist hier nur die erste Potenz A = B. Und wenn auch aus der Natur selbst das A^2 emporgehoben wird, so entsteht es doch erst an der Grenze der Natur im Menschen. Obgleich aber also die *ganze* Natur = erster Potenz, so entfaltet sie sich doch selbst wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir sie ganz kurz betrachten.

Die erste Potenz ist die des herrschenden *Seyns* oder der

I,7,447

herrschenden Körperlichkeit - aber doch so, daß an diesem äußersten Punkt der Reihe nach Geistiges, Körperliches und die Einheit beider gesetzt ist. - Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daseyn der *drei Dimensionen*. Diese drei Dimensionen sind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoistische Dimension, wodurch ein Ding sich selbst als sich selbst setzt = Länge, Linie oder, was dasselbe ist, *Cohärenz*. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding sich ins Unendliche fortsetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimension begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimension (einschränkende der egoistischen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimension.

Das Herrschende dieser Potenz im Ganzen ist B, d.h. A und B sind gemeinschaftlich wieder unter B gesetzt. Dieses B, *unter* welchem A und B wieder gemeinschaftlich gesetzt sind, was also gleichsam ein B^2 ist, ist die Kraft, die alles zwingt und bindet - die *Schwere*. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch diese seine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Bestand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greift, so wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst).

Auch in der Materie, inwiefern sie bloß unter der Potenz des Seyns steht, ist gleichwohl *Seyn* und *Thätigkeit* verbunden (denn so, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit sind beide noch verschlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der ersten Potenz verhält sich wieder zum Geistigen oder Idealen, wie sich das anfängliche B verhielt - nämlich es ist die Indifferenz, welche das Geistige oder Ideale zu zerlegen, zu polarisiren, zu differenziiren sucht.

Durch dieses Differenziiren entsteht erst die Differenz der Qualitäten: da diese im Grund unerschöpflich ist und, auch nur in ihren nächsten Verzweigungen dargestellt, eine eigne wissenschaftliche Darstellung erforderte, so will ich mich hier an das Einfachste halten, nämlich an die älteste Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

I,7,448

In A = B ist B das Element der Erde - das eigentliche Erdprincip. Wird also das Ganze von A = B nach der Richtung von B polarisirt, so fällt dorthin das Reich des herrschenden Erdprincips, welches wieder

zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengesetzte Element oder A ist die Luft, gleichsam das geistige, ideale Element. Außer dem Gegensatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegensatz zu betrachten. Es ist der zwischen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält sich als das Producirende, dieses als das Producirte, also auch wieder wie *Thätiges* und *Leidendes*, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt ist, ist in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die sanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Wesen, auch dem scheinbar Todten brennt (Clairvoyanten sehen es): im Gegensatz aber und Widerspruch mit dem Producirten ist es das verzehrende *Feuer*.

Das Element des Feuers ist feindselig gegen die *Eigenheit* oder *Selbstheit* der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtseyendes, d.h. als Basis, Unterworfenes bleibt, so lange ist es friedlich. Wenn es sich aber im Gegensatz mit dem Wesen aktualisiren, das Nichtseyende sich zum Seyenden aufrichten will, dann entsteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemessene sucht, in dem es allein ruht, ist das *Wasser*. Feuer und Wasser daher die zwei höchsten Gegensätze, aber gerade das Entgegengesetzteste ist immer auch wieder das Verbundenste. Wasser ist nur das *fließende* Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Wasser entsteht, eigentlich nur das feurige, brennende Wasser. - Nahe Verwandtschaft beider: 1) die wässerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Wasser liegt. Ferner, daß es einerseits ein brennbares Wesen, andererseits das Menstruum universale, den Sauerstoff enthält. - Das Wasser in seiner Lebendigkeit (im Meer) ist überall mit Feuer zusammen.

I,7,449

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß ist kein anderes als eben die Urmaterie selber, die ganz geistig und ganz körperlich - das *leibliche* Element (den Leib schon = Identität von A und B). Ueber dieses in seiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es ist mit dem Feuer in wahrer Identität - nicht so wie das Wasser bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenschaften, sondern vielmehr durch die höchste Positivität oder Vollkommenheit. Es ist die durch das Feuer unzerstörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächsten kommt, ist das noch immer höchst räthselhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickstoff bezeichnet, Grundlage des thierischen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickstoffs durch keine noch so heftige Flamme; nur durch den elektrischen Funken ist es möglich, oder sonst durch Vermischung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in sich. - Jetzt Uebergang zur *zweiten Potenz*.

Die vorher bloß implicite oder potentiell gesetzte Thätigkeit ist nun explicite oder aktuell gesetzt: *wirkliches* Leben der Materie - dynamischer Proceß.

Die erste Potenz, sagten wir schon früher, verhält sich wieder als *Involution* - das Princip dieser Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrscht, steht ein A^2 entgegen, das sich zu der Schwere wieder ebenso verhält, wie sich das absolute Seyende, das absolute A zu dem anfänglichen B, d.h. zur Natur verhält. Wie dieses in der Natur den Gegensatz und mit ihm das Leben weckt, so weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegensatz und mit ihm das Leben. Dieses A^2 = *Aether*, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegensatz geweckt. Allein die Schwere verhält sich dabei nicht passiv; sie ist actu widerstrebend der Evolution - positives Dunkel. Durch diesen *aktuellen* Widerstreit entsteht erst wirkliches Leben in der Materie. Dieß der *dynamische Proceß*. Auch hier beschränke ich

I,7,450

mich auf das *Allgemeinste*. Wir unterscheiden: 1) die Processe oder Thätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt, und 2) die geistige Gestalt derselben Processe. Die drei Grundprocesse der ersten Art sind: a) Magnetismus = erster Dimension = Selbstheit, Ichheit, b) Elektricität = Polarität oder Gegensatz zwischen Producirendem und Produkt, Thätigem und Leidendem - zwei Körper, wovon immer einer der leidende, der andere der thätige. (Durch diese zwei Processe sind in Ansehung der Erde auch die Weltgegenden bestimmt). c) Totalität aller Processe = Chemismus oder Galvanismus (eigentlich nur der lebende Chemismus, woran die Elektricität als mitwirkend noch erkannt wird). Zuletzt Verbrennungsproceß.

Was aber die geistige Gestalt dieser Processe betrifft, so ist a) im Realen der geistige dem Magnetismus entsprechende Proceß = der Klang, b) als Ideales der der Elektricität entsprechende = Lichtproceß (das Licht eine geistige Materie), c) der dem Chemismus entsprechende, solang das Producirende in der *Identität* mit dem Produkt bleibt = Wärmeproceß (durchdringende Wärme). Im entschiedenen Widerstreit gegen das Produkt = Feuer (Feuer also in der That Grundsubstanz - Vesta, daher unter die Elemente gerechnet).

In all diesen Processen wird also aus der Tiefe der Materie selbst das Geistige entwickelt, was eben Absicht aller Schöpfung. Alles ist aus dem dunkeln Princip selbst hervorgerufen durch das höhere schaffende Princip, das wir *Aether* genannt haben, das aber der wahre Lebensgeist der Natur ist: da wir gezeigt haben, daß das *im* Produkt liegende Band von seiner idealen Seite, d.h. inwiefern es gegen das absolut Ideale gekehrt ist, = Licht ist, so ist das Licht eigentlich die unmittelbare Erscheinung dieses Lebensgeistes. Daher ist das Licht als das allgemein Belebende - Evolvirende - zu erklären, und nichts wäre dagegen zu sagen, wenn wir, statt Aether und Schwerkraft einander entgegenzusetzen, Licht und Schwerkraft in dieß Verhältniß setzten. - Jetzt *dritte Potenz*.

Bis jetzt behauptete die Schwerkraft noch ihre Substantialität im Gegensatz gegen das Licht (A^2). Da sie aber ebenso wie dieses eigentlich

I,7,451

nur eine dem A^3 untergeordnete Form ist, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, so ist die höchste Potenz der Natur nothwendig die, wo *Licht* und *Schwerkraft* (oder Materie - denn diese sind Correlata) gemeinschaftlich unter A^3 gesetzt, nur die gemeinschaftlich untergeordneten Formen des A^3 sind.

Daß dieß im Organismus geschehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor selbst Substanz zu seyn schien, dem Größeren - nämlich dem Leben an sich, was eben A^3 - untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Substanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre *Form* das Wesentliche geworden, mit andern Worten, daß sie selbst wesentlich zur Form geworden ist.

Was das A^3 ist? Antwort, es ist die innerste Substanz des B selber, das ja implicite alle Potenzen in sich enthält.

Die *Potenzen* des A drücken nichts anderes aus als die successive Erhebung des Nichtseyenden = B in das Seyende oder das A.

Also A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchste aus dem Nichtseyenden emporgehobene Seyende - also das *Innerste* der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, so hätte ich ebenso gut auch B nach den verschiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), also Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen

können. - Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur ist $A = B^{+}$, oder daß in ihr das erst herrschende B - das erst herrschende Nichtseyende - *seyend* werde. Auf der tiefsten Stufe ist das Seyende ganz ins Körperliche verloren[1]. Hier hat also das Nichtseyende die größte Gewalt, und also dieß, d.h. die erste Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchsten Potenz steht, da steht A nothwendig noch in der geringsten. Also dieß ($A^1 = B^3$)

[1] Im Original heißt es abgekürzt: "Auf der tiefsten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

I,7,452

Ausdruck der Schwerkraft. - Im dynamischen Proceß, wo die zuvor stumme Substanz schon Lebenszeichen von sich gibt, ist sie selbst *als* B, d.h. als Nichtseyendes, schon um eine Potenz vermindert, also = B^2, das Seyende aber um eine Potenz gestiegen, so daß also das Ganze = $A^2 = B^2$. Hier halten sich Nichtseyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht - daher der dynamische Proceß in der Natur die Periode des Kampfs - wo es noch zu keinem festen Produkt kommt (auch in der Zeit diese Potenzen sich successirend. Potenz = Periode).

Im *Organismus* ist das Nichtseyende auf die tiefste Potenz herabgesetzt, das Seyende dagegen wieder um eine gestiegen, hier also der Ausdruck des B, B^1, des A, A^3.

Im *organischen Proceß* sind die Formen alle die nämlichen wie im dynamischen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Wesentliche. Das *Wesentlichste* ist, daß A^2 und A = B eins sind. Nun kann sich das Licht der Materie nur für die *erste* Dimension vermählt haben, so daß wenigstens ihr alles untergeordnet ist. Dieß = Reproduktion (egoistische, reale Dimension), Wachsthum = (Cohärenz), Sprossen, Vegetation. Geschieht diese Vermählung auch für die *zweite* Dimension (entsprechend der Elektricität, aber in die Substanz gedrungen = substantielle Elektricität), so ist dieß = Irritabilität, in der sich aber *wieder* alle Dimensionen wiederholen: a) Cirkulation, b) Respiration, c) willkürliche Bewegung (höchstes Geheimniß).

Durchdringt sich Licht und Materie auch für die *dritte* Dimension, wo also jetzt das ganze *Seyn*, das vorher sich als *Erkanntes* verhielt, *erkennend* geworden ist, so ist dieß = Sensibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organischen Wesen eine äußere Welt aufgeschlossen, jedoch so daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organischen Lebens ist, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in sich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu seyn, wenn es sie in sich selbst anschaut (Sensibilität, thierisches Anschauungsvermögen); hier ist das B, das im Anfang, in der unorganischen Materie noch die höchste Gewalt

I,7,453

ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Sensibilität ist das B bis zu A^3 gesteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, ist die Eintheilung diese: 1) ein idealer und realer Pol - Gesicht und Gefühl -; 2) entsprechend jenen drei Grundprocessen a) Sinn für Magnetismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geschmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten ist, wäre die Natur eigentlich geschlossen. Allein noch kündigen sich praesagia des Geistes selbst an - Instinkt - Kunsttrieb, wovon beim Uebergang zur Geisterwelt. Zuvor von der organischen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B scheidet sich wieder, differenziirt sich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Gestalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Mensch (Ausbildung der Dimensionen). Aber auch im Einzelnen wieder derselbe Gegensatz durch das *Geschlecht* (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geschlechtstrennung ist nichts anderes als Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Principien, deren jedes *für sich* reell und insofern unabhängig vom andern ist, und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die *Liebe.* Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf *ihrer nicht*, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z.B. Gott, der ja schon *an sich selbst* - suâpte natura - der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere. Dieß ist auch das *wahre* Verhältniß Gottes zur Natur - und nicht ein *einseitiges.* Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und bestrebt sich daher mit unablässiger Emsigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht

I,7,454

nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr *sich* Aehnliches - Geister - erzeugen kann.

Noch aber ist eine Bestimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt ist ein A und ein B, die Identität, das ursprüngliche Reale selber, wie es allmählich genöthigt ist selbst aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und sich also nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz - als Klang - als Licht - als Wärme - endlich als Feuer, zuletzt sogar als A^3, als die eigentliche *Seele* im Organischen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieses Band kein ewiges ist, was sich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Diese Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zusammen mit dem Uebergang in die Geisterwelt. Also

1) die ganze Natur ist nur die Staffel, die Unterlage der geistigen Welt, sie ist daher, obgleich ein höchst lebendiges Seyendes in sich selbst, doch nicht um ihrer selbst willen, sie soll gegen die Geisterwelt wieder wie ein Nichtseyendes seyn. Da sie also nur wegen des Höheren - wegen des absoluten A^2 - ist, so bedarf sie auch der Bekräftigung durch dieses, und diese Bekräftigung kann sie nur in *dem* Maße erhalten, in welchem sie ihm sich fügt und ihm Mittel der Existenz, der Manifestation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtseyende nur allmählich und stufenweise erhoben werden bis zu dem Punkt, wo sie fähig wird, das absolute A^2 in sich aufzunehmen, und so seine unmittelbare Manifestation, gleichsam sein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn sie das dem A^2 Aehnliche in sich selbst hat, d.h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem, Punkte verklärt ist, daß es selbst A^2 (im absoluten Sinn) wird.

Nun fragt sich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall seyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das

I,7,455

anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben ist. Da aber dieses A^3 relativ, immer noch ein Objektives ist - nämlich in Beziehung auf das Ganze -, so verhält es sich doch, obgleich das absolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieses noch höhere A kann nicht mehr *innerhalb* der Natur liegen, denn alles ist in dieser vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht ist. Also liegt es *über* und *außer der Natur*. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen lassen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir schon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Ansehung der ganzen Natur A^2 sey. Dieses absolute A^2 also, zu welchem sich auch das A^3 der Natur, dessen höchste Thätigkeit wir in dem Anschauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, ist außer oder *über* der Natur, aber es wirkt doch *in* der Natur, es ist nicht von ihr abgeschnitten, indem es ja vielmehr im Gegensatz mit ihr das allgemein Erregende derselben ist.

Sein erstes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur ist wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: sein erstes Verhältniß mit ihm ist *Gegensatz*. - Es kommt jetzt darauf an, die *Erscheinungen* dieses Gegensatzes zu finden. Es sind keine andern als die Erscheinungen des thierischen Instinktes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrößten gehören - wahrer Probirstein ächter Philosophie.

Eigenthümliches des Instinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich sind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle subjektive Vernunft, und da subjektive Vernunft = Verstand, ohne allen Verstand begangen werden. *Erklärungen davon*: Cartesius als Mechanismus - die Thiere als Maschinen. Leibniz durch dunkle Vorstellungen - freilich ist der Instinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Instinkt entweder als Analogen oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes sagt nichts, dieses ist Unsinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegensatz von A^3, das sich hier wieder als B, d.h. als Schwerkraft in der höchsten Potenz verhält, und dem A^4 oder

I,7,456

absoluten A^2. Das A^3 ist für das A^4 ein Stoff, worin es gern selber ein A^2 erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das sich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A^3 durch das absolute geistige Princip erregt wird, handelt es, *als ob* in ihm selber ein solches wäre; mit Einem Wort, das A^4 ist der Verstand der Thiere; oder wie es schon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: *Deus* est anima brutorum. Das Göttliche beseelt sie, und darum handeln sie oder handelt in ihnen das A^3 schon dem geistigen Princip gemäß, als wäre es selbst ein Geistiges (wie es ja implicite oder potentiell schon eines ist). Beim Menschen hingegen ist dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche ist seine Seele, sondern er ist selber seine Seele.

Drei Stufen des Instinkts sind zu unterscheiden. 1) Die Selbsterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), - Zugvögel. 2) Der Kunsttrieb - ein Hervorbringen von etwas außer sich - (zum Theil Compensation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Instinkt gerade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohne dieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere - ruhiges in-sich-selbst-Seyn - (was gar nicht wegzuläugnen ist). Einseitigkeit dieser Charaktere, die in der Menschenwelt verschwinden soll.

Durch die Einwirkung des A^4 auf das A^3 flammt gleichsam partiell in diesem ein A^4 auf, aber nur partiell, also nicht ein absolutes A^4, - partiell, weil immer nur in bestimmter Beziehung. Der Instinkt selbst ist immer an gewisse Organe gebunden und durch sie vermittelt; immer nur in besondern Fällen handeln die Thiere verständig, aber es ist ein allseitiger Verstand.

Nur im Menschen wird endlich das absolute A^2, das lang gesuchte, lang ersehnte, emporgehoben aus dem B, das an sich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtseyenden.

Das suâ naturâ Seyende ist Geist, und das aus dem Nichtseyenden Erhobene, insofern also Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende

I,7,457

ist *endlicher Geist*. (Scheinbar der höchste Widerspruch, aber solcher Widersprüche ist die Natur voll). Der Geist ist a) das naturâ suâ Seyende im Menschen, b) doch nur aus dem Nichtseyenden, also erschaffener, endlicher Geist, - ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A^2 aktuell gesetzt werden, sonst überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt ist. - Nur Folgendes bemerke ich.

Das *in* der Natur erweckte absolute A^2 verhält sich *zu* der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d.h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner *Totalität*. Dieß ist nur im *Menschen* nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos sey. Es gibt nur eine einzige Art von Wesen, von welchen das Nämliche gesagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil sie Körper und zugleich Welten sind, Weltkörper genannt werden.

III.

Das seiner Natur nach *Seyende* ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach *Freie*. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in sich selbst und kraft seiner eignen Natur Seyende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d.h. ein Nichtseyn). Gott als der absolut-*seyende* ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solchem unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

I,7,458

Emporhebende. Es verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich selbst in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. *Sie* sehen, wie sich uns der Grundsatz, daß in Gott selbst etwas seyn muß, das nicht *Er selber* ist, hier auf dieser Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er ist anstößig auf den ersten Blick, besonders bei den herrschenden abstrakten Begriffen der sogenannten Vernunftreligion, aber er ist unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden soll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.

Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden =

Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei.* Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menschen nennen, wodurch er Individuum, persönliches Wesen ist; dieses sein göttliches Theil. Dadurch ist er *frei* - im menschlichen Sinne -, daß er in den Indifferenzpunkt gestellt ist. - - Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß *Er* der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgehen - Er das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte, nicht nur in ihm selber, sondern wegen des stetigen Zusammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das

I,7,459

zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte - zur Thätigkeit erweckte -, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.

Daß etwas der Art vorgegangenen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam - die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze -; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. - Auch in der Natur ist ein Böses, *Gift* z.B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist - der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste *Periode*. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B. Der Mensch ist *als* Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der *ersten Potenz* zurückgesetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der *Gewalt,* die das

I,7,460

Aeußere in diesem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daseyn der Natur durch den Menschen gefährdet und die Natur genöthigt war sich als *eigne* Welt zu constituiren, so scheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieser äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelste, was mit ihr in Collision kommt, geht zu Grunde, und das Beste muß gleichsam mit dieser äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch diesen Kampf sich hindurchschlägt, was gegen diese Uebermacht des Aeußeren sich dennoch als ein Göttliches behauptet, das ist wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft seyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurücksinken des Menschen in die Natur und auf die erste Potenz liegt in Folgendem.

Der Mensch ist nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menschen, es gibt ein *Menschengeschlecht,* eine Menschheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Mensch und durch ihn das Göttliche und Ewige gewesen. Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren; jetzt muß sie eine eigne Einheit suchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, sondern nur in Gott liegen kann, so ist sie eben durch diese Trennung von Gott beständigen Kämpfen Preis gegeben. Sie sucht die Einheit und findet sie nicht. Hätte sie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie diese organische Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus sein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geschlecht des Nichtseyenden, das sich zu einem Seyenden erhoben hat. Es ist ein Widerspruch, daß ein *Reich* des Anorgischen; denn ein Reich ist eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtseyende ist jetzt das Seyende geworden und muß *nothgedrungen* das Seyende seyn wollen.

I,7,461

Gerade so nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die *Menschheit* verloren. Für sie lag er eben darin, daß sie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb - dann wäre *Gott selbst* ihre Einheit gewesen - und nur *Gott* kann die Einheit freier Wesen seyn.

Jetzt sind zwar noch immer freie Wesen, aber getrennt von Gott.

Jetzt müssen auch sie ihre Einheit suchen, und können sie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit seyn, also müssen sie eine Natureinheit suchen, die aber, weil sie wahre Einheit für freie Wesen nicht seyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band ist, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganische Natur zusammenhält.

Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der *Staat*; und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerspruch in sich selbst. Er ist eine Natureinheit, d.h. eine Einheit, die nur durch physische Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert ist, weiß wohl, daß er mit bloß physischen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen muß. Aber er kann über diese nicht gebieten, sie liegen außer seiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er sich, einen sittlichen Zustand hervorbringen zu können, also eine *Macht* zu seyn wie die Natur. Aber für freie Geister reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher ist jede Einheit, die auch in einem Staat entsteht, doch immer nur precär und temporär.

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit

I,7,462

vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der

Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (England ist Insel. Griechenland auch zum Theil Inselstaat). Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen (Fichtes geschlossener Handelsstaat etc.).

Meine Meinung ist, daß der Staat *als* solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. Was von der Idee eines Vernunfstaates, was vom Ideal eines Staates zu halten ist, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgesprochen. Der wahre Staat setzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre ðïëéôåßá ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staats. Platos Staat setzt ganz diese zwei Elemente voraus. Aber Plato sagt nicht: einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern: wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könnte, so müßte er so seyn, d.h. so setzte er Freiheit und Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist.

Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der *Krieg*, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt - Armuth - das Böse in großen Massen -, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet.

I,7,463

Bisher haben wir die Erniedrigung des Menschen betrachtet. Nun auch seine *Wiedererhebung*. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwischen A² und A = B aufgehoben, und daß er selbst ganz der äußern Welt anheimgefallen. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes selbst antasten. Aber wodurch ist diese Kluft aufzuheben? Durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand nicht. Also nur durch *Gott selbst* - nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite *Offenbarung,* ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt also der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philosophisch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort , wo es selbst *Mensch* wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur seyn sollte. - Es konnte durch diese Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des *Seyns* hergestellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne sie als eine *eigne* Welt, die sie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, so bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung setzt vielmehr den verdorbenen Zustand der Welt voraus. Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwischen Gott und der Natur zu seyn; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen *bloßen* Willen Herr der Natur, *er* in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.

Dem Staat als Versuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen steht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anstalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die *Kirche*. Sie ist nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur

I,7,464

die Anerkennung einer solchen. Die Kirche kann aber nach der einmal eingetretenen Trennung zwischen innerer und äußerer Welt keine *äußere Gewalt* werden, vielmehr wird sie, solange jene Trennung besteht, von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden.

Der Fehler, der in der früheren hierarchischen Epoche der Kirche begangen wurde, war nicht der, daß sie Eingriffe in den Staat machte, sondern umgekehrt, daß sie selber dem Staat Eingang verstattete, sich ihm öffnete, Formen des Staats in sich aufnahm, anstatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben. Das Wahre und Göttliche soll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und sobald die Kirche anfing die Irrgläubigen zu verfolgen, so hatte sie schon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmüthig, sich selbst bewußt ihres vom Himmel stammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren lassen sollen, sich nicht in den Fall setzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.

Betrachtet man die neuere Geschichte, die im Grund mit der Ankunft des Christenthums in Europa beginnt, so scheint es, das Menschengeschlecht habe diese zwei Versuche, eine Einheit zu finden oder hervorzubringen, durchmachen müssen, zuerst den, eine innere Einheit durch die Kirche hervorzubringen, der aber mißlingen mußte, weil sie sich zugleich als eine äußere geltend machen wollte, dann den, die *äußere* Einheit durch den Staat. Erst seit dem Sturz der Hierarchie hat der Staat diese Bedeutung erhalten, und offenbar ist, daß der Druck politischer Tyrannei immer zugenommen hat in gleichem Verhältniß, als man jene innere Einheit entbehren zu können glaubte, und so wohl immer noch zunehmen wird bis zu seinem Maximum, wo denn vielleicht nach diesen einseitigen Versuchen die Menschheit endlich das Rechte findet.

Was auch das letzte Ziel seyn möge, so ist so viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntniß in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er selbst allmählich sich

I,7,465

von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schicksal der Gattung auf der Erde seyn möge, so ist es dem Einzelnen möglich, wie es der Mensch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, so jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchste für sich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch sind wir nun geführt auf die Betrachtung des menschlichen Geistes nicht in seinen äußeren Schicksalen und Versuchen, sondern nach seinem inneren Wesen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menschlichen Geist als solchem sind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erste ist die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt ist, von der er sich nicht befreien konnte. Dieser entgegen steht die ideale, die Seite seiner höchsten Verklärung, seiner reinsten Geistigkeit. Die mittlere oder zweite ist die, wodurch er zwischen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in sich wiederherzustellen, oder die Entzweiung fortzusetzen.

Diese drei Seiten oder Potenzen des Geistes im Allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geist und durch Seele bezeichnet. In jeder von diesen dreien aber sind

wieder drei Potenzen, die sich wieder als Gemüth, Geist und Seele verhalten.

I. Das *Gemüth* ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport steht.

Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung *Schwermuth*. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefste

I,7,466

der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges *unter* sich hat. (Das *über* sich erhebt, das *unter* sich zieht herab).

Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende - also allgemein dem Charakter des Geistes. *Geist* ist das naturâ suâ Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der *Begierde* recht bekannt machen. In der Begierde zeigt sich zuerst etwas ganz aus *sich* Seyendes, die Begierde ist etwas Unauslöschliches; in Ansehung jeder Begierde kann die Unschuld nur einmal verloren werden. Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d.h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöschliche des Geistes erst recht sehen. Wie hoch diese Begierde, dieser Hunger nach dem Seyn im Menschen steigen kann, nachdem er sich selbst von dem Seyn abgeschnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo also das Seyende gleichsam ganz bloß steht, ist leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths ist das *Gefühl* (Sensibilität, wie in der organischen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl ist das Höchste des Gemüths, das Herrlichste, was ein Mensch im Gemüth haben, und was er über alles schätzen soll.

Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen. - Diejenigen, welche die Wissenschaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen sie zwar auf die höchste Potenz, aber der tiefsten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geistes ist, was wir den *Geist* in engerem Sinn nennen, l'esprit, - das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

I,7,467

Das *Allgemeine* des Geistes nach dem Vorhergehenden ist, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn ist. In der ersten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtlose des Menschen ist, ist er noch als *bloße* Begierde und Lust, hier aber als *bewußte* Begierde, als *Wille* mit Einem Wort. Wille ist daher das eigentlich Innerste des Geistes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den *Eigenwillen,* und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand.

Also auch der Geist im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erste ist die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den *Verstand*. (Der Eigenwille *muß* seyn. Er ist nicht an sich selbst das Böse, sondern nur dann, wenn er herrschend wird. Tugend ohne allen aktiven

Eigenwillen ist verdienstlose Tugend. Daher man sagen kann, daß das Gute selber das Böse in sich schließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteste, doch unterworfene Eigenwille das Höchste). b) Ihr entgegen steht die höchste, welche eben der Verstand ist. Aus Verstand und Eigenwille zusammen erzeugt sich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der also hier wieder im Indifferenzpunkt erscheint. Allein nicht *dieses* Verhältniß - nicht seine Mitte zwischen Verstand und Eigenwillen, sondern die zwischen der ersten und dritten, der tiefsten und der höchsten Potenz macht eigentlich seine Freiheit aus. Daher wir, um das Wesen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erst die dritte Potenz betrachten müssen.

Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. Da Krankheit, Irrthum und Böses immer aus der Erektion eines relativ Nichtseyenden über ein Seyendes entsteht, so muß auch der menschliche Geist wieder ein relativ Nichtseyendes in Bezug auf ein Höheres seyn. Wäre dieß nicht, so wäre in der That kein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewissermaßen

I,7,468

jeder und *keiner* Recht, wenn es nicht wieder eine höhere Instanz *über* dem Geiste gäbe. Denn der Geist kann nicht der höchste Richter seyn, weil seine Ansprüche sich nicht gleich bleiben. - Auch der Irrthum ist keine bloße *Privation* der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann. - Ebenso das Böse ist nicht bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, sondern positive Disharmonie. Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles *Seyn,* ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn. Also

III. Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die *Seele*. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.

Die Seele ist das eigentlich Göttliche *im Menschen,* also das *Unpersönliche,* das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll. Zweifel dagegen. a) Man spricht von Seelenkrankheiten. Allein dergleichen gibt es nicht. Nur das Gemüth oder der Geist kann krank seyn, wie ich nachher noch bestimmter zeigen werde. b) Man sagt wohl auch im gemeinen Leben von einem Menschen: er hat eine böse, eine schwarze, eine falsche Seele. Allein nur so, wie man von einer falschen Tugend spricht. Man wird dagegen

I,7,469

nie sagen können, daß der Mensch, der lasterhaft oder ruchlos handelt, mit *Seele* gehandelt habe. Also eine schwarze Seele heißt *keine* Seele. (Ebenso gibt es zwar einen geistreichen, aber keinen seelenvollen

Irrthum).

Also Seele ist das Unpersönliche. Der Geist *weiß*, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur *gut* seyn, d.h. Theil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.

Vom Gemüth, und zwar von seiner tiefsten Sehnsucht an geht also eine stetige Folge bis zur Seele. Die *Gesundheit* des Gemüths und des Geistes beruht darauf, daß diese Folge ununterbrochen sey, daß gleichsam eine stetige Leitung von der Seele aus bis ins Tiefste des Gemüths stattfinde. Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist, und ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existiren. Sowie daher die Leitung unterbrochen ist, ist *Krankheit* da, und zwar Gemüthskrankheit, besonders wenn die Sehnsucht über das Gefühl siegt, was gleichsam im Gemüth die Seele vorstellt. Also 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen ist, so entsteht Gemüthskrankheit. 2) Ist die Leitung durch den Verstand unterbrochen, *so Blödsinn*. Menschen der Art haben oft viel Gemüthskraft und besonders starken Eigenwillen, der aber, weil er nicht durch den Verstand geleitet ist, unschädlich ist, eigentlich nur auf Genuß und dergleichen geht. 3) Ist aber die Leitung zwischen dem Verstand und der Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der *Wahnsinn*. Ich hätte eigentlich nicht sagen sollen: er entsteht, sondern: er *tritt hervor*. Um dieß zu erklären, bemerke ich Folgendes.

Was ist der Geist des Menschen? Antwort: Ein Seyendes, aber aus dem Nichtseyenden, also der Verstand aus dem Verstandlosen. Was ist also die *Basis* des menschlichen Geistes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Basis nehmen? Antwort: Das Verstandlose. Und da sich der menschliche Geist auch zu der Seele wieder als relativ

I,7,470

Nichtseyendes verhält, so auch zu ihr wieder als Verstandloses. Das tiefste Wesen des menschlichen Geistes also, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und also von Gott betrachtet wird, ist der *Wahnsinn*. Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtseyendes, d.h. das Verstandlose ist, sich aktualisirt, wenn es Wesen, Seyendes seyn will.

Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn. Daher der Wahnsinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorschein kommen, nur nicht aktualisirt werden soll. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als *geregelter* Wahnsinn. Der Verstand kann sich nur manifestiren, zeigen in seinem Gegensatz, also im Verstandlosen. Die Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind die Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnsinn, von dem Plato, von dem die Dichter sprechen. Nämlich, wenn dieser Wahnsinn durch Einfluß der Seele beherrscht ist, dann ist er ein wahrhaft göttlicher Wahnsinn, dann der Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt. - Aber überhaupt auch der bloße Verstand, wenn er nur kräftig, lebendig ist, ist eigentlich nur beherrschter, gehaltener, geordneter Wahnsinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verstand den in der Tiefe unseres Wesens schlummernden Wahnsinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verstand keinen Trost geben. In diesem Fall also, wenn Geist und Gemüth ohne den sanften Einfluß der Seele sind, bricht das anfängliche dunkle Wesen hervor, und reißt auch den Verstand als ein relativ auf die Seele Nichtseyendes mit sich fort, es tritt der Wahnsinn hervor zum schreckenden Zeichen, was der Wille ist in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weise entsteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verstand, der Wille, die Begierde, die Sehnsucht, für sich weiter wollen, nicht sich submittiren dem Höheren.

Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits *über* dem

I,7,471

Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d.h. der Wille (denn der Wille ist *im* Geiste wieder der Geist) den Eingebungen von oben, d.h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d.h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böse. Weil sich der Wille gleichsam auf seine eigne Basis setzen, so wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er sich aber der Seele, so wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Bösen.

Die Seele als die absolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in sich. Sie ist der innere Himmel des Menschen. Aber sie ist verschiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verschiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann sich 1) auf das *Reale* der untergeordneten Potenzen beziehen, also auf Sehnsucht und Selbstkraft oder Eigenwille. Dieß ist der Fall in der *Kunst* und Poesie. Sehnsucht und Selbstkraft ist eigentlich das Werkzeug in der Kunst. Hier zeigen sich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele so untergeordnet, wie sie es seyn sollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnsucht von der andern Seite entstehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchste in der Kunst ist aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunstwerk ganz idealisch und doch so reell wie ein Naturwerk - hier die Unschuld wieder).

Die Seele kann sich 2) beziehen auf Gefühl und Verstand, die beiden entsprechenden Potenzen in den beiden ersten Potenzen. Hierdurch entsteht die Wissenschaft im höchsten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, - die *Philosophie*.

Hier ist nun auch der Ort über das Wesen der *Vernunft* zu sprechen.

Allgemein wird zwischen Verstand und Vernunft ein Gegensatz statuirt. Dieß ist ganz unrichtig. Verstand und Vernunft sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher gesetzt als der Verstand. Dieß ist aber auch nur in

I,7,472

gewissem Sinne wahr. Bei dem Verstand ist offenbar etwas mehr *Aktives*, Thätiges, in der *Vernunft* mehr etwas Leidendes, sich Hingebendes. Daher es eine ganz verschiedene Sache ist, ob man von jemand sagt, er sey ein verständiger oder ein vernünftiger Mensch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, so ist darunter immer mehr gemeint, daß er Submission unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da also im Wesen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verstand und Vernunft wahrhaft nur Eines seyn können, so werden wir sagen müssen: Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist. Die Vernunft ist nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geschrieben werden, aber zugleich auch ein Probierstein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was sie zurückstößt, was sie nicht in sich verzeichnen läßt, das ist nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Persönlichkeit. Sie ist in dieser Beziehung für die Philosophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falsch ist, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, stößt es zurück; z.B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß ist der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Wesens gezogen werden. Für die Philosophie ist dieses dunkle Princip das *Gefühl*; also ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch ist es nicht das Höchste.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl besteht also die wahre Philosophie, und somit ist hier die Philosophie zu ihrer eignen Construktion durchgedrungen.

Die Seele kann sich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind diese ganz der Seele untergeordnet und in beständigem Rapport mit ihr, so wird damit nicht die einzelne gute Handlung, sondern die moralische Verfassung der Seele oder die *Tugend* im höchsten Sinn, nämlich als

I,7,473

virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. - Lasse die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß ist nach meiner Meinung das höchste Princip, worin das Wahre der verschiedenen Moralsysteme, des Epicurismus und Stoicismus, zusammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den *formellen* Ausdruck. "Handle der Seele gemäß" heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit. Das Höchste in allen Werken auch der Kunst und Wissenschaft entsteht eben dadurch, daß das Unpersönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunstwerk z.B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegensatz von Subjektivität ausgedrückt werden soll. Diese Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, "der wahre Künstler in seinen Werken, der wahre Held in seinen Thaten, der Philosoph in seinen Ideen". Wo ein solcher Gipfel erreicht ist, da ist das Zeitliche und alle menschliche Subjektivität abgestreift, und es entstehen Werke, von denen man sagen möchte, die Seele habe sie allein ohne Zuthun des Menschen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieses unbedingte Walten der Seele ist *Religion*, nicht als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes. Tugend, Wissenschaft und Kunst sind hier noch verwandt mit der Religion, ja sie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich sie deßwegen nicht *Eines* sind).

Die Seele ist das Entsprechende des A^3, das A^3 aber die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. Auch das Wesen der Seele also ist Liebe, und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. - Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, ist allgemein

[1] Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre von *Karl Eberhard Schelling,* in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

I,7,474

anerkannt. Wir sagen von den schönsten Werken, sie seyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe selbst habe sie gemacht. - Auch die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz ist ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den schönen Namen Philosophie, d.h. Liebe der Weisheit. Der Mensch, der zum Philosophen geboren ist, empfindet dieselbe Liebe in sich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgestoßene und ausgeschlossene Natur nicht in dieser Verstoßung zu lassen, sie geistig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Universum zu Einem großen Werk der Liebe zu verschmelzen.

So haben wir also den Menschen auf den höchsten Gipfel geführt, dessen er in diesem Leben fähig ist. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt

für den Menschen erst nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens so, daß wir vom Leben anfangen; wir reden also zuerst noch vom *Uebergang des Menschen aus der ersten Potenz seines Lebens in die zweite,* also vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes setzt zwei absolut *unverträgliche* Principien voraus, deren Scheidung der Tod ist. Unverträglich ist nicht das Entgegengesetzte, sondern das sich Widersprechende; z.B. Seyendes und Nichtseyendes sind nicht unverträglich, denn sie gehören ja zusammen: wohl aber wenn das Nichtseyende als solches ein Seyendes seyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtseyenden machen. Dieß ist das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerstreit von Gut und Bös ist aber freilich durch Schuld des Menschen *allgemein,* also auch unabhängig vom Menschen und außer dem Menschen erregt. Diese Contrarietät in der Natur, an welcher der Mensch durch seinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geist in diesem Leben nicht ganz in seinem Esse erscheinen kann, sondern zum Theil in seinem non-Esse. Der Geist des Menschen nämlich ist nothwendig ein *Entschiedenes* (mehr oder weniger entschieden freilich, inzwischen ist die Unentschiedenheit

I,7,475

selbst wieder Entschiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweise zu wollen) - also der Geist des Menschen ist entweder gut oder bös. Allein die Natur ist nicht entschieden, ja ihre jetzige Gestalt scheint eben auf der beständigen Gegenwirkung des Guten und Bösen zu beruhen, so daß sie gar nicht mehr dieselbe wäre, vielmehr ihre Eigenschaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böse von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch diesen inneren Widerstreit schon lange auseinander gefallen, wenn er nicht späteren Ursprungs, wenn nicht die Entzweiung später wäre als die Einheit: jetzt ist sie zwar auseinander, aber immer noch zusammengehalten durch die ursprüngliche Einheit. Da also in der Natur Mischung des Guten und Bösen, so ist eine ähnliche Mischung auch in dem, was der Mensch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr steht - in seinem Leib und seinem Gemüth (daher das Böse vor allem sein Gemüth zu morden sucht, weil in diesem noch ein Rest des Guten). Aus diesem Grunde kann also der Mensch in diesem Leben nicht ganz erscheinen, wie er *ist*, nämlich seinem Geiste nach, und es entsteht eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des *erscheinenden* Menschen und des *seyenden* Menschen. Der seyende Mensch ist der Mensch, wie er seinem Geiste nach ist, der scheinende Mensch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegensatz. Sein inneres Gutes ist verdeckt durch das Böse, das ihm von der Natur her anhängt, sein inneres Böses verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geschieht, indem er ganz in sein eignes A^2 versetzt, und also nicht zwar vom physischen Leben überhaupt, aber doch von *diesem* geschieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch seinen Uebergang in die Geisterwelt.

Was folgt aber nun dem Menschen in die Geisterwelt? Antwort: Alles, was auch hier schon *Er selber* war, und nur das bleibt zurück, was nicht *Er selber* war. Also geht der Mensch nicht *bloß* mit seinem Geiste im engern Sinn des Worts in die Geisterwelt über,

I,7,476

sondern auch mit dem, was in seinem Leib *Er selber,* was in seinem Leib Geistiges, Dämonisches war. (Daher ist es so wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für sich schon ein geistiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geist, sondern der Geist den Leib inficirt; der Gute steckt den Leib mit dem Guten, der Böse mit dem Bösen seines Geistes an. Der Leib ist ein Boden, der jeden Samen

annimmt, in welchen Gutes und Böses gesäet werden kann. Also das Gute, was der Mensch in seinem Leibe erzogen hat, so wie das Böse, das er in ihn gesäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibs, also des Guten vom Bösen und des Bösen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der *Leib* genannt wird, sondern der Leichnam). Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt - denn dieß ist das caput mortuum -, sondern gebildet wird, und das weder bloß geistig noch bloß physisch, sondern das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen ist, um es nie mit dem rein Geistigen zu verwechseln, das Dämonische nennen. Also das Unsterbliche des Menschen ist das Dämonische, nicht eine Negation des Physischen, sondern vielmehr das essentificirte Physische. Dieses Dämonische ist also ein *höchst-wirkliches* Wesen, ja weit *wirklicher*, als der Mensch in diesem Leben ist; es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht *den* Geist, sondern *einen* Geist nennen; wenn z.B. gesagt wird, es sey einem Menschen ein Geist erschienen, so wird darunter eben dieses höchst-wirkliche, essentificirte Wesen verstanden.

Der Mensch im Tode wird nicht in das absolute oder göttliche A^2, sondern er wird in sein *eignes* A^2 versetzt. Das göttliche A^2 als das absolut seyende ist nothwendig auch das absolut Gute, und insoweit ist niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm ist gut nur, was als ein relativ Nichtseyendes an dem Seyenden Theil hat; was sich aber

I,7,477

ihm opponirt, in dem ist der Geist des Bösen. Der Gute also, indem er in *sein eignes* A^2 versetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A^2 versetzt; der Böse aber, wenn er in sein eignes A^2 versetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A^2 ausgestoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böse sinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich stellt man sich den Menschen im Zustand nach dem Tode als ein lustähnliches Wesen vor, oder recht abstrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er ist vielmehr, wie gesagt, ein höchst-wirklicher, ja weit kräftiger und also auch wirklicher als hier. - *Beweis*: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Mensch, in welchem sie ganz getilgt, der nur das Gute in sich hätte, er könnte Berge versetzen. Daher wir auch sehen, daß Menschen, die es schon hier bis zum Dämonischen bringen (und im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten) - etwas Unwiderstehliches in sich haben; sie fasciniren gleichsam alles ihnen Entgegenstehende, besonders wenn das ihnen Entgegenstehende auch nichts Gutes, sondern ein Böses ist, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, sich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entschiedene Meister und Virtuos über den Stümper und Pfuscher davontragen. b) Eben auch weil hier (in diesem Leben) ein Zufälliges beigemischt ist, wird das Wesentliche geschwächt. Daher der Geist von diesem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter.

Das *Besondere* des innern Zustandes betreffend, so wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöschen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verstanden wird. Vielmehr ist aber dieser Zustand als ein schlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenständen, nicht durch Organe vermittelt. - Wird dieß aber auch für den Bösen gelten? Antwort: Auch die Finsterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtseyendes in sich hat. Uebrigens ist der höchste Gegensatz der clairvoyance der *Wahnsinn*.

I,7,478

Wahnsinn also der Zustand der Hölle. - Eine Frage ist: wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen seyn? Diese wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. - Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft seyn wie hier; denn hier müssen wir uns erst alles *innerlich machen*, dort *ist* schon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere sich ihrer, sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also wird die Erinnerung dort seyn.

Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht. Also dort wird Physisches und Geistiges *zusammen* das Objektive seyn - die Basis -, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geistes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Mensch in sein eignes A^2 versetzt wird, wird er also in die Geisterwelt versetzt. Hier findet also die Construktion der Geisterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philosophie der Natur gibt, so auch eine Philosophie der Geisterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales schied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt setzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, so auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Also im Idealen Gottes ist wieder etwas, das der Natur entspricht, nur daß es selbst ganz ideal ist. Das Reale im Idealen ist, wie wir so eben bei Gelegenheit des Menschen gefunden haben, das *Gemüth.* Auch in Gott ist ein

I,7,479

Gemüth, und dieses Gemüth ist im Geistigen Gottes wieder das Reale; es verhält sich zum *Geist* in Gott, zum absolut Seyenden, auch wieder wie erste Potenz, wie Basis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott ist also der Stoff der Geisterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die physische Welt, und aus dem der Mensch erschaffen wurde. Also die reinen Geister sind erschaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt so gewiß eine Geisterwelt, auch unabhängig von Menschen, als es eine Natur*welt* gibt. *Wir* erhalten unser Gemüth aus der Natur, die Geister aus Gott selbst.

Da auf diese Art auch in den reinen Geistern, die aus dem Gemüth Gottes erschaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geist in Gott, d.h. dem absolut Seyenden), - da also auch in den reinen Geistern ein relativ Nichtseyendes und ein Seyendes ist, so sind auch *sie* der Freiheit, also auch des Guten und Bösen fähig. Wie es nun die Absicht Gottes war, daß durch den Menschen, das höchste Geschöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geisterwelt erhalte, so war es wahrscheinlich auch seine Absicht, daß durch das höchste Geschöpf der Geisterwelt diese die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieses Geschöpf manquirte, so trat nothwendig in der Geisterwelt derselbe Abfall ein, wie in der sichtbaren Welt, und ebenso eine Trennung der guten und der bösen Geister. Ohne Zweifel wollte jenes höchste Geschöpf der Geisterwelt, das, wie der Mensch von Seite der Natur, so von der andern Seite zum Herrn der Welt bestimmt war, der *Herr* dieser Welt seyn ohne Gott, aus eigner Macht, und so fiel es. Natürlich mußte es nun das höchste Interesse für diesen höchsten erschaffenen Geist seyn, zu bewirken, daß diese Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte sie zu beherrschen. Also angenommen, daß sein Fall dem des Menschen voranging, mußte seine Bosheit sich gegen den Menschen richten, weil in diesem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war,

wie die Natur und die Geisterwelt zusammenkommen konnten, also die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch suchte. Da nun der Mensch vor dem Fall noch

I,7,480

wirklich in näherem Rapport mit der Geisterwelt stand, so konnte jener höhere Geist auch wirklich einen Einfluß auf den Menschen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt ist der Mensch, wie er gewöhnlich ist, selbst für den Teufel zu schlecht; das *Schlechte* ist das *Gemischte*; das lautre Böse ist in seiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe sich also die christliche Erklärung des Falls wahrscheinlich machen.

So viel also über die ursprünglichen Einwohner der Geisterwelt, d.h. die darein erschaffen worden. Nun ist aber die Geisterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein System von Gegenständen, und zwar ganz ein solches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geisterwelt sind nicht mehr verschieden als - um ein etwas krasses aber doch die Sache anschaulich machendes Beispiel zu gebrauchen, die Welt der Plastik und die Welt der Poesie, deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder erzeugt werden müssen durch eigne Thätigkeit, also nur innerlich anschaulich sind. Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d.h. die darauf vorgestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind. In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d.h. geistige Weise, und kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art, mitgetheilt werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl). Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt ist zwar durch den Menschen unterbrochen; deßwegen hören sie aber nicht auf Eine Welt zu seyn und sich aufeinander aus der Ferne wenigstens zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathetisch mittönt. Also *dieser* Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst

I,7,481

gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die *einzelnen* Gegenstände der Geister- und der Naturwelt. So muß es in der Geisterwelt ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemischtes beisammen ist. Deßwegen diejenige Nation, die sich am meisten aus der Mischung gesetzt hat, d.h. die entweder das Böse oder das Gute am meisten von sich ausgeschlossen hat, also entweder die frömmste und tugendhafteste oder die ruchloseste und lasterhafteste die meiste Macht hat, weil sie am meisten dämonisch ist. Völker, bei denen noch Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d.h. eben Trennung von den Dingen dieser Welt, wohnt, sind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geisterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenso steht jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt. Der Mensch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechselnd empfänglich und unempfänglich für die Geisterwelt überhaupt. Der Mensch, der in sich das Gute rein vom Bösen geschieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geistern fähig, welche bloß die Mischung scheuen, und welche es, wie die Bibel

einmal sagt, beständig lüstet hineinzuschauen in das Mysterium der äußeren Natur, - wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menschwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geschehen ist. Ebenso wer das Böse in sich rein geschieden von allem Guten in sich hätte, würde mit bösen Geistern in Rapport seyn. Es ist unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beständigen Eingebungen; wer auf sich achtgibt, der findet es. Besonders in schweren Fällen fehlen dem Menschen diese Eingebungen nie, und wenn er sie nicht hat, so ist es seine eigne Schuld. Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare

I,7,482

Freunde hat, ein heroischer Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Mensch einen Bezug auf die Geisterwelt hat, so hat auch jedes Ding der Natur durch seine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch seine böse auf die andere Seite der Geisterwelt. Daher der Mensch in nichts mehr Vorsicht haben muß als in seinem Umgang mit der Natur, besonders aber mit andern Menschen. (Diätvorschriften der alten Philosophen). Die Geisterwelt kann nur der Mischung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z.B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken. Dieß der Grund der *schwarzen* Magie und der Zauberei. - Doch dieß mag genug seyn von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zu viel.

Geisterwelt und Natur müssen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und absoluten Lebens noch eintreten. *Gründe* hiefür sind. 1) Die höchste *geistige* Seligkeit ist doch noch nicht die absolute. Wir wünschen *etwas* zu haben, das nicht *wir selbst* ist, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beschauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur ist ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zustand (Pauli Stelle), sie sehnet sich nach der Verbindung; 3) so auch Gott wieder nach der Natur. Er wird sie nicht ewig als Ruine stehen lassen. 4) Es müssen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher sind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geisterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird also eine dritte geben, c) wo alle der absoluten Identität untergeordnet sind - also das Geistige oder Ideale nicht das Physische und Reale ausschließt; wo beides gemeinschaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet ist. Diese Wiederherstellung aber ist unmöglich, bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur vor sich geht. Aber in dieser kommt es langsamer dazu, weil sie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Mensch ist hierin ein Opfer für die Natur, wie sie erst für ihn ein Opfer war. Er muß mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige

I,7,483

warten. Endlich freilich muß die Krisis der Natur kommen, wodurch sich die lange Krankheit entscheidet. Jede Krisis ist mit einer Ausstoßung begleitet. Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher "das letzte Gericht". Jede Krisis auch im Physischen ist ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Proceß wird das Gute vom Bösen geschieden, das Böse vom Guten ganz ausgestoßen werden, aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur hervorgehen. In diese reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft *Seyende,* das nur in seinem *richtigen* Verhältniß ein Seyendes seyn kann; die Natur wird also befreit seyn von dem falsch-Seyenden, dem Nichtseyenden. Dagegen wird nun das Nichtseyende, was sich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, *ihr* als Basis untergeordnet, dieses Nichtseyende oder das Böse in die allertiefste Tiefe *unter* die Natur versetzt, und da diese schon der

gemilderte göttliche Egoismus, so sinkt jenes in das verzehrende Feuer desselben, d.h. in die Hölle. Nach dieser letzten Katastrophe wäre also die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Basis des Himmels, d.h. der göttlichen Gegenwart. Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Universum. Nur in sich selbst ist es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-sich-selbst-Seyn, also Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es ist den Qualen seines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbstsucht überlassen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächsten und unmittelbarsten Rapport zur Geisterwelt. Daher also Auferstehung der Todten. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten - aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchste Endzweck der Schöpfung ist jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, sichtbar-leiblich, also $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterste zu dem Obersten gekommen (Umlauf) - das Ende in dem

I,7,484

Anfang - nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) besonders das Geheimniß der *Menschheit*. Im Menschen sind die beiden äußersten Extreme zusammengeknüpft. Darum ist er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Mensch ist aus dem Niedrigsten und Höchsten. Die Menschheit, die schon durch den Menschgewordenen Gott vergöttert war, ist jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menschen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir consequent seyn, so müssen wir auch in der *dritten* Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein diese sind so weit außer unserem geistigen Gesichtskreis als (um ein schwaches Bild zu brauchen) der fernste Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unserem leiblichen. Also wenn auch hier noch Perioden, so sind sie in ein successives Regiment zu setzen: a) des Menschgewordenen Gottes (vielleicht doch noch besonderes Regiment der Natur- und Geisterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geistes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr ist; und in diese Perioden der Ewigkeit fällt also die Wiederbringung auch des Bösen noch, woran wir glauben müssen. Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht.

Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung - also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit.

Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

[I,7,485]

Aufsätze und Recensionen

aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt.

Aus den Jahren 1807 - 1809.

[I,7,487]

Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen.[1]

[1] Aus dem Intelligenzblatt der Jenaischen Allg. Literaturzeitung 1807, Nro. 36.

Von diesen merkwürdigen Versuchen, welche seit Ende des vorigen Jahres in München angestellt worden, ist bis jetzt in keinem literarischen Blatt Erwähnung geschehen. Das Cottasche Morgenblatt enthielt einen populären Bericht darüber, der auch unter Gelehrten und Neugierigen viele Bewegungen da und dort veranlaßt hat. Es scheint aber, daß die Sache nur von wenigen ernstlicher aufgenommen worden ist; daß sich in den Versuchen Widersprüche, unerklärbare Anomalien und Phänomene gezeigt haben, denen man nicht mehr das Herz hatte zu trauen. Allen diesen Bedenklichkeiten wäre nun mit Einem herzhaften Wort abzuhelfen; der Einsender dieses will es aber nicht zuerst aussprechen, da derjenige, der es nicht selbst findet, dadurch schon an den Tag legt, daß er auf die Erscheinungen sowohl als sich selbst nicht diejenige Aufmerksamkeit gerichtet hat, welche billig gefordert werden kann.

Die jüngste Geschichte der ernstlichen Wiederanregung solcher Versuche war nach der Erzählung im Morgenblatt kürzlich diese: Hr. Ritter erhielt durch einen Freund die Nachricht, daß zu Guarignano am Gardasee ein junger Mensch dieselbe Eigenschaft besitze, durch welche einst Bleton, mit dem Franklin, und Pennet, mit dem Thouvenel und andere italienische Gelehrte experimentirt hatten, so bekannt geworden

I,7,488

waren, und daß dieser in der ganzen Gegend vielfache Proben seines Gefühls für Wasser und Metalle unter der Erde abgelegt habe. Hrn. Ritters Wunsch, über diese oft verworfene, aber ebenso oft wiedergekommene Sache ruhige Untersuchungen anzustellen, wurde durch die Bemühungen des tiefsinnigen Franz Baader unterstützt, und der geh. Rath von Schenk nahm es über sich, ihn dem Minister, Freiherrn von Montgelas, vorzulegen, der seine Genehmigung mit Geneigtheit gab; und so wurde Ritter in den Stand gesetzt und autorisirt, die Reise zu unternehmen. In einer nordischen Zeitung, wo dieser Unternehmung gedacht wird, kann der Verf. des sie betreffenden Aufsatzes seine Verwunderung kaum darüber zurückhalten, daß eine Regierung an die Untersuchung eines solchen Gegenstandes Kosten habe verwenden mögen. Höher kann wohl die Einbildung vermeinter Wissenschaft nicht steigen: die Regierungen sollen also wohl einigen Physikern, die sich nie gründlich mit diesen Erscheinungen beschäftigt, aufs Wort glauben, daß nichts an denselben sey! Diese Physiker selbst ja, wenn sie ihrer Meinung so ganz gewiß wären, sollten einer Regierung Dank wissen, welche die Gelegenheit gibt, ihre bis jetzt doch einem bloßen Vorurtheil gleichgeltende Meinung endlich zu beweisen und durch wirkliche Versuche zu begründen. Man denke an das Schicksal der Meteorsteine und ähnliche Phänomene, welche von ähnlichen Naturforschern mit eben so viel Keckheit verworfen und endlich durch den Eifer wahrer Gelehrten und die Unterstützung großdenkender Regierungen verificirt worden sind. Preis und Dank also dem aufgeklärten Minister, der diese Phänomene für wichtig genug hielt, um eine entscheidende Prüfung derselben auch durch äußere Unterstützung zu begünstigen!

Nachdem Hr. Ritter an dem Wohnort des neuen Erz- und Wasserfühlers die vorläufigen genauen Versuche angestellt hatte, die ihn im Allgemeinen von der Gegenwart jener Fähigkeit in diesem Individuum überzeugten, und nachdem er noch in Mailand an dem Bibliothekar der Ambrosiana, Abbate Amoretti, einen Gelehrten kennen gelernt hatte, der in diese Materie schon tief und nach allen Seiten durch Versuche eingedrungen war, nahm er den jungen Campetti mit

I,7,489

sich nach München, um durch fortgesetzte Nachforschungen Aufschlüsse zu erhalten, wie sie in den mannichfaltigen, aber doch verworrenen Verhandlungen, welche innerhalb der letzten zwanzig Jahre besonders Pennet in Italien veranlaßte, wirklich noch nicht vorhanden waren.

Die wichtigsten Momente dieser neuen Untersuchung scheinen nun dem Einsender nach dem, was er in München selbst zu sehen Gelegenheit hatte, auf folgende Hauptpunkte zurückzukommen.

I.

Kraft des menschlichen Körpers überhaupt, andere todt genannte Körper, z.B. Metalle, dynamischer Weise, ohne alle Dazwischenkunft mechanischen Einflusses in Bewegung zu setzen. - Hierauf beziehen sich die Versuche a) mit den Pendelschwingungen des Abt Fortis. Mit denselben hat Ritter sein Studium dieser Erscheinungen angefangen: der Aufsatz des Morgenblatts[1] enthält die Beschreibung der Art, wie der Versuch anzustellen ist; und dieser ist es denn auch, welcher überall wiederholt wurde mit dem verschiedenen Erfolg, von dem schon oben die Rede war. Es ist unleugbar, daß dieser Versuch manchen Personen nicht gelingt; aber eben so unleugbar, daß er vielen gelingt. Ersteres wäre, wenn auch hier nicht ein anderer Grund mitwirkte, nicht seltsamer, als daß nicht alle Menschen gleich große Kräfte zum Magnetisiren oder gleiche Fähigkeit magnetisirt zu werden besitzen. Wichtiger aber ist, daß (wie die meisten wenigstens sich vorstellen) ein mechanischer Einfluß dabei kaum auszuschließen ist, oder mindestens, daß er nicht stattfinde, nicht mit voller Gewißheit, auch dem Ungläubigsten, constatirt werden kann. Dennoch ist dieß nicht ganz unmöglich, da die kreisartigen Bewegungen des Pendels verschieden sind nach der Verschiedenheit der Körper, der Metalle z.B., mit welchen das experimentirende Subjekt in Berührung ist. Wer sich also von der Realität dieser Versuche überzeugen wollte, brauchte bloß einem Subjekt, mit dem die Versuche überhaupt gelingen, jetzt dieses, jetzt jenes Metall, ohne daß das Subjekt selbst es wahrnehmen könnte, auf den Kopf oder unter die Fußsohle zu legen, um

[1] Dieser Aufsatz ist ebenfalls von Schelling und wird im *Anhang* so weit mitgetheilt, als er zur Ergänzung des hier Gesagten dient. D. H.

I,7,490

zu finden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umstände gleich sind, stets die nämliche sey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechanischer Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit solcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. - Es lassen sich nämlich diese Versuche auf verschiedene Weise darstellen: 1) so daß das Pendel über einem Metall, über Wasser, irgend einer andern Flüssigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) so daß nicht das Metall, sondern der Experimentator mit einem solchen Körper in Berührung ist, oder wenigstens in seiner Wirkungssphäre; 3) auch ohne alle sichtbare Dazwischenkunft eines dritten Körpers, so daß die Kraft des menschlichen Körpers als für sich allein hinreichend erscheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu versetzen. b) Mit der eigentlichen Wünschelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, sondern halbe Rotationen sind, und ganz denselben Gesetzen wie die Pendelbewegungen folgen, so daß sie wie jene je nach Beschaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung ist, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geschehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen

Augenblicken sich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beschaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung ist. Damit dieser Versuch gelinge, ist schon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

II.

Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, sowie aller Theile eines belebten, welche mittelst jener Bewegungen gefunden werden; und: Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen. So ist z.B. die Richtung der Pendelkreisungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenso entgegengesetzte über Metallen, die sich auch in andern, den galvanischen, elektrischen und chemischen Versuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entschiedene Polarität zeigt sich an den entgegengesetzten Enden eines frischen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwischen

I,7,491

den Geschlechtstheilen der Pflanzen. Ebenso offenbart sich eine entschiedene Differenz und Polarität aller Theile des menschlichen Körpers, nicht nur durch die Bewegung des Pendels, sondern auch durch Bewegungen der balancirten Stange und der Baguette. Mit letzterer hat Amoretti die ganze Oberfläche des menschlichen Körpers durch experimentirt, und einer Abhandlung, die in der Scelta d'Opuscoli steht, welche unter seiner Aufsicht herauskommt, eine Zeichnung der menschlichen Gestalt mit Angabe sämmtlicher Differenzen und Pole an derselben beigefügt. Was den Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen betrifft, so sind als solche bis jetzt insbesondere unterschieden worden: das *Sonnenlicht*, welches seltsam genug eine Wirkung ausübt, die nach der Beobachtung mehrerer auch das Auge auf Verstärkung, Hemmung oder veränderte Richtung der Bewegung haben kann; die *Elektricität*, welche nicht allein auf das experimentirende Subjekt bestimmenden Einfluß hat, sondern, wie schon jetzt theils durch frühere Versuche theils durch neue von Ritter angestellte bewiesen scheint, unmittelbar und durch sich selbst eben diese rotatorischen Bewegungen hervorzubringen vermag. Es ist dieses nur ein Beweis, wie viel tiefer die Wurzel der elektrischen Kraft noch in der Natur liegt, als man sich zufolge der bisherigen Erscheinungen vorzustellen pflegte.

III.

Die dem Bewegungsvermögen, das der Mensch auf andere Körper dynamisch ausübt, gewissermaßen entgegengesetzte Fähigkeit, von diesen Körpern, hauptsächlich Metallen und Wasser, in Bewegung, innerliche versteht sich, *gesetzt zu werden*. - Es mag vorerst ganz dahingestellt bleiben, ob sich diese zu jenem etwa ebenso verhalte, wie sich im thierischen Körper die Kraft des Nervensystems, die Muskeln als Außendinge in Bewegung zu setzen, zu der Fähigkeit, von Außendingen Sensationen zu erlangen, verhält; und ob jene sonach nur als eine höhere Potenz des letzteren betrachtet werden müsse. Außer den Versuchen, welche Hr. Ritter noch in Italien mit Campetti hierüber angestellt hatte, und die alle für den ausgezeichneten Grad der Stärke und Sicherheit dieses besonderen Empfindungsvermögens in ihm zeugten, konnten in dem

I,7,492

rauheren Klima bis jetzt keine Versuche im Großen und Freien angestellt werden, die daher noch zu erwarten sind, wenn die bessere Jahreszeit eingetreten seyn wird.

IV.

Zusammenhang dieser Phänomene mit den andern dynamischen Erscheinungen der Natur. - Es ist wohl niemand, der nicht auf den ersten Blick an ein Verhältniß dieser Erscheinungen zu den galvanischen

und elektrischen erinnert würde. Daß sie aber durch die Elektricität nicht sowohl erklärt werden, als vielmehr das wahre Wort für diese selbst erst ergeben werden, ist schon oben bemerkt worden. Wir setzen hinzu, daß dieß wohl für alle dynamischen Erscheinungen gelten möge. Dennoch ist es zweifelhaft, ob sie wichtiger für die Lehre von der Elektricität und die damit verbundenen sich zeigen werden, oder für die Physiologie des Himmels, oder für die des Menschen und die darauf gegründete Medicin. Merkwürdig ist wenigstens, daß die Anregung dieser Erscheinungen zu gleicher Zeit von verschiedenen Seiten geschehen ist, und die Arzneikunst sich dieselbe noch früher als die allgemeine Physik vindicirt hat. Kenner mögen sich an Wienholts Bemühungen erinnern; kürzlich ist in einem Aufsatz über thierischen Magnetismus[1] in den Jahrb. der Medicin von Marcus und Schelling (IIten Bandes 2tes Heft) das ganze Phänomen, sowohl des Metallfühlens als Bewegens, noch unabhängig von den neuesten Versuchen, mit jener erstgenannten Erscheinung in Verbindung gesetzt worden. Das Verhältniß desselben zum Galvanismus ist dort so dargestellt: "Den Galvanismus, sofern er mitten inne zwischen der Elektricität und dem thierischen Magnetismus liegt, haben wir bisher nur von einer seiner zwei Seiten erkannt und aufgefaßt, nämlich von derjenigen, wo das Unorganische die aktive, das Organische die passive, jenes die mittheilende oder tonangebende, dieses aber die empfangende und subordinirte Rolle spielt. Es gibt aber, scheint mir, noch eine Seite von ihm, bei welcher alles sich gerade umgekehrt verhält, wobei nämlich das Organische das mittheilende, das Unorganische das empfangende Glied ist." Unter den faktischen Belegen für die Wirklichkeit eines

[1] Von Schellings Bruder, K. E. *Schelling*. D. H.

I,7,493

solchen Verhältnisses wird ein Versuch angeführt mit dem Drehen eines Degens, dessen Stichblatt von zwei Personen auf einem Finger balancirt im Gleichgewicht gehalten wird; ein Versuch, der zu denen unter Nro. I. angeführten als ein um so weniger Widersprüchen ausgesetzter hinzugefügt zu werden verdient, als es zwei verschiedene Personen sind, die den Degen halten, und der Versuch in dieser Verbindung mit anderen auch solchen gelingt, die ihn auf andere Weise nicht vollbringen können. Nach dem, was daselbst über die Empfindlichkeit magnetisirter Personen für die nämlichen Körper, Metalle und Wasser, erwähnt wird, scheint es, daß die eigenthümliche Fähigkeit der Erz- und Wasserfühler nur als ein geringerer Grad des Somnambulismus angesehen werden könne, und daß, da auch das Vermögen, fremde Körper zu bewegen, eben den Wasser- und Metallfühlern am stärksten beiwohnt, dieses ganze Phänomen sich auflösen werde in jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erscheinung, die seit einigen Jahrzehnten unter dem Namen des thierischen Magnetismus so verschiedene Schicksale gehabt hat.

Es ist überhaupt seltsam, daß alles, was faktisch ist, in dieser Angelegenheit nicht neu ist; es ist bisher noch keine Erfahrung gemacht worden, welche nicht als Thatsache in vielen älteren, und selbst neueren Büchern aufgezeichnet stünde. Sogar das oben verschwiegene Wort schwebt den Schriftstellern nicht bloß auf der Zunge, sondern ist deutlich ausgesprochen in den meisten älteren Werken. Allein der Sinn ist neu, in dem das ganze Phänomen aufgefaßt und combinirt wird. Die Sache wird endlich mit deutschem Ernst und Tiefe behandelt; unter einer glücklichen Constellation, wo höhere Ansichten der Natur dem Experiment entgegenkommen, und ein Experimentator, wie Ritter, ein Individuum findet, dessen Geduld und kindliche Freude an den Experimenten aufs treueste aushält, und der den Gedanken des leisesten Truges verabscheut und sich dadurch um seine Gabe, die er sehr werth hält, zu bringen glauben würde.

Es kann nicht fehlen, daß nicht sehr verschiedene Urtheile über die Sache obwalten; daß verständige und unverständige Zweifel, scherzhafte

I,7,494

und ernsthafte erhoben werden, von solchen selbst, die etwas gesehen haben, so gut sich etwas in der Zerstreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß dessen, worauf es ankommt, sehen läßt; auch von solchen, die nicht gesehen haben. Aber eben ein solcher Stein des Anstoßes in einem sich weise dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefsten Unwissenheit gesunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wissenschaft erwünscht seyn.

Hr. v. Aretin ist damit beschäftigt, eine Geschichte der Wünschelruthe oder Baguette zu schreiben, welche ein sehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. - Hr. Ritter hat bis jetzt nichts öffentlich von seinen Versuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unschätzbar wichtige Verdienst, welches er sich um die Wissenschaft der Natur erworben, bald zu seinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachschrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A.L.Z.

Indem ich diese Notiz abschicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umstände dieser Erscheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt sind, Auskunft zu erlangen wünschen, z.B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren seine Versuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anstellte und seine Empfindungen dabei beschrieb, der noch sehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Wasser ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforschend, ihm die nämliche Kraft wie sich selbst zugestehen mußte. Ferner: Worin die eingenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Wassers bestehen? Soviel schon aus früheren Aeußerungen solcher Individuen bekannt ist, sind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptsächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zusammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinnweben beim Elektrisiren ähnlich; ferner ein Geschmack auf der Zunge, bald saurer, bald

I,7,495

bitterer, nach Beschaffenheit des anwesenden Metalls. Ueber rasch fließendem Wasser gesellt sich zu einem Theil dieser Symptome ein merklicher Schlag; bei Pennet zeigten sich über Metalle und Wasser sogar äußerlich sichtbare, unwillkürliche Zuckungen, Erweiterung der Pupille u.s.f. In Bezug auf eine dritte Frage bemerke ich, daß das Gefühl sich auf Metallerze in der Erde so gut als auf gediegenes, absichtlich in ihr verstecktes Metall erstreckt. Campetti findet, wenn er aufmerksam ist, einzelne Münzen von der Größe eines Louisd'or durch bloßes Gefühl ohne äußere Anzeige. Kohle stellt sich auch hierin ganz dem Metall gleich. Amoretti hat sich von der italienischen Regierung ein Stück Landes ausgewirkt, von dem er durch das Gefühl eines gewissen Anfossi, dessen er sich als Werkzeug bedient, belehrt war, daß es von Steinkohlenflözen durchzogen sey, und hat den Bau derselben mit nicht geringem Vortheil angefangen und bisher betrieben.

[Anhang. Aufsatz aus dem Morgenblatt.]

Anhang:[1] - - Um das so ganz individuell scheinende Phänomen an ein allgemeiner verbreitetes Vermögen anzuknüpfen und verständlicher zu machen, gedachte Ritter mit der ihm eigenthümlichen Ingeniosität der Schwefelkiespendel des Abbé *Fortis*, deren Schwingungen man längst wieder unterdrückt und verworfen hatte. Er fand erst hier, daß dieser Versuch nicht nur ihm, sondern fast allen gelinge, die ihn bis jetzt unternahmen. In Zeit von wenigen Wochen ist er schon bis in die feinsten Modificationen und zu höchst merkwürdigen Resultaten ausgebildet worden; täglich zeigen sich neue Erscheinungen.

Ich will Ihnen nun kurz andeuten, um was es hier, und *wie* es zu thun ist.

[1] Aus dem Morgenblatt, Jahrgang 1807, Nro. 26.

Man nimmt einen Würfel von Schwefelkies oder gediegenem Schwefel oder irgend einem Metall (die Größe und Gestaltung sind gleichgültig, man kann z.B. einen goldenen Ring dazu nehmen), hängt ihn wagrecht an einen Zwirnfaden, der ¼ oder ½ Elle lang seyn kann, und am besten immer etwas angefeuchtet wird, auf, indem man den Faden mit zwei Fingern so stet faßt, daß der Würfel sich nicht mehr mechanisch hin und her bewegt.

I,7,496

So hält man ihn frei und in nicht zu weiter Entfernung über die Mitte eines Gefäßes mit Wasser oder irgend eines Metalls (einer Münze, Zink- oder Kupfer-Platte), und er wird lebendig werden und sich in leise anhebenden, länglichte Ellipsen beschreibenden, allmählich sich rundenden, regelmäßigen Schwingungen bewegen.

Ueber dem Nordpol des Magneten wird er sich bewegen: von der linken nach der rechten Seite.

Ueber dem Südpol: von der rechten zur linken.

Ueber Kupfer oder Silber: wie über dem Südpol.

Ueber Zink und Wasser: wie über dem Nordpol.

Man muß die Versuche gleichförmig anstellen, so nämlich, daß man immer von oben herab dem Gegenstand sich nähert, oder immer von der Seite. Von der Seite verändert sich das Verhältniß dergestalt, daß die Art der Schwingung von der linken nach der rechten Seite, welche oben vom Nordpol angegeben ist, sich umwendet und wie beim Südpol wird, und umgekehrt.

Auch ist es nicht gleich, ob man mit der rechten oder linken Hand operirt, denn zwischen der rechten und linken Seite ist der Gegensatz bei manchem bis zu der entschiedensten Polarität ausgebildet.

Jede Vermuthung einer Täuschung, die man hiebei ausklügeln möchte, wird sich durch das eigne bestimmte Gefühl widerlegen, daß der Pendel ohne allen mechanischen Anstoß schwingt. Die Regelmäßigkeit der Resultate wird Sie vollends überführen. Sie können darüber alle möglichen Experimente anstellen, z.B. den Würfel, wenn er schon im Schwingen ist, nach der entgegengesetzten Seite mechanisch herumtreiben: er wird wieder in die erste Richtung zurückkehren, sobald er den mechanischen Anstoß auserlitten hat.

Wenn man den Würfel über eine Orange, einen Apfel u.s.w. hält, so wird er über der Frucht, da wo sie am Stiele festgesessen, schwingen, wie über dem Südpol des Magneten; wenn man die Frucht auf die entgegengesetzte Seite wendet, indem man fortfährt den Pendel über ihn zu halten, so verändert sich die Richtung. Eben solche entschiedene Polarität zeigt sich an den beiden entgegengesetzten Enden eines frischen Eis.

Am auffallendsten aber zeigt der Pendel die Polarität des menschlichen Organismus an.

Der Würfel über den Kopf gehalten, schwingt wie über Zink. An die Fußsohlen: wie über Kupfer.

An die Stirn und Augen = Nordpol.

Bei der Nase wendet er sich = Südpol.

Bei dem Munde = Südpol.

Bei dem Kinn wieder wie an der Stirn.

Auf diese Art kann der ganze Körper durchexperimentirt werden. Entgegengesetzt ist sich die innere und äußere Fläche der Hand. Ueber jeder Fingerspitze schwingt der Würfel, und zwar über dem vierten oder dem Ringfinger allein nach der entgegengesetzten Seite von den andern. Dieser Finger ist sogar im Stande,

I,7,497

wenn man ihn allein auf den Rand des Tisches auflegt, wo experimentirt wird, die Schwingungen anzuhalten oder auch sie zu verändern.

Die Versuche über die Polarität des Körpers waren es unter andern, welche der Abbate *Amoretti* mit der Baguette schon unternommen hatte.

Die Baguette ist in ihrer Wirksamkeit, nach *Ritters* Bemerkung, nicht anders als ein doppelter Pendel, welchen in Bewegung zu setzen, nur einen höheren Grad der nämlichen Kraft erfordert, welche jene Schwingungen hervorbringt.

Ich habe Ihnen hier nur in Eile einige Vorübungen angezeigt, die Sie weiter kultiviren mögen, und die Sie wahrscheinlich zu vielen von den Resultaten führen werden, auf die man hier bereits gekommen ist. Auch dieses Vermögen will geübt seyn. In *Ritters* Händen neigte sich anfangs die Baguette nicht, und nur dann geschah es, wenn ihm *Campetti* die Hände auf die Schultern legte. Jetzt geschieht es ihm und mehreren andern. *Campettis* Kraft scheint etwas Mittheilendes zu haben. Seine unmittelbare Nähe reicht hin, die Regelmäßigkeit der Experimente, die neben ihm gemacht werden, zu unterbrechen; in ihm selbst hingegen offenbart sich die äußerste Regelmäßigkeit bei den Versuchen, die mit ihm angestellt werden, welche um so reiner sind, da er weder unterrichtet ist, wie Kupfer und Zink z.B. wirken, ja sehr oft nicht weiß, welches Metall man ihm unter die Hand oder an den Fuß gelegt hat, indem er die Baguette hält, welche sich ebenfalls ein- oder auswärts nach der Verschiedenheit des Metalls neigt; da er kein Wort deutsch versteht, so erfährt er auch nicht beiläufig, welche Wirkung man von ihm erwartet. Es ist ein ganz einfacher, in sich zufriedener und kräftiger Mensch, der nichts weiß, als daß Gott ihm diese Gabe verliehen, und er sie durch ein mäßiges und frommes Leben bewahren müßte.

[I,7,498]

Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806.[1]

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, 1807, Nro. 58. 59.

Der heilige Abend versammelt eine Familie von Verwandten und Freunden, Kindern und Erwachsenen. An alle werden von allen, der Sitte des Festes gemäß, Geschenke ausgetheilt, welche der "verständigen und heiteren Ernestine" übergeben werden, die sie zu einem anziehenden, freundlich symbolischen Eindruck zusammenordnet, und dann die Pforte des Saales öffnet. - Die kleine Sophie hat Musikalien bekommen, religiöse Compositionen im alten großen Kirchenstyl; denn nur diese liebt und übt das wunderbare Kind, und stimmt auch gleich die ersten Töne zu einer höheren Feier des geselligen Abends an; wie auch über sie und die fromme Richtung ihres Wesens das Gespräch beginnt. Der ungläubige Leonhard ahndet dabei Unnatur und Gefahren, fürchtet für sie ein Kloster oder herrnhuthisches Schwesternhaus; die Eingeweihteren aber erkennen nur den reinen, aus der Tiefe hervorgehenden Trieb, der jetzt Sophien nicht hindert ein unbefangenes Kind zu seyn, und späterhin ihrer natürlichen Bestimmung keinen Eintrag thun, sondern ihr Leben nur mit seinen heiligen Grundtönen begleiten wird. Dann schlingt sich das Gespräch anmuthig weiter durch den Kranz der Verbündeten hin, berührt zart mancherlei Verhältnisse des Lebens und der religiösen Gesinnung, am liebsten bei dem Gegensatz der Männlichkeit und Weiblichkeit verweilend, und das erste Symbol des Christenthums verherrlichend, welches ja die Mutter mit dem Kinde ist, und das Kind

I,7,499

mit der Mutter, in unerschöpflicher Lieblichkeit der Wendung. Dann und wann wird es von musikalischen Accorden unterbrochen, und bildet sich endlich aus zu drei Erzählungen, nicht sowohl von Begebenheiten, als Situationen vergangener Weihnachtsfeste, im Munde der Frauen, und drei Reden von Seiten der Männer, von denen die erste des ungläubigen Leonhard die Vortrefflichkeit des Festes ironisch preist und besonders daran rühmt, daß der Dienst desselben vorzugsweise in die Hände der Frauen und Kinder niedergelegt sey; die zweite die schöne Freude des Festes an sich zum Gegenstand hat, und die dritte einen tieferen, mit dem Universum in Einklang stehenden Sinn der Freude andeutet. Nachdem sich so die leichtere Unterhaltung etwas steifer zusammengezogen hatte, kommt ein Freund, der von allen noch erwartet wurde, und hilft ihr wieder in das Freie. "Ich bin nicht gekommen, um Reden zu halten, sagt er, sondern mich mit euch zu freuen. - Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt mir auch eine sprachlose Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln oder jauchzen. - Alle Menschen sind mir heute Kinder und sind mir eben darum so lieb. Laßt mich eure Herrlichkeiten sehn, und laßt uns heiter seyn und etwas Frommes und Fröhliches singen." -

Nachdem nun diese Feier, wie sich alles begeben, und wie es gesprochen wurde, sammt jedem kleinen Ereigniß, kunstreich niedergeschrieben worden, wäre nicht unmöglich, daß ein zweites Gespräch, weniger zierlich zwar, über das erste geführt würde. Wäre aber einer aufgefordert, seine Meinung über das Ganze zu sagen, so könnte er, an die Form sich haltend, das zarte Kunstwerk wohl kaum anders als bewundern. Ueber Inhalt aber und Grundlage des Ganzen zu reden, müßte er seinen Standpunkt außer demselben nehmen, und um in lebendige Wechselwirkung mit dem Einzelnen und Inneren des Gesprächs zu treten, von allen in demselben vorkommenden Standpunkten aus insbesondere reden, sich selbst und das Ganze in mehrere spaltend.

Wollte nun dieß einer auf die angezeigte Weise versuchen, so möchte er seine Rede an die Männer der Gesellschaft ungefähr in folgenden Worten richten.

I,7,500

"Zuerst also über euer ganzes Gespräch und euch insgesammt der Eine redend, bin ich genöthigt, eine Person anzunehmen, welche, fern davon euer Widersacher zu seyn, doch ganz außerhalb eures bisherigen Gespräches steht. Denn mit Lob erkenne ich zwar, wie ihr den Saal so magisch mit Lichtern und Blumen geschmückt, Herz und Augen mit einem ungewöhnlich harmonischen Anblick entzückt habt, wie ihr so elegant und so geistig zugleich, von erfreulichem Wohlstand umgeben und doch so häuslich waret; wie eure Munterkeit sich so besonnen und eure Besonnenheit wieder mit so auserlesener Leichtigkeit sich ausdrückte; wie es an Musik nicht fehlte und ihr so richtig anerkanntet, daß sie das Beste bei der Sache und das eigentliche Element der Andacht sey; wie die Darstellungen, welche die Frauen einwebten, des Pittoresken einer fein gebildeten Imagination nicht ermangelten, und die Reden der Männer Zeugniß ablegten, daß sie mit dem in deutscher Zunge redenden Platon vertraut geworden; allein verzeiht, ihr Trefflichen, wenn ich, diesen Ruhm ungeschmälert euch lassend, doch nicht dem Christenthum Glück wünschen kann, daß es auf diese Weise soll wiedergeboren werden. Denn nicht den Weisen und Gebildeten dieser Welt hat es Gott offenbaret, sondern den Unmündigen und Einfältigen, d.h. dem allgemeinen Verstande und Sinne der Menschen; und Christus der Herr selbst dankte dem Vater, daß dem so sey. Ihr nun zeigt zwar überall ein löbliches Bestreben in eurem Thun nichts Particulares zu verrathen; nicht nur indem es "gar nichts förmliches Religiöses in eurem Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eigne Andachtsstunden, sondern alles nur geschieht, wenn euch so zu Muth ist", sondern

auch, daß ihr das Fest durch die allgemeinsten und höchsten Ideen zu verherrlichen sucht. Dennoch bin ich zweifelhaft, ob ich nicht eher wünschen sollte, das Christenthum mit dem, was euch vielleicht Beschränktheit scheinen könnte, was aber eben das wahrhaft Allgemeine seyn möchte, und das Fest selbst in seiner gedankenlosen Fröhlichkeit gefeiert zu sehen, als daß jetzt eure anderweitige gebildete Geselligkeit sich in ihm bespiegelt, und das magische, vom Neugeborenen ausgehende Licht, das bei seiner ersten Erscheinung das Gemeine erleuchtete, nun das Ungemeine

I,7,501

zu erhellen und zu erklären dient. Eben dadurch nämlich, daß ihr euer durchaus besonderes und ausgezeichnetes Wesen mit dem an sich allgemeinen und der ganzen Menschheit angehörigen Fest in Verbindung setzt, entsteht ein ganz eigenthümlich Particulares, dessen besonderer Mischung ich jedes für sich, das Fest in seiner alten Einfalt, eure Bildung aber auch, bei weitem vorzöge. Schreibt es nicht bloßer Idiosynkrasie zu, daß ich so urtheile. Wolltet ihr nämlich euer Gefühl und Ansicht für euch behalten, so wäret ihr eben darin schon nicht christlich. Denn die erste Gesinnung des Christen ist die Liebe des Volkes; die volkswidrige Richtung also, die ihr der Religion gebt, eine offenbar unchristliche! Oder wie möget ihr billigerweise noch Christenthum nennen, was euch nur mit eurer nächsten Freundschaft verbindet? Meint ihr aber, daß jene, wie ihr sie hegt, allmählich auch der Welt mitgetheilt werden, so hebt ihr ein Verhältniß auf, das ich für wesentlich halten muß: eine von aller Eigenheit befreite, völlig objektive Grundlage, auf die man jederzeit zurückkommen kann, wie auf eure Ansichten nicht, und die jeden, indem sie ihn mit allen verbindet, doch zugleich frei läßt, wie eure Weise ebenfalls nicht thut. Daß ihr also durch eine Geisteserhebung, deren Werth gerade in ihrer Besonderheit besteht, das Universelle ergriffen zu haben meint, und außerdem, daß ihr den Ruhm der Gebildeten habt, auch noch die Güter der Einfältigen verlangt - daß ihr alte Formen gebraucht, an denen ihr den Reichthum eures Geistes zeigt, wie Umgebungen von antiker Form nur die Gemächer der Reichen zieren, dieses, verzeiht meiner Empfindung, tadle ich, und kommt mir nicht anders vor, als wenn ihr den ersten und natürlichen Gaben, des Weins und des Brodes, euer spätgeborenes, subjektives Getränke, den Thee (dessen ihr euch auch bedient habt), substituirend, die frohe, freie, allgemeine Bundesfeier begangen haben wolltet. Bedenklich schien mir auch dieß, und den Zwiespalt in euch selbst andeutend, daß zuletzt, da eure Freude fast ganz formell geworden, ein frisch ankommender Freund euch erst ermahnen mußte, der rechten Heiterkeit euch hinzugeben."

"Um aber von dem Standpunkt des gebildeten Verächters Leonhard,

I,7,502

und zwar "sachwalterisch" zu reden, indem ihr ihm nicht zum Besten mitspielt, obschon er sich darüber, wie es scheint, zu trösten weiß: so lasset ihr ihn unter euch nur auftreten als das, was er nicht ist, nämlich als Unchristlichen, nicht aber als das, was er außerdem noch seyn könnte, wo er dann leicht ebensoviel Positives in sich tragen möchte als ihr, das ihn dem Christenthum versöhnte und das Negative verschwinden machte. Hätte er Raum gefunden, seine Abneigung gegen eure Religiosität weniger von der gewöhnlichen Seite und nur als Opposition darzustellen, so dürfte er wohl, weiter gehend, eben diese Thatsache, daß es ein solches "böses Princip" und einen Verächter wie ihn für euch gibt, als ein Zeichen angeführt haben von der Nichtuniversalität eures Wesens, und behaupten, daß es einen Punkt der Erkenntniß geben müsse, wo ihr gleichfalls in der Wahrheit ihn begreifen, und hinwiederum er mit Lust eintreten könnte in den alles umschließenden Kreis. Denn auch die ihm eigne Ironie scheint mir der rechte Ausdruck einer, wenn gleich nicht in das Klare gekommenen Liebe des Allgemeinen zu seyn.

Entschuldbar also, daß er an euch Anstoß nimmt, ist er schon dadurch, daß ihr an ihm Anstoß genommen, und er eure Betrachtungsart nicht nur an ihrer Stelle lieben und verstehen, sondern *sich* aneignen müßte, um nicht als einer, der draußen ist, angesehen zu werden. - Daß er aber eurer Wiederherstellung des Christenthums insbesondere abgeneigt scheint, geschieht vielleicht, weil er mit frischerem Sinn empfindet, wie alles, was nicht grundkräftig entsprungen und erzeugt ist, weder Dauer noch überhaupt Wahrheit hat. Denn nicht durch Erweckung des Todten wird Lebendiges geschaffen, sondern das wahrhaft Lebendige ist, was nie todt seyn kann. Wo aber die Glut in Asche zusammengefallen, da blaset die Funken mit noch so viel schönem Willen an, es wird immer nur seyn wie die Belebung des alten Schnitzwerkes und die künstliche Beleuchtung des Hauses zu Bethlehem, welche die kleine Sophie veranstaltete. Und was werdet ihr antworten, wenn er wegen der, nicht ausgesprochenen zwar, aber doch verrathenen Meinung, als habet ihr im Stillen das Christenthum herzustellen, euch selber des Unglaubens schuldig fände, indem ihr annehmt,

I,7,503

dasjenige habe ein Todtes werden können, das ein Wort ist vom ewigen Leben? Glaubte er aber auch an die Möglichkeit einer allgemeinen Gründung eures Christenthums, so möchte dennoch an dem Bestande desselben, gerade so wie *ihr* es herstellen wollt, seiner männlichen Gesinnung billige Zweifel entstehen. Denn ihr leget, wie er es scherzhaft schon angedeutet, gar sehr an den Tag, daß alles Männliche nicht nur, sondern das allgemein Menschliche darin unter euch ins Weibliche übergegangen. Ihr erscheint, wenn es erlaubt ist zu sagen, nicht mehr unserer lieben Frauen allein dienend, sondern den Frauen, welches sich nicht sowohl darin kund thut, daß ihr ihnen liebevoll wie Christus begegnet, sondern daß ihr ihrer Fassungskraft, ihrem Verständniß und ihrer Neigung vor allem huldiget. Oder habt ihr ihnen nicht in der ganzen Feier die erste Stelle gegeben, nicht daß ihr sie ihnen einräumt, sondern daß sie sie durch sich selbst einnehmen, wie dieß bereits im Kleinen durch das Verhältniß zwischen dem großsinnigen Kind Sophie und dem Knaben Anton vorgebildet ist? Und nicht allein der Weiblichkeit überhaupt schmeichelt ihr, sondern bestimmter: so wie ihr alles in Musik aufzulösen sucht, aber nicht in die männliche, antreibende, rhythmische, sondern in die weiche, sehnsüchtige, harmonische, so daß Leonhard in demjenigen vielleicht am meisten ironisch sich geäußert, was er zu den idealistischen Schwärmerinnen sagt: "Ihr wäret die Heldinnen dieser Zeit mit eurer Verachtung des Einzelnen und Wirklichen, und man sollte bedauern, daß ihr nicht lauter tüchtige waffenfähige Söhne habt, ihr müßtet die rechten christlichen Spartanerinnen seyn." Denn schwerlich kann er dafür halten, daß aus dieser Geringschätzung des Wirklichen kriegerischer Heroismus hervorgehe, da jeder Staat, für den die Waffen doch getragen würden, wäre seine Einrichtung auch noch so idealistisch, doch zugleich die Makel der Wirklichkeit an sich tragen müßte, und ein in dieser Verachtung Erzogener leicht unwürdig fände, ihn heldenmüthig zu vertheidigen. - Wenn ihr aber sagt, daß Leonhard nicht dem Christenthum, sondern der Religion überhaupt abhold sich zeige, so verstattet hier ebenfalls ein Wort der Milderung zu versuchen. Denn es ist seit einiger Zeit unter uns immer allgemeiner geworden, eine

I,7,504

Beschaffenheit der Seele, die man Religion nennt, für das unbedingt Höchste des Menschen zu verkündigen. Aber das Beste außer dem Allbefassenden ist einseitig und wirkt zurückstoßend, sobald es etwas für sich seyn will. So haben die meisten Religion nur begriffen als eine Hinneigung oder Anziehung der Seele zum Göttlichen, als Andacht, Anbetung, Ahndung; und auch unter euch, obwohl man es mehr aus dem Ganzen merken als aus einzelnen Aeußerungen schließen kann, hat sie mehr oder

weniger einen ähnlichen Beigeschmack von Subjektivität angenommen. Was aber werdet ihr für höher halten, die Anbetung, Andacht, Ahndung, wobei die Seele immer als etwas außer Gott Befindliches, dem er als Gegenstand vorschwebt, verharret, oder die Einigkeit des ganzen Wesens der Seele mit Gott? Setzt doch auch Christus dieses als das Höchste, daß wir Gott ähnlich werden sollen. Das ist die wahre Religion, der ächte Gottes-*Dienst,* daß ein jeder, als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirksamen Wesen seine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten, wie auch das Ewige nicht aus sich heraustritt, sondern, selig und beständig, in sich bleibt. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Versinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Thun und Leben nicht verschieden, sondern die selbst das Seyn und das Handeln ist. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen soll und über das Ganze abgesondert reflektiren, sondern an seiner Stelle voll und rein erklingen, so der Mensch. Es gibt daher einen Zustand der Seele, in welchem auch die Religion in jenem Sinn als eine Einseitigkeit verschwindet, so daß auch ein anderer als Leonhard ihr auf diese Weise nicht mit Unrecht zu widerstreben scheinen könnte. Und hättet ihr diese rechte und große Melodie, diesen wahren Kirchenstyl schon gefunden, so könntet ihr keine Verächter mehr haben, weder gebildete noch ungebildete. Es würde jeder willig in eurer Gemeinschaft seyn, weil jeder Gott auf seine Weise ausdrücken und verkünden möchte."

"Nachdem ich nun nicht ohne Liebe, eingedenk, daß auch im Himmel

I,7,505

über einen Sünder, der sich zum Guten wendet, mehr Freude sey wie über neunundneunzig Gerechte, dem Unchristlichen das Wort geredet, wende ich mich zu den Christlichgesinnten, wovon der erste, Ernst, sich und euch auf eine für mich völlig deutliche Weise ausgesprochen, als er sagte: "Wir selbst fangen im Zwiespalt an und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, welche nichts anderes ist als die Aufhebung jener Gegensätze, und die darum nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden" (dem unmittelbaren Gottessohn). Darin aber stimme ich ihm bei, wenn er bald darauf als die allgemeinste, auch unabhängig von allem Historischen noch bestehende Idee des Festes die nothwendige Idee des Erlösers angibt. Ich halte sogar eben diese Idee der Erlösung für die Geburt des Christenthums selbst; aber auch nur für seine Geburt. Denn alle Erlösung ist nur Befreiung von einem vorhandenen Uebel oder einer Schranke, und also nur der negative Anfang einer neuen Welt; denn der erlöst, erlöst nicht, damit nichts anderes werde, sondern damit es werden könne. Und nach diesem Anderen, diesem Positiven, das dem Anfang des Christenthums, der Erlösung, folgen sollte und erst das eigentliche Christenthum selber ist, fragen wir. Wäre nämlich keine Folge der Erlösung, und dürfte sie nicht, nachdem sie Christus verkündet, als für alle in der That und für immer geschehen angenommen werden, so wäre nur immer noch der Anfang und nicht das Christenthum selber, und ihr könntet dann wirklich nur das Kind Jesu jedesmal wieder mit Blumen und güldenen Spangen zieren. Ist aber der Erlöser einmal geboren, und die Erlösung, wie sie von Ewigkeit geschehen war, in der Zeit geoffenbart und verwirklicht, so ist es nicht an dem, daß wir in dem Zwiespalt anfangend erst zur Erlösung gelangen, sondern vielmehr, daß wir von der Erlösung anfangend unmittelbar und zuerst in der Ewigkeit leben. Nehmet also einmal an, daß wir erlöst *sind,* und saget ab der alten Kleinmüthigkeit und Sorge, und freuet euch der Freiheit, damit euch Christus befreiet hat. Zeigt "das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, in der jene Gegensätze gar nicht stattfinden zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und

I,7,506

der Ewigkeit", und sprechet ferner nicht, "daß es *nicht unser* Leben sey"; denn eben damit saget ihr, daß wir durch Christus nicht erlöset sind. Denn der Widerspruch des Wesens und der Erscheinung, der Ewigkeit und der Zeit gebieret den Tod und die Sünde und die Hölle. Christus aber, saget ihr selbst, hat den Tod überwunden, die Sünde hinweggenommen, über die Hölle den Triumph davongetragen. Und hat nicht Er selber das Positive uns verheißen, da er den Paraklet zu senden versprach, den aufmunternden, antreibenden, erheiternden Geist, der euch in alle Wahrheit leiten sollte, wohl wissend, daß er das Werk nicht vollendet durch die Erlösung, wie er selbst spricht: "Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird es euch sagen." - Wähnet daher nicht, daß die bloß wiederholte Feier der Geburt des welterlösenden Kindes den Herrn wiederbringe. Er muß aus eigner Macht wieder kommen, und er wird wieder kommen, durch den Mund nicht bloßer Feierer, sondern berufener Propheten, und der da ein Kind war, und das Werk seiner Lehre nur bis zu seiner Geburt geführt, wird sie darstellen in voller Männlichkeit und mit der Glorie seines Reichs die neue Welt erfüllen."

"Tiefer dringt nun der Gedanke, und mystisch, wie er selbst zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freiheit einer allgemeineren Anschauung den Gegenstand des Festes hinausrückend, ja den *Menschen an sich* mit dem Erdgeist befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, so daß, indem er dieß Blatt aufschlägt, auch hier einer, wie Faust, freudig sprechen möchte: Du, Geist der Erde, bist mir näher - bald aber, und nachdem sich die Erscheinung auf eine fast magische Weise umgestaltet und zusammengezogen, mit abgewendetem Gesicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht! Denn euch andere zwar, die ihr die Rede sprechen höret, mag gedünkt haben, daß eure Gedanken der raschen Folge von Verknüpfungen, wodurch der Geist, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt Organ war, in die engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche sich zusammenzieht, nur nicht haben nachkommen können; mir aber, der diese Folge schriftlich

I,7,507

vor sich hat, und ihr, verweilend, nachgehen konnte, hat sie doch fast seltsam gedünkt durch ihre Leichtigkeit und Behendigkeit, so daß es gewiß ein Geist war, der hier erschien, wenn auch nicht der Erdgeist. Zuvörderst indeß, um in diese Weise mystischer Auslegung einzugehen, möchte es wohl dem Fest und allgemeinerer Deutung gemäß seyn, zum Gegenstand desselben egoistisch nur *uns selbst*, wie wir insgesammt sind, oder das Menschengeschlecht zu machen, der jungfräulichen, ewig blühenden Mutter aber, der Natur, nicht zu gedenken, die doch stets und unzertrennlich mit dem Geborenen erscheint? - Der Erdgeist dann, wie er ewig der Mensch *an sich* ist, soll im Einzelnen auch noch als dieser *werden*, nämlich als das An-sich des Menschen sich wieder erkennen im Einzelnen, welches so ausgedrückt ist, daß er werden soll als des Menschen *Gedanke* und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Lebens. "Nur wenn der Einzelne, sagte der Redende, die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erkennt, ihren Geist und Bewußtseyn in sich trägt und in ihr das abgesonderte Daseyn verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich - diese Gemeinschaft aber, fuhr er fort, durch welche so der Mensch an-sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist *die Kirche*." Ist das nun auch eure Meinung, ihr anderen Redenden, daß das Werk des Erdgeistes zuletzt sich mit dem Menschenwerk, der Kirche, schließe? Denn einige üben das wohl sonst, daß sie sich erst ein Wort nur als poetisch oder in anderer und höherer Bedeutung als der gewöhnlichen zugeben lassen, hernachmals aber doch einen ganz unpoetischen Gebrauch davon machen, und alles, was sonst damit verknüpft wurde, wieder an dasselbe anknüpfen. Nun fürchte ich sehr, ob euch mit dem Wort Kirche etwas Aehnliches begegnet; wie da sie zuerst nur aus einer Geburt des Erdgeistes *in Gedanken*, ferner als eine Gemeinschaft durch *Gesinnung* herbeigeführt wurde, dennoch gleich nachher der Redende sagt, daß sie von denen, die die Wissenschaft besitzen, nur

äußerlich verleugnet werden könne - wo sie also schon ein Aeußerliches geworden und zwar wiederum ein solches, das Gebildete verleugnen; ferner, daß die Frauen, weil das höhere Bewußtseyn

I,7,508

bei ihnen in der Empfindung sey, darum um so inniger und *ausschließender* der Kirche anhangen, welches alles anzeigt, daß sie eine Beschränkung und Absonderung, wenn nicht in euren Gedanken, doch in denen des Redenden ist, also auch eine menschliche Anstalt, und von Menschenhänden errichtet. - Wollte er aber sagen: die Kirche auch so genommen, als Anstalt nämlich, sey doch eine nothwendige und ewige Idee, so scheint er mir hiemit den eignen ersten Aeußerungen zu widersprechen. Denn es soll der Erdgeist auch im Einzelnen als das An-sich der Menschheit werden oder sich erkennen; wie aber wäre dieß möglich, außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtseyns der Menschheit auf das, was sie in That und Wahrheit von Ewigkeit schon ist; ich meine auf die vollkommene Freiheit und Einigkeit des Daseyns, in welcher keine Schranke ist, keine Ausschließung und somit auch keine Kirche."

"Auch dieses aber hat mir unverständlich gedünkt und fast widersprechend, daß, da der Redende - nicht ohne Beziehung auf seinen Vorgänger, wie mir schien - von dem Menschen an sich sagte: es sey kein Verderben und kein Abfall und kein Bedürfniß der Erlösung in ihm, er von dem, was er die Kirche nennt, nämlich der Gemeinschaft, durch die der Mensch an sich dargestellt wird, dasselbe sagen müßte, daß nämlich durch die Existenz der Kirche jenes alles schon als aufgehoben, weggewischt und getilgt, als wäre es nie gewesen, angesehen werden müsse, dennoch aber nachher von ihr geredet wird als von einem *Mittel* der Wiedergeburt, und gesagt, daß wir (die Einzelnen) wiedergeboren *werden* durch den Geist der Kirche. So ist also die Kirche nicht die Darstellung und Feier der schon hergestellten ursprünglichen Einigkeit, sondern nur das Mittel zu ihrer Herstellung, und setzt das Verderben und den Abfall voraus: Heil- und Sühnmittel sind ihr Gefolge; weit entfernt die ursprüngliche Gesundheit der reinen von allem Gegensatz freien Natur darzustellen, ist sie in der Gebrechlichkeit und Sündlichkeit befangen, und nicht mehr ewige Idee, sondern zeitliches Mittel. - Wenn ihr mich aber nun dagegen zur Rede setztet, was ich selbst dann statt der Kirche wollen könnte, so würde ich sagen:

I,7,509

die öffentliche, allgemeine, im Geist und Herzen eines Volkes lebende Religion, von welcher getrennt seyn zu wollen ebenso thöricht wäre, als von der Nation selbst getrennt seyn, oder der allgemein belebenden Luft entfliehen zu wollen, die uns alle umschließt. Denn eben dadurch, daß ihr die Religion und was ihr Kirche nennt völlig von dem scheidet, ja ihm entgegensetzt, was außerdem ein Volk als Ganzheit vereinigt, verwandelt ihr sie in etwas Particulares und dem Gemeinsamen Widerstrebens, dem Sinn dessen entgegen, der seine Gemeine mit demselben Wort (dêêëçóßá) bezeichnete, womit sonst die sichtbare und als sichtbar sich darstellende Gemeinschaft eines Volkes ausgedrückt wurde, wie der, welcher wohl der Sprache mächtig war und die Bedeutung der Worte kannte, es nicht durch Kirche, sondern durch Gemeine verdeutschte. Indem ihr nun diese Gemeinschaft dem öffentlichen Verein entgegensetzt, gebt ihr nicht nur zu, daß es für den von jenem sich trennenden noch ein anderes Leben in und mit seinem Volke, durch die andere Gemeinschaft, gibt, und machet ihm damit die Abtrünnigkeit möglich, sondern auch ihr selbst, eurer Gemeinschaft, gebt ihr ein Verhältniß des Streits, und verwandelt die *Ecclesia triumphans,* die, durch sich selbst groß, verschmähte gegen Ungläubige zu kämpfen und sie damit anzuerkennen (da vielmehr, wer nicht völlig nichtig ist, von selbst in ihr leben wird), in die Ecclesia militans, aus der, weil auf ihrer Seite das Unrecht ist, mit Recht endlich die oppressa wird. - Ist es aber der Erdgeist oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geist der Dinge, der sich durch die

Menschheit offenbar werden soll; so muß diese bewußte Gemeinschaft, welche sich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menschen ebenso frei vereinigen, wie jene ursprüngliche des Universums die Dinge vereinigte, so daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerstes Gefühl gegen das des anderen sich zu sträuben hat, welches das Grundgebrechen eurer Kirche ist. Es soll, wie ihr selbst eingestehen müßt, wenn ihr von dieser Idee nicht willkürlich ablenken wollt, die Gemeinschaft eine solche seyn, daß nicht das Subjekt mit dem Subjekt übereinzustimmen habe, welches unheilig ist und den Haß gebiert, sondern jeder mit dem gemeinschaftlichen

I,7,510

Bande, das alles trägt und erhält und eben darum die Liebe ist. Dieses scheint auch der Gedanke des göttlichen Lehrers und der nachfolgenden Verkünder gewesen zu seyn, welche die Menschheit als wahrhaft eins anschauend und jede Scheidewand aufhebend, vorhersagten, es werde die Zeit kommen, da ihr Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten werdet, da keine Satzungen mehr seyn werden, keine Priester und Leviten, sondern Christus, das heißt der lebendige Gott als Alles und in Allem."

Hat der Redner nun auf diese Weise das Ganze zu beleben gesucht, so bietet sich die Bemerkung dar, wie er von den verschiedenen Standpunkten doch immer zuletzt auf Eines gekommen, woraus der Glaube erwächst, daß alles Uebrige nur Spiel, dieses aber das Wahre gewesen. Nicht aber glaubt er hiemit gegen den Verfasser des Werkes geredet zu haben; denn wer weiß, welche Gedanken der hegt, welcher selbst nicht erscheint, und der, wenn er die bestimmten und wirklichen religiösen Ansichten von Individuen unserer Zeit mit ihren Gegensätzen und Eigenheiten darzustellen die Absicht hatte, eben durch den reinen Ausdruck subjektiver Denkweisen am meisten die Gewalt objektiver Darstellung erprobt. Und wieder in den Gesichtspunkt der künstlerischen Einheit des mit äußerster Feinheit ausgearbeiteten Ganzen zurücktretend, gibt er dem Verfasser dasselbe unangetastet zurück, und mit desto größerer Bewunderung, als der Verfasser der *Reden über die Religion* hiedurch beurkundet, daß ihm das zierliche Maß wie die Kraft zu Gebot stehet.

[I,7,511]

Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena, 1808.[1]

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 1809, Nro. 13, 14, 15.

Gegenwärtige Schrift wird sich, wir zweifeln nicht, bereits in den Händen aller befinden, denen Erziehung und Unterricht wichtige Gegenstände sind. Sie bekannt zu machen oder erst zu verbreiten, ist diese Anzeige nicht geschrieben; auch sind uns andere Blätter im allgemeinen Lobe derselben zuvorgekommen. Aber die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektische Natur der Untersuchung selbst reizen, statt sich auf die bloße Anzeige zu beschränken, ein wissenschaftliches Wort darüber zu sprechen, und die Schrift eben von dieser Seite zu nehmen, durch welche sie sich von den gewöhnlichen pädagogischen Schriften unterscheidet.

Zuerst etwas von der historischen Beziehung derselben und ihrem Interesse für die Zeit. Vor ohngefähr dreißig Jahren, da ein unruhiger Geist der Veränderung, ein unbestimmter Ueberdruß des

Vorhandenen sich zu zeigen anfing, und bei mangelnder Kraft zur Verbesserung von Grund aus alles im Einzelnen versucht wurde, sollte das Heil der Welt auf einmal durch eine Umwälzung der bisherigen Erziehungs- und Unterrichtsart bewirkt werden. Zwar der Geist der öffentlichen Anstalten war nicht so leicht und schnell, als die Verbesserer wünschten, auszutreiben; sie mußten sich daher auf Privatunternehmungen einschränken, und errichteten Anstalten auf eigne Hand, die, dem

I,7,512

sentimentalen Treiben der Zeit gemäß, den Namen Philanthropine erhielten, der auf Armen- und Besserungshäuser oder auf Anstalten für Gebrechliche und Blödsinnige ebenso gut gepaßt haben würde. Inzwischen war mit diesen die neue Pädagogik zur Welt geboren, die alte, welche in obiger Schrift Humanismus genannt wird, mit der neuen oder dem Philanthropinismus in offenen Krieg versetzt; durch hundert Eingänge drang dieser zuerst in die häusliche Erziehung; in der öffentlichen brachte er wenigstens einen Zustand der Unruhe und des Schwankens hervor. Später erst, da niemand mehr sich dessen versah, erschien er in einem Staat, dessen mächtige Fortschritte zur Verbesserung längst die allgemeine Aufmerksamkeit erregt hatten, in neuer Gestalt und zum öffentlichen Unterrichtssysteme entwickelt: ein Phänomen, das viele unbegreiflich dünkte. Bei dem ungleichen Fortgange der Cultur in den verschiedenen Theilen Deutschlands war es zwar nichts Ungewöhnliches, daß, was in dem einen längst wieder aufgegeben war, in dem anderen erst fest zu wurzeln und zu blühen anfing. Aber eben durch dieses spätere Wiederaufleben traf der Philanthropinismus mit der allgemeinen philosophischen Bewegung zusammen, welche da, wo Mönch- und Pfaffenthum zwar der Materie nach schnell und leicht hinweggeschafft worden waren, die Form aber und das ganze Gepräge des Geistes, welches sie ertheilten, desto unvertilglicher haftete, eine neue Scholastik eigner Art erzeugen mußte, die um so barbarischer war, als eben dort das Studium des klassischen Alterthums seit undenklichen Zeiten daniedergelegen, und nie zu seinem wahren Zwecke sich erhoben hatte. Durch Verbindung dieser beiden Umstände mußte der Philanthropinismus eine für die öffentliche Erziehung, für die Freiheit des Geistes und die wahren Fortschritte der Bildung weit gefährlichere Gestalt gewinnen. Wir glaubten so viel über ein Phänomen bemerken zu müssen, das bei den gegebenen Umständen fast unvermeidlich sich zeigen mußte, und welches als ein nothwendiges zu begreifen viel besser war, als Absichten zu erdichten, die gar nicht stattfanden.

Abgesehen aber von jeder besonderen Beziehung hat der Streit beider Unterrichtssysteme ein allgemeines Interesse und eine rein

I,7,513

wissenschaftliche Bedeutung. Weit entfernt, daß er in diesem Sinn bereits geschlichtet wäre, möchten wir sagen, daß er noch gar nicht recht angefangen habe. Eine Menge Grundsätze, die mittelbar oder unmittelbar dem Philanthropinismus angehören, haben sich in die entgegengesetzten Systeme eingeschlichen. Wie viele, die jener sogenannten Aufklärung - einer wahren *Entgeistung* der Nation nach dem Ausdruck des Verfassers (S. 18) - sonst sich widersetzt hatten, sind ihrer Einwirkung selbst nicht entgangen, und zeigen sich jetzt erst in der letzten Herzensmeinung einig mit ihr! Wo alles so unrein und gemischt ist, da kann der wahre Streit noch nicht angefangen haben. Der große Scheidungsproceß des Guten und des Schlechten beginnt erst jetzt; auch in der wichtigen Sache der Theorie des Erziehungsunterrichtes ist er durch vorliegende Schrift erst wirklich eingeleitet.

Oder soll etwa nur unbedingt das Alte wiederhergestellt werden, ein Mittel, wozu Mangel an selbstschaffender Kraft und Verzagtheit nach so vielem Mißlungenen jetzt allgemein greift? Nur jemand,

der, ganz in die Schranken seiner Schule gebannt, nie einen freien Blick in die Weltzustände geworfen, könnte der Meinung seyn, daß, während alle Bedingungen des Lebens so mächtig verändert, die Forderungen der Welt an uns so ganz andere geworden, alle Verhältnisse erneut oder in der Erneuerung begriffen sind, Unterricht und Erziehung allein der Umschaffung nicht bedürfen. Ein einfacheres, eben darum kräftigeres, auf größere Grundsätze gebautes System der Erziehung ist dringendes Bedürfniß. Die Schuld des Geschehenen, der Schwäche des jetzt handelnden Geschlechts und seiner Verirrungen, können, wenn man einmal auf Erziehung als eine Quelle derselben zurückgehen will, doch wahrlich nicht die Neuerungsversuche allein tragen; wo hat denn die alte Schule die praktisch-großen Männer gebildet, deren die Zeit bedurfte? Hat, während jene nach einer flachen Gemeinnützlichkeit strebten, diese nicht im Gegentheil immer mehr vom Leben sich zurückgezogen, engherzig von Welt und allgemein-menschlichem Wirken sich losgesagt? Am unerträglichsten aber dünkt, wenn das, was nicht einmal jenen schwachen Versuchen

I,7,514

mit Erfolg entgegengewirkt, was sich ohnmächtig gezeigt das Geringste zu retten, unserem Zeitalter wieder als Arzneitrank angeboten oder gar aufgedrungen werden soll. Auch dem dunkelsten Streben zur Veränderung liegt gewöhnlich ein richtiger, wenn schon nicht begriffener Instinkt zum Grunde. So war das oben erwähnte unbestimmte Verlangen nach etwas Neuem ein Vorzeichen der kommenden Ereignisse, das, besser verstanden, diesen selbst eine andere Wendung geben konnte. Ein solches dunkles Gefühl hat auch die philanthropinisch sich nennenden Bestrebungen, den Erziehungsunterricht umzuändern, geleitet. Unsere Sache ist jetzt, es deutlich zu machen und zum Bewußtseyn zu erheben. So zeigte dieses Gefühl sich als Streben nach dem Gemeinnützlichen ohne Einsicht, worin das wirklich Gemeinnützliche bestehe. Uns sollte dieß nun klar geworden seyn. Dem älteren System lag von Anfang mehr klare Einsicht und selbst wissenschaftliche Erkenntniß zum Grunde; aber hat sich der ursprüngliche Sinn aus ihm nicht wie aus so manchen anderen Systemen verloren? Auch der Gedanke also, den Streit beider Unterrichtssysteme so zu führen, daß das relativ-Wahre eines jeden, gegenseitig sich berichtigend, das vollkommen-Wahre zum Produkt gebe, ist ganz an der Zeit und einer wissenschaftlichen Ausführung würdig.

Bei jeder Untersuchung eines Streites, die besonders eine Ausgleichung beabsichtigt, ist die Auffindung des Grundgegensatzes das Wichtigste. Der für den gegenwärtigen Streit gefundene möchte so ziemlich für den Streit der ganzen Zeit gefunden seyn. Der Verfasser beschäftigt sich mit dieser Aufgabe im zweiten Abschnitt, der daher die Ueberschrift: Wissenschaftliche Begründung der Untersuchung, führt. Das rechte Wort desselben meint der Verfasser zwar anfangs in den Begriffen von Animalität und Rationalität gefunden zu haben, die im Menschen coexistiren sollen; und in der That ist der Gegensatz weit genug, um recht viel auf ihn zurückführen zu können. Allein die spätere Bemerkung (S. 67), daß im Menschen nirgends ein Punkt sich aufzeigen lasse, wo reine Thierheit anhebe, daß (S. 68) diese im Menschen durch die Verbindung mit der Vernunft nicht nur (negativ)

I,7,515

aufgehört habe Thierheit zu seyn, sondern etwas positiv-anderes geworden und selbst geheiligt (S. 40) sey, scheint zu beweisen, daß für den Menschen überhaupt dieser Gegensatz zu weit gewählt seyn möchte. Ist im Menschen die Thierheit bereits von der Geistigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfasser sagt, ein Tempel des heiligen Geistes, so ist der Gegensatz schon durch das Wesen des Menschen als solchen aufgelöst; ein höherer und anderer muß hervortreten. Wir glauben daher diese

Ausdrücke nicht strengwissenschaftlich, sondern ohngefähr so nehmen zu müssen, wie die anderen von Erde und Himmel, um Reales und Ideales zu bezeichnen. Vielleicht sind sie einer Nachgiebigkeit gegen das Gangbare zuzuschreiben, die bei der Absicht der Allgemeinverständlichkeit keinen Tadel verdient. Bekanntlich hat die Antithese von Thierheit und Geistigkeit in unserer Literatur eine gewisse Popularität erlangt, indem sie theils als polemisches Mittel dienen muß (obgleich die Zeiten der Encyklopädisten längst vorüber sind), theils darum unentbehrlich ist, weil es sonst in manchen Systemen an einem Erklärungsgrund des Bösen und der Verderbtheit der menschlichen Natur fehlen würde, den man da, wo er wirklich ist, entweder nicht sehen kann oder nicht sehen will. Auf die nämliche Art erklären wir es auch, wenn als parallele Ausdrücke jener beiden die von Vernunft und Zweckverstand gebraucht werden. Denn die esoterische Meinung des überall scharf bestimmenden und genau unterscheidenden Verfassers kann es nicht seyn, daß uns der Kunstverstand mit den Thieren gemein sey; etwas, das völlig die Begriffe von Menschheit und Thierheit verwirrt. Die Kunst, die vom Thiere ausgeübt wird, ist in Ansehung seiner eine durchaus blinde, mit keinem Bewußtseyn eines Zwecks verbundene; in ihm handelt ein anderes als es selbst. Verstand setzt Persönlichkeit voraus, und zu einer Zeit, da leider von Menschen so wenig überflüssiger Verstand gezeigt worden, thut es wahrlich nicht Noth, ihn freigebig den Thieren zukommen zu lassen. Wir glauben also, um den wahren Sinn des Verfassers nicht zu verfehlen, uns besser an die freieren Ausdrücke des Gegensatzes in folgenden Wendungen zu halten. "Dem einen System ist der Mensch lauterer Geist, das Leben im Idealen seine einzig wahre

I,7,516

Bestimmung. Nach dem anderen hat das geistige Leben keine Selbständigkeit, und das Schaffen und Wirken in der Sinnenwelt ist die einzig sichere Bestimmung des Menschen. Jenes verschmäht alle Bildung für äußere Zwecke, alle Bemühung um die Mittel, welche zur Verwirklichung der Ideen in der Außenwelt nothwendig sind; das andere hat gar nicht die Bildung des Geistes an *sich*, sondern die für bloß äußere Zwecke, zum künftigen Beruf und Fortkommen in der Welt, zur letzten Absicht." Aber nur worin jene Mittel, oder, genauer zu reden, worin jenes - doch wohl ebenfalls positive - Princip bestehe, durch dessen Kraft der Mensch Ideen in der Außenwelt verwirklichet - darüber hätten wir die bestimmte Erklärung vom Verfasser gewünscht. Denn wenn etwa darunter wieder nur *Kenntnisse* verstanden werden, z.B. die sogenannte Kenntniß der Welt, des Menschen, der positiven Einrichtungen u.s.f. (S. 42), so geht uns der Gegensatz unversehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geistigen stehen.

Sollte der wahre hier allein zu suchende Gegensatz nicht folgender seyn? - Der *Vernunft*, die als das Vernehmende und Allgemeine in Ansehung des Menschen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat, kann bloß das Thätige, Selbstwirkende, mit Einem Worte die *Persönlichkeit* entgegengesetzt werden. Jene, die Vernunft, bestimmt an dem Menschen überall nur seinen Gattungsbegriff, seinen allgemeinen Wesenscharakter; diese, die Persönlichkeit, ist es, nach welcher wir die besondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menschen schätzen, so daß z.B. ein vernünftiger Mann genannt zu werden (das Allgemeinste, was von einem Menschen ausgesagt werden kann) ein fast ebenso zweideutiges Lob ist, als das andere, ein guter Mann zu heißen, während dagegen Persönlichkeit an und für sich und ohne weiteren Zusatz Lob erhält. In der That fassen wir alle Tugenden und Eigenschaften, welche der Mensch in kräftiger Verwirklichung der Ideen zeigt, unter diesem Namen zusammen. Außerdem ist auch nicht zu leugnen, daß das ganze Streben des modernen Humanismus ganz auf die Cultur und unverhältnißmäßige Erhebung jener unpersönlichen Eigenschaften ging, die persönlichen aber als etwas Schlechtes und gering zu Schätzendes

I,7,517

bei Seite liegen blieben. Es ist, als hätte Ein Schicksal die äußeren Ereignisse und die inneren Geistesrichtungen bestimmt, als hätte alle Selbstheit und Ichheit, nachdem die Nation ihre Persönlichkeit längst verloren, auch im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden sollen. Woher sonst im Inneren unserer Nation jenes absichtliche und bewußte Wüthen gegen hervorragende Individualität, und zwar als solche - woher die Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, wogegen der Verfasser (S. 198 ff.) so treffende Worte redet, und durch welche die Auflösung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur substanzlosesten Durchsichtigkeit gelangt ist; nicht jener des Demants, die mit der größten Bestimmtheit und Härte der Individualität besteht, sondern der haltungslosen Luft? Woher, ohne ein solches Schicksal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philosophie, die kräftiger als eine zuvor die Persönlichkeit erhoben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbstwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menschen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? Woher ohne dieses gänzliche Aufgeben aller Persönlichkeit die Kleinmüthigkeit, welche frömmelnder Unvernunft, einer neuen desto widerwärtigeren, weil philosophischen, desto verderblicheren, weil praktischen, Sentimentalität die Thür öffnet, und endlich auf alles eigne Denken, wie schon längst auf das eigne Wollen, verzichten, den Quell der Weisheit im Nichtsthun oder - in den Kirchenvätern suchen heißt? Woher endlich die allgemeine Geringschätzung der Gelehrten in Bezug auf Welt und Leben, als von dieser entschiedenen Unpersönlichkeit bei vermeintlich hoher Bildung, allseitiger Humanität, ja sogar Anpreisung des Alterthums, dessen Muster eben durch die Vereinigung der höchsten und allgemeinsten Bildung mit der bestimmtesten Persönlichkeit unsere Bewunderung erregen? - Mag es seyn, daß kein Philanthropinist den Gegensatz so gedacht (die verkehrtesten Mittel zur Heilung des Uebels haben sie auf jeden Fall ergriffen); dennoch kann das wahre Wort des Gegensatzes nur dieses seyn, denn die Einwendung, daß Erweckung und Bildung der Persönlichkeit der sittlichen Erziehung anheimfalle, und

I,7,518

also bei der Frage nach dem höchsten Zwecke des Unterrichts nicht in Betracht komme, wollen wir niemanden zutrauen. Auch unsere Meinung ist, daß ohne Freiheit des Willens im eigentlichen und wörtlichen Verstande Persönlichkeit ein Unding sey, aber wenn Selbständigkeit und schaffende - das, was nicht ist, *hervorbringende* - Kraft der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist, wenn Entschiedenheit, Sicherheit, Gegenwart des Geistes im besonderen Fall ihre bestimmtesten Merkmale sind, so ist einleuchtend, daß nur selbstgeschaffene Begriffe, nur diejenige Sicherheit der Grundsätze, welche aus einer völlig durchgebildeten Weltansicht entspringt, zu der jeder von jedem Punkt aus gelangen und geleitet werden kann, nebst Freiheit von Vorurtheilen (worunter hier alle beschränkenden Meinungen verstanden werden) wahre Persönlichkeit geben und die Art sowohl als den Stoff ihrer Aeußerung bestimmen. Darum eben läßt sich zweifeln, ob von dem Unterricht je für sich geredet werden könne, da er ein wesentlicher Theil der Erziehung ist, und beide zusammengenommen erst die wahre Kunst der Menschenbildung ausmachen.

Nach der Erkenntniß und Bestimmung des Gegensatzes ist, das Princip der Entscheidung oder Ausgleichung zu finden, das Wichtigste. Das richtige Princip für den vorliegenden Fall glauben wir bei dem Verfasser schon im ersten (historischen) Abschnitt in den Worten (S. 33) zu finden: "Ein anderer Geist, dem jener der Aufklärung als bloßer Vorläufer Platz gemacht hat, ist mit der Wiederauferweckung des ächten philosophischen Denkens unter uns erschienen. - Dieselbe merkwürdige Reform, welche das Ideale wieder zu der Ehre, Realität zu seyn, hervorgerufen hat, ist in dem ganzen Umfang unserer Bildung, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, in allen Zweigen des Thuns und des Lebens sichtbar. - Die Idealität der Wahrheit und die Wahrheit des Idealen wird immer allgemeiner und

lauter anerkannt, die Stimme derer, die jene Ueberzeugung höhnen, immer heimlicher und schwächer." Irren wir uns, oder wäre an Deutlichkeit gewonnen worden, wenn der Verfasser diesen Gesichtspunkt auch zu Anfang des zweiten Abschnitts festgehalten hätte? Denn wenn dort der

I,7,519

Grundfehler beider Systeme in die *Einseitigkeit* gesetzt wird, indem der Humanismus von den zwei Seiten der menschlichen Natur nur die geistige, der Philanthropinismus nur die thierische ins Auge gefaßt habe, so müßte alsdann das Rechte schon dadurch hervorgehen, daß beide Seiten nur zugleich oder vereinigt ins Auge gefaßt würden, welches der Verfasser (S. 67) ausdrücklich leugnet, und was auch dem Geist seiner ganzen Ansicht widerstreitet. Ist aber der Streit nicht durch Verbindung zu entscheiden, so liegt auch der Grund des Uebels nicht in der Einseitigkeit der Reflexion - in dem Sehen der einen ohne die andere Seite -, sondern vielmehr darin, *daß* zwei Seiten gesehen wurden, ein Gegensatz gesucht, wo keiner war - in der Annahme, *daß* es eine geistige Thätigkeit gebe, die nicht zugleich real, und eine reale, die nicht zugleich geistig wäre. Diesen Grundfehler haben beide Systeme *gemein*, und die vom Verfasser angegebene Einseitigkeit ist erst eine Folge desselben. Der Verfasser, der überall mit logischer Genauigkeit zu Werke geht, wird uns diese für die Klarheit der Entscheidung wichtige Bemerkung nicht als Sylbenstecherei auslegen. Daß er sich auf die angegebene Art ausgedrückt, daran hat ohne Zweifel nur die gewählte Bezeichnung des Gegensatzes Schuld. Denn zwischen Rationalität und Animalität als solchen ist allerdings ein vollkommener Gegensatz. Wo diese ist, kann jene eben darum nicht seyn, und umgekehrt wo jene ist - versteht sich als persönliche Rationalität, nicht als die allgemeine, die freilich in jedem Stein und Thier ist - muß diese, die Animalität, aufgehört haben, und in ein Höheres verklärt seyn. Daß der Humanismus, der ausgeartete nämlich, wie ihn der Verfasser an mehreren Stellen schildert, diesen Gegensatz so gemacht, ist freilich unleugbar; wenn er aber das Animalische, als das vermeintlich böse Princip, herabzusetzen und zu schwächen, das andere dagegen zu erhöhen suchte, so lag der Fehler nicht in dieser, nach der Voraussetzung vielmehr lobenswerthen Einseitigkeit, sondern in der Annahme, daß im Menschen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geistigkeit ihren Gegensatz in der Thierheit habe. Der alte und ächte Humanismus kannte diese moderne Polemik gegen den Animalismus keineswegs, und wußte diesen überhaupt mit

I,7,520

mehr Geistesfreiheit zu nehmen, wie die wohlfürsorgenden Stiftungen für Leibesnahrung und Nothdurft der Studirenden beweisen - ebenso viele Denkmäler der alten Pädagogik, dergleichen, seines Namens ohnerachtet, der Philanthropinismus keine aufzuweisen hat, der nur seine Verwalter zu bereichern diente -, wie ferner die Sorge für Bildung körperlicher Kraft und Gewandtheit auf unseren Universitäten beweist, wo seit den ältesten Zeiten Meister in allen Leibesübungen angestellt sind, welche erst ein Pedantismus neuerer und trübseliger Art zu verscheuchen Miene gemacht hat. Wir wenden die obige Bemerkung gleich auf die Entscheidung der allgemeinsten Streitpunkte über den *Zweck* des Erziehungsunterrichts an, wovon der Verfasser zu Anfang des dritten Abschnitts handelt. Der erste ist, ob jener Zweck in der Bildung des Geistes an sich, oder in der Bildung und Vorbereitung zum künftigen Beruf bestehe? Der Fehler beider Systeme liegt auch hier nicht in einer Einseitigkeit der Reflexion auf die eine oder andere der jenen beiden Zwecken entsprechenden Thätigkeiten, sondern in der Einseitigkeit des *Begriffs* von einer jeden; in der Annahme, daß geistige und Berufsthätigkeit überhaupt reell unterscheidbar seyen. Das nämlich war die mit Triumph vorgebrachte Weisheit, daß die höchste intellektuelle Bildung für das eigentliche Leben unnütz, und daß die wahrhaft praktische Thätigkeit eine

von der ideellen gänzlich unabhängige sey. Auch diese Meinung hatten wieder beide Theile *gemein*. War sie gleich ein Produkt der modernen Aufklärerei, so stimmte der große Haufen der Humanisten doch willig mit ein. Wer bekannte lauter als sie selber die Unfruchtbarkeit der Ideen für das Leben und die Unnützlichkeit aller Speculation? Eine Behauptung, die sie bald wahr machten. Denn eben indem sie die Wissenschaft mehr und mehr zu dem Bedürfniß des Alltagsgebrauchs herabzogen, oder in eine völlig unfruchtbare Gelehrsamkeit verwandelten, gingen in ihr die Ideen, und damit alle praktische Kraft aus, so daß ihr das Leben in Kurzem über den Kopf gewachsen war. Die wenigen, die jene reine und unbedingte Liebe der Wissenschaft um der Wissenschaft, der Ideen um der Ideen willen, welche die früheren Zeitalter erhoben hatte, noch in sich empfanden,

I,7,521

zogen sich freiwillig oder gezwungen von Welt und Leben zurück. Die ächten Jünger jener Meister aber waren entweder für das praktische Leben wirklich gründlich verdorben, oder zwar gemeinnützlich und flach genug gebildet, aber durch ihre Ideenlosigkeit unfähig, selbständig in die Zeit, die ihnen zu groß war, einzugreifen. Um die Verwirrung zu vollenden, wurde dieser endlich allgemein gefühlte Mangel praktischer Kraft dem wahren Humanismus zugeschrieben, und dem Uebel durch eine noch vollkommenere und weitere Ausführung des Philanthropinismus zu steuern gesucht. Des ächten, freilich schon uralten, Humanismus Meinung war: Wissenschaft und geistige Bildung seyen das Salz der Erde; zum Verfall eile ein Volk, wenn entweder das Salz dumm, d.h. die Weisen unfähig würden zu regieren, oder umgekehrt mit der Dummheit gesalzt würde, d.h. die Unweisen regierten.

Auf diese Ueberzeugung, welche die Kraft voriger Jahrhunderte war, das unsrige zurückzuführen, strebt mit Würde und Ernst die vorliegende Schrift. Sie entscheidet unbedingt für den (richtig verstandenen) Humanismus, offenbar nur in der angegebenen Voraussetzung. Die behauptete Identität ist nämlich nicht etwa als *Gleichheit* zu verstehen - Begriffe die jeder genaue Sprachgebrauch, jede Logik unterscheiden lehrt -; der Sinn ist, daß das Positive beider Thätigkeiten ein und dasselbe, der Nerv praktischer Thätigkeit selbst die geistige sey. Jeder Gegensatz, in dem sich findet, daß das eine (richtig verstanden) das andere begreift, dieses also das Begriffene von jenem ist, muß nach dem Princip der Unterordnung entschieden werden. Eben dieses ist das durchgängig vom Verfasser Angenommene. Kein Wunder also, daß der Humanismus überall entschieden Recht behält, und es bedurfte deßhalb keiner Versicherung von Unparteilichkeit (S. 74). - "Wer für das Unbedingte gebildet ist, sagt der Verfasser S. 101, der ist allein eigentlich gebildet, und bringt Bildung auch zum Bedingten mit. Wer eine andere Realität als die der Erde kennen, und eine höhere Bestimmung seines Lebens glauben gelernt hat, für den hat das Leben *einen ganz andern Ernst* als den der Noth. Nur dieser macht kleinlich und gemein, der andere erhebt den Menschen." - "Dem Blick,

I,7,522

der an Gegenständen der Innenwelt sich geübt hat, wird auch die Dinge der Außenwelt zu durchschauen weit eher möglich seyn, als dem, der sich mit noch so viel Sachen, d.h. Aeußerlichkeiten, abgegeben hat." - Auch umkehren läßt sich eben deßwegen die Ordnung nicht; denn die bewegende Kraft des Aeußeren liegt selbst im Inneren. "Das Sehenswerthe an der Erde - auch in den Weltereignissen, setzen wir hinzu - ist selbst das Unsichtbare." Wer nun hiegegen die jetzige Gestalt der Welt, die Verworrenheit und Verwickelungen der Staatsgebäude u.s.w. stellen wollte, vergäße, daß diese Gestalt selbst die Folge jener Trennung des Lebens von dem einzig belebenden Princip ist. Daß bei der Frage, was seyn solle, auf den lebendigen Staat gerechnet werde, nicht auf den todten, versteht sich doch wohl. - Wie war es denn

möglich, daß in dem römischen Freistaat der nämliche Mann die Dienste des Krieges in der Jugend, das Amt des Richters bei anfangender Mannheit, das eines Verwalters öffentlicher Einkünfte in reiferen Jahren, endlich das Ruder des ganzen Staates in Frieden und Krieg führen, der nämliche zugleich Oberhaupt des Gemeinwesens zu Haus und siegreicher Feldherr an der Spitze der Heere seyn, und zuletzt im Alter noch den Musen und der Philosophie leben konnte? Eine nothwendige Idee ist es (man sehe S. 95), daß die Berufsthätigkeit (worunter wirkliche *Thätigkeit*, nicht knechtische oder bloß mechanische Arbeit verstanden wird) eine fortgesetzte Ausübung der Humanität, eine fortgehende Bildung und Steigerung der geistigen Kraft an dem widerstrebenden Stoff der Wirklichkeit sey; eine Idee, die, wenn auch auf kurze Zeit, doch in einzelnen glücklichen Staaten, häufiger im öffentlichen Leben großer, ihr Zeitalter beherrschender Menschen sich verwirklicht gezeigt hat. Die den Staat immer nur als Mechanismus angesehen, denen sein positiver Begriff, die umfassendste Darstellung der Ideen in der Wirklichkeit zu seyn, nie klar geworden ist, mögen auf jede Berufsthätigkeit verächtlich herabsehen. Sind aber auch in menschlichen Dingen nur Ideen das lenkende, ordnende und wahrhaft schaffende Princip, so muß die geistige Bildung, ihrer Allgemeinheit unbeschadet, unmittelbar Bildung für das Leben seyn,

I,7,523

und von diesem nicht sowohl abziehen, als die höchste Kraft desselben und das wirksame Principium seiner Veredlung erwecken.

Ein anderer vom Verfasser erwähnter Gegensatz ist, daß Erwerbung bestimmter Kenntnisse dem einen Uebung des Geistes an sich, dem andern als Hauptzweck erscheint. Von einem wahren Gegensatz kann nun hier vollends nicht die Rede seyn, da Geist und Kenntnisse sich wie Seele und Leib verhalten; nur was höher sey, was untergeordnet, was Zweck und was Mittel, kann die Frage seyn. Selbst der Philanthropinismus ist doch kaum für so blind anzunehmen, daß er die Kraft, wodurch alles bewegt wird, geringer achten sollte als die zu bewegende Masse. Eher hat der moderne Humanismus durch den zu großen auf Kenntnisse als solche gelegten Werth Gelehrsamkeit und ausgebreitetes Wissen in übeln Ruf gebracht, indem freilich Verständniß der Sprachen, genaueste, aus allen Geschichtsbüchern geschöpfte Kenntniß der Weltereignisse ohne befestigtes Gemüth und selbständigen Geist vor den falschesten Urtheilen und den gröbsten Mißgriffen nicht schützen konnte. Gewöhnlich wird indeß jener Gegensatz näher bestimmt, so daß Ideen und praktisch brauchbare oder gemeinnützliche Kenntnisse, Uebung der contemplativen, Ideen erzeugenden Kraft an geistigen Gegenständen und Uebung der materiellen Thätigkeit an bloß materiellen Dingen einander entgegenstehen. Schelten wir die Nützlichkeitsforderung doch nicht zu unbedingt! Wer dem Menschen nützen kann, erfüllt sicher den Zweck der Natur, indem wir in jenen humanen Gedanken einstimmen dürfen: wozu all' der Apparat von Sonnensystemen, Milchstraßen und Nebelsternen seyn würde, wenn nicht endlich irgend ein vernünftiges Wesen des Daseyns sich freute! Da aber die Menschengattung zur Einheit geschaffen ist, und der Einzelne nur als Glied eines kleineren oder größeren Ganzen seinen wahren Lebensvortheil finden kann, so ist, wenn vom Nützlichen die Rede ist, zuletzt alles auf das Ganze zu beziehen, und nur das wahrhaft gemeinnützlich zu nennen, was nicht einzelnen, und wären es noch so viele, sondern dem Staat, dem Volk als solchem nützt. Ganz im Gegentheil hat die letzte Zeit gerade das gemeinnützlich genannt, was nur dem Einzelnen frommt. So, um bei einem der

I,7,524

nächsten Beispiele stehen zu bleiben, wird durch die Erfindung der Vaccination wohl manches einzelne Leben gerettet, einzelnen Vätern, einzelnen Müttern Leid und Schmerz abgewendet; aber was hat der

Staat als solcher davon? Daß die Population dadurch vermehrt werde, ist zweifelhaft, solange man nicht weiß, ob der Tod seine Beute nicht auf anderem Wege holt, da ihm dieser abgeschnitten ist; daß vermehrte Population für jeden Staat unbedingt wünschenswerth sey, ist ebenfalls nur eine seichte Behauptung neuerer Zeit; beides aber zugegeben, so besteht ja der Staat nicht in der Population, noch durch sie, und ohne Sitten und Religion wird jedes vaccinirte Volk zu Grunde gehen, wenn mit diesen das unvaccinirte seine Freiheit und Ganzheit behauptet. Der Staat selbst ist eine geistige Idee, also können auch nur geistige Ideen gemeinnützlich heißen; alles andere ist nur Mittel und hat nur Werth, wenn es zum Werkzeug von Ideen dient. Demnach können Ideen und Gemeinnützliches überhaupt nicht in Gegensatz gestellt werden, und die es thun (wie es denn noch immer von der Mehrheit geschieht), wissen und verstehen nicht, was gemeinnützlich heiße. War aber in jenem Streit gleich anfangs nur vom Privatnützlichen die Rede, so verdient die Frage: was höher stehe, dieses oder Ideen, gar keine Antwort. Wer so fragt, könnte auch zweifeln, daß dem Volk der Deutschen, z.B. ein großer Gesetzgeber, ein Solon, ein Lykurg, ein Moses sogar, menschlicher Weise zu reden, weit heilsamer gewesen wäre, als alle Erfinder von Sparöfen, Spinnmaschinen oder Runkelrübenzucker. - In der andern Entgegensetzung, zwischen Uebung der contemplativen Kraft an rein geistigen, und Uebung der materiellen an rein materiellen Gegenständen, kann unter der letzten die materiell-*erkennende* gemeint seyn, dann kommt dieser Gegensatz auf den vorigen zurück; es ist nicht zweifelhaft, welche die wichtigere, ja welche die unbedingt wichtige ist, diejenige nämlich, welche ein Ganzes als ein Ganzes zu fassen vermag, die Kraft der Ideen und der Totalität. Ist aber unter materieller Kraft die *handelnde* zu verstehen, und die Rede davon, daß, nach dem Ausdruck des Verfassers, der Mensch nicht bloß zur Vernunft geweckt, sondern auch diese in Werk und That äußerlich darzustellen

I,7,525

befähigt werden solle, so stoßen wir, da alle Befähigung nur persönlich seyn kann, wieder auf den Grundgegensatz zwischen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Persönlichkeit. Aber alles, was den Geist bildet, was ihn wahrhaft frei macht und erhebt, das bildet und erhebt auch die Persönlichkeit. Durch nichts wird sie gewisser niedergedrückt, als durch dunkle, verworrene Begriffe, durch ein Uebermaß ungeordneter Kenntnisse; daher es nichts Seltenes ist, den Mann von wenigen Begriffen mehr Gegenwart des Geistes und Bestimmtheit im Handeln zeigen zu sehen, als den, der es mit vielen Kenntnissen doch weder zur Klarheit noch zur Einheit der Ansicht gebracht hat. Man scheint daher bei denen, welche einst im eigentlichen Sinne Verwirklicher von Ideen seyn sollen, nur die Wahl zu haben, sie entweder zum Höchsten der Bildung, zur kräftigen Ueberschauung des Ganzen, mit bestimmter Erkenntniß des Einzelnen verbunden, zu führen, oder sie, nach Art der Philanthropinisten, mit wenigen in der Nähe liegenden, völlig nüchternen Begriffen auszustatten. Denn was in der Mitte liegt - die nicht durchgeführte Bildung, die nicht völlig gewonnene Klarheit über Punkte, die sonst besser geruht hätten - eben das, was unsere moderne Erziehung und Lehre gewöhnlich liefert, ist das ganz Untaugliche und Verderbliche. Nur diejenigen Grundsätze und Begriffe, welche bis zur unwiderstehlichen Klarheit für den Verstand gelangt sind, nehmen auch von unserer Persönlichkeit Besitz, und hören auf allgemeine Begriffe und Grundsätze zu seyn, indem sie unsere eignen und individuellen werden; ohne dieses Persönlichwerden aber sind die höchsten Grundsätze der Vernunft, die erhabensten Ideen des Verstandes nur tönendes Erz und klingende Schellen. Hieraus folgt wohl, daß eine kräftige und durchgeführte theoretische Bildung - nicht als das Einzige, aber als Erstes und Vornehmstes und als Grundlage jeder andern - das einzig rechte Heilmittel unserer Nation sey. Sonst war der religiöse Glaube, der verschwunden ist, ihr inneres Band; zurückgehen läßt sich nicht, nachdem einmal die Bahn freier Erkenntniß betreten ist, nur durchgeführt kann die begonnene That Einigkeit, Festigkeit, Gewißheit, Glauben wiedergeben. Preis und Dank verdient daher der Verfasser, der sich

I,7,526

der rein geistigen Bildung so mannhaft annimmt, der dem Volk, dessen einzige Bildungszeit die Schule ist, den religiösen Unterricht rettet, die Beschäftigung mit dem sogenannt Nützlichen, durch welche das Kind schon die Last und Hitze des kommenden Lebens zum voraus empfinden soll, abzuwehren trachtet, denen aber, die innerer Beruf zu künftigen Vertretern und Verwaltern der Humanität weiht, die Selbständigkeit einer freien und reingeistigen Bildung zu erhalten sucht.

Wir glauben durch das Bisherige die herrschende Idee und Grundtendenz dieses Werks herausgehoben zu haben, welches die wesentliche Pflicht einer Anzeige ist. Kürzer können wir uns über die mehr speciellen Streitpunkte fassen, und fast auf den bloßen Auszug beschränken. Der erste betrifft die Unterrichts-*Gegenstände,* und zwar zunächst die *Zahl* derselben. Ausdehnen wollte sie besonders die neuere Unterrichtsweise, als müßte von jedem soviel möglich alles gewußt, das, was Aufgabe der ganzen Gattung ist, oder wonach nur wenige Auserwählte die Hand ausstrecken dürfen, durch jedes Individuum erreicht werden. "Die Bildung (die allgemeine öffentliche) kann dem Hauch eines Gartens verglichen werden, der dem stillen Leben der verschiedensten einzelnen Blumen entströmt, jeder einzelnen als erhöhtes Labsal zurückkehrt. Woher soll nun Bildung kommen, wenn wir alle das stille, eigenthümliche Leben fliehen, individuelles Seyn und Wirken unserer nicht würdig achten, Vertheilung und Auflösung unserer Kraft ins Unbestimmte, Allgemeine für unsere wahre Bestimmung halten?" - Ist nicht Abrichtung zum Beruf, ist Bildung des Menschen an sich unmittelbarer Zweck, so ist im Allgemeinen gewiß keine große Ausdehnung der Unterrichtsgegenstände erforderlich, unbedingt nothwendig für alle ist auch in materieller Beziehung nur die Kenntniß der Ideen, besonders der religiösen und sittlichen; für die, welche der freien Bildung längere Zeit widmen können, ist die Ausdehnung freilich größer; aber eben diese sind vor allen heilig zu halten; alles, was bloß willkürlichen Zwecken dient, sey vom eigentlichen Erziehungsunterricht, der, weil er dieß ist, jedem speciellen, auch dem Fachunterricht entgegensteht, ausgeschlossen. - Was die *Art* der Gegenstände betrifft, so zeigt der

I,7,527

Philanthropinismus (wohl auch der moderne Humanismus) vom Geistigen überhaupt bloß negative Begriffe. Geistig ist ihm das dem Räumlichen, Körperlichen Entgegengesetzte - etwas Eigenthümliches, Positives hat der Geist nicht; sein Bestes sind Begriffe, d.h. Abstraktionen des Körperlichen, woher denn das Geschrei nach Anschauung, deßgleichen, daß unter den (barbarisch sogenannten) Realien nur körperliche Dinge gemeint werden. Ist denn der Geist nicht zum wenigsten ebenfalls ein Reales, und hat er nicht außer der Körperwelt sich selbst zum Objekt, und eben damit Begriffe von reingeistiger Art, über beiden aber noch das, worin Natur und Geist ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, das Absolute, dessen Begriff den höchsten Kreis geistiger Gegenstände bezeichnet? Was setzt denn nun dem der Philanthropinismus entgegen? Er will neben die leeren Formeln innerer Abstraktionen todte äußere Anschauungen setzen, und meint eine Einseitigkeit durch die andere zu bessern. Weit gefehlt; vielmehr soll in beiden Gebieten - dem der Ideen und der Sachen - Begriff und Anschauung sich durchdringen; und da in Ansehung der Ideen diese Einheit nur darstellbar ist durch Wort und Rede, besonders sofern sie Kunst ist, so sind Sprache und Rede auch an und für sich ein wahrhaft geistiger Unterrichtsgegenstand. Die Sprachfeinde kannten von geistigen Gegenständen keine andere Darstellung als die einer schulgerechten Definition, nicht die unmittelbare, Leben anregende Erscheinung. "Die Sprache ist die Erscheinungsform des Geistes, sein unmittelbarer Leib; in ihr stellt er dar für sich selbst und andere, nicht nur sich selbst, sondern auch was höher und niedriger ist als er selbst. Durch das Wort wird die körperlose Idee verkörpert und fixirt, die geistlose Sache vergeistiget und beweglich gemacht." Der

Unterricht knüpft sich deßhalb nicht nur nothwendig an das Wort an, selbst da, wo die Sache nicht vorgezeigt werden kann, sondern auch das Wort selbst und seine Form zum Gegenstand des Unterrichts erhoben, ist so wenig Wortkram, daß man vielmehr behaupten darf, der schlechteste Sprachunterricht rege noch immer mehr Geist an als der bloße Sachunterricht. - Unleugbar ist nun, daß die Natur selbst durch verschieden ausgetheiltes Talent,

I,7,528

eingepflanzte Neigung u.s.w., in Bezug auf Geistiges und Materielles, eine Trennung der Individuen gemacht zu haben scheint, daß das eine mehr für Gegenstände der ersten, das andere mehr für Gegenstände der andern Art geschaffen scheint. Diese Verschiedenheit des inneren Berufs - aber auch nur diese, nicht der willkürlich angenommene äußere - kann dann auch eine Theilung des Unterrichts zulässig, ja nöthig machen, damit nicht das geistigere Talent mit materiellen Gegenständen gequält werde (wie die Klage von den philanthropinischen Lehranstalten erschallt, daß die talentvollsten Schüler ihre Zeit mit Zählen und Betasten von Steinen, Kräutern und dem übrigen rohen Stoff zubringen müssen), noch das materiellere (wie vielleicht auf den humanistischen Schulen) mit bloß geistigen Dingen. Weit besser wird diese förmliche Theilung seyn als der neuere Versuch, alles zu vermischen, und aus jedem Einzelnen einen Mikrokosmos aller Kenntnisse und Vollkommenheiten machen zu wollen, womit nothwendig alle Bestimmtheit der Individualität vertilgt werden muß. (Treffliche schon oben erwähnte Bemerkungen über diese Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit sind hier eingewebt. - Die Individualität ist zwar nicht die Persönlichkeit selbst, aber doch ihre Basis und gleichsam ihr Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum ist erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltansicht (auf welche Art es nun dazu gelangt sey) und aufgehellter, sicherer Vernunft die entschiedene Ausbildung desjenigen besonderen Talents, derjenigen bestimmten geistigen oder materiellen Anlage verbindet, die in seiner Individualität liegt. Alles andere ist unnütz oder vom Argen). - Nur werde dann die materielle Beschäftigung nicht bloß atomistisch und mechanisch-zergliedernd, wie bisher, getrieben, noch glaube man mit dieser als der leichteren auch bei den für sie wirklich Geschaffenen den *Anfang* machen zu können. Denn entweder wird die Beschäftigung wirklich leicht gemacht, nämlich durch Oberflächlichkeit: so ist sie Spielerei; oder sie ist klein bloßes Hin- und Herfahren an der Oberfläche, sondern ein Eindringen in die innere Natur: so ist es wahrlich leichter, das Geistige, an sich Lebendige, als das scheinbar Todte geistig zu fassen. Denn "die

I,7,529

Ideen, die sich *in* den Sachen darstellen, sind es eigentlich, die den Gegenstand des Unterrichts ausmachen, wenn er sich mit Sachen beschäftiget." Erst nachdem an rein geistigen Uebungen das geistige Auge erstarkt ist, und zugleich das Talent Zeit gehabt hat sich zu entscheiden, mag die Theilung vor sich gehen, doch so, daß der Zusammenhang beider Sphären und die organische Einheit aller Bildung dabei nie aus dem Auge verloren werde. Unnöthig ist diese Theilung bei denen, welche nur die nothwendige Menschenbildung erhalten können; nur setze man die letzte nicht als Volksbildung der freien als Gelehrtenbildung entgegen. Beider Unterschied ist nur der, daß jene sich auf Erweckung der wesentlichen, distinktiven Kräfte des Menschen einschränkt, diese das Ideal der Menschheit, d.h. die allseitige und harmonische Ausbildung aller Anlagen, vor Augen hat. Es soll keine Gelehrtenerziehung geben. Jede Berufsbildung ist unfrei; darin hat, ungetreu seinen Grundsätzen, der Humanismus gefehlt, daß er an die Stelle der unbeschränkt und absichtslos geistigen Bildung die absichtliche und beschränkte zum Gelehrten setzte. In einem besonderen Anhang zu dieser Abtheilung spricht der Verfasser noch

ausführlicher über den hohen Werth des Sprachstudiums und der klassischen Philologie. Die Vorbringungen der Modernen werden mit der Gründlichkeit widerlegt, die man nach der bisher gezeigten Denkweise erwarten kann, und sinnreiche Bemerkungen (wie die S. 228 über Studium der alten Sprachen als Surrogat des mathematischen) wechseln mit begeisternden Darstellungen ab, wie die des hohen Sinns der Rede S. 222 ff., welche wir bedauern des Raums wegen nicht ausheben zu können.

Wenn Ideen zunächst durch die Form ihrer Darstellung objektiv werden, so muß auch beim Unterricht eine Rücksicht auf jene genommen werden. Diese Reflexion führt den Verfasser auf den Streit über die Urbildlichkeit des klassischen Alterthums für alle Zweige unserer Cultur und für alle Arten von Darstellung. Hier wünschten wir bloß einen Hauptbeweis hinweg, den der Verfasser für die Wichtigkeit des Alterthums von dem gegenwärtigen Zustande des Geschmacks und der Frevelhaftigkeit der Leserei hernimmt; ein Beweis, der doch nicht für alle

I,7,530

Zeiten gültig seyn kann, und der daher vom Verfasser wohl nur in der Absicht geführt worden, auch seine Stimme über die Parteiungen in der Literatur abzugeben; doch wäre über das vorausgesetzte Verhältniß der klassischen Literatur zu der unsrigen noch manches zu sagen. Bis jetzt war es offenbar mehr ein negatives und einschränkendes als positives begeisterndes. Eigenthümliche Bildung müßte erst allgemeiner verbreitet seyn, um die wahre Empfindung für das Alterthum voraussetzen zu dürfen. Ist es daher so verwerflich, wenn der Nation die hohle Classicität mancher Werke nicht mehr genügt, wenn sie wieder auf ihr eignes, ursprüngliches Wesen zurückzugehen sucht, wie es sie aus den Werken urdeutscher Kraft anspricht, an welchen nur glatte Unwissenheit, deren ganze Kenntniß der Vorzeit aus dem gewöhnlichen Geschwätz unserer Compendien abstammt, ekel und vornehmthuend vorübergeht. - Hellenen können wir doch nicht werden; unsere eigenthümliche Farbe müssen wir behalten, wir selbst bleiben. Wem von uns steht Shakespear nicht unendlich hoch über allen Nachahmern oder Nachbildnern griechischer Tragödie? - Herzerfreuend ist des Verfassers Aeußerung: uns bleibe für Bildung des Nationalgeschmacks (und wahrlich nicht bloß dieses) noch etwas anderes zu thun, nämlich die einheimischen Geisteswerke national zu machen. Von Mund zu Mund müsse das Treffliche gehen, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden. - Nur werde dazu das wirklich Nationale erwählt, das aus Herz und Geist der Nation Geborene; denn nie, man darf es wohl sagen, nie war das in die Nation übergegangen, ihr Herz und Seele geworden, was nun freilich fast allgemein die Geringschätzung erfährt, von der der Verfasser (S. 236) spricht, und im Gegentheil das wirklich Nationale, wie Faust und Aehnliches, ist doch wohl nicht bloß zur *zweiten* Lektüre (S. 236) gekommen. - Werde z.B. das Lied der Nibelungen unser deutscher Homer, das Nationallied, das in den Schulen gelesen, von der Jugend eingesogen und in Saft und Blut verwandelt das Alter noch begeistere; anders wird es die Nachkommen stählen als die falsche Kraft oder die Tändelei der Dichter aus dem gepriesenen Zeitalter. Nur die durch Wiederberührung des altvaterländischen Bodens neugewonnene Originalkraft

I,7,531

wird uns auch den positiven Sinn für das Alterthum aufschließen. Die eigne Gottheit erkennend, werden wir nicht mehr mit den fremden Göttern - *buhlen* (mehr war es doch nicht); kräftiger werden wir, als selbst Kräftige, sie erkennen, die alten Muster nicht auf die bloße Form ansehen, um eine leere, frostige Eleganz von ihnen zu holen, und Griechlein (*Graeculos*) zu bilden, keine Griechen - nicht ihren sogenannten Schönheiten nachjagen, sondern die ewige und untheilbare Schönheit ihrer Werke empfinden, und den verwandten Heldengeist aus ihnen einsaugen.

In Ansehung der Methode des Unterrichts werden folgende Punkte zur Sprache gebracht. Die empfohlene Erleichterung und Versüßung des Lernens. - Ueberhaupt nicht auf die Lust soll man die Arbeit ankommen lassen. Arbeitsamkeit ist eine Tugend des Willens, eine zweite Natur durch Uebung u.s.w. - Unzeitiges Universalisiren des Unterrichts, unter dem Vorwand, den Lehrling gleich zur Uebersicht der Gegenstände in ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu gewöhnen. - Schwerer ist die Gewöhnung zur Concentration auf Einen Gegenstand, und diese die formelle Hauptaufgabe des Unterrichts; nur zu diffusibel ist ohnedieß der Geist. Anhäufung gerade macht zaghaft, wenn der Lehrling in keinem einzelnen Theile rechten Fortgang merkt. Nur gegen den Mißbrauch der Vereinzelungsmethode gelten die gewöhnlichen Beweise. - Unzeitiges Systematisiren. - Dieser Zug scheint fast nur dem neuesten Philanthropinismus anzugehören. - Das System ist Produkt einer vielfach gesteigerten Bildung; traurig, wenn, wie es fast in der Regel geschieht, die zuerst darnach greifen, die noch nicht die untersten Stufen zurückgelegt haben; noch trauriger und verkehrter, wenn dieser Mißgriff in den öffentlichen Unterricht übergetragen wird. Der Verfasser zeigt, daß gerade ein solches Verfahren jene leidige Species leerer Köpfe vermehrt, welche die kläglichste Unwissenheit mit nachgesprochenen unverstandenen Formeln vom Absoluten u. dgl. bedecken, und die durch ihr thörichtes Wesen die Wissenschaft selbst beschimpfen. - Das Allgemeine kann nicht gegeben werden; nicht lernen, nur finden läßt es sich; nur erregen und anleiten kann der Lehrer zum Selbstfinden. - Verkehrte

I,7,532

Entwicklung der Geisteskräfte, Streit, was eher und vorzüglicher zu üben, Gedächtniß oder Urtheilskraft. - Beide Methoden für den ganzen Umfang des Unterrichts, ausschließlich gewählt, wären fehlerhaft. Aber zu früh die schlummernde Kraft wecken, ist verderblicher noch, als die erwachende retardiren. Die sogenannten Verstandesübungen bestehen in einem bloßen Voranalysiren, wobei der Lehrling unthätig bleibt, während er bei Gedächtnißaufgaben sich selbst helfen , selbst Methoden erfinden muß. Die beste Uebung der Kräfte ist ihre Anwendung, ohne weitere Reflexion auf sie; besondere Urtheilsübungen setzen voraus, es werde sonst nicht geübt. In der natürlichen Stufenfolge der geistigen Thätigkeiten kommt das Analysiren keineswegs zuerst: die erste ist Auffassung des Einzelnen. Diese Anschauung genannt, muß von Anschauung der Anfang gemacht werden, d.h. das Kind muß lernen, ehe es räsonnirt. Aber das Nöthige zuerst, d.h. die geistigen Gegenstände. Uebung des Anschauens geistiger Gegenstände ist für die früheste Zeit eben Gedächtnißübung. Auch die Uebung des Urtheils muß am Geistigen angefangen werden; gleiche Gründlichkeit an Naturgegenständen überstiege die Fassungskraft des Kindes. Anschauung der Außenwelt in ästhetischer Rücksicht soll mit den Kunstübungen verbunden werden, die das moderne System mit Recht als einen Theil der freien Bildung zurückgefordert hat.

Der vierte Abschnitt des Werkes macht die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichtes. - Nur kurz berührt hier der Verfasser eine wichtige Frage, dies sich durch das Vorige aufdrängt. Wenn der künftige äußere Beruf keinen Unterschied macht, soll denn des Lehrlings künftiges Verhältniß zu der Welt überall nicht beachtet werden? Immer bleibt doch die doppelte Seite des Individuums, da es einmal ein Selbstganzes und unabhängig ist, dann aber auch nur ergänzender Theil eines höheren Ganzen, des Universums, der Menschheit, seines Volks. "Wer ermißt denn aber, sagt der Verfasser, das Verhältniß, welches das Individuum zu dem unübersehbaren Ganzen hat? Wer kann sagen: dazu ist es bestimmt, zu nichts anderem. Läßt sich aber ein so bestimmter Punkt

I,7,533

nicht finden, so kann auch darnach dem Erziehungsunterricht keine feste Richtung gegeben werden." Aber Ein bestimmter Punkt läßt sich doch angeben, der, daß es Mitglied dieses und keines anderen Volkes seyn soll. Die Frage wegen einer Nationalerziehung konnte hier zur Sprache kommen; über Zulässigkeit oder Denkbarkeit einer solchen hätten wir gern den Verfasser gehört. Soll etwa alles auf die oben geforderte Anhänglichkeit an die Nationalliteratur gebaut werden, wie viele in Deutschland jetzt meinen? - Die Hauptarten des Unterrichts sind gegeben, erstens durch die Verschiedenheit der Geschlechter (hiebei eine ausführliche Abhandlung des weiblichen Erziehungsunterrichts), zweitens durch die oben schon bestimmte Artverschiedenheit der Individuen des nämlichen Geschlechts (wobei die bereits vorgekommenen Einschränkungen und näheren Bestimmungen wiederholt werden). Unter den zur freien Bildung Berufenen aber machen die für Geistesideen zu erziehenden den eigentlichen Stand der *Gelehrten* im höchsten und im weitesten Sinne aus, da auch alle Staatsbeamten dazu gehören. Nicht diese oder jene Kenntnisse gefaßt zu haben, genügt für diesen Stand, sondern die zusammenhangende Uebersicht von dem Systeme des Wissens und eine universelle Kenntniß des Wissenswürdigsten aller Zeiten. Der Staat, welcher dem Gelehrtenstande diese Universalität erläßt, oder wohl selbst der Bildung desselben die Richtung ausschließend auf die Brod- oder Berufswissenschaften gibt, verliert früher oder später seine Stelle in dem Rang gebildeter Nationen, und hört auf thätiges Mitglied in dem geistigen Weltreiche zu seyn, worauf der Verlust auch seiner äußeren Selbständigkeit nothwendig folgt.

Wir schließen mit einer allgemeinen Bemerkung. - Ein ausgeführtes Ideal des öffentlichen Erziehungsunterrichtes hat der Verfasser nicht aufstellen wollen. Die Ausführung beschränkt sich auf jene Periode, die rein und ohne alle andere Absicht der Entwicklung der Humanität als solcher geweiht ist; die Periode des Schul-, dann des sogenannten Gymnasialunterrichts. Auch nicht ein unbedingtes Ideal; dazu hätte noch gar vieles andere vorher bestimmt werden müssen. Manches kann daher auch bloß bedingungsweise gelten. Der Verfasser hat den Zustand

I,7,534

einer gegebenen Zeit und Cultur vor Augen gehabt, aber für diesen stellt er auch das Wahre, das einzig Rechte dar. Doch wir glauben unsere Achtung für das verdienstvolle Werk besser durch die theilnehmende, ausführliche Anzeige bewiesen zu haben, als wir es durch jedes Lob könnten, dessen es auch nicht bedarf. Möge es überall die ersprießlichsten Folgen haben! Möge es insbesondere wirken zum Besten des kräftigen, eigenthümlichen Volkes, an dessen Bildung dem Verfasser der Einfluß auf öffentliche Erziehung bedeutenden Antheil gibt! Möge diesem Volk, an dem so manche falsche Weisheit, welche die Zeit indeß vernichtet hat, glücklich vorübergegangen ist, jetzt, da es in die ihm längst von der Natur bestimmte Stelle unter den Völkerschaften Deutschlands eingetreten ist, die Wohlthat eines öffentlichen Erziehungssystems zu Theil werden, bei dem es nicht die Erfahrungen anderer Völker an sich wiederholen dürfe, das nicht nach irgend einer beschränkten, alten oder neuen Ansicht, sondern nach dem ewigen und alleingültigen Kanon freier und schöner Humanität gebildet, gleich weit abstehe von dem Düster früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Wesen nach barbarischen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung.

[I,7,535]

***Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland*. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des**

neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort.[1]

[1] Aus der Erlanger Literaturzeitung 1801, Nr. 35.

Kotzebues Schicksal, an der russischen Gränze angehalten, und nach Sibirien, dem Schauplatz eines seiner beliebtesten Stücke, selbst verpflanzt zu werden - so wie die darauf erfolgte Begnadigung und Rückkehr nach Petersburg mit den bekannten Umständen, wodurch sich die Geschichte wie ein wahrhaft Kotzebuesches Drama geendet hat - hat wohl in vielen, die davon hörten, verschiedene witzige Einfälle erzeugt - aber etwas der Art, wie die oben genannte Ehren- und Triumphpforte ist kein Einfall, es ist ein bleibendes und bestehendes Ganzes witziger Erfindungen aller Art, die sich immer zugleich in den eigensten Gedanken und den eigensten Formen gefallen, und sich zu einem Monument vereinigen, das, nicht nur für den Augenblick errichtet, auch dann noch als Vorbild und Muster wird genannt werden, wenn der Gegenstand, dem es gewidmet ist, zusammt seinem Schicksal längst vergessen ist. Die es nöthig finden, mögen zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel der Ohnmacht greifen, und das schlechte Herz und die Bösartigkeit des Witzes, die durch dieses Werk hindurchschimmern, beklagen oder verdammen. Uns wird es erlaubt seyn, es aus dem höhern Standpunkte der Kunst anzusehen, und in unserm Theile zur wahren Würdigung desselben beizutragen, da es durch seine eigne innere Kräftigkeit,

I,7,536

den siegreichen Witz, mit dem es sich über seinen Gegenstand erhebt, ohne Zweifel von selbst sich durch die deutsche Lesewelt offne Bahn machen wird. Wir betrachten das Ganze als eine in der deutschen Literatur völlig neue, in vieler Rücksicht, vorzüglich aber von Seiten der Kunst und der Poesie bedeutende Erscheinung.

Den Anfang machen Sonette, wie man sie bis jetzt nur von Einem Dichter zu lesen bekommen hat - und in denen selbst die Kunst des Verf. zu einer neuen Potenz sich erhoben zu haben scheint. Man ist zweifelhaft, worauf man zuerst seine Aufmerksamkeit richten soll, ob auf die Vervollkommnung des Sonetts in dieser eigenthümlichen Form, der burlesken, die jetzt durch die ausgesuchtesten Reime (zum Theil rime strucciole, welche besonders in dem ersten Sonett einen schönen Effekt machen), jetzt durch eine absichtliche Verdrehung des Sylbenmaßes, z.B. im sechsten Sonett

Du scheust nicht mehr die Litteratur-Zeitung,

jetzt (und fast immer) durch die ergötzlichsten Wortspiele, durch Assonanzen, und was sonst von solchen Spielen die Sprache darbieten mag, sich ankündiget; oder auf die Kunst, mit der alle möglichen Umstände des vorliegenden Objekts und seiner Geschichte (die nun hintennach freilich als sehr günstig für den Dichter erscheinen) zur Hervorbringung der möglich belustigendsten Wirkung benutzt worden sind. Wir setzen statt aller andern das erste Sonett als Probe bei.

Von liederlichen Thränen giebt's nun Ferien,
Und niemand schwängert unsrer Bühne Musen:
Das Nationaltheater der Tungusen
Geht Kotzebue zu bilden nach Siberien.

Apostel du, von England bis Hesperien,
Naiver Menschheit in gefallnen Busen!
Bald, als Parterr-versteinernde Medusen,
Bringst du uns Kamtschadalische Materien.

Zweiter Benjowsky! Bayard ohne Tadel!
Jenseits des Boreas nun kennen lerne
Das Land, wovon du prophezeit als Seher.

I,7,537

Rußlands Monarch ertheilt dir höhern Adel:
Zum Esel machten dich Geburt und Sterne,
Doch die Kibitke zum Hyperboreer.

Das zweite Sonett ist doppelt, deutsch und englisch, verfaßt und enthält eine Aufforderung an die Engländer, ihrem Dichter Kotzebue zu Hülfe zu kommen. Wir übergehen die folgenden, um etwas von dem achten anzuführen. Es enthält eine witzige Vergleichung des Effekts Kotzebuescher Stücke mit den galvanischen Froschexperimenten.

Doch du versteh'st dich auf den Organismus
Trotz jedem Physiker in unsern Tagen,
Und alle deine Stücke, kann man sagen,
Sind nur Versuche mit dem Galvanismus.

Den Silberthaler gangbar'n Edelmuthes
Sammt leichten Platten deines zink'nen Witzes,
Weißt du armirten (besser entblößten) Nerven anzudrucken.

Und o, wie wunderbare Wirkung thut es!
Du zwingst mit der Empfindung eines Blitzes
Das Publikum, den großen Frosch, zu zucken.

Auf die Sonette folgen *Epigramme*, und ein *Catalogue raisonné* von K's Schauspielen. Auf den starken Pfeffer der vorhergehenden Gedichte sind diese zwar ein schwächeres, aber doch angenehmes Gewürz. - Die Mitte des Ganzen macht: *Kotzebues Rettung, oder der tugendhafte Verbannte, ein empfindsam romantisches Schauspiel in zwei Aufzügen*. - Es wäre eine unbillige Forderung, daß dieses kleine Stück etwas von Seiten der Kunst Vollendetes sey. Wie der Gegenstand, so auch die Parodie. Wir können daher zum Lob desselben nur so viel sagen, daß alle Motive, welche die Geschichte sowohl als die dramatischen Erfindungen Kotzebues darboten, in diesem Stücke erschöpft und zur Genüge benutzt sind.

Es folgt hierauf *Festgesang der deutschen Schauspielerinnen bei K's Rückkehr* - ein Meisterstück einer sarkastischen

I,7,538

Parodie, und ein schöner Pendant zu Goethes Musen und Grazien in der Mark. Hier sind die drei ersten Strophen, weil der Raum das Ganze mitzutheilen verbietet:

Allerliebster Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh,
Da man Dich von uns genommen,
Bis Du endlich wiederkommen.
Ach wir waren sehr betrübt,

Denn wir sind in Dich verliebt;
Nun willkommen Liebster Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu - bubu - bubu - bu!

Wir Verlass'nen, wärst Du hin,
Hätten's kläglichen Gewinn:
Shakspeare, Goethe, Schiller spielen
Mit unmenschlichen Gefühlen,
Und der Jamben harte Noth,
Die wir hassen in den Tod.
Davon rettet uns nur Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu - bubu - bubu - bu!

Du bist unser Herzensmann,
Der uns recht errathen kann.
Reden, Thränen kannst Du schreiben,
Wie wir sie zu Hause treiben,
Daß wir bei der Lampe Schein
Glauben ganz wir selbst zu seyn.
Das kann Niemand so wie Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu - bubu - bubu - bu!

Dieser Festgesang in der beigefügten Musik nur mittelmäßig vorgetragen, muß das ausgedorrteste Zwergfell[1] erschüttern! Darauf kommt eine Ode, wo Kotzebue in jeder Strophe abwechselnd als

[1] Nach einem vorhandenen Brief protestirt der Verf. gegen den Ausdruck "das ausgedorrteste Zwergfell" als von ihm gebraucht. D. H.

I,7,539

Sansculott und als Aristokrat begrüßt wird, und von der man sagen möchte, daß sie bis ins Mark schneide. Gerne verweilten wir uns noch bei der *Romanze*, welche K's. Zug durch die Siberischen Steppen beschreibt, wenn wir nicht den noch übrigen Raum dem, in seiner Art einzigen Gedicht: *Kotzebues Reisebeschreibung*, in Terzinen, widmen wollten. Dieses Gedicht ist so poetisch gedacht und erfunden und mit solcher Kunst verfertigt, daß es in der deutschen Literatur einen wahrhaft unvergänglichen Werth behalten wird. Die Erfindung beruht darauf, daß K's. Reise durch die Mongolischen Völkerschaften als eine Allegorie auf seinen unter den verschiedenen Völkern Deutschlands ausgebreiteten Ruf vorgestellt wird, zu welchem Behuf die Namen der ersten auf sinnreiche Art verändert worden sind. Wir können nicht umhin, etwas, was in der Literatur ewig zu bleiben verdient, auch in unsern Jahrbüchern derselben wenigstens zum Theil aufzubehalten.

Erst an den Werkeltägischen Gefilden
Fand ich die naturalischen Klozaken,
Die alle Kunst verschmäh'n, gleich weisen Wilden.

Darauf gelangt' ich zu den Zotiaken,
Die haben sich um meinen Bahrdt gerissen,
Auch saßen mir die Schmutzken auf den Hacken.

Drum flüchtet' ich mich zu den Zähgerissen,
Die tragen voll Humanität den Busen,
Und weinen mehr, als andre Völker pissen.

Nächst ihnen wohnen dann die Tugendusen;
Ein edles Volk; wie konnt' ich beide rühren
Durch Niederkunften meiner zarten Musen!

Sie haben die Quergisen und Plattkiren
Zu Bundesgenossen, wider die Fantasten,
Die bloß nach Schönheit dichten, Krieg zu führen.

Wer glaubt es? den Quergisen stand der Kasten
Des Hirns viel weiter hinterwärts zur Linken:
Die Hand verdrehten sie, wenn sie was faßten.

I,7,540

Sein schräges Aug' ließ der Plattkire blinken
Mich mit geplettschter Nase freundlich drückend,
Daß ich vor Inbrunst glaubte hinzusinken.

Wie war es mir, dem Menschenfreund, beglückend,
Mein Herz zu tauschen da mit all' und jeden!
Kein Beifall war mir jemals so entzückend.

Viel Liebes thaten mir die Dummojeden,
Anmassungslos, und ohn' damit zu prahlen,
Auch die Wischwaschen priesen meine Reden.

Geistreicher sind jedoch die Lahmschädalen,
Sie fühlten meiner Spässe feine Spitze,
Dann sah ich ihre breiten Backen strahlen.

Sie haben sich mit einem großen Schlitze
Den Mund erweitert, um vollaus zu lachen,
So weit geht die Liebhaberei zum Witze.

Allein wir müssen hier abbrechen, und fügen nur noch die Auflösung des Räthsels hinzu.

Deutschland hegt die unzähligen Nationen,
Die du besuchst, im heimischen Reviere;
Hier ist Kotzbuzkoi, und hier sollst du wohnen.

Das Genialische der ganzen Erfindung auseinanderzusetzen, möchte wohl für diejenigen gut seyn, die selbst zu der einen oder der andern von den oben geschilderten Nationen gehören. Kenner werden von selbst finden, daß dieses Werk eine neue bisher in Deutschland kaum gekannte Region der Poesie geöffnet hat, die dem Verfasser ganz besonders und vorzüglich eigen zu seyn scheint, und die freilich der falschen Humanität nicht gefallen kann, welche mit allem, was liederlich ist und schlecht, was die Sitten schlaff macht und die Phantasie verdirbt, freundlich sich verträgt und es beschützt, und nur die Strenge der Forderungen in Kunst und Wissenschaft unerträglich findet, weil sie dieselbe Milde für sich in Anspruch nimmt. So wird jenes erfindungsreiche Ganze nicht nur seinem größten Theile nach ein

I,7,541

selbständiges Daseyn behaupten, sondern auch durch seine Wirkung fortdauern. Das Sonett, eben so auch die Terzine, ist unter den Händen des Verfassers zu einem kräftigen, vielvermögenden Organ geworden, von dem es sich nicht ermessen läßt, wie weit es sich noch entwickeln werde. Das Sylbenmaß, auch das künstlichste, steht ihm zu jedem Zweck und zu jedem Inhalt so zu Gebote, wie noch keinem deutschen Dichter. Wo solche Vortheile sich vereinigen, kann die Wirkung nicht ausbleiben.

Rec. bemerkt noch ausdrücklich, daß er keinen persönlichen Grund hat, eine Satyre auf Kotzebue und verwandte Geister gut zu finden. Er würde, selbst wenn er zu ihnen gehörte, und Kotzebue für etwas ganz anderes hielte, als er ihn mit Ueberzeugung halten kann, doch von Seiten der Poesie und Kunst jenem Werk unbedingten Beifall zollen müssen. Denjenigen, welche eine Sache, deren Schlechtigkeit auf so vielfache und unverkennbare Art aufgedeckt ist, ferner gut finden mögen, kann man dieß freilich nicht wehren; sollten sie aber gesonnen seyn, sie zu vertheidigen, so werden sie wohlthun, vorher die letzte Strophe des *Päans* zu beherzigen, mit dem das Ganze sich schließt:

Den Bahrdt, den du geschoren,
Wirft man in deinen Bart.
Dich scheeren wär' verloren,
Wie waschen an dem Mohren,
Denn ewig steh'n die Ohren
Dir lang und rauch behaart,
Das liegt in deiner Art.
O wär'st du nie geboren!
Wie rauft man dir den Bart!

Du wolltest Esel bohren,
Doch wirst du überbohrt.
Das sind die Hyperboren,
Die sich's zur Lust erkohren,
Die Häupter anzubohren,
Die, so wie dein's beohrt,
Mit Lorbeern sich umflort.
O wär'st du nie geboren!
Wie wirst du überbohrt!

[I,7,542]

Einiges über die Schädellehre.[1]

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nro. 74.

Der Hauptsatz von *Galls* Lehre: daß nämlich das Gehirn den Schädel nach sich formirt, ist in *Lavaters* physiognomischen Fragmenten bereits sehr bestimmt, unter andern im zweiten Theil S. 161 mit folgenden Worten angedeutet:

"Die Hirnschale, so hart sie ist, ist anfangs und lange so weich und bildsam, daß Furchen, Rinnen, Unebenheiten inwendig an der Hirnschale von dem beständigen Druck des Blutes, der Adern, selbst des Gehirnes gegen dieselbe entstehen. - Die Aushöhlung der Hirnschale richtet sich, wie man deutlich bemerken kann, nach der darin enthaltenen Masse des großen und kleinen Gehirns und dessen Zunahme

durch alle Stufen des Alters hindurch, so daß die äußere Gestalt dieses innern Eingeweides an der innern Fläche der Hirnschale vollkommen ausgedrückt erscheint; und *wer zweifelt, daß eben sowohl der Umriß ihrer äußern Fläche dadurch bestimmt wird*?"

Einsender dieses hält viel auf Physiognomik, besonders auf den Gesammtausdruck des ganzen Menschen; er geht so weit zu glauben, daß sich die Seele ihr Haus mehr oder weniger selbst baue, und zwar nach ihrer Lust und Bequemlichkeit einrichte, mehr als nach Regeln architektonischer Schönheit. Die meisten, auch der schönen Seelen, üben nur die bürgerliche Baukunst, wo denn manche ungeschickt verfahren, andere nach den feinsten Wendungen des Geistes und der Laune, ohne Ebenmaß jedoch, die Wohnung zierlich zurecht machen; wieder welche

I,7,543

bekümmern sich gar nicht darum, wo und wie sie wohnen, jede Hütte ist ihnen gut genug; man sieht ihnen das aber an, und läßt sich über sie nicht irre machen. Gar wenige nur sind im Stande, sich Paläste auszuführen, wo Schönheit, Ebenmaß und Gemächlichkeit zusammentreffen. Ein deutscher Dichter lebt, bei dem es der Fall ist. Ein anderer, der nicht mehr lebt, sah aus wie ein erhabener Thurm. - In den speciellen Bestimmungen des Hrn. *Gall* hat den Einsender nur immer spaßhaft gedünkt, daß so viele tüchtige und capitale Fähigkeiten gar kein rechtliches Unterkommen dabei finden, derweil andere untergeordnete, abgeleitete sich ganz breit setzen; zuweilen haben diese auch schon weichen müssen, und es sind dagegen ihre Obern einquartiert worden. Auch ist es mit den Exempeln so beschaffen, daß von manchen wunderlichen Leuten Zweifel dagegen erhoben und nach andern Exemplarien gerufen werden dürfte. Welche babylonische Verwirrung könnte z.B. entstehn, wenn das Organ des Dichters zuerst an *Alxinger* aufgefunden wäre, oder das Feldherrn-Organ bei General *Mack*, und dann etwa bei *Schiller* und *Massena* darnach aufgesucht würde; da müßte man sich doch nach ganz andern Schädelhöhen umsehen. Wir glauben immer, bis daher versteht sich Hr. Gall besser auf den Bau des Gehirnes als auf die Fähigkeiten, welche darin hausen. Warum geht er auch mehr den Zuchthäusern, dem Dieb- und Raufsinne nach als den edeln Capacitäten? Billig sollte er sich einmal an einer Akademie der Wissenschaften versuchen, und da die Mathematiker, Philosophen, Physiker, Philologen, Poeten, Historiker u.s.w. auseinander finden. Um aber das Experiment vollkommen zu machen, müßte er im Dunkeln, oder besser, mit verbundenen Augen unter sie geführt werden, damit nicht durch anderweitige Anzeichen dem Sinn des Gesichts etwas verrathen würde, was der Sinn, der in den fünf Fühlhörnern der Hand steckt, für sich allein muß ausmitteln können. Es würde dann ein artiges Blindekuhspiel daraus werden, in dem es eben darauf ankäme, ob es glückte, diesen und jenen aus der Versammlung zu erhaschen.

[I,7,544]

Bild vom Zinsgroschen.[1]

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nr. 269.

Die Aufgabe, die hier zu lösen war, gehört nicht zu den leichten; der Gegenstand nicht einmal zu den günstigen, wenn man die bekannten Grundsätze der Propyläen zum Maßstabe nehmen will; es ist dabei keine Handlung, sondern ein bloßes Wort darzustellen, das sich nicht wohl selbst aussprechen kann. Dennoch ist es hier mit großer Deutlichkeit ausgedrückt, und das Bild so sprechend und dramatisch

gelungen, als es seyn konnte, ohne die Linie zu berühren, wo die Kunst ins Theatralische übergeht. Auf einem stillen Gange durch die Straßen scheint Jesus von den Versuchern angehalten worden zu seyn; von den Seinigen ist nur Johannes bei ihm. Er selbst steht unmerklich seitwärts gewendet, kaum in seinem Schritte gehemmt, als habe er augenblicklich begriffen, geantwortet und gehe weiter, um die Gruppe zu verlassen. Das schöne Antlitz ist mit ungetrübter Ruhe erfüllt, klar und jeder Erhabenheit sich bewußt; der Kopf macht mit dem Halse und dem lichtbraunen leicht gekräuselten Haare, das ihn umgibt, ein breites herrliches Oval, dessen Umriß von einer besondern Kraft und Gefälligkeit zugleich ist. Man muß wünschen, diesen Kopf einmal in Lebensgröße ausgeführt zu sehn. Die wortführenden Frager stehen zur Linken Christi; nach ihrer Seite hat er den Kopf nur um ein weniges gewendet, so daß er noch ganz en face erscheint, und indem er mit einer sanften Beugung des linken Armes ihnen die Münze zurückgibt, deutet er mit dem rechten gen Himmel, so durch die zwiefache, doch ruhige Bewegung

I,7,545

beider Arme die Entscheidung versinnlichend: "Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist." Der aufgehobene Arm macht eine Schönheit für sich aus durch Zeichnung und Rundung; der weite Ermel fällt etwas zurück, und läßt die wohlgebildete Hand von der Wurzel an sehen. Da der Künstler die Aufgabe in größerer Weite, als die meisten zu thun pflegen (wie *Titian* z.B. bloß mit drei Figuren), behandeln wollte, so waren Abstufungen von Charakter und Leidenschaft nothwendig. Die Wortführer sind zwei weißbärtige Alte, und dieses doppelte Exemplar ist vortrefflich nüancirt: die Schlauheit des einen ist von jener Art, die sich unter einer gewissen imbecillen Außenseite des Wohlmeinens versteckt, die des andern regsamer und geschwätziger, doch stirbt ihm, der eben noch sprechen wollte, das Wort auf der Zunge, und er kann sich der Bestürzung nicht erwehren, welches in der ganzen Figur, selbst im Wurfe der Falten sichtbar ist. Das Gewand von fahler zweideutiger Farbe ist aus Einem Stücke mit dem übrigen Ausdruck. Der erste, der die Münze zurückerhält, fährt dagegen fort zu sprechen und zu bedeuten, in der Hoffnung, das Urtheil noch zu ändern. Diesen beiden gegenüber auf der rechten Seite, also etwas im Rücken von Christus, steht die kraftvolle Gestalt eines Mannes, der seinen Unmuth über den mißlungenen Anschlag mit unverholener Leidenschaft zeigt; mit der linken Hand hart gegen seine Brust fassend, die rechte seitwärts zusammenballend, als wolle er sich innerlich zerreißen. Die Wuth tobt recht offenbar in seinem Gesichte bis in den vorausssträubenden Bart. Ihm ist ein doppeltes Gegengewicht gegeben; ein malerisches in den neben ihm hervorschauenden zarten und mildanmuthvollen Kopfe des Johannes; ein mehr charakteristisches in dem Kopf eines ganz ruhigen Alten, der die Abgestorbenheit des Alters nicht nur, sondern die einer vielerfahrenen Verschlagenheit im Gesichte trägt, und vorausgesehen zu haben scheint, daß der Anschlag mißlingen werde. Zwischen Johannes und Christus endlich sieht ein jüngerer Kopf bloß neugierig hervor. Dem Johannes scheint auf der linken Seite ein junger Israelit entgegengesetzt von zwar schöner, jedoch nicht wohlwollender Gesichtsbildung, und, wie in bewegtem Wasser die Kreise nach

I,7,546

der Peripherie zu schwächer werden und die Bewegung endlich ganz verschwindet, so schließt das Bild auf der einen (der rechten) Seite mit einer Figur, die fast nur an ihrem Barte für eine männliche erkannt wird, sonst aber in ihrem ganzen Habitus und der Gattung ihrer Neugier viel mit einer alten Frau gemein hat, auf der andern mit einem Kopfe, dessen Unbeweglichkeit und Mangel an äußerlich sichtbarer Theilnahme aus gänzlicher innerer Verstockung und Verhärtung entspringt.

Den Hintergrund machen Gebäude mit Colannaden; von dort herab belauscht eine Gruppe von

männlichen und weiblichen Köpfen den Auftritt; die eine Frau hat gefaßt, was er bedeuten soll; hinter ihrer vorgehaltenen Hand flüstert sie es ihrer Nachbarin zu, einem Mädchen mit einem lieblichen unschuldig zuschauenden Gesicht. Auf einer Balustrade rechter Hand mehr in die Ferne sind einige römische Soldaten angedeutet, dadurch zugleich der Zustand des Volks und die Bedeutung der Frage. Daneben geht die Aussicht ins Freie.

Dieß ist die Weise, wie die Geschichte vorgetragen ist, einfach, ohne eigentliche Episode, ohne gesuchte Motive. Entfernung von allem Conventionellen, ja allen bestechenden malerischen Hülfsmitteln, welche nicht unmittelbar in der Sache selbst liegen, das ist es, was dieses Gemälde im Ganzen wie in allen seinen Theilen auszeichnet. Die Studien, welche dazu nach der Natur gemacht worden seyn mögen, blicken keineswegs sich ankündigend durch; aber die je mehr und mehr anlockende Gründlichkeit desselben lassen sie vermuthen. Die Ausführung ist durchaus bestimmt gehalten, ohne Härte; vor allem aber ist die Behandlung der Gewänder des größten Lobes werth. Sie sind nicht allein untadelhaft richtig geworfen, dem Stoff und der Gestalt nach, sondern von einem großartigen ungekünstelten Charakter. Wo sie, wie bei den verschiedenen Alten auf dem Bilde, die Gliedmaßen mehr einhüllen als hinstellen, ist doch der Umriß der ganzen Figur jederzeit der Stellung und dem Ausdrucke des Kopfes angemessen, und der wahre Leib, der zu ihm paßt. Bei dem Leidenschaftlichen ist die Gestalt nicht durch die Kleidung verdeckt, und von der vortrefflichsten Zeichnung; sowohl von Seiten des Pittoresken als des Charakteristischen ist es wohl überlegt,

I,7,547

daß eben diese sich unverhüllter zeigt. Die Gestalt des Christus wird mehr als alle andere *durch* und vermittelst des Gewandes sichtbar.

Das Licht auf dem Gemälde ist ein sanftes Tageslicht, das fast alle Köpfe gleich erhellt. Diese stehen sogar ziemlich auf der nämlichen Linie; dagegen sind sie im Colorit durch die leisesten und wahrsten Abstufungen voneinander gesondert, wie überhaupt die Farbe mit ungemeiner Richtigkeit behandelt worden, und daraus ihre übrige Frische und Zartheit hervorgeht.

Wenn sich nun als das Eigenthümliche des ganzen Werkes die gänzliche Freiheit von aller Manier, sowohl was Vortrag der Geschichte als malerische Ausführung betrifft, angeben läßt, so daß sich auch schwerlich der Künstler nennen ließe, an dessen Art sie erinnert: so verdient noch als besonders erfreulich angeführt zu werden, daß diese Wahrheit, Gediegenheit und Lauterkeit der Kunst in ihrer Wirkung auf Bildung jüngerer Künstler ferner schöne Früchte erwarten läßt, da *Hr. Langer* zum Vorsteher der Akademie der bildenden Künste in München bestimmt ist. Man könnte zürnen, ihn seit der Abwesenheit von Düsseldorf als Lehrer unbeschäftigt zu sehen, lehrte er nicht einstweilen durch die That, und hätten wir nicht dieser Muße unter andern dieses Gemälde zu danken, das nicht durch eine oberflächliche und gleißnerische Schönheit den Sinnen schmeichelt, sondern zum Verstande dringt, und künstlerisch befriedigend, zugleich die denkenden Kräfte des Geistes aufregt. Heilsamer kann der jetzigen kunstbeflissenen Jugend nichts seyn als die durch Beispiel bekräftigte Lehre, daß die Kunst, um ernsthaft wirksam zu seyn, vor allem von genauem und richtigem Denken ausgehen muß. Wir haben noch eine heilige Familie, als Gegenstück zu jenem, von Hrn. Langer zu erwarten.

Hr. Langer, der Sohn, hat gleichfalls eine Reihe von Zeichnungen vollendet, die er demnächst zu radiren Willens ist: eine Auferweckung des Lazarus; Christus wie er im Tempel lehrt; Paulus vor dem Festus und andere; alle ausgezeichnet durch ächte Inhaltsfülle, Bedeutsamkeit und Erfindung in der Composition. Sie sollten billig alle im Großen und in Farben ausgeführt werden, wie es mit dem Lazarus auch geschehen

I,7,548

wird. Freilich müssen die Künstler wohl die kürzesten und nächsten Mittel wählen sich mitzutheilen. Wer bestellt große Gemälde? Freuen muß man sich, wenn, da die Künstler durch das öffentliche Leben nicht mehr beschäftigt werden, wenigstens einzelne Privatpersonen ihr Vermögen der Kunst nicht entziehen. Hr. Langer, der J., ist eben mit einem Phocion (ein Oelgemälde) beschäftigt, der für Hrn. Moritz *Bethmann* in Frankfurt bestimmt ist. Möge dieser viele Nacheiferer erwecken!

[*I,7,549]*

Notiz über ein merkwürdiges Bildniß von Herrn Direktor Langer in München.[1]

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 181.

- Ich kann nicht unterlassen, Ihnen über ein neues Werk von der Meisterhand unseres würdigen Akademiedirektors, Hrn. *Langers*, Nachricht zu geben, welches jetzt eben ein doppeltes Interesse erregt, das der Kunst und des Gegenstandes. Es ist ein Bildniß der Frau von *Montgelas*, Gemahlin des ersten königlichen Staatsministers, ganze Figur, sitzend und in Lebensgröße. Glücklich der Künstler, dem wie hier die Aufgabe zu Theil wird, nicht nur eine ausgezeichnete, in Gestalt und Zügen imposante Schönheit, sondern in diesen zugleich eine durchaus beseelende Bedeutung darzustellen! Von der andern Seite aber verlangt eine solche Schönheit auch einen solchen Maler, dessen eigenthümlicher Geist es ist, das Schöne mit dem Charakteristischen zu vermählen - denn gewiß werden an diesem Gemälde sich noch ferne Zeiten erfreuen.

Es ist, um seine Art und Styl mit Einem Worte auszudrücken, ein historisches Bild, das auch für sich selbst bedeutungsvoll und schön bliebe, wenn es nicht Portrait wäre. Gleich die Wahl des Moments bezeichnet einen in seiner Auffassung des Individuellen geübten Künstler. Eine repräsentirende Stellung würde vielleicht den Anstand der ganzen Gestalt auszudrücken vortheilhaft gewesen seyn, aber diesem sprechenden Antlitze nicht angestanden haben. Nicht lässig in den Sessel gelehnt, sondern von der Seite auf ihm sitzend, und selbständig aufgerichtet, den

I,7,550

linken Arm auf den geschmackvoll entworfenen Lesetisch gestützt, den rechten in unbeschreiblich reizender Verkürzung über die nicht hohe Rücklehne des Stuhls gelegt, scheint das lebensvolle Bild wirklich zu athmen; der Kopf ist etwas seitwärts gewendet, wodurch das schöne Profil deutlicher wird; der Ausdruck darin und in dem halb schwärmerischen, halb durchdringenden Blicke ist eine leichte Spannung zwischen klarer Besinnung und lebhaftem Schauen, welches eben die äußerst täuschende Wirkung des Lebens veranlaßt, und doch den Beschauer nicht durch die Unruhe eines in ewige Handlung gesetzten Portraits stört. Durch diese leichte Haltung und Anordnung ist zugleich alles Gerade unterbrochen, die Masse erweitert, und das schwarze Sammetkleid (nach jetzt üblichem nur faltenreicherem Schnitte) und ein rother Shawl, der an dem linken Arme herab den untern Theil der Figur umfließt, zu den wohlverstandensten Gewandpartien motivirt. Durch die Wendung des Kopfes ist ein Theil des Halses mit dem Ansatze der Schulter in einen durch Reflex gemilderten Halbschatten gesetzt, der so klar und durchsichtig gerathen ist, daß er selbst nur aus Licht gewebt scheint, wie dieses auch von dem mit Halbschatten verkürzten Arme gilt. Dagegen ist der schöne von einem hinten etwas aufstehenden

Spitzenkragen umschlossene Busen in vollem Lichte und ohne bemerklichen Schatten mit wunderbarer Zartheit geründet; eine schwierige Aufgabe der Malerei, welche nach *Titian* wenige zu lösen auch nur unternommen haben. Der meisterhaften Behandlung des Sammets muß um so mehr gedacht werden, da er die Gliedmaßen nicht schwerfällig verhüllt, sondern durch seine Falten und Brüche anmuthig bezeichnet, wie dieß über dem linken Knie besonders und mit schöner Wirkung der Fall ist. Leicht in seinen Umrissen erscheint das schöne Bild doch in völliger Kräftigkeit und Ständigkeit jenen Bildern früherer Meister gleich, ohne die Frivolität, durch die in oberflächlichen Bildnissen der seichte Sinn sonst bestochen wird. Vermittelst der Nüancirung des Hintergrundes, der mit einigen conventionellen Freiheiten ein Zimmer andeutet, in welches das Licht durch eine schmale Fensteröffnung einfällt, die zugleich eine landschaftliche Aussicht zeigt, wird die helle Haltung des Ganzen angenehm beschlossen; die Farben

I,7,551

sind geschieden, aber wohl übereinstimmend; von überflüssigem Zierrath und Schmucke findet sich nichts; das braungelockte Haar soll nur noch mit Perlen geschmückt, und die Weiße des Halses durch eine große Perlenschnur unterbrochen werden; der Shawl wird mit einer goldenen Stickerei eingefaßt. Die Aehnlichkeit des Bildes überhaupt versteht sich bei allem diesem von selbst, und muß auf den ersten Blick zugegeben werden. Ist es gleich, wie gesagt, im historischen Style behandelt, so läßt sich doch eine Verschönerung weder im Einzelnen noch im Eindrucke des Ganzen dabei nachweisen.

Ich bemerke noch, daß *Hr. Langer* der ältere neben mehreren angefangenen Portraiten eine heilige Familie vollendet hat, wo sich Maria, Elisabeth, die beiden Kinder, und Joseph in einer Landschaft an einem Brunnen zusammenfinden, ein Gemälde, das durch eine ungemeine Lieblichkeit, die sich besonders in den ganz eigenthümlich reinen Zügen und Umrissen der Madonna ausdrückt, zu der strengern Charakteristik im Zinsgroschen von demselben Meister ein wahres milderndes Gegenbild abgibt.

Nur mit wenigem erwähne ich noch einiger vorzüglicher Zeichnungen von Hrn. *Langer* dem jüngern, da sie zum Radirtwerden und also zu einer allgemeinen Bekanntwerdung bestimmt sind: *Paulus,* der sich vor dem *Festus* vertheidigt, und der auferstehende *Lazarus*. Ein reiner und recht seltener Geschmack, eine ungemeine Geschicklichkeit von allem Gesuchten entfernt, offenbart sich in dem ersten in der Behandlung der Gewänder, der Natürlichkeit der Stellungen, dem edeln apostolischen Ausdruck im *Paulus*, der angemessenen Art von Leerheit im *Festus*, in dem vortrefflich hingestellten und gezeichneten Römer hinter dem *Festus*. Dieser sitzt in der Mitte, von der Seite zu sehr in nachlässiger Stellung, *Paulus* steht vor ihm an dem einen Ende des Bildes, zwischen ihm und Festus einige verruchte jüdische Individuen, deren Gesichter nur relativ, ihre Gewänder aber unbedingt zu loben sind; auch hinter Festus stehen noch mehrere nicht ohne parteiischen Antheil zuhörende Männer, so daß von der richterlichen Ruhe in der Mitte die Bewegung nach beiden Seiten ausgeht. Die Scene ist ohne Feierlichkeit,

I,7,552

aber sprechend zusammengestellt, und es ist nicht möglich eine schöner ausgeführte Zeichnung zu sehen, wovon das radirte Blatt den Augenschein geben wird. An Innigkeit der Composition und Mannichfaltigkeit in der Bewegung wird sie jedoch noch vom Lazarus übertroffen, wie es denn der Gegenstand schon mit sich bringt.

[I,7,553]

Ueber die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste in München.[1]

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 171-174.

Die Errichtung einer königl. Akademie der bildenden Künste in München, einer Stadt, wo so vieles für das Gedeihen einer solchen Anstalt sich vereinigt, muß billig die freudigen Erwartungen aller Kunstfreunde und Künstler erregen.

Was auch immer gegen Akademien der Künste mit mehr oder weniger Schein eingewendet worden, gründet sich theils auf Voraussetzungen, zu denen die meisten bisherigen Akademien vielleicht Grund genug gaben, die aber doch keineswegs mit dem Begriffe einer Akademie nothwendig verbunden sind; theils enthalten sie mehr die Anklage des gegenwärtigen allgemeinen Kunstzustandes, welcher besondere Anstalten zur Erhaltung der Künste erfordert, nachdem der Sinn für dieselben und ihren Gebrauch aus dem öffentlichen Leben verschwunden ist.

In der letzten Beziehung könnte nur dann ein Tadel auf Akademien fallen, wenn sie, anstatt der Kunst wo möglich wieder ein freies Leben zu verschaffen, sie engherzig zurückdrängten und vom Gemeinsamen abschlössen. In der ersten Beziehung aber wird viel von der Verfassung abhangen, welche eine neue Anstalt dieser Art erhält, und noch mehr davon, welche sie sich selbst gibt.

Wenn Künstler von wirklich freiem und großem Sinne sich mit Lebhaftigkeit gegen Akademien erklären, so könnten sie sich, wie es scheint, dieser Polemik wohl überheben; denn wäre es wahr, daß Akademien,

I,7,554

statt den freien und selbstkräftigen Kunsttrieb zu begünstigen, sich zu Kunsttreibhäusern constituiren, statt des gesunden Gewächses die kränkliche Pflanze einer Kunst, die selbst künstlich ist, erziehen; daß sie an die Stelle der Wahrheit das Herkommen, der Natur die Convenienz, des Styles eine beschränkte gleichsam am Boden des Ortes klebende Manier setzen: so wird dieß immer nur da der Fall seyn, wo keine großen selbständigen Geister sich der Kunst weihen und Werke hervorbringen, deren wahrhafter, gediegener und ursprünglicher Glanz jene Schatten- und Scheinbilder von Kunst auslöscht. Niemals gibt die Schule als solche, sondern immer und überall, wo es nur wahrhaft erscheint, gibt das Genie die Regel, den Maßstab der Beurtheilung und des allgemeinen und öffentlichen Gefühls für Kunstschönheit. Der wirklich mächtige Geist hat keine Schule oder Akademie zu fürchten. Was aber diejenigen betrifft, die sich nur den Schein eines solchen geben möchten, und Akademien besonders deßhalb verwerfen, w*[ei]*l sie durch dieselben schmerzlich an die versäumten oder verachteten Grundlagen erinnert werden, so verdienen diese keine Berücksichtigung. Erleben wir doch auch anderwärts, in der Wissenschaft z.B., daß diejenigen am lautesten sich gegen die Schule auflehnen, die nur durch strenge Zucht zu einiger Vorzüglichkeit hätten gelangen können.

Die Constitution der neuen Akademie der Künste in München, wie sie im bayerischen Regierungsblatte vom 1. Juni bekannt gemacht worden, trägt die Spuren reifer Ueberlegung und der Rücksicht auf bisherige Erfahrungen, so wie auf die Vorschläge einsichtvoller Männer zu besserer Einrichtung solcher Anstalten, an sich. Die Statuten der vornehmsten Akademien scheinen dabei verglichen worden zu seyn, namentlich die der Kunstakademie zu Wien (vom Jahr 1800), welche kürzlich

durch den Wiederabdruck im *Prometheus* allgemeiner bekannt geworden sind, und die in der That einen weit liberaleren Geist athmen als das *Reglement für die Akademie der bildenden Künste und mechanischen Wissenschaften zu Berlin* (Berlin bei Unger 1790).

Mit Vergnügen wird man mehrere Vorschläge des Aufsatzes der *Propyläen über Lehranstalten zu Gunsten der bildenden*

I,7,555

Künste hier durch königliche Verordnungen verwirklicht sehen, und dem Geiste einer Regierung, welche stets das Förderndste und Kräftigste in die Plane zur Veredlung ihres Volkes aufnimmt, die gerechte Huldigung nicht versagen.

Vor allem ist das Gewicht erfreulich, welches die Constitution der bayerischen Akademie auf den *Unterricht* als Hauptzweck der Anstalt legt. Zu einer Zeit oder in einem Reiche, wo vorzügliche Künstler in großer Anzahl vorhanden sind, wo die Liebe zur Kunst groß genug ist, um jeden namhaften Meister in den Stand zu setzen, eine Anzahl von Schülern mit seinen Werken zu beschäftigen, wird das Bedürfniß öffentlicher vom Staate errichteter Unterrichtsanstalten weniger oder auch gar nicht gefühlt werden. Da möchten Akademien mehr Corporationen oder Sodalitäten vorstellen, welche die schon gebildeten Künstler unter sich errichten, wie dieß mit der ältesten aller Akademien, der Florentinischen, der Fall war. Wo hingegen jene Umstände nicht eintreten, der Künstler nicht durch die allgemeine Neigung zur Kunst hinlänglich geehrt und beschäftigt ist, um als ehrsamer Meister Schüler und Lehrgesellen auf eigne Hand zu erziehen, da muß der Staat, dem die Kräfte nicht mangeln, will er anders nicht, daß die Kunst aussterbe, ins Mittel treten, und sowohl geschickte Künstler zu Ertheilung öffentlichen Unterrichts anstellen, als die Erwerbung der mannichfaltigen Grundlagen künstlerischer Bildung durch allgemein zugängliche Anstalten erleichtern. Ein solcher Zustand erfordert dann auch, daß die Lehr- und Unterrichtsanstalt die Basis einer Kunstakademie sey; durch jene und aus ihr müßte sich diese erst als freie Kunstverbindung und Gesellschaft erzeugen. Außerdem möchte die sogenannte Akademie bald in ein leeres Spiel ausarten, wo unter dem Scheine großer Geschäftigkeit im Grunde nichts geschähe, und statt des lebendigen Fortschritts ein todter Stillstand einträte.

Die bayerische Akademie der Künste soll allerdings beide Zwecke verbinden; sie soll sich zugleich als Lehr- oder Unterrichtsanstalt und als freie Kunstgesellschaft betrachten, aber der erste Zweck immer als der vornehmste und wichtigste behandelt werden.

Keine Akademie in der Welt wird einen *Raphael, Titian,* oder

I,7,556

ähnliche Künstler im eigentlichen Sinne erschaffen. Aber jedes angeborene Talent bedarf anhaltender Uebungen und erworbener Kenntnisse, um sich mit Freiheit zeigen und bewegen zu können. Welche schmerzliche Empfindungen erregen uns nicht Geister, welche bestimmt wären große Ideen sinnlich darzustellen, aber von der genauern Kenntniß der menschlichen Gestalt und andern Grundlagen verlassen in der Ausführung sich beengt fühlen, und nur eine schwankende, unvollkommene Wirksamkeit erreichen! Wie schwer aber wird es dem Künstler, durch sich selbst zu einem gründlichen und durchgearbeiteten Verständnisse der menschlichen Gestalt zu gelangen! Welche Schwierigkeiten setzen dem Studium nach der Natur unser Himmelsstrich, Gewohnheit, und die beschränkten Mittel des Einzelnen entgegen! Auch die Meisterwerke der Kunst sind bei uns weniger als selbst in Italien, ohne Vergleich weniger als im Alterthume, öffentliches Eigenthum; Antiken und deren Abgüsse so wie musterhafte Gemälde sind unter Schloß und Riegel gelegt, und dem Künstler, wenn nicht der Staat den

Eingang öffnet, zur fortgesetzten ungestörten Benutzung nicht vergönnt. Je reichlicher also durch eine Akademie für diese Hülfsmittel zu Erwerbung der ersten Kenntnisse gesorgt ist, desto gewisser wird sie die Künstler, welche sie bildet, wenn gleich nicht zu lauter großen, was von keinen menschlichen Veranstaltungen abhängt, aber zu tüchtigen, ihrer Kunst sicheren Meistern erziehen, welche fähig sind, das, was sie gedacht, mit Richtigkeit, Wahrheit und Schicklichkeit darzustellen.

In der Constitution der bayerischen Akademie ist für die Anatomie unter andern ein eigner Lehrer aufgestellt; denn schwerlich kann der Nutzen des anatomischen Studiums für den Kunstzögling vollständig erreicht werden ohne einen eignen, bloß für seine Bedürfnisse berechneten unter den Augen seiner Lehrer ihm ertheilten Unterricht. Meistens wird an andern Orten das Studium nach der Natur und dem Nackten auf den Winter beschränkt, und leidet noch unter manchen andern Unbequemlichkeiten; bei der bayerischen Akademie aber sollen im Winter die Abende zum Zeichnen und Modelliren nach der Natur, im Sommer zum Zeichnen, Malen und Modelliren nach der Natur und dem Gewande angewendet werden. Das Studium nach Kunstwerken ist mit der größten

I,7,557

Liberalität behandelt. Die Sammlung der Antiken und Abgüsse ist ein unmittelbares Attribut der Akademie; aber auch alle die andern bekanntlich so reichen und trefflichen Sammlungen von Gemälden, Kupferstichen, Handzeichnungen, sollen dem Künstler zum möglich bequemsten Gebrauche beständig offen stehen.

Wie der Maler und Bildhauer, so bedarf auch der Baukünstler gewisser Grundkenntnisse; welche mehr theoretisch sind und einen wissenschaftlichen Charakter haben. Die Folge wird zeigen müssen, ob bei dem Ernste, mit welchem die Baukunst in der bayerischen Akademie behandelt worden, nicht für die geometrischen und andern mathematischen Wissenschaften ein eigner für Künstler abgemessener Unterricht nothwendig sey, damit ein Ganzes von Lehre und Unterweisung entstehe.

Die mancherlei verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten, welche die eine Kunst der Malerei unter sich begreift, machen bei der Vertheilung der Lehrzweige einige Schwierigkeit. Mehrere Lehrer sind nothwendig; soll nun jeder das Ganze der Kunst lehren, so daß sie, wie unter andern auf der Akademie zu Wien, abwechseln, und jeder an dem Tage, da er sich auf der Akademie einfindet, allen Klassen von Schülern Anleitung und Unterricht gibt? oder sollen diese in Klassen getheilt, und jeder Klasse ein eigner Lehrer vorgesetzt werden? Beide Einrichtungen mögen ihr Nachtheiliges haben; die erste jedoch offenbar das meiste. Bei der andern, welche für die Akademie in München gewählt ist, wird es darauf ankommen, die Klassenabtheilung in der Ausführung nicht zu streng zu beobachten, sondern jedem Zöglinge die Freiheit zu lassen, sich an alle Lehrer gleicherweise, und zu denen er ein besonderes Zutrauen gefaßt hat, ohne Rücksicht auf die Klassenabtheilung zu wenden.

Als ein bedeutender Vorzug der in München getroffenen Einrichtung ist es zu betrachten, daß die Schüler nicht jahrweise in gewissen Klassen oder Studien festgehalten werden, sondern zu jeder Zeit nach den gemachten Fortschritten aus einer Klasse in die andere übertreten dürfen, auch daß die Klassen überhaupt nicht so gesondert gehalten werden, sondern z.B. bei dem Studium nach der Natur die Schüler insgesammt sich einfinden dürfen.

I,7,558

Was den Umfang des Unterrichts betrifft, so wird jeder Einsichtsvolle löblich finden, daß die bloß mechanischen Künste davon ausgeschlossen sind. Nur zu leicht erheben sich diese, wo sie aufgenommen werden, zum Wesentlichen, und verbreiten den gemeinen Handwerksgeist, welcher der wahre Antipode

der freien Kunst ist.

Hat der Künstler jene nur durch Fleiß, emsige Uebung und gründliche Ueberlieferung vollkommener Meister zu erlangenden Grundkenntnisse und Fertigkeiten sich erworben, dann tritt er in ein höheres Gebiet, wo er mehr seiner Freiheit überlassen werden muß; wo Anschauung und Erklärung des vorhandenen Musterhaften, wo beiläufig ertheilter Rath und besserndes Urtheil des Lehrers im Einzelnen ihn am besten in die Geheimnisse der Composition einweihen. Für diese Stufe des Unterrichts werden daher die gesetzlich vorgeschriebenen Unterhaltungen des Lehrers der dritten Klasse von einleuchtendem Nutzen seyn, indem er wöchentlich einmal seine Schüler zu den Kunstsammlungen begleitet, ihnen die Werke großer Meister erklärt, solche untereinander vergleicht, und das Eigenthümliche eines jeden bemerklich macht.

Für dieselbe Stufe sind wohl anderwärts, z.B. bei der Berliner Akademie, Vorlesungen über die Theorie der Künste, auch über Archäologie, festgesetzt. Halten sich jene in der bisher gewohnten Allgemeinheit, so ist kaum abzusehen, was sie dem Künstler frommen sollen: es wäre denn, daß das leidige Kunstgeschwätz, das zum Tone der Zeit gehört, sich auch der Künstler bemächtigen sollte, wogegen die Constitution der bayerischen Akademie schon beim ersten Unterrichte Vorkehrung getroffen. "Es sollen keine Halbkünstler gebildet werden, die über die Kunst bloß zu raisonniren, nicht aber etwas auszuführen im Stande sind." Sollten aber theoretische Vorlesungen ins Specielle der Kunst sich einlassen, wie z.B. die Abhandlungen des *Mengs* thun - sollten sie die Geheimnisse der Composition, der Gruppirung, der Vertheilung von Schatten und Licht, des Gegensatzes u.s.w. im Besondern behandeln, so wird auch hier die unmittelbare, aus der Fülle der Erfahrung bei einzelnen Anlässen gegebene, praktische Anweisung von weit größerer Wichtigkeit seyn. Der Künstler muß sich frühzeitig gewöhnen, bei aller billig zu

I,7,559

erlangenden allgemeinen Bildung doch, sobald er darzustellen und hervorzubringen hat, durchaus speciell zu handeln. Nur dann wird er mehr oder weniger das einzig Richtige treffen, um nicht einförmig zu werden und gleichsam stets ein Grundschema zu wiederholen Gefahr zu laufen. Vorlesungen über die Alterthümer, wenn sie mit Gelehrsamkeit angefüllt sind, ziehen den Künstler in ein Gebiet, das nicht das seinige ist; wird er dennoch davon ergriffen, so entstehen gelehrte Künstler; nimmt er es leichter, so war die ganze Zurüstung unnöthig, und er konnte das, was er von alterthümlichen Kenntnissen bedurfte, sich nach Gebrauch und durch Belehrung im einzelnen Falle leichter und kürzer erwerben.

Die einzigen Vorlesungen dieser Art, welche bei der bayerischen Akademie gehalten werden sollen, sind Vorlesungen über *Mythologie*. Zwar könnte es scheinen, daß der angehende Künstler die Kenntnisse der Mythologie ebenso gut durch eigne Lektüre, besonders der Dichter, aus den Quellen schöpfe; und eine Sammlung klassischer Dichter alter und neuer Zeit, welche dem Studirenden geliehen werden sollen, wird unter den Attributen der bayerischen Akademie mit aufgezählt. Allein das Studium der Mythologie hat ohne Zweifel noch einen höhern Endzweck als den der historischen Kenntniß. Die tiefere Einweihung in den Geist derselben ist vielleicht das kräftigste Mittel, den Künstler von dem Historischen und der bloß moralischen Charakteristik (welche mit jenem immer verbunden ist) zum Symbolischen und zur Naturcharakteristik zu erheben; denn zu dem Standpunkte, auf welchem er das Höchste der Kunst einsieht, muß er allerdings erhoben werden, so wie nicht jeder zu dem höchsten Standpunkte der Weltbetrachtung von selbst gelangt, sondern dahin erhoben werden muß. Besonders scheint dieß in der Kunst nothwendig, da die meisten sich so gern mit Erreichung der geringeren Zwecke begnügen. Er muß, sobald er anfangen kann sich der Kunst als Darstellungsmittel mit Freiheit zu bedienen, erfahren, daß das Historische nie allein um sein selbst willen, sondern als Hülle einer Idee dargestellt werden soll, und daß nur in dem Verhältnisse, als es sich mit dieser durchdringt, das einzig Höchste, das ohne weiteren Zweck an

I,7,560

sich selbst Schöne und Wohlgefällige entstehe. Es wird daher nöthig seyn, den Schüler früh in den Geist ächter Symbolik einzutauchen, welches durch Hererzählen mythologischer Dichtungen allerdings nicht, sondern nur dadurch geschehen kann, daß die Mythologie als ein Ganzes lebendiger Kunstideale dargestellt und behandelt wird.

Eine Haupteinwendung bei Errichtung von Akademien der Künste ist auch diese, daß eine Menge von Künstlern erzogen werden, denen es nachher an Beschäftigung fehlt, und deren Köpfe und Hände zu andern Zwecken besser hätten verwendet werden können. Nur zu gegründet ist diese Bemerkung in einem Staate, wo weder die Würde der Kunst an sich und ihre Bedeutung für den Geist der ganzen Nation, noch ihr bis auf das alltägliche Leben sich erstreckender Einfluß erkannt wird. Dort mögen Akademien als Decorationen erscheinen, die nur da sind, damit nichts vermißt werde, was man einmal vom größeren Staate fordert; oder, wenn dieses der Meinung gebrachte Opfer doch zu groß scheinen sollte, mögen sie zu Zwecken mechanischer Nützlichkeit herabgezogen werden. Anders auch hier die bayerische Regierung. Die Zeichnung wird als ein Zweig des *allgemeinen* öffentlichen Unterrichts betrachtet; durch Zeichnungsschulen, deren keine namhafte Stadt entbehren wird, soll Kunstsinn und Kunstgeschmack in die Werkstätte des Handwerkers und selbst in das häusliche Leben des Bürgers verbreitet werden. Drei trefflich gewählte Städte des Reiches, *Nürnberg*, die Wiege, *Augsburg*, die alte Pflanzstätte deutscher Kunst, und *Innsbruck*, Hauptstadt eines Landes, dessen Einwohner von jeher besondere Kunstanlagen gezeigt, sollen eigne Kunstschulen erhalten. Von diesen ist zwar in der Constitution der Akademie nur die Bestimmung erwähnt, daß sie Pflanzschulen für jene seyn sollen; indessen ist zu erwarten, daß sie bei ihrer Errichtung, über welche die neue Akademie ihr Gutachten abgeben soll, neben jenem Zwecke zugleich eine selbständigere Bestimmung erhalten. Wird zwischen den Kunst- und Zeichnungsschulen und der Akademie eine solche Verbindung gestiftet, daß diese verschiedenen Anstalten nach Einem Geiste, jede in ihrer Art, geleitet werden, so ist Bayern derjenige Staat, worin zuerst etwas für die Kunst nach einem

I,7,561

durchgreifenden Zusammenhange geschieht. Staatsanstalten, welche nicht zuletzt auf die Nation zurückwirken, und die große Masse des Volkes zur Basis haben, aus der doch immer wieder Künsten und Wissenschaften neue erfrischende Kräfte kommen mußten, schweben ohne Haltung, und behalten etwas Fremdartiges, nicht ins Ganze Eingreifendes mitten im Staate. Wenn die bayerische Akademie der Künste auch nur tüchtige Lehrer in die Kunstschulen, so wie diese wieder in die Zeichnungsschulen aussendeten, so wäre damit eine ehrenwerthe Wirkung erreicht. Indem die untergeordneten Anstalten unmittelbar für die Zwecke des allgemeinen Lebens nützlich sind, kann die Akademie desto freier den höhern, ja den höchsten Zwecken nachgehen; um so ungestörter, wenn folgendes wahre Wort der *Propyläen* im Auge behalten wird (2 Bd., 2 St., S. 7): "Alle jene guten Einflüsse (auf Bequemlichkeit, Anmuth und Genuß des Lebens, auf Veredelung selbst der gemeinen Werkzeuge des Lebens durch die Macht der Künste) nehmen unfehlbar in dem Verhältnisse zu oder ab, in welchem ihr Urquell, die hohe Kunst, entweder reichlicher strömt, oder abnimmt und trocknet. Mit dem Sinken des Geschmackes verliert sich bald die schöne Form; was einfach und zierlich gewesen war, wird überladen, das Interesse verschwindet, und in kurzer Zeit ist nur noch das Nothwendige übrig geblieben, der Zwang arbeitet jetzt, die Nothdurft und nicht mehr die Liebe, jede Neuerung ist bloß ein weiteres Abirren vom Guten und Schönen."

Aber noch mehr, die Verordnung über die Errichtung der Akademie enthält folgendes wahrhaft

königliches Wort: "Wir wollen, daß wenigstens die öffentlichen Gebäude der Kunst geweihet bleiben, und unter Unserer Regierung nicht leicht ein solches von einiger Bedeutung entstehe, woran außer der Architektur nicht auch die Skulptur und Malerei ihren Antheil habe." - Ueberhaupt liegt der ganzen Organisation die richtige Ansicht zum Grunde, daß das kräftigste Förderungsmittel der Kunst nicht in Pensionen besteht, welche müßig und ohne Nutzen für das Ganze verzehrt werden, sondern in reichlicher Beschäftigung und gebührendem Lohne für einzelne vorzügliche Arbeiten. Diese Ansicht hat selbst die Verfügung wegen der Preise bestimmt, welche eine besondere Erwähnung verdienen.

I,7,562

Es findet eine dreifache Preisertheilung statt, eine jährliche für die Schüler, eine alle drei Jahre wiederkehrende für die der höheren Klassen, endlich eine, die alle vier Jahre wiederkehrt. Bei der zweiten besteht der Preis für den einheimischen Künstler in dem Auftrage, ein Gemälde, eine Statue oder Büste auszuführen, wozu er ein Arbeitszimmer, die Materialien und Modelle frei erhält; da er sein Werk unter den Augen der Lehrer ausführt, so muß ihn dieß in der Kunst einen beträchtlichen Schritt vorwärts bringen, und da diese Werke zu Auszierung öffentlicher Gebäude gebraucht werden sollen, so entgeht ihm zugleich der billige Gewinn nicht, der mit der Preiserlangung sonst verbunden ist. Die Wahl der Gegenstände soll nach dieser Rücksicht getroffen werden, *soweit es thunlich ist*, - also keine vaterländischen Gemälde von der Art, wie sie in einem andern Staate vor etwa zehn Jahren gefordert wurden, Kriegsaktionen und Aehnliches darstellend im modernen Soldatenkostüme und barbarischen Soldatenzuschnitte! - Bei der dritten, alle vier Jahre stattfindenden Preisbewerbung besteht für einheimische Bildhauer, Maler und Architekten der Preis in einer reichlichen Unterstützung, mit der sie auf *drei Jahre* nach Italien gesendet werden; der Kupferstecher erhält eine Unterstützung auf zwei Jahre. Diese Verfügungen sind bis jetzt einzig in Deutschland; im höchsten Grade zweckmäßig und ruhmwürdig.

Bei der zweiten, alle drei Jahre stattfindenden Preisbewerbung sollen Ausländer mit concurriren, wie überhaupt in allen Anordnungen der richtige Grundsatz hervorleuchtet, daß Kunst und Wissenschaft, um sie in einem einzelnen Staate zu fördern, im Ganzen und Großen als Gemeingut der Menschheit gefördert werden müssen. Wie dem Inländer steht auch jedem Ausländer der Zutritt zu dem Unterrichte frei, der für alle Schüler unentgeltlich seyn soll. Er kann eintreten als Anfänger im 13. bis 14. Jahre, oder wenn er auch schon weiter vorgeschritten ist, um seine Studien zu vollenden. In der That, welche deutsche Stadt könnte in diesem Augenblicke mehr Anziehendes für den jungen Künstler haben als die bayerische Königsstadt! Von Italien nur durch das Gebirge getrennt, in welches der Freund der Natur durch hohe wunderbare

I,7,563

Schönheiten gelockt wird, schließt sie eine seltene Sammlung der bedeutendsten Kunstschätze jeder Art in sich, die täglich vermehrt werden; und was mehr noch ist als dieses, es tritt hier dem Fremden ein reges und lebendiges Streben von allen Seiten entgegen. Hat der Zustand des Werdens gleich seine Unvollkommenheiten, so sind sie doch mit den Einflüssen nicht zu vergleichen, die der Anblick der Erstorbenheit und des Stillstandes auf das junge strebende Gemüth hat. Die nämliche Höhe ist nicht die nämliche, wenn sie in der Linie des Aufsteigens, und wenn sie in der des Falls angenommen wird. - Nicht erwähnen wollen wir der Begünstigung, welche den Künsten die persönliche Kunstliebe des bayerischen Regentenhauses verspricht, die in dem trefflichen Kronprinzen mit neuer Kraft aufgelebt ist. Wir sind überzeugt, daß die nahen und fernen Künstler, die in diesem Augenblicke durch ihn beschäftigt sind,

nicht ohne Theilnahme die Errichtung einer Kunstakademie in München vernehmen konnten. - Bayern ist der erste Staat, der seine Preisertheilungen im Fache der Künste auch auf Auswärtige erstreckt; aber überhaupt sollen bei jeder Kunstausstellung Ausländer eingeladen werden, ihre auch ohne Absicht auf Preisbewerbung entstandenen Werke einzusenden; die Kosten der Her- und Rücksendung für alle nur einigermaßen bedeutenden vergütet die Akademie, welche, wie die Verfassungsurkunde ausdrücklich sagt, "noch außerdem sich angelegen seyn lassen wird, die Theilnahme, welche gebildete Künstler ihr erzeigen, durch Achtungs- und Ehrenbezeugungen zu erwiedern." Es würde also nur von den deutschen Künstlern selbst abhangen, in München einen Mittelpunkt für die allgemein-vaterländische Kunst zu bilden. Ueber den Mangel eines solchen haben sie oft geklagt; und besser entstünde er durch freiwillige Uebereinstimmung, als durch äußere Macht. Um so geneigter werden sie seyn, diesen dargebotenen Punkt der Vereinigung zu benutzen, da hier von einer *Wechselwirkung* im eigentlichen Sinne, und nicht etwa von einer irgendwann auszuübenden Autorität die Rede ist. Dem auswärtigen Künstler wird nicht bloß Belohnung und Aufmunterung angeboten, sondern zugleich der Vortheil erkannt, den die einheimische Kunst aus dem Verkehre mit der auswärtigen Kunst zieht. "Unsere Akademie (dieß

I,7,564

sind die eignen Worte der Verfassung) soll mit den gleichzeitigen Kunstbemühungen in Wechselwirkung treten, und auf das Zeitalter wirken, um hinwiederum von ihm gefördert zu werden, *und so am sichersten jeder Einseitigkeit oder beschränkten Nationalität, die sich im Unterrichte oder in der Ausübung einfinden wollten, vorzubeugen*[1]."

Die Verfassung der Akademie als *Kunstgesellschaft* ist ganz darauf angelegt, den Geist der Freiheit und des Fortschreitens in ihr rege zu erhalten. Die Akademie ist ein selbständiges, unmittelbar nur vom Ministerium des Innern abhängiges Institut; auch nicht Anhängsel einer andern Anstalt, wie die französische Akademie der Künste die vierte Klasse des Nationalinstitutes. Freilich hat die letzte dafür eine größere Ausdehnung, indem auch Musiker und Schauspieler Mitglieder von ihr sind; indeß ist zu verwundern, daß man dann nicht gleich überhaupt nur zwei Klassen gemacht hat, eine der Künste und eine der Wissenschaften, und die verschiedenen Wissenschaften in jener nicht ebenso zusammengeworfen, wie die verschiedenen Künste in dieser. Die Regierung hat nur die Basis des akademischen Personals ernannt, und auch nur dessen Ernennung sich vorbehalten, wodurch der Akademie freigelassen ist, sich selbst zu ergänzen, und jedes ausgezeichnete Talent des Inlandes mit sich zum gemeinschaftlichen Zwecke zu verbinden. Das ständige Personal besteht aus dem Direktor, dem Generalsekretär und den Lehrern der vier Kunstschulen, der Malerei, der Bildhauerkunst, der Architektur und der Kupferstecherkunst. Dagegen wohnt jeder von der Akademie als ordentliches Mitglied aufgenommene Künstler den Sitzungen mit vollem Stimmrechte bei, wenn ihm die Akademie dieses zuerkennen will. Diese Einrichtung wird zur Folge haben, daß die Akademie nie mit unnützen ordentlichen Beisitzern überladen seyn wird, und doch jeder verdiente Künstler sicher seyn kann, die ihm gebührende Stelle zu finden.

[1] Im Berliner Reglement wird sogar der Lehrer der *Landschaftsmalerei* angewiesen, mit seinen Zöglingen, um ihnen zu zeigen, wie sie die Natur richtig und mit Geschmack nachahmen müssen, die besten *im Lande liegenden Gegenden zu besuchen*. Solcher Eifer wurde dort gezeigt, der Kunst nur vaterländische Vorwürfe zuzugestehen!

I,7,565

In einem Staate, wo der Mechanismus des Geschäftsganges für das Höchste gilt, werden sich leicht auch zu Anstalten von liberalen Zwecken die sogenannten Geschäftsleute drängen und mit ihrem Formalismus bald alles Leben der eigentlichen Mitglieder ersticken[1]. Ein anderes Uebel bei Akademien der Künste kann aus dem Zudrängen von Gelehrten entspringen, die, wenn sie ein Uebergewicht bekommen, die

[1] Die Einschränkung der Stellen bei der bayerischen Akademie der Künste wird man besonders in Vergleichung der Häufung derselben bei andern Akademien schätzenswerth finden. In dem Personalstatus der Berliner Akademie findet sich zuvörderst ein *Curator* in der Person eines eigenen Ministers, der *selbst* in den wöchentlichen Sitzungen *präsidirt*, und ohne dessen Vorwissen der Direktor und der akademische Senat keine Sache von Wichtigkeit abmachen dürfen; sodann ein *Consulent* und *Institiarius*; ein *Kassencurator*, der zugleich vortragender und die Expeditionen besorgender Rath ist; endlich ein *Direktor*, nach ihm ein *Vicedirektor*, und ein akademischer *Senat*, von dem die Akademie selbst noch verschieden ist; bei dem Senate befinden sich als *ordentliche Assessoren* mehrere Räthe des Oberschulcollegiums, mehrere Mitglieder des Oberhofbauamts, ein Chemiker, wegen der Bestandtheile der Farben, der Operndekorateur und Direktor der Porzellanmanufaktur - zuletzt die *Professoren* der Kunstschulen. Nach diesem langen Aufzuge folgen dann erst die *Künstler*, die *Mitglieder* der Akademie sind, und deren Zahl wiederum von der der *Ehrenmitglieder* und *Assessoren* (sämmtlich Nichtkünstler) übertroffen wird. Endlich macht den Beschluß noch eine besondere Oekonomie-Inspektion mit einem *Oekonomie-Inspektor* und einem *Rendanten* der akademischen Kasse. Wie viel mochte bei einer solchen Einrichtung wohl für den armen Künstler noch abfallen; und wie mußte er sich in einem Gedränge von Personen fühlen, von denen so viele nichts von der eigentlichen Kunst verstanden, und dennoch die Wort- und Stimmführer machten! Die Ehre, daß die Versammlungen von einem Staatsminister präsidirt werden, möchte wohl hier nicht in Anschlag kommen: es muß vielmehr der freien Aeußerung der Meinungen und Ansichten höchst nachtheilig seyn, wenn der Chef, der dem Regenten vorträgt, und die höchste Entscheidung bestimmt, zugleich die Debatten der Gesellschaft leitet. Welche Folgen und welchen Geist diese Vereinigung des Curators und Präsidenten in Einer Person nach sich gezogen, darüber können Künstler jener Zeit den besten Aufschluß geben, und mag aus den Thatsachen in *Carstens Leben* von *Fernow* allein schon geschlossen werden. Weit vortheilhafter und ehrenvoller ist es gewiß, wenn das Curatorium der Akademie, wie in Bayern, in den Händen desjenigen Ministers sich befindet, dem die Leitung aller innern Angelegenheiten anvertraut ist, und wenn die Mitglieder in der Aeußerung ihrer Meinungen ganz frei und durch keine fremde Gegenwart gestört sind.

I,7,566

Anstalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und ursprünglichen hinlenken. Selbst bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft seyn, daß der akademische Rath zur Hälfte aus Gelehrten zusammengesetzt ist. Indessen bedarf eine Akademie der Künste für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und soll sie mit dem Zeitalter in Berührung stehen, so ist dieß schwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieser Hinsicht ist der bei der bayerischen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachste, da die Leitung sämmtlicher literarischer Angelegenheiten der Akademie und der Geschäfte, die sich aus dem Begriffe derselben als Kunstgesellschaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut ist, der die Stelle des beständigen Generalsekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre stattfindet, sollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerseits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererseits werden diese Programme als Jahrbücher der Künste in Bayern dienen. Musterhaft sind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muster italienischer Akademien auch der Titel von Professoren der bayerischen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correspondenten. *Ordentliche* Mitglieder sollen nur *ausübende Künstler* seyn, die entweder ein Aufnahmestück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunstausstellungen von Zeit zu Zeit Werke einsenden. Bei den Wahlen soll streng und nach der genauesten Unparteilichkeit verfahren werden, "damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verschwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenschaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derselben sich des öffentlichen

Beifalls versichere."

Die Vorschriften über die Berathschlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen stimmen fast ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es ist durch dieselbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erscheinen in der That als Mitglieder, zwischen welchen eine freie gegenseitige Aeußerung und liberale Communication der

I,7,567

Meinungen stattfindet, und unter denen eben darum über die Hauptpunkte bald eine feste, gemeinschaftliche Ansicht sich bilden muß. Ueberhaupt erfüllt die Verfassung, was in der Erklärung über die Zwecke der Akademie versprochen wird: "Es soll den Künstlern des Reiches ein Punkt der Vereinigung gesichert seyn, eine Auszeichnung, nach der sie streben, und deren Zuerkennung die öffentliche Erklärung wirklicher Meisterhaftigkeit in sich schließt. Jener edle und den Künsten so heilsame Wetteifer soll auch unter den Lehrern und schon gebildeten Künstlern erhalten werden, und die Einzelne nach erlangter Reife in der Kunst durch die Vereinigung mit gleichgebildeten Männern das Mittel finden, seine wissenschaftlichen Begriffe von der Kunst immer mehr zu erhöhen und zu erweitern." Nicht nur die äußeren Rechte und Vorzüge einer gelehrten Gesellschaft sind der Akademie ertheilt, sondern auch die innere Freiheit und Lebendigkeit einer solchen ihr erhalten. - Sie ist ferner eine wirkliche öffentliche Instanz in Sachen der Künste, "welche durch ihre Berathschlagungen das Wachsthum der Künste fördern, und die von der Regierung auf deren Bestes zu verwendenden Mittel in Wirksamkeit setzen soll." Sie soll nicht bloß in ihren eignen Angelegenheiten, bei Besetzung von Stellen oder Ertheilung von Pensionen, sondern bei Aufführung öffentlicher Werke, Beurtheilung einheimischer oder fremder Erfindungen, gutachtlich gehört werden. Die Errichtung eines besonderen mit der Akademie in nächster Verbindung stehenden *Comités für die Verwaltung der Kunstschätze* öffnet ihr einen großen, schönen, äußerst nützlichen Wirkungskreis; die Verbindung endlich, in welche sie mit den Kunst- und Zeichnungsschulen des Reiches gesetzt wird, gibt ihr die Mittel an die Hand, in einem Umfange thätig zu seyn, wie es verhältnißmäßig sonst keiner Akademie möglich ist.

Ueberhaupt verdient dieß als ein charakteristischer Zug der ganzen Verfassung erwähnt zu werden, daß sie durchaus die Beziehung der Künste auf das öffentliche Leben anerkennt, und die Kunst im Wesen der Nation selbst fundirt, nicht aber als etwas Aeußerliches, vom Leben und dem gemeinen Nutzen ganz Entferntes darstellt. Unter andern ist der schöne Wunsch in ihr ausgedrückt, jene Zeiten wieder herbeizuführen, wo das

I,7,568

Handwerk der Kunst näher stand, und aus der Mitte desselben tüchtige Künstler hervorgingen. In dieser Absicht ist der Akademie das Recht ertheilt, auch inländischen Handwerker, deren Arbeiten schöner Formen empfänglich sind, das Prädicat akademischer Künstler zu ertheilen; eine nützliche Verfügung, die auch in der Constitution der Berliner Akademie enthalten ist.

Die Erfüllung aller schönen Hoffnungen, welche diese Verfassung für die Kunst in Bayern und - wir dürfen es sagen - für die deutsche Kunst überhaupt erregt, wird einestheils abhangen von der fortdauernden werkthätigen Unterstützung der Regierung, welche diese Anstalt geschaffen hat; noch mehr aber von dem Eifer der Mitglieder, und der verständigen Führung der ganzen Anstalt - davon besonders, daß sie nie auf Schein gehend sich immer ihres Zweckes klar bewußt bleibt, und den dauernden Ruhm höher als den schnellverbreiteten achtend, die schöne Pflanze, deren Pflege ihr anvertraut ist, nur langsam, aber zu dauerhaftem Flor erziehen will.

Achter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1811 - 1815.

[*I,8,V]*

Vorwort des Herausgebers.

In diesem Band ist vornämlich das mitgetheilte Bruchstück der *Weltalter* hervorzuheben. Es ist der erste Theil des einst lang erwarteten Werks, von welchem eine Anzahl Bogen schon Ende des Jahres 1811 und wieder im Jahr 1813 gedruckt worden sind. Das hier Veröffentlichte stammt wahrscheinlich aus dem Jahr 1814 (oder 1815) und ist die vollständigste unter den verschiedenen Ueberarbeitungen dieses Theils der Weltalter, die sich unter den Papieren Schellings vorfanden. Das Ganze sollte aus drei Theilen oder Büchern bestehen, entsprechend einer Folge von Zeiten, von denen die erste als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieser Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten (÷ñüíïé árùíßïé) bestimmt wurden. Die Weltalter sollten nichts anderes seyn als eine Geschichte dieser drei großen Abmessungen der Zeit. Den Anfang machte die Beschreibung der allerältesten Zeiten, worüber Schelling in einem der nicht gedruckten Entwürfe sagt:

> Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum sollten nicht auch in jener frühesten, allgemeinsten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder späteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar seyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick sich noch in Zeiten auflöste, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbestimmter Schimmer vorschwebenden Nebelsterne für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter auflösen? -

Das zweite Buch, "die Gegenwart" betitelt, von dem nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden ist,

I,8,VI

sollte mit einer Geschichte (= Philosophie) der Natur beginnen und in einer Geschichte der Geisterwelt sich fortsetzen, die dann von selbst in den dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte. Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfasser hier (im dritten Buch) ausführen wollte, großentheils in einem *Gespräch* aufbewahrt sind, das im nächsten Band folgt.

Die Schrift über die Gottheiten von Samothrake war bei ihrem Erscheinen als "Beilage zu den Weltaltern" bezeichnet worden, jedoch mit der Erklärung (s. die Nachschrift S. 423), daß dieser Zusatz

ihre Selbständigkeit, so wie ihren Zusammenhang mit anderen, noch in Aussicht stehenden Werken, nicht aufhebe. Wenigstens zu der hier mitgetheilten Darstellung des ersten Theils der Weltalter steht sie nur durch einige Verweisungen in Beziehung. Dagegen schließt sie jenen entscheidenden Fortschritt in der Bestimmung der ersten Grundlage der Philosophie in sich, auf den Schelling selbst (2. Abth., Bd. I, S. 294) aufmerksam gemacht hat.

Was Schelling später in München im Jahr 1827 als *System der Weltalter* vortrug, war nicht mehr nach dem ursprünglichen Plan gearbeitet. Als aber auch der Titel Weltalter verschwand, so blieb doch ihre Idee.

Ich bemerke noch, daß der diesen Band einleitende Aufsatz über das *Wesen deutscher Wissenschaft* vermuthlich für die Allgemeine Zeitschrift bestimmt war und in den Jahren 1812 oder 1813, vielleicht aber auch schon früher, geschrieben zu seyn scheint.

Eßlingen, im November 1860.

K. F. A. Schelling.

[I,8,VII]

Inhalt.

[I,8,1]

Ueber das
Wesen deutscher Wissenschaft.

Fragment.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,8,3]

Es reden jetzt gar viele mit besonderem Nachdruck von deutscher Wissenschaft: was sie aber darunter verstehen, erklären sie nicht; ob das Chaos von Begriffen und widerstreitenden Meinungen, das jetzt da ist, oder irgend eine vorhergehende oder auch etwa zukünftige Wissenschaft, erklären sie nicht bestimmt. Wohl kann man von deutscher Wissenschaft reden. Denn sie ist nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Aeußerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betriebenes: sie ist das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation, sie ist mit ihrem Daseyn selbst verflochten, und wer möchte nicht sagen, daß sie nur in dieser ein wahres Daseyn hat. Zeugnisse dieser Behauptung sind die religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen, mit denen dieses Volk allen anderen vorangegangen, und in denen es ein Interesse des Gemüths und Geistes für den Grund aller Erkenntniß an den Tag gelegt hat, wie keine andere Nation je gethan, und wie es selbst für keine anderen Zwecke in der Folge je wieder gezeigt hat. Auch Art und innerer Gehalt deutscher Wissenschaft sind daher nicht als zufällig zu betrachten. Verwunderungswerth hat manchen insbesondere geschienen, wie die Liebe metaphysischer Untersuchungen unter den Deutschen nicht, wie unter allen anderen Nationen, gealtert, vielmehr immer neu sich verjüngt hat. Sie scheinen zu meinen, daß sie auch darin besser fremdem Beispiel gefolgt hätten. Diese scheinen das Wesen ihres eignen Volks nicht zu erkennen, und haben darum auch sein Schicksal nicht begriffen. Zu eigenthümlich von Gemüth und Geist ist dieses Volk

I,8,4

gebildet, um auf dem Weg anderer Nationen mit diesen gleichen Schritt zu halten. Es muß seinen eignen Weg gehen, und wird ihn gehen, und sich nicht irren noch abwenden lassen, wie es immer vergebens versucht wurde. Seine Aufgabe ist eine ganz eigenthümliche, die Richtung seiner Entwicklungen und Fortschritte eine nothwendige.

Seit zuerst deutscher Geist von vorhandenem Glauben sich losriß, sofern er entweder von aller Wissenschaft leer oder auf einengenden und todten Formen derselben gegründet war, von diesem Augenblick nur den Kräften der Wissenschaft und klarer Erkenntniß vertrauend - seit dieser Zeit existirt deutsche Wissenschaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an sind ihre Fortschritte nicht mehr zufällig noch ins Unbestimmte (wie die anderer Nationen) gerichtet; sie haben ein bestimmtes Ziel, eine nothwendige Richtung.

Sonderbar genug ist, wie so ganz unbemerkt bleiben konnte, daß schon der öffentliche Zwiespalt religiöser Bekenntnisse dem deutschen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern bestimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demselben gelitten, aber zu welchem Ende er da sey, und wohin

dieser Widerspruch im Inneren der Nation sie zuletzt wohl führen solle, hat noch niemand beachtet. - Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeistes ihren lebendigen Umlauf, dasselbe wiederbringend in Natur und Geschichte, aber in anderem und höherem Sinn. Diesem ähnlich schreiten die Schöpfungen des menschlichen Geistes fort. Damals, zu jener Zeit entschiedener Lossagung von überliefertem Glauben gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz bis zur vollkommenen Auflösung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnißlosen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst wiederherzustellen. Dieß ist das Ziel deutschen Geistes, jenes Gelübde das, was ihn arm erscheinen läßt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel seines Eifers, der, während jene die höchsten Untersuchungen abgeschlossen und

I,8,5

Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, aufs neue die Grundfesten aller Erkenntniß aufzurühren und in unabsehbare Tiefen hinabzusteigen.

Die geistige Umänderung des 16ten Jahrhunderts war eine Revolution durch Wissenschaft, durch wahre Metaphysik bewirkt gegen den Mechanismus und die Physik des damaligen religiösen Glaubens. Das Princip, die Seele alles Glaubens, siegte über die Materie und den Leib, der sich selbst zu genügen anfing. Daher die Metaphysik des Gefühls in dem Geist des Urhebers; daher nicht das Werk, sondern die Magie des Glaubens das Eins und Alles seiner Lehre. Was zunächst im Verlauf der Zeiten in deutscher Wissenschaft sich entwickelt, was besonders zu unserer Zeit mit neuer Kraft angeregt, hervorgerufen, geschaffen worden ist, steht als mittelbare oder unmittelbare Folge im genauesten Zusammenhang mit jenem Anfang deutscher Wissenschaft.

Alles, was zwischen diesem Anfang und der gegenwärtigen Zeit liegt, von der auch der Versunkenste begreift, daß sie nicht vorübergehen werde ohne eine neue Welt, eine neue Schöpfung (welche Art sie sey) hinter sich zu lassen, jenes alles betrachte ich als bloße nothwendige Zwischenerscheinung, die ganze Zeit aber als die Periode der bis aufs Aeußerste fortschreitenden Entzweiung. Denn nothwendig war, daß nach aufgehobener Einheit der Gegensatz mächtig und in allen Richtungen hervortrat, die in der Harmonie verborgenen Elemente jedes einzeln hervortrat, um durch seine Ausdehnung und Anwendung auf das Wirkliche Vernichtung zu finden. Die Wissenschaft mußte über alle ihre möglichen Formen zum freien und klaren Bewußtseyn kommen, um in einer göttlichen Indifferenz zu endigen, welches ihr wahrer Charakter ist. Unleugbar hat erst seit jener Zeit die frühere, deutscher Natur fremde dualistische Meinung von dem Tod der Natur und der Alleinlebendigkeit des geistigen Princips im Menschen als System, als herrschende Meinung hervortreten können, der allmählich jede Art der Wissenschaft, jeder Zweig der Erkenntniß und zuletzt das öffentliche Leben selbst unterlag. Nachdem zufolge dieser Meinung alles auf Erden und im Himmel todt war, das Scheinleben des Subjekts ausgenommen, mußte

I,8,6

alle Metaphysik auf dieses, um noch von Physik unterschieden zu seyn, sich zurückziehend, in Empirismus übergehen, die Religion aber sammt allem zu ihr Gehörigen sich jenseits und über alle wirkliche Welt hinausflüchten.

Die nun nach Einheit suchten, Wissenschaft aber nur in klarer Erkenntniß sahen, mußten, da in allem klar Erkennbaren für sie nichts Göttliches mehr anzutreffen war, eben dieses Ungöttliche, das an sich Leblose und nur in mechanischer Zusammenwirkung den Lebensschein Erzeugende als die einzige

Realität erkennen, allen Begriff aber eines Daseyns außer derselben als Aberglauben, Betrug, Irrthum verwerfen. Hiemit hatte der Dualismus sich selbst vernichtet. Auf eine andere, deutschem Gemüth angemessenere Art geschah die Vernichtung durch absolute Scheidung, indem anerkannt wurde, daß Wissenschaft nur vom Todten und im Todten möglich sey, für Lebendiges, Freies und Göttliches aber dem Menschen nur das tiefe Bewußtseyn seines Nichtwissens, erleuchtet allein durch Ahndung, Glaube und erkenntnißloses Gefühl, übrig bleibe. Das Endliche und sogenannte Wirkliche war hiemit als Positives ganz nach der einen Seite, das Unendliche und sogenannte Ideale als Negatives ganz nach der andern Seite gebracht, aber das Band, wodurch beides zusammengehalten wurde, war völlig verschwunden.

Wenn das allmähliche Hervortreten und die in allen Richtungen mißlungene Anwendung und endliche Selbstvernichtung aller Elemente des Gegensatzes für die sämmtlichen übrigen Nationen den Schein hervorgebracht hat, als wäre es nun mit aller Philosophie zu Ende (welches jetzt als die allgemeine Meinung von Europa angesehen werden kann), so mußte aus dem Tod und Untergang der falschen Wissenschaft und der abstrakten Theorien in Deutschland vielmehr die wahre Wissenschaft und Metaphysik emporkeimen. Diesen Wendepunkt neuer und aus positivem Princip hervorgehender Wissenschaft bezeichnet die durch Kant geschehene Regeneration der Erkenntniß. Es wäre eine große Beschränktheit der Ansicht, in den späteren wissenschaftlichen Veränderungen Deutschlands kein höheres Princip zu erblicken als den Geist der einzelnen Männer, durch die sie begonnen wurden. Wie in den früheren religiösen war es auch in diesen das Wesen, der Geist der

I,8,7

Nation selbst, aus dem sie ihren Ursprung wie die Kraft und den Antrieb ihrer Fortbildung erhielten. Ebenso haben wir die Aeußerungen dieser Männer nicht, wie sie ihren Zeitgenossen, oder sogar sich selbst erschienen, sondern nach ihrer Bedeutung in dem großen Zusammenhang der Zeiten und der fortschreitenden Bildung zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkt erscheint uns als das Wesentliche in der Kantischen Erneuerung der Beweis, daß der Tod in den Dingen nichts anderes denn eine aus dem Subjekt auf sie übergetragene Form und Außenseite sey (war gleich diese Uebertragung noch als eine nothwendige dargestellt), daß diesen bloß erscheinenden Dingen, auch der Natur also, etwas Wesentliches, Lebendiges, wenn schon der bloßen Form des Verstandes Unerreichbares, zu Grunde liege. Nur verneinend jedoch hatte Kant die Dinge an sich bestimmt, nämlich im bloßen Gegensatz der erscheinenden, aber auch damit schon die Gedanken auf eine wahre Metaphysik richtend und, der erste nach langer Zeit, der Natur wieder ein Göttliches, Unentstandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde legend. Nach ihm konnte der Mann hervortreten, der das wahre Wesen alles An-sich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-sich die Quelle der Selbstbewegung, der Selbstoffenbarung und Bejahung - der Ichheit - sey. Künftige Zeit mag untersuchen, was diesen kräftigen Geist verhinderte, nach dieser wahren Erkenntniß des An-sich, es im Ganzen zu erblicken, und so die Selbstigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anschauend, sich bis zu dem Urquell aller Ichheit, *dem* zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Absonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Theil und reale Ebenbild ist.

Dahin, nach *diesem* Ziel hat alle deutsche Wissenschaft getrachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geistigem und göttlichem Wesen zu sehen. In dieser Anschauung lebte der große Geist des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Cartesius Athem und Seele der Erde gab, die physische Bedeutung geistiger Formen, die Vorbildlichkeit der Mathesis in Bezug auf die Natur und das Weltsystem erkannte. Eben dieses war die

I,8,8

Seele jenes deutschen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Substanz nicht genügte, welcher schauend ahndete, daß jeder Theil der Materie ähnlich sey einem Garten voll organischer Gewächse, ähnlich einer See voll lebender Geschöpfe. Durch Sinn und Verständniß gehört Spinoza den Deutschen an, den französische und englische Atheisten für ihres gleichen gehalten, und dessen Lehre mit geringen Ausnahmen einem verschlossenen Buch glich vor der Eröffnung seines Sinnes durch die deutschen Männer Lessing und Jacobi. Das unverwerflichste Zeugniß dieser Wahrheit und Richtung des deutschen Geistes hat der hocherleuchtete Mann Jacob Böhme abgelegt, der aus reiner Begeisterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der seines Innern theilhaftig und in seliger Anschauung wie bezaubert festgehalten sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Wesen Gottes gedichtet hat. Ihm gesellte sich Hamann, der Mann tiefsinnigen Geistes, bei, der den Todtschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktionen und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrschaft über die Natur und ihrer moralischen Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte ...[1] Aber wer wollte diese *Wolke von Zeugen* einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutscher Kraft erzeugt ist, die einmüthige Richtung hat gegen dieses Ziel aller Erkenntniß.

Andere mögen sich mit Frivolität in ein Extrem des Gegensatzes geworfen haben, die deutsche Wissenschaft hat selbst, indem sie in die äußersten Verzweigungen desselben sich verlor, den religiösen Charakter dennoch nicht abgelegt. Es ist möglich, auch aus Religion sich von Religion loszureißen, wie im römischen Lucretius bei weitem mehr Naturandacht und wahre religiöse Begeisterung ist, als in dem, der Gott mit dem Verstand leugnen, aber mit dem Herzen bekennen will. Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß

[1] Vgl. die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, im vorhergehenden Band, S. 293. D.H.

I,8,9

verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. So hat an ihr Bacos bekannter Ausspruch sich auf eine auffallende Weise bewähren müssen, daß die oberflächlich und nur mit den ersten Lippen gekostete Philosophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erschöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Uebergangs und der Entzweiung nehmen wir dieses durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an.

Der Deutsche zeigt seine angeborene Treue selbst im Verkehrten, es nicht verlassend, sondern ausbildend bis zur vollkommenen Erscheinung der Nichtigkeit. Die Ausartung alles Hohen und Erhabenen, die Erlöschung desselben bis auf den Begriff selbst in weltlichen Geschäften und Dingen ist ein Beweis mehr von seiner Consequenz. Daher haben hier verderbliche Grundsätze auch weit verderblicher eingewirkt und in der That die ganze Masse der Nation verkehrt, wie ein wenig Sauerteig eine ganze Masse säuert. Was man auch sagen möge, alles Hohe und Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinns, d.h. ein Volk, werden läßt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und

der Wissenschaft gleichermaßen inspirirt, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige sich täuschen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegensatz von jenen ausmacht, gleich weit abstößt.

Alle Metaphysik, sie äußere sich nun speculativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität.

I,8,10

Metaphysik ist der Gegensatz alles Mechanismus, ist organische Empfindungs-, Denk- oder Handlungsweise. Auf Zerstörung aller Metaphysik im einzelnen Menschen wie im Ganzen ging die letzte Zeit aus, und dieses ist in der That das Geheimniß aller Klugheit, Erziehungs-und Regierungs-Weisheit derselben.

Wir wollen unsere Beispiele nicht von eigentlich speculativen Wissenschaften hernehmen. Daß z.B. die Physik ganz dem Mechanismus überantwortet wurde, ist eine bekannte Sache. Die Physik soll freilich bis auf den Mechanismus der Erscheinungen construiren, aber was sie in diesem Mechanismus darstellen und eigentlich sehen soll, ist nicht mehr Mechanismus: eben darum bedarf der Physiker der innern Metaphysik, der Anschauung und Tiefe der Contemplation. Daß die Philosophie von allem Dämonischen, aller eigentlichen Metaphysik zu reinigen, ein Hauptverdienst und Geschäft gewesen, weiß jedermann. Nur von denjenigen Wissenschaften reden wir, die das Leben des Menschen unmittelbar angehen und bestimmen. Was zuvörderst das allgemeine Verhältniß der Menschen zueinander betrifft, so war der Ausgangs- und Unterstützungspunkt der sämmtlichen Theorien die absolute Personalität des Einzelnen. Nicht damit ein dem All ähnliches Ganzes entstünde, nur um eines Ganzen willen, sondern damit der Einzelne für sich, abgeschlossen und gesondert bestehen könnte, gab es Recht und Gesetze. Der Charakter, unter dem der Einzelne betrachtet wurde, war (dem höchsten, den mechanische Physik kennt, ähnlich) moralische Undurchdringlichkeit, absolutes Vermögen für sich zu seyn und seine Sphäre mit Ausschließung aller andern zu erfüllen. Auf diese unsinnigste Anmaßung absoluter Egoität wurde eine den Alten in diesem Sinn völlig unbekannte Wissenschaft gegründet, ein sogenanntes Naturrecht, das allen zu allem ein gleiches Recht gibt und keine innerlich bindenden Pflichten, sondern nur äußeren Zwang, keine positiven Handlungen, sondern nur Unterlassungen und nur Einschränkungen kennt, die sich jeder an seinem ursprünglichen Recht bloß in der Absicht gefallen läßt, um den ihm übrig bleibenden Rest desselben desto sicherer in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit genießen zu können. Aus dieser trüben Quelle schnödester

I,8,11

Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle entstand sodann der Staat durch *menschliche* Uebereinkunft und gegenseitigen Vertrag.

Wenn einmal in der Menschheit kein nothwendiges Princip von göttlicher Einsetzung ist, wodurch viele zur Einheit verschmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit sich verwirklicht, wenn das Höchste, um dessenwillen alles andere da ist und geschieht, die Personalität des Einzelnen ist: so ist es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen, und das Gesetz der Sittenlehre, im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verstehen und zu erfüllen, nämlich in dem: *nichts zu thun*, das dem Willen des Ganzen, wenn es als solches einen haben könnte, widerstritte. Alle Tugenden sind dann entweder bloß verneinender Art, oder können ebenfalls nur von dieser Seite erscheinen; der ganze Werth des Menschen besteht in der Einschränkung, die er sich in Ansehung anderer auferlegt, nicht

in dem, was er für andere vollbringt; Tugenden, die sich nur im Zustand eines öffentlichen und gemeinsamen Lebens entwickeln und äußern können, gibt es nicht, sondern bloß Tugenden des Privatlebens. Auch der Staat glaubt solcher Tugenden entbehren zu können, so wie jeder innerlich bindenden Kraft. Gesinnungen gehen ihn nichts an, denn Handlungen, die seiner Existenz zuwider, glaubt er mit Gewalt hindern, deren er bedarf, erzwingen zu können. Vollkommene Mechanisirung aller Talente, aller Geschichte und Einrichtungen ist hier das höchste Ziel. Alles soll nothwendig seyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles nothwendig ist, sondern wie in einer Maschine durch Zwang, durch äußeren Antrieb.

Zwar es muß sich in der Ausübung finden, daß der Staat durch alle diese Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendigkeit nicht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in der Unvollkommenheit des Mechanismus gesucht; neue Räder werden eingefügt, die zu ihrer Regulirung wieder anderer bedürfen, u.s.f. ins Unendliche; ewig gleich fern aber bleibt das mechanische Perpetuum mobile, das bloß organischer Kunst der Natur und der Menschen vorbehalten ist zu erfinden.

I,8,12

In einem so gewordenen Staat hat alles nur Werth, soweit es mit Sicherheit erwartet und berechnet werden kann: alles Dämonische aber, das vom Himmel kommt und nicht berechnet werden kann, ist von keiner Bedeutung.

Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d.h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates. Daher gelangen in ihm die am wenigsten durch Individualität ausgezeichnet sind, die gewöhnlichsten Talente und am meisten mechanisch aufgezogenen Seelen zur Herrschaft und Leitung der Angelegenheiten. Ja in dem Maß, als ein Mensch der wahren Wissenschaft und Ideen fremd ist, wird er tauglich für Geschäfte gefunden. Zuletzt werden auch an den Oberhäuptern nur Privattugenden noch geschätzt ohne öffentliche, und da in der That nichts Gemeinsames oder wahrhaft Oeffentliches existirt, so wird die fade Moral des Privatlebens endlich sogar auf die Throne erhoben, und auch Fürsten gelehrt, was sie unterlassen, nicht, was sie Positives und ihrem Volk Heilsames selbständig thun sollen. Wie sollte aber ein solcher Staat dem Kriege gewachsen seyn, da er alles auf den Eigennutz des Privatlebens gründet, und er hinwiederum zu dem Bürger kein anderes Verhältniß sich gegeben, als das, den möglichsten Nutzen von ihm zu ziehen, ihn zu übervortheilen und, wo es möglich, Geld und Gut von ihm zu gewinnen; ferner, da in dem Krieg allein große Individualität entscheidend, hülfreich erscheinen kann, da zur Zeit des Friedens eben diese unterdrückt und vertilgt wurde. Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d.h. der religiös ist. Nicht als Maschine, die von Willkür bewegt wird, sondern dem Gesetz Gottes und der Natur gehorchend, die den Krieg eingesetzt haben, soll der Streiter siegen oder fallen. Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges in sich hat, und was in ihm allein noch Heiliges war, die

I,8,13

Religion, als ein Fremdes von sich ausgestoßen und sich selbst als ein Institut von bloß weltlichen Zwecken constituirt hat.

Die deutsche Nation ist ihrem innersten Wesen nach religiös; jedes Volk hat aber nur durch dasjenige Kraft und Macht, was seine besondere Natur ist. Andere mögen durch anderes getrieben und vereinigt

werden, ein Phantom von Ehre ganze Staaten zusammenhalten und Völker zu Triumphen führen: deutsches Gemüth bedarf eines innigeren Bandes. Kein Volk hat mit diesem Sinn und dieser Ausdauer den heiligen Krieg gekämpft wie das deutsche. Jene große religiöse Umänderung beschäftigte für und wieder die Gemüther und Geister der Fürsten und Gewaltigen. Wie ist denn jetzt alles so verändert? Die Antwort auf diese Frage liegt sicher und einem großen Theile nach auch in der Geschichte der Wissenschaft. Man könnte von dem Menschen überhaupt sagen, daß er bestimmt ist, seiner Persönlichkeit nach als ein Opfer der ganzen Natur zu fallen. Jedes andere Geschöpf lebt, in bestimmten Grenzen, ein vorgezeichnetes Leben; sein beschränkter Charakter ist ihm Tugend und Recht, und wie es auch beschaffen sey, es ist in sich selbst rein und ohne Fehl. Der Mensch ist allen Widersprüchen offen, und durchläuft in sich allein fast die ganze Stufenleiter der Wesen, derselbe des Höchsten und des Niedrigsten fähig. Man hat es oft bemerkt, daß alle übrigen Nationen von Europa durch ihren Charakter viel bestimmter sind als die deutsche, welche daher wegen ihrer allgemeinen Empfänglichkeit als die Wurzel, wegen der in ihr liegenden Kraft der Vereinigung des Widerstreitenden wohl als die Potenz der anderen Nationen betrachtet werden könnte. Sollte nicht das Loos des Deutschen darin das allgemeine des Menschen seyn, daß auch er die verschiedenen Stufen, welche andere Völker gesondert darstellen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchste und reichste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen?

Wenn dasjenige Volk, dessen Cultur die eines anderen gebieterisch bestimmt hat, das diesem seine *Sitte*, seine Sprache seit länger als einem Jahrhundert mitgetheilt und durch Vorzüge wie durch Laster, durch seine vorzüglichen Geister wie durch seine Auswürflinge gewirkt

I,8,14

hat, wenn jenes Volk endlich dazu kommt, dieses auch äußerlich zu beherrschen, was ist da so Großes zu verwundern, da das Gegentheil vielmehr das Verwundernswürdigste wäre? wenn aber dieses Volk Mittel gefunden, dem größten oder wenigstens gebietenden Theil des andern Grundsätze einzuflößen, deren Gift es seiner selbst mehr nach außen wirkenden Natur gemäß durch eine schnelle, wenn auch furchtbare, Krise überwunden, indeß es jenem das innere Leben langsam verzehrt, welche Folgen wären von diesem Verhältniß zu erwarten?

Bei diesem Verhältniß der deutschen Nation zu den übrigen müssen wir, um die wahre Wesenheit ihres Geistes, die ursprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen, das alles aussondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländischen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zusatz das reine deutsche Metall auch seiner inneren Natur nach verändert hat. Das ist nicht deutsche Philosophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimisch sind jene abstrakten Theorien und seichten Grundsätze, die sich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Wesens gedrungen haben und noch fortwirken, indeß sie die Erfahrung längst widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart.

Hat sich indeß in der deutschen Nation innerer Zerfall, Widerspruch, Unvermögenheit gezeigt, so dürfen wir dieses nicht rein und bloß der Einwirkung fremder Elemente zuschreiben. Im Wesen und der Bestimmung des deutschen Geistes, in allen Formen sich zu versuchen, liegt der Grund einer unendlich mannichfaltigen Spaltung. Alles Leben fordert Totalität, aber diese zerfällt ohne die Einheit. So machen einzelne Theile unseres Leibes zusammen die Form aus, und nur wo diese Form in Einheit beisammen ist, schlägt das Wesen, der ächte Lebensblitz ein. Nehme die Form auseinander, und er hat nicht mehr wo er einschlage und zünde. *Wir* haben zu gleicher Zeit und auf Einem Boden Menschen jeder Art gesehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit versunken waren, und deren beschränkten Geisteskräften eben dieß das Höchste schien, nichts außer dem Sinnlichen zu sehen und zu denken. Reine Verstandesmenschen - wie gar wenige in der That,

I,8,15

viele doch ihrer Rede nach! - die ihren Verstand im Hinwegschaffen und Beschneiden suchten, gänzlich unfähig aber etwas Positives zu schaffen. Vernunftmenschen, d.h. solche, die mit reiner Vernunft sich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That. Sogar Ueber-Vernunftmenschen! Aber Menschen, in denen die Harmonie wäre, durch welche jenes alles erst theils Adel theils die Kraft der Wirksamkeit und die Aktualität erhält, mit Einem Wort wahrhaft göttliche Menschen haben sich nirgends hervorgethan. Jene alle zeigten sich unvermögend zur Rettung des Gemeinwesens oder auch nur zur Erfindung irgend eines Guten für das Ganze und Allgemeine. Gerade jener innere, geistige Lebensblitz hat der Zeit gefehlt, und nirgends hat, in Deutschland wenigstens, wo jene Sonderung der Kräfte nach *allen* Richtungen hin aufs Aeußerste getrieben wurde, eine Erscheinung desselben sich thätig, wirksam für das Leben gezeigt. Wo er erschienen wäre, da hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit Anbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt. So stehen sie nun außereinander, geschieden, jeder auf einem Endpunkt; die Kraft, der Funke aber, der alle zu Einem Wollen und Thun verschmelzen konnte, hat sich nirgends gezeigt.

Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewüthet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen. Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabensten Aeußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit todt und unwirksam für die Welt sind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die Leidenschaften ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer Anwendung, die Materie raubt, ohne welche sie keine Aeußerung hat. Denn jede Kraft der Natur ist an sich gut, und, soweit sie positiv ist, göttlich; sie wird negativ und vom Argen, nur sofern sie aus dem

I,8,16

ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt. Wenn aber die Tugend selbst nichts anderes ist denn eben jenes göttliche Maß der ursprünglichen Kräfte, so sind diese nothwendig zur Aeußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erscheint, weil derselbe Luftkreis es ist, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners schlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zorns, des Hasses, der Ehrliebe und anderer Eigenschaften verkennen? Die Wirkung einer den Menschen aushöhlenden Moral muß aber nothwendig noch beträchtlich nachtheiliger wirken auf Völker, die schon durch ihre klimatischen Verhältnisse ärmer an Naturkraft und schwächer begabt von Sinnlichkeit sind.

Ebenso habt ihr dem Verstand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von seiner negativen, aber nicht von seiner positiven Seite kennt. Wollten wir ihn auch bloß nach der gewöhnlichen Ansicht als das Mittel der Vernunft und Sinnlichkeit betrachten, so erschiene er schon dadurch als das Realisirende oder die einzige Kraft der Verwirklichung im Menschen, so daß selbst noch die Frage entstünde, ob er nicht, menschlich zu reden, als das gemeinschaftliche Band jener Entgegengesetzten und eben darum des Menschen selbst, höher als beide zu setzen sey; daß er gleicherweise leer, unfruchtbar, unwirksam ist, er mag nun von der Vernunft und den Ideen, deren Werkzeug er ist, oder von sinnlicher Anschauung und Kraft, welche der Stoff ist, in dem er jene auszuprägen hat, sich entfernen, ist nur zu offenbar durch sich selbst und durch die Erfahrung; aber eben diese Erfahrung weist ihm sein bestimmtes, organisches Verhältniß im Ganzen der menschlichen Natur an. Schlägt denn etwa das Herz im Leibe darum nicht frei

und lebendig, weil es ein Band zweier Systeme, weil es untergeordnet ist der Einheit, die kein Theil mehr ist? Der Verstand ist es, von dem allein allen Produkten des Geistes innere Kraft und Ständigkeit kommt; selbst Thaten des Muths, der Tugend und Begeisterung drückt er erst das Siegel der Göttlichkeit auf. Wie es aber Sitte geworden ist, in der Wissenschaft nur schwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei

I,8,17

Schwachsinnigen sogar für Genie gilt, die Wissenschaft zu verachten, so ist in Dingen des Lebens unter uns verstandlosem Enthusiasmus mehr als klarem Verstand, illusorischer Meinung mehr als deutlicher Erkenntniß des Nothwendigem vertraut worden.

Man hat den deutschen Philosophen mehrmals vorgeworfen ihre Gleichgültigkeit gegen das Gemeinwesen, ihr Nichteinstimmen in die allgemeine Wehklage über Untergang des Alten und des hergebrachten Zustandes, ja im Allgemeinen ist ihnen sogar verargt worden, daß sie mit übersinnlichen und die gemeine Fassungsgabe übersteigenden Dingen sich beschäftigen, indeß die Begebenheiten der Welt alle menschlichen Kräfte zur Erde zurückzurufen scheinen. Wäre die Richtung der neueren Philosophie auch noch so überirdisch, schiene es so sehr tadelswerth, sich von der Erde, die nichts darbietet als ein gräßliches Schauspiel organischer Auflösung, zum Himmel sich zu wenden? Wie aber sollte sie wehklagen über den Untergang eben derjenigen Zustände, deren Nichtigkeit sie am tiefsten gefühlt und längst verkündet hat? Könnte sie nicht vielmehr sich freuen, daß das zerschmetternde Schicksal mit harten Schlägen das Gebäude der Lüge und des Irrthums zusammenstürzt, das der sanften Stimme nicht weichen wollte. Sollte sie noch Hoffnungen hegen von einer Zeit oder einem Geschlecht, von dem sie der festen Ueberzeugung ist, daß das Wahre selbst, das Rechte und Gute, das in sie gesäet würde, nur Unkraut und schlimme Frucht erzeugen kann? Wahrlich sie könnte des geistigen Schlafs und inneren Todes in dem Geschlecht so gewiß seyn, daß sie, obschon nach gemeiner Rede die Erfahrung die Lehrmeisterin der Thoren ist, dennoch mit Gewißheit vorhersagen könnte, daß auch diese nichts ändern und bessern wird. An wen aber sollte sie sich wohl mit ihren Reden richten? An die, welche angefüllt mit den seichten Begriffen abstrakter Theorien auf der einen, und einer unreinen, ja schmutzigen Erfahrung von der andern Seite, sich den wahren Weltverstand zuschreiben, die wahre Philosophie aber, die nichts anderes ist denn die höchste Erkenntniß des Seyenden, verachten? Sollte sie den wahnsinnigen Aberglauben theilen, daß Neues durch Altes besiegt werden könne, indeß sie fest überzeugt ist, daß nur

I,8,18

die gänzliche Erneuerung, welcher zu wehren das Hauptgeschäft der Erstorbenen und Blödsinnigen der ganzen letzten Zeit gewesen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geschlecht entmannter Lüstlinge und weicher Seichtlinge, das gleich ungeschickt ist für den Ernst des Lebens wie für den der Wissenschaft und der Kunst, vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. ...

[I,8,19]

F. W. J. Schellings

Denkmal
der Schrift
von den göttlichen Dingen etc.

des Herrn
Friedrich Heinrich Jacobi
und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung
eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.

Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum *nullo modo* cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare.

Ben. de Spinoza.

1812.

[I,8,21]

Vorrede.

Der *wissenschaftliche* Leser wird für diese kleine Schrift den richtigsten Gesichtspunkt fassen, wenn er sie als Abtragung einer alten von mir längst geforderten Schuld an die Wissenschaft und zugleich als Vorrede eines Werks ansehen will, in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient.

Den *nicht wissenschaftlichen* Leser habe ich nur um das Eine zu ersuchen, keine dieser Sache fremde Beziehungen einzumischen, indem hier durchaus bloß von wissenschaftlichen Verhältnissen die Rede ist, und ich mich keiner andern Freiheit bediene, als derjenigen, welche dem Gelehrten nicht entzogen werden kann, ohne alle literarische Thätigkeit sofort aufzuheben.

Im Ganzen bitte ich, diese Abhandlung nicht etwa für eine *Appellation an das* (gegenwärtige) *Publikum* anzusehen. Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden. Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fällen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten.

München, den 13. des December 1811.

[I,8,22]

Inhalt.

[I,8,23]

Vorläufige Erklärung.

In der so eben erschienenen Schrift des Herrn *Friedrich Heinrich Jacobi*:

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811. finden sich in Bezug auf die sogenannte *Alleinheitslehre, Identitätslehre, Naturphilosophie* u.s.w. folgende Aeußerungen:

1) "Als vor zwölf Jahren die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, behauptete, die moralische Weltordnung allein sey Gott: da erregte diese Behauptung doch! *noch einiges Aufsehen*"; (bekanntlich wurde gegen den Urheber der Wissenschaftslehre von mehreren Regierungen die bürgerliche Obrigkeit aufgerufen, und er verlor wenigstens mittelbar durch diesen Handel seine öffentliche Lehrstelle). Aber "was der Welsche im Sprüchwort sagt: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer Gelegenheit auffallender bestätigt haben, als wie kurz darauf die *zweite* Tochter der kritischen Philosophie (obengedachte Alleinheitslehre) die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d.h. auch *namentlich*, aufhob". (Hieraus wäre auf die Meinung zu schließen, daß sie der Sache nach schon vorher durch Fichte aufgehoben gewesen). "Es erregte nämlich diese auch namentliche Aufhebung *schon gar kein Staunen mehr*". S. 117. 118.

Es ist schwer zu sagen, was nach der Meinung dieser pragmatischen Erzählung dem Urheber der zweiten Lehre nach Kant hätte geschehen

I,8,24

müssen, um das *Staunen* über seine Unternehmung mit dem *Aufsehen*, das die Fichtesche veranlaßte, in einiges Verhältniß zu setzen. Zum wenigsten mußte er doch von Amt und Stelle verjagt werden. Es geschah - leider nicht. Der Erzähler bezeugt, daß *er* an dieser Gleichgültigkeit keinen Theil hat. Er wascht seine Hände - in Unschuld.

Was den meine Lehre angehenden Inhalt der menschenfreundlichen Aeußerung betrifft, so ist der Herr Verfasser nichts schuldig geblieben als - den Beweis, daß sie, nämlich die Unterscheidung von Natur-

und Moralphilosophie, von Nothwendigkeit und Freiheit, *in dem Sinn* aufgehoben, *in welchem er dieß genommen haben will.* So nämlich, daß statt der moralischen Freiheit nur Naturnothwendigkeit oder überhaupt Nothwendigkeit übrig geblieben.

Diese zweideutige Art, meinen eigentlichen Gedanken auszudrücken, ist einer der Kunstgriffe, deren man sich gegen meine Lehre vor dem ununterrichteten Theil des Publikums in so reichem Maße bedient hat[1].

2) Eben diese zweite Tochter der kritischen Philosophie (!) erklärte "ohne weiteres, *über der Natur sey nichts, und die Natur allein sey*", oder in einer andern Wendung, "*die Natur sey Eins und Alles, über ihr sey nichts*". S. 118 u.a.

Wofür gibt der Verfasser den eben ausgezeichneten Satz? Entweder für die charakteristische Lehre des ganzen Systems; oder für ein Resultat, das erst aus ihr gezogen, durch Schlüsse herausgebracht werden mußte. Ueber diese letzte Art von Polemik, Folgerungen, die aus den (verstandenen oder unverstandenen) Aeußerungen eines Autors nach Belieben gezogen sind, als *wirkliche Behauptungen desselben* aufzustellen, werde ich mich in einem späteren Abschnitt erklären. Die obige Behauptung kann der Verfasser selbst nicht für eine bloße Consequenz geben wollen; sie kann das ihrer Natur nach nicht seyn, ist sie überhaupt Lehre meines Systems, so muß sie das A und das O, der Anfang und das Ende desselben seyn. Der ganze Ton, die Auszeichnung im Druck,

[1] Man vergleiche die Erklärung im Ersten Band meiner *Philosophischen Schriften* (Landshut 1809) S. 406. 407 [Bd. VII, S. 341. 342].

I,8,25

welche bei Hrn. Jacobi immer angeführte Worte bedeutet, zeigt sogar, daß er sie für eine wörtliche Behauptung geben will.

Hienach sollte man schließen, der Satz: *über* der Natur sey nichts und sie *allein* sey, müsse dem Leser überall in meinen Schriften entgegenkommen. Ich versichere, *daß er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen ist*.

Es wäre daran genug; ich beweise aber noch außerdem, daß er in keiner derselben angetroffen werden *kann,* weil er gegen die Natur, gegen den Grundbegriff meines ganzen Systems streitet.

Dieß wird so lange nicht geleugnet werden können, als nicht die Fundamentalerklärung der *Natur* ausgelöscht ist, welche in der ersten urkundlichsten Darstellung meines Systems gegeben worden.[1] Diese Erklärung lautet S. 114 [202] wörtlich so: "Wir verstehen unter *Natur* die absolute Identität, sofern sie nicht als *seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns* betrachtet wird." Hier wird die *seyende* absolute Identität von der nicht-*seyenden,* die nur *Grund* (in meiner Sprache so viel als Grundlage) ihrer Existenz ist, unterschieden, und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte also, die Natur sey die (noch) nicht *seyende* (bloß objektive) absolute Identität - Hr. *Jacobi* aber läßt mich behaupten, sie allein *sey,* welches ebenso viel sagt, als, ihr allein komme das Prädicat der seyenden zu. - Da ferner das Seyende allgemein *über* dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage) seiner Existenz ist, so ist offenbar, daß, zufolge eben dieser Erklärung, die *seyende* absolute Identität (Gott im eminenten Verstand, Gott als *Subjekt*) *über* der Natur, als der nicht-*seyenden* - bloß *objektiven* - absoluten Identität gesetzt wird, die sich nur als Grund des Seyns verhält. - Hierüber lassen die nachfolgenden Worte keinen Zweifel, "wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was *jenseits* des *absoluten Seyns* der absoluten Identität liegt". Der gesunde Menschenverstand gibt, daß, was durch ein *jenseits*

[1] Sie befindet sich unter dieser Aufschrift im zweiten Heft des zweiten Bandes meiner Zeitschrift für speculative Physik.

I,8,26

von einem andern unterschieden wird, unmöglich für *alles* gegeben werden kann, *außer dem nichts ist*. Aber die Worte bestimmen zugleich, *was* außer der Natur ist. Natur, behaupten sie, ist alles, was (vom höchsten Standpunkt der schon seyenden absoluten Identität) *jenseits* dieses ihres *absoluten* - nämlich subjektiven - Seyns liegt; dasselbe vom Standpunkt des Menschen ausgedrückt würde so lauten müssen: Natur ist alles, was für uns *diesseits* der seyenden absoluten Identität, diesseits ihres absoluten - nämlich subjektiven - Seyns liegt - woraus erhellt, daß, die Natur oder auch unsere eigne gegenwärtige Existenz zum Standpunkt angenommen, die *seyende* absolute Identität, d.i. Gott als Subjekt, ein *Jenseits*-, also wohl auch ein *Außer*- und *Ueber*- der Natur seyn muß.

Allein es bedarf solches tieferen Eindringens nicht einmal; die gänzliche Unmöglichkeit des Satzes in meinem System erhellt schon aus dem, was jeder weiß, dem es auch nur aus gelehrten Zeitungen bekannt geworden ist, daß nämlich vom ersten Beginn an der realen Welt eine ideale, der Natur die Geisterwelt entgegengesetzt worden.

3) "Dieselbe Alleinheitslehre war in dem Fall, die Lehre von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit geradezu aufzugeben - es blieb ***nur** noch Naturlehre, Naturphilosophie*" (S. 139).

Daß *Naturphilosophie* nur *Eine Seite* des ganzen Systems sey, ist jedem Anfänger im Studium desselben bekannt; Hrn. *Jacobi* allein gefällt es, diese Bestimmung zum Behuf seiner Polemik zu ignoriren. Es würde lächerlich seyn, eine Stelle zum Beweis jener Versicherung anzuführen.

Ueber den ersten Theil des Satzes (die Alleinheitslehre habe die Lehre von Gott u.s.w. *geradezu* aufgeben müssen) läßt sich nichts weiter sagen, als ganz einfach, daß sie eine durch nichts erweisliche Unwahrheit enthält.

4) "Das absolute Identitätssystem ist *in der That und Wahrheit* Eins mit dem Spinozismus" (welchen Hr. Jacobi schon seit 25 Jahren für *Atheismus* erklärt). S. 193. - Ich habe in der Vorrede zur ersten Darstellung meines Systems erklärt, daß Spinozismus

I,8,27

in einem gewissen (auf keinen Fall Jacobischen[1]) Verstande die eine, vorangehende, reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie sey. Bei dieser Behauptung bin ich geblieben bis jetzt, und habe sie durch die That wahr zu machen gesucht. Insofern hat die Aussage: die Identitätslehre sey spinozistisch, nichts gegen sich, sobald hinzugesetzt wird, sie sey es einem Theil, einem Element nach, gleichwie es nichts Verfängliches hat zu sagen, der Mensch sey ein physisches Wesen, sobald es nicht bedeuten soll, er sey *nur* dieses. - Daß aber die Identitätslehre *nichts anderes* als Spinozismus sey, hierüber ist von Hrn. Jacobi der Beweis zu erwarten.

5) "Die Naturphilosophie behauptet, *aller* Dualismus, wie er Namen habe, müsse vertilgt werden (S. 118), und behauptet daher in *Wahrheit* (dieß setzt Hr. Jacobi immer dazu) die Identität (Einerleiheit) der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen" (S. 160). Der erste Theil dieses Satzes ließe sich durch den gröbsten, allgemeinsten Augenschein vielleicht entschuldigen. Die Naturphilosophie erkennt nur *Ein höchstes Princip* und hebt insofern *allen* Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Princip selber. Was aber den abgeleiteten Dualismus betrifft, der erst in der physischen und moralischen Welt zum Vorschein kommt, so wäre es sonderbar, wenn der Urheber der Naturphilosophie, welcher davon ausgegangen, den Dualismus als *Grundgesetz* aller Wirklichkeit aufzustellen, eben der wäre, der ihn vertilgt hätte. Ueber die Anerkennung desselben, auch als Grundgesetzes der moralischen Welt, hat er

sich in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit deutlich genug erklärt. Hr. Jacobi hat also zu zeigen, wo, wie, mit welchen aus meiner Lehre gezogenen

[1] Das Letzte erhellt aus der Aeußerung S. VII [S. 110] der Vorrede: "Fast scheint mir, als sey diese Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner vollkommensten Gestalt - ich meine im *Spinozismus* - in *allen* öffentlich bekannt gewordenen Ansichten desselben durchaus *verkannt* und *mißverstanden habe*". Die Jacobische Darstellung des Spinozismus war darunter nicht bloß überhaupt, sondern wegen ihres völlig mechanischen, unlebendigen, abstrakten Begriffs von demselben ganz vorzüglich begriffen.

I,8,28

Gründen ich *in Wahrheit* allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufgehoben.

6) Nach eben dieser Lehre ist "das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der nach Tugend und Heiligkeit strebende Mensch" (S. 186). - Diese Worte werden zwar nicht durch den Druck als angeführte bezeichnet, aber dadurch, daß sie mit wirklich von mir gebrauchten in Verbindung gebracht sind, entsteht die - wer weiß, ob nicht beabsichtete? - Möglichkeit, sie gleichfalls für solche zu nehmen.

Zu Jacobisch - zu sehr im genre larmoyant seiner Polemik - ist freilich schon die ganze Wendung dieses Satzes, als daß irgend ein Verständiger ihn mir zutrauen könnte.

Um das folgende Kunststück begreiflich zu machen, müssen schlechterdings die zwei dazu gehörigen Stellen neben einander gesehen werden.

Schelling	*Jacobi*
Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. S. 5 [Band VII, S. 293]. "Ist doch die Natur (dem einen dieß, dem andern jenes), dem begeisterten Forscher allein - *die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt.* Eine hohe Bedeutung hatte der Grundsatz der Nachahmung wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte u.s.w".	Von den göttlichen Dingen. S. 157. "So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Produktivität sey - die *heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe;* sie sey *der allein wahre Gott, der Lebendige;* der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinnst: so würden wir, dieß vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen.

Der nur wenig aufmerksame Leser sieht, daß die von Hrn. Jacobi - aus eigner Erfindung *zugesetzten* Worte, "sie (die Natur) sey

I,8,29

der allein wahre Gott, der Lebendige", nicht nur durch den Zusammenhang der Rede als *Fortsetzung* der zuvor angeführten erscheinen, sondern durch die gleiche Auszeichnung im Druck ihnen auch

äußerlich *völlig gleichgestellt,* d.i. ebenfalls für buchstäblich angeführte Worte gegeben werden[1].

Aber auch die folgenden Worte: "der Gott des Theismus u.s.w. bis Hirngespinnst" sind zwar durch den Druck nicht ausgezeichnet, laufen aber dergestalt in dem nämlichen Zusammenhang, in der gleichen Construktion mit den vorhergehenden fort, daß sie jeder arglose Leser, dem nicht etwa meine Denkart bekannt ist, ebenfalls für meine eignen Worte halten muß.

Verkündigung einer höheren und tieferen Offenbarung könnte Hr. Jacobi meine *wirklichen* Worte nennen! - Eine höhere und tiefere Offenbarung - einer speculativen Lehre in einer Rede über die bildenden Künste, gehalten vor einer gemischten Versammlung! Was muß die arme Rede verschuldet haben, daß ihre unschuldigen Worte so hoch genommen werden, daß Hr. Jacobi gerade *sie* vor sein Halsgericht zieht - sie gern auf die Folter legte, um ihr Worte abzupressen, die sie nicht gesagt hat! - Ist diese noch öfter vorkommende akademische Rede vielleicht die Hauptquelle, aus welcher Hr. Jacobi seine Kenntniß meines Systems geschöpft hat?

Daß die Natur alle Dinge - (versteht sich doch wohl Naturdinge?) aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe: dieser Satz gehört wohl zu den unverfänglichsten, an denen selbst der blindeste Eiferer keinen Anstoß nehmen könnte, da ja sogar Hr. Jacobi S. 165 seines Produkts über die Worte der Schöpfungsgeschichte: "und Gott sprach: *die Erde*

[1] Vielleicht wird der schlüpfrige Mann sich darauf berufen, daß zwischen den ächten und den zugedichteten Worten ein nochmaliges ununterstrichenes "sie sey" stehe. Nun wär' es schon an sich kein sehr rechtliches Verfahren, Aechtes und Unächtes durch eine so schwache, von keinem Leser leicht merkliche Grenze zu unterscheiden; allein es ist zu erwähnen, daß auch im Voranstehenden nur die *Prädicate,* nicht aber weder das Subjekt (die Natur oder die absolute Produktivität), noch das Hülfswort (sey) im Druck ausgezeichnet sind, woraus erhellt, daß die zugedichteten Worte den ächten wirklich ganz gleichgestellt sind.

I,8,30

bringe hervor lebendige Thiere u.s.w." gar erbaulich commentirt. Was den an sich ganz unverdächtigen - nicht einmal etwas Auffallendes oder Neues enthaltenden - Satz verwerflich - was ihn *wirklich atheistisch* macht, ist der *Zusatz* des Hrn. Präsidenten, "sie (die Natur) sey der allein wahre Gott, der Lebendige".

Solcher Mittel bedient sich der feine Mann, um seine Beschuldigungen vor dem Publikum glaublich zu machen.

8) "Der Naturalist, *welcher* dogmatisch behauptet: *alles sey Natur, und außer und über der Natur sey nichts*" - also nach der oben unter 2) angeführten Stelle der Naturalist, welcher es in *dem* Sinn und in *der* Art ist, wie der Urheber des zweiten Systems nach dem Kantischen, der Urheber der Identitätslehre, der Naturphilosophie - "sucht mit den Worten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Gut und Bös, wenn er sie gebraucht, - nur zu täuschen". Dieß steht S. 153. 154 mit klaren Worten. Einer unverkennbaren Parallelstelle (S. 113) zufolge ist dieß auch so auszudrücken, "der Naturalist in dem Sinne treibt mit jenen Worten nur *Betrug* und *Spiel*"; nach einer ebenso offenbar hieher gehörigen Stelle (S. 183) "will er nichts wissen von dem wahren Gott, scheut sich aber dennoch ihn zu leugnen - *mit den Lippen*". Er befindet sich nicht in einer (noch verzeihlichen) Selbsttäuschung, sein Gebrauch dieser Worte ist ein wissenschaftlicher Betrug, der die Absicht hat *irre zu führen* (S. 158). - "Der Naturalismus in diesem Sinn muß nie reden wollen - auch (!) von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner (wessen?) *innersten Ueberzeugung sind* diese Dinge *nicht,* und von diesen Dingen redend sagt er, was er *in* Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet *Lüge*". (S. 154. 155). - In dieser Stelle wird zwar erst nur vom System gesprochen, aber, als wäre dieß nicht genug, spielt die Rede den Sinn künstlich, indem sie von einer innersten Ueberzeugung spricht, ins Persönliche hinüber, und bereitet dadurch den

ganz persönlichen Schluß vor: *Wer* solches thut, *der* u.s.f. - Gottesleugner nach Grundsätzen, Leugner alles Unterschieds von Recht und Unrecht, Gut

I,8,31

und Bös, ist also der Naturalist, im oben erklärten Sinne, noch überdieß öffentlicher *Betrüger* und *Lügner*. -

Hr. Jacobi erkläre, wenn er kann, daß er unter diesem Naturalismus nicht bestimmt das System der *Naturphilosophie,* unter dem Naturalisten nicht bestimmt *den, der das System der Naturphilosophie behauptet,* verstanden habe. Denn Spinoza, der einzige, der etwa noch gemeint seyn könnte - inwiefern nämlich auch Er Naturalist im Jacobischen Sinn ist, und doch das erste Buch seiner Ethik de *Deo,* ein folgendes de *libertate* humana überschrieben hat - ist durch eine frühere Erklärung schon zum voraus ausgenommen[1]; *ihm* war es erlaubt jene Worte zu gebrauchen, *er* war kein Betrüger.

Wenn Hr. Jacobi dieses Haupt- und Universalmittel schon in Bereitschaft hatte, so brauchte er ja alles Vorhergehende nicht, er durfte nicht Worte erfinden, zu den meinigen hinzu - *lügen,* damit ich selber gestünde, ich erkenne keinen Gott als die Natur; er konnte meine Aeußerungen lassen wie sie waren, sogar theistische einen wahren Gott erkennende anführen; denn das *Eine* Radikalmittel hob alles auf, er brauchte bloß am Ende hinzuzufügen, dieß alles sey nur Lüge und Betrug.

Der letzte Angriff ist von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. - Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur *Brandmarkung* nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf solche Art angegriffen zu seyn, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß - unglaublicher Weise - der Angreifende Mittel fände, dem Ausspruch der ihm gebührenden *Schande* im Leben sich zu entziehen.

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 84, vergl. Jacobi an Fichte S. 41. - [Zu dem Satz: Spinozismus ist Atheismus in den Briefen über Spinoza S. 223 macht er die Anmerkung: "Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesleugner zu erklären". Von dem jetzt Lebenden aber, den er in der neuesten Schrift als Spinozisten behandelt, weiß er, daß er sich selbst wohl bewußt und "nach innerster Ueberzeugung" auch Gottesleugner ist (Zus. im Handexemplar des Verf.)].

I,8,32

Der Mensch ist von Natur ein gutmüthiges Wesen. Die Leser, welche auch bloß die ersten Beschuldigungen Nro. 1 - 6 sich zurückrufen und sich erinnern, wie auf jede *ohne Unterschied* erwiedert werden mußte: *es ist nicht wahr,* werden nicht begreifen, kaum *glauben* können, daß ein Mann, der noch auf einige literarische Würde Anspruch macht, nicht nur sich so weit vergessen - sich sogar damit *genugthun* konnte, den Gegner durch falsche Reden nur ins *Geschrei* zu bringen - ihn nur zu *verklatschen* (es gibt kein anderes Wort), gleichviel, ob es nachher als ganz gemeine Unwahrheit erfunden werde - wenn er nur seinen Muth gekühlt hat. Ich selbst, nachdem ich das Vorhergehende niedergeschrieben, bin mehrmals zurückgekehrt, um zu sehen, mich wieder zu überzeugen.

Schon seit einer Reihe von Jahren läuft ein ähnliches Gewebe von Unwahrheiten über meine Lehre durch öffentliche Blätter. Es offenbart sich auf einmal die Quelle, es zeigt sich, zu welchem Behuf, zu welcher Denkart Vertheidigung es gesponnen worden.

Eingedenk der Würde, die dem wissenschaftlichen Mann gegen das Gezücht namenloser Schriftler zusteht, mußte ich es unter mir halten, davon Kenntniß zu nehmen. Jetzt erscheint auf einmal ein Name

an der Spitze - der Name Friedrich Heinrich Jacobi. Die Auseinandersetzung der Gründe - denn es sind deren mehrere und verschiedene -, welche mich für dießmal zu einer öffentlichen Erklärung bestimmten, wird mir das Publikum erlassen, theils weil sie jeder verständige Leser leicht sich selber denken mag, theils weil es scheinen könnte, als wollte ich nur über mir geschehenes Unrecht großes Geschrei erheben, welches ganz gegen meine Art ist. Ich begnüge mich, trocken zu sagen: alle Angaben dieser Schrift, welche meine wissenschaftlichen Ueberzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers.

Obgleich mir diese Eigenschaft derselben für meine Person einleuchtend genug ist, so fordert doch die billige Rücksicht, nicht in der eignen Sache den letzten Ausspruch zu thun, daß ich Hrn. Jacobi den Beweis offen erhalte, den er für seine Angaben etwa führen könnte.

Ich habe mich nur über die *Art* des Beweises zu erklären, welche hier allein stattfinden könnte.

I,8,33

Es handelt sich nicht von dem Werth meiner philosophischen Behauptungen, nicht davon, ob die von Hrn. Jacobi mir zugeschriebenen Aeußerungen atheistisch - oder die, welche in der folgenden Schrift vielleicht vorkommen werden, theistisch sind; es handelt sich bloß von der wissenschaftlich-historischen Frage: *was ich wirklich behauptet habe, was nicht, ob die mir zugeschriebenen Behauptungen in Wahrheit meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen aus meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen Schriften sich finden, oder nicht.* Diese Frage ist von der Art, daß sie zwar nur eine gelehrte, aber doch eine vollkommene Entscheidung zuläßt, indem sie lediglich auf der Existenz oder Nichtexistenz gewisser philosophischer Behauptungen beruht, die in den vollständig vorhandenen Urkunden (meinen Schriften) entweder nachgewiesen oder nicht nachgewiesen werden können.

Es versteht sich aus eben dem Grunde, daß in Ansehung dieser Fragen Zeugnisse oder Versicherungen anderer (die im Grunde nur Wiederholungen der nämlichen Unwahrheiten seyn könnten - *um so ehrlosere,* wenn sie von Ungenannten vorgebracht würden -) nichts beweisen können, gleichwie es sich überhaupt geziemt, daß der, welcher die Angriffe gemacht, auch in Person die Beweise führe.

Ich erkläre, mich allen Folgen zu unterwerfen, die für mich aus dem wirklich geführten Beweise meines Gegners hervorgehen müssen, so wie ich überzeugt bin, daß im Fall des nicht geführten Beweises die öffentliche Meinung Hrn. Jacobi mit eben dem Maße wohlgegründeter Verachtung belegen werde, mit welchem sie im entgegengesetzten Fall mich anzusehen berechtigt gewesen seyn würde.

Daß ich die Sache auf diese Spitze stelle, wird mir niemand verargen können. Es ist anzunehmen, daß, wer sich mit öffentlichen Beschuldigungen herauswagt, sich auch mit den nöthigen Beweisen auf den Fall, daß sie erfordert würden, versehen habe. Kann er sie nicht beibringen, so verdient er weder Mitleid noch Schonung; selbst Freunde können nicht umhin, ihn wenigstens seiner Unklugheit wegen zu verdammen. Denn einmal: es ist mit Angriffen auf fremde Persönlichkeit

I,8,34

nicht zu scherzen, und es gibt schwerlich ein anderes noch wahrscheinliches Mittel, die durch lange, ungestörte Gewohnheit frech gewordene Verleumdung zur Besinnung zu bringen. Unmöglich kann auch ein verdorbenes Publikum lange Freude daran haben, Einen einzigen immer nur auf diese Art bestritten zu sehen; wünscht man auch wohl, er möchte widerlegt werden, so will man doch, daß es gründlich, nicht mit Waffen der Unwissenheit oder der Lüge, sondern mit Waffen des Geistes und der Wahrheit, geschehe.

Sollte nach dieser Erklärung in dem gewählten Verfahren noch irgend eine Härte gefunden werden, so

wünsche ich nur, das Publikum, welchem die Art meines Gegners einigermaßen bekannt ist, möge sich selbst die Frage aufwerfen, was wohl Hr. Jacobi an meiner Stelle gethan haben würde, und ob sich wohl annehmen ließe, daß er, auf solche Art und durch solche Mittel angegriffen, auch nur den zehnten Theil der Mäßigung gezeigt hätte, die ich gegen ihn bewiesen habe.

Dieß vorausgesetzt stelle ich also Hrn. Jacobi anheim,

erstens den Beweis der sämmtlichen unter den Nummern 1 - 6 enthaltenen Angaben und Beschuldigungen zu führen - wofür jedoch nicht Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünste, noch weniger die verächtlichen Mittel der Consequenzmacherei gelten können. Unternimmt Hr. Jacobi den Beweis, so kann es kein anderer seyn als durch die ausgesprochenen Grundsätze meines Systems, durch deutliche Aeußerungen meiner vor dem Publikum liegenden Schriften. - Einstweilen, und bis Hr. Jacobi diesen Beweis geführt hat, fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, die sämmtlichen unter jenen Nummern enthaltenen Angaben und Beschuldigungen für *Eine einzige,* gleichviel, ob absichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall - *nichtswürdige Verleumdung* zu erklären.

Da in der Absicht, mich zum Atheisten zu machen, unter Nro. 2 ein Satz noch außerdem als wörtliche Behauptung - doch zum wenigsten Einer meiner Schriften angegeben wird, von dem ich versichere, daß er

I,8,35

in keiner meiner Schriften vorkommt, in keiner vorkommen kann, so wird Hrn. Jacobi, um nicht als Mann der offenbaren, absichtlichen Unwahrheit erfunden zu werden, nichts anderes übrig bleiben, als diesen Satz in meinen Schriften wirklich nachzuweisen.

Ebenso bleibt Hrn. Jacobi wegen der unter Nro. 7 angeführten Stelle nur Eine Art der Rechtfertigung, der Beweis, daß die Worte: "die Natur sey *der allein wahre Gott, der Lebendige"* in meiner akademischen Rede oder doch in irgend einer meiner Schriften wirklich enthalten sind. Solange bis er diesen Beweis geführt hat, wird niemand Bedenken tragen, jene Stelle als *Verfälschung* meiner Worte und Gedanken zu erklären[1].

Aus der Gehässigkeit und Personalität, womit Hr. Jacobi alle seine literarischen Streitigkeiten geführt (deren nicht wenige sind) wurde schon längst eine besondere Meinung von seinem Beruf vermuthet. Da er mir gegenüber wirklich die Eigenschaft eines bestellten Großinquisitors zu entwickeln versucht hat, so will ich ein Mittel angeben, wie sich die Eigenschaft des Gelehrten noch etwa mit jener vereinigen ließe.

Wenn durch den Umstand, daß ich lange bei den allgemeinsten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweise dem naturphilosophischen Theil meines Systems zugewendet - wenn dadurch

[1] *Fälschen* erklärt das Campesche Wörterbuch h.v. "durch *eine fremde Zuthat* unecht machen, schlechter machen". Der obige Fall paßt ganz unter diese Erklärung, mit dem einzigen Unterschied, daß *durch die fremde* (Jacobische) *Zuthat* meine Rede nicht schlechter, sondern *absolut schlecht,* nämlich *atheistisch* gemacht ist, und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht zufällig, sondern in einem Buch und in einem Zusammenhang, welche die bestimmte *Absicht* haben, mich als Atheisten darzustellen. - Bekanntlich wird zum juridischen Begriff des Falsum außer dem Materiellen der Handlung das Merkmal *der bestimmten Absicht* ausdrücklich gefordert; sobald aber dieses Merkmal vorhanden ist, ist der Begriff entschieden; es ist nicht bloße Fälschung, sondern *Verfälschung* - Falsum. - In der lege Cornelia ist auch der gegenwärtige Fall bestimmt vorgesehen; vergl. L. XVI, §. 2. Dig. de lege Cornelia de falsis: "sed et ceteros, qui in rationibus, tabulis, literis publicis, *aliave qua re* sine (s.a. sive) consignatione falsum fecerunt, *vel, ut verum non appareat, quid* celaverunt, subripuerunt, *subjecerunt,* eâdem poenâ (legis Corneliae) affici solere dubium non est".

I,8,36

je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Ansehung meiner Ueberzeugungen von den höchsten Ideen hätte entstehen können - insofern wenigstens als die meisten unfähig sind, auch die gegebenen Keime selbständig zu entwickeln, so habe ich diese Zweideutigkeit durch die schon vor drei Jahren geschriebene Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben; das *Ignoriren* (überall ein klägliches Mittel) ist hier so unrechtlich als oben (Nro. 7) das Zusetzen. Da ich in dieser Abhandlung den Begriff der moralischen Freiheit so wie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht habe, so ist das *Wenigste,* was ich in Ansehung der unter Nro. 8 enthaltenen Beschuldigungen von Hrn. Jacobi fordern kann, der Beweis, daß gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen sind, wie sie der gemeine Mann, der natürliche Menschenverstand nimmt, daß also in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben ist.

Hiebei würde es nicht darauf ankommen, ob Hr. Jacobi jene Begriffe und Lehren durch die dort entwickelten Grundsätze für wirklich begründet hält (welches ganz gleichgültig ist), sondern nur darauf, *ob ich aufrichtiger Weise sie dadurch begründet gehalten habe, halten mußte,* indem hier nur von meiner innern Meinung die Rede ist.

Solange nicht Hr. Jacobi das Verlangte wirklich bewiesen hat (was man beweisen nennt), so lange haftet ohne mein Zuthun in der Brust jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abscheu über die Atrocität - dieses nicht wissenschaftlichen Angriffs, dieses Versuchs, die Person des Gegners, wenn es möglich wäre, *moralisch zu morden.* Kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer *literarischen Schandthat* beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine *That* zuzuschreiben sey[1].

[1] Wegen welcher sachwalterischen oder andern Ursache Hr. Jacobi, da er doch sonst Person und Sache deutlich genug bezeichnet, meinen Namen bestimmt | *[S.37]* auszudrücken unterlassen, muß dahingestellt bleiben. Ihn darin nachzuahmen, habe ich weder mit der Geradheit meiner Handlungsweise verträglich, noch auch überhaupt möglich gefunden, da ihm durch mich allerdings eine Sache, mir hingegen durch ihn nur eine Person gegenüber steht. Was wäre denn auch gewonnen worden, wenn, wie er immer nur von dem Urheber der Naturphilosophie - so ich etwa nur vom Verfasser des Woldemar gesprochen hätte?

I,8,37

Mit der voranstehenden Erklärung habe ich erfüllt, was ich äußeren Verhältnissen schuldig zu seyn scheinen konnte. War ich dort gewissermaßen genöthigt, fremder Persönlichkeit ebenfalls persönlich zu begegnen, so stehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem andern Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wissenschaftlichen Forschers.

Der gelehrten Welt kann es nicht unerwünscht seyn, da ich genöthigt worden, gegen einen seltsamen, ja die Wahrheit zu sagen, abgeschmackten Angriff in eigner Person hervorzutreten, wenn ich die gegebene Veranlassung benutze, um mit Hrn. Jacobi zugleich in Hinsicht der Wissenschaft, wie es längst gewünscht wurde, mich gänzlich auseinanderzusetzen.

Gewohnt, schnöde Gehässigkeit, und alle Versuche, mich aufzuhalten, nur zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wissenschaft zu benutzen, mußte ich mich nicht mit jenem bloß äußerlich Geforderten begnügen, sondern darauf denken, das, was böslich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und

andere zu verwandeln.

Das Publikum hatte gewissermaßen ein Recht zu fordern, daß eine so auffallende Handlungsweise, wie die im vorhergehenden Abschnitt dargestellte, ihm einigermaßen begreiflich gemacht werde. Dieß konnte nicht wohl anders geschehen als durch eine geschichtliche Darlegung des Verhältnisses, in welchem sich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wissenschaft befunden. Diesem Zweck wird der erste unter den folgenden Abschnitten gewidmet seyn.

Ein zweites gutes Werk war insofern möglich gemacht, als der Gegner seinem Angriff einzelne wissenschaftliche Gründe eingestreut hatte, durch welche er theils seine alte längst bekannte Meinung vertheidigen,

I,8,38

theils seiner Polemik gegen meine philosophischen Behauptungen unter die Arme greifen wollte. Indem ich nun diese nach der Reihe der Prüfung unterwarf, mußte mir zugleich Gelegenheit werden, mich über einige der wichtigsten wissenschaftlichen Punkte mittelbar zu äußern, die bald noch ernstlicher unmittelbar zur Sprache kommen werden.

Das dritte, und wenn es gelänge beste Werk war endlich, dem Gegner, nachdem das Publikum über ihn gehörig ins Klare gesetzt war, wo möglich noch selber zu einer richtigeren Selbsterkenntniß zu verhelfen, ein Zweck, mit dem sich der dritte Abschnitt vorzüglich beschäftigen wird.

[I,8,39]

1.
Das Geschichtliche.

Der oft genannte Gelehrte steht zu Wissenschaft und zu Theismus in einem eignen, von Natur so unklaren Verhältniß, daß es wohl zu begreifen ist, wenn die wenigsten sich einen deutlichen Begriff davon machen können, viele sogar in einer ganz unrichtigen Vorstellung desselben befangen sind.

Wissenschaftlich zu erklären ist es nicht, indem sich kein wissenschaftlicher Mittelpunkt darin findet, und alles bloß persönlich zusammenhängt, hier bleibt nichts übrig als Erzählung, rein geschichtliche Darstellung.

Verfolgt man alle Windungen und Krümmungen dieser philosophischen Persönlichkeit bis auf ihren Anfang zurück, so findet sich dieser endlich in jenen Sätzen, welche der Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza als den *Inbegriff seiner Behauptungen* feierlich ausgesprochen. Es sind diese:

I. Spinozismus ist Atheismus.

II. Die Leibnizisch-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

III. *Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus*[1].

Gibt man auf die Synonymie des zweiten Satzes acht, so ist einleuchtend, daß Fatalismus und Spinozismus für den Verfasser einerlei

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza S. 170 der ersten, S. 223 der zweiten Ausgabe.

I,8,40

System ist, und da für ihn auch Spinozismus und Atheismus zufolge des ersten Satzes gleichbedeutende Begriffe sind, so ist der Sinn des dritten Satzes offenbar dieser: jeder Weg der Demonstration führe zuletzt auf Atheismus hinaus. - Daß der Verfasser das Wort vermied, sich hinter eine Synonymie versteckte, ist ein auch sonst kenntlicher Zug der ihm eignen Lehrweisheit.

Um den vollen Werth dieses Satzes zu erkennen, muß man wissen, daß der Verfasser damals so wenig als jetzt[1] eine andere wissenschaftliche oder systematische Philosophie erkannte, als die auf dem Wege der *Demonstration* zu Stande kommt.

Diese Sätze lassen keinen Zweifel darüber, daß Hr. Jacobi von *seinen* Untersuchungen frühzeitig mit dem umgekehrten Resultat jenes *Baconischen* zurückgekommen, welches sagt, daß die oberflächlich gekostete Philosophie von Gott abführe, die in ihrer ganzen Tiefe erschöpfte aber zu ihm zurück. Hr. Jacobi gesteht im Gegentheil, daß zwar die oberflächlich getriebene Philosophie noch einen Schein von Anerkennung eines Gottes übrig lasse, der *unablässige* Forscher aber *auf jedem Weg der Demonstration* zu dem traurigen Ziel des Atheismus und Fatalismus gelangen müsse.

Der Sinn dieser ersten, urkundlichsten Sätze verdient um so schärfer ins Auge gefaßt zu werden, als der Hr. Verfasser, vermuthlich durch äußere Rücksichten bewogen, ihnen jetzt eine mildere Bedeutung unterzuschieben für gut hält. Der auffallendste Versuch findet sich S. 111 des eben erschienenen Produkts, wo Hr. Jacobi sagt: "Man erinnere sich, wie Kant - zugleich mit MJR, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die *Richtigkeit* jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren zu können, erwies!" Wie? der Verfasser der Briefe über Spinoza hätte nur die Richtigkeit der Versuche Gottes Daseyn zu *erweisen* - nur das Unvermögen der Vernunft es zu demonstriren, behauptet, da er in den oben angeführten Sätzen der Demonstration deutlich ein *Vermögen* zuschreibt, Gottes *Nichtdaseyn*

[1] Den Beweis gibt gleich im folgenden Abschnitt die erste Nummer.

I,8,41

darzuthun? Oder im Gegentheil hätte Kant, der mit dem Satz: Gottes Daseyn sey indemonstrabel, unmittelbar den andern verknüpfte, das Nichtdaseyn Gottes sey ebensowenig theoretisch zu erweisen - *zugleich* mit Hrn. Jacobi - *einerlei* mit ihm gelehrt?

Nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise mußte Kant jenes Resultat Jacobischen Philosophirens vielmehr verabscheuen.

Auch hat er diesen Abscheu öffentlich erklärt, und ich führe die hieher gehörige Stelle einer besonderen Abhandlung Kants um so lieber an, da sie beweist, daß der Verfasser der Briefe über Spinoza nicht etwa jetzt von mir, sondern bereits im Jahr 1786 von dem *redlichen* Kant ebenso verstanden worden[1].

Uebrigens bricht die ursprüngliche Ueberzeugung auch in dem neuesten Produkt an vielen Stellen deutlich genug hervor, z.B. S. 152, wo sogar behauptet wird: "Es ist das *Interesse* der *Wissenschaft*, daß ***kein*** Gott sey".

[1] "Wenn der Vernunft, sagt Kant in der für die Einsicht in das ganze Jacobische Treiben sehr bedeutenden Abhandlung, -

wenn der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, *zuerst* zu sprechen, bestritten wird; *so ist* aller *Schwärmerei, Aberglauben,* ja selbst der *Atheisterei eine weite Pforte geöffnet.* Und doch *scheint* - (Kant traut seinen eignen Ohren nicht, wie er solche Sätze hört) - in der Jacobischen und Mendelssohnischen Streitigkeit alles auf diesen *Umsturz,* ich weiß nicht recht, ob bloß der *Vernunfteinsicht* und des *Wissens,* oder auch sogar des *Vernunftglaubens,* und dagegen auf die *Errichtung* eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte *beinahe* auf das *Letztere* schließen, *wenn man den spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen* und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn, wenn es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit ***keinem*** *Glauben,* und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, daß Vernunft gar die ***Unmöglichkeit*** eines Gegenstandes einsehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte". S. *Kants* Abh. *Was heißt sich im Denken orientiren?* Berliner Monatsschrift, Oktober 1786. [Hartensteinsche Gesammtausgabe, Band I, S. 119 ff.].

I,8,42

Man könnte sagen, eben diese Meinung sey der wissenschaftliche Mittelpunkt Jacobischer Denkweise - und sie ist es auch, inwiefern sich diese theoretisch nie anders als in Verneinungen ausgedrückt. Dabei ist aber zu bemerken, daß jenem Satz insofern keine wissenschaftliche Bedeutung zugeschrieben werden kann, als er durchaus nicht wissenschaftlich begründet worden. Wahr oder falsch, vernünftig oder unvernünftig, (seinen Werth untersuchen wir hier nicht) durfte er wenigstens nur am Ende der genauesten, umfassendsten Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens erscheinen. Stellte doch Kant seine bei weitem mildere Behauptung nur als Resultat einer vollständigen Ausmessung der menschlichen Vernunft auf, die er vollbracht zu haben wenigstens glaubte. Aber wo hat man je dergleichen von Hrn. Jacobi gesehen? Er gab uns also durch jenen Satz nur, um mit Rousseau zu reden, bescheidentlich das Maß seines Gehirns für das des menschlichen Verstandes. Gleichwohl wurde dieser Satz von ihm seit fünfundzwanzig Jahren "während welcher er (leider!) immer derselbe geblieben ist", als ein bewiesener, ja fast keines Beweises bedürftiger vorausgesetzt, von dem alles sein Reden aus-, und auf den es zurückging.

Was blieb einem Autor, der sich als "Philosoph von Profession" setzen wollte, wie er selbst sagt, bloß darum, "weil er nie eine andere verstanden", zu thun? Den höchsten Preis alles wissenschaftlichen Strebens hatte er hinweggerissen, ja an die Stelle desselben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Processes waren für *ihn* geschlossen; Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel - am Anfang seiner Laufbahn, in der ersten Schrift eigentlich metaphysischen Inhalts - ja noch früher, schon als die bekannte Unterredung mit Lessing vorfiel, hatte er über alle Metaphysik den Stab gebrochen.

Ich frage nochmals, was war zu thun? Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse. Sowie sie an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich ins allgemein-Menschliche; es ist die größte Anmaßung

I,8,43

doch noch Philosophie, d.h. etwas Besonderes, seyn zu wollen, und wenn, auch heutzutage, niemand "denjenigen als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwirft, der lehrt, es existire ein lebendiger Gott": so kann man doch auch mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es sey ein Gott, nicht den Philosophen von Profession machen; denn sonst vermöchte jeder Schneider und Schuster, der nicht gerade wie jener bekannte Haarkräuseler in Paris Handwerk vom Atheismus machte, diese Profession

ebenso gut auszuüben.

Positives ließ sich mit jener Ueberzeugung nichts ausrichten. Es blieb nur das *Negative*, welches von zweierlei Art seyn konnte. Ein sich selbst Genügendes, das sich mit solchen Sprüchen zufrieden stellte, wie in dem neuesten Schriftchen vorkommen; z.B. "Schreiber dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern - ein Philosoph von Profession, ist gegenwärtig schon etwas bei Jahren - mag sich auf seine Profession gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm schon seit geraumer Zeit so weit gekommen, daß er sich mehr und *gern* mehr weiß mit einer billigen Denkart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß *wir alle* ohne Ausnahme *nothwendig* auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig nicht in demselben Maß, der unwiderstehlichen Gewalt *trüglicher Meinungen* unterworfen sind" u.s.w., oder, "der etwas Rechtes weiß, möchte wohl überall unter den Menschen nicht zu finden seyn; wir wissen, was kaum des Wissens werth ist, erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten, die im Bilde wesentlicher und wahrer als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr sind" (S. 70), oder: "immer ist etwas zwischen *uns* und dem wahren Wesen" (S. 12), und ähnliche billige Betrachtungen, worin Hr. Jacobi die traurige Beschränktheit seines Geistes großherzig über das ganze Menschengeschlecht ausbreitet. Aber durch solche Herzensergießungen lassen sich rüstige Geister nicht stören, die da meinen, ein solches *wir können es nicht begreifen, wir* vermögen nichts zu wissen, habe überall nur die Bedeutung des einfachen *Ich* kann es nicht begreifen, und daran habe sich um so weniger jemand zu kehren, als es unstreitig wahr sey.

I,8,44

Dieß selber fühlend, mußte ein Mann von aufstrebendem Geiste vielmehr die Denkart jener großen Pharisäer nachahmen, die, da sie den Schlüssel zur Erkenntniß hinweggenommen hatten und selber nicht hineinkommen konnten, auch *andern wehrten*, die hinein *wollten.* Das Negative muß ein über sich selbst Hinausstrebendes, die Lehre, "daß alle Wissenschaft, und zwar im Verhältniß als sie dieß ist, zur Gottesleugnung führe", muß ein Werkzeug der Feindseligkeit gegen jeden Versuch werden, wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen.

Was Voltaire von Gott gesagt, mußte Hr. Jacobi von den Gottesleugnern denken: S'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer. Es fanden sich die Encyklopädisten. Dem Verfasser dieser Schrift ist nicht bekannt, daß Hr. Jacobi ihre armselige Theorie, ihre seichte Art zu schließen, ihre geistlose Physik zu widerlegen versucht hätte; von der Seite, scheint es, wußte er selbst nichts Besseres. Desto gewisser aber ist, daß der Verkehr mit ihren Schriften, und, wie es scheint, auch mit ihnen selbst, in seinem Kopf ein Gespenst dieser Lehre zurückgelassen, das ihn seitdem unaufhörlich verfolgte. Weßhalb es ganz natürlich zuging, als er schon bei dem bloßen Wort Naturphilosophie an das Système de la nature denken mußte.

Jeder Mensch, der eine Meinung hat, wünscht nothwendiger Weise sie auch durch Erfahrung bestätigt zu sehen. Diese gesuchte und gewünschte Bestätigung *seiner* Meinung sollte Hrn. Jacobi durch einen ganz andern Mann werden, einen deutschen, einen Mann erster Größe, herrlich von Geist, durchaus tüchtig von Charakter - durch *Gotthold Ephraim Lessing*.

Schon zuvor hatte er diesen Mann über den Punkt des Theismus ins Auge gefaßt, und im Verdacht, es möchte um seinen Glauben an einen persönlichen Gott nicht zum Besten stehen. "Er wisse, erzählt Hr. Jacobi selbst, mit *welchem* Auge er, so oft von Lessing etwas erschienen sey, darnach gesucht habe, irgend eine Aeußerung, auch *nur Eine* Stelle zu finden, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun". Aber "er suchte vergebens, fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eignes *Bekenntniß,* ohne irgend einen bedeutenden

I,8,45

Beitritt, irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze. - Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht *schwebender*, erhalten"[1].

So vorbereitet fand er Gelegenheit, den großen Mann endlich selbst zu sprechen; natürlich, daß er nichts unterließ, um in Ansehung jenes Punktes über ihn ins Klare zu kommen.

So sehr wir auch in Ansehung des Inhalts dieser Unterredung von Treu und Glauben ihres einzigen Erzählers abhängig sind, so ist auf jeden Fall so viel erhalten, als nöthig ist, um der beiden Unterredenden Art und Geist deutlich zu unterscheiden. Ohne auf die Frage einzugehen, wer von beiden eigentlich den andern ausholte (nämlich *wirklich*), leuchtet so viel hervor: *Lessing*, wie es im augenblicklichen Erguß des Gesprächs geschieht und seine besondere Art noch überdieß mit sich brachte, drückt vieles schneidend und entscheidend aus, was immer noch, wie man sagt, cum grano salis verstanden werden muß. Er wägt seine Worte nicht, wie der, welcher sie nachher zu Papier bringt. Lessing war nicht *schlechthin* - gegen eine persönliche Ursache der Welt, *er wollte sich nur alles natürlich ausgebeten haben* - er wollte nur den unnatürlichen Gott der damals emporkommenden Vernunftreligion nicht, den Hr. Jacobi zu seinem höchsten Wesen gemacht hatte, und der für einen Geist wie Lessing allerdings "ungenießbar" seyn mußte - auch nicht jenen Sprung ins Uebernatürliche, wenn nicht à corps doch à tête perdue, den ihm Hr. Jacobi vorschlug. Lessing verhielt sich mit Einem Wort als der ächte Philosoph, der sich der Profession nicht schämt, ob er gleich bekanntlich noch einige andere verstanden, und lieber die verrufenen Spinozischen Ideen als die orthodoxen annehmen will - *wenn diese nicht auch für den Verstand einleuchtend gemacht werden*, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann.

Lessing war nicht der Mann, der so leicht seinen Verstand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; andern mag das

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 72. 73. 74.

I,8,46

Opfer leichter fallen. - Wie der Mitunterredner sein *Glaubens*bekenntniß ablegt, freut sich Lessing, etwas Neues zu hören, und zeigt dadurch, daß Er es noch für möglich hält, über den Begriff eines intelligenten Welturhebers etwas Wissenschaftliches zu vernehmen; der Mitunterredner aber, der nur auf Atheismus späht, ist schon überzeugt, daß dieß unmöglich sey, und daß schlechthin jede Vernunfterkenntniß auf Leugnung eines Gottes hinausgehen müsse[1].

Was wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, daß die fixe Idee in einem schon kranken Geist lange Zeit ruhig sich verhält, dann aber, wenn zufälliger Weise irgend ein auffallendes Faktum sie bestätiget, oder auch nur zu bestätigen scheint, plötzlich, unwiderstehlich hervorbricht, und nun durch kein Mittel wieder in den Kopf zurückzubringen ist: dasselbe zeigte sich auch hier als Folge der Unterredung mit Lessing. Kaum war der herrliche Mann todt, so mußte das große Beispiel vor die

[1] Der historische Satz: Lessing sey am Ende seines Lebens *Spino*zist gewesen, ließ sich auf jeden Fall so nackt und roh nur vermöge einer höchst illiberalen und beschränkten Art, philosophische Aeußerungen zu nehmen, behaupten, und der gute von Hrn. Jacobi so schnöde darum angelassene Mendelssohn hatte ganz Recht zu fragen: *wie* und *in welcher Art* Lessing Spinozist gewesen, wenn er auch in Ansehung des Literarischen seiner Frage sich Blößen gab. Ueber diese *Art* hat sich Lessing in der Unterredung wohl geäußert, gerade dieses aber wird vom Erzähler kaum berührt - ihm war es nur um die *Hauptsache* zu thun. Nach S. 45 der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza, erklärte sich Lessing einmal auf eine Weise, die den Berichterstatter an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. (Van Helmont ist also nach dem Erzähler ebenfalls ein Spinozist?) Was S. 30 als Aeußerung von Lessing vorkommt, [geht über Spinozismus weit hinaus, und was S. 51], ist

wenigstens lebendiger als irgend etwas in Spinoza. - Für den Erzähler ist es bekanntlich von jeher schon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Physisches, gedacht wird - ja was nur überhaupt speculativ, über den Gesichtskreis alltäglicher Empirie und Psychologie, das Maß seines Begreifens, hinausgeht. Auch die philosophische Explication der Dreieinigkeit in der Erziehung des Menschengeschlechts §. 72 kam dem Erzähler spinozistisch vor! - Am kürzesten wäre wohl, diese christliche Lehre selber für Spinozismus zu erklären. Der Begriff von *Zeugung*, wenn er nicht durch moderne Auslegungskunst zu einem nichtphilosophischen, bloß moralischen, gemacht wird, bietet dazu das letzte Mittel dar.

I,8,47

Welt, ja das Glück der vermeintlichen Entdeckung schien dem Erzähler überhaupt erst den Muth zur metaphysischen Schriftstellerei gegeben zu haben; jene drei Grundsätze, welche den *nothwendigen* Atheismus aller Philosophie behaupten, wurden feierlich ausgerufen, wissenschaftlicher Erkenntniß öffentlich der Krieg erklärt, und ein allgemeiner Vernunfthaß promulgirt[1]. Hätte Lessing vorgesehen, daß dergleichen Gerede, das er im mündlichen Gespräch wohl eine Weile anhören konnte, jemals unter der Nation der Kepler und Leibnize sich für Philosophie geben oder auf Philosophie Einfluß gewinnen könne, ja sich eben durch die Anekdotenkrämerei von *seinem* Spinozismus eine Wichtigkeit geben würde, die es für sich nie erlangen konnte: er hätte sicher mit seinen Reden mehr an sich gehalten; wie wir denn überhaupt, wenn Lessing oder statt Lessings ein anderer dem Mitsprecher gleich damals über sein beschränktes und doch voreiliges Urtheilen den Kopf gehörig, wie man sagt, zurechtgesetzt hätte, wohl einen ganz andern Mann erhalten hätten.

Seit jener That und dem leichtgewonnenen Sieg über Mendelssohn, der durch Bekanntmachung seiner arglos - nicht zu diesem Zweck aufgeworfenen Fragen und geschriebenen Briefe gleich zu Anfang des Streits in Nachtheil gesetzt war, erscheint unser Held entschieden über seinen Beruf. - Da zugleich durch Kant jene lebhafte Bewegung der Geister anfing, die bis jetzt fortgedauert und dem wissenschaftlichen Studium der Philosophie einen ganz neuen Schwung gegeben hat, so konnte es an Gelegenheit zu philosophischen Abenteuern nicht fehlen. Zu dem Ende war nichts Bequemeres zu erfinden als jener *"der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren"*, an dem sich der Held eines vernunftlosen Glaubens mit Wehr und Waffe wohl versehen zur Wache stellte, von da hinauslugend weit ins Land, ob ein stattlicher, meisterlicher Philosoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich ins

[1] "Männer von Geistesfähigkeiten! redet Kant in dem schon angeführten Aufsatz den Jacobischen Anhang an, habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euern *Angriffen auf die Vernunft* hinaus will?" - Ueberhaupt sah Kant die Folgen jenes fanatischen Grundsatzes (wissenschaftliche Philosophie sey nothwendig gottesleugnerisch) sehr wohl voraus.

I,8,48

Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geschehener That sich wieder an jenen *der Wissenschaft unzugänglichen* Ort[1] zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wissenschaft gestört zu haben.

Von nun an erschien er als wahrer Visionär des Atheismus, sein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern. Schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza (Beilage IV) wurde *Herder* wegen seines geheimen Spinozismus angelassen, die kaum hervorgetretene Kantische Vernunftkritik beschuldigt, dem Spinozismus Vorschub zu thun[2]. Doch mußte Kant noch geschont werden. War das Resultat seiner Kritik doch schon, wie man zu reden pflegt, einiges Wasser auf die Mühle. Meisterhaft wußte der Verfasser der Briefe über Spinoza sich hinter den Verfasser der Kritik zu stecken, so sehr

dieser es abwehrte, und laut erklärte, mit seiner Vernunftscheu nichts gemein zu haben; noch besser verstand er, diesen *Herkules unter den Denkern* vorzuschieben als einen, "der bei den Gegnern von Rechtswegen *in noch größerer Verdammniß* stehen müßte als er[3], gerade als wäre

[1] Eine ähnliche *Unzugänglichkeit* schildert Platon vortrefflich, wenn er sagt, der Sophist entfliehe dem Philosophen ins Dunkel des Nichtseyenden, wohin ihm nämlich dieser schlechterdings nicht folgen kann. Denn käme er mit dem Licht des Wahren dahin, so würde sich der Sophist, als der überall nur im Finstern existirt, gleich in ein noch tieferes Dunkel des Nichtseyenden zurückziehen, und käme er ohne Licht, so würde er selbst Sophist. Ueberhaupt hat die Finsterniß nach einer alten Bemerkung die Eigenschaft, daß sie weder mit Licht noch ohne Licht gesehen werden kann.

[2] Kant sagt dieß ausdrücklich von Hrn. Jacobi in einer Note des mehrmals erwähnten Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift, worin er jenem Vorwurf zu begegnen würdigt. Bemerkenswerth ist, daß Hr. Jacobi auf den eigentlich *ihn* betreffenden *Text* jener Abhandlung nie für gut gefunden zu antworten, ob er gleich den redlichen Kant wegen der in jener *Anmerkung* gezeigten Ansicht des Spinozischen Systems (die so ungereimt nicht ist, als Hr. Jacobi sie vorgestellt) zurechtzuweisen versuchte (David Hume, S. 158 Anm.). - Wollte er je seiner Behauptung von dem nothwendigen Atheismus der Vernunft, gegen den ausdrücklichen Sinn der Worte, die Kantische Meinung unterschieben, so mußte es damals geschehen.

[3] Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 104 Anm.

I,8,49

Kant derjenige gewesen, der behauptet, alle wissenschaftliche Philosophie *müsse* auf Gottesleugnung führen, Hr. Jacobi aber der, der das weit Unschuldigere, daß die Vernunft Gottes Daseyn nur nicht zu *erweisen* vermöge.

Den Lohn für diesen usurpirten Schutz erhielt Kant am Ende seiner Tage. Als schon Fichtes, als anderer kräftige Stimmen sich gegen die Eingeschränktheit seiner kritischen Ansicht erhoben, als endlich sogar Herder mit seiner Metakritik losgebrochen, und Kant zugleich dem Tode nahe war, da entbrannte auch das Innere des Hrn. Jacobi, da konnte auch *er* nicht mehr zurückhalten, und es erfolgte der bekannte Angriff, den ein gründlicher Beurtheiler als ein "bissiges, gehässiges, durch *Verdrehungen, falsche Anführungen* bis zum hämischen fortgehendes Gezänke" sehr richtig charakterisirte[1].

Inzwischen hatte er um eben diese Zeit schon die Kantische Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu der seinigen gemacht, ja sogar für den Titel seiner Zankschrift gegen Kant benutzt. In früheren Schriften war keine Spur davon, damals wurde nur immer die Vernunft verdammt. Bei Kant hatte diese Unterscheidung einen guten Grund; sie war nothwendig zu seiner Mechanik des menschlichen Erkenntnißvermögens und ging hinwiederum aus ihr hervor; im Jacobischen Philosophiren, das diese Mechanik nicht anerkennt, hatte sie durchaus keinen wissenschaftlichen Verstand. Sie wurde aber geschickt gefunden, der "Vernunft- und Sprache-verwirrenden Predigt" einen besseren Leumund zu verschaffen. An die Stelle des zweideutigen Gefühls, hinter das sich freilich jeder Unsinn verstecken kann, wurde die in besserem Ansehen stehende Vernunft gesetzt, eine Huldigung gegen das Zeitalter, wodurch indeß nur die Vernunft herabgewürdigt wurde, ohne in der Sache selbst das Geringste zu bessern. Auch konnte die Kantische Kritik ihres milderen Resultats ohnerachtet immer noch zur Bestätigung des Hauptsatzes gebraucht werden. Denn das Einzige, was Hrn. Jacobi in diesem Betracht *genirte*, die praktischen Postulate, auf welche sie noch ihre Hoffnung

[1] Hegel im kritischen Journal der Philosophie II. Band, erstes Heft, S. 96. 101. 121.

I,8,50

in Ansehung übersinnlicher Ideen setzte, war für seine umstürzende Kraft eine Kleinigkeit[1]. Auch sie konnte also benutzt werden, dem Zeitalter ans Herz zu legen, wie eben jeder neue wissenschaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe.

Sicher hätte die Kantische Philosophie sich hauptsächlich von dieser Seite ins Licht stellen lassen müssen, wäre nicht, eh' es Hr. Jacobi räthlich fand, Fichte mit seiner moralischen Weltordnung und der deutlichen Behauptung hervorgetreten, ein persönlicher Gott sey nach philosophischen Begriffen nicht zu denken. Das war, worauf er wartete. Gegen eine solche Beute konnte er die Kantische schon fahren lassen. Fichte war der Mann nach seinem Herzen, *der wahre Messias der Vernunft, der ächte Sohn der* (Jacobischen) *Verheißung,* der *Königsberger Täufer* dagegen nur sein *Vorläufer*[2]. Denn durch Fichte war die Weissagung erfüllt, daß eine durchaus reine, in und durch sich selbst bestehende Philosophie - die Philosophie, die es vorzugsweise und allein wäre - auf Gottesleugnung hinausführen müsse. *Bergen* konnte es nämlich der Briefsteller nicht, sondern versicherte ausdrücklich, daß man eine Philosophie, die wie die Fichtesche einen nicht persönlichen Gott, einen Gott, der nicht *ist,* lehre, nach dem Urtheil der natürlichen Vernunft *atheistisch* nennen müsse[3]. Aber Fichte

[1] Jacobi an Fichte, S. 37: "Ich habe nie begriffen, wie man in dem kategorischen Imperativ, der *so leicht* zu deduciren ist (hiebei wird eine Stelle aus den Briefen über Spinoza citirt), etwas Geheimnißvolles und Unbegreifliches finden konnte, nachher mit diesem Unbegreiflichen die *Lückenbüßer* der theoretischen Vernunft (Gott, Unsterblichkeit u.s.w.) zu Bedingungen der Realität der Gesetze der praktischen zu machen. In *keiner* Philosophie habe ich für mich *ein größers Aergerniß* angetroffen". Ganz natürlich! der klare, baare Atheismus wäre ihm weit lieber gewesen. Selbst an der Spinozischen nahm er *kein* ***solches*** Aergerniß. - Dagegen wird in dem neuesten Produkt, S. 118, dem Verfasser der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (wiederabgedruckt im ersten Theil meiner Philosophischen Schriften [Bd. I.]), *ohne alle Bitterkeit* sehr verargt, daß er sich unterstanden an eben diesen Postulaten gleichfalls ein Aergerniß zu nehmen.

[2] Jacobi an Fichte, S. 2. 5.

[3] Jacobi an Fichte, S. 41.

I,8,51

wurde darum nicht verdammt, obschon er *auch* reden wollte von Gott und göttlichen Dingen und es nicht Wort haben, daß er Gott leugne. - Denn *Er,* der Briefsteller, behielt ja den Sieg, und war gerechtfertigt in seinen Worten, und jetzt erst erreichte der Jubel seine Höhe und ging in einen wahrhaft heiligen Wahnsinn der Verdammung alles Wissens über, in welchem die Lehre der freiwilligen Blindheit, oder, wie sie der Briefsteller selbst nennt, die Unwissenheitslehre bis ins Ungemessene, Grenzenlose - bis zu dem Satz ausgedehnt wurde, "Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott!"

So gut konnte es der *zweiten Tochter der kritischen Philosophie* unmöglich ergehen; denn sie erklärte beim ersten Hervortreten, daß sie gerade den von Kant und Fichte verworfenen Inhalt der ehemaligen Metaphysik zum Hauptgegenstand der Wissenschaft erheben, und die von Kant überfliegend genannten Ideen objektiv, ja sogar in gewissem Verstande natürlich begründen wolle. Dieß war Frevel. Schon die bloße Aussage der Möglichkeit einer solchen Philosophie hieß in die Infallibilität des philosophischen Briefstellers einen Zweifel setzen. Vollends aber wenn die Aussage wahr gemacht wurde -

so welkte des Götterspruchs
Ehre - - ach! schon sank
Pythias Ruhm, und im Staube
Lag die Weissagung.

Unstreitig bedurfte es nicht der schon erwähnten Charakteristik Jacobischen Philosophirens im kritischen Journal, um den allzeit fertigen Briefsteller in Flammen zu setzen. Er machte sich auch Luft - wieder in Briefen. Um jedoch noch einmal Recht zu behalten, und die Ehre seiner Sehergabe zu

behaupten, mußte er auch diese - vermeintlich nur *höhere,* in seinen Augen also abscheulichere - Wendung der Philosophie vorausgesagt haben, ja gewissermaßen der Stifter, der Erfinder dieser neuen Philosophie seyn, die er längst hätte bekannt machen können, wenn es seine Religiosität zugelassen hätte - trotzdem, daß er schon Fichten als den Messias der Vernunft ausgerufen, und erklärt hatte, "eine

I,8,52

Philosophie aus Einem Stück sey auf *Fichtesche Weise allein möglich*[1].

Für diese neue Lehre war in des Briefstellers Kopf kein Begriff mehr vorräthig als der eines, wie er es *nannte* - hätt' er das Wort nur recht verstanden! - *verklärten* Spinozismus - wahrhaft aber des abgeschmacktesten Pantheismus, einer Wechseldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei sich diese gegenseitig zur Null reducirten, also nichts übrig blieb denn - Gespenster von Gespenstern, welches alles der Briefschreiber auf seine Art abscheulich genug darzustellen wußte, gleich durch die That bestätigend, was so eben von seiner Polemik gezeigt worden war, sie sey "leeres Gepolter und Gepoche, das sich in ein Endloses von Unsinnigkeiten hineinarbeite; ihr Hauptkunstgriff bestehe im Galimathisiren des Gegners"[2].

Dem Verfasser dieser Schrift war die schönste Gelegenheit gegeben, schon damals sein Verhältniß zu dem philosophischen Briefwechsler auf eine Art auseinanderzusetzen, die keinen Zweifel übrig ließ. Er hatte auch wirklich Hand ans Werk gelegt, als er gewahr wurde, daß eine solche Polemik keine rein wissenschaftliche Erwiederung zulasse, daß er (schon damals) den Briefsteller als *Verleumder* und *Verdreher seiner Worte und Gedanken* behandeln mußte, um ihm gehörig zu begegnen. Gutmüthig erklärte er sich *noch damals* eine solche Polemik als Uebereilung des gereizten Mannes, die er nicht benutzen wollte, um so mehr, da er für die damalige Zeit zu der oben erwähnten Charakteristik in wissenschaftlicher Hinsicht nichts hinzusetzen hatte. Da nun überdieß eine Veränderung des Aufenthaltsorts und der Verhältnisse hinzukam, so blieb das angefangene Werk liegen[3].

Es hatte also für damals sein Bewenden. Volle acht Jahre hatte

[1] Jacobi an Fichte, S. 14.

[2] Hegel a.a.O., S. 105. 93.

[3] Das noch vorhandene Fragment soll nun aber in der Reihe der philosophischen Schriften des Verfassers als zur Geschichte seines Systems gehörig erscheinen. [Hat sich im literarischen Nachlaß des Verfassers nicht mehr vorgefunden. D.H.]

I,8,53

der erhitzte Briefsteller Zeit gehabt, sich die Sache kaltblütig zu überlegen. In diesen acht Jahren hat er sich überzeugt, was er nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise längst hätte einsehen sollen, daß die neue Lehre nicht einmal ein verklärter - daß sie nichts als der nackte bloße Spinozismus sey.

Es fehlte nur noch am Geständniß des Verstockten. Wenn er doch nur in diesen acht Jahren dem Briefsteller einmal den Gefallen gethan hätte, zu bekennen, daß "allein die Natur sey, und außer und über der Natur nichts", daß "die Natur der allein wahre Gott, der Lebendige sey", daß "das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter sey, als - ein dummes Ding!"[1] Aber er sagte es nicht - bloß um dem Briefsteller keinen Gefallen zu thun - aus lauter Bosheit.

Aber er *soll* es sagen. Er soll nicht *auch* reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, dergleichen

gehört nur für unsern Briefsteller - und wenn er nicht von Gott und göttlichen Dingen *reden* könnte, was könnte er denn? -

Der Hartnäckige sagt es noch nicht. - Es ist unausstehlich. - *Einstweilen,* und bis er es selber sagt, sagt es Hr. Jacobi, damit es nur gesagt sey, und es ist ebenso gut, als ob es der Feind selber gesagt hätte. Denn so ungläubig wird doch niemand seyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der so viel von Wahrheit *geredet*, am Ende seiner Tage sich selbst zum *Lügenredner* herabgesetzt habe, bloß um seine Ehre als *Prophet* zu behaupten.

[1] Dergleichen Abscheulichkeiten sind der rosenfarbenen Phantasie meines frommen Gegners eine Kleinigkeit. Das Obige steht wörtlich in den 1803 erschienenen Briefen gegen mich.

[I,8,54]

2.
Das Wissenschaftliche.

Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoos, sondern ging hinaus unter'n freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob sie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforschlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannten Menschen, Stämmen und Völkern nach Zeichen oder geschichtlichen Spuren dieses Wesens zu forschen.

Aber gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, mußte auch gleich am bestimmtesten erkennen, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne.

So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältniß zu der Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung.

I,8,55

Ohne sich auf die in anderer Hinsicht falschen Resultate einer nur sogenannten Vernunftkritik zu beziehen, leuchtet viel bestimmter aus dem fortdauernden Streit des herrschenden Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Systemen deutlich genug hervor, daß der wissenschaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt sey. Denn dieser kann so wenig als Gott selbst einen Gegensatz außer sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. *Sie* eben muß alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und gleichwie nach einigen in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schaar

zu unterwerfen, so müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten.

Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Der Mensch soll nicht stillestehen, sondern wachsen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde seinem Urbild.

Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft *außer sich* gesetzt und über sich selbst gehoben wird, ginge die Weissagung in Erfüllung, daß die Wissenschaft nichts mehr erkennete als *Gespenster*.

Zu sehr ist in unserer Zeit der wissenschaftliche Geist angeregt, als daß sich eine solche den Menschen entadelnde Lehre mit der offenen Freiheit, wie noch vor kurzem, ankündigen dürfte. Selbst Hr. Jacobi, dessen Jubel über das vermeinte schmähliche Ende der Wissenschaft durch Fichte keine Grenze kannte, fühlt, daß es zum Beweis einer solchen Meinung noch etwas mehr als seiner bloßen Versicherung bedarf. Aber

I,8,56

woher jetzt die Gründe nehmen? - In dieser Noth wird, wie einst Samuels Geist zu Endor, so jetzt Kants Buchstabe von den Todten heraufbeschworen. Hr. Jacobi versichert uns, Kant habe die Unmöglichkeit, zu einer wissenschaftlichen Einsicht von Gott und göttlichen Dingen zu gelangen, *unwiderleglich* dargethan (S. 115). Was soll uns diese Versicherung? Sie heißt entweder so viel: die Vordersätze, die Schlüsse, durch welche Kant zu jener Folge gelangte, seyen unwiderleglich; in diesem Fall muß Hr. Jacobi die ganze Kantische Kritik für unwiderleglich erklären, die er vor nicht langer Zeit sogar selber widerlegen zu können meinte. Oder, sie besagt nur so viel: das Kantische Resultat sey unwiderleglich, wenn auch nicht die Kantischen Gründe. In diesem Fall ist sie nichts als eine Wiederholung der eignen Versicherung unter anderer Form, oder ein Versuch durch den großen Namen Kants sich selber zu ermuthigen.

Nach diesem Hülfsgeschrei entschließt sich Hr. Jacobi aus dem Schatz eigner Weisheit endlich einige Beweise zu versuchen, und wirklich ist in dem neuesten Produkt die wissenschaftliche Anstrengung seines Urhebers nicht zu verkennen.

Die Gründe sind theils unmittelbare, indem logisch, aus der Natur des Beweises selbst, dargethan werden soll, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß von Gott unmöglich sey, theils mittelbar und nur gleichsam instinktartig sich wehrend, indem durch das absolute Entgegensetzen von Natur und Gott, also durch ein ähnliches Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus dem letzten allerdings jeder wissenschaftliche Grund entzogen wird.

Kundige Leser werden zwar kaum etwas wesentlich Neues finden, keinen Grund, der nicht schon auf die eine oder andere Art vorgebracht und mittelbar oder unmittelbar längst widerlegt wäre.

Gleichviel! Wir freuen uns, daß nur überhaupt von Gründen die Rede ist, daß es endlich möglich geworden, jenes unwissenschaftliche Gerede, indem es selber einen Schein von Vernunft zu borgen sucht, vor den Richterstuhl der Wissenschaft zu ziehen.

Indem wir, die einzelnen Argumente durchgehend, selbst genöthigt

I,8,57

werden, manches einzeln zu äußern, setzen wir uns allerdings der Möglichkeit neuer Mißverständnisse

aus. Allein mir genügt, wenn vor der Hand durch Erörterung jener Argumente auch nur mein *wahrer* und *wirklicher* Atheismus - in Bezug nämlich auf den Theismus des Gegners, zu dem er sich als ein wahrer Antitheismus verhält, in das gehörige Licht gesetzt wird.

Der Leser kann überzeugt seyn, in dem Folgenden das Mark der philosophischen und dialektischen Weisheit des neuesten Produkts zu finden. Wer diese Darstellung mit demselben vergleicht, wird mir das Zeugniß nicht versagen können, daß ich die Gründe treu, ohne Verdrehung und Entstellung wiedergegeben, daß ich sie ebenso aufrichtig und ohne Falsch widerlegt habe.

Der voranstehende, oder sonst ausgezeichnete Satz ist jedesmal ein wörtlicher Auszug der neuesten Offenbarungen des Jacobischen Nichtwissens.

1) "Allemal und nothwendig ist *ja* der Beweisgrund *über* dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er *begreift* es *unter* sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zum Lehn". S. 136.

Dieser als eine sich von selbst verstehende, keines Beweises bedürftige Wahrheit aufgestellte Satz gibt über die logischen und wissenschaftlichen Begriffe des Hrn. Verfassers die tiefsten Aufschlüsse, daher derselbe auch billig allen andern Sätzen vorangestellt worden.

Diesem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für *höher* als die Zahl 9, angesehen werden; denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, sie trägt ihre Realität von dieser zum Lehn; 3 ist also mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen.

In der Geometrie steht der Satz, daß dem größeren Winkel eines Dreiecks die größere Seite gegenüber liegt, höher als der pythagorische Lehrsatz; dieser ist unter ihm, denn Wahrheit und Gewißheit strömen von jenem erst aus auf diesen. Euklides hat ihn zwar wie absichtlich an das Ende des ersten Buchs gestellt, um ihn, so zu sagen, als den Gipfel aller vorhergehenden zu bezeichnen. Aber was versteht Euklides von wissenschaftlicher Form? - Den Satz des X. Buchs, daß nur

I,8,58

fünf reguläre Körper seyn können, betrachten die Alten, wie noch Kepler, gleichsam als die reifste Frucht der ganzen Geometrie[1], aber nach unsrem Logiker steht der trivialste zu den Anfangsgründen gehörige Satz *über* demselben, denn er dient zu seinem Erweis.

Aus gemeiner Erfahrung oder Kenntniß von dem Gang aller wahren Wissenschaften ist dieses Axiom gewiß nicht abstrahirt, es ist ein wahrer Satz a priori, der in allen unsern Ansichten eine Umkehrung von der Art macht, wie das Kopernicanische System in den Ansichten des Himmels. - Da ich z.B. in der Construktion eines Hauses schlechterdings vom Fundament anfangen muß, also das Fundament der wahre Beweis*grund* eines Hauses ist, so erhellt, daß wir uns täuschen, das Fundament *unten* zu suchen; denn der Grund ist ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird. Zwar deutet das Wort Grund, Grundsatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen - sogar die lateinische ratio *sufficiens* - alle diese Worte weisen nach unten, in die Tiefe, und das in dem Axiom selbst gebrauchte Wort *Beweisgrund* wird im Verhältniß zu demselben ein wahres hölzernes Eisen. Aber die Sprache richtet sich bekanntlich meist nach dem Augenschein, oder dem nur gemeinen Menschenverstand, und die hohe Paradoxie des Axioms wird durch den in der Luft schwebenden Beweis*grund* nur noch geistreicher.

Dieses neue Axiom, welches man einen wahren Gegenbeweis aller *Tiefe* nennen könnte, ist indeß ganz würdig der schon vor fünfundzwanzig Jahren gegebenen Lehre: wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren, alle Demonstration ist nur Fortschritt in identischen Sätzen[2], es wird nicht fortgeschritten von einem zu einem andern, sondern vom Nämlichen zum Nämlichen: der Baum des Wissens kommt nie zur Blüthe noch zur Frucht, es gibt überhaupt keine Entwicklung; es gibt nur

[1] - "Proclo non credidit affirmanti, quod erat *verissimum,* scil. *Euclidei operis ultimum finem,* ad quem referrentur omnes

omnino propositiones omnium librorum (exceptis quae ad Numerum perfectum ducunt), esse quinque Corpora regularia". Joh. *Kepleri* Harmonice Mundi L. I.

[2] Briefe über Spinoza, S. 225.

I,8,59

allgemeine Sätze und Begriffe, *unter* welche speciellere als bloße *Anwendungen* aufgenommen werden.

Betroffen erkennen wir jetzt die Ursache unseres Mißverständnisses. Gestehen müssen wir, daß uns überall kein Beweisen aus Begriffen als solchen bekannt war, daß wir jenes subjektive Philosophiren, wo der Philosoph seine Wahrheit selber macht, leider! nicht gelernt, daß wir bis jetzt gemeint, der Gegenstand einer wahren objektiven Wissenschaft sey ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und sich Entwickeln ein Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber; die wahre Methode des Philosophirens sey aufsteigend, nicht herabsteigend, wodurch sich denn nothwendig das grad' entgegengesetzte Axiom ergab:

> "Allemal und nothwendig ist der Entwicklungsgrund *unter* dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde *über* sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung".

2) Die Ahndung der Möglichkeit einer solchen evolvirenden Methode scheint doch Einmal - in der Beilage (S. 212. 213) vorzukommen, jedoch nur, um widerlegt zu werden. Doch muß dem Argument erst in etwas aufgeholfen werden, damit es diesen Dienst leistet.

"Ich beweise, sagt der Verfasser, indem ich den Ort oder die Stelle *zeige*, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen einnimmt". (Es ist hier freilich alles todt ausgedrückt, als bloßes *Zeigen* - eines schon Vorhandenen, wie wenn von Schubfächern die Rede wäre, nicht von einem lebendigen Hervorbrechen eines jeden Theils an der Stelle und auf der Stufe, wo er nothwendig ist). "Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren".

"Nun sind aber nicht nur alle Theile, Bestimmungen oder Prädicate zusammengenommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande eins und dasselbe, sondern *sie stellen sich*, und zwar eben deßwegen, *auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar*, so daß objektiv weder das Ganze

I,8,60

vor seinen Theilen noch die Theile als Theile dieses Ganzen vorhanden seyn können vor ihm".

Hieraus müßte denn geschlossen werden: also ist aller Beweis unmöglich, weil alles zu Beweisende sich zu dem, woraus es allein bewiesen werden könnte, als Theil, als Bestimmung, oder als Prädicat verhalten muß, zwischen dem Ganzen aber, und dem Theil, der Bestimmung, dem Prädicat kein wahres Nacheinander stattfindet.

Dieses mit sichtbarer Anstrengung zu Papier gebrachte Argument würde aber viel zu viel beweisen, indem aus ihm die Unmöglichkeit schlechthin alles Beweises, und nicht nur die der wissenschaftlichen, sondern jeder Entwicklung ohne Unterschied folgen würde.

Unser großer Dialektiker, der S. 155 sogar die Kenntniß einer aristotelischen Regel zeigt, die er mir zu Gemüth führt, hat bei dem Satz, daß alle Theile mit dem Ganzen zugleich daseyn müssen, nur eine kleine Bestimmung vergessen, nämlich daß die Theile sowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich daseyn können. Meint er das Letzte, so hat sein Schluß den unbedeutenden Fehler, von dem er sich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen Petitio principii gehört zu haben; meint er aber das Erste, so ist der Nerv des Beweises verloren.

Deutlicher vielleicht für den Hrn. Verfasser: sein ganzes Argument beruht darauf, zu leugnen, daß ein Ganzes in einem Zustande von Involution vorhanden seyn könne. Jeder Begriff gelangt nach ihm unmittelbar zu seiner Fülle, das Wesen schnappt gleich nach der Form, die Einheit nach der Allheit; weil nun gerade in dieser Mitte der Philosoph sein Wesen hat, so begreift Hr. Jacobi nicht, wie man dazwischen hineinkommen könne. Gewiß redet er hier aus eigner Erfahrung, unstreitig hat Hr. Jacobi in dieser Falle den größten Theil seines philosophirenden Verstandes verloren, und will nun als schlauer (äsopischer) Fuchs auch uns andere zu Ablegung dieses *unnützen und überflüssigen Werkzeugs* bereden.

Auch *die* Behauptung ist nicht gegründet, das sich Entwickelnde oder das zu Beweisende müsse sich zu dem, woraus es sich entwickelt

I,8,61

oder bewiesen wird, wie *Theil* zum Ganzen verhalten. Das nächste Verhältniß findet statt zwischen dem impliciten, unentfalteten, und zwischen dem expliciten, nach seinen einzelnen Theilen auseinandergesetzten, Ganzen; in diesem aber kann, eben weil es ein solches ist, der Theil nur durch sein Verhältniß zum Theil bestimmt werden, nicht durch sein in-dem-Ganzen-Seyn, indem sonst dieses zweite (objektive) Ganze von dem ersten (subjektiven) nicht wahrhaft verschieden wäre. - Hiebei kommt es denn allerdings darauf an, den *Anfang* zu finden, den Hr. Jacobi Zeit seines Lebens nicht gefunden, und, wie aus der Folge erhellen wird, gar nicht finden konnte.

3) Das folgende, gerad' ins Ziel treffende, Argument (S. 136) bezieht sich wieder auf das Axiom Nro. 1.

"So wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also *vor und über* ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß vielmehr" u.s.w. (das Letzte wird ihm geschenkt und willig zugegeben).

Vor einem andern und *über* ihm seyn sind für den Hrn. Verfasser gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpositionen ruhig mit einem und. Es ist die schon bei dem *Axiom* gerügte Verwechslung von Priorität und Superiorität.

Auch dieser Satz läßt sich wieder ins gerad' Entgegengesetzte umwenden, nämlich:

> "Das Daseyn eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der insofern *vor* und *unter* dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist".

Entsetzlich! ruft unser philosophischer Gottesgelehrter aus. Da hören wir also, das lebendige Daseyn Gottes oder Gott selbst als ein

I,8,62

lebendiger, setze einen *Grund* voraus, aus dem er sich erst entwickelt - daß er gleichsam nur Effekt, nur eine Seele des Alls ist. - Nur ruhig, und die Sache wird sich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieser Grund wieder Gott selber, aber nicht *als* bewußter, intelligenter ist, und *dieses* Erschreckliche wenigstens wird verschwinden. Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich *sich selber*, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut.

Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches - rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben

noch *Fühlbares* beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht. Mit diesen soll sie sich aber auch nicht vertragen.

Um für den aufmerksamen, wohlgesinnten Leser deutlicher zu werden, stehe hier noch dieß. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie *für sich* (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? - Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Hr. Jacobi eine Aseität mit Bewußtseyn denken? - Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt!

4) "Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, solche, welche das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen, allmählich sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und aus ihm beginne alles, es gehe *nicht* voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus, und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz - ein Schöpfer - Gott". S. 149. 150.

Auch bei diesem Hauptsatz, von dem ich gestehe, daß er, wahr befunden, allen wissenschaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unserer Zeit vieles ausgelassen, das zur näheren Bestimmung

I,8,63

gehört, und das ein Philosoph von Profession, der dieses Metier schon fast von Kindesbeinen an geübt, nicht übersehen sollte.

Es wird dieß am einleuchtendsten werden, wenn ich den Satz mit seinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter, was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken lasse.

"Einige behaupten, *es gebe nur zwei Hauptklassen von Philosophen. Die erste,* sagen sie, *läßt das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren sich entwickeln und erheben".*

"Hier sollten sie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erstens solche geben, die das Vollkommenere aus einem *von ihm unabhängigen und verschiedenen* Unvollkommenen entspringen ließen. Dergleichen Philosophen aber, die sich in der Ungereimtheit so weit verloren, sind nirgends anzutreffen. Wohl aber gibt es solche, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommenere *aus seinem eignen Unvollkommeneren* sich erheben lassen. Darin nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knaben, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommenere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber, wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringeren und verworreneren Geschöpfen allmählich zu vollkommeneren und gebildeten erhoben hat.

"*Die andere Hauptklasse aber,* behaupten nun wieder jene zuerst Redenden, unterscheide sich dadurch, daß sie *lehre, das Vollkommenste sey zuerst,* wobei sie jedoch den Fehler begeht, nicht zu sagen, ob es actu oder potentiâ, *der That* oder *dem bloßen Vermögen nach* zuerst sey; denn das Letzte behaupten auch die andern, denen sie doch widersprechen wollen. *Nothwendig* muß nämlich das Allervollkommenste - dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat - *vor allen Dingen* seyn; die Frage ist aber, ob es

I,8,64

als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß *dasjenige, welches* zuerst war, *eben das ist, welches* das Allervollkommenste ist - wie, wenn jemand - um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht leugnet, daß *der Newton, welcher* das Kind war, eben *der Newton* ist, *welcher* der vollkommenste Geometer ist.

"*Diese andere Hauptklasse behauptet* dann ferner, der ersten, wie sie meint, entgegen: *es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge,* welches doch die der ersten ebensowenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott *äußere* Natur verstanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur *des Wesens selber,* welches sich durch die Schöpfung ausbreitet, und diese Natur könne mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern müsse in Ansehung der *Eigenschaften* von ihm verschieden seyn. Wie wenn man z.B. sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könne die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermaßen vorausgesetzte *Natur* des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müsse also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit, oder sie müsse bloße Stärke seyn[1].

[1] "Von sich selbst übt die Natur weder Weisheit noch Güte aus, sondern überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freiheit, ohne Wissen und Willen wirkt, in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: Sine bonitate nulla majestas!" *Jacobi* von den göttlichen Dingen, S. 167. 168.

I,8,65

Daß aber etwas in Gott sey, das *bloß* Kraft und Stärke sey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er *allein* dieses und sonst nichts anderes sey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine *Furcht* Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst, mitsammt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und ebenso gut, ja besser läßt sich der alte Spruch umkehren, daß *ohne* Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Nicht umsonst auch, setzen sie hinzu, reden heilige Bücher so viel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht.

"Wenn aber einmal eine Stärke, also *etwas, das bloße Natur ist,* in dem höchsten Wesen zugegeben werden müsse, so frage sich dann erst, was dem andern *vorausgegangen* sey, ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke darüber gekommen sey, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das Letzte bei weitem glaublicher finden müssen, wie sie denn müssen (es wäre denn, daß sie gar zu unfähig wären, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werden sie wohl auch zugeben müssen, es sey das von Anbeginn, d.h. zu allererst, Gewesene - zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß Aeußerliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber - *die Natur des Wesens selber* gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. Aber auf dergleichen Bestimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie darnach geschnappt haben.

"So stellen eben diese jenen ersten auch beständig entgegen: *es müsse der Anbeginn von allem ein*

I,8,66

gewesen seyn, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentiâ sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz, zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen *Anfang seiner selbst* in sich selbst haben, der nicht *sittlich*[1] ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentiâ oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

"Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: *es gehe als Anbeginn* (auch der Intelligenz selber?) *voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz*, so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu seyn glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie so viel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß auf *sich selber*, als *Intelligenz*, beruhen - als bloße Intelligenz *seyn* könne, da doch das *Denken* der gerade Gegensatz des *Seyns*, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d.i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

"Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn

[1] Wohl zu unterscheiden von *unsittlich*.

I,8,67

sie merken, daß die Wissenden ein nichtintelligentes Princip und zwar als das Unterste und Tiefste der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können, - voll Aergers hierüber fangen sie an, jene ersten als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, daß sie bekennen sollen: sie seyen Atheisten, und lügen es nur, wenn sie auch von Gott reden.

"So also verhält es sich mit jenen *zwei Hauptklassen von Philosophen*, wo aber weit richtiger gesagt würde, daß die eine die Klasse der Philosophen sey, die andere aber das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten."

In dieser Umschreibung des Jacobischen Satzes habe ich also für den tiefer denkenden Leser meinen - *Naturalismus* offen und wie mir scheint deutlich genug dargelegt. Zu *diesem* Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, *dem* werde ich stehen.

Unserem Gottesgelehrten ist dieß nicht zuzumuthen. Könnte er solche Dinge nur ahnden, es hätten ihn

längst näher liegende Fragen beunruhigen müssen, z.B. "wie es doch komme, daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geistigste nach seiner Meinung überall das Erste ist, warum Gott sich *weit früher* in jenem als ein zorniger und eifriger Gott - mehr verborgen als geoffenbart[1], und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht zweitausend Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

5) "Es gibt nur zwei Systeme, Naturalismus und Theismus; beide sind unverträglich, und können auf keine Weise zusammen bestehen, oder sich ausgleichen". - Dieser Satz ist so sehr der Inhalt der ganzen Polemik, daß es unnöthig wäre, eine einzelne Stelle anzuführen.

[1] "Die Natur verbirgt Gott", sagt der Gottesgelehrte auch S. 189, und merkt nicht, daß sie diesem nach nur der verborgene Gott seyn kann.

I,8,68

Darin eben - in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann - eben darin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich seyn, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott seyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott für gerade ebenso beschränkt wie ihre eignen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus vertheidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d.h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist.

Der Naturalismus *kann* den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen seyn muß, ehe man sich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System als der Theismus.

Unser Lehrer sagt: es gibt nur diese zwei Systeme, er erkennt sie also wirklich als zwei, d.h. ein jedes als etwas; er gesteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch soll - der Naturalismus allein verstummen, und von einem höchst unvollständigen, seinem eignen Zweck

I,8,69

nicht einmal genügenden - selbst nur *so genannten* - Theismus sich abweisen lassen. Gerade dadurch - durch einen solchen kraftlosen und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im

Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dieß gleich nicht durch ein *Einerleimachen,* wie es sich unser vermeinter Gottesgelehrter vorstellt, sondern nur durch eine Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederem und Höherem stattfindet.

Indem ich übrigens eine solche lebendige Verknüpfung beider Systeme behaupte, so verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern *das System, welches eine Natur* ***in Gott*** behauptet. - Daß ohne dieses auch kein System möglich sey, *welches Bewußtseyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet,* habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt - bewiesen also auch, daß Naturalismus (in dem eben bestimmten Sinn) die *Grundlage,* das *nothwendig Vorausgehende* des Theismus ist.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Interesse dieser beiden Systeme ist, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Interesse auf der Seite des Theismus sogar noch größer ist als auf der Seite des Naturalismus. Dieser kann wenigstens noch für sich anfangen, und insoweit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das Höhere sich verklären kann, nach dem er ebenso innig, wie die Natur selbst, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnsucht, des Gefühls als

I,8,70

die vollkommenste Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine *Natur* mit einem Wort - in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sey eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieses Wesen, für welches schon der Begriff zu kräftig, zu objektiv ist, vor aller Luft der Wissenschaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wissenschaft, das ausdrückliche Wort: Gott, sobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unser Gottesgelehrter, wenn sie ihm heute klar werden könnte, ebenso erschrecken würde, wie er vor einem Gespenst erschräcke; weil sich eine solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein *unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur* zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die seyn, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seyen? Der moderne Theismus, der von den geistigsten Begriffen anfangen zu können meinte, suchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Existenz zu leugnen (welches im Idealismus versucht wurde), oder sie zu ignoriren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter, ins Nichtwissen zurückzuziehen. - Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d.i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage, zum Entwicklungs*grund* (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die

I,8,71

darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, oder wie sie Hr. Jacobi sonst nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dieß geschehen könne - diesen wissenschaftlichen Proceß versteht er nicht, wie er noch manches andere nicht versteht, und sollte eben deßhalb sich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. - Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem nassen Wege thatenloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen.

6) "Man hat nur die Wahl, anzunehmen, daß das Absolute ein *Grund,* oder, daß es eine Ursache sey. Daß es *Grund* sey und nicht *Ursache*, behauptet der Naturalismus; daß es *Ursache* sey und nicht *Grund*, der Theismus". S. 169.

Hierauf dient als Antwort, daß hier schlechterdings keine Wahl sey, daß das Absolute *sowohl* Grund *als* Ursache sey, und als beides gedacht werden müsse.

Da unser Lehrer nur das Erste leugnet, so haben wir auch nur dieses zu erweisen.

Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist *Grund* - in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal *ist* er Grund - von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist. Daß jede Intelligenz einen Anfang ihrer selbst in sich selber haben müsse, der nichtintelligent sey, wurde schon bei Gelegenheit des vierten Satzes erwiesen. Aber Gott *macht* sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. "Die äußere Schöpfung, sagt J. G. Hamann, ist ein Werk der größten Demuth"; einstimmig betrachten die geistvollsten Lehrer die Schöpfung als Herablassung. Wie kann sich Gott herablassen, als, indem er *sich*, nämlich einen Theil (eine *Potenz*) von sich, zum *Grunde* macht, damit die Creatur möglich sey, und *wir* das Leben haben in ihm? Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner *selbst*, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nichtintelligenten) dem höheren unterordnet, mit diesem frei von der Welt, *über* der Welt - (nach dem Jacobischen Ausdruck als

I,8,72

Ursache lebt), wie der Mensch erst dadurch sich wahrhaft zur Intelligenz, zum sittlichen Wesen verklärt, daß er den irrationalen Theil seines Wesens dem höheren unterwirft[1].

Daß Ansichten der Art nicht für solche sind, die einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, versteht sich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu sagen, als daß sie sich dann auch mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geschäft des Philosophirens mischen sollten.

Das hier Gesagte ist zugleich auf alle die Variationen des nämlichen Entweder - Oder anzuwenden (die ganze Polemik ist nur eine ewige Wiederholung), z.B. auf S. 175, wo die eine Behauptung (die des Naturalismus) so ausgedrückt ist: das Absolute *sey* (!) nur das Substrat des Bedingten, wo Substrat so viel als *Grund* heißt. - Daß aber aus *keiner von beiden* Behauptungen, nämlich *für sich* genommen, das Daseyn des Weltalls erklärbar sey, ist allerdings gewiß.

Hiebei verdient bemerkt zu werden, daß, wenn in dem Bisherigen unser großer Lehrer die gleiche Objektivität beider Systeme eingesehen zu haben schien, er S. 176 den "nie zu vertilgenden" Antagonismus beider wieder subjektiv erklären will, ganz einfach nämlich aus der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen! Eine Aeußerung, die nichts anderes als wahres Mitleid erregen kann.

Alle diese Entweder-Oder sind durch den ersten Grundsatz der sogenannten Naturphilosophie abgeschnitten; hätte der allein Weise unserer Zeit auch nur diesen verstehen lernen, so konnte er sich seine ganze Polemik ersparen, und hätte nicht bei allen Gelegenheiten, wo er den Gegensatz berührt, z.B. S. 170 (wo das Entweder so unwahr und abgeschmackt ist als das Oder) und S. 177, wo er von Freiheit und Nothwendigkeit reden will, sogar elendiglich dem Ziel vorbeigeschossen.

7) "Nennt Gott nicht das unendliche Wesen, sagt Platon, denn dem Unendlichen widerstehet das Daseyn; es ist wesentlich wesenlos. -

[1] Man vergl. die Stuttgarter Privatvorlesungen, im vorhergehenden Band S. 429 und S. 433 ff. D.H.

I,8,73

Nennet *ihn* den, der das Maß gibt, in dem ursprünglich das Maß ist, saget: Er selbst ist das Maß". S. 14.

Diese in dem früheren Aufsatz (über Lichtenbergs Weissagung) befindliche Stelle ist eine von den *anklingenden,* da man meint das Rechte zu hören, und ist doch kein Ernst darin, indem man sich gleich nachher wieder auf den alten Irrwegen findet.

Hätte der Weise unserer Zeit nur das *Eine* Wort verstehen lernen, *dem Unendlichen widerstehet das Daseyn,* und ernstlich Anstalt gemacht, eine wahrhafte *Endlichkeit,* etwas *Negatives* in Gott zu setzen, so brauchte es all das Gezänke nicht. Aber davor erschrickt die Leerheit seiner abstrakten Begriffe, die von den bekannten, daß Gott ens realissimum, actuosissimum sey, in nichts verschieden sind. Gleich S. 164 versichert er wieder, alles *außer Gott* sey endlich - in Gott also sey keine Endlichkeit.

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose - Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes - wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen - Mangel an Aufrichtigkeit, die der *wahrhaft* redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte. - Für sein nothwendiges Denken kann niemand, und was einer wirklich nicht zu denken vermag, das soll er sich nicht anstellen zu vermögen. Fichte war, nach unseres gemeinschaftlichen Lehrers Erzählung (S. 116. 117), so ehrlich es herauszusagen: "Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und jener höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden." Warum ahmt ihm Hr. Jacobi nicht nach, da ihm eine Persönlichkeit Gottes - nicht bloß unbegreiflich (das gesteht er), sondern *undenkbar* seyn muß, solange er nicht eine *Natur,* ein negatives Princip in Gott erkennt? Man darf dieß behaupten, indem es nicht individuell, sondern allgemein und an sich unmöglich ist, ein

I,8,74

Wesen mit Bewußtseyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden - so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Etwas nicht denken können und es leugnen, sind ja doch noch ganz verschiedene Sachen.

Warum stellt sich denn Hr. Jacobi, als müßte Er - Er allein noch die Persönlichkeit Gottes halten, er, der gerade dasjenige Princip in Gott *leugnet,* wodurch allein Persönlichkeit möglich ist, und dessen Gott gerade ein ganz subjektloses Wesen seyn muß.

Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität[1].

Bis dahin also, daß unser Lehrer eine solche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er *die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen,* die ihm in der Naturphilosophie ein so großes Aergerniß ist, und von welcher er stets nur in Bezug auf die Creatur gesprochen, ohne auch da sonderlichen Verstand davon zu

zeigen - bis er diese Identität *in Gott selber* begreift, bis dahin mag er nur unterlassen, andere zu belehren, daß sie Gott nicht den *Unendlichen* nennen sollen - bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen *Begriff* von der Persönlichkeit Gottes zugestehen, und sein *Reden* von ihr für mehr als leeren Schall achten.

Nachdem durch die bisherigen Argumente, zufolge der Meinung unseres Lehrers, bewiesen worden, daß nur *entweder* Theismus *oder* Naturalismus angenommen werden könne, so folgen nun billig die Beweise, wodurch einleuchtend gemacht werden soll, daß das Höhere nicht aus dem Niederen, Göttliches, Wahres, Gutes nicht aus dem Natürlichen herzuleiten oder zu entwickeln sey.

8) "Daß die Dinge in der Welt *gut* sind - oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten - setzt Hr. Jacobi hinzu) können das nicht geglaubt haben".

[1] Vergl. a.a.O. S. 419 und S. 436. 439. 440. D.H.

I,8,75

S. 147. (Hieraus wird dann nachher gefolgert, daß diejenigen *taumeln,* welche nicht eine sittliche Ursache als Anfang setzen).

Den Aristoteles, und wie er eigentlich zu verstehen, lassen wir einstweilen bei Seite, um uns mit einem viel größeren Denker ins Klare zu setzen.

Er *redet* viel von einer *Gewalt* des Guten, und spricht nach Platon: Gott sey der Ursprung und die *Gewalt* des Guten. Nun ist doch Gewalt undenkbar ohne etwas, wogegen sie Gewalt ist. Also fordert das Gute selbst etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was insofern nothwendig - nicht eben das Böse, aber doch - das nicht *Gute* ist. Nur indem es dieses von sich nicht Gute verwandelt, veredelt, es zum Guten macht, offenbart es sich selbst als das von sich Gute, zeigt es sich als *Gewalt* des Guten. So sagt auch Platon in der angeführten Stelle - nicht Gott bringe das Gute, sondern er bringe das *Bessere* hervor.

Woher kommt nun also dem Guten das nicht Gute, ohne das es gar nicht als das Gute *seyn,* sich offenbaren könnte? Will Hr. Jacobi den Ursprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten? dann wäre ja das Gute, d.i. Gott, nicht, wie er sagt, der Ursprung und die Gewalt des Guten, sondern der Ursprung und die Gewalt des nicht Guten.

Also, wenn es von dem Guten nicht *hervorgebracht* seyn kann, muß es nothwendig *in seiner Art* so ewig seyn wie das Gute selber, und weil das Gute es nicht *schaffen,* ja unmöglich wahrhaft *wollen* kann, so kann das Gute es nur *finden,* wie wir es auch nur (in uns) *finden;* und so ist das Nichtgute *schon da,* indem das Gute sich erhebt.

Weil aber dieses nicht Gute - nur kein *wirkliches,* aber doch ein *mögliches* Gutes, ein ins Gute Verwandelbares ist, weil es also das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner das nicht Gute nicht selber das Seyende, sondern nur der Grund des *Seyenden,* nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selber *in sich selbst* hat: so können wir sagen, nicht nur das Erste, d.i. vor allem *Seyende,* sey das Gute, sondern auch das *nicht selber Seyende,* welches das

I,8,76

Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sey ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, also auf jede Weise sey das Gute der Anfang und das Erste.

Ich muthe meinem Gegner nicht zu, daß er diese Rede verstehe, die ich um seinetwillen nicht

deutlicher machen wollte. Ich wende mich zu Aristoteles, dessen Stelle aus dem dreizehnten Buch der Metaphysik, so wie sie von Hrn. Jacobi *gegen* mich angeführt wird, gerade *für* mich ist.

"Schwierigkeit hat - so lautet sie bei ihm S. 148 - selbst für den geübten Forscher das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und zu den Uranfängen. Ob in diesen etwas sey, das wir das *wirklich* Gute nennen mögen - (Aristoteles läßt die hier durchaus nöthige Bestimmung nicht aus) - oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sey, dieß ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden; sie verneinen jenes und behaupten, *daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne* ***zur Erscheinung komme***" - (nicht überall erst *werde*, wie unser theologischer Philosoph solche Meinungen auslegt. Hiernach wäre nichts weniger als undenkbar, daß Aristoteles unter diesen Theologen eben vornämlich den *Platon* gemeint, den Hr. Jacobi gern zu seines Gleichen machen möchte, der aber, der Ewigkeit der Urbilder unbeschadet, *gerade das* behauptet, was Aristoteles hier anführt, der ebenso ein einst gewesenes Chaos annimmt, dessen Begriff unserem Gottesgelehrten ein Aergerniß ist, ja der sogar die *Natur der Dinge* aus einem ehemaligen Zustand der Unordnung erst später zu dem gegenwärtigen Schmuck der Anordnung gelangen (dò ô'í í™í êüóìïí PöéêÝóèáé) läßt). - "Dieses thun sie (jene Theologen) aus Scheu vor einer *wahren* Schwierigkeit, die denjenigen entgegensteht, welche das Eine als *Uranfang* annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute *als ihm beiwohnend* (nicht als es *seyend*) zuschreibt; sondern darin, daß man das Eine (das eigentlich Seyende, das Gute als solches, - *zugleich*) zum *Uranfange* - (zu dem, was *wir* oben nur den Anfang des

I,8,77

Guten in ihm selber genannt haben) - den Uranfang (dann ferner) zum Urstoffe, und das Viele zum *Erzeugnisse* des Einen machen (es aus dem Einen herleiten) will" - also gerade *darin*, was in der Jacobischen Predigt das beständig Wiederkehrende ist, nämlich das Eine, das von sich Gute und Weise, sey auch der *Anbeginn*, der *Uranfang*, das Eine sey auch actu *vor* dem Vielen - kurz darin, was noch jetzt das Kreuz der Philosophie ausmacht, woran Hr. Jacobi nebst vielen andern geschlagen ist.

Nach dieser Erläuterung wird wohl jedermann für *unsern* Theologen räthlich finden, sich mit jenen *alten* Theologen nicht mehr zu befassen. *Die* sind ihm wirklich zu hoch; versuche er's lieber mit uns Geringen!

9) "Wir können uns nicht wähnen als ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ohngefährs - wähnen, unsern Witz wahnwitzig anstrengend, *das Leben sey vom Tode hergekommen*, dieser habe auf jenes nur allmälich sich besonnen, so die Unvernunft allmälich auf die Vernunft, der Unsinn auf eine Absicht, das Unwesen auf eine Welt". S. 98.

Es müßte einen Stein erbarmen, wie kläglich Hr. Jacobi, *seinen* Witz wirklich wahnwitzig *anstrengend*, die Meinung seiner Gegner vorstellt. In der Widerlegung durch bloße Darstellung, durch Veränderung und Uebertreibung der Züge erst ins Weinerliche, dann ins Fratzenhafte, zuletzt ins Abscheuliche ist unser Theolog ein unverkennbarer Meister. So wie er die Sache hier darstellt, hat sie wohl niemand auch nur gedacht, noch viel weniger behauptet. Es sind wahre aegri somnia.

Findet denn der Witzige das Gegentheil so natürlich, daß der Tod aus dem Leben herkomme? Was kann den Lebendigen bewegen, Todtes zu schaffen, da doch Gott ein Gott der Lebendigen ist, und nicht der Todten? Es ist unbedingt begreiflicher, wie aus dem Tod - welcher freilich kein absoluter Tod seyn kann, sondern nur Tod, der Leben in sich verschließt, - Leben hervorgehe, als umgekehrt, wie das Leben sich in den Tod hinab begebe, verliere.

I,8,78

Seyn und Leben, Nichtseyn und Tod sind doch wohl auch unserem Gottesgelehrten gleichbedeutende Dinge. Wie sagt er denn (S. 158) "der Gott des Theismus rufe aus dem Nichtseyn hervor das Seyn". Da wären wir also doch ein aus der dummen Nacht des Nichtseyns *ausgekrochenes* Lebendiges, unser Leben wäre wirklich vom Tod hergekommen. Der Gottesgelehrte müßte ja nach seinem Grundsatz sagen, der Gott des Theismus rufe hervor aus dem Seyn (dem eignen) das Nichtseyn (das nichtige Seyn der Dinge in der Welt).

Ebenso mit Licht und Finsterniß. Er scheint begreiflicher zu finden, daß das Licht die Finsterniß gezeugt, als daß umgekehrt jenes aus dieser aufgegangen. Daß Finsterniß Licht *anzünde*, hat wohl noch niemand gesagt (obwohl ein unerwarteter Sinn darin liegen könnte), daß aber Finsterniß Feuer in sich verschließt, lehrt das gemeinste Feuerexperiment mit Stahl und Kiesel. - Auch die mosaische Schöpfungsgeschichte, welche unser aufgeklärter Theolog nach Herder als eine allegorische Darstellung des Morgens - als eine Art von Panorama des Sonnenaufgangs - erklärt, weiß nichts davon, daß die Finsterniß vom Licht herkomme.

Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird[1].

Ich behaupte sogar aller Jacobischen Logik zum Trotz, daß es selbst im *Denken* und *Forschen* wohl möglich ist, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen *auszugehen*, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt. Gewöhnlich sind sie so klar, so ausgeleert von Substanz, daß es unmöglich ist, mit ihnen noch an das eigentlich Dunkle, d.i. ans Reelle, heranzukommen. Ich glaube vielmehr, der gesunde, natürliche, *darum auch allein fruchtbare* Gang des Denkens und Forschens sey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken

[1] Vgl. a.a.O. S. 441. D.H.

I,8,79

durch allmähliche Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem

ist (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künstlers Art - ist auch Gottes Art.

Nach der Philosophie, welche unser durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält sich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zusammenzieht, sie erst *macht*; nach der Philosophie, die ihm ein Gräuel ist, wie die Sonne, die *schon daseyende* Wolken zertheilt[1].

Wir schließen mit dem erhabensten Resultat, bis zu welchem sich für dießmal das Jacobische Philosophiren erschwungen.

10) "Wohl gibt es ein *Wissen* von dem Uebernatürlichen, von *Gott* und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das gewisseste im menschlichen Geiste, ein *absolutes* aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen - aber zur *Wissenschaft* kann dieses Wissen sich nicht gestalten". S. 152.

Dieses in einer Anmerkung versteckte Bekenntniß nebst der angehängten Unterscheidung muß allen treuen Verehrern und den paar Nachbetern des Hrn. Verfassers sonderbar vorkommen. Sie werden fragen, wo denn das so gepriesene und von ihnen utiliter acceptirte Nichtwissen hingerathen sey: wohin die

geistreiche Lehre: "Ein Gott, der *gewußt* werden könnte (von dem es also ein *Wissen* gäbe), wäre gar kein Gott"[2], wohin so viele andere gleichen Schlags, z.B. "Alle Philosophen wollten das Wahre *wissen*, aber sie wußten nicht, daß, wenn das Wahre menschlich (also aus menschlicher Vernunft) gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu seyn, um ein bloßes *Geschöpf*

[1] Dieses ist auch wahrhaft Platonische Lehre. - Wer den Platon erst aus der lateinischen Uebersetzung geradebrecht, dann aus der Stollbergschen, ja Kleukerschen Uebersetzung, seit ein paar Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherschen kennen gelernt, der sollte sich billig nicht herausnehmen, über Platon mitzureden.

[2] Jacobi an Fichte, Vorrede S. IX.

I,8,80

menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen zu werden"[1], oder: "mit seiner Vernunft (der nämlichen doch, aus der jetzt ein *absolutes Wissen* von Gott, das Gewisseste im menschlichen Geiste entspringt?) mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner ***Unwissenheit*** *desselben* - ***Ahndung*** des Wahren gegeben[2].

Wenn aber die lieben Verehrer auch den Abfall von dem bisherigen, hauptsächlich in Bezug auf *Gott* behaupteten Nichtwissen zuguthalten, weil er doch nur in einer Anmerkung - recht als ein Abfall - zum Vorschein kommt, weil also Hoffnung ist, daß dieses neue Wissen doch nie in den *Text* kommen, zum Text sich erheben werde - wenn sie denn ferner auch die feine Unterscheidung von Wissen und Wissenschaft sich gemerkt, wie sollen sie wieder den letzten Theil der Behauptung mit der - ebenfalls in einer Anmerkung befindlichen Aeußerung S. 35 reimen, "der dreieinige allgemein unphilosophische (!) Glaube an Gott, die Natur und den eignen Geist müsse auch ein *im strengsten Sinn* philosophischer, in der *Reflexion* (d.h. doch wohl in der *Wissenschaft*?) bestätigter Glaube werden?" Man sieht, das Gewirre der Vorstellungen ist nicht geringe, und die verschiedenen Theile des zusammengestoppelten Buchs weichen nach allen Seiten auseinander[3].

[1] Ebendas. S. 26.

[2] Ebendas. S. 29.

[3] In dem voranstehenden Aufsatz S. 8 liest man auch: "Wer *Gott* nicht siehet, *dem* ist die Natur ein Vernunftloses". Aber schon S. 177 ist die Natur wieder vernunftlos. - Dort heißt es (freilich auch nur in der Anmerkung S. 34): "der Verstand *isolirt* ist materialistisch und unvernünftig, er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft *isolirt* ist idealistisch und unverständig, sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückelte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist *zugleich* verständig und vernünftig, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht - an Gott, an die Natur und den eignen Geist". - Alles übrige Sonderbare beiseitgesetzt, so wird hier eine Vereinigung von Verstand und Vernunft anerkannt, die, weil sich beide nach S. 177 zueinander verhalten, wie sich Naturalismus und Theismus verhalten, auch eine mögliche Vereinigung dieser beiden einschließt. Aber zwischen diesen beiden ist nach S. 150 (im Text) "keine Annäherung, noch weniger Vereinigung zu einem Dritten, in | *[S.81]* dem sie sich ausgleichen, möglich". Auch der Verstand behält nur das Recht, gegenüber von der Vernunft - zu verstummen.

Des Verfassers Anmerkungen verhalten sich zu seinem eignen Text, wie die mancher Commentatoren zu fremdem. Fast sollte man wünschen, könnt' es helfen, er möchte künftig, da ihm der Text ohnehin etwas auszugehen scheint, Noten ohne Text - *nur* Anmerkungen schreiben.

I,8,81

Hr. Jacobi statuirt ein unbedingtes Wissen Gottes - wahrscheinlich eines *persönlichen* -, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt. Hierin kann ich ihm nicht beistimmen, und indem mein Lehrer mir so zu sagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes seyn - ein Erkennen des *Widerspruchs*, oder der *absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen*, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar insofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder, genauer zu reden, *dasselbe Wesen ist, welches* sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, sondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt[1]. - Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als *dieses* - *Gott* sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden[2], es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der *unentfaltete* Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist.

Ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gott kann auch nur ein persönliches Wissen seyn, beruhend wie jedes der Art auf

[1] Man sehe die Abhandlung: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, *Philos. Schriften,* I. Band, S. 505 [S. 412 des vorhergehenden Bandes].

[2] In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschrift für speculative Physik, Band II, Heft 2. [Band IV]), auf die ich immer wieder verweisen muß, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen, wovon sich jeder durch eignen Anblick überzeugen kann. Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Mißverständnisse über diesen Punkt besorgte.

I,8,82

Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieses gehört nicht in die Philosophie, ist, wie gesagt, nicht Sache der Vernunft, und ist von Hrn. Jacobi, bei dem übrigens alle diese Begriffe durcheinanderlaufen, schwerlich gemeint worden.

Aber eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand - recht eigentlich der *Wissenschaft,* und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das *Ziel* ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat, und das sie gerade zu der Zeit *erreicht*, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will (der schwerlich einen verständigen Sinn der Worte anzugeben wüßte: das *Wissen* von Gott könne sich nicht zur *Wissenschaft* gestalten, indem vielmehr umgekehrt das Wissen *aus* der Wissenschaft sich gestalten muß) - und durch eben diejenige Philosophie, welche der nämliche gute Mann - des Atheismus beschuldigt.

[I,8,83]

3.
Das Allgemeine.

(Eine allegorische Vision.)

Ist es mir im Vorhergehenden gelungen, die Unwahrheit, ja die Ungereimtheit der - nicht bloß gegen meine Lehre, sondern mich selbst - erhobenen Anklage darzuthun, zugleich die Ursachen und Quellen derselben aufzudecken, so wird es jetzt verstattet seyn, die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen.

Doch dringen sich zuvor einige allgemeine Bemerkungen auf, welche ich der Sache der Wissenschaft und der freien Untersuchung überhaupt schuldig zu seyn glaube.

Verbreitet über den ganzen menschlich gebildeten Theil der Erde, befestigt durch göttliche Anstalten, durch Gebräuche, Sitten und Gesetze, ist der Theismus das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.

Diese Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um so dringender den Wunsch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt *aller* menschlichen Einsichten zu machen, also ihn so lange selbst als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu betrachten, als nicht alle Erkenntnisse von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt sind.

Das Gefühl, daß eine so außerordentliche Erkenntniß, wie die eines persönlichen Wesens, das mit menschenähnlichem Gemüth und Geist

I,8,84

die Welt lenkt, nicht isolirt, abgeschnitten von allen andern, für sich bleiben könne, daß sie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müsse; dieses Gefühl war vor noch nicht allzulang verflossenen Zeiten allgemein vorhanden, wenn der Zweck auch nicht immer oder vielmehr höchst selten auf die rechte Weise gesucht worden.

Was lag z.B. der Menge, selbst ins Kleinliche getriebener, physikotheologischer Versuche zum Grunde, als die Meinung, daß der Theismus erst dann vollkommen begründet, nach Würden verherrlichet seyn werde, wenn nicht nur alles Menschliche, sondern auch alles Natürliche von ihm durchdrungen seyn würde.

Bloß partielle, empirische Versuche konnten zu einer solchen Durchdringung nicht hinreichen. Nur durch eine wahrhaft centrale, allesumfassende Wissenschaft, nur durch Philosophie war sie möglich. Also forderte der theistische Glaube selbst zu seiner allseitigen Verklärung Philosophie als Wissenschaft.

Philosophie ist aber etwas, das nur auf ganz freie Weise erzeugt werden kann. Sobald ihr ein bestimmter Zweck vorgehalten wird, den sie schlechterdings erreichen soll oder muß, so hört sie auf Philosophie, d.h. freies Streben nach Wissenschaft, zu seyn. Wird also überall Philosophie zugegeben, so muß zugegeben werden, daß sie auch das Höchste, allen Menschen Angelegenste, Erwünschteste, nur auf freie Art, durch uneigennützige Untersuchung, nach einer bloß inneren Nothwendigkeit ihrer selbst finde und zu Tage schaffe.

Der Theismus würde daher dem eignen nothwendigen Zweck im Wege stehen, wenn er sich eine einschränkende Kraft auf die Wissenschaft zuschreiben, sich ihr als *System* - als schon fertiges, keine weitere Begründung zulassendes entgegenstellen wollte.

Gibt er sich einmal als Gegenstand freier Forschung zu, so muß er auch zugestehen, selbst noch als wissenschaftlich zweifelhaft betrachtet zu werden, ja er muß verstatten, wenn es möglich wäre, auch das Gegentheil seiner Lehre auf eben diesem Wege an den Tag zu bringen.

Wollte er dieser Freiheit sich widersetzen, so würde er auch die Möglichkeit, durch Wissenschaft höher entfaltet zu werden, hinwegnehmen;

I,8,85

er würde zugleich '*fanatischer* seyn, als alle auf Tradition gegründete Religionen"[1], und die Idee, welche bestimmt schien dem menschlichen Geiste den höchsten Schwung zu geben, zum Mittel machen, ihn auf immer zu lähmen.

Wenn aber der öffentliche Glaube keine einschränkende Kraft in Bezug auf die Wissenschaft ausüben kann, wie viel weniger darf dieses Recht einem Grundsatz eingeräumt werden, der die Philosophie für wesentlich atheistisch, und demnach den Theismus für wesentlich unphilosophisch erklärt.[2]

Dieser im eigentlichen Verstande ***fanatische*** Grundsatz sollte Menschen billig wie Gott verhaßt seyn, nicht bloß weil er die Ueberzeugung von Gott in einen ewigen Zwiespalt mit dem menschlichen Verstande, und dadurch den Menschen selbst in einen nie aufzuhebenden Widerspruch mit seiner eignen Natur setzt, sondern weil er eine jedem wissenschaftlichen Forscher drohende Waffe darbietet, die Verfolgungswuth, niedrige Rachsucht oder Bosheit *nach Willkür* - und sogar noch mit dem

[1] Worte des Hrn. Jacobi und eigne Meinung, wie es schien, in seiner Explication der philosophischen Absicht des Nathan. Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 76.

[2] Es geht mir bei, daß Hr. Jacobi in den Briefen über Spinoza, nachdem er die oben zu Anfang des ersten Abschnitts [S. 39] angeführten Sätze aufgestellt, erklärt, und zu unterstützen gesucht, hintendrein [schon in der ersten Ausgabe S. 177 [Seite 234] der zweiten] mit der Anmerkung kommt, daß er keineswegs gemeint sey, sie als Theses anzuschlagen und gegen jeden Angriff zu vertheidigen, mit Hinzufügung der humanen Betrachtung: "auch im Reiche der Wissenschaften wird durch Krieg selten viel gewonnen". Nun hatte er sie S. 223 als den Inbegriff seiner Behauptungen aufgestellt. Behauptungen sind aber doch wohl Aeußerungen, die behauptet werden, und etwas *behaupten* heißt, es gegen jeden Angriff vertheidigen. - Diese spätere Anmerkung, auf die sich Herr Jacobi berufen möchte, ist also nur ein neues Beispiel der ihm eignen Art, sich mit Meinungen dreist herauszuwagen, aber jeder ernstlichen Prüfung künstlich auszuweichen. [Eine Prüfung von Seiten Mendelssohns war ihm inzwischen schon angekündigt worden]. Uebrigens beruht die ihm [auch von mir] zugeschriebene Meinung (vom nothwendigen Atheismus der Vernunft - oder wie er jetzt sagt des Verstandes) nicht bloß auf jenen drei Sätzen, auch die neueste Schrift enthält Belege derselben, die schon oben angeführt worden. Andere Stellen werden tiefer unten zur Sprache kommen.

I,8,86

Schein einer kühnen, sich über die gemeinen Systeme hinwegsetzenden Denkart - gebrauchen können. Denn der verstörte Kopf, der von jenem Satz einmal überzeugt ist, oder überzeugt zu seyn vorgibt, kann zwar, *wenn es ihm beliebt*, den Forscher, der an Entwicklung der höchsten Ideen aus den Tiefen der Erkenntniß arbeitet, als einen aufrichtig Irrenden - belächeln; aber was hindert ihn, eben denselben, sobald es ihm gelegen ist, als einen absichtlichen Betrüger anzugeben, der unter dem Schein, die Lehre vom Daseyn Gottes zu begründen, sie vielmehr künstlich zu untergraben suche?

Sollten nun billig alle Denker, denen Herz und Kopf an der rechten Stelle sind, einstimmig gegen einen solchen, auch nur theoretisch aufgestellten Grundsatz sich erheben, wie vielmehr, wenn er bereits in Anwendung gebracht worden, wenn gleichsam unter dem Schutz desselben irgend ein Einzelner sich die Rechte eines Herzenskündigers herausgenommen hat, den Mangel der Gründe, die er für seine Beschuldigungen aus wirklichen Behauptungen des Gegners schöpfen mußte, durch eine sich beigelegte Kenntniß der *innersten Ueberzeugung* desselben ersetzend? Wer sich dieses erlaubt, hat das Grundgesetz alles gelehrten Verkehrs gebrochen und dadurch sich selbst außer allem Gesetz erklärt. Könnte in der gelehrten Republik je aller Gemeingeist in dem Grad erlöschen, daß eine solche Anmaßung geduldet würde, dann wäre es bald mit der Freiheit aller Untersuchung dahin, und die Wohlthat, welche gute und große Regenten durch Verstattung derselben dem menschlichen Geschlecht erzeigen, ginge durch die Frechheit des einen Theils und die Feigheit und Niedrigkeit des andern - durch und unter den Gelehrten selbst wieder verloren.

Wer sich einer solchen Vermessenheit laut und kräftig widersetzt, erwirbt sich ein Verdienst um das literarische Gemeinwesen überhaupt, und führt in der That, wenn es auch in solcher Verbindung geschieht, nicht seine persönliche Sache, sondern die Sache der wissenschaftlichen Freiheit alles Denkens und Forschens überhaupt.

Der Leichtsinn, mit welchem die Beschuldigung des Atheismus in der letzten Zeit häufig genug vorgebracht worden, würde auf eine fast

I,8,87

unglaubliche Gleichgültigkeit des Publikums in Ansehung der Sache selber schließen lassen, dürfte man nicht bei ihm die Kenntniß voraussetzen, daß diese verschiedenen Stimmen nur die vervielfältigten Echos einer und der nämlichen durch wissenschaftliche Nullität auf solche Mittel reducirten Klasse sind, und zugleich die jedem rechtlichen Mann natürlich inwohnende Verachtung solcher gehässigen Beschuldigung mit in Anschlag bringen. Nie - ich sage es laut - wird ein ehrenhafter Mann sich erlauben, nie *hat* es ein ehrenhafter Mann sich erlaubt, einen reinwissenschaftlichen Forscher damit anzufallen, daß er *ohne weiteres* sagt, er und seine Lehre sey gottesleugnerisch. Denn außerdem, daß ein Beurtheiler, welcher die *Gründe* eines Systems umgeht, schwerlich das Resultat desselben zu verstehen fähig ist, so würde ein nur um die *Wahrheit*, wenn auch ängstlich, bekümmerter Mann sich selbst vollkommen genug gethan haben, wenn er die ersten Gründe des Systems oder die Bündigkeit ihrer Entwicklung sieghaft bestritten hätte. Aber das Letzte ist schwer, jenes Erste dagegen gar leicht; wie Hr. Jacobi gesteht, daß er unmöglich gefunden, die Gründe des Spinoza zu widerlegen[1], wogegen ihm ganz leicht wurde, seine Lehre für Atheismus zu erklären. Nur *Buben*, dergleichen jetzt in der Literatur mitreden ohne Ernst, Tüchtigkeit und Erfahrung, oder *Schwächlinge*, die, ohne Kraft und Mittel zu solchem Zweck, alles über sie hinausgehende Streben unterdrücken möchten, spielen mit solchen Begriffen als mit Kleinigkeiten, oder greifen dazu, wie zum heimlichen Dolch greift, wer das offene Schwert zu führen nicht Muth noch Kraft hat.

Mir scheint, das Publikum sollte eben darum die Beschuldigung des Atheismus nie leicht nehmen, sondern ihr jedesmal die größte Aufmerksamkeit schenken, ja sie kann auf einen Punkt getrieben seyn, wo es selbst dem gemeinen Wesen nicht erlaubt ist gleichgültig zu bleiben. Denn obwohl ein philosophischer Staat nie auch entschiedene Gottesleugner verfolgen wird (weil aller Glaubenszwang unvernünftig), so könnten doch nach meiner Ueberzeugung Menschen, welche mit dem Namen Gott

[1] In seinem Französisch: qu'il n'en a jamais pu venir à bout avec de la *bonne* metaphysique. Lettre à Mr. Hemsterhuis p. 156.

I,8,88

nur *Spiel* und *Betrug* trieben, unmöglich öffentlicher Aemter fähig gehalten werden, wär' es auch aus keinem andern Grund, als weil zu präsumiren ist, daß demjenigen, der an nichts Unsichtbares glaubt, der mit dem Heiligsten nur Betrug vorhat, auch keine Eide noch andere, zuletzt nur auf unsichtbaren Gründen beruhende, Verpflichtungen heilig seyn werden. Wer einem Philosophen, der nicht ohne Wirkung auf sein Zeitalter geblieben, vorwirft, er suche mit den Worten Gott, moralische Freiheit, Gut und Bös nur *irre* zu führen, zu täuschen, absichtlich zu hintergehen, der sagt von ihm, daß er *heimlich* die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft untergrabe, *hinterlistig* die Bande aufzulösen suche, auf deren Erhaltung das wahre, innere und äußere Wohl des einzelnen Menschen und ganzer Völker beruht;

der sucht den (leider! *nicht* ohne Ursache) schon verhaßten Namen des Philosophen in ihm zum Gegenstande des öffentlichen Abscheus zu machen.

Hier hat die öffentliche Meinung ein *Recht*, die offenste unumwundenste Erklärung zu fordern, damit nicht entweder ein Unwürdiger das Vertrauen, welches ihm der Charakter eines wissenschaftlichen Mannes erwirbt, mißbrauche, oder der andere, welcher das Mittel einer so frevelhaften Verleumdung angewendet, durch die öffentliche Impunität ein einladendes Beispiel zu ähnlichem Frevel für andere werde, und auf solche Art öffentliche Skandale, anstatt verhindert und gemindert, vielmehr befördert und vermehrt werden.

Hieraus mag das Publikum den Ernst begreifen, mit welchem ich die von Hrn. Jacobi gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen aufzunehmen nöthig fand, da mancher vielleicht der Meinung seyn könnte, sie hätten höchstens verdient, lächerlich gemacht, oder vielmehr von der Seite ihrer wirklichen Lächerlichkeit dargestellt, nicht aber widerlegt zu werden.

Nachdem ich indeß, zumal durch den letzten, wissenschaftlichen Abschnitt, alle Gerechtigkeit erfüllt hatte, fühlte ich doch lebhaft das Bedürfniß, ein Ganzes aufzustellen, wofür ich das Bisherige mit gutem Gewissen nicht gelten lassen konnte.

"Das also, sagte ich zu mir selbst, wären die Gründe, durch welche Hr. Jacobi alle wissenschaftliche Philosophie bestreitet - sie gern eines

I,8,89

nothwendigen Atheismus überführen möchte; die Gründe, auf welche er sich bisher so viel zu gut gethan. Ich kann nur bedauern, daß sie nicht besser sind; auch tüchtigere hätte ich aufzulösen verstanden. Eine so flache, höchst allgemeine Wissenschaft philosophischer Grundsätze, ja der ersten Regeln, der wesentlichsten Bestimmungen des gesetzlichen Denkens, gibt ihm den Muth zum Angriff auf ein durchdachtes Ganze der Wissenschaft. Mit solcher Unkenntniß der Grundgelenke meines Systems meint er blindlings ihm die Sehnen zu lähmen. - Wie wenig ist aber mit alldem der vielseitige Mann umfaßt! Offenbar macht das Wissenschaftliche nur den geringsten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendsten aber die *Kunst*, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten versteht, mit geringen und fast nicht der Rede werthen Begriffen sich eine solche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er sie nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet".

Unter diesen Ueberlegungen kam es mir vor, als ließe sich jene Vielseitigkeit nicht besser umfassen, als wenn sie in *Handlung*, Hr. Jacobi also in thätiger Hinwendung nach allen jenen Seiten betrachtet, und dann zugleich beobachtet würde, wie er von einer jeden zurückkäme.

Diese Vorstellung beschäftigte mich bald so lebhaft, daß sie in wenigen Augenblicken sich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Vision überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieser Schrift erst die gehörige Vollendung zu geben.

Ich sah eine unermeßliche Menge von Menschen von allen Arten, Geschlechtern, Altern und Beschäftigungen vor mir, worin ich nicht umhin konnte, nach einigem Bedenken das liebe sogenannte Publikum, oder auch das vielbesprochene Zeitalter zu erkennen. Hr. Jacobi stand dieser Menge als Redner gegenüber; ich konnte wohl sehen, wie er mit vieler Aktion sprach, aber der großen Entfernung wegen nichts hören. Indeß wie er redete, gleich als wären seine Worte lauer Regen, schmolz die Menge nicht anders als Schnee hinweg, ein Theil verlief sich dahin, der andere dorthin, nur noch ein kleiner Kernhaufen widerstand, der

I,8,90

schlechterdings nicht wegzubringen schien. Hiedurch erhielt auch ich Raum näher zu treten, und bemerkte nun, daß ihm einer von den übrig Gebliebenen bereits zu antworten angefangen hatte, wovon ich nur noch Folgendes vernahm.

"Da *Sie* die schwächste Note des Theismus angeben, unter welcher nicht leicht noch einige Religion stattfinden kann, so ist das praktische Postulat Ihrer Schriftstellerei die allgemeine Gottesleugnung. Aber unmöglich können Sie doch die ganze Zeit zur gottesleugnerischen herunter demonstriren[1], besonders da sich weit kräftigere Regungen lebendiger Religion, ja sogar Vorzeichen eines nicht allegorischen, sondern ernstlich gemeinten Christenthums von solchen Seiten hervorthun, von welchen Sie es am wenigsten erwartet haben.

"*Sie* der Retter des Theismus? - Gestehen wir, Sie benehmen sich dabei auf eine sonderbare Art. Ohngefähr wie der Befehlshaber einer festen Stadt, der dem davor liegenden Feinde nicht nur das Geschütz sammt Pulver und Kugeln, sondern sogar den Mundvorrath der Besatzung hinausschickte, bloß in der Absicht, sein *Herz* zu zeigen, und in der Gewißheit, daß er verhungere, und also die Festung doch eigentlich

[1] Man hat in öffentlichen Blättern dieses Jahrs ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Hrn. Jacobi gelesen, worin dieser unter andern auf folgende Art verherrlichet wird:

"Gottes-Lehrer (l. Leerer) bist du unsrer Gott leugnenden Zeit"

Fast so rührend, wie das bekannte (von Hrn. Jacobi selbst erwähnte) Sinngedicht Nicolais:

"Es ist ein Gott, das sagte Moses schon,
Doch den Beweis gab Moses Mendelssohn."

Obgleich eine gewisse Lahmheit im Ganzen, besonders der Jacobisch (man s. tiefer unten) *verkürzte* Gott auf einen etwas ärmlichen Dichter schließen läßt, so ist doch bekannt, daß solche Clienten immer am besten wissen, wodurch ihr Principal am meisten geschmeichelt wird. Daher es wohl kaum ungerecht wäre, anzunehmen, daß jener Vers nur die eigne geheime Meinung des Verherrlichten von seinem Beruf enthalte, wenn auch nicht seine ganze Schriftstellerei den vollgültigsten Beweis des wirklichen Vorhandenseyns dieser Meinung abgäbe.

I,8,91

nicht *ihm* genommen werden könne. Anstatt den Verstand durch noch kräftigeren Verstand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar absterben, als könnte Ihnen der Verstand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen sich begäben. Es ist das alte Stratagem des Vogels Strauß, der seinen *Kopf* in den *Sand* steckend meint, dem Verfolger ebenso unsichtbar geworden zu seyn wie dieser ihm.

"Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gibt, sondern, daß wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart ***unmöglich*** finden müssen?[1] - Das wäre Theismus, das Meisterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, "den Er sich selbst zu schaffen vorbehielt, dem Er *Seinen* Geist einhauchte", für so *dumm* zu halten, daß man sagen dürfe (S. 168), *unmöglich* sey ihm darzuthun, daß die Natur - die Ihrige versteht sich, diese unter unsere Füße erniedrigte - *nicht Gott, nicht Schöpfer*, daß sie nur *Werk* und *Geschöpf* sey, unmöglich also sey ihm den plumpesten Fetischismus roher Wilder mit dem Verstande zu widerlegen?

"O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines sogenannt-philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns so lange gebrüstet, schmerzlich

belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben. Könnten *Sie* den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, und Sie brauchten nicht schon auf dem Titel Ihrer Bücher zu klagen: "Es gibt unempfängliche Zeiten". Unempfänglich ist freilich auch die gegenwärtige, aber auf zweierlei Art, für einiges, weil es über, für anderes, weil es wirklich *unter* ihr ist.

"Lassen Sie sehen, was der Hauptinhalt des theistischen Glaubens ist, und lassen Sie uns damit Ihre *Reden* vergleichen.

[1] *Jacobis* David Hume, oder über Idealismus und Realismus, S. 189.

I,8,92

"Der erste Artikel dieses Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott diese gegenwärtige Welt freiwillig erschaffen, daß sie also nicht von Ewigkeit her existire, sondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich - somit überhaupt die Zeit dieser Welt eine *bestimmte* Zeit sey.

"*Sie* dagegen lehren: "daß Gott *nothwendig, von Ewigkeit* her erschaffen habe, wird auch von dem *tiefer* denkenden Theisten nicht geleugnet". (S. 174). Hätten Sie nur dieß Eine Wort nicht gesagt! Dieß Eine zeigt, daß Sie für die eigentlichen Tiefen, für die höchste Paradoxie dieses Systems, welche, überwunden, sich in die kühnsten und zugleich einfachsten Gedanken auflöst, keinen Sinn - daß Sie, trotz der beständigen Versicherungen, der *Verstand* sey antitheistisch, für die Behauptung dessen, was eigentlich in diesem System den Verstand anzustoßen scheint, aber gerade deßhalb die höchste Kraft des Verstandes erfordert, - selber keinen Muth haben, indem Sie ihm leichtherzig ausweichen. Wenn Sie einmal über diesen Punkt hinweg sind, was hat dann noch der Theismus Unbegreifliches, oder jene ewige Zeit, die Ihr Haupt-, ja Ihr einziger theoretischer Einwurf gegen den Pantheismus ist[1], Anstößiges?

"Ein zweiter Hauptartikel des theistischen Glaubens ist, daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem *persönlichen Wesen als solchem* unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu-, oder in Verschlossenheit von ihm abzuwenden. Sie aber erklären, die Freiheit des menschlichen Willens bestehe bloß in einer unbegreiflichen Kraft *zum Guten,* nimmer aber in der, wie Sie meinen, unseligen Fähigkeit, *das Böse wie* das Gute zu wollen. Der Mensch, setzen Sie hinzu, sey vielmehr bloß, inwiefern diese unselige Fähigkeit ihm beiwohne, *nicht frei* (S. 97). Was heißt dieß anders, als das Wort Freiheit beibehalten, die Kraft derselben aber, den eigentlichen

[1] Wie nämlich Jacobi diesen versteht, als hätte aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegten und veränderten, Spinoza geschlossen, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. (Zus. im Handexemplar). - Briefe über Spinoza S. 410, vergl. Vorrede zu eben demselben Buch S. XX.

I,8,93

Willen, den Menschen entziehen?[1] Und dabei erlauben Sie sich die unverantwortliche Zweideutigkeit, zu sagen: "dieses Vermögen, seine sinnlichen Neigungen nach den Forderungen *der Tugend* zu bestimmen, sey von *jeher die* moralische Freiheit genannt worden (eben.), welches entweder eine unbegreifliche historische Verblendung oder ein offenbar betrügliches Vorgehen ist, um so irreführender, als das Falsche davon auf dem bloßen Wörtchen *die* beruht. Das natürliche Gefühl, gleichwie der Verstand, sagt uns, daß, wenn es zu dem, was bös genannt wird, keinen freien Willen gibt, auch das Böse unmöglich ein

wahrhaftes Böses seyn kann; *Sie* aber wollen das Wort nicht haben, und ziehen sich, um aller weiteren Nachfrage wegen dieses - wahrlich nicht bloß materiellen, sondern formellen Widerspruchs zu entgehen, in Ihr gewöhnliches geheimnißvolles Dunkel zurück. Wollten Sie jedoch einmal über diese Abgründe der Wissenschaft auf der leicht geschlagenen Brücke Ihrer Unwissenheit hinwegschreiten, warum gestanden Sie nicht lieber gleich, Sie begreifen gar nichts von der Sache, als daß Sie uns jetzt unter dem Schein, eine moralische Freiheit zu behaupten, sogar den *Begriff* derselben hinwegzunehmen suchen?

"Ein dritter wesentlicher Artikel dieses Glaubens ist der Gedanke einer künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht sehen, dem persönlichen, und einer gleichmöglichen weiteren Entfernung von ihm - der Gedanke einer Scheidung der Guten und Bösen, welcher ohne eine eigentliche *Geisterwelt* schlechterdings undenkbar ist. *Sie*

[1] *Friedrich Schlegel* in der Recension des Woldemar drückt sich hierüber so aus: "Da er (Jacobi) *trotz der schönen Lobreden auf die* ***angebliche*** *Freiheit,* den *Willen* leugnet; indem er ihn theils mit dem vernünftigen Instinkt für identisch (Br. über Spin. S. XXIX. XXXVIII. Allwill S. XVIII. Anr.), theils für einen "Ausdruck des göttlichen Willens", für einen "Funken aus dem ewigen, reinen Lichte", für eine "Kraft der Allmacht," für einen Abdruck des göttlichen Herzens in dem Innersten unseres Herzens (Spin. S. XIV. S. 256. Allw. S. 300) erklärt: so kann seine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade seyn; auch scheint er von keiner Tugend zu wissen, welche *Gesetze* ehrte, und sich in Thaten *bewiese*". Man s. Charakteristiken und Kritiken von A. W. Schlegel und Friedrich Schlegel. Erster Band S. 40. 41.

I,8,94

aber machen ungescheut die Natur zum *Inbegriff* alles Endlichen, und erklären, daß "*alles,* was ist, außer Gott, *der Natur angehört* und nur *bestehen* kann im *Zusammenhang* mit ihr". (S. 164).

"Ach, daß Sie geschwiegen hätten! Sie wollen andern Theismus lehren, und wissen sich in den wesentlichen Elementen desselben nicht zu finden - geben Sie selber auf, wie in jenem ersten Hauptartikel, sogar gegen eine eigne frühere, bessere Meinung[1]. Sie werfen andern Spiel und Betrug mit Worten vor; wie soll man dann *Ihr* Verfahren mit dem Begriff der moralischen Freiheit nennen? Sie beschuldigen fälschlich eine Ihnen persönlich verhaßte Lehre, sie habe nebst der Idee von Gott und Freiheit auch die der Unsterblichkeit aufgeben müssen (S. 139), für sie sey außer der Natur nichts (S. 128); aber mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin ist. - Seit fünfundzwanzig Jahren ertragen wir das *Genörgel* von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einsicht und Erkenntniß, oder wenigstens an Befestigung unserer Ueberzeugung das Geringste gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen, indem wir nach dem Angeführten Ihren eignen Einsichten in diesen Gegenständen und selbst der Festigkeit Ihrer Ueberzeugungen wenig zutrauen können. Es befremdet uns nicht, dieß so zu finden; denn wo kein Verstand ist, da ist auch kein Ernst; aber wie will der Blinde die Blinden leiten?"

Mit diesen Worten wendeten sich alle wirklich um, und ließen den Gotteslehrer der gottleugnenden Zeit ganz erstaunt zurück. Während jener Rede hatten sich jedoch wieder Zuhörer zusammengezogen, nur erschienen sie mir jetzt gesondert in verschiedene Klassen, indem offenbar überall Gleiches sich zu Gleichem gesellt hatte. Ich selbst fand mich, jedoch mehr in der Gestalt eines Schülers als Meisters, bei einer derselben, deren Männer ich nach dem ganzen Aussehen für die wissenschaftlichen Philosophen halten mußte, wobei es sonderbar war, daß ich

[1] Briefe über Spinoza, S. 414.

I,8,95

auch Abgeschiedene darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden.

Der Erstaunte schien doch bald wieder gefaßt. "Ich sehe wohl, rief er den Weggehenden nach, hier dominirt der leidige Verstand. So können nur die *rein Verständigen* reden, die *ganz Irdischen,* welche von jener himmlichen Sehnsucht, die göttliche Seelen mehr sättiget als alle Einsicht und Erkenntniß der Welt - von jener unbegreiflichen Mystik eines Geistes, wie der meinige, nie etwas geschmeckt, nie die entfernteste Ahndung gehabt haben. Nein, dieß Herz soll kein Verstand, keine Transscendental-Philosophie mir aus dem Leibe reißen".

Ich war über diese Wendung etwas verwundert, indem sie mir auf die vorige Rede zu passen schien, wie, nun mit dem Sprichwort zu reden, die Faust aufs Auge. Ich hielt aber an mich, um so mehr, als er gleich nachher sich zu einer der gegenwärtigen Abtheilungen wendete, und sie *Freunde der Vernunft*! anredete; auch anfing, wahrscheinlich in der Meinung, die Vorigen damit zu widerlegen, dem Verstand alles Böse nachzureden, dagegen der Vernunft die größten Lobsprüche zu ertheilen. Wie sehr aber war ich überrascht, als von diesen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht das Wort nahm, und ihm folgendergestalt erwiederte:

"Sie erzeigen uns die Ehre, uns für Freunde der Vernunft zu halten. Das sind wir auch, so sonderbar es Ihnen vorkommen mag, wenn wir sogleich hinzusetzen, daß uns Ihr ehemaliger Vernunfthaß weit besser schien als Ihre gegenwärtige Vernunftfreundschaft, und daß Sie der Vernunft selber die größte Ursache zu dem bekannten Stoßseufzer geben: Bewahre mich Gott nur vor meinen Freunden, denn mit den Feinden will ichs schon auskämpfen!

"Sie glauben der Vernunft den Hof zu machen, wenn Sie den Verstand zum allgemeinen Sündenbock der Menschheit herabsetzen. Er ist nach Ihnen wesentlich atheistisch und fatalistisch (S. 34. 177 u.a.). Was heißt dieß anders, als daß man, um an Gott und an moralische Freiheit zu glauben, auf allen Verstand Verzicht thun müsse, und da Sie in derselben Beziehung das Herz dem Verstande entgegensetzen, daß

I,8,96

nur das Herz, von dem das Sprüchwort sagt: *das Herz ist dumm,* aus diesem Grunde dazu gemacht sey, an Gott zu glauben? Meinen Sie, daß die Vernunft so unvernünftig über den Verstand urtheilen könne?

"Offenbar müssen Sie der Stifter eines neuen Ordens werden, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre, wie das der andern ein Gelübde der freiwilligen Armuth, der freiwilligen Keuschheit, des freiwilligen Gehorsams. Schwerlich jedoch würden Sie für diesen neuen Orden andere Mitglieder gewinnen als solche, die schon mit einer unfreiwilligen Dummheit und natürlichen Geistesarmuth behaftet wären. Wahrhaft geistige Menschen begnügen sich nicht, wenn es nur überhaupt Verstand - wenn es nicht geradezu der *allerhöchste Verstand* ist, Gott zu erkennen. Existirt Gott wirklich, so kann er als das allervollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar seyn, nicht aber, wie Sie sagen, durch den Mangel alles Verstandes. Auf die Art, wie Sie von Gott zu wissen vorgeben, kann nur das Allerunterste, das eigentlich Nichtseyende gewußt werden, aber nimmer das Oberste, das allein von sich Seyende.

"Der Verstand ist eine Gabe und Werk Gottes, und kann so wenig als eine andere Gabe oder ein anderes Werk seinen Geber und Urheber verleugnen. Sie antworten, der Verstand sey uns nicht für göttliche, sondern nur für weltliche Dinge gegeben; wenn er also göttliche Dinge richte, müsse er sie verkennen und verwerfen. Angenommen, nicht zugegeben, was Sie voraussetzen, so müßte doch der Verstand zuerst an sich selber den Verstand beweisen, denn der Verstand, der sich für etwas nähme oder zu etwas aufrichtete, das er nicht seyn könnte, wäre nicht mehr Verstand, sondern Unverstand. Suchen

Sie also nicht gelehrter zu thun wie die Schrift, die einfältig sagt: der *Narr* spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott; nicht aber, wie Sie, *der Verständige* müsse in seinem Herzen sprechen: Es ist kein Gott.

"Daß Sie aber die Vernunft jetzt[1] über den Verstand erheben

[1] *Jetzt*; denn auch darin war Hr. Jacobi schon einmal entgegengesetzter Meinung gewesen. *Briefe über Spinoza* S. 166 der ersten Ausgabe. "Diesen | *[S.97]* praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder speculativ gewordene - verkommene *Vernunft* weder loben noch sich loben lassen. Zu graben hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Daher muß sie hiehin und dorthin, der *mit dem schauenden Verstande davongegangenen Wahrheit,* der Religion und ihren Gütern nachkrüppeln" etc. In der zweiten Ausgabe, S. 219, wird bei dieser Stelle der Vernunft schon eine Art von Ehrenerklärung gemacht, welche im Grunde so viel besagt, daß hier nicht von der rechten Vernunft - also von der Unvernunft gesprochen werde. - Damals erkannte also Hr. Jacobi einen *schauenden Verstand*, mit welchem als einer andern Asträa die *Wahrheit* und die Religion sammt ihren Gütern zugleich entflohen sey, und dem die armselige, hand- und fußlose Vernunft nur *nachzukrüppeln* versuche. Seit längerer Zeit aber ist nun vielmehr der Verstand zum Krüppel geworden, und muß der Vernunft, die bei Hrn. Jacobi (wer wird es leugnen?) jetzt wirklich *Hand und Fuß* hat, nachhinken, es ihr gleich oder nachthun wollen, wie der - Affe dem Menschen.

I,8,97

wollen, das ist eben Ihr größter Irrthum, Ihre größte Sünde gegen Vernunft und Verstand. Denn darin sind alle im Geiste Wandelnden, sie seyen nun Religiose oder zugleich Philosophen, einig, daß die Vernunft in geistlichen Dingen - zwar nicht, wie Sie ehemals gemeint, gar nicht mitreden dürfe, aber daß sie doch auch nicht das *erste* Wort, die vornehmste Stimme habe. Die Vernunft ist bei geistlichen Sachen wie das Weib in der Kirche, da soll sie schweigen[1], denn der Geist allein ist der Mann. Wenn aber der Mann gesprochen hat, dann darf, ja soll sie auch ein Wort mitreden, gleichwie ein frommer Ehemann sein Weib nicht zwingt, daß sie blindlings seinen Beschlüssen folgen muß, sondern sie mit Gründen gewinnt, und überzeugt, daß es so am besten ist. Ja, weil der Geist ein ungestüm und hitzig Ding ist, das oft gerade in den besten, ja geistlichsten Sachen am ungemessensten zufährt, so sitzt Frau Vernunft als ein kluges, treues Weib im Hause, daß sie sein Ungestüm mäßige, und ihm mit sanften Worten sage, was geht und was nicht geht. Weil aber Vernunft in manchen Menschen über ihre Schranke geht und, wie unkluge, böse Weiber thun, redet, wo sie hören, urtheilt, wo sie vernehmen sollte - darum die Vernunft, wie Sie ehemals gewollt, gar zum Tempel hinauswerfen, ist ebensowenig fein. Die Vernunft ist der Eitelkeit unterworfen, wie alle andern

[1] Mulier taceat in ecclesia.

I,8,98

Creaturen Gottes, aber der Fromme wirft sie darum nicht weg, sondern scheidet und sondert das Wesen von der Eitelkeit und Narrheit. Gold bleibt und ist ebensowohl Gold, wenn es ein schändlich, unzüchtig Weib trägt, als ein fromm und züchtig Weib. Der *** Leib ist ebensowohl Gottes Creatur, als einer ehrlichen Matrone. Also auch die Vernunft, wenn sie in den Sophisten zur *** geworden, bleibt immer die Vernunft, wenn gleich verdorbene. Also soll man die Eitelkeit und Narrenwerk absondern und wegthun, nicht das Wesen und die Substanz, oder Creatur von Gott geschaffen und gegeben[1].

"Was soll man nun also von Ihnen sagen, der Sie die holde Vernunft herausreißen aus ihrer stillen Beschränktheit, sie zur Sprecherin, zum *Mannweib* hinaufnöthigen, und am Ende wirklich zu dem machen, was sie nach dem Obigen in den Sophisten ist? Wogegen Sie den Verstand, den Mann, zum

Schweigen verdammen, ihm das göttlich gegebene Vorrecht, Herr im Hause zu seyn, entziehen. Wo sind die Beweise, wo die Gründe dieses Verdammungsurtheils? Sie sagen, in der Philosophie komme alles Uebel vom Verstande her. - Von nicht genugsamem Verstande, sollten Sie sagen. Im Spinozismus z.B., dem einzigen wissenschaftlichen System, das Sie anerkennen, ist offenbar zu viel Vernunft, zu *wenig* Verstand. Kräftigerer Verstand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge so leicht faßlich zu machen - erforderten sie nicht die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verstandes, um begriffen zu werden - könnten sie dann *göttliche* Dinge seyn?

In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden vor der Kantischen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das *Allgemein*-menschliche, Unpersönliche, so wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinsten die allgemeine Menschlichkeit erblicken, die im Mann durch Charakter und Persönlichkeit schon getrübter erscheint. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber *Verstand*? - Ein vernünftiger

[1] Das Letzte zum Theil wörtlich nach *Dr. Martin Luthers* Tischreden. Kap. XII.

I,8,99

Mann zu heißen, ist ein schlechtes Lob, ein verständiger aber, ein größeres, als Sie denken; ein vernünftiges *Weib* dagegen ist ein köstlich Ding, ein verständiges aber, wenn sie sonst nichts ist, ein gar zweideutiges.

"Wie kehren Sie denn so alle Ordnung der Natur und der Sprache um? - Verstand ist zwar nur ein gemein und schlecht *Wort* für das, was eigentlich ausgedrückt werden soll; doch denkt natürlich jeder, wenn er von Verstand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, sondern erleuchteten Verstand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von selber denkt, daß es nicht im Finstern, sondern im Hellen sehe. Erleuchteter Verstand ist Geist, und *Geist* ist das Persönliche, das allein Thätige des Menschen, was allein auch geistliche Dinge versteht. *Der* fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch; von *dem* ist bei Ihnen nicht die Rede.

"Was können wir also von Ihren Kreuzzügen gegen den Verstand urtheilen, da sie zugleich sich der Vernunft zum Ritter aufdringen? - Wahrlich nichts anders, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibisches Wesen an die Stelle männlicher Kraft setzen, und an Ihrem Theil, wie andere in andern Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unserer - vernünftigen Nation, über die jetzt alles und sogar *Sie*! - *klagen*".

Ach! sagte der Betroffene, diese Vernünftigen sind schlimmer als die rein Verständigen, wenigstens drücken sie sich viel unhöflicher aus. Dieser Uebermuth der sogenannten höheren Erkenntnißvermögen, des Verstandes und der Vernunft, trotz der vielen Demüthigungsmittel, die Kant und ich den beiden gereicht, und der schmalen Diät, ja wahrhaft Rumfordschen Armenkost, auf die sie nach meinem Vorgange schon längst gesetzt worden - dieser Uebermuth wird allein unterhalten durch den Wahn von einer wissenschaftlichen Philosophie, dem, wie ich bemerken muß, noch immer einige anhängen. Es will daher jetzt Noth thun, daß ich die *Philosophen von Profession* ins Auge fasse, auf dieß anmaßende Geschlecht und auf die ganze wissenschaftliche Philosophie einen Sturm beginne, wodurch sie in Einem heftigen Angriff über

I,8,100

den Haufen geworfen werde. - Hienach war uns bekannt, wozu wir uns zu versehen hätten. Was aber

allen unerwartet kam, war, daß er mit einem höchst grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall gerade auf mich losstürzte, welches man sich bloß daraus zu erklären versuchte, daß er mich für den Schwächsten von allen genommen, angesehen, daß ich ihn nie angegriffen und vielmehr auf alle Weise gesucht hatte ihn in Frieden zu lassen. Da mir nun keine Wahl blieb, indem er nicht meine wirklichen Grundsätze, sondern zunächst meine Person, meine Gesinnung und Aufrichtigkeit auf die gröblichste Weise angriff, dabei durch Verdrehungen meiner Worte, Entstellungen meiner Reden und in den Weg geworfene Erdichtungen mich wehrlos zu machen suchte, so konnte ich natürlich nicht müßig bleiben. Anfänglich mußte ich, um freies Feld zu gewinnen, jene Masse von Unwahrheiten, falschen Beschuldigungen und Verunglimpfungen aus dem Weg räumen; dann konnte ich ihm erst unmittelbar zu Leibe, welches geschah, indem ich ihn in Ansehung der Philosophie dahin zurücktrieb, wo er zuerst hergekommen war, hernach aber alle die Gründe, welche er gegen wissenschaftliche Philosophie hatte anrücken lassen, einen nach dem andern auf seinem eignen Boden aus dem Feld schlug; dieß alles ohngefähr auf die Art, wie ich es durch diese Schrift schon vorher gethan hatte, nur rascher, lebendiger und kräftiger.

Hiemit schien der Krieg auf dieser Seite geendigt. Der Gegner zog sich unter einer Art von Selbstgespräch zurück, wobei er jedoch nicht lassen konnte, noch einige Ausfälle auf uns aus der Ferne zu thun. "Ich erkenne, hörte man ihn unter andern sagen, die specifische Leichtigkeit meines Genies mußte nicht gegen diese gemeinen Philosophen vom Handwerk aufs Spiel gesetzt werden. Ist das eine Art Krieg zu führen, wenn man mit Bolzen begrüßt wird, mit Kugeln zu antworten? Nennt nur mich oder meines Gleichen Idioten, wir nennen euch dagegen Athleten[1]. Ich will es aber, fuhr er, in weinerlichen Ton verfallend,

[1] Hier scheint sich die bemerkenswerthe Kenntniß zu verrathen, daß das griechische Wort käéþôçò seiner ursprünglichen Bedeutung nach einen solchen bezeichnet, | *[S.101]* der an den öffentlichen Leibesübungen keinen Theil nimmt, also die Gesundheit, Kraft, Gewandtheit des Körpers nicht ausbildet. In diesem Sinn wird dem käéþôçò der PóêçôÞò, dem käéïôåýùí bei Platon der Pãùíéæüìåíïò entgegengesetzt. S. u.a. *Schneider* h.v.

I,8,101

fort, um mein Gewissen zu reinigen, künftig *noch mehr* an den Tag bringen, *mich noch ganz bloß geben,* im Angesicht der Welt, mit meinem Mangel an philosophischer Virtuosität, vor jenen ächten Virtuosen und weisen Meistern"[1].

Wir bemerkten jetzt, wie er seine Schritte nach einer ganz andern Seite gegen sanften Hügel richtete, wo die auserlesene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geschichtsschreiber u.a., zu wohnen schien, um unter den hohen Palmen und den Lorbeeren, von welchen dieser schöne Ort beschattet war, von dem bestandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete sich von dorther eine solche reine durchsichtige und elastische Luft, daß man nicht nur alles Vorgehende mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen, sondern auch alles Gesprochene aufs schärfste hören konnte.

Einer von den Philosophen machte die etwas ungerechte Anmerkung: "Wer nirgends recht zünftig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philosoph, weder recht Christ noch vollkommener Weltweiser, von allem etwas und im Ganzen nichts ist, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Kategorie der Schriftsteller seinen Platz zu finden."

Der Nahende wurde am Eingange freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann sprach zu ihm: "Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, schon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter sich ausgemacht. - Allein was haben Sie denn bei sich, das einen an diesem Ort so ganz ungewöhnlichen Geruch verbreitet?" - Hr. Jacobi schien wirklich nichts bei sich zu haben, als sein eben erschienenes Buch *von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung,* das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erste Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er

nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit

[1] *Jacobi* an Fichte, S. 7, 8 Anmerk.

I,8,102

allen Zeichen einer höchst unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinauswarf. Hr. Jacobi erschien hierüber höchlich gereizt und entrüstet; doch stillte ihn der andere, indem er sanft zu ihm sagte: "Mit dergleichen müssen Sie hier nicht hereinkommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht lassen zu können scheinen, in solcher Luft hervorbringen? Hier wallt reiner Aether, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpestet; hier ist jeder nur mit sich beschäftigt; jeder ruht großartig auf sich selbst; in diesem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus seiner eignen Erde gewachsen, kein Gewächs, das, unfähig sich selbst vom Boden zu erheben, nöthig hätte an andern sich empor zu arbeiten.

"Erinnern Sie sich, wie jener große Dichter Ihnen einst *liebend, zürnend, drohend* zurief, nicht länger zu *gaffen,* sondern in die *eignen* Hände zu sehen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunst und allerlei Kraft"[1], wodurch er Sie vielleicht auf eine sanfte Weise von der gelehrten Commerage abziehen wollte, zu der Sie schon bei Ihrem Auskramen von Lessings Spinozismus die entschiedene Neigung zeigten, und von der Sie sich seitdem nie befreien konnten. Was lehrte jene Ermahnung anders als: ferner nicht *nach andern* zu sehen, sondern selber etwas auf sich Beruhendes, Selbstkräftiges aus eigner Faust zu schaffen?

"Die unruhige Neigung, sich an andern emporzuarbeiten, die Ihnen schon so oft theuer genug zu stehen gekommen, kann in Wahrheit nichts anderes verrathen als das eigne Mißtrauen, etwas Selbständiges hervorzubringen und hinzustellen. Sie haben sogar eine doppelte Art, sich an andern in die Höhe zu schieben, worüber sich schon einige der hier Lebenden beschwert haben. Einmal durch Anführung Ihnen wohlgefälliger Stellen ihrer Werke, an deren Faden Sie fortreden, und die in Ihren philosophischen Schriften meist das einzige Bindungsmittel der Gedanken abgeben, die nicht aus Trieb innerer Kraft organisch fortwachsen. Konnte ja selbst Ihr theologisches Meisterwerk Woldemar nur

[1] Zueignung der *ersten* Ausgabe des Woldemar.

I,8,103

mit Hülfe ganzer langer Stellen aus Plutarch, und der Himmel weiß, welcher anderer schriftlicher Aufsätze, von der Stelle gelangen. Es liegt auch in dieser Art von Gebrauch anderer vieler Mißbrauch. Er ist nichts anderes als eine Art von *Parteimacherei* aus Lebenden und Todten; denn wenn man *Sie* hört, so spricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi. Außerdem zeigt er eine selbstsüchtige und eigennützige Art zu lesen, die nie das Ganze eines Autors faßt, sondern an einzelnen Stellen sich weidet, in denen entweder der Leser sich selbst wiederzufinden, oder die er zu seinen Zwecken anwenden zu können meint. Die andere Art Ihres Emporarbeitens ist freilich noch unlöblicher; es ist die, welche Sie an Mendelssohn und an Kant versuchten, und die Sie jetzt an einem jüngeren, noch rüstigen Philosophen versuchen wollten. Sie sehen selbst, wie es Ihnen bekommen ist.

"Indeß möchten Sie doch immer kriegerisch zu Werk gehen, wenn es nur auf die rechte Art geschähe. Man will bemerkt haben, daß Sie nur vortrefflich schreiben, wenn Sie leidenschaftlich schreiben, ja daß

ohne polemische Erhitzung Ihre Sprache und Darstellung ganz in Mattheit versinkt. Aber nie kann, selbst bei wirklicher Leidenschaft, der große Schriftsteller das Maß, besonders aber nie die ersten Regeln des guten Geschmacks aus den Augen verlieren. Geklatsch und Verhetzungen sind dem Ton der gewöhnlich guten Gesellschaft entgegen und werden von jedem Feinfühlenden wie der widrigste Geruch geflohen. Die Gesetze der guten Schreibart und die Sitten unserer Zeit verbieten gleich sehr, Ton und Geberden eines verketzernden Dominicaners nachzuahmen. Nach dem bloßen Geruch Ihres Buchs zu urtheilen, könnte Ihrer intoleranten Gewissenhaftigkeit und gewissenhaften Intoleranz keine größere Freude widerfahren, als Ihren Gegner, den Urheber der Naturphilosophie, als Stifter eines neuen Fetisch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochdienstes (S. 186) auf den Scheiterhaufen zu befördern, welches auch wohl das kräftigste Argument gegen ihn seyn möchte". -

Der Angeredete wollte auffahren, allein die reine Luft versagte ihm die Stimme; auch schweigte ihn der andere gleich mit guten Worten.

"Nur ein Unwissender oder von allem Urtheil Verlassener könnte

I,8,104

Ihre schriftstellerische Virtuosität in Zweifel ziehen. Darum seyen Sie nicht unwillig guten Rath anzunehmen. Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muster und Vorbild, wenn schon jeder für sich emporstrebt. Wir wünschen nichts, als daß es jedem so wohl werde, wie es uns ist. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig ist die Wahrheit zu hören, der untrennbar an sich selber hangend nur in fremder oder eigner Vergötterung glücklich ist.

"Das ausgezeichnetste Ihrer Schreibart besteht in einer glücklichen Nacktheit des Ausdrucks, welche den Gedanken nicht verhüllt, sondern ihn, wie naß angelegte Gewänder die Formen einer schönen Gestalt, durchscheinen läßt. Dieser Vorzug kann nur dadurch einigermaßen geschwächt werden, daß Sie meist zu viel Antheil an Ihren eignen Gedanken nehmen. Sie ahmen nicht Ihrem Freund Asmus nach, der "dem glänzenden Gedanken, eh' er hervortritt, die Strahlen löscht;" im Gegentheil suchen Sie auf ein geistreiches Wort durch mancherlei Mittel aufmerksam zu machen, und scheinen zu fürchten, es möchte nicht empfunden werden. Könnte Ihnen dieser Ort die Gleichgültigkeit des großen Schriftstellers geben, der seine Gedanken ruhig hinlegt, sie dem eignen Gewicht überlassend, sicher, daß sie die Wagschale niederziehen! Setzt sich aber der Autor mit in die Schale, so müssen wir immer denken, daß er an dem Gewicht und der Kraft seiner Gedanken selbst einigen Zweifel hege.

Wir können Sie nicht als unbedingten Autor betrachten, sondern nur, nach der Ihnen eignen Mitte zwischen Theologie und Philosophie, als theologisch-philosophischen Autor. Sie wünschten sich den Titel eines Defensor fidei wie Heinrich VIII. von England zu *erschreiben*, oder den Namen des allerchristlichsten Philosophen durch Ihre Polemik zu erkämpfen, wie der König von Frankreich den des allerchristlichsten Königs durch sein Schwert. Sie wünschen die beiden Eigenschaften zugleich auf eine schriftstellerisch-große und bedeutende Art zu vereinigen.

Dazu sind aber, wie gesagt, gediegene, von selbst ins Gewicht fallende Gedanken durchaus nothwendig, welche in dieser Materie nur vermöge einer Herausbildung der Religion aus den Tiefen der Erkenntniß

I,8,105

entstehen können. Allein auf die Möglichkeit solcher dem spröden Stoff der Wissenschaft abgewonnener Gedanken haben Sie nicht allein für sich, sondern zugleich großmüthig für den menschlichen Geist überhaupt Verzicht gethan. Von jeher zeichnete Sie ein hohes Streben nach dem Geistigen aus, allein

ungeduldig sich selbst überfliegend, warfen Sie den zum Prozeß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg, und wollten gleich anfangs nur das Geistige behalten. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden?

"Sie fühlen den Mangel eines Materials, eines Widerstrebenden, an und aus welchem Sie das Geistige entwickeln können, d.h. Sie fühlen Ihr philosophisches Nichtkönnen ebenso lebhaft wie Ihr Wollen. Darüber gerathen Sie beständig von dem wissenschaftlichen Standpunkt auf den allgemein-menschlichen und aus dem Gebiet des Philosophen in das des Erbauungsschriftstellers. Denn mit dem bloßen Thema: Es ist ein Gott, ist es doch nicht gethan; Sie suchen es also nach den Regeln einer Ihnen eignen philosophischen Homiletik zu erweitern, und dieß sogar wissenschaftlichen Philosophen gegenüber, die Sie bestreiten. Zu verwundern wär' es nicht, wenn einer derselben Ihnen zuriefe, was der große Johannes Kepler den Predigern, die das Kopernicanische System aus der Bibel widerlegen wollten. "Treibt, rief er, den Hobel doch nicht ins Eisen, sonst wird er bald auch nicht einmal zum Holzschneiden mehr tüchtig seyn!" Der Hobel, der wohl zum Holzschneiden taugt, sind solche erbauliche Betrachtungen, das Eisen ist die Wissenschaft.

"Aufrichtig, was sollen alle die schönen Verslein und Sentenzen, die Sie aus Herder und andern zum Beweis anführen, daß Religion ein Vorzug des Menschen sey? Wem sollen sie dienen? Der Religiose bedarf ihrer nicht, den wissenschaftlichen Gottesleugner überzeugen sie nicht, auch für den Philosophen sind sie ja ganz unnütz. Ein solches Gerede hat seiner Natur nach weder Maß noch Ziel; ein wenig aufmerksam, auch nur als Redekünstler, mußten Sie fühlen, daß Sie damit außer allem Wege sind, daß Sie in einem endlosen Sand, da weder Spur noch Fährte ist, kläglich sich abarbeiten. Wie Ihre Rede über Lichtenbergs Weissagung, in der Sie ein Wort des heitern Mannes

I,8,106

auf etwas unheitere Art gemißbraucht haben, werden Ihre meisten Abhandlungen durch den nämlichen Fehler zu wahren Capucinaden. Ueberall - das fühlt selbst der Nichtphilosoph - liegt Ihren rednerischen Ergießungen ein erster Irrthum, ein ðñ§ôïí øå™äïò zum Grunde, das nicht zur Sprache kommt; denn einmal, so wie Sie es anfangen, kann man nicht philosophiren, auch nicht einen andern Philosophirenden verstehen lernen. Dazu gehört Selbstverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh' man gehört hat, leidenschaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.

"Sie fühlen noch lebhafter Ihr Unvermögen und gerathen - ins *Zanken,* womit Sie sich selber weher thun als Ihren Gegnern, denn so fest auch alle tüchtigen Menschen an Gott und Tugend hangen, so will sie sich doch keiner aufschelten - durch Poltern aufnöthigen lassen, welches alles eher den gerad' entgegengesetzten Effekt hat. Man müßte ihm ja diesen Glauben erst nehmen, um ihn ihm auf solche Weise wiederzugeben. - Hat Christus so gelehrt, oder irgend einer der Weisen, in deren Spiegel Sie sich so gerne beschauen? Sokrates hatte gewiß Gelegenheit zu lernen, was *keifen* heißt, und doch sehen wir nicht, daß er in seinen Reden - auch nur gegen die Sophisten - von dem Ton der Xanthippe Gebrauch gemacht.

"Zuletzt versagt Ihnen, wie natürlich, die Stimme, jetzt rufen Sie alle möglichen Unterschiede des Drucks, alle Ausrufungs- und Aufruhrzeichen der Schrift zusammen, um Ihren Worten Kraft zu geben, die vielen Exclamationszeichen stehen wie ebenso viele unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hintereinander; die groß, dann noch größer, endlich am allergrößten gedruckte, zuletzt zu wahren sesquipedalibus verbis angeschwollenen Worte geben Ihrer Prosa das Ansehen eines von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühlten Feldes, worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken, - lauter Mittel, wodurch nach Ihrer Meinung der unaufmerksame und gleichgültige Leser doch endlich aufmerksam, endlich aufgerüttelt werden soll.

I,8,107

"Das Ende ist große Erhitzung und Ermattung von Ihrer, keine Belehrung und noch weniger Ueberzeugung von der andern - -"

Der so Angeredete wartete die letzten Worte nicht ab. - Zum erstenmal war eine Spur von Zerknirschung in seinem Angesichte zu bemerken. Der Weg führte ihn an seinem hinausgeworfenen Buch von den göttlichen Dingen vorbei; er sah es eine Weile an und bedachte sich, ob er es wieder aufheben sollte, allein er ließ es zuletzt selber liegen. - *Endlich* überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher seinen Ruhm und seinen Stolz gesucht hatte; ein guter Entschluß schien sich in seiner Seele zu bewegen, aber indem er ihn aussprach, verdarb ihn das alte Vorurtheil, daß wahre Religion, Gefühl und Anerkennung Gottes nur mit Nichtverstand und Nichtphilosophie vereiniget seyn können. Denn deutlich waren die Worte zu vernehmen: "von nun an will ich der Vernunft und dem Verstand, der Philosophie und dem guten Geschmack gleicherweise den Rücken kehren, mich zu den rein Religiösen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes wenden".

Es war unter den Hügeln, die unsern Gesichtskreis bildeten, einer, der fast in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Insel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, so schien es, kein Geräusch der übrigen Welt drang. Man sah Menschen mit würdiger Geberde auf ihm sich hin und her bewegen, Mütter, welche ihre Kinder vor die festlich geschmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdüfte oder heilige Flammen aufstiegen, Gruppen ruhig spielender Kinder, alle Menschen voll heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem frischen Grün, und schien von ihm wieder lebendig auszustrahlen; nichts fehlte, was nöthig schien, um das Bild eines goldenen Zeitalters zurückzurufen.

Dahin lenkte jetzt der Retter des Theismus seine Schritte; und schon war er dem Umkreis nahe, als sich eine der sonderbarsten Erscheinungen zeigte, die sich höchstens in einer Vision als möglich denken läßt. Indem er nämlich so zu sagen in den Wirkungskreis dieser kleinen Welt kam, bildete sich ihm entgegen wie durch unsichtbare Kräfte ein fühlbarer Widerstand (ihm selbst kam er als eine wahre handgreifliche

I,8,108

Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine bestimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun diese Weite erreicht hatte, schien die repellirende Kraft aufzuhören, oder, wie er sagte - die Mauer zerfloß vor seinen Augen, die Zurückstoßung ging wieder in Anziehung über; aber, sowie er dem Hügel auf die vorige Distanz sich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. Die Gesetze der physischen Natur schienen in die Geisterwelt übergegangen; es schien, daß, wie leichte Körper von einer elektrisch geladenen Fläche abwechselnd angezogen und abgestoßen werden, ebenso auch leichte Geister von den wirkenden Ausflüssen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung gesetzt und angezogen, aber ebenso bald bei einer gewissen Nähe auch wieder von ihnen zurückgestoßen werden.

Es war leicht wahrzunehmen, daß diese Bewegung eine völlig unwillkürliche geworden war, ein stetes Hin- und Zurückgehen in gerader Linie, wobei der Angezogene und Abgestoßene alle Besinnung verlor, und immer die Worte Hiobs wiederholte: *Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht* (S. 191).

Wahrscheinlich würde er, einmal in solchen Wirkungskreis gerathen, die Bewegung ins Unendliche fortgesetzt haben, wäre nicht ein seltsam gekleideter Fremdling des Wegs gekommen, der, sobald er in seine Nähe gelangt war, gleichsam durch eine entgegengesetzte Potenz die Gewalt jener anziehenden und

abstoßenden Kraft aufhob und den Unglücklichen sich selbst zurückgab.

Dieser, der durch die immer schneller gewordene abwechselnde Bewegung und die mit dem Zurücktreiben jedesmal verbundene Commotion des Kopfs etwas schwindlicht geworden seyn mochte, kam durch die bloße Gegenwart des Fremden sogleich zur Besinnung, dem er sich daher ungesäumt eröffnete. Er entwickelte ihm seine uns allen bekannte Theorie, indem er klagte, wie ihm das Nämliche zu wiederholtenmalen, wenn gleich nie mit so auffallenden Umständen begegnet sey, daß nämlich, so

I,8,109

oft er göttlichen Dingen sich nähern wollen, der Verstand, der von Natur naturalistisch, atheistisch, dazu ein wahrer Zauberer sey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abstoßung, leer und leicht an Erkenntnissen wie zuvor, habe abziehen müssen; in einer gewissen Entfernung aber es doch nicht habe lassen können, sich immer wieder den nämlichen Dingen zu nähern; heute aber sey er in einen wahren Wirbel anziehender und abstoßender Kräfte hineingerathen.

"Unstreitig also, sagte hierauf der Fremdling, sehe ich hier vor mir den Verfasser einer Brochüre *von den göttlichen Dingen*, die ich unterwegs an der Erde liegend gefunden und flüchtig durchblättert habe.

Der bin ich, antwortete Hr. Jacobi, zu dem Werk bekenne ich mich.

"Nun, sagte der Fremdling, so wundern Sie sich nicht, wenn ich mich auch bekenne zu dem, was in diesem *Werk* das einzige Gute ist, nämlich: "Wer jedem seiner Mitmenschen, *wie sich*, die Befugniß der Intoleranz zugesteht, der allein ist wahrhaft tolerant" (S. 88). Daher lassen Sie auch mir die Befugniß erklärter Intoleranz - wenn nicht gegen Sie, doch gegen Ihr Buch. Sie werden wenigstens in meinen Reden nicht den Ton der Aufrichtigkeit und der Biederkeit vermissen.

Ach, Gott, sprach Hr. Jacobi für sich; es scheint, daß ich heute lauter solchen Biedermännern begegnen soll; das ist gewiß wieder einer von der Art, wie jener von mir für einen *vernünftigen Mann* gehaltene. - *Sie* werden mich sehr verbinden, wenn Sie mir etwas zur Erklärung der Ihnen geschilderten Idiosynkrasie meines Geistes sagen können, wenn ich sie anders dafür und nicht für ein allgemein menschliches Geschick halten soll.

"Das kann schon geschehen, sagte der Fremdling. - Im Brief Jacobi (dem wahren nämlich, nicht Ihrem) steht: Wer zweifelt, der ist wie die Meereswoge, die vom Wind hin und her beweget und gewebet wird".

"Sie sagen in Ihrem Buch, die Wissenschaft müsse in Ansehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit *neutral* bleiben. - Neutral? In Ansehung der allergeistlichsten Wahrheiten! - Neutral! O mit Recht verhaßtes Wort, auf dessen bloßen Gedanken bei Parteiungen

I,8,110

Solon einst Todesstrafe gesetzt. Meinen Sie, daß vor Gott eine Theilung des Menschen gelte - in Kopf und Herz, Verstand und Vernunft? Du sollst lieben, heißt es, also, da Lieben Erkennen ist, du sollst erkennen Gott deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und *mit allen deinen Kräften*; nicht aber, du sollst ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingestellt seyn lassen mit dem Kopf. - Der große christliche Dichter Dante sieht an einem Ort, der weder Himmel noch Hölle ist, die *beider Unwerthen*, die Elenden, die Gott mißfielen und seinen Freunden, *die nie recht lebendig waren*, vermischt

a quel cattivo coro
Degli angeli, che non furon ribelli,

Ne sur fideli a Dio, ma *per se* foro.

Der Mensch ist ein ungetheiltes Wesen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel und mit dem Verstand bei diesen Nichtswerthen seyn, die auch *neutral* bleiben wollten.

"Neutral! Die ganze Wissenschaft? - Sey es auch, daß Sie nach der besondern Beschaffenheit Ihrer Geistesfähigkeit zur wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes keinen Weg sehen noch finden - kein Mensch kommt auf diesem Weg zuerst zu Gott - Sie sagen doch: *Er ist!* Nun Sie ihn denn gefunden (wenn es andern seyn könnte), warum wollten Sie nicht alle Kräfte aufbieten, ihn zu verherrlichen, welches nicht durch Verkündigung Ihres Gefühls von ihm (wodurch Sie nur sich selbst preisen), sondern allein durch wahre Thaten des Geistes geschehen kann, durch Ueberwindung der entgegenstehenden Finsterniß, der, wie Sie sagen, Gott verbergenden Natur, nur durch ein wirkliches Hindurchdringen durch die Welt zu Ihm? - Wer aber die Welt überwinden will, der muß sie wirklich angreifen. Mit dem bloßen Ignoriren (Nichtwissen) des Feindes ist es nicht gethan. Sie aber lassen Natur und Welt fein in Ruhe - bei Seite liegen mit dem höchsten Geistigen Ihres Selbst, indeß nothwendig eben darum der übrige Theil im tiefsten Frieden lebt mit allen beiden.

I,8,111

"Was ist dieser wissenschaftliche Quietismus mit dem lauten Anspruch auf den Namen eines Weltweisen vereint anders als ein Neutralbleiben-wollen zwischen Gott und der Welt? Denn Gott ist einmal nicht anders zu dienen als durch Bekämpfung der Welt. - Einen Krieger Gottes auf Erden nennen die Morgenländer den Menschen. Wollt' er uns nur als Kinder an seinem Busen hegen, er hätt' uns nicht hinausgestoßen in die rauhe Welt. Sie aber möchten, wie es scheint, in unseres Herrn Gottes großer Haushaltung, da alles sich aufs beste müht, allein der Faule seyn und als der verzärtelte Sohn im Hause sitzen, ja Sie loben sich noch selbst darum und sehen die andern scheel und höhnisch an, halten sie für schlechter als sich, und reden Uebels von ihnen, die draußen auf dem ihnen angewiesenen Kampfplatz muthig stehen, nicht schwelgend in unthätigen Empfindungen und dem Menschen versagten Genüssen. Wahrlich ich sage Ihnen, diese sind in Gottes Augen werther geachtet als ein Heer geistiger Mußiggänger. Fehlen sie auch, und werden sie nicht immer Meister des Feindes, Gott sieht mit Lust auf sie herab, wie nach jenem stoischen Weltweisen auf den tapfern mit dem Schicksal ringenden Mann, und wird die Irrenden noch einst zur Klarheit führen. Ja fürwahr der Gottesleugner selbst, wenn er nur seine geistigen Kräfte gebraucht, wenn nur wirklich, wie Sie behaupten, die Wissenschaft bei seinem System gewinnt, ist in seiner Art besser, als der bloß *redet* von Gott und göttlichen Dingen, ohne das Gefühl derselben in ein höheres geistiges Bewußtseyn zu verklären. Ein Thier nach Ihrer Meinung lobt er den Gott, den er zu erkennen nicht vermag, doch wenigstens wie ihn die singende Nachtigall lobt".

Soll das Heiligste heraustreten in den Tag des Verstandes? Die zartesten Mysterien vom frechen Licht der Wissenschaft entweiht werden?

"Hat Ihnen nicht so eben die eigne Erfahrung gezeigt, daß sie im hellsten Sonnenschein gefeiert doch Mysterien bleiben, daß unsichtbare Wächter den nahenden Ungeweihten abtreiben, wenn auch nicht immer so handgreiflich? Aber was können *lichtscheue* Mysterien, dergleichen Sie feiern wollen, anders verbergen als Begriffe, Worte, Werke der Finsterniß? "Die da sprechen, sagt ein wahrhaft Erleuchteter, daß geistliche

I,8,112

Dinge das Licht der Vernunft (welches nur Ein Licht ist mit dem des Verstandes) gar nicht leiden mögen,

die soll man achten, nicht als unseres Herren Gottes, sondern *als des Teufels Pfaffen*; zu dem sollen sie hingehen, der wohnt im Finstern, den mögen sie anbeten".

Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verstande.

"Gott bewahre uns aber ebenso sehr vor einem Himmel ohne allen Verstand. -

"Irren Sie sich nicht! Der Verstand könnte wohl einmal die Rede umkehren und sagen: du schiltst mich unvermögend; du *willst*, daß ich es sey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf ist am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagst nicht das Geringste zu erkennen, da dein Herz nicht dabei ist. Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz ist, da ist auch euer Geist. Was ist wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchste Erkennen? Um die augenscheinlichsten Vorzüge, die liebenswerthesten Eigenschaften eines Wesens einzusehen, müssen wir sie erkennen wollen. Wer hartnäckig das Auge verschließt, nicht sehen will, der kann nicht sehen. Aber es wäre die größte Thorheit, wenn er dem Auge, wie du mir, wegen seiner Blindheit Vorwürfe machen wollte. Schlaffer wie böser Wille hemmt Erkenntniß, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzenstiefe als umgekehrt".

Aber bedenken Sie, wie auch Hiob, dieser Ruhm und Stolz Gottes, die Worte ausruft, die Sie mich in meiner Noth sprechen hörten - und Christus selbst am Kreuz den erschütternden Ruf ausstößt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, dann aber sterbend den Geist in die Hände des Vaters befiehlt. - Dieser Kampf des Gott weder vor sich noch hinter sich findenden Verstandes und dieser endliche Sieg des Herzens ist Christenthum, und zu diesem Christenthum bekennt sich der Verfasser der mißhandelten Schrift.

"Also - wohl selbst mit dem Christenthum möchten Sie es versuchen, wenn es nur die Herzensunentschlossenheit zuließe, das "Flügelroß so lange still hielt". - Nicht bloß Männer wie Platon und Aristoteles, auch *ein Mann wie Christus* (S. 187 Anm.) muß sprechen

I,8,113

wie Sie, nur damit ein Mann wie Sie hinwiederum spreche wie Christus. - Auch Ihn, der gekommen ist, die *Tiefen* des Vaters aufzuschließen, möchten Sie - bekehren zu Ihrem blöden Nichtwissen. - Sie nennen die Namen der Männer, die sich nicht gescheut, noch in unserer Zeit die Lehre zu behaupten, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, und geben sich das Ansehen, als wollten Sie dieser *Fanatiker, dieser mit einem Menschen Abgötterei treibender Schwärmer* - heroisch sich annehmen (S. 188), darauf machen Sie von jenem Wort die moralische Auslegung: Wer Gott nicht im Uebernatürlichen des eignen Innern, in einem heiligen Menschen, erkenne, - und zwar *ausschließlich* in diesem erkenne - der sehe sonst nirgends Gott; und dann die Erklärung: "Christenthum *in dieser Reinheit aufgefaßt* allein ist Religion; außer ihm ist nur *entweder* Atheismus, *oder Götzendienst*" (S. 199). Und es flog keine Schamröthe über Ihr Gesicht, als Sie, jene Auslegung machend und diese Erklärung hinzufügend, jene Männer entschiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Lästerer zu *Fanatikern, zu Götzendienern* machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß diese Männer jenes Wort nicht in Ihrer sogenannten *Reinheit*, d.i. Leerheit, sondern in vollem Sinn und buchstäblich verstanden, von einem - Gott, nicht bloß allegorisch, wie jeder heilige Mensch, sondern in That und Kraft offenbarenden - wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein-menschlichen, sondern persönlichen, nicht nur moralischen, sondern allgemein-dynamischen Mittel, durch welches der Mensch Gott *als Geist* allein wahrhaft zu erkennen vermöge. - Es ist ja klar, nicht bloß ernstlich gemeinte, d.i. wissenschaftliche, Philosophie - auch das Christenthum selber, wenn es nicht in jene *Reinheit* versetzt, d.h. der eigentlichen Substanz und Kraft beraubt ist, nennen Sie Götzenthum.

"Was kann auch das Christenthum anders für Sie seyn, mit all seinem Physischen, Sinnlichen, seinen, wie Sie sagen, *körperlichen Beweisen* (S. 108)? Es ist Ihnen viel zu reell, zu massiv; dagegen ist aber auch für das Christenthum nichts - dieser schale von der äußersten Oberfläche der modernsten

Vernunftreligion abgeschöpfte Schaum,

I,8,114

dieser sogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die physischen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Physische der ganzen Lehre und Anstalt, Thorheit seyn müssen, für deren Ernst er nichts hat als das Lächeln blödsinniger Selbstgenügsamkeit, und deren vermeinte Blöße er, findet er's anders nöthig, mit einer sogenannten moralischen, d.i. die Tiefe des Sinns verflachenden und verseichtenden, Auslegung zudecken muß". -

Nicht zu laut, wenn ich bitten darf, indem ich sonst auch nicht einmal mehr als Bekenner des reinen christlichen Theismus wirken könnte, welchen zu vertheidigen in dieser gottleugnenden Zeit doch schon alles Mögliche ist. -

"Bekenner des christlichen Theismus, der nicht allein die Schrift, der Gott selbst zu verstümmeln und an ihm größeren Frevel zu üben sucht, als nach den Fabeln der blinden Heiden Saturnus in der Urzeit an Uranus verübt; der immer von Offenbarung *redend* Gott aller Mittel und Organe derselben - bis zum ersten und ältesten hinauf - berauben möchte, ihn in die erste Verborgenheit, in das Stillschweigen zurückstoßen, das einige Gnostiker als den der Zeugung des *Worts* vorausgegangenen Zustand durch ihre ÓéãÞ personificirten! - Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erste und älteste wären alle späteren, an den einzelnen Menschen oder das ganze Geschlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchste und letzte durch die Fleischwerdung des Worts geschehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen miteinander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.

"Der große J. G. Hamann, dem Sie wohl einige Schwungfedern ausziehen konnten, aber höchstens - um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen, sagt: "Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie". - In Bezug auf seichte Physik spricht eben derselbe: Ihr macht die Natur *blind,* und habt *Euch selbst die Augen ausgestochen,*

I,8,115

damit man euch ja für Propheten halten möge. Ihr wollt herrschen über die Natur[1], und bindet euch selbst Füße und Hände[2], um desto rührender über des *Schicksals* diamantene Fesseln - *fistuliren*[3] zu können". Und gegen die seichte Historie sprach er: "Vielleicht ist die ganze Geschichte *gleich der Natur* ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer *Vernunft* zu pflügen" - die nur Unpersönliches, Abstraktes, keine physische Gegenwart, nicht Hand noch Finger, nicht Fußstapfen noch *körperliche Beweise* eines Gottes in ihr - nicht den leibhaften, wirklichen Christus als Mittelpunkt von ihr erkennt, sondern diesen in ein allgemeines, allegorisches Wesen verwandelt.

"Doch wie wird die Worte des Todten verstehen, der die Stimme des Lebenden nicht begriffen! Sprich du, ehrlicher Asmus, sag' an, wie dir der Versuch gefallen, dich mitsammt den dicken Wassersohlen, deren Riemen dein theistisch-christlicher Ceremonienmeister nicht auflösen wird, in die vornehme Gesellschaft einzuführen, dich zu *entschuldigen* wegen deines *unschuldigen,* dir *zufällig anklebenden* Wahns eines buchstäblichen, ernstlich, d.i. wörtlich, genommenen Christenthums, dir deine Anhänglichkeit an den *wirklichen, geschichtlichen* Christus unter der Hand als *Bilder-, ja geheimen Götzendienst* (S. 62) aufzureden, dir großmüthig zu *erlauben,* gleich dem alten Hamann in den

göttlichen Schriften, wie andere in den Gesängen Homers, dich zu berauschen - alles in ihnen zu finden, wie ein Rasender, Verliebter, der nicht nur die Vorzüge - auch die Fehler und Schwächen des

[1] Der Mensch offenbart Gott, indem er - kraft des Geistes - (mechanisch versteht sich und mit dem Begriff, ja nicht dynamisch und reell wie der wunderthuende Heilige) - die Natur *beherrscht*. Jacobi v.d.g.D., S. 189.

[2] Zu graben hat die Vernunft weder *Fuß* noch *Hand*. Briefe über Spinoza, S. 220.

[3] Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur (!) Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen, ohne Anfang und Ende (?) ist, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit Vorsehung (?) und Ohngefähr. Jacobi v.d.g.D., S. 189.

I,8,116

geliebten Gegenstandes anbetet - möchtest du, ehrlicher Bote, sagen, wie du die Lage und Stellung deines *parteiischen* Recensenten, der *zwischen* den beiden Parteien, wie er sagt, mit einer eigenthümlichen Ueberzeugung sich behaupten will, dir versinnlichest? Ich wette, du wahrer *Bote*, du Apostel der Einfältigen, hast für dergleichen *Parteiische* den - unhöflichen Spruch von nicht-kalt- und nicht-warm-Seyn in Bereitschaft sammt allem, was dabei steht"[1].

Mit diesen Worten setzte der sonderbare Fremdling seinen Wanderstab weiter und war in Kurzem aus unsern Augen verschwunden. Wir verwunderten uns, wie er Hrn. Jacobi so hoch hatte nehmen mögen, und erwarteten, daß dieser von der Rede sehr bestürzt seyn würde.

Allein wir überzeugten uns vom Gegentheil, indem er gleich nachher sich zu einem daneben stehenden Philosophen mit den Worten wendete: "Ich fand aber auch unter diesen mich durch ihren *ekelhaften Aberglauben*, durch ihre *vernunftwidrige* Meinungen empörenden, das *empfindlichste* Aergerniß mir gebenden Menschen mehrere, denen dieser Aberglaube, dieser Trotz der Unvernunft und ein damit verbundener götzenfürchtiger Eifer doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte"[2].

So wahr ist es, daß der Mensch über äußere, verhältnißmäßig geringe Dinge sich heftig zu entrüsten vermag, indeß er, wo vom eigentlich Innern die Rede ist, leicht wieder Mittel findet, sich zu beruhigen. Merkwürdig schien mir auch, noch im Traume, daß, da ich Hrn. Jacobi so oft und viel von Zeichen und Wundern hatte *reden* hören, er jetzt, da sich mit ihm etwas wirklich Wunderbares oder doch Magisches

[1] Offenb. Joh. III, 14 - 19. "Das saget der treue und wahrhaftige Zeuge. - Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist: ach, daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber *lau* bist, und weder kalt noch warm: werde ich dich *ausspeien* aus meinem Munde. - Du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und darf nichts; und weißest nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. - Ich rathe dir, daß du Gold von mir kaufest, das mit *Feuer* durchläutert ist, daß du reich werdest, und weiße Kleider, daß du dich anthuest, und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße; und salbe deine Augen mit Augensalbe, daß du sehen mögest".

[2] Jacobi an Fichte, S. 51.

I,8,117

ereignet, davon gar nicht besonders angeregt war, ja es im Augenblick wieder vergessen hatte.

Es schien vielmehr, daß dieser Vorfall nur dazu gedient habe, ihn wieder auf seine alten und gewöhnlichen Gedanken zurückzubringen. Denn da jedermann begierig war, wohin er sich jetzt wenden würde, blieb er geraden Fußes vor den wissenschaftlichen Philosophen stehen, die er so anredete: "Sprecher dieses, der kein bloßer *Selbstdenker,* sondern ein Philosoph dergestalt *von Profession* ist,

daß er im Grunde nie eine andere *recht* getrieben noch verstanden hat, gegenwärtig schon etwas bei Jahren, mag sich auf seine Profession gern so viel zu gut thun als möglich, und verlangt daher durchaus den ihm gebührenden Platz in dieser achtbaren Versammlung einzunehmen".

Diese Rede hatte verschiedenes Sonderbares. Erstens, daß er, um sich als Philosophen von Profession zu erweisen, das Hauptgewicht darauf legte, nie *eine andere* recht getrieben und verstanden zu haben, als wären alle, die *keine* recht können, dadurch schon gewissermaßen Philosophen von Profession. Zweitens, daß er eben dieses behauptete, da er es so eben vor unsern Augen mit mehreren andern Professionen versucht hatte (man mußte deßhalb den Hauptnachdruck auf das *recht* legen, wo dann nichts einzuwenden blieb). Drittens, daß er von seinen Jahren sprach, als ob man hier wie bei andern Professionen durch die bloßen Jahre eine Art von Altmeisterschaft erlangen könnte. Viertens, daß er unter den wissenschaftlichen Philosophen, die er noch nicht allzulange gemeine Philosophen vom *Handwerk* und *Athleten* genannt hatte, jetzt selber eine Stelle suchte.

Was aber als die größte Thorheit erschien, war, daß er eine Art von physischer Besitznahme dieser Stelle möglich hielt, ja die Meinung zeigte, als hinge es bloß von den andern ab, ihm dieselbe einzuräumen oder zu verweigern. Aus diesem Grunde wurde ihm dann von einem der Philosophen folgendergestalt geantwortet:

"Eine Stelle unter den wissenschaftlichen Weltweisen kann man nicht anders *einnehmen* als dadurch, daß man sie *erfüllt,* und was in andern Fällen das *sicherste* Mittel ist, um etwas zu scheinen,

I,8,118

ist in dem gegenwärtigen Fall zugleich das *einzige.* Sie scheinen zu glauben, wir können Ihnen diese Stelle geben oder versagen. Beides steht nicht in unserer Macht. Wer Philosoph ist, der ist Philosoph, und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: sapere aude! *Seyen* Sie Philosoph, und Sie werden es seyn, ist die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können".

Er aber bestand darauf, daß er unter den gegenwärtigen Umständen den Platz nicht wirklich einnehmen könne. Man drang in ihn, die Ursache anzugeben.

Hier zeigte er sich dann als der größte Phantast, indem er schlechterdings behauptete, zwischen der Stelle, wo er sich befinde, und unserem Standpunkte sey ein tiefer breiter Graben, über den es Menschen unmöglich sey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringste, das einem Graben ähnlich gesehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl ansteigend, doch stetig fortging. Alle Versicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja sie dienten nur ihn in wahre Angst zu setzen, da er beständig rief: "macht mir nichts weiß, ich sehe den Graben wohl, und wer mir sagt: er ist nicht da, der hat es auf mein Unglück angesehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinstürzen und den Hals brechen".

Wie er nun nach seiner Meinung glauben mußte, daß die Philosophen ihn nur nicht verstehen wollten, so war er genöthigt sich deutlicher zu erklären; und meinte also, wenn sie ihren Standpunkt verlassen und auf den seinigen herunterkommen wollten, so wäre allen geholfen; er wäre unter den Philosophen und sie bei ihm. Er versäumte nicht, seinen Platz als den herrlichsten zu beschreiben, den Standpunkt der Philosophen dagegen als den elendesten von der Welt. Daß es, den Graben vorausgesetzt, den Philosophen ebenso unmöglich seyn würde, zu ihm hinab-, als ihm zu ihnen hinaufzukommen, daran schien er nicht einmal zu denken.

Während er nun fortfuhr zu ermahnen und zu bitten, die Philosophen ihm aber nicht einmal eine Antwort zu geben nöthig hielten, fiel es einem von diesen ein, ihm zuzurufen: "Hier hätten Sie ja die

I,8,119

schönste Gelegenheit, den berühmten Salto mortale anzubringen, den Sie schon Lessingen gerühmt, und dessen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu sehen gehofft hat."

Dem größten Theil der Philosophen war dieser Einfall nicht angenehm, weil sie davon nur ein neues Skandal erwarten konnten, das bei dem großen Theil der Ununterrichteten am Ende auf die Philosophie selber zurückfallen mußte. Hr. Jacobi, sagten sie, habe dadurch, daß er sich immer nur an den Grenzen der Philosophie umhergetrieben, so wie durch die ihm gewöhnlichen Sprünge, ohnedieß schon eine Menge von Zuschauern herbeigezogen, denen Philosophie und der Ernst der Wissenschaft fremd seyen. Allein der Urheber des Vorschlags war ein Psycholog und wußte denselben durch Gründe solcher Art trefflich zu motiviren:

"Es beruhe doch am Ende die ganze Jacobische Unphilosophie auf der eingewurzelten Vorstellung von der Existenz eines solchen Grabens, die ihn allein verhindere, seinen Standpunkt zu verlassen und zum eigentlich philosophischen sich zu erheben; hätte man ihn nur erst von jener, ihn gleichsam verzaubert festhaltenden Stelle hinweggebracht, gleichviel durch welche Mittel, und wär' es auch durch eine Täuschung, so könnte man hoffen, daß ihm vom höheren Standpunkt aus von selbst alles ganz anders erscheinen würde. Es habe ja der Fremdling eben darauf hingedeutet durch die Aeußerung, daß, wenn er nur wirklich zu der höchsten Idee gelangt wäre, gleichviel auf welchem Weg, er schon von selbst nicht müßig bleiben, sondern versuchen würde diese Idee auf alle Weise anzuwenden und zu entwickeln. Auch seyen ja wohl alle Anwesenden überzeugt, daß der Unterschied zwischen Hrn. Jacobi und ihnen nicht, wie dieser behaupte, bloß darauf beruhe, daß er *dasselbe* - im Nichtwissen besitze, was sie im Wissen, sondern darauf, daß es wirklich zwei ganz *verschiedene Ideen* seyen, wovon beide reden, oder vielmehr das eine die wirkliche Idee selber, das andere die Nichtidee. Könnte er nun, auch auf ungewöhnlichem Wege, zu der wirklichen Idee gelangen, so wäre ihm geholfen; man sey ihm daher schuldig, ihn vielmehr aufzufordern als abzuhalten, daß er sein Wort wegen des Salto mortale einmal in Erfüllung bringe".

I,8,120

Diese Gründe überzeugten wenigstens sehr viele, und die Sache erhielt also ihren freien Lauf. Seit der ersten Aufforderung des Psychologen war in dem vermeinten Philosophen von Profession ein merkwürdiger Streit wahrzunehmen; die Vorstellung von der Gefahr des tödtlichen Sprungs, und die Neigung, einen Platz unter den wissenschaftlichen Philosophen einzunehmen, kämpften sichtbar miteinander. Endlich behielt, unterstützt von den Aufforderungen mehrerer Philosophen, die letzte den Sieg.

Er schickte sich wirklich zu dem halsbrechenden Sprung an, indem er sich erst von dem vermeinten Graben weiter entfernte, um, wie er sagte, einen rechten Anlauf zu nehmen; hienächst nahm er von allen jenseitigen Freunden rührenden Abschied, um nachdem er alle Anstalten getroffen hatte, die ein vorsichtiger Mann vor weiten und gefährlichen Reisen zu machen pflegt, band er sich selbst die Augen mit einem Tuche zu. Alsdann murmelte er noch verschiedene unverständliche Reden her, worin man nichts unterscheiden konnte, als daß viel von Diesseits und Jenseits, Naturalismus und Theismus vorkam; endlich schloß er mit den Worten: "Wer erlöst mich von dieser Gewalt der Natur! Es sey gewagt. Ich empfehle mich dem Himmel und unsrer Dame[1]!" Jetzt sah man, wie er Arme und Beine in eine gewaltige, aber ziemlich undeutliche Bewegung setzte, wodurch es geschah, daß er zuletzt einen, jedoch mäßigen Sprung gerade in die Höhe machte.

"Gottlob! sagte er gleich hierauf mit dem Seufzer eines solchen, der die schwerste Arbeit bestanden, ich fühle wieder Boden unter meinen Füßen, und es ist mir nichts verletzt. Kommt, meine Freunde, umarmt mich; wünscht mir Glück zu dem vollbrachten Werk; wohlbehalten bin ich angelangt im gelobten Lande der Philosophie, in das ich bis jetzt nur von ferne, wie ein Mose, blicken durfte". Indem er die letzten Worte sprach, nahm er sich auch schon die Binde von den Augen.

Aber wie groß war sein Erstaunen, als er nach einigem Umhersehen aus allen Umständen abnehmen mußte, daß er sich noch immer

[1] "Unter der wahrscheinlich die Vernunft gemeint war". Zus. d. Handexemplars.

I,8,121

auf dem alten Fleck befinde; als der böse Graben noch vor ihm lag, und er vielleicht nicht um einen Fuß breit vom Platze gekommen war.

Der größte Theil der Philosophen war verdrießlich, dem Psychologen nachgegeben zu haben, dessen Prognose, wie es in solchen Fällen gar oft geschieht, so ganz fehlgeschlagen hatte. Das Traurigste war, daß er wirklich noch den breiten Graben vor sich sah; denn nachdem diese Einbildung sogar der anderen, den Sprung vollbracht zu haben, nicht gewichen war, konnte man leicht schließen, daß sie einen tieferen, ja einen wohl kaum aufzuhebenden Grund haben müsse. Inzwischen fiel die Lächerlichkeit des Versuchs doch mit auf die Philosophie selbst, indem die meisten der anwesenden Zuschauer, die alles Philosoph nennen, was sich mit Philosophie, gleichviel ob gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, beschäftiget, keinen Unterschied machten, und nicht versäumt hatten sich über das Experiment so gut als möglich zu belustigen.

Und allerdings war es schwer, sich dessen zu erwehren, indem Hr. Jacobi eine ganz eigne Art, man könnte sagen, ein wahres Talent hatte, mit vielen starken und scheinbaren Bewegungen nicht von der Stelle zu kommen. Einer brauchte sogar das gemeine Gleichniß, er habe seine Philosophie so abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dressirt sehe, die galoppiren, ohne daß sie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen[1].

Die Philosophen sahen jetzt wohl ein, daß sie, um ferneres Skandal zu vermeiden, sich entschließen müßten, ihm klaren Wein einzuschenken, und selbst den letzten Vorfall benutzen, um ihn von dem Eigensinn abzubringen, schlechterdings Philosoph von Profession zu seyn. Nach einiger Berathung darüber nahm also der Aelteste von allen das Wort, und sprach zu ihm, wie folgt:

"Nach allem, was vorgefallen ist, scheint guter Rath Ihnen nützlicher als Belehrung, Widerlegung oder irgend etwas anderes, das

[1] Vermuthlich schwebte bei dieser allegorischen Vision dem Träumenden ein Fragment von Fr. Schlegel vor, das so lautet: "Der gepriesene Salto mortale der Philosophen ist oft nur *ein blinder Lärm.* Sie nehmen in Gedanken einen schrecklichen Anlauf, sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer noch auf dem alten Fleck. Es ist Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferd". S. Charakteristiken und Kritiken. Erster Theil, S. 233.

I,8,122

der Gelehrte vom Gelehrten erwarten kann. Nehmen Sie ihn denn freundlich und wohlwollend auf, wie er gegeben wird".

"Einzelne Beschreibungen, die sich in Ihren früheren Reden und Schriften finden, mußten eine Zeitlang glauben machen, daß Sie wirklich einmal hier oben gewesen seyen. Es zeigte sich im Hintergrund eine große Ansicht, nicht nur wie sie von diesem Standpunkte gewöhnlich genossen wird, sondern eine größere, wie sie nur denen zu Theil wird, welche diese Höhe benutzen, um sich noch höher zu erschwingen, und mit Adlerschwingen ihres Seherflugs die fernsten Gipfel übersteigen. Inzwischen war diese Ansicht immer ziemlich duftig und luftig gehalten, so daß nicht leicht etwas Bestimmtes zu

erkennen war; bisweilen erleuchtete ein schräg durchfahrender Blitz magisch für einen Augenblick die Masse. Im Verfolg mußte man bemerken, daß jene Ansicht nie Vorgrund werden wollte - beständig nur Hintergrund blieb. Zugleich fanden sich diese Beschreibungen oft nicht in Uebereinstimmung mit dem, was Sie bei kälterem Blut entweder von den nämlichen oder von andern damit in Verbindung stehenden Gegenständen erzählten. Man konnte diese Widersprüche bei Ihnen nicht wie bei solchen Meistern betrachten, die wirklich nur ins Ganze und Große denken, da man Sie mit peinlicher Sorgfalt gerade auf das Einzelne achten sah, das Sie durch Einschränkungen und Bestimmungen haltbar zu machen suchten.

"Auffallend war es, daß Sie die nämliche Ansicht, nur von einer etwas andern Seite genommen, nicht wieder erkennen wollten. Denn es ist natürlich, daß das bloß historisch Ueberlieferte sich nicht verändern kann, indeß der, welcher eine Sache in der Natur gesehen hat, wohl begreift, wie sie von verschiedenen Seiten doch immer als dieselbe erscheinen kann.

"Diese Beobachtungen schienen kaum eine Erklärung zuzulassen, als die Vermuthung, daß Ihnen die Bruchstücke jener großen Ansicht von andern mitgetheilt worden, die sich hier oben oder in noch höheren Regionen wirklich umgesehen hatten. Durch eine gefühlvolle glühende Imagination suchten Sie diese Bruchstücke innerlich zu beleben; aber das Beste, was entstand, war doch nie wie aus eigner unmittelbarer

I,8,123

Anschauung: gewöhnlich ging es damit ins Unaussprechliche, und deutete mehr das lebhafte Verlangen und Bestreben des Gefühls an, es dennoch herauszubringen, als die sichere, durch die Ansicht des wirklichen Gegenstandes geleitete und belebte Darstellung. Auch fehlte der weite, nach allen Seiten gleichförmig sich erstreckende Zusammenhang, besonders aber der perspectivische Mittelpunkt, durch welchen jene Bruchstücke erst ein Ganzes werden konnten. Anstatt den letzten Gründen dieses Zusammenhangs, wenn nicht in der Natur, doch wenigstens innerlich nachzugeben, begnügten Sie sich, so zu reden, mit einem bloßen Detailhandel von Ideen und Ansichten, womit Sie zwar gegen anderes, dem ebenfalls die Tiefe des Zusammenhangs fehlte, aber nicht gegen solches, das wirklich aus ihm hervorgekommen war, Concurrenz halten konnten.

"Dieses ganze Verhältniß gab Ihrer Darstellungsart etwas, daß ich so sage, widernatürlich Gereiztes, besonders aber einen Ton von nicht überall genug versteckter Aergerlichkeit über solche Meister, die in ihren Darstellungen kunstgemäßer, ausführlicher und bestimmter zu Werk gingen. Da jedes Handwerk sein Verfahren, seine Handgriffe, seine Vortheile hat, so scheinen Sie im Gegentheil alles, was Form und Methode in der Philosophie ist, gering zu achten, ja Sie versuchten die philosophische Kunst der Construktion eines wissenschaftlichen Ganzen durch Vergleichung mit geringen Dingen ins Lächerliche zu ziehen. Dadurch mußten Sie viele ernsthafte und meistermäßige Männer sich abgeneigt machen, wie denn erst einer von diesen, da Sie sich für einen Philosophen von Profession erklärten, die Anmerkung machte, Sie mögen es wohl auf die Art seyn, wie viele, die sich Maurer nennen, Maurer seyen.

"Noch auffallender verrieth sich diese Reizbarkeit bei polemischen Veranlassungen. Es ist eine bekannte Beobachtung, daß einer, der vorgibt, z.B. in Amerika gewesen zu seyn, und diesen Welttheil doch nie gesehen hat, wenn ihm mit bestimmten, aufs Einzelne gehenden, und eigne Kenntniß anzeigenden Fragen zugesetzt wird, sogleich durch den ärgerlichen Ton sich verräth, mit dem er die Fragen aufnimmt.

I,8,124

Sie wußten zwar Fragen der Art meist auf geschickte Art auszuweichen, indem Sie sich bei keiner Sache lang aufhielten, und nicht leicht Rede standen; indeß konnte man Ihnen über wissenschaftliche, ins

Genaue der Begriffe gehende Einwürfe immer einen gewissen ungeduldigen Verdruß anmerken. Sie verlangten nicht bloß für göttliche Dinge, sondern auch für sich und Ihre philosophischen Behauptungen - wahren *Glauben*.

"Aber selbst von dem, wogegen Sie sich feindlich gestellt, scheinen Sie die eigentliche Tiefe nicht immer erreicht zu haben, und in Ansehung mehrerer Systeme zeigen Sie eine Unschuld, die liebenswürdig heißen könnte, wenn sie nicht mit so vielen Ansprüchen verbunden wäre. Vom Pantheismus z.B. kannten Sie offenbar nur jene weibische, weichliche Art, die auf einer bloßen gegenseitigen Hinneigung der Dinge zueinander beruht; zu dem eigentlich schrecklichen, dem, in welchem ein Subjekt ist, haben sich Ihre zahmen Begriffe nicht erschwungen. Vor der Natur befällt Sie ein dunkles Grausen, dessen Gründe Sie nicht kennen; denn schwerlich haben Sie die eigentlichen Schrecken der Natur je gefühlt. - Und wie sollten Sie auch? Lieber als in die grause Tiefe hinabzusteigen, ergingen Sie sich oben in guter Gesellschaft im Sonnenschein, und ließen "den Unermeßlichen zu sich ins Gras lagern"[1].

"Der Affekt des Philosophen, sagt Platon, ist das Erstaunen[2]. Aber Sie und Ihre Philosophie haben theils in Ansehung der Gegenstände der Bewunderung immer ein weites Gewissen gezeigt, fast dem der Pharisäer ähnlich, die Fliegen seihen und Kameele verschlucken; theils verfolgte Sie die sonderbare, auf nichts gegründete Angst, daß durch Wissenschaft und Einsicht das Bewundernswürdige verschwinde, welches doch nichts weniger als *ächt Platonisch* (S. 199) ist. Denn wenn das Erstaunen die Leidenschaft des Philosophen ist, so würde er das Philosophiren wohl unterlassen, wenn es den Gegenstand dieser Leidenschaft zerstörte. Affekt des Philosophen kann das Erstaunen doch

[1] Woldemar. Zweiter Theil, S. 20.

[2] ÌÜëá ãNñ öéëïóüöïõ ôï™ôï ô’ ðÜèïò, ô’ èáõìÜæåéí. ïš ãNñ Tëëç Pñ÷x öéëïóïößáò ~ áœôç. Theaet. p.76 ed. Bip. [p. 155 D.]

I,8,125

nur insofern heißen, als er leidenschaftlich sucht, das letzte absolut-Erstaunenswerthe zu finden, bei welchem die Wissenschaft aufhört, und das von Ihnen offenbar nicht *verstandene* Nichtwissen anfängt[1].

"Hieran schließt sich Ihre von allen ernsten Wissenschaften öffentlich geäußerte Meinung, die Sie allein schon, zwar zum Gott aller Halbwisser und andrer Personen, die ohne große Gelehrsamkeit gern die Gelehrten spielen möchten, aber wahrlich nicht zum Genossen ernstlicher, wissenschaftlich-forschender Philosophen machen konnte. Nach der geistreichsten Ihrer Vergleichungen sind alle Wissenschaften nur eine Art des *Nürrenberger Grillenspiels*, sie ekeln uns bloß darum nicht an, weil wir noch nicht alle ihre möglichen Wendungen kennen. Wüßten wir sie einmal ganz, sie würden uns unausstehlich seyn[2].

"Unstreitig haben Sie, um sich ihren Geschmack an den Wissenschaften nicht zu verderben, die Vorsorge gebraucht, keiner derselben je bis auf den Grund zu kommen, und lieber mit dem Rang eines *allgemeinen Dilettanten* sich begnügen als durch den eines wahren Gelehrten Ihre Liebe zu den Wissenschaften aufs Spiel setzen wollen.

"Das Mittel, den speciellen Mangel an Wissenschaft mit dem weiten Mantel einer allgemein-menschlichen Unwissenheit zu bedecken - die sogenannte *Sokratische* Unwissenheit kann unter diesen Umständen kaum die rechte Wirkung thun. Das einmal von Ihnen beleidigte Zeitalter nimmt dieses Wort nicht wie bei Sokrates für Ironie, sondern für baaren Ernst. Ohnehin wissen Sie, daß unser Zeitalter für feine Ironie wenig Sinn hat, und wenn man sagt, die Jacobische Philosophie lehrt die Unwissenheit, antwortet es - ja freilich die Unwissenheit!

[1] Auch J. G. Hamann lehrte ein *Nichtwissen,* in anderem Sinn zwar als das obige, aber in völlig verschiedenem des Jacobischen. - Schon die Anmerkung S. 331 der Briefe über Spinoza, welcher der Verfasser nicht angemerkt zu haben scheint, daß sie seinen vermeinten Tiefsinn zurecht weisen sollte, muß den Leser auf die Frage bringen, *wie* Hr. Jacobi wohl überhaupt diesen großen Autor verstanden? - Ebenso der Begriff *Offenbarung,* von dem er alle reelle Erklärung bis jetzt vermieden. - Auch daß Vernunft von Vernehmen herkommt, ist ja eine Hamannsche Tradition. Wir haben oben gesehen, wie sie benutzt worden.

[2] Jacobi an Fichte, S. 24.

I,8,126

"Nehmen Sie dazu, daß alle Ihnen eigenthümlichen Grundbehauptungen, z.B. daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne (wofern ihr anders nicht mit dem philosophischen Sinn, in dem sie hier genommen wird, zu viel geliehen ist), durch die That widerlegt sind; bedenken Sie, wie vieler Kunst, wie vieler Explicationen es bei Ihrem Philosophiren von jeher bedurft, immer nur um die Krankheitsgeschichte Ihres Geistes in ein noch höheres Licht zu setzen; wie wenig Freude, wie vielen Verdruß es Ihnen gebracht; wie Sie beständig zwischen Philosophen und Nichtphilosophen in der Klemme, bald dem Kopfe bald dem Herzen nach verkannt zu werden fürchteten; wie Sie in Ansehung der wesentlichen Begriffe Ihrer Ansicht, z.B. der Begriffe Vernunft, Verstand, Offenbarung, Gefühl, Ahndung, Wissen, Nichtwissen u.s.w., theils in Widersprüche gerathen sind, theils in so langer Zeit es nicht einmal zu einer deutlichen Erklärung irgend eines derselben zu bringen wußten; wie Sie die Philosophie immer nur als Mittel gebrauchen wollten, und wie wenig Hoffnung seyn kann, daß Sie dieselbe jetzt noch als Zweck begreifen; wie Sie nach Fr. Schlegel, Ihrem wahrhaften *Seel*sorger, offenbare Widersprüche, Fehlschlüsse, Zweideutigkeiten durch genialischen Tiefsinn in einzelnen Stellen, durch die vortheilhafteste Beleuchtung und sogar durch Autoritäten vor Ihren eignen und fremden Augen verstecken und beschönigen mußten"[1] - ach! daß Sie solchen stillen Warnungen gefolgt wären, wie jener allerfrühesten Stimme Lessings: "*Worte, lieber Jacobi, Worte! die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies offenes Feld*[2] - überlegen Sie dieß alles, und noch dazu die Ereignisse des heutigen Tages, besonders wie gleich zuerst alle Ihre Argumente geradezu auf den Kopf gestellt worden, sodann den letzten Versuch, dessen Erfolg, da er für sich klar genug ist, ich nicht ausführlicher berühren will - nehmen Sie die Erfahrung hinzu, welche kümmerliche Mittel angewendet werden müssen, um ein einmal baufälliges wissenschaftliches

[1] Recension des Woldemar, S. 38.

[2] Briefe über Spinoza, S. 41.

I,8,127

Ansehen zu erhalten, und wie sie doch eben alle nur wenig helfen - bedenken, erwägen, betrachten und überlegen Sie dieß alles, und Sie werden den Rath, den wir Ihnen ertheilen, gewiß als den wohlmeinendsten erkennen".

"Sie betrachten den Standpunkt der Philosophie als eine Art von festen Platz, der mit einem für Sie unüberschreitbaren Graben umgeben ist. Sie wissen, niegenommene Plätze werden Jungfrauen unter den Festungen genannt.

"Dieß nur, damit Sie mir nicht Unzusammenhang der Bilder vorwerfen, indem ich Ihnen jetzt den

wohlmeinenden Rath vortrage, wie er mit gemeinsamer Beistimmung der hier Anwesenden abgefaßt worden.

"So lautet dieser Rath:

"Sieben Jahre diente Jacob um die geliebte Rahel, und dann noch sieben, im Ganzen vierzehn Jahr', aber er bekam sie doch gleich nach den ersten sieben zum Weib, und däuchten ihm die sieben, als wären's einzelne Tage, so lieb hatte er sie. Jacobi dient um die Philosophie siebenmal sieben Jahre. Diese ganze Zeit hat er mit der untergeschobenen, blödsichtigen Lea zubringen müssen; Rahel hat ihm nichts gewährt, ein hartherziger Laban, den er den reinen Verstand selber nennt, versagt sie ihm, wie er behauptet, aber der Tochter selbst scheint es an Lust zu fehlen, sie merkt, daß die Liebe, mit der sie geliebt wird, keine unbedingte Liebe ist, daß er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewisse Lieblingsmeinungen wahrzumachen; sonst fand sie längst Mittel, sich mit ihm dem unbiegsamen Vater zu entziehen, ja diesem seine Götzen zu stehlen, und unters Stroh zu thun, wohin sie gehören. Unser Rath ist, er schreibe der Undankbaren - den Scheidebrief können wir nicht sagen, aber doch den Absagebrief; er lasse sie im Frieden, damit sie auch ihn lasse und seinen Kopf nicht mit Fragen belästige, die seinen Verstand so sehr angreifen". -

"Das soll mich nicht viel kosten, antwortete der Angeredete ohne sich zu bedenken, und meinetwegen kann man gleich mein neuestes Werk *von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* für den Absagebrief ansehen". Wissenschaftliche Philosophie, fuhr er fort, gebe

I,8,128

es einmal keine; davon sey er jetzt durch Erfahrung aufs neue überführt; auch sey es mit allen entgegengesetzten Behauptungen und den sogenannten Widerlegungen durch die That doch nur lauter Wind, ebenso wie mit dem Rühmen großer Ansichten, die man nur da oben erlangen könne. Alle Wissenschaften treiben wirklich nur ein Spiel mit leeren Zahlen, rechnen Sätze aus immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahren Facit, der Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein *Haarbreit* näher zu kommen (S. 80). Gott müsse er danken, daß er von allem menschlichen Vermögen frühzeitig eine so gemäßigte Meinung erlangt. Wir Menschen können nichts als - "*außer uns* Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch (mechanisch) Gestalten - *in* uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußeren oder inneren Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervorbringen" (S. 121); hierin, in der Theorie unsers Erkenntnißvermögens gebe er den französischen Philosophen, die auch zuletzt alles aus *Sensation* herleiten, alles auf *Bewegung* (innere oder äußere) zurückführen, mehr Recht als man denke, und darum erkenne er wie diese auch "nur zwei Wissenschaften im eigentlichen Verstande, Mathematik und allgemeine Logik" (ebendas.). Diese schöne Theorie verhindere ihn jedoch nicht, berechtige ihn vielmehr, ja fordere ihn auf, unter den Philosophen von Profession einen Platz und zwar einen sehr ausgezeichneten - *als Polemiker* einzunehmen".

Alles war über diesen neuen Einfall erstaunt. Die meisten Philosophen gingen hinweg, weil sie nach dieser Rede nur abermalige Skandala besorgten. Bereits fingen die Zuschauer an sich dareinzulegen, und einer derselben rief: "Bedenken Sie denn nicht, daß der böse breite Graben Ihnen immer den Uebergang wehren wird, Sie mögen nun als Freund oder Feind kommen?"

Das ist wahr, antwortete er, daran hätte ich vorher denken sollen, dann hätte jener Feind mich nicht auf dem eignen Boden zurückschlagen können[1].

Es herrschte wie gewöhnlich bei solcher plötzlich eintretenden Verlegenheit eine Zeitlang allgemeines Schweigen, bis eine Art von Schildknappen,

[1] Dieser Absatz ist im Handexemplar gestrichen. A. d. H.

I,8,129

den der Polemiker bei sich hatte, es unterbrach, und mit weisen Mienen Folgendes eröffnete.

"Ich glaube einen recht zweckdienlichen Vorschlag machen zu können. - Ich habe oft nachgedacht, wie die vielen überflüssigen Exemplarien Ihrer sämmtlichen Werke in größeren Nutzen zu setzen wären. Da Sie diesen Ort als eine Art von Festung betrachten, die von einem breiten Graben umgeben wird, was könnte Sie verhindern, Ihre sämmtlichen Schriften, besonders die polemischen, als Mittel anzusehen, den Graben zu füllen, und über sie als eine Art von Faschinen hinüberzuschreiten? Nicht nur würden diese sämmtlichen vortrefflichen Schriften dadurch ihre wahre höchste Bestimmung erreichen und ganz den Zweck, zu dem sie geschrieben worden, erfüllen, sondern auch ihr Verleger würde Ihnen nicht geringen Dank für diese Verwendung wissen".

Ton und Geberde zeigten, daß es dem Schildknappen wahrhaft Ernst war. Nach kurzem Besinnen rief der Polemiker gegen die umstehenden Zuschauer: "Es gehen gleich Boten aus nach allen Seiten, meine Schriften, vornehmlich aber die Abhandlung *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen,* das *Sendschreiben an Fichte,* in so viel Exemplarien als noch vorhanden sind, hierher zu schaffen; vor allen jedoch empfehle ich mein Werk *von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* zu diesem Zweck; ich kenne die Tugenden dieser Schrift; es ist recht ein Schriftchen gemacht, um Gräben damit zu füllen".

Es gingen wirklich sofort Boten nach allen Weltgegenden. Dem Polemiker wurde ganz wohl ums Herz, da er die Hauptschwierigkeit so unerwartet, so schnell und so glücklich besiegt sah. Ganz vergnügt in seinen Gedanken fing er an, in Lobeserhebungen der Polemik auszubrechen und wahrhaft heroische Gesinnungen zu äußern.

"Was nicht *widersteht, besteht* auch nicht; jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben, jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und

I,8,130

kriegerisch besessen werden kann (S. 88.) - Wer diesem großen Berufe des wissenschaftlichen Krieges folgt, kann dadurch ebenso wie durch das gemeine Waffenhandwerk zu den höchsten Ehren und Würden emporgelangen. Welchen unsterblichen Ruhm habe nicht ich allein schon auf diesem Felde geerntet, welchen werde ich noch ernten, indem ich die Schwächen der jeweilig herrschenden Systeme aufdecke, vornehmlich aber, indem ich die, welche mit der Sprache nicht heraus wollen, zum öffentlichen Geständniß nöthige. Zu dieser Operation kann niemand weder in gleichem Grade fähig noch in solchem Maß berechtigt seyn als ich, der im Grunde nicht nur *Mit*-sondern *Vor*-Stifter aller neueren Philosophie, der Kantischen, Fichteschen, ja sogar der atheistischen Alleinheitslehre gewesen ist, und als Vor-Erfinder wohl am besten wissen muß, ja weit besser wissen kann, was eine jede behauptet, als die *Nach*-Erfinder wissen können. So habe ich erst heute an jenem anmaßlichen Vertheidiger des Naturalismus eine Probe gemacht, der auch *reden* wollte von Gott und göttlichen Dingen, indem ich ihn endlich gezwungen mit der Farbe herauszugehen, daß nun jedermann deutlich sieht, er lehre einen naturalistischen Gott, ja er suche, was allerdings unglaublich seyn würde, wenn er es nicht selbst geoffenbart hätte, den Theismus durch den Atheismus zu begründen, ja jenen aus diesem herzuleiten.

Ich gestehe zu meiner Beschämung, daß, obschon auf dem Wege, mich gleichfalls tiefer ins Innere, nach einem frischgrünen Walde zurückzuziehen, in dessen Schatten die andern wandelten, dieses

dünkelhafte Gerede doch im Stande war mich zum Umkehren zu bewegen; zugleich war es sonderbar, daß ich alles zuletzt Vorgegangene vergessen zu haben schien, und mit Hrn. Jacobi redete, als könnte von ihm noch überall die Rede seyn; wenn man dieß anders nicht daraus erklären will, daß die Seele instinktartig, weil die Vision sich ihrem Ende näherte, wieder den Anfang suchte; dem sey nun wie ihm wolle, genug, ich faßte zuletzt in folgender Anrede gleichsam die Moral der ganzen Fabel zusammen.

"Großen Denkern auch als Gegner gegenüber zu stehen, ist Lust. Wohl ist Polemik eine herrliche Sache; schon das Wort ist stolz, und erinnert, daß, wie um die Angelegenheiten der Völker, so um die höchsten

I,8,131

Angelegenheiten der inneren Menschheit Krieg geführt werden müsse. Möge sie uns der Himmel erhalten, und wer eine tüchtige Ansicht aufzustellen hat, soll sie sich ja zuerst erbitten. Ist seine Idee wahr, so wird jeder überwundene Einwurf zu einem neuen Stoff, in dem er den Grundgedanken verändert ausprägt, und der gewaltigste Widerstand dient nur zu ihrer höheren Entwicklung. Aber was soll ihm eine Polemik helfen, wo er auf jeden Ausfall antworten muß: es ist nicht wahr, wo, um ein Gleichniß von Ihnen zu brauchen, die Klinge des Gegners erst die seinige sucht, aber sie nicht findet, und in die leere Luft sticht?

"Zur Polemik gehört, daß der, gegen den sie gerichtet ist, wirklich angegriffen sey. Aber Sie z.B. legen alles darauf an, den Angriff vielmehr zu vermeiden, als ihn wirklich zu führen. Sie begnügen sich mit dem Tumult davon, mit der Erregung einer unermeßlichen Staubwolke, worin Ihnen der Gegner gänzlich verschwindet - dann gehen Sie davon, und nennen das einen Angriff, wo Sie den Gegenpart nicht einmal gefunden haben.

"Wie kommt es, daß Sie so große Freude daran finden, Ihren Gegner *dumm* zu machen, und daß dieß immer Ihr Erstes ist? Ein Anführer zaghafter Soldaten kann Ursache haben, ihnen den Feind schwach an Zahl, noch schwächer an moralischer Kraft vorzustellen. Da Sie das Nämliche thun, so müßten Sie fürchten, Ihre Gründe könnten Reißaus nehmen, wenn Sie die wahre Stärke des Gegners gewahr würden; da aber bei Ihnen von Gründen selten die Rede ist, und Sie Ihre Kriege meist *persönlich* ausmachen, so können Sie damit nur sich selbst Muth einzusprechen suchen. Der für *Wahrheit* streitende Kämpfer sucht seinen Gegner vielmehr stark zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, wenn er keine hat[1], da es bei wissenschaftlichen Processen nicht, wie bei

[1] Wie sehr sich die Zeiten in Ansehung des Hrn. Verfassers und damit seine Grundsätze geändert haben, mag aus folgender Stelle beurtheilt werden. "Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengesetzte Behauptung *ungereimt,* sondern sie *vernünftig* zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisiren im Stande war. Ehe ich es dahin brachte, *konnte | [S.132] ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf,* ***wie billig,*** *lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite,* und vermuthete an der andern tiefern Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. *Nie* bin ich von dieser Weise abgegangen, und ***hoffe****, sie bis an mein Lebensende zu behalten*". David Hume, S. 77. 78. Wenn man auch diese Stelle zum Theil als eine von den Captationibus benevolentiae anzusehen geneigt wäre, von denen die Schriften des Verfassers wimmeln, so sieht man doch, er *wußte* und erkannte damals noch die Grundsätze. Wird nicht nach Durchlesung gegenwärtiger Schrift jeder ausrufen: "Wie gut, wenn er diese Grundsätze auch gegenüber von der Philosophie unserer Zeiten befolgt hätte, eher *Blödsinn* auf seiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren *Unsinn* zuzuschreiben". Aber die hier geäußerte *Hoffnung* ist leider so wenig wie manche andere in Erfüllung gegangen.

I,8,132

bürgerlichen, nur darauf ankommt, daß sie gewonnen werden, gleichviel durch welche Künste, sondern daß sie mit Recht und Wahrheit gewonnen seyen, indem sonst eigentlich nichts entschieden ist. Ehrenvoll ist es, wirkliche Irrthümer zu widerlegen, um so ehrenvoller, je geistreicher sie sind, je scheinbarer vorgetragen. Aber Unsinn bekämpfen bringt wahrlich nicht Ehre.

"Daß es Ihnen von jeher so leicht geworden, die Grundsätze des Gegners in Galimathias zu verwandeln, hätte Sie eher abhalten als antreiben sollen. Alles zu Leichte ist an sich verdächtig. Wenn Sie z.B. sagen, das Identitätssystem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, Gutem und Bösem, so haben Sie dazu nicht einmal so viel Grund, als man nach Ihrem einmal geäußerten Vereinigungsprojekt von Vernunft und Verstand (oben Seite 80, Anmerkung 2) sagen könnte, nach Ihnen bestehe der Glaube des gesunden und ungetheilten Menschen in der Verbindung vom Gott-Leugnen und sich-selbst-zum-Gott-Machen. Glauben Sie, ich würde mir mit einer solchen Verdrehung Genüge thun? Da Ihre Imagination, auch wo sie frei wirkt, eine unverkennbare Inclination zum Widrigen und Häßlichen zeigt[1], so mußten Sie bei einiger künstlerischer Aufmerksamkeit diesem Hang vielmehr entgegenwirken und die Leichtigkeit, Ihren Gegner ins Abscheuliche zu malen, nicht als Beweis von Kraft, sondern eher vom Gegentheil ansehen.

[1] Fr. Schlegels Recension des Woldemar, passim.

I,8,133

"Thörichte Einbildung, in dem freien Reiche der Geister etwas unterdrücken zu können! Könnt ihr denn irgend einem Naturgegenstande Eigenschaften oder Wirkungen aufdringen, die er nicht hat? Wißt, der Mensch ist auch eine Objektivität, und zwar eine ganz andere als ein Stein oder eine Pflanze, er hat das Recht, daß man sich Mühe gebe ihn kennen zu lernen, wenn man die Freude genießen will über ihn zu reden!

"Tyrannenfeind, wie Sie sind (S. 190), möchten Sie gern selbst in der Literatur einen kleinen Nero spielen, zu Boden treten, was in Ihren Kopf nicht hineingeht; aber Sie bedenken nicht, daß es in Ihrer Macht stehen müßte, auch wie jener Wollüstling, der mit den Worten im Munde umkam: qualis *artifex* pereo! dem Löwen erst Klauen und Zähne ausbrechen zu lassen. Statt dessen versuchen Sie den Gegnern Folgerungen und Resultate, die Sie *nach Willkür* aus ihren Vordersätzen gezogen haben (um von gänzlich erdichteten nicht zu reden), als von ihnen wirklich behauptete Sätze "ohne Weiteres" zuzuschreiben. Könnte es aber je erlaubt seyn, ein System durch aus ihm gezogene Consequenzen erdrücken zu wollen, so müßten sie wenigstens nur mit der größten Gewissenhaftigkeit gezogen und jederzeit nur *als solche* angegeben seyn. Aber sie dem Gegner geradezu in den Mund legen, sie *anführen* als ausgemachte, anerkannte Grundsätze seines Systems, das ist eine unwürdige, eine schändliche Art zu streiten.

Hängt diese *Immoralität* Ihrer Polemik[1] nicht offenbar zusammen mit jener feinen, aber nur um so verderblicheren Immoralität, welche ein früherer Beurtheiler als den inwohnenden Geist Ihrer darstellenden Werke angibt?[2] Ich gestehe, daß mich das Gefühl derselben

[1] Diesen Begriff von *unsittlicher* Polemik hat Lessing meisterhaft erklärt in einer einst auch von Hrn. Jacobi angeführten Stelle. Stehe sie denn auch hier! "Einen solchen *ungesitteten* Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen *unsittlichen.* Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unsittlich, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure ***unsittliche*** Art zu disputiren will ich in ein möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders auf die *ungesittetste* Weise geschehen können". Lessings nothgedrungener Beiträge zweiter Theil, S. 15.

[2] Fr. Schlegels Rec. des Woldemar S. 39 ff.

I,8,134

bei Ihren *wissenschaftlichen* Werken nicht weniger oft genug angewandelt hat.

"Genießen wollen, ohne zu arbeiten, das ist ein uralter Wunsch, der in der menschlichen Natur immer wieder aufkommt, wenn er nicht beständig bekämpft wird. Es wäre angenehm, den Ruhm eines großen Helden zu genießen, wenn es nicht der Anstrengung, der vielfachen Verleugnung und Herrschaft über sich selbst bedürfte - wenn man zugleich alles andere genießen könnte. Es wäre erwünscht, Philosoph im vollkommensten Sinne zu seyn, wenn man nur nicht zugleich es dem Charakter nach seyn, als wahrer Philosoph auch *leben* müßte, wenn man ohne Arbeit, ohne ernstes Studium, ohne Versagungen - wenn man gleichsam im Schlaf dazu gelangen könnte. Es ist der alte Gedanke des gesegneten Schlaraffenlandes, wo der Spieß am Feuer sich selber mit Vögeln besteckt, selber sich dreht, und der Mensch bei allem, was zu seinem Genuß entsteht, das bloße Zusehen hat. -

"Ernstere Zeiten sind gekommen. Anstrengung wird gefordert, nicht bloß um etwas zu erobern, sondern um es auch nur zu behaupten. Seelenschwelgerei, die sich als reinste Göttlichkeit, geistiger Müßiggang, der sich als Streben nach dem Unendlichen, Gesetzlosigkeit im Denken, die sich als Genialität angesehen hat, enden nothwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günstigen Geschick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, ist auch für offene, kräftige Polemik zu abgespannt. Eindringen, von innen heraus pulverisiren kann er nicht; auch weiß er sonst nichts, als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieser und jener *ungelegen* ist. Dieses blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der Beschwerlichen wo möglich auf dem kürzesten Wege, ohne Untersuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Dieß glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meinungen zuschreibt, die jedes sittliche Gefühl empören, gleichviel ob sie diese Meinungen haben oder nicht. Wenn sie nur hinuntergestoßen sind von dem Platz, worauf er zu stehen meint, nicht *auch* reden, wovon er, und dadurch ihn in seinen sanften Träumen stören.

I,8,135

"So haben *Sie* es mit mir versucht. - Die Zweideutigkeit Ihres philosophischen Charakters in der sonderbaren Mitte zwischen Theismus und Atheismus, die offenbare Meinung, Philosophie müsse sich zu Ihren Zwecken bequemen, und könne eigenliebig als Mittel zu Befriedigung dieser oder jener Wünsche gebraucht werden; die Art, jeder wissenschaftlichen Aussage mit zweifelhaften, wankenden Worten auszuweichen, der beständige Rückzug an einen der Wissenschaft, wie Sie selbst sagen, unzugänglichen Ort - dieß alles, jedes für sich und zusammen, vereint mit manchen schimmernden Eigenschaften, konnte Ihnen Ansprüche auf den Namen eines modernen *Sophisten* im großen Styl - im Styl der Protagorasse u.a. - geben. Wie Sie es jetzt angefangen haben, wird dieser Name wirklich zu gut; - ***Sykophant*** ist der einzige, den solche Handlungsweise erwirbt".

Auffallend war es mir, wie während dieser Rede auch Hr. Jacobi allmählich zum besonneneren Zustand überzugehen schien, welches schon daraus zu schließen war, daß er anfing Kälte zu spüren, und den seit der Wallfahrt zu den großen Autoren abgelegten philosophischen Mantel umwarf. Als ich die Rede gesprochen hatte, wiederholte er sich alles in Gedanken, und brach in die Worte aus: "O ihr sämmtliche Verständige, deßgleichen ihr Vernünftige; ihr große Autoren und ihr Fromme; ihr Naturphilosophen und ihr andere Weltweise von Profession! Ihr habt heute den Werth meines ganzen Daseyns in Ziffern auseinandergelegt, wovon die Summe kaum den Werth des kleinsten Bruchs von

jenem Ganzen erreicht, wofür ich mich bisher der Welt gegeben, und wofür ich zum Theil wirklich gehalten worden bin. - Das einzige Glück ist, daß ihr nie zusammenkommt, und daß, weil jeder nur in seinem Theile mich leicht findet, aber desto eher mir specifische Schwere in andern zutraut, die Meinung von meinem Gewicht im Ganzen und Allgemeinen immer dieselbe bleibt; oder - wenn ihr auch, wie heute, zusammentrefft, so ist wenigstens keiner, der alles zusammenfaßte und die Summe der einzelnen Urtheile zöge". - Ich aber hatte gleich im Traum den Vorsatz gefaßt, diese Mühe auf mich zu nehmen, und alles, wovon ich Zeuge gewesen, aufzuschreiben, weil ich das für die einzige Art erkannte, einen

I,8,136

so vielfältigen Mann, der sich einer so großen Wirkung auf die Welt anmaßte, nach seinem wahren Gehalt darzustellen.

Als er in der Recapitulation an das Wort *Sykophant* kam, zog er aus seinem philosophischen Mantel schnell zwei Larven hervor; die erste war so eingerichtet, daß, wenn er sie vors Gesicht hielt, das ganze Publikum sagen mußte: der ehrwürdige - die andere so, daß, sobald er sie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß sie nirgends haften wollten; und wenn er sie auch fest ins Gesicht drückte, fielen sie doch immer wieder ab. Wie er nun dieses Greuels ansichtig wurde, und zugleich daß er statt *göttlicher Dinge sehr ungöttliche Absichten* geoffenbart hatte, brach er in laute Verwünschungen gegen mich aus, und behauptete, ich habe sie ihm bei seinem ersten Anfall zerbrochen. Ich antwortete ihm: "Sie selbst haben in der Hitze Ihres Anfalls auf die Larven nicht wie gewöhnlich geachtet, und sich nun so bloß gestellt! Hätte ich sie aber auch zerbrochen, was wäre denn so großes Uebels daran? Glücklich wer keiner bedarf, und als ein Mann der Wahrheit und Aufrichtigkeit, mit bloßem Gesicht jedem herzhaft entgegenstehen kann!"

Da er hiedurch aufs Neue an die Unrechtlichkeiten erinnert wurde, zu denen ihn seine Leidenschaft verführt hatte, und die in der dieser Schrift voranstehenden Erklärung auseinandergesetzt worden, so brach er in ein wahres Jammern aus, und klagte, wie er *verkannt*, und wie seine *guten Absichten* gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Personen zu sehen gewohnt sind, die *sich* alles für erlaubt halten, keine Persönlichkeit schonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar und nicht einmal ganz nach Verdienst gelohnt werden, außer sich gerathen und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.

Da ich nun von jeher kein Freund von Winseln und ungeberdigem Klagen war, so wachte ich darüber auf, und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorsatz, das Einzige bedauernd, nicht früher so geträumt zu haben, um der ganzen Schrift diese Einkleidung geben zu können.

[*I,8,137]*

Aus der
Allgemeinen Zeitschrift
von Deutschen für Deutsche.

1813.

[I,8,139]

Vorrede zur Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.

Die erste Eigenschaft einer guten Zeitschrift ist unstreitig, daß sie zeitgemäß, wenn auch nicht in jedem Verstande zeitgerecht sey. Es gibt Zeitschriften, die unter und hinter ihrer Zeit sind, und die Fortschritte derselben nur benutzen, um als träge, hemmende Last von ihr mit fortgeführt zu werden. Voraus vor ihrer Zeit zu seyn, kommt selbständigen Werken eher als einer Zeitschrift zu, obschon in einer solchen mancher Gedanke sich einzeln hervorwagen kann, zu dessen vollkommener Begründung und allseitiger Ausbildung die Mittel noch abgehen. Nur muß der leicht mögliche Mißbrauch vermieden werden, da es dem unzulänglichen Talent nicht schwer fällt, ungeprüfte Gedanken auf Gerathewohl wie Samenkörner auszustreuen, indeß es das Zeichen gediegenen Talents und des es allein zu Genie adelnden Charakters ist, einen einzigen Gedanken groß zu ziehen und zur wissenschaftlichen Vollkommenheit heranzubilden.

Im Allgemeinen könnte man sagen, die wahre Zeitschrift soll auf gleicher Höhe mit ihrer Zeit seyn; denn um dieses zu können, muß sie schon an sich dem Höchsten ihrer Zeit wirklich gleich und gegenüber stehen. Zeitschriften, die sich nur bemühen, von dem Schlechten der Zeit Vortheil zu ziehen und mit dem Strom der Erbärmlichkeit selber fortzuschwimmen, stehen der Wahrheit nach unter ihrer Zeit. Da sich indeß annehmen läßt, daß das Höchste und Beste jeder Zeit dem größeren Theile fremd ist, so muß insofern die wahre Zeitschrift über ihrer Zeit und vor ihr voraus seyn, aber ohne je die Beziehung zur Gegenwart

I,8,140

ganz aufgeben zu dürfen. Nach dieser Ansicht wäre sie als Vermittlerin der Zukunft mit der Gegenwart zu betrachten. Sie soll für das, was noch außer und vor der Zeit liegt, und was im Entstehen sich von ihr losgesagt hat, die geschichtlichen Vermittlungsglieder finden, durch welche es an die Zeit herangebracht oder in diese aufgenommen werden kann.

Dabei ist indeß nöthig, die doppelte Seite der Zeitschrift anzuerkennen, inwiefern sie einerseits auf die Zeit wirkt, andererseits selbst wieder ein Bild der Zeit seyn will.

Denkt sie auf die Zeit überhaupt zu wirken, so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen; nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondere, sondern das Innere, das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung ihrer Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte seyn, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind.

Wirken auf die Zeit oder sie fördern kann sie auf zweierlei Art. Indem sie selbst Muster und Beispiele des höheren und besseren Geistes in allen Fächern aufstellt, den sie allgemeiner machen möchte. Sodann indem sie der Zeit zum Urtheil und Bewußtseyn verhilft über das, was verworren, ungewiß, vieldeutig in ihr sich bewegt. Denn gleichwie es für den einzelnen Menschen nichts Unglücklicheres geben kann, als über die wesentlichsten Dinge kein Urtheil zu haben, so auch für eine ganze Zeit; und wie der einzelne Mensch sich durch nichts mehr gefördert fühlt, als wenn ihm ein Urtheil über Gegenstände zu Theil wird, denen er zuvor nicht beizukommen vermochte, so ebenfalls ein ganzes Geschlecht. Wenn also eine Zeit auch, anarchisch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verstattet sich zum Richter und

Urtheiler aufzuwerfen, so wird sie doch bald der unberufenen Wortführer satt, und schmachtet nach der Erquickung eines reinen, scharfen und gesunden Urtheils, wodurch sie erst sich selber wiedergegeben wird.

I,8,141

Inwiefern aber die Zeitschrift auch wieder ein Bild ihrer ganzen Zeit, nicht eines besondern Thuns, Treibens oder Denkens in derselben seyn soll, wird es nicht fehlen, daß sie Verschiedenes aufzunehmen veranlaßt wird, das in ihr selber auch seinen Widerspruch findet, und manches, das vielleicht nur den Werth hat, eine individuelle Sinnes- und Geistesart zu vergegenwärtigen. In dieser Hinsicht darf sie sich nicht einseitig halten, indem manches, das eben nicht kräftig genug ist für sich zu bestehen, neben anderes gereiht, und als ein Bild der allgemeinen Fruchtbarkeit der Zeit, wohl mit geht und sogar erfreulich seyn kann; wie man in älteren Zeitschriften manchen Vers oder Gedanken findet, dessen Aufbewahrung uns erfreut, wenn er auch keinen unbedingten oder nicht einmal großen Werth hat; und wie z.B. das ältere deutsche Museum aus der Zeit, da die vorzüglichsten Männer unserer Nation daran Theil nahmen, für uns dadurch noch immer einen bleibenden Werth hat, daß es zeigt, was alles damals jene Männer beschäftiget hat, und was sie für wichtig gehalten, wenn das Erste auch nicht immer Frucht getragen hat, und wenn wir vieles von diesem nach dem Standpunkt unserer Zeiten als weniger bedeutend, ja oft als geringfügig ansehen müssen.

Eine Zeitschrift von der Art, wie die hier ohngefähr beschriebene, schien mir ein Ferderniß unserer Zeit, insbesondere glaubte ich sie dem Theil der Zeitgenossen, der sich eines geistigen Wirkungsvermögens bewußt ist, erwünscht. Ich entschloß mich zur Herausgabe einer solchen, nicht weil ich mich vor andern fähig glaubte dem Geschäft vorzustehen, sondern weil ich mich zufällig in der Lage fand, die ein solches Unternehmen begünstiget.

Daß ich mich in der ersten Voraussetzung nicht geirrt, bewährte sich unter andern dadurch, daß Männer, welche Geist und Bedürfniß der Zeit wohl zu beurtheilen verstehen, auf ein ähnliches Unternehmen zugleich mit mir gedacht hatten, ja mir in der Ausführung zuvorkamen. Ich meine hier besonders das deutsche Museum von Fr. *Schlegel*, das nun schon ein ganzes Jahr hindurch so manchen schätzbaren Beitrag zur Literatur, Geschichte und wissenschaftlichen Kritik geliefert hat. Es

I,8,142

hing bei der Ankündigung des neuen deutschen Museums nicht von mir ab, ein in vieler Hinsicht ähnliches Beginnen aufzugeben, was, wenn auch keiner andern Erwägungen, doch schon der seit Jahr und Tag gemachten Vorbereitungen wegen unmöglich war. Noch viel weniger aber kann es meine Absicht seyn, einer andern Zeitschrift in den Weg treten zu wollen. Ich glaube im Gegentheil, daß mehrere ähnliche recht wohl nebeneinander bestehen, und jede schon der äußern Verhältnisse und Umstände wegen ihren eigenthümlichen Werth und Charakter behaupten kann.

Ich fürchte nicht, daß der Titel Anstoß finde, der mir eben der Einfachheit wegen der anspruchsloseste schien. Eine *allgemeine* habe ich diese Zeitschrift genannt, nicht, um ihre Ausdehnung über alles Mögliche, sondern im Gegentheil, um ihre Beschränkung auf das wahrhaft und wesentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menschlichen Bildung anzudeuten. Auch nicht, daß alles auf diese sich Beziehende wirklich umfaßt werde, sondern nur, daß es umfaßt werden kann, daß nichts ausgeschlossen ist, was dieselbe angeht, sollte damit angezeigt werden.

Die Bestimmung *von Deutschen für Deutsche* ist hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung ist, das durch diese Zeitschrift ins Licht gestellt, aus dem

Verwirrenden und Verdunkelnden, wovon es umhüllt wird, hervorgehoben und so auch zu freierer Entwicklung angeregt werden soll.

Sollte hiernach der weiteste Umfang der Gegenstände gezogen werden, über die sich diese periodische Schrift verbreiten kann, so würde er (ohne weitere Systematisirung) ohngefähr so anzugeben seyn.

Philosophie an sich - besonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchste Angelegenheit desselben, Religion; Naturwissenschaften, inwiefern ihre Forschungen auf den großen und allgemeinen Zusammenhang gehen oder wenigstens Ahndungen desselben erlauben; Erd- und Menschenkunde; geschichtliche Forschungen und Darstellungen im weitesten Sinn, da sie auch die Literatur alter und neuer Völker (zuvörderst unseres eignen) betreffen; Sprachkunde und Sprachforschung bis zu den Urquellen (auch hier zuerst der eignen); die

I,8,143

Werke der Kunst aus allen Zeiten; die öffentlichen Anstalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des wissenschaftlichen oder Kunst-Geistes.

In Ansehung der Form wird die größte Freiheit gelassen. Selbständige Abhandlungen und beurtheilende Uebersichten werden in den Hauptfächern abwechseln. Ueberall wird man in diesen erst dahin arbeiten, den Leser in den Gesichtspunkt zu stellen, aus dem er die geistigen Erscheinungen unserer Zeit zu betrachten hat. Denn die geschichtliche Darstellung und Ansicht leitet doch am Ende allein zum allgemeinen Verständniß.

Wenn nun auch in dem größten Theile, unserer deutschen Natur und dieser ernsthaften Zeit gemäß, der Grundton des Ernstes der herrschende seyn wird, so ist darum das poetisch-Erheiternde und selbst Humoristische nicht ausgeschlossen.

Beurtheilungen einzelner Werke, die irgend eine Seite des Zeitgeistes hervorstechend in sich darstellen, werden, wenn auch seltener vorkommen, doch nicht ganz fehlen.

Bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen werden in einer eignen Abtheilung unter der Aufschrift: Correspondenz, zusammengestellt.

Wie nun in der inneren Einrichtung die mögliche Freiheit durchaus beabsichtiget worden, so auch in der äußeren. Die Erscheinung der einzelnen Hefte ist an keine Zeit gebunden, um nie in den Fall zu kommen, in der Auswahl weniger streng zu seyn, damit die Erscheinung im Gleichschritt mit der Zeit bleibe.

Auch die Größe der einzelnen Hefte ist unbestimmt, damit größere Abhandlungen unzerstückelt abgedruckt werden können.

Dieses ists, was ich dem Leser über Inhalt, Umfang und Form dieses Unternehmens zum vorläufigen Verständniß zu sagen hatte.

Ich widme diese Zeitschrift dem gesammten deutschen gelehrten Publikum; sie ist nicht meine Unternehmung, noch behalte ich mir ein besonderes Recht an dieselbe vor. Sie gehört gleicherweise allen, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu sagen, mitzutheilen oder aufzustellen haben. Sie soll einen langgewünschten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geister und Bestrebungen abgeben und gleichsam die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz Deutschland

I,8,144

verbreiteten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehören, in denen sich Geist, Wissen und edleres Wollen vereinigen. Es muß sich zeigen, ob denn wirklich die wissenschaftliche Welt so in Parteiungen zerfallen ist, daß sich auch hier an nichts Gemeinsames mehr denken läßt, oder ob die Besten in jeder Art

des Wissens, Forschens und Könnens den Werth einer Vereinigung einsehen, die sie allein in den Stand setzt, dem Andrang des Schlechten zu widerstehen, das nur durch Uneinigkeit emporkommt, und den Adel, die Würde und hohe Bestimmung der deutschen Wissenschaft, Literatur und Kunst im Großen und Ganzen zu behaupten.

München, den 2. des Januars 1813.

[I,8,145]

Eschenmayer an Schelling

über dessen Abhandlung

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Kirchheim, den 18. Okt. 1810.

Ich drückte Ihnen schon mündlich mein Verlangen aus, auch die freie Sphäre des Menschen von Ihnen umschrieben zu sehen. Denn ich hielt inzwischen Natur und Geschichte für zwei so geschiedene Dinge, daß, ob wir gleich in der menschlichen Individualität beide zusammentreffen sehen, mir doch ihr höherer Zusammenhang im Absoluten der Demonstration entrückt schien. Ihr Versuch über die Freiheit des Menschen war mir daher in jeder Hinsicht merkwürdig, da ich seine Schwierigkeiten nicht nur kannte, sondern auch das vergebliche Bemühen, die widerstreitenden Elemente zu vereinigen, schon öfters selbst fühlte. Auch jetzt noch, nachdem ich Ihre Abhandlung gelesen habe und Ihren Standpunkt mit dem meinigen zusammen halten konnte, scheinen mir theils die ehmals vorgebrachten Einwürfe noch nicht ganz entwaffnet, theils regen sich in mir neue Zweifel, theils finde ich mich veranlaßt, mich selbst aus alten Mißverständnissen herauszuarbeiten. Alles dieß lege ich Ihnen in diesem Briefe vor mit der Bitte, mein Irriges, Mißverstandenes, alle die alten Reminiscenzen, wo sie sich vorfinden sollten, wie auch den assertorischen Ton auf freundschaftliche Weise zu deuten.

Zuerst halte ich mich an das Princip Ihrer ganzen Deduktion. Sie sagen: Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und unterscheiden nachher diesen Grund von Gott, insofern er existirt. Ich behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in Eins zusammen.

1

In der Reihe der Naturdinge können wir zwar Grund und Folge, Substanz und Accidenz u.s.w. unterscheiden, wir können einen ruhenden Körper von seiner Bewegung, ein Organ von seiner Funktion, oder auch einen Willensentschluß von seiner Aeußerung unterscheiden, aber für Gott ist dieser Unterschied ungültig, eben weil nach Ihrer Annahme Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden in einen und denselben Punkt

I,8,146

2

3

zusammenfallen. Allein nicht nur die Ausschließung des Prädicats des Grundes [3] von Gott ist es, was ich behaupte, sondern die ganze logische Denkweise überhaupt gibt keinen Maßstab für Gott, und Er wird durch Anwendung unserer Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden offenbar zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt, das in der eingebildeten Sphäre, die wir Ihm anweisen, keine andere Rolle übernehmen kann als unser Ich in der Seinigen. Gegen Ihre früheren Behauptungen erscheint diese Annahme einen Schritt rückwärts gegangen. In den Jahrbüchern heißt es: Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee selbst und nichts außerdem. In diesem Satze, in welchem die Vernunft der Idee Gottes gleich gesetzt ist, können die Stammbegriffe des Verstandes von Grund und Folge u.s.w. keine Anwendung mehr

finden, weil die Einheit nicht die Allheit auszumessen vermag, und die Vernunft als das universelle Organ nicht wieder rückwärts in den Verstand als dem particulären Organ kann aufgenommen werden.

4

Der Gott, den Sie so stellen, ist mir bloß ein particulärer Gott, wie unser Ich, und alle Construktionen, die Sie von ihm ausgehen lassen, die aber so gestellt sind, als ob sie seine eigenen wären, haben keine höhere Consequenz als diese, welche das menschliche Ich in seinen eigenen Systemen hat. Wenn nämlich die Idea in der Vernunft vom Willen befruchtet und vom Verstande geboren wird, so entsteht das schaffende Wort, das sich in der Natur oder Sinnenwelt manifestirt.

5

Dieß ist die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehört, und, wie mir scheint, Ihnen für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden ist. Die Uebertragung unserer Stammbegriffe und des durch sie gesetzten geistigen Processes ist nicht einmal anwendbar auf andere Planeten- oder Sonnenbewohner, geschweige dann auf Gott. Denn offenbar ist den Sonnenbewohnern für Natur und Geschichte eine Einheit höherer Ordnung aufgegangen als uns, indem unser Planetensystem nur ein Differential von dem System der Sonnen ist, d.h. den Sonnenbewohnern muß das Irrationale, das die dynamischen Principien von Licht und Schwere uns zurücklassen, in dem System der Sonnen ausgeglichen seyn, und ihnen muß daher ein Schöpfungsproceß in anderem Verhältniß und Maße erscheinen als uns.

6

Um mich Ihnen deutlich zu machen, bedarf ich einiger Sätze: Mir ist die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohnt, der Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrschend ist, und der Sinn das singuläre Organ, welchem allein die Vielheit zugehört.

7

Es ist hier nicht Raum, eine Sphäre um jedes dieser Organe zu ziehen, und zu zeigen, wie je zwei und zuletzt alle ineinander greifen, und was jedem eigenthümlich ist. Ich bemerke bloß, daß die Individualität des Ichs als die absolute Einheit dieser drei Systeme auftritt, aber als solche ihr Centrum nicht im universellen Organ, wie die Philosophie bisher wähnte, sondern im particulären Organ, nämlich im Verstande, hat. Das Ich kann nie aus seiner Einheit heraustreten, es kann nie zur Allheit sich erheben, noch zur Vielheit herabsinken. Diese Einheit hat man immer mit der absoluten Identität verwechselt,

I,8,147

was ganz unstatthaft ist; ebenso ist es ein Fehler unserer Sprache, daß wir die Einzelnheit, welche nur Eins von vielen bezeichnet, nicht von Einheit, in welcher die Vielheit selbst verbunden ist, unterscheiden gelernt haben. Darf ich mich eines wiewohl schwachen Analogons bedienen, so ist es folgendes: Der Verstand ist das Prisma, in welchem der jenseitige indifferente Lichtstrahl diesseits in seine Farben gebrochen wird.

8

Die Indifferenz ist in der Vernunft, die Brechung im Verstande, und die Farben sind die Sinnen. Die Stufe des Verstandes ist die horizontale des Ichs. Was es daher aus seinem universellen Organ empfängt, das kann ihm nie als sein Werk und seine That erscheinen, sondern nur als Ideal des Besseren und Vollkommeneren, als es selbst ist. Was es hingegen aus seinem singulären Organ empfängt, das kann es sich unterordnen und zur Einheit verbinden.

9

Der Verstand ist gleichsam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und das Ich sein mittlerer aber durchsichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte schwebende Fluxion desselben, gleichsam die fließende Abscisse einer Hyperbel. Das Ich ist die Potenz Null seines ganzen Systems, seine positive Seite stellt das Unendlichgroße oder den Raum, seine negative Seite das Unendlichkleine oder die Zeit dar u.s.w.

Wenn demnach die Behauptungen so oft gehört werden, und von jeher gehört wurden, daß nicht nur die Idee Gottes für sich, sondern auch mit Prädicaten, die in der That keinen bloßen Schein haben, wie z.B. Allmacht, Allweisheit und Allgüte, in der Vernunft vorkommen, so ist es jetzt unsere Sache, der Philosophie diese Täuschung vorzuhalten.

Als Menschen betrachtet bescheiden wir uns sogleich, wenn von Allmacht, Allgüte, Allweisheit die Rede ist, daß wir diese Eigenschaften, oder wie man es nennen will, auch nicht von Ferne erreichen können, und daß unser Wille, unser Gemüth und unser Verstand nicht nur ein Diminutivum, sondern ein bloßes Differential derselben ausdrücke, und doch kommen diese Ideale wirklich in unserer Vernunft vor, und werden von jedes Menschen Munde ausgesprochen; wie läßt sich dieß vereinigen? Dadurch, daß der Mensch, da er nur vermittelst seines particulären Organs einer beschränkten Denk- und Handlungsweise und somit einer beschränkten Macht, Weisheit und Güte fähig ist, diesen Prädicaten die Allheit seines universellen Organs beimischt, und in Allmacht, Allgüte und Allweisheit zwar nicht sein eigen Werk und That, aber doch seine Ideale ausspricht, die in seinem universellen Organ einheimisch sind.

10

Selbst diese Prädicate sind wir demnach nicht berechtigt auf das Göttliche zu übertragen, weil es dadurch mit unserem Superlativ, mit den Idolen unseres Organs befleckt würde. Es ist mithin eine pure Täuschung, wenn irgend eine Demonstration etwas Wissenschaftliches von Gott prädiciren oder irgend einen Superlativ aus unserem Willen und Gemüth und, was noch

weit weniger gilt, die Stammbegriffe oder Kategorien von Grund, Wesen u.s.w. aus unserem Verstande auf Gott übertragen will. Die Naturphilosophie, die sich vom Nothwendigen nie wird losmachen können, und die ihre Evidenz, die ihr vermittelst der Idee der Wahrheit zu Theil wird, gerne einem Gott schenken möchte, hat in neuerer Zeit überall aus

I,8,148

der Natur einen Gott herausklauben wollen, wobei ich als Beleg und als abschreckendes Beispiel nur das - - von - -[1] anführe, der sein Freies und Lebendiges in sich so sehr entäußert hat, daß ihm Erz, Erde und Elektricität zu Gott wurden. Ich kehre die Sache um, und sage: nicht im Gebiete des Nothwendigen, sondern im Gebiete des Allerfreiesten ist Gott zu suchen, wenn er ja gesucht seyn soll. Was folgt daraus?

Daß Gott, dem wir die freie Macht zugestehen müssen, unserem Willen diese bestimmte Sphäre von freien Handlungen, unserer Vernunft diese Ideale, unserem Verstande diese nothwendige Denk- und Schlußweise und unserem Sinne diese Schranken von Sub- und Objektivität anzuweisen, nicht wieder rückwärts davon afficirt seyn könne;

11

auch die allerwärts hin ausgedehnte Schrankenlosigkeit, die in unsern Idealen sich ausspricht, erreicht Gott nicht um ein Haar besser; denn eben diese Schrankenlosigkeit ist eine bloße Form, die für Gott keinen höhern Werth haben kann als für uns die Form eines Baumblattes.

12

Zu sagen, daß Gott nichts anderes als Vollkommenes erschaffen könne, klingt sonderbar. Wenn er aber Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden? Sind wir dann als die Zierde des Erdballs vollkommene Wesen? So weit kann sich die Philosophie verlieren, die die Abkunft ihrer Ideale nicht kennt und in denselben Gott zu erfassen wähnt.

Auf diesem Standpunkt des Particularismus folgen nun Ihre übrigen Folgerungen ganz consequent.

13

Sie leihen Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der Wille sich dem Gemüth einverleibt, so entsteht das, was wir Sehnsucht nennen, ein ganz menschlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet.

14

Ebenso verhält es sich mit den Prädicaten der *Persönlichkeit*, der *Selbständigkeit*, des *Selbstbewußtseyns*, des *Selbsterkennens*, des *Lebens* u.s.w. Sie sind alle ein Gemisch des freien Princips mit dem Nothwendigen und dadurch rein menschlich und unangemessen der Würde Gottes.

15

Dadurch, daß Sie die Freiheit einen Begriff nennen, mußte Ihnen dieselbe mit dem Nothwendigen vermischt erscheinen. Denn - weil die Freiheit allem Denken vorausgeht, gleichsam die Seele und der Impuls derselben ist, so kann sie nicht wieder ins Denken aufgenommen werden und als Begriff erscheinen, ohne allen Werth einzubüßen. Die zum Begriff gewordene Freiheit ist nur ein schwacher Widerschein von dem ursprünglichen Bilde derselben. Die Freiheit ist nur im Wollen ganz lebendig, im Begriffe ist sie schon zur Hälfte erstorben. Man wird hier entgegenhalten: wie sollen wir aber von der Freiheit uns unterrichten, ohne sie in den Begriff aufzunehmen? Allerdings wahr!

16

Dieß ist eben das Irrationale, von dem Sie in Ihrer Abhandlung reden. Die Freiheit ist zu groß für den

[1] Titel und Name thun hier wohl nichts zur Sache, und scheinen um so füglicher entbehrt werden zu können, als es von der andern Seite unbillig scheinen könnte, als Beleg einer allgemeinen Behauptung Produkte anzuführen, die unwidersprechlich auf keine andere Rechnung als die ihres Verfassers gehören.
Anm. Schellings.

I,8,149

Begriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was sich nicht bequemen will, ein nicht aufgehender Rest, der seine Wurzel noch in ein fremdes Gebiet hinübertreibt, das sich aber nicht mehr construiren läßt. Das Irrationale ist freilich das Merkwürdige, aber nicht dadurch, daß der Verstand keine Einheit dafür hat, sondern als Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Messung mehr fähig ist. Soll dann alles gedacht werden? Ist das Gemüthliche in uns, die Freundschaft, die Liebe, die Versöhnung in uns gedacht? Ist das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht?

17

Sollen die herrlichsten Provinzen unseres Geistes durchs Denken verdorben werden? Dieß ist die philosophische Sünde, daß man auch das Heiligste in uns dem Verstande überantworten will, damit er durch seine Einheit das abtödten soll, was ursprünglich nur zur Allheit gehört.

18

Das Schöne schon besteht aus lauter Irrationalgrößen, die sich aber in einer höheren Harmonie, als deren der Verstand fähig ist, wieder auflösen, nämlich im Gemüthe des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr hat.

Um der Einsicht dieser Sätze näher zu kommen, ist die Bemerkung nöthig, daß der Verstand eine doppelte Seite habe, eine leidende (negative) und eine thätige (positive). Auf der thätigen Seite liegt die ganze Natur, in welcher die Idee der Wahrheit rege ist; sie ist das Feld der Construktionen, der Mechanik und Dynamik, der rein nothwendigen Gesetzmäßigkeit und Evidenz, jeder Begriff ist ein Focus von Vorstellungen, der Verstand ist Meister seiner Objekte, und hier darf nichts unentdeckt bleiben.

Anders verhält sichs auf seiner negativen Seite; der Verstand wird hier selbst von einer höhern Ordnung der Dinge bemeistert, nämlich der sittlichen Welt. Hier vermag er seine Objekte nicht in einen Brennpunkt zu sammeln, sondern sie reflektiren sich von ihm in unendlich divergirenden Strahlen. Alle Begriffe sind zwar Einheiten, aber die Reflexe der leidenden Seite des Verstandes sind Einheiten von höherer Ordnung, als jene seiner thätigen. Ein Naturbegriff und ein sittlicher verhalten sich zueinander wie Negatives zu Positivem. Wie himmelweit ist der Begriff der Liebe, der Freundschaft von dem Begriff der Zahl und des Kreises verschieden?

19

Und doch nennen wir beides Begriffe. In diesem Gebiet, nämlich dem Sittlichen, ist zwar keine Evidenz der Erkenntniß mehr, aber dafür etwas Herrlicheres und Größeres, nämlich die Fülle des Charakters, der Adel der Gesinnung, der Wohllaut der Menschennatur. Zwischen der negativen und positiven Seite des Verstandes liegt die Indifferenzlinie, gleichsam die Achse zwischen zwei entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel.

20

Auf ihr bewegt sich das Schöne und die Einbildungskraft, welche keine Naturgesetze mehr anerkennt und sich über alle Construktionen hinaufgestellt hat. In dieser Ansicht liegt die Differenz der drei philosophischen Systeme. Auf der positiven Seite des Verstandes, in welche nur die niedere Ordnung der Dinge, nämlich die Natur fällt, liegt die Naturphilosophie.

21

Auf der negativen Seite des Verstandes, welche gegen die höhere Ordnung der Dinge, die sittliche Welt der Geschichte, gekehrt ist, liegt die Moralphilosophie. In der Mitte beider liegt die Kunstphilosophie.

I,8,150

Darf ich es Ihnen jedoch ohne Mißdeutung gestehen, so scheint mir Ihr Versuch über die menschliche Freiheit eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik, eine Verschlingung des Freien durch das Nothwendige, des Gemüths durch den Verstand, des Sittlichen durch das Natürliche, und überhaupt eine völlige Depotenzirung der höhern Ordnung der Dinge in die niedere zu seyn.

22

Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend, wo sollen sie ihre wahre Stelle in Ihrem System finden? Aus Proportionen und Disproportionen, wie zwischen Gesundheit und Krankheit, was im Grunde nur die Stufe des Organischen aber nicht des Ethischen bezeichnet, gehen sie nicht hervor, und noch weniger aus jener dynamischen Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinschaftlichen Centrum sich trennen und zuletzt als Licht und Finsterniß einander gegenüberstehen.

23

Das Centrum und seine Peripherie, welche allerdings auf der Naturseite die Hauptrolle spielen, finden auf der sittlichen Seite keine Anwendung mehr. Je mehr das Wahre gegen das Schöne fortrückt, oder das rein P*[h]*ysische gegen das Organische, desto mehr muß in den Formen, auch selbst nur als Symbol betrachtet, der Kreis durchbrochen werden und eine Seite wie in der Parabel und zwei wie in der Hyperbel dem Unendlichen öffnen. Aber in der sittlichen Ordnung - da gilt auch dieses nicht mehr, und nur noch die transcendenten Linien von unendlicher Ordnung, welche für jedes x eine unzählige Menge von y geben - ein herrliches Bild des Willens und der Freiheit - bieten uns in der sittlichen Welt noch ein Analogon dar. Die Geschichte der Menschheit ist eine Cycloide.

24

Um mich Ihnen ganz auszusprechen, von welcher Bedeutung mir das Vernunftsystem, und von welcher mir Gott ist, muß ich freilich vieles negiren, was Sie in Ihrer Abhandlung von ihm sagen. Gott hat keine Natur, Gott hat keinen Grund in sich, das in-Sich und außer-Sich hat keine Bedeutung für Gott, es gibt keinen von Gott unabhängig fortwirkenden Grund, was Ihnen die Möglichkeit des bösen Princips enthält. Gott ist keine Einheit und zwar unauflösliche zweier Principien, die im Menschen sich trennen, was, beiläufig gesagt, die Freiheit, welche auf dieser Trennung beruht, in Gott negirt.

25

Es gibt nicht zwei gleich ewige Anfänge aus einer Indifferenz; denn das Ewige ist nicht eins und zwei, sondern das All.

26

Es sind freilich drei Ideen, nämlich Wahrheit, Schönheit und Tugend, wovon jede die Allheit unseres universellen Organs auf

eigene Weise repräsentirt, und worin das Ewige mithin selbst getheilt erscheint; allein die Unbestimmtheit unserer Sprache bedarf hier noch einer großen Ergänzung. Das Ewige ruht nur in der Harmonie jener Ideen, sie selbst aber für sich genommen drücken bloß die Ordnungen des Unendlichen aus, und zwar so, daß die Wahrheit die niedere Ordnung oder das Reinphysische, die Schönheit die mittlere Ordnung oder das Organische, und die Tugend die höhere Ordnung oder das Sittliche bezeichnet. Es ist hier bloß von dem metaphysisch Unendlichen die Rede, das vom Mathematischen höchst verschieden ist. Denn dem Mathematiker zerfällt die Idee der Wahrheit, mit welcher er es allein zu thun hat, selbst wieder in verschiedene Ordnungen des Unendlichen, wovon aber selbst die höchsten, wie z.B. seine transcendenten, Linien von unendlicher Ordnung niemals

I,8,151

die niedere Ordnung des metaphysisch Unendlichen erschöpfen können, d.h. auch die höchste Ordnung des mathematisch Unendlichen ist nur ein Reflex von der Idee der Wahrheit. Einen gleichen Unterschied läßt das metaphysisch Positive und Negative vom mathematischen zu. So ist die Tugend oder das gute Princip die höchste metaphysische Position, das böse Princip hingegen oder das, was ich Erbsünde nenne, die letzte metaphysische Negation. Ich halte diese Unterscheidung für höchst wichtig zur Klarheit der Philosophie und glaube, daß ein großer Theil ihrer Mißverständnisse auf jener Nichtunterscheidung beruht. Aber alles dieß, so hoch es auch im Unendlichen stehen mag, leidet keine Anwendung auf Gott, und ebenso verhält es sich mit der Uebertragung des Prädicats der Existenz auf Gott.
27

Es mag sonderbar scheinen, auch die letzte Zuflucht des Verstandes - die Basis, auf welcher das Ich so sicher ruht, das: Es ist, als die unveräußerliche Copula unseres ganzen Vernunftsystems von Gott auszuschließen, und doch ist es auf diesem Standpunkte, auf dem ich stehe, nothwendig. Gibt es eine Existenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich ist, wo finden wir noch eine Stelle außer ihm? Wenn die Zeit ohne Ende ist, wo finden wir einen Moment außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum und Zeit setzen wollen, wie ein Naturobjekt. "Es gibt aber auch eine Existenz außer Raum und Zeit" - Allerdings! Unsere ganze Idealwelt ist demselben entrückt. Aber auch hier gilt das Prädicat der Existenz nur immanent auf das Vernunftsystem. Dieß Räthsel und alle übrigen löst, was man auch dagegen sagen mag, allein die Religion und der Glaube. Der Glaube leiht keine Eigenschaften aus, ihm ist das Prädicat der Existenz ein gleichgültiges Ding, er ist sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf. Da er ein für allemal dem Wissen entsagt hat, so liegt ihm an der ganzen Immanenz unserer Erkenntniß nicht viel. Wir sind in Gott - dieß ist unbezweifelte Wahrheit - aber wie der Lichtstrahl in der Sonne, das Sandkorn im Universum, oder die einzelne Vorstellung im ganzen Vernunftsystem.
28

> So wenig der Lichtstrahl vermöchte die Sonne zu erleuchten, oder das Sandkorn das Universum einzuschließen, oder die einzelne Vorstellung das ganze Vernunftsystem zu fassen, so wenig vermögen wir auch nur einen Gedanken von Gott zu fassen. 29

Sie nennen vielleicht dieß Hyperbel, und ich finde meinen Ausdruck selbst noch tief unter der Würde Gottes. Weil wir auf diesem Erdsphäroid nichts Höheres haben, womit wir uns vergleichen könnten, so fällt uns ein, uns zum Ebenbilde Gottes zu machen, wozu der Verstand auch seinen Senf gibt, indem er uns auf gar künstliche Weise zeigt, wie Gott wirklich forcirt gewesen sey, ein solches liebliches Ebenbild zu erschaffen.
30

Mir ist der ganze Himmel bevölkert, jeder Stern hat seine eigene Völkergeschichte. Je höher aber die Ordnungen der Sterne steigen, desto vollkommener müssen auch die Organisationen seyn, desto klarer der Verstand, desto vortrefflicher die Ideale von Wahrheit, Schönheit und Tugend.
31

Die höheren Ordnungen der Sterne aber sind unsere Metamorphosen, und wenn da noch eine Speculation stattfindet, so wird auch da Gott nur als Asymptote erscheinen, aber von höherer Bedeutung. Ein Sonnenbewohner müßte lächeln,

I,8,152

wenn er vernähme, daß der Mensch auf dem halbverbrannten Teller, Erde genannt, sich als Ebenbild Gottes brüstete, wie wir lachen würden, wenn die Philosophie der Würmchen im Grase so weit ginge, sich zu Ebenbildern des Menschen zu machen. Der Ausruf: es ist ein Gott, der aus aller Menschen Munde geht, was ist er anders, als eine Uebersetzung des Glaubens in den Verstand, wobei dieser das Prädicat Existenz beimischt? Es ist ein Legiren des Glaubens mit dem unreinen Metall des Verstandes, nur, damit wir im gemeinen Leben eine gangbare Münze mit dem Brustbild Gottes haben. Die Copula: es ist - gilt aber nur immanent im Vernunftsystem, aber nicht transcendent auf Gott. Inzwischen wäre die Uebertragung der Copula in dieser Beziehung noch das Unschuldigste, wenn nicht gleich der Verstand dadurch, daß ihm dieses Recht eingeräumt wird, den

ganzen übrigen Schwall von Prädicaten hervorsuchte und Gott auf seine positive Seite herüberzöge, wo die Natur liegt, und wo des Construirens kein Ende ist.

In dem Ausruf: Gott ist allmächtig - gibt unser Wille die Macht her, unser universelles Organ die Allheit, unser Verstand die Existenz und der Glaube Gott, und so bildet sich dieser Satz. Ist dieß aber eine Wissenschaft von Gott, wenn unsere eigenen Funktionen dem Glauben beigemischt werden? Daß man den Philosophen das, was das Volk nie bezweifelt, erst sagen muß, daß sie ohne Glauben keinen Gott hätten, und daß sie ihn im Wissen nie haben können! In dem engen Kreise, in dem wir uns umtreiben, sehen wir freilich den Glauben nicht, aber er ist unsichtbar da, und muß da seyn, weil der ganze Kreislauf unseres Wissens in ihm ruht. Wer den Namen Gottes ausspricht, spricht ja mit ihm auch seinen Glauben aus, und nur dann, wenn wir von ihm prädiciren wollen, mischen sich unsere niederen Funktionen mit ein, welche das Gold beflecken.

Ich gestehe Ihnen, daß sich jedesmal mein ganzes Wesen empört, wenn ich solche Versuche sehe, wie das *** Lehrbuch. Nie werde ich den schneidenden Gegensatz des Sittlichen mit der Natur aus der Acht lassen, und nie aufhören, die eigenen Waffen dieser Menschen gegen sie selbst zu kehren, bis sie das verruchte Spiel aufgeben, das sie mit dem Heiligen in der Naturphilosophie treiben. Ich halte es für eine Sache der Menschheit, diesem Irrthum, der als Unfug getrieben wird, alle Kraft entgegenzusetzen. Denn es ist meine ernste Meinung, daß von da aus sich unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmert.

32

Unser Gemüth, das zum Religiösen hinaufgehoben werden sollte, wird dem Verstand zu seinen Tändeleien überantwortet, welcher wie die bestochenen Richter eine auf falsche Thatsachen gegründete Vertheidigung übernimmt. Die Ueberzeugung, die vom Wissen kommt, ergreift nie die Totalität des Menschen, sondern nur den Verstand, die Ueberzeugung hingegen, die vom Glauben kommt, ist unüberwindlich, sie erfüllt den ganzen Charakter des Menschen, und von ihr allein wäre eine Energie zu erwarten, die sich dem Ungestüm der Welt entgegensetzte.

Und nun zur Hauptsache - zum Guten und Bösen. Nach Ihrer Ansicht geht der Verstand aus dem Verstandlosen, die Ordnung aus dem Chaos, das

I,8,153

Licht aus dem finstern Grunde der Schwere hervor. Sollte uns etwas hindern, diese Gegensätze noch weiter fortzusetzen, und die Tugend aus dem Laster, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu lassen?

34

Denn das, was sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel.

In diesen Gegensätzen nun ist ein allmähliches Heraufbilden zum Licht, ein Aufgehen des innersten Centrums u.s.w. Ihre Ansicht kommt hier mit der alten Mythe überein, welche ihren ersten Gott aus der blinden Nacht geboren werden läßt. Ich frage aber, wozu dieß alles? Wenn Gott von Ewigkeit ist, wie sollte je das Verstandlose dem Verstande, das Chaos der Ordnung, die Finsterniß dem Lichte vorangegangen seyn?

35

Das Ewige kann doch der Zeit nicht fröhnen und keinen Wechsel der Dinge in sich dulden. Ebensowenig kann ich zugeben, daß die Verhältnisse der Naturprincipien von Licht und Schwere, auch nicht einmal auf analoge Weise, auf die sittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden.

36

Das Gute und Böse entsteht eben dann erst, wenn die Naturprincipien gänzlich verschwunden sind und alle ihre Bedeutung verloren haben. Der Mensch wird nur darum frei, weil kein Naturgesetz mehr einen Zwang für ihn hat.

Ihren speciellen Construktionen kann ich aus Mangel an Raum hier nicht folgen, aber mir ist es klar, daß Sie dabei jenen innern geistigen Proceß, welchen jedes Ich in seinen Systemen durchlauft, wenn sein Wille durch den Verstand hindurch in der Natur sich manifestiren soll, wie ein Künstler sein Kunstwerk vor sich hin projicirt, und einen Gott zu einem Schöpfungsprocesse untergeschoben haben. Es ist gar nicht anders möglich! - Diesen Gott, von dem Sie reden, und den Sie in dem Gebähren einer Schöpfung belauschen, müssen Sie, wo nicht begriffen, doch wenigstens idealisirt haben. Ihre Vernunft muß also sich über die Idee Gottes gestellt haben, sie muß, da Sie Gott als Einheit zweier Principien vorstellen, die Idee Gottes als Subjekt mit der Einheit als Prädicat verglichen, und mithin, weil jedes Vergleichende über seinen Verhältnißgliedern stehen muß, sich über beide erhoben haben.

37

Und somit mußte die Selbstoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zusammenfallen, nur mit dem Unterschiede, daß die beschränkte Macht und Weisheit, dessen sich das Ich bescheidet, in jenem Ideal zur Allheit unsers universellen Organs gesteigert ist.

Nur einmal in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt, wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen sollte, und dieß ist in der Prädicatlosigkeit des Ungrundes. Ohne Noth, wie mir scheint, nennen Sie diesen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerspruch rege wird. Sie sagen: In dieser Indifferenz ist weder das Gute noch das Böse. Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finsterniß und Licht?

38a
Es kann doch kein Zwei entstehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen. Wo liegt dieses? Sie sagen ferner, diese Gegensätze seyen als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion, und jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren. Ohne wieder darauf zu dringen, woher überhaupt es komme, daß Gegensätze prädicirt werden sollen, scheint diese Stelle entweder ganz unverständlich oder

I,8,154

nur in dem Sinne verständlich, daß das einemal dieses, das anderemal jenes, mithin jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren sey, was aber offenbar so viel heißt, als: Der Gegensatz, der in der Coexistenz negirt sey, müsse in der Succession affirmirt werden, was für das Gegensetzen überhaupt keinen Unterschied macht.

Am Ende heißt es: "unmittelbar aus dem Weder - Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor". Ich frage, wenn die Zweiheit unmittelbar aus der Indifferenz hervorgeht, muß sie dann nicht vorher darin gewesen seyn? Sie soll aber weder - noch darin seyn, wer kann das verstehen? Das Wesen des Grundes nennen Sie Ungrund, dieser theilt sich in zwei gleich ewige Anfänge (muß hier nicht ein Princip des Theilens vorausgesetzt werden?), er theilt sich in zwei, aber nicht in beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze. Haben Sie durch diese Subtilität etwas gewonnen? Wenn dieß Chamäleon des Ungrundes das einemal ganz weiß, das anderemal ganz schwarz sieht, so frage ich, wo liegt der Grund dieses Gestaltenwechsels? Was ist gewonnen, wenn der Gegensatz in der Coexistenz negirt, dafür aber in der Succession wieder affirmirt ist, so daß Licht und Finsterniß, Gutes und Böses zwar nicht zugleich, aber nacheinander aus dem Ungrund hervorgehen.

39
Dieser Ungrund theilt sich, damit Liebe und Leben sey, und das Getheilte wieder Eins werde. Ich zeige Ihnen diese Schlußweise in der Mechanik am Hebel auf.

40
Zeit und Raum ist der Ungrund für den Hebel, der Grund ist sein absoluter Schwerpunkt oder die Indifferenz aller relativen Gleichgewichte, die an ihm stattfinden, das Auseinandergehen in zwei gleich ewige Anfänge sind die beiden Arme des Hebels, der eine als Kraft, Lichtprincip oder das Gute, der andere als Last, finsteres Princip oder das Böse, seine Existenz oder Leben besteht in Zug und Gegenzug oder überhaupt im relativen Gleichgewicht, aber eben dieß relative Gleichgewicht strebt immer wieder auf das Absolute zurück und sucht wieder Eins zu werden, und dieß ist die Liebe. Die einzige Differenz ist, daß das böse und gute Princip, Last und Kraft am Hebel nur in der Coexistenz anschaulich gemacht werden können; es hindert uns aber in der That nichts, den Hebel das einemal ganz als Last, das anderemal ganz als Kraft zu denken. Setzen Sie nun an die Stelle des Hebels das Ich, so ist Ihre ganze Construktion darin. Und so ist es auch, dieser Hebel ist der Gott der Naturphilosophie, und einen andern kann sie nicht erringen. Ich suche übrigens alle diese Widersprüche, welche an der Grenze der Speculation nie fehlen können, nicht auf, um einen besondern Werth darauf zu legen, ich ehre diese Widersprüche sogar, und habe sie einst liebgewonnen, denn gerade ihre Unauflöslichkeit führte mich über ihr ganzes Gebiet hinaus, so daß ich jetzt scherzend und wohl auch mit verächtlichem Blick auf die Eitelkeit aller philosophischen Systeme, mein eigenes am wenigsten ausgenommen, zurückschaue.

41
Wer nur einmal einen hellen und unbefangenen Blick in die Religion gethan hat, wie hoch sie steht, der wird nicht nur für das Irrationale des Verstandes, sondern selbst für die unmögliche Größe, wie z.B. die gerade Wurzel des Negativen, eine Gleichung in ihr finden.

I,8,155

Kehren wir lieber wieder zum Einfachen zurück und fliehen die anfangslose Zeit, die wie eine zusammengerollte Schlange sich in ihren eigenen Schwanz beißt, und uns im Kreise herumführt - das wahre Bild der Naturphilosophie - so daß, wenn wir den Kopf zu greifen wähnen, wir schon wieder am Schwanze sind.

42
Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die Schöpfung oder Natur ist nichts anders als der totale Reflex der Idee der Wahrheit und die negative Seite des Vernunftsystems.

43
Sie rührt demnach nicht unmittelbar von Gott, sondern von der Idee der Wahrheit, die in unserem universellen Organ einheimisch ist. Die Frage also, ob und wie sie entstanden, hat keinen Sinn, weil wir die Idee der Wahrheit, welche die Seele

aller Construktionen ist, nicht wieder in eine Construktion aufnehmen und sie selbst zu Maß und Verhältniß bringen können. Alle unsere Construktion fällt in die Natur hinein, aber nicht über sie hinaus. Dieß ist eben der schmähliche Irrthum des Verstandes, daß er vom Fragen nicht lassen kann, und daß, weil er in seiner Particularität alles vor sich entstehen und vergehen sieht, er dieß auch auf das Universelle anwenden und particulär machen will. Die Allheit will er zur Einheit herabsetzen.

44

Er möchte gern eine Schöpfung verschlingen und verdauen, um sie in seculenter Gestalt wieder von sich zu geben. Allein die Natur ist so ewig als die Idee der Wahrheit. Wie es sich auf der negativen oder Naturseite verhält, so ist es auch auf ihrer positiven oder sittlichen Seite. Die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend.

45

Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die sittliche Ordnung der Dinge gegeben. Auch hier will der Verstand Eingriffe thun und einen ersten Menschen geboren werden lassen, ohne zu bedenken, daß das Pünktchen Erde mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeschichte des Universums im mindesten dabei gestört wird.

Die besondere Form, in der sich die Völkergeschichte unserer Erde ausbildet, ist dem Verstand sein höchster Maßstab, und er ahndet nicht, daß die ganze Menschengeschichte vielleicht nur ein Roman oder Drama ist, den die Sonne gedichtet hat, und wozu sie die Schauspieler schickt und abruft, wie sie es für gut hält.

46

Es gibt eine intellektuelle Sonnenfinsterniß, wobei der Verstand einen so großen Schattenkegel von sich wirft, daß er sich das Universelle ganz dadurch bedeckt, und daraus schließt er, daß das Universum kleiner wäre als er. Die Weltgeschichte, nicht die unsrige, ist so ewig als die Idee der Tugend. Ebenso ist der Organismus nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben.

47

In der Harmonie dieser drei Ideen, wovon jede das Ewige auf eigene Weise repräsentirt, liegt das Absolute, das, wie Sie hier selbst sehen, nichts Göttliches ist.

48[a]

Und jetzt erst entsteht die höhere Frage, wer hat diese Harmonie, mit welcher Natur, Geschichte und Organismus im schönsten Einklang gegeben ist, in unsere Vernunft gelegt? Hier ist es, wo die logischen und metaphysischen Pulse stocken, denn wie sollten sie ihre Wellen

I,8,156

über die Vernunft hinausschlagen; allein die Religion und der Glaube beseelen sie wieder.

Die Vernunft mit der Harmonie jener Ideen ist durch Offenbarung vorhanden. Hiebei aber ist ein Stillstehen aller Prädicate, ein Verschwinden alles Erkennbaren; Liebe, Freundschaft, und was wir Edles im Gemüthe tragen, ist vor diesem Glanze nichtig geworden, die Freiheit selbst und ihre Sonne - die Tugend sind dunkle Pünktchen in ihm. Der Glaube allein lebt und lebt ewig.

48[b]

Aber wie leben wir gut und böse? Wenn wir nicht künstlich folgern wollen, so ist die Antwort ganz einfach. Gut leben wir, wenn wir unsere Macht in Demuth der Religion, unser Wissen in Glauben, unser Gemüth in Andacht und unsere Weisheit in Frömmigkeit zu verwandeln suchen. Auf diesem Wege der Verwandlung liegt freilich sehr viel, und zwar viel Unbestimmtes und Vorgespiegeltes, aber Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend sind ja die Wächter des Guten und begleiten den Menschen wie Genien. Wie leben wir aber böse? Auf dem umgekehrten Wege. Wenn unsere Macht in Uebermuth und Gewalt, unser Wissen in Lüge und Unglauben, unser Gemüth in Laster und Sünde und unsere Weisheit in Bosheit und Falschheit ausartet. Ein solcher Mensch wird die Wächter des Guten austreiben, und weil er doch des strafenden Gewissens nicht los werden kann, es übertäuben.

Diese Skizze enthält die zwei Pole der Moral, nämlich die Annäherung zu Gott und den Abfall von ihm. Wer uns die Freiheit schenkte, der mußte um des Guten willen das Böse zulassen, denn das Verdienst des Menschen, das an diese Freiheit geknüpft ist, ist ja der einzige Zweck unserer sittlichen Bestimmung. Wenn das Princip des Bösen so gestellt ist, daß wir Gott selbst um Erschaffung desselben bitten würden, damit uns ein Verdienst um seinetwillen erwachsen könne, würden wir wohl Gott als Stifter oder Mitverursacher desselben anklagen? Ueberwiegt das Verdienst des Menschen nicht alle möglichen Deutungen des Bösen?

49

Ich behaupte aber, daß die Frage, warum ein Böses in der Welt sey, nicht nur widersinnig, sondern auch verwegen sey. Der Rathschluß Gottes muß uns so heilig seyn, daß wir nur vor ihm verstummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln sollen. Denn mit welchen Gründen sollen wir vernünfteln? Gründe, welche über die Vernunft hinaus bis zu jener Region dringen, wo der Rathschluß Gottes wohnt, haben wir keine, und alle übrigen sind nichtig und der Frage ungenügend. Die Philosophie kann ihren sträflichen Egoismus nicht fahren lassen. In dem Wahn, daß die sittliche

Ordnung der Dinge, in der wir leben, zur Hauptsache der Schöpfung gehöre, glaubt sie sich berechtigt, manche Frage, welche den Schöpfer angeht, stellen zu können, bedenkt aber nicht, daß diese Ordnung nur eine der unendlich vielen Formen ist, wovon jede an eine höhere und tiefere sich anfügen wird, so zahllos wie das Heer der Sterne. Wer soll jenen Plan fassen, welchem unsere Menschengeschichte nur wie ein Blatt dem Baume, ein Haar dem Kopfe und ein Tropfen dem Ocean eingefügt ist. Wie sieht eine Hand aus, wenn sie vom Leibe getrennt ist - ein unnützes Stück von häßlichem Anblick, und wie schön harmonirt

I,8,157

diese Hand mit dem Ganzen, wenn sie dem Leibe eingefügt ist? So verhält sich die Form unserer sittlichen Ordnung zum Ganzen. Diese einfachen Schlüsse sollen übrigens nicht die tiefere Ansicht ersetzen.

50[a]

Vom Frommen sagen wir, er wohne in Gott, vom Gottlosen aber müssen wir sagen, der Teufel wohne in ihm. Diese Differenz ist das Entscheidendste für die ganze Moral. Wenn wir ein menschliches Herz auf moralische Weise ebenso wie ein Physisches zerlegen und eine Neigung um die andere wie Fibern schichtweise von ihm ablösen könnten, so würde die innerste Wurzel desselben das böse Princip seyn.

50[b]

Dieser tiefste unmoralische Attraktionspunkt ist aber nicht positiv, sondern vielmehr dem Guten gegenüber die letzte Negativität. Er ist nicht ewig wie Gott, sondern vielmehr das allerzeitlichste Wesen, das jeden Augenblick sich selbst aufzehrt und sich aufs neue wieder erzeugt. Wie der Mensch geboren wird, so gibt ihm die Erde diesen Erbtheil als Erbsünde mit, die ihn bis ans Grab wie ein feindliches Wesen begleitet und nur durch immerwährenden Kampf bezwungen wird. Wer diesen Kampf nicht mit ihm beginnt, der verliert seine Seligkeit an dieß scheußliche Wesen, das lockend wie die Sirene immer erfreuen und sättigen will, und wenn es den Menschen so getäuscht hat, mit Hohngelächter in die Hölle hinabstößt.

Und hier ist es, wo ich mich mit Ihrer Ansicht befreunde. Dieses allerzeitlichste Wesen, das vom Ewigen, vom All, von den Idealen Wahrheit, Schönheit und Tugend für immer ausgestoßen ist, und das sonnenhelle Antlitz des Weisen und Frommen auf ewig flieht, ist, wenn es vom Verstande des Menschen aus seiner Negativität erhoben und positiv wird, jener Grimm des Eigenwillens, der die ganze Gegenwart auf einmal aufzehren möchte und die ganze Gemeinschaft vernünftiger Wesen zu seinen verruchten Zwecken erschaffen wähnt. Es gibt dreierlei Arten von Bösem, die wie drei Potenzen da stehen. Die erste Art ist der Eigennutz, in welchem der Verstand der Sinnenwelt sich unterwirft. In ihm ist das Böse noch gemildert; denn bei solchen Menschen können alle Handlungen, welche mit dem Eigennutz in keiner Berührung stehen, noch gut seyn. Die zweite Art ist das Böse um des Bösen willen, oder die Bosheit, in welcher der Verstand von der Vernunft abfällt. In solchen Menschen sind die Leidenschaften öfters noch das Wohlthätige. Man kann an den Stolz, an den Hochmuth, an die Eitelkeit appelliren, um die Bosheit von sich abzuhalten. Nur in diesem Sinne, nämlich gegen die tiefere Potenz des Bösen gehalten, können die Leidenschaften noch einen Werth haben, an sich aber sind sie durchaus verwerflich, und die Energie, die aus ihnen hervorgeht, steht unter der Herrschaft des bösen Princips. Die dritte Art ist das Böse, um Gott zu fluchen, oder die Gottlosigkeit. In ihr fällt der Verstand von Gott ab, und der von Gott abgefallene Verstand ist der Teufel.

50[c]

Ich könnte Ihnen die Erscheinung des Teufels und seiner Handlanger aus unserer Geschichte schildern, aber ich mag dem Teufel diese Ehre nicht anthun. Ebenso gibt es drei Arten von Gutem. Das Erste ist die Mäßigkeit und Klugheit. Das Gute wird hier befördert, weil der Beifall desselben mit Vortheil zurückwirkt. Dieß ist der Eigennutz, der die

I,8,158

Bescheidenheit mit sich führt, und der andere nicht beeinträchtigt. In ihm ist der Verstand größtentheils vom Sinnlichen abgezogen. Die zweite Art ist die Sitte und Weisheit, oder das Gute um des Guten willen, wobei das eigene Wohl schlechthin dem Allgemeinen aufgeopfert werden muß. Dieß ist der von der Vernunft regierte Verstand. Die dritte Art ist das Gute um Gottes willen oder die Frömmigkeit, der Gott vertrauende Verstand, der Glaube, die völlige Resignation.

Der Verstand ist also der Mittelpunkt, der das Gute vom Bösen scheidet. Wird er von der Vernunft beherrscht, und ist er Gott vertrauend, so sind alle Handlungen gut. Wird er aber von der Sinnlichkeit beherrscht, und fröhnt er jenem allerzeitlichsten Wesen, so müssen alle Handlungen böse seyn.

Und nun zur letzten Ansicht: Gott ist außer allem Gegensatz, außer aller Indifferenz, Identität, Absolutem u.s.w. Denn alles dieß bezeichnet bloß die Linie, welche zwischen dem Glauben und Wissen liegt, worin die Vernunft sich selbst nur gleich ist und eben darum keinen Gott erfaßt. Die Frage, ob das böse Princip abhängig oder unabhängig von Gott sey, ist daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegensatze steht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu schauen. Genug, daß wir

wissen, daß der Teufel aus dem Tempel Gottes verstoßen ist, und doch die Religion unser höchstes Gut ist. Das Geoffenbarte hingegen tritt in Gegensatz mit der Welt, das Heilige mit der Sünde, die Tugend mit dem Laster, der Himmel mit der Hölle, und Christus mit dem Teufel. Der Teufel steht nicht mit Gott in Gegensatz, sondern mit Christus. Erst mit der christlichen Lehre konnte sein Unwerth und Unwesen sich darstellen, wo der Erlöser dem Versucher, der Versöhner dem Widersacher u.s.w. sich gegenüberstellt. Die Erbsünde ist die Wurzel der Sinnlichkeit, dem Menschen von der Erde eingeboren, keineswegs aber von Ewigkeit her vorhanden. In ihr ist ein beständiger Zug. Wie eine sanfte Naturgewalt lockt sie den Menschen hinab, ihr zu folgen ist keine Mühe. Durch Sinnenreiz schleicht sich das süße Gift ein, bald ergreift es die Werkstätte der Gedanken, senkt sich in den Schoß der Leidenschaften und ruft die Schlummernde auf, ihr zu dienen. Denn die Leidenschaften sind die Vasallen der Erbsünde, die ihrem Hofe Glanz und Leben verschaffen. Wie ein fallender Körper durch das Moment der Acceleration eine immer stärkere Kraft erreicht, so gewinnt auch das süße Gift der Sinnlichkeit, das wie die Schwere immer nach der Erde zieht, je weiter es greift, eine intensivere Stärke. Endlich zur verzehrenden Flamme geworden, leckt es an der Schwelle des Tempels, wo der Glaube thront und das Unsterbliche im Menschen vom Irdischen sich reinigt. Denn auch diesen Thron muß das feindselige Wesen umstürzen, wenn seine Herrschaft gelingen soll. Aber auf einmal erscheint jetzt das Bessere im Menschen, wie es des Abgrunds gewahr wird, der sich ihm aufthut. Eine innere Stimme, welche nie fehlt, wo es Noth thut, ruft ihn zur Flucht, aber das, was wie die Sinnlichkeit im Menschen Wurzel gefaßt hat, ist nicht zu fliehen, sondern zu bekämpfen. Und nun beginnt der Kampf des Guten mit dem Bösen. Der Kampf ist nicht ungleich, aber wer soll siegen? Vernehmen Sie, Freund! was ich Ihnen aus meinem Innersten gebe. Eine

I,8,159

unmittelbare Offenbarung hat jeder Mensch in seiner Seele. Sie ist nicht durch Kunst und Wissenschaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glaube. Aber dennoch geht die Welt ins Arge, und das Bild, das ich Ihnen vorhin vom einzelnen Menschen gab, trifft die ganze Völkergeschichte. Erinnern Sie sich an die großen Epochen der Menschheit. Im Glanze der römischen Weltherrschaft erschien Christus der Retter der Menschen. Und so mußte es kommen - den Gang der Menschen zum allgemeinen Verderben mußte eine vermittelte Offenbarung auf einmal hemmen.

51

Denn nie sind menschliche Kräfte genug, die Rückkehr zum Guten im Ganzen zu bewirken; darum hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, uns zu erleuchten und zu begnadigen. Der tiefe Sinn, der in dem positiven Christenthum liegt, kann nur dadurch ganz klar werden, daß es eine Anstalt der Erleuchtung und Gnade ist, welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die Menschen gelangen läßt. So wie die letzte Negativität, was ich Erbsünde nenne, positiv zu werden beginnt, wobei, wie ich gezeigt habe, der Wille der Menschen in Willkür und Gewalt, das Gemüth in Lüge und Falschheit, der Verstand in Bosheit und Unglauben sich verkehrt, und dadurch die leibhafte Erscheinung des Teufels in der Geschichte gegeben ist, so kann dieser positiven Verkehrtheit der Menschen nur durch ein noch stärkeres Positives Schranken gesetzt werden, und dieß ist eben das positive Christenthum, welches durch mittelbare Offenbarung Gottes in Christus erschien. Die Christuslehre ist inzwischen durch ihre Ausleger verdorben worden, und die einfachen Wahrheiten, die nur zum Herzen sprechen, sind dem Verstande überantwortet worden.

52

Dieser hat das verheißene Reich Gottes zergliedern wollen und dadurch die Unschuld des Herzens, die an ihm hing, ausgerottet und es mit sich selbst in Zwietracht gesetzt. Es ist die List des Satans, das Auge der Menschen von den großen Wahrheiten abzulenken und dahin zu richten, wo die geringeren Thatsachen auf die Kapelle des Verstandes gebracht, in zehn ungleichartige Bestandteile auseinandergehen. Man mag die physische Erklärung der Wunder des neuen Testaments scharfsinnig nennen, ich nenne selbst den Versuch dazu irreligiös. Hat man vergessen, daß die Erscheinung von Christus und seiner Lehre selbst das größte Wunder und nie anders als wie eine mittelbare Offenbarung Gottes an die Menschen anzusehen ist?

53

Sollten dem Gesandten Gottes nicht die Kräfte der Natur zu Gebote stehen, um sich als solchen anzukündigen? Sind die geringeren Thatsachen nicht schon durch jene höheren erklärt? Weil man die Wunder nicht unter Gesetze bringen kann, wie die Polarität des Magnets, so sollen sie als Thatsachen verdächtig seyn. Es liegt ein Geheimniß in der Geschichte, wovon eine Ziffer folgende ist: So oft die Giganten der Erde den Himmel bestürmen wollen, so oft geschehen Zeichen vom Himmel. - Darum erschien Christus im höchsten Glanze der römischen Weltherrschaft, wo der göttergleiche Stolz auf dem Throne wurzeln wollte. Ein unsichtbarer Genius schwebt über der Weltgeschichte. Selten senkt er sich nieder, um die Freiheit der Menschen im Gange der Geschichte nicht zu stören. Sobald aber das kühne Geschlecht, sicher geworden durch das Gelingen seiner irdischen Unternehmungen, eitel und im Uebermuth das Heilige antastet, was nur geschieht, wenn es mit ihm auf

I,8,160

das Aergste gekommen, dann schwingt der Genius wie eine schwarze Wolke die Flügel über die Schicksale der Menschen. - - - -

Die Wunder sind nur mit kindlichem Gemüthe aufzufassen. Wie ein Kind, das, von der Freude des Weihnachtgeschenkes ergriffen, nie fragt, woher das Christkindlein komme, wohin es gehe, und woraus es bestehe, so müssen auch wir Kinder in dem Reiche Gottes seyn. Allein der Verstand, der sich um all dieß nichts bekümmert, treibt sein Werk und Wesen auf seine Weise fort, und hat es nun mit der Christuslehre so weit gebracht, daß die Entzweiung des Christenthums mit sich selbst, die er vor langer Zeit schon stiftete, jetzt in einen Indifferentismus übergeht, ein Zeichen der Zeit, das uns schrecklich mahnen wird. Nichts ist verderblicher in der Religion als Lauheit und Kaltsinn, denn in ihr ist der Charakter der Menschen abgeschätzt zur Sklaverei und zum Frohndienst der Gottlosen. Die Intoleranz in Indolenz zu verwandeln, ist eigentlich das gelungenste Werk des Satans.
54

Wie weit es mit uns gekommen ist und noch kommen wird, weiß mancher zu deuten, aber jedem ist es klar, daß der Geist des Verführers durch das Menschengeschlecht gehe, und daß in der großen Cycloide der Menschengeschichte wieder eine Epoche reife, wo bei gefülltem Maß der Sünden und Laster ein Weltgericht aus der Hand Gottes kommen wird. Schon einmal war er der gnädige Richter, ein andermal wird er der strenge seyn. Der Weise und Fromme bewahre sich rein, und wirke durch Beispiel und Rede so viel er vermag. Er lasse sich nicht blenden von dem allverwüstenden Egoismus, der sich an die Stelle Gottes setzt, die Kennziffer des Teufels. In der Philosophie ist dieß ein Irrthum, aber ein verderblicher und gleichlaufend mit dem politischen Taumel. Im menschlichen Leben hingegen ist es ein Greuel zum Weltgericht reif. Schon schlägt wieder die verzehrende Flamme an die Schwelle der Tempel und Altäre. - Aber hier steht auch die unüberwindliche Grenze. Wo das ewige Verhältniß zwischen Religion und Politik verkannt wird, geht ein schwarzes Verhängniß über die Menschen auf, in wildem Aufruhr kämpft Leidenschaft gegen Leidenschaft, Freund mit Freund und Bruder mit Bruder. Haß und Erbitterung, Unrecht und Gewalt, Verstellung und List, Götterstolz und Kriechsinn, und wie sonst das schlechte Gefolge noch heißt, sind die Rollen des Tages. - Nirgends Versöhnung, und nimmer ruht es dann, bis das entartete Geschlecht untergegangen, und zu neuer Saat eines bessern und schönern Lebens heraufkeimt.

- -

Dieß ist die große Wahrheit der Weltgeschichte, daß ihr ewiger Plan keine Umkehrung des Verhältnisses duldet, in welchem Politik und Religion zueinander stehen.

Ist noch etwas übrig, was zum Verständniß des Ganzen nöthig wäre?

Ich glaube - nicht. Aber eine Wahrheit gibt es noch, die lebendig in meiner Seele liegt. - Es ist die unsichtbare Gemeinschaft der Geister. Wer die seligen Träume geträumt hat auf einem andern Sterne, dem ist die Erde vorübergeschwunden wie ein Meteor der Nacht. - Leben Sie wohl.

[I,8,161]

Antwort auf das voranstehende Schreiben.

München, im April 1812.

Wären wir nicht durch Räume getrennt, vielleicht hätte sich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Gespräch gemacht. Ich wünsche, auch der Verhandlung in die Ferne, soweit es seyn kann, diese Form zu geben, und glaube dieß am leichtesten zu erreichen, wenn ich die Stellen Ihres Briefs, welche mir vor andern eine Beantwortung zu fordern scheinen, am Rande mit Ziffern bezeichne, auf die ich mich in diesem Schreiben beziehe. Hiedurch findet sich der Leser in den Stand gesetzt, Rede und Gegenrede unmittelbar gegeneinander zu halten.

Ich habe oft gewünscht, daß, wie in alten Zeiten so in unsern, wenn nicht über Glaubensartikel, doch über philosophische Behauptungen und Systeme öffentliche Gespräche in Gegenwart gelehrter Zeugen stattfinden möchten. Wie viel wäre dadurch gewonnen, nicht bloß in Bezug auf solche, die nur Trübung

und Verwirrung der Begriffe zur Absicht haben, damit niemand mehr deutlich sehe, oder aus dem Anblick klug werde. Auch zwischen ächten Wahrheitsforschern besteht der Anfang des Widerspruchs nicht selten in ganz unmerklichen Abweichungen, einer oft unschuldig scheinenden Veränderung oder Verwechslung der Begriffe, die im Fortgang zu den ungeheuersten Folgerungen führt, über die der ehrliche Gegner selber in Erstaunen gerathen müßte. Bei mündlicher Verhandlung würde solchen Abweichungen gleich im Anfange begegnet, und der Stoff im Entstehen zerstört, aus dem sich oft lange polemische

I,8,162

Reden und Auseinandersetzungen entspinnen, die im Grunde ohne Werth und unnützer Wortschwall sind.

Sie haben eingewilligt, daß Ihr Schreiben zugleich mit meiner Antwort gedruckt werde, und gaben dadurch zu erkennen, daß es Ihnen nur um die Ausmittlung der Wahrheit oder wenigstens des eigentlichen Streitpunktes zu thun sey, die sich bei einer solchen unmittelbaren Nebeneinanderstellung des Einwurfs und der Antwort nicht leicht verbergen können.

Wie *Sie* nun sich bedingen, Ihre Einreden und Bemerkungen geradezu und im behauptenden Tone vorzubringen, so werden Sie diesen auch mir nachsehen, wo er zur Sache gehörte, ohne in der Offenheit der Aeußerungen eine Verletzung der Ihnen längst geweihten Achtung und Freundschaft zu erblicken.

Erwarten Sie übrigens nicht, daß ich genau der Ordnung Ihres Briefes folge. Denn es lassen sich zwar beim unmethodischen Gang leicht Einwürfe häufen; aber die Antwort, da sie nur aus dem Ganzen der Ansicht fließen kann, muß schon darum in gewisser Art systematisch werden.

Ich trenne, was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. Erst werde ich versuchen, jenes zu beantworten; hernach erlaube ich mir, Ihnen meine Gedanken auch über Ihre Denkart zu eröffnen.

Zuerst also sind Sie überhaupt nicht zufrieden, daß ich wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen der Freiheit für möglich gehalten und wirklich unternommen habe. Das Wesen wie das Verhältniß der Freiheit schien Ihnen schon immer der Demonstration entrückt, unter welcher Sie eben Wissenschaft überhaupt verstehen. Die Freiheit, sagen Sie (15-16), könne nie zum Begriff werden - als könnte irgend etwas zum Begriff werden, das nicht Begriff ist! Das Nämliche, scheint mir, könnten Sie in dem nämlichen Sinn auch von dem Stein sagen. Ebenso wenn Sie (17) fragen: Ist das Sittliche, die Tugend, die Schönheit *gedacht?* worauf ich fragen könnte: ist der Stein, ist der Ton, ist die Farbe *gedacht*? Hierin hat also die Freiheit nichts Besonderes.

I,8,163

Fast scheint es, Sie glauben: was Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werde, das werde eben dadurch schon zu einem bloßen Begriff gemacht, wie Sie auch sagen (15), dadurch, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, müsse mir dieselbe mit der Nothwendigkeit vermischt erscheinen. Ich weiß aber nicht, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, ob ich gleich von einem Begriff der Freiheit rede. Ich kann aber auch vom Begriff jeder beliebigen Sache, z.B. eines Steines, reden, ohne darum den Stein, mit welchem man Häuser baut, für einen Begriff auszugeben.

Das Argument, dessen Sie sich in dieser Hinsicht bedienen, würde also den Fehler haben, daß es zu viel bewiese. Sie geben zu, man müsse sich doch von der Freiheit unterrichten, also sich einen Begriff von derselben machen. Aber das sey eben das Irrationale, *wovon ich rede.* Die Freiheit sey nie ganz in den Begriff aufzunehmen, immer bleibe noch ein Rest, der im Begriff nicht aufgehe (16).

Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, das ich in der Tiefe. Sie nennen irrational, was unserem

Geiste am unmittelbarsten gegenwärtig ist, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundschaft (17), ob Sie gleich in diesem Sprachgebrauche sich nicht gleich sind, und an andern Stellen (6) diesen Begriff in einem ganz dem meinigen analogen Sinn anwenden. Ich nenne irrational, was dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, das Seyn, als solches, oder das was Plato das Nicht-*Seyende* nennt.

Sollte sich dieser Widerspruch nicht schon durch bloße genaue Begriffsbestimmung entscheiden? Der Ausdruck: etwas in Begriffe auflösen, ist durch den öftern Gebrauch geläufig geworden; daher es leicht geschehen könnte, ihn auch in verkehrtem Sinne anzuwenden. Der *Begriff* einer Sache ist doch wohl nichts anderes als das geistige Bewußtwerden derselben; *Denken* nichts anderes als der geistige Proceß, durch den wir zu diesem Bewußtwerden gelangen. Auflösung im chemischen Sinne (woher der Ausdruck doch genommen ist) findet nur statt, wo ein Fremdartiges mit dem andern gleichartig werden soll. Um uns aber der Freiheit, der Tugend, der Freundschaft, der Liebe geistig bewußt

I,8,164

zu werden, bedarf es nicht erst einer besonderen Operation der Aufnahme oder Auflösung ins Bewußtseyn; sie sind an sich dem Geistigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins. Was dagegen dem Geistigen oder dem Denken widerstrebt, das Reelle, das Seyn, als solches, dieses ist's, dessen wir zwar auch uns geistig bewußt werden können, dessen Begriff aber eben darin besteht, *nicht* im Begriff aufzugehen. Es ist also nach meinem Bedünken eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses, das Geistige irrational und dagegen das Ungeistige rational zu nennen.

Nach Beseitigung dieser allgemeinen Gegenrede erlauben Sie mir zu den Einwendungen fortzugehen, welche Sie den in meiner Abhandlung enthaltenen Grundbegriffen von *Gottes Natur und Wesen* entgegenstellen.

"In Gott (dem existirenden versteht sich) müsse unterschieden werden, zwischen dem bloßen *Grund* der Existenz und dem Existirenden selber oder dem *Subjekt* der Existenz". So lautet meine Behauptung. - Dagegen Sie (1): "Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade darum der Grund auf Grund zu seyn und *fällt mit der Existenz in eins zusammen*". - Das Letzte gebe ich Ihnen vollkommen zu. Der Grund zur Existenz und die Existenz sind an sich nicht verschieden, wenn Sie unter dieser eben nichts weiter als die Existenz, das reine Existiren, als solches, verstehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das existirende Subjekt gehört, so müßte ich es leugnen; denn der Grund ist das nicht-Subjekt, das nicht selber Seyende, also von der Existenz, sofern darin das Subjekt schon mitbegriffen wird, nothwendig verschieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der *Existenz* und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem *Existirenden* und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist.

Wahrscheinlich indeß wollten Sie eben *dieses* sagen: Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst habe, so müsse dieser Grund mit dem existirenden Gott *in eins fallen*, wie auch sonst (2) nach

I,8,165

meiner Lehre Wesen und Form und ähnliche Gegensätze in Einen Punkt zusammenfallen.

Das in-eins- oder in-Einen-Punkt-Zusammenfallen sind leider Ausdrücke, die sich durch den häufigen Gebrauch etwas leicht gemacht haben. Nennen Sie in-eins-fallen, *einerlei werden*; oder verstehen Sie darunter, *zu Einem Wesen gehören*? Beide Begriffe möchten Sie wohl verwechseln. Im ersten Sinn wäre Ihre Folgerung unrichtig, im andern würde ich sie zugeben. Gott hat den Grund seiner Existenz *in Sich*, in seinem eignen Urwesen, also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem auch der

existirende Gott (Gott als Subjekt der Existenz) gehört. Ich bezeichne dieses Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, deutlich genug in meiner Abhandlung (S. 497 [VII, 406]); wie ich es auch sonst, um es von *Gott* (als bloßem Subjekt der Existenz) zu unterscheiden, nicht Gott, sondern das *Absolute* schlechthin genannt habe. Daraus aber, daß der Grund und das Subjekt der Existenz zu Einem Urwesen gehören, folgt nicht, daß sie beide unter sich gar nicht unterschieden seyen; vielmehr gerade, weil zu Einem Wesen gehörig, müssen sie in anderer Hinsicht unterschieden, ja entgegengesetzt seyn. - Gemüth und Geist des Menschen gehören zu Einem Wesen und fallen, auf die bestimmte Person bezogen, wirklich in eins zusammen, d.h. sie machen zusammen nur das Eine Urwesen aus, von welchem die wirkliche Person die bloße Entfaltung ist; aber in dieser Entfaltung sind sie nothwendig unterschiedene, voneinander unabhängige Potenzen, die bekanntlich sogar in Widerspruch miteinander gerathen können.

Aber nicht bloß der Begriff *Grund* (den Sie übrigens in einem von mir gar nicht gedachten - dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff *Folge* zugeben, wonach am Ende wohl gar der seyende Gott eine *Folge* des Seyns, des *nicht-seyenden* Grundes wäre) - nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Wesen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verstandesbegriffe sind Ihnen, übergetragen auf Gott, anstößig und verdammlich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verstandeswesen,

I,8,166

oder wie Sie es späterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde.

Hiedurch wird unser Handel mehr ins Weite gespielt und gewissermaßen zu der allgemeinen Frage von dem Werth und der Geltung verständiger Begriffe in Bezug auf Gott ausgedehnt. Auf diese Streitfrage nun kann ich mich hier nicht einlassen; und zwar *erstens* darum, weil ich nur in Erwägung ziehe, was mich oder meine Behauptungen insbesondere angeht, aber keineswegs unternehmen will, Ihre Begriffe über Gegenstände zu berichtigen, in Ansehung welcher Sie mit *allgemein*-angenommenen Vorstellungen im Widerspruch sind. Daß dieß hier der Fall ist, glaube ich leicht zeigen zu können, und Sie selbst gestehen es (14) unverholen. Ist nicht Gott nothwendig schon eben dadurch ein in gewissem Sinne particuläres Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist? Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne für-sich-Seyn, also in diesem Sinn ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Absicht handelndes Wesen gedacht werden, das nicht eo ipso auch ein Verstandeswesen ist?

Ich preise Sie daher öffentlich wegen der ungemeinen Consequenz und Offenheit, mit der Sie das eine wie das andere verwerfen und gerade heraus sagen: die Prädicate der Allmacht, der Allgüte, der Allweisheit seyen wir nicht *berechtigt* auf Gott *überzutragen* (10); es verhalte sich ebenso (14) mit den Prädicaten der Selbständigkeit, der Persönlichkeit, des Selbsterkennens, des Selbstbewußtseyns, des Lebens u.s.f.; ja daß Sie am Ende (27) sogar verbieten, von Gott zu sagen: *Er ist*, das alles seyen nur Menschlichkeiten, aus unsern Gedanken- und Gemüthsprocessen geschöpfte Particularitäten, unangemessen der Würde Gottes. Es geht freilich Gott hiebei nicht besser als morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde und der göttlichen Verehrung ihrer Völker aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen Sie ihm sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen ab.

I,8,167

Dahin - muß bei consequenter Verfolgung alle Kantische, Fichtesche und Jacobische, überhaupt die

ganze Subjektivitätsphilosophie kommen, welche unsere Zeit beherrscht. Sie allein sind in dieser Hinsicht dem Selbstbetrug entgangen, durch den sich andere täuschen. Diese legen zwar aus andern Gründen auf die Lehre von einem persönlichen Gott ein großes, wenn auch nicht immer verstandenes Interesse. Aber um diese Lehre zu begreifen, werden Voraussetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, ins Angesicht beleidigen. Allein, wie *Sie* richtig gefühlt haben, es gibt hier keine Wahl. Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) *totale* Vermenschlichung Gottes. Dieß ist es, was jene scheuen, die gern für Philosophen von Metier angesehen seyn möchten. Denn es ist ja jedem Anfänger in der vernünftigen Religionslehre bekannt, daß Gott über alles Menschliche weit erhaben ist, und *unwiderleglich* hat Kant erwiesen, daß alle Anwendung von menschlichen Verstandesbegriffen auf Gott unstatthaft und thöricht ist. Sie würden sich also ganz um den Ruf der Philosophen zu bringen glauben, wenn sie ein wirkliches Begreifen eines persönlichen Gottes für möglich erklärten. *Reden* wollen sie aber doch davon, weil es schön klingt und erbaulich lautet.

Allein - wie gesagt, auf diese Streitfrage will ich mich nicht einlassen. Mein Hauptgrund ist, weil ich dieser ganzen Art zu argumentiren überhaupt keine Gültigkeit zugestehe. Es kann überhaupt nicht die Frage seyn, mit welchem Recht wir unsere Begriffe auf Gott übertragen; wir müssen vorerst wissen, was Gott ist. Denn gesetzt, es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, daß Gott wirklich selbstbewußt, lebendig, persönlich, mit Einem Wort menschenähnlich ist, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? - Wenn, wie Sie sagen, meine Vernunft in dem, was Sie

I,8,168

von Gott bejaht, sich über Gott gestellt hätte (37), so würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenso, ja noch weit entschiedener thun, indem sie sich a priori, ohne alle Untersuchung, bloß subjektiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir selbst von Gott behaupte, sondern nur *seinen* Wegen nachzugehen suche.

Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung - unter dem Schein der Bescheidenheit; auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menschlichen Urtheilens?

Sie sagen: Gott *muß* schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun aber menschlich seyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun (12), zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur *gemein macht*, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit *ich* ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedriget?

Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch *sich selbst*, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn *will*. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu seyn, was er seyn will.

Diese ganze Argumentation ist mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet, und sollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir sagen: Gott darf nicht nach menschlichen Begriffen gedacht werden, so machen wir die Beschaffenheit unserer menschlichen Begriffe ebenso - nur zum negativen Maß der Gottheit, wie Protagoras das wirklich bloß Subjektive des Menschen zum Maß aller Dinge machte. Aber Sie gehen hierin noch weiter als Kant und machen die *Erde* (5) oder, wie Sie es nennen, unser armseliges - wie mir aber scheint, doch nicht so gar verächtliches - Erdsphäroid wieder zum Maß unserer Begriffe.

I,8,169

Keiner unserer geistigen Gedanken geht über die Erde hinaus. Die Anwendung unserer Stammbegriffe gilt nicht einmal bis in den nächsten Planeten oder die Sonne (6), geschweige bis in den Himmel. Wenn also Gott selbstbewußt, selbsterkennend und persönlich ist, so ist dieß für ihn (11) ein Afficirtwerden durch die Begriffe unseres irdischen Verstandes (die er doch übrigens uns selber eingepflanzt hat), und um dieses Afficirtwerden zu verhindern, muß er selbst auf Leben und Persönlichkeit Verzicht thun. -

Auch auf das Argument, das Sie aus Ihrer Theorie von Vernunft und Verstand hernehmen, wobei dieser bald als das Prisma für den jenseitigen indifferenten Lichtstrahl (8), bald als ein Beleg von doppelter Reflexion (9) erscheint, kann ich mich aus dem nämlichen Grunde nicht einlassen; weil ich überhaupt verwerflich finde, über Gott aus Gründen absprechen zu wollen, die nicht aus ihm selbst, sondern aus unserem Erkenntnißvermögen hergenommen sind. Außerdem aber kann ich jene Sätze von Vernunft und Verstand nur als ganz willkürliche Versicherungen ansehen. Ich gehe daher von diesen allgemeinen Beweisen, die im Grunde alle schon voraussetzen, was erst bewiesen werden soll, und daher, die Wahrheit zu sagen, nichts beweisen, zu den Bemerkungen Ihres Schreibens fort, die gegen die *Evolution Gottes aus sich selbst,* wie sie in jener Abhandlung - nicht sowohl dargestellt als angedeutet worden, gerichtet sind.

"Ich leihe, sagen Sie, Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre". Hierauf beweisen Sie dann (13), daß Sehnsucht etwas ganz Menschliches ist. Sie konnten sich diesen Beweis in jeder Hinsicht ersparen, besonders aber, wenn es Ihnen gefiel, meinen Gedanken, anstatt ihn in den nächsten beliebigen Ausdruck zu übersetzen, mit den Bestimmungen wiederzugeben, unter welchen er in meiner Abhandlung vorkommt. Ich behaupte: es ist in Gott außer dem, was in Ihm eigentlich *Er Selber* ist, ein anderes, von diesem verschiedenes, obwohl nicht abzutrennendes, Princip, dessen Charakter Sehnsucht ist, und zwar bestimmt Sehnsucht, das Göttliche in sich zu empfangen und

I,8,170

darzustellen. Von eben diesem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung (in-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden ist. Sehnsucht ist sein *Charakter,* wie der der ganzen Natur, nicht daß sie eine Sehnsucht hätte, sondern sie ist selbst und wesentlich Sehnsucht. Wenn Ihnen also auch (was doch nicht der Fall ist) verstattet seyn konnte, erst dieses von dem eigentlichen Selbst Gottes unterschiedene Wesen mit Gott selber (dem seyenden) zu verwechseln oder zu *vereinerleien,* so konnten Sie doch selbst dann nicht sagen, ich schreibe Gott eine Sehnsucht zu, oder ich leihe ihm dieselbe, wie man dieß von einer *Eigenschaft* sagen kann. Sie mußten dann wenigstens sagen, ich mache Gott selbst zur Sehnsucht, oder ich behaupte: Gott selbst sey wesentlich Sehnsucht. Also auf jede Art ungenau und unangemessen meiner Vorstellung ist der gebrauchte Ausdruck; und der Nerv der Behauptung, daß dieses Princip das einzige Werkzeug der Aktualisirung des verborgenen und an sich bloß in sich selbst seyenden Wesens der Gottheit sey, wird nicht einmal berührt.

Doch - Sie fragen, wozu überhaupt diese Sehnsucht, die zwar nach dem Verstande sich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht selbst Verstand, also verstandlos ist (Abh. S. 433 f. VII, 360)? "Wenn Gott von Ewigkeit war, wie sollte je das Verstandlose dem Verstande, das Chaos der Ordnung, die Finsterniß dem Lichte vorangegangen seyn" (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das *War* von Gott aussagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das *Ist* von ihm ausgeschlossen. Ich begnüge mich also Sie zu

fragen, in welchem Sinne Sie jenes *War* nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit *war* - nämlich im Zustand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er sich nur durch die vollendete Schöpfung setzt -: so ist allerdings nicht einzusehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verstandlose dem Verstand, die Finsterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war - nämlich im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz, wenn er im Gegentheil einen *Anfang* seiner Offenbarung machte, so ist damit zwar noch nicht bewiesen, daß dem gegenwärtigen Zustand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finsterniß,

I,8,171

dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sey; aber es besteht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes hergenommen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie sich bekennen wollen, - dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urwesen und nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch dem geoffenbarten Seyn nach. Im ersten Fall hat Ihr Beweis seinen Nerv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit Gott gleich ewig ist, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her geschaffen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweise oder allein meine Behauptung; und ebenso gut und in gleichem Sinn könnten Sie der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinstimmung mit dem Christenthum einen *Anfang* der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegensetzen: "das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechsel der Dinge in sich dulden". -

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer gefährlicheren Seite, der moralischen, an. Weil ich behaupte, daß *geschichtlich* oder der Wirklichkeit nach das Verstandlose vor dem Verstand, Finsterniß vor dem Licht sey, so meinen Sie (34), was uns hindern könnte, diese Erklärung weiter fortzusetzen, und die Tugend aus dem Laster, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu lassen? - "Denn setzen Sie hinzu, das was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünschte ich von ihnen nicht gesagt. So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht gelesen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerksamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. "Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böse, als solches, *nur in der Creatur* entspringen kann". - "Das anfängliche Grundwesen (worunter eben jener dunkle Grund der Existenz Gottes verstanden wird) kann nie an sich böse seyn." - "Es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey" (S. 453, 488 VII, 375, 399] u.a.). Eine solche Unterschiebung, welche

I,8,172

in der Verbindung, worin sie steht, das zuvor nur einwurfsweise Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundsätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, sollte ein Mann Ihres Geistes denen überlassen, deren leicht überreizter Verstand durch ihnen fremde und unerhörte Begriffe unwillkürlich auf solche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich also bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Voraussetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieser ist, oder womit er vergleichbar seyn mag.

Es ist Ihnen bekannt, und Sie selbst führen die darauf sich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urwesen oder die unanfängliche und absolut ewige Gottheit *vor* und *über* allem Grunde setze (S. 497 [406]) und in dieser Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott

in Sich (in seinem Urwesen) hat. Indem Sie also voraussetzen, daß Gott überhaupt und indistinkte aus dem Grunde hervorgehe, d.h. seinen Ursprung aus dem Grunde habe, entstellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derselben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Existirenden gebe, nicht aber zu dem, was *über* dem Grund, wie über dem Existirenden ist. Nur zu diesem verhält er sich als Grund (Grundlage) der Existenz. Sie mußten daher wenigstens die Bestimmung hinzusetzen: Gott als das Existirende (ô' –í), als Subjekt der Existenz, gehe aus dem Grunde zur Existenz hervor. Aber bei dieser Bestimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum *Existiren*, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, *was existirt*, dem Subjekt der Existenz, welches, wie ich Ihnen schon (1) zeigte, zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind.

[1] Z.B. einem Süßkind. Man s. dessen Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott etc. im 17ten Stück des Magazins für christliche Moral und Dogmatik; auch besonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. - Was es mit dieser (angeblichen) Prüfung auf sich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Später hinzugesetzte Anmerkung.

I,8,173

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, so konnten Sie nur sagen: das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d.i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz. Wollten Sie gegen diesen Gedanken streiten, so gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe sich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart gewesen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urwesen einerlei sey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für sich verstandloses Princip in Gott sey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht schwer fallen konnte.

Dasselbe Verhältniß, das nach *Ihrer* Darstellung meiner Grundsätze *Gott* zu dem Grunde hat, scheinen Sie auch zwischen Licht und Finsterniß, Verstand und Verstandlosem vorauszusetzen. Sie stellen sich, wie es scheint, vor, das Licht habe als *Potenz*, als Wesen seinen Ursprung von der Finsterniß, der Verstand als *Princip* habe seinen Ursprung von dem Verstandlosen - das Seyende von dem Nichtseyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weise mißverstehen. Die Finsterniß ist nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Wesen sey, wie das Licht ist; das Verstandlose ebenso muß nicht darum seyn, damit es einen Verstand gebe. Das Licht, und was ihm analog ist, der Verstand, ist eine, von der Finsterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als diese (= A^2); oder (um das Eigentliche zu sagen) das Licht ist eben das seinem *Begriff* nach (*in sich*) Seyende, was *dazu* keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-sich-Seyende ist, bedarf es, um *als* dieses in-sich-Sehende zu *seyn*, d.h. um sich *als* dieses *zu erweisen, thätig* zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, welche also Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) seiner Aktualisirung ist, und als Bedingung ihm als *Wirklichem*, in-Wirkung-Gesetztem, nothwendig - nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach - vorangehen muß. Im Gegentheil ist nun die Finsterniß, als das absolut-Entgegengesetzte des Lichts, nothwendig das von sich selber (*in sich*) nicht *Seyende*, d.h., sie

I,8,174

hat kein wahres *Seyn in sich selber* und ist ursprünglich nur ein *Seyn außer sich*; denn sie ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von dessen Offenbarung. Und so wie die Finsterniß Bedingung oder *Grund* des

äußerlich-*Seyns* oder Existirens des Lichtes ist, so ist hinwiederum das Licht *Ursache* eines in-sich-Seyns der Finsterniß - sie ist schöpferisches Princip, das aus dem Nichtseyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf diese sage ich - in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten -, das Seyende *gehe* aus dem Nichtseyenden, der Verstand aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsterniß *hervor*.

Wollten Sie indeß diesen Satz in einen allgemeinen verwandeln, so mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Bestimmung hinzusetzen. Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, aber dem ersterbenden, Licht aus Finsterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verstand kann, als *solcher*, als *wirklich*, nur aufgehen, indem das zuvor herrschend gewesene Verstandlose sich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als solches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erst herrschende Princip der Finsterniß ihm erstirbt, sich ihm unterwirft.

Wenn also auch jene Folgerung abscheulich genug lautet, um jedermann mit Entsetzen zu erfüllen, so brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße *Bestimmung* hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszusöhnen. Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dieß ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl

I,8,175

als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menschen leben, so muß der Teufel in ihm sterben, so wie Sie umgekehrt sagen: in dem Menschen, der Gott los sey, wohne der Teufel.

Wie schon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder sich besonders der Sittlichkeit gegen mein System annehmen zu müssen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Mensch auf Erden nur ein Schauspieler seyn könnte, den die Sonne schickt und abruft, wie sie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene romanenhafte Unsterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unserer künftigen Metamorphosen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philosophie die Idee einer Geisterwelt so völlig fremd ist. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Systems. Eine negative Seite des Verstandes, welche die *Natur*, eine positive, welche die *Geschichte* ist (auch die "höhere Ordnung der Dinge" genannt, als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunst; das ist alles! Doch, wie gesagt, ich liebe solche Folgerungen überhaupt nicht, weil es sich von selbst versteht, daß, was theoretisch betrachtet irrig oder unkräftig ist, auch nothwendig moralisch kraftlos oder irreführend seyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematischen Formeln) läßt sich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich versichere Sie aber, daß dieß nicht meine Absicht ist, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt sind, wenn Sie *Ihnen* geläufige Formeln, wie die "dynamische Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinschaftlichen Centro sich trennen" mir unterlegen.

Sie sehen durch meine Lehre (unstreitig einiger physikalischer Ausdrücke wegen) - die Ethik schon von der Physik verschlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21 - 22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur

I,8,176

analogisch auf die sittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden (36); hingegen da, wo Sie selber die Natur des Bösen erklären wollen, nennen Sie das innere Princip desselben den tiefsten unmoralischen *Attraktions*-Punkt im Menschen (50). Welch ein Unterschied ist wohl in der gegenwärtigen Beziehung zwischen Schwere und Attraktion, wie ich denn überhaupt in dem, was Sie von der Natur des Bösen sagen, im Grunde nur meine eigne Idee wieder finden kann? "Die Begriffe von Peripherie und Centrum gehören bloß der Naturseite an, und seyen in der moralischen Welt keiner Bedeutung fähig" (23), und doch machen Sie kurz vorher die Natur zur negativen, die sittliche Welt zur positiven Seite, und vergleichen beide (20) mit den entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel (wodurch, im Vorbeigehen zu sagen, die sittliche Welt vollkommen der Natur *gleich* gesetzt wird, indeß bei einer Vergleichung der ersten mit dem Centro, der andern mit dem Umkreis, wenigstens die Superiorität der moralischen über die physische Welt dargestellt würde); die Geschichte der Menschheit dann weiter zu einer Cycloide, mit der Behauptung, nur noch die transscendenten Linien von unendlicher Ordnung bieten Analoga für die sittliche Welt dar (24). Gleich als wären diese Linien weniger Naturformen, als es der Kreis ist! Und wenn überhaupt mathematische Analoga von sittlichen Dingen verstattet sind, warum nicht das weit allgemeiner bedeutsame von Mittelpunkt und Umkreis, als das Ihnen so gefällige von den Schenkeln, den Abscissen, der Asymptote der Hyperbel?

Ueberhaupt will ich bemerken, daß ich verwundert bin, wie Sie noch immer an mathematischen Gleichnissen hangen, die Ihnen vielleicht für untergeordnete Dinge einige Vortheile gewähren konnten, und die Neigung nicht überwinden können, sich alles auf diese todten Formeln zurückzubringen. Sie wollen sogar (40) meine dialektische Theorie vom ersten Ursprung der Zweiheit, wie einst die magnetischen Erscheinungen, am Hebel deutlich machen. Ich hätte davon, der angenommenen Ordnung nach, gleich zu Anfang reden sollen. Aber ich unterließ es, weil ich in jener ganzen Exposition (38 - 40) eine Verwirrung meiner Begriffe fand, bei der ich kaum wußte, wo anzufangen. Ich mußte entweder

I,8,177

erst die ganze Sache zurechtstellen, von Anfang herleiten, wer weiß, ob mit besserem Erfolg, da die Ruhe, mit der Sie jetzt scherzend und selbst verächtlichen Blicks (41) auf alle philosophischen Systeme herabsehen können, Ihnen schwerlich verstattet hätte der Herleitung zu folgen. Oder ich mußte jene Stelle Ihres Briefes nachahmen, wo Sie, um sich ganz auszusprechen (24 - 25), in lauter Negationen reden; ich mußte sagen: "Ein lebendiger Proceß, wie jener des ersten Ursprungs der Zweiheit, läßt sich nicht am Hebel darstellen. Was ich den Grund nenne, läßt sich nicht (40) mit dem Schwerpunkt vergleichen; sollte je ein solches Mechanisiren hier stattfinden, so müßte er mit dem einen Gewicht des Hebels verglichen werden. Es braucht kein besonderes differenziirendes Princip in dem Einen, um den Ursprung der Zweiheit zu erklären (38). Ich habe niemals behauptet, daß Böses und Gutes - zugleich oder nacheinander - aus dem Ungrund hervorgehen" (39) u.s.w. Wozu würden aber alle diese Verneinungen gedient haben? Der Hergang des Processes, das Geschichtliche, Genetische ist Ihnen unbekannt, wie könnten Sie, und wer mit Ihnen in gleichem Falle ist, aus dem Dialektischen sich zurecht finden?

Hiemit will ich also meine Antworten auf Ihre Einwendungen beschließen, indem ich glaube, das Bisherige könnte hinreichen, Sie zu überzeugen, daß Sie den Sinn und Zusammenhang der in meiner Abhandlung enthaltenen Ideen noch nicht völlig erreicht haben. Ich übergehe vieles, das leicht auflösbar oder geradezu irrig ist, wie wenn Sie mir (25) Schuld geben, ich negire die Freiheit in Gott, weil ich das Band der Principien in ihm für (moralisch) unauflöslich erkläre, oder wenn Sie der Naturphilosophie - (freilich weiß ich nicht, was Sie so nennen) die anfanglose Zeit (42) zuschieben.

Habe ich nun bisher Ihre Einwendungen vielleicht etwas zu kurz und trocken beantwortet, so ziemt es mir jetzt zu gestehen, daß diese Einwendungen, so wie überhaupt Ihre Ansichten meines Systems ziemlich folgerichtig aus Ihrer eignen Betrachtungsart der Dinge folgen, und daß jenes da, wo Sie stehen, Ihnen nicht wohl anders erscheinen kann. Meine Antwort würde daher unvollkommen und ungenügend seyn, wenn

I,8,178

Sie mir nicht erlaubten, nun auch im Gegentheil meine Gedanken über Ihren philosophischen Standpunkt mitzutheilen.

"Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die *menschliche Vernunft* gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die Schöpfung oder (?) Natur ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Wahrheit" (43). Sie rührt demnach keineswegs unmittelbar von Gott her, sondern die sogenannte Idee, *Wahrheit*, ist ihre einzige Schöpferin (ebendas.). Diese sogenannte Idee ist aber selbst nur gesetzt, inwiefern die *menschliche* Vernunft gesetzt ist, und mit ihr zugleich. Somit fällt Ihnen die ganze Natur in die menschliche Vernunft hinein. Diese Ansicht erhebt sich also zwar nicht über den allersubjektivsten Idealismus; aber es ist nicht das lebendige Ich, wie bei Fichte, sondern mittelbar die kalte Vernunft, unmittelbar der todte Begriff Wahrheit, durch den die Natur producirt, oder, weil dieß schon zu lebendig ist, schlechthin gesetzt ist. Ich finde diese Art von Idealismus die bequemste von allen. Sie überhebt aller Fragen wegen des Hergangs, des *Geschehens*, welches immer die schwierigsten sind. Die Frage, ob und wie die Natur entstanden, hat keinen Sinn, weil die Idee der Wahrheit, die Seele aller Construktionen, nicht wieder in die Construktion aufgenommen werden kann. Es gibt Menschen, denen die Welt, wegen angeborener Unempfindlichkeit für die Farbe, wie ein Kupferstich aussieht. Menschen, für welche die Natur das *wirklich* würde, was sie in Ihren Gedanken ist, ein totaler Reflex der sogenannten Idee Wahrheit, müßte sie unstreitig wie ein Buch voll geometrischer Figuren vorkommen. Das Wort Reflex würde übrigens die Sache ganz leicht machen, wenn sich nur ein Reflex denken ließe ohne etwas, wovon oder woraus reflektirt wird. Da Sie aber außer der menschlichen Vernunft und der in ihr gesetzten sogenannten Idee Wahrheit nichts haben, so wäre ich begierig, woher Sie das reflektirende Medium zu jenem totalen Reflex nehmen wollten?

Wie es sich auf der Seite der Natur verhielt, so verhält es sich auch mit der sittlichen Seite, "die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der *Idee der Tugend* (45). Eine so einfache und

I,8,179

unschuldige Weltgeschichte wäre dem bedrängten Menschengeschlechte wohl zu gönnen. Aber eine Geschichte, in welcher Sie selbst die Erscheinungen und Wirkungen des Teufels ganz leicht nachweisen könnten, wenn Sie dem Teufel nur diese Ehre anthun wollten (50b), in der von jeher neben seltenen und verborgenen Tugenden alle Kräfte der Bosheit in offenbarer Wirkung sich gezeigt haben, eine solche Geschichte als einen totalen Reflex der Tugend begreifen zu wollen, scheint mir doch wirklich zu menschenfreundlich.

Ebenso ist der Organismus nur der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben (47). Wenn der entzückte Betrachter gesteht, daß auf der Oberfläche des vollkommenen menschlichen Leibes alle einzelnen Schönheiten des Universums in der ergötzlichsten Harmonie zusammenspielen, so wird doch kaum jemand finden, daß Magen, Gedärme, Milz, Leber, Pankreas und die vielen einzelnen von der Natur vorsorglich nach innen gebrachten Werkzeuge, die doch auch zum Organismus gehören, oder daß der Organismus überhaupt in so manchen das Schönheitsgefühl des

Menschen mit Abscheu erfüllenden Geschöpfen ein totaler Reflex der Schönheit sey.

Nochmals; ich finde eine Vernunft, *mit der alles schon gesetzt* ist, ungemein bequem, und verwundere mich nur, wie Sie noch Reflexe jener drei Abstraktheiten nöthig finden. Es wäre weit kürzer, Natur, Geschichte und Organismus (den Sie insofern nicht zu der Natur zu rechnen scheinen) ohne solche Umstände gleich in ihrer ganzen Breite mit der Vernunft und ihren drei Abstraktheiten zumal gesetzt seyn zu lassen.

Unstreitig verwundert Sie der Ausdruck, dessen ich mich über jene sogenannten Ideen bediene. Denn das ist ja doch gewiß und entschieden, und gibt täglich zu den schönsten Reden Veranlassung, daß Wahrheit, Tugend und Schönheit Ideen sind. Und zwar dieß ganz wörtlich verstanden. Auch für ächt Platonisch wird es gehalten. Denn Plato spricht z.B. im Phädrus von der *Schönheit,* daß wir sie einst im höchsten Glanze gesehen und uns ihrer erinnern, wenn wir hier schöne Dinge erblicken. Soviel ich nun mir anmaßen kann, Platos Sinn zu verstehen, meint er hiebei die ursprüngliche Schönheit - nicht eine für-sich-seyende,

I,8,180

da sie ja an sich selbst kein Subjekt seyn kann, sondern die Schönheit *des an und von sich* ***Schönen***, und dieses, als ein wirkliches *Subjekt* (ein –íôùò –í), kann ja nach dem Sprachgebrauche und nach Platonischer Denkweise auch allein ein *Ur-Bild,* eine Idea genannt werden. Auch ist bekannt, daß Plato sonst nicht von der *Gleichheit,* von der *Schönheit,* der *Güte,* der *Gerechtigkeit,* der *Heiligkeit,* sondern von dem *Gleichen selber* (ášô' ô' nóïí, Phaed. p. 169), von dem *Schönen,* dem *Guten,* dem *Gerechten,* dem *Heiligen* selber (ðåñr ášôï™ ôï™ êáëï™, êár ášôï™ ôï™ Pãáèï™ êár äéêáßïõ êár ¿óßïõ, Phaed. p. 171) als von Urbildern redet, wie ihm ja diese allein ôN –íôá heißen können, welche nach ihm jede Seele ursprünglich schaut (Phaedr. p. 328). Nun ist freilich wahr, daß, wer das an sich Gute, das von sich Schöne, das an sich Gleiche selber sieht, eben dieser auch die urbildliche *Schönheit,* die urbildliche *Güte* und *Gleichheit* schaut; aber das Urbildliche daran ist nicht die Schönheit als Eigenschaft, als Abstraktum, sondern das Seyende (ô' –í), das Subjekt, das Ur-Schöne selbst.

Nun ist das eben das Eigenste Ihrer Philosophie, oder, wie Sie es selber lieber nennen, Ihrer Nichtphilosophie, daß sie überall kein üí, kein wahrhaft und an sich Seyendes will, weil Gott ihr particulär, ein Subjekt werden möchte. Die Vernunft ist Ihnen das universelle Organ; diese hat zum unmittelbaren Gegenstand die reine Allheit (7). Das Ewige ist Ihnen nicht Eins, sondern das *All* (26). Der Frevel des leidigen Verstandes besteht (44) eben darin, daß er die Allheit zur Einheit herabsetzen, oder, wie Sie es (ebend.) erklären, alles particulär, individuell, persönlich, zu einem Subjekt oder Seyenden machen will. Die Einheit ist das Leben und die Seele in der Allheit. Ein *Herabsetzen* der Allheit zur Einheit kommt mir daher nicht anders vor als ein *Herabsetzen* des Leibes zur *Seele,* des Körpers zum *Geiste.* Zu einer solchen selbst- und subjektlosen Allheit sind dann jene Abstraktheiten Wahrheit, Tugend, Schönheit eben recht, weil sie durchaus nicht nöthigen, ein Subjekt anzunehmen, oder die Allheit zur Einheit *herabzusetzen*; und nur in der *Harmonie* dieser sogenannten Ideen

I,8,181

(was denken Sie wohl bei *dem* Wort, wie bei dem folgenden *liegen*?) darf Ihnen eben darum das Absolute *liegen,* das, wie ich hier freilich selber sehe (48), nichts Göttliches ist. Denn drei Abstrakta, denen wieder eine ebenso abstrakte Harmonie untergelegt wird, geben noch lange kein Subjekt, geschweige ein Göttliches. Zu verwundern ist es nur, daß Sie noch von einem Absoluten (warum nicht von einer bloßen Absolutheit?) sprechen. -

Sie fühlen freilich selbst, daß Ihnen die sogenannte Vernunft nichts wie Abstraktheiten vorhält; darum flüchten Sie das Göttliche in ein Gebiet, das weit über aller Vernunft, allem Verstande liegt, in welchem selbst Freiheit und Tugend als dunkle Punkte verschwinden (48b). Aber Sie gewinnen in der That nichts dadurch. Denn wenn Sie auch jetzt in Ihren Gedanken weit über alle Vernunft hinaus sind, folgt Ihnen das Veto dieses universellen Organs nach, welchem zufolge Gott durchaus nicht particular, d.h. persönlich, ein Subjekt seyn darf, und auch da verläßt Sie die Furcht vor dem Verstande nicht, der Ihnen ertödten möchte, was ursprünglich nur zur Allheit gehört (18); und der Gott, den Sie dort suchten, darf doch nur ein solcher seyn, von dem keine Prädicate, auch nicht die der Allmacht, Allgüte, Allweisheit, auszusprechen sind, von dem man nicht einmal sagen darf: Er ist, also ein subjektloser, ein nicht *seyender* Gott. So sehr hält Sie diese Vernunft gefangen, daß Sie noch auf der Flucht vor ihr von dem Druck ihrer Fesseln und ihrer universellen Abstraktheiten fest- und niedergehalten werden.

Sie suchen, wie ich fast vermuthen muß, unsere wissenschaftliche Differenz darin, daß ich Ihnen diese Flucht in ein höheres Gebiet nicht nachmache oder wohl gar sie Ihnen verarge. Nichts weniger! Ich wünschte nur, Sie machten sich recht von jener abstrakten Vernunft los; ja Sie gaben ihr gleich vornherein den Abschied - nicht erst, wo von Gott die Rede ist, indem sie zum Verstehen der Natur, des Lebens und der Geschichte ebensowenig taugt. Aber indem Sie sich von dieser Vernunft und ihrem Gebiet ganz losgemacht zu haben glauben, finde ich Sie gerade mitten darin. Denn was sind jene oft angeführten Aussprüche:

I,8,182

Gott dürfe nicht persönlich seyn etc. anders als Machtsprüche Ihres universellen, d.h. gegen alles Seyende, alles was Subjekt ist oder heißt, feindseligen Organs?

Darf ich mir erlauben, Sie noch weiter über diese Selbsttäuschung aufzuklären, in der Sie mir befangen scheinen? - Sie nennen die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohne (7). Den Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrsche und das alles zu particularisiren suche. Nun ist eben das Particuläre das Lebendige und jene selbst- oder subjektlose Allheit ist das Unlebendige; gerade wie das *Schöne*, das Gute, das Wahre zwar das Lebendige, Wahrheit, Güte und Schönheit aber als solche Unlebendige sind. Also ist es nach Ihrer eignen Aussage die Vernunft, welche tödtet, und der Verstand, der lebendig macht; oder wenn nach einer andern Stelle der Begriff und der in ihm wirkende Verstand das Lebendige tödtet, so ist eben Ihre Vernunft, welche Ihnen die Allheit über die Einheit (das Todte über das Lebendige) setzt, der allerärgste Verstand, und während Sie gegen den Verstand sich ereifern, befinden Sie sich in der Gewalt des allererstorbensten Verstandes, der nur noch abstrakte Begriffe, aber nichts Seyendes, Lebendiges zuläßt. Wie wir denn gar oft beobachten können, daß die Menschen eben gegen das sich am heftigsten wehren, wovon sie am meisten befangen sind; und man oft nur recht achtzugeben braucht, gegen welche Dinge sie am hitzigsten sich äußern, um zu vermuthen, daß es eben diese sind, die ihnen am meisten zu schaffen machen.

In der That, während Sie den *Begriff* so sehr herabsetzen, wüßte ich es meinerseits nicht leicht anzustellen, um eine todtere Begriffsphilosophie, einen abgestorbeneren Formalismus auszudenken, als den eines Systems, das aus Reflexen von: Wahrheit, Tugend, Schönheit und aus Combinationen von solchen Abstraktheiten gezimmert wäre.

Unter diesen Umständen gereicht es Ihrem Gefühl zur Ehre, wenn Sie (29) versichern, daß wir auch nicht Einen Gedanken von Gott zu fassen vermögen; ich finde diesen Ausdruck nichts weniger als hyperbolisch, und wenn auch nicht gerade unter der Würde Gottes, doch

I,8,183

lange nicht angemessen der Dürftigkeit der Werkzeuge, die Sie allein dem Menschen zugestehen. - Die Würde Gottes könnte ich nämlich dadurch niemals erhöht finden, daß es dem vollkommensten seiner irdischen Geschöpfe nicht einmal möglich wäre, einen Gedanken von ihm zu erfassen. Zwar setzen Sie den Menschen, dessen Geschlecht (das jüngste von allen) nach einer andern Stelle wohl als ewig anzusehen wäre, in intellektueller Hinsicht tief unter die (noch keineswegs so ausgemachten) Bewohner anderer Sterne. Da dieß aber ohne Gründe geschieht, so werden Sie uns andern verstatten, inzwischen bei dem Glauben zu bleiben, daß der Mensch in der allgemeinen Leiter auch der vernünftigen Wesen eine sehr hohe Stufe einnehme. Daß die Erde in der unermeßlichen Zahl der Sterne nur als ein Pünktchen schwimmt (45), ist kein Grund dagegen, da Gott seine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, und nach einem - keinem tiefern Forscher unbekannten - Grundgesetze seiner Haushaltung, das schon allein hinreichen würde unser räthselhaftes Verhältniß zu begreifen, vielmehr das Geringe und Niedere vorzieht. Sie spotten, daß es uns *einfalle*, uns zum Ebenbild Gottes zu machen, wozu dann der Verstand auch seinen *Senf* gebe, indem er gar künstlich zeige, wie Gott wirklich *forcirt* gewesen sey, ein solches leibliches Ebenbild zu schaffen (30). Mein Glaube dagegen ist, daß es kein menschlicher Einfall war, wodurch der Mensch Ebenbild Gottes wurde, daß vielmehr Gott selbst ihn dazu gemacht; wogegen es freilich ein anderer und entgegengesetzter *Einfall* (ein Einfall des Menschen und des Teufels war), wodurch der Mensch zum Nicht-Ebenbild Gottes wurde. In dieser Herabwürdigung des Menschen (auch des ursprünglichen) stimmt Ihre Philosophie, wie überhaupt alle neueren aufs Nichtwissen hinauslaufenden Lehren, ganz überein mit dem System der verderblichsten Aufklärung, deren Zweck ja eben kein anderer ist, als den Menschen soviel möglich von Gott zu trennen; eine geheime Uebereinstimmung, auf die man nicht aufmerksam genug machen kann.

Ich erinnere mich hiebei der Stelle von Mallebranche in der Vorrede zu seinem Werk: Recherche de la Verité, die so lautet:

I,8,184

"Zwischen dem Schöpfer und den körperlichen Geschöpfen steht, seiner Natur nach, in der Mitte des Menschen Geist, da nach dem heil. Augustinus über demselben nichts ist als Gott, unter ihm nichts außer den Körpern. Aber gleichwie ihn seine große Erhabenheit über die materiellen Dinge nicht verhindert, mit denselben verbunden, ja von einem Theil der Materie abhängig zu seyn, so steht die unendliche Entfernung, die zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Geiste statthat, nicht im Wege, daß dieser mit jenem unmittelbar und aufs allerinnigste vereiniget werde. - Daß der große Haufe der Menschen oder die heidnischen Philosophen in dem Geiste nichts außer seinem Verhältniß und seiner Verbindung mit den Körpern, keineswegs aber seine innere Einigung und Beziehung zu Gott betrachten, wundert mich gar nicht. Aber daß christliche Philosophen, welche den Geist Gottes menschlichem Witz, Mosen dem Aristoteles und den erleuchteten Augustinus dem elenden Erklärer irgend eines heidnischen Philosophen vorsetzen sollten, in solchem Irrthum schweben, den Geist eher für eine Form des Körpers zu halten, als anzunehmen, daß er zum Ebenbild Gottes und um des Ebenbildes Gottes, d.h. nach Augustinus um der Wahrheit willen, geschaffen sey, mit welcher allein der Geist unmittelbar vereiniget ist, dieses ist's, was alle Verwunderung übersteigt".

Unstreitig erwiedern Sie hierauf, daß Sie diese Vereinigung des Menschen mit Gott, welche Sie in der Erkenntniß aufheben, durch den Glauben wiederherstellen, dem Sie (33) ausschließlich alle Eigenschaften einer kraftvollen, aus dem ganzen Menschen stammenden und diesen hinwiederum ergreifenden Ueberzeugung zueignen wollen - ganz folgerecht nach dem, was Sie früher als Vermögen des Verstandes und der Vernunft angegeben. Aber ich frage Sie, wie ein Glaube, der von Gott nicht einmal einen Gedanken zu fassen vermag, dem nicht einmal verstattet ist zu sagen, daß Er ist, geschweige, daß er persönlich, selbstbewußt, geistig, allgütig ist, - wie ein solcher gedankenloser,

geisttödtender, stummer Glaube eine Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott zu unterhalten vermag? Ja, nicht einmal möglich ist Glauben in *dem* Sinn, und ein Glaube, mit dem kein Denken und kein Wissen

I,8,185

verbunden ist, hebt sich selbst auf. Erklären Sie denselben, wie Sie wollen, oder erklären Sie ihn auch nicht; eine Funktion unseres Innern ist er denn doch, die von Bewußtseyn, also von Wissen und Denken unzertrennlich ist. Das Wort Glaube kommt uns bekanntlich aus der heiligen Schrift und zunächst aus unserem lutherischen Lehrbegriff, und drückt eigentlich nur die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß aus. Aechter Glaube ist selbst nichts anderes als ein glaubendes, d.h. zuversichtliches Wissen, in welchem, wie in *allem* wahren Wissen, Herz und Geist in Einklang sind; keineswegs aber ist er, wie Sie und einige andere wollen, eine gänzliche Negation alles Wissens.

Machtsprüche, wodurch Sie - allerdings folgerecht - dem Menschen auch in Ansehung alles Einzelnen, dessen Erkenntniß und richtige Beurtheilung zu seinem Heil und seiner Beruhigung nothwendig ist - allen Trost des Wissens absprechen; Machtsprüche, wie der (49): die Frage, warum ein Böses in der Welt, sey nicht nur widersinnig, sondern verwegen, sind nach meinem Bedünken durchaus nicht im Sinn eines gottergebenen Glaubens. Wenn Gott uns den Grund der Zulassung des Bösen verbergen *wollte*, so ist es unstreitig nicht bloß vermessen, sondern wahnsinnig, denselben wissen zu wollen. Aber woher könnten, nach Ihren eignen Grundsätzen, Sie doch jenes *wissen*? Wollte uns aber Gott wirklich zu Mitwissern haben seines ewigen Plans, was haben - um Ihnen wieder Ihre Frage (12) zurückzugeben - Sie dagegen einzuwenden? Also bleibt es dem Menschen ewig nicht nur verstattet, sondern geboten, daß er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hause, sondern bekannt und einheimisch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten seiner Geheimnisse bestimmt hat und immerfort erzieht. Dieß ist der große, von den Zweiflern und Nichtwissern nicht geahndete Sinn des Christenthums, daß es die Scheidewand niedergerissen, daß wir nun herrannahen dürfen und, wie der Apostel sagt, den Zugang haben alle in Einem Geist zum Vater.

I,8,186

Sie reden zwar und sehr angelegentlich vom Christenthum. Aber theils ist es in der That nicht so einfach (52), wie Sie es gern herstellen möchten, nämlich eine bloß zum Herzen sprechende, dem Geist keine Geheimnisse offenbarende Lehre; theils weiß ich nicht, wie Sie die *wirkliche Einfalt* desselben, z.B. die Lehre, daß Gott seinen Sohn gesendet, mit der Erhabenheit *Ihrer* Begriffe von Gott und seiner Würde vereinigen wollen. Denn wie sollte der Gott, den nur ein belächelnswerther Verstand zum Superlativ der Menschennatur macht (10), zu dem so ganz menschlichen Verhältnisse kommen, einen Sohn zu haben, den er sendet? Oder wie sollte dieses "Pünktchen Erde, das mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die *Weltgeschichte* des *Universums* im mindesten dadurch gestört wird" (45), zum Hauptschauplatz seiner Offenbarungen von Gott ausersehen gewesen sey? Oder wie das Ergehen des Menschen über den, wenn er sich als Ebenbild Gottes *brüstet*, der Sonnenbewohner lächeln dürfte, wie wir über die Würmchen im Grase, wenn sie sich zu Ebenbildern des Menschen machten (31), und der Gang der Menschengeschichte, welche vielleicht nur ein Roman oder ein Drama ist, das die Sonne gedichtet hat (46), in den Augen dessen so wichtig gewesen seyn, der über allen Sonnen ist?

Freilich setzen Sie diese Bedeutung des Christenthums wieder auf das ziemlich gangbare Maß herab, indem Sie wiederholt die Offenbarung Gottes durch Christum eine mittelbare (51. 52 etc.) nennen, und nach dem beliebten Auskunftsmittel aufgeklärter Theologen das Wort behalten, aber die Kraft der Sache aufheben. Wenigstens begreife ich demnach nicht, wie Sie die Versuche natürlicher Wundererklärungen irreligiös nennen (53), da mit einer natürlichen Erklärung der Wunder, Christi z.B., ihr mittelbar-göttlicher Ursprung doch recht gut bestehen kann.

Aber nicht nur der Begriff Offenbarung, alle andern Begriffe des Christenthums müssen Ihnen bei gehöriger Consequenz zu solchen mittelbaren, d.i. uneigentlichen, Begriffen werden. Wenn es nach reinen Vorstellungen anstößig heißen muß, Gott mit menschlichen Eigenschaften zu denken, und es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als

I,8,187

ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, also auch an eine Wiederherstellbarkeit desselben zu dieser Ebenbildlichkeit zu glauben - wenn das alles sich so verhält: so ist das ganze Christenthum eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den *einfachen*, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Bestreben derer, die dieß wirklich zu thun versuchten, verdient, anstatt irreligiös, in Ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden; denn es entspringt, bei den Besseren wenigstens, aus derselben *Reinheit* der Vorstellungen von Gott, welche Sie bewegt alle menschlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.

Ich werde mich übrigens freuen, wenn Sie in der *Reinheit* dieser Ansichten wirklich ein Mittel finden sollten, dem Verderbniß der Zeit zu steuern, und lasse der Tiefe Ihrer Empfindung von demselben Gerechtigkeit widerfahren; ohnerachtet ich nicht einsehe, wie sich unter andern von **s Lehrbuch aus unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmern soll (32), wenn ich auch ebensowenig behaupten will, daß sie sich dadurch verbessern. Wie weit es mit unserer Zeit gekommen (54), stellen Sie treffend dar. Aber gegen die Wirksamkeit des Mittels erlaube ich mir nur einen einzigen Zweifel. Die Predigt eines allem Wissen entgegengesetzten (aber, wie mir vorkommt, mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel stammenden) Glaubens, war lange vor uns, war vor den Ereignissen der letzten Jahrzehnte in der Welt; und ihre Verkünder hatten gewiß den besten Willen, wie Jacobi, und auch Kant führte ja eben dahin. Und doch hat sie sich so ganz unwirksam bewiesen und nicht das Geringste gerettet (um nicht mehr zu sagen). Wie sollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch schlimmeren der Gleichgültigkeit (ebend.) nicht zuvorkommen konnte, das schon in seiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt sich überhaupt von einer Philosophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen besteht und sich wegen der dem Menschen wichtigsten Fragen ins Nichtwissen zurückzieht? Denn dieses Nichtwissen des Höheren kann sich auch jene ruchlose, gegen alles Höhere feindselige Aufklärerei wohl gefallen lassen, und erfreut seyn, ihren

I,8,188

Hauptzweck auf einem scheinbar unverwerflichen, sogar moralisch gebahnten Weg erreicht zu sehen.

Als Christus in der Zeit des höchsten Verderbens erschien, fing er nicht damit an zu sagen: Wir können nichts von Gott wissen, keinen Gedanken von ihm fassen, noch weniger uns einfallen lassen, sein Ebenbild zu seyn. Auch die Menschheit unserer Zeit verlangt nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verstand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unserer Väter war, was *aufrichtiger Weise* jetzt keiner vermag. In dieser Hinsicht besonders habe ich Ihr Schreiben als eine der merkwürdigsten Urkunden des Geistes

unserer Zeit betrachtet.

Und so sey denn diese lange Antwort endlich geschlossen. Fasse ich *unser* Verhältniß kurz zusammen, so scheint es mir so zu stehen. Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Systems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verstehen. Ein Hauptgrund liegt darin, daß Sie sich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht haben und meine Ansicht nur für eine weitere Entwicklung desselben zu halten scheinen, also auch meine Lehren nach den Begriffen deuten, die Sie von dort mit herüber gebracht haben. Das Bedauerlichste für mich ist Ihre Meinung, mich wirklich verstanden zu haben, und daß Sie die Versicherung des Gegentheils mir vielleicht als Anmaßung auslegen. Allein wie ich mein Gedankensystem nicht in Einem Tage erfunden, so können auch meine Ansichten, nach ihrem ganzen Zusammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden. Unmöglich ist mir dabei, es so bequem einzurichten, daß Sie das Ganze von Ihrem gewohnten Sitz aus übersehen und erfassen könnten. Der Boden, auf dem Sie sich befinden, trägt dieses Ganze nicht; darum kann es nicht zu *Ihnen* kommen, sondern Sie müssen zu ihm kommen, wie einer, der das Münster zu Straßburg (ohne allen Vergleich sey es übrigens gesagt!) mit Augen erblicken will, von seinem Sitz aufbrechen und dorthin gehen muß, weil es sich nicht von seiner Stelle regen und zu ihm kommen kann. Es sey damit nichts über den Werth Ihres

I,8,189

Standpunkts gesagt; Sie mögen ihn, wie billig, für den besten halten und auch nach der Hand wieder zu ihm zurückkehren; nur wenn Sie mein System einsehen und beurtheilen wollen, müssen Sie sich ganz von ihm entfernen und auch nichts von dem mitbringen, was Sie auf diesem Standpunkt für wahr gehalten haben.

Was Ihre eignen Lehren oder Ueberzeugungen betrifft, so beklage ich, daß ein Mann Ihres Geistes so früh seiner Untersuchung Ziel gesteckt, zu früh gewissen Begriffen vertraut, die sich ihm bei näherer Prüfung kaum bewähren konnten. Was Sie z.B. über Verstand und Vernunft sagen, ist alles aus einem Gedankengewebe hergenommen, in das wohl nie ein Strahl von Kritik gedrungen ist; als müßte nicht, was Vernunft und was Verstand ist, eben erst von der rechten Philosophie ins Licht gestellt werden, anstatt umgekehrt diese durch willkürlich angenommene Begriffe von jenen beleuchten zu können. Ich wünsche darum sehr, daß es Ihnen nur einmal gefallen möge, statt aus bloßen Voraussetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erste zurückzugehen, und überhaupt den ganzen Vorrath der Begriffe, dessen Sie sich jetzt als allgemein gangbarer Münze bedienen, kritisch zu sichten.

Wenn ich nun auch das alles zu gerade heraus gesagt, zu nackt und bloß hingelegt haben sollte, so entschuldigen Sie es mit dem lebhaften Wunsche, bei dieser Gelegenheit keinen Zweifel zwischen uns zurückzulassen, und mich mit Ihnen über unser gegenseitiges Verhältniß einmal zu verständigen. Sobald es auf Wahrheit ankommt, gilt ohnedieß kein Ansehn der Person; aber was ich vorgebracht, ist auch keineswegs eigentlich gegen Sie gerichtet, dessen wahres Wesen und Wollen ich von einzelnen Aeußerungen wohl unterscheide, sondern gegen die ganze Denkweise, welche Sie zu vertheidigen würdigten.

Und somit leben Sie wohl.

[I,8,190]

Ludwig August Hülsen[1].

Ich habe mich gefreut, diese schätzbaren Reliquien eines achtungswerthen Geistes in diese Zeitschrift aufnehmen zu können; und erlaube mir, da ein anderer sich das Vorwort genommen, ihnen ein kurzes Nachwort beizufügen.

Ludwig August Hülsen wurde zuerst bekannt durch eine Schrift über die Aufgabe der Berliner Akademie: Welche Fortschritte in der Metaphysik seit Leibniz gemacht worden[2]? worin diese nicht beantwortet, sondern selbst einer Prüfung unterworfen wurde. Schon in dieser Schrift war die stille, mehr fühlbare als anschauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektische Gabe des Verfassers zu bemerken; eine heitere Ironie, die über dem Ganzen schwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geister ahnden, die so selten in der Wissenschaft sich hervorthun.

Dieser Schrift folgten die Beiträge des Verfassers zu dem Athenäum: eine Abhandlung über die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und Fragmente auf einer Reise in die Schweiz.

Den Freunden, die mit seinem ferneren Lebens- und Geistesgange näher bekannt sind, wird es zustehen, bestimmter zu erklären, wie es

[1] Die folgenden Worte über Hülsen schließen sich an die Philosophischen Fragmente aus Hülsens literar. Nachlaß an, die im zweiten Heft dieser Zeitschrift S. 264 ff. stehen, und welchen ein Vorwort des Baron de la Motte Fouqué vorausgeht. D.H.

[2] Vergl. Band I, S. 453. D.H.

I,8,191

gekommen, daß seine äußerliche Wirksamkeit für die Wissenschaften auf jene wenigen Arbeiten sich beschränkt und die hier mitgetheilten Fragmente in der That der ganze schriftliche Nachlaß des Abgeschiedenen sind. Denn außer dem Grund, der in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit gelegen, müssen auch andere, äußere Ursachen und Verhältnisse mitgewirkt haben.

Dem Verfasser dieser Nachschrift ist von denselben nichts bekannt; er hat sogar den Verewigten nur Einmal im Leben gesehen, aber den Eindruck seiner ausgezeichneten Persönlichkeit niemals vergessen. Ein starker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Geberde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend: so steht er noch vor dem Verfasser, wie er im Jahr 1797 ihm, nach einer zerrüttenden Krankheit, unverhofft aber ungemein erfreulich erschien; der erste, in dessen Umgang er wieder die frische kräftige Luft des Lebens zu fühlen glaubte.

Wer Hülsen auch nur einmal gesehen hatte, mußte erkennen, daß, was er öffentlich thun, sagen oder schreiben möchte, schwerlich seine Persönlichkeit aufwiegen werde, und wenn man bei andern nur zu oft das Mißverhältniß zwischen wissenschaftlicher Fertigkeit und angemaßten hohen, ja trefflichen Grundsätzen auf der einen und einer dürftigen Persönlichkeit auf der andern Seite gewahr werden muß: so war dagegen Hülsens Persönlichkeit so genugthuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für sich zu betrachten; ja man konnte wohl sehen, daß, wenn er dazu kommen sollte sich in seiner Ganzheit auszusprechen, dieß kaum in der räsonnirenden wissenschaftlichen Form (welche auch in den mitgetheilten Fragmenten noch vorwaltet), sondern nur in einer freieren, aus dem Leben selbst hergenommenen und mit lebendigen Verhältnissen ausgestatteten Form geschehen könnte. Wenn nun auch vielleicht seine äußeren Lebensverhältnisse ihm eine solche Schöpfung nicht gestatteten, so stellt er uns wenigstens in dem, was er uns hinterlassen, die schönste Genüglichkeit eines ruhigen in sich geschlossenen Geistes dar, der den Gegenständen zwar nicht entgegengeht, aber desto gewisser den inneren Gleichmuth bewahrt, um ein reines Bild derselben zurückzustellen.

I,8,192

Sollten wir seine Geistesart durch ein Gleichniß darstellen, so würden wir sagen, daß uns die allgemeine Stimmung seiner Schriften an den Eindruck eines leichtbewölkten Himmels erinnert, der über dem Spiegel eines klaren Sees und dessen Umgebungen ruht. Die Gegenstände treten aus diesem unverändert hervor; er gibt nur ein gedämpftes Bild derselben, ohne lebhaften Abstich der Localfarben; aber plötzlich thut sich der zarte Wolkenschleier auf, und ein mächtiger Sonnenstrahl erleuchtet und durchdringt ihn selbst bis auf den tiefsten Grund, und die in ihm sich spiegelnden Gegenstände erscheinen in der vollen Kraft und Verschiedenheit ihrer Umrisse und Farben.

Solche plötzliche Lichter finden sich auch in den voranstehenden Fragmenten, wie in allen wissenschaftlichen Abhandlungen Hülsens, wovon ich als Beispiele nur anführen darf die Stelle, wo er ausspricht, daß jedes Suchen nach Wahrheit schon an sich das Verhältniß *zu einem Geiste* ausdrücke, und zwar zu einem, der nothwendig *nicht sucht,* sondern *wirklich erkennt,* oder wie er kurz darauf den Schein (das Nichtseyende) überraschend klar als das die Wahrheit Verbergende, insofern nicht Erkennbare, hierauf aber eben dieses in seinem symbolischen Verhältniß zu der Wahrheit beschreibt (S. 274), oder das wahrhaft Platonische Wort (S. 287): "Es gehet jeder Geschichte eine *Ewigkeit* voraus, die noch lange durch sie hindämmert als eine heilige Sage". - Um aber die Wirkung solcher plötzlich einbrechenden Erleuchtungen zu empfinden, muß man freilich sich zuerst mit ihm in jene genügsame Ruhe und Stille versetzt haben, die selbst das Höchste nur an sich kommen läßt, nicht es zu ergreifen sucht.

Wäre es möglich, bei dem Anblick eines so schönen und in seiner Art vollkommenen Geistes an das zu denken, das an ihm sich noch vermissen ließe, und würde nicht durch jeden Zusatz das Ganze, wie es ist, und wie wir es einmal liebgewonnen haben, verändert: so könnte man sagen, daß an ihm sich jene steigernde (potenzirende) Kraft weniger geoffenbart habe, durch die man fähig ist, sich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen, und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln. Allein es

I,8,193

läßt sich doch nur sagen, daß jene Kraft in ihm nicht zu voller Thätigkeit gekommen, da sie gewiß in ihm lag, und vielleicht nur der Anregung entbehrte, welche entweder der Beruf des Lehrers gewährt, oder der Umgang mit gleichgewachsenen, gewaltig anregenden und strebenden Geistern. Wenn daher auch jenes Beruhen in dem Einen einen Schein von Aehnlichkeit zwischen ihm und jenen andern hervorbringen konnte, die weiter nichts zu sagen wissen, als immer nur, daß Alles Eins und Alles ewig und Alles in der vollkommensten Harmonie sey: so würde doch derjenige nur die fernste Außenseite seines Wesens ergreifen, der ihn darum mit jenen vergleichen, oder wohl gar auf dieselbe Linie mit ihnen stellen wollte.

Und so dürfen wir ihm denn, den sein Lebensberuf nicht zu der Arbeit des wissenschaftlichen Vollendens aufforderte, jene göttlichen Augenblicke gönnen, die, wie er selbst sagt, manchem der Preis eines mühevollen Lebens waren, und in denen sein Geist doch alles, auch das Einzelne, klar durchschauend, ohne Bedürfniß es auszusprechen, mit seliger Befriedigung ruhte, vielleicht früherer Vollendung in sich gewürdigt, als andere, denen ein längeres Ziel des Lebens und des Wirkens in diesen Verhältnissen gesteckt ist.

Es sollte mich freuen, zum Gedeihen der Herausgabe seines schriftlichen Nachlasses, besonders seiner Briefe, mitwirken zu können, durch welche allein ein Bild seiner Persönlichkeit auch denen zu Theil werden kann, die ihn nicht kannten, und wenn auch wenig doch etwas beizutragen zum Andenken eines Freundes, mit dem, solang er lebte, man wünschen mochte leben zu können, und mit dem, nachdem er geschieden, man sich freuen kann wieder vereiniget zu werden.

[I,8,195]

Die Weltalter.

Bruchstück.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,8,197]

Inhaltsübersicht.

I,8,198

[I,8,199]

Einleitung.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.

Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es ist nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß, nach dem einmal geweckten dynamischen Geist, jedes Philosophiren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen.

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, inwiefern es sich entwickelt, nur frei, aus eignem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des

I,8,200

Worts, wie der Mensch der Freiheit unbeschadet und eben dieser wegen eine Natur ist.

Nachdem die Wissenschaft dem Gegenstand nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe auch der Form nach suche.

Warum war oder ist dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere *Gewußte* erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird.

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.

Aber nicht frei ist im Menschen das überweltliche Princip noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht in diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht jenem dunkeln selber die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben ist, um von demselben gefesselt zu bleiben, sondern damit es selbst ein anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständlich werden

I,8,201

könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. - [Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt; dieses andere ist frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden, und kann ohne die Einstimmung dieses Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet sich gegen dasselbe]. Darum verlangen beide gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freiheit heimkehre und sich offenbar[1] werde, dieses, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wissend werde.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist. Denn die von Zeit zu

[1] Damit es in sein ursprüngliches und eingeborenes Wissen wieder versetzt.

I,8,202

Zeit gehegte Meinung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, da ja eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist.

Der Philosoph indeß befindet sich hiebei in keinem andern Fall als der andere Historiker auch. Denn auch dieser muß, was er zu wissen verlangt, den Aussagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu sondern. Auch bedarf er gar sehr jene Scheidung in sich selbst, wohin das gehört, was man zu sagen pflegt, er müsse sich von den Begriffen und Eigenheiten seiner Zeit frei zu machen suchen, und noch vieles andere, wovon hier zu reden zu weitläuftig wäre.

Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. Wenn im Geschichtschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will, so wird er nie wahr, nie anschaulich, nie lebendig darstellen. Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bei so vielen ist, die zwar

das Meiste von allem Geschehenen wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen. Nicht menschliche Begebenheiten allein, auch die Geschichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl sagen, daß sie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlassen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulassen. Diese Denkmäler der Natur liegen großentheils offen da, sind vielfach durchforscht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden sie uns nicht, sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden. Also bleibt alles dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d.i. auf eben jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist.

I,8,203

Nun haben von jeher einige gemeint, es sey möglich, jenes Untergeordnete[1] ganz bei Seite zu setzen, und alle Zweiheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich seyen und ganz im Ueberweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen schlechthin leugnen? Ein jedes physisches und moralisches Ganzes bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in diesem untheilbarer Weise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweise auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d.h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger das Nämliche, und kann es doch nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente; eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo immer der spätere in den früheren eingreift, bringt es zu seiner Reife; diesen Verlauf in der Pflanze z.B. sieht der Bauer so gut als der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich,

[1] Das äußere Werkzeug.

I,8,204

weil er die Momente nicht aus einander halten, nicht gesondert, nicht in ihrer wechselseitigen Entgegensetzung betrachten kann. Ebenso kann der Mensch jene Folge von Processen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannichfaltigkeit erzeugt wird, in sich selbst durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muß er sie in sich erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem

Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Also um keinen Preis aufzugeben ist jenes beziehungsweise äußere Princip; denn es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen wird. Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade so viel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht diese Verschiedenheit, wenn eine todte das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für sie, die ebenso leicht erklärbar ist, als die Vorliebe für die Natur im Gegensatz der Kunst. Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandenen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandener Wissenschaft unerreichbar;

I,8,205

nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenmäßiges Fortschreiten, so daß der Wissende immer von seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer besonnenen, ruhig genießenden Beschauung wird.

Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte?

Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen. Solange diese sich auf das Innerliche, Ideale beschränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darstellung. Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einsseyn mit ihr der Wissenschaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu seyn, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt[1]. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesem zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Daseyn des Ewigen anfangend, führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtseyn hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen.

[1] Wie es, wenn auch das Letzte in Ansehung der Würde, das Erste sey in Ansehung aller Entwicklung.

I,8,206

Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedieß nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden.

Bei diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein oft überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

[I,8,207]

Erstes Buch.

Die Vergangenheit.

Fürsichtig hüllt wie der kommenden Zeit Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkele Nacht. Nicht jedwedem ist gegeben, das Ende zu wissen, wenigen, die Uranfänge des Lebens zu sehen, noch wenigeren, das Ganze vom Ersten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken. Die nicht innerlicher Trieb, sondern Nachahmung zu solcher Forschung führt, denen verwirrt wie ein unausbleibliches Geschick die Sinne; denn Seelenstärke ist nöthig, den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten. Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten, und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine bloße Folge von Gedanken vorstellen.

Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß, gleichwie nach dem alten und fast abgenutzten Satz der Mensch die Welt im Kleinen ist, so die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen. Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte. Der große Theil der Menschen wendet sich von den Verborgenheiten seines eignen Inneren ebenso ab wie von den Tiefen des großen Lebens und scheut den Blick in die

I,8,208

Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu sehr noch als Gegenwart sich verhält.

Um so mehr, und weil mir bewußt ist, daß ich nicht von etwas Bekanntem oder Beliebtem, oder was mit dem Angenommenen übereinstimmig ist, rede, scheint mir nöthig, zuvörderst an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel sieht, und nie das einzelne Ereigniß für sich, sondern nur die ganze vollständig abgelaufene Begebenheit verständlich ist. Sodann wie alle Geschichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichsam auf einmal mitgetheilt werden kann. Wer von ihr Kenntniß will, muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, sich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit Einem Schlag kann die Dunkelheit des Geistes überwunden werden. Die Welt ist nicht ein Räthsel, dessen Auflösung mit Einem Wort gegeben werden könnte, ihre Geschichte zu umständlich, um auf ein paar kurze abgebrochene Sätze, gleichsam, wie einige zu wünschen scheinen, auf ein Blatt Papier gebracht zu werden.

Aber die Wahrheit zu sagen, gibt es in der wahren Wissenschaft so wenig als in der Geschichte eigentliche Sätze, d.h. Behauptungen, die an und für sich, oder abgesehen von der Bewegung, durch die sie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeschränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung ist aber das Wesentliche der Wissenschaft; diesem Lebenselement entnommen, sterben sie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. Unbedingte aber, d.i. ein für allemal gültige, Sätze streiten gegen die Natur wahrer Wissenschaft, als welche in Fortschreitung besteht. Denn es heiße der Gegenstand der Wissenschaft A, und der erste Satz, der behauptet wird, sey, daß A = x ist. Gilt dieser nun unbedingt, d.h. ist A immer und überall nur x, so ist die Untersuchung fertig; es ist nichts weiter hinzuzuthun. So gewiß sie fortschreitender Art ist, so gewiß ist A = x nur ein beschränkt gültiger Satz. Er gilt etwa für den Anfang, aber wie sie fortschreitet, findet sich, daß A nicht bloß x, daß es auch y, also x + y ist. Hier irren

I,8,209

sich nun die, welche von der Art wahrer Wissenschaft keinen Begriff haben, indem sie den ersten Satz A = x für unbeschränkt nehmen, und da sie vielleicht anderswoher in Erfahrung gebracht oder sich vorgestellt, daß A = y sey, diesen zweiten unmittelbar dem ersten entgegenstellen, anstatt zu warten, bis die Unvollständigkeit des ersten von selbst den Fortgang zum zweiten fordere. Denn wollen sie alles in Einem begreifen, so müssen sie nichts als eine absolute Thesis zugeben, aber auf Wissenschaft Verzicht thun. Denn wo keine Folge, da ist keine Wissenschaft.

Hieraus erhellt wohl, daß in der wahren Wissenschaft jeder Satz nur eine bestimmte und so zu sagen örtliche Bedeutung hat, und daß er der bestimmten Stelle entnommen und als ein unbedingter (dogmatischer) hingestellt, entweder Sinn und Bedeutung verliert oder in Widersprüche verwickelt. Inwiefern nun Methode die Art der Fortschreitung ist, so leuchtet ein, daß hier die Methode vom Wesen unzertrennlich ist, und außer dieser oder ohne diese auch die Sache verloren geht. Wer da glaubt, das Hinterste zum Vordersten machen zu dürfen und umgekehrt, oder den Satz, der nur an dieser Stelle gelten sollte, in einen allgemeinen oder unbeschränkten umprägen zu können, der mag damit wohl für die Unkundigen Verwirrung oder Widersprüche genug erregen, aber die Sache selbst hat er eigentlich nicht berührt, viel weniger ihr geschadet.

Das älteste der Wesen sey Gott, soll schon der milesische Thales geurtheilt haben. Aber der Begriff Gottes ist von großem, ja vom allergrößesten Umfang, und nicht so mit Einem Wort auszusprechen. Es ist in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird schon dadurch, daß ihm ein nothwendiges Daseyn zugeschrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst daseyn muß, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Aelteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann, was erst durch weitere Betrachtung sich aufklären muß. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derselbe ist, welcher der freie ist, so sind beide doch nicht einerlei. Es ist etwas

ganz anderes,

I,8,210

was ein Wesen von Natur, und was es durch Freiheit ist. Wäre es alles schon von Nothwendigkeit, so wäre es nichts durch Freiheit. Und doch ist Gott nach allgemeiner Einstimmung das freiwilligste Wesen.

Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Nothwendigkeit Gottes, da sie nur auf *sein* Daseyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung, und es ist die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Ihr Verhältniß zur Freiheit ist dem ähnlich (nicht gleich), das die Schrift zwischen dem natürlichen und dem geistigen Leben des Menschen lehrt, da unter dem ersten nicht bloß das insgemein sogenannte physische, nämlich leibliche verstanden wird, und Seel' und Geist, wenn nicht wieder geboren, d.i. zu einem andern, höhern Leben erhoben, so gut als der Leib dem natürlichen angehören. Den abgezogenen Begriff von Natur kennt das ganze Alterthum so wenig als die Schrift.

Aber auch diese Natur Gottes ist lebendig, ja die höchste Lebendigkeit und nicht so geradezu auszusprechen. Nur durch Fortschreiten vom Einfachen zum Zusammengesetzten, durch allmähliche Erzeugung können wir hoffen zum vollen Begriff dieser Lebendigkeit zu gelangen.

Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilsamkeit und Ausschließlichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit, also muß ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, daß

I,8,211

das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sey.

Also sind schon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seyns. Beide, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott ohne sein Zuthun schon von sich.

Es ist nicht genug, den Gegensatz einzusehen, es muß auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Wesen sich verschließt, versagt, ist in ihrer Art so wirklich als das entgegengesetzte Princip; jedes hat seine eigne Wurzel, und keines ist von dem andern abzuleiten. Denn wäre dieß, so hörte unmittelbar der Gegensatz wieder auf; aber es ist an sich unmöglich, daß das gerad' Entgegengesetzte vom gerad' Entgegengesetzten abstamme.

Zwar die Menschen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden. Alles Ausbreitsame, vor sich Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegentheil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dieß andere, das, so zu reden, nicht

seyn sollte und doch ist, ja seyn muß, dieß Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, das sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegengestellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat; aber nicht leicht ist einer im Stande es auszusprechen oder gar es wissenschaftlich zu begreifen.

Das Daseyn eines solchen ewigen Gegensatzes konnte dem ersten innig fühlenden und bemerkenden Menschen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur diese Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh sich sagen, daß der Grund des

I,8,212

Gegensatzes so alt ja noch älter als die Welt sey; daß, wie in allem Lebendigen, so wohl schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen durch viele Stufen sich zu dem bestimmt habe, was bei uns als Licht und Finsterniß, Männliches und Weibliches, Geistiges und Leibliches erscheint. Daher gerade die ältesten Lehren die erste Natur als ein Wesen mit zwei sich widerstreitenden Wirkungsweisen vorstellten.

In den spätern aber, jenem Urgefühl mehr und mehr entfremdeten Zeiten wurde oft der Versuch gemacht, den Gegensatz gleich in der Quelle zu vernichten, nämlich gleich anfangs den Gegensatz aufzuheben, indem man das eine der Widerstrebenden auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten suchte. In unsern Zeiten galt dieß vorzüglich der dem Geistigen entgegengesetzten Kraft. Der Gegensatz erhielt zuletzt den abgezogensten Ausdruck, den von Denken und Seyn. Dem Denken in diesem Sinn stand das Seyn von jeher als ein Unbezwingliches gegenüber, so daß die alles erklärende Philosophie nichts schwerer fand, als von eben diesem Seyn eine Erklärung zu geben. Gerade diese Unfaßlichkeit, dieß thätliche Widerstreben gegen alles Denken, diese wirkende Dunkelheit, diese positive Neigung zur Finsterniß mußte sie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte sie das Unbequeme ganz hinwegschaffen, das Unverständliche völlig auflösen in Verstand oder (wie Leibniz) in Vorstellung.

Der Idealismus ist das allgemeine System unserer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft besteht. Ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat. Sie nennt Gott das schrankenloseste Wesen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unmöglichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm sey, wodurch er sich in sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst endlich (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete.

Doch auch den Gegensatz erkennen ist nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Wesens erkannt wird, oder daß es in der That

I,8,213

ein und dasselbe ist, das die Bejahung und die Verneinung ist, das Ausbreitende und das Anhaltende. Viel zu schwach ist für den Gedanken, der hier ausgedrückt werden soll, der Begriff des Zusammenhangs oder jeder dem ähnliche. Zusammenhangen kann auch das bloß Verschiedene; das gerad' Entgegengesetzte nur wesentlich und so zu sagen persönlich eins seyn, wie nur die individuelle Natur des Menschen Widerstreitendes zu vereinigen vermag. Wollte man aber alles, was nicht Einerleiheit ist, Zusammenhang nennen, so müßte man auch von einem Menschen, der sich jetzt sanft, jetzt zornig zeigt, sagen, der sanfte Mensch hange in ihm mit dem zornigen zusammen, da sie der Wahrheit nach ein und der nämliche Mensch sind.

Wollte jemand weiter sagen: es sey Widerspruch, daß *ein und dasselbe* etwas und auch das gerade Gegentheil davon sey, so müßte er sich erstens über diesen Grundsatz bestimmter erklären, da bekanntlich schon Leibniz die Unbedingtheit jener noch immer wiederholten Regel bestritten; sodann möchte er bedenken, ob man denn nicht eben das wolle, daß Widerspruch sey.

Er wäre unmittelbar wieder aufgehoben, oder vielmehr der eigentliche, der wesentliche Widerspruch in einen bloß förmlichen und wörtlichen verwandelt, wenn die Einheit des Wesens für eine Einerleiheit der Entgegengesetzten selbst genommen würde. Selbst der nachlässigste Ausdruck: das Ja sey auch das Nein, das Ideale das Reale, und umgekehrt, würde diese blödsinnige Erklärung nicht rechtfertigen, weil in keinerlei Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), sondern nur eine Einerleiheit des Wesens, des Bandes (der Copula) ausgesprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z.B. das A ist B, kann nur dieser seyn: *das, was A* ist, *ist das, was* B ist, oder *das, was* A, und *das was* B ist, *ist* einerlei. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas = x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas = x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich) sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x. In dem

I,8,214

angeführten Satz sind eigentlich drei Sätze enthalten, erstens A ist = x, zweitens B ist = x, und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind eins und dasselbe, beide nämlich x.

Von selbst ergibt sich hieraus, daß das Band im Urtheil das Wesentliche, *allen* Theilen zu Grunde Liegende ist, daß Subjekt und Prädicat jedes für sich schon eine Einheit sind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieser Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist, Bemerkungen, die für eine künftige höchst wünschenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niedergelegt werden; denn die Kenntniß der allgemeinen Gesetze des Urtheils muß die höchste Wissenschaft immer begleiten; für Anfänger aber oder Unwissende in dieser Kunst wird nicht philosophirt, sondern diese sind in die Schule zu verweisen, wie es in andern Künsten geschieht, da keiner leicht ein tonkünstlerisches Werk aufzustellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die ersten Regeln des Satzes erlernt hat.

Daß also je das Ideale *als solches* das Reale sey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß ist ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menschlichen Verstand, die Möglichkeit sich auszudrücken, ja den Widerspruch selbst aufheben. Wohl möglich aber ist, daß ein und dasselbe = x sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sey.

Vielleicht nun, daß einige schon hier den Widerspruch finden. Aber es sagt der richtig verstandene Grundsatz des Widerspruchs eigentlich nur so viel, daß dasselbe nicht *als dasselbe* etwas und auch das Gegentheil davon seyn könne, welches aber nicht verhindert, daß dasselbe, welches A ist, als ein anderes nicht A seyn kann (contradictio debet esse ad idem). Der nämliche Mensch heiße z.B. gut nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, so wird er *als dieser,* nämlich ebenfalls nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, nicht böse seyn können, was aber nicht verhindert, daß er nach dem, was in ihm nicht Gesinnung oder unwirkend ist, böse sey, und daß ihm auf diese

I,8,215

Art zwei contradiktorisch sich entgegengesetzte Prädicate, gar wohl zugeschrieben werden können. Mit andern Worten ausgedrückt würde dieß so viel heißen: von zwei gerad' Entgegengesetzten, die von einem

und demselben ausgesagt werden, muß nach dem Gesetz des Widerspruchs, wenn das eine als das Wirkende, Seyende gilt, das andere zum beziehungsweise Nichtwirkenden, zum Seyn werden.

Nun soll hier wirklich und im strengsten Sinn ein und dasselbe = x Entgegengesetztes seyn, bejahende und verneinende Kraft. Also scheint, daß, indem beide *wirklich* eins werden, das eine oder das andere zum beziehungsweise nicht Seyenden, nicht Wirkenden werden müsse; etwas (weil diese den meisten doch als die feindselige vorkommt) die verneinende Kraft.

Hier tritt nun aber die ursprüngliche Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) beider dazwischen. Denn da jede von Natur gleich ursprünglich, gleich wesentlich ist, hat auch jede gleichen Anspruch das Seyende zu seyn; beide halten sich die Wage, und keine weicht von Natur der andern.

Daß also von Entgegengesetzten, wenn sie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend sey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenso wenn das eine wirkend, schlechterdings auch das andere wirkend seyn muß. Nun ist dieß aber in einer und derselben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend seyn. Also folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit sich in zwei Einheiten zersetze, der einfache Gegensatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten sich steigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend sey, sondern daß Gott selbst zweierlei ist, erstens verneinende Kraft (B), die das bejahende Wesen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene setzt, zweitens ausbreitsames, sich mittheilendes Wesen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in sich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.

Und so ist es denn auch in anderem Betracht. Denn die Entgegengesetzten

I,8,216

sind schon an sich selbst nicht auseinander zu bringen. Die verneinende, einziehende Kraft könnte für sich nicht seyn ohne etwas, das sie verneint, das sie einzieht, und dieses Verneinte, Eingezogene kann nichts anderes seyn als eben das an sich Bejahliche, Ausquellende. Also sondert sich jene, die verneinende Kraft, von selbst gleichsam zu einem eignen vollständigen Wesen ab. Hinwiederum jene geistige ihrer Natur nach ausbreitsame Potenz könnte nicht als solche bestehen, hätte sie nicht eine Kraft der Selbstheit wenigstens verborgener Weise in sich; also sondert sich auch diese als ein eignes Wesen ab, und statt der gesuchten Einheit haben sich nun zwei entgegengesetzte und außereinander befindliche Einheiten ergeben.

Welche von beiden wir aufopfern wollten, immer hätten wir damit das eine von beiden Principien selbst aufgegeben; denn jede dieser Einheiten verhält sich, weil nur das eine in ihr wirkend ist, auch nur als dieses eine, die erste als B, die andere als A. Waren aber diese gleichwichtig, daß keines von Natur dem andern nachstehen konnte, so hält sich auch wieder jede der beiden Einheiten das Gleichgewicht, jede hat den gleichen Anspruch seyend zu seyn.

Und so wären denn jetzt die beiden völlig auseinander und ohne gegenseitige Berührung, den zwei Urwesen der persischen Lehre gleich, die eine Macht auf Verschließung, Verdunkelung des Wesens, die andere auf Ausbreitung und Offenbarung dringend; beide verhielten sich nicht als eine, sondern als zwei Gottheiten.

Aber es bleibt dabei, daß ein und dasselbe = x beide Principien (A und B) ist. Aber nicht bloß dem Begriff nach, sondern wirklich, der That nach. Also muß dasselbe = x, das die beiden Einheiten ist, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten seyn; und mit dem gesteigerten Gegensatz findet sich die gesteigerte Einheit.

Nur scheint hier der Widerspruch unvermeidlich, da die beiden entgegengesetzten Einheiten wirkend und als eins gesetzt werden sollen. Und doch läßt er sich noch auflösen; denn es hat die hier geforderte Einheit keinen andern als diesen Sinn. Die Entgegengesetzten sollen eins seyn, d.h. es ist eine Einheit

beider gesetzt, aber es ist damit

I,8,217

nicht gesetzt, daß sie aufhören entgegengesetzte zu seyn. Vielmehr sowohl die Einheit soll seyn, als auch der Gegensatz, oder Einheit und Gegensatz sollen selbst wieder im Gegensatz seyn. Aber Gegensatz an und für sich ist kein Widerspruch; so wenig es widersprechend scheinen konnte, daß sowohl A als B seyen, so wenig kann es Widerspruch seyn, daß sowohl die Einheit als der Gegensatz ist. Diese sind wieder unter sich gleichwichtig, der Gegensatz kann so wenig der Einheit als die Einheit dem Gegensatz weichen.

Der Gegensatz ruht darauf, daß jede der beiden streitenden Mächte ein Wesen für sich, ein eigentliches *Princip* sey. Der Gegensatz als solcher ist daher nur, wenn die beiden streitenden Principien sich als wirklich voneinander unabhängige und geschiedene verhalten. Gegensatz und Einheit, jedes von diesen soll seyn, heißt daher so viel: das verneinende Princip, das bejahende und wieder die Einheit beider, jedes von diesen dreien soll seyn, als ein eignes von dem andern geschiedenes Princip. Aber hiedurch tritt die Einheit mit den beiden Entgegengesetzten auf gleiche Linie; sie ist nicht etwa vorzugsweise das Wesen, sondern eben auch nur ein Princip des Wesens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.

Der wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus.

Und hier erst nach vollkommener Entfaltung jenes anfänglichen Begriffs können wir die erste Natur an ihrer vollen Lebendigkeit erblicken. Wir sehen sie gleich ursprünglich in drei Mächte gewissermaßen zersetzt. Jede dieser Mächte kann für sich seyn; denn die Einheit ist Einheit für sich, und jedes der Entgegengesetzten ist ganzes vollständiges Wesen; doch kann keines seyn, *ohne* daß die andern auch sind, denn nur zusammen erfüllen sie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott ist, ist nothwendig. Keine ist der andern nothwendig und von Natur untergeordnet. Die verneinende Potenz ist in Ansehung jenes unzertrennlichen

I,8,218

Urwesens so wesentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum ist nicht wesentlicher, als es jedes der Entgegengesetzten für sich ist. Jedes hat also auch die völlig gleichen Ansprüche, das Wesen, das Seyende zu seyn; keines kann sich von Natur zum bloßen Seyn oder dazu bequemen, nicht das Seyende zu seyn.

Und hier findet denn endlich das Gesetz des Widerspruchs seine Anwendung, welches sagt, daß Entgegengesetzte nicht in einem und demselben zumal das Seyende seyn können. Gott ist der Nothwendigkeit seiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchste in-sich-Seyn, eine ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derselbe ist aber mit gleicher Nothwendigkeit seiner Natur, obwohl nicht als derselbe, sondern einem völlig andern und von dem ersten verschiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben, Mittheilen seines Wesens. Jedes von diesen Principien ist ganz gleicherweise das Wesen, d.h. jedes hat gleichen Anspruch, Gott oder das Seyende zu seyn. Doch schließen sie sich gegenseitig aus; ist das eine das Seyende, so kann das entgegengesetzte nur das nicht Seyende seyn. Aber ebenso ewig ist Gott das dritte oder die Einheit des Ja und des Nein. Wie die Entgegengesetzten sich untereinander vom seyend-Seyn ausschließen, so schließt wieder die Einheit den Gegensatz und damit jedes der Entgegengesetzten, und hinwiederum der

Gegensatz oder jedes der Entgegengesetzten schließt die Einheit vom seyend-Seyn aus. Ist die Einheit das Seyende, so kann der Gegensatz, d.i. jedes der Entgegengesetzten, nur das nicht Seyende seyn, und hinwiederum ist eines der Entgegengesetzten und damit der Gegensatz seyend, so kann die Einheit nur in das nicht Seyende zurücktreten.

Und nun ist der Fall nicht der, daß etwa alle drei unwirkend bleiben, und so der Widerspruch selbst im Verborgenen bleiben könnte. Denn das, was diese drei ist, ist die nothwendige Natur, ist das Wesen, dem nicht verstattet ist nicht zu seyn, das schlechterdings seyn muß. Aber es kann nur seyn als das unzertrennliche Eins dieser drei; keines für sich würde den ganzen Begriff des nothwendigen Wesens (der Gottheit) erfüllen, und jedes dieser drei hat gleiches Recht, das Wesen, d.i. das Seyende zu seyn.

I,8,219

Also findet sich, daß die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist, nicht in einem zufälligen, oder in den sie von außen versetzt wäre (denn es ist nichts außer ihr), sondern in einem nothwendigen, mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist.

Die Menschen zeigen im Leben sich keiner Sache abgeneigter als dem Widerspruch, der sie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; ist er längst nicht mehr zuzudecken, suchen sie ihn wenigstens sich selbst zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlichkeit wurde in der Wissenschaft durch die Auslegung des Gesetzes vom Widerspruch gesucht, wonach dieser nun und nimmer sollte seyn können. Jedoch wie ließ sich ein Gesetz aufstellen für etwas, das auf keine Weise seyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht seyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewisse Weise ist, wie sollte sich sonst sein nicht-seyn-Können zeigen, wie das Gesetz sich selbst bewähren, d.i. als wahr erweisen?

Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was schlechthin nicht verstattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte.

Wäre die erste Natur im Einklang mit sich selbst, sie würde bleiben; es wäre ein beständiges Eins und käme nie zum Zwei, eine ewige Unbeweglichkeit ohne Fortschritt. So gewiß Leben ist, so gewiß Widerspruch in der ersten Natur. So gewiß in Fortschreitung das Wesen der Wissenschaft besteht, so nothwendig ist ihr erstes Setzen das Setzen des Widerspruchs.

Unbegreiflich ist ein Uebergang von der Einheit zum Widerspruch. Denn wie sollte, was in sich eins, ganz und vollkommen ist, versucht, gereizt und gelockt werden, aus diesem Frieden herauszutreten? Der Uebergang vom Widerspruch zu der Einheit dagegen ist natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das sich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn versöhnt oder überwindet.

I,8,220

Der Widerspruch allein bringt Leben schon in die erste nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung sie ist, *jedes* seiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine seyend, dann nothwendig die andern nicht seyend sind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu seyn oder nicht zu seyn, so ist gleich in der ersten Natur eine wenn auch nur blindlings geschehende Entscheidung nöthig. Ist das eine seyend, so das andere nicht seyend, doch soll und muß jedes gleicherweise das Seyende seyn; somit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechselnd jetzt das eine seyend ist, die andern nicht seyend, und dann hinwiederum eines von diesen seyend und die andern nicht seyend. Doch damit es in jenem Urdrang zum Seyn auch nur zu diesem alternirenden Setzen komme, ist nöthig, daß eines der Anfang oder das erste

Seyende sey, und nach diesem das zweite und eines das dritte, und von diesem wieder die Bewegung auf das erste zurückgehe, und so ein ewig endendes und ewig wieder beginnendes Leben sey.

Aber eben *daß* eines anfange, eines das Erste sey, muß eine Entscheidung erfolgen, die freilich nicht mit Bewußtseyn, nicht durch Ueberlegung, sondern nur im Gedräng zwischen der Nothwendigkeit und der Unmöglichkeit zu seyn, durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt geschehen kann. Das Einzige aber, worin ein Bestimmungsgrund für das Vorausgehen des einen und die Folge des andern gesucht werden kann, ist die besondere Natur eines jeden der Principien, welche von der allgemeinen unterschieden ist, die darin besteht, daß jedes gleich ursprünglich, gleich selbständig ist, und jedes gleichen Anspruch hat das Seyende zu seyn. Nicht etwa, daß eines der Principien schlechthin das Vorausgehende oder das Folgende seyn müßte, sondern nur, daß ihm durch seine besondere Natur verstattet, die Möglichkeit gegeben ist, das Erste, das Zweite oder das Dritte zu seyn.

Einleuchtend ist nun, daß das, was zum Anfang gesetzt wird, eben dasselbe ist, das in der Folge untergeordnet wird. Der Anfang ist nur Anfang, inwiefern er nicht das ist, das eigentlich seyn soll, das wahrhaft und an sich Seyende. Wenn also Entscheidung ist, so kann nur

I,8,221

das zum Anfang gesetzt werden, das durch seine besondere Art sich am meisten zur Natur des nicht *Seyenden* neigt.

In der ursprünglichen Verneinung wird nun eben das bejahende Princip, das eigentliche Wesen oder Seyende (A) als nicht wirkend, d.h. als nicht seyend, gesetzt. Nicht daß es als das Seyende überhaupt verneint würde (dieß ist unmöglich), im Gegentheil, es wird gesetzt als das Seyende, aber nicht als seyend das Seyende, mit andern Worten als nicht offenbares, wirkliches Seyendes. Das allein Wirkende dagegen in dieser Einheit ist die verneinende Potenz (B), welche als die dem Wesen oder eigentlich Seyenden entgegengesetzte Potenz nicht das Seyende heißen kann, obwohl sie darum keineswegs das nicht Seyende oder Nichts ist.

Wir mögen also in jener ursprünglichen Verneinung auf das Wirkende sehen, oder auf das, was in ihr unwirkend und leidend gesetzt ist, in jedem Fall werden wir sagen, daß sie am meisten von der Natur des nicht Seyenden hat, oder selbst als das nicht *Seyende* erscheint.

Der Begriff des nicht Seyenden, vorzüglich aber das in so vielen Gestalten überall vorkommende nicht Seyende selbst hat von jeher die Betrachter geirrt und vielfach als ein wahrer Proteus in Verwirrung gebracht; denn gleichwie es den wenigsten einleuchtet, daß die eigentliche Kraft mehr in der Beschränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazu gehört, sich zu nehmen als sich zu geben, so ist es natürlich, wenn sie jenes durch sich selbst nicht Seyende, wo es ihnen begegnet, eher für das Nichts ansehen und es für den größten Widerspruch erklären, wenn behauptet wird, daß es eben als das nicht Seyende sey.

Von diesem bloß grammatischen Mißverstand, der auch manche Ausleger griechischer Philosophen befing, und welchem unter andern auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts seinen Ursprung zu verdanken scheint, konnte sie jedoch schon die ganz einfache, wenn auch sonst nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterscheidung befreien zwischen dem nicht Seyn (ìx åqíáé) und dem nicht seyend Seyn (ìx ÏÏí åqíáé). Hiedurch läßt sich auch der Ausdruck Beraubung (óôÝñçóéò), mit dem Aristoteles das andere, Entgegengesetzte (ôïšíáíôßïí) bezeichnet, vertheidigen, inwiefern nämlich die verneinende, das Wesen einziehende

I,8,222

Kraft es nicht setzt, daß es nicht-ist, sondern nur, daß es nicht das Seyende ist.

Auf den Begriff des nicht Seyenden muß übrigens schon die allgemeinste Betrachtung führen. Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn ist, kann schon des Gegensatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden seyn, sondern ist seiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie sollte das das Nichts seyn, das doch das Seyn selber ist? Das Seyn muß eben auch wieder seyn. Es gibt kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende ist nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber ist es ein in sich (subjektiv) Seyendes. Es ist nur gegen jenes als das vorzugsweise Seyende ein nicht Seyendes, auf sich selbst bezogen aber wohl ein Seyendes. Alles Seyende eines geringeren Grades verhält sich gegen das eines höheren als ein nicht Seyendes, und dasselbe A, das gegen ein anderes ein Seyendes ist, kann gegen das A einer noch höheren Ordnung als ein nicht Seyendes erscheinen.

So ohngefähr ließe sich auf unsere Art ausdrücken, was schon Platon in dem herrlichen Gespräch von dem nicht Seyenden gezeigt, wie es nämlich nothwendig sey, und wie ohne diese Einsicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum ununterscheidbar seyn würde.

Dasjenige ist immer dem Begriff nach das Seyende, in welchem das bejahende Princip wirkend, äußerlich offenbar ist. Aber es folgt nicht immer, daß, was dem Begriff nach, darum auch der That nach sich als das Seyende verhalte; denn bei verkehrter Ordnung, oder wo noch keine Ordnung, Besonnenheit und Gliederung ist, kann ebenso das an sich selbst oder wesentlich Seyende gegen das, was eigentlich seinem Wesen nach nicht seyend ist, zum nicht Seyenden werden. Wie der Gute das Böse in sich niederhält, so bringt umgekehrt der Böse das Gute in sich zum Schweigen, und setzt das, was seinem Wesen nach das Seyende ist, der That nach als nicht Seyendes.

Des Mißbrauchs, den eine andere Art der Sophistik von dem Begriff des nicht Seyenden macht, wollen wir noch gedenken. Weil nämlich dem blinden Gefühl das Seyn als das Höchste erscheint, alles Seyn

I,8,223

aber auf Verschlossenheit des Wesens beruht, so schließt sie (wird ihr anders durch diese Erklärung nicht zu viel geliehen), das Seyn sey unerkennbar, und weil ihr alles *Seyn* ist, nichts sey erkennbar, alles wissende Wissen löse das Seyn auf, und nur der Nichterkennende erkenne. An sich ist allerdings nur das Seyende auch das Erkennbare, das nicht Seyende das nicht Erkennbare. Aber es ist doch nur unfaßlich so weit und in dem, wieweit und worin es nicht Seyendes ist; soweit es aber als solches zugleich ein Seyendes ist, ist es ja wohl faßlich und erkennbar. Denn das, wodurch es nicht Seyendes ist, ist eben das, wodurch es Seyendes ist. Denn nicht Seyendes ist es nicht wegen gänzlichen Mangels an Licht und Wesen, sondern wegen thätiger Verschließung des Wesens, also durch wirkende Kraft. Wir mögen daher auf das sehen, was in ihm innerlich und verborgen, oder auf das, was an ihm äußerlich und offenbar ist: so ist jenes eben die Wesenheit selbst, dieses aber eine wirkende Kraft, ja wir würden richtiger sagen, die Kraft, die Stärke schlechthin, die als solche doch ebenfalls ein Seyendes, also Erkennbares seyn muß.

Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene; das Ganze verhält sich daher als A, das nach außen B ist = (A = B). Dieses also, weil Gott in ihm der nicht seyende (nicht offenbare) ist, neigt sich seiner Wesenheit nach am meisten dazu, gegen anderes nicht seyend zu seyn. Dieses also ist der Anfang, oder wie wir es auch sonst schon ausgedrückt, die erste Potenz.

So ist nach den ältesten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberste Wesen (wie diese Lehren heutzutage mißverstanden werden), sondern das erste, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterste wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint.

Dasselbe läßt sich nun auch von anderer Seite her darthun. Ein Wesen kann nicht sich verneinen, ohne eben damit Sich sich selbst innerlich, also zum Objekt seines eignen Wollens und Begehrens zu machen. Der Anfang aller Wissenschaft liegt in der Erkenntniß seiner Unwissenheit;

I,8,224

aber unmöglich ist, daß der Mensch sich selbst als unwissend setze, ohne sich dadurch die Wissenschaft innerlich, zu einem Gegenstand seines Begehrens zu machen. Sich selbst setzen als nicht seyend und sich selber Wollen ist daher eins und dasselbe. Das Erste jedes Wesens ist, daß es sich selber will, dieses sich-Wollen ist eben nachher die Grundlage der Egoität, das, wodurch ein Wesen sich abzieht oder abschneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbst ist, und also nach außen oder gegen alles andere verneinend.

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was also der Intention nach eigentlich seyn soll, wird eben in dem, daß es *gewollt* wird, als nicht seyend gesetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht sey, das eigentlich seyn soll (das an sich Seyende). Da nun ein Wesen, das nichts außer sich hat, nichts wollen kann als eben sich selbst, so kann der unbedingte, der schlechthin erste Anfang nur im sich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als seyend ist eins und dasselbe. Also kann auch nur im sich Verneinen als seyend der erste Anfang seyn.

Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang. Aller Anfang ist seiner Natur nach nur ein Begehren des Endes oder dessen, was zum Ende führt, und verneint sich also als das Ende. Es ist nur erste Spannung des Bogens, nicht sowohl selbst seyend als der Grund, daß etwas sey. Daß eine Bewegung jetzt anfange oder werde, ist nicht genug, daß sie nur nicht sey; sie muß ausdrücklich gesetzt werden als nicht seyend; damit ist ein Grund gegeben, daß sie sey. Der Anfangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung ist ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, sondern eine Verneinung derselben, die wirklich entstehende Bewegung eine Ueberwindung dieser Verneinung. War sie nicht verneint, so konnte sie nicht ausdrücklich gesetzt werden. Verneinung ist also das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung. Der Linie Anfang ist der geometrische Punkt, nicht weil selbst ausgedehnt, sondern weil Verneinung aller Ausdehnung; die Eins Anfang aller Zahl, nicht sowohl weil selbst Zahl, als weil Verneinung aller Zahl, aller Vielheit. Was sich steigern soll, muß sich erst zusammennehmen, in Wurzelzustand

I,8,225

versetzen, was wachsen will, sich verkürzen; und so ist Verneinung überall der erste Uebergang von Nichts in Etwas.

Es leidet daher keinen Zweifel, daß wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge stattfindet, nur die, welche das Wesen einschließt und zurückdrängt, die anfangende seyn kann. Das Erste in Gott nach der Entscheidung, oder, da wir diese von aller Ewigkeit her als *geschehen* (wie noch immer geschehend) annehmen müssen, das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er Sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt.

Die jetzt angenommene Lehre von Gott ist, daß er ohne allen Anfang sey. Dagegen die Schrift: Gott sey der Anfang und das Ende. Ein in jedem Betracht anfangloses Wesen müßten wir uns als die ewige Unbeweglichkeit, die reinste Wirkungslosigkeit denken. Denn kein Wirken ist ohne einen Punkt, von dem es aus- und nach dem es hingeht. Ein Wirken, das weder etwas Festes hätte, auf das es sich gründete,

noch ein bestimmtes Ziel und Ende, das es begehrte, wäre ein völlig unbestimmtes, kein wirkliches und als solches unterscheidbares Wirken. Es läßt sich also wohl ein nicht wirkliches, nimmer aber ein wirkliches Ewiges ohne Anfang denken. Nun aber reden wir von dem nothwendig Wirklichen Gottes. Dieser also hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d.h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört Anfang zu seyn. Ein anderes ist auch der Anfang, den ein Wesen außer sich, und den es in sich selbst hat; ein anderes ein Anfang, dem es entfremdet werden und von dem es sich entfernen kann, und ein Anfang, in dem es ewig bleibt, weil es Sich selbst Anfang ist.

Aber die göttliche Natur leidet es nicht, daß er bloß ewiges Nein ist, ewige Versagung seiner selbst; es ist ebenso gut seine Natur, daß er ein Wesen aller Wesen sey, das unendlich sich Gebende und Mittheilende. Indem er also sein Wesen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, sondern

I,8,226

bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende seines Wesens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in sich zurückdrängt und eben damit zum selbständigen Wesen sich steigert.

Wie der Körper unmittelbar, indem er sich zusammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um sich verbreitet, also die zuvor unwirksame Wärme in Wirkung erhöht: so und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene ursprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Wesens, und setzt dieses außer sich, unabhängig von sich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengesetztes Wesen, als das ewige in sich selbst Seyende.

Es fällt dadurch ein neues Licht auf jene ursprüngliche Verneinung. Ein Wesen kann nicht sich selbst verneinen als wirklich, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst. So wie umgekehrt sich setzen als die verwirklichende Potenz von sich selbst und sich setzen als nicht seyend wiederum eins und dasselbe ist.

In der ersten Potenz (in A = B) war auch ein Seyendes (A); aber dieses war hier als nicht seyend (als leidend, als Objekt) gesetzt. In dem von ihm Gezeugten aber ist der Voraussetzung nach das Seyende *als Seyendes* gesetzt. Es kann insofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verschwindet, durch A^2); und schon hieraus würde erhellen, daß, wenn jenes ursprüngliche Nein der Anfang und das Erste, das ihm entgegengesetzte Wesen das Zweite und Folgende sey.

Daß jenes nur vorausgehen, dieses nur folgen könne, läßt sich jedoch noch auf andere Art so einsehen. Daß die verneinende Kraft das Wesen zurückdrängt, ist ihr natürlich; und eine verneinende Kraft einmal gesetzt, wird sie nicht anders wirken können als auf Verschlossenheit des Wesens. Aber dem bejahenden Princip an sich selbst ist die verneinende Kraft völlig fremd; und doch ist es als das Seyende nur dadurch seyend und wirklich, daß es die verneinende Kraft in sich zurückdrängt. Dazu nun würde es von sich selbst nie kommen, also auch nie in Wirkung erhöht, wenn nicht die Verneinung des Wesens vorausgegangen

I,8,227

wäre. Denn daß es Seyendes ist, dieses freilich hat es von sich selbst; daß es aber als das Seyende wieder ist, sich werkthätig erweist, sich offenbart als das Seyende, davon liegt der Grund in der verneinenden Potenz. Wäre das Nein nicht, so wäre das Ja ohne Kraft. Kein Ich ohne Nicht-Ich, und insofern ist das

Nicht-Ich vor dem Ich. Das Seyende hat eben darum, weil von sich selbst Seyendes, keinen Grund zu begehren, daß es sey. Aber verneint zu seyn widerstrebt seiner Natur. Ist es also irgend verneint, so folgt, daß es außer dem, worin es verneint ist, an sich selbst, unverneint und in seiner eignen Lauterkeit sey.

Mit diesen beiden Potenzen ist der Urgegensatz gegeben; doch kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältniß, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie. Unendlich fern, sind sie einander unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel gesetzt ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen was verborgen und einer Hineinwendung dessen was offenbar ist, um das eine in das andere zu versetzen und gleichsam zu verwandeln.

So sehen wir schon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für sich kommenden Einheit. So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß sie sich alsbald herstellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verschwindet. So das Gute im Bösen, nur unkenntlich gemacht vom Bösen, so das Böse im Guten, nur beherrscht von ihm und zur Unwirksamkeit gebracht.

Aber so scheint nun die Einheit des Wesens zerrissen, da jedes der Entgegengesetzten für sich und in sich selbst steht als ein eignes Wesen; aber sie selbst neigen sich zur Einheit, oder daß sie in einem und demselben zusammenkommen, denn es kann sich die verneinende Kraft nur

I,8,228

als verneinende empfinden, wenn ein aufschließendes Wesen ist, und dieses kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte, zurückgedrängte befreit. Auch ist unmöglich, daß die Einheit des Wesens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit also, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, setzen sie außer und über sich ein Drittes, welches die Einheit ist.

Dieses Dritte muß an sich selbst außer und über allem Gegensatz seyn; die lauterste Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meisten Wesentliche.

Daß dieses nicht das Erste, nicht das Zweite, nur das Dritte seyn könne, und sich nur verhalten als Seyendes der dritten Potenz = A^3, ist nach dem Vorhergehenden von selbst klar.

Wie die ursprüngliche Verneinung der ewige Anfang, so ist dieses Dritte das ewige Ende. Es ist von der ersten Potenz bis zur dritten eine unaufhaltsame Fortschreitung, eine nothwendige Verkettung. Die erste Potenz gesetzt, ist nothwendig auch die zweite, und diese beiden erzeugen ebenso nothwendig die dritte. Damit sodann ist das Ziel erreicht; nichts Höheres ist in demselben Fortgang zu erzeugen.

Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht das Seyende zu seyn; jener Unterschied und die daraus hervorgehende Unterordnung ist nur ein Unterschied des Wesens, der aber die Gleichwichtigkeit in Ansehung des seyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die existentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag.

Es kann hier noch überall von keinem sittlichen Verhältniß die Rede seyn; denn noch haben wir überall nichts gesetzt als blinde Natur, aber kein sittliches Princip. Oft genug sind wir belehrt worden, das Ideale stehe über dem Realen, das Physische sey dem Geistigen untergeordnet und Aehnliches, gleichwie es uns nie an solcher Belehrung gefehlt. Zwar diese Unterordnung schien aufs bestimmteste ausgesprochen, indem wir immer das dem Realen Verwandte als erste Potenz, das dem Idealen als zweite gesetzt. Allein es fange nur einer damit an, das, was untergeordnet seyn soll, als wirklich untergeordnet zu setzen: was hat er dann?

I,8,229

Er ist fertig gleich im Anfang; alles ist geschehen, und es gibt weiter keinen Fortgang.

Jenes ursprüngliche, nothwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur (nachdem nun alle einzelnen Begriffe wieder entfernt werden müssen, die nur gesetzt werden mußten, um zu diesem vollkommenen Begriff zu gelangen), nämlich daß sie ein ewig in sich selbst kreisendes Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft. Denn es ist vermöge der Natur der drei Principien unmöglich, sowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seyende sey, und es läßt sich darum in diesem Drang zum Daseyn nur ein alternirendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seyende ist, abwechselnd die eine obsiegt und die andere weicht.

In diesem beständigen Umtrieb hebt sich natürlich der Unterschied des Höheren und Niederen wieder auf; es ist weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechselnd das eine Oberes und das andere Unteres ist, sondern nur ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt sich in diesem Umlauf wieder auf. Es ist wohl ein Anfang der Potenz, der Möglichkeit nach darin, etwas, das Anfang seyn könnte, aber nicht wirklicher Anfang ist. Wirklicher Anfang ist nur ein solches, das sich selbst setzt als nicht seyend in Bezug auf das, das eigentlich seyn soll. Aber das, was Anfang in dieser Bewegung seyn könnte, erkennt sich nicht als Anfang, und macht mit den andern Principien gleichen Anspruch das Seyende zu seyn. Wahrer Anfang ist der, der nicht immer wieder anfängt, sondern beharrt. Wahrer Anfang ist, was Grund eines stetigen Fortschreitens ist, nicht einer abwechselnd vor- und zurückgehenden Bewegung. Ebenso ist nur das wahrhaftes Ende, worin ein Wesen besteht, von dem es nicht wieder auf den Anfang zurückzugehen braucht. Also können

I,8,230

wir jenes erste blinde Leben auch erklären als ein solches, das weder seinen Anfang noch sein Ende finden kann; wir können in dieser Beziehung sagen, es sey *ohne* (wahrhaften) Anfang und *ohne* (wahrhaftes) Ende.

Da es nun nicht irgendwann, sondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, so ist klar, daß jene erste Natur von Ewigkeit her, also gleich ursprünglich eine solche in sich selbst laufende Bewegung, und dieses ihr wahrer, lebendiger Begriff sey.

Dieß sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist und nach außen ruhige Eigenschaften angenommen hat. Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlichen Verstand (id quod substat), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieses ist die Feste (eóôßá), der Heerd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche wieder neu verjüngenden Lebens. Dieß das unermüdliche Feuer (PêÜìáôïí ð™ñ), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit, behauptete, das Weltall erschaffen worden, und das als ein in sich selbst laufendes, sich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor sich gehendes einem der Propheten im Gesicht gezeigt worden; der Gegenstand des uralten

Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach.

Unstreitig ist aber diese unablässig in sich selbst zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wissenschaftliche Begriff von jenem Rad

I,8,231

der Geburt, das schon einem der Apostel[1], den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet, und auch später solchen, die aus Gefühl und Schauen geschrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.

Diese Bewegung läßt sich auch als eine Systole und Diastole vorstellen. Es ist eine völlig unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen sich von selber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufsteigen ist Systole, ist Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erste Potenz ist Diastole, Erschlaffung, auf die aber unmittelbar neue Zusammenziehung folgt. Also ist hier der erste Puls, der Anfang jener durch die ganze sichtbare Natur gehenden alternirenden Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und des ewigen Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Fluth.

Die sichtbare Natur ist im Einzelnen und Ganzen ein Gleichniß dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z.B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht sich selbst wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzusteigen. Die ganze Thätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Proceß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze sichtbare Natur scheint zu keiner Beständigkeit gelangen zu können und in einem ähnlichen Cirkel unermüdlich umzuwandeln. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, mit Mühe bildet die Natur Eigenschaften, Ansichten, Werke, Talente bis zu einem Gipfel aus, um sie dann Jahrhunderte wieder in Vergessenheit zu begraben, und in einem neuen Anlauf, auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demselben Höchsten zu gelangen.

Aber so kommt jenes erste Wesen nie zum *Seyn;* denn nur zusammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur, und nur daß diese ist, ist nothwendig. Da also ein unablässiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen

[1]¿ ôñï÷'ò ôyò ãåíÝóåùò, Jac. 3,6

I,8,232

Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn. Hievon gilt das alte Wort: Es sucht sich die Natur und findet sich nicht (quaerit se natura, non invenit).

Bliebe das Leben hier stehen, so wäre nichts als ein ewiges Aus- und Einathmen, ein beständiger Wechsel von Leben und Sterben, der kein wahres Daseyn ist, sondern nur ein ewiger Trieb und Eifer zu seyn, ohne wirkliches Seyn.

Es ist klar, daß es vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen [Natur], also auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Daseyn kommen könnte.

Wie oder wodurch wurde das Leben von diesem Umtrieb erlöst und in die Freiheit geführt?

Da jedes der drei Principien gleiche Ansprüche hat das Seyende zu seyn, so kann der Widerspruch

nicht dadurch gelöst werden, daß etwa eines auf Kosten der andern zum Seyenden wird. Da aber der Widerspruch auch nicht bleiben kann und doch eben dadurch bleibt, daß jedes für sich das Seyende seyn will: so ist keine andere Lösung denkbar, als daß *alle* gemeinschaftlich und freiwillig (denn wodurch sollten sie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu seyn, und also sich selbst ins bloße Seyn herabsetzen. Denn damit hört jene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) von selber auf, die sich nicht auf ihr Wesen oder ihre besondere Natur bezog (vermöge welcher sie vielmehr sich eine Stufenfolge bilden), sondern nur darauf, daß jedes von Natur gleicherweise das Seyende zu seyn gedrungen war. Solange diese Nothwendigkeit fortdauert, müssen sie streben, alle an einer und derselben Stelle, nämlich an der Stelle des Seyenden, also gleichsam in Einem Punkte zu seyn; es wird eine gegenseitige Inexistenz gefordert, da sie doch unverträglich sind, und wenn eines das Seyende ist, dann nothwendig die andern nicht seyend seyn müssen. Diese Nothwendigkeit kann daher nur aufhören, wenn alle gleicherweise Verzicht thun das Seyende zu seyn; denn ist eines davon das Seyende, dann müssen ihrer Natur nach alle streben dasselbe zu seyn. Sobald nun diese Nothwendigkeit aufhört, wird Auseinandersetzung möglich, oder daß jedes in seine Potenz

I,8,233

tritt; es wird Raum, und jene blinde Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz verwandelt sich in das Verhältniß einer freien Zusammengehörigkeit.

Dieses nun wohl ist für sich einleuchtend genug; aber es entsteht die Frage: wie es möglich sey, daß alle, gemeinschaftlich, Verzicht thun das Seyende zu seyn.

An sich klar ist, daß überhaupt nichts sich als Seyendes aufzugeben vermag, als nur gegen ein Höheres. Wie das Herz des Menschen so lange zur selbstischen Begierde sich gleichsam berechtigt fühlt, als seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird; wie die Seele nur sich setzt und stillt, indem sie etwas über sich erkennt, von dem sie überschwenglich beseliget wird, so kann auch jene blinde Sucht und Begierde der ersten [Natur] nur gegen ein Höheres verstummen, gegen das sie sich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht *Seyende* erkennt.

Hiezu kommt, daß jenes Aufgeben und zum Seyn Ersinken ein freiwilliges seyn soll. Nun ist aber in jener ersten Natur bis jetzt nichts als unwiderstehlicher Trieb, besinnungslose Bewegung. Solang sie nicht aus dieser unwillkürlichen Bewegung gesetzt ist, ist in ihr keine Freiheit denkbar. Sie selbst kann sich dieser Bewegung nicht entwehren, sie kann ihr nur durch ein anderes, und unstreitig nur durch ein Höheres entnommen werden. Und da jene unwillkürliche Bewegung auf der Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz beruhte, so kann sie von dieser Bewegung nicht frei werden, als indem ohne ihr Zuthun die Scheidung, Auseinandersetzung geschieht, und ihr so die Möglichkeit gegeben wird, diese Scheidung entweder anzunehmen, und so sich zu erretten aus dem Umtrieb, oder sie nicht anzunehmen, und so wieder jener blinden Sucht und Begierde anheimzufallen.

Auf jede Weise also kann die Befreiung und Erlösung ihr nur durch ein anderes kommen, das außer ihr, völlig unabhängig von ihr, und über sie erhaben ist; denn da sie sich gegen dasselbe als bloßes Seyn und nicht *Seyendes* erkennen soll, so ist dieß nicht möglich, ohne jenes andere zugleich als ihr wahrhaft Seyendes zu erkennen.

I,8,234

Von welcher Art nun dieses andere seyn werde, dieses ist natürlich der nächste Gegenstand der Betrachtung.

Offenbar ist nun zuvörderst, daß es von jener ewig beginnenden Natur nicht in einer stetigen Folge (in actu continuo gleichsam) als eine zu ihr gehörige Potenz gesetzt werden kann, vielmehr es ist außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose. Ebenso kann es nicht wieder, wie jene, Sucht, Begierde oder Natur seyn; sonst könnte es hier nicht helfen; vielmehr muß es frei seyn von aller Begierde, völlig sucht- und naturlos.

Aber eben darum kann es auch nicht ein nothwendig Wirkliches seyn, und da wir noch von keinem frei Wirklichen wissen, überhaupt kein Wirkliches. Und doch auch kein Nichtwirkliches. Es ist also das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, sondern nur die ewige Freiheit zu seyn.

Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Höchste nur über allem Seyn ist. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Nothwendigkeit allem Daseyn als sein Verhängniß folgt. Was nur wirklich ist oder wirklich zu seyn strebt, ist eben damit im Widerspruch, und Widerspruch ist die Ursache aller Nothwendigkeit. Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.

Den meisten, weil sie jene Freiheit nie empfunden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn, obwohl dieses Wort schon andeutet, daß alles, was nur ein Seyendes ist, inwiefern es dieß ist, ein Höheres über sich erkenne; daher fragen sie: was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das sey, das weder seyend sey noch auch nichtseyend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser siehts.

I,8,235

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Aeußere oder Innere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich ist, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt wird, und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d.i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. So nennt in sinnreichem Spiel ein älterer deutscher Schriftsteller denjenigen Willen arm, der, weil er sich selbst genug ist, nichts hat, das er wollen kann.

Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beständige Sucht nach der Ewigkeit.

Alles ruht nur, sofern es sein eigentliches Wesen, seinen Halt und Bestand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.

Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in

I,8,236

den Zustand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überläßt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich von ihm entfernt.

Man pflegt zu sagen: des Menschen Wille sey sein Himmelreich, und es ist wahr, wenn unter diesem Willen der reine, nackte, bloße Wille verstanden wird. Denn der Mensch, der in sein reines Wollen versetzt würde, allein wäre frei von aller Natur.

Also ist jenes Naturlose, dessen die ewige Natur begehrt, kein Wesen, kein Seyendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, sondern die ewige Freiheit, der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas, z.B. Wille sich zu offenbaren, sondern der reine, sucht- und begierdelose Wille, der Wille sofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts, wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird. Sie ist höchste Einfalt, und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, wie auch schon einige Aeltere von einer Uebergottheit geredet. Sie ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit sich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht, so ist sie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen ist.

Alles ist einstimmig: Gott seinem höchsten Selbst nach sey reiner Geist. Ob aber alle die ganze Reinheit und Schärfe dieses Gedankens gedacht, möchte zu zweifeln erlaubt seyn.

Zwar die älteren Theologen lehren ausdrücklich, durch den Ausdruck Geist werde Gott nicht in eine besondere Classe oder Kategorie von Wesen gesetzt, etwa in die der sonst so genannten reinen Geister, oder daß er etwa nur Geist wäre im Gegensatz von Naturdingen. Gott

I,8,237

sey über alle Geister, der geistigste Geist, reiner unfaßlicher Hauch, gleichsam der Geist von allem Geist. Insofern fällt die Geistigkeit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens zusammen.

Mit dieser Einfachheit verträgt sich, nach der Theologen eigner Lehre, nicht nur keine Art von Gegensatz, sondern auch nicht einmal, daß der Gottheit irgend etwas auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zugeschrieben werde.

Man kann nach dieser Lehre streng genommen von der Gottheit nicht sagen, sie sey gut; denn dieß lautet so, als käme das gut zu ihrem Seyn als etwas anderes hinzu; aber es ist ihr Seyn selbst, sie ist wesentlich gut und insofern nicht sowohl gut als die Güte selbst. Ebenso: Gott ist nicht eigentlich ewig, sondern selber seine Ewigkeit. Der lauteren Gottheit kann kein von ihrem Wesen verschiedenes Wirken zugeschrieben werden; ein solches würde sich zum Wesen wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten, aber in Gott ist nichts Potentielles, er ist lauterer Actus. So kann man streng genommen die Gottheit nicht bewußt nennen, denn dieß würde einen Unterschied ihrer selbst von einem, dessen sie sich bewußt ist, voraussetzen, da sie doch ganz lauteres Bewußtseyn und überall nichts ist als eben sie selbst, und alles in ihrem Wesen aufgeht. Nach eben dieser Lehre kann man die Gottheit an sich selbst nicht wollend nennen, weil sie der Wille, die lautere Freiheit selbst ist, obwohl aus eben diesem Grunde auch nicht nichtwollend. Endlich folgt aus dieser Lehre auch jener uralte, nur den ganz Unkundigen befremdliche Satz, daß die Gottheit an sich selbst weder ist noch auch nicht ist, oder in einer andern, wiewohl minder

guten Wendung, daß sie sowohl ist als auch nicht ist. Sie ist nicht, nämlich so, daß ihr das Seyn als etwas von ihrem Wesen Verschiedenes zukäme, denn sie ist selbst ihr Seyn, und doch kann ihr auch das Seyn nicht abgesprochen werden, eben weil in ihr das Seyn das Wesen selber ist.

Wenn daher nach dem sogenannten ontologischen Erweis aus eben dieser Einheit des Seyns und Wesens folgen sollte, Gott sey ein nothwendig existirendes Wesen: so war dieß eigentlich ein Nichtverstehen jener Idee. Denn der Begriff des Seyenden schließt einen Unterschied

I,8,238

von dem Seyn in sich, der eben in Ansehung der Gottheit verneint wird, und nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn selber ist, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).

Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.

Ebenso offenbar ist aber, wie jene Einheit des Wesens und des Seyns (die sich hier von selbst als der Ausdruck der höchsten Geistigkeit darstellt) keineswegs den ganzen Begriff des lebendigen Gottes erschöpfe. Wissenschaft so wenig als Gefühl können sich befriedigen mit einem Gott, der nicht ist, weil er das Seyn selbst ist, der nicht lebendig, weil das Leben selber, nicht bewußt, weil lauteres Bewußtseyn ist. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine besondere von seinem Wesen verschiedene Weise da ist, der nicht bloß seinem Wesen nach Wissen ist, sondern ausdrücklich und insbesondere weiß, dessen Wirken nicht in seinem Wesen aufgeht, sondern der in der That, nämlich auf eine von seinem Wesen unterscheidbare Weise, wirkt.

Doch diese Bemerkung setzt uns in Gefahr, dem vorzugreifen, was nur durch allmähliche Entwicklung offenbar werden soll. Nur dieß sey noch bemerkt: wie ganz in der letzten Zeit der Faden geistiger und doktrineller Ueberlieferung abgerissen, welche Unwissenheit selbst längst vorhanden gewesener Begriffe sich verbreitet hatte, erhellt daraus, daß einige verfolgt worden, weil sie behaupten, es lasse sich der Gottheit dem höchsten Begriff nach kein Seyn zuschreiben, obschon dieß von den ältesten Zeiten her gelehrt wurde; daß andere jene Einheit des Wesens und Seyns, da sie wieder in der ganzen Strenge und zugleich mit der Folge gelehrt wurde, daß die Gottheit an sich selbst weder seyend noch nicht seyend sey, bestreiten zu müssen glaubten, ohne zu ahnden, daß sie in ihr die uralte Grundlage von der Geistigkeit Gottes bestritten, ohne zu wissen, daß es die älteste Lehre ist: Gott sey das Ueberwirkliche, Ueberseyende (ô’ ›ðåñüí), also über Seyn und Nichtseyn Erhabene.

Um aber jetzt in den Zusammenhang der Untersuchung zurückzukehren, so erhellt aus diesen Bemerkungen, daß der Begriff jenes an

I,8,239

sich weder Seyenden noch nicht Seyenden, jener naturlose Zustand, den wir außer und über der ewigen Natur setzen, einer und derselbe ist mit dem Begriff, der von jeher als der höchste der Gottheit betrachtet worden.

Vermöge der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur (dieß ist bewiesen) kommt es weder in Gott selbst noch außer ihm zum wirklichen Daseyn. Darum mußten wir außer und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, noch ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen selbst ist. Oder in einer andern Wendung: wir mußten erkennen, daß in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit sey von Nothwendigkeit und Freiheit.

Wie nun aber durch jenes Höhere der Widerspruch versöhnt, das blinde mit sich selbst streitende Wesen von der Nothwendigkeit erlöst werden könne, dieses ist, was uns zunächst darzustellen obliegt.

Zunächst ist ihm schon eben durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Seyn zu werden, da es einerseits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seyendes zu seyn und andererseits eben dieses Seyende kein Seyn hat, und also nur beziehungsweise seyend seyn kann, dadurch daß ihm ein anderes das Seyn ist. Denn obwohl an sich selbst das weder Seyende noch Nichtseyende, kann es sich doch gegen alles andere nur als das Seyende verhalten; nicht daß es als das, das an sich weder ist noch nicht ist, aufgehoben wird, sondern daß es eben als das weder Seyende noch nicht Seyende seyend ist.

Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt selbst der Wunsch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen; und durch seine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch ist es das lautere Wollen selbst), gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert sich zur Sehnsucht, die wilde Begierde löst sich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit sich als mit dem eignen wahren oder höchsten Selbst zu verbünden.

Nun hat die sich sehnende Natur zu jenem lauteren Geist keinen Bezug, als daß dieser die Freiheit ist zu seyn, und insofern das gegen

I,8,240

alles Seyende (ô’ IÏÍ); sie dagegen in sich die Möglichkeit hat, ihm zum Seyn, zum Subjekt (das Wort im eigentlichen Verstand genommen), gleichsam zum Stoff der Verwirklichung zu werden.

Nur ist hier folgender Unterschied. Des unmittelbaren Bezugs zu dem unfaßlichen Geist ist die Natur nur durch dasjenige fähig, was in ihr selbst Geist, frei und über das nicht Seyende (A = B) und das Seyende (A^2) gleicherweise erhaben ist. Denn nur was selbst frei ist von allem Gegensatz, kann dem Widerspruchlosen sich nahen. Nun hängt wiederum dieses (das A^3) mit dem Untersten (A = B) nicht unmittelbar, sondern nur durch das Mittlere (A^2) zusammen. Um also mit dem Ueberseyenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in sich selbst jene Verfassung annehmen, daß, was in ihr das Freie ist, über das andere sich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an sich unergreiflichen Geistes, von den beiden andern Principien aber jedes sich niederläßt an den ihm angemessenen Ort, dergestalt daß die erste Potenz den tiefsten, die zweite den mittleren, die dritte aber den obersten Ort einnehme.

Dieß ist die natürliche Wirkung aller Sehnsucht, daß nämlich das dem Höheren Aehnliche sich erhebt, das ihm weniger Aehnliche aber, wodurch jenes in seiner Erhebung gehemmt wurde, sich niederschlägt und herabsetzt in die Tiefe. Nur in dem Anblick des Höchsten lernt jedes Princip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchsten ist das Maß. Kein niedereres, aber des Höchsten empfängliches Wesen kann desselben theilhaftig werden ohne Scheidung in sich selbst, ohne gleichzeitige Erniedrigung des geringeren Theils, der, weil für sich selbst unfähig mit dem Höchsten in Bezug zu kommen, nur dadurch, daß er das Höhere frei läßt, selbst mit ihm in leitende Verbindung kommen kann, und Erhöhung desjenigen Theils, der von Natur bestimmt ist, mit dem Höchsten in unmittelbarem Bezug zu seyn. Diese Scheidung, dieses innere Auseinandergehen, das Werk der wahren Sehnsucht, ist die erste Bedingung alles Rapports mit dem Göttlichen.

Dieser Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur bezeichnet einen neuen Moment, den wir darum in der Betrachtung festhalten

I,8,241

müssen. Es ist jener Moment, den die ahndende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Welteis bezeichnete, unter welchem sie eben jenes geschlossene Rad, jene undurchdringliche, nirgends festzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerst Irdisches und Himmliches sich schied.

Die Ursache dieser Krisis ist ohne Wollen oder Thun jenes allerlautersten Wesens: zuerst indem die ewige Natur dasjenige in ihm erblickt, gegen das sie zum Seyn, zum bloß Aussprechlichen werden, und also zugleich in allen ihren Kräften aufgeben kann, das Aussprechende, Seyende zu seyn; sodann weil dieses ihm die Sehnsucht erweckt, aus dem ewigen Umtrieb zu entkommen und zu Bestand und Ruhe zu gelangen; ferner weil jenes Höchste das Maß ist, an dem das niederere Princip seine Niederkeit, das höhere seine Würde erkennt. Aber die Sehnsucht macht den bloßen Anfang und nur die erste innere Bemühung (nisus) zur Scheidung; bestätigt wird sie erst, indem durch diesen inneren Anfang nun wirklich der Bezug zu jenem Höchsten entsteht; und bleibend wird sie erst, indem die ewige Natur, durch die bestätigte Scheidung selbst in Freiheit gesetzt, sich zu *entscheiden* vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entschlusses, sich ewig und untrennbar jenem Höchsten als sein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in sich nicht weniger lebendig oder seyend, vielmehr erst dadurch zum wahren, seligen, geordneten Leben erhoben, daß sie gegen das Höchste zum Seyn wird.

Denn jeder Sache ist nur wohl, indem sie an ihrem Ort ist. Das Untere, wenn es das Obere frei läßt, wird auch von ihm frei, und nimmt so die ihm eigne und gebührende Selbständigkeit an. Hinwiederum aber kann sich das Höhere nun frei entfalten, indem es sich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt.

Die Scheidung beruht zunächst darauf, daß das Verhältniß jener unverbrüchlichen aber unaussprechlichen Einheit, da ein jedes das Seyende, d.h. dasselbe also gleichsam an Einem Ort und in Einem Punkt seyn sollte, in das der Totalität verwandelt, also jenes blind nothwendige

I,8,242

Wesen, welches das Eins zu seyn trachtete und es doch nicht seyn konnte, zum All herabgesetzt wird.

Also wird in jener, nicht ein für allemal geschehenen, sondern ewig und immer und noch jeden Augenblick geschehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen zum All.

Um aber vom Besonderen zu reden, so wird das Höchste der ewigen Natur, was in ihr selbst frei und Geist-ähnlich ist (A^3), zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichsam der Weg zu diesem Höchsten (zum A^3), und insofern ein von diesem Verschiedenes waren, setzen sich durch ihr Ersinken selbst, und indem das Höhere aufsteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit fest, als Grundlage und gleichsam ersten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verschiedenen, als die Bleib- und Wohnstätte (Mayon, Psalm 90,1) der Kreatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwischen Gott und den erschaffenen Wesen in der Mitte ist; andererseits aber als das Aeußere, das erste Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der sich zunächst das göttliche Subjekt (A^3), mittelbar aber die unsichtbare Gottheit selbst gegen die Kreatur umkleidet.

Dieß ist das Erbtheil der Kreatur von Ewigkeit, daß sie, die in dem lauteren Feuer des Geistes nicht leben könnte, eine gegen dieses leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben ist. Ein solcher erster, von Gott in gewissem Betracht unabhängiger Urstoff ist nothwendig zu denken, wenn nicht die Kreatur aus dem Wesen der freien lauteren Gottheit ausgeflossen oder erschaffen seyn soll, eine schon an sich, jedoch auch darum unzulässige Meinung, weil sie alle Freiheit der Kreatur gegen Gott aufhebt. Nur muß dieser Urstoff nicht als ein von Ewigkeit gewesener, sondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabsetzung dazu gewordener (wie wir eben gezeigt) begriffen werden, wodurch, wenn der Fortgang nur richtig gefaßt worden, sogleich die Schwierigkeiten verschwinden, welche der Vorstellung einer ewigen Materie in andern Systemen, wo das Successive der Ideen verloren gegangen, sich entgegenstellen.

I,8,243

Aber obwohl gegen das Höchste (A^3) beide nur Stoff und Unterlage, nehmen doch die beiden ersten Potenzen unter sich das ihnen zukommende Verhältniß an, so daß die erste (die ewige Kraft der Verneinung) zum Untersten, die entgegengesetzte aber (in der das Geistige offenbar und die verneinende Kraft zurückgedrängt ist) zum beziehungsweise Höheren wird.

Es ist zwar der Sache angemessen, daß eben das, was Verneinung aller Offenbarung schien, jene Kraft Gottes, durch die er sich selbst versagte und in sich abschloß, daß eben dieses zum Grund aller Offenbarung gelegt wird, und nun fortan wirklich als der ewige Anfang, als die erste Staffel und Unterlage des unsterblichen Lebens bestätigt wird.

Das Tiefste und Unterste also, das aus jener Unaussprechlichkeit herausgesetzt und offenbar wird, ist jene Kraft des Anfangs, die das Wesen an- oder in sich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze sichtbare Welt habe einst in jener Verneinung gelegen, und sey nur durch eine spätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt sie noch immer in ihr, noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt.

Jene Kraft des Anfangs also ins Aussprechliche und Aeußere gesetzt, ist der Urkeim der sichtbaren Natur, aus dem sie in der Folge der Zeiten entfaltet worden. Die Natur ist ein Abgrund von Vergangenheit, aber das ist das Aelteste in ihr, was auch jetzt das Tiefste, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. Aber dieß ist eben jene beständige Neigung, das Wesen zu verschließen und ins Dunkel zu setzen.

Die wahre Ur- und Grundkraft alles Körperlichen ist das anziehende Wesen, das ihm Gestalt gibt, es auf den Ort einschränkt und ein an sich Geistiges und Unfaßliches verkörpert. Dieses zwar widerspricht ihm beständig und gibt sich als ein verflüchtigendes, vergeistigendes, allen Schranken feindseliges Wesen kund, aber überall erscheint es

I,8,244

nur als ein aus ursprünglicher Verneinung Hervortretendes, jene anziehende Kraft dagegen als das Festmachende von ihm, als sein eigentlicher Grund.

Jene Neigung (das Wesen zu verschließen) ist sogar in den gewöhnlichen Ausdrücken anerkannt, die Natur entziehe sich dem Anblick und verberge ihre Geheimnisse; nur durch eine höhere Macht gedrungen entlasse sie alles, was wird, aus der ursprünglichen Verborgenheit. In der That wird alles in ihr nur durch Entwickelung, d.h. unter dem beständigen Widerspruch einer einhüllenden, einschließenden Kraft, und sich selbst überlassen würde sie noch jetzt alles in jenen Zustand einer gänzlichen Verneinung zurückführen.

Für sich selbst gleicht die Natur jener bei Zeus Gastmahl erscheinenden Penia; nach außen Armuth und äußerste Bedürftigkeit, verschließt sie nach innen göttliche Fülle, die sie aber nicht offenbaren kann, bevor sie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß selbst, jenem überschwenglich und unerschöpflich mittheilsamen Wesen (A^2) sich vermählt hat. Aber auch dann erscheint, was ihrem Schoß sich entwindet, unter der Form und gleichsam dem Druck jener ursprünglichen Verneinung, ein Bastardkind des Bedürfnisses und des Ueberflusses.

Ihrem Grunde nach ist also die Natur aus dem Blinden, Finstern und Unaussprechlichen Gottes. Sie ist das Erste, der Anfang in dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß aller sichtbaren Dinge, ist die ewige Kraft und Stärke selber, die herausgesetzt ersehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da

streng genommen Gott nur nach seiner Freiheit Gott heißt; und auch von diesem Nothwendigen ist sie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben.

Die Systeme, die von oben herabsteigend den Ursprung der Dinge erklären wollen, kommen fast nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüsse der höchsten Urkraft irgend einmal ein Aeußerstes

I,8,245

erreichen, unter dem nichts ist, und das, selbst nur noch ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität, nur gewissermaßen noch seyend heißen kann, eigentlich aber nicht ist. Dieß ist der Sinn des nicht Seyenden bei den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verstanden. Wir, der entgegengesetzten Richtung folgend, erkennen auch ein Aeußerstes, unter dem nichts ist, aber es ist uns nicht ein Letztes, sondern ein Erstes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Wesen, sondern thätige Verneinung.

Aber nicht bloß insofern, als sie in ihre eigne Potenz tritt, gelangt die Natur in jener großen Entscheidung zur Aussprechlichkeit, sondern auch insofern, als allein durch das Verhältniß, in welches sie jetzt tritt, der innere Widerspruch in ihr selber besänftigt wird, der bis jetzt nur darum nicht bemerkt worden, weil wir immer das Ganze vor Augen hatten.

Denn nicht in dem Maß stillschweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen schienen, ist jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Wesen. Sich selbst für sich unfühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es sich als geistiges, bejahendes Wesen, und dringt seiner Natur gemäß um so mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte sie auslassen, so ginge alles zurück; denn sie ist die Kraft des Anfangs.

Also ist jene erste Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zustand des Widerspruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblickt haben, sondern auch in ihr selbst ist der Widerspruch, und in ihr für sich betrachtet liegt der Grund einer rotatorischen Bewegung. Sie fühlt in sich das widerstrebende Wesen und kann es doch nicht gebären, denn sie ist ihm noch äquipotent; es ist ihr Gesetz zu bleiben, das Geistige immer wieder fest zu machen und so den Grund zu erhalten des ewigen Fortschritts. Aber je stärker sie zieht, um das Wesen in die Tiefe zu bringen, desto mehr widerstreitet dieses, wie alles, was ausbreitsamer Natur ist, nur um so gewaltsamer sich auszudehnen strebt, je mehr es zusammengedrückt worden.

I,8,246

Da sie also in sich widerstreitende Kräfte vereint, wovon die eine immer nach außen verlangt, die andere nach innen zurückdrängt, so ist auch ihr Leben ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angst, da sie nicht aus noch ein weiß und ebenfalls einer unwillkürlichen umdrehenden Bewegung anheimfällt.

Aber alles sehnt sich nach beharrlichem Seyn; nichts will im Widerspruch verharren. So auch jene Potenz des Anfangs. Aber sie für sich kann nicht aus dem Widerspruch herauskommen; denn es ist ihre Natur, im Widerspruch zu seyn. Nur Eine Hülfe könnte ihr werden, nämlich, wenn sie mit dem höheren Princip (dem A^2) aus jenem alternirenden, gegenseitig ausschließenden Verhältniß in ein organisches träte, welches in jener anfänglichen Gleichwichtigkeit unmöglich ist, da beide so zu sagen in Einem Punkte seyn wollen, weil beide gleichen Anspruch machen das Seyende zu seyn. Wenn aber das verneinende Princip ($A = B$) sich nur als Potenz des Wesens erkennt und damit dem andern ihm entgegengesetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieses ihr hülfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerspruch, denn jenes andere ist das seiner Natur nach aufschließende und befreiende. Ist also dieses andere, so muß eben darum auch das erste bleiben, damit etwas sey, das es aufschließen und

befreien könne; und jenes Verhältniß einer erst ausschließenden Gleichwichtigkeit verwandelt sich in das einer nothwendigen Verkettung, da, wenn das eine, dann und eben darum auch das andere ist.

Wäre nicht eine Potenz der Verneinung, so wäre kein Grund, daß die bejahende, aufschließende wäre. Hinwiederum aber kommt jene nur durch diese zum Bestand. Denn nun kann die verneinende Kraft ruhig wirken und immerfort das Wesen zurückdrängen; vorangehender Weise (antecedenter) ist das Seyende noch immer gefesselt, und nur folgender Weise, durch eine höhere Potenz, wird es befreit. Es ist kein Widerspruch, daß, was in einem vorhergehenden Moment eingeschlossen war, in einem folgenden frei werde: vielmehr mußte es eingeschlossen seyn, um befreit werden zu können. Die einschließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt, daß eine andere ihr

I,8,247

folgende Kraft das Eingeschlossene in Freiheit setzt. Es entsteht hier zuerst ein Vor und Nach, eine eigentliche Articulation und damit Beruhigung. Die an- oder in sich ziehende Kraft wird sich erst als Kraft des Anfangs fühlbar, indem sie durch das ihr folgende Princip überwunden wird, und auch das jetzt Befreite erkennt sie jetzt erst als sein nothwendig Vorausgehendes (Prius), als seinen ersten Grund und Halt, und liebt sie als Bedingung, gleichsam als Gefäß, in dem es aufgeht.

Zur Erläuterung dieses Verhältnisses mag ein ähnliches dienen, das jedoch dem letzten Grunde nach eigentlich nur dasselbe ist. Vorlängst wurde versucht, die Materie als Erzeugniß zweier Kräfte darzustellen, derselben, die sich uns bisher als die Urkräfte alles Lebens gezeigt haben, der anziehenden und der ausbreitenden. Aber noch nie wurde begreiflich, wie, die beiden Kräfte als äquipotent (von gleicher Potenz) angenommen, aus ihrem Zusammenstoß etwas Greifliches und Bestandhaltendes hervorgehen könne. Denn man mag nun annehmen, daß die zwei Kräfte gleich stark oder die eine überwiegend sey, immer müßten sie unter jener Voraussetzung sich wechselseitig (wie die zwei gleichen Gewichte am Hebel), oder die stärkere müßte die schwächere aufheben; in jenem Fall bliebe überall nichts Fühlbares übrig, in diesem bliebe die stärkere Kraft mit ihrem Ueberschuß allein stehen, ohne daß auch hier etwas Körperliches entstünde. Dieses ist auf keine Weise zu ändern, wenn man nicht auch hier jenes Vorangehen und Folgen (ein Prius und Posterius, einen Potenzunterschied) zwischen den Kräften annehmen will. Ist aber der Zustand der Einwickelung, des Verschlungenseyns der ausbreitenden Kraft durch die anziehende der erste, der sodann erst nachfolgender Weise durch eine andere von der ersten unabhängige Potenz überwunden wird: dann erst, weil jede Kraft in ihrem Seyn und Wesen bleibt, muß ein Erzeugniß hervorgehen, das wie die Materie zwischen gänzlicher Verschließung und völliger Ausbreitung gleichsam angehalten in der Mitte steht.

So also wird jene Potenz des Anfangs, die für sich unbeharrlich und bestandlos ist, erst durch das organische Verhältniß zu der höheren zu Bestand gebracht; in dieses organische Verhältniß selbst aber wird

I,8,248

sie erst durch die Scheidung gesetzt, da das ursprüngliche Eins All wird, und ein jedes der Principien in seine eigne Potenz, in das seiner besondern Natur angemessene Verhältniß tritt.

Jenes andere Princip also, das gleichsam der Natur Heiland und Befreier ist, muß auf jeden Fall außer und über dieser Natur seyn und sich schon darum zu ihr wie Geistiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein solches Geistiges, zu dem die Natur die nächste Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig ist.

Die Sprache des Volks sieht die Erde als den Ort an, wo das Wesenhafte unterdrückt und gefesselt ist,

und nennt die Gegend, wo es frei und in seiner eignen Wesentlichkeit wohnt, den Himmel. Ist also jene Potenz des Anfangs herabgesetzt ins Seyn und zu Bestand gebracht, der Urkeim der künftigen sichtbaren Natur, so werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, daß jene höhere Potenz, in der vielmehr das Wesen offenbar und die verneinende Kraft verborgen ist, ins Seyn herabgesetzt, nichts anderes als der Urstoff der reinen himmlischen Wesenheit und die Grundlage und gleichsam erste Materie der zukünftigen Geisterwelt sey. Denn auch jene höhere Potenz, obwohl gegen die niedere wie lauter Geist und Leben, ja die Eröffnerin aller ihrer Wunder, kann doch gegen eine höhere wieder ersinken, Stoff werden und leidende Eigenschaften annehmen, und so fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geisterwelt einen Stoff, eine Basis habe, auf der sie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft daseyn, das nicht aus einer von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden.

Daß es himmlische Einflüsse sind, durch welche alles irdische Leben besteht und regiert wird, und daß ohne diese Einflüsse bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entstehen würde, davon überzeugt die höchste Forschung wie die täglich wiederkehrende Beobachtung. Luft, Wasser und alle Elemente sind nur verstandlose Werkzeuge, deren Zusammenordnung und In-Eins-Stimmung nur durch eine von ihnen verschiedene und über sie erhabene Ur-Sache unterhalten werden muß, welche daher von den Alten die fünfte Wesenheit

I,8,249

genannt wurde. Wie unvermögend für sich die untergeordneten Kräfte sind, erhellt aus jenen Jahren eines allgemeinen Mißwachses, der ohne besondere Vorgänge in der äußeren Natur bei nicht ungewöhnlicher Luft, Wärme, Regen, Witterung entsteht. Aber diese himmlischen Einflüsse, welche gleichsam die beständige Arzenei unserer Erde sind, von denen Leben und Gesundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und sind unmittelbare oder mittelbare Ausflüsse der Geisterwelt, deren Wesen allein der beseelende Hauch der ganzen Natur ist, ohne den sie bald in eine rückgängige Bewegung und dadurch in Zerrüttung gerathen, zuletzt jenem ursprünglichen Widerspruch und der anfänglichen Bestandlosigkeit wieder anheimfallen würde, aus der sie nur durch das organische Verhältniß zu der Geisterwelt gesetzt worden.

Es ist allgemeiner Glaube, daß die Geisterwelt der Gottheit näher sey als die Natur, und wie der sterbende Sokrates sagt, er gehe zu Gott, bedient sich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desselbigen Ausdrucks. Dieses nun möchte darauf beruhen. Jenes ganze Leben, das wir im Vorhergehenden beschrieben, ist nur *der Weg zu Gott*, die ewige Bewegung, von welcher Natur der Anfang ist, der Intention nach nur eine fortschreitende Verwirklichung des Höchsten, wo jede folgende Stufe der lautern Gottheit näher ist als die frühere. Insofern kann der Uebergang des Menschen in die Geisterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgesetzt, daß er den *Weg des Lebens* (der darum so heißt) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufsteigenden in die herabsteigende umgewandelt hat.

Gewöhnlich ist auch die Geisterwelt im Gegensatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn diese ist das zwar ewig aber doch Beginnende und behält die Natur des Anfänglichen. Das an sich selbst Seyende aber (A^2) ist von der Natur des Ewigen. Der Ewigkeit widerspricht das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende zeugen kann, so das Ewige nur gezeugt werden.

Aber hat nun auch diese höhere Potenz Bestand für sich? Ist

I,8,250

nicht auch in ihr Gegensatz, damit ein Grund des Widerspruchs und jener unseligen Bewegung?

Wir haben sie angenommen als Princip, in dem das Geistige nach außen gewendet, die dunkle Urkraft verneint innerlich gesetzt ist. Aber wie in jener Potenz des Anfangs das ausbreitsame Wesen der Verneinung entstrebte, so in dieser die verdunkelnde Urkraft. Die zweite Potenz ist unabhängiges, selbständiges Wesen für sich; auch in ihr liegt der Stoff, zu einer eignen Welt entfaltet zu werden. Aber es ist ihr Gesetz, die verneinende Urkraft zurückzudrängen; also ist auch ihr ein Widerstreit der Richtungen nothwendig, auch sie für sich selbst fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erste Erscheinung schöpferischer Kräfte zu seyn scheint.

Auch sie kann nicht sich selbst helfen; auch ihr kann nur durch ein Höheres geholfen werden. Aber in jenem ersten ausschließenden Streben, da ein jedes für sich das Seyende seyn wollte, erkennt sie kein Verhältniß zu einem andern außer ihr. Auch sie also wird in der großen Scheidung nicht bloß vom allgemeinen Widerspruch losgewickelt, auch von dem inneren befreit und zu Bestand gebracht. Denn indem sie an die ihr zukommende Stelle tritt, sich selbst nur als Potenz, und ein Höheres über sich erkennt, wird sie gegen dieses Höhere zum Seyn, so daß es in ihr als in seinem Stoff oder unmittelbaren Element wirken kann. Indem nun sie selbst in sich immer bleibt, was sie ist, nämlich ewiges, die verneinende Kraft in sich haltendes und verbergendes Ja, ist es kein Widerspruch, wenn jenes Höhere (A^3) die verneinende Kraft in ihr befreit und so mit Besonnenheit und Absicht zu einer andern Welt sie entfaltet. Denn ihre Natur ist nur, daß sie ursprünglich bejahendes Princip sey, das die dunkle Urkraft einschließt; es wird nur gefordert, daß dieß ihr Grund oder Anfang sey: was aber nachfolgender Weise geschieht, hebt jenen ersten Grund nicht auf, bestätigt ihn vielmehr, weil es ihn voraussetzt.

Solange jenes geistige Wesen mit der verneinenden Urkraft im Streit lag, war es, gegen seine Natur, welche ausfließender, ausquellender Art ist, gezwungen nach innen zu wirken, und konnte so

I,8,251

auch der ihrer Hülfe bedürftigen Natur nicht helfen. Nun durch eine höhere Potenz das bejahende Wesen gegen die verneinende Kraft in Freiheit gesetzt ist, kann die Geisterwelt frei ausfließen und nach unten oder in die Natur wirken. Dergestalt, indem das Dritte dem Zweiten eben das ist, was es selbst dem Ersten, entsteht endlich der vollkommenste Einklang, und erst durch das Dritte ist wie mit Einem Hauch zumal das Ganze beseelt.

Aber auch dieses Dritte ist für sich des Bestands unfähig. Denn solang blinde Nothwendigkeit herrschte, da keine Auseinandersetzung der Kräfte war, und jenes reine gegensatzlose Wesen (A^3) nur im Streit gegen die anderen Seyendes seyn konnte, mußte es sich gegen diese als verzehrendes Feuer zurückwenden; wie den Gegensatz die Einheit, so schloß die Einheit der Gegensatz aus; aber eben damit war der Grund zu jener alternirenden Bewegung, zu dem beständigen Wiederaufleben des Gegensatzes, dem beständigen Wiederbeginn gegeben, denn weder die Einheit sollte allein seyn noch der Gegensatz, sondern sowohl die Einheit als der Gegensatz.

Konnte die Einheit (A^3) sich erheben und außer dem Gegensatz seyn, dann konnte auch der Gegensatz außer der Einheit bestehen, und es war kein Widerspruch. Aber dieß war in jener anfänglichen Aequipollenz und Ungeschiedenheit der Principien unmöglich. Da also das seinem Wesen nach freie, aber aus der Nothwendigkeit geborene Princip sich von dem untergeordneten nicht losreißen konnte, und der freie, lebendige Fortschritt von dem Niedereren ins Höhere, vom Höheren ins Höchste gehemmt war, mußte jenes, das nicht vor sich gehen konnte, zurückwirken, und so ein rückgängiger Proceß entstehen, der wie immer mit Verzehrung des vorher Gebildeten (mit Feuer) endete, wie in organischen Körpern, wenn das Untergeordnete so gesteigert wird, daß sein Gegensatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des letzteren aufgehoben ist, freiwillige Selbstverbrennung eintritt; nur daß jenes Leben, weil das an sich unsterbliche, das gar nicht nicht seyn kann, immer neu aus der Asche als ein Phönix wieder auflebt, und so der ewige Cirkel entsteht, den wir im Vorhergehenden beschrieben haben.

I,8,252

Wie also das Erste nur durch sein organisches Verhältniß zu dem Zweiten, dieses nur durch ein gleiches Verhältniß zu dem Dritten Bestand haltend wird, das Dritte aber nicht von sich selbst sich erheben, als das, was es ist (als höchste Potenz), zum Actus gelangen kann: so sinkt wieder das Ganze in sich selbst und in die Bestandlosigkeit zurück, wenn nicht dem Dritten geholfen wird, daß es frei und außer dem Gegensatz, als die stille ruhige Einheit, in seiner eignen Lauterkeit wohnen kann.

Aber diese Hülfe kann dem von unten aus der Nothwendigkeit aufgekommenen Wesen durch keine Potenz werden, die selbst wieder zu jener ewigen Natur gehörte; denn in ihm, dem Kind der Ewigkeit, das die nie rastende Zeit gleich von Anfang gebären wollte, um sich mittelst seiner selbst zur Ewigkeit zu erheben, hat die ewige Natur ihr Höchstes erreicht. Also ist hier die Grenze der Natur und Freiheit, des Natürlichen und des Uebernatürlichen. Wäre nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, so bliebe das Leben in diesem dunkeln, chaotischen Zustand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchste der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Bestand und Wesen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und so jede des höheren Einflusses, dessen sie zunächst bedürftig ist, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.

Wenn nun in jener ersten Potenz, kraft welcher das nothwendige Wesen sich selbst in sich abschloß und nach außen versagte, der erste Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenstehenden die Geisterwelt erkannt, so können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft seyn. Sie ist jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt selbst besonnen und ihrer mächtig ist, das ewige Band sowohl zwischen Natur als Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geisterwelt wirkt.

I,8,253

So wird jenes erste wilde Feuer hier zuerst zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch vielleicht bestimmt ist, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf gesetzt zu werden. Das Eins wird All gegen ein höheres Eins, das Unaussprechliche zum Aussprechlichen gegen das, was ihm das Wort ist; aus dem Vor und Nach, dem ausschließenden Verhältniß, wird ein Zumal, ein mit- und durcheinander-Bestehen, und zwar (was nicht zu übersehen) wird das, was in der Bewegung der Anfang oder das Erste war, jetzt zum Untersten; was das Mittel war, wird auch hier zum Mittleren; was das Ende und das Dritte war, wird zum Höchsten. Vorher war kein Raum, die drei Principien nicht außereinander; jetzt da sie aufgeben ein und dasselbe zu seyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und ein wahres Unten. Der Leser, welcher immer den Blick auf das Fortschreitende geheftet halten muß, wird bemerken, wie hier zuerst aus dem Unfigürlichen etwas Figürliches wird. In jener wilden Bewegung war nur der eine Unterschied, den wir im Körperlichen durch rechts und links bezeichnen, nur Eine Richtung, und zwar die der verneinenden Bewegung, welche wir im Sichtbaren die von der rechten zu der linken nennen, denn die Bewegung war eine in sich selbst hinein- oder zurückgehende, die nur aufstieg, um aufs neue zurückzugehen, indeß die bejahende nur zurückgeht, um wieder aufzusteigen; ein Unterschied, der schon daraus klar wird, daß bei der letzten die streckenden (d.i. positiven) Muskeln die aufsteigende, die beugenden (d.i. negativen) die absteigende Bewegung wirken, in der entgegengesetzten Bewegung aber das Umgekehrte stattfindet.

Indem nun so freiwillig das Leben in sich jenes organische Verhältniß angenommen und des Bezugs zu dem Höchsten fähig geworden, indem ersinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Seyn.

Diese aber, die an oder in sich selbst weder seyende noch nicht seyende, wird eben dadurch seyend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug stehende Leben. Jetzt ruht sie auf der ewigen Natur und hält ober ihr, nicht anders als wie die Sonne ober der Erde, der Vogel über seiner Brut. Wer unedel dieß Gleichniß finden sollte, der

I,8,254

vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Genes.1, 2 steht, nach seiner Grundbedeutung. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und ist von nun an, obwohl frei gegen sie und weder *an* sie gebunden noch mit ihr verwachsen, dennoch von ihr unzertrennlich.

Hier nun ist zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche, der längst dem Leser auf der Seele gelegen. Also geht jener Zustand des Widerspruchs dem seyenden Gott voran. Gott ist nicht von aller Ewigkeit seyend, wie er doch seyn muß und nach dem allgemeinen Glauben ist. Es geht etwas und zwar ein chaotischer, widerspruchsvoller Zustand in der göttlichen Natur dem seyenden Gott voran. Uebel würde es allerdings um den ganzen Grund unsrer Lehre aussehen, wenn diese Folgen statthaft wären. Wir antworten daher: Gott kann nie seyend *werden*, er ist von Ewigkeit seyend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan ist. Durch die seyende Gottheit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit gesetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit seyend, niemals seyend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht erst dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Wollten wir den reinen Weg der geschichtlichen, d.i. wissenschaftlichen, Darstellung wandeln, so müßten wir das, was Gott als seine ewige Vergangenheit in sich hat, auch als das Erste, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es seine *ewige* Vergangenheit ist, durfte uns nicht daran hindern; Gott selbst erkennt jenes Leben als das durch ihn und also auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein *ewig* Vergangenes ist, ist nur die letzte Bestimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, dessen Erkenntniß der Gewinn der ganzen bisherigen Untersuchung ist.

Denn eigentlich haben wir nichts errungen als den vollständigen Begriff der Gottheit, die das an oder in sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem

I,8,255

beziehungsweise Aeußeren ihrer selbst, ewig seyend ist. Wie sollten wir in diesen Begriff eindringen, seine Fülle erfassen, wenn wir nicht stückweis zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende den ganzen vollendeten in Einem Blicke zu zeigen?

Bekannt genug ist, wie die meisten oder alle, die vor uns dieses Werk begonnen, einen ganz andern Ausgang genommen. Alle gehen davon aus, die Gottheit an sich selbst sey eine ewige Stille, ganz verschlungen in sich selbst, aufgehend in sich selbst, und bis hierher reden sie wenigstens verständliche Worte. Wenn sie aber dann weiter fortfahren und sagen: aber in ihrer Offenbarung habe die an sich naturlose Gottheit, die ewige Freiheit Natur angenommen, oder dann sey jenes Wesen hervorgetreten, oder dann habe es aus sich selbst etwas herausgesetzt, und mit diesem Hervortreten oder Heraussetzen beginne dann Leben, Bewegung und Offenbarung, so reden sie sich selbst und andern unverständliche Worte. Denn wie das, was an sich naturlos und außer aller Sucht und Begierde ist, Natur *angenommen*, oder das, was erst rein in sich völlig aufgegangen, in sich selber in einem folgenden Moment oder Akt (denn anders ist es doch nicht zu denken) ohne Grund oder veranlassende Ursache aus sich selbst

heraustreten, seine ewige Einheit und Stille selber aufheben oder unterbrechen könne: dieß ist schlechterdings mit keiner Art von Gedanken begreiflich zu machen.

Schon im Vorhergehenden ist bewiesen worden, daß der höchste und reinste Begriff der Gottheit, der allgemein zugestanden ist und bereits dem ontologischen Argument zu Grunde gelegen, daß jener Begriff, vermöge dessen in ihm das Wesen auch das Seyn und das Seyn das Wesen ist, nothwendig auf den andern führt, daß die Gottheit das an sich selbst weder Seyende noch nicht Seyende ist. Nun wird aber wie mit Einer Stimme verlangt, daß sie seyend sey; Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der *Er* ist.

Nun war dieß die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an sich weder seyende noch nicht seyende Gottheit seyend seyn könne; die andere, wie die an sich unoffenbare, in sich verschlungene Gottheit offenbar,

I,8,256

äußerlich werden könne, ist im Grund nur ein anderer Ausdruck derselben Frage.

Welche Antwort nun auch menschlicher Witz ersinnen mochte, auf keinen Fall durfte sie von der Art seyn, daß Gott im seyend-Seyn aufhörte der an sich selbst überseyende zu seyn. In Gott ist kein Wechsel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermaßen ein offenbarer werden, daß er aufhörte der verborgene zu seyn; nicht aus dem überseyenden dermaßen ein seyender, daß er aufhörte der an sich überseyende zu seyn; nicht, wie auf der galiläischen Hochzeit Wasser in Wein verwandelt worden, kann jene höchste Geistigkeit und Unfaßlichkeit Gottes in Begreiflichkeit und Faßlichkeit verwandelt werden.

Unstatthaft an sich selbst sind daher schon alle Versuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott selbst, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Denn es möchte nun eine nothwendige oder freiwillige Bewegung seyn, durch die er in das vom Wesen verschiedene Seyn überginge, so wäre er im ersten Fall gleich uranfänglich unfrei, nicht, wie er ist und seyn muß, die ewige Freiheit; im andern Fall aber käme er, weil in der Bewegung schon wirkend, d.i. wirklich und seyend, nicht als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende an in dem Seyn; in beiden Fällen also wäre er seyend nicht als das lautere Wollen, als die ewige Freiheit, d.h. nicht als das, was er ist. Aber unmöglich ist, daß irgend etwas seyend werde auf Kosten und gleichsam mit Verlust dessen, was es ist.

Es gibt schlechterdings nur Eine Auflösung jener Frage. Da Gott an sich selbst weder seyend noch nicht seyend ist, auch nicht durch eine Bewegung in ihm selber seyend werden kann, sondern immer, auch nun wirklich existirend, an sich selbst das Ueberseyende bleiben muß: so kann er überall nicht in sich, sondern nur beziehungsweise gegen ein anderes seyend seyn oder (ewiger Weise) werden; und auch dieses nur, sofern ihm dieses das Seyn, oder ein solches ist, das zu ihm nur im Verhältniß des Seyns stehen kann.

Dieses nun ist an sich klar genug und daß es nicht leicht jemand bestreiten wird. Aber woher nun jenes Andere? Diese Frage, die

I,8,257

schwierig ist auch wegen der Natur des Anderen. Denn da es sich gegen die Gottheit nur als Seyn soll verhalten können, so scheint es also das seiner Natur nach nicht *Seyende* seyn zu müssen, das nicht seyend ist, nicht wie das Höchste, weil es über, sondern weil es unter dem Seyenden ist. Und doch kann es auch kein ganz und gar Nichtseyendes seyn. Es muß also etwas seyn, das nicht ein an sich nicht Seyendes ist, das nur gegen das Höchste ein nicht Seyendes *wird*.

Woher also dieses räthselhafte Andere? Bekannt sind die Versuche, die von den frühesten Zeiten

gemacht worden, darüber Licht zu geben. Der älteste scheint die Lehre, daß der Urstoff alles von Gott Verschiedenen aus der Gottheit ausgeflossen, obwohl gewiß ist, daß manches jetzt Emanationslehre heißt, das einen ganz andern Sinn hatte. So wenig sie erklärt und selbst erklärbar ist, hat sie doch den Vorzug, daß sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen Stille und Freiheit läßt. Nur ein unselig Mittelding zwischen dieser und der gewöhnlichen Lehre ist, daß Gott vor dem Beginn der Dinge Etwas (nach einigen gar Sich Selbst) aus sich herausgesetzt habe, das die Anlage zur künftigen Schöpfung enthalten. So war denn jene stille Gottheit, eh' sie sich gleichsam absonderte, gleich ursprünglich mit dem Urstoff der künftigen Welt belastet.

Der Wahrheit am ähnlichsten ist immer noch die unter den Theologen geltende Vorstellung, Gott sey von der ersten Grundlage des von ihm Verschiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, sondern durch seinen bloßen Willen die ruhende Ursache. Diese also haben etwas von der Wahrheit gesehen, aber den richtigen Begriff im Ausdruck wieder entstellt, indem sie jenen Willen von Gott unterschieden. Denn er sey nun ein ewiger (wie einige ausdrücklich lehren), oder ein nicht ewiger, so ist im ersten Fall nicht einzusehen, wie dieses Wollen in der lautern Ewigkeit von der Gottheit selbst unterschieden seyn soll, besonders da die Geistvollsten jederzeit gelehrt, alles, was in Gott, sey selbst Gott, und der Wille Gottes nichts anderes als der wollende Gott selbst; im andern aber nehmen sie in der Ewigkeit ein Entstehen, in der lauteren Gottheit einen Uebergang von Nichtwollen zu

I,8,258

Wollen an, welches ohne dazwischentretende Veranlassung ganz undenkbar ist.

Das Wahre ist, daß Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit ist), und daß, wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere seyn muß. Hiernach könnte die Lehre der Theologen so vorgetragen werden: Gott ist die Ur-Sache jenes Anderen, nicht die bewirkende, sondern die stille, die wesentliche, es bedarf nichts als jenes ins Wesen verschlungenen Seyns, damit das Andere sey. Denn da jenes Seyn als solches nicht seyn, und doch auch in dieser Abgezogenheit nicht bleiben kann, so setzt es unmittelbar und ohne alle Bewegung eben *durch* seine Lauterkeit jenes Andere, das ihm das Seyn ist. Denn gleichwie jenes reine elektrische Feuer, das seiner Natur nach ausstrahlend und mittheilsam ist, keinen Augenblick als dieses seyn kann ohne seinen Gegensatz, ja nur ist, indem es diesen erweckt, gleichwie also dieses ohne besondere Wirkung durch seine Reinheit und Abgezogenheit selbst sein Gegentheil verursacht; oder gleichwie ein Feuer, das ohne einen Stoff nicht wirklich seyn kann, wenn es nothwendig wirklich wäre, unmittelbar und ohne Bewegung durch sein bloßes Wesen den Stoff setzen würde: so bedarf es, damit jenes Andere sey, nur der Gottheit selbst, als eines reinen und von allem Seyn abgezogenen Geistes.

Allein nach dieser Vorstellung, welche der alten Lehre vom Satz, welchem von selbst der Gegensatz folgt, ähnlich wäre, verändert sich jener erste Begriff der Gottheit, in welchem nichts als die lautere Geistigkeit gedacht wird. Denn da Gott nicht durch seinen besonderen Willen, sondern durch sein bloßes Wesen Ursache des Anderen ist, so ist dieß Andere etwas, das zwar nicht sein Wesen ist, aber doch etwas, das zu seinem Wesen und zwar natürlicher und untrennlicher Weise gehört. Es folgt also, wenn die reine Gottheit = A, jenes Andere = B ist, daß der vollständige Begriff der seyenden, lebendigen Gottheit nicht bloß A, sondern A + B ist.

Es scheint also, daß auch auf dem andern Wege (da man von der lautern Geistigkeit ausgeht) auf eben jenen Begriff von der Gottheit zu

I,8,259

kommen sey. Allein dieser Weg oder diese Verbindung würde doch höchstens eine dialektische, niemals aber eine historische, d.h. eigentlich wissenschaftliche, seyn können. Wir können mit unsern Gedanken nicht auf jene Abgezogenheit zurückgehen. Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniß seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apostel sich ausdrückt (Hebr. 7, 16).

Wenn wir aber den Gedanken jener Synthese, wie es denn nicht anders seyn kann) wissenschaftlich erzeugen wollen, so müssen wir von dem ausgehen, was Gott in dieser Synthese selbst als seine ewige Vergangenheit setzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit gesetzt seyn kann.

Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.

Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller

I,8,260

Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn sie von jener nach außen völlig wirkungslosen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts ist; von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nicht anders, als daß sie ein beständiges Nun, eine ewige Gegenwart sey; wie es ja für die Zeit, als der Ewigkeit Widerspiel, (auch für jene ewige Zeit) keinen andern Begriff gibt, als daß sie die ewige Nichtgegenwart ist.

Aber wenn sich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt.

Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit; wie die sinnvolle hebräische Sprache Sieg (den sie unter den ersten Eigenschaften Gottes setzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt.

Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt selbst, wodurch ein seyend-Seyn (Existenz) gesetzt wird, muß eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann sich als solches nur über einem nicht Seyenden erheben. Im Augenblick, da ein organischer Körper werden soll, muß die Materie ihre Selbständigkeit verlieren und dem eigentlichen Wesen zur bloßen Form werden.

Jede Art von Leben ist eine Folge und Verkettung von Zuständen, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist. So ist das natürliche Leben die Staffel zum geistigen; früher oder später kommt es an einen Punkt, da es nicht bleiben und doch auch von sich selbst nicht weiter kann, und eines höhern bedürftig ist, um über sich selbst gehoben zu werden. Wie das Naturleben im

Menschen, wenn es die höhere geistige Potenz nicht finden kann, der innern Unruhe, jener Hin- und Her-Bewegung ohne Sinn und Zweck, die das Eigenthümliche des Wahnsinns ist, anheimfällt: so scheint im Großen die Erde ihre Gliederung, den Einklang aller ihrer Schöpfungen und

I,8,261

damit die Ruhe erst gefunden zu haben, nachdem sich das Natürliche in ihr bis zur Berührung mit dem Geistigen durch den Menschen erhoben. Aber auch im natürlichen Leben findet sich eine solche Folge von Zuständen, da immer der vorhergehende dem folgenden zur Vergangenheit wird. Die Gesundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortschreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortschreitung (Entwicklungskrankheiten) sind, so alle Mißgeburten nur Folge der unterbrochenen, gehemmten Steigerung. Denn kann die Natur die ihr helfende, sie ins Höhere verklärende Potenz nicht finden, so muß sie wohl, weil der Trieb des Fortschreitens nicht aufhört, weil sie nicht bleiben und doch auch nicht weiter kann, in ein mißgeformtes Leben ausschlagen.

Auch im göttlichen Leben, wie in allem andern, ist Bewegung, Fortschreitung. Die Frage ist nur, wie dieß göttliche Leben in jener Beziehung sich wieder von allem andern, namentlich dem menschlichen, unterscheide.

Zuerst also dadurch, daß jene Folge und Verkettung im menschlichen Leben auflöslich, im göttlichen unauflöslich ist. Gott ist in einer beständigen Erhebung; die Wege des Herrn sind gerecht, wie die Schrift sich ausdrückt, d.h. gerad' vor sich, alles Rückgängige ist gegen seine Natur. Darum kann er jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben.

Die Auflöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, ist die Ursache der Krankheit und des natürlichen wie des geistigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unsterblichkeit hat.

Ein zweiter Unterschied ist, daß jene Folge in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vorgegangene ist. In einem und demselben Akt (dem Akt der großen Entscheidung) wird 1 (die erste Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und so wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 gesetzt, d.h. es wird *in* der Ewigkeit selbst eine Folge, eine Zeit

I,8,262

inbegriffen; sie ist keine leere (abstrakte) Ewigkeit, sondern die selbst Zeit in sich überwunden enthält.

Das, was das All ist, ist vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was außer und über aller Natur ist, und doch ist hier keine Zeit, weil alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen ist. Kein Leben ist ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Daseyn als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, so insbesondere jenes Daseyn, das eigentlich in Selbstgegenwärtigkeit besteht, das seiner selbst bewußte Daseyn.

Ein ewiges Bewußt*seyn* läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich. Zwar jenes höchste Seyn, das hier auch das Wesen selber ist, muß an sich auch das lauterste Wissen seyn, weil Seyendes und Seyn (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins sind (hieher gehört die bekannte Gleichung: das höchste Seyn = dem höchsten Wissen). Aber das, was das lautere Wissen, ist darum von sich selbst noch nicht das Wissende. Nur gegen ein anderes, das ihm das Seyn ist, kann das höchste Seyn sich als das Seyende, jenes lautere Wissen sich als das Wissende verhalten und so in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches

sich bewußt ist, schließt dasjenige aus, dessen es sich bewußt ist, als nicht sich selbst, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewußt ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewußtseyn zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewußtlose seyn. Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt. Nun ist freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos gewesen, dann bewußt geworden sey; wohl denkbar ist aber, daß in demselbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das Bewußtlose und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieses als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen.

I,8,263

Das Bewußtseyn besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-sich-selber-Kommen des Höchsten. Die lautere Gottheit, indem sie der Natur sich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, sie kommt in ihr Eignes (åkò ôN näéá), und erkennt sie als ihre eigne ewige Natur. So erkennt auch das in sich ewig Beginnende in jenem lauteren Geist nicht einen andern und von ihm verschiedenen Gott, sondern nur sein eignes höchstes Selbst.

Die meisten fangen davon an, daß sie eine Offenbarung der Gottheit erklären wollen. Aber das, was sich geben soll, muß zuvor sich selbst haben, was sich aussprechen will, erst an sich selber kommen, was anderm offenbar werden, früher sich selbst offenbar seyn. Aber alles, das an sich kommen soll, muß sich suchen, es muß also etwas in ihm seyn, das sucht, und das gesucht wird. Jenes kann aber nicht eins seyn mit diesem, und beide müssen der Wurzel nach auch immer voneinander unabhängig bleiben, damit ewig etwas sey, das gesucht werde, und etwas, das suche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur so läßt sich ein Bewußtseyn denken, das ewig lebendig ist. Dieses Bewußtseyn, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengesetzten beruht, ist nicht ein stillstehendes, todtes, sondern ein ewig lebendiges, immer neu entstehendes.

Besondere Schwierigkeit aber hat für den tiefer Denkenden die Erklärung, wie das Ewige sich seiner Ewigkeit bewußt werden könne, obschon die meisten leichten Fußes darüber hingehen. In der leeren, abgezogenen Ewigkeit läßt sich überall kein Bewußtseyn denken; das Bewußtseyn der Ewigkeit kann sich nur aussprechen in jenem Wort: Ich bin, der da war, der da ist, und der da seyn wird; oder inniger in dem unübersetzlichen Namen, den sich der höchste Gott gegen Moses gibt, und der in der Grundsprache mit denselben Worten die verschiedenen Bedeutungen ausdrückt: Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn

I,8,264

werde, Ich werde seyn, der ich bin. Das Bewußtseyn einer solchen Ewigkeit ist ohne eine Unterscheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie soll sie das Ewige, das sie in sich nicht findet, unterscheiden, außer an einem andern? Dieses andere ist dem Geist der Ewigkeit die Natur, zu der er in Bezug ist. An ihr erkennt er sich als den, der *war,* weil er sie als seine *ewige* Vergangenheit setzt, also auch Sich als den, der ewig seyend seyn mußte, da sie nur gegen Ihn, den Seyenden, Vergangenheit seyn kann. Dadurch gibt er seiner Ewigkeit selbst wieder die Ewigkeit zum Grund, oder setzt sie vielmehr als eine völlig grundlose, die wieder nur auf einer Ewigkeit ruht. Er erkennt sich an ihr als den, der *ist,* als den ewig Gegenwärtigen im Gegensatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes ist. An ihr erkennt er sich als den, der *seyn* wird, weil er sich als die ewige Freiheit gegen sie und damit sie als den möglichen

Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt. Er erkennt sich als den, der nicht allein war, ist und seyn wird, sondern der auch *Derselbe* ist als der, der war, ist und seyn wird, weil er nur als dasselbe in Wesen verschlungene Seyn *ist,* das er ewig war, und auch in der ganzen Zukunft nur als das seyn kann, das er ist, nämlich als jenes wesentliche Seyn.

Denn noch ist er als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende: er ist als dieses seyend nur gegen das, was ihm das Seyn ist, nicht in sich; noch ist er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, sich in ihm und durch dasselbe zu verwirklichen, aber noch hat er sich nicht erklärt, noch ist er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.

Es ist ein so natürlicher Gedanke, weil jene Natur das erste Aeußere und Sichtbare Gottes ist, sie als den Leib der Gottheit, jenes Ueberseyende aber als den Geist zu betrachten, der diesen Leib regiert. Allein zuerst ist die ewige Natur ein Ganzes aus Leib, Seele und Geist. Sodann sind diese drei aneinander gekettet, und machen im unfreien, ungeschiedenen Zustand zusammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menschen das eigentlich Innere ist. Aber der Geist der Ewigkeit ist nicht an die Natur gebunden, sondern bleibt in ewiger Freiheit gegen sie, obgleich er sich nicht von ihr trennen kann. Denn als die

I,8,265

ewig heilende, versöhnende Potenz, als das ewige Wohlthun selber kann er sich nur fühlbar werden in diesem Bezug.

Wollte man daher (wie es denn wohl recht ist) eine menschliche Vergleichung für dieß Verhältniß suchen, so wäre es diese. Die ewige Natur ist dasselbe in Gott, was im Menschen seine Natur ist, sofern unter dieser das ganze aus Leib, Seele und Geist Bestehende gedacht wird. Sich selbst überlassen ist diese Natur des Menschen, wie die ewige, ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst, ein unaufhörlich verzehrendes, unablässig sich selbst wieder erzeugendes Feuer. Auch sie bedarf der Versöhnung, wofür das Mittel nicht *in ihr* selbst, sondern außer und über ihr liegt. Nur durch den Geist Gottes, der darum der Geist von oben heißt, kann sie wiedergeboren werden, d.h. dem alten Leben entkommen, es als Vergangenes setzen und in ein neues Leben übergehen. Nicht also wie sich Geist oder Seele zum Leib, sondern wie sich zur ganzen Natur des Menschen jener göttliche, nicht ihm eignende Geist verhält, jener Führer zum Leben, wie er schon in den alten Geheimnissen genannt wurde, verhält sich auch jenes Ueberseyende zu der mit ihm in Bezug stehenden Natur.

Aber wie der ewige Geist, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, so ist auch diese nicht gezwungen, sondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener wesentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, sie in Freiheit zu setzen, so daß sie der Scheidung nachgeben, oder sich ihr widersetzen und dem Leben der Sucht und Begierde aufs neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt sich aber durch diese Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die schon an sich göttlich war, außer jenem Bezug zu der lauteren Gottheit. Sie selbst, erst in Freiheit gesetzt, überwindet sich selbst durch die Kraft des Höchsten, und setzt ihr eignes Leben, sofern es ein eignes, von Gott verschiedenes ist, als Vergangenheit.

So sollte denn nichts auf bloßer Nothwendigkeit ruhen und die höchste Freiwilligkeit schon in den ersten Anfängen des Lebens die unumschränkte Freiheit Gottes beurkunden.

I,8,266

Gleich uranfänglich hat sich also die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eignen oder natürlichen Willens, sondern genöthigt durch die Noth (dieß ist der Sinn des ïš÷ eêï™óá, Röm. 8,20, wo indeß von einer *späteren* Unterwerfung die Rede ist), wohl aber um deß willen, der sie unterworfen, und auf

Hoffnung, daß auch sie dadurch frei werden und von der Knechtschaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, sich selbst verzehrenden Wesens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden soll.

Aber eben darum, weil sie nur freiwillig unterthan ist, behält sie noch immer die Möglichkeit in sich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Seyn überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieses nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, sondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Also bewahrt sie auch in dieser Unterwerfung einen eignen Selbstbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Actus) kommt, sondern immer in der bloßen Möglichkeit (Potentialität) stehen bleibt.

Wär' auch nicht neidlos, wie Platon sagt, die Gottheit, sie könnte die Kräfte dieses Lebens schon darum nicht aufheben, weil sie damit ihre eigne Lebendigkeit, den Grund ihres seyend-Seyns aufheben müßte.

Ja wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott ist, selbst keine todte, sondern eine ewig bewegliche ist, müssen wir sogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beständigen Bereitschaft denken, als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, sondern eine ewige Wonne sey, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

Wie in dem gesunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Gesundheit ist, daß die ihm vorstehende Einheit das stets zum Hervortreten bereite falsche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerstrebende Bewegung beständig niederhält: so wäre in Gott kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der

I,8,267

beständigen Möglichkeit, den Widerspruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch unablässig wieder beruhigt und versöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der sie niedergehalten werden.

Und hier kommen wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur gesteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein seyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Bestand, zum Seyn gelangte, sondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn stehen blieb. Jetzt ist ihm diese Begierde gestillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt ist; aber sie ist ihm nur gestillt, inwiefern es sich unterworfen, d.h. inwiefern es sich als ein Seyendes niedererer Ordnung, als ein beziehungsweise nicht Seyendes erkannt hat.

Nun behaupten wir die Möglichkeit, daß eben dieses jetzt nicht Seyende aus diesem Zustand der Potentialität heraustreten und sich wieder zum Seyenden zu erheben trachten könne. Hierdurch entsteht ein gesteigerter Begriff des nicht Seyenden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt sind, und der uns handgreiflich überführt, daß es wohl etwas Mittleres gebe zwischen dem, das ist, und zwischen dem Nichts; nämlich das, was nicht ist, auch nicht seyn soll, aber doch zu seyn trachtet. Es ist nicht, weil es nur zu seyn trachtet, und es ist nicht nichts, weil es doch auf gewisse Art seyn muß, um zu begehren.

Niemand wird behaupten, daß die Krankheit ein eigentliches, ein wahrhaft lebendiges Leben (vita vere vitalis) sey, und doch ist sie ein Leben, nur ein falsches, nicht ein seyendes, aber das sich aus dem nicht-Seyn zum Seyn erheben will. Der Irrthum ist keine wahre, d.h. wirkliche Erkenntniß, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu seyn trachtet. Das Böse ist innerlich Lüge und alles wahren Seyns ermangelnd; doch *ist* es, und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seyendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seyend zu seyn trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, dessen Natur nichts als Streit, Angst und Widerspruch ist, wenn es jemals für sich, wenn es nicht

I,8,268

von Ewigkeit durch ein höheres verschlungen und in die Potentialität zurückgesetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böses heißen; denn diese Begriffe werden erst möglich, nachdem es der besänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei ist, hervorzutreten, sich ihr zu entziehen und in seine eigne Natur einzugehen.

Wenn ein organisches Wesen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn sich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren unterthane Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eignen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichsten Abscheus. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aufthun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsterniß begraben seyn sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist.

Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.

In sich selbst ist also jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene gesetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes *Wort*, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerspruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigne Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung sich hingebend und dadurch

I,8,269

die ewige Lust und Lebensfreude der an sich nicht seyenden und unergreiflichen Gottheit.

Bis hieher sind wir dem unaufhaltsamen Lauf der Untersuchung stetig gefolgt, die keine Unterbrechung gestattete, weil erst mit der letzten hinzugefügten Bestimmung das Eine und Ganze, dessen Begriff wir wollten, vollendet war. Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollständige Construktion der Idee Gottes, die sich nicht in eine kurze Erklärung fassen oder gleich einer geometrischen Figur mit Grenzen umschreiben läßt. Was wir bisher (soweit möglich) beschrieben, ist nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte, die wir uns vorgesetzt zu beschreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen sich zu offenbaren, kann erst von jetzt an beginnen.

Doch ehe wir uns dem Lauf dieser Geschichte überlassen, sey uns verstattet, bei dem bisher Gefundenen noch eine Zeitlang betrachtend zu verweilen. - Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu fassen, die zugleich Zweiheit ist, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit ist. Wäre Gott mit seiner ewigen Natur einerlei oder an sie gebunden, so wäre nur Einheit. Wären beide völlig außereinander und getrennt, so wäre nur Zweiheit. Aber der Begriff jener Einheit, die, weil sie eine freiwillige ist, eben darum eine Zweiheit einschließt, ist diesen Zeiten völlig fremd. Diese wollen nur

Einheit, und wollen in Gott nichts als Geist und lauterste Einfachheit wissen.

Nun ist zwar zur Evidenz erwiesen worden, daß die Gottheit an und für sich selbst oder als der lauterste Geist über alles Seyn erhaben sey; woraus von selbst folgt, daß sie ohne eine ewige - nicht zeugende, aber gebärende, sie ins Seyn bringende - Potenz nicht seyn könnte, daß also ihr lebendiges wirkliches Daseyn nicht ein stillstehendes, todtes, sondern eine ewige Geburt ins Seyn ist, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichsten Verstand die ewige *Natur* (die gebärende Potenz) von Gott heißt.

Aber wir wissen, wie Gründe der Wissenschaft im Augenblick wenig

I,8,270

vermögen gegen eine eingewurzelte Sinnesart, besonders wenn sie mit Einbildungen hoher Geistigkeit verbunden ist, wie die jetzt herrschende sogenannte reine Vernunftreligion, die Gott um so höher zu stellen meint, je reiner sie alle lebendige Bewegungskraft, alle Natur von ihm hinweggenommen hat.

Nun ließe sich wohl zeigen, wie ganz und gar modern diese Vorstellungsart ist. Denn unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat. Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Maßstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen.

Schon an sich wünschenswerth für jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender redet, ist, sich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höhere beglaubigte Ueberlieferung anzuschließen, auf der die Gedanken der Menschen ruhen. Ruft doch selbst Platon an den höchsten Punkten und Gipfeln seiner Aussprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur eine selbsterfundene Weisheit mittheilen; die Anstrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst sich in die ruhige Stimmung auf, die der Mensch immer empfindet, wenn er einen Grund unter sich weiß, und die der Forschung so vortheilhaft ist.

Doppelt wünschenswerth ist eine solche Anschließung dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen, dagewesene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren haben.

I,8,271

Wo konnte ich nun diese Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten? Dieß mag zur Erklärung dienen, wenn schon bisher öfters an Aussprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn dieß in der Folge vielleicht noch öfter geschehen wird. Denn wenn der Verfasser ebenso oft auf die orphischen Bruchstücke oder die Zendbücher oder indischen Schriften verwiesen, so konnte dieß vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erscheinen als die Beziehung auf diese Schriften, zu deren vollständiger Erklärung in Absicht auf Sprache, Geschichte und Lehre alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit der Welt zusammenwirken

müßte. Denn niemand wird behaupten wollen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erschöpft habe; niemand leugnen, daß das System, welches alle Aussprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden ist. Eine Menge höchst sinnschwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelassen oder zurückgesetzt werden. Darum findet man in unseren Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne die innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die sie doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten.

Was sie aber besonders verhindert, zu diesem Ganzen zu gelangen, ist die fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments, in welchem sie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben) nur das für wesentlich halten, was im Neuen wiederholt ist. Allein das Neue ist auf den Grund des Alten Testaments erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte jenes bis in die äußersten Glieder des Neuen sich fortentwickelnden Systems finden sich nur im Alten. Aber eben die Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen.

I,8,272

Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse, die jene früheren voraussetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren.

So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Wesentliche der göttlichen Individualität erkannt. Die zwei, oft getrennt, oft in Verbindung vorkommenden Namen Gottes, sind von jeher allen Forschern aufgefallen. Daß das Wort Elohim, das eine Mehrzahl andeutet, in der Regel mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, erklärte man sich in den guten alten Zeiten daraus, daß die drei Personen in Einem Wesen angedeutet werden sollen. Diese Meinung ist längst verlassen; auch streiten gegen sie in der That alle Gründe der Analogie.

Aber was wäre gegen die Auslegung einzuwenden, daß durch Elohim die göttliche Substanz, jenes (erst Eins, dann) All der Urkräfte angedeutet werde, das für sich Unaussprechliche, aber durch die lautere geistige Gottheit wirklich Ausgesprochene. In dieß Verhältniß des Aussprechenden, des *Namens* oder Worts wird Jehovah gleich anfänglich zu Elohim gesetzt. "Was soll ich den Kindern Israel antworten, fragt Mose, wenn ich ihnen sage, Elohim eurer Väter sendet mich zu euch, und sie mich fragen: Wie heißt sein Name?" und Jehovah antwortet: "So sollst du sagen: Jehovah, Elohim eurer Väter, sendet mich zu euch, *das ist mein Name* in Ewigkeit" (Exod. 3,15); wo offenbar ist, daß Jehovah der Name von Elohim seyn soll, Elohim aber, das den Namen empfängt, das Ausgesprochene. Darum heißt Jehovah auch wohl der *Name* (das Aussprechende) schlechthin, wie Levit. 24,11: "Es lästerte einer *den Namen*", und Deut. 28,58: "Wenn du nicht fürchten wirst den *herrlichen Namen*", wo erklärungsweise hinzugesetzt wird: "und diesen Schrecklichen, den Jehovah deinen Elohim". Von jeher wurde bemerkt, wie dieser Name, deß wahre Aussprache unbekannt ist, aus lauter Hauchen bestehe, und daraus geschlossen, er deute das von der

I,8,273

Gottheit an, was reiner Hauch sey, lauterer Geist; dieß sey, wie die Juden sich ausdrückten, der Name des Wesens, Elohim der Name der göttlichen Wirkungen. Andere bemerkten, er bestehe aus lauter sogenannten ruhenden Buchstaben (literis quiescentibus); auch dieß stimmt zum Wesen dessen, das lauterer Wille ist, ohne wirkliches Wollen. Auch die heilig beobachtete Unaussprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Aussprechende, eben darum selbst nicht Auszusprechende der Gottheit bezeichnen sollte. Auch daß er Tetragrammaton ist (wie übrigens der Name Gott in allen Sprachen), darf in der künstlichsten und absichtsvollsten hebräischen Sprache gewiß nicht unbeachtet bleiben, wie es denn von jeher beobachtet worden. Selbst die aufbehaltene Spur der von 1 in 4 fortschreitenden Bewegung ließe sich in den einzelnen Buchstaben nachweisen, wenn wir so weit ins Einzelne gehen wollten. Es ist keine bloße Erdichtung blindchristlicher Forscher, daß die Meinung von der Heiligkeit der Vierzahl im ganzen Alterthum von einer Kunde ausgegangen sey, deren Abdruck im Namen äååé enthalten ist. Pythagoras muß gewußt haben, daß man schlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für sich nichts sind, und nichts zu Bestand kommt, ohne in die vierte Fortschreitungsstufe getreten. Ja vier ist der höchste Bestand, Gottes und der ewigen Natur. Der Pythagorische Schwur: bei dem, der unserer Seele die Vierzahl überliefert, den *Brunnquell der ewig fließenden Natur,* wenn er nicht diesen Sinn hatte, hatte gar keinen.

Dieß vorausgesetzt, zeigt sich die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens in der Zweiheit tief verwebt in das Innerste, selbst der Sprache des Alten Testaments. Zunächst indem der Mehrzahl Elohim das Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, wo der Sinn z.B. von bara Elohim der ist: es schuf der, der Elohim ist. Sodann in der häufigen Verbindung von Jehovah-Elohim. Aber ebenso deutlich ist ihr auch die Lehre von der Zweiheit in der Einheit eingedrückt. So in den Stellen, wo mit Elohim (in der Bedeutung des einzigen, wahren Gottes) das Zeitwort in der Mehrzahl verbunden ist, zur Anzeige, daß die Elohim durch die Einheit mit dem Jehovah nicht aufhören, für

I,8,274

sich zu seyn. Auch in den Stellen, wo der Jehovah bei seiner Seele (A^3) als etwas von ihm Verschiedenem und Abtrennlichem schwört; wie unstreitig manches, das den neueren Auslegern zu natürlich klingt, in Bezug auf Elohim gesagt oder erzählt ist, ohne sich zugleich auf Jehovah zu erstrecken.

Die auffallendste Erscheinung in der letzten Beziehung ist jedoch der Engel des Angesichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Mosen erscheint im flammenden Busch der Engel Jehovahs, der insofern von ihm unterschieden ist. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Busch (Exod. 3,2), bald hernach ist der, der zu ihm spricht, der Jehovah, woraus offenbar ist, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angesichts, auch der ist, der Jehovah ist, und doch beide unterschieden. Der Sinn der Erzählung ist vielleicht sogar der, daß Mose eines Gesichtes gewürdiget worden jener höchsten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (insofern auch nicht verzehrenden) Feuers, das die Natur der Gottheit ist.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, manche der neuern Philosophen, die ihre ziemlich leeren Begriffe gern für göttliche Offenbarung gäben, sowohl als die schon lange nach der Philosophie der Zeit denkenden Theologen zu überzeugen, daß nach den ältesten Urkunden der Religion in der göttlichen Individualität (wie wäre doch diese möglich ohne Dividualität?) noch ganz andere Geheimnisse liegen, als sie in ihrem aufgeklärt sich nennenden Theismus wähnen. Die Vorstellung von einer noch jenseits der Dreiheit der Personen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit ist in die innersten Fasern der Sprache der alttestamentlichen Schriften verwebt, indeß das Neue sie voraussetzt und nur in einzelnen Blicken darauf hindeutet.

Doch darf der Leser nun auch bei diesem Gewonnenen nicht stehen bleiben, ein Zustand kettet sich unmittelbar an den andern, es gibt nicht einmal augenblicklichen Stillstand. Schmerz, Angst und

Widerwärtigkeit des vergangenen Lebens löst sich, wie gezeigt worden, durch

I,8,275

jene Krisis oder Auseinandersetzung der Kräfte, aber keinen Augenblick kann ein gleichgültiges Zusammenseyn stattfinden; aus dem untergegangenen Leben erhebt sich unmittelbar ein neues. Das, was zuvor Eins seyn sollte, nicht konnte, ist jetzt All oder Ganzes, aber dieses Ganze beruht auf bloßer innerer Zusammengehörigkeit, es ist ein stilles, nur leidendes Ganzes, nicht ein wirkliches, und das als solches ausgesprochen wäre. Daher es wohl noch immer, in den einzelnen Gliedern, voll Leben ist, aber nach außen oder als Ganzes betrachtet völlig wirkungslos.

Aber in der Auseinandersetzung selbst behalten alle Kräfte das Gefühl ihrer Einheit; die Nothwendigkeit eins zu seyn ist überwunden, aber nicht vernichtet. Sie bleibt, aber als eine durch Freiheit gemilderte. Aus dem Zwang wird Liebe. Liebe ist nicht Freiheit und ist doch auch nicht Zwang. Ja eben weil geschieden und auseinandergesetzt, verlangen sie um so inniger, als eins sich zu empfinden und durch freiwilligen innern Einklang als lebendiges Ganzes sich zu fühlen: welche Einheit ein Bild ist der wahrhaft inneren, zu der sie erhoben zu werden hoffen - durch Gott.

Da nun die Scheidung darauf beruht, daß das Höhere über sein Niedereres erhoben wird, dieses bezogen auf jenes sich senkt: so ist die natürliche, unmittelbar nach dem Eintritt der Krisis, ja im Augenblick selbst ihres Eintritts entscheidende Bewegung die allgemeine Anziehung, Erhebung des Niedereren gegen das Höhere, und damit eine neue Bewegung, neues Leben. Wie die ewige Natur als Ganzes den Geist der Ewigkeit anzieht, so jede untergeordnete Potenz die ihr zunächst höhere.

Zuerst also sucht natürlicher Weise die tiefste Potenz ihre höhere an sich zu ziehen; denn nothwendig ist in ihr als der am tiefsten erniedrigten der Anfang der Bewegung.

Aber wie der Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur der erste Anfang zur innerlichen Scheidung war: so wird das Verlangen, mit seinem Höheren eins zu seyn, jetzt der auf die erste Stufe herabgesetzten Natur Antrieb einer gleichen Krisis; auch sie breitet sich

I,8,276

sehnsuchtsvoll in allen ihren Kräften aus, und was bisher schlummerte, erwacht zum eignen Leben.

Denn auch sie, die jetzt zum Anfang gesetzte Natur, obwohl gleich anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, ist doch in sich ganzes Wesen und dem Ganzen (der ewigen Natur) gleich. Sie ist nicht ein Theil der göttlichen Substanz, sondern es wohnt in ihr die ganze Gottheit, sofern sie zuerst sich faßt, sich in sich verschließt und nach außen versagt. Dem Gegensatz (A und B), der in ihr ist, lag gleich anfangs, obwohl verborgen und stillschweigend, eine göttliche Einheit zu Grunde. Die verneinende Kraft in ihr ist das Vorausgehende und verhält sich also als erste Potenz; das von ihr innerlich gesetzte Wesen (A) ist das folgende, insofern zweite Potenz. Aber das Allerinnerste in ihr, das eigentliche Wesen, war weder jene noch diese, sondern das heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einsseyns, das, was in ihr selber A^3 ist.

Dürfen wir nun das über Natur und Geisterwelt schwebende Wesen als allgemeine Seele, als die im Ganzen wohnende künstlerische Weisheit betrachten, so folgt von selbst, daß jenes Verborgenste der Natur, weil ein jener allgemeinen Seele Verwandtes, auch selbst ein seelenartiges Wesen sey, und auch der tiefsten Potenz etwas, ein Aehnlichens von jener künstlerischen Weisheit (pars divinae mentis) ursprünglich und eigenthümlich einwohne. Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem besonnensten Künstler gleich, nur dadurch unterschieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künstler, sondern mit ihm selbst eins und innig

verwachsen ist; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe sie die eigentliche Seele entfaltet, schon in der sogenannten todten Materie jede Gestalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verstand und Wissenschaft ist; wer die selbständige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich spielende Kunst in der großen Stufenleiter der organischen Wesen, ja selbst in der allmählichen Ausbildung einzelner Theile gesehen? Nothwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beistandes, inwiefern sie nur als selbst organisches Glied

I,8,277

eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber diese Hülfe abgerechnet, die nur dazu dient sie in Freiheit zu setzen, nimmt sie alles aus sich selbst, und kann rein und vollkommen bloß aus sich selbst erklärt werden.

Eben dieses allerinnerste, seelenartige Wesen ist es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig ist. Allgemein ist jedes Höhere des Niedereren Urbild, oder, um es gleich mit einem volksmäßigen Ausdruck zu sagen, sein Himmel. Aber um desselben theilhaftig zu werden, muß es den in ihm selbst verschlossenen Keim erst entfalten. Dann, wenn es seinem Höheren entgegenbringt, was in ihm selbst diesem ähnlich und himmlisch ist, dann zieht es dieß Höhere wie mit unwiderstehlichem Zauber an sich, dann entsteht ein unmittelbarer Bezug, eine innige Verschmelzung.

Zuerst also mit jener in der Natur eintretenden Krisis erwacht in ihr eben dieß himmlische seelenartige Wesen, das bisher verborgen war und schlummerte. Es ist derselbe Erfolg, den wir immer gewahr werden, so oft eine höhere Einheit sich löst, der verschiedene Kräfte unterthan waren. Merkwürdig genug und wie durch Divination getrieben haben die ersten Beobachter des magnetischen Schlafs den Eintritt desselben als eine Krisis bezeichnet. Aber jeder Schlaf ist Krisis, in dem Sinn, wie wir das Wort bisher gebraucht. Gleichwie also mit dem eintretenden Schlaf das geistige Leben, welches in den untergeordneten Organen (besonders im Gangliensystem) wohnt, erst aufgeht und aus seiner Tiefe erwacht, in die es zuvor durch das allgemeine und höhere Geistesleben versenkt war: so entfaltet die in Freiheit und in ihre eigne Potenz gestellte Natur jetzt erst jene in ihr verborgene, seelenartige Substanz, vermöge welcher sie selbst-ganzes und selbst schaffendes Wesen ist. Wie die Gestirne der Nacht erst hervortreten, wenn das große Gestirn des Tags erloschen ist, so treten die untergeordneten Organe erst dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem sie gehörten, und vor dem sie verstummten, untergegangen ist.

So wesentlich ist, daß der ewigen Natur und jedem ihrer Organe eine eigne, von der höchsten Gottheit unabhängige Selbstbewegungsquelle

I,8,278

bleibe. Wie die Befreiung in der ewigen Natur darauf beruhte, daß die Seele über alles erhoben (als höchste Potenz wirklich gesetzt) wurde, so kann die Krisis der äußeren Natur nur darin bestehen, daß jene in ihr wohnende, der allgemeinen verwandte Seele alle anderen Kräfte sich unterordne und wirklich an den höchsten Ort gebracht werde. Aber die Seele fühlt sich selbst nur als Seele der untergeordneten Potenz, der Potenz des Anfangs, der ewig zu bleiben bestimmt ist; und aus der Unthätigkeit geweckt, haßt sie nicht die einschließende Kraft, sondern liebt diese Enge, in der allein sie sich selbst fühlbar wird, und die ihr den Stoff und gleichsam das Mittel hergibt, in dem allein sie aufgehen kann. Also will sie nicht etwa die verneinende Kraft aufheben, weder überhaupt noch als ihr vorangehende; im Gegentheil fordert und bestätiget sie dieselbe, und will ausdrücklich nur in ihr aufgehen und sichtbar werden, also daß sie, auch aufs Höchste entfaltet, immer noch von ihr wie von einem Gefäß umfangen und gehalten sey.

Also will sie die verneinende Kraft auch nicht plötzlich und gleichsam mit Einem Schlag besiegen, sondern jetzt beginnt ihre künstlerische Lust, da sie sich gefällt, das Widerstrebende sanft, allmählich zu überwinden, und mit Besonnenheit, ohne Kränkung der sie enthaltenden und gleichsam nährenden Kraft, durch stufenmäßiges Fortschreiten sich endlich alle Kräfte unterzuordnen und so die eigne Mutter, in der sie zuerst empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beseelten Wesen zu entfalten.

Das Allerinnerste, die Seele, kann aber nur in dem Verhältniß sichtbar hervortreten, als die sich widerstrebenden Kräfte zur gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit oder in einen lebendigen, beweglichen Gegensatz gebracht sind. Darum beginnt sie mit Erweckung jener inneren durch die ganze Natur gehenden Entzweiung. Die Ungeschiedenheit der Kräfte deckt das Wesen zu, die Geschiedenheit läßt es erscheinen. Natürlich ist aber im Anfang noch die meiste Unentschiedenheit, da das verdunkelnde Wesen, die verneinende Kraft, noch das Innere zudeckt, bis die besonnene Kunst es erst zum Gleichgewicht mit dem Geistigen gebracht hat, und endlich anfängt, es auch unter dieses und so allmählich ganz nach unten zu bringen, das Geistige aber völlig zu erheben,

I,8,279

und so endlich selbst, siegend über alle Kräfte, als das wahre Wesen und der Himmel der Natur selbst, hervorzutreten.

Es kann aber die Scheidung der Kräfte nie eine gänzliche werden, weil die Schranke geschont, die erste Verneinung und Enge erhalten werden soll. Weil aber immer eine gewisse Einheit bleibt, so gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, der wegen seiner Verwandtschaft mit dem Höheren (dem A^2) diesem sichtbar werden kann, und als ein umschriebenes, begrenztes, gleichsam geistiges Bild von einem Geschöpfe erscheint.

Also kann in dieser fortschreitend aufsteigenden Bildung nie etwas Schrankenloses erscheinen; auch in seiner höchsten Befreiung ist der Geist wie die schöpferische Seele noch gefaßt und beschlossen in eine bestimmte Einheit oder Form, die eben durch ihn, so wie er durch sie, sichtbar wird. Auf diese Art also ist der ganze Weg der von innen heraus sich befreienden und nach Licht und Bewußtseyn strebenden Natur durch bestimmte Gebilde, ebenso viele Kinder ihrer Lust, bezeichnet; jedes Gebild ist nur das Aeußere der mit ihrem Stoffe verwachsenen Künstlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerste gelangt. Und auf diese Weise durchwandelt die schöpferische Kunst immer aufsteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geschöpfe, bis sie zu jenem ersten aller Geschöpfe gelangt, das einst der Mittler zwischen ihr und der Geisterwelt seyn sollte; bis zur holdseligen Menschengestalt, in welcher endlich jener himmlische Keim ganz entfaltet, die höchste Potenz über alle gebracht ist, und wo sie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.

Doch nicht ohne höhere Leitung vollbringt die aus der Tiefe der Bewußtlosigkeit erwachende Seele ihren Stufengang. Denn schon in ihrem ersten Erwachen wird sie von dunkler Ahndung ergriffen, daß ihr eigentliches Vorbild in der Welt der Geister ist, und je mehr sie aufkommt, desto heller sieht sie in jenes, das über ihr ist (in A^2), und erkennt alle in ihm enthaltenen Möglichkeiten, die sie als mit ihrem Stoff einige Künstlerin unmittelbar auszudrücken und zu verleiblichen sucht. Denn von allem, was in einem Untergeordneten wirklich

I,8,280

wird, ist in seinem zunächst Höheren das Vorbild; und umgekehrt, das, was in einem Höheren nur vorbildlicher Weise ist, das ist in dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich.

Aber in dem Verhältniß, als sie in sich verwirklicht, was in dem Höheren bloß als Möglichkeit war, in

dem Verhältniß zieht sie dieses Höhere (A^2) wie durch Verzauberung an sich. Denn dieß ist die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderstehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild ist. Aber wiederum, indem das Höhere (A^2) gegen die Natur gezogen wird, so wird es in gleichem Verhältniß von seinem Höheren (dem A^3) abgezogen, hiemit die Gleichgültigkeit des Zusammenseyns aufgehoben; denn indem das Mittlere vom Obersten ab und gegen das Unterste geführt wird, erkennt es erst in jenem Mittleren das, was ihm unmittelbares Subjekt (Basis, Unterlage) ist; erst jetzt wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es sich selbst beschauen, und in dem es sehen kann.

Aber jene Bilder, die aus der untergeordneten Materie aufsteigen, gehen oder scheinen ihrer Verwandtschaft wegen bis in das Mittlere (A^2), denn eben diese Bilder sind der Zauber, durch den es angezogen wird. Da nun zugleich das Mittlere in dieser Anziehung dem Höchsten (A^3) zum Gegenwurf wird, dieses mit der Gottheit ganz eins (nur ihr gegen die äußere Welt gewendetes Subjekt) ist: so ist offenbar, wie die von unten aufsteigenden Bilder durch das Mittlere auch dem Höchsten (A^3) und durch dieses der noch verborgenen Gottheit offenbar werden.

In diesem Zustand ging also alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig seyn sollte.

Aber alle diese Gestalten und Bildungen haben für sich keine Wirklichkeit; denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die allein wahrhaft seyende Gottheit

I,8,281

in die Potentialität, in das Verhältniß eines beziehungsweise nicht Seyenden zurückgetreten, und bewahrt auch freiwillig dieses Verhältniß (und A^2 ohnedieß nur potentiell geschieden). *Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht,* in der bloßen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht seyenden riefe, daß sie seyend sey'n; aber noch ist jener Wille in sich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt sich desselben nicht an.

Nachdem also jenes von unten aufsteigende Leben aufs Höchste gekommen, aber das letzte Glied, in dem es sich schließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtseyn gehoben worden, sinkt es wieder in sich selbst, in sein eignes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzusteigen, und in unermüdlicher, unerschöpflicher Lust dem zunächst Höheren, mittelbar aber dem höchsten Geist, wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen, was einst, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem Wohlgefallen des Höchsten in dieser äußeren Welt wirklich werden sollte.

Von selbst einleuchtend ist, wie der allgemeine Zustand der Natur während dieses Vorgangs kein fester und stillstehender seyn kann, sondern nur ein ewiges Werden, eine beständige Entfaltung. Aber diese Entfaltung hat doch ihr Ziel, und dieses Ziel ist für die Natur, daß sie zu einem vollkommenen geist-leiblichen Wesen gelange. Aber obwohl sie nur auf der letzten Stufe der Entfaltung ihre höchste Expansion erreichen kann, ist sie doch in jedem Moment derselben schon in sich und an sich kein leibliches, sondern ein geist-leibliches Wesen, das allerdings gegen das Höhere (A^2) ersinkend und ihm ganz sich hingebend, gegen dieses Stoff, Materie wird, aber eine Materie, die gegen die jetzige wie lauter Geist und Leben ist[1]. Im Fortschreiten

[1] Also relativ geistig im Gegensatz der ponderablen, impenetrabeln, trägen Materie, nicht aber geistig, also ðíåõìáôéêüí. (Ðíå™ìá ist es nicht, dieß wird es erst in der Aktualität; es ist nur øõ÷Þ).

I,8,282

selbst, da die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geistigen unterworfen und immer sichtbarer der innere himmlische Keim entfaltet wird, breitet sie sich mehr und mehr zu jener nicht bloß leiblichen, nicht bloß geistigen, sondern mittleren Substanz aus, zu jenem gemilderten Lichtwesen, in dem die strenge, verdunkelnde Kraft durch die Sanftheit des andern überwunden, und in Licht verschlungen, nur noch zur inneren Mäßigung und zur Festmachung des an sich unfaßlichen Wesens dient, und hinwiederum das an sich unwiderstehliche Licht des letzteren bis zur Erträglichkeit gesänftiget ist. Dieses scheint der Sinn jenes Glanzes der Herrlichkeit zu seyn, welcher nach den Ausdrücken der Schrift und der einstimmigen Vorstellungsweise aller Völker die äußerste Umgebung der unsichtbaren Gottheit ist.

Daß die Beschaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine ursprüngliche sey, dafür zeugen Thatsachen in der Evolution der Natur selbst, Erscheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Voraussetzung der jetzt allgemeinen Eigenschaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar sind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zustand versetzt zu werden, da sie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsversuchen) allen körperlichen Eigenschaften nach verschwindet. Wer sich auch bloß mit der sogenannten Construktion der Materie aus Kräften begnügt, muß erkennen, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinn ist, da Kräfte unleugbar etwas Geistiges, insofern Unkörperliches sind; daß also auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geistigen Kräften für sich erklärbar ist. Wodurch es aber geschehen, daß jenes zusammenziehende, verdunkelnde Wesen, das schon im Anfang überwunden war, wieder emporgekommen, ist eine Frage, deren Beantwortung in den Verlauf dieser Geschichte gehört. Genug, daß sie auch jetzt noch überwindlich ist, die Materie auch jetzt die Fähigkeit zeigt, jenem Urzustand sich zu nähern und einst vielleicht ganz wieder in ihn versetzt zu werden, obschon dieß natürlich durch einen viel verwickelteren und langsameren Proceß geschehen muß.

I,8,283

Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand und Wille auf eine unbegreifliche aber sinnlich empfindliche Weise leuchten, so ist es wohl erlaubt, die gesammte Materie als bloße Erscheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Wesens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne dessen Gegenwart schon ein Uebergang von der unorganischen Natur in die organische undenkbar wäre, und der auch in den körperlichsten Dingen oft fast sinnlich wahrnehmbar liegt.

Wer einigermaßen sein Auge für die geistige Beschauung natürlicher Dinge geübt hat, weiß, daß ein geistiges Bild, dessen bloßes Gefäß (Erscheinungsmedium) das Grobe, das Ponderable ist, eigentlich das Lebende darin ist. Je lauterer dieses Bild, desto gesunder das Ganze. Immer bereit überzufließen und doch immer wieder gehalten, ist dieses ungreifliche, darum aber nicht unbemerkliche Wesen, das allen Dingen erst den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt, zugleich das Offenbarste und Verborgenste. Weil es nur unter einer beständigen Veränderlichkeit sich zeigt, zieht es um so mehr an sich als der Blick des eigentlichen Wesens, das in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt und nur auf seine Befreiung wartet. Unter den körperlichsten Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menschen bezauberte, als einzelne in der finstern Materie

aufglimmende Lichtpunkte dieses Wesens betrachtet; ein allgemeiner Instinkt ahndete seine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener zufällig scheinenden Spiele, die wir so oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des frühesten Weltalters der noch bestehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden.

I,8,284

Doch besonders in der organischen Natur nähert es sich der Befreiung. Es ist das Oel, von dem das Grün der Pflanzen gesättiget wird, der Balsam des Lebens, von dem die Gesundheit ihren Ursprung hat; es ist erkennbar in dem Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, in jenem unleugbar physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt, ja unstreitig selbst in dem Unaussprechlichen, das als Anmuth in verklärte Leiblichkeit überströmt, und von dem unwillkürlich auch der Barbar gerührt wird; wie das freudige Erstaunen, in welches vollendete Schönheit den Gebildeten setzt, seinen Hauptgrund vielleicht in dem Gefühl hat, daß sie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichsam in ihrem Urzustand vor Augen bringt. Ja als wär' es der Gegenstand der ursprünglichen Liebe, so zieht es noch jetzt wie in der Urzeit die Liebe an sich, und ist, weil immer nur sich zeigend, aber nie zu ergreifen noch zu besitzen, das Ziel der immer regen, nie gesättigten Neigung.

Der Verkehr zwischen Körperlichem und Geistigem, an dem sich menschlicher Witz so oft geübt, ist und bleibt durch keine andere Annahme erklärbar, als daß es eine und dieselbe Substanz ist, die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenschaften annimmt, nach oben aber oder auf der dem Geist zugewandten Seite in ein geistiges Wesen ausgeht. Alle andern noch so künstlich ersonnenen Systeme lassen den Stachel des Zweifels zurück. Das einzige dem natürlichen Denken gemäße ist jenes Verschmähte des sogenannten physischen Einflusses, das freilich verlassen werden mußte, sobald Materie und Geist in jenen heillosen (unheilbaren) cartesianischen Zwiespalt gebracht waren.

Der ganze Lebensproceß beruht auf dieser Zweiseitigkeit dessen, was wir Materie nennen, und dessen innere von unsern Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem Körperlichen selbst steigt beständig ein Bild oder innerer Lebensgeist auf, der durch einen umgekehrten Proceß immer wieder verleiblicht wird.

Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in

I,8,285

geistige Eigenschaften erhöht zu werden, hat sich durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schließen ließe, und hängt so mit den liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können. Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen; aber was geschiehet bei der Verdauung und Aneignung der Nahrungsmittel, da aus den verschiedensten Substanzen immer im Ganzen dasselbe bereitet wird, und jeder Theil eben das ihm Gemäße an sich zieht; was bei der ersten Bildung des Fötus? Alles, was um uns vorgeht, ist, wenn man will, eine beständige Alchemie; selbst jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erscheinen. (Der Alchemist fängt allerdings wieder *von unten an* - a prima materia, die er ad ultimam führen möchte). Die verstanden, was sie suchten, suchten nicht das Gold, sondern gleichsam das Gold des Goldes, oder was das Gold zu Golde macht, d.h. etwas weit Allgemeineres. Wenn es nämlich

vielleicht eine äußere Wirkung ist, wodurch die Materie, wie Milch durch saures Laab, zur Gerinnung gebracht worden, so muß es auch eine derselben entgegengesetzte Potenz geben, durch welche, wenn sie in der Hand der Menschen wäre, die Wirkung jener coagulirenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewissen Grade überwunden werden könnte. Ist nun alle Materie dem innern Wesen nach nur Eine, und beruht die Verschiedenheit zwischen körperlichen Dingen derselben Stufe vielleicht nur auf dem Mehr oder Minder der Verborgenheit jenes ursprünglichen Wesens, so wäre es ja wohl möglich, durch allmähliche Ueberwindung der verdunkelnden Potenz das minder Edle ins Edlere zu verwandeln, obwohl dieß nur die sehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens seyn würde, und auf jeden Fall die Behauptung dieses Gedankens keine Billigung des wirklichen Versuchs ist. Denn unbeschränkt ist das Reich der Idee; aber was an sich möglich sey, und was beziehungsweise thunlich, was sonst räthlich, oder in anderem Betracht vernünftig, dieß sind ganz verschiedene Fragen.

I,8,286

Es hat von jeher viele gelüstet, in dieß stille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um so im eigentlichen Verstand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem sie theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder sind. Aber den meisten fehlte es an der gehörigen Demuth und Selbstverleugnung, da sie alles gleich mit den höchsten Begriffen anfassen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leser irgend etwas den Eingang in diese Vorzeit wehrt, so ist es eben jenes voreilige Wesen, das lieber gleich anfangs mit geistigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens hinabsteigen will.

Was ist es übrigens, das den geistigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er sie so gar geringer Herkunft achtet? Am Ende ist es doch nur ihre Demuth und äußere Niedrigkeit, die ihn so beleidigt. Aber eben das Niedrige ist hoch geachtet in den Augen dessen, nach dessen Urtheil allein Werth und Unwerth der Dinge bestimmt ist; und eben jene Gelassenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenschaften jenes Urstoffs inwohnt, der nach außen leidend, aber in sich Geist und Leben ist.

Es ist nicht schwer die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philosophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wonach z.B. alles, was nicht *seyend*, nichts, was nicht geistig im höchsten Sinn, materiell im gröbsten, was nicht sittlich frei, mechanisch, was nicht intelligent, verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft. Wer nun nach dem (mißverstandenen) Grundsatze des Widerspruchs denken will, der mag wohl geschickt seyn, für und wider alles, den Sophisten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in schreienden Extremen liegt, ist er völlig ungeschickt.

Aber indem die Natur das Wesen der Geisterwelt an sich und dadurch von seinem Höheren abzieht, erweckt sie auch in ihm ein Verlangen, mit seinem Höheren eins zu seyn und es an sich zu ziehen, wodurch also jene von der Natur (wie immer) ausgehende Bewegung sich endlich bis in das Höchste fortpflanzt.

I,8,287

Daß in jenem Wesen der Geisterwelt dieselben schöpferischen Kräfte, die in der Natur, liegen, bedarf nach früheren Erklärungen kaum des Beweises. Auch in ihm ist eine innere Zweiheit, der eben darum auch eine verborgene Einheit zu Grunde liegt, welche in dem Maß hervortreten und offenbar werden muß, als die sich widerstrebenden Kräfte auseinander und in wirkenden Gegensatz treten. Die Sehnsucht, das Höhere (A^3) an sich zu ziehen, wird auch in ihm Grund der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte. Nur ist in ihm nicht das bejahende Princip, sondern die verneinende Kraft die eingeschlossene und

verborgene. Hier ist es also auch nicht das ausfließende und sich mittheilende Wesen, das aus der Beschränkung erlöst wird; hier ist es im Gegentheil jene verborgene Kraft der Finsterniß, die aus der innersten Tiefe hervorgerufen und stufenweis' in Wirkung gesetzt wird. Nicht daß sie über das bejahende Princip heraustrete, sondern daß die wirksamste Kraft der Selbstheit und der Finsterniß dennoch von Licht und Liebe umfangen sey. Denn gleichwie in der höchsten Entfaltung der äußeren Natur das verneinende Princip immer das Aeußere, Umschließende, das geistige aber, auch aufs Höchste befreit, von ihm umschlossen bleibt: so soll auch in der Entfaltung der Geisterwelt (die nur eine höhere Natur ist) das verneinende Princip zwar aus seiner Unwirksamkeit erweckt werden, aber nur um *als* Wirksames doch innerlich und dem milden Lichtwesen unterwürfig zu bleiben. Die ganze Schöpfung geht auf Erhebung des Ja über das Nein; aber wie in der Natur das verneinende Princip dem bejahenden unterthan ist, indem es ein äußeres, so in der Geisterwelt, indem es ein inneres bleibt. Hier wird auch das bejahende Princip gesteigert, aber weil es schon an sich frei ist, nur indirekt oder mittelbar, dadurch, daß sein Gegensatz hervorgerufen wird.

Dieser Unterschied ist für die ganze Geschichte der Natur und der Geisterwelt von den wichtigsten Folgen; manches Räthselhafte ihres Verhältnisses und ihrer Verschiedenheit wird nur dadurch klar, daß jene durch die Erhebung des Lichts, diese durch Erweckung von Finsterniß entstanden, und schon hier ist offenbar, daß in Wesen der letzteren

I,8,288

Art ein höherer Grad der Freiheit als in Wesen der ersten gefordert wird.

Aber auch diese Entfaltung der verdunkelnden Kraft aus ihrer ganzen Tiefe und Verborgenheit konnte nicht plötzlich, nur stufenweise geschehen. Weil aber auch hier immer eine gewisse Einheit blieb, konnten es ebenfalls nur bestimmte Formen oder Gestalten seyn, die die schöpferische Kraft durchlief. Diese Formen oder Gestalten waren ihrer Natur nach Geister, wie schon aus der alten Erklärung einleuchten würde: alles was seine Einschränkung (verneinende Kraft) äußerlich hat, sey leiblich oder ein Körper; alles aber, was seine Einschränkung (die Kraft seines Bestehens) innerlich oder in sich habe, sey ein Geist.

Auch hier kann die schöpferische Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufsteigen, bis sie allmählich die allerinnerste und verborgenste Kraft der Finsterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinsten, schärfesten und gottähnlichsten Geister sind.

Denn um so viel als die Geisterwelt der Gottheit näher ist als die Natur, um so viel übertrifft das, was in ihr das Höchste (A^3) ist, an Reinheit das Höchste der Natur, um so viel ähnlicher ist es jener über dem Ganzen schwebenden Seele (dem absoluten A^3). Zu diesem verhält sich die Geisterwelt, wie sich zu ihr die Natur verhält.

Wie also die Geisterwelt der Natur Vorbild, und alle Dinge dieser äußeren Welt Abbildungen dessen sind, was die Natur in der inneren ersehen, so ist wiederum jene allgemeine Seele das unmittelbare Vorbild der in der Geisterwelt schaffenden, und was in dieser erzeugt wird, ist nur Gegenbild oder Wirkliches von dem, was in der allgemeinen Seele als Vorbild oder Mögliches lag.

Aber indem diese höhere Natur die Gedanken der allgemeinen Seele verwirklicht, zieht sie diese unwiderstehlich an; so ist diese ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die sich bis ins Höchste erstreckt.

Denn indem jene allgemeine Seele gegen das Untere gezogen wird, wird sie in gleichem Verhältniß von dem Allerhöchsten abgezogen, mit dem sie bisher ganz eins (sein unmittelbares äußeres Subjekt) war.

I,8,289

Aber durch eben dieses An- und Abziehen wird es zuerst jenem Geiste der Ewigkeit zum Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann. Da nun jene geistigen Gestalten in der allgemeinen Seele als Bilder oder Gesichte aufsteigen, so muß auch der Geist der Ewigkeit sie in jener als in einem Spiegel erblicken, da ihm gleichsam die verborgensten Gedanken seines eignen Subjekts offenbar werden.

Die Gesichte dieser innersten Gedanken Gottes sind also die Gesichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturwesen zur Erschaffung bestimmten Geister; und so erblickte der Ewige in dieser freien, mit sich selbst gleichsam spielenden Lust der ewigen Natur zuerst alles, was einst in der Natur, sodann, was in der Geisterwelt wirklich werden sollte. So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er sie, wenn es ihr gefiele, aus Finsterniß wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte, als ein Gesicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, sondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte diesem Leben, das an sich nur Traum und Schatten ist, die göttliche Bekräftigung.

Das von den Griechen an uns gekommene Wort Idea sagt seiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, da es sowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von diesen göttlichen Ideen oder Gesichten vor dem Welt-Anfang verliert sich ihrem Ursprung nach in die tiefste Nacht des Alterthums. Wie sie erscheint, ist sie schon nur noch Bruchstück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen wahren Geschichte der Welt; schon die Griechen kennen sie nur als Ueberlieferung, und auch Platon ist nur als Ausleger dieser Lehre zu betrachten. Nachdem also der ursprüngliche Sinn früh verloren gegangen, sind sie theils zu übernatürlich, theils viel zu gemein verstanden worden. Lebendiger wären sie längst aufgefaßt, wenn, anstatt sie auf allgemeine Verstandesgründe

I,8,290

zu stützen, der natürliche Hergang (physische Proceß) ihrer Erzeugung wäre gesucht worden.

Die Entstehung solcher Urbilder oder Gesichte ist ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und sind dieselben auch nicht als physische Substanzen, so doch gewiß nicht ohne alles Physische und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daseyende und gleichsam stehende Formen; denn eben darum sind sie Ideen, daß sie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung sind.

Die Erzeugung solcher Urbilder ist ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen sie nach diesem Moment, noch bleiben sie schon, sondern der Moment selbst bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden festhält oder in sich begreift; und so entquellen dem Innern der schöpferischen Natur diese Urbilder noch immer ebenso frisch und lebendig als vor der Zeit. Noch jetzt zeigt sich die Natur als durchaus visionär, und muß es seyn, weil sie im Vorhergehenden schon auf das Zukünftige sieht; ohne diese Eigenschaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und besonderer Technicismus völlig unbegreiflich.

Ja die Natur hat sich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beständig zu erneuern, und zwar durch die einfachsten Anstalten, da die Natur im Weibe den Geist des Mannes, dieser hinwiederum den allgemeinen Welt-Geist an sich zieht, und so auch hier jene leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder hergestellt ist, wodurch das Letzte fähig wird in das Erste, und das Höchste in das Tiefste zu wirken, denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Wesen den

Lauf seines Daseyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft ist; also geht jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und wie in jener ersten Erzeugung ist auch in der zeitlichen alles Aeußere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchste geht.

Die Wiederkehr jenes Momentes in der Zeugung würden auch schon die äußeren Erscheinungen glaublich machen, welche die einer entschiedenen

I,8,291

Krisis (in dem von uns angenommenen Sinne des Worts) sind, darin jedes Princip wieder in seine Freiheit gestellt ist, und mit der Lösung des äußeren Bandes, das den Menschen bezwingt und beherrscht, die wollustvolle innere Entfaltung aller Kräfte beginnt. Daher die Aehnlichkeit mit dem Tod und dem magnetischen Schlaf. Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgesetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältniß in Verbindung zu setzen; aber die schrecklichste Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern ihre Urbedeutung zu erkennen. Im Gegentheil, wenn die Sittenlehre nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe, die sie einem höheren Gesetz unterwirft, etwas auch an sich Heiliges erkennen will, wird sie immer ihren Zweck verfehlen; denn was etwas an sich Unheiliges, ganz und gar Schlechtes und Verächtliches ist, wird in den Augen der meisten auch etwas Gleichgültiges seyn. Aber eine Sache, von der erkannt ist, daß sie in die Räder des Weltalls, ja in seine innersten und höchsten Verhältnisse eingreift, gebietet auch an sich heilige Scheu.

Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich; dieser aus dem tiefsten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und ist noch jetzt der Schlüssel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur. Aus diesem Grunde suchten wir auch das zuletzt genannte Phänomen noch insbesondere in der gegenwärtigen Beziehung (der höchsten unstreitig, der es fähig ist) zu betrachten.

Von selbst ist jedem klar geworden, daß jener ganze, innerlich höchst lebensvolle Zustand auf der gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder voneinander beruht, die doch zugleich eine stetige Folge vom Tiefsten bis ins Höchste bilden, jener Leiter ähnlich, die vom Himmel zur Erde reichend, einer der Erzväter im Traume sah. War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, so konnte sie keine anziehende Wirkung auf sie äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchsten abgezogen werden, so war unmöglich, daß sie dieser zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin sie ihre eignen innersten Gedanken erkannte. War jener lautere Geist, das

I,8,292

eigentliche Selbst und höchste Ich des ganzen Wesens mit diesem verwachsen und nicht frei gegen das ewige Seyn, so konnte ihm dieses nicht zum Spiegel werden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte. Dieses beschauliche Leben, diese innere Klarheit würde sofort aufgehoben, wenn jene Freiheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Zwei verschiedene und in gewissem Betracht entgegengesetzte Zustände theilen sich in das menschliche Leben. Der wachende Mensch und der schlafende Mensch sind ihrem Innern nach ganz der nämliche Mensch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zustand wirken, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende, daß es eine in Bezug auf dieses äußere Potenz ist, deren Anwesenheit oder Abwesenheit die Abwechslung jener Zustände bestimmt. Offenbar sind während des wachenden Zustandes alle Kräfte des Menschen von einer sie

zusammenhaltenden Einheit, gleichsam von einem gemeinschaftlichen Aussprechenden (oder Exponenten) beherrscht. Wird aber (auf welche Weise es nun geschehe) dieß Band gelöst, dann tritt jede Kraft in sich selbst zurück, jedes Werkzeug scheint nun frei, für sich und in seiner eignen Welt zu wirken; eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußeren bindenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos ist, scheint sich nach innen das freieste Spiel und Verkehr der Kräfte zu entfalten.

Wenn nun im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußeren Potenz in regelmäßiger Abwechslung nachläßt und wiederkehrt, so scheint in ungewöhnlichen Zuständen eine außerordentliche Aufhebung derselben möglich, ja einem Menschen in Bezug auf den andern die Macht verliehen, entfesselnd auf ihn zu wirken. Wahrscheinlich, daß das Befreiende der untergeordneten Natur ihr Höheres (A^2) wird, gegen das sie ersinkt; ein Verhältniß, das im Anfang nur schwach und unentschieden, in fortgesetztem Bezug sich immer mehr ausbildet; denn die Wirkung ist auch hier gegenseitig; in dem Verhältniß als das eine sich senkt (zu $A = B$), wird das andere von ihm zu A^2 gesteigert. Nur hierin kann der Grund jener ganz eigenthümlichen und

I,8,293

bei längerer Ausübung verderblichen Schwächung liegen, die der den Schlaf Wirkende erfährt; mit derselben Erklärung stimmt die Entwicklung des visionären Talents überhaupt und eines Bezugs zu der Geisterwelt überein, die in mehreren, welche diese Heilart längere Zeit ausgeübt, sich gezeigt.

Sobald nun jenes Verhältniß ausgebildet ist, tritt in der untergeordneten Natur jene Scheidung (Krisis) und Befreiung aller Kräfte, jene Entformung (Desorganisation) ein, wie es die ersten Entdecker in richtigem Instinkt genannt.

Wenn nun jedes organische und menschliche Wesen dem Schmerz im physischen wie im psychischen Verstande nur durch die Herrschaft jenes äußeren Lebens Exponenten unterworfen ist, so ist wohl begreiflich, wie mit Aufhebung desselben die gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, von dem die eben erwähnte Krisis begleitet ist, so wie daß die plötzliche und augenblickliche Aufhebung desselben mit der höchsten Wollust überschüttet.

Die äußere Erscheinung dieser Krisis ist Schlaf, von dessen Natur ohne jene Erfahrungen wir wohl niemals hinlänglich Kunde erhielten. Denn nach vielen Gründen scheint mir, als würde viel zu bestimmt der sogenannte magnetische Schlaf vom gewöhnlichen unterschieden. Denn da uns von den inneren Vorgängen bei diesem nur wenig oder fast nichts bewußt ist, so können wir auch nicht wissen, ob sie nicht denen beim magnetischen Schlaf ganz ähnlich und gleich sind, von denen ebenfalls keine Erinnerung in den wachenden Zustand übergeht, und von denen wir ohne den besonderen Bezug des Schlafenden zu dem Schlafwirkenden wenige oder keine Wissenschaft hätten.

Bekanntlich sind die inneren Vorgänge des magnetischen Schlafs auch nicht immer dieselben; es gibt Grade jenes inneren Lebens, von denen wir in der Regel nur den untersten, den mittleren seltener, den dritten wahrscheinlich nie erblicken. Sollten wir unternehmen, die möglichen Sproßen dieser Leiter anzugeben, so möchte es ohngefähr so geschehen.

Die tiefste wäre die, wo Krisis, oder wo das Materielle der menschlichen Natur in Befreiung gesetzt wird; hier nämlich kann die

I,8,294

der Materie einwohnende, aber durch das höhere Leben sonst gebundene Seele, die alles bildet, alles heilt, frei sich entfalten, hier der freie Verkehr zwischen dieser und dem Höheren eintreten, jenem

geistigen Wesen, der allgemeinen Arzenei der Natur und der Ursache aller Gesundheit, der Tinktur, durch welche die strenge Natur immer gesänftiget wird. Jede untergeordnete Natur, deren leitende Verbindung mit ihrem Höheren unterbrochen wird, ist krank, aber eben diese Leitung wird durch den magnetischen Schlaf immer wenigstens auf eine Zeit hergestellt. Sey es, daß durch diesen Zauber das widernatürlich gesteigerte in tieferen Schlaf gesenkt, in seine Potenz (also auch in die Potentialität gegen das höhere) zurückgesetzt werde, oder daß das vom höheren über Gebühr geschwächte und niedergehaltene Leben für einen Augenblick frei werde und wieder aufathme: in beiden Fällen würde die Heilkraft jenes Schlafes auf der Herstellung der unterbrochenen Leitung zwischen Höherem und Niedererem beruhen.

Der zweite Grad wäre der, wo das Geistige des Menschen gegen die Seele frei würde und diese an sich zöge, um ihr die Verborgenheiten ihres Inneren, und was in ihr selbst (als dem Zukünftigen und Ewigen des Menschen) noch eingewickelt liegt, wie in einem Spiegel zu zeigen. Dieser Grad wäre unstreitig schon der höchste bekannte des magnetischen Schlafs, wo nämlich der in Krisis Gesetzte ganz todt für alles Aeußere, von der Sinnenwelt völlig angeschnitten ist, wo eben darum auch die Zeichen eines höheren Bezugs sich einfinden.

Den dritten Grad endlich müßten wir in Verhältnissen suchen, die ganz außer den gewöhnlichen menschlichen liegen, und von denen im gegenwärtigen Zusammenhang besser geschwiegen als geredet wird.

Wenn aber Gradationen des magnetischen Schlafes stattfinden, wenn von der andern Seite auch im gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe und der Innigkeit unterschieden werden: so ist unmöglich zu wissen, bis zu welchen Graden des magnetischen auch der gewöhnliche sich erhebt.

Schon die Alten unterschieden zweierlei Arten von Träumen, wovon ihnen nur die eine für gottgesendete galt. So verschieden aber auch der Traum nach Personen und Umständen seyn mag, so

I,8,295

gewiß ist, daß Träume von höheren Graden der Innigkeit sich ganz wie Visionen des magnetischen Schlafs verhalten würden, von denen dem Erwachten keine Erinnerung bleibt. Daß Träume ein beständiges (constantes) Phänomen des Schlafs sind, daß wir uns der meisten nur nicht erinnern, ist um so sicherer anzunehmen, als uns bewußt ist, daß von vielen Träumen uns nur die allgemeine Erinnerung ihres Dagewesenseyns bleibt, daß andere nur noch im Augenblick des Erwachens (manchmal auch dann nicht bleibend) festgehalten werden. Nur ist wahrscheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abspiegelungen von tieferen mehr innerlichen sind, und diese, wenn schon getrübt und verworren von dem Mittel, durch das sie hindurchgehen, dennoch an uns gelangen.

Wollte man hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas Früheres nachsehen, so könnte man als eine Möglichkeit ansehen, daß dem Menschen, wie gegen seines Gleichen, eine ähnliche Gewalt auch gegen andere Dinge zustände. Dann, könnte er auch das Innere körperlicher Dinge wieder in Freiheit setzen, dann erst würde er jene wahre und eigentliche Krisis, die unsere Scheidekunst noch immer vergeblich zu bewirken gestrebt, hervorbringen und eine Reihe ganz anderer Erscheinungen einleiten als die des gewöhnlichen Versuchs.

Doch kaum wagten wir so flüchtig diese großen Geheimnisse zu berühren, da alle die namhaft gemachten Erscheinungen so sehr nach allen Seiten sich verbinden und in so verschiedene Zweige auslaufen. Gelingt es uns einst, diese Geschichte bis zu der Zeit und zu den mannichfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen menschliches Leben besteht, gewiß werden wir dann unsere Gedanken noch in vielem zu erweitern und zu berichtigen finden, oder in einem höheren Licht darzustellen.

Es sey daher nur noch eine Frage verstattet, durch welche der Grundgedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden, und geben ihm zu verstehen, daß er dadurch alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, warum anders, als weil er dadurch

I,8,296

allein jene Jakobsleiter himmlischer Kräfte in sich herstellte. Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetzt-werden, wie es unsere Sprache herrlich bezeichnet; und so sehen wir denn, um jetzt nur bei geistigen Hervorbringungen stehen zu bleiben, wie die innere Freiheit und Unabhängigkeit der Gemüthskräfte auch alle geistige Schöpfung bedingt, wie befangene Menschen in dem Verhältniß, als sie dieß sind, zur geistigen Produktion immer untüchtiger werden, und nur, wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß, auch jener spielenden Lust und besonnenen Freiheit des Schaffens theilhaftig ist, die sich gegenseitig fordern und bedingen.

Jene spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, wie sie diese darstellen als einen Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Gütigkeit. Es ist verwunderungswerth, wie sie diesem Wesen überall mehr eine leidsame als eine thätige Natur zuschreiben, weßhalb sie es nicht Geist, auch nicht Wort (oder Logos) nennen, mit welchem später die *Weisheit* oftmals, aber unrichtig verwechselt worden, sondern ihm einen weiblichen Namen beilegen. Durch dieß alles andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidendes, empfängliches Wesen sey.

In jenem göttlich geachteten und wahrhaft göttlichen Buch, das die Weisheit redend einführt[1], wird sie einem *Kind* verglichen; denn wie ein Kind selbstlos zu nennen ist, wenn in der frühesten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemäßer Wirkung und holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein sie zusammenhaltendes und beherrschendes Eins sich eingefunden, so ist jenes erste Aeußere von Gott an sich selbst eine bloß leidende, unausgesprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Lust ist.

[1] Sprüche Salomonis, Kap. 8.

I,8,297

Die Weisheit *spielte* - nicht auf der Erde, denn diese war noch nicht, sondern - auf der Erde *Gottes*, auf dem, was *Ihm* Grund und Boden ist; aber ihre vorzügliche Lust war schon in dieser frühen Zeit jenes Geschöpf, das, weil erstes Band zwischen Natur und Geisterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden Bewegung bis ins Höchste vermittelte. Der Mensch ist eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann insofern wohl sagen, daß in ihm eigentlich alles ersehen worden.

Ueberflüssig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A^3) verstanden wird, die der Natur und der Geisterwelt einwohnend und wieder über beiden schwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwischen dem Obersten und Untersten ist. In so früher Zeit also spielte diese wie in einem Jugendtraum goldener Zukunft dem Höchsten vor, was einst seyn würde. Doch wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, wie Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind, so konnte auch jener selige Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben ist an sich selbst voll Sehnsucht und verlangt aus der stummen wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene wirkende erhoben zu werden. So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur, so inbrünstig saugt die Erde Himmelskraft an sich, so strebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um sich einen Geist zu ersehen, so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl, um ihn als feurigen Geist, als Farbe

widerzustrahlen. Eben also jenes spielende Leben, und je höher es sich entfaltet, desto inniger ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, sich anziehe und erkenne als sein eigen, und die an der Kette der Wesen wie in einer Tonleiter auf- und absteigende Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe, und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen sind und im Ringen wieder vergehen.

Diese stets wiederholte, immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur läßt sich daher ansehen als eine unablässige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie ist kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere (coelo deducere numen), gleichsam die

I,8,298

leitende Kette herzustellen, durch die sie vermocht würde, in die Natur zu wirken.

Schon haben wir gesehen, wie die von unten aufsteigende Bewegung auf die Seele des Ganzen (A^3) sich fortpflanzt, indem das Mittlere (A^2) sie gegen Sich und dadurch vom Höchsten abzieht. Unstreitig nur, wenn das, was der lauteren Gottheit unmittelbares Seyn ist, von ihr abgezogen wird, fühlt sie es als solches; wie wir, was untrennlich mit uns eins scheint, haben als hätten wir's nicht, wird es uns aber entzogen, dann erst empfinden als das unsere. Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genöthigt sich zu äußern oder das Seyn an sich zu ziehen: wäre dieß, dann wäre sie nicht die ewige Freiheit[1].

Bis jetzt wurde die naturlose Gottheit betrachtet als Wille, der nicht will, und so konnte sie auch immer angesehen werden, da sie sich auf jeden Fall gegen das Seyn als eine solche verhielt. Aber eben *weil* sie diese höchste Lauterkeit ist, und ohne Aufhebung derselben, verhält sie sich gegen anderes (gegen das Seyn) nothwendig auf entgegengesetzte Weise. Dieses also klar zu machen, ist jetzt die nächste Forderung.

In der lauteren Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich; aber eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern sie das an sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende ist, verneint, sie durch ihr Wesen, ihre Natur schon, alles äußere Seyn, freilich vorerst nur stillschweigender Weise, kommt aber ein solches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weise. Sie *ist* schon immer das Nein alles äußeren Seyns; nur daß sie jetzt als solches wirkt, offenbar wird, macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint. Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ansehung ihrer selbst, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden überhaupt ist von der

[1] Hier stehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: "Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daseyn, Existenz". Aehnliche Notate finden sich übrigens mehrere in der Handschrift. D.H.

I,8,299

lauteren Gottheit nur im Verhältniß (ó÷åôéê§ò, wie die alten Theologen sagen), nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen.

Unmittelbar also, mit dem Bezug des äußeren Seyns zu ihr, ohne Wandel oder Veränderung in ihr selbst, *ist* sie gegen dasselbe verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer sich duldet. Umgekehrt also läßt sich auch sagen: diese Zornes-Kraft ist nicht bloß eine Eigenschaft, ein Princip oder Theil von ihr, sondern die ganze Gottheit, sofern sie in Sich besteht und das wesentlichste Seyn ist; denn es ist von selbst klar, daß dieses wesentliche Seyn ein allem andern unnahbares ist, unwiderstehliche

Schärfe, ein Feuer, in dem nichts leben kann. Da sie jedoch als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende gegen das äußere Seyn *nothwendig* verzehrendes Nein ist, so muß sie, wohl zu merken, dieß vorausgesetzt, zwar nicht mit gleich ursprünglicher Nothwendigkeit, aber jenes vorausgesetzt doch nothwendig (denn sonst wäre sie - nicht der Wille, der nicht will, sondern - der nichts wollende, verneinende Wille, also bestimmter Wille) sie muß also nothwendig auch ewiges *Ja* seyn, bekräftigende Liebe, Wesen aller Wesen. Sie ist dieß ohne Wandel oder Wechsel in ihr selbst, nicht weil ihre Lauterkeit aufgehoben, sondern eben weil sie diese höchste Lauterkeit und Freiheit ist. Sie *ist* es ohne alle Bewegung, in der tiefsten Ruhe, unmittelbar durch sich selbst. Hinwiederum also ist auch diese Liebe nicht eine Eigenschaft, ein Theil oder ein bloßes Princip von ihr, sondern *sie selbst*, ganz und ungetheilt.

Aber eben weil sie die ganze und ungetheilte, das ewige Ja und das ewige Nein ist, ist sie auch wieder weder das eine noch das andere, und die Einheit beider. Es ist hier keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien, sondern die Gottheit *ist*, als das Eins, und eben weil sie das Eins ist, sowohl das Nein, als das Ja und die Einheit von beiden.

In diesem Ja und jenem Nein liegt jene Abstoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtseyn nothwendig gefordert. Als Nein ist die Gottheit ein an- und in sich ziehendes Feuer; als das Ja aber ist sie Ursache jenes liebevollen Abhaltens, wodurch in der Einheit die

I,8,300

Zweiheit erhalten wird, und in diesem Anziehen und Abstoßen steigert sie sich zur Einheit von beiden, d.h. zum höchsten Bewußtseyn.

Eben weil die ewige Freiheit, kann sie sich gegen das Seyn nur als Nein, als Ja, und als Einheit beider verhalten. Denn es muß ausdrücklich erinnert werden, daß diese Unterschiede keine Unterschiede des Wesens, sondern nur des Verhaltens, der Beziehung des Einen Wesens gegen das Seyn sind. Aber auch umgekehrt, nur weil sie gegen das Seyn sich so verhält, ist sie die ewige Freiheit. Wäre sie bloß Ja oder Nein, so müßte sie sich auf eine oder andere Weise des Seyns annehmen, es bejahen oder verneinen. Daß sie beides ist, und beides gleich wesentlich, das eben macht, daß sie die höchste Freiheit ist. Dieß alles mußte seyn, damit nie ein nothwendiger Grund der Welt gefunden werde, und offenbar hervorleuchte, daß alles, was ist, nur durch den allerfreiesten göttlichen Willen sey.

Hier ist also auch der Wendepunkt zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortschritt des Lebens ein nothwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so ist dieß nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses. Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig beharren; nichts nöthigt sie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten.

Wenn also die Gottheit des Seyns sich angenommen, sich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen.

Aber gesetzt nun, daß sie des Seyns sich wirklich angenommen, wie, auf welche Art konnte sie es doch? Sollte sie es in sich ziehen, verneinen als von ihr unabhängiges, äußeres Seyn, oder es bejahen in der Unabhängigkeit von sich? Weder in jenem noch in diesem Fall offenbarte sie Sich als das, was sie ist, als das gleich-ewige Nein und das gleich-ewige Ja. Und doch konnte, wenn sie frei beschloß sich zu offenbaren, der Zweck ihrer Offenbarung kein anderer seyn, denn sich zu offenbaren als die, die frei war sich zu offenbaren und sich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit selbst.

Unmöglich also war, daß sie als das ewige Nein wirkend wurde,

I,8,301

wenn nicht auch als das ewige Ja und umgekehrt, und doch ist eben so unmöglich, daß ein und dasselbe als Ja und als Nein seyend sey; schlechterdings nothwendig ist, daß die Gottheit sich entscheide, entweder das eine zu seyn, und dann das andere nicht zu seyn, oder dieses zu seyn, und dann nicht jenes.

Hier ist also der höchste denkbare Widerspruch, der nicht etwa dadurch auszugleichen ist, daß Gott als eins von beiden (als Ja oder als Nein) schon von Natur untergeordnet sey, und also gegen das andere das Verhältniß des nicht-wirkenden annehmen könne. Denn Gott ist gleich wesentlich beides; er muß also auch schlechterdings als beides wirkend seyn.

Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Unstreitig nur durch nähere Bestimmung. Wenn Gott als das ewige Nein wirkend, seyend ist (existirt), so kann er nicht als das ewige Ja auch wirkend seyn, oder kürzer, und um auch hier die schon gewohnte Bezeichnung nur im höheren Falle anzuwenden: Wenn B seyend ist, kann A nicht seyend seyn, nämlich *als dasselbe,* als welches B seyend ist, d.h. nach der Voraussetzung als Vorausgesetztes, Vorangehendes, was aber nicht verhindert, daß A seyend ist als Folgendes, und so auch umgekehrt, wenn A seyend ist (was bis jetzt nicht entschieden ist, was nur angenommen wird, im Fall also, daß A seyend ist), kann B nicht seyend seyn *als dasselbe,* nämlich als zuerst und jetzt seyendes, was aber nicht verhindert, daß es als folgendes, künftig seyendes sey.

Doch ist es daran nicht genug, daß wenn B oder A seyend ist, dann A oder B seyend seyn können, sondern, weil Gott beides gleich wesentlich, muß das Verhältniß von der Art seyn, daß Gott als das eine gesetzt, dann eben darum und nothwendig auch als das andere gesetzt ist, nur daß die Existenz des einen Grund der Existenz des andern ist. Allgemein ausgesprochen also löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.

Dabei bleibt aber immer, daß, wenn das eine seyend ist, das

I,8,302

andere nicht *als dasselbe* seyend seyn kann, d.h. es bleibt, daß beide sich der Zeit nach ausschließen, oder daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht das Seyende *derselben Zeit* seyn können. Wir drücken uns absichtlich so aus, denn das Verhältniß kann nicht etwa von der Art seyn, daß wenn das Folgende, etwa A, seyend ist, dann das Vorangehende, also B, aufgehoben würde, oder schlechthin aufhörte das Seyende zu seyn; immer und nothwendig vielmehr bleibt es das Seyende *seiner Zeit,* und A gesetzt, muß B noch immer nur *als Vorangehendes* bestehen, dergestalt also, daß sie *in verschiedenen Zeiten* dennoch zumal sind. Denn verschiedene Zeiten (ein Begriff, der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen) können als die verschiedenen wohl zumal seyn, ja genau zu reden, sind sie nothwendig zumal. Die vergangene Zeit ist keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal seyn; das Zukünftige ist freilich nicht als ein jetzt Seyendes, wohl aber ist es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal, und es ist gleich ungereimt, das Vergangen-seyn wie das Zukünftig-seyn als ein völliges Nichtseyn zu denken.

So ist es also nur der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf.

Bei jenem früheren Widerspruch im ersten Nothwendigen Gottes war eine solche Entscheidung unmöglich. Denn dort war kein Wesen, das frei war, ganz das eine (z.B. B) zu seyn, und das andere nicht zu seyn. Dort war blinde Nothwendigkeit und alle Kräfte schon in Wirkung. Dort kam es darauf an, die in einem beständigen Umlauf sich gegenseitig verdrängenden und ausschließenden Kräfte aus dem Nacheinander zur Simultaneität zu bringen, welches nur möglich war, indem sie alle gemeinschaftlich

gegen ein Höheres zum Aussprechlichen, zur Totalität ersanken. Hier dagegen ist die Rede von dem höchsten Selbst

I,8,303

der Gottheit, das nie gegen anderes zum Seyn werden kann. In jeder seiner Gestalten (man erlaube diesen Ausdruck), als Ja, als Nein und als Einheit beider, kann es nur seyend, wirkend seyn, welches bei dem entschiedenen Widerspruch zwischen Ja und Nein nur durch den Begriff verschiedener Zeiten sich denken läßt. Hier also kommt es vielmehr darauf an, daß die Simultaneität zwischen den verschiedenen Gestalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.

So viel nun von dem, was geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgen sollte; aber das Wie? ist damit noch nicht erklärt.

Zwar auch im Allgemeinen schon und ohne noch die tieferen Gründe entwickelt zu haben, ist nicht zweifelhaft, was der Anfang oder das Erste seyn werde, ob Gott als das ewige Nein, oder als das ewige Ja. - Denn es ist hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchsten Selbst nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit ist. Nun ist Gott zwar eben *als* diese Freiheit das ewige Nein alles äußeren Seyns, aber er ist es nicht freier-, sondern nothwendigerweise. Diese Verneinung des äußeren Seyns ist von oder an der ewigen Freiheit selber wieder das Nothwendige. Aber nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d.h. von der ewigen Freiheit) ist das, was eigentlich geboren werden soll. Also kann sich das Nothwendige nur als Grund dieser Geburt und demnach als Vorausgehendes in derselben verhalten. Ueberall hat sich uns das Nothwendige als das Erste (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder, was dasselbe sagen will, die Freiheit erscheint überall siegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerst als das Ja des äußeren Seyns und dann als das Nein, so würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie siegen; es wäre ein völlig rückgängiger Proceß. Bei der entgegengesetzten Folge aber wäre ein Fortschreiten von Finsterniß in Licht, von Tod in Leben.

In demselben Akt also, da Gott sich zur Offenbarung entschloß, wurde zugleich entschieden, daß Gott als das ewige Nein Grund der Existenz des ewigen Ja seyn sollte; es wurde eben damit zugleich bestimmt, daß Gott als die ewige Verneinung des äußeren Seyns überwindlich seyn sollte durch die Liebe.

I,8,304

Nun läßt sich aber überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muß auf höchster Freiwilligkeit beruhen. Also kann Gott, sofern er das ewige Nein ist, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, daß er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch läßt sich dieß nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch ist Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins; es sind keine geschiedenen Persönlichkeiten. Also kann man sich das alles nur wie im Blitz geschehen denken, da es als ein Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu seyn. Vergleichbar ist diese aus der innigsten Einheit kommende Ent-Schließung nur jener unbegreiflichen Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet. Von dem Menschen, der zweifelt, eines oder das andere ganz zu seyn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenen, in dem sich ein bestimmtes Aussprechendes des ganzen Wesens kund gibt, sagen wir, daß er Charakter hat. Und doch ist anerkannt, daß keiner sich nach Gründen oder Ueberlegung seinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit sich selbst zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder diesen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That. Mithin erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit, die

sich selbst Grund, sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist. Aber eben vor dieser abgründlichen Freiheit erschrecken die meisten, wie sie vor der Nothwendigkeit erschrecken, eins oder das andere ganz zu seyn, und wo sie einen Strahl von ihr sehen, wenden sie sich ab wie vor einem alles sehrenden Blitz, und fühlen sich niedergeworfen von ihr als einer Erscheinung, die aus dem Unaussprechlichen kommt, aus der ewigen Freiheit, aus dem, da gar kein Grund ist.

Das ist unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen ist, von Widersprechenden das eine oder das andere ganz zu seyn.

In einem und demselben untheilbaren Akt mußte erkannt werden, daß, wenn Gott sich offenbaren wollte, er sich nur als ewiges Nein,

I,8,305

als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demselben wurde erkannt, daß diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne, und daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung ist kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derselben Entschließung, zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigne Nothwendigkeit ist.

So viel mag von dem Hergang der großen Entscheidung gesagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang seiner eignen Offenbarung gesetzt worden.

Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes. Das ewige Seyn, da Gott zuerst im Bezug zu der ewigen Natur seyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr gesetzt nicht als ein Seyendes, sondern als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang seiner Wirklichkeit nur in sich selbst haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, sondern frei beginnender seyn würde.

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in diese finden.

Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing sie es an sich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, also nothwendig, sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz, aber nicht bündig. Hart ist, was nach gemeinsamem Gefühl immer als Werk des Wohlgefallens und der höchsten Freiwilligkeit angesehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches

I,8,306

Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten. Aber eben von der Offenbarung dieses höchsten Selbstes der Gottheit ist die Rede. Nun ist ein Freies eben darum frei, daß es sich nicht offenbaren muß. Sich offenbaren ist Wirken, wie alles Wirken ein sich-Offenbaren. Dem Freien aber muß frei seyn, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, so würde es nicht als das wirklich, das es ist, nämlich als das Freie.

Die andern aber gehen davon aus, Gott sey Geist und das allerlauterste Wesen. Wie nun aber dieser

Geist sich habe offenbaren können, darüber müssen sie freilich bekennen nichts zu wissen, nur daß sie, wie sonst aus der Noth, so aus der Unwissenheit eine Tugend machen. Der Grund dieses nicht Wissens ist klar. Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit ist zu seyn, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Seyn- oder sich-verwirklichen-Können doch nicht schon das wirkliche Seyn oder sich-Verwirklichen gesetzt seyn. Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas seyn, wenn sie freie That seyn soll; dieß begreift auch der gemeinste Verstand. Aber in der lautern Ewigkeit, worin sie Gott denken, ist keine Distanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Also verliert für sie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, selbst der bloße Gedanke, daß etwas zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit seyn müsse, den Sinn.

Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen. Da sie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus sich verwirklichen kann, so muß, damit diese frei und unangetastet bleibe, zwischen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas seyn, das diese von jener scheidet. Dieses etwas kann nur Zeit seyn, aber nicht Zeit in der Ewigkeit selbst, sondern ihr coexistirende Zeit. Diese Zeit außer der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur, da sie vom Untersten aufsteigend immer ins Höchste gelangt, und von

I,8,307

diesem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzusteigen. Nur an dieser Bewegung erkennt sie sich selbst als Ewigkeit; an diesem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit - nicht die eigne Ewigkeit (denn diese ist immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), sondern nur die Momente der beständigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d.h. der Zeit selbst, welche, wie schon Pindaros sagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit *zusammengenommen*, sondern als jedem einzelnen coexistirend, so daß sie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) sieht.

Es ist eine Frage, die so natürlich ist, daß schon die Kindheit sie aufwirft: was denn Gott beschäftiget, eh' er die Welt erschaffen; aber genau zugesehen, vergehen alle Gedanken bei dem, wenn die Schöpfung freie That seyn sollte, doch nothwendigen Begriff einer *Dauer* jenes unausgesprochenen Zustandes; da Ewigkeit in sich oder an sich keine, nur die Zeit gegen sie eine Dauer hat, so schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenso viel ist, zu einem bloßen Moment zusammen. Die Lehrer helfen sich gewöhnlich damit, dieser Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlassen solcher Fragen, die, wie gesagt, schon dem Kind auffallen, ist die Ursache des allgemeinen Unglaubens. Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese berichtet, in welch' traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache von Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur und Geisterreich voraus erblickte.

Jene Entschließung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was ganz Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in

I,8,308

der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des ächten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieses Werks belohnt, hätte es auch nur dieß eine begreiflich und verständlich gemacht. Denn da in Gott selbst keine

Zeit ist, wie soll er sie in der Zeit erschaffen, wenn nicht eine außer ihm ist? Oder wie wäre eine Bestimmung dieser Zeit möglich, wenn nicht schon vor der Schöpfung eine Bewegung außer Gott ist, nach deren Wiederholung die Zeit abgemessen wird?

Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine. Darum tritt zwischen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das seine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) ist, damit ewig etwas sey, dadurch sich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieses niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erscheine, also immer ein Unterschied sey zwischen Gott und seinem Seyn.

In der Wissenschaft werden, wie im Leben, die Menschen überall mehr von Worten als deutlichen Begriffen beherrscht. So erklären sie einerseits unbestimmter Weise Gott als ein nothwendiges Wesen, andererseits ereifern sie sich dagegen, daß Gott eine Natur zugeschrieben werde. Sie möchten sich das Ansehn geben, damit die Freiheit Gottes zu retten; wie wenig aber, oder vielmehr wie gar nichts sie davon verstehen, erhellt aus dem Bisherigen, da ohne eine Natur die Freiheit in Gott nicht von der That geschieden seyn könnte, also nicht wirkliche Freiheit wäre. So verwerfen sie, wie billig, das System einer allgemeinen Nothwendigkeit und zeigen sich doch ebenso eifrig gegen jede Folge in Gott, obschon, wenn keine Folge ist, nur Ein System übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Wesen alles zumal, alles nothwendig ist. Auf diese Art stoßen sie, Blinden gleich, wie man auch im Leben bemerkt, gerade das zurück, was sie (ohne Verstand davon) aufs eifrigste suchen, und ziehen eben das an, was sie doch eigentlich fliehen wollten.

Wer dem Bisherigen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, muß von

I,8,309

selbst wahrgenommen haben, wie in der Seyns- oder Lebens-Annehmung des Höchsten wiederum dieselbe Folge statthat, die zwischen den Principien in der ewigen Natur statthatte. Denn auch hier ist das erste in das Seyn Tretende (das Seyn-Annehmende) ein verneinender, streng nothwendiger Wille, der sich aber zum Grund eines höheren macht; dieser, obwohl nicht eigentlich frei (weil reiner Wille der Liebe), ist doch besonnener Wille; über beiden endlich geht der bewußte und freie auf, der im höchsten Sinne Geist ist, wie in der ewigen Natur das dritte Princip Seele war.

Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen ansehen, die das Seyn zu seiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig seyn, von jetzt an folgenden Unterschied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiefern sie aufgehört haben sich auszuschließen und aussprechlich geworden sind, haben auch aufgehört Potenzen zu seyn, und wir werden sie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen schließen sich Entgegengesetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich ist, daß eine Zahl in derselben Zeit in verschiedenen Potenzen sey, wohl möglich aber, daß sie in die zweite gesetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: so kann auch das Seyende des Seyns in derselben Zeit nur Eines seyn, z.B. verneinende Kraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende desselben Seyns in einer folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengesetzte von jenem sey. Von nun an also werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.

Auffallend zwar kann schon im Allgemeinen jene Uebereinstimmung nicht seyn zwischen dem objektiven und dem subjektiven Leben eines Wesens. Was ein Wesen innerlich oder dem Seyn nach ist, muß es auch wieder offenbar oder dem Seyenden nach seyn. Dieselben Kräfte, die in der Simultaneität sein inneres Daseyn ausmachen, dieselben (nicht der Zahl, wohl aber der Natur nach) sind, in einer Folge hervortretend, auch wieder die Potenzen seines Lebens oder Werdens, das Bestimmende der Perioden oder Zeiten seiner Entwickelung.

Das Innere jedes organischen Wesens ruht und besteht in drei

I,8,310

Hauptkräften. Die erste (um im bloßen Beispiel kurz zu seyn), wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereiniget. Jede derselben ist zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben. Aber dieß Ganze ist kein stehenbleibendes Seyn; das Wesen als Seyn gesetzt, findet sich unmittelbar ein Seyendes ein. Da aber im Seyenden dieselben Kräfte, die im Seyn sind, und das Seyende jeder Zeit nur Eines seyn kann, so treten jetzt dieselben Kräfte, die im Inneren wirkten (dieselben der Natur nach) äußerlich mit Entscheidung hervor. So in der Succession werden sie die Potenzen seiner äußeren Lebens-Perioden, wie sie in der Simultaneität Principien seines beharrlichen Seyns waren. Dieß ist der Sinn, wenn z.B. gesagt wird, in der ersten Zeit des Lebens herrsche die wachsthümliche, in der folgenden die bewegende, endlich die empfindliche Seele. Dasselbe ist der Sinn, wenn z.B. gesagt wird (mit welchem Grund, untersuchen wir nicht), die Urzeit im Leben der Erde sey die magnetische gewesen, von der sie in die elektrische übergetreten, obschon bekannt ist, daß zum inneren Bestand der Erde in allen Zeiten alle diese Kräfte erfordert wurden.

Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal festgesetzten Sinne genommen) verhält sich also auch als eine Folge von Zeiten. Dieses Gesetz allein ist fähig, den Organismus der Zeiten aufzuschließen.

Durch dieses erst stellt sich die rechte Hoheit des Gegensatzes dar, und wie er mit der Einheit gleich unbedingt ist. Diese bleibt (obwohl zum Zusammenhang gemildert) im Seyn herrschend, aber im Seyenden erscheint die unüberwindliche Freiheit des Gegensatzes und wie er die Einheit sich selbst wieder unterordnet.

Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand sich nicht zu offenbaren. Der Entschluß Sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu setzen war nur ein und derselbe Entschluß. Darum ist dieser wie ein

I,8,311

Werk der höchsten Freiheit, so auch ein Werk der höchsten Liebe. Das in der Offenbarung Vorausgehende ist keineswegs das an sich Untergeordnete, wohl aber wird es als solches gesetzt; das ihm Folgende ist nicht an sich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechseln nur der Blindheit im Urtheilen möglich ist, die unsere Zeiten auszeichnet.

Hier schließen sich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an. Entäußerung, Herablassung ist nach allgemeiner Lehre die Schöpfung. Der Ewige macht nicht das an sich Ueberwindliche oder Geringere von sich selbst, sondern was er freiwillig als solches ansieht, ansehen will, das, worin er die allerstärkste und innerlichste Kraft ist, zum Anfang. Unüberwindlich, wenn sie innerlich blieb, wird sie überwindlich, indem er sich in ihr zum Seyenden des Seyns macht.

Der verneinende, einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas sey, das die Huld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, stütze und emportrage. Stärke muß seyn eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird.

Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in keinem von dem allem war, sondern ein stillsanftes Sausen folgte, darin Er war, so muß in

der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann.

Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre.

I,8,312

Dunkelheit und Verschlossenheit ist das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung. So in den Gebirgen der Urwelt, so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeistes. Derselbe Charakter von Verschlossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Aegypters, in den Riesendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an sich tragen.

Von jetzt an also betreten wir den Weg der Zeiten. Der Widerspruch ist entschieden durch überschwengliche That, ähnlich der, worin sich der Mensch entscheidet, das eine oder das andere ganz zu seyn. Von nun an ist Gott nur Eines; nur Verneinung gegen das Seyn. Als diese verneinende Kraft ist Gott ein das Seyn in sich ziehendes Feuer, das also das Angezogene ganz mit sich eins macht. Bis jetzt bestand noch Zweiheit; es war Allheit und Einheit, aber beide sind jetzt selbst zu Einem Wesen verschmolzen. Das An- oder Eingezogene ist die ewige Natur, das All; das An- oder Einziehende ist eins; das Ganze also, das wir zur Veranschaulichung durch $\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}\right)B$ bezeichnen können, ist das Eins und All (gí êár ðOí) in inniger Verbindung. Hiebei darf aber nicht übersehen werden, daß das Eins oder die in sich ziehende Potenz gegen die Natur eine höchst geistige Kraft, ja lauterer Geist ist, obwohl nicht mit Freiheit und Besonnenheit wirkender; denn die verneinende Kraft, welche Gott seiner Lauterkeit wegen gegen das Seyn ist, ist er, wie gezeigt, nicht nach seiner Freiheit, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur. In jener ursprünglichen Ungeschiedenheit, da ein und dasselbe als ein und dasselbe ewiges Ja und ewiges Nein war und über beiden besonnener Geist, da war auch jene Strenge und Nothwendigkeit des göttlichen Wesens mit zur Besonnenheit und zum Bewußtseyn erhoben. Nun sich Gott entschieden bloßes Nein zu seyn, tritt er in seine blinde, finstre Natur, die in ihm verborgen war und nur durch die Scheidung offenbar werden konnte. So ist also jetzt das

I,8,313

Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten, das im vorhergehenden Moment zur Freiheit und Besonnenheit erhoben war? Wie reimt sich aber dieß Zurücksinken mit der behaupteten Unmöglichkeit jeder rückgängigen Bewegung? Wer sich diese Frage wohl löst, wird noch manche andere, auch in der Geschichte der Natur und der Menschheit, wohl zu lösen verstehen. Nothwendig ist, so oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich ist, daß dieser Anfang oder diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine: Potenz mit Potenz verglichen, steht die folgende tiefer als die vorhergehende, weil diese in ihrer Zeit nothwendig eine höhere Potenz als jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, steht jene entschieden höher. Solche scheinbare Rückgänge sind also in der Geschichte des Lebens nothwendig.

Es ist in der gegenwärtigen Einheit etwas mit der Natur verbunden, das in dem Vorhergehenden nicht

mit ihr verbunden war, nämlich das Wesen jenes allerlautersten Geistes, obschon dieser nur als in sich ziehende Sucht und Begierde, d.h. als Natur, (doch mehr als innere blinde Naturkraft) wirkt und so für sich wieder den Anfang macht eines höheren Lebens.

Wenn wir uns nun unter Gott nur die allerhöchste Freiheit und Besonnenheit denken können, so ist dieser, obschon lauterste, doch nur als Natur wirkende Geist allerdings nicht Gott zu nennen. Wäre er (B) Gott, so würde die ganze Einheit sich verhalten als der jetzt vollkommen verwirklichte Gott.

Wenn sie denn nicht Gott ist, was ist sie denn?

Wir haben gezeigt, wie die lautere Gottheit untheilbarer Weise ewiges Ja und ewiges Nein ist und die freie Einheit beider, woraus von selbst folgte, daß sie ewiges Nein = B seyn kann, nur inwiefern sie als solches zugleich Grund von Sich als ewigem Ja ist. Daraus ergibt sich dann nothwendig auch das Umgekehrte, daß sie als B oder ewiges Nein nur insofern Gottheit ist, als sie zugleich A, d.h. Sich selbst als ewiges Ja setzt. Es ist hier ganz dasselbe Verhältniß, das

I,8,314

auch nach der christlichen Lehre in Gott ist; da die erste Persönlichkeit nur Gott ist als Vater, oder inwiefern sie Vater, d.h. inwiefern zugleich der Sohn ist, und so hinwiederum die zweite Persönlichkeit nur Gott, inwiefern sie Sohn, d.h. inwiefern auch der Vater ist.

Nun ist aber jetzt, d.h. in dem eben festzuhaltenden Moment, die verneinende Kraft = B noch keineswegs das Setzende von A. Wir freilich, in Folge der früher gewonnenen Einsicht, wissen, daß Gott gegen das Seyn nur verneinende Kraft ist, um Sich Selbst, als ewiger Liebe, Grund zu machen. Aber diese verneinende Kraft kennt sich selbst, also auch ihr eigen Verhältniß nicht; nicht die Freiheit des Entschlusses, kraft welches sie das allein Wirkende ist. So mußte es seyn; dieß höhere Leben wieder in Bewußtlosigkeit seiner selbst versinken, damit ein wahrer Anfang sey. Denn gleichwie es im Menschen Gesetz ist, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewußtseyn in unergründliche Tiefe hinabsinkt, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität sey: so tilgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entscheidung das Bewußtseyn von ihr selbst, das dem, welches in ihr zum Grund gesetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden kann. Nur so ist wahrer Anfang, Anfang, der nicht aufhört Anfang zu seyn. Der Entschluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vors Bewußtseyn gebracht, *zurückgerufen* werden, welches mit Recht schon so viel bedeutet als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit; Charakterlosigkeit schon an sich Unsittlichkeit.

Auch hier gilt: der Anfang darf sich selbst nicht kennen; welches so viel heißt: er darf sich selbst nicht kennen als Anfang. Nichts ist oder erkennt sich gleich anfänglich bloß für Grund oder Anfang. Was Anfang ist, muß sich nicht als Anfang, sondern als Wesen (um seiner selbst willen Seyendes) ansehen, um wahrer Anfang zu seyn.

I,8,315

Also erkennt sich auch jene Verneinungskraft, als die Gott jetzt allein wirkend ist, nicht als Grund, als Setzendes des ewigen Ja. Nicht nur, daß sie dieses nicht setzt, sie muß A (folglich auch die höhere Einheit, die Geist ist) bestimmt verneinen, ausschließen und völlig verdrängen aus der Gegenwart. Es ist in ihr jene nichts duldende Zornes-Kraft, die der eifernde jüdische Gott gegen andere Götter äußert. In dieser Ausschließung und Einsamkeit muß sie auch bleiben, bis ihre Zeit erfüllt ist, und mit voller Macht

darauf halten, damit eben das Leben zur höchsten Herrlichkeit erhöht werde.

Sie verdrängt, sagten wir, den Willen der Liebe und den des Geistes, doch nur aus der Gegenwart. Sie setzt diese als nicht *seyend*, darum eben keineswegs als nichtseyend, sondern als zukünftig und als solche allerdings auch als (nur im Verborgenen) seyend.

Diese Verneinungskraft ist also nur der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach das Setzende des ewigen Ja; d.h. sie ist auch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Gott. Mithin ist auch die ganze Einheit noch nicht der wirkliche oder verwirklichte Gott.

Was ist sie denn also? Antwort: Sie ist der ewige Keim Gottes, der noch nicht ein wirklicher Gott, sondern nur ein Gott den Kräften nach ist; sie ist also der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat, und der nothwendig vor dem wirklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieser Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit seyn soll.

Also, werden vielleicht einige sagen, ist so lange gar kein Gott. Mit nichten! Denn der Möglichkeit nach (offenbar zu werden) ist ja schon der ganze Gott. Die jetzt wirkende verneinende Potenz ist die Kraft (d.h. die Möglichkeit) die bejahende zu setzen; diese, so wie die höhere Einheit, ist zwar nicht als seyend, aber als nicht *seyend* (als zukünftig) allerdings gesetzt. Nun wird niemand behaupten wollen, was als ein Mögliches oder nach der bloßen Möglichkeit ist, sey darum überall nicht; es *ist* ja, nur eben im Stande der Möglichkeit. Auch hier muß der

I,8,316

früher dargestellte Unterschied zwischen nicht-seyend-Seyn und zwischen Nichtseyn nur im höheren Fall geltend gemacht werden. "Also ist Gott nicht", kann zweierlei heißen. Gott ist nicht *existirend*; dieses wird zugestanden und behauptet. Gott ist überall nicht, oder er ist schlechthin nichtexistirend; dieses wird geleugnet; denn Gott *ist* ja eben auch darin, daß er nicht *seyend* ist, er ist nur als nicht seyend, im Stand der Einwickelung (implicite, in statu involutionis), welchen, als Uebergang (Mittel) der eigentlichen Offenbarung, der Gottheit unwürdig wenigstens die nicht ansehen dürften, welche nach den Worten der Schrift Gott die Macht zuschreiben, auch noch im geordneten Lauf der Dinge sich zurückzuziehen, sein Angesicht, d.h. sein eigentliches Selbst, zu verbergen, also wieder für eine Zeitlang in einen Zustand von Involution zurückzutreten, in gewissen Fällen als bloße Natur, nicht nach seinem innersten Selbst und Herzen zu wirken.

Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem wesentlichen Seyn Gottes (von seinem Seyn außer und über der Natur), sondern nur von der Existenz, d.h. nach unserem Sprachgebrauch äußeren Offenbarung, der ja schon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als seyend gesetzten Gottheit die Rede ist, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geschichte bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt ist, fast unnöthig dünken.

Ueberhaupt kann in dieser ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches selbst für den Aengstlichsten liegen, der nur diese Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Bestimmungen in ihrer Schärfe faßt und sich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Absicht, ernstliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten schwer zu erwarten ist, wo einerseits die bequeme Lehre, daß man nichts wissen könne, die meisten alles schärferen Denkens entwöhnt hat, andererseits die nach Höherem streben, in einer Sache, die zum Theil auf den leisesten und zartesten Einschränkungen beruht, mit dem bloßen Materiellen der überall her zusammengerafften Ideen sich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Theil in solche Ungeheuerlichkeiten gerathen sind.

Je wichtiger indeß die ganze oben vorgetragene Ansicht ist, desto

I,8,317

mehr versuchen wir, sie auch noch von einer andern Seite ins Licht zu setzen.

Es kann nämlich die Frage entstehen, was denn nun durch jene verneinende Kraft eigentlich verneint werde. Unstreitig doch nur, was durch den vorhergehenden Moment gesetzt war, die Unabhängigkeit des Seyns, das Außereinander und die Abgezogenheit der Kräfte. Nun kann doch durch dieses Verneinen jene freie Bewegung der Natur nicht rückgängig gemacht werden. Also wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinsicht schon gesetzt ist. Es ist auch hier Indifferenz, Ungeschiedenheit, aber wirkende, nicht eine von aller Differenz freie, sondern eine sie verneinende. Aber verneint wird doch nur die Geschiedenheit und gegenseitige Freiheit, also werden die, deren Geschiedenheit verneint ist, als Ungeschiedene bejaht, und jene Kraft, die das Neue aller Freiheit, ist das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreiheit; da sie jedoch nur verneinen kann, was da ist, so erkennt sie durch die Verneinung die Geschiedenheit an und bejaht sie im Verneinen.

Hiedurch ist zuvörderst klar, wie die verneinende Kraft eben durch das Verneinen sich des Seyns annehme, es eben im Verneinen setze als das ihre.

Wie nun durch das Verneinen der Geschiedenheit doch aber diese auch wieder gesetzt ist, so muß alles, was ohne die Verneinung wirklich oder ausgewickelter Weise (explicite) gesetzt seyn würde, durch die Verneinung doch ebenfalls nur eingewickelter Weise (implicite) gesetzt seyn.

Unstreitig nun, wenn die Gottheit sich des Seyns annähme und zugleich die Geschiedenheit bestände, wäre dieß die entwickeltste, ausgesprochenste Existenz. Denn alsdann gelangt ein Geist zur Fülle seiner Existenz, wenn er eine lebendige Seele (A^3) zum unmittelbaren Subjekt hat, diese aber wieder in einem äußeren geistig-leiblichen Wesen ihr Gegenbild hat. Nun ist dieß freie Verhältniß nicht bejaht, sondern verneint, aber es ist eben damit verneinter oder eingewickelter Weise gesetzt. Wir können daher sagen, die oben bezeichnete Einheit sey wenigstens eingewickelter Weise das erste wirkliche Daseyn Gottes. Aber setzt nicht

I,8,318

jede Existenz, eben weil sie dieß ist, Einschließung voraus? Gibt es irgend ein Daseyn, das nicht erst in Einwickelung war, irgend ein freies Leben, das nicht aus einem verneinten Zustand erlöst worden? Hiernach dürfen wir denn wohl behaupten, daß jene ganze Einheit, wie nur ein neuer und zweiter Anfang, so nur eine neue und höhere Natur sey, die jedoch von der ersten der Art noch ganz (toto genere) verschieden ist. Es ist jetzt wirklich nur Ein Wesen, von dem die anziehende Potenz das Geistige, das An- oder Eingezogene beziehungsweise Leibliche ist. Jene geistige Potenz durchdringt, einer wirkenden Sucht oder Begierde gleich, die ganze ewige Natur, und einmal auf diese Weise vernaturt, ist sie von sich selbst nicht mehr trennbar von ihr. Die Kräfte der ewigen Natur sind ihre Kräfte, in denen sie Sich als in ihren Werkzeugen empfindet. Das Ganze ist ein wahrhaft Untrennliches (Individuum). Doch dürfen wir über dieser Einheit den ursprünglichen Unterschied nicht vergessen, da jene verneinende Potenz an sich lauterer Geist ist und zu der ewigen Natur sich immer wie Seyendes zum Seyn verhält. Dieser Geist wirkt zwar als Natur, weil bewußtlos, und kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn intelligent heißen, obwohl darum keineswegs nicht intelligent, schlechthin verstandlos. Es ist ein substantieller, zu Substanz gewordener Geist, der nicht Verstand hat, sondern selber und wesentlich Verstand ist, nur kein bewußter, in sich selbst zurücktretender (reflektirter), sondern ein blinder, bewußtloser, nothwendiger, gleichsam instinktartiger Verstand.

Eine solche Kraft also und von solcher Unabhängigkeit und Allmacht zieht der verneinende Wille das bisher stumme Wesen in allen seinen Principien und Kräften zusammen. Hiedurch wird er aber unmittelbar aus der leidenden Einheit in die wirkende erhoben, und zuerst sind alle Kräfte des Seyns nicht nur in eins gebracht, sondern auch in einem und demselben Wesen gleichwirkend. Denn unter eine

und dieselbe Potenz gesetzt, werden die Principien nothwendig unter sich gleichnamig (äquipotent); jene Unterordnung des einen unter das andere ist aufgehoben; jedes fällt dem eignen Leben anheim, und an die Stelle der bisherigen freiwilligen Zuneigung tritt eine bindende zwingende Einheit.

I,8,319

Nun waren sie nur in jener Unterordnung des einen unter das andere sich gegenseitig annehmlich, da eins dem andern gleichsam Arznei wurde; so war auch jedes Princip in sich selbst nur durch jene Gliederung beruhigt, da eine Kraft sich zu der andern als Grund oder nicht Seyendes verhielt. Da nun sowohl die Principien, als jede Kraft zur gleichen Wirksamkeit mit der andern erhoben wird, so entsteht zwischen allen nothwendig eine gegenseitige Unleidlichkeit und der Widerwille, daß sie kaum zusammengebracht wieder auseinander wollen.

Wie wir sahen, daß im Menschen, je nachdem sich eine Stimmung seiner bemächtigt, alles die Farbe derselben annimmt, auch die Süßigkeit in Bitterkeit, Sanftmuth in Grimm, Liebe in Haß verkehrt wird, weil auch in der Süßigkeit eine Wurzel der Bitterkeit, in der Liebe eine Wurzel des Hasses liegt, die nur verborgen aber zu ihrem Halt nothwendig ist: so wird hier, indem die Strenge die herrschende Potenz ist, auch in dem mild ausfließenden Princip (A^2) die verneinende Kraft herausgekehrt und in dem ursprünglich sich verschließenden ($A = B$) aus ihrer Tiefe und Verborgenheit erhoben, daß also in beiden sich nur feindliche Kräfte begegnen; die Einheit aber, da sie den Gegensatz nicht mehr außer sich hat, sondern mit ihm in eins gebracht ist, und nicht mehr als die freie stille Einheit aufgehen kann, fühlt sich gleichsam sterben.

Hier ist der erste Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja seyn muß und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird, da die Liebe selbst gezwungen ist Haß zu seyn, und der stille sanfte Geist nicht wirken kann, sondern von der Feindseligkeit unterdrückt ist, in welche durch die Nothwendigkeit des Lebens alle Kräfte versetzt sind. Von hier kommt der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit ist; dieses Gift des Lebens, das überwunden seyn will, und ohne das es einschlummern würde.

Denn so wie die jetzt zum thätlichen Seyn zusammengezogenen Kräfte den Schmack ihrer Bitterkeit empfunden, verlangen sie wieder im Ganzen wie in den einzelnen Principien auszugehen von der strengen Einheit und für sich jede in ihrer eignen Natur zu seyn. Dieß ist das

I,8,320

Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich selbst fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein sich selbst zugezogenes Leben wieder aufgeben müßte, und sobald es zurück wäre, sich aus dem Zustand wieder heraus sehnte und durch dieß Sehnen sich aufs neue ein Seyendes zuzöge.

Also wirkt das Zusammennehmen durch jenen in sich ziehenden Geist unmittelbar, im Ganzen und im Einzelnen, das Auseinanderwollen der Kräfte, und zwar treten sie um so mehr auseinander, je wirkender jede geworden, d.h. je mehr in die Enge gebracht. Die Zusammenziehung ruft also ihr gerades Gegentheil hervor, und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte. Aber kaum nähern sie sich wieder dem keimlichen Zustand und fühlen das gemeinschaftliche Leben sterben, erwacht aufs neue die Sehnsucht, und können sie das Verlangen nach Wirklichkeit doch nicht lassen und fallen wieder der zusammenziehenden Potenz anheim.

Also ist hier kein bestehendes Leben, vielmehr ein steter Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, und ist die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieses Moments) nichts als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet. Es ist aufs neu' eine unwillkürliche Bewegung, die immer von selbst sich wieder macht und von sich selbst nicht aufhören kann, denn durch jede Zusammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zusammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungslust nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungslosigkeit, so erschrickt er und fürchtet daß die Existenz verloren gehe und zieht also aufs neue zusammen.

Zum zweitenmal also ist das Leben in den Moment der unwillkürlichen Bewegung gesetzt, durch einen ganz anderen und höheren als jener erste.

Hiemit begreifen wir, daß das Seyende mit seinem Seyn in diesem

I,8,321

Moment zusammen das widerspruchvollste Wesen ist. Wir begreifen, daß die erste Existenz der Widerspruch selber ist, und umgekehrt nur in Widerspruch die erste Wirklichkeit bestehen kann, von dem einige sagen, daß er nun und nimmer wirklich seyn könne. Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Davon kommt's, daß, wie ein altes Buch sagt, alles Thun unter der Sonne so voll Mühe ist und alles sich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, und alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervor strebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerspruch, den wir hier begriffen, ist der Quellbronn des ewigen Lebens; die Construktion dieses Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Thaten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben seine Meinung ist, daß es darauf hinausgehe.

Auch wir also scheuen den Widerspruch nicht, und suchen vielmehr, soweit wir dessen vermögend sind, ihn auch im einzelnen recht zu begreifen.

Durch die anziehende Potenz wird auch das Ganze oder System von Kräften, welches die anfängliche Natur (A = B) ausmacht, ein Zusammengenommenes, das aber als solches nicht beschrieben werden kann, weil es im Zusammennehmen zum Widerspruch in sich selbst wird, also keinen Augenblick in Ruhe besteht. Denn durch die begeistende Potenz werden auch die beiden entgegengesetzten Kräfte in ihr zur Gleichnamigkeit gebracht. Die ruhender Grund seyn sollte, aus dem das Wesen (A) aufginge, wird eine aus ihrer Tiefe erhobene, das nicht Seyende (B) zum Seyenden gesteigert. Kaum also, daß das Zusammengenommene die Gleichnamigkeit und den Widerstreit der Kräfte

I,8,322

empfunden, will es auseinander, da sie in diesem Verhältniß sich gegenseitig unleidlich sind. Aber weil es von der Stärke der anziehenden Potenz zusammengehalten wird, und diese immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt, indeß das bejahende Wesen (A) sie sich unterzuordnen, in die Potentialität zurückzusetzen sucht, so bleibt es bei dem bloßen Bestreben (nisus) des Auseinanderwollens, wodurch denn eine rotatorische Bewegung entstehen muß. Aber die anziehende Kraft hört nicht auf zu wirken; so

geschieht es endlich, wenn die Kräfte mehr und mehr vergeistet worden, im höchsten Grade des Widerwillens, da sie nicht schlechthin auseinander und doch auch nicht bleiben können, daß etwas Mittleres sich ereignet und die Materie wie in sich selbst zerreißende Wuth gesetzt in einzelne selbständige Mittelpunkte zerspringt, die, weil auch sie noch gehalten und von widerwärtigen Kräften getrieben sind, sich ebenfalls um ihre eigne Axe bewegen[1].

Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äußern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, da nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung[2]? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermaßen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu seyn, daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödtlichem Streit, schrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender

[1] Das Ganze, B, weil eins mit dem Seyn, zerreißt sich selber, wie man im Unmuth sagt: ich möchte mich selbst zerreißen. (Randbemerkung.)

[2] Vgl. hier Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. II, S. 582. D.H.

I,8,323

Angst ausgebildet wird. Wenn nun dieses im Einzelnen und Kleinen geschieht, sollte es im Großen, bei Hervorbringung der ersten Theile des Weltsystems, anders seyn?

Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigne, besondere Leben von der Umdrehung um die eigne Axe anfängt, also offenbar von einem Zustand inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatorischen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Aug' erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt, zeigt sich Umtrieb als die erste Form des eignen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Widerstreit anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrschende Meinung ist, erst zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte sind.

Inwiefern nun die Existenz solcher einzelnen rotatorischen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeistung der verneinenden Kraft beruht, insofern sind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, schöpfenden, aus dem Nichtseyenden ins Seyende versetzenden Kraft, also als die ersten Geschöpfe anzusehen.

Könnte jene Begeistung der verneinenden Kraft in ihnen nachlassen, so sänken sie unmittelbar zurück ins allgemeine Seyn. Jene Begeistung ist also für sie eine Erhebung zur Selbstheit, jene begeistete Kraft von nun an die Wurzel ihrer Eigenheit, indem sie daran ihren eignen, von dem allgemeinen der Natur unabhängigen Grund (ihr eignes B oder selbstisches Princip) haben.

Aber auch jetzt, bis zur Selbstheit (zum in-sich-Seyn) gesteigert, sind sie von der anziehenden Kraft noch gehalten. Aber, eben weil jetzt selbstisch und solche, die ihren eignen Punkt des Beruhens (Schwerpunkt) in sich haben, streben sie vermöge eben dieser Selbstheit dem Druck der anziehenden Kraft auszuweichen, und indem sie sich nach allen Seiten vom Mittelpunkt derselben entfernen, ihr selbst zu entwerden.

I,8,324

Hier entsteht also erst der höchste Turgor des Ganzen, da jedes Einzelne sich dem allgemeinen Centrum zu entziehen und excentrisch seinen eignen Schwer- oder Ruhepunkt sucht.

Bei jener ersten Scheidung der Urkräfte, da sie gegen das Höhere zum Seyn ersanken, wurde zuerst bemerkt, wie alles mehr und mehr aus dem Unfigürlichen ins Figürliche trete. Dort zuerst war ein Oben und Unten; doch gab jene Auseinandersetzung der Kräfte bloß ein geistiges Außereinander (Expansum), aber ein kraftloses, das eigentlich die bloße Abwesenheit einer zusammennehmenden, wirklichen (reellen), Bezug gebenden Kraft ausdrückte. *Raum* entsteht erst, wenn jene einschränkende, Ort oder Stelle, die eigentlich jeder Potenz schon durch ihre Natur, aber bloß *möglicher* Weise zustehen, *wirklich* machende Kraft hinzukommt. Ausdehnung (Extensio) setzt die den Raum setzende Kraft schon voraus, und erklärt sich am besten durch jene Erscheinung, die wir an Gliedern organischer Wesen Turgescenz nennen.

Nach der jetzt herrschenden Vorstellung ist der Raum eine gleichgültig nach allen Seiten ins Unbestimmte ausgegossene Leere, in welche die einzelnen Dinge nur hineingestellt werden. Aber das wahre Wesen des Raums, oder bestimmter ausgedrückt die den Raum eigentlich setzende Kraft, ist jene allgemeine, das Ganze contrahirende Urkraft. Wäre diese nicht, oder könnte sie aufhören, so wäre weder Ort noch Raum. Darum kann auch der Raum nicht gleichgültig, sondern nur im Ganzen und Einzelnen organisch seyn. Wer diese Indifferenz des Raums nach innen behaupten könnte, daß ein Punkt wäre wie der andere, und weder ein wahres Oben und Unten, noch ein Rechts und Links, oder Hinten und Vorn, der müßte das Wunder jener ordnenden und stellenden Kraft im Organischen, da die Lage jedes wesentlichen Theils eine nothwendige ist, jeder in diesem Ganzen nur an diesem Ort seyn kann, so wenig betrachtet haben, als wie z.B. in der Stufenfolge organischer Wesen jeder Theil mit der Bedeutung und Würde, die er im höheren Geschöpf gewinnt oder verliert, auch seine Stelle ändert. Sollte eine solche Kraft nur im einzelnen organischen Leib, im großen Ganzen aber nicht wohnen? Unmöglich! Der Raum ist nicht gleichgültig, es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel,

I,8,325

der wahrhaft über der Erde, eine Geisterwelt, die im eigentlichen Verstand über der Natur ist, Vorstellungen, die uns dieß Weltganze wieder gleichwie unsern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluß und bedeutendes Ende. Denn überall ist Unbeschlossenheit auch Unvollkommenheit; Beschlossenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geistlose Gravitations-System der späteren Zeiten gingen jene Vorstellungen verloren.

Jene das Ganze zusammennehmende göttliche Kraft schließt nicht bloß die Natur ein, auch die Geisterwelt und die über beiden wohnende Seele. Also erhalten auch diese durch die Zusammenfassung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnstätte der Geister erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.

Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der selbst auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich sich offenbaren will.

Die Beschlossenheit, Endlichkeit nach außen[1] nicht nur der sichtbaren Natur, sondern des Weltalls, folgt schon allein daraus, daß es eine es von außen nach innen zusammenziehende Kraft ist, durch die es

erst räumlich geworden. Diese also, da sie das Ganze um- und einschließt, ist auch die eigentlich Ziel und Grenzen setzende, wie es in der schon angeführten Stelle[2] ausgedrückt wird: "Da er die Tiefen mit seinem Zirkel umschrieb", und auch der Ausdruck: Himmel und Erde sey'n die Ausbreitung der göttlichen Stärke, doch wohl nicht bloß auf die in der Natur liegende anziehende Kraft, sondern auf die das Ganze zusammennehmende Verneinungskraft geht. Aber nur Sich Selbst kann der Ewige endlich seyn, nur Er Selbst kann das eigne Seyn

[1] Darum aber nicht im *Raum* endlich. Denn der Raum ist eben die von innen heraus geschehene Erweiterung der einschließenden Kraft. (Am Rand beigeschrieben).

[2] Sprüche, Kap. 8, V. 27.

I,8,326

fassen und umschreiben; also schließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in sich.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fortdauert.

Durch die Erhebung des nicht Seyenden sind zuerst einzelne Dinge erschaffen, die vermöge der in ihnen erregten Selbstheit nun nothwendig der anziehenden Kraft, dem allgemeinen Mittelpunkt entstreben. Daher also der Turgor, das excentrische Ausweichen nach allen Seiten, das um so gewaltsamer ist, je mehr in ihnen das Princip der Selbstheit entzündet worden. Aber in dem Verhältniß, als sie der anziehenden Kraft entwerden, fühlen sie auch das in ihnen erweckte Princip der Selbstheit und ihr eignes Leben, das nur auf beständiger Solicitation (Hervorrufung) eben desselben beruhte, vergehen. Also fallen sie wieder der verneinenden Kraft anheim, gerathen aufs neue in die Schärfe der anziehenden Potenz, werden aber durch jede Anziehung auch zu immer höherer Selbstheit entflammt. Denn jene dunkle Kraft in ihnen selbst kann, eben weil Kraft (Intensum), zu immer höheren Graden der Spannung gebracht werden.

So muß dieser Proceß fortschreiten bis zu dem Punkt, da die Kräfte des Seyns anfangen dem Seyenden das Gleichgewicht zu halten. Durch fortwährende Steigerung muß endlich Aequipollenz des Angezogenen mit dem Anziehenden hervorgebracht werden. Dieß ist das Ziel und Ende des Processes. Gott selbst muß die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eignen Seyns empfinden. Es ist selbst dialektisch einleuchtend, daß demjenigen, worin die lautere Gottheit selber nur als Natur wirkt, die ewige Natur gleichwichtig sey. Hier ist also der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß gesagt werden kann, ist nur der mögliche Gott, oder Gott, sofern er bloß Natur, also nicht wirklich Gott ist.

Das Ziel des Processes von dieser Seite ist also nur eine abwechselnde

I,8,327

Bewegung (motus alternus), ewiges Ein- und Wiederausathmen. Systole und Diastole, die, wie der erste Moment alles natürlichen Leben, so auch der Anfang des geistigen Lebens seyn muß. Denn wenn in dem gegenwärtigen Moment das an sich Natürliche zuerst natürlich geworden, so ist auch umgekehrt eben dieser Moment für die ewige Natur die erste Staffel eines geistigen Lebens, zu dem sie erhoben werden soll. Hier also liegt gleichsam noch bloß und offen das Herz der Natur, wie im thierischen Leben das

Herz (das in seiner höchsten Ausbildung nur jenes Quadrat = ⬖ zur Grundform hat, das auch die Urgestalt jedes Weltkörpers ausdrückt) erst äußerlich sichtbar da liegt, bis es schon in den nächsten Bildungsstufen überkleidet, mehr und mehr nach innen zurückgebracht wird; wie es in der ganzen Thier-Reihe von der rechten Seite mehr und mehr gegen die Mitte vorrückt, zuletzt ganz auf die linke Seite gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt wird. Noch bewahrt jene uralte Bewegung im thierischen Leben das Blut, diese wilde, unbändige auch in Kugeln zerrissene Materie (mehreren Naturforschern schon däuchte wahrscheinlich, daß jede im Fortschreiten sich zugleich um ihre Axe bewege), mit welcher Geist und besserer Wille nur zu oft im Kampfe liegen. Nichts scheint die nach Ruhe sich sehnende Natur eifriger zu suchen als aus jener nothwendigen, abwechselnden Bewegung zu entkommen, die aus einer gegenseitigen Unleidlichkeit miteinander verbundener Principia entsteht, ein Zweck, den sie erst durch das unaussprechlich hohe Wunder der Articulation erreicht, durch die Auseinanderhaltung der widerwärtigen Kräfte im System der ausstreckenden und beugenden Muskeln, die zwar immer noch Eine Seite der rotatorischen Bewegung bewahren, aber, dem Willen folgsame Wünschelruthen, nur entweder nach innen oder nach außen schlagen.

In diesem steten Wechsel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äußern Typus des inwohnenden Geistes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit (die Negation aller Vielheit) nicht hervorbringen kann, die Einheit in dieser Vielheit zu behaupten, also ein System hervorzubringen,

I,8,328

architektonisch zu wirken versucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können.

Aber eine bleibende Gestaltung ist in dem gegenwärtigen Moment überhaupt nicht möglich. Denn eben in dem Verhältniß, als das Ganze bis zur höchsten Entfaltung gebracht wird, nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz selbst für ihr Daseyn zittert und das Chaos, das schon im Einzelnen vorhanden ist, im Ganzen fürchtet.

Denn mit Erhebung des zur Ruhe und Potentialität bestimmten Princips der Selbstheit werden auch mehr und mehr die leidsamen Eigenschaften der Materie aufgehoben, welche, wie gezeigt, eben auf der Dämpfung und Niederhaltung jener Kraft beruhten, die bethätigt (aktivirt) oder vergeistet ein verzehrendes Feuer ist. Wie ein organisches Glied, wenn das, was in ihm nur ruhendes Feuer seyn sollte, sich in Wirkung erhebt, augenblicklich entzündet wird; wie wir noch aus jeder heftig zusammengedrückten Materie Feuer hervorbrechen sehen; wie unstreitig selbst das elektrische Feuer im Blitz nur ein durch heftigen Druck entbundenes ist; wie compressible Materien (Luftarten), die zusammen Flamme zu erzeugen fähig sind, durch bloßen Druck sich entzünden; wie jeder, auch der leiseste Druck das elektrische Feuer hervorruft, und kaum zu zweifeln ist, daß durch verhältnißmäßige Zusammendrückung alle Materie in Feuer aufzugehen fähig wäre: so muß in jenem Ur-Zustand mit zunehmendem Orgasmus die Materie mehr und mehr in den Zustand einer feurigen Auflösung versetzt werden.

Von jeher glaubten alle Naturforscher ihren Erklärungen der allmählichen Ausbildung der Erde, ja der ganzen sichtbaren Natur einen Zustand von Auflösung voraussetzen zu müssen. Aber in unserer Zeit,

I,8,329

da alle Gleichnisse und Bilder von der Chemie hergenommen wurden, begnügte man sich mit einer flüssigen Auflösung, der der Metalle in Säuren ähnlich. Als wäre überhaupt das Flüssige ein Letztes, bei dem man stehen bleiben könnte, ein unbedingter nicht weiter zu erklärender Zustand. Wir aber glauben auch noch auf anderem Weg den Beweis führen zu können, daß der älteste Zustand aller Materie und aller Weltkörper insbesondere der einer elektrischen Auflösung ist. Denn in der Elektricität erscheint wirklich jenes doppelte Feuer, das eigentlich das Innere aller Materie ist, das ausstrahlende (+ E) und das verneinende, in sich ziehende, das jenem zum Grund dient (- E). Denn so irrig als es war, den Grund dieser Elektricität in einem bloßen Mangel zu suchen, ebenso irrig ist es, nach der jetzigen dualistisch genannten Ansicht zwei gleich positive, nur sich entgegengesetzte Elektricitäten anzunehmen. Die eine davon ist wirklich verneinender, in sich ziehender Natur, darum aber freilich ebenso wenig gar nichts (bloße Privation), als die attrahirende Grundkraft in der Natur bloßer Mangel ist. Die schon erwähnten, aber von dem großen Haufen der Naturforscher viel zu wenig beachteten Ueberleitungsversuche mit der elektrischen Säule geben den entschiedensten Beweis, daß die Materie einer elektrischen Vergeistung und Auflösung fähig ist, in der sie nicht bloß für die natürlichen chemischen Verwandtschaften unempfänglich ist, sondern auch alle andern körperlichen Eigenschaften ablegt.

In diesem Zustand feuriger elektrischer Auflösung sehen wir noch jetzt jene räthselhaften Glieder ihres planetarischen Ganzen, die Kometen, werdende, wie ich mich früher ausdrückte, aber wie ich jetzt sagen möchte, noch unversöhnte Weltkörper, gleichsam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erscheinungen sich noch durch die spätere fortziehe, oder umgekehrt die spätere früher in einigen Theilen des Weltganzen als in andern eingetreten ist. Zu allen Zeiten hat sie das menschliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichsam als Vorboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit, allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflösung der Dinge ins Chaos. Offenbar ist in ihnen der besondere Schwerpunkt (das eigne Leben) dem

I,8,330

allgemeinen nicht versöhnt; dieß beweisen die von denen der beruhigten Planeten abweichenden Richtungen und Stellungen ihrer Bahnen, die, wenn auch ihre Bewegung auf keinen Fall, wie Kepler vermuthete, in gerader Linie vor- und zurückgehen, doch so wenig gekrümmt, in solchem Grade excentrisch sind, daß ihre Bewegung in denselben für bloße Systole und Diastole gelten kann. Aber eben diese zeigen in ihrer Annäherung zu und Wieder-Entfernung von der Sonne solche Veränderungen und Abwechselungen, die sich schlechterdings nur durch abwechselnde Ausbreitungen und Zusammenziehungen erklären lassen. An allen bedeutenden Kometen ist bis jetzt wahrgenommen worden, wie bei der Annäherung zur Sonne, also in der höchsten Brunst aller Kräfte, auf der jener zugewandten Seite die Umrisse des Kerns mehr und mehr verschwinden, der Kern endlich sich ganz auflöst, in gleichem Verhältniß, was man seinen Dunstkreis nennt, aufschwillt und der Schweif sich verlängert. An dem merkwürdigen Haarstern des 1769ten Jahrs war nach der Rückkehr von der Sonne (im November jenes Jahrs) der Dunstkreis durchsichtiger, der Kern deutlicher zu sehen, übrigens aber das Ansehn des Ganzen so verändert, daß einer der Beobachter[1] auf ihn jene Verse des Virgil von Hektor anwendet:

- - - quantum mutatus ab illo!
Squalentem barbam et concretos sanguine crines,
Vulneraque illa gerens, quae circum plurima - solem
Accepit -

(Aen. II, 274 sq.)

Dieses Zusammengehen und Erschaffen bei der Wiederkehr von der Sonne kann nur Wirkung der schon wieder anfangenden Diastole und Annäherung zum Zustande der Materialität seyn. Seit dieß zuerst niedergeschrieben worden (im Jahr 1811), sind die genaueren Beobachtungen über den damals eben am Himmel befindlichen Kometen bekannt geworden, der durch vieles, wie durch den doppelten Schweif, durch die größere Helle der nördlichen (begeisteteren) Seite, aber

[1] Lambert's Beiträge, Theil III, S. 234. 207.

I,8,331

besonders durch die ungeheure Schnelligkeit seiner Veränderungen merkwürdig war, die beinahe zu dem Schluß nöthigen, daß er auch in der Annäherung zur Sonne sich in einem Wechsel von Ausbreitung und Zusammenziehung befand. In der kurzen Zeit von einer Sekunde konnte sich das Licht im Sehfeld des Kometensuchers um $2^1/_2$ Grade ausdehnen, welches nach der wahren Ausdehnung fast eine Million geographischer Meilen betragen mußte; eine Erscheinung, durch welche der treffliche Beobachter (Schröter) selbst auf eine ungeheure, der elektrischen oder galvanischen ähnliche Urkraft zu schließen sich gedrungen fühlt.

Wir haben durch die bisherige Darstellung erreicht, was bei dem Bestreben, die Zeiten, nach und in welchen alles allmählich geworden, genau zu bestimmen, immer unser Hauptabsehen seyn muß; wir erkennen, daß diese erste Zeit in Ansehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Gestirne als solcher war. Wer aber, der je dieß unfaßliche Ganze mit richtigen Sinnen angesehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und schrecklichen Kräfte, durch die es zuerst geworden, und die es noch jetzt im Daseyn erhalten, weil über alle Kräfte der späteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer sanfteren Zeit ist es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Diese mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieser jene im All selbst wohnende künstlerische Weisheit verstanden wird. Aber die Gestirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie sind Werke *Gottes,* für sich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerältesten Kraft.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; in diesen einfachen Worten drückt sich das älteste Buch der Welt über diese Zeit aus, die es dadurch bestimmt von der folgenden abschließt und unterscheidet. So oft auch mißdeutet, ja absichtlich verkannt, sind sie dem Verstehenden unschätzbar. "Im Anfang" kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der ersten, in der allerältesten Zeit. Daß diese von den folgenden scharf unterschieden werden soll, zeigen schon die nächsten Worte: *Und die Erde war* - doch wohl nicht vor der Schöpfung, also genau genommen, sie ward im Schöpfen oder

I,8,332

nach der Schöpfung - *wüste und leer*. Deutlich ist, daß die Erzählung dieß Wüste und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwischen jener *im Anfang* geschehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen.

Wie dadurch scheidet er diese Zeit von der folgenden auch durch das Wort ab. Warum, wenn die in diesen Worten mehr angedeutete als beschriebene Schöpfung mit der folgenden einerlei ist, warum steht hier: Elohim (das Seyende, das Elohim oder All der Kräfte war) *schuf* (bara); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang sprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: Er

machte, wie (V. 16.) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen V. 1 schon ein *Machen* war. Alle Auslegung ist trüglich, oder diese Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, ist eine andere als die spätere, die ein Sprechen ist. Dieß eine Wort gerade nur im Anfang gebraucht, ist der entscheidende Beweis, daß das heilige Buch die allererste Schöpfung, deren Geschichte es mit diesen wenigen Worten abschließt, deren ersten Erfolg es nur mit den nächsten andeutet, als eine für sich bestehende (als die Schöpfung einer eignen Zeit) von der folgenden absondern wollte.

Unbegreiflich ist die Mühe, so die Neueren angewendet, die Kraft jenes Worts (bara) wo möglich zur Bedeutung des bloßen Ausbildens herabzusetzen (einer braucht, es zu erklären, das Wort exasciare). Auch die Etymologie des Wortes ist durch solche seichte Erklärung verdunkelt worden. Wir wollen keine der möglichen Vergleichungen ausschließen; nicht mit bar Sohn, selbst nicht mit dem altdeutschen Wort bären (gebären), dem griechischen âáñÝù, dem lateinischen parare und parere; auch nicht mit der Bedeutung von außer, auswärts, äußerlich, fremd, die dem Wort bar und den davon abgeleiteten, in den meisten morgenländischen Mundarten zukommt; in der letzteren Beziehung hieße das Zeitwort bara überhaupt außer sich wirken oder wirken mit von-sich- (bewußtlos) Seyn. Aber für alle diese verschiedenen Bedeutungen findet sich vielleicht das gemeinschaftliche Band, wenn man, nach der

I,8,333

ursprünglichen Einerleiheit und beständigen Verwechselung der Zeitwörter in a und in ah, die Grundbedeutung von bara in barah aufsucht, wovon berith herkommt. Wie im Deutschen Bund, Bündniß von Binden, im Lateinischen contractus von contrahere herkommt: so berith von barah, das sonach ebenfalls zusammenziehen, anziehen, (daher auch *verzehren*, essen, 2. Sam. 12,17) bedeutete[1]. Jedes äußere Verhältniß Gottes zu dem Menschen, ja zu der ganzen Natur (s. Gen. 9,12.) ist ein Bund (berith), die Natur-Einrichtung der wechselnden Tage und Nächte ein Bund Jehovahs mit dem Tag und der Nacht (Jer. 33,20), das Verhältniß des Vaters zu seinem Sohn (bar) ist ein Bund; und der neue Bund (½ êáéíx äéáèÞêç) bedeutet ebenso viel als eine neue Schöpfung (êáéíx êôßóéò).

Doch wer die Kraft des Worts ganz erkennen will, lese die Stelle: "Ich Jehovah, der das Licht *formirt* und die Finsterniß *schafft*, das Gute *macht* und das Böse *schafft* (beidemal bore)"[2]. Es wird an sich niemand behaupten, daß Gott die Finsterniß und das Böse nach seiner Freiheit und Bewußtheit schaffe; aber da die andern, ein bewußtes Hervorbringen bezeichnenden Worte im offenbaren Gegensatz mit dem Schöpfen (bare) stehen, so kann dieß Wort nur das unfreie, bewußtlose Schaffen bedeuten, bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Substanz, kein Verstand, bloß Macht und Stärke ist. (Doch beweist dieß eben, daß jenes Schaffen (V. 1) nicht das ganz fertig Schaffen war). Man erinnere sich, den Gedanken zu verdeutlichen, an die alte Unterscheidung: Gott sey Ursache des Substantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde. Daß das Wort auch hier den untersten Grad des Schaffens (eben den des unwillkürlichen) bedeutet, ist ganz offenbar aus der andern Stelle desselben Buchs (Jes. 43,7), wo zwischen Schöpfen, Formiren, Machen, mit denselben Worten, unverkennbar eine Stufenfolge bezeichnet wird.

Wenn also der Begriff von einem ersten, unfreien und zugleich

[1] NB. Num. 16,30: Jm beriah jifra Jehovah, d.h. wenn der Herr die Urkräfte bewegt.

[2] Jes. 45,7.

I,8,334

chaotischen Schaffen den herrschenden Vorstellungen nicht zusagt, so findet er in der Bedeutung des Worts bara und den gleichfolgenden Worten der Schrift seine Beglaubigung, da die Erde (auf welche sich gleich nach den ersten Worten der Bericht zurückzieht) nach jener Schöpfung "wüst und leer ward". So übersetzt Luther; aber ich weiß nicht, ob nicht in den Wörtern der Grundsprache, gleichbedeutend in der einen Beziehung, beide nämlich ihrer Herkunft nach Ausdrücke des Verwunderns und Erstaunens, eben darum eine Andeutung jener entgegengesetzten Zustände liegt, die wir noch an den Kometen wahrnehmen, da eine ungeheure Ausbreitung sowohl Gegenstand des Erstaunens ist, als ein plötzliches Ersinken oder Zusammengehen des Ausgebreiteten.

Wenn übrigens in dieser Darstellung nicht allen alles ganz verständlich seyn möchte, so wollen sie bedenken, daß der geschilderte Zustand ein vergangener, von dem gegenwärtigen, den sie unwillkürlich der Betrachtung zu Grund gelegt, völlig verschiedener, nicht aus ihm begreiflicher, vielmehr ihm zu Grunde liegender ist.

Nun sollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geisterwelt beschrieben werden; aber löblicher scheint, die Schranken menschlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derselbe wie in der Natur seyn kann, mit dem einzigen Unterschied, der dadurch entsteht, daß die verneinende Kraft, welche in der Natur äußerlich, in dem geistigen Wesen innerlich ist. Man kann daher sagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geisterwelt werde sie nach außen gezogen und herabgesetzt. Wie die Natur in der Anziehung vergeistet werde, so das Princip der Geisterwelt verleiblicht. Was in jenem Contraktion, sey in dieser Expansion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichsam als einzelne Wirbel sich losreißenden Geistern durch die fortwirkende Anziehung das Princip der Selbstheit so gesteigert, daß sie endlich der anziehenden Potenz das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Proceß in einer abwechselnden Bewegung von Systole und Diastole stehen, da die zusammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und

I,8,335

abwechselnd siegt und besiegt wird. In Ansehung der Geisterwelt sey diese Zeit die Zeit der ersten, obwohl noch chaotischen, im bloßen Anfang stehen bleibenden Schöpfung jener Urgeister, die in jener eben das sind, was in der Natur die Gestirne.

Doch es ist jetzt Zeit den Blick auf das eigentlich Seyende zu wenden, dessen Inneres nicht weniger als sein Aeußeres leiden und von Widerspruch zerrissen seyn muß, wie bei heftigen und gesetzlosen Bewegungen eines organischen Wesens auch sein Inneres mit leidet.

Wir bemerken vorläufig nur, daß das eigentlich Seyende eben jener an- oder in sich ziehende Geist ist, der sich des ganzen Wesens bemächtigt. Was daher das höchste Seyende der ewigen Natur war (A^3), ist für jenen nun das Band seines Zusammenhangs mit dem Untergeordneten. Beide sind also in dem gegenwärtigen Proceß als Eins, und jene allgemeine Seele nur als das unmittelbare Subjekt (oder, in der jetzt gewöhnlichen Sprache, nur als die objektive Seite jenes Geistes) zu betrachten.

Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir erinnern an die Entwicklungsschmerzen des menschlichen Lebens im physischen wie im moralischen Verstand. Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), so wie es die Entwickelung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen andern Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muß. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur ist nothwendig, um ihn ins höchste Bewußtseyn zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigne Tiefe kennen lernen; dieß ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, und weil

alles Lebendige sich erst in das Seyn einschließen muß und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muß auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, eh' es den Triumph seiner Befreiung feiert.

I,8,336

Doch um alles so natürlich als möglich vorzustellen, müssen auch hier Momente unterschieden werden. Die wirkende Potenz äußert sich nicht gleich mit voller Gewalt, sondern als ein leises Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht; mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Seyn schon zu dumpfen, blindem Wirken erregt, mächtige, und weil ihm die sanfte Einheit des Geistes fremd ist, formlose Geburten steigen auf; nicht mehr in jenem Zustand der Innigkeit oder des Hellsehens, noch von seligen, die Zukunft vorbedeutenden Visionen verzuckt, ringt das in diesem Widerstreit existirende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn, aufsteigenden Träumen; bald mit wachsendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es zuerst alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet. Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. Inzwischen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten. Indem sie aber ihr Leben frei gibt, sich gleichsam als schon vergangen erkennt, geht ihr selbst die höhere Gestalt ihres Wesens und die stille Lauterkeit des Geistes wie im Blitz auf. Nun ist diese Lauterkeit im Gegensatz mit dem blinden zusammenziehenden Willen wesentliche Einheit, in der Freiheit, Verstand und Unterscheidung wohnt. Also möchte der Wille im Zusammenziehen den Blitz der Freiheit wohl fassen und sich zu eigen machen, um dadurch frei schaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit, und den Streit der Kräfte überwindend, auch seinen Schöpfungen die wesentliche Einheit, die Verstand, Geist und Schönheit ist, mitzutheilen. Aber der blinde Wille kann die sanfte Freiheit nicht fassen, sondern es ist für ihn ein übermächtiger und unfaßlicher Geist, daher er bei dessen Erscheinungen erschrickt, weil er wohl fühlt, daß er sein wahres Wesen und seiner Sanftmuth ohnerachtet stärker ist, denn er in seiner Strenge, und durch den Anblick jenes Geistes wie besinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden sucht, ob er ihn

I,8,337

etwa festhalten könne. Aber es ist nur wie ein fremder Verstand, mit dem er wirkt, dessen er selbst nicht mächtig, ein Mittleres zwischen völliger Nacht des Bewußtseyns und besonnenem Geist.

Von diesen Erleuchtungen des Geistes rührt alles her, was z.B. in dem Weltbau Verständiges und Geordnetes ist, wornach er wirklich der äußere Typus eines inwohnenden Geistes erscheint. Die Grundkraft alles anfänglichen und ursprünglichen Schaffens *muß* eine bewußtlose und nothwendige seyn, da eigentlich keine Persönlichkeit einfließt; wie in menschlichen Werken desto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unpersönlicher sie entstanden. Wenn in dichterischen oder andern Werken eine Eingebung erscheint, so muß auch eine blinde Kraft darin erscheinen; denn nur diese ist der Eingebung fähig. Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, und ist nur Entfaltung, Auseinandersetzung desselben.

Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnsinn gesprochen. So sehen wir ja auch die schon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. Denn es befinden sich zwar alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustand; jene Geschöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwischen Scheidung und

Einung, Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menschen vorangehen, erblicken wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zustande dahinwandeln[1]. Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbstzerreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklicherem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung (es sey um die

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie, S. 427. D.H.

I,8,338

Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.

Die größte Bestätigung dieser Beschreibung ist, daß jener sich selbst zerreißende Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, und nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen ist. Seit Aristoteles ist ja sogar ein vom Menschen gewöhnlich Wort, daß ohne einen Zusatz von Wahnsinn keiner etwas Großes vollbringe. Wir möchten statt dessen sagen: ohne eine beständige Sollicitation zum Wahnsinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf. Man könnte sich mit einer Eintheilung der Menschen in dieser Hinsicht etwas zu Gute thun. Die eine Art, könnte man sagen, ist die, in der gar kein Wahnsinn ist. Diese wären die unschöpferischen, zeugungsunkräftigen, sich selbst nüchtern nennenden Geister, oder die sogenannten Verstandesmenschen, deren Werke und Thaten nichts als kalte Verstandes-Werke und -Thaten sind. Diesen Ausdruck haben einige in der Philosophie gar wunderlich mißverstanden; denn weil sie von Verstandesmenschen als gleichsam geringeren oder schlechteren reden hörten, also selbst dergleichen nicht seyn wollten, setzten sie gutmüthig dem Verstand, anstatt dem Wahnsinn, die Vernunft entgegen. Wo aber kein Wahnsinn, ist freilich auch kein rechter, wirkender, lebendiger Verstand (daher auch der todte Verstand, todte Verstandes-Menschen); denn worin soll sich der Verstand beweisen als in der Bewältigung, Beherrschung und Regelung des Wahnsinns? Weßhalb denn der gänzliche Mangel des

I,8,339

Wahnsinns zu einem andern Aeußersten führt, zum Blödsinn (Idiotismus), welcher eine absolute Abwesenheit alles Wahnsinns ist. Von der andern aber, in denen wirklich Wahnsinn ist, gibt es zwei Arten. Die eine, die ihn beherrscht und eben in dieser Ueberwältigung die höchste Kraft des Verstandes zeigt; die andere, die von ihm beherrscht wird, die eigentlich Wahnsinnigen. Man kann streng genommen nicht sagen, daß der Wahnsinn bei ihnen entstehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da ist (denn ohne beständige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtseyn), und das jetzt nur nicht niedergehalten und

beherrscht ist von einer höheren Kraft.

In der Beschreibung jenes Urzustandes hatten wir nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eignen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.

Dieses also wäre die, wiewohl schwache, Beschreibung jenes Urzustandes der All- und Einheit, aus welcher nun, die neuerlich so viel von Pantheismus geredet, ersehen mögen, was er denn eigentlich ist. Denn die meisten, die von dem Eins und All reden, sehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin ist, haben sie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verstehen sie die selbstlose Allheit, wie jene anfängliche Natur ist. Zu dieser gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden; wären sie aber fähig, die Außenseite der Dinge zu durchdringen, so würden sie sehen, daß der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche ist.

Andere aber finden in der Lehre des Spinoza das wahre Urbild des Pantheismus. Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unser Lehrer und Vorgänger gewesen. In ihm vielleicht von allen Neueren ward ein

I,8,340

dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir so eben einen Begriff zu geben versucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt. Allein er kennt auch nur das Gleichgewicht, nicht den aus der Aequipollenz entstehenden Streit; die beiden Kräfte sind in Unthätigkeit nebeneinander ohne gegenseitige Erregung oder Steigerung. Also ist die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen. Daher beharrt seine Substanz oder das gemeinsame Wesen der beiden Kräfte in ewiger, unbeweglicher, unthätiger Gleichheit. Die Einheit ist selber wieder ein reines Seyn, das sich nie in ein Seyendes verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt; weßhalb er denn des angenommenen Gegensatzes wegen doch nur als Realist angesehen werden kann, obwohl er dieß in einem höheren Sinn ist als Leibniz Idealist. Anstatt daß der lebendige Streit zwischen Einheit und Zweiheit der beiden sogenannten Attribute und der Substanz der Hauptgegenstand seyn sollte, beschäftigt er sich nur mit den beiden entgegengesetzten, und zwar mit jedem für sich, ohne daß die Einheit als wirkendes lebendiges Band beider zur Sprache käme. Daher der Mangel an Leben und Fortschreitung in seinem System.

Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinozischen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der schon für sich den Begriff von Fortschreitung, Bewegung in sich schließt?

Bedenkt man jedoch, nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philosophie sich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, so kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerst auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.

Nachdem Cartesius, Anfänger der neuen Philosophie, die Welt in Körper und Geist zerissen, also die Einheit über der Zweiheit verloren,

I,8,341

Spinoza sie beide in Einer, aber todten Substanz vereint und über der Einheit die Zweiheit verloren hatte: so mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit selbst in lebendigen Gegensatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philosophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einseitigkeit gerathen, bis sie zu unserer Zeit in beiden auseinandergehenden Richtungen beim letzten nicht weiter Zerlegbaren ankam.

Leibniz war Antidualist in ganz anderem Sinn als Spinoza; er zuerst unternahm das Seyn ganz zu vertilgen und alles in Vorstellung zu verwandeln, daß selbst Gott nur die höchste Vorstellkraft des Weltalls war. Er hatte eine Einheit, aber nicht eine zweiseitige, sondern nur eine einseitige. Indeß behielt er unter dem allein übrig gebliebenen Ideellen doch insofern den ganzen Inhalt der früheren Systeme, als er zwar das wirkliche Daseyn der Körper als solcher leugnete, aber sie doch als von unserem Wissen und Denken unabhängige Vorstellkräfte noch übrig ließ.

Dieser ersten Erscheinung des Idealismus, dem Leibnizischen Intellektualismus, mag in der Geschichte der Wissenschaft als gleichlautend angesehen werden der fast um dieselbe Zeit, besonders durch Jordanus Brunus auferweckte Hylozoismus, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur Eins, wie Leibniz, aber das Entgegengesetzte behielt. Inwiefern er jedoch die Materie als an sich lebendig ansah, war wenigstens unter oder in diesem Seyn noch ein Geistiges begriffen.

Aber in der Richtung, welche der Geist dieser neueren Zeit einmal genommen, konnte er auch hier nicht stehen bleiben; denn noch war die Zerlegung weiter zu treiben. An dem Seyn, der Materie, die der Hylozoismus allein übrig gelassen, war noch ein Geistiges, ein inneres Leben. Es blieb noch übrig, die Materie in ein schlechthin todtes, eine bloße Aeußerlichkeit ohne alle Innerlichkeit, in eine bloße Anhäufung von Theilen zu verwandeln, die wieder durch nichts Innerliches, durch die bloße Figur unterschieden waren; und aus einer solchen Materie sollte die lebendige Natur, das Denken, die ganze Mechanik menschlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen abgeleitet werden; eine Lehre, worin

I,8,342

das Volk, das sie ausgeheckt, den wahresten und sprechendsten Ausdruck von sich selbst niedergelegt.

Eine andere Richtung war übrig, von dem Idealen, das der Intellektualismus allein stehen ließ, auch noch das unter ihm begriffene Reale abzuziehen. Materie, Körper waren nach Leibniz zwar verworrene, aber doch lebendige und unabhängige Vorstellkräfte. Wozu dieser Ueberfluß, wenn doch einmal alles bloß Vorstellkraft ist? Warum sich nicht mit der einen begnügen, deren wir unmittelbar gewiß sind, der menschlichen? Als freilich der deutsche Idealismus in seiner höchsten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich, d.h. einer lebendigen Einheit von Seyendem und Seyn, die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber daß es der Zeitgeist anders gemeint hatte, wurde nur zu bald offenbar und volksvernehmlich ausgesprochen; nur der Mensch oder das menschliche Geschlecht sey da, nämlich als Vorstellkraft.

So wie indeß dieser Idealismus unter uns zur Erscheinung gekommen, ist er nur das ausgesprochene Geheimniß der ganzen Richtung, welche seit viel längerer Zeit in andern Wissenschaften, in Künsten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrschend war. Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealisiren des Christenthums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematisiren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmüthigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes (stehe hier immer das

rechte Wort)

I,8,343

barbarische Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat; dieß sind wohl die nothwendig gleichzeitigen Erscheinungen, wie wir sie auch zusammen gesehen.

Wie wohlthätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist! Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt wirklich schon in nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden Geistes. Ja es ist die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem ersten Daseyn ein der Offenbarung widerstrebendes Princip seyn, denn nur ein solches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft ist, welche eine Offenbarung bewirkt, muß nicht auch eine Kraft seyn, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre sonst Freiheit. Es wirkt in dem ersten Daseyn ein irrationales, der Auseinandersetzung widerstehendes, also auch kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott ist, wie es im höchsten Ernst der Tragödie Stärke und Gewalt sind, Diener des Zeus, die den menschenliebenden Prometheus dem meerumrauschten Felsen anschmieden. Es ist so nothwendig anzuerkennen, als die Persönlichkeit, das in-sich- und für-sich-Seyn Gottes. Wird doch schon in der Sprache älterer Philosophie die Persönlichkeit erklärt als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht. Es ist das Princip, das Gott, anstatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr scheidet. Alles kann dem Geschöpf mitgetheilt werden, das eine nicht, den unsterblichen Lebensgrund in sich selbst zu haben, von und durch sich zu seyn.

Daß ein solches Princip der göttlichen Natur an sich unwürdig sey, kann nicht gesagt werden; weil es das ist, vermöge dessen Gott Er Selbst als Er Selbst ist, der Einzige, von allem andern Abgeschnittene; daß es als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig sey, schließt eine falsche Voraussetzung in sich. Denn als wirkendes geht es dem existirenden Gott voran; im daseyenden ist es überwunden; träte es aber je zur

I,8,344

Wirkung hervor, so müßte erst ausgemacht seyn, ob durch göttlichen Willen.

Wird auf das höhere Alter gesehen, so hat der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwickelung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die sie verschließt. Wie das *Seyn* die Kraft und Stärke des Ewigen selber ist, so ist der Realismus die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systems, und auch in dieser Beziehung gilt, daß die *Furcht* Gottes der Weisheit Anfang ist.

Ein jedes erkennt an, daß die Kraft der Zusammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges ist. Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwickelung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Seyns wollen viele nicht anerkennen, und möchten sie gleich von Anfang verbannen, ehe sie in sich selbst überwunden der Liebe nachgibt.

Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Ansichten, so kommt dem Pantheismus die unstreitige Priorität vor seinem Gegensatze, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können sagen, er sey in der göttlichen Offenbarung

selbst das frühere und ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und All-Verschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll.

[I,8,345]

Ueber die Gottheiten von Samothrake.

Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der bayerschen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs den 12. October 1815.

(Beilage zu den Weltaltern.)

[I,8,347]

1

Im Norden des Aegäischen Meers erhebt sich die Samothrakische Insul, von Anfang wie es scheint Samos genannt, darauf zum Unterschiede von der jonischen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakische (1). Erdkundige des Alterthums schon vermutheten große Naturerschütterungen, die diese Gegenden noch zu Menschen-Zeiten betroffen. Es sey, daß durch bloße Anschwellung gehoben die Wasser des Euxinischen Meers erst die thrakische Meerenge, dann den Hellespontos durchbrochen (2), oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdischen Feuers den Stand der Gewässer verändert (3): die ältesten samothrakischen Erzählungen, die durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen sich verwandelten, erhielten eine Kunde dieser Ereignisse, und bis in jene Zeiten hinauf rückten sie die Verehrung und den Schutz der vaterländischen Götter (4). Die Schrecken dieser Erinnerungen wurden erhöht durch die stets gegenwärtigen Schauer einer großen und mächtigen Natur; von Wäldern bedeckt bildete das fast unzugängliche Eiland (5) nur Ein zusammenhangendes Gebirg (6), von dessen höchstem Gipfel während des Kampfs um Troja Poseidon die ganze Bergkette des Ida, des Priamos Stadt und der Danaer Schiffe überschaut (7).

2

Dort ward in unbestimmbarer Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienst gestiftet, und wenn die vielreiche jonische Samos des göttlich geachteten Mannes sich rühmt, der zuerst einen höhere Menschlichkeit beabsichtenden Bund ersonnen, so ist die unansehnliche Samos Thrakiens herrlicher in der Geschichte der Menschheit durch den Dienst der Kabiren, den ältesten des ganzen Griechenlandes, mit dem das erste Licht höheren und besseren Wissens in diesen Gegenden aufging, und der nicht eher als zugleich mit dem alten

I,8,348

Glauben selbst untergegangen scheint. Aus den Wäldern Samothrakiens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeschichte zuerst den Glauben an ein zukünftiges Leben. Besser und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, soweit es durch Bekenntniß und Entsündigungen versöhnt werden mochte (9), hielt samothrakischer Gebrauch in Zeiten früherer und späterer Wildheit menschliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Insul (10) mit allem verwebt wurde, was die ältesten Geschichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jasion und Dardanos, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulysses, sollen theils den geheimen Dienst dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrscheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort suchten und fanden (12). Bei den kabirischen Orgien sahen sich zuerst der macedonische Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander, Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schicksal ihres Sohns (13). Selbst der Römer Herrschaft schonte der Freiheit und alten, wie es scheint, theokratischen Verfassung Samothrakes (14); dort suchte seines Reiches beraubt der letzte macedonische König eine Freistatt, aus der ihn nicht Gewalt der schon übermüthig herrschenden Römer, sondern die Heiligkeit des Orts selbst und der am eignen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordstürme zurückgetrieben, noch kurz vor seinem Ende der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftsteller aus späterer Kaiserzeit erwähnen der samothrakischen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17); und wenn auch nicht in noch bestehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforscher Züge aus dem Bild des alten samothrakischen Dienstes zu erblicken meinte (18), so würde man andern Spuren zufolge seine Fortdauer bis zum Ende des zweiten, ja wohl bis ins dritte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einst, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerksamkeit dem alten Griechenlande sich zuwendet, dieß fast vergessene Eiland gleich andern durchforscht würde, vielleicht

I,8,349

daß nicht Schätze der Kunst wie jener unvergleichliche Fund von Aegina, aber Denkmäler des ältesten Glaubens, wichtiger noch als jene für die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die Ausbeute solcher Nachsuchungen würden (20).

3

Einer wiederholten Betrachtung schien dieser geheime Götterdienst zwar in jeder Hinsicht, aber zumal aus folgenden Gründen, nach so vielen Untersuchungen, nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt ist noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechischen Namen nennt mehr als Ein Schriftsteller. Wir wissen, daß Demeter, Dionysos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber dieß sind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig lassen, ob die samothrakischen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach eins gewesen. Ebenso ungewiß ist, wodurch sich diese Götter als Gegenstände der Geheimlehre von denselben Göttern im öffentlichen Dienst und allgemeinen Glauben unterschieden. Und doch kann nur diese vereinte Kenntniß gründlichen Aufschluß geben über den Sinn der samothrakischen Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende System. Eine einzige durch besonderes Glück gerettete Nachricht (21) scheint mit den wahren vom ersten Ursprung sich herschreibenden Namen zugleich die urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der samothrakischen Götter erhalten zu haben. Billig schien daher, *diese* allen Untersuchungen zum Grunde zu legen. So lautet die Stelle des griechischen Auslegers, dem wir die Erhaltung jener Nachricht verdanken.

4

In Samothrake empfängt man die Weihen der Kabiren. Mnaseas sagt, es sey'n deren drei der Zahl nach, Axieros, Axiokersa, Axiokersos. Axieros sey die Demeter, Axiokersa die Persephone, Axiokersos aber der Hades. Einige fügen auch einen vierten hinzu, Kasmilos genannt, welcher, wie Dionysodoros erzählt,

Hermes ist (22). Auf die Folge dieser Persönlichkeiten, auf die einer jeden zukommenden Zahl legt diese Stelle ein deutliches Gewicht; zugleich, da sie die ursprünglichen Namen enthält, gibt sie Anlaß zur Vergleichung und zu Erforschung des jeder Gottheit zu Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja fast frevelhaft scheint es, die Namen von dem alten Geschichtschreiber zu nehmen, die

I,8,350

Bedeutung aber aus andern Quellen, ganz unabhängig, erforschen zu wollen. Aller Grund ist anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig gewesen. Daß sie nicht hellenischen, daß sie, nach Griechen-Weise zu reden, barbarischen Ursprungs sind, ist anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk sie ursprünglich angehört, dieß ist eine von jeder geschichtlichen Voraussetzung unabhängige, einer rein sprachlichen Entscheidung fähige Frage. Dem fleißigen, sein ganzes Leben in ägyptischen Forschungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieser Namen in den zweifelhaften Ueberbleibseln altägyptischer Sprache nachzuspüren; wenn er aber durch seine Forschungen statt bestimmter, entschiedene Persönlichkeiten bezeichnender Bedeutungen die allgemeinsten und unbestimmtesten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weisen bedeuten soll (24), so wird durch solche Erklärungen die Ableitung allein schon verdächtig. Ob aus indischen Sprachschätzen ein mehr genügender Aufschluß möglich ist, sey dahingestellt; wir glaubten einen andern von früheren Forschern betretenen Weg wieder einschlagen zu müssen.

5

Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter ursprünglich seyn mögen, eines vorzugsweise die Meere beschiffenden Volkes waren sie gewiß. Denn das ist der allgemeinste Glaube, daß jene Gottheiten zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend seyen (25). Der Ursprung wie die Beständigkeit dieses Glaubens läßt schwerlich eine andere Erklärung zu, als daß sie zuerst als die Götter eines zur See unternehmenden, also begünstigt scheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf dessen Insuln außer den Geschäften des Handels Unwetter und Stürme oft lange Zeit sie zurückhalten mußten, fern herschiffende Fremdlinge die heimischen Götter wieder zu finden und zu verehren wünschten, daß also dieselben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechischen Küsten und Eilande verpflanzten (26). Ein solches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phönikiern, deren lange dauerndes Wirken und Walten, ja deren

I,8,351

Ansiedlungen in jenen Gegenden geschichtlich nicht zu leugnen sind (27). Dazu kommt die Versicherung des Herodot, den Schutzgöttern der Phönikier, deren Zeichen sie an den Vordertheilen der Schiffe führten, sey'n der Gestalt nach ähnlich gewesen die ägyptischen Kabiren (28). Hat demnach Samothrake seine Götter, mittelbar oder unmittelbar, von Phönikischen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die Götter, nach aller Wahrscheinlichkeit auch die Namen, so ist der mächtigste Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phönicischen, oder was bei der unbestreitbaren Einerleiheit beider Sprachen völlig gleichgültig ist, in hebräischen Sprachwurzeln nachzuspüren. Denn daß Götternamen des Morgenlandes, wo selbst menschliche Eigennamen, bedeutend sind, bedarf des Beweises nicht und kaum der Erinnerung.

6

Wir betreten also jenen gefährlichen Weg der Sprachforschung, der sich mit Untersuchung der Herkunft

und Abstammung von Namen oder Wörtern abgibt, nicht unwissend, was von dessen Schwierigkeit und Undankbarkeit vorsichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgesprochenen Verdammungsurtheils. Aber jede Forschung ist löblich an sich, den Unterschied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer Zeit, da leicht jeder jeder Sache sich gewachsen glaubte, eine neue Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahnwitzige Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermischen bemüht seyn: die Untersuchung der Herkunft und Abstammung der Wörter nicht blindlings, sondern kunstmäßig und nach den auch ihr zukommenden Regeln getrieben, wird immer der edelste Theil der Sprachforschung bleiben (29).

7

Das also den drei ersten Gottheiten gemeinschaftlich vorgesetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die besondere Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der wörtlichsten Uebertragung aber kann der erste Name, Axieros, in Phönikischer Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten als [zunächst] den Hunger, die Armuth, und in weiterer Folge das Schmachten, die Sucht (31); eine Erklärung, die auf den ersten Blick wunderlich scheinen mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet, [und selbst unmittelbar

I,8,352

einleuchtet, sobald bemerkt wird, daß nach der Absicht des alten Geschichtschreibers Axieros als das erste alles anhebende Wesen gedacht werden muß]. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein schlechthin *erstes* Wesen, wenn auch an sich überschwengliche Fülle, doch sofern es ***nichts*** *hat*, dem es sich mittheilen kann, als äußerste Armuth als höchste Bedürftigkeit sich selber erscheinen muß. Nicht damit, daß im Begriff *jedes* Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Bestimmtes zu erinnern, an jene Platonische Penia, die mit dem Ueberfluß sich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Art der Griechen, welche die ältesten Gottheiten im [späteren] Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erscheint diese Penia beim Gastmahl der anderen Götter. Aber es läßt sich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine schon vorhandene Fabel frei behandelt, und der erste Stoff seiner Erzählung ein Bruchstück ist jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erste der Götter aus dem Weltei hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ei gebärende Nacht ist. Denn die *Nacht* sey das Aelteste in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entstellung ist, wenn man dieß erste Wesen zugleich als das oberste betrachtet. Aber was ist das Wesen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnsucht? Denn diese Nacht ist nicht Finsterniß, nicht das dem Licht feindliche, sondern das des Lichts harrende Wesen, sie ist die sehnsüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist. Daher der uralte Lehrsatz: Feuer sey das Innerste, also auch das Aelteste, durch Dämpfung des Feuers habe sich erst alles zur Welt angelassen. Daher, daß auch Hestia als das älteste [erste] der Wesen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proserpina, der ältesten Gottheiten, mit dem der Hestia vermengt worden (34). Aber wie schon die Weiblichkeit dieses vielnamigen Wesens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen der ersten Natur auf die Begriffe der Sehnsucht und des schmachtenden

I,8,353

Verlangens hindeuten; so zumal gehet das Wesen der Ceres, für welche der alte Geschichtschreiber die

erste samothrakische Gottheit erklärt, ganz auf in [Sehn-] Sucht. Ich bin Deo, antwortet sie, zuerst sich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d.h. die Sehnsuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zusammenhang fordern würde, wenn sie auch nicht aus Sprachforschung sich rechtfertigen ließe (36). Wie Isis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erste Grund des Begriffes tiefer. [Das Erste ist zugleich das Unterste]. Alles Unterste [aber], unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht seyn, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet zu seyn. Darum ist nach ägyptischer Ansicht Ceres Herrscherin der Todten (37), deren Zustand allgemein als ein Zustand von Unvermögenheit und kraftlosem Streben nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt selbst heißt der geizige, der habsüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeschiedenen von den Athenern Demetrische (38) genannt, weil man sich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennten in einen Zustand lauterer Sucht versetzt dachte, aus demselben Grund also, warum die Manen in hebräischer Sprache die sich Sehnenden, die Verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefsinnigen als witzigen römischen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zusammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, sondern auch von einer Ceres-Erinnys wissen, und wie die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), so ist eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der gestillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überschwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, also verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erst die Strafe des Erysichthon, den die zürnende Ceres mit unersättlichem Heißhunger (42) heimsucht. Denn es ist auch sonst dem tiefer Forschenden nicht fremd, daß die Götter durch Verstoßung in eben den Zustand strafen, der durch ihre Gunst überwunden worden. Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die besondere Strafe, daß sie ein unfüllbares Gefäß rastlos zu füllen sich bestreben (43).

I,8,354

Diese Nachweisungen könnten hinlänglich scheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, sie der Gewißheit näher bringen zu können. Es sind uns verschiedene Bruchstücke phönikischer Kosmogonien erhalten. Eine derselben setzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinschaftlich Befassende und gleichsam Tragende aller Zahlen, selbst für keine Zahl gilt; ihr zunächst aber, also als erste Zahl, nennt sie die schmachtende Sehnsucht[1] (44). Ein anderes Bruchstück phönicischer Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geschrieben steht, drückt sich so aus: Zuerst war der Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich grenzenlos. Als aber der Geist von der Liebe gegen die eignen Anfänge entbrannte, und eine Zusammenziehung entstand, wurde dieses Band Sehnsucht genannt, und dieß war der Beginn der Erschaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen sich selbst, ein sich selber Suchen gesetzt, das hieraus entstehende Band ist wieder, nur die gleichsam verkörperte, Sehnsucht und der Anlaß zu Erschaffung aller Dinge. Einheimisch in phönikischen Kosmogonien war also die Vorstellung der Sehnsucht als Anfangs, als ersten Grundes zur Schöpfung. Aber war sie darum auch samothrakisch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Phaëton, d.h. die Sehnsucht, und den Pothos nennt, Gottheiten (setzt er hinzu), die in Samothrake mit den heiligsten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß also ist, daß unter den samothrakischen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnsucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverlässigkeit alle samothrakischen Gottheiten, aber es ist keine, welcher schmachtende Sehnsucht so eigen, so ganz angemessen wäre, als der, welche der alte Geschichtschreiber für Demeter erklärt, der also, welche Axieros genannt wurde (47).

8

Hiedurch glauben wir die gegebene Erklärung zu dem in solchen Untersuchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden

[1] Das sehnsüchtige Schmachten (Correktur im Handexemplar des Verfassers. Einige unbedeutende Styländerungen, sowie kleine Zusätze, wurden ohne weiteres in den *Text* aufgenommen. D.H.)

I,8,355

Namen der zweiten und dritten Persönlichkeiten betrifft, Axiokersa und Axiokersos: so möchte man sich zunächst darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forscher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in diesem Zusammenhang alles auf Cerealischen Dienst und Lehre hindeutet. Wirklich ist Kersa nur nach einer andern Mundart dasselbe, was Ceres (in der alten Aussprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwiesener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokersa die Persephone ist, nicht zu zweifeln steht, so dient dieser Name nur als neuer Beleg des auch sonsther Bekannten, daß Proserpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter ist in einer andern Gestalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder, verwechselt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter) (50), kann sowohl Demeter als Persephone genannt werden. Denn als [das Schmachten nach Wirklichkeit, als] der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen [sehnsuchtsvollen] Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Aber die ursprünglich gestaltlose, darum in ihrem Tempel zu Rom als Vesta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Persephone Gestalt an, und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist. Doch über diese Bedeutung kurz zu seyn, erlauben uns die gelehrten Zusammenstellungen Creuzers, die schwerlich einen andern obersten Verbindungsbegriff zulassen als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künstlerin gedacht wird. Zauberin ist [nach dem Ausdruck der Alten] Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Daseyn, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette (52). Persephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis sey was Persephone, soll schon durch Aeschylos verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die

I,8,356

Zauberin nach der natürlichsten Ableitung (55). Aber überhaupt *allen* weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutschen, innerlicher, als geahndet wird, verwandt jener samothrakischen, dem Othin die Freya zugesellt und beiden mächtige Zauberkräfte zuschreibt (56), so sind Axiokersa und Axiokersos durch den gemeinschaftlichen Begriff des Zaubers vereint.

9

Denn diese dritte Gestalt ist wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Osiris, den Griechen Dionysos, den Deutschen Othin war (57). Zwar der griechische Geschichtschreiber erklärt Axiokersos als Hades, und alle Ausleger verstehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem stygischen Jupiter. Aber Hades und Dionysos sind dieselben, lehrte schon Heraklit (58), und Osiris-Dionysos ist König über die Abgeschiedenen (59), wie unser deutscher Othin, wohlthätiger Gott, erster Ueberbringer der fröhlichen Botschaft, zugleich Herr im Todtenreich ist. *Diese* Lehre, der *freundliche* Gott Dionysos sey der Hades, war unstreitig die beseligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem

strengen unterirdischen Zeus abwärts, sondern zu dem milden Gott Osiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenste Sinn der Lehre, daß Dionysos der Hades sey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, selbst auf römischen Grabmälern, so häufigen Nachruf: Lebe selig mit dem Osiris (61). In diesem Zusammenhang war Persephone nicht des Hades, sondern als Kore und Libera des Dionysos Gattin (62). Dabei blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigstens im Besitz des Namens, und so hieß nun Dionysos selbst Hades. Dionysos also oder Osiris ist Axiokersos, wie ja Axiokersa-Persephone auch Isis ist (63). Was aber der Name [Axiokersos] aufs genaueste ausdrückt, ist schwer zu sagen, da wir ihn nicht in seiner ursprünglichen Gestalt kennen. Heißt diese Persönlichkeit Axiokersos bloß als Gemahl der Axiokersa? Oder ist er Zauberer in einem höheren Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Persephone überwindet, ihre Strenge mildert, jenes Urfeuer (denn auch sie ist Feuer) dämpft und beschwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Untersuchungen ausgemacht werden, die sich

I,8,357

für diesen Vortrag nicht eignen. Aber welchen bestimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberischer Gott ist Dionysos, sey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrhenischen Schiffer straft, oder an sein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott *[(]*65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66).

So bilden also die drei ersten samothrakischen Götter dieselbe Folge und Verkettung, in der wir auch sonst überall Demeter, Persephone und Dionysos finden. Es folgt die vierte Gestalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber diesen Namen nun sind alle Erklärer so weit einstimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch schon aus der Verrichtung des etruscisch-römischen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einstimmige Meinung ist, eben jenen ihm vorangehenden Göttern sey er als Diener beigesellt, und zwar mit dem bestimmten Begriffe der Unterordnung (67). Also der Ceres, der Proserpina, dem Bacchos untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das ist unbezweifelt, daß er Hermes ist. Mercur Diener dieser Gottheiten, der sonst vorzugsweise Bote des höchsten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proserpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienste der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet sich bei Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, ist auch dadurch nicht bestimmt, vorausgesetzt selbst, daß die kabirischen Gottheiten ohne Unterschied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird sehr bestimmt auf sieben angegeben, denen ein achter beigesellt ist. Also, Diener der großen Götter, ist Camillus nicht nothwendig Diener jener drei ersten. Gesetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern, so diente er jenen doch nur, sofern er der *Mittler* zwischen ihnen und den oberen, also selbst höher war denn sie, und dieses gleichsam die leitende Verbindung zu seyn zwischen den oberen und unteren Göttern, ist ja des Hermes *eigentlichster* Begriff (70). Er würde also den obern und untern in sehr verschiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, diesen aber

I,8,358

als ein wohlthätiges und über sie erhabenes Wesen. Sehr zu fürchten demnach ist, daß durch die zu leicht angenommene Meinung, den drei ersten Gottheiten sey Kadmilos als Diener zugesellt, das ganze samothrakische System in ein falsches Licht gestellt worden. Bestätiget werden jene Zweifel durch die Namen selbst. Denn Kadmilos mit der griechischen Endigung, mit der ursprünglichen Kadmiel, heißt

wörtlich: der, der vor dem Gott hergeht (71), und dieses wieder heißt nach morgenländischem Redegebrauch nichts anderes als der Verkündiger, der Herold des kommenden Gottes. Er verhält sich insofern zu dem unbekannten Gotte, wie sich zu dem alttestamentlichen Jehovah der sogenannte Engel des Angesichts verhält (72). Denn das Angesicht bedeutet dasselbe was Kadmi, nämlich das Vordere; der Engel des Angesichts also ist der Bote, der gleichsam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit ist. Nicht also der ihm vorangehenden Götter, sondern eines [erst] kommenden, noch zukünftigen Gottes Diener ist Kadmilos. Auf einen nicht ihm vorangehenden, sondern ihm folgenden Gott deutet auch der andere, nicht weniger urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, sondern bestimmt der von der Gottheit weissagt, sie voraus, die kommende verkündigt (73). Also durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen Gott, zu dem sich Kadmilos oder Hermes, nothwendig also auch die ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener, als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewiesen wäre daher aus der Natur der einzelnen Persönlichkeiten selbst, daß weder die erste, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangestellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationssystem in ägyptischem Sinn enthalten ist (74). Weit entfernt sich in herabsteigender Ordnung zu folgen, folgen sich die Götter in aufsteigender; Axieros ist zwar das erste, aber nicht das oberste Wesen, Kadmilos unter den vieren das letzte, aber das höchste.

11

Natürlich ist dem sinnigen Forscher die Neigung, alles Menschliche soviel möglich menschlich zu begreifen, natürlich also auch, in Erforschung der alten Götterlehre ein Mittel zu suchen, wodurch die Vielheit göttlicher Naturen sich mit dem menschlich nothwendigen

I,8,359

und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorstellung der verschiedenen Götter als bloßer Ausflüsse Einer in ihnen, wie in verschiedenen Strahlen, sich fortpflanzenden Urkraft, ist weder an sich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit verträglich sowohl mit der Bestimmtheit und Schärfe der Umrisse jeder einzelnen Gestalt als mit der geschlossenen Zahl dieser Gestalten. Allein auch mit menschlicher Denkweise läßt sie sich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchsten Wesens sich erhoben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausströmungen sind, wird sich schwerlich entschließen diesen Ausflüssen seine Verehrung, geschweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an manchen der Weisesten und Besten, die entweder in die Mysterien oder in die Lehren der Philosophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z.B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derselben einen Schein, der sich auch mit der besseren Menschheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung so tiefe und fast unausreißbare Wurzeln schlagen, so lange sich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der samothrakischen insbesondere geeignet scheint also die Vorstellung der Emanation. Hier scheitert sie an dem recht verstandenen Begriffe des Kadmilos.

12

Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die vier uns urkundlich bekannten samothrakischen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drei andern untergeordnet, steht vielmehr über ihnen. Diese Einsicht

verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fortschreitende,

I,8,360

und öffnet uns die Aussicht in eine weitere Entwicklung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächste Frage ist wohl, welcher Natur jener El, jener Gott sey, dessen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehenden Gottheiten, zunächst aber und unmittelbar Kadmilos ist? Unstreitig beginnt mit diesem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die sich die Folge der Persönlichkeiten bis in die Sieben- oder Achtzahl fortsetzt. Doch die vollständige Entwickelung dieser Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den samothrakischen Ueberlieferungen für sich liegen, ist nicht unser Zweck. Es genügt uns, soweit dieß möglich ist, über die Natur der dem Kadmilos [unmittelbar] folgenden Gottheit einigen Aufschluß zu geben.

13

Zunächst also ist klar, daß jene ersten Gottheiten diejenigen Kräfte sind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht; klar also, daß sie weltliche, kosmische Gottheiten sind. Denn sie heißen allesammt Hephäste *[(]*76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große sagte, auch Parmenio sey Alexander. Hephästos selbst ist in keiner Kabirenreihe, so wenig als sein Name unter denen der sieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüssel, wie ich einst zu zeigen hoffe, aller Göttersysteme. Sie alle zusammen, diese vorangehenden oder, wie wir auch sagen können, dienenden Gottheiten, sind Hephästos (77). Die Schöpfung des Hephästos ist die Welt der Nothwendigkeit. Er ist es, der in strengem Zwange das All hält (78). Er aber ist [auch der kunstreiche Bildner des Ganzen. Er ist] es auch, der den Göttern, den höheren unstreitig als er selbst, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieses thun also jene dienenden Gottheiten, die sich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darstellen. Man könnte von ihnen sagen, sie sey'n nicht sowohl göttliche, als gottwirkende; theurgische Naturen, und als theurgisch stellt sich ja mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn also jene vorangehenden Persönlichkeiten [inner-]weltliche Gottheiten sind, so ist der Gott, zu dem sie die Führer und Leiter sind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der *über*weltliche Gott, der Gott, der sie beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg oder im höchsten

I,8,361

Sinne Zeus (80). So hieß in Eleusis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorstellte, der heilige Herold; aber der höchste Priester, welcher den höchsten der Götter vorstellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als solcher geschmückt (81). Der etruscisch-römische Camillus war keineswegs ein jedem Priester ohne Unterschied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftsteller zufolge, der dem Priester des Jupiters dienende Knabe (82). Da also dieser den Zeus selbst vorstellte, so war der Camillus zu ihm in demselben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Ansicht der kabirische Kadmilos zum höchsten Gott ist. Die aufsteigende Reihe verhält sich daher jetzt so: Das Tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht, und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns ist. Die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren [äußeren] Natur; dann Dionysos, Herr der Geisterwelt. Ueber Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber diesen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg (84).

14

Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten sie alle

beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufsteigendes System war die kabirische Lehre (85). Noch weit entfernt aber ist diese Darstellung von jener andern Behauptung, die zuerst Warbuton ausgeschmückt, nach ihm auch deutsche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Mysterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden, alle Vielheit ausschließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit diesem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre schon an sich ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterdienst und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte-Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geschweige an zweitausend Jahre dauern, ohne die Altäre umzustoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Gesellschaft zu erschüttern. Mit der einen Hand erschaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuschen und insgeheim aufklären, den Götterdienst durch Gesetze befestigen, die Frevel dagegen mit Ernst bestrafen, heimlich

I,8,362

den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Gesetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in so manchen Verhältnissen an Betrug gewöhnten [ja des Betrugs sich rühmenden] Zeit vielleicht zusagen konnte, den aber das gerade, gesunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es ist vielmehr alle Wahrscheinlichkeit, daß in den Geheimnissen eben dasselbe, was in dem öffentlichen Dienst, aber nur nach seinen verborgenen Beziehungen, dargestellt wurde, und daß jene von diesem sich nicht mehr unterschieden als etwa die esoterischen oder akroamatischen Vorträge der Philosophen von den exoterischen. Vollends aber jener, nicht alt-, nicht neutestamentlich, nur etwa mahommedanisch zu nennende Monotheismus, dessen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerstrebt dem ganzen Alterthum und der schöneren Menschlichkeit, die sich ganz in dem Ausspruche des Heraklit spiegelt, dem auch Plato Beifall gegeben: Das Eine weise Wesen will nicht das alleinige genannt seyn, den Namen Zeus will es (88)!

15

Eine andere Folge möchte man versucht seyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwischen samothrakischen und alttestamentlichen Vorstellungen, zumal sie weiter fortgesetzt noch auf tiefere Uebereinstimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Bestätigung sehen wollen der älteren von Gerhard Vossius, Bochart und andern ehrenwerthen Forschern gefaßten Ansicht. Nach derselben ist die gesammte Götterlehre des Heidenthums nur Verunstaltung der alttestamentlichen Geschichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Diese also wird für ein Aeußerstes und Letztes genommen, über das keine geschichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn diese Annahme selbst nur willkürlich wäre? Wenn sich schon in griechischer Götterlehre (von indischer und anderer morgenländischer nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteste durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt diese nicht sowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere schon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum sicherer fortleitendes Beet eingeschlossen? Wenn sie,

I,8,363

nach einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltsamer Entartung in Vielgötterei, mit weisester Einschränkung, von jenem Ursystem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfassende Ganze leiten können?

16

Diesem jedoch sey wie ihm wolle, so beweisen jene Vergleichungen wenigstens, daß der griechische Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptische und indische Vorstellungen zurückzuführen ist. Ja wenn die Frage entstünde, welche von den verschiedenen Götterlehren, ob die ägyptische und indische, ob die griechische näher der Urquelle geblieben: der unbefangene Forscher würde kaum anstehen, für die letzte zu entscheiden. In der griechischen Fabel, jener Göttergeschichte, wie sie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, ist es eine unschuldige, fast kindische Phantasie, die, nur gleichsam versuchsweise, spielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzustellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott sind; im ägyptischen und indischen System ist ein ernstlicher Mißverstand, ja ein Dämonisches nicht zu verkennen, ein wie mit Absicht wirkender Geist des Irrthums, der den Mißverstand ins Ungeheure, ja ins Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechische Kraft und Herrlichkeit aufgegangen scheint (91), die Grundbegriffe schon getrübt, nicht in natürlicher Unschuld und Frische erhalten, nimmer, so hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anschlagen mögen, konnten diese Vorstellungen in so lautere Schönheit sich entfalten, nimmer so treu, so arglos, so unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergestalten in ihrer völligen dichterischen und künstlerischen Unabhängigkeit vor uns walten lassen. Wiederhergestellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernst der Geheimlehren. Geschichtlich unzweifelhaft ist, daß auch diese den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäischen Priesterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerst die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derselbe Herodot gibt kurz zuvor eben diese Herleitung der griechischen Götternamen aus Aegypten nur für seine Meinung (93), die um so weniger

I,8,364

Entscheidendes haben kann, da ihm so wesentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeschlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geschichte auf, wenn er die althebräischen Denkmäler kannte, ihm, dessen Aufmerksamkeit nicht entgangen war, daß die ersten bacchischen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelassen (95). Ueber die Geheimnisse Samothrakes äußert er sich entschieden, die Insul habe sie von den Pelasgern empfangen, welche zuerst dort, ehe mit den Athenern zusammen, gewohnt (96).

17

Der einzige, doch nur scheinbare Grund, der einige Forscher bewegen konnte, die erste Quelle des Kabiren-Dienstes in *Aegypten* zu suchen (97), ist eine besondere Erzählung des jonischen Geschichtschreibers. Zu Memphis sey Kambyses in das Heiligthum des Hephästos gegangen und habe des Bildes nicht wenig gespottet. Denn es sey, wie die phönikischen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Priester zu gehen verstattet gewesen, sey der Frevler gedrungen, und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch sie seyen den Bildern des Hephästos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephästos- und der Kabiren-Bilder mit den phönikischen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phönikiens ebenso gut verstatten, da dieses Land nach ebenso unverwerflichen Zeugnissen zu den ältesten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erste Herkunft des Kabiren-Dienstes möchte also aus jener Geschichte nichts zu schließen seyn. Um so merkwürdiger ist an sich die Erzählung, in Pygmäen-Gestalt habe man die Kabiren zu Memphis gesehen. Wie reimt sich diese Gestalt, wir wollen nicht sagen mit jener Vorstellung, nach welcher Hephästos der höchste Gott sowohl des kabirischen als des ägyptischen Systems ist und alle anderen Götter nur Ausflüsse von ihm; wie reimt sich eine solche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren so allgemein beigelegt wird? Einer der älteren Untersucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung

hinwegräumen (100), unthunlich schon darum, weil unzweifelhafte Spuren sind, daß dieselben Götter auch außer Aegypten

I,8,365

zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorstellungen, wie bei dem Dichter, trägt der Greis Anchises die vaterländischen Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigstens der Kleinheit dieser Bilder, die Gottheiten darstellten, welche mit kabirischen zunächst verwandt waren. Man könnte versucht seyn zu sagen: die ersten Kabiren wenigstens seyen alle dienende Gottheiten und darum wie der etruscisch-römische Camillus als Knaben gebildet worden. Aber Knaben sind keine Zwerge. Angemessener ist Folgendes, zumal es auf einer Vorstellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die ältesten der Wesen wurden sie nothwendig in ehrwürdiger Gestalt und als Alte gedacht; [als dienende Wesen aber oder] als Camille jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoloplastik wußte diese streitenden Begriffe nur in der Gestalt von Zwergen zu vereinigen. Freilich ist dabei anzunehmen, was sich indeß auch sonst rechtfertigen läßt, daß nur die ersten Kabiren in solcher Gestalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephästos, nur sofern selbst Hephäste, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengestalt zu sehen. Außerdem glauben wir, einen, der menschlichen Einbildungskraft auch sonst gewöhnlichen, zumal wieder an altdeutsche und nordische Vorstellungen erinnernden Zug darin zu finden, diesen nämlich, große aber mehr zauberische als natürliche Kräfte mit der Zwergengestalt vereinigt zu denken. Hat doch schon einer alten nichts weniger als geradezu verwerflichen Ableitung zufolge unser deutsches Wort Zwerg [im Altdeutschen Tuwerg] das griechische Theurgos zur Wurzel, und demnach vom Ursprung her die Bedeutung eines zauberkräftigen Wesens. [Wer denkt nicht an die kunstreichen, auch in dieser Beziehung hephästischen Zwerge der nordischen Heldensagen?] Auch an unsere Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unser wackerer Landsmann Georg Agricola viel Treuherziges zu erzählen weiß; denn auch sie sind ja so zu reden Söhne des Hephästos, die mit Metallen Verkehr haben und sogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Gestalt von Pygmäen gerade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden ist, so könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung

I,8,366

als Riesen gedacht werden (105), nicht auffallen, wenn unter den, wie es scheint, noch kleiner gedachten, Idäischen Daktylen (106) auch Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der ältesten Kabiren [später] sich in die herrlichen Gestalten der Dioskuren verklärt (107).

18

Auf den Begriff zauberischer, theurgischer Kräfte führt also auch die Angabe ihrer Gestalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren gemeinschaftlichen Namen ausgedrückt sey, möchte zuletzt Untersuchung verdienen. Hierüber jedoch ist unter allen Forschern fast Eine Meinung. Den Begriff der mächtigen, der starken Götter drücke der Kabiren-Name aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräischen Worts. Alle anderen Bedenklichkeiten gegen diese Erklärung (108) überwindet beinahe das Eine, daß eben diese Götter immer und überall, zusammen und auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Dennoch was bürgt dafür, daß eben dieser Begriff durch das Wort Kabiren ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundlose Zweifel, daß eigentlich nur die höheren Götter des kabirischen Systems die Großen genannt worden (110). Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um sich durch die erste Aehnlichkeit hinreißen zu lassen. Von selbst drängt uns die Untersuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in

Einem Bilde zusammen zu fassen. Die ersten Kabiren also waren magische oder bestimmter zu reden theurgische, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun stehen auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magischen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet also eine das Tiefste mit dem Höchsten verbindende Zauberkette. Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden. Wie nicht die Erscheinung Eines Dioskuren, wie nur das Zeichen der zwei vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend ist, so sind die Kabiren nur zusammen die großen heilbringenden Götter und werden nicht einzeln, sondern nur gemeinschaftlich verehrt (112).

I,8,367

Also den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magisch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinschaftliche Natur ausdrücken sollte. Hätte man nun für den gegebenen Begriff den Namen zu erfinden, so wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, sobald man denselben [nicht, wie gewöhnlich, von dem hebräischen Kabbir, das nur *Stärke*, und auch dieses nicht einmal sicher bedeutet, sondern] von einem andern Worte derselben Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in sich schließt (113).

19

Wird nun schon durch das genaue Zusammentreffen von Wort und Sache diese Erklärung die wahrscheinlichere, so erhebt sie zur Gewißheit eine unerwartet aber um so beständiger hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, also ein zusammengehöriges Ganzes von Göttern, findet sich bei den alten Etruskern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber sie alle zusammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Uebersetzung des Kabiren-Namens ist, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeschrieben wird. Es waren ihrer sechs männliche und sechs weibliche Wesen, außer diesen aber, dem sie gemeinschaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geschlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Wesen widernatürlich beide Geschlechter vereinigt waren, sondern daß jede Persönlichkeit oder, so zu sagen, jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), so entdeckt sich auch hier wieder jene kabirische, sich in Jupiter als Einheit auflösende Siebenzahl (117). Verschiedene Götter, waren sie doch zusammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuscerland hatten, wie geschichtlich bekannt ist, Pelasgische Pflanzer ihre Götter gebracht, an Laviniums Küste schiffte Aeneas die trojanischen Penaten aus, [die nur eins sind mit kabirischen Wesen]. Und von eben diesen tuscischen Göttern versichert Varro, Complices sey'n sie genannt worden, weil sie nur miteinander leben und miteinander sterben können. Unmöglich wäre, zu diesem Ausdruck etwas hinzuzusetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und so

I,8,368

wird hinwiederum die erforschte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirensystems, ein Zeugniß unserer zuerst aus der Folge dieser Götter entwickelten Erklärung. Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. In diesen

Ausdrücken freilich wurde sie dort, in Samothrake, schwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimnisse mehr die Absicht, sich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufschluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgische Mittel dieser Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als solche auch verehrt. Nicht abwärts, in die sichtbare Welt herein, aufwärts erstreckte sich dieser Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und, wie die alte Inschrift sich ausdrückt, dem Heer der oberen Götter *gesellt* (119). In *dem* Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergesängen heißen, wie Sokrates sagt, das Kind in uns müsse immerfort beschworen und wie mit Zaubergesängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei sey (120). Von der einen Seite ganz auf die Gesinnung und das Leben sich hinrichtend, mochte die eigentliche Lehre von der andern ganz versinnlicht werden, wahrscheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Gestirne darstellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ sich erfinden als die unauflöslich verbundene Bewegung dieser Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zusammensturz des Ganzen, von denen aufs eigentlichste zu sagen ist, daß sie nur zusammen geboren werden und nur zugleich miteineinander sterben können! Vieles (doch wissen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, manches (ein Schicksal vieler höheren und besseren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche

I,8,369

Verhüllungen sie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerstörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der ursprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums.

20

Nicht ganz unwürdig aber schien der Feier dieses Tages der Versuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthseln. Denn Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wiederhergestellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwicklung gefolgt ist: immer gehen diese Nachforschungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigen aber bleibt das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt. In den spätern Zeiten römischer Kaiserherrschaft wurde der einst heilige Name der Kabiren durch Schmeichelei entweiht; auf Münzen erscheinen nicht bloß die Brustbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umschrift kabirischer Gottheiten (112). Uns wäre die schönste Anwendung des Namens in dem Augenblick verstattet, da er zugleich an jenes kabirische Bündniß erinnert, durch welches erst die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erstrickt worden eines wahrhaft typhonischen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entsittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künstlichere Wendung stößt das einfache Gefühl von sich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen, und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang dauerndes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einstimmen.

[I,8,370]

Anmerkungen.

Jeder, der nicht Fremdling ist in Forschungen dieser Art, wird, auch unversichert, von selbst glauben, leichter und angenehmer hätte der Verfasser den Stoff der folgenden Anmerkungen in den Text selbst verarbeitet, als nun von ihm ausgeschieden. Aber etymologische Forschungen, und solche, bei denen es auf Vergleichung von Stellen und Worten alter Schriftsteller ankommt, eignen sich nicht für einen öffentlichen Vortrag, zumal vor gemischten Zuhörern. Den aus der Sonderung entstandenen Nachtheilen mußte also der Verfasser sich unterwerfen. Zuerst dem, daß manche Behauptungen geradezu aufgestellt worden, die allmählich eingeleitet und aus den einzelnen hieher verwiesenen Untersuchungen Schritt für Schritt entwickelt leichter Eingang finden konnte. Sodann daß die Anmerkungen den Text überschwellen, ja mitunter wohl sich ganz unabhängig von ihm zu machen scheinen. In Bezug auf solche Fälle bemerke ich daher, daß manches angeführt werden mußte, das nicht der einzelnen Erklärung, sondern dem ganzen System von Erklärung zur Stütze dient, das hier zuerst angewendet worden. Einiges mußte insofern über den Text hinaus zu gehen scheinen, das doch wirklich nöthig ist, ihn zu begründen. Wer daher über das Ganze der Ansicht urtheilen will, wird um so weniger umhin können, den Anmerkungen ein eignes Studium zu widmen. Wenn auf die sprachlichen Erörterungen fast zu ängstlicher Fleiß verwendet scheinen sollte, so ist dem Verf. angenehmer, deßhalb getadelt als wegen des Gegentheils gelobt zu werden; denn solche Untersuchungen, wenn nicht mit Strenge und oft peinlicher Sorgfalt getrieben, sind gar nichts.

I,8,371

1) Samothrace - attollitur. Plin. N. Hist. IV, 23 p. 214 ed. Hard. Heutzutag Samothraki: den Mündungen des Hebrus und Lyssus gegenüber, nahe am Eingang des Melanischen Meerbusens. Als älterer Name soll nach Scholl. Apoll. Arg. v. 917 Leukosia von Aristoteles erwähnt werden dí ô† ÓáìïèñXêçò ðïëéôåßu; als solchen geben nebst Pausanias Achaic. L. IV, p. 530 ed. Kuhn mehrere andere auch Dardania an. Ueber die Ursachen des angeblich späteren Namens Samos finden sich abweichende Erklärungen, die sich zum Theil schon durch die homerische Erwähnung widerlegen. Das Wahrscheinlichste hat Strabo gesehen, Geogr. L. X, p. 457 ed. Paris., von der Höhe ihrer Berge haben diese sowohl als die beiden anderen Samos den Namen erhalten, dðåéäx ÓÜìïõò dêÜëïõí ôN œøç Er mochte dabei an óyìá dor. óOìá denken: Bochart, Geogr. S. L. I, c. 8 leitet dieselbe Bedeutung wahrscheinlicher aus morgenländischen Wurzeln ab. Vergl. die Meinung einiger Ausleger zu Genes. 11,4 und Münters Erklärung einer Inschrift, die auf die Samothrak. Geh. Bezug hat, Kopenh. 1810. S. 29. Demnach würde der Name Samos schon den Zeiten angehören, da Phönikier diese Meere durchschifften, und nur der Zusatz thrakische das Spätere seyn, das zusammengezogene Samothrake, das Homer noch nicht kennt (s. die Bemerkung in Hesych. II, p. 1148 ed. Alb. und Virgils Ausdruck: Threiciamque Samon, quae nunc Samothracia fertur) das Allerspäteste. Dieß ist die Meinung der im Text ausgedrückten Stelle des Strabo in Exc. L. VII extr. dêáëåsôï äc ½ ÓáìïèñXêç ÓÜìïò ðñßí· Der Grund des Namens Leukosia mag auf sich beruhen, wie des auffallenderen Melite (Malta), den Strabo nennt X, p. 472; Dardania (nämlich insula) ist aber so wenig Name als Electria (tellus) bei Val. Flacc. Arg. II, 431 und hiernach zu beurtheilen Plinius l.c. Callimachus eam antiquo nomine Dardaniam vocat.

2) So meinte namentlich Strato, bei Strab. Geogr. I, p. 49. Die Anschwellung sey durch die einströmenden Flüsse nach und nach bewirkt worden.

3) Der Beiname des Erderschütterers, den Poseidaon in den

I,8,372

homerischen Gedichten führt, und die fortdauernden Wirkungen des unterirdischen Feuers in jenen Gewässern machen eine solche Verbindung glaublich. Seit Menschengedenken (ohngefähr 237 J. v. C. G.) wurde durch dasselbe Therasia von Thera getrennt, kurz darauf zwischen beiden die neue Insul Hiera (die heilige; nach Choiseul-Gouffier jetzt die große Cammeni) unter einer bis nach Rhodos verspürten, vielen Städten Asiens verderblichen Erschütterung emporgehoben, und dieser 46 J. v. C. G. die neue Insel Thia (die göttliche) hinzugefügt, Plin. IV, 23 p. 213; im Anfang des 16ten folgte die kleine Cammeni, im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde in derselben Gegend eine neue Insul von 5 Meilen im Umfang, mit Erdbeben, unterirdischem Donner und Feuer emporgetrieben. Davon Choiseul-Gouffier Voy. pitt. de la Gr. T. I. Missions du Levant T. II.

4) Damals als große Strecken Asiens für immer, andere für eine Zeitlang bedeckt worden, sey'n, so erzählten die Einwohner, auch die Niederungen Samothrakes überschwemmt worden; auf den höchsten Berggipfeln haben sie unter steten Gelübden gegen die vaterländischen Götter Hülfe gesucht. Noch stehen, setzt Diod. Sic. V, 47 p. 357 ed. Wessel. - Bip. hinzu, im Umfang der ganzen Insul Altäre, welche die Grenzen der damaligen Gefahr und der Rettung bezeichnen.

5) Vel importuosissima omnium. Plin. p. 214. Daraus macht Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, p. 32: "absolument sans port" (wahrscheinlich den Zusatz zu erhöhen: la superstition seule engageoit à y aborder), gleich unverträglich mit dem Superlativ, und mit Liv. Hist. XLV, 6: Demetrium est portus in promontorio quodam Samothracae (im Norden der Insul, meint Choiseul-Gouffier T. II, p. 123, wo er noch Spuren des Cerestempels zu erkennen glaubte) und Plut. in Vit. Paul. Aem. c. 26.

6) Dieß zeigt der homerische Ausdruck: dðE PêñïôÜôçò êïñõöÿò ÓÜìïõ ›ëçÝóóçò Il. XIII, 12, der schon erwähnte des Plinius: S. attollitur monte Saoce decem millia passuum altitudinis, auch daß er Name dieses Bergs (Óáùêßò) als Name der ganzen Insul galt, Hesych. hac v. p. 1161. Zu wenig ist uns übrigens von der Naturgeschichte

I,8,373

Samothrakes bekannt. Ob das den Kabiren und der Hekate besonders heilige Zerynthium antrum auf der Insul selbst oder an der Küste don Thracien lag, ist ungewiß, denn auch einige Städte des festen Landes und ihre Gebiete gehörten zu Samothrakien. Lucret VI, 1042. 44: Exsultare etiam Samothracia ferrea vidi - - lapis hic Magnes cum subditus esset. Ob bloß aus samothrakischen Bergwerken (der Insul oder des festen Landes) gewonnenes Eisen gemeint ist, oder Idole, wie Turneb. Adv. L. 20, c. 2 will, oder (wahrscheinlicher) eiserne Ringe, Amulete, Talismane (an Boussolen wird niemand denken), die von dort kamen, ist nicht ganz zu entscheiden.

7) Aber nicht achtlos lauschte der Erderschüttrer Poseidon,
Denn er saß, anstaunend den Kampf und die Waffen-Entscheidung,
Hoch auf dem obersten Gipfel der grün-umwaldeten Samos
Thrakias, dort erschien mit allen Höh'n ihm der Ida,
Auch erschien ihm Priamos Stadt und der Danaer Schiffe.
Il. 13,10.ff. nach *Voß.*

8) Diod. Sic. I, 49. p. 362. 63.

9) Auf die sogenannte Beichte wird daraus geschlossen, daß keiner einen Götter-Ausspruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigste Handlung seines Lebens bekannt zu haben, wie von Lysander gefordert wurde, Plutarch. Apophth. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I, p. 639. Aber eben diese Frage zeigt, daß es Verbrechen gab, die nicht erlaubten, sich den Göttern zu nähern. Hesych. II, p. 293 sagt unbestimmt: Êïßçò jåñå˜ò Êáâåßñùí, ¿ êáèáßñùí öïíÝá, aber alle Umstände, besonders die Eleusinische Strenge, lassen vermuthen, daß nur unverschuldeter Mord der Versöhnung fähig war.

10) Sacram hanc insulam et augusti totam atque inviolati soli esse, sagt der Römer L. Atilius in der

Anrede an die Samothrakier, Liv. l. cit. Sogar der Name bedeute jåñNí íýóïí, ist eine von Diodor III, p. 324 erwähnte Meinung.

11) Diod. L. V, c. 49 extr. Ap. Arg. I, 915 ss. Orph. Arg. 465. Von Odysseus s. Schol. Ap. l.c.

12) Jambl. in Vit. Pyth. c. 28.

I,8,374

13) Plutarch, vit. Al. c. 2, erwähnt ausdrücklich, daß diese Frau ihr ganzes Leben der orphischen und bacchischen Begeisterung ergeben gewesen, ja sogar zu den Klodonen und Mimallonen gehört habe (s. von diesen Creuzers Symbolik und Mythologie Th. III, S. 208 ff.). Ich weiß nicht, ob die Vermuthung schon geäußert worden, daß dieser von der Mutter auf den Sohn, ihm unbewußt, übertragene dionysische Anhauch es war, der den trunkenen Jüngling über den Indus führte.

14) Samothrace, quae libera. Plin. l.c. Der höchste Priester scheint sich als Herr des Landes betragen zu haben, "Obvius - terris adytisque Sacerdos Excipit" Val. Fl. II, 437. 38. Auch der Ausdruck des Livius: Theondam, qui summus magistratus apud eos erat (regem ipsi adpellant) deutet dahin.

15) Liv. l.c. Plutarch, Paul. Aem. c. 26 in., sagt ausdrücklich, den Schutz des Asyls (Póõëßáí) habe Cn. Octavius ihm gelassen, nur vom Meer und der Entweichung ihn abgeschnitten.

16) Tacit. Ann. II, 53 extr. Die Verfolgung des Mithridates versäumte über der Einweihung in Samothrake der römische Befehlshaber Voconius, Plut. in Luc. c. 13. Mehr in Forschungs- als Einweihungs-Absichten hatte sich dort auch der große Gelehrte M. Terentius Varro umgesehen, Anm. 112.

17) Plinius in der unten (Anm. 46) angeführten Stelle.

18) Dahin gehört der Dienst der Knaben am Altar, die Einweihung auch der Kinder, Donat. ad Terent. Phorm. Act. 1. Sc. 1: Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace a certo tempore pueros initiatos. Vgl. Meursii Eleus. Opp. II, p. 502.

19) Münter setzt die auf samothrakische Weihen sich beziehende Inschrift mit guten Gründen ans Ende des zweiten oder ins dritte Jahrhundert. Die unbedingte Aufhebung der Mysterien überhaupt erfolgte bekanntlich erst unter Theodosius, Sainte-Croix p. 501.

20) Dasselbe äußert Choiseul-Gouffier II, p. 123.

21) Schol. Apoll. Arg. v. 917.

22) Ob zufällig oder aus irgend einem Grund setzt Creuzer II, 294

I,8,375

den Axiokersos vor der Axiokersa. Kaum erkennt man noch die Stelle bei Sainte-Croix p. 27. In der Hauptsache ist sie oben nach den Pariser Scholien gegeben, welche zeigen, daß auch die Auslegung der Namen des alten Geschichtschreibers ist, nicht des Scholiasten. Ueber den Geschichtschreiber Mnaseas sind ausführliche Nachweisungen in Gerh. Voss. de Hist. gr. Opp. IV, p. 96[b], die auch in Bezug auf die gegenwärtige Untersuchung verfolgt zu werden verdienen.

23) Den Verfasser der Recherches sur les Cabires in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, obwohl dessen Erklärungen aus dem Griechischen auch Sainte-Croix p. 27 wiederholt, wird niemand zählen; der würde selbst dem Herodot widersprechen, welcher versichert, alle griechischen Götternamen, mit wenigen Ausnahmen, kommen von den Barbaren her.

24) Zoëga de Or. et Usu Obelisc. p. 220 Not.

25) Die Argonauten bei beiden Dichtern suchen die samothracischen Weihen, um glücklicher zu schiffen, lästig wär' über eine so bekannte Sache Stellen zu häufen. Personen, die Stürmen entkamen,

hingen in S. Votivtafeln auf, wie das bei andern Gelegenheiten oft wiederholte Wort des Diagoras zeigt, dem man auch Schuld gibt, die kabirischen Geheimnisse veröffentlicht zu haben, Cic. d. n. D. III, 37.

26) S. Münters ang. Schr. S. 14 vgl. mit Jacobs über die Memnonien, Denkschr. der Akad. 1809. S. 18.

27) Auf Thasos, der Samothrake nordwestlich zunächst liegenden Insul, sah Herodot einen Tempel des Herakles, erbaut von den nach der entführten Europa ausgegangenen Phönikiern, "wohl fünf Menschenalter vor dem griechischen Herakles, des Amphitryons Sohn", L. II, c. 44, dort bewunderte er noch die Goldbergwerke, welche die Phönikier unter Thasos, von dem die Insul benannt wurde, zuerst eröffnet hatten, L. VI, c. 47.

28) L. III, c. 37.

29) Die Unsicherheit etymologischer Erklärungen, zumal der Götternamen, kommt hauptsächlich davon, daß jede Gottheit gar mancher und sehr verschiedener Eigenschaften fähig ist. Es müßte sonderbar zugehen, wenn die Etymologie nicht irgend eine Bedeutung jedes Namens herauszubringen

I,8,376

wüßte, die mit irgend einer Eigenschaft der Gottheit übereinstimmte. Nöthig vor allem also ist, daß der Forschende den Grundbegriff einer Gottheit, gleichsam die Wurzel aller ihrer Eigenschaften, kenne: sonst werden ihm vielleicht Herleitungen in Menge zuströmen, deren keine eine eigentliche Ueberzeugung mit sich führt, indeß er die wahre, auch wie sie ihm gleichsam von selbst sich darbietet, vorübergeht, weil ihm für den daraus sich ergebenden Sinn der Begriff mangelt. Diese Grundbegriffe werden aber nur durch die Stelle bestimmt, welche jede Gottheit im allgemeinen Göttersystem einnimmt: wer also von diesem nicht wenigstens die Grundzüge erkennt, würde nur rathen und aufs gerathewohl versuchen, aber ohne zu irgend einer Gewißheit zu gelangen, noch häufigen Fehlgriffen zu entgehen. So wenn Bochart den Namen Axieros aus dem hebräischen õøà éåàà, Achsi-Eres, *Mein ist die Erde*, erklärt, so ist dieß freilich leicht genug, aber im Grunde sind wir damit nicht mehr gefördert, als der Grieche, wenn er in seiner ÄçìÞôçñ eine ÃçìÞôçñ, Erdmutter, suchte. Ceres ist wohl auch die Mutter Erde, aber dieß ist ein abgeleiteter, nicht der ursprüngliche Begriff. Begnügt man sich aber vollends mit allgemeinen Begriffen, wie magnipotens, perfecte sapiens u. ähnl., wo ist noch einige Sicherheit der Erklärung, wo noch eine Spur der Bestimmtheit und Schärfe, die wir in allen Begriffen des Alterthums antreffen? Daß man die Sprache, in welcher etymologisirt wird, nicht bloß aus Wörterbüchern, sondern aus den Quellen und von den ersten Wurzeln her kenne, sollte sich von selbst verstehen. Aber auch damit ist nicht auszureichen, ohne die noch feinere Kenntniß dessen, was die Grammatiker die proprietatem verborum nennen; denn es kann manchem Wort eine Bedeutung sehr zufällig oder doch nicht in dieser besondern Beziehung zukommen, in welcher sie ihm der gegenwärtigen Erklärung nach beigelegt wird. Nützlich, ja nöthig wird auch dem etymologischen Erklärer von Götternamen seyn, auf die Analogie der Eigennamen in derselben Sprache zu achten, aus der erklärt wird. Inwiefern ich nun selbst diesen Voraussetzungen und Forderungen in den folgenden Erklärungs-Versuchen genügt, mögen Kenner beurtheilen.

I,8,377

30) Bochart Geogr. S. L. I, c. 12 erklärt dieses Wort aus dem hebräischen åçà, wobei er für sich hat, daß es wirklich zur Zusammensetzung von Namen gebraucht worden, wie in Achasias 1 Reg. 22,40. Wäre von Einem Namen die Rede, so möchte es hingehen, aber für drei ist der Begriff zu beschränkt. Weit eigentlicher scheint das Wort ùçà, welches in Verbindung mit dem Namen jenes alttestamentlichen Perserkönigs Achas-Weros Esth. 1,1, aber auch in andern Zusammensetzungen, wie in íéðkøãùçà Esth. 8,9 und ibid. v. 10 íéðøúùçà, vorkommt, wo es nur eine Bezeichnung des Amts, der Würde oder der

Trefflichkeit überhaupt seyn kann. Man beruft sich deßhalb auf das persische saE, dignitas, majestas, wobei es denn wohl vorerst bleiben mag.

31) Die hebräische Wurzel ùøé hat zwar gewöhnlich die Bedeutung des Besitzens (zumal durch Erbschaft); auch diese wäre nicht zu verschmähen. Allein die Stellen Prov. 20,13. 30,9, wo es den Gegensatz vom Sattseyn bildet, Gen. 45,11, wo das Passivum die Bedeutung hat: durch Mangel verzehrt werden, sind hinlängliche Beweise, daß es die Bedeutung der verwandten Wurzel ùåø (wovon ùéø paupertas, egestas) theilt, und der Begriff des Mangels, des Hungers der erste ist, dem der des Ansichziehens, Festhaltens, Besitzergreifens erst folgt. Hebräisch geschrieben würde demnach der Name ùBøLØiŒç'àÇ heißen, welches nach der bei Uebertragung von Eigennamen immer beobachteten gelinderen Aussprache buchstäblich Achsieros lautete. Und so wär' es denn am Ende wohl gar der Name Achas-Weros selbst, nur nach einer andern Mundart. Lud. de Dieu in Annot. ad Esth. 1,1 wollte diesen aus dem schon angeführten persischen saE und dem Wörtchen iË erklären, das im Persischen bedeute, was im Arabischen ÌÃ , also dominus majestatis; vielleicht vergaß er in dem Augenblick, daß er ein hebräisches Wort vor sich hatte, denn die Endsylbe os mit Hyde Hist. rel. vet. Pers. (Ed. Ox. 2dae) p. 43 wirklich für die ins Hebräische aufgenommene griechische Endigung zu halten, wird schwerlich jemand geneigt seyn. Andere nicht genügendere

I,8,378

Erklärungen wird man in Simonis Onomast. V.T. p. 579 finden. Die Sylbe os gehört unstreitig zur Wurzel und diese kann nur LøŽå seyn, gleich dem arab. tiË concupivit, avidus fuit, avide voravit aliquid de cibo. Die andere Bedeutung von ùøé, possedit, findet sich nach einer sehr gewöhnlichen Theilung in der anderen entsprechenden Wurzel kiË. Die beiden Namen sind also gleichbedeutend und LBøéŒ dieselbe Form mit LBøåŒ. Eine dritte auf die Wurzel ùåø deutende Form ist das abgekürzte LøŒLÔç—àÂ Esth. 10,1. Zum Namen eines Perserkönigs konnte das Wort ohne Rücksicht auf seine Bedeutung eben dadurch werden, daß es Name einer Gottheit war, denn von Göttern nahmen die Perserkönige häufig ihre Namen an, s. Golius ad Alferg. El. astr. p. 21 Herbelot Bibl. or. voc. Baharam. Aber wie? von einer weiblichen Gottheit ein männlicher Königsname! Warum nicht? Zunächst wegen der Geschlechts-Zweideutigkeit aller Gottheiten, vermöge der weibliche Gottheiten wohl auch männlich gedacht wurden. Man erinnere sich an den cyprischen EÁõñüäéôïò, Creuzer I, 350, den altitalischen Almus Venus, Creuzer II, 431, den Münzkennern nicht fremden Deus Lunus, und, was hieher vielleicht die nächste Beziehung hat, den Cerus manus der saliarischen Gedichte, der als männlicher Stellvertreter der weiblichen Ceres nicht zu verkennen ist. Joseph. contr. Ap. L. I, p. 449 ed. Haverc. erwähnt unter den Königen von Tyrus einen Astartus, was wohl nicht statt Abdastartus seyn kann, da ein anderer dieses Namens kurz zuvor erwähnt wird. Wie aber ein in den kabirischen Mysterien gebräuchlicher Göttername Name eines Perserkönigs seyn konnte, diese Frage gehört in ein ganz anderes Gebiet von Untersuchung. Vgl. inzwischen die 113te Anm.

32) Merkwürdig ist in dieser Beziehung gewiß folgende Genealogie von Begriffen in der hebräischen Sprache. äáà desideravit, concupivit, áà, pater (also die väterliche, urhebende Kraft), ïåéáà, pauper, egenus. Daß wir in der von EÁîßåñïò gegebenen Erklärung vom Begriff des Hungers unmittelbar zu dem der (schmachtenden) Sehnsucht übergehen, kann dem nicht auffallen, der weiß, daß unser jetzt edleres deutsches Schmachten ursprünglich (wie noch im Niederdeutschen und in

I,8,379

einigen Zusammensetzungen) mit Hungern ganz gleichbedeutend war, und Schmacht (ein altes Wort)

Hunger ist. S. Adelung.

33) S. Grotius de ver. rel. chr. L. I, §. 16 not. 15. Solche Völker waren außer den Morgenländern die alten Deutschen, die gallischen und die slavischen Völkerschaften. Von den Athenern s. Aul. Gell. III, 2.

34) Pausan. Arcad. VIII. 9 p. 216: Ìáíôéíå™óé äÝ dóôé - êár ÄÞìçôñïò êár Êüñçò jåñüí. ð™ñ äå díôá™èá êáßïõóé, ðïéïýìåíïé öñïíôßäá, ìx ëÜèw óößóéí Pðïóâåóè Ýí. Pindar Nem. XI, 7 nennt die Hestia ðñ§ôáí Èå§í, doch nur wie es scheint in Bezug auf die Trankopfer, nach dem vom Schol. angeführten Sophokleischen Bruchstück ¯ ðñ§ñá (ðñþôá) ëïéâÿò FÅóôßá, womit Cic. de n. D. II, 27 zu vergleichen ist und Schol. Aristoph. Vesp. 842 EÅí ôásò óðïíäásò PöE FÅóôßáò Tñ÷ïíôáé. Aber eben dieses, daß ihr in den Prytaneen und auch sonst die Trankopfer zuerst ausgegossen worden, deutet wie die so allgemeine Redensart PöE FÅóôßáò (vom ersten Anfang) dahin, daß ihr Begriff mit dem der ältesten Natur vermischt war.

35) Hymn. in Cer. v. 122, wo Wolf mit sicherem Gefühle jetzt Äçþ wiederhergestellt hat. Kein erfreulicher Name wie der von Ruhnkenius vorgeschlagene Äùñßò (die Geberin) oder in demselben Sinn das von einigen beibehaltene Äþò kann dort stehen, so wenig als ein bekannter oder völlig erdichteter. Äçþ war der geheime Name der Ceres, der in Demeter verborgen war. Daß Deo für Devo ist, wie Dia für Diva, kann mit Sicherheit angenommen werden.

36) Von äåã languit, woher , úBãš (das der zischenden Aussprache des ú final. zufolge mit Äþò ganz gleichlautete, wenn diese Form nur sonst beglaubigt wäre) languor, praesertim muliebris und éåã languor ex morbo. Ganz entsprechend unserem deutschen Sucht, wovon Wachter Gloss. germ. "Sucht a) morbus v. c. Mondsucht, Fallsucht. b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates". Ðüèv ìéíýèïõóá heißt die der Tochter beraubte Ceres Hymn. v. 305., die von Sehnsucht

I,8,380

schmachtende, denn schmachten ist consumi, tabescere, sive inedia, sive siti, sive desiderio, Wachter Gloss. h.v. Die Etymologie von áåè, bonus, die Ignarra ad hymn. 122 versucht, entbehrt nach der frühern Bemerkung (35) aller Wahrscheinlichkeit.

37) Herodot. II, 123.

38) Ôï˜ò íåêñï˜ò EÁèçíásïé Äçìçôñåßïõò dêÜëïõí ô' ðáëáéüí. Plut. de fac. in o. l. Opp. IV, p. 546.

39) Nämlich úBáBà; eine Bedeutung, die der Genealogie Anm. 32 noch beigefügt werden kann.

40) - - - neque enim Cereremque Famemque
Fata coire sinunt. -

Ovid. Met. VIII, 785.

41) Aeschyl. Eum. 145 ãñásáé äáßìïíåò oppos. ô² íÝv èå² (dem Apollo) ib. und ôïsò íåùôÝñïéò èåïsò v. 157.

42) Âïýâñùóôéò Callim. Hymn. in Cer. v. 103. vergl. Iliad. XXIV, 532, wo Heyne (VIII, 707) "Famem suum fanum habuisse memini lectum". Daß der Name Erysichthon selbst bedeutend ist und vielleicht an die gleiche Wurzel mit Axieros erinnert, wollen wir nicht einmal behaupten.

43) Zenob. Cent. II, Prov. VI: Tðëçóôïò ðßèïò ëÝãåôáé ï£ôïò dí]äïõ åqíáé ïšäÝðïôå ðëçñïýìåíïò, ðÜó÷ïõóé äc ðåñr ášô'í áj ô§í PìõÞôùí øõ÷áß. Die Töchter des Danaus sollen die Thesmophorien aus Aegypten gebracht und darin die Pelasgischen Weiber unterrichtet haben, Herodot. II, 171.

44) Excerpt. ex Damasc. de princ. in Wolfi anecd. graec. T. III, p. 259: Óéäþíéïé äc êáôN ô'í ášô'í óõããñáöÝá (Å¡äçìïí) ðñ' ðÜíôùí ×ñüíïí ›ðïôßèåíôáé, êár ÐÏÈÏÍ êár EÏìß÷ëçí. Die *Zeit* hat hier offenbar dieselbe Bedeutung wie Zeruané akherené, die Zeit ohne Grenzen, im Parsischen System. Weil die Götter in einer Folge hervortreten, sind sie selber nur Kinder der allgewaltigen Zeit. Nach einem merkwürdigen Bruchstück ebenfalls bei Damasc. l.c. wurde diese Zeit ohne Grenzen als das an sich

I,8,381

Gleichgültige (Indifferente) betrachtet, das eben darum alles ist; obwohl als solches nur mit dem Verstand, nur im Denken zu fassen (dieß ist der Sinn des ô' íïçô'í Rðáí êár ô' ½íþìåíïí, welches in der Folge durch ½ PáéÜêñéôïò öýóéò vollkommen erklärt wird). Aber diese selbe Zeit ist in ihrem Wirken das Setzende aller Verschiedenheit, oder, wie es in einer persischen Urschrift ausgedrückt wird: "der wahre Schöpfer ist die *Zeit*, die keine Schranken kennt, nichts über sich hat, keine Wurzel, ewig gewesen ist und ewig seyn wird". S. Zend-Avesta von Kleuker Th. III, S. 55 Anm. In unserer Sprache also würden wir sagen: die Zeit ohne Grenze ist das, in welchem nach alter Parsen-Lehre die Einheit und die Verschiedenheit selbst als Eins gesetzt sind. Darnach muß erklärt werden, wenn das Hervortreten der Verschiedenheit in jener Stelle als eine äéÜêñéóéò erklärt wird, dî ï£ (ôï™ ½íùìÝíïõ) äéáêñéèýíáé (öáór) êár èå'í Pãáè'í êár äáßìïíá êáê'í ~ ö§ò êár óêüôïò ðñ' ôïýôùí (scil. äáéìüíùí –íôá). Daß diese Zeit ohne Grenzen kein summus Deus ist, wird jedermann, der den Begriff versteht, mit Tychsen, Comment. Soc. Gott. Vol. XI, p. 130, gegen Anquetil und Kleuker behaupten. Selbst ein principium superius kann sie nicht heißen, denn sie geht durch alles hindurch. Aber die bloße Ewigkeit, was man nach jetzigen Schulbegriffen so nennt, ist sie doch auch nicht, so wenig als der Satz: "Ormusd und Ahriman, beide gab die grenzenlose Zeit", nur so viel heißen kann: "Beide sind oder waren von aller Ewigkeit".

45) Euseb. Praep. ev. L. II, c. 10 ineunt. Óýãêñáóéò durch Mischung übersetzt, erweckt leicht einen falschen Begriff. Ich übersetzte es: Zusammenziehung, in dem Sinn, wie zwei Vocale zusammengezogen werden. Auch Verschmelzung wäre gut; das Wort bedeutet überhaupt eine Verbindung, in der das eine durch das andere gemäßigt wird, temperamentum. Ob Ðüèïò für IÅñùò gehalten werden könne, s. Anm. 47. Im Phönicischen war es sicher kein von áäà, das nur *lieben* bedeutet, sondern ein von äå àÈ oder äá˜àÈ abgeleitetes Wort, das hier durch Ðüèïò ausgedrückt wird. Vgl. über die eigentliche Bedeutung dieses Worts Anm. 36.

I,8,382

46) Is fecit Venerem et POTHON et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur. H. N. L. XXXVI, c. 4 p. 727.

47) Weil Varro die dem Kabirensystem zu Grunde liegende Zweiheit als Coelum et Terra ansieht, glaubt Sainte-Croix l.c. p. 29 aus Phaethon den Himmel machen zu können, oder (was doch so einerlei nicht ist) la lumière, qui l'éclaire, dieses sey dann (warum?) Axieros, Venus sey Axiokersa und Pothon (Pothos) oder Cupido der junge Cadmillus. Vorsichtiger drückt sich Creuzer aus II, 303: "Auf jeden Fall war wohl Phaethon kein anderer als der Lichtbringer Axieros (Phthas, Hephästos), und Pothos war der dienende Dämon Eros, wie ihn auch Platon kennt". Gesetzt selbst, der Pothos wäre Eros, so würde er, weil IÅñùò oder nach der alten Form IÅñïò doch am Ende von derselben Herkunft mit EÁîßåñïò seyn möchte, immer natürlicher in diesem Namen als in Kadmilos gesucht. Insoweit ist die Bedeutung von IÅñùò Cupido, nur eine Bestätigung der von EÁîßåñïò gegebenen Erklärung; die Begriffe des Sehnens, Verlangens, Begehrens sind die einzigen, welche bei übrigens so verschiedenen Gottheiten den Gleichlaut der Namen erklären können. Aber dem Sprachgebrauch nach ist Ðüèïò sehr bestimmt von IÅñùò unterschieden. Den eigentlichen Begriff des ersten zeigt die obige Anführung aus Hymn. in Cer. und eine größere Zahl von Nachweisungen bei Creuzer. ad Plotin. de pulcrit. p. 213. Ðüèïò ist Sehnsucht nach einem verlorenen oder doch jetzt abwesenden Gut. Wie Ðüèïò sich auf Vergangenheit bezieht, so GÉìåñïò auf das Gegenwärtige, Anwesende (s. Plat. in Cratyl. p. 304 Bip.); IÅñùò ist das erste Entbrennen, die Begierde, die dem Besitz vorausgeht, also nach dem noch Zukünftigen strebt (vgl. den Sprachgebrauch in Plat. Sympos. ¿ñÒôå åk ôïýôïõ dñÒôå, p. 208 Bip. u.a.), darum paßt der Begriff Ðüèïò unter den samothrakischen Gottheiten nur auf Ceres, denn sie allein schmachtet oder sehnt sich nach

einem Verlorenen, es sey nun die Tochter oder vielmehr der Gott, den sie wie Isis sucht. Jedes Sehnen irgend einer Natur, auch dieses erste und uranfängliche deutet nach alter Lehre auf ein vormaliges Einsgewesenseyn

I,8,383

mit dem, wornach sie sich sehnet (vgl. die auch von Creuzer angef. Worte des Aristophanes in Plat. Sympos. p. 204). Auch jene erste Natur ist nur durch eine vorhergegangene Scheidung in jenen Zustand der Einsamkeit, also des Mangels, der Bedürftigkeit, gesetzt worden, in dem sie als Sehnsucht erscheint. Aber nicht weniger im Kunstbegriffe war Ðüèïò von IÅñùò unterschieden. Wenn auch nach Creuzers Bemerkung (ad Plot. p. 214) späterer Sprachgebrauch den Unterschied weniger genau beobachtet haben sollte, so hatte der samothrakische Pothos des Skopas seinen Namen vom Ursprung her, und damals gewiß war mit Pothos ein ganz anderer Kunstbegriff verbunden als mit IÅñùò. Beweis die Erzählung des Pausanias, Attic. C. XLIII, p. 105. In Megara sah man von der Hand desselben Skopas drei Werke, Eros, Himeros und Pothos, von denen gesagt wird: ånäç äéáöïñÜ dóôé êáôN ôášôN ôïsò “íüìáóé êár ôN hñãá óößóéí, eine Brachylogie, die nur so aufzulösen ist: "Es sind Gestalten, verschieden (gebildet) nach den einem jeden zukommenden Werken, die sich ihren Namen gleich und auch so (verschieden) wie diese verhalten". Die in den drei Gestalten gedachte Fortschreitung konnte keine andere seyn, als die oben angegeben worden. Beweis genug, daß die drei keine bloßen Eroten oder Cupidines waren, die der tändelnde Geschmack auch da sieht, wo sie nicht sind. Die dritte Gestalt, die nach dem verlorenen Gegenstand schmachtende Sehnsucht, kann man sich auch hier kaum anders als weiblich denken. Dem sey wie ihm wolle, verschieden waren übrigens die beiden Reihen. Der von Plinius erwähnte Pothos bildete mit Phaethon und Venus gerade ebenso eine plastische Trilogie, wie der von Pausanias mit Himeros und Eros ein zusammengehöriges Ganze ausmachte. Der Pothos bei Plinius wird bestimmt durch die Vorstellungen der Venus und des Phaethon, samothrakischer Gottheiten, mit denen er ein Ganzes bildet; der bei Pausanias durch Himeros und Eros, mit denen er Einen Kunstkreis erfüllt. Die Trilogie bei Pausanias scheint, ganz aus dem Geiste des Meisters gekommen, ein künstlerisch-freies Spiel gewesen zu seyn, ob ihn gleich vielleicht nicht der spitzfindige Gedanke, die Abstufungen einer bloßen Empfindung darzustellen, sondern

I,8,384

etwas Poetischeres und Symbolischeres begeisterte. In der andern hatte er sich freiwillig an etwas Gegebenes gebunden, er wollte nicht eine Venus überhaupt, sondern eine Venus mit der bestimmten Vorstellung der samothrakischen, so nicht einen Pothos überhaupt, sondern die Gottheit bilden, welche in Samothrake als Sehnsucht verehrt wurde. So weit also, aber gewiß nicht weiter, waren die beiden Pothos verschieden.

48) Ceres nämlich ist das hebr. ùøç, Kersa nur das chald. àùøä. Daß Ceres nichts anderes als das hebr. Cheres ist, läßt sich kaum bezweifeln, wenn man auch nur die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts und der davon abstammenden kennt, LøŽç˜ aravit, LøŒçÊ sata, Es. 17,9. arab. èTæjäY, cultura fundi, aratio, satio, ager, satum. Wer die sonst versuchten Ableitungen kennen lernen will, findet sie in Villoison Eclaircissements zu Sainte-Croix p. 523, bei Ignarra ad hymn. Cer. 122, auch bei Creuzer IV, 338, der eine morgenländische Wurzel erwartet für Ceres, so wie für das alte nach Varro für creo gebrauchte cereo, wovon Cerus manus, das Festus durch creator bonus erklärt.

49) Spanhem. ad Call. hymn. in Cer. 113. Creuzer IV, 10. 236. 253. Bei Euripides, Phoen. 689, heißen Ceres und Proserpina die äéþíõìïé èåáß.

50) Diese den aramäischen Mundarten ganz gewöhnliche Bedeutung des Worts ùøç wurde bei den bisherigen Anwendungen auf Erklärung des Ceresnamens übersehen, vielleicht weil sie im Hebräischen seltener ist, denn daß sie auch dieser Mundart nicht fehlt, zeigt Esai. 3,3, und der Name Thal der Charasim Neh. 11,35. 1 Par. 4,14, wo beigesetzt wird, "denn sie waren Charasim", d.h. Zauberer (s. Sim. Onom. p. 166), etwa wie die wegen Wahrsagekunst berühmten Einwohner von Telmessos und die wegen Zauberei berüchtigten Männer und Weiber Thessaliens. Aus Esr. 2,59. Neh. 7,61 lernen wir den Namen eines Orts àùøç ìè kennen in Chaldäa, wo auch der mit Axieros gleichlautende Name vorkommt (Dan. 9,1). Gewöhnlich

I,8,385

erklärt man Tumulus arationis, sehr flach; ich zweifle nicht, daß àùøç hier Eigenname und zwar einer Gottheit ist. Wie der Begriff des Ackerbaus und des Zaubers sowohl in jenem Wort als im Begriff der Ceres zusammenhange, leidet noch eine tiefere Erforschung.

51) Ovid. Fast. VI, 295 ss. Auch in einem Tempel des Peloponnes, Paus. Cor. c. 36 in. Dieß hinderte nicht Bilder der Vesta außer ihrem Tempel.

52) Creuzer III, 455 ff. 533 ff. IV, 247. u.a.

53) Die ursprüngliche Bedeutung des Worts Magia, Magus, ist verloren. Die persische Sprache selbst hat kein Wort, von dem ihr -¿ oder ®Ì¿ abstammen könnte, daher es Hyde für radical erklärt. Ebenso gut könnte aber geschlossen werden, es sey ein der persischen Sprache selbst ursprünglich fremdes Wort. Die arabische mag ihr äoäéVä¿, magum effecit, genommen haben, wo sie will, so zeigt es, wie leicht in morgenländischen Sprachen bei fremden Wörtern die Wurzelbuchstaben sich ändern. Die indische Maja, welche durchaus nichts anderes ist als Zauberin (praestigiatrix), und zwar in demselben Sinn wie Persephone, wird im Persischen ÉÍB¿ geschrieben. S. Langlès Notes zu Recherches Asiat. T. I, p. 219. Hierin also könnte die Hinweisung auf die wahre Bedeutung des Worts liegen.

54) Creuzer IV, 13.

55) Der Beweis hievon wird für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

56) Arnkiel's cimbrische Heyden-Religion I, S. 62: "Alle Zauberey hat in der nordischen Welt von ihm (Othin) ihren Ursprung u.s.w." Aus Snoro Sturles. Chron. Norwag. Ebendas. S. 61 heißt es: "Wenn seine Völker in Nöthen und Gefährlichkeiten waren zu Wasser oder zu Lande, riefen sie seinen Namen an und vermeinten Hülfe von ihm zu haben; deßwegen war er all' ihr Trost". Wegen der Freja, frie, fri, bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die persischen Peris (ÐjÍ) oder Feen.

57) Die Einerleiheit von Osiris und Dionysos weiß jeder aus

I,8,386

Herodot und Plutarch. Die Aehnlichkeit der Züge in den Erzählungen von Osiris und Othin muß jedem auffallen, der auch nur den Anfang von Plut. de. Is. et Os. c. 13, liest: "Osiris, wird erzählt, habe gleich zuerst die Aegypter von der thierischen Lebensweise befreit, indem er ihnen die Früchte gezeigt, Gesetze gegeben und die Götter ehren gelehrt. Darauf habe er das ganze Land, dessen Sitten zu mildern, durchzogen, am wenigsten der Waffen sich bedienend, sondern die meisten mit Ueberredung, Wort, allerlei Art Gesang und Tonkunst gesänftiget". Von Othin sagt Arnkiel S. 63. 62: "Dieß alles hat er ausgerichtet durch Reim und Gedichte, welche Galdrer oder Schaldrer heißen. Daher die Asiatischen Schaldmeister und Runmeister genannt worden. Was er redete, brachte er reimweis für, nach der Tichter Kunst, also daß man ihm mit Lust zuhörete". Zur Vermeidung jedes Mißverstands bemerke ich, daß Odin mit Wodan nicht Einer ist. Diesen bezeichnet der über die Urzeiten unseres Volks glaubwürdigste

Schriftsteller Tacitus mit Recht durch den Merkur.
58) GÁéäçò êár Äéüíõóïò ¿ ášôüò. Plut. de I. et O. c. 28, p. 333.
59) Ib. c. 79: Tñ÷åé (Herodot. II, 123: Pñ÷çãåôåýåé) êár âáóéëå›åé ô§í ôåèíçêüôùí.
60) "Auch das, was die jetzigen Priester mit heiliger Scheu und Umhüllung und Vorsicht äußern, dieser Gott sey Herrscher der Todten und eben der, der bei den Griechen Hades und Pluton genannt wird, stört, weil unvollkommen gewußt, die Mehresten, welche meinen, in und unter der Erde wohne wahrhaft jener heilige Osiris. Aber dieser ist weit von der Erde entfernt, unbefleckt und rein von jeder des Untergangs und Todes empfänglichen Natur". Ebendas.
61) Åšøý÷åé ìåôN ôï™ EÏóßñéäïò. S. Zoëga de obel. p. 305. Dagegen: Fahr' zu Oden! ist eine nordische Verwünschung. Arnkiel S. 66.
62) Creuzer III, 396.
63) Plut. de I. et O. c. 27, p. 333.
64) Es versteht sich, daß das Letzte unsere Meinung ist. Axiokersa

I,8,387

und Axiokersos erbauen zusammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der spätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, sondern überwindet. Dem wäre so, auch wenn der Name blos den allgemeinen Begriff des Zauberers ausdrückte. Doch ist zu vermuthen, nicht Kersos, sondern Kersor sey das ursprüngliche, wie Amilcar im Griechischen EÁìßëêáò lautet, und Barthélemy, Reflexions sur quelques monumens Phéniciens (Mém. de I'Ac. des Inscr. T. XXX, pag. 410) bemerkt: Les Grecs paroissent avoir terminé en ïò les noms phéniciens, qui terminoient en ïñ, par la même raison, que les mots Lacedémoniens terminés en ïñ, avoient chez les autres peuples de la Grèce une terminaison en ïò Ôéìüèåïñ, Ôéìüèåïò, ÌéëÞóéïñ, ÌéëÞóéïò etc. Der Name ÊÝñóïñ aber, oder Êåñóþñ, würde an den ×ñõóþñ des Sanchuniathon erinnern, von dem gesagt wird, er sey der Hephästos, Euseb. Pr. ev. L. I, p. 35 C. Das Letzte nun dürfte nicht irren. Denn die ersten Kabiren alle sind Hephäste (s. §. 12. des Textes und die dazu gehörigen Anm.).Ueberdieß wird hinzugesetzt. ëüãïõò Póêÿóáé (ô'í ×ñõó¦ñ) êár dðväNò êár ìáíôåßáò, wodurch er wieder zum Zauberer wird und Eigenschaften erhält, die dem gewöhnlich sogenannten Hephästos nicht zukommen. Daß er dennoch durch Hephästos erklärt wird, zeigt auf die wahre Bedeutung. Er ist der Feuer-Gott, denn auf jeden Fall hat er mit Feuer zu thun. Er heißt Hephästos, wie der ägyptische Phthas, auch bei Eusebius, III, 11, p. 115, und bei Suidas, T. III, p. 615 voc. ÖèOò, für Vulcan ausgegeben wird, obgleich derselbe Suidas, voc. EÁöèÜò T. I, p. 396, richtiger und unstreitig aus irgend einer alten Quelle sagt: EÁöèÜò. FÏ Äéüíõóïò. ô' P dðéôáôéêüí. - - êár ðáñïéìßá· FÏ EÁöèÜò óïé ëåëÜëçêåí· ƒí äc ÷ñçóìïëüãïò Auch er (Phthas) ist nur Hephästos, inwiefern das männliche oder eröffnende, aufschließende Feuer. Um so mehr Aufmerksamkeit verdient, auch nach Akerblads Widerspruch, was Sylvestre de Sacy, Lettre au sujet de I'Inscription Egyptienne du monument trouvé à Rosette p. 22 ss., behauptet, auf der Inschrift werde Hephästos von Phthas unterschieden, dieser Name sey nicht dem Vulcan

I,8,388

eigen, sondern Name aller Götter (oder doch gewiß mehrerer); und wenn nach der Bemerkung desselben scharfsinnigen Gelehrten das Ó am Ende nicht zum altägyptischen Wort gehört und der wahre Name, wie in der griechischen Inschrift, ÖÈÁ lautete, so dürfte sich statt der mißlungenen ägyptischen Etymologien von Jablonski und La Croze vielleicht eine hebräische anbieten. Nach derselben wäre öèÜ der Eröffner. (ç—ú•tÊ), eine Bedeutung, die mit allen seinen Eigenschaften übereinstimmen würde. Dieses nun auch

darum, weil Zoega u.a. in Axieros diesen vermeinten höchsten Gott des ägyptischen Systems sehen wollten! Dem sey wie ihm wolle, auf Feuer bezieht sich der Name ×ñõóþñ, und so hat wohl Bochart G. S. L. II, c. 2 ganz richtig ins Phönikische zurück übersetzt; nach ihm ist Chrysor øåà ùøç. Da aber ùøç im Sinn von fabricare transitive Bedeutung hat und das eigentliche Wort für Bearbeitung von Metallen ist (Genes. 4,22), so würde øåà ùøç kaum etwas anderes bedeuten können, als der das Feuer selbst hämmert. Wahrscheinlicher also, daß das Wort in diesem Namen seine andere Bedeutung, des Beschwörens, hat. Aber auch so den Namen recht zu verstehen, würde eine Kenntniß erfordert, der geheimeren, auch den Hebräern bekannten, Feuerlehre. Das Wort Ur (wovon unser Ur in Ur-Bild u. ähnl.) ist durchaus verborgeneren Sinns; es ist nicht das äußere Feuer (das LàÅ heißt), sondern das innere, gleichsam was im Feuer das Feuer ist: in solchem Verhältniß stehen øåà und ùà zusammen Es. 50,11. Doch kann, das Wort im angegebenen Sinn genommen, øåà ùøç kaum etwas anderes heißen als Feuer-Beschwörer, Besänftiger, incantator ignis. Die transitive Bedeutung des Worts in diesem Sinn ist zwar durch keine mir bekannte Stelle erweislich, aber øçù, welches nach der in den morgenländischen Sprachen so häufigen Metathesis dasselbe mit ùøç ist, hat wenigstens im arabischen jZm transitive Bedeutung im Sinn von incantare. So in Geograph. Nub. bei Bochart. Hieroz. II, 386. iBz»A ÆAÌÎ‡A ÆËjZnÍ incantant animalia noxia; vergl. die von Castell. Lex. heptagl. II, 1508 angef. Stellen des Koran. Dann wäre ja jener Chores-Ur, Chrysor oder Kersor auch dem Namen

I,8,389

nach gleichbedeutend mit dem Oser-Es, Osiris; ein Name, den man nach so vielen meist auf höchst allgemeine Begriffe hinauslaufenden Erklärungen sehr geneigt seyn könnte für ùà øñà oder nach der wahrscheinlich älteren Schreibung ùéà øñà Feuer-Bändiger, Feuer-Beschwörer zu erklären. Denn die morgenländischen Wörter, die sign. ligandi, haben meist auch sign. incantandi; wegen øñà s. Targ. Jon. Deut. 18,11, wo øá–ç˜ øá•çÊ durch ïéå‹ä• ïéø‹ñÀàÈåŠ ïéø‹a ç—îÀ übersetzt wird. Dieser Erklärung des Osiris Namens kommt die bekannte von Barthelemy sinnreich erklärte phönikisch-griechische Inschrift von Malta gewissermaßen zu statten. S. die Abbildung Pl. I, p. 424, in Mém. de I'Ac. des Inscr., T. XXX. Dort entspricht lin. 2 dem griechischen Äéïíýóéïò das phönik. øñà ãáò, Diener Osers, ohngefähr wie auf dem von Akerblad, Comm. Gott. Vol. XIV, bekannt gemachten Stein Heliodorus durch Diener der Sonne ausgedrückt ist. Von der andern Seite wird ein Theil der Erklärung durch sie zweifelhaft, da Osiris blos als Oser genommen und is als griechische Endigung behandelt ist. Eine andere phönikische Inschrift, die des Basreliefs von Carpentras, enthält dreimal den Namen Osiris, und zwar jedesmal éøñåà Oseri, cum Jod quasi gentilitio, wie in dem hier ganz analogen éð„òÊcšé‹; daß éøéñåà geschrieben sey, ist bloßes Vorgeben von Hug, über den Mythus der alten Welt S. 62 Anm., die Inschrift und Barthélemy, Mém. de I'Ac. d. Inscr. XXXII, p. 728, weiß nichts davon. Auch diese Inschrift führt daher auf Oser zurück und schneidet nur die Möglichkeit ab, auch etwa øñ”àÈ zu lesen, was einerlei Form wäre mit Kabir. Nehmen wir also Oser, Oseri als das Richtige an, so hindert nichts, dieß Wort auch so, schlechthin gesetzt, durch Beschwörer, Bezauberer zu erklären, zumal das hinzudenkliche Hauptwort wieder von derselben Wurzel und der vollständige Ausdruck øñ˜àÆ øñ•àÊ seyn könnte, ligans ligationem (das letzte Wort im Sinn des griech. êáôÜäåóìïò), wie øá–•ç øá•çÊ Deut. 18, 11, welches die samaritanische Uebersetzung wirklich durch øñà øñà ausdrückt. Und wenn jemand damit das Etruscische Aesar in Verbindung setzt, "quod AESAR Etrusca lingua Deus vocaretur", Sueton. in Oct. p. 229

I,8,390

Wolf., könnte man's eben auch nicht unbedingt tadeln. So möchte man sich denn auch für EÁîéüêåñóïò

mit dem einfachen ùøç begnügen. Er wäre fast wörtlich jener Cerus manus Anm. 31 oder Creator bonus; ùøç bliebe in seiner gewöhnlichen Bedeutung als fabricator (Demiurg), die indeß den Begriff von magus nicht ausschließt, so wenig äùøç in der Bedeutung von maga, praestigiatrix den von fabricatrix (rerum natura, Lactant. Epit. 68) ausschließt. Eine Frage ist, wie weit man das Ansehn der beiden Inschriften gelten läßt. Bei der von Malta würde etwas auch darauf ankommen, ob es eingeborne Tyrier sind, deren Namen ins Griechische, oder geborne Griechen, deren Namen ins Phönikische übersetzt worden. Verschiedne Umstände sprechen für das Erste. Dann wär' es eigentlich nur der griechische Uebersetzer, der den Namen Abdasar durch Äéïíýóéïò erklärt hätte. Andere Bewandtniß hat es mit der von Carpentras, dort ist Oseri als Name des Gottes Osiris nicht zu verkennen, das Basrelief selbst enthält ägyptische Vorstellungen, unter diesen den Osiris. Seine Herkunft, ob aus Aegypten selbst oder aus irgend einer der phönikischen Niederlassungen, ist unbekannt, wie sein Alter. Aus welcher Zeit es aber sey, beweist es doch nur, daß man damals den Osiris-Namen durch Oseri vollkommen ausdrücken zu können meinte. Wird nun dieser Schreibung Urkundlichkeit zugestanden, so muß man eben dieselbe auch für die Ableitung von øñà zugeben, und so wäre Oser oder Oseri doch nur der kürzere Name; ×ñõóþñ und Êåñóþñ der vollständigere. Denn was die Wahrscheinlichkeit der zuerst gegebenen Erklärung noch erhält, ist ein anderer aus der Kosmogonie des Phönikers Mochos angeführter Name, ×ïõóùñüò, den entweder dieser selbst oder doch Damascius als den *ersten Eröffner*, Píïéãýá ðñ§ôïí, erklärt, Wolf anecd. gr. III, 260. Hier hätten wir also zum drittenmal jenes bedeutende Or; der seltsamste Zufall müßte walten, wenn nur zufälliger Weise dieses Wort auch wieder den Feuer-Bändiger bedeutete, von dem chald. ñåç, eigentlich propitium, clementem esse, wovon ñàÅç˜, dessen sich die chaldäische Uebersetzung für das hebräische äa–ëÇîÀ bedient, in der bedeutenden Stelle Jer. 4,4: "daß nicht mein

I,8,391

Zorn entbrenne und kein Besänftiger sey" ñàç éäé àìå, und in demselben Sinn Jer. 7,20. Es. 1,30. Vgl. Buxtorf. lex. chald. talm. p. 721. Noch seltsamer, wenn sich zu diesem ×ñõóþñ, Êåñóþñ, ×ïõóþñ, endlich noch Dionysos selbst, mit der gleichen Bedeutung gesellte! Doch davon jetzt nicht. Creuzer IV, 75 Anm. hat schon den ×ïõóùñüò mit dem ×ñõóþñ zusammenzubringen gesucht, so wie mit dem hesiodischen Chrysaor und dem Adj. ÷ñõóÜïñïò, das als Beiwort der Ceres Hymn. v. 4 auf keinen Fall so schnell als von Ruhnkenius u.a. verworfen werden sollte und auch von Wolf beibehalten ist. Weder der Ceres, noch (was häufiger) dem Apollo, II. V, 509. XV. 256, der so viel mit Dionysos gemein hat, noch dem Orpheus (bei Pindar in Villois. Schol. ad L. II. prox. cit.) will es nach der aus griechischer Etymologie genommenen Erklärung "der mit goldenem Schwert" recht zusagen. Es ist eines der alten Wörter, die an die Griechen ohne Kenntniß ihres wahren Sinns gekommen waren, und wurde nur in Folge von Ueberlieferung mit gewissen Gottheiten verbunden. Doch genug der sprachlichen Untersuchungen, um endlich zu fragen, wie denn Dionysos oder Osiris Feuerbeschwörer, Feuerbesänftiger heißen könne, und wie damit der Begriff eines ersten Eröffners zusammenhange? Statt jeder tiefer eingehenden philosophischen Erläuterung stehe hier der uralte Lehrsatz: "Êüóìïò - - ð™ñ Påßæùïí, Qðôüìåíïí ìÝôñá (Euseb. ìÝôñv) êár Pðïóâåííýìåíïí ìÝôñá", Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V, p. 711 ed. Potter. "Die Welt ein ewig lebendes Feuer, das in Pausen (so erkläre ich ìÝôñá subint. êáôÜ) entbrennt und gelöscht wird". Eine Kraft also, die es entzündet (das ist Ceres, Isis, Persephone oder wie man sonst die erste Natur nenne), eine, die es löscht (vgl. Anm. 66), besänftiget und dadurch erster Eröffner der Natur wird, sie in mildes Leben und sanfte Leiblichkeit aufschließend, diese ist Osiris oder Dionysos. Ôï™ ðõñ'ò êáôáóâåííõìÝíïõ êïóìïðïéååsóèáé ôN ðÜíôá sagten Heraklit und Hippasos (Plut. de. pl. phil. Opp. IV, 355. Euseb. pr. ev. p. 749), darum war auch Dionysos (Anm. 80) Demiurg.

65) ÅšåñãÝôçò, Pãáèïðïéüò heißt Osiris bei Plut. p. 317.

I,8,392

Derselbe c. 42 sagt, Osiris bedeute zwar sehr vieles, aber doch vorzüglich êñÜôïò åšåñãåôï™í (nach Markland's Verbess.) êár Pãáèïðïéüí.

66) Id. c. 33. Sanchuniathon bei Euseb. p. 35 sagt: êáëåsóèáé ášô’í êár Äéáìß÷éïí, welches Creuzer IV, 75 durch Jovem penetralem erklärt. Hellanicus wollte den Namen als GÕóéñéò gehört haben, von der Befeuchtung, und Hyes sey Dionysos genannt worden, ©ò êýñéïò ôyò ›ãñOò öýóåùò, sagt Plut. c. 34. Eben dieses Amt des Feuer-Löschenden übt er auch im andern Leben. Daher jener fromme Wunsch auf Grabmälern: Osiris gebe dir das kühle Wasser! Vgl. Luc. 16, 24. Auch dort ist er der beseligende Gott, weil durch ihn das Feuer jener unauslöschlichen Sucht gestillt wird, mit dem die Seelen der Ungeweihten erfüllt sind.

67) Sainte-Croix p. 27. 28: une quatrième divinité Cadmillus prit encore place parmi elles, mais il n'eut que le dernier rang. Noch besser ein anderer in den Mém. de I'Ac. des Inscr. T. XXVII, p. 14: qui n'était employé, qu'à exécuter les ordres des trois autres. Creuzer, da ihm Axieros die höchste Gottheit ist, muß im Ganzen damit einstimmen, doch sucht er II, 297.ff. andere Verknüpfungen, deren Absicht fast scheint dem Kadmilos eine andere Bedeutung als die des Hermes zu verschaffen (vgl. S. 317), welches auch wohl seyn müßte, wenn er der den drei andern Untergeordnete wäre.

68) Hymn. in Cer. 336.

69) Casmillus nominatur in Samothraces mysteriis Dius quidam administer Diis magneis. De lingu. lat. L. VI, p. 88 ed. Bip.

70) - - - - superis Deorum
Gratus et imis

Horat. Od. I, 10 extr.

71) Ganz unnöthig ist Bocharts Erklärung G. S. L. I, p. 395 aus íåä und der vom Arabischen hergeholten Bedeutung ministrare. ÊÜäìéëïò ist ganz einfach ìàÅéîÄã›÷-›- von éîã÷, prior, antecedens. Der Name Kadmiel, ebenso geschrieben, kommt in den *späteren* Büchern des A.T. und zwar als Name eines Priesters, eines

I,8,393

Leviten vor. S. Esr. 2,40. 3,9. Neh. 7,43, al. Sicher bedeutet er nicht, wie gewöhnlich erklärt wird (s. Simonis p. 509, denn Hiller. Onom. Sacr. mußte ich leider bei dieser ganzen Arbeit entbehren), quem Deus beneficiis praevenit, sondern einen, der "vor Gott steht" (denn so wird der Begriff von ministrare ausgedrückt, z.B. Gen. 18,8, wo Abraham als ein wahrer Camillus vor den drei Männern steht, vergl. Neh. 12,44. Jer. 52,12 und das röm. praeminister (Deorum Macr. Sat. I, 8), welches denselben Nebenbegriff ausdrückt), oder einen, der "Herold, Bote, Verkünder Gottes ist", (wovon in der folg. Anm.) oder "der das Angesicht Gottes sieht", denn mit dieser Redensart wurden Ministri (auch der Könige) allgemein bezeichnet. Vgl. die selbst für die Etymologie des Worts nicht unwichtige Stelle Esth. 1,10. Die chaldäische Uebersetzung des A.T. befleißiget sich éé íãŸ÷® ïîÄ zu sagen, wo im Hebräischen blos steht äåäéî. S. Buxt. Lex. p. 1970. Selbst die etruscische Zusammenziehung (Camillus) ist hebräisch und besonders dem hierosolymitanischen Dialekt des Chaldäischen eigen. Dort wird allgemein für íã÷ und éîø÷ bloß í÷ und éî÷ gebraucht, s. Buxt. 1971. Hebräisch ist die Zusammenziehung, denn sie findet sich im Namen Kemuel Gen. 22,21. 1 Par. 27,17, der gewiß unrecht durch grex Dei (Sim. p. 509) erklärt wird, er ist statt Kemiel, wie Genes. 32,30.31. Peniel und Penuel unmittelbar hinter einander verwechselt werden, und dieses statt Kadmiel.

72) Der íéðkä Càìî Es. 63,9, auch äåäé Càìî schlechthin Exod. 23,20 sq. Eine ausführliche Erklärung dieses Begriffs findet sich im ersten Theil der Weltalter[1]. Wen muß es nicht verwundern, dieses

Verhältniß durch die ganze heilige Geschichte beobachtet zu sehen, wie wenn Aaron Mosis *Mund*, also recht eigentlich sein Mercur (½ãïýìåíïò ôï™ ëüãïõ, Act. 14,12) wird, Christo Johannes vorangeht, ihm den Weg bahnend, daher von einem Kirchenvater (Tertull. de orat. 1), der wahrscheinlich auf den Begriff des Camillus (s. Anm. 71) anspielt, praeminister domini genannt. Was im A.T.

[1] Vgl. oben S. 272 ff. D.H.

I,8,394

der Engel des Angesichts, was in den griechischen Geheimlehren der Kadmilos, in etruscischer Religion Hermes-Camillus ist, das ist der späteren jüdischen Philosophie der Metatron, ein sonderbarer Name, von dem vielleicht bei anderer Gelegenheit! Er ist der vornehmste Engel und ebenso erhaben über alle Engel, d.h. alle Naturen, die nur Boten, Werkzeuge der höchsten Gottheit sind, als nach unserer Ansicht der Kadmilos über die ersten Kabiren. Er heißt auch der Bote, der Gesandte, çéìù, Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II, S. 395, er ist auch der "Fürst des Angesichts", der immer das Angesicht sieht des gebenedeieten Königs, das. S. 396. Von demselben sagen sie, er sey ï÷å und øòð, zugleich alt und jung, er ist alt, als einer, der auffährt über die Himmel zum Thron der Herrlichkeit, jung, wenn er in die Welt der Formirung zurückkommt, d.h. Dienste als Camillus verrichtet, ebend. S. 397. Der etruscische Camillus war bekanntlich ein *Knabe.* "Der Metatron, sagt ein jüdisches Buch, wird Naar, d.i. ein Knabe, genannt, weil er vor der Schechinah (der göttlichen Majestät) eines Knaben Dienste versieht", ebend. Die Etrusker haben ihre Vorstellung nicht von diesen späteren Juden, diese die ihrige ebenso wenig von den Etruskern. Die gemeinschaftliche Quelle ist Prov. 8,30, wenn man ïåîà richtig übersetzt; so wie ebendas. v. 22 der Grund liegt vom Metatron als "Anfang der Wege Gottes", Eisenm. l.c., und von Hermes als Gott der *Wege*.

73) Nicht blos interpres, sondern augur, quasi divinator Dei. Es. 3,2 steht íñ÷ neben àéáð. Ist es wahr, wie erzählt wird (Plut. pl. phil. L. II in.), daß Pythagoras zuerst den Inbegriff aller Dinge êüóìïò genannt, so sieht es zweideutig aus um die gewöhnliche Erklärung dieses Worts. Nach der Urlehre, aus deren Quellen Pythagoras schöpfte, ist die ganze Welt nur ein Kesem, ein augurium Dei. Ich bemerke, daß Kasmilos auch wohl noch in anderer Beziehung augur Dei heißen kann; doch dieß ist tieferer Erforschung, und das Verhältniß des Vorangehens bleibt dabei dasselbe. Die Herleitung von Kasmilos aus ìàÅéîÄñ ÷® gibt schon Bochart, Hieroz. II, 36. Wenn aber Münter in der angef. Abh. für die phönikische Erklärung von

I,8,395

Kasmilos, dagegen für die ägyptische Erklärung der drei ersten Gottheiten spricht, so wäre unstreitig folgerichtiger zu schließen, daß, weil Kadmilos, Kasmilos, Camillus unwidersprechlich und unbestreitbar hebräische Wörter sind, die andern, derselben Lehre und demselben Geheimdienst angehörigen, auch aus dieser Sprache seyn müssen. Freilich meint Münter, aber ohne allen Grund, die drei ersten Kabiren seyen aus Aegypten gekommen, der vierte erst von den Phönikern eingeführt worden. Sainte-Croix dagegen hält gerade den Kadmilos für ägyptisch. Bemerkenswerth ist noch, daß von allen griechischen Völkerschaften gerade die Böotier den Hermes Kadmilos nannten, dieselbe Völkerschaft, unter der (s. Larcher zu Herod. II, 49) die Nachkommen des Tyriers Kadmos und der Phöniker lebten, die dorthin mit ihm gekommen waren. Auch bloß Kadmos heißt oft der Kadmilos.

74) So erklärt sich Creuzer, Symb. und Myth. II, 333. Es scheint diesem ausgezeichneten Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu seyn, daß zufolge einer sehr particularen philosophischen Ansicht, die

man am Ende des vierten Theils entwickelt findet, und die dem Christenthum, wie dem Alterthum, nur gewaltthätig aufzudringen ist, allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu Grunde gelegt worden. Indeß kann diese Ansicht als etwas Fremdartiges rein abgeschieden werden von dem Werk, dessen unschätzbares Verdienst, durch höhere Ideen im Verein mit umfassender Gelehrsamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetastet bleibt. Insbesondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden sollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proserpina-Lehre gesetzt, die ersten Mittel zu der Ansicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, besonders IV, §. 39, unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erste der Wesen ist, und dieser Lehrsatz, recht verstanden, das erste Wesen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberste, sondern als das allem zu Grunde liegende genommen, ist das Fundament, auf welchem dieses Erklärungssystem ruht. Wenn daher derselbe geistvolle Gelehrte in Erklärung der samothrakischen Geheimnisse Zoëga nachgibt, und mit

I,8,396

ihm Axieros für die höchste Gottheit des ägyptischen Systems hält, so streitet dieß gegen die Analogie der von ihm selbst anderwärts aufgestellten mythologischen Grundsätze.

75) Daher auch die Einschränkung a.a.O. "Dieses Hervorgehen und Zurückkehren aus Einem Wesen und in dasselbe ward ohne Zweifel dem *Gebildeteren* als Grundlehre vorgetragen, die freilich der *rohe Pelasger* nicht zu fassen im Stande war. Ihm gab man dafür eine Reihe von Sterngöttern und ihnen entsprechende Baetylien, Idole von der Sternenkraft influirt und magisch wirksam u.s.w."

76) Creuzer II, 321.

77) Der mögliche Einwurf, daß Dionysos als höherer Demiurg dem Hephästos entgegengesetzt wird (Creuzer III, 414) und doch nach obiger Ansicht selbst ein Hephästos ist, wird sich durch Anm. 80 erledigen.

78) Creuzer am eben angef. Ort.

79) ÔÑò dãêïóìßïõò fãñáò. Ebenders. ebendas. aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.

80) Aber auch Dionysos ist Demiurg, und zwar der den Hephästos gewissermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freie Mannichfaltigkeit auseinander setzt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich schon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Wesen oder Princip, das höher steht als ein anderes und insofern sein Gegensatz (sein Ueberwindendes) ist, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann. Für solche, die aus Andeutungen ein Ganzes verstehen, sey Folgendes! Auch Zeus ist wieder Dionysos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde (S. die Anführungen von Creuzer III, 397 vgl. mit 416). Nämlich Zeus verhält sich zu den drei ersten Potenzen wieder, wie sich die zweite zu der ersten verhält. Ich sage zu den drei ersten, obschon wir bisher vier zählten. Denn tiefer angesehen ist Ceres keine arithmetische Zahl. Sie ist die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas alle wirklichen Zahlen erzeugt. Persephone ist die erste Zahl (ðñùôùãïíïò), die arithmetische Eins. Also Zeus verhält sich zu 1. 2. 3 wieder, wie sich

I,8,397

2 zu 1 verhält, und umgekehrt 2 verhält sich zu 1 nicht anders, als sich 4 zu 1. 2. 3 verhält. Des Zeus Zahl ist immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionysos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokersos ist Dionysos in der tiefsten Potenz.

81) EÅí äc ôïsò êáôE EÅëåõósíá ìõóôçñßïéò ¿ ìcí FÉåñïöÜíôçò åkò åkêüíá ôï™ Äçìéïõñãï™

díóêåõÜæåôáé - - ¿ äc FÉåñïêÞñõî FÅñìï™. Eus. pr. ev. III, p. 117. Auch Samothrake hatte seinen Hierophanten. Er hieß Êüçò, Êïßçò. Bochart, G. S. p. 397 leitet es, nicht eben unwahrscheinlich, von ïäë ab. Da indeß der Hierophant von Eleusis auch ðñïöÞôçò hieß (von ôåëåô§í êáôÜñ÷ïõóé ðñïöÞôáéò wird auch Euseb. l.c. p. 39 C. gesprochen), so halte ich für wahrscheinlicher, daß das Wort so viel als äå çÊ, Seher, ist, welches griechisch wohl nur durch Êüçò oder Êïßçò auszudrücken war. Das Wort scheint weniger allgemein als àéáð; dieses drückt die Eigenschaft, jenes das Amt aus (s. 2 Sam. 24,11.1 Par. 21,9. 25,5), und von dem ist hier die Rede.

82) Plut. in Num. c. 7. extr.: ô'í šðçñåôï™íôá ô² jåñ² (aber Reiske schon verbessert jåñås) ôï™ Äé'ò Pìöéèáëy ðásäá ëÝãåóèáé êÜìéëëïí, ©ò êár ôïí FÅñìyí ïœôùò híéïé ô§í FÅëëÞíùí Pð' ôyò äéáêïíßáò ðñïóçãüñåõïí. Damit übereinstimmend Macr. Sat. III, 8: "Romani pueros puellasve nobiles et investes Camillos et Camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros". Daher ist Festus de Verb. singn. p. 149 ed. in us. D.: "Flaminius Camillus puer dicebatur ingenuus patrimus et matrimus, qui Flamini Diali ad sacra praeministrabat", nicht so zu verstehen, als wolle er nur das Beiwort Flaminius erklären; sondern der dem Jupiters-Priester dienende Knabe hieß ursprünglich und vorzugsweise Camillus. Daß er PìöéèáëÞò seyn mußte, ein Knabe, deß beide Eltern lebten, war nicht weniger bedeutend.

83) - - - - commune profundis
Et superis numen, qui fas per limen utrumque
Solus habes geminoque facis commercia mundo.

Claudian de R. Pr. I, 89 ss.

I,8,398

84) Merkwürdig genug bricht der Geschichtschreiber Mnaseas schon mit Dionysos ab, sey es, daß er selbst keine höhere Weihe empfangen, sey es, was wahrscheinlicher, daß heilige Scheu ihn zurückhielt, das letzte Geheimniß auszusprechen. *Einige*, sagt der Scholiast, setzen den vierten hinzu. Nicht alle also gelangen bis zu dieser Zahl (des Kadmilos), mit der sich der Sinn des Ganzen erst aufschloß. Ueber diese Zahl hinaus führt kein Schriftsteller die Reihe; nur außer der Ordnung, einzeln werden Zeus, Venus, Apollo u.a. genannt. Um so natürlicher ist, den bei dem alten Scholiasten mit Kadmilos abreißenden Faden durch andere Bruchstücke fortzusetzen, die sich unter den Trümmern phönikischer Kosmogonien finden. Es kann um so weniger nöthig seyn, die Streitfrage über die Aechtheit oder Unächtheit dieser Bruchstücke aufzunehmen, da man ohnedieß von beiden Seiten her angefangen, in den Mittelweg einzulenken. Doch ist vielleicht folgende Bemerkung an ihrer Stelle. Sanchuniathon erklärt sich als Feind jeder tieferen, wie er sie nennt, allegorischen, oder wie man heutzutage sagen würde, mystischen Bedeutung, als Eiferer für den rohen buchstäblichen Verstand der alten Göttergeschichten, die bei ihm völlig verwildert erscheinen. So roh und ohne alle Ahndung tieferen Verstands treiben sich in seinem wunderlichen Chaos auch die Trümmer um, von denen wir hier reden wollen. Ein Betrug, wie ihn Mosheim dachte, und mit solchem Zweck, hätte sich mit solchen Einschiebseln schwerlich Genüge gethan. Nachdem also Sanchuniathon von den Korybanten und Kabiren gesprochen, fährt er fort: "*Zur Zeit derselben* ward geboren ein gewisser Eljun mit Namen, der Höchste". Durch leichte Aenderung wäre der Sinn herauszubringen: *Nach denselben*; aber es ist für unsern Zweck unnöthig; um so mehr, da man diesem Bruchstück, wenn keinen höheren Ursprung zugestehen, doch in dem Mythus von der durch die Kureten und Korybanten (auch merkwürdig!) bewachten Geburt des Zeus seine Wurzel anweisen könnte. Eljun ist der wirkliche Name des höchsten Gottes Genes. 14, 18, deß Priester jener aus dem Dunkel der Urzeit wunderbar hervortretende Malki-Sedek ist, Name des Gottes, der "Himmel und Erde" (so wurde ja auch die kabirische Zweiheit

I,8,399

ausgedrückt) besitzet, also des Weltherrn, des Demiurgen. Darf man die vorzüglich von Creuzer geltend gemachte Bemerkung auch hier anwenden, daß der Priester den Gott vorstellt und auch wohl dessen Namen trägt, so ist Malki-Sedek der Name des höchsten Gottes selbst, wofür auch spricht, daß schon die ältesten jüdischen Schriften, die hierin sicher Ueberlieferungen folgten, z.B. das Buch Sohar, Sepher Jetzira, Beresit Rabba (s. Boch. G. S. p. 707), den Namen Zeus durch ÷ãö, Sedek, ausdrücken. Jeder mit hebräischem Sprachgebrauch Bekannte weiß aber, daß Malki-Sedek nichts anderes bedeutet als der vollkommene König, der vollendete Herrscher, also eben das, was 1 Tim. 6,15 ¿ ìáêÜñéïò (auch dieß im Sinn von vollendet) êár ìüíïò äõíÜóôçò, ¿ âáóéëå˜ò ô§í âáóéëåõüíôùí êár êýñéïò ô§í êõñéåõüíôùí heißt. Die anderen, nächst ihm vollkommensten, Naturen, herrschen zwar auch, aber sie herrschen nur als Werkzeuge; wie Diener eines irdischen Königes, nicht als Selbstherrscher, sondern als Stellvertreter. Zu dem allem kommt Folgendes. Die sieben Söhne Sydyks (bei Damascius Sadiks) heißen urkundlich die Kabiren, Euseb. p. 39. Der Sinn ist hier derselbe, wie wenn die ersten (untersten) Kabiren Söhne des Hephästos heißen. Nämlich sie alle zusammen sind nur Sydyk, der eine vollendete Herrscher lebt nur in ihnen, sie sind nur gleichsam die einzelnen Glieder des Einen; die den Vater verwirklichenden und sichtbar machenden Kräfte, die insofern auch in der Offenbarung oder Sichtbarkeit ihm vorangehen. Denn irren würde sich, wer aus diesem Verhältniß etwas für die Vorstellung der Emanation schließen wollte; es gilt hier, was ein in Bentl. Ep. crit. Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mal. p. 81 angeführter ÷ñçóìüò in anderer Beziehung sagt: ¿ ðáëáé’ò íÝïò êár ¿ íÝïò Pñ÷ásïò, ¿ ðáôxñ ãüíïò êár ¿ ãüíïò ðáôxñ. Sind also die Kabiren Söhne Sydyks und war desselben Sydyks (Sedeks) Priester jener König von Salem, so wäre vielleicht erlaubt zu sagen, dieser Malki-Sedek war der erste bekannte Kabir (so hießen ja auch die Priester und Geweihte), dem das System bis in die vierte Zahl eröffnet war, das im Lauf der Zeiten zu vollendeter Klarheit bis in die Sieben- ja in die Achtzahl aufgeschlossen werden

I,8,400

sollte. Doch nur zweifelnd dürfen diese ältesten Verbindungen angedeutet werden. Zu sichtlich, um vom besonnensten Forscher ganz von der Hand gewiesen zu werden, sind jene Anzeigen doch auch wieder zu schwach, um eine eigentliche Behauptung auf sie zu gründen. Eine größere, in weiterem Umfang und von andern Seiten her geführte Untersuchung könnte jedoch ihre Kraft verstärken.

85) Von einem solchen System sagten dann auch wohl im Alterthum schon diejenigen, die es nicht bis zum Ende fortdachten oder verstanden, es sey *nur* Naturphilosophie. So Cicero de nat. D. I, 42: Praetereo Samothraciam eaque

- - quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Silvestribus sepibus densa.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis *rerum magis natura* cognoscitur *quam Deorum*. Sainte-Croix p. 356: "Clément d'Alexandrie avoue, que I'Epoptie étoit une espèce de physiologie", dazu Strom. IV, p. 164. Aber diese Stelle sagt etwas ganz anderes, nämlich: "die dem Kanon der Wahrheit (der christlichen Lehre) gemäße Naturphilosophie (Physiologie), eine Ueberlieferung höherer Erkenntniß, eher aber eine Epoptie zu nennen, fängt von der kosmogonischen Art der Untersuchung an, und steigt von da zu derjenigen auf, die göttliche Dinge betrifft".

86) Sainte-Croix p. 355.

87) Die Freigebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Priestergaukelei u.s.w. ist gewiß bezeichnend für die letzte Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuschreibt. So blödsinnig auch war das Alterthum nicht, wenn es gleich nicht mit vermeinter Schlauheit überall Täuschung witterte. Wenn nicht im Heidenthum etwas sehr Ernstliches und mehr, als man denkt, Wirkliches lag, wie konnte der Monotheismus so lange Zeit brauchen, seiner Meister zu werden? Erweiterte Erfahrung, die von Zeit zu Zeit manches begreifen lehrt, was unbegreiflich schien, ertheilte schon Warnungen

I,8,401

genug. Die neuste betrifft die tönende Memnonssäule. Mancherlei Thatsachen, z.B. das periodische Aufhören und Wiederkommen des Tons, auch daß offenbar mehrere solcher tönenden Säulen waren, Umstände, die kürzlich Jacobs in der ang. Abh. mit scharfsichtiger Gewandtheit zusammengestellt, hinderten nicht, Priesteranstalt dabei zu vermuthen. Nun kommen die gewiß unverdächtigen Franzosen, und siehe noch jetzt tönen beim Aufgang der Sonne die Granit-Blöcke des thebäischen Thals.

88) Ïqäá dã¦ êár ÐëÜôùíá ðñïóìáñôõñï™íôá FÇñáêëåßôv, ãñÜöïíôé. HÅí ô’ óïö’í, ìï™íïí ëÝãåóèáé ïšê dèÝëåé, êár dèÝëåé Æçí’ò –íïìá. Clem. Al. Strom. L. V, p. 718. Vgl. Voß zu Virgils Landbau S. 808. Mahommedanisch darf der Monotheismus wohl heißen, der nur Einer *Persönlichkeit* oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugesteht. Daß er nicht neutestamentlich, bedarf keines Beweises; daß auch nicht alttestamentlich, darüber s. Weltalter 1ster Theil [oben S. 272 ff.].

89) Vgl. Creuzer Vorr. zu IV, S. IV. Gefallen ist wohl dieses System weniger durch sich selbst als durch die abgeschmackten Anwendungen, eines Huetius z.B.

90) Ich sage: eines wissenschaftlichen Systems, nicht eines bloß instinktmäßigen Erkennens, etwa in Visionen oder im Hellsehen oder auf andere ähnliche Arten, die man sich heutzutag ausdenkt, da einige geradezu der Wissenschaft entsagen, andere wo möglich ein Wissen ohne Wissenschaft aufbringen möchten. Da übrigens das Daseyn eines solchen Ursystems, das, älter als alle schriftlichen Denkmäler, die gemeinschaftliche Quelle aller religiösen Lehren und Vorstellungen ist, im Text nicht eigentlich behauptet, sondern nur als eine Möglichkeit hingestellt wird, so wird es wohl verstattet seyn, dieser Anführung wegen auf künftige, nicht einen Theil betreffende, sondern es selbst (das Ursystem) in seiner Ganzheit herzustellen suchende Forschungen zu verweisen, nach deren Mittheilung dann gegen die Annahme sich erklären mag, wer sie nicht als die wahrscheinlichste erkennen zu müssen glaubt.

91) Ohngefähr wie alle Kraft und Herrlichkeit des neueren

I,8,402

Europas aus den germanischen Völkern, mit denen die Pelasger überhaupt manche Züge gemein haben; ihre Wanderungen und die Urtheile, die von späteren Geschichtsforschern über beide ergangen (s. unter andern Larcher Chronol., Herodote T. VII, p. 277), sind nicht die stärksten derselben.

92) L. II, c. 52 extr.

93) ÄïêÝù äE ®í ìÜëéóôá PðE Ákãýðôïõ Pðs÷èáé. II, 50.

94) Daß die *Namen* der meisten Götter nach Griechenland aus Aegypten gekommen seyen, kann ohnehin nicht buchstäblich genommen werden. Vielleicht wenn Herodots Kenntnisse weiter sich ausdehnten, weit entfernt die griechischen Götternamen aus Aegypten abzuleiten, zweifelte er, ob die ägyptischen selbst ägyptischen Ursprungs seyen. Von Osiris war schon die Rede. Wer sich noch mehr überzeugen will, sehe die ebenso ungewissen als flachen Erklärungen an, die von ägyptischen Götternamen aus der koptischen Sprache seit Kirchers Zeiten, von Jablonsky, Georgii (Alphab. Tibet.)

Zoëga und andern, gegeben worden sind. Wie unnütz also muß es erscheinen, ägyptische Etymologien noch weiter, auch auf griechische Namen, auszudehnen! Hievon nur Ein Beispiel an dem orphischen Erikapäos. Ehmals wollte man in ihm durch kabbalistische Rechnung den Schem hamphorasch (Jehovah-Namen) finden; das nennt Bentley ep. ad. Mill. p. 4 mit Recht aniles Cabbalistarum fabulas. Aber nun kam das ägyptische Vorurtheil. Münter allein in der ang. Abh. S. 34 Anm. gibt zwei Erklärungen. Noch mehrere kann man bei Creuzer III, 388 angeführt finden. Bentley, der den Namen doch nicht los werden kann und p. 90 zum zweitenmal auf ihn zurückkommt, begnügt sich zu bemerken, die Sylbe êåð (nach der Lesart EÇñéêåðásïò) könne nimmermehr weder griechisch noch lateinisch seyn. Darum habe er wohl gethan, den ineptis plerumque et cassis Etymologiis (nämlich aus griechischer Sprache) nicht nachzugehen; schwören wolle er, daß selbst Orpheus keine anzugeben wüßte. Ohne sich zu vermessen, könnte man dagegen schwören, eine (freilich nicht griechische) Etymologie anzugeben, die der unvergleichliche

I,8,403

Bentley selbst, wenn er von den Todten wiederkäme, als die wahre erkennen würde. Doch erwarte man darum nichts Außerordentliches, sondern nur etwas ganz Leichtes und Einfaches. Das Wort EÇñéêáðásïò ist nicht mehr noch weniger als das hebräische íé‹tÇàÇ Cø àÆ (Erec-Apaim), das Exod. 34,6 und anderwärts als Name oder Prädicat des wahren Gottes vorkommt, oder, damit es noch ähnlicher sei, nach der chaldäischen Form (s. Buxt. Lex. p. 216) ïéôà êéøà (Erik-Apain), welches den Langmüthigen, Mitleidigen, der weiten Herzens ist, bedeutet. Und das ist er ja, der Erikapäos, der mit Dionysos (s. Anm. 65) so viel Aehnlichkeit hat (ášô'ò äc ¿ Äéüíõóïò, sagt Proclus cit. ad Orph. fragm. ed. Gesn. = Herm. p. 466) êár ÖÜíçò êár EÇñéêáðásïò óõíå÷§ò "íïìÜæåôáé), der Lebensgeber æùïäïôÞñ, Malal. Hist. chron. p. 91), der weitherzige Gott, im Gegensatz mit dem engherzigen, der das Leben vielmehr verschließt, hindert. Es ist den Hellenisten zu verzeihen, wenn sie, immer die griechischen Herleitungen im Auge, den Etymologien nicht hold sind; auch Ruhnkenius hat sich nicht [nur] Einmal stark darüber erklärt. Doch sollte man nicht alle und aus jeder Sprache verschmähen, denn z.B. weder in kritischer noch in historischer Beziehung kann es unwichtig seyn, zu wissen, daß der orphische Erikapäos hebräisch oder alttestamentlich ist. Doch dieser Name ist ja bloß orphisch und beweist also nichts für ägyptische! Nun höre man Plut. de Is. et Os. p. 359. Ô' äc fôåñïí –íïìá ôï™ èåï™ (ôï™E Ïóßñéäïò) ô'í ÏÌÖÉÍ åšåñãÝôçí ¿ FÅñìásüò öçóé äçëï™í eñìçíåõüìåíïí. Omphis also ein zweiter Name des Osiris? Hier weiß sogar Jablonski keinen Rath. Die Stelle muß verdorben seyn, gewiß hat Plutarch FÑüìöéí geschrieben, denn nur für ein solches Wort läßt sich aus dem Koptischen die Bedeutung des Wohlthuenden herbeischaffen, Vocc. aeg. in Opusc. ed. te Water I, p. 184. Wenn man aber weiß, daß dasselbe Wort, aus dem oben der Erikapäos erklärt worden, auch (oder vielmehr ursprünglich) ïéôðà êøà (erikanphin) geschrieben wurde, so wird man durch die sehr natürliche Abkürzung nicht nur den Namen, sondern auch die Bedeutung: der Wohlthätige, erklärt finden. Wir könnten nun noch weiter gehen; denn jener

I,8,404

Erik-appin verlangt ja auch seinen Gegensatz, einen engherzigen Gott; es scheint nicht schwer zu sagen, in welchem Namen dieser zu finden ist; aber dieß mag einstweilen hinreichen, nur aufmerksam zu machen. Der Zweifel, der in Ansehung der ägyptischen Götternamen geäußert worden, dürfte mit der Zeit wohl in Ansehung der indischen laut werden; versteht sich der bedeutendsten. Daß ein Volk die Namen der Götter, die es nicht selbst erfunden, nicht zu verändern gewagt, ist bei weitem mehr als das Gegentheil wahrscheinlich. Auch an die Namen war ein Zauber geknüpft, und was der allgemeine

Aberglaube von Beschwörungsformeln hält, daß sie nur in der Sprache wirken, in welcher sie überliefert worden, galt wohl auch von Götter-Namen. So behielt Samothrake mit dem alten Dienst nicht nur die alten Namen, sondern auch in heiligen Gebräuchen gewisse Ausdrücke einer eignen alten Sprache (ðáëáéOò käßáò äéáëÝêôïõ) bis auf Diodors von Sicilien Zeiten, der diese Wörter zwar von den Autochthonen der Insul herleiten will (L. V, p. 357), die aber alle wahrscheinlich von der Art des Worts êïßçò waren (Anmerk. 81). So behielt Eleusis die fremdlautende Entlassungsformul, so die Sabazien ihr Hyes Attes! näherliegender Vergleichungen nicht zu gedenken! Doch wozu auch nur dieses, da das Beispiel der beweglichen Griechen allein entscheidend ist, die selbst im freien dichterischen Gebrauch die Namen beibehielten, von denen Herodot (weit bestimmter davon redend als von der ägyptischen Herkunft) sich *durch* seine *Untersuchungen überzeugt* zu haben versichert, daß sie mit wenigen Ausnahmen (die auch nicht einmal alle Ausnahmen sind) den Griechen von den Barbaren gekommen.

95) Herodot. L. II, 49 extr.

96) L. II, c. 51.

97) Münter l.c. p. 30. Creuzer II, 285 ff. Jacobs über die Memn. Anm. 63.

98) L. III, c. 37.

99) Euseb. pr. ev. p. 38: "Saturn gab dem Poseidon *und* den Kabiren die Stadt Beryth zum Sitz". Es ist dieß die einzige mir bekannte Stelle, wo Poseidon und die Kabiren zusammen, aber unterschieden,

I,8,405

genannt werden. Nämlich Poseidon ist der Kabiren, oder vielmehr sie sind des Poseidon Gegensatz. Er ist das blindlings Auseinanderwollende, Spaltende, Zertrennende; sie das Zusammenhaltende. Hephästos hält den Poseidon bewältigt, ihn selbst überwindet wieder ein anderer, der insofern êýñéïò ôyò ›ãñOò öýóåùò (Anm. 66), aber in einem ganz andern Sinn ist, als der zerstörende Poseidon. Spuren genug dieses Gegensatzes gibt der XXI. Gesang der Ilias. Gerade die Verbindung des Poseidon und der Kabiren in jener Stelle ist der Beweis der Urkundlichkeit der Angabe. Man erinnere sich, was Herodot eben auch über Poseidon sagt. Nach dieser Ansicht möchte auch was §. 5 in. des Textes erwähnt ist, noch eine tiefere Deutung zulassen. Insofern schiene mir die Bochartische Erklärung von Patäken noch immer vorzuziehen, wenn man als den Grundbegriff von çèá (wohl nicht unrichtig) firmus fuit, firmiter innixus est annähme. Patäken wären alsdann die festmachenden, die sichern Grund gebenden; Gegensatz von instabilis tellus, innabilis unda.

100) Gutberleth Diss. de Mysteriis Deorum Cabirorum, insert. ej. Opusc. Franeck. 1704. et Poleni Suppl. ad Thes. antt. Gr. et R. T. II, p. 824. Dieser übersetzt ðõãìáßïõ Píäñ'ò ìßìçóéí durch fortis et robusti viri imaginem, ein Sprachgebrauch, für den er nichts anzuführen weiß, als Ez. 27, 11 nach der griechischen Uebersetzung des Aquila, wo ðõãìásïé, meint er, dem Zusammenhang nach nur starke Männer bedeuten könne.

101) Creuzer, Dionysus p. 133 ss.

102) Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates.

Aen. II, 717.

103) S. die 72. Anm.

104) Wachter, Gloss. Germ. II, pag. 1989: Zwerg (Anglosax. dwerg, dweorh, Franc. duverch), Daemon silvestris montes et saxa inhabitans, vocem compellantibus reddens, et nescio quae arma fabricans, secundum Mythologiam Islandorum, cui nomen Edda. Verel. in Jnd. *duergur* et in plural. *duergar*, semidaemones, rupicolae, arte fabrili mirabiles. Gudmundo

I,8,406

Andreae in explicatione Voluspæ Stroph. VII. dwergi sic dicuntur a èåï™ hñãïí; warum nicht geradezu von èåïõñãüò? Ueber die Bergmännlein, Wichtlein u.s.w. läßt sich der wackere G. Agricola (s. über ihn v. Goethe's Farbenlehre II, S. 237) in der Abh. De Animantibus subterraneis (De re metall. Libri XII, p. 491) deutsch übersetzt also vernehmen: "Von andern werden sie (die die Griechen Cobalos nennen) Bergmännlein genannt nach ihrem gewöhnlichen Leibesmaß, denn sie erschienen wie Zwerge dreier Spannen hoch, und zwar wie alte Männlein (seneciones), gekleidet wie die Bergleute, in einem gekappten Hemd und mit einem um die Lenden herabhangenden Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen; Kabiren-Hammer und Schlägel fehlt in andern Beschreibungen auch nicht). Diese pflegen den Erzgräbern keinen Schaden zu thun, sondern schweifen herum in den Schachten und Gängen und scheinen alle möglichen Arbeiten vorzunehmen, da sie doch nichts thun. Bisweilen werfen sie die Arbeiter mit Steinchen, verletzen sie jedoch nie, wenn sie nicht gereizt und in ihrer Gaukel-Arbeit gestört werden. Weßhalb die Bergleute durch sie von der Arbeit nicht abgeschreckt, sondern als durch ein gutes Zeichen aufgemuntert werden, desto hurtiger und eifriger drauf zu setzen und stärker zu arbeiten". Auch aus Theophr. Paracelsus wäre viel von den Pygmaeis anzuführen, das er doch wohl nicht bloß aus seinem Gehirn, sondern aus gemeiner Volkssage genommen. Ob er ihnen gleich manches Böse nachsagt, rühmt er sie doch auch wieder als solche, "die oft unsre Warner, Wächter und Beschützer sind in großen Nöthen, helfen oft einem außer Gefängniß und dergleichen Hülfe mehr". Den böhmischen Gebirgsbewohnern kommen sie bis in die Häuser als wahre lares familiares oder lemures, daß man sie unter der Erde kann hämmern und schmieden hören, deßhalb heißen sie dort und in angrenzenden deutschen Ländern auch Hausschmiede. S. Balbin. Misc. hist. Boh. L. I, p. 45. In dieselbe Classe gehören die ebenfalls von Agricola p. 492 erwähnten daemones, qui quotidie partem laboris perficiunt, curant jumenta, et quos, quia generi humano sunt aut saltem esse videntur amici, Germani Gutelos appellant (×ñçóôïß heißen

I,8,407

auch die Kabiren, Macrob. III, 4; vielleicht auch jene alttest. Penaten die Theraphim, nach dem arab. ²jM). Aus einem alten Wörterbuch führt Scherz, Gloss. Germ. med. aev. II, pag. 2011 an : *"wichtelein, wichte, schretlein* penates ". Die sanftmüthigen heißen vorzugsweise Kobeln, Kobolde, ein Wort, das schon Agricola und nach ihm Wachter u.a. vom griech. Êüâáëïò herleiten. Nun sagt Is. Vossius ad Hesych. voc. ÊÜâáñíïé not. 12. "ÊÜâáñíïé, ÊÜâåéñïé, Êüâáñïé, Êüâáëïé (wohl auch das bei Hesych. gleich darauf folgende êüâåéñïò) ejusdem omnia videntur naturae". Bei den unzähligen Beispielen der Verwechselung von R und L ist nicht zu zweifeln, daß êüâáëïé für êüâáñïé gesetzt wird; und daß dieß mit êÜâåéñïò einerlei Etymon habe, ist ebensowenig zweifelhaft. Hierdurch ist also die in den Vorstellungen nachgewiesene Verbindung auch in den Namen aufgezeigt. Oft genug während dieser Untersuchung hat sich der ebenso nahe als tief eingreifende Bezug zwischen den Kabiren und den Laren und Manen dargeboten (vgl. Arnob. adv. Gent. III, p. 124 ed. Lugd. Bat.), aber wir mußten uns einschränken.

105) Die Spur einer solchen Vorstellung könnte man in dem Namen Anaces (ÏÁíáêåò) suchen wollen; denn wie dem auch sey, die einzig wahrscheinliche Erklärung dieses erst später in Anactes verwandelten Worts (s. Cic. de n. D. III, 21) liegt in den Enakim der Vorzeit, Deut. 1,28. In der nordischen Fabel und Dichtkunst finden sich meist, wo Riesen, auch Zwerge. Wer denkt nicht an das "viel starke Gezwerg", das zugleich mit den Nibelungen-Recken der Schätze und Burgen hütet und dem nebst großer Stärke Zauberkraft inwohnt?

106) Ðõãìásïò wird von ðõãìÞ, einer Faust hoch, erklärt. ÄÜêôõëïé sind Finger.

107) Söhne Sydyks (Anm. 84) und Dios-Kuren ist einerlei Name. Aber derselbe Name ist ja noch urkundlicher in jenen íéäìàä éðá Gen. 6 vorhanden (daß darunter Söhne des höchsten Gottes gemeint sind, zeigt das ä emphat. vor íéäìà). Von diesen erzählt das älteste Geschichtswerk: "Und die Söhne Gottes

sahen die Töchter der Menschen, daß sie schön waren, und nahmen sich zu Weibern, die

I,8,408

ihnen gefielen", worauf in demselben Zusammenhang folgt: "In jenen Tagen waren Nephilim (Riesen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes sich mit den Menschentöchtern verbanden und sich Kinder zeugten. Dieß sind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die Berühmten) von Urzeiten der Welt her". Es ist doch etwas ganz Wunderbares um diese Stelle, mag sie nun für mythisches Bruchstück nach der beliebten Weise oder für Geschichte genommen werden. Will man nicht den ungereimten jüdischen Fabeln Glauben beimessen, so kann man íéäìàä éðá nur von Verehrern des wahren Gottes erklären, die gleichsam als abgesondert von den übrigen Menschen und als ein eignes Geschlecht vorgestellt werden. Es waren also so zu reden die Eingeweihten der ersten und ältesten Mysterien; von Anfang an war etwas abgeschlossen, nur einem Theil des Menschengeschlechts vertraut, das sich erst allmählich wie von einem Mittelpunkt aus verbreiten sollte. Ist es nicht auffallend, daß aller höhere und bessere Glaube gleich anfänglich in Griechenland und sonst unter der Form von Geheimlehren auftritt? Augenblickliche und örtliche Ursachen lassen sich doch nicht immer und überall denken, sondern das Geheimniß, die Abgeschlossenheit schien, gleich ursprünglich und vom Anfang her, zugleich mit der Sache selbst gegeben. *Söhne* des höchsten Gottes wurden jene Inhaber der ältesten Geheimlehre, wie die in ihrem Ursprung offenbar menschlichen Zwillinge Dios-Kuren wurden und zuletzt selbst unter die Kabiren übergingen. Von diesen höheren Naturen stammen die ersten menschlichen Heroen, die Nephilim (Niflungen?), die gewaltig waren, solange sie lebten und noch in der Unterwelt (Niffelheim der altnordischen Mythologie?) groß und berühmt sind, s. Es. 14,9. Jeder mag suchen diese wunderbaren Anzeigen so gut er kann weiter zu verknüpfen, aber sehr natürlich ist doch, sich nach einer Erklärung der so allgemeinen Mysterien-Form schon in den ältesten Zeiten umzusehen. Was war auch die strenge Absonderung des jüdischen Volks anders als eine den Mysterien ähnliche Anstalt, nur daß sie nicht zwischen Menschen desselben Volks, sondern zwischen einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erst das Christenthum sollte alle Schranken aufheben.

I,8,409

108) Nämlich aus dem hebr. øéa”kÇ, mächtig, stark. Der für diese Erklärung Stimmenden ist eine große Anzahl, Scaliger ad Varr. und ad chron. Euseb. Gerh. Voss. de Idolol. p. 173. Bochart G. S. Grotius in Schol. ad Matth. 4,24. Selden de Diis Syris Synt. II. p. 287. 361. Marsham canon. chron. p. 35. Gutberleth l.c. und alle Neuern. Die Hauptzweifel gegen diese Erklärung sind, daß die unbedingte Bedeutung von mächtig, wenigstens ohne das Arabische zu Hülfe zu nehmen, nicht erweislich ist; überall scheint es nur den Begriff des durch Ueberfluß Mächtigen und Starken anzudeuten, s. Job. 31,25. 8,2. Entscheidender ist die vermißte proprietas verbi, indem es von göttlicher Stärke und Größe niemals gebraucht wird. Man könnte das verwandte øáâ zu Hülfe nehmen, wovon øBab„ in der Zusammensetzung mit ìàÅ gebraucht wird; Gebhurah ist eine von den Eigenschaften Gottes 1 Par. 29,11 und eine der zehen Sephiroth; 2 Sam. 22,11 übersetzt Targ. Jon. die Worte (Jehovah fährt) auf dem Cherub durch äéúåøåáâá, entweder nach dem Sinn oder zufolge des syrischen das ein Wörterbuch durch fortis, validus erklärt. Allein das Wort, das eigentlich dem Kabir entsprechen sollte, Gebhir, hat keine Beziehung auf göttliche Kraft. Spencer. de leg. vet. Hebr. ritualibus II, p. 848 erinnert bei den Cherubim an die Kabiren; das Gemeinschaftliche scheint ihm die Stärke. Es ließen sich aber wohl nähere Beziehungen auffinden. Wie sie auch immer gestaltet seyn mochten, jene räthselhaften Wesen, beschrieben werden sie als Gestalten, über denen der höchste Gott ruht, s. 1 Sam. 4,4, also als untergeordnete Wesen, als Camille,

wenn man sie menschlich nehmen wollte, denen jedoch ebenfalls mächtige Kräfte inwohnen. Auf den ungefähren Gleichlaut wird sich niemand berufen wollen; der erinnerte eher an die nächsten Verwandten der Kabiren, die Korybanten; ein Name, der nicht leicht anderen als morgenländischen Ursprungs seyn kann.

109) In Augurum libris Divi potes sunt, in Samothrace èåïr äõíáôïß. Varro de l. l. L. IV. Vgl. Cassius Hemina bei Macr. Sat. III, 4; eine Menge Inschriften, wovon einige bei Gutberleth.

I,8,410

110) Auffallend ist immer die Wortverbindung Aen. III, 12:

- - - feror exul in altum
Cum sociis, natoque, Penatibus *et* Magnis Dîs.

Das *et* declarative genommen ist matt. Es bleibt nichts übrig, als Penates für die den großen Göttern Vorangehenden (insofern von ihnen Unzertrennlichen, aber doch Verschiedenen) zu nehmen, womit auch die allein wahrscheinliche Etymologie (s. Anm. 72) übereinstimmt.

111) Der Hauptbeweis dieser Behauptung liegt in den Namen und der Aufeinanderfolge. Daß sie aber allgemein für zauberkräftige Naturen angesehen worden, dafür nur einige Nachweisungen! Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothraker (dieß nimmt er alles für gleichbedeutend) sind nach Sanchuniathon, Euseb. p. 36, die die Kenntniß der Kräuter, Heilung giftiger Bisse und die *Beschwörungen* zuerst erfunden. Strabo L. X, p. 466 sagt, nach einigen seyen die Korybanten, die Kabiren, die Idäischen Daktylen und die Telchinen einerlei, nach andern Verwandte und nur durch geringe Unterschiede voneinander getrennt. Von den Idäischen Daktylen aber sagt Schol. Apoll. Paris. L. I, v. 1131: ãüçôåò äc ƒóáí êár öáñìáêåsò; und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherekydes lehrte, waren unter ihnen die ãüçôåò, die den Zauber knüpfenden, die rechten aber die den Zauber lösenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Daktylen) seyen männlich, die linken weiblich. Von denselben sagt der euhemerisirende Diod. Sic. V, p. 392, da sie Zauberer gewesen, haben sie sich der Beschwörungen, Einweihungen und Geheimlehren beflissen und auf Samothrake verweilend die Einwohner durch dieß alles in nicht geringes Erstaunen gesetzt, fast gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und seinen Gesellen. - Ueber die Zauberkräfte der Telchinen s. Diod. V, c. 55 Strab. XIV, p. 653 extr. Hesych. h.v. u.a.

112) Schon wegen dieses erwiesenen Grundbegriffes (der ihrer Natur nach Untrennlichen) war von der vermeinten Entdeckung verschiedener Epochen in der Geschichte des samothrakischen Dienstes kein Gebrauch

I,8,411

zu machen. Sainte-Croix p. 28 ss. behauptet, es seyen in S. nur zwei Gottheiten verehrt worden (Himmel und Erde); darauf seyen ägyptische und phönikische Vorstellungen hinzugekommen; hierauf habe man angefangen, die alten samothrakischen Gottheiten mit den griechischen zu verwechseln, aus der einen sey Ceres geworden, aus der andern Proserpina, aus der dritten Pluton, aus der vierten, erst von Aegypten hergekommenen, Mercur: eine dritte Epoche will er aus der Stelle des Plinius (Anm. 46) herausbringen. Das Gelindeste, was sich darüber sagen läßt, ist, daß es lauter willkürliche und unerwiesene Vorstellungen sind. Er versichert zwar: "Diodore nous dit en termes claires, que le culte de Samothrace fut restauré, mais que les raisons de cet événement n'étoient connues, que des seuls adeptes", und dazu

Diod. L. V, c. 49. Wahrscheinlich ist die Stelle c. 48 gemeint (Äßá - ðáñáäåsîáí ášô² (ô² EÉáóßïíé) ôxí ô§í ìõóôçñßùí ôåëåôÞí, ðÜëáé ìcí ï¤óáí dí ô† íÞóv, ôüôå äÝ ðùò ðáñáäïèåsóáí, ®í (sc. ìõóôçñßùí) ïš èÝìéò Pêï™óáé ðëxí ô§í ìåìõçìÝíùí, wo die lat. Uebersetzung hat: ritus antea quidem in insula receptos, sed tum traditione *renovatos*. Ebensowenig zu benutzen war der Heynesche Fund, Exc. IX. ad Aen. II: "quae, ut simpliciora, ita probabiliora habeo, haec sunt, *magnas* intercessisse *mutationes* harum religionum; ab initio fuisse Coelum et Terram; postea accessisse duos alios: nunc quatuor ista numina, domesticis nominibus insignita (der Schol. des Ap. nennt sie noch mit ihren ältesten Namen), interpretatione varia ad diversos Deos Graecorum referri coepisse: igitur in illis memorari videas Cererem et Proserpinam, Haden et Mercurium, ab aliis Bacchum et Jovem; etiam Vulcanum in iis quaesitum, item Cybelen; nec improbabile fit, adscita fuisse haec ipsa sacra seriori aetate"; also im Grunde eben das, was Sainte-Croix. Dieses atomistische Verfahren, etwas, das als ein Ganzes nicht begreiflich scheint, durch Zusammenstückelung zu erklären, sollte sich wenigstens immer auf gründliche Beweise stützen. Aber wenn Athenion z.B., bei Schol. Ap. l.c., von nur zwei Kabiren spricht, geschieht es auf eine Art, die zeigt, daß er vom Eigentlichen

I,8,412

nicht redet oder es nicht kannte, die zwei Kabiren sind ihm Jasion und Dardanos. Und doch führt ihn Sainte-Croix als Gewährsmann dafür an, daß nur zwei Gottheiten gewesen. Sind Jasion und Dardanos vielleicht auch Coelum und Terra? Höchst lehrreich dagegen sind Varros Aeußerungen, aus denen, weil leichthin gelesenen oder wenigstens mißverstandenen, eigentlich zuerst jene Meinung aufgebracht worden, in S. habe man anfänglich nur zwei Gottheiten verehrt. So lautet die Hauptstelle im Zusammenhang L. IV, p. 17: Immortalia et mortalia expediam, ita ut prius, quod ad Deos pertinet, dicam. (Aus dieser praefatio erhellt, daß die zunächst folgenden Worte eigne Philosophie des Varro sind.) Principes Dei Coelum et Terra. Hi Dei iidem, qui in Aegypto Serapis et Isis et iste Harpocrates digito (qui) significat (hier wird den zweien gleich eine dritte beigesellt; ob diese Worte der Vers eines Dichters, etwa des Lucilius, sind, oder eigne des Varro, ist gleichgültig - iidem), qui sunt Taautes et Astarte apud Phoenicas, ut îdem principes in Latio, Saturnus et Ops. Terra enim et Coelum, ut Samothracum initia *docent*, sunt Dei magni et hi, quos (modo) dixi multeis nominibus. Nam neque, quas Ambracia (so hat die römische Handschrift; vulg. Samothracia, offenbar gegen den Zusammenhang, der auch Scaligers Imbrasia zurückweist) ante portas statuit duas virileis species aheneas, Dei magni, neque, ut volgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux; sed hi (scil. Samothraces Dii sunt) mas et femina (also verschieden von jenen in Ambracia zu sehenden zwei männlichen Gestalten), et hi (s. iidem), quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt (scil. hi, potes dicti) pro illeis, qui in Samothrace èåïr äõíáôïß. Haec duo, coelum et terra, quod Anima et Corpus, Humidum et Frigidum". Die recht gelesene Stelle sagt offenbar nur dieses: Himmel und Erde sind die ersten, alles anfangenden, Gottheiten; diese werden in Aegypten durch Serapis und Isis, in Phönikien durch Astarte und Taaut, in Samothrakien ebenfalls durch eine männliche und weibliche Gottheit repräsentirt. Varro sagt also nicht einmal, die Zweizahl sey die älteste Form der

I,8,413

Lehre (Creuzer II, 291 Anm.), sondern nur die principes Dei seyen zwei; gesetzt, es war wirklich seine Absicht, alle Gottheiten auf eine ihnen zu Grunde liegende Zweiheit philosophisch zurückzuführen, so ist doch zwischen *zwei ersten* oder allen zu Grunde liegenden Gottheiten und zwischen *zwei zuerst allein angenommenen* ein deutlicher Unterschied. Daß die gegebene Erklärung von principibus Deis

(anfangenden Gottheiten) nicht aus der Luft gegriffen ist, erhellt aus folgenden auch für sich merkwürdigen Stellen, und die manchem auch neuerlich kund gewordenen Mißverstand heilsame Arznei seyn könnten. "Saturnus unus est de principibus Deis" (apud August. de Civ. Dei L. VII, c. 9). "Saturnus pater a Jove filio est *superatus*" (l.c. 19). "Juppiter Deus est habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo. Ei *praeponitur* Janus, quoniam penes Janum sunt *prima*, penes *Jovem summa*. Merito ergo rex omnium Juppiter habetur. Prima enim *vincuntur* a *summis*, quia, licet *prima praecedant* tempore, *summa superant dignitate*". ib. c. 19. Zu vergleichen ist damit der Ausdruck Jovis consiliarii et principes in den unten Anm. 115 angef. Worten. Diese letzten Stellen des römischen Gelehrten möchten wohl auch Licht geben, inwiefern *einige* wie Schol. Apoll. l.c. erwähnt, sagen konnten, es gebe vorzugsweise (so muß wohl ðñüôåñïí übersetzt werden, wenn man es nicht auf öáóß bezieht) nur zwei Kabiren, Zeus, den älteren, und Dionysos, den jüngeren (von beiden); die einzige Stelle, die man für die ursprüngliche Zweizahl, doch nicht von Coelum und Terra, anführen könnte. Die dieß sagten, (es waren nur einige) hatten aus dem Tiefsten geschöpft. Hier kann nämlich nicht der erste Dionysos (s. Anm. 80), sondern nur der höchste gemeint seyn, dem selbst Zeus vorangeht. So ließ sich wohl sagen: es gebe eigentlich nur zwei Kabiren; denn diese zwei waren die höchsten, auf die alles hinausging, die gleichsam allein übrig blieben, a quibus, mit Varro zu reden, reliqui omnes superabantur. Aus den zuletzt angeführten Stellen des Varro folgt wohl auch, daß wenigstens in dem Buch (de Diis select.), aus dem sie genommen sind, mit principibus oder primis

I,8,414

Diis zugleich höhere, jene, wie er sagt, überwindende, anerkannt waren, es folgt also, daß er die Reihe fortgesetzt dachte und nicht einmal in seiner Philosophie bei der Zweizahl stehen blieb. Hinwiederum konnte ihn diese Fortsetzung nicht hindern, doch wieder alles (die ganze Reihe) auf den Grundgegensatz von Männlichem und Weiblichem dualistisch zurückzuleiten. Denn alle Philosophie wird auf eine solche allem zu Grunde liegende Zweiheit geführt, ohne darum zu behaupten, daß nur zwei *Wesen* seyen. Auch nennt er anderwärts (Augustin. l.c. c. 27) Coelum et Terram nur die *duo principia* Deorum, und Augustinus sagt von ihm nur (c. eod. in): "Vir doctissimus et acutissimus Varro hos omnes Deos in coelum et terram *redigere* ac *referre* conatur". Er macht ihm dort (p. 62 in. ed. Paris.) den, jedoch wahrscheinlich auf Mißverstand beruhenden, Vorwurf: istum in libro selectorum Deorum rationem illam *trium* (nicht duorum) Deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Dieß bezieht sich auf folgende Ansicht, die wir ebenfalls durch Augustinus (ebendas.) als Varronisch kennen, und die sich mit dem Gedanken, alles auf eine Zweiheit zurückzuleiten, gar wohl verträgt. "Ducitur (Varro) quadam ratione verosimili, coelum esse quod faciat, terram quae patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam. - - Hic etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic *interpretatur*, eaque se, quae nec suis nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim, se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud *significare* coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat Ideas". Hier behauptet Varro entschieden die Drei- nicht die Zweizahl in den samothrakischen Vorstellungen. Es leidet auch keinen Zweifel, daß aus den angegebenen drei Grundbegriffen die ganze Reihe zu entwickeln, oder umgekehrt, die ganze Folge der Zahlen auf die Dreiheit zurückzuführen ist (redigenda, wie es oben ausgedrückt wurde). Nämlich alle kabirischen Wesen sind nur fortdauernde Steigerungen, so daß dieselbe Zahl oder Persönlichkeit in verschiedenen Potenzen wiederkehrt, alle Zahlen demnach auf gewisse, und zwar unstreitig drei, Grundzahlen zurückkommen. So

I,8,415

ist jene Dreiheit das (wie er sich ausdrückt) de quo, das a quo und das secundum quod aliquid fiat, offenbar eben die Reihe, welche die drei ersten samothrakischen Gottheiten wirklich bilden. Demeter-Persephone (in der wahren Zählung gelten beide nur für Eins) ist das de quo, Dionysos das a quo, Kadmilos das secundum quod aliquid fit, und der unbefangene Forscher wird gerne gestehen, daß die Varronische Auslegung für das Ganze unserer Ansicht keine geringe Bestätigung ist. Jene allen zu Grunde liegende Dreizahl kann indeß fortschreitend sich wiederholen, und so wie die Drei Persephone, Dionysos, Kadmilos seyn können, so können sie auch Juno, Jupiter, Minerva seyn, wie sie Varro gleich nach der eben angeführten Stelle erklärt. Varros Aeußerungen verdienten wohl diese ausführliche Erörterung. Was ein solcher Mann, der Gelehrteste nicht nur seines Volks, sondern vieler Zeiten, und der an *Ort und Stelle*, bei noch bestehendem samothrakischem Dienst, alles aufs genaueste erforscht hatte, über Sinn und Bedeutung desselben urtheilte, das ist wohl auch jetzt noch entscheidend. Zugleich wird dieses hinreichen zum Beweis, daß die Angabe, es seyen von Anfang nur zwei Kabiren gewesen und die andern erst in der Folge zufällig dazugekommen, alles geschichtlichen Grundes ermangelt, daß also nicht einmal nöthig ist, deßhalb an das übrigens sehr Wahrscheinliche zu erinnern, daß nicht allen alle Zahlen (oder Grade) mitgetheilt und vielen vielleicht wirklich nur zwei Persönlichkeiten bekannt wurden. Aber der das System zuerst besaß, mußte es ganz besitzen, durch Zusammenstückelung konnte es nimmer entstehen. Die Kabirenreihe bildet eine unauflösliche Folge, sie ist ein seiner Natur nach untheilbares System.

113) Diese Wurzel ist øáç, consociavit, conjunxit se. Davon íéø‹á•ç' socii, und zwar mit dem bestimmten Begriff, daß mehrere wie Ein Mann sind. So die entscheidende Stelle Jud. 20,11. íéøáç ãçà ùéàë. Dieses ist die gewöhnliche Form. Aber auch íéøéáç kommt vor, in einer gleich anzuführenden Stelle. Den beiden Formen scheint die *doppelte* griechische Schreibung, êÜâåéñïé (Caberi, in gedruckten Büchern sieht man wohl auch êáâÞñïõò) und êÜâéñïé zu entsprechen. Es wäre daran genug, aber folgende Stelle eines jüdischen

I,8,416

Buchs beweist noch auf ganz besondere Weise die Eigentlichkeit des Ausdrucks; vom Metatron, den wir schon als den kabbalistischen Kadmilos kennen gelernt, heißt es (Eisenm. entd. Jud. II, S. 401) äðù ÷ú åéøéáçî äåáá àåäù ïåøèèî øòðä, "der Knabe Metatron, der 500 Jahr (auch dieser Ausdruck nicht unbedeutend) höher ist als seine Chabbirim, d.h. als seine Genossen, Gesellen". Kaum enthält man sich an die sächsische Abschwörungsformel zu denken, in Eccard. monum. catech. p. 78: "end eo forsacho - - Woden end Saxn-Ote, ende allen unholdum, the hira *genotas* sint", allen Unholden, die ihre Genossen sind. Ich weiß nicht, welche Meinung gerade in Lehrbüchern oder andern nach herrschenden Ansichten eingerichteten Schriften über die jüdische Philosophie oder Kabbala angenommen ist; aber so viel getraue ich aus noch ziemlich oberflächlicher Bekanntschaft mit derselben zu beweisen, daß sie Trümmer und Ueberbleibsel enthält, sehr entstellte, wenn man will, aber doch Ueberbleibsel jenes Ursystems, das der Schlüssel aller religiösen Systeme ist, und daß die Juden *nicht* ganz unwahr reden, wenn sie die Kabbala für Ueberlieferung einer Lehre ausgeben, die außer der in den schriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfassenderes, aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, System vorhanden war. Sehr erwünscht muß daher dem Kenner die eben von Wien kommende Ankündigung eines hebräisch-rabbinischen Werks erscheinen, das alle Lehrmeinungen des Ben Jochoi, Verfassers des ebenso berühmten als wichtigen Werkes Sohar, aus den Quellen zu sammeln verspricht. Möchte ein jüdischer oder anderer Gelehrter Unterstützung genug finden, den ganzen Sohar herauszugeben und auch andere Quellen zu öffnen! Es ist fast traurig zu sehen, wie man auch in diesen Forschungen von den wahren Quellen so ganz sich abgewendet hat. In Aegyptens selbst dunkeln und unenträthselbaren Hieroglyphen hat man den Schlüssel alter Religionen suchen wollen, jetzt ist von nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede, aber die hebräische Sprache und Schriften, zuvörderst

des A.T., in welcher die Wurzeln der Lehre und selbst der Sprache aller alten religiösen Systeme bis ins Einzelnste deutlich

I,8,417

erkennbar sind, liegen unerforscht. Sehr zu wünschen ist, daß diese ehrwürdigsten Denkmäler bald aus den Händen bloßer Theologen in die der reinen Geschichtforscher übergehen, da sie hoffen dürften, dieselbe unbefangene Würdigung zu erfahren, und als Quellen doch wenigstens ebenso viel zu gelten als die Homerischen Gedichte oder Herodots Erzählungen. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß der rein geschichtliche Forscher und der Theolog nicht in Einer Person vereiniget seyn könne. In diesem muß doch zuletzt alles zusammentreffen. Aber vorerst wird es schwer halten, obwohl man anfängt allgemein einzusehen, daß Dogmen mit Gewalt hinein und sie mit Gewalt heraus erklären, in der wahren Schätzung keinen Unterschied macht, nur daß das Letzte, wie alles bloß negative Verfahren, viel eher zur Unduldsamkeit und zur Seichtigkeit führt, als das erste, welches wenigstens ein positiv verbindendes, Zusammenhang suchendes Bestreben ist. Der Name Kabir, oder eigentlich Chabir ist ein alttestamentliches Wort, das zugleich untheilbare Verbindung und magische Verkettung ausdrückt. Das bekannte øá–ç˜ øá•çÊ Deut. 18,11 heißt, wörtlich und barbarisch übersetzt, nectens nexum, consocians consociationem, aber der Sinn ist, magicam exercens artem, incantator; daher auch íéø‹á˜ç“ schlechtweg incantationes, Es. 47,9. 12. Diese mit dem Wort øáç øáç verbundene Bedeutung läßt sich nicht denken ohne eine Vorstellung, ähnlich oder gleich der, die dem System der Kabiren zu Grunde liegt. Bei den vielen Bemühungen, die Bedeutung des Kabiren-Namens zu enträthseln, mußte wohl auch einer oder der andere auf jene Wurzel fallen. Der Erste, soviel ich weiß, Anton. Astorius in Diss. de Diis Cabiris, Venet. 1703., insert. Poleni Suppl. etc. T. II, p. 873 ss. Er begnügt sich aber §. XI mit der Bedeutung von Zauberern, die íéøáç heißen, quia se jungunt daemonibus, und beweist dann mit Anwendung der Anm. 111 erwähnten Stellen, doch nicht ohne manche Verworrenheit, die Kabiren seyen (weder die Penates Dii, noch Dämonen, noch Naturgottheiten im Varronischen Sinn, sondern) bloße menschliche Zauberer gewesen, welche den Menschen zuerst den Götter- und Dämonendienst, die Mittel sie zu gewinnen und zu zwingen gelehrt haben, darauf aber

I,8,418

selbst für Götter gehalten worden seyen. Dem Adr. Reland, Diss. de Diis Cab. in ej. Dissertt. misc. I, pag. 191 ss. war bei Durchlesung der Schrift von Astori eingefallen, daß man Cabiri nach jenem hebräischen Wort wohl auch durch juncti, socii, übersetzen könne, wobei sich ihm gleich die Dioskuren, Äßãõìïé, Gemini, socialia sidera, glücklich anboten. Aber bald störte dieß Glück, daß außer den Dioskuren auch Ceres, Proserpina, Pluto, Merkur Kabiren sind; es wird ein Versuch gemacht, auch in diesen etwas zu finden, wodurch sie socii sind, es findet sich, daß sie alle èåïr ÷èüíéïé sind und mit den Todten beschäftiget, aber auch Zeus und nach Dionys. Hal. Arch. I, 3 auch Apollo sind Kabiren, hier hört also die Erklärung auf, von der zugestanden wird, sie tauge nur, wenn man sich mit einem für die Dioskuren und jene Deos inferos zugleich passenden Etymon begnügen wolle, für alle aber passe íéøéáâ, denn das drücke Deos potes aus. Sehr natürlich wäre die Erwartung, Spuren des Kabirennamens auch in andern morgenländischen Sprachen zu finden. Zunächst bietet sich an, was Buxt. Lex. chald. talm. p. 704 erwähnt. "In Talmud saepe vocantur Sacerdotes Persarum íéøáç, vel Persae in genere ita vocantur, ut in Jevammoth fol. 63,2. Ad Ps. 14. "dicit stultus in corde suo" R. Jochanan dixit íéøáç äìà Isti sunt Chaverim. Gloss. íéøáç, i.e. Persae impii, qui non agnoscunt gloriam Israëlitarum. - - Dixit R. Immi ad R. Levi: Ostende mihi Persas; dixit: Similes sunt exercitibus (? úåààö) domus Israëlis: ostende mihi ïéøáä;

dixit: Similes sunt Angelis vastatoribus etc. Baal Arach scribit: Persae vocabant Sacrificulos sive Sacerdotes íéøáç et fuerunt isti íéøáç pessimi graviterque affligentes Israëlem". Eben dahin gehört, was Hyde H. r. v. P. p. 365 anführt: Origenes contra Celsum meminit Ðåñó§í ~ Êáâåkñùí. Wie man nun in jenen Chabherin, welche die Perser selbst und ihre Priester seyn sollen, nicht umhin kann, die jetzt noch so genannten Ghebern zu erkennen, so muß auch wohl dieser Name zuletzt mit dem Kabirennamen einer und derselbe seyn. Ganz eigen ist die von Creuzer II, 287 aus Foucher sur la rel. des Perses, Ac.

I,8,419

des Inscr. T. XXIX und Anh. zum Zend-Avesta I, 217 angeführte Meinung: Kabiren seyen nichts als Gabirim, starke Männer; Menschen oder Götter, die mit Schmieden und Bearbeiten der Metalle sich abgeben. Nach der Parsischen Feuerreligion waren die Schmiede unrein, weil sie das Feuer entweihten. *Daher* der verächtliche Begriff, der mit dem Wort Ghebr verbunden war und bis auf den heutigen Tag im ganzen Morgenlande fortdauert. Also Ghebern sind eigentlich Schmiede, die das Feuer verunreinigen, und mit diesem Namen werden eben die belegt, welche der alten Parsenlehre treu das Feuer heilig halten und anbeten, und die ihnen diesen verächtlichen Namen beilegen, sind die muhammedanischen Perser, die also wohl das Feuer für heilig achten! Oder werden die Anbeter des reinen Feuers, bloß um sie zu ärgern, Schmiede genannt, welche ausgesuchte Bosheit! Erträglicher drückt sich Hyde aus: Alterum a Mahommedanis (et ante eos ab aliis) hinc populi (veterum Persarum reliquiis) impingitur Epitheton Ghebr s. Guebr, i.e. in genere Infideles, in specie Ignicolae. Er scheint doch anzunehmen, daß die altgläubigen Parsen nicht von den Muhammedanern erst den Namen erhalten. Doch weil er heutzutag eine nachtheilige Bedeutung hat, glaubt er den Namen von jeher verächtlich gebraucht. Da aber das Wort jJ· nach muhammedanisch-persischen Wörterbüchern nichts anderes als eben ignicola bedeutet, so kann es wohl im Munde der Muhammedaner verächtlich, den Parsis selbst nur ehrenwerth seyn. Unstreitig ist es ihr uralter Name, der in der persischen Sprache so wenig als -¿ ein Etymon hat, also auf einen auswärtigen Urspruch hindeutet, der nirgends als in øáç zu finden ist. Eine Religion des Feuers und der Feuermagie ist auch der Kabirismus, der jedoch in Persien verschiedene Umwandelungen erlitt, bis er durch die letzte von Zoroaster unternommene sich in das Licht- und Feuergesetz Ormusd's verlor. Der sonst unter den Türken auch für Juden und Christen gebräuchliche Name Gaur hat mit dem der Ghebern nichts gemein, er ist verdorben aus Kafur, Plural. j¯B·, von infidelis, s. Langlès zu Chardin Voy. en P. VIII, p. 356 not. Unter den Handschriften des Musei Borgiani befindet sich die Uebersetzung eines

I,8,420

indischen Buchs, Mulpanci genannt, welches der Uebersetzer P. Marco a Tumba durch libro della radice o libro del fondamento erklärt; in diesem soll der besondere Lehrbegriff der *cabiristischen* Sekte Indiens enthalten seyn. S. P. Paulini a St. Barth. Mus. Borg. Vel. Codd. Mss. p. 158. Eine deutsche Uebersetzung des ersten Gesangs, vom Herrn Bischof Münter mitgetheilt, findet sich im III. Band der Fundgruben des Orients. Es ist aber nicht viel mehr daraus abzunehmen, als was schon Georgii, Alph. Tibet. p. 98, sagt: "Brahmanes Cabiritarum *Verbo* vim creandi tribuunt" und P. Marco bei Paulin. p. 161: Li Cabiristi non credono altro Dio, che la virtù generativa, che dicono essere in ogni cosa del mondo. Von Lehrsätzen, die eine besondere Verwandtschaft mit dem Kabirensystem beurkundeten, keine Spur! Da nun auch vom P. Paulino p. 159 der indische Name durch Cabì vel Cavì ausgedrückt wird, so kann nur ein indisch Gelehrter wissen, inwiefern daraus Cabiriten oder eine Cabiristische Sekte Indiens gemacht werden kann. Das sanskredamische Cavì oder Cabì bedeutet nach P. Paul. so viel als homo doctus, poëta, und dann ferner theologus, sapiens. Damit würde die Talmudische Bedeutung von øáç übereinstimmen, Buxt. p.

703. 704: "Doctoribus Hebraeorum priscis dicebatur øá•ç Magister s. Rabbi recens creatus - sed generaliter etiam idem quod íëç ãéîìú, Doctor s. sapiens. Hinc in libro Cosri sapiens ille, qui Regi Persarum interroganti respondet, vocatur øáç"; auch das arab. jJa scivit, cognovit, wovon jÎJa sciens, gnarus, selbst in der Bedeutung von omniscius, qui et praeterita et futura novit, der alle Dinge im *Zusammenhang* kennt, Beiwort von Gott. Indisch-Gelehrte mögen Aufschluß geben, inwiefern das indische Cabì oder Cavì wirklich einen Bezug zu diesem Worte hat.

114) Hieraus erhellt wenigstens, wie ungewiß es ist, daß diese senatores Deorum, wie sie bei Mart. Cap. de nupt. Phil. L. I, p. 16 genannt werden, die zwölf Götter der bekannten Verse des Ennius (Apul. de deo Socr. p. 225) seyen.

115) Arnob. adv. Gent. III, p. 123: Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur

I,8,421

(nämlich Penates, denn von diesen ist im ganzen Zusammenhang die Rede), nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unâ oriantur et occidant unâ; sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimae; sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari. Die Bedeutung von complices ist klar, wie die von consentes, man mag nun dieß auf consentire beziehen oder von consum ableiten, wie praesentes von praesum. Die Lesart memorationis parcissimae hat eine Handschrift für sich. S. Coll. Var. lectt. subj. ed. cit. Das aus der römischen Ausg. und der ihr zu Grunde gelegten Hds. aufgenommene miserationis ist hier sinnlos. Sonst findet sich das Wort Consentes nur in Inschriften, z.B. Jovi O. M. ceterisque Dîs consentibus, auch Mercurio Consenti bei Maffei p. 238. Im Werk de re rust. I, 1 unterscheidet Varro Deos consentes urbanos, quorum imagines (Romae) ad forum auratae stant, von den consentibus rusticis, deren aber fünf männliche, sieben weibliche sind; jedoch nur Nachbildungen jener ursprünglichen. Daß die Dii Consentes nicht mit den selectis einerlei waren, erhellt aus Aug. de civ. D. IV, 23: Quis enim ferat, quod neque inter Deos consentes, quos dicunt in consilium Jovis adhiberi, nec inter Deos, quos Selectos vocant, Felicitas constituta sit. Auch für den Begriff: Senatores, consiliarii, ist íéøáç der eigentliche Ausdruck. Auf hebräisch-samaritanischen Münzen heißen die Glieder des dem Hohepriester beigegebenen hohen Raths (des Synedrii) seine íéøáç. S. u.a. Tychsen in Commentt. Gott. XI, 155.

116) Vgl. oben Anm. 31.

117) Hiebei muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, einmal, sofern er selbst einer der sieben, dann sofern Zeus, wie die Orphiker sagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende ist.

118) Also im Grunde, wenn man die gehörige Unterscheidung hinzudenkt, wie Elohim in der Mehrzahl mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden wird[1].

[1] Vgl. *Weltalter*, oben S. 273 D.H.

I,8,422

119) KÇò óôñáôéyò åpò åkìé, ëá÷¦í èå'í ½ãåìïíýá, bei Münter S. 8. Darum hießen die samothrakischen Geheimnisse vorzugsweise Tññçêôá, die unzerreißbaren. Orph. Argon. 464. 465:

æáèåxí Óáìïèñ„êçí

IÅíèá êár "ñêéá öñéêôN èå§í, Tññçêôá âñïôïsóéí,

wo Brunck ad Apoll. I, 917 und nach ihm Hermann erstens sehr unnöthig ”ñêéá in das gewöhnliche –ñãéá, zweitens Tññçêôá in Tññçôá verwandelt und so gerade die eigenthümliche Farbe in diesen Stellen verwischt haben. Schon daß sie ungewöhnlicher, also die schwerere Lesart ist, sollte die hergebrachte schützen; welcher Abschreiber wäre wohl unwissend genug, daß ihm nicht für ”ñêéá, –ñãéá, für Tññçêôá, Tññçôá einfiele, welcher gelehrt genug, um sich das Gegentheil einfallen zu lassen? GÏñêéá subint. jåñÜ heißen die kabirischen Weihen ihrer Eigenthümlichkeit wegen; sie waren Aufnahme in den *Bund* der Götter (man denke nur immer an den alt- und neutestamentlichen Begriff dieses Worts, Berith hieß ihr ältester Sitz in Phönikien). Auf einen Bund deuteten auch die Binden (ôáéíßáé), das Abzeichen der Eingeweihten, Schol. Ap. l.c. Wie hier, ist auch Ap. I, 917 Tññçêôá das eigenthümliche Wort.

120) Plat. in Phaed. p. 77. 177 Bip.

121) In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine, die unstet irret umher auf der Erde, die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen,
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer.

Samothr. Inschr. nach *Münter*.

122) Eckhel Doctr. Num. Vet. III, p. 375 ss.

[I,8,423]

Nachschrift.

Die voranstehende Abhandlung gehört ihrer ursprünglichen Bestimmung nach zu einer Reihe von Werken, die sich auf die Weltalter als gemeinschaftlichen Mittelpunkt beziehen. Daß sie durch eine äußere Veranlassung früher erscheint, konnte jene Bestimmung nicht ändern, und als Beilage jenes Werks wird sie darum in dem weiteren Umkreis erscheinen, in den sie sich durch den Buchhandel verbreitet. Dieser Zusatz hebt ihre Selbständigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung existiren zu können. Nicht an sich, nur der Intention des Verfassers nach Beilage eines andern Werks, ist sie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern, deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punkt gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht der allgemeineren Untersuchung die besondere des samothrakischen Systems voran; es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre. So viel also über den weiteren Zusammenhang dieser Abhandlung, die übrigens ganz für sich genommen werden muß, und auch ganz für sich, nach ihrem besonderen Inhalt, geprüft seyn will.

[I,8,425]

Kleinere Aufsätze
vom Jahr 1811.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,8,427]

Ueber das sogenannte Wetterschießen.

(Aus einem Brief[1].)

[1] Dieser Aufsatz sollte, wie man aus S. 434 entnehmen kann, als Correspondenz in ein Blatt eingerückt werden, es scheint aber nicht geschehen zu seyn. D.H.

München, den 29. März 1811.

In der gestrigen öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften hörte ich Herrn Kanonikus und Professor Imhof eine Abhandlung über das sogenannte Wetterschießen vorlesen, welche dem Vernehmen nach auch in die Denkschriften der Akademie aufgenommen werden soll. In mehreren Landgerichten Bayerns ist, wie in andern Gebirgsgegenden, zum Theil auch außer Deutschland, die uralte Gewohnheit, heranziehende Gewitter mit Schießen aus Böllern und in deren Ermanglung auch aus kleinem Gewehr zu empfangen. Das Volk dieser Gegenden ist größtentheils von der Wirksamkeit dieses Mittels entweder zu Vertreibung oder doch zu Minderung des Gewitters und Verhütung des Hagels überzeugt. Da aus dieser Ursache mehrere Gegenden Bayerns, früherer Verbote ohnerachtet, auf dem sogenannten Wetterschießen bestanden, andere angrenzende Gebiete aber, die es unterließen, sich beschwerten, daß auf diese Art die Gewitter ihnen zugetrieben würden: so ertheilte die bayerische Regierung Herrn Kanonikus Imhof, Mitglied der Akademie im Fache der Physik, den Auftrag zu einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses theils für die Naturlehre

I,8,428

theils in Bezug auf die allgemeine Meinung des Landmannes in vielen Gegenden nicht unwichtigen Gegenstandes.

Herr Imhof schloß gleich anfangs die Wirkung, welche große und anhaltende Kanonaden auf die Witterung haben können, von seiner Untersuchung aus; vielleicht weil ihm bekannt war, wie häufig man bei Manövers, Gefechten und andern Gelegenheiten, wo viel und wiederholt Geschütz abgefeuert wird, eine darauffolgende Zertheilung der Wolken und Aufheiterung des Himmels beobachtet haben wollte. Verhalte es sich mit diesen Erzählungen wie es wolle, so konnte in einer Untersuchung, die allgemein und wissenschaftlich seyn sollte, die Rücksicht auf die Wirkung größerer Explosionen der Art um so weniger ausgeschlossen werden, als das Resultat der Untersuchung, daß Abfeuerungen des Geschützes *keinen* Einfluß auf Gewitter haben können, am Ende doch allgemein ausgesprochen und als ein allgemein gültiges behauptet wurde.

Herr Professor Imhof erklärte, seine Beweise in der Sache dem gegenwärtigen hohen Standpunkte der

Wissenschaft gemäß und sowohl aus Theorie als aus Erfahrung führen zu wollen. Folgendes waren die Hauptmomente des sich hierauf beziehenden Theils seiner Abhandlung.

Die Wirkung, sagte er, welche Explosionen des Geschützes auf heranziehende Gewitterwolken ausüben, muß entweder chemischer oder mechanischer Art seyn. Eine chemische Wirkung ließe sich nur mittelst der bei Verpuffung des Pulvers sich entwickelnden Luftarten gedenken. Herr Imhof führte an, daß die dabei entstehenden Luftarten zum Theil alsogleich wieder zu Wasser zusammentreten, und das allein übrig gebliebene Salpeterstoffgas sich entweder gar nicht in die Höhe der Gewitterwolke erhebe, oder, wenn das auch geschehe, doch keine Veränderungen in ihr hervorbringen könne, welche ihre gefährlichen Wirkungen aufheben. Mechanisch, fuhr er fort, könnten sie nur wirken, indem sie die Gewitterwolken zerstreuten, oder schnell aus der bedrohten Gegend vertrieben. Um die Möglichkeit dieser Wirkung zu untersuchen, hatte Herr Imhof Versuche im Freien mit einer aus brennbaren Stoffen entwickelten dicken Rauchsäule veranstaltet, auf welche in verschiedenen,

I,8,429

erst größern, dann kleinern Entfernungen, unter verschiedenen Winkeln, aus Sechs- und aus Zwölfpfündern (vermuthlich blind?) gefeuert wurde. In allen diesen, mit verschiedenen Abänderungen wiederholten Versuchen konnte weder Herr Imhof noch irgend ein Anwesender die geringste Wirkung auf Vertheilung oder Richtungsänderung der Rauchsäule bemerken. Nach diesen Erfahrungen und obigen Schlüssen hielt sich Herr Imhof berechtigt, das allgemeine Resultat auszusprechen: daß sich von Explosionen des Geschützes auf heranziehende Gewitterwolken keine Wirkung erwarten lasse.

Bei dem lebhaften Interesse, das alle auf die geheimnißvolle Natur der Gewitter Bezug habenden Untersuchungen in dem Naturforscher erregen, war es unmöglich, sich das Gewagte des obigen Dilemma, wonach die Wirkung schlechterdings entweder chemisch oder mechanisch seyn sollte, zu verbergen. - Dilemme der Art mögen bei scholastischen Disputierübungen an ihrer Stelle seyn, wo es nur darauf ankommt, den Gegner in die Enge zu treiben; in wissenschaftlichen Untersuchungen, besonders physikalischen, bei denen wir täglich mehr die Eingeschränktheit unserer Kenntnisse zu bemerken Gelegenheit haben, erscheinen sie als unstatthaft und in dem Munde eines Mannes, der den Weg der reinen Erfahrung zu wandeln vorgibt und die bloße Speculation mit Recht verwirft, allerdings befremdend. Weiß denn wohl Herr Imhof so bestimmt, daß außer jenen zwei Wirkungsweisen, gesetzt sie wären auch *die einzigen uns jetzt denkbaren oder bekannten*, nicht eine dritte, ja eine vierte, fünfte, sechste möglich sey? haben wir die Natur schon so weit durchforscht, um ihr durch unsere Begriffe Grenzen setzen zu dürfen? Welch' ein verborgenes Element ist insbesondere noch das Luftmeer, trotz den Aufklärungen der sogenannten französischen Chemie, welche Herr Imhof überall als das non plus ultra unserer Kenntnisse vorauszusetzen schien.

Aber die Befremdung wächst, wenn eine mögliche dritte Wirkungsweise so sehr nahe liegt, als es hier mit der dynamisch-elektrischen der Fall ist. Es mußte auffallen, gerade in diesem Theil der Abhandlung von dem Herrn Verfasser auch nicht einmal das Wort Elektricität nennen

I,8,430

zu hören; erst in einem zweiten Theil, der den Vorschlag zu Errichtung von Hagelableitern enthielt (der übrigens der Hauptsache nach nichts weniger als neu ist), wurde der Elektricität als Hagel bildenden Princips erwähnt. Mir wenigstens schien es, jeder mit dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Kenntnisse vertraute Naturforscher müßte bei der Aufgabe über das Wetterschießen zuerst auf die Frage fallen: ob solche Explosionen Elektricitäts-Umänderungen innerhalb ihres Wirkungskreises

hervorzubringen im Stande seyen. Daß sie durch die entwickelten Luftarten eine chemische Wirkung auf die Wolken veranlassen, wäre ein Gedanke, auf den man etwa ganz zuletzt fallen könnte; und die Vorstellung von einer mechanischen Wirkung auf die Wolken sollte, so schien es mir, lieber gleich den Bauern überlassen bleiben, denen eine so grobe Vorstellung einer für sie unerklärbaren Wirkung verzeihlich ist.

Daß die Wirkungen einer Gewitterwolke bedeutend verändert, ja vielleicht aufgehoben werden könnten, wenn es in unserer Macht stünde, entweder die zunächst der Erde erregte Elektricität in die homogene der Gewitterwolke umzuwandeln, so daß nun Erde und Wolke, anstatt sich gegenseitig anzuziehen, sich vielmehr zurück stießen, oder gar die in der Gewitterwolke selbst gesammelte Elektricität entweder in die entgegengesetzte, aus der positiven in die negative, und umgekehrt, umzuwandeln oder durch Erweckung ihrer entgegengesetzten auf den Nullzustand zurückzubringen, dieß muß ein jeder mit den ersten Grundsätzen der Elektricitätslehre Bekannte ohne Widerspruch zugeben.

Ob nun wirklich heftige Explosionen, wie die des Geschützes, auf eine gewisse Weite Elektricitäts-Umänderungen an der Oberfläche der Erde selbst, besonders in Gebirgen, und somit auch im Luftkreis, hervorbringen können; ob vielleicht gar diese Umänderungen bis zu der, in den meisten Fällen doch sehr mäßigen Höhe der Gewitter- und Hagelwolken sich erstrecken können, dieß müßte freilich erst durch Versuche ausgemittelt werden; aber es muß doch erst faktisch *bewiesen* seyn, daß diese Wirkungsweise nicht stattfinde, ehe man sich herausnehmen kann, sie gleichsam a priori auszuschließen oder als undenkbar zu ignoriren.

I,8,431

Aber wirklich, daß heftige Explosionen augenblickliche Elektricitäts-Veränderungen zur Folge hätten, wäre nicht zu verwundern; vielmehr das Gegentheil wäre verwunderungswerth. Seitdem wir wissen, daß die leiseste Berührung je zwei verschiedener Körper entgegengesetzte Elektricitäten in ihnen erweckt, daß nicht leicht eine Lokalveränderung, bei welcher zuvor in Berührung gewesene Theile aus der Berührung treten und neue Berührungs-Verhältnisse miteinander eingehen, ohne einige Elektricitäts-Erregung geschehen kann: seitdem wäre es höchst gewagt, kategorisch zu behaupten, daß heftige Erschütterungen des Luftkreises und des Erdbodens ohne alle elektrische Veränderungen stattfinden können. Wenn wir auch nichts als den auf die Luft geschehenden Druck in Anschlag brächten, der sich nach allen Seiten fortpflanzt, der aber doch nach oben eine weit größere Gewalt als nach unten ausübt: so läge schon in dieser mechanischen Bewegung die hinlängliche Veranlassung zur Elektricitäts-Erzeugung oder Umstimmung, wenn anders, wie ich nicht zweifle, die Versuche und Beobachtungen des Herrn Professor Erman, in Gilberts Annalen der Physik Bd. XI, 4. Stück, S. 385, gegründet seyn sollten, aus denen erhellt, daß der bloße Actus des Steigens, z.B. des Elekrtometers, an den Goldblättchen Zeichen von positiver Elektricität erregt, der bloße Actus des Sinkens Zeichen von negativer Elektricität. Haben solche einfache Richtungsänderungen, wohin auch die bekannten Erscheinungen des in einem Federkiel hin- und herbewegten Quecksilbers gehören, Elektricitäts-Veränderungen, *ja einen unmittelbaren Uebergang aus der einen Elektricität in ihre entgegengesetzte* zur Folge: wie dürfen wir behaupten, daß so heftige Erschütterungen der Luft, in dem Umkreise ihrer größten Stärke, keinen Einfluß auf die elektrische Spannung, wenn auch nur der untersten, die Erde zunächst umgebenden Luftschichten, oder selbst, daß sie keinen auf die Region der Gewitterwolken ausüben können?

Ueberhaupt, bringen wir einmal die Elektricität mit dieser Untersuchung in Beziehung, wie viele Möglichkeiten zeigen sich da, deren keine ohne vorhergegangene genaue Prüfung geradezu verworfen werden darf. Die Elektricität steht mit allen Potenzen der Natur im Verkehr. Das

I,8,432

Gewitter, besonders das mit Hagel verbundene, ist ein offenbar Kälte erzeugender Proceß. Ist es uns so genau bekannt, welche Wirkung auf die Temperatur des Luftkreises heftige Explosionen hervorbringen, und könnten sie nicht schon durch ihren Einfluß auf diese bestimmend für die Wolken-Elektricität werden? Jede schnelle, heftige Compression der Luft, auf welche eine ebenso schnelle Expansion folgt, ist fähig, Lichterscheinungen hervorzubringen; wie das jetzt allgemein bekannte Compressionsfeuerzeug beweist; auch das beim Losschießen von Windbüchsen gesehene Feuer. Die elektrische Leitungskraft der Körper steht mit ihrer Wärmecapacität in sehr nahem Bezug. Die atmosp*[h]*ärische Luft löst im Verhältnisse ihrer Zusammendrückung mehr oder weniger Wasser auf, und ihre elektrische Leitungskraft steht mit ihrer Trockenheit oder Feuchtigkeit im nächsten Verhältnisse. Wer kann bei einem solchen Zusammenfluß wirkender Ursachen a priori leugnen, daß heftige Erschütterungen die Leitungskraft der von ihnen afficirten Luftmasse zu vermehren oder zu vermindern, und dadurch allerdings die Wirkungen vorüberziehender Gewitterwolken zu modificiren im Stande seyen? Verdient es so gar keine Berücksichtigung, was viele aufmerksame Beobachter von der eigenthümlichen Witterungsconstitution großer Kriegsjahre bemerkt haben wollen? Konnte nicht das merkwürdige Meteor, das im April 1809 in den verhängnißvollen Tagen der Schlachten bei Regensburg und Eckmühl ganz in der Nähe des Schlachtfeldes seine zerstörenden Wirkungen auf mehrere Stunden im Umkreis erstreckte, Herrn Imhof auch in dieser Beziehung aufmerksam machen? Der wahre Naturforscher schließt keine Möglichkeit aus, solange sie nicht durch Thatsachen widerlegt ist.

Aber noch habe ich einer höchst wirksamen Potenz, die hier in Thätigkeit gesetzt ist, gar nicht erwähnt, des Schalles. Wirkt dieser auch nur entweder mechanisch oder chemisch, oder wirkt er nach Herrn Imhofs Meinung vielleicht gar nicht als Schall, sondern nur als Erschütterung? Und doch müssen uns alle neueren über die Natur des Schalls erlangten Kenntnisse von seiner eigenthümlichen dynamischen Natur und der Unabhängigkeit, wenn auch nicht seiner Entstehung, doch seines Wesens,

I,8,433

von aller bloß mechanischen Erschütterung überzeugen. Für mich sind schon die bekannten Chladnischen Versuche hinlängliche Beweise dieser Annahme. Ich habe mich durch eigne und in meiner Gegenwart vom Erfinder angestellte Versuche aufs gewisseste überzeugt, daß die Klangfiguren nie auf die bloße mechanische Erschütterung, sondern erst wenn der Klang ausgebildet ist, im Moment seiner Aktion, entstehen. Die Analogie dieser durch Klang erzeugten Figuren mit den Lichtenbergischen, durch Elektricität hervorgebrachten, ist allen denkenden Naturforschern längst aufgefallen. Wenn hier nichts Dynamisches im Spiel ist, woher kommt es, daß der zum Versuch angewendete Staub oder Sand an den Figuren festklebt, auch wenn die Glasplatte umgekehrt wird und man auf sie klopft, da er doch von den außer der Figur liegenden Stellen rein herabfällt? Es ist sehr zu bedauern, daß noch so wenige Versuche über die dynamische Wirkungsweise des Schalls und Tons als solcher angestellt worden sind. Vielleicht wäre es nicht unmöglich, durch verschiedenartige Töne unmittelbar entgegengesetzte Elektricitäten zu erwecken. Doch gibt es außer den angeführten noch mehrere Versuche, auf welche bei einiger Gründlichkeit Rücksicht genommen werden mußte. Wußte Hr. Imhof nichts von *Englefields* Versuchen (Gilberts Annalen XIV. Band, S. 214), wonach im Augenblick des Anschlagens einer großen Glocke das Barometer steigt? Ja wenn selbst der allerletzte Erfolg nothwendig entweder mechanisch oder chemisch seyn müßte, gäbe es nicht auch da noch höhere Beziehungen, als Hr. Imhof anerkennt? Ist das bekannte Entzweischreien der Gläser bloß mechanisch, und wäre darum auch die Vertheilung der Wolken durch Schüsse nur so zu denken? Auch chemische Beziehungen des Schalls sind ja nicht zu verkennen, seit die Verschiedenheit der Stärke und der Höhe des Tons in verschiedenen Gasarten bekannt - seit erwiesen ist,

daß der Ton in Sauerstoffgas am stärksten, schwächer in atmosphärischer Luft, noch schwächer im Stickgas, am schwächsten in Wasserstoffgas ist.

Daß bei Gewittern auch der Schall des Donners als solcher nicht ohne bedeutende Wirkung ist, erhellt unter andern aus der bekannten Bemerkung, daß nach Gewittern, mit denen beträchtliche Regen und

I,8,434

häufige starke Blitze, aber schwache Donner verknüpft sind - ein Fall, der nicht selten beobachtet werden kann, und wohl nicht immer bloß dann, wenn die Gewitter sehr hoch gehen, obgleich in diesem Falle beständig - daß nach Gewittern dieser Art das Pflanzenreich, der Mensch und die ganze umgebende Natur viel weniger erfrischt scheint, als oft nach wenigen Blitzen, kurzen Regen, aber sehr heftigen Donnerschlägen bemerkt wird.

Diese wenigen Bemerkungen scheinen bei all der Achtung, die man für eine Königliche Akademie der Wissenschaften und das ordentliche Mitglied einer solchen gelehrten Gesellschaft hegen muß, doch zu den Folgerungen zu berechtigen, 1) daß Hr. Imhof, was seinen Hauptbeweis (das obige Dilemma) betrifft, bloß theoretisirt, und zwar auf eine sehr unvollständige und mangelhafte Art theoretisirt hat; 2) daß seine Abhandlung keineswegs "dem gegenwärtigen hohen Standpunkt der Wissenschaft" angemessen ist, vielmehr ziemlich tief unter denselben steht, besonders in Hinsicht auf die neuern Kenntnisse in der Elektricitätslehre und der Dynamik überhaupt; 3) daß die Untersuchung des aufgegebenen Gegenstandes keineswegs abgeschlossen, vielmehr nicht einmal angefangen ist.

Man könnte nunmehr fragen, welche Art der Untersuchung denn für diesen Gegenstand zu wünschen seyn würde. Bei dem Interesse, das die Erscheinung des Gewitters für so viele, auch sonst von Wissenschaft wenig Kenntniß nehmende Personen hat, wird es wohl erlaubt seyn, einige unmaßgebliche Gedanken hierüber auch in diesem Blatte zu äußern.

Statt der Rauchsäule würde ich ganz andere Reagentien vorschlagen. Hr. Imhof schien auf die Versuche mit derselben ein besonderes Gewicht zu legen. Allein, auch angenommen, daß die mechanische Vorstellung, welche bei diesem Versuche vorausgesetzt wurde, sich dem tieferen Denken empfehlen, und daß es so geradezu erlaubt seyn könnte, wenn nicht nubem pro Junone, doch Rauch für eine Gewitterwolke, fumum pro Jove zu substituiren: so ließ sich der Erfolg dieses Versuchs auch ohne eine Batterie von Sechs- und Zwölfpfündern aus ziemlich allgemein

I,8,435

bekannten Gesetzen voraussehen. Daß die Rauchsäule als ein von der Luft rings umgebenes, in ihr schwimmendes Fluidum von der Pulverexplosion keinen andern Eindruck erhalten konnte, als das umgebende Medium ebenfalls erhielt, daß sie also relativ auf dieses nicht bewegt erscheinen konnte, muß jedem einleuchten. Anstatt also Materialien zur Raucherzeugung mitzubringen, würde ich rathen, mit Elektrometern sich zu versehen, die innerhalb des Wirkungskreises des Geschützes in verschiedenen Höhen über dem Niveau des zu den Versuchen anzuwendenden Platzes, und wenn dieser auf einer mittlern Anhöhe gewählt werden könnte, auch unterhalb desselben aufgestellt würden, und sodann sowohl vor der Abfeuerung, als unmittelbar und noch einige Zeit nach derselben genau beobachtet werden müßten; auch correspondirende und gleichzeitige Baro-, Thermo- und Hygrometer-Versuche ja nicht zu vergessen. Sollten empfindliche Elektrometer, deren einige durch Zuleitungsspitzen mit der umgebenden Luft, andere durch eine leitende Kette mit der Erde in Verbindung gesetzt wären, weder im Augenblick der Explosion noch nach derselben Zeichen von erregter, oder veränderter, oder aufgehobener Elektricität geben, so wäre damit nur entschieden, daß sich vermöge dieses

Untersuchungsmittels nicht über die Wirksamkeit solcher Explosionen wissenschaftlich entscheiden lasse; aber selbst dann könnte nicht behauptet werden, es sey wissenschaftlich entschieden, daß sie *nicht* wirken. Ich will überhaupt durch meine Bemerkungen nichts für und nichts wider die Sache behaupten; ich wünsche nur zu bewirken, daß keine Möglichkeit aus unzureichenden Gründen oder unvollständigem Raisonnement verworfen werde, ehe sie erfahrungsmäßig durch Thatsachen widerlegt ist. Vor allem aber würde ich rathen, diese Versuche an Ort und Stelle, da wo sie längst ausgeübt worden sind, und zwar bei wirklich herannahenden Gewittern zu wiederholen. Denn fürs erste, Gewitterwolken zu bilden müssen wir einmal vorderhand der Natur überlassen; weder Rauch, noch Wasserdämpfe können als Aequivalent von ihnen gelten. Fürs zweite kann ja selbst die Wirksamkeit des Geschützes von der nur bei Gewittern stattfindenden elektrischen Spannung der Atmosphäre in den Gebirgen herkommen, so daß bei gewöhnlichem

I,8,436

Zustande des Luftkreises überhaupt keine merklichen Veränderungen am Elektrometer wahrzunehmen wären. Fürs dritte ist es höchst wahrscheinlich, daß das Resultat des Versuchs im platten Lande und auf dem Gebirge sehr verschieden ausfallen muß. Schon darum, weil die Gebirge den Wolken weit näher liegen als die Ebene, besonders aber wegen des bekannten Rapports, in welchem Berge mit den Wolken stehen, auf die sie bedeutende Anziehung und Abstoßung zu äußern fähig sind, auch weil der allgemeine dynamische Gegensatz zwischen Erde und Himmel, der hier mit im Spiel ist, durch die eigenthümliche und selbständige Form der Gebirge um vieles lebendiger werden muß; auch, wenn der Schall hier mitwirken sollte, wegen des in Gebirgen beträchtlich verstärkten und durch Repercussion vervielfachten Schalles. Auch wäre mein Vorschlag, sich bei Anstellung der Versuche vorerst ganz nach der Verfahrungsweise und den wahren oder angeblichen Erfahrungen der Landbewohner zu richten; besonders auch in der Richtung des Schusses, da sie, nach meiner eignen Kenntniß davon, den Punkt, gegen welchen gefeuert wird, nach Verschiedenheit der Umstände verschieden wählen; auch mit dem von ihnen gewöhnlich angewendeten Geschütz, oder doch ähnlichem, indem gar wohl nicht so sehr die Stärke als die Qualität des Schalles von Einfluß dabei seyn könnte. Von Frankreichs Naturforschern und Akademikern befindet sich immer eine Anzahl auf Reisen: und Beobachtung im Freien und Großen sollte eines der Hauptgeschäfte aller Akademien, dieser stehenden Heere der Wissenschaften, ausmachen. Die Zeit, welche einer oder mehrere gründliche und vorurtheilslose Naturforscher während der Sommermonate im Gebirge mit Versuchen über Gewitter-Elektricität zubrächten, wäre für die Wissenschaft gewiß nicht verloren.

Mehrere Vorschläge beizufügen enthalte ich mich um so eher, als ich nicht zweifle, daß die gelehrten Mitglieder der königlich bayrischen Akademie im Fache der Naturwissenschaften die entscheidendsten und am ehesten zum Zwecke führenden Versuche viel leichter selbst erfinden als von andern annehmen werden, und auch diese Bemerkungen würde ich nicht ohne die ganz besondere Vorliebe für alles, was auf Elektricität

I,8,437

Bezug hat, niedergeschrieben haben. Mir ist das elektrische Feuer das eigentliche heilige Feuer der Physik, das die Priester derselben andächtiger und gewissenhafter pflegen sollten, als die unverletzlichen Jungfrauen Roms das Feuer der Vesta. Möchten wir doch dieses Eine von dem unvergeßlichen Lichtenberg gelernt und geerbt haben, überall dieser einen leuchtenden Spur nachzugehen, die uns bereits in so viele Geheimnisse geführt hat und noch immer weiter führen wird. Mir scheint es, wir ruhen

überhaupt in Bezug auf Gewitter-Elektricität zu sehr auf den bereits errungenen Lorbeeren, und besonders glauben wir, mit der Erfindung der Blitzableiter sey schon alles gethan. Mag es einer oder der andere lächerlich finden, aber meine Ueberzeugung ist, daß wir einst noch ganz andere Mittel, auf Gewitter einzuwirken, in unsere Gewalt bekommen müssen. Wenn wir die Zeugnisse mancher römischen Schriftsteller, die doch auch wieder aus älteren Quellen geschöpft, nicht geradezu verwerfen wollen, so waren Kenntnisse der Art, welche unsere gegenwärtigen weit übertreffen, im Besitz der ältesten italienischen Völker. Der Naturforscher sollte sich besonders hüten, alten Ueberlieferungen und dem physikalischen Volksglauben, dem oft eine Jahrhundert lange, wenn auch mitunter verkehrt ausgedrückte Beobachtung zu Grunde liegt, aus bloßer theoretischer Beschränktheit zu widersprechen; besonders sollte Akademien der Wissenschaften immer das noch ganz frische Beispiel der Luftsteine gegenwärtig seyn, von denen ebenfalls die römischen Schriftsteller so oft Meldung gethan, an welche die Landleute in mehreren Gegenden seit Jahrhunderten geglaubt hatten, indeß sie von den Gelehrten aller Akademien ausgelacht wurden, bis, wie *Vauquelin* sagt (S. Gilberts Annalen 1803. 12tes Stück, S. 421) die Reihe an sie kam, Gelehrte zu verlachen, die einst so ungläubig waren[1].

[1] In dem nämlichen Heft von Gilbert's Annalen steht ein Brief von St. Amand, Professor der Naturgeschichte in Agen, der im Jahr 1790 von diesem Ort aus das Protokoll über einen Steinregen erhielt, das er dem Herausgeber des Journal des Savants, Bertholon, mittheilte. "Wir scherzten, sagt St. Amand, über diese Volkssage, mir schien es sehr lustig zu seyn, wenn man über eine *solche Absurdität* ein authentisches Protokoll erhalten könne. - Ich sah darin nur ein neues Beispiel der Leichtgläubigkeit des Landmanns". - | *[S.438]* Bertholon fügte unter andern die Anmerkung hinzu: "Wie traurig ist es eine ganze Municipalität in aller Form Volkssagen bescheinigen zu sehen, die nur *Mitleid erregen*. "So wurde, fährt St. Amand fort, dieses vom Maire und vom Gemeinde-Procurator unterzeichnete Protokoll als ein lügenhaftes oder wenigstens als ein auf Täuschung beruhendes Zeugniß behandelt, eine andere von 300 Personen unterzeichnete Aussage hatte dasselbe Schicksal, weil man das bezeugte Faktum für offenbar falsch und *physisch unmöglich* hielt. War vielleicht die Abfertigung, welche die von mehreren Landgemeinen in der obigen Sache eingeschickten Protokolle im letzten Theil der Abhandlung des Hrn. Imhof erhielten, eine andere?

I,8,438

Die Wissenschaftliebende bayrische Regierung würde schwerlich Anstand finden, zu einer wiederholten Untersuchung alle mögliche Hülfsmittel darzureichen, und das Publikum darf daher hoffen, die Akademie werde diesen Gegenstand noch einmal, nach einer besseren Methode, aufnehmen, da sie im entgegengesetzten Falle sich dem Vorwurf aussetzen würde, die ihr dargebotene Gelegenheit zu einer höchst wichtigen Untersuchung, die, gehörig geführt, unmittelbar oder doch gewiß mittelbar zu den merkwürdigsten Resultaten leiten kann, nicht wie es sich erwarten ließ benutzt zu haben.

[I,8,439]

Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professor Schmid in Dillingen.

Von jeher gab es Personen, welche die leidige Folge des babylonischen Thurmbaus aufzuheben suchten, daß wieder Eine Sprache in der Welt wäre oder wenigstens Eine allen Völkern verständliche Schrift.

Das Letzte sucht auch Herr Professor Schmid in Dillingen zu bewerkstelligen.

Des Verfassers Begriff von Pasigraphie. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er nicht wie die andern neueren Pasigraphen gerade darauf losgeht, ein allgemeines Correspondenzmittel zu finden; er stellt diesen Gebrauch in größere Ferne und fängt von der Idee einer nicht zufällig, sondern ihrer Natur nach allgemeinen Schrift an.

Hr. Schmid erklärt dieses so: die Schrift oder das Zeichen müsse unmittelbarer Abdruck der Vernunft selber seyn, das menschliche Denken nach Inhalt und Form zeichnen.

Wäre dann zuvörderst das natürliche System, die nothwendige Verkettung und Abstufung unserer Gedanken gefunden, so würde sich, meint Hr. Schmid, die Schrift, welche Abdruck dieses Zusammenhangs wäre, von selbst als eine Schrift für alle Menschen und Völker bewähren.

Vergleichung dieses Begriffs mit der Leibnizischen Idee. Herr Schmid findet zwischen seinem Versuch und der Leibnizischen

I,8,440

Idee einer allgemeinen Charakteristik große Uebereinstimmung, ja er gibt mit klaren Worten zu verstehen, daß durch ihn ausgeführt worden, was Leibniz gedacht.

Hieran ist aber aus folgenden Gründen zu zweifeln.

a) Von Leibniz ist nicht anzunehmen, daß er eine bloß logische Genealogie der Gedanken im Auge gehabt, und nur eine willkürliche, nicht eine nothwendige Bezeichnung gewollt. Schon der Ausdruck allgemeine Charakteristik zeigt, daß Leibniz an etwas Bezeichnendes in den Dingen selbst, an eine wahre Signatura rerum gedacht hat. Hr. Schmid bleibt sich in dieser Beziehung nicht gleich; denn einige seiner Ausdrücke möchte er für Bezeichnungen der Dinge selbst und ihrer Verhältnisse geben (wie z.B. seine fünf Potenzen); außerdem schafft er seine Zeichen nach bloßen willkürlichen logischen Subsumtionen.

b) Leibniz äußert, seine allgemeine Charakteristik würde etwas von der Algebra an sich haben, sie würde eine Art von Kalkul enthalten, so daß das Schließen in dieser Sprache oder Schrift ein Rechnen wäre, und die Fehler des Schließens Fehler des Kalkuls.

Es ist aber einleuchtend, daß ein Kalkul nur mit Zeichen möglich ist, welche zugleich die Sache selber sind. Wäre das a + b oder das dx und dy der Analysis die bloße Erinnerung an einen Gegenstand, nicht der Gegenstand selber, so hörte alle Berechnung auf. Hrn. Schmids Pasigraphie hat mit der Algebra gar nichts gemein als etwa den - vielleicht nicht einmal unmittelbar von ihr entlehnten - Ausdruck Potenz; zum Kalkul kann sie schon darum nicht erhoben werden, weil die Zeichen in ihr nicht Aequivalente der Begriffe selbst, sondern wirklich bloße Zeichen sind.

Anmerkung. Ein Versuch mit Hrn. Schmids Zeichen zu kalkuliren führte auf Ungereimtheiten und nöthigte ihn zu dem Geständniß, seine Pasigraphie sey keine Art von Kalkul.

Werth der Ausführung. a) In Betreff des *Gedankenverzeichnisses*. Hat Hr. Schmid seinen Begriff durch die Vergleichung mit dem Leibnizischen viel zu hoch gestellt, so scheint er in der Ausführung noch tiefer zu sinken, indem das sogenannte Gedankenverzeichniß, von

I,8,441

dem er behauptet, es müsse nach den strengsten Forderungen der Wissenschaft angelegt seyn, weder wissenschaftlich begründet ist, noch innere Nothwendigkeit, noch im einzelnen richtige Begriffe zur Grundlage hat.

Es ist nicht *wissenschaftlich begründet*. Für seine fünf Grundbegriffe, Materie, Pflanze, Thier, Mensch, Geist, welche er als ebenso viele Potenzen des potenzlosen Dings oder des Dings überhaupt

ansieht - ein Gedanke, der mir noch überdem aus irgend einem rohen Produkt der neueren philosophischen Literatur entlehnt scheint - hat er keine anderen Beweise als die Frage: ob irgend etwas sey, das nicht unter diese fünf Begriffe gebracht werden könne (wovon aber gleich der allgemeine Begriff der Form ein Beispiel ist, der unter die Rubrik der Materie gebracht schon zu sehr beschränkt würde).

Es ist *ohne innere Nothwendigkeit*. Die Stelle, die ein Begriff in der Reihe erhält, wird bloß darnach bestimmt, ob er unter einen gewissen andern Begriff subsumirt werden *kann*, nicht aber darnach, daß er unter ihn subsumirt werden muß. Hiedurch entstehen ganz zufällige Verbindungen, die nicht mehr Grund haben als die Zusammenstellungen der Ideenassociation. So werden z.B. Schiffe bei dem Wasser untergebracht, weil sie auf dem Wasser schwimmen, Fische aber, die im Wasser leben, erhalten eine ganz andere Stelle.

Es hat *keine richtige Begriffe zur Grundlage*. Es wird von der Materie z.B. ohne weiteres angenommen, sie sey das schlechthin Leblose, in ihr gehe alles nur durch Druck und Stoß zu, obgleich im Gedankenverzeichniß auch wieder eine Rubrik: dynamische Kräfte steht; in allen physikalischen Begriffen zeigt sich weder die hier durchaus erforderliche Kenntniß noch wissenschaftliche Schärfe.

Man sieht, der Verfasser hat nur Eile gehabt, alle Begriffe so schnell als möglich, gleichviel wo, unterzubringen, ohne sich viel darum zu bekümmern, wie sie an sich zusammenhängen.

In Bezug auf Entwicklung des natürlichen Zusammenhangs unserer Begriffe kann also dieser Pasigraphie kein Verdienst zugeschrieben werden.

Der Verfasser hat zwar von seinem Unternehmen einen höheren Begriff als die meisten oder alle neueren Pasigraphen, es zeigt sich

I,8,442

aber, daß er ihm in der Ausführung bis jetzt wenigstens nicht gewachsen ist.

b) In Ansehung der *Zeichen*. In einer wahren Vernunftsprache oder Schrift müßten auch die Zeichen nicht zufällig oder willkürlich, sondern nothwendig seyn. Wer eine solche Schrift für möglich hält, muß auch an einen natürlichen Zusammenhang des Zeichen mit dem Bezeichneten glauben, eine Meinung, welche ohnehin dem Menschen tief eingeprägt scheint. Woher käm' es sonst, daß auf das ***Wort*** von jeher so viel gebaut worden, in religiösen, in politischen Ceremonien, so sehr, daß bekanntlich das Glück ganzer Unternehmungen davon abhängig geglaubt worden; woher der unter allen Völkern verbreitete Glaube an eine Magie, die durch Worte das höhere Wesen der Dinge aufzuschließen, Krankheiten zu heilen, Geister zu zwingen vermöchte, überhaupt aber die Meinung, welche dem Wort physische Wirkungen zuschrieb. Abgesehen von diesen besonderen Vorstellungsarten kann der Philosoph nicht umhin, einen ursprünglichen, wenn auch für uns jetzt unergründlichen Zusammenhang zwischen Wort und Sache anzunehmen, weil ohne einen solchen alle menschliche Sprache als ein Werk entweder des blindesten Zufalls oder der regellosesten Willkür angesehen werden müßte; Annahmen, welche beide dem philosophischen Geist gleich sehr widerstreiten. Dieser philosophische Grund würde freilich in den Augen der meisten durch den aus Erfahrung genommenen besiegt werden. Was haben die Wörter, womit im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen, Deutschen *Sonne* bezeichnet wird, was haben Schaemaesch {ëéïò, Sol, Sonne miteinander gemein als höchstens einen Buchstaben? Allein hier zeigt sich dem tieferen Nachdenken eine Seite der Sprachforschung, an die bisher wenig oder gar nicht gedacht worden. Die Ausdrücke der Ursprachen (denn von solchen, die ein bloßes Kauderwelsch, nämlich ein durch Corruption entstandenes Idiom sind, wie die französische und italienische, kann freilich nicht die Rede seyn) die Ausdrücke der Ursprachen, sage ich, sind weit bezeichnender für das Wesen der Dinge, als wir uns vorstellen. Wie der Philosoph z.B. nicht die Sonne als solche, d.i. insofern sie eine äußere Sache ist, zu erkennen sucht, sondern

I,8,443

ihr Wesen - gleichsam die Sonne in der Sonne -, so bedeutet Schaemaesch, Helios, Sol, Sonne auch ursprünglich nicht die äußere Sonne, sondern etwas anderes, das für das Wesen der Sonne geachtet, und nach dem sie genannt worden. In der höheren Ansicht der Dinge aber stehen bekanntlich weder alle Menschen noch alle Zeiten noch alle Völker auf der gleichen Stufe. Vielleicht kann ich in der Folge der Akademie eine Reihe von Beobachtungen mittheilen, die ich in dieser Beziehung über Wörter, besonders über Substantive unserer deutschen Sprache gemacht habe, von der schon Leibniz sagt, sie sey eine geborene Philosophie. Wer nicht solche Untersuchungen angestellt hat, müßte es unglaublich finden, welches organische Gedankensystem, welche tiefsinnigen Verknüpfungen oft in den einzelnen Wörtern dieser Sprache ausgedrückt sind.

Dem Wort am nächsten verwandt ist die ***Figur*** - auch äußerlich oder physisch jetzt durch die bekannten Klangfiguren; aber auch der Figur wurde die Macht des Worts zugeschrieben, und nicht Schwärmerei allein, die älteste wissenschaftliche Ansicht der Geometrie, wie sie noch in den Commentarien des Proklus und zuletzt in den Werken Keplers gefunden wird, schreibt den Figuren eine wesentliche Bedeutung zu. Ich erinnere an die fünf regulären Körper, die von den Pythagoreern als Figurae mundanae betrachtet wurden und nach Kepler die Intervalle der Planetenbahnen bedeuten sollten. Jene gaben der Erde den Cubus, dem Feuer die Pyramide, der Luft das Ikosaëder zu; unstreitig eine ganz andere Pasigraphie als die neueste.

Der Figur zunächst steht die ***Zahl***; so unergründlich für uns jetzt das Pythagoreische Zahlensystem scheint, so wenig kann der unbefangene Geschichtsforscher umhin, einen sehr reellen Sinn desselben vorauszusetzen. Auf jeden Fall aber muß es als etwas weit Höheres erscheinen, wenn Pythagoras durch die Einheit den Geist, die Idee, die Form, durch die Zweiheit (den Binarius) die Anderheit, die Materie durch den Ternarius den Körper, als zusammengesetzt aus Materie und Form, repräsentirt glaubte; wenn er allgemein die von der Eins herkommenden Zahlen ihrer Untheilbarkeit wegen den geistigen, die von der

I,8,444

Zweiabstammenden, der Theilbarkeit wegen, den materiellen Gegenständen anwies; es ist dieß, sage ich, etwas ganz anderes, als die Materie durch C^1, die Pflanze durch C^2, den Geist durch C^3 auszudrücken. Die Behauptung," selbst die Wissenschaft könne nichts Gründlicheres aufstellen", tritt durch solche Betrachtungen von selbst an ihren gehörigen Platz.

Hrn. Schmids Zeichen sind ihm nach seiner eignen Erklärung bloß *Mittel*; es hört aller natürliche Bezug auf das Bezeichnete auf; oder vielmehr auch hier bleibt sich der Verfasser nicht gleich, indem er dasselbe Zeichen bald als ein nothwendiges behauptet, bald nur als ein willkürliches will gelten lassen. So ist ihm der Geist, nicht bloß dem Zeichen nach, sondern wirklich, die fünfte Potenz des Dings überhaupt; unter den Metallen erhält das Gold ebenfalls die fünfte Potenz, aber es soll damit nicht behauptet werden, daß es sich zu den andern Metallen verhalte, wie sich der Geist zum Thier oder zur Pflanze verhält. Das Philosophische erstreckt sich nur auf die Ordnung und Reihung der allgemeinsten Gedanken; so ist es daher ein wahrer Mißbrauch des Worts, die Schrift philosophisch zu nennen. An ihr hat Philosophie so wenig Antheil als an irgend einer andern willkürlichen Erfindung, z.B. an einer Chiffernschrift. Ueberhaupt ist das Philosophische nur ein der Sache vornherein umgeworfenes Gewand, hintennach in der Ausführung sinkt der Versuch zu den gewöhnlichen Kunstgriffen, den bloß conventionellen Zeichen gemeiner Pasigraphen herab.

Praktische Anwendbarkeit. Obwohl Hr. Schmid im Eingang den praktischen Gebrauch seiner Schrift als einen sehr entfernten Zweck vorstellt, gleich als wäre es hier um die reinste Wissenschaft zu thun: so

bemüht er sich in der Folge, den Freunden des praktisch Brauchbaren den Vortheil ans Herz zu legen, mit dieser Schrift allen alles zu werden, den Franzosen ein Franzos, den Engländern ein Engländer, dem Spanier ein Spanier. Doch fühlt er sich zum Geständniß gedrungen, der Gebrauch dieser Schrift könne nie für das Volk, nur für die Gebildeten seyn. Es fragt sich, was Hr. Schmid unter dem Volk und was er unter den Gebildeten versteht.

Die Schwierigkeit der Anwendung, auch für manche, die unter

I,8,445

die Gebildeten gerechnet werden, läßt sich an einem einzigen Beispiel klar machen. Hr. Schmid will den Begriff ausdrücken: *etwas aus dem Gesichte verlieren*. Hiebei muß er *so* zu Werke gehen. Weil das Auge und das Sehen auch dem Thiere zukommt, so wird erstens das Grundzeichen der thierischen Natur genommen. Durch eine Modification desselben wird angedeutet, daß nicht das ganze Thier, sondern der Theil von einem Thiere gemeint sey. Eine zweite Modification zeigt, daß bestimmt vom Auge die Rede sey. Je nachdem es Hrn. Schmid gefällt, das Sehen als ein Leiden oder als ein Thun des Auges anzunehmen, drückt er durch eine weitere Modification aus, daß ein Thun oder Leiden des Auges gemeint sey. Weil nun die natürlichste Funktion des Auges das Sehen ist, so wird errathen, es sey vom Sehen die Rede. Ein neuer Zusatz, welcher das Verbum anfangen ausdrückt, und der selbst schon wieder ein componirtes Zeichen ist, bringt endlich die Chiffre so weit, daß sie nun heißt: anfangen zu sehen. Weil also aus dem Gesichte verlieren so viel ist als aufhören zu sehen, und aufhören zu sehen das Gegentheil ist vom anfangen zu sehen, so erhält die Chiffre noch einen Zusatz, der das Zeichen des Gegentheils oder, wie Hr. Schmid sagt, des Contrars ist, - und so ist, obgleich mit noch mancher Zweideutigkeit, die jedem von selbst in die Augen leuchten muß, durch viele Arbeit endlich das Verlangte ausgedrückt.

Hier ergibt sich nun die ganz natürliche Alternative.

Wer die pasigraphische Schrift liest, liest sie entweder mit Verstand, d.h. er findet jedesmal durch Analysis der zusammengesetzten Zeichen ihre Bedeutung, oder er behält zuletzt die Zeichen im Gedächtniß, und liest die Schrift ebenso mechanisch und gedankenlos als wie die Buchstabenschrift. Wird das erste verlangt, so möchte die Pasigraphie, die hierdurch in die schwerste, nämlich in eine philosophische Dechifferirkunst übergeht, höchstens für eigentliche Gelehrte seyn, denn daß Kaufmannsdiener und Comtoristen, die sich doch ebenfalls zu den Gebildeten rechnen, so viel logische Fertigkeit und Geduld haben, um mit solchen Chiffern fertig zu werden, ist billig zu bezweifeln. Im andern Fall, da es doch auf etwas Mechanisches hinausläuft, wäre es weit einfacher, pasigraphische

I,8,446

Wörterbücher in allen Sprachen zu schreiben, nicht nur Worte, sondern ganze Redensarten, ja ganze Geschäftsbriefe zu beziffern, bei denen nur etwa die Zahlen supplirt werden dürften.

Für *gelehrte Zwecke*, die einzig noch übrig bleibenden, ist aber vollends keine Nothwendigkeit einzusehen. Wer eine fremde Sprache lernt, hat etwas Lebendiges gelernt, wodurch er sich selber belebt fühlt; wer die pasigraphischen Zeichen lernt, schleppt etwas Todtes mit sich herum, das keinen Werth an sich hat, bloßes Mittel ist. Wollte man aber auch die Gelehrten im allgemeinen von aller Kenntniß fremder Idiome freisprechen, so wird doch immer eine Anzahl seyn müssen, die Sprachenstudien sich zum Zwecke setzt, die also alte und neue Werke durch Uebersetzungen verständlich machen wird, welche nicht bloß den allgemeinen Sinn, sondern auch das Wort, die Wendung, den individuellen Geist wiedergeben. Niemand wird auf diesen Verzicht thun, nicht einmal in Werken, welche am meisten durch

die Sache interessiren, als wer etwa, wie Hr. Schmid, auch die Wortsprache für ein bloßes Mittel ansieht. Von Werken der Beredsamkeit und Dichtkunst, wo die Sprache wesentlich wird, gar nicht zu reden.

Prüfung derselben durch Versuche. Hr. Schmid beruft sich auf den Erfolg der Versuche, die er gewöhnlich mit einem von ihm gebildeten pasigraphischen Zögling anstellt, und welche für Personen, die nicht tiefer die Sache untersuchen, viel Ueberzeugungskraft haben müssen. Hiebei ist jedoch zu bemerken, 1) daß solche Versuche wenigstens für die Leichtigkeit der Sache nichts beweisen; durch die Jahr und Tag angestellten Versuche bildet sich zwischen Lehrer und Zögling ein stillschweigendes Verständniß, vermöge dessen der letzte auch unvollkommene Zeichen leicht auslegt. Das wahre experimentum crucis - wäre, daß ein scharfsinniger Kopf, dem nur die allgemeinen Grundsätze der Methode, die Grundzeichen und der dazu gehörige Schlüssel mitgetheilt wären, einen pasigraphisch geschriebenen Aufsatz entziffern müßte. Unter diesen Voraussetzungen würde sicher kein Versuch gelingen, ob er gleich gelingen müßte, wenn die Schrift eine wirklich philosophische und die Bezeichnung nicht großentheils willkürlich wäre. 2) Die feinern Nuancen der Worte

I,8,447

gehen selbst bei jenen Versuchen oft verloren, da die Zeichen in der Regel nur das Allgemeine, nicht das Besondere, was im Worte noch außerdem enthalten ist, ausdrücken können. So wurde statt dynamisch (im Gegensatz von atomistisch) nur *physisch* ausgedrückt; statt *ausgezackter* Blumenblätter *zerrissene*. Pfuscher und Stümper sind zwar nah verwandt, doch nicht ganz einerlei; statt des erstern wurde das andere ausgedrückt.

Das eben ist das Herrliche der lebendigen Sprache, daß ich hier nicht nothdürftig nur meinen allgemeinen Begriff hinstelle, sondern ihm zugleich die bestimmte Farbe, den Ton und die Schattirung gebe, welche ich will.

Anderweitige Nützlichkeit. a) In Bezug auf die Sprachphilosophie. Wenn seine Pasigraphie auch nie zum allgemeinen Communicationsmittel werden könne, meint Hr. Schmid, so würden doch Unterricht und Uebungen in derselben, von ihm oder nach seiner Methode angestellt, das philosophische Sprachstudium emporheben und beleben.

In diesem Fall müßte Hr. Schmid eine tiefere Ansicht der Sprache im allgemeinen, eine genauere und ausgebreitetere Kenntniß alter und neuer Sprachen und besonders richtigere grammatische Begriffe sich erworben haben, als nach den bisherigen Proben anzunehmen ist.

Um bei der Grammatik stehen zu bleiben, so nimmt Herr Schmid allgemein Pronomina und Präpositionen für eins, aus dem Grund, weil beide stellvertretende Wörter seyen. Allein dann müßte er doch die Präpositionen nicht Pronomina sondern Proverba nennen, weil sie ebenso Verba vertreten wie die Pronomina Substantiva. In der Lehre von den Casibus, macht er sich die Sache ganz leicht, indem er behauptet, es gebe nur zwei nothwendige Casus, den Nominativ und Accusativ, wofür er keinen Beweis hat, als Beispiele, die zeigen, daß Dativ und Genitiv sich in jene beiden auflösen lassen. Z.B. ich schickte meinem Freund ein Buch, stehe für die zwei Sätze: ich schickte ein Buch, das mein Freund erhalten sollte; Hr. Schmid bemerkt nicht, daß es ebenso leicht ist, mit Hülfe des Dativ und Ablativ jeden

I,8,448

Accusativ zu eliminiren, z.B. in eben diesem Satze: es wurde ein Buch von mir geschickt, das meinem Freund zukommen sollte. Aus wissenschaftlichen Gründen ließe sich im Gegentheil beweisen, daß Nominativ, Genitiv und Dativ die drei ursprünglichen und nothwendigen Casus, Accusativ, Vocativ und Ablativ ihre ebenso nothwendigen und ursprünglichen (nur objektivirten) Wiederholungen sind. Als

Beispiel etymologischen Scharfsinns verdient angeführt zu werden, daß Hr. Schmid in gedruckten Schriften und in seinen Vorlesungen für Belege der mit dem Gleichlaut so oft coexistirenden Verschiedenheit des Sinns auch die Worte Hochmuth und Demuth zu geben pflegt. Wäre es überhaupt schwer, Hrn. Schmid von der philosophischen Unhaltbarkeit seiner Grundsätze zu überzeugen, indem man hier über den Grad seiner philosophischen Bildung mit ihm rechten müßte, so könnte ihn dagegen das Studium irgend eines neueren sprach-philosophischen Werks überzeugen, daß Gelehrte, die nicht einmal auf Erfindung einer Gedankenschrift ausgegangen, es dennoch mit dem Philosophiren über Sprache bei weitem gründlicher genommen haben.

b) *Als Veranlassungsmittel einer besseren Erfindung*. In Deutschland mußten eine Zeitlang mittelmäßige, ja schlechte Verse gemacht, vom Publikum mit Freuden aufgenommen und gut gefunden werden, um endlich wahre und vortreffliche Dichter zu erwecken. Vielleicht ist es mit der Pasigraphie ein ähnlicher Fall.

Diese Hoffnung hängt natürlich von der Meinung ab, die man über die Möglichkeit einer allgemeinen Schrift und Sprache hat.

Es gibt viele Dinge, die höchst wünschenswerth sind und lebhaft gewünscht werden, ob sie gleich noch nie zu Stande gekommen. Von dieser Art ist der Wunsch, durch Verwandlung der Metalle Gold zu machen, ein Universalmittel gegen das Heer der Krankheiten, einen Unsterblichkeitstrank zu finden, und noch mehreres Aehnliches.

Vielleicht gehört der Gedanke der Pasigraphie in die nämliche Klasse, und seine Ausführung müßte daher auch durch ähnliche Mittel und Wege gesucht werden.

Wie es nämlich beim Goldmachen nicht sowohl darauf ankommt,

I,8,449

das Gold selber, als vielmehr das Gold des Goldes, oder das zu finden, was das Gold zu Gold macht[2], so würde es, um die Sprache zu finden, die in der ganzen Welt so verständlich wäre, als das Gold ist, eigentlich darauf ankommen, die Sprache der Sprache zu finden.

Wenn es erlaubt ist, eine Schrift für möglich zu halten, die nicht zufällig oder conventionell, sondern ihrer Natur nach allgemein verständlich wäre: so muß es noch vielmehr erlaubt seyn, eine Sprache dieser Art für möglich zu halten, und weit natürlicher wäre, auch hier wie anderwärts von der Sprache zu der Schrift als umgekehrt wie Hr. Schmid von der Schrift zu der Sprache gelangen zu wollen.

Es ist ein Gedanke, der zu verschiedenen Zeiten schon dagewesen, daß es eine Natursprache gebe, durch welche jeder, der sie träfe und wirklich redete, jedem andern unmittelbar, nämlich durch Aufschließung des inneren Grundes aller Sprachen, verständlich würde und ihm daher in seiner Sprache zu reden schiene. Dieß wäre also in Ansehung der Sprache, was die Pasigraphen durch ihre Schrift leisten wollen, die der Franzos französisch, der Italiener italienisch, der Türke türkisch lesen soll.

Wie viele haben den Ausdruck gebraucht, die Natur rede eine stumme Sprache, oder es sey etwas Redendes und Sprechendes in jeder Gestalt, jeder Farbe, jedem Tone der Natur, ohne daran zu denken, daß sie hiemit sagen, jedes Ding in der Natur sey nur ein unterdrücktes Wort, das sich nicht selbst aussprechen könne, und der Mensch sey nur der Mund, die Zunge, das aussprechende Organ des schon vorhandenen Worts, wenn er den Dingen Namen gebe. Und sehr verbreitet, ja fast gemein ist jetzt schon der Ausdruck, jedes Geschöpf sey der Ausdruck, d.h. doch das Wort, das Ausgesprochene einer bestimmten Idee.

Hier wäre also die Objektivität der Sprache oder ihr erster Grund im Wesen der Dinge selber deutlich anerkannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Sprache ist, daß sie etwas Subjektives, im Grunde Willkürliches, und darum auch nur äußerlich Angelerntes

[1] Vgl. oben S. 285. D.H.

I,8,450

sey, da sie vielmehr einen nothwendigen, innern Grund hat, und dem Menschen so wenig als irgend eine Wissenschaft oder Kunst von außen kommt, sondern den Tiefen seines eignen Wesens entquillt. Ist wohl die Poesie etwas anderes als nur eine höhere Sprache, und woher kommt sie wenn nicht aus dem Innersten der Seele? Man weiß eine Menge von Fällen, da Menschen im Zustand des Somnambulismus Gedichte verfertigten, die sie im wachenden Zustande nimmermehr hervorzubringen im Stande waren. Sonderbare Beobachtungen ähnlicher Art sind über menschliches Sprachvermögen zu allen Zeiten gemacht worden, die auf einen natürlichen Grund aller Sprache hindeuten, und von denen ich mir einige anzuführen erlaube. Der berühmte Arzt *Joh. Fernelius* erwähnt in seinem Buch de abditis rerum causis Lib. II, p. 223 eines an Convulsionen daniederliegenden Kranken, der in diesem Zustand, übrigens völlig besonnen, nicht nur lateinische, sondern auch griechische Reden geführt, ob er gleich diese Sprache nie gelernt. *Carpentarius,* den *Borellus* anführt, in den Obss. medico-physicis rarioribus p. 153, erzählt dasselbe von einem Bischof, der, was nicht unglaublich ist, ebenfalls kein griechisch verstanden, und es doch, was schwerer zu glauben, während einer Krankheit geredet habe. Der bekannte Aristoteliker Petrus Pomponatius versichert in seinem Buche de incantationibus, er habe in Mantua die Frau eines Schusters gesehen, die in ihrer Krankheit verschiedene Idiome geredet, die sie vorher nie verstanden, und die sie auch wieder vergessen, nachdem sie von einem Arzt, den er namhaft macht, geheilt worden. Ebenderselbe beruft sich auf ähnliche Bemerkungen des Aristoteles und des Avicenna, die ich jedoch nicht nachzuweisen im Stande bin. Ein französischer Arzt, den der nämliche Borellus anführt, versichert von einem Bedienten Heinrichs IV., daß er im Fieber griechisch geredet habe, wobei freilich die Frage ist, wie viel der Arzt selber griechisch verstanden, denn sonst möchte griechisch hier nur so viel heißen als bei uns spanisch oder böhmisch. Bedeutender ist das Zeugniß des bekannten *Lamothe Levayer,* der in seinen Werken Tom II, p. 657 einen eignen Brief hat, der überschrieben ist: d'un homme, qui répondit étant endormi en toutes langues, où

I,8,451

on l'interrogeoit, quoiqu'il ne les sçut pas. Dieser Mensch befand sich zu Rouen und hieß Le fevre. In den Actis Naturae Curiosorum steht die Geschichte einer Frau, die im Zustand der Schwangerschaft in Ekstasen gerieth, in welchen sie unbekannte Lieder sang und in fremden Zungen redete, und der schon angeführte *Borellus* endlich versichert, eine Frau behandelt zu haben, die während des ganzen Verlaufs einer Krankheit vollkommen spanisch geredet habe, ob sie gleich dieser Sprache vor und nachher unkundig gewesen. Eine ähnliche Geschichte endlich aus ganz neuen Zeiten ist mehreren Aerzten, Psychologen und andern glaubhaften Personen in Stuttgart bekannt, und findet sich in der mit Recht allgemein geschätzten Schrift: Ueber die Entwicklungskrankheiten von *Hopfengärtner* beschrieben.

In den frühern Zeiten gab man sich viele Mühe, diese Erscheinungen zu erklären. Sie dienten zum Theil als Beweise des dämonischen Ursprungs mancher Krankheiten; in dieser Beziehung spottet *Erasmus* in seiner Declamatio de laude medicinae p. 542 über diese Geschichten. Als man davon zurückkam, wurde der Grund in einer natürlichen Allwissenheit der Seele gesucht; pythagoreisch Gesinnte führten sie als Beweise der Metempsychose und des Wiederkommens an, indem sie alles von einem frühern Dagewesenseyn herleiteten. Möge man diese Erscheinungen deuten oder auch an ihnen wegerklären was man wolle, sie dienen wenigstens, etwas Innerlicheres in der Sprache ahnden zu lassen;

denn schränkt man sie auch auf das ein, was nach Prüfung der vorliegenden Zeugnisse am wenigsten wegzubringen seyn möchte - so bleibt noch genug übrig, zum Beweis, daß ein Quellpunkt der Sprache im Menschen liegt, der, wie so vieles andere in ihm verborgen, unter gewissen Umständen freier hervortritt, und sich zu einem höhern, allgemeinen Sprachsinn entwickelt, wie es im Somnambulismus nicht der specielle Gesichtssinn, sondern ein höherer, allgemeinerer ist, wodurch die Gegenwart anderer Dinge empfunden wird.

Gibt es aber einen innern Grund der Sprache, so muß, weil dieser Grund in allen Menschen der nämliche seyn muß, auch die Möglichkeit einer ihrer Natur nach allgemeinen Sprache zugegeben werden, die jeder

I,8,452

von selbst reden würde, wenn er in diesen innern Grund, das Centrum aller Sprache, versetzt wäre, und jeder verstehen, wenn dieser innere Grund in ihm angeregt oder lebendig würde.

Das Problem des ersten Ursprungs der Sprache haben sich wohl wenige in der ganzen Schärfe gedacht, indem sie sonst schwerlich mit den gewöhnlichen Erklärungen sich begnügt hätten. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Menschen den Dingen willkürlich Namen gegeben, wodurch kamen verschiedene überein, dasselbe durch dasselbe zu bezeichnen? Wodurch thaten sie sich diese Absicht kund? Durch Wort und Sprache, die ja eben erst erklärt werden sollen? Also hier wenigstens muß etwas Unmittelbares und - daß ich es nur gerade heraus sage - Magisches angenommen werden, das aber am Ende doch nur ein bisher verkanntes Physisches seyn möchte.

Wie die Verschiedenheit der Sprachen, welche schon das früheste Weltalter so wunderbar fand, daß das älteste Buch der Welt eine eigne Erklärung davon zu geben nöthig hielt: ebenso sind die unleugbaren Aehnlichkeiten, welche zwischen sehr entfernten Sprachen, wie zwischen der deutschen, der altindischen und persischen auf der einen und der griechischen Sprache auf der andern Seite vorlängst wahrgenommen worden, ein noch lange nicht gehörig gelöstes Problem. Man kann freilich aus Abstammung oder geschichtlicher Wechselwirkung viel erklären; aber gibt es nicht auch hier ganz unvermittelte Beziehungen, wie sie nur in einem organischen Ganzen stattfinden können? Ich erinnere an die Aehnlichkeit, die neuerdings zwischen mehreren amerikanischen Dialekten und den slavischen Sprachen gefunden worden, doppelt wunderbar und bedeutend, da die amerikanischen Urstämme, nach Humboldts Bemerkungen zu schließen, auch in Charakter, Gemüthsart und geistigen Eigenschaften die nächste Aehnlichkeit mit den slavischen Völkern zeigen. Soll man daraus auf einen ehemaligen Zusammenhang beider schließen? Wie es vielmehr ein gleich ursprünglicher Granit ist, den die Natur am Fuß der europäischen Hochalpen und in den Thälern der amerikanischen Andes-Kette, wenn auch mit einiger Variation der Gemengtheile, producirt hat, so möchte man fragen, ob es nicht ganze Völker und

I,8,453

homologe Sprachformationen gebe, wie es Gebirgsformationen gibt, die sich in ganz verschiedenen Weltgegenden unabhängig voneinander wiederholen können. Solche Fakta dienen zum Beweis, daß selbst in den einzelnen Sprachen nichts zufällig sey, daß in ihrem ersten Ursprung selbst die größte Gesetzmäßigkeit geherrscht. Wenn man erst den Wunderbaum der Sprachen, in welchem ein jeder Zweig für sich, dem andern undurchdringlich, steht, indeß dem Inhalt oder der Materie der Begriffe nach alle sich mehr oder weniger gleich sind, wenn man erst diesen tausendästigen Baum mit allgemeineren Ideen ansehen, wenn man das Physische in der Sprache erkennen, und die völker- und sprachgeschichtlichen Thatsachen in Verbindung oder wenigstens nach Analogie mit den geognostischen verfolgen und ordnen

wird, welche bewundernswürdige, jetzt unglaubliche Regel- und Gesetzmäßigkeit wird sich da vor unsern Augen aufthun! -

Doch es ist Zeit von diesen Abschweifungen zurückzukehren. Die Absicht dieses ganzen Aufsatzes war, zu zeigen, daß Pasigraphie, wenn sie wirklich ihren Begriff erfüllen soll, einen natürlichen Zusammenhang zwischen Wort und Sache voraussetzen muß. Dieser natürliche Zusammenhang führte auf den Begriff einer objektiven oder Natursprache, welche die einzige wahre Original-, Ur- und Universalsprache seyn würde. Es wurde erwähnt, was für die Realität dieser Natursprache von verschiedenen Seiten anzuführen seyn möchte.

Nachdem also gezeigt ist, daß das Bestreben der Pasigraphen entweder einen ziemlich gemeinen und doch nicht einmal gehörig zu erreichenden Zweck habe, oder bei höherer Absicht auf einen Begriff führe, den man nicht anstehen wird für mysteriös und mystisch zu halten: so kann ich es füglich der Akademie überlassen, ob sie die jetzigen pasigraphischen Bemühungen in der einen oder andern Hinsicht der Beförderung werth halten möge.

c) *Als Verstandes-Uebung.* Man muß Hrn. Schmid zugestehen, daß er von solchen weit aussehenden Ideen weit entfernt ist, und da er in keinerlei Art von der allgemein anempfohlenen logisch-psychologischen Methode abweicht, so glaube ich schließlich, seine pasigraphischen

I,8,454

Uebungen als Variationen der ehemaligen sogenannten Verstandesübungen, wenn sie unter irgend einem Titel in unsern Schulen noch stattfinden sollten, vorschlagen zu können, da eine gewisse Abwechslung in diesen ohnehin wünschenswerth seyn möchte.

Uebrigens bitte ich, die vielleicht ungewöhnliche Form meines Berichts zugutzuhalten. Es ist eine schöne Sache um die Leichtigkeit der Gedanken, nur muß man sich nicht an Gegenstände wagen, die uns in die Abgründe der menschlichen Natur zurücktreiben, wie die Sprache, cet art léger, volage, démoniacle nach Montaignes schönem Ausdruck, für welche der Schlüssel noch bei weitem nicht gefunden ist. Die hier berührte Frage über einen natürlichen Zusammenhang zwischen Wort und Gegenstand macht den Inhalt des Platonischen Kratylos aus, noch in den spätern Zeiten beschäftigten sich nach Aulus Gellius (Noct. Att. X, 4) römische Philosophen mit der Frage, ob die Namen der Dinge öýóåé, vi et ratione natione naturae, oder èÝóåé, positu fortuito seyen. Schon diese scheinen nur noch den *mimischen* Zusammenhang der Worte mit der Natur zu kennen, den einzigen auch unsern neuern Philosophen bekannten. Die Pasigraphie hätte Verdienst genug, wenn sie zu neuen Untersuchungen über die Sprache Anlaß gäbe, die, was das Geheimnißvolle ihres Ursprungs und Daseyns, die Wunder ihrer inneren Struktur, organischen Vollkommenheit und fast unabsehlichen Verzweigungen betrifft, keinem Gegenstand an Größe weicht.

München, den 8. Juli 1811.

[I,8,455]

Vorschläge, die Beschäftigung der philologisch-philosophischen Klasse betreffend.

§. I.

Unter die wesentlichen Gegenstände der Akademie setzt die Verfassungsurkunde "Philosophie im allgemeinen und höchsten Verstand, wo sie die Erforschung der Principien überall und nach allen Seiten hin zum Zweck hat, folglich Anfang, Mittel und Ende aller wissenschaftlichen Bildung, wie der theoretischen so auch der praktischen, ja aller Geistescultur überhaupt ist".

Philosophie, soweit sie die Erforschung der *Principien* zum Zweck hat, ist unstreitig speculative Philosophie, und umgekehrt können speculative Untersuchungen wohl nichts anderes als eben Erforschung der Principien nach allen Seiten hin - worunter vermuthlich Höhe, Tiefe und Breite zu verstehen ist - zum Gegenstand haben.

§. II.

Mir sind keine Vorfälle noch Umstände bekannt, welche eine so auffallende Veränderung in der Ansicht des Zwecks und der Beschäftigungen der Akademie, als die in dem Protokoll der vorletzten Klassensitzung enthaltene, veranlaßt hätten oder rechtfertigen könnten[1]. Meine Meinung ist daher, daß auch rein speculative Untersuchungen von der Akademie nicht ausgeschlossen seyn sollen.

[1] Von welcher Art diese versuchte Neuerung gewesen, ergibt sich aus dem Inhalt dieser §§. selbst. D.H.

§. III.

Da Vorlesungen das allgemeine akademische Communicationsmittel sind, so ist nicht abzusehen, warum sie es nicht auch für philosophische Gegenstände seyn sollten.

I,8,456

§. IV.

Einzusehen ist aber, daß bei der Weite und Unbestimmtheit dessen, was alles Philosophie genannt wird, einschränkende Regeln oder Canones erforderlich sind, um den möglichen Ausschweifungen ins Leere, Unbestimmte, Gehaltlose vorzubeugen.

§. V.

Ich glaube, daß sich dergleichen angeben lassen, und mache hiemit den Versuch sie aufzustellen.

Erster Kanon.

Abhandlungen rein philosophischen Inhalts müssen, um für die Akademie geeignet zu seyn, durchaus wissenschaftlicher Natur, und in gleicher Absicht geschrieben seyn.

Anmerkung. Subjektivitäten, auch interessante, gehören für Privatgesellschaften; was Akademien vorgelegt wird, muß wenigstens so viel Allgemeingültigkeit haben, als in philosophischen Materien, bei den verschiedenen Stufen von Bildung und den schon daher resultirenden verschiedenen Denkweisen, durch wissenschaftlichen Sinn und Geist erreichbar ist. Was auch ein philosophischer Autor vorbringt, wenn er nur wissenschaftlich zu Werk geht, so hat seine Schrift oder Abhandlung schon dadurch, daß sie ein Beispiel scientifischer Methode ist, einen allgemeingültigen Werth. Worin sich aber eine bloße Geistes-Idiosynkrasie spiegelt, wird immer besser durch den Druck mitgetheilt, es verbreitet sich in einem weiteren Kreis und findet leichter homogene Seelen, die sich daran erbauen. Gäbe es freilich überall kein philosophisches Wissen, wären statt desselben überhaupt nur Privatgedanken möglich, dann wäre Philosophie mit Recht *ganz* ausgeschlossen von den Gegenständen einer gelehrten Gesellschaft, die von Wissenschaften und also vom *Wissen* den Namen hat.

Zweiter Kanon.

Eben solche Abhandlungen müssen, um zur Vorlesung in der Akademie geeignet zu seyn, einen ganz

bestimmten Gegenstand haben, und sich nicht in Allgemeinheiten herumtreiben, z.B. in Philosophiren über die Philosophie.

Anmerkung. 1) Wenn die Mitglieder der physikalischen Klasse statt einzelner Beobachtungen und Versuche beständig nur von der Kunst des Beobachtens und Versuchens reden wollten, so würde sicher wenig oder nichts herauskommen. Es ist ein Gesetz aller Akademien

I,8,457

ohne Unterschied, daß ihre Abhandlungen soviel möglich specielle Gegenstände betreffen. Ich sehe nicht ein, warum dieser Kanon nicht auch auf philosophische Abhandlungen angewendet werden sollte. Denn wie mancher, dem wenig Tugend beiwohnt, desto mehr von Tugend redet, und solche, die keine recht geborene Poeten sind, am liebsten Poesie über die Poesie machen: ebenso und aus gleichem Grunde scheint von manchen das Philosophiren über die Philosophie getrieben zu werden. Sie könnten aber ihren Beruf zu dieser weit entscheidender durch Behandlung einer einzigen, ganz speciellen Materie beweisen, und wär' es nur die so oft abgehandelte de commercio animi et corporis.

2) Erforschung der Principien wird hiemit nicht ausgeschlossen, nur gefordert, daß sie an etwas Besonderem entwickelt werden. Man erinnere sich, an welche einzelne Veranlassungen Plato die allgemeinsten Untersuchungen anknüpft; seine Gespräche sollten das erste Muster akademischer Philosophen seyn.

3) Zu den speciellen Gegenständen zähle ich nicht bloß materielle, auch formelle. Wer etwa über den sogenannten Grundsatz des Widerspruchs oder ein anderes logisches Gesetz schriebe, hätte ebenso gut einen speciellen Gegenstand behandelt, als wer vom Seelenorgan oder von der Natur des Körperlichen redete.

Dritter Kanon.

Aufsätze, die materielle Gegenstände behandeln, müssen durchaus eine Erweiterung der Erkenntniß beabsichtigen, also nach synthetischer Methode verfaßt seyn, nicht bloß auf logische Zergliederung oder Bestimmung der Begriffe gehen.

Anmerkung. Daß dem Wesen der Dinge nichts abgewonnen wird dadurch, daß die Begriffe derselben logisch analysirt, logisch bestimmt und nach allen Seiten gewendet werden, bedarf hoffentlich keines Beweises.

Wem das reelle synthetische Vermögen fehlt, der hält sich auch an rein formelle Gegenstände, aber er meine nicht, den wirklichen mit bloßen Begriffen beizukommen.

Hätte die Philosophie kein anderes als dieses logisch-analytische Geschäft, so wäre überhaupt nicht zu begreifen, wie sie noch für wichtig

I,8,458

genug gehalten würde, unter die Gegenstände einer Akademie gerechnet zu werden.

Vierter Kanon.

Die philosophische Abhandlung, die der Akademie vorgelegt wird, muß zugleich eine gewisse literarische Vollkommenheit haben, und als eine Bereicherung der Literatur gelten können.

Anmerkung. Philosophie ist ein Hauptelement der annoch lebendigen Literatur einer Nation. Das literärische Verdienst eines Werks kann ganz unabhängig von dem Inhalt beurtheilt werden. Blinder Parteigeist setzt Werke voll Meisterschaft, Witz, Kunst und Geist herab, wenn ihr Inhalt nicht in seinem

Sinn ist, wogegen andere, bei denen dieß der Fall ist, wenn auch noch so geistlos geschrieben, gelobpriesen, herumgeboten und als wahre Noth- und Hülfsbüchlein empfohlen werden. Eine philologisch-philosophische Klasse darf schon an sich das Verdienst der Composition, der Darstellung und der Sprache nicht von dem des Inhalts trennen. Das literarisch-Gebildete muß ihr schon an sich werth, das Ungebildete schon an sich verwerflich seyn. Sie setzt dadurch einen Damm, der in dem großen und weiten Felde der Literatur nicht behauptet werden kann, wo Schriftsteller, die nicht einmal der Sprache mächtig sind, sich an die, ohnedieß schon so lang als Asylum ignorantiae betrachtete, Philosophie herbeidrängen.

Durch diese vier Grundsätze glaube ich alle nöthigen Bestimmungen erschöpft. Es ist nicht meine Absicht, sie aufzudringen, sondern sie der Diskussion zu übergeben. Ebensowenig habe ich sie aufgestellt, um mich vorzudringen, sondern weil doch einer den Anfang machen muß, das worauf es ankommt zu sagen, und ich lange genug vergebens darauf gewartet.

§. VI.

Vorlesungen von der bestimmten Art können zum Gegenstand fernerer Verhandlungen und Unterredungen werden, soweit dieß auch in anderen Klassen der Fall ist. Hat eine Abhandlung jene Vorschriften nicht beobachtet, so hört sie auf Gegenstand der Discussion zu seyn; es ist, als wäre sie nicht gelesen. Im entgegengesetzten Fall ist jedes Mitglied aufgefordert, seine Bemerkungen dafür oder dawider mitzutheilen.

I,8,459

§. VII.

Für die letzte Art bedarf es Gesetze; es seyen folgende, den obigen entsprechende.

1) Die Gegenbemerkung sey wissenschaftlichen Sinns und Geistes, nicht declamatorisch, nicht bloße Consequenzmacherei, die unrechtlichste und verächtlichste aller Argumentationsarten.

2) Sie gehe gegen das Bestimmte, Einzelne der Abhandlung, und argumentire auch ihrerseits nicht aus einer allgemeinen Denkart, sondern aus bestimmten, durchaus speciellen, nur auf diesen besonderen Gegenstand gerichteten, nur für ihn gültigen Gründen.

Anmerkung. Polemik im großen Styl geht gegen das Ganze der Denkart. Sie widerlegt nicht, was, wo es auf diese ankommt, unmöglich ist; sie stellt nur dar, nicht für den, der von der Denkart befaßt ist, sondern für andere, um sie diesen in ihrer Blöße, Unzulänglichkeit oder auch Verkehrtheit anschaulich zu machen. So ist Platos Polemik gegen Protagoras, Gorgias, welche gegen die angesehenen und glänzenden Sophisten anderer Zeiten angewendet, so unerlaubt und persönlich gefunden würde als die Aristophanische Komödie. Polemik soll aus akademischen Verhandlungen verbannt seyn; sie ist durch das obige Gesetz, welches nur ganz specielle Gegenbemerkungen erlaubt, abgeschnitten.

3) Sie (die Gegenbemerkung) werde in einer gebildeten und anständigen Sprache vorgebracht.

Allgemeine Anmerkung. Vielleicht sollten nach einiger Meinung keine Gegenbemerkungen statuirt werden, eine Einschränkung, die für den Guten am wenigsten gut gemeint seyn kann. Wer mündliche Erörterungen meidet, zeigt kein gutes Bewußtseyn; er scheint das Wort vor Augen zu haben litera non erubescit. Könnte man sie doch allgemein an die Stelle der schriftlichen setzen, um das weitläuftige Gespräch abzukürzen, welches ein Theil des gelehrten deutschen Publikums beständig mit sich selbst führt, indem zur Ostermesse die Einwendung gemacht wird, zur Herbstmesse die Antwort kommt, zur folgenden Ostermesse die Replik und zur nachfolgenden Herbstmesse die Duplik erscheint, wodurch wissenschaftliche Processe, wenn sie nicht bisweilen eine Abkürzung

I,8,460

durch Journale und Zeitungen erhalten, beinahe die Weitläuftigkeit der bürgerlichen annehmen. Was verhindert in einer Zeit, wo so wenig gelehrter Gemeingeist ist, daß der, dem man seine Unfähigkeit handgreiflich gezeigt, wieder kommt und sich anstellt, als wäre nichts geschehen? Im mündlichen Verkehr wird jede Verdrehung gleich anfangs abgeschnitten; die Künste, die vor dem vergeßlichen, vielfach zerstreuten Richter, dem Publikum, möglich sind, finden vor dem hörenden Richter keine Anwendung; die Grundsätze der Ehre müssen hier strenger beobachtet werden, wie gegen den Abwesenden manches erlaubt gefunden wird, was man sich vor dem Anwesenden zu verantworten nicht getrauen würde.

§. VIII.

Votiren und Abstimmen wird nicht vorkommen als in Bezug auf Druckwürdigkeit. Besser freilich, es wäre nicht so, oder nicht nöthig gefunden worden. Weil es aber durch die Verfassung vorgeschrieben, deßwegen die Philosophie aus der philosophischen Klasse gar eliminiren, hieße wegen Nebenumständen die Hauptsache aufgeben. Nachdem einmal diese Art von Censur Bedingung der Verewigung einer Abhandlung in den Denkschriften ist, so muß sich ihr jeder unterwerfen, der auf diese Pantheons-Ehre Anspruch macht. Vermuthlich ist aber keiner dazu genöthigt, und Bescheidenheit hier wie immer erlaubt. Ich schlage vor:

1) Ueber die Druckwürdigkeit werde verfassungsmäßig jedesmal von der Klasse erkannt, in der Sitzung, nicht privatim oder außer der Sitzung.

2) Auf die vom Klassensekretär zu stellende Frage: ist die Abhandlung druckwürdig oder nicht? antworten die Mitglieder, wie die einer Jury, nur mit Ja oder Nein, ohne Gründe.

3) Es versteht sich, daß die Druckwürdigkeit nur nach den vier oben aufgestellten Regeln, welche jedem die Freiheit seiner Meinung lassen, beurtheilt werde.

4) Argwohnt der Verfasser, es haben bei dem einen oder andern nicht zulängliche Sach- sondern persönliche Gründe das Nein hervorgebracht, so steht es bei ihm, zu fordern, daß derselbe in einer Sitzung

I,8,461

der Klasse, der jedoch der Verfasser nicht beiwohnt, seine Gründe auseinandersetze, und die Klasse dann nochmals stimme.

5) Das Urtheil der Klasse sey inappellabel.

§. IX.

Ueber die einmal angenommenen Gesetze muß die Klasse, ist es ihr anders Ernst, selber etwas aus sich zu machen (die einzige Art wirklich etwas zu werden), mit größter Strenge ohne alle persönliche Rücksicht halten; es müssen überhaupt in ihr, wie in jeder Art von Gesellschaft, nach und nach gewisse Maximen sich bilden, die nicht mehr Gegenstand der Discussion sind und bei jeder Gelegenheit geltend gemacht werden. Schlaffheit allein oder Lust zur Willkür meidet Gesetze.

Anmerkung. Sollte dann auch wider Verhoffen der Erfolg nicht so ausfallen, als gedacht worden, so könnte doch selbst die Gewißheit davon nie den förmlichen, dann begreiflich auch für die Zukunft geltenden Beschluß rechtfertigen, die Philosophie ganz auszuschließen. Schwierigkeiten durch Aufgeben des anerkannten Zwecks aus dem Weg gehen ist bequem; sie bekämpfen Pflicht. Höhere Anerkennung kann das Gegenwirkende nicht erwarten, als wenn ihm zu lieb oder aus Furcht vor ihm das Wirkende aufgegeben wird. Außer ihrer eignen Namensänderung, auch womöglich Abschaffung des Namens Akademie, der doch immer an Sym-Philosophie erinnert, müßte die Klasse, nachdem sie sich selbst und

der Akademie den Kopf, nämlich die Philosophie, abgesprochen, auch auf Entfernung des unstreitig symbolisch zu verstehenden Platonskopfs von den Diplomen antragen, dessen Gegenwart sonst nur per antiphrasin zu erklären wäre, daß Plato dastünde Pð’ ôï™ ìx ðëáôùíßæåéí, a *non* Platonisando, wie die Eumeniden die wohlwollenden heißen, weil sie nicht wohlwollend sind, oder wie nach den Grammatikern lucus a non lucendo gesagt wird.

§. X.

Mit den in Vorschlag gekommenen Surrogaten möchte es sich ungefähr wie mit andern verhalten. Geschichte der Philosophie statt Philosophie sollte auch schon Universitäten anempfohlen werden. Aber die wahre Geschichte der Philosophie wartet auf die vollendete Philosophie selber. Auch zum Einzelnen reicht es nicht hin, was insgemein gesagt wird, man müsse selber Philosoph seyn. Wer nicht den nämlichen

I,8,462

geistigen Proceß innerlich durchgemacht, den der frühere durchgegangen ist, versteht ihn nicht. Kritischen Arbeiten, soweit sie nicht auf Sinn der Lehre und Beurtheilung gehen, soll dadurch nichts von ihrem Werth genommen seyn.

§. XI.

Für die Abhandlungen rein philosophischen Inhalts habe ich strenge Gesetze in Vorschlag gebracht. Aber die Meinung ist nicht, daß die Klasse ausschließlich an philosophische Gegenstände gebunden sey. Als philologisch-philosophische stellt sie vor, was in andern Anstalten die Klasse der Literatur. Hier ist also ein reiches Feld geöffnet. Was gebildet, was geistreich, was anmuthig, was aus Lebenserfahrung geschöpft, oder sich nur als heiteres Spiel gibt - nihil humani mit Einem Wort sollte die Klasse sich fremd achten. Nur was philosophische Ansprüche macht, sey an die vorgesetzten Schranken gebunden. Denn ohne Strenge wird hier nichts gerichtet, und ohne genaue Regeln gibt es gar keine Grenze.

§. XII.

Die philologischen Gegenstände verstehen sich von selbst, von ihnen rede ich nicht, da sie nicht mein unmittelbares Fach sind.

§. XIII.

Der Constitution zufolge soll jedes Mitglied ein Fach übernehmen, in welchem es den Inhalt der wichtigsten neu erschienenen literarischen Produkte zur Kenntniß der Akademie bringt. Streng genommen würde diese Vorschrift dem Akademiker nicht viel Zeit für eigne Arbeiten lassen. Dieß verhindert nicht, daß die Klasse den Stoff ihrer Verhandlungen zum Theil aus der jeweiligen Literatur nehme. Zu dem Ende müßte die Unterstützung, welche der Akademiker von der Bibliothek zu erwarten hat, noch einige nähere Bestimmungen erhalten.

1) Das erstemal ist dieß Jahr der Meßkatalog zu Vorschlägen mitgetheilt worden. Es ist zu hoffen, daß dieß künftig in jeder Messe oder vielmehr vor derselben, gleich nach Erscheinung des Katalogs, geschehe.

2) Sämmtliche Mitglieder müssen auch erfahren, was angeschafft worden. Durch Schicken es erfahren, ist beschwerlich für die Bibliothek selbst und nicht zulänglich; denn wird ein Buch verweigert, so weiß ich nicht, ob es nur ausgeliehen, oder gar nicht vorhanden ist. Hiernach wäre zu wünschen,

I,8,463

a) daß künftig nach jeder Messe ein General-Katalogus der neu angeschafften Bücher bei allen Akademikern cirkulire,

b) daß in jeder Sitzung namentlich der philosophischen Klasse, versteht sich unter den gehörigen Vorsichtsmaßregeln, die kürzlich eingegangenen Bücher im Fach der philosophischen, philologischen und schönen Literatur zur Ansicht aufgelegt würden, um dadurch zu Unterredungen oder Auszügen Veranlassung zu geben.

3) Sehr allgemein ist die Klage, daß seit Jahr und Tag wenig Neues angeschafft werde. Vom Grund dieses Stillstandes weiß die Akademie als solche nichts. Dem Vernehmen nach geht nur für Diurnisten die Summe von jährlich 4000 fl. auf. Die Akademie, welche die Bibliothek als ein Gemeines und Gesammtgut anzusehen hat, dürfte doch hoffen, auch über diese Verhältnisse in den Generalversammlungen belehrt zu werden. Bei der curta supellex der Gelehrten ist der Stillstand der Anschaffungen eine allgemeine Angelegenheit, eine wahre calamitas publica, und jeder Akademiker darf wünschen zu wissen, zu welchen Arbeiten jene ungeheure Nebenausgabe erfordert wird, die für das Wesentliche wenig übrig läßt.

Dieses jedoch, wie ohnehin alles, salvo meliore judicio und mit voller Anerkennung der Liberalität und Verdienste unseres würdigen Bibliothekars, des Herrn Hofraths Hamberger.

§. XIV.

In einem früheren Paragraphen habe ich vorgeschlagen, was sich meines Bedünkens als Gesetz aufstellen läßt. Hier erlaube ich mir zu erwähnen, was nur als Wunsch auszusprechen ist. Philosophie bedarf der andern Wissenschaften, sie sind ihr, was dem Geist der Leib; so bedürfen hinwiederum die andern Wissenschaften der Philosophie als begeistenden Princips, das bewußt oder unbewußt alle wissenschaftlichen Bemühungen leitet. Es ist auffallend, daß, während es keiner übel empfindet, wenn von ihm gesagt wird, er verstehe keine lateinischen Verse zu machen, dagegen keiner sich die Philosophie oder philosophischen Kopf will absprechen lassen; woraus erhellt, daß mancher die Philosophie öffentlich und außer dem Hause schmäht, der insgeheim und zu Hause sich selber mit ihr schmeichelt.

I,8,464

Wenn freilich der Philosophie mit den eigentlich reellen Gegenständen in lebendigem Bezug zu stehen verwehrt, wenn ihr auferlegt wäre, zwar in übersinnlichen Regionen ohne Maß und Ziel herumzuschwärmen, dagegen von der vollbesetzten Tafel der Natur und der Kunst, der Geschichte und des Lebens als ein hungriger Gast aufzustehen, dann wäre nicht zu begreifen, wie sie noch so viel Unterstützung fände, in eine Akademie aufgenommen zu werden, und unendlich besser wäre, wenn auch wir den Weg anderer Nationen einschlügen, die aller Philosophie vorlängst Valet gesagt, dagegen sich mit dem brennendsten Eifer auf Erforschung der Natur und des Wirklichen in allen Richtungen geworfen haben, da in meinen Augen wenigstens die Entdeckung eines einzigen noch unbekannten Grases, oder einer noch nicht bekannten Steinart mehr reellen Werth hat als die peinlichste logische Begriffszergliederung oder das Spiel einer unfruchtbaren, Natur und Wirklichkeit mit Verachtung von sich stoßenden Schwärmerei.

Wünschen läßt sich daher, die Mitglieder möchten die speciellen Gegenstände ihrer Abhandlungen so wählen, daß diese dadurch einen Bezug auf andere Wissenschaften erhalten und auch wohl einer äußeren Prüfung durch Beobachtung und Erfahrung fähig werden. So ist dann freilich auch der philosophischen Klasse zu wünschen, daß die andern sie betrachten als eine auf sie alle Bezug habende, gleichsam allen angehörende, so wie der Akademie überhaupt, daß ein lebendiges Ineinanderwirken der Klassen

allmählich entstehe. Das Werk der historischen Kunst gehört so sehr der allgemeinen Literatur als dem besonderen Gebiet der Geschichtsforschung an; und der Naturforscher, sowie er in seinen Untersuchungen auf Kräfte, allgemeine Eigenschaften und Gesetze oder das immer näher herbeikommende Gebiet der zwischen Physischem und Geistigem mitten inne liegenden Erscheinungen kommt, kann des Philosophen nicht entbehren. Nur die gemeinschaftlichen Feinde wahrer Philosophie und ächter Erfahrung können versuchen, Zwietracht zwischen beiden zu stiften, in einem Augenblick, da ihre Vereinigung näher ist als je.

Nach dieser Seite hin geht der Geist, geht die ganze Richtung der Zeit, welche zu erkennen und zu begreifen, Akademien der Wissenschaften

I,8,465

billig die ersten seyn sollten. Denn wer die Zeit zu leiten unternimmt, ohne ihr gewachsen zu seyn, ja ohne sie zu kennen, wird billig von ihr begraben. In einer auch geistig betrachtet so thatenvollen Zeit sollten alle wahren Gelehrten, ihr Fach sey welches es wolle, keine andern Gegner anerkennen als die Unwissenden, die geistigen Müßiggänger und die Parteimacher, welche die Ruhe des wissenschaftlichen Lebens durch Umtriebe anderer Art stören und entweihen; sie müßten fühlen, daß alle wahren Forscher nur Einen Zweck haben, daß keine Wissenschaft der andern entgegengesetzt, daß sie alle nur Aeste und Zweige Eines Stammes sind, und daß keine für sich, nur alle zusammen endlich das höchste Ziel alles geistigen Strebens erreichen können.

Will man das, was ich Bezug der Philosophie auf das Reelle nenne, eins finden mit dem, was durch angewandte Philosophie gemeint wird, oder umgekehrt, so stimme ich also dem früheren Votum bei, daß die Mitglieder die Gegenstände ihrer Abhandlungen vorzüglich aus der angewandten Philosophie wählen sollen.

§. XV.

Mehrere Vorschläge desselben Votums scheinen die Discussion zu erfordern. Eben diese erbitte ich mir für meine Anträge. Vier Jahre sind vergangen, ohne daß etwas geschehen; schämen wir uns nicht, und würde darüber das Lustrum voll, uns einstweilen damit zu beschäftigen, zu untersuchen, wie wir uns beschäftigen wollen, so lange noch, da es einmal nicht anders ist, kecklich nachahmend die bekannten Philosophen, die in Ermanglung der Philosophie vorderhand darüber philosophiren, wie zu philosophiren sey.

München, den 11. Juli 1811.

[I,8,466]

Noch ein Wort über die wissenschaftlichen Arbeiten der philologisch-philosophischen Klasse[1].

[1] Dieser kleine Aufsatz hat das Datum 6. Juni 1818; der Gleichartigkeit seines Inhalts mit dem vorhergehenden wegen ist er diesem hier angehängt. D.H.

Es ist schon oftmals, auch bei unserer Klasse, gefragt worden, durch welche Beschäftigungen sie die Zeit ihrer regelmäßigen Versammlungen auf eine würdige Art ausfüllen könnte. Unstreitig nur durch

wissenschaftliche Verhandlungen. - Allein worin sollen diese bestehen? Die Frage scheint sonderbar, da sie durch den Gebrauch aller Akademien von Europa beantwortet ist. Die Mitglieder sollen eben wissenschaftliche Abhandlungen vorlesen. Wir wußten dieß freilich auch, und doch meinten wir, jene Frage aufwerfen zu müssen. Wir dachten nämlich, das bloße Vorlesen von Abhandlungen mache es nicht aus; wenn diese Vorlesungen lebhafte Theilnahme erregten, wenn sie Veranlassung würden eindringender Erörterungen, lebendiger, bewegter, geistreicher Gespräche, durch die der Gegenstand noch tiefer ergründet und von allen Seiten beleuchtet würde, *dann* wollten wir die Abhandlungen loben, aber eben dieses ist es, woran in der Regel großer Mangel gespürt wird: oder wem darf man erst reden von jener geringen Theilnahme, welche in gelehrten Gesellschaften vorgelesene Abhandlungen finden, von jenem fast zum Sprichwort gediehenen Fluch der Langeweile, der auf den meisten Akademien liegt, und dessen die Mitglieder derselben meist selbst keinen Hehl haben?

I,8,467

Es ist außer Zweifel, daß diese Gleichgültigkeit viele andere und noch dazu sehr nahe liegende Gründe hat; aber Ein Hauptgrund scheint mir doch besondere Hervorhebung zu verdienen.

Der Mensch ist einmal von Natur so beschaffen, daß das Schauspiel einer, wahrhaft oder auch nur scheinbar, zwecklosen Thätigkeit ihnen ganz zuwider ist, und z.B. der wirkliche Anblick der Danaiden, die ewig in das Faß gießen, ohne daß es je sich füllt, ihm in der That peinlich seyn würde. Ueberall dagegen, wo er einen Zweck erblickt, wird er angezogen, wo er ein Ganzes sich aufbauen oder entstehen sieht, festgehalten, wie Menschen gerne auf dem Platze stehen bleiben, wo eben ein Haus im Bauen ist, oder neben dem Handwerker, unter dessen Händen ein Gefäß oder kunstreiches Werkzeug sich vollendet. Wissenschaftliches Forschen, das nach einem bestimmten Ziel geht und ein Abgeschlossenes, in seiner Art Ganzes im Aug' hat, ist in *allen* Fächern möglich, wie (um absichtlich ein Beispiel aus einer andern als unsrer Klasse zu erwähnen) unser unvergeßlicher *Gehlen* dadurch seinen deutschen Geist beurkundete, daß er, nicht mit einzelnen abgerissenen Versuchen sich genügend, stets eine Folge, man könnte sagen ein System von Versuchen beabsichtete, wodurch eine ganze Gegend seiner Wissenschaft, eine ganze Masse von Gegenständen zumal aufgehellt wurde. Die Arbeiten aber der meisten, ja, einzelne ausgezeichnete Zeiträume ausgenommen, aller Akademien erscheinen mehr oder weniger als ein Zerrissenes, Unzusammenhangendes, Unganzes und darum Unbefriedigendes. Wer die große Aufgabe der Wissenschaften kennt, wird auch solche Geschäftigkeit nicht verachten und zu schätzen wissen, aber das ist auch alles: lebhafte Theilnahme, sonderliche Freude daran wird niemand verlangen.

Wenn es aber in andern Fächern nicht möglich ist, stets und in jeder Untersuchung auf ein Ganzes auszugehen, so scheinen gerade die unserer Klasse vorgezeichneten Gegenstände ein solches Arbeiten ins Ganze entweder geradezu zu fordern oder doch vorzüglich zu begünstigen - denn am allerwenigsten in der Philosophie scheint das Vereinzelte oder Abgerissene an seiner Stelle, hier scheint sogar die Idee des Ganzen

I,8,468

stets nothwendig den Theilen vorauszugehen. Aber auch im Umkreis der Philologie stoßen wir fast nur auf Gegenstände, die sich von selbst in sich abschließen. Die Sprache an sich ist ein vollendetes Ganze und bis in jeden Theil organisch gebildet. Denkt man aber Philologie als Erklärung, Beurtheilung und Auslegung alterthümlicher Denkmäler, es sey der redenden oder bildenden Kunst, so hat sie hier den Vortheil eines schon an sich abgeschlossenen Gegenstandes. Aber auch als Alterthumswissenschaft, es sey, daß sie das öffentliche Leben, oder Staats-Verfassungen, Gesetze, Sitten, oder religiöse Formen der

alten und besonders der classisch gebildeten Völker untersuche, schließt sich ihr alles in einzelne Kreise ab, in denen sie sich der Vollständigkeit - nicht des Wissens, aber doch des Gebrauchs der vorhandenen Mittel vollkommen versichern kann.

Auf diese eigenthümliche Natur der Gegenstände unserer Klasse gestützt, wage ich denn, *für diese* einen Vorschlag zu thun, durch dessen Annahme, wie ich mir schmeichle, die wissenschaftliche Thätigkeit im Innern derselben bedeutend erhöht werden könnte.

Ich meine nämlich, unbeschadet der übrigen völligen Freiheit, mitzutheilen, was er sonst gut und zweckmäßig achtet, sollte ein jeder für seine *regelmäßigen akademischen Mittheilungen* sich eine *gewisse Aufgabe* machen, also *einen bestimmten und abgeschlossenen Gegenstand sich zur Bearbeitung auswählen*. Ich glaube zunächst, daß dieß das einzige Mittel seyn würde, aus der Unbestimmtheit unseres Treibens herauszukommen und zu einer festeren geregelten Thätigkeit zu gelangen. Sich für eine solche bestimmte Aufgabe zu erklären, kann im Allgemeinen keinem schwer werden. Denn es ist anzunehmen, daß er sich jederzeit mit irgend einem Hauptwerk beschäftiget, wär' es aber, daß er von seinen Hauptforschungen nichts mittheilen könnte oder wollte, so könnte es doch, zufolge der innigen Verbindung und natürlichen Verwandtschaft aller Theile des Wissens unter sich, nicht wohl fehlen, daß diese Hauptforschung ihn zugleich auf Nebenuntersuchungen geleitet hätte, und sollte er endlich auch, bloß um des akademischen Zweckes willen, eine Arbeit unternehmen, zu der ihn

I,8,469

außerdem weder Neigung noch Bedürfniß geführt hätte, so müßte er eben dieses als den wahren Vortheil der akademischen Verbindung ansehen, von deren Nutzen er außerdem schwerlich genügende Rechenschaft sich zu geben vermöchte. Denn wenn diese Verbindungen, die man Akademien nennt, nicht zuvörderst *den* Zweck haben, Arbeiten zu veranlassen, die ohne sie nicht wären unternommen worden, so gestehe ich aufrichtig überhaupt keinen Zweck derselben einsehen zu können. Denn was man gewöhnlich anführt, daß Beförderung der Wissenschaften an sich löblich, weiser Regenten würdig, den Völkern rühmlich, dem Staat ersprießlich sey, ist recht schön, aber es ließe sich auch wohl auf andere Art, ohne den Zwang eines äußeren Vereins und regelmäßiger Zusammenkünfte, ja meiner Meinung nach ohne diesen noch besser erreichen.

Nun denke ich aber ferner, daß ein jeder Arbeiten, von denen er sich doch nicht ganz freisprechen kann, um so fröhlicher unternimmt, wenn sie ein bestimmtes Ziel haben, wenn er hoffen kann, ein Ganzes aus ihnen erwachsen zu sehen, das einst ihn und andere erfreuen kann.

Noch mehr bin ich überzeugt, daß Arbeiten, die auf ein Ganzes und Abgeschlossenes gehen, viel eher allgemeine Theilnahme erregen können, als Mittheilungen unbestimmter und zufälliger Art und über abgerissene, unter sich nicht zusammenhängende Gegenstände. Denn des Unvollendeten und Vereinzelten, mit dem man nirgend hin weißt, ist überall genug in der Welt, und niemand sonderlich geneigt, sich mit einer noch größeren Masse desselben zu beschweren. Aber jeder ist gern dabei, wo es ein Ganzes gilt. Einzelne, abgerissene Materialien, von denen er nicht weiß, wo sie zuletzt liegen bleiben, oder wo sie eine Stelle im Ganzen finden, können ihn nur wenig ansprechen, aber jeder hilft gern, wo er etwas in seiner Art Vollendetes und Beschlossenes entstehen sieht. Erst bei solcher Theilnahme aber würden unsere Arbeiten wahrhaft gemeinschaftlich werden, was bis jetzt höchstens als eine figürliche Redensart gelten kann, ja es würde sich in längerer Zeit vielleicht jenes óõìöéëïóïöåsí und óõìöéëïëïãåsí erzeugen, das *unsere* Klasse auszeichnen sollte.

Daß bei solchen Bearbeitungen bestimmter Gegenstände auch die

I,8,470

Früchte unserer akademischen Thätigkeit weit ostensibler ausfallen, sich bestimmter nachweisen lassen müßten, als bei völlig freiem und ungebundenem Herumschweifen, will ich nicht einmal anführen, wiewohl es nach Umständen auch nicht zu verachten ist, ein anmaßendes oder übelwollendes Dic cur hic durch eine solche in die Augen fallende Antwort beschämen zu können.

Ich überlasse es nun ganz der Beurtheilung und dem eignen Gefühl meiner verehrtesten Herrn Collegen, inwiefern sie diesen Vorschlag annehmlich finden oder nicht, dem ich gern den abgenützten alten Spruch nachschicken möchte

Si quid novisti rectius illis,
Candidus imperti, si non, his utere mecum.

Neunter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 1816-1832.

[I,9,V]

Vorwort des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band bietet einen mannichfaltigen Inhalt von bisher entweder nicht oder nur wenig bekannten Produktionen Schellings dar. Zu den ersteren gehört das *Gespräch* über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, von welchem, da sich im Manuscript kein Datum findet, nicht genau zu sagen ist, wann es entstanden sey. Wahrscheinlich in der Zeit von 1816 bis 1817. Nach den am Schluß des Manuscripts hinzugefügten Notizen war dieser kleinen Schrift eine künftige weitere Ausbildung zugedacht, es lag im Plan, vier Gespräche sich folgen zu lassen, entsprechend den vier Jahreszeiten; wobei das bereits Ausgearbeitete den Stoff der zwei ersten Gespräche (Herbst und Winter) enthalten und einiges in demselben, namentlich das über philosophische Gespräche S. 68 ff. Gesagte, viel weiter ausgeführt werden sollte.

Zu dem philosophisch Neuen in diesem Bande gehört ferner ein Vortrag in *Erlangen*, enthaltend eine der philosophischen Entwicklung selbst vorausgeschickte allgemeine Theorie der Philosophie. Die Vorlesung, aus welcher dieses Prolegomen genommen ist, vollständig drucken zu lassen, wäre zwar nicht unmöglich gewesen, schien mir aber weniger für diese Gesammtausgabe passend, als etwa für den Zweck einer ganz speciellen Darlegung der allmählichen Gestaltung des am Ende hervorgetretenen Systems. Ueber eben diese Vorlesung berichtet *Platen* in seinem Tagebuch und erwähnt des Eindrucks, den besonders eine S. 217 dieses Bandes vorkommende Stelle auf die Zuhörer gemacht habe.

I,9,VI

Die kritische Arbeit über den Kirchenscribenten *Arnobius* in die Werke aufzunehmen, konnte schon deßhalb nicht ungeeignet erscheinen, weil sie , wie der Verfasser selbst (S. 266) sagt, mit seinen sonstigen, mythologischer Forschungen wegen unternommenen Studien zusammenhängt und insofern mit zu den Documenten seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gehört. Außerdem aber liefert sie einen Beitrag zur Herstellung und zum Verständniß mancher Stellen eines Schriftstellers, von welchem bis heute anerkannt ist, daß er nicht aufgehört hat der Verbesserungen ex ingenio zu bedürfen. Einige von den Conjekturen sind durch ihr Zusammentreffen mit neuerdings aufgestellten in ihrem Werth bestätigt worden. Schelling hatte sich seiner Anmerkungen zum Arnobius auch später noch angenommen und den Wunsch gehabt, daß sie bei einer neuen Ausgabe desselben benutzt würden. Das lateinische Epigramm an F. A. Wolf S. 267, Anm. bezieht sich auf eine Aeußerung in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, S. 77 (Band V, S. 246).

Unter den *Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts,* welche sich an die letztgenannte Arbeit anschließen, befinden sich die im Vorwort zur Philosophie der Mythologie, 2. Abth., Bd. 2, S. VIII erwähnten.

Die in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München von 1827 an gehaltenen größeren und kleineren *Reden* sind am Schluß dieses Bandes zusammengestellt worden, obgleich ein Theil derselben über den Zeitraum, welchen dieser Band umfaßt, hinausreicht.

Eßlingen, im Februar 1861.

K. F. A. Schelling.

[I,9,VII]

Inhalt.

I,9,VIII

Seite

[I,9,1]

Ueber den
Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt.

Ein Gespräch.

Fragment.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,3]

Einleitung[1].

[1] Diese Einleitung war, wie es scheint, ursprünglich nicht für ein Gespräch, sondern für eine Abhandlung bestimmt; sie gehört aber insofern zu dem folgenden Gespräch, als letztere unter dem Titel: *Darstellung des Uebergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt,* wesentlich den gleichen Inhalt haben sollte; wie denn übrigens die Einleitung auch im Manuscript mit dem Gespräch verbunden erscheint. Ein kleiner Theil des Concepts jener Abhandlung ist im handschriftlichen Nachlaß aufbewahrt. D. H.

Seit Auflösung der friedlichen Eintracht, in welcher vor noch nicht allzu langer Zeit die Wissenschaften zusammenlebten, kann das Eigenthümliche der Philosophie in ein lebhaftes Streben nach dem Geistigen gesetzt werden, dem ein ebenso entschiedenes Unvermögen, sich wirklich dahin zu erheben, entspricht.

Die alte Metaphysik erklärte sich durch ihren Namen als Wissenschaft, die nach, also gewissermaßen auch aus der Erkenntniß der Natur folgte, eine gesteigerte Fortsetzung derselben war; sie nahm daher auch die Erkenntniß, deren sie sich außer der Physik rühmte, in einem gewissen tüchtigen, gediegenen Sinn, mit welchem allein dem Erkenntnißlustigen gedient seyn kann. Die neuere Philosophie hob ihren unmittelbaren Bezug mit der Natur auf, oder wußte ihn nicht zu behaupten, und verschmähte stolz jeden Zusammenhang mit Physik; die Ansprüche auf eine höhere Welt fortsetzend, war sie nicht mehr Metaphysik, sondern Hyperphysik. Allein jetzt zeigte sich auch das gänzliche Unvermögen zum vorgesetzten Zweck. Da sie sich ganz vergeistigen wollte, warf sie zuerst

I,9,4

den zum Proceß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg und behielt gleich anfangs nur das Geistige. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden? Oder wenn wir in der Natur schon alles geistig haben wollen, was bleibt uns für die Geisterwelt noch übrig?

Diese Bemerkung kann dienen, die merkwürdige Erscheinung begreiflich zu machen, daß die Philosophie, gerade indem sie den höchsten Anlauf zum Geistigen nehmen wollte, am tiefsten herabsank und in Ansehung aller höheren Gegenstände immer unzulänglicher und unvermögender wurde, welches eine Zeitlang mit angesehen, endlich so lebhaft gefühlt wurde, daß ihr nichts anderes übrig blieb, als sich selbst den Proceß zu machen, ihre geistige Impotenz nicht nur zu bekennen, sondern augenscheinlich

darzuthun. Inzwischen wurde auch dieses Resultat benutzt, die Vergeistigung noch um einen Grad weiter zu treiben. Es war nicht genug, sagte man, den Zusammenhang mit dem Objektiven, der verstandlosen Natur, aufgegeben zu haben, solang im Subjektiven noch ein so grober Begriff als der des Wissens geduldet wurde; das Wissen selbst ist noch zu massiv, die Vergeistigung wird erst dann vollkommen seyn, wenn statt desselben nur noch ein zarter, flüchtiger Duft von Ahndung und Gefühl übrig ist, also auch das Subjektive wieder subjektivirt wird. Seitdem zeigt sich ein Theil geschäftig, statt des eigentlichen Geistes (der Erkenntniß) ein Surrogat desselben, das gewissermaßen noch geistiger als der Geist seyn soll, anzubieten und so wie sonst aus der Noth, jetzt aus der Unwissenheit eine Tugend zu machen.

In diesem Stand der Sache gab es wohl kein anderes Herstellungsmittel der Philosophie, als sie vorerst, wenn auch nicht vom Himmel, auf den sie Verzicht gethan, doch aus dem leeren Raum, in dem sie zwischen Himmel und Erde schwebte, zur Erde zurückzurufen, welches durch die Naturphilosophie geschah. Daß die zeitherigen Vergeistiger sich über dieses Beginnen als eine Herunterziehung der Philosophie, als eine Verleugnung alles Geistigen, ja des Heiligen und Göttlichen selber, ereiferten, war in der Ordnung und stand nicht anders zu erwarten.

I,9,5

Doch war gleich anfangs die Natur nur als die eine Seite des All erklärt und die Geisterwelt als die andere ihr entgegengesetzt worden. So wurde auch Philosophie der Natur stets nur für die eine Seite des großen Ganzen gegeben und in die wissenschaftliche Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhangs beider das Centrum philosophischer Wissenschaft gesetzt. Nun wir Anstalt treffen, dieser mit unseren ersten Schritten in der Philosophie übernommenen Aufgabe Genüge zu thun, läßt sich vorhersehen, daß eben jenen dieses Beginnen als ein überfliegendes, vielleicht schwärmerisches, auf jeden Fall unnatürliches erscheine. Denn geschieht ihnen dieß nicht mit ihren eignen Begriffen und Lehren, die, sobald sie über die Natur hinausgehen, den Charakter wahrer Unnatürlichkeit annehmen und sich darum auch so unkräftig für das Leben erzeigen? Ja sie werden hier mit denen Freunde werden, gegen die sie sonst zu streiten vorgeben, mit denen sie aber wirklich einiger sind, als sie selbst glauben; ich meine die, welche das Wort Geisterwelt nicht hören können, ohne in die ihnen eigne Geisterfurcht zu gerathen, eine Krankheit, welche beim höchsten Grade bis zur Scheu gehen soll, dem Menschen auch nur sein eignes Inneres als einen Geist zuzugestehen, beim geringeren aber sich auf die Fürsorge einschränkt, ihn wenigstens ganz von der Geisterwelt abzuschneiden und an keine andern Geister glauben zu lassen als an seine eignen und an solche, die mit ihm zugleich leben.

Diese beiden nun würden von unserer Unternehmung einen ganz falschen Begriff fassen, wenn sie meinten, daß hier auf irgend eine Weise die Geisterwelt unmittelbar zur Erkenntniß oder auch nur zur Sprache gebracht werden solle, da unserer ausdrücklichen Erklärung zufolge nur der wissenschaftliche Uebergang aus dem Gebiet der Natur in das der geistigen Welt erzeigt werden soll. Inwiefern daher die Natur unser Ausgangspunkt ist, würden sie am wenigsten irren, wenn sie diese Abhandlung als eine bloß physikalische ansehen wollten, indem ihr lediglich der Gedanke zu Grunde liegt, daß, gleichwie es im Physischen möglich gewesen, die Erde durch das Gesetz der Schwere an den Himmel zu knüpfen, und gleichwie wir uns schmeicheln dürfen, durch die goldene

I,9,6

Kette des allverbreiteten Lichts auch mit den entferntesten Sternen, die wir kaum durch die stärkste Bewaffnung des Auges einigermaßen zur Anschauung bringen, in freundlicher Wechselmittheilung zu

stehen, daß ebenso auch im Geistigen ein von der Natur ausgehendes Band zu finden seyn möge, an welchem fortlaufend unsere bis jetzt bloß irdischen Wissenschaften sich zum Himmel erheben könnten, der doch ihr wahres Vaterland zu seyn scheint.

Nun steht es bei ihnen, ein solches Fortwachsen der Natur in die geistige Welt zu leugnen, und sie werden es leugnen. Doch geben sie zu, daß die Natur sich als das Untergeordnete der Geisterwelt verhalte, wenn sie nicht etwa ganz das Daseyn einer solchen leugnen, worauf wir uns hier nicht einlassen. Dieses Untergeordnete hat also in Bezug auf das Höhere irgendwo seine Grenze, sein bestimmtes Ende. Wie glauben sie nun, daß es sein Ziel finde und geschlossen sey, wenn nicht das Letzte, das es aus sich hervorbringt, schon ein über es Hinausgehendes, ihm nur noch mit dem untergeordneten Theil seines Wesens Angehöriges ist, wie der Mensch in Bezug auf die Erde? Und muß daher nicht jedes Niederere eben dadurch, daß es die Staffel zum Höheren ist, mit diesem in einem *natürlichen* Bezug stehen?

Also dieß hätten sie erst zu beweisen, daß zwischen der Natur und der rein geistigen Welt eine solche Kluft befestigt sey, als sie annehmen, oder wenigstens unsere Beweise, daß zwischen beiden ein natürlicher Zusammenhang stattfinde, umzustoßen, ehe sie gegen dieses Unternehmen die gewohnten Sprüche vorbringen. Nur unter dieser Voraussetzung halten wir selbst für möglich, der vorgesetzten Aufgabe Genüge zu thun. Wir selbst erkennen ein jedes Wissen, das nicht reine Entwickelung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, für ein überfliegendes, das zu Schwärmerei und Irrthum führen muß. Wir erklären eben darum, daß, so hoch wir in der Folge das Gebäude unserer Gedanken treiben mögen, wir dennoch nichts geleistet haben wollen, wofern nicht der Tempel, dessen letzte Spitze sich in ein unzugängliches Licht verliert, in seinem tiefsten Grund ganz auf der Natur ruht.

Wir werden also von der andern Seite allerdings wagen, was

I,9,7

derjenige sich verstatten darf, der sich eines sichern Grundes bewußt ist, und über höhere Dinge mit mehr Bestimmtheit uns erklären können, als es bis jetzt möglich war. Derjenige hat erst, so zu sagen, das Recht zu den geistigsten Gegenständen, der zuvor ihr Gegentheil gehörig erkannt hat. Der Mensch fehlt in seinen Unternehmungen, auch den wissenschaftlichen, seltener durch das, was er unternimmt, als durch die Art, daß er nämlich in der Erkenntniß nicht stufenweise geht, indem dem, welcher die Bedingungen erfüllt, in der That auch in der Wissenschaft nichts versagt ist. Der Baum, der aus der Erde Kraft, Leben und Saft in sich zieht, darf hoffen, den blüthebehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel zu treiben; die Gedanken derer aber, die gleich anfänglich sich von der Natur trennen zu können meinen, sind, auch die wirklich geistreichen, nur wie jene zarten Fäden, die zur Spätsommerzeit in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu berühren und durch ihr eignes Gewicht zur Erde zu gelangen.

Im Bewußtseyn der wissenschaftlichen Mittel, die durch die Natur unseres Verfahrens gegeben sind, werden wir nicht in dem Fall seyn, irgend etwas Außerwesentliches, oder was in anderer Hinsicht auf Abwege führen kann, mit ins Spiel zu ziehen.

Flüge der Einbildungskraft, besonders wenn diese im Aeußerlichen gesucht werden sollen, wird man in dieser Abhandlung so wenig finden als ein gewisses leichtherziges Reden von Unsterblichkeit der Seele, bei dem sich Schriftsteller und Publikum gleich sehr zu gefallen scheinen. Wir wollen keine Meinung erregen, keiner Schwärmerei Vorschub thun, von welcher der Hauptgrund immer in dem Mangel oder der Unzulänglichkeit der Wissenschaft liegt. Wo diese verstummt in Dingen, die dem Menschen die wesentlichsten sind, da muß das Volk wohl sich selbst helfen. Wie weit ist es in der Bestimmtheit der Denkart vor den Gelehrten voraus! Ihm konnten unsere moralischen und andere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nicht genügen. Der gemeine Verstand begreift, daß der wahre Grund, der ihn von irgend einem Daseyn überzeugt, ihm nothwendig zugleich von der Beschaffenheit desselben Kenntniß gewähren muß, und daß jeder, bei dem dieß nicht der

I,9,8

Fall ist, nicht der wahre und natürliche, sondern nur ein ersonnener, künstlicher seyn kann. Aber auch jetzt noch gilt von den Gelehrten, was schon vor Zeiten gegolten, daß sie die Schlüssel der Erkenntniß weggeworfen haben, und selbst nicht hereinkommend den andern wehren, die herein wollen. Sogar die letzte Zuflucht, die dem Volk blieb, die zu den Wahrheiten der Offenbarung, wird ihm dadurch genommen, daß die Lehrer von diesen entweder einen bloß buchstäblichen oder nur einen allgemeinen moralischen Sinn haben. Die Erfahrenen wissen, in welchem Lichte sie erscheinen, wenn ihnen ein reeller Sinn beigelegt und die physikalische Beziehung gegeben wird. Die Kluft, welche zwischen der Offenbarung und der Wissenschaft stattfindet, rührt eben daher, daß jene alle Wahrheiten gleich anfänglich bis zu einem Grade individueller Bestimmtheit fortgeführt enthält, bis zu welchem unsere immer im Allgemeinen herumschwebende Philosophie noch nicht gelangen konnte.

Also nicht diejenigen mache man der Schwärmerei oder der Anleitung zu ihr verdächtig, welche auch in den geistigsten Gegenständen die Bestimmtheit der Erkenntniß suchen; eher die, welche, und wär' es auch unter dem Vorwand eines alle Wissenschaft übertreffenden Gefühls, ihr entgegenwirken. Wenn der Aberglaube den natürlichen Zusammenhang der Dinge ganz übersieht, so entspringt der Unglaube aus einer Erstickung des im Innern sich regenden Göttlichen durch die Masse des Natürlichen, die er nicht in Bewegung bringen, nicht in lebendige, bis zum Geistigen fortgehende Steigerung versetzen kann. Der Glaube, der sich als Gegensatz der Wissenschaft gibt, befindet sich ganz in demselben Falle. Unmöglich aber kann derjenige Glaube der wahre seyn, der aus einem anfänglichen Unglauben folgt, und der mit dem Unglauben Einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt hat.

Aber auch bloß auf die Form gesehen, sind diejenigen ohne Zweifel die wahren Phantasten zu nennen, welche die Welt der Wissenschaft als einen großen leeren Raum ansehen, wohinein ein jeder nach seiner individuellen Art verzeichnen kann, was ihm gefällt; die, welche von einem Zurückgehen auf die Anfänge, von einem gesetzmäßigen Hinaufbilden

I,9,9

keinen Begriff haben, die, wenn sie sich selbst fragen, welcher Sicherheit sie sich im philosophischen Verfahren bewußt sind, bei geringer Aufrichtigkeit gegen sich selber gestehen müßten, nicht so viel zu besitzen, als z.B. erfordert wird, nur um aus einem Buch in irgend einer Sprache ein Blatt abzuschreiben, wobei man doch wissen muß, ob von der linken oder, wie beim Hebräischen, von der rechten Seite angefangen werden muß.

Bei einem Gegenstande, der mit den tiefsten Empfindungen des menschlichen Wesens in vielfachen und innigen Verhältnissen steht, kann der Schriftsteller, wofern es ihm bloß um Wirkung zu thun ist, seines Zwecks nicht wohl verfehlen, wenn er es nur versteht, jene Empfindungen auf eine leichte und erfreuliche Art ins Spiel zu setzen. Derjenige hingegen, der auf Hervorbringung genau-wissenschaftlicher Einsicht geht, muß wünschen, sie vor der Hand vielmehr zum Schweigen zu bringen. Er wird nichts der Neigung, nichts wenn auch noch so gerechter Sehnsucht zugeben, den Ernst der Wissenschaft mit der Höhe des Gegenstandes steigernd, nur fragen, was sich wissenschaftlich einsehen lasse, und sich selbst verleugnen um des unschätzbaren Gewinns einer unverlierbaren Wahrheit willen. Das tiefste Gefühl findet allein in der nicht mit ihm sich vermischenden Wissenschaft volle Bestätigung; ein Gemisch aus beiden wird von beiden verschmäht. Nur mit Glaube, Liebe und Hoffnung hofft er sich nie im Widerspruche zu finden; und nie wird er, was wirklich von ihnen eingegeben ist, darum geringschätzen, weil es sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen läßt, indem wir vielleicht mit dem Dichter annehmen dürfen, daß in jenen heitern Räumen jedem schönen freundlichen Gefühl Wort gehalten wird. Aber,

obgleich das innere, heilige Wesen, das allen Werken der Wissenschaft und Kunst die letzte Verklärung ertheilt, sind sie zu inniger Natur, um als sichtbares Princip der einen oder andren zu erscheinen.

Indem es bei uns stünde, unsere Gedanken auch in einer zugänglicheren Form mitzutheilen, wollen wir der strengeren den Vorzug, und womöglich in dieser Abhandlung ein Beispiel der Methode geben, die sich von der bisherigen dadurch unterscheidet, daß sie wirklich vom Gehalt

I,9,10

unzertrennlich ist, daß sie durch den Gehalt, so wie dieser durch sie gegeben ist. Es hat nicht fehlen können, daß nicht von mancher ihrer Formeln der schmählichste Mißbrauch gemacht worden (ins Innere derselben ist noch keiner ganz eingedrungen), indem gerade das Lebendigste vorzugsweise mit Verstand behandelt seyn will. Von der andern Seite haben wir bemerkt, daß sie in Fällen reeller Untersuchung, wo ihnen, vielleicht ohne es zu wissen, ein gewisser Einfluß verstattet worden, mehr als jede gewöhnliche fördernd sich erzeigt; zum Beweis, daß der Zustand der Wissenschaft in verschiedenen Theilen sie zu fordern anfängt. Wer diese Methode umstoßen will, der muß nicht den geistlosen Gebrauch, ja überhaupt nicht sie selbst, sondern die Sache angreifen.

[I,9,11]

Der Pfarrer erzählt.

Auf Aller-Seelen-Tag fuhren der Arzt und ich nach der Stadt, um mit Clara, die schon einige Tage zuvor in Begleitung meiner beiden Töchter dahin gereist war, am Abend zurückzukehren. Wie wir die schöne Stadt, die etwa auf der halben Höhe des Gebirgs, genau im Gesichtspunkt einer Oeffnung liegt, vor uns gegen die weite Ebene hin hatten, sahen wir eine Menge Menschen schaarenweis sich gegen eine seitwärts liegende sanfte Anhöhe ziehen. Wir vermutheten gleich, wohin der Zug gehe, und schlossen uns an, um das rührende Fest, welches an diesem Tag in katholischen Städten zum Andenken der Verstorbenen gefeiert wird, einmal selbst mitanzusehen. Wir fanden bereits den ganzen Raum mit Menschen angefüllt. Es war ein eigener Anblick, das Leben über den Gräbern zu sehen, das die matt scheinende Herbstsonne ahndungsvoll beleuchtete. Wir sahen, da wir uns aus den getretenen Wegen entfernten, bald um die einzelnen Gräber schöne Gruppen versammelt: hier blühende Mädchen, mit jüngeren Geschwistern an der Hand das Grab einer Mutter bekränzend, dort eine Mutter still am Grabe früh verlorener Kinder stehend, wo es des geweihten Wassers nicht, die Stelle der Thränen zu vertreten, brauchte, sondern sanft niederfließende, von süßer Wehmuth geheiligte Zähren die Grabhügel erfrischten. Ernsthaft und nachdenkend standen hie und da Männer vor einzelnen Grabstätten, die vielleicht einen frühe hingegangenen Freund oder eine unvergeßliche Freundin verschlossen. Alle zerrissenen Lebensverhältnisse erneuerten sich hier für den Betrachter, der mit Personen

I,9,12

und Umständen bekannt war; die Brüder kamen wieder zu den Brüdern, Kinder zu den Eltern, und waren

in diesem Augenblick wieder Eine Familie; nur die Geliebte, welcher der Tod den Geliebten geraubt, durfte sich in diesem Gedränge nicht zeigen, sie hatte vielleicht die Frühzeit gewählt, um ohne Zeugen mit dem Thau des Morgens die geliebte Stätte mit ihren Thränen zu benetzen. Das schöne Denkmal eines Jünglings, der hier als Fremder gestorben war, fand sich mit Blumen auf eine so zarte und sinnige Weise geschmückt, daß liebende Hände dabei gewirkt haben mußten. Wie rührend ist diese Sitte, sagte mein Begleiter, und wie bedeutend dieser Schmuck der Spätblumen auf den Gräbern: ist es nicht gerecht, diese Blumen des Herbstes den Todten zu weihen, die uns im Frühling jene fröhlichen Blumen aus den dunkeln Kammern heraufreichen, zum ewigen Zeugniß des fortdauernden Lebens und der ewigen Auferstehung.

In der Mitte des Platzes stand eine kleine Kapelle, unfähig die Menge zu fassen. Bald nach unserer Ankunft hatte sie sich so gefüllt, daß eine lange Reihe über die Gräber weg vor der Thüre heraus stand. Wir setzten uns an die Seite auf einen alten bemoosten Grabstein, dessen Züge längst unleserlich geworden, und hörten dem feierlichen Amte zu, dessen Gang wir nur aus den Bewegungen der Herausstehenden verfolgen konnten. Wir saßen in stille Wehmuth versunken. Wie viele, die hier über diese Gräber wandeln, werden übers Jahr selbst da unten liegen?

Wo mag unsere Freundin weilen? Wir hatten einigemal sie von ferne zu sehen geglaubt, aber ohne sie wirklich zu erkennen, oder ihr im Gedränge uns nähern zu können. Wir erinnerten uns, daß wir noch einen weiten Weg zu machen hatten. Wir waren von ihr in das auf der andern Seite der Stadt auf einem Hügel liegende Benediktinerkloster beschieden, wo wir sie um die Zeit der Abreise auf jeden Fall finden sollten. Wir sahen, daß es Zeit war, und entfernten uns schweigend.

In der Stadt fanden wir alles leer und öde; wir hielten uns kurze Zeit auf, um einige Erfrischungen zu nehmen, und stiegen nun zu dem

I,9,13

schönen Kloster hinan. Bei der Ankunft wurden wir in das Bibliothekzimmer geführt, wo ein junger, wohlgebildeter Geistlicher uns erwartete, der die Pflicht zu haben schien, die Fremden zu empfangen und auf eine anständige Art zu unterhalten. Wir erfuhren bald von ihm, daß ihn der kürzlich verstorbene Fürst auf Reisen geschickt habe, daß er jetzt der Aufseher dieser Büchersammlung und zugleich Lehrer der philosophischen Wissenschaften in diesem Kloster geworden sey. Er zeigte uns mehrere Seltenheiten, die seiner Verwahrung anvertraut waren. Mehr als diese todten Schätze aber zog uns die herrliche Aussicht an, welche von den Fenstern in die entfernte Ebene hinausging, die bis zu dem Gebirg heran, auf dem wir uns befanden, mit Städten und Dörfern besät war, und durch welche der mächtige Strom nur wie ein schmales silbernes Band sich durchzog und stellenweise sichtbar wurde.

Er hatte uns schon im Anfang gesagt, daß wir Clara hier zu erwarten hätten, welche noch mit dem Prior des Klosters wegen gewisser Angelegenheiten zu sprechen hätte; mehrere Güter des Klosters seyen von denen ihrer Familie eingeschlossen, auch zähle jenes einige ihrer Ahnherrn unter seine vorzüglichsten Wohlthäter. Einige Bildnisse, die in dem Saale aufgehängt waren, erklärte er uns als die Bildnisse derselben; ja der Bruder eines derselben war im klösterlichen Habit vorgestellt; wir erfuhren, daß er wirklich Profeß gethan hatte und hier gestorben und begraben sey. Von der Wahrheit seiner Aussage würde uns die auffallende Aehnlichkeit zwischen ihm und unserer Freundin überzeugt haben, wenn wir sie im Geringsten bezweifelt hätten. Wir konnten uns über diese nach zweihundert Jahren wiedergekommene Aehnlichkeit nicht genug verwundern, und der Geistliche meinte, bei einem solchen Anblick könnte man wohl an Seelenwanderungen glauben.

Was noch sonderbarer ist, sagte ich, ist, daß vielleicht zwischen den Schicksalen dieser beiden entfernten Verwandten eine ebenso große Aehnlichkeit obwaltet als zwischen ihrem Aeußern, wonach man sie wenigstens für Bruder und Schwester halten sollte. Wer weiß, was diesen früheren Bruder (denn so muß ich ihn nennen) in diese einsamen Mauern führte, und ihn antrieb, hier sein Leben in Abgeschiedenheit zu beschließen.

I,9,14

Vielleicht ähnliche Verhältnisse, wie die, welche unsere Freundin die Ruhe unseres stillen Thales dem Leben in der Welt oder auch nur dem in einer größeren Stadt so weit vorziehen lassen. Wir haben sie beide oft dazu aufgefordert, weil wir glaubten, die Einsamkeit, die alle ihre Erinnerungen in immer gleicher Lebhaftigkeit erhält, werde in die Länge ihre Gesundheit untergraben.

Sie bewohnt also, sagte der Geistliche, noch immer jenes einsam stehende Haus, wo ich sie vor sechs Jahren besucht habe?

Das nämliche, antwortete ich. Ebenfalls ein Fremder hatte vor Jahren Grund und Boden dazu gekauft und es erbaut; sie fand es vor sechs Jahren auf der Flucht leer stehend, erkaufte es mit den dazu gehörigen Gärten und Weinbergen um einen verhältnißmäßig geringen Preis und bewohnt es jetzt wieder, da sie von den väterlichen Besitzthümern aufs neue vertrieben ist.

Damals, sagte der Geistliche, stand sie in keinen Verhältnissen mit unserem Kloster; ich mußte den Besuch, zu dem mich eine mit stiller Achtung gemischte Neugierde trieb, verstohlen und insgeheim machen. Es waren gewiß schmerzliche Verhältnisse, in denen sie sich befand; und der letztverstorbene Prälat unseres Klosters, der auf die Familie immer vielen Einfluß gehabt, war besonders der Heirath mit einem Protestanten ebenso entgegen, wie der ganze katholische Adel der Nachbarschaft, indem durch sie, als letzte Erbin, alle die schönen Güter auf die andere Seite übergingen. Es ist dieß heute der erste Besuch, den sie unserem Kloster macht, das sie nur als Kind einigemal, wie ich mich wohl erinnere, mit ihren Eltern betreten hat. Der alleinige Besitz so ansehnlicher Güter, in den sie jetzt zurückgetreten, hat vielleicht vieles verändert; außerdem hat der jetzige Vorsteher über viele Dinge eine weniger eingeschränkte Denkart, und beurtheilt richtiger diese Zeiten, in welchen alle auf gemeinschaftliche Rettung denken sollten, anstatt einheimische Zwistigkeiten zu nähren.

Der Arzt, der sich bisher immer mit den mancherlei Bildern unterhalten hatte, fiel hier mit den Worten ein: Der Unterschied unserer und der vorigen Zeiten scheint mir durch nichts anschaulicher zu werden

I,9,15

als durch eine solche Sammlung von Bildnissen. Welche massive, nach allen Seiten ausgebildete und hervorgetriebene Köpfe sind diese Köpfe der Fürsten aus dem dreißigjährigen Krieg und früheren Zeiten; welche Stirnen, welche Augen die dieser Feldherren und anderer durch ihre Handlungen ausgezeichneter Personen, die wir nun hier beisammen sehen! Ich möchte wissen, ob von den letzten männlichen Sprößlingen dieser Familien ein einziger einen solchen Ausdruck von hoher geistiger Empfindung mit Charakterstärke verbunden an sich getragen als dieser Kopf, und ob beim Erlöschen des Geschlechts nicht bloß noch in weiblicher Gestalt die hohen Züge der Ahnherrn wiedergekommen sind?

In dem Augenblicke trat Clara äußerst heiter herein, und die Aehnlichkeit wurde nun erst bis zum Erschrecken auffallend, daß wir alle uns zusammennehmen mußten, die Empfindung zu verbergen. Denn ich weiß nicht, warum jeder vermied, ihr die Bemerkung mitzutheilen, oder sie nur vermuthen zu lassen. Sie zog mich gleich mit den Augen nach dem offenen Fenster, und wie sie die fernen blauen Berge ansichtig wurde, schmolz ihr Aug in Thränen und sie sagte: Dort hinter jenen Bergen, über welche die Sonne jetzt bald hinabsinken wird, und die immer blauer werden, dort liegt *mein* Alles begraben. O Albert, Albert, so mußten wir die ruhige Freistatt, die uns auf dieser Seite vereinigt hatte, nur verlassen, um auf lange - ach wie lang vielleicht - getrennt zu werden. Kaum habe ich dich verloren, werde ich aufs neue verjagt und sogar von dem Letzten, was mir von dir geblieben, von dem kleinen Raum Erde, der dich bedeckt, hinweggerissen. Räuber entweihen die Gräber meiner Väter; doch du schlummerst bei

ihnen. Heute geht der Aermste, das Grab seiner Lieben zu besuchen, ich allein konnte das deinige nicht schmücken; doch fließen meine Thränen hier ruhig und unentweiht, und welcher Theil der Erde sie aufnehmen möge, sie dringen durch eine magische Gewalt zu dir und erfrischen dich in deinem Grabe.

Ich erschrak, da ich diese so schnelle und unerwartete Leidenschaft sah, und wollte sie unterbrechen, indem ich die Unterredung zum Allgemeinen zu lenken suchte. Ich gestehe Ihnen, sagte ich, diese Gedächtnißfeier der Verstorbenen hat auf mich tief gewirkt. Es ist mir wieder

I,9,16

so klar geworden, wie dieses Leben, das wir jetzt leben, ein ganz einseitiges Leben ist, daß es erst vollendet wäre, wenn jenes höhere geistige sich mit ihm verbinden könnte, wenn die, die wir Verstorbene nennen, nicht aufhörten mit uns zu leben, sondern nur gleichsam einen andern Theil der großen Familie ausmachten. Die Sitte der alten Aegypter hat etwas Grauenhaftes an sich, aber es liegt ein an sich wahrer und richtiger Gedanke zu Grunde. Wir sollten alle die Feste und Gebräuche, wodurch wir an einen Zusammenhang mit der jenseitigen Welt erinnert werden, unterhalten.

Verzeihen Sie mir, fiel hier der Geistliche ein, der sich inzwischen genähert und die letzten Worte gehört hatte, wenn ich hierin anderer Meinung seyn zu müssen glaube. So z.B. die heutige Gedächtnißfeier hat gewiß etwas Rührendes an sich; wenn sie aber dazu bestimmt seyn sollte, den Gedanken zu unterhalten, daß wir mit den Bewohnern jener andern Welt in Verbindung stehen können, würde ich sie geradezu für schädlich erklären, und es billigen, daß sie in Ihrer Kirche wie so manche andere aufgehoben worden. Da ihm niemand antwortete, fuhr er fort: Wir Lebende sind einmal auf diese Welt angewiesen; hier sollen wir das mögliche Gute thun und den mit uns Verbundenen jede Liebe und Treue beweisen, solange wir noch mit ihnen auf dem Wege sind, und gewiß würden wir diese Pflicht gegeneinander weit genauer und gewissenhafter erfüllen, wenn wir uns stets erinnerten, daß sie sterblich sind, und daß mit ihrem Tode für uns alle Verbindung mit ihnen aufgehoben ist, daß sie dann für die Leidenschaft unserer Liebe ebenso unerreichbar sind als für die unseres Hasses, unserer niedrigen Gesinnung.

Das Niedere, erwiederte Clara, kann vielleicht nicht auf das Höhere wirken, aber desto gewisser kann das Höhere in das Niedere wirken, und so wäre der Gedanke eines Herüberwirkens doch so ungereimt nicht - Wenn nämlich, fuhr der Geistliche fort, beide in der nämlichen Welt begriffen sind, wie im jetzigen Leben unser Geist und Leib Einer Welt angehören. Der Gestorbene aber ist für diese Sinnenwelt ganz todt, und kann unmöglich Wirkungen in einer Region hervorbringen, für die er so wenig Werkzeuge als Empfänglichkeit hat.

I,9,17

Ihre Rede, sagte ich ihm, erinnert mich an die Erklärung, welche unsere philosophirenden Gottesgelehrten heutzutag von dem Wunder geben, daß es eine außerordentliche Wirkung Gottes in die Sinnenwelt sey, ohne zu bedenken, wie viel von dieser Sinnenwelt selbst ganz Unsinnliches ist.

Dennoch, erwiederte er, müssen wir diese alten Grenzen in Ehren halten. Nur mit Bedauern könnte der Vernünftige sehen, wie sie verrückt würden, daß dann alles ohne Unterscheidung ineinander flöße, und wir bald weder mehr in der einen noch in der andern Welt recht zu Hause wären.

Sie gestehen aber doch selbst zu, sagte Clara, daß wenigstens in uns noch ein anderes als bloß sinnliches Wesen lebt, der Geist. Sie werden also auch zugeben müssen, daß wir durch diesen wirklich mit jener Welt in Verbindung stehen, und daß, die Abgeschnittenheit des Sinnlichen von dem Geistigen auch zugegeben, kein Beweis gegen einen möglichen Zusammenhang des Geistigen in uns mit den

Kräften einer andern Welt ist.

Zugegeben, antwortete er, wenn unser Geist wirklich je sich zur reinen Geistigkeit erheben könnte, d.h. wenn er nicht durch seine Verbindung mit der Materie ganz von der Lauterkeit jener Welt geschieden wäre, zu der er sich erst nach Auflösung dieses Bandes zu erheben bestimmt ist.

Bei einer so gänzlichen Geschiedenheit, erwiederte ich, müßten Sie auch jeden Begriff von jener höheren Welt verwerfen.

So ist es auch, antwortete er: jeden Begriff, den der Verstand oder die Vernunft sich bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offnen Punkt, durch den der Himmel hereinscheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen. Wir finden in diesem ein Gesetz und eine Bestimmung, die nicht von dieser Welt seyn kann, mit der sie vielmehr gewöhnlich im Kampf ist, und so dient es uns zu dem Unterpfand einer höheren Welt, und erhebt den, der ihm folgen gelernt hat, zu dem trostreichen Gedanken der Unsterblichkeit.

Und zu nichts mehr? versetzte Clara. Dieses Wort Unsterblichkeit

I,9,18

ist mir viel zu schwach für meine Empfindung. Was sollen der heißen Sehnsucht die kalten Worte und die bloß verneinenden Begriffe? Sind wir denn in diesem Leben mit einem bloßen kahlen Daseyn zufrieden? Findet uns die Natur mit solchen Allgemeinheiten ab?

Der Glaube ist einsylbig, antwortete er, wie die Pflicht, aus der er kommt.

Sie geben vor, alle höhere Gewißheit auf das Herz zu gründen, und doch geben Sie dem Herzen nichts. Wir können einen langgewohnten Freund, den seine Pflicht weit von uns wegruft, nicht sich entfernen sehen, ohne ihm mit Gedanken in jene entlegenen Gegenden zu folgen, ohne uns lebhaft seine Lage, seine Umgebung vorzustellen, ohne den Wunsch zu wissen, wie er dort seine Lebensgewohnheiten verändert oder beibehalten.

Ein anderes ist, sagte er, eine Trennung in diesem Leben, ein anderes der Uebergang in eine Welt, die mit dieser gar nichts gemein hat.

Mir scheint dieß anders, sprach ich. Das Entgegengesetzte ist sich gerade das Nächste. Wüsten, Gebirge, weite Länder und Meere können uns von einem Freunde in diesem Leben trennen; die Entfernung des andern Lebens von diesem ist nicht größer als die der Nacht von dem Tag oder umgekehrt. Ein inniger Gedanke, verbunden mit völliger Abziehung von allem Aeußeren, versetzt uns in jene andere Welt, die uns vielleicht gerade um so verborgener ist, je näher sie uns liegt.

Ich leugne dieß nicht, antwortete er; jene geistige Welt mag in uns aufgehen, aber wir gehen nicht in ihr auf; unser Blick bleibt immer auf unser Inneres beschränkt und kann dem Schicksal abgeschiedener Freunde nicht folgen, worin ich ohnedieß eine Art von eigennütziger Liebe sehe.

Wie so? frug Clara.

Wir bilden uns auch in diesem Leben so leicht ein, daß Freunde, Lebensgefährten *unser* seyen, da sie doch nur Gottes sind, freie Wesen, niemand dienstbar als dem Einen. Wir besitzen sie nur als Geschenk; daran erinnert uns der Tod, wenn sonst nichts, ob es gleich weise scheint, auch im Leben sich immer zu erinnern, daß wir nichts im eigentlichen Sinn unser nennen können, daß das Gelübde der Armuth,

I,9,19

der Entbehrung, besonders aber des Gehorsams gegen einen höheren verborgenen Willen ein Gelübde ist, das jeder Mensch auf sich nehmen sollte; und obgleich wir im Gebrauch aller Güter, besonders aber der edelsten, die uns Liebe und Freundschaft beut, um so vorsichtiger seyn würden, wenn wir uns erinnerten,

daß das Wesen der Seele, die wir gern mit allen Kräften unseres Geistes und Herzens an uns ziehen, uns ganz zu eigen machen, ja, wenn es möglich wäre, mit unserm Daseyn zusammenschmelzen möchten, daß diese Seele nur in Gottes Hand ist, dem wir sie früher oder später überlassen müssen; daß ein Augenblick kommt, wo sie nicht mehr uns, wo sie wieder dem Ganzen angehört, in ihre ursprüngliche Freiheit heimkehrt, und nach Gottes Willen vielleicht einen neuen Lauf beginnt, der dem unsrigen nie wieder begegnet und ganz andere Absichten zu erreichen dient, als die sie hier erfüllte, indem sie zur Entwickelung unseres Inneren, zur Veredlung unseres Wesens wirkte.

So glauben Sie also nicht, sagte Clara, daß in Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. Tausend Verhältnisse mögen mit diesem Leben zerreißen; sie haben vielleicht unser Inneres nie anders berührt als feindselig oder doch störend, aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem es gegründet ist, ewig, wie ein Ausspruch Gottes. Wären mir Kinder geschenkt und alle Kinder genommen, so könnte ich es nie für Zufall oder ein vorübergehendes Geschick halten, die Mutter dieser Seelen zu seyn; ich fühlte, ja ich wüßte, daß sie ewig zu mir gehören, ich zu ihnen, und daß sie mir, ich ihnen, durch keine Gewalt der Erde, noch selbst des Himmels genommen werden können.

Das ist auch gewiß, antwortete er, das wahre Muttergefühl, und doch gibt auch hier nicht das natürliche Verhältniß an sich das ewige Gefühl, sondern umgekehrt das Gefühl macht erst das Verhältniß ewig; denn warum gäbe es sonst so viele unnatürliche Mütter? Dieß zeigt uns, daß es nichts wahrhaft Ewiges gibt als die Gesinnung. Und wenn wir jene natürlichen Verhältnisse nicht ohne Andacht betrachten

I,9,20

können, die ohne unser Zuthun entstehen, die eine unsichtbare Hand knüpft, die eine göttliche Bekräftigung für sich haben -

Glauben Sie vielleicht nicht, unterbrach ihn Clara, daß auch andere höhere Verhältnisse, Liebe und Freundschaft, göttlicher Art sind; daß eine stille, unbewußte, aber darum nur desto mächtigere Nothwendigkeit Seele an Seele zieht?

Ich leugne, sagte er, das Walten einer solchen Naturkraft nicht, ob ich es gleich nicht begreife, aber nachdem einmal der Mensch in diesen Streit und Widerspruch mit der Natur gekommen ist, den ich ebensowenig begreife, nachdem sich in der menschlichen Natur eine so tiefe Verderbtheit festgesetzt hat, daß er weder aus der einen, noch aus der andern Lebensquelle rein zu schöpfen vermag, und es fast gleich gefährlich ist, ihn an die Freiheit wie an die Nothwendigkeit zu weisen - nach dieser Verirrung gestehe ich, über alle Verhältnisse, woran der freie Wille auch nur einigen Theil hat, höchst zweifelhaft zu seyn, und wage mich nicht gern in dieses Labyrinth. Ich lasse der Wärme jedes schönen Herzens Gerechtigkeit widerfahren, nur hüten wir uns, die Eingebungen unseres Gefühls, die Erfindungen unserer Sehnsucht in allgemeine Wahrheiten umprägen zu wollen; dann ist keine Grenze mehr. Das finstere, wüste Gemüth hat gleiches Recht mit dem heiteren und geordneten, und wir wissen, welche Ungeheuer aus diesem Trieb, Geschöpfe einer ungeregelten Sehnsucht oder einer wilden Einbildungskraft zu verwirklichen, entsprungen sind.

Der Arzt, dem diese Unterredung schon lange nicht recht schien, fiel hier ein und sagte: Sie haben Recht, nur die geordnetsten Gemüther sollten sich mit der Frage nach einem zukünftigen Leben beschäftigen, nur heitere Gemüther jenen Regionen der ewigen Heiterkeit und Stille sich annähern. Keiner sollte sich dieser Untersuchung weihen, der nicht in der gegenwärtigen Natur einen festen und unverlierbaren Grund gewonnen, darauf er seine Gedanken aufführt. Nur wer das jetzige Leben begriffe, sollte vom Tode und einem zukünftigen reden. Alles Ueberfliegen unseres jetzigen Zustandes, jedes Wissen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, und etwas vorwegnehmen

I,9,21

will, wozu ihn nicht der natürliche Gang des Geistes geleitet, ist verwerflich und führt zu Schwärmerei und Irrthum.

Auf diese Art, sagte der Geistliche, würden Sie in der That alles Wissen über die zukünftigen Dinge, wie ich, verwerfen; denn wer könnte wohl sagen, daß er das Leben begriffen habe?

Ich weiß nicht, erwiederte der Arzt, ob es irgend jemand sagen kann; aber das weiß ich, daß ich es für keine absolute Unmöglichkeit halte. Wir müssen es nur nicht zu hoch suchen, nicht die Wurzel, die aus dem Boden der Natur Kraft, Leben und Saft in sich zieht, und dann wohl ihre Blüthen bis zum Himmel treiben kann, gleich vorerst abschneiden, und überhaupt den Gedanken aufgeben, das Leben aus etwas Höherem und Anderem, als eben ihm selber begreifen zu wollen. Nicht von oben herab, sondern von unten hinauf, ist mein Wahlspruch, der, wie ich glaube, auch der uns von so vielen Seiten ziemenden Demuth ganz angemessen ist. Doch, setzte er hinzu, ich sehe, daß die Sonne schon gegen die Berge hinabsinkt, und ich fürchte die Herbstluft des Abends für unsere Freundin; lassen Sie uns also aufbrechen.

Clara schied schnell mit einem Blick nach den entfernten Bergen, und nachdem erst meine Töchter in der Stadt abgeholt waren, rollten wir wieder gegen den Eingang des Gebirgs, unserem Thale zu, hinab. Wir saßen stumm und schweigend nebeneinander, Clara still und in sich gekehrt, bis endlich der Arzt die Unterredung auf das Klosterleben brachte: Wie kommt es doch, daß manche sich bei dem Klosterleben so viel Angenehmes und Schönes zu denken pflegen? Ist es, weil jeder gern unter dem mönchischen Habit das Ideal eines ruhigen, klaren, mit sich selbst ganz ins Gleichgewicht gekommenen Menschen ahnden mag, ein Ideal, das jeder gern in sich verwirklicht wissen möchte, aber doch nicht verwirklicht? Denn die äußeren Beweggründe, das Wohlleben, die Sorgenlosigkeit dieses Standes und diesen ähnliche können doch nur auf den Pöbel wirken.

Mich, sagte Therese, könnte nur die schöne Lage der Klöster einnehmen, die Berge, auf denen sie so oft erbaut, die fruchtbaren Thäler, von denen sie umgeben sind.

I,9,22

Ist es nicht so, sagte ich, daß ein jeder das dunkle Gefühl hat nichts zu besitzen gehöre zur Seligkeit, weil jeder Besitz Sorgen und Geschäfte verursacht, und daß, weil doch Armuth und Entbehrung harte und schmerzliche Dinge sind, das Klosterleben als ein wahres Ideal erscheinen muß, weil hier jeder, ohne zu besitzen, wohl und gemächlich zu leben hat.

Mir scheint, sagte Clara, daß alles Unveränderliche uns eine gewisse Ehrfurcht gebietet, wie nichts unsere Achtung mehr vermindert als das Gegentheil. Der Mensch, den ich in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen sehe, bleibt für mich immer ein schwankendes ungewisses Wesen. Wer weiß, ob der nämliche, den ich jetzt groß und wahr handeln sehe, nicht in der Folge, von der Macht der Umstände gebeugt, kleinmüthig und gegen sein Herz handeln wird, derselbe, der heute klar, frei und rein erscheint, nicht früher oder später von einer heftigen Leidenschaft gefesselt, verfinstert, zerrissen wird. Der Mensch, der eine Entschließung für sein ganzes Leben nimmt, und so nimmt, daß er Gott und Welt zu Zeugen derselben ruft, und unter Bedingungen, welche ihr das Siegel der Unauflöslichkeit aufdrücken, *der* Mensch wird immer meine Achtung erwecken, wenn ich mir ihn als freiwillig, als besonnen handelnd vorstelle. Warum sonst pflegt man zu sagen, daß niemand vor seinem Tode selig sey, den allein, könnte man sagen, ausgenommen, der noch lebend stirbt - und was ist dieses feierliche Gelübde der Entbehrung und Weltentsagung anders als ein Tod bei lebendigem Leibe?

Mich wundert, sagte ich, daß keiner von uns die wohlthätige Wirkung anführt, die sorglose Einsamkeit auf Künste und Wissenschaft haben könnte.

Könnte, antwortete der Arzt, aber schon lange nicht mehr gehabt hat; wir müßten denn Werke der Gelehrsamkeit und des bloßen Sammlerfleißes als die Beweise davon anführen wollen.

Dennoch, antwortete ich, werden Künste und Gelehrsamkeit keine geringe Noth erleiden, wenn alle diese reichen Klöster mit ihren prachtvollen Gebäuden, ihren ansehnlichen Büchersammlungen, ihren Kirchen

I,9,23

mit den vielen Altarbildern, Wandmalereien, dem künstlichen Schnitzwerk verschwinden werden.

Ja, sagte Therese, und die ganze Gegend dadurch öde wird. Ich kenne doch nichts Schöneres, als mitten in der Fülle der Natur, von wallenden Aehrenfeldern umgeben, in der Ferne Wasser, Wald, Rebenhügel, und überall alles belebt von regsamen Menschen, ein hervorragendes prachtvolles Gebäude mit Thürmen und Kuppeln. Die schönste Stadt macht auf mich nicht diese Wirkung, sie verdrängt die Natur, die man gewöhnlich erst in ziemlicher Entfernung von ihr wieder findet. Aber die Einfalt, die ungebundene Fülle einer ländlichen Gegend mit dem Prachtvollen und Großen vermischt, dieß gibt erst den wahren Eindruck.

Da würde meine Therese, sagte ich, doch auch Schlösser und schöne Landsitze der Edelleute gelten lassen müssen.

Ach nein, antwortete sie, ich liebe vor allem das Beständige, wo ich ein Zusammenhalten, ein Zusammenbleiben sehe. Güter gehen auch zu unserer Zeit von Hand in Hand, eine Familie stirbt aus, der Adel zieht sich in die Städte, und kommt er einmal heraus, so ist es nur, um durch den Contrast seiner Sitten, das Lärmende seiner Vergnügungen die Stille und Anmuth dieser schönen Thäler zu beleidigen.

Du hast Recht, versetzte ich, mein Kind, aber vergiß nicht, daß dein Gesichtspunkt für die Sache nicht der allgemeine seyn kann, am wenigsten in der wilden Zeit, der wir entgegengehen. Von aller Bedeutung, die sie sonst hatten, haben diese Anstalten vielleicht nur die malerische erhalten. Man wird es aber leichter und angenehmer finden, sie ganz aufzulösen, als sie zu dem ursprünglichen Sinn auf eine unserer Zeit angemessene Weise zurückzuführen. Oft wenn ich ein solches stilles Kloster unten im Thale liegen sah, oder an einem Hügel vorüberzog, von dem es herabsah, dachte ich bei mir selbst: möchte doch, wenn einst die Stunde allen diesen Denkmälern einer alten Zeit geschlagen hat, irgend einem unserer Fürsten der Gedanke kommen, eins oder zwei dieser Asyle zu erhalten, die Güter und Gebäulichkeiten beisammen zu lassen und zu einer Ausstattung für Künste und Wissenschaften zu machen.

I,9,24

Gibt es doch keinen wahren Geistlichen als den, der wirklich im Geiste lebt, also den wahren Gelehrten und Künstler. Bloße Uebung der Frömmigkeit zum Lebensgeschäft gemacht, und nicht mit lebendiger, thätiger, wissenschaftlicher Forschung verknüpft, führt auf Leerheit, und zuletzt zu jenem herz- und seelenlosen Mechanismus, der allein schon in Zeiten wie die unsrige das Klosterleben verächtlich gemacht hätte. In jenen Jahrhunderten wenig verbreiteter Kenntnisse, da Mönche die einzigen Depositäre der Wissenschaften und Kenntnisse waren, waren sie auch die wahren Geistlichen; seitdem ihnen die übrige Welt so mächtig über den Kopf gewachsen, haben sie immer mehr aufgehört es zu seyn. Die Wissenschaften haben Einen Endzweck mit der Religion; ihre schönsten Zeiten waren und sind, wo sie mit ihr in Einklang stehen. Gibt es doch Länder, wo bei dem Eintritt der Glaubensänderung die Klöster in Schulen umgeschaffen wurden; doch das meinte ich nicht.

Und was denn? frug der Arzt.

Dieses meinte ich so: da auf diesem Hügel sollte das nächste große Gedicht der Deutschen gedichtet

werden, hier in diesem Thal eine Platonische Akademie, wie jene in Cosentina, sich versammeln, Männer jeder Kunst und Wissenschaft sollten hier einträchtig und von Sorgen befreit ein wahrhaft geistiges Leben leben: nicht in Städten sollten sie eingesperrt werden fern von der Natur und in den beengenden Verhältnissen der Gesellschaft. Denn der deutsche Geist liebt die Einsamkeit, wie er die Freiheit liebt; alles Conventionelle drückt ihn nieder. Nicht wie der zahme Gelehrte oder Dichter, der sich von der sogenannten Gesellschaft anziehen ließ, und Lob und Beifall, das Futter der Eitelkeit, wie das physische Bedürfniß aus ihrer Hand und von ihren Lippen nimmt, liebt er durch Wald, Berg und Thal frei zu schweifen, großgesäugt nur an den Brüsten der Natur. Nicht wie ein regelmäßiger Fluß, der eingedämmt nur vorgeschriebene Ufer und Länder durchströmt, sondern wie das inwendige Feucht der Erde, dessen geheime Gänge niemand erforscht, und das doch in alles dringt, und wo es will alles belebt, klar und frei hervorbricht, unbekümmert, ob einer des Wegs komme, der sich daran erfrische, aber stärkend und labend den, der die

I,9,25

einsamen Pfade des Gebirges, die Felsen und abgelegenen Thäler nicht scheut. Schade daß ich oft, wenn ich das Ganze mir völlig ausgebildet hatte, mir sagen mußte, daß dieß alles nur ein angenehmer Traum bleiben wird, da der Deutsche einmal bestimmt scheint, nie nach seiner Eigenthümlichkeit behandelt zu werden. Er muß fremde Normen sich aufzwingen lassen, weil die, welche es wohl ändern könnten, so selten das Herz haben eigenthümlich in ihren Anstalten zu seyn - denn was würde der Nachbar dazu sagen, wenn man die Deutschen als Deutsche behandeln wollte!

So mögen denn wir, sagte der Arzt, uns aufs neue unserer glücklichen Lage freuen, wo wir, ohne von der Welt geschieden zu seyn, doch im steten Verkehr mit der Natur unsere Tage verleben. Ich habe die schönsten Klöster der Welt gesehen; oft, z.B. auf Monte Cassino, im Walde von Camaldoli, in den schönen Klöstern am Main und Rhein, hat mich die Sehnsucht nach dem beschaulichen Leben ergriffen, das hier in ewiger Stille zu verfließen scheint. Aber immer kam ich davon zurück, wenn ich bemerkte, wie weit ab die ganze Lebenseinrichtung von der Natur führt, wie Stumpfsinn, ja Ekel gegen dieselbe die Folge der Selbstpeinigungen wird, die ein strenges Gesetz den Verpflichteten auferlegt. Von allen möglichen Orden wünsche ich nur, daß Einer erhalten werde, der mir eine Nothwendigkeit für die menschliche Gesellschaft zu haben scheint. Es ist der Carthäuser Orden. Wie viele haben unter der Regel dieses Ordens ein Leben fortgesetzt, das ihnen sonst überall unerträglich gewesen wäre. Der ist das einzige Asyl der eigentlichen Unglücklichen, derer, die eine rasche That, zu der jugendlicher Muth oder gesellige Verhältnisse sie fortgerissen, oder eine Irrung zu beklagen haben, deren Folgen schrecklich und nicht mehr zu ersetzen sind. Die Welt und ihr Getriebe, das jeden ergreift, der sich nicht von ihr scheidet, die Theilnahme selbst, die ihr Schicksal erregt, bräche ihr Herz zusammen; das Leben selbst wäre ihnen Schmach, wenn sie nicht schon hier ein Land der Stille und Verborgenheit aufnähme, ähnlich jenem, in das wir nach dem Tode eingehen, wo der Schmerz über das Unwiderrufliche sich in Wehmuth und die allgemeine Erkenntniß auflöst,

I,9,26

daß dieses Leben für den, der es einmal überwunden, nichts Wünschenswerthes übrig hat, und vor allem traurig ist das Loos der sterblichen Menschen. Nirgends habe ich interessantere Bekanntschaften gemacht als in den Carthäuser Klöstern, besonders Frankreichs; nirgends menschliches Leben und seine mannichfachen Verwicklungen inniger durchschauen lernen. Welche Zuflucht außer dem Grabe bleibt dem Unglücklichen, der durch unverschuldete Schuld sein Lebensglück verscherzt, wenn nicht mehr

diese wohlthätige Gesellschaft ihm ihre Arme öffnet, die unter dem Scheine der äußersten Härte die menschenfreundlichste Absicht hegt, wo das Leben gleichsam zeitlos verfließt, und das stille Daseyn der Pflanzen, dem einzigen, woran ihre Mitglieder noch thätigen Theil nehmen, ihnen ein beständiges Bild der Gelassenheit und Abgeschiedenheit vorhält. Auch für meine Kunst habe ich viel von Mitgliedern dieses Ordens gelernt, die durch lange Beobachtung, besonders der Pflanzen, ihre wunderbaren Verhältnisse zu dem Menschen kennen gelernt haben.

Es ist wahr, sagte ich, ich habe mich oft gewundert, wie viel Sie mit unwirksam und gering scheinenden Dingen gewirkt haben, die zu der Gefährlichkeit der Umstände in gar keinem Verhältnisse zu stehen schienen - Und die ich eben darum, setzte er hinzu, in einer großen Stadt nicht hätte anwenden dürfen, wo die Menschen mit den gefährlichsten Mitteln am meisten bekannt sind und keinen Glauben an jene einfachen Dinge haben.

Darum also, sagte Clara, hätten Sie den Aufenthalt in einer kleinen Landstadt dem in einer großen Stadt vorgezogen?

Nicht allein darum, antwortete er. Der Naturforscher gehört aufs Land. Ich habe von der Physik der Bauern mehr gelernt als von der in den Hörsälen der Gelehrten. Beobachtung bleibt das Größte. Wie viel gibt ein einziger langer Sommertag, dessen Ende man nicht meint erleben zu können, vom frühen Morgen bis zur völlig eingetretenen Stille der Nacht im Freien durchlebt, zu beobachten. Ich habe da über die allgemeinsten Wirkungen der Natur, über Licht, Schall, das Spiel des Wassers auf der Erde und in den Wolken, über Kommen und Gehen von Naturkräften, über das Leben der Thiere, besonders

I,9,27

aber über die Pflanzen Beobachtungen gemacht, die mir kein Gelehrter hätte mittheilen können. Wer das Leben der Natur nicht im Großen und Ganzen beständig sieht, lernt ihre Sprache im Einzelnen und Kleinen nicht verstehen, er weiß nicht, in welchem Grade es wahr ist, daß der menschliche Körper eine kleine Natur in der großen ist, die unglaublich viel Analogien und Verbindungen mit ihr hat, an die kein Mensch denken würde, wenn nicht Beobachtung und Gebrauch sie uns gelehrt hätte.

Mir kann vor diesen Verbindungen oft grauen, sagte hier Clara, und vor dem Gedanken, wie alles Bezug hat auf den Menschen. Ja hielte diesen Schauern der Natur nicht eine andere Macht in mir das Gleichgewicht, ich müßte vergehen im Gedanken an diese ewige Nacht und Flucht des Lichts, dieß ewig ringende, nie seyende Seyn. Nur der Gedanke Gottes macht es wieder hell und friedlich in unserem Innern.

Im nämlichen Augenblicke schienen die Lichter eines nahen Hauses, nicht weit von ihrer Wohnung in den Wagen herein, der nach wenigen Minuten still hielt. Mit Clara ging Therese hinauf, wir andern aber ein jeder seinen Weg nach Hause.

Seit ihrer Wiederkehr hatten wir an unserer Freundin ein lebhaftes und fast beständiges Verlangen bemerkt, sich von Gegenständen jener anderen Welt zu unterhalten. Die Ereignisse der Zeit, die eine noch dunklere Zukunft ahnden ließen, vereint mit dem besonderen Leid, das sie betroffen, hatten die schöne Seele aus der stillen Fassung gesetzt, die wir sonst an ihr kannten. Der Schmerz über das Vergangene verwandelte sich in eine unaussprechliche Sehnsucht nach dem Zukünftigen. Es lag zugleich etwas Gewaltsames in ihrem Hinausstreben über die Natur und das Wirkliche. Begriffe von verborgenen Naturkräften, die sie schon früh im väterlichen Haus eingesogen, nachher der Umgang mit Albert, den eine leidenschaftliche Liebe zu gewissen Naturoperationen mit dem Arzte verband und, wie ich immer vermuthete, schon früher verbunden hatte, mochte sie mit dem Gefühl eines namenlosen Schrecklichen

I,9,28

in der Natur erfüllt haben, von dem sie sich mit schauerlicher Lust bald vielleicht angezogen, bald wieder abgestoßen fühlte. Wir konnten uns das Gefährliche dieses Zustandes beide nicht verbergen und nahmen noch am folgenden Tage Abrede, ihren Gedanken wo möglich eine sanftere Richtung zu geben, ohne der gegenwärtigen Neigung gewaltsam in den Weg zu treten.

Wie gleichgültig, sagte ich unter anderem, behandeln wir nicht oft die Erkenntniß, gleich als könnte irgend ein Begriff in uns liegen, der nicht auf uns wirkte, der nicht Folgen auf unser Leben hätte. Wie vielen wird eine Erkenntniß, der ihr sittlicher Zustand widerspricht, zum Gift, das durch die peinliche Anregung der Masse des Unreinen, die in ihnen liegt, sie zur Wuth und zu schrecklichen Explosionen bringt. Wie manchen andern habe ich dahinwelken sehen im Streben nach einer Erkenntniß, der er nicht gewachsen war. Vielleicht erfordert eine jede Natur auch eine eigens temperirte Einsicht, bei der sie sich allein wohl befinden kann.

Ich glaube, sagte der Arzt, unsere Freundin ist in einem solchen Proceß begriffen, bei dem es nur darauf ankommt, die Krisis wohlthätig zu unterstützen und zu einem heilsamen Ziel zu lenken. Ihren bisherigen Begriffen hat das Geschehene einen gewaltigen Stoß gegeben; manches bewußtlos in ihr Schlummernde ist geweckt worden; die bisherige Ansicht thut dem im Innersten bewegten Gemüth kein Genüge mehr; sie wird nicht ruhen, bis sie eine neue Welt sich erschaffen, die der Größe ihrer Empfindungen angemessen ist. Willkürlich aufhalten läßt sich hier nichts, und zu der Kräftigkeit ihrer Natur läßt sich einiges Zutrauen fassen.

So also stellten wir uns ihren Zustand vor. Ein Beweis früher Beschäftigung mit dem Gedanken vom Tod und Zukünftigen, zugleich aber einer noch ruhigen Fassung und ungetrübten Heiterkeit bei demselben, fand sich nach ihrem Tode unter ihren Papieren, ein Blatt noch mit jungfräulich zarter Hand geschrieben, leider ein Bruchstück, das so lautete:

(*leere Stelle im Manuscript.*)

I,9,29

Mehr war davon nicht vorhanden. Wie wir nun in den nächsten Tagen des schönen Spätsommers sie zu einem Spaziergange ins Weite und Freie abzuholen kamen, bestand sie auf einen Weg, der in eine Art von engem Thal zwischen zwei Hügeln bis zu einem Punkt fortläuft, wo nur noch zwei getrennte Fußsteige, der eine auf diese, der andere auf jene Höhe hinaufleiten.

Als wir auf dem Weg waren, sagte sie:

Hier in dem traulichen Thälchen ist mir wohler. Ihm hat der Herbst nicht viel rauben können. Es hält die Sonnenwärme mehr zusammen, und könnte uns eher glauben machen, als sey es noch in der guten Zeit. Hier dringt noch duftender Thymian hervor, der das Gedächtniß stärkt; auf der Wiese schwankt schon lange die Zeitlose und deutet durch ihr schwaches Blau die blasse Farbe der Erinnerung an, worein zuletzt alles sich verliert. Es soll eine giftige Pflanze seyn. Das ist überall das Ende, und was die Natur im Anfang hatte, muß sich ja wohl im Schluß zeigen. Sie scheint selbst ein geheimes verzehrendes Gift in sich zu haben; aber warum theilt sie es ihren Kindern mit, daß auch sie davon verzehrt werden?

Ihre Klage scheint mir ungerecht, sprach hierauf der Arzt. Sie leidet ja selbst nach Ihrer Meinung an einem verborgenen Gift, das sie gern überwinden oder ausstoßen möchte, aber nicht kann. Trauert sie nicht mit uns? Wir können klagen, aber sie leidet stumm und kann nur durch Zeichen und Mienen mit uns

reden. Welche stille Wehmuth liegt in mancher Blume, im Thau des Morgens, im Verbleichen der Farben am Abend. In wenigen Erscheinungen zeigt sie sich schrecklich, und immer nur vorübergehend. Bald tritt alles in die gewohnten Schranken zurück, und in ihrem gewöhnlichen Leben erscheint sie immer als eine gebeugte Kraft, die durch das Schöne, was sie in diesem Zustande erzeugt, uns rührend wird.

Es ist wahr, sagte sie hierauf; ich weiß z.B. nicht, welch' ein süßes Leiden für mich im Geruch mancher Blumen liegt, so daß ich auch immer auf ein gleiches Leiden in der Blume als Ursache des Dufts schließen muß.

I,9,30

Auch mir, sagte ich, scheint das ganze Wesen der Natur zu bezeugen, daß sie diesem Zustand nicht freiwillig unterworfen ist und sich sehnt von der Vergänglichkeit erlöst zu werden. Eben dieß, daß nichts dauert, diese innere Nothwendigkeit, nach der endlich alles zerstört wird, und die nur um so gräßlicher ist, je stiller sie ist, eben diese ist das Aengstigende in der Natur. Woher diese allgemeine, nie aufhörende Gewalt des Todes? Philosophen können wohl sagen: es gibt keinen Tod, nichts vergeht an sich; sie setzen da eine willkürliche Erklärung von Tod und Vergehen voraus. Das aber, was wir andere Menschen so nennen, bleibt deßwegen doch da, und läßt sich mit Worten so wenig hinwegschaffen, als es auf diese Art erklärt wird.

Dieß ist auch, sagte der Arzt, immer eine schlechte Aushülfe. Aber diese furchtbare Realität des Todes berechtigt den Menschen keineswegs, die Natur deßwegen anzuklagen, eher klage er sich selbst an!

Welch ein Gedanke! sagte hierauf Clara.

Ein Gedanke, antwortete er, den ich Ihnen einleuchtend zu machen hoffe, wenn Sie mir nur einige Fragen beantworten.

Recht gern, antwortete sie.

Nun dann, frug er, was denken Sie doch im lauteren Begriff der Natur? Ohne Zweifel eine wesentlich hervorbringende Kraft?

Allerdings, sagte sie.

Eine Kraft also, die dem Wesen nach nur aufs Hervorbringen geht?

Freilich, antwortete sie.

Die also auch von sich selbst nie aufs Zerstören gehen kann?

Warum nicht? frug sie dagegen. Denn es scheint, daß dieselbe Kraft, die hervorbringt, auch die zerstörende sey.

Ich frug, antwortete er hierauf, ob jene Kraft je *von sich selbst* aufs Zerstören gehen werde, und dieß halte ich für unmöglich. Sie wird vielmehr, so lange sie ungehemmt und frei ist, die reine Lust des Hervorbringens immerfort befriedigen. Wenn sie aber auch widerstrebenden Stoff anträfe, der sich nur bis zu einem gewissen Punkt bilden ließe, der also ihre hervorbringende Lust beschränkte, den würde sie

I,9,31

verlassen, oder gar absichtlich zerstören, nur um die Lust des Hervorbringens immerfort zu genießen, wenn sie auch wüßte, daß sie mit dem neuen Geschöpfe wieder bei dem nämlichen Punkt ankäme.

So läßt es sich denken, sagte sie hierauf.

Nun also, fuhr er fort, der Grund, wodurch die hervorbringende Kraft eine zerstörende würde, und also auch der Grund der Zerstörung läge nicht in ihr selbst, der hervorbringenden, sondern in etwas Fremdartigem, in sie Gekommenen, einer Hemmung oder Beschränkung?

Freilich, antwortete sie.

Also die Natur an sich, sagte er, wäre unschuldig an Zerstörung?

So scheint es freilich, sprach sie hierauf.

Nun denn, sagte er, sollte wohl Gott je für sich und nach seiner Natur Urheber des Todes seyn können, und gilt nicht von ihm in einem viel höheren Sinne als von der Natur, daß er seine Lust am Erschaffen, nicht aber am Vernichten, am Bilden, nicht aber am Zerstören hat?

Unleugbar, sagte sie.

Außer Gott und Natur aber, was bleibt übrig? frug er weiter.

Ich sehe wohl, wo Sie hinwollen, sagte sie hierauf; das was in der Mitte zwischen Gott und Natur steht, der Mensch. Sie wissen aber, daß solche Ueberführungen mich nie beruhigen. Was ich nicht werden und kommen sehe, da, vor meinen Augen, dafür habe ich keinen Sinn.

Wohlan denn, sagte er, soll will ich denn erzählungsweise fortfahren, nachdem ich nur noch zwei Fragen gethan. Der Natur setzen wir doch die Geisterwelt entgegen?

Sie bejahte es.

Und den Menschen können wir als den Wendepunkt beider Welten ansehen?

Auch hiermit stimmte sie ein.

Sollten wir also, fuhr er fort, nicht annehmen dürfen, es sey eine göttliche Bestimmung gewesen, daß diese Natur sich zuerst bis zum Menschen erheben, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menschen ein unmittelbarer

I,9,32

Uebergang der einen in die andere geschehen sollte, das Gewächs der äußern Welt ohne Unterbrechung fortwachsen in die innere oder die Geisterwelt? Denn jetzt geschieht zwar auch ein Uebergang, indem alles oder wenigstens der Mensch, wenn er stirbt, in die Geisterwelt hinübertritt. Aber dieser Uebergang geschieht nur mittelbar, durch den Tod und durch ein gänzliches Abbrechen von der Natur, so daß weder dieses noch jenes Leben ein ganzes heißen kann, sondern jedes nur eine Seite des ganzen oder ungetheilten. Dann also wäre nach meiner Meinung kein Tod gewesen. Der Mensch hätte schon hier ein zugleich geistlich und leibliches Leben gelebt; die ganze Natur hätte sich in und mit ihm zum Himmel oder zum unvergänglichen ewigen Leben erhoben. Gott wollte nicht ein todtes oder nothwendiges, sondern ein freies und lebendiges Band beider (der äußeren und der inneren Welt), und das Wort dieser Verbindung trug der Mensch in seinem Herzen und auf seinen Lippen. Von der Freiheit des Menschen hing also auch die Erhebung der ganzen Natur ab. Es kam darauf an, ob er vergäße, was hinter ihm war, und nach dem griff, was vor ihm war. Nun griff aber der Mensch (*wie* es geschehen, und warum es Gott zugelassen, frage ich hier nicht), genug er verlangte, sehnte sich zurück in diese äußere Welt, und verlor darüber die himmlische, indem er nicht allein seinen eignen Fortschritt, sondern den der ganzen Natur aufhielt. Wer es je mit Augen gesehen hat, welche schreckliche Folgen auf den menschlichen Körper eine gehemmte Entwicklung hat, nach welcher die Natur mit Heftigkeit verlangt, wie die durch ungeschickten Eingriff aufgehaltene oder durch bereits vorhandene Entkräftung unmöglich gewordene Krisis in der Krankheit unmittelbar das Zurücksinken der Kräfte in Todesschwäche und unfehlbar den Tod verursacht: der wird sich einen ohngefähren Begriff machen können von den zerstörenden Wirkungen, welche die durch den Menschen plötzlich eingetretene Hemmung ihrer Evolution auf die ganze Natur haben mußte. Die Kräfte, die voll und mächtig hervorgetreten waren, bereit sich in eine höhere Welt zu erheben und ihren Verklärungspunkt zu erreichen, schlugen in die gegenwärtige zurück und erstickten so den innern Lebenstrieb, der freilich immer noch wie ein eingeschlossenes Feuer wirkt, aber

I,9,33

weil die eigentliche Erhebung nicht mehr möglich ist, als ein Feuer der Pein und Angst, das nach allen Seiten seinen Ausweg sucht. Jede Stufe, die aufwärts führt, ist lieblich, aber die nämliche, im Fall erreicht, ist schrecklich. Kündigt nicht alles ein gesunkenes Leben an? Sind diese Berge so gewachsen, wie sie da stehen? ist der Boden, der uns trägt, durch Erhebung entstanden oder durch Zurücksinkung? Und noch dazu hat hier nicht eine feste, stete Ordnung gewaltet, sondern nach einmal gehemmter Gesetzmäßigkeit der Entwicklung brach auch der Zufall herein. Oder wer wird glauben, daß die Fluthen, die so offenbar überall gewirkt, diese Thäler durchrissen und so viele Seegeschöpfe in unsern Bergen zurückgelassen haben, das alles nach einem innerlichen Gesetz bewirkt, wer annehmen, daß eine göttliche Hand schwere Felsenmassen auf schlüpfrigen Thon gelagert, damit sie in der Folge herabgleiten und friedliche Thäler, besäet mit menschlichen Wohnungen, in schrecklichem Ruin, fröhliche Wanderer mitten auf dem Wege begraben. O nicht jene Trümmer uralter menschlicher Herrlichkeit, wegen welcher der Neugierige die Wüsten Persiens oder Indiens Einöden aufsucht, sind die eigentlichen Ruinen; die ganze Erde ist Eine große Ruine, worin Thiere als Gespenster, Menschen als Geister hausen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unsichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind. Und diese verschlossenen Kräfte wollten wir anklagen, und nicht vielmehr darauf denken, sie zuerst in uns zu befreien? Zwar der Mensch in seiner Art ist nicht weniger verzaubert und verwandelt. Darum sandte der Himmel von Zeit zu Zeit höhere Wesen, die durch wunderbare Gesänge und Zaubersprüche den Bann in seinem Innern lösen, ihm den Blick in die höhere Welt wieder öffnen sollten. Die meisten aber sind ganz von dem äußern Anblick befangen und meinen, in dem sey es zu finden. Wie Bauern um ein alt zerstört oder verzaubert Schloß herumschleichen mit ihren Wünschrüthlein in der Hand, oder in die unterirdischen verschütteten Gemächer mit ihren Lämpchen hineinleuchten, auch wohl Hebel und Brecheisen anlegen, in der Hoffnung Gold oder anderes Kostbares zu finden: so geht der Mensch um die Natur herum und in einige ihrer

I,9,34

verborgenen Kammern hinein und nennt das Naturforschung; aber die Schätze sind nicht bloß vom Schutt zugedeckt, sie sind in die Trümmer und Steine selbst durch einen Bann verschlossen, den nur ein anderer Zauberspruch auflösen kann.[1]

Wir waren unter diesen Reden zu dem Punkt gekommen, wo der Weg aufhöhrte. Clara schien müde, und setzte sich auf die steinerne Bank im Grunde, die ein geschickter Steinhauer aus den nahen Brüchen hierher gestiftet hatte. Die Sonne hatte uns bisher im Rücken gestanden, jetzt da wir uns umwandten, stand sie bereits seitwärts der Oeffnung des kleinen Thales, wodurch die eine Seite in Schatten zu stehen kam, und die scharfe Beleuchtung der anderen den wunderbaren Eindruck der regellosen Massen des Gesteins erhöhte, aus dem viel dichtes Gesträuch mit herbstlich rothen und falben Blättern hervordrang. Von den Apfelbäumen, die hinter der Bank und die ganze steile Höhe hinauf gleich einem Walde standen, hob die Bewegung der Luft hie und da ein welkes Blatt ab und legte es sanft in Claras Schoos oder in ihre Haare. Sie schien es nicht zu beachten; mir fiel dabei ein, wie ganz anders im Frühling des vorigen Jahres sie unter diesen Bäumen saß, die sie mit ihren Blüthen überschütteten.

Der Arzt, der den Rain hinaufgegangen war, um von den Beeren zu holen, die erst durch die Kälte und den Reif der Herbstnächte einige Süßigkeit erhalten, kam inzwischen zurück. Clara wendete sich zu ihm und sagte: Sie haben mir ein erwünschtes Licht gegeben. Einen solchen magischen Zusammenhang des Menschen mit der Natur habe ich schon lang geahndet. Darum sind die Augen aller Geschöpfe auf ihn gerichtet, weil alles auf ihn berechnet war. Alles scheint ihn mit stummem Seufzen anzuklagen, oder stürzt sich auf ihn als den allgemeinen Feind. Mit Recht sind alle Pfeile der Natur gegen ihn gerichtet. Mit Recht stürmt hier kalter zerstörender Nord auf ihn, während dort sich ein Giftwind aus der Wüste erhebt, der seine Lebenskraft versehrt. Mit Recht stürzen seine Wohnungen über ihn ein, wenn die Erde,

von der

[1] *Randbemerkung:* Eine ganz andere Welt darin begraben, als wir ahnden. Odyssee des Geistes.

I,9,35

Kraft des eingeschlossenen Feuers bewegt, erzittert; mit Recht verwüstet ausbrechender Feuerstrom mit wildem Zahn die mühseligen Arbeiten seines Fleißes. Die Kraft, die sich im Thier zu entwickeln bereit war, verwandelte sich, ins Innere zurückgetrieben, in flammende Wuth oder Gift, und wendet sich mit Recht zuerst gegen den Menschen.

Gedenken Sie doch, sagte der Arzt sie unterbrechend, der vielen heiteren und wohlthätigen Kräfte der Natur. Noch hat sie es nicht vergessen, daß sie durch den Menschen weiter erhoben und befreit werden sollte, daß auch jetzt noch in ihm der Talisman liegt, durch den sie erlöst werden soll. Darum kommt sie dem Menschen dankbar entgegen, wenn er Samen in die Erde streut, den wilden, dürren Boden sanft und fett macht, und lohnt mit überschwenglicher Fülle. Ihre wesentliche Empfindung für den Menschen scheint mir Freundschaft und oft Mitleiden zu seyn -

Und doch, fiel sie ein, geht sie so fühllos an den Scenen des Jammers und der Verzweiflung vorüber. Da liegt das arme Geschöpf in erschöpfender Fieberhitze und lechzet nach Erquickung und Rettung, die ihm eine kühlende Luft bringen könnte; aber unbarmherzig sendet die Sonne ihre stärksten Strahlen herab, und Luft und Erde verdichten sie zur stickenden Gluth. Dort verläßt ein Vertriebener Haus und Hof, wo ein Weib mit Kindern ihm verzweiflungsvoll nachjammert; der Himmel sendet ihm Sturm und Regen nach. Schloßen und Hagel treffen den nackten Scheitel des Geächteten.

Der Unglückliche, sagte der Arzt hier abermals unterbrechend, wird eben in dem Fall die Natur mit sich einstimmiger finden, als wenn sie ihm durch heitere Luft, holden Sonnenblick schmeichelt. Mag er sich doch täuschen, wie der, der glaubt, die Natur lächle zu seinem Freudentag. Denn an Schicksal und Stimmung des Einzelnen kann sie in ihrem großen, aufs Allgemeine gerichtetem Gange vielleicht nur selten theilnehmen. Aber vielleicht haben sich nie große, ganze Völker betreffende Veränderungen ereignet ohne gleichzeitige Bewegungen der allgemeinen Natur. Alle Geschichtsbücher sind davon voll, und wie viele Zeichen am Himmel, in der Luft, auf der Erde haben diesen verhängnißvollen

I,9,36

Zeiten vorgeleuchtet. Alles spricht zu uns und möchte uns gern verständlich werden. Vieles ist dem Menschen hold und hat den offenbaren Willen, ihm seine nahe Zukunft zu verkündigen, wenn er es hören wollte. Ich könnte dafür manche, vielleicht unglaubliche Beobachtungen anführen.

Es ist nur zu wahr, sagte sie hierauf, alles drängt sich feindselig oder freundlich zum Menschen, alles sucht nur ihn und möchte sich seiner bemächtigen. Darum widersteht er dem Zauberblick des Goldes nicht, nicht den Lockungen der Welt, den Reizungen irdischer Schönheit. Nichts läßt ihn gleichgültig, Alles bewegt ihn -

Weil *Er* alles bewegen sollte, fiel hier der Arzt ein, weil er sich der Kraft in seinem Innern nicht bewußt wird, wodurch er über alles herrschen, von allem frei seyn könnte. Trägheit und Verdrossenheit sind die ärgsten Feinde des Menschen und eine Folge jenes ersten Falls. Wer sich selbst nicht besitzt, den nimmt in Kurzem anderes in Besitz. Wer nicht fort will, sinkt zurück. Worin besteht auch noch jetzt das Böse als in einem rückschreitenden Gang der menschlichen Natur, die, anstatt sich in ihr eigentliches Wesen erheben zu wollen, immer an dem hängt und das zu verwirklichen sucht, was nur Bedingung ihrer

Thätigkeit, stille, unthätige Grundlage ihres Lebens seyn sollte. Woher kommt Krankheit als aus Verdrossenheit zur Entwicklung, daher, daß die einzelne Kraft nicht mit dem Ganzen fort will, nicht dem Ganzen ersterben, sondern eigenwillig für sich seyn? Darum sollten wir nichts so sehr in uns entgegenarbeiten als diesem Zustand. Der Mensch, der sich rührt, ist nicht verloren. Dem Thätigen hilft Gott und sieht ihm vieles nach. Es ist unglaublich, wie viel schon in dem Thätigseyn an und für sich liegt.

Ich kenne jene Kraft des Innern, sagte hier Clara, indem sie aufstand den Rückweg anzutreten, und habe erfahren, daß sie uns über alles Aeußere zu erheben vermag; aber ich weiß auch, in welchen Widerspruch das beste Innere, oft ehe es sich versieht, mit der Außenwelt verwickelt wird.

Auch dieß, sagte der Arzt, ist die nothwendige Folge jenes ersten

I,9,37

Zurücksinkens. Nachdem einmal diese Welt als eine äußere fixirt worden, kann alles Hohe und Göttliche zwar aus ihr sich emporheben, wie die Blume aus der Erde emporsteigt; aber es bleibt ein Fremdes in ihr, von dem sie bloß der Träger ist, ohne es in sich selbst aufnehmen zu können. Das waltende Gesetz geht nur auf die Erhaltung dieser Unterlage; alles andere ist ihm zufällig und muß es ihm seyn.

So ist es ihm also, sagte sie, vor allem andern der Mensch. Die heiligste Nothwendigkeit meines Innern ist kein Gesetz für die Natur. Das göttlich Nothwendige selbst nimmt in ihr die Farbe und den Schein des Zufalls an, und was erst zufällig war, wirkt, einmal vorhanden, mit der unwiderstehlichen Gewalt einer furchtbaren Nothwendigkeit. Wäre es wenigstens möglich, unser Inneres von diesem Widerspruch frei zu erhalten! Aber eben hier zeigt er seine größte Gewalt. Den zartesten Gefühlen unseres eignen Herzens zwingt er uns zu mißtrauen, wir sind Wesen, die nicht ungestraft lieben; und im Gegentheil vermöchte das Gesetz unseres Innern wohl Handlungen zu fordern, die jedes menschlich fühlende Herz verabscheuen müßte. Schon in dem Einfachsten, Ersten, Unabweislichsten sehe ich Stoff genug, um meine Empfindung wahr zu machen, daß das Schreckliche nicht nur geschieht und geschehen wird, sondern geschehen *muß*.

Dieß eben zu erkennen, sagte der Arzt, ist unsere Pflicht. Es hilft nichts, den Blick abzuwenden, die Augen zuzudrücken, damit man nur diesen Zustand nicht sehe. Wir mögen den Untergang des Schönsten, des Lieblichsten in der Welt menschlich beklagen; aber wir sollten zugleich jeden solchen Fall mit einer Art stiller Freude betrachten, weil er eine Bestätigung der Ansicht enthält, die wir von dieser Welt fassen müssen, und die unmittelbarste Hinweisung auf eine andere, höhere Welt. Wie viel glücklicher wären die meisten, wie viel vergebliches Sehnen hörte auf, wie viel leichter würde das Leben ertragen und verlassen, wenn sich alle beständig gegenwärtig erhielten, daß alles Göttliche hier nur Erscheinung, nicht Wirklichkeit ist, daß selbst das Geistigste nicht frei, sondern nur unter Bedingungen hervorkommt, daß es Blüthe, hie und da auch Frucht ist, aber nicht Stamm und Wurzel.

I,9,38

Das sagen aber doch die meisten oder alle, sprach hierauf Clara.

Sie sagen es wohl, erwiederte er, aber sie meinen, es könne anders seyn, und klagen den Menschen darum an, dem sie aus diesem Grunde auch allen Zusammenhang mit der Natur abschneiden möchten. Dadurch verwirren sie sich dann in ihren Systemen und Meinungen ebenso sehr als in ihren sittlichen Lehren. Sie fangen mit dem Allgemeinsten und Geistigsten an, und können darum nie bis zu dem Besondern und der Wirklichkeit herunterkommen. Sie schämen sich von der Erde anzufangen, an der Kreatur als an einer Leiter aufzusteigen und die übersinnlichen Gedanken erst aus Erde, Feuer, Wasser und Luft zu ziehen; darum bringen sie es auch zu nichts, und ihre Gedankengewebe sind Pflanzen ohne

Wurzel, sie hängen an nichts, wie doch das Spinnengewebe an Sträuchern oder Mauern, sondern schwimmen, wie hier diese zarten Fäden vor uns, in der Luft und im Blauen. Und dennoch meinen sie damit die Menschen stärken, ja wohl gar dem Zeitalter aufhelfen zu können, das doch eben darunter leidet, daß, während der eine Theil freilich ganz in den Schlamm versunken ist, der andere sich so hoch verstiegen hat, daß er den Boden unter sich nicht mehr finden kann. Wenn wir in dieser Welt schon alles geistig haben wollen, was bleibt uns dann für eine künftige? Und mir scheint, daß die Menschen vor Zeiten ganz andere und viel bestimmtere Begriffe von jenem andern Leben gehabt haben, als sie noch in diesem mit festen, markigen Knochen auf der Erde standen. Derjenige erst kann das Geistige recht ins Auge fassen, der zuvor sein Gegentheil durch und durch erkannt hat; wie nur derjenige frei zu nennen ist, der das Nothwendige und die Bedingungen kennt, unter denen er walten kann. Auch zur Freiheit muß der Mensch erst erwachsen, auch sie erhebt sich in dieser Welt aus dem Dunkel der Nothwendigkeit, und bricht nur in ihrer letzten Erscheinung hervor als unerklärbar, göttlich, als ein Blitz der Ewigkeit, der die Finsterniß dieser Welt zertheilt, aber auch in seiner Wirkung gleich wieder von ihr verschlungen wird.

Ich habe mir oft gedacht, sagte hierauf Clara, daß Anblick der Freiheit - nicht der, die man so nennt, sondern der wahren,

I,9,39

eigentlichen - den Menschen unerträglich seyn müßte, die sie doch beständig im Munde führen und sich viel darauf zu gut thun. Sie begnügen sich so gern alle ihre Handlungen nach Gründen oder gar Grundsätzen zu bestimmen, und malen sich dann diese Knechtschaft ihres Herzens als Freiheit vor. Denn ich weiß nicht, ob ich irre, aber mir scheint diese Art von Freiheit von allen wenigstens die untergeordnetste zu seyn. Eine Freundin pflegte zu sagen: Himmel ist Freiheit; aber wenn Freiheit Himmel ist, so muß sie auch unumschränkte, gänzliche, göttliche Freiheit seyn.

Ich bin völlig dieser Meinung, sagt hierauf der Arzt. Die meisten Menschen scheuen sich vor der Freiheit, wie sie sich vor der Magie, vor allem Unerklärbaren, und besonders vor der Geisterwelt scheuen. Die Freiheit ist die wahre eigentliche Geistererscheinung; darum wirft ihre Erscheinung den Menschen vor sich nieder; die Welt beugt sich ihr. Aber wie wenige wissen mit diesem zarten Geheimniß umzugehen; darum sehen wir, daß die, die in den Fall kommen, dieses Götterrechts zu gebrauchen, wie Rasende werden, und von dem Wahnsinn der Willkür ergriffen in denjenigen Handlungen die Freiheit zu bewähren suchen, denen alles Gepräge innerer Nothwendigkeit fehlt, und die darum die zufälligsten sind. Nothwendigkeit ist das Innere der Freiheit; darum läßt sich von der wahrhaft freien Handlung kein Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, sie ist schlechthin, ist unbedingt und darum nothwendig. Aber als solche ist die Freiheit nicht von dieser Welt. Darum können die, die sich mit der Welt befassen sie selten oder gar nicht ausüben. Diese müssen statt ihrer sich der Kunst ergeben; denn bei der entschiedenen Herrschaft des Aeußeren muß das Innerlichste, und zwar je innerlicher es ist, desto mehr den Schein des Aeußeren annehmen, ihm selbst zu dienen scheinen, daß es geduldet werde. So, scheint es, wollte es Gott, damit erst alles so viel möglich äußerlich werde, und das innere Leben durch den härtesten Kampf und das mächtigste Widerstreben sich durchschlage und zur Erscheinung komme. Je mehr wir die Eingeschränktheit dieser Welt erkennen, desto heiliger wird uns jede Erscheinung einer höheren und besseren in ihr seyn. Wir werden sie

I,9,40

nie ungestüm fordern, aber wo sie sich von selbst findet, wo wir ein Herz antreffen, das den Himmel in sich hat, eine Seele, die ein stiller Tempel himmlischer Offenbarung ist, eine Handlung oder ein Werk, in

dem Aeußeres und Inneres wie durch göttliche Milde versöhnt sich zeigt, die werden wir mit liebender Kraft umfassen, sie heilig halten und als Zeichen einer Welt verehren, in der das Aeußere ebenso dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Aeußeren unterliegt.

O lassen Sie uns, sagte Clara, sich noch einmal gegen die fast gesunkene Sonne zurückwendend, lassen Sie in diese Regionen den Blick sich wenden; denn mir ist jetzt jenes hohe, heilige Geisterreich näher als Natur, Welt und Leben.

Wir gingen schweigend durch das Thor, und geleiteten sie durch die kurze Straße zum andern Thor bis vor ihre Wohnung.

Die Tage wurde jetzt schnell unfreundlich und erlaubten keine Spaziergänge ins Weite.

Ich beobachtete unsere Freundin, und sah wohl, daß sie sich immer mit dem Einen Gegenstand beschäftigte.

Eine wunderbare Innigkeit des Gefühls, die bis zur Anschauung gehen konnte, verrieth sich in einzelnen Reden: was ihr aber fehlte, war die Fähigkeit, sich ihre eignen Anschauungen durch Auswickelung klar zu machen. Ich kenne die wohlthätigen Wirkungen, welche auf uns der genau geordnete Zusammenhang eigner Gedanken hat; der Seele ist es wohl, wenn sie das, was sie innerlich wie durch Eingebung oder eine Art göttlicher Anschauung empfunden, nun auch äußerlich im Verstande zurecht gelegt, wie in einem Spiegel erblicken kann. Innige Gemüther scheuen sich vor dieser Entwicklung, die ihnen als ein Heraustreten aus sich selbst erscheint, sie wollen immer in ihre eigne Tiefe zurück und die Seligkeit des Mittelpunkts immerfort genießen.

Ich beschloß bei unserer Freundin zunächst dieser Richtung entgegenzuwirken, und dazu die erste Gelegenheit zu benutzen, überzeugt, daß

I,9,41

wenn wir uns einmal dazu entschließen, wir gewöhnlich alles noch viel herrlicher und wunderbarer finden, als wir es in der Intuition gesehen zu haben meinten.

Sie kam mir inzwischen selbst mit ihrem eignen Verlangen zuvor.

Es war am Weihnachtabend, auf den sie meine Kinder eingeladen hatte, um sie durch unerwartete Bescheerung zu erfreuen, und ihnen für diesen Tag womöglich die verlorene Mutter zu ersetzen.

Es war in ihrem Wesen diesen ganzen Abend etwas Verklärtes und eine Art unbeschreiblicher Heiterkeit, die wir lange nicht an ihr bemerkt hatten. Nachdem nun der erste Jubel der Kleinen vorbei war, und von den älteren Mädchen die eine mit den Gedichten, die sie sich lang gewünscht, die andere mit den Zeichnungsmustern, die ihr bescheert waren, sich bei Seite setzten, zog sie sich in die Tiefe des Zimmers zurück und fing, nachdem wir uns dort niedergelassen, so zu reden an:

Der Anblick dieser wohlgearteten Kinder ruft Ihnen und mir das Bild der Mutter hervor, die ich nicht gekannt habe, und gibt mir die klarste Gewißheit, daß sie ist, daß sie lebt, daß sie an unserer Freude theilnimmt. Mir ist überhaupt, als brächte uns dieser Tag den Abgeschiedenen näher; denn ist es nicht so, daß dieser Tag einst die Erde wieder mit dem Himmel verbunden hat?

Freilich, sagte ich; darum mußten Engel diese Geburt feiern, und Ehre Gott in der Höhe und Friede auf Erden verkünden, weil das Obere wieder zu dem Unteren gekommen, die lang getrennte Kette wieder geschlossen war.

In Augenblicken wie diese, fuhr sie fort, bedarf meine Ueberzeugung keiner Gründe; ich sehe alles wie gegenwärtig; mir ist, als umfinge auch mich schon das Geisterleben, als wandelte ich noch auf der Erde, aber als ein ganz anderes Wesen, getragen von einem sanften, weichen Element, ohne Bedürfniß,

ohne Schmerz, - warum können wir diese Augenblicke nicht festhalten?

Vielleicht, antwortete ich hierauf, verträgt sich dieser Grad von Innigkeit nicht mit der Eingeschränktheit des jetzigen Lebens, dessen Bestimmung zu seyn scheint, daß alles auseinandergesetzt und stückweis

I,9,42

erkannt werde. Und nicht wahr, setzte ich hinzu, wenn Sie in einem solchen Zustand sind, so scheint Ihnen Ihr ganzes Wesen wie in Einem Brennpunkt vereinigt, Ein Licht, Eine Flamme zu seyn.

Ganz so ist mir zu Muth, sagte sie.

Und wenn Sie aus diesem Zustand herauskommen, fühlen Sie sich unglücklich?

Wenigstens bei weitem weniger glücklich, sagte sie.

Und Sie können, fuhr ich fort, nicht verhindern, daß Sie nicht aus diesem Zustand herauskommen?

Sie sagte, es geschehe ihr wider ihren Willen.

So muß also doch, sagte ich, in der Abwechslung dieser Zustände eine Nothwendigkeit liegen, wie in andern Abwechslungen der Art. Jene centralische Anschauung, die uns mit einem Gefühl des höchsten Wohlseyns überströmt, scheint der Mäßigkeit des gegenwärtigen Lebens nicht angemessen; wir müssen sie als eine außerordentliche Vergünstigung ansehen, aber darum den ordentlichen Zustand nicht verschmähen.

Womit aber, sagte sie hierauf, sollen wir die Leere ausfüllen, die wir in diesem im Vergleich mit jenem empfinden?

Durch Beschäftigung, antwortete ich, oder eigentlich dadurch, daß wir uns auch für diesem Zustand die Güter jenes höheren versichern.

Und wie wäre dieß möglich? frug sie.

Es ist nicht unmöglich, sagte ich, daß wir eben das, was wir gleichsam auf eine untheilbare Weise unmittelbar angeschaut haben, auch wieder theilweise vor uns hinstellen, und so aus einer Erkenntniß, die in jedem einzelnen Theil Stückwerk ist, doch zuletzt ein Ganzes hervorbringen, das jenem zumal Empfundenen ähnlich ist, und das wir auch dann genießen können, wenn uns jene Seligkeit des Anschauens entzogen ist. Und eben diese Auseinanderfaltung der Erkenntniß, welche ihre Erhebung zur Wissenschaft ist, scheint mir die eigentliche geistige Bestimmung des Menschen für dieses Leben zu seyn.

Ich habe, sagte sie hierauf, vor der Wissenschaft immer die Achtung empfunden, die jemand für etwas hat, das ihm selbst versagt ist, und wovon er doch herrliche Wirkungen sieht. Denn Sie wissen ja selbst

I,9,43

mit welchem Zutrauen ich mich immer an Sie gewendet als einen wissenschaftlichen Mann, bei dem mir, wie ich fest überzeugt war, geistiger Rath nie fehlen könnte. Eine gewisse Sicherheit, Zuverlässigkeit, Beständigkeit scheint nur mit Wissenschaft existiren zu können. Aber noch einmal so hoch will ich sie achten, wenn sie die Zauberkraft hat, die Seligkeit des beschaulichen Zustandes festzuhalten.

Das, sage ich eben nicht, daß sie könne, erwiederte ich; die Empfindung, welche die Wissenschaft gibt, ist eine andere, ruhigere, gleichmäßigere, beständigere; wohl aber sagte ich, daß sie die Erkenntniß, welche in der geistigen Intuition vorübergehend, wenngleich in höchster Klarheit und unbeschreiblicher Realität, der Seele nur gezeigt wird, gleichsam als eine getreue Erinnerung festhalte, und sie erst im wahren Sinn uns zu eigen mache.

Und wodurch, frug sie wieder, wird denn dieses Festhalten bewirkt?

Durch deutliche Begriffe, antwortete ich, in welche das untheilbarer Weise Erkannte zerlegt oder geschieden und aus der Scheidung wieder zur Einheit gebracht wird.

Also eine Scheidung muß doch dabei vorgehen? sagte sie.

Freilich, antwortete ich; und sehen Sie nur selbst, wie nöthig uns diese ist, um auch des unmittelbar Erkannten uns als eines bleibenden Guts zu versichern. Denn thöricht wäre wohl, der unmittelbaren Gewißheit des Fortlebens nach dem Tode, die Sie in sich zu haben versichern, noch durch *Beweise* zu Hülfe kommen zu wollen, die immer eine bloß mittelbare Einsicht erzeugen. Aber sagten Sie nicht selbst einmal: Sie verlangen die Unsterblichkeit des ganzen Menschen?

Das sagte ich, antwortete sie.

Wie nöthig ist es also, das alles, was zum ganzen Menschen gehört, theilweise zu unterscheiden und gleichsam vor uns hinzustellen, damit wir wissen, was wir bei dem Wort: der ganze Mensch, zu denken haben. Wollen Sie also, daß wie dieses einmal auseinanderlegen?

Sie willigte ein.

Gut also, sagte ich, zum ganzen Menschen rechnen Sie doch wohl auch den Leib?

I,9,44

Allerdings, sprach sie.

Außer dem Leib aber auch den Geist?

Freilich, erwiederte sie.

Und nehmen Sie an, daß dieser mit dem Leib einerlei, oder, daß er von ihm verschieden, ja sogar ihm entgegengesetzt sey?

Das Letzte, antwortete sie.

Wie aber nehmen Sie an, daß diese beiden Entgegengesetzten doch zu Einem Ganzen vereinigt seyn können?

Nur durch ein wahrhaft göttliches Band scheint mir dieß möglich, antwortete sie.

Wollen wir nun nicht auch den Ausdruck für dieses Band suchen?
Es muß doch in uns, die wir den ganzen Menschen beisammen haben, vorhanden seyn?

Ohne Zweifel, sagte sie.

Also auch uns bekannt seyn?

Natürlich.

Und als das Verbindende an der Natur beider Verbundenen gleichen Antheil nehmen?

So scheint es.

Also ein Mittleres seyn zwischen Geist und Leib?

Freilich.

Und nicht dem Leib so schroff entgegengesetzt wie der Geist, sondern gleichsam ein milderes Wesen, das, so zu sagen, mit seinem oberen Theil den Geist berührt, aber mit seinem unteren bis zu dem Leib herabsteigt und sich in die Materie gibt?

Auch dieß schien ihr einleuchtend zu seyn.

Nun dieses in uns gegenwärtige, seiner Natur nach mittlere und mildere Wesen, wie werden wir es benennen?

Sie meinte es nicht errathen zu können.

Wunderbar, sagte ich, da es uns so nahe ist. Nicht wahr, fuhr ich also fort, einigen Menschen schreiben wir in vorzüglichem Verstande Geist zu?

Freilich.

I,9,45

Und welchen?

Denjenigen, meinte sie, welche sich hauptsächlich mit geistigen Gegenständen beschäftigen und darin eine große Stärke bewiesen.

Ist es aber, fuhr ich fort, je der Geist an und für sich, zu dem wir Liebe fassen, der das Vertrauen unseres Herzens gewinnt?

Mir scheint es nicht, sagte sie, da der Geist für sich sehr oft vielmehr etwas Zurückstoßendes an sich hat, was wir zwar achtend anerkennen, dem wir uns aber nicht zutraulich nahen.

Ist es nicht, fuhr ich fort, eben das Menschliche im Menschen, zu dem wir das meiste Herz haben?

Gewiß, sagte sie.

Also wäre der Geist nicht das eigentlich Menschliche im Menschen?

Es scheint mir nicht, sagte sie.

Was wäre es denn also?

Ich gestehe, sagte sie, ich sehe nicht, wo Sie mit Ihren Fragen hinaus wollen.

Erinnern Sie sich doch, daß wir sagten, einige Menschen haben in hohem Grade Geist, wie wir dagegen von andern sagen könnten, sie seyen im hohen Grade leiblich. Gibt es nun nicht eine dritte Klasse?

Ja wohl, sprach sie, nun verstehe ich. Von andern Menschen sagen wir, sie haben Seele.

Und diese ist es eigentlich, die wir vorzüglich lieben, die uns gleichsam auf magische Art an sich zieht, so daß wir zu Menschen, denen wir Seele in diesem Verstand zuschreiben, ein ganz eignes, unmittelbares Zutrauen gewinnen.

So sey es, versicherte sie.

Die Seele also wäre auch im Menschen das eigentlich Menschliche?

Allerdings, sagte sie.

Und daher auch wohl jenes sanfte mittlere Wesen zwischen Leib und Geist?

Sie erkannte auch dieses an.

Und der ganze Mensch wäre also eigentlich ein Ganzes aus den dreien: Leib und Geist und Seele?

I,9,46

So ist es, sprach sie.

Aber, fuhr ich fort, wie denken wir uns doch nun die Verbindung dieser drei zu Einem Ganzen?

Das möchte freilich, sprach sie, schwer zu beantworten seyn.

Wir wollen sehen, sagte ich. Das, was zwei Entgegengesetzte selbständig vereinigt, sollte doch wohl von einer höheren Art seyn als diese beide?

So scheint es.

Die Seele also höheren Geschlechts als Geist und Leib?

Sie bejahte auch dieses.

Und doch, sagte ich, scheint sie beziehungsweise auf den Geist wieder tiefer zu stehen, indem sie dem Leib gleichsam näher ist als jener.

Es schien ihr ebenso.

Können wir, frug ich weiter, überhaupt sagen, daß eines von den dreien allein und ausschließlich das Verbindende der andern sey, und wird nicht jedes dem andern wieder Mittel der Verbindung? Der Geist gibt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geist erhoben; die Seele hängt mit dem Geist zusammen nur, insofern zugleich ein Leib da ist, und mit dem Leib nur, sofern zugleich der Geist da ist; denn wenn einer von beiden fehlte, könnte sie möglich als Einheit, d.h. als Seele, gegenwärtig seyn. Das Ganze des Menschen stellt also eine Art von lebendigem

Umlauf vor, wo immer eins in das andere greift, keins von dem andern lassen kann, eins das andere fordert.

Ein wunderbarer Begriff, sagte sie hierauf, dem ich aber gleichwohl beistimmen muß.

Und dennoch, sagte ich, hat unter diesen dreien die Seele etwas voraus.

Und was denn? frug sie.

Wenn der Leib, antwortete ich, ganz rein und für sich gesetzt wäre, wäre darum nothwendig auch der Geist mit gesetzt?

Es scheint nicht, sagte sie, da ja beide entgegengesetzte sind.

Und wenn der Geist, dann nothwendig auch der Leib?

I,9,47

Ebensowenig, sagte sie.

Wenn aber die Seele gesetzt wäre, dann wäre nothwendig auch Leib und Geist gesetzt?

So ist es, sagte sie.

Die Seele also wäre doch das *Vornehmste* unter den dreien[1], weil sie allein die beiden andern in sich schließt, von diesen aber keines für sich weder sein Entgegengesetztes noch sie in sich schließt?

Sie bejahte auch dieß.

Wenn wir also von einer Fortdauer des ganzen Menschen redeten, sagte ich, so würden wir uns nicht mit einer Fortdauer des bloßen Leibes begnügen?

Gewiß nicht, antwortete sie.

Noch mit einer Fortdauer des bloßen Geistes?

Auch nicht.

Wenn aber uns einer die feste Gewißheit von der Fortdauer der Seele geben könnte, so wären wir beruhigt?

Es scheint wenigstens, antwortete sie, daß wir es seyn könnten.

Ich für meinen Theil, sagte ich hierauf, wäre es ganz gewiß, und würde ihm ohngefähr so antworten. Wenn in meinem zwanzigsten Jahre mir eine Wahrsagerin gesagt hätte, daß ich noch 30 Jahre leben würde, so hätte ich dieß nicht so verstanden, als ob der damals gegenwärtige Leib 30 Jahre derselbe bleiben sollte, indem ich ja wüßte, daß er schon binnen der 20 Jahre der Materie nach ein ganz anderer geworden wäre, als er zu Anfang war, noch würde ich geglaubt haben, daß mein Geist derselbe bliebe, der ja ganz andere Ueberzeugungen und gar sehr von den frühesten verschiedene Einsichten schon binnen der kürzeren Zeit, die ich gelebt habe, erhalten hat; sondern ich hätte gedacht, daß, was Leib und Geist betrifft, gar mannichfache Veränderungen mit ihnen vorgehen werden, das aber, was von Anfang an Ich selbst gewesen bin, das, was gemacht, daß ich mir und andern bisher immer als derselbe erschien, was sie unter allen Veränderungen an mir geliebt

[1] Der allerinnerste Keim, der eigentlich durch die beiden andern zu Tag dringen will (Randbemerkung).

I,9,48

oder gehaßt, auch unter den Veränderungen von 30 Jahren immer dasselbe bleiben werde. Du aber sagst mir, daß meine Seele ewig fortleben werde; und ich verstehe dieß nicht so, als könnten nicht mit meinem Leib wie mit meinem Geist die größten Veränderungen vorgehen, sondern daß eben jenes Innerste, mein eigentliches Selbst, was weder Leib noch Geist, sondern das einigende Bewußtseyn beider, also Seele

war, ewig leben werde. - Ist nun nicht schon viel gewonnen, fuhr ich zu ihr redend fort, daß wir ausgemittelt haben, was das eigentlich sey, von dem gesagt wird, es daure fort, wenn man sagt, es gebe eine Fortdauer nach dem Tode, daß dieß nämlich (der eigentlich innerste Lebenskeim) nichts anderes denn die Seele ist?

Unstreitig, antwortete sie.

Und sehen wir nicht, daß die Philosophen daran gar nicht übel gethan, immer vorzugsweise von der Unsterblichkeit der Seele zu reden, als wäre damit eben alles gewonnen, wenn sie gleich vielleicht nicht genau wußten, warum sie so redeten.

Ich habe aber doch, antwortete sie, noch manches Bedenken.

Nun, sagte ich, so ist jetzt die Reihe, zu fragen, an Ihnen, da ich es fast schon zu lange fortgesetzt.

Was mir also Bedenken erregt, fing sie hierauf an, ist zuerst dieß. Haben wir die Seele vom Untergang gerettet, so scheint es freilich, als müssen Leib und Geist von selbst nachfolgen, weil die Seele nach unsrer Annahme die Einheit beider ist. Ich fürchte aber, es könnte jemand dieß umkehren, und sagen: wenn Geist und Leib im Tode getrennt werden - und dieß sey doch nothwendig anzunehmen -, daß alsdann auch das Band beider von selbst aufgelöst werde, indem die zuvor Verbundenen entweder gar nicht mehr, oder nur eines von ihnen, oder zwar beide, aber völlig getrennt, fortdauern. Noch schwerer aber scheint mir Folgendes: daß wir nämlich sagten, das eigentlich Fortdauernde sey die Seele, und doch alle und auch wir, nach einer allgemeinen Uebereinstimmung, die Welt, in welche der Uebergang aus dieser nach dem Tode geschieht, die Geisterwelt nennen, und also die Abgeschiedenen vorzugsweise als Geister betrachten.

I,9,49

Fürwahr, sagte ich hierauf, vortrefflich haben Sie alles empfunden. Möchte mir ebenso gelingen, alles Dunkle in der Sache vollends aufzulösen. Und ganz wahr ist, daß wir von der Seele als dem Band von Geist und Leib sehr undeutlich gesprochen, besonders darum, weil wir dazwischen hinein einmal annahmen, als könnte es eben je und irgend wann einen Leib für sich und einen Geist für sich geben. Denn wäre dieß möglich, so wäre die Zertrennlichkeit ihres Bandes unwidersprechlich. Haben wir aber nicht gleich zuerst, da wir jene drei nannten, eingesehen, daß jedes derselben des anderen bedürfe, keines das andere entbehren könne, und daß also, wenn sie einmal zusammen sind, sie durch ein ganz unauflösliches Band aneinander gekettet seyen.

Allerdings, antwortete sie.

Haben wir nicht, frug ich ferner, ihren Verkehr untereinander als einen lebendigen Umlauf vorgestellt, wo immer eines in das andere eingreift, so daß entweder alle zugleich aufhören müssen zu seyn, oder, wenn das eine fortdauert, nothwendig alle fortdauern?

So war es freilich, sagte sie.

Nun sind sie aber doch einmal wenigstens für den gegenwärtigen Umlauf des Lebens so miteinander verkettet?

Gewiß, sagte sie.

Und nicht auf eine zufällige, sondern auf eine wesentliche Art, indem keines hinweggenommen werden kann, ohne alle hinwegzunehmen?

Sie bejahte es.

Könnte ich nun nicht, frug ich weiter, aus dieser Verkettung einen ganz andern Beweis für die Fortdauer führen, als die Philosophen aus der Einfachheit der Seele zu führen pflegen, wenn es uns nämlich hier um einen Beweis zu thun wäre.

So schien es, sagte sie, wenn nicht der Tod nur allzu offenbar Ein Glied aus dem Umlauf hinwegnähme, womit dann, wenn alles nur zusammen bestehen kann, auch alles zusammenstürzen muß.

Darauf eben, sagte ich, wollte ich hinaus, Beste. Denn sehen Sie doch zu, ob das, was Sie hier

angenommen, denn so gewiß, so unwidersprechlich ist, als es dem Augenschein nach den meisten vorkommt,

I,9,50

die daher den Tod als eine gänzliche Losreißung und Trennung des Geistes und der Seele von dem Leib und des Leibs von jenen ansehn. Denn gesetzt es fände sich auch am Ende so, so dürften wir doch als Philosophirende es nicht so geradezu und nach dem Augenschein annehmen. Und so müßten wir denn vor allem andern fragen, was der Tod sey, und welche Veränderung durch ihn in dem Umlauf des jetzigen Lebens bewirkt werde. Dahin zielt auch, was Sie vorhin als das Zweite sagten, nämlich es scheine wunderbar, daß, da die Seele das eigentlich Fortdauernde sey, doch alle vom andern Leben als einem Geisterleben reden. Oder war es nicht so?

So war es, sagte sie.

Und wunderbar erscheint dieß allerdings nicht nur aus jenem Grunde, sondern überhaupt, wie wir fast wie durch Verabredung oder durch ein Naturgefühl darauf geführt worden sind, so allgemein den dem jetzigen nachfolgenden Zustand als einen geistigen vorzustellen. Denn wenn sie eine Fortdauer annehmen wollten, kostete es sie ja nichts, die entflohene Seele gleich wieder in einen andern Leib übergehen zu lassen, und zwar nicht nothwendig in einen Thierleib, wie die, welche die Seelenwanderung lehren, oder in den Leib eines neuen Menschen, sondern in einen ihr angemessenen und ohne Verlust der Persönlichkeit. Was möchte also wohl der Grund dieser fast allgemeinen Ansicht des Todes seyn; denn dafür dürfen wir ja wohl jene Meinung ansehen, daß sie nämlich einen bejahenden Begriff vom Tode gebe, statt des bloß verneinenden, demzufolge er in einer Trennung der Seele vom Leibe bestehen sollte?

Schon dieß, sagte sie, scheint mir ein großer Gewinn, daß der Tod vorgestellt wird als ein positiver Uebergang in einen geistigen Zustand, und nicht bloß als Aufhören eines gegenwärtigen. Was aber der Grund seyn mag von der Allgemeinheit jenes Begriffs, wenn wir ihn nicht in den Lehren unserer Religion suchen wollen, weiß ich nicht; man müßte denn sagen, es sey dem Menschen natürlich, jeden Zustand, in den ein Uebergang durch Verlassung des vorhergehenden geschieht, als den entgegengesetzten von diesem zu denken.

Und ganz gegründet, sagte ich hierauf, scheint mir diese Erklärung.

I,9,51

Also nahmen sie wohl auch an, der jetzige Zustand des Menschen sey der leibliche Zustand?

Freilich.

Und in diesem leiblichen Zustand sey dennoch der ganze Mensch gegenwärtig, nicht etwa bloß der Leib, sondern auch der Geist und die Seele?

Natürlich.

Und auch in dieser Leiblichkeit sey das Wesen des Menschen oder das eigentlich Menschliche im Menschen die Seele?

Auch dieß wurde so angenommen, sagte sie.

Aus diesem Zustand aber gehe der Mensch in den entgegengesetzten und also in einen geistigen über?

Allerdings.

Und auch in diesem geistigen Zustand sey der Mensch noch der ganze Mensch?

Ich weiß nicht, sagte sie, ob sie das so meinten.

Und doch, antwortete ich, mußten sie es so meinen. Denn wenn der Tod nach ihrer Vorstellung nichts anderes war als der Uebergang aus dem leiblichen Zustand in einen geistigen, in jenem aber der

Leiblichkeit unerachtet der ganze Mensch, also Leib, Geist und Seele, gegenwärtig waren, so war kein Grund, warum in diesem Uebergang etwas von dem ganzen Menschen verloren gehen sollte; oder was ist wunderbarer, daß er auch im Zustande der Geistigkeit als Leib, Seele und Geist, also als ganzer Mensch zusammenbleibe, oder dieß, daß er im leiblichen Zustand nicht bloß Leib, sondern zugleich Geist, also auch Seele war?

An sich freilich, sagte sie, ist jenes nicht wunderbarer als dieses.

Sie erinnern sich doch, fuhr ich fort, was unser Freund noch neulich mir wenigstens sehr glaublich gemacht hat, daß in dem gegenwärtigen Leben die Seele von der Materie verzaubert sey.

Wohl erinnere ich mich, antwortete sie.

Wenn nun dieß, fuhr ich fort, schon im jetzigen Leben der Seele begegnet, daß sie, obgleich das Wesentliche des Menschen, dennoch im

I,9,52

Ganzen von dem Leib festgehalten wird, wie viel eher muß es ihr begegnen können, von dem Geiste verzaubert und festgehalten zu werden?

Dieses freilich, sagte sie, ist ganz einleuchtend; nur jene Versetzung selbst aus dem Leiblichen ins Geistige ist damit noch nicht begreiflich gemacht.

Vielleicht, sagte ich hierauf, soll sie uns auch ein Geheimniß bleiben, bis wir sie selbst erfahren haben. Unbegreiflich jedoch kann ich sie nicht nennen, da sogar in dem engen Kreise der Gegenwart solche Versetzungen beständig geschehen.

Und welche denn? frug sie.

Nun, sagte ich, gleich im Uebergang vom Wachen zum Schlafen, und umgekehrt; denn der Umlauf des Lebens selbst wird im Schlaf nicht aufgehoben, sondern nur aus einem Mittel in das andere versetzt. Oder ist nicht im Schlaf der Geist, auch ohne daß wir es uns hernach erinnern, geschäftig mit Denken, Erfinden und andern Thätigkeiten, die ihm vorzüglich zugeschrieben werden, wie wir aus vielen Spuren schließen können; ebenso die Seele, die auch im Schlaf die Fähigkeit nicht verliert, zu wollen, zu lieben oder zu verabscheuen.

Sie scheinen mir da, mein Freund, sagte sie, Dunkles, wenn nicht durch ebenso, doch durch fast ebenso Dunkles zu erläutern.

Sie haben wohl Recht, antwortete ich, aber es ist mir auch bloß um das Eine zu thun: zu zeigen, wie jener Umlauf, der durch Leib, Geist und Seele gesetzt ist, ohne Aufhebung aus einer Welt in die andere versetzt werden könne.

Ihre Vorstellung muß also auch diese seyn, fuhr sie hernach fort, daß die Seele im Tode zur geistigen Seele erhoben werde?

Allerdings, sagte ich.

Und daß sie im gegenwärtigen Leben nur leibliche Seele gewesen sey?

Freilich.

Wie können Sie aber dieses behaupten, sagte sie, da die Seele schon jetzt mit überirdischen und himmlischen Dingen verkehrt?

Ach, antwortete ich, es ist freilich alles in allem enthalten: die tiefere Stufe enthält Weissagungen der höheren, aber sie bleibt darum

I,9,53

doch die tiefere. Auch das Thier will ja über sich selbst hinaus; der Biber legt sich mit

menschenähnlichem Verstand seinen Palast im Wasser an; andere Thiere leben in menschenähnlichen Verfassungen und häuslichen Verhältnissen. So gibt es vieles, das den Menschen schon jetzt in jene höhere Welt fortreißt; einige auch, die bewußt und freiwillig schon jetzt dem sterben, das sie im Tode verlassen müssen, und so viel möglich ein geistiges Leben zu leben suchen. Aber es gilt hier die Bestimmung der allgemeinen Stufe dieses Lebens, und diese kann nicht von jenen hergenommen werden, die ja eben dadurch ausgezeichnet sind, daß sie diese Stufe verlassen.

Aber der Leib? sagte sie hierauf. Wenn die Seele in jenem andern Leben geistig wird, so wohl auch der Leib?

Freilich, sagte ich; doch scheint mir dieß nicht der ganz richtige Ausdruck zu seyn, und ich sehe erst jetzt, daß wir uns auch in Ansehung der Seele anders hätten ausdrücken sollen.

Und wie denn? frug sie.

Nicht daß wir sagten, die Seele werde nach dem Tode geistig, als ob sie das nicht schon zuvor gewesen wäre; sondern das Geistige, das schon in ihr ist, und das hier mehr gebunden erscheint, werde befreit und vorherrschend über den andern Theil, wodurch sie dem leiblichen näher ist, und der in diesem Leben der herrschende ist. So sollten wir dann auch nicht sagen, daß der Leib in jenem höheren Leben geistig werde, als wäre er das nicht von Anfang gewesen; sondern daß die geistige Seite des Leibes, welche hier die verborgene und die untergeordnete war, dort die offenbare und herrschende werde.

So wäre also, sagte sie, nicht bloß die Seele zweiseitig, sondern auch vielleicht der Geist, ganz gewiß aber der Leib?

Unstreitig, erwiederte ich. Denn auch hier erinnern Sie sich doch gewiß jener Rede unseres Freundes, daß die Erde, und also auch der Leib, der von ihr genommen ist, nicht bestimmt war bloß äußerlich zu seyn, sondern Aeußeres und Inneres, in beiden eins seyn sollte; daß die bloße äußerliche Erscheinung des Ganzen die Folge einer aufgehaltenen Entwicklung war, die das innere Wesen nicht vernichten, aber doch

I,9,54

einwickeln, binden und so dem Aeußeren unterwerfen konnte. Ist es nun nicht natürlich, daß, wenn die Eine Gestalt des Leibes zerfällt, in der das Innere vom Aeußeren gefesselt wurde, dagegen die andere frei werde, in welcher das Aeußere vom Inneren aufgelöst und gleichsam bewältigt wird?

So müßte also auch, sagte sie, diese geistige Gestalt des Leibes in der bloß äußeren schon vorhanden und dagewesen seyn?

Freilich, antwortete ich, aber als Keim, der zwar oft sich zu regen sucht, aber von der Gewalt des äußeren Lebens niedergehalten nur theilweise und nur in besonderen Zuständen seine Gegenwart zeigen kann.

Ich erinnere mich, sagte Clara, daß ich sonst oft habe reden hören von einem feineren Leib, der in dem gröberen enthalten sey und sich im Tode von ihm trenne; allein ich weiß nicht, warum diese Vorstellung mir immer so wenig Befriedigung gewährte.

Es ist dieß, sagte ich, der Fall mit allen bloß zufällig gefundenen Meinungen. Was nicht in einem nothwendigen Zusammenhang an uns kommt, vermag sich nie recht in die Seele einzuwirken.

Aber auch der Sinn dieser Meinung war wohl ein ganz anderer, sagte sie.

Freilich, denn nur als ein körperlich Feineres wurde jenes Mittelwesen gedacht, nicht aber als wirklich geistige Gestalt.

Sollte aber, fuhr sie fort, dieser himmlische Lebenskeim nur in uns, oder bloß in allen organischen Wesen seyn, in den unorganischen aber nicht, oder wie verhält es sich damit?

Ich sehe nicht ein, antwortete ich, warum der Keim eines höheren Lebens nicht schlechthin und in jedem Dinge seyn sollte, nur mehr offen in dem einen, verborgener in dem andern. Denn die ganze Natur war ja bestimmt, Aeußeres und Inneres in völligem Einklang darzustellen, und alle Kreatur, wie die Schrift sagt, sehnt sich mit uns, so gut als wir, nach dem höheren Leben, das in uns nur schon hier

entwickelter ist.
Sollte sich denn wohl, sagte sie, die Gegenwart jenes Keimes nicht in allen Dingen auch wirklich darstellen lassen?
Ich weiß nicht, sagte ich hierauf, ob wir den jetzt bekannten Lebenserscheinungen

I,9,55

der Körper, dem elektrischen Wechselspiel der Kräfte oder den chemischen Verwandlungen, eine so hohe Bezeichnung geben dürfen, und halte nicht für unmöglich, daß uns eine ganz neue Reihe von Erscheinungen aufgehen würde, wenn wir nicht mehr bloß ihr Aeußeres zu verändern, sondern unmittelbar auf jenen inneren Lebenskeim zu wirken vermöchten. Denn ich weiß nicht, ist es Täuschung, oder die besondere Beschaffenheit meiner Art zu sehen, aber mir sehen alle, auch die körperlichen Dinge aus, als ob sie bereit wären, noch ganz andere Lebenszeichen von sich zu geben als die jetzt bekannten.
Aber auch sterben würden dann alle Dinge? frug sie weiter.
Es scheint so, sagte ich, aber ich bitte Sie, dieß selbst weiter zu erklären.
Der Tod, sagte sie, ist doch die Befreiung der inneren Lebensgestalt von der äußeren, die sie unterdrückt hält?
Vortrefflich, sagte ich.
Und der Tod ist nothwendig, weil jene zwei Lebensgestalten, da sie nach dem Herabsinken der Natur ins bloß Aeußerliche nicht zumal seyn konnten, nacheinander seyn müssen?
Ganz richtig, sagte ich, und herrlich haben Sie dieß so ausgedrückt.
Die zwei Lebensgestalten sind aber in jedem Ding?
Das haben wir so angenommen, antwortete ich.
Nun, sagte sie, so müssen alle Dinge ohne Unterschied sterben.
Unleugbar, sagte ich, scheint auch mir diese Nothwendigkeit.
Sehen wir aber nicht, fuhr sie fort, auch wirklich ein solches Sterben, besonders in manchen chemischen Veränderungen?
Ich weiß nicht, sagte ich.
Ich, fuhr sie fort, werde es nie vergessen, wie ich zuerst die Auflösbarkeit der Metalle in scharfen Wassern sah und nicht glauben wollte, daß nur durchsichtige, wie Brunnenwasser farblose Flüssigkeit Silber aufgelöst enthalten, ein himmelblaues Wasser Kupfer u.s.w., bis ich endlich durch den Augenschein davon überführt wurde.
Wunderbar genug ist es auch, sagte ich, und gibt viel über das Wesen der Körperlichkeit zu denken.

I,9,56

Werden nicht mit Recht, fuhr sie fort, jene auflösenden Wasser Geister genannt, und ist dieses Verschwinden der allerdichtesten und härtesten Körper nicht eine wirkliche Auflösung des Körperlichen ins Geistige, also ein Tod zu nennen?
Etwas Aehnliches ist hier freilich, antwortete ich; wir sehen, welcher Erhöhung die körperlichen Dinge fähig sind, wenn sich ein höherer Geist ihrer gleichsam bemächtigt. Aber auch von der Wiederherstellbarkeit aller dieser Dinge in ihren anfänglichen körperlichen Zustand haben Sie sich überzeugt.
Freilich, antwortete sie.
Nun, sagte ich, so weiß ich nicht, daß hier eine andere Veränderung vorgeht als mit einem Theil unseres Körpers, der zufällig verbrannt worden ist, und durch äußere Mittel allmählich hergestellt wird.

Aber, fuhr sie fort, zeigen nicht alle körperlichen Dinge den Trieb sich zu vergeistigen? Was ist der Duft einer Blume, und wie geistig müssen die Ausflüsse riechender Körper seyn, die Jahre fortdauern, ohne sich zu verzehren? Will nicht alles Luft werden, um sich mit jenem reinen heiligen Element zu verbinden, das ich jedoch eher für ein selbständiges, untheilbares Wesen ansehen möchte, dessen Kraft alles Aufgenommene, so verschiedenartig es seyn möge, in Kurzem verwandelt und sich ähnlich macht.

Auch dieß alles, sagte ich, verhält sich so und beweist, daß alle Dinge nach einem freieren, ungebundenen Daseyn streben und unwillig die Fesseln tragen, in denen sie gefangen sind. Aber wer möchte doch die bloße Verwandlung in Luft ein Sterben nennen? Mir scheint der Tod etwas weit Ernsteres zu seyn?

Also sehen wir, sagte sie, in den übrigen Wesen außer dem organischen kein Beispiel des Sterbens?

Ich weiß nicht, sagte ich, aber mir scheint dieß so. Wir organische Wesen alle vermögen zu sterben, weil wir eigne Ganze sind. Die übrigen Dinge aber sind nur Glieder eines höheren Ganzen der Erde, und können wohl innerhalb desselben mannigfach gemischt und verändert werden, je nachdem es der Lebensgang des Planeten mit sich bringt,

I,9,57

aber die Wohlthat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geistigen Lebensgestalt widerfährt ihnen nicht eher, als bis der Planet sein gesetztes Ziel erreicht hat und stirbt.

Der Arzt trat in dem Augenblick herein und unterbrach auf eine Weile das Gespräch. Ich erklärte ihm, wovon so eben die Rede gewesen, und nachdem er das Wesentliche gehört und einige Zeit darüber nachgedacht hatte, sagte er: Eine Trennung also ginge doch im Tode vor?

Inwiefern? antwortete ich.

Nun offenbar die von dem Leibe.

Freilich, sagte ich, aber nicht von dem innern Wesen des Leibes, sondern von dem Leib, sofern er ein Aeußerliches und ein Theil der bloß äußeren Natur ist.

Während des jetzigen Lebens aber, sagte er, war jenes geistige Wesen des Leibes im bloß äußeren schon vorhanden?

Als Keim wenigstens, antwortete ich.

So scheint aber zu folgen, fuhr er fort, daß das gegenwärtige Leben vor dem zukünftigen eine Vollkommenheit voraus habe.

Wie so? fragte ich.

Ganz klar scheint mir dieß, antwortete er. Denn dem jetzigen Leben kommt außer jenem geistigen Wesen des Leibes auch noch der äußere Leib zu, welcher dem künftigen abgeht: es hat daher offenbar etwas vor diesem voraus.

Mir scheint, sagte ich, was ich hierauf antworten könnte, so klar, daß ich es kaum sagen mag.

Sagen Sie es doch, antwortete er, denn irgend etwas Dunkles liegt hier doch noch irgendwo.

Ich meine also, daß Sie nicht den, der zwar eine Menge von Dingen, die aber alle geringeren Werthes sind, besäße, reich, den aber, der zwar nur wenige oder nur Eines, aber eins, das von unschätzbarem Werth ist, etwa einen Edelstein, der alle andern weit überträfe, dagegen arm nennen würden.

Gewiß nicht, sagte er, aber doch glaube ich nicht, daß Sie den äußeren Leib für eine Unvollkommenheit oder eine Sache von geringem Werth halten.

I,9,58

Verstehen wir uns nur, antwortete ich, so wird sich das schon finden. Denn einen Unterschied des

Werths zwischen Innerem und Aeußerem geben wir doch wohl beide zu; nämlich das Aeußere scheint mir das bloße Seyn des Inneren, das Innere aber das Seyende in diesem Aeußeren zu seyn; oder ist es nicht so?

Ich bin es ganz zufrieden, sagte er.

Und das Seyende, fuhr ich fort, erkennt das Seyn, nicht aber umgekehrt wird das Seyende erkannt von dem Seyn?

Auch dieß gebe ich zu, sagte er.

Alles Erkennen ist aber doch ein Setzen?

Allerdings, sagte er.

Und das Seyn ist doch auch ein Setzen?

Er schien sich darüber zu bedenken.

Nun wenigstens, sagte ich, ein Setzen von sich selbst.

Insofern freilich, sagte er.

Aber ein Setzen, das sich nicht wieder erkennt, denn wir sagten, es werde nur von dem Seyenden erkannt.

Er gab dieß zu.

Dieses also, fuhr ich fort, das Seyende ist wieder das Setzende jenes Setzens?

Unstreitig folgt dieß -

Also ein Höheres, oder bestimmter, und wie es mir wenigstens ganz paßlich vorkommt, die höhere Potenz von ihm zu nennen?

Er gab es zu.

Also ein Unterschied wie zwischen höherer und niederer Potenz wäre doch, fuhr ich fort, zwischen Innerem und Aeußerem. Darum aber würde ich dieses an sich weder für eine Unvollkommenheit noch für eine Sache von geringem Werth halten. Denn das Seyende bedarf des Seyns, wie das Seyn des Seyenden. Ja ich hielte für möglich, daß auch dieser Unterschied ganz verschwinden könnte.

Und wie denn? fragte Clara, die diesen Reden aufmerksam zugehört hatte.

Wenn, sagte ich, das Aeußere so ganz von dem Inneren durchdrungen

I,9,59

wäre, daß es in sich selbst das Erkennende sammt dem Erkannten hätte, und hinwiederum das Innere so das Aeußere in sich gesetzt hätte, daß das Erkennende auch das Erkannte in sich enthielte, und dieses beides zumal wäre, ein solches Aeußeres sammt einem solchen Inneren, so wäre dieß ja wohl das allerseligste und vollkommenste Leben zu nennen, und zwischen Aeußerem und Innerem kein Unterschied mehr, weil in beiden das Nämliche enthalten wäre.

Beide waren damit einverstanden.

Nun, sagte ich, in uns, wie wir jetzt sind, und zum Theil, obgleich auf viel unvollkommnere Art, auch in den andern lebenden Wesen scheint das Aeußere so weit gebildet zu seyn, daß es auch das Erkennende in sich enthält, und dadurch eine gewisse Selbständigkeit erhält. Denn auch die Thiere, denen wir kein wahrhaft Inneres zuschreiben können, und Menschen, die wir fast ebenso betrachten müssen, erkennen doch immerfort durch eine Art von äußerer Nothwendigkeit, zum Beweis, daß das Aeußere in ihnen selbst das Erkennende enthält.

Sie bejahten dieß beide.

An dem andern aber, fuhr ich fort, nämlich daß das Innere ebenso das Aeußere in sich gesetzt enthalte, fehlt es weit?

Freilich, sagte Clara.

Denn wenn das wäre, sagte ich, so würde das Aeußere nicht so allgemein dem Inneren widersprechen; es würde, um zu einer Erkenntniß der Dinge zu gelangen, nicht der Erfahrung und der mühsamen

Erforschung bedürfen, die innerlich mögliche That wäre es unmittelbar auch äußerlich, und es wäre mit Einem Wort ein ganz seliges, ja gottähnliches Leben. - Auch würde, wenn im Innern ebenso ursprünglich das Aeußere gesetzt wäre, wie im Aeußeren das Innere, es nicht der Erziehung bedürfen noch des Unterrichts. Denn jenes vollkommene Innere würde doch denen ganz fehlen, die keine menschliche Erziehung genossen hätten und frühzeitig unter Thiere gerathen wären, wie einige Beispiele gezeigt haben?

Er bekräftigte es.

I,9,60

Und vieles kommt auch wieder auf die Art des Umgangs an, in welchem der Mensch von Kindheit an lebt?

Auch dieß wurde zugestanden.

Also ist dieses Innere nichts Vorhandenes, sondern wird erzogen und gepflegt wie eine Blume in einem ihr fremden Erdreich?

Freilich, war die Antwort.

Ist aber auch alles Streben nach Erkenntniß etwas anderes als ein Streben, das Aeußerliche soviel möglich als innerlich in uns zu setzen?

Nichts anderes, sagten sie.

Und würde dieses Streben nöthig seyn, wenn jenes vollkommene Innere in uns schon vorhanden wäre?

Unmöglich, sagte Clara.

Der Arzt aber fiel hier ein und sagte: Hier scheinen wir eben auf dem rechten Punkt zu seyn. Denn jenes Streben nach Erkenntniß und das vielfache andere, in dem wir soviel möglich alles Aeußere innerlich zu machen suchen, ist doch ein ganz freies Streben?

Freilich, antwortete ich.

Und auch den Leib schon hier dem Inneren so weit unterzuordnen, daß wir ein reines und unbeflecktes Leben leben, ist der freien Kraft in uns möglich.

Ich bejahte auch dieß.

Also können wir doch schon hier, in gewissem Grade, zuwegebringen, was uns im andern Leben widerfahren wird, nämlich die Unterordnung des Aeußeren unter das Innere; sind nicht alle Reden der Philosophen voll solcher Aussprüche, daß der Weisheitliebende schon hier als ein Gestorbener wandle; den äußeren Leib haben wir aber hier noch obendrein: sehen Sie also selbst ein, ob nicht offenbar das jetzige Leben einen Vorzug vor dem künftigen habe.

Lieber Freund, antwortete ich, ein jedes Ding hat wohl seine eignen Vorzüge, die das andere nicht hat, und ist doch darum vielleicht nicht schätzenswerther als dieses. Der Reichthum z.B. hat gewisse Vorzüge vor der Armuth; wenn aber eben dieser es allgemein schwerer oder gar unmöglich machte, ins Reich der Wahrheit einzudringen, die Armuth

I,9,61

dagegen es erleichterte, so würde kein weiser Mann anstehen, die Armuth zu erwählen. Wer kann die Vorzüge des jetzigen Lebens verkennen? Hätte es diese nicht, wer hielte es aus? Aber immer fragt sich, welcher von seinen Vorzügen an sich selbst der größte ist. Mir scheint es der zu seyn, daß man hier schon jenen göttlichen Keim in sich pflegen und erziehen kann, und so zum Theil schon hier die Seligkeit jenes anderen Lebens genießen. Denn ohne dieses vollkommene Innere verlöre auch das äußere Leben seinen

wahren und eigentlichen Reiz, der doch nicht in der Befriedigung der sinnlichen Lüste, sondern in der Empfindung der Schönheit und des eigentlich Innerlichen in allem Aeußeren besteht; denn der Rohe oder Verdorbene hat keinen Genuß von der Natur, der Geistige aber den größten.

So würde also dieser, sagte er, durch den Tod am meisten verlieren, jener am wenigsten.

Freilich, sagte ich, wie beim Hagelschlag der, dem tausend Morgen verwüstet werden, mehr verliert, als der, dem einer, und doch ist dieser unglücklicher daran. Aber überhaupt von Verlieren ist hier die Frage. Das ist ja nur die Rede derer, die hier zurückbleiben, und die sich nicht gewöhnt haben in jene Welt zu sehen; ohngefähr wie wenn einer vom Pflug oder der Heerde hinweg zur Herrschaft erhoben würde, und seine vorigen Gesellen nun sagten, er habe den Pflug oder seine Heerde verloren. Wir müssen also fragen, scheint es mir, was der, der schon hier geistig gelebt hat, im Tode gewinne, und dieß kommt mir nicht zweifelhaft vor, nämlich die Vollkommenheit eben desjenigen, wonach er hier im Leben am meisten gestrebt hat, und was daher nothwendig ein Höheres seyn muß als dieses Gegenwärtige. Denn ist es nicht so, daß, weil das Aeußere hier vollkommener ist, indem es auch das Innere in sich enthält, das Innere aber bei weitem nicht auf gleiche Weise das Aeußere in sich enthält, daß hier das Aeußere eine große Uebermacht über das Innere haben muß? Und folgt nicht, daß auch dieses Aeußere, weil es sich nicht mit dem vollkommenen Inneren verträgt, noch nicht das Vollkommenste seyn könne; denn wäre es dieß, so könnte zwischen ihm und dem Inneren überall kein Widerspruch mehr seyn?

I,9,62

Dieß folgt allerdings, sagte er, aus dem Früheren.

Nicht also auch, fuhr ich fort, daß Inneres und Aeußeres hier noch keineswegs gleich, sondern sich ungleich sind, nicht nur inwiefern das vollkommene Innere nicht mit dem vollkommenen Aeußeren zugleich besteht, sondern auch in dem Aeußeren selbst?

Auch dieß, sagte er, ist nothwendig; denn wären sie in dem Aeußeren vollkommen eins, so würde sich dieses unmittelbar in das Innere und dieses wieder in jenes auflösen.

Ist also nicht auch das Aeußere hier noch ein untergeordnetes Aeußeres, das sich zu dem vollkommenen Inneren als das Niedere zum Höheren verhält?

Freilich, sagte er.

Und in diesem Lebenskreis, bei dieser Uebermacht, die das Aeußere erlangt hat, wird das vollkommene Innere nie möglich seyn?

Er verneinte es.

Ebensowenig das vollkommenste Aeußere?

Ebensowenig, sagte er.

Um also das vollkommenste Innere zu erreichen, müssen wir diesen Lebenskreis verlassen?

Nothwendig, sagte er.

Und in einen höheren übergehen?

Allerdings, sagte er.

Und also nicht eine bloße Umkehrung des Verhältnisses wäre der Tod, so nämlich, daß durch ihn das Aeußere dem Inneren ganz untergeordnet würde, und der nun folgende Zustand bloß der umgekehrte des gegenwärtigen wäre; sondern der Tod wäre zwar auch dieß, aber zugleich die Erhebung in eine höhere Potenz, in eine wirkliche andere und höhere Welt?

Das eben, sagte er, war es, was ich wollte.

Und der Weise und Gerechte würde für jenen höheren Zustand diesen gegenwärtigen nicht ungern hergeben, sondern mit jenem Göttlichen, das er in sich gepflegt und sorgsam herangezogen, wenn es seine vollkommene Reife erhalten, daß es die Flügel ausbreiten könnten, die unvollkommene

I,9,63

Erde, aus der es emporgewachsen, mit keinem anderen Gefühl hinter sich lassen, als mit dem jene zarten, bunten Vögel, in die sich, der Fabel zufolge, die Blüthe eines Baumes in Indien verwandelt, von diesem Baum hinwegfliegen?

Gar schön, sagte er, sey dieß alles.

Ich antworte aber: Noch ist nicht alles im Reinen; denn dem gegenwärtigen Leben schrieben Sie den Vorzug zu, daß, es, obgleich ein niedrigeres, doch zugleich den Keim eines höheren in sich schließe, und so gewissermaßen mehr noch als dieses selbst enthalte. Oder war es nicht so?

So war es freilich, antwortete er.

Des Keimes nun, sagte ich, als solchen bedarf es nicht mehr, wenn das volle Gewächs da ist, und sein Verschwinden in diesem Fall ist kein Verlust. Doch weiß ich nicht, ob nicht auch darauf eine andere Antwort möglich wäre.

Auch diese sollten Sie uns geben, sprach er.

Jetzt nicht, sagte ich; denn ich bemerkte, daß schon seit längerer Zeit unsere Freundin in eignen Gedanken verloren war und unserem Gespräch nur noch halb oder gar nicht zuzuhören schien. Wie wir nun schwiegen, kam sie plötzlich zu sich, und sagte, als ob wir noch bei einer früheren Rede stünden: Mit all dem habe ich aufs neue gedacht, daß es eine wünschenswerthe Sache wäre, zu wissen, wie es dem Abgeschiedenen in ihm selbst zu Muth wäre, und dieß dünkt mir wäre die beste Antwort auf jene Frage (vermuthlich die wegen der Vorzüge des künftigen Lebens).

Wir stimmten damit überein.

Wie kommt es doch, sagte sie alsdann, daß der Tod so allgemein als ein Entschlafen vorgestellt wird. Sollte er nicht vielmehr ein Erwachen seyn?

Vielleicht, sprach ich.

Und doch, sagte sie, ist der Gedanke so süß, die Todten als Entschlafene zu denken, die ruhen von ihrer Arbeit.

Freilich, sagte ich.

I,9,64

Und ich weiß nicht, fuhr sie fort, wie äußerlich mir des Tages Glanz und Pracht erscheint, und erst, wenn er schwindet, geht das eigentlich Innere auf; aber warum muß es Nacht seyn?

Es zeigt, antwortete ich, die Nacht, daß jenes eigentliche Innere in uns noch unerfüllt ist, daß es für uns zu dem Verborgenen und Zukünftigen gehört.

Wenn in der Nacht selbst, fuhr sie fort, ein Licht aufginge, daß Ein nächtlicher Tag und Eine tagende Nacht uns alle umfinge, da wäre erst aller Wünsche letztes Ziel. Ist's darum, setzte sie hinzu, daß die mondhelle Nacht so wunderbar süß das Innere berührt und mit Ahndungen eines nahen Geisterlebens die Brust durchschauert?

Gewiß, sagte ich. Mir fällt das Wort eines oft verkannten Mannes ein, der mehr als einmal zu mir sagte: wer wachend könnte, was er schlafend muß, der wäre erst der vollkommene Philosoph. Ich aber sagte immer: der wäre der vollkommene Selige. Und fest glaube ich auch, daß den Seligen unter unsern Abgeschiedenen ein solches Loos zu Theil wird, und daß sie darum Entschlafene, nicht Eingeschlafene, genannt werden, gleichsam als solche, die im Schlaf wieder dem Schlaf entgangen und zum Wachen hindurch gedrungen sind, Entschlafene jedoch eher als Wachende, weil Schlafen schon hier dem innern Leben näher liegt als Wachen.

Mir hat, fuhr Clara fort, ein berühmter, uns allen bekannter Geistlicher, dem Beobachtungsgabe nicht abgesprochen werden kann, oft erzählt, wie im Augenblick des Einschlummerns sich eine

unbeschreibliche Heiterkeit über sein ganzes Wesen ausgieße, wobei zugleich die Seele in der feinsten sittlichen und geistigen Thätigkeit sich befinde; alle seine Fehler stehen dann auf eine höchst peinliche Art vor ihm, und im Gegentheil, je reiner sich sein Herz fühle, desto seliger sey dieser Mittelzustand von Schlafen und Wachen. Von allem, was Traum heißt, sey dieser Zustand so unendlich unterschieden, daß seine Klarheit sogar die lebhaftesten Vorstellungen beim Wachen weit übertreffe, und jede gewöhnliche Art zu existiren gegen diese nur Traum, Schlummer, Tod zu seyn scheine. Er werde dann in ganz neue Gesichtspunkte versetzt, in

I,9,65

eine Art bilderlosen Anschauens, worin doch alles aufs genaueste unterschieden und durchaus ohne Verwirrung sey. Dieser Zustand daure aber gewöhnlich (wie er aus verschiedenen Merkmalen wisse, ob er gleich ihm nicht so kurz vorkomme) nur eine Sekunde; er verschwinde durch eine plötzlich zuckende Bewegung und lasse das wehmüthigste Schmachten nach seiner Fortdauer in der Seele zurück. Bald darauf erfolge das gänzliche Einschlafen.

Jene zuckende Bewegung, sagte der Arzt, wird wohl allgemein als Zeichen des wachen Einschlafens bemerkt.

Sollte nicht, sagte ich, eben diese Bewegung der Schlag seyn, wodurch die Natur das aufgehen wollende innere Licht oder Sehen auslöscht und in bloßen Schlaf verwandelt?

Wenigstens, antwortete er, gibt es keinen größeren Beweis von der Uebermacht der äußeren Natur über unser jetziges Leben, als daß sie unsern innerlichsten Zustand in Schlaf verwandelt.

Wenn es aber wahr ist, fuhr ich fort, was so viele glaubhafte Männer, besonders Aerzte versichern, daß menschliche Wesen durch Einwirkung anderer Menschen, bei völlig erloschenen äußeren Sinnen, und während sie sich gegen alles andere, den Einwirkenden ausgenommen, wie todt verhalten, zur höchsten innern Klarheit und einem Bewußtseyn ihrer selbst übergehen, mit dem das im Wachen nicht von ferne zu vergleichen ist, so hätten wir, glaube ich, die Erfahrung eines Zustandes, den wir mit Recht einen höheren nennen und als ein wachendes Schlafen oder schlafendes Wachen ansehen könnten[1]. Und ich würde darum mit ihm nicht den Tod, sondern den Zustand, der ihm folgt, vergleichen, der, wie ich glaube, das höchste, durch kein Erwachen unterbrochene Hellsehen seyn wird.

Uebrigens, sagte Arzt, haben die Annäherungen zu jenem höheren Schlaf die größte Aehnlichkeit mit den Annäherungen zum Tode.

Dieß ist nothwendig, sagte ich, denn eine Art von Sterben muß auch dort dem erhöheten Zustand vorangehen.

[1] Vgl. Stuttgarter Privatvorlesungen, Band VII, S. 477. D. H.

I,9,66

Ich habe viel von diesen dunkeln Erscheinungen gehört, sprach Clara, die aber in meiner nächsten Nähe vor mir verborgen gehalten wurden. Aber das Aeußere davon reizt mich nicht, sondern ich möchte das eigne Gefühl solcher Schlafenden von ihrem Zustande kennen.

Wenn man, antwortete der Arzt, auch bloß von ihrem äußern Ansehn auf jenes schließen will, so befinden sie sich in einem unbeschreiblichen Wohlseyn. Alle krankhafte Spannung der Gesichtszüge läßt nach, sie sehen fröhlicher, geistreicher, oft jugendlicher aus; alle Spuren von Leidenschaft verwischen sich aus dem erheiterten Antlitz, zugleich wird alles geistiger, namentlich die Stimme.

O wohlthätige Hand des Todes, fiel hier Clara ein, daran erkenne ich dich! Lassen Sie mich der früh verklärten Freundin gedenken, die meines Lebens Schutzengel war, wie bei ihr dieß alles eintraf; wie, als schon die Schatten des Todes sich ihr näherten, eine himmlische Verklärung ihr ganzes Wesen durchstrahlte, daß ich glaubte sie nie so schön gesehen zu haben als im nahenden Augenblick des Erlöschens, und nie geglaubt hätte, daß eine solche Anmuth im Tode wäre; wie dann die immer melodischen Laute ihrer Stimme himmlische Musik wurden, geistige Klänge, die noch jetzt tiefer in meinem Innern widertönen als der erste Zusammenklang sanft gestimmter Harmonikaglocken.

Fragt man jene Entschlafenen selbst, fuhr der Arzt fort, um ihr Befinden, so versichern sie, es sey das seligste, sie fühlen nichts von dem Körper noch von dem vorhergehenden Schmerz, und eine himmlische Klarheit, ein erwärmendes Licht durchströme ihr Inneres.

Auch vor dem Tode ja, sagte Clara, schweigen die Stürme der Krankheit, die Schmerzen hören auf, ja viele, und überdieß die besten, scheiden in einer himmlischen Entzückung.

Und doch, fuhr der Arzt fort, ist jener Zustand noch bloße Annäherung zu dem höchsten, noch werden sie von äußeren Dingen gerührt; obgleich mit geschlossenen Augen, sehen sie alles außer ihnen Befindliche, ja viele ihrer Sinne scheinen noch viel schärfer zu seyn.

Und was ist denn jener höchste Zustand? frug Clara.

Der, sagte er, wenn sie ganz von der Sinnenwelt entbunden werden,

I,9,67

und nur noch durch den Einwirkenden mit Dingen außer sich zusammenhängen, dann erst verhalten sie sich wie völlig Todte zu der Außenwelt. Denn zuvor empfindlich für den feinsten Laut, ja für entfernte Töne, die kein anderes Ohr vernimmt, als wenn sie näher kommen, werden sie jetzt nicht vom Gerassel der Wagen, nicht vom Kanonendonner geweckt, und keine menschliche Rede dringt zu ihnen als des Einen, mit dem sie in Beziehung stehen.

Und dann erst, fragte Clara, entsteht auch das höchste Hellsehen?

Freilich, sagte der Arzt. Eben hier zeigt sich das höchste, innere Leben. Alles verkündet an ihnen das innigste Bewußtseyn; es ist als wäre ihr ganzes Wesen in Einen Brennpunkt zusammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt. Weit entfernt die Erinnerung zu verlieren, wird ihnen weit zurück die Vergangenheit helle, wie die Zukunft oft in nicht unbeträchtlicher Ferne.

Folgt nicht aus allen diesen Erscheinungen, sagte ich hierauf, daß das geistige Wesen unserer Körperlichkeit, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, daß es nicht dann erst entsteht, sondern bloß frei wird und in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und andere Lebensbande es an die Außenwelt fesseln?

Der Arzt bekräftigte es, und setzte hinzu: Eine Menge Erscheinungen während des Lebens, die wir weder aus der Seele noch aus dem Leib als solchem ableiten können, bezeugen die Gegenwart jenes Wesens.

Mir, sagte Clara, ist die Innigkeit des Bewußtseyns in jenem Zustande das Liebste. Ich habe nie begreifen können, wie so viele Menschen kleinmüthig zweifeln können, ob das Bewußtseyn nach dem Tode nicht erlösche oder verweht werde. Denn mir schien der Tod immer eher sammelnd als zerstreuend, verinnigend, nicht veräußernd.

Erklärbar, sagte ich, ist indeß jenes zweifelhafte Reden, denn den meisten war und ist noch jetzt der Tod eine gänzliche Trennung von allem Physischen, und dieses (das Physische) scheint mir wenigstens die Grundlage aller Bewußtheit zu seyn.

Wie so? fragte Clara.

I,9,68

O Beste, sagte ich, Sie rechnen zum fortdauernden Bewußtseyn zuvörderst die fortdauernde Einerleiheit des Bewußtseyenden, oder nicht?

Ohne Zweifel, sagte sie.

Und daß dieses Bewußtseyende sich als dieses immer das Nämliche Bleibende von allem andern unterscheide?

Freilich.

Nun gibt es wohl nirgendwo, sagte ich, ein Dieses und ein Jenes, was doch zu jeder Unterscheidung erfordert wird, als nur im Physischen? - Oder, sagte ich nach einer Weile, weil Ihnen dieß nicht deutlich genug scheint, wenn Sie Sich *als* Sich und daher als von allem unterschiedene Person betrachten, fühlen Sie da nicht, daß im Grund Ihres Bewußtseyns etwas durch keinen Begriff Aufzulösendes liegt, etwas Dunkles, gleichsam als Halt Ihrer Persönlichkeit?

Das Dunkle fühle ich wohl, sagte Clara, aber eben dieses Dunkle wünsche ich hinweg, es stört die Reinheit des Wesens.

Hinweg nun, sagte ich, ist es, einmal erregt, nicht zu bringen, Liebe, und es soll auch nicht hinweg, weil mit ihm zugleich die Persönlichkeit verschwände; aber verwandelt kann es werden, daß es selbst Licht wird, nämlich als stummer Träger des höheren Lichts, die Eigenheit nur für dieses bewahrend, daß es Wurzel und Grund habe, nicht aber für sich selbst.

So wie der Demant, fragte sie, gleichsam nur für das Licht da ist, damit dieses in ihm durchleuchte und spiegle, und etwas sey, worin es sich fassen könne?

Ganz so, sagte ich.

Sollen wir nun sagen, fuhr ich fort, daß uns dieses an sich Dunkle von der *Natur* komme oder anderswoher?

Ohne Zweifel von der Natur.

Daß also jeder Mensch von Anbeginn an jenen dunklen Keim in sich trage, oder daß er vielleicht ein ganz zufälliges Gewächs sey?

Unmöglich wäre dieß zu denken, sagte sie.

Und daß dieser Keim zwar einer fortgehenden Verwandlung, aber

I,9,69

keiner Zerstörung fähig, oder daß er sowohl verwandelbar als zerstörlich sey?

Nothwendig, sagte sie, ist das Erste anzunehmen.

Er hat aber etwas Physisches an sich? fragte ich wieder.

Freilich, sagte sie, wenn er uns von der Natur kommt.

Also muß uns etwas Physisches auch im Tode folgen?

Nothwendig, wenn anders jener Keim uns folgt -

Und wenn, setzte ich hinzu, das Bewußtseyn unserer selbst als unserer selbst übrig bleibt?

Sie bejahte auch dieß.

Sollte nun nicht, fragte ich, eben jenes geistige Wesen unserer Körperlichkeit der uns folgende Keim seyn?

Es scheint, sagte sie.

Der aus dem Körperlichen selbst sich zur Geistigkeit entwickelt hat?

Freilich, sagte sie.

Der aber immer die Beziehungen auf das Physische behält?

Allerdings, antwortete sie, denn er ist ja noch immer das Wesen der Körperlichkeit.

Und er kann nie die Verwandtschaft zu dem verlieren, von dem er ursprünglich genommen ist?

Nie, so scheint es.

Ist es nun nicht ganz natürlich, fuhr ich fort, daß die, welche zwar eingestehen, daß das Geistige vielfach in das Physische hereinwirke, aber nicht begreifen wollen, daß hinwiederum auch das Physische in die Geisterwelt hinübergreife, daß diese, sagte ich, fürchten, wenn der Tod nach ihrer Meinung die Verbindung zwischen Seele und Leib trennt und völlig aufhebt, daß dann auch das persönliche Bewußtseyn zerfließen und zerrinnen möge, wie der Duft der verwesenden Blume in die Luft, ohne daß eine Spur davon übrig bleibt?

Ganz natürlich ist dieß, sagte sie.

Es gelingt wohl aber, fuhr ich fort, den wenigsten noch in diesem Leben jene Verwandlung des dunkeln Keims in ihnen in Licht? Denn mir wenigstens sind unter der Menge fast lauter solche vorgekommen,

I,9,70

die trotzig auf ihrer Eigenheit bestehen, und das für das Erste halten, sich als sich geltend zu machen und zu behaupten.

Freilich, sagte sie.

Und die auch demgemäß denken und urtheilen, und alle ihre geistige Thätigkeit darauf richten; daß sie z.B. unfähig sind sich selbst zu vergessen in ihrem Denken und verloren zu seyn in der Betrachtung des Ewigen und Göttlichen, sondern immerfort nach einem Aeußern verlangen, das sie vor sich hinstellen und handhaben können, wie es ihnen gefällt, und das Göttliche auch wohl, wenn sie merken, daß es sich nicht so behandeln läßt, ganz verwerfen. Sollten nun die, welche nur dann sich ihrer bewußt zu seyn dünken, wenn sie ein Außer-sich haben, jenes höchsten Bewußtseyns fähig seyn: oder sind sie nicht vielmehr die geschworenen Feinde alles Hellsehens?

Wahrscheinlich das Letztere, sagte sie.

Müssen sie daher nicht, wenn man sagt, daß eben jene höchste Innigkeit des Bewußtseyns der Zustand sey, in den die Besten nach dem Tode übergehen, glauben, und auch andere glauben zu machen suchen, daß auf diese Art alles persönliche Bewußtseyn im Tode verschwinde?

Es scheint, sagte sie, daß sie das sagen müssen.

Wie aber, sagte ich, wenn jener anfänglich dunkle Keim in uns ganz in Licht umgewandelt ist, ist dann noch etwas in uns, wodurch wir von Gott unterschieden sind, oder nicht?

Ich verstehe, antwortete sie, die Frage nicht ganz.

Auch ist sie sehr unbestimmt, sagte ich. Versuchen wir es also von dieser Seite. Alle Dinge oder doch wenigstens wir Menschen sind doch in Gott?

Auch das, sprach sie, ist ja nicht deutlich, und kann auf mehr als eine Art genommen werden.

Gut also, sagte ich; von den Seligen wenigstens wird das allgemein gesagt, daß sie zu Gott gehen, daß sie vor Gott sind, auch daß sie in Gott ruhen. Oder sollen wir dieß alles für bloße schöne Redensarten halten, denen nichts Wirkliches entspricht?

I,9,71

Mit nichten, sagte sie.

Daß sie aber im Tode zu Gott gehen, wie man spricht, zeigt an, daß sie vorher nicht bei ihm waren, sondern getrennt von ihm, nicht in der wahren Heimath, sondern in der Fremde.

Freilich, sagte sie.

Nun aber getrennt von Gott konnten sie doch nicht seyn durch das wahrhaft Seyende, Vollkommene in

ihnen?

So ist es allgemein angenommen, sprach sie.

Also nur durch das falsch Seyende in ihnen?

So scheint es, sagte sie.

So nämlich, fuhr ich fort, daß zwar in dem Vollkommenen in ihnen Gott war, nicht aber hinwiederum sie mit ihrem Unvollkommenen in Gott?

Das leuchtet ein, sagte sie.

Das Unvollkommene soll aber doch vergehen, oder wenn dieß nicht, doch umgewandelt werden in das Vollkommene; es soll zwar Seyendes bleiben, aber nur so weit, als es nöthig ist, um das eigne Seyn zum Träger des höheren zu machen.

Freilich.

Und diese Umwandlung nimmt schon hier ihren Anfang, bei den Guten wenigstens.

In alle Wege.

Je mehr sie aber fortschreiten in der Vollkommenheit, desto weniger sind sie nothwendig von Gott geschieden.

Freilich, sagte sie.

So daß, je vollkommener sie werden, sie endlich ganz übergehen in Gott und zuletzt gar in ihm verschwinden.

Ganz natürlich, sagte sie, scheint das zu folgen.

Ist aber nicht, sagte ich, auch diese Furcht sehr allgemein bei vielen, daß sie nämlich sorgen, wenn sie erst ganz verklärt würden, der Eigenwille in ihnen ganz überwunden, daß sie dann sich ganz und gar auflösen möchten, und nie und nirgendswo mehr zu finden seyen, sondern verschwimmen in Gott. Und gibt es nicht wieder andere, die das recht

I,9,72

mit Liebe, als wäre es so, vorzustellen wissen, wie nämlich die Seele dann in Gott, wie ein Tropfen im Ocean oder wie ein Lichtstrahl in der Sonne verschwinde?

Ich habe dergleichen freilich auch gelesen, sagte sie.

Und etwas Nothwendiges, fuhr ich fort, liegt doch in der Vorstellung, denn daß die Seligkeit nur in der vollkommenen Einheit mit Gott möglich sey, das sagen doch alle und auch wir.

Freilich, antwortete sie.

Nur sehe ich so gar nicht ein, fuhr ich fort, ob denn jenes nothwendig folge, daß, wenn wir mit dem Göttlichen ganz eins geworden, dann alles besondere Daseyn für uns verloren sey. Denn der Tropfen im Ocean ist doch immer dieser Tropfen, wenn er gleich nicht unterschieden wird, das einzelne Fünkchen im Feuer oder der einzelne Strahl in der Sonne (wenn es einen solchen gäbe) sind, jenes doch immer das Fünkchen, und dieser der einzelne Strahl, wenn sie gleich nicht als besondere gesehen werden. Daher, wenn wir uns auch vorstellen, daß die Frommen im Tode von Gott in seliger Entzückung hingerissen würden, gleichsam als vom allgemeinen Magnet, zu dem alles sich hinsehnt, so daß sie jetzt ganz von ihm durchdrungen wären, und nur in ihm anschauten, empfänden und wollten, so sehe ich doch nicht ein, wie dadurch zugleich ihre ganze Eigenthümlichkeit verloren wäre. Oder wenn sie zu Gott im Tode in das Verhältniß kämen, worin die magnetisch Schlafende zu ihrem Arzt oder Heiland steht, daß sie nämlich zwar für alles andere todt, für ihn aber im höchsten Grade lebend und empfänglich wären, und in ihm alles andere empfänden, und keinen andern Willen hätten als den seinigen, ob dann wohl, möchte ich wissen, alles eigne Daseyn ganz und gar verloren, oder ob es nicht vielmehr zur höchsten Innigkeit erhoben wäre? Sollte es daher fast nicht scheinen, daß die, welche von jenem vollkommenen Einswerden mit dem Göttlichen die Vernichtung ihrer Besonderheit zu fürchten vorgeben, eigentlich nur jene Hingerissenheit und gänzliche Ergebung scheuen, wie sie schon hier sich vor jeder, auch geistigen

Trunkenheit scheuen, und den, der von höheren Dingen erfüllt ist, als einen Wahnsinnigen ansehen,

I,9,73

und dem eignen Willen abgestorben seyn als den wirklichen Tod oder für was Aergeres als den Tod halten?

Mir scheint, sagte sie hierauf, doch noch etwas unerörtert da zu liegen.

Vielleicht, antwortete ich, und was denn?

Eben dieses, sagte sie, daß in dem obigen Beispiel ein jedes Stäublein von den vielen, die sich zu dem Magnet und in diese Verbindung hineinstürzen, von seiner Kraft freilich ganz durchdrungen ist und aus der belebenden Kette, wenn es auch könnte, nicht heraus möchte (so wohl scheint es ihm darin zu seyn), aber doch noch etwas an sich hat, was es nicht von dem Magnet hat. Ebenso die Schlafende in dem andern Beispiel.

Vortrefflich, sagte ich, und ganz, wie man zu sprechen pflegt, zur Sache!

Also glauben jene wohl, daß der Mensch außer dem Sittlichen, wodurch er in jenem Leben, wenn er schon in diesem darnach gestrebt hat, ganz mit dem Göttlichen sich vereinigen kann, nichts mit hinübernehme?

Sie müssen wohl, sprach sie, dieß glauben.

Also nichts Physisches, sagte ich, folge ihm dorthin?

Nichts; so scheint es.

Nicht also jener anfänglich dunkle Keim, der erst allmählich durch eine Art göttlicher Umwandlung das Licht in sich aufnimmt?

Auch dieser nicht.

Und der auch ganz umgewandelt doch nie seine erste Natur verleugnet?[1]

So wenig, scheint mir, sagte sie, als der durchsichtigste Demant deßwegen aufhört schwer oder überhaupt körperlich zu seyn.

Dieser dunkle Fleck unserer Existenz, fuhr ich fort, der, auch ganz aufgelöst und verklärt, doch immer etwas an uns übrig läßt, *das nicht von Gott war.*

[1] Immer das erregte Seyende bleibt (Randbemerkung).

I,9,74

Wovon denn? fragte Clara.

Haben Sie denn nicht selbst gesagt, er komme nur aus der Natur?

Freilich, sagte sie. Aber auch von der Natur sagen jene, die das Verschwinden aller Besonderheit in Gott lehren, sie sey Gott.

Sie mögen wohl, antwortete ich, wie man im Sprüchwort zu reden pflegt, schlagen gehört und vergessen haben, wie viel. Nämlich vielleicht haben sie einmal gehört: Gott sey in der Natur, und haben nur dieß kleine Wörtchen *in* vergessen, oder verstehen das so, als wäre die Natur Gottes Inneres, und sagen dann überhaupt die Natur sey Gott.

O Bester, fuhr sie hierauf fort, wie oft habe ich Sie selbst sagen hören, alles gehöre zu Gott, und nichts sey außer Gott?

Freilich, sagte ich, wie vieles zu uns gehört, das deßwegen doch nicht *wir selbst* ist; ja manches auch in uns, wenn wir im Ganzen und Weiten von uns reden, was doch zu unserem eigentlichen Selbst nicht

gehört.

Ich erwartete, daß sie antworten würde, und sah sie darum an. Sie aber sagte: Sprechen Sie nur fort, mir kommt ein Licht aus alter Zeit; eine fast vergessene Rede wird mir wieder lebendig.

Ich fuhr also fort und sagte: So ist gleich jenes geistige Wesen, das sich aus unserer Körperlichkeit entwickelt und der Sitz der Ahndung, ein Organ des Zukünftigen ist, unser treuer Begleiter in diesem Leben, und folgt uns in das künftige; aber unglücklich, wer es für sein eigentliches Selbst hielte, das nur im Geiste wohnt. Und ebenso oder noch mehr der Körper, und was in uns Sitz der Begierde und Leidenschaft ist, gehört zwar zu uns, aber ist nicht wir selbst. Denn fordern wir nicht allgemein, daß unser eigentliches Selbst dieses andere und uneigentliche Selbst beherrschen solle?

Freilich, sagte sie.

Und wir unterscheiden also jenes von diesem?

Gar sehr, war ihre Antwort.

Wenn also, wie es allerdings so ist, die Natur zu Gott gehört, so kann sie zu ihm gehören nicht als sein eigentliches und erstes, sondern als sein uneigentliches und anderes Wesen, als ein in Bezug auf sein

I,9,75

inneres Wesen - das eigentlich Seyende - Nichtseyendes. Und wir haben nun doch, fuhr ich fort, früher Inneres und Aeußeres unterschieden. Sagten wir nicht, das Innere sey in dem Aeußeren das eigentlich Seyende, das Aeußere aber bloß das Seyn von ihm?

Ich erinnere mich, sagte sie.

Können wir also nicht sagen, Gott sey in der Natur das Seyende, die Natur aber von Gott nur das Seyn?

Freilich.

Nur daß dieses Seyn Gottes selbst wieder ein höchst und allerwärts Lebendiges ist, wie die Künstler auch die Fußsohle des olympischen Jupiters noch mit Leben schmücken. Und wenn wir so reden, so ist damit keineswegs gesagt, Gott und die Natur sey einerlei.

Keineswegs, antwortete sie.

Wenn nun Gott uns aus diesem geringeren Theil seines Wesens, dem, was nicht Er selber ist, emporhebt oder schöpft, so ist unser anfängliches Wesen ein seinem Grunde nach von Gott verschiedenes?

Freilich.

Das auch eben darum sich in eigner Selbstthätigkeit erheben kann, um entweder sich dem Geiste nach in das Seyende zu verklären oder sich ihm zu widersetzen? Ohngefähr so, wie die Blume zwar nur durch die belebende Kraft der Sonne, aber durch einen eignen Trieb, aus einem von jener unabhängigen dunklen Grund sich erhebt, und selber zuletzt ihr angeborenes Dunkel in Licht verklärend, doch ein von Licht und Sonne Verschiedenes, aus einer andern Wurzel Stammendes bleibt, zwar versöhnt dem Licht, aber nicht es selbst.

Ich verstehe es, sagte sie.

So daß also, wenn wir nun auch nach dem Tode, in Geisterwonne versunken und ganz durchdrungen von der göttlichen Gegenwart, aus der seligen Welt, selbst wenn wir könnten, nicht herausmöchten, gleichwohl etwas in uns übrig bleibt, das von Gott verschieden ist, und das zwar ruht, aber doch ewig da bleibt als die erste Möglichkeit, uns entweder von ihm als dem Seyenden zu scheiden, oder als selbständig in ihm zu seyn.

I,9,76

Es folgt wohl, sagte sie.

Und jetzt erst mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln in uns hebt das klarste und innigste Bewußtseyn unserer selbst und unseres ganzen Zustandes, nicht allein des gegenwärtigen, sondern auch des vergangenen, an, und weit entfernt, daß es wie Eis im Wasser zerschmelzen sollte, wird es vielmehr erst jetzt vollkommenes Bewußtseyn, zu welchem sich das gegenwärtige, das von der widerstrebenden Bewußtlosigkeit immerfort verdunkelt und eingeschränkt wird, nur wie Traum und Dämmerung verhält.

Sie bejahte auch noch dieß.

Ich aber war nun entschlossen aufzubrechen; denn seit längerer Zeit hatten die kleineren Kinder über ihre Spielsachen sich schlafen gelegt; die älteren Mädchen aber, die nun auch nicht mehr hatten, womit sie sich beschäftigen konnten, waren eins nach dem andern in das innere Zimmer hereingekommen und hatten sich neben Clara hingeschmiegt. Der Arzt aber hatte noch eine Frage in Bereitschaft, die er mir kurz hinwarf, und die ich auch ebenso kurz zu beantworten suchte; allein wie Unterhaltungen von solchen Dingen bei nächtlicher Weile am liebsten gehört werden, und dann gewöhnlich durch die geheimen Schauer, die sie erregen, dienen, die Gesellschaft länger zusammenzuhalten, so wurden wir auch hier unversehens in eine solche Unterredung weiter hineingezogen, als es unser Wille war. Der Arzt sagte nämlich, nur das gefalle ihm nicht an dem Vorgetragenen, daß der Zustand des Hellsehens so allgemein als der dem Tode folgende sey angenommen worden, denn es sey doch zugleich gesagt worden, daß dieser Zustand an und für sich ein seliger sey: es können aber wohl die wenigsten, ganz unmöglich aber sey es, daß alle in einen so seligen Zustand gleich vom Leben weg übergehen.

Ich antwortete also kurz und sagte: Ich erinnere mich auch wenigstens einmal bestimmt gesagt zu haben, daß jenes nur den Besten widerfahre; was aber die anderen betrifft, so haben wir das gar nicht untersucht.

Clara aber meinte, die Unterredung wäre doch ganz unvollständig

I,9,77

ohne dieß, wir wären einmal beisammen, und ich einmal, wie sie sich ausdrückte, im Zuge.

Ich sagte ihr aber: Glauben Sie denn, daß es so leicht ist, hiervon befriedigend zu reden. Denn wenn ich nur von dem äußersten Gegentheil jenes guten Zustandes reden wollte, dem, welcher die ganz und vollkommen Bösen erwartet, so wäre es leicht; wie aber in diesem Leben unzählige Mittelstufen zwischen Gut und Schlecht vorkommen, so wohl auch in jenem Leben zwischen Seligkeit und Unseligkeit, und nicht so einfach als viele denken, sondern gar wunderbar mannichfaltig muß es dort aussehen im unsichtbaren Reich, wenn der Spruch wahr ist: daß einem jeden vergolten wird, je nachdem er gehandelt hat und gesinnt gewesen ist bei Leibesleben. Wer aber möchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzustellen, da uns die dieser Außenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch so verschlossen sind? Wahrscheinlich, der müßte wie jener Armenier bei Plato gestorben gewesen seyn, und aus dem jenseitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder wie dem schwedischen Geisterseher müßte ihm auf andere Art sein Inneres geöffnet werden, um in jene Welt hineinschauen zu können, der hiervon genau zu reden sich unterstände.

Der Arzt aber meinte, wenn man in einer Sache die beiden Aeußersten hätte, so ließe sich das dazwischen Liegende eher ausdenken.

Ich antwortete: Nicht immer mag dieß der Fall seyn; und dann ist hier jenes das Schwere, das andere Aeußerste zu finden; denn sehen Sie nur, ob wir nicht noch weiter zurückgehen müssen, und ob nicht schon jenes zu schnell und unbedingt behauptet war: der Tod sey überhaupt eine Versetzung ins Geistige; denn von der gegenwärtigen Körperlichkeit eines Menschen aus bis zur Geistigkeit mögen so viele Zwischenstufen seyn, daß er im Sterben wohl von jener losgerissen werden könnte, ohne deßhalb ins Geistige überzugehen, und die äußere körperliche Welt ganz zu verlassen. Selbst jener, in welchem der

gute Keim des Fortschreitens liegt, kann doch nur stufenweise vergeistigt werden; dem aber, welcher schon hier vom zurückschreitenden oder bösen Willen beherrscht war, wird, wenn er jetzt durch Verlust des Leibes im

I,9,78

Fall ist, gezwungen fortzugehen, der lebhafteste Unwille erregt werden und ein heftiges Zurücksehnen nach dem Leibe, besonders in jenem geistig-körperlichen Wesen, das gewohnt war, alle Eindrücke von untenher oder von dem Körper zu erhalten, nicht aber der Seele untergeordnet zu seyn und durch Einflüsse einer höheren Welt geleitet zu werden. Dieses also wird auch jetzt das Herrschende bleiben, und gleichsam als ein Gewicht an der Seele sie immerfort zurückzuziehen streben in die Körperlichkeit; und daß dieß eine Nothwendigkeit sey, beweisen die ohne alle Verabredung übereinstimmenden Sagen aller Völker von häufigen Erscheinungen solcher Seelen bei den Grabmälern oder auf Wahlstätten; wir mögen nun diese Sagen als wahr annehmen oder nach heutiger Art als völlig unwahr verwerfen.

Hier verbreitete sich dann das Gespräch, wie es immer, wenn diese Materie in einem trauten Kreis berührt wird, zu geschehen pflegt, mit Lebhaftigkeit und allgemeiner Theilnahme über den ganzen Gegenstand. Besonders erklärte sich Clara ganz gegen alle Erzählungen der Art.

Sie beleidigen jeden gesunden Sinn, sagte sie, schon durch ihre gewöhnliche Pöbelhaftigkeit, und zeigen dadurch ihren Ursprung deutlich genug an; Sammlungen der Art, anstatt, wie sie vielleicht die Absicht haben, den Glauben an diese Dinge zu erregen, bringen im Gegentheil den bestimmtesten Widerwillen dagegen hervor; und wer kann an das glauben, was ihm gemein und widrig vorkommt?

Der Arzt, der sich einmal zum Vertheidiger aufgeworfen hatte, entgegnete ihr theils mit Scherz, indem er sagte, daß die Unseligen ja natürlich die schlechteste Gesellschaft ausmachen und die eigentliche Hefe des Menschengeschlechts seyen, theils mit der Bemerkung, daß es doch auch zierlichere Erzählungen der Art gebe, wovon er einige, namentlich die Begebenheit der Clairon, berührte.

Eben diese Geschichten, sagte sie, sind es, die ich durchaus nicht reimen kann. Oder wie soll ich es für möglich halten, daß Abgeschiedenen so viel Willkür übrig bleibe, um in unserer Umgebung beliebige Wirkungen hervorbringen, ja sogar, wie in jener Geschichte, an einem zarten Geschöpf noch nach dem Tode Rache nehmen zu können? Ob wir

I,9,79

dergleichen Geschichten für sittlich möglich halten dürfen, wage ich nicht zu entscheiden.

Wenn es aber wahr ist, sagte er hierauf, was so viele Naturforscher, durch Erfahrung gedrungen, von einem geistigen Wirkungskreis jedes Lebenden sagen, und von der Art von Freiheit, mit der über ihn geschaltet werden kann, sollte es nun nicht auch möglich seyn, mittelst dieses Wesens, wenn es entbunden ist, unmittelbar auf das gleiche Wesen der Dinge wirken, und so auf eine ganz andere Art, als wir pflegen, Veränderungen hervorbringen zu können? Denn wir, um einen Schall oder irgend etwas der Art zu erregen, bringen zuerst in dem Aeußeren der Dinge durch Schlag oder Stoß oder auf irgend ähnliche Art eine Veränderung hervor, durch welche das Innere bloß mittelbar bewegt wird, ausgenommen in unserem eignen Körper, in dem der Wille unstreitig das Innere unmittelbar und zuerst anregt, und durch dieses erst das Aeußere. Unmöglich also kann es nicht scheinen, daß jenes Wesen, wenn es von seinem eignen Leib entbunden ist, mit größerer Freiheit auf andere Dinge gleichsam als Zersetzungsmittel wirken könne, um auch in ihnen das ähnliche Wesen frei zu machen; und vielleicht ist gerade der Schall, der ohnehin jenen Wesen so nahe verwandt scheint, das am leichtesten auf solche Art zu Entbindende, da er auch in der Natur in manchen Fällen nicht durch körperliche Erschütterung,

sondern auf eine geistige Art entbunden zu werden scheint. Ueberhaupt aber, fuhr er fort, ist jenes geistig-körperliche Wesen wohl jetzt schon das eigentliche Organ der Willkür oder das Mittel, vermöge dessen wir in manchen Fällen Veränderungen durch bloßen Willen hervorbringen. Was ist das unfaßliche und doch sichtbare Wesen, das ins Auge sich ergießt bei Begeisterung der Liebe oder des Zorns, und woher diese Verzauberungskraft im Guten und im Bösen, die eben das geistigste aller Werkzeuge ausübt? Woher der unleugbar große Einfluß des Willens selbst auf die Wirksamkeit der Mittel, so daß sie in der That oft bloße Mittel zu seyn scheinen, durch welche die Absicht des Darreichenden durchwirkt? Welche Gewalt zeigen Verzückte über jenes geistig-sinnliche Wesen, so daß sie es nicht nur von dem Körper ganz zurückziehen

I,9,80

können, wie jener Priester, der im Stande war, sich allen sinnlichen Empfindungen zu entreißen, wie ein Todter gleichgültig selbst gegen heftigen Schmerz dazuliegen, ja den Gehörsinn, der im Tode am längsten dauert, bis zu dem Grade zu mäßigen, daß er zwar die Stimmen der Redenden, aber als aus weiter Ferne kommende vernahm! Selbst es von sich abzutrennen und in die Ferne zu entsenden, scheint ja Sehnsüchtigen nicht unmöglich. Wie oft habe ich in französischen Hospitälern die armen Schweizerknaben betrachtet, die am Heimweh krank sind, und deren Körper zwar gegenwärtig sind, aber wie halb oder ganz entseelte, ohne Rede, fast ohne Zeichen, die Augen starr nach einem Punkt geheftet, während vielleicht (so dachte ich mir) ihr Geist unter den heimischen Felsen und Gebirgen umherirrte und dort von jemand hätte gesehen werden können! Seitdem ist mir auch das sehr glaublich geworden, was ich mich erinnere gehört oder gelesen zu haben, daß auch denen im andern Leben die nahe Ankunft eines Freundes oder Verwandten dadurch bekannt werde, daß sie seine Gestalt schon einige Zeit früher im Kreis der Himmlischen erblicken.

An diese jenseitigen Erscheinungen, sagte hierauf Clara, will ich lieber als an die diesseitigen glauben, denn gewiß ist doch, die Seele ist nicht, wo sie ist, sondern wo sie liebt, und das wahrste Heimweh ist wohl das nach dem andern Leben.

Sollte aber nicht, fuhr ich nach einer Weile fort, der willkürliche Gebrauch des geistig-körperlichen Wesens nach dem Tode auf jeden Fall selten seyn? Gibt es nicht auch zwischen dem Hellsehen und dem eigentlichen Schlaf einen oder mehrere Mittelzustände? Mir scheint der Traum ein solcher zu seyn und eigentlich ein unvollkommener Versuch, im Schlaf das Wachen und also das Hellsehen hervorzubringen.

Wenigstens, antwortete er, würde die Erfahrung dafür sprechen, daß Nachtwandler nicht träumen, dagegen, wie sie jene Eigenschaft verlieren, anfangen Träume zu haben, und zwar in der That prophetische.

So wäre es also denkbar, sagte ich, daß Menschen, die im Tode fast ganz der äußeren Natur anheimfallen, eine Art von Schlaf festhält, worin sie von einem traumähnlichen Ideensturm umgetrieben

I,9,81

werden; und auch damit stimmen ja manche Sagen überein. Oder gibt es schon bei lebendigem Leibe etwas Peinvolleres, als im Traume in einem finstern Thale oder Walde herumirren und den rechten Weg nicht finden können, suchen und die Unmöglichkeit empfinden finden zu können, eingeschlossen seyn und nicht aufsteigen können, dergleichen ja jedem Träumenden oft begegnet. Wenn überhaupt die Imagination das Werkzeug ist, mit welchem am allgemeinsten gesündigt wird, sollte es nicht eben diese auch seyn, durch welche am meisten gestraft wird, und die Qualen, welche die Sündhaften in der andern Welt erwarten, vorzüglich in Qualen der Phantasie bestehen, deren Gegenstand besonders die ehemalige

körperliche Welt wäre?

Er sagte, auch ihm sey dieß sehr wahrscheinlich.

Wenn aber, fuhr ich fort, auch ein Zustand des Hellsehens der allgemein nothwendige nach dem Tode wäre, wenigstens weil die Abgeschiedenen nur durch jenes geistig-körperliche Wesen mit der Körperwelt zusammenhängen, so wäre ein dem guten entgegengesetzter Zustand doch noch begreiflich. Denn haben Sie nicht Kranke gekannt, denen jener Zustand die wohlthätigste Empfindung, Befreiung von Leiden und Heilung brachte, andere aber auch, die dazu aufgefordert heftige Schmerzen empfanden und viel tiefer in ihr Uebel zurücksanken?

Er bejahte es.

Sollte nun nicht, fuhr ich fort, etwas Aehnliches nach dem Tode möglich seyn, daß denjenigen, welche schon hier mehr innerlich als äußerlich gelebt, der Zustand des Hellsehens der seligste, nämlich eben durch seine Innigkeit und die Befreiung vom bloß Aeußeren, wäre, denen aber, die immer nur mit dem Leibe und durch denselben mit den äußeren Dingen verkehrt haben, und ganz von der Sinnlichkeit äußeren Wesens verzaubert waren, zur Qual gereichte, indem sie ihn hier schon mit allen Kräften geflohen und gegen alle Innigkeit sich gesträubt, das Göttliche in sich zum Schweigen zu bringen, ja zu morden, wenn es möglich gewesen wäre, und, mit Einem Wort, so viel möglich äußerlich zu leben gesucht haben. Denn hier wohl konnten sie es aushalten, theils weil die äußere Natur, trotz ihrer Entartung, doch immer viel

I,9,82

göttlich Mildes enthält, das als ein Balsam auch auf sie einfloß; theils weil sie ihre Seele ganz mit äußeren Dingen erfüllen und sich, wie sie es ganz richtig nennen, durch diese zerstreuen konnten. Dort aber, wo ihnen alles Aeußere verschwunden ist, und wo ihnen kein Zustand als jener innige übrig geblieben ist, werden sie ja wohl recht zwischen Seyn und Nichtseyn schweben; unfähig ins eigentliche Seyende sich zu erschwingen, und von dem Nichtseyenden, das sie dafür hielten, durch den Tod abgeschnitten, werden sie alles versuchen, diese Pein zu mindern, bald sich erheben wollen und unwiderstehlich zurücksinken, bald wieder mit ihren Einbildungen in diese Welt hereingerathen, bis sie wieder finden, daß es damit nichts ist, und daß es Abirrungen vom rechten Wege sind, glücklich, wenn eine höhere Hülfe oder der Ruf eines vorangegangenen Seligen sie endlich auf die rechte Bahn bringt: und diesen Zustand halte ich für den eigentlichen der Seelenreinigung, wovon Alte und Neue so viel geredet. Denn nur wenige gehen hinüber so rein und befreit von aller Liebe zu dem Irdischen, daß sie sogleich losgesprochen werden können und in den obersten Ort gelangen. Selbst die aber, bei welchen nie ein böser Wille einwurzelte, sondern der ursprüngliche Keim des Guten zwar oft unter den Dornen der Welt verborgen und in der Entwicklung gehemmt, aber doch nie versehrt oder ganz vernichtet worden, gehen noch mit so viel Eitelkeit, falscher Meinung, Einbildung und anderem Unlauteren beschwert hinüber, daß sie unmöglich gleich zur Gemeinschaft der Heiligen, vollkommen Seligen und Gesunden gelangen können, sondern erst durch gar viele, die einen jedoch durch mehr, die anderen durch weniger Läuterungen hindurchgehen, und eine kürzere oder längere Zeit, je nachdem sie geartet sind, auf diesem Wege zubringen müssen. Und gewiß nicht ohne Schmerzen kann eine solche Reinigung vor sich gehen. Denn wie sollten aus einer Seele so viele Wurzeln der Verdorbenheit ausgerissen, wie in Richtigkeit gebracht werden so viele Krümmen ohne eine unaussprechliche Empfindung der unendlichen Streitigkeit und Widerwärtigkeit, die sich zwischen der Gleichheit und Krümme befindet, zwischen dem Licht der Lauterkeit Gottes, das sich in die Seele senken will und zwischen den angewohnten

I,9,83

Beschaffenheiten der Seele, die ihm ganz entgegen sind. Oder sollte alles Unreine und Böse ohne tiefen und schmerzlichen Eingriff bewegt, angetastet, mit seinem Gegentheil bezwungen, getödtet und aus seinem Ort geworfen werden können in einer Seele, die mit jenem nicht bloß äußerlich angethan, sondern ganz durchzogen, ja mit ihm vermischt und innerlich durchwachsen ist, zumal die Seele im hellsehenden Zustand und auch in dem ihm sich annähernden weit empfindlicher als im vorhergehenden und gewöhnlichen ist. Und irre ich nicht, oder habe ich auch dieß von Ihnen gehört, daß die bloße Gegenwart unreiner Menschen in jenem Zustande aufs lebhafteste empfunden werde, und ihn vielfach störe, ja verhindere?

Allerdings, sagte er, sey dem so, und wisse er es aus vielen Beispielen.

Wie quälend also, sage ich, muß dem Unreinen, der nach dem Tode in einen ähnlichen oder doch annähernden Zustand übergeht, die eigne Gegenwart seyn, indem er jetzt allein mit sich selbst ist und das erntet, was er in sich gesäet hat; ja wenn jede böse Lust und Bestrebung eine Art von Persönlichkeit annehmen kann, und jede sündliche That wie ein böser Geist im Menschen wohnen bleibt, wie empfindlich muß der Seele dieses unreine Gefolge seyn, mit dem sie von hinnen geht? Dieses also, glaube ich, ließe sich mit großer Wahrscheinlichkeit von den entgegengesetzten Zuständen nach dem Tode sagen. Sehr beschränkt aber würde mir wenigstens der vorkommen, der nur von zwei entgegengesetzten Zuständen reden wollte, ist es gleich nach dem zuletzt angeführten Grund auch physisch nothwendig, daß die Reinen und Unreinen an ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Orte gesondert werden. Aber da schon hier von diesem Sichtbaren aus so viele Staffeln ins Unsichtbare führen, wie Körper und Licht zwar sichtbar sind, der Schall aber nur hörbar und unsichtbar (es müßte denn einer sagen, er sey jetzt sichtbar gemacht worden), vollends aber, was die beiden andern Sinne, Geruch und Geschmack, an dem Innersten der Dinge unterscheiden, durch kein anderes Mittel zur äußeren Anschauung gebracht werden kann, noch weniger was in der verschiedenen Beschaffenheit der Luft

I,9,84

wirkt, welche nach unseren äußeren Werkzeugen zu schließen sich immer gleich bleiben müßte; was sodann in den daher entspringenden Krankheiten thätig ist, und seinen Einfluß auf das ganze Gewächs- und Thierreich erstreckt: da dieß alles, sage ich, obschon im Sichtbaren liegend, uns völlig unsichtbar und verborgen ist, und jedes Wesen der Art, z.B. der Schall, ein eignes Reich innezuhaben scheint, das ganz für sich bleibt, und sich mit keinem andern vermischt, so sollten wir noch weniger Anstand nehmen zu glauben, daß in dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter seyn kann, ja daß noch viele solche wunderbare Oerter nicht außer dem Umkreis des insgemein so genannten Sichtbaren liegen, wenn es anders wahr ist, was sich uns doch so wahrscheinlich dargestellt hat, daß nicht eine jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei- und losgesprochen werde von dieser untern Gegend der Erde, sondern vielleicht erst durch stufenweise Vergeistigung in das eigentlich Uebersinnliche gelange. Und auch das wäre nicht anzunehmen, daß alle zur Strafe oder in einem an sich peinlichen Zustand an den tieferen Orten zurückblieben; oder sollte nicht die, welche, zwar nur nach dem Gesetz der äußeren Natur, diesem aber wirklich gemäß, als rechtliche, tapfere und besonnene Männer gelebt haben, irgend eine Welt des Friedens aufnehmen, ein Eiland der Seligen, so daß, was die Alten vom Elysium sagen, so wenig bloß Fabel wäre als ihre ganze Mythologie? Denn daß sie unmittelbar in die rein geistige Welt übergehen, ist schwer zu glauben; noch schwerer aber, daß sie in einem peinlichen Zustand zurückbleiben; vielmehr gerecht ist, daß ein jeder auch dort seines Glaubens lebe, die also, welche wie Sokrates zu dem guten und weisen Gott verlangend abscheiden, oder die der Gott ruft, weil nur eine göttliche Hand sie heilen kann, wie jenen im Tode verklärten Oedipus, die werden auch dorthin, zu diesem Gott gelangen. Diejenigen aber, die bis dahin mehr mit der äußeren Natur Gemeinschaft

hatten, ohne darum ruchlos oder ganz gottvergessen zu leben, werden vielleicht in einem Land der Stille aufbehalten, ohne Pein, aber doch in einem schattenähnlichen

I,9,85

Leben, bis der Trieb nach einem höheren Daseyn erwacht, wie ihn die edle Seele des Achills bei Homeros empfindet, obwohl noch als vergeblichen Wunsch, nach diesem Leben zurückzukehren, wenn er sagt: lieber wollte er das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann ohne Erb' und eignen Wohlstand, als die sämmtlichen Schaaren der geschwundenen Todten beherrschen. Was mich aber besonders an solche Zustände glauben läßt, ist nicht bloß die Betrachtung der großen Menge, die ohne Erleuchtung und ohne Gedanken eines wirklich höheren Lebens lebt, und die darum nur dieses Leben, zwar in anderer Gestalt, als bloßes Schattenleben, wieder leben kann, sondern auch jene dunklen Reden der Väter des alten Bundes von einem Ort der Verborgenheit unter der Erde, wo alles zusammenruht, von der Hölle als einer Macht, einem aufhaltenden Ort, der sich seine Beute nicht rauben läßt, wenn gleich hie und da ein Strahl durchbricht der Hoffnung, daß der Gerechte nicht an diesem Ort bleiben werde, Reden, die wir doch nicht auch alle für bloße Fabeln ausgeben dürfen, wenn wir einige Achtung für die Heiligkeit alter Ueberlieferungen haben. Ja, ist es nicht glaublich, daß in dem Maße, als das Geistige in diesem äußeren Leben mehr durchgebrochen ist, auch die Macht der Unterwelt über die Todten mehr und mehr gebrochen ist; oder sollen wir auch jene Reden von dem Sieg über das uralte Reich des Todes, den Christus davongetragen, für völlig leere allgemeine Redensarten halten? Vielmehr glaube ich dieses. Der Tod war wirklich eine Macht geworden. Als der Mensch, wie Sie sagen, in die äußere Natur zurückgriff und die Entwicklung in die geistige aufhob, reizte er jene furchtbare Gewalt, die Gott zum bloßen Träger der Kreatur bestimmt hatte, und rief sie in die Wirklichkeit. Vernichten konnte sie ihn nicht, aber sie hielt ihn auch im Tode fest, die ausgenommen, welche Gott hinwegnahm. Nur als der, durch welchen alle Dinge im Anfang gemacht waren, sich in die gesunkene und jetzt sterblich und vergänglich gewordene Natur herabließ, um auch in ihr wieder ein Band des geistigen und natürlichen Lebens zu werden, da wurde der Himmel, die wahre Geisterwelt, aufs neue allen geöffnet, und zum zweitenmal der Bund zwischen Erde und Himmel geschlossen. Da Er

I,9,86

zum Sterben kam, erlosch das Licht der äußeren Natur, das einzige dem Menschen noch übrig gebliebene, zum Zeichen der höchsten Gewalt, die der Tod nun ausgeübt hatte; aber kaum war er selbst in jene dunkle Gegend eingetreten, als die Erde erbebte, der Vorhang im Tempel, das Bild der Scheidung zwischen dieser Welt und dem Allerheiligsten, in das wir jetzt nach dem Tode einzugehen Hoffnung haben, zerriß, und häufige Erscheinungen entschlafener Heiligen zeigten der ganzen heiligen Stadt die überwundene Macht des Todes an. Und so, ihr Lieben, wären wir wieder auf das süße Fest zurückgekommen, das wir heute feierten, und welches das wahre Geburtsfest der ganzen Natur und des Menschen zum ewigen Leben ist; von den Folgen dieses Tages hebt das geistige Lebensalter der Erde an, denn auch sie muß alle durchwandeln.

Nun aber, Kinder, laßt uns auch aufbrechen und nicht bis über Mitternacht weilen, denn schon fürchte ich, mancher, der uns gehört hätte, möchte sagen, wir seyen auf Gedanken gekommen, wie sie nur die Nacht entschuldigt. Ob aber dem gleich nicht so ist, wollen wir doch jetzt aufhören.

Und so brachen wir denn auf und gingen ein jeder nach Hause.

Ohngefähr um die nämliche Zeit, einige Tage oder Wochen später etwa, war ein philosophisches Buch angekommen, das bei manchem Vorzüglichen, das es enthielt, in einer ganz unverständlichen Sprache geschrieben war, und so zu sagen von Barbarei aller Art strotzte. Clara fand es auf meinem Tische, und nachdem sie eine Weile darin gelesen, sagte sie:

Warum ist es doch unmöglich, daß die jetzt Philosophirenden nicht so schreiben, wie sie zum Theil wenigstens sprechen können? Sind denn diese erschrecklichen Kunstworte durchaus nothwendig, läßt sich dasselbe gar nicht auf allgemein menschliche Weise sagen, und muß ein Buch ganz ungenießbar seyn, damit es philosophisch sey? Ich meine damit nicht die Dunkelheit, die aus der Tiefe entspringt, und die nur für solche stattfinden kann, deren Augen gewohnt sind an der Fläche wegzusehen.

I,9,87

Das Tiefste muß nach meinem Gefühl gerade das Klarste seyn; wie mir das Klarste, z.B. ein Krystall, darum weil es dieß ist, nicht näher zu kommen, sondern eher sich zu entfernen und dunkler zu seyn scheint, und ich in einen Wassertropfen wie in einen Abgrund hinuntersehen kann. Allerdings muß das Tiefe und das Trübe wohl unterschieden werden. Ein anderes ist das Tiefe, ein anderes das Trübe; ein anderes das natürlich üppige Wachsthum des gesunden Stammes, wo jeder Nebenzweig wieder Schößlinge treibt, ohne daß sie der Künstler beabsichtigt oder besonders bemerkt, ein anderes die absichtliche Ineinanderwirrung verschiedener Ingredienzen und die künstliche Verfilzung, die, wenn man sie auseinander ziehen wollte, keine anderen als todte und nichts werthe Materialien lieferte.

Auch ich, sagte ich, sehe den Philosophen lieber mit dem geselligen Kranz im Haare als mit der wissenschaftlichen Dornenkrone, wo er sich als ein wahrer abgemarterter Ecce homo dem Volke vorstellt. Ich erinnere mich eines Wortes von Pascal, der sagt[1], wenn bei vorzüglichem Inhalt eine ungezwungene natürliche Schreibart angetroffen werde, so werde man ganz außer sich gesetzt und entzückt, denn man dächte vielleicht in einem solchen Buch einen besonderen Schriftsteller zu finden, man finde aber einen Menschen. Das Tiefe verhält sich, wie sein scheinbares Gegentheil, das Erhabene, das, wenn es in die schlichtesten Worte, die auch Arbeits- und Handwerksleuten nicht unverständlich sind, gekleidet wird, desto größere Wirkung macht. Die Sprache des Volks ist wie von Ewigkeit her; die Kunstsprache der Schulen ist von gestern. Das Ewige der Sache nach, wenn es dieß ist, sucht immer zuletzt auch das Ewige dem Ausdruck nach. Und um so mehr verwundere ich mich, daß es bei der Philosophie so wenig geschieht, je allgemeiner jetzt eine gewisse Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist, indem sie für manche sogar die Stellvertreterin der Offenbarung geworden ist, und selbst ein großes Kriegeshaupt unserer Zeit, den nahen Schlachttod ahndend, nicht wie Saul den Geist der Propheten beschwört und über Unsterblichkeit fragt,

[1] Pensées diverses 41.

I,9,88

sondern die Philosophen. Selbst Frauen finden sich ja jetzt in philosophischen Hörsälen ein. Hat denn keiner z.B. eine Freundin, der er gern seine Ueberzeugungen mittheilt? Und wenn er es thut, warum kann er nicht mit der Sprache, die er zu der Geliebten, über höhere Dinge sprechend, redet, auch vor dem ganzen Volk reden?

Ich erinnere mich, sagte Clara, daß wir, als Albert noch mit uns war, oft alle zusammen Gespräche hatten, die nur aufgeschrieben werden durften, um allgemein anzuregen. Warum, sagen Sie mir, werden philosophische Gespräche nicht allgemeiner geschrieben?

Ich antwortete: Ach, Beste, darüber wäre viel zu sagen. Zu philosophischen Gesprächen, wenn sie nicht unlebendig seyn sollen, werden bestimmte Persönlichkeiten erfordert. Daran mangelt es uns zwar nicht; es fehlt uns nicht an aufgeklärten, von ganz Deutschland hochgeachteten Männern, die dasselbe edle Zutrauen auf sich setzen, das einst die Sophisten Griechenlands, auch nicht an trotzigen, ja oft sogar fast patzigen Rednern, die ein schlauer Sokrates wohl beschämen könnte; es fehlt uns leider nichts als eben der Sokrates, eine so anerkannte und doch so bestimmte Persönlichkeit. Dazu kommt, daß unsere Philosophen gewöhnlich nur durch das langwierige, weitläufige Gespräch mittelst des Drucks sich unterreden, welches fast so ist, als wenn zwei, der eine von Europa, der andere von Amerika aus mit einander Schach spielten, und wobei schwerlich ein dramatisches Leben möglich ist. Denn die Schrift und die Druckerschwärze wird, wie man zu sagen pflegt, nicht roth, um welches einigen Grundes willen schon manche die Druckkunst als eine ganz herrliche, ja wahrhaft göttliche Erfindung preisen sollten.

Um so mehr, sagte, sie, sollten die, die es verstehen, kleine Schaubühnen aufschlagen, wo sie die weitläufige Handlung ins Kurze und gleichsam auf Einen Punkt zusammengezogen lebendig vor Augen stellten.

Es käme auf den Versuch an, sagte ich. Wenn nur nicht die Nachahmung und Aufstellung bestimmter Persönlichkeiten bei uns so leicht selbst als eine Persönlichkeit aussähe, was bei den Alten nicht so der Fall war, und unter manchen Händen auch wirklich dazu werden möchte.

I,9,89

Gut denn, sagte sie, wenn die Personen nicht aus der Gegenwart genommen seyn sollen, warum nicht aus der Vergangenheit?

Doch nicht aus dem Alterthum, sagte ich, daß es wie manche griechisch genannte Tragödien ausfiele?

Nein, antwortete sie, aus der uns näheren oder aus der neueren Zeit. Welche herrlichen philosophischen Persönlichkeiten muß z.B. das fünfzehnte und sechzehnte Jahrhundert anbieten, wenn es wahr ist, was man von dem Mediceischen Hofe erzählt, welche andere vortrefflichen die uns noch näher liegende Zeit?

Wenn es nur nicht fast wieder dasselbe wäre, sagte ich, daß nämlich das philosophische Gespräch darin mehr der Komödie als der Tragödie ähnlich ist, daß es seinen Stoff mehr aus der Gegenwart als aus der Vergangenheit zu nehmen hat, wenn es nicht anders wieder kalt und bei aller aufgewandten Bemühung um Wahrheit und Lebendigkeit doch nur mühselig erscheinen soll. Der Philosoph, der etwas Rechtes aus der Wissenschaft zu sagen oder darzustellen hat, wird sich nicht bemühen, entfernten Eigenthümlichkeiten so nachzuforschen, als es nöthig wäre, um sie wahrscheinlich darzustellen. Hat doch, für mich wenigstens, schon die strenge Beobachtung der Sprach- und Kleidungsweise und anderer Formen einer früheren Zeit etwas der natürlichen Freiheit des Kunstwerks Widerstrebendes; wie viel mehr muß, was als Gespräch lebendig auf uns wirken soll, aus der Gegenwart genommen werden, oder doch einmal genommen worden seyn.

Gut denn, sagte sie, wenn nicht die Vergangenheit den Stoff darbieten soll, und die umgebende Wirklichkeit zwar ihn zum Theil darbieten könnte, dagegen aber wieder Bedenklichkeiten stattfinden, so gibt es doch noch ein Mittleres.

Und welches denn? fragte ich.

Daß Gespräche der Eigenthümlichkeit unserer Zeit gemäß ersonnen werden, gleichsam aus der Gegenwart herausgeschnitten, ohne doch bestimmte Personen nachahmend aufzustellen, Gespräche, wie sie jetzt gehalten werden können, und dergleichen manche ohne Zweifel wirklich gehalten werden. Ich wiederhole nochmals die Frage: warum könnten nicht

I,9,90

Gespräche, wie wir unter uns sie zu halten pflegen, erdacht, oder wirklich so gehalten, aufgeschrieben werden?

O Beste, sagte ich, wer vermöchte denn wohl eine solche Clara ganz so, wie wir sie jetzt vor uns sehen, mit aller Anmuth und Zartheit der Rede, der ganzen Lieblichkeit überraschender Wendungen, dem beseelten redenden Spiel der sanftesten Mienen darzustellen? Ich wenigstens vermöchte es nicht. Und dann doch nicht wie vom Himmel gefallen dürfte das Gespräch dastehen, sondern natürlich würde ein jeder auch verlangen, von den Umgebungen und Verhältnissen so viel zu wissen, daß er sie sich als wirkliche Person vorstellen könnte.

Nun, sagte sie lächelnd, mir scheint doch, um auch dieß hinzuzuthun, und ein Gespräch, dem unserigen ähnlich, auch historisch zu begründen, würde eben keine außerordentliche Erfindungskraft erfordert.

Das ist es eben, sagte ich. Wie würde man dem, der solche Gespräche bekannt machen wollte, mit Bitterkeit den Mangel und die Geringfügigkeit der Erfindung vorwerfen, schon darum, weil die wenigsten bedächten, daß das Aeußere hier ganz untergeordnet seyn und die Erfindung eigentlich auf das Innere gehen müsse. Und spränge im Gegentheil die Zuthat des Historischen nur einigermaßen ins Auge, so höre ich schon, wie gerufen wird: seht doch, welche Zwittergeburt von Roman und philosophischem Gespräch, ob ich gleich einige mit Recht geschätzte Romane kenne, die, wenn sie etwa moralische Gespräche überschrieben wären, den Titel nicht durch den Inhalt beschämen würden.

Und was wäre denn, sagte sie, am Ende an jener Zusammenstellung Arges? Neigt sich der Roman nicht wirklich in seinem zwischen Dramatischem und Epischem schwebenden Leben sehr zum Dialogischen hin? So daß es gerade noch die Frage wäre, ob irgend eine Form dem philosophischen Gespräch für unsere Zeit näher liegt als eben diese.

Ich weiß nicht, sagte ich, aber der Roman widerspricht seiner Natur nach der Einheit der Zeit und der Handlung, im philosophischen Gespräche dagegen scheint mir diese gerade so wesentlich wie im Trauerspiele, weil dort alles so ganz innerlich vorgeht, wegen des engen

I,9,91

Gedankenzusammenhangs gleichsam auf der Stelle, ohne sich von dem einmal eingenommenen Orte wegzubewegen, entschieden werden muß.

Ohne Zweifel, sagte sie lächelnd, damit der zarte flüchtige, oft auf bloß augenblicklichen Wendungen beruhende Gedankenzusammenhang nicht verklinge?

Freilich, sagte ich.

Nun, sprach sie weiter, dieser Einwurf scheint mir noch von allen der bedeutendste; aber er könnte ja entweder vermieden werden in der Ausführung, oder die im gewöhnlichen Sinn verletzte Einheit in einer höheren wiederhergestellt werden.

Da müßte man zusehen, sagte ich, die Probe machen, denn die Eigensinnigkeiten einer jeden Kunstform lernt man nur in der Ausübung kennen.

Es sey damit, wie es wolle, fuhr sie fort, so fühle ich lebhaft das Wohlthätige, was eine solche Darstellung philosophischer Ansichten für unsere Zeit haben könnte, die im Ganzen doch so sehr nach Wissenschaft verlangt. Es wird so viel über den Unfug geklagt, der mit philosophischen Systemen und Theorien getrieben wird; sollte er nicht hauptsächlich in dem Gebrauch der Kunstsprache seinen Grund haben?

Es ist wahr, antwortete ich, die Kunstwörter kann, wie man jederzeit gesehen hat, auch ein im übrigen geistloser Kopf nachreden, und sie, wenngleich auf eine thörichte und läppische, doch auf eigne Art wieder zusammenstellen.

Wer aber, sagte sie, die Sache in einem gemüthlichen und äußerlich-kunstlosen Gespräch darstellen kann, der muß sie wirklich innehaben, sie durchdringen und von ihr ganz durchdrungen seyn. Ueberhaupt, setzte sie hinzu, halte ich nichts von dem Philosophen, der seine Grundansicht, nicht jedem menschlich-gebildeten Wesen, ja erforderlichen Falls einem nur wohlbegabten und gutgearteten Kinde begreiflich machen könnte. Und wo soll es hinaus mit dieser jetzigen Trennung der Gelehrten und des Volks? Wahrlich, ich sehe die Zeit kommen, wo das Volk, das so immer unwissender in den höchsten Sachen werden muß, aufsteht und sie zur Rede setzt und sagt: Ihr sollt das Salz eurer Nation seyn;

I,9,92

warum salzt Ihr uns denn nicht? Gebt uns wieder die Feuertaufe des Geistes; wir fühlen, daß wir sie nöthig haben und weit genug zurückgekommen sind.

Und so sprachen wir noch manches über dieses Verhältniß, theils gleich damals, theils auch später.

Noch auf der Grenze von Winter und Frühling wurde ein schöner Tag gewählt, um nach der alten Waldkapelle hinaufzusteigen.

Auf dem Wege erzählte Clara: die Fischer haben ihr gestern gesagt, der See zeigt einen gewissen Frühling an, das regellose Steigen und Fallen des Wassers lasse nach, auch hätten die Wasservögel sich gezeigt, die mit dem Winter verschwinden. Ich habe mich, fuhr sie fort, den ganzen Winter nach dem Anblick des Sees gesehnt. Wir sprachen so oft und manches vom Geisterleben, und immer stand mir dabei das Bild des Sees vor Augen. Gewiß nicht umsonst haben die Alten den Sitz der Seligen auf Seeumflossene Inseln verlegt.

Diese Verbindung der Gedanken scheint sehr natürlich, sagte der Arzt. Der Fluß ist mehr ein Bild des wirklichen Lebens, er zieht unsere Einbildungskraft mit sich in ungemessene Weiten wie in eine ferne Zukunft. Der See ist ein Bild der Vergangenheit, der ewigen Stille und Abgeschlossenheit.

Ich gestehe, fuhr sie fort, Ihre Reden haben doch noch einen unbefriedigten Wunsch in mir zurückgelassen.

Und welchen? fragte ich.

Soll ich es sagen? antwortete sie. Sie sprachen so oft von Oertern und Gegenden im Unsichtbaren, auch von Mittelörtern zwischen dieser uns sichtbaren Welt und der eigentlich unsichtbaren, dann aber auch von einem obersten Ort, wohin die wenigsten gleich nach dem Tode gelangen. Nun von diesem Ort, vom wahren eigentlichen Himmel möchten wir uns so gern allerwenigstens einige Begriffe bilden; oder woher sonst die Begierde, mit der alles aufgenommen wird, auch wenn es noch so sehr den Schein der Täuschung hat, was uns hierüber etwas aufschließen zu können scheint?

I,9,93

Und ja schon das, daß Sie jenen Aufenthalt einen Ort nennen, enthält viel Räthselhaftes. Können Geister auch in einem Ort seyn?

Ja wohl, antwortete ich, gehört dieß zum Allerräthselhaftesten, denn es gründet sich auf das

Geheimnißvolle des Orts und des Raums überhaupt, dem ich mich nun einmal nicht enthalten kann etwas Wirkliches zum Grunde zu legen. Betrachten Sie doch aber die Sache nur so, daß wir wie alle geschaffenen Wesen wohl ewig nicht für uns selbst seyn können, also in einem anderen begriffen seyn müssen, das auch die anderen Wesen umfaßt, und nennen Sie dann dieses den Ort, wie ja viele auch gesagt, Gott selbst sey der Himmel und Ort der Geister, oder seine Herrlichkeit sey es.

Wenigstens, sagte sie hierauf, kommt mir nach Ihren Reden als eine fast kindische Vorstellung die Einbildung vor, womit manche sich unterhalten, die ihren künftigen Aufenthalt oder gar ihren Himmel auf einem der unzähligen Sterne über uns suchen.

Und doch, sagte ich, würde es uns auch für jene höheren Fragen nicht wenig fördern, wenn wir von der Sternenwelt außer unserer Erde größere Gewißheit hätten, denn auch hier können unsere Gedanken mit Sicherheit nur vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigen, und wie vermöchten wir über die Geisterwelt etwas zu bestimmen, ehe wir die Grenze der sichtbaren erkannt?

Diese Folge ist mir nicht ganz deutlich, sagte der Arzt; denn die Grenze zu kennen, ist uns wichtig bei Dingen, welche ineinander verfließen; bei ganz entgegengesetzten aber scheint sie gleichgültig.

Eben dieß, antwortete ich, habe ich schon sonst bezweifelt und bezweifle es in diesem Augenblick aufs neue, daß die Natur und Geisterwelt in der Wirklichkeit so entgegengesetzt seyen, als sie es dem Begriff nach sind. Denn zuvörderst die Geisterwelt ist doch zum mindesten eine ebenso reale Welt als diese sichtbare hier; oder sollten wir sie für eine bloße Gedankenwelt halten?

Mit nichten, antwortete er.

Den meisten freilich, sagte ich, ist es gewöhnlich, das Geistige für weniger wirklich, als das Körperliche zu halten; und doch zeigt schon diese

I,9,94

untergeordnete Natur, deren Zeuge und Beobachter wir sind, so viel Geistiges, das in keinem Grad weniger reell und physisch ist, als das insgemein so genannte. Und auch das haben wir doch behauptet, daß dem Geistigen etwas Physisches nach dem Tode folge.

Freilich, sagte er.

Muß also nicht, fuhr ich fort, jene andere oder geistige Welt in ihrer Art ebenso physisch seyn, als diese gegenwärtige physische Welt in ihrer Art auch geistig ist?

Clara schien hoch erfreut über diese Rede und fragte mich, warum ich das nicht gleich im ersten Gespräch so gesagt hätte.

Es ist ja nur gut, sagte ich, indem es Sie nun doppelt zu erfreuen scheint, und doch lag es ja in unserem damaligen Gedanken schon.

Sie bat nun mit großer Lebhaftigkeit, daß ich also sagen sollte, was ich in jener andern Welt Physisches annehme.

Ich sagte: Sobald Sie oder irgend ein Freund die Unwissenheit über diesen sichtbaren Himmel von mir hinwegnehmen, will ich versuchen meine Geistesaugen nach dem Unsichtbaren zu wenden.

Und doch, sagte sie, scheint ja jene Unwissenheit nicht so groß; denn keine Wissenschaft wird ja so allgemein gepriesen, von Kennern und Nichtkennern, wegen ihrer Gewißheit und Größe als eben die Astronomie.

Vielleicht, sagte ich, liegt die Schuld auch nicht an dieser Wissenschaft, sondern eben an mir. Ich habe leider wie der Künstler ein gewisses Urbild in meinem Kopfe, nach dem sich meine Zustimmung richtet. Trifft etwas mit ihm überein, so stimme ich bei, wenn es auch äußerlich noch so unglaublich scheinen sollte. Verwirft aber jenes innere Urbild die Sache, so kann ich sie nicht glauben, und wenn sie äußerlich auch noch so glaublich, ja, wie man zu reden pflegt, streng bewiesen wäre. So geht es mir eben auch mit jener Wissenschaft. Denn was die Gestirnlehrer von dem Weltbau im Ganzen gefunden haben wollen, das hat für mich nicht die mindeste innere Wahrscheinlichkeit, und was mir innerlich wahrscheinlich wäre,

das hat noch keiner gefunden.

So sollten Sie, sprach Clara, doch dieses mittheilen, was Ihnen wahrscheinlich ist im eignen Gefühl und unwahrscheinlich im Angenommenen.

I,9,95

Wir sind hier unter uns, sagte ich, und so könnt' ichs wohl versuchen, aber nicht jetzt, sondern wenn wir oben sind.

Wir waren eben auf dem Punkt angekommen, von wo zuerst der ganze See übersehen werden konnte. Es war ein entzückender Anblick. Keine Luft bewegte sich, der blaue Himmel hing mit den wenigen zarten Wölkchen unbeweglich über dem See und spiegelte sich in ihm; das Wasser schlug, nur durch seine eigne Kraft bewegt, in sanften Wellen an die Ufer; eine Menge Vögel schwebte hin und her über die Fläche und schien an ihrem eignen Bild Freude zu haben, manche schienen es ergreifen zu wollen und machten sich Kopf und Flügel naß. Die Insel stand mit zartem Hoffnungsgrün wie mit einem Teppich umzogen; einzelne Gesträuche über den Gräbern und in der Mitte waren mit Laub bedeckt. Auf Bergen und in Thälern keimte das junge Gras; sogar die zarten Bäume hingen voll grüner Knospen; nur die alten, mächtigen Bäume, die Eichen, Buchen und andere hielten noch Stand gegen den Frühling und ragten vor und hinter uns noch in ihrer kahlen winterlichen Gestalt über die anderen hervor. Wir weideten uns lange an dem schönen Anblick der auflebenden Gegend, und zogen dann langsam über die Waldwiese bis zur alten Kapelle, in der wir nicht lange verweilten, weil sie noch ganz kalt und feucht war. Wir stiegen dann vollends bis zum Rande des Waldes hinauf und ließen uns in der Laube nieder, Clara im Grund, der Gegend gegenüber, wir aber zu den Seiten, und die Kinder zerstreuten sich da und dorthin, in der Meinung Veilchen zu finden. Wie wir nun ausgeruht hatten und der Arzt von neuem ansetzte, daß ich mein Wort lösen sollte, sagte ich:

So will ich denn mit einem Bekenntniß oder einer Erzählung von mir selbst anfangen. Ich hatte nämlich in der frühen Jugend die Gewohnheit, alles ganz wörtlich zu verstehen. So glaubte ich also, wenn man von der Sonne und den anderen selbstleuchtenden Sternen sagte, sie seyen über uns, daß sie wirklich an einem höheren und viel herrlicheren Ort wären als unsere Erde. Ebenso wenn von Gott gesagt wurde, er sey in der Höhe, oder von den Seelen der Frommen, sie seyen bei Gott im Himmel, nahm ich dieß ganz buchstäblich. Nachher, wie ich heranwuchs,

I,9,96

belehrte man mich eines Besseren. Man sagte mir, oben und unten seyen bloß Beziehungs-Begriffe, und von der Sonne sey viel richtiger zu sagen, sie sey unter als über uns, indem wir in der That ebenso gegen sie fallen und beständig gezogen werden wie gegen die Erde. Von den anderen Sternen könne aber wenigstens ebenso gut gesagt werden, sie seyen unter als über uns. Es sey überall nichts als eine unermeßliche Tiefe und im Grunde bloßes Unten. Ein Himmel aber als ein höherer und vortrefflicher Ort sey gar nicht vorhanden, sondern überall seyen nichts wie Erden, die ihr Unten wieder in einer der unserigen ähnlichen Sonne haben, und auch diese Sonnen seyen wahrscheinlich wieder schwer gegen einen noch größeren Körper, und so gehe es immer mehr in die Tiefe und in einen ganz unermeßlichen Abgrund hinein, aber immer nach unten, wobei mir für mein Theil ganz schwindlich wurde, besonders über die unmenschlichen Zahlen und die unglaublichen Massen. Verstanden hatte ich nun wohl (denn es ist nicht schwer zu verstehen), daß sich die alltäglichen Begriffe von oben und unten nach der Richtung der Schwere bestimmen, aber ich konnte darum doch nicht aufhören an ein wahres Oben und Unten zu glauben. Einmal war ich Zuhörer bei einem Streit, wo zwei gegeneinander behaupteten, der eine, daß die

Welt im Raume endlos ausgedehnt sey, der andere, daß sie irgendwo aufhöre; jener aber trug nach der Meinung der Zuhörenden den völligen Sieg davon, der andere aber ging beschämt und niedergeschlagen mit mir hinweg. Unterwegs nun suchte ich ihn aufzurichten, indem ich sagte, er habe gegen jene Behauptung verlieren müssen ohne seine Schuld: denn wenn man einmal wie sie beide eine völlige Gleichgültigkeit des Universums nach allen Seiten und in alle Weite annehme, so sey kein Grund irgendwo aufzuhören; es sey dann wirklich vernünftiger zu sagen, das gehe so fort ins Endlose. Die Pflanze, wenn sie nicht zur Blume sich steigerte, und nicht etwa von außen gehemmt würde, was aber bei dem Weltall nicht denkbar sey, würde ins Endlose fortwachsen. Alles Lebendige könne nur geschlossen werden durch ein bedeutendes Ende, und so würde ich behaupten, daß der Kopf am Menschen das Oben sey, wenn er auch nicht aufrecht ginge, und überhaupt

I,9,97

ein wahres Oben und Unten überall annehmen, ebenso wie ein wahres Rechtes und Linkes, und Hinten und Vorn. Das Geschlossene sey aber überhaupt vortrefflicher und herrlicher als das Endlose, ja in der Kunst das Siegel der Vollendung. Das Weltall aber sey das Allervortrefflichste, nicht nur an sich, sondern auch als das Werk eines göttlichen Künstlers betrachtet, und ich frage ihn selbst, ob er nicht besser gethan hätte, die Sache von dieser Seite anzugreifen, als mit allgemeinen Begriffen, und ob er nicht seinem Gegner die Frage hätte vorlegen sollen, was vollkommener sey, eine endlose Reihe von Welten, ein ewiger Cirkel von Wesen ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, oder wenn auch das Weltall auf etwas Bestimmtes, Vollkommenes hinauslaufe. Das leuchtete denn ihm sehr ein, und er führte es noch weiter nach seiner Art aus, indem er sagte, von einem so geschlossenen Ganzen lasse sich dann auch nicht sagen, daß es einen Raum außer sich lasse; denn wie eine Bildsäule z.B. ihren Raum in sich selbst habe, so daß nach dem Außer-ihr (wenn es schon da sey) gar nicht gefragt werde, so habe das Weltall als das alles befassende Kunstwerk nur in sich einen Raum; nach einem außer ihm könne aber gar nicht gefragt werden. Ich aber wurde nun vollends bestärkt in meinem Glauben, ich nahm wieder ein wahrhaftes Oben und Unten an, und bemühte mich zuerst die tödtliche Einförmigkeit, die durch die Gelehrsamkeit in die Welt gekommen war, wieder hinauszuschaffen. Vor allen Dingen zweifelte ich, ob die irdische Schwere, die durch eine kecke Muthmaßung über den ganzen Weltbau ausgebreitet wurde, außer einem gewissen Umkreis wirksam sey. Zwar die Kraft, aus der sie herstammt, schien mir immer allgemein, göttlich und ewig, ihr Verhältniß aber zu den irdischen Körpern weder ein allgemeines noch nothwendiges zu seyn, und der Schluß von unserer Erde auf die Sonnen ein beispielloser und in keiner andern Sache erlaubter. Statt des Einen Verhältnisses der Schwere also, dem die Sonnen und auch wieder die Sonnen der Sonnen unterworfen seyn sollten, dachte ich mir eine große Mannichfaltigkeit anderer, und freute mich nicht wenig, als die Beobachtung Doppelsterne zeigte, die sich wechselseitig umeinander, nicht aber um einen dritten bewegen, Figuren

I,9,98

von Stern-Ganzen, die sich mit dem Daseyn eines Mittelpunkts nicht vertragen, z.B. fächerartig ausgebreitete Ganze, zusammenfließende Lichtmassen. Denn weil ich es für unmöglich hielt, daß die innere oder geistige Natur von jeher so von dieser äußeren getrennt gewesen, als es uns jetzt vorkommt, so nahm ich an, daß alles durch Scheidung und Vertheilung der Kräfte aus einem göttlichen Chaos so geworden sey. Wenn also nach einer Seite des Weltalls die Grobheit des Körperlichen zugenommen und endlich nothwendig ihr Aeußerstes erreicht habe, so müsse nach der anderen Seite ebenso das rein Dämonische, Geistige vorherrschend geworden und auch in dieser Richtung ein Aeußerstes erreicht

worden seyn, von dem aus ein Uebergang ins rein Geistige stattfinde. Nur so sey das Weltall nach beiden Richtungen wirklich geschlossen. Werde aber außerdem angenommen, wofür so viele Gründe vorhanden seyen, daß erst durch eine später eingetretene Verderbniß ein Theil des Weltalls ganz von der geistigen Natur getrennt worden: so sey nur desto nothwendiger anzunehmen, daß, um diesen Theil nicht ganz versinken zu lassen, und ihn zugleich als Stoff für höhere Zwecke zu benutzen, durch einen neuen Scheidungsproceß dem nun erstorbenen das annoch Lebendige und Geistige entgegengesetzt, und so ein neuer Entwicklungsgang eingeleitet worden sey, durch welchen selbst aus dem verdorbenen Element noch immer himmlische Früchte erzeugt werden. Gerade dadurch also, daß in einem Theil des Universums die Macht des Aeußeren überhand genommen und das Innere ganz zurückgedrängt habe, sey der andere Theil desto freier, reiner und unvermischter zurückgeblieben, so daß erst zwei Welten geworden, da nach der anfänglichen göttlichen Bestimmung nur Eine seyn sollte, und wir jetzt in diese andere und reinere Welt durch den Tod übergehen müssen. Diesen Ort also des Reinen, Lauteren und Gesunden nannte ich den Himmel, und scheute mich nun nicht mehr, an einen, zwar nicht dem leeren Raum nach, der gegen alle Seiten gleichgültig sich ausdehnt, aber doch an einen der Natur und Beschaffenheit nach obern Ort zu glauben, und dagegen unsere Erde als einen Theil der untersten Gegend zu halten, in der wir, recht so wie es Sokrates ausdrückt, gleich als auf dem Grund des

I,9,99

Meers wohnen, wo alles von dem salzigen Naß angefressen und aufgelockert ist, und nichts oder nur höchst weniges rein und unverdorben angetroffen wird. Von dem Himmel aber nahm ich an, daß, so wie es die Natur des ganz von der Aeußerlichkeit Ergriffenen ist, aus einem bestimmten Raum nicht frei heraustreten zu können, und weder selbst anderem durchdringlich zu seyn noch anderes zu durchdringen, der Himmel im Gegentheil alles durchdringend und seiner Natur nach allgegenwärtig seyn müsse. Und weil dem Himmel sowohl als der Erde die Erinnerung ihres ursprünglichen Einsseyns, und wie sie im Grunde zusammengehören, geblieben sey, so suche eins das andere; der Himmel insbesondere aber strebe, aus der Erde so viel möglich das ihm Aehnliche zu ziehen, und rufe die aus dem Irdischen geläuterten Seelen im Tode zu sich. Unzählig seyen die Beispiele einer Herüberwirkung des Himmlischen in das Irdische, so daß in der That auch jetzt schon alles irdischen Lebens Kraft und Schönheit nur durch den Himmel bestehe. - So also kam ich dazu jene geistige Welt, unbeschadet ihres Gegensatzes gegen die sichtbare, von ihr doch nur als die andere Seite, beide aber als ursprünglich zusammengehörig, und daher nicht so getrennt anzunehmen, als von den meisten zu geschehen pflegt. Ueberhaupt war mir die vollkommene Weltlichkeit des Himmels klar geworden, daß er nämlich ein ebenso mannichfaltiges, ja noch mannichfaltigeres Ganze als dieses sichtbare sey, ein All von unermeßlicher Fülle der Gegenstände und Verhältnisse, worin viele Stätten und Wohnungen sich befinden. Ja ich nahm sogar eine gewisse Aehnlichkeit beider Welten in Ansehung des Grundstoffs an. Denn das alles, was in der sichtbaren Welt auf eine unkräftige, leidende, körperliche Art sey, müsse in der unsichtbaren thätig, kräftig und geistig vorhanden seyn. Ich machte auch folgenden Schluß. Was ist es denn, was auch in dem Sinnlichsten uns entzückt? Ist es nicht gerade das Geistige? Denn das unthätige Körperliche muß ja in Bezug auf die höheren Fühlorgane ganz wirkungslos seyn. Was die feinere Scheidekunst unserer Sinne an den Dingen entdeckt, wirkt es nicht als flüchtiges, unfaßliches Wesen auf uns ein? Kann es eine geistigere Entzückung geben, als in die uns Musik versetzt?

I,9,100

Das Zarteste in allem ist göttlich. Wenn also das Göttliche und Geistige recht eigentlich in jener Welt

einheimisch und zu Hause ist, so muß etwas Aehnliches von dem, was uns hier durch das Mittel der Sinne geistig rührt, auch dort angetroffen werden, und zwar der feinste Auszug, gleichsam die Würze und der Duft davon. Denn dort werden wir mit dem Wesen der Dinge zu thun haben, und nicht erst aus der groben Umgebung das Zarte abzuscheiden brauchen. Dort muß aller Geschmack Wohlgeschmack, jeder Laut Wohllaut, die Sprache selbst Musik und mit Einem Wort alles voll Einklang seyn, besonders aber jene alles andere übertreffende Harmonie, die nur der gleichen Stimmung zweier Herzen entspringt, viel inniger und reiner genossen werden. Denn auch das schien mir nun ganz unbegreiflich, wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem gesellt werde, nämlich innerlich Gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem in ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganz äußerlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwicklungen der Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerstätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet eine oft verwilderte und erniedrigte Welt um sich, die selbst das himmlisch Reine und Schöne zum Häßlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Aeußere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Aeußeren erliegt, dort muß alles nach seinem inneren Werth und Gehalt sich Verwandte sich anziehen und nicht in zerstörlicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben. Und das Mitgefühl, das schon hier eine himmlische Erscheinung, aber schwach und vielfach getrübt in seinen Aeußerungen ist, muß dort einen ganz andern Grad der Innigkeit erlangen, wie wir hier schon bemerken, daß Körper, in einen geistigeren Zustand versetzt, ihre Verwandtschaften gegeneinander inniger empfinden, oder oft, wir ich mir habe erzählen

I,9,101

lassen, zwischen Personen, die der nämliche Arzt zum Hellsehen gebracht hat, eine rührende Mitleidenschaft eintritt, daß, was die eine empfindet, auch die andere empfindet, als widerführe es ihr selbst, und Lust und Schmerz gleich getheilt werden. Und auch was die Aeußerung dieses Mitgefühls betrifft, zweifle ich nicht, daß sie viel vollkommener sey, als sie hier möglich ist. Denn auch die Sprache enthält ein geistiges Wesen und ein körperliches Element. Das Körperliche aber ist wie alles beschränkt und wie todt gegen das Geistige, auch allerwärts verschieden und gegenseitig undurchdringlich. Wunderbare Fälle gibt es, wo auch die Körper diese Eigenschaft gegeneinander zu verlieren scheinen: so werden gewisse sonderbare, aber nicht wohl zu leugnende Fälle erzählt, daß Menschen in Zuständen von Entzückung Sprachen, deren sie zuvor unkundig gewesen, verständlich geworden, ja daß sie, wie einst die Apostel, in anderen Zungen geredet. Hieraus würde folgen, daß noch in allen Sprachen, besonders aber den ursprünglichen, etwas von der Lauterkeit des anfänglichen Elements angetroffen werde. In der Geisterwelt aber, wohin nur das völlig Entbundene und freie Körperliche uns folgt, muß die wahre allgemeine Sprache gesprochen und können nur die Wörter gehört werden, die mit den Wesenheiten oder Urbildern der Dinge selbst Eines sind. Denn jedes Ding trägt in sich ein lebendiges Wort als Band des Selbst- und Mitlautenden, das sein Herz und Inneres ist. Aber die Sprache wird dort nicht ein Bedürfniß der Mittheilung seyn, wie hier, noch ein Mittel, sein Inneres, anstatt es zu offenbaren, zu verbergen, sondern, wie es schon hier, obschon sehr eingeschränkt, Mittheilungen ohne Zeichen, durch einen unsichtbaren, aber doch vielleicht physischen Einfluß gibt, so wird diese Mittheilungsart dort ganz vollkommen und zur höchsten Freiheit gelangt seyn, so daß ich nicht zweifle, es werde auch jener göttliche Jüngling, der die Verklärung des Herrn malend selber verklärt hinwegschied, dort zur Darstellung nicht Stein, noch Holz, noch färbender Stoffe bedürfen, sondern durch unmittelbare Erweckung die Vorstellung der Urbilder hervorbringen, von denen er uns hier nur die Bilder zu zeigen vermochte. Und so ließe sich wohl noch vieles andere Herrliche von dort weissagen,

I,9,102

nicht durch willkürliche Erdichtung, sondern als Folge richtiger zu Grund gelegter Begriffe, obgleich das meiste davon den hier Lebenden unglaublich vorkommen würde, wie daraus zu schließen ist, daß viele die Todten beweinen, nicht allein um ihrer selbst wegen, indem sie nun von denen verlassen sind, die ihnen im Leben über alles lieb gewesen, als auch um dieser willen, als ob sie nun vieler Freuden beraubt wären, die sie hier hätten genießen können. Ich aber werde mich nie überreden können, daß irgend etwas Vortreffliches, dessen Genuß auch das jetzige untergeordnete Leben bot, dort nicht noch viel herrlicher und reiner angetroffen werde, und daß das künftige Leben, weit entfernt für die Guten das bessere zu seyn, vielmehr das geringere und schlechtere wäre. Ist es anders wahr, daß allem Sinnlichen etwas Geistiges zu Grunde liegt, das das eigentlich Treffliche in ihm ist, so muß dieses ja nothwendig bleiben, so daß ich sogar den Tod nicht, wie man zu reden pflegt, für einen tödtlichen Sprung halten kann und, die Wahrheit zu sagen, nicht einmal für einen Uebergang in den geistigen Zustand schlechthin, sondern nur in einen weit geistigeren.

Während dieser Rede hatten wir ein Weib wahrgenommen, das unter den Bäumen unten an der Kirche umherging und den Opferkasten zu suchen schien, in den wir sie hernach etwas werfen sahen. Jetzt kam sie gegen uns herauf, blieb aber, wie sie auf der Hälfte des Wegs uns ansichtig wurde, stehen, und schien unschlüssig, ob sie nicht umkehren sollte. Sie faßte sich aber und kam herauf: ich erkannte sie für die Frau eines Krämers aus einem anderen drei Stunden entfernten Städtchen. Als sie uns grüßte, fragte ich sie, was sie hierher geführt; sie wollte aber mit der Sprache nicht heraus, bis ich ihr sagte, daß ich wohl bemerkt, wie sie hier unten geopfert habe und also irgend ein Anliegen haben müsse. Ach nein, antwortete sie hierauf, ich will es Ihnen nur gerade bekennen, ich weiß, daß Sie ein mildgesinnter Herr sind und den Herzen nicht Gewalt thun. Voriges Neujahr fiel mein jüngstes Kind, ein Knabe, den mein Mann vor allen seinen Kindern lieb hat, in ein hitziges Fieber, das immer gefährlicher wurde. Der Vater war gerade auf der Messe abwesend und ich in tödtlicher Angst.

I,9,103

Ach, sagte ich, sollte ich das liebste Kind verlieren, und zwar da ich allein bin. Wie soll ich den Vater empfangen, wie ihm mit der Botschaft entgegengehen: wird er nicht vielleicht glauben, es sey etwas versäumt worden und sich doppelt grämen. Wie ich nun so jammerte, nahm mich ein Nachbar bei Seite und sagte mir: Ich will ihr etwas im Vertrauen mittheilen, thu' sie dem heil. Walderich zu. . . . ein Gelübde, der hat schon viele erhört und wahre Wunder gethan; zugleich erzählte er mir eine Menge Geschichten, und daß ihm selbst einmal in großer Noth so geholfen worden sey. Ich sagte zu ihm: Wo denkt Er hin, ich ein evangelisch Weib sollte zu einem katholischen Heiligen ein Gelübde thun? Gott wird mir auch ohne das helfen, wenn er will. Indeß blieb mir die Sache doch im Sinn, besonders da er mir erzählte, daß eine Menge evangelischer Leute aus der ganzen Gegend ebenso wie die katholischen ihr Zutrauen auf den heil. Walderich setze; weil seine Kapelle seit uralten Zeiten da gestanden und die erste in der Gegend gewesen sey, haben sie es sich nicht nehmen lassen, und alljährlich falle ein groß Opfer in der Kirche, obgleich die Evangelischen sie eingehen lassen und nur noch ein paar male des Sommers Gottesdienst darin halten. Ich blieb aber immer standhaft, obgleich der Mann auch noch andere Leute brachte, die mich dazu aufforderten, und einer sogar sagte: Versäume sie es ja nicht; sie macht sich große Verantwortung; ihr Mann, wenn er hier wäre, würde es gewiß selber thun; was mir sehr aufs Herz fiel. Endlich kam der schreckliche Abend, wo mir der Doktor sagte, er sey nun das letztemal da gewesen, und ich solle gefaßt seyn, diese Nacht sterbe das Kind. Jetzt war ich ganz verlassen, und wie es mit dem

Kinde zusehends immer schlechter wurde, und gar keine Hülfe mehr schien, da wurde ich überwältigt, und that ein innerlich herzlich innig Gelübde eines großen Opfers zum heil. Walderich, wenn er mir helfen wollte in meiner Noth. Und sehen Sie, fuhr sie fort, es war keine halbe Stunde vergangen, so fiel das Kind in einen sanften Schlaf und schlief immer fort bis an den Morgen, wo ich es dem Doktor sagen ließ. Der kam ganz verwundert, daß das Kind noch lebe, untersuchte es, wie es aufwachte, und sagte, daß es nun gerettet sey; das sey aber

I,9,104

ein wahres Wunder, so sprach er, ohne von meinem Gelübde zu wissen. Nach einigen Tagen kam mein Mann, der sich nicht weniger als ich erfreute, und gleich seinen ganzen Jahresgewinn hingab und noch mehr, um das Versprochene zu erfüllen. Nun bin ich heute unten im Städtchen gewesen, um bei einem andern Krämer, der meinem Mann noch schuldig war, einen Theil des Gelds abzuholen und gehe jetzt über den Berg nach Hause.

Ich sagte zu ihr: Nun sicher hat ihr Gott geholfen, denn er siehet das Herz an. Gehe sie getrost nach Hause und grüße sie ihren Mann und ihre Kinder.

Die Erzählung hatte uns alle wunderbar gerührt, so daß wir noch eine Weile still sitzen blieben, ehe wir aufbrachen. Wie erfreulich ist es, sagte ich im Weggehen, zu dieser Zeit nur irgend einen Glauben zu finden. Denn weil zu allem Glauben gehört, zum Kleinsten wie zum Größten, so ist es bei dem Mangel desselben nothwendig, daß unsere Angelegenheiten immer mehr zurückgehen.

Sollte nicht aber wirklich, sagte Clara hierauf, anzunehmen seyn, daß Geister, denen lange Zeit an bestimmten Orten eine gewisse Verehrung erzeigt wird, durch die Magie dieses Glaubens wirklich Schutzgeister solche Gegenden werden? Ist es nicht natürlich, daß diejenigen, welche zuerst in diese Wälder das Licht des Glaubens brachten, die diese Hügel mit Wein, diese Thäler mit Korn bepflanzt, und so die Urheber eines menschlicheren Lebens in zuvor wilden und fast unzugänglichen Gegenden geworden sind, daß diese, sage ich, auch einen fortwährenden Antheil an den Schicksalen der Länder und Völker nehmen, die durch sie gebaut und zu Einem Glauben vereinigt worden sind? Vergessen wohl Väter im Himmel ihre Kinder auf Erden? und jene, sind sie nicht wahre geistige Väter? Mich wenigstens rührt der Anblick eines Volks, das noch einen Schutzheiligen hat, an den es in allgemeiner Noth sich wenden, von dem es Hülfe und Trost erwarten kann.

Ein eignes Geheimniß, sagte der Arzt, liegt auch in der Oertlichkeit verborgen. Gewisse Lehrmeinungen, besondere Ansichten der Welt

I,9,105

und der Dinge sind seit Menschen Gedenken einheimisch in bestimmten Gegenden, und nicht nur in großen Ländermassen, wie im Orient, sondern in kleinen Landstrichen mitten unter der Masse anders Gesinnter. Aber auch jenes höhere Organ, das in diesem Leben sonst nur als vorübergehende Erscheinung auftritt, ist beständiger in manchen Gegenden, und wieder nicht bloß in größeren Reichen, wie das sogenannte andere Gesicht in den schottischen Hochländern, sondern , wie ich aus Erfahrung weiß, in ganz kleinen Bezirken. Waren nicht auch die Orakel der Alten an gewisse Gegenden, ja an bestimmte Plätze gebunden, und sollten wir nicht hieraus den allgemeinen Schluß ziehen, daß das Oertliche in Bezug auf das Höhere keineswegs so ganz gleichgültig ist, als insgemein angenommen wird? Ja empfinden wir nicht in jeder Landschaft eine gewisse geistige Gegenwart, die uns in der einen anzieht, in der andern zurückstößt? Das Nämliche gilt auch von einzelnen Zeiträumen.

Wie würden wir überhaupt, sagte ich, oft uns verwundern, wenn wir, nicht gewohnt bloß das

Aeußerliche der Begebenheiten zu betrachten, bemerkten, daß die Umstände, welche wir für Ursachen gehalten haben, bloß Mittel und Bedingungen waren, daß, während wir es vielleicht am wenigsten dachten, Geister um uns geschäftig waren, die, je nachdem wir dem einen oder anderen folgten, uns zu Glück oder Unglück hinleiteten.

Warum aber geschieht es so selten, sagte Clara, und scheint so schwer zu seyn, daß dem Menschen sein Inneres eröffnet werde, wodurch er doch in beständiger Beziehung mit einer höheren Welt steht?

Es verhält sich damit, sagte ich, wie mit anderen Gaben, die nach Wohlgefallen ohne Verdienst ausgetheilt sind, und durch welche Gott oft das Niedrige und für gering Geachtete erhebt. Besonders aber Ein Geheimniß wollen die meisten nicht begreifen, daß eine solche Gabe nie dem Wollenden zu Theil wird, daß Gelassenheit und Ruhe des Willens die erste Bedingung dazu ist. Ich habe manche übrigens geistvolle Personen gekannt, die alle Mittel versuchten, und weder bei Tag noch bei Nacht die Einbildungskraft ruhen ließen, um, wie sie meinten, durch eine Ekstase mit geliebten Verstorbenen in Verbindung zu kommen; aber

I,9,106

nie konnten sie des Wunsches theilhaftig werden, dagegen es scheint, daß zu allen Zeiten Menschen, die nichts dergleichen suchten, aber fromm und einfältig waren, gewürdigt wurden, Eröffnungen aus der anderen Welt zu erhalten. Darum halte ich die Vorschrift in jedem Sinne für gut und recht, daß der Mensch keine Verbindung mit Geistern je suchen solle.

Alles heftige Wünschen ist tadelnswerth, und ein solches Verlangen scheint ohne Heftigkeit nicht möglich zu seyn, sagte Clara.

Sollten wir nicht überhaupt gegen die Abgeschiedenen noch weit mehr die Zartheit beobachten, die wir den Lebenden schuldig zu seyn glauben? Wer weiß, ob sie nicht innigeren Theil an uns nehmen, als wir denken; ob nicht der heftig gefühlte Schmerz, ob nicht das Uebermaß der ihnen geweinten Thränen im Stande ist, sie zu beunruhigen?

Wir traten in dem Augenblicke aus den Bäumen der Kirche heraus, und die ganze Gegend lag in milder Verklärung wieder vor uns.

Nach einer Weile stiller Betrachtung sagte Clara: Woher kommt uns doch wohl jene tiefe, von aller Lust an dem, was man irdische Freuden nennt, unabhängige und mit dem vollen Gefühl ihrer Nichtigkeit bestehende Anhänglichkeit an die Erde? Warum, wenn doch unser Herz allem Aeußeren abgestorben ist, und es nur noch als Zeichen und Bild des Inneren mit Vergnügen betrachtet, warum bei der lebhaften Ueberzeugung, daß die andere Welt die gegenwärtige in jeder Hinsicht weit übertreffe, doch das Gefühl, daß es hart ist, von der Erde zu scheiden, der geheime Schauer, den wir vor dieser Scheidung, wenn auch nicht in unserer eignen, doch in anderer Seele, empfinden?

Lassen Sie uns, sagte ich hierauf, auch in diesem menschlichen Zug die Weisheit der Hand erkennen, die ihn in unsere Seele gelegt hat. Sagte uns nicht, selbst nachdem unsere Schätzung dieses Lebens bis auf das gehörige Maß herabgesetzt ist, ein stilles Gefühl, daß wir dieser Erde eine gewisse Anhänglichkeit schuldig sind, und daß sie unserem Herzen immer nahe bleiben wird, nicht als Mutter allein, sondern auch inwiefern sie Ein Schicksal und Eine Hoffnung mit uns theilt; oder hätte der Ewige uns nicht den bestimmten Blick in jenes andere Leben versagt,

I,9,107

wer hielte hier wohl die ihm von Gott festgesetzte Zeit aus, und strebte nicht früher von hinnen zu kommen, wo beim besten Lauf des Lebens nie Sicherheit, nie Bestand, nie eigentliche Befriedigung

erreicht wird, wo die reinere Freude selbst einen Stachel in uns zurückläßt und ein selten ruhendes Herz auch aus den Süßigkeiten des Lebens ein feines Gift zieht, das uns endlich untergräbt? Und so glaube ich, es sey sogar göttliche Absicht, daß im Inneren des Menschen auch nach dem Tode ein gewisses Mitgefühl für die Erde, von der er ein Theil war, übrig bleibe, daß diese Trennung von ihr wirklich empfunden werde, weil sonst der Tod nicht Tod wäre, und daß dieses Gefühl wirklich dem Tiefsten unseres Wesens eingesenkt ist, weil Gott ohne Zweifel auch von dem Massiven und Groben, das wir in der Erde zurücklassen, einen bessern Gebrauch zu machen weiß als die Philosophen.

Es scheint, sagte der Arzt, daß die Herabsetzung der Erde auf eine so mäßige Stufe manches auch in den religiösen Vorstellungen verändert.

Das sehe ich nicht ein, erwiederte ich; die Erde ist zwar aus dem Mittelpunkt verstoßen. Allein wenn es wenigstens Eine göttliche Endabsicht ist, daß das Innere soviel möglich im Aeußeren dargestellt werde, so sind die beiden Endpunkte, der, wo das Innerste am reinsten erhalten, und der, wo es am meisten verkörpert und veräußerlicht ist, gewissermaßen gleich wichtig, und wenn wir uns die lebendige fortgehende Schöpfung gleichsam als einen Umlauf vorstellen dürfen, in welchem beständig das Körperliche ins Geistige erhoben, das Geistige zum Körperlichen herabgesetzt wird, bis beide Elemente mehr oder weniger sich durchdrungen haben und eins geworden sind, so würde dieser Umlauf erst dann seinen wahren Zweck erreicht haben, wenn das Höchste und Geistigste bis zum Körperlichsten herabgestiegen, das Tiefste und Allergröbste aber bis zum Geistigsten und Verklärtesten emporgehoben wäre. Gerade also auf dieser äußersten Grenze der Welt, wo das Gewächs der Schöpfung gleichsam ganz in die Masse und Körperlichkeit geht, wäre im Laufe der Zeiten die Erscheinung des Reinsten und Geistigsten nothwendig gewesen, und im Gegentheil das, was aus

I,9,108

dem Untersten und Gröbsten kommt, also gerade der Mensch, muß seiner letzten Bestimmung nach zur höchsten und zartesten Geistigkeit erhoben werden. Denn eher kann die Schöpfung nicht ruhen, bis das Oberste wieder zum Untersten gekommen, und es gilt auch hier, daß die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten werden müssen.

Ich sehe dieß im Allgemeinen gar wohl ein, sagte er hierauf. Aber sogar dieß, daß die Erde der tiefste und körperlichste Punkt des Weltganzen ist, können wir nicht behaupten, und ist nach allen unseren Kenntnissen sogar unwahrscheinlich. Wir mögen nun annehmen, daß die Natur der Planeten vom Körperlichen freier und entbundener werde, je mehr sie von der Sonne entfernt sind, oder uns auch bloß an die Bestimmungen der Dichtigkeiten halten, wie sie von den Sternkundigen angegeben werden, in keinem Fall stellt sich in der Erde ein Aeußerstes dar.

Es ist nun nicht gerade die Meinung, antwortete ich, daß jener äußerste Punkt eben in Einen Planeten falle, unleugbar aber ist es, daß die untersten Planeten die Region der herrschendsten Körperlichkeit sind. Der Mensch allein würde mich davon überzeugen. In ihm scheint das flüchtigste, zarteste Wesen an ein so zähes und hartes Element gebunden, daß ich ihn schon darum in der Leiter der Wesen sehr hoch stellen, und begreifen würde, warum er sogar vor jenen Kreaturen begünstigt worden, die Gott entweder wie aus sich selbst erschaffen, ohne etwas von dem anderen dazu zu nehmen, das in unsere Mischung mit eingegangen ist, oder die wenigstens nur aus dem zartesten Antheil dieses anderen Stoffs gebildet und schnell vollendet worden sind.

Es scheint, sagte Clara, in dieser Beziehung mit dem Menschen wie mit dem Kunstwerk zu seyn. Das Zarte, Geistige erhält auch hier erst seinen höchsten Werth dadurch, daß es mit einem widerstrebenden, ja barbarischen Element versetzt dennoch seine Natur behauptet. Wo das Sanfte des Starken Meister wird, da erst entsteht die höchste Schönheit.

Ich erinnere mich, sagte ich, in früherer Zeit über eben diese Sache auch den nordischen Geisterseher gehört zu haben, dessen Reden über diesen Punkt mir noch am ehesten Genüge thaten. Er meinte

nämlich,

I,9,109

warum es dem Herrn gefallen, auf dieser Erde geboren zu werden, sey um des *Wortes* willen gewesen, weil es hier allein habe können materiell fortgepflanzt, geschrieben und schriftlich genau erhalten werden. Wir schließen, sagte er, zu rasch nach Aehnlichkeiten. Es ist an sich unwahrscheinlich, daß auf allen andern Weltkörpern das Geschlecht der vernünftigen Wesen in einer so regen, allseitigen Verbindung durch Handel und Wandel, durch Sprache und Gesetze, durch Krieg und Frieden sey, als es das Menschengeschlecht hier ist. Er behauptete sogar, daß auf anderen Welten die Geschlechter in bloßen Familien leben, weit entfernt von jenen künstlichen, vielfach verschlungenen Verhältnissen, zu welchen Bedürfniß, Thätigkeitslust und ein weit allgemeinerer Geselligkeitstrieb die Menschen gebracht habe; dort finden auch nur mündliche Offenbarungen durch Geister und Engel statt, die, weil sie nicht an ein so fixes Mittel als bei uns gebunden, leicht sich wieder verflüchtigen und verlieren. Ueberhaupt seyen die Einwohner der verschiedenen Welten als verschiedene Glieder eines größten Menschen anzusehen, unter denen der Mensch unserer Erde den natürlichen oder äußerlichen Sinn vorstelle. Dieser sey das Letzte, worin das Innere des Lebens ausgehe, und worin es als in seinem gemeinschaftlichen Wesen ruhe. Ebenso sey auch das ausgesprochene und geschriebene Wort das Ziel und der Endpunkt aller göttlichen Offenbarung, wo sie ganz ins Aeußere übergegangen und das Wort im eigentlichen Verstand Fleisch geworden sey. Und auch das könnte man ja meines Bedenkens hinzusetzen, daß schon die Sprache, wie wir sie kennen, etwas Besonderes für die Erde sey. Vielleicht, daß sie auf anderen Welten weit elementarischer ist und musikähnlicher, mehr flüchtige Empfindungen anregt, als Gedanken mittheilt und in die Tiefe des Herzens einsenkt. Den Naturforschern käme es also nun zu, zu sehen, ob der Erde auch in anderer Beziehung der bestimmte Grad von Lebendigkeit zukomme, bei welchem das lebendige Wort hervorbricht; wie nicht das alleredelste der Metalle, sondern ein schon minder edles das glanzreichste ist, und wie derjenige Sinn, für welchen die starken und am meisten körperlichen Organe nothwendig waren, auch zugleich der innerlichste ist, wie dagegen der äußerlich am meisten innerliche und

I,9,110

geistige innerlich wieder der äußerste zu seyn scheint. Doch in zu wunderliche Verwicklungen des Inneren und Aeußeren scheint dieß zu leiten, als daß ich mir getraute, diese Rede jetzt weiter auszuführen.

Aber auch die Sache bloß äußerlich wie insgemein genommen, nämlich nach Zahlenverhältnissen, sollte es doch nicht unmöglich seyn, erwiederte der Arzt, die Stelle und den Ort der Erde bedeutend zu finden. Denn ich weiß nicht, durch welche geheime Ahndung getrieben ich so fest überzeugt bin, daß es mit der Erde unter den Planeten eine besondere Bewandtniß haben müsse, auch ganz abgesehen von dem Glauben, daß sie der Schauplatz der einleuchtendsten und vollkommensten göttlichen Offenbarung gewesen. Aber die meisten der bisherigen Versuche, das Gesetz einer Reihe zwischen den verschiedenen Welten zu finden, schienen mir theils nicht wissenschaftlich genug, theils von unnatürlichen und falschen Voraussetzungen ausgegangen.

Wenn man, sagte ich hierauf, zu der alten Art zu zählen, die doch das meiste für sich hat, und zu der heiligen Zahl, die noch mehr, zurückkehren wollte: so würde nichts verhindern, nachdem zu erwarten ist, daß sie durch fernere Entdeckungen immer weiter überschritten werde, einen sich wiederholenden Septenarius anzunehmen, wo dann die Erde in dem untersten gerade die mittlere Stelle einnähme. Dieß verhalte sich aber wie es wolle, so scheint mir ein Wesen, das aus so tiefer Nacht in so hohes Licht

erhoben worden, zu den größten Erwartungen berechtigt zu seyn. Verwandlungen, gegen welche auch die größten Ereignisse seines inneren und äußeren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen, scheint mir ein Wesen entgegenzugehen, das bestimmt scheint, in sich die äußersten Enden des Daseyns wie Gott zu vereinigen . . . . .

[I,9,111]

Kunstgeschichtliche Anmerkungen
zu
Johann Martin Wagners
Bericht über die Aeginetischen Bildwerke.

1817.

[I,9,113]

Inhalt.

[I,9,115]

Vorbericht des Herausgebers[1].

[1] Der vollständige Titel dieser Schrift lautet im Original: Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetischen Bildwerke im Besitz Seiner Königlichen Hoheit des Kronprinzen von Bayern. Mit kunstgeschichtlichen Anmerkungen von F. W. J. Schelling. D. H.

Als die in dem nachfolgenden Aufsatz beschriebenen Kunstwerke zuerst entdeckt, und die Finder, bei völlig gleichen Ansprüchen, überein gekommen waren, die Sammlung nur im Ganzen zu veräußern, damals waren alle Wahrscheinlichkeiten dafür, daß diese Werke den bequemen und fast allein gefahrlosen Weg zu Wasser nach England nehmen würden. Daß es nicht geschehen, daß sie nicht wie die Figuren des Parthenon unter dem Dunsthimmel Londons, sondern in einer deutschen Hauptstadt, in würdiger und angemessener Umgebung uns allen zugänglicher seyn werden, dieses haben wir allein dem großartigen Sinn des *Kronprinzen von Bayern* für alterthümliche Kunst und Seiner Entschiedenheit für alles Vortreffliche zu verdanken.

Den Verfasser des nachfolgenden Aufsatzes, der dem achtbarsten Theil deutscher Kunstfreunde längst als ausübender Künstler von vorzüglicher Kraft und Tüchtigkeit bekannt ist, und der einen ursprünglichen, durch Homer und Anschauung des Alterthums genährten Sinn für den Heldengeist griechischer Vorzeit durch ein schon vor acht Jahren vollendetes großes Gemälde, den Rath der Griechen vor Troja vorstellend, beurkundet hat, wählten Seine Königliche Hoheit, ihn zunächst nach Zante, wo der äginetische Fund damals niedergelegt war,

I,9,116

zur Besichtigung dieser Kunstwerke, dann nach Malta, zur Abschließung des Kaufes mit den Eigenthümern, abzusenden.

Nachdem der herrliche Fund vollends glücklich nach Rom gebracht war, wo er, der Zusammensetzung und nothwendigsten Ergänzungen wegen, sich noch befindet, und nun diese Werke eines hohen, Ehrfurcht gebietenden Alterthums mit voller Muße von mehreren Seiten beschaut und untersucht werden konnten, fühlte der thätige Künstler, durch dessen Bemühungen die Sache so weit gediehen, sich aufgefordert, einen Bericht über diese Schätze abzufassen, der zunächst für den erhabenen Besitzer derselben bestimmt war, aber auch wohl, gedruckt und öffentlich mitgetheilt, der gesammten deutschen Kunstwelt einen Vorschmack von dem Genuß geben könnte, der sie einst beim eignen Anblick dieser Kunstwerke erwartete.

Nach den zwischen uns bestehenden freundschaftlichen Verhältnissen wünschte der Verfasser, daß ich, im Fall es dazu käme, die Herausgabe besorgen möchte: ein Wunsch, dessen Erfüllung mir nun noch überdieß die einem höheren Auftrag schuldige Verehrung zur Pflicht macht.

Indem ich also die Bearbeitung dieses Aufsatzes für den Druck übernehme, glaube ich keine Veränderungen mir erlauben zu können, als welche Styl und Schreibart erheischen mögen. Ich wünsche, daß man überall den ausübenden Künstler höre, daß von der eigenthümlichen Beredtsamkeit, der künstlerischen Dialektik und dem Humor des Verfassers um so weniger verloren gehe, je häufiger wir seit längerer Zeit mit trübseligen Beschreibungen von Kunstwerken jeder Art heimgesucht worden. Daß in bezeichnenden Ausdrücken, in der Anordnung und Folge des Ganzen nichts geändert werden kann, versteht sich ohne dieß von selbst.

Weil es jedoch nicht möglich ist, eine treue und anschauliche Schilderung so merkwürdiger, ja in ihrer Art einziger Kunstwerke zu lesen, ohne zu eignen Gedanken lebhaft erweckt zu werden, muß ich mich als Herausgeber um so mehr zu thätiger Theilnahme an den Forschungen des Verfassers aufgeregt fühlen, und denke daher diese durch einzelne Anmerkungen und einige ausführlichere Zusätze an den Tag zu legen,

I,9,117

in denen ich mich besonders bemühen werde, über das eigentlich Unterscheidende und Charakteristische der äginetischen Kunst und ihr Verhältniß zu der attischen einige bestimmtere Begriffe auszumitteln, weil darauf vornehmlich die große geschichtliche Wichtigkeit dieser Kunstwerke beruht.

Darf ich auf diese Art hoffen, den wackeren Künstler, der mit dem besonderen Talent für die Kunst jene allgemeinen Eigenschaften des Geistes und des Charakters vereint, ohne welche nirgend etwas Großes und wahrhaft Schätzenswerthes zu Stande kommt, auf eine nicht ganz unangemessene Art in die deutsche Lesewelt einzuführen: so füge ich noch den Wunsch bei, daß man das hier Mitgetheilte so nehmen möge, wie es gegeben wird, nämlich für bloße erste Gedanken und Aeußerungen über Kunstwerke, die, wegen der durch sie entstehenden, ganz eignen, geschichtlichen und künstlerischen Räthsel, noch lange Zeit Gegenstände der ernstlichsten und eifrigsten Forschungen bleiben werden.

München, im December 1816.

[I,9,118]

Einleitung.

Den Freunden der Kunst und des Alterthums ist es bereits aus öffentlichen Nachrichten bekannt, wie eine Gesellschaft von Künstlern und Liebhabern, deutscher und englischer Nation, im Jahr 1811 sich vereinigte, um unter andern den Tempel des Panhellenischen Jupiters auf der Athen gegenüber liegenden Insel Aegina zu untersuchen und architektonisch aufzunehmen, und wie sodann diese in wissenschaftlicher Absicht unternommene Ausgrabung durch einen unerwarteten, aber herrlichen Fund einer schönen Anzahl mehr oder weniger erhaltener, aber an sich unschätzbarer Bildwerke belohnt wurde, welche einst den östlichen und westlichen Giebel dieses erhabenen Gebäudes geziert hatten.

Seine *Königliche Hoheit der Kronprinz von Bayern,* vom reinsten Sinn für alles Große und Schöne beseelt, hatte schon im folgenden Jahr 1812 den ganzen Fund von den Entdeckern an sich gekauft, und dadurch zunächst seiner Sammlung von Antiken einen Zuwachs von Werken verschafft, dessen gleichen, ohne Uebertreibung zu sagen, keine Sammlung in unserer, ja vielleicht in früherer, Zeit erhalten, da diese Bildwerke theils wegen ihrer besondern Vorzüge und Eigenthümlichkeiten, zumal in Hinsicht der treuesten Nachahmung der Natur, für die Kunst selbst, theils wegen ihrer Herkunft aus einer dunkeln Zeit der Kunst, für die Geschichte derselben und die gesammte Alterthumskunde von nicht zu berechnender Wichtigkeit sind.

Aus diesen Werken ersehen wir, daß die frühern Griechen ihre Kunst von den Aegyptiern entlehnt haben. (1)

Durch sie wird uns klar, welchen Weg die Kunst von ihrer Kindheit an genommen, um auf jene Höhe von Vollkommenheit zu gelangen, auf welcher wir sie in den Werken des Phidias und seiner Zeitgenossen bewundern, und daß diese großen Meister nur einen Schritt weiter auf dem Wege zu thun hatten, der ihnen von jenen Vorgängern so deutlich bezeichnet war. (2)

Durch diese Werke endlich wird es, möchte man sagen, augenscheinlich, daß die vollkommene Nachahmung der Natur der einzige Weg zum Höchsten in der Kunst oder zu demjenigen war, was man in der letzten geistigsten Erscheinung das Ideale genannt hat.

I,9,119

In Beziehung auf die geschichtliche Kenntniß der Kunst ist durch diese Entdeckung zur völligen Gewißheit gebracht, was *Winkelmann* schon geahnet hat, und nach ihm *Visconti* mit mehr Zuversicht darzuthun suchte, nämlich daß das, was man bisher in der Kunst unter *hetrurischem Styl* verstand, mehr oder weniger der eigentlich *altgriechische* Styl zu nennen sey.

Wird so unser Begriff vom altgriechischen Styl im Allgemeinen berichtigt, so erhalten wir durch jene wichtige Erscheinung zugleich Aufschluß über die von Pausanias und andern an vielen Stellen so rühmlich erwähnte *äginetische* Schule, von deren Eigenthümlichkeiten und Unterschieden von der altgriechischen Schule wir uns bis jetzt keine oder nur ungewisse Begriffe machen konnten, da es durchaus an allen Denkmälern fehlte, auf die sich ein sicherer Schluß hätte gründen lassen.

Was hier mit wenigen Worten berührt worden, werde ich im Verfolg dieser Schrift auseinanderzusetzen und durch Gründe zu beweisen suchen.

Allen diesen Folgerungen muß jedoch eine genaue Beschreibung der sämmtlichen Figuren vorausgehen, damit Freunde der Kunst schon vorläufig mit der Sache selbst und ihren Eigenthümlichkeiten gehörig bekannt werden.

Ich halte diese ausführliche Beschreibung um so nöthiger, als es wegen der vorzunehmenden Zusammensetzung der Bruchstücke und der geforderten Ergänzungen noch geraume Zeit anstehen wird, ehe dieselben zu öffentlicher Ansicht und zur allgemeinen Beurtheilung gelangen können. (3)

[I,9,120]

Anmerkungen des Herausgebers.

(1) Der Herausgeber würde für sehr überflüssig halten, umständlich zu zeigen, daß diesem Schluß, inwiefern er aus der Beschaffenheit der äginetischen Bildwerke gezogen werden sollte, zur Sicherheit einige wesentliche Mittelglieder abgehen dürften. Hier, wie anderwärts, ist zu bedenken, daß der Verfasser als Künstler spricht, und, unbeschadet seiner im Allgemeinen deutschen Ansicht und Denkart, sich im Einzelnen nach der in Rom und Italien herrschenden Weise der Alterthumsforschung bequemen kann. Wer möchte auch leugnen, daß jene Erklärung der zwischen ägyptischem und griechischem Styl der ältesten Zeit bemerklichen Uebereinstimmungen die scheinbar leichteste und kürzeste ist; wie sie denn manchen unter den Griechen selbst eingeleuchtet, die sich jedoch, bei der ihnen von den Aegyptiern selbst vorgeworfenen Unkunde der Vorzeit, über diesen Punkt so leicht und so natürlich als moderne Forscher täuschen konnten.

Gesetzt aber auch, jenes insgemein angenommene Verhältniß zwischen Aegyptiern und Griechen, wornach man jene als die Lehrmeister, diese als die Schüler anzusehen hätte, wäre mehr als zweifelhaft, und der Ausdruck: entlehnen, und die Vorstellung einer materiellen Ueberlieferung oder Mittheilung überhaupt erschienen in keinem Fall als die angemessensten; so wäre es doch mehr die Auffassung und der Ausdruck des Verhältnisses als das Verhältniß selbst, das nach dem Standpunkt unserer deutschen Forschung anstößig erscheinen könnte.

Denn da gerade unter uns das gesammte Alterthum immer mehr als ein *Ganzes,* als eine zusammengehörige und in sich abgeschlossene

I,9,121

Welt angesehen wird, und man täglich mehr sich zu überzeugen scheint, daß griechische Religion und Kunst zwar das lebendigste Gewächs von allen, der Boden und die Erde aber, aus der es erwachsen, in den Religionen und der Kunst anderer Völker zu suchen sey; warum sollte man nicht ägyptische und griechische Kunst in einem lebendigen Zusammenhang, ja in einer und derselben Entwicklungsfolge sich denken dürfen? Die ganze Bildung Aegyptens trägt die Merkmale eines großen Umsturzes, der gewaltsamen Hemmung und Aufhaltung eines in seiner Entwicklung begriffenen, mächtigen Princips an sich. Mußte nicht, nach eingetretener Hemmung, der Ueberfluß der bildenden Kraft hier im Ungeheuren, ja Monstrosen sich Luft zu machen suchen, während dasselbe Princip in Griechenland, gleichsam in einer zweiten Zeit von vorne beginnend, aber in freier, ungehinderter Entwicklung sanft fortstrebend, vermög' einer innern Nothwendigkeit das ihm mögliche Vollkommenste hervorbringen konnte?

Unleugbar, ja nothwendig ist, daß das gegenseitig Unabhängigste und in der Folge Verschiedenartigste in den ersten Anfängen sich ähnlich ist; wie denn Herr Quatremère-de-Quincy ganz anmuthig bemerkt, daß die Samen einer Pflanze einander weit ähnlicher aussehen als die nachher aus ihnen erwachsenen Pflanzen. Die Anwendung dieser allgemeinen Bemerkung wird in dem gegenwärtigen Fall noch bestimmter, wenn wir uns denken dürfen, daß es wirklich ein und dasselbe, nur in der griechischen Kunst wieder von vorn ansetzende Princip war, das durch beide, ägyptische und griechische, zu seiner Verwirklichung strebte; und wer möchte dann ferner, die Einheit der bildenden Kraft vorausgesetzt, nicht wahrscheinlich finden, daß dieser bis in sein Ziel stetig und unwiderstehlich fortwirkende Trieb sich noch von jener ersten mächtigen Bewegung des menschlichen Geistes hergeschrieben, die den ältesten Glauben der Völker erzeugte?

Allein wir fühlen, daß zu diesen Betrachtungen hier kein Ort sey, und würden, da fast jede Bemerkung über jene Aeußerung zu weit führen mußte, uns vielleicht aller enthalten haben, hätten nicht zwei Rücksichten uns anders bestimmt.

I,9,122

Die erste war, daß jene oft wiederholte Meinung in dieser Verbindung mit den äginetischen Bildwerken einen Schein von Neuheit und also auch das Ansehn einer neuen Bestätigung gewinnen konnte. Aus diesem Grunde glaubten wir bemerken zu müssen, daß die äginetischen Kunstwerke in Bezug auf jene historische Hypothese (der Abstammung griechischer Kunst aus Aegypten) nichts Neues lehren können, und bei dieser Gelegenheit überhaupt den partiellen Erklärungsversuchen zu widersprechen, die, so beliebt sie noch immer zu seyn scheinen, doch hier, wie überall, keinen Nutzen haben können, als sich den Weg zur großen und umfassenden Erklärung zu versperren. Denn auch hier ist der Aufschluß, den wir über das Einzelne verlangen, nur in dem großen und allgemeinen Zusammenhange zu finden, dessen Tiefe wir nach unsern jetzigen Ansichten vielleicht nicht einmal zu ahnden vermögen.

Die andere Rücksicht war, daß die Voraussetzung eines solchen Verhältnisses zwischen ägyptischer und altgriechischer Kunst nicht wohl ohne Einfluß auch auf die Ansicht und Beurtheilung der ältesten griechischen Kunstwerke bleiben kann. Schon ist es so weit, daß jene Aehnlichkeit hier und da als eine eigentliche und völlige Gleichheit behandelt wird. Die Kunstverständigen unter den Griechen müssen aber schon in den allerältesten attischen Werken, von denen wir keines ansichtig geworden, Züge gefunden haben, die sie bestimmt von ägyptischen unterscheiden ließen, wie unter andern jene Stelle des Pausanias zeigt, wo er von dem Erythräischen Hercules sagt: "er ist weder den äginetisch genannten, noch den *ältesten* der attischen Bildwerke (ï¡ôå ô§í EÁôôéê§í ôïsò Pñ÷áéïôÜôïéò) ähnlich, *sondern*,

wenn irgend eines , ägyptisch"; Ausdrücke, die zu bestimmt sind, um nicht jene Voraussetzung vollkommen zu rechtfertigen. Sodann ist auffallend, daß, so oft auch äginetischer Styl und äginetische Bildwerke erwähnt werden, noch niemals zwischen diesen, sondern nur zwischen den altattischen und den ägyptischen eine Vergleichbarkeit angenommen wird; z.B. in einer Stelle, wo Pausanias von zwei Bildsäulen äußert, sie seyen den ägyptischen Holzbildern *am meisten* (also doch nicht vollkommen) ähnlich (ôïsò Ákãõðôßïéò ìÜëéóôá dïßêáóé îïÜíïéò), fährt er unmittelbar fort: die (dritte)

I,9,123

Figur *aber*, die man den Archegetes nennt (unstreitig von gleich hohem Alterthum) ist den *äginetischen* Werken gleich (B. 1, C. 42). Diese Erinnerung mag vorderhand einigen mehr spitzfindig als bedeutend vorkommen. Allein, erstens ist nicht zu leugnen, daß zwischen Athen und Aegypten, attischem und ägyptischem Wesen, ein näherer Bezug obwaltet, wie dieser nun auch erklärt werden möge; ebenso unleugbar aber, daß dieser Bezug darum nicht, wie gewöhnlich geschieht, gleich auf ganz Griechenland und alles Griechische ausgedehnt werden darf. Wie weit insbesondere attische und äginetische Kunst als gleich behandelt werden dürfen, ist noch keinesweges ausgemacht. Zweitens ist doch wohl offenbar, daß in diesen Untersuchungen mit der größten Schärfe muß verfahren werden, sollen sie nicht eine heillose Verwirrung herbeiführen; in welcher Beziehung ich darauf antrage, einstweilen, nach dem Beispiel der Alten, *ägyptischen*, *tyrrhenischen* (hetrurischen), *altattischen* und *äginetischen* Styl nur immer bestimmt zu unterscheiden, und eben darum auch der allgemeinen Benennung: *altgriechischer* Styl uns vorerst zu enthalten; so wahr es immer ist, daß viele Werke dem einen, z.B. dem hetrurischen Styl, zugeschrieben worden sind, die einem andern angehören.

(2) Ich fühle wohl, daß es auffallend ist, wenn schon jetzt diese Anmerkungen zu der Einleitung anfangen mehr Raum einzunehmen als diese selbst. Allein der Mißstand ist einmal nicht zu vermeiden, da eben die Einleitung zu kritischen und geschichtlichen Bemerkungen auffordert, die wir für nöthig halten, soll die Untersuchung nicht gleich in Unbestimmtheiten verwickelt werden, die es später nicht mehr Zeit seyn möchte auseinanderzusetzen. Hier nimmt der Verfasser den Weg der äginetischen Kunst für den allgemeinen Weg der griechischen überhaupt, welches ich freilich, so wie es von ihm gemeint ist, nicht widersprechen will, aber, so wie es hier ausgedrückt ist, doch genauer zu bestimmen wünsche.

Das Verhältniß und der wechselseitige Einfluß zwischen attischer und äginetischer Kunst ist unstreitig einer der wichtigsten Punkte in der ganzen Untersuchung, zu der jene merkwürdigen Bildwerke Anlaß geben. Allein

I,9,124

eben jenes Verhältniß und dieser Einfluß sind bis jetzt bei weitem nicht so klar und ausgemacht, als man wohl wünschen möchte.

Was vorläufig und noch unabhängig von den Aufschlüssen, welche uns die nähere Beschreibung dieser Kunstwerke geben möchte, über dieses Verhältniß auszumitteln war, sey uns erlaubt, hier kurz zusammen zu stellen.

Pausanias im 7ten Buch 4ten Cap. sagt: *Smilis* von Aegina sey zwar nicht zu gleichem Ruhm mit *Dädalus* gelangt, doch ebenso alt als dieser oder Zeitgenoß desselben. Wir lassen die Einwürfe, welche *Heyne* (Opusc. V, p. 344) und *Quatremère-de-Quincy* (le Jupiter Olympien p. 175) gegen diese Angabe, doch eigentlich nur von der dem Smilis zugeschriebenen Bildsäule der Juno zu Samos hergenommen, gern auf sich beruhen; wir gedenken dieser Angabe keine chronologische, noch unmittelbar historische Wahrheit anzumuthen; alles, was wir uns erlauben, aus derselben zu schließen,

ist: daß, nach Pausanias, Smilis der äginetische Dädalus war, daß also Pausanias der äginetischen Kunst einen *unabhängigen* Stifter zuschreibt (eine Absicht, die durch die Art, wie er von dessen Gleichzeitigkeit mit Dädalus spricht, noch deutlicher hervorleuchtet); daß es also wohl überhaupt eine angenommene und geltende Meinung war, die *äginetische* Kunst sey nicht von der *attischen* abgeleitet oder entstanden, sondern von derselben unabhängig und in ihren ersten Anfängen *gleich selbständig* mit ihr.

Diese Selbständigkeit wird auch ferner durch die ganze alte Zeit, d.h. die ältern äginetischen Werke werden als eine *besondere Art* von den attischen unterschieden, ja ihnen in gewissem Betracht entgegengesetzt; eine ausgezeichnete Art oder ein besonderer Styl von Arbeit (ôñüðïò ôyò dñãáóßáò) wird an ihnen bemerkt, durch den man sie von allen andern unterscheiden konnte, auch zu einer Zeit, als die Trefflichkeit der Ausführung zwischen ihnen und den attischen keinen Unterschied machte.

Die dieses alles beweisenden Thatsachen und Zeugnisse werden alle einzeln im Folgenden vorkommen.

I,9,125

Wie weit sich die Kunst von Aegina nach jener politischen Katastrophe, welche den Einwohnern die Grausamkeit der Athenienser bereitete, da sie gleich im Anfang des Peloponnesischen Kriegs gezwungen wurden, mit Weib und Kind die Insel zu verlassen, und ein Theil nach der ihnen von den Spartanern eingeräumten Landschaft Thyrea zog, ein anderer sich durch das ganze übrige Griechenland zerstreute[1]; wie weit, sage ich, nach diesem Umsturz die äginetische Kunst in die allgemeingriechische sich verlor, ist vorerst nicht genau zu bestimmen; so viel ist gewiß, daß kurz vor dieser Zeit die letzten äginetischen Künstler *als solche* ausgezeichnet werden.

Wünschte man nun wohl, dieser so lang behaupteten Eigenthümlichkeit vorläufig einigermaßen auf den Grund zu kommen, so möchte dazu vorzüglich eine Nachricht des Pausanias (B. 2, C. 29) dienen können: das erste Ereigniß, dessen er aus der geschichtlichen Zeit von Aegina erwähnt, ist, daß ein Theil der Argiver, die mit dem Deïphontes Epidaurus innehatten, nach Aegina übersetzte, und den Besitz der Insel mit den Ureinwohnern theilend, *dorische Sitten und Gebräuche daselbst einführte* (ôN ÄùñéÝùí hèç êár öùíxí êáôåóôÞóáíôï dí ô† íÞóv). *Dorisch* also war der Aegineten Sprache und Sitte, woraus sich manches in ihren politischen Verhältnissen zu Athen erklärt - *dorischen* Charakters unstreitig auch ihre *Kunst*, die von der attischen so bestimmt und vielleicht durch ähnliche Eigenthümlichkeiten unterschieden seyn mochte, wie dorische Poesie von attischer, ursprünglich ionischer, unterschieden war. Der Begriff einer eigenthümlich dorischen Sculptur ist an sich so natürlich als der einer dorischen Poesie und dorischen Architektur[2], und konnte sich nach der Vollständigkeit der Erscheinungen, die wir überall im Kreis griechischer Bildung antreffen, vielleicht schon für sich darbieten. Daß aber diese Sculptur dorischen Charakters eben

[1] Thucyd. B. 2, C. 27.

[2] Daß die Architektur des Jupitertempels auf Aegina dorisch war, versteht sich ohnehin von selbst; was nicht allgemein bekannt seyn möchte, ist, daß sie, in ihren Trümmern noch, zu dem Schönsten gehören soll, was uns von dorischer Baukunst übrig geblieben.

I,9,126

die äginetische und keine andere gewesen, diese Voraussetzung würde vorläufig schon die so bestimmt

ausgesprochene und anerkannte Eigenthümlichkeit der äginetischen Kunst einigermaßen wenigstens erklären.

Ob man aber aus diesem Stamms-Charakter noch mehrere Eigenthümlichkeiten erklären wolle, z.B. die vorausgesetzte Anhänglichkeit an alterthümlichen Styl, selbst nach schon erlangter hoher Trefflichkeit in der Ausführung, und anderes, lassen wir einstweilen dahingestellt.

Haben wir uns nun bisher bemüht, der äginetischen Kunst nicht nur eine Charakter-Verschiedenheit, sondern eine ursprüngliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der attischen zu sichern, so sind wir darum nicht gemeint, zu leugnen, daß früher oder später beide in einem entschiedenen wechselseitigen Einfluß gestanden haben.

Werke der Aegineten waren über einen großen Theil von Griechenland verbreitet, und besonders zahlreich zu Olympia. Aeginetische Künstler hatten, jedoch erst in spätern Zeiten, mit andern zusammengesetzte Werke gemeinschaftlich gearbeitet; ja aus früher Zeit wird ein bestimmter Zusammenhang beider Schulen erwähnt, indem der Aeginete *Kallon* nach Pausanias (B. 2, C. 32) ein Schüler des *Tektäus* und *Angelion* war, diese beiden aber von *Dipönus* und *Scyllis* unterrichtet waren, die zur *Dädalischen* Schule gehörten.

Diese Thatsachen sind freilich nicht zureichend, zu wissen, welche von beiden, die attische oder die äginetische, auf die andere den entschiedeneren Einfluß ausgeübt, und noch weniger diesen Einfluß näher zu bestimmen; denn da ein wechselseitiger Einfluß einen Austausch von Eigenthümlichkeiten, ein einseitiger aber eine Erhöhung oder Verbesserung der einen Eigenthümlichkeit durch die andere voraussetzt, so müßten wir, um jenes zu wissen, einen bestimmteren Begriff von dem Charakteristischen einer jeden haben; allein eben dieser Begriff fehlt uns bis jetzt, und läßt sich nur von den näheren Aufschlüssen erwarten, die wir durch die nachfolgende Beschreibung der ersten, entschieden als äginetisch bekannten Kunstwerke zu erhalten hoffen.

Was aber insbesondere die Aeußerung betrifft: "durch diese Bildwerke sehen wir den Weg, welchen die Kunst von ihrer Kindheit an

I,9,127

genommen, um auf jene Stufe von Vollkommenheit zu gelangen, die sie in den Werken des Phidias erreicht", so glaubten wir zu derselben nur insofern eine Bemerkung nöthig, als sie voraussetzt, daß äginetische und attische Kunst von Anfang an als gleich und gewissermaßen als Eins behandelt werden können.

Die andere aber, daß die äginetische Kunst, wie sie sich in diesen Bildwerken zeigt, den spätern großen Künstlern den Weg zur Vollkommenheit gewiesen habe, können wir in der Unbestimmtheit, die sie vorderhand an sich tragen muß, auf sich beruhen lassen.

(3) Auch keine Zeichnungen sind von diesen äginetischen Figuren bis jetzt öffentlich bekannt. Herr Quatremère-de-Quincy hat am Ende seines großen und ausgezeichneten Werks über den olympischen Jupiter zwei derselben nach einem ihm von Herrn Fauvel, Viceconsul in Athen, überschickten Croquis abbilden lassen, allein diese Abbildungen, wenn man sie mit der folgenden *Wagner*schen Beschreibung vergleicht, haben wenig mit den Originalen gemein. An der Abbildung der Minerva scheint nur die Stellung und etwa der Charakter der Falten der Wahrheit gemäß; die andere weibliche Figur ist mit vollständigen obern Extremitäten, ohne die entfernteste Andeutung einer Ergänzung, abgebildet, da doch aus der folgenden Beschreibung erhellt, daß den andern beiden weiblichen Figuren die Köpfe und Hände fehlen.

[I,9,128]

§. I.
Beschreibung der Aeginetischen Figuren nach ihren Abtheilungen.

Zu leichterer Uebersicht werde ich diese Figuren, deren siebzehn an der Zahl sind, nach der Verschiedenheit ihrer Stellungen oder Kleidungen, in verschiedene Klassen abtheilen, nämlich in

I. Ganz geradstehende gekleidete (diese sind sämmtlich weiblich).
II. Vorschreitende, oder kämpfende Krieger.
III. Knieende, oder Bogenschützen.
IV. Liegende, oder Verwundete.

Diese Abtheilung scheint bei diesen Figuren um so schicklicher angewendet, als wir zu schließen berechtiget sind, und im Verfolg sich zeigen wird, daß in ihrer Zusammenstellung eine große Symmetrie geherrscht habe.

I.

Der ganz gerade stehenden und bekleideten Figuren sind drei und diese alle weiblich.

A. Die größte, nicht nur dieser drei weiblichen, sondern aller Figuren überhaupt, ist die der Minerva; diese ist etwas weniges über Lebensgröße, indeß die andern alle mehr oder weniger unter diesem Maß sind.

Die Stellung der Minerva ist, vom Kopf bis auf die Kniee, ganz gerade vorwärts gerichtet (en face), ohne die geringste Bewegung weder nach der einen noch nach der andern Seite. Dagegen gehen die Kniee und die andern Theile abwärts ganz nach der Seite (en profil). Den Obertheil des Körpers allein gesehen, könnte man diese Richtung der Beine nach der Seite schlechthin nicht vermuthen, und umgekehrt, die Beine allein gesehen, sollte man glauben, sie gehören einer Figur von durchaus seitwärts gerichteter Stellung. Es möchte schwer zu errathen seyn, was den Künstler zu dieser Sonderbarkeit bewogen.

Die Minerva ist bis auf die Füße bekleidet, und zwar im altgriechischen Styl, den man bisher irrig oder obenhin den hetrurischen nannte, d.h. mit jenen conventionellen Falten, die mehr gepreßt und künstlich gelegt als natürlich zu fallen scheinen.

I,9,129

Das Haupt bedeckt ein Helm, von der Art, wie man ihn häufig auf Vasen-Gemälden sieht, aber ganz verschieden von der dieser Gottheit sonst zukommenden oder beigelegten Helmform; er umschließt nämlich, nach Art der römischen Helme, das Haupt sehr knapp, nicht mit der hohen Wölbung, welche man in der spätern Zeit an den Helmen der Minerva zu finden pflegt[1]. Dagegen ist er mit jener Helm-Verzierung oder dem Haarbusch versehen, wie man denselben auf alten atheniensischen Münzen findet, und die ganze Oberfläche ist mit kleinen eingebohrten Löchern übersäet, die nicht mehr als einen Zoll weit voneinander abstehen und vermuthlich zur Befestigung irgend einer bronzenen Verzierung gedient haben, etwa jener Sternchen, die man öfters in griechischen Vasen-Zeichnungen an dem Helme der Minerva angezeigt findet. Man sehe unter andern Tischbeins Vasen I. B., S. 1.

Ihre Ohren sind durchbohrt, unstreitig zum Behuf irgend eines angebrachten Ohrenschmuckes.

Die Haare sind sowohl ihrer Richtung als Form nach von ganz besonderer Art; zum Theil laufen sie quer über die Stirn, zum Theil ziehen sie sich an den Schläfen hinter die Ohren zurück, und kommen auf dem Rücken wieder zum Vorschein, wo sie, etwa eine kleine Spanne unterhalb des Helms, sich in einen liniengeraden Abschnitt endigen.

Ungefähr einen Daumen breit unter dem Helm finden sich auch vier Löcher eingebohrt; noch ein anderes in der Mitte, etwas tiefer unten am Rücken. Ob mittelst dieser vielleicht noch ein Fortsatz von Haaren befestiget war, getraue ich mir nicht mit Gewißheit zu bestimmen.

Was die Form der Haare betrifft, so sehen sie weniger Haaren als italienischen Nudeln ähnlich. Deßungeachtet lassen sie in Ansehung der Behandlung und künstlichen Vollendung nichts zu wünschen übrig.

Die Brust der Göttin ist mit der Aegis bedeckt, welche ihr rückwärts über die Schultern bis auf die Kniee herabläuft, und in ihrer ursprünglichen, eigenthümlichen Form, d.h. als ein Fell, dargestellt ist; denn sie erscheint glatt, ohne die später darauf angebrachten Schuppen und die Schlangen-Verbrämung, mit einer erhöheten Rand-Verzierung in halb zirkelförmigen

Ausschnitten, deren hervorstehende Spitzen durchbohrt sind, und an denen man noch Spuren von Bleidrath findet, wahrscheinlich zur Anheftung irgend einer Verzierung, vielleicht der Quasten, mit welchen die Aegis nach Homer versehen war.

Auf der Aegis in der Mitte der Brust sind gleichfalls zwei eingebohrte Löcher bemerklich, die vermuthlich zur Befestigung eines Medusenhauptes dienten; ebenso finden sich drei andere Löcher auf jeder Seite der Brust gegen die Schultern zu, über welche ich bei der Beschreibung der Figur lit. O. meine Vermuthung äußern werde.

1 Dieselbe Helmform zeigt sich an einem sehr alten, ungefähr lebensgroßen, Kopf einer Minerva in der Florentinischen Gallerie, der nach der ganzen Beschreibung (man s. die Anm. zum 5. Band der Weimarischen Ausgabe von Winkelmanns Kunstgeschichte, S. 527 f.) von allen bisher bekannten alten Bildwerken am sichersten für eine äginetische Arbeit gehalten werden dürfte. A.d.H.

I,9,130

An dem linken Arm trägt sie einen Schild, in der rechten Hand hielt sie wahrscheinlich einen Speer.

Die Form des Schildes an dieser Figur ist der an allen übrigen vollkommen gleich, nämlich rein zirkelrund, mit einem Wort, von der bekannten argolischen Form. Diese Schilde wurden am linken Vorderarm mittelst einer in der Mitte des Schilds angebrachten Hebe getragen, durch welche der Arm durchlief; gegen den Rand zu ist die Handhabe von halber Zirkelform. Uebrigens sind diese Schilde sowohl auf der innern als äußern Seite völlig glatt, ohne alle Verzierung.

Nur auf einem einzigen noch vorhandenen Bruchstücke eines Schilds findet man Spuren einer weiblich gekleideten Figur, in flach erhobener Arbeit. Dagegen waren alle diese Schilde, einer wie der andere, auf ihrer innern Seite mit rother Farbe bemalt; nur am Rande blieb ein fingerbreiter Streif unbemalt. Ich vermuthe, daß diese Bemalung die Bekleidung oder das Futter andeuten sollte, mit welchem die Schilde der Alten, wie viele Stellen des Homer andeuten, auf ihrer innern Seite versehen waren. An der Außenseite zeigen nur wenige Bruchstücke einige Spuren von himmelblauer Farbe. Was ich von diesem Schild insbesondere gesagt habe, gilt von allen übrigen ohne Unterschied.

Spuren blauer Farbe haben sich auch an dem Helme der Minerva und dem eines Kriegers erhalten. Der Kamm oder Haarbusch desselben war roth bemalt. Auch an dem untern Saum des Gewandes der Minerva entdeckt man Spuren rother Farbe; ob das ganze Gewand roth angestrichen war, oder nur der Saum oder die Verbrämung, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, doch bin ich geneigt, das Letzte zu glauben.

Daß auch die Augäpfel dieser Figuren bemalt gewesen, davon haben sich besonders an der Minerva unleugbare Spuren erhalten; ein Gleiches vermuthe ich von den Lippen, und zwar aus dem Grunde, weil sich diese, so wie die Augäpfel, weit glatter und reiner erhalten, und nicht so viel von der Säure der Erde gelitten haben als die übrigen Theile des Gesichts, welches ich der enkaustischen Farbe zuschreibe, mit welcher sie bemalt waren.

Auch waren alle Plinten dieser Figuren mit derselben rothen Farbe übermalt.

In Absicht der Bearbeitung des Marmors und der fleißigen, beinahe ins Unglaubliche gehenden Vollendung hat diese Figur vielleicht den Vorzug vor allen übrigen.

Sie ist fast vollständig in allen ihren Theilen, wenigstens fehlt ihr keiner von den wesentlichen, nicht der Kopf, noch Hand, noch Fuß; es fehlen ihr bloß einige Theile des Gewandes und der Aegis.

B. C. Die beiden andern weiblichen Figuren sind die kleinsten von allen, etwa in halber Lebensgröße, und gleich der Minerva auf jene conventionelle Weise bekleidet, welche allen altgriechischen Kunstwerken eigen ist, doch sind die Falten, so widernatürlich und künstlich sie in ihrer Anordnung sind, mit einer unbeschreiblichen Grazie und großer Liebe behandelt.

Das Merkwürdigste ist, daß diese beiden Figuren sich sowohl in Ansehung der Bekleidung als der Stellung vollkommen ähnlich sind, nur in verkehrter

I,9,131

oder entgegengesetzter Richtung; was nämlich die eine mit dem rechten Arme thut, das thut die andere mit dem linken, und so durch die ganze Figur. Diese Symmetrie führt auf die Vermuthung, daß sie als Verzierung der Architektur, ganz oben auf dem Giebel zu beiden Seiten des Ornaments müssen gestanden haben, welches die oberste Spitze des Frontons einnahm, und das zum Theil noch in Bruchstücken vorhanden ist.

Da diesen beiden Figuren die Köpfe und Hände fehlen, so möchte es schwer seyn, ihren Charakter und ihre Attribute näher zu bestimmen. Aehnlich gestaltete und bekleidete weibliche Figuren kommen zwar öfters unter den antiken Kunstwerken in Rom vor, bis jetzt hat man sie aber, weil man gerade nichts Besseres wußte, für hetrurische Priesterinnen genommen, und

ihnen deßwegen ein Sistrum in die Hand gegeben; mit wie viel Grund, weiß ich nicht; ich meine wenigstens, daß sich vieles dagegen einwenden ließe.

Die Haare, welche ihnen weit über den Rücken herunterhangen, scheinen eine Menge kleiner Flechten vorzustellen, wie sie noch jetzt in Griechenland, und namentlich in Athen, bei dem weiblichen Geschlecht üblich sind.

Unter den Füßen bemerkt man Sohlen, doch ohne Anzeige von Bändern oder Riemen, welche sie an dem Fuße befestigten. Dieses ist auch der Fall bei der Minerva und verschiedenen andern weiblichen Füßen, zu denen die Körper fehlen; ich vermuthe daher, daß diese Bänder farbig angegeben waren.

An diesen beiden Figuren bemerkt man ebenfalls, wie an der Minerva, jene drei Löcher zu jeder Seite, zwischen Brust und Schulter.

Die Köpfe und die Hände bis auf eine, fehlen, ebenso einige wenige Theile des Gewandes. Das Vorhandene ist wohl erhalten und mit allem möglichen Fleiß und Liebe vollendet.

Von einer dritten Figur, die den beiden eben beschriebenen ähnlich, nur in ihren Verhältnissen etwas größer war, sind einige wenige Bruchstücke vorhanden: hieraus erhellt, daß dieser Figuren vier waren, zwei auf jedem der beiden Giebel.

Außer diesen eben beschriebenen weiblichen Figuren finden sich noch *drei weibliche Köpfe* vor; von den Figuren hat sich, außer einigen Füßen und einigen unbedeutenden Ueberresten von Gewändern, nichts Erhebliches erhalten. Von den Köpfen ist Folgendes zu bemerken.

Der *eine,* welcher der größte von allen und über natürliche Größe ist, hat einen Helm auf, fast von derselben Form wie jener der Minerva; oben auf demselben ist eine etwas mehr als Zoll große, viereckige Vertiefung, in welche ein anderes Stück Marmor eingesetzt ist, vielleicht dazu bestimmt, den Helmbusch zu tragen. Uebrigens ist an diesem Kopf keine Anzeige von Haaren; statt derselben bemerkt man eine kleine vertiefte Fläche, welche quer über die Stirn läuft, mit drei eingebohrten Löchern, zu Befestigung irgend eines Kopfschmuckes. Die Ohren sind, wie die der Minerva, durchbohrt. Ich vermuthe, daß dieser Kopf der andern Minerva angehört, welche in dem entgegengesetzten Fronton stand.

I,9,132

Denn die beiden Giebel waren sich in Hinsicht der daran angebrachten Figuren, wie es scheint, so ziemlich gleich.

Der *andere weibliche Kopf* ist von kleineren Verhältnissen und reichen Haaren, diese umschließt ein Band, welches gegen vorn zu auf Art eines Diadems aufgestülpt ist. An den Ohren bemerkt man Ohrringe, und quer über die Stirn eine Art von Verzierung von aneinander gereihten Röschen oder rosenförmigen Scheibchen.

So gut der eben beschriebene Kopf erhalten ist, so schlecht ist es der *dritte,* von welchem bloß die Hauptform übrig ist, aus welcher jedoch zu erkennen ist, daß es ein weiblicher Kopf war, der, wie es scheint, und wie sich aus dem Haarputz schließen läßt, dem so eben beschriebenen vollkommen ähnlich war. Auch ist die Proportion des Kopfs genau dieselbe.

Aus diesem allem erhellet, daß der weiblichen Figuren in allem zum wenigsten achte gewesen; vier kleinere und vier größere.

II.
Vorschreitende oder kämpfende Krieger.

Nun kommt die Reihe an die stehenden oder kämpfenden Krieger, deren in allem sechs an der Zahl sind. Auch hier gilt, was ich schon früher bemerkte, daß sie zu zweien und zweien einander sehr ähnlich sind, oder sich zu wiederholen scheinen.

D. Der Jüngling, mit dessen Beschreibung ich hier den Anfang mache, scheint, nach seiner vorgebogenen Stellung zu schließen, nach etwas zu greifen, und war vielleicht im Begriffe, einen Verwundeten aus dem Gefechte zurückzuziehen. Mit dem rechten Beine schreitet er stark vorwärts, indeß das linke rückwärts ausgestreckt, der Körper aber stark über das vorschreitende rechte geneigt ist. Beide Arme fehlen, aber die noch vorhandenen Achseln zeigen, daß die Arme mit Anstrengung vorwärts ausgestreckt waren. An dieser Figur bemerkt man keine Spur von Waffen oder Bekleidung; sie ist durchaus nackt. Der Kopf, der nie vom Rumpfe getrennt war, zeichnet sich durch seinen besondern Haarputz aus. Die Hälfte des Scheitels, vom Wirbel nach vorn zu, ist mit den gewöhnlichen nudelförmigen Haaren bedeckt; sie enden sich über der Stirn, von einem Ohr zum andern, in schneckenartige Löckchen, welche in drei Schichten übereinander liegen. Das Hinterhaupt, der Kopf vom Wirbel nach hinten zu, erscheint ganz glatt und kahl; unten aber, wo sich das Hinterhaupt mit dem Halse vereinigt, läuft von einem Ohr zum andern eine Haarflechte oder Zopf, unter welchem abermals eine Reihe kleiner

Haarlöckchen zum Vorschein kommen. Ueber der Stirn, etwas oberhalb des Haarputzes, ist in der Mitte ein eingebohrtes Loch; wozu dieses gedient, kann ich nicht errathen.

Der Körper ist sehr gut gearbeitet und wohl erhalten. Was daran fehlt, sind beide Arme von den Achseln an, die Nase und beide Füße.

I,9,133

E. Eine andere Figur scheint der eben beschriebenen in Hinsicht der Stellung ganz gleichzukommen; nur ist sie von allen die mangelhafteste in ihren Theilen, und auch sehr beschädiget.

Ihr fehlt nämlich der Kopf sammt dem Hals, die beiden Arme sammt einem Theil der Schultern, das ganze linke Bein von der Mitte des Schenkels abwärts, und auch das rechte Bein vom Knie abwärts. Der Unterleib und die Schenkel sind übrigens ziemlich gut erhalten.

F. Auch die beiden nächstfolgenden Krieger sind in ihren Theilen ziemlich mangelhaft. Ich mache mit demjenigen den Anfang, welchem wegen der schwärzlichen Farbe, die der Marmor unter der Erde angenommen, der Beiname des Schwarzen geworden.

Die Figur ist in ihren Verhältnissen und Formen etwas größer oder plumper als die übrigen. Am linken Arm, welcher vorwärts ausgestreckt ist, trägt der Krieger einen Schild von der bekannten, oben beschriebenen, Form. Der rechte Arm, mit dem er wahrscheinlich das Schwert führte, ist etwas zurückgebogen.

Ueber der Scham bemerkt man drei kleine Metallstifte, wie es scheint, zur Befestigung der Haare über der Scham, welche besonders angemacht waren.

Die Sculptur ist an diesem Körper nicht die vorzüglichste, wenigstens wie mir scheint, geringer als die der übrigen.

Der Kopf, die beiden Hände, und die Schenkel von dem Leibe an fehlen sammt den Beinen und Füßen.

G. Zwar ebenso mangelhaft in seinen Theilen, doch weit vorzüglicher in Hinsicht seiner Bearbeitung, ist folgender Körper, welcher einen Krieger in seiner vollen Mannskraft vorzustellen scheint.

Wie zu vermuthen, trug er gleichfalls an seinem linken Arm einen Schild, welcher aber nicht aus eben demselben Marmor gearbeitet, sondern besonders angesetzt gewesen seyn muß. Er unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, daß er den rechten Arm auszustrecken scheint, den linken aber zurückzieht.

An dem linken Knie, welches sich erhalten, bemerkt man, daß er mit Beinharnischen versehen war. Schade, daß sich keines von den Beinen vorgefunden hat, um die Form und Beschaffenheit dieser Beinbekleidung deutlicher bemerken zu können.

An dem Körper nimmt man zwei Wunden oder Narben wahr, welche mit Sorgfalt angezeigt zu seyn scheinen, eine unter der rechten Brust, die andere unter dem linken Arm.

An der linken Seite ist ein Metallstift zu sehen, vielleicht zur Befestigung des Schwertes, welches bei diesen Figuren von Metall besonders angesetzt gewesen zu seyn scheint, wie ich bei Gelegenheit der nächstfolgenden Figur deutlicher zeigen werde.

Der Kopf, der ganze rechte Arm von der Achsel an und der linke Vorderam fehlen, so wie auch das ganze rechte Bein vom Leibe an und das linke vom Knie abwärts.

Von den fehlenden Armen sind zwar Theile vorhanden, welche ich für die

I,9,134

ursprünglichen halte; doch läßt sich dieses nicht mit Gewißheit sagen, weil Theilchen dazwischen heraus fehlen.

H. Die beiden jetzt folgenden Krieger sind sich in Hinsicht ihrer Stellung sowohl als übrigen Eigenschaften beinahe vollkommen ähnlich. Die Stellung läßt einen angreifenden Krieger vermuthen; das linke Bein ist im Vorwärtsschreiten begriffen, der linke Arm, mit dem Schilde versehen, ist nach vorn zum Schutze des Körpers ausgestreckt, der rechte Arm aufgehoben und etwas zurückgebogen, wie im Begriffe auszuholen, um dem Gegner einen Wurf mit der Lanze oder dem Wurfspieß beizubringen.

Der eine, welchem der Kopf fehlt, ist von jugendlicher Bildung und gut gearbeitet, auch in seinen Theilen wohl erhalten, die rechte Brust ausgenommen, welche etwas beschädigt ist. Außer dem Kopfe fehlt noch der ganze rechte Arm von der Achsel an und der rechte Fuß.

I. Der andere Krieger von gleicher Stellung hat seinen Kopf erhalten; er ist bärtig, mit einem hochgewölbten Helm von der gewöhnlichen griechischen Form. Am linken Arm trägt er, gleich dem vorigen, den Schild. Was von dieser Figur vorhanden, ist gut erhalten; am Kopf ist bloß die Nase und etwas weniges am Helme beschädigt. Am Rücken bemerkt man einen kleinen Vorsprung von Marmor, welcher zur Verbindung irgend eines Theils mag gedient haben.

Bei diesen beiden Figuren, wie fast bei allen übrigen Kriegern, die Bogenschützen ausgenommen, die, wie es scheint, mit keinem Schwerte versehen waren, nimmt man auf der rechten Schulter ein eingebohrtes Loch wahr, und unter dem linken Arm,

nach dem Rücken zu, einige andere. Daß diese Löcher zur Befestigung des Riemens dienten, woran das Schwert, wahrscheinlich von Bronze, angeheftet war, scheint keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Man kann selbst, bei genauer Untersuchung, an den Stellen, wo der Riemen an dem Körper angelegen, noch Spuren davon entdecken, indem diese Stellen, durch die Bedeckung mehr gegen die Witterung geschützt, sich glätter erhalten haben.

Der rechte Arm, von der Achsel an, fehlt, wie auch die beiden Beine vom Leibe an. Es befindet sich zwar unter den Bruchstücken ein Schenkel und ein Arm, welche dieser Figur angehören könnten; da aber der Bruch nicht vollkommen übereinstimmt, so läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, ob sie wirklich zu derselben gehören.

III.
Knieende Krieger oder Bogenschützen.

Der Knieenden oder Bogenschützen sind drei, und alle haben, kleine Abweichungen ausgenommen, fast vollkommen gleiche Stellung; nämlich mit dem rechten Beine knieend, das linke aber etwas vorwärts aufgestellt. Der linke Arm, welcher den Bogen hielt, der wahrscheinlich von Bronze war, ist ausgestreckt, der rechte aber etwas erhoben und zurückgebogen und, wie es scheint, im Begriffe, die Sehne des Bogens anzuziehen.

I,9,135

K. Der eine dieser Bogenschützen zeichnet sich besonders durch seinen Anzug aus. Auf dem Haupte hat er eine Art Haube, welche in Ansehung ihrer Form zum Theil einer phrygischen Mütze, zum Theil einer persischen Mitra zu gleichen scheint. Die oberste Spitze dieser Haube mangelt und war, wie es scheint, besonders gearbeitet und aufgesetzt. Die beiden Ohrenlappen sind hinten an der Haube kreuzweis ineinander geschlungen, so daß man deren Ende nicht gewahr wird. Diese Haube endigt sich auf dem Rücken in einen ziemlich langen und breiten abgerundeten Lappen, und kurz unter diesem Lappen ist eine doppelte Reihe von eng aneinander eingebohrten Löchern bemerkbar, vielleicht zur Befestigung künstlich eingesetzter Haarlocken bestimmt.

Unter dieser Haube schaut nach vorn, auf der Stirn, eine andere Kappe hervor, welche mit mehreren Metallstiften versehen ist.

Auf dem Leibe trägt er eine eng anschließende Jacke mit Aermeln, die bis auf die Hände gehen. Von gleicher Art sind auch die Hosen, welche ebenfalls bis auf die Knöchel reichen. Doch läßt dieser Anzug die ganze Form des Körpers vollkommen durchfühlen, ohne gleichwohl einzelne Muskeln anzuzeigen oder bemerken zu lassen, oder irgend eine Brechung oder Falte des Stoffs an den Gelenken anzugeben, wodurch die Vermuthung bestärkt wird, daß dieser Anzug aus einem dichten, doch geschmeidigen Leder bestanden habe. Diese Vermuthung führte mich auf die zweite, daß diese Figur einen persischen Bogenschützen vorstellen sollte. Bekannt ist, daß die Perser geschickte Bogenschützen waren, auch stimmt der Anzug dieser Figur sehr wohl mit den Worten des Herodot überein (I. B., 7. Kap.)[1], welcher sagt: daß die Perser die Hosen und übrige Kleidung von dichtem Leder getragen; ein Stoff, der den leichten Kriegern zugleich als Panzer oder Schirm gegen die Pfeile gewissermaßen dienen mochte.

Dieser Bogenschütze scheint, wie bereits aus der Stellung des Arms und aus der Hand geschlossen worden, im Begriff, die Sehne anzuziehen.

Diese Figur ist die am besten erhaltene, es fehlt ihr nichts als der halbe linke Vorderfuß und ein paar Finger. Die Nase und der linke Arm sind etwas beschädiget.

[1] Vielleicht V, 49. VII. 61?   A.d.H.

Von einem ähnlichen Bogenschützen sind bloß ein rechter Arm mit der Hand, und beide Füße vorhanden.

Die beiden übrigen Bogenschützen tragen Harnische von der Art, wie man solche häufig in den Vasen-Zeichnungen abgebildet findet. (Man s. *Tischbein I. B., S. 4*). Ich vermuthe, daß diese Form ursprünglich die der ägyptischen Harnische war,

von welchen sie die Griechen entlehnten, wie nach Herodot die Meder eben dieselbe Form von den Aegyptiern angenommen hatten.

I,9,136

Sie sind nämlich in gleicher Linie rund herum abgeschnitten, wie unsere heutigen Kürasse, und nicht nach Art der römischen, welche unter der Hüfte sich endigten und den Unterleib auch mit einschlossen. Diese an beiden Figuren angebrachten Harnische sind, wie unsere Kürasse, steif, ohne Anzeige von Muskeln, unterhalb mit einer doppelten Reihe von länglicht-viereckigen Lappen oder Ledern versehen und auf den Schultern mit Schlußbändern befestigt. Auf der linken Seite unter dem linken Arm ist der Schluß des Harnisches mit der größten Genauigkeit, und bei einem jeden derselben auf eine besondere Weise angegeben.

Unter dem Harnisch trugen sie einen kurzen Leibrock, der kaum auf die halben Schenkel reichte.

Anzug sowohl als Harnisch sind mit der größten Sorgfalt und Genauigkeit vollendet, so daß man versichert seyn kann, alles sey auf das Gewissenhafteste nach der Natur gemacht, und nicht das Geringste daran vergessen.

L und M. Der eine von den beiden andern Bogenschützen, dem der Kopf, die beiden Vorderarme sammt den Händen fehlen, wie auch das linke Bein vom Knie abwärts, ist von jugendlichem und zartem Gliederbau.

Das Unterkleid, welches er unter dem Harnisch trägt, ist ebenfalls auf jene conventionelle Weise gefaltet, welche dem altgriechischen Styl eigen ist.

Der andere aber scheint von robustem Körperbau und im besten Mannesalter zu seyn. Was Stellung und Harnisch betrifft, ist er ganz gleich dem obigen, nur mit dem Unterschiede, daß das Unterkleid, welches er unter dem Harnisch trägt, nicht in dem conventionellen altgriechischen Styl gefaltet ist, sondern beinahe ohne alle Falte.

Auf dem Haupte trägt er einen Helm, welcher nach vorne zu einen Löwenkopf vorstellt, die Rückseite aber ist ganz glatt, wie an den übrigen Helmen. Uebrigens ist jene Helmverzierung mit ganz besonderem Geschmack und Liebe vollendet.

Vieles einzelne wäre hier noch zu bemerken, allein ich unterlasse es, weil eine solche detaillirte Beschreibung ohne zugegebene Zeichnung doch immer unzulänglich bleiben würde.

An dieser Figur fehlen der rechte Vorderarm, beide Hände und das linke Bein vom Knie abwärts.

Unter den zu den Bogenschützen gehörigen Bruchstücken befinden sich auch noch *zwei Pfeilköcher*, jeder von einer andern Form, aufs fleißigste vollendet. Diese waren, den vorhandenen Anzeigen zufolge, an der linken Hüfte durch Stifte, welche oben mit einer Schraube versehen waren, befestiget. Der eine dieser Köcher scheint dem Bogenschützen ohne Kopf, Lit. L., der andere aber, von mehr asiatischer Form, dem persischen Bogenschützen, Lit. K., anzugehören.

Hier ist noch eine Figur einzuschalten, von der man nicht recht weiß, ob sie unter die stehenden oder knieenden zu rechnen ist; doch scheint sie sich mehr zu dieser Abtheilung zu neigen; daher ich sie unmittelbar auf diese folgen lasse.

I,9,137

N. Von allen männlichen Figuren ist diese die kleinste, und mag einen Jüngling vorstellen, der gegen einen schon zu Boden gestreckten Krieger zu kämpfen scheint. Die Stellung ist beinahe knieend; der Jüngling scheint mit dem rechten Knie den Boden zu berühren. Das linke Bein ist aufgestellt, der linke Arm vorwärts ausgestreckt, der rechte aber unter sich zurückgebogen, wie es scheint, um dem Gegner einen Stich zu versetzen.

Er ist am ganzen Leibe nackt, wie, die Bogenschützen ausgenommen, alle übrigen Krieger, an denen, außer den Helmen, Schilden und einigen Beinharnischen, keine andere Bedeckung oder Bewaffnung wahrzunehmen ist.

Der Helm dieser Figur ist ohne Wölbung und fast ganz glatt; wie es scheint, war er ursprünglich mit einem Haarbusch versehen. Auch bemerkt man hier, so wie bei den übrigen, mehrere vorn auf dem Helm angebrachte Löcher zur Befestigung irgend einer Verzierung.

Die Backenschirme an den Helmen, welche bei allen besonders von Marmor angesetzt waren und an den Backen anschlossen, waren bei dieser Figur, wie aus den im Helm eingebohrten Löchern zu vermuthen, aufgezogen, d.h. sie standen

nach oben, wie man es häufig in den griechischen Vasen-Zeichnungen findet, und wie solches sehr schön und deutlich an einer kleinen bronzenen Figur im Museo zu Florenz zu sehen.

Hinten am Halse, knapp unter dem Helme, sind gleichfalls zwei Reihen eingebohrter Löcher zu bemerken, zur Befestigung oder Aufnahme künstlich angebrachter Haarlocken, welche von Bleidraht und geringelt waren, beinah' in der Form unserer Kugelzieher. Zum Glück hat sich eine dieser Haarlocken erhalten, welche man, wie mich Herr *Linkh* versicherte, der bei der Ausgrabung zugegen gewesen, an einem der Köpfe noch hängend gefunden. Indessen könnte es auch seyn, daß dieses eine von den Bommeln wäre, womit, nach meiner oben gegebenen Beschreibung der Minerva, die Aegis derselben versehen war; denn auch diese waren, wie aus den Ueberresten zu schließen ist, von Bleidraht.

An dieser Figur fehlen beide Hände und der linke Vorderarm, der ganze linke Fuß und die Zehen des rechten. Im Uebrigen ist sie wohl erhalten.

IV.
Liegende oder verwundete Krieger.

Der liegenden Figuren sind vier, die sich in Hinsicht ihrer Stellung im Allgemeinen zwar ähnlich, doch unter sich etwas mehr verschieden sind als die der übrigen Abtheilungen.

O. Die eine von diesen liegenden Figuren stellt einen Jüngling vor, der im Begriff ist, sich einen Pfeil oder Wurfspieß aus einer Wunde unter der rechten Brust zu ziehen. Er ist am ganzen Leibe vollkommen nackt, ohne Helm und andere Bewaffnung.

Die Haare, zierlich gelegt, gehen in sich schlängelnden Linien symmetrisch vom Wirbel aus, und sind mit einer Art runder Schnur gebunden. Die Haare

I,9,138

des Vorderhaupts, von einem Ohre zum andern, endigen sich in kleine schneckenförmige Löckchen, welche in zwei Reihen übereinander liegen. Die Haare des Hinterhaupts aber fallen bis auf die Hälfte des Rückens in wellenförmigen Linien herunter, und endigen sich in flammenartige Spitzen. Diese Haare, so conventionell sie übrigens in ihrer Form und Anordnung sind, lassen doch in Hinsicht ihrer Behandlung und Vollendung nichts zu wünschen übrig.

Auf jeder Seite der Figur zeigen sich, zwischen Brust und Schulter, drei, in kleinen Abständen eingebohrte, Löcher; ein Umstand, den wir schon an der Statue der Minerva, wie auch an den beiden kleinern weiblichen Figuren B. und C. bemerkt haben. - Die allgemeine Meinung ist, daß diese Löcher zur Befestigung irgend eines Halsschmuckes gedient haben. Ich kann aber dieser Meinung nicht beistimmen, aus folgenden Gründen. Sollten diese Löcher wirklich zu dem angegebenen Zwecke gedient haben, so wäre zu vermuthen, daß sie in gleichen Abständen rings um den Hals herum angebracht wären, welches aber nicht der Fall ist; denn es stehen drei und drei zusammen auf jeder Seite der Brust. Ferner bemerkte ich an eben dieser liegenden Figur, daß die drei Löcher auf derjenigen Seite, nach welcher zu ihr Haupt geneigt ist, weit mehr seitwärts, d.h. gegen die Schultern zu, stehen, woraus ich vermuthen konnte, daß diese Löcher von der Stellung des Kopfs abhangen, und nach der verschiedenen Richtung desselben auch ihren Ort verändern. Ich schloß daher, daß solche vielmehr zur Befestigung und Aufnahme eines Bandes oder einer Schnur gedient haben, mit welcher die Haare umwunden waren, und die hinter dem Ohre wieder zum Vorschein kam, um sich auf der Brust in drei Kügelchen oder Bommeln zu endigen. In dieser Vermuthung wurde ich noch mehr bestärkt, da ich an dieser Figur sowohl als an der der Minerva auf jeder Seite hinter dem Ohre ein anderes Loch bemerkte, von dem aus wahrscheinlich dieses Band, das, wie es scheint, von Metall war, gegen die auf der Brust eingebohrten Löcher herablief. - In den griechischen Vasenzeichnungen von *Tischbein* findet sich diese Art Bänder, welche sich in zwei oder drei Kügelchen oder Bommeln endigen, sehr häufig. (Siehe Tischbeins Vasen I. B., S. 38. II. B., S. 34. 35. 43. 53. III. B., S. 48. IV. B., 16. 35).

Diese Figur zeichnet sich, außer ihrer schönen Sculptur und guten Erhaltung, noch durch ihre etwas sonderbare Stellung aus, indem sich die beiden Schenkel auf eine wunderliche Weise überkreuzen; der Verwundete liegt nämlich auf der linken Seite, mit dem linken Vorderarm auf der Erde gestützt, das linke Bein ist ausgestreckt, das rechte aber schlägt sich über das linke vor, so daß der rechte Fuß vor dem linken Arm zu stehen kommt. Mit dem rechten Arm zieht er sich den Wurfspieß aus der Wunde.

An dieser Figur fehlt nur weniges, nämlich das rechte Bein vom Knie bis auf die Knöchel, an den Füßen fehlen alle Zehen, an der linken Hand alle Finger; vom rechten Vorderarm fehlt ein Stückchen.

P. Beinahe dieselbe liegende Figur, der vorhergehenden ähnlich, nur mit Ausnahme jener Ueberschränkung der Schenkel und der verschiedenen Richtung

I,9,139

der Arme, ist, jedoch in verkehrter Stellung, nochmals vorhanden. Es herrscht in der Bewegung dieser Figur eine außerordentliche Wahrheit und Grazie; es ist nur zu bedauern, daß ihre ganze Vorderseite so sehr von der Erdsäure gelitten hat; doch hat sich die Rückseite derselben um so besser erhalten. Diese Figur hatte, wie die so eben beschriebene, lange, auf den Rücken herabwallende Haare, nur mit dem Unterschiede, daß jene in ihrer Form den Nudeln gleichen, diese aufeinander liegenden schmalen Bändern ähnlich sehen und in liniengerader Richtung abgeschnitten sind, während jene sich in flammenartige Spitzen endigen.

An dem linken Schenkel bemerkt man ein eingebohrtes Loch in Form einer Wunde, und zunächst dabei vier unmerklich hervorstehende Fortsätze des Marmors. Ich vermuthe, daß dieß Spuren der Finger sind, und der Verwundete vielleicht mit der Hand nach der Wunde gegriffen, die er durch einen Pfeilschuß erhalten; vielleicht war in dem Loche ein Pfeil von Metall befestiget.

Auch bemerkt man an dieser Figur, so wie an den meisten dieser Krieger, ein eingebohrtes Loch auf der rechten Schulter und einige andere unter dem linken Arm, welche wahrscheinlich einst zur Befestigung des Riemens dienten, an dem das Schwert (Parazonium) hing, welches gleich dem Riemen muthmaßlich von Bronze war.

Der Kopf, der ganze linke Arm und der rechte Vorderarm fehlen, wie auch die beiden Beine vom Knie abwärts, sammt den Füßen und Händen.

Q. Ich gehe nun zur dritten dieser liegenden Figuren über, welche einen schon etwas ältlichen Mann vorzustellen scheint. Eine ziemlich starke Musculatur zeigt sich am ganzen Körper, dabei bemerkt man jedoch einen gewissen Grad von Fette, den gewöhnlich das Alter mit sich bringt. Diese Mischung von ältlicher Schwäche und jenes Ueberrestes jugendlicher Kraft hat der Künstler auf das glücklichste vereiniget und dargestellt, und ich trage daher kein Bedenken, diese Figur unter die vorzüglichsten dieser Sammlung zu zählen.

Die Stellung dieses zu Boden gestürzten Alten ist allerdings etwas gewaltsam, doch keineswegs übertrieben. Er scheint bei seinem Fall sich bloß durch Hülfe des Schildes, den er am linken Arme trägt, etwas weniges über dem Boden erhalten zu haben. Mit der Rechten scheint er sein Schwert ziehen zu wollen, wie man aus der Oeffnung der Hand sowohl als der Richtung derselben schließen kann. Ich war, ehe diese Figur gehörig zusammengesetzt wurde, nicht abgeneigt zu glauben, daß er mit seiner Rechten einen Wurfspieß aus dem innern Theile des Schilds zu ziehen bemüht sey. Eine in dem untern Theil des Schildes angebrachte Oeffnung hatte mich auf diesen Gedanken geleitet; allein bei völliger Zusammensetzung der Theile und abermaliger genauer Untersuchung zeigte es sich, daß die Hand mit jener Oeffnung des Schilds nicht in der erforderlichen Richtung stehe, um eine solche Vermuthung darauf gründen zu können.

Auf dem Haupte hat er einen Helm, welcher etwas höher gewölbt ist als der der Minerva; vorn über den Augen endigt er sich in zwei halbzirkelförmige Ausschnitte, welche mit dem Rande der Augenbraunen gleichlaufen; das Mittelstück aber zwischen beiden Augen läuft bis auf die Nasenspitze herunter und

I,9,140

bedeckt auf diese Weise den Nasenrücken nach seiner ganzen Länge. Der Helm ist übrigens mit Backenschirmen versehen, welche besonders angesetzt waren; diesen Umstand bemerkt man auf der einen Seite, wo die Ansetzung fehlt, und bloß noch der Metallstift übrig ist, durch den sie befestiget war. Oben in der Mitte auf dem Helm bemerkt man eine Vertiefung, welche, wie es scheint, zur Befestigung des Helmbusches diente. Außer dem Bart von ganz eigner und steifer Art ist von Haupthaaren nichts zu sehen.

An eben dieser Figur findet sich eine antike Ergänzung oder Ausbesserung am rechten Gesäßmuskel, welche gleich bei Verfertigung der Statue gemacht scheint; vielleicht daß der Marmor an jener Stelle mangelhaft war, oder daß ein bei der Bearbeitung gemachtes Versehen nöthigte diese Stelle auszubessern. Sowohl hier als an einigen andern Stellen bemerkt man genau, daß die Alten bei ihren Ergänzungen sich nicht, wie wir, des sogenannten griechischen oder calabrischen Pechs bedienten, sondern einer andern, uns unbekannten Kitte.

An dieser Figur fehlt bloß das rechte Bein von der Mitte des Schenkels abwärts, einige Finger an der linken Hand und einige Stücke am linken Schenkel.

R. Die vierte dieser liegenden Figuren gleicht den beiden ersten an jugendlichem Körperbau. Die Stellung oder Lage dieses Kriegers ist der der übrigen mehr oder weniger ähnlich, mit dem Unterschied jedoch, daß dieser sich mit der Hand auf den Boden zu stützen scheint; die beiden ersten aber mit den Ellbogen. An dem linken Arme trägt er einen Schild, welcher, wie es scheint, mit einer Schraube an den Arm befestiget war.

Diese Figur hat sowohl in Hinsicht ihrer vollkommenen Bearbeitung als guten Erhaltung den Vorzug vor allen übrigen und könnte vielleicht den Kunstwerken aus der Zeit des Perikles zur Seite stehen.

Außer dem Kopfe, welcher ihr fehlt, mangelt ihr kein wesentlicher Theil des Körpers. Die Finger der Hand und die Zehen der Füße und einige wenige ausgesprungene Stückchen sind die einzigen Theile, welche mangeln. Zu bedauern ist es übrigens,

daß die rechte Brust und Achsel durch die Feuchtigkeit der Erde oder die Witterung sehr gelitten und stark zerfressen ist. Die übrigen Theile sind dafür um so besser erhalten und so frisch, als wären sie erst aus der Hand des Künstlers hervorgegangen.

Daß wahrscheinlich noch eine fünfte dieser liegenden Figuren ursprünglich vorhanden gewesen, läßt sich aus einigen Bruchstücken von Beinen und Füßen schließen.

I,9,141

§. II.
Bruchstücke, die zu den äginetischen Figuren, oder doch zu dem Tempel gehört haben.

Nachdem ich die vorhandenen Statuen so genau, als es mit Worten geschehen kann, zu beschreiben versucht habe, würde es nicht erlaubt seyn die Bruchstücke jeder Art zu übergehen, welche sämmtlich vielleicht noch zu jenen Bildern gehören; denn mit Gewißheit läßt sich vor der Hand nicht darüber urtheilen, da die Zwischenstücke fehlen; wenn jedoch einmal Hand an die Ergänzung gelegt und jedes dieser übergebliebenen Bruchstücke nochmals genau untersucht und geprüft wird, muß es sich zeigen, ob einige, und welche derselben noch zu der einen oder andern Figur gehören. Hoffen läßt sich einstweilen, daß noch manches dieser Stücke seine ursprüngliche Stelle wieder finden wird.

Es würde zu nichts führen, und auch zu weitschweifig seyn, jedes dieser Bruchstücke einzeln anführen zu wollen; ich spreche also bloß von den vorzüglichsten, und diese sind folgende:

A. A. *Drei Köpfe von Kriegern.* Der eine hat einen hochgewölbten Helm von der bekannten griechischen Form mit dem Visier oder mit Augenlöchern und Nasenschirm. Auch haben sich auf demselben Ueberreste des Haarbusches erhalten. Der Helm ist gegen das Hinterhaupt zurückgeschoben, so daß man über der Stirn unter dem Helm bis nahe auf den Wirbel hineinsehen kann. Es ist zu bewundern, mit welcher Nettigkeit und Pünktlichkeit die Haare an dieser Stelle gearbeitet sind, obschon das vorstehende Visier diese Vollendung beinahe unmöglich machen mußte.

Die Haare sind nach der an allen Köpfen gleichen Art gearbeitet, nämlich in Form von Maccaroni. Die Haare vom Hinterkopf sind unter dem Helme hinaufgeschlagen und durch eine um das Haupt laufende Schnur befestiget, am Ohr mit den Vorderhaaren vereinigt, mit welchen sie von einem Ohr zum andern in eine Reihe von schneckenartigen Löckchen sich endigen. Der Kopf ist sehr jugendlich und scheint zu dem liegenden Krieger Lit. R. zu gehören. Proportion und Charakter des Kopfs stimmen mit der Figur wohl überein, nur hat gerade die Stelle des Halses durch Einwirkung der Feuchtigkeit sehr gelitten, der Bruch fügt sich nicht mehr, und so bleibt es zweifelhaft, ob er derselben angehöre.

Der *andere* Kopf ist gleichfalls mit einem Helm versehen, der jedoch eine verschiedene Form, nämlich nicht die der hohen Wölbung oder Kuppel, hat, sondern ganz knapp am Haupte anliegt. Vorn über den Augen ist er nicht in gerader Linie abgeschnitten, sondern endigt sich nach der Linie der Augenbraunen in zwei

I,9,142

halbzirkelförmigen Ausschnitten. In der Mitte dieser beiden Ausschnitte des Helms ist, gerade da, wo die Nase anfängt, ein Stückchen Marmor eingesetzt. Ich vermuthe, daß der Helm vermöge dieses Fortsatzes, der sich bei der Figur Lit. Q. in seiner ganzen Länge erhalten, ebenfalls bis auf die Spitze der Nase ging und den Nasenrücken bedeckte. Ein Gleiches findet man an dem Kopfe der Figur Lit. N.

Daß diese Helme insgesammt gemalt gewesen, scheint keinem Zweifel unterworfen zu seyn. An mehreren habe ich Spuren himmelblauer Farbe entdeckt; dieser aber scheint eine besonders gemalte Verzierung gehabt zu haben, denn man bemerkt an

der einen Seite des Helms eine nach Art eines Netzes sich überkreuzende Perlenschnur. Diese netzartige Perlenschnur scheint gemalt gewesen zu seyn, und die enkaustische Farbe die Oberfläche des Marmors glatt erhalten zu haben, während die unbemalten Theile durch die Witterung etwas weniges angefressen und rauh wurden, wodurch sich eine Art von chiar-oscuro bildete, obschon, eine kleine Stelle ausgenommen, wo man Spuren himmelblauer Farbe wahrnimmt, sich von der eigentlichen Farbe fast nichts erhalten hat.

Was ich früher von dem farbigen Anstrich der Lippen und Augäpfel, gestützt auf eine ähnliche Beobachtung an fast allen Köpfen, erwähnte, erhält, hierdurch eine neue Bestätigung. Auch hat sich an dem Kopfe der Minerva wirklich noch eine nicht unmerkliche Spur dieser Bemalung erhalten.

Der Kopf ist jugendlich, und gleich dem vorigen sehr gut erhalten. Es sind an ihm keine Haare sichtbar, sondern rückwärts am Halse, kurz unter dem Helme, befinden sich eine Reihe kleiner, eingebohrter Löcher, welche, wie ich schon mehrmals zu bemerken Gelegenheit hatte, wahrscheinlich zur Aufnahme jener künstlichen bleiernen Haarlocken gedient haben.

Der *dritte* dieser Köpfe, dem die untere Kinnlade mangelt, ist gleichfalls mit einem Helm versehen, und zwar von der knapp anschließenden Form. Vorn an dem Helm, von einem Ohr zum andern, laufen neben einander zwei Einschnitte fort, in welchen sich eine doppelte Reihe von eingebohrten Löchern befindet; in diesen sind noch Spuren von Bleidraht bemerklich. Das vorhandene Bleilöckchen soll an diesem Kopfe noch zum Theil hängend gefunden worden seyn, und scheint die oft wiederholte Vermuthung zu bestätigen. Dieser Kopf könnte zu der Figur Lit. G. gehören.

Von einem andern Kopfe hat sich bloß ein Viertheil erhalten, nämlich ein Stück des Helms von der Form des eben beschriebenen, nebst dem Ohre, welches sehr schön und mit dem größten Fleiße ausgearbeitet ist.

I,9,143

B. B. *Bruchstücke von Schenkeln, Beinen und Füßen.*

Zwei Schenkel sammt den Beinen; beiden scheinen zusammenzugehören. Das rechte ist gestreckt, das linke stark gebogen; die Füße fehlen. Ich vermuthe, daß sie zu einer Figur gehört haben, welche eine ähnliche Stellung mag gehabt haben, wie jene oben beschriebenen Figuren, lit. D. E.

Ferner *zwei Schenkel ohne Beine.* An den Knieen bemerkt man Spuren von Beinharnischen. Sie scheinen zu einer geharnischten Figur gehört zu haben, welche eine ähnliche Stellung haben mochte, wie die Bogenschützen lit. L und M.

An der Dicke des Schenkels haben sich Spuren des Leibrocks erhalten, auf die diesem Styl zukömmliche Weise gefaltet.

Ein *Bein vom Knie abwärts, sammt dem Fuße*, welches scheint zu einer liegenden Figur gehört zu haben. Es ist bis zur Täuschung natürlich gearbeitet, daß man glaubt, ein lebendiges Bein vor sich zu sehen.

Ferner sind noch eine gute Anzahl von Beinen jeder Art vorhanden, theils mit den Füßen, theils ohne dieselben. Auch sind noch mehrere Füße allein übrig, sowohl männliche als weibliche; mehr oder weniger erhalten, worunter einige sich, wegen ihrer schönen Bearbeitung und zierlichen Form, vorzüglich auszeichnen.

C. C. *Bruchstücke von Armen und Händen.*

Von Armen, mit *Schilden* versehen, sind mehrere ganz, einige theilweise vorhanden, unter welchen sich vorzüglich einer sowohl der Schönheit als guten Erhaltung wegen auszeichnet. Die Schilde selbst, obwohl in unzählige Stücke zerbrochen, sind zum Theil vorhanden.

Außer diesen mit Schilden versehenen Armen, sind noch viele Bruchstücke von andern übrig, welche theils zu liegenden theils zu kämpfenden Kriegern mögen gehört haben. Auch findet sich ein weiblicher Vorderarm mit einem Stück Gewand vor, welches Stück, wie aus dem Marmor hervorleuchtet, besonders angesetzt war.

Ferner noch *mehrere Hände*, mehr oder weniger beschädiget.

Letztlich noch eine Anzahl von Bruchstücken verschiedener Theile, welche größtentheils zu Körpern, welche nicht mehr vorhanden, zu gehören scheinen, vielleicht aber auch noch zu den vorhandenen gehören, ohne daß jedoch mit Gewißheit sich bestimmen ließe, zu welchen, da vielleicht die Zwischenstücke oder verbindenden Theile fehlen.

Auch sind noch eine gute Anzahl Bruchstücke von *Helmverzierungen*, d.h. der obern Haarbüsche oder Aufsätze der

Helme, vorhanden.

Aus Vergleichung dieser Bruchstücke mit den noch übrigen Statuen erhellt, daß die ursprüngliche Zahl der Statuen weit beträchtlicher gewesen seyn muß; nach meiner Schätzung mögen sie sich auf dreißig belaufen haben.

D. D. Von den *Greifen*, welche auf den äußern Enden des Frontons gestanden haben, und deren wahrscheinlich vier seyn mußten, nämlich an jedem

I,9,144

Ende des Giebels eine, sind nur wenige Bruchstücke vorhanden. Es ist zu bedauern, daß sich kein einziger Kopf von diesem Arimaspischen Thier erhalten; was davon vorhanden, ist der hintere Theil eines Körpers, mehrere Stücke von Beinen und Flügeln derselben.

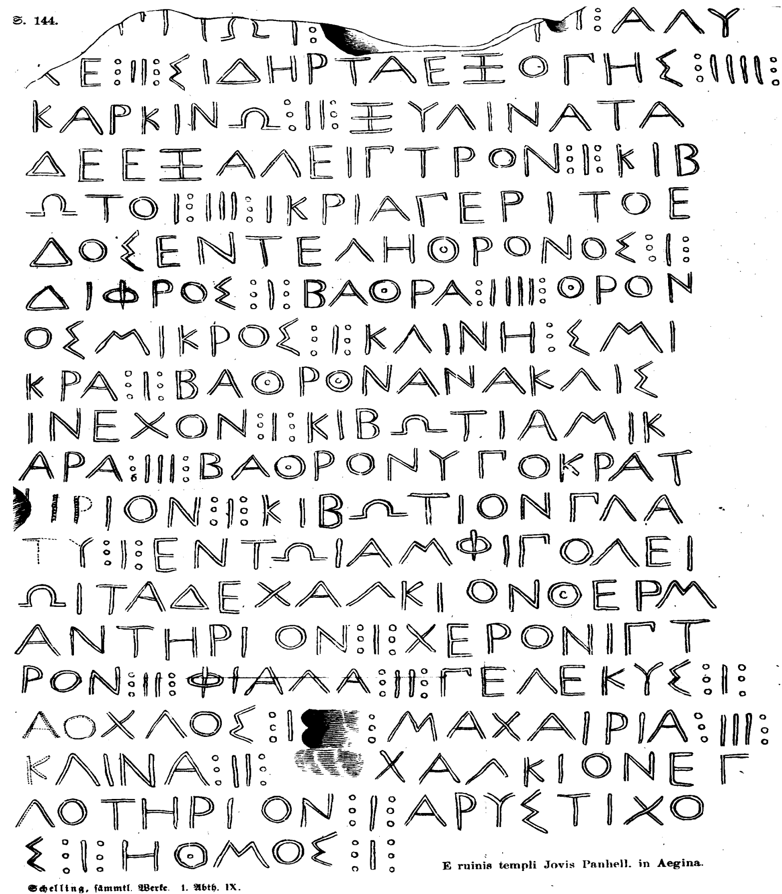
E. E. Auch ist ein kleiner Altar von runder Form aus Tuffstein vorhanden, von welchem Stein der ganze übrige Tempel erbaut war, die Dachziegel und das obere Gesimse ausgenommen, welche von weißem Marmor waren. Von diesen Dachziegeln sind gleichfalls einige in Bruchstücken und einer vollständig vorhanden. Die Vorderseiten dieser Dachziegel sind bemalt gewesen, wie man deutlich aus dem Marmor ersehen kann. Ferner sind viele Bruchstücke von Architektur, theils aus Tuffstein theils aus Marmor vorhanden, auch mehrere Dachziegel aus gebrannter Erde, welche gleichfalls bemalt gewesen.

F. F. Nicht minder merkwürdig ist das Stück eines Pilasters, aus weiß-grünem Marmor, worauf eine griechische Inschrift eingehauen ist, woran jedoch der obere Theil mangelt, und welche ein Verzeichniß der in diesem Tempel vorhandenen Sachen und Geräthschaften enthält.

Das beigegebene Blatt enthält eine genaue Copie derselben. Aus der Form der Schrift zu schließen, ist diese Inschrift aus weit späterer Zeit als die Bildwerke und der Tempel.

Zusatz vom Herausgeber.

Wenn diese Inschrift auch in paläographischer Hinsicht weniger als manche andere wichtig seyn mag, so mögen ihrer die Antiquare, welche manchen angenehmen Beleg aus derselben entlehnen können, desto eher sich erfreuen, so wie diejenigen, welchen Bereicherung der Wörterbücher am Herzen liegt, da die Inschrift einige bisher unbekannte Wörter zu enthalten scheint. Lesern, die in Inschriften nicht eben geübt sind, glaubt man durch Mittheilung einer Uebersetzung gefällig seyn zu müssen. Nur bedingt man sich aus, die Herstellung der schadhaften ersten Zeile und die Erklärung des letzten noch auf die zweite Zeile hinüber gehenden Worts Geübteren zu überlassen. Die Zahlen der Stücke sind durch die zwischen den drei Punkten ⁝⁝ befindlichen Doppelstriche angegeben, über deren Bedeutung die vielen Singulares und Duales keinen Zweifel lassen.



I,9,145

Zeile der Inschrift		Zahl der Stücke
2	Eiserne (Waffen oder Werkzeuge), so außer der Erde sind	4
3	Zangen	2

Folgende Sachen sind von Holz:

Zeile		Zahl
4	Salbenbüchse	1
	Schränke	3
5,6	Das Gerüste um den Sitz (Tempel, Bildsäule?) her vollständig.	
6	Thron	1
7	Stuhl (Sänfte, Wagen?)	1
7	Gestelle	4
8	Kleiner Thron	1
9	Kleines Ruhebett	1
10	Gestell, das sich zurücklegen läßt	1
11	Kleine Schränkchen	3
12	Gestell unter einen Becher	1
13	Breites Schränkchen (Kästchen)	1

In der Sacristei befindet sich Folgendes:

14 Kupferner Kessel	1
15 Schüssel zum Händewaschen	2
16 Schalen	2
Axt	1
17 Hebel (ìü÷ëïò)	1
Messer	3
18 Ruhebetten (êëßíá, Dual.)	2
Kupfernes Gefäß zum Auswaschen	1
Eimer	1
19 Durchschlag	1

I,9,146

Von metallenen Geräthschaften hat sich übrigens nichts erhalten. Es finden sich bloß zwei Stifte vor, von welchen ich nicht weiß, wozu sie könnten gedient haben.

G. G. Auch sind mehrere Bruchstücke von *griechischen Vasen* und *kleinen Figürchen aus gebrannter Erde* vorhanden, welche gleichfalls bei Ausgrabung des Tempels gefunden wurden; bemerkenswerth sind besonders Bruchstücke einer Tazze von seltener Schönheit; zu bedauern ist, daß der Fuß, und folglich das Mittelstück mangelt. Auf dem innern Theil derselben war die Europa, auf dem Stier sitzend, farbig auf weißem Grund abgebildet, die Armspangen, der Halsschmuck, die Ohrenringe und Heften des Kleides, so wie das Diadem der Europa, sind auf der Schale in erhöhter Arbeit angezeigt und vergoldet. Die Außenseite der Schale ist, wie gewöhnlich, von schwarz und rother Arbeit, zwei geflügelte Geniusse vorstellend, welche in der einen Hand eine Schale, in der andern eine Leyer halten.

H. H. Zuletzt muß ich noch eines *kolossalen elfenbeinenen Auges* Erwähnung thun, welches gleichfalls beim Ausgraben des Tempels gefunden worden. Es ist bloß das Weiße vom Auge, die Stelle des Augapfels ist etwas weniges vertieft, und war, wie es scheint, von einer andern farbigen Materie eingesetzt. Die Länge dieses Auges, von einem Winkel zum andern gemessen, beträgt gerade einen halben römischen Palm oder 4¼ Zoll franz. Maß - Ob dieses Auge einst einer kolossalen Statue angehörte, an welcher es nach antiker Sitte eingesetzt war, oder ob es als ein Ex Voto zu betrachten sey, weiß ich nicht zu sagen. - Daß es einer Statue angehört habe, möchte jedoch aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich seyn, weil, da man das Auge im Tempel gefunden, doch wohl auch etwas von den übrigen Theilen dieser kolossalen Statue sich hätte finden müssen, was nicht der Fall war. In dieser Hinsicht halte ich die andere Vermuthung für wahrscheinlicher, daß es nämlich als ein Gelübde in dem Tempel aufbewahrt wurde.

Zusatz des Herausgebers.

Folgende Betrachtungen möchten doch vielleicht auf einen andern Schluß leiten. Eine Bildsäule des Gottes mußte sich in dem Tempel befinden. Daß sie kolossal war, ist freilich nicht historisch zu beweisen, aber im höchsten Grade wahrscheinlich. Daß dieser Koloß von Gold und Elfenbein war, dieses läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten vielleicht nicht so bestimmt versichern, als von Herrn Quatremère-de-Quincy in dem oftmals angeführten Werke p. 306 not. 4 geschieht.

I,9,147

Bedenkt man aber das hohe Alter dieser Bildsäulen von Gold und Elfenbein und ihren fast allgemeinen Gebrauch in den Haupttempeln Griechenlands, so erhält auch diese Voraussetzung eine sehr große Wahrscheinlichkeit. Sobald dieses angenommen wird, erklärt sich vollkommen, warum keine andern Theile dieses kolossalen Bildes gefunden worden. Eine Statue von Gold und Elfenbein, die an sich weniger der Zeit widerstand, hatte für Barbaren und andere Plünderer ganz andere Reize als ein bloßes Marmorbild. Daß von dem Jupiterbild zu Aegina keine andern Bruchstücke gefunden worden, ist daher ebenso natürlich, als daß im Parthenon zu Athen jede Spur der kolossalen Minerva von Elfenbein und Gold verschwunden war, indeß die Marmorbilder in den beiden Giebeln noch bis auf die Zeiten von *Spon* und *Wehler* verhältnißmäßig wohlerhalten waren. Ja, bedenkt man die auffallende Aehnlichkeit, die zwischen beiden Tempeln, dem des Panhellenischen Jupiters auf Aegina und dem der Minerva zu Athen, in Ansehung der Giebelverzierung und der Art stattgefunden, wie die Bilder in den beiden Giebelfeldern angeordnet waren (m. s. §. VII dieses Berichts), so dürfte man leicht den ersten als eine Art von Prototyp des letzten vermuthen und beide sich auch übrigens ähnlicher vorstellen. Es möchte daher dieses kolossale Auge, das als ein bloßes Ex voto so groß zu bilden keine Nothwendigkeit vorhanden war, nun vielmehr die ehemalige Existenz eines kolossalen Jupiters in dem Tempel von Aegina außer Zweifel setzen, und in dieser Hinsicht an Merkwürdigkeit gewinnen. Die Stelle des Augapfels kann man sich mit einem farbigen Stein ausgefüllt, aber wahrscheinlicher, wie an den andern Bildern, auch gemalt denken, wodurch die geringe Vertiefung dieser Stelle begreiflicher wird.

§. III.
Ueber den Styl dieser Figuren.

Nachdem ich das Aeußere der äginetischen Bilder, soviel möglich, beschrieben, gehe ich auf den Styl derselben über, so sehr ich fühle, wie schwer es ist, bloß durch Worte einen deutlichen Begriff oder ein anschauliches Bild von

I,9,148

einer Sache zu geben, die nur durch eigene Beschauung in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit erfaßt werden kann.

Allein da man bei Kennern und Liebhabern, für welche dieses allein geschrieben ist, so viel Kenntniß der Kunst und des Alterthums im Allgemeinen voraussetzen darf, als nöthig ist, um von dem einen auf das andere schließen zu können, so unterstehe ich mich, nach meiner Möglichkeit eine Vorstellung von dem Styl und den Eigenthümlichkeiten dieser frühern Kunstwerke zu geben.

Ehe ich aber zur Untersuchung der einzelnen Theile und ihrer Eigenthümlichkeiten, welche eigentlich diesen Styl charakterisiren, übergehe, halte ich für nöthig, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken, damit der Leser das, was ich später sagen werde, um so leichter unter einen gewissen Gesichtspunkt stellen und fassen könne.

Ich suche diesen Gesichtspunkt vorerst durch Wiederholung der früheren Bemerkung festzusetzen, daß diese Figuren sowohl in Hinsicht des Nackenden als der Bekleidung ganz dem Styl ähnlich sind, welchen man bisher den *hetrurischen* nannte und welcher, wie ich späterhin zu beweisen suchen werde, eigentlich der altgriechische Styl zu nennen ist.

Wenn jedoch diese Aehnlichkeit sich in Ansehung aller dem hetrurischen Styl bisher zuerkannten Eigenthümlichkeiten nachweisen läßt, so gebe ich gern zu, daß vielleicht einige kleine Abweichungen bemerklich seyn können, durch die sich die äginetische Schule, von welcher Pausanias, Plinius und andere[1] mit so vielem Lobe gesprochen, von dem hetrurischen oder altgriechischen Styl unterschieden haben mochte.

So kann vielleicht das Nackende an diesen Figuren sich darin von den sogenannten hetrurischen Werken gewissermaßen unterscheiden, daß jene mit einer solchen Natur und Wahrheit gearbeitet sind, wie man sie selten bei den sogenannten hetrurischen Werken anzutreffen pflegt. (1)

Es herrscht nämlich in allen Theilen des Körpers, die Köpfe ausgenommen, von welchen ich weiter unten sprechen werde, die treueste Nachahmung der Natur bis auf alle Kleinigkeiten und Zufälligkeiten der Haut, ohne die geringste Spur vom Idealen, oder einem Bestreben, die Natur, wie man es nennt, idealisiren zu wollen. Doch diese treue Nachahmung der Natur ist hier in ihren Formen nicht mager, holzig, oder wissenschaftslos, wie man an den frühern Werken der alten und neueren Kunst zu finden gewohnt ist, sondern es ist eine wohlverstandene Nachahmung der schönen Natur, vereinigt mit der vollkommensten Kenntniß der Knochen und Muskeln, woraus von selbst erfolgen und sich ergeben mußte, daß also gestaltete Glieder lebendig und bis zur Täuschung natürlich erscheinen, so zwar, daß man sich bei einigen Theilen, wegen ihrer bis zur Täuschung gehenden Natürlichkeit, davor entsetzt, und sich scheut sie anzufühlen.

Doch diese Natürlichkeit ist auch nicht immer und durchaus frei vom Conventionellen, sondern man bemerkt an einigen Stellen oder Theilen des Körpers

[1] Plinius gedenkt unseres Wissens eines besondern äginetischen Styls weder im Guten noch im Bösen. A.d.H.

I,9,149

gewisse Sonderbarkeiten und Abweichungen von der gewöhnlichen Form, wie sich aus dem, was ich weiter unten anführen werde, ergeben wird.

In Hinsicht auf *Proportion* sind diese Figuren im Allgemeinen schlank, etwas schmal von Hüften, die Beine eher etwas zu lang als zu kurz; besonders auffallend ist dieses bei der Minerva und den beiden kleinen weiblichen Figuren B und C, bei welchen, von der Rückseite betrachtet, der obere Theil des Körpers bis unter den Gesäßmuskel weit kürzer ist als die Beine vom Gesäßmuskel abwärts, welches sich bekanntlich in der Natur umgekehrt verhält. (2)

Die *Stellungen* sind natürlich, oft ganz eigen, manchmal auch etwas gezwungen, oder verdreht, wie dieses bei dem liegenden Alten Lit. Q und den Beinen der Minerva der Fall ist; doch will ich nicht damit sagen, daß es nicht möglich sey, sich so zu stellen, oder jene Stellung anzunehmen. Indessen herrscht durchgängig sehr viel Leben in den Bewegungen, obschon ich sie nicht ganz frei von einem gewissen Anschein von Steifheit sprechen kann.

Es wird vielleicht manchem nicht klar seyn, wie eine Figur voll Leben und Bewegung auch zugleich eine gewisse Steifheit an sich haben könne. Aber finden wir nicht auch in den Bildern des Giotto, des Massaccio, Pinturicchio, Pietro Perugino u.a. bei aller ihrer Gemüthlichkeit, Lebendigkeit und unnachahmlichen Anmuth gleichfalls diesen Anschein einer gewissen Steifheit? - Ich möchte es das Gepräge der Unschuld und Kindheit nennen; denn auf gleiche Weise zeigt es sich in den frühern Kunstwerken der Griechen und den eben erwähnten Werken des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts.

Die *Gewänder* sind durchgängig ganz conventionell, sehr knapp anliegend, besonders an den Schenkeln und Beinen. Die Falten fallen nicht natürlich, sondern sind künstlich gelegt und gepreßt, und endigen sich gewöhnlich in gerade herunter fallende Massen, mit im Zickzack laufenden Enden. Eine genauere Beschreibung der Falten halte ich um so weniger nöthig, als sie hinlänglich aus den altgriechischen und den sogenannten hetrurischen Kunstwerken bekannt und alle einander völlig ähnlich sind; nur muß ich bemerken, daß diese Gewänder, so conventionell und steif sie in ihrer Anlage sind, bei dem allem mit einem außerordentlichen Geschmack behandelt und mit unglaublichem Fleiße ausgeführt sind, wodurch sie sich vor den gewöhnlichen altgriechischen und sogenannten hetrurischen Werken auszeichnen.

Ich gehe nun zur Beschreibung der einzelnen Theile des Körpers und ihrer Eigenthümlichkeiten über.

Die *Köpfe* dieser Figuren oder die Gesichter scheinen in Hinsicht ihrer Bildung oder des Styls um ein gutes älter zu seyn als die übrigen Theile des Körpers, oder auf eine weit frühere Kunstepoche zu deuten. An ihnen bemerkt man durchgängig jene früher eingeführte Form, von der man annehmen kann, daß die Griechen sie den Aegyptiern abgeborgt haben.

Die *Augen* sind nämlich sehr hervorliegend, ein wenig in die Länge gezogen, mitunter etwas chinesisch gestellt.

Der *Mund* hat starke hervorspringende Lippen, mit scharfen Rändern,

I,9,150

auch sind bei einigen die Mundwinkel etwas in die Höhe gezogen, welches ihnen einen Anschein von lächelnder oder grinzender Miene gibt.

Die *Nasen* und *Ohren* haben in ihrer Form nichts Ausgezeichnetes; erstere scheinen bloß etwas kleinlicht, letztere aber sind mit der größten Wahrheit und ganz besonderem Fleiße ausgeführt und bearbeitet.

Das *Kinn* ist etwas stark und voll, so daß der Theil von der Nase bis zum Ende des Kinns in dem Verhältnisse zu den übrigen Gesichtstheilen um ein Beträchtliches zu groß ist.

Was ich hier in Ansehung der Gesichtstheile bemerkte, gilt von allen Figuren ohne Ausnahme. Von der Minerva an bis zum

letzten der Krieger sehen sich alle ähnlich und scheinen insgesammt leibliche Brüder und Schwestern zu seyn, ohne den geringsten Ausdruck von Leidenschaft; zwischen Siegern und Besiegten, zwischen Gottheit und Menschheit ist nicht der geringste Unterschied zu bemerken.-

Die *Haupthaare* sind in Hinsicht ihrer Darstellung ebenso conventionell als die Falten, und von dem natürlichen und ungekünstelten Schlag der Haare ebenso weit entfernt, als es etwa eine steife gepuderte Abbaten-Perucke seyn mag. Sie gehen nämlich, wie ich schon bei Beschreibung der einzelnen Figuren Gelegenheit hatte zu bemerken, in gleichlaufenden Linien, in der Form dicker Bindfäden oder Maccaroni, vom Wirbel aus, und fallen zum Theil in wellenartigen Linien über den Rücken herunter, zum Theil aber endigen sie sich nach vorn zu von einem Ohr zum andern, in kleine schneckenförmige Löckchen, sehr zierlich und künstlich gebildet. Die der Minerva sind eigentlich die sonderbarsten und bizarrsten von allen; doch läuft es bei allen mehr oder weniger auf jene conventionelle Form hinaus.

Ebenso sonderbar und conventionell sind die Haare über der Scham behandelt. Sie sind alle nach einer gewissen Form geschnitten, und sehr sorgfältig in verschiedene Partien abwechselnd gekräuselt und in regelmäßige Löckchen gelegt. Die Form des Schnitts kommt zwar bei allen auf ein gleiches heraus, doch herrscht auch in derselben einige Verschiedenheit und Abweichung. - Diese ihnen künstlich gegebene Form, die sorgfältige Weise, mit der sie auf die eine oder andere Art gelockt sind, und endlich die ängstliche Bearbeitung und gewissenhafte Darstellung derselben lassen, wie mir scheint, keinen Zweifel übrig, daß man zu den damaligen Zeiten die Schamhaare zu kräuseln pflegte, und eine gewisse Prätension oder Werth darein legte. Dieses mag vorzüglich der Fall gewesen seyn, wenn die Jugend bei öffentlichen Feierlichkeiten, Spielen oder Kampfübungen nackt zu erscheinen hatte. Ebenso glaube ich, daß die Art, wie die Haupthaare an diesen Figuren vorgestellt sind, nicht eine Caprice des Künstlers oder eine festgesetzte Norm in der Kunst war, sondern daß es wirklich die Sitte der damaligen Zeit mit sich brachte, die Haare auf solche Weise zurecht zu machen und zu tragen.

Eine gleiche Meinung hege ich von der conventionellen Form der Gewänder und ihrer gepreßten und künstlich gelegten Falten, welche wir an allen übrigen altgriechischen und hetrurischen Kunstwerken erblicken. (3)

I,9,151

Die Leiber sind etwas schmal über den Hüften, und die Anzeige der Rippen und der gesägten Muskel (dentati) ein wenig mager und kleinlicht, sonst aber ganz von der gewöhnlichen Form, einige wenige Sonderbarkeiten und Eigenthümlichkeiten abgerechnet, welche ich hier bemerken werde; nämlich daß bei allen diesen Figuren der schwertförmige Brustknorpel (ensiformis) mehr oder weniger sichtbar ist, welches doch nur der Fall zu seyn pflegt, wenn der Leib stark rückwärts gebogen ist, indeß es hier bei allen Figuren der Fall ist, auch ohne die Bewegung, durch welche jener Knorpel hervortritt. Ferner, daß bei allen diesen Figuren die Abtheilung des *geraden Muskels*, welcher von dem Ende der Brust gegen den Nabel perpendiculär herunter läuft, von der sonst gewöhnlichen Art ihn zu bilden abweicht; denn gewöhnlich macht man, wie es sich auch an allen späteren Kunstwerken findet, die obere Abtheilung dieses Muskels größer als die untere, welche dem Nabel zunächst ist; hier aber ist es der umgekehrte Fall, die untere Abtheilung ist bei vielen größer, bei andern aber ebenso groß als die obere. - Ich bemerke diese Abweichungen von der sonst gewöhnlichen Form, weil diese Eigenthümlichkeiten charakteristisch für diesen Styl zu seyn scheinen.

Die *Arme* haben nichts Ausgezeichnetes oder von der gewöhnlichen Form Abweichendes, als daß sie vielleicht eher etwas zu kurz als zu lang scheinen. Die Knochen, Muskeln und Adern, selbst die Zufälligkeiten der Haut sind hier, wie bei allen übrigen Theilen des Körpers, mit einer solchen Treue und Wahrheit dargestellt, daß viele Theile geradezu die Natur selbst, oder über dieselbe geformt zu seyn scheinen.

Die *Hände* sind ebenso natürlich in ihren Bewegungen als in ihren einzelnen Theilen, nichts ist vergessen, keine Runzel der Haut, nicht die Ansätze der Nägel. Doch finden sich einige Hände unter den Bruchstücken, welche sehr nachlässig gearbeitet zu seyn scheinen, wovon ihr ursprünglicher Stand die Ursache seyn mag, indem solche vielleicht so versteckt waren, daß nicht wohl möglich war beizukommen, oder die Vollendung erschwert wurde.

Die *Beine* sind schlank und wohlgestaltet, vorzüglich die *Kniee*, welche mit großer Meisterhaftigkeit und vieler anatomischer Kenntniß ausgearbeitet sind. Doch haben auch diese eine Eigenthümlichkeit, welche um so mehr bemerkt zu werden verdient, als sie nicht der Unwissenheit des Künstlers, sondern der Wahl und Ueberlegung zuzuschreiben scheint.

Dem bildenden Künstler und jedem beobachtenden Auge ist es bekannt, daß das Knie, wenn es stark gebogen ist, seine etwas spitzige oder hervorstehende Form zum Theil verliert und einen etwas stumpfen Winkel bildet. Die Ursache ist, daß bei starker Biegung der Schenkelknochen (Femur) und das Schienbein (Tibia) sich auseinander geben, und in die hierdurch entstandene Oeffnung oder Lücke die Kniescheibe etwas zurücktritt. Diese der Natur gemäße Veränderung des Knies, nach dem Verhältnisse der Biegung desselben, ist an unsern Figuren bloß bei denjenigen Knieen beobachtet, auf welchen eine Figur ruht, oder eigentlich knieet; bei allen andern aber, wenn schon das Knie naturgemäß den gleichen

I,9,152

Winkel bildet, ist hierauf keine Rücksicht genommen; die Kniee sind vielmehr durchgängig so gebildet, wie sie sich in der Natur dann zeigen, wenn das Bein gar nicht oder nur wenig gebogen ist. Am auffallendsten zeigt sich diese Eigenheit an den mit N und R bezeichneten Figuren. Da übrigens dieser Theil, wie alle übrigen des Körpers, mit so vieler anatomischer Kenntniß gebildet ist, so ist von so erfahrenen Meistern zu vermuthen, daß auch diese Abweichung von der Natur absichtlich und keine Folge von Unwissenheit sey. Ich zweifle hieran um so weniger, als man dasselbe oder etwas Aehnliches auch an andern Werken aus den spätern, ja aus den letzten Zeiten der Kunst bemerkt, z.B. an der weltberühmten Gruppe des Laokoon, wo es leicht ist, am rechten Beine ein Gleiches wahrzunehmen, nämlich daß das Knie nicht die Form hat, die es zufolge seiner Biegung der Natur gemäß haben sollte.

Als eine Eigenheit der *Beine* habe ich zu bemerken, daß beinahe durchgängig die sogenannte Achillesflechse, da, wo sie sich mit dem Fersenknochen verbindet, sehr breit und eckig angegeben ist, so, wie ich solches noch nie an einem andern Kunstwerke gefunden habe.

Die *Füße* sind, so wie die Hände, auf das Schönste gearbeitet, und durchgängig von sehr zierlicher Form.

Was dagegen daran auffallend ist, sind die Zehen, welche etwas lang sind und ganz parallel laufen und hierin von den Füßen der Kunstwerke aus den spätern Zeiten abweichen, wo die Zehen etwas weniges einwärts, d.h. gegen den mittelsten zu gebogen oder gekrümmt sind. Auch ist zu bemerken, daß die beiden mittleren Zehen (ich meine den ersten und zweiten nach der großen Zehe) bei den meisten Füßen von ganz gleicher Länge sind, der dritte sodann stark zurücktritt, der kleinste noch mehr. Es ist nicht zu leugnen, daß diese also gestalteten Füße große Aehnlichkeit mit denen haben, die man an den altägyptischen Figuren findet, und welche immer sehr lange und parallel laufende Zehen haben, nur mit dem Unterschiede, daß diese mehr von barbarischer Form und unendlich geringer in der Bearbeitung sind. - Die Adern an den Füßen sind mit der größten Wahrheit und Zartheit behandelt. Auch an den Füßen, welche nicht auftreten, sondern freistehend sind, bemerkt man sogar unten an dem Ballen der großen Zehe jene Hornhaut, welche sich bei Menschen, die immer mit bloßen Füßen gehen, anzusetzen pflegt.

Schließlich ist hier noch anzumerken, daß diese Figuren, obschon sie in Hinsicht ihres Styls sich alle vollkommen ähnlich sind, auch alle zu einer und derselben Zeit verfertigt zu seyn scheinen, dennoch einen bedeutenden Unterschied in Ansehung ihrer mehr oder weniger vollkommenen Bearbeitung bemerken lassen, woraus zu schließen und deutlich zu erkennen ist, daß diese Figuren zwar alle zu Einer Zeit, doch nicht alle von Einer Hand, sondern von verschiedenen, mehr oder weniger geschickten, Künstlern sind verfertigt worden.-

Dieses ist, was sich von dem an diesen Figuren allgemein herrschenden Styl und den Eigenthümlichkeiten einzelner Theile derselben sagen läßt. (4)

I,9,153

Anmerkungen des Herausgebers.

(1) Wir ersuchen den Leser, sich dieser Erklärung des Verfassers in der Folge wohl bewußt zu bleiben, durch welche, so einschränkend auch seine Ausdrücke gewählt sind, doch immer zugestanden ist, daß, soviel das *Nackende* betrifft, der Styl dieser Figuren sich von dem sogenannten hetrurischen auf eine ausgezeichnete und unverkennbare Weise unterscheidet. Hiermit können aber zweierlei Annahmen vereinigt werden. Entweder, daß die äginetische Sculptur von dem trockenen, harten, einförmigen Styl der sogenannten hetrurischen Kunst sich erst später zum Naturgemäßeren gewendet, oder, daß sie schon von Anfang mehr als jene die Natur nachzuahmen gestrebt. Im ersten Fall könnte dennoch, selbst in diesen Werken einer schon weiter vorgeschrittenen Zeit, noch jener älteste Styl, obwohl sehr überkleidet, bemerklich seyn, wie man die Schule des Perugino noch in Werken von Raphael erkennt, in denen schon bei weitem mehr Natur ist als in den Arbeiten seines Lehrers, oder wie man die Meister des 13. Jahrhunderts noch wohl in Werken des 15. fühlt, die was Wissenschaft und vollkommenere Nachahmung der Natur betrifft, mit jenen nicht vergleichbar sind. Nähme man aber das andere an, so hätten die älteren Werke der Aegineten darum doch duriora et Tuscanicis proxima seyn können, wie Quintilian die Werke des Aegineten Kallon schildert, da Härte und Steifheit mit treuer, aber ängstlicher, noch unsicherer, oder unlebendiger Nachahmung der Natur nothwendig verbunden sind. Wie es sich nun aber mit den vorliegenden Figuren verhalte, ob wirklich in denselben auch der Styl des Nackenden noch an den

hetrurischen erinnert, oder ob dieß nur im Allgemeinen der angenommenen Theorie wegen vorausgeschickt worden, darüber dürfte man nur nach eignem Anblick dieser Bildwerke zu urtheilen sich getrauen. Wir begnügen uns also, zu erinnern, daß der Verfasser von einer der Figuren (Lit. R) geurtheilt, sie könnte vielleicht Werken aus den Zeiten des Perikles an der Seite stehen, wodurch unseres Bedenkens genugsam erhellt, daß er den Styl dieser Werke keineswegs auf die Art und in dem Sinn dem hetrurischen vergleichen will, wie Quintilian

I,9,154

die Werke des angeführten Künstlers den tuscischen zunächst stehende nennt.

(2) Bekanntlich ist diese Proportion, von der noch die Frage ist, ob sie sich nicht in den schönsten Gewächsen auch in der Natur zum Theil findet, mehr oder weniger in den Statuen von schönsten Styl beobachtet.

(3) Eben daß diese Falten und diese ganze künstlich gemachte Form der Gewänder an so mancherlei Kunstwerken, die gewiß nicht alle aus Einer Zeit sind, angetroffen werden, zeigt die Erklärung des Verfassers, nämlich daß die Sitte der *damaligen* Zeit sie so mit sich gebracht, als nicht ganz zulänglich; außerdem bestreitet Herr Quatremère-de-Quincy p. 21 diese Erklärung mit mehreren Gründen. Auf diese äginetischen Figuren ist sie schon darum nicht anwendbar, weil aus dem folgenden §. erhellt, daß bei diesen jene Form nicht original oder frei gewählt ist, sondern aus früheren Zeiten nur, besonderer Ursachen halber, beibehalten. Ueber den *letzten* Grund dieser künstlich gelegten und gepreßten Gewänder mag man die Vermuthungen des eben angeführten Schriftstellers nachsehen, da eine genauere Untersuchung und Erörterung hier zu sehr ins Allgemeine führen würde.

(4) Es ist nicht zu zweifeln, daß die meisterhafte Beschreibung des Styls der äginetischen Figuren von allen Kunstverständigen und Wißbegierigen mit dem lebhaftesten Dank werde aufgenommen werden. Wenn nun freilich, nach der richtigen Bemerkung des Verfassers, auch die treueste und anschaulichste Vorstellung des Styls solcher Kunstwerke dem, der sie nicht selbst gesehen, ein Bedeutendes zu wünschen übrig läßt, so berechtigt uns doch die Beschreibung des Verfassers, jetzt die Frage zu untersuchen, worin jenes Auszeichnende oder Charakteristische der äginetischen Schule eigentlich bestanden haben könne, das Pausanias mit solcher Bestimmtheit anerkennt und voraussetzt. Denn unter so vielen Eigenheiten, die der Verfasser namhaft macht, muß sich doch auch jenes allgemein Charakteristische finden, oder es ist überall nicht zu finden.

Hört man die bis jetzt geäußerten Meinungen, so würde das Unterscheidende der äginetischen Kunst auf folgende Besonderheiten zurückkommen:

I,9,155

1. Härte des Styls, Magerkeit der Formen. Man beruft sich auf das Urtheil Quintilians (Inst. orat. XII, 10), der, wie erwähnt, die Werke des Kallon duriora nennt. Allein, abgesehen davon, daß das, was von Einem Künstler einer Schule gilt, darum nicht das Eigenthümliche dieser Schule durch alle Zeiten bestimmen kann, so setzt eben derselbe Beurtheiler hinzu, sie seyen Tuscanicis proxima; und wenn Quintilian die Werke dieses Aegineten den hetrurischen am nächsten findet, so sagt dagegen wieder Strabo in der schon von *Winkelmann* angeführten Stelle B. XVII, S. 806. Ausg. von Casaub., von den Figuren der ägyptischen Tempel, sie seyen den hetrurischen und den sehr alten unter den *griechischen* ähnlich; woraus erhellt, daß altgriechische oder attische, hetrurische und altäginetische Kunstwerke sich in Ansehung der Härte und ähnlicher allgemeiner Eigenschaften nichts nachgeben. Ja, ein anderer Lehrer der Redekunst, Demetrius von Phalera, gibt als den Hauptcharakter der Werke vor Phidias die Magerkeit

und die Zusammenziehung an (½ kó÷íüôçò êár ½ óõ ïëÞ); und wer möchte nicht dieses, mit einiger Unterscheidung verstanden, der Wahrheit so ziemlich gemäß halten?

2. Ein affektirter Styl, unnatürliche Bewegungen, geziertes Lächeln, etwas Schiefes in dem Blick. Das letzte, ob es gleich *Herr Wagner* auch an den erst entdeckten Figuren bemerkt, ist doch ebenfalls an andern wahrgenommen worden, von denen erst zu beweisen stünde, daß sie der äginetischen Schule angehören. Denn hinaufgezogene Augen- und Mundwinkel haben schon längere Zeit als Merkmale der ältesten Werke gegolten (man sehe die Anmerkungen der Weimarischen Ausgabe von Winkelmanns Kunstgeschichte 3 Bd., S. 531), und so wenig alles hetrurisch war, was das Gepräge des ursprünglichen Styls trug, so wenig wird man jetzt alles äginetisch nennen dürfen, an dem man die eben angeführten Eigenschaften bemerkt, die mehr oder weniger allen Werken vom ältesten Geschmack gemeinschaftlich sind.

3. Die unnatürlichen Falten, die künstlich zubereiteten Gewänder, schneckenförmig geringelte oder wie Bindfäden übereinander gelegte Haare. Von diesen gilt dasselbe; auch sie sind den ältesten hetrurischen,

I,9,156

und demnach attischen, gemein. An diesen Falten hätte Pausanias sicher nicht äginetische Werke von allen andern unterschieden. - Zu diesen Merkmalen fügt Herr Quatremère-de-Quincy noch folgende, nämlich:

4. Widerspruch zwischen Styl und Ausführung, da jener noch das Gepräge einer unvollkommenen Zeit trägt, diese einen ziemlich hohen Grad von Meisterschaft verräth. Obgleich nun dieser Widerspruch sich bei den eben entdeckten Figuren wirklich findet, nämlich was Köpfe, Gesichter, Haare, Gewänder betrifft, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß durch dieses Merkmal nur Werke aus einer gewissen Zeit der äginetischen Kunst, nicht aber der äginetische Styl überhaupt unterschieden werden könnten. Auch wäre erst noch zu beweisen, daß dieser Widerspruch nicht vermög' einer natürlichen Nothwendigkeit sich mehr oder weniger in den Werken jeder fortschreitenden Schule findet, da es einleuchtend ist, daß der Künstler die Vervollkommnung zuerst bei sich anfängt, ehe er wagt, das Gegebene und ihm in vielen Vorbildern Ueberlieferte zu verändern. - Eine bloße Uebertreibung dieses Merkmals ist*[.]*

5. Unveränderlichkeit des Geschmacks, fortdauernde Gewalt der Routine und Gewohnheit. Allein angenommen, diese Gewalt habe sich in andern Schulen nicht bis zu bestimmten Zeiten ebenso entschieden geäußert, so umgeht dieses Merkmal das Eigentliche, das man zu wissen verlangt, nämlich eben das Unveränderliche, sich immer gleich Gebliebene.

So wenig nun diese Angaben zureichen wollen, etwas die äginetische Kunst *als solche* eigenthümlich und insbesondere Bezeichnendes auszumitteln, ebensowenig wird man in den Einzelnheiten, die der Verfasser in seiner Beschreibung anführt, z.B. den anatomischen Eigenheiten, einen solchen unterscheidenden Charakter aufsuchen wollen.

Es ist einleuchtend, daß dieses Charakteristische, welches zureichte, äginetische Werke immer und überall als solche zu erkennen, in einer Eigenschaft oder Beschaffenheit liegen mußte, die tiefer eingriff, lebendig und unmittelbar ansprach, die diesen Werken eine bestimmte ausgezeichnete und unverkennbare Physiognomie ertheilte, und die zugleich bei aller Veränderung immer dieselbe bleiben konnte.

I,9,157

Unter dem vielen Merkwürdigen, was der Verfasser in Ansehung des Styls der eben entdeckten

Figuren erwähnt, muß als das Merkwürdigste erscheinen, was er von jener treuen und vollkommenen Nachahmung der Natur berichtet, die, wie er sagt, bis zur Täuschung, ja bis zu einer dieselbe Scheu wie Lebendiges erregenden Natürlichkeit geht. Dieses vorausgesetzt, glaube ich äußern zu dürfen, daß jenes Charakteristische der äginetischen Kunst, *von Anfang an* in nichts anderem als eben in dieser *treuen und genauen Nachahmung der Natur* bestanden habe, welches anzunehmen mich noch folgende Gründe insbesondere bestimmen.

1) Ertheilt wirkliche Nachahmung der Natur allein ein wahrhaft eigenthümliches, unverkennbares und zugleich unverwüstliches Gepräge, das nicht, wie künstliche Eigenthümlichkeit, je öfter oder länger gebraucht, desto stumpfer, sondern vielmehr mit der Zeit immer tiefer wird.

2) Insbesondere läßt dieses Gepräg', auch noch unvollkommen ausgedrückt, und bei noch wenig gewandter, wenn nur fleißiger und treugemeinter Nachahmung der Natur, jedes Werk, an dem es erscheint, von jedem andern, das nach einem bloß geistigen (idealen) Typus, oder wie *Winkelmann* sich ausdrückt, nach einem Systema von Regeln verfertigt ist, auf den ersten Blick unterscheiden - und von der letzten Art waren wohl so ziemlich gewiß die ältesten attischen wie die ägyptischen Werke. Aus diesem Grund konnte Pausanias, der oft nicht umständlich, aber in den Hauptsachen doch recht genau ist, zwar jene (die attischen), aber nie die äginetischen mit den ägyptischen vergleichen, die sich von aller Kenntniß der Natur am weitesten entfernten.

3) Scheint mir dieser Voraussetzung auch der Ausdruck des Pausanias, ¿ ôñüðïò ôyò dñãáóßáò ¿ Ákãéíásïò (êáëïýìåíïò ›ð’ FÅëëÞíùí) ganz angemessen, da er weder auf das bloß äußerliche Machwerk (die bloße Ausführung), noch auf ein bloß geistiges Princip deutet, sondern auf Arbeit, die zugleich geistiger Art ist.

4) Es wird sich kein Werk der attischen Sculptur aufzeigen lassen, es wird auch keines von Geschichtschreibern erwähnt, in welchem eine

I,9,158

Nachahmung der Natur von der Art, wie sie der Verfasser an den neu entdeckten Figuren beschreibt, erkennbar wäre oder sich gezeigt hätte; ja nicht einmal eines, das dahin zielte; ich rede nämlich, wie gesagt, von Werken der älteren Zeit: ich rede auch nur von einer *solchen* Nachahmung der Natur, nämlich die bis zur Täuschung geht, bei der einzelne Gliedmaßen wie über der Natur geformt, ja als lebendig und die Natur selbst erscheinen. Der deutlichste Beweis, daß man in der attischen Kunst nichts dem Aehnliches antrifft, ist, daß die Voraussetzung einer *solchen* Nachahmung der Natur allen bisherigen Theorien der Kunstgeschichte fremd ist, ja mit ihnen im Widerspruch steht, die eben vorzüglich oder fast allein von attischen Werken hergenommen waren. Ja, es ließe sich wohl, um ein, freilich nicht ganz passendes Gleichniß anzuwenden, behaupten, daß, gleich wie niederländischer Fleiß und niederländische Gabe, Naturgegenstände bis zur Täuschung nachzuahmen, dem Italiener niemals gegeben war, ebenso eine Nachahmung der Natur, die *ohne alles Streben nach dem Idealen* ist, wie der Verfasser die äginetische beschreibt, niemals im Geist und Charakter der attischen Sculptur gewesen sey; während ein solcher treu nachbildender Fleiß gar wohl mit dem äginetischen Wesen zusammenstimmt, da die Kunst auf diesem Eiland in sehr nahem Bezug mit dem Gewerb und dem Handwerk stand. Bekannt ist die große Ausdehnung seiner Gießereien; das äginetische Erz, die äginetischen Candelaber, durch welche die Insel gewiß nicht erst zu den Zeiten des Plinius berühmt wurde, in denen Herr Quatremère-de-Quincy sogar die Urbilder jener marmornen Leuchter mit sogenannten etruscischen Figuren suchen will, die bis auf uns gekommen sind. - Das Charakteristische in äginetischen Abbildungen und Nachahmungen von Thiergestalten muß nicht weniger groß gewesen seyn, wie daraus zu sehen, daß Pausanias X, 17 die sardinischen Ziegen dem Aussehen nach mit dem wilden Widder der äginetischen Bildnerarbeiten in Thon, gleich als mit einem allgemein bekannten Typus, vergleicht.

5) Der Verfasser dieses Aufsatzes bemerkt ausdrücklich: es sey in dem von ihm beschriebenen

Werken die Nachahmung der Natur nicht

I,9,159

trocken, mager, wissenschaftlos, sondern wohlverstanden, gefühlt und mit großer Kenntniß verbunden. Berechnet man nun die Zeit, welche eine Kunstschule brauchte, um es in der Nachahmung der Natur bis zu einer solchen Meisterschaft zu bringen, so wird man nicht anders glauben können, als daß die äginetische Kunst *von Anfang an* diesen Weg betreten habe, wie es sich denn auch nicht denken läßt, daß eine andere als gleich ursprünglich genommene Richtung bis zu solcher Uebereinstimmung mit der Natur führen könne.

Ist daher auf jeden Fall anzunehmen, daß Nachahmung der Natur gleich von Anfang die eigenthümliche Richtung und das Charakteristische der äginetischen Schule war, so ist nicht wohl zu fassen, warum wir uns noch nach einem andern umsehen, oder diese unterscheidende Physiognomie in allgemeinen Eigenschaften suchen sollten, welche die äginetische Schule der ältesten Zeit mehr oder weniger mit allen andern gemein hatte.

Hier möchte nun auch der Ort seyn, auf das zurückzukommen, was der Verfasser gleich in der Einleitung ausgesprochen: Diese äginetischen Kunstwerke zeigen den Weg, den die griechische Kunst von ihrem Anfang genommen, um zuletzt jene Höhe zu gewinnen, die sie in Phidias wirklich erreicht habe.

Es ist freilich noch nicht lange her, daß man das Hauptverdienst von Phidias in die Erschaffung des Ideals gesetzt, und dieses für etwas die Natur Ueberbietendes oder Uebersteigendes angesehen. Wir bekennen dagegen, daß wir uns diese vollendete Freiheit und Macht der Kunst nicht durch ein Ueberspringen oder Uebertreffen (welches bloß auf Leerheit hinauslaufen würde), sondern nur durch eine Ueberwindung, Unterwerfung und gänzliche Durchdringung der Natur denken können, und freuen uns, in dieser Ueberzeugung der Sache nach mit dem geistvollen Künstler, dem wir diesen Aufsatz verdanken, so wie mit manchen andern Männern tieferer Einsicht übereinzustimmen. Daß aber eine solche Bewältigung der Natur hier so wenig als anderwärts die Folge eines Ignorirens derselben (wie es beinah' von einigen gelehrt worden), sondern nur eines wirklichen Angreifens, d.h. einer immer tiefer dringenden

I,9,160

Nachahmung und eines vollendeten Studiums seyn könne, versteht sich von selbst.

Ist es nun an dem, daß jene Lauterkeit, Freiheit und Lebendigkeit der Kunst, die man immer allgemeiner anfängt als das Eigenthümliche von Phidias und seiner Schule zu erkennen, nur die Folge einer *solchen* Ueberwindung der Natur, und also nur die Folge einer *solchen* durchdringenden, die Natur sich selbst aneignenden Nachahmung der Natur seyn kann; ist ferner unleugbar, daß die Herrlichkeit der Kunst in Phidias in der bisherigen Kunstgeschichte fast nur als ein Wunder erschien, zu dem sich kein vollkommen befriedigender Uebergang aus dem Vorhergehenden nachweisen ließ; zeigen hingegen die eben gefundenen Kunstwerke jene Nachahmung der Natur auf einem Punkt der Vollkommenheit, von welchem bis zu jener Freiheit und Allvermögenheit der Kunst wirklich nur noch ein Schritt ist; verhält sich dieß alles so: so ist es nicht nur denkbar, sondern es ist mehr als wahrscheinlich, daß eben die der Natur nacheifernde, endlich gleichsam zur Natur selbst gewordene äginetische Kunst der altattischen den Weg zeigte, vom Abstrakten zum Lebendigen, vom Systematischen zum Natürlichen zu gelangen; daß also die äginetische Kunst eigentlich jenes bisher vermißte Mittelglied ist zwischen dem ältern und zwischen dem spätern, mit Phidias entschiedenen, Styl der attischen Kunst.

Ein solcher Gang der Dinge ist ganz dem gewöhnlichen Verfahren der Natur gemäß, die, wenn sie das Vollkommene hervorzubringen beabsichtet, die entgegengesetzten Eigenschaften, aus deren Zusammenfluß es entsteht, erst jede für sich ausbildet, bis sie sich gegenseitig erkennen als zusammengehörig, und eine die andere in sich aufnimmt.

Mußte doch eine ähnliche Durchdringung vorgehen, damit jenes höchste Werk der Poesie, die attische Tragödie, möglich wurde. Denn auch diese ist so wenig als die Kunst des Phidias aus dem rein attischen, ursprünglich ionischen Wesen, ohne Anziehung eines fremden Elements, hervorgegangen, das in Aeschylus noch am meisten sichtbar ist, in Sophokles aber schon wieder mehr verschmolzen und dem andern unterworfen erscheint. In Phidias wie in Aeschylus beschränkt die Kunst

I,9,161

sich selbst auf das rein Nothwendige; jenes Princip, um dessen Erhebung es in der Kunst und Poesie eigentlich zu thun ist, erscheint noch in seiner lautern Großheit; in Sophokles, wie in den Nachfolgern des Phidias, ist dasselbe schon wieder gekränkt, und in dem liebevollen Streit, der sich zwischen ihm und dem angezogenen höheren entzündet, mehr und mehr überwältigt und zur Unmerklichkeit gebracht. Natürlich, daß sich in diesem Untergang erst das Lieblichste, Schönste und Zarteste entfaltet, gleich wie in der Natur das rein Schöne und Anmuthige nur entsteht, während das ursprünglich Große und Mächtige untergeht. Allein über dem Reiz des Lieblichen und Vollendeten dürfen wir doch nicht vergessen, daß die Kunst in der Hervorbringung desselben bereits eine andere Richtung genommen und nicht mehr in jener ursprünglich aufsteigenden Bewegung ist.

Dieses also zum Standpunkt angenommen, dürfen wir sagen: Von treuer und strenger Nachahmung der Natur ging, mehr oder weniger im Gegensatz der attischen, die äginetische Kunst aus, und zog jenes Princip heran, das nachher die eigentliche Grundlage der Größe in der attischen Kunst, namentlich des Phidias, wurde. Vielleicht nicht allzulange vor ihm hatte die attische Sculptur die äginetische wahrgenommen, die ihr dieses Princip entgegenbrachte. Phidias erhob es bis zur völligen Gleichwichtigkeit mit dem höheren oder idealen. Denn es darf wohl als allgemein verständlich angenommen werden, daß die *Nachahmung* der Natur nur so lang als solche erscheint, als sie nicht selbst zur Natur, d.h. zum selbständigen Können, mithin zur Kunst im höchsten Sinne geworden ist, da man beide nicht mehr unterscheidet, und das Hervorgebrachte gerade so viel der Natur als der Kunst angehört, weil Kunst Urkunst, d.h. Natur, Natur Kunst geworden ist.

Wie schon in der zweiten Anmerkung zu der Einleitung erwähnt wurde, verschwindet die Spur der eigentlich äginetischen Kunst gerade um die Zeit, in welcher die Schöpfung des Phidias vollendet war. Es wurde als möglich angenommen, daß dieses Ausgehen oder Erlöschen der äginetischen Kunst eine Folge des eben damals bewirkten politischen Umsturzes von Aegina gewesen. Wer möchte auch dieser Veränderung allen Einfluß absprechen? Allein den Auswanderern folgte doch ihre Kunst

I,9,162

überall hin, und gerade dieses Schicksal, das einen Theil der Einwohner über ganz Griechenland zerstreute, konnte wie in andern Fällen das Mittel zur mächtigsten und allgemeinsten Verbreitung ihrer Eigenthümlichkeit werden. Dieses ist jedoch nicht geschehen, und eben dieß beweist, daß das Aufhören noch einen andern und tieferen Grund hatte. Welchen andern aber, als daß die äginetische Kunst in der höheren, die durch Phidias erschaffen wurde, wirklich untergegangen oder vielmehr zu einem geistigeren Leben erhoben war? Fortan gab es weder eine attische Kunst im Allgemeinen, noch eine äginetische, sondern nur die Eine vollkommene, die sich mit unwiderstehlicher Gewalt bald über ganz Griechenland

verbreitete.

Wäre es uns nun gelungen, die Bedeutung und Bestimmung, welche die äginetische Sculptur in der Gesammtheit griechischer Kunstbildung hatte, mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erkennen; erhellte aus unsern Untersuchungen, daß die jetzt gefundenen Bildwerke eine leere Stelle, eine Kluft der bisherigen Kunstgeschichte zuerst ausfüllen und ein lang gewünschtes, aber höchstens zu ahndendes Vermittelungsglied uns wirklich vor Augen bringen: so dürften wir uns aus diesem Grunde noch insbesondere ihres Werths und ihres Gewinns für Deutschland erfreuen, wo man sich von ihrem Anblick eine erwünschte Rückwirkung vielleicht selbst auf Lehre und Studium versprechen dürfte.

Vielleicht aber ist es erlaubt, auch das Umgekehrte zu sagen, daß diese Werke nicht ohne eine Art von Schickung durch die Kunstliebe eines deutschen Fürsten in unser Vaterland verpflanzt worden. Hier, wo der Begriff der wahren, nämlich nicht bloß äußerlichen, sondern innerlichen Kunstgeschichte recht eigentlich zu Hause ist; hier, wo über das Wesen und den wahren Weg der Kunst sich von selbst die Grundsätze gebildet haben, deren erste Ahndung der Anblick jener Werke des Phidias den Künstlern Englands wie unwillkürlich abgedrungen[1]; in diesem Lande,

[1] Man sehe ihre Aeußerungen in dem gedruckten Report oder Bericht, den der wegen Ankaufs der Lord *Elgin'schen* Sammlung niedergesetzte Ausschuß an das brittische Unterhaus erstattete; Aeußerungen, die wohl verdienten, in einem deutschen Journal besonders übersetzt zu werden.

I,9,163

wo man gewohnt ist, selbst des Vollendeten sich nur insofern zu freuen, als man es in seinem Werden begriffen hat: hier sind jene Werke gewiß eigentlich zu Hause und müßten, wenn man ihnen Seele und Bewußtseyn einhauchen könnte, sich selbst einheimisch fühlen.

Denn wenn der außerordentliche Eindruck jener atheniensischen Werke vielleicht eben darauf beruht, daß in ihnen die Kunst auf dem Gipfel angekommen ist, wo sie eben ihre volle Freiheit und Lebendigkeit mit entschiedener Klarheit und Bewußtseyn über sich selbst erlangt hat, ohne die Freiheit schon wieder mißbrauchen, die Klarheit durch Willkür trüben, und so die Unschuld verscherzen zu können, so müssen wir bei aller anerkennenden Bewunderung derselben gestehen, daß, gleichwie dem Forscher überall das Werdende wichtiger erscheint als das Seyende, für Verstand und Forschungsgeist solche Werke noch anziehender seyn müssen, wo die Kunst, ohne sich jenes Gipfels schon bewußt zu seyn, eben in voller Bewegung nach demselben ist; und von der Art sind, wenn je ohne eignen Anblick nach der bloßen Beschreibung ein Urtheil zu fassen möglich ist, jene äginetischen Werke.

§. IV.
Ueber den Widerspruch, in welchem die Köpfe mit den übrigen Theilen des Körpers in Hinsicht ihrer Sculptur zu stehen scheinen.

Aus dem bisher Gesagten erhellet, daß bei diesen äginetischen Werken das Nackende mit der größten Wahrheit und der treuesten Nachahmung der Natur bearbeitet oder dargestellt, die Köpfe, Haare und Gewänder hingegen auf eine conventionelle, den altgriechischen Werken eigenthümliche, Weise behandelt sind.

Was die Art der Gewänder und den Haarputz betrifft, so läßt sich vermuthen, daß es wirklich die Sitte der damaligen Zeit mit sich brachte, solche also zu tragen; allein was den Künstler bewogen haben möge, die Köpfe auf diese, eben beschriebene, conventionelle Weise darzustellen, wodurch sie mit den übrigen Theilen des Körpers, die von dieser conventionellen Form bis auf einige wenige Eigenthümlichkeiten vollkommen frei sind, im Widerspruche stehen, dieses ist eine andere Frage, welche nun hier zu lösen seyn möchte.

I,9,164

Die Meinungen hierüber sind verschieden; einige glauben, daß man gewisse bestimmte Personen durch sie habe vorstellen wollen, und daß sie demzufolge als Porträte zu betrachten seyen. Andere hingegen vermuthen, daß dieses eine bestimmte, festgesetzte und durch die Vorurtheile der damaligen Zeit geheiligte Form gewesen sey, welche zu verändern dem Künstler durch gewisse Gesetze verboten war. Andere geriethen sogar auf den Gedanken, daß die Menschen zu der damaligen Zeit, oder namentlich in Aegina, wirklich solche Gesichter gehabt haben möchten.

Die letzte Meinung scheint mir zu albern, als daß es der Mühe lohnte solche widerlegen zu wollen; ich suche daher bloß die beiden ersten Meinungen zu untersuchen und in Erwägung zu ziehen.

Daß es Bildnisse gewisser bestimmter Personen seyen, scheint mir deßwegen nicht wahrscheinlich, weil einer aussieht wie der andere, und in den Gesichtern nichts Eigenthümliches oder Charakteristisches herrscht. Gesetzt aber, daß in den Originalien durch irgend einen Zufall eine solche Aehnlichkeit sich gefunden hätte, so müßte doch wenigstens die Minerva, als eine Gottheit, eine von den andern Personen unterschiedene Miene oder einen auf irgend eine Weise ausgezeichneten Ausdruck erhalten haben; allein auch dieses ist nicht der Fall; die Minerva ist nicht im Geringsten von den übrigen unterschieden, sondern alle gleichen sich sammt und sonders, wenn nicht im wörtlichen Sinn wie ein Ei dem andern, doch so sehr, wie nur Brüder und Schwestern sich gleichen können. Es ist eine und dieselbe, nur nach Alter und Geschlecht modificirte Gesichtsform. Und wollte man sich auch über jene Betrachtung hinwegsetzen und diesen Umstand mit der Unzulänglichkeit der damaligen Kunst entschuldigen, so scheint die Kunst selbst, mit welcher die übrigen Theile der Körper auf jenen hohen Grad von Natürlichkeit und Wahrheit gebracht sind, diese Meinung Lügen zu strafen; denn wie läßt sich begreifen oder vermuthen, daß ein Künstler, der im Ganzen so viel Kenntniß des menschlichen Körpers verräth, und alle übrigen Theile des Körpers mit so vieler Wahrheit und Natur darzustellen vermochte, außer Stande war einen bessern Kopf zu machen? Ich verwerfe daher diese Meinung als unzulänglich.

Die Meinung der andern hingegen, welche annehmen wollen, daß bei den alten Griechen ein gewisser angenommener und festgesetzter Typus in Hinsicht der Gesichter geherrscht habe, welchen zu überschreiten den Künstlern durch Gesetze untersagt gewesen, scheint mir zwar an sich glaublicher, nur stünde vorerst zu beweisen, daß bei den alten Griechen ein solches Gesetz jemals statt gehabt habe; denn etwa dieses aus bloßer Vermuthung annehmen oder behaupten zu wollen, scheint mir doch allzu gewagt.

Es wird allerdings schwer seyn, hiervon einen gewissen Grund anzugeben, und daher, was man auch immer zur Erklärung angebe, stets eine Hypothese bleiben; inzwischen sey es doch mir erlaubt, auch meine Meinung hierüber zu äußern und den Kunstfreunden zur Prüfung vorzulegen.

Ich bin nämlich der Meinung, daß der Grund dieses Widerspruchs, in

I,9,165

welchem die Gesichter mit den übrigen Theilen des Körpers in Hinsicht ihrer Bildung zu stehen scheinen, bloß in der Zeit selbst zu suchen sey, in welcher diese Statuen sind verfertigt worden; denn wie aus der Form des Gesichts, der Füße, und noch aus vielen andern Merkmalen zu erhellen scheint, wurden diese Statuen gerade zu der Zeit verfertigt, als die Kunst in Griechenland anfing, sich von ihrer ursprünglichen altväterischen Form loszumachen, welche sich meiner Meinung nach noch von den Aegyptiern herschrieb.

Die damaligen Künstler machten, wie es scheint, mit dem Körper zuerst den Anfang, solchen von seiner steifen Form zu reinigen, und ihm Bewegung, Leben und Wahrheit zu ertheilen, während der Kopf oder die alte hergebrachte Form des Gesichts dieselbe blieb. Es war vielleicht für die damalige Zeit ein noch zu großes Wagstück, diese von den Voreltern angeerbte und durch Gewohnheit und Religion geheiligte Form abändern zu wollen; man würde, wie natürlich, einen solchen Versuch als einen muthwilligen, ja frevelhaften Angriff gegen die hergebrachte vaterländische Sitte und Gebräuche, ja die Religion selbst, betrachtet haben. Die Kunst war in jenen Zeiten noch zu enge mit der Religion verbunden und noch nicht selbständig genug, als daß ein Künstler es hätte wagen dürfen, solche mit der Religion so genau verbundene Formen abändern zu wollen.

Wie sehr übrigens solche altväterische und gothische Gesichter bei dem gemeinen Volk in Gnaden stehen, davon haben wir ja selbst bis auf die neueren Zeiten Beispiele genug. Dergleichen abzuändern möchte noch jetzt in manchen Fällen dem Künstler nicht erlaubt seyn.

Dieses ist, wie mir scheint, der Schlüssel zur Lösung des Räthsels, und hierin der Grund und die Ursache jenes scheinbaren künstlerischen Widerspruchs aufzusuchen; dieß waren die Fesseln, durch welche dem Künstler die Hände gebunden waren, und die ihn verhinderten jene aus den Zeiten der Heroen als geheiligt angeerbte Gesichtsform zu verändern, indeß er schon längst sich die Freiheit genommen hatte, die der Convention oder dem Vorurtheil weniger unterworfenen Theile des Körpers

nach seiner Willkür und der Kunst und Natur gemäßer darzustellen.

Hierzu verpflichtete jedoch den Künstler kein förmliches Gesetz, sondern es waren die Umstände und die Volksmeinung selbst, welche ihm stillschweigend dieses Gebot auferlegten.

Zusatz des Herausgebers.

Dieser sonderbare Contrast, der zwischen den Köpfen und dem übrigen Körpern dieser Figuren stattfindet, wird unstreitig noch zu manchen Vermuthungen und Hin- und Widerreden Anlaß geben. Der Herausgeber bekennt aber, daß er nach langer und wiederholter

I,9,166

Erwägung aller Möglichkeiten zweifele, ob irgend eine Untersuchung weiter oder auf eine andere Erklärung als die vom Verfasser gegebene führen werde, der ihm nicht nur das Wahre im Allgemeinen, sondern auch das rechte Maß und die wahre Linie getroffen zu haben scheint, diesseits und jenseits welcher das Irrige anfangen möchte.

Denn im Allgemeinen angesehen, können es doch nur entweder innere oder äußere Gründe seyn, welche zu jener scheinbaren künstlerischen Inconsequenz führten. Innere nenne ich solche, die in dem Künstler selbst gelegen. Dergleichen konnten nur Unwissenheit und Unvermögen seyn, oder eine ganz freiwillig auferlegte Beschränkung. Was hätte wohl den Künstler zu der letzten bewegen können? Das erste aber ist schon vom Verfasser widerlegt, und widerlegt sich noch insbesondere dadurch, daß selbst diese, übrigens so einförmigen Köpfe und Gesichter mit gleicher Kunst und Liebe wie die übrigen Theile bearbeitet sind, woraus erhellt, daß es ein ganz richtiger Schluß ist: der Künstler, der die andern Theile also wahr und der Natur gemäß darzustellen wußte, wäre auch ganz gewiß im Stande gewesen, bessere, d.h. weniger conventionelle, Köpfe und Gesichter zu machen. Es bleiben also nur äußere Gründe. Und hier scheint mir eben der Verfasser das Rechte genau getroffen zu haben, indem er den Grund jener Beschränkung der Kunst in Ansehung der Köpfe und Gesichter weder in einem stehenden Kunst-Typus, noch in einem religiösen oder politischen Gesetz, oder in beiden zusammen, sondern viel einfacher in einer bloßen natürlichen Volks-Empfindung sucht, welche sich das Altgewohnte und Altväterische nicht rauben lassen wollte, ganz gemäß jener einfältigen und treuherzigen Anhänglichkeit an das Hergebrachte, wie sie sich besonders in kleinen Republiken bildet und selbst in dem flüchtigeren attischen Volk tief genug wurzelte, ja nach den persischen Kriegen noch geraume Zeit in der Brust einzelner Männer von altem Schrot und Korn wohnte.

Wer erinnert sich nicht an so manche Züge der Art in den Comödien des Aristophanes; wer nicht besonders an jenen kräftigen Wortführer für Recht und alte Sitte, der in den *Wolken* mit jenem herben Ernst, in dem jeder mit ihm Vertraute das Gemüth des Dichters

I,9,167

selbst erkennt, Stimme, Gesang, Kleidung, Gang, Stellung, Bewegung der Jünglinge in jener Zeit schildert, aus der die Marathonskämpfer erwuchsen, Beschreibungen, auf die der Wortführer des Schlechten und der nun völlig aufgeklärten Zeit nichts erwiedert, als:

> Altvätrisch ist das, nach Dipolien riecht's und nach den Cikaden im Haare,

d.h. nach der Zeit, wo die ältesten Jupitersopfer eingeführt wurden, und unsere Väter noch mit goldenen Cikaden ihre Haarlocken befestigten, wobei merkwürdig ist, was Thucydides I, 6 erzählt, daß noch nicht gar lange vor seiner Zeit dieser Haarschmuck völlig abgekommen sey.

In dem Sinn altväterisch, d.h. der Sitte und Kunst einer alten, noch immer werthen Zeit angemessen, mögen demnach auch Kleidung, Haare, Mienen, Gesichtszüge, kurz alles dasjenige an unsern äginetischen Figuren seyn, was mehr oder weniger conventionell erscheint. In der That, wenn jener Sprecher der alten Zeit bei Aristophanes Verderb und Untergang der alten, männlichen Tonkunst durch Einführung künstlicher Biegungen und weichlicher Modulationen so hart empfindet: sollten wir uns in noch frühern Zeiten Bürger griechischer Freistaaten, und besonders jene kunstfleißigen Aegineten dorischer Abkunft nicht noch empfindlicher in Bezug auf bildliche Darstellungen denken? War es nicht natürlich, wenn sie in diesen die gewohnten und geliebten Züge der Ahnherrn und der alten Götterbilder, den Schnitt der Haare und die Form der Kleidungen selbst zu einer Zeit noch forderten, wo die Kunst bereits im Stande war Mannichfaltigkeit der Charaktere und des Ausdrucks in den Gesichtern und Köpfen, und überhaupt freiere, naturgemäßere Formen aufzustellen? Wollte man fragen, warum sich diese Forderung auch auf die Figuren erstreckt habe, welche persische oder überhaupt barbarische Krieger vorzustellen scheinen, so ist die einfache Antwort, daß natürlicher Weise nichts Einzelnes aus dem Charakter des Ganzen heraustreten durfte.

Vielleicht schiene manchen, daß die ganze Erklärung noch etwas mehr Consistenz erhalten würde, wenn man voraussetzen dürfte, daß die hier beschriebenen Bildwerke andere noch ältere vor sich gehabt, an

I,9,168

deren Stelle sie in einer schon blühenderen Epoche der Kunst zu treten hatten. Unter dieser Voraussetzung würde die Beibehaltung der altväterischen Gesichtsform nicht weniger natürlich seyn als heutzutag etwa die Beibehaltung der Gesichtsfarbe bei einer sogenannten schwarzen Mutter Gottes, oder des herkömmlichen Schnitts der Gesichter bei bestimmten Heiligen- oder wunderthätigen Bildern, die etwa neu verfertigt werden müßten. Der Verfasser jedoch, wie ich aus einem Schreiben desselben ersehe, ist dieser Voraussetzung nicht geneigt; "denn alles, sagt er, ist mit einer solchen Naivetät, Sorgfalt, Eigenthümlichkeit und Unschuld gemacht, daß ich unmöglich glauben kann, es sey ein Werk der Nachahmung". Wollte man aber etwa diese Nachahmung weniger materiell und mehr geistig denken, so käme die Sache im Ganzen auf die erste Erklärung zurück, bei der es also wohl sein Bewenden haben wird.

§. V.
Ueber den mechanischen Theil oder die Bearbeitung des Marmors.

In Ansehung der mechanischen Behandlung sind die äginetischen Figuren ebenso merkwürdig als der schon erwähnten Vorzüge wegen. Sie setzen auch in diesem Betracht jeden Kenner und Kunstverständigen in Erstaunen. Alles ist mit gleichem Fleiße gearbeitet, nichts vernachlässiget, selbst diejenigen Theile nicht, welche nicht konnten gesehen werden, und welchen beizukommen oft ganz unmöglich scheint; kurz alles ist bis auf die unbedeutendste Kleinigkeit mit der größten Sorgfalt und Liebe vollendet, so daß man vielleicht eine ähnliche Vollendung selbst an den besten neuern Werken vergebens suchen würde.

Alle Figuren sind von allen Seiten, hinten wie vorn, mit gleicher Kunst, Angelegenheit und Treue vollendet, so daß man nicht mit Gewißheit bestimmen kann, welches eigentlich die Haupt- oder Vorderseite der Figur gewesen, wenn nicht die Handlung oder Stellung der Figur solches zu erkennen gibt, oder der Unterschied der Verwitterung die Vorder- und Rückseite andeutet.

Was aber die Kunstverständigen am meisten in Verwunderung setzt, ist, daß man bei keiner einzigen dieser Figuren irgend

eine Stütze von Marmor findet, welche man gewöhnlich den Statuen zur Sicherung ihres Standes unter der Form eines Baumstammes oder Felsenstücks u.s.w. zuzugeben pflegt.

I,9,169

Diese Figuren stehen vielmehr allein auf ihren Füßen, ohne irgend eine beigegebene Stütze oder Verstärkung des Marmors. Hierzu kommt, daß der größte Theil dieser Figuren mit Schilden versehen sind, welche meist mit der Figur aus einem Stück Marmor gearbeitet sind, und gewöhnlich 2½ französische Fuß im Durchmesser und zum höchsten einen Zoll in der Dicke haben. Diese Schilde nun, da sie ganz freistehend, ohne irgend eine Unterstützung von dem ausgestreckten Arm allein getragen wurden, mußten nicht nur das Gewicht der Figur im Allgemeinen bedeutend vermehren, sondern auch den ausgestreckten Arm in einem Grade erschweren, der unbegreiflich läßt, wie er ohne zu brechen diese zu tragen vermochte. Man könnte daher auf die Vermuthung kommen, daß diese Statuen ursprünglich durch Eisen an der Rückseite befestiget gewesen; allein so sehr ich mich auch darnach umgesehen, konnte ich doch keine Spur entdecken, welche zu dieser Meinung berechtigte.

Was noch sonderbarer scheint, ist, daß diese auf den freien Füßen stehenden und bei dem großen Uebergewichte von oben durch keine Stütze oder Beihilfe gesicherten Figuren noch überdieß ganz dünne und äußerst schmale Platten hatten, auf denen sie standen; denn die Dicke derselben beträgt höchstens einen bis zwei Zolle; dabei ist zu bemerken, daß auch noch aller überflüssige Raum so viel möglich weggeschnitten ist, vermuthlich um die Figuren desto bequemer und enger aneinander zu stellen oder zusammen gruppiren zu können.

Die Werkzeuge oder Instrumente, welche man bei Bearbeitung dieser Figuren gebrauchte, waren, wie sich aus mehrern Merkmalen und Spuren abnehmen oder schließen läßt, ganz dieselben, deren sich unsere heutigen Bildhauer bedienen, nämlich der Bohrer, das Spitzeisen, das Zahneisen, das Flacheisen und die Feile. Die letzte Vollendung oder Glätte ist ihnen mit dem Bimssteine gegeben, wie man aus den besser erhaltenen Theilen dieser Figuren schließen kann.

Der Marmor ist bei allen Statuen derselbe, nämlich der von Paros, und zwar von dem minder großkörnigen, welchen man in Rom grecchetto zu nennen pflegt.

§. VI.
Ueber die Epoche, in welcher muthmaßlich diese Figuren sind verfertigt worden.

Nach dem Berichte des Pausanias (II. B., 29-30. Cap.) soll diesen Tempel des Jupiter Panhellenius Aeakus erbaut haben; doch die Art, mit welcher Pausanias dieß erzählt, gibt hinlänglich zu erkennen, daß er dieses selbst nicht als geschichtliche Thatsache, sondern mehr als Volkssage betrachtet wissen will.

I,9,170

Mag man indeß die erste Gründung des dem panhellenischen Jupiter auf Aegina gewidmeten Tempels in diese ferne Zeit hinaufrücken: daß die eben beschriebenen Bildwerke nicht zu jener Zeit verfertiget worden, glaube ich mit zureichenden Gründen beweisen zu können.

Nach Diodor von Sicilien (4. B., 61. C.) war Aeakus Zeitgenoß von Minos und dieser von dem ältern Dädalus, dessen Zeiten, der einstimmigen Ueberlieferung zufolge, die Zeiten der Kindheit der Kunst waren, da sie den ersten Schritt zur freien und lebendigen Bewegung wagte. Vorher, wie Diodor (4. B., 76. Cap.) berichtet, sah man keine andern Bildsäulen als mit aneinander stehenden Füßen, gerad' an den Seiten herabgestreckten Armen und geschlossenen Augen; Dädalus wagte zuerst, die Figuren mit auseinander stehenden Beinen oder vorschreitend zu bilden, seinen Figuren einige Bewegung oder Handlung zu geben und ihnen die Augen zu öffnen. Mag man nun in diesen Erzählungen von Dädalus lauter Geschichte, oder Geschichte mit Fabel vermischt erblicken, so ist einleuchtend, daß unsere äginetischen Bilder dieser Zeit nicht angehören können, in welcher man nur die allerersten Anfänge der Kunst suchen kann und nur noch Holz- nicht Marmorbilder gewöhnlich waren. In den äginetischen Figuren ist nichts mehr, oder nur eine ferne, fast unmerkliche Spur von jener ursprünglichen, von Diodor geschilderten, ägyptischen Steifheit zu bemerken, alles ist voller Leben und voller Bewegung, durchaus herrscht eine vollkommene Kenntniß der Muskeln und Knochen, wie des ganzen menschlichen Körpers überhaupt, und die größte, nur durch längere Ausübung erreichbare Vollkommenheit, sogar was die materielle Bearbeitung des Marmors selbst betrifft.

Alles dieses läßt auf eine spätere Epoche der Kunst schließen. Wenn wir nun den Abstand betrachten zwischen dem Zustand, in welchem die Kunst zu Dädalus Zeiten war, und dem, worin wir sie durch die äginetischen Figuren erblicken, und in

Gedanken überrechnen, wie viele Zeit zu solchen Fortschritten erforderlich seyn möchte: so könnten dreihundert Jahre eben zureichend erscheinen, von solchen Anfängen bis zu diesem Grad von Vollkommenheit zu gelangen. Demzufolge fiele die Epoche unserer äginetischen Bildwerke, wenn wir das Zeitalter des Dädalus gegen hundert Jahr vor dem Trojanischen Kriege annehmen, in das dritte Jahrhundert nach dem Trojanischen Kriege. Dieses also ist meiner Meinung nach das höchste Alterthum, welches man denselben zuschreiben könnte.

Daß diese Statuen nach dem Trojanischen Kriege, und nicht vor demselben verfertiget worden, läßt sich noch aus manchen andern Gründen darthun, z.B. aus den Werkzeugen, welche man bei Bearbeitung dieser Figuren angewendet.

Pausanias sagt uns (I. B., 26. Cap.), Kallimachus mit dem Beinamen Kakizotechnos sey der erste gewesen, welcher erfunden, den Marmor zu bohren. Nun finden sich häufige Spuren von der Anwendung des Bohrers bei den äginetischen Bildwerken; jener Kallimachus aber lebte, wie bekannt, eine gute Zeit nach dem Trojanischen Kriege. - Ferner soll nach Pausanias (5. B., 10. Cap.) Byzes, ein Bildner aus Naxos, zuerst die Kunst erfunden haben, den Marmor zu sägen und zu Dachziegeln zu gebrauchen. Dieser Byzes lebte zu der Zeit,

I,9,171

da Alyattes in Lydien und Astyages, des Cyaxares Sohn, in Medien regierte. Diesem zufolge muß unser Tempel des Jupiter Panhellenius nach dieser Zeit erbaut worden seyn, weil er mit gesägten Marmorplatten gedeckt war, wie aus den Bruchstücken erhellt, die zu dieser Sammlung gehören.

Ein anderer Beweis ließe sich von den Waffen hernehmen, mit welchen unsere Helden versehen sind. Winkelmann, Monumenti ineditit No. 17 und 109 (p. 18 und 144) sucht, besonders aus dem Stillschweigen Homers, zu erweisen, daß man zu Zeiten des Trojanischen Kriegs die Schilde noch nicht vermittelst einer Handhabe, wie dieß an unsern Figuren zu sehen, am linken Arme getragen, sondern vermittelst eines Riemens am Halse befestigt habe. Die Karier sollen dem Herodot zufolge (I. B., 171. Cap.) zuerst erfunden haben, die Schilde mit Spangen oder Handhaben zu versehen; vorher wurden sie, wie er sagt, am Halse befestiget und auf der linken Schulter getragen, beim Gebrauche aber bediente man sich derselben vermittelst lederner Riemen. Es fragt sich allerdings, ob diese Erfindung der Karier vor oder nach dem Trojanischen Kriege stattgefunden. Winkelmann sucht aus mehreren Gründen das Letzte zu erweisen.

Wenn ich nun bisher darzuthun gesucht habe, daß man diese Statuen nicht in die Zeiten des Aeakus noch über den Trojanischen Krieg hinaufrücken dürfe, so hat man sich meines Erachtens von der andern Seite doch auch zu hüten, die Entstehungszeit dieser äginetischen Helden in jene spätern blühenden Zeiten zu versetzen, oder der höchsten Kunstepoche, d.h. den Zeiten des Perikles, zu sehr annähern zu wollen.

Jene unleugbaren Spuren oder Ueberbleibsel des ägyptischen Styls, welche unsere Figuren zum Theil an sich tragen, und die dem altgriechischen Styl eigen sind: jener urväterische Schnitt von Gesichtern, die sonderbare Art die Haare zu kräuseln, jener conventionelle Schlag von Falten, und letztlich die Art und Weise selbst, wie alle Theile behandelt und ausgeführt sind, legen das unwidersprechlichste Zeugniß ab eines hohen Alterthums, und berechtigen uns, diese Kunstwerke unter die frühesten zu zählen, die uns aus den Zeiten jenes von Pausanias und Plinius so oft erwähnten altgriechischen Styls zugekommen.

Zusatz des Herausgebers.

Waren wir bei einem früheren Paragraphen in dem Fall, die Richtigkeit in dem künstlerischen Urtheil des Verfassers unbedingt anzuerkennen, so müssen wir hier dagegen gestehen, daß er sich in einigen Nebensachen mit der Chronologie verwickelt habe. Drei hundert Jahre nach dem trojanischen Krieg sind mehr als 800 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Alyattes in Lydien, zu dessen Zeiten nach der aus Pausanias

I,9,172

angeführten Nachricht die Kunst, den Marmor zu sägen, erfunden worden seyn soll, regierte ungefähr von 620 bis 560, also im Mittel genommen an die 600 Jahre nach dem trojanischen Krieg. Mit dieser Zeit stimmt auch ziemlich diejenige überein, in welcher nach der Angabe des Plinius, B. 36, C. 4, Dipönus und Scyllis sich zuerst durch Bearbeitung des Marmors hervorthaten. Mir scheint der Ausdruck des Plinius (Marmore scalpendo primi *omnium* inclaruerunt) nicht zweideutig; frühere unvollkommene

Versuche nicht ausgeschlossen, waren diese beiden Künstler die ersten namhaften Bildner in Marmor, und die dieses Stoffes Meister geworden. Dieses ist klar, so wie es gewiß ist, daß die äginetischen Bilder, die sich durch die meisterliche Bearbeitung des Marmors so sehr auszeichnen, nicht über das Zeitalter von Dipönus und Scyllis hinausreichen können. Der Verfasser kann freilich anführen, daß diese beiden Künstler nach Pausanias, B. 2, Cap. 15, nicht bloß geistige, sondern leibliche Söhne des Dädalus gewesen. Davon weicht aber die Bestimmung des Plinius sehr ab, der sagt, daß sie zur Zeit des Medischen Reichs, ehe Cyrus auf den persischen Thron gelangte, also gegen die 50ste Olympiade (580 v.u.Z.) auf der Insel Creta geboren worden. Mit dieser Angabe stimmt auch, wie Herr Quatremère-de-Quincy p. 179 bemerkt, die Epoche der ihnen von Pausanias zugeschriebenen Schüler, des oben erwähnten Tektäus und Angelion, vollkommen überein, und die Angabe des Pausanias bleibt, wie man sich auch wendet, ein ziemlicher Anachronismus. Nichts war dem scharfsinnigen Verfasser leichter, als diese Widersprüche selbst zu entdecken; weniger leicht war, sie aus dem Text hinwegzuschaffen, auch wenn man sich übrigens etwas der Art erlauben wollte; denn seine Meinung von dem hohen Alter dieser äginetischen Werke mußte doch stehen bleiben, weil solche einzelne Nachrichten des Pausanias oder Plinius, wie die von der ersten Erfindung den Marmor zu sägen, oder von der ersten Anwendung des Bohrers, oder von den ersten Bildnern in Marmor überhaupt, weder von der Bedeutung noch von dem Grad der Gewißheit sind, um ihretwegen eine sonst wohlbegründete Meinung aufzugeben, und eben darum auch zu vermuthen ist, daß den Verfasser zu jener

I,9,173

Meinung von der Möglichkeit eines so hohen Alters der äginetischen Kunstwerke nicht solche einzelne historische Umstände, sondern der unwiderstehliche Eindruck des Hochalterthümlichen der Werke selbst bestimmt habe. Ueber diesen aber und seine Beweiskraft zu urtheilen, wird sich wohl niemand herausnehmen, der diesen Eindruck nicht selbst erfahren, welchen auch die geistreichste und lebendigste Darstellung, wie der Verfasser selbst öfters einschärft, nicht zu ersetzen vermag. Sodann hängt auch hier Urtheil und Beifall gar sehr von der allgemeinen Ansicht ab, die man sich über das Alterthum gebildet hat. Bis jetzt traten in der Alterthumskunde zwei entgegengesetzte Neigungen hervor, einmal die Zeiten der Rohheit in der Kunst, Religion und Wissenschaft so weit wie möglich herab-, dann die Zeiten der Bildung so weit wie möglich hinauf zu rücken; offenbar jedoch ist in der ersten Beziehung mehr als in der andern gesündiget worden, und wenn die meisten vielleicht unbegreiflich finden, wie auch nur für möglich gehalten werden könne, daß Werke wie unsere äginetischen kaum ein bis anderthalb Jahrhundert nach dem Homer entstanden seyen, so fragen wir sie dagegen, wie sie denn nach dem Zeitalter der Homerischen Gedichte, wie es gewöhnlich angenommen wird, jenen vollen Gebrauch und große Uebung erklären wollen, in der wir die bildende Kunst überall in den Werken des Homers finden, der seine Erzählungen von dem Schild des Achilles, von den Statuen im Pallast des Alcinous u.a., schreibt er diese Werke gleich einem Gott zu, doch nicht völlig aus der Luft greifen konnte. Ehe also in Ansehung der allgemeineren Frage über den Stand der griechischen Bildung in den ersten Jahrhunderten nach dem trojanischen Krieg eine größere Einstimmigkeit als bisher gewonnen ist, wird es kaum erlaubt seyn, über die vom Verfasser geäußerte Meinung entschieden abzusprechen.

Doch - wir wollen aufrichtig gestehen, daß, wenn der Verfasser, streng genommen, nur behauptet, es könne diesen Bildwerken keine *höhere* Entstehungszeit als im dritten Jahrhundert nach dem trojanischen Krieg angewiesen werden, wir die dadurch gelassene Freiheit gern ergreifen, ohne doch von der andern Seite weniger als der Verfasser überzeugt zu seyn, daß

I,9,174

diese Bildwerke eine gute Zeit vor den persischen Kriegen und eine noch längere vor der schönsten Epoche der attischen Kunst, dem Zeitalter des Perikles, entstanden seyn müssen.

Es wäre zwar möglich, den Gründen des Verfassers, mit denen er den Gedanken an eine so späte Entstehungsart bestreitet, den Einwurf entgegen zu setzen, daß bald nach den persischen Kriegen zwar die attische Kunst zu einer hohen Stufe von Vollkommenheit gelangt sey, die äginetische aber gar wohl bei jenem alten Styl habe bleiben können, den sie vielleicht niemals verlassen habe.

Wir halten uns aufgefordert, diesem Einwurf gründlich, soweit es geschehen kann, zu begegnen, und suchen darum wo möglich den Zustand zu erforschen, in welchem sich die äginetische Kunst gegen und um die Zeit von Phidias befand, wodurch wir zugleich den Vortheil gewinnen, unsere bisherigen Untersuchungen über die Geschichte der äginetischen Kunst zu einem Ganzen abzuschließen.

Gegen die Zeit also, da mit Phidias der hohe Styl entstand, lebten folgende äginetische Künstler.

1. *Anaxagoras,* von dessen Hand der Jupiter war, der auf gemeinschaftliche Kosten aller Griechen, die bei Platäa (479) siegreich gestritten hatten, in Olympia aufgestellt wurde, Paus. V, 23. Der Umstand, daß ein äginetischer Künstler dieses von den Lacedämoniern, den Atheniensern, den Corinthiern und allen den berühmtesten Völkern Griechenlands gestiftete Werk verfertigte, möchte allerdings ein Beweis seyn, daß zur Zeit der persischen Kriege die Kunst von Aegina einen vorzüglichen Ruhm in Griechenland behauptete.

2. *Simon* von Aegina, von dem zu Olympia die Weihgeschenke eines gewissen Phormis waren, der unter Gelon und dessen Bruder Hieron (also ungefähr von 480 bis 470) in Syrakus glückliche Thaten vollbracht hatte.

3. *Glaucias;* von ihm waren zu Olympia Wagen und Statue eines Gelon, den Pausanias für eine bloße Privatperson hält, und der in der 73. Ol. gesiegt hatte.

4. Einen vierten müssen wir hier nennen, über dessen Lebens-

I,9,175

und Kunst Epoche großer Zweifel obwaltet, den früher schon erwähnten *Kallon* von Aegina. Nach der ersten Angabe des Pausanias (B. II, C. 32) Schüler von Tektäus und Angelion, der noch Holzbilder (îüáíá) verfertiget, rückt er durch eine zweite Nachricht desselben (B. VII, C. 18) in das Zeitalter des Kanachus von Sicyon herab, den Plinius 34, 8 in die 95. Ol. setzt. Wer möchte nun freilich auf diese Bestimmung Werth setzen? Denn noch immer mehr als auf Plinius wäre sich auf das Urtheil des *Cicero* zu verlassen, der im Brutus oder dem Buch de clar. oratt. c. 18 sagt: "Quis enim - - non intelligit, *Canachi* signa rigidiora esse, quam imitentur veritatem? *Calamidis* dura illa quidem, sed tamen molliora, quam *Canachi; nondum Myronis* satis ad veritatem adducta, *jam* tamen, quae non dubites, pulcra dicere", aus welcher Stelle, besonders wenn man den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dazu nimmt, wenigstens so viel einleuchtet, daß nach Ciceros Meinung Kanachus der Kunst und Zeit nach sich zu Kalamis ungefähr ebenso verhält, wie dieser zu Myron. Kalamis aber gehört unzweifelhaft in das Zeitalter von Phidias. Diese Stelle des Cicero scheint Quintilian bloß nachgeahmt zu haben in der schon obwohl bruchtstücklich angeführten Aeußerung, wo nur statt des Kanachus, Kallon und Hegesias gesetzt sind: "Nam duriora et Tuscanicis proxima *Callon* atque *Hegesias, jam* minus rigida *Calamis*, molliora *adhuc* supra dictis *Myron* fecit"; aus welcher Stelle einestheils zwar erhellt, daß nach Quintilians Meinung auch Kallon früher als Kalamis ist, und also nicht in die 95., ja nicht einmal in die 87. Ol. gehören kann, in welche Plinius ihn setzt. Von der andern Seite aber ist doch auch klar, daß Quintilian, der den Kallon mit dem Kanachus in der Stelle des Cicero vertauscht, diese beide nicht nur für kunstverwandt, sondern auch gleichzeitig annimmt. - Also von Kanachus Seite scheint einmal Kallon nicht hinwegzubringen. Es fragt sich also, in welche Zeit jener gehören möge. Einer oder der andere möchte versucht seyn, schon aus dem Urtheil des Cicero von Kanachus, noch mehr dem des Quintilian

von Kallon, besonders aus dem "*Tuscanicis* proxima" zu schließen, daß beide wohl in eine frühe Zeit

I,9,176

gehören *müssen;* denn so etwas lasse sich nach allen Gründen der Analogie nicht von Werken urtheilen, die nah' dem Zeitalter des Phidias stehen, oder gar in dieses selbst gehören. Aber, wissen wir denn, was diesen Römern, welche die Anmuth, den Liebreiz und die Weichheit der späteren Kunst zum Maßstab nahmen, alles starr (rigidum) und hart oder dem hetrurischen sich nähernd erscheinen konnte? Hätte ihnen nicht selbst Phidias in seiner reinen Großheit herb dünken können? Wenigstens fällt auf, daß Cicero von ihm in jener Stelle schweigt, in deren Zusammenhang er sich freilich nicht wohl einfügen ließ, und mit Polyklet endigt, dessen Werke nun ganz vollkommen seyen (jam plane perfecta, ut mihi quidem videtur). Quintilian aber, der vom Polyklet zu sagen wagt: nihil ausus praeter leves genas, urtheilt wenigstens: Phidias sey ein besserer Künstler für Götter als für Menschen gewesen (unstreitig, weil es verstattet schien, bei göttlichen Naturen rein groß zu seyn und das Gefällige zu verschmähen). Wenn nun unter diesen Umständen ein solcher Beweis aus der Analogie nicht viel beweisen würde, so sehen wir uns um so mehr auf das rein Geschichtliche zurückgetrieben. Hier ist nun vor allem zu bemerken, daß Pausanias in der ersten Stelle nach eigner Wissenschaft oder Meinung spricht, in der zweiten aber nur erzählt, was die Einwohner von Paträ rathen oder muthmaßen (ôåêìáßñïíôáé), nämlich sie vermuthen, die Künstler, welche das ihnen von Augustus geschenkte Bild der Diana Laphria verfertiget haben, mögen nicht viel jünger seyn als Kanachus von Sicyon und Kallon von Aegina. Aus dem Zusammenhang sieht man, daß die guten Patrenser des besten Willens waren, ihrem Bild ein so hohes Alterthum als möglich zuzuschreiben; auch Pausanias nennt es ein Pñ÷ásïí. Gesetzt nun, wir nähmen die erste Nachricht des Pausanias an, d.h. wir setzten den Kallon als Schüler in der zweiten Generation von Dipönus und Scyllis, wir nähmen aber zugleich das Zeitalter von diesen, nach der obigen Stelle des Plinius, 580 v.u.Z. an, so würde Kallon und mit ihm Kanachus ungefähr in das Jahr 516 fallen. Nun gibt es ein Epigramm der Anthologie (Brunck. Anal. T. II, p. 15. No. 35), wonach Kanachus, Aristokles und Ageladas zusammen drei Musen

I,9,177

verfertiget, die dieses Epigramm besingt. Dieser Ageladas aber hat außerdem nach Olympia den Wagen eines gewissen Kleosthenes verfertiget, welcher (Paus. VI, 10) von allen, die im Wagenrennen den Preis davongetragen, zuerst seine Statue zu Olympia hatte setzen lassen, dessen Zeit also auch durch diesen Umstand beglaubigter wird. Dieser nun siegte in der 66. Ol., der Unterschied zwischen dieser und der 50., in welcher nach Plinius Dipönus und Scyllis lebten, beträgt gerade viermal sechzehn Jahre, d.h. zwei Generationen; oder das Jahr 516 v.u.Z. fällt in das erste Jahr der 66. Olympiade. Nach solcher Probe besteht also gar wohl die Meinung der Patrenser von ihrem Bild mit der ersten Angabe des Pausanias; womit sie allein nicht besteht, ist das hohe Alter von Dipönus und Scyllis, was wir aber ohnedieß schon aufgegeben haben. Und nun wird uns auch wohl verstattet seyn zu behaupten, daß Kallon spätestens in der 66. Ol. gelebt habe, also noch immer eine gute Zeit vor der Epoche des Phidias. Hierbei ist nicht zu verbergen, daß noch eine *dritte* Stelle des Pausanias vorhanden ist, die des Künstlers Zeitalter wieder zweifelhaft macht, nämlich B. III. C. 18. Allein diese Stelle ist nach der einstimmigen Meinung aller Kritiker verdorben, und vielleicht, daß die Heilung derselben besser gelänge, wenn man sich wegen der Zeit des Kallon nicht an Plinius hielte. Denn daß dieser einen Kallon, ohne Angabe des Vaterlandes, doch wahrscheinlich den Aegineten, in die 87. Ol. setzt - in der bekannten Stelle 34, 8, wo er so viele Künstler Namen mit so wenig Kritik und so wenig genauer Unterscheidung der Zeiten zusammenhäuft - ist von

seiner compilatorischen Flüchtigkeit nicht unerwarteter, als daß er den Skopas eben dahin versetzt, von dem er späterhin selbst erzählt, er habe in der 106ten noch am Grabmal des Mausolus mitgearbeitet; in beiden Fällen beträgt der Unterschied ungefähr gleichviel; einmal 19, das anderemal 21 Olympiaden. Ich halte mich daher vollkommen berechtigt, anzunehmen, daß *Kallon* den Künstlern, von welchen unsere Statuen herrühren (soweit man dieß bei der ungleichen Lebensdauer der einzelnen bestimmen kann), 12 bis 18 Olympiaden näher gestanden habe, als Phidias oder der, den wir gleich nennen werden.

I,9,178

5. *Onatas* von Aegina. Wenn gegründet ist, was Pausanias V, 25 erzählt, daß Onatas die in Olympia befindlichen Weihgeschenke des Tyrannen Hieron - erst nach dessen Tode auf Geheiß seines Sohnes Dinomenes - verfertigt habe (und zweifeln läßt sich daran nicht, da Pausanias die eben dieses besagenden Inschriften beibringt), so hat Onatas Ol. 78, 2 (467 v.u.Z.), dem Ende der Regierungszeit des Hieron, eben in vollem Ruhm geblüht. Ja, noch sicherer als durch die Angabe des Athenäus bei Pausanias, VIII, 42), der ihn als Zeitgenossen von Hegias und Ageladas angibt, wird er durch seinen Antheil an der Ausschmückung des Tempels der Minerva Area zu Platäa (Paus. IX, 4) zum Kunst- und Zeitgenossen von Phidias. Ueber diesen Onatas nun drückt sich Pausanias V, 25 so aus: "Diesen Onatas aber, der ein Aeginet ist, werden wir keinem derjenigen nachsetzen, die sowohl vom Dädalus als von der attischen Werkstatt herkommen".

Ich mache bei dieser merkwürdigen Stelle zuerst aufmerksam auf den Zusatz: *der ein Aeginet ist* (im Griechischen:–íôá ÁkãéíÞôçí, welches auch mehr sagt, als wenn bloß stünde ÁkãéíÞôçí). Offenbar will Pausanias damit ausdrücken, daß er, der zur äginetischen Schule gehört, um nichts geringer zu halten sey als irgend einer von der attischen.

Verstünde man freilich die Worte vom bloßen Wohn- oder Geburtsort, so ließe sich auch wohl das Gegentheil herausbringen, nämlich daß Pausanias den Onatas vielmehr selbst zu der Klasse der attischen Künstler zähle. Vom bloßen Wohnort sind sie nicht gemeint, obwohl in der einen Inschrift nur steht, er wohne in Aegina; die andere sagt deutlich: er sey daselbst geboren. Also vom Wohn- und Geburtsort zusammen!

Bedenkt man aber, daß Pausanias auch sonst, um einen Künstler der äginetischen Schule anzudeuten, sich keines andern Ausdrucks bedient, z.B. von Kallon (7, 18), von dem aus andern Gründen gewiß ist, daß er auch der Schule nach ein Aeginet war; ferner, daß bei der gewöhnlichen Kürze des Pausanias jener Zusatz am Ende eines Abschnitts

I,9,179

sehr überflüssig war, in welchem durch zwei Inschriften des Künstlers Vaterland bezeugt wurde, während derselbe ganz zweckmäßig ist, sobald das Wort *Aeginet* einen Künstler dieser Schule bedeutet, also den Gegensatz zu den vom Dädalus und der attischen Schule herkommenden Künstlern bildet: so wird man wohl die erste Erklärung vorziehen müssen.

Also, Onatas wird noch als Künstler der äginetischen Schule genannt, oder es wird anerkannt, daß er noch von der äginetischen Werkstatt herkomme, zugleich aber, daß er *keinem* der attischen nachstehe (ïšäåí’ò œ åñïí èÞóïìåí). Hieraus folgt meines Bedünkens unwidersprechlich, daß die äginetische Kunst um dieselbe Zeit mit der attischen und gemeinschaftlich mit dieser eine gleiche Höhe und Vollendung erreichte. Denn ganz willkürlich erscheint es, wenn Herr Quatremère-de-Quincy S. 176 vermuthet, diese Vergleichung beziehe sich bloß auf die *alte* attische Schule; und unglaublich erscheint es zugleich, theils der Zeit wegen (denn nicht sehr genau ist's, wenn derselbe Gelehrte den Onatas in die 70. Ol. setzt), theils

der Worte wegen, da sich Pausanias in jenem Fall den Zusatz: *von der attischen Werkstatt,* ersparen konnte, da das: *vom Dädalus,* schon ebenso viel ausdrückte, und noch weniger nöthig hatte beides so zu verbinden, wie es verbunden ist, Pð' ÄáéäÜëïõ, ôå êár dñãá çñßïõ ôï™E Áôôéêï™, welches hier offenbar so viel heißt: *nicht nur* vom Dädalus, *sondern* von der attischen Schule überhaupt.

Also soll es wohl für *unbedingt* gelten, dieses Urtheil des Pausanias? vielleicht gar so unbedingt, daß auch Phidias mit inbegriffen wäre? Allerdings, und ich hoffe durch ein anderes Wort desselben Schriftstellers zu beweisen, daß er namentlich den Phidias dabei nicht ausgenommen. Auch in Bildung kolossaler Figuren hat Onatas mit Phidias gewetteifert; einer derselben gedenkt Pausanias B. 8, Cap. 42, eines Apollo in Erz zu Pergamus, und urtheilt von demselben: er sey ein Wunder selbst unter den Werken, die es *am meisten seyen,* (èá™ìá dí ôïsò ìÜëé á) sowohl in Ansehung der *Größe,* als in Ansehung der *Kunst.* Diese Ausdrücke sind zu bestimmt, um sie auf

I,9,180

andere Werke als auf die Kolossen des Phidias zu beziehen; denn diese waren doch wohl die, welche am *meisten,* d.h. vor allen, Wunder der Größe und der Kunst heißen mußten. Diese Beziehung wird noch dadurch augenscheinlicher, daß Pausanias auch jenes erste, den Onatas uneingeschränkt den Attikern gleichsetzende Wort bei Gelegenheit eines von demselben verfertigten Kolossen, des Herkules zu Olympia, ausspricht.

Hierdurch glaube ich die Einrede völlig widerlegt, daß die äginetische Kunst auch wohl in jener spätern Zeit noch an dem Styl habe festhangen können, der unsere Figuren bezeichnet; denn gewiß hätte Pausanias den Onatas nicht auf solche Weise und so unbedingt den attischen Künstlern gleichgestellt, hätte Styl und Kunst der äginetischen Schule damals noch dem unserer Statuen geglichen.

Weit entfernt also, daß diese einen Maßstab der Höhe abgeben könnten, welche die Kunst von Aegina nach dem persischen und noch vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges erlangt hatte, scheint derselben vielmehr noch kurz vor ihrem Uebergehen in die allgemeine griechische Kunst die Belohnung zu Theil geworden, die so ernstes Streben verdiente, aus sich selbst einen Künstler erzeugt zu haben, dessen Werke sich neben das Höchste der Kunst stellen durften, der, Bildner und Maler zugleich, selbst seines Zeitgenossen Phidias nicht unwürdig war, und von dem die Bewunderung seiner Zeit erzählte, daß er eines seiner Werke, die Ceres in Phigalia, größtentheils durch eine Art von göttlicher Eingebung nach Traumgesichten vollendet habe.

Diese Ceres war schon einige Menschenalter aus Phigalia verschwunden, oder daselbst zu Grunde gegangen, als, wohl 600 Jahr nach dem Tode des Künstlers, und nach allem, was über den alten Glauben ergangen war, Pausanias seine Reise dorthin richtete, um seine Andacht bei ihr zu halten und ihr die gebräuchlichen, uraltem Herkommen gemäß unblutigen Opfer zu weihen. Von dieser gewiß galt also, was Quintilian, sinnig, obwohl sehr mäßig ausgedrückt, von dem olympischen Jupiter geurtheilt, cujus pulcritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

I,9,181

Daß die äginetische als eine eigenthümliche Schule nur bis zu einer gewissen Zeit fortgedauert, liegt in der Natur der Sache, aber es läßt sich auch historisch mit folgenden Gründen darthun.

1) Die äginetischen Werke, wie aus der gleich anfangs erwähnten Stelle des Pausanias B. 7, C. 5 erhellt, werden nur zugleich mit den ältesten attischen genannt.

2) Der äginetische ôñüðïò ôÿò dñãáóßáò wird von Pausanias nur bei Werken von entschieden hohem Alterthum erwähnt, nämlich B. 8, C. 53 bei einem Holzbild, und zwar von Ebenholz; B. 10, C. 36 bei

einem Bild von schwarzem Stein, eine Artemis Dictynna vorstellend. Daß er in unsern Figuren noch erkennbar ist, wird man nicht widersprechen; aber eben darum gehören diese auch einer früheren Zeit an.

3) Herr Quatremère-de-Quincy ist zwar der Meinung, es lasse sich nicht leicht bestimmen, ob die von den alten Schriftstellern angeführten äginetischen Künstler und Bildwerke älter oder jünger seyen als das Ereigniß, welches die politische Macht von Aegina umstürzte. Wir sind der entgegengesetzten Meinung; nämlich wir haben uns überzeugt, daß unter allen von Pausanias *namhaft* gemachten äginetischen Künstlern *Kallon*, dessen Lebenszeit wir zwischen die 60. und 70. Ol. gesetzt haben, der *älteste* (nach Smilis) ist, und alle anderen von ihm genannten zwischen die 70. und 80. fallen. Wir zweifeln, ob ein einziger genannt sey, der jünger ist als jenes Ereigniß. Sollten wir also doch vermuthen, daß mit dem Untergang der Freiheit und der alten, selbst nach der Heimkehr der Einwohner, am Ende des peloponnesischen Kriegs, nie wiederhergestellten Herrlichkeit auch der eigentlich schöpferische Geist von Aegina gewichen oder daselbst erloschen sey? - Müssen wir dieses auch dahingestellt seyn lassen, so glauben wir dagegen aus dem angeführten Umstand mit Sicherheit den Schluß ziehen zu können, daß eben erst mit *Kallon*, noch entschiedener aber nach der 70. Ol. die Einwirkung der äginetischen auf die allgemein griechische oder doch die attische Kunst begonnen haben. Die frühern Meister wurden, wie die Künstler unserer Figuren, nur noch an dem ihren Werken ertheilten Gepräg' erkannt:

I,9,182

ihre Namen hatten sich verloren; der einzige, der aus der Vorzeit genannt wird, ist der Vater und Stifter dieser Kunst, Smilis.[1]

4) Mögen auch später noch aus Aegina gebürtige Künstler sich hervorgethan haben (wer möchte daran zweifeln?), die äginetische Schule konnte als eine solche nicht fortdauern, nachdem ein mächtiger Genius einmal ihre Schranken durchbrochen hatte. *Onatas* ist der letzte, der im Gegensatz von den attischen Künstlern genannt wird, er zugleich derjenige, dessen Werken ein Lob ertheilt wird, das sie den attischen der höchsten Zeit unbedingt gleichstellt. In *ihm* war also die Grenze; *er* war noch Aeginet, aber in seiner Art, was Phidias in der seinen. Ich glaube also Grund genug zu der Behauptung zu haben, daß er der Gipfel der äginetischen Schule ist und diese in kunstgeschichtlicher Hinsicht schließt.

Daß diese Steigerung der äginetischen Kunst, von der wir im Onatas nur die letzte Erscheinung sehen, noch wahrscheinlicher und begreiflicher macht, was wir in der letzten Anmerkung zum dritten Abschnitt von der Verschmelzung der altattischen und der äginetischen in dem spätern und vollkommenen attischen Styl behaupteten, braucht nicht besonders bemerkt zu werden.

Wir erinnern nur, daß wir keine einseitige Wirkung der einen auf die andere, sondern ein gegenseitiges Erkennen beider annehmen; die äginetische Kunst mochte durch Anziehung des Idealen in der attischen ebenso sich gehoben haben, wie diese durch Anziehung des Natürlichen in der äginetischen sich vervollkommnete, und so konnten, ja mußten beide, obwohl von entgegengesetzten Seiten her, sich in einem Gipfel begegnen.

[1] So wie sich nun alles durch die fortgesetzte Untersuchung gestellt hat, würde man nicht entgegen seyn können, wenn eben jene erste Nachricht von Kallon, als Schüler des Tektäus und Angelion, als erste Spur des Zusammenhangs und des gegenseitigen Einflusses zwischen attischer und äginetischer Kunst gedeutet würde. Ob darum wirklich Kallon von den beiden Dädaliden unterrichtet worden, ist eine andere Frage, nur so viel ist klar: von dieser Zeit fängt die attische Kunst erst an von der äginetischen Kenntniß zu nehmen.

I,9,183

§. VII.
Wie und wo diese Figuren ursprünglich aufgestellt gewesen.

Daß diese Figuren einst dem Tempel des panhellenischen Jupiters auf der Insel Aegina angehörten, ist bekannt, und zum öftesten erwähnt worden; es kann also hier bloß davon die Rede seyn, wie und auf welche Weise sie an diesem Tempel aufgestellt waren.

Die Zahl der noch vorhandenen Figuren beläuft sich auf siebzehn. Daß ihrer ursprünglich viel mehrere gewesen, läßt sich aus den noch vorhandenen Bruchstücken schließen, nach denselben ist früher schon ihre Zahl auf dreißig geschätzt worden.

Zwei der noch vorhandenen Figuren, nämlich die beiden kleinen, bekleideten, ganz gerade stehenden, weiblichen Figuren B. C. standen oberhalb des Giebels zu beiden Seiten der Blume, welche die oberste Spitze desselben verzierte, und hatten als bloßer Theil der architektonischen Verzierung mit der Vorstellung der übrigen Figuren keine Verbindung.

Daß dieser kleinen weiblichen Figuren ursprünglich viere gewesen, nämlich auf jeder Spitze der beiden Giebel zwei, dieses habe ich schon oben bei Beschreibung derselben erwähnt.

Die fünfzehn übrigen Figuren standen in den beiden Giebeln des Tempels vertheilt, d.h. in den Füllungen oder Vertiefungen, welche das stumpfe Dreieck derselben bildet, und denen man zu diesem Zweck eine größere Tiefe als gewöhnlich gegeben hatte.

Diese nun noch vorhandenen Figuren waren auf folgende Weise zusammengestellt. Neun derselben in dem vordern Giebel und sechs in dem hintern. Die Figuren, die in dem vordern Giebel enthalten waren, sind die in meiner Beschreibung mit den Buchstaben A. H. I. K. L. N. O. P. R. bezeichneten Figuren. Von denen, die zu dem hintern Giebel gehörten, und welche in ihren Verhältnissen, wie mir scheint, etwas größer gehalten waren, sind bloß noch sechs übrig, nämlich D. E. F. G. M. Q.

In der Mitte des Frontons, da wo solcher, oder die innere Füllung desselben, am höchsten ist, stand die Minerva, als die größte von allen in fast ganz gerader Stellung, und scheint wenig Theil an dem Gefechte genommen zu haben, in dessen Mitte sie stand, und das sie, so zu sagen, in zwei Theile theilte. - Zu ihrer Rechten und Linken standen gegeneinander kämpfende Krieger, mit Schilden und Helmen versehen. - Mehr nach außen zu, wo der Giebel sich abwärts neigt, und folglich die Füllung niedriger zu werden anfängt, hatten die knieenden Bogenschützen ihren Platz, ganz symmetrisch und beinahe in gleicher Stellung einander gegenüber. - In den äußersten Enden der Füllung des Giebels, da wo sich solcher in einen spitzigen Winkel endiget, lagen zu beiden Seiten verwundete Krieger und füllten auf diese Weise die beiden äußern Winkel aus.

I,9,184

Was ich hier von dem einen Giebel sagte, gilt in gleichem Maaß von dem andern; denn in beiden waren die Figuren gleichmäßig vertheilt, d.h. in der Mitte von beiden stand eine Minerva; die Krieger waren in gleicher Ordnung gegeneinander gestellt. An der Stelle, wo in dem einen Giebel ein Bogenschütze angebracht war, befand sich ein anderer in dem entgegengesetzten Giebel, und so verhielt es sich mit allen übrigen Figuren.

Haben wir uns nun über diese Aufstellung und Anordnung der Figuren mit vieler Bestimmtheit ausgesprochen, so ist natürlich, wenn der Einwurf gemacht wird, mit welchen Gründen man diese Art von Aufstellung oder die Folge der Figuren beweisen könne, da man doch dieselben nicht mehr an ihrer Stelle, sondern unter den Trümmern begraben gefunden.

Hierauf kann ich mich zum Theil nicht anders als mit den Aeußerungen derjenigen verantworten, welche bei der Entdeckung zugegen gewesen, und welche diese Art der Zusammenstellung nach der Ordnung der Lage bestimmten, in welcher sie diese Statuen bei der Ausgrabung unter den beiden Giebeln gefunden hatten.

Die Minerva z.B. fand man in der Mitte unter dem Giebel. Die stehenden Krieger ihr zunächst, die Bogenschützen etwas weiter seitwärts, und die liegenden ganz am Ende des Giebels, nämlich wie sie bei dem Einsturz des oberen Theils des Tempels, der wahrscheinlich durch ein starkes Erdbeben verursacht wurde[1], vermöge ihres Standpunktes, den sie am Giebel inne hatten, nothwendigerweise fallen mußten.

Der Schluß, den ich aus diesen Thatsachen gezogen, scheint mir natürlich und richtig und für sich allein hinreichend, die Sache außer Zweifel zu setzen. Wollte man jedoch selbst dieses als unzuverlässig ansehen und nicht darauf bauen wollen, so ließe sich dieselbe Anordnung dennoch, schon, wie mir scheint, aus der verschiedenen Höhe der Figuren im Verhältniß zu dem Giebel, erweisen, denn nur so und nicht anders konnten sie zusammenstehen, weil es die verschiedene Höhe des Giebels nicht anders zuließ; es wäre denn, man wollte auch dieses in Zweifel ziehen, daß die Figuren im Fronton des Tempels gestanden.

Daß diese aber in den beiden Giebeln und nirgends anders gestanden haben, läßt sich mit mehrern Gründen erweisen; denn da diese Statuen zum Theil unter dem vordern, zum Theil unter dem hintern Giebel gefunden wurden; so sind nur zwei Fälle denkbar, daß sie entweder in den Giebeln selbst, oder unter denselben gestanden haben. Sollten sie unter den Giebeln, d.h. vor denselben unten, gestanden haben, so müßte man doch beim Ausgraben auch ihre Fußgestelle oder Piedestale gefunden haben; denn es läßt sich nicht vermuthen, daß

[1] Daß dieser Tempel nicht geflissentlich oder durch Menschenhände zerstört worden, sondern durch die Gewalt eines großen Erdbebens müsse eingestürzt seyn, läßt sich daraus erweisen, daß man an den Figuren keine Spuren frevelhafter Verletzung gewahr wird; was an denselben gebrochen oder beschädigt ist, ist offenbar ihrem Fall allein zuzuschreiben; hätte den Tempel etwa Feuer zerstört, so müßten an dem Marmor, welcher stets durch das Feuer, besonders in Ansehung seiner Härte, leidet, Spuren zu bemeken seyn. A. d. Vfs.

I,9,185

sie auf ebener Erde ohne Untersatz aufgestellt gewesen. Da man nun von diesen keine Spur gefunden, so bleibt nur übrig das Erste anzunehmen, nämlich daß sie in den Giebeln selbst gestanden haben.

Ferner ersehen wir aus den Figuren selbst, und aus ihren abgekürzten Platten, daß sie ursprünglich dicht zusammengestellt worden, und das Ganze zusammen eine eng verknüpfte Darstellung oder Gruppe ausmachte; wie läßt sich also vermuthen, daß diese gedrängte Masse von Figuren quer vor dem Tempel über gestanden, wo sie den Zugang zu demselben versperren mußte?

Das Einzige, was sich etwa gegen unsere Behauptung einwenden ließe, wäre: Warum diese Figuren von allen Seiten, hinten wie vorn, vollkommen gleich gearbeitet sind, da sie doch dazu bestimmt waren, in den Giebeln zu stehen, wo die Rückseite gar nicht konnte gesehen werden.

Das Letzte als ausgemacht angenommen, gestehe ich, daß jener Umstand auffallend und selbst dem spätern Kunstgebrauch bestimmt entgegen ist; doch scheint mir dieses kein hinreichender Grund, das Gegentheil zu beweisen; denn daß die alten Künstler, besonders der frühern Zeiten, ihre Statuen, ohne Rücksicht auf die Stellung, von allen Seiten gleich fleißig ausarbeiteten und aufs Sorgfältigste vollendeten, davon lassen sich mehrere unleugbare Beispiele anführen. Das Wichtigste dieser Art geben die Figuren in den Giebeln des Parthenon, von welchen sich gegenwärtig noch einige Fragmente im Vordergiebel selbst befinden; noch deutlicher zeigen es die vollständigen Figuren, welche Lord *Elgin* vor mehrern Jahren aus dem Giebel hat herausnehmen lassen, und die sich gegenwärtig zu London in der von ihm benannten Sammlung befinden. Diese Statuen sind, gleich unsern äginetischen, hinten wie vorn gleichmäßig vollendet und ausgearbeitet.

Da also diese löbliche Kunstsitte sich bis auf jene blühende Zeit des Phidias erhalten, so hat man sich um so weniger zu verwundern, wenn dieselbe in jenen frühern Zeiten noch in Kraft war, wo man ohnedieß, wie es bei jedem ersten Aufkeimen der Kunst der Fall ist, jede Kleinigkeit mit dem größten Fleiß und Sorgfalt auszuführen und zu vollenden gewohnt war.

Was nun aber schließlich die Sache außer allen Zweifel setzt, ist, daß man, nach Versicherung des Herrn Architekten Cockerell, welcher die Ausgrabung dieses Tempels vorzüglich mit unternommen, und solchen auf das Genaueste untersucht und ausgemessen hat, auf der Oberfläche des Gesimses wirklich Spuren von Vertiefungen gefunden hat, in welche die Plinten dieser Figuren ursprünglich eingelassen waren; ein Umstand, der zugleich einigermaßen erklärt, wie diese Figuren, die so frei und ohne alle Stütze gearbeitet sind, sich bei ihren schmalen und nur zwei Finger dicken Plinten aufrecht erhalten konnten, ohne an der Rückwand durch Eisen befestiget zu seyn.

Ich glaube also hinlänglich bewiesen zu haben, daß diese äginetischen Figuren, ihrer von allen Seiten gleich guten Vollendung ohngeachtet, in den Giebeln des Tempels gestanden, wie dieses bei den Figuren des Parthenon unleugbar, und von denen des Theseus-Tempels in Athen zu vermuthen ist, da

I,9,186

man auf dem obern Gesimse desselben gleichfalls jene Vertiefungen bemerkt, die sich an dem Tempel des Jupiter auf Aegina zeigen.

Ich füge diesem bei, daß die Beschreibung des Pausanias von dem Jupitertempel zu Olympia vermuthen läßt, daß auch die in den beiden Giebeln desselben aufgestellten Werke nicht in halberhobener Arbeit, sondern, gleich den Figuren am Giebel des Parthenon und unsern äginetischen, völlig rund gearbeitet und von allen Seiten gleichmäßig vollendet waren.

Die Wirkung, die eine solche gedrängte Zusammenstellung rund gearbeiteter Figuren in einem Giebel machen mußte, konnte, wie ich glaube, nicht anders als günstig und vortheilhaft seyn. Das Ganze mußte weit lebendiger und der Natur angemessener erscheinen, als bei halberhobenen Werken je der Fall seyn kann; denn diese Art von Zusammenstellung runder Figuren gewährt nicht allein eine kräftigere und natürlichere Beleuchtung, sammt der daraus entspringenden täuschenden Wirkung, sondern verschafft auch in jeder Entfernung und von jedem Standpunkt aus gesehen, einen gleich natürlichen Anblick, welches bei halberhobenen Arbeiten wegen der nothwendigen künstlichen Verkürzungen nicht der Fall seyn kann.

Daß bei den alten Griechen auch selbst im Freien und auf öffentlichen Plätzen ähnliche Zusammenstellungen von mehr oder

weniger runden Figuren üblich waren, davon ließen sich mehrere Beispiele nachweisen; ich führe nur einige der vorzüglichsten an.

So waren in dem sogenannten Altis, dem dem Jupiter geheiligten Platze zu Olympia, die griechischen Heerführer des trojanischen Krieges auf gemeinschaftliche Kosten des griechischen Volkes aufgestellt, und zwar wie sie mit einander loosten, wer den Zweikampf mit Hektor, der einen von den Griechen dazu aufgefordert hatte, bestehen sollte. Sie standen nahe bei dem Tempel mit Schilden und Spießen bewaffnet. Den Helden gegenüber auf einem andern Fußboden stand Nestor, der das Loos eines jeden in den Helm warf. Es waren damals noch der Loosenden achte, den neunten, nämlich die Statue des Ulysses, hatte Nero nach Rom gebracht. Dieß war ein Werk des Bildners Nikon aus Aegina[1] (Paus. 5. B., 25. Cap.).

Ferner war zu Olympia bei dem heiligen Platze Hippodamium ein steinerner Fußboden in Gestalt eines halben Cirkels, auf dessen Mitte Jupiter nebst der Thetis und der Hemera oder Aurora standen, die für ihre Söhne den Jupiter bitten. Auf den beiden Enden standen ihre Söhne Achilles und Memnon in fechtender Stellung, ingleichem vier Griechen gegen ebenso viele Trojaner; Ulysses gegen den Helenus; Menelaus gegen den Paris; Diomedes gegen den Aeneas, und Ajax gegen den Deiphobus. Dieses waren Meisterwerke des Myrons aus Lykien (Paus. 5. B., 22. Cap.).

[1] Des *Onatas,* Sohns vom Mikon, wie aus einer auf dem Schild des Idomeneus geschriebenen Inschrift erhellte. A.d.H.

I,9,187

Auch war zu Delphi eine ähnliche Gruppe, den Streit des Herkules und des Apollo wegen des Dreifußes vorstellend. Beide waren abgebildet, wie im Begriff wegen desselben einen Kampf anzufangen. Latona und Diana suchen den Apollo, Minerva den Herkules zu besänftigen. Die Statue der Minerva und der Diana waren von der Hand des Chionis; die des Herkules, des Apollo und der Latona aber von Diyllus und Amikläus gemeinschaftlich verfertiget (Paus. 10. B., 13. Cap.).

Hieher gehört auch die bis auf uns gekommene, und unter der Benennung des farnesischen Stiers bekannte Gruppe zu Neapel, und die der Niobe zu Florenz.[1]

[1] Herr Cockerell hat kürzlich versucht, die Figuren der Niobe, wie sie sich in Florenz finden, nach ihrer Zahl und nach Maßgabe ihrer verschiedenen Größe, zu einer Gruppe zu vereinigen, und sie gleich den äginetischen Helden zu einer Giebelverzierung zusammen zu stellen. Er hat diese sinnreiche Hypothese in einem eigens radirten Blatte anschaulich zu machen und durch eine beigefügte Erklärungsschrift zu erläutern gesucht. A. d. Vfs.

§. VIII.
Ueber die Bedeutung oder Vorstellung dieser Figuren.

Aus der Beschreibung, die ich von einer jeden dieser Figuren machte, erhellet hinlänglich, daß das Ganze ein Gefecht zwischen Helden oder Kriegern, und zwar unter dem besondern Beistande der Minerva, vorstellen sollte. Allein was für ein Gefecht man hier namentlich vorstellen wollte, dieß ist eine Frage, welche nicht so leicht zu lösen, ja vielleicht für immer ein Räthsel bleiben möchte, da uns von der einen Seite Pausanias gerade bei diesem Tempel des Jupiter Panhellenius gänzlich im Stiche läßt, und von der andern Seite diese Figuren für sich selbst nichts Charakteristisches an sich tragen, wodurch man auf die Bedeutung einzelner Figuren, und mittelst dieser auf die Begebenheit selbst schließen könnte. Die Minerva und der phrygische Bodenschütze sind die einzigen Figuren, die vor den andern etwas ausgezeichnetes haben; die Minerva durch ihre Aegis, der Bogenschütze durch seine eng anschließende Kleidung, und seine halb phrygische, halb persische Mütze. Außer diesen beiden Figuren findet sich an der Bekleidung oder Bewaffnung der übrigen nichts, welches zu irgend einem historischen Schluß berechtigen könnte. Die Helme sind mehr oder weniger von griechischer Form, doch alle unter sich verschieden, keiner dem andern vollkommen ähnlich. Die Schilde sind bei allen Figuren sich durchgehends gleich, den der Minerva nicht ausgenommen, alle sind vollkommen zirkelrund von starker Wölbung und breitem Rande, d.i. von der Argolischen Form. - Die beiden vorhandenen Pfeilköcher sind sich ungleich, der eine, welcher dem persischen oder

I,9,188

phrygischen Bogenschützen anzugehören scheint, hat eine etwas mehr asiatische Form als der andere. - Von Schwertern, Bogen oder andern Waffen, welche wahrscheinlich von Metall waren, hat sich nichts erhalten. - Auch war weder auf den Schilden, noch sonst wo irgend ein Name oder Zeichen in Farbe oder eingegraben zu finden, so sehr ich mich bemühete etwas der Art zu entdecken.

Wenn nun weder aus dem Charakter der einzelnen Figuren, noch aus der Art ihrer Waffen etwas abzunehmen ist, noch irgend eine andere Anzeige sich finden läßt, welche hinreichend wäre, einen Aufschluß über die geschichtliche Beziehung oder Bedeutung dieser in Verbindung aufgestellten Figuren zu geben, so scheint nichts übrig, als sich deßhalb an die ursprüngliche Bestimmung und die erste Entstehung des Tempels zu halten.

Was wir aber durch Pausanias in dieser Beziehung erfahren, besteht bloß darin, daß Aeakus diesen Tempel erbaut haben soll, und zwar aus folgender Veranlassung. - Als nämlich in Griechenland eine große Dürre herrschte, fragten die Griechen das Orakel zu Delphi um Rath, welches ihnen die Weisung gab, sich an den Aeakus zu wenden, durch dessen Fürsprache sie vom Jupiter Regen erhalten würden. Aeakus verrichtete im Namen aller Griechen seine Opfer, und diese hatten den gewünschten Erfolg. Hierdurch veranlaßt[1] soll sodann Aeakus dem *Jupiter aller Griechen* diesen Tempel erbaut haben. -

Da nun auch in dieser Erzählung nichts liegt, was mit den Bildwerken dieses Tempels in einigen Bezug gebracht werden könnte, über welche, so wie über die Beschaffenheit des Tempels selbst, Pausanias ein leidiges Stillschweigen beobachtet, so sehen wir uns auch von dieser Seite verlassen.

Da also nirgends ein sicherer Punkt sich findet, auf den zu fußen wäre, so wird nichts anderes übrig bleiben, als sich nach althergebrachtem antiquarischem Gebrauch mit Conjekturen zu behelfen.

Vorausgesetzt nun, daß der verfallene Tempel, in dessen Umgebung die Figuren gefunden worden, unbestritten jener Tempel des Jupiter Panhellenius ist, für welchen er bis jetzt immer gegolten, welche Beziehung können die an diesem Tempel einst angebrachten Figuren mit dem Jupiter oder mit dem Aeakus, dessen angeblichem Stifter, haben? - Zwar ist bekannt und durch Beispiele zu erweisen, daß die Alten in Ansehung ihrer Tempel-Verzierungen sich nicht immer so genau daran hielten, eine strenge Beziehung zwischen den Gegenständen ihrer Darstellungen und zwischen dem Orte zu suchen, an welchem diese angebracht waren; denn wie ließen sich sonst der Streit der Centauren und Lapithen und die Gefechte der Amazonen auf dem Schilde der Minerva und an dem Schemel des olympischen Jupiters und andere ähnlich gewählte Gegenstände erklären? Deßwegen ist, wie ich glaube, auch hier nicht eine strenge Beziehung als absolutes Bedingniß der Erklärung zu fordern. So viel indeß läßt sich immer muthmaßen,

[1] Dieses steht zwar nicht ausdrücklich im Pausanias, weder V. 1, C. 45 noch V. 2, C. 29; dagegen steht bei Isokrates (Evag., C. 5) die Veranlassung, aber die Erbauer des Tempels sind die Vorsteher sämmtlicher griechischer Städte, die den Aeakus um seine Fürsprache bei Jupiter ersucht hatten. A.d.H.

I,9,189

daß die Darstellung dieser Figuren an dem oft genannten Tempel nicht völlig willkürlich gewesen, sondern in irgend einer Beziehung zu demselben gestanden habe, vermuthen also, daß vielleicht irgend ein Gefecht vorgestellt werden sollte, worin sich die *Aeaciden* unter dem besondern Schutze der Minerva ausgezeichnet und Ruhm erworben. So wie von der andern Seite die Figur des phrygischen und persischen Bogenschützen muthmaßen läßt, daß irgend ein Gefecht vorgestellt werden sollte, an welchem die Phrygier oder Perser Theil genommen, oder daß jener Kampf der Aeaciden gegen eines dieser Völker gerichtet gewesen. -

Vielfältig sind zwar die durch die Aeaciden vollbrachten rühmlichen Thaten, welche durch die Geschichten und Dichtungen der Alten bis auf uns gekommen; doch sind vorzüglich zwei große Kämpfe bekannt - der eine, in welchem die Aeaciden persönlich gegen die Barbaren für das allgemeine Wohl Griechenlands gestritten, der andere, dessen glücklicher Ausgang wenigstens ihrem unsichtbaren Beistand zugeschrieben wurde. Diese beiden Kämpfe sind der *trojanische Krieg,* und jener gemeinschaftliche *Kampf der Griechen gegen das Heer des Xerxes.*

In dem trojanischen Kriege wurden die rühmlichsten Thaten von den Aeaciden, dem Achilles, dem telamonischen Ajax und dem Neoptolemus, verrichtet. - Von dem persischen Krieg aber erzählt Herodot, daß die Griechen vor dem Seetreffen bei Salamis, welches eigentlich über die Unabhängigkeit von ganz Griechenland entschied, für gut befunden, den Ajax und Telamon um ihren Beistand anzurufen, und zu diesem Zweck ein Schiff nach Aegina schickten, den Aeakus und die Aeaciden abzuholen (was man hierunter verstanden, ihre Bildsäulen oder ihre Asche, ist allerdings nicht klar). Dieses Schiff mit den Aeaciden sey wieder zu der griechischen Flotte zurückgekehrt, gerade in dem Augenblick, als man das Zeichen zur Schlacht gegeben[1]. Die Griechen schrieben daher den glücklichen Ausgang dieses entscheidenden Treffens, in welchem sich die Aegineten vor allen andern Griechen ausgezeichnet hatten, größtentheils diesem überirdischen Beistande zu.

Es wäre darum nicht unmöglich, daß die Aegineten zur Verherrlichung der Aeaciden, ihrer Heroen, und zum Andenken der

eignen Tapferkeit, welche sie in jenem Treffen bewiesen, an den beiden Giebeln dieses Tempels, welcher, wie man vorgab, den Aeakus selbst zum Stifter oder Erbauer hatte, eben jene Begebenheit hätte darstellen wollen.

Allein der an diesen Figuren bemerkbare Styl scheint mit der Zeit, in welcher das Treffen bei Salamis vorgefallen, nicht im Einklang zu stehen, d.h. er scheint weit frühern Zeiten anzugehören, wie ich, als von dem Styl dieser

[1] Daß der vom Verfasser angenommene Sinn der Erzählung des Herodot wirklich angemessen ist, erhellt theils aus dem Sprachgebrauch, m. s. Thycyd. VI, 93 (dðr ÷ñÞìáôá êár jðåsò), theils aus der Stelle des Herodot V, 80 und der dortigen Anmerkung von Wesseling. Ein späterer griechischer Schriftsteller sagt: Das Schiff habe das *Haus* (die Familie) der Aeaciden nach Salamis gebracht. A.d.H.

I,9,190

Figuren die Rede war, umständlicher zu zeigen mich bemühte. Auch hätte, wie mir scheint, die Figur der Minerva zu dieser Absicht nicht gepaßt, denn der Erfolg des Treffens bei Salamis wurde, dem Herodot zufolge, der Gegenwart und dem Beistande der Aeaciden zugeschrieben. Diesem Glauben zufolge mußte daher nicht sowohl die Minerva als Aeakus mit den Aeaciden als Vorsteher des Kampfs erscheinen.

Alle diese Widersprüche in Erwägung gezogen, welche sich der Meinung entgegenstellen, daß diese Darstellung auf das Treffen bei Salamis sich beziehen könne, bin ich geneigt zu glauben, daß unsere Gruppe eher eine der Thaten, welche die Aeaciden vor Troja verrichteten, darstellen könnte. Bei dieser Annahme würde auch die Figur der Minerva, welche den Griechen in den harten Kämpfen vor Troja den vorzüglichsten Beistand leistete, ganz passend und an ihrer Stelle seyn.

Auf welches einzelne der vor Troja vorgefallenen Gefechte aber die Vorstellung eigentlich Bezug habe, dieses wird, da die einzelnen Figuren, wie oben bemerkt, durchaus nichts Charakteristisches an sich haben, schwerlich oder niemals zu errathen seyn.

Zusatz des Herausgebers.

Die Meinung, daß diese Gruppe auf die Seeschlacht von Salamis einen Bezug haben könne, hielt der Verfasser wahrscheinlich nur darum des Widerlegens werth, weil sie wirklich, vielleicht in Italien, behauptet worden. Gleichwie aber die Vorstellungen in den Giebeln des Parthenon einzig auf die Minerva Bezug hatten, so ist im Allgemeinen höchst wahrscheinlich, daß die an den Giebeln des Jupitertempels zu Aegina befindlichen Bilder keine andern Helden als die Aeaciden vorstellen sollten. Denn Jupiter, Aeakus und die Aeaciden zusammen waren die Schutzgötter der Insel, wie aus jener Anrufung der Aegina, Aeakus Mutter, in einer Ode des Pindar erhellt: "Aegina, theure Mutter, dem freien Volk erhalte die Stadt, mit Zeus und mit dem Herrscher Aeakus und Peleus, auch dem trefflichen Telamon und mit dem Achilles" (Pyth. VIII am Ende). Auch "der Aeaciden wohl befestigten Sitz" nennt Pindar an einer andern Stelle die Insel, von der zur entscheidenden Seeschlacht unstreitig ihre *Bilder* geholt worden; denn keiner der Söhne des Aeakus blieb im Lande, da Peleus und

I,9,191

Telamon wegen des Mords von Phokus flüchtig wurden, und nirgends ist erwähnt, daß ihre Asche in die Heimath zurückgebracht worden. *Bilder* der Helden waren also in Aegina. Im Aeaceum (ÁkÜêåéïí) wahrscheinlich nicht. Nach der Beschreibung des Pausanias (11,29) war dieses ein bloßer Peribolus, von Marmor aufgeführt. Am Eingang waren die Bilder der einst, zur Zeit der großen Dürre, von den Griechen an Aeakus abgeordneten Männer; im Peribolus selbst befanden sich uralte Oelbäume und ein nicht sehr über die Erde erhöhter Altar, der zugleich das Grabmal des Aeakus war; dieses jedoch gehörte unter die Geheimnisse des Orts. Ohnweit aber von dem Aeaceum war das Grab des Phokus. Außer dem Grabmal

des Aeakus scheint also dieser Bezirk kein anderes Heiligthum eingeschlossen zu haben. Auch wird von Pausanias kein anderer Tempel erwähnt, in welchem die Bilder sich befinden konnten. Unstreitig also waren sie in dem Tempel des Ahnherren, mit dem gemeinschaftlich sie verehrt wurden, und aus dem Tempel des panhellenischen Jupiters wurde das Haus der Aeaciden nach Salamis gebracht. Wie sie nun innerhalb des Tempels Gegenstände der Verehrung waren, so ist nicht anders zu erwarten, als daß die Vorstellung einer ihrer Thaten das Aeußere des Tempels geschmückt habe, wie die Vorstellungen der Geburt der Minerva und ihres Streits mit dem Neptun um den Besitz von Athen die Giebel des ihr geweihten Tempels verherrlichten. Daß aber diese vorgestellte That gerade eine Begebenheit des trojanischen Kriegs gewesen, ist hauptsächlich wegen der Gegenwart der Minerva wahrscheinlich, außerdem aber mit weniger Sicherheit zu behaupten, da wir nicht den ganzen Fabelkreis vom Heldenleben der Aeaciden kennen. Noch weniger gewiß ist, daß wir das vorgestellte Gefecht in den Beschreibungen des Homer zu suchen haben, da der Sagen vom trojanischen Krieg so verschiedene unter den verschiedenen Stämmen waren, und nichts weniger als ausgemacht ist, daß diese Bilder nicht in derselben Zeit, oder in einer noch frühern, als unser gegenwärtiger Homer, entstanden sind.

Wie dem sey, so ist der Mangel an historischer Charakteristik in der ganzen Vorstellung ein Punkt, der bei der Schätzung des Alters

I,9,192

derselben mit in Erwägung gezogen werden muß, wie die auffallende Gleichförmigkeit in den Vorstellungen beider Giebelfelder, verglichen mit der Abwechselung, die in dem vordern und hintern Gipfel des Parthenon beobachtet war.

§. IX.
Ueber die Bemalung der Figuren und des Tempels.

Schon vorläufig ist bei der Beschreibung der Figuren erwähnt worden, daß dieselben zum Theil bemalt gewesen. Die Spuren von Farbe, die sich hier und da erhalten, sind zwar nur schwach und durch Einwirkung der Witterung und Feuchtigkeit der Erde, in der sie vom Einsturze des Tempels bis jetzt gelegen, halb verloschen; doch geben die wenigen noch vorhandenen Spuren hinreichende und unwiderlegliche Beweise ihrer ursprünglichen Bemalung.

Die an diesen Figuren noch hier und da bemerklichen Farben sind bloß *roth* und *himmelblau.* Das Roth scheint aus einem dunkeln Zinnober oder einer dem Zinnober ähnlichen rothen Erde zu bestehen; die himmelblaue Farbe aber die gewöhnliche blaue Smalte zu seyn. Von andern Farben oder Farben-Nüancen, als Gelb, Grün u.s.w., ließ sich keine Spur an den Figuren entdecken, wohl aber an den Theilen der Architektur des Tempels, von welchen ich tiefer unten handeln werde. - Vielleicht auch daß einige Farben dem Einflusse der Witterung und der Erdsäure weniger widerstanden als die rothe und die blaue Farbe. Auch bei diesen bemerkt man, daß die erstere sich stärker und lebhafter als die andere erhalten.

Die Theile, an welchen Spuren von Farbe entdeckt worden, sind folgende.

Erstlich fast alle an diesen Figuren vorkommende Rüstungen, als die Helme, an welchen sich einige Spuren himmelblauer Farbe erhalten, während der Helmbusch oder Haarschweif bei allen mit zinnoberrother Farbe bemalt war.

Die Schilde sind durchgängig von ihrer innern Seite mit einer dunkelrothen Farbe angestrichen, welche mehr aus einer rothen Erde als Zinnober zu bestehen scheint. Diese rothe Farbe bedeckt jedoch, wie bemerkt, nur die innere Höhlung des Schildes und einen Theil des Randes von der innern Seite, bis etwa einen Finger breit von dem äußersten Rande, wo eine eingeritzte Linie bemerkbar ist, die diese rothe Farbe abschneidet. An der äußern Seite oder Wölbung ist bei den meisten gar keine Farbe mehr wahrzunehmen; nur bei einigen Bruchstücken von Schilden findet man deutliche Spuren jener himmelblauen Farbe auf der Oberfläche, jedoch auch nicht die ganze Außenseite einnehmend, sondern gleichfalls

I,9,193

an einer auf der Oberfläche eingegrabenen Zirkellinie sich endigend. Wenn ich früher vermuthete, daß diese rothe Farbe an der innern Seite die Fütterung der Schilde vorstellen sollte, so wäre doch auch möglich, daß die wirklichen Schilde statt der gewöhnlichen innern Bekleidung bisweilen von innen bemalt gewesen wären, wie dieses aus einer Stelle des Pausanias (6. B., 9. Cap.) zu erhellen scheint, wo er sagt: daß in einem der sogenannten Schatzhäuser in Olympia außer einem Helm und Beinschienen auch ein Schild, mit Erz überzogen und *der inwendig gemalt war*, von den Myaneern als ein Theil der Kriegsbeute aufgestellt war. Jedoch die Art, wie dieses gesagt ist, zeigt hinlänglich, daß dieses ungewöhnlich oder doch nicht allgemein üblich gewesen.

Außer den Schilden und Helmen finden sich noch an den beiden vorhandenen Pfeilköchern Spuren ehemaliger Bemalung oder eines farbigen Anstrichs; nämlich an dem einen, welcher dem phrygischen oder persischen Bogenschützen anzugehören scheint, eine Spur himmelblauer Farbe, an dem andern hingegen deutliche Zeichen, daß er zum Theil mit rother Farbe bemalt gewesen.

An den Harnischen oder Kürassen konnte ich bis jetzt keine Spur von Farbe entdecken.

Die Plinten dieser Figuren waren durchgängig roth angestrichen, wie man solches bei den meisten Bruchstücken derselben noch deutlich genug wahrnehmen kann. Von gleicher Farbe waren die Sohlen an den Füßen der weiblichen Figuren; auch bringt, wie schon bemerkt, der Umstand, daß die Riemen oder Bänder, mit denen diese an die Füße befestigt waren, im Marmor nicht ausgedrückt sind, auf die Vermuthung, daß sie farbig angegeben waren, obschon sich hievon keine Anzeige erhalten. So ist es auch wahrscheinlich, daß die Gewänder der drei geradstehenden weiblichen Figuren entweder ganz oder zum Theil bemalt gewesen, obschon ich hievon nirgends eine deutliche Spur habe entdecken können als allein an der Minerva, wo an dem Saume des Gewandes über dem Knöchel des Rechten Fußes eine deutliche Spur zinnoberrother Farbe zu entdecken ist. Ob sich diese Farbe über das ganze Gewand erstreckt habe, oder nur die Verbrämung desselben vorstellen sollte, läßt sich, wie bemerkt, nicht entscheiden, da sich kein weiteres Ueberbleisel derselben erhalten.

An den nackenden Theilen dieser Figuren konnte ich nirgends eine Spur von Farbe entdecken, ausgenommen einige von der zinnoberrothen Farbe an den Schenkeln der beiden mit L und R bezeichneten Figuren; ich halte jedoch diese Spur mehr für zufällig, als daß ich sie einer geflissentlichen Bemalung zuschreiben möchte, man müßte denn annehmen, daß jene rothe Farbe Blut vorstellen sollte, welches aus den Wunden geflossen, die an diesen Figuren zum öftesten angebracht sind; denn aus dem, was von der Bemalung der Waffen gesagt worden, erhellt, daß solche *vielfarbig,* d.h. theils roth theils blau, bemalt waren, und so läßt sich nicht wohl vermuthen, daß das Nackende der Figuren zinnoberroth angestrichen gewesen.

Daß die Augen und Lippen bemalt gewesen, habe ich schon mehrmals bestimmt ausgesprochen; denn fast bei allen Köpfen findet man durchgängig diese

I,9,194

Stelle der Lippen und Augen rein und wohlerhalten, welches als eine Folge der aufgetragenen enkaustischen Farbe sich auch durch dasjenige erweiset, was ich von der netzartigen Verzierung erwähnt habe, die an dem Helme eines noch übrigen Kopfes sichtbar ist; denn diese Verzierung ist bloß wie ein Hauch auf der Oberfläche des Marmors bemerkbar und unstreitig dadurch entstanden, daß die nicht mit der Farbe bedeckten Zwischenräume allmählich durch den Einfluß der Witterung gelitten haben und rauher geworden sind, die andern aber durch die enkaustische Farbe rein und glatt erhalten wurden. Daß die Erklärung dieser Art von Helldunkel, vermittelst dessen man, auch nach gänzlicher Erlöschung der Farbe, die ursprüngliche Verzierung sehr deutlich erkennen kann, die richtige ist, erhellt auch daraus, daß solches Helldunkel bloß von der einen Seite, und zwar der Wetterseite, sichtbar ist. Auf gleiche Art nun deutet sich die ehemalige Anwesenheit der Farbe auch an den Lippen und Augäpfeln aller dieser Figuren an. Ja es läßt sich, besonders an den Augen der Minerva, bei recht aufmerksamer Besichtigung, sogar noch ein Hauch oder eine Spur von Farbe und der ganze Umriß des Augapfels erkennen.

Ob die *Haare* dieser Figuren ursprünglich auch Farbe hatten, muß ich dahingestellt seyn lassen, da sich keine Spur von derselben erhalten; da indeß andere Theile bei diesen Figuren bemalt gewesen, so wäre zu verwundern, wenn man dieß bei den Haaren unterlassen hätte, und zwar um so mehr, als es bei den Alten überhaupt sehr gewöhnlich war, bei marmornen Statuen und halb erhobenen Arbeiten, besonders aber und durchgängig bei Werken von gebrannter Erde, die Haare roth zu färben, selbst wenn die übrigen Theile des Körpers ohne Farbe blieben. - Diese Gewohnheit, die Haare roth zu färben, hat sich von alten Zeiten bis jetzt in Griechenland erhalten, da es daselbst noch heut zu Tage allgemeine Sitte bei dem weiblichen Geschlecht ist, den Haaren eine rothe Farbe zu geben[1].

Nun einige wenige Worte über die Bemalung des Tempels selbst, und besonders der einzelnen Theile und architektonischen Glieder!

Die sämmtlichen Verzierungen, Laubwerke u. dergl., Dinge, die man sonst auszuhauen pflegt, sind hier bloß in Farbe zu sehen. Alle Glieder des Gesimses so wie das untere Gebälke waren bemalt. Vorhandene Bruchstücke des Architravs zeigen, daß das unter den Dreischlitzen quer durchlaufende Band von rother Farbe, der untere hervorstehende Theil der Dreischlitze aber sammt den daran angebrachten Tropfen von himmelblauer Farbe war. Das Gebälke über dem um den Tempel

herumlaufenden Säulengang war mit bemaltem Laubwerk von abwechselnd grün und gelben Farben verziert.

[1] Das Kraut, dessen sich die Weiber in Griechenland zu diesem Zweck bedienen, ist, wie man mir sagte, die Lawsonia inermis. Linn., doch ist zu bemerken, daß die Haare durch diese Färbung nicht jene Röthe annehmen, welche bei uns in Deutschland gewöhnlich rothe Haare zu haben pflegen; diese Pflanze verursacht vielmehr bei der von Natur schwarzen Harrfarbe, welche in Griechenland allgemein ist, bloß einen röthlichen Schiller, d.h. die schwarzen Haare spielen gegen das Licht gesehen, in die Purpurfarbe, welches für das Auge eine angenehme Wirkung macht und himmelweit von unsern gewöhnlichen fuchsrothen Haaren unterschieden ist. A. d. Vfs.

I,9,195

Die Füllung oder Vertiefung des Giebels, in welcher einst die Gruppe unserer Figuren stand, war von himmelblauer Farbe.

Die Zelle des Tempels war, wie aus den Bruchstücken zu schließen, zinnoberroth, von innen aber waren die Mauern derselben mit einem dünnen Kalkbewurf überzogen, welcher glatt geschliffen und ebenfalls roth angestrichen war.

Auch die Dachziegel von Marmor waren an ihrer hervorstehenden Vorderseite mit einer Art von Blume bemalt, von der sich gleichfalls Muster erhalten haben.

Hier ist übrigens noch zu bemerken, daß der Tempel sammt den Säulen nicht aus Marmor, sondern aus einer Art von gelbem Sandstein erbaut war. Bloß das Dach und der Kranz des obern Gesimses war aus Marmor; wahrscheinlich um dadurch das Uebrige, d.h. den untern Theil des Gebäudes, gegen die schädliche Einwirkung der Witterung sicherer zu stellen.

Es mag uns nach unserm heutigen Geschmack und neuern Ansichten wohl auffallend und sonderbar vorkommen, Statuen zu erblicken, welche bei ihrer vollkommenen Ausführung in Marmor auch noch zum Theil bemalt waren, so wie von Tempeln zu hören, welche von innen und von außen gefärbt, und deren Verzierungen, statt eingehauen zu seyn, vielfarbig angegeben waren. - Wir wundern uns über diesen scheinbar bizarren Geschmack, und beurtheilen ihn als eine barbarische Sitte und ein Ueberbleibsel aus früheren roheren Zeiten.

Allein, wie mir scheint, geht es uns nicht anders als jenem im Evangelium, der mit dem Balken im eignen Auge dem andern den Splitter herausziehen wollte. Hätten wir vorerst unsere Augen rein und vorurtheilsfrei und das Glück zugleich, einen dieser griechischen Tempel in seiner ursprünglichen Vollkommenheit zu sehen, ich wette, wir würden unser voreiliges Urtheil gern wieder zurücknehmen, und preisen, was wir jetzt zu verdammen uns herausgenommen[1].

[1] Niemand wird anstehen, diesem Urtheil des Verfassers vollen Beifall zu geben, das durch die ausführlicheren Erörterungen in dem schönen Werk des Herrn Quatremère-de-Quincy noch sehr verstärkt wird. Ich ergreife diese Gelegenheit, anzuführen, daß der hier abgedruckte Bericht bereits im Anfang dieses Jahres (1816) abgefaßt wurde, und der Verfasser von dem schätzbaren Werk des französischen Gelehrten keinen Gebrauch machen konnte. Weiter verfolgt mag jenes Urtheil des Verfassers auf wichtige Betrachtungen leiten über den nothwendigen Verfall der Kunst durch Isolirung und endlich völlige Trennung der sich gegenseitig fordernden Künste, der Architektur, Malerei und Sculptur, die bis zu dem Grad, in welchem sie jetzt stattfindet, vollends erfolgen mußte, sobald Malerei und Bildhauerkunst, anstatt dem Oeffentlichen zu dienen, bloße Gegenstände der Liebhaberei von Privatpersonen wurden. Jede jener drei Künste muß in der jetzigen Abstraktion die letzten Forderungen des Gefühls unbefriedigt lassen, und es darf wohl gesagt werden, daß besonders bei dem jetzigen untergeordneten Zustand der Künste, für die kaum noch Raum in der Welt ist, wir von der Herrlichkeit eines griechischen Tempels, die durch die Vereinigung und Zusammenwirkung von Form und Farbe entstand, keinen Begriff, noch weniger ein Urtheil haben können. A. d. H.

I,9,196

Daß diese Bemalung der Tempel und Kunstwerke nicht als ein bloßes Ueberbleibsel der frühern Zeiten Griechenlands anzusehen sey, sondern selbst in den Zeiten der höchsten Ausbildung griechischer Kunst üblich war, davon ist der Parthenon das sprechendste Beispiel. Dieser Tempel, eines der vollkommensten Werke der Baukunst, wurde, wie jedermann weiß, zu den Zeiten des Perikles von dem Baumeister Iktinus aufgeführt, und zwar unter der besondern Leitung des Phidias, welcher, wie

man aus Aeußerungen alter Schriftsteller zu schließen berechtigt ist, alle daran vorkommende Bildhauerwerke wo nicht selbst verfertigte, doch nach seiner Angabe vollenden ließ; die darum auch den Stempel seiner Schule an sich trugen. An diesem Gebäude, welches in der größten Zeit griechischer, ja aller Kunst aufgeführt wurde, bemerkt man, daß sowohl die Theile der Architektur, als die halberhobenen Arbeiten, welche die Zelle von der Außenseite umgaben, mehr oder weniger bemalt gewesen[1].

Daß aber diese Sitte oder Gewohnheit, Statuen und Werke halberhobener Arbeit ganz oder zum Theil zu bemalen, selbst die Zeiten der römischen Kaiser hindurch bis zum Verfalle der Kunst sich erhielt, hievon zeugen mehrere Kunstwerke aus jenen Zeiten, von welchen ich nur einige Beispiele anführen will. So finden sich in der Antikensammlung zu Neapel zwei weibliche Figuren, Bildnisse aus den Zeiten der römischen Kaiser, welche die Haare roth bemalt hatten. Auch bei den vor wenigen Jahren vorgenommenen Nachgrabungen auf der Stelle der alten Volscischen Stadt Veji fand man, nebst andern sehenswürdigen Kunstwerken, eine Statue, die, wie es scheint, die *Julia Soemia*, und zwar als Venus vorstellen soll, deren Gewand gleichfalls zinnoberroth bemalt gewesen. - Auch bemerkte ich, als man von dem Casino in der Villa Borghese die Bassorelievi abgenommen, unter andern ein Bruchstück von halberhobener Arbeit aus den spätern Zeiten der römischen Kaiser, worauf ein Krieger mit rothbemalten Haaren und Bart zu sehen war. -

Es scheint, daß überhaupt der Zinnober oder die rothe Farbe eine Lieblingsfarbe der Alten gewesen, und sowohl zur Bemalung der Statuen als der Gebäude gedient habe. Vitruvius bezeuget dieses auch in Hinsicht der Baukunst, und Pausanias erwähnt einer großen Menge solcher roth angestrichenen Statuen. Diese Farbe war vorzugsweise den Bildern des Bacchus, der Priape und der Faune eigen.

[1] An diesem Werke halberhobener Arbeit, das den bei den Panathenäischen Festen üblichen religiösen Aufzug vorstellt, ist der Hintergrund von himmelblauer Farbe. Die Haare der Figuren und mehrere Geräthschaften sind vergoldet, und an einigen andern Stellen hat man Spuren grüner Farbe entdeckt. A. d. Vfs.

Welches bei den Alten die erste Ursache oder Veranlassung gewesen, ihre Statuen und Tempel zu bemalen, hierüber ist folgende Meinung, nämlich daß es nicht allein der Hang zum Farbigen gewesen, welcher sie dahin geführt, sondern daß es zum Theil aus der Nothwendigkeit entstanden, und hauptsächlich

I,9,197

in den Materialien, deren sie sich in den frühesten Zeiten bedienten, seinen Grund hatte.

Wie bekannt, waren die ältesten Schnitzbilder alle oder doch größtentheils von Holz, und wurden nach dem Zeugniß des Pausanias (9. B., 3. Cap.) mit dem allgemeinen Namen *Dädala* bezeichnet. So waren auch die ältesten Tempel aus Holz erbaut, wie dieß schon aus dem Wesen und Ursprunge der Architektur selbst erhellt.

Das Holz nun ist, wie bekannt, immer eines unreinen und fleckigen Aussehens und gewährt seiner Natur nach keinen sonderlich gefälligen Anblick. Es war also natürlich, daß man darauf kam, demselben eine Farbe zu geben, welche zugleich dazu diente, es gegen den Einfluß der Witterung und der Feuchtigkeit zu bewahren. So fing man an die Schnitzbilder sowohl als die Tempel zu bemalen und ihnen einen einfarbigen oder vielfarbigen Anstrich zu geben[1(3)]. Als man nun späterhin anfing statt des Holzes sich härterer Materialien zu bedienen, und endlich der Marmor die Stelle des Holzes vertrat, so trug sich diese Gewohnheit, Statuen und Tempel zu bemalen, auch auf den Marmor über, indem man schon einmal daran gewöhnt war, diese Gegenstände farbig zu sehen[2].

Die *Art*, die Tempel zu bemalen, mußte sich natürlich in eben dem Grad vervollkommnen, in welchem der Geschmack im Allgemeinen und in den übrigen Zweigen der Kunst zunahm und mehr und mehr der Vollkommenheit sich näherte, und so ist vorauszusetzen, daß diese Verbindung der Farbe mit der Form eben zu den Zeiten des Perikles, da der Parthenon erbaut wurde, auf ihren höchsten Punkt, nämlich zum reinsten und befriedigendsten Einklang, gebracht war.

[1] Eine gleiche Bewandtniß hat es ja auch noch mit den Bildhauerarbeiten und Altären in unsern Kirchen in Deutschland; sind wir nicht auch der Materie, des Holzes, wegen genöthigt, solche entweder anzustreichen oder zu vergolden? - A. d. Vfs.

[2] Daß wir auch in der modernen Zeit (vielleicht aus gleichen Ursachen) ein Gleiches gethan, d.h. steinerne Statuen bemalt oder vergoldet haben, davon finden sich Beispiele genug in unsern gothischen Kirchen und Kirchhöfen. So sind unter andern die Apostel im Dom zu Köln theils bemalt theils vergoldet. Ein gleiches findet man in der Marienkapelle zu Würzburg bei den an den Pfeilern angebrachten Aposteln aus Sandstein. A. d. Vfs.

Schluß.

Dieses ist, was sich von diesen in jeder Hinsicht so merkwürdigen Werken der frühern Sculptur vorderhand und bei dem Zustand, in dem sich dieselben bis jetzt befinden, sagen läßt. Zu mehreren Bemerkungen wird die Zeit Gelegenheit geben, wenn man einmal im Stande seyn wird, solche mit voller Bequemlichkeit von *allen* Seiten zu besehen und zu untersuchen; denn da diesen

I,9,198

Figuren durchgängig die Plinten oder Fußgestelle fehlen, war dieses bis jetzt nicht möglich. Manches ist daher bloß flüchtig berührt, manches andere vielleicht auch mit Stillschweigen übergangen worden, das verdient hätte bemerkt zu werden. Allein für das, was dieser Bericht seyn soll, für eine vorläufige Beschreibung dessen, was man von jenen Bildwerken zu erwarten hat, mag es genug seyn. Worte reichen ohnedieß nicht hin, richtige Begriffe von Dingen zu erwecken, die man nie gesehen hat, und die nur durch die Anschauung können vollkommen verständlich werden. Hätte man dieser Schrift gleich auch die Umrisse dieser Figuren beigeben können, so würde vieles dadurch gewonnen, und die Sache dem Leser anschaulicher geworden seyn; allein dieß war bei dem Zustande, in welchem diese Werke sich noch befinden, nicht thunlich.

Ich schließe diese Zeilen in der Erwartung, daß solche den Freunden der Kunst und des Alterthums gleich erwünscht seyn werden, indem ich überzeugt bin, daß die Erscheinung dieser Werke zu manchen neuen Ansichten die Thüre öffnen und über viele Dinge Aufschluß geben wird, über die wir bis jetzt in Zweifel und Dunkel geblieben.

Schlußanmerkung des Herausgebers.

Dem Herausgeber sey erlaubt, auch seinen Anmerkungen eine Schlußrede anzufügen, worin er noch einiges beibringen möge, das früher entweder keine schickliche Stelle finden konnte oder übersehen wurde.

Gleich anfangs forderte die Dankbarkeit, zu erwähnen, daß *Winkelmann,* wie er in allem andern Vorgänger war, so auch der Erste gewesen, der aus den Nachrichten des Pausanias auf das Daseyn einer eignen uralten Schule der Kunst in Aegina geschlossen hatte. Man sehe die Geschichte der Kunst IV. Band, erste Abth., S. 13 Weim. Ausgabe.

Lessing in seinen Anmerkungen zu Winkelmanns Kunstgeschichte (Schriften Th. 10, S. 252) wollte diesen Schluß mittelst eines allgemeinen, aber willkürlichen Begriffs von Kunstschulen bestreiten. "Schulen lassen sich nicht eher denken, als bis die Kunst zu einer gewissen Vollkommenheit gelangt ist, bis die Meister nach festen Grundsätzen, und zwar *jeder nach seinen eignen,* zu arbeiten anfangen". Und doch

I,9,199

spricht Lessing in demselben Zusammenhang, einer Eintheilung der Maler-Schulen bei Plinius gemäß, von einer helladischen Schule, die sich wieder in die sicyonische und attische Schule getheilt; da man nach seiner Erklärung ebensowenig von einer attischen oder sicyonischen als einer äginetischen Schule reden könnte, sondern nur etwa von einer Schule des Dädalus, in der Folge des Kanachus, des Phidias u.s.w., kurz von lauter Schulen einzelner Meister. Wem aber gegenwärtig ist, wie und in welchem Umfang Pausanias den Ausdruck dñãá Þñéïí Pôôéêüí gebraucht, der sieht wenigstens, daß Lessings

Begriff nicht der der alten Schriftsteller ist. Schule kann man eine jede Folge von Künstlern nennen, zwischen denen eine Ueberlieferung bestimmter Eigenthümlichkeiten wahrzunehmen ist, oder deren Werke eine entschiedene Familienähnlichkeit zeigen. Daß dieses bei den ältern äginetischen der Fall gewesen, haben wir aus den Zeugnissen der Alten dargethan.

Lessing behauptet zufolge der von ihm aufgestellten Erklärung, daß man "durch die Benennung des äginetischen Styls nur gewisse alte Werke unterschieden habe, die lang vor der Stiftung aller Schulen gemacht worden"; solche Werke überhaupt, meint er, habe man attische, *oder* äginetische, *oder* ägyptische genannt, und dieses zu erweisen, beruft er sich auf die oben Seite 122 angeführte Stelle des Pausanias B. 7, C. 5, aus welcher offenbar das gerade Gegentheil erhellt. Es ist unmöglich, daß Lessing bei dieser Stelle den griechischen Text angesehen; er folgt der lateinischen Uebersetzung, welche eben hier völlig verkehrt ist.

Zu erinnern ist indeß, daß diese Anmerkungen nicht von Lessing selbst bekannt gemacht wurden, und gewiß nur flüchtige, dem Rand der Winkelmannischen Kunstgeschichte beigeschriebene Andeutungen für eine künftige nähere Untersuchung seyn sollten.

Die Entdeckung der in diesem Aufsatz beschriebenen Werke mußte auch die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Kunstgeschichtforscher neuerdings auf diese äginetische Schule lenken. Da man aber immer und überall das Neue und Unbekannte gern auf das Alte und Bekannte zurückführen mag, so können wir uns nicht wundern, wenn man auch in dem Styl dieser Figuren nur ein neues Beispiel für das zu finden

I,9,200

dachte, was man schon zuvor unter hetrurischem, altgriechischem oder ägyptischem Styl wohl zu kennen meinte. Wenn aber auch der scharfurtheilende Verfasser der voranstehenden Beschreibung hier noch nicht durchgegriffen und das Aeginetische ebenfalls noch unter jenen früheren Bezeichnungen begreifen zu können meint, so gibt uns dagegen seine treffliche Beschreibung selbst die Mittel an die Hand, die äginetische Kunst, gewisser allgemeiner Aehnlichkeiten mit der hetrurischen und altattischen ungeachtet, als eine eigenthümliche und von jenen ursprünglich verschiedene zu erkennen.

Da, wo der Vorschlag geschehen, die äginetische Sculptur als die eigenthümlich dorische zu betrachten, hätten wir einer Aeußerung der Weimarischen Herausgeber von Winkelmanns Kunstgeschichte gern Erwähnung gethan, wäre sie uns früher in die Augen gefallen. Es steht nämlich in der 77sten Anmerkung zum VI. Bande Folgendes: "Alle neueren Entdeckungen alter Denkmale, alle angestellten Vergleichungen haben den Forschern bis jetzt noch immer nicht zur genauen Kenntniß von dem eigentlichen Unterschiede der Kunstschulen verholfen. Daß aber, in Werken der Malerei wie der Plastik, ein solcher Unterschied stattgefunden und von geübten Augen wahrzunehmen gewesen, ist vermöge der Nachrichten und *vermöge der strengen Sonderung in Sitten, Gebräuchen, Sprache und Lebensart zwischen dem jonischen und dorischen Stamme* keinem Zweifel unterworfen".

In demselben Zusammenhange mußte nebst dorischer Poesie und Architektur auch *dorische Tonkunst* erwähnt werden.

Persönlich befreundet den stammverwandten Aegineten war *Pindar*; Beweis sein Gesang auf die Aphäa (Dictynna, Britomartis), den er ihnen dichtete (ÁkãéíÞôáéò dðïßçóåí, Pausan. II, 30), und die vielen Gesänge auf Aegineten, die in den Wettkämpfen gesiegt. Eine Anspielung auf die in Aegina blühende Bildnerkunst ist der Anfang der fünften Nemeischen Ode.

Um die Bedeutung des Ausdrucks: ôñüðïò ôyò dñãáóßáò außer allen Zweifel zu setzen, mußte angeführt werden, daß Pausanias an mehreren Stellen das Wort dñãáóßá in Bezug auf die Ordnungen

I,9,201

der Architektur gebraucht; von der dorischen z.B. B. V, C. 10: Ôï™ íáï™ äc Äþñéïò ìÝí d éí ½ dñãáóßá, d.h. die Architektur des Tempels ist dorisch. So auch ebendas. C. 16 gleich im Anfang. Unwiderleglich erhellt wenigstens hieraus, daß das Wort nicht auf die bloße *Ausführung* geht, sondern einen im Materiellen des Gegenstandes liegenden und bestimmt sich aussprechenden Charakter andeutet, der da, wo von Sculptur die Rede ist, in nichts anderem bestehen kann als in der Art die Natur zu nehmen und darzustellen.

In Ansehung der sonderbaren Stellung der Minerva (S. 128), welche von den Knieen an nach der Seite gerichtet ist, während Kopf, Brust und der ganze Obertheil gerade vorwärts sieht, ließ sich noch bemerken, daß dieser Widerspruch der *Stellung* ähnliche Gründe haben könnte wie der Widerspruch des *Styls*, den man zwischen den Köpfen der Figuren und dem übrigen Körper wahrnimmt.

Eine besondere Merkwürdigkeit würde diese Minerva erhalten, wenn man sie als Beispiel und demnach als Erklärung der óêïëéN hñãá, bei Strabo L. XIV, p. 532 ed. Tzschuck. annehmen dürfte. *Winkelmann* in der ersten Ausgabe der Kunstgeschichte I, S. 90 meinte, man habe unter diesen nur solche Figuren verstanden, die, verschieden von den ältesten, völlig geraden und unbeweglichen, mancherlei Stellungen und Handlungen nachahmten. Gewiß ein sonderbarer Ausdruck, dergleichen Werke überhaupt *verdrehte* zu nennen! Eine spätere Erklärung muß die seyn, die in den Text der Weimar. Ausgabe S. 20 aufgenommen worden, der Ausdruck soll nur das Uebertriebene andeuten, welches die ersten Versuche, Mannichfaltigkeit der Stellungen und Handlungen in die Figuren zu bringen, nothwendig begleiten müssen. Die Nothwendigkeit zugegeben, wäre der Ausdruck gleichwohl für das, was man in Ansehung der Götterbilder je sich erlauben konnte, sehr übertrieben.

Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß unsere äginetische Minerva ein óêïëé’í hñãïí recht eigentlich zu nennen wäre. Werke *dieser* Art konnte man auch mit allem Fug den alten Holzbildern entgegen setzen; denn diese waren meist Götterbilder oder eigentliche Idole, die grad'

I,9,202

aussahen, ohne sich nach der einen oder andern Seite zu wenden. Von den strengen Vorschriften, denen sogar die Weltgegenden nicht gleichgültig schienen, nach welchen Götterbilder gerichtet waren, konnte die Kunst nur stufenweise, so, wie wir es bei unserer Minerva sehen, sich abzuweichen erlauben, und auf diese Art und in dieser Zwischenzeit entstanden die óêïëéN hñãá.

Diese Vorstellung zu fassen, war allerdings nicht möglich, ehe ein solches Werk gekannt war. Aber auch jetzt wäre sie unwahrscheinlich, nach dem, was Winkelmann (S. 20 der neuen Ausgabe) aus Strabo anführt, "daß *zu Ephesus viele Tempel* sowohl aus der ältesten als folgenden Zeit gewesen, und in jenen sehr alte Statuen von Holz (Pñ÷ásá îüáíá) gestanden, in den andern aber óêïëéN hñãá". Lautete der Bericht wirklich so allgemein, so müßten auch die óêïëéN hñãá etwas Allgemeineres bedeuten, sie wären, den alten Holzbildern entgegengesetzt, überhaupt künstlichere Bilder. Der Zusammenhang zeigt aber etwas ganz anderes, wie folgender Auszug beweist.

"Etwas höher über dem Meer (als die Stadt Ephesus) liegt der heilige Hain, Ortygia genannt, in dem einst Latona unter dem Beistand der Amme Ortygia gebar. Ueber diesem Hain liegt der Berg Solmissus. *An diesem Ort* (dí ô² ôüðv) sind mehrere Kapellen (daß hier unter íáïsò solche zu verstehen sind, zeigt das Folgende), von denen die einen alt, die andern später entstanden sind; in den alten sind alterthümliche Holzbilder, in den später entstandenen óêïëéN hñãá, nämlich die Latona mit einem Scepter, und die Ortygia, in jeder Hand ein Kind tragend". - Bilder aus neuerer Zeit waren also überhaupt keine in diesen Kapellen vorhanden, sondern nur aus der allerältesten und nächstältesten; zum Beweis des hohen Alterthums oder vielmehr der frühen Veraltung dieses einzelnen Cultus, welche auch aus andern Umständen erhellt. Nämlich diese Tempelchen waren, wie Strabo ferner berichtet, der Mittelpunkt

jährlicher feierlicher Zusammenkünfte, wobei besonders die Jünglinge herrlich lebten; aber auch das Kapitul (Collegium, Pñ÷åsïí) der Kureten veranstaltete dort Gastmäler und geheime Opfer (ìõóôêÑò èõóßáò)."

I,9,203

Klar ist hieraus, daß nicht von Statuen überhaupt oder unbestimmter Weise, sondern von bestimmten Bildsäulen der Latona und Ortygia die Rede ist, die in alten Kapellen eines gewissen Bezirks in der Nähe von Ephesus, vermög' eines besonderen und zum Theil geheimen Cultus verehrt wurden. Durch diese Bemerkung sinkt *Tyrwhitt's* Vermuthung Óêüðá (Werke des Skopas) statt ÓêïëéÜ zu lesen vollends unter alle Wahrscheinlichkeit. Ob *Lessings* Erklärung (Schriften Th. 10, S. 236), nach welcher die alten Holzbilder Werke aus der *guten ältesten Zeit* der Kunst, die óêïëéN hñãá aber *schlechte, elende Werke aus ganz neuer Zeit* bedeuten sollen, sich besser mit dem Zusammenhang der Erzählung, so wie mit der sonst gewöhnlichen Bedeutung des Ausdrucks Pñ÷ásá îüáíá vertrage, wollen wir nicht untersuchen. Dagegen hoffen wir, daß diese unsere Anmerkung die Prüfung gründlicher Alterthumsforscher wohl verdienen möge.

Wir fügen nur, zu Verhütung von Mißverstand, die Erinnerung bei, daß es nicht unsere Meinung seyn kann, die äginetische Minerva und somit diese sämmtlichen Figuren in jene Zeit zurückzusetzen, wo das Verdrehte bei Götter-Statuen entstand oder gewöhnlich war. Wir haben vielmehr bereits angedeutet, daß es mit dieser Verdrehung der Minerva eine ähnliche Bewandtniß haben möge wie mit den Köpfen, Gesichtern u.s.w., die aus einer viel ältern Zeit zu seyn scheinen als die Sculptur der übrigen Theile, woraus eben erhellt, daß diese Eigenheiten hier nicht mehr ursprüngliche Zeichen des alterthümlichen Styls sind. Allein dieß schon, daß man sich noch bewogen finden konnte, diese Eigenheiten eines uralten Styls theilweise beizubehalten, deutet auf eine sehr ferne Entstehungszeit.

Was die Behandlung der *Haare* insbesondere betrifft, ist zu bemerken, daß diese überhaupt am längsten vernachlässiget und conventionell behandelt worden. Wenigstens nennt Plinius (XXXIV, 19,4) den Pythagoras von Rhegium als den ersten, der die Haare genauer ausgeführt, und desselben Kunstzeit kann auf keinen Fall allzu lange vor Phidias angenommen werden. Um so weniger ist sich darüber zu

I,9,204

verwundern, daß selbst an dem Colossen von Monte Cavallo, den wir jetzt, nach den überzeugenden Gründen des würdigen Herausgebers der *Winkelmann*schen Kunstgeschichte, herzhaft als ein Opus Phidiae ansprechen dürfen, die Haare noch nicht völlig naturgemäß, geschweige frei oder zierlich behandelt sind, und nach Plinius (ebend. Sect. 3) sogar dem Myron vorgeworfen worden, *capillum et pubem non* emendatius fecisse, quam rudis antiquitas instituisset.

In die Zeit der äginetischen Kunst (zwischen Smilis und Kallon), da keine Namen von Künstlern genannt werden, könnte man versucht seyn jenen Bildhauer zu setzen, von dem Winkelmann a.a.O. sagt: "Ein gewisser äginetischer Bildhauer ist nicht dem Namen nach, sondern durch die Benennung des äginetischen Bildners bekannt", wozu er Plinius XXXV, 40. 41 anführt. Allein der Ausdruck: fictor Aegineta, bezeichnet wahrscheinlich überhaupt keinen Bildhauer, sondern hat die Bedeutung des griechischen ðëÜ çò, denn der Ákãéíáßá ðëá éêÞ (Pausan. 10,17), d.h. der äginetischen Thonbildnerei, und ihrer ansehnlichen Ausbreitung haben wir schon früher Erwähnung gethan.

Fortan, da man der Eigenthümlichkeit des äginetischen Styls theils überhaupt gewisser, theils genauer von derselben unterrichtet ist, wird es in der griechischen Vasen-Kunde eine eigne Aufgabe werden, Gefässe äginetischer Plastik oder doch Nachahmungen von solchen zu erkennen und von andern zu

unterscheiden. Doppelten Werth hat in dieser Beziehung das einzige, wenigstens zum Theil erhaltene Gefäß, das S. 146 Litt. G. G. beschrieben ist.

Bei Erwähnung der (sogenannten schwarzen) Ceres zu Phigalia konnte bemerkt werden, wie unabhängig die Kunst damals schon, auch in eigentlichen Gegenständen der Superstition (wie viel mehr in andern!), sich von dem Ueberlieferten gemacht hatte. Denn die Meinung, Onatas habe *das Meiste* nach dem Anblick in Traumgesichten gemacht, beweist von der einen Seite zwar, daß es um eine Vera Icon der Göttin zu thun war, von der andern aber, daß der Künstler keineswegs das alte Idol zum Vorbild genommen, sondern ein Werk völlig freier Schöpfung aufgestellt hatte. So wie die Wahl des Onatas zur Verfertigung des

I,9,205

Bildes - um jeden Preis, wie Pausanias erzählt - ein offenbares Zeichen ist, daß man eben *ihn* im Stand glaubte, das heilige Grauen uralter unförmlicher Götterbilder durch Großartigkeit des Styls und durch die Macht der Kunst zu erregen.

Wer die Aeußerungen des Pausanias über äginetische Kunst aufmerksam und im Zusammenhange liest, kann nicht umhin wahrzunehmen, daß er derselben mit einer gewissen Vorliebe gedenkt und ihr mit besonderer Neigung zugethan ist. Bei dem Schweigen der übrigen Schriftsteller darf uns diese Bemerkung dennoch kein Mißtrauen gegen die Nachrichten des Pausanias einflößen; im Gegentheil zeigt jenes Schweigen nur in einem neuen Beispiel, wie sehr an Genauigkeit und Kennerschaft Pausanias über die andern alten Schriftsteller hervorragt, aus denen wir unsere Kenntnisse über alte Kunstgeschichte zu ziehen genöthiget sind. Daß auch nicht bloß Pausanias den Begriff eines äginetischen Styls sich erdacht oder gebildet habe, so etwa, wie auch ein neuerer Forscher mehr oder weniger willkürlich Schulen unterscheiden kann, erhellt aus der Hauptstelle vom äginetischen Styl, wo er sagt: *"von den Griechen"*, also allgemein, werde er so genannt, gleichwie er auch sonst der äginetischen Werke als solcher erwähnt, die *so genannt* werden (ôïsò êáëïõìÝíïéò Ákãéíáßïéò).

Bei dieser Vorliebe ist um so mehr zu bedauern, daß Pausanias in seiner Beschreibung von Aegina den Berg und Tempel des Panhellenischen Jupiters nur wie von ferne begrüßt, anstatt uns mit wenigen Worten, wie er pflegt, über so manche Ungewißheiten und Zweifel hinwegzuheben.

Wer übrigens beobachtet, wie Pausanias von ihrem Stifter an die äginetische Kunst von der attischen unterscheidet, ja zum Theil heraushebt, und mit welcher Angelegenheit er am Ende die Trefflichkeit des Onatas, selbst in Vergleich mit dem Phidias, geltend zu machen sucht, der wird sich kaum des Gedankens erwehren können: Pausanias, welchem Werke der äginetischen Kunst selbst schon als hohe Kunstalterthümer vorschwebten, habe über das Verhältniß zwischen dieser und der attischen eine der unseren gleiche Meinung gehegt, nämlich daß die äginetische der

I,9,206

attischen auf dem Weg zur wahren Vollkommenheit vorangegangen sey. Denn weiter als zur mehr oder weniger begründeten Meinung ist in solchen Untersuchungen nicht zu gelangen, und auch die Wahrscheinlichkeit darf man nicht von dem einzelnen Grund erwarten; alle, auch die kleinsten Umstände und Beziehungen müssen zusammengenommen und im Geist lang und wohl erwogen werden, um die Annahme zu entdecken, die sie alle aufs natürlichste vereinigt, und so endlich zu einem befriedigenden Schluß zu kommen.

[I,9,207]

Erlanger Vorträge

in den Jahren 1821 - 1825.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,209]

Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft.[1]

[1] Aus einer im Winter 1821 gehaltenen Vorlesung über das System der Philosophie. (Beginn der Vorlesung am 4. Januar 1821.) D. H.

Der Gedanke oder das Bestreben, ein System des menschlichen Wissens zu finden, oder, anders und besser ausgedrückt, das menschliche Wissen im System, im Zusammenbestehen zu erblicken, setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich und von sich selbst nicht im System - daß es also ein Póýóôáôïí, ein nicht Zusammenbestehendes, sondern vielmehr sich Widerstreitendes ist. Um diese Asystasie, diesen Unbestand, diese Uneinigkeit, gleichsam dieses bellum intestinum in dem menschlichen Wissen zu erkennen - (denn dieser innere Widerstreit muß offenbar werden), mußte der menschliche Geist sich in allen möglichen Richtungen schon versucht haben. Daher mußten z.B. in Griechenland a) die bloßen Physiker vorausgehen, die da glaubten, alles auf bloße Natururs achen zurückführen zu können, b) der Dualismus des Anaxagoras, c) die Lehre der Eleaten, welche, um allen Widerstreit aufzuheben, die bloße *Einheit* setzten, während der Gegensatz oder die Nicht-Einheit gleiche Rechte hat, und das wahre System eben nur dasjenige seyn kann, welches Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, d.h. welches zeigt, wie die Einheit mit dem Gegensatz und der Gegensatz mit der Einheit zugleich bestehe, ja wie es zum Besten des anderen nothwendig sey - dieß alles mußte vorausgehen, ehe im Platon auch nur die wahre *Idee* eines Systems erscheinen konnte. Also der Zeit nach sind die

I,9,210

Systeme vor dem System. Bedürfniß der Harmonie kommt erst aus Disharmonie.

Endlich muß, damit das Streben nach dem System wirklich vorhanden sey, die Einsicht hinzukommen, daß jener Widerstreit der Ansichten nicht etwas Zufälliges, in subjektiver Unvollkommenheit, etwa oberflächlichem Denken oder Verkehrtheit der Einzelnen, oder gar, wie manche Seichtlinge sich vorstellen, in bloßen Logomachien Gegründetes sey. Man muß sich überzeugt haben, daß dieser Widerstreit einen objektiven Grund hat, daß er in der Natur der Sache selbst, in den ersten Wurzeln alles

Daseyns gegründet ist. Man muß eben darum die Hoffnung aufgegeben haben, diesen Widerstreit, dieses bellum omnium contra omnes damit zu beendigen, daß irgend eine einzelne Ansicht der andern absolut Meister werden, ein System das andere unterjochen könne. Dieß kann freilich scheinbar oft der Fall seyn. Nämlich obwohl alle ausschließenden Systeme dieß miteinander gemein haben, nicht das System, und insofern etwas Partielles, Untergeordnetes zu seyn, so kann doch eins allerdings auf einer höhern Stufe stehen als das andere. Oder - denn dieß verdient genauere Darstellung - eigentlich verhält es sich so. In allen Widersprüchen der Systeme untereinander ist doch zuletzt nur Ein großer Widerspruch, Ein Urzwist. Wir wollen denselben so ausdrücken, daß nach der einen Behauptung A = B, nach der andern = C ist. Nun kann es aber geschehen, daß beide Systeme, das, welches A = B, und das, welches A = C setzt, auf einer sehr untergeordneten Stufe aufgefaßt werden und so gegeneinander auftreten. Mittlerweile findet sich einer, der über diesen untergeordneten Standpunkt sich erhebt, aber auf dem höhern nicht etwa das aufstellt, wodurch A = B und A = C vereinigt werden, sondern wieder nur A = B, aber auf einer höhern Stufe, in einer höhern Potenz; - sehr häufig aber ist, daß die Einseitigkeit nur greller ausgebildet wird, denn wie einmal die Zerlegung angefangen, schreitet sie natürlich fort und zuletzt dahin, wo nur die Individualität entscheidet, wodurch man aber gesteht, daß keines des anderen absolut Meister; - hat sich aber A = B wirklich gesteigert (ohne übrigens im Wesentlichen verändert zu seyn), während A = C

I,9,211

sich nicht gesteigert hat, sondern geblieben ist, so wird vor der Hand A = B Meister von A = C. Aber dieß dauert nicht lang, A = C wird endlich seines Nachtheils gewahr und steigert sich ebenfalls, so daß sie sich, nur auf dem höhern Standpunkt, wieder ebenso gut entgegenstehen als vorher auf dem niederen.

Eine andere, noch zufälligere Möglichkeit ist diese: Wenn A = B und A = C sich vollkommen die Wage halten, so wird es eben darauf ankommen, wer von beiden, der 1, oder der 2 behauptet, der bessere Kämpfer ist. Allein dieß ist ein Sieg, der durchaus nichts entscheidet.

Also allerdings scheinbar und für eine Zeit kann ein System des andern Meister werden, wirklich und in die Länge nicht, und daß dieß unmöglich sey - daß an sich jedes System gleiches Recht habe, gleichen Anspruch zu gelten - dieß ist die Einsicht, welche der Idee des Systems im großen Sinn - des Systems par excellence - vorausgehen muß. Solange der Materialist noch dem Intellektualisten oder der Idealist dem Realisten sein Recht nicht zugesteht, ist an das System êáôE dĩï÷Þí nicht zu denken. Ich bemerke übrigens, daß hier nur von Systemen die Rede ist, die wirkliche Momente der Entwicklung darstellen, nicht von solchen, denen etwa nur ihre Urheber diese Titel geben, und denen man zu viel Ehre anthun würde, wenn man sie auch nur eines *Irrthums* fähig halten wollte. Wer *irren* will, der muß wenigstens auf dem Wege seyn; wer aber gar nicht einmal sich auf den Weg macht, sondern völlig zu Hause sitzen bleibt, kann nicht irren. Wer sich in die See wagt, kann durch Stürme oder eigne Ungeschicklichkeit freilich vom Wege abkommen und verschlagen werden, wer aber gar nicht aus dem Hafen ausläuft, dessen ganzes Bestreben vielmehr darin besteht, nicht auszulaufen, sondern durch ein ewiges Philosophiren über Philosophie zu verhindern, daß es gar nie zur Philosophie komme, der hat freilich keine Gefahren zu befürchten.

Also die Idee des Systems überhaupt setzt den nothwendigen und unauflöslichen Widerstreit der Systeme voraus: ohne diesen würde sie gar nicht entstehen.

Oft genug ist der Philosophie diese Asystasie, dieser innere Widerstreit

I,9,212

vorgeworfen worden. Kant in verschiedenen Stellen seiner Schriften stellte der Metaphysik gleichsam zur

Lehre und Besserung als beschämendes Beispiel die Mathematik vor, und nach ihm andere. "Seht hier, sagen sie, wie in der Geometrie z.B. alle einig sind von jetzt an bis zu Euklides hinauf und von da bis zu Thales und zu den ägyptischen Priestern, während es in der Philosophie heißt: quot capita, tot sensus, wie viel Köpfe, so viel Systeme, und jeder Tag ein neues gebiert". Was nun diese über Nacht entstehenden betrifft, so habe ich schon meine Meinung gesagt. Wenn man aber die Philosophie darum geringschätzt, weil es in ihr Systeme gebe, in der Geometrie nicht, so sage ich: Freilich in der Geometrie gibt es keine Systeme, weil es kein System gibt - und in der Philosophie muß es wohl Systeme geben, eben weil es ein System gibt. Es ist gerade, als ob man den stereometrisch regelmäßigen Krystall der menschlichen Gestalt darum vorziehen wollte, weil in jenem keine Möglichkeit zur Krankheit liegt, im menschlichen Körper aber die Keime aller möglichen Krankheiten. Denn so ungefähr wie Krankheit und Gesundheit verhält sich das einzelne System zu dem System êáôE dîï÷Þí. Auch im menschlichen Organismus unterscheiden die Aerzte einzelne Systeme. Wer nun an einem dieser Systeme leidet, d.h. bei wem es besonders hervortritt, der ist gleichsam gebunden an dieses System, in seiner Freiheit gehemmt, recht eigentlich ein Sklave desselben. Der Gesunde aber fühlt keines dieser Systeme insbesondere, er *weiß* nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er ein Verdauungs- etc. System hat; er ist frei von allem System. Warum? Nicht darum, daß nicht diese Systeme in seinem Organismus lägen - da wär' ihm schlecht damit gedient -, sondern weil er nur im Ganzen lebt, im Totalsystem, in welchem alle jene einzelnen Systeme gleichsam verstummen und unmöglich werden (das Wort "gesund" ist höchst wahrscheinlich soviel als *ganz*). Ebenso in der Philosophie: wer bis zum Ende durchgedrungen ist, sieht sich wieder in völliger Freiheit, er ist frei vom System - *über* allem System.

Wir haben also bis jetzt Folgendes bestimmt. 1) Die *äußere Möglichkeit des Systems,* gleichsam die Materie, der Stoff dazu,

I,9,213

ist eben der innere unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen. 2) Dieser Streit muß offenbar geworden seyn, er muß sich in allen möglichen Richtungen gezeigt und ausgebildet haben. 3) Man muß einsehen, daß in diesem Streit nichts Zufälliges, sondern alles ein in den ersten Principien selbst Gegründetes sey. 4) Man muß die Hoffnung aufgeben, diesen Streit jemals dadurch zu beendigen, daß ein System Meister werde über das andere. Wenn es aber unmöglich ist, einseitig eins durch das andere zu unterjochen, so muß man sich 5) - und dieß ist eine neue Bestimmung - man muß sich auch nicht vorstellen, eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig *vertilgen,* denn auch damit ginge ja der Begriff des Systems unter, sondern die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich *zusammenbestehen.* Im ersten Fall (wenn sie sich alle gegenseitig vertilgen) würde man statt des Systems nur einen bodenlosen Abgrund vor sich sehen, in den alles versinkt, und in dem sich nichts mehr unterscheiden läßt. Nicht vertilgt werden sollen die Systeme, sondern zusammenbestehen, wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus, und durch dieses ihr Zusammenbestehen eine Ansicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt, die gesunde Ansicht, bei der der Mensch sich wohl fühlt, wie im gesunden menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben sich auflösen, dessen Empfindung Wohlseyn ist.

Irgend ein wirkliches System vertilgen, vernichten zu wollen, wäre gerade gegen den Zweck. Denn woraus entsteht die Einseitigkeit der Systeme? Antwort: wie *Sie* bereits deutlich einsehen müssen, nicht aus dem, was man behauptet, sondern aus dem, was man *leugnet.* Schon Leibniz sagt irgendwo sehr naiv: "Ich habe gefunden, daß der größte Theil der Sekten Recht haben in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, aber nicht so sehr in dem, was sie leugnen". Leibniz fühlte wohl, daß eben das Ausschließende das Falsche ist, und doch stellte er selbst wieder ein offenbar einseitiges System auf, wenn er behauptete, alles komme in der Welt auf Vorstellkräfte zurück. Derselbe Leibniz sagt an einer andern Stelle seiner Schriften: "Je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheit läßt

sich in

I,9,214

den Lehren der meisten Sekten entdecken. Man kommt endlich auf einen perspektivischen Mittelpunkt, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man sich in diesen Mittelpunkt, so sieht man nur Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung; entfernt man sich von diesem, und je weiter man sich entfernt, desto mehr verwirrt sich alles, ein Theil deckt den andern, die Linien verschieben sich". Aber er setzt auch hier hinzu: "Sektengeist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man verworfen hat, was andere lehrten". Also auch hier wird der Fehler ins Verwerfen gesetzt. Warum ist aber derselbe Leibniz eben in denselben Fehler verfallen? Antwort: Sein System stand allerdings auf einer hohen Stufe, und so war freilich auch in diesem System ein gewisser, aber doch immer partiell-perspektivischer Mittelpunkt, von welchem aus manche tiefer stehende Lehren und Behauptungen übereinstimmend erscheinen konnten.

Ich habe bisher von dem äußern Grund des Systems oder dem Bestreben gesprochen, das menschliche Wissen im System - im Zusammenbestehen zu sehen. Dieser äußere Grund ist der an sich unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen. Ich habe diesen nicht dargethan, bewiesen; ich habe ihn vorausgesetzt und voraussetzen müssen. Hätte ich mich darauf einlassen wollen, so hätte ich statt des Systems selbst auch die Vorbereitung dazu - die Propädeutik desselben - geben müssen. Nämlich die beste Propädeutik ist eben, diesen nothwendigen Widerspruch, in den das erwachende Bewußtseyn, die erwachende Reflexion geräth, von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen, wo dann der Mensch gleichsam gezwungen ist, die Idee jenes höheren Ganzen zu fassen, in welchem die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtseyn erzeugen, in dem er wieder frei ist von allem System, über allem System. Dieses Geschäft ist eigentlich das der bloßen Dialektik, welche keineswegs die Wissenschaft selbst, wohl aber die Vorbereitung zu ihr ist.

Also der äußere Grund des Systems ist die unsprüngliche Póõóôáóßá des menschlichen Wissens. Was ist nun aber das *Princip* seiner Möglichkeit? Nämlich das Wünschenswerthe eines solchen alles

I,9,215

Widerstreitende in Einklang bringenden Ganzen sehen wir wohl ein, aber wie ist es möglich, und unter welchen Voraussetzungen ist es allein denkbar? - Die erste Voraussetzung hierzu ist unstreitig 1) die allgemeine Idee der Fortschreitung, der *Bewegung* in dem System. Denn es ist allerdings unmöglich, daß widerstreitende Behauptungen, wie man zu reden pflegt, *zugleich* - nämlich in einem und demselben Moment der Entwicklung wahr seyen. Wohl möglich aber ist, daß für einen gewissen Punkt der Entwicklung der Satz: A ist B wahr sey, für einen andern A ist nicht B. Hier hält die Bewegung die widerstreitenden Sätze auseinander. 2) Aber zu dieser Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung, worunter das sich Bewegende und Fortschreitende selbst verstanden wird, und in Ansehung dieses Subjekts werden zwei Voraussetzungen gemacht: a) es ist nur *Ein* Subjekt, das durch alles geht; denn wäre ein ander Subjekt in B, und wieder ein anderes in C, so wäre B und C völlig geschieden, und es wäre kein Zusammenhang. Wie es nur ein und dasselbe Subjekt ist, das in den verschiedenen Gliedern eines Organismus lebt, so muß es nur Ein Subjekt seyn, das durch alle Momente des Systems geht - darum sind aber nicht die Glieder, durch welche es geht, auch einerlei. - Aber b) dieses Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben. Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. *Durch alles durchgehen und nichts* **seyn**, nämlich nichts *so seyn,* daß es

nicht auch anderes seyn könnte - dieses ist die Forderung.

Was ist dieses Subjekt, das in allem ist, und in nichts bleibt? Wie sollen wir es nennen? - (Im Vorbeigehen, diese Frage ist identisch mit der sonst so gewöhnlichen, was Princip der Philosophie sey. Nämlich das Princip der Philosophie ist das, was nicht etwa nur im Anfang Princip ist und dann aufhört es zu seyn, sondern was überall und immer, was im Anfang, Mittel und End' gleicherweise Princip ist. - Ferner hat man sonst wohl auch unter Princip einen obersten Satz verstanden. Da man nämlich die Philosophie nur als eine Kette von auseinander folgenden Sätzen betrachtete, stellte man sich vor, daß es

I,9,216

einen obersten Ring in dieser Kette geben müsse - einen ersten Satz, aus welchem sodann ein zweiter, aus diesem wieder ein dritter folgt u.s.f. So hatte Cartesius als obersten Satz sein: Cogito ergo sum. Fichte: Ich bin Ich. Allein in einem lebendigen System, das nicht eine Folge von Sätzen ist, sondern von Momenten des Fortschreitens und der Entwicklung, kann von einem solchen obersten Satze nicht die Rede seyn). Also *was* ist Princip des Systems, was ist jenes Eine Subjekt, das durch alles geht, und in nichts bleibt? Wie sollen wir es nennen, was von ihm aussagen? - Wir wollen erst sehen, was die Frage: *was* ist es? selbst bedeutet. "*Etwas* namhaft machen, das es ist". Nun dieß ist leicht. Soll ich etwa sagen: A ist B? Freilich! Aber es ist auch nicht B. Allein ich verlange eine genaue Bestimmung desselben, ich verlange, daß sein Begriff mit festen Grenzen umschrieben, *definirt* werde. Wenn man eine Definition verlangt, so will man wissen, was das Subjekt definitiv ist, und nicht bloß *so* ist, daß es auch etwas anderes oder gar das Gegentheil davon seyn kann. Dieß ist hier der Fall. Ich kann weder bestimmt sagen, A sey B, noch bestimmt, es sey nicht B. Es ist sowohl B als nicht B, und es ist weder B noch nicht B. Es ist nicht so B, daß es nicht auch nicht B wäre, und es ist nicht so B, daß es schlechterdings und auf keine Weise B seyn könnte. Und dasselbe würde der Fall seyn mit jeder andern Bestimmung, mit C, mit D u.s.f. Was bleibt nun übrig? Soll ich etwa die ganze Reihe hersagen, soll ich sagen: es ist A, B, C, D u.s.f. Aber, meine Herrn, das ist ja eben die ganze Wissenschaft, das ist ja eben schon das System selbst. Was bleibt also übrig? Antwort: ich muß eben das Indefinible, das nicht zu Definirende des Subjekts selbst zur Definition machen. Was heißt definiren? Dem Worte nach: in bestimmte Grenzen einschließen. Definiren läßt sich daher nichts, als was von Natur in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist. Daher die Definition einer geometrischen Figur etwas ganz Einfaches, weil eben ihr Wesen in der Begrenzung besteht. Hier ist das Definiendum schon ein Definitum - ich definire sie eigentlich nicht, sie ist schon definirt, und wenn ich sage, ich gebe eine Definition, z.B. von der Ellipse, so heißt dieß nur

I,9,217

so viel: ich werde mir der Definition der Ellipse - der in ihr selbst liegenden - nur bewußt. Daher Geometrie = definible Wissenschaft. Allein mit dem Subjekt der Philosophie ist es etwas ganz anderes. Dieses ist schlechthin indefinibel. Denn 1) es ist nichts - nicht *etwas*, und selbst dieß wäre wenigstens eine negative Definition; allein es ist auch nichts nicht, d.h. es ist alles. Es ist nur nichts einzeln, stillstehend, insbesondere; es ist B, C, D u.s.w. nur, sofern jeder dieser Punkte zu dem Fluß der unzertrennlichen Bewegung gehört. Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche. Zu diesem muß sich erheben, wer der vollkommen freien, sich selbst erzeugenden Wissenschaft mächtig werden will. Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es *alles* zu lassen - nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur *Ist,* selbst *Gott,* denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur

ein Seyendes. Hier, wo wir diesen Begriff (Gott) zuerst nennen, mögen wir an ihm als dem höchsten Beispiel jenes Frühere nachweisen. Wir sagten: es ist nichts, das das absolute Subjekt nicht wäre, und es ist nichts, das jenes Subjekt wäre. Nämlich das absolute Subjekt *ist* nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott, und wenn selbst einer der vorzüglichsten Mystiker früherer Zeit gewagt hat von einer Uebergottheit zu reden, so wird dieß auch uns verstattet seyn, und es wird ausdrücklich hier bemerkt, damit nicht etwa das Absolute - jenes absolute Subjekt - geradezu mit Gott verwechselt werde. Denn dieser Unterschied ist sehr wichtig. Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich

I,9,218

allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernum geschrieben seyn läßt, dieß ist in einem andern Sinn auch vor den Eingang zur Philosophie zu schreiben: "Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht". Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden. Dieß sehen wir daraus, daß so wenige von jeher dieß im Stand waren. Wie hoch erhebt sich Spinoza, wenn er lehrt, daß wir von allen einzelnen und endlichen Dingen uns scheiden und zum Unendlichen erheben sollen, und wie tief sinkt wieder eben derselbe, wenn er dieses Unendliche zur Substanz, d.h. zu etwas Todtem, Stillstehendem, macht, und wenn er diese Substanz als Einheit des ausgedehnten und des denkenden Wesens erklärt, gleichsam zwei Gewichte, wodurch er sie ganz niederzieht in die Sphäre der Endlichkeit! So zu unserer Zeit Fichte, der vor mir an dieser Stelle stand, der zuerst wieder kräftig zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philosophiren, wie tief sieht er unter sich alles Seyn, in welcher er nur eine Hemmung freier Thätigkeit sieht! Aber indem ihm alles äußere und objektive Seyn verschwunden ist, - im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seyende sich erheben zu sehen, klammert er sich wieder an das eigne Ich an. Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will. Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden.

Ich sagte: eben das Indefinible jenes absoluten Subjekts müsse selbst zur Definition gemacht werden. Allein wenn wir genauer zusehen, so überfällt es uns, daß wir *damit* von jenem absoluten Subjekt doch nichts als einen verneinenden Begriff gewonnen, und so überhaupt Gefahr ist, ins Verneinen zu gerathen. Denn selbst das Wort *unendlich*

I,9,219

drückt ja doch eigentlich nur die Negation der Endlichkeit aus. Ebenso: indefinibel, incoercibel, unfaßlich. Also wissen wir doch eigentlich nur, was jenes Subjekt nicht ist, nicht aber, was es ist. Darum lassen wir aber nun doch nicht ab, sondern streben auf alle Weise den bejahenden Begriff desselben zu erlangen.

Wir wollen zusehen, wodurch wir in jene Gefahr des Verneinens gerathen. Was haben wir gethan? Wir sagten uns bestimmt und kategorisch, jenes absolute Subjekt sey das Indefinible, das Unfaßliche, das

Unendliche. Aber eben damit haben wir ja gegen unseren eignen Grundsatz gehandelt, nämlich daß von jenem absoluten Subjekt nichts schlechthin, nichts so auszusagen sey, daß nicht auch das Gegentheil möglich wäre. Dieß muß nun auch seine Anwendung haben auf den Begriff des Indefinibeln. Nämlich es ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es ist nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte, nicht so unfaßlich, daß es nicht auch faßlich. Und wenn *Sie* nun dieß recht festhalten, so haben *Sie* den positiven Begriff. Nämlich um sich in eine Gestalt einschließen zu können, muß es freilich außer aller Gestalt seyn, aber nicht dieses, das außer aller Gestalt, das unfaßlich-Seyn ist das Positive an ihm, sondern, daß es sich in eine Gestalt einschließen, daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen. Denn auch gleich anfangs wurde ja nicht behauptet, daß es schlechthin das Form- und Gestaltlose sey, sondern nur, daß es in keiner Gestalt bleibe, von keiner gefesselt werde. Wir setzten also ausdrücklich voraus, *daß* es Gestalt annehme; denn nur indem es Gestalt annimmt, aber aus jeder wieder siegreich heraustritt, zeigt es sich als das an sich Unfaßliche, Unendliche. Es würde aber nicht frei seyn, aus jeder Gestalt hervorzutreten, wenn es nicht von Anfang an frei gewesen, Gestalt anzunehmen und nicht anzunehmen. Ich sage von Anfang an - denn nachdem es einmal Gestalt angenommen, so ist es vielleicht nicht fähig, unmittelbar wieder in seine ewige Freiheit durchzubrechen, sondern nur indem es durch alle Gestalten hindurch geht. Aber ursprünglich ist es doch frei, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen.

I,9,220

Ich möchte es aber nicht so ausdrücken: es ist das, was frei ist, Gestalt anzunehmen. Denn so würde diese Freiheit als *Eigenschaft* erscheinen, die ein von ihr noch verschiedenes und unabhängiges Subjekt voraussetzt - sondern die Freiheit ist das *Wesen* des Subjekts, oder es ist selbst *nichts anderes als die ewige Freiheit.*

Unter dieser ist aber wieder nicht die bloße Unabhängigkeit von äußerer Bestimmung zu denken, sondern eben die Freiheit, sich in eine Gestalt einzuschließen. Nämlich es ist die ewige Freiheit, aber es ist auch diese nicht so, daß es sie nicht auch nicht seyen könnte, nämlich eben durch Uebergehen in eine andere Gestalt - und hier sehen wir denn, woher eigentlich jene Duplicität des Seyns und nicht-Seyns, jene natura anceps in ihm kommt, nämlich eben davon, daß es die lautere absolute Freiheit selbst ist. Denn wäre es nur so die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, so wäre ihm die Freiheit selbst zur Schranke, selbst zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich absolute Freiheit.

Nun haben wird endlich den Begriff ganz und vollständig, und so, daß wir ihn nicht wieder verlieren können. Alles, was wir noch zusetzen könnten, ist bloße weitere Auswickelung und Erklärung, und so nehmen *Sie* es auch auf. Nämlich statt wesentlicher Freiheit können wir auch sagen: 1) es sey das ewige, lautere Können, nicht das Können von etwas (womit schon ein Beschränktes), sondern das Können um des Könnens willen, das absicht- und gegenstandlose Können: dieß ist überall das Höchste, und wo wir es sehen, glauben wir einen Strahl jener ursprünglichen Freiheit zu sehen; 2) es sey Wille - nicht Wille eines von ihm verschiedenen Wesens, sondern es sey nichts als Wille - der lautere Wille selbst, auch nicht der Wille von Etwas (denn damit schon beschränkt), sondern der Wille an sich, nicht der Wille, der wirklich will, doch auch nicht der, der nicht will, nämlich abstößt, sondern der Wille, sofern er weder will noch nicht will, sondern in völliger Gleichgültigkeit ist (einer Gleichgültigkeit, die sich selbst wieder und die Nichtgleichgültigkeit einschließt) - und historisch wenigstens ist *Ihnen* vielleicht bekannt, daß eben diese Gleichgültigkeit

I,9,221

- diese Indifferenz als Form des eigentlichen Absoluten angegeben worden.

Wie nun diese ewige Freiheit sich zuerst in eine Gestalt - in ein Seyn - eingeschlossen, und wie sie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit - als die ewig ringende, aber nie besiegte, stets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die sie sich eingeschlossen, immer selbst wieder verzehrt, also aus jeder wieder als Phönix aufsteht und durch Flammentod sich verklärt - dieß ist *Inhalt* der höchsten Wissenschaft.

Aber wie *können wir jene ewige Freiheit innewerden,* wie jene Bewegung wissen? Das ist jetzt die nächste Frage.

Es ist eine uralte Lehre, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde[1]. Das Erkennende muß seyn wie das Erkannte und das Erkannte wie das Erkennende. So ist auch das Auge dem Licht ähnlich nach jenem alten Spruch, welchen Goethe in die Vorrede zu seiner Farbenlehre aufgenommen hat:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Hier handelt es sich insbesondere nicht um eine historische Kenntniß jener Bewegung, sondern um eine Mitwissenschaft, *conscientia.* Hieraus folgt also, daß in uns selbst etwas jener ewigen Freiheit Aehnliches und Gleiches - oder noch bestimmter: jene ewige Freiheit muß selbst in uns seyn, selbst in uns das Erkennende von sich seyn.

Wie ist dieß möglich? - Ich frage: ist denn der Begriff der ewigen Freiheit überhaupt so entfernt von unserem Wissen? Was ist die ewige Freiheit? Wie wir schon gesehen, ist sie a) = dem ewigen, lauteren *Können.* Jedes Können aber ist ein *Wissen,* wenn auch nicht

[1] Sextus Empiricus adv. Gramm. Lib.I, c. 13 [Vgl. die Stelle selbst in der Abhandlung über die Freiheit, Bd. VII, S. 337].

I,9,222

umgekehrt. b) Das Können in Wirkung ist das *Wollen:* ehe es zur Wirkung übergeht, das ruhende Wollen. Der Wille, inwiefern er nicht will, Gleichgültigkeit, Indifferenz. Nun aber was ist jedes Wollen? Es ist ein Anziehen, ein sich zum Gegenstand Machen, d.h. ein Wissen, denn auch das Wissen ist ein sich zum Gegenstand Machen, und wenn die ewige Freiheit in ihrer Gleichgültigkeit der ruhende Wille, so ist sie auch das ruhende Wissen = nicht wissendes Wissen. (Meine Behauptung ist übrigens nicht, daß Wollen und Wissen einerlei seyen, sondern nur, daß in jedem Wollen ein Wissen, denn das Wollen kann ohne Wissen nicht gedacht werden).

c) Die Begriffe von Können und Wollen sind vereinigt in dem deutschen Wort *mögen.* Ich mag nicht = Ich will nicht. "Mag auch ein Blinder dem andern den Weg weisen" = Kann auch etc. Die ewige Freiheit ist das ewige Mögen, das Mögen nicht von etwas, das Mögen an sich, oder, wie wir dieß auch ausdrücken können, die ewige Magie: - ich gebrauche dieses Wort, weil es meinen Begriff ausdrückt; es ist zwar ein fremdes Wort, wenn wir es aber für uns gebrauchen, so nehmen wir nur unser Eigenthum zurück. Ob wir sagen, das ewige Können, oder ob wir sagen, die ewige Magie, ist einerlei. Nur empfiehlt sich das Wort dadurch, daß es zugleich jenes Vermögen ausdrückt, in alle Gestalten sich zu begeben und

in keiner zu bleiben. Eben dieß gilt aber auch vom Wissen. Auch das ruhende Wissen ist an sich unendlich, das in jede Form sich geben kann. Jene Magie, solang sie unwirkend, ist = ruhendem Wissen. Indem sie wirkend wird, in eine Form sich einschließt, wird sie wissend, sie erfährt ein Wissen, geht so von Formen zu Formen, schreitet von Wissen zu Wissen, aber nur um zuletzt in die Seligkeit des Nichtwissens (welches dann ein wissendes Nichtwissen ist) wieder durchzubrechen. Diese Bewegung erzeugt also Wissenschaft (es ist natürlich hier nicht von menschlicher Wissenschaft die Rede). Wissenschaft entsteht ursprünglich nur dann, wenn ein Princip aus dem ursprünglichen Zustand des Nichtwissens heraustritt und wissentlich wird, und nachdem es alle Formen durchgangen, in das ursprüngliche Nichtwissen zurückkehrt. Was der absolute Anfang ist, kann sich

I,9,223

nicht wissen; übergehend ins Wissen hört es auf der Anfang zu seyn und muß darum fortschreiten, bis es sich als Anfang wieder findet. Der als sich selbst wissender Anfang wiederhergestellte Anfang ist das Ende alles Wissens.

In der *ursprünglichen* Magie liegt aber mehr als bloßes Wissen, nämlich objektive Hervorbringung. Um daher *jenes* Wissen, das zugleich ein objektives Hervorbringen und Erzeugen ist, von dem *bloßen* Wissen zu unterscheiden, das nur eine ideale Wiederholung des ursprünglichen Wissens ist, mußte man in der Sprache einen eignen Ausdruck suchen, nämlich *Weisheit.* Weisheit ist noch mehr als Wissen, es ist das *wirkende* Wissen, es ist das Wissen in That und Leben, oder sofern es zugleich praktisch. Daher können auch wir jene ewige Freiheit die *Weisheit* nennen, die Weisheit par excellence in dem hohen Sinne, in welchem dieses Wort besonders von den Morgenländern und namentlich im A.T. gebraucht wird. Das hebräische Wort, das Weisheit bedeutet, zeigt eigentlich seinem Ursprung nach Herrschaft, Macht, Stärke an. Nur in der Weisheit ist die Macht und die Stärke, denn sie ist das, was in allem, aber eben darum auch über allem ist. Aber nur in der Einheit ist Stärke, in der Zertrennung Schwäche. Von dieser Weisheit fragt ein altmorgenländisches Gedicht[1]: "Wo will man Weisheit finden, und wo ist die Stätte des Verstandes? Niemand weiß, wo sie lieget, sie wird nicht funden im Land der Lebendigen. Der Abgrund spricht: sie ist in mir nicht, und das Meer spricht: sie ist nicht bei mir". Der Sinn ist: die Weisheit ist in nichts *Einzelnem,* sie weilt nicht im Lande der Lebendigen, denn sie bleibt überhaupt nicht, sie fährt durch alles, wie der Wind, dessen Sausen man wohl hört, aber niemand kann sagen, wo seine Stätte ist. Daß dieß der Sinn ist, erhellt aus der Fortsetzung der Rede, wo es heißt: "Sie ist verhohlen vor den Augen aller Menschen, die Verdammniß und der Tod sprechen: Wir haben mit unseren Ohren ihr Gerücht gehört", d.h. sie ist an uns vorübergegangen, wir haben von ihr nur gehört in transitu, im

[1] Hiob 28.

I,9,224

Vorbeigehen. "Selbst Gott weiß nur den *Weg* zu ihr", nämlich sie ist ihrer *Natur nach* nichts Stillstehendes, und auch bei Gott kann sie nicht als ein Stillstehendes seyn. "Gott weiß nur den Weg zu ihr, denn er sieht die Enden der Erde", d.h. alles menschlichen Lebens, und die Weisheit ist nicht im Anfang, nicht im Mittel, nicht im Ende allein, - sie ist im Anfang, Mittel und Ende.

Also hier ist die Weisheit = ewiger Freiheit.

Nun aber im Menschen ist nicht mehr diese Weisheit, in ihm ist kein objektives Hervorbringen, sondern bloß ideales Nachbilden; er ist nicht der magische Beweger aller Dinge; in ihm ist *nur noch*

Wissen. Aber in diesem Wissen *sucht* er die ewige Freiheit oder Weisheit. Wie könnte er sie aber suchen, *wenn sie nicht sich selbst in ihm suchte?* Denn das Erkannte muß seyn wie das Erkennende. *Wie aber könnte die ewige Freiheit sich in seinem subjektiven Wissen suchen, wenn sie sich noch objektiv suchen könnte?* Denn ihre ganze Bewegung ist allerdings ein Suchen ihrer selbst. Wenn sie sich also im Menschen, im subjektiven Wissen sucht, so kommt dieß nur daher, daß sie in ihrem objektiven Suchen gehemmt worden ist. Eben dieß ist der Fall. Wir haben sie beschrieben als die in nichts bleibt. Nun *sehen* wir freilich, daß sie in nichts bleibt, jede Form wieder zerstört, aber was sie an die Stelle der zerstörten setzt, ist nur wieder dieselbe Form. Also darin ist kein Fortschritt, vielmehr Hemmung zu erkennen. Unwillig treibt sie jede Form bis zur Selbstzerstörung (z.B. die Pflanze bis zur Samenbildung), immer hoffend, daß etwas Neues entstehe. Woher dieser Stillstand, läßt sich nicht erklären, aber der Anblick der Welt überzeugt uns von demselben. Der regelmäßige Lauf der Gestirne, der stets wiederkehrende Cirkel der allgemeinen Erscheinungen deutet auf ihn. Die Sonne geht auf, um unter-, sie geht unter, um wieder aufzugehen. Das Wasser läuft ins Meer, um wieder aus ihm zu kommen. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um sich aufzureiben und zu zerstören, und es kommt doch nichts Neues. Objektiv also ist die Fortschreitung gehemmt. Nur im *Wissen* ist noch der offene Punkt, hier kann sich die Weisheit noch suchen und finden. Darum

I,9,225

liegt sie dem Menschen an, sie in sein Inneres aufzunehmen. Zwar das Wirkende, das objektiv Hervorbringende ist aus diesem Wissen verschwunden, die Magie ist daraus hinweg. Was in jener objektive Bewegung, That und Leben war, ist im Menschen nur noch Wissen, aber dieses Wissen ist doch dem Wesen nach dasselbe: es ist die ewige Freiheit, die in ihm noch als Wissen ist; es ist dieselbe Magie, die alles hervorbringt, die aller Kunst Meister ist, aber die jetzt in dem Menschen beschränkt ist auf das Wissen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Processes.

Wie können *wir* jenes absolute Subjekt, die ewige Freiheit wissen; dieser Frage liegt die noch allgemeinere zu Grunde: Wie kann sie *überhaupt* gewußt werden? Nämlich:

1) Es ist ein Widerspruch darin, daß die ewige Freiheit erkannt werden soll. Sie ist absolutes Subjekt = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden? Unmöglich kann sie es werden *als* absolutes Subjekt, denn als solches steht sie zu nichts in gegenständlichem Verhältniß; es ist das absolute Urständliche, dem nichts etwas anhaben kann, insofern das eigentlich Transcendente. Statt absolutes Subjekt ist es auch das reine Wissen zu nennen, und es kann also als solches nicht das Gewußte seyn. Dieß ist an allen den Begriffen zu zeigen, mit denen wir den des absoluten Subjekts oder der ewigen Freiheit verglichen haben. Z.B. wir sagten, es sey ewiges, lauteres Können. Aber das lautere Können entzieht sich allem, es ist ungegenständlich, absolute Innerlichkeit. Das Gleiche ist der Fall mit dem lauteren Wollen und mit dem Mögen.

Wenn nun jene ewige Freiheit als absolutes Subjekt nicht gegenständlich ist, so kommt es darauf an, daß sie Objekt, gegenständlich *werde.* Dieß aber ist wohl möglich. Denn da sie ***absolute*** Freiheit, d.h. Freiheit, auch nicht Freiheit (nicht Subjekt) zu seyn, so *kann* sie als Subjekt heraustreten. *Als* Objekt ist sie dann freilich zu wissen, wir sehen sie in allen ihren Gestalten, aber nicht *als* die ewige Freiheit, nicht *als* Subjekt, nicht *wie sie an sich ist.*

I,9,226

Es scheint also, daß sie überall und auf keine Weise zu erkennen sey. Als absolutes Subjekt ist sie über aller Erkenntniß, als Objekt ist sie nicht in ihrem An-sich. Nur auf Eine Art könnte dennoch das absolute Subjekt *als* solches erkannt werden. Nämlich dann, wenn es aus dem Objekt wiederhergestellt würde zum Subjekt. Denn dann ist es nicht mehr *bloß* Subjekt, und doch auch nicht so Objekt, daß es darüber als Subjekt verloren wäre, sondern es ist als Objekt Subjekt und als Subjekt Objekt, ohne darum zwei zu seyn, *als* das Erkannte das Erkennende und *als* das Erkennende das Erkannte. Dann erkennt die ewige Freiheit sich, wie sie erkannt war.

Da nur in jener Umwandlung aus Objekt in Subjekt die Möglichkeit eines *Selbsterkennens* der ewigen Freiheit liegt, so ist also auch das absolute Subjekt sich nicht erkennend a) im *Anfang* - denn da ist es das bloße reine Wissen (ruhendes Wissen = nicht wissendes Wissen); ebenso ist es nicht *sich* erkennend b) im *Mittel* oder im Uebergang, da erkennt es sich, aber als ein anderes, nicht *als* die ewige Freiheit, c) nur im Ende ist es sich erkennend *als sich.*

Sie soll sich freilich erkennen, es ist darauf abgesehen: was wäre für sie auch anderes zu erkennen *als sich selbst, da nichts außer ihr?* Also sie *soll* Subjekt und Objekt von sich seyn, aber die zwei Pole sind durch die ganze Bewegung auseinander gehalten, eben dieß macht erst die Bewegung, die beiden Enden dürfen nicht zusammenfallen, denn sowie sie zusammentreffen, hört die Bewegung auf. Man kann sich dieß durch eine Magnetnadel deutlich machen: wenn die beiden Pole in der Magnetnadel zusammenkommen könnten, würde das Leben derselben aufhören.

Also die *ganze* Bewegung ist nur Bewegung zur Selbsterkenntniß. Der Imperativ, der Impuls der ganzen Bewegung, ist das Ãí§èé Óåáõôüí, Erkenne dich selbst, dessen Ausübung *allgemein* als Weisheit angesehen wird. Erkenne, was du bist, und *sey,* als was du dich erkannt hast, dieß ist die höchste Regel der Weisheit.

So also ist die ewige Freiheit in der Indifferenz die *ruhende* Weisheit, in der Bewegung die sich suchende, nirgends ruhende, im Ende

I,9,227

die verwirklichte. Wenn also in der ganzen Bewegung die sich suchende Weisheit ist, so ist die ganze Bewegung Streben nach Weisheit, es ist die - objektive - Philosophie.

Nun könnte man sagen: hier (im Ende) ist die ewige Freiheit also als absolutes Subjekt erkennbar. Ja, aber *nur für sich selbst.* Die ewige Freiheit kann daher überhaupt nur sich selbst erkennen; es gibt überhaupt keine Erkenntniß von ihr, als in welcher *dasselbe dasselbe* erkennt. Also für den Menschen scheint es keine Erkenntniß der ewigen Freiheit zu geben. Nun fordern wir aber doch eine solche, und zwar unmittelbare Erkenntniß. Die einzige Möglichkeit einer solchen wäre, wenn jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit *unser Bewußtseyn,* also umgekehrt *unser Bewußtseyn ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit* wäre. Oder, da dieses Selbsterkennen auf der Umwendung aus dem Objektiven ins Subjektive beruht, wenn jene Umwendung *in uns* geschähe, d.h. wenn wir selbst die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergestellte ewige Freiheit wären.

Vor diesem Gedanken dürfen wir nicht erschrecken. Denn a) im Menschen allein ist wieder jene abgründliche Freiheit, er ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet wieder Anfang zu seyn, er ist also der wiederhergestellte Anfang. b) Eine dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das absolute Centrum von allem gewesen zu seyn, rührt sich offenbar in dem Menschen. Er wäre es nämlich zweimal, 1) inwiefern er dieselbe ewige Freiheit ist, die im Anfang war, nur die wiedergebrachte, er wäre also das absolute Centrum als jener Anfang, und er wäre es 2) als die wiedergebrachte Freiheit.

Allein *wenn* auch der Mensch nur die zu sich gekommene Freiheit ist - wie er sie wirklich ist, denn der Mensch ist seinem Innern nach nichts anderes als *Ichheit, Bewußtseyn,* alles Bewußtseyn setzt aber

ein zu sich selbst Gekommenseyn voraus - wenn nun aber auch der Mensch dieser wiedergebrachte Anfang ist, so *weiß er sich nicht als solchen.* Denn wüßte er sich als solchen, wüßte er sich als die zu sich gekommene Freiheit, so bedürfte es gar der Frage nicht, wie wir jene ewige Freiheit erkennen, wir würden sie *unmittelbar* erkennen, wir

I,9,228

wären eben nur jenes Wissen der ewigen Freiheit um sich selbst. Da wir nun dieses Wissen der ewigen Freiheit zwar sind, aber es nicht wissen, so müssen wir in das Wissen dieses Wissens erst wieder geführt werden durch die Wissenschaft. Allein die Wissenschaft hat dazu auch keinen andern Weg, kann es nicht leisten, als *indem sie von der ewigen Freiheit ausgeht*; von dieser kann sie aber nicht ausgehen, ohne von ihr zu wissen. Hier ist also ein offenbarer Cirkel. Wir müßten das Resultat der Wissenschaft schon haben, um die Wissenschaft nur anfangen zu können. Hier sind wir an dem Punkt, wo die Schwierigkeit offenbar ist, die bisher nur dunkel vorschwebte. Was bleibt also übrig? Sollen wir uns etwa mit dem *Ahnden* helfen? Aber ahnden ist ein unvollkommenes Wissen. Ahnden bezieht sich eigentlich nur aufs Zukünftige. Nun kann man zwar nicht widersprechen, daß wir mit dem ersten Schritt in der Philosophie auch das Ende ahnden, es gibt keine Wissenschaft ohne Divination. Es ist aber nicht gleich, ob ich im Anfang das *Ende* divinire, oder aber den Anfang selbst ahnde, denn letzteres ist ein Widerspruch. Dasselbe ist mit dem *Glauben* der Fall. Ich halte den Glauben in Ehren, aber gleich an das *Princip* glauben, ist lächerlich. - Oder sollen wir etwa mit einer *Hypothese* anfangen, die erst zur Gewißheit wird im Ende? Dieß läßt sich hören, aber es genügt nicht. Jedenfalls wäre immer hier *ich* das Setzende der Wissenschaft und des Princips. Aber in der Philosophie gilt es, sich zu erheben über alles Wissen, das bloß *von mir* ausgeht. Was ist nun aber zu thun? Wovon sollen wir ausgehen? - Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich zuerst von einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesen wieder zu anderem u.s.f. zu gelangen. Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, *freie Geistesthat;* ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen. So lang *Er* noch wissen will, wird ihm

I,9,229

jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, *ich* - *will* nicht wissen, indem *Er* sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Ueberschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d.h. nicht weiß, mich des Wissens begebe; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn.

Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung.* Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im *Schauen* das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist: *intellektuelle* Anschauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches

Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was *gar nicht Objekt* seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d.h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den *Ort* verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen in der Selbstaufgegebenheit, wie wir sie auch in dem *Erstaunen* erblicken. Dieses ist etwa der sanftere Ausdruck, dessen sich der milde Platon bedient, wenn er sagt: "Vor allem ist dieß der Affekt des

I,9,230

Philosophen - das Erstaunen, ô' èáõìÜæåéí, und hinzusetzt: denn es *gibt* keinen andern Anfang der Philosophie als das Erstaunen[1]. Herrlicher Ausdruck, den *Sie* sich tief in Ihre Seele schreiben sollen, besonders da es so viele dumpfsinnige Menschen gibt, die dem Anfänger in der Philosophie immer zurufen, in sich selbst hineinzugehen - in seine tiefsten Tiefen, wie sie sagen, was aber nur so viel heißt: immer tiefer in seine eigne Beschränktheit. Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth. Eben durch das in sich selbst Hineingehen ist er zuerst um das gekommen, was er seyn sollte. Nämlich *Er* war die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte, die durch die ganze Natur sich wieder suchte - *er* war diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit, und sollte also auch diese bleiben; aber indem er sich nur wieder in ihr selbst beschauen, sie ergründen, sie sich anziehen, also sich zum Subjekt machen wollte, so blieb er freilich Subjekt, aber die ewige Freiheit blieb ihm nun auch bloßes Objekt. Wie kann er es anders anfangen, um wieder zu werden, was er war - die Weisheit, nämlich die Selbsterkenntniß der ewigen Freiheit - als indem er sich selbst wieder jenes Orts entsetzt, sich selbst außer sich setzt?

Ich bemerke hierbei, IÅê áóéò ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt.

Wie kann aber der Mensch zu dieser Ekstase gebracht werden, welches so viel heißt als: wie wird der Mensch zur Besinnung gebracht? Ich will dieß im Allgemeinen hier zeigen (nicht die ganze Genesis).

Also indem der Mensch jene ursprüngliche Freiheit sich zum Objekt macht, es mit ihr zum Wissen bringen will, entsteht nothwendig folgender

[1] Theaet. p. 76. (S. die Schrift gegen Jacobi, S. 191; im vorhergehenden Band S. 124. D. H.).

I,9,231

Widerspruch: er will die ewige Freiheit als Freiheit wissen und empfinden, aber indem er sie zum Gegenstand macht, wird sie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit, und doch sucht und will er sie *als* Freiheit. Er will sich ihrer als Freiheit bewußt werden, und macht sie doch in eben diesem Anziehen zu nichte. Es entsteht daher im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, indem der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht. Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißendsten Zweifels, der ewigen Unruhe. Nicht bloß die Freiheit hört auf, auch jener, der sie wissen

will, ist im Zustand der höchsten Unfreiheit - in beständiger Spannung gegen die Freiheit, die er ewig sucht, und die ihm beständig entflieht. Diese auch auf Seite des Menschen stattfindende Spannung (Spannungslosigkeit = Freiheit) erreicht endlich ihren höchsten Punkt, eine PêìÞ, welche eine Entladung zur Folge haben muß, wodurch das, was sich zum Wissenden der ewigen Freiheit *in ihr selbst* machen wollte, hinausgeworfen - in die Peripherie gesetzt - zum schlechterdings *Nichtwissenden* gemacht wird. Hier erst ist ihm wieder wohl. Diese Krisis ist aber nur *Anfang,* Bedingung des eigentlichen Processes, der jetzt beschrieben werden soll. Durch die Entscheidung nämlich sich nun zwei gesetzt, auf der einen Seite unser Bewußtseyn im Zustand des absoluten Nichtwissens, auf der andern das absolute Subjekt, welches nun als ewige Freiheit dem Bewußtseyn aufgeht und sich verkündet als das, was das andere nicht weiß. Diese beiden sind nun zwar außereinander, aber sie bleiben nicht in der Trennung. Sie verließen nur die *falsche Einheit,* in der sie befangen waren, um die wahre, rechte und freie zu gewinnen; aber eben *weil* sie aus einer und derselben Einheit ausgeschieden werden, so verhalten sie sich fortwährend als gleichsam sympathisirende Organe, wo in dem einen keine Veränderung vorgehen kann, die sich nicht im andern reflektirt. Eine Veränderung aber ist nothwendig, denn das absolute Subjekt kann in dieser Enge (der absoluten Innerlichkeit) nicht bleiben, es begibt sich gleich wieder in Bewegung. Diese Bewegung hat, wie jede Bewegung, drei große Momente. 1) Der *erste* Moment nämlich ist der, wo das absolute Subjekt in der absoluten Innerlichkeit sich

I,9,232

findet = A. Diesem entspricht in dem Wissen der Moment, wo es absolute Aeußerlichkeit, d.h. Nichtwissen, ist = B. Nun aber kann das absolute Subjekt in diesem absoluten An-sich nicht verharren, es geht nothwendig über in die Aeußerlichkeit, oder A wird Objekt = B. Also 2) *zweiter* Moment, A wird B. Im ersten Moment blieb dem Wissen nichts übrig als absolut nicht wissendes zu seyn; im zweiten, wo A = B wird, geht das schlechthin Nichtwissende selbst in Wissen = A über; das als absolutes Nichtwissen, als B, als Aeußerliches gesetzte Wissen erhebt sich wieder zum Innerlichen - Wissenden - = A. Der Uebergang aus Subjekt in Objekt reflektirt sich durch das Uebergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie sich der Gegenstand im Wasser abspiegelt, gerade so steht das absolute Subjekt im umgekehrten Verhältniß zum Bewußtseyn. Das absolute Subjekt läßt nur übrig absolutes Nichtwissen. Wird aber A B so wird in dem gleichen Verhältniß B A, d.h. Wissen.

Im Moment seiner Aeußerlichkeit bleibt aber das absolute Subjekt nicht stehen, es wird c) in einem *dritten* Moment wieder A aus B, es wird wieder aufgerichtet in Subjekt; nur ist es jetzt das aus B wiederhergestellte A. In dem Verhältniß wird das mit ihm im Rapport stehende Wissen sein Verhältniß auch ändern; indem das absolute Subjekt wiederhergestellt wird, muß das Wissen absterben zum Nichtwissen, B, das A geworden, wieder B, d.h. *Nichtwissen,* werden, aber als aus Wissen zurückgebracht, ist es nicht mehr schlechthin Nichtwissen, sondern es ist wissendes Nichtwissen; es ist Nichtwissen, aber nicht äußerlich, wie im Anfang, sondern innerliches, es *hat* sich die ewige Freiheit, von der es in jener Krisis ausgestoßen war, wieder zum Innern, *innerlich gemacht,* oder: es hat sich die ewige Freiheit wieder *erinnert* - jetzt weiß es sie, und zwar unmittelbar, nämlich *als* das selbst Innere von ihr. Daher die uralte Lehre, daß alle Philosophie nur in Erinnerung bestehe. (Um wieder zu sich als ursprüngliches Innere der ewigen Freiheit - denn es entstand ja *in* ihr - zu kommen, mußte es erst außer sich gesetzt werden).

I,9,233

Man kann jenes Verhältniß des Wissens zum absoluten Subjekt durch zwei Linien anschaulich

machen. Man denke sich zwei Linien.

$$\frac{A \quad B \quad B = A}{B \quad A \quad A = B}$$

In diesen Linien ist in der einen das absolute Subjekt (A) der Anfang, in der andern das Wissen im Nichtwissen = B. Beide sind Correlate. Das absolute Subjekt geht nun in einem Punkt seiner Bewegung über ins Objekt (B); in demselben Moment reflektirt sich das B der oberen Linie in der unteren als A, oder das Nichtwissen geht über in das Wissen (A). Nun wird aber im dritten Moment das absolute Subjekt der oberen Linie (A), das im zweiten Moment in das Objekt (B) übergegangen war, wieder aus demselben in das Subjekt zurückgebracht, oder mit andern Worten: B wird wieder A, und in demselben Moment reflektirt sich das B = A der oberen Linie wieder in der unteren, und es erscheint da A = B oder das Wissen vereinigt mit dem Nichtwissen.

So viel im Allgemeinen. Es ist dieß der Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philosophie.

Nun noch einzelne Erläuterungen und Corrollarien.

Der Proceß beruht auf einem *Auseinanderhalten* des absoluten Subjekts und unseres Wissens, wobei aber doch ein beständiger Rapport zwischen beiden, so daß mit jeder Bewegung des absoluten Subjekts sich auch das Verhältniß des Wissens ändert. Es kann nach dieser Ansicht nicht mehr die Frage seyn, wie ich mich der *Realität dieses Wissens* versichere. Denn a) in jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich *setze* das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis). Es ist mir nicht *Objekt*, das ich wissend weiß, sondern absolutes Subjekt, das ich nichtwissend weiß und eben durch mein Nichtwissen setze. Dieser Rapport zwischen meinem Wissen und dem absoluten Subjekt, kraft dessen in dem absoluten Subjekt ebenso viel Realität als in meinem Wissen nicht-Realität, ist allerdings nur dadurch möglich, daß beide ursprünglich

I,9,234

eins, daß die ewige Freiheit ursprünglich *in* unserm Bewußtseyn oder *unser* Bewußtseyn ist, ja daß jene ewige Freiheit gar keine Stätte hat, wo sie zu sich kommen kann, als in unserm Bewußtseyn. b) Was von diesem ersten Setzen des absoluten Subjekts gilt, nämlich daß das absolute Subjekt als solches mich nichtwissend, und umgekehrt ich als nichtwissend das absolute Subjekt setze, gilt auch von jedem *einzelnen* Wissen in dieser Fortschreitung. Nämlich á) das Wissen ist in einer beständigen Veränderung, es ist stets *ein anderes und doch dasselbe*, aber â) nicht mein Wissen gestaltet sich um, sondern es *wird* gestaltet; *seine* jedesmalige Gestalt ist nur der Reflex (das *Umgekehrte*, daher Reflexion!) von der in der ewigen Freiheit, und ã) ich appercipire *jene* Gestalt unmittelbar durch den Reflex in mir, d.h. durch die Veränderung in meinem Wissen. ä) Also geht auch alles Wissen nur *innerlich* auf. Wir sind nicht bloß die *müßigen* Zuschauer, sondern selbst in einer beständigen Umwandlung bis zur Gestalt der vollkommenen Erkenntniß; es ist kein oberflächlicher, es ist ein tiefgehender Proceß, der die Züge seiner Bewegung in unser eignes Innere eingräbt. Und so muß es auch seyn. Nichts kann bloß äußerlich an den Menschen gebracht werden. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft uns aufgehen.

In der Philosophie läßt sich nichts als reiner fertiger Satz hingeben: nur allmählich läßt sich der vollständige Begriff erzeugen. Ich gehe jetzt nochmals auf den schon beschriebenen Proceß zurück, und knüpfe wieder an die oben erwähnte Krisis an, in Folge deren das absolute Subjekt und das Bewußtseyn

auseinander treten. Ursprünglich nämlich ist das menschliche Bewußtseyn das Innere, zu Grund Liegende, Tragende oder Subjekt der zu sich selbst kommenden ewigen Freiheit, aber das stille, d.h. nichtwissende, nicht thätige, nicht hervortretende Innere. Das Zusichkommen der ewigen Freiheit beruht darauf, daß es aus dem Objekt ins Subjekt wieder umgewandelt wird, aus B in A. B ist also das zu Grunde Liegende, gleichsam das Untergelegte dieses A. Nun ist

I,9,235

B einzelne Form oder Gestalt - die des Menschen. Also der Mensch oder das menschliche Bewußtseyn ist das stille Innere der zu sich gekommenen ewigen Freiheit, das *einzelne* menschliche Bewußtseyn nur die Grundlage des absoluten oder allgemeinen Bewußtseyns. Dabei jedoch bleibt es nicht stehen. Denn *sonst weiß zwar die ewige Freiheit sich selbst, aber nicht der Mensch weiß sie.* Es kann daher nicht fehlen, daß der Mensch jene ewige Freiheit, die er ist (der er Subjekt ist), sich anziehe, sie *für sich* wolle. Das particulare Princip, das *einzelne* menschliche Bewußtseyn, welches nur die *Grundlage* des absoluten oder allgemeinen Bewußtseyns ist, der Mensch also möchte gern das Universalbewußtseyn als *sein* individuelles. Aber damit hebt er das allgemeine Bewußtseyn selbst auf. Denn dieß beruhte ja eben darauf, daß jenes B *in* A, das stille, verborgene, unmerkliche Innere des A war. Also indem er jenes lautere Bewußtseyn anziehen will, zerstört er es. Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht. Aus diesem Widerspruch entsteht jene innere umtreibende Bewegung, indem das Suchende das, was es sucht, gleichsam in einer beständigen Flucht vor sich her treibt. Daher zuletzt jene Krisis, in welcher jene Einheit, die wir durch B umgewandelt in A ausdrücken - das Bewußtseyn der ewigen Freiheit (= das Urbewußtseyn) zerrissen wird. Durch die Krisis sind wir wieder in den Anfang gestellt, A ist wieder reines, absolutes Subjekt, so sehr Subjekt, daß es nicht einmal um sich selbst weiß; das einzig Neue, das stehen bleibt, gleichsam als Ruine des vorhergehenden Processes ist das herausgesetzte und zum Nichtwissen gebrachte B. Dieses ist durch das Heraussetzen frei geworden, es ist der erste Augenblick seiner Besinnung, es genießt das erstemal die Freiheit und Seligkeit des Nichtwissens. Es ist nun - um den positiven Ausdruck anzugeben - das, was wir das *freie Denken* nennen können. Denken ist Aufgeben von Wissen; Wissen ist gebunden, Denken in völliger Freiheit, und schon das *Wort* deutet darauf, daß alles freie Denken das Resultat einer aufgehobenen Spannung, eines Auseinanderhaltens, einer Krisis ist. Nämlich entweder kommt es her á) von dehnen, oder â)

I,9,236

von dem hebräischen Wort ïeã, oder ã) von äsíïò, das einer wirbelnden Bewegung Entkommene. Immer deutet es auf den Ursprung aus einem Streit. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir auf einen alten Gebrauch des Worts "denken" zurückgehen, wie er noch z.B. in der Redensart vorkommt: "Vornehme Leute denken lange", d.h. ihre Erinnerung währt lange. Auch hier ist das Denken als das Herausgesetzte, zuvor Wissende bezeichnet.

Die jetzt auseinander Getretenen sind doch nur das auseinander getretene Urbewußtseyn selbst. In ihrem Eins- und Zusammenseyn *war* das Urbewußtseyn, in ihrem Auseinandergehen ist es auch noch, aber als ein Zerrissenes, das sich wiederherzustellen sucht, das auch *potentiell* im Keim nämlich, als ein Wiederherstellbares darin liegt. Dieses Urbewußtseyn selbst in seiner Potentialität, in seiner bloßen Wiederherstellbarkeit ist die *Vernunft,* oder noch bestimmter: das Urbewußtseyn, das in jenem Außereinander sich wiederherzustellen strebt, das wir nur als eine Anregung, als eine Meldung, als einen Zug in uns empfinden, ist die *Vernunft.* Hieraus erhellt die potentielle, die bloß leidende Natur der Vernunft, aber eben daraus auch, daß die Vernunft nicht das thätige Princip in der Wissenschaft seyn

kann.

Da in beiden nur das Urbewußtseyn auseinander getreten ist, so ist nicht bloß das freie, nicht wissende Denken, sondern auch das ihm entgegenstehende absolute Subjekt ist also nur ein Ausgeschiedenes jenes Urbewußtseyns, und nur als solches, als Correlatum meines nichtwissenden, gegenstandlosen Wissens, kann es überhaupt gesetzt seyn, und inwiefern dieses nichtwissende Wissen freies Denken, so kann ich sagen: *es ist durch mein freies Denken gesetzt,* es ist mein Gedanke, aber nicht in dem Sinn, wie auch eine Chimäre mein Gedanke ist, sondern weil es ursprünglich mit dem, was jetzt das Denken ist, eins und beisammen war. Deßwegen wird es eben *im* Denken ausgeschieden von dem Urbewußtseyn, das auch *mein* Bewußtseyn war. Ich kann sagen: es ist mein *Begriff* - dieß heißt aber nicht so viel: a) es ist *Gegenstand* meines Begriffs, sondern es ist der Begriff selbst; b) es ist nicht, wie man zu reden pflegt, *bloßer* Begriff, sondern es ist die

I,9,237

ewige Freiheit selbst, die nur darum mein Begriff heißt, weil sie im Urbewußtseyn, das auch mein Bewußtseyn war, *ursprünglich* begriffen ist; denn jeder Begriff ist nur ein Ausgeschiedenes aus meinem Bewußtseyn, und heißt eben darum Begriff, weil es in ihm begriffen war. Auch ist es nicht etwa so vorzustellen, als ob das *Denken* voranginge und das absolute Subjekt setzte, sondern in einem und demselben Akt - in derselben Entscheidung - treten beide hervor; beide werden miteinander geboren und treten zugleich hervor aus der Ureinheit. Das freie, alles Wissens sich erwehrende Denken sieht sich nun gegenüber dem absoluten Subjekt. Es ist ein großer Moment, die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie.

Jene Ureinheit aber sucht beständig sich herzustellen. Denn auch jene Scheidung ist ein gewaltsamer Zustand - und zwar ist das Verhältniß der beiden Entgegenstehenden dieses, daß das als absolutes Subjekt, als A, Gesetzte sich herzustellen sucht in B = A, d.h. in das sich selbst Wissende. Es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, denn es hat sein Inneres, seine Erfüllung verloren; es ist das reine Wissen selbst, aber das nicht weiß, es ist das leere Wesen des Bewußtseyns, das Erfüllung sucht; aber seine Erfüllung ist eben in B. Auch A will sich *erinnern* seines Wissens, d.h. B, welches eben sein *Subjekt,* sein *Wissen* war, sich wieder innerlich machen. Nun wird aber A, dieses absolute Subjekt, in seiner Abstraktion nur erhalten durch B, durch die Gewalt des nichtwissenden, sich alles Wissens begebenden Wissens. Seiner Natur nach hält es gleichsam keinen Augenblick Stand, weil es natura anceps ist, Freiheit, die es ist, und auch nicht ist, also sogleich sich entscheiden muß. Also es ist, kann ich sagen, mein Begriff, aber es ist ein Begriff, der stärker ist als ich, ein lebendiger, ein treibender Begriff, es ist das seiner Natur nach Beweglichste, ja die Beweglichkeit selbst. Dagegen verhält sich nun das nichtwissende Wissen zu ihm als die anhaltende, retardirende Kraft dieser Bewegung. Denn eben weil es nur durch die Gewalt des nichtwissenden Wissens erhalten ist in jener Abstraktion, eben darum kann es sich nicht bewegen, wie man zu sagen pflegt, ohne Wissen und Willen dieses Wissens, das sich

I,9,238

der Freiheit des Nichtwissens nicht begeben will, und auf diese Weise ist mein Wissen freier, ruhig beschauender, die Bewegung Schritt vor Schritt begleitender Zeuge. - So darf ich denn freilich nicht mehr fragen, *wie ich jene Bewegung wisse.* Denn die Bewegung selbst und mein Wissen dieser Bewegung, jeder Moment der Bewegung und mein Wissen dieses Moments sind jeden Augenblick eins, und dieses anhaltende, retardirende, reflektirende Wissen ist eigentlich das Wissen des Philosophen, ist das, was er in dem Proceß eigentlich *sein* nennen kann. Denn die Bewegung selbst ist völlig unabhängig von ihm,

und - *was sehr wichtig ist* - nicht er bewegt sich in seinem Wissen und erzeugt dadurch Wissen (ein so erzeugtes Wissen ist subjektiv, ein bloßes Begriffswissen, ohne Realität), sondern im Gegentheil *sein* Wissen ist das an sich Unbewegliche, nicht bloß Nichtwissen, sondern gegen das Wissen sich Setzende, der Bewegung Widerstrebende, sie Aufhaltende, was sie nöthigt in jedem Moment Stand zu halten, zu verweilen und keinen zu überspringen. In diesem Retardiren zeigt sich also auch die eigentliche Kraft des Philosophen; derjenige ist Meister dieser Kunst, der stets besonnen bleibt, der im Stand ist, die Bewegung anzuhalten, sie zu nöthigen, daß sie verweile, der der Bewegung also gleichsam keinen Schritt verstattet, als der nothwendig ist, und ihr auch jederzeit nur *den* Schritt verstattet, der nothwendig ist, keinen größern und kleinern. *Darin* also die philosophische Kunst; sowie ja überhaupt der wahre Künstler überall mehr an der anhaltenden und retardirenden als an der producirenden, treibenden, beschleunigenden Kraft erkannt wird.

Man kann sagen: der Philosoph oder jenes Wissen befinde sich mit dem *Treibenden,* gleichsam unaufhaltsam nach Wissen Verlangenden in beständiger Unterhandlung; er muß ihm jeden Schritt schwer machen, sich gleichsam um jeden Schritt mit ihm streiten. Dieser innere Verkehr, dieß beständige Gespräch, in dem zwei Principien sind, eines, das das Wissen selbst, das Wissen als Wesen ist, aber nicht weiß, das andere, das *wissend* ist, aber nicht das Wesen, nicht das *Wissen selbst* - nur nichtwissendes Wissen - eines, das sich erinnern will, und das andere, das ihm zur Erinnerung hilft. Diese innere Unterredungskunst ist es,

I,9,239

von welcher die äußere, die *bloß* davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist[1]. Dieses Verhältniß hat gleichsam in seiner Person dargestellt jener, nicht wie man in Hyperbeln zu reden pflegt, sondern wahrhaft göttliche Mann, dessen innere Größe und Herrlichkeit zu begreifen schon allein den Weg zur wahren Philosophie zeigen könnte, - Sokrates, ohne alle Frage der Lichtpunkt, die hellste Erscheinung des ganzen Alterthums, in welchem die Vorsehung zeigen wollte, was die ursprüngliche Vortrefflichkeit der Natur vermöge, Sokrates, der, wenn er sagte, er wisse nur, daß er nicht wisse, dadurch sein Verhältniß bezeichnen wollte zu jenem eigentlich Wissen Erzeugenden, das er überall und wo er konnte zu erregen suchte. Er selbst sagte, er gebäre nicht mehr - wie es auch jenem nichtwissenden Wissen nicht gebührt, das gleichsam das Abgestorbene ist, die gebärenden Kräfte liegen nur in der ewigen Freiheit - er gebäre nicht mehr, wohl aber helfe er zu gebären und leite die Geburt, sich mit seiner Mutter, der Hebamme, vergleichend. Wie eine verständige Hebamme die Geburt nicht übereilt, sondern die Gebärende ermahnt, auszuhalten und auszuharren im Geburtsschmerz, bis die rechte Stunde zur Geburt gekommen ist, so verhielt sich auch er, nicht als der beschleunigende, sondern als der durch beständigen Widerspruch aufhaltende Leiter der Bewegung oder Geburt.

Indem nun, um die Bewegung noch mit wenigen Worten zu beschreiben, indem die Ureinheit, B = A wiederhergestellt wird, kann sich das mit ihm in Rapport stehende B nicht mehr verhalten a) als schlechthin Nichtwissendes (denn es ist nicht mehr bloß Subjekt); b) nicht mehr als Wissendes, denn es hat kein Objekt mehr. Es ist also überhaupt kein Raum für B, und da es doch nicht vernichtet werden kann, so bleibt ihm nichts übrig als selbst aufzugehen in dem B = A, d.h. *sich selbst* zu erkennen als das in A verwandelte B, und so sich dem A wieder innerlich oder erinnerlich zu machen. Es ist also jetzt a) wieder was zuerst, das stille Innere der ewigen Freiheit (denn es braucht die ewige Freiheit nicht mehr anzuziehen), und doch zugleich das Wissende

[1] Vgl. die Weltalter, im vorhergehenden Band, S. 201. D. H.

I,9,240

von ihr, weil es eben aus der Bewegung das ganze vollständige Wissen mit zurückbringt - denn es hat die ewige Freiheit in allen ihren Momenten gesehen, und es ist b) das *sich selbst* wissende, denn es hat sich in allen seinen Tiefen kennen gelernt. Aber eben dieß sollte erreicht werden, daß es sich selbst wisse *als* das Innere der ewigen Freiheit. Vorher *war* es das Innere der ewigen Freiheit, aber nichtwissend. -

Das *Ziel* also ist das *unmittelbare* Wissen der ewigen Freiheit. Aber um dieses Ziel zu erreichen, müssen auch hier, wie in der ursprünglichen Bewegung, die Pole auseinander gehalten werden.

Zur Begründung der Philosophie als Wissenschaft gehört auch, daß ihre *Nothwendigkeit* dargethan werde. Dieß ist nun aber im Grunde schon durch das Bisherige geleistet. Die Nothwendigkeit der Philosophie geht unmittelbar hervor aus jenem unvermeidlichen inneren Streit, von dem die Rede war. Ich sage unvermeidlichen. Denn das menschliche Bewußtseyn kann einmal nicht dabei stehen bleiben, das stille Innere, das bloß Tragende der ewigen Bewegung, der Bewegung der ewigen Freiheit selbst zu seyn. Nicht eben gezwungen, aber doch nothwendig und unausbleiblich wird der Mensch sich die ewige Freiheit, die er *ist*, anziehen, sie für sich wollen, um eigenmächtig mit ihr zu wirken. Denn es ist nicht zu denken, als wäre dieß bloß im Anfange der Dinge geschehen. Jedes einzelne menschliche Bewußtseyn ist wieder ein Zusichkommen der ewigen Freiheit. Aber in jedem menschlichen Bewußtseyn geschieht wieder dieselbe Anziehung.

So würde also, könnte man sagen, jeder Mensch von Natur sich in jener innern umtreibenden Bewegung befinden? - Aber *ist* denn dem nicht auch so, und müssen wir nicht gestehen, daß der größte Theil der Menschen in einem besinnungslosen Zustande dahin wandelt? Wenn auch die Spannung, zu welcher innere Thätigkeit gehört, nicht als solche erscheint, so ist sie doch da in ihrem Resultat, der Besinnungslosigkeit; und wenn man jene Spannung in den meisten Menschen nicht mehr wahrnimmt, so ist es nur darum, weil sie nicht einmal bis zu diesem Punkt innerer Thätigkeit gelangen, sondern frühzeitig zerstreut, von ihrem Innern abgezogen in eine für sie wohlthätige Betäubung versetzt

I,9,241

werden. So geschieht es, daß ein innerer Kampf in den meisten nicht zum Ausbruch, oder wenigstens nicht zu jenem Grade von Spannung gelangt, der Entscheidung nothwendig macht. Daß der Grund und Anlaß zu jenem innern Widerstreit in der menschlichen Natur liege, erhellt daraus, daß fast in jedem Zeitalter Ununterrichtete und Ungelehrte aufstehen, in denen eben jener innere Kampf von selbst und freiwillig entsteht, und die dann trotz des Widerspruchs der Schulgelehrten auf ihre eigne Hand philosophiren und eine bald mehr bald weniger glückliche Krisis bestehen. Wo aber jener innere Streit ursprünglich erregt ist, ohne durch jene Krisis und Scheidung in besonnenes Wissen sich aufzulösen, da erzeugt er nothwendig das, was wir *Irrthümer* nennen, und alle Irrthümer sind nur Erzeugnisse jener innern, in wildem Kampf sich untereinander bekämpfenden geistigen Kräfte.

Der Irrthum ist nichts Gleichgültiges, nicht bloßer Mangel, sondern eine Verkehrtheit der Erkenntniß (er gehört in die Kategorie von Bösem, Krankheit). Wäre aller Irrthum nur schlechterdings falsch, nämlich von aller Wahrheit entblößt, so wäre er ungefährlich. Von dieser ungefährlichen Art sind freilich manche Behauptungen, denen man zu viel Ehre erweisen würde, wollte man sie für Irrthümer erklären. Denn auch der Irrthum hat etwas Ehrwürdiges, es ist stets etwas von der Wahrheit in ihm, aber eben diese Entstellung, diese Verkehrung der Wahrheit, diese in dem schrecklichsten Irrthum noch erkennbaren oder wenigstens dunkel gefühlten Züge der ursprünglichen Wahrheit sind das Entsetzliche des Irrthums. Die sanfteste Kraft - die in den Bildungen organischer Wesen wirkende -, wenn sie gehemmt wird, erzeugt das Monstrose, das uns schrecklich ist nicht wegen seiner Unähnlichkeit, sondern eben wegen seiner

Aehnlichkeit mit dem wahren Gebild, weil noch immer die menschliche Gestalt erkennbar ist. Auch jene innere Rotation entsteht durch eine Hemmung, eine Anziehung, aber die bewegende Kraft hört nicht auf, denn sie strömt aus ewiger Quelle.

Man könnte sagen: der Irrthum entsteht durch das bloße wissen *Wollen.* Man darf also nur nicht wissen *wollen,* so ist man vor dem Irrthum gesichert. Dieß ist allerdings das Hausmittel, dessen sich

I,9,242

die meisten bedienen. Allein 1) wissen *wollen* hängt nicht von dem Menschen ab, er *will* wissen, eh' er weiß, daß er wissen will. Denn schon jedes einzelne Bewußtseyn entsteht im Menschen aus einer Anziehung, ein sich zum Gegenstand Machen dessen, was er ist. Der Mensch befindet sich also schon von Natur in einem Wissen, - eben in jenem Wissen, in das er sich versetzt, indem er gegen die ewige Freiheit, die er seyn sollte, sich zum wissenden Subjekt macht. Da nun dieses Wissen entstanden ist dadurch, daß er die ewige Freiheit zum Objekt machte, sie gleichsam von ihrer Stelle rückte, so hat dieß natürlich nur *Entstellung* des Wissens zur Folge, und ein *Gemisch* von Wahrem und Falschem mußte in seiner Erkenntniß entstehen. In diesem gemischten, unreinen Wissen leben wir von Natur - daher auch das "natürliche" Wissen. Menschen, welche ohne erst gereinigt zu seyn und gleichsam ganz bedeckt von der Unreinheit dieses Wissens sich der Philosophie nahen, müssen nothwendig in noch größere Verwirrung gerathen, als in der sie sich ohnedieß befinden. Natürlich kann ihr ganzes Dichten und Trachten nur dahin gehen, eben jenes verkehrte Wissen zu behaupten, und sich für dieses wie für ihr Leben zu wehren: - ganz recht, denn ihr Leben ist nur in diesem Wissen. Daher sie, was sie in diesem Wissen finden, als allgemein-gültige ewige Wahrheiten aufstellen. Z.B.: "das Natürliche ist außer dem Uebernatürlichen". Freilich ist es jetzt so, und schmerzlich empfinden wir diese Trennung, und eben von diesem Schmerz verlangten wir durch höheres Wissen befreit zu werden. Aber weil jene ganz von der Gegenwart, von dem Stillstehenden befangen, sehen sie weder, daß es einen Punkt gab, wo das Natürliche im Uebernatürlichen war (jene ewige Freiheit, aus der alles herkommt, ist über alle Natur), und einen Punkt, wo es wieder darin ist, wie es denn im Menschen wieder darin seyn sollte. Jene wunderbare Verknüpfung von Freiheit und Nothwendigkeit im Menschen sagt ihnen nichts: beide sind sich unendlich fern und unendlich nah; die sich selbst entfremdete Freiheit ist Natur, die wieder in sich zurückgenommene Natur ist Freiheit. Es bedarf bloß der Wiederumwendung. Der Mensch ist eben dadurch in Irrthum gefallen, daß er das Natürliche in sich vom Uebernatürlichen

I,9,243

schied. Die also für jenen Dualismus kämpfen, streiten im Grunde eben für jene *Schuld* des Menschen, und wollen das, was bloß Schuld des Menschen ist, auf die Natur, den Gegenstand selbst werfen.

Besser als diese Versuche, mit jenem ungeläuterten und gemischten Wissen es zur Wissenschaft bringen zu wollen, ist allerdings noch die übrigens trostlose Lehre, daß wir überhaupt nichts zu wissen vermögen; sie sehen, daß mit *diesem* Wissen nichts zu wissen ist, und wollen es doch nicht aufgeben, jene Krisis nicht zu bestehen. Kant nennt seine Philosophie eine *kritische,* und hätte sie es wirklich bis zu jener Krisis gebracht, möchte sie wohl den Namen führen. Allein sie ist doch nur ein Anfang zur eigentlichen Krisis, denn wenn Kant z.B. sagt, daß wir mit den Formen unseres endlichen Verstandes das Uebersinnliche, Göttliche nicht zu erkennen vermögen, so hat er darin ganz recht und hat nichts gesagt, als was sich eigentlich von selbst versteht. Allein er setzt dabei immer voraus, daß es mit diesen Formen erkannt werden müßte, wenn es erkennbar wäre.

Diesem natürlichen Wissen soll also der Mensch absterben. In der Philosophie ist nicht der Mensch

der Wissende, sondern er ist das dem eigentlich Wissenerzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende - reflektirende -, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken. Jenes Wissenerzeugende aber *vermag* alles, denn es ist der Geist, der durch alles geht, die ewige Magie, die Weisheit, die aller Kunst Meister ist. In ihr ist, wie ein späteres morgenländisches Buch sich ausdrückt[1], der Geist, der verständig ist, einig und doch mannichfaltig zugleich (dieß eine sehr wichtige Bestimmung) und gehet durch alle *Geister*, wie verständig, scharf und lauter sie seyen - also auch durch den höchsten Geist; denn die Gottheit selbst, obwohl die Lauterkeit selbst, ist nicht lauterer als sie - sie geht durch alle Geister, denn sie ist das Allerbehendeste oder, wie es in dem griechischen Grundtext heißt: ðÜóçò ãÑñ êéíÞóåùò êéíçôéêþôåñïí óïößá, äéÞêåé äc êár ÷ùñås äéN ðÜíôùí ê.ô.ë., beweglicher

[1] Sapient. c. 7.

I,9,244

als alles Bewegliche, was mit dem übereinstimmt, was ich schon sagte: sie ist die Beweglichkeit selbst und darum beweglicher als jede einzelne Bewegung; sie ist einig und kann - vermag - macht (auch das deutsche Wort machen kommt von mögen her) - und macht doch alles, sie bleibt, das sie ist, und erneuert doch alles, d.h. schafft stets Neues, bringt stets Neues aus Neuem hervor: dieß beständig eins- und doch immer ein-anderes-Seyn ist das Eigenthümliche des Wissens; Wissen ist weder in dem, das immer eins bleibt, nicht aus sich hinausgeht, noch in dem, das schlechthin auseinander fällt, im Einheits-, im Zusammenhanglosen; Wissen ist Cohärenz, eins und doch vieles, stets ein anderes und doch immer eins.

Diese Weisheit ist nicht fern von dem Menschen, denn sie ist nur das Ausgeschiedene des Urbewußtseyns, das ursprünglich auch sein Bewußtseyn war. Der Mensch sollte das stille Innere der zu sich gekommenen ewigen Freiheit seyn, die eben durch dieses zu-sich-Kommen die verwirklichte Weisheit war. Wenn dieses zu-sich-selbst-Kommen nicht gestört wurde, so war die im Menschen zu sich selbst gebrachte, also sich selbst wissende Freiheit auch die ihrer selbst mächtige, und auch die jetzt nicht ihrer selbst mächtige - die wir in der Natur sehen - wurde zur besonnenen, und die sich selbst wissende ewige Freiheit - und durch sie der Mensch - war die besonnene Macht oder Magie aller Dinge. Aber der Mensch störte jenes zu-sich-selbst-Kommen, indem er die ewige Freiheit für sich wollte. Doch konnte er nur *die* sich anziehen, die er *war*, d.h. die in ihm zu sich selbst gekommen *war*, nicht jene, welche eben dieser untergeordnet und dadurch auch frei werden sollte. Diese also blieb äußerlich stehen, wo sie noch immer ihre Wunder hervorbringt, zwecklos insofern als sie das Hervorgebrachte immer wieder aufreibt und zerstört, nur um wieder dasselbe hervorzubringen - in einer gleichsam eiteln Geschäftigkeit, die aber nicht *ihr Wille* ist, die sie gegen ihren Willen treibt.

Die ewige Freiheit aber, die er war, verdrängte er von ihrer Stelle; eben dadurch, daß er sie anziehen wollte, also sich zum Subjekt gegen sie machte, schloß er sie aus (dieß der oft erwähnte Widerspruch);

I,9,245

darum wird die Weisheit in jenem alten morgenländischen Buch beständig vorgestellt als die *ausgeschlossene* - "sie klagt auf den Gassen"[1], und wer sie sucht, findet sie leicht, er findet sie "vor seiner *Thür'* auf ihn warten"[2]. Beständig fordert sie den Menschen auf, jene innere Spannung aufzugeben, *sich selbst* und dadurch auch sie wieder, soweit es seyn kann, in Freiheit zu setzen, welches eben in jener Krisis geschieht, die wir als den Anfang der Philosophie, d.h. der Liebe zur Weisheit, bezeichneten.

Auch jene ihm äußerliche, in der Natur stehen gebliebene Freiheit ist mit der im Menschen gefesselten einverstanden, auf deren Befreiung auch sie wartet. Sie zeigt sich einverstanden mit jener inneren, indem sie dem Menschen das äußere Leben ebenso erschwert wie jene das innere. Den Unerfahrenen zieht sie durch ihren unwillkürlichen Reiz an - ihren unwillkürlichen, denn sie möchte ihn gern verhüllen, aber sie warnt ihn selbst sich *ihr* zu geben, und lehrt ihn bald schmerzliche Erfahrung, lehrt ihn mit Schaudern von diesem Abgrund zurücktreten. Sie verbirgt ihm nicht, hat es gleichsam keinen Hehl vor ihm, sagt es ihm selbst, daß sie ihn nur täusche. Und da sie als diese *stillstehende* recht eigentlich das Werk des Menschen ist, zeigt sie auf alle Weise, daß sie ihm keinen Dank dafür weiß.

Alles also fordert den Menschen zu jenem Aufgeben seines Wissens, zu jener Scheidung auf, durch die er zuerst *sich* in völliger Freiheit erblickt, aber auch ihm gegenüber die vorige Freiheit in ihrer uranfänglichen Lauterkeit.

[1] Prov. 1,20.
[2] Sapient. 6,15.

Hiemit beschließe ich die Untersuchung über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Es ist immer schon ein bleibender Gewinn, zu wissen, was wahre Philosophie sey, und wie sie sich zu dem Menschen und zu den andern Bestrebungen des Menschen verhalte. Der Begriff der Weisheit ist selbst für den nicht unfruchtbar, der auf eigentliche

I,9,246

Philosophie verzichten wollte. Nicht bloß in dem, was die Schule so nennt, zeigt sich die Liebe zur Weisheit. Die Weisheit ist in allem; der sie sucht, dem kommt sie aus allem entgegen. In allen möglichen Gegenständen, in allen Wissenschaften ist sie verborgen, und diese Liebe, dieses Suchen der Weisheit veredelt jedes Studium. Wer sie findet, der besitzt einen eigentlichen Schatz in ihr, sie veredelt das Gemeinste, und macht ihm hinwiederum das Edelste und Höchste gemein, daß er damit umgeht als mit täglichem Brod. Aber nur den reinen Seelen gibt sie sich. Denn nur dem Reinen offenbart sich das Reine.

[I,9,247]

Ueber den Werth und die Bedeutung der Bibelgesellschaften[1]

[1] Diese Rede hielt der Verfasser als Vorstand des Bibelvereins in Erlangen, der Vortrag des Rechenschaftsberichts ging ihr voraus. D. H.

M. H. Wenn wir die Erfolge, welche Ihnen so eben vorgelegt worden sind, im Ganzen mit Freuden betrachten können, so darf sich, in Erwägung der wahren Natur und Bedeutung dieses Vereins, die Hoffnung damit verbinden, daß, weit entfernt, das Schicksal ähnlicher Unternehmungen zu theilen, die im Anfang, der Neuheit oder anderer zufälliger Anregungen wegen, allgemeine Theilnahme, bald aber nur

noch eine laue, unkräftige Unterstützung finden, *dieser* Verein, auch in unserem Land und in unserer Stadt, wie in der ganzen übrigen Welt, im Verhältniß seiner Dauer immer weiter sich ausbreiten und kräftiger aufblühen werde.

Wir dürfen dieß hoffen, sagte ich, nicht in Folge augenblicklichen Anscheins, wohl aber in Erwägung der wahren *Natur* und Bedeutung dieses Vereins, über welche ich mir darum einige Worte auszusprechen erlaube, nicht im Namen des Ausschusses, sondern lediglich für mich selbst in meinem Namen und nach meiner Ansicht, um, soweit es nämlich in meiner Kraft steht, das Vertrauen nicht unerwiedert zu lassen, das mich vor drei Jahren zum Vorstand dieses Vereins erwählte, auch nicht in der Absicht, alles zu erschöpfen, sondern nur Eine Seite des Gegenstandes, und zwar diejenige zu beleuchten, von welcher er vielleicht am ehesten Mißverstand zu gewärtigen hat. Denn verbergen dürfen wir uns nicht, daß diese die Verbreitung der Bibel sich zum Zweck setzenden

I,9,248

Vereine, selbst unter sonst frei denkenden und wohlgesinnten Männern, manchen, wenn auch nicht eben immer ausgesprochenen, Vorurtheilen begegnen.

Wem ist es nicht aus der Reformationsgeschichte bekannt, mit welchem Jubel vor bald dreihundert Jahren die Erscheinung einer volksgemäßen, kräftigen, geistvollen Uebersetzung der heiligen Schrift begrüßt wurde! Galt dieser Jubel damals etwa der gelungenen Leistung, dem neu erworbenen Hülfsmittel eines gelehrten Verständnisses der Schrift, oder der allerdings großen Bereicherung, welche die Literatur durch eine so herrliche Uebersetzung erhielt? Nein; dieß alles für sich konnte keinen Anlaß geben, die Erscheinung dieses Werks als ein der Menschheit widerfahrenes Heil, wie den entschiedensten Sieg des Lichts über die Finsterniß und christlicher Freiheit über hierarchischen Druck zu feiern. Die wahre Ursache der allgemeinen Freudenbezeugung war, daß es *nun* erst möglich wurde, die Bibel allgemein zu verbreiten, dem Volk, dem sie bis dahin entzogen waren, die heiligen Bücher zurückzugeben - nach dem übereinstimmenden Urtheil von Freunden und Feinden das kühnste Unterfangen, ja die eigentliche That der Reformation, ohne welche diese niemals hätte Bestand gewinnen können.

Aber der wahre Sinn und darum auch die Frucht der großen, über ihre Zeit hinausgehenden That wird meist erst in einer späteren Zeit offenbar. So hier. Denn so wenig im ersten Gefühl wiedergewonnener Freiheit man damals die Schranken sich vorstellen konnte, mit denen diese bald wieder umschlossen und umfangen werden sollte: so wenig konnte man damals sich denken, daß in irgend einer Zeit oder in irgend einem Theil der evangelischen Kirche die als Gemeingut des Volks erklärte Schrift ihm wieder, nahezu wie vor der Reformation, entfremdet, von ihm als ein - dem besonderen Stande der gelehrten Ausleger und der eigentlichen Theologen vorbehaltenes Buch fast mit der Gleichgültigkeit betrachtet werden könnte wie etwa die Justinianischen Gesetzbücher, von denen das Volk, obgleich zum Theil nach ihnen regiert, keine Kenntniß hat, deren Studium und Auslegung es ruhig den Rechtsgelehrten von Beruf überläßt.

I,9,249

Und eben dieses scheint mir nun die große Bedeutung der mit beispielloser Schnelligkeit über die Welt verbreiteten Bibelgesellschaft, daß sie die Schrift wieder aus den Händen des besonderen Standes, dem sie anheimgefallen schien, dem Gemeinbesitz des Volkes, d.h. aller wie immer übrigens durch Bildung und Unterricht verschiedener Stände zurückgibt - ein Gedanke von so großer Folge, daß ich keinen Anstand nehme zu sagen: mit ihm sey die eingeschlummerte Reformation wieder aufgelebt, mit ihm auf ihr Princip, durch das allein sie die Welt bewegen konnte, wieder zurückgebracht worden.

Von den nothwendigen Folgen einer allgemeinen und unbedingten Bibelverbreitung zu reden, ist nun freilich weder hier noch vielleicht überhaupt schon die Zeit; aber das muß jeder einsehen, daß es die möglich verkehrteste und beschränkteste Ansicht seyn würde, wenn jemand die Bibelgesellschaften als einen Versuch ansehen wollte, das, wie man rühmt, mündig gewordene Volk wieder unter das so genannte geistliche Joch oder unter die Bevormundung eines Standes zurückzubringen, auf den manche, gern auch wohl in Bezug auf das Bibelverschenken, den Spruch anwenden möchten:

Metuo Danaos et dona ferentes.

Wenn aber je zu unserer Zeit und irgendwo das Volk über ungebührliche Abhängigkeit von geistlichen Oberen sich zu beklagen gehabt hätte, so konnte ihm eine größere Befreiung als durch die laute und allgemeine Aufforderung zum Selbstgebrauch der heiligen Schrift gewiß nicht zu Theil werden, und gesetzt selbst, daß der erste Impuls, die Verbreitung derselben zum Gegenstand geselliger Vereine zu machen, von wohldenkenden Männern geistlichen Standes ausgegangen seyn sollte, so wird doch jeder, der *Welt* und *Menschen* und *unsere* Zeit insbesondere kennt, mit mir darin einstimmen, daß die vereinten und angestrengten Bemühungen aller Mitglieder dieses Standes nicht vermocht haben würden, jenem Gedanken eine so rasche, erfolgreiche Ausführung, den Bibelvereinen eine so allgemeine, ans Wunderbare grenzende Verbreitung zu geben, wenn nicht eine allgemeine Begeisterung für das, worin allein die

I,9,250

evangelische Kirche sich als eins empfindet, verbunden mit einem ebenso allgemeinen Gefühl von der Enge und dem Formelwesen aller einzelnen und voneinander abgesonderten kirchlichen Vereinigungen, deren gegenseitiger Widerspruch das erstemal seit langer Zeit in der Bibelgesellschaft erlosch, in den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft jenem Gedanken entgegengekommen wäre. Nur ein solches durchgängiges Gefühl erklärt, daß vom Augenblick der Entstehung an nicht Mitglieder des geistlichen Standes, sondern Weltleute, Staatsmänner, Seehelden, Heerführer, und unter allen diesen - offenkundige Freunde der Menschheit und aller die Freiheit des Volks begünstigenden Einrichtungen in den Bibelgesellschaften Großbritanniens die bei weitem überwiegendste Zahl seiner eifrigsten Theilnehmer bilden.

Wer aber könnte vollends unter *uns* Deutschen diese Gesellschaften durch vorausgesetzte Absichten eines Standes verdächtigen wollen, aus dessen Mitte vorzugsweise, wie allgemein bekannt, laute Stimmen der Mißbilligung sich erhoben, als man anfing den von manchen Mitgliedern desselben früher empfohlenen und befolgten Grundsatz, dem Volk Schriften zur eignen Belehrung und Selbstaufklärung in die Hände zu geben, endlich auch auf die heilige Schrift anzuwenden. Denn zwar ist mit Sicherheit anzunehmen, daß dieß nur Stimmen einzelner waren, zurückgewiesen von der bei weitem größeren Zahl ächt evangelischer Lehrer, die vollkommen einsehen, daß die protestantische Kirche in dem Augenblick, da sie das freie und allgemeine Bibellesen - auch nur stillschweigend aufgäbe, durchaus nichts mehr seyn würde, daß es im Resultat ganz auf dasselbe hinauskommt, aus welchem *Grunde* man dem Volk den Gebrauch der heiligen Schrift entzieht oder beschränkt, daß aber diese Beschränkung völlig empörend seyn würde, wenn sie - nicht zum Schutz einer wenigstens auf die Ueberlieferung von Jahrhunderten gegründeten, sondern einer gestern entstandenen und nur angemaßten Auktorität beliebt würde, wenn sie das Volk vielleicht nur verhindern sollte, jene *positiven,* über das was jeder sich selbst predigen kann hinausgehenden Erkenntnisse zurückzufordern, die man ihm, künstlich und unter der Hand, allmählich entzogen hätte. Aber das erhellt unwidersprechlich aus den

I,9,251

Gründen selbst, mit welchen die Ausbreitung der unabgekürzten und unverfälschten heiligen Schrift bestritten worden, daß die Bibelgesellschaft keine zum *Vortheil* oder zur Bequemlichkeit und Erleichterung des geistlichen Standes in seinem Beruf gemachte Erfindung ist. Denn vielmehr legt diese Verbreitung den berufenen Auslegern der Schrift eine wo möglich noch höhere Verbindlichkeit auf, sich selbst mit dem tiefsten Sinne derselben zu durchdringen; und alle die Gefahren, die sich von dieser unbedingten Hingabe der Bibel an das Volk besorgen lassen, wie das Entstehen schwärmerischer Sekten und von der Gemeinschaft der Kirche sich absondernder Gesellschaften, sind in der That nur ebenso viele Aufforderungen an sie, durch eindringenden, den Inhalt der Schrift nicht umgehenden oder verflachenden, sondern erschöpfenden Vortrag den weniger unterrichteten, aber nach wahrer Erkenntniß darum nicht minder begierigen Theil des Volks vor selbstgewählten Wegen zu bewahren; zugleich dient eben dieß zum Beweis, daß nichts kräftiger als die Allgemeinmachung der Bibel das Volk gegen jene ungebürliche Bevormundung, gegen jede Willkür des Verschweigens und die selbstbeliebigen Deutungen sicher stellt; daß die Bibelgesellschaften in *dem* Verhältniß, als ihr Wirken mit Erfolg begleitet ist, nicht weniger zu höherer Begeistung des Lehrerstandes als zur Verbesserung und Erhebung des Volks wirken *müssen,* daß endlich die Verbreitung der Bibel das zuverlässigste Mittel ist, zu verhindern, daß jener ehrwürdige Stand jemals das werde, was man ihn oft, ebenso gehässig als unhistorisch, nennen hört, eine Kaste, als welche er, wie die Priesterkaste Indiens, sich eben nur durch den ausschließenden Besitz und Gebrauch heiliger Bücher behaupten könnte.

Wenn daher die Sache der Bibelgesellschaft, weit entfernt aus den besondern Absichten eines einzelnen Standes hervorgegangen zu seyn, vielmehr vom reinsten Interesse für die Gesammtheit eingegeben, eine schlechthin allgemeine ist; wenn außerdem, um dieß alles nur kurz zu berühren, bibellesende Völker schon darum, weil sie dieß sind, und weil jenes Buch, wie man sagt, so viel Unverständliches enthält, mehr als andere zum Denken aufgefordert und zu denken gewohnt sind; wenn es darum vielleicht nur als natürlich erscheint, daß vorzugsweise eben diese

I,9,252

Völker jene natürliche Scharfsinnigkeit, die des gesteigertsten Kunstfleißes, und jenen gesunden Verstand, der freier Verfassungen fähig macht, in sich entwickelt haben, wie es denn vielleicht ebensowenig zufällig ist, daß die Literatur bibellesender Völker bis jetzt allein Dichter kennt, deren Werke durch Lauterkeit und Naturgehalt an die stillen aber tiefen Wasser der Alten erinnern (denn Frankreich, das hochbegabte Italien selbst kennt im Grunde nur eine conventionelle Poesie): wenn sich dieß alles so verhält, so gestehe ich, nicht zu begreifen, wie Personen, die einem denkenden Volk Vorzüge vor einem gedankenlos dahinlebenden zugestehen, oder die für das Glück und die Freiheit der Völker im Allgemeinen sich begeistern, oder die lebhaften Theil nehmen an den Erzeugnissen einer freien, lebendigen Literatur; ich begreife nicht, sage ich, wie *solche* aus oft so einseitigen und engherzigen Gesichtspunkten diese Bibelgesellschaften ansehen können, deren einziger Fehler oder vielmehr Mangel der ist, daß sie das Volk nicht ebenso zum eifrigen Lesen und Forschen in der Schrift als zum Annehmen derselben bewegen können; deren nothwendige, jenes Mangels ohngeachtet unausbleibliche Folgen aber von so weltgeschichtlicher Natur sind, daß kein menschlicher Scharfsinn ihre letzten Wirkungen zu berechnen im Stande ist.

Möge diese Darlegung meiner Ansicht von dem Werth und der Bedeutung der Bibelgesellschaft zunächst die Aufrichtigkeit des Dankes bezeugen, den ich für das in mich gesetzte ehrenvolle Vertrauen abzustatten mich gedrungen fühle. Nicht umsonst aber würde ich dieses Vertrauens genossen zu haben glauben, wenn die wenigen Worte etwas beitragen könnten zu einer richtigeren Ansicht dieser Vereine,

zu immer willigerem und eifrigerem Mitwirken der Wohlgesinnten zu den Zwecken derselben.

[I,9,253]

Spicilegium observationum in novissimam Arnobii editionem

1818.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,255]

Einleitung.

Da meine Arbeit kritisch seyn wird, und die Verbesserung des *Textes* einzelner Stellen beabsichtet, so glaube ich in dieser Einleitung vorzüglich diejenigen literar-historischen Notizen mittheilen zu müssen, welche bei der kritischen Bearbeitung dieses Autors vorausgesetzt werden.

Zuerst also, wie natürlich, von den handschriftlichen Mitteln der Kritik des Arnobius.

Hier ereignet sich denn der bei klassischen Autoren seltene, bei Kirchenscribenten fast einzige Fall, daß das Werk des Arnobius nur in einer einzigen Handschrift vorhanden ist, derjenigen, die sich seit Jahrhunderten in der k. Bibliothek zu Paris befindet.

Zwar es werden noch andere erwähnt, nämlich folgende. Die erste soll im Besitz des aus der Reformationsgeschichte bekannten Flacius Illyricus gewesen seyn, allein sie ist verschollen, und die aus ihr bekannt gewordenen Lesarten, von denen später noch einmal die Rede seyn wird, begründen die Vermuthung, daß sie eine bloße und zwar sehr junge Abschrift der Pariser Handschrift gewesen. Einer zweiten erwähnt ein gewisser Roswide in einem Briefe an Justus Lipsius, der sich in der Burmannschen Sammlung befindet. Er nennt diese Handschrift Manuscriptus Limeburgensis noster, und führt bei einer schwierigen Stelle die Lesart derselben an, allein auch sie ist verschwunden, ohne eine weitere Spur ihres Daseyns zurückzulassen, und war höchst wahrscheinlich auch nur eine Copie der Pariser Handschrift. Die dritte Handschrift ist die, aus welcher Arnobius zuerst abgedruckt worden, und von welcher nun ausführlicher die Rede seyn muß.

I,9,256

Die erste Ausgabe des Arnobius erschien zu Rom, verhältnißmäßig spät, erst 1542 (43) nach dem Datum der Zueignung, besorgt durch Faustus Sabäus, gebürtig aus Brescia, damals Custos der Vaticanischen Bibliothek. Ueber die Handschrift, deren er sich bedient, erfährt man von ihm in der

Zueignung an Franz I. Folgendes:

Schon längst werde ihm zugesetzt und von allen Seiten vorgeworfen, daß er den Arnobius für sich behalte (mihi vindicarem) - eine Aeußerung, die Erwähnung verdient, weil sie anzuzeigen scheint, daß man damals wirklich von keinem Exemplar des Arnobius außer dieser Handschrift wußte. - Er dagegen habe immer angeführt, wie Arnobius (die Handschrift nämlich) über und über so voll Fehler sey, daß er sich gelehrten Leuten kaum unter die Augen getraue. Endlich aber habe er (Sabäus) zwei äußerst gelehrte und scharfsichtige Männer, Hieronymus Ferrarius und Franc. Priscianensis, gefunden (der eine von beiden war ein Buchdrucker, vielleicht auch beide), welche die Sorge der Verbesserung und des Druckes übernommen, und denen das Werk so trefflich gelungen sey, daß Arnobius nicht nur von den vielen und enormen Makeln gesäubert, sondern zugleich in einem eleganten Aeußern und mit schönen Typen gedruckt erscheine.

Noch in einer Nachrede sagt er: Scatuisse Arnobium tot fere mendis, quot insunt literae. Nimmt man alles zusammen, den sonst bekannten Charakter des Sabäus und den aufschneiderischen Ton der ganzen Zueignung, so kann man zum voraus vermuthen, daß diese Aeußerungen großentheils Uebertreibungen seyn mögen, berechnet auf eine Erhöhung des Verdienstes, das er und seine Gehülfen sich um Arnobius erworben, besonders aber auf Beschönigung der Freiheiten, die sie sich mit dem Text genommen hatten, und der Nachlässigkeiten, deren sie sich bewußt seyn mochten.

Indeß sind diese Aeußerungen von Belang in Bezug auf die Frage, *welche* Handschrift Sabäus gehabt; denn es ist seit Ludwig Carrio, der in seinen Emendationibus zuerst diese Meinung äußerte, allgemein angenommen, die Handschrift des Sabäus sey keine andere gewesen, als die sich später im Besitz der Könige von Frankreich befand und noch

I,9,257

jetzt der k. französischen Bibliothek angehört. Nicht nur die Uebereinstimmung einzelner Lesarten beweist dieß, sondern auch Versetzungen ganzer Abschnitte, die sich in der Pariser Handschrift gerade ebenso wie in der Ausgabe des Sabäus finden.

Allgemein nimmt man an, die jetzige Pariser Handschrift sey erst ein Eigenthum der Vaticana gewesen und dann durch ein Geschenk der Päpste, oder auf was immer für eine andere Weise, in den Bücherschatz der Könige von Frankreich gekommen.

Nun spricht aber Sabäus, wie schon angeführt, von der Handschrift, gerade als ob sie in *seinem* Besitz wäre und ihm ganz allein die Verfügung über sie zuständе. Ueber die Art aber, wie er zu ihr gekommen, drückt er sich in der schon erwähnten Zueignung so aus: Qualem docti viri e manibus meis vix extorsere, sponte et lubens majestati tuae dedico et dono. Jure enim belli meus est Arnobius, quem e media barbarie non sine dispendio et discrimine eripuerim. Diese Stelle läßt sich nicht anders verstehen, als daß er mit Aufwand und Gefahr seine Handschrift des Arnobius wie erobert und mitten aus der Barbarei, d.h. nach der damaligen, vielleicht noch jetzigen, römischen Ansicht, aus den Ländern diesseits der Alpen, etwa den Niederlanden oder Deutschland, mit Kriegsrecht an sich gebracht, also wahrscheinlich, begünstigt durch die Unruhen der damaligen Zeit nicht eben auf die rechtmäßigste Weise an sich gebracht und nach Rom gerettet habe. Der bekannte französische Literator Daunou (in einer Recension der neuesten Ausgabe des Arnobius (Journal des Savants, Oct. 1817) will zwar diese Erklärung nicht gelten lassen, vielleicht erinnerte er sich gerade, wie viele Handschriften aus fast allen Ländern Europas auf kriegsrechtliche Weise, jure belli, kurz zuvor nach Paris gekommen waren. Daunou meint, nach dem figürlichen Styl der ganzen Zueignung könne sich das e media barbarie gar wohl auf die enormen Fehler und Makel beziehen, von denen er seiner Angabe nach den Text hätte säubern müssen, aber das jure belli ist damit nicht erklärt, und worauf das non sine dispendio et discrimine gehen soll, läßt sich ebensowenig sagen. Denn nach den übrigen bekannten Verhältnissen des Sabäus, wenn er nicht

I,9,258

etwa, wie es auch mitunter geschieht, sich ärmer anstellte, als er war, hat *er* wohl schwerlich die Kosten der Herausgabe oder die Gefahr des Bankerotts bei derselben gelaufen, und wenn ihm auch die Arbeit etwas Kopfzerbrechen kostete, war sie wenigstens nicht halsbrechend, was offenbar in discrimine liegt. Vergleicht man aber die von demselben Sabäus noch vorhandenen Epigramme, in denen er viel von populis trucibus et feris und ebenfalls von media barbarie spricht, aus der er alte Handschriften an sich gebracht habe, ausgesandt auf deren Erspähung und Erwerbung von Leo X. und seinen Nachfolgern, so verliert die mildernde Auslegung Daunous vollends jede Wahrscheinlichkeit, und man kann das "jure belli *meus* est" nicht wohl anders erklären, als daß die Handschrift dem Sabäus persönlich gehörte und von ihm mit eigner Gefahr erworben war. Die Offenherzigkeit, mit welcher er sich über die Erwerbungsart ausdrückt, wird man nach der damaligen römischen Ansicht vielleicht nicht eben auffallend finden. Bemerkenswerth ist das im 16. Jahrhundert plötzlich erwachte Verlangen, alte Handschriftenschätze in Rom zusammenzubringen. Konnte man nach Erfindung der Buchdruckerkunst und dem Umschwung, den die Reformation im Verein mit der neuerweckten klassischen Literatur bewirkt hatte, nicht mehr Herr über den menschlichen Geist seyn, so vielleicht doch des ausschließlichen Besitzes der vorzüglichsten noch nicht bekannten Werke des Alterthums sich versichern, über welche der höchsten geistigen Gewalt gleichsam von Gott und Rechtswegen die Verfügung zustand. Nach dieser Gesinnung konnte sich Sabäus wohl auch öffentlich berühmen, seinen Arnobius jure belli zu besitzen und nicht ohne Lebensgefahr den Barbaren entrissen zu haben. Auf jeden Fall mußte er wohl etwas der Art vorgeben, denn seiner eignen Aussage nach ausgesandt mit Aufträgen der Päbste, um diesseits der Alpen, wo Fleiß und redliches Zusammenhalten früher schon reiche Handschriften und Bücherschätze zusammengebracht hatte, nach denen die Römer nicht erst zur Zeit des dreißigjährigen Kriegs lüstern wurden, für die Bibliothek des Vaticans zu erwerben, hätte er eine so einzige Handschrift wohl kaum für sich behalten dürfen, wenn er nicht etwas der Art für sich hätte anführen können. Freilich konnte sie auch ihm,

I,9,259

der sich in den vielen an Franz I. gerichteten Epigrammen als einen ziemlichen Hungerleider darstellt, belassen worden seyn, um sich durch den Erlös der Ausgabe und den Verkauf der Handschrift für seine Gefahren und den etwa gehabten Aufwand zu entschädigen.

Man könnte gegen diese Annahme anführen, daß der nächste römische Herausgeber des Arnobius in seiner Zueignung an Gregor XIII. sagt: quadragesimus agitur annus, ex quo pius hic scriptor e bibliotheca Sanctitatis Tuae Vaticana in lucem primum prodiit, allein es ist zu bemerken, 1) daß e bibliotheca Vaticana etc. im weitern Sinn genommen seyn kann, da es nicht heißt e Msto. oder e cimeliis bibliothecae Tuae Vaticanae editus est, sondern nur e bibliotheca S. T. prodiit in dem Sinn, in welchem Sabäus *seine* Zueignung, und nach ihm so viele Custoden und Scriptoren der Vaticana ihre Zueignungen, Vorreden und Briefe e bibliotheca Palatina datiren; 2) daß Paul III. in dem dem Sabäus ertheilten Privilegium gegen Nachdruck nicht die geringste Erwähnung davon macht, daß der Abdruck aus einer Handschrift der Vaticana geschehen, das Ganze vielmehr als ein rein persönliches Unternehmen des Sabäus vorgestellt wird, wie denn auch dieser in seiner Zueignung schwerlich hätte unterlassen dürfen, der Handschrift als einer vaticanischen zu erwähnen, wenn sie diesem Bücherschatz wirklich angehört hätte.

Ich glaube daher, daß die gewöhnliche Meinung über die Handschrift des Sabäus nur darin irrt, daß sie sich vorstellt, die Handschrift sey ein Eigenthum der Vaticana gewesen, daß sie übrigens Recht hat in der Annahme, die Handschrift sey dieselbe gewesen, welche jetzt in Paris befindlich ist. Wie irgend einer der

Päbste eben in der Zeit, wo sie mit so großem Eifer Handschriften und Bücher aus allen Weltgegenden zu sammeln suchten, dazu gekommen seyn sollte, diese seltene, ja einzige Handschrift eines Kirchenschriftstellers an den König von Frankreich zu verschenken oder zu verkaufen, ist an sich schwer zu begreifen, und weit natürlicher ist zu denken, daß Sabäus, der sich beständig mit Franz I. zu thun gemacht, nachdem er die Ausgabe ihm zugeeignet, ihm auch noch die Handschrift verhandelt habe. Wenn er von dieser Absicht in

I,9,260

der Zueignung nichts erwähnt, so scheint dieß ganz natürlich; ein solcher Handel wird ja nicht leicht öffentlich geschlossen. So viel ist gewiß, daß nach der Herausgabe des Sabäus keine Spur einer Handschrift des Arnobius in der Vaticana zu finden ist. Vierzig Jahre hernach gibt Fulvius Ursinus einen neuen Arnobius mit vielen am Rand stehenden Verbesserungen, aber ohne von ferne einer Handschrift zu erwähnen, er gibt alle Verbesserungen nur als Vermuthungen, eigne oder fremde, und wie Daunou erwähnt, gehört die Pariser Handschrift wenigstens seit 1543, also ohngefähr seit dem Jahr, in welchem die Ausgabe des Sabäus erschien, schon der Bibliothek des Königs von Frankreich.

Wenn nun dadurch, daß das Pariser Manuscript nicht nur gegenwärtig die einzige Urschrift des Arnobius ist, sondern auch, soweit wir zurücksehen können, die einzige vorhandene Handschrift war, der Werth dieses Manuscripts verhältnißmäßig erhöht wird, so würde man zugleich sich irren, wenn man die Beschaffenheit desselben nach den Angaben des Sabäus beurtheilen wollte. Alles zeigt vielmehr, daß er selbst und die Buchdrucker, die ihm bei der Arbeit Hülfe leisteten, nicht die Leute waren, den Werth einer Handschrift zu verstehen, sie gehörig zu lesen, und auch die wirkliche Entstellung oder Verunstaltung zur Auffindung der wahren Lesart zu benutzen. Ihre geringe Uebung im Lesen von Handschriften verräth sich durch die vielen falschen Abtheilungen der Wörter und unrichtigen Interpunktionen, die noch jetzt manche Stellen unverständlich machen. Noch die besondere Probe ihrer Kenntnisse so wie ihrer Beurtheilungskraft kann ich anführen. Aus dem Zeitalter des Arnobius existirt ein Gespräch *Octavius*, das sonst auch in Schulen gelesen wurde; aus diesem Octavius macht die Handschrift einen liber octavus des Arnobius, und der römische Custode läßt dieß der Handschrift ohne weiteres nachdrucken. Mir hat nach längerer Bekanntschaft scheinen wollen, daß in vielen Fällen die Handschrift klüger sey nicht nur als Sabäus, sondern auch wohl als manche der späteren Herausgeber, die sich zum Theil völlig eigenmächtige Veränderungen erlaubten, auch wo die Handschrift noch deutliche Spuren der ächten, natürlichen Lesart enthält. Nach den neuesten Angaben (des schon erwähnten Daunou) ist die Handschrift unwidersprechlich

I,9,261

aus dem 9. Jahrhundert, übrigens vollkommen wohl erhalten, einige wenige Buchstaben ausgenommen, die neuere Hände sehr ungeschickter Weise verbessert, überfahren oder auch ganz ausgelöscht haben; sie besteht aus 191 Blättern, die 29, welche den Octavius etc. enthalten, mitgerechnet; die Schrift ist von Anfang bis zu Ende sehr rein, sehr schön und sich gleich; die Abkürzungen sind nicht allzu zahlreich, und wo sie sich finden, nicht schwer zu entziffern. Dieses also ist die Handschrift, welche nach dem Vorgeben des Sabäus, scatuisse etc., die meisten bisher als fast unleserlich geschildert. Wenn Daunou hier insbesondere der Abkürzungen erwähnt, so bezieht sich dieß darauf, daß unbestreitbar richtige Verbesserungen gemacht worden sind, deren Ursprung man sich aus Abkürzungen zu erklären hat, entweder daß die Abkürzung für ein vollständiges Wort genommen, oder daß umgekehrt ein vollständig geschriebenes Wort für die Abkürzung eines andern gehalten worden. Fehler der Art sind im Text des

Arnobius so allgemein, daß man beinahe vermuthen möchte, schon das Original des Arnobius selbst habe solche Abbreviaturen enthalten. Denn daß gerade die Handschrift, deren Sabäus sich bedient hat, deren eine so große Zahl enthält, widerspricht Daunou.

Hätte Sabäus, anstatt die angebliche Menge enormer Fehler verbessern zu wollen, anstatt sogar in Stellen, die ihm und seinen Gehülfen unverständlich waren, ganz andere Worte anstatt der handschriftlichen zu setzen, einen entweder vollkommen treuen oder doch bis auf die augenscheinlichsten und handgreiflichsten Fehler völlig genauen Abdruck der Handschrift veranstaltet, so würde diese Editio princeps wie die Handschrift selbst gelten und gebraucht werden können. So wie die Sache jetzt steht, ist dieß nur mit Einschränkung möglich. Denn übrigens müssen wir doch in vielen Fällen einstweilen zu dieser Ausgabe gewissermaßen wie zur ersten Quelle unsere Zuflucht nehmen, weil bis jetzt noch keine vollständige und genaue Vergleichung dieser einzigen Handschrift vorhanden ist.

Die zwei ersten Ausgaben, welche nach der ersten römischen erschienen, sind ohne alle Rücksicht auf die Handschrift veranstaltet.

Unter den Buchdruckereien des 16. Jahrhunderts zeichnete sich die

I,9,262

Frobenische in Basel aus; diese hatte damals an *Sigmund Gelen* einen trefflichen und ganz andern Gehülfen als Sabäus an seinen beiden Buchdruckern. Im Lesen von Handschriften und durch sein Geschäft besonders in der Entzifferungskunst geübt, sah oder ahndete er gleich, ohne die Handschrift selbst vergleichen zu können, in vielen Fällen ganz richtig die Verstöße des römischen Herausgebers; viele Verbesserungen, die er sich geradezu erlaubte, sind später durch die Handschrift oder durch den Beifall nachfolgender Herausgeber bestätigt und noch jetzt in den meisten Ausgaben aufgenommen. Da er aber auch in der Ueberzeugung von der Ungeschicklichkeit des römischen Herausgebers vieles zu eigenmächtig änderte, oft auch nur, was ihm dem reineren lateinischen Ausdruck nicht gemäß schien, geradezu verbesserte, und noch dazu alle Veränderungen in den Text setzte, zog er sich den Unwillen nachfolgender Herausgeber, besonders der Italiener zu, die ihn übrigens trefflich benutzten.

Diese Ausgabe (des Gelenius) war der ersten römischen gleichsam auf dem Fuß gefolgt; vierzig Jahre später, also 1583, erschien eine Romana editio posterior et emendatior, die von Fulvius Ursinus besorgt wurde.

Er spricht in der Vorrede dem Sabäus die Fabel nach von den beinah' unzählbaren Fehlern, die dieser beseitigt haben wollte, zeigt eine Empfindlichkeit gegen die Deutschen und sucht besonders die erste Erkenntniß, daß der angebliche liber octavus des Arnobius der Octavius etc. des Minucius Felix sey, einem römischen Prälaten zu vindiciren, gleich als wär' es eine große Entdeckung, ein Gespräch von einem Buch in fortlaufender Rede zu unterscheiden. Keine Handschrift hat er verglichen, am Rande stehen Verbesserungen ohne Angabe, von wem sie herrühren, viele des Gelenius, andere des in der Vorrede angeführten Peter Chiaconus, eines Spaniers von großer Gelehrsamkeit und ausgezeichnetem Geist, die andern von ihm selbst. Wie man nun übrigens von dem Verdienst dieser Ausgabe denken möge, und wem auch das Beste derselben angehöre, so viel ist gewiß, daß ein Theil der am Rande dieser Ausgabe stehenden Conjekturen zu den sinnreichsten Verbesserungen gehören, die der Text des Arnobius erhalten hat.

I,9,263

Die erste Schrift über Arnobius, in welcher wieder von der Handschrift Gebrauch gemacht worden, ist, nächst den 1583 herausgekommenen Emendationibus des Ludwig Carrio, die sich jedoch nur über wenige

Stellen des Arnobius erstrecken, der 1598 zu Leyden erschienene Criticus Arnobianus von Johann Meursius, der außer manchen allerdings glücklichen und scharfsinnigen, oft aber auch Uebereilung anzeigenden Conjekturen des damals noch sehr jugendlichen Verfassers in einem Anhang Excerpte von Lesarten der Pariser Handschrift enthält, welche er von dem berühmten Joseph Scaliger erhalten hatte. Dieser nämlich soll die Pariser Handschrift mit seinem Exemplar (wahrscheinlich der Ausgabe des Sabäus) durch alle Bücher hindurch verglichen haben. Wie genau diese Vergleichung war, können wir nicht beurtheilen, ja wir wissen nicht einmal, wie vollständig Meursius die Excerpte des Scaliger mitgetheilt; dennoch ist dieß bis jetzt der einzige authentische Auszug von Lesarten der Pariser Handschrift.

Denn diejenigen Lesarten, welche Stewechius (der nächste nach Fulvius Ursinus) am Rande seiner Ausgabe von 1604 anführt und die ihm von Franc. Modius mitgetheilt waren, stammen nicht unmittelbar aus der Pariser, sondern aus jener oben erwähnten Handschrift, die erst im Besitz des Flacius Illyricus, hernach des Peträus war, und welche von denen, die eine Vergleichung der Lesarten angestellt, für eine bloße Abschrift des Pariser Codex erklärt wird. Nicht daß die Lesarten bei beiden Excerptoren dieselben wären, denn sie beziehen sich öfters auf verschiedene Stellen; desto auffallender aber ist die Uebereinstimmung bei denselben Stellen, z.B. gleich bei dem Titel, der in beiden Handschriften nicht Disputationum adversus gentes, sondern adversus nationes lautet.

Die nächste Ausgabe, die sich wieder der Collation von Handschriften rühmt, ist die 1610 unter dem Titel erschienene: Arnobii L. VII Gebh. Elmenhorst. *collatis diversis codd.* recensuit. Aber die Vorrede zeigt schon, daß unter diesen diversis codd. die erste römische Ausgabe obenan steht; wo ihn diese verlassen, sagt er, habe er zu Excerpten aus Handschriften und zu den Verbesserungen gelehrter Männer seine Zuflucht

I,9,264

genommen. Welches diese Handschriften gewesen, wird weder hier noch bei den am Ende stehenden Collectaneis varr. lectt. gesagt; vergleicht man diese mit den Excerpten bei Meursius, so scheint Elmenhorst allerdings ausführlichere gehabt und nicht aus seinen beiden Vorgängern geschöpft zu haben, ja er übergeht manche von Scaliger excerpirte Lesarten, einige sind aus Ludwig Carrio genommen. Da er aber seine eigentliche Quelle nicht angibt, und auch übrigens seine Excerpte, soweit sie Auszüge aus Handschriften seyn sollen, nicht viel reicher als die des Meursius sind, so ist auch mit diesen Collektaneen wenig geholfen. - Erwägt man nun die Freiheiten, die sich Sabäus mit dem Text der einzigen Handschrift genommen, den er überall verändert und modificirt hat, ohne dieß nur zu erwähnen, bedenkt man, wie der Text des Sabäus sich so ganz an die Stelle des Urtextes gesetzt hat, daß auch aus den besten Ausgaben unverwerfliche Lesarten der Urschrift verdrängt sind, überzeugt man sich endlich von der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit auch der später angestellten Vergleichungen, welche Daunou mit vier ansehnlichen Beispielen allein aus dem ersten Buch belegt hat, so sieht man wohl, wie weit wir noch entfernt sind den Text der Handschrift vollständig und genau zu kennen, und wie nothwendig und wünschenswerth eine sorgfältige und vollständige Vergleichung derselben auch jetzt noch seyn würde.

Denn auch durch die zwei neueren, sonst übrigens empfehlenswerthen Ausgaben ist in dieser Hinsicht nichts geschehen.

Die erste ist die Leydener von 1651, auf deren Titel steht: cum (ex) recensione Viri celeberrimi. Diesen berühmten Mann hält man insgemein für Salmasius, von dem auf jeden Fall gewiß ist, daß er mit einem vollständigen Commentar über Arnobius umgegangen ist; von wem sie aber auch seyn möge, sie ist des Salmasius nicht unwürdig, und der Ausdruck recensio ist an seiner Stelle, denn die Ausgabe enthält einen durchgängig und gleichförmig behandelten und reformirten Text, zu welchem außer den einleuchtendsten Verbesserungen früherer Bearbeiter eigne Conjekturen aufgenommen sind, die sich oft durch große Leichtigkeit und Einfachheit auszeichnen, immer aber sinnreich sind. Uebrigens ist über

diese Veränderungen nirgends mit einem Wort

I,9,265

Rechenschaft gegeben; alles, was die Ausgabe weiter enthält, sind sämmtliche frühere Anmerkungen und Commentarien von Theodor Canterus an bis auf Elmenhorst und Desiderius Heraldus, den berühmten französischen Rechtsgelehrten, der zu Paris 1605 den Arnobius mit nicht verwerflichen Anmerkungen und Verbesserungen herausgegeben hatte, auch auf dem Titel seiner Ausgabe sagt, sie sey quibusdam in locis e MS. regio aucta et emendata. Dieser Stellen müssen aber in der That sehr wenige seyn, und so war denn diese Quelle von Lesarten der Handschrift kaum der Anführung werth.

Die andere Ausgabe, die ich noch erwähnen will, ist die neueste erst im Jahr 1816 herausgekommene des Chorherrn (und Professors) Johann Conrad v. Orelli in Zürich[1]. Es ist schon an sich erfreulich, daß eine solche Ausgabe in unserer Zeit zu Stande gekommen, und die Aufmerksamkeit sich auch wieder nach diesen Fundgruben hinzuwenden scheint, aus denen die großen Philologen des 17. Jahrhunderts so reichlich schöpften. Die Ausgabe oder vielmehr der Commentar derselben hat das Verdienst, mit ziemlicher Vollständigkeit alles Frühere, besonders in Hinsicht der Interpretation, zusammengestellt und verarbeitet zu haben. Mehr vermißt man tieferes Eindringen in die geschichtlichen und antiquarischen Forschungen, zu denen Arnobius so viel Veranlassung und Aufforderung enthält (was der Herausgeber zum Theil durch einen Appendix gut zu machen gesucht hat). Wenn aber diese Ausgabe in kritischer Hinsicht etwas nach den früheren Arbeiten Nennenswerthes leisten wollte, so mußte sie schlechterdings auf eine neue und durchaus genaue Vergleichung der Pariser Handschrift sich gründen, die in unserer Zeit leicht zu erlangen war, die Lesart der Handschrift mußte überall gleich unter dem Text bemerkt seyn; selbst offenbare Fehler und bloße Eigenheiten der Schreibung einzelner Wörter nicht ausgenommen; denn der rechte Gebrauch einer Handschrift ist nur zu machen, wenn man ihren ganzen Charakter kennt. Ueberhaupt aber ist die kritische Seite dieser Ausgabe die schwächste, die Recension des Textes folgt keinem bestimmten Princip, indem sie oft Verbesserungen aufnimmt, oft ebenso einleuchtende

[1] Diese Ausgabe ist den nachfolgenden Bemerkungen zu Grunde gelegt. D. H.

I,9,266

oder bessere erst in den Anmerkungen nachbringt; noch richtiger gesagt, man kann dieß eigentlich gar keine Recension nennen. Vielleicht aber gibt dieser Abdruck einen Anstoß zu jener so wünschenswerthen Vergleichung, besonders da auch der mehrmals erwähnte französische Kritiker seinen Tadel in dieser Beziehung über sie ausgesprochen.

Nach so vielen Vorarbeiten sollte man glauben, daß der Text des Arnobius zwar durch Vergleichung der Handschrift sehr wesentlich, durch bloße Verbesserungen ex ingenio aber, dergleichen mir allein verstattet sind, wenig oder nichts gewinnen könne. Und doch scheint mir noch eine ziemliche Nachlese zu halten.

Auf Arnobius wurde ich durch meine mythologischen Forschungen geführt. Es waren zunächst wenige Stellen, die mir für diese wichtig waren, aber in eben diesen schien die Lesart zweifelhaft, und diese feststellen oder nach Umständen verbessern zu wollen, schien mir gewagt und gleichsam unerlaubt, wenn ich mich nicht zuvor mit dem ganzen Schriftsteller, seiner Darstellungsweise, seinem Genius, besonders aber auch mit der Art und Beschaffenheit der in seinem Text vorkommenden Entstellungen bekannt gemacht hätte. So geschah es, zumal diese Beschäftigung zugleich eine Zeit ausfüllte, in welcher meine

Gesundheitsumstände mir keine größere oder anders beschaffene Anstrengung erlaubten, daß ich die sieben Bücher des Arnobius in Einem Zug mit Benutzung aller mir zu Gebot stehenden Hülfsmittel durchlas und für manche Stellen Berichtigungen fand, die mir der Bekanntmachung nicht unwerth schienen.

Nach der Veranlassung, die ich zu dieser Arbeit gehabt, wäre zu erwarten, daß meine Bemerkungen vorzugsweise Stellen betreffen, die für die Erforschung der Götterlehre, der Mysterien und des ganzen Cultus der Alten wichtig sind. Auf diese klassischen Stellen war allerdings meine Aufmerksamkeit zuerst gerichtet. Da man sich aber, wie bemerkt, ein Recht auf kritische Verbesserung einzelner Stellen nicht wohl ohne kritische Bearbeitung des ganzen Autors oder doch eines größeren Theils desselben erwerben kann, so mußte die Mehrzahl meiner Verbesserungen Stellen betreffen, deren Lesart zweifelhaft bleiben konnte

I,9,267

unbeschadet der geschichtlichen Untersuchungen, für welche dieß ursprünglich unternommen worden. Auch so aber konnte ich mich diese Arbeit nicht reuen lassen, gewendet auf einen Autor, der zwar neuerlich fast ganz vernachlässigt worden, an dem aber, außer den vielen schon angeführten zum Theil berühmten Gelehrten, jene Heroen der Philosophie, ein Joseph Scaliger, ein Grotius, ein Daniel und Nikolaus Heinsius, ein Grävius, Gronovius, Justus Lipsius und noch mehrere andere ihren kritischen Scharfsinn nicht verschwendet achteten, einen Schriftsteller, der zwar nie den Schulen empfohlen werden dürfte, der aber vielleicht nur um so eher, wie so mancher andere, der jetzt vernachlässigt liegt, für eine akademische Bearbeitung sich eignet, auf einen Autor endlich, der schon früher der christliche Varro genannt worden, dessen Werk unabhängig von den ihm anhangenden Flecken der Sprache und der Denkart für die tiefere Geschichte des Paganismus nicht nur, sondern selbst der lateinischen Sprache, aus der mancher alter Zierrath bei Arnobius erhalten ist, und die selbst in ihrer allmählichen Zersetzung und Entartung noch eigenthümliche Erscheinungen darbietet, von unschätzbarem Werth ist. Denn so entfernt ich von der Meinung bin, welche annimmt, die Mythologie selbst und im *Ganzen* aus der Zerstörung eines früheren Systems erklären zu können, von welchem uns in ihr nur Trümmer übrig geblieben, so wahr ist es doch, daß wir genöthigt sind, unsere *Kenntniß* des alten Götterglaubens aus Bruchstücken zusammenzusetzen, und daß nicht leicht eines derselben entbehrlich oder überflüssig erscheinen kann, wenn es darauf ankommt, jenes Gebäude in unsern Gedanken wieder zusammenzusetzen. Bruchstücke solcher Art finden sich zum Theil auch bei Arnobius[1].

[1] Ich gedachte einst meine Anmerkungen zu Arnobius dem hochverehrten F. A. Wolf mit dem Epigramm zuzueignen:

Illum me, Criticis quem quondam illudere nosti,
Ipsum nunc Criticis inseruit Nemesis.

Der berühmte Mann, dem man, vielleicht nicht ohne alle Schuld von seiner Seite, die letzten Lebenstage verbittern, aber den man nicht ersetzen konnte, starb darüber. (Später hinzugefügte Bemerkung.)

[I,9,268]

L. I.

c. 2. *in uteris sumtos]* Sine dubio mutandum, nec tamen *sutos.* Forte: *fotos* a fovere.

c. 15. *et in integrum se semper offensionum recordatione restituant]* Vide, an legendum sit: in *integram* se *offensionem;* vel certe *offensionum* ad *integrum* referendum, hoc sensu: et semper se in integrum offensionum restituant, quasi modo acceptas reddant recordatione.

c. 17. *in alterius doloris cruces - bacchari]* MS. habet *crucis,* unde efficitur *crucibus.* Nam bacchari in aliquid est: invehere, saevire in aliquid, quod h.l. sensum non habet. Bacchari in aliqua re est: effuse ea delectari.

c. 19. *Christianum nomen odisse et dispendiis omnibus suos labefactare cultores]* Vide, quam insulsus sit editor (Orellius) et quem citavit, *suos* ad Christum referens, cujus nomen subintelligit, cum manifesto referendum sit ad Deos gentilium: "suos (ipsorum scil.) cultores".

c. 21. *palmitis]* Legendum: *palmitibus;* nec sine dubio nomen recte se habet.

c. 23. *et heroas -]* Sensus sic parum congruens efficitur. Cod. MS. habet *errores*. Lege igitur: "Puerile - - vix illis conveniens, quos jam dudum experientia (hoc ironice dictum est) doctorum (doctiorum?) daemonas appellat, *et error est*, non nosse coelestia - versari" (subintelligendum: et *quos* sc. daemonas, error est,

I,9,269

h.e. erroribus suis convenienter opinantur, non nosse coelestia). - *Et* ante "errores" facile absorptum antecedente *appellat.*

c. 24. *vos velle]* Cod. *nos velle.* Forte: *novelle,* neuerdings, pro nove, ut novellus pro novus amat Arnobius.

c. 28. *a quo ipsam deitatem - recognoscunt]* Manifesto hic mendum subest. Corrigo: "a quo - sortiti, *se* sentiunt et in rerum natura *esse* recognoscunt". *Sortiti* pro *sortitos* durum videtur, quamvis exempla non defutura essent; sed altera pars orationis, nisi *esse* addas, ne sensum quidem admitteret. Secundum illam meam correcturam sensus hic est: a quo ipsi deitatem (h.e. essentiam ipsis propriam) sortiti, h.e. cujus beneficio solius cum deitatem nacti sint, se sentiunt (sc. Deos, sive existentes. *Se* sentire = existere), et in rerum natura (se) esse recognoscunt. Possumus tamen hoc *esse* carere hoc modo: *Se* sentiunt et (tanquam) in rerum natura (existentes se) recognoscunt. Cfr. *coepisse se nosse,* Lib. II, c. 36.

c. 36. *et obliti paulo ante - alteri nolunt]* Nescio, quomodo hunc locum interpretetur novissimus editor (Orell.), nam quod annotat, plane nihili est. Et omnino conferendae aliae editiones. Interim conjicio, legendum: "et obliti, paulo ante *cujus* sortis fuerint et qua conditione (h.e. obliti, se ipsos paulo ante Christum etiam natos et in uteris matrum gestatos fuisse), id, quod sibi - - nolunt". Aut pro *conditione* simpliciter legendum *conditionis* (nam hoc ad eundem sensum, quo sors, pertinere, patet e loco cap. seq., ubi etiam utrumque conjungitur). Tum *cujus* locum suum tueri potest; nam hoc subjungere amat Arnobius: vid. c. 47: *exilitatis cujus.*

c. 38. *cur luna semper in motu indemnis creditur]* Codex habet: *semper in motu idemne quis.* Lege: "semper in motu (h.e. in quovis puncto motus sui) inaequalis (nunquam sibi similis) creditur (forte cernitur?)".

P. S. In *ne quis* manifesto latet: *inaequalis.* Sed quid *idem?* An plane nihili reputandum? Nolim, etsi fortasse possem. Si

I,9,270

legis: *inaequalis creditur*, hoc requirit adverbium, quod latet in *idem.* Quale adverbium? Quod

exprimit, alteris vicibus inaequalem esse. Lego igitur: *identidem*, von Zeit zu Zeit, oder auch: in gemessenen Zeiträumen. Cicero de Nat. D.: "Quid Chalcidico Euripo in motu identidem reciprocando putas fieri posse constantius"? Von Ebbe und Fluth.

ibid. *visurine nos simus] Nos* aut Nominativus est (emphat.) aut Accusativus. Agit enim de *identitate*, ut dicunt, conscientiae et personalitatis. Sensus: nostri conscii erimus. Sed quoniam cod. MS. videtur habere: *victuri*, conjicio: "victurine *nobis* simus", sensu eodem; nam, ut dicit cap. 53, non ipso se homini quidquam potest carius inveniri. Ita *sibi* sentire sensu eodem Lib. III, 35.

c. 46. *semel iterum - monstravit]* Non addendum *se* cum Fulv. Urs. et Meurs. - Zeugma est, hoc modo supplendum: qui ne illi se falsos (betrogen) vanis imaginationibus existimarent, semel iterum, saepius familiari collocutione, *se* monstrando *effecit* (pro quo simpliciter dictum: monstravit).

c. 51. *id enim qoud potueris - Transcribere - potestatis]* Lego: "id enim quod potueris feceris [in hoc nihil mirandum], *at* (pro et) quod praestare debuerit vis *tua* [id, eo modo sive ita], *ut operis* [tui scil.; h.e. creaturae] esset *una* et ipsius qui operaretur [h.e. creatoris] *qualitas*, transcribere posse in hominem jus tuum - potestatis". - Sensus idem, ac si dixisset: sed transcribendo jus tuum in hominem efficere, ut una eademque vis sit creati (hominis) et creatoris, hoc omnem modum excedit. - *Operis* pro *poteris* conjecit Fulv. Urs., sed quem sensum novissimus editor sibi imaginatus sit, equidem haud assequor. Nisi vero haec conjectura Fulv. Urs. placuerit, propius accedendo ad lectionem receptam et, ut videtur, codicis MS. legendum: "id enim quod potueris feceris, et quod praestare debuerit vis tua [ita scil. feceris s. praestiteris; hoc repetendum, nisi plane omittere velis quod sequitur *ut], ut potentis* (s. possentis, ejus, qui potentiam habet: oppositum *operanti*, qui tantum ut instrumentum se habet) esset

I,9,271

una et ejus, qui operaretur (exsequeretur) qualitas [virtus]. Transcribere [vero] posse" etc. [ita scil., ut alius sit, cujus potentia sit, et alius, cujus operatio, h.e. homo].

c. 52. fin. *recognoscere]* Legendum non quidem *e re*, ut Meurs., sed tamen *re* cognoscere.

c. 53. *et merito*. *Exutus at* etc.*] Et merito* relatum ad priora languidum. Refer *et merito* ad seqq. hoc sensu: Et merito (factum est, ut) exutus a (sive e) corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cujus esset aut magnitudinis sciri (transpositio est non abhorrens a stylo Arnobiano pro: videri se passus est aut cujus esset magnitudinis sciri), novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata - -. Hic sensus firmatur argumentatione sequenti: Quid enim restabat etc.

c. 56. Totum hoc caput novas curas sollicitat, maxime haec: *aut apprehendere locum possetis*, et ultima periodus. Interim haec propono: "Atque utinam - potuissent (sed non poterant; non hoc bene consultum fuisset. Nam) magis vos incredulos faceret (pro fecisset, ut modo c. 54 commodarent pro commodassent; ubi vide Heraldum) vis tanta virtutum, aut apprehendere locum (*fucum*, quod Stewechius conjectat, non placet, nam fucus fieri poterat etiam constrictiore narratione; fucus singulis narrationibus illini potest, de toto vix dicitur: deinde videtur vocem: *apprehendere* sensu vocis gallico pro *metuere* accepisse, quod idem accidisse videtur editori novissimo (Orell.), sed *apprehendere* locum est: *occasionem arripere* sive sumere (ita dare locum pro dare opportunitatem II, 12) aut causam inde sumere sive argumentum, Beweis (quo sensu *locum* dici omnes sciunt - ergo:) apprehendere locum fortasse possetis (pro poteratis aut potuissetis - h.e. argumentum inde capere), quo videretur esse simillimum veri (quo veri simillimum efficeretis), et incrementa rebus (esse) apposita etc. (hoc *esse* regitur sive dependet a "veri simillimum esse"). Sensus: Quo ampliores essent eae narrationes, eo ampliorem dubitandi occasionem nactos vos crederetis.

I,9,272

Ultimam denique periodum sic interpretor: Sed nunquam (profecto) fuerit (h.e. accidet), his bene ut, Christus qui fuerit, literarum testimoniis colligatur (transpositio pro: ut Christus qui fuerit, bene his *l i t e r a r u m* testimoniis colligatur, jam enim ecclesiae autoritatem anteponere videtur libris scriptis), cujus (sc. Christi, qui ceterum scriptis testimoniis haud opus habebat) in id solum (solum eum in finem) dimissa (emissa) sunt causâ, ut si esse constiterit ea vera, quae dicimus (doctrinas nostras), confessione omnium (historiae etiam) Deus fuisse monstretur. Nisi "cujus causâ" plane irreptum ex glossemate: *hujus causâ* putes, quo *in id* explicare quis voluerat; et scriptum est: quae in id solum dimissa (s. emissa) sunt.

c. 60. extr. *servatis]* De hoc dubito; nisi referas ad Christum, qui *servavit*, h.e. retinuit, summi regis imperium. Hoc verum. Cfr. in seq.: sine homine (h.e. corpore) simulato.

c. 62. *praesaga]* Omnino *praesagia* cum Heraldo et cod. MS. restituere debebat novissimus editor.

c. 63. *vel potestate inversa]* Probo scripturam, si sensus est: vel potestate *ademtâ* (sc. hostibus manum inferentibus); hunc enim sensum esse patet ex seqq. Forte tamen: *conversa.*

ibid. "Sed quia fieri ratio ea, quae fuerant destinata, poscebat, et hîc, in ipso mundo (scil. *ea fieri*), nec modo quam gestum est alio (sc. *ea geri*, hic finita protasis, hic igitur interpunctio major ponenda): inaestimabilis - lenitas, injurias - ducens, manus - passa est durissimisque latronibus - - ". Ita interpungendum.

ibid. *cum enim de animarum* - *comminuit]* Locus in desperatis positus. Indubium est *de animarum periculis*, phrasis Arnobio solennis; quod solum male habet interpretes, est defectus verbi, quod regeret *multa*, manifesto in casu recto positum. Supplere *diceret*, durissimum. Cum Oudendorpio legere: *insinuaret*, facile quidem, sed contra omnem fidem. Amat enim vel trium substantivorum copulationem Arnobius. Unde et *insinuator* recte se

I,9,273

habet. Posses anacoluthon statuere; scil. Arnobius dum *multa* ponebat, finire periodum volebat verbo, sive *insinuaret*, sive *ediceret*, sive quocunque alio, cum repente, abreptus ut solet, hanc phrasin alii inflectens et ex absolutâ incisam faciens *insinuator* poneret, oblitus se jam *multa* posuisse. Equidem talia anacolutha vel in optimae notae scriptoribus inveniri facile credo, quanto facilius in Arnobio; sed nonnisi ubi simul hyperbaton est et membra orationis majore intervallo a se diremta, quod h.l. non est. Posses *multa* adverbialiter positum credere, ut *multa Deos veneratus, multa gerens*, al. Sed *multa* hoc sensu cum substantivo ut copuletur, fieri non potest. Manifesto igitur mendum est in hoc ipso *multa*. Lege: *multus*, quod explicabimus reliqua phrasi restituta. Posito hoc fieri non potest, quin *mala de illarum* recte se habeat; ita enim praepositiones postponere adjectivis amat Arnobius; certum deinde, *malâ* poscere substantivum, ad quod referatur, et quod latere non potest nisi in *contra.* Hoc manifesto e compendio scriptionis ortum. Hoc substantivum erat 1) feminini generis, 2) insolentior vox, nam nisi hoc posito fieri non poterat, ut in hanc voculam transiret sensu plane cassam; 3) cum ipsa vox *cont̃ra* recte se habere putanda sit supposito compendio scriptionis, probabile est, substantivum, quod quaerimus, compositum fuisse ex *cum* et alio quodam nomine simplici; probabile porro 4) hoc nomen a litera *n* incepisse, unde igitur efficitur *connatura.* Monstrum verbi profers! Concedo, sed talia monstra amat Arnobius, cui simplex *natura* paulo (ut est) infirmius videbatur, ideoque ausus est dicere *connatura*, audentiâ Lucretianâ, quod sicut natura est omne, quod cum homine nascitur, ita omne significat, quod homini est connatum (vox Tertullianea); amat Arnobius composita, ut *occoepit* pro *coepit*, praecipue vero composita cum *cum,* ut *condignus*, *confieri* et illud monstrum verbi etiam Rðáî ëåãïìÝíïõ *coëmendare,* II, 18, nec non *coimbibere*, V, 30. Totus igitur locus ita se habet:

"Cum enim de animarum periculis, multus malâ de illarum

I,9,274

connaturâ insinuator, magister atque auctor, ad officiorum convenientium fines, suas leges et instituta direxit, non superbiae fastum comminuit?"

Ubi notandum est, a) post *periculis* comma ponendum et "multus" subintelligendum esse (cf. ad V, 2 et IV, 36); b) *insinuator, auctor atque magister* ad priora referenda esse; c) Zeugma quasi s. syllepsin, figuram in Arnobii stylo frequentissimam, etiam hic locum habere, quum dici quidem possit: multum esse de aliqua re, sed non: insinuatorem s. magistrum de aliqua re. Resolvenda phrasis hoc modo: Cum enim de animarum periculis et malâ earum connaturâ multus esset et harum insinuator etc.; aut: Cum enim et animarum pericula earumque malam connaturam insinuaret ("insinuata veritate" dixerat Lib. I. c. 38), proponeret, traderet, et de his multus esset; d) *ad officiorum convenientium fines* etiam alio loco, quem nunc citare nescio, inveni, ibique *actionum suarum decreta* positum, unde liquet, etiam h.l. *suas leges et instituta* esse leges non modo ab ipso latas s. aliis scriptas (tum enim sine dubio dicebat leges *suas*), sed quas sibi ipsi scripsit, a se ipso observatas significare; quo pacto contextus satis salvus est atque concinnus. Sed haec sufficiant.

L. II.

c. 1 extr. *Ut non in - amoverit]* Non video, cur praestet haec verba huc transferre a loco, quem sine dubio in cod. MS. tenent, nempe post *irrogavit*. Nam initium capitis seq. manifesto melius conjungitur illi periodo, quae finitur voce *optaret*. *Ut* pro *etiamsi* positum novissimo editori (Orell.) vix quisquam crediderit. Sed ego legerim *aut* pro *ut* et verba interrogatim posuerim.

c. 6. [2] *Quid ergo vos soli sapientiae conditi etc.]* Nolim *conditae* cum Orellio, quod regeretur a *vi*, sed haec vox per *atque* satis discriminata est. et satis clarum, *vi* nonnisi ad *intelligentiae* pertinere. Certe ita explicarem: vos soli (homines qui estis) sapientiae conditae, h.e. finitae, perspectae. Sed lege: *sapientiâ*

I,9,275

conditi, a condio: ihr allein gewürzt mit Weisheit, ut Cicero orationem lepore et festivitate conditam dixit, sermonem bene coctum et conditum. Simili Lib. III, c. 15: *rationis alicujus sapore contactus*; cf. etiam II, 8: *meraco sapientiae tincti et saturi potu.*

c. 7 *init. atque oris acceperint formam]* Hic cur enallagen numeri statuat Heraldus et novissimus editor (Orell.), equidem non video; *lineamenta* enim nominativus est, et construendum: lineamenta haec corporis atque oris - acceperint formam, h.e. formata fuerint.

c. 10. *numero exire]* Sic post Gronov. novissimus editor. Omnes omnino edd. relinquunt cod. lectionem: *numeros scivit Pythagoras* [at editio Rom. sive Sabaei habet *scire]*. Lege potius: *Scitne.* Vide de sensu (philosophico) vocis *scire* ipsum Arnobium Lib. II, c. 51; coll. Lib. I, 17. In reliquis interpunctio corrigenda sic: "Pythagoras numeros scitne? Incorporales formas Plato? Individuorum (h.e. atomorum) Democritus concursiones?"

ibid. *nostra in credulitate]* Impeditior oratio, sed qualem amat Arnobius. Nil mutandum. Sensus: ut nostram (h.e. in nobis) derideatis fidem, quam (sc. fidem; ita ut *quam* tantummodo ad fidem pertineat, non vero etiam ad nostram) vos habere conspicitis nostra in credulitate communem, h.e. fidem, quam nostra credulitas vobis non aliam monstrat, nisi quam vos nobiscum communem habeatis.

c. 12. *metuentibus]* Scil. Christum.

c. 14. *et doloribus afficiat sensuum]* Omnino restituere e cod. MS. debebat nov. ed. *et doloris affici sensu.*

c. 15. *quod a novis quibusdam dicitur viris]* Omnino videndum, quid in cod. MS. sit.

c. 16 init. *At dum etc.]* Haec verba respondent ad ironiam, qua caput antecedens finitum est; nova est divinitatem animorum asserentium instantia.

ibid. *institutum]* Nisi cod. MS. aliter legat, i.q. praecepta opinio.

I,9,276

c. 18. *coëmendata]* Omnino.

c. 20. *non fervoris nimius in calore]* Forte: *fervoribus nimius in calore* (h.e. quum calent et tepent omnia, aestate).

ibid. *inflexibus]* Dum cod. lectio sciatur, nil deridendum.

c. 21. Neque luxatum neque mutilum capitis initium. Post *vacuum* comma ponendum, et *Platonica* (*licet*) *aut Pythagorea progenie* legendum. *Licet* h.l. id quod: concedamus (scil. eum esse ex optimarum et ingeniosissimarum naturarum prosapia). Sed editoris (Orell.) *scilicet* plane nihili est.

c. 22. *portionem tam laetam]* Cod.: *portione jam laeta*. Forte: *discretam*, coll. c. 28.

c. 23. *formaturas varias respectans]* Praestat: for*maturâ varia res spectans*, quod habet Lugd. Bat., aut: *formaturae variae.*

ibid. *sed quae sint]* Et locum habere potest, referendum ad *et,* quod sequitur: *Tam* quae sint, nesciens, *quam* cui usui destinentur, ignorans.

c. 24. init. *admota]* - referunt ad: *rationibus numeri*, sine dubio hoc sensu: ad rationes numerorum pertinentia. Dure quidem; sed quid Meursii *amota* sibi velit, equidem nescio. Lege: *admoto*. Nam (p. 352, ed. Bip.) puerculus iste demum adsciscitur (äå™ñï ðñüòåëèå) colloquio cum Menone jam inito.

c. 25. *ex crateribus vivis]* "Quid hic cum Apocalypsi"? Non meminit scil. (Orell.) crateris Platon. in Timaeo.

ibid. *nullo melior - eximatur]* Ante *nullo* distinctio major, punctum aut? ponendum. Nam quae sequitur propositio, habet subjectum sibi proprium. Sensus: nullo melior, ut apparuit (h.e. ut modo vidimus), pecore, obtusior ligno, saxo (is, sive talis aliquis), qui nesciat homines (h.e. nullum cum hominibus commercium habeat) et in mutis semper solitudinibus degat, demoretur (h.e. demorabitur) iners, valeat in aëre, quamvis (sic ed. princ. et MS. - *valere* hoc sensu praegnanti pro *validissimus sit*, in aëre, quia scil. semper in aëre, h.e. in solitudinibus, ut modo dictum erat, degat; quod si minus latinum repute, lege: *valescat*

I,9,277

in aëre quamvis. - Valeat in *aere,* h.e. nummis, quod adoptavit Orellius, omnium absurdissimum. Quid enim aes et nummi homini plane solitario, et qui ne pretium quidem aeris et nummorum sciat?), annis vivat innumeris (quippe aëris usu perpetuo valescat) et nunquam nodis corporeis eximatur (h.e. aeternum vivat). - Sensum hunc verum esse, apparet e seqq.: "Sed, cum etc." Magis sine dubio latinum: *valescat aëre*, sed amat harum praepositionum pleonasmum Arnobius.

c. 27. *Si modo esse perpetuum cogitat et in finibus propriae immortalitatis haerere]* Non opus inserere *se* cum Orellio. Sensus: si modo cogitat (praesumit, sibi praesagit), esse perpetuum (aliquid) et in finibus propriae (h.e. *ipsi* propriae, naturae suae debitae, non aliunde, ex. gr. e Dei gratia aut decreto allatae) immortalitatis haerere.

c. 28 init. Argumentum ex eo ducitur, quod animae, si reminiscentiam vitae, ante corpus actae, corpore

perdant, etiam perdere deberent memoriam eorum, quae, corpore inclusae, saepe vel octoginta annis vel pluribus ante fecerunt, quod tamen non ita se habeat.

ibid. *audiamus a vobis]* Gelenii correctio, sed MS. habet: *ne videamur a vobis.* Conjicio: *ne invideamur a vobis.* Invideor pro: mihi invidetur, est apud Horatium de arte poet. 56. Sensus: ne nobis invideatis (negetis, ut: vinum Africae invidit natura, dicit Plinius), communicare scil., quemadmodum dicitis etc. Quod si durius videretur, legi potest: *ne invideatur* (sc. nobis) *a vobis*. Prius *ne* est finale, posterius prohibitivum.

ibid. *Quod enim etc.]* Subintelligendum e priori: corpus. "Corpus enim, quod rebus (h.e. animabus) in se ingressis priorum repetentiam detrahit, et (etiam) intra se (corpus scil.) gesta - deperdere".

ibid. *artes suas antiquas]* Omnino cum Meursio addendum erat *aeque* (ac artes, scil. novas et in hac vita edoctas) pro *atque*, quod in cod. est.

c. 29. *accidere]* Id quod minuere; sed ante "accidere" inserendum *non.*

I,9,278

ibid. *impunitatis - libertate munita]* Memorabilis barbarismus pro simplici *impunitate*. *Munita* referendum ad *libido*.

ibid. extr. *nec - vexari]* I. q. nec altera (harum immortalitatum, sc. humana) in (hac. h.e. existente hac) alterius conditionis (sc. immortalitatis) aequalitate possit vexari.

c. 31 init. *Medietas* etc*.]* Haec propria Arnobii sententia.

c. 32. *id, quod dabitur]* Immortalitas scilicet.

c. 35. *si nos istud - arduum]* Mirus in statuenda ellipsi Orellius. Quin apodosis adest in verbis: *ubi - lapsa.*

ibid. *mutabiles]* Praefero *nutabiles*, si MS. ita habet.

c. 36. *Quo igitur pacto immortalitatis largitio est donum Dei, certe prolatis]* Vix sensum admittit haec lectio Gelenii. MS.: *importalitatem largitus est donum Dei certam prolatis;* unde conjicio legendum: "Quo igitur pacto (h.e. eodem igitur pacto, quo) immortalitas largita est (sensu pass., qui cum probis auctoribus non infrequens sit, quidne Arnobio, has anomalias adeo amanti?) dono (sive donum, h.e. tanquam donum) Dei certa (h.e. non absoluta, sed communicata, data) prolatis (h.e. iis - vid. cap. antec. - quos aut ipse protulit aut proferri jussit). Lectio codicis sine dubio orta metu illius anomaliae. Propius tamen accedere ad textum Msti possumus hoc modo: "Quo igitur pacto immortalitatem largitum est donum (pro: donatio) Dei certam prolatis". Pleonasmus in Arnobio facile ferendus, vid. cap. 29: *impunitatis libertate* et infra ad cap. 40. Ceterum non asserit, Deum his vere largitum esse immortalitatem, sed argumentatur ex suppositis, non concessis.

ibid. *salutari vinctione danari] Salutari*, h.e., quae eos salvos praestet, a morte liberet. De *vinctione* ambigo. Edd. priores, forte MS.: *missione.* Forte: *mixtione*, alludendo ad craterem illum Platonicum, in quo miscentur et Deorum et hominum animae. Locus Timaei evolvendus. *Vinctionis* repetitione vere molesta diceretur. *Donari* dictum est, non: donari posse. Igitur omnino de prima harum naturarum origine sermo est. Sensus: quod recte

I,9,279

vinctum, *ut* a nemine dissolvi posse, nisi ab eo, qui vinxit, *ita* a nemine alio salutari mixtione donari. Hunc sensum partic. *et* - *et* saepe tribuendum, supra jam, ni fallor, monuimus. Sed hoc non opus est. Neque enim Arnobius ponit, animas jam in hac vita salutari mixtione donatas esse, quas solubiles ponit, sed vita functas demum credit piorum Deique reverentium hominum illa *salutari* (h.e. vitam salvante)

mixtione donari, sive, ut alibi (c. 62) dicit, his solis *perpetuitatis spiritum subrogari.*

c. 38 extr. *contentio]* Recte se habet, sed non est passive cum Heraldo sumendum (quod contineatur in eo hoc animal), sed active, ut dicitur contentio virium - Anstrengung. Hoc bene quadrat cum superioribus.

c. 39. *alterius altera* (Nominat.) *potestatis, natalium* (quia omnes liberi) *conditione mutatâ.* Sic legendum.

ibid. *immemores veritatis effectae]* Mirum, quî ad *veritatis* hoc (sc. effectae) referat Ed. nov.; referendum ad *animas.*

ibid. *ullum esse],* sc. Deum, non quod fabulatur novissimus editor.

c. 40. *suppellectilem - egestati]* Conferendae aliae editiones, nam nostra in textu habet *contraherent*, in notis *conficerent*. Forte: *suppellectile varia diurnam contraherent* (minuerent) *egestatem.*

ibid. *et ab hominum formis - abjunctae]* h.e. fame confectae humanas formas linquerent. - *Dissociarentur abjunctae*, pleonasmus notandus.

ibid. *et miserorum e sanguine supputandi se angerent insomnia]* Sensus: et se angerent insomniâ supputandi (foeneris, e praeced. subintelligendum) miserorum e sanguine (pro: insomniâ supputando foenere sibi conciliatâ); sed MS. habet *supputandis augerent insomnia*, h.e. insomnia (plural.) sibi augerent iis, quae supputanda habent et exprimenda miserorum e sanguine, foeneribus - nam et hoc e prior. subintelligendum posse non dubito. Nisi forte substantivum ad *supputandis* pertinens latet in *millibus.* Num hoc simpliciter poni possit, ut apud nos: Durch Berechnung

I,9,280

der Tausende, die sie den Armen abpreßten, nescio. Ed. Lugd. *nominibus* - Kapitale, debitis sibi pecuniis.

c. 41. *conficiendis quaererent corporibus fucos]* Nescio, cur non *conspiciendis* retentum, quod e *conspiendis* in MS. effecit Gelenius. Sensus: corporibus, quae conspici volebant, fucos quaerebant. Quaeritur, utrum fucus tantummodo de stibio et aliis pigmentis, an de quovis ornatu. Si hoc, tum etiam verba illa locum suum post *compararent* tenere possent.

ibid. *nec in formis - caesariem]* Bene explicat Orellius.

c. 42. *ad oris stuprum paratae]* Ita e Gelenio et Fulv. Ursino, sed nimis remotum a lectione cod. *ad oris sacri comparatae*, unde Canterus: *ad oris sacrificium paratae*. Scilicet qui linguam sibi exscindi mallet, quam, quod animi cultu et veneratione persequatur, calumniari, verum falsum dicere, aut, quae martyrum constantia fuisse fertur, plumbum prius fusum ore exciperet, quam religionem abnegaret, is *sacrificium oris* facere recte diceretur; non vero qui turpissimum quaestum ore faceret. Igitur lege: *ad oris sacrilegium paratae*. Nam ut adulter in Dig. sacrilegus nuptiarum, ita infamis ore sacrilegus ore, ipsa vero haec infamia sacrilegium oris recte dici poterat. Ex *SACRIG̃UM* (breviarie scripto) facile oriebatur lectio cod. Msti.

c. 44 in. Omnino *missione* pro *jussione* e MS. erat restituendum.

c. 46 *mansiones]* Omnino reponendum erat *mensiones*.

c. 60. *in Deo rerum capite et congnitione defixus]* Ante *et* forte excidit (ut Orellius vult) *mente*, ita scriptum: *MĒTEET* ; aut delendum *et*; aut quia codex habet *Dei* legendum: *in Dei, rerum capitis, cognitione defixus.*

c. 61. *Res vestra - -] Res* addid. Lugd. Bat. Lege: "Vestra (res a prior. intelligendum) in ancipiti sita est, salus dico (hoc additum sit, an in Msto legatur, divinare non possum; saltem abesse potest) animarum vestrarum".

c. 65. *Nolo, inquit, et voluntatem non habeo]* Omnino

I,9,281

retinenda vetus lectio *Volo,* vid. Rom. 7, 15. 19. Lectio difficilior praeferenda.

c. 67. *In penetralibus coliginis perpetuos fovetis focos]* pertinet adhuc ad ritus publicos, de ritibus privatis dicere incipit proximo: *Sacras facitis mensas* etc. (*Penetrales* dii penates, vid. Cic. de nat. D. Lib. II, c. 27, ibique init.). Suspicor igitur: *diis penetralibus ignis perpetuos facitis focos*. Ignis focos non magis otiosum est quam: in penetralibus coliginis.

c. 69. *Tages Thuscus* etc.*]* Distingue: "Tages - luminis, quisquam hominum sciebat, aut esse - curabat, in fulminum casibus aut extorum quid significaretur in venis?

L. III.

c. 1. *Neque enim stare* etc.*]* Lege: "immorari; neque enim *re* (h.e. vere - *re* est in cod.) *stare* sine assertoribus non potest religio Christiana" (h.e. non ipsius gratia necessarium est eam asserere).

c. 3. *tacita et se sentit* etc.*]* Lege: *tacite ea se* etc.

c. 3. *Et hoc quidem]* Hoc sibi cavet, ne pro concesso sumatur, quod dixit. - *si modo*: wenn anders.

c. 5 init. *Sed ut vultis - hi dii sint, nominibus appellentur his etiam quibus eos populares* (h.e. tanquam populares, ad unum eundemque ordinem - Stand - pertinentes, aut: tanquam si populus essent, vilis multitudo, quod praefero; hoc enim ipsum, quod numerari possunt, vile judicat et probro Diis, ut c. 3. dicit: "praeter ipsum regem et principem esse alia etiamnum *capita* [hoc quoque verbum alludit ad censum], quae digesta et separata per numerum velut quemdam populum plebejae multitudinis faciant") *censeri popularis vulgaritas ducit. Unde tamen vobis quem* (ita lege pro *qui*, quod in cod. est, et *quae*, quod in edd.) *nominibus his censum complent* (pro: unde tamen vobis est census, quem his nominibus complent, h.e. unde habetis catalogum [Deorum; ita scilicet census usurpatur de catalogo civium - Register, Verzeichniß], quem videatis istis nominibus compleri, ita ut certi sitis,

I,9,282

nullum deesse, omnia nomina vobis cognita et in censum relata), *an* (subintellige: potius) *sunt aliqui, vobis incogniti nomine, in usum aliquando notitiamque perlati (sunt* referendum ad *perlati*). Ita interpungendum, si sequaris correcturam Barthii. At codex habet: *in cognitione*, unde simplicius ita textus constituendus: *an sunt aliqui vobis in cognitionem, in usum aliquando notitiamque perlati.* Hanc igitur lectionem veram non esse, mihi haud persuasit novissimus editor. Etsi fatear illud, si modo recte interpungas, distinctius dictum.

c. 6. *pectoris vivi]* est phrasis Lucretiana.

c. 8. *appellationem ejus et significantiam* (codex: *significationem) promi]* Mihi haud clarum. Conjicio: "appellationem ejus *ea s. ista* (sc. sexus) *significatione* - idem quod distinctione - promi (s. poni)."

ibidem. *Nam necesse est - insignita esse generum distinctione]* Sensus: nam necesse est, *corpora*, si sunt mares et feminae, esse (sc. Deos), scil. corpora, quae sola sunt aut esse possunt insignita generis distinctione.

c. 9. *et si per has leges experiuntur se* (invicem scil., mas feminam et femina marem, ut dicitur: puella virum non experta, aut de Zenobia auct. hist. Aug.: Virum non scivit) *sexus* (genit. ref. ad *leges)*. Ergo nil opus emendatione Heraldi.

ibid. *aut improvidam - - - naturam]* Legi potest, codici propius: "aut improvidentia in illis sua ludere

voluisse naturam".

c. 10. *ab Jaccho mammosam]* Lucretianum, h.e. mammosam factam graviditate ab Jaccho (concepto) contracta.

c. 12. *hoc enim putatur - firmari]* Lege: "hoc enim putatur (non concedit hoc Arnobius, sed praesumi tantum dicit) in eorum literis dici et veluti re certa (h.e. quasi hoc certum sit, nempe illud dici in istis libris) *earum* (sc. literarum aut *hac* vel simile quid pro *atque)* auctoritate firmari" (sc. iterum s. per consequentiam putatur).

I,9,283

ibid. *quae aut nihil ad nos* etc.*]* Hoc *quae* non ad *fabulas*, sed ad ipsas *literas* referendum. Nam qui sensum Arnobii ejusque rationem probe assecutus est, facile praesumere potest, eum declinare et detrectare V.T. libros, e quibus ethnici omnino multa tela, retorquenda in ipsum, sumere poterant; - *ex aliqua portione,* i. e. quodam respectu s. in quibusdam suis partibus (hoc profecto de fabulis non dixerit, eas tantum *ex aliqua portione* nihil habere commune cum Christianorum sententiis) - *aut si sunt* (a nobis ipsis nempe) *creditae* (sic ed. princeps, sine dubio e cod.) *sociae* (nobis communes) - ad allegoricas explicationes confugiendum est (hic sensus eorum, quae sequuntur). Caute et velut per cineres dolosos incedit Arnobius, nihil pronunciando, ne quidquam prodat hostibus.

ibid. *extremis]* Lege: *externis.*

c. 13. *lienes]* praefero *renes.*

c. 15. *Aegyptiorum ridetis aenigmata - accipiant]* Lege: "Aegyptiorum ridetis aenigmata, quod mutorum animantium formas divinis inserere sint ausi, easdemque quod species (formas animantium; cf. VII, 24) multo ture accipiant (colant)". Hoc ni velis, est hypallage casus pro: quod mutorum animantium *formis* divinas inseruerint causas. Exemplo c. 18: multijuga lingua sonos pro: multijugos lingua sonos. Ad *sensum* argumenti capiendum cfr. cap. seq. duas extremas periodos: *Quanto - commune.*

c. 16. *elephantorum his]* scil. hominibus, aut quos modo nominaverat Romulo etc.

c. 20. *Ceteri enim Dii non sunt]* Fulv. Ursinus *divini*, recte ad sensum, quem misere deturpat novissimus editor. *Dii* subjectum est - non sunt scil. divini, h.e. rerum futurarum praescii.

c. 21. *in sidereis montibus]* Siderei montes sunt Olympi ðïëõäåéñÜäïò cacumina, ad sidera se tollentia (II. I, 499).

ibid. *Ipse alio impletur - divinus]* Nam et hoc absurdum est, divinum dici Deum, quasi afflatu numinis alius egentem, qui ipse Deus sit.

I,9,284

c. 22. *perceptionibus]* omnino ex ed. princ. reponendum erat *praeceptionibus,* ut dicitur: praecepta artis.

c. 24. *commota mortalium]* sine dubio mendum typogr. pro *commoda.*

c. 28. init. *indutus]* retinendum erat: *imbutus*; cfr. ad. II, 6.

c. 30. *praeposteritate]* h.e. praepostere lecti, {ñá praeposito ô² á, PÞñ.

c. 31. *Mentis filia]* retinendum, sed *Mens* h.l. id quod Metis.

ibid. *nulla victoriae]* óýíôñïöïí Minervae victoriam dicit Dion. Hal. L. I., p. 26. Sylb. Ipsam etiam Victoriae nomen habuisse quandoque e Pausania patet. Sed zeugma hic est; *victoriae* regitur a substantivo *inventrix* - hoc sensu: *nulla* victoriae (datrix, sive largitrix), oleae inventrix Jovis elata de cerebro. Infra c. 34: frugum inventrix Ceres.

c. 33. *non sentientis vocabulum potestatis]* Conjicio: *se sentientis,* quod Arnobio solemne (cf. I, 28).

Sensus: non vocabulum, h.e. nomen potestatis se sentientis.

c. 34. init. *neque quod]* Conjicere posses *quos*, sed non necessarium est. Construe: neque garrientes id, quod libido induxerit.

c. 35. *multi disjunctionis differentia]* Ita optime Meursius. Sensum non assecutus novissimus editor (Orellius), qui vult *junctionis* pro *disjunctionis*, nec vidit, illus *dis* requiri, ut satisfiat illi, quod est in codice, *multitudinis junctionis;* scriptum enim erat *MULTIDISI* . . . et octo priores literas pro abbreviatione vocis *multitudinis* legit scriptor codicis.

c. 37. fin *unanimis esset]* Male intruditur hoc *esset*, quod abest a cod., nec *una esset* legendum cum Lugd. Bat. *Unanimis vox* subjectum est , commune cum *assensio* praedicatum habens: "Unanimis vox omnium et cunctorum assensio in ejusdem sententiae finem pergeret et conveniret".

c. 40. *Genium Jovialem]* Ego Camillum dixerim, ministrum Jovi peculiarem, et qui inter Cabiros refertur, h.e. inter penates.

ibid. *Varro, qui sunt introrsus* - - *deos esse censet, quos*

I,9,285

loquimur (de quibus nunc sermo est), *nec eorum numerum nec nomina sciri* (ergo quos Varro a penetralibus coeli nominatos Penates credidit - idem de l. l. p. 121. ed. Bip.: "Populus dicit: Dii Penates, Dii Consentes"). *Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant* - - *nominibus ignotis et miserationis* (Fulv. Urs. *memorationis*, quod defendi posset, si cod. MS. adstipularetur) *parcissimae* (l.: *paratissimae*; quae voces etiam alibi commutatae inter se; volueris forte pro *et miserationis: at*, sed amat disparatiora etiam simpliciter copulare Arnobius); *sed eos* *(sed* h.l. id quod scilicet, et ita firmat lectionem: *paratissimae*. *Sed* ita quasi elliptice ponitur; supplendum: miserationis paratissimae, *quod mirum quibusdam videbitur*, *sed sciendum*, *eos* etc. *Sed* saepe etiam sine ellipsi pro scilicet ponitur, vid. VI, 21: Dionysius ille, *sed* junior, h.e. scilicet junior. De hac vi partic. *sed*, quam graecismum dixeris, vid. noviss. ed. (Orellium) in Corr. et Add. T. II, p. 461) *summi Jovis consiliarios et principes existimari.* De sensu voc. *consiliarii et principes vid.* Varro ap. Augustinum[1].

c. 41. *modo Digitos Samothracios]* Apparet igitur, Nigidium (Figulum, clarum auctorem, Ciceroni aequalem et Ciceronis in peste Catilinaria adjutorem, quem doctissimum Romanum post Varronem judicat, Pythagoreum - fragmenta ejus collegit Jo. Rutgers, in variar. lectt. Lib. III), Lares eosdem cum Samothraciis Diis et Curetibus et v. v. habuisse, quod fieri non poterat nisi Laribus illis sumtis non tam pro Manibus, quam pro geniis familiaribus [Lemuribus], quales et ii sunt, quos nostrates Coboldos appellant[2].

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrake, im vorherg. Band, S. 421 vgl. mit 2te Abth., Bd. 3, S. 462. D. H.

[2] a.a.O. S. 407. D. H.

L. IV.

c. 1. *videndum, utrumne istud* - *an* - *spectans] ac* pro *an* legit Meurs. cumque eo Orellius contra loquendi usum Arnobii, qui

I,9,286

haec duo semper jungit sensu disjunctivo, ut mox cap. 3. init. (cf. cap. 18): "*utrumne* istud serio - an fictionibus ludentes - luxu". Sensus loci hujus et illius idem. Brachylogia est, supplendus locus: "utrumne istud sit ludicrum et puerile (h.e. utrumne hoc faciatis tantum joci causa, ut fictionibus ludentes cassis ingeniorum lasciviatis luxu), an *serio hoc* facientes vestrorum numinum delusionem spectans". Consequens pro antecedente positum.

c. 5. *ubi finis et initium - non potest]* Sensus sine dubio hic: "Quod dextrum et laevum, quod superum et imum, quod anticum et posticum appellamus, terminos quosdam indicat eosque certos, h.e. sive finem sive initium determinat: ubi ergo finis et initium locum haud habent (determinata non sunt), ut in eo, quod teres est atque ex omni parte rotunditatis solidae conexione conclusum, etiam *portio* sui nominis (h.e. aliquid, quod sine ipso fine s. initio esse nequit) et initium (quid hoc? initium initii? Lege: *indicium*) esse non potest. - Ceterum *portio* h.l. non *pars* est (ut III, 12), sed Verhältniß, ut *ad portionem situs* ap. Plinium, nach Verhältniß der Lage. *Esse aliqua portio sui nominis* etc. igitur idem est ac: esse aliquid non potest, quod est portio, h.e. quod certam relationem habet ad nomen finis et initii, h.e. ad finem et initium, et quod ejus praesentiam indicat.

c. 13. *nam cum a doctoribus omnes nostris insinuatum* etc.*]* Transit Arnobius ad alium locum, scilicet de pluralitate ejusdem numinis, ex. gr. Jovis; quae finxerant antiqui, pertractaturus. *In declinationibus Deorum* igitur dictum est pro "in declinationibus nominum propriorum, quae diis imponuntur." Quod hic inserit, ex fine libri translatum, omnino jejunum est et vix tolerandum.

c. 19 fin. *et usque ad illos ipsos principali procreatione finita]* Sensum alium non video quam hunc: "et ita, ut, ubi perventum ad ipsos fuerit (ipsis emissis), omnis principalis procreatio finita sit", h.e. non amplius locum habeat, ut in gignendo fit.

c. 24. *Numquid parricidii causa vinctum esse Saturnum et*

I,9,287

suis diebus (h.e. quovis Saturni die) *tantum vinculorum ponderibus relevari]* Cod. MS. habet: *et ablui diebus tantis,* quod verbum cur omnes praeter Salmasium rejecerint, non video. Salmasius tamen "ablui" dici credit pro "dissolvi", quod nec fieri potest nec necessarium est. Pro *tantis* idem legit *statis,* Lipsius *suis,* h.e. ipsius Saturni, Saturnalibus diebus. Ego lego: "Numquid - vinctum esse Saturnum et ablui (h.e. squalore carceris et vinculorum liberari) *diebus tantis* (insolentior dictio pro diebus certis tantum, non pluribus - tam paucis. Tantum navium Caesar pro: tam paucis navibus - Terent. Heaut. Act. 1, Sc. 1, v. 20: At enim te, quantum (h.e. quam parum) hic operis fiat, poenitet) - vinculorum ponderibus relevari" (ô² *et* non opus est). Quod nisi velis, *tantum* legendum et *diebus tantum* explicandum pro: certis diebus tantum, ut: in diem (h.e. in diem certum) emere, aut: natura flores in diem (h.e. stato die) gignit (phrasis Pliniana).

ibid. *Num quid pulsum a nobis* etc.*]* Omnino repetendum *dicitur,* nec tamen hoc cum a *nobis* copulandum, sed *pulsum a nobis* est pro: quem nos pulsum dixerimus.

c. 32 in. *Non est quidem credibile - aut eas inseruisse - adsciscere]* Sensum nullum video, nisi post *aut* inseras *non,* etsi hoc etiam insolentius dictum pro: non est credibile, homines minus brutos - - potius eas inseruisse carminibus fabulas, quae - - collocatae, *quam ipsos sibi - - adsciscere.* Sed conferendae rel. edd.

c. 35. *Nonne ad usum quaestus sui abutuntur Diis vestris - divinis]* Si, ut affirmat nov. ed., in cod. MS. est: *abutuntur,* difficilior profecto lectio tenenda est, et mendum, quos adest, in alio verbo quaerendum. Conjicio: *abutuntur* (sensu passivo) *Dii vestri* (ad usum quaestus sui, h.e. ipsius, sc. multitudinis, quam modo dixerat) *et - - attrahit* (eadem multitudo).

c. 36. fin. *et cum omnibus, quos solidet germanitas, necessitudine copulatos] Copulatos* cum in MS. sit, omnino tenendum. *Solidare* est hic in unum idemque corpus redigere et quasi compingere

I,9,288

distantia ceteroquin et ab se invicem diversa. Tota autem phrasis elliptica fit omissione ejusdem, quod repeti debebat, substantivi. Plena dictio: "et cum omnibus, quos solidet germanitatis necessitudine, hac ipsa necessitudine copulatos".

c. 37 fin. *et ab ejus comptu et permixtione sunt absoluti]* Neque *contentu*, nec *contenta*, nec *conceptu* legas, sed: *commotu* (vox apud Varronem obvia) pro: commotione (hoc proprie, dicitur, ira commoveri), quam vocem (commotionem videl.) evitavit ob seq. *permixtione* et.¿ìïéïôÝëåõôïí Scriptum erat COMOTU; unde, O pro P sumto, e COMOTU fiebat COMPTU.

L. V.

c. 1. *Quid illa quae historiae* etc.*]* Legendum: *Quid? Illa, quae - - lascivia?*

ibid. *ut rerum simulacra gestarum* etc.*]* Notandum hoc.

c. 2. *An numquid Jupiter solus - - vanescat] An numquid* est i. q. *num forte,* ut saepe apud Arnobium. - *ut imminentia,* omnino hic repetendum *fulmina* (vid. supra ad IV, 36.), nam *fulmina* procurari semper dicuntur, non vero ea, quae fulminibus portenduntur, ut vult Heraldus. Verum quidem, Arnobium hunc sensum procurationi fulminum tribuere in seqq., sed primo dubitari potest, an recte hunc ritum interpretatus sit, secundo nihilo minus fulmina procurari dicuntur, nempe cura haec praecedit fulmina, eaque et eorum vim et significationem alio deflectit. Haec prima periodus ceterum parum commode scripta. Poterat melius dicere: An forte Jupiter solus hujus rei scientiam noverat, ut (h.e. quo modo) imminentia fulmina procurare debeat alicujus scientiae disciplina (Nominativus est). Scilicet ab ipso decidunt. Pergit. *An* (manifesto est pro: *an potius*, et illud *numquid* est pro eo, quod alibi ponit: *utrumne) cum ipse jaculetur hos ignes, aliorum sit operis, scire* (Conjunct. *sit* ita resolvendus est: An potius, cum ipse jaculetur hos ignes, magis convenerit, aliorum esse operis, scire), *quibus modis - temperare. Etenim*

I,9,289

revera stultissimum est credere, ipsum remedia scire, quibus averti possint. (Omnino hoc non ridiculum, ut cum Heraldo observat novissimus ed., eundem, qui fulminibus portendat mala, scire etiam remedia ea averrucandi. Lego igitur cum Barthio *sc̃ire*, h.e. *sarcire, s.* potius *sciscere*, vid. c. seq. init. *remedia scisse* et ibid. versus finem *Diespiter sciscat.* - In fine codex habet: *sacrorum vanescat.* Lege aut: *sacro revanescat,* aut: *sacro ritu vanescat.* Hoc praeferendum. *Sacrorum* ortum ex *SACROR̃V*. Molesta quidem repetitio vocis *ritus,* sed vid. vix ante vocem *scientia* eodem modo et molestia repetitum. Hoc praefero etiam alii conjecturae: *sacro rituum* (ut in fine cap. seq. *ambiguitatis illius incerta*).

c. 4. *circumscripsit]* terminavit *(nondum sententia terminata,* cap. antec.), - *bestimmen*, certis limitibus circumscribere.

ibid. *et medicinam, quam obtuleras* (h.e. prae se tuleras, paratus eras proponere, s. pro: obtulisses), *ponere* (h.e. non proponere, ab ea desistere). Falsa novissimi ed. explicatio. Hoc nisi fieri potest, legendum omnino cum Meursio et Heraldo *occulueras* (animo texeras, nondum publicaveras, sed publicaturus tamen eras) *ponere* (h.e. non publicare; sed tum non *promere*, ut Meurs.).

---

ibid. *cur ab rege relatio sit facta caepitii]* Vix recte se habet. Forte: *relaxatio* aut simile quid. *Sit facta* pro: effecta. Cur Rex (Numa) scil. efficere potuerit, ut pro humana cervice Jupiter caepitio contentus esset.

ibid. *ut nec Numam monstretur voluisse scire]* Nonne et h.l. *sciscere,* h.e. explorare? Hoc est: Numa Jovem fefellit, sciscere se ex eo, quid faciendum, cum interim dolos pararet et aliud interponendo Jovem ipsum averteret a consilio suo. Sensus tamen idem.

c. 5. *regionis ejus ab indigenis]* pro: indigenis ejus regionis.

ibid. *et ex utroque sexu]* Non androgynum dicere vult, etsi alibi Agdistis hermaphroditus audit, sed repetendum *libido,* ex utroque sexu capienda, quod convenit cum sequentibus, ubi clarum, Agdistin uno sexu *privatum* alteri se prostituisse. Possis

I,9,290

sic quoque defendere: ex utraque (scil. libidine s. parte) sexus (ei insana libido fuit). Hanc explicationem veram esse, probat etiam, quod c. 6. dicitur: *eo, quo fuerat, se privat sexu.*

c. 6. *sumit Phorbas]* Bochartus in Hieroz.: formis lactis hirquini, h.e. caseis.

ibid. *et Acdestis blandus adulto cones* etc*.]* Lege: "et Agdistis blandus adulto (Attidi) comes (fuerat), et quâ (scil. parte) solum poterat (sc. sexu virili privatus) minus rectis assentationibus (Gunstbezeugungen) *vinctum* (leg. pro *vinctus* - necessarium tamen non est; sensus idem - amoris vocabulum) saltuosa ducens per nemora etc." Constructio haec est: blandus adulto comes Agdistis, et qui eum, minus rectis assentationibus pellectum (ejus scil. pellex erat, vid. locum mox seq. et in cap. seq. *infami conjunctione*), duceret. Sensum hunc firmat etiam ironia cap. 13, praecipue fin: *Nesciremus adhuc* etc. Sed nolo his immorari.

c. 7. *mammas sibi demetit Galli filia pellicis]* Neque Midae regis filia, neque filia incerti cujusdam Galli, ut vult nov. ed., sed filia ipsius Agdistis, qui et Gallus (virilitate privatus) et pellex erat (vid. antec.).

ibid. *fistulam]* Ego quoque praefero. Non enim dicitur fistulâ genitalia amputasse, sed rapit eam jam ipse plenus furore et ad *sonum* fistulae, ut et Galli solebant, sibi amutat sexum.

ibid. *pausatae circum arboris robur]* Lege: *pulsatae,* scil. saltatione, planctu (quod ex praecedente repetendum), ululatibus totoque barbaro concentu commotae, concussae, tremebundae; ut terra pulsatur pedibus etc. Scriptum $P\overline{V}SATAE$ aut $\overline{P}\overline{S}ATAE$, quod pro *pausatae* lectum. - P. S.: Nisi forte sit: praesenti numine, vid, c. 17: "Cur ad ultimum pinus ipsa - sedibus".

ibid. *Sacerdotum intestibus]* Retinendum omnino *antistibus,* quo Archigallos significat. Illud enim si dicere volebat, dicebat: sacerdotibus intestibus.

c. 8. *Ergone Deûm mater diluvii causa* etc*.]* Omnia clara, si legi liceret: *Ergo, ni* (pro nisi) Deûm mater diluvii causa (scil.

I,9,291

fuit), nulla fuit in parte naturae. Hoc si nolis, sensus est: Ergone Deûm mater, quia diluvium eam praecedere debedat, hujus causa (h.e. dum diluvium nondum existebat) nullâ fuit in parte naturae.

c. 9. *An respectus pietatis et honesti Capitoliorum defuit praesidi]* Sic Salmas. pro eo, quod in cod. est: *depuit.* Languidum profecto nec contextui aptum. Nam hoc (defuisse Jovi naturalem illum horrorem, quo non homines solum, sed et animalium nonnulla arcerentur a matribus) jam in prioribus posuerat, nec demum quaerendum erat. *An* potius habet, ut semper fere, vim adversativam. Contextus hic est: Igitur ille Jupiter ita destitutus erat illo sensu et horrore, quem adeo animalibus non omnibus negavit natura. -

"An (habuit quidem illum sensum, sed) respectus pietatis et honesti Capitoliorum *deperiit* (ita lego; vox, ni fallor, Lucretiana et eo aptior, quod alludit ad alium sensum, quo quis dicitur *deperire aliquem*, h.e. perdite amare) praesidi, nec quid etc." (Hoc nec simpliciter copulativum est, neque igitur in priore membro dici poterat: *defuisse* illum sensum Jovi, sed *deperiisse* poterat optime).

c. 11 fin. *tum rebus adhibuisse perituris]* Lego: *tam*, referendo ad *perituris*; tam perituris, tam certae perniciei datis.

c. 12 fin. *Dicunt eam cuncti patres]* An *sancti?* (Cfr. III, 10 init. Offensus erat librarius, hos patres sanctos dici, ut patres ecclesiae, et ex conjectura emendavit: *cuncti*), aut simile quid.

c. 14. *disjecta, cum fluoribus]* Heraldus: *desecta*, sed legendum: *dissecta.* Vid. supra discidium. *Cum fluoribus* non ad *dissecta* pertinet, sed ad *collegit.*

ibid. *abscondenda]* pro simplici: condenda, more Arnobii, qui amat composita.

ibid. *sic soli]* h.e. terrae. Pro *sic* lege *scilicet* (Herald).

c. 15 in. *Sed historia haec]* Responsio Ethnicorum.

ibid. *Nostra quidem nil interest* etc.*]* Singularis constructio. Sensus: Nobis quidem, quorum (scil. Christianorum) causa

I,9,292

contenditis exterminatos esse Deos, perinde est et parum refert, utrumne (ista historia) sit constans etc.

ibid. *Nobis enim satis est -]* Iterum difficilior constructio: Nobis enim, quibus hodie manifestare propositum est: numina ista - causas - nobis, inquam, satis est, et esse illam (historiam sive narrationem) in rebus (h.e. existere). Non igitur de facto ipso sed de narratione loquitur; *in rebus* idem quod alibi in rerum numero. Igitur nihil mutandum.

c. 16 in. *esse vera]* Nil mutandum. Regitur a *credi*.

ibid. *dedistis nomen castus]* Unde adhuc nostrum *kasteyen*, sed quod non est panis, sed potius *carnis* abstinentia.

c. 19. *Cujus rei testimonium argumentumque fortunae] cujus* ad utrumque referendum *rei* et *fortunae.*

c. 20 init. *Ea*, quod addidit Salmas., non opus est; praeterire et praetervehi sine copula idem dicentia, ut saepe.

ibid. *in Cererem]* Cod.: *inicere*, unde Jos. Scaliger: *inire*, sed illud praefero; *icere,* ortum e similitudine literarum initialium in nomine *Cere*-ris.

c. 23. *tum deinde secreta rimantem ferventi smila]* Quicunque locum paulo diligentius inspexerit, videbit: 1) falso legi: *secreta*, legendum *secreto* (hoc patet e sequente *summotis arbitris*, neque enim quod sequitur aliud est nisi Arnobiana repetitio; 2) substantivum, quod regatur a *rimantem*, cum in *secreta* non sit, quaerendum esse in sequentibus, quae iccirco 3) male leguntur *ferventi smila*, 4) *ferventi* nihil aliud esse, nisi vocem male huc translatam e mox sequenti *ferventique adhuc matri.* Legendum omnino *vervec..* (vervecis sive vervecin . .; vervex enim vox media est neque exsectum arietem denotat; cf. *verveceus Jupiter* c. 21); 5) turbato adjectivo facile turbatum fuisse etiam substantivum, latens omnino in eo, e quo *smila* exsculpsit Gelenius. In cod. Rom (quis hic? Sabaei, nunc Reg. Paris. aut ipsa Sabaei editio? est: *ferventi nullas,* quae vox turbato adjectivo facile oriri poterat pro: *coleos s.,* ut sine dubio scriptum erat (ut v. v.

I,9,293

colina pro *culina) culeos,* i. q. postea proles. Lego igitur: *secreto rimantem vervecis coleos.* - Si quam

proxime accedere velis ad lect. Ed. Rom. legere posses: *fervent*i (h.e. quas iratae det) *nuculas*, quasi quaedam ornamenta; jocose simul dictum cum allusione ad illos, quos c. 21 dixerat *bene grandes testiculos*; quis ignorat illud ôñþãïéò Uí dñåâßíèïõò; apud Aristoph. Si tamen quis me ipsum jocari et nugales dicat illas nuculas, non vehementer repugnabo. Nam neque hoc, neque quod supra posui (*coleos*) rectum puto; sed confero locum parall. c. 21: "Arietem nobilem bene - deligit, exsecat hos ipse et lanato exuit ex *folliculi* tegmine". Quod verbum si ita tibi scriptum imaginaris *FL̄ICVLOS*, facile fieri poterat, ut illud, quod ab initio est, *FL̄I* pro *FTĨ* legeretur, quod librarius, cupide arrepto, quod mox sequitur *ferventi*, legebat: *Ferventi.* Ex CVLOS autem non magna difficultate factum: *nullos* (C et V pro N sumsit et *NLŌS* pro compendio scriptionis pro NVLLOS vel N - AS. Sed sine dubio scriptum erat *FL̄ICVL̃S*. Igitur nonnisi una litera mutata: L in T.

ibid. *tam irreligiosis] Tam* male addidit Stewechius.

c. 24. *pannychismi graves]* Omnino indicio primae editionis, quae habet: *phanniciis migrave*, legendum: *pannychismi migravere*, quod non significat, ut vult nov. ed., reliquere Atticam transeuntes ad alias gentes, sed simpliciter ab Attica gente propagati sunt.

c. 25. *terrigenae]* supplendum e seq. *fuerant.*

c. 26. *vel artibus habeatis quibus* etc.*]* Memorabilis trajectio pro: vel quibus artibus habeatis (sciatis, possitis) salutem dare personis etc. tam confossis.

ibid. *et antiquarum elogia literarum]* Si illud *et* recte se habet memorabilis est consecutio: et - denique.

c. 27. *spectu]* Ed. princ. *specu.* Sed cur non *aspectu?* Nisi forte illa vox: *spectus* etiam alibi, quam in Festo, obvia.

c. 30. *qui sub specie cultionis plus in eo] eo* defendi posset, hoc sensu: dum hoc facitis. Sed fortasse merum mendum typographicum est et legendum omnino *eos.* In seqq. *confessis*

I,9,294

nonnisi passive sumi potest. *Combibissetis*, in animum induceretis; sed tunc omnino legendum *coimbibissetis* (simplex vox *imbibere* habet istam significationem). Codex tamen habet *contestis*, e quo alii efficiunt *contextis*, quod et mihi praeferendum videtur, vox in hoc contextu Arnobio familiaris.

c. 32. *propudiosas Veneris comlexiones]* Meurs. *Cereris*; absque fide. Nov. ed. dictum putat pro: venereis complexionibus. Languidum et abundans. Lege: *propudiosae Veneris* (h.e. propudiosi amoris) *complexiones.*

c. 33. *decursum est in has partes]* Ita Salmasius. Cod. MS.: *indecorum est in has partes.* Legerim potius: *detortum* (ut Quinctilianus 8, 3 "sermonem in obscoenum intellectum detorquere" dicit). - *Lectiones* in antec. pro: lectis s. iis, quae leguntur, h.e. verbis; cfr. c. 36, ubi *lectiones* manifesto est pro: verbis.

ibid. *exquirimus primum, allegorico* etc.*]* Omnino *primum* sic positum abundat. Sed distingue: *exquirimus, primum*, h.e. prima intentione autorum, *allegorico genere scripta haec esse* etc.; *vel - vel* turbat quodammodo. At brachylogia est. Sensus: exquirimus, unde sit vobis cognitum, vel primum (h.e., ut dicit cap. seq., ab ipsis historicis) allegorico genere scripta haec esse, vel (posito hoc) *eodem* modo (quo vos; hoc maxime sensu, non alio) intelligi oportere.

c. 34. *ut se tulerunt]* vix genuinum puto. Forte: *ut tulerunt*, h.e. prout ferunt.

c. 35. *Quod si pro his omnibus, quid oporteat* (ita legendum) - - *singula in singulis* (hoc *in* dubium habeo) *potestis supponere* (cf. quod praecedit, *subjicere) nec alterum* (cod. *alterutrum) rerum vocare contextum* (de hoc valde dubito, neque de voce *alterum* certus sum, neque de *vocare.* Conjicio: *nec adulteratum* (h.e., ut cap. seq. dicitur: *nothis atque adulteris lectionibus* obtectum) *rerum* (oppos. ad lectiones) *revocare contextum.*

ibid. fin. *allegoriis honestis]* Pro: quae honesta faciunt turpia. Futilis nov. ed. Add. et Corr. ad hunc

locum.

I,9,295

c. 38. *quoniam esse quod creditur - - - videtur]* Hoc equidem non intelligo. Conferendae aliae editiones. Sensus sine dubio hic: quoniam esse quod creditur (scil. allegoricum) quasi parte ex historiae non videtur (h.e. nullam partem historiae habet, historiae quasi plane expers est, ita ut non partim allegorice, partim historice intelligi queat). - Quod sequitur, est responsio paganorum: "Allegorico genere omnia scripta sunt", quod refutat, quia tamen res gestae referantur. Sed fatendum, hanc refutationem parum claram, quia consequentias ducit, antequam id, quod ponit, res gestas his narrationibus contineri, firmaverat. Hoc facit demum initio cap. sequentis.

c. 41 init. *Antea mos fuerat - dignitate]* Si novissimum ed. sequi volueris, esset hic figura inversionis, et sensus statuendus hic: Antea mos fuerat, quemadmodum allegoricas dictiones, scil. quae sensum aliquem obscoenum haberent, honestissimis sensibus obumbrare, ita e contrario res turpes honestorum convestirier dignitate. Sed praeterquam quod illa verba: quae sensum obscoenum haberent, abesse non poterant et nonnisi mero arbitrio subintelliguntur, Arnobius hoc ipso concederet adversariis, quod negare vult, posse etiam res sive sensus in se honestos turpium dictionum allegoriâ velari; a quo certe alienissimus est Arnobius. Aut igitur legendum: "Antea mos fuerat allegoricae dictionis (aut allegorica in dictione), honestissimis sensibus obumbrare res turpes, et foedas prolatu - - dignitate", ut jam quodammodo Salmasius. Aut legendum: "inhonestissimis", h.e. iis senisibus, qui quam maxime inhonesti erant. Notanda significatio vocis *obumbrare*, quod idem dicit ac: quasi umbram injicere aut induere. Nisi hypallagen statuas pro: allegoricis dictionibus inhonestissim*os* sens*us* obumbrare. Dici tandem possit, sensum hunc esse: Antea mos fuerat, allegoricas dictiones nonnisi honestissimis sensibus adhibere. Sed hoc languere, nemo est, qui non videat. Igitur praefero Salmasii conjecturam, ita tamen interpungendo: "Antea mos erat, allegorica in dictione (aut simpliciter: allegorica dictione,

I,9,296

h.e. ope allegoricae dictionis) honestissimis sensibus obumbrari, res turpes et foedas prolatu honestorum convestiri dignitate". Hoc magis Arnobianum. *Res turpes et foedas -* totum ad utrumque verbum pertinet; dictum transpositum pro: mos erat, honestissimis sensibus obumbrari, honestorum convestiri dignitate res turpes et foedas; cfr. ad L. I, c. 63.

ibid. mox ab in, *ut quod olim pravitas foedorum verecundia contegebatur, nunc verniliter turpiterque dicatur dignorum elocutione mutata]* Ita locum in notis dat novissimus ed. nunquam sibi constans e Salmasio, ut ait (qui conferendus), et addi in fine (post. v. *dignorum)* vult: *gravitas,* quod respondeat voci: *pravitas.* Sed ne sic quidem sensum emergere video. Quidnam istud *quod* statim ab initio? Legendum saltem: *quum.* Aut potius sensus plane manifestus hic est: "ut, quae olim pravitas (nisi legas: quod olim pravitatis) foedae rei (hoc retinendum esset, nisi MS. haberet: *foederum* Legendum igitur *foedorum*) verecundiâ contegebatur, (ea ipsa pravitas s. illud ipsum pravitatis) nunc verniliter turpiterque dicatur (aperte pronuncietur scilicet) dignorum elocutione mutatâ (inserviens scil. nunc dignarum rerum elocutioni). Pravitas *in re* posita olim, verecundiâ foedorum, verbis tegebatur; ea ipsa autem pravitas jam apertis *verbis* pronunciatur, scil. quia res dignas locutionibus obscoenis relatas creditis. Sed videndum, an Salmasius hunc ipsum sensum verbis tribuerit.

Annotatio altera de duobus his locis cap. 41.

Prior locus sic explicetur, ut *allegoricas dictiones sit quasi* Nominativus. "Antea mos (ita constitutum) fuerat, ut allegoricae dictiones honestissimis sensibus obumbrarent (res turpes et foedas

prolatu), eaedemque (res turpes) honestorum convestirentur dignitate". - In eo loco, qui mox sequitur, legendum puto: "ut quod olim *graviter* foedorum verecundiâ contegebatur" (oppos. ô² verniliter turpiterque). Nec moratur, quod vix ante dicitur: res *graves*. Ita: *per turpitudinem,* et mox: *turpiter.*

ibid. mox postea: *voluisses - indicaris]* Tertia persona

I,9,297

omnino retinenda. Repetenda a priori *promere*; *voluisset,* scil. ille, qui - promere poterat.

ibid. *periculum habuit ullum]* Infelix novissimus ed., qui cum Meurs. sic legit, quod, si in cod. aut prioribus edd. esset, corrigendum erat in *nullum.*

c. 43. *pro rebus subditis]* Hoc vix sanum puto. Forte: "omnes argutiarum modos pro rebus subditis" (h.e. pro rebus substituitis).

c. 44. *garo gerrem]* H.e. secundum contextum, culpam culpae. Non igitur fieri potest, ut garum sit res pretiosa et exquisita; sed tamen ita de garo loquuntur Plinius et alii. Dicendum certe erat: garo gerrem, et gerri garum. Sed nil mutandum; forte enim Arnobius sibi ipse hic non bene constat.

ibid. *et tanquam vos audirent - defixum]* Sensum non video nisi hunc: ita credi oportuit (Deos) et haberi - defixum (metum istum).

L. VI.

c. 6. *constituerit Aegyptus]* Omnino retinendum.

c. 7. *vel in parte qua rei curiosa fuerit obscuritate] Rei* referendum ad *curiosa obscuritate.*

c. 8. extr. *quod obscurum non videtur]* H.e. quod obscurum, quia est, non videtur.

c. 11. extr. *Animantis asseritis]* Lego: *Animati,* h.e. irati (scil. qui, ut modo dictum, gladios intentant etc.).

c. 12. *cum pileo Vulcanus et malleo - -]* Malim: "cum pileo Vulcanus et malleum manu librans dextera".

ibid. *expeditione]* Omnino legendum: *expeditioni.*

c. 13. *sive istic, quo fluxit* etc.*]* Infelicissima conjectura Meursii pro: *iste,* quod habent reliquae omnes. Dictum pro: sive quocunque fluxit iste - - -

ibid. *primas]* H.e. palmam.

ibid. *infelix regio]* Legerem *religio,* nisi antecederet: "sive per urbes Grajas, sive iste, quo fluxit amor etc."

I,9,298

ibid. *nuncupare]* Hoc profecto non volebat.

ibid. *in membrorum similitudine fabricata]* Conferendae ceterae editiones. Sensus esse nequit, nisi hic: habitus (relationes ad se invicem, s. formas) eis (informibus materiis) per (h.e. a) se datos esse in ea, quam fabricaverit (dicendum vero erat, quam ipsis indiderit), membrorum (humanorum) similitudine. Conjicio, legendum: *in membrorum similitudine fabricatos* (habitus, s. *fabricatis,* h.e. ipsis materiis).

ibid. fin. *in rebus adoraretur humanis]* Exspectaris: *divinis* pro *humanis; in rebus humanis* igitur i. e. quod: in societate humana.

c. 15. *jubeatque vos idem]* An *îsdem, iisdem*?

ibid. *Fortasse dicetis]* Ut nos diceremus: Ihr seyd vielleicht so gut zu sagen - qua causâ (scil. id accusaretis).

ibid. *retineant]* pro: retinebunt. Aut subintelligendum *oportet.*

c. 16. *et cum pateat, luceat]* Conferendae ceterae edd. Non intelligo. Explicandum forte e c. 20: reserata sint semper atque aperta delubra".

ibid. *situ]*: num recte de talibus dicatur, videndum. Si non, lege *situm, speciem* cum Salmasio.

idid. *ossa in spem tracta]* Neque *sepem* legerim cum novissimo editore, neque explicaverim cum eodem: quae sperant se mandere posse. Conjicio: *in specum*, h.e. in cavernam, quam formant interiora ô§í PãáëìÜôùí. Post *conducere* distinctio major ponenda; tracta enim conducere, h.e. tracta trahere, conducta conducere, male diceretur. Igitur *tracta* non in appositione dictum est, sed absolute, et subintelligendum: esse. *Sepem* de nido intellexisse videtur Bar-thius; ejus conjectura acuta, sed absque auctoritate.

ibid. *in mollitiem scilicet]* Sed MS. habet *sollicite.* Lege: *sollicitis* (tracta esse), - quamquam et *sollicite* ferri potest; non construendum cum in *mollitiem,* sed cum *tracta.* Trajectio non infrequens Arnobio.

ibid. *impudentium]* malim: *imprudentium.*

I,9,299

c. 17. *Si inviti]* Lege cum MS. *Inviti - faciunt? Ecqui -* (non: *et qui* - ita postea pro: et quid: *ecquid).*

c. 23. *et obserata pandentes tenebrarum obscuritate Canacheni]* Retinendum omnino: *remedorum* pro *remediorum,* et intelligendum neque de praedonibus (quos jam memoraverat) neque de furibus portas effringentibus, sed de hominibus, qui credebantur obscuris (h.e. magicis) artibus obserata reserare posse. *Canacheni* etiam retinendum, etsi Saraceni jam sub Marco Antonino ab Ammiano Marcellino memorantur. Nomen sine dubio orientale. Conferendum quod Edm. Castellus habet s. v. \ÄM, et cetera Lexica Arabica et Persica evolvenda. - Nomina, quibus Cingani passim appellantur (in Polon., in Bohem.), haud nimis distant a voce Canacheni.

L. VII.

c. 2. *Ex vobis audire consuevimus* etc.*]* Construe: "Ex vobis audire consuevimus, Deos esse quam plurimos, et (consuevimus eos item a vobis) *nominatim* (sic pro *nominum* lego, nisi legas: *numerum* (eorum scil.) sive *numeratim*) in serie computari".

ibid. *sui nominis]* h.e. nominis: Deus, quod habent.

c. 4. *naturalis initii consortia]* h.e. quae nos communia cum ipsis habemus naturalis vitae initia.

c. 7. *neque si sunt ulli]* ita codex habere affirmat e Stewechio noviss. ed. Hoc si verum, legendum: *neque si sint ulli* (Dii nempe). Vid. supra II, 39: "(Deum) ullum esse".

c. 17. *quae si vobis praecipiant* etc.*]* Nonne propius codici et magis ad sensum legendum: *quam si vobis praecipiant dii a u r a m* (vid. antecedentia, alludendo ad nidorem; *aura* vox propria, vid. c. 28 bis) *vestram in voluptatem* (sic jam F. Urs.) *vertere, prandia inde sumere,* (nunc demum transit ad solidius, nempe ipsam comestionem rerum illarum abominabilium).

c. 19. Notandum hic: Dei superi = ominum dexteritate pollentes; inferi = laevi. Cfr. L. IV, c. 5.

I,9,300

c. 27. *quid accedit?]* male e Gelenio pro *accidit,* quod est in MS.

ibid. *sic et Deos sequitur* etc.*]* = sic sequitur, ut debeatis expromere (ut exponendum vobis sit), et Deos habere aliquam causam, cur ea etc.

ibid. *familiariter]* eo sensu, quo dicitur: Hoc mihi familiare est.

c. 28 fin. *et cogitatione]* Nonne: *agitatione?*

c. 30. *venerabiles muscos]* Dubito an recte Salmasius. Neque enim nunc de åšùäßáéò, sed de mero prunis injecto (vid. mox seq.). Neque *muscus* ipse odor esse videtur, sed id quod odorem exhalet. *Carbonibus extinctis* infuso scil. mero. Sab.: *miscus.* Cod. secundum Stewech.: *misciis.* Praetulerim, etsi non satisfaciat, *cnisas,* scilicet haec vox stridorem et crepitum prunarum exprimeret, qui oritur injecto vino aut aqua. An *fumulos* aut simile quid? - Elmenh.: *viscus*; sed hoc nihili est. At lege: *venerabile viscum* (materia ductilis et viscosa, scil. e vino cineri admixto. Cfr. locum Martialis ap. Lexicogr. Itemque locum Apuleji). *Excitare* ironice, nam dicitur excitari flamma, ignis, hic: extinctis carbonibus viscum.

c. 42 [45]. *quo mentiri se posset]* Dici quidem potest: mentiri anguem, mentiri hominem, sed *mentiri se* eodem sensu nescio, annon dici possit. Si tamen fieri possit, ante *quisnam* inserendum *nec.* Ita jam F. Urs., nisi quod intrudit: *possent.*

c. 43 [46] init. *Possumus enim scire - hiatus aliquis]* Delenda verba, manifesto e seqq. huc translata.

c. 50. *more subjectam]* Lege: *naturam subjectam,* aut potius *materiem,* quod jam Stewechius. Materies h.l. sensu philosophico pro eo, quod subjectum est alicui rei: Stoff. Estque totum ironice dictum.

[I,9,301]

Abhandlungen
philologischen und mythologischen Inhalts

aus der zweiten Hälfte der 20ger und dem Anfang der 30ger Jahre.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,303]

Ueber eine Stelle des Lucretius[1].

Buch V, V. 312. 313.

[1] Diese Abhandlung ist zwar, so wie sie hier steht, ein späteres Produkt (sie wurde in Berlin in einer Klassensitzung vorgelesen), aber ihrem Inhalt nach reicht sie weit hinter das Jahr 1830 zurück D. H.

Restaurationen antiker Texte werden versucht entweder aus Pietät gegen die Reste des Alterthums, die man gern soviel möglich in ihrer Urgestalt, gereinigt von Zuthaten und Entstellungen dazwischengetretener Barbarei, genießen möchte, oder in materieller Absicht, um aus ihnen mit Sicherheit Thatsachen zu schöpfen, seyen diese nun im engern Sinn geschichtliche, oder mythologische, oder wissenschaftliche. In solcher Absicht nun hatte mich unter den Lateinern besonders Lucretius de rerum natura von früher Jugend auf lebhaft beschäftigt, es war nicht bloß diese ursprüngliche Frische der Sprache, gegen welche mit weniger Ausnahme die spätere, allerdings gebildetere, eines großen Theils übrigens gefeierter Schriftsteller bis auf eine gewisse Zeit mir wie verwelkt erschien - es war begreiflich zugleich die *Sache,* die mich anzog, und der fleißige Gebrauch eines Leipziger Nachdrucks der Ausgabe von Thomas Creech ließ mich wohl erkennen, daß, um den trefflichen Dichter fleckenlos darzustellen und durchgängig zu verstehen, kritische und sprachliche Beurtheilungskraft nicht hinreiche, daß auch das wissenschaftliche Interesse an der Sache und ein philosophisches Verständniß derselben hinzutreten müsse. Die damaligen Bemühungen um Lucrez, auch wo ich sie wohl als gelungen ansehen durfte, geriethen indeß unter den Arbeiten späterer

I,9,304

Jahre mehr und mehr in Vergessenheit. Doch ist mir besonders eine Stelle erinnerlich geblieben, an der ich glaube, einige Grundsätze darlegen zu können *über ein wissenschaftlicheres Verfahren bei Behandlung antiker Texte,* über eine mehr - wie ich sie nennen möchte - schaffende und produktive als bloß mechanische, atomistisch zusammensetzende Kritik. Da die Stelle fast in allen voneinander unabhängigen Ausgaben verschieden lautet, von einem recipirten Text nicht die Rede seyn kann, so will ich sie nach der soviel ich weiß jüngsten Recension geben; es sind die Verse 312. 313 im V. Buch, die in der bekannten Ausgabe von Wakefield, angeblich genau den Handschriften sich anschließend, so lauten:

Denique non monumenta virûm dilapsa videmus?
Quaerere proporro sibi cunque senescere credas.

Freilich würde dem zweiten dieser Verse, um den es sich *eigentlich* handelt, einen Sinn abzugewinnen, selbst der geübte Ausleger einiges Besinnen nöthig haben. Wie ihn der Vorgenannte auslegen will, soll später erwähnt werden.

Um nun diese Stelle als Beispiel der vorhin bezeichneten Methode zu benutzen, erlaube ich mir einige allgemeine Regeln aufzustellen. Ich bin weit entfernt zu denken, daß der geniale Kritiker pedantisch nach diesen Regeln verfahren werde; aber ich behaupte, daß jede gelungene Restauration einer Analyse nach diesen Regeln fähig seyn werde.

Vor allem nöthig ist auszumitteln, was der zweifelhafte Text nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden enthalten könne oder nach Umständen enthalten müsse. In dem vorliegenden Fall ist diese Ausmittelung nicht schwer, aber schon darum nöthig, weil es wahrscheinlich nur die Unterlassung dieser Vorfrage ist, wodurch Lambinus veranlaßt wurde den *zweiten,* Bentley aber sogar beide Verse für unächt zu halten, die kürzeste Art freilich, sich mit schwierigen Stellen abzufinden. Richtiger aufgefaßt zeigt der Zusammenhang, daß sie nicht entbehrlich sind.

Lucretius behandelt hier, wo es ihm darum zu thun ist, die sichtbaren

I,9,305

Mängel der Welt aufzuzeigen, das allgemeine Thema von der Vergänglichkeit oder vielmehr *Zer*gänglichkeit der Dinge. Dieß zeigen die vorausgehenden Verse:

Denique non lapides quoque vinci cernis ab aevo,
Non altas turreis ruere, et putrescere saxa,
Non delubra deûm simulacraque fessa fatisci,
Nec sanctum numen fati protollere fineis
Posse, neque adversus naturae foedera niti?

Diesem folgt dann, gleichsam das Bisherige in einen allgemeinen Ausdruck zusammenfassend, der schon erwähnte:

Denique non monumenta virûm dilapsa videmus?

Dieß kann nicht etwa, nachdem vorher schon delubra deûm erwähnt sind, menschliche Grabmäler (damit würde der Dichter von dem Größeren zum Geringeren herabsinken), sondern nur überhaupt von Menschen errichtete Monumente bedeuten, nur Menschenwerke auch waren im Vorhergehenden erwähnt: altae turres, delubra deorum, welche selbst das in ihnen wohnend und gegenwärtig geglaubte Numen der Götter vor dem Zerfall nicht schützen könne. Ganz ebenso, wo er die Gewalt der Blitze zu erklären sich anschickt (VI, 238), sagt er:

Quo pacto - possint discludere *turreis,*
Disturbare domos, avellere tigna trabesque
Et monumenta virûm demoliri.

Hier zu dem Speciellen, wie Grabdenkmäler herabzugehen, wäre ganz unpaßlich gewesen.

Bis hieher also war bloß von Menschenwerken die Rede. Im Folgenden nun aber zeigt das unstreitig ächte proporro beständigem Lucrezischem Sprachgebrauch gemäß an, daß der Dichter zwar in demselben Thema fort-, aber zu einer andern Instanz übergeht. Was kann aber, soll die Rede des Dichters nicht sinken, nach Menschenwerken anders erwähnt werden als Werke der Natur, die ein ganz anderes Vorurtheil der Dauerhaftigkeit für sich haben als menschliche? Der Inhalt dieses Verses kann also kein anderer seyn, als daß selbst, was die

I,9,306

Natur gebaut und zusammengefügt, dem Untergang zueile, wie dieß auch das unmittelbar Folgende zeigt:

Non ruere (scilicet videmus) avolsos silices a montibus altis?

Tilgte man die beiden Verse, so hätte Lucrez, der sonst Steigerungen liebt, Menschen- und Naturwerke zusammengeworfen, gegen seine Gewohnheit die verschiedenen Instanzen nicht auseinander gehalten.

Hat man nun auf diese Weise sich des Inhalts versichert, so mag man zu den Worten fortgehen, sich in Gedanken gleichsam drei Linien ziehen, in die erste die gewissen und unzweifelhaft ächten Worte setzen, in die zweite die, welche zwar keinen Sinn geben, aber so charakteristisch sind, daß man sie für relativ ächte, d.h. für solche ansprechen muß, in denen die Spur der ächten Lesart enthalten ist. In die dritte mag man die setzen, wo der Text völlig unklar und verwischt ist.

Dieß geschehen, versuche man nicht, den Text unmittelbar aus den Handschriften zusammenzulesen oder -zustoppeln, sondern so, wie man anderwärts bei wissenschaftlichem Verfahren gewohnt ist, vom

Gewissen zum Ungewissen fortzuschreiten, gehe man auch hier zu Werke; denn es müßte seltsam seyn, wenn nicht sogar im schlimmsten Fall Ein unzweifelhaft ächtes Wort auf ein zweites, beide zusammen auf ein drittes schließen ließen; und erst jetzt sehe man sich nach den Handschriften um; denn findet sich das Geforderte oder wenigstens ein Aehnliches, aus dem jenes mit leichter Mühe herauszubringen ist, so gewährt das Zusammentreffen eine Gewißheit, wie sie das oft sehr zufällige Zeugniß der Handschriften allein nicht gewähren kann.

Diese Regeln auf den vorliegenden Vers angewendet, findet sich, daß in ihm nur zwei unzweifelhaft ächte Worte, und da das eine (proporro) für den gegenwärtigen Zweck ein indifferentes ist, eigentlich nur Eines (senescere) sich findet. Das ist sehr wenig, indeß läßt sich doch vielleicht *etwas* daraus schließen.

Das Wort steht im Infinitiv, der abhängt von videmus im vorhergehenden Vers. Hieraus folgt wenigstens, daß zwischen jenem videmus und diesem senescere, d.h. daß im ersten Theil unseres Verses, kein verbum finitum stehen konnte, welches den Zusammenhang der

I,9,307

Construktion unterbrochen hätte, z.B. labuntur montes, obgleich es der Sache nach gepaßt hätte. Eher wäre zu leichterer Ueberleitung der Construktion auf einen zweiten oder vielmehr *ersten* Infinitiv zu schließen, der, um unmittelbar an das videmus anzuschließen, und Nachdrucks halber vor proporro stand, wie man bei ähnlicher Construktion etwa auch in Prosa gerathen finden wird zu sagen: Menschenwerke sehen wir zusammenfallen, *weichen*, ferner was die Natur aufgebaut hat. In den Handschriften aber findet sich, und zwar in allen, ein Infinitiv vor proporro. Dessen sind wir also im Allgemeinen gewiß, weniger, was für ein Infinitiv hier gestanden. Nach den meisten Handschriften stand quaerere. Was soll dieses Wort? Es verlangt außer einem Subjekt einen Accusativus objecti. Wo fände sich der? Wir wissen nicht, quid quaerat, quidve quaeratur, denn beides müßten wir haben. Als Subjekt des Suchens die monumenta virûm im vorhergehenden Vers anzunehmen, wäre eine armselige und doch dabei harte Metapher. Und warum sie erst *suchen* lassen, was sie schon sind - dilapsa? Und als *Objekt* das senescere nehmen - welche Barbarei der zwei Infinitive quaerere senescere! Nicht ein verbum transitivum, ein instransitivum wie senescere bedürfen wir. Die Ausgabe von Venedig (bei der Ungenauigkeit des bisherigen kritischen Apparats kann ich nicht wissen, ob die Aldinische oder die älteste) hat caedere; auch dieß unbrauchbar, aber das Sinnlose läßt schließen, daß es aus einer Handschrift genommen, und es bedarf bloß der Correktur (einer Verbesserung nicht der Lesart, sondern der Schreibweise), um den gesuchten Infinitiv zu haben. Cedere, nachgeben, weichen, ist das passende Wort, das auch längst in den Ausgaben steht, nur Wakefield hat das quaerere hergestellt.

Jetzt hätten wir also zwei Infinitive; das Nächste schiene zu fragen, quid cedat, quid senescat, also die Substantiva zu suchen, d.h. uns aufs Rathen zu legen. Aber sicherer ist, in der Linie des rein grammatischen Fortschritts zu bleiben.

Die beiden Infinitive, von demselben Verbum regiert, könnten zur Noth asyndetisch nebeneinander stehen, der Regel nach müßten sie durch eine Conjunktion, ein et, atque oder ein bloßes que verbunden seyn.

I,9,308

Wir sehen uns nach den Handschriften um; da findet sich in allen vor senescere das seltsame cunque. Wir kennen dieses Wort sonst nur als Anhängsel, etwa in der bekannten Stelle des Horaz (I, 32, 15):

- - mihi cunque salve

Rite vocanti,

wo Bentley sagt: Neque tamen quisquam, quod sciam, vel ex omni Latinitate simile exemplum proferre potuit, neque quicquam de tam singulari loco habent Grammatici veteres. Dort soll es für quandocunque stehen, hier nach Wakefield für quomodocunque genommen werden. Im besten Fall wär' es ein Flickwort. Ihm hier ein ubi oder ein unde oder ein quae zu finden, geht auch nicht; man kann nicht lesen: cedere proporro quaecunque, denn das will der Dichter nicht sagen; an dieser Stelle darf kein allgemeines Wort stehen, es muß gleich ein Naturobjekt bezeichnet seyn. Unstreitig also hat das que hier copulative Bedeutung. Cumque würde einen Ablativus fordern, für den im Vers kein Raum wäre. Lucrezisch aber wäre eine Tmesis, die bekanntlich dadurch entsteht, daß bei Verbis compositis zwischen die Präposition und das Verbum etwas eingeschaltet wird, wodurch jene zum selbständigen Wort wird, z.B.

- stant flumina conque gelantur,

oder bei Lucrez - conque gregantur (VI, 455)

- conque putrescunt (III, 344).

- conque globata (II, 153).

Dieses ist freilich vorerst nur Vermuthung, aber die den Vortheil hat, bloße Correktur zu seyn, und wenn sich der entsprechende Theil des Verbi dazu findet, zur Gewißheit zu werden. Daher wir uns jetzt weiter nicht aufhalten, sondern gleich nach dem zugehörigen Wort umsehen. Als dieses könnte gleich senescere genommen werden; so hat Preigerus, der einzige, der bis jetzt an eine Tmesis gedacht, die Sache verstanden. Consenescere aber ist zwar ein gutes, wenn man will, selbst poetisches Wort. Aber Lucretius hat es nicht; ihm hieß es wahrscheinlich

I,9,309

nur *vollends* alt werden. Das will aber der Dichter nicht, er will nur sagen, daß die Dinge *überhaupt* alt werden. Da aber das Verbum nur nachfolgen kann, so bleibt nichts übrig, als es im letzten Worte zu suchen.

Reicht aber die Tmesis so weit? Allerdings. Im VI. Buch, 396 steht zufolge der Verbesserung des Lambinus:

An con brachia suefaciunt.

Grund dazu gibt die Wiener Handschrift, die zu den besten gehört, und die con hat (während die Venedische Ausgabe cum hat); in den meisten Handschriften steht allerdings: An tum brachia consuescunt, wo aber tum ein schwaches überflüssiges Wort, consuescunt ungewöhnlicher Weise transitiv gebraucht ist. Fast in allen Stellen, wo die Tmesis angewendet ist, schwankt die Lesart, weil jene den Abschreibern nicht mehr verständlich war. Aber Wakefield erhebt über das con brachia suefaciunt ein belustigendes Geschrei: et demiror *maximum* stuporem doctorum, patienter putidum ac temerarium Lambini commentum propagantium: An con brachia suefaciunt. Quisquamne poetarum tam crudeliter dilaceratus est, tam lamentabiliter depravatus, mutilatus, truncatus, deperditus denique; ac Carus noster? Dagegen bei IV, 67, wo in allen Ausgaben seit Gifanius: et con formae servare figuram zu lesen ist, führt derselbe Wakefield dieß an mit dem Beisatz: Quod, ut est perquam ingeniosum et sane *Lucretianissimum*, ita veritatis etiam affine videri potest. - Wie nun dort zwischen Präposition und

Verbum Substantiva stehen, so kann hier ohne Anstand die Tmesis durch senescere bewirkt seyn.

Das letzte Wort nun aber in allen Handschriften ist credas. Aus allen Ausgaben verbannt, hat es Wakefield wieder in Schutz genommen, denn er freut sich schwerverständlichen Stellen einen Sinn zu finden. Das Einfache ist nicht nach seinem Geschmack. Bei ihm lautet der Vers, wie erwähnt:

Quaerere proporro sibi quomque senescere credas.

I,9,310

Die Auslegung ist: credas propemodum, eos (tumulos defunctorum; so erklärt er, wie bemerkt, monumenta virûm) dato quasi studio ad senectutem properanter contendere, quocunque tandem modo. Deutlicher in des guten Herrn von Knebels Uebersetzung, der den ohnedieß bei uns Ueberschätzten vollends ungebührlich bewundert:

Sehen wir nicht Denkmale der Herrscher und Helden zerfallen,
Daß sie sich endlich selbst, wie es scheint, die Vergessenheit suchen?

(Warum nicht lieber vollends: nach Vergessenheit sehnen). Der gelehrte englische Herr sagt selbst: argutulus est poeta; aber diese argutia fällt nur ihm selbst zur Last. Es ist übrigens schon bemerkt, daß das Subjekt aus dem vorhergehenden Vers nicht wiederholt werden kann, und was dem Vers, wie er jetzt ist, fehlt, sind die Subjekte, es fehlt an der Hauptsache, den nöthigen Substantiven.

An der Stelle von credas kann nur ein Ausdruck stehen, der sagt, quid senescat. "Conque aber fordert ein Verbum oder den Theil eines Verbi!" Richtig, aber es gibt Participien genug, die völlig Substantiv-Bedeutung angenommen, wie tectum, delictum. Das letzte Wort wird also ein solches Participium seyn. Hier könnte man sich denn Verschiedenes einfallen lassen, es wäre ebensowohl zu vermuthen: conque senescere juncta, als: conque senescere pacta; aber hier muß nun wieder der Uebereinstimmung der Handschriften für credas Rechnung getragen werden. Sowie dieß bemerkt ist, zeigt sich das Rechte, das letzte Wort kann nur creta seyn (conque senescere creta). Dafür zeugt auch das gleich folgende Beispiel, denn die avolsi silices a montibus altis waren mit dem Berg zusammengewachsene. Concreta aber ist ein dem Lucrez überhaupt gebräuchliches, ja beliebtes Wort.

Hören wir nun den Vers, wie er sich gestaltet hat: Cedere proporro conque senescere creta, so entdeckt sich, daß er metrisch unvollständig ist, das Fehlende aber, weil von conque an nichts einzuschalten ist, nur noch nach proporro stehen konnte . Was allein läßt sich nun an dieser Stelle denken? Ein Substantiv ebenso zu cedere gehörig, wie concreta zu senescere, vorausgesetzt, daß concreta nicht auf beide

I,9,311

sich beziehen könne. Dagegen spricht jedoch Folgendes. 1) Bei cedere wird an eine ungetheilte Masse gedacht; concreta hat bei Lucrez nicht die spätere Bedeutung des Einzelnen überhaupt, sondern nur des Zusammengewachsenen. Der vom Berg sich ablösende Fels (im folgenden Vers) ist nach der Ablösung dem Lucrez kein concretum mehr; senescere fordert etwas, das sich auflösen, theilen, auseinandergehen kann. Also würde concreta zu cedere nicht ebenso wie zu senescere passen. 2) Die Conjunktion steht bei dem Substantiv; videmus cedere et senescere concreta wäre ganz anders als vedemus cedere et concreta senescere. Hier ist ein eignes Substantiv für cedere *nothwendig.*

Wenden wir uns *nun* zu den Handschriften, so findet sich an der Stelle sibi; nur die Ausgabe des Pius von Bologna - vielleicht aus einer Handschrift - brachte subito. Daraus bildete man das cun von cunque

hinwegwerfend die seit Marullus in den meisten Ausgaben stehende Lesart: cedere proporro, subitoque senescere casu (Letzteres für credas), eine Conjektur, noch dazu ohne rechten Sinn; subito senescere casu widerspricht sich. Sibi aber gibt auch keinen Sinn außer etwa in Wakefields Erklärung, und auch da nur als Flickwort. Also scheint auch uns bloßes Rathen übrig zu bleiben? Doch nicht so ganz. Denn statt des leicht zu überspringenden Zauns der Handschriften tritt hier eine viel bestimmtere Schranke ein, das Metrum. Dieses läßt nur entweder Eine Länge oder zwei Kürzen zu. Dem Versmaß wäre völlig genügt mit cedere proporro res, aber hier darf nichts so Allgemeines und Abstraktes stehen, und außer jenem findet sich kein anderer einsylbiger Accusativ, der irgendwie hieher paßte. Also es ist jetzt nicht mehr Vermuthung, es ist gewiß, daß an der Stelle zwei Kürzen gestanden haben. Plurale aber aus zwei kurzen Sylben bestehend gewähren nur Neutra der zweiten Deklination, z.B. loca, aber nicht die Oerter weichen, sondern die Körper aus ihren Oertern. Von Participien bieten sich zwei an, sata - es geschieht wohl auch, daß Saatfelder von einer abschüssigen Fläche herabrutschen, aber dieß wäre nun zu speciell; das zweite sita, und wüßte ich eine einzige Stelle bei Lucrez, wo das Participium situs nicht bloß gelegen überhaupt, sondern gelagert oder gar

I,9,312

festgelagert bedeutet, so könnte sich dieß empfehlen. Gewiß also stand hier ein Substantiv. Eine vollständige Induktion aber würde zeigen, daß nur ein einziges der lateinischen Sprache alle Bedingungen dieser Stelle erfüllt. Demnach würde der ganze Vers so lauten:

Cedere proporro sola, conque senescere creta.

Sola ist das einzig mögliche, also gewisse, es ist außerdem ein Lucrezisches Wort, wie II, 592:

- multis succensa locis ardent *sola* terrae.

Der Zusatz terrae war in unserer Stelle überflüssig. Denn sola bezeichnet hier im Gegensatz mit dem, was sich von obenher ablöst, wovon im folgenden Vers die Rede ist, und wozu das conque senescere concreta den Uebergang macht, die Ebene, das Untere, oder was unter unsern Füßen ist. Lucretius will sagen: ganze Stücke vom Untern des Erdbodens sinken ein, das Obere löst sich ab. Hieraus erhellt auch, daß bei cedere nicht an Bergstürze zu denken ist, sondern an plötzliche Einsenkungen oder Vertiefungen des Erdbodens, die in Ländern, welche Wasser oder Feuer unterwühlt, häufig genug vorkommen.

[I,9,313]

Ueber eine Stelle Platons[1].
(de Legg. IV, pag. 716.)

[1] Diese Abhandlung wurde in der gegenwärtigen Gestalt zwar erst in späterer Zeit, in einer Klassensitzung der Berliner Akademie, vorgetragen, sie stammt aber schon aus dem Ende der 20er Jahre, was ein noch vorhandenes älteres Concept, so wie die Anwendung zeigt, welche von der hier gegebenen Erklärung der platonischen Stelle im philosophischen System gemacht ist (vgl. 2te Abth., Bd. 2, S. 83, Anm. und Bd.3, S. 275). D. H.

Der Gegenstand, den ich mir heute zum Vortrag gewählt habe, scheint ebensowohl philosophische als sprachkundliche Erläuterung zu verlangen. Es ist ein von Platon erwähnter alterthümlicher Spruch, einer von den ðáëáéïsò ëüãïéò, die Platon hier und da beizubringen liebt, und von denen ich nicht entscheiden will, ob sie, wie man gewöhnlich annimmt, von den Orphikern, oder den Pythagoreern, oder überhaupt von einem derjenigen Philosophen sich herschreiben, welche Aristoteles die Theologen zu nennen pflegt: denn deutlich genug unterscheidet sich in der Geschichte der griechischen Philosophie vor Aristoteles eine doppelte Linie von Denkern, der einen, welche außer den Thatsachen der Natur und des allgemeinen menschlichen Verstandesgebrauchs auch die religiösen Thatsachen, die mythologischen Ueberlieferungen in Betracht ziehen, der andern, die man als reine Vernunftforscher mit einem modernen Namen die Rationalisten in der Philosophie nennen könnte, wie ich denn neuerlich auch bei *Brandis* in seinem Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen

I,9,314

Philosophie eine ähnliche Unterscheidung bemerkt zu haben glaube.

Ich erinnere noch, daß Platon, wenn er aus der attischen Mysterienlehre entlehnter Sprüche oder Redensarten sich bedient, sie als solche bezeichnet; den ðáëáéïsò ëüãïéò, die er erwähnt, ist also eine andere Quelle zuzuschreiben.

Derjenige, über den ich gegenwärtig mich äußern oder vielmehr die Aufschlüsse und Belehrungen der verehrten Mitglieder erhalten möchte, steht im IV. Buch von den Gesetzen p. 716 und lautet griechisch so:

> FÏ ìcí äx èåüò (ªóðåñ êár ¿ ðáëáé'ò ëüãïò) Pñ÷Þí
> ôå êár ôåëåõôxí êár ìÝóá ô§í –íôùí QðÜíôùí h÷ùí,
> åšèåsáí (oder wie man jetzt liest åšèåßu) ðåñáßíåé êáôN
> öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò.

Als Grundsatz für die Auslegung und Erklärung eines solchen in sententiöser Kürze ausgesprochenen Worts, das Platon zu erwähnen nicht unwerth erachtet, hat man wohl anzunehmen, daß es überhaupt sinn- und bedeutungsvoll sey, daß es nichts Müßiges enthalte, und der herausgebrachte Sinn zugleich alle Theile des kleinen Ganzen zu einem harmonischen Einklang verbinden müsse.

Der Zusammenhang, in welchem Platon des Wortes erwähnt, scheint auf den ersten Blick nur sehr indirekt etwas über den Sinn anzudeuten, welchen er selbst in dem Wort gefunden. Der alte Spruch scheint fast nur ein Juwel, das Platon zu erhalten und mit dem er seine Rede an einer bedeutenden Stelle zu schmücken die Absicht hatte.

Bekanntlich ist in dem IV. Buch der Gesetze der sogenannte Athener, unter dem manche den Platon selbst, Aeltere den Sokrates selbst wiewohl unnöthiger Weise sich gedacht haben, eben im Begriff, das Bild der Staatseinrichtung zu entwerfen, die er einer fingirten Colonie von Kretensern zu geben oder vorzuschreiben geneigt wäre. Hier, nachdem der wichtige Grundsatz ausgesprochen ist: in welchem Gemeinwesen immer das Gesetz überherrscht werde und daher ohne Ansehn sey, werde jenem der Untergang bereit seyn; wo im Gegentheil das Gesetz über die

I,9,315

Herrschenden herrsche und diese Sklaven des Gesetzes seyen, da werde Heil und werden alle Güter,

welche die Götter Staaten verleihen können, ihm zu Theil werden - nachdem also dieser Grundsatz von dem Athener ausgesprochen und von Kleinias belobt ist, unterbricht jener die bisherige Vortragsweise und fragt, ob es den Mitunterrednern nicht passend scheine, daß er die bereits als angekommen und dort gegenwärtig anzunehmenden Colonen selbst anrede und auf diese Weise seine Ausführung vollende.

Nachdem auch dieß gebilligt, fängt die Rede mit Erwähnung des alten Spruchs an: IÁíäñåò, ¿ ìcí äx èåüò, ªóðåñ êár ¿ ðáëáé'ò ëüãïò ê.ô.ë. Dem Spruch läßt der Athener zunächst diese Worte folgen: "Diesem aber (dem Gott) folgt stets nach die Gerechtigkeit (äßêç) als Bestraferin aller vom göttlichen Gesetz Abweichenden. Dieser nach ziehet jeder, der glückselig seyn wird, ohne von ihr zu lassen, mit gelassener würdiger Fassung (ôáðåéí'ò êár êåêïóìçìÝíïò.) Wenn aber einer entweder auf Vermögen oder auf Ehrenstellen oder auf Schönheit stolz, von Uebermuth geschwellt, und in Folge von Jugend und Unwissenheit so von Frechheit erfüllt ist, daß er weder eines Herrschers noch eines Führers (½ãåìüíïò) zu bedürfen, sondern wohl sich selbst fähig glaubt, andere anzuführen, ein solcher wird von dem Gott ganz bloß und verlassen (hñçìïò èåï™); in dieser Verlassenheit andere ähnliche zu sich nehmend, dadurch muthiger gemacht, bringt er alles in Verwirrung und scheint wirklich vielen etwas zu seyn; nach nicht langer Zeit aber, der Dike die gerechte Strafe bezahlend, richtet er sich selbst, sein Haus und seine Stadt gänzlich zu Grunde". Was nun hiernach der Vernünftige thun oder sich vorsetzen werde, fragt jetzt der Athener, und Kleinias antwortet: "Offenbar soll er vorzugsweise darauf bedacht seyn, wie er einer von denen seyn möge, *die dem Gott nachfolgen".* Welche Handlungsweise aber, fährt der Athener fort, wird die dem Gott genehme und ihm nachfolgende seyn? "Die eine, antwortet er, und die einen uralten Grund hat, nämlich, daß Gleiches, wenn es gemäßigt ist, dem Gleichen, Ungemäßigtes aber weder dem ihm Gleichen noch dem ihm Ungleichen, dem Gemäßigten, freund ist. Gott also wird uns in besonderem Sinn das *Maß* aller Dinge seyn, weit mehr als,

I,9,316

wie man zu sagen pflegt, irgend ein Mensch. Wer also diesem, in welchem das *Maß* aller Dinge ist, befreundet seyn will, muß, soviel er kann, streben auch ein solcher (nämlich ein Gemäßigter) zu werden, denn alsdann ist er ihm gleich, wie im Gegentheil der nicht-Besonnene und -Gemäßigte ihm ungleich, verschieden und eben dadurch ein ungerechter seyn wird".

So weit also möchte sich, daß ich mich so ausdrücke, der Wirkungskreis des vorausgeschickten Spruchs erstrecken. Denn jetzt geht die Rede darauf über zu zeigen, wie geziemend jedem Guten die Verehrung der Götter und der Umgang mit ihnen durch Gebet und Opfer sey; weiterhin wird Aehnliches gesagt von der den Eltern im Leben und nach dem Tode gebührenden Verehrung.

Es wird sich in der Folge zeigen, inwieweit dieser Verlauf der Rede sich benutzen läßt, über den philosophischen Sinn des vorausgehenden ðáëáé'ò ëüãïò Licht zu geben; vor der Hand haben wir uns mit dem unmittelbaren sprachlichen Sinn desselben zu beschäftigen, der, wie bei so kurzer Rede zu erwarten ist, auch seine Schwierigkeiten darbieten wird.

Vor allem nun wäre auszumachen, was der Hauptsatz bedeutet: ¿ èå'ò Pñ÷Þí ôå êár ôåëåõôxí êár ìÝóá ô§í –íôùí QðÜíôùí h÷ùí - der Gott, der Anfang, Ende und Mittel aller Dinge hat - åšèåsáí ðåñáßíåé; es sind die letzten Worte, welche allein dunkel sind, zugleich aber sind sie die wichtigsten.

Wenn man die Worte, wie bisher, so versteht, daß åšèåsáí für êáôE åšèåsáí, scil. ¿äüí, demnach adverbialisch genommen wird, ist es für den Sinn gleichgültig, ob wie in den älteren Ausgaben, åšèåsáí, oder, wie jetzt durch Hrn. Professor Bekker aus Handschriften aufgenommen ist, åšèåßu gelesen wird. Marsil. Ficinus, der åšèåsáí hat, übersetzt: Deus - recta peragit, der neueste lateinische Uebersetzer Platons (Ast), der åšèåßu aufnimmt, recta perficit; Uebersetzungen, die, wenn man das Original nicht zur Hand nimmt, den falschen Sinn geben, Gott vollbringt Rechtes oder das Rechte. Was soll nun aber, åšèåßáí oder åšèåßu adverbialisch genommen, ðåñáßíåé bedeuten? Wie das deutsche *vollbringen, zu Stande bringen,* hat auch das

I,9,317

griechische Wort stets den Accusativ des zu Vollbringenden mit sich, wie ðåñáßíåéí ô’í ëüãïí, die Rede, ôxí êáôçãïñßáí, die Anklage vollenden. Allein könnte es nur stehen, wenn der Accusativ unmittelbar vorausgegangen, wie wenn einer im Gespräch sagte: ìÝëëù ðåñáßíåéí ô’í ëüãïí, und der andere ihm erwiederte: ðÝñáéíå. Das bekannte Orakel, das dem Krösus antwortet, lautet bei Xenophon (Cyrop. VII, 2):

Óáõô’í ãéãíþóêùí åšäáßìùí Êñïsóå ðåñÜóåéò.

Aber auch hier ist der Accusativ vorausgegangen in der Frage: ôß Uí ðïé§í ô’í ëïéð’í âßïí åšäáéìïíÝóôáôá äéáôåëÝóáéìé. Ob aber ðåñáßíù oder ðåñÜù im Griechischen so absolut gesetzt werden kann, wie im Deutschen, wenn man von einem Verstorbenen sagt: er hat geendet, oder vollendet, diese beiden Worte gesetzt werden, zweifle ich so lange, bis ich Beispiele davon sehe.

Sollte man etwa eine Ellipse zu Hülfe nehmen, dergleichen sonst wohl vorkommen möchte, daß der vollständige Sinn der Rede wäre: èå’ò åšèåsáí ðåñáßíåé, ”ôé oder Rôôá ðåñáßíåé?

Da indeß die recipirte Lesart in åšèåsáí einen Accusativus darbietet, da, welches numerische Uebergewicht der Handschriften für das vorgezogene åšèåßu sprechen mag, die so nahe liegende adverbialische Deutung des åšèåsáí die Abschreiber ganz von selbst auf das gebräuchlichere åšèåßu hinleiten mußte, so glaube ich nicht unrecht zu thun, wenn ich die frühere Lesart in Schutz nehme, aber die Worte übersetze: Der Gott, indem er Anfang, Ende und Mittel aller Dinge hat, vollendet den geraden Weg, oder bringt die geradlinige Bewegung zu Stande. - Dieß ist nun freilich ein philosophisch dunkler Satz, dessen näheres Verständniß unstreitig in dem nachfolgenden Participialsatz: êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò zu suchen ist; gesetzt eben diese Worte wären früh entstellt worden, so könnte man sich um so weniger wundern, daß zu der bequemeren Erklärung von åšèåsáí Zuflucht genommen, und endlich lieber gleich åšèåßu geschrieben worden.

Wir gehen also zu den letzten Worten fort, indem wir gern zugeben, daß, solang diese nicht ins Licht gesetzt sind, unsere Erklärung der ersten ungewiß und in die Luft gestellt scheint.

I,9,318

In den letzten Worten êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò nun scheint mir das êáôN öýóéí schlechterdings nur auf die Gottheit bezogen werden zu können, wie auch das secundum naturam circumiens des Marsil. Ficinus, und das secundum naturam omnia lustrans von Ast nur diesen Sinn ausdrückt. Ein Philologe von Namen, den ich auf die Platonische Stelle aufmerksam machte, übersetzte nachher gelegentlich (in der Anmerkung zu einem andern Schriftsteller) die Worte êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò: indem er (der Gott) *in der Schöpfung* umherwandelt. Aber ich frage 1) was soll dieß heißen, daß Gott in der Natur umherwandelt - was überhaupt, und was insbesondere hier? Ich gestehe, daß ich damit weder überhaupt einen Sinn, noch einen zu dem Spruch passenden oder diesen aufklärenden verbinden könnte. 2) Müßte, wenn die Natur gemeint wäre, meines Erachtens wenigstens êáôN ôxí öýóéí gesetzt seyn. Das êáôN öýóéí, der Natur gemäß, ist wie das lateinische secundum naturam z.B. vivere, so gewöhnlich, daß man hier unmöglich eine andere Bedeutung annehmen kann. 3) Auch die Verbindung, in welche die beiden Partikeln êáôÜ und ðåñß hiebei kommen würden, schiene mir ungriechisch. Wenigstens kommt bei Aristoteles in einer Stelle der Ïkêïíïìéê§í nicht êáôÜ sondern einfach ôN jåñN ðåñéðïñåýåóèáé (fana Deorum lustrans) vor.

Wenn nun aber êáôN öýóéí nur *seine* (die göttliche) Natur bedeuten kann, so stößt das so verstandene das ðåñéðïñåõüìåíïò zurück; denn das êáôN öýóéí deutet vielmehr auf eine natürliche und daher

unwillkürliche als auf eine willkürliche Bewegung, das ðåñéðïñåýåóèáé aber gerade auf die freieste, wie sie beim bloßen Umherwandeln oder Herumgehen stattfindet, das durch bloße Lust und Laune sich bestimmen läßt, wie so weit die oben angeführte Uebersetzung omnia circumlustrans ganz angemessen ist, obschon das willkürlich eingeschobene omnia hinlänglich zeigt, wie kahl und nichtssagend das bloße ðåñéðïñåõüìåíïò seyn würde, das, um einen bestimmten Sinn zu gewähren, durchaus einen Accusativ nach sich haben müßte.

Wird nun vollends das ðåñéðïñåõüìåíïò in bloßer Apposition

I,9,319

zu dem Vorhergehenden gedacht, wie es denn nach dem bisherigen Verstand der Stelle nicht anders gedacht werden kann, wie schickt sich alsdann dieser wie ein Lustwandelnder umhergehende Gott zu dem åšèåßu ðåñáßíùí, von dem zugleich gesagt ist, daß er Anfang, Mittel und Ende alles Seyenden hat?

Ein Gefühl, daß die beiden Verba, das im ersten Glied gebrauchte ðåñáßíåéí und das im zweiten ðåñéðïñåýåóèáé nicht wohl sich vertragen, sich ausschließen, und also in Einen Satz oder Gedanken nicht zusammenzuziehen sind, verräth sich auch in der Uebersetzung von Mr. Gron, welche seiner Zeit die Approbation von Ruhnkenius und Valkenaer erhalten hat. Der verständige Franzose übersetzt die Stelle so: Dieu, suivant une ancienne tradition, tenant en la main le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, marche toujours sur une ligne droite conformément à sa nature. Das ðåñéðïñåõüìåíïò ist also hier ganz eliminirt und das êáôN öýóéí zu ðåñáßíåé gezogen. Das Letzte wäre allerdings auch noch eine Möglichkeit; ein philosophischer Sinn ließe sich auch noch mit *dem* Satz verbinden, daß Gottes Natur der geradlinigen Bewegung gemäß sey, wie Kepler bemerkt: Antiqui curvum creaturis, rectam lineam Deo aequipararunt; oder wie im A.T. gesagt wird: Die Wege des Herrn sind gerad ausgehend. Aber was sollte alsdann das allein stehen gebliebene ðåñéðïñåõüìåíïò? Müßte man das so allein gelassene nicht vollends über Bord werfen?

Das êáôN öýóéí kann also nicht zum ersten Glied, sondern nur zu ðåñéðïñåõüìåíïò gezogen werden, und da führen dann die bisherigen Bemerkungen von selbst darauf, daß die Worte (êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò) nicht in Apposition, sondern eher in Opposition zu den früheren zu fassen sind, und da ferner in diesen, wie man sie auch übersetze, immer von einem geraden Weg oder einer geradlinigen Bewegung die Rede ist, so liegt die Vermuthung wenigstens sehr nahe, daß statt ðåñéðïñåõüìåíïò - ðåñéöåñüìåíïò zu lesen seyn möchte, das eigentliche, von den Pythagoreern auch in metaphysischer Beziehung gebrauchte Wort für umdrehende, rotirende Bewegung. Ich bemerke, daß diese Vermuthung freilich überflüssig seyn würde, wenn jemand,

I,9,320

was ich aber nicht für möglich halte, sich zu behaupten getraute, ðåñéðïñåýåóèáé könne wohl dasselbe wie ðåñéöÝñåóèáé bedeuten[1].

So gelesen (nämlich êáôN öýóéí ðåñéöåñüìåíïò) würden die letzten Worte den ersten für sich unverständlichen, zur wirklichen Ergänzung und damit zugleich zur Erklärung gereichen, indem der ganze Spruch nun so lauten würde:

"Der Gott, der Anfang, Ende und Mittel alles Seyenden hat, vollbringt den geraden Weg, während er seiner Natur nach umläuft, (oder wie sich ebenfalls übersetzen läßt, umlaufen würde)".

Hier stünde der nothwendigen Bewegung im zweiten Glied die geradausgehende, d.h. freie, im ersten entgegen. Man könnte dabei (die beiden Glieder nämlich so in Opposition genommen, nur in dem ersten Glied ein Wort vermissen, durch das der Gegensatz der freien Bewegung gegen die, welche êáôN öýóéí

geschieht, bestimmter ausgedrückt wäre.

Allein ich leugne, daß der Gegensatz im ersten Gliede nicht deutlich genug bezeichnet sey. Denn 1) ist das Wort ðåñáßíåéí ein Verbum eminentis actionis, wie schon aus seinen Nebenbedeutungen erhellt. Der Grieche hätte eine besondere Bezeichnung des Actus dabei so überflüssig gefunden, als wir es finden zu sagen: actu agere. Der Grieche versteht mit wenigem, und ich will nicht einmal geltend machen, daß wir hier einen Spruch vor uns haben, dessen Alter leicht noch über das der Herakleitischen hinausreichen könnte, zu denen wir, um sie für *uns* verständlich zu machen, so manche Bestimmungen hinzusetzen müssen, die für uns nöthig sind, für das einfache, noch nicht an so vieles Hin- und Herdenken gewöhnte Alterthum entbehrlich waren. Nur ist es bei den meisten Herakleitischen Sätzen oft sehr zweifelhaft, welche Bestimmungen hinzuzudenken sind, während hier die hinzuzudenkende Bestimmung der *freien* Bewegung aus dem Gesammtinhalt des ersten Gliedes sich von selbst ergibt. Denn es wurde 2) bei dem obigen Einwand übersehen, daß es nicht einfach ¿ èåüò heißt, sondern ¿ èå'ò Pñ÷Þí

[1] *Böckh* meinte, in einem so alterthümlichen Spruch gehe es wohl an ðåñéðïñåýåóèáé = ðåñéöÝñåóèáé zu nehmen, was ich denn utiliter acceptirte. (Nach dem Vortrag beigesetzte Note des Verfassers.)

I,9,321

ôå êár ôåëåõôxí êár ìÝóá ô§í –íôùí QðÜíôùí h÷ùí, dieser Beisatz, den wir bis jetzt übergangen, verlangt jetzt nähere Betrachtung. Denn es ist keineswegs genau, wenn Marsil. Ficinus übersetzt: Deus principium finem, et media rerum *contines,* oder Professor Ast: Deus initium et finem et medium rerum omnium *comlectens*; beide Uebersetzungen würden zulassen, den Satz auch von einem bloß *wesentlichen*, potentiellen in-sich-Haben zu verstehen; im Griechischen steht aber nicht óõíÝ÷ùí auch nicht dí eáõô² h÷ùí, es heißt schlechtweg h÷ùí, und dieses ist, *hier* besonders, in dem alterthümlichen Spruch, nach der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung von einem *wirklichen* Haben, d.h. einem im Besitz, gleichsam in der Hand, demnach zugleich als *Gegenstand* Haben zu verstehen, wie der schon erwähnte Franzose mit richtigem Gefühl übersetzt: Dieu *tenant en sa main* le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres. Dieses h÷ùí zeigt also, wie der Gott hier gedacht ist. Dieß vorausgesetzt, so ist der Gott, der Anfang, Mittel und Ende d.h. die Momente der Bewegung, und zwar, wohl zu bemerken, *voraus,* nicht etwa erst im Ende *hat* - in *dem* Sinne hat oder besitzt, daß er mit ihnen machen kann, was er will (denn dieß heißt hier h÷åéí), dieser Gott ist nothwendig der selbstbewußte, der freie Gott, wie dagegen dem Gott in der bloßen öýóéò, d.h. Unbewußtheit, gedacht, der Anfang, Mittel und Ende nicht auf diese Art in seiner Gewalt hat, daß er sie auseinanderhalten, sie auseinanderbringen, d.h. einander ungleich machen könnte, auch nur eine rotatorische Bewegung zukäme. Denn die nicht fortschreitende sondern umdrehende Bewegung entsteht eben aus dem Unvermögen, die Momente der Bewegung auseinanderzubringen, die bloß potentiell vorhandenen Unterschiede als aktuelle zu setzen. In welchem näheren Verhältniß dann übrigens der Urheber des Spruchs die zwei Bestimmungen des Gottes, der seiner *Natur* nach nur umlaufend, aber seiner *Wirklichkeit* nach der geradausgehende ist, gedacht habe, wäre ganz überflüssig erforschen zu wollen, da er selbst eben nur den *Gegensatz* ausgesprochen.

Diesen Gegensatz aber, um zu dieser Bemerkung jetzt fortzugehen,

I,9,322

in dem vorangehenden Spruch zu suchen, und also im zweiten Glied ðåñéöåñüìåíïò anzunehmen, nöthigt uns nun auch die nachfolgende Rede, in welcher ebenso Besinnungslosigkeit und besonnenes, dem Gott

ähnliches Handeln einander entgegengesetzt werden, wie hier umdrehende und gerade fortschreitende Bewegung.

Die moralische und selbst metaphysiche Anwendung dieses Gegensatzes, der schon in den ersten Phänomenen oder Daseynsformen der Natur, in der Bewegung der sich umdrehenden Weltkörper und der Bewegung des in gerader Linie sich fortpflanzenden Lichts dem Menschen sich darstellt, geht durch das ganze Alterthum, und zwar auf die Weise, daß das Krumme, sich Umwendende (ô’ ðåñéöåñÝò, wie die Pythagoreer die ÄõÜò nannten.) als das minder Gute und Unselige, das Gerade als das Bessere und Gottgemäße erscheint. Was in moralischer Beziehung krumme und gerade Wege sagen wollen, weiß man auch bei uns. Aber selbst in wissenschaftlichen Unterscheidungen ist ja dieser Gegensatz zu erkennen. Denn wenn Aristoteles von der eleatischen Philosophie sagt, daß sie dem Kenner nur Schwindel errege und keine Hülfe, nämlich keine Erklärung gewähre, so will er damit ausdrücken, daß sie nicht von der Stelle komme, sondern nur auf demselben Punkt sich herumdrehe.

In *jeder* Bewegung, die nicht der des Gottes ähnlich, d.h. die nicht mit einem Vorauswissen von Anfang, Mittel und Ende verbunden ist, sieht die nachfolgende Rede des Atheners nur Unwissenheit (Tãíïéá) und Besinnungslosigkeit (Píïçóßá). Der Uebermüthige, der des Führers entbehren zu können glaubt und Gottes ganz los (èåï™ hñçìïò) ist, bringt alles untereinander (Rìá ðÜíôá ôáñÜôôùí), daß alles drunter und drüber (Tíù êÜôù) geht, wie in einer rotatorischen Bewegung. Dagegen wer selig leben will, dieser folgt dem Gott nach ôáðåéí’ò êár êåêïóìçìÝíïò, Worte, die ebenfalls einen Gegensatz zu dem Wüsten und Wilden einer drunter und drüber gehenden Bewegung ausdrücken; derselbe nimmt den Gott zum Führer oder Vorgänger (½ãåìþí), wie in der bekannten sogenannten samothrakischen Inschrift der Verstorbene rühmt, der Gott sey ihm Führer geworden (ëá÷¦í èå’í ½ãåìïíýá),

I,9,323

und wie in dem Pindarischen Fragment, der schlagendsten Parallelstelle unseres Spruchs, gesagt ist: Wem Gott den Anfang gezeigt in jeglichem Werk, dem sey der gerade Weg, Tugend-Gewinnung und schöneres Ende gewiß,

> Èåï™ äc äåßîáíôïò Pñ÷Ní fêáóôïí dí ðñOãïò
> Åšèåsá äx êÝëåõèïò, PñåôNí eëåsí,
> Ôåëåõôáß ôå êáëëßïíåò -

(Das Verbum fehlt, und das PñåôNí eëåsí nehme ich nicht als Supinum zu êÝëåõèïò, sondern selbständig als Tugend-Gewinnen).

Hier haben wir also den von dem Gott eben durch seinen eignen Vorgang gezeigten *Anfang*, den *geraden* Weg und das schönere, mit dem Anfang gegebene Ende.

Gewiß, wer die Quelle von Pindars Gedanken anzugeben wüßte, könnte auch wohl unsrem ðáëáé’ò ëüãïò seinen Ursprung nachweisen.

Durch die vorgetragene Erklärung, scheint es mir, sind alle Theile des kleinen Ganzen unter sich und mit der nachfolgenden Rede in Beziehung gesetzt.

Wie ein sinnreicher Künstler in dem kleinen Raum eines geschnittenen Steins eine ganze Begebenheit darstellen kann, so ist, wenn man will, in dem kurzen und einfachen Spruch eine ganze Philosophie enthalten.

Nach der gegebenen Erklärung ist in ihm jedes Wort begriffen und als zweckmäßig erkannt; man sieht, warum und in welchem Sinn von dem Gott gesagt ist, daß er Anfang, Ende und Mittel alles Seyenden besitze, und wozu die geradausgehende Bewegung erwähnt ist, da im zweiten Glied ihr die rotatorische, die umdrehende Bewegung entgegengesetzt ist.

Dennoch bin ich auf die gegebene Erklärung und die vorgetragene Vermuthung ganz willig zu

verzichten, wenn meine verehrten Herren Collegen geneigt seyn und es der Mühe werth halten sollten, derselben Gründe oder eine andere haltbarere und besser begründete Erklärung entgegenzusetzen.

[I,9,324]

Ueber eine Stelle im homerischen Hymnus an Demeter[1].
V. 266-268.

[1] Im Auszug mitgetheilt im dritten Jahresbericht der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften. D. H.

Je wichtiger der Hymnus an Demeter, desto mehr liegt daran, daß der Text rein und fleckenlos. Nur Eine Stelle hat bis jetzt allen Versuchen widerstanden. Es sind die bekannten und vielfach behandelten drei Verse, welche in der Handschrift so lauten:

GÙñwóéí äE Tñá ô² ãå, ðåñéðëïìÝíùí díéáõô§í,
Ðásäåò EÅëåõóéíßùí ðüëåìïí êár öýëïðéí ákíÞí
Ákcí dí PëëÞëïéóé óõíáõîÞóïõóE }ìáôá ðÜíôá.

Statt des fehlerhaften óõíáõîÞóïõóE wird zwar jetzt allgemein die Lesart óõíÜîïõóE angenommen: - ðüëåìïí - dí PëëÞëïéóé óõíÜîïõóE (ðásäåò EÅëåõóéíßùí); wie Il. XIV, 448: Ôñ§åò êár Äáíáïr óýíáãïí êñáôåñxí ›óìßíçí. Allein außerdem daß PëëÞëïéóé óõí... keinen angenehmen Zusammenstoß bilden, widerstrebt der Sinn dieser Worte dem Zusammenhang der ganzen Stelle. Die Stelle gehört nämlich zu der Rede der Demeter, womit sie die Voreiligkeit der Metaneira straft, und dieser verkündet, daß der Sohn, den sie (die Göttin) - bei Tag mit Ambrosia salbend, bei

I,9,325

Nacht in Gluthen bergend (238-240) - "unalternd stets und unsterblich" zu machen die Absicht gehabt habe, nunmehr dem Verhängniß verfallen sey; dem fügt sie nun den Trost bei, himmlischer Ruhm werde gleichwohl *den* begleiten, welcher einmal als Kind auf ihrem Schooße geruht und in ihren Armen geschlummert habe. Hier aber fällt nun die Rede gänzlich aus dem Zusammenhange, wenn die Göttin (nach der Uebersetzung in Creuzers Symbolik und Mythologie IV, 258) fortfährt:

Drum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre Vollendung
Werden ihm Krieg und entsetzliche Schlacht die eleusischen Kinder
Untereinander erregen auf immerwährende Zeiten.

Weil ihm (dem Demophon, v. 235) unsterblicher Ruhm beschieden sey, *darum* sollen, wenn er zu Jahren gekommen sey, die Eleusinier unaufhörlichen Krieg *untereinander* führen. Wäre geweissagt, die Eleusinier werden unter Anführung ihres künftigen Herrschers immerwährend siegreich gegen alle Feinde seyn, so wäre ein Zusammenhang in der Rede; aber nie aufhörender Bürgerkrieg (das Gräßlichste) dem Herrscher vorausgesagt, dem unsterblicher Ruhm verheißen ist, wäre eine traurige Weissagung. Voß hilft nach, indem er ein *"aber"* eingeschaltet:

Ihm in dem Zeitmaß *aber,* nach rollender Jahre Vollendung;

dieß ist jedoch willkürlich, dieser Uebergang liegt nicht im Text. Ferner: Tñá hat nicht adversative Bedeutung und hebt die ohnedieß schwache in äÝ vollends auf; Tñá hat vielmehr explicative Bedeutung = nämlich (häufig bei Homer: wie Il. IV, 398: ÌáßïíE Tñá ðñïÝçêå, ebenso Il. I, 308: EÁôñåßäçò äE Tñá - *hierauf aber.*)

Die Schwierigkeit (die geringste ist, daß man von einem Bürgerkrieg nichts weiß) - suchte man auf verschiedene Art zu heben. Ilgen hat die Stelle eingeklammert, als Randglosse. Desperationsmittel. Hermann ergriff ein anderes Desperationsmittel, er nahm eine Lücke von etlichen Versen NB. nach }ìáôá ðÜíôá an, worin vom Tode des Demophon die Rede sey. Damit ist nichts geholfen, als daß kein *ewiger* Krieg, was in dem }ìáôá ðÜíôá nicht liegt. Creuzer wollte den

I,9,326

Krieg als einen allegorischen erklären: ihm (dem Demophon zu Ehren) sollen in der Folge mit den Jahreszeiten Festspiele gefeiert werden, die einen allegorischen, mystischen Kampf - den Kampf des Geistes mit dem Fleische, der Vernunft mit der Materie darstellen sollen! Allein wären auch die Beweise aus Porphyr und andern Neuplatonikern bündiger als sie sind, so wäre doch hier ein solcher mystischer Sinn ganze fremd und unterbrechend. Auch ist Creuzers Auslegung durch das dí PëëÞëïéóé, *untereinander,* widerlegt.

Ein Gedanke ist übrig, auf welchen noch niemand gekommen. Nämlich eigentlich wäre das Gegentheil von dem zu erwarten, was der Text ausdrückt, so wie er bisher lautet; man erwartet die Verkündigung eines fortwährenden Friedens (= Glück einer Herrschaft); eine Art von messianischer Weissagung, wie bei den Propheten: "Denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben, und werden fort nicht mehr kriegen lernen" (Jes. 2,4. Mich. 4,3.). - "Denn aller Krieg mit Ungestüm (ðüëåìïò êár öýëïðéò ákíÞ) und blutiges Kleid wird verbrannt und mit Feuer verzehret werden" (Jes. 9,5). - Im *Text* freilich, wie er jetzt ist, steht davon nichts. Da aber einmal der Text verbessert werden muß, warum ihn nicht vielmehr in umgekehrtem Sinn verbessern? - Demnach würde ich die Stelle so fassen:

Wenn ihm nämlich (ô² ãå, nicht ôï™ ãå, und nicht zu beziehen auf óõíÜîïõóE, sondern auf ðåñéðëïìÝíùí) *mit den wiederkehrenden Zeiten* (ªñwóéí, wie so oft bei Homer, z.B. Odyss. II, 107: PëëE ”ôå ôÝôñáôïí ƒëèåí hôïò, êár dðÞëõèïí ®ñáé - und die bestimmten Zeiten wiederkehrten, die eben das vierte Jahr vollbrachten. Ebenso Hesiod. Theogon. v. 58: PëëE ”ôå äx » díéáõô’ò hçí, ðåñr äE hôñáðïí ®ñáé *die Jahre verflossen seyn werden* - (die Jahre sind *ihm* vollendet [Dativus commodi] heißt: er ist herangewachsen zur Herrschaft; gerade so: ðåñéðëïìÝíùí díéáõô§í Hesiod vom heranwachsenden Zeus) *werden die Kinder der Eleusinier Krieg und Schlachtgetümmel unter sich aufheben,* ruhen lassen. - Dieser Sinn ist zu erhalten durch eine, wie mir scheint, ganz einfache Verbesserung, wornach die ganze Stelle so lautet:

I,9,327

GÙñwóéí äE Tñá ô² ãå ðåñéðëïìÝíùí díéáõô§í
Ðásäåò EÅëåõóéíßùí ðüëåìïí êár öýëïðéí ákíÞí
Ákcí cí PëëÞëïéóéí EÁÍÅÎÏÕÓE }ìáôá ðÜíôá:

EÁíÝîïõóE von PíÝ÷ù, cohibere, wie das Häufige: PëëE Tíå÷E lðïòò bei Homer; Píï÷x ðïëÝìïõ setzt ein

PíÝ÷åéí ðüëåìïí voraus. Das Wort kann prosaisch erscheinen, aber überhaupt nähert sich besonders dieser Hymnus in vielen Stellen der Einfachheit der Prosa. *Behaupten* will ich jedoch nur, der *Sinn* müsse dieser seyn. Mißfällt das PíÝîïõóE, so muß ich anderen überlassen, das Bessere zu finden.- Warum der Sinn gerade so ausgedrückt worden, warum nicht geradezu: sie werden Frieden halten, ist begreiflich. Denn *Friede*, *Ruhe* sind negative Begriffe, insofern unpoetisch; indem aber Krieg und Schlacht, das Positive, gesetzt und verneint werden, wird der Ausdruck poetisch.

Ich bemerke noch, daß zu der ganzen Stelle verglichen werden könnte Hesiods IÅñãá êár ½ìÝñ. 118, 119, wo von dem zweiten silbernen Menschengeschlecht gesagt ist:

œâñéí ãNñ PôÜóèáëïí ïšê däýíáíôï
EÁëëÞëùí PðÝ÷åéí -

"nicht abhalten voneinander (unterlassen gegen einander) konnten sie frevelnden Trotz". Man könnte daher auch dort statt des vorgeschlagenen PíÝîïõóE an PðÝîïõòE denken, wenn nicht die Präposition Pðü auch dort wie hier den Genitivus Personae forderte, also PëëÞëùí statt dí PëëÞëïéóéí. Ließe sich dieß rechtfertigen, so würde die Hesiodische Stelle freilich sehr für PðÝîïõóE sprechen.

[I,9,328]

Ueber die arabischen Namen des Dionysos[1].

[1] Abgedruckt im zweiten Jahresbericht der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften. D. H.

Die Veranlassung zu den nachfolgenden Bemerkungen gibt mir die Stelle des Herodot (III, 8), in welcher er von den Arabiern sagt: "Sie halten allein den Dionysos und die Urania für Götter. Den Dionysos nennen sie *Urotal*, die Urania aber *Alilat"*. Ich glaube diese Stelle sogleich mit einer zweiten (I, 131) in Verbindung bringen zu müssen, wo Herodot zwar von den Persern spricht, aber gelegenheitlich derselben wieder der Verehrung erwähnt, welche die Arabier der Urania erweisen. Von den Persern sagt er: "Bildsäulen, Tempel und Altäre sind ihnen ungebräuchlich. Ja sie strafen die, welche solche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil sie nicht wie die Hellenen die Götter unter menschlicher Gestalt sich vorstellen. Dem Zeus (d.h. ihrem höchsten Gott) pflegen sie auf den höchsten Berggipfeln zu opfern, indem sie den gesammten Himmelsumlauf (die gesammte himmlische Bewegung, ô'í ðÜíôá êýêëïí ôï™ ïšñáíï™) Zeus nennen. Sie bringen ihre Opfer der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Wenigstens opferten sie anfänglich *nur* diesen. *Dazu* aber lernten sie von den Assyriern und den Arabiern auch der Urania opfern, die sie (die Perser) *Mitra* nennen. Die Assyrier nennen sie *Mylitta*, und die Arabier *Alitta*".

Ohne jetzt auf tiefere Untersuchungen mich einzulassen, zu welchen diese beiden Stellen reichliche Veranlassung gäben, ist es bloß meine

I,9,329

Absicht, mich mit der Erklärung der *Namen* zu beschäftigen, welche in diesen Stellen erwähnt werden.

Da diese Namen solche sind, welche die Arabier ihren zwei allein verehrten Gottheiten beilegten, so kann wenigstens die Sprache nicht zweifelhaft seyn, aus der sie genommen sind. Namen arabischer Gottheiten werden auch der arabischen Sprache angehören; ihre Etymologie ist also in dieser Sprache zu suchen.

Ich beschäftige mich zuerst mit dem Namen *Alilat.* Es war lange Zeit gewöhnlich, in allen Gottheiten nur Sonne und Mond zu sehen. Unstreitig hat diese beliebte Sonnen- und Mond-Hypothese Veranlassung gegeben, daß, soviel mir bekannt, zuerst Joseph *Scaliger* den Namen *Alilat* aus dem arabischen ¾ÝÇ erklären wollte. Allein das arabische Hilal bedeutet nicht den Mond schlechthin, sondern nur den *Neumond*, wie auch das Verbum äéfäÇ (apparuit, splendere coepit) eben vom Neumond gebraucht wird. Wäre ferner die *Alilat* nur wieder der Mond, so müßte in der von den Persern handelnden Stelle auch die *Mitra*, welche für einerlei mit der arabischen weiblichen Gottheit ausgegeben wird, nur der *Mond* seyn, wie es denn freilich Erklärer gegeben hat, die in der *Mitra* auch nur den Mond sehen wollten. Allein welcher Sinn oder Zusammenhang wäre alsdann in der Stelle des Herodot, der von den Persern sagt: "sie haben zuerst nur den gesammten Himmel als höchsten Gott, dann Sonne und Mond verehret"; hierauf aber fortfährt: "*Dazu* (mithin später und als etwas neu Hinzugekommenes) haben sie aber auch die *Mitra* verehren lernen (dðéìåìáèÞêáóé)". Offenbar ist sowohl die *Mitra*, als eben darum auch die mit ihr verglichene *Alilat* der Arabier eine bereits *mythologische* Gottheit. Andere Erklärungen, die versucht wurden, übergehe ich, kann aber nicht umhin, meine Verwunderung zu äußern, daß die natürlichste und von selbst sich darbietende übersehen worden, vielleicht nur der falsch accentuirten Aussprache wegen. Spricht man Al-ilat, so ist klar, daß Al nichts anderes als der arabische Artikel ist; ilat aber ist das Femininum vom arabischen Ilah, Elah, Gott. Arabisch würde der Name Alilahat lauten, die *Göttin* (die Göttin schlechthin, weil die Arabier außer ihr keine andere kannten). Im Griechischen, das keine Aspiration in der

I,9,330

Mitte des Wortes kennt, konnte Al-ilahat nicht anders ausgedrückt werden als durch ÞëéëÜô - Durch diese Erklärung erhält das Wort noch eine andere Merkwürdigkeit, indem man sieht, daß Herodot das äÊ punctatum dieses Feminini wirklich als T hörte.

Soviel von dem arabischen Namen der Urania. Ich gehe nun zu dem Namen des Dionysos über. Nach der seit *Wesseling* angenommenen Lesart lautet er: ÏšñïôÜë *Schweighäuser* hat EÏñïôÜë, was in einigen Ausgaben früher sich fand und auch eine Handschrift hat. *Wesseling*, der in den beiden Gottheiten auch nur Sonne und Mond sehen will, sagt: in ÏšñïôÜë manifesto Hebraeorum *et Arabum* øåà, lumen, lux; allein Wesseling irrt sich, wenn er glaubt, im Arabischen habe das Wort øBà die Bedeutung lux wie im Hebräischen. Die zweite Sylbe tal hat *Reiske* erklärt durch Umbra; der ganze Name also wäre Lux et Umbra; Reiske meint, der Name enthalte die ganze Theologie der Araber und des Orients gleichsam in nuce. "Lux illorum in disciplina boni origo, umbra mali". Wesseling bemerkt aber schon: ex bono et malo eidem Numini cognomen impingere, incongrui quidquam habebt. Auch ist jene Lehre von Licht und Finsterniß den Arabiern ganz fremd. *Bochart* findet ein ohngefähr gleichlautendes arabisches Wort, das pinguis bedeutet; *daß,* meint er, passe auf *Bacchus* sehr gut! Von solchen Nebenvorstellungen haben aber die Völker ihre Götternamen nicht gebildet. Weit eher läßt sich *Pocockes* Erklärung hören; er meint, man sollte Ulotal oder Olotal lesen; dann wäre der Name das gewöhnliche Éäé¼»A, Ï¼¨M, Deus excelsus, supremus. Ich hätte gegen diese Erklärung nichts einzuwenden, wenn mir die Bezeichnung für eine so bestimmte Persönlichkeit als Dionysos nicht zu allgemein schiene.

Vor allem nun glaube ich, ist die richtige *Lesart* festzustellen. Vor Wesseling nämlich stand in den meisten Ausgaben nicht ÏšñïôÜë, sondern ÏšñïôÜëô. Wesseling wenigstens sagt: vulgo ÏšñïôÜëô. Diese Lesart hat außer der Mehrzahl der Ausgaben auch noch die Mehrzahl der Handschriften für sich. Wesseling meint, das taw sey von dem folgenden ôÞí (äc Ïšñáíßçí) herüber gekommen. Aber weit wahrscheinlicher

I,9,331

ist, daß es von dem gleich folgenden ô in ôÞí verschlungen worden. Eine Bodleyanische Ausgabe, die *Pococke* am Rand der hieher bezüglichen Stelle seines Specimen hist. arab. anführt, hat sogar ÏšñïôÜëáô, und ich gestehe, daß ich sehr geneigt bin, dieß für die richtige Lesart zu halten. Indeß bin ich schon mit ÏšñïôÜëô zufrieden.

Nach hergestellter Vollständigkeit des Namens glaube ich nun, es sey nicht schwer in dem áëáô der Bodleyanischen Handschrift, oder, geleitet durch diese, in dem zusammengezogenen áëô wieder das Femininum von Allah, Gott - Allat, die Göttin - zu erkennen. Wie im Mascul. Allah, statt Al-Ilah, so kann auch im Femininum der Artikel mit dem Hauptwort zusammengezogen werden. Dieses Femininum kann griechisch nicht anders als allat (bei schneller Aussprache alt) lauten. Urotalt oder Urotalat ist also ein zusammengesetztes Wort. Angenommen, daß der letzte Theil richtig erklärt ist, so kann der erste Theil, Urot, gemäß der Construktionsweise der arabischen Sprache, mit alat nur in statu constructo stehen. Letzteres also kann nur im Genitiv gedacht werden. Wie könnten wir nun die Lücke vor ... Deae besser ausfüllen als mit progenies, filius? - Wie läßt sich dieß aber arabisch denken? - Ich will nicht wie Pococke darauf antragen, daß man ïšëïôÜëô lese; in diesem Fall wäre der Sinn, progenies, soboles Deae, ganz klar; f»Ë von äfä»äË, peperit, heißt partus, soboles. Ich meine aber, wer die häufige Verwechslung von R und L, selbst in Eigennamen, kennt, und wie alle Völker, die Griechen besonders, ausländische Namen sich bequemer, mundgerechter machen, wird zugeben, daß auch Urot-Allat als Ulod-Allat erklärt werden dürfe.

Diese Erklärung gewährt den Vortheil, daß alsdann in der Bezeichnung zugleich das Verhältniß von Mutter und Sohn, in welchem sich die Arabier ihre zwei einzig verehrten Gottheiten, die Urania und den Dionysos, gedacht haben, ausgedrückt ist, ein Verhältniß, das sodann fernere, für den Begriff dieser Gottheiten folgenreiche Schlüsse erlaubt. Nur hört *Urotalt* ebenso wie früher *Alilat* auf, *Nomen proprium* zu seyn, wofür beide Namen bis jetzt angesehen wurden. Man könnte vielleicht einwenden, warum nicht auch hier das gewöhnliche *Ibn*

I,9,332

statt des seltenen *Wuld* oder *Wulod* (das im Griechischen nicht wohl anders als ïšëüä lauten konnte) gesetzt ist. Es ließe sich antworten: eben weil *Ibn* gemein und in menschlichen Namen gewöhnlich ist, wird es bei einer Gottheit nicht angewendet. Ich bemerke jedoch, daß auch für menschliche Namen im Arabischen der Gebrauch dieses Wortes wenigstens nicht ganz ungewöhnlich ist. *Niebuhr* in seiner arabischen Reisebeschreibung führt mehrere Familiennamen maronitischer Prinzen an, die mit Ulod ebenso zusammengesetzt sind wie die gewöhnlichen mit Ibn, und wie Herr *Jakson* bemerkt im Journ. asiat. T. V, p. 115 und folg.: le terme *Wold* est invariablement employé dans les noms propres des Chelews, comme *Ibn* dans les noms propres des Arabes. Die Chelews sind ein Stamm der westlichen Araber, arabisch redende Einwohner der Barbarei.

Sollte es nun gelungen seyn, den Namen ïšñïôÜëô auf diese Art richtig zu erklären, so gehe ich zu dem Namen fort, den Herodot der arabischen Urania in der andern Stelle gibt, wo von den Persern die Rede ist. Dieser lautet Alitta. Vorausgesetzt nun, daß die Göttin als *Mutter* des Dionysos gedacht werde, erhält die Erklärung, welche schon *Selden* von Alitta gegeben, eine große Wahrscheinlichkeit. Alitta wäre nach derselben èÑäfê»AäË, die Gebärerin.

Es ist für die Geschichte der Dionysos-Idee eine große Merkwürdigkeit, daß sie Herodot zuerst bei den Arabiern findet, bei einem Volk, welches jenem ältesten Monotheismus, der nur Ein Princip, nämlich

das große Princip der Natur (des Himmels und der Erde) verehrte, noch am nächsten, nur *zwei* Gottheiten statt der Einen erkannte, die Urania, den weiblich gewordenen Uranos, und den Dionysos als den im Verhältniß zu ihr geistigen Gott. Unstreitig ist dieser Dualismus (wo sich der Polytheismus noch auf zwei Gottheiten, eine weibliche und eine männliche beschränkt) das eigentliche Zwischenglied zwischen jenem ältesten Monotheismus (den ich freilich nur in einem relativen Sinn so nennen kann) und dem späteren entscheidenen Polytheismus. - Wenn *Voß* den Herodot, der in dem ägyptischen *Osiris* den griechischen *Dionysos* erkennt, als einen von *ägyptischen Pfaffen*

I,9,333

beschwatzten, hinters Licht geführten Fabler behandelt, so hätte er billig auch von arabischen Pfaffen sprechen sollen, die den Gott, den sie Ulodalat nannten, dem Herodot als Dionysos einredeten. Aber von *arabischen Pfaffen* läßt sich freilich weniger plausibel als von ägyptischen reden.

Nachdem es nun aber eine unzweifelhafte Thatsache ist, daß der Dionysos zuerst den Arabiern bekannt war, so entsteht natürlich die Frage, ob nicht auch andere Namen desselben Gottes arabisch seyn mögen. Von einem dieser Namen ist dieß sogar historisch bezeugt. *Hesychios* unter dem Worte ÄïõóÜñçò sagt: dieß sey der Name des Dionysos *bei den Arabern.*

Eben dieß sagt Stephanus Byzantinus. Schon *Pococke* hat den Namen aus dem Arabischen abzuleiten gesucht. Er hält ihn für einen zusammengesetzten und erklärt die erste Sylbe aus dem arabischen Ëg (das aber in der Vulgärsprache wie Du lautet) Dominus; in óáñçò will er den Namen einer arabischen Stadt Schri sehen. Was den ersten Theil der Erklärung betrifft, so ist sie zu natürlich und das arabische Du wird zu häufig in Zusammensetzungen gebraucht, als daß man an ihrer Richtigkeit zweifeln könnte. Ueber den zweiten Theil der Erklärung kann man zweifelhafter seyn. Das arabische Du wird nicht bloß mit Gegenständen des physischen Besitzes, z.B. einem Lande, einer Stadt u.s.w., sondern, ebenso wie das hebräische ìòá, auch mit geistigen und moralischen Gegenständen verbunden; z.B., Dominus consilii heißt einer, der Rath weiß, daher ein Rath (im persönlichen Sinn), ein Rathsherr. Ich glaube also vorschlagen zu dürfen, den Namen zu erklären, als ªäéil»æA Ëg (spricht: Du-Ssari), *Herr*, d.h. *Besitzer*, und daher auch *Geber* des *Saatkorns, des Samens.* Bekanntlich wird Dionysos überall neben *Demeter* als Einsetzer des Ackerbaus angesehen. Von *Osiris*, dem ägyptischen Dionysos, bezeugen es die Attribute, die ihm in Bildern beigelegt werden, ebenso wie die bekannten Verse des Tibull:

Primus aratra manun sollerti fecit Osiris, etc.

Von den übrigen Namen des Dionysos ist es zwar nicht historisch

I,9,334

bezeugt, daß sie unter den arabischen Völkern selbst gebräuchlich waren. Da aber einmal unwidersprechlich Arabien das Geburtsland des Dionysos ist, so darf man wenigstens für möglich halten, daß auch andere Namen, insbesondere solche, für die es in andern Sprachen, und namentlich in der griechischen, keine mögliche oder wenigstens keine befriedigende Etymologie gibt, - daß auch diese arabischen Ursprungs seyen. Schon *Pacocke* hat dieß mit mehreren versucht. Es ist wohl kein Zweifel, daß der Name Bacchos, ebenso wie der spätere Iacchos, durch den Laut irgend eines Festrufs entstanden sey. Ein solcher, der mit dem Namen ÂÜê÷ïò übereinkäme, findet sich aber im Griechischen nicht, wohl aber, wie Pococke gezeigt hat, im Arabischen, da cI *Bach*, eben so viel ist als Euge, Io, so daß in dem Ruf Io-Bacche beides, der arabische und der griechische Laut, beisammen wäre.

Den Namen *Dionysos* erklärt ebenfalls *Pococke* schon aus dem bereits erwähnten Du, und aus dem

Namen der Stadt Nysa, als Dominus Nysae, denn im arabischen sollte der Gott geboren seyn. Schon *Diodor* von Sicilien leitet den Namen Dionysos von der Stadt Nysa her. Herr Dr. *Paulus* hat sich in einer Recension der Heidelberger Jahrbücher viele (großentheils überflüssige) Mühe gegeben, Etymologien aus dem Hebräischen, deren Urheber es an Kenntniß selbst der ersten Regeln der hebräischen Grammatik fehlte, zu widerlegen. In dieser Recension macht er den Vorschlag: Dionysos aus dem arabischen Di (Dominus) - Di lautet aber das Wort nie im Nominativ - und aus dem arabischen anison, *sanft, zahm, menschlich,* zu erklären. Herr Dr. Paulus trägt zwar die Vermuthung nur scherzweise vor; vielleicht hat es jedoch der gelehrte Mann im Scherz besser als sonst wohl zuweilen im Ernst getroffen; ich gestehe, daß ein Zusammenhang des Namens mit ùåðà, *Mensch,* mir schon immer wahrscheinlich war; der *Herr* oder *Gott des Menschen* (des wahrhaft menschlichen Lebens, nach dem èçñéùä§ò æyí der frühern Zeit) ist der wahre Charakter des wohlthätigen Gottes.

Ein anderer, von griechischen Schriftstellern, aber nicht als griechischer, sondern als thrakischer erwähnter Name des Gottes ist Bassareus.

I,9,335

Creuzer meint, der Name komme von der Bassara, dem bunten Gewand asiatischer Bacchuspriester und des Gottes selbst her. *Sylvestre de Sacy,* in den Anmerkungen zu Sainte-Croix Histoire des mystères du Pagan., meint: umgekehrt wäre natürlicher, den Namen des Gewandes von dem Gott herzuleiten, der es trug. Er selbst wundert sich, daß man nicht an die idumäische Stadt Bostra gedacht habe. Wenn aber Bassareus nicht weiter bedeutete als den Gott von Bostra, so war er für die *Natur* des Gottes ganz unbedeutend und eigentlich ein völlig inhaltloser. Verlangte man also eine bezeichnendere Etymologie, so würde ich an das arabische Verbum jrI erinnern, das, mit dem Accusativ der Person construirt, so viel heißt als laeto nuncio exhilaravit; davon éø‹LÊa, fröhliche Botschaft, was im Arabischen überhaupt für Evangelium gesetzt wird, so wie ein von demselben Wort gebildetes Substantivum in den Stellen der Propheten gebraucht wird, wo von den Boten, die Friede verkündigen, Gutes predigen, "Heil verkünden", die Rede ist. Als eine Art von Evangelium, als eine fröhliche Botschaft wurde aber auch die Einsetzung des Dionysos - er selbst wurde als ein ÓùôÞñ, als ein Heiland, gedacht, der vom früheren thierähnlichen, stumpfen, sinnlosen Leben die Menschen erlöst. Daß der Zustand *vor* oder ohne Dionysos als ein schlimmer, trauriger, der *mit* Dionysos gekommene als ein besserer, sittlicherer gedacht wurde, erhellt auch aus den Worten, die der Eingeweihte in den Mysterien sprach: höõãïí êáêüí, å£ñïí Tìåéíïí, ich bin dem Bösen entflohen, ich habe das Gute gefunden.

Doch, wie gesagt, die letzten Erklärungen, die sich auf Namen beziehen, welche nicht historisch als arabische bekannt sind, gebe ich bloß als Möglichkeiten oder Vermuthungen, auf die ich keinen weiteren Werth lege, als den man ihnen freiwillig zugestehen will[1].

[1] Man vergl. zu dieser Abhandlung die Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. 2, 255-257. D. H.

[I,9,336]

Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland[1].

[1] Abgedruckt im dritten Jahresbericht der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften. D. H.

Bekanntlich hat J. H. Voß viele Mühe sich gegeben, um manche Vorstellungen, die man in hellenische Urzeiten zurück- und schon im Homerischen Zeitalter voraus gesetzt hatte, tiefer herab zu setzen und als Erfindungen oder Erzeugnisse einer späteren Zeit darzustellen. Wie weit ihm dieses anderwärts gelungen, ist hier um so weniger der Ort zu untersuchen, als es dabei vor allem darauf ankommen möchte, ob man den Fortgang der hellenischen Bildung überhaupt als einen bloß mechanischen sich vorstellt, wobei nämlich das Spätere zu dem Früheren nur zufällig hinzukommt, oder als einen organischen, wobei von Anfang bis zu Ende alles mit einer gewissen Nothwendigkeit aus einem ersten Keim sich entwickelt, in welchem eben darum auch das später Hervortretende schon enthalten seyn mußte. Da *Voß* auf diesen Unterschied nicht geachtet hat, und überall nur ein atomistisches Nacheinanderentstehen voraussetzt, ein organischer Entwicklungsgang der oben bezeichneten Art aber von der andern Seite ebensowenig allgemein anerkannt ist, so kann bis zur Entscheidung jener Vorfrage der von *Voß* angeregte Streit füglich auf sich beruhen.

Nach Voß indeß haben Schüler und Nachtreter desselben sein Verfahren auch auf andere Gegenstände der Alterthumsforschung angewendet, die einer speciellern Entscheidung fähig sind; namentlich hat ein solcher Voßischer Schüler schon vor einigen Jahren die Behauptung aufgestellt, die sogenannten *kyklopischen Bauwerke* seyen durchaus *nachhomerisch, der homerischen Zeit völlig unbekannt.* Nicht als ob

I,9,337

man den großentheils nur seichten Gründen eines solchen Kritikers, der, wie es scheint, noch nicht allzulange die Schulbänke verlassen hatte, ein Gewicht beilegte, sondern weil diese Erörterung eine Gelegenheit geben wird, über einen an sich interessanten Gegenstand der Alterthumsforschung einiges bis jetzt nicht Bemerkte hervorzuheben, bitte ich, der Klasse heute über das Alter der kyklopischen Bauwerke in Griechenland einiges vorlegen zu dürfen.

Eine nothwendige und unumgängliche Vorfrage aber scheint diese: *wer* die Kyklopen sind, die als Baumeister jener mit Erstaunen erwähnten Werke genannt werden? Diese Werke sind, wie bekannt, theils unterirdische: Labyrinthe, Grottenwerke, ähnlich den indischen in Felsen ausgehöhlten Tempeln; theils oberirdische, in kolossalen Massen, entweder aus unbehauenen ungeheuren Steinen ohne Cement aufgethürmte, oder aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügte Bauten.

In der Theogonie des Hesiodos sind die Kyklopen bekanntlich Söhne des Uranos, welche aber der Vater gleich nach der Geburt wieder in die Tiefen der Gaia einschließt, daß sie das Licht nicht sehen. Erst ein nachfolgender Gott, Zeus, befreit sie, und erhält dagegen von ihnen den Blitz und den Donner, mit denen er die Titanen bezwingt. Die Kyklopen gehören also durch ihre *Geburt* einer früheren, ja der ältesten Zeit an; da aber diese frühere Zeit sie nicht zum *Daseyn* kommen läßt, so erhalten sie die doppelte Stellung, gegen die frühere, in Opposition mit ihr, gegen die spätere, ihr behülflich und dienstlich zu seyn, aber im bloßen Verhältniß untergeordneter Werkzeuge, indem sie dem jetzt herrschenden Gott im Kampf gegen die Mächte der früheren Zeit beistehen. So in der Theogonie des Hesiodos. In der Odyssee dagegen sind die Kyklopen ein menschenähnliches, aber noch Göttern vergleichbares Geschlecht, das jedoch über die Götter der späteren, milderen Zeit sich hinaussetzt, und so als einer früheren angehörig sich verkündet. Aber eben dieses Geschlecht, dem übermenschliche Stärke beiwohnt, hat *in der Odyssee* bereits *weitausgehöhlte Felsen* oder *Felsengrotten* zu seinem Wohnort, nicht bloß natürliche, wie es scheint, sondern wohl zum Theil schon durch Kunst erweiterte und bearbeitete.

I,9,338

Das Epitheton ãëáöõñüò, das in der Odyssee (2,20 und anderwärts) von der Höhle des Polyphemos gebraucht wird, bedeutet zwar nicht nothwendig *künstlich* Ausgehöhltes, wie in ãëáöõñx íá™ò, und mag zuweilen auch von bloß *natürlich* Ausgehöhltem gebraucht werden; aber die Beschreibung der Höhle des Polyphemos und ihrer verschiedenen Abtheilungen deutet doch auf menschliche Nachhülfe.

So hätten wir denn, was meines Wissens bis jetzt nicht bemerkt ist, in der Odyssee schon Grotten und Felsenhöhlen als *kyklopische* Werke, und wenigstens von Kyklopen-Werken in *diesem* Sinn war bereits in der homerischen Zeit die Rede. Die nähere Charakteristik dieses kyklopischen Menschengeschlechts ist in dem neunten Gesang der Odyssee von V. 105 bis 115 gegeben; eine Stelle, welche Voß folgendermaßen übersetzt:

Also steurten wir fürder hinweg, schwermüthiges Herzens.
Und an das Land der Kyklopen, der ungesetzlichen Frevler,
Kamen wir, welche, nur den unsterblichen Göttern vertrauend,
Nirgend baun mit Händen, zu Pflanzungen oder zu Feldfrucht;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer steigt das Gewächs auf,
Alles, Weizen und Gerst', und edele Reben, belastet.
Mit großtraubigem Wein, und Kronions Regen ernährt ihn.
Dort ist weder Gesetz noch Rathsversammlung des Volkes;
Sondern all' umwohnen die Felsenhöh'n der Gebrige,
Rings in gewölbeten Grotten; und jeglicher richtet nach Wilikür
Weiber und Kinder allein; und niemand achtet des andern.

Auch hier, wie anderwärts, hat Voß durch seine übertriebenen Ausdrücke zum Theil einen falschen Sinn in die Worte gebracht. Unter *ungesetzlichen Frevlern,* das für ›ðåñößáëïé PèÝìéóôïé gesetzt wird, könnte man auch Menschen sich vorstellen, die vorhandenen Gesetzen frevelhaft Hohn sprechen; PèÝìéóôïé sind aber solche, die noch gar nicht unter Gesetzen, die *außer aller bürgerlichen Gesellschaft und Verbindung* leben, wie der nachfolgende Vers hinlänglich erläutert: "Dort ist weder Gesetz noch Rathsversammlung des

I,9,339

Volkes", Ôïsóéí äE ï¡ôE Pãïñár âïõëçöüñïé ï¡ôå èÝìéóôåò. EÁèÝìéóôïé heißen sie, weil sie noch keinem Gesetz unterworfen sind, sondern, wie es später heißt, jeder nach Willkür Weiber und Kinder allein richtet, und niemand des anderen achtet, d.h. jeder in seinem Hause waltet, ohne durch gemeinschaftliches Gesetz einem andern verpflichtet oder nur überhaupt verbunden zu seyn. Das Wort ›ðåñößáëïé aber bedeutet ebenfalls nicht gerade Frevler, sondern nur Uebermüthige, wie auch die Freier der Penelope genannt werden, ja Odyss. 21, 289 sich selbst dieses Prädicat geben. Also überhaupt sind die homerischen Kyklopen ein wildes Geschlecht, durch bloß materielle Ueberkraft ausgezeichnet, ›ðÝñâéïí ƒôïñ h÷ïíôåò, wie sie in der Theogonie (v. 139) genannt werden, ohne Verfassung und bürgerliches Gesetz wie ohne Ackerbau lebend, zwar kundig der Früchte des Feldes, doch ohne sie zu pflegen, und nach Patriarchenart über die Ihrigen herrschend und unbeschränkt waltend. Wir sehen in ihnen mit Einem Wort ein eben auf dem ersten Uebergang zu Ackerbau und bürgerlicher Gesellschaft begriffenes Menschengeschlecht, gleichsam einen Zwischenzustand zwischen dem völlig wilden und

blind herumschweifenden, dem Ackerbau und festen Wohnsitzen völlig fremden Leben des ältesten Geschlechts, und einem schon zu festen Wohnsitzen und zum Gebrauch der Feldfrüchte sich hinneigenden Zustand.

Eine ähnliche Stellung ist den Kyklopen durch ihr Verhältniß zu den *Göttern* gegeben. Die glückseligen Phäaken, von denen im Anfang des sechsten Buches der Odyssee erzählt ist, daß sie einst nahe den übergewaltigen Kyklopen gewohnt haben, die als mächtiger an Stärke stets sie angefallen und endlich zur Auswanderung genöthigt haben, diese Phäaken rühmen von sich (Od. 7, 201):

Immer von Alters her erscheinen uns sichtbare Götter,
Wenn wir fromm sie ehren mit heiligen Festhekatomben,
Sitzen an unserem Mahl, und essen mit uns wie ein andrer.
Oftmals auch, wenn einsam ein Wanderer ihnen begegnet,
Offenbaren sie sich, denn wir sind ihnen so nahe
Als die Kyklopen oder das wilde Geschlecht der Giganten.

I,9,340

Hier werden also die Kyklopen als den Göttern noch nahe dargestellt, wie auch die Giganten seyen. Nicht ihrer Gesinnung wegen (dieß zeigt die Erwähnung der Giganten), sondern weil sie noch einer höheren Zeit, einer andern Ordnung der Dinge als der gegenwärtigen des schon schwächeren Menschengeschlechts angehören. Aus diesem Grunde heißen sie auch Píôßèåïé, wie jene Männer, mit denen Nestor noch gelebt und in Gemeinschaft gekämpft zu haben sich rühmt, und von denen er erzählt, daß keiner der Menschen, wie sie jetzt leben, mit einem derselben zu kämpfen vermocht hätte. Das gesittigte, durch Gesetze gebeugte und gezähmte Menschengeschlecht ist dem Homer so neu, daß noch Nestor sich rühmt, ein ganz anderes Menschengeschlecht gesehen zu haben[1]. Weil in den Kyklopen, wie in den Giganten, noch die erste wilde Naturkraft ungebeugt und ungebrochen lebt, darum sind sie, im Verhältniß zu dem späteren Menschengeschlechte, noch den Göttern vergleichbar. Aber obschon jener wilden Zeit angehörig, leben sie doch in der späteren und müssen die Macht der späteren, mit Zeus entstandenen Götter erkennen, wie denn die andern Kyklopen dem von Odysseus geblendeten Polyphemos zurufen[2]: wenn Niemand - kein *Mensch* - ihn beleidigt habe, so sey ihm nicht zu helfen, denn Krankheit von *Zeus*, dem erhabenen, vermöge kein Mittel zu wenden. Aber nur mit Widerstreben erkennen sie diese Uebermacht, wie Poseidon selbst, der Vater des Polyphemos, seinen Unmuth über dieselbe ausläßt; ja sie *rühmen* sich, dieser Götter nicht zu achten, wie Polyphemos dem Odysseus entgegnet[3]:

Thöricht bist du, o Fremdling, wenn anders von ferne du herkommst, Daß du die Götter zu scheu'n mich ermahnst und die Rache der Götter. Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer Zeus Kronion,
Noch die seligen Götter, *denn weit vortrefflicher sind wir*.

So nämlich scheinen sie sich, weil Zeus der Gott einer, nach ihrer Meinung, schon schwächer gewordenen und gleichsam herabgekommenen Zeit ist.

[1] Il. 1, 260 ff.
[2] Od. 9, 409 ff.
[3] Od. 9, 273 ff.

I,9,341

Beginnt nun für das hellenische Bewußtseyn erst mit Zeus die eigentlich geschichtliche Zeit, so wird es auch von dieser Seite nicht unbegründet erscheinen, wenn ich ausspreche: die Kyklopen sind eine Personification der noch in die geschichtliche Zeit hineinragenden vorgeschichtlichen, welche nämlich Homer überall noch in sehr geringer Entfernung von sich sieht.

Nachdem nun so die Bedeutung der *Kyklopen selbst* als eines relativ vorgeschichtlichen Geschlechts festgestellt ist, könnte wohl nicht mehr daran gezweifelt werden, daß in den Vorstellungen der Hellenen auch kyklopische *Werke* als vorgeschichtliche gedacht wurden, und zwar bestimmt als solche, die in den *Uebergang* zur geschichtlichen Zeit gehörten. Dieser Uebergang ist *mythologisch* der Uebergang von Kronos zu Zeus, *historisch* der Uebergang von dem Vorhellenischen zum eigentlich Hellenischen. Ungesucht stimmt hiemit überein, daß jenes *vorhellenische* Geschlecht der Pelasger, von welchen eben, wie Herodot[1] sagt, die Hellenen (nämlich als solche) sich losrissen, auch Tyrrhener und Tyrsener in Griechenland wie in Etrurien genannt wird, offenbar von den Mauern, Burgen und Befestigungen, die ihm zugeschrieben wurden (ôýññéò lat. turris, und ôýñóéò oder ôýñóïò, Burg, Thurm, nämlich Mauerthurm, also Zinne, überhaupt Befestigungswerk). Diese Mauern und Zinnen sehen wir ja auch in der *Mauerkrone der Kybele*, welche die den Uebergang von Kronos zu Zeus vermittelnde weibliche Gottheit ist. So sehr war mit dem Begriff des Kronos oder des noch nicht überwundenen Kronischen diese Vorstellung verbunden, daß Pindar in der bekannten Stelle selbst den unsichtbar gewordenen, entschwundenen Kronos in einer Burg sich zu denken scheint, wohin auch die Frommen nach dem Tode wandeln. Eben hieher gehört, was Diodorus Siculus anführt: bis auf seine Zeit (ìÝ÷ñé ôï™ í™í ÷ñüíïõ) werden in Sikelien und den gegen Abend liegenden Ländern (wohin auch die Kyklopen versetzt wurden) viele der erhöhten und mit Burgen und Mauern befestigten Orte êñüíéá genannt[2]. Eine Schlacht

[1] I, 56. 57. cf. Dion. Halic, I, 25. 26.
[2] L. III, c. 61.

I,9,342

zwischen den Karthagern und Dionysios, worin nach einem unmittelbar vorhergegangnen Sieg die Sikeler eine große Niederlage erleiden[1], hatte bei einem solchen Kronion statt. Auch in Elis übrigens wird unter den befestigten Städten ein Kronion genannt[2], und Dionysios von Halic. erwähnt (I, 34) eines Êñüíéïò –÷èïò in Italien. Doch all' dieses bis jetzt Angeführte ist nur überzeugend für die, welche überhaupt in dem griechischen Alterthum Zusammenhang sehen. Aber Voßische Schüler verlangen, daß kyklopische Werke in der homerischen Zeit *genannt* seyen, wörtlich wollen sie diese vor sich sehen.

Versuchen wir nun auch dieses nachzuweisen. Hesiodos freilich ist selbst nachhomerisch. In dem Sinn, wie unser College *Thiersch* dieß in Sprache und Wortformen nachgewiesen (Abh. in den Denkschriften von 1809) werden wir dieß zugeben. Aber welchen Unterschied der Zeit man auch zwischen Homeros und Hesiodos Gedichten statuiren möge, selbst ein Voßischer Zögling wird nicht behaupten wollen, die kyklopischen Bauwerke seyen gerade in der Zeit *zwischen* Homeros und Hesiodos entstanden.

Nun führt Hesiodos, der die Kyklopen als Uranos-Söhne in seine Götter-Genealogie einführt, von ihnen als bezeichnend an[3]: *Stärke* und *Kraft*, und ìç÷áíNò dðE hñãïéò.

EÉó÷ýò ôE zäc âßç êár ìç÷áíár ƒóáí dðE hñãïéò.

Das Wort ìç÷áíáß ist in dieser Stelle von allen Auslegern durch *Ränke, listige Anschläge*, erklärt; demgemäß müßten dann unter den hñãïéò *Handlungen, Thaten* verstanden werden, und zwar müßten es

nach homerischem Sprachgebrauch Kriegsthaten seyn. Allein als kriegerisch werden die Kyklopen sonst eben nicht vorgestellt; ihre einzige That in solchem Sinn ist der Beistand, den sie Zeus gegen die Titanen leisten. Aber das Auszeichnende der Kyklopen in diesem Kampf ist nicht List oder Feinheit; nicht durch Ränke oder listige Anschläge, sondern vielmehr durch blinde Stärke, massive Gewalt, sind sie dabei wirksam. IÅñãïí im homerischen und anderweitigen

[1] L. XV, c. 16.
[2] L. XV, c. 77.
[3] v. 146.

I,9,343

Sprachgebrauch bedeutet aber nicht bloß die That, sondern auch das Gemachte, das Hervorgebrachte selbst, eben so wie unser deutsches "Werk" oder "Arbeit", wie das so oft vorkommende hñãá FÇöáßóôïõ, Werke des Hephästos, beweist, oder die Stelle des Pausanias, wo die Mauer von Tiryns beschrieben wird[1]: ô’ äx ôås÷ïò êõêëþðùí ìÝí hóôéí hñãïí. Versteht man nun aber unter hñãïéò die Werke der Kyklopen in *diesem* Sinn, wie man denn nicht umhin kann, das Wort so zu verstehen, so enthält der Vers:

EÉó÷ýò ôE zäc âßí êár ìç÷áíár ƒóáí dðE hñãïéò

eine so wahre und deutliche Beschreibung der kyklopischen Bauwerke, daß, wer nur einmal darauf aufmerksam geworden, wohl nicht mehr daran zweifeln kann, es sey bei Hesiodos von denselben wirklich die Rede. Die ìç÷áíáß, die ihnen zugeschrieben werden, sind alsdann wirkliche artis commenta, mechanische, technische Geschicklichkeiten, dergleichen dieses frühere Menschengeschlecht allerdings besitzen mußte, wenn z.B. die eben erwähnte Beschreibung des Pausanias richtig ist, welche sagt: die Mauer (von Tiryns) ist aus rohen Steinen gemacht, wobei jeder Stein eine solche Größe hat, daß auch der kleinste davon mit Hülfe eines Jochs Zugthiere nicht von der Stelle gerückt werden könnte.

Der richtig verstandene Vers des Hesiodos enthält nach dieser Erklärung gleichsam eine Vorausandeutung oder Vorherverkündigung der späteren Funktion der Kyklopen, wo sie als Baumeister jener kolossalen Werke in die menschliche Geschichte eingreifen. Die scheinbare Differenz zwischen den Kyklopen des Hesiodos und Homeros würde sich nämlich überhaupt auf folgende Art wohl ausgleichen. Indem Hesiodos zwar ihre erste Erzeugung in die Uranoszeit zurücksetzt, übrigens aber sie nicht eher ans Licht und zur Wirkung kommen läßt als *mit* Zeus, und zwar nicht mit dem, der die Weltherrschaft schon erlangt hat, sondern der sich ihres Beistandes zur Erlangung derselben bedient, giebt ihnen Hesiodos im Grunde dieselbe Stellung zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit, die ihnen durch die Charakteristik bei Homer angewiesen ist.

[1] L. II, c. 2, 25, §. 8.

I,9,344

Eben darum aber, weil sie bestimmt sind, mit Zeus in die geschichtliche Zeit überzugehen, schreibt ihnen Hesiodos, der sie in der angeführten Stelle nur als erst *künftige*, in einer künftigen Zeit hervortreten

sollende Persönlichkeiten erwähnt, auch schon Eigenschaften und Fertigkeiten für ihre künftigen Arbeiten zu. "Sie hatten (sagt er wörtlich) Stärke und Kraft und Geschicklichkeiten (ìç÷áíáß) oder kunstreiche Fertigkeiten *für* Werke oder *zu* Werken (versteht sich, wegen des vorhergegangnen ìç÷áíáß, zu mechanischen oder künstlichen Werken), nicht zu Werken in der Gegenwart, in *der* Zeit, in welcher sie Hesiodos erwähnt, in der Uranoszeit, sondern für Werke in einer künftigen Zeit, denn den von Uranos Verborgenen und unwirksam Erhaltenen können als solchen keine hñãá zugeschrieben werden. Die von Hesiodos gemeinten Werke *müssen* also zukünftige seyn, und dðE hñãïéò muß *so*, nämlich *zu* Werken, übersetzt werden, wie es denn dem Sprachgebrauch gemäß auch *so* übersetzt werden *kann*. Il. IX, 482 heißt ein spätgeborner Sohn ôçëýãåôïò ðïëëïìóéí dðr êôåÜôåóóé, spät erzeugt zu vielen Reichthümern, d.h. um einst große Reichthümer zu erben; wie auch sonst häufig, selbst bei prosaischen Schriftstellern dðß mit dem Dativ eine Beziehung auf Zukünftiges ausdrückt.

Demgemäß hätten wir also eine deutliche Anspielung auf kyklopische Werke dem Zeitalter des Hesiodos vindicirt. Aber man sagt: wenigstens Homer selbst wisse nichts von ihnen, erwähne sie nicht. Wie ungereimt nun dieß ist, wird aus folgendem ganz Einfachen erhellen. Keine griechische Stadt ist durch kyklopische Mauern so berühmt als Tiryns; diese Mauern standen noch zu Pausanias Zeit, als die Stadt selbst längst in Trümmer gesunken war. Nun heißt Tiryns bei Homer[1] ôßñõíò ôåé÷éüåóóá, die mauerdichte Tiryns (wie ïšñáí'ò Póôåñüåéò, der sternendichte Himmel). Daß dieses Beiwort die Eigenthümlichkeit kyklopischer Mauern ausdrückt, wird man wohl zugeben. Homer bildet auch andere Epitheta von ôås÷ïò; aber ôåé÷éüåóóá heißt außer Tiryns nur noch Gortyn auf Kreta[2]. Jedenfalls zeigt das Beiwort, daß

[1] Il. 2, 559.
[2] Il. 2, 646.

I,9,345

Tiryns schon zu Homers Zeit eine mauernberühmte Stadt war, denn Homer wählt seine Beiwörter nicht nach Willkür oder Zufall. Was werden nun die Klüglinge thun, die Herren, welche die kyklopischen Mauern *unter* die homerische Zeit herabsetzen? Werden sie annehmen, die Stadt habe zweimal und beidemal ausgezeichnet mächtige und dicke Mauern erhalten, einmal *vor* Homer, und dann noch einmal *nach* dessen Zeit - die kyklopischen? Gut wäre, wenn sie zugleich erklärten, wann und bei welcher Gelegenheit jene ersten, dem Homer bekannten Mauern zerstört worden. - Es ist also, ganz einfach, *falsch*, daß Homer keine kyklopischen Mauern gekannt habe; wahr aber ist, daß er sie eben nicht besonders und ausdrücklich hervorhebt, noch sie kyklopisch *nennt.* Jener Umstand läßt sich indeß aus der Eigenthümlichkeit der homerischen Poesie ganz wohl begreifen. In einem abgelebten Zeitalter, wie das des Pausanias, mochte ein solcher Archäolog wohl in das Bedauern ausbrechen, daß die Hellenen ihre einheimischen Dinge weniger bewundern als die ausländischen, wie die berühmtesten Geschichtschreiber die Pyramiden der Aegypter aufs genaueste schildern, aber von dem Schatzhaus des Minyas und den Mauern von Tiryns nur ganz kurze Erwähnung gethan haben, die beide doch keine geringeren Wunder seyen als jene.[1] Aber die homerische Poesie ist ganz der Gegenwart und der neuen Zeit zugewendet, die sich vor ihren Augen so eben aufgethan zu haben scheint. Alles glänzt in ihr gleichsam von Neuheit. Den Dichter zieht auch dieses neue Leben ganz besonders an; mit Lust gedenkt er jener schönen, wohlangelegten, volkwimmelnden und heiteren Städte, die er nicht müde wird, zwar nur im Vorbeigehn, gleichsam auf den Wellen seines Gesanges vorüberfahrend, mit den reizendsten Beiwörtern zu begrüßen (wie oft kommt nur das dûêôßìåíïí ðôïëßåèñïí vor, das von Ilios wie von Athenä gebraucht wird, oder das Epitheton dñáôåéíÞ, die anmuthsvolle, liebliche; z.B. von Ilios, Maionia, Emathia, Scheria und andern Städten, åšíáéåôÜùóá, von wohlbevölkerten Städten)[2].

[1] L. IX. c. 36, §. 5.
[2] Vgl. Philosophie der Offenbarung (Mysterienlehre), 2te Abth., Bd. 3, S. 428, vgl. mit 2te Abth., Bd. 2, S. 648. D.H.

I,9,346

Bei jenen alten, düstern, mit kyklopischem Bauwerk umgebenen und fest ummauerten Städten zu verweilen, ist aber nicht in seiner Art; diese Mauern sind für ihn bloß *Alterthümer,* und eben, *daß* er sie nicht unmittelbar erwähnt, beweiset, *daß* sie für *seine* Zeit, die ganz andere Dinge und Werke sah, wahre Alterthümer waren.

Doch hören wir nun Gründe, mit welchen diese Nestlinge der Voßischen Schule die nachhomerische Entstehung der kyklopischen Werke haben beweisen wollen. Gewähren sie nicht eben Belehrung, so werden sie doch zu einigem Ergötzen dienen, und nebenbei zeigen, was alles Schüler- und Knabenhaftes in unserer Zeit sich vordrängt.

1) "Solche Baue verlangen wegen der *mannigfachen Bedingungen,* die sie voraussetzen, *eine vorgeschrittene Cultur,* welche im geraden Gegensatz mit den rohen Anfängen des pelasgischen Lebens steht".

Man muß annehmen (und noch deutlicher zeigt es ein folgendes Argument), dieser gelehrten Jugend fehle jede Vorstellung von kyklopischen Bauwerken. Ihr scheinen sie höchst kunstreiche Bauten zu seyn, während sie zwar eine in den Augen des späteren Menschengeschlechtes übermenschliche *Kraft,* nichts weniger aber als eine ausgebildete *Kunst* anzeigen, wie sie in Zeiten einer weit "vorgeschrittenen Cultur" gefunden wird. Aber nichts *in irgend einer Art* Großes soll sich "mit den *dürftigen, nichtssagenden* Anfängen der Menschheit" (Voßische Worte) vertragen. Richtiger wäre, zu sagen: mit den dürftigen, nichtssagenden Ansichten dieser Anfänge. Diesen Ansichten liegt nämlich stets der bloß verneinende Begriff des *Anfangs* zu Grunde, wonach dieser das bloße *Nichtseyn* dessen ist, was in der Folge hervortritt. Wenn aber der Anfang selbst nichts ist, oder nichts enthält, wie kann aus diesem Nichts Etwas werden? - Dieser Denkweise gemäß unterscheiden sich die Zeiten bloß durch ein *Mehr* oder *Weniger* der Cultur, wonach also für die erste Zeit natürlich nur ein Minimum, das als ein Nichts sich betrachten läßt, übrig bleibt. Es ist aber nicht ein bloßes Mehr oder Weniger *desselben* Princips, das die Zeiten unterscheidet, sondern es ist ein ganz *anderes* Princip, das z.B. in der vorgeschichtlichen, ein *anderes,* das in der geschichtlichen waltet. Die Ausbildung

I,9,347

des *herrschenden* Princips kann aber in verschiedenen Zeiten eine ganz gleiche seyn. Mit dem bloßen Begriff *mehr* oder *weniger* cultivirter Zeiten ist also gar nichts anzufangen; nach diesem müßte die Zeit des Homer eine weniger cultivirte heißen als die des Aeschylos oder Pindar, und dennoch wird jeder zugeben, daß die Ilias und die Odyssee ein Werk sind, dessen gleichen keine folgende Zeit wieder hervorgebracht hat, noch hervorbringen wird, wenigstens nicht anders als etwa im Uebergang zu einem neuen bis jetzt ungeahndeten Weltalter. Danach würde man also berechtigt seyn, ebensowohl das Zeitalter des Homer ein größeres zu nennen als das Zeitalter des Aeschylos oder Sophokles. Das Wahre ist, daß sie zwei ganz verschiedene sind, nicht eines *mehr,* das andere *weniger* groß, sondern beide gleich groß, aber jedes in *seiner,* völlig verschiedenen Art.

2) (Zweites Argument). "Die wirklich alten Baue, von denen wir Kenntniß haben, und die uns auch von den ältesten Schriftstellern als *höchst bewundernswürdig,* als Götterwerke gepriesen werden, haben

nichts Kyklopisches an sich, und waren keineswegs unverwüstlich".

Man sieht wohl, was dieser Einwurf im Auge hat. Die Mauer, welche Poseidon und Apollon um Ilios gezogen haben, ist allerdings ein Götterwerk, und der Einwender meint, weil von Göttern gebaut, müsse sie in den Augen Homers auch nothwendig ein urzeitlicher Bau seyn, vor dem er sich keinen älteren denken könne. Ob dem nun so sey, wollen wir aus der Stelle im 7. Buch der Ilias[1] beurtheilen. Dort schauen sämmtliche um Zeus vereinigte Götter das große Werk der Achäer, die Mauer, welche sie zur Abwehr der gegen die Schiffe anstürmenden Troer aufführen, mit Staunen an:

Ïj äc èåïr ðÑñ Æçír êáèÞìåíïé Póôåñïðçô†
Èçå™íôï ìÝñá hñãïí EÁ÷áé§í ÷áëêï÷éôþíùí.

Poseidon aber gibt seinen Verdruß zu erkennen, daß dieses Werk der Achäer berühmt seyn werde, soweit das Tageslicht strahle, während man jener Mauer vergessen werde, die er und Phöbos Apollon einst

[1] V. 443 ff.

I,9,348

um die Stadt des Laomedon mit großer Arbeit gebaut haben. Hieraus erhellt wohl unwidersprechlich, daß die von den Göttern um Ilios gezogene Mauer zwar immer ein bewundernswerthes, aber doch nur ein von Menschen der geschichtlichen Zeit erreichbares, ja übertreffliches Werk ist. Man überlegt gewöhnlich nicht, daß die Götter Homers selbst nur jüngere und menschenartige Götter sind, die eine übermenschliche Vergangenheit hinter sich haben. Nicht dieser übermenschlichen Zeit gehört die von Poseidon und Apollon gebaute Mauer an, sie wird von Homer selbst schon als ein Werk der menschlichen geschichtlichen Zeit betrachtet, und gehört also nicht zu den *wirklich alten Bauen* in dem Sinn, daß die kyklopischen gegen sie jünger seyn *müßten.* - Der kenntnißreiche Schüler sieht die kyklopischen Mauern als Wunderwerke der *Kunst* an, und will aus diesem Grunde dem vorhomerischen und homerischen Zeitalter so Herrliches nicht zugestehen. Das homerische Zeitalter, sagt er, baut keine andern als hinfällige, leicht erklimmbare und zerstörbare Mauern. Die Mauer von Ilios hält Andromache für ersteiglich an Einer Stelle (Il. 6,433); Herakles (der freilich noch anderes vermag) erstürmt sie wirklich (Il. 5,638, 648); Patroklos erklimmt sie. Drei und zwanzig Städte erstürmt der einzige Achilleus (Il. 9,328 seq.). Weiter werden alle die Städte, die bis zur homerischen Zeit in Griechenland erobert und verwüstet worden, auf Voßische Art aus Homer compilirt, Thebe am Plakos (Il. 1,366. 2,691. 6,416. 16,154), Lesbos (9,665 ff.), Pedasos (20,92), Tenedos (11,625), Lyrnesos (2,690. 19,60. 20,92. 191 seq.) u.s.w. Die Herzählung soll beweisen, daß es vor der homerischen Zeit *keine* kyklopischen Mauern in Griechenland gab. Das Argument setzt voraus: wenn kyklopische Mauern vor Homer existirt hätten, so müßten *alle* Städte Griechenlands (auch der Inseln und Kleinasiens) solche gehabt haben. Anerkannt ist indeß, daß kyklopische Mauern und Bauwerke in Griechenland nichts Allgemeines, sondern überall nur eine partielle Erscheinung waren. Am besten, wenn Tiryns selbst unter jenen Städten stünde. Doch auch dieß bewiese nichts gegen das Vorhomerische seiner Mauern, denn ohnerachtet derselben ist später Tiryns von den Argivern eingenommen und zerstört

I,9,349

worden, so sehr, daß die Einwohner nach Argos versetzt wurden, wenn gleich die Mauern unverwüstlich,

und zu Pausanias Zeiten das einzige Ueberbleibsel der Stadt (ô’ ôås÷ïò ìüíïí ô§í dñåéðßùí ëåßðåôáé[1]) waren, wie sie denn bis auf diesen Tag noch *stehen.* Gleiches geschah Mykene, das ebenfalls die Argiver (angeblich bald nach dem persischen Krieg) angriffen; denn da sie die kyklopischen Mauern nicht überwältigen konnten, nöthigten sie die Einwohner durch Hunger zur Uebergabe[2]. Die oben aufgehäuften Beispiele beweisen gerade, daß die spätere Befestigungsweise eine ganz andere war als die kyklopische; kyklopische Mauern führten selbst die homerischen Götter nicht mehr auf.

3) (Drittes Argument). "Würde Homer die *Wunderwerke* der *Baukunst* mit Stillschweigen übergangen haben, da er die hinfälligen Mauern Trojas, der Achäer und Thebens so laut preiset?"

Daß er die Mauern Trojas, die der Achäer und der andern von Helden der Ilias eroberten Städte erwähnt, gehört zu der Geschichte, die er erzählt. Die kyklopischen Mauern zu preisen, war in seinen Gedichten keine Veranlassung. Künstliche, für die *homerische* Zeit bewundernswerthe Mauern waren eben die Mauern von Troja und andern Städten; aber jene, wenn auch erstaunenswerthen, doch mehr von *Kraft* als von *Kunst* zeugenden, lagen außer der geschichtlichen Zeit, die wir überall bei Homer in ihrem vollen Entstehen erblicken, und der allein er seine ganze Theilnahme zuwendet. Eben daß er die kyklopischen Werke nirgends ausdrücklich erwähnt, beweiset, daß sie für ihn etwas völlig Veraltetes, mit der von ihm dargestellten Zeit gar nicht Zusammenhangendes, also ganz Vorgeschichtliches waren.

4) (Viertes Argument). "Bedeutende Bauwerke anderer Völker fallen nicht in die Urgeschichte. Wann wurde der jüdische Tempel gebaut? Zu Abrahams oder zu Salomons Zeiten? - Wann entstanden unsere Dome und Kaufhäuser? Zu Hermanns Zeiten oder im Mittelalter?"

[1] L. II, c. 25, §. 8. coll. c. 17, §. 5.

[2] L. VII, c. 25. §. 6. Zu Pausanias Zeit war außer andern Theilen des Umfangs auch noch der Thurm mit den Löwen übrig, der noch heutzutage steht. L. II, c. 16, §. 5.

I,9,350

In Bezug auf solches Gefasel kann man 1) bemerken, daß niemand die Kyklopen für ein *Volk* erklärt hat; daß sie insofern auch hinsichtlich ihrer Bauwerke nicht mit andern *Völkern* zu vergleichen sind. Sie sind eine vorübergehende Erscheinung und bezeichnen nur ein *Moment,* einen Uebergangszustand des noch nicht geschiedenen, aber in der Scheidung zu Völkern begriffenen Menschengeschlechts. Am deutlichsten erhellt dieß wohl aus der schon angeführten Stelle im Anfang des 6. Buchs der Odyssee. Dort[1] wird erzählt, wie die Phäaken einst in der weitgebreiteten Hypereia nahe den Kyklopen gewohnt haben, *die sie immerwährend plünderten.* Hierauf habe sie Nausithoos nach Scheria (damals noch) fern von Menschen verpflanzt, *um die Stadt eine Mauer geführt, Häuser gebaut, Tempel den Göttern errichtet und die Felder vertheilt* (däÜóóáôE Pñïýñáò). Hier erscheinen die Kyklopen als räuberische Nomaden, aus deren Nähe die Phäaken sich entfernen, um innerhalb einer durch Mauern gesicherten Stadt ein bürgerliches, auf *getheilten Besitz* begründetes Leben zu führen. Kyklopen kennen weder Städte noch abgegrenzten Besitz; ihre Mauern sind ursprünglich nicht *Städte*-Mauern (wie eben darum die Mauern, welche die Phäaken in Scheria ziehen, nicht Kyklopen-Mauern). Letztere sind ursprünglich Befestigungen, im freien Felde gegen Incursionen anderer noch wilder Nomaden aufgeführt und als Sammelplätze den Herumschweifenden und noch unstät Lebenden dienend. In der Stelle der Odyssee sieht man gleichsam die zum geordneten bürgerlichen Leben Uebergehenden von den wild umherschweifenden Kyklopen sich ausscheiden, und wie diese den ersten Anfängen bürgerlicher Vereinigung noch sich feindselig entgegenstellen. Indessen waren ja diese kyklopischen Befestigungen, der Natur der Sache nach, selbst unvermeidlich Anfänge zu *festen Wohnsitzen,* und so in der Folge zu Städten.

2) Durch die angestellten Vergleiche wird die Vorstellung vollends deutlich, die sich der

wohlunterrichtete Voßische Schüler von kyklopischen Werken erworben. Er hält sie für Bauten, verlgeichbar a) dem prächtigen, in allen seinen Theilen höchst kunstvollen Salomonischen Tempel.

[1] V. 4 ff.

I,9,351

Aber eben, weil Gebäude wie der jüdische Tempel den vollkommen entwickelten Zeiten eines Volkes eigenthümlich sind, können Werke wie die kyklopischen nicht einer schon pracht- und kunstvolle Paläste kennenden Zeit wie die homerische, noch weniger aber können sie einer nachhomerischen zugeschrieben werden. Sie sind nur in einer vorgeschichtlichen Zeit *möglich.* Eine richtigere Vorstellung hätte Vergleiche für sie weiter zurück gesucht, etwa bei dem Thurm von Babel, oder, wie Pausanias, bei den Pyramiden Aegyptens, oder vielleicht bei den úBîa˜ des A.T. b) Ein zweiter Vergleich sind unsere mittelalterlichen Dome und Kaufhäuser. Unter den Domen sind wohl die sogenannten gothischen gemeint. Alles an diesen verkündet die besonnenste Kunst und Geschicklichkeit; an den kyklopischen Bauwerken läßt sich nur eine blinde, als Instinkt wirkende Kunst, und eben so nur eine gleichsam instinktartige Technik erkennen. Die schweren, unbeholfenen, undurchsichtigen und undurchdringlichen Massen der kyklopischen Bauwerke stellt unser Wohlunterrichteter zusammen mit den leichten, zierlichen, vielfach durchbrochenen und gleichsam durchsichtigen Werken der gothischen Architektur, die sich zum Gesetz gemacht, zu dem kühnsten, schwungvoll gen Himmel aufsteigenden Bau so wenig als möglich Stoff zu verwenden, um das ungeheure Phantom eines gleichsam geistigen, von der Materie befreiten Gebäudes in die Luft zu stellen. In der ganzen unendlichen Masse von Vergleichungen, die bei Mangel an Kenntniß und Beurtheilungskraft etwa möglich sind, hätte sich nichts Entlegeneres, ja Entgegengesetzteres auffinden lassen als kyklopische Baue und gothische Dome.

Auf die Kaufhäuser des Mittelalters führte vielleicht, daß die Schatzhäuser des Minyas und Atreus gelegenheitlich kyklopischer Bauwerke erwähnt zu werden pflegen. Indessen hat ein Schatzhaus, das so unzugänglich als möglich gemacht wird, mit einem Kaufhaus kaum etwas gemein, das, wie schon der Name zeigt, nicht bloß zur Aufbewahrung, sondern vorzüglich auch zu Kauf und Verkauf, also auf lebhaften Verkehr, eingerichtet ist. Der Thesauros des Minyas war ein oberirdisches Gebäude, rund, in eine sehr geringe Spitze ausgehend. Pausanias nennt dieses Haus allerdings neben den Mauern von Tiryns als eines

I,9,352

der Wunder Griechenlands[1], von dem er außerdem bemerkt, daß es keinem der andern weder in Griechenland noch anderwärts nachstehe[2]. Ohne ausdrücklich zu sagen, es sey ein Werk kyklopischer Baumeister, zeigt doch schon jene Zusammenstellung, daß es, wie kyklopische Baue, ein durch Verbindung kolossaler Massen imponirendes Gebäude war. Die Schatzkammern des Altreus und seiner Söhne zu Mykene waren unterirdische Gemächer (›ðüãáéá ïkêïäïìÞìáôá)[3]. Ob sie mit den berühmten, als kyklopisch bekannten Mauern der Stadt gleichzeitig waren, ob und wie sie mit ihnen zusammenhingen, sagt Pausanias nicht. Von dem Schatzhaus des Minyas ist gesagt, es sey gebaut worden, um Schätze aufzunehmen[4]; die unterirdischen Kammern zu Mykene könnten auch bloß zu Schatzkammern verwendet worden seyn. Wie dem sey, - *daß* jener Thesauros dem Minyas, diese Schatzkammern dem Atreus zugeschrieben wurden, beweiset, daß Griechenland kyklopische Bauten *nicht in die Zeit nach* Homer versetzte.

Indem ich hier meine Bemerkungen abbreche, erlaube ich mir nur noch hinzuzufügen, daß ich mich dabei bloß an die Quellen gehalten habe, indem mir die Zeit nicht verstattet hat, weder die gelegenheitlichen Bemerkungen neuerer Schriftsteller über kyklopische Baukunst noch die Angaben der Reisebeschreiber über noch vorhandene Trümmer derselben zu vergleichen[5].

[1] L. IX, c. 36, §. 5.
[2] L. IX, c. 38, §. 2.
[3] L. II, c. 16, §. 6.
[4] L. IX, c. 36, §. 4.
[5] Man vergleiche zu dieser Abhandlung die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Band I, S. 117. D.H.

[I,9,353]

Erste Vorlesung in München.

26. November 1827.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,355]

Endlich sehe ich meinen lebhaftesten Wunsch erfüllt, ich sehe mich *Ihnen* gegenüber und im Begriff mein Amt als öffentlicher Lehrer wirklich anzutreten. Denn frei gestehe ich hier und öffentlich, nicht das Ehrenvolle meines anderweitigen Berufs, selbst nicht die großen Vortheile dieser durch die vereinigten Hülfsmittel für Wissenschaft und Kunst so anziehenden und in Deutschland *einzigen* Stadt, sondern vorzüglich die Hoffnung, noch einmal des Glücks zu genießen, dessen meine Jugend gewürdiget worden, vielen und trefflichen Jünglingen Führer auf dem Weg höherer Forschung und allgemeinbildender Wissenschaft zu werden, konnte mich bewegen, aus der Stille und Verborgenheit eines freier, unbeschränkter Forschung gewidmeten Lebens hervorzutreten, und ich darf sagen: der vorzüglichste Wunsch meines Herzens wird gewährt seyn, wenn es mir gelingt und die Kraft mir gegeben wird, diesem über alles theuern Beruf zu genügen. Ich hoffe es, denn ich habe mich zu diesem Beruf nicht gedrängt, ja ihn nicht gesucht; ich folge einem Ruf, dem ich widerstehen nicht konnte, nach meinem Gewissen nicht *durfte.* Es war der Ruf eines Königs, von dessen Geist und einsichtsvoller Liebe für Wissenschaft mein Herz längst alles das weissagte, was wir nun großentheils gethan sehen. Ich wurde gerufen an die Hoheschule im Mittelpunkt des Landes, in dem ich mit Gunst und Wohlwollen aufgenommen, längst einheimisch geworden war, und als Einheimischer betrachtet zu werden das Glück hatte. Als Lehrer war ich in dieses Land gekommen, aber leider früh, für meine eignen Wünsche zu früh verstummt. Ja im eigentlichen Bayern hatte ich nie gelehrt, und

I,9,356

dennoch fühlte ich mich von tiefer innerer Zuneigung zu dieser bayerischen Jugend gezogen, von deren Empfänglichkeit, frischer unverdorbener Lebendigkeit, tiefliegenden, aber eben darum auch tief eindringenden, nicht bloß die Oberfläche berührenden Unterricht verlangenden Anlagen mich zu überzeugen ich so viele Gelegenheit gehabt hatte. Wie oft habe ich geäußert, daß das bayerische Volk, um sich bald den an Geist und Wissen hervorragendsten Völkerschaften Deutschlands gleichzustellen, ja sie ebenso, wie bereits in der Kunst, zu übertreffen, nichts bedürfe als einen König, der die Anlage seines Volks verstehe und ein kräftiges ihr angemessenes System des öffentlichen Unterrichts einzuführen und mit Standhaftigkeit zu handhaben wisse. Wie oft habe ich Bayern einem starken, mächtigen, große Kraft zu seiner Bearbeitung fordernden Boden verglichen, der aber bis zur gehörigen Tiefe umgebrochen und gepflügt, tausendfältige nicht geahndete Früchte bringen würde. Eines andern Gleichnisses erinnere ich mich von Herder, der vielleicht schon vor vierzig Jahren einem bayerischen Minister, Graf Leyden, der wegen eines Unterrichtsplans an ihn geschrieben hatte, antwortete: "Lassen Sie Ihre Jugend Geist und Kenntnisse nicht aus bloßen Fingerhüten schlürfen, Ihre Jugend verlangt ex pleno zu trinken". Freilich solang solche Fingerhüte im Schwang gingen, vorgeschriebene Lehrbücher, einengende Studienplane herrschten, solang es den Anschein hatte, als wäre die bayerische Jugend gleichsam aus anderem wohl gar schlechterem Stoff als die übrige deutsche gemacht, als wäre, was für alle gut ist, nicht auch für sie gut, als dürfte ein so entschieden begabtes Volk in allem andern, nur nicht in der Wissenschaft, die doch für alles andere erst den höchsten Maßstab darbietet, der allgemeinen Bewegung des deutschen Geistes folgen, da mußte ich mich unfähig zum Beruf als Lehrer selbst ansehen und bekennen. Meine Gabe zu lehren ist eine beschränkte, sie kann sich nur äußern, wo sie mit Vertrauen und Zuversicht unbeschränkt sich äußern darf, wo freiwillige Neigung und ein selbstgefühltes Bedürfniß des Herzens und des Geistes ihr entgegenkommt. Gezwungenen Hörern bin ich stumm. Zwang findet eigentlich nur statt, wo es bloßes *Lernen* gilt. Wohl gibt es auch in der Philosophie zu lernen - zu lernen im

I,9,357

materiellen und formellen Sinn. Die Philosophie bedarf gewisser eigenthümlicher *Kenntnisse,* aber ihr wahres Wissen besteht in etwas ganz anderem als bloß sogenannten Kenntnissen. In den Sophistenschulen erwarben sich griechische Jünglinge die Kenntniß aller der Schlingen und Fallstricke, die man seinem Gegner vor Gericht oder in einer wissenschaftlichen Untersuchung legen kann. Noch jetzt bildet in unserer Logik die Aufzählung möglicher Fehlschlüsse ein nicht unansehnliches Kapitel, und es steht dem, der Philosophie studirt zu haben sich rühmt, gar wohl an, wenn er jeden dieser captiosen Schlüsse mit seinem eignen technischen Namen bezeichnen kann, wenn er z.B. sagen kann, dieß sey eine captio aequivocationis, oder eine captio figurae dictionis, oder ignorationis elenchi u.s.w. Aber durch Erwerbung dieser allerdings achtenswerthen, ja zu gewissen Zwecken unentbehrlichen Kenntnisse wird der höchste Zweck des philosophischen Studiums nicht erreicht, - alle diese Kenntnisse sind nur *Mittel.*

Lernen überhaupt in diesem Sinn läßt sich nur, was abgeschlossen, fertig und gleichsam beiseit gebracht ist. Aber an seinen eigentlichen Aufgaben hat der Geist der Philosophie seit Jahrtausenden gearbeitet; unstreitig läßt sich annehmen, daß er seinem Ziel stufenweis näher gekommen ist und immer mehr sich nähert, aber solange dieß Ziel nicht erreicht ist, ist nur in jener zum Ziel fortschreitenden Bewegung eigentliche, lebendige Philosophie. Ja, auch wenn es erreicht ist, muß es doch jeder Nachfolgende auf demselben Wege erreichen, auf dem es der Erste erreichte. Philosophie ist, wie ihr Name schon sagt, freie Liebe, und ohne diese ist sie todt. Läßt sich aber Liebe befehlen oder erzwingen? Wenn aber das Ziel nicht erreicht ist, wie kann man etwas, was im Werden, in stets lebendiger, nie ruhender Fortbewegung ist, als etwas Abgestorbenes, Fertiges, gleichsam Vorhandenes behandeln, auf

welches man wie auf das Erzeugniß einer Manufaktur seinen Stempel drückt? Wo man daher das Studium der Philosophie durch Vorschriften zu bedingen und einzuengen geneigt ist, da wird man auch gleich auf eine gewisse Durchschnitts-Philosophie denken müssen, eine Philosophie, die jedes Aeußerste in allen Richtungen vermeidet und überall

I,9,358

nur ein gewisses mittleres Maß, sowohl in der Sache selbst als in der Art, sich über die großen Gegenstände des Denkens zu äußern, zuläßt. Aber damit wird die Jugend um die eigentliche Philosophie wie um den wahren Zweck des allgemeinen philosophischen Studiums betrogen. Denn die Philosophie verlangt einmal Entschiedenheit - jede Entschiedenheit aber ist in irgend einer Richtung ein Aeußerstes -, es ist einmal ihre Natur, auf die Gipfel des Denkens sich zu erheben, und wo sie durch direkten oder indirekten Zwang gehemmt wird, gleicht sie einem gefangen gehaltenen Adler, dem seine wahre Heimath, die Felsenspitze, verwehrt ist. Man kann nicht in der Philosophie zwischen entgegengesetzten Systemen kapituliren oder gar unbestimmt schweben, es sey denn, man ergebe sich frei und offen einem traurigen, unerquicklichen Geist und Herz tödtenden oder doch entnervenden Skepticismus. Der Lehrer also, der genöthigt ist über die eigentlich großen Gegenstände, wegen deren es allein im Grunde der Mühe werth ist zu philosophiren, trockenen Fußes hinwegzugehen, oder sich mit halben unentschiedenen Worten darüber zu äußern, kann den eigentlichen Zweck des philosophischen Unterrichts nicht erfüllen. Denn dieser besteht nicht darin, der Jugend nur eine gewisse Kenntniß oder Notiz zu geben von den in der Philosophie obschwebenden Fragen und den verschiedenen auf sie gegebenen oder doch möglichen Antworten. Denn das gerade bildet die Halbwisser, die Halbaufgeklärten, die ohne alle tiefere Bildung, ja ohne die geringste Ahndung, wie viel dazu gehört, um über irgend eine die Menschheit interessirende Frage ein wahres oder erleuchtetes Wort zu sagen, über die tiefsten Gegenstände aburtheilen.

Man könnte sagen, mit jener Scheu vor dem Materiellen der tiefsten Untersuchungen lasse sich noch eine gewisse formelle Bildung vereinigen. Aber die Folge von dieser Beschränkung auf das Formelle wäre, daß man Sophisten bildete, nicht Philosophen. Unsere Schulen würden dadurch jenen alten Schulen sophistischer Rhetoren gleich, in denen man nur lernte, für und wider alles mit gleicher Geschicklichkeit zu reden. Aber der höchste Zweck des allgemeinen philosophischen Unterrichts ist überhaupt nicht oder nicht einmal dieser: nur wieder Philosophen zu

I,9,359

bilden, wie z.B. der Zweck des allgemeinen mathematischen Unterrichts nicht seyn darf, nur wieder Mathematiker von Profession, oder des philologischen wieder Philologen von Metier zu bilden. Denn daß recht viele wissenschaftliche Grammatiker oder Kritiker existiren, ist zwar erwünscht, aber wichtiger für die Menschheit ist, daß so viele als möglich in einem Volk seyen, die im Stande sind, sich an den Werken des Alterthums aufzurichten und zu stärken, mit dem Geiste desselben fortwährend sich zu durchdringen. Die meisten also studiren nicht Philosophie, um wieder Philosophen zu werden, sondern um jene großen zusammenhaltenden Ueberzeugungen zu gewinnen, ohne die es keine Selbstständigkeit der Gesinnung und keine Würde des Lebens gibt. Ja in einer Zeit, wo alles andere schwankend geworden, alles Positive Bestreitungen und Anfechtungen in verschiedenem Sinn noch immer ausgesetzt ist, da erscheint es doppelt wichtig und nothwendig, daß eine männliche, aller Tiefen des Geistes kundige Philosophie die wankenden Grundlagen aller wahrhaft menschlichen Ueberzeugungen wiederherstelle und befestige. Zwar es ist in der eben erwähnten Hinsicht ein Wendepunkt eingetreten - die nichtswürdigen religiösen Ansichten einer flachen Zeit haben den tieferen einer ernsteren Platz gemacht; anders denkt man

heutzutage über die Würde des Menschen und die Bedeutung des Lebens überhaupt. Aber wenn ein Wendepunkt eingetreten, so ist dieß selbst großentheils die Folge einer Philosophie, die das Leben tiefer erfaßt und eben im Positiven die wahre Fülle des Wissens erkannt hat. Ja wenn jetzt manche im Gegentheil Philosophie wieder herabzusetzen, als gefährlich für Religion, Glauben u.s.w. zu verschreien suchen, so geschieht dieß bei denen, die noch auf einige Achtung Anspruch machen können, mit Mitteln, die sie von der Philosophie entlehnten, und von denen sie sich nur einen falschen, übertriebenen Gebrauch verstatten, aber - das Gehör, will ich nicht sagen, aber doch - die Toleranz, die sie für ihre antiphilosophischen Aeußerungen finden, haben sie selbst der verschrieenen Philosophie zu danken; denn wahrlich noch vor wenigen Jahrzehnten hätten sie diese nicht gefunden. Es ist nicht zu fürchten, daß der tiefere Gehalt der Religion und des höheren Lebens, den die ernste Arbeit und

I,9,360

der Tiefsinn deutscher Philosophen für das wissenschaftliche Bewußtseyn wieder erobert, die leichte Beute einiger Parteigänger werde, die sie gern zum Werkzeug der Verfolgung oder Erreichung gewisser äußerer Zwecke machen möchten. Dafür ist hinlänglich durch den gesunden Verstand unserer Zeit gesorgt, daß der ruhige Gang der Entwicklung, in den alles eingeleitet ist, und der die Welt einst mit einem Resultat überraschen wird, von dem jene antiphilosophischen Deduktionen selbst noch weit entfernt sind, nicht gestört und nicht unterbrochen werde. Aber gerade in einer im Ganzen noch so unklaren Zeit ist es doppelt nothwendig, daß der Unterricht in der Philosophie klar, entschieden, nicht mit halben und zweifelhaften Begriffen, die dem Gegner oft mehr als sich gebührt zugeben, sondern mit Bestimmtheit und Sicherheit gerade in den Hauptpunkten ertheilt werde.

Aber könnte man sagen, eben eine solche Philosophie könnte ja vorgeschrieben werden. Nein, antworte ich, gerade eine solche könnte nicht vorgeschrieben werden. Denn wer kann sagen: die wahre Philosophie ist da, oder sie ist dort? Philosophie soll einmal und kann ihrer Natur nach keinen Einfluß ausüben als durch freie Ueberzeugung, sie muß mit jedem wieder von vorn anfangen, sich an jedem wieder neu bewähren, denn kein Mensch kann für den andern glauben oder für den andern überzeugt seyn. Und wer bürgt dafür, daß der Staat, der sich um Philosophie annähme oder eine besondere privilegirte, den Stempel seines Ansehns, anstatt auf das Rechte und Wahre, das diesen Stempel verschmäht, nicht auf Phantasterei und Unsinn drückte? Und müßte der Lehrer, der wirklich eine eigenthümliche Ueberzeugung mittheilt, aber die er doch in andern erst hervorzubringen hat, beim Vortrag einer Wissenschaft, der er sich selbst als des freiesten Erzeugnisses bewußt ist, nicht erröthen, müßte ihm nicht das lebendige Wort auf der Zunge ersterben, wenn er nur gezwungene Zuhörer vor sich sähe, wenn das schönste und reinste Verhältniß, das seiner Natur nach nur ein persönliches seyn kann, ein vom Staat gebotenes wäre?

Dank dem Könige, dessen reiner freier Geist auch mir gegeben hat, auf die einzige mir zusagende, mögliche Weise als freier, freiwillig

I,9,361

gehörter Lehrer der Philosophie zu wirken und so die langjährige, wiewohl unverschuldete Schuld an das Vaterland zu bezahlen.

Unmöglich ist, daß die bayerische Jugend die Aufhebung eines Zwangs, dessen unselige und wahrhaft betrübende Folgen keinem Aufmerksamen entgehen konnten, als einen Freibrief des Unfleißes, der Vernachlässigung aller nicht zum unmittelbaren Bedarf erforderlichen, kurz aller höheren und allein allgemein bildenden Studien, oder als Berechtigung ansehe, sich nur um das Allernothdürftigste und was

zum künftigen Broderwerb durchaus nothwendig ist, zu bemühen. Im Gegentheil werden Bayerns Jünglinge, indem sie nun erst den Studirenden anderer hohen Schulen sich gleichgestellt fühlen, mit diesen in der Liebe und in dem Interesse für allgemeine Wissenschaften wetteifern; im schlimmsten Fall aber würde die Aufhebung des Zwangs nur jene Scheidung unter den Studirenden selbst bewirken, die man aufrichtig wünschen muß bewirkt zu sehen, daß die wenigen, die unter einer großen Anzahl immer sich finden werden, die wenigen, sage ich, die in den Jahren der edelsten Empfindung und der lebhaftesten Bestrebungen schon ganz gefühl- und empfindungslos sind für alle den inneren Menschen vorzugsweis erhebenden und befreienden Wissenschaften, daß diese, sage ich, als Ausnahme wirklich hervortreten, und während sie bisher (bei bestehendem Zwang) von den Besseren sich durch nichts unterschieden, ihren eignen Commilitonen, so wie den Lehrern der Universität sich bemerklich machen, wie hinwiederum die Bessern sich untereinander (und dieß ist ein großer, wichtiger Punkt) erkennen, und von den Lehrern erkannt und unterschieden werden als solche, die weder Zwang noch bloße bald verrauchende Neugierde, sondern ein wirkliches Bedürfniß des Herzens und des Geistes in die Hörsäle der philosophischen Wissenschaften führt, die alle unter sich in einem so engen Zusammenhang stehen, daß keiner leicht eine derselben mit wahrem Interesse und Erfolg hören kann, ohne sofort auch zum Studium der anderen sich getrieben zu fühlen. Die Philosophie hat im Grund keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften auch, nur sieht sie dieselben im Licht höherer Verhältnisse, und begreift die einzelnen Gegenstände derselben, z.B. das Weltsystem, die Pflanzen-,

I,9,362

die Thierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst - nur als Glieder Eines großen Organismus, der aus dem Abgrund der Natur, in dem er seine Wurzel hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt. Die Philosophie läßt den, der sie in ihrer Tiefe erfaßt hat, nicht ruhen, eh' er auch in die Tiefen der Natur und der Geschichte geblickt hat. Durch Natur und Geschichte hinwiederum wird er an die Philosophie gewiesen; Thatsachen und Erscheinungen haben in der Natur sich hervorgethan, deren Erklärung mit den gewöhnlichen und angenommenen Mitteln nicht mehr zu bestreiten ist und durchaus höher gestellte Begriffe fordert. Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnden wagte, Ansichten, die damals ausschweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experiment vor Augen. Ich meine damit nicht etwa jene Erfahrungen von allerdings schon aus dem Grunde, weil Menschen dabei ins Spiel kommen, zweideutiger Natur, welche viele einfach schon darum für Betrug und Täuschung zu erklären sich berechtigt halten, weil sie *ihnen* nicht begreiflich sind, gleich als wäre ihr individuelles Begreifungsvermögen der Maßstab der Natur. Ich spreche von ganz unverwerflichen Erscheinungen, denen z.B., zu welchen die chemischen und elektromagnetischen Wirkungen der Voltaschen Säule Veranlassung gegeben. Nicht mehr die Speculation, sondern die Natur selbst stört die Ruhe der althergebrachten Hypothesen. Aber auch in der Naturgeschichte, namentlich der Naturgeschichte der Erde, führt die fortschreitende Beobachtung immer mehr auf unleugbare Thatsachen, vor welchen die alles bloß materiell und äußerlich erklärende Naturwissenschaft verstummt. Nicht minder stellt die Geschichte der Menschheit Thatsachen auf, die man sich bisher mit ungenügenden Theorien zu umnebeln und gleichsam unkenntlich zu machen gesucht hat, die man aber nur in ihrer Nacktheit und reinen Bloßheit darzustellen braucht, um sich zu überzeugen, daß nur eine bis auf die tiefsten Anfänge zurückgehende Philosophie ihnen gewachsen sey. Kurz, worin wir im weiten Gebiete menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft blicken, sehen wir überall die Anzeichen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeisterten Forscher aller Zeiten vorausgesehen, wie die innere Identität aller Wissenschaften

I,9,363

sich enthüllt, der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissen sich bemächtigt, der zwar ins Unendliche wachsen und zunehmen kann, aber ohne in seiner wesentlichen Gestalt sich weiter zu verändern; wo endlich die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Wissens zur Ruhe kommt, und die uralten Mißverständnisse der Menschheit sich lösen.

Man hat unsere Zeit oft eine große genannt, aber das Größte liegt noch in ihr verborgen. Und in einer *solchen* Zeit sollte gerade die bayerische Jugend sich schlaff zeigen? Das sey ferne zu denken. Meine Meinung von ihr ist eine ganz andere. Mit Ungeduld, mit bisher gegen ihren Willen geschonten und zurückgehaltenen Kräften wird sie sich auf den Weg machen, sobald nur die Spur und Fährte ächter Wissenschaft ihr gezeigt ist, und die bisherigen Schranken gefallen sind. Mit Beharrlichkeit und Standhaftigkeit wird sie die Bahn verfolgen und in allen Zweigen des menschlichen Wissens bald zwischen sich und dem besten und trefflichsten Theil der deutschen Jugend keinen Unterschied übrig lassen. Für würdig geachtet der Freiheit und der eignen Wahl wird sie sich auch würdig derselben zu zeigen wissen und das Vertrauen eines Königs nicht täuschen, der nichts anderes wünscht als das Feuer des Geistes angezündet, und das reichste, vielbewegteste, entwickeltste wissenschaftliche Leben um sich und besonders auf seiner Universität erblühen zu sehen.

Ist es nun ein großer und bedeutender Moment in der Geschichte des Vaterlands, in der ganzen Entwicklung des bayerischen Volkes, in welchem meine Wirksamkeit an der hiesigen Hohenschule beginnt, so steht insbesondere auch die Entwicklung der Wissenschaft, für die ich berufen bin, der Philosophie, eben jetzt wieder an einem ihrer entscheidenden Momente, wie sie in der Geschichte dieser Wissenschaft mehrmals vorgekommen sind. Zwar mit den großen und mächtigen Gegensätzen, mit denen sie früher zu ringen hatte, besteht kein Kampf mehr, alle diese sind der Wissenschaft unterworfen, und es ist eigentlich nur noch *Eine* Frage, um die es sich in der Philosophie handelt; es gilt *nur*, einen letzten Versuch, die Entwicklung der Wissenschaft zur völligen Freiheit und Objektivität zurückzuhalten, in sein Nichts zurückzuweisen. Es ist

I,9,364

ein großer Vorzug unserer Zeit, die Frage über Seyn und Nichtseyn der Philosophie auf einen einzigen Punkt zurückgeführt zu haben. Jene Verwandlung, welche die Philosophie vor jetzt länger als fünfundzwanzig Jahren erhielt, mußte doch wohl eine tiefere seyn, wenn man bedenkt, wie viele damals für hochwichtig gehaltene, in Lehrbüchern und auf Kathedern weitläufig und mühselig verhandelte Fragen jetzt müßig, überflüssig geworden und alle Bedeutung verloren haben und trotz aller entgegengesetzten Bemühungen auch kein Interesse wiedergewinnen konnten; wenn man bedenkt, wie die Philosophie, in kleinliche Untersuchungen verstrickt, damals nur für die Männer der Schule Wichtigkeit hatte, indeß sie jetzt zu den wahrhaft großen und allgemeinen Gegenständen zurückgeführt, auch dem allgemein gebildetsten Weltverstand zur Rede steht und keine Antwort schuldig bleibt. Der große Haufe, der seine Weisheit aus Tagblättern zu schöpfen gewohnt ist, spricht noch immer von den schnellen Wechsel der Systeme; man hat aber nicht gesehen, daß irgend ein wesentlich neues und in seinen materiellen Grundlagen anderes System in den letzten fünfundzwanzig Jahren sich erhoben und lebendiger Geister sich bemächtigt hätte, und was allein seit dieser Zeit Geltung sich erworben, gibt sich selbst nur für Verbesserung, für Vollendung des damals Gewonnenen.

Es ist ein Großes, daß jetzt in der That der Philosophie im Allgemeinen nicht mehr die Philosophie, sondern nur noch die Unphilosophie entgegensteht - denn diejenigen, deren Weisheit darin besteht, daß man eben überall nichts wissen könne, oder deren angebliche Denkfreiheit, die sie gegen eine, wie sie sagen, herrschende oder herrschsüchtige Philosophie behaupten wollen, eigentlich eine Freiheit *vom* Denken ist, die sie für sich ansprechen, eine allgemeine Freiheit oder Befugniß, von allem, was allein des Denkens werth ist, nichts mehr zu denken, oder diejenigen, die der Meinung sind, daß man um aller

wissenschaftlichen Noth ein Ende zu machen, sich kurz und gut irgend einer Autorität in die Arme werfen müsse, die also an allem Erfolg der Philosophie verzweifeln, oder die noch heutzutage versichern, eine bescheidene, ihre Grenzen erkennende Philosophie müsse sich auf Beobachtung und Aufzählung der innern Thatsachen des Bewußtseyns, kurz auf eine nüchterne Psychologie oder Anthropologie

I,9,365

beschränken, diese alle insgesammt dürfen doch wohl für Wortführer der Unphilosophie erklärt werden. Dieser Umstand - daß eigentlich diejenigen, welche sich der, wie sie sagen, herrschenden Philosophie entgegenstemmen, dieß nicht anders zu bewerkstelligen wissen, als indem sie selbst auf alle Philosophie verzichten (was man ihnen füglich erlauben kann), so wie der, daß die Untersuchung sich auf einen engen Kreis zusammengezogen hat, und die letzte Entscheidung über Bedeutung und künftigen Gang der Philosophie sogar, wie gesagt, von einer einzigen Frage abhängt, diese möchten doch wohl beweisen, daß die Philosophie durch ihre letzte Krisis einen Punkt erreicht hat, von dem sie nicht wieder herabsinken kann, und auf welchem sie eigentlich nicht mehr mit der Unwissenschaft, sondern nur mit der reinen Entwicklung ihrer selbst beschäftiget ist.

Man hört auch wohl öfters sagen: das Interesse an der Philosophie habe in den zehn oder letzten fünfzehn Jahren bedeutend abgenommen. Nichts weniger, und durch nichts geschieht unserer Zeit größeres Unrecht. Man darf namentlich nur die Streitigkeiten auf dem religiösen Gebiet, den schwankenden Kampf zwischen Supernaturalismus und Rationalismus einigermaßen verfolgt haben, um sich zu überzeugen, welche Begierde, welche Sehnsucht nach philosophischer Entscheidung und demnach nach Philosophie vorhanden ist. Wo aber solches Verlangen, da ist doch wohl auch Interesse für die Philosophie als *solche*, wenn auch nicht gerade für die Philosophie, wie sie eben *zufällig* und in einem gewissen Zeitraume sich zeigt. Vielleicht wenn in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren sich kein dem frühern vergleichbares Interesse - nicht an Philosophie, sondern an philosophischen *Erscheinungen* gezeigt hat, wäre dieß eben sosehr nicht zu tadeln. Vielleicht konnte man überhaupt nichts Besseres thun, als eben die Sache einstweilen gehen und auf sich beruhen zu lassen. Vielleicht, daß doch manche sinnigere Menschen dem, was ein Fortschritt zu seyn sich rühmte, gleich ansahen, daß erst entschieden werden müsse, ob überhaupt oder wenigstens in welchem Sinn es ein Fortschritt sey, und die sich daher nicht voreilig damit belästigen wollten, es kennen zu lernen. Ich kann also, wenn ich die wahre und wirkliche Sehnsucht der Zeit auf der einen und die

I,9,366

Lage der Wissenschaft auf der andern Seite erwäge, nicht umhin eine gewisse Aehnlichkeit zu finden zwischen meinem ersten Auftritt in der Philosophie und dem gegenwärtigen, wo es mir nicht bloß zur innern, sondern zur äußern Pflicht wird, mich entschieden und deutlich auszusprechen.

Als ich vor bald dreißig Jahren zuerst berufen wurde, in die Entwicklung der Philosophie thätig einzugreifen, damals beherrschte die Schulen eine in sich kräftige, innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie. Wer hätte es damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen und ihrer leeren Abstraktheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit sich eng anschließenden Philosophie sollte Meister werden? Und dennoch ist es geschehen - freilich nicht durch sein Verdienst und seine besondere Würdigkeit -, sondern durch die Natur der Sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den ersten Geistern der Nation zu Theil wurde, nie vergessen, wenn auch heutzutage wenige mehr wissen, wovon, von welchen Schranken und

Banden die Philosophie damals befreit werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft, in dem sie sich jetzt ergehen können, diese Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, deren Wirkung sie selbst genießen, damals errungen werden mußte.

Auch jetzt wieder scheint sich die Philosophie an einem Punkt zu finden, über den sie nicht hinaus kann, indeß das, was ihr als das Letzte und Aeußerste gegeben wird, in der Gesinnung aller Besseren einen allgemeinen und nicht wohl zu beseitigenden Widerspruch findet. Denn der unsichtbar über allem waltende Geist ruft in jedem Fall einer Hemmung zu rechter Zeit und Stunde die Gesinnungen hervor, welche die Kraft zur Ueberwindung steigern und die Gemüther für die Hülfe, wenn sie erscheint, empfänglich und gelehrig machen. - -

Unter solchen Verhältnissen unseres Vaterlandes, der Zeit und der Wissenschaft komme ich zu *Ihnen* und trete in *Ihre* Mitte. Mit Liebe begrüße ich *Sie*, nehmen *Sie* auch mich mit Liebe auf. Ich werde für *Sie* leben, für *Sie* wirken und arbeiten, solange es Gott gefällt.

[I,9,367]

Rede an die Studirenden

der

Ludwig-Maximilians-Universität

in der

Aula Academica

am Abend des 29. Decembers 1830.

Diese Rede hatte ihre Veranlassung in einem mehrere Tage andauernden Studenten-Tumult, bei dem es bereits zu blutigen Auftritten zwischen dem Militär und den Studenten gekommen war. D. H.

[I,9,369]

Meine Herren!

Ich habe Sie, außerordentlicher Weise, gebeten, mich *heute* noch zu hören; ich spreche zu Ihnen nicht in Auftrag, nicht daß ein Mensch es mir angemuthet oder mich darum ersucht hätte, sondern ganz allein, weil das eigne Herz es mir gebietet, weil ich es nicht mit ansehen kann, daß noch eine Nacht wie die letzten herankomme und der Zustand von Unruhe fortdaure, der schon so viele unglückliche Folgen gehabt hat und mit noch unglücklicheren uns, Sie alle, die Hoheschule selbst bedroht; um *mit* Ihnen zu überlegen, wie die Ruhe in die Gemüther, der Friede in die gestörten Verhältnisse zurückzuführen sey; was noch sich thun lasse, um dem immer weiter um sich greifenden, unsern liebsten Hoffnungen schmähliche Vernichtung drohenden Unheil ein Ziel zu setzen. Ich rede zu Ihnen - nicht als ein Vorgesetzter, sondern als Ihr Lehrer, dessen Stimme Sie in manchen ruhigen und, ich darf sagen glücklichen Stunden, wenn es ihm gelang, Sie in Ihr eignes Inneres und in die Tiefen menschlicher Gedanken zu führen, mit Lust, mit Liebe, selbst mit Begeisterung gehorcht haben - ich rede zu Ihnen, nicht als einer der Ihnen gegenüber steht, sondern der mit Ihnen dasselbe Interesse hat, als Freund der Jugend, als *Ihr* Freund, der in Ihnen nie etwas anderes gesehen hat als wahre Commilitonen, Mitstreiter im großen Kampfe des menschlichen Geistes. Hören Sie also auch heute den, dem Sie als Anführer

I,9,370

auf dem Wege der Wissenschaft mit Vertrauen und Muth gefolgt sind, mit Liebe und Vertrauen, und lassen Sie ein gutes Wort bei Ihnen eine gute Statt finden!

Denn: *Heilbar sind die Herzen der Edeln,* wie Homer sagt. Zeigen Sie sich als Edle, als höher Denkende, die über das Zufällige hinwegsehen und nur das Wesentliche im Auge haben. Die Erbitterung ist groß, dennoch halte ich sie nicht für unheilbar. Die bloße Gewalt ist blind; der einmal entfesselten vermag der beste Wille, die zärtlichste Sorgfalt nicht mehr Ziel und Maß zu geben; über die Gewalt vermag ich nichts, aber über *Sie* sollte ich billig etwas vermögen; ich habe es - warum dürfte ich es nicht sagen? - ja ich habe es um Sie verdient durch meine Liebe zu Ihnen, durch die Aufrichtigkeit meiner Vorträge, in denen ich Sie bis auf den Grund meiner Gedanken sehen lasse. Ich kann mich nicht an die Gewalt wenden, darum wende ich mich an *Sie; Sie* habe ich mir ersehen, und zu Ihnen hege ich das Vertrauen, daß durch Sie - *durch Sie allein ohne andere Dazwischenkunft* - durch einen einzigen großen und auf immer ruhmwürdigen Entschluß Ihres Herzens das alles beendigt werde, was mich nicht allein, was alle Ihre Lehrer, alle, die eines Gefühls für die Hoffnungen des Vaterlandes fähig sind, mit der tiefsten Betrübniß, mit den bangesten Sorgen erfüllt. Noch stehen die Sachen so, daß man sie ansehen kann als solche, die von einem ersten, vielleicht unüberlegten, insofern zwar tadelhaften, doch verzeihlichen Anfang durch eine Verkettung von Umständen und Verhältnissen, gegen die nicht jeder gleich stark und gewaffnet ist, bis zu dem Punkte gediehen sind, wo der nicht Wollende mit dem Wollenden, der Unschuldige mit dem Schuldigen fortgerissen wird, wo die Besinnung flieht und blinde Wuth bis zum Aeußersten fortschreitet - ja bis zum *Aeußersten!* oder *soll* es, *kann* es noch weiter kommen, nachdem *Blut,* ich schaudere es zu sagen, das Blut der Jünglinge, die uns zu geistiger Pflege und Ausbildung anvertraut sind, geflossen ist? O hätt' ich nimmer diesen Tag gesehen! Excidat illa dies aevo! Möge eine augenblickliche, jetzt gleich, und indem ich Sie anrede, beschlossene Umkehr diese Tage in eine ebenso

I,9,371

tiefe als schnelle Vergessenheit begraben! An *Ihnen* ist es - ich sage es frei und furchtlos - an Ihnen ist es umzukehren; oder sollten Sie den Abgrund nicht sehen, der sich zu Ihren Füßen bereits geöffnet hat, der Sie, der uns alle, der unsere theuersten und schönsten Hoffnungen zu verschlingen droht? Hören Sie die Stimme der Weisheit und einer väterlichen Zuneigung, denken Sie, daß aus Ihren Lehrern, daß aus mir in diesem Augenblick Ihre Eltern, Ihre Verwandten, alle, die Ihnen die liebsten und werthesten unter den Menschen sind, zu Ihnen sprechen, Sie beschwören, durch eine plötzliche, nie zu spät kommende Besinnung still zu stehen auf der gefährlichen Bahn, die Sie betreten haben. Noch ist es Zeit, bald - einen Schritt noch - und es wird zu spät seyn!

Ich weiß es - unvollkommen zwar und nur aus Angaben einzelner unter Ihnen, die den rechten Weg gewählt haben, sich deßhalb an die vorgesetzte akademische Behörde zu wenden, aber ich weiß es - daß auch Sie zum Theil über schwere Unbilden, über unnöthig grausame Behandlung einzelner sich zu beklagen haben. Glauben Sie nicht, daß Ihre Lehrer gleichgültig sind gegen das, was Ihnen widerfährt; kehren *Sie* nur zuerst in die Schranken der Ordnung zurück! Ich rede zu Ihnen, wie gesagt, ohne Auftrag, der Entschluß selbst, an Sie mich zu wenden, ist ohne Vorwissen der akademischen Behörde gefaßt; aber die Gesinnungen meiner verehrten Amtsgenossen sind mir, wie meine eignen, zu gut bekannt, als daß ich mich nicht berechtigt halten sollte, mich dafür zu verbürgen, daß wir bereit sind, alles zu thun, um den unverschuldet Gekränkten oder Mißhandelten jede Genugthuung zu verschaffen,

die von einer gerechten und selbst jetzt (ich bin dessen gewiß) noch viel weniger entrüsteten als schmerzlich betrübten Regierung zu erwarten steht. Wenden Sie sich von heute an in jedem Fall, wo Ihnen über Gebühr geschehen, an den akademischen Senat, setzen Sie diesen selbst in den Stand, alle Thatsachen solcher Art, hinlänglich beglaubigt, der höchsten Behörde vorzulegen.

Sie sehen, wie wenig ich geneigt bin, *alles* Unrecht nur auf Ihrer Seite zu suchen. Aber, meine theuersten Herrn und Freunde, *Sie* haben die Gewalt hervorgerufen, und Sie haben während vier Tage nicht

I,9,372

aufgehört sie hervorzurufen. Wir beklagen, ja wir beweinen alles, was ohne Noth gegen Sie verübt worden seyn sollte; allein unsere Klage wendet sich immer zuletzt an Sie selbst zurück. Von Ihnen hängt es ab, die Stille und Ruhe wieder eintreten zu lassen, bei der allein gerechte Klagen Gehör fordern und finden können.

Schon trägt man sich zum Theil mit gräßlichen Beschuldigungen von Absichten, die Ihnen zugetraut werden. Ich bin wie von meinem eignen Leben überzeugt, daß der gesunde Verstand, das richtige Urtheil, die gute Gesinnung des bei weitem größten Theiles unter Ihnen den bloßen Gedanken solcher Absichten mit Abscheu und Entrüstung zurückstößt. Aber eben darum, und weil man Absichten dieser Art vorauszusetzen eben jetzt so geneigt ist und leider zum Theil so viele Ursache hat, eben weil durch eine Verkettung von Umständen und unglücklichen Maßregeln gerade in Deutschland - zwar in geringer Zahl - aber denn doch eine Gattung von Menschen sich erzeugt hat, die, gleich heimathlos im Reiche des Geistes wie im Gebiete des Staates, unfähig durch irgend einen wahrhaft großen Gedanken, durch eine ruhmwürdige That die Aufmerksamkeit ihrer Mitbürger zu erregen, den Umsturz suchen, der ihre unbedeutende, aber von einem sinnlosen Ehrgeiz verzehrte Persönlichkeit an die Stelle setze, wo sie bemerklich werde; eben deßhalb und dieser Umstände wegen, die ich mit Freimüthigkeit ausspreche, hat jeder, dem das Vaterland lieb, dem die Ehre der Nation ein unschätzbares Gut ist, aufs gewissenhafteste zu verhüten, daß durch keine *Art* von Verletzung der öffentlichen Ordnung irgend eine Lücke, eine offene Stelle entstehe, durch welche jene den Staat umschleichenden und vergebens bis jetzt in ihn einzudringen suchenden Wölfe wirklich einzubrechen vermöchten. Wenn Auflehnung gegen die rechtmäßig eingesetzte Gewalt, selbst dann, wenn diese durch eine offenbare und schreiende Verletzung beschworener Pflichten und Rechte sie hervorruft, stets ein Unglück, da wo keine unwiderstehlich dringende Ursache dazu vorhanden ist, stets ein Verbrechen ist, so wäre sie hier, so wäre sie in Verhältnissen wie die unsrigen außerdem zugleich - *Wahnsinn.* Ich *weiß,* daß Sie diese Ueberzeugung mit mir theilen; kann ich aber ebenso gut wissen, können Sie selbst

I,9,373

wissen, daß Wölfe von der eben bezeichneten Art nicht auch unter Ihnen herumschleichen, die durch treulose und verrätherische Einflüsterungen eine Sache, die nur jugendliche Unbesonnenheit angefangen, groß zu ziehen und bis zu jenem Aeußersten zu bringen suchen könnten? Müßten Sie nicht erschrecken, wenn unversehens in Ihren Reihen Stimmen eines solchen Wahnsinns sich erheben sollten, die freilich unfähig, unsere Verhältnisse, das Glück welches *wir* vor so vielen andern Völkern, nah und fern, unter Gesetzen und einer alle unsere theuersten Rechte schützenden Verfassung genießen, zu erschüttern, aber hinlänglich wären, die in meinen Augen unauslöschliche Schmach auf uns zu laden, daß wir selbst solchen Stimmen Gelegenheit gegeben hätten, auf bayerischem Boden und im Anblick eines Volks sich vernehmen zu lassen, das von jeher zu stolz gewesen, Fremdes blind nachzuahmen, von leeren

erfindungsarmen Köpfen sich führen zu lassen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verleugnen.

- O wie erfreut mich dieser Sturm eines lauten, anhaltenden, eben *hier* aus dem Herzen hervordringenden Beifalls, den ich nicht als Beifall für mich, den ich nur als Ausbruch der innersten und herzlichsten Zustimmung zu den von mir ausgedrückten Gesinnungen ansehen kann!

Um so mehr, und weil dieß Ihre Gesinnungen sind, ist es die höchste Zeit, meine Herrn, und ich rechne von diesem Augenblick mit Gewißheit darauf, daß die Unordnungen aufhören, von denen Sie selbst nicht wissen können, wohin sie führen und wo sie enden. Die einzige Frage ist *wie?* wie herauskommen aus dieser unseligen Verwicklung? Nichts einfacher, wenn *Sie* nur, - Sie selbst, wenn *Sie* Ihrer eignen Würde, Ihres eignen hohen Standpunktes sich bewußt seyn wollen. Aufgereiztem Pöbel kann man nicht zumuthen, daß er sich selbst überwinde. *Ihnen*, Jünglingen, die die Sonnenhöhen der Wissenschaft kennen, die tief unter sich gemeine Denkart und gemeines Vorurtheil sehen, die ihren Geist an dem Höchsten zu üben gewohnt und zu üben aufgefordert sind - Ihnen kann man zutrauen, daß Sie den Werth der Selbstüberwindung fühlen, und daß Sie in sich selbst die Kraft finden, sie wirklich zu üben; *Sie* kann man auffordern, eben jetzt ein Beispiel dieser Selbstüberwindung zu geben, das nicht allein *Sie* ehren,

I,9,374

sondern - als allein durch die Stimme der Vernunft und der bessern Einsicht bewirkt - ein allgemeines Zeugniß für den Geist deutscher Universitäten ablegen wird. Was will die bloß physische Unerschrockenheit, mit der auch der Barbar, der Sklave selbst, vom Stecken des Treibers getrieben, blitzenden und todtverbreitenden Waffen oder festen und unbezwingbar scheinenden Mauern sich entgegenstürzt, was will diese Unerschrockenheit, der auch die tiefste Rohheit fähig ist, gegen die Tapferkeit sagen, mit der ein edles Gemüth *sich selbst bezwingt?* Den bloßen Naturmenschen kann man auch an dem Widerstand erkennen, den er der physischen Gewalt entgegensetzt; den Gebildeten und wahrhaft menschlichen Menschen, unter den Gebildeten den Mann, der *Mann* ist im vollen Sinne des Worts, erkennt man an der Gewalt, die er über sein eignes Inneres ausübt. O lassen Sie diesen höchsten Sieg nicht sich entgehen! Niemand wird sich über die Gründe Ihres Entschlusses täuschen, niemand wird verkennen, daß Sie sich zu gut und durch ihren Beruf zu erhoben gefühlt haben, um ferner einen Kampf hervorzurufen, der ohne Gegenstand, der ohne allen vernünftigen Zweck ist, den Sie selbst nach wenigen Wochen, schon nach wenigen Tagen, wenn er heute noch fortgesetzt würde, verwünschen, ja verfluchen müßten.

Wissen Sie, was uns bevorsteht? Wenn dieser Kampf noch einen einzigen Abend erneuert wird, so ist vorauszusehen, daß die Vorlesungen geschlossen, auf mehrere Monate alle einheimischen Studirenden die Stadt, alle auswärtigen das Land zu verlassen genöthigt werden. Die öffentliche und allgemeine Ordnung ist ein zu großes und unschätzbares Gut, als daß hier eine Rücksicht auf irgend ein besonderes Institut stattfinden könnte. Wissen Sie, was noch entfernter bevorstehen kann? Ich muß es sagen: leider gibt es noch immer eine Anzahl Menschen unter uns, die der Verlegung der Hohenschule in die Hauptstadt, die der Macht, welche der wissenschaftliche Geist dadurch erlangt hat, gram und im Innern abgeneigt sind, die alles aufbieten werden, diese Vorfälle zu benutzen, um die Hoheschule für immer von hier zu verbannen, sie auf den alten Stand zurückzusetzen. Bayerische Jünglinge, die Ihr wißt, die Ihr fühlt, was Ihr der hiesigen Universität verdankt, welche

I,9,375

Vortheile für allseitige, gründliche, immer dauernde Bildung sie Euch gewährt, die Ihr insbesondere im

Stande seyd, den gegenwärtigen Zustand mit dem frühern zu vergleichen, wendet alles an, weiteres Unglück zu verhüten! Vielleicht ist es sogar in diesem Augenblicke schon zu spät, und es bleibt uns nur die Hoffnung, wenn dieser Abend die vorigen Scenen nicht wieder erneuert, noch die Katastrophe abwenden zu können.

Die Zeit drängt, ich kann nur kurz noch sagen, wie weniges ich im Grunde Ihnen zumuthe. Es ist nur dieß, daß Sie diese Eine Nacht alle, wie Sie hier sind, sich ruhig zu Hause halten, daß die, welche mich gehört haben, alles thun, um auch die, welche mich nicht gehört haben, zu diesem Entschluß zu bewegen. Es ist so wenig, um das ich bitte, zu dem ich Sie als Lehrer, als Freund ermahne. Ich war auch einst Student; ich muthe Ihnen nichts zu, was der Ehre wahrer akademischer Bürger nachtheilig seyn kann. Sie dürfen sich nicht schämen, meiner Stimme zu folgen; auch mein Herz hat für alles Rechte, was Sie empfinden, geglüht und glüht noch dafür. Nun also, ich fordere Sie auf, *wagen* Sie es sich selbst zu überwinden, einen Augenblick der Verleugnung wird es Sie kosten, im nächsten Augenblick des *fest* gefaßten Entschlusses werden Sie sich größer, werden Sie sich über sich selbst erhoben fühlen. Ich entlasse Sie nicht von hier, ohne daß Sie das, was ich verlange - im Namen des Vaterlandes, im Namen der Wissenschaft, im Namen dieser Universität von Ihnen verlange - ehe Sie dieß *fest*, wie Männer beschließen, beschlossen haben. Geben Sie nicht zu, daß man von mir sage, er hat sich in seiner Meinung getäuscht, sein guter Wille ist ihm schlecht gelohnt worden. Zeigen Sie, daß zwar nicht Kolbenstöße, nicht Bajonetstiche, noch Säbelhiebe, aber daß das Wort eines einzigen Lehrers, der nichts bei Ihnen voraus hat als die Meinung von seiner herzlichen Zuneigung und Liebe, daß das Wort eines einzigen Lehrers im Stande war, Sie zur Stille, zur Ruhe zurückzurufen. Jetzt gleich, indem Sie nach Hause gehen, bitte ich Sie, alles Aufsehen zu vermeiden. Wie schmerzlich müßte ich es empfinden, wenn dem guten Willen, die Sonne nicht untergehen zu lassen, ohne noch alles aufgeboten zu haben, was zu Ihrem Besten geschehen konnte,

I,9,376

wenn diesem nur die kleinste durch ihn veranlaßte Unordnung vorgeworfen werden könnte! Nein; die Ehre Ihres Lehrers ist eins mit Ihrer eignen, und welches auch Ihre Empfindungen seyn mögen, Sie werden den Lehrer, der sich an Ihr Vertrauen gewendet, nicht bloßstellen, Sie werden das Vertrauen, das er in Sie gesetzt hat, nicht beschämen lassen!

Gott mit Ihnen!

Unmittelbar nach Beendigung der Rede, und während die Mitglieder des akademischen Senats, die derselben beigewohnt hatten, noch gegenwärtig waren, erschien eine Abordnung der Zuhörer, welche für sich, wie für die nicht Anwesenden versprachen, und ihr Ehrenwort gaben, daß in der folgenden Nacht kein Studirender auf der Straße erscheinen sollte. Sie haben ihr Ehrenwort gelöst. Die Nacht verfloß in tiefster Ruhe, Grabesstille herrschte auf den Straßen, nur unterbrochen von dem Geräusch der zahlreichen Patrouillen des Linien- wie des Bürgermilitärs; kein Studirender wurde verwundet.

[I,9,377]

Reden in den öffentlichen Sitzungen
der

Akademie der Wissenschaften in München.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,9,379]

Antrittsrede als Vorstand der Akademie der Wissenschaften
am 25. August 1827.[1]

[1] Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

Höchstzuverehrende Versammlung!

Zum erstenmal seit ihrer Wiederbegründung, am Geburtstage des Königs, dem sie ihre neue Einrichtung verdankt, ist die Akademie feierlich versammelt.

Womit sonst wohl diese öffentlichen Sitzungen am schicklichsten eröffnet werden, Berichterstattungen über die jüngsten Begebnisse und die neuesten wissenschaftlichen Leistungen, findet dießmal nicht statt, denn es ist eine gewissermaßen neue, unter neuen Formen wieder anfangende Akademie, welche heute die Freunde der Wissenschaften um sich vereiniget.

Was zunächst übrig bliebe, Auseinandersetzung des *Werths* einer Akademie, entweder überhaupt oder für Bayern insbesondere, käme in jeder Ausführung zu spät, in einem Lande, das seit, der Mitte des vorigen Jahrhunderts, das erste im südlichen Deutschland - gewiß nicht durch zufällige Anregungen oder eine unüberlegte Nachahmungssucht gereizt, sondern durch ein lebhaft gefühltes Bedürfniß bewogen, eine Akademie der Wissenschaften gegründet hat, die von drei aufeinanderfolgenden, durch milde Weisheit, menschenfreundliche Huld und hohen Geist ausgezeichneten Regenten ihres Schutzes und immer steigender Begünstigungen gewürdiget worden.

I,9,380

Nicht weniger ist anzunehmen, daß in dieser ehrwürdigen Versammlung niemand sich befinde, der nicht durch die wiederholten, bei verschiedenen Anlässen, unter uns und anderwärts stattgehabten Erörterungen über *Zweck* und *Bedeutung* einer Akademie sich hinlänglich aufgeklärt fühlte, und wenn, Gemeinplätze zu vermeiden, die erste Regel für die öffentlichen Aeußerungen einer Akademie seyn soll, so möchte sich zu einer Einleitung der heutigen Feier wohl überhaupt kein angemessenerer Inhalt finden als eben die neue Stellung der Akademie selbst, ihre großentheils glücklich veränderten Verhältnisse, die wir billig suchen sollen, zunächst uns selbst, aber auch dem Publikum deutlich zu machen, dem wohl manche Bestimmungen minder bedeutend scheinen möchten als denen, die in den früheren Verhältnissen gelebt und ihr Folgen empfunden haben.

Denn so könnte es manchem als etwas Gleichgültiges, andern sogar als eine Schmälerung des Wirkungskreises und der Vorrechte der Akademie erscheinen, daß sie - ohne in dem Gebrauch der zu

ihren Arbeiten nothwendigen Sammlungen und Anstalten im mindesten eingeschränkt zu seyn - gleichwohl aufgehört hat eine Verwaltungsbehörde derselben vorzustellen.

Wenn aber außer einer ansehnlichen Bibliothek zahlreiche und wohlversehene Sammlungen anderer Art, also auch eine schon bestehende und geordnete Verwaltung derselben, zu den *Voraussetzungen* einer Akademie gehören, so kann sie nicht die solche Anstalten erst *ordnende* und erschaffende Behörde seyn, ohne den höheren Beruf, Akademie der Wissenschaften zu *seyn*, mit dem geringern zu vertauschen, eine Akademie der Wissenschaften *möglich zu machen.*

In den Verhältnissen, unter welchen die neuere Akademie entstand, war es freilich wohl ein natürlicher Gedanke, ihr die oberste Aufsicht über die theils vorhandenen theils erst zu erschaffenden Anstalten zu ertheilen, wurde sie gleich dadurch nicht sowohl eine Akademie als die Voranstalt zu einer solchen. Wenigstens aber hatte die so gestellte keine Ursache, sich als besonderer, sie über alle andern, auch die berühmtesten Akademien erhebender Auszeichnung einer Sache zu rühmen, die für sie eigentlich mehr ein Gegenstand des Bedauerns seyn mußte, nämlich

I,9,381

Anstalten, die sie *vor sich* finden sollte, theils in einem schwankenden, unvollendeten Zustand übernehmen, theils selbst erst begründen zu müssen, noch konnte sie als hochehrendes Vertrauen eine Bestimmung preisen, die ihre hauptsächliche Thätigkeit für die Hülfsmittel in Anspruch nahm.

Die Art also, wie jener Gedanke ergriffen wurde, ließ nur zu bald die Richtung ahnden, welche die Akademie nehmen mußte, indem das Mittel sich zum Zweck erhob; so wie die Spaltung, die unvermeidlich in sie selbst kam, wenn jedes mit einer Verwaltung beauftragte Mitglied sich gleichsam für etwas Besseres und Vornehmeres hielt als das einfache, nur für Wissenschaft *selbst* thätige und arbeitende; vorauszusehen war ein ängstlicher Geschäftsgang, indem über den umständlichen Anstalten zum Wissen das Wissen selbst, oder, wie früher ein verehrungswerthes Mitglied sich ausgedrückt hat, über den untergeordneten Beruf, Hervorgebrachtes zu erhalten, der höhere und eigentliche vergessen wurde, selbst Erhaltungswürdiges hervorzubringen.

Wer daher nicht etwa die *Würde* einer Akademie der Wissenschaften nach ihrer größern oder geringern Aehnlichkeit mit einer Verwaltungsbehörde, ihre *Thätigkeit* nach der Anzahl von Berichten, die sie erstattete, Befehlen, die sie empfing, Weisungen, die sie ertheilte, zu bemessen sich gewöhnt hatte, der wünschte längst, die Akademie von dieser - wenn auch inzwischen durch die allmählichen Fortschritte der Anstalten selbst - verminderten Last entbunden zu sehen; denn es kam nicht auf das *Mehr* oder *Weniger* des Geschäfts, so wenig als auf bloß veränderte Formen, sondern vor allem darauf an, der Akademie ihre *rein* wissenschaftliche Würde und Bestimmung wieder zu geben, und keine Möglichkeit übrig zu lassen, sich als Mitglied derselben durch *andere* als *rein* wissenschaftliche Leistungen geltend zu machen.

Dieß ließ sich aber nur durch eine völlige Trennung bewerkstelligen, die nun noch überdieß durch das neue Verhältniß geboten wurde, das für die wissenschaftlichen Sammlungen durch die Ankunft der Universität entstand. Denn von nun an sollten und mußten die bei weitem meisten derselben nicht mehr den Mitgliedern der Akademie allein, sondern ebensowohl denen der Universität, und diesen zwar nicht bloß als Forschungs-,

I,9,382

sondern zugleich als Unterrichtsmittel, demnach zur freiesten und unbeschränktesten Benutzung, dienen. Dieser Gebrauch konnte nicht eine Vergünstigung seyn, welche die hohe Schule von der Akademie zu

erbitten hatte; er mußte ein *Recht* seyn. Also konnte die Verwaltung nicht mehr einseitig bei der Akademie, sie mußte - unabhängig von beiden, zwischen beide gestellt, und einer von beiden unabhängigen Behörde übertragen werden.

Ob nun bei dieser Einrichtung, ebenso wie die Akademie, auch die Sammlungen selbst gewinnen werden, dieß wird freilich, wie alles andere, am besten die Zeit lehren. Hoffen wir wenigstens, daß nie ein Wetteifer von Planen entstehen wird, in dem der verwickelteste den Preis davon trägt; daß nie wieder mit großen Kosten und unsäglicher Arbeit ein Plan verfolgt werde, den man nach Jahren vergeblicher Anstrengung aufzugeben sich genöthigt sieht. Rechnen wir darauf, daß die Männer, denen künftig nur das persönliche Vertrauen des Regenten die Verwaltung so kostbarer Schätze überträgt, selbständiger sich bewegen, freier der eignen Einsicht folgen werden, wenn sie nicht mehr von einer Commisison abhängig sind, die nur zu oft aus sehr verschiedenartigen Mitgliedern zusammengesetzt seyn mußte, wie ich mich erinnere, daß in der für das Antiquarium vorgeschriebenen geraume Zeit ein Mann Platz genommen, dem niemand eine Kenntniß der griechischen Sprache, oder irgend eine Bildung des Urtheils oder Geschmacks, die einen vertrauten Umgang mit Werken des Alterthums voraussetzte, zuzuschreiben veranlaßt war. Zählen wir von der andern Seite darauf, daß nach anderweitigen Erfahrungen in jedem möglichen Fall die allgemeine, zur Erhaltung so herrlicher Sammlungen, auf welche die Nation mit Recht stolz ist, nöthige Ordnung sicherer durch die Aufsicht eines einzigen Mannes als durch die einer Commission verbürgt werde.

Doch, nach einmal ausgesprochener Trennung ist diese Frage kein Gegenstand *unsrer* Untersuchung. *Uns* ist die Verfügung, durch welche - nicht die Sammlungen unabhängig von der Akademie, sondern umgekehrt diese frei und unabhängig von den Sammlungen geworden, nur wichtig in dem Betracht, als durch sie zum erstenmal die Akademie für

I,9,383

würdig erkannt worden, *bloß* um *ihrer selbst willen* da zu seyn, da sie lange schon nur um der Sammlungen willen da zu seyn scheinen konnte, ehe sie jenen tiefsten Stand der Erniedrigung, dessen sie nach so vielen Abwechslungen fähig schien, wirklich erreicht hatte, nur noch um der Sammlungen willen Gnade zu finden, etwa wie wenn erklärt würde, daß die Archive nicht mehr des Staats wegen, sondern der Staat nur noch der Archive wegen daseyn solle, nämlich um diese fortschreitend zu vermehren und unversehrt zu erhalten.

Es wäre Unrecht sich wegen dieser - Organisation können wir nicht sagen, wohl aber - Desorganisation der Akademie *als solcher* an irgend eine Behörde oder überhaupt an Personen außer der Akademie halten zu wollen. Die Wahrheit erfordert zu gestehen, daß die Ansicht, aus welcher jener Plan hervorging, Gelegenheit gefunden hatte, sich in die Akademie selbst einzuschleichen, und daß der wahre Urheber jener *jetzt* so laut verworfenen Einrichtung ein Mitglied der Akademie selbst war. Wenn nun durch die Befreiung von fremdartigen Geschäften die Akademie zum erstenmal gleichsam das Recht erlangt hat, *sie selbst* zu seyn, so ist ihr durch eben diese allein auch die vollkommene Ausübung jenes Rechts gesichert, ohne das sich keine Selbständigkeit denken läßt, des Rechts, durch eigne, freie Wahl sich selbst zu ergänzen. So lange die vom Staat ausgehende Ernennung zum Vorsteher einer Sammlung die Ernennung zum Mitglied der Akademie in sich schließt, wird diese in Ansehung des größten Theils ihrer Mitglieder vom Staat abhängig, wie hinwiederum dieser, wenn er den Zwecken der Akademie einige Rücksicht schenkt, leicht in der Wahl des Mannes, dem er so wichtige Schätze anvertrauen soll, sich beengt fühlen kann; denn hier darf nicht wissenschaftliche Auszeichnung allein, so groß auch immer das Gewicht ist, das sie in die Wagschale legt, es müssen noch andere, Vertrauen einflößende Eigenschaften, strenge Ordnungsliebe, unermüdlicher, auch mechanische Arbeiten nicht scheuender Fleiß, und nicht nur über allen Zweifel erhabene, sondern bis aufs Kleinste sich erstreckende Rechtlichkeit entscheiden.

Um die Freiheit *ihrer* Wahl zu erhalten, muß die Akademie jedes

I,9,384

Zusammentreffen vermeiden, in das sie bei Gelegenheit derselben mit dem Staat gerathen könnte.

Denn wenn ihr nicht die Befugniß zusteht, welche die Natur jedem organischen Wesen ertheilt hat, Ungleichartiges und Unvereinbares abzustoßen, Gleichartiges und Uebereinstimmendes anzuziehen, so wird sie nie ein Körper werden, den *Ein* Geist - und darum überhaupt ein *Geist* beseelt. Denn nicht einmal über gewisse Grundsätze kann sie dann sich verstehen, über eine Norm ihres Verfahrens, deren beständige und in allen Fällen gleiche Beobachtung ihr die innere und äußere Haltung gewährt, ohne die es keine Achtung für sie gibt.

Denn gleichwie unter einzelnen Menschen doch am Ende nur der Mann von Charakter wahre Freunde sich erwirbt, und selbst im Fall allgemeiner Mißbilligung nicht zugleich *aller* Achtung verlustig geht: so ist eine völlige Charakterlosigkeit diejenige Eigenschaft, welche, einmal wahrgenommen, einer Akademie alle Theilnahme und unwiederbringlich jene Achtung entzieht, deren sie vielleicht mehr als jede andere Anstalt bedürftig ist. Denn wenn sie nicht dahin gelangt, allgemein als das höchste Ziel eines edeln und rühmlichen Ehrgeizes betrachtet zu werden, so darf sie nicht hoffen, je wahrhaft *national* zu werden.

Umsonst wäre, sich verbergen zu wollen, daß es der neueren Akademie nicht gelang, jene wahre und wünschenswerthe Theilnahme der Nation sich zu erwerben, nach der sie offenbar strebte; unwürdig zugleich wäre es der gegenwärtigen Stellung der Akademie, darüber nicht mit Offenheit zu reden. Nach allem, was geschehen, muß sie als erstes Recht ansprechen, über ihre Lage und ihre Verhältnisse sich mit Freiheit zu äußern, und derjenige, dem das ehrenvolle Vertrauen seiner Collegen das erste Wort in dieser Versammlung gegönnt, hat die doppelte Pflicht, diesem Rechte nichts zu vergeben, wenn er überzeugt ist, nur die ungeschminkte, ungefälschte Wahrheit in allen ihren öffentlichen Aeußerungen könne die Akademie in den Besitz der zu jedem Erfolg nothwendigen Achtung setzen und in demselben erhalten.

Wer möchte in den Forderungen, welche das Publikum an die frühere Akademie machte, gern etwas anderes als jene ausnehmende

I,9,385

Lernbegierde erkennen, welche das bayrische Volk vor vielen andern so ganz besonders auszeichnet? Auch war die Nation durch die alte Akademie gewöhnt, eine solche Forderung zu machen. Denn diese, oder wenigstens die ersten Urheber derselben, - Männer, deren reines, uneigennütziges Wollen in jeder zukünftigen Zeit die dankbarste Anerkennung finden wird, - diese also hatten die Nation wirklich unterrichtet, die Kunde der ersten bessern Erzeugnisse der neu aufstrebenden deutschen Literatur und eine Menge schätzbarer, nützlicher Kenntnisse in weite Kreise verbreitet.

Aber ihre Bemühungen selbst und die rastlos fortschreitende Zeit hatten die Nation über das Bedürfniß eines solchen unmittelbaren Unterrichts hinausgeführt, und wenn man in einer Zeit, wo alle für Ackerbau, Kunst und Gewerbe nützlichen Erfindungen durch landwirthschaftliche und polytechnische Vereine, Zeitschriften und öffentliche Blätter jeder Art mit ungewöhnlicher Schnelligkeit allgemein bekannt werden, wenn man in einer solchen Zeit die neue, mit viel reichern und größern Mitteln ausgestattete Akademie wieder auf das Letzte, auf Mittheilung und Verbreitung für das Leben, wie man sagt, Nutzen versprechender Erfindungen anweisen wollte: so war dieß ebenso viel als sie anweisen, das Ueberflüssige zu thun und so weit sich selbst als überflüssig darzustellen.

In der glücklich-engen Zeit, welche die erste Akademie vor sich fand, konnte sie sich auf das für Bayern unmittelbar Nützliche und Nothwendige beschränken; nachdem aber alle größeren Völker Deutschlands, und unter diesen nicht zuletzt das bayrische durch die Auflösung der alten und die Einführung neuer, großentheils dem Ausland nachgeahmter Formen und Verfassungen aus der stillen, gleichsam häuslichen Beschränktheit heraus, und durch den Lauf der Ereignisse selbst auf die allgemeine Weltbühne gestellt waren; als es nicht mehr darauf ankam, eine starre Abgeschlossenheit zu behaupten, sondern durch Theilnahme an den allgemeinen alle gebildeten Völker beschäftigenden Forschungen sich jener Stellung würdig zu zeigen: da konnte, da durfte eine neu gegründete bayrische Akademie der Wissenschaften nicht mehr Gegenstände von bloß provincieller oder beschränkt-nationaler - sie konnte nur Gegenstände

I,9,386

von allgemein-menschlicher und überall gleich anerkannter Wichtigkeit ihrer Forschungen werth achten, und diesen Standpunkt hatte ihr die erste Verfassung angewiesen, an der noch Männer von überlegener Einsicht und allgemein gebildetem Geist Theil hatten.

Darf man nun wohl annehmen, daß es *solche* Forderungen waren, die das Publikum an die Akademie machte, daß die Nation Leistungen verlangte, die - nicht ihr unmittelbares, häusliches Bedürfniß, sondern ein gewisses Nationalgefühl gegenüber von andern Völkern befriedigen sollten? In diesem Fall mußte sie, um das rechte Maß dieser Erwartungen zu finden, vor allem die gegebenen Mittel mit den gemachten Forderungen vergleichen. Zwar die Verfassungsurkunde setzte voraus, daß, *"durch vereinte* Kräfte im Reich der *Wahrheit* und Kenntnisse hervorgebracht werde, was einzelne, nähme man jede derselben auch als die möglich größte an, nicht zu leisten vermögen würden", etwa wie ein Staat gesellig vereinter Bienen etwas erzeugt, was die einzelne zu Stande zu bringen nicht vermocht hätte. Ein solcher Erfolg gemeinschaftlicher Thätigkeit läßt sich aber ohne außerordentliche Umstände nur für Werke des Fleißes erwarten, und da diese Werke der vereinten Bemühungen einer *Akademie* nicht in die Augen fallende, wie die ägyptischen Pyramiden oder unsere altdeutschen Bauwerke, sondern höchstens Wörterbücher, Urkundensammlungen oder ähnliche bloß dem Gelehrten wichtige und schätzbare Unternehmungen seyn können, so läßt sich billig zweifeln, ob selbst außerordentliche Leistungen dieser Art die öffentliche Aufmerksamkeit in einem wünschenswerthen Grade erregt und beschäftigt haben würden.

Aus der Gleichgültigkeit gegen das wissenschaftliche Treiben, die ihr gewöhnlicher und natürlicher Zustand ist, kann die große Mehrheit nur durch Entdeckungen von höchstem Belang oder durch Donnerschläge des Genies geweckt werden. Aber lassen diese sich befehlen oder durch ungestümes Verlangen hervorlocken? Wenn mit Entdeckungen, die scheinbar auch der bloße Zufall gewähren konnte, gleichwohl stets nur ernstes und eifriges Suchen sich belohnt sieht, so wird der größte Erfinder gestehen, daß wie an jedem Siege, an jeder gelungenen That, so auch an

I,9,387

jeder Eroberung im Reiche des Wissens das *Glück* seinen Theil hat. Ehe man die Erfüllung so hoher Forderungen erwartete, mußte man sich fragen, ob die, an welche sie gemacht wurden, auch in die Lage gesetzt waren, sie erfüllen zu können? Genoßen sie, unter den schon erwähnten Umständen, während ein großer Theil der wesentlichsten Hülfsmittel erst herbeigeschafft werden mußte, unter den Beunruhigungen und Eingriffen, denen sie in einer Zeit allgemein herrschender Vielthätigkeit ausgesetzt waren, in Folge der Zufälle und von zum Theil mehr persönlichen Beweggründen als wissenschaftlichen

Erwägungen, die bei der ersten Zusammensetzung der Akademie gewaltet hatten, *wirklich*, wie man vielleicht sich vorstellte, der ihnen zugesagten *Muße*, des ihnen von der Zusammenwirkung verheißenen *Vortheils*, oder der Sicherheit und Freiheit unabhängiger, nur ihrem Genius zu folgen berechtigter Gelehrten? War es also *ihre* Schuld, wenn die Akademie, ohne die eingeschränkteren Absichten der früheren verfolgen zu können, den höheren *Forderungen* einer späteren Zeit und ganz anderer Verhältnisse ebenso wenig vollkommen genügte, - denen in der That nur eine anders zusammengesetzte, anders verwaltete und freier gestellte genügen konnte? Gewiß, wer dieß alles wohl überlegt, wird vielleicht auch jetzt noch finden, daß, wenigstens während der ersten zehn Jahre, die neue Akademie noch immer mehr geleistet, als unter den gegebenen Umständen und Verhältnissen, streng genommen, sich erwarten ließ.

Verschiedenes wurde versucht, um die so laut bezweifelte Nützlichkeit der Akademie in ein besseres Licht zu stellen. Unter andern, wie man es nannte, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen, von der man sich gewöhnt hatte, in der Staatshaushaltung und der Rechtspflege alles Heil zu erwarten, und die nun gedankenlos auch auf die Beschäftigungen der Akademie angewendet wurde. Gleich als hätte diese *vorher* aus ihren Entdeckungen ein Geheimniß gemacht. Gleich als lebten wir noch in den Zeiten, wo sich einer oder wenige im Alleinbesitz einer Idee gefielen, während in den meisten Fächern des Wissens bei weitem mehr zu fürchten ist, daß die unreifen Gedanken zu schnell, als daß die reifen zu langsam bekannt werden. Man konnte also einer solchen Oeffentlichkeit

I,9,388

wohl keine andere Absicht unterlegen, als dem Publikum ein bloßes Schauspiel von Thätigkeit überhaupt zu gewähren, indem man voraussetzte, es werde so wenig von diesen als von andern öffentlichen Probeablegungen Erweiterung der Wissenschaft verlangen, sondern mit bloßen Beweisen des Fleißes zufrieden seyn. Was außerdem aufs Allgemeine zu wirken fähig ist, macht sich von selbst, ohne besondere Veranstaltung, öffentlich, so wie, was dieser Kraft entbehrt, im höchsten Licht der Oeffentlichkeit doch nicht aus seiner Dunkelheit hervortritt. Nicht über den Mangel an Mittheilung, sondern über den Mangel des Mittheilungswürdigen klagte die - richtige oder unrichtige - Meinung des Publikums. Oder sollte die anderweitige, nichtwissenschaftliche Thätigkeit dadurch außer Zweifel gesetzt werden? Aber diese war wohl niemals bezweifelt worden, niemand glaubte, daß es der Akademie an Männern fehle, die für ein richtiges Aus- und Einlaufbuch zu sorgen wissen.

Die Akademie kann es daher der neuen Einrichtung nur Dank wissen, daß sie von jener sinnlosen und störenden Oeffentlichkeit wieder befreit worden. Durch die Beschränkung auf zwei öffentlich gefeierte Tage, deren einer allen Bayern heilig, der andere der Akademie wichtig ist, werden ihr diese zu *Festtagen*, an welchen sie die nothwendige Stille und Zurückgezogenheit ihrer Forschungen unterbricht, um sich an ihre Verbindung mit dem öffentlichen Leben, mit Staat und Volk zu erinnern, und hinwiederum die Nation durch die Voraussetzung zu ehren, daß sie unter den Sorgen für das tägliche Leben und die Fortbewegung des Staats noch etwas in sich frei und übrig behalte, um an den Ergebnissen höherer Forschung und an den Erfolgen ihrer ersten wissenschaftlichen Anstalt Theil zu nehmen.

Ein anderes Mittel, die Akademie in der öffentlichen Schätzung höher zu stellen, war, ihre Verbindung mit dem Staats-Organismus hervorzuheben, in der sie als eine letzte Instanz in wissenschaftlichen Dingen, gleichsam (wie ein bekannter Sprachreiniger das Wort "Akademie" zu verdeutschen pflegte) als ein hoher Gelehrten-Rath der Regierung zur Seite stehen sollte. Allerdings ist dieß ein Nebenvortheil, den jede Regierung von einer wohleingerichteten Akademie, doch hauptsächlich

I,9,389

nur in *dem* Verhältniß ziehen kann, als diese die öffentliche Meinung für sich hat.

Aber darum das Heil der Akademie selbst daran geknüpft glauben, daß sie wie eine Landesstelle geachtet und mit allen Auszeichnungen einer solchen umgeben wäre, hieße wieder die Sache am verkehrten Ende angreifen, und wäre am wenigsten der Zeit gemäß, in der wir glücklicher Weise uns befinden.

Was wäre denn auch gebessert, wenn der gelehrte Stand wieder so gestellt wäre, daß die erste wissenschaftliche Anstalt ihren Werth in der öffentlichen Meinung von einer *äußern* Auszeichnung, die für sie doch immer nur ein Flitterstaat seyn könnte, erborgen müßte, während er durch sich selbst so viel gelten sollte, um allen andern die Nothwendigkeit aufzulegen, durch *wirkliche* Achtung für Wissenschaft, die nicht in vornehmer Protektion, sondern zuerst und vorzüglich in dem Streben nach *eigner* Bildung sich zu erkennen gibt, *sich selbst* jene höhere, persönliche Würde zu erwerben, die kein äußerer Vorzug ertheilt, wenn er die innere Bildungslosigkeit nur nothdürftig verhüllt?

In der Zeit, wo es einer Regierung - aus welchem Grunde immer - Bedürfniß ist, *nur* willige Werkzeuge zu sehen, jeder eigenthümlich freien Thätigkeit für den Staat sich zu versichern, und daher jeden Unterschied der Beschäftigungen und ausgezeichneter Berufsarten in dem allgemeinen Prädicat "Staatsdiener" auszulöschen, wird auch der Gelehrte nicht umhin können, diesem Zuge zu folgen.

In der Zeit König Ludwigs wird jeder, dessen Beruf ein geistiger ist, frei gestehen dürfen, daß er zunächst und unmittelbar nur Gott, der Menschheit und der Wissenschaft diene, und welchen Wirkungskreis der Staat ihm anweise, sein wahrer Beruf ein solcher sey, den keine Staatsgewalt ertheile.

Ein vom Glück erhobener Herrscher, durch Umstände und Schicksal so gestellt, keine von *sich* unabhängige Größe zugeben zu können, zeigte wenigstens seine über alles Gemeine erhabene Denkart dadurch, daß er als die schönste Zierde seines Triumphs die hervorragenden Talente, die großen wissenschaftlichen Geister seiner Nation ansah, die er an seinen Siegeswagen zu fesseln wußte.

I,9,390

Der *geborene* König, der es in jedem Sinne des Worts ist, läßt alles Gute und Ruhmwürdige, also auch die Wissenschaft in ihrer eigenthümlichen Größe und Unabhängigkeit gewähren.

Eine Akademie der Wissenschaften, der verstattet ist dieß wirklich zu seyn, bedarf keiner andern Ehre. Bedurfte sie einer andern, so war es nur, weil sie in der That etwas anderes vorstellen sollte, und innerlich abhängig, mußte sie auch mit den äußern Zeichen dieser Abhängigkeit geschmückt werden.

Die zarteste Achtung für die innere Selbständigkeit der Akademie, der bestimmteste Wille, daß sie frei, ihrem eignen bessern Wissen gemäß, sich bewegen solle, hat sich darin ausgesprochen, daß ihre innere Einrichtung ihr völlig freigelassen, nur die Bestätigung der selbstgegebenen Form vorbehalten worden ist.

Mögen in die so rein und frei gestellte nie wieder Formen Eingang finden, die, ohne zu einer wesentlichen und nothwendigen Ordnung erforderlich zu seyn, ihr bloß den äußern Anschein einer öffentlichen Stelle geben sollen; denn unter solchen Formen ist der Schwung der früheren Akademie erlegen.

In dem Gedräng von Behörden, das unsere Hauptstädte erfüllt, *konnte* eine stillschweigende Akademie übersehen werden, und vielleicht eines äußeren Schutzes bedürfen gegen den Uebermuth der Aemter und die Geringschätzung, die Unwerth *schweigendem* Verdienst erweist. Aber eben dieß hat Ein großer Entschluß verändert; der Entschluß, der die Hoheschule hieher berief, und durch die Verbindung mit dieser auch Mitgliedern der Akademie das Recht der freiesten öffentlichsten Wirksamkeit ertheilte. Ja, in dieser Verbindung hat die Akademie erst ihre wahre Begründung und, daß ich so sage, ihren lebendigen Zusammenhang mit der Nation gefunden. Lag den früheren Forderungen in der That der Drang nach Belehrung zu Grunde, so ist jetzt ein lebendiger, stets fließender Quell von Unterricht

eröffnet, aus dem jeder seinen Durst stillen kann, und unmöglich ist, daß da, wo die Erfolge der Wissenschaft so unmittelbar sichtbar werden und auf die einzig denkbare Weise wirklich ins Leben übergehen, nicht auch die stillen langsam fortschreitenden

I,9,391

Forschungen geachtet werden, durch die jede Erkenntniß erst hindurchgehen muß, ehe sie in den Schatz allgemein anerkannter und mittheilbarer Wahrheiten aufgenommen wird.

Die Forderung unmittelbarer Nützlichkeit wird von der Hohenschule erfüllt, *ohne* daß jedoch auf die Akademie der Schein der Unnützlichkeit fällt, wenn es dem größeren Theile nach dieselben Männer sind, die sich dem Lehrberuf und die sich jenen Forschungen widmen; Geschäften, die anstatt sich auszuschließen oder zu hemmen, vielmehr sich gegenseitig fördern und unterstützen.

Akademien können nicht Gelehrte erschaffen, sondern Gelehrte müssen vorhanden seyn, um eine Akademie zu bilden, die dieses Namens werth ist. Aber nirgends sonst hat man Gelehrte zusammengesucht, um eine Akademie zu bilden, sondern wo eine Akademie entstand, da gab die Menge ausgezeichneter, an demselben Orte vereinigter Gelehrten den ersten Anstoß dazu. Eine solche ursprüngliche Vereinigung von Gelehrten läßt sich aber nach unsern Verhältnissen nur da erwarten, wo eine Hoheschule errichtet ist. Diejenige gelehrte Societät, deren wissenschaftliche Arbeiten noch am meisten Achtung in und außer Deutschland sich erworben, verdankte diesen Erfolg nur dem Umstande, daß sie sich aus den thätigen Mitgliedern einer Universität bilden konnte, der es zu keiner Zeit, in den meisten Fächern des menschlichen Wissens, an vorzüglichen, mit besonderer Sorgfalt ausgewählten Lehrern fehlte.

In jener Stadt, die so lang als Hauptstadt der gebildeten Welt und als tonangebend besonders für die Errichtung von Akademien galt, wohin eine Bevölkerung von 30 Millionen alles, was sich an ausgezeichneten Talenten unter ihr erzeugt, beständig fort sendet, und eine Auswahl möglich macht, wie sie sonst nirgends stattfindet, wurde niemals einem Gelehrten die ausschließliche Bestimmung für die Akademie ertheilt, sondern der anderwärts, sey es im Staat, sey es an einer öffentlichen Lehranstalt beschäftigte, wenn er sich literarische Auszeichnung erworben, trat, von der Akademie erwählt, in die Reihe ihrer Mitglieder, ohne seine frühere Stellung oder Beschäftigung aufzugeben. Man erkannte also, was durch die neuesten Bestimmungen auch bei uns

I,9,392

jetzt anerkannt ist, daß die Eigenschaft eines Akademikers eine anderweitige Begründung voraussetze, und vorzüglich Männer als Lehrer an den Unterrichtsanstalten der Hauptstadt verdient und hochgestellt in der öffentlichen Meinung waren die Zierden des berühmten Instituts, und sind noch jetzo die Stützen der Akademien, in die es wieder zerfallen ist.

Schon zu der *äußern* Begründung einer Akademie also wird ein Reichthum von Gelehrten gefordert, der in der Hauptstadt nur seyn kann, sofern sie der Sitz einer hohen Schule ist.

Bayerns Ueberfluß an Gelehrten (als könnten der unterrichteten Männer in einem Staate je zu viele seyn) wurde in einer bekannten Versammlung, und zwar in Bezug auf die Akademie, - *beklagt*; jeder Unterrichtete mußte in derselben Beziehung vielmehr den Mangel bedauern.

Wie sollte in einer wissenschaftsöden Stadt, in der Mitte einer großen, für das, was man ihr oft als Wissenschaft geboten, vielleicht nicht mit so gar großem Unrecht, wenig empfänglichen Bevölkerung, eine kleine Zahl vereinzelter, noch dazu ungleich beurtheilter Gelehrten gegen die lange Gewöhnung einer herkömmlichen Gleichgültigkeit aufkommen! Die dünn gesäeten Reihen sind jetzt dichter

geworden. Die Mitglieder der Akademie, die immer wachsende Zahl geisteskräftiger Lehrer an der Hohenschule, vereint mit einer wissenschaftsbegierigen Jugend, bilden eine Masse, der auch *wirkliche* Unempfänglichkeit nicht in die Länge widerstehen würde.

Doch nicht bloß zur *äußern*, sondern ebensosehr zur *innern* Begründung scheint einer Akademie der Zusammenhang mit einer Universität nothwendig. Nicht zuerst bei uns, sondern früher schon in einer andern deutschen Hauptstadt bildete sich eine isolirte, außer Verbindung mit einem Lehrkörper stehende Akademie. Wer sich die Mühe gibt, die großentheils öden Steppen, welche durch ihre Abhandlungen gebildet werden, zu durchlaufen, die Unfruchtbarkeit ihrer meist über Gegenstände, die schon damals alles Interesse verloren hatten, sich verbreitenden, nie der Zeit vorausgehenden, sondern in weiter Entfernung ihr nachfolgenden Untersuchungen durch eignen Anblick kennen zu lernen, der

I,9,393

ist versucht zu glauben, daß der Fluch, der dem Fleiß des Ackerbauers nur Dornen und Disteln verhieß, mit seiner ganzen Macht auf eine deutsche Akademie niedergefallen sey.

Ist aber dieser offenbare Unsegen nicht vielmehr *nur* das Zeichen der Verwerfung, welche über alles bloß Künstliche, nicht Natürliche ausgesprochen ist? Das Verhältniß des Gelehrten zum Gelehrten, wie es Akademien festsetzen, ist immer, *oder* doch mehr oder weniger, ein conventionelles, das Verhältniß des Lehrers zu dem Schüler und des Jüngers zu dem Meister allein ein natürliches. Der Gelehrte, abgeschnitten von dem lebendigen Verkehr, der durch die unmittelbare Mittheilung seiner besten Einsichten und Ueberzeugungen an eine noch unbefangene, lebens·*frohe* und frische Jugend entsteht, wird sich in der blühendsten Akademie immer einsam und gleichsam wirkungslos fühlen.

Akademien waren es vorzüglich, durch die fast überall, aber am meisten in Frankreich, Wissenschaft und Literatur mit gewissen conventionellen Schranken umgeben wurden, die keiner ungestraft durchbrechen durfte. Wenn es bei uns nicht dahin gekommen, so haben es nur die Universitäten verhindert.

Im Allgemeinen ist der Deutsche, unter den Deutschen vielleicht der Süddeutsche am wenigsten geschickt, sich in bloß übereinkömmlichen Formen frei zu bewegen, aber vorzüglich in Wissenschaft und Kunst liebt er die unbeschränkte Freiheit und Weite, die sich am besten mit dem Geist der Universitäten verträgt, darin vielleicht noch etwas bewahrend von dem Geist der Ahnen, von denen Tacitus[1] sagt: die Götter in Wände einzuschließen oder unter beschränkten Formen anzubeten, achten sie für Frevel; aber in der Freiheit der Wälder und der Haine, im freien Wehen und Weben des Unbekannten verehren sie das Göttliche, nur heiliger Scheu Vernehmliche.

Von welcher Seite wir also das Zusammenseyn und die nahe Verbindung der Akademie mit der Universität betrachten, sehen wir ihre Verhältnisse wesentlich dadurch verändert.

[1] Germania, cap. 9.

I,9,394

Aber auch diese Verbindung konnte die zu hoffende Frucht nicht tragen, wenn nicht eine in gleichem Geiste unternommene Verbesserung der Hohenschulen und aller andern Unterrichtsanstalten hinzukam. Der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Stufen, also auch zwischen den ihnen entsprechenden Anstalten der wissenschaftlichen Bildung, ist ein so enger, daß der Staat, der keine wohleingerichteten Schulen, auch keine Akademie haben kann, wie sie seyn soll. Kein Wunder, wenn die Akademie, zum

Theil sich selbst, gewiß aber dem richtigen, wenn auch dunkeln Gefühl des Volks als etwas Haltungsloses, *ohne* Wurzel, gleichsam in der Luft Schwebendes erschien, solang unsere Universitäten Einrichtungen unterworfen waren, die sie tief unter ihre wahre Bestimmung herabsetzten, und deren gewiß nicht gewollte und berechnete, aber nothwendige Folgen kein Wohlgesinnter in der Nähe sehen konnte, ohne von ihnen tief betrübt oder empört zu werden; solang zugleich unsere niedern Schulen unter den beständigen Veränderungen, dem gleichsam regelmäßigen Wechsel gegenseitig sich bekämpfender Systeme keine feste Gestalt gewinnen konnten.

Dieß alles sehen wir mit einemmal anders werden; alle bessern, fortschreitenden, die Forderungen der Zeit erkennenden Geister haben in Bezug auf höhere geistige Entwicklung die Regierung König Ludwigs mit denselben Empfindungen und Hoffnungen begrüßt, mit denen einst in Bezug auf die *ersten Bedingungen* freier Entwicklung der Regierungsanfang Maximilian Josephs gefeiert wurde, in dessen väterlichen Gesinnungen, argwohnfreiem Geist und zu allem, was der Vortheil seines Volks heischte oder der nothwendige Gang der Zeit gebot, bereitwilligstem Gemüth gewiß der Grund nicht lag, daß Bayern, in so vielen nützlichen Einrichtungen auf dem Wege zur allgemeinen Verbesserung andern Staaten vorausgehend und von vielen nachgeahmt, in Ansehung eines zeitgemäßen Systems des öffentlichen Unterrichts durch ein wahrhaft unbegreifliches Verhängniß fast hinter allen zurückblieb. Schon erwarten die Universitäten, von einem unwürdigen Zwange befreit, wieder in gleiche Linie mit andern Hohenschulen Deutschlands zu treten, wie einst Ingolstadt, wie nach seiner ersten Einrichtung auch Landshut und eine Zeit lang Würzburg.

I,9,395

Nicht mehr wird künftig der begabtere bayrische Jüngling, fern gehalten oder nur unvollständig unterrichtet von dem, was die bedeutendsten Geister seiner Zeit beschäftigt, unbegrüßt von den Strahlen des längst angebrochenen Tags, die kostbare Jugend wie in einem wissenschaftlichen Kerker vertrauern; nicht mehr dem geistvollen Lehrer in einem mit Verdrossenheit, weil mit Zwang, gehörten und darum auch seines wesentlichen Zweckes verfehlenden Vortrag die schönste Blüthe seines Talents, die Gabe der klaren, begeisternden wissenschaftlichen Rede allmählich dahinschwinden.

Nicht mehr werden hohe und niedere Schulen als Nebensache behandelt zuletzt nur noch mit allgemeiner Gleichgültigkeit betrachtet werden.

Die Nation wird sich ihrer Schulen wieder freuen, sie lieben mit *der* Liebe, mit welcher sie das Vaterland selbst, die Religion, die Freiheit des Gedankens und alle ihre *höchsten* Güter liebt; über todte Schätze diese lebendigen Werkstätten einer immer fortschreitenden, nie versiegenden Bildung achten, und wie andere bessere Völker, die Schulen - als ihre *wahren* Kleinode, als die Unterpfänder eines dauernden, nicht durch bloß physische Kraft, sondern durch sanftere Tugenden, die nur dem durch Unterricht überwundenen und veredelten Innern von selbst entquellen, zu erlangenden Ruhmes - mit eifersüchtigem, ja argwöhnischem Blick gegen alle beschränkenden oder herabwürdigenden Eingriffe bewachen.

Denn wo so viel Zweckgemäßes schon geschehen, dürfen wir hoffen, daß auch für die untern Schulen die rechte und wahre Mitte gefunden werde, über die unter Männern von Einsicht kein eigentlicher Streit seyn kann. Auch der bayrische Vater will, daß sein Sohn diesen Schulen den nothwendigen, für jeden künftigen gelehrten Beruf unentbehrlichen Bedarf an Sprachkenntnissen verdanke, und wird sich freuen, wenn er in dem ersten Unterricht die Schwierigkeiten der alten Sprachen so weit überwindet, daß er, wie brittische Staatsmänner, oder andere, die, ohne Philologen von Profession zu seyn, nicht aufhören ihren Geist an den Werken des Alterthums zu stärken und zu erheben, eines wahren, freien Genusses jener unvergänglichen Werke fähig ist, wenn

I,9,396

zuerst der *Geist* des Alterthums ihn anweht und ihm vernehmlich wird. Aber er will vor allem den *wirklichen* Erfolg; er will nicht, daß an die Stelle jener *bestimmten* und *genauen,* den künftigen Beruf im Auge haltenden Aufgabe irgend ein allgemeiner, unbestimmter, Lehrer und Schüler leicht mit falschem Dünkel erfüllender Begriff treten, noch daß jener nothwendige Unterricht, von dem so viel, ja alles abhängt, und den man nur um so mehr durch Uebertreibungen zu gefährden sich hüten sollte, auf eine Weise ertheilt werde, als sollten aus den Schulen nur wieder Grammatiker und Kritiker hervorgehen, oder durch sie vorzugsweise das Geschlecht *bloßer* Sprachgelehrten vermehrt werden, denen nur zu oft, wenn sie die Schulen ausschließlich einnehmen, bei dem unvermeidlichen Mangel an realen und positiven Kenntnissen nothwendige praktische Anhaltspunkte fehlen, die allein dem Unterrricht wahrhaft bildend machen.

Wir *können* uns nicht einseitig freuen über die der Akademie gewordene Verbesserung, weil es *keine* wahre Verbesserung derselben gibt, die sich nicht zugleich auf alle andern Anstalten der gelehrten Bildung erstreckt. Das Schicksal einer dieser Anstalten kann nicht von dem aller andern getrennt werden, in dieser Kette eines eng verbundenen Systems darf kein Glied fehlen. Unsere besondere Freude wäre daher eine unvollkommene, wenn sie nicht mit der allgemeinen über einen gleichen und übereinstimmenden Fortschritt zum Bessern in allen Anstalten wissenschaftlicher Bildung sich vermischte.

Die Einheit eines besseren Geistes, der in allen Veranstaltungen und Anordnungen für Wissenschaft fühlbar ist, hat sich auch darin gezeigt, daß der Akademie ihre frühere Klasseneintheilung und durch Voranstellung der philosophisch-philologischen Klasse der Geist allgemeiner Wissenschaftlichkeit wieder gegeben ist, durch den allein sie der *Universität* gleich gestellt ist, während sie durch die letzte Einrichtung, die ihr nur zwei Klassen ließ, etwa auf die Linie bloßer Specialschulen zu stehen kam. Diese Voranstellung der Philosophie in einer deutschen Akademie könnte nur jene undeutsche Beschränktheit anstößig finden, die so wenig von dem Gang der Philosophie als dem immer mächtigeren und

I,9,397

ahndungsvolleren Fortschreiten der Empirie einen Begriff hätte; die nicht wüßte oder nicht zu begreifen vermöchte, wie nah und immer näher jene Erkenntniß kommt, in welcher das Ergebniß des reinsten und höchsten Denkens ebensowohl als Sache der Erfahrung erscheint, und umgekehrt das lautere und gereinigte Ergebniß empirischer Forschung an sich selbst die kühnsten Gedanken einer reellen Philosophie erreicht. - Niemand ist heutzutage, wie ehemals, versucht, die Natur poetisch zu machen; die schmucklose Rede eines Cuvier, wenn er, deutsche Gedanken sich aneignend, "den mühsamen Kampf des beginnenden Lebens gegen die todte Natur und seinen nur allmählichen Sieg über diese" rein geschichtlich beschreibt, ist der Sache nach poetischer als die begeisterten Reden seines Vorgängers, des prachtvollen und nicht selten erhabenen *Büffon.* Die recht verstandene Natur bedarf keiner poetischen Zuthat, sondern ist an sich selbst und durch sich selbst poetisch. So bedarf sie auch der *philosophischen* Zuthat nicht, sondern, sowie sie nur vor dem Geschrei zudringlicher, meist ebenso prosaischer als wissenschaftlich sinnloser Hypothesen, von denen eine mißleitete Empirie noch immer nicht lassen kann, dazu kommt, *sich selbst auszusprechen*, zeigt sie sich als *an sich selbst* philosophisch, als ein wahres Gedanken- Meisterstück, wo, wie der Dichter sagt, Ein Tritt tausend Fäden regt, Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Dasselbe, was von der Naturforschung, gilt von der *Geschichte*; ja man könnte diesen Geist, der *alle* Mittel der Entwicklung und der Darstellung nur aus dem Gegenstande selbst schöpft, in vorzüglichem Sinn den *geschichtlichen* nennen.

Dieser geschichtliche, den abstrakten Ideen in der Philosophie nicht minder als in der Physik und Historie entgegengesetzte Geist, dessen letztes Erzeugniß eben jene Wissenschaft seyn wird, in der die beiden Wege, der Weg der Erfahrung und der des Denkens, zugleich ihre Rechtfertigung und Bestätigung erhalten, ist des Deutschen eigenthümlicher, jetzt von den Fremden selbst allmählich erkannter und gesuchter Vorzug, der *ihm* zu Theil ward, weil *Er*, den Kampf bestehen und durchführen zu können sich bewußt, *alle* Elemente der Bildung *zusammen*hielt,

I,9,398

indeß die andern sie nur noch in der Vereinzelung wollten, und daher die mächtigsten und am meisten auf Einheit dringenden, in unmuthiger Uebereilung, entweder ganz ausstießen oder ihrer wahren Kraft und Würde beraubten.

Diese Vollständigkeit also der Bestrebungen des deutschen Geistes auch in der Akademie wiederherzustellen, war eines groß- und durchaus deutsch-gesinnten Königs würdig.

Unter so glücklichen Vorzeichen, in einer für die theuersten Angelegenheiten entscheidenden Zeit, zur höchsten Freiheit der Forschungen und allem was ächter Wissenschaft zukommt berechtiget, beginnt die Akademie ihren neuen Lauf. Alles wird darauf ankommen, daß sie die ihr gegebene Stellung begreife, und wie aufs besonnenste, so zugleich auf das freieste benutze -

felix, sua si bona norit.

Der Dank aber, der dem erhabenen Regenten gebührt, dessen Fest die Akademie heute mit doppelt erhöhten Empfindungen feiert - denn es ist *Sein* Geist, der in der neuen Einrichtung weht - dieser Dank konnte für jetzt, durch bloße Anerkennung sich äußern - dessen was er mit wahrhaft königlichem Sinn für sie gethan hat.

Diese auszusprechen, war mein Beruf. Die *wahre* Feier dieses Tages sind die für ihn bestimmten wissenschaftlichen Vorträge.

Schlußwort[1].

Wenn das erreichte Ziel leicht zur Schranke wird, früher gewonnene Freiheit selbst in Befangenheit sich verkehrt, so müssen wir gestehen, daß die Verhältnisse, in denen wir uns befinden, von der Art sind, an sich selbst die günstigsten Bedingungen für freiestes Fortschreiten

[1] Abgedruckt im ersten Jahresbericht der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften (S. 6.). D. H.

I,9,399

und eine wahrhaft von vorn anfangende Lebensbewegung zu enthalten. Ihre wahre Bedeutung aber erhalten diese Umstände durch den Geist des Königs, der nicht den bloßen *Schein* der Wissenschaft oder den vorübergehenden Glanz begehrt, den auf eine wohlwollende Regierung auch die bloß *äußerlich* gepflegte und begünstigte wirft, der die wirkliche *Frucht* der Wissenschaft will, nicht ein bloßes end-

und insofern zweckloses Fortschreiten des Wissens, sondern ein wirkliches Ziel desselben - nicht ein bloß mit Kenntnissen geschmücktes, sondern ein durch tiefe Bildung innerlich umgewandeltes, zum höchsten Bewußtseyn seiner selbst gebrachtes und dadurch zu allem befähigtes Volk. In *dieser* Absicht - stark zugleich durch eigne selbsterworbene Einsicht, keinen Gedanken fürchtend, weil jedem gewachsen, kleinlichem Argwohn fremd, der meist nur Unbedeutendem oder Verächtlichem Wichtigkeit verleiht - hat Er die freieste Bewegung aller Kräfte seines Volkes beschlossen, dessen ganzes Schicksal und jegliches Bedürfniß Er im Herzen trägt. Er hat sie *beschlossen* - nicht in aufwallender Begeisterung, sondern in ernster, gereifter Besonnenheit, die mit völlig gleicher Sorgfalt jedes Mittel, den *äußern* Wohlstand und die *innere* Tüchtigkeit seines Volks zu erhöhen, aufsucht und in Wirkung setzt, und darum auch keine Gefahr läuft, entweder in Geistesschwelgerei auszuarten, oder in jenen unköniglichen Sinn zu verfallen, der nur das gemein und grob Nützliche der Aufmerksamkeit und Belohnung werth achtet. Er hat sie *gewollt,* und *will* sie, nicht mit einem Vorbehalt, der sich auf die Meinung gründete, dem einmal freien Geist eines Volkes könne Widerstrebendes durch königliches Ansehn aufgenöthiget, oder einer nothwendigen Richtung des Geistes mit Gewalt entgegengewirkt werden; sondern unbedingt, im Vertrauen auf die der Wahrheit selbst inwohnende Macht und die Kraft, welche alle der Menschheit wesentlichen Ueberzeugungen im deutschen Geiste erlangt haben, so wie mit klarer Voraussicht und Erwägung der Folgen, welche zugleich die Zuversicht einflößt, daß, wie immer die Schwierigkeiten beschaffen seyn mögen, denen so edle Absichten begegnen müssen, welche harte Kämpfe der Sache noch bevorstehen mögen, welche Er als die Seinige betrachtet, Sein königliches Herz, im Einklang mit

I,9,400

seiner alles überlegenden Weisheit, alle Hemmungen überwinden, die königliche Gesinnung immer dieselbe bleiben, und keine der Hoffnungen täuschen werde, welche die Besten seines Volkes und seiner Zeit von ihr gefaßt hatten. - Die Vorsehung, die Ihn durch eine Zeit trostlos scheinender Verwirrung, während der nur *Ein* Verhängniß über Seinem Haupte und dem seines Volkes schwebte, sicher auf den Thron seiner Väter geleitet, wacht auch jetzt über Ihm und Bayern, um die eifrigen und einhelligen Gebete zu erhören, welche heute die Erhaltung des theuren Königs und den glorreichen Erfolg aller seiner Unternehmungen erflehen. - Wir, die von manchen Seiten mehr als viele, nah und fern, im Stande sind, das Zeitalter des Ruhms vorauszusehen, das Er Bayern bereitet, haben auch desto mehr Ursache, Sein edles, großes Wollen treu und liebend anzuerkennen. Dürfen wir doch annehmen, daß für die liebende und liebeheischende Seele eines durch Eigenschaften des Herzens nicht minder als des Geistes ausgezeichneten Herrschers der höchste Genuß jener einzige sey, der edle Sterbliche erfreut, den sogar die nichtsbedürfende Gottheit nicht verschmäht, in ihrem Wollen und ihren Absichten *erkannt zu werden!* - Möge in dem zusammenhangenden Ganzen wissenschaftfördernder Anstalten, wie es allmählich aus dem Geiste des Königs hervorgeht, die Akademie ihre Stelle mehr und mehr thätig erfüllen, und möge die unbestechliche Geschichte, die schon so vielen, der äußern Abhängigkeit der Wissenschaften abgedrungenen Huldigungen ihre Bestätigung verweigert hat, wenn sie einst das Werk König *Ludwigs,* anerkennend und bewundernd, erzählt, von der Akademie sagen: auch sie hat mitgewirkt zu der großen königlichen Absicht: Erhebung des bayerischen Volkes zu der ihm gebührenden, von Gott und Natur bestimmten Stelle im Reiche des Geistes!

[I,9,401]

Eröffnungsworte in der öffentlichen Sitzung der Akademie

am 28. März 1828.[1]

[1] Abgedruckt im ersten Jahresbericht der k. bayerischen Akademie, S. 8.

Vor nicht längerer Zeit als etwa einem halben Jahr hat die Akademie der Wissenschaften die neue, ihr von des Königs Majestät vorgezeichnete Form und Verfassung angenommen. Niemand wird erwarten, daß sie nach so wenigen Monaten schon im Stande seyn werde, die Wirkungen zu verkünden, welche sie von dieser neuen Ordnung sich mit Recht versprach. Die ersten Bedingungen und die Möglichkeit eines wahren Gedeihens sind gegeben: das wirkliche Gedeihen hängt noch immer von Zeit und glücklichen Umständen ab. Die Weisheit des Königs hat nur die ersten Umrisse des Bestehens und Wirkens der Akademie gezogen, das Nähere und Bestimmtere der innern Gestaltung ihr selbst freigelassen. Fortwährend ist die Akademie noch mit dieser beschäftigt. Es reicht hin, zu versichern, daß sie ihre Aufgabe ebensowohl als die Vortheile ihrer neuen Stellung erkennt; daß sie, weniger um augenblickliche, vorübergehende Gunst, als um eine dauernde, bleibende Meinung bemüht, zuerst und vor allem sich selbst genugzuthun sucht, und anstatt den Maßstab ihres Wirkens von außen zu empfangen, diesen vielmehr in sich selbst zu haben und immer mehr zu befestigen bestrebt ist; denn ohne jenes Selbstgefühl, das nur bestimmtem, sich selbst klarem Willen zukommt, ohne Einverständniß über das, was in der Wissenschaft eigentlich Werth hat, und den Gemeingeist, der hieraus allein von selbst sich erzeugt, wird

I,9,402

eine Anstalt solcher Art, selbst bei hervorragenden Verdiensten im Einzelnen, stets im Ganzen das Spiel der Laune und der Willkür nicht bloß der Gewalthabenden, sondern am Ende selbst einer unberufenen Menge werden. Gönne man der Akademie, nach den Zufällen, denen sie unterworfen war, und indeß alle Nachwirkungen früherer Verhältnisse nicht gleich schnell sich überwinden lassen, die Zeit, ihren Standpunkt in der Nation einzunehmen, und das zu werden, was ihr jetzt zum erstenmal wieder verstattet ist wirklich zu seyn. Berufen, alles allgemein-menschliche Wissen zu umfassen, und in allen wissenschaftlichen Fragen, über welche ein aufklärungs- und unterrichtsbegieriges Volk Aufschluß oder Entscheidung verlangt, gleichsam eine letzte Zuflucht und Behörde zu seyn, ist sie selbst von den ihr zu Gebot gestellten Mitteln in ihrer Hauptwirkung, und besonders in größeren wissenschaftlichen Unternehmungen, abhängig. Die wunderartige, gleichzeitige Erweiterung *aller* Zweige des vielgetheilten menschlichen Wissens macht für jede wissenschaftliche Anstalt, welche einer solchen Zeit gleich und gewachsen sich zeigen soll, eine *Ausdehnung der Mittel* nothwendig, für welche die Maßstäbe der Vergangenheit nicht mehr zureichen. *Möge bei den Erfordernissen der Akademie dieß stets und überall im Geiste unseres, durchaus nicht die **bloßen Namen** der Sachen, sondern **die Sachen selbst** wollenden Königs, so wie im Geiste der Nation erwogen werden,* deren verfassungsmäßige Stellvertreter manches Gute, das nicht in den Kreis unserer Beurtheilung fällt, gewirkt haben mögen, aber das denkwürdigste, jedem, der die wahren Quellen des Ansehns, der Macht und des Wohlstandes einer Nation kennt, im Gedächtniß gebliebene Wort unstreitig damals gesprochen haben, als sie erklärten: "an dem öffentlichen Unterricht, an dem, was für die geistige Bildung der Nation erforderlich sey, wollen sie *nicht* gespart wissen". - Ist doch übrigens alles andere um uns her in Bewegung und durch den mächtigen Hauch eines alle Kräfte zugleich anregenden und belebenden Geistes wie in ein neues Werden versetzt! Eine noch im Entstehen begriffene Hoheschule, in welcher die Akademie selbst erst ihre wahre dauernde Grundlage erhalten zu haben erkennt,

I,9,403

fordert unsere ganze Theilnahme, nimmt vielfach selbst unsere Kräfte in Anspruch. Die Akademie darf sich, wie früher schon einmal geäußert worden, nicht abgerissen vom Ganzen wissenschaftlicher Anstalten, nicht einzeln betrachten; und nicht eher wird sie mit voller Freiheit, Unabhängigkeit und Zuversicht des Geistes ihre Bahn verfolgen, ehe sie über ihre nothwendigen Voraussetzungen, über ein System zusammenhangender Bildung beruhiget ist, durch welche, vom zartesten Keim und der Wurzel an, jener Baum des menschlichen Wissens gepflegt wird, an welchem *ihre* Arbeiten nicht Blüthen, sondern die letzten gereiften Früchte seyn sollen. Dieß alles wird uns unter der Leitung und Obhut des königlichen Geistes, dessen Wirken und Walten wir mit Ehrfurcht betrachten, die alles gewährende Zeit geben. Denn durch die Zeit ward auch *Apollon,* wie Pindar sagt.

Von der öffentlichen Sitzung der Akademie am 25. August 1828 liegt keine Rede vor, da Schelling an diesem Tage laut dem ersten Jahresbericht der Akademie abwesend und durch ein anderes Mitglied vertreten war. A.d.H.

[I,9,404]

Rede zum siebzigsten Jahrestag der Akademie
am 27. März 1829[1].

[1] Besonders im Druck erschienen. D. H.

Vorbemerkung.

Des Verfassers Absicht ist, die bei verschiedenen Veranlassungen von ihm als Vorstand der Akademie gehaltenen Reden zusammendrucken zu lassen, damit erhelle, was er in diesem Amte gewollt hat. Die gegenwärtige erscheint für sich, den andern voraus, wegen vielfachen Verlangens an Ort und Stelle, zunächst für das einheimische Publikum, das an dem Inhalte derselben besondere, dankbar zu erkennende Theilnahme gezeigt hat; zugleich um unvollkommenen Relationen des Gehörten durch einen wörtlichen Abdruck des Vorgetragenen zu begegnen. Der Verfasser hat keine Ursache gefunden, im Druck eine Stelle zu unterdrücken, wohl aber hat er (S. 412) eine im Vortrag ausgelassene Stelle im Druck wiederhergestellt, auch die wenigen Anmerkungen hinzugefügt. Kenner werden diese Rede, als eine nicht ursprünglich für den Druck bestimmte, sondern nur für den mündlichen Vortrag gearbeitete von selbst diesem gemäß beurtheilen.

Ob schon, wenn die Akademie der Wissenschaften diesen Tag, an welchem sie vor nunmehr siebzig Jahren gestiftet worden, feierlich in öffentlicher Versammlung beging, mochte in der Stille gefragt werden: ob denn diese Stiftung als ein für Bayern in dem Grade wichtiges und folgereiches Ereigniß sich gezeigt habe, daß sie alljährlich auf so festliche Weise gefeiert zu werden verdiene; welche Großthaten im Reiche der Wissenschaften durch sie veranlaßt, welche entscheidende und dauerhafte Veränderung zum Bessern im Geiste des Volkes durch sie bewirkt worden

I,9,405

sey. Denn, wenngleich nicht zu leugnen stehe, daß die unerwartet erscheinende Akademie im Anfang eine allgemeine freudige Bewegung der Geister hervorgebracht, vielfaches Leben angeregt und ein gewisses Gefühl für den Ruhm, welchen Einsicht und Geschicklichkeit gewähren, erweckt und allgemeiner verbreitet habe: so liege doch nicht weniger am Tage, ja es sey von dem unsterblich verdienten Geschichtschreiber der Akademie selbst eingestanden, daß im Verhältniß der hervorgebrachten Wirkung die Ursache an Bedeutung habe verlieren müssen; daß eben die Größe des ersten Beifalls den Nachkommenden schwer, ja unmöglich gemacht habe, jene hohe Meinung, welche die muthigen Vormänner auf sich gezogen hatten, in der Länge zu behaupten; daß bedeutende Zeiträume hindurch die Akademie selbst räthlich gefunden, sich so still wie möglich zu halten, jedes Aufsehn zu vermeiden, und in thatloser Verborgenheit ihren einzigen Schutz zu suchen; daß ihr auch nachher bei günstigeren Zeiten nicht möglich gewesen, eine gewisse Gleichgültigkeit, oft selbst Geringschätzung, zu überwinden, die sich unter andern auch darin gezeigt, daß die öffentlichen Sitzungen, welchen beizuwohnen einst die ersten Männer des Staates und die Inhaber der historisch berühmten Namen Bayerns sich zur Ehre gerechnet, immer öder und weniger besucht wurden. Wir wollen und können diese Thatsachen nicht widersprechen, ja beinahe müßten wir an eine völlige Unerwecklichkeit dieser früheren Theilnahme an der Akademie glauben, nachdem selbst das Beispiel, mit welchem unser jetzt gnädigst herrschender König, noch als Kronprinz, vorauszugehen geruhte, so wenig Nachfolge gefunden hat. Denn Er, zum Throne bestimmt, und im vollen Besitz aller Bildung seiner Zeit, fand es weder des erhabenen Standpunktes, den Ihm die Geburt, noch des gleich erhabenen, den ihm der eigne Geist anwies, unwürdig, so oft er sich hier aufhielt, diese Versammlungen durch seine Gegenwart zu verherrlichen. Allein, wenn Betrachtungen dieser Art allerdings die Freudigkeit dieser Feier einigermaßen herabstimmen könnten, sie selbst als unangemessen darzustellen vermöchten sie nicht. Denn die Hauptsache bleibt immer das Daseyn. Daß ein Individuum da ist oder nicht, kann als zufällig erscheinen; aber daß es seine vorbestimmte Größe erreicht,

I,9,406

dafür sorgt, wenn sie nicht durch besondere Zufälle gestört wird, die Natur und der nothwendige Gang der Entwicklung von selbst. Ebenso kann das Seyn oder Nichtseyn einer Anstalt als etwas Zufälliges erscheinen; daß sie aber, einmal vorhanden und in einem Volk gegründet, früher oder später ihren wahren Begriff erreiche, dieß läßt sich von der alles gebenden und reifenden Zeit, dem nothwendigen Gang der Dinge und jener allgemeinen, langsam aber sicher wirkenden Vernunft, der am Ende alles gehorchen muß, mit Zuverlässigkeit erwarten. In diesem Sinne ist leicht einzusehen, daß der Moment selbst, in welchem irgend ein Lebendiges seine höchste Vollendung erreicht und den ganzen Zweck seines Daseyns erfüllt, nie von gleicher Bedeutung zu erachten ist mit dem Moment, welcher ihm zuerst Daseyn ertheilt. Ebensowenig könnten Betrachtungen der angeführten Art überhaupt, und am wenigsten könnten sie jetzt noch über die geschichtliche Bedeutung des gefeierten Ereignisses uns zweifelhaft machen. Denn, abgesehen davon, daß der Werth und die Bedeutung öffentlicher Anstalten ebenso wie mancher Individuen nicht bloß nach ihren offenbaren und unmittelbar in die Augen fallenden Wirkungen, sondern oft weit mehr nach jenen stillen Einflüssen zu schätzen sind, die sie durch ihr bloßes Daseyn ausüben; und nicht zu erwähnen, daß kein Sterblicher im Stande seyn möchte, zu ermessen, was in den traurigsten Zeiten selbst einer allgemeinen Niedergeschlagenheit die bloße, wenn auch kaum bemerkte Fortdauer der Akademie zur Aufrichtung der Geister bewirkt; welche Keime, die jetzt schon Wurzel geschlagen haben und Früchte tragen, in jenen besseren Zeiten, wo auf den Wink des väterlich gesinnten Maximilian Josephs die lang vernachlässigte plötzlich in ihren Verhältnissen und Mitteln erweitert und bereichert hervortrat, unmerklich vielleicht und selbst unbeabsichtigt, ausgestreut wurden: dieses alles, und was dem noch weiter sich beifügen ließe, bei Seite gesetzt, so hat gerade diese letzte Zeit die landesgeschichtliche Bedeutung des Ereignisses, welches wir heute feiern, auf die glänzendste Weise ins Licht gesetzt, und der

Erfolg gezeigt, wohin die Vorsehung, welche selbst in dieser Welt der Verwirrung und des Mißverstandes nichts umsonst geschehen läßt, zielte, und was sie beabsichtete, als sie das Herz des

I,9,407

wohlwollenden Kurfürsten, Maximilian III., dahin lenkte, an diesem Tage die Stiftungsurkunde einer bayerischen Akademie der Wissenschaften zu unterzeichnen. Denn eben diese Akademie, welche sein zweiter, königlicher Nachfolger so reichlich ausstatten sollte, und deren große, im Verhältniß der Mittel erweiterte wissenschaftliche Schätze konnten allein in dem Geiste seines jetzt regierenden erhabenen Nachfolgers den Gedanken erzeugen und den Entschluß hervorbringen, die Hoheschule, als einen immer lebendigen Quell der Bildung und des Unterrichtes, einen mächtigen, weithin strahlenden Mittelpunkt des Lichts, in die Hauptstadt des Landes zu verlegen. Seit diesem Ereigniß, welches der Vorsehung gefallen, an die erste Stiftung einer bayerischen Akademie der Wissenschaften zu knüpfen, ist das Daseyn der Akademie geschichtlich gerechtfertigt, und nie wird diese künftig den Tag ihrer Entstehung festlich begehen, ohne zugleich diese für die Wissenschaft und für die Bildung des Landes entscheidendste und folgenreichste That König *Ludwigs* mitzufeiern.

Aber auch aus andern Gründen müßte die Akademie die festliche und öffentliche Feier dieses Tages stets als eine ihr werthe und theure Einrichtung betrachten. Denn es ist dieser Tag gerade, welcher ihr die natürlichste Veranlassung gibt, sich mit der Nation in ein unmittelbares Benehmen zu setzen, und über ihre Verhältnisse öffentlich sich zu äußern: eine Gelegenheit, der sie ohne den offenbarsten Nachtheil für sich selbst nicht entbehren könnte. Denn über eine Anstalt, die nicht umhin kann die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, ist es nach unsern Gesetzen jedem verstattet, auch öffentlich zu urtheilen. Selbst von Seiten jenes achtbaren Theils der allgemeinen Ständeversammlung des Reichs, dessen Verhandlungen öffentlich bekannt werden, hat sie sich einer regelmäßigen Beachtung zu erfreuen, wenn man gleich nicht behaupten kann, daß sie in diesen Bereich stets auf die zarteste Weise gezogen worden, und ohne daß man auch nur der Mühe werth gefunden zu haben scheint, die gegenwärtigen Verhältnisse der Akademie genauer kennen zu lernen[1].

[1] Der letzte Berichterstatter bei der Kammer der Abgeordneten fängt, in dem Vortrag über die Staatsausgaben der letzten Jahre, seine Bemerkungen über die Akademie der Wissenschaften mit den Worten an: "die Akademien der Wissenschaften | *[S.408]* und Künste empfangen einen bedeutenden Theil des *sauren Erwerbs* der Staatsbürger" (XIV. Beilagenband, Beil. 79, S. 54). Diese Redensart war früher gewöhnlich, wenn man von dem Aufwand für die ausschweifende Jagd- oder Pferdeliebhaberei eines Fürsten sprach; sie auf Wissenschaften und Künste anzuwenden, blieb diesem Berichterstatter vorbehalten, dem übrigens ein anderer allgemein verehrter Abgeordneter, den wir noch mit Freuden unser (wiewohl jetzt auswärtiges) Mitglied nennen, in der Folge erwiederte: wenn man fordere, daß die Akademie der Wissenschaften die Nation mehr von ihren Leistungen überzeuge, so könne man vor allem fordern, daß sich die Nation mehr um die Leistungen derselben bekümmere, und mehr, als der Herr Berichterstatter gethan zu haben scheine (Verhandl. XV. Bd., S. 213).

I,9,408

Denn so ist die stets wiederholte Erwähnung der großen Kosten, welche sie dem Lande verursache, vollends ganz ohne Grund, seitdem durch die letzte der Akademie ertheilte Verfassung ausgesprochen ist: "Nur jene Mitglieder der Akademie, welche zu öffentlichen regelmäßigen Vorlesungen an der Ludwig-Maximilians-Universität, an der polytechnischen Schule, oder an andern ähnlichen Staatsanstalten sich verpflichten, können in Zukunft aus dem Fond der Akademie einen ständigen Gehalt erhalten". Nie wird die Akademie zu Ausnahmen von diesem Grundsatz Anlaß geben, dessen Weisheit

sie verehrt, und in dem sie eine ihr selbst wohlthätige Schranke erkennt; denn während sie durch diese Verfügung nur solche besoldete Mitglieder zählen wird, die die Probe des öffentlichen Lehramtes bestanden haben, verhindert sie von der andern Seite nichts, Männer, welche eine uneigennützige, auch in den Geschäften des Staatsdienstes bewahrte Liebe zu der Wissenschaft den akademischen Beruf als wünschenswerthe Auszeichnung ansehen läßt, mit den Gefühlen der reinsten Achtung sich zu verbinden. Im gegenwärtigen Augenblick wird ein ansehnlicher Theil der allerdings bedeutenden, obgleich darum noch keineswegs den *höchsten* Forderungen der Wissenschaft genügenden Summe, welche noch immer als Fundation der Akademie der Wissenschaften erwähnt zu werden scheint, auf Besoldungen öffentlicher Lehrer an der Hohenschule, der bei weitem größere Theil aber auf Erhaltung und Vermehrung der wissenschaftlichen Sammlungen verwendet, welche, unentbehrliche Hülfsmittel der Forschung und des Unterrichts in einem Zeitalter, das die Grenzen des menschlichen Wissens nach allen Seiten

I,9,409

und in den verschiedensten Zweigen zu gleicher Zeit mit beispielloser Schnelligkeit erweitert, zugleich Gegenstände eines edlen Wetteifers unter den aufgeklärten Nationen Europas geworden sind[1]. Wenn es unmöglich ist, die kostbarsten wissenschaftlichen Schätze überall gleich zu verbreiten, wenn ein Staat wie der bayerische schon froh seyn darf, die wichtigsten und unentbehrlichsten Hülfsmittel gelehrter Forschungen an Einem Orte zu vereinigen: so gehören die wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, auf welche der Akademie in ihren gegenwärtigen Verhältnissen kein größeres Recht als auch der Hohenschule zusteht, der ganzen Nation an; und diese in einem solchen Grade von Vollständigkeit zu besitzen, daß jeder Eingeborene durch sie zu jeder wissenschaftlichen Unternehmung hinlänglich, wenigstens in der Hauptsache, ausgerüstet sey, dieses sollte in einer Zeit, in welcher die wissenschaftliche Auszeichnung einer Nation eines der größten Gewichte in der Wagschale ist, mit welcher Völker gewogen werden, unter die ersten Wünsche eines edeln, in allen andern Stücken für die Selbständigkeit seines Vaterlandes rühmlichst wachenden Nationalstolzes und einer aufgeklärten Vaterlandsliebe gehören, von der man sich insbesondre gern wohldenkende Volksabgeordnete beseelt denkt. Mit Freuden erkennt die Akademie jedes öffentliche Zeichen der Theilnahme der Nation, und weit entfernt, in Bezug auf sich eine Ausnahme von der allgemeinen Oeffentlichkeit zu wünschen, sieht sie in dieser vielmehr selbst ihren

[1] Im Anfang des gegenwärtigen Finanzjahres (Oct. 1828) betrugen die Kosten der Akademie *als solcher*, oder für *rein* akademische Zwecke, nicht mehr als 6710 fl., (eine kaum größere Summe als das Einkommen der Akademie unter Kurfürst Maximilian III.); nur mit Hinzurechnung aus früherer Zeit sich herschreibender, unvermeidlicher Quiescenzgehalte, 12200 fl. (weniger als $^1/_6$ der ganzen unter dem Titel der Akademie vorgetragenen Summe). Die Gesammtausgaben für das Generalconservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates betrugen 71800 fl. Da sich aber hierunter 16733 fl. für die Besoldung aktiver öffentlicher Lehrer an der Universität befinden, nebst einer Ausgabe von 800 fl., die ebenfalls nur zum Vortheil der Hohenschule nothwendig ist, so betrug die für die Erhaltung und Vermehrung der Sammlungen und Anstalten (Hof- und Staatsbibliothek, Sternwarte, botanischer Garten, naturgeschichtliche Sammlungen, anatomische Anstalt, chemische Werkstätte, Münzsammlung u.s.w.) für Regie und für Besoldungen der Mitglieder des Generalconservatoriums als solcher damals bestimmte jährliche Summe nur 51307 fl.

I,9,410

mächtigsten Schutz. *Sie* zumal, deren Wirkungen nicht unmittelbar, schnell, in die Augen fallend, und großentheils nur dem Kenner verständlich sind, über die daher das Urtheil der Menge, wie einzelner Personen, leicht irre zu führen ist; sie vor allen hat jene Macht der öffentlichen Meinung zu ehren, die

immer zuletzt jedes noch so künstliche Gewebe der Lüge und der Täuschung zerreißt, und noch immer die Rechtfertigung jeder an Wahrheit, Recht und den unverletzlichen Grundsätzen der Ehre festhaltenden Gesinnung übernommen hat. Die Akademie weiß am besten, was zu ihrer Vollkommenheit fehlt, und sie ist ebenso redlich als einstimmig bemüht, jenen Standpunkt zu gewinnen, der ihr zukommt, und nach dessen völliger Erreichung erst sie hoffen kann, ihren Begriff, das heißt, den wahren Zweck ihres Daseyns ganz zu erfüllen. Bereit, sich über ihre Verhältnisse jederzeit offen zu erklären, und edle Freimüthigkeit in Darlegung derselben sogar als ein Recht ansprechend, überzeugt, wie dieß schon bei dem ersten Eintritt der gegenwärtigen Ordnung erklärt worden, nur durch die ungeschminkte, unverfälschte Wahrheit aller ihrer öffentlichen Aeußerungen sich in dem Besitz der zu jedem Erfolg nothwendigen Achtung erhalten zu können, hat sie keine andere Absicht, als von der Oeffentlichkeit, die sie als eine allgemeine Wohlthat erkennt, auch für sich und ihre Angelegenheiten einen nützlichen und angemessenen Gebrauch zu machen; und so gesinnt spricht sie die Hoffnung aus, daß künftig jede öffentliche Stimme, die sich überhaupt in wohlmeinender Absicht über sie vernehmen läßt, anstatt der Akademie entgegen zu wirken oder die öffentliche Meinung, oft selbst der Machthaber, über sie zu verwirren, sich vielmehr mit ihr vereinigen möge, um ihr zur Erfüllung der gerechten und billigen Wünsche, die sie für die Wissenschaft und für ihr eignes wahres Gedeihen hegt, förderlich und behülflich zu seyn.

Stets war es vergönnt, an feierlichen Tagen Wünsche auszusprechen. Nach der aufrichtigen Begeisterung, mit welcher die neue Verfassung, in der die Akademie ganz den freien Geist und den herrlichen Willen des *Königs* erkannte, aufgenommen worden, können alle Wünsche nur in dem einen begriffen seyn, daß die wohlthätige Freiheit und die würdige Selbständigkeit, die der König ihr bestimmt hat, wirklich ihr zu Theil

I,9,411

und auch in der Ausübung stets bewahrt werde. Sie betrachtet jedes ihr ertheilte Recht als ein ihr anvertrautes Gut, das sie nur dann gehörig zu erkennen und zu achten glaubt, wenn sie es auf jede Weise zu behaupten sucht. Sey es daher vor allem erlaubt, zu wünschen, daß, den unzweifelhaft edeln, wohlwollenden und allem Gesetzlichen durchaus holden Gesinnungen des hohen Ministeriums gemäß, niemals außerordentliche, nicht in der Verfassung der Akademie gegründete und den ihr zugsicherten Freiheiten zuwiderlaufende Maßregeln ihren gesetzmäßigen Gang unterbrechen mögen. Stets wird es zweifelhaft seyn, ob der versprochene oder vorgespielte Vortheil durch ein solches Eingreifen wirklich erreicht werde, oder vielmehr noch immer hat die Erfahrung gezeigt, daß er nicht erreicht worden. Aber selbst einen wirklichen Uebelstand, der, wenn er ein wirklicher ist, der Akademie selbst nicht verborgen bleiben wird, und welchen aufzuheben sie in sich selbst und ihren verfassungsmäßigen Verhältnissen alle Mittel besitzt, selbst einen solchen bestehen zu lassen, wäre noch immer weniger nachtheilig, als das Vertrauen in die Unverletzlichkeit der einmal gegebenen Bestimmungen und jene Anhänglichkeit zu erschüttern, die nur für bleibende und keiner willkürlichen Abänderung unterworfene Gesetze sich erzeugt - denn welcher edle Geist möchte seine Theilnahme und die Liebe, ohne die nichts gedeiht, einer Anstalt zuwenden, die unter dem schönen Titel eines freien Vereins wissenschaftlich ausgezeichneter Männer sich als ein nach Gefallen zu behandelndes Spielwerk in der Hand der Gewalt betrachten müßte? Da, wo man mit bloß willenlosen Werkzeugen ausreicht, mag man dafür halten, daß die Sachen alles, und die Personen nichts sind; ganz anders aber verhält es sich, wo die freie Lust des Schaffens und des Hervorbringens jeden Erfolg bedingt. Denn was auch immer in den Sachen versäumt oder vernachlässigt worden, es läßt sich wieder einbringen; aber der unwiederbringlich verlorene gute Wille, die gekränkte Lust und freie Zuneigung zu einem Geschäft oder einer Anstalt lassen sich so wenig wieder erschaffen, als sich ein Individuum, wenn es einmal aufgehört hat zu seyn, mit allen seinen vielleicht unersetzlichen Eigenschaften wieder erschaffen läßt.

Von jeher hat man die Sorgfalt, welche Regierungen für Emporbringung

I,9,412

von Wissenschaft und Gelehrsamkeit ausüben können, unter dem Bild einer *Pflege* vorgestellt und unstreitig damit ausdrücken wollen, daß auf wissenschaftliche Hervorbringungen *Befehle* so wenig als auf das Wachsthum der Pflanzen oder organischen Wesen wirken können, denen man übrigens durch entgegenkommende, ihrer Natur gemäße, niemals gewaltsam eingreifende und hauptsächlich nur auf Entfernung von Hindernissen bedachte Fürsorge ungemein förderlich seyn könne[1]. Gelehrte Frohnarbeit: bloßen Stoff sammeln, Sand anhäufen, aus dem einmal vielleicht in der Folge beharrlicher Fleiß einige Goldkörnchen auslese, dieß liegt noch innerhalb der Grenzen des auf Geheiß Auszurichtenden; nicht aber, was in gebildeter Form als unmittelbarer Gewinn für den Geist aus eigner selbständiger Forschung hervorgeht. Aber schon für die einer Akademie nothwendige Achtung bedarf sie in ihren wissenschaftlichen Arbeiten der völligen Unabhängigkeit nicht bloß von dem, was sonst unter dem Namen Censur ausgeübt wurde, sondern von jeder Art der Bevormundung. Als vor heute siebzig Jahren (so erzählt der unvergeßliche Geschichtschreiber der Akademie) der höchstselige Kurfürst Maximilian schon die Feder in der Hand hielt, die Stiftungsurkunde der Akademie zu unterzeichnen, wurden die Anwesenden durch die Eröffnung überrascht, daß die Schriften der Akademie jederzeit vor dem Druck den verständigen Vätern der Universität zu Ingolstadt zur Einsicht und Gutheißung vorgelegt werden sollen. Die Folgen einer solchen Zumuthung, fährt der Erzähler fort, waren leicht vorauszusehen, und nur eine standhafte Gegenwart des Geistes konnte die Gefahr, mit einem schweren Joche belegt zu werden, entfernen. Die Anwesenden, unter denen sich ein Graf von Törring, der geheime Staatskanzler von Kreitmayr, und der künftige Sekretär der Akademie von Lori befanden, erklärten sich, daß eine Akademie der Wissenschaften, welche noch erst unter

[1] Daher *Curatelen, Curatoren* der Universitäten und anderer gelehrten Körperschaften; nicht um über diese in Dingen, die sie nach jeder vernünftigen Voraussetzung besser als jede Regierungsbehörde verstehen müssen, eine Vormundschaft auszuüben, sondern hauptsächlich auch zu ihrem Schutz, indem man zugleich voraussetzte, daß Gelehrte, mit höheren Dingen beschäftigt, wenig bemüht oder wenig geschickt seyen, gemeinschaftliche Rechte zu wahren, also einer fürsorgenden Behörde bedürfen, die in allen vorkommenden Fällen gegen jede Uebermacht sie vertrete.

I,9,413

einer fremden Aufsicht zu stehen hätte, alle Achtung vernünftiger Männer verlieren, daß sich mit einer solchen Akademie kein würdiger Gelehrter verbinden, und daß es demnach besser gethan seyn würde, das ganze Vorhaben wieder bei Seite zu legen, als etwas, das schon in seinem Entstehen den Keim des unvermeidlichen Verfalls mit sich führte, aufzustellen[1]. Ob nun aber eine Akademie in ihren wissenschaftlichen und literarischen Entwürfen oder Unternehmungen von den verständigen Vätern der Gesellschaft Jesu, oder von Referenten einer Staatsbehörde abhängig und geleitet wäre, würde, was die Wirkung und die von jenen Ehrenmännern vorausgesagten Folgen in Absicht auf die öffentliche Achtung einer solchen Akademie beträfe, im Grunde ganz dasselbe seyn.

Der erste Satz der von dem Könige gegebenen Verfassung erklärt die Akademie für einen unter dem Schutz des Königs stehenden *Verein* von Gelehrten. Anerkannt ist damit, daß die Akademie als eine *freie* Verbindung für ihre wissenschaftlichen Unternehmungen des königlichen Schutzes, nicht aber, daß sie der Leitung irgend einer außer ihr stehenden Behörde bedürfe. Aber der wahre Gedanke eines erleuchteten Regenten wird nicht immer von untergeordneten Organen, oft selbst von denen, zu deren

Gunsten er gereicht, sogleich auch in seinen nothwendigen Folgen und Wirkungen begriffen; die lange Gewohnheit der früheren Ideen behauptet ihr Recht, und glaubt diese bei völlig veränderten Verhältnissen wieder ebenso geltend machen zu können. Wir bescheiden uns auch wohl, daß alles nur stufenweise geschehen kann, wie ja in Ansehung des natürlichen und von dem Begriff einer Akademie, nach dem richtigen Gefühl aller Länder, in welchen solche Vereine bestehen, unzertrennlichen Rechtes der eignen Wahl ihrer Mitglieder die gegenwärtige Akademie bis jetzt ruhig einer Einschränkung sich unterworfen hat, von der man gestehen muß, daß sie der Natur eines freien Vereines, der überdieß aller Attributionen einer Staatsbehörde ausdrücklich entkleidet worden, eigentlich und im Grunde widerspricht. Bei der ersten Stiftung der bayerischen Akademie wurde dieses Recht nicht als ein Zugeständniß, sondern als etwas sich von selbst Verstehendes angesehen, obgleich auch sie einer Unterstützung vom Staat bedurfte und eine Einnahmsquelle angewiesen erhalten

[1] *L. v. Westenrieders* Gesch. der bayer. Akad. der Wiss. Th. I, S. 192.

I,9,414

hatte, die, gehörig verwaltet, ergiebig genug gewesen seyn würde[1]. Als kurze Zeit nach der Stiftung ein Brief des kurfürstlichen Beichtvaters und Jesuiten, Pater Stadler, auf ein Dekret antrug, nach welchem der jedesmalige Professor der Mathematik zu Ingolstadt beständiger Astronom der Akademie seyn sollte, antwortete die Akademie: "Dieser Versuch, ihr ein Mitglied aufzudringen, stoße wider ihre Gesetze an, welche verletzen zu lassen, Ihro Kurfürstlichen Durchlaucht gnädigste Willensmeinung nicht seyn werde. Das Wesen einer Akademie bestehe darin, daß sie eine freie Gesellschaft von solchen Personen sey, welche einerlei Absichten zur Verbesserung und Erweiterung der Wissenschaften führen. Diese Freiheit schließe allen Zwang aus, und das Wesen einer Akademie höre auf, sobald diese Freiheit benommen oder eingeschränkt werde; die Auswahl ihrer Mitglieder müsse daher der Akademie ohne Maß oder Einschränkung überlassen, keineswegs aber solche Mitglieder ihr aufgedrungen werden, von denen man gewiß wisse, daß deren Denkweise von der ihrigen gar weit unterschieden sey"[2]. Diese freimüthige Erklärung der Akademie, von der Hand des bekannten von Osterwald, wurde von dem Grafen von Seinsheim sammt dem Schreiben des Beichtvaters dem trefflichen Kurfürsten vorgelegt, der sogleich einfürallemal erklärte, "daß der Akademie zu keiner Zeit jemand aufgedrungen werden, und daß sie überhaupt die ganz uneingeschränkte Macht haben solle, in Bestellung ihrer Arbeiten und ihrer Mitglieder ganz nach ihrem Gutdünken zu handeln"[3].

Ist es zu verwundern, wenn ich heute so oft, wie unwillkürlich, an Züge aus der ältern Geschichte der Akademie erinnert werde? Meine ich vielleicht dadurch *Ihnen* und mir selbst das Bild jenes Mannes zurückzurufen, den seit zwei und fünfzig Jahren das Auge der Akademie zum erstenmal vergeblich auf seinem Posten sucht, den er rühmlich, standhaft, und wie es einem Manne geziemt, bis an sein Ende behauptet hat? Denn Er allein von uns gehörte durch seine ersten Erinnerungen

[1] Der Kurfürst hatte ihr in der Stiftungsurkunde (bei Westenrieder Th. I, S. 24) die Einrichtung und Verwaltung des gesammten Kalenderwesens überlassen.

[2] L. v. Westenrieders Geschichte, Th. I, S. 202.

[3] Ebend. S. 219.

I,9,415

noch jener Zeit der entstehenden Akademie an; er hatte ihre ersten Urheber und Häupter wenigstens noch gesehen und gehört; vielleicht waren überhaupt in seinem Charakter und in seiner Persönlichkeit die Spuren der abwechselnden Eindrücke aller der heitern und trüben, glücklichen und unglücklichen Tage aufbewahrt, die Bayern zwischen jener Zeit und der gegenwärtigen gesehen hat. Ebenso wehete in ihm noch etwas von jener ersten Frische, dem Morgenhauche der erwachenden deutschen Literatur, gegen deren weitere Entwickelungen er sich gleichsam verschloß; doch nicht wie andere aus unwillkürlicher Unfähigkeit - dieß widerlegen so manche klassische Stellen seiner Schriften, deren tiefe, inhaltsvolle Gedanken über seine Zeit hinausgehen -, sondern vielleicht schon, weil er fühlte, daß doch dem ersten Eindrucke nichts mehr gleichkomme, und in Folge einer sich selbst absichtlich gesetzten Grenze. Denn überhaupt hatte er früh gelernt, auch für das Leben und den Umgang mit andern sich zu begrenzen. Nicht leicht war es, sein Vertrauen zu gewinnen, noch suchte er selbst andern zu schmeicheln und liebenswürdig zu scheinen, sondern ganz und gar gehörte er, nach seinem Aeußern wie nach seinem Innern, zu dem eben nicht sehr zahlreichen Geschlechte, welches man mit einem bekannten geistreichen Ausdruck das Geschlecht der umgekehrten Heuchler nennen könnte; denn gerade so viel Mühe als andere sich geben, ihre bessern oder annehmlicheren Seiten ins Licht zu stellen, so viel gab er sich - vielleicht in ehrenwerthem Unmuth über die allgemeine Unlauterkeit menschlicher Gesinnungen -, den guten Eindruck, den er hervorgebracht zu haben glauben konnte, wo möglich wieder zu vermindern, und ein durchaus wohlwollendes und menschenfreundliches Herz unter rauhen Aeußerungen ebenso zu verheimlichen, wie andere unter einschmeichelnden Formen die völlig entgegengesetzten Gesinnungen verbergen; sey es nun, daß er frühzeitig hierin das Geheimniß gefunden, nie der Betrogene von jemand zu seyn, sich gegen die gemeinen Künste, mit welchen Menschen über andere Menschen etwas zu gewinnen suchen, unzugänglich zu machen; oder daß ein Gefühl höherer Art ihm das Ignorari ama, das Glück etwas in sich zu haben, wovon die Welt nichts wüßte, und zu wissen vielleicht nicht werth wäre, zur Richtschnur seines Lebens gemacht

I,9,416

hatte. Denn das letzte Geheimniß seines Herzens und seiner ganzen Denkart hat er vielleicht niemanden vertraut. Dennoch wäre es wünschenswerth, genauer ausmitteln zu können, ob er durch besondere Eindrücke, äußere und innere Erfahrungen, ob durch Standesverhältnisse, ob zum Theil auch durch den körperlichen Schmerz, den man nach seiner Beschreibung wahrhaft einen philoktetischen nennen mußte, und den er den längsten Theil seines Lebens hindurch ertrug, aber mit heldenmüthiger Geisteskraft zu bezwingen wußte, zu dieser Charakterfestigkeit gehärtet worden, in der er bis zum letzten Hauch immer sich selbst gleich blieb, obwohl, wie seine frühesten literarischen Neigungen und Versuche beweisen, von der Natur mit einem zartfühlenden und empfindungsvollen Herzen begabt, und fröhlich ernster Geselligkeit, horazischen Mahlen nichts weniger als abgeneigt, und Ernst durch Scherz zu mäßigen gewohnt. Einen solchen Mann also und von so ausgezeichneten Eigenschaften, haben wir an *Lorenz* von Westenrieder *verloren,* einen Mann, der zugleich mit der Akademie so verwebt, so in einem langen Leben durch Verdienste und standhafte Bemühungen mit ihr gleichsam verwachsen war, daß man sie ohne ihn gewissermaßen nicht denken kann; so von allen, die der Lauf der Zeit in die Akademie geführt hatte, erkannt und verehrt, daß keiner seyn wird, der nicht Jahre lang ihn in diesem Kreise vermißt, aus dem er geschieden ist in hohem, wenigen erreichbarem Alter, doch früher als einer von uns damals gedacht hätte, als er mit jugendlicher Munterkeit der Feier seines fünfzigjährigen Wirkens in der Akademie beiwohnte; geehrt von seinem König noch bei eben dieser Gelegenheit durch die mit besonderer Auszeichnung verbundene Ertheilung des Ludwigordens: ein Mann der Nation und des Volkes, das ihn nicht anders als wie einen gemeinschaftlichen Vater zum Grabe begleitete. Nur Eine Meinung war *darüber* in der Akademie, daß dem Andenken eines Mannes, dessen Verhältniß zu ihr ein

so vollkommenes, nicht bloß eine Seite desselben, sondern den ganzen Mann umfassendes Denkmal errichtet werde. Denn wie ein sehr verehrtes Mitglied der historischen Klasse sich ausgedrückt hat: "so groß sein Verdienst um die bayerische und deutsche Geschichte war, es war doch nicht

I,9,417

sein größtes; und eine Rede, die in vollem Sinn eine Gedächtnißrede seyn sollte, müßte umfassen: quidquid in eo amavimus, quidquid admirati sumus". Ja das Wissenschaftliche *läßt* sich in ihm vielleicht nicht abgesondert vom Persönlichen darstellen; denn in ihm war das Talent mit der Gesinnung und wissenschaftliche Ueberzeugung mit dem Charakter wahrhaft zu einem undurchbrechlichen Ganzen vereinigt. Die Akademie erinnerte sich bei dieser Gelegenheit an die aus ihrer Mitte hervorgegangenen Lobschriften auf *Johann* von *Müller,* und auf einen im Staat hochgestellten, auch um sie hochverdienten, in ihrem fortwährenden dankbaren Andenken lebenden Mann, *Heinrich* von *Schenk.* Möge der allgemeine Wunsch sich erfüllen, von derselben Hand auch eine Gedächtnißrede auf *Westenrieder* zu erhalten, die in einem und demselben Gemälde seine Verdienste als Geschichtsforscher und seine durch eine ganz besondere Verbindung seltener Eigenschaften in ihrer Art gewiß einzige Persönlichkeit darstelle. Ein solches Bild ist der Meister, der es entwerfen kann, nicht bloß den Empfindungen der Gegenwart, sondern fast noch mehr der Nachwelt schuldig.

Inzwischen aber, so nahe uns allen sein Tod gegangen, besteht die würdigste Feier seines Andenkens für den Augenblick gewiß darin, wenn wir, seinem Beispiel folgend, ohne über das Unvermeidliche zu klagen, uns frisch aufs neue zu dem Werk wenden, dessen Fortführung uns befohlen, und dessen Gedeihen unzweifelhaft ist, wenn, wie ich mit froher Gewißheit überzeugt bin, *sein* Geist unter uns fortlebt.

Möchte die Pflicht, die ersten Empfindungen der Akademie bei seinem Verlust auszusprechen, auf einen fähigeren Redner gefallen seyn! Nachdem ich indeß dieser Obliegenheit, soweit ich es vermochte, genügt, bleibt mir nichts weiter übrig, als diese erlauchte Versammlung um ihre geneigte Aufmerksamkeit für die nachfolgenden Vorlesungen zu bitten.

[I,9,418]

Aus einem Vortrag am Vorabend des Ludwigstages 1829[1].

[1] Dieser Vortrag war besonders im Druck erschienen. Der bloße Personal-Nachrichten ohne allgemeinere Bedeutung enthaltende Anfang desselben wurde hier weggelassen. D. H.

- - Indem aber die Akademie mehrerer, durch hohes und ruhmvolles Alter ausgezeichneter Männer aus ihrer nächsten Umgebung gedenkt, würde der Aufmerksame es ihr mit Recht zum Vorwurf machen, wenn sie unterließe, auch ihrerseits eine Theilnahme auszusprechen, die in eben diesen Tagen von allen Seiten Deutschlands dem Manne bezeugt wird, der vorzugsweise und in einem Sinne wie kein anderer der ganzen deutschen Nation angehört. *Goethe,* seit fünfzig Jahren Anführer der deutschen Literatur, unter den Königen vorzüglich unsrem Könige werth und von Ihm auf eine des Herrschers und des Dichters gleich würdige Weise geehrt; *Goethe,* auch rein wissenschaftlichen Männern ein verehrtes Vorbild: dem Naturforscher - wegen des freien, gleichsam den Weg der Natur selbst verfolgenden Blickes; dem Philosophen - wegen des Ernstes und der unablässigen Bemühung, womit er auch als Dichter nur jene

Wahrheit gesucht und hervorgehoben, die überall allein fähig ist, Geist und Gemüth dauernd zu bewegen; dem Alterthumsforscher - als lebendiges, gegenwärtiges Beispiel, an welchem er das Geheimniß der unerforschten Kunst jener großen Schriftsteller und somit den ganzen *Sinn* des Alterthums zu ergründen vermochte: - *Goethe* vollendet in diesen Tagen sein achtzigstes Lebensjahr. Möge ihm, dem wie Nestor, dem Trefflichsten der Sterblichen[2], schon zwei der redenden

[2] ÖÝñôáôïò ½ìåñßùí, in einem griechischen Epigramm.

I,9,419

Menschengeschlechter vorübergegangen sind, und das dritte noch ehrerbietig horcht, möge ihm unter so vielen Stimmen freudiger und verehrungsvoller Theilnahme, die er in diesen Tagen vernehmen wird, auch der Glückwunsch unserer Akademie, wenn er aus der Ferne zu ihm dringt, nicht unwillkommen und ein Beweis seyn der in allen Theilen Deutschlands gleichgestimmten Empfindungen der Liebe und Anhänglichkeit für den ehrwürdigen Patriarchen deutscher Kunst und Wissenschaft!

Mit einer angemesseneren Erwähnung konnte ich nicht auf den eigentlichen Gegenstand unserer Feier zurückkehren, den *König,* der alles, was deutscher Geist an erhebenden Gedanken oder würdigen Empfindungen in sich vereinigt, selbst durchdacht, selbst gefühlt, und aus den Schätzen seines ebenso umfassenden Geistes als reichbegabten Herzens königlich vermehrt hat. Heil dem *König,* welcher in einer Zeit, wo so viele Gefahren drohen und eine unsichtbare Hand wieder eines der schweren inhaltsvollen Blätter der Weltgeschichte umzuschlagen scheint, Einer der leuchtenden Sterne ist, zu denen die bessern Geister vertrauensvoll aufsehen! Heil dem *König* und allen seinen Unternehmungen zum Besten seines Volks, zur Förderung alles dessen, was ein *Volk,* was die ganze *Menschheit* adelt und erhebt!

[I,9,420]

Aus dem Vortrag am 71. Jahrestag der Akademie

27. März 1830.[1]

[1] *Aus dem handschriftlichen Nachlaß.* Vgl. das Referat im zweiten Jahresbericht, S. 7.

Seit der letzten öffentlichen Sitzung der Akademie ist die neue von ihr selbst entworfene und von Seiner Majestät dem König genehmigte Geschäftsordnung in Wirksamkeit getreten. Alle Klassen haben vorzüglich sich beeifert diejenigen Vorschriften in Ausführung zu bringen, die zur Absicht hatten, den regelmäßigen Sitzungen derselben einen mehr gelehrten und wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Gewiß wird die Hoffnung sich erfüllen, die der gegenwärtige Vorstand bei der ersten Einführung dieser Vorschriften ausgesprochen, daß regelmäßige gelehrte und wissenschaftliche Mittheilungen der Akademie einen entschiedeneren Charakter ertheilen und zugleich ein innigeres Verhältniß, eine größere Theilnahme und wechselseitige Achtung zwischen den wissenschaftlich thätigen und ernstlich gesinnten Mitgliedern hervorbringen werden. - -

Das erste Halbjahr brachte der Akademie keinen neuen Zuwachs an ordentlichen Mitgliedern; dagegen erhielt sie am Ende desselben die betrübende Kunde von dem erfolgten Ableben ihres vieljährigen

berühmten und allgemein verehrten Mitgliedes, des königl. Geheimenraths von *Sömmering.* Ohnerachtet seines hohen Alters (er hatte das fünf und siebenzigste Jahr erreicht) war sein Tod, den, wie es scheint, die Nachwirkungen des ungewöhnlich heftigen Winters beschleunigt hatten, der Akademie unerwartet. Denn bis auf die letzten Zeiten wußte sie ihn wissenschaftlich regsam und selbstthätig, und noch kürzlich hatte sie von ihm Beweise fortgesetzter Forschungen und seiner auch in der Ferne nie

I,9,421

erkalteten Theilnahme durch Beiträge zu den Abhandlungen der mathematisch-physikalischen Klasse erhalten. Bereits hat diese Klasse, der er früher angehörte und fortwährend verbunden blieb, beschlossen, das Andenken eines Mannes, dessen Name nicht bloß der Geschichte der Akademie, sondern der Geschichte der Wissenschaften angehört, durch einen besondern Akt zu feiern; von seinem Nachfolger in der Akademie[1], den er selbst als würdigen Mitforscher erkannt und hochgeachtet hat, dürfen wir uns eine ebenso treue als geistreiche Auseinandersetzung der großen Verdienste eines Mannes versprechen, der nicht bloß durch einzelne, dem vielfach erforschten, aber in seinen Tiefen unergründlichen Bau des menschlichen Körpers abgewonnene Entdeckungen, sondern durch die ihm eigne Behandlung der Wissenschaft, die er durch Vortrag und Darstellung, - daß ich so sage, *menschlicher,* einleuchtender, und allgemein zugänglicher zu machen wußte, Urheber einer neuen Richtung in seiner Wissenschaft geworden war. Noch leben hier mehrere ausgezeichnete Männer, die sich gewiß des Vortrags mit Vergnügen erinnern werden, den Sömmering vor einer auserlesenen Zahl von Zuhörern über den Bau des menschlichen Schädels und Gehirns in früheren Jahren mit einer bewundernswerthen Einfachheit und Deutlichkeit gehalten hat, die jeden bedauern ließ, daß ein solcher Mann durch verschiedene Umstände, zum Theil vielleicht durch zu tief empfundenen Undank mancher Schüler so früh dem öffentlichen Lehramt entzogen wurde. Konnte es der Akademie nicht anders als schmerzlich fallen, auch diesen Mann aus ihrem Kreise scheiden zu sehen, der noch ganz der Zeit des ersten freudigen ungetrübten und ungekränkten Fortschreitens der Wissenschaften angehörte, so war es ihr nur um so tröstlicher, denken zu dürfen, daß wenigstens die Tage eines ihr so werthen Mannes, unstreitig durch die Entschließung einer wohlwollenden und theilnehmenden Regierung verlängert worden, die ihm verstattete, den Abend eines arbeitsvollen Lebens nach seinem Wunsche im Frieden, im Kreise seiner Familie, im erheiternden Umgange mit einem seiner würdigen Sohn und in der Ruhe einer selbstgewählten Umgebung zu beschließen. - -

[1] Döllinger.

I,9,422

In der allgemeinen Vergänglichkeit menschlicher Verhältnisse ist es aufrichtend, zu bemerken, daß der tüchtige Sinn und die Weisheit der Vorfahren für bleibende Anstalten gesorgt hat, in denen bei allem Wechsel der Individuen der Geist der Wissenschaft unvergänglich fortdauert und stets verjüngt immer neue Früchte treibt.

Die Akademie begeht heute die Feier des einundsiebzigsten Jahrestages ihrer Stiftung nicht als eine bloß herkömmliche oder gebotene Förmlichkeit, sondern mit der Ueberzeugung, daß auch in ihrer Institution etwas Ewiges, alle zufälligen Verhältnisse Ueberdauerndes liege, und daß unabhängig von jeder augenblicklichen Stimmung der gesunde Theil des bayerischen Volks (noch immer ist er bei weitem der größere) nicht aufhören könne, mit Theilnahme eine Anstalt zu betrachten, die aufs Bleibende und

Beständige im menschlichen Wissen, auf geistige Ergebnisse und Besitzthümer von immerdauerndem Werth gerichtet ist, eine Anstalt, die unter allen Umständen, und welches Uebergewicht auch vorübergehende Ursachen seichtem Wollen über gründliches, faden Bestrebungen über tüchtige geben mögen, den Beruf hat, die Grundsätze zu bewahren, durch welche die deutsche Literatur, deren Aufschwung erst auch den der Kunst zur Folge hatte, groß geworden ist, - eine Anstalt endlich, die schon allein durch ihr Daseyn, durch ihren Namen ein beständiger Vorwurf seyn würde gegen jeden Versuch, von welcher Seite er käme, der die Absicht oder den Erfolg hätte, Bayern in seinen geistigen Fortschritten aufzuhalten, oder die Mittel einer kräfitgen, von der Zeit durchaus geforderten wissenschaftlichen Entwicklung ihm zu schmälern oder zu entziehen.

Mit dieser Ueberzeugung beginnt die Akademie ein neues Jahr ihres Daseyns, und indem sie denselben Sinn für den unschätzbaren Werth der Wissenschaft, die allein dem menschlichen Leben Haltung, allen menschlichen Verhältnissen Dauer und Beständigkeit sichert, bei dieser erlauchten Versammlung voraussetzt, bittet sie dieselbe, die zur Feier des heutigen Tages bestimmten Abhandlungen mit Huld und Wohlwollen anzuhören.

[I,9,423]

Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie
am 25. August 1830[1].

[1] Abgedruckt im zweiten Jahresbericht der Akademie. Ueber den Inhalt der Eröffnungsworte für die gleiche Sitzung ist ebendaselbst S. 11 referirt und insbesondere folgende Aeußerung mitgetheilt:

"Das in Staaten, wo dem Volk verfassungsmäßig ein gewisser Antheil an der Verwaltung und Gesetzgebung zustehe, die *Bedeutung* aller Einrichtungen, aber besonders auch die der öffentlichen wissenschaftlichen Anstalten sich steigern; wenn nach Willkür regierten Völkern Rohheit und Unwissenheit unschädlich, ja in gewissem Betracht vortheilhaft scheinen können, so könne eine ungründliche und ungenügende Bildung dem zur Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten durch selbstgewählte Stellvertreter berechtigten Volke nur gefährlich und verderblich seyn. Insofern seyen kraftvolle Institutionen des öffentlichen Unterrichts die unerläßliche Ergänzung einer freien Verfassung, ohne welche diese den öffentlichen Zustand eher bloßstellen als sichern, ja nach Umständen ihn in seinen Grundlagen bedrohen können".

Es sind vielleicht eben jetzt nicht wenige, welche die menschlichen Dinge dann am besten bestellt glauben möchten, wenn man dahin gelangt wäre, alles von gewissen Einrichtungen, und dagegen so wenig als möglich von den Personen zu erwarten.

In Widerspruch damit gesteht jeder, daß der eigentlich anziehende und lebendige Theil der Geschichte allein eben jene großen, mächtig wollenden und wirkenden Persönlichkeiten sind, die durch den unwiderstehlichen Zauber ihres Namens auf späte Jahrhunderte wirken, und von denen man daher sagen kann, daß sie, wie der Seher Tiresias bei Homer, allein auch nach dem Tode noch *leben*, indeß die andern in dem weiten Raum der Vergangenheit wie wesenlose Schatten schweben.

Im Ernste einen Zustand für möglich halten, durch den die Persönlichkeiten gewissermaßen gleichgültig würden, hieße für möglich halten, daß die menschlichen Dinge zu dem Stillstand und der Einförmigkeit

I,9,424

der gleichgültig immer nur dasselbe hervorbringenden, nie über sich selbst hinausgehenden Natur

gelangten. Einen solchen Zustand *wollen*, hieße das Leben aus der Geschichte hinwegnehmen, die Geschichte selbst aufheben wollen.

Aber einen nicht geringeren Widerspruch als in der Geschichte und in der Natur der menschlichen Dinge selbst würde eine solche Denkart in der eigentlichen Volksgesinnung finden. Denn was man auch anwende, dem Volk Begeisterung für Abstraktionen einzuflößen, seine Liebe wird sich immer ausgezeichneten Persönlichkeiten zuwenden, ja sein Bedürfniß, solche Persönlichkeiten zu bewundern und zu lieben, ist ein so großes und mächtiges, daß man es als ein Glück anzusehen hat, wenn sie ihm in einer bedeutenden Zeit wirklich gewährt sind, damit es nicht bloße Idole zu diesem Rang erhebe.

Wohl Bayern, dem in seinem Regenten eine so kräftig und entschieden wollende Persönlichkeit verliehen ist, an die es sich mit aller Begeisterung und Liebe, deren ein gesundes, für alles Rechte tief empfängliches Volk fähig ist, unter allen Umständen anzuschließen vermag, ein König, der allein schon *durch sich selbst* - auch ohne den geschriebenen Buchstaben, der hinfällig und vergänglich ist, durch die eigne innerste Gesinnung, durch das *Ihm ins Herz geschriebene* Gesetz die sicherste Bürgschaft - ruhig, ohne Erschütterung, aber im rechten Maß unaufhaltsam fortschreitender Vervollkommnung ihm gewährt! Darin - in diesem Festhalten an dem Regenten sind alle Bayern ohne Unterschied einig, wie in dem Wunsch, der heute aus so vielen Herzen hervordringt: Möge König Ludwigs Name noch lange das Losungswort seyn, bei dem sich sein Volk erkennt, Alle wie Einer, Einer wie Alle empfinden! Möge nichts im Stande seyn, das Glück des Königs und des königlichen Hauses zu stören; möge Er noch die Früchte seiner Arbeit sehen, den vollen Dank eines von Ihm beglückten und hocherhobenen Volkes erndten, um einst nach Jahrhunderten noch in der Meinung eben dieses Volkes als Schutzgeist über dem geliebten Lande Bayern zu walten.

[I,9,425]

Rede zum zweiundsiebzigsten Jahrestag der Akademie
am 28. März 1831.[1]

[1] Besonders im Druck erschienen.

Königliche Hoheit!

Erlauchte Versammlung!

Die bayerische Akademie der Wissenschaften, welche heute den Tag ihrer ersten Stiftung, herkömmlicher Weise, durch eine öffentliche Sitzung feiert, hat in den zweiundsiebzig Jahren ihrer Dauer mehrere Umgestaltungen erfahren, durch welche außer ihren innern Verhältnissen jederzeit zugleich ihre Beziehung zum Staat wesentlich verändert wurde. Der erste Gedanke einer bayerischen Akademie ging bekanntlich nicht von dem Regenten oder einer Staatsbehörde aus; er entstand aus der edeln Ungeduld einiger feuriger und vor andern vaterländisch gesinnter Männer, die es übel empfanden, daß Bayern müßig, gleichgültig zurückbleibe, während im übrigen Deutschland die Vorzeichen einer eigenthümlichen Literatur zu erscheinen anfingen, und glückliche Versuche in den Naturwissenschaften einen unbestimmbar großen Gewinn neuer für das Leben nützlicher Kenntnisse und Entdeckungen ahnden ließen. Der ausgesprochene Zweck der damaligen Akademie war also vorzüglich Belehrung und Verbreitung von Kenntnissen. Schon die Ankündigung eines solchen Zweckes mußte zu jener Zeit als ein Angriff auf das Monopol des öffentlichen Unterrichts und der allgemeinen Kenntnisse erscheinen, in

dessen Besitz

I,9,426

bis dahin noch immer der geistliche Stand sich befunden hatte, aber eben jetzt ein mächtiger Orden sich befand, der indeß längst, selbst in den Ländern seines Ursprungs, die gute Meinung eines wahren und aufrichtigen Einverständnisses auch mit den ächten und wirklichen Fortschritten des menschlichen Geistes verscherzt hatte. Auch in andern Ländern waren Akademien der Wissenschaften zuerst gleichsam als Zufluchtsörter für solche allgemeine Forschungen entstanden, welche unter dem Druck der bevorrechteten, aber selbst unter dem vorherrschenden Einfluß der positiven Wissenschaften stehenden Körperschaften weder fröhliches Aufkommen noch freie Entwicklung finden konnten. Einen glücklichen Erfolg konnte man der ersten bayerischen Akademie schon aus dem Grunde weissagen, weil ihr Ziel ein beschränktes und eben darum zugleich ein bestimmtes war, und dessen sie durch den gefundenen Widerstand sich nur noch entschiedener bewußt werden mußte. Was sie wollte, hat sie in ihrer ersten Zeit erreicht: eine allgemeine Aufmerksamkeit auf die Fortschritte der Wissenschaften wurde erregt; die Entdeckungen der damaligen Physik und Chemie und die neu erfundenen Werkzeuge wurden durch sie verbreitet und drangen zuerst in die Klöster, die um diese Zeit neben ihren Büchersammlungen auch naturwissenschaftliche Apparate aufstellten; die lang verborgen gehaltenen Urkundenschätze der Stifter öffneten sich, die Sammlung der Monumenta Boica begann und erweckte in ziemlich weitem Kreis wenigstens die Liebe für vaterländische Geschichtsforschung. An dem edeln Kurfürsten Maximilian III. hatte die Akademie einen wohlwollenden , freudiges Wirken begünstigenden und dessen selbst sich erfreuenden Beschützer, der dem ersten Gedanken eines solchen Vereins mit Bereitwilligkeit und, nach Maßgabe damaliger Zeiten, fürstlicher Freigebigkeit entgegen gekommen war. Vorauszusehen war aber auch, daß diese erste glückliche Wirkung nur eine gewisse Zeit dauern könne; denn in dem Maß, als die Folge einer allgemeinen und unaufhaltsamen Veränderung der Dinge und Verhältnisse die Schranken, gegen welche die jugendliche Akademie hauptsächlich anzukämpfen hatte, von selbst fielen (namentlich sah sie, als wenig mehr denn zehn Jahre seit ihrer Entstehung vergangen waren, die Aufhebung

I,9,427

des Jesuitenordens) mußte, im Verhältniß des verminderten Widerstandes, ihre Wirkung an Bestimmtheit, Energie und Bedeutung verlieren, und schon zwanzig Jahre nach ihrer Entstehung, gleich nach dem Tode ihres ersten Beschützers, ist ein auffallender Nachlaß des früheren Wirkens zu spüren. Daran hatten freilich wohl das Mißtrauen, welches unselige Verhältnisse in dem Geist des neuen Regenten erregt hatten, und die daraus hervorgehende ebenso tiefe als allgemeine Mißstimmung ihren bestimmten Theil; doch lag darin nicht die einzige Ursache der sichtbaren Erschlaffung, denn später, gerade als mit dem Regierungsantritt Maximilian Josephs wieder ein besserer Stern über Bayern leuchtete, und die Grundsätze, unter deren Schutz die Akademie früher gewirkt hatte, in größerem Maß, als sie vielleicht selbst beabsichtet hatte, Regierungsgrundsätze wurden, zeigte sich, daß sie der Zeit nicht mehr gewachsen war; wenigstens verhielt sie sich gegen diese leidender, als ihr geziemte; und indem sie in sich selbst die Kraft nicht fand, sich zeitgemäß zu gestalten und durch ein nach den jetzigen Umständen bemessenes Wirken wieder einen neuen Halt in der Nation zu gewinnen, war für sie in der That der Augenblick vorhanden, wo sie entweder gänzlich verkommen oder eine neue Gestalt von der thätigen, alles ergreifenden und nichts unversucht lassenden Regierung erwarten mußte.

Diese aber, als sie ihre Aufmerksamkeit auf die Akademie richtete, konnte nach den inzwischen eingetretenen Verhältnissen, da Bayern zum Königreich erhoben, mehr und mehr zum selbständigen Staat

ausgebildet werden sollte, nur noch eine Akademie der Wissenschaften in jenem großen Sinne wollen, in welchem sie eine vielseitig unterrichtete, durch allgemein verbreitete Bildung zur Theilnahme an wissenschaftlichen Forschungen befähigte Nation voraussetzt, und nicht sowohl den Zweck hat, ein Bedürfniß, als vielmehr eine edle Ruhmbegierde der Nation zu befriedigen. Eine unmittelbare Wirkung auf das Volk war durch die Zeitumstände ohnedieß immer unmöglicher geworden; nicht in dieser also, sondern in völlig freier, durch nichts bedingter oder beschränkter wissenschaftlicher Forschung sollte die neue Akademie ihren Zweck erkennen. Außerdem aber, daß für ein solches Ideal keine Empfänglichkeit in der Nation

I,9,428

vorhanden, auch dessen Verwirklichung bei so manchen in die Augen fallenden Gebrechen der für den Unterricht bestimmten Anstalten weniger dringend erschien, hatte schon die erste Einrichtung mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Denn überall sonst, wo Akademien in diesem Sinn entstanden, gab eine in der Nation schon vorhandene Ueberzeugung von dem Werth wissenschaftlicher Forschungen, gab der Ueberfluß ausgezeichneter, an einem Ort vereinigter, und außerdem schon nützlich beschäftigter Gelehrten in allen Fächern den ersten Anstoß dazu, und nicht, wie hier, mußten, um eine Akademie zu gründen, die Gelehrten großentheils erst gesucht werden. Ferner waren die Hülfsmittel, welche eine vollständige, alle allgemeinen Wissenschaften umfassende Akademie zu ihren Forschungen bedurfte, großentheils erst zu erschaffen. Die Sternwarte, der botanische Garten, die chemische Werkstätte, das anatomische Theater entstanden erst unter Leitung und Mitwirkung der von Maximilian Joseph errichteten Akademie. Andere Sammlungen (naturgeschichtliche, antiquarische) waren zwar vorhanden, aber keineswegs in einem den Forderungen einer Akademie der Wissenschaften entsprechenden Zustande; selbst die Bibliothek, die, einst schon der Stolz der bayerischen Herzoge, früher neben der Ambrosiana zu Mailand und der Vaticana in Rom genannt wurde, und inzwischen durch die Bücherschätze der Klöster ungemeinen Zuwachs erhalten hatte, forderte zu ihrer Ordnung und Vervollständigung in manchen Fächern nicht bloß große Zuschüsse, sondern auch außerordentliche Arbeiten. War in Folge dieser Umstände die Thätigkeit der Akademie mehr nach außen auf Erschaffung der Hülfsmittel als nach innen auf die Forschung selbst gerichtet, so hatte sie zugleich in ihrem Innern aufgehört ein freiwilliger Verein über ihre Zwecke und ihr Wollen übereinstimmender Gelehrten zu seyn. Zur Staatsanstalt erhoben und glänzend ausgestattet, konnte die Akademie am wenigsten in einer Zeit, wo es nöthig schien, jeder Art von Thätigkeit, auch der wissenschaftlichen, für die Zwecke des Staats sich zu versichern, auf jene Freiheit in der Wahl ihrer Mitglieder und jene innere Unabhängigkeit Anspruch machen, bei welcher allein ein wahrer Gemeingeist in ihr sich erzeugen konnte. Während sie nun in solchen Verhältnissen

I,9,429

den höheren Forderungen nicht völlig genügen konnte, war es ihr von der andern Seite ebenso unmöglich, die Nützlichkeitsforderungen zu befriedigen, die man nicht aufhörte an sie zu machen, und die großentheils zwar höchst unbestimmt und undeutlich, aber jedenfalls von der Art waren, daß es nicht im Beruf der Akademie lag, sie zu erfüllen; denn weder ein landwirthschaftlicher noch ein polytechnischer Verein konnte sie ihrer Bestimmung nach seyn; und so geschah es, daß die Regierung, welche eigentlich das höchste Lob *dafür* verdient hatte, daß sie in einer Zeit der größten Sorgen und Anstrengungen, in der es nicht selten um Rettung und Erhaltung des Staats selbst zu thun war, Mittel gefunden hatte, die Sache der wissenschaftlichen Bildung nicht sinken zu lassen, statt des mit Recht zu erwartenden Dankes von

allen Seiten nur Undank erndtete. Später, als der gegründeten oder ungegründeten Unzufriedenheit der Nation mit der Akademie der Wissenschaften Gelegenheit wurde, durch die Ständeversammlungen, wiewohl nicht immer mit der gehörigen Kenntniß der Sache, sich zu äußern, fand, neben mehreren unzulänglichen und zum Theil ungereimten Versuchen, das einzige vernünftige und wirklich ausführbare Mittel, die Akademie für den Staat und das Leben unmittelbar nützlich zu machen, keinen Eingang. Dieses Mittel hätte darin bestanden, die oberste Lehranstalt des Landes mit der Akademie zum gleichen Vortheil beider in Verbindung zu setzen, so daß die Akademie alle ihre Mittel mit der Universität getheilt, dagegen aber in den Lehrern der Hohenschule ihre thätigsten Mitglieder gefunden hätte. Diese Verbindung ins Werk zu setzen, war den tiefen Einsichten und dem kräftigen Wollen König Ludwigs vorbehalten. Gleich den Anfang seiner Regierung bezeichnete Er durch die beschlossene und ausgeführte Verlegung der altbayerischen Hohenschule in die Hauptstadt, die ich, in Erwägung der mächtigen Vorurtheile und Abneigungen, die diesem Beschluß sich entgegen stemmten, auf der einen, und der nicht zu berechnenden, auf alle Zukunft sich erstreckenden Wirkungen auf der andern Seite auch jetzt keinen Anstand nehme, König Ludwigs *folgenreichste* That zu nennen.

Wir sind nun in dieser Folge von Abwechslungen, welche die bayerische

I,9,430

Akademie durchlaufen, bis zu dem Zeitpunkt gekommen, wo meines Erachtens ihre Verhältnisse die glücklichste Veränderung erhalten haben. Nur die Gleichgültigkeit, mit der leider noch immer viele unter uns die wissenschaftlichen Angelegenheiten des Landes betrachten, kann es erklären, wenn man von dieser Veränderung so oft nicht zu wissen scheint, und den gänzlichen Unterschied der gegenwärtigen Akademie von der vorigen noch immer übersieht. Denn noch jetzt lassen sich Stimmen vernehmen, welche über die großen Kosten klagen, die sie der Nation verursache, während beinahe die ganze Summe, welche in den früheren Staatsrechnungen als Ausgabe für die Akademie der Wissenschaften erschien, jetzt theils zu Besoldungen von Lehrern der Hohenschule theils zu Erhaltung und Vervollkommnung derjenigen Sammlungen verwendet wird, die unter dem Namen: Sammlungen des Staats, vorzugsweise den Zwecken der Universität und des öffentlichen Unterrichts dienen. Wenn also über diese Summe eine Frage entstünde, so könnte es nur diese seyn, ob sie mit den großen und dringenden Bedürfnissen der Hohenschule, nicht aber, ob sie mit den Vortheilen, welche die Akademie dem Lande gewähre, im Verhältniß stehe.

Denn noch immer scheint auch die andere Frage: wozu die Akademie nütze, der so ganz veränderten Umstände unerachtet, aus bloßer langer Gewohnheit beibehalten; noch immer hält man sich berechtigt diese Frage in der Absicht aufzuwerfen, um, je nachdem die Antwort ausfalle, über Seyn oder Nichtseyn der Akademie zu entscheiden. Die Berechtigung zu einer solchen Frage könnte aber nur entweder von den Kosten hergeleitet werden, die die Akademie erfordert, oder davon, daß sie eine reine Schöpfung der Regierung, und diese gleichsam für ihre Nützlichkeit verantwortlich wäre. Was aber die Kosten betrifft, so bestehen diese nur noch in jenen unvermeidlichen Ausgaben, welche für die Geschäftsführung der Akademie nothwendig sind, und die in ungefähr gleichem Betrag schon Kurfürst Maximilian III. der ersten Akademie angewiesen hatte. Denn kein Mitglied der Akademie erhält als solches, den Satzungen gemäß, eine Besoldung aus dem Fond derselben, und was die vermeinte Verantwortlichkeit der Regierung für die nützlichen Wirkungen der Akademie

I,9,431

betrifft, so ist der wesentliche Unterschied der gegenwärtigen Akademie von der früheren eben dieser,

daß sie nicht wie diese etwas *Gemachtes*, und insbesondere nicht etwas von der *Regierung* Erschaffenes ist, sondern, seitdem sie die Universität zur Grundlage hat, ist sie etwas *natürlich* und *von selbst* aus dieser Hervorgehendes, ein Verein, der sich zwar des königlichen Schutzes erfreut, aber auch unabhängig von dem Willen der Regierung sich selbst bilden würde, und nach unsern Gesetzen nicht *gehindert* werden könnte, wie er von der andern Seite nicht eigentlich durch den Willen der Regierung, sondern bloß durch den freien Willen seiner Mitglieder *besteht.* Denn da nach den Satzungen jedem Mitglied der Akademie der Austritt aus diesem Verein jeder Zeit freisteht, da kein Mitglied desselben als solches besoldet, oder durch irgend ein anderes als freies wissenschaftliches Interesse an ihn gebunden ist, so wird man gestehen, daß er durch nichts gehindert seyn würde, jeden Augenblick sich aufzulösen; und daß seine Existenz lediglich von dem freien Willen seiner Mitglieder abhängt. Ihre Verbindlichkeit gegen den Staat erfüllen diese entweder als Lehrer an der Hohenschule oder als Beamte des Staats; was sie als Mitglieder der Akademie thun, ist aus reiner freier Liebe zu wissenschaftlicher Thätigkeit gethan, und gibt ihnen vielleicht einigen Anspruch auf die Anerkennung ihrer Mitbürger; keineswegs aber bringt es für ihren Verein die Verbindlichkeit mit sich, einer Beaufsichtigung seiner Nützlichkeit durch irgend eine Behörde, welchen Namen sie habe, sich unterworfen zu glauben.

Da indeß manche, wirklich und aufrichtiger Weise, sich in der Unmöglichkeit zu befinden scheinen, sich von dem Vortheil, den eine Akademie der Wissenschaften auch dem *Staate* gewährt, einen Begriff zu machen, so wird es wohl nicht überflüssig erscheinen, wenn ich die Veranlassung des heutigen Tages benutze, um darüber einige Erläuterungen zu geben.

Jedem ist bekannt, welchen großen Einfluß heutzutage außer den positiven Wissenschaften allgemeine Kenntnisse, insbesondere naturwissenschaftliche, auf das Wohl des Staats ausüben. Jede mit der Zeit fortschreitende Regierung befindet sich gleichsam beständig in dem Fall,

I,9,432

Aufschlüsse über Gegenstände der Physik, der Chemie, der Naturgeschichte, der Technologie, oder auch der Alterthumsforschung im weitesten Sinn, zu bedürfen. Eine Stelle, von der sie Antworten, Gutachten dieser Art erholen kann, ist ihr daher gewissermaßen unentbehrlich. Bei der bayerischen Akademie fehlt es nie an Anfragen dieser Art von Seiten der höchsten so wie selbst untergeordneter Behörden, aber sie ist eine solche Instanz nicht bloß für die Regierung, sondern für das ganze Land; noch ist kein Fall vorgekommen, wo sie irgend einer nützlichen Unternehmung, wenn sie darum angesprochen worden, Rath, Belehrung und, soweit sie diesen gewähren kann, Beistand versagt hätte. Es ist nur zu wünschen, daß die Akademie noch häufiger in den Stand gesetzt werde, auf solche Art sich dem Lande nützlich zu erweisen. Jedem strebenden Talent ist es schon erfreulich, für irgend eine Erfindung, die dem menschlichen Geist eine neue Einsicht oder menschlicher Geschicklichkeit ein neues Mittel gewährt, durch die Anerkennung einer solchen wissenschaftlichen Behörde belohnt zu werden, um nichts davon zu sagen, daß in *dem* Verhältniß, als eine Akademie ihre wahre Stelle in der öffentlichen Meinung einnimmt, die Aufnahme in dieselbe das Ziel eines rühmlichen und für die Nation heilsamen Ehrgeizes werden muß. Die Wissenschaft ist ferner nicht das Eigenthum eines Landes, sie ist das Gemeingut aller gebildeten Völker; durch die Institutionen jeder Akademie ist schon dafür gesorgt, daß sie einheimische Ideen in die Ferne verbreite, und hinwiederum, was im Ausland erfunden worden, ungesäumt in das Vaterland hereinziehe. Was die wissenschaftlichen Arbeiten einer Akademie betrifft, so wäre es sonderbar, von diesen einen unmittelbaren Nutzen für das *Land* zu verlangen, in dem sie errichtet ist, da ihre Aufgabe eben ist, das allgemein Wahre und allgemein Anwendbare zu entdecken, was also nicht einem einzelnen Land, sondern der Welt zu gut kommt. Ueber diesen höheren und allgemeinen Werth der gelehrten und wissenschaftlichen Arbeiten einer Akademie kann nun aber nicht jedem im Volk, sondern nur dem Kenner ein Urtheil zustehen. Denn Akademien sind nicht vorhanden, um das Bekannte mitzutheilen oder nur etwa nützlicher und anwendbarer zu machen; ist das Letzte auch nicht völlig

I,9,433

von ihrem Beruf ausgeschlossen, so sind sie doch eigentlich aufgefordert, der Wissenschaft ihrer Zeit voraus, Dinge zur Sprache zu bringen, die bis jetzt noch überall nicht oder nicht gehörig bemerkt und erörtert sind, Aufgaben zu entdecken, Dunkelheiten aufzuspüren, an deren Auflösung bis jetzt nicht gedacht worden. Eine Menge Untersuchungen in allen Theilen der Wissenschaft, welche später eine größere Anzahl von Gelehrten beschäftigt und zuletzt auch in einem weiteren Kreise Theilnahme gefunden haben, sind zuerst in der Stille der Akademien zu einer Zeit angeregt worden, wo im Publikum für diese Fragen noch kein Sinn vorhanden war. Es gehört mehr Geist und Erfindungsgabe dazu, eine wichtige Aufgabe zu stellen, als oft hernach erfordert wird, sie zu lösen; ja die richtige Stelle der Aufgabe ist meist schon die Hälfte der Erfindung. Manche Untersuchungen bringen freilich einen unmittelbaren und sogleich in die Augen fallenden Nutzen mit sich; aber das Mittel zu den größten Erweiterungen des Wissens besteht nicht darin, *diesen* zuerst und allein zu suchen; vielmehr darf man überzeugt seyn, daß derjenige, welcher sich z.B. in naturwissenschaftlichen Forschungen zu sehr in der Nähe des unmittelbar Nützlichen oder Anwendbaren halten wollte, auf diesem Wege nie zu den eigentlichen Triebfedern, zu den verborgenen Ursachen gelangen würde, mit deren Besitz oder Erkenntniß nicht ein einzelner Erfolg, sondern ein ganzer Complex von Wirkungen in unsere Gewalt kommt, mit denen eine *Welt* von Erscheinungen sich aufschließt. Als die Begründer der neueren Chemie, Priestley und Lavoisier, zuerst eine entzündliche Luftart aus dem Wasser entwickelten, dachten sie nicht an die Gasbeleuchtung, obgleich diese in der Folge nothwendig aus jener ersten Entdeckung hervorgehen mußte; umgekehrt würde dem, welcher nur ein neues Mittel der Straßenbeleuchtung gesucht hätte, schwerlich die Entdeckung der Zersetzbarkeit des Wassers zu Theil geworden seyn. Als jener berühmte Arzt von Bologna[1], mit Versuchen über thierische Reizbarkeit beschäftigt, zuerst die Bewegungen wahrnahm, in welche durch den Contakt verschiedener Metalle die Muskeln

[1] Galvani.

I,9,434

eines eben getödteten Thiers versetzt werden, ahndete er nicht, welche große Kraft, welche Quelle von nicht zu berechnenden Entdeckungen er an diesen zwei Metallen in der Hand habe; und selbst *Volta*, als er schon die Allgemeinheit der Ursache, welche jene Erscheinungen hervorbringe, ahndete, ja als er schon durch unablässiges Sinnen auf das Mittel gekommen war, die Wirkung der einfachen, aus zwei Metallen und einem flüssigen Körper bestehenden Kette bis zu einem Grade zu verstärken, der jeden Zweifel über die Natur der Ursache aufhob, als schon die Säule vor ihm aufgebaut stand, welche die Säule eines unsterblichen Ruhms für ihn selbst werden sollte, auch da wußte er noch nicht, welch einen Schlüssel zu unzähligen Erscheinungen, welche Quelle der unerwartetsten Wirkungen, welches Mittel zu den erfolgreichsten Processen durch jene Säule erfunden und dem Menschengeschlecht gegeben war. Für ihn selbst, den großen Entdecker, hatte seine Erfindung *rein* wissenschaftlichen Werth; ihm genügte die Befriedigung, die sie seinem denkenden Verstande, die Erweiterung, die sie seiner Einsicht gewährte; ihre Folgen für das gemeine Leben zu entwickeln, konnte er füglich andern überlassen, die nicht im Stande gewesen wären, bis zu dieser Quelle von Erscheinungen vorzudringen.

Höchst erfreulich ist es, wenn die Entdeckungen der Naturwissenschaften schnell praktisch angewendet, und diese Anwendungen, dem bürgerlichen Leben zu Nutz und Frommen, soviel wie

möglich gemein gemacht, ja durch besondere Unterrichtsanstalten, heutzutag polytechnische Schulen genannt, verbreitet werden. Aber zweierlei ist dabei zu wünschen: 1) daß man sich über die unumgängliche Gründlichkeit und die Erfordernisse solcher Unterrichtsanstalten nicht täusche, was um so unverzeihlicher seyn würde, als ein wahrhaft musterhaftes Institut dieser Art in der Hauptstadt eines benachbarten großen Reichs schon seit mehreren Jahren, und zwar mit dem entschiedensten Erfolg, für höhere und niedere Gewerbe aller Art besteht; und daß man 2) mit der bloßen Forderung sich nicht begnüge, sondern die Mittel, welche für *wirklich* nützliche Anstalten dieser Art nicht anders als ansehnlich seyn können, ebenfalls wolle, am wenigsten aber etwa darauf denke, die Mittel auf Kosten der andern, zur rein

I,9,435

geistigen Bildung bestimmten Anstalten zu gewinnen, wodurch nur so viel zu erreichen stände, daß man anstatt einer bis jetzt vorzugsweise unterstützten Art von Unterrichtsanstalten zwei Arten gleich schlecht unterstützter und gleich wenig nützlicher hätte.

Das bürgerliche Leben in seinen gegenwärtigen Bedrängnissen, wenn diese auch einem großen Theile nach mehr in moralischen als gewerblichen Verhältnissen ihren Grund haben sollten, hat die dringendsten Ansprüche auf Berücksichtigung. Aber das bürgerliche Leben ist selbst nur der Träger eines höhern, des menschlichen, und wenn jeder Wohlgesinnte jenem Erleichterungen wünscht, so ist es vorzüglich, damit sich das wahrhaft menschliche in ihm wieder erhebe; denn es läßt sich kein Gedeihen des bürgerlichen Lebens hoffen, wenn jenes vernachlässigt wird. Wahrhaft menschliches Leben aber entspringt nur aus der geistigen Bildung, und dieser kann nichts feindseliger, nichts entgegengesetzter seyn als jene engherzige Denkart, welche menschliches Forschen und Wissen nur auf das vor den Füßen Liegende oder in einen unmittelbaren Nutzen sich Verwandelnde beschränken will. Ist doch das Geist- und Herzerhebendste in der Natur selbst gerade das Entfernteste von uns; und wer die Vervollkommnung, welche das Fernrohr den Erfindungen unseres Fraunhofer verdankt, oder die mathematisch-genauen Beobachtungen, welche auf unserer Sternwarte regelmäßig angestellt werden, etwas aus dem Grunde für unnützlich halten wollte, weil die Bayern keine seefahrende Nation seyen, also von der Vervollkommnung der Sternkunde keinen Nutzen für sich selbst ziehen können, der würde schon dadurch allein in aller Augen sich selbst für einen völligen Barbaren erklären, ebenso wie der, welcher die Erlernung des Sanskrit oder anderer noch lebender morgenländischen Sprachen bei uns unnöthig fände, weil Bayern keine Aussicht habe, mit dem Orient je in unmittelbare Berührung zu kommen; oder der überhaupt die Alterthumsforschung verwerfen wollte, weil sie doch nur das Leben längst verschollener Völker untersuche und solcher, die wir durch *unsere* Einsichten und politischen Einrichtungen längst überboten. Im Gegensatz mit *solchen* Ansichten, die am Ende so selten nicht sind, als sie auf den ersten Blick scheinen, möchte man

I,9,436

an das Wort des übrigens schlichten und rauhen römischen Dichters Ennius erinnern, der, weil er drei Sprachen verstand, damit einen dreifachen Verstand zu haben sich rühmte. Denn gleichwie der, welcher mehrerer Sprachen kundig ist, nicht bloß die Denk- und Ausdrucksweise *seines* Volkes, sondern mehrerer Völker versteht, so ist es durch die uns gebliebene Kenntniß des Alterthums vermittelt, daß der Einzelne, dem für sein individuelles Daseyn nur eine Spanne Zeit vergönnt ist, dieses Leben geistig über die Jahrhunderte der Vorwelt ausdehne und sein eignes Selbst gleichsam zu dem der Menschheit erweitere. Sollte derjenige die *Menschheit* wahrhaft in sich darstellen, welcher, wie so viele, bloß der Mann Eines Zeitalters, oder gar nur eines gewissen *Zeitraums* ist, - *oder* der, welcher seine Bildung

allen Zeitaltern verdankt, und aus der Quelle der Jahrhunderte geschöpft hat? Sollte dem eine *allgemein* menschliche Bildung zukommen, der nie die erquickende Morgenluft der früheren Menschheit geathmet, der nie unter den einfachen großen Formen und Verhältnissen einer ernsten und gedankenvollen Vorwelt verweilt, sondern seine Bildung nur in dem lauten, aber leeren Getöse einer vorüberrauschenden Zeit, oder auf dem Markt eines eben jetzt so genannten öffentlichen Lebens erhalten hätte? -

Philosophie in Verbindung mit Philologie und Alterthumsforschung, Mathematik in Verbindung mit allen Theilen und Zweigen der Naturwissenschaft, endlich Historie im ausgedehntesten Sinn: dieß sind die Gegenstände, in welche sich die gegenwärtigen Klassen der Akademie theilen. Wöchentlich versammelt sich eine Klasse. In jeder Sitzung finden nach einer vorgeschriebenen Ordnung wissenschaftliche Mittheilungen statt; diese werden in den Jahresberichten zusammengestellt, von denen der erste im Lauf des vorigen Jahres erschienen ist, der zweite, inhaltsreichere, so eben dem Druck übergeben wird. Die mathematisch-physikalische Klasse ist beschäftigt, den ersten, reichausgestatteten Band ihrer akademischen Abhandlungen herauszugeben. Wenn die Abhandlungen der beiden andern Klassen nicht ebenfalls in diesem Jahr erscheinen, so liegt die Ursache davon hauptsächlich darin, daß die angewiesenen Fonds nicht zureichen, mehrere Theile auf einmal erscheinen zu lassen. Die historische Klasse

I,9,437

endlich hat in dem letzten Jahr die erste und zweite Abtheilung einer neuen Folge der Monumenta Boica herausgegeben, über deren Werth ich mich jeder weiteren Angabe enthalte, da die Rede, welche ein Mitglied der historischen Klasse an eben diesem Tag im verflossenen Jahr über diesen Gegenstand gehalten, noch in frischem Andenken ist, und jedem Leser den vollständigen Begriff von der Wichtigkeit dieser neuen Sammlung gewähren wird.

Aufrichtiger kann die Akademie nichts wünschen, als daß der Sinn und die Theilnahme auch für rein wissenschaftliche Untersuchungen immer allgemeiner sich verbreite, und daß ihre Bemühungen, auch wenn sie nicht sogleich alle Nachwirkungen einer frühern Zeit überwinden kann, wenigstens eine billige Anerkennung finden. Wie könnte sie an einem geistigen Fortschreiten zweifeln, da alle die Güter, welche das Volk durch seine Vertreter so eifrig in Anspruch nimmt, erst durch tiefe Bildung ihren wahren und höchsten Werth erlangen können? Denn wozu sollte, um nur Eines anzuführen, unbeschränkte Denk- und Preßfreiheit, auf welche die gebildetsten und geistvollsten Völker einen so hohen und gerechten Werth legen, einem geistig verwahrlosten oder nur zu oberflächlichem Denken und Reden erzogenen Volke nützen? Gerade dieses lebhafte Verlangen nach Verbesserungen im Staat und Erweiterungen der staatsbürgerlichen Freiheit, es gewährt uns die sicherste Bürgschaft, daß unter den wichtigen Fragen, welche die versammelten Stände des Reichs beschäftigen, auch die Anstalten des öffentlichen Unterrichts und der gesammten geistigen Bildung der Nation deren *ernsteste Erwägung* auf sich ziehen werden. Was von ihnen für diese Zwecke geschieht, wird zum wahresten, bleibendsten Nutzen der Nation geschehen. Denn ein wahrhaft freies Volk ist doch nur dasjenige zu nennen, welchem die Formen der Freiheit nicht bloß äußerlich angethan sind, das durch tiefe Bildung sie zu erfüllen, mit Geist zu durchdringen versteht; und wenn die Stunde der harten Probe schlagen wird, auf welche früher oder später gesetzt zu werden zumal die deutschen Völker gefaßt seyn müssen, - wenn die Zeit des Redens vorüber und die des Thun und Handelns gekommen seyn wird, dann wird gewiß dasjenige Volk am gewissesten

I,9,438

seine Selbständigkeit retten und behaupten, das durch eigenthümliche Bildung am meisten ausgezeichnet ist, gleichwie in Glück und Unglück nicht jenes Land das geachtetere seyn wird, das in der Geschichte des menschlichen Geistes nur eine öde und leere Stelle bezeichnet, sondern dasjenige, welches durch welterleuchtende Wahrheiten und Erfindungen, die von ihm ausgegangen sind, sich um alle verdient, und darum allen werth gemacht hat.

Was unsere Hoffnungen steigert, ist die Ueberzeugung, daß alle edeln und großmüthigen Wünsche dieser Art einen Anklang in den Gesinnungen des Regenten finden, über dessen allgemeines Wirken uns kein Urtheil, also auch kein Lob zusteht, von dem wir aber doch das laut rühmen dürfen, daß Er den Geist *achtet*, und was ihn erhebt und kräftiget, *erkennt.*

Die Wünsche, welche ich an *diesem* Tage, und vor *dieser* Versammlung, in der wir auch zum Theil die Häupter und die ausgezeichnetsten Mitglieder der eben hier anwesenden Ständeversammlung mit erhebendem Gefühl bemerken, aussprechen zu dürfen glaubte, beziehen sich keineswegs bloß auf die Akademie der Wissenschaften, sondern auf das Ganze wissenschaftlicher Anstalten, die alle in einem unauflöslichen Zusammenhang miteinander stehen, und in deren gleichmäßiger Vervollkommnung die Akademie selbst die erste Voraussetzung ihres wahren Bestandes und ihres glücklichen und erfolgreichen Wirkens anerkennt[1].

[1] Als nachträgliche Bemerkung zu den in dieser Rede gemachten Aeußerungen über die Unterhaltungskosten der Akademie ist der Originalausgabe am Schluß noch eine Uebersicht "über die Kosten der Akademie als solcher" beigefügt. D. H.

[I,9,439]

Ueber Faraday's neueste Entdeckung.

Rede in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 28. März 1832.[1]

[1] Diese Rede ist ebenfalls im Druck erschienen. D. H.

An allen wissenschaftlichen Entdeckungen, die in irgend einer Richtung die ersten sind, und eine Folge völlig neuer Untersuchungen eröffnen, hat stets auch *Glück* und *Zufall* einen gewissen Theil; es ist daher unvermeidlich, daß ihnen zuerst etwas von diesem Ursprung anhange, wovon nur eine nachfolgende Zeit sie befreien kann; diese wird das Zufällige der ersten Erscheinung entfernen müssen, um das unter ihm verborgene Wesentliche in seiner Reinheit hervorzuheben und zuletzt völlig an den Tag zu bringen.

So lag in *Galvanis* erster Entdeckung, die eine so fruchtbare Mutter anderer, nicht weniger großen Entdeckungen geworden ist, das Zufällige in dem *thierischen Organ*, welches als der eigentliche Gegenstand des Experiments betrachtet wurde. Aber gerade in diesem als wesentlich angesehenen Theil erkannte *Volta* das bloß Zufällige des Versuchs. Er zuerst behauptete, daß der thierische Muskel dabei gar nicht als solcher, sondern nur als halbflüssiger Körper und als Stellvertreter eines vollkommen flüssigen in Betracht komme. Mit unermüdlichem Scharfsinn suchte er durch höchst feine und künstliche Versuche die *allgemeine*, nämlich die elektrische, Bedeutung des Phänomens festzustellen, bis das Entscheidende ihm gelang, was schon einige Jahre früher unser berühmter und verdienstvoller Landsmann *Alexander* von *Humboldt*, wiewohl nur in der Form eines Wunsches, geäußert

I,9,440

hatte, daß für die galvanische Wirkung eine ähnliche Verstärkung möchte gefunden werden, wie sie der gemein elektrischen durch die Leydener Flasche zu Theil geworden[1].

Mit der Erfindung der Voltaschen Säule war die Erscheinung, in der man zuerst eine Enthüllung des Geheimnisses der willkürlichen und unwillkürlichen Bewegung der Thiere, eine den thierischen Organen einwohnende und eigenthümliche Elektricität, mithin eine Thatsache der *organischen* Naturlehre zu sehen geglaubt hatte, entschieden auf das Gebiet der *allgemeinen* Naturlehre versetzt. Auf diesem Boden angekommen, konnte das Phänomen auch nicht mehr in den Schranken der bloßen Elektricität erhalten werden; schon griff es in das Gebiet des chemischen Processes über. Auch zuvor schon war die chemische Wirkung der galvanischen Kette im Kleinen bemerkt worden[2]; aber die Säule hob, gleich bei ihrer Entstehung, durch die mit ihrer Wirkung unmittelbar verbundene sichtbare Wasserzersetzung jeglichen Zweifel über diesen Zusammenhang.

Wie nun, vorzüglich von dieser Seite, ein anderer außerordentlicher Mann, *Davy*, sich des neu erfundenen Werkzeuges bemächtigt hat, um durch Zerlegung der Alkalien, Reduktion der Erden auf ihre metallähnlichen Grundlagen, und zumal durch die sogenannten Ueberführungsversuche die ganze Chemie nicht bloß in *materieller*, sondern vorzüglich auch in *physikalischer* Hinsicht umzugestalten, und dadurch jenes System einzuleiten, das allmählich unter dem Namen des elektrochemischen sich erhoben hat: dieß kann, der Absicht des gegenwärtigen Vortrags gemäß, hier nicht weiter verfolgt werden[3].

[1] In der Schrift: Ueber die gereizte Nerven- und Muskelfaser.

[2] *Ash's, Ritter's* und andere Versuche sind bekannt.

[3] Das Entscheidende bei diesem Versuch ist, daß z.B. die Säure, welche vom Silberpol nach dem Zinkpol hinübergeleitet wird, zwar auf ihrem Weg die Lakmustinktur nicht röthet, wohl aber vom Zinkpol aus, und zwar so, daß die Röthung gegen den Silberpol zu fortschreitet. - *Goethe* bemerkte einmal, daß Schriften, welche für die eben herrschende Meinung eine unwillkommene Ablenkung oder Berichtigung enthalten, *secretirt,* d.h., soviel möglich der allgemeinen Kenntniß entzogen werden. Dasselbe kann man auch von *Versuchen* bemerken, | *[S.441]* die in die Schranken der angenommenen Theorien nicht passen wollen. Namentlich ist dieß den Davyschen Ueberführungsversuchen begegnet; mir wenigstens sind bis vor wenigen Jahren viele in den Naturwissenschaften wohlunterrichtete Personen vorgekommen, denen jene Versuche völlig unbekannt geblieben waren. Merkwürdig ist auch, daß man durch diese Versuche, soviel mir wenigstens bekannt ist, sich bis jetzt in den herkömmlichen Schlüssen aus geognostischen Thatsachen nicht im Geringsten hat stören lassen, obwohl schon *Davy* selbst auf diesen Bezug hingedeutet hat.

Ob man von diesen elektro-chemischen Versetzungen (Metastasen) irgend eine Anwendung auf Erklärung organischer (physiologischer) Erscheinungen gemacht hat, ist mir ebenfalls nicht bekannt.

I,9,441

Dieser Einfluß der Voltaschen Säule auf die gesammte Chemie ist als eine große und mächtige Seitenentwicklung der ursprünglichen Entdeckung anzusehen; aber über das Phänomen selbst lehrte sie im Grunde nicht mehr, als schon der erste einfache Versuch gelehrt hatte, der die beiden das Wasser erzeugenden Luftarten an den Polen der Säulen erscheinen ließ. Nur Eine Bemerkung erlaube ich mir hinzuzufügen. Wer von den eben erwähnten Ueberführungsversuchen Kenntniß erlangt hatte (mit dem lebhaftesten Vergnügen erinnere ich mich, in Gemeinschaft mit unserem unvergeßlichen *Gehlen,* der sie zuerst ungläubig bezweifelt hatte, mich von ihrer Wahrheit überzeugt zu haben); wer gesehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaschen Säule die Stoffe irgend einer Auflösung - nicht etwa bloß Luftarten,

sondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle selbst - von dem einen Pol zu dem entgegengesetzten hinüber geleitet wurden, und zwar so, daß auf diesem Wege selbst alle ihnen in den Weg gelegten Zwischenmittel, mit denen sie sonst aufs heftigste sich zu verbinden streben, sie nicht aufhielten, daß sie - jeder andern Neigung gleichsam vergessen, und nur dem höheren Zuge folgend - wie todt und unempfindlich für jede Anlockung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimischung zu erscheinen: wer dieses *wahrhaft* Erstaunenswerthe gesehen hatte, der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeistigende alles sogenannte Ponderable nur ein Spiel sey, und seiner Wirkung nichts zu widerstehen vermögen werde.

I,9,442

Der galvanische Proceß war nun bereits völlig aus der Grenze herausgetreten, in die er zufällig zuerst eingeschlossen schien. Er hatte seine Herrschaft über das ganze Gebiet der Chemie mächtig ausgedehnt. Sollte man glauben, daß er sich hierauf beschränken, daß er die einmal entwickelte Macht nicht auch nach andern Seiten hinwenden werde?

Drei verschiedene Erscheinungen kannte die Physik, in denen auch die unbeseelte Materie gewisse Zeichen eines eignen inneren Lebens zu geben schien. Unter diesen Erscheinungen waren die chemischen die materiellsten und zugleich die mannichfaltigsten und ausgedehntesten; auf einen engern Kreis eingeschränkt zeigten sich schon die flüchtigeren elektrischen; aber den engsten Kreis bildeten die Erscheinungen der magnetischen Anziehung und Abstoßung, die indeß - eben ihrer geringern materiellen Ausdehnung wegen, und weil sie, weniger flüchtig, mit der Substanz mehr verwachsen schienen - das Vorurtheil für sich hatten, die ursprünglichsten und ältesten zu seyn - gleichsam die ersten Regungen eines noch ganz an die Materie gebundenen und sie selbst umzuwandeln unvermögenden Lebens.

Das Erste nun, was bei Vergleichung dieser drei Erscheinungen jedem Beobachter in die Augen fiel, war die Aehnlichkeit der magnetischen und der elektrischen Erscheinungen. Beide, nicht als einerlei, aber als verwandt anzusehen, berechtigte schon der Umstand, daß einander entgegengesetzte und sich gleichsam die Wage haltende Potenzen in beiden auftraten, in beiden das Entgegengesetzte sich suchte, das Gleiche aber vor dem Gleichen floh. Entfernter schien, an den Zusammenhang beider mit den chemischen Erscheinungen zu denken. Ueberlegte man indeß, daß ein nicht minder starker, nur mannichfaltiger gleichsam *verkleideter* Gegensatz in den Anziehungen und Abstoßungen chemischer Stoffe sich äußerte, daß auch hier Entgegengesetzte, z.B. Alkalien und Säuren, eifrig sich zu verbinden strebten und in der Verbindung, ebenso wie die beiden Elektricitäten oder die beiden Magnetismen, ihre einseitigen Eigenschaften gegeneinander aufhoben, so lag der Gedanke ganz nah, daß hier, in den chemischen Erscheinungen, nur gleichsam materialisirter und mannichfaltiger vermittelt, derselbe Gegensatz wirke, der

I,9,443

freier und unabhängiger in den elektrischen, und mehr an eine *bestimmte* Substanz gebunden in den magnetischen sich kundgebe.

Wirklich hatten, sogar schon *vor* Erfindung der Voltaschen Säule, einige Deutsche es auszusprechen gewagt, daß Magnetismus, Elektricität und Chemismus nur die drei Formen eines und desselben Processes seyen, der eben darum nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer heißen konnte, sondern mit dem allgemeinen Namen des *dynamischen* belegt wurde; daß jene Formen, als die *allgemeinen* Kategorien des Naturprocesses, in dem galvanischen, als dem alle vereinigenden, wenn nicht gerade unterscheidbarer Weise, doch in der That und wirklich, enthalten seyn müssen[1].

Den Zusammenhang nun oder vielmehr die *Einheit* des elektrischen und des *chemischen* Gegensatzes hatte die Voltasche Säule zur unzweifelhaften Thatsache erhoben; und da die Verwandtschaft der elektrischen und *magnetischen* Erscheinungen von jeher sich dem Beobachter aufgedrungen hatte, so war, schon zufolge des Axioms, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch sich selbst gleich sind, unvermeidlich der Schluß, daß derselbe Zusammenhang auch zwischen den *magnetischen* und den *chemischen* Erscheinungen stattfinden müsse, und um so natürlicher, *nach* Erfindung der Voltaschen Säule, die von vielen, zumal in Deutschland, gehegte Ueberzeugung, daß jenes große Phänomen, das bereits den Chemismus von sich abhängig gemacht hatte, nicht ermangeln werde, auch noch den Magnetismus in seinen Zauberkreis zu ziehen. Nur denjenigen, deren - weniger combinatorisches als compilatorisches Talent die begrifflos vereinzelte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen sich angemessener achtete als die geistig durchdrungene, war es verstattet, eine solche Erwartung vorläufig als Schwärmerei zu verhöhnen.

Nach einer langen traurigen Zeit, in welcher man durch end- und zweckloses, wenigstens nichts entscheidendes und zu keinem wahren

[1] *Schellings* Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) Seite 75 [Bd. III, S. 321], vgl. mit der (ebenfalls vor Erfindung der Voltaschen Säule geschriebenen) allgemeinen Darstellung des dynamischen Processes in der (ältern) Zeitsch. für specul. Physik Bd. I, Heft 2, §. 56 ff. [Bd. IV, S. 65].

I,9,444

Ergebniß führendes Detail den Geist vollends ermüdet zu haben glauben konnte, erschien endlich *Oersteds* Entdeckung - die dritte große in dieser Folge -, welche nun auch die Magnetnadel der Wirkung der Voltaschen Säule gehorchen lehrte. Während diese Entdeckung von allen denkenden Naturforschern mehr oder weniger erwartet war, wurde sie von andern beinahe zuerst mit Verdruß aufgenommen und als ein bloß zufälliger Fund erklärt[1].

Um das Oerstedsche Phänomen zu verstehen, muß man *zwei* Zustände der Säule unterscheiden: den *geschlossenen,* wie man ihn nennt, d.h. wenn die entgegengesetzten Pole durch einen Leiter verbunden, und den *geöffneten,* wenn sie außer Verbindung gesetzt sind. Die bis dahin an der Säule beobachteten Erscheinungen waren zunächst die elektrischen, die aber, ebenso wie die in thierischen Theilen erregten Zuckungen, stets nur *im Augenblick entweder des Schließens oder des Oeffnens* der Säule sich zeigen. Sobald

[1] *Gilbert* in seinen Annalen der Physik von 1820, Stück 11, erzählt S. 294, er habe Oersteds Versuche, da er zuerst von ihnen gehört, mit *Mißtrauen* aufgenommen, erst durch die Namen *Hauch, Jacobson* u.a., die als *Zeugen* genannt worden, sey sein Mißtrauen so weit überwunden worden, daß er selbst die Versuche angestellt habe. Ebendaselbst S. 292 wird die erste Nachricht von der Entdeckung mit folgenden Worten eingeleitet. "Was alles Forschen und Bemühen nicht hatte geben wollen, das brachte ein *Zufall* Herrn Professor Oersted in Kopenhagen während seiner Vorlesungen über Elektricität und Magnetismus im verflossenen Winter. Er und die *würdigen* Naturforscher, in Gemeinschaft mit welchen er den *Fund* verfolgte, haben durch ihre Versuche die folgenreiche *Entdeckung* völlig bewährt, daß" u.s.w. Was also für *Oersted* ein bloßer *Fund* war, wird durch die Mitwirkung der *würdigen* Naturforscher, *Hauch, Jacobson u.s.w.* zur *Entdeckung,* an welcher demnach diesen Herren ebenso viel Antheil gebührt als dem denkenden Oersted. In der unmittelbar hierauf (S. 295 ff.) abgedruckten ersten Nachricht *Oersteds* ist übrigens von einem Zufall, der während einer Vorlesung ihm den *Fund* in die Hände gespielt, durchaus nichts zu finden; der Zufall ist eine rein Gilbertsche Zuthat. - Im folgenden Heft S. 414 schreibt *Munke* aus Heidelberg: "Die höchst wichtigen *Oerstedschen* Entdeckungen haben auch uns hier sogleich beschäftigt; aber wie alle Erscheinungen des Magnetismus sind auch diese *einfach, isolirt* und räthselhaft". Wie man Abweichungen der Magnetnadel, durch die Voltasche Säule hervorgebracht, auch im ersten Augenblicke, *isolirte,* einfache nennen konnte, ist freilich schwer einzusehen.

I,9,445

die Säule geschlossen ist, hören alle äußeren Zeichen der elektrischen Spannung auf. Von den Wirkungen der Säule, die sie *während des Geschlossenseyns* ausübt, hatte man bis jetzt bloß die *chemischen* beobachtet, jene *substantiellen* Veränderungen, die sie z.B. in Metallauflösungen, in befeuchteten Alkalien oder Salzen hervorruft. Welche Veränderung aber *während des Geschlossenseyns* in den *starren*, Elektricität leitenden Körpern vorgehe, die ihrer Wirkung unterworfen sind, dieses ward bis jetzt durchaus nicht gewußt. Oersteds Versuch zeigte, daß alle Körper dieser Art, also nicht bloß die Leitungsdrähte, sondern die *Elemente* der Säule, ja *sie selbst*, während des Geschlossenseyns zu *Magneten* werden, oder in magnetische Spannung versetzt werden.

In dem Augenblick, wo ein Körper magnetische Eigenschaften annimmt, wird er, nicht nur an seiner ganzen Oberfläche, sondern, bei tiefer eindringender Wirkung, selbst durch sein ganzes Inneres und in jedem Punkte seiner Ausdehnung gleichsam ein *Doppelwesen*, in welchem, *ohne sich auszuschließen*, zwei - wie sollen wir sie nennen? wir können nicht sagen, zwei *Körper*, aber zwei Geister, oder, wenn dieß verständlicher scheinen sollte, zwei Potenzen, ohnerachtet ihrer Entgegensetzung, ja vielmehr *eben dieser Entgegensetzung wegen*, ähnlich zwei zugleich geborenen und wie zusammengewachsenen Zwillingsbrüdern, sich gegenseitig festhalten, dergestalt, daß, wenn auch nach der einen Richtung der eine zu überwiegen scheint, dieß nur durch eine Art von stillschweigender Uebereinkunft geschieht, vermöge welcher nach der entgegengesetzten Richtung nun ebenso der andere vorzugsweise hervortritt. In diesen Zustand also wird *innerhalb* der geschlossenen Säule jeder starre, Elektricität leitende Körper gesetzt; doch ist dieser Zustand nur ein vorübergehender, der, so wie die Säule sich öffnet, wieder verschwindet.

So hatte denn die immer größer gewordene galvanische Kette auch den Magnetismus in sich aufgenommen, und sich ganz als jenes *Centralphänomen* erklärt, das schon der sinnreiche *Baco* verlangt und erwartet hatte, und das, als alle drei Formen in sich schließend, nicht mehr nach

I,9,446

einer derselben zu benennen ist. Nichts schien also zu wünschen übrig; die kühnsten Hoffnungen wissenschaftlicher Divination waren nicht nur erfüllt, sondern, wie es die Natur zu thun pflegt, übertroffen[1].

Und doch war das Verhältniß zwischen Magnetismus und Elektricität, wie es der letzte Versuch gezeigt hatte, noch ein einseitiges. - Daß die geschlossene galvanische Kette starre Leiter in einen vorübergehenden Magnetismus versetze, war enthüllt. Aber die Forderungen des wissenschaftlichen Geistes sind unendlich. - Wird er nicht verlangen, nun auch das Umgekehrte zu sehen, nämlich einen unmittelbaren *Uebergang vom bloßen Magnetismus zu elektrischen Erscheinungen?* Vielleicht! Aber wird er bei näherer Erwägung es sich versprechen, wird er es auch nur hoffen können? Nach dem früher gezeigten verhält sich der Magnet wie die beständig geschlossene Kette, und die eigentlich elektrischen Wirkungen, Funken, Lichtbüschel, Erschütterungen thierischer Theile, zeigen sich nur *im Moment* entweder des Schließens oder des Oeffnens der Säule. Wer konnte nun für möglich halten, daß Mittel gefunden würden, den Magnet so zu bestimmen, daß in ihm ein Moment der Schließung oder Oeffnung, und damit eine Möglichkeit elektrischer Wirkungen entstehe?

Und dennoch ist eben dieß kürzlich vollbracht worden durch eine Entdeckung, von der so eben nur die erste, allgemeinste Kunde, zwar was die Sache selbst betrifft hinlänglich verbürgt, aber ohne alle nähere Angabe der bei dem Versuch angewendeten Mittel, zu uns gedrungen ist[2]. Dieses Experiment war dem englischen Naturforscher *Faraday*

[1] So hatten die Astronomen bekanntlich in dem großen Raum zwischen Mars und Jupiter einen noch unbekannten Planeten vermuthet. Die Natur gab statt des einen vier, jene höchst merkwürdigen, die frühere Einförmigkeit des Planetensystems so erfreulich unterbrechenden kleinen Planeten.

[2] Die erste, und soviel mir bekannt ist, bis jetzt einzige Nachricht von dieser Entdeckung gab ein Artikel des *Oesterreichischen Beobachters* vom 11. März (Nr. 71), folgenden wörtlichen Inhalts. "Der berühmte englische Naturforscher *Faraday* hat die Entdeckung gemacht, daß ein Magnet Wirkungen hervorbringen kann, die man bisher nur durch Elektricität zu erzeugen im Stande war, und so das Daseyn elektrischer Ströme im Magnet gleichsam faktisch dargethan. Während man an Magneten bis jetzt nur Anziehung und Abstoßung kannte, ja selbst | *[S.447]* diese sich nur auf wenige Körper in einem leicht bemerkbaren Grad erstreckte, bringt man dieser Entdeckung gemäß durch sie Zuckungen an den Gliedmaßen jüngst verstorbener Thiere, Funken und andern nur dem elektrischen Strom eigenthümliche Wirkungen hervor. Es ist nicht zu zweifeln, daß die Naturlehre daraus ungemeinen Vortheil ziehen wird. Faraday hat zwar die Resultate seiner Versuche nur im Allgemeinen bekannt gemacht, sein hierüber verfaßtes Memoire ist noch nicht im Druck erschienen, aber die italienischen Physiker L. *Nobili* und V. *Antinori* haben bloß auf die Nachricht von Faradays Entdeckung die meisten dahin gehörigen Versuche mit Glück wiederholt, und von diesen Gelehrten gelangte die nähere Kunde davon nach Wien. An der hiesigen k. k. Universität sind diese Versuche bereits mit gutem Erfolge angestellt worden".

I,9,447

vorbehalten, demselben, der mit ebensoviel Beharrlichkeit und Geist den Oerstedschen Versuch als einst sein großer Vorgänger Davy die elektro-chemische Seite der Voltaschen Erfindung verfolgt hatte. Zufolge dieser Entdeckung also ist man im Stande, mit Hülfe des bloßen Magnets Zuckungen in Gliedmaßen eben getödteter Thiere, Funken und andere nur dem elektrischen Strom eigenthümliche Wirkungen hervorzubringen.

Es wäre nach der vorausgeschickten Entwicklung überflüssig, auseinanderzusetzen, daß erst mit diesem Versuch die Folge der großen Entdeckungen *Galvanis*, *Voltas* und *Oersteds* ganz beschlossen und eigentlich vollendet ist[1].

[1] Die nächste Absicht war allerdings nur (wie in der gleich folgenden Stelle auch ausgesprochen ist), bei einer feierlichen Gelegenheit die eben bekannt gewordene Entdeckung Faradays sogleich anzukündigen. Für diejenigen, welche Berufs halber oder aus Neigung den Fortschritten seit Galvanis erster Entdeckung gefolgt sind, bedurfte es freilich, weder um ihnen die neueste Entdeckung zu erklären, noch um ihnen einen Begriff von deren Wichtigkeit zu geben, der vorausgeschickten geschichtlichen Auseinandersetzung. Es ist aber leicht einzusehen, daß Vorträge, welche bei Gelegenheit der öffentlichen Sitzungen unserer Akademie gehalten werden, sich nicht zunächst an Männer vom Fach, sondern vorzugsweise an das Publikum zu wenden haben, das zu diesen Sitzungen eingeladen wird und sich meist zahlreich bei denselben einfindet. Unter diesem aber finden sich stets Personen von allgemeiner Einsicht und lebhafter Theilnahme an allem Wissenswürdigen, denen es nicht unerwünscht ist, von dem Gang und der Aufeinanderfolge wissenschaftlicher Entdeckungen, die, ihrer Wichtigkeit wegen, allgemeine Aufmerksamkeit bereits erregt haben, eine verständliche und erklärende - wenn auch übrigens für Männer vom Fach nichts Neues enthaltende - Uebersicht zu erhalten. Es sey mir erlaubt, hinzuzufügen, daß ich außerdem nachgerade zu den | *[S.448]* ältesten jetzt Lebenden gehöre, die an den Fortschritten der Galvanischen Entdeckung eifrig, früher auch durch eignes Forschen, theilgenommen haben. Es mochte mir insofern wohl vergönnt seyn, meine Freude über die neueste, nach meiner Ueberzeugung alles entscheidende Entdeckung, bei der ersten mir gegebenen Gelegenheit, und in der Mitte der Akademie auszusprechen, die von jeher zum Wahlspruch gehabt hat, nicht die *Dinge bloß*, sondern die *Ursachen der Dinge* zu erkennen,

Rerum cognoscere causas.

Es war sodann ferner nicht eben die Absicht des Vortrages, die angeführten Entdeckungen bloß historisch aufzuzählen, oder als das Geschenk einer bloßen Folge glücklicher Zufälle darzustellen, sondern im Gegentheil ihren *nothwendigen Zusammenhang* zu zeigen, und damit zugleich auseinanderzusetzen, wie, nachdem zu dem ersten Anfang allerdings auch Glück und Zufall verholfen hatten, im Fortgang der Entdeckungen der Einfluß dieser blinden Mächte immer mehr beschränkt worden, indem die Entdeckungen mit einer gewissen Nothwendigkeit eine aus der andern sich entwickelten und von denkenden Naturforschern mehr oder weniger vorausgesehen wurden. Man könne bei dem Ueberblick dieser merkwürdigen

Folge vielleicht mit einem gewissen patriotischen Bedauern bemerken, daß keine der entscheidenden Entdeckungen einem deutschen Naturforscher zu Theil geworden. Von der andern Seite mag man sich freuen, in dieser Thatsache eine große *Erfahrung* zu sehen, durch welche auffallend bestätiget worden, daß, wenn der *bloße* Geist und der Gedanke *allein* in empirischen Wissenschaften nichts vermögen (wo vermöchten sie überhaupt etwas, ohne alle Beihülfe der Erfahrung?), dieses allerdings nicht zu Bestreitende doch von der andern Seite nicht so verstanden werden dürfe, wie es von manchen Deutschen verstanden worden, die in den letzten zwanzig Jahren auf dem Felde der Physik fast allein das Wort führten, so nämlich, als ob dagegen in einer möglichst geist- und gedankenlosen Empirie das wahre Heil zu suchen sey. *Der* Mann, welcher in seiner Philosophie der Chemie die kühnen allgemeinen Grundsätze aussprach, für die ein Deutscher in seinem Vaterland nur Widerspruch, ja Hohn, zu erwarten gehabt hätte; der Mann, dessen interessanter literarischer Nachlaß noch ein tiefes philosophisches Gemüth beurkundet *(Davy);* dieser Mann hat die Alkalien zerlegt, hat die Versetzung ponderabler Stoffe von einem Pol zum andern erfunden und die ganze Chemie umgestaltet. Dagegen dürfte man diejenigen, welche in der Folge der großen physikalischen Entdeckungen der letzten Zeit, wie am Ende in den Naturerscheinungen selbst, bloße Zufälligkeit sehen, und seit drei Jahrzehnten jede Absicht, die Erscheinungen wissenschaftlich und im Zusammenhang zu begreifen, verläumdet, ja pfäffisch verfolgt haben, nach so langer Zeit wohl fragen, welche nur irgend namhafte Erweiterung die Wissenschaft *ihnen* verdankte?

I,9,448

Würdiger aber schien mir die heutige Feier des Stiftungstages unserer Akademie nicht eingeleitet werden zu können, als mit der

I,9,449

Ankündigung einer solchen Entdeckung, die ein Triumph der Wissenschaft, in ihren Annalen ein Ereigniß, und außerdem, wie *mir* wenigstens scheint, bei weitem das Erfreulichste ist, was seit langer Zeit im Gebiet der Wissenschaften sich begeben hat. Denn auch das Oerstedsche Phänomen hatte seine wahre Frucht noch nicht getragen, inwiefern eine schwer überwindliche Vorliebe für alles, was Masse, und eine gleich instinktartige Abneigung gegen alles, was Geist ist, noch immer sich weigerte, zu erkennen, was jene Erscheinung so deutlich, so offenbar aussprach. Der neuen Entdeckung wird es gelingen, auch diese letzte Stockung zu überwinden. Das große Phänomen, an dessen vollständiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, wird, aufs neue siegreich, aus jeder Verdunkelung hervortreten und als die alles erleuchtende Sonne über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen[1].

Zwar diese Entdeckung gehört nur einer, wie man zu sagen pflegt, speciellen Wissenschaft an. Aber die engherzige Denkart, welche die Erweiterung, die Einer Wissenschaft zu Theil geworden, bloß als ein Glück für *diese* betrachtet, darf weder in einem Gelehrtenverein, der eben nur der gegenseitigen Anziehung aller Wissenschaften seinen Ursprung verdankt, noch darf sie in dieser hohen Versammlung vorausgesetzt werden, die eben durch ihre Anwesenheit bei dieser Feier bezeugt, daß ihr jenes Gemeinsame, alle Wissenschaften Verbindende, nicht fremd ist, das nur darum, weil es das *wahrhaft* Allgemeine ist, auch würdig ist, vor Männern von allseitiger Bildung ausgesprochen zu werden.

[1] Auch die *Oersted*sche Entdeckung ist zum Theil wieder in ein Detail verfolgt worden, in dem sich die Spur des Gedankens allmählich verlor; neue Zweifel sind gegen allgemeine, wie es schien, schon von *Davy* siegreich festgestellte Bestimmungen entstanden. Diese Zweifel wird das *Faraday*sche Experiment völlig entscheiden, und wie im Reiche des Geistes Ein großer, lichtvoller Gedanke eine ganze Folge kleinlicher, arm- und mühseliger Gedankenverknüpfungen, die von dürftigen Köpfen bewundert worden, überflüssig macht und in eine verdiente Vergessenheit begräbt: so wird der entdeckte *Magnetoelektrismus* die Wissenschaft von einer großen Masse unbedeutender, nichts zur Entscheidung beitragender Experimente aufs neue befreien; zugleich, wenn ich über die Art und Weise der Bewerkstelligung des Phänomens nicht völlig mich täusche, wird dieser Versuch ganz neue, zum Theil sogar in ein höheres Gebiet führende Combinationen verstatten.

I,9,450

Jede Wissenschaft hat, daß ich so sage, etwas *Vitales* in sich (für die allgemeine Naturlehre liegt es eben in jenem Proceß, den wir, in der Verschiedenheit seiner Formen, wie in der Einheit seines Wesens, so eben darzustellen versucht haben); es ist eben dieses Lebendige jeder Wissenschaft, für welches jeder wohl organisirte Geist an sich schon Gefühl und Empfindung hat.

Wenn in irgend einer Zeit zwischen getrennten Wissenschaften eine innigere Theilnahme entsteht, so ist dieß eben ein Zeichen, daß jede in sich zum wahren *Leben* gelangt, d.h. daß jede in sich zu jenem Vitalen durchgedrungen ist, das gleichsam wie ein gemeinschaftliches Sensorium nicht berührt werden kann, ohne ein allgemeines Mitgefühl, ohne eine entsprechende Bewegung in allen andern zu erwecken. Ist in diesem eigentlichen Lebenspunkt einer Wissenschaft Hemmung oder Stockung eingetreten, so leiden alle andern mit; wird ihm dagegen in einer Wissenschaft eine Befreiung zu Theil, so fühlen sich alle zugleich erweitert und verherrlicht.

Es ist eine der erfreulichen Wahrnehmungen, zu welchen der Gang der Wissenschaften in dieser Zeit Veranlassung gibt, daß ohngeachtet alles Widerstrebens derjenigen, denen das Diffuse, das Auseinanderfallende genehmer ist, und die zu fürchten scheinen, die Wissenschaften, deren unförmliche Masse schon jetzt kaum noch zu handhaben ist, möchten enger sich zusammenziehen, daß, alles solchen Widerstrebens ohngeachtet, dennoch die Wissenschaften in der That einander näher gerückt sind. Von der andern Seite ist nicht zu leugnen, daß in einer früheren Zeit die Theilnahme an wissenschaftlichen Entdeckungen *allgemeiner* war. Manche unter uns erinnern sich noch jener Zeit der ersten Bekanntwerdung des Galvanismus, und welche lebhafte Theilnahme nicht bloß der Naturforscher, sondern der Gelehrten, ja aller Stände, diese Erscheinung erregte, die gleichsam als ein allgemeines Glück empfunden, als Vorbote und Ankündigung unbestimmbarer Aufschlüsse über die tiefsten Geheimnisse des Lebens begrüßt wurde.

Was an die Stelle dieser unschuldigen Freude an den Erweiterungen des menschlichen Wissens jetzt getreten ist, wissen wir alle. Um so mehr

I,9,451

scheint es, müssen alle, denen die gegenwärtige Stimmung nicht eben die wünschenswerthe scheint, jeder Erweiterung menschlicher Erkenntniß sich freuen, welche die Hoffnung gewährt, in die Wissenschaften wieder eine allgemeinere und tiefere Anziehungskraft für die ihnen entfremdeten Geister zu legen.

Den Deutschen im Allgemeinen kann, je nachdem man gesinnt ist, zum *Lob* oder zum *Tadel*, nachgesagt werden, daß sie immer weit eher von Seiten des Verstandes und der Beurtheilungskraft als von Seiten des Willens und der Gesinnung fehlen. Und so dürfte man behaupten, daß, in Bezug wenigstens auf *Deutschland,* das wahre Unheil der Zeit weit weniger in einer tiefen sittlichen Verkehrtheit, wie man gerne voraussetzt, als in einer weit verbreiteten, leider von vielen Seiten begünstigten Phantasterei zu suchen sey, die alles ansteckt, alles verfälscht, und indem sie nichts Zuverlässiges, Festes übrig läßt, nothwendig ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit verbreitet.

Unter solchen Umständen wirken Männer von großartiger Erfahrung, unerschütterlich gesunder Vernunft und einer über allen Zweifel erhabenen Reinheit des Willens schon durch ihr bloßes Daseyn befestigend und erhaltend. In einer solchen Zeit erleidet - nicht die deutsche Literatur bloß, Deutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. *Der* Mann entzieht sich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete, der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich

selbst gefundenen Maß verdanken wollte; in dessen Geist, und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Deutschland für alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Deutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geist, solange - *Goethe* - *lebte.*

Liegt, wie wohl niemand bezweifelt, dem Einsicht und Erfahrung

I,9,452

zur Seite steht, in ächter Wissenschaft das einzig Wiederherstellende: so verdienen um so größeren Dank die weiseren Herrscher, die einer maß- und schrankenlosen Zeit das *innere* Maß, das sicherer als jede äußere Schranke schützt, wiederzugeben bedacht, und das *wahre* Uebel erkennend, insbesondere es als heilige Pflicht gegen ihr Volk, gegen das jetzige und das künftige Geschlecht ansehen, dem leeren Phantastischen entgegen, *ernste*, *tiefe* und *starke* Wissenschaft zu fördern. Je schmerzlicher eine so allgemeine Beunruhigung gefühlt wird, welche, wenn sie fortdauern könnte, bald allen höheren Bestrebungen des menschlichen Geistes ein Ende machen würde, desto gefühlter ist der Dank, welchen auch die Akademie ihrem erhabenen Beschützer für die Unterstützungen und Aufmunterungen darbringt, die *Seine* Huld in dem verflossenen Jahr ihres Daseyns ihr hat zu Theil werden lassen; um so begründeter das Vertrauen und die Hoffnung, mit welcher sie, hinsichtlich der Mittel, deren sie bedarf, um ihren Beruf *würdig* und *zeitgemäß* zu erfüllen, sich dem königlichen Wohlwollen auch für die Zukunft empfiehlt.

[I,9,453]

Vorwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie

am 25. August 1832.[1]

[1] Abgedruckt im dritten Jahresbericht der Akademie, S. 9. D. H.

Das ganze Land feiert heute den Geburts- und Namenstag seines Königs. Niemand wird den festlichen Tag in diesem Jahre ohne besondere Empfindung begehen. Bayern wird die göttliche Fürsehung preisen, daß unter den schweren Regentensorgen der nächstvergangenen Zeit - Sorgen, die selbst von glücklichen Ereignissen nicht immer zu trennen sind - die Kraft und Gesundheit des Königs unerschüttert geblieben ist. Wohldenkende werden insbesondere sich freuen, nach trüben und augenblicklich beunruhigenden Erscheinungen die Vorzeichen eines sich aufheiternden, auch für jede ernste und nützliche Beschäftigung gedeihlicheren Zustandes wieder zu erblicken. Deutschland *hat* zum Theil sich wieder gefunden, und *wird* sich finden. Noch leben im deutschen Volk Erinnerungen an jenes frühere trauliche Verhältniß zwischen Fürsten und Unterthanen. Noch gedenkt *Bayern* der milden, sanften Tage unter dem geliebten Churfürsten *Maximilian III.*; noch feiert *Baden* jährlich seinen *Carl Friedrich.* Vor Kurzem hat *Württemberg* den nach hundert Jahren wiedergekehrten Geburtstag seines Herzogs *Carl* gefeiert, der die letzten Jahrzehnte seiner Regierung in aufrichtiger wechselseitiger Zuneigung mit seinem Volke gelebt, die Wohlthaten eines freieren, mannichfaltigeren und bildenderen Unterrichts über sein Land verbreitet und nichts unversucht gelassen hat, was zur Erhöhung des innern und äußern Wohlstandes desselben beitragen konnte. Bald nach diesen Regenten

I,9,454

erhoben sich die Stürme, welche das frühere Verhältniß zwischen Fürsten und Völkern überall zu ändern drohten und in vielen deutschen Ländern das althergebrachte wenigstens auf einige Zeit wirklich aufhoben. Wurde es in der Folge äußerlich wiederhergestellt, so war damit nicht auch das *Bewußtseyn* seiner eigentlichen Bedeutung sofort allgemein wiedergebracht, wie denn der völlig verrückte Standpunkt durch die Erscheinungen der letzten Zeit hinlänglich an den Tag gekommen. - Aber auch *jetzt* noch leben Fürsten von ächtdeutscher Gesinnung, deren Stolz es seyn würde - wäre nicht so vieles Unkraut unter den Weizen gesäet - *Deutsche mit Deutschen zu seyn;* - und unter den Fürsten, in denen das Gefühl deutscher Gesammtheit kräftig lebt, geht gewiß keiner *unserem Könige* vor, wie schon allein der Gedanke beweisen würde, den der *Jüngling* gefaßt hat, der *König,* und zwar auf seine Kosten, herrlich und mit Kraft ausführt, der Gedanke eines Ehrentempels deutscher Nation, in welchem, ohne Unterschied des Landes und des Glaubensbekenntnisses, der verdiente Staatsmann neben dem großen Dichter, der berühmte Feldherr neben dem wissenschaftlichen Erfinder, an der Seite des religiösen Reformators der sinnvolle Künstler verherrlicht wird; und es ist derselbe König, der *diesen* Gedanken ausführt und der mit unermüdlicher Beharrlichkeit den andern verfolgt, die Schranken fallen zu machen, durch welche bisher in Bezug auf Handel und Gewerb deutsche Länder von deutschen sich abgeschlossen hatten. Sollten wir nicht mit vollem Herzen einem solchen Könige vertrauen, und an diesem Tage nicht wünschen, daß auch in unserem Vaterlande über Schwindeleien und Täuschungen aller Art, und von welcher Seite sie kommen, die *richtigen Begriffe* vom Verhältniß deutscher Fürsten zu ihren Völkern immer mehr die Oberhand gewinnen; denn nur mit Hülfe solcher Ansichten werden alle rühmlichen und wohlwollenden Absichten unseres Königs sich vollkommen verwirklichen.

Es ist unmöglich, vaterländische Wünsche dieser Art auszusprechen, ohne an Patrioten erinnert zu werden, die unter allen Umständen stets ein volles bayerisches Herz behalten und bewährt haben. Unter diesen ist aber nicht leicht einer eines bleibenden Andenkens würdiger als der vor

I,9,455

einigen Jahren aus diesem Kreis geschiedene *Lorenz von Westenrieder*[1]. Nur Eine Stimme war in der Akademie darüber, daß ihm ein bleibendes Ehrendenkmal von diesem Verein errichtet werde, dem er länger denn fünfzig Jahre mit unermüdlicher Treue und Liebe angehört hat, - nur Ein Wunsch, daß dieses Denkmal von bewährter Hand verfaßt werde. Das edle Mitglied[2], welches hiezu ersehen wurde, hat den Wunsch der Akademie erfüllt; und die einem solchen Mann geweihte Lobschrift ist wohl würdig, am Geburtstage des *Königs* gelesen zu werden, der gezeigt hat, daß er Männer wie *Westenrieder* - könnte es nur viele solche geben - ! - als Zierden seines Thrones betrachten und in Ehren halten würde.

[1] Man vergl. die Rede zum siebzigsten Jahrestag, oben S. 415 ff. D. H.

[2] Oberconsistorialpräsident v. Roth. D. H.

Reden zu den öffentlichen Sitzungen der Akademie im Jahr 1833 sind weder gedruckte noch in der Handschrift vorhanden. D. H.

[I,9,456]

Rede zum fünfundsiebzigsten Jahrestag der Akademie
am 26. März 1834.[1]

[1] Besonders im Druck erschienen.

Die Akademie, welche heute den fünfundsiebzigsten Jahrestag ihrer Stiftung feiert, hat im verflossenen Jahr ihre Arbeiten in gewohnter Weise fortgesetzt. Im Laufe dieses Jahres sind den im Druck erschienenen Abhandlungen der mathematisch-physikalischen Klasse die der historischen gefolgt. Ein Band von Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse ist schon zum Theil gedruckt. Gleichfalls ist in diesem Jahr ein dritter Jahresbericht erschienen, welcher über die Verhandlungen sämmtlicher Klassen von 1831 bis 1833, so wie über die in den Sitzungen gelesenen Abhandlungen ausführliche Rechenschaft gibt.

Die schon im vorigen Jahre geäußerte Hoffnung, daß die Akademie in den Stand gesetzt werde, von nun an jährlich auch durch Preisaufgaben ihren Wirkungskreis weiter auszudehnen, wird hoffentlich in dem gegenwärtigen in Erfüllung gehen.

Ist es verstattet an dem heutigen Tag Wünsche auszusprechen, so beschränken sich die der Akademie unter den gegenwärtigen Umständen auf den einzigen, daß ihr ferner vergönnt seyn möge, innerhalb der ihr vorgezeichneten Bahn frei und nach eigner bester Einsicht sich zu bewegen, und zumal in dem für ihr inneres Gedeihn wie für ihre äußere Würde und Wirksamkeit so wesentlichen, ja von dem Begriff eines freien Vereins unzertrennlichen Recht[2], sich in allen Fällen nur durch eigne freie Wahlen zu ergänzen, wie bisher belassen und geschützt zu werden.

[2] Man vergleiche die Rede zum siebzigsten Jahrestag der Akademie (München, Webersche Buchhandlung 1829) S. 10 u.s.f. [oben S. 413 ff.].

I,9,457

Im verflossenen Jahre hatten wir den Verlust eines trefflichen Mathematikers und Physikers zu beklagen. Bald nachher verlor die mathematisch-physikalische Klasse und die Akademie ein anderes ordentliches Mitglied durch den Tod des auf der Sternwarte zu Bogenhausen als Conservator derselben verstorbenen Herrn Johann von *Soldner*: ein Verlust, der nur darum weniger schmerzlich gefühlt wurde, weil er leider lange vorhergesehen und die Thätigkeit des früher so rüstigen Mannes schon seit einigen Jahren durch eine unheilbare Krankheit gelähmt war.

Je kürzer *Soldner* gelebt und gewirkt hat, desto mehr ist es Pflicht, an seine Verdienste, an das Ausgezeichnete seines Entwicklungs- und Bildungsganges sowie seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu erinnern, wobei ich mich von Mittheilungen unterstützt sehe, die ich seinem mehrjährigen treuen Schüler und Gehülfen bei der Sternwarte, Herrn Dr. *Lamont*, verdanke, und die ich zum Theil wörtlich benutzen werde.

Johann von Soldner wurde im Jahre 1776 auf einem Bauernhofe in der Nähe von Feuchtwangen unter Umständen geboren, die seine spätere Laufbahn nicht voraussehen ließen. Der Vater hielt ihn früh zu ländlichen Arbeiten an. Die ersten nothdürftigen Kenntnisse ertheilte ihm eine höchst mangelhafte Dorfschule. Da erweckten Erzählungen benachbarter Bauern von den Operationen des Feldmessens

zuerst die Aufmerksamkeit, einige Angaben, die ihm in einem alten Ansbacher Kalender, dem einzigen profanen Buche des väterlichen Hauses, zu Gesicht kamen, das schlummernde mathematische Talent des Knaben. Diese erste dürftige Anregung war für ihn hinreichend, viele geometrische Lehrsätze selbst zu erfinden, über die er um so größeres Vergnügen empfand, da er sich als den ersten Erfinder und einzigen Besitzer derselben ansah. Mehrere dieser Lehrsätze, und die Umstände, die ihn zur Erkenntniß derselben führten, hat *Soldner* in einer selbstverfaßten Darstellung seiner Jugendjahre aufgezeichnet. Es erregt Bewunderung, zu sehen, durch welche sinnreichen Mittel sein gewandter Geist zur Auflösung mancher verwickelten Aufgabe gelangte. Angefeuert durch den Erfolg seiner ersten Bemühungen gab er auch später, als die schweren Feldarbeiten

I,9,458

fast seine ganze Zeit in Anspruch nahmen, das Sinnen und Nachdenken über mathematische Gegenstände nicht auf. Endlich war er so glücklich sich einige Lehrbücher verschaffen zu können. Aber erst im achtzehnten Jahr seines Alters wurden die Eltern, ganz gegen ihre Absichten, endlich vermocht, ihn zu entlassen und ihm zu erlauben, wissenschaftliche Bildung zu suchen.

Nach einigen Jahren, in Feuchtwangen und Ansbach, genossenen Unterrichts begab er sich nach Berlin, wo seine durch mehrere Arbeiten für *Bodes* Jahrbücher kund gewordenen Kenntnisse und die merkwürdigen Umstände seiner frühesten Bildungsgeschichte ihm bald viele Gönner und Freunde verschafften. Der König von Preußen bewilligte ihm eine jährliche Unterstützung. Später, nachdem er einen ehrenvollen und vortheilhaften Ruf als Vorsteher der Universitäts-Sternwarte in Moskau ausgeschlagen hatte, wurde ihm die Triangulirung des Fürstenthums Ansbach übertragen. Kaum aber waren die Vorarbeiten hiezu vollendet, als die Kriegsereignisse des Jahres 1806 ihn vertrieben und nöthigten nach Berlin zurückzukehren.

Dort verweilte er, mit theoretischen Arbeiten beschäftigt, bis zum Jahr 1808, wo er auf sein Ansuchen eine Stelle bei der königlich bayerischen Vermessungscommisson mit dem Auftrag erhielt, das Haupt-Dreieck-Netz herzustellen. Dieses große und nützliche Unternehmen, das nicht nur der Steuervermessung zur Grundlage diente, sondern auch wegen seiner Beziehung auf Sternkunde und Erdbeschreibung von hoher wissenschaftlicher Wichtigkeit war, erforderte mehrere Jahre hindurch *Soldners* ganze und unermüdete Thätigkeit. Welche Umsicht und praktische Gewandtheit er dabei entwickelte, beweist die bisher unübertroffene Genauigkeit seiner Resultate. Zugleich erwarb er sich ein wichtiges Verdienst um das Vermessungsgeschäft durch Einführung einer neuen Berechnungsweise. Bisher hatte man bei ähnlichen Vermessungen die Dreiecke berechnet und auf den Karten verzeichnet, ohne auf die Kugelgestalt der Erde Rücksicht zu nehmen. Man sah die hieraus entstehenden Fehler wohl ein, unterließ aber dennoch, der besondern Schwierigkeiten halber, die genaue sphärische Berechnung. Diese Schwierigkeiten

I,9,459

wußte *Soldner* zu beseitigen, indem er eine Berechnungsmethode angab, welche die erforderliche Genauigkeit mit allen Vortheilen der Kürze und Leichtigkeit verband.

Diese Verdienste fanden bald Anerkennung; *Soldner* wurde im Jahr 1811 als Rath in die Steuerkataster-Direktion versetzt, ohngefähr um dieselbe Zeit als ordentliches Mitglied in die Akademie der Wisschenschaften aufgenommen.

Die Arbeiten, die sich auf das Haupt-Dreieck-Netz bezogen, waren ihrer Vollendung nahe, als *Soldner* wegen einer Beschwerde im Athmen genöthigt war, sich vom Triangulirungsgeschäfte

zurückzuziehen. Dagegen erhielt er nun eine höhere Bestimmung.

Zu den wissenschaftlichen Schöpfungen, welche die Regierung *Maximilian Josephs* auf immer verherrlichten, sollte auch eine Sternwarte hinzukommen. *Soldner* wurde ersehen, ihren Bau und ihre Einrichtung zu leiten, und in der Folge ihr vorzustehen. Die Wahl des Mannes zeigte, was beabsichtet wurde: eine Sternwarte für mathematisch beobachtende und berechnende Astromie.

Unter allen Wissenschaften bedarf vielleicht keine so sehr der Unterstützung intelligenter und weiter sehender Regierungen als diese streng wissenschaftliche Astronomie. Denn weder durch einen *unmittelbar* in die Augen fallenden Nutzen empfiehlt sie sich, noch dient sie jener unersättlichen Neugierde, die, nicht zufrieden mit den von allen Enden der Erde täglich einlaufenden Neuigkeiten, dergleichen selbst vom Himmel verlangt. Aber auch eine edlere Wißbegierde ist sie genöthigt auf eine ferne Zukunft zu verweisen. In Ansehung des größten und erhabensten Theils ihrer Betrachtung, des Fixstern-Himmels, ist sie auf bloße Beobachtung der *Oerter* beschränkt. Die jährliche Ortsveränderung der meisten Fixsterne ist eine so geringe, daß sie mit unsern Werkzeugen kaum wahrzunehmen ist. Aber wenn jetzt die Oerter der Fixsterne genau bestimmt werden, und nach funfzig, - nach einem oder mehreren hundert Jahren, dieselben Sterne wieder beobachtet und mit den jetzigen Bestimmungen verglichen werden, dann wird die Ortsveränderung so bedeutend seyn, daß man mit Zuverlässigkeit auf ihre Richtung und

I,9,460

Bewegung schließen kann; und so können in diesem Augenblick angestellte Beobachtungen, die eine um so größere Selbstverleugnung und Gewissenhaftigkeit erfordern, als sie für jetzt im Grunde nichts lehren, nach Jahrhunderten zur Entscheidung einer großen, das menschliche Wissen ins Ungemessene erweiternden Thatsache beitragen.

Zu diesen Beobachtungen gehören nun aber Werkzeuge, welche die größtmögliche Genauigkeit gewähren, oder, da alle Fehler nicht auszuschließen sind, diesen wenigstens den geringstmöglichen Spielraum übrig lassen. Vorrichtungen und Werkzeuge aber sind nichts ohne den Beobachter, dessen Charakter, dessen Kenntnisse durch gediegene Werke erprobt, dessen ruhiger, umsichtiger und jeder Aufopferung fähiger Fleiß, auch künftigen Zeiten noch ein unbedingtes Vertrauen einzuflößen im Stande sind.

Es war eine glückliche Verbindung von Umständen, daß gerade in die Zeit der Begründung unserer Sternwarte die herrlichen Erfindungen unserer unvergeßlichen Mitbürger, *Reichenbachs* und *Fraunhofers,* sowohl was die mechanischen Vorrichtungen der Werkzeuge als die Vervollkommnung der Gläser betrifft, fallen mußten; ein glücklicher Zufall, der einen Mann wie *Soldner* zur Ausführung dieser Unternehmung darbot. Aber es war nicht weniger das Verdienst der Regierung, die diesen Mann zu würdigen verstand, und ihn mit einem Vertrauen bekleidete, das ihn in den Stand setzte, ohne durch Einflüsterungen von Halbwissern oder ganz Unwissenden in seinem Plane gestört zu werden, mit sorgfältiger Benutzung aller früheren Erfahrungen, mit genauer Erwägung und Berücksichtigung alles dessen, was die Sicherheit der Beobachtungen begründet, dieser Anstalt eine Einrichtung zu geben, die als eine in allen ihren Theilen zweckmäßige und so durchaus musterhafte betrachtet werden kann, daß unter allen Anstalten, welche die Wissenschaft der edeln Munificenz Maximilian Josephs verdankt, die Sternwarte zu Bogenhausen, ohne eine Ungerechtigkeit gegen die andern zu begehen, leicht die vollkommenste genannt werden dürfte.

Unterem 16. August 1816 ertheilte der hochverdiente Graf von *Montgelas,* dessen wir nie ohne einen besondern Ausdruck der Dankbarkeit erwähnen, weil die Mittel, welche die Akademie noch jetzt allein

I,9,461

in den Stand setzen ihren Zweck zu erfüllen, größtentheils seiner einsichtsvollen Unterstützung verdankt werden (in der ihm der zu unserer Freude hier anwesende Herr Staatsminister Freiherr von *Zentner* geraume Zeit zur Seite stand), die letzten Befehle zum Anfang des Baues, der, ganz nach *Soldners* Angaben, im Jahr 1818 vollendet war und von dem Astronomen bezogen werden konnte, wenn schon die Hauptwerkzeuge, sämmtlich aus den Werkstätten *Reichenbachs* und *Fraunhofers* hervorgegangen, um dem neuen Gebäude Zeit zum völligen Austrocknen zu lassen, erst im Frühjahr 1819 dorthin versetzt wurden.

Von diesem Augenblick fing *Soldner* an sich mit unermüdetem Eifer dem Beruf eines praktischen Astronomen zu widmen. Von seiner Thätigkeit zeugt die vieljährige Reihe seiner sorgfältig angestellten Beobachtungen, welche als eine schätzbare Quelle astronomischer Bestimmungen sein Verdienst um die Wissenschaft für immer begründen. Es sind die zwei ersten Jahrgänge derselben im Druck erschienen. Zu bedauern ist, daß die folgenden Jahrgänge nicht in ununterbrochener Reihenfolge herausgegeben wurden; jedoch darf von der Theilnahme, womit unsere aufgeklärte Regierung wissenschaftliche Zwecke befördert, erwartet werden, daß sowohl *Soldners* Beobachtungen, als in der Folge mit gleicher Sorgfalt und Geschicklichkeit angestellte, von Jahr zu Jahr regelmäßig erscheinen, wodurch allein unsere Anstalt in der Reihe von Sternwarten, die sich jetzt über ganz Europa hinzieht und bis jenseits des Oceans fortsetzt, den Platz wirklich behaupten kann, den sie durch ihre Ausstattung und ihre Einrichtungen einzunehmen bestimmt ist. Es steht bei niemand, ihr eine andere Bestimmung zu geben; wie sie einmal ist, *kann* sie nur ein europäisches Institut seyn und keinen bloß örtlichen Zwecken dienen.

Soldner hat sich niemals mit populären Darstellungen befaßt. Als Astronom, dessen Pflicht es war für die Wissenschaft zu arbeiten, glaubte er eine kostbare Zeit nicht auf Dinge verwenden zu dürfen, durch welche die Wissenschaft nichts gewinnt. Bei seinem strengen wissenschaftlichen Streben hatte er sich zwar eines populären Rufs und des Beifalls

I,9,462

der Dilettanten nicht zu erfreuen; aber die Achtung der Gelehrten und auch sonstige Anerkennung konnten ihm nicht entgehen. Im Jahr 1825 erwählte ihn die astronomische Gesellschaft in London zu ihrem auswärtigen Mitglied, eine Ehre, die nur den anerkannt verdienten Astronomen des Continents widerfuhr. In demselbem Jahr erhielt er von des verewigten Königs Maximilian Joseph Majestät das Ritterkreuz des Civilverdienstordens der bayerischen Krone, und einige Zeit nachher (1826) das Ritterkreuz des Ordens der Ehrenlegion von Frankreichs König.

Nach zehnjähriger Verwaltung der Sternwarte im Jahr 1828 mußte *Soldner*, einer zunehmenden Kränklichkeit wegen, seinen astronomischen Arbeiten gänzlich entsagen und sich bloß mit der Leitung der Geschäfte begnügen. Bald darauf erfolgte eine schnelle Abnahme seiner Kräfte, und er beschloß sein thätiges Leben am 13. Mai 1833 .

Seine Schriften sind gründlich und gediegen, aber nicht zahlreich; er wollte nur Neues geben, nicht bereits Bekanntes nur auf neue Art behandeln. Seinem Werk über die Integral-Logarithmen verdankt die höhere Analysis eine *wesentliche* Erweiterung. Sehr wichtig sind seine Abhandlungen über die Expansivkraft der Wasserdünste; dann seine neue Methode zur Reduktion gewisser Reihen von Beobachtungen, die er zuerst in seiner Schrift über das Azimuth von Altomünster angewendet und später in mehreren Abhandlungen vollständig entwickelt hat.

In seinem Leben war er einfach und zurückgezogen. Er hegte aufrichtige Achtung für wissenschaftliches Verdienst, und schätzte den Umgang gründlicher Gelehrten. Dagegen war es ihm freilich unmöglich, auch nur zum Schein in gutem Einverständniß mit denjenigen zu leben, die in Ermanglung wahrer Kenntnisse durch gehaltlose Schriften oder eingebildete Entdeckungen nach

Popularität streben. Er selbst bewies sich frei von aller Eitelkeit und allem Bestreben zu glänzen; er arbeitete nur für die Wissenschaft und um der Wissenschaft willen. Möge ihm ein Nachfolger werden, der in gleichem Sinn mit ihm und in *seinem* Geiste wirke!

Unter den *auswärtigen* Mitgliedern, welche die Akademie im vergangenen Jahr verlor, finden sich durch eine seltsame Fügung die

I,9,463

Namen zweier Männer beisammen, die beide, wiewohl auf höchst verschiedene Weise und mit sehr ungleichem Erfolg, sich mit den Schriften Platons beschäftigt hatten.

Der eine dieser Männer ist unser als geistlicher Rath, Dekan und Abgeordneter zur Ständeversammlung kürzlich verstorbener Landsmann, Dr. Joseph *Socher*, den wir noch vor drei Jahren bei dieser feierlichen Sitzung in unserer Mitte sahen. Ein Mann von allgemeiner, seiner Zeit vorausgehender Bildung, einst von wichtigem Einfluß auf Geistesrichtung und Denkart eines bedeutenden Theils bayerischer Jugend, hatte er in noch kräftigen Jahren sich vom öffentlichen Lehramt der Philosophie an der Landesuniversität zurückgezogen, und auch nachher jeder öffentlichen Theilnahme an den philosophischen Verhandlungen der neuern Zeit entsagt. Dieß war jedenfalls zu bedauern in einer Zeit, wo vorauszusehen war, daß er das Wort, das ihm gebührt hätte, zunächst nur wenig Gebildeten und Unterrichteten überlassen würde. Als feiner, kenntnißreicher Beurtheiler auch der neueren Systeme, wie er sich noch in seinen letzten akademischen Vorträgen zu Landshut gezeigt hatte, konnte er, in welchem Sinn er auch sich äußerte, jeder bessern Entwicklung nur förderlich seyn.

Es gibt Männer, deren Geist bis zum Ende ihrer Laufbahn nicht bloß in Thätigkeit, sondern in fortschreitender Entwicklung begriffen ist. Ein solcher war *Schleiermacher*, der nach vieljähriger, ebenso tief eingreifender als viel umfassender Thätigkeit, für menschliches Urtheil dennoch zu früh aus einem großen und bedeutenden Wirkungskreis geschieden ist, von allen bedauert, ja in gewissem Sinn als unersetzlich angesehen. Denn ein Mann von dieser ganz eigenthümlichen Mischung verschiedener, sonst sich auszuschließen scheinender Eigenschaften wird und kann wohl nicht wieder entstehen.

Am Ende eines so thätigen, mit größter Ausdauer wissenschaftlichen Arbeiten und Forschungen gewidmeten Lebens, das nun als ein abgeschlossenes und vollendetes vor uns liegt, ist es gewöhnlich, zu fragen: was denn nun durch dieses Leben zur Wissenschaft hinzugefügt, welche bestimmte Erweiterung ihr durch dasselbe zu Theil geworden. Leicht finden sich auch, die auf eine solche Frage antworten. Aber wenn wir

I,9,464

es nicht für Anmaßung hielten, die Summe eines so reichen Lebens, das in den verschiedensten Sphären der Wissenschaft und Literatur gleichmächtig gewirkt hat, schon jetzt ziehen und in ihren einzelnen Elementen nachweisen zu wollen, so würde die dem gegenwärtigen Vortrag zugemessene Zeit allein schon es verbieten. Doch gibt es noch einen tiefern Grund, eine solche bloß *materielle* Schätzung abzulehnen; denn schon darum hat sie etwas unvermeidlich Engherziges und Illiberales, weil jeder den Maßstab dazu nur aus seinen eignen, oft sogar aus fremden, von ihm selbst bloß als *Stoff* aufgenommenen Ideen entlehnt. Immer aber, und im besten Fall, wird eine solche Schätzung nur einen *bestimmten* und *begrenzten* Werth ausmitteln, indeß sie den eigentlich unschätzbaren, wahrhaft unendlichen Werth eines solchen Lebens übersieht.

Denkweisen und Ansichten können vorübergehen, oder, in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, sogar nur die eines einzigen ausgezeichneten Individuums bleiben. Ergebnisse auch sehr tiefer Forschungen können

nur vorläufige seyn, die für eine gewisse Zeit die letztmöglichen sind, aber von folgenden übertroffen werden. Nicht darauf so sehr kommt es an, was ein edler Geist erreicht, was nicht, bis wohin er fortgegangen, und wo er stehen geblieben, als darauf, *wie* er das Erreichte erstrebt, und *warum* er still gestanden. Vieles ist leicht, wenn man mit der ungereiften Frucht sich begnügt; vieles, was derjenige sich versagt, der die *Wahrheit* selbst nicht will, wenn er sie nur in der Form der *Lüge,* wenn er sie nicht zugleich auch in der *Gestalt* der Wahrheit, als eine wirklich und klar erkannte, besitzen kann. Leicht ist es, eine fanatisch oder phantastisch aufgeregte Menge zu bethören; schwer und langsam überzeugt sich der Verstand. Dagegen ist, was dieser, mit klarer Einsicht überwunden, nun willig annimmt und an sich zieht, erst sein *wahres,* ihm fortan unentreißbares Eigenthum, ein Besitzthum auf ewig.

Bei der schönen Zeit, die das Menschengeschlecht vor sich hat, kann es gleichgültig scheinen, wie weit in jeder einzelnen die Stärke oder, um einen Ausdruck von Fernröhren zu entlehnen, die Tragkraft der Wissenschaft reiche; aber nicht gleichgültig, sondern wesentlich ist, daß die Klarheit

I,9,465

und Reinheit des Organs selbst unverfälscht erhalten werde; daß die Wissenschaft, Trug und Schein unzugänglich, in ihrer streng abweisenden Stellung gegen alles beharre, was, und solang es nicht - und wär' es durch noch so viele Mittelglieder hindurch - besonnener, ruhiger Vernunft einleuchtend gemacht ist.

Und so möge denn unser dahin geschiedene Freund vorzüglich *darum* gepriesen seyn, daß er, von vielen Seiten gedrängt, sogar zum Theil den Angriffen eines blinden, zudringlichen, wiewohl selbst wissenschaftlich unvermögenden Eifers bloßgestellt, dabei, wie alle, die Vorzügliches geleistet, mit tief wirkendem Gefühl begabt, und innerlich selbst zur Gefühlsansicht sich neigend, durch Wort und That standhaft jenes Recht der Wissenschaft behauptet hat, in allen Dingen nur vollkommen klarer und überzeugender Einsicht nachzugeben und zu vertrau'n.

Schleiermachers in der Geschichte des deutschen Geistes dauernder Ruhm wird seyn, denen beigezählt zu werden, welche das Erbtheil freier Vernunftforschung, das von *Leibniz* und *Lessing* auf uns gekommen, aufrecht und nicht nur ungeschmälert erhalten, sondern erweitert und verstärkt den Nachfolgenden zurückgelassen haben. Noch lange werden wir in allem, was ächte Wissenschaft fördert, oder ihr hemmend entgegentritt, *seine* Mitwirkung, *sein* Urtheil, *sein* vorleuchtendes und bestärkendes Beispiel vermissen. - Schwer erreicht sich ein Ansehn wie das seinige war. *Als Glück* ist anzusehen, wenn eine solches sich bildet, möge es auch manchen lästig dünken. In einer zu wissenschaftlicher Anarchie sich neigenden Zeit ist der Verlust eines solchen Mannes ein *allgemeiner* Verlust.

Wenden wir den Blick auf unsere Akademie zurück, so darf ihr zum Ruhm nachgesagt werden, daß sie, ohne das allgemein Wissenschaftliche aus den Augen zu setzen, von ihrem Anfang an eine weit mehr und entschiedener vaterländische Richtung als die meisten ähnlichen Vereine gehabt hat. Zeugniß deß ist die früh angefangene, wenn auch unter manchen Abwechslungen mit Beharrlichkeit fortgesetzte Sammlung der Urkunden der vaterländischen Geschichte. Was in diesem Augenblick in Frankreich durch eine eigne, unter den Auspicien der ausgezeichnetsten

I,9,466

Staatsmänner, an deren Spitze sich der ebenso geistvolle als tiefunterrichtete Minister des öffentlichen Unterrichts befindet, neugebildete Gesellschaft unternimmt, die Originaldocumente der französischen Geschichte, nach den früheren Sammlungen der Benediktiner des heiligen Maurus, vollständiger

herauszugeben und allgemeiner zugänglich zu machen, - was ebenfalls in der neuesten Zeit in Sardinien beabsichtet wird, wo auf Geheiß und mit Billigung des Königs durch eine eigne Gesellschaft die Urkunden der Landesgeschichte sollen gesammelt werden - das hat unsere Akademie in ihrem Beginn gleich als einen der wichtigsten ihrer Vorsätze betrachtet, zu dessen Ausführung sogleich geschritten und der bis jetzt festgehalten wurde; wie denn eben dieses Geschäft noch jetzt den Hauptgegenstand der Thätigkeit unserer historischen Klasse ausmacht. Eine neue Liebe hat sich in der letzten Zeit der einheimischen Geschichte zugewendet; die Einwirkung eines geschichtlich denkenden und geschichtlich gesinnten Königs konnte diese Liebe nur erhöhen. Eine Frucht derselben ist auch die Rede des Herrn Ministerialraths Freiherrn v. *Freiberg,* Secretärs unserer historischen Klasse, die zur Feier dieses Tages bestimmt ist, und für welche, da sie einen - im allgemeinen und besondern Sinn - *deutsch-* und *bayerisch*-vaterländischen Gegenstand betrifft, ich keine Ursache finde, erst die huldvolle und geneigte Aufmerksamkeit dieser hohen Versammlung zu erbitten.

[I,9,467]

Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie
am 25. August 1834.[1]

[1] Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

Die Akademie hat sich heute versammelt, um den Geburts- und Namenstag des *Königs,* ihres erhabenen Beschützers, festlich zu begehen.

Wenn alle Klassen der Gesellschaft wetteifern, ihre Theilnahme an diesem Tag auf die eine oder andere Weise auszudrücken, so haben Männer, deren Lebensberuf die wissenschaftliche Forschung ist, gewiß ganz besondere Ursache, sich desselben zu freuen. Denn diese bedürfen wohl am meisten des Zustandes friedlicher, ruhig gesetzlicher Entwicklung, den der mächtige Wille eines festgesinnten Monarchen sicherer als jede Veranstaltung gewährleistet. Sie vor andern würden sich gefährdet sehen, wenn Grundsätze, die am Ende für alles Höhere gleich verderblich sind, im Staat die Oberhand oder auch nur Einfluß gewinnen könnten. Ein Staat, aus dessen Verfassung alle höheren Elemente hinweggenommen wären, würde bald auch nur noch die seichteste Wissenschaft zulassen, Pöbelherrschaft geistige Größe, wie jede andere, mit ihrem Neid verfolgen.

Kein Volk ist so stumpf, daß es nicht eines hochbegabten, geistvollen Herrschers sich freute. Aber was kann denen, welche der Wissenschaft leben, deren Bemühungen Kurzsichtigkeit oft verkennt, gemeine Denkart schmäht und herabsetzt, erhebender seyn, als das - für alles was menschliches Wissen und Vermögen erweitert - freudig begeisterte Gemüth eines *Königs,* der den Maßstab des wahren Talents in sich selbst trägt, dem für Werth und Umfang wissenschaftlicher Entdeckungen ein so richtiges Gefühl gegeben ist als unserem König, von dem wir unter

I,9,468

anderem wissen, daß Champollions Entdeckung der phonetischen Hieroglyphen seinen Geist aufs lebhafteste ansprach, ihm früher als selbst manchen Männern vom Fach in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit einleuchtete!

Jedes Volk darf sich glücklich preisen, dem ein Führer zu Theil geworden, der an die Nachwelt denkt, dem, mit Klopstock zu reden, die Unsterblichkeit ein großer Gedanke ist und des Schweißes selbst der

Herrscher werth.

Ein solcher aber kann nicht anders als jene Bestrebungen achten und beschützen, in Folge welcher allein die Männer entstehen, durch die, wie Horaz sagt: "guten Führern der Völker auch nach dem Tode Leben und Athem wiederkehrt". Denn nicht Erz und Marmor, wie der römische Dichter hinzufügt, die nur die äußern Züge des Antlitzes und der Gestalt zurückrufen, vermögen dieß so wie die mächtige Kunst der Pieriden, wie die auch das innere Leben merkwürdiger Persönlichkeiten ergreifende Darstellung.

Was endlich die Wünsche betrifft, die an so festlichen Tagen für das Glück und Heil geliebter Fürsten ausgesprochen werden, so lassen sich die am treuesten gemeinten und am meisten verstandenen gewiß von denen erwarten, welche die Forderungen der Zeit am bestimmtesten erkennen, - nicht jene falschen und bloß vorgeblichen, zu deren Organen sich unberufene sogenannte Volksredner aufwerfen, sondern jene *wahren* und *wirklichen*, die aus einem *wirklich* erhöhten Selbstbewußtseyn der Völker - wozu bessere Fürsten sie selbst geführt haben -, aus einem *wahrhaft sittlichen* Gefühl hervorgehen, das, durch die Katastrophen der Zeit selbst nur geschärft, manches mit andern Augen betrachtet, was in gleichmäßig verlaufenden Zeiten gleichgültiger angesehen wurde.

Am Geburtsfest aber eines in allen Beziehungen das wahre Beste seines Volkes eifrig zu erkennen strebenden und dafür glühenden Königs, dem Gott ein unerschütterliches, durch nichts aufzuhebendes Gerechtigkeitsgefühl ins Herz gegeben, und der durch mehr als Eine Aeußerung gezeigt hat, daß Er das Loos der Könige fühlt, die nach einem schnell vorübergehenden glanzvollen Daseyn, während dessen sie

I,9,469

von einer blendenden Macht umgeben sind, die, je größer sie ist, desto größeren inneren und äußeren Täuschungen sie zugänglich macht, das ernste, unerbittliche, über ihr Andenken auf immer entscheidende Urtheil der Geschichte erwartet - an dem Tag eines solchen Königs lassen sich alle Wünsche in dem Einen zusammenfassen, daß seine edeln und hohen Absichten sich immer mehr erfüllen, daß keine noch so große Ungunst der Zeit vermögend sey, sie von ihrem Ziele abzulenken.

Es sey mir erlaubt, diese feierliche Sitzung mit dem Wunsche zu beschließen:

Möge unter dem Schutze unseres allergnädigsten *Königs* die Akademie der Wissenschaften nicht bloß fortdauern, sondern fortwährend an innerer Kraft gewinnen. Mögen mit dem guten Willen der Mitglieder, an dem es übrigens zu keiner Zeit gefehlt hat, Mittel und Aufmunterungen stets im Verhältniß stehen. Möge die Wissenschaft *überhaupt* unter uns wachsen, und in ihr das wahre Mittel erkannt werden, die Uebel der Zeit zu überwinden. Möge die Wissenschaft *reich* werden in ihrer materiellen Ausdehnung, *stark* und *einfach* in ihren Principien, wie bayerische Natur und bayerische Sitte!

Aus dem Jahr 1835 sind keine in der Akademie gehaltenen Reden Schellings, sondern nur ein (besonders gedruckter) Bericht über die öffentliche Sitzung am 28. März vorhanden, in welcher der Vorstand die geschehene Ergänzung der Akademie durch neue Mitglieder mittheilt und das Erscheinen der "Gelehrten Anzeigen" ankündigt. D. H.

[I,9,470]

Aus dem Schlußvortrag am 77. Jahrestag der Akademie

28. März 1836.[1]

[1] Aus dem Handschriftlichen Nachlaß.

- - Wenn die Bestimmung einer Akademie der Wissenschaften sich nicht durch die Grenzmarken eines Landes beschränken läßt, wenn sie berufen ist, in den allgemeinen Wetteifer der Geister mit einzugehen, und ihren Theil beizutragen zur Vermehrung des Gemeinguts der Wissenschaft; so hat sie dennoch zugleich einen Bezug auf das Land und das Volk, dem sie zunächst angehört, und die bayerische Akademie insbesondere hat wenigstens in ihrem Beginnen sich vorzüglich bemüht, jedes höhere und bessere Streben in der Nation hervorzurufen und soviel möglich zu fördern. Nichts aber achtet ein Volk sich mehr gemein als die Erinnerung seiner Vorzeit und die Denkmäler seiner Geschichte. Gleich im Anfang seiner ruhmvollen Regierung rief König Ludwig die historischen Kreisvereine hervor, um Sinn und Lust für Lokalforschungen zu erregen, aus welchen am Ende allein eine vollständige, ihres ganzen Inhalts versicherte Landesgeschichte sich erbauen kann. Eine einzige Monographie, wie die über den Kampf bei Göllheim zwischen dem Kaiser Adolph von Nassau und Albrecht von Oesterreich, die von dem historischen Verein in Speyer ausgegangen ist, wäre hinreichend, die Wichtigkeit solcher örtlichen Vereine darzuthun, die der Wille des Königs geschaffen hat. Von jenseits der Alpen begegnete sein mächtiges Wort zugleich der fernern Zerstörung vorzeitlicher Denkmäler, deren viele in einer achtlosen oder stürmisch dem Neuen zustrebenden Zeit verschwunden waren. Die plastischen Monumente des Mittelalters wurden später

I,9,471

unter eine allgemeine Oberaufsicht gestellt, und diese einem Manne anvertraut, dessen Name mit allen auf mittelalterliche Kunst sich beziehenden Forschungen längs rühmlich verwebt ist, und der zugleich als thätiges Mitglied der Akademie angehört[1]. Diesen Verfügungen wurde die Krone aufgesetzt, indem durch die neuesten Anordnungen den historischen Vereinen, die großentheils bereits sich gebildet und mit löblicher Thätigkeit dem königlichen Aufruf entsprochen hatten, ein wissenschaftlicher Mittelpunkt in der historischen Klasse der Akademie gegeben wurde, mit der sie fortan in beständiger Berührung und Wechselwirkung seyn, die ihnen mit Hülfsmitteln, Aufschlüssen, und nach Befund der Sache mit Rath und That an die Hand gehen solle. Zugleich wurde der neu errichteten Behörde für die plastisch-historischen Denkmale Bayerns ihr Sitz in der historischen Klasse der Akademie angewiesen. Es fällt in die Augen, und bedarf keiner umständlichen Auseinandersetzung, wie durch diese Anordnungen der historischen Klasse nicht nur für ihre eignen Forschungen der ausgedehnteste Gebrauch aller Mittel, die das Land darbietet gesichert, sondern zugleich die Möglichkeit gegeben wurde, historischen Sinn und Liebe für die Erforschung vaterländischer Geschichte in den weitesten Räumen zu erwecken und zu fruchtbringender Thätigkeit anzufeuern und anzuleiten.

Es hätte wohl der heutigen Sitzung noch ein Wort des Andenkens geziemt an mehrere selbst historisch bedeutende Männer, die mit der Akademie in mehr oder weniger thätiger Beziehung gestanden hatten, und kürzlich aus diesem Leben geschieden sind. Die Akademie behält es sich insbesondere vor, dem kürzlich im höchsten Alter verschiedenen Staatsminister Freiherrn von *Zentner* den Tribut ehrenden Andenkens zu zollen, den sie ihm schuldig ist. Nahe läge ein freundlicher Nachruf an den vaterländischen Dichter, dessen frühzeitiger Tod in entferntem Lande die Theilnahme nicht nur dieses Vereins, dem er als Mitglied angehörte, sondern Bayerns, ja Deutschlands, erregt hat. Denn das ist das Vorrecht des Dichters, unmittelbarer als jeder andere von der Nation erkannt und gleichsam im Herzen getragen zu werden. Hier käme es aber

[1] Sulpiz Boisserée. D. H.

I,9,472

hauptsächlich darauf an, in eine tiefere Würdigung seiner Art und Kunst einzugehen, ausführlich zu sagen, was er für deutsche Poesie überhaupt und in dieser Zeit gewesen[1]. Aber theils ist die einer öffentlichen Sitzung zugemessene Zeit bereits überschritten, theils möchte es nur vortheilhaft seyn, von längerer Zeit die Milderung manches Schmerzlichen zu erwarten, das mit den ersten Empfindungen über diesen Verlust unwillkürlich verbunden ist. Nur des Erfreuenden also werde heute erwähnt, daß dem Grafen von *Platen* im Leben, wie er selbst rühmt, eines großgesinnten Königs Gunst zu Theil wurde. Auf seinen entfernten Wanderungen begegnete dem schwermüthigen Dichter wie eine beglückende Erscheinung mit angeborener Huld und Freundlichkeit unser verehrter Kronprinz; Ihm dichtete er den ersten Hymnus, in dem er Pindarischen Schwung und Inhalt wie den kühneren, kunstvolleren Bau großartiger lyrischer Dichtkunst mit dem Erfolg versucht hat, den im verflossenen Jahr an eben dieser Stelle ein gründlicher Kenner[2] mit gerechter Anerkennung als einen für immer bezeichnenswerthen Fortschritt hervorgehoben hat. Auch im fernen Auslande fehlte seinem letzten Schicksal edle Theilnahme nicht; der Ritter Landolina, der den berühmten von allen Reisenden des vorigen Jahrhunderts gefeierten Namen seines durch Geist und Forschungen ausgezeichneten Vaters noch jetzt durch edle Gastfreundschaft verherrlicht, hatte erst des Erkrankten sorgfältig gepflegt, und wies dem Verblichenen in einem Felsengrab seines Gartens die letzte Ruhestätte an, die der leicht erregte, manches Vorübergehende vielleicht zu unwillig empfindende Dichter am südlichsten Rande Europas auf dem Eiland finden sollte, wo auch der Athen entflohene *Aeschylos* sein Ziel erreichte, wo neben Griechengräbern so viele deutsche Helden ruhen, wo *"Friedrich* im Grabe schläft und *Heinrichs* früh bestatteter Leib zugleich ruht im porphyrnen Sarkophag" (es sind die Worte des letzten und schönsten Hymnus, durch den der Dichter, vorahnend gleichsam, mit wahrhaft unsterblichen Tönen die Insel gefeiert, die das Ende seiner Wanderungen

[1] Vgl. Einleitung in der Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Band I, S. 242, Anm. D. H.
[2] Thiersch in einem Vortrag über die Geschichte der griechischen Lyrik. D. H.

I,9,473

seyn sollte). Auch im Vaterlande geschah, was des Dichters würdig, indem die höchste Behörde es nicht unter ihrer Aufmerksamkeit achtete, durch schleunige Befehle, an auswärtige Agenten gesendet, dafür zu sorgen, daß der schriftliche Nachlaß des Verstorbenen, unter dem auch angefangene historische Forschungen und Ausführungen sich finden werden - nicht unwürdig seiner früher bekannt gewordenen Geschichten des Königreichs Neapel - sicher und ungefährdet in die Heimath gelange.

Alles Schmerzliche weiche am Schlusse dieser Sitzung freudigerem Gefühl. In diesem Augenblick vielleicht begrüßt Italiens Küste das schnell segelnde Schiff, welches den Wünschen seines Volkes den *König* zurückbringt, über dessen Reise durch entfernte Meere gütige Geister gewaltet. Unvergeßlich wird der Akademie stets die heutige Sitzung seyn, in welcher sie zum erstenmal unsern gnädigsten Kronprinz gegenwärtig sah, der vor Jahren schon die Huldigung der Akademie, die um Erlaubniß bat, Ihn unter ihre Ehrenmitglieder zu zählen, mit Güte aufnahm; dessen Denkart und bereits erprobte Gesinnungen

Bürgschaft sind, daß es Bayern auch in der Folgezeit für die holden Musenkünste, für geisterweiternde Wissenschaft und tief eindringende Forschung nicht an dem mächtigen und großmüthigen Beschützer fehlen werde, dessen sie bedürfen.

[I,9,474]

Eröffnungsrede in der Sitzung der Akademie
am 25. August 1836.[1]

[1] Besonders im Druck erschienen.

Erlauchte Versammlung!

Mitten in dem tiefen Frieden, der uns umgibt, während die alten Völkerzwiste ruhen oder beschwichtigt sind, ist unter allen der Ruhe genießenden Völkern eine lebhafte innere Bewegung wahrzunehmen. Das letzte Anregende dieser Bewegung ist der "nie ruhende Menschengeist" selbst, die immer fortschreitende Intelligenz, die unablässig sich erweiternde Wissenschaft. Ohne diese stete Beweglichkeit des Geistes würde das menschliche Leben in seinen glücklichsten Perioden bald einem stehenden Sumpf gleichen, und eher würden die Völker wieder zu dem verzweiflungsvollen Mittel greifen, sich untereinander zu zerfleischen, als in einem solchen dumpfen Stillstand verharren und auf jeden Fortschritt verzichten. Waren es nicht die Tiefen der Wissenschaft, in denen alle jene Entdeckungen sich vorbereitet haben, deren überraschende Anwendungen ganze Länder auf einmal in die lebhafteste Thätigkeit versetzen und sie eine neue Aera des physischen Wohlstandes und Glücks erwarten lassen? Und nicht genug, daß die Wissenschaft die Principien dieser neuen zuvor ungeahndeten Wirkungen entdeckt hat; auch für die Anwendung wird sie fortwährend in Anspruch genommen, und nie, dürfen wir sagen, war das Leben für seine Zwecke der Wissenschaft bedürftiger, von der Wissenschaft abhängiger.

Es gab Zeiten einer stillen Beschränktheit - man könnte sie in

I,9,475

manchem Betracht allerdings eine *glückliche* nennen -, wo das Leben auf der Erde als bloßer Durchgangspunkt galt, und man ihm kaum einen *selbständigen Zweck* zugestand; wo der Mensch mit denjenigen Künsten und Erwerbsmitteln sich begnügte, die ihm durch eine unvordenkliche Ueberlieferung zu Theil geworden waren und sich eben darum, nach der gemeinschaftlichen Ueberzeugung der Völker, nur von den Göttern selbst oder einem göttlichen Unterricht herschreiben konnten. Es ist ein anderer Geist in die Welt gekommen, der auch *diesem* Leben einen Zweck und eine Bedeutung *in sich selbst* zuschreibt. Nicht nothwendig wird sein Verhältniß zu einem höheren darum aufgehoben. Denn auch in der Natur sehen wir, daß, was nur als Stufe oder Uebergang zu einem Höheren gelten kann, in der untergeordneten Stellung dennoch sich zu vollenden strebt, und durchaus sich benimmt, als ob es zugleich einen Zweck in *sich* zu haben sich bewußt wäre. Ist es dem einzelnen, eifrig strebenden und thätigen Menschen unverwehrt, sich noch für dieses Leben eine Zeit der Befriedigung, irgend ein letztes Ziel der Ruhe zu versprechen; sollte es nicht erlaubt seyn, auch für das Menschengeschlecht eine Zeit sich zu denken, wo es aller ihm dienstbaren, in der Natur noch schlummernden Kräfte sich zu seinem Vortheil bemächtiget hat, und nach Besiegung der

Schwierigkeiten, mit denen das physische Daseyn zu ringen hatte, frei sich aufrichtet, um das arbeitsvolle Leben, im reinen Genuß aller höheren Güter, wie in einer geistigen Verklärung zu beschließen?

In den Uebergangszeiten der vorherrschenden Bestrebungen für Erhöhung des physischen Wohlseyns könnte man befürchten, daß unter denselben der höhere Bezug des Menschen allmählich verloren gehe, der geistige Aufschwung völlig gelähmt werde. Hier wäre um so größere Ursache, einen *König* zu preisen, der, während er den materiellen Interessen die höchste Aufmerksamkeit und Begünstigung zuwendet, von der andern Seite das, was die freiwillige Begeisterung der Völker nicht mehr hervorbringt, hohe religiöse Monumente, wie sie zum Theil nur die ersten Zeiten des Christenthums gesehen, Monumente, durch die Gemüth und Geist mit sanfter aber unwiderstehlicher Gewalt vom

I,9,476

Sichtbaren zum Unsichtbaren emporgehoben werden, aus überströmender Liebe zu Religion und Kunst aus eignen Mitteln erschafft und jenen andern, bloß auf das physische Wohl sich beziehenden Schöpfungen der Zeit als mächtiges Gegengewicht an die Seite stellt. Ruhmwürdig ist, wer immer die Wirksamkeit des Göttlichen in der menschlichen Natur zu erhalten sucht; am ruhmwürdigsten, der es mit den größten Mitteln, mit tiefer Einsicht, und aus eigenster, innerster Bewegung thut.

Nicht zu verlangen noch zu erwarten ist, daß die *Kunst* für sich jene tiefern Uebel heile, an denen die Völker kranken. Er gilt von ihr, was *Schiller* vom Geheimniß sagt. *Die Kunst ist für die Glücklichen;* nicht für die tief Unglücklichen, die innerlich Zerrissenen. Die Umwandelung, der es hier bedürfte, ist nur von der durchgebildetsten Erkenntniß zu erwarten. Hier kann man nur hinweisen auf jenen unaufhaltsam fortschreitenden Proceß der *Wissenschaft*, der unter allen Schwierigkeiten, die er zu überwinden, trotz der Masse widerstrebenden Stoffes, den er zu gewältigen hat, seines Zieles *sicher* und *gewiß* ist, und die Zeit voraussehen läßt, wo der Mensch, wie er allmählich sich zum Herrn aller ihm zugänglichen Naturkräfte gemacht hat, auch die Kette findet, durch die sie an die höhere Welt geknüpft sind; wo das Tiefste und das Höchste *wirklich* sich vereinigt, und über verschiedenen, disparat, ja zum Theil entgegengesetzt scheinenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittlung wie ein Balsam sich ausgießt, der zuletzt auch die verborgensten Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Wahrheit sich selbst geschlagen hat.

Mögen diese Gedanken über die *ernste* Bedeutung der Wissenschaft in unserer Zeit nicht unwürdig dieses Orts und dieses Tages erscheinen, an dem unsere Akademie im Namen der Wissenschaft ihre Huldigungen dem *König* darbringt, der so Großes unternimmt, so Großes vollbracht hat, und möge unserer, dem Geburtsfeste des Königs gewidmeten Feier auch dießmal die geneigte Aufmerksamkeit einer so hohen und erleuchteten Versammlung nicht fehlen!

[I,9,477]

Aus dem Vortrag am 78. Jahrestag der Akademie

28. März 1837.[1]

[1] Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

Erlauchte, hochansehnliche Versammlung!

Die Akademie hat sich heute zur Feier des 78. Jahrestages ihrer Stiftung in einer öffentlichen Sitzung versammelt; aber mit Schmerz sieht sie leere Stellen in ihren Reihen, an denen sie dieselben Personen nie wieder erblicken wird. Dieser Winter, der sich durch häufige Todesfälle bemerklich machte, hat auch die Akademie nicht verschont. - -

Am 23. Jänner starb das älteste Mitglied der historischen Klasse, Herr Georg Carl *von Sutner*, königlicher Staatsrath, lebenslänglicher Reichsrath, und Vorstand der Staatsschuldentilgungs-Commission, dem ein hohes - in ungeschwächter Rüstigkeit, unter fortdauernd reger Theilnahme nicht bloß an der Verwaltung des Staats, sondern auch an wissenschaftlichen Gegenständen, erreichtes - Alter ein längeres Leben ebenso gewiß zu versprechen schien, als es allgemein für ihn gewünscht wurde.

Reiner Bürgersinn, der schönsten Zeiten würdig, ganz auf das Wohl der Vaterstadt und des nicht weniger geliebten Vaterlandes gerichtet, führte ihn frühzeitig auf Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit beider, ohne ihn je in die fabelhafte Urzeit bayerischer Geschichten ausschweifen zu lassen; im Gegentheil hielt er sich so nah als möglich an der Gegenwart, um in der Vergangenheit zu erspähen, was in früheren Vorfällen Begebenheiten unserer Zeit ähnlich seyn und darum

I,9,478

dieser zur Lehre, zur Warnung, zum Trost, zur Verständigung und zum Beispiel gereichen konnte. Ihm selbst ward aus dieser Art, die Geschichte zu behandeln, was er als die vorzüglichste Frucht dieses Studiums rühmt, die Gabe, *über nichts*, was den Lauf der Dinge herbeiführe, *zu erstaunen*, die weise Gelassenheit, die er für die erste Grundlage der menschlichen Zufriedenheit erklärte[1], und welche ihm selbst unter vielbewegten und wechselnden Umständen jenen Gleichmuth erhielt, der ihm glücklich durch das Leben geholfen.

In diesem Sinn war seine erste, mit allgemeinem, verdientem Beifall aufgenommene akademische Rede: "München während des dreißigjährigen Krieges", verfaßt, welche nicht nur - inwiefern sie, nach *Westenrieders* Urtheil, manche überlieferte Erzählung berichtigt, manche bezweifelte Thatsache bestätigt - für die Kenntniß jener Zeit, sondern für alle Zeit lehrreich ist, indem sie besonders den gänzlichen, wie er bemerkt, bis zu seiner Zeit nicht wiederhergestellten Verfall des früheren bürgerlichen Wohlstandes und der einst blühenden Gewerbe seiner Vaterstadt als die Folge jenes unseligen Krieges nicht mit rednerischen Farben darstellt, sondern mit ebenso unwidersprechlichen als laut redenden Thatsachen belegt hat.

Dieser Rede folgte im nächsten Jahre eine andere über die Unruhen bei dem Regierungsantritt der Herzoge Ernst und Wilhelm von Bayern-München, deren Verdienst zu Aufhellung verworrener Zustände und Ereignisse auch durch spätere Forschungen nur in höheres Licht gesetzt worden, - später eine dritte, auf das ältere Gewerbswesen der Stadt München bezüglich.

Jene Rede hielt v. Sutner Ein Jahr, nachdem er von der Akademie zum ordentlichen Mitglied der historischen Klasse gewählt war. Volle 40 Jahre hindurch, unter Staatsgeschäften der wichtigsten und verschiedensten Art, hat v. Sutner nie aufgehört, der Akademie eine aufrichtige und warme Theilnahme zu schenken; in ihm sah sie fortwährend noch einen Mann jener Zeit, in welcher die Akademie als eine Nationalsache angesehen, ihr anzuhören selbst von hochgestellten Männern

[1] Sutners in den nächsten Zeilen angeführte Rede, S. 4.

I,9,479

als Auszeichnung und Ehre betrachtet wurde. In Tagen, wo alles raschen, oft unerwarteten Veränderungen unterworfen ist, kann auch eine gelehrte Gesellschaft, die von dem allgemeinen und öffentlichen Geist mehr oder weniger abhängig ist, nicht immer in gleichmäßiger glücklicher oder in die Augen fallender Wirksamkeit fortdauern. Es gab ganze Zeiten, in welchen diese Akademie aus Gründen der Klugheit oder der Nothwendigkeit darauf verzichten mußte, ins Große und Allgemeine zu wirken; aber unter den ungünstigsten Verhältnissen dieser Art haben einsichtsvolle Männer nie aufgehört, ihr Daseyn und ihre Erhaltung als Gegenstand patriotischer Wünsche zu betrachten; denn wenn sie auch durch widrige Fügungen, durch ungleiche oder unangemessene Behandlung, oder welche andere Ursachen immer, Jahre lang in ihren Wirkungen gehemmt ist, früher oder später kann die Zeit kommen, wo sie, freier sich entfaltend, die ohne ihre Schuld angewachsene Schuld gegen das Vaterland mit überreichen Zinsen zu bezahlen im Stande ist. Für die Akademie wird die Verbindung mit Männern, die auch in andern als wissenschaftlichen Kreisen Bedeutung und Auszeichnung erlangt haben, stets von besonderem Werthe seyn. Wo möglich, fehlte bis ans Ende seines Lebens v. Sutner in keiner Sitzung der historischen Klasse oder der Gesammtakademie; stets war seine Mitwirkung zu allem Guten und der Akademie Ersprießlichen gewiß; bei vielen und großen Geschäften hatte er von der Akademie dennoch nicht selten selbst besondere Berathungen und Ausarbeitungen mit der größten Bereitwilligkeit übernommen. Wenn daher seine Geschäftserfahrung, wenn die Klarheit seines Verstandes wie die Redlichkeit seines Charakters und die Sanftheit seiner Sitten seinen Verlust als einen *allgemeinen* empfinden lassen, so muß derselbe unserem Verein noch auf *besondere* Weise schmerzlich seyn. Nie wird bei denen, die ihn in diesem Kreise kennen gelernt, sein Andenken erlöschen, und gewiß geschieht es mit allgemeiner Zustimmung, wenn ich dem Abgeschiedenen bei dieser feierlichen Veranlassung im Namen der Akademie ihr Have pia et candida anima! nachrufe.

[I,9,480]

Einleitungs- und Schlußworte in der Sitzung
am 25. August 1838[1]

[1] Abgedruckt in den Münchener Gelehrten Anzeigen 1838. Nr. 174.

Am Ende der Platonischen Bücher vom Staat findet sich die bekannte Erzählung des Armeniers *Er* (LÇñ), der, auf einem Schlachtfeld für todt zurückgeblieben, wieder auflebte und berichtete, was er in der andern Welt gesehen hatte. Unter andern erzählte er auch, wie vor den Seelen, denen bestimmt sey, in dieses Leben wiederzukehren, die Muster aller möglichen Lebensarten ausgebreitet werden, damit sie unter diesen nach einer durch das Loos bestimmten Ordnung wählen; denn frei sey die Wahl, aber unwiderruflich. Das Schauspiel nun aber, wie nämlich die einzelnen Seelen die Lebensarten wählen, errege bald Mitleid, bald Bewunderung. In den meisten Fällen wählen die Seelen nach Maßgabe der Erfahrungen, die sie in dem vorhergegangenen Leben gemacht haben. So habe die Seele des *Agamemnon*, eingedenk dessen, was er einst von Menschen erfahren, und darum unter Menschen zu leben wenig geneigt, das Leben eines Adlers gewählt. Nach vielen andern aber, von denen die meisten, weil sie zuerst wählen durften, begierig nach dem Leben von Gewaltherrschern oder ähnlichen, dem Ehrgeiz zusagenden Lebensweisen gegriffen, sey auch die Seele des *Odysseus* gekommen, durch den Zufall des Looses die letzte unter den wählenden. Diese nun, der Mühen und Arbeiten des vorigen Lebens sich erinnernd und daher entschlossen allem Ehrgeiz zu entsagen, habe lange nach der Lebensart eines sorgenlosen Privatmannes gesucht, die sie endlich nach vielem Suchen, von den andern übersehen, irgendwo

I,9,481

gefunden. Sobald sie aber das Gewünschte ansichtig geworden, habe sie geäußert, sie würde dasselbe gethan haben, auch wenn sie zuerst hätte wählen dürfen, und ganz sey sie mit dem, was sie erlangt, zufrieden.

Diese Aeußerung wird nicht einem solchen zugeschrieben, der sich im Leben schwach und unfähig gezeigt hätte, oder in seinen Bestrebungen unterlegen wäre, sondern demjenigen, der alle andern Könige und Helden des trojanischen Krieges an ausdauernder Kraft, an Klugheit und besonnenem Muth übertroffen und jegliche Probe eines mühe- und wechselvollen Geschicks zuletzt siegreich bestanden hatte. Schon immer schien mir deßhalb die Erzählung trefflich erfunden, um jeden, der es bedürfe, zu einer gelassenen und gleichmüthigen Ansicht der verschiedenen Lebensverhältnisse zu stimmen. In diesen Tagen aber, da ich sie zufällig einmal wieder gelesen, wurde sie mir auf besondere Weise merkwürdig. Ich erinnerte mich, wie auch ein König unserer Zeit, ganz durchdrungen übrigens von der Größe und Hoheit seines königlichen - mit unermüdlicher Thatkraft erfüllten - Berufs mehr als einmal das Glück und die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens öffentlich gepriesen hatte. Dieser König war *unser König,* und es schien mir dieser Zug eines menschlich fühlenden, nichts Menschliches sich fremd achtenden Herzens insbesondere am *Geburtstage des Königs* erwähnenswerth, da er allein schon hinreichen würde, die übereinstimmenden Gefühle zu rechtfertigen, mit welchen dieser Tag von ganz Bayern gefeiert wird. Denn dem König, der für das stille, bescheidene Glück, das *Er,* wachend und fürsorgend, vielen Tausenden gewährt, ohne es selbst genießen zu können, eine so tiefe Empfindung zeigt, muß wohl das ganze Volk mit dem Vertrauen entgegenkommen, daß von *Seinem* Herzen nie eine Störung dieses Glücks ausgehen könne, daß Er fortwährend sein Volk weise, gerecht und milde beherrschen werde - Ihm ist die freiwillige Liebe, Ihm die aufrichtige Anhänglichkeit, die unbedingte Hingebung seines Volkes gewiß.

Unter den verschiedenen Ständen aber, aus denen sich ein Volk, das dieses Namens werth ist, zusammensetzt, ist gewiß der, welcher sich mit Wahrheitsforschung und Erweiterung der Wissenschaften beschäftigt,

I,9,482

vor allen bei Erhaltung jenes friedlichen Zustandes betheiligt, der nur aus der innigen Vereinigung eines Königs mit seinem Volk und eines Volks mit seinem König hervorgeht. Durch Geist und Willen ausgezeichnete Herrscher erwerben sich außerdem noch besondere Ansprüche auf die Huldigungen der Wissenschaften, wenn ihre Voraussicht und Großmuth Forschungen begünstigt, deren Wichtigkeit einem gewöhnlichen Beurtheilungsvermögen meist erst im letzten Erfolg sichtbar wird. So möge auch in dieser festlichen Versammlung, durch welche die Akademie der Wissenschaften, auf ihre Weise, den Geburtstag ihres erhabenen Beschützers feiert, vorzugsweise einer wissenschaftlichen Unternehmung gedacht werden, die nur durch die besondere Unterstützung des *Königs* möglich geworden ist - einer Unternehmung, die, indeß sie die Grenzen der gegenwärtigen Kenntnisse zu erweitern verspricht, von der andern Seite nicht zu berechnende Vortheile für das bürgerliche Leben wenigstens in nicht allzugroßer Ferne ahnden läßt. Hr. Conservator und Professor Dr. *Steinheil,* ord. Mitglied der mathematisch-physikalischen Klasse, wird die Ehre haben, das einstweilige Ergebniß seiner auf Befehl des Königs *über Telegraphie, besonders vermittelst galvanischer Kräfte,* angestellten Untersuchungen dieser hohen Versammlung vorzutragen.

Vorübergegangene ereignißreiche Zeiten treten erst völlig in den Hintergrund, wenn auch die Männer, welche in denselben besonders mächtig gewirkt, allmählich den Schauplatz verlassen. Allgemeine Theilnahme in diesem Sinne erweckte vor wenigen Monaten das Ableben des Staatsmannes, dessen Name mit den wichtigsten europäischen Verhandlungen, mit den großen politischen Veränderungen seines Vaterlandes, Frankreichs, seit mehr denn vier Jahrzehnten in Verbindung gestanden hatte. Ihm folgte nach kurzem Zwischenraume der geistesverwandte bayerische Staatsmann, der ihm zwar nicht an weitgreifender Wirkung gleich-, aber wenigstens nicht an europäischem Rufe nachstand (denn auch *sein* Name war weit über die Grenzen seines Geburtslandes gedrungen), und der außerdem vor ihm voraus hatte, nicht

I,9,483

vorzugsweise nur die äußern Angelegenheiten, sondern zugleich eine geraume Zeit hindurch die innere Verwaltung seines Vaterlandes fast unbeschränkt geleitet zu haben. Die hohe Versammlung bemerkt von selbst, daß ich von dem kürzlich verewigten Grafen von *Montgelas* rede, dem unsere Akademie schon als vieljährigem Ehrenmitglied, und wegen des großen Einflusses, den er auf ihre Wiederherstellung im Jahre 1807 ausübte, noch mehr aber darum ein ehrendes Andenken schuldig ist, weil er selbst durch geistige, von gründlichen Kenntnissen, zumal der Geschichte, unterstützte Bildung hervorragte, und für alles, was im Gebiete der Wissenschaften ihm als bemerkenswerth und bedeutend sich darstellte, bis an sein Ende offenen Sinn und rege Theilnahme bewahrt hatte. Nicht jeder dürfte sich berufen glauben, dem Andenken eines solchen Mannes ein würdiges Denkmal zu setzen; um so erfreuter ist die Akademie, daß ein Mann aus ihrer Mitte, der dem Verewigten durch Familienverhältnisse näher gestellt war, es übernommen hat, ihm in der nächsten öffentlichen Sitzung die gebührenden letzten akademischen Ehren durch eine feierliche Gedächtnißrede zu entrichten.

Aus dem Kreis der ordentlichen Mitglieder ist ganz kürzlich ein verdienter Mann geschieden, Herr Dr. *Karl von Loé,* königlicher Obermedicinalrath, Leibarzt, Director des Krankenhauses, und ordentlicher Professor der Arzneiwissenschaft an der hiesigen Hohenschule. Wenn die Pflichten eines vielbeschäftigten, gewissenhaften Arztes, die Arbeiten, welche andere wichtige Aemter ihm auflegten, dem Dahingeschiedenen nicht erlaubten, der Akademie sich in dem Maße, als sie wohl gewünscht hätte, zu widmen: dennoch wird die Erinnerung an das Wohlwollende, von jeglichem Parteigeist Entfernte seines Benehmens seinen Namen unter uns stets in ehrenvollem Andenken erhalten. Und wenn wir mit vielen andern seinen frühzeitigen Tod beklagenswerth finden, dürfen wir nichtsdestoweniger ihn glücklich nennen und seinem Namen ein immer bleibendes Gedächtniß verheißen, denn seiner Einsicht und Sorgfalt war es gelungen, in früherer gefahrdrohender Krankheit das Leben zu retten, für dessen Erhaltung eben heute die Segenswünsche und Gebete von ganz Bayern vereinigt sind.

[I,9,484]

Worte in der öffentlichen Sitzung
am 27. März 1839.[1]

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen von 1839. Nro. 68.

Man rühmt Akademien der Wissenschaften vorzüglich darum als nützliche Anstalten, weil sie Männer von verschiedenem wissenschaftlichen Beruf vereinigen; denn alle Wissenschaften, sagt man, seyen durch ein gemeinschaftliches Band zusammengehalten, und keine könne das Licht und die Hülfe der anderen entbehren.

Dieses nun ist so allgemein anerkannt und so oft gesagt, daß man fast Bedenken tragen muß, es zu wiederholen.

Heute möge es vergönnt seyn, eine andere nahe liegende Seite hervorzuheben. Ist es nicht begreiflich, wenn wir in diesem Augenblick uns erinnern, noch vor wenigen Jahren an eben diesem Tage den greisen Feldmarschall[2] in unserer Mitte gesehen zu haben, der, seit vielen Jahren Ehrenmitglied unserer Akademie, früher, und zwar im Glanzpunkt seines Ruhms und seines Einflusses, sogar regelmäßig unseren öffentlichen Sitzungen beiwohnte, immer freundlich sich erzeigend und wissenschaftliche Bemühungen mit Wohlwollen anerkennend.

Bekannt ist, wie durch römische Feldherrn zuerst griechische Geistesbildung in Rom Eingang gefunden. Dem Sieger bei Zama war noch der vaterländische Ennius werth, der in lateinischer Sprache, obwohl in rauher Weise und wunderlichem Versmaß, den zweiten punischen Krieg besungen hatte; wie man zu Ciceros Zeit glaubte, stand im Grabmal der Scipionen das Bildniß des calabresischen Dichters von Marmor.

Später, wie ihre Waffen gegen die griechische Welt sich ausbreiteten, fingen die Römer an zu ahnden, daß sie gegenüber dieser Welt von

[2] Fürst Wrede.

I,9,485

Bildung doch nur Barbaren seyn möchten. Zugleich erschracken sie über das Mißverhältniß zwischen dem immer sich erweiternden und schon auch den Orient umfassenden Schauplatz ihrer Thaten und den engen Grenzen, in die ihre Sprache eingeschlossen war, die schon im untern Italien der griechischen als der herrschenden begegnete, im oberen der tuscischen oder gallischen. Von nun an finden wir griechische Dichter oder Logographen im Gefolge römischer Herrführer, und schon der rauhe Krieger Cajus Marius, sonst wenig den Musen befreundet, lächelte dem Griechen, der den cimbrischen Krieg besungen. Lucius Lucullus, der den römischen Waffen zuerst den Pontus eröffnete, hatte zum Begleiter im mithridatischen Feldzug den griechischen Dichter, dessen römisches Bürgerrecht Cicero so beredt vertheidigte; und als etwas Besonderes wird erwähnt, daß im ätolischen Krieg Quintus Fulvius den Theil der Kriegsbeute, der ihm als Feldherr zufiel, nicht, wie sonst gebräuchlich, dem Mars, sondern den Musen weihte; ferner daß, als Pompejus der Große seinen Geschichtschreiber Theophanes von Mitylene im Angesicht des Heeres mit dem römischen Bürgerrecht beschenkte, selbst der Haufe gemeiner Krieger, der ihn umstand, wie von einer gewissen Empfindung des Ruhms ergriffen, mit lautem Zurufe dieß gebilligt habe.

Dergleichen nun mochte Cicero hervorheben; aber diese unruhige Eitelkeit, die den wahren und dauernden Nachruhm nicht erwerben konnte, bemächtigte sich der Römer vielleicht nur, weil sie fühlten, daß bald niemand mehr außer ihnen seyn werde, ihre Thaten zu bewundern. Ruhiger sahen ihrem Antheil von Ruhm Helden der neueren Zeit entgegen, weil ein welteroberndes Volk nicht mehr denkbar, weil die freie Gemeinschaft voneinander unabhängiger Völker ein unantastbar gewordener Grundsatz, die Geschichte nicht die Geschichte eines einzigen Volkes, sondern vieler Völker ist, die, in inniger Wechselbeziehung und ohngefähr auf gleicher Stufe der Bildung stehend, von allen großen Ereignissen gleichmäßig berührt werden. Die Anziehungskraft, welche die Wissenschaften über ihre unmittelbare Grenze hinaus auch auf Männer der *That* und des *Lebens* ausüben, ist die reine Folge der Achtung,

welche in der öffentlichen Schätzung und in der allgemeinen Ueberzeugung

I,9,486

die Wissenschaften erlangt haben, ohne welche freilich weder regelmäßige Kriegführung möglich wäre, noch den immer steigenden Forderungen des gesellschaftlichen Lebens und den immer zunehmenden Verwicklungen desselben genügt werden könnte. Diese Bedeutung der Wissenschaft hat sich seit jener Zeit fortwährend erhöht, wo Prinz Eugen von Savoyen mit dem größten wissenschaftlichen Geist seiner Zeit und vieler Zeiten, mit Leibniz, wegen Gründung einer deutschen Akademie der Wissenschaften im Mittelpunkte des damaligen Reichs, in Wien, Plane und Hoffnungen theilte. Unter diesen Verhältnissen wird gefühlt, daß zwischen allen Arten des Ruhms eine gewisse Verwandtschaft ist; insbesondere dürfte kein wissenschaftlicher Verein gegen den Ruhm seines Vaterlandes so gleichgültig seyn, daß er nicht den Helden ehrte, der mächtig dazu gewirkt, dieses Vaterland groß zu machen, von dem dessen Krieger oft zu glorreichem Sieg geführt, für alle Zeiten aber dem Heer der Geist und Charakter eingehaucht worden, der es unter den bedenklichsten, ja äußersten Umständen aufrecht erhalten, und der, wenn je dem Vaterlande Gefahr drohen sollte, immer neu aufleben, stets neu kräftig sich bewähren würde.

So mögen die wenigen, leider nur flüchtigen Worte, die wir in diesem Kreise den Manen des dahingeschiedenen, von nun an der Gesichte angehörigen Feldherrn, gewidmet haben, nicht am unrechten Orte gesprochen erachtet werden, um so mehr, als in dieser Erinnerung von selbst der Aufruf liegt: Möge überall, wohin bayerische Waffen und ihr Ruf gedrungen, auch der Ruf der geistigen und wissenschaftlichen Bildung Bayerns dringen, wie längst auf Rußlands entlegene Sternwarten die bewunderten Werkzeuge und die sinnreichen Erfindungen Reichenbachs und Fraunhofers ihren Weg gefunden! Bayern ist groß genug, um auf alle Arten des Ruhms Anspruch zu machen; und was wäre ihm nicht möglich unter der Leitung des mächtigen, für alles Große empfänglichen Willens, der über seine Schicksale jetzt auch in der Ferne wacht!

[I,9,487]

Vorwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie
am 24. August 1839.[1]

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1839. Nr. 185.

Zur Vorfeier des morgen bevorstehenden *Geburts-* und *Namensfestes Seiner Majestät des Königs*, ihres erhabenen Beschützers, hat sich die Akademie öffentlich versammelt. Wenn am Tage einer solchen Feier auch der Geringste im Volke sich als Glied der großen Familie empfindet, von welcher der König das Haupt ist, und wenn er im Freudegefühl der Bedeutung, welche auch ihm dieses Verhältniß ertheilt, alles aufbietet, den Tag zu einem Festtag zu machen, und ihn wenigstens durch stille, aufrichtig gemeinte, von Herzen kommende Gebete zu feiern bestrebt ist: so erhält eben dieser Tag für Männer wissenschaftlichen Berufes eine besondere Beziehung dadurch, daß sie in der königlichen Macht zugleich die höchste Gewährleistung und Bürgschaft aller geistigen Interessen erblicken. Denn wem könnte mehr daran gelegen seyn, daß einem Volk alle Wohlthaten geistiger Bildung in immer höherem Maß zu Theil werden, als Demjenigen, den die reichste und erhabenste Erfahrung belehrt hat, daß die menschlichen Dinge nicht durch blinde Gewalt, sondern allein durch Weisheit und hohe Intelligenz geleitet werden? Nicht wie unter barbarischen Völkern wird der christliche König durch das Schwert eingeweiht, mit dem

er sich umgürtet, sondern durch die Krone, die er auf sein Haupt setzt, zum Zeichen, daß es der Geist allein ist, dem die Oberherrschaft gebührt, und der allein sie auch wirklich ausübt. Ist nun aber einem Volk ein König wie uns zu Theil geworden,

I,9,488

dem einweihenden Blicks - um mit dem Dichter zu reden - bei der Geburt schon die Muse gelächelt; der mit allem, was die vergangene Zeit an großen geschichtlichen Erfahrungen zurückgelassen, seine Jugend genährt; der unter dem Druck einer argen Zeit nie an dem Geist und der Größe seiner Nation verzweifelt, und jene Denkmale vorbereitet hat, die sie einst und auf ewige Zeiten an alles, was in ihr sittlich- und geistig-Großes gelebt hat, erinnern werden; der, als er zum Thron berufen ward, sein Erstes seyn ließ, der Stimme der Menschlichkeit für die letzten Reste und wenigstens für den Namen des Volkes, von dem einst alle ächt menschliche Bildung ausgegangen, Gehör und Wirkung zu verschaffen; der auch jetzt, unter den Mühen des schweren und mit Ernst erfüllten Herrscherberufes, seine Erholung in geistigen Beschäftigungen sucht; der endlich dieß alles, was ihn auszeichnet, dadurch adelt, daß er über sich einen Herrn erkennt - jenen, welcher die Macht und das Glück gibt, wem er will, dem die Reiche dieser Welt nur Gerüste sind für einen ewig bleibenden und dauernden Bau, zu dessen endlicher Verwirklichung, wollend oder nicht wollend, auch die gewaltigsten Herrscher beitragen: - ist, sage ich, einem Volk ein solcher König zu Theil geworden, ja, da dürfen alle, die dem Geiste leben, in Ihm ein Werkzeug der Vorsehung verehren, Ihm und seinem Thun ihre herzlichste Theilnahme und ihre innigsten Wünsche zuwenden, und des Tages sich freuen, der Ihn der Welt und seinem Volke gegeben.

Glücklich mögen die später Geborenen sich dünken, die in diese Zeit eines äußerlich tiefen Friedens gekommen sind nach einer von vielen unter uns erlebten Vergangenheit reich an Scenen des Kriegs und der Zerstörung, wo es fester Entschlossenheit, großer Umsicht, zum Theil selbst der schmerzlichsten Opfer bedurfte, um nur die Hauptsache zu retten, den Grund, auf dem eine künftige glücklichere Zeit sich wieder aufbauen konnte. Aber eben jene Zeit hat auch Talente entwickelt, für die in einer friedlicheren kaum Raum gewesen wäre, gleichwie vieles ihr zu verdanken ist, dessen froh zu seyn wir noch jetzt Ursache haben. Und so dürfen wir, sowohl um des gegenwärtigen Glücks mit Einsicht uns zu erfreuen, als aus der nächsten Vergangenheit für künftig

I,9,489

Mögliches Belehrung zu schöpfen, auch der Feier des heutigen Tages gemäß erachten, wenn ein vorzüglich dazu Berufener mit Treue und Sachkenntniß das Bild des hervorragenden und einflußreichen Mannes uns zurückruft, dessen nächste Aufgabe in jener Zeit es war, das Schiff des bayerischen Staates durch die gefahrdrohenden Klippen als weiser und erfahrener Steuermann hindurch zu leiten, der aber in dieser Arbeit dennoch Zeit und Kraft, wie in den Gesinnungen des wohlwollendsten Königs, *Maximilian Josephs*, die Mittel fand, zu zeigen, was er in einer Zeit des Friedens und der allgemeinen Ruhe für Bayerns inneres Wohl und Gedeihen zu leisten vermocht hätte. Die bestimmteste Aufforderung sein Andenken zu ehren, hat unsere Akademie, weil sie durch seinen Rath und unter seiner Einwirkung die Grundlagen erhalten, auf denen sie noch jetzt beruht, und weil es *ihr*, die, von allen Geschäften des Staates entfernt, nur der ruhigen parteilosen Betrachtung der Dinge gewidmet ist, am ehesten zusteht, ihr Zeugniß für die ausgezeichneten Eigenschaften dieses Mannes abzulegen, der, in den seinem Beruf am nächsten liegenden Kenntnissen selbst als Gelehrter hochzuachten, den Werth und die Wichtigkeit aller Wissenschaften zu erkennen, ihren Geist zu ahnden, ihre Erfindungen zu würdigen, das Genie zu unterscheiden wußte; der eben darum von uns bis an sein Ende hochverehrt, auch von seiner Seite stets in

einem befreundeten Verhältniß zu uns geblieben ist. Ich lade Herrn Staatsrath Baron von *Freiberg*, Sekretär der historischen Klasse, ein, dieser hohen Versammlung seine Gedächtnißrede auf unser vieljähriges, jetzt verewigtes Ehrenmitglied, den königlich bayerischen Staatsminister *Grafen von Montgelas* vorzutragen.

[I,9,490]

Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie
am 28. März 1840.[1]

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1840. Nro. 76.

In der Geschichte der Wissenschaften wäre es anziehend zu untersuchen, nach welchem Gesetz der menschliche Forschungsgeist einen Gegenstand nach dem andern aufgenommen, hervorgehoben und ins Licht der Wissenschaft zu stellen gesucht hat. Selten, aber doch zuweilen geschieht es, namentlich im Gebiete der Naturforschung, daß für einen Zweig, der lange den Untersuchungen einzelner überlassen blieb, unversehens, obwohl niemals unvorbereitet, eine so *allgemeine* Theilnahme entsteht, daß man sieht: es ist dem menschlichen Geiste gleichsam *unmöglich* geworden, ihn länger unergründet zu lassen. Eine solche Theilnahme hat sich kürzlich auf eine ganz besondere Weise für die Untersuchung des Erdmagnetismus erklärt, die neben einer großen Anzahl merkwürdiger Thatsachen von bereits ergründetem Zusammenhang noch viele erst zu enträthselnde Erscheinungen darbietet. Zu andern Zeiten haben andere Gegenstände die Aufmerksamkeit in gleichem Maße gefesselt, nicht aber zu ihrer Erforschung jene umfassenden Anstalten, jene großen und kostspieligen Einrichtungen wie durch einen Zauberschlag hervorgerufen, welche ein regerer, durch glänzende Erfolge auch des Forschers kundiger gewordener Zeitgeist dem Erdmagnetismus jetzt zuwendet. Akademien der Wissenschaften sind gleichsam die Warten, die erhöhten, weite Fernen beherrschenden Standorte, von wo die Signale zu Untersuchungen erwartet werden, die durch gemeinschaftlich verabredetes und gleichzeitiges Zusammenwirken

I,9,491

vieler, voneinander entfernter Forscher erreichen sollen, was sonst vereinzeltes Bemühen niemals oder erst in sehr ferner Zeit zu erreichen vermocht hätte. Es waren gelehrte Gesellschaften, die für die zwei mächtigen europäischen Reiche, deren Besitzungen auch außer Europa über beide Halbkugeln am weitesten sich ausdehnen, die Erforschung des Erdmagnetismus zuerst als den Gegenstand bezeichneten, der die Aufmerksamkeit der Regierungen, ihre weitgreifende und mächtige Unterstützung in Anspruch nehme. Während in Folge dieser Anregungen durch die wetteifernde Liberalität der beiden Regierungen, zu Ende des verflossenen Jahres, ausschließlich dem Erdmagnetismus gewidmete Observatorien an den entferntesten Punkten der Erde sich erhoben, mußte der Wunsch entstehen, daß dazwischenliegende Anstalten die Kette der über Süden und Norden sich ausbreitenden Beobachtungen vervollständigen.

Unser hochverehrter König, dessen einsichtsvolles Walten im Gebiete der Intelligenz wie in dem der materiellen Interessen seines Volkes immer Großartiges ergreifend und fördernd sich kund gibt, wollte, daß unser Vaterland auch hierin nicht bloß bewundere, was fremden Anstrengungen gelingt, sondern selbstthätig mitwirke zum Erfolg der europäischen Unternehmung. Das *magnetische Observatorium*, welches auf Befehl Seiner Majestät an der königlichen Sternwarte dahier errichtet wird, um sich an

Englands und Rußlands Anstalten plangemäß anzuschließen, und dessen Gründung um so wichtiger ist, je mehr das Eintreten mannigfacher Hindernisse die Zahl gleich vollständiger Observatorien in einem bedeutenden Theil Europas beschränkt hat, rückt schnell seiner Vollendung entgegen, und die Zeit ist nicht mehr ferne, wo in den unterirdischen Räumen dieses für die örtlichen Verhältnisse wie für den vorgesetzten Zweck wohl berechneten Baues die dreijährige Periode nächtlicher und täglicher Beobachtungen beginnen wird.

Bei Erwähnung der Forschungsgegenstände, auf welche der Wirkungskreis unserer akademischen Anstalten sich ausgedehnt hat, darf auch das Fach der *Meteorologie* nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Der stets wechselnde Zustand unseres Luftkreises, von endlos verzweigten Verhältnissen abhangend, deren Gesammtheit nicht zu erfassen ist, bietet

I,9,492

dennoch viele Verhältnisse, wichtig für die Wissenschaft wie für industrielle Zwecke, dar, welche ein angemessenes Zusammenwirken vieler entfernter Beobachter vollkommen zu ergründen vermag. Wie allgemein und tiefbegründet das Interesse für meteorologische Untersuchungen von jeher sich gezeigt habe, bedarf wohl kaum eines Nachweises. Keine Stadt, ja selten eine bedeutendere Ortschaft dürfte zu finden seyn, wo nicht Witterungsbeobachtungen von einzelnen Privatmännern unternommen, und oft viele Jahre hindurch mit beharrlichem Eifer fortgesetzt, die erfreulichsten Hoffnungen für das Fortschreiten der Meteorologie zu gewähren schienen. Wenn einer so ausgedehnten Thätigkeit und Mühe kein entsprechender Erfolg zu Theil wurde, so ist der Grund nicht schwer zu erkennen. Es fehlte an einem gemeinsamen Plane, es fehlte an einem Mittelpunkt, von wo aus die Untersuchung und Vergleichung der fast nirgends berichtigten und nirgends übereinstimmenden *Beobachtungswerkzeuge* durchgeführt wurde. Eine richtige Würdigung analoger Verhältnisse hatte vor mehr als einem halben Jahrhundert die *Societas meteorologica Palatina* hervorgerufen, die von *Mannheim,* wo damals der Sitz einer Schwesteranstalt unserer hiesigen Akademie war, ausgegangen, und gefördert durch landesfürstliche Gunst, während eines eilfjährigen Bestehens sich ein bleibendes Denkmal in der Geschichte der Meteorologie gestiftet hat. Das Wiederaufleben eines ähnlichen Unternehmens, allgemein als Bedürfniß gefühlt und oft als sehnlicher Wunsch ausgesprochen, dürfen wir den erfreulichen Ereignissen des verflossenen Jahres beizählen. Seine Majestät der König haben einem in dem gleichen Geiste wie die Societas Palatina gebildeten und auf sichere Grundlagen gestützten *meteorologischen Vereine* die allerhöchste Bestätigung zu ertheilen geruht. Die königliche Sternwarte, seit Jahren bemüht, die Meteorologie, wie andere Zweige der Naturforschung, welche *fortwährende* Beobachtung erfordern, angemessen mit ihrem Hauptzweck zu vereinigen, und bereits durch die in Folge allerhöchster Anordnung ihr zugewendete Mitwirkung der Gerichtsärzte Bayerns ein Centralpunkt meteorologischer Beobachtungen geworden, wird auch den Mitgliedern des meteorologischen Vereins die zu Erzielung *wissenschaftlicher*

I,9,493

und *vergleichbarer* Resultate erforderten Hülfsmittel darbieten, sie wird als Organ des Vereins die Beiträge der einzelnen, wie die allgemeineren Ergebnisse in geeigneter Weise veröffentlichen und so den wissenschaftlichen Erfolg der angewendeten Mühe sichern. Möge dem Verein die Dauer und die Theilnahme werden, welche der Zweck wünschen läßt und die Mittel uns zu hoffen berechtigen! - -

[I,9,494]

Eröffnungsrede zur Sitzung der Akademie
am 24. August 1840.[1]

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1840. Nro. 177. 178.

In der letzten öffentlichen Sitzung zur Stiftungsfeier dieser Akademie haben wir einer neuen Anstalt wissenschaftlicher Forschung erwähnt, welche die Akademie der Munificenz *Sr. Majestät des Königs* demnächst verdanken werde. Heute dürfen wir jene Anstalt als eine nun bereits vorhandene und in voller Thätigkeit begriffene ankündigen, und an dem Tage, wo die Akademie das Namens- und Geburtsfest ihres erhabenen Beschützers feiert, ziemt ihr wohl vor allem öffentlicher Dank für diese neue Erweiterung ihrer Thätigkeit, für den Antheil, den ihr die Weisheit und das Wohlwollen des Monarchen an einer großen, weitgreifenden Untersuchung geben wollte.

Zu allgemein sind durch verschiedene Mittel und Wege naturwissenschaftliche Kenntnisse heutzutag verbreitet, als daß man sich veranlaßt finden könnte, umständlich die Wichtigkeit und den Belang jener Untersuchung über den Erdmagnetismus darzulegen, die in diesem Augenblick in den verschiedensten und voneinander entlegensten Theilen der Erde gleichzeitig nach dem größten Maßstabe begonnen hat. Denn höchstens ihre unmittelbare Wichtigkeit für Deutschland ließe sich bezweifeln.

Mit Macht strebt eben jetzt der Deutsche, seiner Ströme völlig Herr zu werden, nach Besiegung der natürlichen Hindernisse, die sich ihrer Beschiffung entgegensetzen, auch die äußeren Schranken zu überwältigen, welche einer durch sie vermittelten Verbindung mit der See

I,9,495

bis jetzt sich entgegenstellten. Durch den festen Willen unsers großgesinnten Königs sind die Donau, der Main und der Rhein im Begriff eine zusammenhängende Wasserstraße zu werden, durch die man aus dem Innersten Deutschlands in die Meere gelangen kann, worein seine beiden großen Ströme sich ergießen. Dennoch ist die Zeit schwer vorauszusehen, wo deutsche Flotten mit Hülfe der Magnetnadel ihren Weg durch entfernte Meere suchen werden. Der Deutsche ist schon durch seine geographische Lage darauf angewiesen, die Wissenschaft *um ihrer selbst* willen zu suchen, und Deutschland, das am wenigsten durch seine Weltstellung und durch unmittelbar einleuchtenden Vortheil zur Erforschung des Himmels hingezogen schien, Deutschland ist es, dem Europa jenen *Johannes Keppler* verdankt, den Entdecker der Gesetze, auf denen die Wissenschaft der Astronomie noch heute beruht, von dem eigentlicher noch als von Newton Hallers prachtvolle Worte gelten dürften:

> Er schlug die Tafeln auf der ewigen Gesetze,
> Die Gott Einmal gemacht, daß er sie nie verletze.

Nur von seiner Einen Seite hat Deutschland Beziehungen zum Orient, und wie schwach sind seine Berührungen mit demselben in Vergleich mit der ausgedehnten und tiefgreifenden Macht, welche anders gestellte Völker auf Asien ausüben! Dennoch ist kein Volk in den Geist des Orients, in den Sinn seiner dunkeln und verwickelten Religionen, in die Philosophie seiner mannichfaltigen Sprachen tiefer oder so tief als das deutsche eingedrungen.

Noch vor nicht allzu langer Zeit war der Magnetismus überhaupt den meisten nur eine vereinzelte Erscheinung. Was damals denkende Männer zwar mit großer Zuversicht, aber doch nur vorausschauend

erkannten, das sieht und erkennt jetzt auch der, welcher nur dem Zeugniß der fünf Sinne zu vertrauen gewohnt ist. Die Stelle, welche der Magnetismus unter jenen großen Potenzen der Natur einnimmt, die das allgemeine Leben der Erde unterhalten und bestimmen, sein Zusammenhang insbesondere mit der Elektricität, den der frühere Forscher

I,9,496

nur etwa in den Fällen erkennen mußte, wenn ein heftiges, über dem Scheitelpunkt seines Beobachtungsorts hinweggehendes Gewitter[1], oder ein entferntes, an Ort und Stelle vielleicht nicht einmal sichtbares Nordlicht ihm die zufällig beobachtete Magnetnadel in Unruhe oder unregelmäßige Schwankungen versetzte; dieser Zusammenhang ist jetzt durch Erfahrungen und Versuche, welche anzustellen in der Macht eines jeden steht, ebenso unzweifelhaft gewiß als die weitere Verzweigung der Elekticität mit den chemischen Erscheinungen und demnach mit den innersten Vorgängen aller materiellen Bildung und Erzeugung.

Seitdem ist es erlaubt, in den Zuckungen der - nie in *Einem* Zug, nur unter stetem Vor- und Zurückgehen nach einer Richtung fortschreitenden Magnetnadel wahre Pulsschläge eines inneren Lebens der Erde zu sehen, Regungen, durch die sie einen Wechsel wirklicher innerer Zustände zu erkennen gibt, dem man selbst eine Beziehung auf den verschiedenen Charakter der Jahre, auf den von Zeit zu Zeit auffallend sich verändernden Genius der Krankheiten, und so zuletzt selbst auf menschliches Leben abzugewinnen hoffen mag, inwiefern man voraussetzen darf, daß diesen periodischen Abweichungen des allgemeinen Gesundheitszustandes kosmische und tellurische Veränderungen wenigstens parallel gehen. Ja es hat von diesem Punkt aus die Ahndung sich noch weiter gewagt; denn schon hat man die, nach bis jetzt unerkannter Regel, von Zeit zu Zeit erscheinenden Weltkrankheiten, dergleichen eine auch unsere Zeit gesehen, mit den jeweiligen großen, *geistigen, moralischen* und *geschichtlichen* Vorgängen in der Menschheit in Verbindung zu setzen gesucht[2]: denn unaustilglich ruht im menschlichen Bewußtseyn der Glaube, daß das Physische mit dem Geistigen gehen müsse, und daß selbst unter dem Schein dieser äußeren Trennung der Natur und des Menschen noch immer ein innerer geheimnißvoller Bezug zwischen beiden fortdaure.

Waren doch beide füreinander geschaffen! Wohl konnte der Mensch

[1] Vergl. von früheren Beobachtern *Wallot* in den Commentatt. Academ. Theodor.-Palatinae. Vol. VI. Physic, p. 312.
[2] Dr. *Schnurrer's* bekannte Schriften.

I,9,497

über dieser ersten Welt und Schöpfung eine neue und zweite erheben, deren alleiniger Urheber er selbst wurde, diese Welt der *Geschichte*, die jetzt allein die Gegenwart erfüllt, indeß jene frühere, die nichts Neues hervorbringt, und immer in demselben Cirkel von Erscheinungen umläuft, gegen sie nur wie eine sich stets wiederholende Vergangenheit erscheint. Denn nicht ebenso gelang es dem Menschen, die Natur mit in seine Geschichte hineinzuziehen und fortzureißen; der Baum der *Erkenntniß,* nach dessen Frucht er gegriffen hatte, blieb ihm fortan unverwehrt, aber nach dem Baum des Lebens, dem ursprünglichen *Seyn,* der Natur, durfte er nicht ebenso die Hand ausstrecken; diese trat in ihr eignes, von ihm unabhängiges Leben zurück, in dem sie fortwährend gegen ihn beharrt. Seitdem achtet sie des Menschen nicht mehr, und geht unbekümmert um ihn ihren ewig gleichförmigen Gang, nur auf ihre eignen Gesetze horchend, unbeirrt durch die mächtigsten und stolzesten seiner Werke, über die sie schonungslos

hinwegschreitet; und nur durch *List* und *Kunst*, auch da nicht, ohne ihren Gesetzen sich zu unterwerfen, gelingt es dem Menschen, in einem engumschriebenen, äußerst beschränkten Kreise sie seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Hat der Mensch indeß für die gegenwärtige Natur offenbar aufgehört *Zweck* zu seyn, so würde sie doch ein Räthsel ohne Auflösung, ein sinnloses, unbegreifliches Ganze seyn, hätte nicht am Ziel ihres ursprünglichen Werdens als höchster Zweck der *Mensch* gestanden. Und so fühlt sich der Mensch dennoch durch eine unauflösliche Sympathie zu der Natur gezogen, wie er mit Begierde jedes Zeichen ergreift, wodurch die sonst so gleichgültige und theilnahmlose Natur eine Art von Mitempfindung bei menschlichen, wenigstens bei außerordentlichen Ereignissen kund zu geben scheint.

Man kann es nicht behaupten, und man kann sich ebensowenig entschließen zu verneinen, daß bestimmten Perioden des Menschengeschlechts und seiner Geschichte bestimmte Perioden der Natur entsprechen. Um so anziehender sind alle Erscheinungen für den Menschen, welche auf bestimmte, große Zeiträume im Leben der Erde deuten. So lauscht er auch gern der stummen Sprache der Magnetnadel, ob sie

I,9,498

ihm die Räthsel der Vergangenheit und Zukunft deute. Außer der täglichen und jährlichen Abweichung der Magnetnadel, in welcher sie, wie bereits früher aus Beobachtungen geschlossen wurde, vom scheinbaren Lauf der Sonne abhängig ist, gibt es eine sich mit jener durchkreuzende, die man, weil sie zu ihrem vollständigen Verlauf Jahrhunderte fordert, die säculare nennen könnte. Durch direkte Beobachtungen und ältere Aufzeichnungen, deren Bekanntmachung wir *Cassini* verdanken[1], wissen wir, daß die Magnetnadel auf der Sternwarte zu Paris im Jahre 1666 keine bemerkliche Abweichung vom Pol zeigte, nachdem sie noch im Jahre 1664 0 Grad 30 Minuten gegen *Osten* abweichend war[2]. In welche Zeit ihre *größte* östliche Abweichung fiel, wissen wir nicht; denn es finden sich nur vereinzelte Aufzeichnungen, deren beglaubigtste, wie es scheint, bis ins Jahr 1580 zurückgeht, wo die mittlere Declination in Paris nach *Sennertus* Angabe nur 11 Grad und 30 Minuten östlich war, indeß die seitdem eingetretene und beobachtete *westliche* Abweichung über 22 Grad betrug. Denn derselbe Beobachter[3], der in dem genannten Jahr die Abweichung = 0 gefunden hatte, fand schon im Jahre 1673 die Nadel einen Grad 30 Minuten nach Westen abweichend, und in dieser Richtung ist sie bis vor Kurzem fortgeschritten; erst seit 1814 glaubte man eine Verminderung der westlichen Abweichung wahrzunehmen, die jedoch, inzwischen eingetretener Schwankungen wegen, noch immer keinen *entschiedenen* Rückgang zum Nordpol behaupten läßt.

Die neueren Methoden, die sinnreichen, von *Gauß* angegebenen Vorrichtungen, welche den Beobachtungen der Magnetnadel die Schärfe astronomischer Beobachtungen zu geben erlauben, mögen den künftigen Forscher in den Stand setzen, die ganze Dauer einer solchen großen magnetischen Periode noch vor dem wirklichen Ablauf einer neuen durch

[1] S. dieselben in *Gren's* (älterem) Journal der Physik, Band VII. und VIII.

[2] *Gren* VII, S. 419. Gewöhnlich wird jetzt dieses Zusammentreffen des magnetischen mit dem wahren Meridian auf 1663, drei Jahre früher, gesetzt, wahrscheinlich nach *Thevenot's* Beobachtung, ohne auf die Bemerkung von *le Monnier* (ebendas. S. 421) Rücksicht zu nehmen.

[3] *Picard*.

I,9,499

Calcul zu bestimmen, und wie der Astronom den Stand des Mondes oder eines Planeten für jeden gegebenen Zeitpunkt der Geschichte zu berechnen vermag, ihm etwa auch möglich machen, auf die Fragen zu antworten: Wo stand die Magnetnadel im Mittagspunkt römischer Macht und Herrlichkeit, zur Zeit Julius Cäsars, zur Zeit des Augustus? wo, als bis dahin vom Schauplatz der Weltgeschichte entfernte Völker plötzlich, wie von einem unsichtbaren Hauch bewegte Fluthen, die westliche Welt überströmten und das römische Reich zertrümmerten? wo zur Zeit der Kreuzzüge, wo zur Zeit der Entdeckung Amerikas?

Im Augenblick der Ereignisse, die unter unsern Augen sich vorbereiten; in dem Augenblick, da selbst die Pforten des uralten, der übrigen Welt bis jetzt verschlossen gebliebenen, aus seinen eignen Katastrophen stets unverändert hervorgegangenen Reiches, dessen Beständigkeit wirklich der des Himmels zu gleichen schien, gewaltsam erbrochen werden, und ein neues breites Thor sich öffnet, durch welches europäische Sitte, Wissenschaft und Bildung, vor allem christliche Religion über eine bisher von ihnen ganz unberührte Welt sich ergießen werden, - ist es verstattet, zu denken, daß die Weltgeschichte sich aufs neue dem Orient zuwende, und die letzten Bestimmungen der Menschheit und des Christenthum dort sich zu erfüllen eilen.

In welchem Maß das christliche, durch Wissenschaft erhobene Europa zum Bewußtseyn seiner gemeinschaftlichen Mission, einer gemeinschaftlichen Aufgabe gelangt ist, - und in der That ist dieses Bewußtseyn während eines 25jährigen Friedens so erstarkt, so sehr zur allgemeinen Stimmung geworden, daß jeder im Mittelpunkt dieses Welttheils ausbrechende Krieg, wenn er je möglich wäre, nur wie ein Bürgerkrieg empfunden, wie ein Bürgerkrieg verwünscht werden könnte - davon legt unter anderem auch die Vereinigung verschiedener europäischer Länder zu gemeinschaftlichen Erforschungen von großem und allgemeinem Belang, - legt auch diese Verabredung ein Zeugniß ab zu gleichzeitigen, über einen großen Theil der Erde sich ersteckenden, Jahre lang, täglich je von zwei zu zwei Stunden, fortzusetzenden Beobachtungen des Ganges der Magnetnadel.

I,9,500

Eine würdige *Feier* des heute von uns zu begehenden Tages wird es seyn, wenn die Einrichtungen mitgetheilt werden, welche, in Folge der Freigebigkeit unseres allem Großen zugewandten *Königs*, die hiesige Sternwarte sich geben konnte, um jenen Beobachtungen als ergänzendes Glied einer Kette sich anzuschließen, die von Vandiemensland, durch das Himelajagebirg, Rußland hindurch bis zu den brittischen Inseln, von der Südspitze Afrikas bis in die Steppen Siberiens sich fortsetzen wird.

Ich ersuche Hrn. Dr. *Lamont*, Conservator der Sternwarte, über jene Einrichtungen in dieser feierlichen Versammlung Bericht zu erstatten.

[I,9,501]

Vortrag in der öffentlichen Sitzung der Akademie
am 27. März 1841.[1]

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1841. Nro. 64. 65.

Das eben verflossene akademische Jahr hat unsrem Verein bedeutende Mitglieder durch den Tod entzogen. Zuerst am 16. September den Professor der Sanscritsprache an der Universität, Dr. *Othmar*

Frank, der mit einem literarischen Auftrag Sr. Majestät des Königs in Wien befindlich daselbst gestorben ist.

Der Eifer und Erfolg, mit dem er sich in schon vorgerücktem Alter jenes merkwürdigen Idioms, der Sprache der heiligen Bücher Indiens und seiner wichtigsten poetischen und philosophischen Werke bemächtigte, die Anstrengungen, mit welchen er die erworbene Kenntniß, zuerst auf höchst mühsame Weise mit Hülfe des Steindrucks, in Deutschland zu verbreiten und allgemeiner zu machen sich bestrebt hat, werden stets ein rühmliches Andenken verdienen.

Später, am 14. Jänner, verlor die Akademie einen Mann, der seit vielen Jahren in sie gleichsam eingewachsen, ein wesentlicher Bestandtheil von ihr schien, dessen Thätigkeit als Mitglied und bis vor Kurzem als Sekretär der mathematisch-physikalischen Klasse stets erweckend, leitend, maßgebend, zusammenhaltend auf sie gewirkt hatte, während sein großes Verdienst weit über den Kreis dieser Akademie und der hiesigen Hohenschule hinaus allgemeine Anerkennung gefunden hatte.

Die hohe Versammlung weiß, wen ich mit diesen Worten bezeichnet habe; sie weiß nicht weniger, daß der Tribut ehrenden Andenkens, den

I,9,502

die Akademie einem solchen Manne schuldig ist, sich nicht mit wenigen, flüchtig erwähnenden Worten abtragen läßt.

Es ist dafür gesorgt worden, daß die letzte Ehre einer feierlichen Gedächtnißrede ihm nicht fehle, und damit der Würdige von dem Würdigen geehrt werde, ist ein geistes- und fachverwandter Mann sie zu übernehmen ersucht worden.

Was *Döllinger* für den Unterricht in der *Anatomie,* in welchem er an die Stelle bloß äußerer, geistloser Aufzählung genetische Entwicklung setzte und selbst über das todte Skelett wieder geistig den Hauch des Lebens zu verbreiten wußte; was er seit seinen Untersuchungen über das bebrütete Ei und die Anfänge des Blutumlaufs bis zur Herausgabe eines leider unvollendet gebliebenen Lehrbuchs, für die *Physiologie,* was durch scharfsichtige und sinnreiche Anwendungen auf die menschliche für die *vergleichende Anatomie* geworden, kann nur ein specieller Kenner würdig auseinandersetzen. Mir sey es vergönnt, mehr zu möglichem allgemeinen Nutzen und Frommen, als zu specieller Belehrung, für welche meine geringen Kenntnisse nicht ausreichen würden, einige *allgemeine* Bemerkungen vorzutragen über die Umstände, durch die er zu einem wissenschaftlichen Charakter von solcher Bedeutung erhoben worden.

Dr. *Ignaz Döllinger*, als königl. Obermedicinalrath und Ritter des Verdienstordens vom h. Michael, als Mitglied der königl. Akademie der Wissenschaften, Professor der Anatomie an der Universität und Conservator der anatomischen Anstalten und Sammlungen des Staats verstorben, war insofern noch der Mann einer früheren Zeit, als der Grund zu seiner Bildung durch einen tüchtigen Schulunterricht gelegt war, wie er zur Zeit seiner Jugend in dem größten Theil Deutschlands, und auch in seiner Heimath, den geistlichen Fürstenthümern Frankens, im Allgemeinen noch bestand und unter bewährten, seit langer Zeit überlieferten Formen unverrückt von neueren Bestrebungen sich erhalten hatte.

Wir heben diesen Umstand hervor, weil wir glauben, daß jeder Aufmerksame sich von selbst an Beobachtungen und Erfahrungen erinnern

I,9,503

wird, die ihm zeigten, welchen bestimmenden Einfluß auch auf das spätere wissenschaftliche Gebahren und Benehmen eines jeden jener erste Unterricht ausübt, den manche so gering schätzen zu dürfen

glauben.

In der That nichts, selbst nicht der Unterricht in den mathematischen Wissenschaften, der zwar an ein nothwendiges, stufenweises Fortschreiten, aber nicht ebenso zugleich an freie geistige Bewegung gewöhnt, kann jene strenge, Dünkel und falsche Einbildung frühzeitig niederhaltende Zucht des Geistes, jene Gewöhnung an Stetigkeit und gleichmäßiges Fortschreiten ersetzen, welche ein gründlicher Unterricht in den alten Sprachen gewährt, und weniger würden wir oft über leichtsinniges, abspringendes, hastiges Verfahren in Wissenschaften uns verwundern, wüßten wir, wie meist schon durch verkümmerten und oberflächlich gegebenen oder oberflächlich genommenen ersten Schulunterricht der Grund dazu gelegt worden.

Wir machen für dieses Urtheil selbst keine Ausnahme für die auf Naturforschung sich beziehenden Wissenschaften.

Verbände sich uns mit dem Worte: Gelehrter, derselbe engere Sinn wie unsern feinsinnigen Nachbarn, die bekanntlich zwischen einem Savant und einem Naturaliste unterscheiden, ohne beide Prädicate je zu vermischen, so hätten wir, um unsern Gedanken auszudrücken, von Döllinger einfach sagen können: Er war ein *Gelehrter* im vollen Sinn des Wortes, ein Gelehrter wie *Cuvier*, dessen geistige Ueberlegenheit vielleicht mit von einer ähnlichen Fügung sich herschrieb, die nämlich gewollt hatte, daß er, dem einst als Mann die reichsten und wichtigsten Schätze für Naturforschung zu Gebot stehen sollten, in seiner Jugend an gründlichem altwürttembergischen Schulunterricht theilzunehmen Gelegenheit gehabt hatte.

Viele Zweige der Naturwissenschaften dürfen des Vorzugs sich freuen, daß ihre Erfindungen oder Entdeckungen unmittelbar dem Leben zu gut kommen, einer ungesäumten Anwendung auf Bedürfnisse, auf Nutzen, Annehmlichkeiten und selbst Bequemlichkeiten des Lebens fähig sind. Groß und von nicht zu berechnenden Folgen sind in dieser Hinsicht die Wirkungen einer immer tieferen Erkenntniß der allgemeinen

I,9,504

und besonderen Naturkräfte, und wohl mag sich die Wissenschaft solcher glänzenden und in die Augen fallenden Erfolge rühmen.

Aber die Naturkräfte selbst bieten eine äußere und innere, wir können sagen eine exoterische und eine esoterische Seite dar; mit jener sind sie dem Leben und der Technik zugewendet, hier Gegenstände uneigennütziger Betrachtung, welche sich an der Wahrheit *um ihrer selbst willen* erfreut, und jeder Spur des großen Zusammenhangs nachgeht, den wir zwar nur stückweis zu erkennen vermögen, aber in welchen wenigstens hineinzuschauen das größte Vergnügen jedes höher gestimmten Geistes ist.

Und wie verschieden nach den verschiedenen Standpunkten die Urtheile über beide Richtungen seyn mögen, zweifeln wir nicht, welche von beiden die bleibendere sey, denn alle Bedürfnisse des Menschen, die früher oder später ihre Befriedigung finden, werden von jenem höchsten Bedürfniß seines Geistes überdauert, welches nach dem Wissen nicht um eines *Zweckes* oder *Erfolges*, sondern *um seiner selbst willen* verlangend ist, und um so entschiedener dessen begehrt, je freier und unabhängiger der Mensch von untergeordneten Bedürfnissen geworden ist.

Außerdem gibt es innerhalb der Naturforschung selbst Resultate einer höheren Ordnung, die sich nicht ebenso unmittelbar auf dem Markt des täglichen Lebens und Verkehrs umsetzen oder verwerthen lassen, wo dem sinnigen Forscher die dringende Aufgabe begegnet, in der, wie oberflächlich abstrakte Betrachtung wähnt, dem Geist entfremdeten Natur selbst die Spuren und Wege zu entdecken, die in eine höhere Ordnung der Dinge hinüberleiten.

An dem Eingang zu dieser höheren Welt steht der räthselvolle Organismus, welchem in seine labyrinthischen Gänge, in die Tiefe seiner *blind* (wir können nicht anders urtheilen) und doch mit der bewußtvollsten Absichtlichkeit bildenden Kräfte zu folgen, eine höhere Weihe erfordert wird.

Diese Weihe hatte Döllinger frühzeitig ebenfalls durch ein günstiges Geschick erhalten.

I,9,505

Seine Jugend fiel noch in die Anfänge der großen wissenschaftlichen Bewegung, die durch *Kant* hervorgebracht worden, von der Goethe urtheilt, daß kein geistig strebender Mann ungestraft gleichgültig gegen sie geblieben sey, den Philologen allein etwa ausgenommen, und sehr glaublich ist, daß ihm, selbst bei dieser Ausnahme, nur die hervorragende Persönlichkeit Friedrich August *Wolfs* vorschwebte. Früh nämlich war jene - von Grund aus untersuchende, das menschliche Wissen einmal wieder auf seine Anfänge stellende Philosophie auch auf die Universitäten in den deutschen geistlichen Ländern gedrungen; anfängliche Verdächtigungen hatten bei dem Fürsten, dem Würzburg und Bamberg damals gehorchten, und dessen Name bei seinen ehemaligen Unterthanen noch jetzt hochgeehrt ist, dem berühmten *Franz Ludwig* von *Erthal*, keinen Eingang gefunden.

An dieser Philosophie also, welche, wie die bestimmenden Anfänge alles Wissens, so auch die obersten Gründe aller Naturwissenschaft einer aufhellenden Kritik unterworfen hatte, deren Urheber das besondere Verdienst bleiben wird, durch sein geistvollstes Werk zuerst die eigentlichen Tiefen der organischen Natur, jenes blind-zweckmäßige Bilden, kühn beleuchtet und dadurch für immer, wie auch von *Goethe* anerkannt worden, den wahren Weg der organischen Naturforschung bezeichnet zu haben, an dieser Philosophie entzündete sich auch für *Döllinger* das Licht, das ihn in die Tiefe führte, allen seinen Studien ein *Ziel*, dadurch allen seinen Arbeiten eine *Bedeutung* gab, und ihn vor dem Versinken in eine platte, zweck- aber eben darum zugleich sinnlose Empirie bewahrte.

Auch wußte *Döllinger*, was er der Philosophie verdankte, deren aufeinanderfolgenden Entwicklungen er bis in seine letzte Zeit mit lebendiger Theilnahme, zum Theil mit Liebe, immer mit richtigem Urtheil folgte. Ganz unähnlich manchen, aus deren Reden man fast auf die Meinung schließen sollte, als würde einer allein schon dadurch zum bedeutenden Naturforscher, daß er von der Philosophie gering zu denken sich rühmt (sich *rühmt*, denn vernünftigerweise kann man von dem, was man nicht kennt, weder groß noch gering denken), betrachtete

I,9,506

Döllinger die Philosophie fortwährend als eine Leuchte auf seinem Weg, die, wenn sie zu hoch stand, ihm jeden einzelnen Gegenstand desselben zu beleuchten, darum nicht aufhörte, ihm die Richtung und das letzte Zeil seiner Forschung zu bestimmen.

Hier möchte denn auch die Stelle zu der Bemerkung seyn, welche bedeutende Rückwirkung die Art und Weise, irgend eine Wissenschaft zu betreiben, auf den persönlichen Charakter ausübt.

Möchte man insbesondere da, wo vom ersten Unterricht die Rede ist, stets erwägen, wie es nicht darauf ankommt, daß ein Mensch vieles wisse, sondern daß er *eine* Sache ganz und aus dem Grund verstehe. Denn ein ganz anderes Bewußtseyn hat der, welcher es in irgend einer Sache, und wär' es auch nur im Lateinschreiben, zur Vollkommenheit, ein ganz anderes der, welcher es in keiner weiter als zum Pfuschen gebracht hat.

Charakterloses Hin- und Herschweifen in der Wissenschaft hat stets auch moralische Charakterlosigkeit, wie ein gleichmäßiger, großartiger Betrieb der Wissenschaften auch Ruhe und Ernst der moralischen Gesinnung zur Folge oder zur Begleitung.

Durch eine einzige, in allen ihren Vertiefungen und möglichen Wendungen erschöpfte Wissenschaft, wird ein Maßstab auch für Beurtheilung anderer Dinge gewonnen, der weit über die Grenzen dieser Wissenschaft hinausreicht.

Durch die Gewöhnung, das Besondere nicht als den Gegensatz des Allgemeinen zu betrachten,

sondern als die Materie oder den Stoff, in dem eben dieses sich zu bewähren, sich wiederzufinden und zu erkennen hat, erhob sich *Döllinger*, ohne je über die Schranken seiner Wissenschaft hinauszugehen, dennoch zugleich *über* dieselbe zum Mann von *allgemeinem* Urtheil, der auch allgemein-menschliche Dinge, ganz insbesondere aber alles, was in den Kreis der Wissenschaft fällt, richtig zu schätzen, das Tiefe und Bedeutende überall zu erkennen wußte; dessen Ansicht und Beurtheilung auch über seine besondere Wissenschaft hinaus Vertrauen erweckte und verdiente.

Bedenkt man nun, wie die Natur manche von Menschen geschätzte

I,9,507

Gaben mit verschwenderischer Hand ausstreut, aber schon eine von Natur starke Beurtheilungskraft ein seltener Vorzug ist: so kann man ermessen, von welchem Werth ein durch große Arbeiten des Geistes, durch reiche Erfahrung zur vollen Reife des Urtheils herangebildeter Mann in jedem Kreise seyn muß, wie schmerzlich, wenn er scheidet, er in jedem, wie schmerzlich besonders in einer Akademie der Wissenschaften ein solcher vermißt werden müsse.

Ich glaube, die Lücke, die in dieser Hinsicht durch Döllingers Scheiden entstanden, wird von uns allen gleicher Weise gefühlt. Mir aber stand es nicht bloß als Organ der Akademie, auch aus persönlichen Gründen zu, ihm bei der ersten Gelegenheit, so weit ich es vermochte, öffentlich ehrende Worte zu widmen.

Denn unsere Verbindung schrieb sich nicht von gestern, sondern von einer nun schon weit entfernten Zeit her, wo wir beide zugleich, beide noch jung, an dieselbe Hoheschule als Lehrer berufen, eines freundlichen und übereinstimmenden Zusammenwirkens uns erfreuten, und ich unter andern das Glück hatte, als Mitglied des akademischen Senats meine Stimme mit dafür zu geben, daß Döllinger, zuerst in Würzburg, als Professor der Anatomie an die Stelle gesetzt wurde, von wo seine Wirkung bald auf die ausgezeichnetste Weise über ganz Deutschland sich verbreiten sollte.

Als Sömmering von Alter und Besorgnissen für seine Gesundheit gedrängt, Anstalt machte, München zu verlassen, sorgte *Maximilian Josephs* Weisheit dafür, daß ihm ein würdiger Nachfolger werde.

So kam Döllinger in die Akademie, und wurde, nachdem unsere herrliche anatomische Anstalt nach *seinen* Angaben und unter *seiner* Leitung gegründet worden, nach Hierherverlegung der Universität wieder auf den Lehrstuhl berufen, dessen Zierde er in Würzburg gewesen war, und auf dem er nun so schwer, so schwer wie in der Akademie, zu ersetzen seyn wird. - -

Zehnter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
1833-1850.

[I,10,V]

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band ist diese Gesammtausgabe geschlossen. Die beiden Abtheilungen, in welche sie zerfällt, unterscheiden sich nun bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt. Von dieser Folge macht auch der vorliegende letzte Band der ersten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber steht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiste in der letzteren Enthaltene, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieser Band umfaßt. Dieses parallelen Verhältnisses halber hatte ich anfangs beabsichtigt, den Stoff desselben mittelst eines weiteren (fünften) Bandes der *zweiten* Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte. Bei näherer Ueberlegung aber schien es mir doch passender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeschlossener und in besonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn sich an sie noch anderes aus dem handschriftlichen Nachlaß anschloß, dessen Auswahl der Verfasser den Herausgebern anheimgestellt hatte. Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung

I,10,VI

befindliche Darstellung der rein rationalen Philosophie, die jüngste von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch seiner naturphilosophischen Ansichten.

Bei der Wahl dessen, was aus den Münchner Manuscripten noch mitzutheilen sey, bestimmte mich theils die Rücksicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden sollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während seiner Wirksamkeit an der Universität München gewisse Entwicklungen neben dem System selbst und als vorbereitend auf dieses immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darstellung des Ganges der Philosophie von Cartesius an und die des philosophischen Empirismus. Beide finden sich schon im ältesten Münchner Manuscript, dem über das System der Weltalter vom Jahr 1827, das außer diesen beiden Bestandtheilen noch einen dritten, rein wissenschaftlichen oder systematischen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder dessen, was nachher den allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darstellung des Systems selbst und wurden entweder in Verbindung mit diesem oder auch für sich (der philosophische Empirismus als Einleitung in die Philosophie) vorgetragen. Diesem propädeutischen Zweck gemäß sind sie daher auch zu beurtheilen. Es war also z.B. nicht Schellings Absicht, eine Geschichte der neueren Philosophie ex professo zu geben, sondern nur eine Charakteristik der Haupt-Systeme und zwar eine solche, welche die Principien des vorzutragenden Systems als Resultat der Entwicklung seit Cartesius erscheinen ließen[1]. Ebenso hatte ihm die Entwicklung dessen, was er den philosophischen Empirismus nannte, nur vorwissenschaftliche Bedeutung, er betrachtete sie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Systems führen, und wodurch diesem namentlich das Verständniß der

[1] Man vergl. die Aeußerung hierüber 2. Abth., Band III, S. 16.

I,10,VII

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieser Beziehung selbst in der Darstellung der rein rationalen Philosophie bemerkt, wo er auf die Methode dieses Vortrags, der "von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren" fortgehe, hindeutet[1]. Für den Leser, der das System selbst bereits kennt, erscheint diese vom Empirischen (im philosophischen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe desselben.

Das *anthropologische Schema* S. 287 ff. schreibt sich zwar nicht aus öffentlichen Vorlesungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Versehen im vorigen Band übergangen worden und ist hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem *poetischen Anhang* in diesem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetischen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelschen Musenalmanach) erschienen sind, theils solche, die, besonders ihres zugleich philosophischen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es sich mit der metrischen Uebersetzung von Dantes Paradiso II. Diese hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken - doch nur in Folge einer Muthmaßung - in dieselben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen ist sie von Schelling, der sie Schlegeln in Abschrift mitgetheilt hatte, worauf dieser, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Versuch einer eignen Uebersetzung des gleichen Gesangs unternahm, der aber unvollständig blieb. Schelling besserte später noch einiges an seiner Uebersetzung, so gleich die erste Zeile, welche vorher hieß: "Ihr, die auf leichtem Kahne schwebend zoget"; hinwiederum scheint

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

I,10,VIII

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm übersandten Abschrift der Schellingschen Uebersetzung geändert zu haben; z.B. für Dimension setzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs-Gründe. Ebenso ist nach brieflichen Zeugnissen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) - übrigens nicht ohne Reservirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) - abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingschen Ursprungs.

Da die Edition dieser Werke nunmehr zu Ende gebracht ist, so führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieser Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders *Hermann* bei der Herausgabe des zuerst erschienenen ersten Bands der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denselben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden ist. 1) Hat mein Schwager, Herr Professor *Waitz* in Göttingen, die zweite Correktur sämmtlicher Bände besorgt, 2) ist durch meinen Vetter, Hrn. Oberconsistorialrath *Müller* in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchsicht geschehen, deßgleichen durch Hrn. Rektor *Köstlin* in Nürtingen von einer kleineren Anzahl besonders schwieriger Druckbogen. Endlich 3) ist mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich *v. Zech* in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unseres Vaters gemachte Reinschrift mehrerer Abschnitte aus den Manuscripten desselben von besonderem Nutzen gewesen.

Ich schließe dieses Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchstaben, welche Schelling an das Ende seiner Manuscripte zu setzen pflegte: È.Ó. (Èå'ò ó§óïí), zu deutsch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

[I,10,1]

Zur Geschichte der neueren Philosophie.
Münchener Vorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,10,3]

Es gibt verschiedene Gründe, aus denen man, wenigstens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philosophie selbst, auch einen Rückblick auf die früheren Systeme zweckmäßig finden kann. Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der sich im Stande glaubt, sie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von selbst geneigt seyn, sein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf diese Art deutlich zu machen, von welchem

Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufnehmen, und nach welchem nächsten Ziel er sie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an seinen eignen Forschungen höher spannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philosophie lernt auf diese Weise, wenn auch bloß historisch, vorläufig schon die Gegenstände kennen, um die es zu thun ist und welche vorzugsweise die Geister der letzten Jahrhunderte beschäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit schätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig ist, auch den Irrthum zu kennen, so ist eine solche Darstellung wohl die beste und sanfteste Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden soll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieser Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst gilt. Hier wird es dann erwünscht seyn, wenn dieser Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an sich oder ursprünglich hat, zugleich als das natürliche geschichtliche Resultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in seiner bloßen Allgemeinheit, sondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade *dieser* Zeit erscheint.

[I,10,4]

Cartesius.

Die Geschichte der neueuropäischen Philosophie wird gerechnet vom Umsturz der Scholastik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Cartesius (Réné Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philosophie, revolutionär im Geiste seiner Nation, begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer solchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philosophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechische Philosophie fast schon mit ihren ersten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wissenschaft selbst vortheilhaft seyn; sie zog sich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die sie in dem Alterthum so wie in dem Mittelalter schon erhalten, fast auf ein einziges Problem zurück, das nun durch successive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfassenden Aufgabe der neueren Philosophie sich erweitert hat. Es ist beinah die erste sich von selbst darbietende Definition der Philosophie, wenn man sagt, sie sey die schlechterdings von vorn anfangende Wissenschaft. Es mußte also schon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philosophie und als von *ihr* bewiesen voraussetzte. Der griechische Thales soll so gefragt haben: Was das Erste und in der ganzen Natur der Dinge Aelteste sey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Cartesius aber fragt nur: Was ist das *für mich* Erste, und

I,10,5

darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des *Seyns*. An dieses erste, unmittelbar Gewisse, sollte sich ihm dann erst alles andere Gewisse anknüpfen, alles nur wahr seyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewissen zusammenhängt. Nun ist aber offenbar der Satz: *Ich bin,* höchstens Ausgangspunkt für mich - und *nur* für mich; der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare

Bewußtseyn des eignen Seyns entsteht, kann also immer nur ein subjektiv logischer seyn, d.h. ich kann immer nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch *annehmen*, daß A, B, C u.s.w. seyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter sich, oder mit ihrem *wahren* Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter als zu einer bloß subjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Existenz (die allein eigentlich zweifelhaft ist), sondern nur über die Existenz alles dessen, was außer dem Subjekt ist. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Cartesius im einzelnen zu beschreiben, so macht er sich zum Grundsatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht sicher zu gehen, und ganz gewiß zu seyn, sich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für *falsch* zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieser Maxime wurde besonders von den Theologen heftig opponirt; sie meinten, auf die Weise sey Cartesius ein *temporärer* Atheist; wenn einer stürbe, eh' er die gehoffte Demonstration vom Daseyn Gottes geschrieben oder gefunden, würde er als Atheist sterben; auf die Art werde wenigstens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn ist doch eigentlich nur der, daß man in der Philosophie nichts für wahr annehmen soll, eh' man es in seinem Zusammenhang erkannt. Indem ich die Philosophie anfange, weiß ich philosophisch eigentlich noch nichts. Dieß versteht sich von selbst, dagegen ist jene Maxime weniger zu billigen, wenn sie darauf hinführt, nur das *mir* unmittelbar Gewisse, also, da nur *Ich selbst* mir unmittelbar gewiß bin, nur

I,10,6

mich selbst als Fundament erkennen zu wollen, denn dieses sogenannte unmittelbar Gewisse, mein eignes Seyn, ist mir in der That ebenso unbegreiflich - ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verstehe ich den Zweifel an den Dingen recht, so habe ich ebensowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre *Realität* überhaupt oder in jedem Sinn beziehen - denn in irgend einem muß ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur seyn, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in *dem* Sinn zu seyn glauben kann, in welchem das *Original*-, das von *sich selbst* Seyende ist; denn ihr Seyn ist kein originales, wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von *bloß abhängiger* und ***insofern*** *zweifelhafter* Realität ist, insofern kann man sagen, sie seyen *an sich selbst* von zweifelhaftem Daseyn, oder es sey ihre Natur, zwischen Seyn und Nichtseyn zu schweben. Eben dieses zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demselben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich also auch an mir selbst zweifeln. Indeß der Zweifel des Cartesius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die speculative Bedeutung, die wir ihm so eben gegeben; der Grund seines Zweifels ist ein bloß empirischer, wie er selbst sagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuscht, weil er manche male sich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm sey, wovon sich nachher das Gegentheil befunden; ja setzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängst abgenommen worden - in diesem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß solche Personen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die sie einmal gehabt haben, und kein Beispiel vorhanden ist von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die sie niemals gehabt. Durch diese letzte Erfahrung glaubt er sich jedoch noch insbesondere berechtigt, auch an der Existenz seines eignen Körpers zu zweifeln.

I,10,7

Von hier geht er dann fort auf die *nicht* aus den Sinnen geschöpften, also mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgestatteten Erkenntnisse, namentlich die mathematischen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den seltsamsten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieser Gegenstände und ihren Voraussetzungen selbst, sondern von etwas Aeußerem hergenommen ist. Nämlich, so erklärt er sich, obgleich ich so gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, so ist doch meiner Seele die Meinung - ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder sogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich sey und wisse, dessen Geschöpf sey. Nun hätte dieser, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über *diese* Dinge mich täuschte, welche mir übrigens als die klarsten erscheinen. Als ob man nicht weit mehr Ursache hätte, an einem solchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man diesen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Interesse anzugeben wissen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuschen. Das wahre Verhältniß, in dem sich die Philosophie in ihrem Anfang gegen alles, und also auch gegen die mathematischen Wahrheiten befindet, ist, nicht sie zu bezweifeln (denn wie käme sie nur überhaupt dazu, sie jetzt schon zum Gegenstand ihres Denkens zu machen?), sondern sie einfach dahingestellt seyn zu lassen, bis sie im Verlauf ihrer schlechthin von vorn anfangenden Untersuchung von selbst auf die Voraussetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt[1].

Nachdem nun Cartesius auf diese nicht eben sehr tiefe Weise an allem ihm vors Bewußtseyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben schien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 270. D. H.

I,10,8

Er selbst, *welcher* so zweifelte, nicht sofern er aus Kopf, Händen, Füßen und andern körperlichen Gliedmaßen bestand - denn an der Realität von diesen hatte er bereits gezweifelt -, sondern nur inwiefern er zweifelte, d.h. inwiefern er *dachte*. Indem er nun dieses genau untersuchte, meinte er zu finden, daß er an diesem, nämlich an *Sich selbst*, sofern er *dachte*, aus *keinem* der Gründe zu zweifeln vermöge, die ihn an den andern Dingen zu zweifeln bewogen. Denn, sagt er, ich mag nun wachen oder träumen, *so denke* ich doch und bin, und sollte ich mich in Ansehung alles anderen geirrt haben, so *war* ich doch, denn ich irrte, eram quia errabam, und der Urheber der Natur mag noch so kunstvoll angenommen werden, so kann er mich doch in dieser Hinsicht nicht täuschen, denn um getäuscht zu werden, muß ich *seyn*. Ja, je mehr Gründe des Zweifels vorgebracht werden, desto mehr Gründe erlange ich, die mich von meiner Existenz überzeugen, denn je öfter ich zweifle, desto öfter bewähre ich meine Existenz - also, daß, wie ich mich auch wende, ich immerhin genöthigt bin in die Worte auszubrechen: Ich zweifle, ich denke, also bin ich!

Dieß ist also das berühmte Cogito ergo sum des Cartesius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichsam der Grundton der neueren Philosophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philosophie in den Umkreis des Subjektiven und der Thatsache des bloß subjektiven Bewußtseyns gebannt war. Höher genommen aber lag in dem Cogito ergo sum oder in dem Entschluß, vorerst alles für zweifelhaft zu halten, bis es mit jenem allein unmittelbar Gewissen auf irgend eine Weise in Verbindung gebracht sey - in diesem Entschluß lag die entschiedenste Losreißung von aller Autorität, damit war die Freiheit der Philosophie errungen, die sie von diesem Augenblick an nicht wieder verlieren

konnte[1].

[1] Eine specielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, daß dieser Anfang der völlig freien Philosophie allem Ansehen nach in Bayern gemacht, hier also der Grund der neueren Philosophie gelegt worden. Cartesius war, wie er selbst in seiner Abhandlung de Methodo sagt, die ich bei dieser Gelegenheit als eine treffliche Uebung jedem empfehlen will, nach Deutschland gekommen, um den Anfang des dreißigjährigen Kriegs zu sehen; er hatte unter Maximilian I. der | *[S.9]* Schlacht am weißen Berg und der Einnahme von Prag beigewohnt, wo er sich jedoch vorzüglich nur nach Tycho de Brahe und seinem Nachlaß erkundigte. Im Jahr 1619, da er von der Krönung Ferdinands II. aus Frankfurt ins Lager zurückkehrte, hatte er sein Winterquartier in einem Ort an der bayerischen Grenze, wo er, wie er sagt, niemand fand, mit dem er sich gern unterhalten hätte, und dort faßte er (23 Jahre alt) die ersten Ideen seiner Philosophie, die er jedoch viel später bekannt machte. Wie Cartesius in Bayern zu philosophiren angefangen, so fand er später an der pfälzischen Princeß Elisabeth, Tochter des unglücklichen Churfürsten von der Pfalz, Karl Friedrich, des sogenannten Winterkönigs, eine große und ihm treu anhängliche Verehrerin, wie es späterhin wieder ein Fürst aus dem pfälzischen Hause war, der Spinozas Beschützer ward.

I,10,9

Es ist klar genug, wie Cartesius auf dieses Cogito ergo sum geführt wurde. Sein Hauptzweifel war, wie man sich von irgend einer Existenz überzeugen könne. Dieser Zweifel schien ihm in Ansehung der äußeren Dinge unüberwindlich. Wir stellen äußere Dinge vor - dieß wird nicht geleugnet, und wir sind sogar genöthigt sie uns vorzustellen - aber ob die Dinge, die wir uns vorstellen, und wie wir sie uns vorstellen, auch *sind*, nämlich *außer* uns, unabhängig von uns so sind, dieß ist die Frage, auf die es keine unmittelbare Antwort gibt. Cartesius wollte also einen Punkt finden, wo Denken oder Vorstellen (denn Er unterscheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zusammenfallen - und diesen glaubte er durch sein Cogito ergo sum gefunden, und da sich aller Zweifel seiner Meinung nach nur auf die Existenz bezieht, so glaubte er mit diesem Satz auch *allen* Zweifel überwunden. Im Cogito ergo sum glaubte Cartesius Denken und Seyn als ***unmittelbar*** identisch erkannt zu haben. Denn er leugnet in späteren Erklärungen aufs bestimmteste, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) gemeint sey. Zu einem vollständigen Schluß würde allerdings ein Obersatz gehören, der *so* lautete: Omne, quod cogitat, est - der Untersatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußsatz: ergo sum. So kann es freilich Cartesius nicht gemeint haben; denn damit würde der Satz: Ich bin, zu einem durch einen allgemeinen Satz vermittelten; in dieser syllogistischen Form wäre die unmittelbare Gewißheit verloren. Die Meinung des Cartesius ist also, das Sum sey in dem Cogito eingeschlossen,

I,10,10

in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich so viel sagt als: cogitans sum (wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und nur eine Zusammenziehung von Prädicat und Copula ist, z.B. lego heißt nichts anderes als sum legens, ich bin lesend oder ein Lesender). Dieses Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich *nichts* als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Substanz meines Seyns. Denn Cartesius spricht jenes: Ich denke, selbst nur aus, *indem* er denkt oder zweifelt, im actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seyns, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im *Zustande* des Denkens. Der Zustand des eigentlichen Denkens ist bekanntlich für die meisten Menschen ein höchst seltener, vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem sie gewöhnlich sobald als möglich herauszutreten suchen. Bekannt ist das Schillersche: Oft schon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Cartesius braucht, wie schon bemerkt, das Wort *denken* in einem sehr allgemeinen Sinn, wo es z.B. auch das sinnliche

Gewahrwerden oder Wahrnehmen bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zustande des sinnlichen Wahrnehmens. Wollte man sagen, selbst im Schlafe höre es nicht auf, denn ich träume wenigstens, so bleibt immer die Ohnmacht, in der ich zwar nicht ausspreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Verlauf des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausspreche, und doch unstreitig *bin*. Das in dem cogito begriffene sum heißt also nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d.h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine *andere* Art zu seyn ist als z.B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum *erfüllt*, d.h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem cogito eingeschlossene sum hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines "Ich bin *auf gewisse Weise*", nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten seyn: Ich bin unbedingter

I,10,11

Weise, sondern nur: Ich bin auf gewisse Weise. Von den Dingen kann man aber, wie schon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß sie unbedingt *sind*; daß sie aber auf *gewisse* Weise sind, dieß läßt sich auf dieselbe Weise herausbringen, wie Cartesius sein Sum herausbringt. Es ist ebenso richtig zu schließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, also sind sie, oder wenigstens: also sind sie *nicht gar nicht*. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weise ist, kann ich auch *nicht* zweifeln. Aus meinem Zweifel selbst an der Realität der Dinge folgt also, - zwar nicht, daß sie unzweifelhaft oder unbedingt sind, aber doch, daß sie auf gewisse Weise sind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewisse Weise bin. Alles aber, was nur auf gewisse Weise ist, ist schon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empirischen und subjektiven, sondern des objektiven und philosophischen Zweifels ist also das Seyn, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und sogar das *Ich denke* selbst in Zweifel ziehen - wenigstens in der Bedeutung, die es unstreitig bei Cartesius hat. Diesem Ausspruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z.B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieses Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem *dieses* jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: Ich denke. Das *Ich* denke ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von statten geht, wie ich denn sogar in der Regel denke, ohne mir zu sagen, *daß* ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken, ja das wahre Denken muß sogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt seyn, oder es wird um so wahrer denken, je weniger von dem Subjekt sich in es einmischt. Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit sich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, so könnte ja dieses in jener

I,10,12

vermeinten Einheit oder, indem es das *ursprüngliche* Denken ***sich*** zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf sich haben als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebensowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es ist doch nicht eigentlich das denkende Wesen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, welche Cartesius dem cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus; wenn

es eine Gewißheit ist, so ist es eine blinde und gedankenlose. An diese Gewißheit indeß knüpft Cartesius alles andere an. Sein Princip ist: Alles, was ebenso klar und bestimmt eingesehen wird wie das Ich bin, muß auch wahr seyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur so viel heißen: Alles was mit jener blinden, empirischen Gewißheit, die ich von meinem eignen Seyn habe, zusammenhängt, oder was implicite mit dem Ich bin gesetzt ist, oder sich erweisen läßt als zur Vollständigkeit dieser Vorstellung gehörig, muß ich als ebenso wahr annehmen wie dieses selbst (weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig von mir so sey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebenso gut bestehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z.B. meinen Körper und die andern auf ihn scheinbar einfließenden Dinge, mir vorzustellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen will, muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als zu dieser Nothwendigkeit der Vorstellung alles andern; auch kann es mir, wenn ich mir selbst der Mittelpunkt alles Wissens bin, völlig gleichgültig seyn, ob das, was ich mir vorzustellen genöthigt bin, unabhängig von dieser Vorstellung da ist oder nicht, wie es, um Descartes eignes Beispiel zu brauchen, für den Träumenden, solang er träumt, völlig gleichgültig ist.

Cartesius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge zu begreifen, sondern nur darum zu wissen, daß sie *seyen* (das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann), wurde durch seinen Vorgang Ursache, daß diese Frage: ob unseren Vorstellungen von den äußern Dingen

I,10,13

in der That etwas entspreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philosophie betrachtet wurde. Es hätte dem Cartesius ganz nahe gelegen, schon zum völligen Idealismus fortzugehen, d.h. zu dem System, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, sondern nur in unsern, wenn gleich nothwendigen Vorstellungen existiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Consequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff seine Zuflucht. Weil die Vorstellungen keine Bürgschaft in sich selbst, so bedarf er eines *Bürgen* für die Wahrheit seiner Vorstellungen von Außendingen - hier sucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (ìåôÜâáóéò) - diesen Bürgen findet er in Gott, dessen Daseyn aber dann vorher bewiesen seyn muß. Dieß bewerkstelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es ist in mir der Begriff eines allervollkommensten Wesens. (Dieß wird als empirische Thatsache vorausgesetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empirisches Faktum ist). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommensten Wesens - nicht, wie man späterhin sagte, der Begriff der Existenz überhaupt, denn so ungeschickt, wie Kant diesen Beweis vorstellt, pflegte Cartesius, dem man innerhalb seiner Grenzen den ganzen Scharfsinn und die geistreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit seiner Nation zuerkennen muß, nicht zu schließen, der wohl wußte, daß Existenz *überhaupt* etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges ist - es gehört zum Begriff des vollkommensten Wesens auch der Begriff der *nothwendigen* Existenz. Sowie ich also Gott nur denke, muß ich auch einsehen, daß er existirt. Dieß ist also der unter dem Namen des ontologischen bekannte Erweis des Daseyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommensten Wesens wird dann weiter geschlossen, das allervollkommenste Wesen würde dieses nicht seyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigste wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphysischer genommen schien, zu moralischen Eigenschaften), einem solchen also müßte es auch unmöglich seyn, uns zu täuschen 1) in Ansehung der mathematischen Wahrheiten - (sonderbar, daß Cartesius immer nur diese und nicht auch die allgemeinen Begriffe, so wie die Gesetze des Denkens, Urtheilens

I,10,14

und Schließens bezweifelt), 2) ebenso unmöglich (da nur Gott diese Täuschung bewirken könnte) in Ansehung der sinnlichen Dinge. Hier wird daher nun Gott, nachdem ein *ganz anderes* principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das *wahre* Erkenntnißprincip, d.h. als das, was aller Erkenntniß erst Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Cartesius, den Franzosen *Mallebranche*, so wenig gewirkt, daß er diesem Argument höchstens Wahrscheinlichkeit zugesteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es sonst gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorstellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigsten seyn muß, und weßwegen ich von der Philosophie des Cartesius vorzüglich einen Begriff zu geben gesucht habe, ist eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte *ontologische Argument*. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philosophie behauptete, als durch die Aufstellung des ontologischen Beweises ist Cartesius für die ganze Folge der neueren Philosophie bestimmend geworden. Man kann sagen: die Philosophie ist noch jetzt damit beschäftigt, die Mißverständnisse, zu denen dieses Argument Veranlassung gab, zu entwirren und auseinanderzusetzen. Merkwürdig ist dieses Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweisen, mit denen die Existenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphysik bewiesen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan stand. Es ist wohl zu bemerken, daß dieses Argument von den Scholastikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich schon Anselm von Canterbury ein ähnliches aufgestellt hatte, so widersprach ihm doch Thomas von Aquin aufs bestimmteste. Vorzüglich wurde der sogenannte ontologische Beweis auch Gegenstand der Kantschen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer seiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptsächlichste Einwurf gegen den Cartesianischen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der schon erwähnten unrichtigen Vorstellung, als laute das Argument so: Ich finde in mir die Idee des vollkommensten Wesens, nun ist aber die Existenz selbst eine Vollkommenheit, also ist in der Idee des vollkommensten Wesens von selbst auch

I,10,15

die Existenz enthalten. Hier wird dann der Untersatz des Schlusses geleugnet. Man sagt, die Existenz sey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z.B. wird durch die Existenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, so müßte mir ebensowohl verstattet seyn zu schließen, das vollkommene Dreieck müsse existiren. Was nicht existirt, sagt man, ist weder vollkommen noch unvollkommen. Existenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d.h. daß seine Vollkommenheiten, *sind*. Also ist die Existenz nicht eine dieser Vollkommenheiten, sondern sie ist das, ohne welches weder das Ding noch seine Vollkommenheiten sind. Allein ich habe schon bemerkt, daß Cartesius nicht auf *diese* Weise schließt. Sein Argument lautet vielmehr so: der Natur des vollkommensten Wesens würde es widerstreben, bloß *zufällig* zu existiren (so wie z.B. meine eigne Existenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an *sich* zweifelhafte ist), also kann das vollkommenste Wesen nur nothwendig existiren. Gegen dieses Argument wäre nun, besonders wenn man sich über den Begriff von nothwendig Existiren verständigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Existiren versteht, so wäre, sage ich, gegen dieses Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußsatz des Cartesius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenste Wesen *kann* nicht zufällig, mithin nur nothwendig existiren (Obersatz); Gott *ist* das vollkommenste Wesen (Untersatz), also (sollte er schließen) *kann* er nur nothwendig existiren, denn dieß allein liegt in den Prämissen; statt dessen schließt er aber: also existirt er nothwendig, und bringt dann auf diese Art scheinbar allerdings heraus, daß Gott existirt, und scheint die *Existenz* Gottes bewiesen zu haben. Aber es ist etwas ganz anderes, ob ich sage: Gott kann nur *nothwendig* existiren, oder ob ich sage: er existirt nothwendig. Aus dem Ersten (er *kann* nur nothwendig existiren) folgt nur: also existirt er nothwendig NB. *wenn er existirt*, aber es folgt keineswegs, *daß* er existirt. Darin liegt also der Fehler des Cartesianischen Schlusses. Wir können diesen Fehler auch so

ausdrücken. In dem Obersatz (das vollkommenste Wesen kann nur *nothwendig* existiren) ist bloß von der *Art* der Existenz die Rede (es ist nur

I,10,16

gesagt, das vollkommenste Wesen könne nicht zufälliger *Weise* existiren), im Schlußsatz (in der conclusio) ist aber nicht mehr von der *Art* der Existenz die Rede (in diesem Fall wäre der Schluß richtig), sondern von der Existenz überhaupt, also ist plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d.h. es ist gegen ein logisches Gesetz gefehlt, oder der Schluß ist in der Form unrichtig. Daß *dieß* der eigentliche Fehler sey, kann ich auch daraus beweisen, daß Cartesius an mehreren Stellen selbst *unmittelbar* oder zunächst wenigstens *nur* auf die von mir angezeigte Art schließt. In einem Aufsatz, der überschrieben ist: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Conclusion so: Also ist es wahr von Gott zu sagen, die Existenz sey in ihm eine nothwendige, ***oder*** (setzt er hinzu) *Er existire*. Das Letzte ist nun aber etwas ganz anderes als das Erste und kann nicht als gleichgeltend mit diesem angesehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Cartesius selbst ist sich wohl bewußt, daß in seinem Begriff des vollkommensten Wesens eigentlich nur die *Art* der Existenz bestimmt ist. So sagt er in derselben Darstellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings ist enthalten die bloß mögliche oder zufällige Existenz, im Begriff des vollkommensten also der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Existenz). An einer andern Stelle, in seiner V. Meditation führt er den Schluß so aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade so wie die Idee irgend einer geometrischen Figur oder einer Zahl, nec, fährt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut *semper* existat. (Bemerken *Sie* dieses semper wohl; hier sagt er also nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, sondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er existirt, nur *immer* existirt, aber es folgt nicht, ***daß*** er existirt. Der wahre Sinn des Schlusses ist immer nur: *entweder* existirt Gott gar nicht, oder, wenn er existirt, so existirt er *immer*, oder so existirt er nothwendig, d.h. nicht zufällig. Aber damit ist klar, daß seine Existenz nicht bewiesen ist.

Mit dieser Kritik des Cartesianischen Arguments geben wir nun

I,10,17

aber zu, daß, wenn nicht die Existenz, doch die *nothwendige* Existenz Gottes bewiesen sey - und dieser *Begriff* ist nun eigentlich derjenige, der von der bestimmendsten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philosophie gewesen ist.

Was hat es also mit dieser nothwendigen Existenz Gottes auf sich? Schon indem wir als *richtigen* Schlußsatz nur diesen anerkennen: Also existirt Gott nothwendig, *wenn er existirt*, schon dadurch sprechen wir aus, daß der Begriff *Gottes* und der Begriff des nothwendig existirenden Wesens nicht schlechterdings *identische* Begriffe sind, so nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht *mehr* wäre als das bloß nothwendig existirende Wesen. Wäre er *nur* dieses, so wäre es allerdings ein von selbst sich verstehender Satz, *daß* er existirt. Vor allem fragt sich also:

1) Was ist unter dem nothwendig existirenden Wesen zu verstehen?

2) Inwiefern ist Gott das nothwendig existirende Wesen?

3) Sind Gott und nothwendig existirendes Wesen identische Begriffe, inwiefern ist er *mehr* als nur dieses?

Um also das Erste zu beantworten, soweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch stehen, möglich ist (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf diesen Begriff zurückkehren), so unterscheiden wir in *allem* Seyn

a) *das was Ist*, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch sonst sagt, das Wesen,

b) das *Seyn* selbst, welches sich zu dem, ***was*** ist, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein gesprochen sagen kann, daß es das Prädicat schlechthin ist, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgesagt als das Seyn. Wenn ich z.B. sage: Phädon ist gesund, so wird eine Art des organischen, weiter des physischen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgesagt; oder: Phädon ist ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber ist es das Seyn, das ausgesagt wird. Nun steht es mir aber auch frei, *das was Ist* allein oder rein zu denken, *ohne* das Seyn, das ich erst

I,10,18

von ihm auszusagen hätte - habe ich es so gedacht, so habe ich den ***reinen** Begriff* gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil ist, sondern eben der bloße Begriff (es ist absurd den reinen Begriff in das Seyn zu setzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat ist. Nothwendig aber ist das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn schon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Consequens genannt wurde). *Das **was** Ist* ist der Begriff êáôE dîï÷Þí, es ist aller Begriffe Begriff, denn in *jedem* Begriff denke ich nur eben das, was Ist, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun *das, was Ist rein* denke, so ist also hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken ist noch in den reinen Begriff eingeschlossen, ich kann *dem, was Ist*, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht sagen, daß es ein Seyn *hat*, und doch ist es nicht nichts, sondern allerdings auch Etwas, es ist eben das Seyn selbst, ášô’ ô’ IÏÍ, ipsum Ens - das Seyn ist ihm noch im bloßen Wesen oder im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffs selbst, oder es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. In dieser Bloßheit *muß* ich es wenigstens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieser Abstraktion nicht erhalten; es ist nämlich unmöglich, daß *das was Ist*, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden ist, aber noch nichts selbst ist - es ist unmöglich, daß das, was der Titel, die Voraussetzung, der Anfang zu allem Seyn ist, daß dieses nicht auch *sey* - dieß "sey" im Sinn von Existenz genommen, d.h. vom Seyn auch außer dem *Begriff*. Damit wendet sich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in sein Gegentheil um - wir finden das, was wir als das *Seyende selbst* bestimmt hatten, nun *auch* wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern - nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch sagen können, *gegenständlichen* Sinn, statt daß wir es vorher als das Seyende im *urständlichen* Sinn dachten. Hier ist die vollkommenste Conversio des Subjekts in das Objekt - wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch diese beiden Ausdrücke

I,10,19

sind gleichbedeutend) oder der reine Urstand des Seyns war - so ist es in unmittelbarer *Folge* seines Begriffs - eben vermöge seines Begriffs: das Seyende selbst zu seyn - ist es unmittelbar, eh' wir es uns versehen, das objektiv, das gegenständlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieses gegenständlich Seyende, wie wird es sich uns darstellen? Offenbar als das nicht nicht seyn Könnende und demnach als das nothwendig, das *blind* Seyende. Das *blind* Seyende insbesondere ist das, dem keine Möglichkeit seiner selbst vorausgegangen ist. Ich handle z.B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher seine Möglichkeit vorgestellt zu haben. Wenn die Handlung dem *Begriff* der Handlung zuvoreilt, so ist dieß eine blinde Handlung, und ebenso ist das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie *nicht*-seyn und darum auch nie eigentlich *seyn* konnte, das vielmehr seiner Möglichkeit als solcher zuvorkommt, ein solches Seyn ist das blinde Seyn.

Man könnte einwenden: wir haben doch selbst zuerst von dem was Ist gesprochen und es als das Prius, als den Urstand, d.h. als die Möglichkeit des Seyns, bestimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es sey in dieser Priorität nicht zu erhalten, also, wenn auch das Prius, doch nie *als* das Prius, der Uebergang sey ein unaufhaltsamer, es sey *an sich*, also es sey keinen *Augenblick* möglich, daß *das was Ist* nicht sey, also es als nicht seyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es *unmöglich* ist nicht zu seyn (quod non potest non-existere), diesem ist es auch nie *möglich* zu seyn - denn jede *Möglichkeit* zu seyn schließt auch die Möglichkeit *nicht* zu seyn in sich - also ist das, dem es unmöglich ist *nicht* zu seyn, auch nie in der Möglichkeit zu seyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben *Sie* nun also den Begriff des nothwendig seyenden, des nothwendig existirenden Wesens, und *Sie* begreifen zugleich aus dieser Genesis desselben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtseyn gleichsam einstürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es ist der Begriff, gegen welchen das Denken alle seine Freiheit verliert.

Nun entsteht aber die Frage, *wie* Gott das nothwendig seyende oder existirende Wesen genannt werden könne. Cartesius begnügt sich

I,10,20

mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d.h. die zufällige Existenz (wie er den Begriff bestimmt) eine Unvollkommenheit sey, Gott aber das allervollkommenste Wesen sey. Was er unter dem vollkommensten Wesen denkt, sagt er nicht; man sieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Wesen alles Seyns ist, das nicht ein Seyn außer sich hat, gegen welches sein eignes Seyn sich auch als *ein* Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes ist, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer sich hat, sondern das schlechthin Seyende, das also in seinem höchsten Begriff nur eben das seyn kann, was wir das *Seyende selbst*, ipsum Ens, genannt haben. Ist nun Gott nur als das Seyende selbst, und ist das, was das *Seyende selbst* ist, nur zu bestimmen als das nicht *nicht* seyn Könnende, als das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, so ist Gott entschieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Existirende: - dieses ist nun der *höchste* Sinn, in welchem das *eigentliche* ontologische Argument zu nehmen ist; auf *dieses* kommt jener sogenannte Beweis des Anselm zurück. Es leuchtet nun aber auch sofort ein, woher das Mißtrauen gegen diesen sogenannten Beweis entstanden ist, und warum namentlich die Scholastik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig existirenden Wesens mit dem Begriff Gottes *identisch* sey.

Wir haben eben das nothwendig Existirende zugleich als das blindlings Existirende erwiesen. Nun ist aber nichts der Natur Gottes, wie sie im allgemeinen Glauben gedacht wird - und nur aus diesem hat Cartesius, haben also auch wir bis jetzt diesen Begriff aufgenommen - nichts ist der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erste im Begriff des blindlings Seyenden ist doch, daß es gegen sein Seyn ohne alle Freiheit ist, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen sein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine - ist *absolut* unfrei. Wäre also Gott das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien

I,10,21

Thuns, Fortschreitens, oder von sich selbst Ausgehens Fähige bestimmt werden. Entweder müßten wir bei diesem blind Seyenden stehen bleiben - wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende *überhaupt* hinaus -, oder wenn wir von ihm aus fortschreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt

gelangen wollten, so könnte dieß nur geschehen, inwiefern wir in seinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweisen könnten, vermöge dessen von diesem blinden Seyn anderes Seyn, z.B. das der Dinge, *ausströmte* - ich sage ausströmte - nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen - aber eben dieser ist mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein solches könnte höchstens als emanative Ursache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier stoßen wir nun also, um einen Kantischen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich *wollen*, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt ist Gott offenbar ein bloßer Gegenstand unseres Wollens - wir sind durch nichts genöthigt den Ausdruck *Gott* zu brauchen, von dem absoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff dessen, was Ist, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig existirenden Wesens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber sogar von dem Begriff *Gott* aus, so können wir nicht umhin zu sagen: Gott ist das Wesen alles Seyns, er ist *das was Ist* im absoluten Sinn, ô’ IÏÍ, wie er auch immer bestimmt wurde; ist er aber dieß, so ist er auch das nothwendig und blindlings Existirende. Allein wenn er das blindlings Existirende ist, so ist er eben darum nicht Gott - nicht Gott in *dem* Sinn, welchen das allgemeine Bewußtseyn mit diesem Wort und Begriff verbindet. Wie ist nun hier zu helfen, oder wie ist dieser Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine schlechte Hülfe, wenn man bloß widersprechen wollte, daß Gott das nothwendig existirende Wesen ist. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir schlechterdings nicht aufgeben dürfen, soll unserm Denken nicht überall der feste Ausgangspunkt fehlen.

I,10,22

Gott *als solcher* ist freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings existirende Wesen, er *ist* es zwar, aber er ist *als* Gott zugleich das, was dieses sein eignes, von ihm selbst unabhängiges Seyn aufheben, sein nothwendiges Seyn selbst in ein zufälliges, nämlich in ein selbst-gesetztes verwandeln kann, so daß es im *Grunde* (der Grundlage nach) zwar immer besteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgesetzt ist, oder so: daß jenem selbst-gesetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieses nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z.B., hat keine Freiheit, sein Seyn zu verändern, wie es *ist*, so ist es - in keinem Moment seiner Existenz ist sein Seyn ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenstand seines Thuns hat als seine Existenz, so - kann ich nicht sagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei ist gegen seine Existenz, nicht an sie gebunden, daß er sie selbst wieder zum *Mittel* machen, in ihrer Absolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes aussprechen und behaupten, nicht gewohnt sind, sie auf diese Art auszusprechen - sie zu denken als Freiheit Gottes gegen seine Existenz, als Freiheit diese Existenz als eine absolut gesetzte aufzuheben: so wird doch *allgemein* im Begriff Gottes die absolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich sage *allgemein*. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philosophie insbesondere an, er ist unabhängig von der Philosophie vorhanden im *allgemeinen* Glauben. Nun steht es allerdings dem Philosophen frei, von diesem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Cartesius, mit dem wir uns beschäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philosophie, und da ist denn die Antinomie offenbar.

I,10,23

Gott kann nur als das nothwendig existirende Wesen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem diese nothwendige Existenz alles *freie* Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philosophie Gott genannt wird, und unstreitig vor aller Philosophie so genannt worden, kann nicht in *diesem* Sinn das nothwendig Existirende seyn - er muß als frei gedacht werden - gegen sein eignes Seyn - denn sonst könnte er sich nicht bewegen, nicht von sich, d.h. von seinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu setzen. Die Frage ist nur, wie diese Antinomie zu überwinden. Dieses zu zeigen ist Sache der Philosophie selbst.

Von einer anderen Seite wurde das System des Cartesius folgereich und bestimmend für den ferneren Gang des menschlichen Geistes - durch die absolute Entgegensetzung zwischen Geist und Körper, die er in die Philosophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Cartesius. Sonst versteht man unter Dualismus das System, welches neben dem ursprünglich guten ein ebenso ursprünglich böses Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigstens als ein ebenso ursprünglich wie jenes existirendes Princip angesehen wurde. So weit ging Cartesius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnostiker, als Quelle alles Bösen, als das allem Guten Widerstrebende gesetzt hätte. In diesem Fall war ihm die Materie wenigstens ein wahres *Princip.* Allein sie ist ihm nicht das Princip der Ausdehnung, sondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie gesagt, an der Existenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war seine Existenz als denkendes Wesen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, dessen allein er unmittelbar gewiß seyn konnte, weil dieser allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Substanz, wofür er die Seele ansah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang seiner Betrachtungen stellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteste Wesen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie

I,10,24

täuschen könne - damit restituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geist und Körper waren einmal auseinander, und er konnte sie nicht mehr zusammenbringen. Er sah in dem Körperlichen *nur* den Gegensatz des Geistigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, so verschieden auch beide in ihrer Funktion erscheinen, dennoch ein und dasselbe *Princip* seyn könnte, das dort in der Materie nur im Zustand seiner Erniedrigung, hier als Geist nur im Zustand seiner Erhöhung sich befinde, dort im Zustand seiner gänzlichen Selbstverlorenheit, des völligen *außer*-sich-Seyns, hier im Zustand des Selbstbesitzes, des in-sich-Seyns. *Ihm* schien es möglich, daß ein *absolut* Todtes, d.h. ein solches Todtes, in dem nie Leben war, also ein ursprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in sich selbst zu haben *seyn* könne. Ein solches absolut oder ursprünglich Todtes widerstrebt aber nicht bloß allem wissenschaftlichen Begriff, sondern selbst der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit diese zu erklären); 2) die sogenannte todte ist eben nie als ein Todtes zu begreifen, d.h. als ein absoluter Mangel des Lebens, sondern nur als erloschenes Leben - als Residuum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Processes, also eines vorhergangenen Lebens. Dieses Todte, Gebundene der Materie schien lebendigen Geistern so wenig etwas Ursprüngliches seyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Katastrophe sich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines uralten Abfalls in der Geisterwelt, wie die älteste griechische Mythologie in der körperlichen Materie nur die erstickten Titanengeister der Urzeit erblickte. - Cartesius hielt freilich diese todte, geistlose Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zustande Gewordenes; er läßt sie in Gestalt eines rohen zusammenhängenden Klumpens von Gott erschaffen, hierauf entzweischlagen, daß sie in unendlich viele Theile

auseinanderfährt, die dann durch ihre Rotationen, Wirbel u.s.w. das Weltsystem und seine Bewegung erzeugen. Diese Rohheit des wissenschaftlichen

I,10,25

Begriffs, die uns noch so nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt ist, mag heutzutag fast unglaublich erscheinen. Man kann daran ermessen, welchen Weg der menschliche Geist seitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch sehen, wie schwer und darum langsam die Fortschritte in der Philosophie seyn müssen, die sich diejenigen, welchen sie zu gut kommen, oder die davon profitiren, so leicht vorstellen - wenn Geister, wie Cartesius bei solchen Vorstellungen stehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe schon bemerkt, der Gegensatz ist bei Cartesius nicht etwa ein Gegensatz zweier Principien, so daß er ein *Princip* des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße *Princip* der Ausdehnung könnte in seiner Art noch immer *auch* ein geistiges, es brauchte nicht nothwendig selbst ein ausgedehntes zu seyn, wie z.B. das *Princip* der Wärme darum, weil es dieß ist, nicht selbst *warm* ist, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Cartesius weiß nichts von einem *Princip* der Ausdehnung, sondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein schlechthin Ungeistiges ist. Von der andern Seite spricht er von sich selbst als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense[1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt ist, sind ihm also *zwei* Dinge, die sich gegenseitig ausschließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding ist das völlig entgeistete, geist-lose; hinwiederum ist das Geistige das schlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte ist *bloßes* Neben- und Außereinanderseyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern sie gleichwohl als zusammengehalten erscheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geistiges Princip, sondern nur durch äußeren Druck und Stoß zusammengehalten ist. Das ausgedehnte Ding besteht aus Theilen, die sich schlechterdings äußerlich sind, diesen Theilen selbst fehlt ein innerlich bewegendes Princip, also auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d.h. sie ist rein

[1] Med. III, pag. 263.

I,10,26

mechanisch. Wie in der Materie nichts von Geist, so ist nach Cartesius hinwiederum in dem Geist nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere *Art* Seyendes, sondern ein toto genere Verschiedenes, beide sind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Substanzen, zwischen denen eben darum auch keine Gemeinschaft möglich ist.

Zwei Dinge, die schlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philosophie des Cartesius war es daher eine sehr schwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechselwirkung zu erklären, welche zwischen dem denkenden Wesen und dem ausgedehnten offenbar stattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geist so vieles gemeinschaftlich thun und gemeinschaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geist empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geist sich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unsere Seele nennen, eine Vorstellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anstrengung des Geistes, ein Schmerz unserer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unseres Geistes, wie z.B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen

zwingt, oder ein Wille, ein Entschluß unseres Geistes in dem ausgedehnten Ding, das wir unsern Körper nennen, eine entsprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber - bis auf die Zeit des Cartesius - in den Schulen angenommene ältere System war das System des sogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einflusses (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weise auf der Voraussetzung einer gewissen Homogenität der *letzten* Substanz beruhte, der *beiden*, der Materie und dem Geist, zu Grunde liegenden und daher gemeinschaftlichen Substanz. Freilich war es eine grobe Vorstellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewissen Hypothesen der Physiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geistes auf das, was man das *grob* Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwischen dem Geist und dem grob Körperlichen nur feinere

I,10,27

Materien einschalte (ehemals sprach man von Nervensaft, oder wie man sich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), so müsse doch einmal ein solcher unmittelbarer Uebergang möglich seyn.

Cartesius beseitigte die Schwierigkeiten, welche für seinen Dualismus durch die offenbare Wechselwirkung zwischen dem denkenden und ausgedehnten Ding entstunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele absprach, sie für bloße höchst künstliche Maschinen erklärte, die alle - auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur *so* ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzusprechen, lag für ihn auch *darin*: Wo sich der Gedanke findet, da findet sich eine von der Materie ganz verschiedene, also unzerstörte, unsterbliche Substanz, also etc.[1] 2) Was den Menschen betrifft, so hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchst künstlich eingerichtete Maschine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber *die* Bewegungen betrifft, welche nicht als automatische sich erklären lassen, die gewissen Bewegungen oder Willensakten des Geistes entsprechen, so weiß er sich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem solchen Fall, wenn z.B. in dem Geist ein Begehren oder Wollen entsteht, das der Körper vollziehen soll, *Gott* selbst ins Mittel trete und in dem Körper die entsprechende Bewegung hervorbringe, - als ob es begreiflicher seyn soll, wie der höchste Geist (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menschliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenso bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unsern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer selbst ins Mittel und bringt die entsprechende Vorstellung in der Seele hervor; die Seele für sich

[1] Diese Ursache (die Unsterblichkeit), aus welcher Cartesius den Thieren die Seele absprechen mußte, erklärt Morus in seinem Brief an Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance reellement distincte du corps et *par conséquence* immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

I,10,28

selbst wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorstellung von körperlichen Dingen hat. Dieß ist also auch nicht eine wesentliche, sondern nur eine accidentelle oder occasionelle Einheit zwischen Materie und Geist. An sich bleiben beide untereinander. Es ist unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, so erhielt dieses System in der Folge davon den Namen des *Occasionalismus*.

Aber wie Cartesius überhaupt in der Philosophie fast nur erscheint, um einem andern Geist die Grundlage zu einem ganz andern System darzubieten, so hat auch diese Hypothese, wodurch der Zusammenhang zwischen Seele und Leib, Geist und Körper erklärt werden sollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geschichte der Wissenschaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwischen Materie und Geist, zwischen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlassung zu der bleibenden und *substantiellen* Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwischen dem denkenden und ausgedehnten *Ding,* sondern zwischen Denken und Ausdehnung selbst behauptete. - Eine andere Folge des Cartesianischen Systems in dieser Beziehung war, daß die Frage nach dem sogenannten commercio animi et corporis - welche in einer hinsichtlich der Principien höher gestellten Philosophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt - auf längere Zeit fast zur Hauptfrage in der Philosophie wurde, mit der man, wo nicht ausschließlich, doch vorzüglich sich beschäftigte, ja daß längere Zeit ein System von dem andern fast bloß durch die Art, wie es diese Frage beantwortete, sich unterschied.

Den allgemeinsten, aber zugleich schlimmsten Einfluß übte die Philosophie des Cartesius aus, indem sie das schlechterdings Zusammengehörige gegenseitig sich Erklärende und Voraussetzende, Materie und Geist, absolut auseinander riß und so den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerstörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechanischen Ansicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menschlichen Wissens und selbst in der Religion die herrschende blieb.

I,10,29

So viel über diese Seite der Cartesianischen Philosophie, die man ihren Dualismus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf sie werfen.

Cartesius ist groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philosophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß *unmittelbar* wenigstens nicht überall möglich ist, so müsse wenigstens alles in einem nothwendigen *Zusammenhang* erkannt werden mit dem, dessen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf diese Art zuerst mit deutlichem Bewußtseyn in die Philosophie den Begriff eines *Princips* und einer gewissen Genealogie unserer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten sey, als inwiefern es sich von dem Princip herschreiben und herleiten lasse. Seine Beschränkung nun aber bestand darin, daß er nicht das *an sich* Erste suchte, sondern sich mit dem einem jeden, also auch *mir* Ersten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache selbst). So hatte er im Grunde auch auf den Zusammenhang, wie er in der *Sache,* nämlich zwischen dem Princip und den Dingen selbst stattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zusammenhang verzichtet und mit einem bloß subjektiven sich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des *an sich* Ersten, zum Begriff Gottes; allein er konnte diesen nicht wohl zum *Princip* machen, indem er an demselben eben nur die nothwendige Existenz begriffen hatte, nicht aber was über diese hinzukommt, und was Gott eigentlich erst zu Gott macht. Cartesius ***dachte*** sich auch dieses Plus noch immer bei dem Begriff *Gott,* aber dieses Plus trat nicht herein in seine Erkenntniß, es blieb außerhalb desselben als ein bloß Vorausgesetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'.

Hätten wir in der geschichtlichen Entwicklung der neueren Systeme der chronologischen Ordnung folgen wollen, so hätten wir Baco zuerst und noch vor Descartes nennen müssen; denn er ist 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß

I,10,30

fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenso wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos *Hauptwerke* (und darauf kommt es doch eigentlich an) sind übrigens fast gleichzeitig mit Descartes ersten Schriften (denn dieser fing noch sehr jung schon an seine neuen Grundsätze bekannt zu machen). Man sieht nicht, daß einer dieser beiden großen Schriftsteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach stehen sie also *neben*einander - es ist eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geschehen ist. Von *Anfang* der neueren Philosophie gehen also Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und sind sich bis jetzt parallel geblieben. In der Geschichte des menschlichen Geistes ist es leicht, eine gewisse Gleichzeitigkeit zwischen großen Geistern wahrzunehmen, die von verschiedenen Seiten dennoch am Ende auf dasselbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Cartesius. Das Gemeinschaftliche beider ist die Losreißung von der Scholastik. Baco setzt sich nicht eigentlich dem späteren, sondern nur dem scholastischen Rationalismus entgegen. Cartesius so gut als Baco will das, was im Gegensatz der Scholastik Realphilosophie zu nennen ist - (A. Scholastik. B. Realphilosophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die ersten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die *Sache*, der Gegenstand selbst ist, der durch seine Bewegung die Wissenschaft erzeugt, nicht die bloß subjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholastik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philosophie ist insofern *Real*philosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von *Thatsachen*, d.h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will. Allein wenn man es genauer untersucht, sind beide sich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion ist ihm, wie man aus seiner Erklärung deutlich sieht, noch nicht eigentlich die Wissenschaft selbst, sondern nur der Weg zu ihr. Er spricht sich darüber auf folgende Art aus: "Ich überlasse, sagt er, den Scholastikern den Syllogismus. Dieser setzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß ist ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich

I,10,31

erst an, nachdem man schon allgemeine und rationale Principien hat, und ist daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wissenschaften als in der Philosophie; denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche diese allgemeinen Principien sucht) - ich überlasse, sagt also Baco, der *Scholastik* den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er setzt schon die Principien voraus, und diese sind es, die ich suche; ich halte mich also an die Induktion - nicht an jene niedrigste Art derselben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortschreitet (wie z.B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apostel aufzählten), diese Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinste widersprechende Faktum das Resultat zerstört; sondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem sie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausschließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatsachen von den unnützen sondert, die ersten auf eine sehr kleine Anzahl zurückbringt und so die wahre *Ur*sache in den kleinstmöglichen Raum einschließend deren Entdeckung um so leichter macht. Von diesen so reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatsachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerster Langsamkeit zu particularen Sätzen erheben, von diesen zu mittleren, endlich von diesen zu den principiis generalissimis et evidentissimis - nun bleibt aber Baco hier nicht stehen, sondern, nachdem er diese gefunden, sagt er: auf diese wie auf unerschütterliche Grundlagen mich stützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorschreiten, sey es um neue Beobachtung vorzuschreiben, *oder* die Beobachtung gänzlich zu ersetzen, wo sie nicht möglich ist (d.h. doch wohl

nach den gefundenen allgemeinsten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenstände entscheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar sind), und nachdem ich mit dem Zweifel (also wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwischen der dogmatischen Philosophie der Peripatetiker (d.h. der Scholastiker), die anfängt, womit sie enden sollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philosophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte" (mit dem Zweifel). Im Grunde will also Baco so gut wie Descartes auch

I,10,32

am Ende eine vorschreitende Philosophie; nur soll diese durch Induktion, regressiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von seinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Sensualisten verstanden worden. Er will vielmehr eben zu diesen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er sagt, dann erst zur Gewißheit gelangen). Baco ist freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wissenschaft selbst hineingekommen. Aber dasselbe ist ja der Fall mit Descartes; denn auch er *endigt* eigentlich mit dem, wovon anfangend erst eigentlich progressive Wissenschaft möglich gewesen wäre, mit dem Höchsten, mit Gott. Beide sind eins in ihrem Gegensatz gegen die Scholastik, in dem gemeinschaftlichen Streben nach einer *reellen* Philosophie. Sie trennen sich entschieden erst in Bezug auf den *höchsten* Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, also auch von seinem *eignen* Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatsache *Ich denke*) unabhängig machen will - dadurch Urheber der apriorischen, rational-apriorischen Philosophie, während Baco unstreitig auch noch das Höchste als ein Empirisches will.

[I,10,33]

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man sich das Cartesianische System nach seiner wahren Beschaffenheit vergegenwärtigt, so *sehnt* man sich nach einer besseren, schöneren, beruhigenderen Gestalt, welche sich denn auch sogleich im Spinozismus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Cartesius ansehen kann, geboren zu Amsterdam 1632, hatte schon, ehe er sein eigentliches System aufstellte, das Cartesianische, aber in der Richtung oder mit dem Bestreben bearbeitet, dessen System einen wirklich objektiven Zusammenhang zu geben. Der entscheidende Schritt zu seinem eignen System geschah, indem er das *an sich* Erste zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an diesem nicht mehr in Betracht zog, als was sich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Existenz. Spinoza behielt von dem Cartesianischen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig existirende Wesen war, nichts bei als eben *diese* Bestimmung; Gott war ihm *nur* das nothwendig existirende Wesen; alle bei Cartesius diesem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen schnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Substanz an, unter welcher er eben verstand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerspruch gar nicht als nicht seyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Existirende als Substanz, und zwar als absolute, allgemeine Substanz bestimmte, insofern sieht man wohl, er hatte sich das nothwendig Existirende zuerst gedacht als das allgemeine *Subjekt* des Seyns, was bloß als solches gedacht noch nicht das Seyende ist, sondern nur

die

I,10,34

Voraussetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z.B. der Mensch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, sondern nur der krank seyn Könnende ist. Die einzelnen wirklichen Dinge sind keineswegs das Subjekt des Seyns selbst, obwohl sie seyend sind; sie sind seyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß sie gar nicht nicht seyn könnten, denn vielmehr *können* sie nicht seyn, weil ihr Seyn an das *so* Seyn geknüpft ist. Es ist natürlich zu demjenigen aufzusteigen, von welchem nicht bloß das *so* Seyn, sondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel ist, cujus actus est Existere, und dieses ist nur das allgemeine oder absolute Subjekt des Seyns, was wir auch das *Seyende selbst* nennen. Man kann versuchen, es rein und abstrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns ist, festzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in diesem Sinn Einheit von Denken und Seyn - negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, also kein transitives, sondern bloß immanentes); allein, wie schon gesagt[1], es ist in dieser Enge nicht festzuhalten, es ist nicht bloß im *logischen,* es ist auch im transitiven Sinn das nicht nicht seyn Könnende, und so früh ich kommen mag, gleichsam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken - *vor* allem Denken ist es mir oder *finde* ich es schon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das seiner *Natur* nach Seyende (sc. ist), nie als nicht seyend zu denken ist.

Dieses also ist der Ursprung des spinozischen Begriffs, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt ist, um den sich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenschaft des Denkens, von welcher sich dieses durch die aufeinander gefolgten Systeme zu emancipiren gesucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es ist der Begriff, vermöge dessen in Gott explicite - ausdrücklich - weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existirende ist - wir können auch sagen: der subjektlos Existirende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Seyn. In der Möglichkeit ist noch immer eine *Freiheit* vom Seyn, also auch gegen

[1] Oben S. 18.

I,10,35

das Seyn. Aber die Möglichkeit ist hier verschlungen von dem Seyn. *Weil* jenes Erste das *nur* seyn Könnende ist (nicht auch das *nicht* seyn Könnende), so ist es eben darum das *nur* Seyende, d.h. das mit Ausschließung alles Nichtseyns - mit Ausschließung aller Potenz - aller Freiheit Seyende (denn Freiheit ist *Nicht*seyn). Demnach ist es das potenzlos und in *dem* Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in sich hat. Spinoza nennt Gott *Causa* sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit seines *Wesens* Ist, also *nur* Ist, ohne als seyn könnend (als causa) festgehalten werden zu können, die Ursache ist ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält sich nur noch als *Substanz,* gegen die sein Denken nichts vermag. Denn überrascht gleichsam von dem blinden Seyn, als dem Unversehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher *dieses* Seyn allerdings die Existentia *fatalis,* das System selbst Fatalismus ist), übereilt, sage ich, von dem blindlings über ihn stürzenden, seinen eignen Anfang verschlingenden Seyn, verliert er gegen dieses Seyn selbst die Besinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung[1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuschreiben, die unter anderem Goethe an ihm gepriesen hat; der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völlige Quiescenz versetzende Lehre, in ihren höchsten

Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zustande einer solchen Ruhe schildert: Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu schauen - magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von dieser Bedrängniß frei fühlt. Unstreitig ist es diese Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung seiner *Tiefe* hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderstehlichem Reiz so viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn *Muster*

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie S. 90. D. H.

I,10,36

bleiben. Ein System der Freiheit - aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, - dieß wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat. Keiner, der sich seine selbstgegründete Ueberzeugung verschaffen will, sollte das Hauptwerk des Spinoza, seine *Ethik* (denn unter diesem Titel hat er sein System vorgetragen) ungelesen lassen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernst ist um seine Bildung, nicht nur zum eifrigsten Selbststudium ermahnen will, das kein Lehrer ersetzen kann, sondern zugleich zu der größten Gewissenhaftigkeit und Vorsicht in der Wahl dessen, *was* er liest. Zu den unvergänglichen Schriftstellern gehört besonders auch Spinoza. Er ist groß durch die erhabene Einfalt seiner Gedanken und seiner Schreibart, groß durch seine Entfernung von aller Scholastik wie auf der andern Seite von allem falschen Schmuck oder Prunk der Rede. -- Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinozischen Systems erkauft ist, so müssen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Substanz ist, nicht freie Ursache, daher auch die *Dinge* zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Substanz, nicht als zur Ursache. Gott ist nicht der frei schaffende oder hervorbringende Geist, der außer sich, außer seinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er ist ganz eingeschlossen in sein unvordenkliches Seyn, also können auch die Dinge nur *in* ihm seyn, nur besondere Formen oder Arten, in denen sich das göttliche Seyn darstellt, nicht daß Gott selbst dadurch beschränkt würde, sondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Wesen in sich nur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Wenn nun gleich Gott selbst durch diese Formen nicht beschränkt ist, inwiefern er selbst über jede hinausgeht, so verlangt man doch natürlich zu wissen, wie diese Beschränkungen des Seyns in Gott hineinkommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet,

I,10,37

ist, daß jene Affektionen und also die Dinge gerade so zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d.h. es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein *nothwendiger* Zusammenhang. Aber die Art und Weise dieses nothwendigen Zusammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwischen den concreten Dingen selbst und zwischen Gott, d.h. er läßt die Dinge nicht *unmittelbar* aus Gott entstehen. Insofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine stetige Folge von Momenten oder

Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verständlicher Uebergang von der höchsten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, sondern den *so* beschaffenen und *so* gegeneinander abgestuften Dingen sich nachweisen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die ersten Vermittelungen zwischen Gott und den Dingen setzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er sagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz sind, d.h. die Formen, unter denen diese unmittelbar existirt (denn anders kann man sich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung sind ihm also die zwei unmittelbaren und - jede in ihrer *Art* - gleich unendlichen Formen, unter welchen die schlechthin unendliche Substanz existirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres *Seyns* sind, insofern selbst weder denkend noch ausgedehnt ist. Hier, scheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Substanz an und vor sich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Substanz ist ihm causa sui, Ursache ihrer selbst. Diese causa sui könnte man erklären als das sich selbst Setzende. Dieses sich selbst Setzende, könnte man fortfahren, kann sich nur unter den zwei Formen, dem *Denken* und der *Ausdehnung*, als existirend setzen, etwa so, wie man späterhin gesagt hat, das sich selbst Setzende setzt sich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Bestimmungen leihen, die in einer spätern

I,10,38

Entwicklung erst hervorgetreten sind, und eben damit würde seine Eigenthümlichkeit und seine individuelle Stellung in der Geschichte der Wissenschaft aufgehoben. Die Substanz des Spinoza ist ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen sogenannten Attributen? Antwort: Zunächst nur dadurch, daß Cartesius den Gegensatz von Materie und Geist als Gegensatz von Ausgedehntem und Denkendem bestimmt und so das Universum gleichsam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Cartesius ist hier ganz deutlich. Gott ist ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwischen dem einen und dem andern, sondern die bleibende und beständige Einheit. Dem Cartesius ist das Denken außer Gott, Spinoza ist Gott selbst das unendliche Denken und selbst die unendliche Ausdehnung. Aber auch diese Einheit muß bei Spinoza nicht so genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt seyn könnte sie zu nehmen, nämlich so, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verschiedenen ausgedehnten Dinge sich eben dadurch voneinander unterschieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinschaftlichen Folge *aus* derselben Substanz haben sie nichts miteinander gemein, sie bleiben sich so fremd als bei seinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinstimmung bei diesem für jeden einzelnen Fall durch einen besondern Aktus vermittelt ist oder vermittelt wird, ist sie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Substanz. Die wahre Idee des Spinoza ist also eine absolute Einheit der Substanz bei absoluter Entgegensetzung (gegenseitiger Ausschließung) der Attribute. Das Ausgedehnte ist ihm völlig so geistlos wie dem Cartesius, und Spinozas Ansicht der Natur, seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechanisch und unlebendig als die seines Vorgängers. Die Einheit zwischen beiden Attributen ist also doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen selbst gesetzte und in *diesem* Sinn immanente und substantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit setzt, begründet nicht einen wirklichen

I,10,39

Pulsschlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengesetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß ist nur die nothwendige Folge von dem, was schon bemerkt ist, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Substanz aus, a priori gelangt. Sie sind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Existenz der absoluten Substanz, aber er *begreift* sie nicht als diese Folgen. Er *sagt* wohl, sie *sind* es, aber erklärt sie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt sie also bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt ist, daß die Welt nicht bloß aus Geist oder Denken, sondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Wesen, und ebensowenig bloß aus Materie, sondern zum Theil auch aus Geist oder Denken besteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu seinem System trieb, sich selbst bewußt gewesen wäre, so hätte ihn diese wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende setzt, ist eigentlich eine bloße Correktion seines Systems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte ist offenbar von beiden das Erste, das allein wahrhaft Ursprüngliche. Das Denken *bezieht* sich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieses gar nicht seyn; der menschliche Geist z.B. ist eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieser thätige oder lebendige Begriff ist nur der unmittelbare Begriff des menschlichen Körpers, d.h. der ganz unabhängig von ihm bestehenden, wiewohl ihm entsprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Substanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff desselben zu setzen, warum bleibt sie nicht gleich bei dem Ausgedehnten stehen, das doch dem ***Begriff*** des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt sich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Substanz, indem sie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte setzt, sich selbst nicht völlig erschöpft; nur in diesem Fall ist sie genöthigt, sich in einer höheren Stufe - in einer höheren Potenz, wie man dieß später ausgedrückt hat - nochmals zu setzen; dieses Höhere kann nicht wieder das

I,10,40

Ausgedehnte, wohl aber muß es der *Begriff* des Ausgedehnten seyn, oder zu dem Ausgedehnten sich als sein Begriff *verhalten*; denn immer ist das Höhere das Begreifende seines Vorausgesetzten oder Niederern, wie z.B. der Geist den Körper, seine Voraussetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die spätere Zeit immer eine frühere *begreift*, die sich selbst nicht begriffen. Allein diese Ansicht ist eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, so hat er doch für die Existenz der *Seele*, so wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu setzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegensetzt, ist nur dem unwiderstehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuschreiben und schon der Keim eines höheren Systems, der in dem seinigen liegt, ohne von ihm selbst begriffen zu seyn. Deßwegen ist Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in seinem System überall die Keime höherer Entwicklungen ausgestreut sind. Spinoza, dessen System übrigens selbst innerhalb seiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht *setzt* und 2) schon darum nicht *außer* sich setzt), auch als System der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig ist, stellt in der Geschichte der Philosophie die ganze Verschlossenheit des A.T. dar (er selbst war von jüdischer Geburt). Die höheren Entwicklungen einer späteren Zeit und ihre größeren Verhältnisse sind ihm noch fremd, aber sie sind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verschlossene Knospe *kann* sich noch zur Blume entfalten. Man könnte sagen, die Philosophie des Spinoza (selbst innerhalb ihrer Schranke betrachtet) ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vocale, eine spätere Zeit hat erst die Vocale dazu gesetzt und sie aussprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt. Die

Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene stille Weise, wie nach seinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuse

I,10,41

und der Katheten folgt. Seiner Intention nach ist also der Zusammenhang ein bloß logischer. Allein er erklärt selbst diesen Zusammenhang nicht, er *versichert* nur, daß ein solcher stattfinde. Als erste Mittelglieder zwischen Gott und den einzelnen endlichen Dingen setzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in seiner Art ebenso unendliche Denken. Aber die Substanz selbst schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz, ohne als das gemeinschaftlich Seyende, als das lebendige Band derselben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade diese und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem seiner Briefe: dieß geschehe bloß darum, weil an dem Menschen oder in der menschlichen Natur keine andern als diese beiden erkennbar seyen (also kein Grund in der Substanz selbst, sondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er sie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Diese also sind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, so wie dann Wille und Verstand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende sind, und die Affektionen, d.h. Bestimmungen der unendlichen Substanz, zunächst entweder der als ausgedehnt oder der als denkend sich darstellenden sind. Die ganze Folge ist also diese: Ganz zu oberst unendliche Substanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie diese Affektionen im Unendlichen entstehen, diese Frage weist er ganz ab. Weil er schlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, so läßt er keines dieser endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entspringen, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das selbst wieder durch ein anderes vermittelt ist, u.s.f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding ist, wie Spinoza sagt, zum Daseyn und Wirken bestimmt nicht von Gott schlechthin, sondern von Gott, sofern er selbst schon als afficirt gedacht wird von

I,10,42

irgend einer Bestimmung, und diese Bestimmung selbst wieder ist nicht unmittelbar von Gott gesetzt, sondern nur von Gott, sofern er wieder mit einer andern behaftet ist, u.s.f. ins Unendliche. Ich komme also nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, *wie* die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt sind. Spinoza leugnet also jeden wahren *Anfang* des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewiesen, von dem jenes zum Daseyn bestimmt ist, dieß geht ins Unendliche zurück, so daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweisen können.

Wir sind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weise nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur *ewiger Weise* (aeterno modo), aber so, daß eine die andere einschließt, folge. Alle Dinge - sowohl die jetzt seyenden, als die einst waren oder künftig seyn werden - sind durch die Natur Gottes ewiger Weise, wie die Eigenschaften eines Dreiecks, gesetzt.

Wie läßt sich nun das ewige und also *zugleich* Gesetztseyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d.h. wie läßt sich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Ansehung Gottes zugleich als ein

absolut präsenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematisches Gleichniß. Man denke sich, sagt er, zwei aus verschiedenen Mittelpunkten beschriebene Kreise, deren einer den andern einschließt, so werden die Ungleichheiten des zwischen diesen zwei Kreisen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in diesem Zwischenraum bewegte flüssige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, sagt er, ist hier keine *äußere* Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verschiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentrisch beschriebenen Kreise eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beschränkten Raum gleichzeitig und actu gesetzt ist, so ist mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern gesetzt. Man kann also innerhalb des mit Gott gesetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne

I,10,43

je aus der göttlichen Natur hervorzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches ist unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beschriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentrischer Kreise, die also in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt sind, als eine Art von Symbol oder Emblem seiner ganzen Philosophie betrachtet, und sie ist daher vor seinen opp. posth. in Kupfer gestochen. Der Mathematiker, sagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwischen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demselben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl bestimmbar, in diesem Sinn unendlich ist; er schließt dieß nicht aus der Größe des eingeschlossenen Raums. Denn ich kann von diesem Zwischenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es ist immer dieselbe Unendlichkeit gesetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit ist, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d.h. mit der Idee, gesetzt ist. So also ist mit der Natur Gottes eine wesentliche Unendlichkeit gesetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun - nicht dieses oder jenes Ding, diese oder jene Affektion, sondern woher Affektionen der göttlichen Substanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Bestimmung, Schranke u.s.f. läßt sich nur denken, wo Besonnenheit ist, aber das Seyn der Substanz ist ein völlig besinnungs- und in diesem Sinn schrankenloses, nämlich auch sich selbst nicht beschränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza setzt also Bestimmungen in die unendliche Substanz, nicht weil in ihr selbst oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, sich selbst Bestimmungen zu geben, sondern weil er die Dinge nur als Selbstbestimmungen der unendlichen Substanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, so zu sagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Substanz zu setzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und so zeigt sich denn, daß er einen objektiven

I,10,44

Zusammenhang zwischen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge sind ihm nicht von seinem Princip aus, sondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu sagen: Im System des Spinoza haben die endlichen Dinge keine *Wahrheit*, nur die unendliche Substanz, nur Gott *Ist* eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Existenz. Gut, antworte ich, so erkläre mir nur wenigstens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß scheinbare Existenz. Oder: "Alles Endliche als solches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)". Gut, so erkläre mir diese Negationen, und zwar von der Substanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt sich also auch von dieser Seite als ein System von unvollständiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er statt der todten, blinden Substanz die lebendige gesetzt, so bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche *Denken* als die ihm *entgegengesetzte* Potenz bestimmt werden, als die jenes außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen suchende. Dadurch entstanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Wesens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern bestimmte und untereinander abgestufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, *indem* das Denken in seinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerstand fand und in jeder derselben nur bis zu einem gewissen Grad des Aktus sich erhob, so waren auch in ihm, dem Denken, Bestimmungen, Modificationen gesetzt. Dieser Gedanke ist aber dem Spinoza völlig fremd, es ist, wie gesagt, ein unentwickeltes System, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, so ist es damit schon als falsches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen desselben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbestimmt sind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der ersten Art werden meist zusammengefaßt in dem ominösen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch

I,10,45

das Verschiedenartigste bezeichnet wird, und dessen viele sich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was sie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verstehen fähig sind, wenigstens einen ohnmächtigen Zorn auszulassen. Da dieser Begriff in so allgemeinem, ja man kann sagen, fast beständigem Gebrauch ist, so werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen desselben, jedoch zunächst nur in Bezug auf Spinoza, sagen. Die gemeinste Vorstellung von Pantheismus und, inwiefern man das System des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus ist diese: nach demselben sey jedes einzelne Ding, jeder Körper z.B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher so viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in diesem blinden Anlaufen gegen Pantheismus diesen sogar für einerlei mit Fetischismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verstand der Worte entgegen ist. Denn es wird z.B. niemanden, der die Unterschiede menschlicher Vorstellungsweisen auch bloß historisch kennt, einfallen, den Fetischismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenstand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In besonderer Beziehung auf Spinoza ist es jedem auch wissenschaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das ***alles*** Seyende, als solches, welches eben darum selbst nicht ein besonderes oder einzelnes Seyendes seyn kann, *Gott* ist - daß gerade darum Gott selbst nichts von allem *Besonderen* oder *Einzelnen* seyn könne. - Nun läßt sich aber der Begriff auch so fassen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, so sey doch die Welt als Einheit oder als *All* gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich sagt, von Gott nicht unterschieden. Allein versteht man unter diesem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, so ist es nicht wahr, daß Spinoza sie von Gott nicht unterscheide. Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen andern Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur *nach* Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina

I,10,46

naturâ prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß sagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein sey Gott. Es bliebe also nur übrig zu sagen, nach Spinoza sey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber sey umgekehrt Gott die Welt, oder er sey Welt überhaupt, d.h. es sey unmittelbar mit seinem Seyn eine Totalität von Bestimmungen dieses Seyns gesetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles - Gott sey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, sondern daß *Gott* alles sey. Hier wird es nun aber *allen* Systemen ungemein schwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles sey, d.h. wie man Gott von irgend etwas schlechthin ausschließen könne. Ferner ist auch der Sinn des Satzes: Gott sey alles, nicht der, er sey *seinem* Wesen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, sondern nur, er sey seiner *Existenz* nach alles; der als existirend, in der Entfaltung seines ganzen Seyns und gleichsam außer sich betrachtete Gott sey die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, nicht aber Gott in seinem Wesen, an sich oder in seiner Verborgenheit betrachtet. Dieß ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die man gewöhnlich gern übersieht. Indeß ist es allerdings auch mit dieser Unterscheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu sprechen sey, wenn man sagt, Gott sey in seinem Seyn oder seinem Seyn nach die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz sprachrichtig) Pantheismus nennen will, so ist allerdings über *diesen* Begriff des Pantheismus noch nicht entschieden. Dieß zu entscheiden, ist Sache der Philosophie selbst.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, sind, wenn man sie genauer untersucht, eigentlich unbestimmt, denn jeder Vorwurf wird ein bestimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre

I,10,47

entgegenstellen kann, wie man z.B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er sie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So ist es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterscheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbestimmtheit in Ansehung der ***Art*** von Einheit, in welcher Gott nach jedem System mit der Welt stehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterscheidung in keinem Fall ausschlagen), solang die Grenze jener Unterscheidung nicht angegeben, so lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Bestimmtheit. Dasselbe ist von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu sagen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von seinem Wesen verschiedene Existenz. Er ist *nur* sein Wesen, und sein Wesen ist das allgemeine Wesen, die allgemeine Substanz. Ferner ist er auch gegen die Welt nicht in einem *freien*, d.h. persönlichen, Verhältniß; die Welt ist eine Folge seiner Existenz, und da er seiner *Natur* nach, d.h. nothwendig existirt, so ist auch die Welt eine Folge seiner Natur. Aber solange die wissenschaftlichen Begriffe so beschaffen sind, daß selbst diejenigen Philosophen, welche für die Persönlichkeit Gottes streiten, sich zu dem Bekenntniß gezwungen sehen: nach wissenschaftlichen Begriffen sey die Persönlichkeit Gottes unbegreiflich, so lange hat auch dieser Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt also in Ansehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein System bloßer Nothwendigkeit sey, d.h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge seines Wollens) erklärt. Allein es ist dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausschließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza ist im Allgemeinen ein Nothwendigkeitssystem. Aber auch innerhalb dieser Schranke ist es ein unentwickeltes System. Insbesondere darum, weil die Substanz bei ihm ganz unbeweglich ist, die todt, unbeweglich *nur* seyende, in ihrem Seyn verlorene, nicht in diesem Seyn sich

selbst besitzende und steigernde, die sich also auch wieder frei verhielte gegen dieses Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitssystem ist, so läßt sich zum voraus erwarten,

I,10,48

daß zunächst in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieses Nothwendigkeitssystem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit selbst überwunden worden sey. Denn es ist die Natur des menschlichen Geistes, besonders im philosophischen Fortschreiten nichts unerörtert zurückzulassen, auch von einem Princip nicht abzustehen, bis es in allen seinen Folgen erschöpft ist. Nicht daß entgegengesetzte Bestrebungen und Versuche nicht immer dazwischen treten, so auch gegen Spinoza und die folgenden - aber da sie sich gegen das Unentwickelte richten, so gewinnt dieß durch den Widerspruch selbst nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es steht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das *Leibnizische* System (in der Aufeinanderfolge der philosophischen Entwicklung das nächste nach dem Spinozischen) schon sehr früh als ein dem Spinoza stillschweigend entgegengesetztes und dessen Princip gleichsam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält sich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anstößigste fand, war, daß Gott unter dem Einen seiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Substanz sey. Nun sagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeistigt alles. Allein in *dem* Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza schon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz sagt: Die Substanz ist *Monas*; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir sagen: seine Meinung ist, die Substanz sey *geistige* Substanz. Dieser Begriff tritt aber zunächst nur entgegen der schlechten Vorstellung von der Materie als einem Zusammengesetzten. Leibniz sagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, - beides ist an sich nur geistige Substanz. Aber eben dasselbe sagt rechtverstanden auch Spinoza, der mehr als einmal versichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder sie wahrhaft betrachtet und so wie sie *Ist*, sey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zusammengesetzt, sondern ein schlechthin Einfaches; ebenso sey auch die Materie nicht theilbar oder zusammengesetzt

I,10,49

als *Substanz*, sondern nur sofern sie abstracte, abgezogen von der Substanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem *Materiellen nur das Zusammengesetzte* versteht, so war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Substanz unter diesem Attribut betrachtet ebenso geistig wie Leibniz selbst die Vorstellung. Die theilbare oder aus Theilen zusammengesetzte Materie entsteht dem Spinoza ebensowohl nur in Folge einer falschen und unrechten Betrachtung, als sie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorstellung entsteht. Leibniz leugnet auch nicht schlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geistigen Elemente alles Materiellen an. *Eine* Monade für sich betrachtet ist schlechthin unkörperlich, reine Vorstellkraft (denn dieß: Vorstellkraft zu seyn, ist nach ihm das Wesen alles Seyenden. Nur dasjenige *Ist*, was vorstellt); aber mehrere Monaden bilden zusammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrschenden Monaden besteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas sich erhebt. Wer nun dieses Ganze so sähe, wie es Gott sieht, d.h. nur als ein Ganzes zusammenhangender und einander gegenseitig voraussetzender rein geistiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltwesen, der Mensch z.B., steht nicht in jenem perspektivischen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge *so* erscheinen, sondern außer demselben, und durch diese Art von

Verschiebung der Monaden aneinander entsteht eine verworrene Vorstellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieser verworrenen Vorstellung ist das körperlich Ausgedehnte, das an sich nicht mehr Realität hat als z.B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf diese Art durch eine bloß abstrakte Betrachtungsweise, durch Abstraktion von der an sich untheilbaren Substanz entstehen läßt - das Scheinbild der theilbaren Materie -, das entsteht für Leibniz durch eine verworrene Vorstellung. Jedes körperliche Ding ist an sich nur ein Ganzes geistiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorstellen wie Gott, so würden wir nichts als Geistiges darin sehen. Nur die verworrene Vorstellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen

I,10,50

einleuchtender ist, will ich nicht untersuchen. Ich erwähne dieß nur in der Absicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geistige versteht, die wahre *Substanz* der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar ist. Hierin also hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen ist zwischen beiden *der* große Unterschied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegensatz hat, den *er* freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegensatz ist, da ist Leben. Leibniz dagegen ist ein absoluter Unitarier, um mich so auszudrücken. Er kennt nichts als Geist, bei ihm ist nichts Ungeistiges, dem Geist Entgegengesetztes. Die Unterschiede, die bei ihm vorkommen, sind wirklich bloß quantitative - es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine ist ihm in Bewußtlosigkeit versunken, die andere bewußt; aber weder woher dieser Unterschied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts *an sich Ungeistiges*, an sich dem Bewußten Entgegengesetztes, noch warum überhaupt ein solcher Unterschied stattfindet. In *dieser* Hinsicht wäre also mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegensatz und Widerspruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas sey eine eigne, eine rein in sich abgeschlossene Substanz, es gebe daher so viele Substanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Substanz, wie Spinoza behauptet. Allein in *dem* Sinn, in welchem Leibniz mehrere Substanzen annimmt, in dem Sinn nimmt sie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Substanz, und in dem Sinn, in welchem dieser nur Eine Substanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt sich, wie schon gesagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Diese Urmonas ist Gott, der *auch* die einzige *Substanz* ist, wenn man unter Substanz das versteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und so denkt sie sich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

I,10,51

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn seine eignen Worte anführen. Deus solus est unitas primitiva, sive substantia *originaria* (= cujus conceptus non eget etc.), cujus *productiones* (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam. Also Gott allein ist ihm substantia originaria; von ihm werden die andern *producirt*. Spinoza bedient sich dieses Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge sind dem Spinoza bloße logische Emanationen. Es fragt sich also, was dieses Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein *Bild* - die einzelnen, abgeleiteten Monaden entstehen durch ein beständiges *Ausblitzen* oder *Wetterleuchten* der Gottheit. Ein solches Effulguriren ist etwas zu Unbestimmtes, als daß man daraus die Bestimmtheit der

Dinge erklären könnte. Er erklärt also die Bestimmtheit der Dinge, indem er sagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (sie haben nur ein gewisses Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man also der Creatur eine Receptivität zuschreiben, noch ehe sie existirt; es sey der Creatur, sagt er, *wesentlich*, limitirt, eingeschränkt zu seyn. Freilich wenn sie erst *ist*. Aber die Frage ist ja eben die Creatur, d.h. also, wie die Limitation entstehe, und da diese nicht bedingt seyn kann durch die eingeschränkte Receptivität der noch nicht *existirenden* Creatur, und der Grund dieser Einschränkung ebensowenig in der unendlichen *Macht* der Gottheit liegen kann, so ist leicht einzusehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß *sagt* Leibniz nicht, so offenbar er es sagen müßte (er respektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten so offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint ist. Nämlich er will mit dem übrigens schönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichsam wie eine von Realität schwangere Wolke gedacht wird, nur sagen: die geschaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenso still und ohne eigne That, wie sie nach *Spinoza* aus ihr folgen. Er bedient sich nur eines physischen Bildes, wie

I,10,52

Spinoza eines geometrischen Gleichnisses; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza ist ja Emanationist, freilich nicht physischer, sondern logischer; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von seiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich versteht (denn ob sie je und in irgend einem System, z.B. dem der jüdischen Cabbala, so zu verstehen gewesen sey, ist noch eine große Frage), sondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann insofern seine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden sind aber auch nach Leibniz *in* Gott. Denn das Körperliche entsteht ihm nur, indem sie *außer* Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterschied dagegen liegt in dem schon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der ursprünglichen Zweiheit, die er in das höchste Wesen setzte, noch immer ein Mittel besaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, so fehlt dieß Leibnizen gänzlich. - Noch ist zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erst die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden bestehen. Es müßten also eigentlich nicht die Monaden, sondern diese Totalitäten, Verknüpfungen oder Systeme von aus Gott emanirten seyn, oder müßte noch besonders erklärt werden, wie sie auf die angenommene Weise verknüpft werden, d.h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieser Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt worden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem sinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man seine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypothese halten wollte, die er sich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einstweilen etwas anderes entgegenzustellen, um die Welt darüber gleichsam zu zerstreuen. Von einer Seite gelang es dieser Hypothese wirklich sich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenossen sich meist an die Nebensache hängen, so war jene Cartesianische Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigste geworden. Hier unterschied sich nun Leibniz von Cartesius dadurch. Leibniz war entschiedener Antidualist,

I,10,53

Leibliches und Geistiges waren ihm insofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte also nicht *die* Schwierigkeit, welche Cartesius hatte. Aber jede Monas war ihm ein absolutes Centrum, ein Universum für sich, eine abgeschlossene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, sagt er, haben keine Fenster, durch welche die Dinge

hineinstiegen. Wie kommt es denn aber, daß diese Monaden, die gegeneinander lauter Selbständigkeiten sind, unter sich übereinstimmen, oder daß die eine bestimmend für die Vorstellungen der andern wird, denn ihr Wesen besteht ja in bloßer Vorstellung, jede Monas ist nur eine eigne, selbständige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorstellungen der andern vorstellt? Wie läßt sich insbesondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwischen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thierische Seele ist, und zwischen der höheren, welche die vernünftige Seele ist? Hierauf antwortet Leibniz: "Beide sind so zueinander gestimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorstellungen, und ohne aus sich selbst hinauszugehen, alles vorstellt, was in dem Körper vorgeht, *gleich als ob* sie von ihm afficirt würde (wer sieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinozischen Satz? ... Spinoza sagt: die Seele ist nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers, an die Stelle von: Begriff setzte Leibniz das bei weitem nicht so viel bedeutende Wort: Vorstellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Gesetz seiner Evolution folgend alles, was in der Seele vorgeht, durch seine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu diesen von der Seele bestimmt worden; sie verhalten sich (er selbst bedient sich dieses Gleichnisses) wie zwei Uhren, die der Meister so eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wissen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel schlägt. Dieses also ist das so berühmt gewordene System der sogenannten vorherbestimmten (prästabilirten) Harmonie, zu *seiner* Zeit Gegenstand unendlicher Erörterungen, eines

I,10,54

langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchstens als eine philosophische Antiquität zu betrachten und als Anlaß, sich über die Langmuth des deutschen Geistes zu verwundern, der bei so wenig natürlichen und doch zugleich so untergeordneten Vorstellungen so lange sich festhalten ließ.

Wenn wir nach allem diesem den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens Eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen, zu reden. *Leibniz* zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein todt genannten Körper eine *schlafende* Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß *träumende* Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, soll sie ihm doch nicht übersehen werden, sie war der erste Anfang, das Eine Wesen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu-sich-selbst-Kommens zu betrachten, und kann insofern gelten als der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizischen Lehre; von dieser Seite vorzüglich ist sie dargestellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über sein System für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen schrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweisen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit sich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philosophie zu schaffen machten - doch auch Eugen war nicht ein Deutscher.

Sonst hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie gesagt, nur dahin gewirkt, den speculativen Sinn dieses Systems aus den Gedanken seiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu diesem, dessen er gleichwohl selten und stets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht sowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln suchenden Auslegers. In diesem Sinn ist vorzüglich die *Theodicee* geschrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza voraussetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden sucht, als auf ihn zugeht. Dieses Werk sollte eine

I,10,55

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Bösen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber schon die Stellung, welche der Frage über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Welt gegeben ist - es wird nämlich eine *Rechtfertigung* Gottes in dieser Beziehung gefordert - diese Stellung schon setzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige *Folge* der göttlichen Natur ist, so kann in den Dingen und in der Welt *wahrhaft* betrachtet, d.h. nach der Art und Weise, wie sie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böses seyn. Leibniz war also durch die Frage schon, die er übrigens nicht sich selbst gestellt, sondern als Aufgabe einer hohen Person erhalten hatte (es war die Churfürstin Sophie von Braunschweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Cartesius an der schon erwähnten Prinzessin Elisabeth: niemand ist unbekannt, was Wissenschaft und Kunst dem Pfälzischen Haus verdankten, Karl Friedrich gab Spinoza eine Professur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun schon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er selbst ihm in seinen monadologischen Principien gegeben hatte. Er stellt sich also Gott vor als vor aller Zeit rathschlagend mit sich selbst, 1) ob es unter den nothwendigen Einschränkungen, denen eine - von ihm unterschiedene Welt unterworfen seyn müßte, besser sey, eine solche Welt zu schaffen, oder dieß gänzlich zu unterlassen, 2) welche von den verschiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen *unvermeidlichen* Einschränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebensowohl das physische Uebel als das moralische Böse seyn müsse - welche Ordnung der Dinge also unter Voraussetzung jener Einschränkungen unter allen möglichen noch die beste seyn würde; dieser Berathschlagung zufolge läßt er dann Gott den Entschluß zu der *gegenwärtigen* Welt fassen, welche demnach nicht die *schlechthin*, aber die doch unter jenen Voraussetzungen beste ist; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibnizischen Vorstellung gab. Demgemäß hätte

I,10,56

Leibniz 1) eine *Entstehung* der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logischen, sondern einen reellen und geschichtlichen Ursprung derselben behauptet. Indeß wollten gleich *bei* oder wenigstens bald *nach* der Erscheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieser Leibnizischen Darstellung zweifeln, und ein, freilich wegen seiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte sogar von Leibniz selbst eine schriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er seine ganze Theorie in der Theodicee selbst als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, so wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz seine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernst gewesen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorstellung hätte halten können[1]. Welche Meinung man indeß darüber fasse, hat insofern weniger Wichtigkeit, als selbst die recht verstandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerspruch gegen die Spinozistische Denkart, sondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derselben erscheinen kann. Leibniz leitet das Böse in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: "Die Kraft, die im Bösen sich zeigt, ist positiv betrachtet dieselbe, die im Guten wirkt; sie ist zwar vergleichungsweise unvollkommener (*weniger* positiv) als die im Guten, an sich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch selbst etwas Positives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir

Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad des Positiven, das aber bloß für unsere Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur oder im Ganzen keiner ist, da auch dieses Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß ist die wahre Meinung des Spinoza, die auch in seinem System vollkommen folgerichtig ist. Nach Leibniz

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. I, S. 278. D. H.

I,10,57

ist in dem Bösen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Position. Dieses Minus von Positivem in dem einen gehört aber ebenso nothwendig zu der möglich besten Welt als das Plus des Positiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Positiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, so ist es wohl auch in der sittlichen Welt.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulassung des Bösen hauptsächlich durch Unterscheidung des göttlichen Willens und Verstandes. Gott, sagt er, kann nichts gegen den Verstand, der Verstand bringt es aber mit sich, daß die Creatur *überhaupt, und* daß sie in verschiedenen Graden limitirt sey; diese Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Bösen) ist also unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht diese, sondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß also kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulassung des Bösen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böse in die Limitation, d.h. in etwas setzt, das nur Mangel oder Beraubung ist. Und doch muß zum Bösen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen ist gerade nur die vollkommenste, d.h. die am wenigsten limitirte, des Bösen fähig, nichts davon zu sagen, daß nach der dogmatischen Vorstellung, welche Leibniz auf jede Weise schont, der Teufel nicht die limitirteste, sondern vielmehr die illimitirteste Creatur ist. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen, wie es sich in der Weltgeschichte vereint mit der höchsten Energie und Vortrefflichkeit - nicht bloß der geistigen, sondern selbst der moralischen Kräfte sich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entschiedene Böse nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und insofern nothwendig selbst ein vollkommenes ist, so sieht man nicht, wo hier ein Unterschied seyn soll. Man könnte sagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelassene Voranstellung eines freien Entschlusses in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieser Entschluß zur Natur Gottes, konnte er sich ihm versagen? Wohl nicht. Der

I,10,58

Entschluß war also in Ansehung Gottes selbst ein nothwendiger. Leibniz sucht diese Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er sie als eine *moralische* vorstellt. Allein wenn die moralische Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beste zu wählen, zur *Natur,* zum *Wesen* Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, so ist dieß nur ein Versuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza sagt, alles aus dem göttlichen Wesen fließt, zu vermitteln und verständlich zu machen, nicht aber sie aufzuheben. Um diesen falsch-mildernden Schein, den die Vorstellung einer bloß in der *sittlichen* Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das System der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerstreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationalistischen Vorstellungen, daß Gott schlechterdings und seiner Natur zufolge

nur das Gute thun könne, und unter dem Guten versteht man das dem Moral-Gesetz Gemäße. Aber Gott ist außer und über allem Gesetz, denn *er selbst* ist das Gesetz. Gott ist der Herr jure absolute positivo, wie er ist, weil er Ist; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erst nach ihm und als Folge von ihm; gut ist nur, was *Er* will, und nur *weil* er es will, ist es gut (nicht an sich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen ist und das Herz gefaßt hat dieß einzusehen, so sieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologischer Satz ist; denn gut *ist* nur, was Gott thut, und insofern kann er freilich *nur* das Gute thun. Wer nur einigermaßen Bescheid weiß in unserer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von sittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus ist, der sich sogar anmaßt, ausschließlich gleichsam sittlich zu seyn, übrigens indem er sich bloß dem Positiven der geoffenbarten Religion entgegenstellt, eigentlich allem Positiven auch in der Philosophie entgegen ist.

Es mag scheinen, daß unser Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht sehr günstig gelautet. Dieses Urtheil kann jedoch dem wahren Geiste des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philosophie war nicht

I,10,59

unbedingt *seine* Philosophie, es war einem großen Theile nach die Philosophie seines Zeitalters, d.h. die Philosophie, welche seine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß sah Leibnizens Geist weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem magischen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes, die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die ungemeine Gabe sinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgend einer Art menschlicher Bestrebungen, - er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben; sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging schon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur *stufenweise*, er that immer nur das Nächste und suchte Extreme eher zu verbinden als selbst Extreme aufzustellen; wenn er mit so großen Eigenschaften nicht das alles leistete, das er leisten konnte, so muß man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Cartesius, der Anfänger der neueren Philosophie, starb zwei Jahre nach dem Ende dieses Kriegs, der größte Theil seines Lebens war während desselben verflossen. Leibniz war zwei Jahre vor dem westphälischen Frieden (1646) geboren. Es scheint, daß jene geistigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage stellen, mit den äußeren Bewegungen stets in einer gewissen Beziehung stehen. Kants Philosophie fiel gleichzeitig mit der französischen Revolution[1], und noch hat keiner seiner Nachfolger das Ende dieser politisch zerrissenen Zeit erlebt, in der man, wie es scheint, jeden Mißverstand stets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte.

Das Hauptbestreben von Leibniz scheint gewesen zu seyn, das revolutionäre Element, das durch Cartesius in die Philosophie gekommen war, wieder zu beschwichtigen, und gegen den *objektiven* Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war - zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte -

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

I,10,60

gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er so dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine subjektive, eine bloß räsonnirende, subjektive Vernünftigkeit begründende Philosophie entgegenstellen, aus der durch eine natürliche Folge, besonders nachdem *Christian Wolff*, langweiligen Andenkens, sich der Leibnizischen Ideen bemächtigt hatte, *jener* Rationalismus hervorging, der besonders in der Religion so lange Zeit herrschend blieb. Die ersten theologischen Rationalisten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgestanden waren, in welchem die Wolffische Philosophie lange Zeit gleichsam die privilegirte gewesen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphysik um und wurde so allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlasser jener Gestalt, welche die Schulmetaphysik *vor* Kant angenommen hatte. Kant aber sollte für diese neuere Metaphysik eben das werden, was Cartesius für die alte war. Der allgemeine Charakter der scholastischen Metaphysik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Voraussetzung gewisser allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verstande selbst gegeben angenommen werden. Leibniz hatte sich sehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieser Begriffe von sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu schützen. Nächst diesen allgemeinen Begriffen setzte man dann 2) gewisse Gegenstände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu diesen Gegenständen gehörten nicht bloß diejenigen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenstände genannt werden, indem man nämlich die Erfahrung auf die bloß sinnliche einschränkt. Zu diesen Gegenständen gehörten ebensowohl Seele, Welt und Gott, deren Daseyn man im Allgemeinen als gegeben voraussetzte und nur zum Gegenstand einer rationalen Erkenntniß zu erheben strebte. Dieß geschah durch eine einfache *Anwendung* der schon vorhandenen Begriffe auf die Gegenstände. Solche Begriffe waren Wesen, Seyn, Substanz, Ursache oder abstrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u.s.w., und es

I,10,61

kam nur darauf an, die vorausgesetzten Begriffe mit den vorausgesetzten Gegenständen in *äußere* Verbindung zu bringen, was man dann *beweisen* nannte. Der Beweis war nie ein Selbstbeweis des Gegenstandes; nicht der Gegenstand erwies sich durch seine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieses oder jenes, er hatte sich nicht innerlich oder in sich selbst entwickelt, z.B. bis zu dem Punkt, wo er sich als menschliche Seele aussprach, sondern unter den bekannten und vorausgesetzten Dingen fand sich auch eins, das man die menschliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls schon bekannte Prädicat der Einfachheit, d.h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen suchte. Es war also hier auch kein durch alle Gegenstände fortgesetztes System, sondern mit jedem Gegenstand fing diese Metaphysik wieder von vorn an, und konnte die verschiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derselbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, sich als ein anderer, z.B. hier als Materie oder bestimmter als Pflanze, als Thier, dort als menschliche Seele bestimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat selbst (die man bloß voraussetzte), sondern nur um die *Verbindung* beider, d.h. es war um die Formen feststehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z.B.: die Seele ist absolut einfach, die Welt ist im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologischen Begriffen ließ jene Metaphysik eine gewisse Freiheit zu). Kant hat späterhin etwas Besseres darin gesucht, daß diese widersprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologischen Ideen sich hervorthun. Allein dem ist keineswegs so. Der angebliche Widerspruch zwischen den kosmologischen Ideen pflanzt sich auf die Theologie und Psychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob sie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endlose zurückgehende Kette von Ursache und Wirkungen sey, diese Frage ist

auch für die theologischen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entspricht nothwendig auch eine ganz andere Vorstellung von Gott als der entgegengesetzten; ferner

I,10,62

die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Causalnexus bestimmt sey, der also auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, ist von nothwendigem Einfluß auf die rationale Psychologie wie auf die Theologie. In der Theologie ist gerade derselbe Widerspruch. Die zwei Behauptungen, Gott sey ein bloß blind, d.h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit seiner Natur, wirkendes Wesen, und - Gott sey frei, an nichts gebunden und Herr seines Thuns: diese zwei Behauptungen stehen sich ebenso *direkt* entgegen als die beiden andern: die Welt sey anfänglich, oder sie sey ohne Anfang. Der Grund, warum dieser Widerspruch in den theologischen Ideen nicht ebenso zum Vorschein kam, war, weil man hier überhaupt behutsamer seyn mußte, und weil man insbesondere ein scheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem schon erwähnten Begriff einer bloßen moralischen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber schon freier umgehen zu dürfen, und die so oft, sogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterschied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geschaffen habe, oder nicht, schreibt sich eben von jenem Leibniz-Wolffschen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieser Metaphysik ist, daß sie die sogenannte *formale* Logik *außer* sich gesetzt und zurückgelassen hat. Man hat es später Kant vorgeworfen, daß er für seine Aufzählung der Kategorien oder Verstandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logischen Urtheile hergenommen; ebenso für die Vernunftideen (wie er sie nennt) von den Schlüssen. Allein *die* richtige Wahrnehmung liegt wenigstens darin, daß die formell-logische Unterscheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von einer und derselben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in diesem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgesetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verstand bewiesen. Denn hätte er diese vermeintlen Formen des menschlichen Geistes genetisch ableiten wollen, so hätte er

I,10,63

über sie hinausgehen und eben damit sie anerkennen müssen als nicht vom Menschen unablösliche, ihm absolut inhärirende.

Ihrem speciellen Inhalt nach sonderte sich übrigens diese Metaphysik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wissenschaften ab. Die erste war die *Ontologie*, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden enthalten sollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrschen mußten. Sie handelte also vom Wesen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verschiedenen Begriffen der Ursache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u.s.w. Denn man kann diese Aufzählung füglich mit einem etc. schließen, weil diese Ontologie sich der Vollständigkeit ihres Inhalts ebensowenig als eines wirklichen Systems, eines auseinander-Hervorgehens dieser Begriffe versicherte, wie man denn nicht leicht in verschiedenen Darstellungen derselben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war diese Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometrische Methode nachahmte, welche ihren Demonstrationen auch Definitionen vorausschickt; noch richtiger würde es seyn, diese Ontologie als ein bloßes zum Verständniß

des Folgenden vorausgeschicktes erklärendes Wörterbuch der verschiedenen in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzusehen. Allgemein war in dieser Wissenschaft die Voraussetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenständen und für sich besitzen könne, weßhalb sie denn auch vorzugsweise Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntnissen a priori solche verstand, die vor und abgetrennt von den Gegenständen entstehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wissenschaft die Gegenstände so gut a priori seyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wissenschaft war denn bald die *rationale Psychologie*, bald die *rationale Kosmologie*. In jener sollte vorzüglich 1) die absolute Einfachheit der Seele bewiesen werden - ein Begriff, der sich ganz auf die atomistische Ansicht der Materie bezog -, im

I,10,64

Grunde wurde nur bewiesen, daß die Seele nicht zusammengesetzt sey in dem Sinn, wie man sich die Materie zusammengesetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie selbst nicht auf solche Weise zusammengesetzt, wie es ein durchaus unstatthafter Schluß war: die Materie ist theilbar, also ist sie auch aus Theilen zusammengesetzt? Aus der Einfachheit sollte dann 2) die absolute Unzerstörlichkeit der Seele bewiesen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieses Beweises zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abstrakte des Begriffs Unsterblichkeit, der das wenigste ist, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode aussagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empirischen Beweise zu, als z.B. den von der Perfektibilität des menschlichen Geistes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erst in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition voraussetzte; hiebei kam besonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erschaffen habe, oder erst in einer bestimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieser, z.B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgesetzen, dem Gesetz der Sparsamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u.s.w., auch wohl von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung.

Die letzte Wissenschaft und die Krone von allem war endlich die sogenannte *rationale Theologie*, wo man aber (indem es nur um die Existenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweise, den ontologischen, den kosmologischen, den physikotheologischen nöthig fand. Diese Aufeinanderfolge von Beweisen zeigte schon, daß keiner dieser Beweise für sich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erste dieser Argumente, das ontologische, habe ich mich schon bei Gelegenheit des Cartesius erklärt, und ich brauche daher dessen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es später angenommen hatte. Alles, was nur *ein* Seyendes ist, was also an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abstrahirt von diesem Seyn, *ohne* dieses Seyn - gleichsam nackt,

I,10,65

als ein solches, das sich das Seyn bloß angezogen, sich mit ihm überkleidet hat - betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß *ein* Seyendes ist, als ein solches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), insofern ist es an sich ebensowohl ein *nicht Seyendes*, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, dasselbe in einer andern Wendung zu sagen: alles, was nur zum Seyn *bestimmt* ist, geht eben darum vom Nichtseyn zum Seyn über. Es ist zuerst nur in seiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich seyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerstrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen solchen Uebergang zu denken. (Dieser Untersatz ist

unentbehrlich, da diese Metaphysik nicht von dem Begriff des *rein* [ohne Potenz] Seyenden *ausgehend* zum Begriff Gottes erst gelangt, sondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des *rein* Seyenden zu verbinden. Jener Untersatz selbst aber, daß es der Idee Gottes widerstrebt, in ihm eine Potenz zu denken, ist im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der bestehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämissen? Nur dieß: Gott ist das Wesen, das *nur* als seyend, auf keine Weise als nicht *seyend* gedacht werden kann. Aber eben hier sieht man ja, daß dieß bloß eine Bestimmung der ***Natur*** Gottes ist, die also über die *Existenz* Gottes nichts aussagt; es ist immer nur der *Begriff* Gottes, das rein *Seyende* zu seyn, wie selbst in dem gewöhnlichen lateinischen Ausdruck deutlich ist: Deus est id, quod non *cogitari* potest nisi existens - er kann nur als seyend *gedacht* werden, d.h. also, wenn er existirt, so kann er nur existirend als das *rein* Seyende gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, sondern *geradezu* - potenzlos ist. Der Sinn des Begriffs ist nicht, daß Gott nothwendig existirt, oder daß er das nothwendig seyende Wesen, sondern daß er nothwendig das Seyende - nämlich das *bloß* Seyende oder das rein Seyende selbst ist. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott ist das nothwendig Seyende, und: Gott ist nothwendig das Seyende, einander so nahe, daß der Mißverstand, welcher zu

I,10,66

dem ontologischen Argument Veranlassung gab, als sehr natürlich erscheint.

Dieser Mißverstand ist bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur sehen z.B., wie verworren sich Hegel über das ontologische Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphysik selbst war immer ein gewisses Mißtrauen gegen dieses Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem sogenannten kosmologischen, fortschritt. Dieses mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent seyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, sondern selbst schon von Existenz, nämlich von der Existenz der Welt aus, und so konnte man auch nur auf Existenz *schließen*, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom *Begriff* ausgegangen wurde, in dem Schlußsatz zu Existenz zu gelangen.

Das kosmologische Argument, genauer untersucht, beruht auf dem schon von Aristoteles gebrauchten Grundsatz, daß ein Fortschreiten von Ursachen zu Ursachen in einer Reihe, wo *nie* eine letzte Ursache angetroffen würde, daß ein solcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächste Ursache, die ich annehme, ist eigentlich *keine* Ursache, sondern, weil sie eine andere voraussetzt, nur Wirkung, und so wieder die folgende. Ich schreite also nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum ist eigentlich eine immer fortgesetzte *Negation* der Ursache. Entweder also muß ich überall nicht erklären, oder eine Ursache annehmen, die selbst keine andere voraussetzt, die *absolute* Ursache ist. Diese letzte Ursache läßt sich nun allerdings nur in *dem* finden, was das rein Seyende ist, denn was nicht rein und absolut Ursache ist, kann auch nicht das *rein* Seyende seyn. Auf diese Weise konnte man denn wirklich die Existenz Gottes bewiesen glauben, und es wurde namentlich von der thomistischen Schule unter den Scholastikern auf dieses Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieses Arguments mußte man sich indeß eine sogenannte *Kette* von Ursachen imaginiren. Ich gestehe, daß mir dieß nie deutlich gewesen. Denn wenn man sich nicht etwa bloß auf die lebenden Wesen beschränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von

I,10,67

diesem wieder auf *seinen* Vater u.s.f. ins Unbestimmte zurückgehen kann, so sehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweisen will, da die Naturforschung in allen Richtungen sogleich auf

Grenzen stößt, über die sie nicht hinaus kann; z.B. wenn sie die magnetischen oder elektrischen Erscheinungen aus einem magnetischen oder elektrischen Fluidum erklären zu können meint, so kann sie mit dieser Materie nicht weiter zurück, sie muß diese gleich als etwas ursprünglich-Seyendes oder -Erschaffenes gelten lassen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, so bleibt damit die *Substanz* unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieser Reihe *Dinge* an, so sehen wir statt einer solchen Kette in der *allgemeinen* Natur vielmehr ein System allgemeiner Wechselbestimmung. Wollte man etwa sagen, diese bestimmte Substanz, z.B. dieses Metall = A könnte in der Natur nicht existiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B existirte, also ist das Metall A seiner Existenz nach von dem Metall B abhängig, so sehen wir augenblicklich, daß ebensowohl auch das Metall B nicht existiren könnte, wenn A nicht wäre, d.h. wir sehen, daß die Bestimmung eine wechselseitige, nicht eine einseitige ist. Vielleicht kann man eine solche solidarische Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derselben aus der Reihe der Dinge verschwinden könnte, alle andern verschwinden müßten, - man kann dieß, sage ich, vielleicht für die unorganische Natur zugeben; für die organischen Wesen wenigstens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem System organischer Wesen allerdings schon Glieder verschwunden sind, oder wenigstens verschwinden könnten, ohne die Existenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geschlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reste wir in versteinerten Abdrücken oder fossilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, sondern selbst erst seit Menschengedenken sind wahrscheinlich Thiergattungen verschwunden, denn da mehrere derselben gleichsam im Abzug begriffen und nahe daran scheinen, gänzlich auszusterben, warum sollte dieß nicht auch früher geschehen seyn? Doch wollten wir nun die Vorstellung einer solchen *Kette*

I,10,68

von Ursache und Wirkung zugeben, so wären wir damit erst zum Begriff einer letzten bestimmenden *Ursache* gelangt, aber von welcher *Art* diese Ursache, ob sie eine blind wirkende oder eine freie sey, wäre damit nicht entschieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine solche zu seyn, die von einer andern außer ihr seyenden zum Wirken bestimmt oder necessitirt ist, sie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende seyn.

Eine letzte Ursache, wie sie Aristoteles aufstellt, ein erstes Bewegendes, das nicht wieder bewegt *wird* (ô’ ðñ§ôïí êéíï™í Pêßíçôïí), würde dem kosmologischen Argument vollkommen genügen. Das ontologische Argument, wenn es nicht auf einem Mißverstand beruht, kann bloß zum Begriff der absoluten Substanz führen, das kosmologische nur zum Begriff der *Ursache* überhaupt.

Die Metaphysik geht daher auch von diesem zum folgenden - zu dem physiko-theologischen, also physiko-logischen fort. Vermöge dieses dritten Beweises nun, könnte es scheinen, gelange die Metaphysik zur Existenz Gottes als solchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Ursache überhaupt, sondern auf eine intelligente Ursache geschlossen wird. Allein weder ist die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch ist Gott als bloße intelligente Ursache auch schon als *Gott* bestimmt. Denn was das Erste betrifft, so müssen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterscheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maschine ist - *diese* geht nicht in den Stoff über, sondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewisser Theile, und die *innerliche* Zweckmäßigkeit, die nur da stattfindet, wo, wie im Organischen, Form und Stoff unzertrennlich sind. Bei jener (der bloß mechanischen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künstler oder Hervorbringer außer seinem Werke, bei dieser muß die künstlerische oder plastische Thätigkeit eine dem Stoff selbst inwohnende, mit dem Stoff verwachsene seyn. Nicht also die Voraussetzung einer intelligenten Ursache überhaupt

I,10,69

oder im *Allgemeinen,* sondern nur die Voraussetzung einer dem Stoff selbst einwohnenden intelligenten Ursache würde die Zweckmäßigkeit, insbesondere der organischen Natur erklären. Aber die Metaphysik will nicht eine solche, nicht eine den Dingen selbst inwohnende Ursache, sie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Ursache. Eine solche vom Stoff verschiedene Ursache kann aber z.B. die organische Form des Stoffs etwa *wollen,* aber diese Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachsene seyn, die wir doch in der organischen Natur erkennen müssen.

Also die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verständigen, intelligenten Ursache der Begriff, den wir in ***Gott*** realisirt wollen, nicht erschöpft. Eine intelligente Ursache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verstand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verstand wird in jeder Hervorbringung bloß *angewendet,* aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft ist. Das schlechthin Unterscheidende Gottes ist, die *Stoff*-hervorbringende Macht zu seyn, ist diese nicht in ihm nachzuweisen oder begreiflich zu machen, so ist Gott noch immer nicht *als* Gott gesetzt. Der Begriff der *bloß* intelligenten (so wie einer freien, moralischen, d.h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Distinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Mensch ist eine intelligente Natur, selbst der Weisheit ist er in gewissem Maß wenigstens empfänglich, ebenso wie der Macht, der Voraussicht und anderer sittlicher Eigenschaften. Daher fand man bei der Anwendung dieser Eigenschaften auf Gott stets einen Zusatz nöthig; man nennt Gott nicht weise, sondern allweise, nicht mächtig, sondern allmächtig, nicht gütig, sonder allgütig. Durch diesen Zusatz sollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieser Eigenschaften durch keinen *Stoff* beschränkt

I,10,70

ist, also daß er selbst auch die Stoff-hervorbringende Ursache - Schöpfer ist, und es erhellt daraus, daß der eigentlich distinktive Begriff Gottes nicht dieser ist, Intelligenz überhaupt, sondern *Schöpfer* zu seyn. Auch mit diesem dritten Argument der ehemaligen Metaphysik war also der Begriff Gottes *als solcher* nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch diese Folge oder Verbindung der drei Beweise nun die *Existenz* des wahren Gottes bewiesen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den *Eigenschaften Gottes* über. Sonderbar genug; denn man sollte denken, der Complex dieser Eigenschaften bilde den Begriff Gottes, des *Begriffs* aber müsse man sich versichert haben, ehe man an den Erweis der Existenz denke. Unter den sogenannten Eigenschaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorstellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derselben zu unterscheiden. Einige dieser Attribute stellten sich als solche dar, *ohne* welche Gott nicht Gott seyn könnte, man könnte sie eben darum die bloß *negativen* nennen. Solche Attribute sind z.B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von selbst Seyn (a se Esse). Ein Wesen, das nicht ewig, nicht von selbst wäre, *könnte* gar nicht Gott seyn, doch ist es darum allein noch nicht Gott; dieß scheinen also Eigenschaften Gottes an und vor sich selbst gleichsam, d.h. vor seiner Gottheit, zu seyn, die er, so zu sagen, bedarf, *um* Gott zu seyn, damit er Gott sey (apriorische). Aber da die blinde Substanz des Spinoza ebensowohl ewig, ebensowohl unendlich und von sich selbst ist, so erhellt daraus, daß diese Eigenschaften nicht Eigenschaften Gottes *als solchen* sind. Andere dieser Attribute stellten sich nun dagegen als solche dar, *durch* welche Gott erst eigentlich Gott ist, oder welche Gott seiner Gottheit nach zukommen (= positiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen

und Vorsehung oder eine aktuelle Relation einschließen. Diese *beiden* Klassen von Eigenschaften standen aber bloß *nebeneinander*, ohne daß erörtert wurde, wie sie sich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der ersten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der positiven oder, wie sie auch genannt wurden, der moralischen Eigenschaften

I,10,71

wurde dann gewöhnlich auch der Spinozismus zu widerlegen versucht; weniger durch diese Widerlegungen indeß glaubte man sich gegen dieses System sicher gestellt, als dadurch, daß Gott an das *Ende* der Metaphysik verlegt war, wo man denn die selbständige Existenz der Dinge, die Freiheit der menschlichen Handlungen, und was sonst den Menschen vorzugsweise am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott existirt, nur eine absolute Ohnmacht übrig zu lassen schien), so wie gegen die Allwissenheit Gottes (die mit der Freiheit menschlicher Handlungen unverträglich schien) schon geborgen glaubte. Man beruhigte sich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht *nach*, sondern *vor* den Dingen ist.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphysik aus verschiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darstellen zu müssen. Denn 1) war sie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philosophie des Cartesius noch die des Spinoza noch selbst das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philosophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2) ist es noch immer wichtig, zu wissen, was eine *bloß* subjektive, also *außer* dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag, und als *Vorübung* zur höheren Philosophie würde diese Metaphysik noch immer mit Vortheil selbst auf den Universitäten vorgetragen. Denn obgleich wir sie im Grunde nur für eine bloß räsonnirende, subjektiv-vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deßwegen zugleich eine gewisse *Freiheit* des Gedankens und des Verstandesgebrauchs zu, die um so wohlthätiger wirken würde, als diese Art zu philosophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme ist; denn diese, wenn sie überhaupt mit Philosophiren sich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt sich entfernen, sondern, höchst zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzusehen, daß dieses Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Revision und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, schreibt sich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu bestimmen, *was* er etwa zulassen wolle oder nicht, - also diese bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr

I,10,72

von *ihrem* Standpunkt aus, und ohne daß sie genöthigt ist diesen zu verlassen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Discurriren die großen Gegenstände der Philosophie explicirt werden.

Trotz des scholastischen Zuschnitts und Wortkrames, mit dem sich jene Schulmetaphysik im Anfang umgeben hatte, ging sie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine solche bloß räsonnirende Philosophie über, und da eine stufenweis immer lebhafter erregte Zeit *dem* bald auf den Grund sah (daß sie nämlich nicht eine wissenschaftliche, sondern eine bloß räsonnirende Philosophie sey), und da zum bloßen Räsonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die sich jeder zuschreibt, und deren Besitz keiner erst durch die That rechtfertigen zu müssen glaubt, so mußte jene Schulmetaphysik allmählich in eine Art von formloser, bloß populärer Philosophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausschlagen. Die Periode des sogenannten *Selbstdenkens* begann, was freilich ein ziemlich pleonastischer Ausdruck scheint, denn es versteht sich wohl von selbst, daß jeder, der denkt, *selbst* denken muß, und keiner einen andern für sich

denken lassen kann, so wenig als er einen andern für sich kann schlafen oder verdauen lassen; die Meinung war aber eben diese, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft schon hinlänglich ausgerüstet sey, um über alle möglichen Gegenstände der Philosophie vernünftige Vorstellungen zu haben; jeder, hieß es, müsse sein System sich selbst machen, eine Philosophie, die auf objektive Gültigkeit Anspruch mache, sey höchstens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung sey alles u.s.w. Dieses Hinweisen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philosophie von einer andern Seite Vortheil, indem sie Anlaß zur Entstehung und Bearbeitung der empirischen Psychologie gab, die freilich bis jetzt selbst einer eigentlichen *wissenschaftlichen* Begründung entbehrt, aber doch dem menschlichen Geist eine neue Region seiner selbst aufschloß, besonders jene höchst interessante, die zwischen dem Physischen und Psychischen in der Mitte liegt.

[I,10,73]

Kant. Fichte. System des transscendentalen Idealismus.

In diesem Zustand also befand sich die Philosophie, als *Immanuel Kant* unversehens als Instaurator derselben erschien und ihr den wissenschaftlichen Ernst und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Thaten anzuwenden ist, daß nämlich ihre *eigentliche* Wichtigkeit, d.h. daß ihre wahren Wirkungen meist *andere* sind, als die beabsichtet worden oder die im Verhältniß der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann sich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erscheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte sind, aber zu dem wir nie *ohne* ihn gelangt wären, Kants Verdienst von solchen herabgesetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben dasselbe ist von Fichte zu sagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszusprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant[1]. Aber diese Wirkung wurde nicht eigentlich

[1] Mit Kants Erscheinung ändert sich auf einmal der bisherige Gang der Philosophie, es ist, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich | *[S.74]* eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unablässig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin strömen kann. Wenn dieser Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl schrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überschwemmt, so ist dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geister mögen hintennach den Strom schelten und das Bächlein loben, das sie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geschichte wird ein anderes seyn ... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen (denn geraume Zeit blieb er unbeachtet, und der erste Erfolg, durch den sich seine Wirkung ankündigt, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenlosen Erklärern), seit aber seine eigentliche Wirkung angefangen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur Ein System, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachsen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt sie anlangen wird, dennoch hat sie ein sicheres Gefühl desselben, und eben dieses Gefühl ist das sie treibende, ist das, was wir den *Trieb* in ihr nennen. So wenn in dieser ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieses Gefühl, dieser Trieb, der mit Kant in die Philosophie gekommen war, unterschied diese Epoche von allen früheren - denn z.B. im Leibnizischen

System lag kein solcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte sich in den todten, tauben und unfruchtbaren Bestrebungen jener vorkantischen Metaphysik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zusehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem schnellen Wechsel ihrer Systeme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung - die Philosophie war von einem nothwendigen und gleichsam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Systemen erschienen, war eigentlich nur die schnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Systems. In einer solchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit ist, nicht in Betracht; dieses Individuelle ist nur der Tribut, den er an seine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülfe, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder sogar nur ein ihm anhangender Rest der Erde und des Bodens, aus dem er gewachsen. So also müssen wir auch Kant betrachten.
(Aus einem anderen Münchener Manuscript).

I,10,74

hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar *wollte*. Während er durch seine Kritik *aller* Erkenntniß des Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben

I,10,75

damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie als die zweite Seite der Philosophie überhaupt, als positive, entgegensetzen konnte. Diesen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philosophie ins Positive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um so mehr dazu beigetragen, als sie keineswegs *feindselig* gegen das Positive gesinnt ist. Während er das ganze Gebäude jener Metaphysik zusammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende *wollen* müsse, was sie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die *wahre* Metaphysik seyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darstellung Kants selbst über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächst gegen die in den Schulen angenommene Metaphysik gerichtet war, daß sie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichsam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieser Metaphysik wurde.

Es hatte sich gegen dieselbe eben damals von England aus, hauptsächlich durch *John Locke*, der Empirismus erhoben, welcher die Existenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus diesem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widersprechende Lehre des berühmten englischen Philosophen und Geschichtschreibers *David Hume* hervorgegangen; dieser sogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanstoß zu seiner eignen Philosophie erhielt.

Humes Angriffe gingen fast ausschließlich gegen die objektive Gültigkeit des Causalgesetzes, des Grundsatzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unsern Handlungen, wie in unsern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatischer, d.h. als lehrreicher, die Ereignisse aus ihren Ursachen erklärender Geschichtschreiber, richtet sich selbst nach diesem Gesetz. Und was das Wunderbarste ist, wir selbst wenden dieses Gesetz an und sehen andere es anwenden, ohne daß wir dieses Gesetzes eigentlich bewußt sind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wissenschaftlichen Einsicht in dasselbe, sondern von Natur und gleichsam instinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

I,10,76

Princip in uns ist, das uns so zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewiesen, daß ein solches universelles, nicht bloß für alle wirklichen, sondern für alle möglichen Fälle geltendes Gesetz nicht aus der *Erfahrung* herstammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber schon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb also Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieses Gesetzes als eine bloß subjektive Erscheinung, nämlich durch eine bloß subjektive Angewöhnung, zu erklären. "Nachdem wir, sagt er, in unzähligen Fällen gesehen haben, daß gewissen Erscheinungen oder Ereignissen andere vorausgegangen sind, oder umgekehrt auf gewisse vorausgegangene Ereignisse andere gefolgt sind, so hat sich durch diese beständige Wiederholung unser Verstand zuletzt daran gewöhnt, jene Erscheinungen oder Ereignisse in Verbindung zu sehen, und so zuletzt sie in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu setzen, die vorausgehenden als Ursache, die folgenden als Wirkung zu betrachten". Ich will vorjetzt nicht auseinandersetzen, daß selbst eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereignisse A und B noch immer nicht den Begriff der Ursache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieser nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unserer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entstehen könnte, wäre, daß wir sagten: auf die Erscheinung A ist in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erscheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erscheinung B beobachtet, ohne daß die Erscheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieser Bemerkung ist es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Ursache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge - diese *kann* mich immer nur ein *post hoc*, aber nie ein *propter* hoc lehren, und wir würden in Ansehung aller Erscheinungen bei dem *post* hoc stehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demselben stehen bleiben - selbst in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig sondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erscheinungen miteinander in Causalnexus zu bringen.

I,10,77

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge ist, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterscheiden wissen, warum sollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieser Reflexion gar nicht einmal bestehen, so wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeschen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es ist sonderbar genug, daß man diese Widerlegung so schwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er *selbst* aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Causalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewisse Zeit; Hume muß also dem einzelnen Menschen nicht nur, er muß dem ganzen Menschengeschlecht eine gewisse Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewisse Erscheinung A die andere Erscheinung B folgen hat sehen, und so sich endlich gewöhnt hat, diese Folge als *nothwendig* zu betrachten (denn dieß liegt im Causalbegriff). Aber eben dieß, was Hume stillschweigend voraussetzt und also voraussetzen zu können meint, *ist* gar nicht vorauszusetzen. Denn ich bin überzeugt, *keiner* von uns wird geneigt seyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menschengeschlecht nicht nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume selbst, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er sich den Menschen in irgend einem Zeitpunkt seiner Existenz ohne diesen Begriff und ohne die Anwendung desselben denken könne, würde mit seinem Ja auf diese Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Mensch, dem er das Urtheil nach Ursache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als *Mensch* erscheinen könnte. Wir können also völlig gewiß seyn, daß schon der erste Mensch gleich am ersten Tage seines Daseyns nach diesem Princip urtheilte, weil es zur menschlichen Natur gehört so zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der mosaischen Erzählung dem ersten Menschen gleich skeptische Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüstert, ihm nicht etwa Unterricht über das Causalgesetz

ertheilt, sondern voraussetzt, er verstehe sie wohl, wenn sie ihm sagt: So ihr die Frucht esset, werden eure Augen aufgethan seyn, oder des Tages, da ihr von

I,10,78

dieser Frucht esset, werdet ihr wie Gott seyn; was doch so viel heißt: die Frucht oder das Essen der Frucht wird die Ursache davon seyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieses Genusses wird seyn, daß ihr Gott gleich werdet. - Es existirt in arabischer Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von seiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Insel des indischen Oceans ausgesetzt wird, und das nur stufenweise durch Anwendung des ihm an- oder eingeborenen Verstandes zu allen philosophischen Begriffen und Einsichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner solchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, sich an eine gewisse Aufeinanderfolge von Erscheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Ursache und Wirkung gesprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräusch hört, wendet es sich nach der Gegend, wo das Geräusch herkommt, in keiner andern Absicht, als um die Ursache dieses Geräusches zu sehen, die es sonach voraussetzt.

Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urtheilen, ist uns also durch eine nicht bloß von unserem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unserem Wollen und Denken unabhängig ist, das nennen wir ein reales Princip. Es ist daher durch die Erfahrung selbst bewiesen, daß es ein reales Princip ist, das gleichsam wie eine universelle Schwerkraft - so wie diese den Körper bestimmt gegen das Centrum sich zu bewegen, so uns nöthigt, nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Gesetz des Widerspruchs zu denken[1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, so liegt dieser im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, sey es nöthig, unser Vermögen zu erkennen selbst einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorsichtiger Bauherr, eh' er sich ein Haus aufführe, seine Mittel wohl überlege, ob sie nämlich auch zur festen Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, so müsse der Philosoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

I,10,79

Metaphysik aufzuführen, erst sich der Materialien desselben versichern, ob er sie auch herbeischaffen könne, und da diese Materialien hier aus einer geistigen Quelle geschöpft werden, so müsse diese selbst erst untersucht seyn, damit man gewiß sey, ob sie zu dem beabsichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man sich Hoffnung auf Erkenntniß - besonders der übersinnlichen Gegenstände - mache, müsse erst untersucht seyn, ob wir auch das Vermögen besitzen, sie zu erkennen.

Auf den ersten Blick ist dieser Gedanke ungemein einleuchtend[1]. Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun ist, und daß dieses Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen ist. Demnach bedürfte es erst einer Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß des Erkennens, und so könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigstens wird Kant, da er so kritisch zu Werk geht, sich selbst eines leitenden Princips und einer zuverlässigen Methode für seine Untersuchung des Erkenntnißvermögens versichert haben. Leider ist dieß nicht der Fall. Er schickt keine allgemeine Untersuchung über die Natur des Erkennens voraus,

sondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wissenschaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollständigkeit und der Richtigkeit seiner Aufzählung versicherte. Insofern kann seine Kritik der reinen Vernunft selbst nicht als eine *wissenschaftliche* Ausmessung des menschlichen Erkenntnißvermögens gelten.

Die drei Quellen der Vernunft sind ihm Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht sich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenstände, oder unser eignes Innere, inwiefern wir die *in uns selbst* vorgehenden Veränderungen wahrnehmen - das Vermögen dieser Wahrnehmung der in uns selbst gesetzten Affektionen

[1] Besonders einleuchtend war dieser Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empirische Psychologie schon gewohnt war, in dem Geist oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuscript).

I,10,80

oder Veränderungen nennt er den *inneren* Sinn, wo also (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede ist, wie bei den äußeren Gegenständen. Die Erkenntniß, welche aus dieser ersten Quelle, aus der Sinnlichkeit *entsteht* - in der also schon mehr gedacht ist als der bloße Sinneneindruck - heißt *Anschauung*. In der Anschauung aber unterscheiden wir das Zufällige, das anders seyn könnte, und ein anderes, *das nicht anders seyn könnte*. In Ansehung der äußeren Gegenstände ist dieß der *Raum*. Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung. Hier beweist nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser räumlichen Form unserer äußeren Anschauung, daß der Raum nicht ebenso wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empirisches oder erst mit der *wirklichen* Anschauung Entstehendes seyn könne, daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorausgehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärirt, sondern nur den Gegenständen, *sofern sie von uns angeschaut worden*. Daraus würde denn weiter folgen, daß das *Wesen* der *Gegenstände* außer uns an sich unräumlich und unsinnlich sey. Allein Kant überläßt uns diese Folgerung ebenso, als er uns überläßt, selbst uns auszudenken, *wie* denn nun der an sich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unserer Vorstellungen von Gegenständen außer uns hergeben muß, wie dieser Stoff sich unserer Anschauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

Was für die äußere Anschauung der Raum, das ist für die innere die *Zeit.* Unsere Vorstellungen, Empfindungen u.s.w., und zwar sowohl die Vorstellungen, die rein aus uns selbst, aus der eignen Thätigkeit unseres Geistes entstehen, als die Vorstellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenstände veranlaßt sind, succediren sich; die Form, unter der wir sie wahrnehmen, ist Succession - Zeit. Daraus folgt also,

I,10,81

daß in dem, was unsere Vorstellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succession noch Zeit ist, ja es folgt sogar, daß eigentlich nicht einmal die sinnlich vorgestellten Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen, sofern wir sie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit sind. Es folgt also, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unseren Vorstellungen hat als der Raum, daß sie noch subjektiver

ist als selbst dieser.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen *unseres* Anschauens und Vorstellens sind, den an sich raum- und zeitlosen Grund unserer Anschauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik), bezeichnet, und das er sonderbar genug das Ding an sich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und *vor* sich selbst, d.h. eh' es zum *Ding* wird, denn zum Ding wird es erst in unserer Vorstellung). Was nun aber dieses außer allem Raum und außer aller Succession und Zeit Gesetzte, das, inwiefern es außer allem *Raum*, ein Geistiges, weil außer aller *Zeit*, ein Ewiges ist, was dieses Unbekannte seyn könne, wenn es nicht etwa Gott ist, ist schwer zu sagen. Als Gott aber es zu bestimmen, ist Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des *Berkeley*, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unser Vorstellungsvermögen erzeugte Vorspiegelung erklärt - diesen Idealismus, der wenigstens noch zu *denken* ist, nennt Kant schwärmerisch. Mag er dieß seyn, aber das Schwärmerische selbst, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken ist, ist philosophisch besser, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der sinnlichen Anschauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorstellenden *in* uns, das genöthigt ist, das, was an sich außer allem Raum und außer aller Zeit ist, im Raum und in der Zeit vorzustellen, und mit jenem ebenso unbegreiflichen *Außer*-uns, von dem wir nicht wissen, weder was es ist, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Interesse es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorstellung einer Sinnenwelt zu veranlassen.

I,10,82

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß bestimmenden Facultät in uns - dem Verstand. Er bemerkt, daß das sinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit ist, daß wir, sowie es *erkannt* wird - sowie es sich zum Gegenstand des Urtheils für uns erhebt - daß wir alsdann ebensowohl genöthigt sind, ihm gewisse Verstandesbestimmungen beizulegen, z.B. es als Substanz oder als Accidens, als Ursache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u.s.f. zu bestimmen. Alle diese Bestimmungen sind nun nicht mehr bloß Formen des Anschauens, sie sind Bestimmungen des Denkens, *Begriffe* - Begriffe des reinen Verstandes. Und dennoch ist unsere Meinung, daß diese Begriffe in den *vorgestellten Gegenständen selbst* seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein *objektiv gültiges* ist, und die Dinge so wenig ohne diese Begriffe gedacht, als z.B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch - *weil* jene Bestimmungen *Begriffe* sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so - sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in *den Dingen* selbst *gegenwärtigen* Verstand - aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern - so *können* sie nur von den *vorgestellten* Gegenständen als solchen, nicht aber *über* diese hinaus, d.h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält. Dieses Unbekannte ist aber gerade das in letzter Instanz Erklärende, um das es uns also vorzugsweise zu thun seyn muß. Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm also jenes außer der Erfahrung Vorausgesetzte (denn unter Erfahrung versteht Kant nicht die bloße Anschauung, sondern die durch jene Verstandesbegriffe bestimmte und so zur Erkenntniß erhobene

I,10,83

Anschauung) - indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgesetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, sehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienst, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, ohne welche es gar keine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht *erklärt* zu haben. Selbst des sinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß seyn, wenn nicht in meinem Geiste ein nothwendiges Princip sich findet, das mir ihre Gültigkeit versichert. Man käme am Ende darauf: es ist unmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik ist aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verstandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Aristoteles entlehnten Wort sie nennt, die Kategorien) auf das Uebersinnliche nicht anwendbar seyen; damit glaubt Kant aller Metaphysik, inwiefern sie auf eine Erkenntniß des Uebersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin *mehr* gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Uebersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, daß das Uebersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern daß es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Uebersinnlichen leugnet ja er selbst nicht, und setzt es bei seiner Construktion der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding an sich, wie er es nennt? Ist es nicht *auch* ein Uebersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Außer- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei seyn, entweder etwas das *über*, oder das *unter* der sinnlichen Erfahrung ist. *Unter* der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Substrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Substrat ist aber von dem Begriff Substanz nicht verschieden. Da hat er also etwas außer der sinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt ist als Substanz zu bestimmen. Oder will er es als *Ueber*sinnliches denken. Hier würde sich zuerst

I,10,84

fragen: wie *dieses* Uebersinnliche sich von dem Uebersinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigstens als Gegenstand unseres Erkenntniß*bestrebens* darstellt, wenn er gleich leugnet, daß es *wirklich* erkannt zu werden vermöge, wie es sich zu jenem Uebersinnlichen, das Kant in Gott, in der menschlichen Seele, in der Freiheit des Willens u.s.w. erkennt, wie es sich zu diesem verhalte. Nichts ist auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritischen Verfahren doch nie auf diese naheliegende und sich aufdringende Frage gerathen ist: wie sich denn das eine Außersinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Uebersinnlichen, verhalte, daß er diese beiden ruhig nebeneinander stehen läßt, ohne sie irgendwie entweder zu unterscheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant selbst nennt das sogenannte Ding an sich (was nach seinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eisen ist, denn inwiefern es *Ding* [Objekt] ist, ist es nicht an sich, und wenn es an sich ist, ist es nicht Ding), aber er selbst erklärt dieses Ding an sich als den intelligiblen Grund unserer Vorstellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logische Bedeutung und demnach ein bloß logisches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unserer Vorstellung zu. Allein da er der wirklichen Vorstellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieser Eindruck aber nicht von dem schon Vorgestellten, also nicht von dem schon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verstandes bekleideten Objekt, sondern nur von dem Ding außer und über aller Vorstellung herkommen kann, so muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieses Intelligible zur causa efficiens unserer Vorstellung machen, d.h. es selbst als Ursache (vermöge eines Verstandsbegriffs) bestimmen; wobei noch das Merkwürdige sich ereignet, daß er diesem Intelligiblen, diesem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, sondern zu unseren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugesteht. Wenn

jener intelligible Grund, den Kant das Ding an sich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unsern Vorstellungen hergibt, welcher dann erst in der transscendentalen Synthesis der Apperception,

I,10,85

wie Kant diese Operation nennt, auf jeden Fall also erst in dem Subjekt jenes Gepräge des Verstandes annimmt, welches wir in ihm voraussetzen müssen, wenn er Gegenstand eines objektiven Urtheils seyn soll, so fragt es sich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf dasselbe wirke, 2) wie sich dieser Stoff so willig der Verstandesform füge, 3) woher dem Subjekt diese Gewalt über den Stoff komme. Diese Fragen sind in der Kantschen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philosophie gemacht: erstens, die Genesis der Natur zu erklären, sey es nun, daß man diese als etwas objektiv, auch *außer* unsern Vorstellungen, *so* wie wir sie vorstellen, Seyendes, oder daß man sie *idealistisch* als bloß in unserer Vorstellung so existirend annehme. Hier muß nämlich wenigstens gezeigt werden, durch welchen - und zwar nothwendigen - Proceß unseres Innern wir genöthigt sind, eine solche Welt mit diesen Bestimmungen und mit solchen Abstufungen uns vorzustellen. Kant hat diese Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philosophie gemacht wird, ist, jene eigentlich metaphysische Welt, die übersinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit gehören, uns aufzuschließen. Gegen diesen höheren Theil der Philosophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie schon bemerkt, will er in Ansehung *dieses* Metaphysischen eigentlich dasselbe, was die hergebrachte Metaphysik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphysik gäbe (diese Meinung gibt Kant überall zu erkennen), so müßte sie Gott als freien Urheber der Welt, sie müßte die moralische Freiheit des Menschen neben dem unverbrüchlichen Causalnexus in der Natur und die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens darthun. Dabei setzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieses Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphysik gekannt hat. Seine Kritik bezieht sich so sehr bloß auf diese, daß man wohl sieht, es ist ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieser eine andere geben könnte. Ja sogar nur auf eine bestimmte *Form* dieser Metaphysik bezieht sich Kants Kritik, auf *die* nämlich, welche sie zufällig gerade zur Zeit seiner Jugend durch Christian Wolff, und

I,10,86

noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der besten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den subjektiven Rationalismus jener Metaphysik hinausgeht. Insofern ist seine Kritik von keiner Anwendung z.B. auf Spinozismus. Kant sagt zwar: der Begriff einer Substanz kann und darf auf übersinnliche Gegenstände, also auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus gesagt scheinen, allein dieser Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieser eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes subjektiven Rationalismus Uebersinnliches denkt. Gott ist dem Spinoza nur die unmittelbare Substanz des sinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte also erst beweisen, daß Gott nothwendig ein in *seinem* Sinn Uebersinnliches sey; dieß beweist er aber nicht, sondern setzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphysik voraus. Indem er also die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphysischen Beweise, z.B. in Bezug auf das Daseyn Gottes, Unzerstörlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele dargethan hat, glaubt er über *alle* wissenschaftliche Metaphysik den Stab gebrochen; das letzte Resultat seiner anstrengungsvollen Kritik ist, daß keine wirkliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sey. Die eigentlichen metaphysischen Gegenstände sind ihm bloße Vernunftideen, die wie er sagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können.[1] Aber

[1] Ich will, was diese nach Kant und ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es ist unbegreiflich, wie Kant auch diese apriorische Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es sich - sie sind relativ auf den Gegenstand a priori; denn sie sind selbst nicht der Gegenstand. Aber Seele, Welt, Gott - dieß sind ja selbst Gegenstände; wie können denn aber Gegenstände anders erkannt werden, als indem, sie da sind, d.h. a posteriori. Zudem die Seele z.B. ist doch Gegenstand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigstens so, wie er bei Kant vorkommt, ist nichts anderes als der letzte zusammenfassende Begriff aller einzelnen Existenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei diesen Ideen annimmt, wäre also nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenstand einer reinen Vernunftidee, d.h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Bestimmbares erklärt wird, so führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Wesens; denn jede Bestimmung, die darüber hinzugesetzt würde, müßte in Kants | *[S.87]* Augen selbst schon eine empirische seyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den apriorischen Begriffen hinzuzufügen) - *wenn* man in der sinnlichen Vorstellung ein Prius und ein Posterius unterscheiden müßte, so wäre das *wahre* Prius in ihr das, was Kant *Ding an sich* nennt; jene Verstandesbegriffe, von denen es sich in *meiner* Vorstellung afficirt zeigt, sind nach Kant selbst gerade das, wodurch es erst zum Gegenstand meiner Vorstellung, also erfahrungsmäßig für mich wird; das *wahre* Posterius ist daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verstandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich diese hinweg, so ist es das Unvorstellbare, *vor* und außer der Vorstellung Seyende, also das absolute Prius der Vorstellung, sondern das wahre Posterius ist eben dieses Unbekannte (das er selbst mit dem x der Mathematik vergleicht), dieses x + den Verstandesbestimmungen - dieses gemeinschaftliche Kind ist das wahre Posterius; die Verstandesbestimmungen, als die jenes x bloß zum Posterius machen, könnten insofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzusehen als das Vermittelnde zwischen dem wahren Prius, dem Ding an sich, und dem Vorgestellten, d.h. dem Posterius. - Wenn die Frage ist, ob die Philosophie selbst und im Ganzen Wissenschaft a priori oder a posteriori ist, so hat sich Kant (um auch dieß hier noch zu sagen) eigentlich nicht entschieden. Denn wäre es etwa seine Meinung gewesen, die Philosophie bestehe in der von ihm aufgestellten Kritik der reinen Vernunft, so liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieser Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philosophie in letzter Instanz selbst für eine Erfahrungswissenschaft erklärt. Kant streitet gegen den Empirismus nur insofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empirischen Vorstellungen selbst dem Verstand ein apriorisches Element vindicirt - aber wie er zu dieser Behauptung selbst komme oder gekommen sey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigstens nur stillschweigend, indem er bei der Begründung dieser Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun ist, konnte erst *nach* Kant entstehen, nämlich erst nachdem man sich zur Idee eines Systems erhoben hatte, das in Einer stetigen Entwicklung alles von einem ersten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuscript von 1827).

I,10,87

in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie dieß behauptet wird, ist es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenstand der Erfahrung sey oder seyn könne. Freilich nicht *der* Erfahrung, die er allein so nennt; allein er selbst statuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner sagt er zwar: wirkliche Erfahrung sey nur in jenem Zusammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Ursache der Materie unserer Vorstellungen und unseres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch seine Natur

I,10,88

genöthigt ist, ihr die Formen des Verstandes aufzudrücken. Insofern ist also jenes Intelligible selbst einer der Faktoren unserer Erkenntniß, und scheint eben darum selbst nicht *Gegenstand* der Erkenntniß seyn zu können. Gegenstand der Erkenntniß ist immer nur das Erzeugniß dieser beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß ist, so ist es als eine *Voraussetzung* aller wirklichen Erkenntniß ein gegen diese als ***nothwendig*** Erscheinendes, während die Erkenntniß als solche gegen diese Voraussetzung derselben als ein Zufälliges erscheint. Zugegeben also, es folge aus dieser Ansicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenstand einer wirklichen Erkenntniß seyn könne, so zeigt es sich doch als Gegenstand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieses - mehr, als daß z.B. Gott

Gegenstand eines nothwendigen Denkens sey, hat auch die alte Metaphysik nicht gewollt. Allein es verhält sich mit der Kantischen Kritik wirklich so, wie schon gesagt worden, daß sie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, sondern daß sie alles *Denken* des Uebersinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem sie nämlich, wie sie sich ausdrückt, alle Anwendung der Verstandesbegriffe auf dasselbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant selbst, nachdem er Gott aus der theoretischen Philosophie verwiesen, ihn dennoch durch die praktische wieder zurück, indem er wenigstens den *Glauben* an die Existenz Gottes als einen durch das Sittengesetz geforderten darstellt. Ist nun dieser Glaube nicht ein völlig gedankenloser, so ist Gott hier wenigstens *gedacht*. Nun möchte ich wissen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als *Substanz* sich zu denken, freilich nicht als Substanz im Sinn des Spinoza, als id quod substat rebus, aber unstreitig denkt er Gott als absolut geistige und sittliche Persönlichkeit. Nun ist freilich in dem Begriff einer solchen Persönlichkeit *mehr* enthalten als in dem Begriff der Substanz. Gott ist insofern nicht *bloße* Substanz; wie z.B. auch ein Mensch dadurch nicht hinlänglich charakterisirt ist, daß man sagt, er sey eine Substanz. Aber ist er darum überall nicht Substanz? Ebensowenig sehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Ursache denken

I,10,89

darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eignes Ziel hinausgeschossen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Resultat der Kantischen Kritik zuletzt und im Grunde ein so leeres und nichtiges ist, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche seiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Instaurator der Philosophie genannt zu werden? Man könnte zunächst Verschiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodisch und mit Ernst zu Werke ging, und dadurch jener philosophischen Anarchie, die ihm voranging - ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrschendes Haupt in der Philosophie gewesen, sondern die innere Anarchie - die völlige Principienlosigkeit (Pñ÷Þ, woher Píáñ÷ßá kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er also dieser völligen Principienlosigkeit der Philosophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die sich hauptsächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, - wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er sie wenigstens unvermeidlich anregte, insbesondere aber, wie schon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Erkenntniß gegen einen zerstörenden Skepticismus und Sensualismus behauptete. Allein in allem diesem ist die eigentliche historische Wirkung Kants nicht zu suchen - das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie. Diese Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er *ihr die Richtung auf das Subjektive gab*, die sie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza ist eben die Substanz, die bloß Objekt, subjektlos ist, die als Subjekt sich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewisse Aengstlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man seiner Philosophie gleich mit allen möglichen gehässigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er sich sogar beinahe als *Idealist* erklärt hatte, in den spätern Ausgaben mit andern zu vertauschen, in denen er scheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war

I,10,90

dennoch gebahnt, das Ding an sich ein zu unbestimmtes, ja nichtiges (denn alles, was das Objekt zum *Ding*, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte bestehen können, und so war denn der

nächste Schritt unstreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieser Schritt ist durch *Fichte* geschehen, welcher geradezu aussprach: das Ich, nämlich *eines jeden Ich*, ist die einzige Substanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als *menschliches* Ich auf. Das Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewußtseyn findet, ist das einzige wahrhaft Daseyende. Alles ist für jeden nur mit seinem Ich und in seinem Ich gesetzt. Für jeden Menschen ist mit jenem *transscendentalen*, d.h. mit jenem das empirische Bewußtseyn selbst erst bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit diesem Aktus des Selbstbewußtseyns ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum *nur* im Bewußtseyn da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleich ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt. Jeder Mensch fängt gleichsam ewiger Weise (modo aeterno) an, mit ihm ist für seine Vorstellung seine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, *ausführlich* zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtseyn gesetzten Dinge wenigstens als Durchgangspunkte, als *Vermittelungen* jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können. Allein es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, - die ganze Natur ist

I,10,91

ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre. Denn Kant ließ sich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmessung des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt.[1]

[1] Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philosophie, so hatte diese in Cartesius das empirische Subjekt zum unmittelbar Gewissen, an das sich dann anderes mittelbar Gewisses durch bloße, ebenfalls subjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anschließen sollte. Diese Schranke durchbrach gewaltsam Spinoza, indem er von dem empirischen Subjekt unmittelbar auf das absolute, alles Subjektive vernichtende Objekt übersprang, - das schlechthin Unendliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieses schlechthin Unendliche war auch das schlechthin Unbewegliche; jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim; insofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solcher Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen *Seyns*. Gegen diesen Zwang empörte sich der Dogmatismus, der insofern allerdings höher stand wie der Spinozismus. Er suchte die Freiheit des philosophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzustellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empirische Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, sondern indem er gewisse im reinen Verstand gegebene, allgemeine, transscendentale Begriffe voraussetzte, durch welche *alles* Seyn, also auch das Seyn des Absoluten bestimmt wäre. Indem nämlich diese Begriffe einerseits Begriffe des reinen Verstandes waren, andererseits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen sollte, selbst das Absolute zu bestimmen, so war hiedurch gleichsam ein Mittleres gefunden, wobei scheinbar sowohl das Absolute als das philosophirende Subjekt bestehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwischen dem philosophirenden Subjekt und seinem Gegenstande hergestellt. Diese Hoffnung aber wurde durch Kant gestört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß subjektiven Verstandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derselben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das absolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengesetzte - auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empirische Subjekt des Cartesius, sondern nur das absolute Subjekt, das transscendentale *Ich* seyn konnte. Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche

nichts anderes als die transscendentale Ichheit selbst war, das einzige letzte Princip oder | *[S.92]* Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieses Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und setzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philosophie, und wurde so der Schöpfer des transscendentalen Idealismus. - Da dieses Ich nicht das empirische war, so konnte für Fichte das *Ich bin,* welches er zum obersten Grundsatz der Philosophie machte, auch nicht in einer empirischen Thatsache seyn - Fichte erklärt es als *Thathandlung,* und zeigte, wie das Ich auf keine Weise unabhängig von dieser Handlung als ein todtes stillstehendes *Ding* daseyn könne, sondern nur in diesem Akt des sich-selbst-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, sondern den immer gleich ewigen Anfang - also daß, wo und wann man anfangen wollte, stets dieser Akt des sich-selbst-Setzens der Anfang seyn müsse. Fichtes Idealismus verhält sich insofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein *umgekehrter* Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die *That* entgegensetzte; das Ich ist für Fichte nicht wie für Cartesius bloß der zum Behuf des Philosophirens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuscript).

I,10,92

Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles ist nur durch das Ich und für das Ich, schmeichelt daher anfänglich zwar dem menschlichen Selbstgefühl und scheint dem innern Menschen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thrasonisches oder Großsprecherisches, solang nicht gezeigt ist, *wie,* auf welche *Weise* dieß alles, was wir als existirend anerkennen müssen, *durch* das Ich und *für* das Ich ist. Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich *frei* und *mit Wollen* setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken - wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie

I,10,93

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch wenigstens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem *Willen* sondern in der *Natur* des Ich gegründetes Produciren seyn. Um dieß alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert, er gab sich gegen die gesammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig sie Negirenden, als eines sie Erklärenden. Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe. Hier ergab sich nun aber sogleich, daß freilich die Außenwelt ***für*** mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewußt bin (dieß versteht sich von selbst), aber daß auch umgekehrt, *sowie* ich für mich selbst *da,* ich mir *bewußt* bin, daß, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits - da - seyend finde, also daß auch keinen Fall das *schon bewußte Ich* die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem *jetzt* in mir sich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, - eine Region jenseits des *jetzt vorhandenen* Bewußtseyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt. Diese Thätigkeit konnte nun keine andere seyn als eben die Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst, wo es denn natürlich ist und nicht anders

seyn kann, als daß diese Thätigkeit mit dem erlangten Bewußtseyn aufhört und bloß ihr Resultat stehen bleibt. Dieses bloße Resultat, in welchem sie dem Bewußtseyn stehen bleibt, ist dann eben die Außenwelt, der sich eben darum das Ich nicht als einer von ihm selbst producirten, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden bewußt seyn kann. Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit

I,10,94

dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte. Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich. Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber - also dieses zu-sich-Kommen, das im Ich bin sich ausspricht, setzt ein *außer-* und von-sich-Gewesenseyn voraus. Denn nur das kann *zu sich* kommen, was zuvor *außer* sich war. Der erste Zustand des Ichs ist also ein außer-sich-Seyn. Hiebei ist nur noch zu bemerken (und dieß ist ein sehr wesentlicher Punkt), *daß* das Ich, inwiefern es jenseits des Bewußtseyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle ist, denn zum individuellen bestimmt es sich eben erst im zu-sich-Kommen, also das *jenseits* des Bewußtseyns oder des *ausgesprochenen* Ich bin gedachte ***Ich*** ist für alle menschlichen Individuen das gleiche und selbe, es *wird* in jedem erst *sein* Ich, sein individuelles Ich, indem es eben in ihm *zu* sich kommt. Daraus, daß das jenseits des Bewußtseyns gedachte für alle Individuen dasselbe ist, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt sich alsdann, warum ich für meine Vorstellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne selbst erst eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinstimmung aller menschlichen Individuen zähle (das Kind schon, das mir einen Gegenstand zeigt, setzt voraus, daß dieser Gegenstand ebensowohl für mich als für es existiren müsse). Allerdings nun indem das Ich zum *individuellen* wird - was eben durch das Ich bin sich ankündigt - angekommen also bei dem *Ich bin*, womit sein individuelles Leben beginnt, erinnert es sich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieses Wegs eben erst das Bewußtseyn ist, so hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtseyn selbst bewußtlos und ohne es zu wissen zurückgelegt. Hier erklärt sich die Blindheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derselben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in seinem Bewußtseyn nur noch gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht

I,10,95

den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns *mit Bewußtseyn* zu sich selbst, d.h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn - *selbst* mit Bewußtseyn zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmten.

Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieser Wendung des Fichteschen Begriffs, wodurch dieser eigentlich erst verständlich und die Haupteinwendung gegen

denselben entfernt wurde, bei ihrem ersten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur *durch* das Ich und *für* das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes System aufzustellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerst nur das Fichtesche System begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte selbst werde diesen seinem System gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher sich anders gefunden. Mir war es nicht um ein System zu thun, dessen ich mich als eines eignen rühmen konnte, sondern nur um ein solches, das mich selbst befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie so manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen; ich hatte noch mehr als *Eine* Region menschlicher Forschung, in der ich zu

I,10,96

meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hingezogen. - - Also ich wollte damals nur Fichtes System erklären, ob ich gleich nie Fichtes *Zuhörer* gewesen, was ich rein bloß als historische Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen gewesen ist, inwiefern er zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie aussprach, auf die Selbständigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie begründete, - ich suchte also damals zuerst nur zu zeigen, *wie* man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne. Diese Ausführung des Fichteschen Idealismus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienen System des transscendentalen Idealismus. Ist einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will, so kann ich nicht anders als ihm dieses System des transscendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteschen Gedankens schon das neue System erkennen, das früher oder später diese Hülle durchbrechen mußte, er wird in diesem Werk schon jene *Methode* in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung *rühmen* kann, aber eben darum kann ich *sie* auch am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben. Ich sage dieß nicht, mich zu rühmen, sondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn sie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten.[1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerst gesetzt, war also: die von unserer

[1] Das Folgende ist einem Erlanger Manuscript vom Jahr 1822 entnommen.

I,10,97

Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Proceß* zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichteter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht. Indem nämlich das Ich sich selbst zum

Gegenstand macht, kann es nicht umhin sich selbst anzuziehen (in dem Sinn, wie man sagt: ich ziehe mir dieses oder jenes nicht an - ich ignorire es), und es konnte sich selbst nicht anziehen, ohne sich dadurch zu begrenzen, seine an sich ins Unendliche strebende Thätigkeit zu hemmen, sich selbst, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für sich selbst zu etwas, also zu einem Beschränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art in das Ich selbst, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in *sich* gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es sich selbst Objekt wurde, sich zwar gefunden, aber nicht als das *Einfache*, das es zuvor war, sondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich - es war nun *für sich* selbst, hatte aber eben damit aufgehört *an sich* zu seyn: diese in ihm gesetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieser successiven Ueberwindung wurden als identisch nachgewiesen mit den Momenten der Natur, und dieser Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder *für sich* selbst war, wie es *an sich* war - als lautere Freiheit. Damit war die theoretische Philosophie geschlossen, und es begann die praktische. Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht - die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z.B. erste Epoche von der ursprünglichen Empfindung (der durch die Selbstobjektivirung im Ich gesetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anschauung. Das Instrument war jedoch zu beschränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. - Das Princip des Fortschreitens oder die Methode

I,10,98

beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht *für es selbst*. Der Fortschritt bestand also jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophirenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objektiv - für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophirenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven Ich genau dasselbe gesetzt war, was im subjektiven, war der Schlußmoment der Philosophie, welches sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte. Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophirenden bestand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise *mehr* gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntniß zu bringen. Dieses Verfahren, wobei stets, was im vorhergehenden Moment bloß subjektiv gesetzt ist, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung ersprießliche Dienste geleistet.

Die Anfänge dieser Darstellung des Idealismus finden sich in den einzelnen Abhandlungen, die im ersten Theil meiner philosophischen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweisen will, den Gang meiner philosophischen Entwicklung zu beurtheilen, und besonders wer das eigentlich *heuristische* Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

[1] Bd. I. dieser Gesammtausgabe.

[I,10,99]

Die Naturphilosophie.

Ich gehe nun über zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist. Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein *unmittelbar* Gewisse, aber 2) das *unendliche* Subjekt, d.h. das *nie* aufhören kann Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, dessen er selbst sich nicht bewußt ist, geschehen ist.

Das Subjekt, inwiefern es noch in seiner reinen Substantialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Seyn, und obgleich ***nicht*** nichts, doch *als* nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, *als* nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenständlichen Seyn seyend. Aber es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst *als* Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterschied *dieses* Objektwerdens von dem, was auch der Spinozischen Substanz vorausgedacht werden muß, ist dieser, daß letzteres mit gänzlichem Verlust seiner selbst, also ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als *solches* (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, sondern vielmehr *unendliches* Selbstsetzen ist, d.h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu seyn, unendliches also - nicht in dem bloß *negativen* Sinn, daß es nur nicht endlich ist oder gar nicht endlich werden könnte, sondern in dem positiven, *daß* es sich verendlichen (sich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subjekt, hervortritt,

I,10,100

oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden sich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß seine Natur ist, nie bloß Objekt seyn zu können, sondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu seyn, so ist, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang gesetzt - ist sie eine nothwendig fortschreitende.

Der Anfang ist natürlich das erste sich zu etwas Machen, das erste objektiv-Werden; denn mit diesem war in Folge der *Unendlichkeit* des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der *Subjektivität* folgt - aus diesem Grunde also war mit dem ersten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung selbst gelegt. Das Wichtigste ist daher die Erklärung dieses Anfangs, dieses ersten Etwas-seyn. Dieß wurde nun auf folgende Weise gedacht. Das Subjekt noch in seiner reinen Substantialität oder Wesentlichkeit, vor allem Aktus *gedacht*, ist, wie schon bemerkt, zwar nicht nichts, aber *als* nichts; dieses *als* drückt immer etwas über das Wesen Hinzukommendes aus, und bezieht sich demnach auf das gegenständliche, auf das über das Wesen hinausgehende Seyn; wenn also gesagt wird, das Subjekt oder Ich in seiner reinen Substantialität war *als* nichts, so drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenständlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerst von ihm sagen: es ist *als* Etwas, so wird eben damit ausgedrückt, daß dieses Etwas-seyn, als *Seyn* ein Accessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewissem Betracht Zufälliges ist. Das *als* bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt

gewisse moralische und andere Eigenschaften, die man gerade nur *hat*, inwiefern man sie *nicht* hat, oder wie die deutsche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man sich dieselben nicht anzieht. Z.B. wahre Anmuth ist gerade nur möglich im Nichtwissen ihrer selbst, dagegen eine Person, die um ihre Anmuth weiß, sie sich anzieht, sogleich aufhört anmuthig zu seyn, und wenn sie *als* anmuthig sich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenso ist es mit der Unbefangenheit. Das

I,10,101

unbefangene Seyn ist überall nur das, was sich selbst nicht weiß; sowie es sich selbst Gegenstand wird, ist es auch schon ein befangenes. Wenden *Sie* diese Bemerkungen auf das Vorliegende an, so ist das Subjekt in seiner reinen Wesentlichkeit *als* nichts - eine völlige Bloßheit aller Eigenschaften - es ist bis jetzt nur Es selbst, und so weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur *dazu* ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts *außer* ihm sey, das ihm Objekt werden könne; *in*dem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als *nichts,* sondern *als* Etwas - in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber *als* das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen *wird* es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn - denn entweder *läßt* es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches, - nicht mehr das mit dem Seyn, wie zuvor Unbefangene, sondern das sich mit dem Seyn befangen hat - es selbst empfindet dieses Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges. Bemerken *Sie* hier, daß demgemäß der erste Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird. Das erste *Seyende*, dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Construktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen - sich selbst Ungleichen -, sie fängt mit einer *Dissonanz* an, und *muß* wohl so anfangen. Denn zuvor - *vor* der Zuziehung des Seyns, in seinem *an* und *vor* sich Seyn, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor sich hatte, aber eben darum ist es dort noch nicht *als* unendlich gesetzt; um sich *als* unendlich zu setzen, muß es von dieser Möglichkeit, auch das Endliche zu seyn, sich gereinigt haben, also die Endlichkeit selbst wird ihm zum Mittel, sich *als* unendlich (d.h. als Freiheit vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort

I,10,102

unendlich hier nicht verbunden) sich *als* unendlich zu setzen. Nur durch wirklichen Gegensatz konnte es in sein wahres Wesen erhöht werden, konnte es sich *als* Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erst *reines,* sich selbst nicht gegenwärtiges Subjekt ist - *in*dem es sich *haben* will, sich selbst Objekt wird, ist es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens). Aber *dadurch* ist es als *Wesen* nicht aufzuheben, denn es ist nicht bloß Wesen überhaupt, sondern *unendlicher Weise.* Jene Zufälligkeit wird ihm also nur Anlaß, in *sein* Wesen zurücktretend sich gegen jenes Zufällige *als* Wesen zu setzen, das es zuvor nicht war. An und vor sich war es Wesen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht *als* Wesen, denn es hatte jenen, daß ich so sage, verhängnißvollen Akt des sich-selbst-Anziehens noch vor sich; es stand noch an jenem Abhang, von dem es sich selbst nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es stehen (bleibt, *wie* es ist, also reines Subjekt), so ist *kein* Leben, und es selbst ist als nichts, oder es *will* sich selbst, so wird es ein anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile. Es will sich zwar *als* solches, aber dieß eben ist *unmittelbar* unmöglich, im Wollen selbst

schon wird es ein anderes und entstellt sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, *unmittelbar* sich *als* Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Seyn - das allein unmittelbar mögliche - stellt sich ihm selbst *gleich* nur dar als Vermittlung seines *als* unendlich-, als Wesen Seyns; insofern kann es jenes Seyn *wollen,* ob es gleich nicht das ist, was es eigentlich will. Dieses endliche Seyn vermittelt ihm, sich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu setzen - *nun **als*** Wesen. Dieses in der zweiten Potenz gesetzte Wesen ist, *was* das unanfängliche ist, mit dem einzigen Unterschied, daß es (ohne sein eignes Zuthun) gleich *als* Wesen gesetzt und demnach festgemacht ist. Nennen wir das Wesen oder reine Subjekt A, so ist das Subjekt *vor* allem Actus nicht *als* A, also ist es auch nicht *so* A, daß es nicht *nicht*-A oder = B seyn könnte. Nun aber macht es

I,10,103

sich selbst zu B in der Selbstanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit seiner Natur ist, *unendliches* Subjekt, unendliches A zu seyn, d.h. nicht Objekt seyn zu können, ohne Subjekt zu seyn. Es kann also nicht B seyn, ohne uno eodemque actu als A zu seyn, nicht sofern es B ist, wohl aber in einer andern Gestalt seines Wesens. In dieser ist es nicht mehr bloßes A, sondern als A, *als* A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu seyn schon ausgeschlossen ist. Das als A gesetzte A ist aber nicht mehr das einfache A, sondern A, das A ***ist,*** nicht - ist und nicht ist, sondern entschieden ist. A, das A ist, ist das mit sich selbst duplicirte A (in der älteren Logik wurde diese Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, sondern *als* A gesetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), also das als A gesetzte A ist nicht mehr einfaches, sondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt ist) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten also nun auf der einen Seite A, das B geworden ist, auf der andern im Gegensatz und in der Spannung *mit* diesem - aber eben darum zugleich in der Erhöhung *durch* dieses - A^2 (das in sich selbst erhöhte A, denn das heißt das als solches gesetzte A).

Auf diese Weise wären wir also aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie *Sie* zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortschritts schon gelegt ist. Doch eh' ich zu diesem fortgehe, habe ich noch erst die nähere und bestimmtere Bedeutung jenes Gegensatzes aufzuzeigen.

In dem nun *als* A gesetzten A, in dem A^2 hat sich das A zum Höheren *seiner selbst,* inwiefern es B ist, erhoben. Nothwendig und immer aber ist das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch so einzusehen ist. Das absolute Subjekt, das *als* nichts ist, macht sich zu *Etwas,* zu einem gebundenen, beschränkten, befangenen Seyn. Aber es ist das *unendliche,* d.h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es *etwas* ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende, also das sich selbst *in* diesem Etwas-seyn Begreifende, Erkennende. Als das *etwas* seyende ist es das *Reale,* als das

I,10,104

Begreifende desselben das *Ideale,* hier treten also zuerst auch *diese* Begriffe (des Realen und des Idealen) in unsere Betrachtung ein. Wenn nun aber diese Geschichte des sich selbst setzenden, sich selbst in allen Bestimmungen seines Seyns erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geschichte ist, so muß sich dieses erste *Etwas*-seyn des Subjekts, so wie das ihm Entgegengesetzte, worin es als Subjekt ist - jenes Reale und dieses Ideale, diese beiden ersten Potenzen des Selbstsetzens - der Selbstverwirklichung - müssen sich in der Wirklichkeit nachweisen lassen oder einen entsprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erste überhaupt ***Etwas***-seyn des zuvor freien und als nichts seyenden Subjekts, als das mit sich selbst also befangene oder verfangene Subjekt, als dieses erste wurde die

Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerst im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d.h. das nicht mehr frei Seyende. *Diese* Materie, die nur das erste Etwas-seyn selbst ist, ist allerdings nicht *die* Materie, die wir jetzt vor uns sehen, die geformte und mannichfach gebildete, also namentlich auch nicht die schon körperliche Materie; was wir als Anfang und erste Potenz, als das Nächste am Nichts, bezeichnen, ist vielmehr selbst die Materie dieser Materie, der schon geformten nämlich und uns sinnlich erkennbaren, mit sinnlichen Eigenschaften ausgestatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn *jene* Materie, die nur das erste Etwas-seyn überhaupt ist, wird, wie wir bald sehen werden, unmittelbar zum Gegenstand eines Processes, in welchem sie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem sie *dazu* wird, nimmt sie jene sinnlich erkennbaren Eigenschaften an. Diesem ersten Realen nun, diesem ersten Etwas-seyn steht das Ideale entgegen, das insofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) ist, aber weil es das dem Etwas entgegengesetzte, das als solches *gesetzte* Nichts oder reine Wesen ist, insofern ist es doch eben darum selbst *auch* Etwas: wir werden sagen, oder vielmehr in der ersten Entwicklung dieser Philosophie wurde gesagt, dieses als *solches* gesetzte reine Wesen - das gegen die Materie als *nichts* ist - sey das *Licht*. Das Licht ist gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; dasselbe, was in der Materie

I,10,105

als etwas ist, ist in dem Licht als nichts, und insofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein *ideale* gesetzt. Das Licht ist offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypothesen es herabgesetzt haben. Wenn selbst Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen *Richtungen* nicht bloß, sondern in jedem *Punkt* ihrer Substanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwischenräume erklären, so müßte der durchsichtige Körper von jedem Punkt seiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt seyn (denn in jedem Punkt seiner Oberfläche ist er durchsichtig), also er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus seyn. (Eben jetzt ist auch die beobachtende Physik geneigter, die Immaterialität des Lichts als seine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, insofern freilich nicht Materie ist, aber das Accidens einer Materie, was als Hypothese für den Calcül gewisse Erleichterungen gewährt, und eben nur so weit zulässig ist, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie sogar bestimmt, ob sie gleich nie einen dieser Atome gesehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerstrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorstellung eines undulirenden Mediums zu subsumiren. Die Naturphilosophie erklärt das Licht nicht für immateriell in *dem* Sinn, daß es bloß Accidens, sondern es ist ihr auch *Substanz*, aber immaterielle - wie Spinoza ausgedehnte und denkende Substanz).

Das Licht ist also selbst nicht Materie, aber es ist im Idealen eben das, was die Materie im Realen ist; denn es erfüllt den Raum auf *seine*, d.h. auf ideale Weise gerade so nach allen Dimensionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht ist also der *Begriff* der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß subjektiv, sondern es ist der selbst objektiv gesetzte Begriff der Materie, eine Bestimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem sie Veranlassung gibt, einen wesentlichen Fortschritt dieser Philosophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu setzen.

Cartesius und sein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von

I,10,106

der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeschlossen. Aber z.B. das Licht ist *in* der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geistes oder des Denkens, und wenn wir diesen unbestimmten Begriff

eines Analogon auf einen bestimmten Begriff reduciren, so ist das Licht gar nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieselbe Weise hatte Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er seiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft existirt, das Ich auch als die Substanz oder als das letzte Wesen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müssen, daß auch sie wahrhaft nur existire, inwiefern sie innerlich oder ihrem Wesen nach = Ich, Subjekt-Objekt sey. Er hätte dieß behaupten müssen, wenn er ihr nicht *alle* Realität außer unsern Vorstellungen abgesprochen hätte. Also auch Fichte kannte *nichts* Subjektives als nur in dem *menschlichen* Ich oder Geist, während man z.B. von dem Licht sagen kann, es sey ein Subjektives, aber ein in die *Natur* selbst Gesetztes, das, worin die Natur gegen sich selbst subjektiv oder Subjekt ist, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas *bloß* Objektives - *bloßes* Nicht-Ich sey. Denn das Ich ist gleichsam das Ich oder das erste Subjektive der Natur - das erste Subjektive *außer* uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre ist ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, sondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der *mir* objektiven Welt, zu der Welt, die für *mich,* der bereits auf eine höhere Stufe erhoben ist, als objektiv sich *verhält,* die aber in sich selbst auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z.B. gegen das menschliche Wissen, also überhaupt nur relativ, beziehungsweise gehört das Licht zur reellen Welt, für sich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, ist es in *seiner* Art oder Potenz ebensowohl ein Ideales, als das menschliche Denken in *seiner* Potenz ein Ideales ist.

Aus den bisherigen Bestimmungen hat sich nun also ergeben, daß die ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens, oder, da in diesem das *Leben* des Subjekts besteht, daß die ersten Momente dieses *Lebens* Momente der *Natur* sind. Hieraus folgt also, daß diese

I,10,107

Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt - natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. Diese Philosophie konnte also in ihrem Anfang Naturphilosophie heißen, aber die Naturphilosophie war nur der erste Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war selbst nur die *eine* Seite des Universums oder der absoluten Totalität, in welcher erst das absolute Subjekt ganz verwirklicht ist, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geistes war die *andere* Seite. Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben. Die andere Seite des Systems war also die Philosophie des Geistes. Wenn man daher das ganze System Naturphilosophie nannte, so war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem System das Vorausgehende, das Erste, aber insofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde schwer, diesem System einen Namen zu finden, weil es eben die Gegensätze aller früheren Systeme *in sich* aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus selbst einen Realismus zur Basis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, also in dem exoterischen Theil meiner ersten Darstellung dieses Systems, hatte ich es das absolute Identitätssystem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einseitiges Reales noch ein einseitiges Ideales behauptet werde, sondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch diese Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Systems eindrangen, benutzt, um daraus zu schließen, oder dem ununterichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in diesem System *alle* Unterschiede, namentlich jeder Unterschied von Materie und Geist, von Gutem und Bösem, selbst von

I,10,108

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach diesem System sey im gemeinen Sinn alles eins. Ich setze nun übrigens die Darstellung desselben fort.

Wir hätten also nun die zwei ersten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des ersten noch mit oder von sich selbst Befangenseyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des *als* frei und unbefangen gesetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das *ganze* oder das absolute Subjekt seyn kann, eben weil es das schon *als solches* gesetzte ist. Denn das absolute Subjekt ist noch *rein* unendlich, also auch noch nicht *als* solches gesetzt. Es ist nun zu zeigen, wie von diesem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeschritten. Hier kommt dann zuerst das eigentliche Princip des Fortschreitens oder die *Methode* zur Sprache, welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde - zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden *könnende* (weil alle Formen da sind), also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt ***sey***, denn was im *Lauf* der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv gesetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese *erschöpft* sich.

Sie sehen von selbst, daß diese Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophirende Subjekt - der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem *ihm* inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So steht nun auch - im gegenwärtigen Moment noch - das Licht, d.h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als *Subjekt* dem *Objekt*, entgegen. Aber dieses Ideale muß nun auch selbst zu dem Objekt hinzutreten - *objektiv* werden, damit auf diese Art das

I,10,109

ganze, das vollkommene Objekt entstehe. *In* diesem ersten Idealen ist schon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterscheidbar wird, als jenes selbst real geworden ist. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d.h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbstseyns zu berauben, nicht ohne ein *Drittes* hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide selbst nur noch Accidenzen oder Attribute sind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein selbst-Seyendes war - Materie und Licht - diese beiden sollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinschaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten seyn, *beide* gemeinschaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Diese Beraubung ihres Selbstseyns kann sich nun aber die Materie, daß ich so sage, nicht ohne Widerstand gefallen lassen. Damit ist also ein Proceß gesetzt, in welchem, wie ich schon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen *Grundlage* eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieser Moment wurde der *dynamische Proceß* genannt, der auch wieder seine Momente hat. Als *Erscheinungen* dieser Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetische, der elektrische und der chemische angesehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Processes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterscheiden, diese drei Momente wurden angenommen auch als Momente der ursprünglichen *Entstehung* der geformten und differenten (mit unterscheidbaren Eigenschaften ausgestatteten) Materie. Ich nannte sie in dieser Beziehung die drei Kategorien aller

materiellen Entstehung oder die drei Kategorien der Physik. Dieser dynamische Proceß nun aber ist bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenseitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z.B. ist nur das Phänomen, in welchem es der widerstrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität gesetzten höheren Bestimmungen immer wieder auszulöschen und zu vernichten. Im dynamischen

I,10,110

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbstrealität; von dem Moment an aber, wo sie ihre Selbständigkeit oder ihren selbständigen Gegensatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide sich als die bloßen gemeinschaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieses Subjekt A^3 nennen. Es ist das Subjekt oder der Geist der organischen Natur, der Geist des Lebens welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den *seinigen* wirkt. Dabei kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht; in der That ist der Organismus nicht durch die materielle Substanz, die beständig wechselt, sondern nur durch die Art oder Form seines materiellen Seyns - ist er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die *Form* das Wesentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz der höheren Potenz (A^3) ist.

Der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch *Werkzeug*, als Organ eines Höheren ist. In dem früheren Moment - noch im dynamischen Proceß - behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf. Ein unorganischer Körper kann in elektrischem Zustand seyn oder nicht seyn ohne Nachtheil für ihn selbst, dagegen sind die Thätigkeitsformen der organischen Materie ihr *wesentlich*; ein Muskel z.B. ohne Contraktions- und Expansionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als *solches* nur in der Spannung gegen das Ideale da ist, so existirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet sind, weder mehr das eine noch das andere als *solches*, sondern nur das Dritte, in dem sie eins sind, zu dem sie beide sich gleichsam verständigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

I,10,111

Aber diese Unterordnung kann *auch* nur stufenweise, also durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer sucht die Materie ihre Selbständigkeit zu behaupten, wie z.B. in jenen unorganischen Absätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt sind; das Unorganische, d.h. die ein Selbstseyn affektirende Materie, ist hier schon in den Dienst des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu seyn. Das Knochensystem der höheren Thiere ist eben dieses nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganische, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich ist und als Schale und Gehäus erscheint. Das Thier auch der höheren Klasse enthält in der *Verschiedenheit* seiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiscenzen der Stufen, über welche der *gesammte* organische Naturproceß emporgestiegen ist. *Während* des Processes, durch den die organische Natur selbst entsteht, verhält sich jenes Höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil *subjektiv*, denn noch ist es nicht ganz

verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu seinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, sind durch die verschiedenen Organisationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollständigen Entwicklung des Systems der Unterschied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thierischen Organisationen selbst erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Untersuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organischen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich *hier* nicht einlassen, wo jenes System nicht mehr selbst Zweck ist, sondern bloß für den geschichtlichen erörtert wird).

Diese Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende sich darstellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen *Stufe*, also zum Mittel herabgesetzt wird, diese Lehre, die, so einfach und in der *unmittelbaren* Natur jedes Fortschritts gegründet sie ist, gleichwohl zuerst eine Sache der Philosophie

I,10,112

war und von dieser ausgesprochen wurde, ist jetzt bereits in die Naturforschung gedrungen und im weitesten Umfang angewendet.

Hat nun der (organische) Proceß sein Ziel erreicht, so tritt auch jenes bisher Subjektive selbst wieder zum Objekt hinzu, sein Reich, seine Herrschaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entstehen jetzt keine *ursprünglichen* Organisationen mehr. Insofern ist auch historisch dieses ursprünglich organisirende, Organisationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organischen Lebens gehört also in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der *folgenden* Periode selbst noch zur objektiven Welt, und ist insofern Gegenstand, sogar der empirischen Naturforschung. Der Moment, wo jenes *bis jetzt* Höchste, das A^3, nun selbst auch ganz objektiv wird, also einem noch höheren Subjekt sich unterordnet, ist - die Geburt des Menschen, mit welchem die *Natur* als solche vollendet ist und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der *Anfang* der Natur war eben jenes erste *Etwas*-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung desselben in seiner Selbständigkeit oder Substantialität, ging nur dahin, es selbst wieder zur bloßen Existenzform eines Höheren zu machen. Nachdem also dieses erste Seyn von seiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren sich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht ist, die es im Organischen schon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, so ist der Naturproceß als solcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeschlossenes vor sich hat; die höhere Potenz, die nun wieder *über* dieser Welt des Seyns sich erhebt, hat zu dieser nur noch einen ***idealen*** Bezug, oder sie kann nur noch *Wissen* seyn. Denn was sich gegen das *gesammte* Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wissen seyn. Wir hätten also jetzt das Subjekt bis zu *dem* Punkt gebracht, wo es reines Wissen ist, oder wo es dasjenige ist, dessen *Seyn* eben nur noch im Wissen besteht, das wir nicht mehr nachweisen können als ein Ding oder als

I,10,113

Materie (*hier* war die Immaterialität der Seele oder dessen, was in uns unmittelbar nur noch Wissen ist, besser und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Existenz dieses Einfachen und Immateriellen, wie sie es nannten, selbst nur eine zufällige war, während sie in jener Folge als eine *nothwendige* einleuchtet - es muß in dieser Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabsinkt, wo es *nur* noch Wissen, also *reines* Wissen, d.h. reiner

Geist ist, und wo es alles, was es außerdem und *unmittelbar* seyn könnte, bereits *außer* sich, als ein *Anderes* vor sich, als ein für es selbst *Objektives* hat. Dennoch bleibt es zwar nur in *idealer*, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun *vor* sich hat; denn es ist *reines* Wissen eben nur, ***weil*** es das gesammte Seyn schon *außer* sich hat denn *an sich* ist es nicht ein anderes, sondern dasselbe Subjekt, das in seinem ersten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erschienen; könnte man also diese früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, so würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde - auf dieser bestimmten Stufe - zu dieser Potenz seiner selbst abermals erhoben, *wieder* als reines Wissen seyn; es ist als reines Wissen gesetzt nicht an sich, sondern nur vermöge dieser Stufe, d.h. inwiefern es jene Momente vor sich hat, inwiefern es von diesen, die in ihm, dem absolut oder an sich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es sich von diesen schon gereinigt, sie *außer* sich, also zugleich von sich ausgeschlossen hat, es ist als reines Wissen nicht an sich, sondern nur durch seine Potenz, als A^4, als welches es aber sich selbst in den früheren Potenzen voraussetzt. Eben darum steht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten, in *unmittelbarem* Bezug aber zu *dem*, in welchem allein der Schluß und das Ende des vorhergehenden Seyns ist, also zu dem Menschen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als seine unmittelbare Basis festhalten) - es ist also reines Wissen, das zwar auf die ganze Natur sich bezieht, seine *unmittelbare* Beziehung aber nur

I,10,114

zum Menschen hat und insofern menschliches Wissen ist. Hiermit entsteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu seyn. Aber der Unterschied ist, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen ist.

Die erste Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche seyn, die zweite das als *solches* gesetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte - Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, *objektiv* oder *real* ist, so wird *hier* (in der nun anfangenden geistigen Welt) Reales und Ideales der Entgegensetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales seyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes bestimmt haben, ist unmittelbar nur reines Wissen, *als* solches unendlich und in völliger Freiheit; *insofern* steht es wieder an demselben Punkt wie das erste in seiner reinen Freiheit und Unendlichkeit gesetzte Subjekt, aber es steht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menschlichen Wesen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele desselben zu werden, ist es auch genöthigt, an allen Bestimmungen, Verhältnissen und Begrenzungen desselben theilzunehmen, und auf diese Weise, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, sich selbst zu verendlichen, und obgleich es selbst immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrschenden Nothwendigkeit (ideal) sich zu verwickeln. Aus diesem Verhältniß nun des in sich unendlichen Wissens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug steht, wurde das ganze System der nothwendigen Vorstellungen, so wie der Begriffe, nach welchem sich die objektive Welt dem menschlichen Bewußtseyn bestimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretische Seite des menschlichen Bewußtseyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantischen Vernunftkritik, oder *was* in *dieser* Inhalt der gesammten theoretischen Philosophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Gesammtsystem aufgenommen. Aber indem nun auf diese Weise das an sich freie und unendliche Wissen sich den Endlichen einbildet und durch ein

I,10,115

neues Herabsinken in die reale Welt sich mit der Nothwendigkeit befängt und nun selbst als nothwendiges und gebundenes Wissen erscheint: so wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen, nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit *als* das freie, als zweite Potenz seiner selbst und *außer* jener Nothwendigkeit, als sie selbst beherrschend, behandelnd und begreifend gesetzt; der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist; die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln setzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht sich der Mensch sein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenständlich und erhebt sich *über* dasselbe; was *im* Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es *Ihnen* früher oder bisher nicht klar gewesen seyn sollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes selbst Objektivwerden eines so eben noch Subjektiven geschehe, so haben *Sie* hier ein ganz naheliegendes Beispiel. (Bild der magnetischen Linie).

In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendigkeit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das Subjekt von eben dieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns. Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darstellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geschichte* hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.

Hier also war der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie überging, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die

I,10,116

Bedeutung dieses Gegensatzes, wo dann insbesondere auch der *Staat* als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwischen beiden ringenden Menschheit, und endlich die *Geschichte* selbst als der große Proceß, in den die ganze Menschheit verwickelt ist, zur Sprache kam. Und so wurde denn dieselbe Philosophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte. In dieser zeigte sich, daß eine schrankenlose Freiheit, die durch keine Gesetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer trostlosen und verzweiflungsvollen Ansicht der Geschichte führe. Hier, wo die höchste und am meisten tragische Dissonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns selbst wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier sieht der Mensch sich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher ist denn die menschliche Freiheit; die Pflicht selbst könnte ihm nicht gebieten, sobald *sie* entschieden habe, über die Folgen seiner Handlung ruhig zu seyn, wenn er sich nicht bewußt seyn dürfte, daß seine *Handlung* zwar von ihm, von seiner Freiheit, die *Folgen* aber oder das, was aus dieser Handlung für sein ganzes Geschlecht sich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig ist, welches durch die freieste, ja gesetzloseste Handlungsweise des Individuums hindurch eine höhere Gesetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne diese Voraussetzung würde nie ein um die Folgen seiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern; ohne diese Voraussetzung könnte nie ein Mensch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre sie ihm selbst durch die heiligste Pflicht vorgeschrieben. Hier wird also *für* die Geschichte selbst eine Nothwendigkeit gefordert,

die auch gegen die moralische Freiheit noch besteht und sich behauptet, die also nicht *blinde* Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben ist) seyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil sie selbst nicht (wie menschliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, sondern *absolut* frei gegen sie, immer *Vorsehung*, also immer und

I,10,117

gegen alles *Subjekt* - reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst *nicht* mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als *Sich*, sondern als *über* Sich und eben darum als *über* allem erkennen muß, dem *zuletzt* alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung *ist*, sondern auch als Vorsehung sich *erklärt*, und am Ende ***zeigt***, was es im Anfang schon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch seyn, das Verhältniß dieses seiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden - weil nie Objekt werden könnenden - Subjekts zum menschlichen Bewußtseyn zu zeigen; *denn irgend ein Verhältniß zu diesem mußte ihm zukommen.* Da aber bereits ausgesprochen ist, daß es selbst nie und durch keinen weiteren Fortschritt zum Objekt werden könne, sondern als herrschend *über* allem stehen bleibe, so läßt sich kein weiteres Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn als das der bloßen Manifestation denken. Denn da es nicht mehr selbst Objekt wird oder werden kann, so kann man nur sagen, daß es sich manifestire. Es fragt sich also, ob im menschlichen Bewußtseyn solche Manifestationen oder, um einen Leibnizischen Ausdruck zu brauchen, der hier passender angewendet seyn möchte, ob solche Fulgurationen jenes Höchsten, über alles Erhabenen im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen sind, Erscheinungen, in denen das menschliche Selbst sich als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten verhält; denn was sich bloß manifestirt, wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortschritts). Nun müssen wir uns erinnern, daß jenes höchste Subjekt zwar an sich nur Eines ist, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns stehenden Universums unter drei Gestalten gedacht werden kann; denn es ist, eben weil das *Höchste*, und *weil alles unter ihm*, ebensowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geistigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter sich Begreifende ist.

I,10,118

Als Hervorbringendes nun wird es sich im Menschen manifestiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird sich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, sie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geistes, ja der höchsten Ideen selbst zu seyn - so weit geht die bildende Kunst bloß *als* solche, aber 2) in der Poesie, welche von der bildenden Kunst vorausgesetzt wird, und zu welcher jene selbst wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß steht, in der Poesie wird es sich manifestiren als Geist, welcher Gewalt hat auch den Stoff selbst hervorzubringen oder zu schaffen.

Die höchste Wahrheit und Trefflichkeit des plastischen Kunstwerks besteht nicht in der bloßen Uebereinstimmung mit dem Geschöpf oder geschöpflichen Vorbild, sondern darin, daß der Geist der Natur selbst es hervorgebracht zu haben scheint; in ihm offenbart sich also eine Thätigkeit, die selbst nicht mehr geschöpflicher Art ist, sondern in der man den Schöpfer zu sehen glaubt. In dem höchsten Werk, der mit Kunst vereinigten Poesie - in dem höchsten Werk der *Dichtkunst*, der Tragödie, erscheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenschaften, wo für die Handelnden selbst die Stimme

der Vernunft verstummt, und Willkür und Gesetzlosigkeit immer tiefer sich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit sich verwandeln - mitten unter allen diesen Bewegungen erscheint der Geist des Dichters als das stille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigsten Bewegung selbst unbewegliche Subjekt, als weise Vorsehung, welche das Widerspruchvollste doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier also manifestirt sich jenes Höchste als Genius der *Kunst*. Ist nun die Kunst das Objektivste menschlicher Thätigkeit, so ist die *Religion* die subjektive Seite derselben, inwiefern diese nicht, wie jene, darauf geht, ein *Seyn*, sondern im Verhältniß zu jenem höchsten Subjekt alles Seyende als nicht seyend zu setzen. Hier offenbart sich also jenes höchste Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts versinkt, als solches offenbart es sich in der Begeisterung jener sittlich-religiösen Heroen, durch welche die Menschheit selbst verherrlicht und als göttlich erscheint.

I,10,119

Es gibt eine dritte menschliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunst und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in sich vereinigt - die *Philosophie*. Sie ist objektiv wie die Kunst, denn sie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in *keiner* bleibenden Schöpfers. Sie ist subjektiv wie die Religion, weil sie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als *seyend* setzt, um es am Ende dem höchsten Subjekt, der an sich selbst der höchste Geist ist, zu überantworten.

Kunst, Religion und Philosophie, dieß sind die drei Sphären menschlicher Thätigkeit, in denen allein der höchste Geist als solcher sich manifestirt, *er* ist der Genius der Kunst, der Genius der Religion, der Genius der Philosophie. Diesen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch ursprüngliche Begeisterung zugestanden (alle andere Begeisterung ist schon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einstimmige Zeugniß aller Zeiten, so ist auch Platon von seiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchste Subjekt nicht in einer jener besonderen Beziehungen, sondern schlechthin und allgemein, so bleibt uns für dasselbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterschied geben, der Name des Gottes - nicht bloß Gottes, nicht èåï™, sondern ôï™ èåï™, des bestimmten Gottes, dessen, der Gott ist. In diesem Begriff endigt also die Philosophie, er ist, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichsam als ebensoviel successive Herrscher verschwunden und untergegangen sind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philosophie ruht von ihrer Arbeit und gleichsam ihren Sabbath feiert.

Auf diese Weise war also von dem Tiefsten, das sich uns darstellt, bis zu dem Höchsten, dessen die menschliche Natur fähig ist, Eine Linie, Ein stetiger und nothwendiger Fortschritt dargethan. -

Mit dem zuletzt vorgetragenen System wird sich auch heutzutage noch jeder, der es in seiner ächten und ursprünglichen Gestalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerseits wird ihm gleichsam unmöglich scheinen, daß dieses System falsch sey, von der anderen wird

I,10,120

er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigstens als das letzte wahre auszusprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewissen Begrenzung, nicht aber unbedingt und schlechthin. Es wird also, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, sich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem System 1) hinsichtlich seines *Umfangs* nicht absprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weise Gegenstand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts

ausgeschlossen hat, und daß es außerdem im Besitz einer Methode ist, durch die es sich der Vollständigkeit seiner Erfassung versichert; man kann sogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menschlichen Erkenntniß schon zum voraus den Ort und gleichsam die Stelle enthalte. Was 2) die *Methode* betrifft, so war durch diese selbst dafür gesorgt, der Subjektivität des Philosophen keinen Einfluß zu gestatten. Es war der Gegenstand selbst, der sich nach einem ihm inwohnenden Princip fortbestimmte, es war der nach innerem Gesetz fortschreitende Gedanke, der sich seinen Inhalt gab. 3) Der *Form* nach war durch dieses System zuerst in die Philosophie eingeführt der Begriff des Processes und von Momenten dieses Processes. Sein Inhalt war die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinn *sich* bewußtes Subjekt, *als* Vorsehung stehen blieb. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorstellung durch den subjektiven Fichteschen Idealismus angethan, wie das Bewußtseyn durch die frühere absolute Entgegensetzung von Natur und Geist sich zerrissen, nicht weniger aber durch den krassen Materialismus und Sensualismus, der sich eben damals über das übrige Europa (außer Deutschland) verbreitet hatte, sich verletzt fühlte, so begreift man, daß dieses System im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein späteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals *errungen* werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutschland gleichsam zum Glaubensartikel aller

I,10,121

höher denkenden und fühlenden Menschen geworden ist. Hierzu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns *erkennt*, dasselbe ist mit dem, was erkannt *wird*.

Da jene Philosophie die gesammte Wirklichkeit - Natur, Geschichte, Kunst - alles Niederere und Höhere umfaßte, also dem Menschen gleichsam sein ganzes Wissen vor Augen stellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geist der andern Wissenschaften wirken, und man kann wohl sagen, daß es nicht bloß in der Philosophie als *solcher*, daß es eine Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.

Die früheren mechanischen und atomistischen Hypothesen in der Physik ließen für die Naturerscheinungen fast kein anderes Interesse als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu solchen Theoretikern sagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch diese Körperchen, diese Figuren derselben, diese feinen Materien, diese bald so, bald anders gebohrten, in dieser oder jener Richtung mit Klappen versehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle diese Anstalten selbst gemacht sind, wie die Natur in solchen Taschenspielereien sich gefällt.

Glücklicherweise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen, tieferen Ansichten der Natur, nach welcher auch sie ein Autonomisches, ein sich selbst Setzendes und Bethätigendes ist, die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagungen der Philosophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgensten Processe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, schien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Interesse

I,10,122

verwandelt hatte, so gefiel man sich nicht weniger, die Geschichte als das zufälligste Spiel gesetzloser Willkür, eines sinn- und zwecklosen Treibens erscheinen zu lassen, ja derjenige Gelehrte galt als der geistreichste, der das Sinnlose, ja Unsinnige der Geschichte am meisten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die historische Erscheinung war, desto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Ursachen zur Erklärung derselben aufzubringen wußte. Dieß war besonders so ziemlich der herrschende Geist der Universitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. *Eine* große Ausnahme dieser Art war Johannes v. *Müller,* den, während mehr oder weniger alle Stände sich selbst untergruben, aber besonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den positiven Fächern sich gleichsam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geistes ihre eigne Wissenschaft verächtlich zu machen, den, sage ich, während einer solchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geschichte davor bewahrt hatte, in diesen Ton einzustimmen, aber es war auch höchstens seine Gelehrsamkeit, die Anerkennung fand, seinen Geist zu würdigen war einer späteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Interesse der Wissenschaften steigt immer in dem Verhältniß, in welchem man sie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchste aller Wissenschaften, die Philosophie, fähig sieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverstand sich Mühe geben, ihre specielle Wissenschaft so weit möglich von der Philosophie loszureißen, wissen nicht, was sie thun; denn die Achtung, in der sie ihre Wissenschaft sehen, und bei der sie sich wohl befinden, ist selbst nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgesprochen, doch in Folge der früheren philosophischen Entwicklungen als *vorhanden* gesehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorstand, so mußte er sich zuerst in den höheren, eben darum sensibeleren Organen (in Poesie und Philosophie) ankündigen, wie zarte und geistiger organisirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorstehende Gewitter und andere physische Ereignisse eher als materieller organisirte empfinden. *Goethe* war wohl der erste Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine isolirte, nicht bloß seiner Zeit, sondern

I,10,123

zum Theil sogar sich selbst unbegriffene Erscheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm selbst erst die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch sie geweckte Geist successiv alle Wissenschaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch *Herder* verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die diese neue geistige Bewegung zum Theil ohne Wissen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß diese Philosophie in der Gestalt, in welcher sie zuerst eine fast allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher sich in ihrer Wirkung gehemmt sah, einen abstoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils sinnlosen und ungerechten Angriffe, denen sie von vielen Seiten ausgesetzt war, wohin z.B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß sie Spinozismus, Pantheismus sey - nicht diese Angriffe konnten sie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverstand, in dem sie sich über sich selbst befand, indem sie sich für etwas gab, oder (man könnte eher sagen) sich für etwas ansehen ließ, was sie nicht war, was sie dem ursprünglichen Gedanken nach nicht seyn sollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem *jede* Philosophie mit dem *allgemeinen* menschlichen Bewußtseyn immer entweder in Uebereinstimmung oder in Conflikt sich finden wird, ist die Art, wie sie sich über das Höchste, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun *Gott* in der zuletzt vorgetragenen Philosophie? Zunächst die Stellung eines bloßen *Resultats,* des höchsten und letzten, alles abschließenden Gedankens - ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphysik gehabt, und die ihm auch Kant

gelassen hatte, dem *Gott* bloß der zur formalen Abschließung der menschlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen System war Gott jenes zuletzt *als* Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann; eben dieses Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge *aller* der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Resultat schien, und dieses Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als

I,10,124

ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Proceß vorgestellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphysik war, aber ich kann ihn nicht als Resultat eines ***objektiven*** Processes denken; dieser als Resultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott ist, *nicht etwas außer Sich* (praeter se), er könnte höchstens sich selbst zur Voraussetzung haben; nun hat er aber in jener Darstellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu seiner Voraussetzung. Hieraus - aus dem Letzten - folgt, daß dieser Gott am Ende denn doch bestimmt werden muß, als der auch schon im Anfang war, daß also jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang schon Gott ist, eh' es im Resultat auch *als* Gott gesetzt wird - daß in diesem Sinn allerdings *alles* Gott ist, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott ist, nur nicht *als* Gott - also Gott nur *außer* seiner Gottheit oder in seiner Entäußerung, oder in seiner Anderheit, als ein anderer von *sich selbst,* ***als*** welcher er erst im Ende ist. Wird nun aber wieder dieß angenommen, so zeigen sich folgende Schwierigkeiten. Theils ist Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigstens gerade um *als* Gott zu seyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf stößt, als daß es je auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um *allgemeine* Verständigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch. Man kann freilich sagen: der Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzen, und dieß *muß* man freilich sagen. Aber sowie dieß ausgesprochen ist, sieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht *als* solcher war (dem widerspricht aber wieder das allgemeine religiöse Bewußtseyn), oder man leugnet, daß je eine solche *Zeit* gewesen, d.h. jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein *ewiges Geschehen* erklärt. Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung

I,10,125

eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philosophie ergreifen sollen; damit setzte sie sich außer allen Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d.h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz,* von dem, was *wirklich existirt,* und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das *Positive* ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein *negative* Philosophie *bekennen,* aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d.h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis sich die Philosophie hierüber ins Klare setzte, denn alle Fortschritte in der Philosophie

geschehen nur langsam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Episode, die dieser letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigstens das Nothwendige zu erwähnen ist.

[I,10,126]

Hegel.

Die so eben dargestellte Philosophie, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen konnte, wenn sie sich als Denk- oder Vernunftwissenschaft und Gott, zu dem sie ans Ende gelangte, als das bloß *logische* Resultat ihrer früheren Vermittlungen darstellte, erhielt, indem sie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falsches, sogar ihrem eignen ursprünglichen Gedanken widersprechendes Ansehen (daher die veränderlichen und höchst verschiedenen Urtheile, die über sie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß sie sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische erkläre, als *Hegel* eben dieß als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, *daß* sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er *sich* dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte *er* den entschiedenen Uebergang zur positiven Philosophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in seiner Reinheit da seyn, ohne sogleich den positiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der

I,10,127

Begriff *alles* sey und nichts außer sich zurücklasse. Hegels eigne Worte sind diese: "Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, daß *der Begriff alles,* und *seine* Bewegung die *allgemeine absolute* Thätigkeit ist. Die Methode ist daher die unendliche Kraft zu *erkennen* (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anspruch auf *Erkennen* herein. Das Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand nur das Seyende, Wirkliche, wie das *Denken* bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) - die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein *Objekt,* sofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darstellt, Widerstand leisten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs ist die allgemeine absolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d.h. selbst nur der Begriff zu seyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen protestirt Hegel aufs eifrigste), sondern die Bedeutung der *Sache selbst,* und wie es in den Zendschriften heißt: der wahre Schöpfer ist die Zeit, so kann man Hegeln allerdings nicht vorwerfen, nach seiner Meinung sey Gott ein bloßer Begriff, seine Meinung ist vielmehr: der *wahre* Schöpfer ist der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer diesem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden suchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logischen Philosophie doch nicht anders seyn konnte, bloß im *Begriff* gesetzt sey. Gott war ihm nicht

sowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott sey. Seine Meinung ist: Gott ist nichts anderes, als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt, aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird.

So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie *als* die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr versichert: sie sey die Philosophie,

I,10,128

die schlechthin nichts außer sich zurücklasse; seine Philosophie schreibt sich die objektivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu - die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgesprochen, sey durch seine Philosophie erreicht. Ja er geht so weit, selbst eine Erkenntniß der christlichen Dogmen seiner Philosophie zuzuschreiben: in dieser Hinsicht ist wohl seine Darstellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendste, welche kürzlich folgende ist. Gott der Vater, vor der Schöpfung, ist der rein logische Begriff, der in den reinen Kategorien des *Seyns* sich verläuft. Dieser Gott aber muß sich, weil sein Wesen in einem nothwendigen Proceß besteht, offenbaren, diese Offenbarung oder Entäußerung seiner selbst ist die Welt, und ist Gott der *Sohn*. Aber Gott muß auch diese Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logischen ist - so wenig hat Hegel den bloß logischen Charakter des *Ganzen* dieser Philosophie erkannt, daß er mit der Naturphilosophie aus ihr herauszutreten erklärte) - Gott muß auch diese Entäußerung, diese Negation seines bloß logischen Seyns wieder aufheben und zu sich zurückkehren, welches durch den Menschengeist geschieht in der Kunst, in der Religion und vollständig in der Philosophie, und dieser Menschengeist ist zugleich der heilige Geist, wodurch Gott erst zum vollkommenen Bewußtseyn seiner selbst kommt.

Sie sehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philosophie eingeführt, verstanden, und wie er auf die entschiedenste Weise als objektiver und realer genommen ist. Für so verdienstlich man daher auch die Anwandlung anschlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logische Natur und Bedeutung der Wissenschaft, die er vor sich fand, einzusehen, so verdienstlich insbesondere es ist, daß er die von der früheren Philosophie im Realen verhüllten logischen Verhältnisse *als solche* hervorgehoben hat, so muß man doch gestehen, daß in der wirklichen Ausführung seine Philosophie (eben durch die Prätension auf objektive, reale Bedeutung) um ein gut Theil monstroser geworden ist, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieser Philosophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich sie - eine Episode nannte.

I,10,129

Ich habe nun die Stelle des Hegelschen Systems im Allgemeinen bestimmt. Um aber dieß noch bestimmter nachzuweisen, will ich den Hauptgang seiner Entwicklung näher darstellen.

Um also in die Bewegung *hineinzukommen,* muß Hegel mit dem *Begriff* auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erst werden soll, am weitesten entfernt ist. Nun gibt es innerhalb des Logischen oder Negativen wieder mehr oder weniger *bloß* Logisches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter seyn, mehr oder weniger unter sich begreifen kann. Hegel geht also auf das Allernegativste zurück, was sich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigsten zu *erkennen*, der also, so sagt er, von jeder subjektiven Bestimmung so frei als möglich, insofern der *objektivste* ist. Und dieser Begriff ist ihm der des *reinen Seyn*.

Wie Hegel zu dieser Bestimmung des Anfangs kommt, läßt sich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteschen Ich, welches nur das Subjekt *unseres,* des menschlichen, oder im Grunde für jeden

nur das Subjekt des eigenen Bewußtseyns war, - im Gegensatz mit diesem selbst bloß subjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philosophie erklärt worden als objektives (außer uns gesetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von diesem objektiven Subjekt erst fortzuschreiten habe zum subjektiven (zum *in* uns gesetzten), so war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings bestimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in seiner völligen Objektivität, also er war doch immer das Subjektive, nicht das *bloße* Objektive, wie Hegel seinen ersten Begriff bestimmt als das reine Seyn. - Jenem System (dem vorausgegangenen) ist das in ihm sich Bewegende nur nicht *als solches* schon *gesetztes* Subjekt, sondern, wie früher bemerkt, nur ***so*** Subjekt, daß ihm möglich ist auch Objekt zu seyn, insofern noch weder entschieden Subjekt noch

I,10,130

entschieden Objekt, sondern eine Gleichgültigkeit zwischen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichsam vor sich selbst gedacht, ist es nicht *sich* selbst Objekt, aber eben darum ist es auch nicht gegen sich selbst *Subjekt* (zum Subjekt von sich selbst, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff ist, *macht* es sich eben sowohl erst, als es zum *Objekt* von sich selbst sich erst *macht*), es ist daher auch relativ auf sich selbst *Indifferenz* von Subjekt und Objekt (*noch* nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von *sich selbst* ist, so ist es auch diese Indifferenz nicht für sich selbst, und demnach bloß objektiv, bloß *an sich*. Der Uebergang zum Proceß ist nun, wie *Sie* wissen, eben, daß es sich selbst als sich selbst *will*, und das Erste im Proceß ist demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in seiner *nunmehrigen* sich-selbst-Anziehung. In dieser Selbstanziehung ist das Angezogene (wir wollen es B nennen), d.h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von sich ist, nothwendig ein Begrenztes, Beschränktes (die Anziehung selbst eben ist das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) ist eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, selbst außer sich gesetzt, mit diesem Seyn befangen, es ist das erste Objektive. Dieses erste Objektive, dieses "primum Existens" ist aber nur der Anlaß und die erste Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geistigkeit, zu welcher das Subjekt sich in *dem* Verhältniß erhebt, als es sich in jeder seiner Formen immer wieder zum Objekt schlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es ist ihm gleichsam nur darum zu thun, jenes sein erstes Seyn zu einem *sich* angemessenen zu erhöhen, es mit immer höheren geistigen Eigenschaften auszustatten, in ein solches zu verwandeln, in dem es selbst sich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere festhielt, so kann dieß nicht geschehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das *primum* Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem ist, von welchem zu immer höheren Potenzen

I,10,131

des Subjektiven fortgegangen wird, so ist auch hier (von dem *im Proceß* Ersten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall also mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptsache dasselbe System aufstellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivsten zu nehmen suchen. Hier begegnet ihm aber, dieses Objektivste als Negation alles Subjektiven, als *reines Seyn* zu bestimmen, d.h. (wie kann man es anders verstehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt ist. Denn daß er übrigens diesem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja

sogar eine innere, es zu weiteren Bestimmungen forttreibende Unruhe zuschreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur *etwa* ein solches, von dem sich nur noch sagen läßt, daß es nicht *nicht* ist, oder nicht ganz nichts ist, auf keine Weise aber, daß es schon etwas ist - wäre dieß sein Gedanke, so müßte der *Fortgang* ein ganz anderer seyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuschreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der *Gedanke,* der mit dem reinen Seyn anfängt, seine Unmöglichkeit empfindet, bei diesem Allerabstraktesten und Allerleersten, wofür Hegel selbst das reine Seyn erklärt, stehen zu bleiben. Die Nöthigung von diesem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn schon gewöhnt ist, also mit jener mageren Kost des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein bestimmter gedacht wird, sich nicht zufrieden geben kann; in letzter Instanz ist es also nur der Umstand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn *gibt,* und daß der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also es ist nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophirenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen läßt. Also ist es eigentlich immer nur der Gedanke, der sich erst auf das möglichste Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder successiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Gesammtinhalt der Welt und des Bewußtseyns zu gelangen sucht - freilich, wie Hegel vorgibt,

I,10,132

nicht in einem willkürlichen, sondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr *erfaßt* haben, und Hegels eigne Philosophie zeigt, wie manche Seiten dieser wirklichen Welt *er* z.B. nicht erfaßt hat; der *Zufall* ist also von jenem Fortgang doch nicht auszuschließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren *individuellen* Weltansichten des philosophirenden Subjekts. Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung, 1) indem dem Gedanken der *Begriff* substituirt, und *dieser* als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d.h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt, und das, wenn der Philosophirende auch noch so sehr dessen Bewußtseyn sich zu verbergen sucht, darum nur um so entschiedener bewußtlos auf den Gang des Philosophirens einwirkt.

Daß nun aber der schlechthin *erste* Gedanke das reine Seyn sey, dieß wird daraus bewiesen, daß von diesem Begriff in seiner Reinheit und vollkommenen Abstraktion gedacht nichts sich ausschließen könne - er sey die reinste und unmittelbarste Gewißheit oder die reine Gewißheit selbst noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgesetzte; es sey keine Handlung der Willkür, sondern die vollkommenste Nothwendigkeit, zuerst daß Seyn überhaupt, sodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen selbst triviale, entschuldigt sie aber damit: die ersten Anfänge *müssen* trivial seyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial seyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verstanden wird) - wenn sie aber trivial heißen könnten, so wäre dieß nur, weil sie allgemein einleuchtend sind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienst, in diesem Sinn trivial zu seyn, jene angebliche

I,10,133

Nothwendigkeit aber, *Seyn überhaupt* und in dem Seyn *alles* Seyn zu denken - diese Nothwendigkeit ist selbst ein bloßes Vorgeben, sintemal es eine Unmöglichkeit ist, *Seyn überhaupt* zu denken, weil es kein Seyn *überhaupt* gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein bestimmtes, *entweder* nämlich bloß wesendes, in das Wesen zurückgehendes, mit diesem identisches, *oder* gegenständliches Seyn ist - eine Unterscheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun ist aber von dem schlechthin ersten *Gedanken* das gegenständliche Seyn schon durch seine Natur ausgeschlossen, es kann, wie schon in dem Wort *Gegen*stand liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur *für* das gesetzt seyn, *dem* es Gegenstand ist; das Seyn dieser Art *kann* also nur das zweite seyn; daraus folgt, daß das Seyn des schlechthin *ersten Gedankens* nur das ungegenständliche, das bloß wesentliche, das rein urständliche seyn könne, mit dem eben nichts gesetzt ist als bloßes Subjekt. Mithin ist das Seyn des ersten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, sondern schon ein bestimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbestimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verstanden werden, das *weder* das wesentliche, noch das gegenständliche ist, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts ***gedacht*** (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholastik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel gestehe dieß selbst, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen lasse: das reine Seyn ist das Nichts. *Welchen* Sinn er aber auch mit diesem Satz verbände, auf keinen Fall kann es seine Absicht seyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es so eben als den absolut ersten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz sucht indeß Hegel weiter, d.h. in ein *Werden* hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: "das reine Seyn *ist* das Nichts". Allein, wie schon bemerkt, ist der wahre Sinn nur *dieser*: nachdem ich das reine Seyn gesetzt, suche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir selbst verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt gesetzt habe. Nicht also etwa das Seyn selbst

I,10,134

findet sich, sondern *ich* finde es als das Nichts, und spreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn ist das Nichts. - Untersuchen wir nun die *specielle* Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das *ist* an, eh' er sich im Geringsten über die Bedeutung dieses *ist* erklärt hat. Ebenso wendet Hegel den Begriff *Nichts* als einen keiner Erklärung bedürftigen, sich von selbst verstehenden an. Entweder ist nun jener Satz (das reine Seyn ist das Nichts) bloß *tautologisch* gemeint, d.h. das reine Seyn und das Nichts sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, so ist der Satz als ein tautologischer ein *nichts*sagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann also auch nichts aus ihm folgen. Ober er hat die Bedeutung eines Urtheils, so heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil so viel: das reine Seyn ist das *Subjekt*, das Tragende des Nichts. Auf diese Weise wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigstens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieses als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektseyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen selbst etwas zu seyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von sich ausschließen, wodurch dieses als ein vom Seyn ausgeschlossenes nun auch ein *Etwas* würde. Allein so ist es nicht, und der Satz ist also bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn ist, da es das Seyn überhaupt ist, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in diesem Sinne Nichts. Man hat sich nicht über diesen Satz zu verwundern, sondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen soll. Aus dieser Verbindung von Seyn und Nichts soll nämlich das *Werden* folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichsetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beispiel des Begriffs *Anfang* erklären. "Die Sache ist, wie er sich ausdrückt, *ist noch nicht* in ihrem Anfang"[1]. Hier wird also das Wörtlein *noch*

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erste Ausgabe, S. 39).

I,10,135

eingeschaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, so würde der Satz: das reine Seyn ist das Nichts, nur soviel heißen: das Seyn ist hier - auf dem gegenwärtigen Standpunkt - *noch* das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das *Nicht*seyn der Sache, wozu er der Anfang ist, nur das noch nicht *wirkliche* Seyn der Sache ist, nicht aber ihr völliges Nichtseyn, sondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbestimmter Weise, wie Hegel sich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, so würde der Satz: das reine Seyn ist *noch* das Nichts, bloß so viel heißen: es ist noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja selbst bestimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, sondern das bestimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentiâ. Indeß ist mit jenem eingeschalteten *noch* schon ein künftiges, das noch nicht *ist*, in Aussicht gestellt, und mit Hülfe dieses *noch* gelangt also Hegel zum *Werden*, von dem er ebenfalls höchst unbestimmter Weise sagt, es sey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn - (man müßte vielmehr sagen, es sey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, so daß also im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, sondern das Nichts vielmehr *verlassen* wird. Allein Hegel liebt diese ohngefähre Art sich auszudrücken; dadurch läßt sich allerdings dem Trivialsten der Schein eines Ungemeinen geben).

Man kann diese Sätze eigentlich nicht widersprechen, oder sie etwa für falsch erklären; denn vielmehr sind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es ist, wie wenn man Wasser in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas festzuhalten, das sich nicht festhalten läßt, weil es nichts *ist*, gilt hier statt des Philosophirens. Man kann dasselbe von der ganzen Hegelschen Philosophie sagen. Man sollte eigentlich gar nicht von ihr sprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in solchen unfertigen Gedanken besteht, die nicht einmal so weit sich festhalten lassen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weise indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein bestimmtes Werden, sondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben ist. Dieses Werden aber wirft sich ihm sofort in Momente auseinander, so daß

I,10,136

er auf diese Weise zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantische Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargestellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, sind nun die Anfänge der *Logik*, welche Hegel als die rein speculative Philosophie erklärt mit der Bestimmung, daß hier zunächst die Idee noch im Denken, oder das Absolute noch in seine Ewigkeit eingeschlossen sey (die Idee und das Absolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, so wie Denken, weil es das völlig zeitlose ist, als identisch mit Ewigkeit genommen wird). Da sie die reine göttliche Idee darzustellen hat, wie sie vor aller Zeit oder inwiefern sie noch bloß im *Denken* ist, so ist die Logik in ***dieser*** Hinsicht subjektive Wissenschaft, die Idee ist bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität gesetzt; aber sie ist nicht subjektive Wissenschaft in *dem* Sinn, daß sie die reale Welt ausschlöße, vielmehr als der absolute Grund alles Realen sich erweisend ist sie ebensowohl reale und objektive Wissenschaft; sie hat noch den Reichthum der concreten sowohl der sinnlichen als der geistigen Welt außer sich; indem aber auch *dieser* in dem nachfolgenden *realen* Theil erkannt wird, und in demselben sich erweist als in die logische Idee zurückgehend und in ihr seinen letzten *Grund,* seine Wahrheit habend, so erscheint damit die logische Allgemeinheit nicht mehr als eine Besonderheit gegen jenen realen Reichthum, sondern als

denselben enthaltend, als *wahrhafte* Allgemeinheit[1]. *Sie* sehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philosophie dem andern als dem realen entgegengesetzt wird, welcher selbst wieder unter sich a) Naturphilosophie, b) Philosophie der geistigen Welt begreift. Die Logik ist nur die Erzeugung der vollendeten ***Idee***. Diese Erzeugung geschieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie sie in ihrem Anfang heißt, der Begriff - daß der Begriff durch eine ihm selbst inwohnende bewegende Kraft - welche eben, weil sie Kraft des bloßen Begriffes ist, dialektisch heißt - daß der Begriff durch die ihm eigne dialektische Bewegung von jenen ersten leeren und inhaltslosen

[1] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften §. 17, erste Ausgabe.

I,10,137

Bestimmungen zu immer inhaltvolleren fortschreite; das Gehaltvollere der späteren entsteht eben dadurch, daß sie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente sich untergeordnet oder als aufgehoben in sich enthalten; jedes folgende Moment ist das Aufhebende des früheren, aber es ist dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff selbst schon eine höhere Stufe von Positivität erreicht hat, im letzten Moment ist es die vollendete oder, wie sie auch genannt wird, die sich selbst begreifende Idee, die alle früher durchlaufenden Seynsweisen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in sich hat.

Man sieht, daß es die Methode der früheren Philosophie ist, welche hier in die *Logik* übergetragen worden. Wie dort das absolute Subjekt jede Stufe seines Seyns überbietet, daß es sich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geistigkeit oder Innerlichkeit setzt, bis es zuletzt als reines, d.h. nicht mehr objektiv werden könnendes, also ganz bei sich bleibendes stehen bleibt, so soll *hier* der durch verschiedene Momente oder Bestimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt *alle* unter sich aufnimmt, der sich selbst begreifende Begriff seyn. Hegel nennt auch diese Fortbewegung des *Begriffs* einen Proceß. Nur ist *der* Unterschied zwischen der Nachahmung und dem Original. Hier ist der Anfangspunkt, *an* welchem das Subjekt sich zu einer höheren Subjektivität steigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegensatz, eine wirkliche Dissonanz, und man begreift auf diese Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelschen Philosophie) verhält sich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und insofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei so wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden ist; es geht dabei alles ganz friedlich zu - zwischen Seyn und Nichts ist kein Gegensatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs *Proceß* auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein sehr großes Mittel ist, den Mangel des *wahren Lebens* zu verbergen. Ich will nichts mehr

I,10,138

sagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem *Gedanken* - wenn er nämlich überhaupt in diese Folge sich einläßt, kann man sagen, er gehe oder bewege sich durch diese Momente hindurch, aber vom Begriff gesagt, ist es nicht etwa eine kühne, sondern nur eine frostige Metapher. Von dem *Subjekt* begreift sich, daß es nicht stehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und so zugleich in seiner Subjektivität sich zu steigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel selbst das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer ist, noch keine Nöthigung sich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt sich, sondern der Gedanke, d.h. ich, der Philosophirende, kann ein

Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beseelende Princip dieser Bewegung ist, welche Bürgschaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philosophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen *Schein* von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs sich zu begnügen?

Die Identitätsphilosophie war mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung. Hegel hat *über* der Naturphilosophie seine abstrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphilosophie mitgenommen; es ist leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entstehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins *bloß* Logische erheben wollte; die Erzwungenheit entstand dadurch, daß er diese Formen der Anschauung verleugnen mußte und doch sie beständig unterschob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unschwere Entdeckung ist, daß Hegel schon mit dem ersten Schritt seiner Logik *Anschauung* voraussetze und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphysik, die sich aus verschiedenen Wissenschaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wissenschaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln schwebte bei seiner Logik nichts anderes als diese Ontologie vor,

I,10,139

die *er* über die schlechte Form erheben wollte, die sie z.B. in der Wolffischen Philosophie gehabt hatte, wo die verschiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgestellt und abgehandelt wurden. Er suchte diese Erhebung zu bewerkstelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf *bloße* Begriffe, denen er ein *Leben,* eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen suchte. Man sieht, daß hierin nichts *Ursprüngliches* ist; für diesen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie ist hier etwas nur künstlich und gewaltsam Angewendetes. Aber überhaupt auf diese Ontologie zurückzugehen, war ein Rückschritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu *seiner* Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der absoluten Idee an einer bestimmten Stelle aufgenommen. Es ist damit die Prätension einer vollendeten Systematisirung, d.h. der Anspruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich sey. Wenn sich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes System nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in sich aufzunehmen wußte? Anstatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Systems, werden wir also nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur solche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem *Sinn* aufgenommen hat, in welchem sie sich mit dem einmal schon vorausgesetzten System vertragen. Wenigstens da, wo das System auf die höheren, eben darum dem Menschen näher liegenden, auf die sittlichen und religiösen Begriffe kommt, da sind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieser längst vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philosophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als *Begriffe* gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht ist es sogar vorgegeben worden: diese Philosophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als solche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

I,10,140

Reale noch außer sich haben, hatte sie allerdings keine Stelle, denn sie war, wie gesagt, mit ihren ersten

Schritten in der Natur; aber sie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu sich gekommene, sich selbst besitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelassenen Momente selbst, wohl aber die Begriffe derselben und zwar *als* Begriffe findet, mit denen das Bewußtseyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Besitz schaltet und waltet und sie nach allen Seiten hin anwendet. Auf diese Weise konnte wenigstens Hegel hören, an welcher Stelle des Systems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und systematisch vollständigen Auseinandersetzung in das Ganze eintrete; er konnte sogar die Formen der insgemein sogenannten Logik ganz so wie die Naturformen behandelt sehen - eine Analogie, von der Hegel selbst, wenigstens da, wo er von den Figuren der Schlüsse redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen ist, zuerst sich selbst gegenständlich ist, wo sie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus subjektiv im Bewußtseyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer *natürlich* fortschreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philosophie der einzige Ort für die Begriffe als solche; diese konnten für sie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend sonst in der Natur vorkommt, nur Gegenstände einer rein apriorischen Herleitung und daher für sie nicht eher da seyn, als wo sie zuerst in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtseyn), am Ende der Naturphilosophie und im Anfang der Geistesphilosophie. An dieser Stelle sind die Begriffe selbst auch wieder etwas wirkliches Objektives, während sie da, wo sie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künstlich objektiv Gemachtes sind. Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als im Bewußtseyn, sie *sind* also objektiv genommen *nach* der Natur, nicht *vor* derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte. Da stellt er denn die abstraktesten Begriffe voran, Werden, Daseyn u.s.w.; Abstrakta aber können doch natürlicherweise

I,10,141

nicht eher daseyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahirt sind: ein Werden kann nicht eher seyn als ein Werdendes, ein Daseyn nicht eher als ein Daseyendes. Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen heißt, daß man sich ganz in das reine Denken zurückzieht, so hat er damit das Wesen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar seyn; aber dieses Zurückziehen in das reine Denken ist bei ihm nicht von der ganzen Philosophie gemeint oder gesagt, er will uns damit nur für seine Logik gewinnen, indem er sich mit dem beschäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, sondern vor aller Natur ist. Es sind nicht die Gegenstände oder die *Sachen*, wie sie a priori im reinen Denken, also im Begriff sich darstellen, sondern der Begriff soll wieder nur den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen seine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, sich entschließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigstens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abstrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel selbst beschreibt diese Bewegung durch bloße Abstraktionen, wie Seyn, Werden u.s.f. als eine Bewegung im reinen, d.h. widerstandlosen Aether. Das Verhältniß ist etwa wie folgendes. Die Poesie kann z.B. ein poetisches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darstellen, da hat sie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poesie kann aber auch die Poesie überhaupt und in abstracto zum Gegenstand haben - Poesie über die Poesie seyn. Manche unserer sogenannten romantischen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer solchen Verherrlichung der Poesie durch die Poesie. Aber niemand hat diese Poesie über die Poesie für wirkliche Poesie gehalten.

Hegel führt als *Gegensatz* seiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale sey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf *sinnlicher* Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann seyn, wenn der Begriff

I,10,142

eine übersinnliche, ja die einzige übersinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Diese Annahme stammt in gerader Linie von jener Kantischen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee ist. Dem Begriff steht aber nicht bloß das sinnliche Reale, sondern das Reale überhaupt, sowohl das sinnliche als das übersinnliche, entgegen. - Als einzigen Widerspruch oder Tadel gegen die Idee seiner Logik denkt sich Hegel den, daß diese Gedanken *nur* Gedanken seyen, da der wahre Gehalt nur in der sinnlichen Wahrnehmung sey. Allein *davon* (von der sinnlichen Wahrnehmung) ist auch hier nicht die Rede. Es ist wohl nicht anders zu sagen, als daß der Inhalt der höchsten Wissenschaft, der Philosophie in der That nur *Gedanken* seyen, und daß sie selbst die nur durch *Denken* zustandekommende Wissenschaft sey. Nicht dieses also kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philosophie *nur* Gedanken seyen, sondern daß der Gegenstand dieser Gedanken nur der Begriff oder Begriffe seyen. Hegel kann sich außer Begriffen nur noch sinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii ist, da z.B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine sinnliche Realität ist. Hegel beruft sich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philosophie gehöre vorzugsweise Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenstand dieses Denkens nur wieder das Denken selbst oder der Begriff ist. Ebenso: "Der Unterschied des Menschen vom Thier bestehe nur im Denken". Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieses Denkens ganz unbestimmt; denn der Geometer, der sinnlich vorstellbare Figuren, der Naturforscher, der sinnliche Gegenstände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine übersinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt seines Denkens nicht der reine Begriff ist.

In die Einzelheiten der Hegelschen Logik nun kann es nicht unsere Absicht seyn uns noch weiter einzulassen. Was unser ganzes Interesse erregt, ist das System *als Ganzes*. Hegels Logik ist in Bezug auf das zu Grund liegende System insofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf sehr lose Weise mit ihr zusammenhängt. Wer die bloße Logik

I,10,143

beurtheilt, der hat das System selbst nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieser Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, sogar viel Scharfsinn und richtige Einsicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze ist dabei nichts gewonnen. Ich glaube selbst, daß man diese sogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verschiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, besonders methodologischer Bemerkungen, die sich in Hegels Logik finden. Hegel hat sich aber in die methodologische Erörterung so geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich also nun zum System als solchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen System von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet lassen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der *einzige* Inhalt des Denkens seyn kann, so könnte wenigstens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphysischen Sinn, den er ihr gibt, die reale *Grundlage* aller Philosophie seyn müsse. Es könnte darum doch wahr seyn, was Hegel so oft einschärft, daß alles, was Ist, in der Idee oder in dem logischen Begriff ist, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem ist, in welche zugleich alles als in seinen Anfang und in sein Ende eingeht. Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar *so* sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als

das, *ohne* welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur *durch* dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas *erklärt* wäre, wie z.B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, *wie* sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas

I,10,144

anderes und etwas *mehr* als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.

Die Hauptabsicht der Hegelschen Logik, und dessen sie sich vorzüglich rühmt, ist, daß sie in ihrem letzten Resultat die Bedeutung der speculativen Theologie annehme, d.h. daß sie eine eigentliche Construktion der Idee Gottes, und daß demnach diese oder das Absolute bei ihr nicht eine bloße Voraussetzung, wie in dem unmittelbar vorausgegangenen Systeme, sondern wesentlich ein Resultat sey. Es ist damit der früheren Philosophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat sie das Absolute statt als begründetes Resultat als bloße unbegründete Voraussetzung, 2) hat sie damit *überhaupt* eine Voraussetzung, während die Hegelsche Philosophie sich berühmt, die nichts, schlechterdings nichts voraussetzende zu seyn. Allein, was das Letztere betrifft, so muß sich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erste philosophische Wissenschaft aufstellt, dabei der gemeinen logischen Formen bedienen, ohne sie gerechtfertigt zu haben, d.h. er muß sie voraussetzen, wie er z.B. sagt: das reine Seyn *ist* das Nichts, ohne im Geringsten über die Bedeutung dieses *ist* sich ausgewiesen zu haben. Aber offenbar sind es nicht bloß die logischen Formen, sondern es sind so ziemlich *alle* Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derselben zu rechtfertigen, es sind so ziemlich alle Begriffe dieser Art, deren auch Hegel gleich anfangs sich bedient, die er also *voraussetzt*. Er stellt sich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichsam nicht der Rede werth ist, so inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichsam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelsche Begriff ist der indische Gott Wischnu in seiner dritten Incarnation, der sich dem Mahabala, dem riesenhaften Fürsten der Finsterniß (gleichsam als dem Geist der Unwissenheit), entgegenstellt, welcher die Oberherrschaft in allen drei Welten erlangt hat. Diesem erscheint er zuerst in der Gestalt eines kleinen, zwergartigen Braminen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Riese diese gewährt, so dehnt sich der Zwerg

I,10,145

zu einer ungeheuern Gestalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an sich, und ist eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfassen, als der Riese sich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchsten Gottes erkennt, der nun seinerseits großmüthig ihm die Herrschaft im Reich der Finsterniß (versteht sich unter *seiner* Oberherrschaft) überläßt. Wir wollen nun also zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer sich voraussetzen, und daß sie die ersten reinen Gedanken sind. Aber diese Begriffe haben noch eine Bestimmung an sich: einer ist der erste, einer der zweite, im Ganzen sind es drei, und diese Dreiheit wiederholt sich in der Folge, wo schon mehr Raum gewonnen ist, in immer größeren Dimensionen. Hegel selbst spricht oft genug von der immer sich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußersten Rand der Philosophie, wo sie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff *Zahl* anzuwenden?[1]

Aber außer diesem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszusetzen, vindicirt sich jene Philosophie noch den besondern, das vorhergegangene System darin übertroffen zu haben, daß diesem das Absolute eine bloße Voraussetzung, *ihr* aber ein Resultat, ein Erzeugtes, Begründetes sey. Darin liegt nun ein Mißverstand, den ich kürzlich auseinandersetzen will. Wie *Sie* wissen, so ist jenem System das Absolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) *reines* Subjekt. Gerade so, wie Hegel sagt, die wahrhaft erste Definition des Absoluten sey: das Absolute ist das reine Seyn, so konnte ich sagen: die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist, Subjekt zu seyn. Nur insofern als dieses Subjekt sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entselbstetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, so wie ich es späterhin, da es schon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. I, S. 312. D. H.

I,10,146

genannt habe. Das Absolute ist also in dem früheren System nicht anders und nur *so* Voraussetzung, wie in Hegels System das *reine Seyn* Voraussetzung ist, von dem er ja auch sagt: es sey der erste Begriff des Absoluten. Aber das Absolute ist allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Voraussetzung, es ist ebensowohl auch Ende und in diesem Sinn Resultat - nämlich das Absolute in seiner Vollendung. Aber das so bestimmte Absolute, das Absolute, inwiefern es nun schon alle Momente des Seyns unter und relativ außer sich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabsteigen könnender, d.h. als seyender und bleibender Geist gesetzt ist, - dieses Absolute ist dem früheren System *ebensowohl* Ende oder Resultat. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem früheren System ist, was das Absolute betrifft, eben nur dieser. Das frühere System kennt nicht ein *doppeltes* Werden, ein logisches und ein reales, sondern von dem abstrakten Subjekt, dem Subjekt in seiner Abstraktion ausgehend, ist es mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logischen in das Reale. Hegel dagegen erklärt seine Logik als diejenige Wissenschaft, worin sich die göttliche Idee logisch, d.h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier also hat er die vollendete göttliche Idee schon als *logisches* Resultat, aber er will sie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem sie durch die Natur und geistige Welt hindurchgegangen ist) als *reales* Resultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren System etwas voraus, nämlich, wie schon gesagt, das doppelte Werden. Ist aber die Logik die Wissenschaft, in der sich die göttliche Idee *im bloßen Denken* vollendet, so müßte man erwarten, daß nun die Philosophie *geschlossen* wäre, oder wenn sie weiter fortschritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wissenschaft seyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der *Idee* die Rede ist, wie in der ersten. Hegeln aber ist die Logik nur ein Theil der Philosophie, die Idee hat sich logisch vollendet, und nun soll sich dieselbe Idee real vollenden. Denn *es ist die Idee,* die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von diesem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

I,10,147

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätssystem von Seiten Hegels gemacht worden ist. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philosophie sey das Absolute eine bloße Voraussetzung gewesen) wurde auch so ausgedrückt: diese Philosophie habe sich in Betreff des

Absoluten, anstatt es auf dem Wege der Wissenschaft zu beweisen, auf die *intellektuelle Anschauung* berufen, von der man gar nicht wisse, was sie sey: gewiß sey aber, daß sie nichts Wissenschaftliches sey, sondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewisse mystische Intuition, deren sich nur einige Begünstigte rühmen, mit deren Vorgeben man es sich also in der Wissenschaft bequem machen könnte.

Hier ist vor allem zu bemerken, daß in der ersten urkundlichen Darstellung der Identitätsphilosophie, der einzigen, welche der Urheber als die streng wissenschaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anschauung *gar nicht* vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung aussetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen ist von intellektueller Anschauung allerdings zuerst und ursprünglich die Rede in einer jener Darstellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. Aber *wie* ist dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort schreibt sich zwar schon von Kant, die Anwendung desselben aber auf den Anfang der Philosophie schreibt sich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d.h. als eines unzweifelhaft Existirenden, versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittelbarer

[1] Zeitschrift für speculative Physik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. IV, S. 105 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Zeitschr. für spec. Phys. II., Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Diese Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfasser das *Bewußtseyn* seiner Methode, so wie des im ersten Begriff gesetzten, zum Fortgang treibenden Widerspruchs hatte, das man ihm gerne abgesprochen hätte. - Vergl. oben S. 98.

I,10,148

Gewißheit ausgesprochene "Ich bin". Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung *herausgenommene*, d.h. allgemeine, bestimmungslose *Subjekt-Objekt*, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie. - Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im "Ich bin" ist unmittelbare Gewißheit - aber auch im "es ist" das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der *allgemeine* Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die *Sache*, um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug gesagt hatte (obwohl es deutlich genug gesagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Existenz sich handle[1], statt dessen setzt er voraus:

[1] Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen *Was* der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne | *[S.149]* konnte sie sich *absoluten Idealismus* nennen, zum Unterschied von dem bloß relativen, der die Existenz der Außendinge leugnet (denn dieser behält immer noch eine Beziehung zur Existenz). Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt.

I,10,149

weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ich bewiesen, so wolle ich in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekts-Objekts beweisen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweises. Freilich handelt es sich um *das, was* Ist: aber eben dieses soll erst gesucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d.h. als ein logisch Verwirklichtes; es ist von Anfang vielmehr bloß das *Gewollte*; "die Pistole, aus der es geschossen wird", ist das bloße Wollen desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erst zu *verwirklichende* verhält, mit fortgerissen wird.

Die Frage ist ja selbst erst: *Was Ist*, wie könnte also das, wovon ausgegangen wird, selbst schon seyend - ein Existirendes seyn, da ja das Seyende, Existirende erst gefunden werden soll. Hegel freilich will nicht das Absolute, sondern das existirende Absolute, und setzt voraus, die vorangegangene Philosophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anstalt sieht, die Existenz des Absoluten zu beweisen (wie *er* sie durch seine Logik beweisen will), so meint er, der Beweis habe einfach schon in der intellektuellen Anschauung liegen sollen.

Ich bemerke, daß in jener (ersten) Darstellung des Identitätssystems das Wort *das Absolute* gar nicht vorkam, so wenig als das intellektuelle Anschauung; das Wort *konnte* in ihr nicht vorkommen, *weil* sie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Absolute nannte jene Philosophie nur die bei sich stehen bleibende, *seyende*, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden *frei gesprochene* Potenz. Diese war das Letzte, reine *Resultat*. Das durchs Ganze *Hindurchgehende* aber nannte jene Philosophie nicht das Absolute, sondern

I,10,150

die absolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Substrat, an eine Substanz zu entfernen. Zur Substanz, zum *Seyenden* wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher ist es nichts, *wovon* ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist. Da also nimmt es auch erst den Namen des Seyenden so wie den des Absoluten an. Wohlabsichtlich hatte sich darum die (erste) Darstellung lauter solcher abstrakten Ausdrücke, wie absolute Indifferenz, absolute Identität, bedient, nur erst in späteren Darstellungen erlaubte man sich vielleicht aus einer Art von Condescendenz für diejenigen, welche schlechterdings ein Substrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Absolute im Anfang zu brauchen[1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anschauung in *dem* Sinn, in welchem sie mir Hegel zuschieben will, zurückweise, so folgt daraus nicht, daß sie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieser allerdings von mir auch jetzt noch festgehalten wird.

Jenes absolut Bewegliche, von dem ich soeben sprach, das fortwährend ein Anderes ist, in keinem Moment sich festhalten läßt, das erst im letzten Moment (bemerken *Sie* diesen Ausdruck wohl!), das erst

im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält sich dieses Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenstand desselben; denn unter Gegenstand versteht man etwas Stillhaltendes, Stillstehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenstand ist es, vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße *Materie* des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

I,10,151

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Diese erste Unterlage, diese wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in *dem* Sinn Gedachte seyn, wie es die einzelne Gestaltung ist. Wenn das Denken beschäftigt ist mit der Bestimmung dieser Materie, so denkt es nicht an diese Unterlage selbst, sondern nur an diese Begriffsbestimmung, die es in sie hineinsetzt - (Bildhauer-Thon) - sie ist also das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anschauenden Denken nicht weit entfernt seyn, und insofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anschauung zu *Grunde* liegt, durch diese ganze Philosophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anschauung der Figur, die an der schwarzen Tafel oder sonst verzeichnet ist, stets nur der Träger einer inneren und geistigen ist. Dieß also sey einer allerdings anschauungslosen Philosophie gegenüber gesagt[1].

Hegel also (um auf ihn zurückzukehren) will das Absolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Resultat einer Wissenschaft, und diese Wissenschaft ist eben die Logik. Also diese ganze Wissenschaft hindurch ist die Idee im Werden. Unter "Idee" versteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es ist die im Anfang vom reinen Seyn ausgeschlossene Idee, die an dem Seyn gleichsam zehrt, was eben durch die hineingesetzten Begriffsbestimmungen geschieht; nachdem sie es nun ganz aufgezehrt und in sich verwandelt hat, ist sie selbst natürlich die *verwirklichte* Idee. Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist genau ebenso bestimmt wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie bestimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u.s.w.[2] Aber *als* die so verwirklichte ist sie eben schon auf der *Grenze* des bloß Logischen, also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademischen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).
[2] Encyklopädie, §. 162, erste Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

I,10,152

dieser hat, ganz verlassen und in die unlogische, ja dem Logischen entgegengesetzte Welt übergehen muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur; *diese* Natur ist aber nicht mehr die apriorische, denn *diese* hätte in der Logik seyn müssen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer sich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logische *aufhört*. Daher ist ihm die Natur *überhaupt* nur noch die Agonie des Begriffs. - *Mit Recht*, sagt Hegel in der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], ist die Natur als der Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden. (In der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das "mit Recht" aus, und sagt bloß noch : die

Natur sey als Abfall von der Idee bestimmt worden, wo also der Satz nur noch die Bedeutung einer geschichtlichen Anführung hat). Mit diesem "Abfall" stimmt ganz überein, was sonst von der Natur gesagt wird: in ihr sey der Begriff seiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, sich selbst untreu geworden, und vermöge sich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur schlechter machen, als sie Hegel dem Logischen gegenüber macht, von dem er sie ausgeschlossen, und dem er sie jetzt nur noch *entgegensetzen* kann. Aber in der Idee liegt *überhaupt* keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie ja nicht etwa noch in sich selbst fortschreiten könnte (denn das ist unmöglich, weil sie ihre Vollendung schon hat), sondern vielmehr ganz von sich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik ist Subjekt und Objekt, ihrer selbst bewußt, als das Ideale auch das Reale, das also kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weise, als sie es schon ist, reell zu werden. Wird also doch angenommen, daß etwas der Art geschehen, so wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur eben existirt. Man hat sich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee auszufinden, damit helfen wollen, daß man sagte: sie existirt zwar am Ende der Logik, aber sie ist noch nicht *bewährt*, sie muß also aus sich gehen, um sich zu

[1] S. 128.
[2] S. 219.

I,10,153

bewähren. Aber dieß ist eine von den zahlreichen Vorspiegelungen, mit denen man nur Gedankenlose täuschen kann. Denn für wen soll sich die Idee bewähren? Für sich selbst? Aber sie ist die ihrer selbst sichere und gewisse und weiß voraus, daß sie im Andersseyn nicht untergehen wird; für sie wäre dieser Kampf ohne allen Zweck. Also hätte sie sich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuschauer? Aber wo ist dieser? Am Ende soll sie sich doch nur für den *Philosophen* bewähren, d.h. der Philosoph muß wünschen, daß die Idee sich zu dieser Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben sey, die Natur und die geistige Welt, die Welt der Geschichte, zu erklären. Denn man würde einer Philosophie lachen, die bloß Logik im Hegelschen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, sondern die Idee der Natur- und der Geistesphilosophie war, die dieser schon vor sich fand, die allein die Aufmerksamkeit erregen konnte, welche die Hegelsche Philosophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel *muß* zur Wirklichkeit kommen. In der Idee selbst aber ist also durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. "Die Idee, sagt Hegel[1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der sie ist (also die vollendete Idee, Freiheit ist nur, wo Vollendung, nur das Absolute ist los- und freigesprochen von jedem nothwendigen Fortgang) - die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer selbst *entschließt sich,* sich als Natur oder in der Form des Andersseyns aus sich zu entlassen". Dieser Ausdruck "entlassen" - die Idee entläßt die Natur - gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme sagt: die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur. Hegel sagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was soll man nun unter diesem Entlassen denken? So viel ist klar: dieser Erklärung der Natur geschieht noch die größte Ehre, wenn man sie theosophisch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik

[1] Encyklopädie §. 191, erste Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

I,10,154

als die wirklich existirende gemeint sey, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen. Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist, und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Cousin[1] zuerst davon die Rede) zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.

Man kann nun zwar schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen. Indessen hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, sondern durch sie wieder zum Geist, zunächst zum menschlichen Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menschgeist angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum *absoluten Geist* macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eignen unter sich aufnimmt und Gott ist.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Systems am besten so treffen, wenn wir sehen, welches Verhältniß es sich in Ansehung dieses Letzten und Höchsten zu der unmittelbar vorausgehenden Philosophie gibt. Dieser wird vorgeworfen, Gott sey in ihr nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt gewesen. Durch das Christenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewiesen, Gott als Geist nicht nur zu denken, sondern zu wollen und zu meinen; so wird niemand es als seine Entdeckung ansprechen können, daß Gott Geist sey. So kann es auch nicht gemeint seyn. In der That will ich nicht darüber streiten, ob die Identitätsphilosophie sich des Ausdrucks *Geist* bedient, um die Natur des Absoluten auszusprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

I,10,155

oder sofern es letztes Resultat ist. Das *Wort* (Geist) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das seyende, *bleibende* Selbstobjekt (Subjekt-Objekt) bestimmt war, denn auch so war er, um den Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, der sich selbst Denkende (¿ eáõô'í íï§í) und, wenn auch nicht Geist *genannt*, doch dem Wesen nach Geist, und in diesem Sinne nicht Substanz, wenn Substanz eben das blind Seyende bedeuten soll. Und auch daß er nicht Geist genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Ursache in der Philosophie mit Worten verschwenderisch zu seyn, und sollte sich daher wohl bedenken, das Absolute, das nur *Ende* ist, mit dem Wort Geist zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, sofern er nur *Ende* ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der *Natur* und dem Wesen nach Geist, also in der That nur substantieller Geist, nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuschender Ausdruck gewesen. Auch bei Hegel konnte das Absolute doch nur substantieller Geist seyn, wie das Wort *Geist* überhaupt nur mehr negative als positive Bedeutung haben, da ja dieser letzte Begriff auch nur durch successive Negation alles andern entsteht. Die Benennung dieses Letzten, d.h. die Bezeichnung seines *Wesens,* konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der *allgemeine* Name Geist, und da es auch nicht menschlicher,

endlicher Geist ist (denn auch dieser ist auf einer früheren Stufe schon gesetzt), so ist es also nothwendig unendlicher, absoluter Geist, aber doch bloß dem Wesen nach, denn wie sollte *wirklicher* Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als *alles* Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Princip von etwas zu seyn.

I,10,156

Auch Hegel war im Anfang nicht verlassen von dem Bewußtseyn der Negativität dieses Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Positiven, die Befriedigung in dieser Philosophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätssystem das Bewußtseyn seiner Negativität zu entziehen. Im *ersten* Entstehen *mußte* dieses Bewußtseyn vorhanden seyn, denn sonst hätte diese Philosophie nicht entstehen können. Auch bei Hegel ist wenigstens in seiner frühesten Darstellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geschehen oder Geschehenseyn zu denken sey. Ich meine damit einen Paragraphen der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entstellt ist; in diesem sagt er, in dem letzten Gedanken *reinige* sich die selbstbewußte Idee von allem Schein des Geschehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderseyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der *Religion* hat, die ihn für die bloße *Vorstellung* zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit versuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und suchte selbst bis zur Idee einer freien Weltschöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieser Versuch gemacht ist, findet sich in der zweiten Ausgabe seiner Logik - die Stelle hatte in der ersten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet sie so[2]: das Letzte, worin alles als in seinen Grund eingeht, ist denn auch dasjenige, woraus das Erste, das zuerst als Unmittelbares aufgestellt wurde, hervorgeht, und "so wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte, höchste Wahrheit alles Seyns sich ergibt, erkannt als am *Ende* der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns sich entlassend - zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so daß alles dieses (alles

[1] §. 472.
[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

I,10,157

in der Entwicklung Vorausgegangene) durch diese umgekehrte Stellung zugleich mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Princip Abhängiges verwandelt wird"[1], d.h. also, was erst Resultat war, wird zum Princip, was in der ersten Entwicklung Anfang war, der zu dem Resultat hinführt, wird umgekehrt zu einem *von* dem Resultat, das vielmehr jetzt Princip geworden ist, Abhängigen und daher unstreitig auch Abzuleitenden. - Nun, wenn diese Umkehrung auf *die* Weise, wie sie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieser Umkehrung gesprochen, sondern sie versucht und wirklich aufgestellt, so hätte er bereits selbst seiner ersten Philosophie eine zweite an die Seite gestellt, die umgekehrte der ersten, welche ohngefähr das gewesen wäre, was wir unter dem Namen der positiven Philosophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann seyn müssen (da zwei Philosophien nicht gleiche

Bedeutung und Dignität haben können), seine erste Philosophie als die bloß logische und negative Philosophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphilosophie bloß hypothetisch geschehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein schon die Art, wie er diese Aeußerung durch Veränderung des ursprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuschalten gesucht hat, zeigt, daß er nie einen ernstlichen Versuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die *so,* wie er sie dargestellt hat, einfach darin zu bestehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgestiegen wäre, die man in der ersten Philosophie hinaufgestiegen war. Sehen wir, was damit entstehen konnte.

In der Identitätsphilosophie ist es allerdings so, daß je das Vorhergehende erst im Folgenden, relativ Höheren, und so zuletzt alles in Gott erst seine *Wahrheit* hatte. Es ist zwar nicht ganz genau so, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in seinen *Grund*

[1] In der ersten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: "So wird auch der Geist am *Ende* der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines *unmittelbaren* Bewußtseyns, als Bewußtseyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber steht, entlassen".

I,10,158

eingehe, es ist nicht genau so, man müßte vielmehr sagen: jedes Vorhergehende begründete sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d.h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich *durch* sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, dessen Natur es ist zu fallen, dessen Fallen daher - weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende *unendlich* folgt - ein unendliches ist, seinen Grund dadurch, daß er sich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf diese Weise im Allgemeinen auf seiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) stehen; und so begründet sich alles zuletzt dadurch, daß es sich dem Absoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieser Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache selbst). Da nach Hegel selbst das, was das Ende ist, erst *nachdem* es Ende ist, sich zum Anfang macht, so verhält es sich in der ersten Bewegung (und also in der Philosophie, in welcher es Resultat ist) noch nicht als bewirkende, sondern als Endursache, die *Ursache* nur in so weit ist, daß alles zu ihr hinstrebt. Ist nun aber das Letzte die höchste und letzte Endursache, so ist die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des ersten Glieds - die ganze Reihe ist nichts anderes als eine ununterbrochene und stetige Folge von Endursachen; jedes an seiner Stelle ist so gut Endursache für sein Vorhergehendes wie das Letzte Endursache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu *Grunde* liegende ist, so ist die unorganische Natur die Endursache der Materie, die organische Natur ist die Endursache der unorganischen, in der organischen Natur ist die Endursache der Pflanze das Thier, der Mensch die Endursache der Thierwelt. Wenn es also, um auf eine *Schöpfung* zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieselben Stufen wieder herabzusteigen, die man hinaufgestiegen ist, und wenn schon einfach durch diese Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache wird, so müßte durch diese Umkehrung auch der Mensch als wirkende oder hervorbringende Ursache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Ursache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

I,10,159

Ursache der unorganischen Natur erscheinen u.s.w., denn wir wissen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzusetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn

zurückkäme, das = Nichts ist: genug, wir sehen, auf welche Ungereimtheiten die so verstandene Umkehrung führen würde, und wie illusorisch die Meinung ist, durch solche einfache Umkehrung die Philosophie in eine solche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltschöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des absoluten Geistes beschrieben wird, "daß er sich mit Freiheit zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns entlasse", zeigt völlige Uebereinstimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie gebraucht wurden, und so wäre also der absolute Geist, der sonst und zwar aufs entschiedenste nur am Ende der *ganzen* Entwicklung, also *nach* der Natur- und Geistesphilosophie gesetzt wurde, jetzt der sich schon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von *diesem* Widerspruch absieht, so war durch diese formelle Annäherung an die Lehre von einer *freien* Weltschöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derselben ebenso weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der absolute Geist entäußert *sich selbst* zur Welt, *er* leidet in der Natur, er gibt sich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet. So weit ist also diese Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, stille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logische Emanationen der göttlichen Natur sind, dieser ist aufgegeben, um ein System göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um so schmachvoller verloren geht, als man sie retten und aufrecht erhalten zu wollen sich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wissenschaft ist verlassen, denn jene Entäußerung ist ein frei beschlossener, die bloß logische Folge absolut unterbrechender Akt, und dennoch erscheint auch diese Freiheit wieder als illusorisch, weil man sich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt sieht, der

I,10,160

alles Geschehenseyn, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man, sich besinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieser Philosophie fragte: ob sich der absolute Geist in irgend einem bestimmten Moment zur Welt entäußert habe, so mußte er antworten: Der Gott *hat* sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d.h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d.h. wirkliches, Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d.h. er ist frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern[1].

In der letzten populärsten, auf das große Publikum berechneten Version pflegt dieses Thema der Entäußerung so ausgeführt zu werden: "Gott ist zwar schon an sich (d.h. ohne es auch für sich zu seyn) das Absolute, er ist auch schon zuvor (was soll dieses "Zuvor" in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erste, das Absolute, aber um sich selbst bewußt zu seyn, entäußert er sich, stellt er sich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefsten Stufe der Entäußerung, noch immer zwischen Bewußtseyn und Unbewußtseyn schwebend, zum Menschen aufzusteigen, in *dessen* Gottesbewußtseyn er sein eignes hat. Denn das Wissen des Menschen, das Wissen, das der Mensch von Gott hat, ist das einzige, das Gott von sich selbst hat". Mit einer solchen

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

I,10,161

Darstellung ist wohl die tiefste Note der Leutseligkeit für dieses System angegeben; es läßt sich darnach bereits ermessen, in welchen Schichten der Gesellschaft es sich noch am längsten behaupten mußte. Denn es ist leicht zu beobachten, wie gewisse Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerst aufkommen; wenn sie dann bei diesen bereits ihre Geltung verloren, haben sie inzwischen sich in die tieferen Schichten der Gesellschaft hinabgesenkt, und erhalten sich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede ist. So ist auch leicht wahrzunehmen, daß diese neue, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten *großen* Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieser in anderer Beziehung übrigens sehr respektablen Klasse der Gesellschaft; unter diesem nach Aufklärung begierigen Publikum wird sie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieses Breittreten seiner Gedanken Hegeln selbst am wenigsten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß schreibt sich von dem Einen Mißgriff her, daß *an sich* wahre, nämlich bloß *logisch* genommen wahre Verhältnisse in wirkliche umgesetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen ist.

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuscript.

Ein allgemeiner Ausspruch Hegels ist: durch die Philosophie soll der Mensch über die bloße Vorstellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorstellung dasjenige in uns versteht, was sich auf den vorhandenen Gegenstand *als den vorhandenen* bezieht, so wird diesem Ausspruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings soll die Philosophie nichts als *vorhanden* annehmen - und *nicht* etwa nur am Gegebenen Reflexionen anstellen. Ist aber dieses "hinausbringen" absolut gemeint, so ist der Ausspruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß die *höheren* Verhältnisse, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

I,10,162

Vorstellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, sondern über alle Vorstellung seyen, oder umgekehrt, was nur immer über diese Verhältnisse innerhalb der Sphäre der Vorstellung angenommen ist, müsse *an sich selbst* und schon eben darum vernunftwidrig seyn. Wenn man freilich erst vorausgesetzt hat, jene höheren Verhältnisse müssen über alle Vorstellung seyn (eine Voraussetzung, mit der die meisten behaftet sind, wenn sie zur Philosophie kommen), muß man wohl selbst eine unnatürliche Philosophie suchen. Allein der höchste Triumph der Wissenschaft würde eben dieser seyn, das, was sich nur erkennen läßt, indem man sich über die Vorstellung erhebt, was also für sich der bloßen Vorstellung nicht, sondern nur dem reinen Denken zugänglich ist, bis in die Sphäre der Vorstellung herabzuführen. So konnte das Copernikanische Weltsystem nicht aufgestellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorstellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorstellung vor den Kopf zu stoßen, und es war für den ersten Anlauf ein höchst unpopuläres, allen Vorstellungen widersprechendes System. Dasselbe System aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelst desselben selbst die Vorstellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, versöhnt auch wieder die bloße Vorstellung

mit sich und wird ihr ebenso klar, als ihr vorher die entgegengesetzte war, und im Gegentheil erscheint ihr nun diese als verworren und unklar. - Diese Philosophie rühmt sich nichts vorauszusetzen, allein dem ist nicht so: sieht man ihr auf den Grund, auf das, was sie nicht ausspricht, sondern stillschweigend voraussetzt, und was eben deßwegen schwer zu erkennen ist, so findet man als diese letzte durch alles durchwirkende Basis die Maximen des behaglichsten Rationalismus, die ihr als sich von selbst verstehende Grundsätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenso was Kant bloß für den Dogmatismus bewiesen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewiesen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß seyen bloß endliche Verstandesbestimmungen sich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt sich eben damit selbst aller Organe der Verständlichkeit, denn nur in diesen Formen kann uns alles verständlich werden. Der Fehler, den

I,10,163

Kant in der Anwendung dieser Formen des Verstandes nachgewiesen, bestand darin, daß es eine bloße *Anwendung* der Begriffe auf von ihnen unabhängig schon vorausgesetzte Gegenstände - und diese Gegenstände eigentliche Gegenstände, d.h. dem Verstand entgegenstehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenstände nicht miteinander entstanden, wodurch eine bloße Reflexionsphilosophie entstehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wissenschaft unmöglich gemacht wurde. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen dem Verwerfen einer verkehrten *Anwendung* dieser Begriffe und einem *völligen Ausschließen* derselben, womit zugleich alle verständliche Auseinandersetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüstigkeit dieser Art von Philosophie, daß sie nicht frei von der Brust weg reden und aussprechen kann, und ihr gleichsam Athem und Stimme genommen ist, daß sie nur noch unverständliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverständlichkeit dieser Philosophie, und scheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu suchen, womit man aber z.B. Hegeln Unrecht thut, der sich da, wo er aus seiner Enge heraustritt, oder von Gegenständen spricht, die dem Leben näher liegen, sich gar wohl sehr bestimmt, sehr verständlich, ja sogar geistreich auszudrücken versteht. Die Unverständlichkeit liegt in der Sache selbst, das absolut Ueberverständige kann nie verständlich werden; sollte es verständlich werden, so müßte es erst seine Natur ändern. Es ist ein schlechter Einwurf, gegen einen Philosophen, daß er unverständlich sey. Unverständlichkeit ist ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht versteht, ist darum noch nicht unverständlich. Auch hat wohl die Philosophie Einiges, das seiner Natur nach der großen Menge immer unverständlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes ist, wenn die Unverständlichkeit in der Sache selbst liegt[1]. - Es geschieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geschicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechanische Aufgaben sich machen, z.B. eine Flachsspinnmaschine zu erfinden - sie bringen auch wohl eine

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

I,10,164

zusammen, aber der Mechanismus ist so schwierig und verkünstelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand spinnt. So kann es wohl auch in der Philosophie gehen. Das Leiden der Unwissenheit über die ersten, über die größten Gegenstände ist für jeden fühlenden, nicht stumpfsinnigen oder beschränkt selbstgenügsamen Menschen groß und kann bis zur Unerträglichkeit steigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Systems größer ist als jene Last

der Unwissenheit, will man doch lieber noch diese tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philosophie, wenn sie überhaupt lösbar ist, am Ende durch wenig große und einfache Züge sich aufschließen muß, und daß nicht gerade in der größten menschlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten soll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

[I,10,165]

Jacobi. Der Theosophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie seyn, so müßte uns der höchste Begriff, d.h. der *Begriff* des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben seyn. Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch *unmittelbare* Erfahrung gegeben sey? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein *Begriff*, der doch immer Sache des *Verstandes* ist, durch *äußere* Erfahrung gegeben seyn? Offenbar doch nur durch eine Thatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur *Lehre*, *Unterricht* seyn. Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben seyn, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur *der* Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben seyn, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen. Im Uebrigen ließe sich, wenn als höchstes Princip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

I,10,166

Entweder ist eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß diese Autorität doch selbst auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art sie nun seyn mögen, gestützt werde. Will man das Erste, so ist diese Annahme einer völligen Aufhebung der Philosophie gleich zu schätzen. Will man das Zweite, so würde also doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieser Autorität unabhängige Philosophie erforderlich seyn sie zu begründen, und der Kreis dieser Philosophie müßte so weit und umfassend gezogen seyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philosophie.

Anstatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung sich zu stützen, könnte sich nun aber die Philosophie etwa auf eine unmittelbar *innere* Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl sich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geschehen. Einmal, indem man sich dieses (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemischen Mittels etwa gegen die bloß rationalistischen Systeme bediente, ohne selbst auf Wissen, nämlich auf eine *aus* diesem Gefühl oder aus dieser geistigen Intuition zu schöpfende Wissenschaft Anspruch zu machen. *Oder* diese (wahre oder angebliche) innere Erfahrung suchte sich zugleich zur Wissenschaft auszubilden, sich als Wissenschaft geltend zu machen. Wir beschränken uns nun zunächst wieder auf die erste Möglichkeit. Durch die Verzichtleistung auf Wissenschaft würde jenes Gefühl sich schon von selbst als ein bloß subjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, so müßte es sich auch zu Wissenschaft

gestalten können. *So* aber hat die Aeußerung dieses Gefühls gegenüber von den rationalistischen Systemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: "*ich* will dieses Resultat nicht, es ist mir zuwider, es widerstrebt meinem Gefühl". Wir können eine solche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir selbst räumen dem *Wollen* eine große Bedeutung wenigstens für die vorgängige Begriffsbestimmung der Philosophie ein. Die erste (der Philosophie selbst noch vorausgehende) Erklärung der Philosophie *kann* sogar nur der Ausdruck eines Wollens seyn. Es muß insofern verstattet seyn, nachdem eine Denkweise sich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu sagen: ich *mag* sie nicht, ich

I,10,167

will sie nicht, kann sie nicht mit mir vereinigen. Es ist schön, wie Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältniß möglich ist, ein ewiges *Du*, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist - ich verlange nicht ein bloß *immanentes* Wesen in diesem Sinn, das außer meinem Denken nichts ist, ich verlange ein transscendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich ist - es ist löblich dieß zu sagen: aber diese Aeußerungen für sich allein sind schöne Worte, denen keine Thaten entsprechen. Gibt es, im Widerspruch mit unserem Gefühl und unserem besseren Wollen, ein Wissen, das vielleicht sogar sich das Ansehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, so bleibt uns vernünftiger Weise nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unserem Gefühl Stillschweigen zu gebieten, oder jenes Wissen durch *wirkliche* That zu überwinden. Jene Art von Philosophie aber, welche wir als die nächste Stufe empirischer Philosophie jetzt betrachten, und als deren Repräsentant wir *Fr. H. Jacobi* ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, *wirklich* anzugreifen, räumt ihm vielmehr *gänzlich* das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Actus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche ächte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes *Wissen,* sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt, da eigentlich dieses rationale Wissen selbst = nicht *Wissen* ist. Seiner *eigenen* Meinung, daß jenes substantielle Wissen das einzig *mögliche* Wissen sey, hat Jacobi kein Hehl. Unter seinen frühesten Behauptungen steht diese obenan, daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d.h. auf ein bloßes Nothwendigkeitssystem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab sich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Consequenz ihrer Systeme griff er an, er gestand ihnen diese zu, jubelte aber um so mehr, jetzt sey es am Tag, wohin

I,10,168

eigentliches Wissen, Wissen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u.s.w. Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres wisse und z.B. seiner *wissenschaftlichen* Einsicht nach selbst nur Spinozist seyn würde. Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie *Sie* wissen, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) *so viel* eingeräumt als Jacobi. Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus stelle. Mit seinem Verstand gehörte er

ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. *Insofern* ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie, womit ich jedoch nicht sagen will, daß er eine solche für *jeden* sey - auch etwa für den *Anfänger*, denn diesen können seine Schriften, so vielen Werth sie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfassers, fast nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewisse Erschlaffung des Geistes gegenüber von den höchsten Aufgaben des menschlichen Verstandes gewöhnen, eine Erschlaffung, die durch ekstatische Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht *mehr* Gerechtigkeit widerfahren lassen, als indem ich ihm zugestehe, daß Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfniß einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf *bloße* Vernunftverhältnisse reducirendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. Zeugniß deß geben einige seiner früheren Schriften, z.B. sein Brief über Theismus an Schlosser, worin er die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogenannten *reinen* Vernunftreligion noch vollkommen einsah. Auf diesem Wege fortgehend

I,10,169

hätte *er* vor allen zum Begriff einer geschichtlichen Philosophie gelangen müssen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig seyn wollen, allein zu wissen der Mühe *werth* halten können, nur einen leidigen Ersatz bieten, ein Wissen, in welchem das Denken nie über sich selbst hinauskommt und nur innerhalb seiner selbst fortgeht, während wir eigentlich *über* das Denken hinaus verlangen, um durch das, was *höher* ist als das Denken, von der Qual desselben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In seinen frühesten Schriften hatte er sogar den Ausdruck "geschichtliche Philosophie" gebraucht; der Zusammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geschichtliche, sondern vielmehr eine solche verstand, welche Offenbarung und Geschichte zur *äußeren* Grundlage habe. Insofern konnte seine Philosophie scheinen zu der ersten Art empirischer Philosophie zu gehören. Damals schien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten in völliger Uebereinstimmung, z.B. mit Lavater, Schlosser. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen sehr schlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß subjektiven Vernünftigkeit, worin allein die sogenannte Aufklärung bestand, mächtig hinstrebte, und gegen welche er die Ansprüche des Gemüths und einer poetischen Natur geltend zu machen suchte. Dem damals erworbenen schlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernst und christlich gesinnte Schriftsteller ihn gleichsam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von diesem schlimmen Ruf strebte er jedoch in der Folge sich immer mehr zu reinigen und die Welt über seinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer seiner letzten Anhänger nöthig fand, sich *seiner* in dieser Hinsicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geschehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, sein Glaube sey (dieß könne er versichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte dessen nicht, indem er zumal gegen das Ende seines Lebens zur wahren

I,10,170

Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der besseren Geister zu erkennen - späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme,

nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte, und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Aeußerungen über Christus und Christenthum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist *Pascal*.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

Der andere dieser Männer ist Johann Georg *Hamann*, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dieß

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821-1825

I,10,171

nicht etwa in der Absicht, *Ihnen* diese Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrsamkeit dazu, ihre zahlreichen Anspielungen zu verstehen, tiefere Erfahrung, sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen; sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eignen Verständnisses betrachten sollte - Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er sey ein wahres ðOí von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finsterniß, Spiritualismus und Materialismus.

Hamann hatte kein System und stellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen sich bewußt wäre, das alle die verschiedenartigen und disparaten Aussprüche, die gereimten *und* die scheinbar ungereimten, die höchst freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verstand zusammenfaßte, der dürfte, soweit ein Mensch überhaupt sich vorstellen darf etwas zu verstehen, sich selbst sagen, daß er zu *einiger* Einsicht gelangt sey. Die Philosophie ist *wirklich* eine tiefe Wissenschaft, ein Werk großer Erfahrung; Menschen *ohne* geistige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei steht, in einem Urtheil über Hamann *ihre* Natur zur Schau zu stellen, und da sie in den Kern seiner Denkart nicht einzudringen vermögen, sich an seine persönlichen Fehler und Schwächen zu halten, *ohne* welche übrigens der Mann schwerlich dieser Mann gewesen seyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten seines Geistes so zusammenhängen, daß sie sich nicht davon trennen lassen. Jacobi wirft seinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen desselben würde *er* freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhange, aber es ist die blindeste Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen *müssen*. *Wenn* es nun aber anders wäre! und es *ist* anders; dieß läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was *ist*, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders seyn *kann*.

Es hängt eben nicht alles so plan und einfach, als man sich

I,10,172

vorstellt, sondern gar wunderlich und insofern, wenn man will, ungereimt zusammen. Gott heißt im A.T. selbst ein wunderlicher Gott, d.h. über den man sich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz versteht in *diesem* Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus sagte: je länger ich über Gott nachdenke, desto weniger begreife ich ihn (er versteht diese Worte nicht anders, als man sie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menschen verstehen würde). Muß man dasselbe doch zuweilen von einem originalen Menschen eingestehen, und ist doch selbst ein gewöhnlicher Mensch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterschieden, eine, wo seine Philosophie eine supernaturalistische zu seyn scheinen konnte, eine andere, wo er sich *gegen* Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geschichtlichen) erklärte, und bei einem bloß subjektiven Gefühl stehen blieb, und sich mit demselben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, so suchte er in der späteren Zeit nicht bloß seinen Frieden mit dem *gemeinen subjektiven* Rationalismus zu schließen, auch dem *objektiven*, wissenschaftlichen suchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin bestand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Wortes Gefühl das Wort *Vernunft* zu setzen, und dieser ein *unmittelbares* gleichsam blindes *Wissen* von Gott zuzuschreiben, ja sie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das schlimmste Geschenk, das Jacobi der Philosophie machte, indem dieses bequeme unmittelbare Wissen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben ist, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen sie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wissenschaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieser der Vernunft gegebenen Bestimmung fast nur einen Mißverstand der gleichzeitigen Philosophie oder einen Versuch erkennen, sich durch diese Anbequemung sicher gegen sie zu stellen. Das Ungereimte

I,10,173

dabei war, daß dieser Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens nicht etwa die allgemeine Substanz, sonder wirklich der persönliche Gott mit all' der Fülle von geistigen und moralischen Eigenschaften seyn sollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt ist. Ein *unmittelbares* Verhältniß zu einem persönlichen Wesen kann aber *auch* nur ein persönliches seyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empirischen Bezug mit ihm stehen; ein solches empirisches Verhältniß ist ja aber von der Vernunft ebenso ausgeschlossen, wie *alles Persönliche* von ihr ausgeschlossen ist; ***sie soll*** gerade das Unpersönliche seyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenso frei wie sie selbst von allen empirischen und daher von allen persönlichen Bestimmungen seyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft schon gesetzt und gewußt ist, so braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wissens, d.h. keiner Wissenschaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um sich von seinem Daseyn zu überzeugen. Unstreitig war es gerade wegen dieser Ausschließung jedes *persönlichen* Verhältnisses von der Vernunft, warum Jacobi in seinen früheren Schriften und seiner besseren Zeit die alles Empirische ausschließende Vernunft überall unter den Verstand herabgesetzt hatte. Wie ganz er von seinem ersten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umstand, daß er in der Gesammtausgabe seiner Werke, die er gegen Ende seines Lebens veranstaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, seine Leser benachrichtigt, statt Vernunft müsse Verstand und statt Verstand Vernunft gelesen werden - gleichsam um damit alle Spuren seines früheren

besseren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verstand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philosophie die *erste* Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, *daß* ihr alles begreiflich *gemacht* werden soll, woraus von selbst folgt, daß sie *nicht* das ***ursprünglich*** *Begreifende* ist, es vieles gibt, das sie nicht ursprünglich begreift, Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht *Verstand* nennen will, wie will man es denn nennen?

I,10,174

Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt, und zwar der höchste, gebildetste ans Ziel des Denkens gekommene Verstand erkennt erst Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht seyn Könnende, sie ist wie das Weib im Hause auf die Substanz, die ïšóßá angewiesen, an dieser muß sie festhalten, damit Wohlstand und Ordnung im Hause bleibe, sie ist eben das Zusammenhaltende, Begrenzende, während der Verstand das Erweiternde, Fortschreitende, Thätige ist. Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse, und alles, was sie außerdem begreifen soll, muß ihr erst durch den Verstand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft ist es aber, gerade am Negativen festzuhalten, wodurch eben der Verstand genöthigt ist, das Positive zu suchen, dem allein jener sich unterwirft. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, daß vielmehr erst *an* ihrem Widerspruch der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugestand, daß er zum Göttlichen, Positiven unmittelbar, d.h. mit Ausschließung des Negativen und ohne Ueberwindung desselben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er sich später gefiel, war aber das allerverkehrteste, nämlich jenes unmittelbare Wissen, das er früher mit *Ausschließung* der Vernunft zu behaupten gesucht hatte, nur vielmehr der Vernunft selbst zuzuschreiben.

Wäre das unmittelbare Wissen der Vernunft ein Wissen *Gottes,* so könnte Gott auch nur das *unmittelbar Seyende,* d.h. er könnte nur Substanz seyn, wogegen Jacobi sonst eifrig ankämpft, indem er einen persönlichen empirischen Gott will. Das unmittelbare Wissen Gottes könnte nur ein blindes, d.h. ein nichtwissendes Wissen seyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht *seyend* Seyende, ô' ìx –íôùò –í seyn, denn das-seyend Seyende, das –íôùò –í, könnte auch nur *positiv, ausdrücklich, wissender* Weise gewußt werden. Ganz so, als wäre Gott nur das nicht seyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

I,10,175

Jacobische Ausspruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, *wäre* gar kein Gott, d.h. (so müßte man eigentlich den Satz verstehen) Gott ist etwas so Negatives, daß er aufhörte Gott zu seyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wissens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobische Satz lautet ganz gleich *dem*: die Finsterniß, die *geschehen* würde, wäre nicht mehr Finsterniß (schon die Alten sagten, sie sey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Diesen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuschreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerspricht dieß seinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen persönlichen, einen menschlichen Gott wollte, zu dem auch ein persönliches oder menschliches Verhältniß möglich wäre. Was er seiner ursprünglichen Denkart oder Gesinnung nach sagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieses: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte,

wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich *nicht* wissenden Wissen, ein solcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß seine *wahre* Meinung ist, so folgt eben *daraus*, daß Gott nicht *unmittelbar* gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wissen kann nur das blinde seyn, das nicht wissende = das nicht durch *Bewegung* weiß (denn in jeder Bewegung ist Vermittlung), sondern nur weiß, indem es sich nicht bewegt. Wie schwankend - ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird - Jacobi war, sieht man nun eben aus diesem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott etc.) und der nachher aufgestellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes.

Indem Jacobi später, um seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft substituirte, verlor seine Philosophie auch noch die Wahrheit, die sie zuvor hatte. Gefühl drückt ein persönliches Verhältniß aus. Nun sollte aber der unpersönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem *persönlichen* Gott zugeschrieben werden, was völlig undenkbar ist. Jacobi hatte die bestimmteste Einsicht, daß die rationalen Systeme in letzter Instanz nichts eigentlich erklären (so wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder sagt: es

I,10,176

Ist so). Jacobi gehört die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsysteme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht anekelt, bis wir alle seine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch - durch ein eignes Mißgeschick - sah er keine andere Möglichkeit des Wissens außer jenem Negativen. Das einzige Wissen, das ihm gegen dieses substantielle Wissen blieb, war, die Augen vor ihm zu verschließen, *nichts* von ihm wissen zu wollen. Damit beraubte er sich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen. Jede Philosophie, die nicht *im* Negativen ihre Grundlage behält, und *ohne* dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie. Denn selbst das, was er auf *seinem* Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt sich auf so wenig, ist gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöser Erkenntniß so dürftig und so arm, daß man das Loos des menschlichen Geistes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzusehen vermöchte. Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenstehende nichts *eigentlich,* nämlich wissenschaftlich wisse.

Jacobi zeichnete sich früh durch ein hohes Streben nach dem Geistigen, wir können sagen, nach dem Uebersinnlichen aus, nur fehlte seiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geistige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeistigen und durch Ueberwindung desselben gewonnen werden. *Alles* Exclusive, gesetzt selbst, es ziehe die bessere Seite vor, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er

I,10,177

nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Cartesianischen Wirbel ähnliches atomistisch-mechanisches

Gravitationssystem ausdachte. Vielleicht schrieb sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal *denken* zu können, während Goethe z.B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in spätern Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urtheilskraft - Kants tiefstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als wesentliches Element in die Natur aufgenommen sah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieses System Pantheismus im gemeinsten und gröbsten Sinn zu schelten und auf jede Weise es zu verfolgen. Die Philosophie *darf* sich aber nicht bloß mit dem Höchsten abgeben, sie muß, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu seyn, das Höchste mit dem Tiefsten *wirklich* verknüpfen. Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er *keinen* Zug nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum *Mittel* seiner Erhebung macht. Der Baum, der seine Wurzeln tief in die Erde schlägt, kann wohl noch hoffen, den blütheschweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein solcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet sich auch *vorzüglich* nur in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

I,10,178

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist also das allgemeine Nichtwissen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philosophie gerade das, was von ihr am eifrigsten begehrt wird, nämlich Aufschluß über das jenseits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, so ist er hierin mit dem Rationalismus völlig einverstanden und übereinstimmend, nur darin verschieden, daß er wegen alles dessen, *was* eigentlich der höchste Preis der Philosophie seyn sollte, an die Nichtphilosophie, an das Nichtwissen verweist - an das Gefühl, an eine gewisse Ahndung, oder auch wohl, besonders in seinen früheren Schriften, an den *Glauben,* dem er nachher (weil für eine ganz rationalistische Zeit der Glaube etwas Anstößiges hatte) unmittelbares Vernunftwissen substituirte, das indeß ebenso wenig als das Gefühl sich zu Wissenschaft sollte gestalten können (Widerspruch). Diese Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven den Menschen an den *Glauben* zu verweisen, war übrigens nicht eine der Jacobischen Philosophie eigenthümliche, sie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltslosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es sich hier um das Verhältniß von Wissen und Glauben handelt, so will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterschiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philosophie gleichgültig sind, oder deren Interesse es sogar ist, daß sie als mangelhaft erscheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter sie aber den historischen, christlichen verstehen, enthalte, was die Philosophie *nicht* enthalte und nicht zu enthalten fähig sey. Dabei bleiben also Wissen und Glaube, oder *Philosophie* und Glaube *außer*einander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift diesen Gegensatz ganz wohl, und sieht sogar ein, wie er seit der Emancipation der Philosophie durch Cartesius entstehen *mußte.* Denn von da an ließ die Philosophie den Inhalt der positiven Religion außer sich stehen. (Cartesius protestirt in allen seinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche *entgegen* behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, sich den Stoff seiner Philosophie ganz auf eigne Faust zu verschaffen. Da nun aber die Philosophie - schon von der Scholastik her gewohnt, den positiven

I,10,179

Inhalt nur vorauszusetzen - jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich ist es nun aber 2) wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen *in* das Wissen, *in* die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube - beide philosophisch seyn sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geschehen, entweder so daß Glaube und Wissen dabei als *einig* (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander *entgegengesetzt* gedacht werden. Das Letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sey. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide ***in*** der Philosophie, also philosophisch seyn sollen (und gewiß Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ohngeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch *auch* eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden. Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen *diesem total* entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur *formell* bestehen zu können, das System eines philosophischen, d.h. philosophisch begriffenen, Dualismus seyn. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als *alles* Seyn erkennte - nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurückgelegte

I,10,180

Weg, der sie zur Erkenntniß ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber *eben in* diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich *als* bloße *Sub*-stanz erkennen, und so nothwendig *das*, *dem* es Substanz oder unterworfen ist, oder *gegen* das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von ***sich*** unterscheiden, und es bestimmen als das *nicht bloß* substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität - in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität - *seyende*. In diesem letzten Akt würde es sich daher vielmehr als das - ***nicht*** alles, nämlich *nicht* auch das wahrhaft Objektive seyende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst *als* des *alles* seyenden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seyende - ***in*** Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieser Akt wäre nothwendig selbst ein subjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d.h. nicht-selbst-Seyns, setzen. Dieser rein subjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des *Glaubens* oder selbst als Glauben bezeichnet werden - und zwar aus folgendem Grund. Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seyenden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seyende nicht, solang noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solang es sich nicht vernichtet *hat*, es vernichtet sich also nur im *Glauben*, daß ihm *durch* diese Selbstvernichtung - gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit - das Ueberschwengliche werde. Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives

vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes *Wissen* ist (vorher, solang es noch objektiv seyn wollte, war es das Producirende der Natur), so bliebe es gerade *als* Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre - das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche

I,10,181

setzende Wissen. Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Uebergang von Wissen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer solchen Erklärung. Das Ende seiner Philosophie ist eine reine Dissonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst ist.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem System denkbar seyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig sich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in seiner Innerlichkeit das reine *Wissen* - insofern das nicht *Seyende* ist (denn das Wissende ist gegen das Seyende nothwendig das nicht selbst Seyende) - wenn also dieses, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen und das nicht Seyende ist, in seinem Außersichseyn das Erzeugniß des objektiven Seyns ist, woher kommt diesem Princip die Macht, sich objektiv, als seyend zu setzen, da es doch das nicht seyende - nicht nur seyn *soll*, sondern auch ursprünglich gewiß ist? Woher seine Ex-sistenz, d.h. sein außer Sich, außer *dem* Ort Seyn, wo es eigentlich seyn sollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieser Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip ist, wie ist es äußerlich *geworden*? Denn äußerlich *geworden* muß es seyn. Weil es nicht äußerlich seyn *soll,* wie das Ende zeigt, so konnte es auch nicht ursprünglich äußerlich *seyn*. Und wenn es denn ursprünglich innerlich ist oder war, wie war es *als* innerlich gesetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre selbst nur in einem System möglich, das schon ein geschichtliches wäre, oder dem geschichtlichen sich annäherte. Ein solches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erklärt; denn was das *Wissen* betrifft, stimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man *ihm* also ein System zuschreiben will, so kann man seine Philosophie nur als eine absolut dualistische ansehen, aber man muß hinzusetzen: sie ist ein völlig unaufgelöster, aber eben darum selbst nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite ist Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber *wie* - *wenn* Freiheit ist - dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie beide zusammenhangen, *darüber* ist nach ihm nicht nur nichts zu wissen, sondern sogar nichts zu *denken*. Jacobi

I,10,182

erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen, daß eine Vereinigung selbst nicht *denkbar* sey.

Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche *Wüste* lag, und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, *der* große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen *un*freiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen *konnte,* auch nicht voraussagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.

Es *gibt* ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt - ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als *Ursache* der Welt, das Freiheit des menschlichen *Willens,* individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift - das jedoch den Glauben nicht bloß in *diesem* Sinn *nicht ausschließt,* sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich selbst hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beständigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wissen nicht schlechthin und in jedem Sinn, sondern nur dem *unmittelbaren* Wissen, dem Schauen, entgegengesetzt wird, wie schon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

I,10,183

Dem *mittelbaren,* dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist also der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich *mit* diesem verbunden, so daß wo mittelbares Wissen ist, nothwendig auch Glauben ist, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wissen sich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist. Insofern, kann man sagen, geschieht *alles* im Glauben. Der Künstler, der den Marmor vor sich hat, aus dem ein Kunstwerk hervorgehen soll, *sieht* dieses Kunstwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d.h. die Zuversicht, daß das, was er jetzt *nicht* sieht, durch seine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, sichtbar werden könne, so würde er nie die Hand anlegen. Glaube setzt immer ein Ziel voraus, und ist wesentlich bei *jedem* Thun, das etwas Bestimmtes erreichen will. Columbus *glaubte* an die Existenz eines zu seiner Zeit unbekannten Welttheils und steuerte muthig nach Westen. Könnten wir sagen: Columbus habe an diesen Welttheil *geglaubt,* wenn er die spanische Küste nie *verlassen* hätte? Glaube ist daher nicht, wo nicht zugleich *Wollen* und *Thun* ist; glauben und dabei sich nicht bewegen, ist Widerspruch, wie es Widerspruch ist, wenn man vorgibt an das Ziel zu *glauben* und sich nicht regt, es zu erreichen. Es war also ein Widerspruch, wenn Jacobi sich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte sich hier dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, *woran* der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde. Ist der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, so ist er auch ein wesentliches Element der wahren Philosophie. *Alle* Wissenschaft entsteht nur im Glauben; wer die ersten Sätze des Euklid so eben gelernt hat, würde die höchsten Leistungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde sie nicht

I,10,184

einmal verstehen - dieselben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen ist. Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie schließt den Glauben als ein eben in *ihr* sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heuzutag ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgend einem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann. Entweder nämlich denken sich solche Gläubige unter Glauben *kein* Schauen, so müssen sie nicht das Wissen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wissen, verwerfen, sondern nur um so mehr dieses anerkennen, oder sie verstehen unter Glauben ein

unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, so müssen sie sich nicht Vernunftgläubige nennen, sondern denen sich gleichstellen, die sich für unmittelbar Gottbegeisterte ausgeben, und daher auch nicht Philosophen, sondern *Theosophen* sich nennen.

In Bezug auf die Philosophen des Nichtwissens bekennen sich zwar die Theosophen ebenso wie diese als nicht *wissenschaftlich* Wissende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht *Wissende*, sondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müssen sagen als vorzugsweise oder im höchsten Maße Wissende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwissens sich zeigt, so reich und inhaltsvoll erscheint dagegen der Theosophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu seyn sich rühmt, und wie durch eine *Verzückung* alle Dinge zu *sehen*, wie sie in Gott sind, in ihrem wahren ursprünglichen Verhältniß.

Diese Form des Empirismus behauptet also nicht ein bloßes, übrigens nichts aussprechendes, höchstens polemisch, d.h. negativ, sich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwissen, das doch nicht zum Wissen sich gestalten kann, sondern sie schreibt sich ein unmittelbares *Schauen* der göttlichen Natur und der göttlichen Entstehung der Dinge zu. (Theosophismus ist also eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philosophie, welche sich auf unmittelbar *innere* Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieses Schauen sich nicht mittheilen läßt und

I,10,185

daher etwas Geheimnißvolles, Mystisches ist, so ist insofern der Theosophismus eine Art von Mysticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktischen oder subjektiven Mysticismus, der gar keinen Anspruch auf Wissenschaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Mysticismus, der Anspruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieser ist der Theosophismus, der speculativer oder theoretischer Mysticismus ist, und obgleich der wissenschaftlichen (rationalen) *Form* sich begebend, nichtsdestoweniger auf einen speculativen Inhalt *Anspruch* macht.

Wie läßt sich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, sondern selbst des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theosoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn *Sie* sich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphilosophie ausgesprochen worden, so ist das im Menschen sich selbst Bewußte und zu sich Gekommene - dieses ist das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichsam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbst-Entfremdung wieder in *sich*, in sein Wesen Zurückgebrachte. Ist es aber der zurückgebrachte Anfang, so ist das Wesen des Menschen wieder *das*, was im Anfang der Schöpfung war, es ist nicht mehr dem Erschaffenen, sondern es ist wieder der *Quelle* der Schöpfung gleich - das menschliche Bewußtseyn ist also, indem es das Ende ist, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; ***ihm*** also müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchsichtig seyn, es wäre eingeborene Wissenschaft, gleichsam von Natur schon, durch sein *eignes* Werden das universell Wissende. Aber *so findet* es sich ja nicht, und wenn eine solche Wissenschaft auch substantiell noch im Wesen des Menschen gedacht wird, so ist sie wenigstens nicht *aktuell* in ihm, sondern verdunkelt und in die *tiefste* Potentialität versenkt. Dieß kann sich nun, jene Theorie (daß das im Menschen sich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen ist) als richtig vorausgesetzt, daraus erklären, daß das Wesen des Menschen nicht am dem Ort geblieben, in den es durch die ursprüngliche Schöpfung gesetzt war, daß der Mensch seine universelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, selbst

I,10,186

wieder zum Ding geworden ist, indem er in seiner Freiheit von allen Dingen und über *ihnen* als Princip,

als Quelle, sich sehend in dieser Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, sondern sich als eine Besonderheit wollte, nach einem ***eignen*** Seyn verlangte, und so den Dingen *gleich* wurde, ja zum Theil *unter* sie zu stehen kam, aus der Centralanschauung, in der er ursprünglich war, *gesetzt* wurde, und dem peripherischen Wissen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen ihn selbst - äußere, nicht nur sich selbst unter*einander*, sondern auch ***ihn*** ausschließende sind. Eine solche Katastrophe des menschlichen Wesens ist unter dieser oder jener Form in allen Religionen, in der christlichen unter dem Namen eines *Falls*, angenommen. Jenes Centralwissens ist also der Mensch verlustig gegangen. Dieß gesteht selbst der Theosoph zu. - Aber, sagt man, diese Katastrophe auch angenommen konnte doch die *Substanz* des menschlichen Wissens nicht aufhören, substantiell oder materiell noch immer das alles Wissende zu seyn, sie hörte nicht auf das zu seyn, in welchem die *Materie* alles Wissens enthalten, nur das aktuell alles Wissende, welches jetzt als bloß des Wissens Begieriges (als Verstand) außer dem Menschen ist, war sie nicht mehr. Der Mensch ist also nicht mehr an dem Ort, an den er - durch die Schöpfung selbst - gesetzt war; durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Centrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit selbst verzückt werden können? - So müßte der Theosophismus sich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zustände des menschlichen Wesens können wir nun hier nicht eingehen (Psychologie), aber *gesetzt*, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer solchen Wiederversetzung in das ursprüngliche Wesen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelst der Sprache sich auseinandersetzende, discursive, mit Unterscheidung verbundene

I,10,187

Erkenntniß. Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein *solcher* Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12, 4) von sich sagt, Tññçôá ¼Þìáôá, nicht auszusprechende Worte. Ferner, an *wen* sollte er doch diese Erkenntniß mittheilen? Unstreitig doch an die, die außer diesem Zustand sind, für die er also eben darum absolut unverständliche Worte spräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthselhafte mit Zungen Reden, wovon der Apostel spricht, der übrigens (1. Kor. 14,19) selbst sich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem *Sinn* (d.h. bei dem ich selbst eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen, wo also der Gegensatz zeigt, daß mit Zungen reden so viel ist, als für andere unverständlich reden. Unverständlich in hohem Grade sind nun großentheils auch die Reden der theoretischen Mystiker, der eigentlichen Theosophen, und wir sehen sie nicht in der seligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, sondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf sich abmühend; ihre Aeußerungen sind so unfreiwilliger Art, daß wir sie als in einem *Proceß* begriffen denken müssen. Wären sie wirklich im Centro, so müßten sie verstummen, aber - sie wollen doch zugleich reden, sich aussprechen, und für *die* sich aussprechen, die außer dem Centro sind. Hierin der Widerspruch des Theosophismus. Wenn jenes Princip, in dem sich zwar der Eindruck, aber nur der verwischte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieses für sich, also mit Zurückstoßung des freien Geistes (der ihm im jetzigen Zustand als Moderator, als Entbinder beigegeben ist), wirken will, so kann es nur als eine ihrer selbst nicht mächtige Natur erscheinen. Der individuelle Geist, in dem es auf solche Weise wirkend wird, verliert alles Maß, und ist nicht Meister seiner Gedanken, sondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch auszusprechen, ist er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geist sagt) "was er trifft, das trifft er", jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen, und

im Verstande als in einem Spiegel (in der

I,10,188

Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu seyn, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affektiren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben, und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen. Der Theosophismus streitet ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens, der Theosoph beraubt sich selbst des höchsten Vortheils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang ist. Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d.h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d.h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinandersetzung seiner Gedanken, einer successiven Erzeugung von Wissen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, so zu sagen, um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger dasselbe, und doch kann es nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu seiner Vollkommenheit; diesen Verlauf, in der Pflanze z.B., sieht der Bauer so gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer Entgegensetzung aussprechen kann. Ebenso - *könnte* der Mensch auch jenen transscendenten Proceß, durch den alles geworden ist, in sich selbst erfahren, wie der Theosoph sich deß rühmt, so würde dieß doch nicht zu wirklicher Wissenschaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs,

I,10,189

um ausgesprochen zu werden; fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er, wie gesagt, eins mit dem Gegenstand, und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches *wie* der Gegenstand selbst. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche *Substanz* der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muß erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand, oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Hier geht also die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen wird, ohne sich durch die scheinbare Fülle des Stoffs in den theosophischen Systemen verleiten zu lassen. Denn freilich unterscheidet sich z.B. jene frühere Philosophie des Nichtwissens von der Theosophie hauptsächlich durch ihre absolute Substanzlosigkeit. Die beiden Formen haben sich gleichsam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zusammenwirkung allein wirkliche Wissenschaft entsteht. In Jacobis Philosophie *ist* jenes Princip, von dem wir sagen können, es sey das substantiell *nicht wissende,* aber eben darum nach Wissen begierige, hungrige, der Verstand. Jacobis Gefühl ist eigentlich nur der Hunger nach Wissen. Der Verstand, das positive Princip des Wissens, ist in dieser Philosophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben ist, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers sich aufhebt durch Anziehen oder Zusichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich, und läßt daher auch die Natur

ganz *außer* sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie. Der Theosoph aber, in dem Verhältniß als er speculativ ist, ist er auch wesentlich und hauptsächlich Naturphilosoph. Aber wie die Philosophie des Nichtwissens an Mangel, so leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wissens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theosophismus zugleich das merkwürdigste Individuum dieser Gattung, den berühmten *Jakob Böhme* geschildert[1].

[1] Weiteres über Jakob Böhme s. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

I,10,190

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte *St. Martin*, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Mysticismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z.B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dieß übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z.B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dieß ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mysticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverstand dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse *materielle* Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen - gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein

I,10,191

wissenschaftliche und vollkommen methodische Entwicklung gewonnen wäre, denn es soll einmal nichts über *unser* Begreifungsvermögen hinausgehen, noch soll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieser Kunstgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden sollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, ist freilich leichter als wissenschaftliche Untersuchung. Ô' ìõóôéêüí heißt alles, was verborgen, geheim ist. Materiell betrachtet ist aber alles verborgen, alles mystisch, und diejenigen, welche sich am meisten wissen mit dem beliebten Wort: "Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist", erklären ja eben damit die Natur selbst für mystisch. In der That das vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur, und in der Natur wieder das am

meisten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Mystik für das am wenigsten Mystische halten, z.B. ihr Gefühl für gutes Essen und Trinken - die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweise der Sinne, dieß ist doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenste. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewisse Begriffe und Behauptungen auszuschließen oder zum Verstummen zu bringen sucht, sind ganz würdig einer *liberal* zu seyn sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt.

Das Wort "mystisch" hat in der Literatur zunächst immer nur eine *formelle* Unterscheidung bezeichnet. Wollte man diesen Begriff auf das Materielle ausdehnen, so müßte z.B. der Rationalismus in seiner höchsten, objektiven Gestalt *Mysticismus* genannt werden, denn beide stimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die substantielle Bewegung[1]. Dennoch ist der Mysticismus von jeher bestimmt worden als ein Gegensatz des Rationalismus. Mystiker ist also niemand durch *das, was* er behauptet, sondern durch die Art, *wie* er es behauptet. Mysticismus drückt nur den Gegensatz gegen formell *wissenschaftliche* Erkenntniß aus. *Keine* Behauptung ist

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

I,10,192

bloß des Inhalts wegen, sey er auch übrigens beschaffen wie er wolle, *mystisch* zu nennen, selbst dann nicht, wenn sie zufällig diesem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Mystikers übereinstimmen sollte. Denn wenn man alles das *nicht* behaupten sollte, was irgend einmal auch ein Mystiker behauptet hat, so dürfte man am Ende gar nichts behaupten. - Mysticismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche *alle* wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum *eingeschlossenen* Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man sich über den Ausdruck versteht, z.B. auch die Jacobische Gefühlsphilosophie mystisch genannt werden kann und oft genug so genannt worden ist; nur daß es ihr gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-speculativen Mysticismus fehlt. Dieselbe Wahrheit kann also bei dem einen mystisch seyn, die bei dem andern wissenschaftlich ist, und umgekehrt. Denn bei dem, der sie aus einer bloß subjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausspricht, ist sie mystisch; bei dem, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft *versteht,* ist sie wissenschaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Mysticismus ist der *Haß* gegen klare Einsicht - gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Uebergewicht erhalten, - gegen Wissenschaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Mystiker, sondern gar viele von denen, welche *über* und *gegen* Mysticismus schreien, ebenso sehr als irgend ein Mystiker *Feinde* der Wissenschaft sind, so müßte man eigentlich *sie selbst* Mystiker nennen, wenn man nicht vorzöge, sie für die wahren und eigentlichen Obscuranten zu erklären.

[I,10,193]

Ueber den nationellen Gegensatz in der Philosophie.

Wer unserer geschichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt ist, konnte leicht die Bemerkung machen, daß diese im Fortschreiten mehr und mehr auf *deutsche* Philosophie sich zusammenzog. Wenn er nun ferner aus diesen Vorträgen die Art deutscher Philosophie, und um was es der Philosophie in *Deutschland* zu thun ist, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zustand der Philosophie in dem übrigen Europa, so wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philosophie in diesem Sinn existire zwar in Deutschland, aber nicht in der Welt. Dieß ist aber bedenklicher, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, sondern wesentlichen halten müssen, so wäre man dann genöthigt, weiter zu sagen: es gebe überhaupt nur eine Philosophie in Deutschland, aber nicht in der übrigen Welt. Es ist also wohl der Mühe werth, am Ende dieser Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern diese Differenz zwischen den Deutschen und den andern europäischen Nationen wirklich existire, und in diesem Fall, wie sie zu begreifen und zu erklären sey. Da nun aber der Unterschied selbst gar nicht abzuleugnen scheint, da es offenbar ist, daß während die Deutschen noch immer ein großes Interesse des Gemüths und Geistes für Philosophie an den Tag legen, die andern europäischen Völker, Engländer und Franzosen insbesondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wissenschaftlicher Philosophie seit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, so scheint zunächst bloß von der Ursache dieses Unterschieds die Rede seyn zu können. Da möchte es denn aber schwer seyn, eine allgemein gültige

I,10,194

Antwort, d.h. eine solche zu finden, die der Deutsche ebensowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebensowohl als der Deutsche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie sich der Franzos unsere Vorneigung zur Speculation und Philosophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer ansehen würde, wenn der Deutsche seinen Vorzug in Ansehung der Philosophie aus der tieferen Gemüths- und Geistesanlage seiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorstellen. Wollte der Deutsche etwa die Vorzüge seiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation sey ihr eingeboren, so müßte ja das von dem Englischen wenigstens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu suchen sind, sey seine Sprache größtentheils der deutschen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage sowohl als der philosophischen Beschaffenheit der Sprache wohl einen Unterschied des *Erfolgs* erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede ist, daß Franzosen und Engländer Philosophie in deutschem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe sich vielleicht eine geschichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Interesse der Deutschen an Philosophie von dem Glaubenszwiespalt, von der Coexistenz gleich berechtigter Religionsbekenntnisse in Deutschland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philosophie in Deutschland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiösen Ernst, in der enthusiastischen Art selbst, mit der die Philosophie zum Theil in Deutschland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutschen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichsam zu versöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wissenschaft wiederherzustellen. Diese geschichtliche Hinweisung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutschland das Interesse an der Philosophie immer rege erhalten und, so oft es einschlummern wollte, stets wieder hervorgerufen und erweckt worden ist. Aber es ist ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger,

I,10,195

es ist von einem Gegensatz in der Sache selbst die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philosophie (die Franzosen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerst das Ehrenprädicat des philosophischen ertheilten, und Philosophie war in Frankreich lange genug das Feldgeschrei der bedeutendsten Schriftsteller und selbst Staatsmänner) - also nicht Philosophie überhaupt verwerfen die andern, sondern nur Philosophie im deutschen Sinn. Uns steht nun allerdings frei zu erwiedern, was *sie* für Philosophie halten, sey es gar nicht, und nur *wir* wissen, was Philosophie sey. Aber theils ist damit so viel *nicht* gesagt, als auf den ersten Blick scheint, denn auch bei uns ist schon manchem gesagt worden, daß, was es für Philosophie gebe, nichts weniger als das sey; die Deutschen lassen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils scheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen sonst vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philosophie zuzuschreiben, eine Erklärung, die um so sonderbarer wäre, als sie doch auf jeden Fall nur eine temporäre seyn könnte; denn dem Volk, das einen Cartesius, einen Mallebranche und Pascal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geistesanlage zur Philosophie völlig abzusprechen, möchte man doch wohl vor sich selbst nicht rechtfertigen. Und so sehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigstens für *möglich* zu halten, daß jener Entfernung von der Philosophie im deutschen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und so führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zugängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philosophie im deutschen Sinn doch auch auf gewisse Weise Recht gehabt haben können, dieses führt uns denn auf die erste Frage zurück, worin eigentlich der Unterschied in dieser Beziehung bestehe, und da dieser nur in der *Art* der Philosophie liegen kann, welche Art von Philosophie es sey, die den andern Völkern allein zusagt, und wie die von uns vorzugsweise so genannte Art sich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philosophie sey eine Erfahrungswissenschaft, und

I,10,196

wollen sie nur als solche; der Deutsche aber behauptet bis jetzt wenigstens, Philosophie sey eine reine Vernunftwissenschaft, und will sie ebenfalls nur als solche. Versteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wissen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, so ist gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort *erfahrungsmäßig* einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verschiedener.

Was man gewöhnlich und zunächst unter Erfahrung versteht, ist die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten. Nächstdem spricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbstbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei stehen, und denkt sich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenstand des äußeren und inneren Sinns werden kann, so ist die äußere Sinnenerfahrung von den empirischen Naturwissenschaften in Beschlag genommen; für die Philosophie blieben also nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philosophie würde demnach bloß in einer Analyse, höchstens zugleich einer Combination der inneren Erscheinungen und der Vorgänge des Bewußtseyns, kurz in dem bestehen, was wir eine gute (vollständige) empirische Psychologie nennen. Das ist nun auch so ziemlich die Vorstellung, die sich die Franzosen von Philosophie machen; und diese Vorstellung ist allerdings nach den Begriffen, mit welchen *wir* z.B. bis jetzt die Philosophie angesehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns sind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philosophie beiwohnt, sondern die ganz dasselbe behaupten, daß die Philosophie über die Thatsachen des Bewußtseyns, d.h. also über den Umkreis einer Psychologie oder subjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, so sieht man nicht eigentlich, worin der große Unterschied wenigstens eines ansehnlichen Theils dessen, was sich in

Deutschland Philosophie nennt, und dessen, was in Frankreich so genannt wird, bestehen soll.

Ja so große Verehrung wir dem Namen Kants schuldig sind, so

I,10,197

liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das *Resultat* sehen, nicht einleuchten will, um wie viel besser derjenige daran sey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac stehen bleibt. Denn Locke hat einen Versuch über den menschlichen Verstand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben, die viel methodischer ist, aber auch um ein gut Theil nicht bloß schwerfälliger, sondern in der Hauptsache unverständlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menschlichen Vorstellungen, sondern auch alle unsere Begriffe, selbst die wissenschaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet sind. Kant gibt uns zwar gewisse von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da sie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung fähig sind, so werden wir durch sie nicht unabhängiger von der Erfahrung - das Resultat ist für uns dasselbe; denn den besondern Weg ins Uebersinnliche, den Kant in seiner Moralphilosophie gefunden hat, könnte sich auf gewisse Art auch der Empirismus noch gefallen lassen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengesetz in uns gleichsam zum Zeugen der Existenz Gottes macht, so läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgschaften dieser Existenz in unserem Bewußtseyn aufzuzeigen. Aber zwischen beiden ist der große Unterschied, daß gleichwohl Kant in der theoretischen Philosophie Gott zum Gegenstand einer Vernunftidee macht. Dieß ist aber eben das ðñ§ôïí øå™äïò der neueren Philosophie; es ist nicht einzusehen, wie, wenn es keine auch noch so unbedeutende Persönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchste und vollkommenste Persönlichkeit sich uns durchaus nicht anders als mittelst einer reinen Vernunftidee kundgeben sollte. Durch Kant war also der Rationalismus in der Philosophie proklamirt (vorher war man darüber, besonders in Ansehung der Idee Gottes, doch nicht so im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretischen Gebrauch dieser Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine *Vernunft*-Idee ist, so *kann* sich die Vernunft nicht nehmen lassen, diese Idee auch *als solche* zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftsystem geschehen - und dieß, nichts anderes, hat die

I,10,198

spätere Philosophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daseyn Gottes stets nur, wie auf die Existenz einer anderen Persönlichkeit, aus empirischen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußstapfen oder Kennzeichen schließt, begründet dadurch jenes wohlthätige *freie* Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man gestehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den späteren Zeiten des griechischen und römischen Verfalls, nur zwischen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureische System gerade durch das, was in ihm das Absurde scheint, das sogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewissermaßen als höchstes Princip einführt, wie, sage ich, das epicureische System trotz oder vielmehr wegen dieser Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiste vor dem stoischen ergriffen und aufgesucht werden müßte, so, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchste getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geist Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden.

Der Empirismus läßt also selbst eine höhere Betrachtungsweise zu, oder ist von einem höhern Standpunkt zu fassen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigstens seit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenseits - nicht nur der Verstandesbegriffe, sondern

ursprünglich und zuerst jenseits aller Erfahrung verweist. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem ist nicht so. Der Empirismus, weil er dieß ist, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und sittlichen Gesetze so wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die selbst nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens dasselbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Ursache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt selbst einen höheren und niedereren

I,10,199

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philosophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. - - Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegensatz in Ansehung der Philosophie wirklich besteht, so zeigt dieser Zwiespalt zunächst nur, daß diejenige Philosophie, in der sich die Menschheit selbst zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philosophie, bis jetzt noch nicht existirt. Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation seyn, und solang irgend eine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die wahre sey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es ist freilich eine klägliche Pusillanimität und enge Beschränktheit, wenn die Philosophie, z.B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für sich in Anspruch nimmt, als das schmale und enge Gebiet kleinlicher, psychologisch genannter Beobachtungen und Analysen. In Frankreich selbst ist die einheimische Philosophie oder, wie sie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen ist, einen gewissen Enthusiasmus für Philosophie zu erregen, so war es *hauptsächlich* nur, inwiefern sie die äußere Moral Kants der leichtsinnigen Frivolität ihrer Nation entgegensetzten, und an ihr die Mittel einer vorerst moralischen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philosophie in Frankreich und England sind ihre großen Naturforscher, und man kann es den Engländern insofern

[1] Diese Worte sind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Cousins Schrift geschrieben. D. H.

I,10,200

wohl zu gut halten, wenn Philosophie bei ihnen vorzugsweise, ja fast ausschließlich Physik bedeutet. - Vorzugsweise von Seiten der Naturwissenschaft scheinen deutsche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z.B. manche neuere Untersuchungen der Franzosen über Anatomie des Gehirns liest, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutschland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetisch zu schimpfen glaubte, eine neue durchaus deutsche Auffassungsart finden; selbst Cuvier zeigt in seinen neuesten Schriften über Geologie und Naturgeschichte der Vorwelt, daß gegenüber von diesen großen Erscheinungen deutsche Ideen über die Naturgeschichte der Erde und selbst deutscher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenso möchte denn, wie aus

Einigem zu schließen, deutsche Wissenschaft vorzüglich auch von der Seite des Geschichtlichen und der Alterthums-Forschungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es also, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die sie mit so großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für *sie* wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es ist nicht an ihnen, es ist an uns Deutschen, die seit der Existenz der Naturphilosophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft schwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphysik (über die sie mit Recht sich lustig machen) und einer unfruchtbaren, ariden Psychologie herausgetreten sind, - es ist an uns, sage ich, das System, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes positive System, dessen Princip eben wegen dieser seiner absoluten Positivität selbst nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori erkennbar seyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem - in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten - Empirismus zusammenfließen wird[1].

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D.H.

[I,10,201]

Vorrede
zu
einer philosophischen Schrift
des Herrn
Victor Cousin.

1834.

[I,10,203]

Der nachfolgende Text ist eine, soviel ich beurtheilen kann, wohlgelungene Uebersetzung der *Vorrede*, welche *V. Cousin* der *zweiten* Ausgabe seiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgesetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieser Vorrede für ein hier erscheinendes Blatt (die bayerischen Annalen[1]) geschrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß diese Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Professor *Beckers*, verfaßten Uebersetzung[2] vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erscheinung des Originals für Leser geschrieben, denen dieses nicht zur Hand wäre; sie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, sondern wörtlich übersetzte Stellen der Urschrift. Dieser bedurfte es nicht für die Leser der gegenwärtigen Uebersetzung; ich mußte mich daher entschließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern, und von den Aeußerungen des Verfassers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfasser hat sich durch seinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutschland nicht nur bei Männern seines Fachs, sondern bei den deutschen Gelehrten überhaupt große persönliche Achtung und Freundschaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutschen an seinen Bemühungen sichert, ist, daß *er*, nebst dem geistvollen

[1] Nr. 135, (Blatt für Literatur) Nr. XC.

[2] Unter dem Titel: Viktor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers (jetzt ordentlichem Professor der Philosophie in München). Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1834. D. H.

I,10,204

und tief unterrichteten *Guizot* und wenigen andern, der Erste war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerksamkeit seiner Landsleute für deutsche Literatur und Wissenschaft lebhaft erregte. *Cousin* gelang dieß insbesondere in Bezug auf deutsche Philosophie. Wer unter uns der Meinung seyn sollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzosen seyn können, würde eine ungemeine Beschränktheit verrathen. Denn daß von unsern westlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darstellung wissenschaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen sey, ist wohl ziemlich allgemein zugestanden. Die Darstellungsweise aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt ist, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutschen hatten so lange Zeit bloß unter sich philosophirt, daß sie allmählich in Gedanken und Worten immer mehr vom *allgemein* (nicht bloß zur Noth in Deutschland) Verständlichen sich entfernten, und der Grad dieser Entfernung zuletzt beinahe zum Maßstab philosophischer Meisterschaft wurde. Beispiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang sich absondernd, bloß unter sich leben, zuletzt außer andern abstoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verständliche Ausdrücke unter sich annehmen: so war es den Deutschen in der Philosophie ergangen, und je mehr sie nach einigen mißlungenen Versuchen, die Kantische Philosophie außer Deutschland zu verbreiten, darauf verzichteten, sich andern Völkern verständlich zu machen, desto mehr sahen sie die Philosophie als etwas für sie allein gleichsam Daseyendes an, ohne zu bedenken, daß die ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf *allgemeine* Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind, wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre seyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutsche Philosophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf diese selbst günstig zurückzuwirken. Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der

I,10,205

einmal angenommenen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den *Gedanken* suchen, und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit sich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten.

Indem wir uns nun aber anschicken, von *Cousins* philosophischem Standpunkt einen Begriff zu geben und denselben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwischen dem deutschen und dem französischen Philosophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können sich sogleich zu verständigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige oder einer Vorrede beschränkt ist, die ihr bescheidenes Verhältniß zu dem Werke selbst nicht überschreiten darf.

Ehe wir *Cousins* Verhältniß zu der deutschen Philosophie erwägen können, müssen wir seine

Stellung gegen die französische in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge fassen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um seinen Landsleuten verständlich zu seyn, mußte er die Philosophie da aufnehmen, wo er sie bei ihnen antraf. Konnte doch selbst in Deutschland in der Succession philosophischer Systeme kein Punkt übersprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind.

Um *Cousins* Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir sagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem *Empirismus,* den er vor sich fand, und den er selbst noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer *rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten* Philosophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die sogenannte Philosophie des 18. Jahrhunderts bildete, war reiner Sensualismus, d.h. die Lehre, daß alle höheren geistigen Funktionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus selbst,

I,10,206

nur eine festgehaltene, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Sensation sey. Diesen Empirismus erkennt nun Cousin so weit an, daß ihm die *Beobachtung* überhaupt, und die *der menschlichen Natur* insbesondere, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philosophie, und unter den psychologischen Thatsachen die Sensation die erste und nächste ist, ohne daß er jedoch bei ihr stehen bliebe. Wenn er in Ansehung des *Princips* der Methode sich der französischen Philosophie anschließe, trenne er sich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiische Beobachtung zeige im Bewußtseyn Erscheinungen, die keine Construktion auf die bloße Sensation gültiger Weise zurückführen könne. Die erste dieser Erscheinungen ist ihm das, was der bloßen *Passivität* im Sinneneindruck entgegengesetzt ist; er nennt es *Aktivität* und dann ferner *Personalität* und *Wille*; auf diese Sphäre sey das *Subjekt*, also auch die Subjektivität beschränkt. Dieß scheint ein starker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unser Wissen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorstellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der sensualistischen Philosophie kennt, wird sich wenig wundern, daß Cousin zur Vermittlung dieses Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptsächlich des Phänomens der *Aufmerksamkeit* sich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke *freiwillig* anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinandersetzt. Eine andere Weise, zu diesem Gegensatz der Sensation, der in ihr nur noch *eine* der geistigen Funktionen erkennen läßt, zu gelangen, ist folgende; wir entnehmen sie einer andern kürzlich erschienenen Vorrede Cousins zu einem nachgelassenen Werke des Herrn *Maine de Biran,* den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter seinen ersten Lehrern in Frankreich nennt[1]. *Condillac,* heißt es dort, und seine Schüler erklären alle unsere Facultäten durch die Sensation, d.h. durch das passive Element. Ihnen ist die Aufmerksamkeit nur die exclusiv gewordene Sensation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Sensation. Aber *was* erleuchtet die Sensation,

[1] Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

I,10,207

um sie in den Begriff zu verwandeln? *Was* hält oder ruft die Sensation zurück, wenn sie zur Erinnerung wird? *Was* isolirt sie, um sie ausschließlich zu machen? Eine *durch ihre eigne Lebhaftigkeit*

ausschließlich gewordene Sensation ist nicht die Aufmerksamkeit, die sich auf sie richtet, und ohne die der Eindruck, gerade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausschließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Sensation unabhängigen Quelle psychologischer Erscheinungen betrifft, war ihm, wie es scheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieser blieb hier (bei der bloßen Aktivität) stehen, ohne zu dem dritten fortzuschreiten, was Cousin über beiden noch erkennt. Er unterscheidet (p. XXVIII) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatsachen, ebenso reell als die beiden ersten, die eigentlich sogenannten rationellen Thatsachen; über Sensibilität und Aktivität steht das *Erkenntniß*-Vermögen, was man die *Vernunft* nennt. Eine Wahrheit fassen, erkennen, ist ein einfaches, unzerlegbares Faktum *seiner Art*, weder auf den Willen noch auf die Sensation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, sondern ich weiß, daß ich will, und dieses Wissen, daß ich will, ist von dem Willen selbst gänzlich verschieden. Mit der bloßen Aktivität wäre auch bloß die einfache *Notion* der Ursache, aber nicht das eigentliche *Princip* der Causalität gegeben, ebensowenig der Begriff der *Substanz* (p. XXXIII); diese beiden aber setzen uns erst in den Stand, bis zum Begriff der höchsten Ursache und des höchsten Wesens fortzuschreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie *Fichte*, "dieser wahre Heros der Philosophie des Ichs oder des Willens, die bei ihm nur tiefere psychologische Grundlagen hatte, strenger in ihrer Verfahrungsweise, kühner in den Folgerungen war. Dieser unerschrockene Idealist, dieser theoretische und praktische Stoiker, von dem man nicht sagen kann, ob das System mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum System paßt, diese Natur so Eins und so fest, dieser vorzugsweise *starke*

I,10,208

Mensch, konnte nicht bis ans Ende aushalten in dem trockenen Cirkel, worin ihn Analyse und Dialektik festhielten; beiden zum Trotz, und was er übrigens sagen mochte, änderte er seine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwischenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menschen herabsteigende Gnade. Aber selbst damit diese Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß sie etwas in uns antreffen, das sie zu erkennen, aufzunehmen, zu verstehen vermag". Diese höhere Facultät, um es nochmals zu sagen, ist die Vernunft, die dem Philosophen, der nicht von einseitigem Systemgeiste befangen ist, ebenso wie dem Menschengeschlechte selbst jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erschüttern kann und der Mysticismus nur entstellt, nämlich sowohl unsre eigne Existenz, die an den Willen geknüpft ist, als die der äußeren Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verschieden ist, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erste und souveräne Ursache, von welcher die Ursache, die wir in der Personalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen sind (a.a.O. p. XL. XLI). Das Princip der Causalität und den Begriff der Substanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatischen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philosophie gelangen, gibt erst die Vernunft, welche übrigens dem Verfasser folgerechterweise eben auch nur eine Thatsache seyn kann, eigentlich nur die Thatsache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Substanz und dem Princip der Causalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatsache doch am Ende auch nur ein Gefühl ist, so kann man sich nicht wundern, wenn sie uns, dem Verfasser zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raisonnements und selbst des durch sie mit gesetzlichem Ansehen bekleideten Syllogismus, dann unter einer *leichteren* (plus degagé) und *reineren* Form, durch eine Art von *Inspiration* oder *Offenbarung* (auf Jacobische Weise) erkennen läßt. Außer diesen zwei Formen, unter denen die Vernunft sich äußert, gibt es aber auch noch einen *Schatten* der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne sie wahrzunehmen, dann verzweifelt man

I,10,209

an der Wissenschaft und stürzt sich in den Mysticismus, dessen ganze Wahrheit übrigens nur von dieser nämlichen Vernunft entlehnt ist, die er bloß unvollkommen reflektirt und so, daß er nicht selten beklagenswerthe Ausschweifungen mit ihr vermischt (Ebendas. p. XXXIX).

Wir haben die ganze Exposition des Verfassers absichtlich mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe; denn in dem bisher Ausgeführten sind zwei wesentlich verschiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wissenschaft verbunden seyn können. Der erste hält sich ganz im Kreise der Psychologie und insofern des Subjektiven, und *findet* im Bewußtseyn erst das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter ins Objektive fortschreitender und dogmatischer Theil die Existenz der äußeren Welt, unserer eignen Persönlichkeit und Gottes beweisen soll. Ist nun der letzte erst eigentlich Wissenschaft und Metaphysik zu nennen, so kann der erste nur eine Grundlegung zu derselben seyn. Damit stimmt überein, was er S. 6 sagt: die Psychologie sey nicht die ganze Philosophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls ist dann die Philosophie des Verfassers nicht eine Philosophie *aus einem Stück*, wie sich Jacobi ausdrückte; ferner ist seine Metaphysik mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall sich mit dem bloßen *Daß* begnügt (z.B. daß eine höchste Ursache der Welt sey), ohne sich um das *Wie* zu bekümmern. So wenig sie der Form und der Grundlage nach mit der Scholastik gemein hat, geht sie doch hinsichtlich dessen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphysik hinaus, und ist weit entfernt eine Real-Philosophie zu seyn, wie sie in den neueren *Systemen* gesucht wird. Klar ist uns auch verschiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verfasser S. 2 seiner Abhandlung aufgestellten Rubriken nun näher äußern wollen.

I. Methode.

Der Verfasser wendet sich hier vorzüglich gegen die neue deutsche Philosophie, die, wie er sagt, von der Ontologie zur Psychologie (nicht

I,10,210

umgekehrt) fortschreitet. Dasselbe ist indeß auch von der früheren Metaphysik zu sagen; die gegenwärtige deutsche Philosophie ist also dadurch nicht hinlänglich unterschieden. Näher bezeichnend ist, daß sie "die Ordnung der Dinge selbst wiederzugeben sucht". In dieser nun, gibt er zu, sey der Mensch allerdings nur *Resultat*, nur Resumtion alles Vorhergehenden; objektiv sey die Psychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, *wie weiß ich das*, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um sich vorerst der objektiven Ordnung, und also vorzüglich des objektiven Anfangs zu versichern, glaubt er, müsse subjektiv von der Psychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß seine einzige Differenz von der deutschen Philosophie, so müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieser regressiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts sie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten, progressiven Weg umzulenken, und nun herabsteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzustellen. Wir haben aber gesehen, daß seine Metaphysik nicht von dieser Art ist, und daß er eine objektive (die Ordnung der Dinge selbst wiedergebende)

Wissenschaft nicht bloß ohne psychologische Begründung, sondern überhaupt nicht anerkennt, und weder auf diese noch auf eine andere Weise selbst zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutsche seiner Art die Philosophie anzufangen nicht beistimmen können, so ist dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung voraussetzten, oder leugneten, daß alle Philosophie *individuell* auf der Erfahrung beruhe. Die erste Zeile *Kants* spricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung *ausgehe*, und wenn man diesen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, apriorischer Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Existenz solcher Begriffe bekannt sey, hätte er unstreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der diese Begriffe in unserm Bewußtseyn bekleidet sind, so würden wir sie von denen, welchen dieser Charakter fehlt, nicht unterscheiden. Die Versicherung,

I,10,211

daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, ist also gegenüber der deutschen Philosophie eine überflüssige. Es ist dieß gar nicht der Punkt, um den es sich handelt. Ebensowenig besteht unsere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten und so ganz, wie er es sich denkt, mit unserem Anfang vom Himmel fielen. Selbst der reinste Rationalismus, wie er z.B. im Systeme des Spinoza sich darstellt, hat wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt, daß man von *dem* anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß ist ein rein formeller Grundsatz, etwas, wovon man schon vermöge des bloßen Begriffs der Wissenschaft gewiß ist, und wozu es keiner speciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feststeht, so kann man denn allerdings geradezu von dem *nothwendig zu Denkenden*, d.h. eigentlich von dem nur nicht *nicht* zu Denkenden, anfangen; dieß ist nur eine Folge jenes selbstgegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so, d.h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er versichert's bloß. Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem *unendlichen* Subjekt-Objekt, d.h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), *als* über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das *rein* Rationale, nur nicht nicht zu Denkende,

I,10,212

reines Subjekt ist, so ist *jenes Subjekt, welches* auf die angenommene Weise sich steigend von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortschreitet, das Subjekt *mit dieser Bestimmung* ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene *empirische* Bestimmung. Dieses Empirische, hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem *neuen* Wolffianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinktmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des

Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den *logischen Begriff* setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letzte war ganz *seine,* von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine *Seyn* bestimmt wurde. Das *Princip* der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das *Subjekt* derselben. Dieses Subjekt war, wie gesagt, der *logische Begriff.* Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn *keine* dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d.h. die Möglichkeit ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm *gar keine* Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben *sich* anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und *welches* Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die *Wirklichkeit* zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen

I,10,213

Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die *erste* Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, *von selbst* (denn die Subjektivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben *sagen* kann. Das Abbrechen der Idee, d.h. des vollendeten Begriffs, von sich selbst war eine *zweite* Fiktion, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte einen Namen zu finden, für den es in einem *rein rationalen System* keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem *rein* rationalen, alles Empirische ausschießenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem *rein* Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Also, um jetzt zu dem Verfasser zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philosophie nur das Anfangen von dem schlechterdings nicht nicht zu Denkenden versteht, so hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen schon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet, eigentlich nur das *Negative* in aller Erkenntniß (das, *ohne* welches keine möglich ist), nicht aber das *Positive* (das, *durch* welches

I,10,214

sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit,

den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das *schlechthin Allgemeine* und *Nothwendige* (als das überall nicht und in nichts *nicht* zu Denkende), nur *das Seyende selbst* (ášô' ô' IÏÍ) seyn kann, so weit ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, *ohne* welches nichts ist, aber nicht das, *wodurch* irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d.h. verlangt man die positive Ursache von allem und daher auch *positive* Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des *allgemeinen* Wesens, welcher der *seiner Natur nach* apriorische, nur im reinen Denken *mögliche*) Begriff ist, noch auf dem des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. *Hier* also, d.h. wenn man auf diesem Standpunkt sich befindet, oder um auf *diese* Weise anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle seyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wissen zu *wollen?* Aber diese Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen psychologischen Thatsachen hinabzusteigen, weder wie sie der Verfasser darstellt, noch wie sie sich vielleicht anders darstellen ließen; wie wir denn bei dieser Gelegenheit überhaupt gestehen wollen, daß uns, angenommen selbst, wir wären mit dem Verfasser über den ersten Satz, daß alle gesunde Philosophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müsse, noch in einem andern Sinn als dem oben angedeuteten einverstanden, seine Anhänglichkeit an die Begründung durch *psychologische* Thatsachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden diese als höchst dürftige erscheinen gegen jene große Principien des Werdens, wie sie z.B. Platon im Philebos darstellt, und die durch bloße Analyse der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der psychologischen, zu finden sind, wie sie denn, selbst aus der Natur der *Zahlen* oder den Principien der *Geometrie* wie

I,10,215

von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern diese dabei bloß als ein *Gegebenes* vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen sind. Wir wollen jener Psychologie einen *gewissen, propädeutischen* Nutzen als Vorübung für die *Philosophie überhaupt* nicht absprechen (einen begründenden könnten wir nie ihr zugestehen). Zur Vorbereitung auf eine *bestimmte* Philosophie, und insbesondere auf die, von welcher hier die Rede ist, hat sie aber kein Verhältniß. Für die subjektiv nöthige Vorbereitung zu dieser hat der philosophische Geist bereits besser gesorgt, der in den verschiedenen philosophischen Systemen, wie sie aufeinander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt und in *Rationalismus* und *Empirismus* seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von *Cousin* so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze seyn. Indeß auch diese Vorbereitung ist, wie gesagt, nur eine subjektiv nothwendige, nöthig nur für den erst zu jener Philosophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein *beginnen* könnte: Ich *will* nicht das *bloße* Seyende; ich *will* das Seyende, *das Ist* oder *existirt*[1].

[1] An die Stelle des *bloßen* Seyenden (des höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine *Seyn,* das Abstraktum eines Abstraktums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sey ein reiner, nämlich *leerer Begriff*; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne *Nichts,* als in welchem sie es selbst dafür gibt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das *Seyn* als *Erstes* setzen, heißt, es ohne das Seyende setzen. Aber was ist das Seyn *ohne* das Seyende? *Das, was* ist, ist das Erste, das *Seyn* nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist *das bloße Werden* (zu dem von dem *Seyn* übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d.h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten. Es ist übrigens keine bloße Nachlässigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverstand des französischen Etre, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philosophisch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Uebersetzung sollte S. 17, Z. 7 la science de l'Etre nicht durch: Wissenschaft des *Seyns*: sondern durch: Wissenschaft des *Wesens* oder des *Seyenden* (wie dieß in andern Stellen geschehen ist) übersetzt seyn.

I,10,216

In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der *Wirklichkeit* gewähren wird, ohne daß andererseits der *Vernunft* das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, *selbst des der Gottheit*, zu seyn; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die *Freiheit* gab, die erforderlich ist, um selbst die *positive* Wissenschaft als *Wissenschaft* zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfasser, seinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philosophie parallelen Standpunkt gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der größte Theil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als - *alles* Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß *leugnendes* System; er wird in *dem* höhern Sinne genommen seyn, in welchem man sagen kann, daß der wahre *Gott* nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besondres oder empirisches ist. Ebenso wird dann auch eine *Vereinigung* beider in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der *positive* Inhalt der höchsten, allein *eigentlich* (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzosen und anderer nicht minder begabter Nationen, die sich durch den empirischen Standpunkt ihrer Philosophie so sehr von den Deutschen unterscheiden, dieses Festhalten am Empirismus schon längst als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Protestation - nicht gegen Philosophie, sondern gegen den einseitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutschen bis jetzt nicht lassen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen *diesen*

I,10,217

haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verständigung mit ihnen gesehen[1]; mochten wir gleich darum ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Psychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beschränkung erscheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel also von den methodologischen Bemerkungen des Verfassers, zumal in Bezug auf deutsche Philosophie (S. 78). Wie viel Richtiges und Scharfsinniges wir in denselben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Exposition, zu der sie uns Anlaß gaben, am besten auszudrücken.

[1] *Cousin* besitzt darüber einen schon im Jahre 1827 oder 28 geschriebenen Brief des Verfassers dieser Vorrede.

II. Anwendung der Methode.

Das *Princip* der Methode ist also dem Verfasser die Beobachtung überhaupt und die psychologische insbesondere. Ueber die Methode selbst gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philosophie sey nicht eine Wissenschaft bloßer Thatsachen, sie sey auch eine Wissenschaft des *Raisonnements,* d.h.

(denn anders wissen wir dieser Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philosophie, und die französische am wenigsten, das Raisonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philosophie ausgeschlossen hat) eine Wissenschaft, die durch Schlüsse mittelst allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten sich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten sind. Allgemeine, von der Personalität und eben darum auch über das Subjekt hinaus (objektiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verfasser erst die Vernunft. Allein die Vernunft und die Personalität sind ihm *Thatsachen,* zu deren Eruirung er nicht umhin kann schon selbst des Raisonnements sich zu bedienen, und sich desselben wirklich bedient. Wir wollen sehen, wie der Verfasser diesen Cirkel in dem folgenden Abschnitte zu erklären sucht, unstreitig dem wichtigsten der Abhandlung, weil er den Uebergang von der bloßen Erfahrung zum rationellen Wissen, oder, wie der Verfasser sagt, zur Ontologie erklärt.

I,10,218

III. Uebergang von der Psychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leser den Anfang dieses Abschnittes mit Aufmerksamkeit gelesen, hat er leicht wahrnehmen können, daß schon bei dem Uebergang von der Passivität (Sensibilität) zur Aktivität der Begriff: *Ursache*, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was schon früher aus der Vorrede zu der nachgelassenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): "Der fruchtbarste von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphysik beruht, ist gewiß der der Ursache. Dieser aber ist durch die Beobachtung unserer Aktivität unmittelbar gegeben. Hier ist er nicht mehr eine Hypothese, sondern der gewisseste, in einer primitiven und durch sich selbst evidenten Thatsache, *im* Akt des Wollens (gleichsam auf der That) erfaßte Begriff." Dagegen ebendaselbst S. XXXV sagt er: "Unwidersprechlich ist das *Princip* der Causalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widersprechend ist, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Ursache (nämlich unserer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieses also supplirt die Vernunft. Unstreitig würde das *Princip* der Causalität sich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die positive Notion einer *individuellen Ursache* uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht sie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es selbst seyn." Zuerst also (so verstehen wir den Verfasser) entdeckt sich uns in der Thatsache unserer eignen Aktivität (im Actus der Volition) die *einfache Notion* der Ursache (wir lassen den Sinn dieses Satzes unerörtert); die *Application* des auf diese Weise in einer unmittelbaren Erfahrung gegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für diesen eine Ursache voraussetze, die nicht ich seyn kann, geschieht bloß *analogisch* und somit nur im Denken; aber die Berechtigung, diesen Zusammenhang (mit der Ursache) als einen *objektiven* auszusprechen, d.h. auszusprechen, daß die gedachte Ursache außer mir wirklich *existirt,* diese gibt mir nur erst die Vernunft. Diese (so drückt sich der

I,10,219

Verfasser S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) *offenbart* uns, was nicht wir ist, Objekte, die außer der Sphäre des Subjekts liegen, die *Existenz* einer äußeren Welt. Die Wirkung der Vernunft ist also, vermittelst des meinem Bewußtseyn auferlegten Gesetzes der Causalität mich der *Existenz* der äußeren Ursache, und somit einer äußeren Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der *Existenz*, der offenbar ein höherer seyn muß, da ich ihn auf die Ursache selbst anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Substanz anzuwenden, zu welcher der Verfasser in Folgendem fortgeht? Wir müssen dahingestellt seyn lassen, ob er uns zugestehen wird, den Zusammenhang seiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unserer Darstellung sehen, was wenigstens uns in derselben unklar geblieben ist. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns schien, er könne, auf dem Wege seiner psychologischen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erst *allgemeine* Begriffe und Principien gibt, selbst nur mit Hülfe solcher Begriffe oder Principien gelangen. In Ansehung des Begriffs: Ursache, scheint dieser Cirkel dadurch beseitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion schon in dem Gefühl von unserer eigenen Thätigkeit gegeben seyn läßt. Aber wie verhält es sich mit dem Begriff: Substanz? Dieser kommt, nach ihm, durchaus erst mit der Vernunft. Der Begriff der Substanz nämlich ist von dem Begriffe der Ursache im Grunde nicht verschieden. Die Substanz ist nur die cause en soi, die Ursache an sich, in ihrem Wesen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, so wie die eigentliche von uns so genannte Ursache nur die Ursache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) ist. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eignen Wollen) nur die Ursache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unsichtbare *Princip* dieser Ursache, welches wir nothwendig denken, und das erst die Substanz ist. Die Vernunft allein also kann jenes, und daher die Substanz geben (a.a.O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht schon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Substanz angewendet? Allerdings, so scheint uns,

I,10,220

und nicht bloß dieser, sondern sogar der *Grundsatz* der Substanz von dem Cousin nicht spricht, obwohl ein solcher wohl ebenso gut anzuerkennen ist als ein Grundsatz der Causalität. Er braucht aber den Grundsatz und also noch vielmehr den Begriff schon eben, indem er von Fakultäten spricht (Sinnlichkeit, Aktivität, Vernunft). Denn in der reinen Thatsache kommt nichts von einem *Vermögen* vor, sondern immer nur Actus; der *Schluß* von der reinen Thatsache auf ein Vermögen setzt den Grundsatz und also den Begriff der Substanz voraus; denn was ist ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Ursache, eine Ursache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens als der Grundsatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erscheinungen, die er im Bewußtseyn findet, ein Beharrendes, Wesentliches zum Grunde liege, das zu ihnen sich als Substanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den versuchten Uebergang von der Psychologie zur Ontologie im *Allgemeinen*, so unterscheidet sich *Cousin* von den Sensualisten der französischen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologischen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit sucht; daß er ihre Quelle in die *Vernunft*, ein von der Sinnlichkeit wie von der Personalität unabhängiges Vermögen, setzt. Aber diese Vernunft ist ihm selbst etwas ebenso rein Thatsächliches, Empirisches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuschneiden, ein selbst Grundloses, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobischer Phrasen wahrzunehmen ist, nur mysteriöser wird; z.B. wenn er wiederholt: die Vernunft *offenbare*; eine Redensart, in der man die Absicht erkennt, demjenigen eine positive Bedeutung zu geben, was an sich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt ist; z.B. wenn gesagt wird, daß die Vernunft uns *verwehrt, nicht erlaubt* (bei den limitirten Ursachen stehen zu bleiben), uns *nöthigt u.s.f.* Eine solche Nöthigung, die wir als etwas uns *Eingepflanztes* in uns finden, hat aber nicht das Ansehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße *Gefühl* der Nöthigung

I,10,221

(z.B. jedem Ereigniß eine Ursache vorauszusetzen) hat auch Dav. *Hume* nicht geleugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung desselben gesucht; dafür hätte er die qualitas oculta eines bloß supponirten, selbst keine weitere Erklärung zulassenden Vermögens nicht gelten lassen. Das bloße *Nicht-abhängig-seyn* der Vernunft von Sinnlichkeit und Persönlichkeit (damit glaubt Cousin alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objektivität, die er ihr selbst zuschreibt; *Kant* läßt sie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig seyn, und doch hat sie ihm, wie der Verfasser (S. 13) bemerkt, keine über das Subjekt hinausgehende Gültigkeit. Die Vernunft ist dem Verfasser nichts Subjektives (nämlich aus der Persönlichkeit Stammendes), aber sie ist ihm doch nur *im* Subjekt (in *uns*); als *solche* eben bedarf sie der *Erklärung*, wenn ihr zugleich *wahre* Objektivität (nicht bloß im Kantischen Sinne) zugestanden wird. Diese Erklärung kann, wie leicht zu sehen, nur darin gefunden werden, *daß sie selbst vom Objekt abstammt*, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, sondern, daß sie nur das subjektiv *gesetzte*, aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergestellte *Prius selbst* ist. Jedenfalls setzt diese Erklärung einen *Proceß* voraus, mit dem sich der Verfasser noch immer nicht einlassen zu wollen scheint. Darin möchte ebensowohl die Mangelhaftigkeit seiner eignen als seiner Darstellung der deutschen Philosophie liegen. Denn gerade der Begriff des Processes ist das, was der eigentliche *Fortschritt* war in der neuern Philosophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z.B. S. 39 f. aufgestellt sind, sondern in ihrer Methode ist das wahre Wesen der deutschen Philosophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Processes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verfasser vielleicht allein bekannt geworden, auf den logischen Begriff; wir meinen den *realen* Proceß jener Philosophie, die den Begriff des Processes überhaupt zuerst einführte.

Der letzte metaphysische Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtseyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden

I,10,222

imitirten Ursachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, soweit limitirt, so weit *nicht* Ursachen sind, zu der illimitirten, zu der *eigentlichen,* zu der *wahren* Ursache fortzugehen, *die jenen das Seyn gibt und sie darin erhält*. Auf diese allgemeinen Bestimmungen aber, mit denen, wie jeder sieht, nicht das Geringste von einem eigentlichen *Wissen* verbunden ist, beschränkt sich alles; bemerkenswerth ist indeß, wie der Verfasser schon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Ursache gegeben sey (denn Substanz sey er nur, sofern Ursache), seine Philosophie vom Pantheismus völlig geschieden glaubt. Der Gott des *Spinoza* nämlich sey *nur* eine Substanz und nicht eine Ursache; allein nur nicht eine transitive und accidentelle (freiwollende) ist er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott *seines* Systems dagegen sey *wesentliche* Ursache und *könne daher gar nicht nicht-schaffen* (produire); aber, wenn dem so ist, so ist er eine Ursache, gerade wie die des Spinoza. Wenigstens gestehen wir, uns den Unterschied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV. *Allgemeine Ansichten über die Geschichte der Philosophie*

Alles, was *Cousin* über Geschichte der Philosophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen gesagt hat, ist durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es sich von dem geistvollen Uebersetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieses Abschnittes indeß enthält mehr exoterische, wiewohl höchst interessante Aeußerungen, gewissermaßen Confessions des Verfassers über den Gang seiner philosophischen Bildung, sein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Ansehung *Jacobis* wäre zu bemerken, daß dieser die S. 36

angegebene Auskunft, die Quelle des Enthusiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher sprach, in die Vernunft selbst zu setzen, in späterer Zeit selbst schon gefunden und benutzt hat. Das Wort: *Mysologie*, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen solchen Schrecken, und andere Einflüsse wirkten so auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe seiner Werke den Leser bat, überall, wo *Vernunft*

I,10,223

mit herabsetzenden Ausdrücken sich fand, statt derselben *Verstand* zu setzen, und umgekehrt, wo von einem schauenden Verstand die Rede war, eine schauende Vernunft zu substituiren, so wenig dieß nun auch paßte, da anderes stehen blieb; überhaupt bestrebte er sich, seine frühere Lehre, so gut es nur gehen wollte, zu rationalisiren, seinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer seiner eifrigsten Anhänger, nach Jacobis Tode und nicht lange vor seinem eignen, bezeugen zu können versicherte, *ein reiner Vernunftglaube*. Weiterhin spricht der Verfasser von seinen persönlichen Verhältnissen zu den spätern deutschen Philosophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuversicht zu bewundern, mit welcher der Verfasser, der S. 38 selbst zu verstehen gibt, daß er von *Hegel* wenig oder nichts verstanden, nach seinem eignen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu *prophezeien*! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts sehen. Von den Deutschen indeß, denen, die einen wirklichen Verstand von ihrer Philosophie haben, kann er wenigstens gewiß seyn, daß sie seine weise Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutschen Philosophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unstreitig, daß die deutsche Philosophie selbst noch in einem Proceß begriffen sey, dessen wahre, ihn erst erklärende Krisis noch bevorstehe. Ihm konnte es nie gemäß seyn, von jener Erschöpfung und Abstumpfung der Geister, für die das Widrigste und Abstoßendste zum Anziehendsten wird (man denke nur an das plumpe Skandal des St. Simonismus!), für einen augenblicklichen und vorübergehenden Effekt Gebrauch zu machen. Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie *mit* uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen, ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius

I,10,224

Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und - um aus einem der Philosophie fremden, obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie *Eugen Burnouf*, aufstehen. - Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat *er* jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es *Cousin*, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verfasser besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat,

verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

[I,10,225]

Darstellung des philosophischen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philosophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,10,227]

Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntniß vermittelt ist, kann selbst schon nur eine philosophische oder eine solche seyn, die das Resultat philosophischer Bestrebungen ist, und wenn unter den philosophischen Systemen seit Cartesius außer der ehemaligen Metaphysik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil sie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu sehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich selbst nur zuletzt auf irgend einer Thatsache beruhten, die sie fälschlich für die wahre und höchste hielten, so können wir sagen, all diese Systeme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatsache gedient, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, und die, einmal gefunden, über das Princip selbst keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Bestrebungen in der Philosophie (seit Cartesius) alle mit dem Experiment in der Naturwissenschaft vergleichen. Es scheint freilich nichts leichter, als die Thatsache namhaft zu machen, welche die Philosophie zu erklären hat. Allein bedenken *Sie*, welche Mühe und Arbeit selbst in der Naturwissenschaft es kostet, auch nur bis zur wahren Thatsache in höchst einzelnen Erscheinungen zu gelangen. Man wird etwa sagen: Philosophie sollte die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche Thatsache? Die wahre Thatsache ist jederzeit etwas Innerliches. Die Thatsache einer gewonnenen Schlacht z.B. sind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenschüsse u.s.w., oder was sonst von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatsache ist nur im Geiste des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatsache eines Buchs ist, daß hier Buchstaben und Wörter

I,10,228

neben und nach einander stehen; aber was an diesem Buch die *wahre* Thatsache ist, weiß nur der, der es versteht. Bloß äußerlich angesehen unterscheidet sich ein geistvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem seichten oder völlig sinn- und gedankenlosen. Wer also bloß bei dem Aeußern stehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geistvollen Buch die eigentliche Thatsache ist, durchaus nichts. Aus diesem Beispiel erhellt, daß in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist. Die Ursache, warum uns besonders im Einzelnen der Natur so vieles ganz räthselhaft erscheint, ist, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt sind, die eigentliche Thatsache zu wissen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatsache in der Natur dem Natur-, in der Geschichte dem Geschichtsforscher angehört, so fällt die große Thatsache der Welt lediglich der Philosophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philosophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geschichtlich Erste in der Philosophie, ihr geschichtlich erstes Bestreben wird also nur eben dahin gehen können, das was *an* der Welt die eigentliche, die reine Thatsache ist, zu erforschen, und es ist daher keineswegs herabsetzend für die frühern Systeme, wenn man sagt, daß sie nur Experimente gewesen, die dazu dienten, jene Thatsache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem sie Verdunkelnden abzuscheiden; es ist kein Tadel, gesetzt auch sie haben sich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angesehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes System dieser Thatsache näher gekommen ist, sind sie gerechtfertigt; keines dieser Systeme war umsonst; der philosophische Geist hat sich keiner der Stufen zu schämen, auf denen er verweilte; diese Systeme sind eigentlich nicht verschiedene Philosophien, sondern nur verschiedene Versuche, die Thatsache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun ist, und jedes folgende System nimmt die Thatsache an dem Punkt auf, wo der frühere Versuch sie gelassen hatte. Die letzte ganz rein dargestellte Thatsache

I,10,229

wird also auch nichts anderes als das Resultat aller philosophischen Untersuchungen bis auf unsere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphilosophie die Thatsache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es versteht sich dieß eigentlich von selbst, da die Naturphilosophie die anderen Versuche und damit die durch die früheren Systeme gewonnene Erfahrung *vor* sich hatte; sie unterschied sich von den früheren Systemen im Grunde nur dadurch, daß sie diese Thatsache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß sie die eigentliche Thatsache der Welt, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, zuerst ausgesprochen und insofern in der Erfahrung eine weit breitere Basis hatte als eines der früheren Systeme. Worin bestand die reine Thatsache? Sie läßt sich so aussprechen: die Genesis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieses Ausgehen von der *Natur,* anstatt, wie Kant, von dem erkennenden *Subjekt* auszugehen, daß diese der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu seiner Voraussetzung hat) die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu *dem* Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, *im **menschlichen*** Bewußtseyn. Was *außer* dem Bewußtseyn gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch *im* Bewußtseyn gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher *Eine* zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entschiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die

Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er dieß ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre; auch auf dem äußersten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber

I,10,230

übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier ist das Objektive nicht der *Substanz* nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A seyend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt. In der ersten Freude über diese zuerst wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieses Verhältniß mit der durchgängigen *Polarität* in der Natur verglichen. Wie sich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenseitig so verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegensetzte mit Begierde an sich zieht, und wie dieses Festhalten seines Gegensatzes gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da sey, sich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, sondern immer ein Subjektivität gleichsam anziehendes Objektives sey. Im *Großen* und *Ganzen* ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte - dem menschlichen Bewußtseyn - eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht so vorgestellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, sondern wie jede magnetische Linie im Ganzen (sie mag so groß oder so klein angenommen werden, als sie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie also im Ganzen einer magnetischen Linie nur diese drei Punkte sind, aber jeder Theil der Linie für sich betrachtet *wieder* die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt ist - wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektiv

I,10,231

oder objektiv wäre, *dasselbe* kann gegen ein anderes subjektiv, gegen ein anderes objektiv seyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, ist schon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der sogenannten todten Natur) ist das Objektive noch vorherrschend; in der lebendigen animalischen Natur zeigt sich das Objektive schon ganz als Unterworfenes und gleichsam im Dienste des Subjektiven, bis es im menschlichen Bewußtseyn als Objektives ganz latent, zum bloßen *Grund* des Subjektiven geworden ist. Wer den starren Gegensatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieses anschauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Bestimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegensatz hinwegzuheben, und man kann insofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptsache gewonnen war, bessere Darstellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Diese bei der ersten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze ursprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falschen Zuthaten, die etwa hinzugekommen sind, längst wieder abgethan und beseitigt seyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphilosophie brachte, war also zunächst nur die *Einsicht in die Thatsache,* die wir im allgemeinsten Ausdruck so aussprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch (vielleicht selbst in der Natur) immerfort bestrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieses Fortschreiten vom Objektiven ins Subjektive ist gleichsam das Losungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wissenschaft darzustellen hat. Das Wesentliche war eben dieser Fortschritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengesetzten Richtung kein Fortschritt und also keine Wissenschaft möglich ist). Doch auch die Naturphilosophie fand in sich selbst eine Schranke, die sie nicht sogleich überwinden konnte.

Worin bestand diese Schranke der Naturphilosophie? Um es mit Einem Wort zu sagen, darin, daß im Grunde auch sie nicht über die *bloße* Thatsache hinausgekommen war. In der reinen Thatsache ist

I,10,232

eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt stufenweise über das Objekt gegeben wird - ob aber dieses Uebergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die bloße Thatsache nicht entschieden. Alles, was über die reine Thatsache hinzugesetzt worden, ist bloß Erzeugniß eines Schlusses. Jeder bloße Schluß ist aber schon an sich etwas Zweifelhaftes und besonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beschränkte Auffassung der Thatsache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffassung zu einem *ganz* anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müssen wir also auf die Thatsache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlassen, wie unbestimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatsache ist. Wir bedienten uns, sie auszusprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber diese haben wir bis jetzt bloß als geschichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch eine rein wissenschaftliche, von keinem früheren System, sondern von dem Standpunkt, auf dem jeder sich befindet, der zu philosophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatsache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entscheidende Bestimmung derselben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wissenschaftlichen Darstellung der Thatsache, zu derjenigen Darstellung fort, mit welcher jede Philosophie, die sich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier scheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philosophie damit anfange, auf sich selbst zu reflektiren; da sie nun nicht umhin kann, sich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun sey, so scheint ebenso natürlich, daß sie vor allem die Art und Natur dieses ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforschen suche; unvermeidlich aber wird sie dann ferner die Natur des Erkennens *überhaupt* in Betracht ziehen müssen. Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, diese könnte zwar nie auf die Wissenschaft selbst, aber

I,10,233

doch zu der Vorwissenschaft der Philosophie - zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen ist. Wenn eine solche Kritik des Erkenntnißvermögens nur so leicht, und besonders, wenn dieses Vorhaben, das Erkennende zu untersuchen, in der Abstraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann sich wohl vorstellen, dabei auf das bloße Erkennen sich beschränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerst das *Seyn* ausgeschlossen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter

und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben diese Abstraktion hält nicht Stand. Denn um was ist es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen selbst zum Gegenstand gemacht, und es damit so gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegensatz oder die Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt also gleich mit der ersten Reflexion dahin, und ich *kann* dem *Seyn*, das ich vermeiden und gleichsam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn sowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, - beides ist ein Seyendes, und gerade darin scheinen sie eins, oder dieses scheint ihr Gemeinschaftliches, daß sie - beide - *Seyende* sind. Es wird sogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichsam vorzugsweise Seyende ansehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende ist, entweder nur ein geringeres oder am Ende *gar* kein Seyn zugestehe. So hatte Cartesius, der der Philosophie zuerst diese Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerst an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identische, im Denken vorhandene Seyn als das gewisse anerkannt. Cogito ergo sum, sagte er. Ich denke, ich zweifle, also bin ich; denken aber ist dem Cartesius nicht bloß jene besondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die *wir* insgemein Denken nennen. Cartesius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, so daß er selbst sinnliche Vorstellungen, ja

I,10,234

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens subsumirt. Indem er also das *erste* Seyn, um mich so auszudrücken, dem Erkennenden zuschrieb, sah er sich sogleich genöthigt, an der Realität oder wirklichen Existenz desjenigen zu zweifeln, was sich als ein bloß Erkennbares darstellt, namentlich an der Existenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine subjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper erworben zu haben vorgab, gestand er diesen doch immer nur ein secundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewisses Seyn zu. Es ist daher ***so*** wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuscheiden, daß dieser Versuch vielmehr fast unvermeidlich dahin führt, dem *nicht* selbst Erkennenden, sondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzusprechen, zu behaupten, daß überall nichts sey als Erkennendes, also Geistiges, und alles nicht Geistige bloß in den Vorstellungen der Geister existire, wie dieß in den verschiedenen Systemen des Idealismus oft genug geschehen ist, und wie es gleich unmittelbar nach Cartesius durch Mallebranche und später durch Berkeley geschehen ist, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geister, in denen Gott die Vorstellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß gestehen, diese Art sich zu helfen, daß man nämlich die Existenz der Körperwelt leugnet, sey gleichsam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwischen dem, welcher eine Philosophie lehrt, und denen, welchen er sie mittheilt, besteht das stillschweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieses Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht existirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien. Es ist kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verstand, und von einer gewissen *Reife*, welche die geistige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die sich auf diese Weise zu helfen suchen, in unserer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht seyn, so muß namentlich die Naturphilosophie in dieser

I,10,235

Hinsicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn *so* lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geist erkannt und aufgestellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch seinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann also die Philosophie - aufrichtiger Weise - nicht anders als mit dem Vorsatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugestehen, nicht gerade daß er in demselben Sinn seyend sey, in welchem das Erkennende es ist, aber doch auch nicht ganz und gar nicht seyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das seiner *Bewußte,* seyend ist, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es sey *gegen* dieses oder verglichen mit ihm das nicht *Seyende,* womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich ist, daß eben dasselbe in sich selbst oder bloß mit sich selbst verglichen nicht nichts, sondern allerdings etwas - allerdings seyend ist. *In diesem Sinn* haben griechische Philosophen von dem ìx –í auf eine Weise geredet, die manchen widersprechend schien, indem sie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieses Widerspruchs ließ sich schon bei Plutarch finden, der in einer Stelle sagt: man müsse unterscheiden zwischen ìx åqíáé, nicht Seyn, und zwischen ìx —í åqíáé, nicht das Seyende seyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende ist, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In diesem Sinn ist das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende sey, einer der ersten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophistik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermischen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszusetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weise sey, woraus dann unter andern folgte, daß z.B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends existire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, so gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Positives ist, so gibt es ebensowenig eine positive Wahrheit. Aus diesem Grunde bestrebt sich Platon in einem eignen Gespräch, welches den

I,10,236

Begriff des nicht Seyenden zum Gegenstand hat, auf alle Weise zu zeigen, daß auch das nicht Seyende sey, und daß ohne dieses auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterscheidbar seyn würde. Ich ergreife diese Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieses Platonische Gespräch, den Sophisten, zu empfehlen. Dieses Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philosophie, die jeder bei sich festsetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philosophie irgend etwas *Allgemeines* aufzustellen, auch dieser gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls in seiner Art seyend anzunehmen. Dieses anerkannt, wird die nächste Forderung allerdings diese seyn, zu bestimmen, ***wie*** dieses Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) seyend sey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt sich sogleich einsehen) auf keinen Fall könnte es doch seyend oder ein Seyendes seyn, wenn die Bestimmung des "nicht das Erkennende Seyns", oder *daß* es nicht das Erkennende ist, wenn diese Bestimmung bis zum Extrem getrieben würde, d.h. so weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es sey in ihm überall *nichts* von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch bestimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes ist, ist ohne eine Bestimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm gesetzt ist, nicht denkbar. Die Grenze, die Bestimmung kann aber nicht von *dem* herrühren, das begrenzt oder bestimmt ***wird,*** was also das seiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an sich demnach Grenzenlose ist, d.h. die Grenze kann nicht von dem *Seyn* herkommen, sondern - Maß und Begrenzung - alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares ist, kann nur von dem dem Seyn *entgegengesetzten* und ebendarum es einschränkenden Princip herkommen. Und eben dieses - dem für sich grenzenlosen Seyn

Entgegengesetzte, welches an dem nicht selbst erkennenden Theil der Welt wenigstens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, also die Ursache der Erkennbarkeit ist, nur eben dieses kann auch die Ursache des nicht bloß Erkennbaren, sondern selbst Erkennenden

I,10,237

seyn, nämlich nicht Ursache desselben seiner Substanz nach, aber Ursache *davon, daß* es das Erkennende ist. Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarseyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d.h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist. Hinwiederum also das, was das Erkennende selbst ist, unterscheidet sich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieses, bloß die Form des Verstandes an sich trägt, sondern der Verstand und also das Erkennende selbst ist.

Wir können uns darüber auch so ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verstandes hervorbringt, kann nur selbst der Verstand seyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß diese Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, so ist das dadurch Entstehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in sich verwandelt, so ist das dadurch Entstehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt ist so wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch selbst auch *seyn* muß. Das *bloße*, d.h. maß- und grenzenlose Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. *Beide* setzen ganz *gleicher Weise* voraus das für sich grenzen- und eben darum auch verstandlose Seyn und die diesem Grenzenlosen entgegenwirkende Ursache.

Schon durch Cartesius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengesetzte selbst als Verstand zu bestimmen. Spinoza hatte das an sich grenzenlose, unendliche Seyn in seinem Begriff der unendlich ausgedehnten Substanz, der er das unendliche Denken entgegensetzt. Eigentlich also hatte er in dem Gegensatz der ausgedehnten und der denkenden Substanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Substanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieses Mittel nicht. Denken und Ausdehnung selbst bleiben sich bei ihm gerade so fremd, wie sie sich bei Cartesius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Substanz durchaus keinen Theil, und doch läßt sich Bestimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

I,10,238

Besinnung ist. Allein das Seyn der ausgedehnten Substanz ist ein an sich besinnungsloses - die Ausdehnung, kann man sagen, ist die Form des außer sich, von sich gekommenen, des seiner selbst ohnmächtigen Seyns, das ebendarum sich selbst keine Schranke geben kann, und das unendlich ist in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, sondern ein Mangel ist. Wenn also das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengesetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer sich Seyn aufhebende, als die das außer-sich-Gesetzte in sich selbst zurücksetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geschehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Wesens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern solche, die das bloß Aeußerliche mehr und mehr verinnerlichten, - kurz zunehmende Innerlichkeit, bis zur völligen Zurückwendung in sich selbst, bis zum Bewußtseyn wurde auf diese Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie gesagt, Spinoza macht von diesem Mittel, das ihm der Gegensatz der von ihm sogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch - die ausgedehnten *Dinge* sind ihm nicht *Wirkungen* des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er setzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von seinen Principien Dinge

in der Welt, nach seinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt sich *der* Fortschritt, daß er die nothwendige Subjektivität aller Modificationen, d.h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in sich haben. Dieß zeigt sich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Wesen nach Monaden, Vorstellkräfte, geistige Wesen seyen. Das Körperliche als solches ist ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorstellung der Monaden entsteht. Er räumt also das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht so wie der spätere Idealismus, der es in *keiner* Weise außer mir bestehen läßt, sondern er läßt es außer mir bestehen, aber *als* ein bloß Geistiges. Jede Monas für sich ist schlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden

I,10,239

zusammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet ist, über alle zusammen aber sich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott sieht in den Dingen bloß Monaden, aber *wir* stehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus sie als bloße Monaden erscheinen; durch diese Art von Verschiebung entsteht eine verworrene Vorstellung und mit dieser der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches insofern nicht *mehr* substantielle Realität hat und ebenso bloßes Phänomen ist wie der Regenbogen. Innerlich ist ihm alles *Ichheit*, nur in verschiedenen Stufen, z.B. die sogenannte todte oder unorganische Natur ist die schlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, ist die träumende Monaden-Welt, der Mensch ist die erwachte Monade. Leibniz war insofern bloßer Intellektualist, als von einem an sich irrationalen, dem Verstand entgegengesetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede ist, und da er alles als ursprünglich *geistig* und monadisch, d.h. abgeschlossen, annahm, so hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieser Welt, wo gleichsam alles Subjekt ist, eines dem anderen objektiv, d.h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem System seine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, sondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelst einer vorherbestimmten Harmonie vorstellt. Dadurch kam in sein System etwas Schwärmerisches. Kant hat das Verdienst, zuerst mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen zu haben, daß alles, was erkennbar seyn soll, und so weit es dieß ist, das Gepräge, die Bestimmungen des Verstandes an sich tragen muß. Kant setzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient sich für dieses Unerkennbare des in der That höchst ungeschickten Ausdrucks: Ding an sich

I,10,240

zugleich Noumenon nennt, da es nach seinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein schlechterdings mit dem Verstande nicht zu Begreifendes ist, weil alles, was verständlich seyn soll, selbst das Gepräge des Verstandes an sich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken ist, besteht darin, daß er die Verstandesbestimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt *unserer Vorstellung* setzt; das Unerkennbare, was er Ding an sich nennt, ist zwar von diesen Bestimmungen, aber bloß in unserer Vorstellung - nicht außerhalb derselben - afficirt; diese Bestimmungen sind also bloß subjektiv, von einem objektiven, in den Dingen selbst seyenden und wirkenden Verstand kann nicht die Rede seyn. Außer uns sind nicht diese Objekte, ist nur das sogenannte Ding an sich, das schlechthin Unerkennbare, das erst in unsern Vorstellungen jene Bestimmungen der Erkennbarkeit annimmt. *Wir* aber können nach dem, was wir bereits erklärt haben, nicht geneigt seyn, die Objektivität der Verstandesbestimmungen aufzugeben, weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. *Wir* sagen: es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares, das an sich maß- und bestimmungslose Seyn, aber es gibt kein *Ding* an sich; alles, was Objekt für uns ist, ist schon ein in sich

selbst durch Subjektivität Afficirtes, d.h. ein in sich schon zum Theil subjektiv Gesetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es ist nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erst in der Vorstellung, oder wie er mit freilich schwer allgemein verständlich zu machenden Worten sich ausdrückt, in der transscendentalen Synthesis der Apperception vorgehen läßt, ist schon objektiv, unabhängig von uns geschehen. Das Ding mit diesen subjektiven Bestimmungen *ist* eben das *wahre* Ding, denn nimmt man ihm diese, so ist es überhaupt kein Ding mehr. - Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbestimmter Weise von dem Objekt überhaupt, anstatt von dem wirklichen Objekt sprach, und nicht erwog oder nicht einsah, wie viel in diesem sogenannten Objekt selbst schon Subjektives sey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig

I,10,241

hinweg, verwandelte also alles in *bloße* Subjektivität oder behielt *nur* noch das Erkennende. Ein solches Extrem von Idealismus wird sich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle diese Unnatürlichkeiten, welche die Kantische Theorie und noch mehr die Fichtesche mit sich führt, einzugehen, werden wir zwischen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterschied anerkennen als den schon ausgesprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verstandes und insofern den Verstand selbst als etwas ihm Fremdes an sich trägt - wobei also das an sich Verstandlose, dem Verstand Widerstrebende, obgleich es schon die Form desselben angenommen hat und so weit ihm unterworfen ist, doch noch als das an sich Verstandlose unterschieden wird - daß also das bloß Erkennbare den Verstand noch als ein ihm Fremdes unterscheiden läßt, während das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, selbst zum Verstand geworden, ganz in Verstand umgewandelt ist, eine Umwandlung, die natürlicher Weise nur stufenweise geschehen kann.

Indessen bleibt in dieser ganzen Stufenfolge das Substrat immer dasselbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphilosophie, das der Subjektivität Entgegengesetzte, das *bloß* und eben darum *blind* Objektive, durch B bezeichnen, so wird dieses B immer mehr subjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchste Subjektive oder das, was wir vorzugsweise das *Erkennende* nennen, ist noch immer B, nur als A gesetztes, in A verwandeltes B. Von *dem* an also, was eben nur erkennbar ist, also dem Erkennen die wenigsten Seiten darbietet, bis zu dem, was schon mehr Bestimmungen der Erkennbarkeit in sich aufgenommen hat, endlich *bis* zum selbst Erkennenden bleibt die Substanz, id quod substat, immer dasselbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verschiedenem Maß, zugleich A oder subjektiv ist. Es ist ein immer nur *Werdendes*, nie *Seyendes* - in diesem Sinn ist allerdings nur das Letzte (das völlig Selbstbewußte) das Seyende; es ist ein immer zwischen Seyn und Nichtseyn, Position und Negation *Schwankendes*; denn das A-seyn ist für das B Negation; im A-seyn geht das B unter oder, wie die deutsche Sprache trefflich sich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet

I,10,242

dieser Doppelheit, oder obschon es an keinem Punkt reines B, sondern immer nur ein Mittleres von B und A ist, ist es doch *an* sich oder *von* sich selbst nur B. Wir müssen daher jetzt ausdrücklich und bestimmter als bisher unterscheiden zwischen der Subjektivität, welche B bloß *annimmt*, die in B nur gesetzt ist, und zwischen dem eigentlichen *Princip* der Subjektivität. Princip der Subjektivität ist nicht das in A umgewendete Objektive, *Princip* der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die ***Ursache*** - wenigstens die nächste und unmittelbare Ursache dieser Umwendung ist. Es ergeben sich also zwei Principien: a) B, das mehr und mehr = A wird, aber substantiell immer dasselbe bleibt, und für sich das

blinde, wilde, grenzenlose Seyn ist, das Platonische Tðåéñïí, b) A - nicht sofern es das selbst nur als A gesetzte B ist, nicht das *an* B hervorgebrachte A, sondern A, in dem selbst nichts von einem B ist, das ein völliger Gegensatz des B ist und gleichsam keinen andern Willen hat, als B = A zu setzen, also überhaupt A, sofern es *Ursache* der Umwendung des B in A ist.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktischen, Thatsächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A ist die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht *begriffene* Wirkung jenes anderen dem B entgegengesetzten Princips. Warum dieses, und *wie* es diese Wirkung hat, wissen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgesetzte Analyse uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im *allgemeinsten* Sinn brauche, wo es noch völlig unentschieden bleibt, ob und wie diese zwei entgegengesetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt seyen, oder gar nicht vermittelt seyen. Denn hier sind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Untersuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig sind anzuerkennen: 1) das blinde, für sich grenzen-, darum auch verstandlose Seyn; wir wollen dieß auch das *reale* Princip nennen; 2) das ihm entgegengesetzte, welches die Ursache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des subjektiv-Werdens jenes ersten ist; wir wollen dieses das

I,10,243

ideale Princip nennen. Je reiner *Sie* den Gegensatz dieser beiden Principien denken, so daß jedes das andere vorerst von sich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen sie freilich zusammen) ausschließt, desto deutlicher wird *Ihnen* die Folge seyn. *Wie* wir diesen Gegensatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflösen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir suchen nur uns des zu Erklärenden zu versichern. Im Ganzen stehen wir also hier auf demselben Standpunkt, auf welchem schon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (Tðåéñïí) und dem Begrenzenden (ô’ ðåñásíïí) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sey und bestehe, und zwar lehrten sie dieß, wie aus ihren fernern Bestimmungen erhellt, in einem dem unseren ganz analogen Sinn, indem sie z.B. zugleich sagten, daß das Grenzenlose schlechthin nicht würde können *erkannt* werden, weßhalb sie auch von dem Begrenzenden sagen, es sey ô’ åkäïðïéï™í (åqäïò heißt bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff) - das Begrenzende ist also nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte *begreiflich* oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinstimmung mit uns aus dem Umstand, daß sie den Gegensatz zugleich aussprachen als ìïíÜò und äõÜò, Einheit und Zweiheit, und zwar so, daß sie sagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas sey die Mutter, die Monas der Vater, so wie sie auch sonst von dem Verhältniß beider auf eine Weise reden, die den von uns aufgestellten Begriffen analog sind.

Man muß sich indeß nicht vorstellen, als ließen sich Begriffe dieser Art nur so geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man sie bloß von ihnen zu entlehnen, so würde sie jeder verstehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig sie von denen, die selbst nicht philosophiren, z.B. von *bloßen* Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Untersuchungen auf sie geführt seyn, um sie bei den Alten, wo wir sie meist bloß als Resultate finden, zu verstehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, sagt Goethe, und besonders die Alten versteht und genießt niemand, als wer sie suppliren kann. Wer

I,10,244

etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erst lernen will. Z.B. was kann wohl die äõÜò bei den Pythagoreern bedeuten, der von späteren Schriftstellern meist das Beiwort Püñéóôïò (die

unbestimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die Püñéóôïò äõÜò nicht bloß, was einige Neuere sie bedeuten lassen, nämlich die bloße empirische Mannichfaltigkeit oder Verschiedenheit der Dinge *überhaupt*. Denn wo Verschiedenheit, also Unterscheidbarkeit und sogar Mannichfaltigkeit ist, da *ist* auch schon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, sondern in Vielem und in der größten Ausdehnung gesetzt, d.h. es *ist* schon gesetzt, was aus der äõÜò und ìïíÜò erklärt werden sollte. Wäre die äõÜò die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge selbst, wie könnten die Pythagoreer sagen, die Dinge seyen aus der äõÜò und ìïíÜò *erzeugt.* Die Dyas ist nicht etwas *Allgemeines*, sie ist ein bestimmtes, für sich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unser B seyn, das zwar für sich selbst *nur* B ist, aber B, welches des an ihm durch die entgegenstehende Ursache hervorzubringenden A, d.h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich ist, weßhalb die äõÜò auch *insbesondere* weiblich gedacht wird - nämlich dieser Empfänglichkeit wegen, dieser Möglichkeit, an sich die Bestimmungen der Subjektivität hervorbringen zu lassen. Für sich oder als Princip und in seiner Reinheit ist B bloß für die subjektiven Bestimmungen *empfänglich* - in der Wirklichkeit aber ist es immer auf gewisse Weise auch A, also ein doppeltes, B, das zugleich A ist, oder A, das darum nicht aufhört B zu seyn, also nicht weniger auch B ist. Dieses nicht mehr reine, sondern afficirte B *ist* eben das ungewisse, zwischen zweien Schwankende und darum Unbestimmte, das immer das, was es ist, ebensowohl auch nicht ist, wie selbst auf dem Culminationspunkt der Geistigkeit der Mensch z.B. nicht so geistig ist, daß er nicht auch ungeistig, nicht so seiner selbst bewußt, daß er nicht auch das seiner selbst Unbewußte seyn könnte, nicht bloß im Schlaf, sondern selbst im Wachen, inwiefern, wie viele Philosophen, z.B. Cartesius, Leibniz u.a. behauptet haben, die Masse der unklaren, bewußtlosen Vorstellungen

I,10,245

stets größer ist als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Mensch ist, der sich in immer gleicher Klarheit des Bewußtseyns behaupten könnte. Das ist das Loos alles Endlichen, das, was es ist, nicht entschieden, sondern nur so zu seyn, daß es eben dasselbe auch nicht seyn kann, und in diesem Sinne zwischen Seyn und Nicht-seyn zu schwanken - åqíáé êár ìx åqíáé, wie Hippokrates sagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieses also ist der Sinn der Pythagoreischen äõÜò. Dagegen ist nun das dem Unbegrenzten entgegengesetzte Princip wirklich ìïíÜò. Denn es geht immer nur auf Eines - seine immer (wenigstens von *seiner* Seite immer) gleiche, entschiedene und unzweifelhafte Wirkung geht *nur* eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geschehen kann, ohne es zugleich in sich subjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in seiner letzten Wirkung) in das Erkennende selbst zu verwandeln - wie das geschehe, wissen wir, wie gesagt, noch nicht, es ist einstweilen eben auch nur Thatsache. Also *dieses* Princip ist immer Einheit, reine sich-selbst-Gleichheit; das andere (B) ist immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, sondern ein Mittleres zwischen beiden. Hieraus erklärt sich auch allein, was meines Wissens bis jetzt noch nicht erklärt worden ist, wie die Pythagoreer sagen konnten, die äõÜò werde erst durch die Theilnahme an der ìïíÜò zur äõÜò. Denn unser B, sich selbst überlassen, ist in der That auch eine Einheit - *reine* Identität -, nämlich eben bloßes B, und würde für sich, d.h. wenn das entgegengesetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es ist nur äõÜò, weil ihm dieses entgegengesetzte Princip nicht verstattet bloß B zu bleiben, sondern es als B setzt, das zugleich A ist.

So viel also zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegensetzen.

Unstreitig gab diese Bezeichnung der ersten Principien durch Monas und Dyas schon dem Pythagoras selbst, auf jeden Fall aber seinen Nachfolgern die Hauptveranlassung zu der Lehre, daß die ersten Principien aller Dinge Zahlen seyen oder sich wie Zahlen verhalten, nicht,

I,10,246

wie dieß umgekehrt, sogar von Aristoteles, verstanden worden, daß die Zahlen die ersten Principien aller Dinge seyen, wogegen denn freilich Aristoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verschmäht, die Pythagoreische Lehre von den ersten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem seiner bedeutendsten Gespräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächste, aus der bloßen Analyse der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Resultat ist also: die *Existenz zweier entgegengesetzter Principien, aus deren Zusammenwirkung erst ebensowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht.* Nun weiß ich wohl, daß die Existenz dieser Principien nicht ausgesprochen werden kann, ohne sogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müssen wir uns wohl hüten, diese Fragen voreilig zu beantworten, solange wir nicht einmal gewiß sind, ob wir die Thatsache bereits vollständig besitzen. Die *reine* Thatsache, soweit sie bis jetzt ausgemittelt ist, besteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenso wie das Erkennende selbst, entsteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichsam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon ist, das für sich schrankenlose Seyn, das stufenweise subjektiv gesetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches sich vielmehr als Ursache verhält und eben das Maßgebende, Bestimmende des ersten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende ist. Daß diese Principien nicht bloß zufällig sich zusammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet sind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig voraussetzen, aber nicht erklären, und dieß um *so weniger, als wir nicht gewiß* sind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten schon alle Principien des Werdens erkannt sind. Daß wir nun Ursache haben hieran zu zweifeln, wird *Ihnen* klar werden, wenn *Sie* Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, soweit er uns bis jetzt bekannt ist, ist das Eine Princip Gegenstand einer fortwährenden Ueberwindung, es ist insofern durch den Proceß selbst als das nicht seyn Sollende

I,10,247

erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu seyn, zwar nicht überall nicht zu seyn, aber wenigstens als *dieses* nicht zu seyn, was es im Proceß ist, als B. Denn als Subjekt, als A zu seyn, ist ihm, daß ich so rede, allerdings verstattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß selbst, der gerade dahin geht, es als A zu setzen. Da es nun als B das nicht seyn Sollende ist (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht seyn sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht seyn sollte), da nun, sage ich, jenes erste Princip, das die Voraussetzung, das ›ðïêåßìåíïí des ganzen Processes ist, da dieses erste Princip als B das nicht seyn Sollende ist, so folgt daraus schon von selbst, daß es als solches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um seiner selbst willen Seyendes ist. Wir haben also in dem ersten Princip das bloß zufällig Seyende - das zweite Princip aber, welches - um diesen Begriff, der im Vorhergehenden schon gedacht, aber nicht ausgesprochen war, jetzt auszusprechen - das zweite Princip, welches sich offenbar als die negirende Potenz des ersten verhält - nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in seinem B-seyn negirende - dieses zweite Princip also, welches das erste zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieses zweite Princip scheint zwar nothwendig und unausbleiblich gesetzt, sowie B gesetzt ist, es ist also das, *wenn* B ist, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß *bedingt* oder *hypothetisch* Nothwendige - insofern ebensowenig wie das erste das um *seiner selbst willen* Seyende, das *an sich* Nothwendige, es scheint *nur zu seyn,* nicht damit *es selbst* sey, sondern damit es das andere negire, es ist bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seyendes als Anfang, und wo

ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein *Ende*, das Zweck ist; denn das erste, wenn es auch seiner Natur nach nicht das seyn Sollende seyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht statt *seiner* ein anderes seyn sollte. Denn es ist ganz gleichgültig, ob das nicht seyn Sollende existirt, wenn es nicht etwas gibt, das seyn *soll*. Das nicht seyn Sollende kann nur dann negirt werden, und

I,10,248

wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem seyn Sollenden im Weg ist, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutschen *vor* hier nicht ganz unerwünscht ist), wenn vor ihm das seyn Sollende nicht seyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip ist, das negirt und dadurch als das nicht seyn Sollende erklärt wird, so gewiß ist auch ein seyn Sollendes in ihm; dieses seyn Sollende kann nicht das *zweite* seyn, denn offenbar *ist* dieses nur, um das erste zu negiren, um zu vermitteln, es ist die das seyn Sollende durch Negation des nicht seyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das seyn Sollende ist also *nothwendig* ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erste den *Anlaß* gibt und sich daher als Anfang des Processes erweist, das zweite sich als Mittel verhält, ist das dritte Ziel oder Ende, was ja nur dasselbe sagt wie das seyn Sollende.

Wir haben also die Principien nicht vollständig erkannt, wenn nicht auch das *dritte* erkannt ist - nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wissen, es sey das Ziel oder das Ende, oder auch es sey das seyn Sollende. Denn damit wissen wir immer noch nicht, was es *eigentlich* oder *an sich selbst* ist.

Um nun dieses dritte zu bestimmen, können wir vorerst bloß formell zu Werke gehen. Wir sagten soeben, das erste sey der *Anfang*; früher haben wir es schon als das ›ðïêåßìåíïí, als die Unterlage oder Materie des Processes bestimmt. Wir können auch sagen, es sey die eigentliche *Substanz* im Proceß, nämlich id quod substat. Von dem zweiten haben wir schon bemerkt, daß es sich im Proceß als Ursache verhalte, als Ursache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es sey nicht, um selbst zu seyn, sondern nur um das nicht seyn Sollende zu negiren und durch Negation desselben das seyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir sagen: es sey in dem Proceß überall bloß als *Ursache*, nicht als Substanz, ohne Anspruch auf Selbstseyn, auf Substantialität. Die beiden ersten verhalten sich demnach überhaupt wie Substanz und Ursache, das erste nämlich ist bloß Substanz, das zweite bloß Ursache. Was kann nun

I,10,249

das dritte seyn? Antwort: Es kann nur *das* seyn, was ebensowohl Substanz (Selbstseyendes) als Ursache ist - *oder*: was nicht bloß Ursache, sondern ebensowohl Substanz (selbstseyend) ist. - *Sie* sehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang ist als bei Kant, der als erste Kategorie auch die Substanz, als zweite die Ursache, aber dann als dritte die Wechselwirkung setzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts ist. *Sie* können zugleich daraus sehen, wie derjenige nothwendig angeführt ist, der ein System von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang ist: 1) *Substanz, 2) Ursache, 3) Substanz und Ursache in Einem*.

Es fragt sich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip ist *bloß* Ursache, weil es nicht um seiner selbst willen, sondern nur um der *Wirkung* willen ist, - die es wieder nicht frei, sondern nothwendig ausübt - das grenzen- und schrankenlose Seyn einmal gesetzt, *muß* es wirken, es ist gleichsam ohne Rückkehr auf sich selbst und verliert sich ganz in der Negation des ersten, es ist daher völlig selbstlos; das dritte Princip wird also nicht

bloß Ursache seyn, 1) weil es das um seiner selbst willen Seyende ist; daß es dieß ist, erhellt schon daraus, daß wir es als das seyn Sollende bestimmt haben, 2) weil es *im* Wirken nicht außer sich gesetzt, sondern zugleich *in* sich, sich selbst besitzende Ursache ist. Dieses dritte ist auch Ursache, aber *bei* sich selbst, also zugleich *Substanz* bleibende; sie ist *Geist*, wornach sich die drei Principien auch so bestimmen lassen: das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist, nicht der selbständige (denn er ist der im Proceß begriffene), aber doch der Geist.

Dieß wären also die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erst in den Stand setzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache auszusprechen. Offenbar nämlich ist *in* demselben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (*Sie* erinnern sich, was wir so genannt

I,10,250

haben). *Irgend* ein Uebergewicht muß seyn auf Seiten *eines* der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung ist nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht ist. Dieses ist nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Wesentliche *ist*, eben das bloß *Faktische* dieses Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich sich vorzustellen, jenes Uebergewicht sey ein von selbst sich verstehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders seyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen versuchen. Das Unbegrenzte ist doch offenbar das nicht seyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Bösen gleichsetzen kann, so ist doch wenigstens unleugbar, daß es das dem Bösen Verwandtere von beiden ist. Denn auch die Natur des Bösen ist, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen ist das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig ist, daß das Bessere (um uns jetzt nur so auszudrücken) über das minder Gute herrsche, oder daß das minder Gute von dem Besseren beherrscht und in Schranken gehalten werde.

In dieser Argumentation sind zwei Voraussetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte sey das minder Gute, das Grenze Gebende das Bessere. Allein was berechtigt uns, hier schon den Begriff des Guten und den des Besseren einzumischen? Zwar von *unserem* menschlichen Standpunkt ist unleugbar das *Bessere*, *daß* dem Unbegrenzten Maß und Ziel gesetzt werde. Von demselben Standpunkte ist also auch das dieses Ziel setzende Princip das Bessere. Denn wir nennen dasjenige besser, ohne welches wir nicht seyn könnten, weil wir natürlich für besser halten, daß wir sind, als daß wir nicht sind. Aber dieß ist im Grunde nur eine parteiische Ansicht und Beurtheilung. Unstreitig so wie die Sache ***jetzt*** ist, verhält sich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht seyn Sollende. Aber damit sprechen wir nur wieder die Thatsache aus. Freilich ist es *als* das nicht seyn Sollende gesetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es *seiner Natur nach* das nicht seyn

I,10,251

Sollende sey, es ist nur faktisch das nicht seyn Sollende. Aber eben dieß ist die Frage, warum es faktisch als dieses gesetzt ist. Wenn ein in der *Natur* beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere sich anführen ließe, so müßte es dieser seyn, daß das eine von Natur weniger seyend wäre als das andere. Denn natürlich ist bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieser Beziehung ein Unterschied ist, so kann man sagen, daß das Unbegrenzte gleichsam das erste und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erst das zweite. Denn jenes - so scheint es, könnte ohne dieses seyn, dieses aber nicht ohne jenes; das zweite ist ein *über* das erste und

zu ihm Hinzukommendes (ô’ dðåëèüò, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterschied in der Stärke ist, so scheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des ersten zu seyn; denn es ist das unmittelbar und von selbst, ohne Voraussetzung, Seyende, und wenn wir uns an seine Stelle denken, so scheint es die Wirkung des es begrenzenden und einschränkenden Princips zuerst nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von *seinem* Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böse zu nennen, wovon es sich in *seinem* Seyn angegriffen und bestritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf *diesem* Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig ist, ehe man diese Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des *Seyns* entschieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht *Seyendes* unterschieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des ìx –í, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengesetzte Seite gestellt und als das im höheren Sinne *Seyende* bezeichnet haben, so läßt sich nun hier, da nicht vom Concreten, sondern von Principien die Rede ist, sagen, das Unbegrenzte sey das ìx –í, das die Grenze Gebende das –í, oder beide verhalten sich *so* gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchsten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbesondere, daß das nicht Seyende dem

I,10,252

Seyn nach um nichts schlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger seyend sey als das von uns so genannte *Seyende*, und auch für diesen höheren Standpunkt werden *Sie* ganz dasselbe in dem schon angeführten Platonischen Gespräch finden. Das Unbegrenzte verhält sich in dem Proceß als das ìx –í, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichsam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum ist es nicht auch an sich das ìx –í. Es erscheint im Proceß als das nicht seyn Sollende, als das Unrechte, und insofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und sein Gegentheil erscheint als das Rechte, aber nicht *an* sich das Linke ist es, so wenig als im thierischen Körper das *Herz* an sich das Linke ist, sondern so wie dieses erst das Linke *wird* (es ist aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklassen erst das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), so wird auch jenes, das reale Princip, erst im *Proceß* zum Linken. Abgesehen von diesem sind sie - nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen sollte, ist also falsch schon in der ersten Voraussetzung, nach welcher sie das eine Princip das minder gute, das andere das bessere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Voraussetzung wäre, daß das eine dem Verstand, das andere dem Gegentheil verwandter sey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum *ist* denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft? Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das *nothwendig Seyende* zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut seyn können? 2) Ist es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft *so gleich* als das allgemeine Seyende zu setzen. Denn wenn sie dieß ist, was braucht es denn weiter? wir sind fertig, und

I,10,253

um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigen Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen - recht eigentlich pour faire du temps, um *Zeit zu machen,* in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in sich selbst wiederherzustellen.

Also jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips ist als ein bloß faktisches anzuerkennen. Und so kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der *Ursache* êáôE dĩï÷Þí, d.h. der Ursache, die selbst nicht mehr als Princip angesehen werden kann, d.h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Ursache heißen, es ist seiner Natur nach Ursache von etwas, z.B. das Begrenzende ist Ursache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Ursache, welche es vorzugsweise ist, die freie Ursache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Ursache êáôE dĩï÷Þí gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derselben, theils insbesondere aus der episodischen Erörterung derselben Begriffe im Platonischen Gespräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich ist Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagorisch, indem er dem Tðåéñïí das Grenze Gebende, was er ðÝñáò nennt, entgegengesetzt, als gemeinschaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern ðåðåñáóìÝíïí genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenstehenden Entstandene mitzählt) die Ursache setzt, die er íï™ò nennt. (Und so ist es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefsten Wurzeln der neueren Philosophie sich wieder dieses mit der ältesten und am meisten von allen verehrten völlig übereinstimmende Resultat ergibt, wie dieses gleichsam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Ursache nennt Platon íï™ò, ein Wort, das unser "Verstand" allein freilich nicht ausdrückt, indem es den bestimmten Begriff eines

I,10,254

wollenden Verstandes oder eines verständigen *Willens* enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es ist in dieser Hinsicht zu bedauern, wenn der sonst alles Ruhmes werthe deutsche Uebersetzer des Platon überall statt íï™ò Vernunft setzt, selbst in jener berühmten Stelle, wo von dem íï™ò âáóéëéêüò des Zeus die Rede ist, der sich durch eine königliche Vernunft hat müssen übersetzen lassen. Allein die Vernunft ist das allgemein-Menschliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Ansehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus - was aber ein königlicher Verstand sagen will, begreift jeder. Die Vernunft ist das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verstand ist das Princip der Ungleichheit unter den Menschen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verstand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verstand gehört daher vorzugsweise auf die andere, auf die königliche Seite. Platon sagt eben in demselben Zusammenhang: der Verstand gehöre in das Geschlecht der Ursache, d.h. der Verstand gehöre unter den allgemeinen Geschlechtsbegriff Ursache. Dieß aber heißt so viel: er sey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings ist, er sey Ursache von *nicht nothwendig* Seyendem; denn nur von nicht *nothwendig* Seyendem gibt es eine wahre Ursache, Ursache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Ursache ist der Gegensatz vom Begriff der Substanz. Die Vernunft aber ist durchaus nur ein substantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Ursache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatsache, die freilich keine Thatsache des gemeinen, sondern selbst schon des philosophischen Bewußtseyns und nur das veredelte Resultat selbst wissenschaftlicher Erfahrung ist, geleitet worden sind, - jene Ursache nun also kann nicht unbekannt seyn, denn sie ist augenscheinlich die wahre Ursache alles wirklichen Seyns. Sie muß also in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Ursache angemessen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das

Objektive zuschreiben, ist der Name *Gott*. Wir sind berechtigt, uns dieser

I,10,255

Benennung zu bedienen, solange sich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Ursache nichts findet, was dieser Benennung widerspricht. Wir maßen uns mit dieser Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Ursache, deren Existenz wir faktisch, wie sie allein bewiesen werden kann, schon bewiesen haben. Wir führen also mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewiesenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir schon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächst dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieser Definition des Wortes Gott, die unstreitig eine reellere und mehr in sich schließende ist als alle gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zusammen, inwiefern er sagt: Gott sey die Ursache nicht des Guten, sondern des Besseren. Denn das Bessere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Ursache erkannt haben, - vom menschlichen Standpunkt - dürfen wir das Bessere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geistigen über das Ungeistige gegeben ist; nur die Principien selbst, abstrakt, d.h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf diese Weise einander entgegensetzen. Doch das Besondere der Platonischen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verursachte *überhaupt* das Bessere nennt, sondern darin, daß er es nicht das Gute, sondern nur das Bessere nennt, also in dieser Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Ursache des Guten erklärt, so ist man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter - oder vielmehr Gott selbst hat weiter nichts zu thun.

Aus dieser - jedoch noch immer rein vorläufigen, d.h. noch lange nicht erschöpften, Erklärung läßt sich nun etwa auch einsehen, in welchem Sinne Gott die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Substantielle, zwischen Subjekt und Objekt unbestimmt als

I,10,256

Püñéóôïò äõÜò Schwebende ist; sondern er ist Einheit des Subjektiven und Objektiven als *Ursache*, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Bestimmung, diese Einheit so zu seyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenso Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das Tðåéñïí, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem ðÝñáò, das die Endlichkeit, die Grenze *Setzende* versteht; aber auch dieß *nicht* im Sinn jener substantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinschaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, sondern im Sinne der Ursache. Im Sinn der *Ursache* aber wird jene Identität nur gedacht, wenn sie bestimmt wird als die *beide setzende* - als die sowohl das Unbegrenzte des Seyns als die Begrenzung desselben setzende Ursache.

Hiermit ist nun aber der Gegensatz, der früher zwischen den beiden Principien war, in die Ursache selbst gesetzt. Eine und dieselbe Ursache setzt *beides*, das Unbegrenzte und die Begrenzung. - Hiermit haben wir uns denn erst auf den höchsten, aber zugleich auch den bedenklichsten Standpunkt dieser gegenwärtigen Untersuchung gestellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Existenz aller endlichen Dinge auf einem Gegensatz beruhe, daß sie in der Mitte sey zwischen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte also auch sogleich

erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man ersteres als das Positive, letzteres als das Negative bestimmt) daß also in allem Seyn Positives und Negatives irgendwie zusammengehalten oder gebunden sey. Nun kann man aber diese den *Dingen* vorausgehende oder vorauszusetzende Einheit, von der sie selbst die bloßen Modificationen oder concreten Darstellungen sind, man kann diese Einheit entweder als eine bloß substantielle, also negative, oder als eine aktuelle, causale, also positive ansehen. Eine bloß negative Einheit ließe sich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als solches hervorgetreten, ist es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegensatz, und hinwiederum das

I,10,257

Begrenzende widerspricht *ihm*, beide verhalten sie wie Positives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende ist das Verneinende des Unbegrenzten als solchen. Denkt man sich aber das Unbegrenzte noch im Zustande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, so ist zwischen ihm und dem Begrenzten kein Widerspruch; beide sind noch ineinander und erzeugen durch dieses ihr Ineinanderseyn noch das bloße Nichts, gleichsam die Null alles wirklichen Seyns. Gesetzt nun also diese dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtseyn - die bloße Null - des Gegensatzes (dieß wäre, wie *Sie* sehen, negative Einheit zu nennen), so wäre nicht einzusehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegensatz hervortrete und wirklich werde; zwischen dem Nichtseyn des Gegensatzes und seinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein absolut zufälliger. Man könnte versuchen, die Sache umzukehren und zu sagen, vielmehr sey die Einheit das Zufällige - wir setzen die Einheit nur einen Augenblick, nur soweit als nöthig sey, damit der Gegensatz *entstehe*; *er* setze *in* seinem Entstehen sein eignes Nichtseyn voraus. Wenn aber die dem Gegensatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtseyn desselben ist, so kann sich diese Einheit *nachher* im wirklichen Gegensatz nicht mehr behaupten, sie geht im Gegensatz völlig verloren, und ist nicht mehr vorhanden; der einmal *entstandene* Gegensatz ist also ein völlig einheitsloser, und man sieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander festhalten, nicht sich gegenseitig auslassen und völlig auseinandergehen, oder wenn man sagen wollte, (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber *sagen* wollte, es sey den beiden Principien angethan, daß jedes sein Gegentheil festhalte und nicht auslasse, so wäre der Gegensatz auch alsdann als ein einheitsloser, d.h. als ein solcher, der keine ihn selbst wieder bestimmende, mäßigende Macht über sich hätte, als ein solcher wäre er auch selbst wieder ein bestimmungs-, d.h. grenzenloser, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte seyn will, das Begrenzende ebenso unbedingt nur die Begrenzung setzt; dieß wäre also ein völlig blinder, durch keinen Verstand geleiteter Kampf, in dem eben entstünde, was

I,10,258

entstehen möchte. Diese Ansicht, die man leicht in einer Art von Naturphilosophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Positives) und - (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, diese Ansicht führte daher auf das System eines blinden, durchaus sinnlosen Entstehens. Gesetzt selbst, man wollte sagen, die beiden Principien seyen *so* gegeneinander gestellt, daß abwechselnd das eine dem andern den Sieg verstatte, wie in dem parsischen System zwischen Ormusd und Ahriman das Uebereinkommen bestehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrsche, so müßte, wenn man dieses Obherrschen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein steter Wechsel von zwei ganz differenten Schöpfungen sichtbar werden; wenn der eine herrschte, müßten die Schöpfungen des andern verschwinden. Sinnlos wäre es also, das Band negativer

Einheit zu denken; die Einheit *muß* eine positive seyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht seyn *Sollende* und doch seyende ist, wenn es gesetzt ist, nicht *damit* es gesetzt sey, sondern nur um überwunden zu werden, so ist offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Ursache gesetzt seyn kann, welche fähig ist, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie *hier* das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel ist). Denn nichts kann *sich selbst* bloß als Mittel wollen. Alles will soviel möglich selbst Zweck seyn. Wäre das Unbegrenzte ein selbständiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, so würde es sich nicht als Mittel behandeln lassen. *Daß* es im Proceß Mittel, d.h. relativ nicht Seyendes, und doch seyend ist, dieß zeigt also an, daß es von einer Ursache gesetzt ist, die überhaupt Mittel und Zweck festhalten, die das eigentlich *nicht* Gewollte (dieß ist das Mittel) dennoch wollen, *in* diesem Widerspruch (das zu wollen, das sie eigentlich nicht will) ausdauern kann, - kurz die eine freie, nach Absicht handelnde Ursache, und eben darum die *positive* Einheit der beiden Principien ist, die *im* Gegensatz und Widerspruch beider sich behauptet und immer Herr derselben bleibt. Eine und dieselbe Ursache ist Ursache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieser Widerspruch, den wir *genöthigt* sind in die höchste Ursache zu setzen,

I,10,259

dieser Widerspruch allein zeigt schon, daß sie nicht ein bloß *substantielles* Princip seyn kann. Denn ein bloß substantielles Princip kann nur das seiner Natur Gemäße thun, es kann nicht *etwas* thun und das Gegentheil desselben wollen - z.B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte seyn wollen. Diejenige Ursache, die ebensowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung desselben wollen kann, diese kann nur eine übersubstantielle, eine absolut freie Ursache seyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müssen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die *Ursache* ist frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu setzen. Insofern ist sie also im Proceß auch das *Setzende* zunächst der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir sagen: sie ist das Setzende zunächst der Unbegrenztheit des Seyns. Wir sagen also nicht (und ich bitte *Sie* dieß wohl zu merken): sie ist das Setzende des Seyns überhaupt, sondern nur das Setzende des Seyns zunächst in seiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn setzen, sich selbst als Mittel geben zu können, *muß* sie es ursprünglich besitzen, und zwar als ein noch *begrenztes,* zwar nicht als ein durch sich selbst begrenztes, wohl aber als ein *durch* sie selbst (durch die Ursache) begrenztes. Aber - nicht durch einen Actus, durch eine *That* der Ursache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Ursache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es *aus* der Grenze und *als* Unbegrenztes gesetzt wird; die Ursache ist nur bestimmt als Ursache des *Processes,* dessen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als solches ist; das Setzen dieses Unbegrenzten ist also die *erste That* der Ursache, sie besitzt demnach das Seyn ursprünglich nicht durch eine That, *sondern* - der Gegensatz der That ist eben die *Natur* - sie besitzt es *von Natur*. Die Ursache oder Gott ist also das seiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar *nichts* anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, sind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müssen bei dieser Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überspringen; (der philosophische Empirismus, auf dessen Gebiet

I,10,260

wir uns hier bewegen, ist durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall ist dieser Begriff (daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes seyn soll als der das Seyn von Natur begrenzende und also besitzende *Herr des Seyns* - dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur *das Seyn selbst* (ô’ IÏí), das allgemeine Wesen ist - auf jeden Fall ist er nach

diesem Begriff ¿ –íôùò ¬í, der mehr als bloß das Seyende, in diesem Sinn überseyend ist. Aber - wenn Gott gleich ursprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken ist, das er frei ist in der *Grenze* zu erhalten, und aus der Grenze zu setzen (die erste Möglichkeit, die sich uns darstellte), wenn Gott gleich ursprünglich nur zu bestimmen ist als Herr eines Seyns, so ist eben damit dieses Seyn zugleich erklärt als ein *nothwendiges* Correlatum Gottes, indem Gott gleichsam selbst nur zu seyn scheint, um Herr dieses Seyns zu seyn. Der Begriff *Herr* schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, *dessen* er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d.h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was sich nun vorläufig auf diesen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. - Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an *sich*, er ist *nichts als Beziehung* und *lauter Beziehung*, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Substanz. Er ist wirklich, so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu seyn. *Er* eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles Substantielle hat mit sich selbst zu thun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und *hat* daher bloß mit anderem zu thun - er ist, kann man sagen -

I,10,261

ganz *außer sich*, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er ist das, was die beengte und bedrängte Menschheit sucht, wenn ein Volk an seine Spitze ein Individuum stellt, das für sich selbst nichts zu suchen hat, das nicht um seiner selbst willen, sondern rein und bloß um des Volks willen da ist, und darum das allgemein befreiende Princip ist.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Wesens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und also auch das Christenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der *Herr* ist. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, dessen Philosophie, verglichen z.B. mit der seiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibnizischen, ich, aufrichtig zu sagen, höher anschlage als einen Theil seiner Physik, z.B. seine Optik: dieser hat in dem berühmten Scholium, womit er seine Principia philosophiae naturalis mathematica beschließt, das kühne Wort ausgesprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher sprechen); er sagt dann weiter: *Deitas est dominatio Dei* (also die *Gottheit* in Gott, das, wodurch er Gott ist, kurz was wir insgemein das *Wesen* Gottes nennen, besteht nicht in seiner Substanz, sondern in seiner dominatio, im Actus seiner Herrschaft) - Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, *non in corpus proprium* (dieß ist der Meinung entgegengesetzt, nach welcher sich Gott zu der Welt nur als Weltseele verhielte - wir können auch in Beziehung auf andere Systeme sagen, die dominatio Gottes kann nicht darin bestehen, daß er nur Herr ist, sich selbst in ein Seyn einzuführen, sich selbst ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit sich selbst beschäftigte, also nicht von sich selbst freie Natur), *sed in subditos*. Zuletzt sagt er das entscheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endursachen, d.h. in der Natur ausgeführte Absichten, sind nur die Folgen des dominii. Es ist also genug an dem Einen: Gott ohne Herrschaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da

I,10,262

dieß die wahre und ursprüngliche Bedeutung des Worts ist: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er spricht, bloß die Geister oder, wie wahrscheinlich, auch die Körper verstehen, so ist doch offenbar, daß *dieses* dominium die Schöpfung oder die erschaffene Welt schon voraussetzt. Wenn aber Gott *ohne* Herrlichkeit nur Fatum seyn würde, kann er nicht erst nach der Schöpfung, sondern *er muß, sowie er Ist, Herr seyn,* d.h. in einem Verhältniß stehen, in welchem er Herr ist. *Dieser* Satz steht auf jeden Fall fest, und wie er sich auch in der Folge weiter bestimmen möge, dieß muß festgehalten werden, daß Gott, sowie Er ist, Herr ist.

Es läßt sich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei diesem Punkt angekommen sind, das Urtheil fälle: diese Ansicht sey doch wenigstens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächst auf einen solchen hinaus. Allein dieß wird sich sogleich näher bestimmen, wenn *Sie* nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abstraktion von dem Seyn Gott nennen, sondern eben nur Gott als den Herrn dieses Seyns, d.h. sofern er das Seyn einschließt, daß also Gott absolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + *dem Seyn selber* ist, und daß er insofern doch der ganz in sich Abgeschlossene, Geendete und in diesem Sinn Absolute (nicht mehr Relative) ist, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn selbst nicht einerlei seyn können. Es ist also nicht Zweiheit, sondern es ist Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit gesetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, sondern allerdings etwas und also ein Seyendes ist. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein ìx –í im schon bestimmten Sinn. Auch hier ist wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht *Seyenden* ist, indem ohne dieses auch das Seyende nicht erkennbar seyn könnte. Oder vielmehr hier ist der höchste Standpunkt dieser von Platon mit Recht so gerühmten Einsicht. Denn eben jenes *bloß* wesentlich Seyende ist nicht das positiv Seyende, sondern nur das

I,10,263

nicht nicht seyn Könnende, das wir nicht eigentlich setzen, sondern nur nicht nicht setzen können, oder das wir nicht als Gegenstand unseres Wollens oder wissend, sondern nur gleichsam nicht-wollend und nicht-wissend setzen. Nämlich wissend setzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber diesen setzen, so müssen wir wohl auch das Seyn selbst setzen, jedoch nur gleichsam nichtwollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in *diesem* Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um seiner selbst willen Seyenden eins ist. Da dieses Seyn nicht nichts, sondern eine Wurzel des Seyns ist, so können wir es zweitens bestimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber ist seiner Natur nach zweideutig oder amphibolisch. Es ist Seynkönnen, wenn es in sich selbst bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, ist es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Wesen; es ist jetzt das, was seyn *konnte* und nicht seyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Wesen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersseyns. Das von Gott ursprünglich Begrenzte ist also Dyas im *höchsten* Sinn. Wir haben in unserer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d.h. eben aus sich selbst Gesetzte = B, sofern es immer zugleich als begrenzt oder subjektiv = A gesetzt wird. Aber so wie es als B, das zugleich A ist, eine natura anceps, eine äõÜò war, so gut ist es als A, das B *seyn kann*, ebenfalls eine zweideutige, ungewisse, zweifelhafte Natur, und wie es uns schon mit andern Begriffen, z.B. dem des ìx –í, ergangen ist, daß sie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Gestalt sich immer wieder zeigten, so ist es auch mit dem Begriff der ÄõÜò. Jenes bloß substantielle Seyn enthält in sich die Möglichkeit eines anderen Seyns - nicht für sich selbst, denn es ist das sich selbst nicht kennende, nicht wissende, und nur darum rein substantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält sich also zu Gott und für Gott (der selbst wieder im höchsten Sinne Monas ist) als Dyas.

Wir sind aber mit diesen beiden Bestimmungen, nach welchen es

I,10,264

gegen Gott das nicht *Seyende* oder Dyas ist, noch immer ohne einen eigentlichen, positiven Begriff seines ursprünglichen Verhältnisses, seines eigentlichen *Bezuges* zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht *Seyende*, so ist es doch eben darum *Subjekt* Gottes. Dieß ist gleichsam seine Würde, die es nicht aus sich selbst, sondern nur aus seinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht *Seyende* und doch Subjekt ist, verhält sich zu diesem als das Wissende. Das Wissende ist auch ein Seyendes in sich, aber es verhält sich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demselben Sinn wie dieses seyende. Wir haben von ihm gesagt, es sey das nicht für sich selbst seyende, also ist es auch das *sich selbst* nicht wissende. Da es nun aber nur noch Wissendes seyn kann, so ist es das Gott Wissende - aber so, daß es auch ganz nur *dieses* ist, gleichsam ganz hingerissen und, daß ich so sage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für sich selbst), insofern also nicht das wissend-Wissende, sondern eben auch nur das unbeweglich, substantiell Wissende Gottes. Soll es das wissend-Wissende Gottes seyn (dieß läßt sich voraussehen), so muß es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu seyn. - Das Wissende Gottes verhält sich insofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erscheint hier in seiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch *weiter* gehen, und von diesem völlig selbstlos Seyenden, das nichts ist als *nur* Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewissem Sinne sagen: es *sey* Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenso viel als: es ist Subjekt von Gott. A *ist* B heißt: A ist nichts selbst, es ist nur Träger, d.h. Subjekt, von B. In der arabischen Sprache wird das *ist* durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demselben Wort (besonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unserem deutschen *Können* entspricht (im Arabischen kan, im Hebräischen kun, wie unser deutsches Können ursprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleich*lautet*, erhellt daraus, daß es z.B. auch die Bedeutung des Wesens, der Substanz hat (ejus quod substat),

I,10,265

daher auch die Bedeutung des Befestigenden, des Grundes u.s.w.; wie wir schon oben gesehen, so ist das Seyn in seinem *bloßen* Wesen jenes *Seynkönnen*, und umgekehrt alles Können ist wesentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabischen dieses Wort, sofern es *ist* bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accusativ des Prädicats nach sich; diese Construktion zeigt, daß jenes Wort unser deutsches Können sey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accusativ nach sich, man sagt: posse aliquid. In diesem Sinne können wir auch von jenem bloß wesentlichen Seyn sagen: es *vermag* Gott (potest Deum, est Dei potens) - es ist die Potenz, es ist die Macht - es ist, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Persischen stammt, aber in diesem selbst kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, ist diese Wurzel in dem deutschen Wort *Mögen* erhalten - hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem ist die große Verwandtschaft der deutschen und der jetzt nur noch verstümmelt vorhandenen persischen Sprache bekannt); Magie ist demnach ganz dasselbe mit dem deutschen *Macht*; das deutsche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutschlands fast durchaus ebensowohl für *Können* als für *Wollen*, wie ich denn, nachdem ich einmal in diese Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlassen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und *Wissen* aufmerksam zu machen. *Kennen* (nosse) ist ohnedieß von *Können* nur durch die spätere Unterscheidung in der Aussprache getrennt worden. Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen. So ist also, könnte man fortfahren, jenes bloß substantielle Seyn eben in seiner Substantialität gleichsam der Zauber, der Gott

anzieht und *gefesselt* hält, so daß er nicht Gott, d.h. nicht der *Herr* des Seyns - und also der gegen das Seyn Freie - seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geschehen.

Auf diese Art hätten wir nun also das Verhältniß des Seyns zu

I,10,266

Gott *bestimmt*. Seine ursprüngliche Begrenzung ist eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Substanz, bloß Wesen, bloßes Subjekt, nicht das sich selbst Wissende, sondern das nur Gott Wissende, nicht selbst Seyendes, sondern nur Gott seyend zu seyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über diese zunächst sich anbietende Vorstellung hinauszugehen, wäre vorerst nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorstellung aus weiter, nämlich vorwärts zu kommen. Wir haben aber so eben gezeigt, wie in ihr selbst die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflösen und eben damit dieses Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eignen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir schon darum nicht annehmen, weil auf solche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erschiene). Zwar ließe sich dagegen einwenden, daß in diesem Fall Gott selbst das Seyn aus seiner ursprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangsal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu *ihm* wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber *darauf* ist wohl zu antworten. Denn theils ist eine nicht gewußte, absolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, *oder* es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, was es nun seyn und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt und auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. Aber was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

I,10,267

Verhängniß - èåßu ìïßñu - sondern frei, wissend und wollend, in ihm seyende, das gleichsam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, dessen Gott selbst sich entäußert hatte, verhielt es sich zu diesem nicht als das Erkennende, sondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, ist es *als* das Erkannte, *als* das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, ist es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Substantielle war, - es ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, *im* Seyn nicht seyend und *im* Nichtseyn seyend, die höchste Seligkeit, deren ein Wesen fähig ist, das nicht von Natur das Seyende ist, wie unstreitig in diesem Sinn ein geistvoller Schriftsteller sagt, die wahre Seligkeit des Geschöpfes bestehe in einer verschmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtseyns, wo nämlich die Wonne des *Nicht*seyns im Seyn, die Wonne des *Seyns* im Nichtseyn geschmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtseyn, der des Nichtseyns im Seyn; denn es ist schmerzlich ebensowohl zu seyn als nicht zu seyn, die Fesseln des Seyns zu tragen und sie nicht zu tragen, wenn gleich den meisten

das Erste weniger begreiflich seyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philosophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence sprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indische Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieses Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtseyn genommen und empfunden wird, indem sich der Mensch in der möglichsten Freiheit davon zu behaupten sucht. Das ist die wahre Freiheit, zu der wahre Philosophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieses Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtseyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenstand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erscheinen, durch welche die Kunst in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das ist der Grund und der wahre Sinn jener

I,10,268

erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst - welche z.B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unseres Königs - selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreie. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das ursprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgesetzt nämlich, daß wir bei dieser sich zuerst uns darbietenden Vorstellung stehen bleiben, bei der, wie es scheint, auch der sanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, stehen geblieben ist, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieser älteren Philosophen, selbst diesen im höchsten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverlässige Antwort auf diese Frage (nach dem ursprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unsere Zeit gekommen ist.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Ansicht des *Processes* sich aus dieser Vorstellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß sich die drei Principien des Processes begreifen lassen. Vorausgesetzt also, daß wir einmal Gott in der ursprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, so ist leicht einzusehen, daß dieses Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott ist. Nämlich es stellt sich zuerst zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte - diese Begrenzung schließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt gesetzt zu werden; insofern können wir

I,10,269

es bestimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt seyn Könnende. Aber eben darum müssen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuschreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte ist. Da wir aber ferner voraussetzen, daß es durch den Proceß selbst aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die ursprüngliche Grenze, so müssen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, sondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene *in* Gott ist. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztseyn als den positiven Zustand des

Seyns, so verhält sich das Seyn absolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinschaftliches Subjekt von drei Zuständen. Nennen wir es A, so ist es in der ursprünglichen Begrenzung reines -A, in der Unbegrenztheit +A, in der Rückkehr oder in seinem Wiedergebrachtseyn ± A; denn da ist es nicht mehr reines oder einfaches - A, sondern -A, dem +A zu Grunde liegt. Eben durch diese Trimorphie (daß ich so sage), durch diese drei Gestalten, deren gemeinschaftliche Möglichkeit es ist, ist aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott. Den drei Ansichten, deren das Seyn selbst fähig ist, entsprechen drei Angesichte in Gott. Wenn ich sage, das Seyn sey das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott, so bitte ich dieß nicht so mißverstehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verursachende verstünde, sondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt - Unterworfenes - ist. Insofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-setzende nennen, denn es ist seine Unterlage, es ist ihm gleichsam Sitz und Thron, sein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d.h. Sitz und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuständen ist, so mußten wir auch annehmen, daß in Gott selbst ein dreifacher Unterschied ist, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, ist zuerst oder primo loco allerdings - Herr, das Seyn aus der Grenze zu setzen. Aber daraus, daß Gott Herr ist, das Seyn als unbegrenzt

I,10,270

oder, wie wir besser sagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu setzen (das Seyn an sich ist weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus also, daß Gott Herr ist, das Unbegrenzte zu setzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des *so Gesetzten* sey. Das Seyn, einmal aus der Grenze gesetzt, wäre also aus seiner Hand (denn wir haben ihn vorerst bloß bestimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu setzen), wie der Mensch zwar Herr seiner That ist, um sie zu thun, aber der gethanen That ist er nicht mehr Meister. Freilich könnte man sagen, das Gesetzte bleibe *insofern* in der Macht Gottes, als Er Herr sey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Mensch oft wünscht, diese oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott ist nichts Rückschreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, sondern die Kraft, das Angefangene durchzusetzen und bis ins Ende hinauszuführen, ist göttlicher Art. Gott wäre also nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu setzen und nicht zu setzen, wenn er nicht ebenso Herr des unbegrenzt gesetzten als des noch begrenzten wäre. Aber *nicht* auf *dieselbe* Art kann er Herr des unbegrenzten seyn, wie er Herr des ursprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu setzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur seyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. *Der* aber, welcher das Unbegrenzte setzte, und der, welcher dieses begrenzt, kann nicht einer und derselbe (nicht der Nämliche) seyn. Also ist er als dieser und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus er Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müssen wir gleich hinzusetzen, daß er als jener und als dieser nicht ein anderer *Gott* seyn kann. Denn Gott war er nur, als der *unbedingt* Herr des Seyns ist. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu setzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun ist aber leicht einzusehen, daß Gott als *dieser* und als *jener* nicht einer und derselbe, sondern nur ein anderer seyn kann. Dieß kann nun aber nicht so weit gehen, daß er als jener ein anderer *Gott* wäre. Denn in diesem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner *unbedingter*

I,10,271

Herr des Seyns wäre, sondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu setzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, also wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff

Gott hat sich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. - Wenn also der Erste, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, *Gott* ist, so ist er nicht als *dieser* für sich betrachtet, nicht *als* der B setzende allein oder ausschließlich ist er Gott, d.h. unbedingter Herr des Seyns, sondern nur inwiefern er auch der B wieder als A setzende ist, d.h. er ist nur *Gott mit* dem andern und *nicht* ohne den andern. Aber wenn dieses Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht ist, in dem B ganz sich wiedergegeben und in A verklärt ist, ist etwa alsdann das so gesetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer ist alsdann der Herr des so zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B setzen und *muß* es ewig setzen. Eben *weil* er nur B setzt, kann er nicht Herr des B seyn, das = A ist. Und ebenso ist der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieser, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere ist also der Beherrscher jenes Letzten, sondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter *Gott* ist, denn Gott ist nur Gott als der *unbedingte* Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach ist weder der Erste noch der Zweite für sich Gott, d.h. ohne den Dritten.

Es findet sich also, daß wir parallel jenen drei Ansichten des Seyns einen dreifachen Unterschied in Gott, gleichsam ebenso drei Angesichte der Einen Gottheit setzen müssen. *Sie* sehen nun wohl, wie sich hiermit auch jene drei Ursachen, die wir zuerst oder anfänglich nur als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie sich uns diese Principien zu drei Unterschieden in der absoluten Ursache selbst erhoben haben, und wie sie nun erst den Namen Ursachen mit vollem Recht führen. Die erste Ursache setzt das Seyn, *um* es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben ist. Die zweite Ursache gibt es der dritten.

I,10,272

Das Seyn geht zwischen den drei Ursachen, so zu sagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten mystischen Fackellauf der Griechen, dessen wahre Bedeutung schon der philosophische Lucretius nicht mehr gekannt zu haben scheint. (Der römische Dichter bezieht ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geschlecht zu Geschlecht in der Menschengattung; aber diese Ueberlieferung geschieht ja in gerader und endloser Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müssen, was ich mir nicht denken kann; etwas so Unbeschlossenes, ein solcher processus in infinitum sieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein bestimmtes Ziel und Ende hatte). Das Seyn ist nacheinander Sitz und Thron der drei Herrscher, von denen jeder es zum Sitz des Folgenden zubereitet hat (der erste hat es zum Sitz des zweiten etc.). Aber zuletzt ist es der gemeinschaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit schließen sie sich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Ursachen oder der drei Herrscher sollte an dem letzten Geschöpf als eine durchaus gleiche und gemeinschaftliche erscheinen, und dieses letzte Geschöpf (von dem ich nicht erst zu sagen brauche, daß es der Mensch war - vielleicht nicht der Mensch, wie er jetzt ist, aber der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen) der Mensch sollte eben darum nicht bloß substantiell in der Gottheit seyn wie alle andern Wesen, sondern in der Gottheit *als* solcher - Er steht in keinem besondern vorherrschenden Bezug zu einer derselben, sondern nur zur Gottheit als solcher, welche eben die Einheit ist; *nur* der Mensch sollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Wesen seyn. *Weil* die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihm so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun, daß, wenn wir diese ihre Zuthätigkeit gegen den Menschen bedenken, und auf *welche* Weise - wie die ganze Geschichte beweist - dafür gesorgt war, daß dieser Rapport des Menschen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Mensch Gott nie völlig los werden konnte, - wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort

I,10,273

einzustimmen, das ein Franzose sich unterstanden hat zu sagen, und was man deutsch nicht nachsagen dürfte: Dieu est fou de l'homme; es ist ihm alles an ihm gelegen, er *kann* von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in *diesem* Sinn ganz richtig, daß Gott als solcher in der ganzen Welt nicht - nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt, und wenn u.a. Lalande versicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, so ist dieß ganz begreiflich; denn nicht im Außereinander und in der Spannung der Weltkräfte ist Gott als solcher, sondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Ursachen in völlig gleicher und gemeinschaftlicher Herrlichkeit sind. Nur dieser innige Bezug, diese Verschmelzung gleichsam des menschlichen Wesens mit der Gottheit als solcher kann die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären; z.B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des *Gebets* - auch die homerischen Helden beten, wie Achill im höchsten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: Æå™ Tíá Äùäùíáså. Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist, und so hat er (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit *allerdings* selbst auch über die Gottheit Gewalt.

Ist nun in der bisher vorgetragenen Vorstellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es seyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgestellte Theorie beruht in letzter Instanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demselben *Sinn* ewig und unabhängig ist wie Gott, aber in *seiner* Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig ist freilich nur der Herr des Seyns; da

I,10,274

wir aber diesen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, so müssen wir das Seyn wohl *mit*setzen, und wenn es nicht *an sich* ewig ist, so ist es doch wenigstens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigstens eine secundäre Ewigkeit. Ebenso ist es zwar nicht das um seiner selbst willen Seyende - ein solches ist nur der Herr des Seyns, aber da wir diesen nicht setzen können, ohne das Seyn mitzusetzen, so ist es zwar nur das Mitgesetzte Gottes, oder es Ist nur, wenn Gott Ist, aber es ist, wenn Gott ist, das nicht nicht seyn Könnende, aber eben darum doch auch auf gewisse Art Seyende, und zwar so, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verschiedenes Seyn hat. Aber wir wollen den Begriff Gottes als einen absolut selbständigen, nichts außer sich (praeter se) voraussetzenden Begriff. Hier regt sich mitten im Empirismus das Interesse des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines *höchsten*, absolut selbständigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum bestimmen, immer ist es

[1] Man kann jene Vorstellung aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d.h. allgemein religiösen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wissenschaftlichen Einsicht. Die allgemein religiöse Meinung wird jene Vorstellung aus dem Grunde von sich zurückstoßen, weil sie, wenigstens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, insofern sie *außer* Gott (im Sinne von extra) ein Anderes setzt. Aber das allgemein religiöse Gefühl hat sich gewöhnt, nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum nichts als ursprünglich daseyend zu denken und zuzugeben. Jenes - Seyn, oder wie man es sonst nenne, kurz jenes Andere ist aber doch ein *praeter* Deum, wenn auch nicht in demselben Sinne wie dieser, doch in irgend einem Sinne Seyendes. Ich sage, das religiöse Gefühl hat sich so gewöhnt, denn diese Meinung schreibt sich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erste darauf gerichtete Reflexion

bringt vielmehr das religiöse Gefühl in Verwirrung, weil es einerseits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgend*wie* von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, sich ebenso nothwendig ihn substantialisirt. Daher der häufige Uebergang von allgemein religiösem, aber wissenschaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, dessen alle mystischen oder theosophischen Systeme, sobald sie über jenen Dualismus hinausgehen, sich nicht erwehren, wenn sie auch dessen sich zu erwehren *suchen*. Wir nun zwischen beides gestellt, das religiöse Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerstrebte, und die Einsicht, daß die Aufhebung jeder *ursprünglichen* (denn davon ist die Rede) *jeder* ursprünglichen Relation in Gott zur Substantialisirung Gottes führt, die | *[S.275]* ihrerseits auch wieder nicht bloß unserem wissenschaftlichen Begriff, sondern ebenso sehr auch dem religiösen Gefühl widerspricht, können hier, *inwieweit* jenes erste Gefühl gelten soll, nicht entscheiden, und es ist hier einer der Punkte, wo man recht deutlich sieht, wie das religiöse Gefühl *für sich selbst*, sowie es nur einigermaßen wissenschaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen ist, sondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite stehen bleibt, wie es namentlich auch Jacobi ergangen ist. *Wir* also können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorstellung gegen den wissenschaftlichen Sinn verstößt, und müssen uns dieß deutlich zu machen suchen, denn die rechte und gründliche Einsicht in den Mangel einer Vorstellung ist gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur besseren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollständigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorstellung liegen, und alles, was in ihr sich uns entschieden als Wahrheit gezeigt hat, muß sich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuscript vom Jahr 1827.)

I,10,275

ein von der höchsten Ursache wenigstens als solcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es *ohne* Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) seyn könnte; nicht in diesem Sinne freilich ist es unabhängig von Gott, aber doch in *dem*, daß es seiner reinen Substanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Causalität gesetzt ist, obwohl alles an ihm, was über die Substanz hinzukommt, was an ihm Bestimmung ist, nur ein göttlich Verursachtes ist. Denn Gott ist es, der das Seyn als das ursprünglich begrenzte, Gott ist es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in seiner dritten Gestalt) setzt. Das Seyn ist gleichsam das Centrum, um das sich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Causalität, insofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es *Etwas*, wodurch es z.B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes ist, nur von der göttlichen Causalität hat, es ist gleichsam nur der aller dieser Bestimmungen fähige, aber für sich selbst ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit ist. Allein es ist uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Causalität Unabhängiges zuzulassen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebensowohl als die Form oder die Gestalt seines Wirkens ist. Nun hat aber die frühere Analysis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des Tðåéñïí, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns also nichts

I,10,276

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip - in jenem unbegrenzten Seyn - sich selbst zu B (zum ›ðïêåßìåíïí) macht. Denn nur auf diese Weise gibt er sich selbst zugleich den *Stoff* seines Wirkens. Dieß ist nun aber für die gewöhnlichen Vorstellungen die härteste Zumuthung. Versuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhaupt ein des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende - jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückstoßenderes geben als diese Vorstellung? - Ueberlegen *Sie* indeß Folgendes, was uns nun schon von der früheren Ansicht her zugutkommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B ist, so ist er es nicht, *um* es zu seyn, sondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d.h. in sich selbst, zurückzuführen, und durch diese Negation sich zu setzen als Geist. Wir haben also hier drei Formen des

göttlichen Seyns. Gott ist 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieses blinde Seyn Negirende, 3) der als Geist gesetzte. Nun ist aber Gott nicht eine dieser Formen *insbesondere* oder ausschließlich oder abgesehen von den übrigen - sondern Gott ist nur der durch diese drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch diese drei Formen hindurchgehenden Processes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmische Princip allerdings nicht Gott zu nennen ist, denn Gott ist nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich bestehende Einheit; weder B, noch das es Negirende, noch das als Geist nun Gesetzte ist also Gott, sondern das unauflösliche Leben in diesen drei Formen. Und so wären wir denn in der Hauptsache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, - nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerst jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieses Seyn ist eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, sondern auch nichts mehr praeter Deum, sondern allein *Gott*.

I,10,277

Auch der Proceß verhält sich nach dieser Ansicht, die eine bloße *Steigerung* der früheren, im Ganzen ebenso, wie wir ihn früher darstellten. Nur Eines ist hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weise Gott das Seyn, das er als ein ursprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt setze, und es hätte sich auch kaum deutlich machen lassen. Diese Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier selbst als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unstreitig nichts als seines *Wollens*. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Gestalt des göttlichen Seyns selbst ist, so verhält sich Gott zu demselben vor allem Actus und also auch vor allem *Wollen* als das es unmittelbar seyn Könnende. Als dieses, als die *unmittelbare* Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu seyn, nichts als zu *wollen*, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn ist das durch sein bloßes Wollen Gesetzte. Erinnern *Sie* sich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgesetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da ist - nämlich der erste Stoff, die erste Materie alles Werdens. Dieser Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn gesetzt wird, ist aber hier nicht wie nach der ersten Vorstellung ein transitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, sondern er ist ein immanenter, ein nur *sich selbst bewegender* Wille.

Der *Proceß* ist nach dieser gesteigerten Vorstellung (die sich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenso begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entschiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erste Princip sey im Proceß Gegenstand der Ueberwindung durch das zweite, so ist damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß seyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, ist keine bloß quantitative, sondern qualitative; sie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, so weit nun bis auf einen gewissen Punkt sich selbst Enthaltendes, Besitzendes wird. Sogar der unorganische Körper ist ein auf gewisse Weise sich selbst Enthaltendes - denn sonst würde er als dieser gar nicht bestehen können. Aber diese Ueberwindung ins Subjekt wird erst ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn

I,10,278

gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerstehen Könnende, so ist auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus sich selbst als Wollen hervortritt, kann ebenso wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt *ganz* als Nichtwollen - *wieder* als ruhender Wille, als reine Potenz gesetzt werden. - - Also, was den Proceß betrifft, so ist dieser durch die gegenwärtige Vorstellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erste hatte diesen im *Allgemeinen* wenigstens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den *Begriff* war es uns bei dieser

zweiten Vorstellung zu thun. Der Mangel der ersten lag nicht in ihrer Erklärung des Processes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchste Ursache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in *diesem* Sinn außer sich) hatte, womit sie eben zugleich aufhörte die absolute Ursache zu seyn, die *nichts* außer sich voraussetzende. Nun haben wir zwar Gott als absolute Ursache, und wir hätten so unser nächstes Ziel erreicht. Aber eben hier entsteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächstes Ziel erreicht ist, eine neue Aufgabe entsteht), es entsteht die Frage: ob dieser Begriff der absoluten Ursache auch der *an* sich und *durch* sich selbst höchste ist, derjenige, bei dem man still stehen, und von dem man eben darum auch schlechthin *anfangen* könnte (denn unser letztes Absehen ist bei dieser ganzen Untersuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine absolute Wissenschaft anfangen könnte). Nun aber fassen *Sie* den Begriff *Ursache* wohl ins Auge, und *Sie* werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten ist, zwar nicht eine Relation zu etwas schon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Gesetztem (wie wir uns in der ersten Vorstellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem *Möglichen.* Aber eben damit schon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einschließender Begriff ist, zeigt sich ja auch der der *absoluten* Ursache nicht als der absolut höchste Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der ersten Vorstellung gesagt: Gott *sey* am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir

I,10,279

billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächst bloß, daß der *Name* Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt *nur* in Relation denkbar sey, es folgt also nicht, daß es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist *für uns* nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer selbst schließt schon eine Relation in sich. Gewiß jeder Begriff wird falsch seyn, vermöge dessen es *unmöglich* wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht schon selbst der höchst mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der *Causal*begriff, wenn er auch als absolute (nichts außer sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige seyn, durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d.h. der *Substanzbegriff,* wodurch er als ganz in sich seyender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist.

Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorstellung) zu einem solchen Begriff Gottes gelangt sind, vermöge dessen er auch als absolute *Substanz* bestimmt wäre.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns also erst bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorstellung gegeben ist.

Aufs kürzeste ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff so lauten: Gott ist wesentlich, seiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) seyn Könnende - wir können dieß nicht von ihm ausschließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus sich *anzufangen*; aller Anfang liegt, wie wir früher gesehen, in dem B. Nichts anfangen können ist aber die höchste Ohnmacht, wie dieß selbst im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet ist, wo, wenn man von einem Menschen sagt: er kann nichts anfangen, dieß eben seine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer bestimmten Sache andeutet. Wir dürfen

I,10,280

uns also nicht durch einen falschen rationalistischen oder theistischen Purismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abhalten lassen, zu sagen: Gott ist der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieses Begriffs) seyn Könnende. Inwiefern er wesentlich der bloß B seyn ***Könnende*** ist, *ist* er also nicht B. Dieses kann er nie wesentlich seyn (hierin unterscheidet sich die gegenwärtige Vorstellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z.B. ist Gott wesentlich die ausgedehnte Substanz). Er kann nie wesentlich, er kann nur actu, also nur *wollend* B seyn. Inwiefern er nur das B seyn *Könnende* ist, insofern, können wir sagen, ist er noch A, reiner Geist. Aber er ist nicht ***bloß***, nicht ausschließlich der B seyn Könnende; er ist ebenso wesentlich auch der dieses B Negirende. Das bloß B seyn *Könnende*, nicht *seyende*, ist aber mit dem B Negirenden nicht in Widerspruch (letzterer, der B negirende, kann sich erst zeigen, er kann B erst wirklich negiren, wenn es wirklich gesetzt ist); also Gott ist wesentlich auch der B negirende, heißt vorerst auch nur so viel: er ist die Potenz des B Negirens (denn vom Actus ist noch nicht die Rede). Er negirt sich aber als B nur, um sich *als* A zu setzen, und demnach *als* A, *als* Geist zu seyn. Aber er ist vorerst auch nur wesentlich der als Geist gesetzte, d.h. er ist nur die Potenz des sich als Geist Setzens, und demnach des *als* A, als Geist Seyens. Denn solange jenes *erste* A (das B seyn Könnende) noch bloß dieses, nicht wirklich B ist, ist es selbst auch noch *Geist* - *vor* diesem (prae hoc) also kann das Dritte nicht *als* Geist gesetzt seyn; dieß kann es erst in der Unterscheidung und in der Ausschließung von dem Ersten, aber bis jetzt ist es von diesem noch nicht ausgeschlossen; denn dieses ist ja selbst auch noch Geist, nicht Ungeist, das ist es erst als B. -- Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es scheint, daß wir die durch empirische Analysis gefundenen Principien jetzt als *Potenzen* in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott selbst. Wir sagten: er ist wesentlich der B seyn Könnende u.s.f. Aber was ist nun dieses Wesen, vermöge dessen er ebensowohl der B seyn Könnende als der es Negirende ist? Könnten wir dieses Wesen aussprechen,

I,10,281

so wäre damit erst Gott selbst ausgesprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein bestimmen, ist er noch immer bloß relativ bestimmt (in Relation). Nun bitte ich *Sie* weiter zu bemerken: wir sagen nicht bloß: er ist die Potenz des B *seyns*, die Potenz des B Negirens, sondern wir sagen: er ist *wesentlich* dieß alles. Was heißt nun aber wesentlich? Wesentlich wird im Gegensatz von *wirklich* gesagt. Also ist Gott nach diesem letzten Begriff eigentlich nicht *wirklich* der B seyn Könnende, nicht *wirklich* Potenz von B. Er ist diese bloß wesentlich, d.h. so daß er sie selbst nur *seyn kann.* Wovon kann man aber *dieses* seyn Können abhängig denken als nur von seinem Willen? Er ist *wesentlich* der B seyn Könnende, heißt also nun: er ist es so, daß er es seyn kann, *wenn er es seyn will*, nicht aber so, daß er es ist, wenn er es *nicht* seyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott *setzt* sich selbst erst als der B seyn Könnende. Betrachten wir also genauer den zuletzt aufgestellten Begriff (den nächsten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff - wie ich ihn der Kürze halber nennen will - aufgegeben ist) betrachten wir den zuletzt aufgestellten Begriff genauer, so sehen wir ein, daß selbst *nach diesem letzten* Begriff die Potenzen nicht *als* Potenzen in Gott *seyn* können - sie mögen wohl in Gott seyn, aber *als* Potenzen sind sie nicht in ihm, nämlich als substantielle, selbst seyende, die in der höchsten Ursche auch *ohne ihren Willen* und demnach *an sich* wären. Was nun auch von einer andern Seite her sich einsehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht seyenden) Seyns in Gott als *Potenzen* (als Möglichkeiten dieses Seyns) gesetzt sind, so hat Gott eben durch diese schon eine Beziehung auf das künftige, vorerst allerdings bloß *mögliche*, aber doch schon *mögliche* Seyn. Aber selbst wenn wir zuerst ganz von der Forderung des Substanzbegriffs absehen, Gott *nur* als Schöpfer wollen, so muß unsere Forderung in Ansehung des höchsten Begriffs doch diese seyn:

er soll von der Art seyn, daß aus ihm die *absolute* Freiheit Gottes in Ansehung des Weltschöpfers sich ergibt. Diese Freiheit würde aber erst dann eine absolute, eine unbedingte seyn, wenn

I,10,282

Gott nicht unmittelbar vermöge seines *Begriffs* schon Schöpfer wäre, wenn es also einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in sich *hat*, nämlich unabhängig von seinem Wollen schon *hat*, so ist , weil er doch mit diesen Potenzen etwas anfangen muß und sie doch nicht ganz umsonst haben kann, so ist (sage ich) die Anwendung dieser Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verschiedenen Seyns doch gewissermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erst dann, wenn selbst die *Möglichkeit* eines anderen Seyns in ihm nur erst eine von ihm selbst gesetzte und gewollte wäre, erst dann hätten wir ihn als absolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen, wäre er erst, wenn er nicht bloß zum voraus schon daseyende und ihm sich darstellende Potenzen in Actus (in Wirkung) setzen könnte - darauf würde sich seine Funktion beschränken, wenn wir die Potenzen schon als *Potenzen* in ihm seyn ließen. Absolut frei ist er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d.h. die Potenzen, inwiefern sie schon in Wirkung sind, sondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen schon setzt, so daß sie auch *nicht - Potenzen* (d.h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne seinen Willen. - *Sie* sehen nun die neue Steigerung! Erst sind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun sollen auch noch die Potenzen wenigstens *als* Potenzen verschwinden.

Der Werth, so wie die Bedeutung dieser Steigerung wird *Ihnen* einleuchten, wenn ich *Sie* daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus *nichts* gelehrt wird. Diesem Begriff ist nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principien des Werdens in Gott als Potenzen setzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia - Schöpfung ohne irgend eine voraus schon daseyende und nicht durch den Willen des Schöpfers selbst erst gesetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verschiedenes einwenden.

I,10,283

Man könnte zuerst sagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte ist, folgt freilich auf dem philosophischen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieser Vorstellung. Wahr. Aber schon die Existenz dieser Vorstellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, sich von dem Begriff einer irgendwie (denn die *Art* ist hier ganz gleichgültig) präexistenten (voraus daseyenden) Potenz loszureißen, und diese dritte Möglichkeit kann wenigstens auf keinen Fall unerörtert zurückgelassen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte suchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns selbst bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks "das nicht Seyende" beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erschaffen worden, könne ebensowohl nur das nicht *Seyende* als das *Nicht*seyende, ebensowohl bloß das ìx –í als das ïšê –í seyn. Die Grammatiker scheinen über den Unterschied dieser beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu seyn; ich mußte, um denselben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philosophischen Begriffen Zuflucht nehmen. Diesen gemäß will ich mich *so* erklären. Das ìx –í ist das nicht Seyende, das nur nicht seyend *ist*, von dem nur das wirklich seyend *seyn* geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit ist seyend zu seyn, das also, weil es das Seyn

noch als Möglichkeit vor sich hat, das nicht *Seyende* zwar ist, aber nicht so ist, daß es nicht das Seyende seyn könnte. Das ïšê –í aber ist das ganz und in jedem Sinn *nicht* seyende, oder es ist das, von welchen nicht bloß die *Wirklichkeit* des Seyns, sondern auch das Seyn überhaupt, also auch die Möglichkeit geleugnet ist. Im ersten Sinn oder durch den Ausdruck ìx –í wird nur die *Position*, das wirkliche Setzen des Seyns verneint - aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewisse Weise seyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck ïšê –í, wird die Negation des Seyns *bejaht* und selbst gesetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterschied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus schließen zu dürfen, daß bei

I,10,284

Imperativen ausschließlich das ìÞ gebraucht wird, also da, wo von etwas die Rede ist, das man noch vor sich hat, was nur nicht geschehen und folglich nicht gesetzt ist, aber geschehen kann. Wenn ich sage: thue dieß nicht, so heißt dieß nur so viel: lasse es nicht zur Position jener Handlung kommen; ich verneine also in die Seele des so Angeredeten nur die Position, die Wirklichkeit der Handlung, setze aber deren Möglichkeit voraus, denn sonst würde ich sie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beispiel! Wenn jemand den Vorsatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, so würde ich gut griechisch bloß sagen können: ìx dðïßçóå, denn er hat es nur nicht *gethan,* nur die Ausführung, das wirkliche Geschehenseyn, die Position wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft ist, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorsatz gefaßt hatte, wo also auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig sagen müssen: ïšê dðïßçóå. Man könnte also behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts sey bloß aus Mißverstand des griechischen ìx –í entstanden, welches nicht das Nichts, d.h. das eigentlich *nicht* Seyende, sondern nur das nicht *Seyende* bedeutet. Allein dieß angenommen - *zugeben* könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptstelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich ïšê –í, nicht ìx –í gebraucht; 2) kann ich von diesem Begriff, wie von so manchen anderen wesentlich christlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet sey; gehörte er nicht zum *Ganzen* der christlichen Denkart, so würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden seyn, aber angenommen selbst, der Begriff sey ursprünglich durch eine falsche Uebersetzung des ìx –í entstanden, so fragt es sich hier gar nicht um die erste Entstehung des Begriffs, es handelt sich um den Begriff selbst, und dieser geht ganz entschieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein ìx –í, kein nur nicht *Seyendes* - also *keine* Potenz, so wenig eine, die *in* dem Schöpfer, als eine, die *außer* ihm angenommen würde, vorausgesetzt werden solle.

Man könnte auch noch anführen, daß z.B. in der französischen

I,10,285

Sprache das Nichts im *eigentlichen* Sinn, das ïšê –í, durch ein besonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht *Seyende* aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß sagen, es sey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint sey, so antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft sey, denn es kann ja beides richtig seyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geschaffen, und daß er sie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorstellung *ist* beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, *aus* dem die Welt gezogen und gleichsam geschöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung statuiren, diese eben ist das Néant, *wir* könnten sagen, das Unseyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht seyn Sollenden, indem eben dieses

blinde und grenzenlose Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden soll. Wir erhalten auf diese Weise drei Begriffe, 1) den des ïšê –í, des *nicht* Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des ìx –í, des nur nicht *seyenden*, 3) den des Seyenden, aber nicht seyn *Sollenden*, also zu Negirenden oder Negirten, das wir im Deutschen das Unseyende nennen können - ein solches Unseyendes ist unser B, von dem nur *das* zweifelhaft ist, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße *Voraussetzung*, als ›ðïêåßìåíïí der *wirklichen* Schöpfung ist dieses blinde Seyn allerdings noch nicht *Etwas*, nicht ein Bestimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft *Seyendes*, sondern ein seiner selbst nicht mächtiges Seyn, dem erst sein Gegensatz *Bestand* gibt, das nur *etwas* ist in der beständigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich gesetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey.

I,10,286

Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich *erklärt* muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen *Begriffs*, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn. Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie nicht als *Potenzen* (ursprünglich, unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als *Nicht*potenzen in ihm sind, als *Unterschiede* überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) ansieht und behandelt. Zu Potenzen *macht* er sie erst, sie *sind* es nicht. Dieß zugegeben, daß sie nur nicht als *Potenzen* in ihm sind, so entsteht nun aber die Frage: *wie* sind sie in ihm? und es fragt sich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus sagen: wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines *andern* Seyns, eines Seyns außer ihm - denn nur insofern heißen sie Potenzen - wenn sie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines *Werdens* in ihm sind, so können sie nur als Bestimmungen eines *Seyns* in ihm seyn, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eignen Seyns, sie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als *transitive* (auf etwas außer ihm sich beziehende) Bestimmungen seyn. Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich selbst Seyende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung sie von *Ihm* aus zu begreifen, d.h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Ueberempirische.

[I,10,287]

Anthropologisches Schema.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

I,10,289

I. *Wille,*

§.1.

die eigentliche geistige *Substanz* des Menschen, der *Grund* von allem, das *ursprünglich* Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von *Seyn* ist.

II. *Verstand,*

das *nicht Erschaffende,* sondern *Regelnde, Begrenzende,* dem unendlichen, schrankenlosen Willen Maß Gebende, dem für sich blinden und unfreien *Besinnung* und *Freiheit Vermittelnde.*

III. *Geist,*

§. 2.

der eigentliche *Zweck,* was seyn soll, worin sich der Wille durch den Verstand erheben, wozu er sich befreien und verklären soll.

Diese drei Elemente alles geistigen Seyns sind so gegeneinander gestellt, daß es *Aufgabe* des Menschen ist, sie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Diese Vereinigung ist der Inhalt eines *Processes,* durch den er sich selbst *bildet,* sich zur bestimmten Persönlichkeit gestaltet. Diejenigen Eigenschaften, die der Mensch auf diese Weise (im Proceß) erlangt, sind im engeren Sinn seine *persönlichen* (hiebei concurriren stets, negativ oder positiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenschaften des Willens, des Verstandes, des Geistes, die er unabhängig von seinem Thun als begünstigenden oder widerstrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, sind seine *natürlichen* Eigenschaften (hiebei kommt Wille, Verstand, Geist, jedes für sich in Betracht).

I,10,290

A. Wille, Verstand, Geist,

jedes für sich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 3.

1. der *Wille*

a. *ganz für sich,* ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann sich nur durch ein *Mehr* oder

Weniger von Energie unterscheiden, und entweder von Natur schwach oder stark, kräftig oder unkräftig, regsam oder unregsam seyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = O ist, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Processes; der Verstand hat nichts, das er regeln könnte (er ist ohne Objekt), und schläft darüber selbst ein; der Geist kann sich nicht aus dem Willen ergänzen. - Blödsinn (Idiotismus), geistiger Tod.

b. für sich, aber doch in *Beziehung* auf den geforderten Proceß, also in seiner *Anlage*, d.h. in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, sich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. - *Gute Anlage, schlimme Anlage*. (Bildsamer, unbildsamer, störriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Substanz, also die Potenz des ganzen Processes ist, so sind in der Willens-Anlage eigentlich schon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefsten in den Willen versenkte Potenz ist gerade die Potenz zum Höchsten, das (mehr oder weniger rege) *Gewissen*.

Erscheinungen (Symptome), aus denen sich auf die Willens-Anlage schließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdrossenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u.s.w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menschlichkeit liegt, manifestirt sich als ein thierischer (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der *Verstand* als *natürlicher*, dem durch Bildung erworbenen (so wie *Mutterwitz* dem *Schulwitz*) entgegengesetzt, beweist eine natürliche und schon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verstandes vom Willen. (Selbstischer Wille verfinstert den Verstand). - Sogenannte *helle* Köpfe.

I,10,291

3. Der Geist *für sich*, und demnach als bloß natürlicher, kann sich nur darstellen als das, was die Franzosen esprit nennen, worin sich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geistes nicht bloß über den Willen, sondern auch über den *Verstand* kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geist auch wohl sich hinwegsetzt und ihm absichtlich mitspielt, um ihn seine Inferiorität fühlen zu lassen. - Auch der Geist, als bloß natürlicher, ist nur *Stoff* für den höheren Proceß, und für sich ohne Tiefe, nicht zu verwechseln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erscheinenden Geist, der sich als *Humor* ausspricht.

B. Wille, Verstand und Geist

§. 4.

in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß.

AA. Wille im Verhältniß zum Verstand.

1. Das verkehrte Verhältniß.
   a. Auflösung der *natürlichen* Bande zwischen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verstand). - *Wahnsinn* (Gegensatz von Blödsinn).
   b. Wille, der den Verstand zurückstößt (Leidenschaft) oder ausschließt (Brutalität).
   c. Wille, der, anstatt das Gesetz vom Verstande zu empfangen, sich selbst als Gesetz betrachtet. - *Willkür*, die, wo sie die Macht hat sich zu äußern, als *Despotismus* erscheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entspricht das *cholerische Temperament*).

2. Der Verstand im Dienste des Willens, um diesem *Möglichkeiten* zu erschaffen nach seinem Wollen - *Phantasie* - ächte oder unächte (Phantasterei), je nachdem der Wille, während er den Verstand in Thätigkeit setzt, ihm auch wieder sich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße sinnliche Lust oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

I,10,292

Sanguinisches Temperament.

3. Der Wille im Dienste des Verstandes
   a. für bestimmte Zwecke - *Aufmerksamkeit* (negative Seite derselben *Abstraktion*, ihr Gegentheil *Distraktion*), Beobachtungsgabe, *Gedächtniß* (wobei der Wille zugleich receptiv), *Gewöhnung* (Fleiß, Erwerbung von Kenntnissen - Gedächtnißwissenschaften).
   b. unbedingt,
      aa. aber mit Ausschließung des *Geistes* - und so, daß der Wille nicht zum *Schaffen* kommt, sondern auf ein Objekt fixirt ist,
         á) bloßes Verstandeswissen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun ist, einseitiger Scharfsinn, der in der Ausartung *Aberwitz, Grübelei* (Grillenfängerei) wird.
         â) in moralischer Hinsicht bloße *Legalität* (illiberale, mehr knechtische als freie Gesinnung), selbstsüchtige, geistlose Klugheit, *Tyrannei* (von Despotismus dadurch unterschieden, daß Verstand in ihr ist).

Phlegmatisches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geistes; freie Ineinsbildung von Willen, Verstand und Geist. Nur in dieser erscheint *der Mensch selbst* als die über den drei Elementen stehende, frei mit ihnen zu schaffen berufene Macht. Nur in dieser ist der Mensch eine bestimmte *Persönlichkeit*, ein Ganzes, ein *Charakter*. (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn, und nur mit strenger Wahrheit gegen sich selbst und andere vereinbar). Nur auf dieser Stufe gibt es *freie Sittlichkeit* (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerstreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Persönlichkeit zu geben vermag, vorhanden sind, finden wir da, wo *der Mensch selbst* seyn sollte, nichts, eine leere Stelle - wir finden nur *Formen*, aber kein *Wesen*.

I,10,293

Diese organisch-geistige Conformation ist vorhanden

á) entweder in Folge einer mehr *natürlichen* Einheit, zu der sich der Mensch schon zufolge

seiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geschenk seiner Natur mehr im *Gefühl* als im *klaren Bewußtseyn* hat, das vereinigend erscheint, mehr passiv (= Seele) als aktiv (= Geist), *Gemüth, schöne Seele*; der *Sehnsucht*, der Liebe zu dunklen Vorstellungen (zu Mysticismus) unterworfen.

Melancholisches Temperament.

â) oder in Folge selbsteigner Thätigkeit und Bildung -

Heroisches Temperament -

und stellt sich dar

áá) entweder im Gesammtleben des Menschen als *harmonische Bildung* (Gegensatz: Zerrissenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbstbewußtseyns, Wille, der sich selbst gefunden und mit sich einig ist; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweise zum Handeln Berufenen als Weisheit, die sich besonders im gezähmten, durch Verstand und Geist gezügelten *Willen* kundgibt.

ââ) insbesondere in geistigen Hervorbringungen; je nachdem sich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zusammenwirken)

mehr

im *Willen*, oder

im *Verstande*, oder unmittelbar

im *Geiste selbst*

ausspricht. -

Poetische und künstlerische

(der Wille *erhebt* sich hier zur eigentlich *schöpferischen*, produktiven Phantasie, zur *Einbildungskraft.* Der sogenannte *geläuterte Geschmack* ist nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unschönes wollen kann).	Genealität.

I,10,294

Wissenschaftliche, philosophische

(der Verstand erhebt sich hier zur *Vernunft.* Der bloße Verstand im engsten Sinn weiß nach der gegebnen Regel zu handeln; der Verstand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, weiß zu unterscheiden, welche Regel anzuwenden ist. Der Verstand im höchsten Sinn, als Vernunft, schafft sich selbst die Regel).	Genialität.

Religiöse (moralische)

§. 5.

Von allem, was auf diesen höchsten Stufen erscheint, findet sich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild. So ist die Religion nicht erst auf dieser höchsten Stufe vorhanden, aber sie erscheint, je nachdem sie im Willen mit Ausschließung des Verstandes und Geistes ihren Sitz hat, als

bloßer *Empirismus* in der Religion (der sich mit Ausübung der vorgeschriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöser Frohndienst (*Bigotterie*), wobei insbesondere keine lasterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der *Geist* ausgeschlossen, entweder als Sache der Phantasie - religiöse *Schwärmerei* - mit Politik (Herrschsucht) verbunden *Jesuitismus* (wiewohl diese Verbindung nicht ausschließlich bei den eigentlich sogenannten Jesuiten anzutreffen), *Fanatismus*; oder als Sache des bloßen Verstandes - *kahler Rationalismus*.
Erscheinung des *Inneren* im *Aeußeren* -

§. 6.

1. inwiefern dieses bloß Zeichen *natürlicher* (Willens-, Verstandes-, Geistes-) Eigenschaften - Schädelbildung - Bildung der Extremitäten - Gestalt,
2. inwiefern es Zeichen der *persönlichen* ist - physiognomischer Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freiesten Gebrauches (z.B. im Mund) - in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig ist - Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

[I,10,295]

Worte zum Andenken

des

Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys

in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften in München
am 28. März 1838.

[I,10,297]

-- *Karl Ehrenbert Freiherr von Moll,* königl. Geheimerath, kürzlich in hohem Alter gestorben, war seit Erneuerung der Akademie im Jahre 1807 anwesendes Mitglied und zugleich Secretär der mathematisch-physikalischen Classe: ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch mit unermüdeter Thätigkeit und großer Einsicht versehen hatte, als er sich im Jahre 1827 in die Stille, wonach er lang sich gesehnt, freiwillig zurückzog, den Sommer auf seinem unweit Dachau gelegenen Landgut, den Winter in dem benachbarten Augsburg verlebend. Ich werde mir nicht herausnehmen zu schildern, was *Moll* für diejenigen Wissenschaften gewesen, denen seine erste und entschiedenste Neigung angehörte, der Oryktognosie und Geognosie, dem Bergbau, der Hüttenkunde; und was er diesen Fächern theils durch unmittelbare Bearbeitung, theils durch Herausgabe periodischer Schriften und Bekanntmachung neuentdeckter Thatsachen oder Gegenstände, wobei ihm die ausgedehnteste Kenntniß der Literatur zu Statten kam, theils durch angelegte Sammlungen, theils und besonders auch durch Unterstützungen genutzt hat, welche er, mit ansehnlichen Verwaltungsstellen im ehemaligen Erzbisthum Salzburg betraut, anderen Forschern bereitwillig zu gewähren im Stande war. Nur zu erwähnen habe ich, daß seine wissenschaftliche Thätigkeit, ohne an die eben genannten Fächer gebunden zu seyn, sich über das ganze weite Gebiet der Naturgeschichte verbreitete, so wie, daß kein irgendwie bemerkenswerther Gegenstand aus der Chemie, der allgemeinen Physik, oder der Witterungskunde ihm fremd blieb. Aber selbst nicht auf das große Reich der Naturwissenschaften beschränkte sich seine Theilnahme; nichts, was im ganzen

Umfange des Wissenswerthen, sey es durch innern Gehalt oder auch nur durch zufällige äußere Umstände

[1] Münchner Gelehrte Anzeigen 1838, Nro. 69.

I,10,298

Wichtigkeit oder Bedeutung erlangt hatte, entging seinem Forschungsgeist; und, Liebhaber alles Seltenen und Besonderen in der Literatur, war der große Mineralog, Bergmann und Hüttenkundige zugleich in einem weiten Umfang Deutschlands vielleicht der größte Bücherkenner, der mehr als einmal bedeutende Bibliotheken gesammelt und geordnet, und an ausländische Institute, wie das brittische Museum, oder an auswärtige Staaten überlassen hatte, während er zugleich im Stande war und sich vorbehalten hatte, auch die reichsten und ansehnlichsten unserer einheimischen Büchersammlungen noch mit kostbaren freiwilligen Geschenken zu bereichern.

Meine Absicht kann vorzüglich nur seyn, bei dieser Gelegenheit seines Antheils an der Akademie zu gedenken, für die er immer als wesentlichen Grundsatz aufstellte, daß sie von allen wissenschaftlichen Anstalten am meisten Ursache habe, jeden Parteigeist sich fern zu halten; welcher *sein* Ansehen, wie seine Geschäftskunde, seine gründlichen Einsichten und ausgebreiteten Kenntnisse, ebenso wie seine billige Denkart, oft genug in schwierigen Zeiten sich nützlich zu erweisen Gelegenheit hatten; welcher fortwährend von seiner Seite eine nicht bloß amtlich gebotene, sondern herzliche Theilnahme gewidmet war, erprobt in zahlreichen Berathungen der damals bestehenden Verwaltungs-Commissionen, besonders der über die königliche Bibliothek gesetzten, deren Seele er war, erprobt selbst in Berathungen über eine veränderte Einrichtung der gesammten Akademie, die, von der Regierung selbst hervorgerufen, freilich unter den gegebenen Umständen nicht zum erwünschten Ziele führen konnten; denn das wahre Mittel zu dem Zweck, der Akademie eine angemessene Stellung zu geben, sollte der Weisheit unseres jetzt regierenden allergnädigsten Königs vorbehalten seyn, durch dessen Beschlüsse die Akademie wenigstens in die Möglichkeit gesetzt wurde, unter Hinzukunft anderer günstiger Umstände, das zu seyn, was sie zu seyn wünschen muß und allein wünschen kann.

In allen diesen Verhandlungen hatte sich *Molls* Einsicht und Charakter so bewährt, daß keiner, ohne Ausnahme, von allen, denen er näher bekannt war, ohne lebhaftes Bedauern, ihn gerade beim Anfang dieser neuen Epoche aus der Akademie scheiden sah, deren Leitung

I,10,299

ihm schon früher gebührt hätte. Ich sagte: keiner von allen, denen er *bekannt* war, denn *Moll* gehörte zu den Menschen, welche nicht allen, die von ihnen wissen, auch bekannt sind. Kein Mann aller Menschen und aller Zeiten, galt er vielen für menschenscheu und ungesellig, während er, innerlich voll wohlwollender Gesinnungen, denen, welche sich ihm erprobt hatten und auf deren Freundschaft er einen hohen Werth legte, selbst ein treu anhänglicher und ergebener Freund war. Es gab sogar eine Zeit, wo man ein freigebig vertheiltes Prädicat von gewissen Seiten auch auf ihn ausdehnte; denn, weil er mit Männern aller Stände in Verkehr und in freundlicher Verbindung stand und nicht in die unbedingte Verwerfung gewisser Institute einstimmte, von deren Wohlthätigkeit für die Welt unter gegebenen Umständen er nach *seinen* Erfahrungen überzeugt war, wurde ein Mann zum Theil unter die *Lichtscheuen* gesetzt, der *zu* allgemein unterrichtet, *zu* gründlich gebildet und erfahren war, um je wirklich dumpfen, feindselig-beschränkten Gesinnungen Gehör zu geben oder gar zu huldigen. Zum

Ersatz dafür war derselbe Mann vielleicht in andern Zeiten und andern Umgebungen *zu* freier Gesinnungen verdächtig geworden. Wir, denen die Unparteilichkeit seines Geistes, das Gleichmaß seines Urtheils bekannt war, werden ihn oft zurückwünschen und seiner Denkweise, seiner Art zu seyn, ebenso wie seinen Verdiensten um die Wissenschaft fortwährend den gebührenden Tribut anerkennender Erinnerung zollen.

Wenige Wochen vor der heutigen Sitzung wurde auch *uns* ein Mann entzogen, dessen Namen die Akademie unter denen ihrer auswärtigen Mitglieder stets als eine der ersten Zierden betrachtet hat. Könnte man menschlichem Leben unvergängliche Dauer wünschen, wer hätte diese nicht für *Sylvestre de Sacy* gewünscht? Denn wem, der mit orientalischer Literatur oder Geschichte und selbst Alterthumsforschung überhaupt, oder Philosophie der Sprache, je sich ernsthaft beschäftigt, wäre dieser Mann nicht durch seine Schriften Lehrer geworden? Wo ist ein Land, in dem nicht dankbare Schüler mit Ehrfurcht und Liebe seines mündlichen Unterrichtes gedächten? (auch Bayern zählt deren mehr als Einen). Oder wer hätte sich an den trefflichen Mann um

I,10,300

Belehrung oder für irgend eine wissenschaftliche Forschung um Hülfe und Aufschluß gewendet, dem der vielbeschäftigte nicht auf die zuvorkommendste und freigebigste Weise die Schätze seines Wissens eröffnet hätte? Zumal aber dringt sich die Frage auf, wer für einen so bedeutenden Theil menschlichen Wissens die Stelle des Mannes ersetzen wird, der ebenso sehr durch die unbestrittene, in einem langen Leben erprobte Redlichkeit seines Forschens als durch die Tiefe seines Wissens und die Universalität seines Geistes verdient hatte, in allem, was Sprachkunde betrifft, selbst *über* den nächsten Umkreis seiner besondern Studien hinaus, als Orakel verehrt zu werden, wie ich mich denn erinnere, daß *Champollions* erste Entdeckungen über die phonetische Bedeutung eines Theils der ägyptischen Hieroglyphen zuerst allgemeines Vertrauen erweckten, als bekannt wurde, daß *Sylvestre de Sacy's* Anerkennung ihnen zu Theil geworden. Auch für die sittliche Welt ist es als ein Verlust zu erachten, wenn ein solches Vorbild nur noch in der Erinnerung lebt; wenn ein Mann nicht mehr als ein lebendes Beispiel vor Augen steht, der mit den einfachsten und anspruchlosesten Sitten nicht nur eine sehr hohe Stufe in der *allgemeinen* Achtung erlangt hatte, sondern auch in seinem Vaterlande, ohne Künste irgend einer Art angewendet, ohne je seine Grundsätze verleugnet oder irgend eine seiner Ueberzeugungen zum Opfer gebracht zu haben, zu den höchsten äußeren Ehren gelangt war, die ihm sein Vaterland gewähren konnte. Und gewiß, diesem inneren Maß, dieser leidenschaftslos reinen Stimmung seines Innern, hatte er vorzugsweise das günstige Geschick, den glücklichen Stern zu danken, der auch über seinem äußeren Leben waltete. Das tief religiöse Gefühl, von dem sein ganzes Leben getragen und beruhigt war, hielt ihn bis zum höchsten Alter aufrecht, und eine gütige Vorsehung vergönnte ihm, noch vor seinem Hinscheiden das Werk zu vollenden, dem er viele Jahre gewidmet, das von der ganzen gelehrten Welt mit Sehnsucht erwartet war, sein Werk *über die Religion der Drusen,* eine der merkwürdigsten, aber zugleich räthselhaftesten Verirrungen des religiösen Bewußtseyns.

[I,10,301]

Darstellung des Naturprocesses.

Bruchstück einer Vorlesung über die Principien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843-44.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,10,303]

Der Darstellung des Naturprocesses schicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes besondere Vermögen in uns, geistiges wie sinnliches, und ebenso jede Wissenschaft hat ihren besondern Gegenstand; die Physik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Astronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenstände durchgehen, so hat jeder seine Wissenschaft. Alles, was Gegenstand einer Wissenschaft, ist etwas *Existirendes*, und da nun alles, was irgend ein Existirendes ist, schon seine Wissenschaft hat, so bleibt für die zuletzt kommende Philosophie nichts übrig als eben *das Existirende im Allgemeinen,* unabhängig von allen besondern und zufälligen Bestimmungen, und die erste Frage der Philosophie ist darum diese: Was ist das Existirende? Was gehört zum Existirenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?

Das Erste, was ich zu denken habe, ist nun unstreitig *Subjekt* der *Existenz,* das insofern noch nicht das Seyende ist, sondern nur der Anfang zum Seyn, der erste Anziehungspunkt desselben. Dieses Subjekt der Existenz, noch ohne das Seyn, für sich betrachtet, ist reines Können, etwas, von dem man nicht aussagen kann, daß es Ist, eben weil es das Subjekt der Existenz selbst ist. Dieses Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus seiner reinen Subjektivität oder Potentialität sich erhebend (ad actum übergehend), um für sich Seyendes zu seyn. Aber auf diese Weise wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe sie gedacht worden. Die Idee des Seyenden ist, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intransitives (bloß wesentliches) Seynkönnen sey - Seynkönnen, nicht um selbst Seyendes, sondern um Seynkönnendes zu seyn, denn eben

I,10,304

durch diese Selbstentschlagung des Seyns ist es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgesetztes Element betrachtet werden muß, als ebenso reines, in sich durch keine Subjektivität afficirtes *Objekt*, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in sich schließendes Subjekt ist. Aber eben weil das eine subjekt- wie das andere absolut objektlos ist, kann keines von beiden für sich bestehen ohne das andere. Dem Seyn ist das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern - *beide zusammen,* also weder das erste noch das zweite für sich, sind nur erst das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Cartesius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich *ist* (oder eigentlich Ich *bin*) war ausgesprochen und erkannt, daß was *Ist* nur Subjekt-Objekt seyn könne. Aber wir können dieses nicht unmittelbar setzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erst nach diesem secundo loco reines Objekt gesetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von diesem, dieses nur das Angezogene von jenem seyn kann, in ihrer gegenseitigen Anziehung das Seyende *darstellen,* aber doch nicht eigentlich sind. Denn das eigentliche Seyende ist erst da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demselben sind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieses kann aber erst das Dritte seyn, das unmittelbar nicht seyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zersetzt sich im

unmittelbaren Denken, also muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieses allein ist das nichts Voraussetzende, während Objekt nothwendig Subjekt voraussetzt. (Damit etwas Objekt ist, muß erst ein Subjekt da seyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt setzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt *ausgehen*. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr setzen, als das, was in einem und demselben *Subjekt und Objekt* ist). Man könnte nun einwenden: So ist also bloß dieses Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, ist dieses Ganze (a. Subjekt,

I,10,305

b. Objekt, c. Subjekt-Objekt) das Existirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu setzen ist, sondern a und b vorausgehen muß, also a, b und c in der *Idee* des Existirenden (somit freilich vorerst durch eine bloß logische Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet sind, so ist doch nur a + b + c das Existirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Existenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existirenden in der Idee, dessen Anfang Nicht-Seyn, bloßes Können = - A ist, wenn wir das Seyn, das gegenständliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts ist nur urständliches Seyn) als das positive (als +) setzen. Ich kann unmittelbar nur - A setzen, erst als das zweite von diesem (als das Angezogene desselben) + A = reinem Seyn, das in seiner Art so unendlich ist, wie das Können, da beide nichts von einem Gegensatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder - A das Existirende ist (denn es ist das bloße *Subjekt* der Existenz), noch + A (denn es ist die bloße Existenz oder das reine Seyn), so muß ich, um das Existirende zu setzen, zum Dritten fortgehen, welches *in sich selbst* Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt-Objekt) ist, = ± A. Dieses aber kann auch nur an der dritten Stelle (das *Dritte*), das exclusum tertium seyn. Denn, um Objekt (+ A) zu seyn, muß ihm das Subjekt (- A) vorausgedacht seyn, aber um nicht *bloß* Objekt, sondern zugleich Subjekt zu seyn, muß ebenso die Stelle des Objekts (+ A) genommen seyn, denn nur das, was weder mehr - A noch + A (einseitig) seyn kann, *muß* ± A seyn.

Man kann sagen: im Denken sind nur zwei Begriffe, wir haben keine ursprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im ersten Denken) als Eins setzen, denn beide verhalten sich *als* Nicht-Seyn und Seyn, - ich kann zuerst und unmittelbar nur Subjekt (- A) setzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann - A schon nur unter der Voraussetzung setzen, daß + A ihm folge (+ A verhält sich als ratio determinans von - A, dieses Verhältniß von + A zu - A gibt

I,10,306

dem Leibnizischen principio rationis sufficientis seine speculative Bedeutung); und ebenso, wenn ich - A und + A gesetzt, muß ich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten, der hier seine metaphysische Bedeutung hat, ± A setzen.

Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existirende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknothwendigkeit - A + A ± A. Aus diesem Kreis ist nicht hinauszukommen. Das Existirende ist das Vollendete, das in sich Beschlossene, Anfang (- A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in sich selbst, aber als Eins Habende - es ist das *Absolute* (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Absolute in der *Idee*.

Das Existirende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existiren, dessen Wurzel nicht im Existirenden wäre.

Aber *wie* kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist,

eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.

Wie können also die Momente, d.h. wie können - A + A ± A zu für sich seyenden werden, wie sich gegenseitig ausschließen? Denn das Erste oder das seyn Könnende (- A), solang es bloß dieses ist, solang es die reine Potenz bleibt, die es ist, *so* lang ist es von dem Zweiten oder von dem, was *nicht* seyn kann (+A), nicht unterschieden, und ebenso sind beide, das, was seyn, und das, was nicht seyn kann, von dem seyn *und* nicht seyn Könnenden (± A), und umgekehrt ist dieses von ihnen nicht ausgeschlossen; eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende *geht*, d.h. wenn es sich ins Seyn erhebt. Denn es ist wieder klar, daß, so wie der *Grund* der Einheit (von - A + A ± A) nur in - A liegt, ebenso der Grund der Zertrennung nur in eben diesem liegen kann. Ist nun das Subjekt nur in seinem - A (Selbst-nicht-seyn) Grund der *Einheit,* so wird es nur in seinem Selbst-seyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit seyn können. Wohlzumerken, wir sagen nicht: das - A

I,10,307

erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden. Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als *für sich* Seyendes setzen, und die Frage ist, wie dieß seyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz seiner selbst, sondern eben des Existirenden sey, aber *seiner Natur nach* doch ebensowohl dieses (Potenz seiner selbst) seyn, vom unendlichen Seyn sich abwenden kann, um für sich selbst Seyendes zu seyn; in welchem Betracht dieses Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als ÄõÜò, sich darstellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufheblich in *dem* Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt - vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch *erweise*.

Die Einheit wird also nur differenziirt, um zu ihr als wirklich existirender zu gelangen.

Wie jenes Ursubjekt, das in der Idee das nicht seyend, aber nicht das *als* nicht seyend, als - A, gesetzte und existirende - A ist, und eben darum herausgehen, seine Potenz verlassen muß, um *in* das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als - A, als nicht seyend, *als* Subjekt Gesetzte und demnach Seyende zu seyn, und wie dieses, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation ist, drei Momente hat, 1) das Moment seines Seyns in der Einheit, 2) das Moment seines Ausgangs aus derselben, 3) das Moment seiner Wiederkehr in die Einheit, so kann man auch von der Einheit selbst, der Idee sagen, daß sie die zuerst oder im ersten Gedanken nur unausgesprochene, gleichsam lautlose, bloß wesentliche Einheit ist, sich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgesprochenen, ausdrücklichen

I,10,308

Einheit zu werden. Und eben diese Bewegung oder dieser durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß ist es nun auch, den wir zunächst darzustellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen ist, das Seyn für sich genommen hat, so ist es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das *wesentlich* Seyende zu seyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es ist das primum Existens, nicht in *dem* Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner frühesten Darstellung die Materie primum Existens

nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchste Existirende sey, sondern daß es das erste aus der Idee herausgetretene Seyn, ô’ ðñ§ôïí dîéóôÜìåíïí, wobei das griechische Wort, von dem unstreitig das lateinische existo herkommt, zugleicht ausdrückt, daß es das außer sich gesetzte, von sich selbst gekommene Seyende ist, das Seyende, das *sich* (seine Potenz) verloren hat, daher das *blind* Seyende. Es ist aber nicht nur das erste, es ist zugleich, vorerst wenigstens, das *ausschließlich* Seyende, denn es versagt dem *nicht* seyn Könnenden, der Potentia non existendi (d.h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es versagt diesem das Seyn. Und da eben dieses ausschließlich Seyende einst das Ganze war - nämlich es war *Subjekt* des Ganzen, es war einerseits das Tragende, andererseits eben darum die Macht des Ganzen - *weil* also das, was jetzt das von sich Gekommene und als solches zugleich das alles andere Ausschließende ist, weil dieses nicht das Ganze oder *alles,* d.h. das Subjekt von allem, war, so wird es diese Stellung nicht sofort vergessen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausschließliches Subjekt bleiben, sich in der absoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerspricht aber das über dem Ganzen waltende Gesetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürsichseyn gestattet, welches nicht will, daß eines ausschließlich sey, sondern nur daß das Ganze sey. Einerseits also kann das, was jetzt das ausschließlich Seyende ist, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, *wo* es

I,10,309

(als Subjekt von allem) statt alles (instar omnium) war, andererseits ist es als das ausschließlich Seyende im Widerspruch mit der höheren Potenz, die wir, weil sie in der Indifferenz das Seyende war, mit + A bezeichneten (inwiefern sie die Potenz der nächst höheren Ordnung ist, die *erst* aus dem Seyn gesetzte, welche also nicht unmittelbar das nicht Seyende und also noch weniger unmittelbar das Seyn*könnende* ist, wie die erste, werden wir sie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das seyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausschließlich Seyende ist nicht mehr das seyn Könnende, es ist das sich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) - einerseits also kann das jetzt ausschließlich Seyende nicht zurück in seine frühere Potenz, andererseits ist es im Widerspruch mit + A, welches, nachdem - A (das früher bloß seyn Könnende) sein Anrecht an das Seyn (gleichsam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu seyn, sondern mit dem Entstandenen nun wenigstens *gleiches* Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entstandenen Seyn negirt, selbst als nicht seyend gesetzt ist, wirken *muß,* um sich in das wiederherzustellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie schon gesagt, das Seyn ausschließlich an sich gerissen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, ± A, ist also so weit ganz von dem Seyn ausgeschlossen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das seyn Könnende zu seyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine *Möglichkeit* zu seyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verstattet, dieser Antheil an dem Seyn könnte ihm nur so weit zukommen, als ihm zugelassen wäre, B wieder in - A umzuwenden, B seinerseits wieder zu negiren; aber zunächst ist es von B ganz und absolut ausgeschlossen, das ihm gar keinen Zugang verstattet.

Das Erste also, was zu geschehen hätte, wäre, daß das ausschließlich Seyende dem + A überhaupt Zugang, wenigstens als seyn *Könnendem,* verstattet.

Zu dem Ende aber müßte es selbst auf die Stellung verzichten,

I,10,310

die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die *Stelle* des Seynkönnenden oder *Subjekts,* an der es sich noch behauptet, aufgeben, um sie dem + A einzuräumen, es selbst müßte gegen + A vielmehr Objekt

(ihm gegenständlich) werden, sich ihm als Materie seiner Verwirklichung unterordnen, sich gegen + A materialisiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorstellung von körperlichen Eigenschaften verbunden werden darf, so wie diese ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen ist; denn in sich bleibt das, was gegen + A auf seine Innerlichkeit verzichtet, in sich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen + A macht es sich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenstand der Ueberwindung durch + A; es macht sich hiermit der ausgeschlossenen Potentia *non* existendi nur erst zugänglich, überwindlich; aber es ist noch keineswegs überwunden, es ist *in sich* noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere passiv und in der Bereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphysische Begriff der Materie ist darum vielleicht der, schwierigste, weil die Materie etwas Wirkliches, also Actus seyn muß und doch gegen das, was aus ihr werden soll, sich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Aristoteles gethan, unter die *Principien* gesetzt werden; sie ist selbst erst etwas Gewordenes, sie ist das erste Wirkliche, das sich aber selbst wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabsetzt. Die Materie kann nicht ursprünglich, wie bei Aristoteles, sie kann selbst nur schon in Folge eines Werdens gesetzt seyn. Die letzte Absicht des Werdens, welches wir darstellen, ist , daß das seyend Gewordene, das ursprünglich Subjekt war, wieder zu - A, zum wahren Subjekt werde, denn als B ist es das falsche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt seyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es sich erst zum *Objekt* machen, sich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben ist es potentia veri subjecti, und hat *insofern* überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, sondern eines Seyenden, das Actus und doch als solches Potenz ist. Denn dieser Widerspruch liegt in dem Wesen dessen, was wir Materie nennen.

I,10,311

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, so erscheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des vorwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Existenz, indem, was in diesem das Subjekt ist, - A, zum Objekt, was Objekt ist (+ A), zum Subjekt wird. Dieser Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Resultat des Vorgangs ist das umgekehrte Eine - Unum versum, also Universum. Aber auch dieser Vorgang darf nun nicht so unbedingt oder absolut, als wir ihn bisher dargestellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert ist: das ausschließlich Seyende = B soll sich gegen das Höhere zur Materie anlassen. Aber dieses B hat unstreitig auch sein Recht, also nicht *unbedingt* wird es sich zu unterwerfen gezwungen seyn. Es gilt nur die Wiederherstellung der Idee, aber diese verlangt nicht eine extensive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig ist, und wenn sie auch nur in *einem* Punkt realisirt ist, so läßt sie sich, was außer diesem Punkt ist, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als *Basis* ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter diese Basis, je mehr sie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derselben auszuschließen, desto entschiedener erscheint sie in ihrer Einzigkeit als die doch alle diese Möglichkeiten sich unterwirft und unterordnet. Wenn also auch im Ganzen ausgesprochen ist, daß B sich gegen das Höhere passiv mache, so ist nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weise sich materialisire, jenes Princip (B) muß auch seinen Willen, seine Freiheit haben. (Es ist dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß sie ausschließlich *sey*, d.h. sie läßt als möglich auch zu, worin sie *nicht*, wovon sie ausgeschlossen ist). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt setzen, *setzen* müssen wir vielmehr, daß eine Theilung zwischen den beiden Principien, zwischen denen das Seyn streitig ist, stattfinde, daß sie in dieses Seyn gleichsam sich theilen, damit jedem sein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchste Gesetz alles Seyns, sich auch hier bewähre, daß also in der gesammten Sphäre des Seyns *alle* Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinsten, immateriellsten B, dem

I,10,312

als solches zu bleiben gestattet ist, bis zu dem materialisirtesten, ganz unterworfenen, sich völlig hingebenden angetroffen werde. - Die Materialisirung des B ist Bedingung des folgenden Processes. Aber warum sollte es nicht Wesen geben, die auf früheren Stufen stehen blieben? B *muß* allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätslose, wüste und leere Seyn herrschen, wenn von diesem zu concretem, mit Eigenschaften ausgestattetem körperlichem Seyn, von diesem zu organischem, von dem bloß organischen zu frei sich bewegendem (in dem das ursprünglich Seynkönnende schon seiner Herstellung sich nähert), von diesem bis zum völlig wiedergeborenen - bis zum Menschen - fortgegangen werden soll; aber so naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Universum, daß auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, nicht weniger naiv ist es, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, daß es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen ...

Wir nehmen also an, daß die beiden Principien in die Herrschaft sich theilen, sich, so zu sagen, darüber vergleichen, auf *die* Weise nämlich, daß das im *Allgemeinen* zur Unterordnung, zum ›ðïêåßìåíïí der höheren Potenz bestimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verstattet werde, zum Theil selbständig, unberührt von der entgegengesetzten Potenz für sich zu seyn, anderntheils sich eben dieser Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erste Wirkung der höheren Potenz würde sich daher eben nur auf diese Theilung beschränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (so nennen wir das zur Unterordnung bestimmte Princip), sondern eine bloße Quantitirung, gleichsam ein Zerbrechen desselben gesetzt seyn; das eine im verbalen Sinn Existirende, welches das ausschließlich Seyende war, würde aufhören *das* Seyende zu seyn, und in eine Reihe von Seyenden - ein System von unendlichen Existenzen - sich aufschließen, deren Unterschiede nur von

I,10,313

dem verschiedenen Maß abhingen, in welchem dieses Princip der höheren Potenz sich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß sich denken, daß das bis jetzt ausschließlich oder allein *seyende* Subjekt, daß B zuerst noch alle diese Existenzen als ununterschieden in sich habe, da es noch immer sich als Einheit zu behaupten sucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichsam dem Turgor, zu widerstehen, sich als *das* Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Existiren*den* an seine Stelle treten zu lassen. Bemerken *Sie* wohl, um über dem Einzelnen den Zusammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, sie selbst bleibt noch abgeschieden vom Seyn, außer demselben, um sich erst in der Folge einen Theil an demselben zu geben; alles, was sie bis jetzt vermag, ist, das ausschließlich Seyende in seiner Ausschließlichkeit zu brechen. *Dazu,* zum Aufgeben seiner Ausschließlichkeit, also daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieser gedrängt. In diesem Drang *entsteht* - aber vorerst noch bloß potentiell - jene Unendlichkeit verschiedener Subjekte, die nämlich alle ein verschiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich sind. Es muß dann wieder als ein späterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausschließlich *seyende* Subjekt) diese Ausschließung *wirklich* aufgibt, also jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin sie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, sie in Freiheit gegen sich und gegen einander setzt, womit zugleich es selbst (das sie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher *insofern* war,

als es darauf bestanden, Subjekt, absolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst, in dem sie als bloße Möglichkeiten waren, - auch dieses wird aus der Enge entkommen, in der es sich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; diese Weite und Freiheit ist der *Raum,* der (es ist aber wesentlich dieß zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt schon zum voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte - unbeengt von dem

I,10,314

anderen - für sich, d.h. in seinem Ort (denn auch dieser war vorausersehen), zur wirklichen Existenz komme. - In der That der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im *Begriff* war, *außer* dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der *Existenz* (in diesem Sinne), des Daseyns *außer* dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d.h. wenigstens der Existenz nach, verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die sich dem Durchmesser und selbst dem Stoff nach völlig gleich sind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern *Raum* als die Kugel B ist, uns nie vorstellen, daß wir zwei Kugeln gesetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen gesetzte Kugel. Der Raum ist etwas ganz *außer* dem Begriff Liegendes (insofern hatte Kant ganz Recht, die Vorstellung des Raums für eine auf bloßer *Anschauung* beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorstellung des Raums nicht auf Anschauung, sondern auf einem *Begriff,* so wäre es dem Geometer ganz unmöglich, sich zwei verschiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z.B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreise, vorzustellen; denn sein *Begriff* von dem einen Punkte ist mit dem von dem andern völlig einerlei, sie können lediglich der *Existenz* nach differiren. Diese Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß sie in verschiedenen *Räumen* sind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreisen, zwei gleichen Kugeln hat der Verstand nicht das mindeste innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterscheiden könnte, er *denkt* bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verschiedenheit besteht bloß darin, daß wir sie uns in zwei verschiedenen Oertern des Raums vorstellen. Aber diese Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu bestimmen, was rechts oder links liegt, ist durchaus nicht Sache des Verstandes, und beruht auf unmittelbarer sinnlicher Vorstellung, d.h. auf Anschauung. Also es ist

I,10,315

mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anders als die Form, d.h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die sonderbar genug in allen früheren Doktrinen, selbst in den von der Scholastik sich herschreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, ist durch Kant in die erste Linie vorgerückt, so daß seitdem keine Philosophie von Bedeutung seyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufschluß zu geben vermag. Man muß jedoch gestehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unsere Erklärung des Raums muß von der Kantischen durch den allgemeinen Charakter verschieden seyn, der die rein apriorische Philosophie von einer solchen unterscheidet, die ihre Gegenstände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir dessen Objektivität behaupten, so seine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt

ist, den Raum für etwas bloß empirisch Gegebenes gelten zu lassen, er ist ihm vielmehr eine apriorische Form aller äußeren Anschauung. Der Raum, sagt er, ist kein empirischer Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d.h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verschiedene Empfindungen auf Gegenstände als außer- und nebeneinander seyende beziehe, daß ich dieß *kann*, daß mir dieß möglich, muß die Vorstellung des Raums in meinem Geiste schon vorhanden seyn. Kant schließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d.h. daß sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist

I,10,316

äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine *nothwendige* Vorstellung sey, die allen äußeren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, aber man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dieß ist nur so weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenstand, z.B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir ja sehr wohl die Gesammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d.h. als etwas, dem sie nicht ein Seyn voraussetzen, und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, daß dieses *ganze* äußere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. Ich kann also den Raum nur darum mir nicht als nicht existirend denken, weil ich noch immer Gegenstände übrig behalte, deren apriorische Möglichkeit der Raum ist. Ich kann mir aber wohl alle Gegenstände dieser Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es ist also nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein discursiver, kein durch Generalisation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der also durch die Combination des Gemeinschaftlichen in einer gewissen Zahl von particulären Vorstellungen gebildet wäre. Denn diese Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten sie seyn? Doch wohl nur Vorstellungen dieses oder jenes bestimmten Raums. Aber wenn man von verschiedenen Räumen spricht, so versteht man darunter nichts anderes als Theile eines und desselben Raums. Weit entfernt, die Vorstellung des Raums aus der Vereinigung aller dieser Theile bilden zu können, haben wir die Vorstellung dieser Theile nur, weil wir die Vorstellung des einigen Raumes haben. Diese Theile sind Einschränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum setzen, die aber

I,10,317

nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zusammenzusetzen, da sie diesen vielmehr selbst voraussetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer ist, schon darum ist unmöglich, daß die Vorstellung desselben ein allgemeiner Begriff sey. (Wär' er nicht so gar abstrakt, wir würden sagen: er ist

ein Individuum). Er ist Anschauung, Anschauung a priori, die allen weiteren Bestimmungen, z.B. eben Eintheilungen oder Beschränkungen des Raums, zu Grunde liegt. - Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen selbst sey und bloß als Form an *unserer* Anschauung hafte, wiewohl diese Frage, welches Verhältniß der Raum in unserer Erkenntniß hat, erst in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, sagt Kant, der Raum ist eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant selbst der Materie entgegensetzt, ist er nur eine unendliche Möglichkeit. Er ist aber diese unendliche Möglichkeit nicht so, wie sie jeder allgemeine *Begriff* ist. Jeder Allgemeinbegriff, z.B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt existiren, sondern die zu irgend einer Zeit existiren werden, ja sogar die nie existiren werden. Aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er diese unendliche Menge *in sich selbst* enthielte. Der Raum ist aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erst angewendet würde, sich in ihnen nur wiederholte, sondern er *enthält* wirklich alle diese Räume; alle diese Räume sind nur *in* dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum ist daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, sondern eine unendliche Möglichkeit, die existirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Bestimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich *anschauen*, aber wir müssen ihn als unendlich *denken* - als unendlich nicht durch eine endlose Zusammensetzung von Theilen, sondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieses offenbar Unendliche des Raums in unserer Vorstellung auch nicht mit dem bloßen Unbestimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauschen, wie es Cartesius gewollt hat, um

I,10,318

sich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbestimmte Größe ist eine solche, der wir keine Grenzen anweisen, nicht daß sie wirklich keine solche hätte, oder weil es uns widersprechend wäre zu denken, daß sie solche hätte. Eine unendliche Größe aber ist die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widersprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieser Art ist die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorstellung ist. Also auch daraus, daß der Raum in unserer Vorstellung unendlich ist, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm entnommen oder abstrahirt seyn kann, daß er diesen vielmehr vorauszudenken ist.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß subjektive Vorstellung wäre, zu Grunde liegt, ist Folgendes. Der Raum für sich selbst ist etwas so Passives, Todtes, absolut Subjektloses, Unreelles, und zugleich etwas so Apriorisches, so wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erst Abstrahirbares, daß er nicht etwas für sich Subsistirendes seyn kann, daß er in einem Subjekt seyn *muß*. Newton hat sich wahrscheinlich dadurch verleiten lassen, in einem Zusatz zu seiner Optik zu sagen: der Raum sey das Sensorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit selbst werde. Sensorium, sagt Newton, ist der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Substanz gegenwärtig ist, um die sinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Wesen überall gegenwärtig ist, das in dem unendlichen Raum als in seinem Sensorium auf die innigste und vollkommenste Weise die Dinge selbst sieht, unterscheidet und begreift, da es sie ganz und unmittelbar gegenwärtig in sich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Substanz in ihrem kleinen Sensorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beschränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm diese Aeußerung Newtons nebst einigen anderen zum

I,10,319

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgesetzt wurde. Dieser Briefwechsel gehört zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (er steht ursprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet sich jetzt auch in den neuesten Ausgaben von Leibnizens philosophischen Werken). Es ist leicht zu denken, daß sich diese Vorstellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, sowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der *Bestimmung*, daß es *außer* dem Gedanken sey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für *dieses* Seyn sich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beispiel eines nach Leibniz gekommenen deutschen Philosophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rücksicht genommen. Christian August Crusius in seiner Metaphysik, oder wie er diese gleich auf dem Titel erklärt, in seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, unterscheidet, wenn es gehörig verstanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche sich aus dem bloßen *Wesen* der Dinge erkennen lassen, d.h. für welche es nicht nöthig ist ihre Existenz vorauszusetzen, und diejenigen, welche erst Folgen der *Existenz* sind, die Existenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge dessen es auch *außerhalb* des Gedankens *irgendwo* und zu *irgend einer Zeit* gefunden werde, d.h. er setzt nebst der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Existenz vor ihm in der Wolffschen Schule definirt wurde), wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheide. Was wir als existirend anerkennen sollen, müsse uns als irgendwo befindlich erscheinen. Er beruft sich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige - die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich sey etwas als existirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu sagen,

I,10,320

daß es *sey* und doch *nirgends* sey. - Nirgendsseyn und Nichtseyn ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. - Den Raum erklärt er insofern als ein Abstraktum der Existenz. Da ihm aber seine Erklärung der Existenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, so kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abstraktum der göttlichen Existenz zu erklären, freilich nicht sagen, daß Gott *irgendwo*, aber daß er *allenthalben* sey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d.h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, sondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu seyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geschieht, von Gott sagen muß, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, so ist es doch unbegreiflich, wie ein Metaphysiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Existenz Gottes nothwendigen Umstand (so drückt der Mann sich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinstimmende Tradition der Metaphysik und der Theologie zu betrachten, so ist es dieß, daß in Gott die Existenz auch das Wesen, der Raum aber soll die Form der Existenz seyn, inwiefern sie als etwas von dem Wesen Unterschiedenes gedacht wird. - In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Existenz ist in Ansehung Gottes nicht etwas von dem Wesen Verschiedenes, sondern selbst das Wesen; er ist, wie die Franzosen sagen Celui qui Est; dieß ist sein Begriff. Dieß ist nicht ein Nebenumstand oder überhaupt ein Umstand wie bei andern Dingen, sondern die Sache, das Wesen selbst; Gott existirt, aber nicht *per* existentiam, wie andere Dinge existiren, so daß diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern er ist gar nichts anderes als der Existirende.[1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran diese historischen Erwähnungen sich

anknüpfen: der Raum ist etwas so Passives, so absolut Subjektloses, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

I,10,321

in ihm ist, und ***doch*** ist er, wie nicht abzuweisen. Wie läßt sich dieser Widerspruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorstellung an dem menschlichen Subjekt haftet - zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erste Voraussetzung aller Existenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen *Sie* diese Voraussetzung, wie *Sie* wollen), daß wir dieses dennoch nicht umhin können als seyend anzusehen, - *dieses* würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntnissen, ja in meinem eignen Bewußtseyn hervorzubringen. Wie sollte ich mich selbst darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken *muß*, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich *Sie* von mir erblicke, und die Räume, welche *Sie* einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie *ich* in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngespinste würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigste wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geistiger Wesen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philosophie etwas Neues ist, und philosophische Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geister angesehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, sondern im Gegentheil als überlegener Verstand angesehen wird, sich so weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands, auftrat, noch selbst nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erschlaffung, wie Kant erschien, in solchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menschenverstand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unsrige, läßt man sich solche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine

I,10,322

solche, die sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie hinwegschafft, was erklärt werden sollte.

Sehen wir also jenen Widerspruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er selbst kann nicht seyn, weil kein Subjekt in ihm ist - und doch *ist* er (wir können nicht anders, wir müssen so urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm ist, so ist er doch vielleicht das Gespenst, das Phantasma eines Subjekts (schon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentis zu nennen - es ist dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein geistreicher Mann oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er selbst noch nicht deutlich erkennt, von der er sich selbst keine Rechenschaft geben kann). *Vielleicht* - denn so müssen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meister geworden sind - vielleicht ist er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, sich gleichsam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d.h. eben *Raum*, zu geben, einer Vielheit, die statt *seiner* in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre also weder Gott noch der Mensch dieses Subjekt, das wir dem Raum wenigstens *voraus*setzen müssen, sondern jenes Princip, das, obwohl beständig ins Objektive heraus- und umgekehrt,

nicht aufhört in sich Subjekt zu seyn. Denn jener Aufschluß, durch den es überhaupt zu einer gesonderten Vielheit von Existenzen, zu einem Daseyn im Raume kommt, ist nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geschehener und dann nicht wieder geschehender - er ist selbst als ein ewiger, d.h. immerwährender, und so dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, sondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine sich wiederholende *Negation* des Einen absoluten Subjekts Gesetztes zu denken, durch welche Negationen des ausschließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einschließende Raum wird, gleichsam als leere Stelle desselben, diese absolute Subjektlosigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geschehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in seiner Ausschließlichkeit nicht mehr bestehen kann, ist darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an seiner Statt die verschiedenen voneinander unabhängigen

I,10,323

Existenzen setzt, die es in sich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu diesem *ihnen* Raum Geben) gebracht werden - das absolute Subjekt gibt ihnen Statt, d.h. Raum, dieser Raum ist die apriorische Bedingung ihrer Existenz, es muß aber zu diesem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, sie wieder zurückzunehmen, zeigt sich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichsam als Zuckung, sich kund gibt, in der das absolute Subjekt, um einen süddeutschen Ausdruck zu gebrauchen, nur sich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, seine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geschieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit gesetzt ist, doch weniger ihr unterworfen als *sie* gewältigend. Wie die Exspiration des als Eines und als ausschließlich sich aufgebenden Subjektes den Raum, so setzt die Attraktion, die sich als Versuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zusammen die unablässige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es gesetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich insofern von der Attraktion unterscheide) gebunden ist, indem es aus seinem Ort gehoben wird, aber diese mittelst der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es sich zum Meister der Zeit, und hat, anstatt, wie die späteren einzelnen Wesen, der Zeit unterthan zu seyn, vielmehr diese sich unterworfen, wie es der unablässige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weise, sondern lebendig, *durch* die Bewegung selbst, die nicht eine fortschreitende, sondern eine in sich selbst zurücklaufende ist, seinen Ort behauptet. Ich sagte eben die Attraktion lasse sich als einen Versuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verschiedenen, voneinander unabhängigen Existenzen. Wir können uns auch so ausdrücken: In jedem jener gesonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an seine Statt gesetzt hat, in die es sich gleichsam zerbrochen hat, wird es noch seiner Einheit sich erinnern. Diese Erinnerung ist eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil sie nur *Erinnerung* ist, nicht zum Effekt kommt.

I,10,324

Denn vermöge der Attraktion, d.h., wenn diese wirklich zum Effekt käme, würde alles wieder in die Einheit zusammengehen, alle Unterschiede wieder aufgehoben werden.

Es stellt sich hiemit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das ursprüngliche Princip B sich der höheren Potenz zum *Grund* macht, zur Materie, in der sie sich verwirkliche, daß durch diese Katabole der erste Grund zur Welt, d.h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieser Moment überhaupt der Moment der ersten Entstehung des Welt-, des siderischen Systems ist. Denn dieses kann in seiner Entstehung eben bloß als erster Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet

werden. Die Entstehung des Weltsystems kann bloß als Phänomen der ersten Unterwerfung, des ersten zum ›ðïêåßìåíí-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung desselben betrachtet werden. Natur entsteht erst, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigstens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur ist nur, wo schon ein Mittleres zwischen A und B entsteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung ist B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelassen, sich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm steht, sich zu betheiligen, es hat sich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht - obnoxium se ei reddidit -, aber noch hat es keine Wirkung desselben auf sein *Inneres* erfahren. Die Richtigkeit dieser Beschränkung muß sich jedem schon dadurch erweisen, daß es unmöglich ist, das Weltsystem unter irgend eine jener Kategorien zu subsumiren, unter welche wir die wirklichen Naturwesen zu bringen gewohnt sind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder sagen, er sey unorganisch, noch er sey organisch, das Organische und das Unorganische ist nur *etwas* von ihm, er ist Träger von beidem, aber was er nun als dieser Träger ist, wissen wir nicht: offenbar aber *weder* das eine *noch* das andere, sondern über beidem. Wir können nicht sagen: er ist Thier, nicht: er ist Pflanze oder Stein, denn dieß alles sind nur Bestimmungen von Dingen, die sich an und

I,10,325

auf ihm finden, aber von denen er selbst nicht erreicht wird. Dieß alles ist später als das Gestirn selbst. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne nach ihrem Wesen, nach dem eigentlichen Astralen in ihnen (nach dem Gestirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), sie nach dem Gestirne, das in ihnen ist, Werke der Natur in demselben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieses macht uns also aufmerksam, daß zwischen dem Moment der noch ausschließlich auf Subjektivität Anspruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulassenden Potenz, und zwischen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erst concretes Seyn entsteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der ersten und der zweiten Potenz zusammengewachsen ist und darum concretes heißt, daß zwischen diesen noch ein Moment in der Mitte ist. Dieses Moment kann kein anderes seyn als das der ersten Entstehung des Weltsystems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturschöpfung als in einer steten, stufenweisen Verinnerlichung uns denken, Gegenstand einer *wirklichen* Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz ist ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es diesem doch überhaupt erst Gegenstand, erst *überhaupt* unterworfen seyn. Die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortschreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber sofort zerstört ist, wenn irgend ein Moment übersprungen ist. Das Phänomen jener ersten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erst überhaupt sich hingibt, gegen dieses also auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, ist die Entstehung des Weltsystems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterschieden. Die Schwere ist in der That nichts anderes als das Moment der Materialisirung selbst; dagegen in der Attraktion zeigt sich das äußerlich materialisirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere sich nur in der beständigen Vernichtung dieser Subjektivität, in dem beständigen wieder-objektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweist,

I,10,326

so sind Attraktion und Schwere Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar ist, wie es für die

mathematische Construktion ohnedieß einerlei ist, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der sonst sogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der sonst sogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es ist also ein nicht vorübergehender, sondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur ist, zu Grund *gelegt*, zum Grund herabgesetzt wird. In dem Widerspruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung bestimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d.h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, - eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine. Es ist ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Siderischen ein anderer Geist waltet als in den gewöhnlichen Naturwesen. Unterscheidet man doch selbst in der Menschenwelt, wo sich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Astrales zu walten scheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man sagt wohl von einem solchen Menschen, er stehe unter seinem Gestirn, oder, er werde von seinem Gestirn getrieben. Aber dieses Gestirn ist eben das starke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menschen wieder aufgerichtete, sich selbst zurückgegebene, wieder in seinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Astrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meisten gewaltig wollenden Naturen Fatalisten seyen, aber ihr Wille eben ist ihr Fatum, was sie in ihrer Bahn mit derselben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von seinem Gestirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des absoluten Subjekts, gleichsam als bloßes Scheinbild

I,10,327

oder Gespenst desselben, getretene absolute Subjektlosigkeit definirt haben. Daraus ergibt sich unmittelbar a) die Eine Hauptbestimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Existenz gleichgültig zu seyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Existirens ist, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieser Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit ist, ist er b) so wenig ein allgemeiner Begriff als jenes ursprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit ist, sondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und *insofern* Individuum, als Individuum zu nennen ist, was nicht mehr als einmal existiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er seit Aristoteles gestanden hatte, unter dessen Kategorien sich neben dem quando auch das ubi findet; freilich ist dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Aristoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebst der absoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unserer genetischen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität desselben in Bezug auf alles, was in ihm ist. Was nur im Raume ist, erscheint nicht als ein Unmittelbares und Ursprüngliches, sondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum ist ihm erst gegeben. Das bisher absolute Subjekt, indem es sich als solches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d.h. eben Raum, gegeben. Der Raum ist diese Negation, dieses nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das *im* Raum Seyende nicht hätte seyn können. Insofern ist der Raum selbst unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr ist, die Möglichkeit, die nicht mehr für sich selbst, sondern nur für anderes Möglichkeit und *daher* gegen alles Wirkliche gleichgültig ist, der Raum ist nicht die einfache, er ist die als solche gesetzte, dadurch paralysirte Möglichkeit, die nur auf diese Weise zur Grundlage jener besonderen oder eigenthümlichen Wissenschaft wird, die einerseits der Philosophie, inwiefern sie eine Vernunftwissenschaft ist, verwandt, andererseits total von ihr

verschieden ist. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

I,10,328

reine Raum ist. Worin sich Philosophie als Vernunftwissenschaft und Geometrie gleich sind, ist eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben[1].

Der Raum ist nicht gegen irgend etwas anderes, er ist *in sich selbst* absolut äußerlich, d.h. absolut subjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche ist bei ihm auf keine Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil ist wieder theilbar, d.h. bloßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, ist nichts wirklich Existirendes, auch sind sie weit entfernt dieß zu denken, sie nehmen behufs ihrer Construktion den Punkt nur als untheilbare Größe an, und müssen es thun, weil sonst bei Theilung einer Linie die dadurch entstehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich seyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums spricht sich nur seine absolute Objektivität oder unendliche Subjektlosigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die ersten Wesen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber diese Wesen haben zwei Seiten, sie lassen sich betrachten, einmal sofern sie *in sich* sind, und dann sofern sie gegen die höhere Macht sich als Materie verhalten. Als Materie sind sie im Raum (wenn sie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen - Materie ist eben nur Materie, d.h. Grundlage der Körper, aber darum sofort nicht körperlich) - als Materie sind sie im Raum (jene Wesen), und in *der* Hinsicht, daß

[1] Nur grasse Unwissenheit konnte ein Geschrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philosophie als Vernunftwissenschaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geschrieen, waren, ohne es selbst zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verstorbenen Philosophen, - der freilich in anderer Hinsicht unsterblich ist, indem es mit einer Philosophie seiner Art sich verhält, wie nach Platen mit Gottscheds Perrücke, von welcher nämlich Platen sagt, daß sie noch immer vorhanden sey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieser Philosoph oder philosophische Schriftsteller forderte zu seiner Zeit den transscendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich seine Schreibfeder, diese bestimmte Feder, mit der er eben schrieb, und diesen geistreichen Gedanken zu Papier brachte.

I,10,329

sie außereinander (im Raum) sind, sind sie nicht mehr Subjekte, als Subjekte sind sie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falsch ist sie als eine Wirkung der Materie anzusehen; auch wenn sie der Materie proportional erscheint, ist es falsch zu sagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der materiellen Körper ist. Denn die Erde z.B. ist so viel Materie als sie Subjekt, denn sie ist nur so weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden ist, aber nicht als Materie ist sie Subjekt, nicht *als* Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Astralen in ihr, das Astrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als solcher, so müßte in jedem Körper etwas Astrales seyn. Der Körper aber ist *nur* schwer und kann nur fallen, während der sogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d.h. seinen Ort sucht, sondern umläuft, d.h. seinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, sondern die Zeit in ihm ist. Wenn aber im Weltsystem die Verschiedenheit der Wesen bestimmt ist durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte sich gegen die höhere Potenz subjektlos machen, sich entselbsten und als Materie hingeben, so werden diejenigen, welche noch am meisten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigsten im Raume, d.h. am wenigsten außereinander und nur relativ gegen die andern im

Raum befindlichen als im Raum seyende erscheinen, an sich aber überräumlich seyn. Nach Herschels Beobachtungen der sogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen sich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterscheiden lassen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meist zugleich sternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerspruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu lösen ist, und wenn, wie ich sogleich zeigen werde, diese Ausgleichung vielleicht eine noch speciellere Ansicht als die früher vorgetragene zuläßt, so ist nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein bestimmteres Resultat gewähren.

Nehmen wir an, das Seyn, das ursprünglich nur bei B ist (B hat es für sich genommen), das Seyn werde auf solche Weise zwischen

I,10,330

diesem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abwärtsgehenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte stehen, die, am wenigsten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigsten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche sich am meisten materialisirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, also auch der Grund oder das Substrat zur völligen Hinausführung des Processes gegeben sey, der sich jene vielmehr, in sich selbst beharrend, versagen. Denn, wie ich schon bemerkt, es ist durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menschen kommt, der auch allerdings sein letztes Ziel *nur* im Menschen hat, diesen Proceß in *dem* Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor sich gehen muß. Dieß ist eine beschränkte Vorstellung. Wenn manche es gleichsam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menschen seyn sollen, so will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langsamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z.B. der der Sonne nächste Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erst bis zum Menschen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Universums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unsere Erde - was sage ich, die Erde? das ganze Sonnensystem zu einem unbemerklichen Punkt zusammenschwindet, und dennoch wird von diesem kleinsten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geschlossen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweise unermeßliche Ganze gelten müsse, ein Schluß, den man bei gleichem Abstand sonst nirgends gelten lassen würde. Zu gutem Glück ist in neuerer Zeit jene triste und todte Einförmigkeit des Weltsystems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelsterne[1]... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Universum entsteht, gemäß außerdem jener durchgängigen

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 495. D. H.

I,10,331

Ironie, nach welcher die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten werden, und so auch das Innerste eigentlich bestimmt ist das Aeußerste, das Aeußerste dagegen das Innerste zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meisten unterworfen erscheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerste Widerstandspunkt des B überwunden seyn, woraus denn von selbst die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausschließlichem Wohnplatz des Menschen zugeschrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerstands überall nur einer seyn kann. Einen Widerstand aber wären wir

berechtigt, ja sogar genöthigt in einem selbständig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es sich einem höheren unterordne. - Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltsystem nur durch einen großen Auf- oder Entschluß entstehen. Nähmen wir diese Vorstellung an, so würde von den äußersten, aber eben darum aus dem Innersten stammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerstand überwunden worden, durch jene der höheren Potenz ursprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innersten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterschied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum setzende Thätigkeit im Raum selbst nur als das *Licht* erscheinen kann - ich sage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht sey die höhere Potenz, sondern nur, es sey die Erscheinung derselben, wie sie im Raum allein möglich ist; das Licht erfüllt nicht, e*[s]* beschreibt nur den Raum, so wie es das Element ist, durch welches allein ursprünglich unterscheidende Erkenntniß vermittelt, welches erst das außereinander-Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun diese Ansicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herschel nur noch eine fast widerstandlose, dem Unkörperlichen sich nähernde ätherische Materie erkennen will, besonders bestätigen werden, dieß muß freilich dahingestellt bleiben. Denn jene Erfahrungen sind zu unbestimmt und unsicher, als daß sich Großes darauf bauen ließe. Die Philosophie kann hier nur Möglichkeiten aufstellen. Doch reichen diese wenigstens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewisse

I,10,332

Wahrheiten, selbst zum Theil gegen die Philosophie, inwiefern sie dem Menschen eine universelle Bedeutung gibt, geltend gemacht werden, selbst nur aus einer ganz beschränkten Ansicht herkommen und nichts weniger als entscheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenständen nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelassen, stehet obenan unstreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieser Frage einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellt die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume nach begrenzt, und: die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis einander gegenüber, und sucht zu zeigen, daß Satz und Gegensatz, beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden.

Die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, diesen Satz beweist Kant so: Man nehme das Gegentheil an, so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun ist es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbestimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeschlossen ist, anzuschauen, ohne die Totalität desselben durch Messung, d.h. durch eine successive Synthesis seiner Theile, construirt zu haben. Wir schauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten ist. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die successive Synthesis der Theile, die *Totalität* eines solchen Quanti - (dieses Quantum als Ganzes) - nicht anders als durch die *vollendete* Synthesis seiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken,

I,10,333

müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d.i. (mit diesem einfachen Uebergang springt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzustellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden; d.h. also die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit - eigentlich wird also nur bewiesen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt *wir* nie zu einem Abschluß unserer Synthesis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre - bei *ihm* aber lautet die Conclusio so: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als *zugleich* gegeben angesehen werden kann, demnach *ist* die Welt der Ausdehnung im Raum noch *nicht* unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. Auf ganz ähnliche Weise könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16}$ u.s.w., welche nie ganz = 1 seyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müsse, wo die Reihe = 1 werde, weil sonst eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Synthesis der Theile von 1 zu gelangen. Denn so wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darstellung einer Reihe entsteht, die unmöglich ist, ebensowenig entsteht uns die Idee der Welt durch eine successive Zusammensetzung aus ihren Theilen, sie ist vielmehr das, was wir allen Theilen voraussetzen. In der That ist schwer begreiflich, wie Kant bei solcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweise von einer Antinomie der *Vernunft* sprechen konnte.

Der Beweis des Gegensatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und ist in Ansehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogisch, d.h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, sagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

I,10,334

Raum, der nicht begrenzt ist und das einzige sie Begrenzende wäre. Der Raum aber ist kein wirklicher Gegenstand, sondern die bloße Form der äußern Erscheinungen. Der Raum kann also für sich allein nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand, sondern nur die Form *möglicher* Gegenstände ist. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums - also durch Dinge wird wohl der Raum bestimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt bestimmen, weil er an sich selbst nichts für sich Bestehendes, Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum durch Erscheinungen, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, sie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenstand ist. Also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Ansehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieses Beweises beruht also darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, ist ein *absolutes* Ganzes, außer welchem kein Gegenstand, und mithin kein Correlatum für sie anzutreffen ist (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d.h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein *absolutes* Ganzes in dem angegebenen Sinne sey), ist eine bloße, durch nichts bewiesene Voraussetzung. Es möchte daher dieser ganze angebliche Widerstreit nicht auf einem Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, sondern mehr auf einer unvollständigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einsicht in diesen Inhalt die Antinomie von selbst auflösen.

Fragen wir aber nun, wie *Kant* diesen vermeinten Widerspruch auflöse, so findet sich am Ende seiner Exposition desselben ein Kapitel mit der Ueberschrift: Der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik. "Wir haben, sagt er sodann zur weiteren Erklärung, wir

haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit

I,10,335

angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d.h. *bloße Vorstellungen* sind, die *so*, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder auch als Reihen von Veränderungen *außer unsern Gedanken* keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealismus. Der Realist in transscendentaler (metaphysischer) Bedeutung macht aus diesen *Modificationen* unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst. - Kant will seinen transscendentalen Idealismus von einem andern unterschieden wissen, den er den empirischen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrscheinlich eine für sich bestehende Wirklichkeit desselben) annehme, aber das Daseyn der ausgedehnten Wesen in demselben leugne oder wenigstens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches System Kant mit diesem empirischen Idealismus im Auge hat; auf den Leibnizischen wenigstens paßt seine Beschreibung nicht - "*unser* transscendentaler Idealismus, sagt er, *erlaubt* es dagegen, daß die Gegenstände ebenso, wie sie im Raum angeschaut werden, auch wirklich seyen. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirischen Vorstellungen geben würde, so können und müssen wir in ihm ausgedehnte Wesen als *wirklich* annehmen", d.h., wie sich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müssen annehmen, daß wir sie wirklich im Raum vorstellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Wesen außer uns *wirklich* vorstellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem "als wirklich annehmen" nicht *mehr* auf sich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant sagt: "Jener Raum selbst aber und zugleich mit ihm alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine *Dinge*, sondern *nichts* als Vorstellungen, und können gar nicht *außer* unserem Gemüth existiren ... Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sie sind nur in unserer Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals

I,10,336

wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können ... Sie sind alsdann *wirklich*, wenn sie mit einem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich, setzt er hinzu, ob sie gleich darum nicht an sich, d.h. außer diesem Fortschritt meiner Erfahrung (also überhaupt *außer* meiner Erfahrung), wirklich sind". - Ich kann mich hier nicht darauf einlassen zu zeigen, wie Kant dieser kategorischen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen zu retten sucht, die uns zwar gänzlich unbekannt sey, und die wir nicht als objektiv anschauen können, denn als nicht sinnliche (Kant wagt nicht zu sagen übersinnliche) Ursache kann sie weder im Raum noch in der Zeit vorgestellt werden, die bloß Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen sind. Ebensowenig will ich mich darauf einlassen, wie Kant zu rechtfertigen sucht, daß wir dieser intelligiblen Ursache der Erscheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transscendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er sagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberstellen können, wie er also zu rechtfertigen sucht, daß wir diesem transscendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zuschreiben, d.h. diese in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächst angeht, ist nur, wie er vermöge dieses transscendentalen Idealismus die sogenannte Antinomie der Vernunft auflösen will.

"Es scheinet doch, sagt er, *nichts* klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt ist dem Raum nach begrenzt, der andere: sie ist dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von diesen Recht haben müsse. Das Unglück aber ist, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, niemals auszumitteln ist, auf welcher Seite das Recht sey"[1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu schlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander so schön widerlegen können

[1] Das Citat ist hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartensteinsche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

I,10,337

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner seinen Satz beweisen, sondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da sie also jeder den andern so schön widerlegen, so käme es darauf an, sie zu überführen, daß sie um *nichts* streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorspiegele, wo keine anzutreffen sey. Kant nimmt nun nach dieser in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflösung, um dieser näher zu kommen, noch eine logische Exposition zu Hülfe, die sich auf seine Unterscheidung zwischen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. "Sage ich: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich sage hier bloß: sie ist nicht unendlich, ohne darum zu sagen: sie ist endlich), so ist der letzte Satz das contradiktorische Gegentheil des ersten, und ist der erste falsch, so *muß* der andere wahr seyn. Damit ist aber nicht behauptet, die Welt sey endlich, ich sage nur, sie ist nicht unendlich. Dieß (nicht *unendlich*) könnte ich auch sagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, *daß* sie *gar* nicht existire. Denn was nicht existirt, ist auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich ist. Sage ich aber: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, so könnten beide Sätze falsch seyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgesonderte Existenz überhaupt aufheben konnte, sondern ich setze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Bestimmung (die Bestimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt ist endlich) ebensowohl falsch seyn als das erste (sie ist unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, als ein überhaupt *außer* meinen Vorstellungen Existirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre ... Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Ausdehnung nach unendlich, und: sie ist ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt ein Ding an sich sey, denn sie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regressus, z.B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber diese Voraussetzung, welche nichts als ein transscendentaler Schein ist, hinweg (daß nämlich

I,10,338

die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorstellungen sey) nehme ich dieß hinweg, so verwandelt sich der contradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, denn weil die Welt gar nicht an sich (nicht unabhängig von dem Regressus in meinen Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur ein Regressus meiner Vorstellungen, der nie vollendet ist. So ist sie also niemals *ganz* gegeben. Die Welt ist kein unbedingtes Ganzes, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe - nicht mit unendlicher, weil der Regressus nie vollendet ist, nicht mit endlicher, weil er ins Unendliche möglich ist. Auf diese Weise würden also beide Theile beschämt abziehen, indem sie sähen, daß sie eigentlich um

nichts gestritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir diese Kantische Auflösung annehmen, weil wir uns zu seinem transscendentalen Idealismus nicht bekennen, d.h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als solche - ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transscendentes Objekt, oder wie es sonst genannt wird, Ding an sich beiseit gesetzt - außer unsern Vorstellungen gar nicht existire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerstreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieser schon darum keine Antinomie der *Vernunft* seyn kann, weil nicht *in demselben Sinne*, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, sie deren Endlichkeit fordert - zu einem Widerstreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich sein Gegentheil) *in demselben Sinn* behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beschränkt materiellen Vorstellung des Universums. Die Frage ist dabei bloß, wie weit sich die *Materie* erstrecke. Aber diese im Grunde bloß empirische Frage ist in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Universums völlig gleichgültig. Denn sie mag sich so weit erstrecken als sie will, über alle von uns anzugebende Grenze, so wird sie damit nie unendlich, weil sie auch in der weitesten Erstreckung nie die ihr a priori zum voraus gesetzte Schranke überwältigen kann, und ihre

I,10,339

angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit besteht, unendlich zu werden, gerade so wie in der schon angeführten Reihe $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8$ u.s.f. ins Unendliche, wie diese Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d.h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde sie nur durch Hinauskommen über 1, das sie vielmehr selbst nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird sie dadurch nicht endlich - in sich selbst nämlich ist sie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre *eigne* Unendlichkeit ist nicht aufgehoben, weil das, wodurch sie begrenzt ist, in einer höhern und ganz verschiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Universum absolut endlich, sie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich sey; das Universum besteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Universum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und sinnlich anzuschauenden das intelligible nennen, dieses nur mit dem Verstande zu erkennende Universum ist erst das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt ist - ja zu dem intelligiblen Universum gehört ebensowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entstehung des Weltsystems eine Funktion anzuweisen. Die Grenze des materiellen Universum ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einen gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze. Und was von dem materiellen Universum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein so nennen, der, in welchem sich die Körper befinden und die Sterne bewegen, ist nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den sinnlichen Raum nennen, über den der absolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in *sich* unendlich zu seyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verschiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen

I,10,340

das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung sich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufschluß ist es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für seine Thesis und Antithesis - für beide nur apagogische Beweise finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeschlossene behauptet, als Thesis, den entgegengesetzten, welcher eine grenzenlose Ausdehnung annimmt, als Antithesis aufstellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, versteht) in Grenzen eingeschlossen ist, dafür bedarf es einer positiven Ursache, einer Ursache, die außer ihr selbst liegt, in ihr selbst ist kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieser positiven Ursache fehlt, so kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung seines Gegentheils begründet werden, und auch dieses (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Ursache der Endlichkeit geschehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas *ganz* Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos seyn, weil die Zeit zu einer vollständigen Synthesis nicht zureichen würde, wobei Kant stillschweigend schon voraussetzt, was erst nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unserer Vorstellung bestehe und als Ganzes nur in einer von uns zusammengebrachten vollendeten Synthesis existiren könnte. Bei der Antithesis ist es aber ganz deutlich, daß eben nur die positive Ursache einer Begrenzung nicht anzugeben ist, denn weder läßt sich der Raum für sich so begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören desselben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums ist das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes also zugleich Grenze eines nächst anliegenden Raumes, also ist eine absolute Grenze unmöglich, die Vorstellung jedes begrenzten Raums setzt die Vorstellung des ganzen Raums voraus, der Raum ist nothwendig unendlich); also weder der Raum selbst kann

I,10,341

begrenzt seyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, also kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt seyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze seyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein absolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen ist. Aber schon damit in dieser materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, sondern gegenseitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgesonderte Wesen, wie die sogenannten Weltkörper) entstehe, schon dazu ist unter den Elementen des Weltsystems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Forderndem) ohne ein Grenze *Setzendes* kann das Weltsystem nicht entstehen, und nicht in demselben Sinne, wie ich mich ausdrücke, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derselben - denn jene Unendlichkeit heißt nur, *daß in der Materie selbst keine Ursache der Begrenzung liege,* - und wenn sie eine Begrenzung derselben fordert, so will sie eine *außer* ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier ist also durchaus kein Widerspruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt sey (nämlich für sich selbst), und in der, daß sie begrenzt sey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht selbst zur Materie gehörige Ursache. - Wenn das in der Materie *Seyende* nicht *seyn* kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuschließen, so ist es ja schon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeschlossene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, so wird das Ausschließende selbst nicht bestehen können ohne eine Ausgleichung. Es ist nur, so zu sagen, sein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu seyn). Die Ausschließung kann daher keine absolute seyn; nothwendig, wenn auch erst nach der Hand, wird jenes Erste das Ausgeschlossene zulassen zum Seyn. Schon vermöge einer solchen Theilung aber werden im Universum zwei Aeußerste

I,10,342

gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausschließung, also auch die höchste Spannung, mit dieser der lebendigste, tiefgreifendste Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausschließenden Kraft fällt, also auch der Gegensatz mit der höheren Potenz verschwindet. Und wenn von den beiden Principien seiner Natur nach jedes nur auf sich bestehen kann, das eine auf seiner Ausschließlichkeit, das andere auf der Negation dieser Ausschließlichkeit, so wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes - gleichsam als Schiedsrichter - nothwendig seyn, dem beide sich unterwerfen, und das als das Seynsollende, seines endlichen Seyns Gewisse keine Eile hat sich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, sondern mehr als Endursache (causa finalis), nicht mit Bewußtseyn, aber seiner Natur nach das Zweckmäßigste bewirkt und hervorbringt, so daß wir auch im Weltbau schon nicht ein bloßes Spiel blinder mechanischer oder dynamischer Kräfte, sondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt sind. Es ist dieß der metaphysische Standpunkt, aus dem wir die Genesis des Weltsystems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche sich mit Willen und Absicht auf einen andern tieferen stellen. Dasselbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines *Vergleichs* betrachten, mögen diese als das Resultat eines Gleichgewichts rein mechanisch oder statisch wirkender Kräfte ansehen, zu dem es schon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Diese Ansicht ist nicht unwahr, sie ist die äußere, exoterische, jene die innere, esoterische Ansicht. Wir *verwerfen* jenen Standpunkt nicht, dessen Berechtigung darin liegt, daß das, was an sich Subjekt oder Princip ist, relativ als bloße Materie sich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch diese Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst versetzt, und die *Er* (Kant selbst) anders nicht aufzulösen wußte, als indem er die von unsern Vorstellungen unabhängige Existenz der Welt aufhob, wenn für diese die befriedigende Auflösung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Universums und ebenso eines

I,10,343

den bloß sinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt also auf unserer Lehre von den Principien beruht, so haben wir neue Ursache auf diese zurückzugehen, um zu sehen, ob sie auch stark genug sind, das Gewicht solcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, sondern absolut apriorischen Wissenschaft vorausgesetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die absolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ist und von selbst das seyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das *nicht* seyn Könnende, so wie das seyn *und* nicht seyn Könnende in sich schließt, und wenn nun die absolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft selbst ist, so kann das leitende Princip einer Vernunftwissenschaft kein anderes seyn, als eben diese Indifferenz in allem und durch alles hindurch festzuhalten, d.h. sie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wissenschaft soll verwirklicht, als wirklich dargestellt werden. Lediglich aus dieser Indifferenz, welche mit sich bringt, daß allen in ihr eingeschlossenen Potenzen gleicherweise genügt werde, aus dieser Indifferenz haben wir auch das Universum zu begreifen gesucht; was wir Gerechtigkeit und das höchste Gesetz des Weltalls genannt haben, ist nichts anderes als eben diese Indifferenz, und gerade das Weltsystem ist der erste und reinste Ausdruck derselben Indifferenz, und eben darum ist also auch das Weltsystem der erste und reinste Abdruck der Vernunft, wie er späterhin nicht mehr gefunden wird, so sehr, daß z.B. selbst jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Gesetz, welches nicht zwischen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen

Entfernungen, sondern zwischen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweist, daß auch dieses, für welches Hegel in seiner Dissertation de orbitis Planetarum noch ein empirisches Datum zu Hülfe genommen hatte (später hat auch er dieses fallen lassen), daß, sage ich, auch dieses Gesetz als ein reines Vernunftgesetz sich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantischen sogenannten kosmologischen Antinomien nur die auf den Raum

I,10,344

sich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenso auch die in Bezug auf die Zeit, in Ansehung welcher ja der Thesis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antithese, die Behauptung, daß sie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenso streng entgegensteht. Ich antworte auf diese Frage, indem ich zunächst eine andere aufwerfe, nämlich diese, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit *hat*, so wie der entgegengesetzte? Hat er *den* Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine *wesentliche*, demnach wirklich apriorische Bestimmung der Welt ist, oder: soll mit der Thesis als einem Factum ausgesprochen seyn, daß die Welt einen Anfang *gehabt* hat, mit der Antithesis, daß sie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar absichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier ist von etwas die Rede, was einmal stattgehabt *hat*, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In diesem Fall ist aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede ist, den niemand bestreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte versteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede ist. Die Welt ist ihrer Natur nach anfänglich, weil sie nicht anders seyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d.h. vom nicht-Seyn zum Seyn. Es ist ihre Natur, anfänglich zu seyn. Hier ist also nicht die Frage, ob sie irgend *einmal* angefangen habe, sondern sie ist ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen ist, ist nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr ist, sondern ein Anfang, der immer Anfang ist, weil er durch die Natur der Welt gesetzt ist. *Diese* Anfänglichkeit hat keinen Widerspruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Wesen, ihrer Natur nach anfanglos ist, denn selbst Spinoza behauptet dieß nicht, sondern er sagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Substanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgesehen von der göttlichen Natur sind sie auch ihm nicht seyend und nur als Folge der

I,10,345

göttlichen Natur seyend. Was aber an sich nicht seyend ist, ist seiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich seyn, auch wenn es von unendlicher Zeit her existirte, und umgekehrt ist es in *diesem* Sinn nicht *darum* anfänglich, weil es in einer bestimmten Zeit angefangen hat zu existiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich seyn. Die Welt ist immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d.h. die Zeit ist gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in *diesem* Sinn behauptet, hat daher keinen Widerspruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt ist nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, sondern sie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, so geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in diesem wird alles nur so betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entsteht[1]. Jene andere Philosophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den absolut freien Actus eines vor ihr schon Existirenden entstehen läßt, diese muß behaupten, nicht sowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger

Ausdruck, es könnte auch bloß die *wesentliche* Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen *hat*, und *dieser* Behauptung erst würde der von Kant als Antithese aufgestellte Satz widersprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf *Zeit*) ist die Thesis bei Kant Behauptung *einer Grenze*, d.h. eines Anfangs, die Antithesis behauptet, daß *keine* Grenze, kein Anfang der Zeit sey, und Kant führt auch hier für *beide* Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antithesis aber beweist er ganz ebenso, wie er sie in Bezug auf den Raum bewiesen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter seyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt seyn kann, so kann eben dieselbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltslose Zeit begrenzt seyn. Aber

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 306. D. H.

I,10,346

dieser Beweis beruht, wie aus ihm selbst erhellt, ganz so, wie der gegen die *Endlichkeit* dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwissen einer positiven Ursache der Begrenzung. Denn so wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir sie selbst und ebenso den sich auf *sie* beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Universum und eines intelligiblen Raums) denken, so könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn *die* Zeit, welche die Zeit dieser Welt ist, wieder nur als Glied einer über diese Welt hinausgehenden absoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und suchen uns erst des Punkts wieder zu versichern, von welchem aus sie weiter zu führen ist.

Dieser Punkt ist nun aber der, wo das zuvor ausschließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A seyn wollte, sich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, sich daher wirklich hingibt, vorerst wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) ist. Indeß nur relativ gegen dieses Höhere nach außen ist es Materie, in *sich* noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es ist das, was nur den Grund zu demselben hergibt, *in*dem es sich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus sich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein *ewiger*, d.h. immerwährender, immer *wieder* geschehender *ist* dieser Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltsystems, welches nichts anderes ist als die fortdauernde, immerwährende êáôáâïëx ôï™ êüóìïõ, die zu dem nachfolgenden Werden sich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Universum zu thun, sondern wir setzen einen speciellen Punkt desselben, an welchen sich der Proceß anknüpft, dessen *Möglichkeit* damit gegeben ist, daß B noch immer, auch als Materie betrachtet, ausschließendes Seyn ist, aber dennoch dem Höheren zu einer *möglichen* Verwirklichung stattgegeben hat. (Wir können sagen: es ist actu noch ausschließend, aber potentiâ nicht mehr, sondern schon in der Bereitschaft der höheren Potenz an

I,10,347

dem Seyn Theil zu geben. Diese höhere Potenz ist nun aber nichts anderes als die durch das erste Existirende (primum Existens) ausgeschlossene Potentia non existendi, die sich also nicht verwirklichen kann, als indem sie jenes erste in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem schönen platonischen Ausdruck gleichsam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten.

Als ein Bereden kann diese Wirkung angesehen werden, weil nicht anzunehmen ist, daß das widerstrebende Princip auf einmal und gleichsam in Einem Zug überwunden werde. Zwischen dem Punkt des äußersten Widerstands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d.h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieser Momente wird nun aber ein bestimmtes zur Existenz Kommendes, also ein Existirendes, dieser Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Existirendem entsprechen. In jedem dieser Existirenden wird das Princip, welches behufs dieser Ueberwindung sich zur Materie, d.h. völlig selbstlos; zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenstand der Ueberwindung und Umwendung geworden ist, dieses B wird in jedem der Existirenden wieder bis zu einem gewissen Punkte in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, also auf eine gewisse Weise sich selbst Besitzendes, Selbständiges - dem seyn- *und* nicht seyn-Könnenden Genähertes seyn; denn was ihm in seiner Selbstaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieses Seyn sich selbst faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entstandene ist also ein Selbständiges, zu der Existenz ist die von ihr zu unterscheidende und auch in den älteren Philosophien wohl unterschiedene Subsistenz hinzugekommen, von der die Aristoteliker sagen, sie sey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Wesen so weit vollendet oder sich selbst gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu seiner Existenz bedarf. Die Existenz wird nämlich insofern noch von dem für-sich-Seyn oder der Subsistenz unterschieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Existenz zuzugestehen, während ihnen das für-sich-Seyn fehlt, indem sie ein anderes voraussetzen, von dem sie

I,10,348

getragen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Substanz heißt. Was an dieser Ableitung auffallen könnte, ist eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige sey, wodurch erst Selbständigkeit, für-sich-Seyn gesetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formell zu verstehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts selbständig heißen kann, was nicht auch nicht seyn kann. Denn die Freiheit besteht nicht im seyn Können (wenigstens ist diese Freiheit eine trügerische), sondern im nicht seyn Können. Der Geist ist nur darum Geist, d.h. *Freiheit*, zu seyn, weil er nicht nothwendig sich äußert, sondern ebensowohl auch sich *nicht* äußern kann. Das bloß Seyende - und dazu, dieß zu seyn, werden die sogenannten Weltkörper beständig determinirt - das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, ist das schlechterdings Haltungslose. Darum ist die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entrissen wird, so daß er nicht ohne sie seinen Ort behauptet. Die *Potenz* - das nicht *Seyn* - und damit die Selbständigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieser Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgesetzt wird, existirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, sondern es existirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichsam Zusammengewachsenes, Concretes. Mit diesem, das ein Selbständiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, insofern ein von B ebenso wie von der A an ihm setzenden Ursache Unabhängiges ist, mit diesem ist ein völlig Neues, zuvor nicht Gewesenes gesetzt, das nun berechtigt ist, sich als für sich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere sich abschließt und jedem Fremden das Eindringen in sich verwehrt. Erst mit dieser inneren Doppelheit, wo zwei Wesen, ein materielles und ein immaterielles, gleichsam verwachsen sind, entsteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es sich selbst behauptet, demnach als ein sich selbst Besitzendes, seiner selbst Mächtiges erscheint

I,10,349

und sich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigens selbst auch Stufen zuläßt und demnach keine absolute Eigenschaft ist, die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um sich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zusammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie ist, die man sich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz ist kein Zusammenhangen der bloßen *Theile*, in ihr drückt sich jenes innere Verwachsenseyn zweier Wesen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerissen- oder Zertrenntwerden des zwischen beiden stehenden körperlichen Wesens verhindert ist. Die Naturphilosophie hat zuerst die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als selbständig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen gesetzt sind, welche die verschiedenen Körper voneinander unterscheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegensätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwischen den beiden Gegensätzen genommen wäre, sondern in eben dieser Beweglichkeit erweist es sich *als* das seyn und nicht seyn Könnende, zwischen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Substanz ist weder B noch A allein, sondern das Mittlere zwischen beiden, das zwischen beiden Balancirte, und es ist auch nicht so zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, sondern es ist ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebensowohl das eine als das andere seyn kann. Nicht A noch B ist das Körperliche, sondern das beide Zusammenhaltende. Jene *sind* - jedes für sich - noch reine Principien oder Potenzen, und stellen sich auch als solche dar. Im Magnet unterscheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußersten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengesetzten Pole, d.h. da Nord- und

I,10,350

Südpol in der Berührung sich neutralisiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, so war es ein ganz wissenschaftlicher Ausdruck, wenn man sie als + und -, positiv und negativ einander entgegensetzte. Nun ist aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengesetzten Potenzen erscheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder - M., sondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken *Sie* sich eine magnetische Linie und in dieser zwischen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, so ist unter diesen der dem Nordpol am nächsten liegende c gegen diesen Südpol, und könnten *Sie* den Magnet genau an dieser Stelle zerbrechen, so würde er als Südpol stehen bleiben. Aber dieser selbe Punkt c, der sich gegen den Nordpol und gegen jeden diesem noch näher als er selbst liegenden als Südpol verhält, ist gegen jeden *ihm* folgenden, zunächst also gegen b Nordpol, dieser Südpol. Dagegen eben dieser Punkt b, der gegen c Südpol, ist gegen a, und also noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol; Jeder Punkt der Linie ist also Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z.B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwischen a und c verhält sich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete sich nachweisen läßt, daß jeder *Punkt* des Magnets +, - und indifferent zugleich ist, läßt sich auch für den *elektrischen* Proceß insofern darlegen, als kein Körper schlechthin + oder - elektrisch *ist*, sondern *beides* seyn *kann*. Es ist bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z.B. sich nicht berühren, d.h. scheinbar zu Einem Körper werden, ohne in sich gegenseitig und zwar entgegengesetzte Elektricität zu setzen. Es gibt zwar jetzt solche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d.h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemische Vermittlung entstehenden, eine bloß chemisch vermittelte setzen möchten. Aber Voltas Versuche, welche jene

erweisen, sind unwiderlegt, und überhaupt schon aus allgemeinen Gründen ist nicht glaublich, daß zwei verschiedenartige Körper sich berühren können, ohne in sich gegenseitig Veränderungen

I,10,351

zu setzen. Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle ist, daß sie in sich gegenseitig Elektricität und zwar entgegengesetzte setzen, so daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, *beide zusammen* einen Magnet vorstellen. Der Physiker Ritter meinte, diesen Satz der Naturphilosophie unmittelbar im Experiment darstellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink bestehende Nadel bewege sich nach den Polen. *So* ging es nicht, der Versuch bestätigte sich keinem andern Physiker. Dennoch aber- nach der Oerstedschen Entdeckung - fand sich, daß eine solche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüssigkeit, auf der sie schwimmend erhalten werden, eine wirksame galvanische Kette bilden, daß in diesem Fall eine solche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, ist, daß dasselbe Metall, was mit einem bestimmten anderen + elektrisch erscheint, in Contakt mit einem andern negativ erscheint, und umgekehrt; es läßt sich also überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige steht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengesetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern positiv-elektrisch wird. Gesetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Ansehung der Eigenschaften, welche die elektrische Function eines Körpers bestimmen, noch über das bis jetzt am meisten negative hinausläge, so würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativste nun + werden, so wie jedes in dieser Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zusammengebracht wird, als ein positives oder negatives erscheinen wird. Nun sind aber die Körper in den elektrischen Erscheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in diesen Erscheinungen allein eine Rolle spielten, wie die annehmen, welche alle Erscheinungen aus einer elektrischen, von den Körpern verschiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorstellung, ist eine besondere elektrische Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr spricht sich in der + und - Elektricität, wozu sich z.B. ein Metall im Conflikt mit einem

I,10,352

andern bestimmt, dessen eignes inneres Leben aus. Franklin hat schon gesagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern sey so unerschöpflich, daß man denken müsse, die Körper selbst seyen nichts als Elektricität. Und so ist es auch. Der Körper ist an sich weder + noch -, sondern das Mittlere von beiden, das beides seyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern bestimmt wird, und insoweit ist *er* das eigentlich Seyende, das Substantielle. Diese Indifferenz, dieses *seyn und nicht* seyn Können - freilich der tiefsten Stufe - drückt sich sogar noch in den chemischen Verhältnissen aus, da dieselbe Substanz, welche sich gegen gewisse andere als basisch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es ist bekannt, daß der chemische Gegensatz von Basis und Säure selbst wieder auf den elektrischen zurückkehrt, jene der +, diese der - Elektricität entspricht.

Der Körper, der sich selbst festhält - so sich selbst hat - und seine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, ist wirkliches Subjekt-Objekt, also Subjekt und Objekt, aber - denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterscheidung - der Körper an sich, als Wesen, als eigentliche Substanz, als die Einheit selbst ist etwas Immaterielles; materiell genommen ist er nur die *Erscheinung* dieser Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entspricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft, aus beiden hat er, wie man zu sagen pflegt, die Materie *construirt*, unter welcher er schon das

Raumerfüllende versteht. In unserer Entwicklung ist dieß anders. Die Materie ist uns zuerst und zunächst bloß *relativ*, gegen ein Höheres Materie, in sich selbst aber Princip, das im Raum ist, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d.h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum ist, ohne ihn zu erfüllen. Dieses Princip ist zugleich als das außer-sich-Seyende, seiner selbst nicht Mächtige, aber als ein ursprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in sich selbst Fähiges bestimmt. Stufenweise in sich selbst zurückgeführt, d.h. sich selbst wieder gegeben, ist es nun selbst ein Doppeltes, + und - in sich selbst geworden, dessen Erscheinung dann erst das den Raum erfüllende Körperliche ist. Kant kennt bloß die

I,10,353

Materie als *Produkt*; aber wie sind ihm Attraktiv- und Repulsivkraft ursprünglich zusammengehalten, was sie doch seyn müssen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zusammen (was ein anderer Mangel der Kantischen sogenannten Construktion ist), daß er den Gegensatz nur als Gegensatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber setzt immer schon ein Ding voraus, so kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulsivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z.B. dem starren Körper wohl eine Cohäsionskraft beilegen, aber er hat diese nur, *weil* er eben cohärent ist, aber sein Cohärentseyn wird nicht dadurch erklärt. Auf diesem Standpunkt ist denn auch nur äußerlich mechanisches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. "Wäre, sagt Kant, die Repulsivkraft allein, so würde sie die Materie ins Unendliche ausdehnen, so daß sie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, so würde sie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum also wieder nicht erfüllt seyn". Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist also ein bloß äußerliches gegenseitiges Einschränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des außer-sich-Seyenden in sich selbst, die übrigens nur durch eine selbst außer der Materie zu denkende Ursache (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich. Er gesteht selbst, daß vermöge seiner Construktion die specifische Differenz und namentlich auch die Cohäsion, wenigstens die starrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäsion nichts zu sagen, als sie sey die Anziehung, inwiefern sie bloß (d.h. ausschließlich) in der Berührung wirke. Demnach scheint er sich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzustellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zusammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, so wird man diese entweder als ins

I,10,354

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohärenz vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erst die eigentliche Cohäsion anzutreffen wäre, als das, wodurch ihre weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber ist eben, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) *überhaupt* als hinlänglich für Cohäsion ansieht. Allein mit der Berührung ist nicht *mehr* als bloße Adhäsion, diese aber ist von Cohäsion toto genere verschieden. Bei der bloßen Adhäsion bleiben die aneinander hängenden Theile noch immer getrennte Existenzen, Cohäsion aber ist nicht bloße Contiguität, sondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Existenz für sich hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als gesetzt ist, wie wenn aus zwei Wassertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwischen Theilen eines und desselben Körpers einmal wirkliche Trennung

gesetzt (ein starrer Körper z.B. zersprengt oder zerrissen ist), da ist keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend sie wieder zu *einem* Ganzen zu machen. Soll ein solches wieder entstehen, so ist dieß nur möglich, indem sie einem neuen Werden unterworfen, was z.B. geschieht, wenn die getrennten und in diesem Zustand bloß sich berühren könnenden in flüssigen Zustand versetzt, geschmolzen werden, so daß die Cohäsion von neuem, de novo entsteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner ältesten naturphilosophischen Schriften, den Ideen zu einer Philosophie der Natur) bloße Contiguität zwischen getrennten Theilen, denke man sie noch so groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Gesetz der Attraktion an als das bekannte, daß sie im umgekehrten Verhältniß des *Quadrats* der Entfernung zu- und abnimmt - bloße Anziehung zwischen getrennten Theilen wäre immer nur scheinbare Cohäsion; denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorstellen. Mithin ist in dieser Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d.h. es ist keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäsion, wenn sie nicht scheinbar seyn soll, darf nicht zwischen getrennten Körpern wirkend

I,10,355

angenommen werden, sie ist eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in seinem Wesen gedacht, ist nicht Materie, dieß ist er nur der vom Wesen absehenden Betrachtungsweise. Das Wesen des Körpers ist Geist, nur auf der tiefsten Stufe. Mag man Materie und Geist einander entgegensetzen, Körper und Geist ist kein Gegensatz. Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt *sich selbst* bestimmender. Fragt man, was ist dieß für ein Körper, so wird richtig antworten, wer sagt: er ist der in dieser und keiner andern Gestalt sich krystallisirender. Was ist nun aber dieses sich seine Gestalt selbst Bestimmende, die Gestalt im Werden, also auch noch vor dem Werden Besitzende, was ist es anders als ein *überhaupt*, wenn auch mit Nothwendigkeit, sich selbst Bestimmendes? Nicht alle Körper sind krystallinische, es gibt außerdem flüssige und gasförmig expandirte, unter den festen Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erscheinungen der Krystalle oder in dem Widerstand, den der Körper dem mechanischen Zerbrechen oder Zerreißen entgegensetzt, auch in den chemischen Verhältnissen zeigt sich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein sich selbst Festhaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben ist, sich selbst Wiederherstellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemischen Auflösungen hat zu einer Wiederherstellung der Atomistik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da sie vielmehr nur ein Beweis der unzerstörbaren, geistigen Individualität in dem einmal specifisch Bestimmten ist.

Zu den lehrreichsten Versuchen der neueren Naturwissenschaft gehört besonders einer, in welchem man es gleichsam mit Händen greift, wie wenig in dem sogenannten Palpablen, von dem sich insbesondere keine Atomistik losreißen kann, das eigentliche *Wesen* des Körperlichen zu finden ist. Es ist begreiflich, wenn man diesen Versuch oder diese Versuche in Schatten zu stellen versucht hat, von manchen Seiten gern

[1] Band II, S. 244. D. H.

I,10,356

der Vergessenheit übergeben hätte. Um so mehr mache ich mir gewissermaßen zur Pflicht sie

hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder ist der mächtigste und kühnste Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von diesen Versuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich sie in Gemeinschaft mit dem von Berlin nach München gekommenen Chemiker Gehlen, einem der wahrheitsliebendsten Männer, die ich gekannt habe, und dessen Andenken darum bei allen, die ihm näher gestanden, noch in hoher Achtung steht - in Gemeinschaft mit diesem also habe ich mich selbst von der Wahrheit jener Versuche überzeugt. Denken *Sie* sich eine Voltasche Säule und mit dem Zink-, also + Pol derselben ein Gefäß mit schwefelsaurer Barytauflösung verbunden, von welcher ein Bogen nach dem - oder Silberpol geht, so wird kurze Zeit, ja sogleich nachdem die Säule in Wirkung gewesen, der Baryt an diesem entgegengesetzten Pole zum Vorschein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben scheinen, indem sie an diesem zum Vorschein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem sie unterwegs auf *keinen* der ihr dargebotenen Stoffe, sey es auch einer von denen, mit welchen sie sich sonst heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z.B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, so wird diese von der Säure, die man sich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem diese an dem + Pol angekommen, fängt sie an diese Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengesetzten Richtung von der, in welcher sie scheinbar gekommen ist, zum offenbaren Beweis, daß sie erst an jenem Pol wieder frei geworden ist und nun wieder ihrer specifischen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwischenzustand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weise begeistet war, daß sie, ohne sich selbst zu verlieren, noch immer sich selbst, aber nicht mehr materiell, sondern rein geistig festhielt. Das specifische Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterschied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflösung

I,10,357

das Gold auf diese Weise nach dem entgegengesetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marschiren der Materie hier zu reden, ist roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe ist freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatsache selbst nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anstand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieser Erscheinung auf naturwissenschaftliche Ansichten geäußert: "Wer von diesen Ueberführungsversuchen Kenntniß erlangt, wer gesehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaschen Säule nicht etwa bloß Luftarten, sondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle selbst von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar so, daß selbst alle ihnen in den Weg gelegten Zwischenmittel, mit denen sie sich sonst aufs begierigste zu verbinden streben, sie nicht aufhielten, daß sie, jeder andern Neigung gleichsam vergessen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimischung zu erscheinen: wer dieses in der That Erstaunenswerthe gesehen hatte (und der denkende Geist unterscheidet sich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeistigende alles sogenannte Ponderable nur ein Spiel sey, und seiner Wirkung nichts zu widerstehen vermöge". - Was jenen Zug betrifft, der in diesem Versuch das Metall oder eine basische Substanz nach dem negativen, die Säure nach dem positiven Pol führt, so hatte eine ziemliche Zeit vor diesen Versuchen, nachdem man schon immer die *magnetischen* und *elektrischen* Gegensätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzusehen sich befugt gehalten hatte - berechtigt dazu schon durch den Umstand des *hier* wie *dort* gleich herrschenden Gesetzes, daß die Gegensätze sich suchen, Gleichartiges aber, + und + - und -, sich flieht und zurückstößt, nachdem man also in diesem Verhältniß schon Aehnliches und Verwandtes

[1] Ueber Faraday's neueste Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes). D. H.

I,10,358

gesehen, hatte die Naturphilosophie gewagt, denselben Gegensatz auch in den chemischen Erscheinungen zu behaupten. Derselbe Gegensatz schien in den Anziehungen und Abstoßungen chemischer Stoffe nur gleichsam verkleidet, nur materialisirter und mannichfaltiger vermittelt sich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektrischen, mehr an eine bestimmte Substanz gebunden in der magnetischen sich kundgebe. Und auch das war schon ausgesprochen, daß der durch alle chemischen Erscheinungen hindurchgehende Gegensatz von Sauerstoff und Wasserstoff, als dessen Indifferenz seit der sogenannten Zersetzung des Wassers dieses Element galt, daß, was diesen Gegensatz betrifft, der Sauerstoff der der negativen Elektricität, der Wasserstoff der der positiven Elektricität verwandte sey, was die Voltasche Säule bestätigte, indem bei jeder Zersetzung der Sauerstoff nach dem Gesetz, daß das Entgegengesetzte sich sucht, auf die positive, der Wasserstoff nach demselben Gesetz auf die negative Seite der Säule sich stellte. Lange vor Erfindung der Voltaschen Säule war auch schon ausgesprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die drei Hauptformen des *allgemeinen* Lebensprocesses der Natur seyen, und zwar, daß sie in dieser Ordnung sich folgen, der chemische Proceß also unmittelbar durch den elektrischen, mittelbar durch den magnetischen vermittelt sey, hinzugefügt wurde, daß in diesen drei Formen darum die Totalität des Naturprocesses ersichtlich sey, weil sie den drei Dimensionen der körperlichen Natur entsprechen; auch konnte der in diesen drei Formen erscheinende Proceß nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des *dynamischen* belegt. Das Dynamische galt nämlich seit Kant als Gegensatz des Mechanischen, und man nannte im Gegensatz der mechanischen Bewegung, die ein selbstbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamisch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegensatzes zwischen beiden hervorbringt.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die allgemeinen Kategorien der Physik, als die Kategorien des dynamischen Processes überhaupt bestimmt, als nicht zufällige, sondern im Wesen

I,10,359

des Körperlichen selbst begründete Thätigkeitsformen, die schon mit den drei Dimensionen desselben gegeben seyen, indem der Magnetismus als solcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erscheine, der chemische Proceß erst den Körper in der Totalität aller Dimensionen und daher auch in seiner Tiefe ergreife. Dieß ist nicht so zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetisch, aber er ist immer nur in der Richtung der Länge, der elektrische Gegensatz, wenn er in die Tiefe dringt, *wird* zum chemischen, so lang er elektrischer bleibt, ist er ein Gegensatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort seyn, die verschiedenen Thatsachen anzuführen, in welchen sich der Zusammenhang des Magnetismus mit der ersten, der Elektricität mit der zweiten Dimension veranschaulichet, ich verweise deßhalb auf die Abhandlungen in dem ersten Heft meiner früheren Zeitschrift für speculative Physik[1]; zu erwähnen ist jedoch, daß der Magnetismus *als solcher* gerade nur an dem cohärentesten aller Metalle, dem Eisen, hervortritt. Im Eisen nämlich ist der höchste Grad der sogenannten absoluten oder, wie ich lieber sagen möchte, der ursprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemessen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu *zerreißen*, also in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterscheidet von dieser die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft ist, welche nöthig ist, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der

Magnetismus *außer* dem Eisen - an den andern am meisten cohärenten Körpern - den Metallen - nicht als solcher hervortritt, so heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegensetzung erscheint; dieß ist jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweisen, daß der Magnetismus nicht *wesentlich* die Form aller ursprünglichen Cohärenz ist, wie ja nun auch diese *wesentliche* Gegenwart des Magnetismus in allen die Elektricität leitenden starren Körpern in Folge von Oersteds Entdeckung durch die Voltasche Säule augenfällig bewiesen ist,

[1] Band IV dieser Ausgabe.

I,10,360

indem es sich gezeigt hat, daß alle Körper dieser Art - nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, sondern die *Elemente* der Säule, ja sie selbst während des Geschlossenseyns magnetisch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, solang sie geschlossen ist, Eisenfeile ganz ebenso wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es ist hier allerdings noch vieles tiefer zu erforschen, besonders eben das Verhältniß der drei Dimensionen selbst, durch welche das Körperliche sich vollendet. Die mathematische Nothwendigkeit der drei Dimensionen, d.h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger sind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien sich senkrecht oder rechtwinklicht schneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimensionen unterscheidet, so läßt sich ja in diesem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge ist hier auch schon Breite und Tiefe, sonst wäre nichts Körperliches. Die drei Dimensionen sind also eigentlich drei Körper, die sich jedoch nicht ausschließen, und durch ihr - rein geistiges - Ineinanderseyn erst die *Erscheinung* der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß ist es auch das Verhältniß der Dimensionen, das eine Rolle spielt bei der Durchsichtigkeit der kompaktesten Körper, welche die Materialisten unter den Physikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt seyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß diese Körper aus nichts als Poren bestünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetische Eigenschaften annimmt, wird er nicht nur an seiner ganzen Oberfläche, sondern bei tiefer eindringender Wirkung selbst durch sein ganzes Inneres und in jedem Punkt seiner Ausdehnung ein Doppelwesen, das wie zwei zugleich geborene und zusammengewachsene Zwillingsbrüder sich gegenseitig festhält. Aber das Körperliche nach seinen drei Dimensionen ist eine wahre natura triformis oder triceps, wie die Alten sich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeschöpf, das schwer auszusprechen ist. Wer dieses Wunderliche sich vor Augen bringen will, der lasse sich einmal an einem Krystall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

I,10,361

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieses Phänomen nicht sehen können, ohne sich zu geistigeren Ideen über den Ursprung der Materie, als denjenigen, welche sie durch eine bloße Zusammenhäufung selbst schon körperlicher Theile entstehen lassen, entschließen zu müssen. Man redet so oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältnissen von Unbegreiflichkeit, und vielen scheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche sogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem ist diese Weisheit, inwiefern sie glaubt, daß schon die bloße *Versicherung,* etwas sey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die *Unmöglichkeit* des Begreifens zu zeigen. Denn es ist ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift,

daß eine Sache möglich ist, und etwas anderes, wenn er einsieht, daß sie unmöglich ist. Dieß verwechseln die meisten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich sucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meisten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil sie es in der That nicht sehen und nur der Denkende es sieht.

Man hat von jeher Bilder gesucht, um sich das Entstehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der ältesten ist das von dem *Weben* hergenommene, das besonders Goethe in der Poesie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgespannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelst des Schiffleins durch jene durchwirft oder in sie gleichsam einträgt, heißt der Eintrag, sein drittes Geschäft ist, diese Fäden zusammenzudrängen und so das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erst vollendet ist. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organischen, sondern der unorganischen ist in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus selbst schon Körperlichem erzeugt. Menschen, die nur im Einzelnen scharf sehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, so mußte auch die den drei Naturprocessen zu den drei Dimensionen des Körperlichen gegebene Beziehung an sich herummäkeln lassen, ohne daß man

I,10,362

sie leugnen konnte. Diese Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß nicht bloß zufällige, daß sie im Wesen, ja in der ursprünglichen Construktion der Materie selbst begründete Erscheinungen sind. Und wie dieser Typus ein durchgängiger, d.h. wahrhaft allgemeiner sey, wurde daraus ersichtlich, daß auch jene nicht mehr selbst materielle, sondern immaterielle Erscheinungen, durch die sich das eigentliche Selbst des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper dasselbe ist, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geschöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme - daß auch diese drei immateriellen Erscheinungen sich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der ursprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerscheinung ist, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja selbst das impalpable Licht unterwirft sich in seinem Verhältniß zu dem Palpablen demselben Typus, seine drei Erscheinungsmomente sind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geschieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intussusception, eine Penetration des Körperlichen stattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterschiede der drei Dimensionen legt, erhellt daraus, daß es in der organischen Welt ihr vorzüglichstes Bestreben ist, ihnen reelle Bedeutung zu verschaffen, zwischen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterschied zu setzen, und daß sie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis sie diese Unterschiede als qualitative hervorgebracht hat. - -[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimensionen unterscheidbar ausgebildet sind (denn z.B. im Wasser sind die vorhergehenden Dimensionen ausgelöscht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elastischen Wesen, wie man die Gase oder Luftarten nennt, zeigt sich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöschen aller Dimensionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum stattfindet, wo weder Länge

[1] Hier wurde ein Passus über die Unterschiede der drei Dimensionen weggelassen, da diese Materie in der Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 433 ff., ausgeführt ist. D. H.

I,10,363

noch Breite noch Tiefe *als solche*, der nur die Indifferenz aller Richtungen ist - und merkwürdig ist, daß beide Extreme, in welchen sich der elektrische Gegensatz, die Ost- und Westpolarität, welche ebenso bestimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig ist, daß die Extreme, in welchen + und - El. noch materiell sich darstellt, Sauerstoff und Wasserstoff, zu den letzten gehören, als Luftarten sich darstellen, denn das eigentlich Körperliche und am meisten Concrete liegt in der Mitte von + und -): wenn aber, sage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimensionen als *solche* unterscheidbar bestehen, ein dreifacher ist, so ist er demgemäß auch ein magnetischer, ein elektrischer, ein chemischer Körper - und die specifische Differenz der Körper wird eben dadurch entstehen, daß in dem einen der magnetische vor dem elektrischen und chemischen, in dem andern mehr der elektrische oder bloß noch der chemische hervortritt.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt sich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltsystem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts ist *ursprünglich* Materie, wie nichts ursprünglich Objekt, sondern Subjekt ist, und die Vorgänge der Weltbildung sind keine anderen als die, durch welche das widerstrebende, selbst seyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird sich als Materie zu erkennen), das Weltsystem ist die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden specielleren Proceß sind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerst eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entsteht, die doch zugleich in einem gewissen solidarischen Zusammenhang miteinander stehen und ein gemeinschaftliches System bilden, so wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterscheidungen zwischen der bleibenden und in allem Wechsel beharrenden Substanz und den Accidenzen, es werden Verhältnisse von Ursachen, die nicht wesentlich (wieder Principien),

I,10,364

sondern selbst nur zufällig Ursachen sind, und den entsprechenden Wirkungen - Causalverhältnisse im gewöhnlichen Sinn des Worts - gesetzt; endlich, da das Substrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern bestimmbar ist, also zum Theil nicht ist, was es seyn kann, zum Theil ist, was es nicht seyn kann, so werden alle diese Gewordenen der Zeit *unterworfen* und veränderlich seyn, wie es die astralen nicht waren. Aber diese Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgesetzt ist, entsteht nach unserer Ableitung nur dadurch, daß verschiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu *Grunde* liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgesetzt wird, daß jeder dieser Stufen ein besonderes Existirendes entspreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer besonderen *Stufe* (der Verinnerlichung) angehöriges Existirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich selbst in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt sich - nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, sondern eine bestehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexistenz dieser verschieden gearteten Wesen angesehen ist, wodurch ist nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung seiner Existenz bestimmt, und wenn dieser Umfang ein beschränkter ist, wodurch ist er beschränkt, wodurch ist z.B. den Metallen der Kreis umschrieben, in welchem sie sich verwirklichen, wodurch sind den verschiedenen Formationen, z.B. dem Kiesel, der Kalkformation u.s.w. ihre Grenzen gesetzt? Diese Fragen selbst schon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Ansichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen ist. Denn z.B. der Kantischen Construktion der Materie gegenüber ließ sich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch sich die individuelle Größe eines Körpers bestimme oder begreifen lasse. Denn jene Construktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulsivkraft. Demnach müßte bei doppelt so großer Attraktiv- und Repulsivkraft ein doppelt so großer Körper entstehen. Aber dieß geht nicht. Man setze, es

werde auf einen Körper x doppelt so viel Attraktiv- und Repulsivkraft verwendet als auf den Körper y, so ist das Produkt bei x 2 A **:** 2 R = A **:** R, also

I,10,365

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z.B. ein starrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulsivkraft ab, die auf ihn verwendet worden, sondern von der Fortsetzung seines Cohäsionsprocesses und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zusammenhang verstattet ist diesen zu erstrecken. Wenn nun aber nicht von der *individuellen* Größe eines Körpers die Rede ist, sondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, so müssen wir nur gestehen, daß allerdings dieser Proceß nicht bloß von den Gegensätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in sich selbst also Subjekt *und* Objekt ist, daß er also auch nicht bloß von den beiden Ursachen abhangen kann, durch welche diese Zweiheit oder Dualismus in ihm gesetzt ist. Wir müssen uns erinnern, daß außer diesen beiden noch eine dritte Ursache ist, welche wir zum voraus als Finalursache bestimmt haben, daß zufolge dieser Ursache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm selbst unbewußte Zwecke bestimmt ist. Zufolge dieser aufs Ende hinausgehenden Ansicht ist in dieser ganzen Stufenfolge des Werdens nur *eine* Reihe und Kette von Finalursachen, in der gleichsam für einen Moment jedes Werdende *Zweck* ist, aber nur um sogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieses als nicht seyend gesetzt zu werden. So, kann man sagen, war diese Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalursache, der Zweck der Entstehung des Weltsystems, aber der Proceß dieser Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat selbst wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, sowie er erreicht ist, nothwendig wieder eine andere und neue Welt gesetzt ist, die sich *jetzt* als Zweck darstellt. Es ist vorauszusehen, daß diese neue Welt die organische und vorzüglich die beseelte Natur seyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen gesucht haben, als die unorganische und unbeseelte entgegenstellen. Der Unterschied zwischen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns also nun zunächst beschäftigen. Aber wer sieht nicht ein, daß wenn die letzte

I,10,366

der Zweck ist, dann nothwendig die Produktion in der ersten durch die, welche Zweck ist, bestimmt und beschränkt seyn muß, und daß zwar allerdings ein abstraktes Begreifen der Formen der unorganischen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich ist, unmöglich aber ein Begreifen der unorganischen Natur im Ganzen *außer* jenem Proceß, in welchem sie selbst wieder nur eine Stufe und ein Mittel ist, und daß wir von jener abstrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Processes, von welchem die organische und beseelte Natur erst der Schluß, das Ende und der Zweck ist. Dieser Proceß in seiner Allgemeinheit ist kein anderer als der geologische, wenn die Geologie genannte Wissenschaft nicht in der beschränkten Bedeutung genommen wird, in der sie lang genug erhalten wurde, wenn sie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo sie Naturgeschichte der Erde ist, wie sie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie sich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es ist hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr sich getraut, in seiner Wissenschaft etwas Durchgreifendes zu leisten ohne Zuziehung der organischen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz sich zugänglich und überwindlich gemacht hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es der Ueberwindung

nicht noch immer widerstrebe, und die von der höheren Potenz in ihm gesetzte Bestimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieses Princip selbst wie durch eine plötzliche Gesinnung dem Widerstand entsagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengesetzte begreift, sondern selbst durch *sie* frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen sich entschließt - ohne eine innere Umwandlung und, daß ich so sage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganischen zur organischen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Absichtlichen in allen organischen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip

I,10,367

selbst zu Verstand und Besinnung erhoben ist. Keine philosophische Theorie kann diese Vereinigung, - welche Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfsinn erkannt und dargestellt hat - keine Theorie kann diese Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entstehung organischer Wesen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verstandes *fähiges* Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derselben von der Voraussetzung einer in jedem Sinn leblosen Materie aus, und sieht keine andere Möglichkeit, das Absichtliche in den organischen Schöpfungen zu begreifen, außer der *Herleitung* dieses Zweckmäßigen von einem Verstande, und zwar nicht von einem den organischen Schöpfungen selbst inwohnenden, immanenten und daher substantiellen Verstande, sondern einem, der *außer* den organischen Wesen sich zu ihnen auch nur als äußere Ursache verhalten kann. Diese Herleitung ist ihm die einzig mögliche. "Denn (so drückt er sich speciell darüber aus) da der leblosen Materie selbst die Absichten, denen ihre Form in organischen Wesen entsprechen, nicht zugeschrieben werden können, so ist es *nothwendig,* ein intelligentes Wesen *außer* der Natur zu setzen, und dasselbe als Ursache der in der Materie erreichten oder realisirten Zwecke zu denken". Durchgängig wird von Kant als unbestreitbar vorausgesetzt, daß die Erzeugung organisirter Wesen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich sey (und dieses Wort ist bei ihm in der weitesten Bedeutung, nicht in dem engen Verstand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles dessen ist, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geschehen kann). Dennoch, sagt er, müssen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieser Wesen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Absichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieses Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, so bleibt allerdings nichts als sie durch eine vom Mechanismus verschiedene Causalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verständige Weltursache zu erklären. So weit spricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Ursache jener zweckmäßigen Bildungen - und dennoch ist ihm diese Herleitung

I,10,368

nach seinen kritischen Grundsätzen ein völlig transscendentes Beginnen. "Es ist zwar eine Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organischen Wesen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber diese Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. *Wir* müssen diese Objekte (die organischen Wesen) allerdings nach dieser Maxime beurtheilen, ob aber diese Objekte nicht endlich doch nach mechanischen Gesetzen erzeugt werden, die uns nur *unbekannt* sind, und ob nicht wenigstens im übersinnlichen Substrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich *beide* beziehen (d.h. unstreitig dadurch

beide vereint wären), dieses ist uns *gänzlich* unbekannt". Kant hielt also hier wenigstens die Möglichkeit offen, daß in dem intelligiblen Substrat der Natur noch der Grund für die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d.h. blindem Entstehen) gefunden werden könnte - dieß ist der äußerste Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen ist, und wenn man ihm zugestehen muß, an dieser Stelle der Wissenschaft über die Schranken seiner eignen Philosophie hinausgesehen zu haben, so verwundert man sich um so mehr, wie er nicht eingesehen, daß sein Bestreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Substrat - dem An-sich der Dinge - zu *wehren,* nichts anderes heißen konnte, als die Philosophie selbst abschneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organischen Natur insbesondere - um die Erklärung desselben aus einer *außer-* und überweltlichen Causalität zurückzuweisen, keineswegs jener allgemeinen Grundsätze bedarf, welche das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft sind. Auch wenn nicht *alle* Erkenntniß des Transscendenten oder Uebersinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Existenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Ursache völlig gewiß wären, so könnte diese doch nie dazu dienen, jene in den organischen Wesen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Ursache als eine der Welt und den Dingen *äußere* gedacht würde. Denn diese in den organischen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit

I,10,369

ist keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie sie auch bei jeder Maschine stattfindet. Diese Zweckmäßigkeit ist eine dem Produkt immanente, von dessen Materie unzertrennliche, die also ihren Grund in demselben Princip haben kann, von welchem auch die Materie selbst gesetzt ist. Das Organische unterscheidet sich von dem Unorganischen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Substantialität der Materie ihre Bedeutung, die sie noch in der unorganischen Natur, die sie selbst im chemischen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seyns ist der Organismus - *Organismus.* Das Leben hängt an der *Form,* oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor selbständig, für sich und um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch *Werkzeug,* Organ eines Höheren ist. Noch in dem dynamischen Proceß behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u.s.w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf, ja das Bestreben der unorganischen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in sie gesetzten Gegensatz wieder auszulöschen, sich in ihrer Substantialität zu behaupten, nur darum sucht sich das Entgegengesetzte, jedes + auch im chemischen Proceß sucht sich durch ein -, jedes - durch ein + aufzuheben. Ein unorganischer Körper kann im elektrischen oder unelektrischen, im positiven oder negativen Zustand seyn, ohne daß er es *sich* anzieht; der organischen Materie sind dieselben Thätigkeitsformen wesentlich; der Muskel, der sein Contraktions- oder Expansionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theistische Hypothese, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Weltursache nennen will, diese Hypothese verwahrt sich ausdrücklich dagegen, die Ursache, von der sie das Zweckmäßige organischer Form ableitet, auch als eine der Materie selbst immanente zu denken, und doch nur alsdann würde diese Hypothese erklären. Kant hat gesucht,

I,10,370

in Bezug auf die vorliegende Frage die verschiedenen *möglichen* Systeme auf seine Weise, also a priori abzuleiten, und hat dann jedes derselben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung ist folgende. Es kann, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung ist (denn jeder Theil eines Organismus ist zugleich Mittel und Zweck). Man kann sonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der *Hervorbringung* dieser Wesen als eine Technik zu beurtheilen, und diese Beurtheilung ist auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organisirten Wesen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege gehen: diese Technik entweder als absichtliche (technica intentionalis) oder als unabsichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant setzt hier gleich absichtliche und unabsichtliche Entstehung als sich gegenseitig schlechthin ausschließend entgegen, da die wahre Thatsache vielmehr eben die einer absichtlich-unabsichtlichen Entstehung ist, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine *Technik* ist, das Absichtliche nicht auszuschließen ist, so wenig als das Unabsichtliche, weil es eben eine *natürliche* Technik seyn soll, was in seinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache ist eben, daß wir keines von beiden ausschließen können. Wir müssen ein blindes, soweit unabsichtliches, Entstehen behaupten, weil diese Objekte Naturobjekte sind, und wir müssen ein absichtliches behaupten, weil in diesen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit zu erkennen ist. Durch jene Entgegensetzung einer natürlichen Technik, welche die absichtliche, und einer absichtlichen, welche die natürliche ausschließen soll, hat sich also Kant gleichsam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegensetzung zufolge entstehen nun zweierlei, einander contradiktorisch entgegenstehende Systeme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere sey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich, daß

[1] Kritik der teleologischen Urtheilskraft, Hartensteinsche Ausgabe Bd. 7, S. 265. D. H.

I,10,371

das Zusammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unseren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig sey, und daraus fälschlich auf eine besondere (d.h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verschiedene) Causalität geschlossen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigstens der organisirten Wesen absichtlich sey. Der Realismus halte sich sogar wegen dieser ihm durch das Daseyn organisirter Naturwesen *unmittelbar* bewiesenen Realität absichtlicher Ursachen berechtigt, die *gesammte* Natur als das Werk einer verständigen Ursache anzusehen. Nach dieser letzten Bemerkung sollte man erwarten, daß Kant als *Realism* nur eben dieses letzte System, die theistische Hypothese, ansehe. Aber da hätte er ein geschichtlich gegebenes System ausschließen müssen, das eine absichtliche Technik in der Natur selbst behauptet. Er theilt daher die möglichen Systeme weiter *so* ein. Der Idealismus (was er nämlich so genannt) sey entweder der der Casualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das System der Casualität oder das epikurische hebe allen Unterschied einer *Technik* der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinstimmung der organisirten Wesen mit unseren Begriffen von Zweck für zufällig, sondern, da die bloße Versicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Ursachen seyen, die Entstehung dieser Formen zu erklären, - da diese bloße Versicherung den Verstand nicht befriedige, und zu diesem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Gesetze, nach *denen* dieß geschehe, angegeben würden, um sonach selbst im Stande zu seyn, durch Absonderung und Zusammensetzung der Bestandtheile der Materie solche Objekte hervorzubringen, dieses aber unmöglich geleistet werden kann, so werde in der That *alle* Ursache dieser Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derselben

ausgegeben.

Das System der Fatalität sey das des Spinoza. Dieses berufe sich auf etwas Uebersinnliches, wohin unsere Einsicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verstande dieses Wesens, sondern von der Nothwendigkeit seiner Natur ableiten. Es ist merkwürdig, daß Kant von einem *Uebersinnlichen*

I,10,372

bei Spinoza spricht, dem man sonst vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Substanz auch einen unendlichen Verstand setzt, so wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlassen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieser doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verstand seinen nothwendigen Antheil habe. Dieser Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott - nicht ein lebloser, wie Kant sagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigstens als lebendig dargestellter ist, wozu in den Prämissen der Lehre selbst doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans so völlig gleichgültig nebeneinander bestehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht sich begnügte, zu *behaupten*, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er versuchte, dieses Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es ist gegen diesen auch eben nur dieses einzuwenden, *daß* er ein unentwickeltes System ist. - Als Systeme, welche eine absichtliche Technik in der Hervorbringung organisirter Wesen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Ursache des Weltganzen) gezeigt seyn müssen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit setzt, freilich eine Unmöglichkeit ist. Die Hauptsache aber ist, wie schon bemerkt, übersehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organische Naturprodukte entständen, einen verständlichen Begriff zu geben, niemals auch nur versucht worden ist. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organisirten Wesen würden also nach dieser Ansicht immer nur Kunstprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche èáõìáóôüí derselben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieses besteht eben darin, *daß* sie Naturprodukte sind und als solche absichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, sondern gleich sind.

I,10,373

Außer diesen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes System. Das erste (der Epicurismus) setzt eine leblose Materie, das zweite (fatalistische) einen leblosen Gott voraus. Wie nun diesem im Theismus der lebendige Gott, so steht der leblosen Materie in jenem die lebendige Materie - im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweise müßte der Hylozoismus ein System seyn, das eine absichtliche Technik behauptet und eine unabsichtliche ausschlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein solches System wenigstens nicht Hylozoismus seyn könnte. Denn wenn bei der Entstehung organisirter Wesen nichts wie Absichtlichkeit seyn soll, so ist von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, soll das hervorbringende Subjekt hylischer Natur oder die Materie selbst seyn, so wird sich das Unabsichtliche nicht ausschließen lassen. Kant selbst erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Ursache in die Materie selbst setze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geschehen. Entweder schreibe man der Materie als einer *solchen*, als *Materie*, eine Causalität nach *Begriffen* zu, so sey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos

vorgestellt werde, folglich Leblosigkeit (inertia) gerade den wesentlichen Charakter derselben ausmache. Allein es ist wohl keinem Hylozoisten je eingefallen, der Materie *als solcher*, der Materie in dem Sinn, wie sie Kant hier nimmt, Leben zuzuschreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das *Princip* gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne selbst nur die Erscheinung oder eine Modification ist. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszusetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem bestimmten Sinn, wie es organischen Wesen zugeschrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenschaft der Materie erscheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugesteht, daß das stumpfeste organische Geschöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weise lebt als der Mineral, dessen symmetrisch regelmäßige Bildung doch übrigens auch schon etwas ist, das nicht aus der *bloßen* Materie im Kantischen Sinn erklärbar ist.

I,10,374

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant diese, daß man der Materie zwar für sich ihre Leblosigkeit oder inertia ließe, aber sie mit einem verständigen sie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verschiedenen Princip (etwa einer Weltseele) in Verbindung setzte. Kant wendet gegen diese Ansicht ein, daß sie doch für keine *allgemeine* Erklärung der Organisation gelten könnte, weil diese Verbindung mit einem von der Materie verschiedenen beseelenden Princip selbst schon eine Art von Organisation seyn würde, wovon man doch eben erst den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß also, daß jene Verbindung (einer Weltseele mit der Materie) selbst *nicht* erklärt ist, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache selbst noch die Ursache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen ist. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für sich kein System seyn kann und nur erst in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie versucht worden ist, diese Vorstellung mit allgemeineren Lehren in Zusammenhang und Verbindung zu setzen, d.h. zu begründen; für sich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollständige Hypothese. Das Unvollständige - nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung - liegt vorzüglich darin: Gesetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Besonderes und von dieser Verschiedenes zu, so dürfte er das Verständige, den Nus, *doch* nicht bloß in die mit der Materie verbundene *Seele* legen. Sollte diese der organischen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das sie bloß ***leidet***, so wäre kein Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur. Die unorganische Materie hat unabhängig von der in ihr gesetzten Form, auch wenn diese zerstört ist, noch ihr Bestehen, der organischen dagegen ist die Form wesentlich. Wissen wir es also nicht dahin zu bringen, das, was in der organischen Materie als verständig und zweckmäßig erscheint, aus einem ihr selbst inwohnenden, mit

I,10,375

ihr verwachsenen Verstand zu erklären, so ist dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin ist aber, wie schon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für sich als absolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für sich zwar blindes, aber des Verstandes *fähiges* Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menschlichen Kunstwerk, einer vollendeten Statue z.B., ist die höchste Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieses Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. *Dieser* Technicismus aber, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, *dringt* nicht bloß in das Innere der

Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins; ein und dasselbe Princip, das als blindes die Materie setzt, setzt als befreites, durch die höhere Potenz sich selbst gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeister kann auch nicht die höhere Potenz seyn, die für sich nichts vermöchte, sondern sich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unstreitig auch in den dichterischen und künstlerischen, ja in jeder geistigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich seiner mächtig gewordenes Princip ist.

Es gibt keinen stufenweisen und allmählichen Uebergang von der unorganischen zur organischen Welt. Mit dieser fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organischen Welt nicht auf die gleiche Weise fort wie in der unorganischen, daß nämlich das blinde Princip nur immer *mehr* in sich zurückgewendet wird. Vielmehr *im Anfang* der organischen Natur schon hat das blinde Princip sich selbst gefaßt und ist in der Freiheit. Die organische Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip *wird* in ihr nicht erst frei, es *ist* schon frei und *muß* frei seyn, damit organische Natur anheben könne. Man kann die unorganische Natur ansehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip stufenweise in sich selbst zurückgebracht wird, aber der Anfang der organischen Natur ist immer ein *absoluter* Anfang. Da, wo zuerst das blinde Princip sich in der Freiheit sieht, nicht mehr

I,10,376

das blind- und bewußtlos Seyende, sondern das seiner selbst bewußte zu seyn, da fängt die organische Natur an. Im Anfang der organischen Natur ist schon das Ende, das Ziel, der *Zweck*. Es könnte nichts Organisches entstehen, wenn das blinde Princip nicht schon frei und zur Besinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang schon frei und seiner selbst bewußt ist, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtlosigkeit zurückgehen? und doch offenbar geschieht dieß, da nicht bloß auf *den* Stufen der organischen Natur, wo nur die dumpfesten Lebensregungen wahrzunehmen sind, sondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtlosigkeit oder wenigstens ein Kampf zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit herrschend ist, und Bewußtseyn nur am Ende dieser ganzen Reihe im Menschen siegreich erscheint. Indem ich hierauf antworte, soll mein Gedanke, hoffe ich, erst vollkommen verständlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang schon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als - A) die höhere Potenz und mit dieser zugleich die höchste, das seyn Sollende, anziehen, so sich den Prototyp der Existenz herstellen. Es *könnte*, sage ich; dieses Ziel ist ihm schon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieses Ziels ist es selbst von seiner Blindheit befreit und sieht zugleich sich selbst in der Freiheit. Aber eben, weil es *frei*, weil ihm das Ende nun gezeigt ist, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es seine alte Natur stufenweise überwindet; es kann das Blinde seiner Natur zum Gegenstand einer freien, successiven Ueberwindung machen, worin diesem zugegeben ist, sich noch in allen Formen zu versuchen, eh' es sich zur völligen Exspiration entschließt, um *selbst* nicht mehr zu seyn, sondern nur das Setzende des Höchsten, des eigentlich seyn Sollenden zu seyn.

Diese ganze Ansicht nun, nach welcher in der organischen Welt zwar noch ein Kampf zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtseyn, zwischen dem ungeistigen Princip und der es in Geist umwandelnden Potenz, aber ein selbst *frei* gesetzter und gewollter angenommen wird, diese Ansicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerstrebende seyn, dennoch ist sie nur die nothwendige Folge der

I,10,377

einmal zugelassenen teleologischen Beurtheilung der organischen Natur und der unabweislich vorauszusetzenden Zweckmäßigkeit derselben im Ganzen und im Einzelnen. Ist diese einmal zugestanden, so ist unvermeidlich anzunehmen, daß der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der producirenden Thätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als sonst gewöhnlich ist, in der Reihe der Geschöpfe von dem Menschen zu den weniger vollkommenen herabzusteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unserer Zeit eine so große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommensten aufsteigt, so bin ich doch gewiß, daß in der organischen Formenlehre oder Morphologie selbst Stellen vorkommen, wo man auf den Menschen hinaussehen muß, um gewisse Formen zu begreifen. Wie in den höheren organischen Wesen noch Rudimente, Ueberbleibsel von Organen vorkommen, die für diese selbst nicht mehr von Nutzen sind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, so kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für diese selbst nicht nothwendig waren, sondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer schon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen sind, das hier (auf dieser Stufe) sich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man sich jene Präformationen, jene Vorspiele sogar sittlicher und socialer Verhältnisse erklären, die wir in einigen Thierklassen mit so vieler Bestimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organischen Hervorbringungen der Natur schon das Ende, der Mensch, vorgeschwebt habe. Die Hauptsache aber ist, daß, ohne eine solche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entstehung der organischen Natur vorauszusetzen, zwischen dieser und der organischen Natur bloß noch ein gradueller Unterschied, aber keine differentia totius generis statthaben könnte. Denn auch in der unorganischen Natur ist das blinde Princip schon genöthigt Bestimmungen des Verstandes anzunehmen, aber dieses Princip zeigt sich hier als ein das Verständige nicht selbst wollend, sondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verstand. Der Urstand, das was zuerst hervortreten

I,10,378

muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu seyn, an den sich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urstand, in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, wird zum *Verstand*, aber der Verstand, der sich in den unorganischen Bildungen zeigt, ist nicht zum sich selbst festhaltenden Princip geworden, er ist ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Krystall z.B. gegen die Zerstörung seiner Form sich völlig gleichgültig verhält, während das Organische sich in seiner Form zu erhalten strebt. Die Freiheit der organischen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt sich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß sie nämlich nicht genöthigt ist, in der Linie, in welcher sie ein relativ Höchstes erreicht hat, fortzugehen, sondern diese Bewegung abbrechen und unter das schon Erreichte zurückgehen kann, gleichsam um einen neuen Anlauf zu machen, und so aufs neue anfangen kann. Hält man sich an einzelne anatomische Systeme, z.B. das Respirations- und Circulationssystem, so kann man genöthigt seyn, z.B. die Insekten in der Stufenreihe organischer Wesen unter die Mollusken herabzusetzen, während in jeder andern Hinsicht offenbar ist, daß vielmehr mit den Insekten, die in manchen ihrer Klassen so viel höher begabt als jede Molluske erscheinen, daß in diesen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und gesetzt ist. Die Freiheit der organischen Natur zeigt sich darin, daß sie nicht genöthigt ist, zwischen sich zunächst stehenden Bildungen alle möglichen Zwischenglieder hervorzubringen, und daß sie dagegen wie nach bloßer Lust und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft ist, ob sie zu einem wirklichen Fortschritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organische Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, so ist sie doch offenbar ebenso weit von einer sklavischen, keine Freiheit der Bewegung zulassenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derselben Art weiß sich die Natur eine gewisse unverkennbare Freiheit, innerhalb des festgesetzten Kreises doch noch einen Spielraum für Verschiedenheiten sich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern absolut gleich ist, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und

Umrisse, ja durch innere Eigenschaften sich voneinander unterscheiden.

I,10,379

Darum sagte ich gleich anfangs, das in der organischen Natur waltende Princip sey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, sondern in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entschlossen, der Beweis hiefür konnte zunächst nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es *mußte* ein solcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie selbst durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieser Moment konnte nur der der organischen Natur seyn. - Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die schon Kant nicht entgangen ist: daß organische Naturwesen dem Mechanismus (wir wollen sagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit seiner Existenz einsehen, wie solches doch in Ansehung derjenigen Dinge möglich ist, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entstehen, weil nämlich deren Daseyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweise der Natur sehen, können wir mit allem Rechte sagen, daß wir das Daseyn derselben begreifen, denn wir kennen ihre Ursachen und die Gesetze, nach denen sie wirken, daher es auch nicht unmöglich ist zu denken, daß wir solche Dinge, wie z.B. den Diamant, auch selbst hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organischen Wesen nicht ebenso die Nothwendigkeit ihrer Existenz einsehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant gesucht hat, weil nämlich der Verstand, als dessen Wirkungen sie beurtheilt werden, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; er liegt vielmehr darin, *daß* diese Wesen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig sind, in welchem es die andern sind, daß sie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angesehen werden müssen. Es ist eines der schönsten Zeichen jener wissenschaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er sich eine Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verstandes denken konnte, der außer und über der Natur selbst wäre, eine

I,10,380

Annahme, der sein ganzes kritisches Wesen widerstrebte, daß er dessenohngeachtet die Zweckmäßigkeit selbst festhielt und sogar die teleologische Beurtheilung organischer Wesen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieselben und zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und so will ich denn bemerken, daß auch unsere Voraussetzung einer *Freiheit* der Natur in der Hervorbringung organischer Wesen der wissenschaftlichen Forschung nichts weniger als hinderlich seyn kann, sondern im Gegentheil diese selbst in eine höhere Freiheit versetzt; denn nun erst kann sie mit vollkommen beruhigtem wissenschaftlichen Gewissen, inwiefern von einem Ausschweifen ins Hyperphysische dabei nicht die Rede seyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieser Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, also auch der allgemeinen Natur erforderlich sind - ich sage, nun erst kann die Forschung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphysischen Annahmen nichts mehr zu fürchten ist, der unergründlichen Absichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachspüren und sich der Aussicht auf eine wahre innere Geschichte der Natur getrösten, in deren Schaffen der Mensch wie in das eines ihm verwandten Wesens hineinschauen kann. Der Forscher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur spricht; es ist nichts, was er dieser nicht zutrauen, nicht von ihr aussagen

dürfte, ohne darum über sie selbst hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade diese ihr zugesprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechanische Philosophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maschinen sehen zu können glaubte; denn gerade da ist der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maschine einen Künstler, ebenso auch die Natur, von der die organische Welt ein so wesentlicher Theil ist, einen Einrichter außer sich voraussetze. In der Maschine sind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da ist, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch stehen sie insoweit in einer ursachlichen Verbindung miteinander, als ein

I,10,381

Theil die Ursache der Bewegung des andern ist. Aber was dieses Letzte betrifft, so ist das Verhältniß ein einseitiges, denn nicht hinwiederum ist der bewegte Theil Ursache der Bewegung des Bewegenden, so wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, sich selbst hervorbringt wie im Organischen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchst künstliche und zusammengesetzte Maschinen seyn könnten, gehört zu den Vorstellungen, die man glücklicherweise heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine solche Lehre aufgestellt werden konnte, muß man sich der Umstände erinnern, unter denen Cartesius dazu verleitet wurde, eine solche allem natürlichen Sinn widerstrebende Meinung zu behaupten. Man kann historisch wohl nachweisen, daß sie eigentlich nur dem allmählich entstandenen Widerwillen gegen die Lehre der Aristotelischen Philosophie von den substantiellen Formen ihren Eingang verdanke: *der* entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zusammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufassende Bestimmungen ableiten zu können. Es ist derselbe Gegensatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Aristoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben ist, den Actus oder die Form (das åqäïò). Aber wie diese Form in die Materie kommt, das wußte Aristoteles um so weniger zu sagen, als er sich dabei etwas Positives dachte. Die Form besteht aber selbst nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d.h. in der Verinnerlichung desselben. Ein Ding wird gesetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die sie ein mehr oder weniger seiner Mächtiges wird. Potenz ist gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Aristoteles an dem Ding im Gegensatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, also überhaupt das, wodurch ein Ding *in sich* ist, mehr oder weniger seines Seyns mächtig ist, bezeichnen wir dieses mit A, das entgegengesetzte Princip - das Seyn, das sich als Materie oder, wie wir auch sagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, - durch B, so ist jedes Körperliche in sich schon Subjekt und

I,10,382

Objekt, A und B, gleichsam zwei Wesen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht ist, nimmt er das Gepräge des Verstandes an, aber dieser Verstand erscheint in der unorganischen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und passiver, aber es kommt ein Moment, wo sich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt sieht, und wo es sich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieses ist der Moment des Entstehens der organischen Natur, in welcher das seiner selbst mächtige Princip wollend und gleichsam spielend das Zweckmäßige - nicht in einer blind-nothwendigen, sondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an sich *Geist* ist. Wie das B das Ungeistige

ist, A^2 das dem Ungeistigen Entgegengesetzte, es Negirende und dadurch den Geist Vermittelnde, so ist A^3 der Geist selbst, zu dem B in *dem* Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht ist, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenso *an*zieht, wie es in der Blindheit es ausschloß und zurückstieß. Der letzte Zweck *ist* eben das seyn Sollende, ist A^3 oder der Geist, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es stufenweise das Blinde seiner Natur überwindet, um eben dieses zum Anziehungspunkt des Geistes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron desselben zu bereiten, wo also auch dieses höchste Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erscheint.

Es versteht sich von selbst, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Gesetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeschlossen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichsam gebührenden Moment hervorzutreten verstattet sey. Das Blinde soll nicht mit Gewalt, d.h. selbst wieder nur blindlings, besiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu *sterben* bestimmt ist, soll dieser Tod ein sanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erschöpfung seyn, d.h. daß es alles, was in ihm als

I,10,383

Möglichkeit lag, wirklich erschöpft, seine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird sich sogar das Organische nur schwer von dem Unorganischen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende festhält, inwiefern es sogar Absicht ist (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von *Absicht* sprechen), *daß* in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichste, erfüllteste, vollendetste Bewußtseyn entstehe, so wird im Organischen selbst bis zur höchsten Stufe das Unorganische noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganischen behauptet die Materie noch immer ihre Substantialität, während sie im Organischen zum bloßen Accidens herabgesetzt ist. Die Form erscheint in jenem als das Zufällige, und die verschiedenen Thätigkeitsformen sind in der Materie stets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; selbst der chemische Proceß läßt die Substantialität der Materie unberührt. Diese Selbständigkeit also wird die Materie auch gegen das schon anfangende organische Leben behaupten, im Ganzen sowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewisse Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganische sich immer wieder über das Organische gestürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man sich unstreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen ist. Eben durch das anfangende Organische werden im Unorganischen neue Gegensätze hervorgerufen, durch die Erscheinung des Organischen selbst wird der Widerspruch des Unorganischen gesteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Bestreben, ihre Substantialität zu behaupten, in jenen unorganischen Absätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der ersten organischen Wesen zu seyn scheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei diesen stehen zu bleiben) sind noch ganz unorganisch, ihre Abhängigkeit vom Leben spricht sich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich sind sie völlig unbelebt, das Unorganische, d.h. die noch immer Substanz seyn wollende, ihr Selbstseyn behauptende Materie, ist nur in den

I,10,384

Dienst des Organischen getreten, ohne selbst organisch geworden zu seyn. Allein das Knochengerüst der höheren Thiere ist selbst nur eben dieses, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, selbst organisch gewordene Unorganische, das bei den niederen

Thieren noch äußerlich ist und als Schale oder Gehäus erscheint.

Aber selbst eine *noch* ältere Vergangenheit wird in das organische Leben aufgenommen, damit eben dieses als ein ganz in sich abgeschlossenes, vollendetes, selbst als universelles erscheine. Der träge und nur periodisch sich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raschere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts sich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation ist das wiederkehrende Astrale im Thierreich; das eigentlich Vitale ist erst in dem Nervensystem, in welchem die höhere, in der *allgemeinen* Natur als Licht erscheinende Potenz sich zuerst die Organe erschafft, durch die sie auf das Ganze belebend und beseelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervensystem sind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erste Verlauf des organischen Lebens ist ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkstätte entlassen erscheint das Thier zuerst als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der ersten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart sich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entsteht. Dieses Allgemeine ist, daß die selbstlose Materie, daß das außer sich gesetzte Princip sich selbst wieder gegeben, seiner selbst mächtig werde. Wir sehen hier jenes außer sich seyende Princip wirklich als seiner selbst mächtigen *Willen*. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unablässigen Bewegung hingegeben, sondern dieses Princip unablässiger Bewegung in sich besiegt enthaltend, sind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Gestirn. *Alle* Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es ist ein und dasselbe Princip, was die allgemeine kosmische Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei sich bewegende Thier

I,10,385

unterscheidet sich von dem Planetarischen nicht durch eine eigne *Quelle* der Bewegung, sondern nur dadurch, daß dieser allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Wesens gegeben ist. Die freie Bewegung entsteht nur aus der Bewältigung des ursprünglich Blinden. Nur darum ist das Thier zum Theil, der Mensch aber völlig das *überwundene* Gestirn, weil diese nach außen, aus sich strebende Bewegungskraft hier in sich zurückgewendet, wieder *Wille* geworden ist. Es ist in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieser noch ein Wille, sondern der Wille ist die Bewegungskraft selbst, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft ursprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer sich gekommener und darum blinder, hier aber der sich selbst zurückgegebene, in seine Potenz, d.h. eben in seine eigne Gewalt, zurückgebrachter ist[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbständigkeit bereitet die schaffende Natur da, wo sie das Blinde, außer-sich-Gesetzte ihres ursprünglichen Seyns völlig zum in-sich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen ist, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuschließen, und die in sich selbst seyende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum stillen Anziehungspunkt des *ganzen* Weltalls zu machen, was sie in dem System der Sinnesorgane erreicht, indem sie das Thier zum empfindenden Wesen ausbildet. Aber sie schreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem sie

[1] Ich habe früher den Satz ausgesprochen: selbständig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu seyn, daß es die Potenz, *nicht* zu seyn, die potentia non existendi in sich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erscheint ein Princip, das nicht mehr bloß sich bewegen kann, d.h. nothwendig und unablässig sich bewegt, sondern das sich bewegen und nicht bewegen, also in diesem Sinn seyn und nicht seyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbständigkeit dem Thier eben durch diese freie Bewegungsfähigkeit verliehen ist, so kommt die Selbständigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieses hat auch der Weltkörper und auch das Blut, sondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erscheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in seinem außer-sich-Seyn negirt, in sich selbst zurückgebracht wird, als das die Selbständigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

I,10,386

beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin diese als mit Absicht und Intelligenz, ja mit wahrer Voraussicht handelnde Wesen erscheinen, von denen freilich die in den höheren Klassen verschwindenden oder zurücktretenden Kunsttriebe die schlagendsten Beispiele sind, indem man sieht, daß die *so* begabten Thiere sich nach Zeit und Ort, so wie nach den wechselnden und veränderten Umständen zu *richten*, daß sie sich selbst dann zu helfen, d.h. ihren Zweck zu erreichen wissen, wenn entweder der Zufall oder menschliche Absicht ihre gewohnte Ordnung zerstört hat, wie sich z.B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verschaffen wissen. Die Kunsttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerksamkeit an sich gezogen, weil sie die jeder mechanischen, d.h. in den Thieren nur Maschinen sehenden Theorie am meisten widersprechen. Es ist von *dieser* Seite alles versucht worden, nur um nicht gestehen zu müssen, daß in der Natur Geist wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunstmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Lust getrieben, die sie dabei empfinden. Und freilich ist alle künstlerische Produktion mit einer Lust verbunden. Meinte man diese edlere Lust, so würde man gerade damit die Biene z.B. zur wahren Künstlerin erheben. Dabei ist aber der Unterschied, daß der menschliche Künstler diese Lust erst empfindet, nachdem er seiner Kunst Meister geworden ist. Das Thier aber bringt gleich sein Meisterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es ist also wohl eine weniger edle Lust gemeint. Aber diese würde einer regel- und gesetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts besser ist zu sagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen, wie ein älterer Schriftsteller sagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt: so wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühsames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entsprungenes wahrzunehmen ist. Freilich kann sich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit seine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, insofern

I,10,387

er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuschreibt, vorsichtiger sich äußert als Theologen und Philosophen, unter denen einer sich so ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Mensch ist seine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es ist eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entstehung des Organischen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu sagen ist als in Folge eines allgemeinen Systems.

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius *alles* (versteht sich alles endlichen) Seyns selbst abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des *ursprünglichen* seyn und nicht seyn Könnenden ist (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein seyn *und* nicht seyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es ist also außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das *ursprünglich* das seyn *und* nicht seyn Könnende, das an sich selbst Freiheit und Geist - und eben als solches durch den Proceß gesetzt ist - denn in der ursprünglichen Indifferenz, vor der Entscheidung und Ausschließung war es nicht *als* solches gesetzt. Aber nothwendig nun ist, daß auch dieses sich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, sie negirt das Ungeistige, nicht um *sich*, sondern um den Geist an dessen Stelle zu setzen, und überhaupt ist der letzte Zweck der Processes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchste *Potenz*) war - wir bezeichnen es mit A^3 - daß dieses zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organischen Werdens ist

nun aber eben die Verwirklichung dieses A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erst im Menschen als ihm immanent, in *ihm* verwirklicht setzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anstand zu liegen scheinen, daß jene Thiere, die sich besonders durch auf gewisse Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menschen stehen und zu den relativ niedersten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieser Anstand löst sich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menschen der Instinkt und

I,10,388

der Kunsttrieb in dem Sinn, wie er gewissen Thieren zugeschrieben wird, völlig aufhört, und daß also diese besondere Erscheinung nicht gerade in der nächsten Nähe, sondern eher in einer gewissen Entfernung von dem *Menschen* hervortreten müsse. Zu der Erscheinung des Kunsttriebs möchte eben dieß gehören, *daß* jenes freie Princip zu dem Thier noch ein mehr äußeres Verhältniß habe, daß in diesem, nur auf höherer Stufe und in Bezug auf A^3 wieder jener noch bloß werkzeugliche Verstand sich zeige, den wir auf der tieferen Stufe auch in den stereometrisch regelmäßigen Gestaltungen der unorganischen Materie erkannten, wobei ich noch bemerken will, daß gerade in den *Produkten* dieses Kunsttriebs sich wieder das Regelmäßige einfindet, z.B. in dem Sechseck der Bienenzelle. Gerade in jenen stilleren und beschränkteren Thierklassen, wo sich der Kunsttrieb vorzugsweise findet, scheint er also an seiner Stelle, während in den höheren Thierklassen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Empfindungskräfte diese höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt diese Thiere schon viel zu selbständig sind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erscheinen. -

Im Anfang dieser ganzen Entwicklung ließen wir die Idee auseinander treten in ihre Momente, damit sie durch Wiederkehr in die Einheit sich verwirkliche. Das Auseinandergehen und successiv Wiedereinswerden dieser Momente ist die Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist die *Verwirklichung* der Idee. Die verwirklichte Idee ist der Mensch, und er ist der Intention nach nur diese. In ihm soll das ursprünglich außer-sich-Gesetzte wieder ganz in sich gesetzt und in sich gebracht seyn. Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das *unbedingt* seiner selbst Mächtige. Das sich selbst ganz Besitzende ist das Bewußte. Bewußtseyn ist zu-sich-Gekommenseyn, und setzt daher ein von- oder außer-sich-Gekommenseyn voraus. Im Thier ist der Anfang des zu sich Kommens, des bewußt *Werdens*, aber dieses Bewußt*werden* ist immer nur momentan, für gewisse Zwecke, zu

I,10,389

denen das Thier hingerissen wird, das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch *hat* keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewußtseyn zu seyn, und das Bewußtseyn ist der Zweck; der Mensch ist also *nichts* als *Bewußtseyn,* und nicht noch etwas anderes. Er ist im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die *ursprüngliche* Idee war; er ist nur die wiederhergestellte, die verwirklichte Idee, also er ist nicht wie alles andere *ein* Seyendes, sondern wieder *das Seyende* - (daher selbst auf dem späteren naturhistorischen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menschengeschlechts festzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweisender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben worden).

Zu dem Menschen hat das gesammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns ist nur ein Existirendes, aber der Mensch in der Idee, d.h. sofern er wieder die Idee (nur die

verwirklichte) ist, der Mensch *so* betrachtet, ist *das* Existirende - *das* Existirende aber kann nicht mehrmals existiren, also, wenn wir auf den Standpunkt der Entstehung zurückgehen, auch nicht *mehrmals* hervorgebracht seyn. Der Mensch ist unstreitig aus dem tiefsten Geschöpflichen, d.h. aus *dem* Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerste Wurzel der Selbstheit - des für *sich* (ohne die höheren Potenzen) seyn Wollens des B - überwunden ist, aber darum ist es nicht nothwendig ein partielles oder locales Wesen, es ist das *universale* Wesen. Weil er *das* Existirende ist, so waren alle Potenzen des Universums, alle diese getrennten Momente bestimmt, in ihm als in der letzten Einheit zusammenzugehen. Der Mensch soll, als die innigste Zusammenfassung, alle Momente der Welt in sich vereinigen. Wir müssen freilich annehmen, daß die Erde der Entstehungspunkt für den Menschen ist - warum, daß wissen wir nicht, es geht in Verhältnisse zurück, die wir nicht übersehen, aber der Mensch ist darum nicht speciell ein Produkt der Erde - er ist ein Produkt des ganzen Processes -, nicht die Erde allein, das ganze Weltall ist bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, so ist er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausschließlich für sie, er ist

I,10,390

für alle Sterne, denn er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erschaffen. Wenn er als locales Wesen erscheint, so ist er dieß nicht ursprünglich, er ist localisirt worden: wie? dieß muß durch die Folge sich zeigen. Er ist, wie gesagt, das universale Wesen, und sollte daher nicht an einem bestimmten Punkt, er sollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apostel sagt: Unser Wohnort ist im Himmel, d.h. eben im Universum. Denn Himmel bedeutet nichts anderes als das Allgemeine, Universelle, von den Fesseln des Concreten Freie. - - Aber eben damit, daß der Mensch nur wieder die Idee ist, haben wir ausgesprochen, daß ebenso, wie diese für uns der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens war, der Mensch Anfangspunkt eines neuen Processes ist. Auf dieselbe Weise, wie die ursprüngliche, kann ja auch die verwirklichte Idee wieder auseinandergehen. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieser Möglichkeit (nämlich wenn sie sich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) seyn werde. Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seite des Universums.

[I,10,391]

Vorwort

zu

H. Steffens nachgelassenen Schriften.

[I,10,393]

Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens Andenken,
gehalten am 24. April 1845.

(Mit einigen Erweiterungen.)

- - Man ist heutzutag ziemlich allgemein geneigt zuzugeben, daß in jener Zeit, wo der Name *Steffens* zuerst in der Literatur genannt wurde, die Philosophie einen bedeutenden Ruck gethan habe, welcher der natürlichen Sympathie zufolge, die zwischen allen menschlichen Erkenntnissen stattfindet, mehr oder weniger, schneller oder langsamer auch andern Wissenschaften eine neue Bewegung mitgetheilt hätte. Herabstimmend freilich wirkt, wenn man bemerkt, *worein* zum Theil der damalige Fortschritt gesetzt werde. Wahr indeß bleibt und nur parteiische Verblendung könnte übersehen, daß seit jener Zeit Standpunkte verschwunden, auf die man nicht mehr zurück-, andere entstanden sind, von denen man nicht mehr hinwegkommen kann. Freilich hört man mitunter auch wohl, es sey zu jener Zeit viel leichter gewesen, mit neuen Ansichten aufzukommen als gegenwärtig. Liegt aber nicht eben darin die Anerkenntniß eines bedeutenden Fortschrittes, daß man gesteht, es sey jetzt schwerer, zu dem Gefundenen etwas hinzuzuthun, als es einst gewesen, dasselbe zu finden, und ist nicht eben dieß das Zeichen eines glücklich Gefundenen, daß es hintennach als das Einfachste und Müheloseste erscheint? Nachkommende mögen dadurch verleitet werden, ein Verdienst darin zu suchen, daß sie den Zugang mühevoller und schwieriger machen, leicht möglich aber, daß sie darüber vielmehr

I,10,394

in etwas ganz anderes gerathen, und den Gedanken, dessen sie sich gründlicher und methodischer bemächtigen wollten, vielmehr völlig verlieren.

Steffens war dadurch ungemein begünstigt, daß seiner Hinneigung zur Philosophie ein reiches Studium der Natur vorausgegangen war. Mineralog, Geognost, Geolog, hatte er in der Geschichte der Erde die Anschauung einer unergründlichen Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gewonnen, in der je die eine die andere zudeckte, eins dem andern zu Grunde gelegt wurde, nicht ohne in dieser Unterordnung selbst verändert zu werden. Unstreitig war es diese Grundanschauung, welche von der ersten Bekanntschaft an die gegenseitige Anziehung zwischen uns vermittelte. Und auch von Seiten der Naturforschung wurde sein Eingehen auf philosophische Speculation in jener Zeit weniger ungern gesehen als in späterer. Es war damals ein Bedürfniß vorhanden, sich auch des in der Natur Gegebenen philosophisch bewußt zu werden. *Kants* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft hatten gewirkt. Man setzte etwas darein, die *Natur* der räthselhaften Materie zu begreifen, an welche nunmehr die neue Molecülen-Theorie, die das Reich des Palpabeln auf Kosten des Denkens erweitert hat, nicht wohl mehr denken läßt. Damals hätte nicht leicht jemand ausgesprochen, was man heutzutag so zu sagen täglich hören kann, daß die Naturforschung ihr Geschäft um so besser betreibe, je ferner sie sich von aller Philosophie halte; ein Satz, der ebenso wahr ist wie der, daß die Kochkunst nicht gerade dem am besten von Statten gehe, der dabei alles auf chemische Principien zurückführen wolle.

Aber allerdings ist zwischen Philosophie und Naturforschung bei gleichsam zufälligem Zusammentreffen im Gegenstand eine trennende formelle Verschiedenheit. Dem Philosophen zählen die Formen und Erscheinungen der Natur nicht für sich, sondern als Momente eines Zusammenhangs, der über die Natur hinausgeht und ebensowohl auf die geistige Welt sich erstreckt. Im Zweck der

I,10,395

liegt es aber, sie vielmehr abstrakt, d.h. in ihrem für-sich-Seyn, zu betrachten. Die Gegenstände sind also in der Philosophie von anderer Bedeutung als in der abstrakten Naturforschung, wie man diejenige nennen sollte, welche sich unbedingt die empirische nennt, als brächte nicht ihr Verfahren mit sich, es stets nur auf partielle Weise zu seyn. In den allgemeinen Zusammenhang, den nur die Vernunft darzustellen vermag, gehören die Dinge der Natur nicht nach dem Zufälligen ihrer *Existenz*, sondern nach dem, was in ihnen ein Nothwendiges, was ihr *Wesen*, ihre *Natur* ist. Dieses Nothwendige einzusehen, wird man über die *Dinge* hinausgehen müssen; aber dieses "Jenseits der Dinge" *ist* noch *in der Natur selbst*; oder finden sich in dieser wirklich, wie man es zuweilen gern vorstellen möchte, *bloße* Einzelheiten, und nicht vielmehr als die *ersten* Wirklichkeiten, von denen sich erst alle andern ableiten, *allgemeine Principien*? Ist die allgemeine Schwere ein *Ding*, oder ist sie von der andern Seite ein *Begriff*, und nicht vielmehr dem Ding gegenüber ein Allgemeines, dem Begriff gegenüber eine Wirklichkeit? Und sind - *Einzelheiten* der Wirklichkeit, ist nicht vielmehr dieses *Durchgängige*, das wir auch in andern Formen, in Licht, Wärme, Elektricität u.s.w. erkennen müssen, ist nicht dieses erst der eigentliche Gegenstand der Natur-*Wissenschaft*, der sich die abstrakte Naturforschung freilich immer nur bis zu einem gewissen unüberschreitbaren Punkte nähern kann? Niemand wird ihr diese Schranke zum Vorwurf machen, sie ist keine zufällige für sie, sondern eine von ihrem Verfahren unzertrennliche. Tadle sie es aber nicht, wenn eben darum für die Erkenntniß der Principien ein *anderer Weg* eingeschlagen wird. Sie mag sich befriedigt finden, wenn sie die Lichterscheinungen durch Schwingungen eines unsichtbaren Mediums begreifen zu können glaubt; aber lasse sie neben sich den andern gelten, der sich aus einer solchen Erklärung nichts oder wenig macht, solang ihm jene schwingende Materie selbst nicht begriffen oder etwas rein Zufälliges ist. Die Philosophie wird keinem entgegen seyn, der bei der allgemeinen Attraktion stehen bleibt, weil er doch ruhig damit fortrechnen und im äußersten Fall sagen kann: die Anziehung sey als bloßer

I,10,396

Ausdruck des Phänomens zu nehmen, und solle nicht erklären. Verstatte er dagegen dem Philosophen, es seinerseits für nichts Geringes zu achten, wenn er auf seinem Wege ausmitteln und wenn man so *wissen* könnte, ob die allgemeine Schwere auf Anziehung beruht, oder ob sie durch Druck bewirkt ist. Durch Beobachtung und Experiment, oder überhaupt anders als in einem über abstrakte Naturforschung hinaus gehenden Zusammenhang wird man das freilich nicht wissen. Allein es scheint auch nicht schwer zu begreifen und einzusehen, daß Erscheinungen von solcher Allgemeinheit wie Licht und Schwere nicht selbst wieder in einer Einzelheit, z.B. einer zufällig existirenden Materie, daß sie nur *in den vorgängigen Bedingungen aller äußern Existenz* ihren Grund haben, und in diesem Sinn nur a priori begriffen werden können[1].

[1] Deutschlands erste naturwissenschaftliche Autorität, der Verfasser des *Kosmos*, erklärt es (I, 71. 72.) für *eine die Intelligenz entehrende Ansicht*, "wenn unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft verdammt werde", selbst auf "die regsame, zu allem Schaffen und Entdecken nothwendige Einbildungskraft" wird dieß ausgedehnt. Es kann nicht in der Absicht des berühmten Mannes gelegen haben, das der Vernunft für Forschungen, die über den unmittelbaren Eindruck hinausgehen, gemachte Zugeständniß, durch das Prädicat der *grübelnden* zurückzunehmen, welches also hier nicht im nachtheiligen Sinn zu verstehen ist, wo mühsame, aber unnütze

und vergebliche Untersuchungen damit gemeint sind. - Der Ausdruck: grübelnde Vernunft, hat übrigens durch unsern großen Lehrer *Kant* allerdings eine Art von klassischem Ansehen erhalten. Kant nennt die grübelnde Vernunft jene, welche aus dem bloßen *Begriff* (z.B. des vollkommensten Wesens) die *Existenz* "herausklauben" will; für den umgekehrten Fall, wo die Existenz das Gegebene ist, wozu der Begriff (d.h. das, wodurch die Existenz begreiflich wird) gesucht wird, z.B. für seine eignen Untersuchungen über das Wesen der Materie, hätte er sich des Ausdrucks nicht bedient.

Die Naturphilosophie, womit noch heutzutag manche die *ganze* damalige Philosophie bezeichnen, war nur ein *Theil*, nur der erste Durchgangspunkt einer Bewegung, die nach dem sie bestimmenden und

I,10,397

leitenden Gesetz über die Natur hinausgehen mußte. Aber worin immer dieser vom Höchsten bis zum Tiefsten reichende Zusammenhang seinen Abschluß fand, nie konnte die erste Beziehung auf die Natur abgerissen werden, ein früh gehörtes Wort mußte sich erfüllen:

> Der Tempel, der zum Thron der Gottheit steiget,
> Ruht dennoch sanft auf der Natur.

Worauf sich niemals wieder zurückkommen ließ, war der unnatürliche Supernaturalismus, von dem sich damals für immer alle bessern Geister abwandten.

Einer von unten aufsteigenden Philosophie konnte Gott nur das *Ende* seyn, aber er war ihr das nothwendige Ende, und darum zugleich die End-*Ursache*. Auf diesem höchsten Punkt erscheinen die Dinge als aufgenommen in die Gottheit. *Immanenz der Dinge in Gott* ist der letzte Ausdruck dieser Philosophie. Insoweit *ist* sie Pantheismus, aber ein unanstößiger und unschuldiger, wenn er rein contemplativ bleibt, d.h., wenn er sich als Darstellung - bloß *des idealen und logischen Werdens der Dinge* erkennt. Im entgegengesetzten Fall entsteht jener monströse Pantheismus, mit einem anfänglich "austernhaften Absoluten", einem Gott, der nöthig hat durch die Natur hindurch zu gehen, um sich bewußt zu werden. Der zufällige Ausgang in einen solchen Pantheismus beweist nichts gegen jene Philosophie, die in der angegebenen Beschränkung (auf die bloß rationale Bedeutung) *der Wissenschaft des wirklichen Herganges* stets die Mittel bereiten, und vorausgehen *muß*, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen war, zu bewahren. Daß übrigens ein so plumper Pantheismus so allgemeinen Eingang finden konnte, als geschehen, kann nur zum Beweis dienen, daß weder jene reine Vernunftwissenschaft die ganze Forderung der Philosophie erfüllt, noch der schwache Theismus etwas vermag, den man ihm allein entgegen zu setzen wußte, und

I,10,398

den ich schwach nenne, weil er nur in absoluter - nicht *Ueber-* sondern *Außer*weltlichkeit (denn das ist ein großer Unterschied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß.

Ich erinnere mich lebhaft der Verwunderung, die bei vielen entstand, als *Steffens*, den man ausschließlich mit weltlicher, ja der weltlichen Wissenschaft beschäftigt glaubte, gleichsam unmittelbar von "Kalk, Baryt und Strontian"[1] hinweg, theologischer Schriftsteller wurde. Gegenwärtig würde dieß niemand auffallen, da unversehens die ganze Zeit theologisch geworden, alles ohne Unterschied nach diesen Fragen sich drängt, taub gegen die Stimme Gutmeinender, die an die frühere Zeit erinnern, wo alles der Art abgethan schien, selbst jede Polemik gegen das Christenthum von schlechtem Geschmack war; wiewohl gegen die Gründlichkeit dieser Aufklärung einigen Verdacht die panische Furcht einflößen durfte, als könnte die ganze alte Rechtgläubigkeit mit allen ihren betrübenden Folgen dem jetzigen Geschlecht gleichsam über Nacht wieder als ein Joch auferlegt werden. Allein die Verhältnisse sind ernst genug; aus wissenschaftlichen Fragen sind kirchliche, und damit unvermeidlich zugleich politische geworden und die Sachen auf einen Punkt gelangt, wo der Fall des bekannten Solonischen Gesetzes eingetreten und es keinem gegen seine Mitbürger Wohlgesinnten, der mit seiner Zeit leben und in ihr wirken will, erlaubt ist gleichgültig zu bleiben, wo er zwar nicht gerade Partei ergreifen (denn er könnte ja hoffen außer allen Parteien zu bleiben) aber doch seinen Standpunkt nehmen und mit ausdrücklichen, unzweideutigen Worten erklären muß.

[1] Man s. was er selbst über diesen Anfang seiner *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde* erzählt.

Es ist auffallend, oder vielmehr, je nachdem man die Menschen kennt, auch nicht auffallend, wie man der Philosophie alle Freiheit gestattet, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortschreiten wohin

I,10,399

immer zu gelangen; nur wenn sie ganz absichtslos, durch bloße Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der positiven Religion kommt, da soll jene Freiheit nicht mehr gelten, da soll die Philosophie wie ein scheu gewordenes Pferd sich bäumen und entsetzt sich zurückwenden: das wäre aber, wie jeder sieht, die schmählichste Beschränkung einer Wissenschaft, die vielmehr vor *nichts* erschrecken soll. Nicht wohin sie gelangen darf, läßt sich ihr vorschreiben. Nur daß sie, um *Philosophie* zu seyn, in ihrem Anfang schon mit *jeder* Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen habe, muß vorausgesetzt werden, daß sie also selbst den *Namen* christliche Philosophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, sondern auch im Sinn materieller Uebereinstimmung, da diese für sie *als Philosophie* keine Bedeutung hat. Namentlich wird sie die Folgen der Reformation, in ihrer ganzen Ausdehnung, und bis zu dem Extrem voraussetzen, zu welchem es nur stufenweise gekommen ist, wenn auch scharfsinnige Geister den nothwendigen Gang längst vorausgesehen hatten. Ich nenne einen Mann von so anerkannt unabhängigem Geist, daß man auch in den nachfolgenden Worten nicht den Anhänger der römischen Kirche, sondern nur den Philosophen hören wird. "Beklagen wir, sagt D'*Alembert*, in der von ihm als Secretär der französischen Akademie gehaltenen Lobrede auf *Bossuet*, beklagen wir, wie es unsere Schuldigkeit ist, die Theologen des Protestantismus, daß sie alle Autorität in Glaubenssachen verwerfen, so hegen wir wenigstens eine hinlänglich gute Meinung von ihrer Logik, um uns überzeugt zu halten, daß sie die Consequenzen ihres Princips so weit treiben werden, als sie sich ausdehnen lassen, und daß der Socinianismus, zu dem heutzutag die meisten unter ihnen, offen oder insgeheim, sich bekennen, früher oder später einem offenen und unverstellten Deismus Platz machen werde". "Ich hatte, fährt er fort, die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen, da war das erste Kapitel überschrieben: Von der *Nothwendigkeit* einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufschrift nur noch: Von der *Nützlichkeit* einer Offenbarung; ich wette, setzt er hinzu, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch sprechen: Von der

I,10,400

Bequemlichkeit einer Offenbarung (de la commodité d'une révelation)"[1]. Schade, daß D'Alembert die Voraussetzung nicht bis auf die vierte Ausgabe erstreckt hat; da hätte vermuthlich die Aufschrift gelautet: Von der *Unschädlichkeit* einer Offenbarung. Wo nicht der Titel, die Sache wird in Lehrbüchern deutscher Theologen anzutreffen seyn, die noch den Schein eines gewissen Zusammenhangs mit der Offenbarung und der heiligen Schrift beizubehalten für gut finden. Auch D'Alemberts Vertrauen in die Logik der protestantischen Theologen ist glänzend gerechtfertigt; der déisme franc et sans alliage ist öffentlich bekannt und die ausgesprochene Weisheit des Tages.

Diese Folgen also wird der Philosoph voraussetzen, und während viele noch immer daran arbeiten sie herbeizuführen, sie als vorhandene Thatsache annehmen. Er geht sogar einen Schritt weiter und sagt: *So mußte* es kommen, dieser Fortgang war ein nothwendiger. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Christenthum ein *frei* erkanntes und *frei* angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten sollte, ein System, das die im Christenthum von Anfang enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu *allgemeiner* Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von diesem Standpunkt sogar der Wunsch gerechtfertigt seyn, daß der öffentliche Abfall von dem Christenthum durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geschehen könnte. Es selbst will, ja es *leidet* keinen Zwang mehr, stark und mächtig will es seyn nur durch sich selbst, jede äußere Hülfe verschmähend - und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation sich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndsten Macht, die die Erde je gesehen, zurückgestoßen hat?

[1] Oeuvres de d'Alembert Tom. VII, (Éloge de Bossuet) p. 320 ss.

I,10,401

Ein Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Uebersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte, macht gelegentlich der Socinianischen Gemeinde im ehemaligen Polen, die übrigens, wie er bemerkt, unter allen akatholischen jenes Landes weit die blühendste und geordnetste war - die schätzbare Bemerkung: "sie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu sehr vom Positiven entkleidet, zuletzt fast bloß Philosophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirksamkeit zur Nationalkultur verlieren, je mehr man sie als bloße Philosophie geben will"[1]. Enthält das Christenthum unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm, und es ist ihr nur im Weg und müßte so bald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner sittlicher Wahrheiten sehen wollte, durch die sich niemand in seinem Wissen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle *selbständige* Wahrheit genommen wäre. Ist aber der Fall der, daß die Verhältnisse, auf welchen das Christenthum nach seiner eignen Angabe beruht, *wirkliche*, aber als *allgemeine* noch nicht erkannte Verhältnisse sind, - da ist eine große Erweiterung der menschlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung sich beschäftigen, um sie nur wieder in Philosophie, d.h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn soll. Kennt man die "Wahrheiten", für welche viele

Theologen die "in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß" hinzugeben bereit sind, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, der nämlich sein Königreich verkaufte, um sich eine Gänseheerde dafür anzuschaffen und mit dieser im Land

[1] *Spittler's* Geschichte der europäischen Staaten, II, 485. - Das sind also ganz andere, uns unerreichbare Ansichten, nach welchen dem deutschen Volk der Deismus, d.h. die vollkommene Abolition alles Christlichen, als der sichere Weg zur politischen Größe gezeigt wird.

I,10,402

umherzuziehen[1]. Gegen einen so unschuldigen Geschmack kann man sich unmöglich ereifern. Die sogenannten Rationalisten irren sich, wenn sie meinen, es zürne jemand über den Gebrauch, den sie von ihrer *Denkfreiheit* machen. Eher könnte man geneigt seyn, ihnen vorzuwerfen, daß sie unter Denkfreiheit die Freiheit *nicht* zu denken verstehen, und daß sie von dieser einen ungebührlichen Gebrauch machen. Freilich, was man nicht begreift und ebensowenig erfahren hat, kann man auch nicht annehmen. Aber lohnt es darum der Mühe, auf die Kanzel zu steigen und zu verkündigen, daß man dieß oder jenes nicht begreife, zumal wenn man wahrscheinlich gar vieles andere nicht begreift. Ankündigenswerth wäre vielmehr, wenn man etwas begriffen hätte, namentlich eine Lehre, welche Geister wie *Leibniz,* wie *Lessing* aufs ernstlichste beschäftigt hat. Indeß darin, daß sie zu begreifen verlangen, geben wir ihnen ja hiemit recht, man kann sie nur ermuntern auf dem Wege fortzugehen, und möchte ihnen wie Mephistopheles zurufen:

Da seyd ihr auf der rechten Spur,
Nur müßt ihr euch nicht zerstreuen lassen.

[1] Aehnliches sagt die bekannte: *Neologen* überschriebene Parabel von *Goethe*:

Ich begegnete einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um sein Gewerbe;
Er sagt: ich sorge wie ich kann,
Daß ich mir, eh' ich sterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich sagte, das ist sehr wohl gedacht,
Und wünschte: er hätt' es so weit gebracht.
Da hörte ich, er habe vom Papa,
Und ebenso von der Frau Mama
Die allerschönsten Rittergüter.

Das nenn' ich originale Gemüther.

Der Protestantismus trat zuerst als *Gegensatz* gegen eine bestehende Kirche, und darum in der Form eines *Bekenntnisses* auf.

I,10,403

Von nun an galt es bloß, die Richtigkeit des Bekenntnisses, nämlich seine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, nicht *die Wahrheit der Sache selbst* zu beweisen. Die Sache selbst trat für die erste Zeit (und diese Zeit dauerte ziemlich lang) in den Hintergrund, um nicht zu sagen, daß an sie nicht mehr gedacht wurde. Die Theologie wurde wesentlich eine philologisch-exegetische Wissenschaft, die sich vorzüglich in Behandlung der dogmatischen Stellen des Alten und Neuen Testaments erging; später trat ein anderer Theil hinzu, der sich mit dem historischen Beweis der Aechtheit und der Glaubwürdigkeit der Bücher, aus welchen die heilige Schrift zusammengesetzt ist, beschäftigte. Heutzutag will man die *Bekenntnisse* los seyn; und allerdings ist ihre Zeit vorüber. Aber die meisten, welche sie abgethan wollen, meinen mit ihnen zugleich die Sache. Die Sache selbst aber ist älter als alle Bekenntnisse, selbst als das älteste des heiligen Petrus[1], und in der That tritt vielmehr eben, wenn man von den Bekenntnissen nicht mehr wissen will, erst eigentlich die *Sache* hervor. Man erläßt den Theologen die dicta probantia, die Aechtheitsuntersuchungen und Beweise, und wenn der christliche Glaubensinhalt von einigen bezweifelt, von den meisten verworfen wird, so ist es rein *der Sache wegen*, die man undenkbar und unmöglich findet. Verlangt man (wie billig) von denen, welche sich christliche Lehrer nennen, daß sie das Christenthum aufrichtig, d.h. mit eigner Ueberzeugung lehren, so entgegnen sie: aber das *können* wir nicht (und das sind die ehrlichen, die so sagen), und wer dürfte ihnen zurufen: Ihr *sollt* können? Sie würden antworten: Gebt uns die Möglichkeit! Sie fordern diese Möglichkeit von der Kirche.

Der Arten, wie man früher über diesen Punkt hinwegkam, waren zwei. Die eine, in den Schulen am meisten geltende, die *gewaltthätige*, da man durch die äußerlich (vermeintlich) bewiesene Göttlichkeit des *Ursprungs* der heiligen Schrift allen Zweifel und alles Widerstreben gegen die Göttlichkeit des *Inhalts* kurzweg niederschlug.

[1] Matth. XVI.

I,10,404

Hiemit war die völlige Barbarei und, ganz gegen die Absicht der großen Reformatoren, ein dem frühern an Blindheit nichts nachgebender, ja ihn übertreffender Autoritätsglauben eingeführt, mit welchem der Vernunft nicht nur, wie man sich heutzutag ausdrückt, das oberste Richteramt in Glaubenssachen, sondern jede Einsprache, jedes auch noch so billige Begehren ja Bitten um Verständigung zum voraus abgeschlagen war. Dieß ging so weit, daß die unentbehrlichen wissenschaftlichen Bestimmungen, durch welche die frühere scholastische Theologie wenigstens für die *formelle* Denkbarkeit gewisser Dogmen gesorgt hatte, und über die schon zu *Lessings* Zeiten die seichte Aufklärung sich hinweggesetzt hatte, jetzt von der orthodox seyn wollenden Theologie als unnöthig und für den blinden Buchstabenglauben überflüssig beseitigt wurden[1]. Wie es aber mit dem obersten Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen beschaffen seyn mag, so wird nie eine, den menschlichen Geist wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darstellung des Christenthums erreicht werden, ehe - wir wollen nicht mit *Lessing*[2] sagen: "die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" geschehen ist; denn dieser Ausdruck möchte großen Mißverständnissen unterworfen seyn - aber ehe wenigstens der Vernunft die *Möglichkeit*

[1] "Darin sind wir einig", schreibt *Lessing* an seinen Bruder, "daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möcht' ich mit dir nicht sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an dem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte. *Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen* ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als das alte sich anmaßte". - Nachweisungen für anderes oben Berührte waren ebensowohl zu geben, wenn man nicht Weitläufigkeit vermeiden wollte. - Gegen "das oberste Richteramt der Vernunft" spricht neuerlich die Erklärung der k.

sächsischen Herrn Minister in Evangelicis, ebendieselben erwähnen unter den Dingen, die sie nicht dulden wollen, auch die Herabsetzung der heiligen Schrift zu dem Range einer bloß historischen Autorität. Man könnte wünschen zu wissen, wie überhaupt, und wie gerade bei dem bloß äußerlichen Erweis der Wahrheit des Christenthums die erste Stellung der Schrift eine andere als die bezeichnete seyn könnte.

[2] Erziehung des Menschengeschlechts §. 76.

I,10,405

der Verhältnisse einleuchtend gemacht ist, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn sie vieles nicht unmittelbar begreift, ist um so mehr berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich *gemacht* werde, wie ja ein großer Theil der anerkanntesten wissenschaftlichen Bestrebungen darauf gerichtet ist, ihr auch die Natur erst begreiflich zu machen.

Ein Abstehen von dieser Forderung ist nur *so weit* möglich, als der Inhalt des christlichen Glaubens Gegenstand der unmittelbaren innern *Erfahrung* werden kann; denn an das, was man erfahren, kann man *glauben*, wenn man es auch nicht begreift, und in der That noch die letzten unter den einsichtsvolleren Theologen einer früheren Zeit erklärten ohne Rückhalt das sogenannte Testimonium Spiritus Sancti, d.h. die gefühlte und *erfahrene* Göttlichkeit des Inhalts, als den einzigen überzeugenden Beweis von der Göttlichkeit des *Ursprungs* der heiligen Schrift; allen andern, äußern oder historischen Beweisen schrieben sie nur eine *pädagogische* Bedeutung zu. Dieses also ist dann die zweite allein zulässige Art über den Punkt der Möglichkeit hinwegzukommen, die wir im Gegensatz mit jener ersten die *fromme* nennen wollen.

Auf der *Erfahrung* aber kann der Einzelne stehen, nicht so die *Kirche*. Die Erfahrung muß eines jeden *eigne* seyn; was jeder erfährt, muß er *an sich selbst*, er kann es nicht an andern, also auch nicht an einer Gesammtheit anderer erfahren, wenn schon die gleiche Erfahrung vieler andern ihn in der eignen bestärken kann. Und so wenig als die Kirche kann die *Theologie* auf der bloßen Erfahrung stehen, die Theologie soll eben das *allgemeine*, über den bloß individuellen Ueberzeugungen schwebende, und sie kann darum nur das *wissenschaftliche* Bewußtseyn der *Kirche* seyn.

Der Unterschied unserer von der früheren scholastischen Zeit ist eben, daß es um die *Sache selbst* geht (de capite dimicatur) und alles andere dagegen zurückgetreten ist, daß es sich also auch nicht mehr um die bloß *formale*, daß es sich um die *reale* Denkbarkeit handelt. Dieß ist der wahre Fortschritt, der nicht wieder zurückgenommen werden

I,10,406

kann, die Forderung, die sich nicht abweisen läßt, welchen Vorwand man nehme, auch nicht mit dem gewöhnlichen, die Unbegreiflichkeit, oder wenigstens das *Nichtbegreifen* sey nothwendig zum Glauben; denn darin ist nur Mißverstand. Denn alles Glauben ist nur Glauben an die *Wirklichkeit*, blindes, wenn die Einsicht in die *Möglichkeit* fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äußeren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingesehen ist. Denn diese Einsicht hebt den Glauben nicht auf, es ist nicht so, daß aus der Möglichkeit *nothwendig* die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einsehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; daß er es *wirklich* gethan, muß immer *geglaubt* werden. Der Glaube bleibt *so* etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein von allem *Allgemeinen*, das *Persönlichste*, in das als innerstes Heiligthum menschlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift. Das ist der Sinn der unverstandenen, darum so viel mißbrauchten *Glaubensfreiheit*. Hierin (im Glauben) ist jeder dem andern gleich und der Wissende wie der Unwissende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einsieht (und ein solcher sollte

jeder Lehrer seyn) an die Wirklichkeit *in keinem andern Sinne* glaubt, als in welchem das Volk, d.h. derjenige größere Theil an sie glaubt, der für sich bloß an die Erfahrung gewiesen ist. Denn auch jener *glaubt* an die Wirklichkeit, der Erlösung z.B., nicht weil er die Möglichkeit einsieht, sondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht *geben*; diese zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweise der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geschickt, worin - mittelst der dem Volk in dieser Absicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel - der heilige Geist selbst Lehrmeister ist. Wohl aber dazu bedarf er des menschlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beständig in diese Schule weise, sondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zusammenhang erhebe, in

I,10,407

welchem es ihm zugleich ein Denkbares ja sogar ein wirklich Gedachtes wird. Ein solcher Unterricht wird möglich gemacht durch eine Theologie, in welcher nicht scholastisch die bloß formale, in welcher vielmehr die *reale* Denkbarkeit gezeigt ist. Man könnte einwenden, es sey von dem christlichen Volksunterricht hiemit zu viel gefordert. Allein, wenn man Geistliche über unkirchlichen Sinn, d.h. vorzüglich über geringe Theilnahme an ihren Predigten, klagen hört, so liegt ein Hauptgrund wohl darin, daß zu wenig in diesen *gelernt* wird, kaum einer durch sie seine Erkenntniß erweitert fühlt, der doktrinelle Inhalt zu mager ist, an ein wirkliches *Erbauen*, d.h. Aufbauen eines Systems christlicher Einsichten, nicht gedacht wird, der bloßen moralischen Salbadereien nicht zu gedenken.

Wir danken den gotterweckten Männern, welche, den frommen *Ph. Spener* an ihrer Spitze, gegen die scholastische, in die dürrste Verstandeswissenschaft ausgeartete Theologie die Rechte des Herzens und der Erfahrung geltend machten. Wenn indeß in Folge ihrer Wirkung die formale Theologie ihre Geltung verlor, so war damit zunächst nur dem Rationalismus der Weg gebahnt. Denn für eine *reale* Theologie, welche an die Stelle der bloß formalen nun kommen sollte, bot die Philosophie keine Mittel dar. Eine bloße sogenannte Herzenstheologie war der Zeit, wie sie damals schon bevorstand, nicht gewachsen. Könnte man mit der bloßen Erfahrung die Frage nach der Möglichkeit, d.h. die Philosophie zurückweisen, so bedürfte es keiner Theologie, und jeder wäre gleichberechtigt, aus seiner innern Erfahrung heraus vor der Gemeinde zu reden, wie dieß ja bei einigen Abzweigungen der protestantischen Kirche der Fall ist. Nicht fragt sich daher, ob Theologie seyn soll, sondern nur, welche seyn soll.

Inzwischen nun aber haben einige, die es zu keiner Theologie gebracht zu haben und es auch zu keiner bringen zu können sich bewußt sind, einer bekannten Taktik gemäß, die einen hoffnungslos gewordenen Kampf gern von einem Gebiet auf ein anderes spielt, statt der Frage um die *Theologie* die Frage um die *Verfassung* der Kirche auf die Bahn zu bringen gesucht und damit einen weit verbreiteten

I,10,408

zustimmenden Wiederhall gefunden. Wenn sie dabei alle ihre Hoffnung darein setzen, es werde eine ins Leben zu rufende Kirchenverfassung der Kirche dazu helfen, sich selber neukräftig zu gestalten, so ist die natürlich erste Frage: woher der so beschaffenen Kirche die Verfassung kommen soll. Von *ihr selbst*? Ja, wenn in ihr nur irgend ein *Selbst*, ein gemeinschaftliches Bewußtseyn anzutreffen wäre, statt dessen man nichts als Individuen, Parteien und Meinungen sieht, die sich über eine Verfassung so wenig einigen würden als über die Theologie, welcher man auf diese Weise aus dem Wege gehen wollte. Was bliebe daher übrig, als daß die einzige bis jetzt vorhandene allgemeine Macht, die politische, sich ins Mittel schlüge und dazu hergäbe, eine Kirchenverfassung zu diktiren, in der Hoffnung: das religiöse

Verständniß, in welchem erst die eigentliche Kirche ist, also die Kirche selbst würde dann schon nachkommen. Ohne das doppelt Widersinnige, das hierin liegt, weiter hervorzuheben, ist es bemerkenswerth, daß freisinnig seyn wollende Theologen, in vollkommener Rathlosigkeit, gegen Skandale und Verwirrungen, in die sie übrigens selbst mit die Kirche haben gerathen lassen, ebenso, wie man sonst nur den Anhängern einer veralteten Dogmatik vorzuwerfen pflegt, die Hülfe des *Staats* herbeirufen.

Das Bekenntniß, mit welchem der Protestantismus auftrat, hatte zunächst nur seine Bedeutung gegen die Kirche, von der er sich trennte, und mit der, eben weil mit ihr einst vereinigt, er sich auseinanderzusetzen hatte. Aber mit Aufstellung der Lehren, durch die er sich von ihr schied, war seine Mission nicht vollendet. Es bleibt immer die Frage: warum legte er denn auf jene Lehren ein so großes Gewicht? Sie konnten wohl der *Grund*, aber nicht der *Zweck* der Trennung seyn. Er suchte mit ihnen selbst noch etwas Höheres und Allgemeineres. Er suchte die unsichtbare Kirche, an deren Stelle, sie verdrängend, die äußere und sichtbare sich gesetzt hatte. Wir können auch sagen: er suchte die wahre Kirche, deren wesentliches Attribut die

I,10,409

Einheit und *Allgemeinheit* ist[1]. Die Allgemeinheit als bloß äußere würde immer nur eine zufällige und daher nicht die *wahre* seyn können. Die wahre Allgemeinheit kann nur die innere und wesentliche seyn, die beruht auf der *absoluten Allgemeinheit der christlichen Principien selbst,* und erreicht ist, wenn eben diese Allgemeinheit erkannt, wenn erkannt ist, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die *Welt* besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist[2].

Alles aber, was auf Erkenntniß beruht, hat der Natur des menschlichen Geistes zufolge nur einen stufenmäßigen Fortgang, eine allmähliche Entstehung. Die Reformation war daher von Anfang unvollendet, nur der Beginn dessen was werden sollte, nicht es selbst. Solang er nun jene *wahre* Allgemeinheit nicht erreicht hatte, war der Protestantismus zwar - auch Kirche, aber nur eine *Art* von Kirche. War die Kirche

[1] Er hat das una et catholica nicht aufgegeben, sondern für die ecclesia invisibilis festgehalten.

[2] Es gibt noch immer viele, die sich bemühen, ja sich plagen, das *ewig Wahre* im Christenthum zu entdecken; ihr Unglück ist, daß sie unter dem ewig Wahren alles das meinen, was keines Nachdenkens bedarf, was jeder von selbst weiß, wie ihnen *Vernunft* der Verstand ist, *den jeder hat*. Es geht ihnen mit dem Ewigen wie mit dem Allgemeinen, das sie mit dem Nichtigen verwechseln, wonach das allgemeinste Bekenntniß das ist, das nichts bekennt. - Eine andere mögliche Anwendung des oben Gesagten wäre auf die etwa vorhandene Meinung, mit den Resultaten einer gelehrten und in dieser Hinsicht anerkennenswerthen Kritik, durch welche *Verfasser* und *Abfassungszeit* neutestamentlicher Schriften zweifelhaft werden sollen, *das Christenthum selbst* erreichen zu können. Das wäre die Einbildung derer zu Babel, die sich auch einbildeten, einen Thurm zu bauen, deß Spitze an den *Himmel* reiche. Das Christenthum ist selbst *älter* als das Christenthum, nämlich als das jener Bücher, deren *Inhalt* außerdem nach seiner wahren Bedeutung *verstanden* seyn müßte, ehe man über ihren Ursprung mit Sicherheit urtheilen könnte. Ist es eine platte Philosophie, welche ein solches Verständniß hindert, so hat sie solche gelehrte Umstände nicht nöthig, ihr muß es sich a priori und von selbst verstehen, daß eine Lehre wie das Christenthum nur ein Gewebe successiver menschlicher Erfindungen, ohne alle objektive Wahrheit seyn kann.

I,10,410

in ihm verwirklicht - so, wie sie allein verwirklicht seyn kann, im Geist und in der Erkenntniß, so ergab sich die äußere und sichtbare Gestalt von selbst. Solang die Kirche in ihm nur im Werden ist, kann auch die Verfassung nur eine vorläufige, einstweilige seyn, und anders haben es die Reformatoren selbst nicht gemeint mit den Einrichtungen, die sie im Drang der Umstände ihrer Kirche gaben. Nicht zufällig war es, nicht bloße Dankbarkeit gegen die Fürsten, welche die Anfänge der Reformation geschützt und beschirmt hatten, war Ursache, daß diesen die oberste Aufsicht über eine Kirche belassen wurde, welche außer dem Gegensatz, den sie in der römischen außer sich gelassen hatte, in ihr selbst auftauchende, bei weitem drohendere zu erwarten hatte, Gegensätze, die sie weder wie die bloß äußere Kirche mit eiserner Faust unterdrücken, noch mit der Macht einer vollkommenen, auseinander weichende Meinungen zu beherrschen vermögenden Erkenntniß niederhalten konnte. Nicht *die* Kirche, sondern nur eine Kirche, und daher in unvermeidlichen Kämpfen mehr und mehr selbst als bloße Partei angesehen, war sie in der Lage, wo nur das Dazwischentreten einer unbetheiligten, wenn nicht über, doch außer den Parteien stehenden Macht das Aeußerste verhindern konnte. Es ist baarer Undank, wenn man nicht einsieht, daß eine Kirche, wie die protestantische noch jetzt ist, ohne Hülfe der weltlichen Macht gar nicht bestehen könnte, und thöricht, zu glauben, daß selbst diese ihr eine Verfassung zu geben vermöchte, bei der sie dann sich selber regieren und aller weiteren Dazwischenkunft entrathen könnte. Von der andern Seite dürfen wir zu der Gesinnung unserer Fürsten, und am gewissesten zu der des mächtigsten unter ihnen, vertrauen, daß sie die ihnen gewordene Macht als ein heiliges Vermächtniß ansehen und sie nicht aus den Händen lassen werden, solang das Ziel unerreicht ist, am wenigsten sie irgend einer selbst hervorgerufenen Gewalt übergeben, von der vorauszusehen wäre, daß sie dem Fortgang zu jenem Ziel, d.h. der fortschreitenden Wissenschaft, nur feindlich oder hemmend entgegentreten würde.

Wir hoffen dieß, obgleich wir einsehen, daß der Staat, wenn er jener Oberaufsicht sich annimmt, nur eine peinliche Pflicht erfüllt,

I,10,411

wobei, da er selbst nicht Partei seyn darf, nur seine überlegene Welterfahrung oder ein allgemeines Rechtsgefühl ihm zur Richtschnur dienen kann. Oder wäre ihm, der das menschliche Leben von allen Seiten und in den mannichfaltigsten Beziehungen ganz anders kennt als an Geist und Herz vertrocknete Büchergelehrte, wohl zuzumuthen, dem Werk der Zerstörung gleichgültig zuzusehen, die Kirche im wilden Zusammenstoß der Meinungen sich vollends aufreiben zu lassen, wenn er fühlte, welche trostlose Oede und Langeweile der völlige Untergang des Christenthums über alle menschlichen Verhältnisse verbreiten müßte, welche moralische Wüste, in der kein Mensch und am Ende selbst die nicht leben möchten, die sie herbeigewünscht hatten? Zuzumuthen, sich des Christenthums so weit anzunehmen, daß es, als etwas einmal Eingeführtes, Scheines halber, der Form nach, oder als bloße Einkleidung fortbestände, innerlich aber aufgegeben wäre; als müßte er nicht in allen Verhältnissen auf Ernst und Wahrheit halten, zumal aber in allen öffentlichen der Lüge feind seyn; denn die in dem einen geduldete würde bald über alle sich verbreiten und zuletzt das Innerste des Staates selbst verfälschen? Zuzumuthen, daß er die von frommen Vorfahren in der Absicht, gewisse Wahrheiten, die ihnen heilbringende und seligmachende waren, nicht untergehen zu lassen und auch für die nachkommenden Geschlechter zu erhalten, mit der Verkündigung derselben verbundenen Ehren, Vortheile und Einkünfte denjenigen zuwende, welche die erlangte Stellung benutzen würden, eben diese Wahrheiten zu untergraben, oder ihnen öffentlich den Krieg zu erklären? Zuzumuthen, daß er eigenmächtigen und unbefugten Abänderungen der bestehenden Ordnung, oder Aufreizungen, die keine andere Absicht haben können, als die wichtigsten und innerlichsten Fragen zur Entscheidung durch die *Zahl* und die *Menge* zu bringen

(wovon zur Entscheidung durch die Fäuste nicht mehr weit ist), nicht mit aller ihm zustehenden Kraft entgegentrete? Zuzumuthen, daß er des armen Volks sich nicht annehme, wenn es durch schmeichelnde Worte und gleißende Reden, in denen übrigens der Name Christi gepriesen wird, um das schlechte und rechte Christenthum

I,10,412

gebracht werden[1], oder wenn ihm zwar das geschichtliche Christenthum gelassen werden soll, aber als bloße schlechte Vorstellung und nur uneigentliche Wahrheit, indeß der denkende Lehrer die wahre, die eigentliche Wahrheit für sich behalte (nebenbei ein trefflich Fündlein, den dünkelhaftesten geistlichen Hochmuth einzuführen)? Wäre endlich der Staat selbst dann so sehr im Unrecht, als manche es vorstellen, wenn er - ohne auch der kühnsten Forschung und Lehrweise, solang sie nur wissenschaftlich ist und den nothwendigen öffentlichen Anstand nicht verletzt, etwas in den Weg zu legen; ohne irgendwie sogenannte Rechtgläubigkeit vorschreiben, begünstigen oder hervorrufen zu wollen[2], ohne dem Christenthum den Fortgang zu derjenigen Freiheit, welche erst die *vollkommene* seyn wird, zu verkümmern, ohne es in den Particularismus zurückstoßen zu wollen, aus dem es herausstrebt, und in dem es nur wieder zu Grunde gehen könnte - wenn er dennoch, unbesehen gleichsam und ohne Untersuchung, aber eben darum auch keiner solchen vorgreifend oder vorschreibend, nicht der zufälligen Form sondern der Sache nach und im Allgemeinen, *die* Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für sich hat, als Meinungen, die von gestern sind? Das alles wäre nur menschlich, billig, gerecht, und jeder müßte sich schämen, der es anders fände.

[1] "Wie der Wind Cäcias so fein sanft, weich und warm wehet, damit die Blüthe herauslocket zu ihrem Verderben, also thut der Teufel auch, welcher gedenkt, Christum zu vertilgen eben indem er ihn lehret; denn das kann der Teufel wohl leiden und nachgeben, daß Christus über die Zunge gehet, und er dieweil darunter liegt, daß den Leuten die Ohren gekitzelt und sie angesteckt werden mit dem, was sie gern hören". Dr. Martin *Luthers* Tischreden, K. XXXII.

[2] Davon wäre auch unter Verhältnissen wie die jetzigen - nicht eine ächte und lautere, sondern nur eine gemachte, verschrobene und verfälschte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinsten Rationalismus, wenn er nur übrigens ehrlich ist, weit vorziehen müßte. Für eine ganz vertrackte Theologie dieser Art kann ein einziges, angeblich bei der Versammlung des Gustav-Adolph-Vereins in Stuttgart gesprochenes Wort gelten: "*Die persönlich gewordene Gemeindewahrheit ist der Gottmensch, als das Wort, welches Fleisch ward*" (s. Berl. Allg. Kirchenzeitung von 1845. Nr. 76).

I,10,413

Dennoch ist das letzte und auf alle Weise begehrenswerthe Ziel ohne Frage, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieses Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung seyn. Der Staat, in dem allein bis jetzt die allgemeine Intelligenz ihre äußere Darstellung gefunden, hält der Kirche beständig das Maß vor, bis zu welchem sie ihr Bewußtseyn zu erweitern, ihr Wissen zu steigern hat, um der in ihm wirkenden Vernunft auf gleicher Höhe und würdig gegenüber zu stehen, um zugleich ihm zur Ergänzung - zu *seinem* Bewußtseyn zu werden, durch das er sich über sich selbst erhebt, von *seiner* Einseitigkeit frei wird. Der Staat kann die Kirche nur sich gleich achten, d.h. sie als frei von sich erkennen, wenn sie *innerlich* dieselbe *allgemeine Macht* geworden, die *er* äußerlich ist. Er hat Recht, die Kirche unter sich zu halten und demgemäß zu behandeln, die sich nur in der Abschließung vom allgemeinen Bewußtseyn und im Widerspruch mit demselben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, sie selbst muß sich befreien, nicht durch Auflehnung, sondern durch Erringen der inneren Selbständigkeit, welcher von selbst die äußere folgt. Und auch nicht frei *lassen* wird sie der

Staat, sondern sie wird frei *seyn* von dem Augenblick, wo sie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen besondern, sondern als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen hat. *Dahin* zielt die Bewegung, dieß ist die *wahre* Strömung der Zeit, von der selbst die Thorheit Zeugniß ablegt, welche dieselbe wohl fühlt, aber nicht versteht.

Möglich, daß durch wiederhergestellte alte oder improvisirte neue Einrichtungen der deutschen protestantischen Kirche etwas mehr Stabilität gegeben, gewisse Ausschreitungen in ihr leichter in Schranken gehalten werden (wiewohl, was die vorhandenen Formen betrifft, manche so eng mit der Eigenthümlichkeit des Landes und des Volksstammes, bei dem sie sich finden, zusammenhangen, daß es schwer, ja unmöglich seyn wird, sie allgemein zu machen). Wenn man aber die Frage aufwirft, wo der Protestantismus das vorgesteckte Ziel am ehesten erreichen werde,

I,10,414

so antworten wir ohne Bedenken: eben da, wo er am längsten gezaudert, sich eine feste äußere Gestalt zu geben, wo er sich am meisten alles frei erhalten hat. Besser immer dieses Precäre seiner Existenzformen, dieses Schwankende seines Kirchenrechts, solang er nur eine Kirche, und nicht die Kirche geworden ist (denn diese erst hat das unbedingte und unzweifelhafte Recht zu existiren), aber immer besser dieses Unklare seines Rechts, als eine vollkommen befestigte äußere Existenz, die nicht ohne einen Rückfall zu erlangen gewesen wäre und nur eine Bastarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus hätte seyn können, wie in England. Wenn die deutsche protestantische Kirche die Umstände, in denen sie sich befindet, und an denen jetzt so viele sich ärgern, im Zusammenhang mit dem Ziel betrachtet, so wird sie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Christi selbst "höher achten denn die Schätze Egypti", als die glänzendste äußere Verfassung, welche sie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich schwach bin, so bin ich stark, wird sie mit dem Apostel, ihrem Vorbild, sagen; schwach der äußern sichtbaren Gestalt nach, ist sie stark inwendig, als die ganze Kraft des ersten Princips noch unverschwendet in sich bewahrend, und im Bewußtseyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zustände vorhalten, wird sie antworten, daß diese Leiden nicht werth sind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht *allein durch sich selbst* siegreichen Christenthums.

Kirche und *Staat* - das sich die zwei Gebiete, in denen allein sich die Philosophie mit dem öffentlichen Leben berührt, und beide sind ihr so nahe gelegt, daß, wie mißtrauisch ihr Einfluß auf beide von manchen Seiten noch betrachtet wird, sie durch nichts abgehalten werden kann, sich angelegentlichst mit ihnen zu beschäftigen. *Steffens* trat vor keiner der großen Aufgaben zurück, und mit derselben Freimüthigkeit, wie er sich über religiöse und kirchliche Verhältnisse geäußert, hatte er auch bei gegebener Veranlassung über Zustände und Principien des Staats sich erklärt. Es gibt Individuen, bei denen der Werth ihrer

I,10,415

literarischen Leistungen den ihrer Person übertrifft. Bei *Steffens* galt das Umgekehrte insofern, als man seine Persönlichkeit noch immer höher anschlagen mußte als seine geistigen Hervorbringungen. Zu einer Analyse seiner naturphilosophischen Werke, z.B. der großen Anthropologie, seiner Religionsphilosophie u.a. mangelten Zeit und Kräfte, aber überhaupt den Lobredner so wenig als den Beurtheiler seiner wissenschaftlichen und andern Werke zu machen, konnte bei der Nähe unseres Verhältnisses und der Uebereinstimmung unserer Bestrebungen als schicklich erscheinen. Mir stand nur zu, Zeugniß abzulegen für sein hohes und durchaus reines Wollen: wie ich mehr gewiß als irgend einer unter den hier Anwesenden Ursache hatte, ihm das Wort des römischen Dichters nachzurufen:

Vielen Guten starb er beweint,
Niemand beweinter als mir selbst.

Aber nicht geziemte, unmännlichen Schmerz zu äußern oder zu erregen; vielmehr wofern ich im Stande war den vollendeten Freund mit Worten zu ehren, so konnte dieß auf die würdigste und seinem Sinn gemäßeste Weise nur geschehen, wenn ich an seinen Namen ein frei, vom Herzen weg gesprochenes Wort knüpfte, das in einer Zeit großer Verwirrung über die wichtigsten Fragen ernstlich Strebenden zu einiger Verständigung und Weisung dienen konnte. In diesem Sinne wurde der gegenwärtige Vortrag gehalten.

Es ist ein weiter Weg von den ersten Anfängen aller Speculation durch alle nothwendigen Zwischenglieder bis zu den letzten Resultaten, in welchen das höchste Menschliche sich zusammenfaßt. *Steffens* erlag nicht der Länge des Weges, wie überhaupt das Ausgezeichnete seines Wesens eine unverwüstliche Jugend des Geistes war. Sahen wir in der letzten Zeit mit Schmerzen seinen körperlichen Zustand dem Verfall sich nähern, der Geist hielt sich aufrecht, und wer noch in den letzten Jahren ihn hörte und sah, wie er in freier, überströmender Rede, mit herzgewinnender Freundlichkeit, noch immer tief ergriffen, von den höchsten Dingen redend, sein Inneres aufschloß, der wird mir darin

I,10,416

beistimmen, daß man von ihm sagen könne: Er ist *in seiner Jugend* gestorben.

Zwar ein langes und reiches Leben hatte er zurückgelegt; durch besondere Fügung mit auf den Schauplatz der denkwürdigen Ereignisse geführt, durch welche des deutschen Vaterlandes Freiheit und Selbständigkeit, wenn nicht so weit, als kühnere Wünsche für möglich gehalten, aber denn doch errungen und erkämpft worden, wußte er wieder in die bescheidene Stille des akademischen Lehrers zurückzutreten, auch hier übrigens stets bereit, von dem deutschen Volke die inneren Gefahren abzuwehren, die ihm nur zu oft und gerade in Zeiten großer Wendepunkte durch vordringliche Unfähigkeit oder Unbedachtheit bereitet worden. Er hat treu ausgehalten mit dem Vaterlande seiner Wahl, Glück und Unglück der Zeit redlich mitgetragen. Anerkannt von seinem edeln, aufs höchste verehrten Könige, hat er neben dem Dank auch den Undank der Welt erfahren, aber aus allen Stürmen eines geistig bewegten und äußerlich wechselvollen Lebens die erquickende Frische seines Geistes und seine gegen alle Menschen liebevolle Gesinnung davongetragen, der wir zuletzt gedenken, um mit der Erinnerung an diese schönste, höher als jede geistige Begabung anzuschlagende Eigenschaft diesen dem Andenken des theuern Freundes gewidmeten Vortrag zu schließen.

Der letzte geistige Nachlaß eines so allgemein gelesenen und von so vielen geliebten Schriftstellers wie *H. Steffens* sollte eigentlich keiner Bevorwortung bedürfen, zumal wenn sich unter demselben so werth- und belangvolle Arbeiten befinden, wie (um diejenigen zu nennen, die in den Kreis meiner

Beurtheilung fallen) die über *Pascal* und die *über die Lebensumstände des Jordanus Brunus,* dann der Aufsatz *über die wissenschaftliche Behandlung der Psychologie*, leider Bruchstück geblieben, aber dennoch anziehend, weil aus ihm zu ersehen ist, mit welcher Wissenschaft der Verewigte sich zuletzt beschäftigte, und welche Richtung er eben derselben zu geben dachte.

I,10,417

Da indeß irgend ein Vorwort dennoch unerläßlich schien, so habe ich, die Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philosophie für dieß Mal überwindend, angenommen, daß der bei Eröffnung meiner Vorlesungen im vergangenen Sommerhalbjahr zu *Steffens* Andenken gehaltene Vortrag statt eines solchen wohl würde gelten können, wenn es auch manchen vorkommen möchte, als ob der Charakter von Improvisation, den eine Gelegenheitsarbeit unter allen Umständen an sich trägt, und der auch diesem Vortrag durch einige Erweiterungen nicht genommen werden konnte, wenig stimme zu dem Ernst und der Wichtigkeit der Gegenstände, die in ihm zur Sprache kommen. Ich überzeugte mich inzwischen, daß dieses Fragmentarische doch mehr nur ein äußerliches und scheinbares, und übrigens der Zusammenhang der zu Grunde liegenden Denkweise gar wohl einzusehen sey, wenn man nur den guten Willen und so viel Combination, als zum Verständniß jeder Art von philosophischer Darstellung erforderlich ist, dazu mitbringe, und nicht etwa überhaupt nur das verstehe, worauf sich irgend eine der gangbaren, zu beliebigem Gebrauch bereit stehenden Bezeichnungen anwenden lasse.

Mein Antheil an der Publication dieses Nachlasses hat sich übrigens weder auf die letzte Redaktion, deren einige Aufsätze bedurften, und noch weniger auf die Correktur der Druckbogen erstrecken können, bei welcher, ohnerachtet der Sorgfalt, mit der des Verewigten vieljähriger Freund, Herr Professor *von der Hagen* sie beaufsichtigte, dennoch nicht zu verhüten war, daß durch hartnäckiges Besserwissenwollen eines Correktors in dem ersten Aufsatze als Herausgeber von Pascals Pensées *Bossuet* stehen blieb. Gesorgt indeß wurde, daß solche Druckverstöße durch ein vollständiges Verzeichniß, so weit dieß überhaupt geschehen kann, gut gemacht wurden.

Um einem möglichen Mißverständniß zu begegnen, sey noch bemerkt, daß der S. 43 unter den Schriftstellern über Jordanus Brunus genannte *Jordanus* der 1700 in Berlin geborene - späterhin durch Friedrichs d. G. Freundschaft und Briefwechsel berühmt gewordene Franzose *Jordan* ist, wie dieß aus dem Titel seiner kleinen Schrift:

I,10,418

Caroli Stephani *Jordani,* V. D. apud Potzlovienses Ministri Gallicani, Disquisitio historico-literaria de Jordano Bruno, Nolano. (eine Jahreszahl hat weder der Titel noch die Zueignungsschrift) sich abnehmen läßt.

Möge nun diese Sammlung als das Letzte, was von einem lebensvollen und höchst liebenswerthen Geiste uns übrig geblieben, überall, wohin sie dringt, freudige Theilnahme erwecken!

Berlin, Ende Aprils 1846.

[I,10,419]

Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache.

(Gelesen in der Klassensitzung der Akademie der Wissenschaften in Berlin
25. November 1850).

Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

Meine Absicht ist, einige Vorbemerkungen zu der Untersuchung über den Ursprung der Sprache mitzutheilen. *Vorbemerkungen*. Denn eine in die Frage selbst eingehende Abhandlung, und die eine Entscheidung herbeizuführen auch nur beabsichtete, möchte sich schwerlich in die engen Grenzen eines akademischen Vortrags einschließen lassen. Man könnte auffallend finden, daß gerade in der Zeit, wo die sprachvergleichenden Forschungen einen so erstaunenswerthen Umfang erhalten und so glänzende Ergebnisse theils erzeugt theils in Aussicht gestellt haben, die Philosophie von jener allgemeinen Frage zurückgetreten scheint, die seit Platon bis in die spätere Römerzeit (Zeugnisse davon finden sich bei Sextus Empiricus und Aulus Gellius u.a.) vielfach erörtert worden, die sodann in neuerer Zeit, nachdem bereits Engländer, Franzosen, Deutsche damit wetteifernd sich mit ihr beschäftigt, vor nunmehr achtzig Jahren von unsern Vorgängern in der Akademie sogar zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht worden. Mit welchem Erfolg dieß geschehen, dürfte wohl kurz erörtert werden. Gekrönt wurde bekanntlich die Schrift von Herder, von welcher indeß ein dem Verfasser nicht übelwollender, ja ihm verwandter Geist, alsbald, nachdem sie im Druck erschienen war, sich wenig erbaut äußerte. J. G. Hamann hat sich nicht weniger als dreimal über die Herdersche Preisschrift vernehmen

I,10,420

lassen. Zuerst durch eine in die Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen eingerückte Recension, dann durch eine fingirte Abfertigung dieser Recension, die bald nachher in denselben Zeitungen erschien. Beide vom Jahr 1772 finden sich im IV. Band der Münchener Gesammtausgabe wieder abgedruckt, wo jedoch bei Redaktion des ersten Aufsatzes ein arger Verstoß begangen worden. Herder ist für den rein menschlichen Ursprung der Sprache und sagt: "Ein höherer Ursprung hat nichts für sich, selbst nicht das Zeugniß der morgenländischen Schrift" (unter dieser ist, wie das Folgende zeigt, die Bibel oder speciell die Genesis gemeint, es ist, als ob vor der damaligen Berliner Akademie die Bibel zu nennen nicht schicklich geschienen hätte). Denn diese, fährt Herder fort, gibt offenbar der Sprache einen menschlichen Ursprung durch Namengebung der Thiere. Hiezu (zu den Worten: Namengebung der Thiere) hatte Hamann in einem Exemplar, das ich gesehen, als Anmerkung unter dem Text beigeschrieben: "am ersten April S. Syncellus apud Fabricium in Cod. Pseudepigr. V.T. T. I, p. 13". Der Münchener Abdruck ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus demselben Exemplar gemacht, aber die Anmerkung (mit Auslassung des Citat) in den Text gekommen, als stünde der 1. April als Datum der Namengebung auch in der Schrift, oder als wär' es von Herder selbst beigefügt, der doch sonst nicht eben geneigt war, Ironie gegen sich selbst zu üben.

Eine Sammlung von ersten Abdrücken Hamannscher Aufsätze, denen nicht selten Randanmerkungen von der Hand des Verfassers beigeschrieben sind, befindet sich unstreitig jetzt auf der hiesigen Königl. Bibliothek, wohin sie mit der Jacobischen Büchersammlung gekommen ist. Vielleicht würde dort noch anderes in die Münchener Ausgabe nicht oder unrecht Aufgenommenes sich finden.

Ein dritter auf die Herdersche Preisschrift sich beziehender Aufsatz Hamanns unter dem Titel: Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift, war auf Herders Wunsch

ungedruckt geblieben und ist zuerst in der Münchener Ausgabe ans Licht gekommen. Hier sagt Hamann u.a. (es ist nicht die stärkste Stelle): "Mußte nicht mein

I,10,421

Freund Herder (er nennt ihn nachher sogar den würdigsten seiner Freunde), um in den akademischen Schranken dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod des verkündigten Preises nachzujagen, mußte er nicht laufen als aufs Ungewisse, fechten als der in die Luft streicht? - Als ein kluger Haushalter eines ungerechten Mammons hat er nichts anderes als die Offenbarungen und Ueberlieferungen seines Jahrhunderts zum Grunde seiner Abhandlung legen, und seinen Beweis auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu und Stoppeln bauen können - - aber freilich alles nach der neuesten Bauart seines Jahrhunderts". (Werke, Band IV, S. 66.).

Noch ganz anders freilich hatte Hamann über eine zweite vollkommen gleichzeitig erschienene Schrift über denselben Gegenstand, auf jeden Fall veranlaßt durch die Berliner Preisaufgabe (sollte diese Abhandlung vielleicht gar das Accessit erhalten haben?) sich ausgelassen. Der Verfasser dieser Schrift, ein in der Folge mehr durch Arbeiten über Geschichte der Philosophie als durch eignes Philosophiren bekannt gewordener Mann hatte seine Abhandlung: Versuch einer Erklärung des Ursprungs der *Sprache* betitelt, aber sich mit Erklärung des Ursprungs der Redetheile begnügt, war also an die eigentliche Frage nicht einmal gekommen. Denn, wie Hamann sagt, der Ursprung der menschlichen Sprache und die Erfindung der partium orationis sind so weit voneinander unterschieden als Vernunft, Logik und Barbara Celarent. "Wir überlassen es, fährt die Hamannsche Recension fort, Lesern, die etwas mehr als Primaner, aber auch keine bestochenen Zeitungsschreiber sind, selbst zu erfahren, wie schal und seicht des Verfassers Philosophie sey. Welche gähnenden und schielenden Beispiele, ohne Witz noch Wahl, und seine gelehrte supellex - quam curta! Ohngeachtet er eigentlich die Sprache nur aus dem Gesichtspunkt der Grammatik anzusehen im Stand gewesen, so scheint er doch auch letzterer nicht einmal recht in seiner Muttersprache gewachsen zu seyn". (Ebendaselbst S. 5.).

So wenig harmonische Töne waren der erste Erfolg der Berliner Preisfrage und der auf sie eingegangenen Antworten. Wenn unsere Zeit in Bezug auf die Frage zurückhaltender geworden, oder wenigstens in die eigentliche Tiefe derselben noch nicht eingegangen ist, so darf man

I,10,422

dieß vielleicht als Folge des Umstandes betrachten, den wir als die erfreulichste Folge der neueren Philosophie ansehen, daß die großen Gegenstände fernerhin nicht mehr wie ehemals capitelweis, abgeschnitten vom allgemeinen Zusammenhang abgehandelt werden können - und die Philosophie entweder sich selbst aufgeben oder sich bestreben muß, in der That jenes Webermeisterstück zu seyn, von dem Goethe spricht, wo ein Tritt tausend Verbindungen schlägt. Wirklich hängt das Problem, wie man schon bei den ersten ernstlichen Versuchen es zu lösen bemerken kann, vor- und rückwärts so mit den höchsten Fragen aller Speculation zusammen, daß jeder, der es angreift, bald davon zurücktreten wird, wenn er sich nicht bewußt ist, über jene zu einem befriedigenden Abschluß gekommen zu seyn.

Was dessen ohngeachtet vorläufig für das Problem geschehen könnte, würde darin bestehen, daß versuchsweise (ðåéñáóôéê§ò) alle Möglichkeiten, die sich unmittelbar darbieten, erschöpfend aufgestellt, einige nach Erfund schlechthin, andere beziehungsweise verneint, die eine durch die andere berichtigt, beschränkt oder erweitert, und so der Weg zu dem Wahren und Wirklichen in der Sache gebahnt würde. Diese nächsten Möglichkeiten sind um so weniger schwer zu erkennen, als natürlich schon alle wirklich versucht worden sind. Die Alten kannten nur Einen Gegensatz, die Frage war: öýóåé ~ èÝóåé ôN "íùìáôá;

dagegen schon J. G. Hamann in der zweiten Recension der Herderschen Preisschrift sagt: allen möglichen Kundschaften nach, die ich über diesen Punkt habe einziehen können, gibt es hier höchstens drei Scheidewege: den Weg des Instinkts, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts. In jeder dieser Möglichkeiten zeigen sich aber wieder untergeordnete Möglichkeiten, so in Ansehung des Unterrichts, über den sich Hamann mit folgenden Worten äußert, die man freilich mit Vorsicht oder cum grano salis nehmen muß, da sie in der zweiten Recension stehen, die sich für eine Abfertigung der ersten gibt und vermuthlich zur Begütigung Herders geschrieben ist. Ueber die Hypothese des Unterrichts also sind Hamanns Worte: "Der menschliche fällt von selbst weg (da nämlich jeder Unterricht schon Sprache voraussetzt; dasselbe wäre zu sagen, wenn man

I,10,423

die gemeinsame Sprache durch Uebereinkunft, Festsetzung (èÝóåé) oder Verabredung entstehen ließe). Der mystische ist zweideutig, unphilosophisch, unästhetisch (hier scheint die Parodie Herderscher Aussprüche ziemlich greifbar). Es bleibt nur der thierische Unterricht übrig". Wollte man dieses Letzte wörtlich nehmen, so etwa, daß die menschliche Sprache durch eine Nachahmung und allmähliche Vermenschlichung thierischer Laute entstanden seyn sollte, so wäre diese Meinung so dem Genius Hamanns widerstrebend, daß man noch einen andern als den an der Oberfläche liegenden Sinn hinter den Worten vermuthen müßte. Allein der Königsberger Einsiedler, oder wie er sich selbst gern nennen hörte, der Magus aus Norden will vielleicht nur dem Freund zu Gefallen reden, seiner Denkart soviel möglich sich anbequemen; denn in der unmittelbar, wie es scheint, *nach* seinen Recensionen der Tiedemannschen und Herderschen Abhandlungen, nämlich ebenfalls 1772, unter dem Titel: des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache erschienenen Schrift, also in einem *vierten* durch die Berliner Preisfrage veranlaßten Aufsatz, in dem er sich nun wieder nach einer *andern* Seite hin wegen einzelner Aeußerungen der sogenannten Abfertigung rechtfertigen zu wollen scheint, in diesem vierten Aufsatz also geht Hamann in alia omnia und scheint, freilich in seiner wenig entwickelten und verständigender Auseinandersetzung schnurstracks zuwiderlaufenden Weise, einen zugleich göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache behaupten zu wollen.

Ich müßte nun, um es nicht bei diesen bloßen literarischen Vorbemerkungen bewenden zu lassen, die drei Hypothesen, die einzigen unstreitig, die sich auch jetzt, d.h. nach den bis jetzt geltenden Standpunkten, im Ganzen erwarten lassen, auf die bezeichnete Weise durchgehen und sie nach Platonischer Anweisung als Stufen- und Aufsteigmittel zur wahren Theorie benutzen. Hier habe ich aber das Bekenntniß abzulegen, daß eine Ausarbeitung in diesem Sinn eben jetzt durch verschiedene Umstände rein unmöglich gewesen. Es mußte denn beim Rückblick auf die vorgetragenen literarischen Bemerkungen der lebhafte Wunsch entstehen, den Werth derselben doch irgendwie und von irgend einer

I,10,424

Seite her erhöhen zu können. Da kam mir zur rechten Zeit die Erinnerung, daß für diese Klasse Vorträge nicht bloß eigner Ausarbeitungen der Mitglieder zulässig erachtet sind, sondern wohl auch die Mittheilung einer fremden, wenn nur bis jetzt unbekannten Produktion gestattet ist, der freilich um so willkommener höherer Werth zugestanden wird, wenn das Ineditum einem früheren Jahrhundert und einem berühmten oder gar einem großen Namen angehört, z.B. dem eines Leibniz. Ein solches ist, was sich mir zur Mittheilung anbot, nun freilich nicht; wenn jedoch für keine Merkwürdigkeit, kann es aber heutzutage immerhin wenigstens als eine Seltenheit oder als ein Curiosum gelten, denn offenbar gehört es

nicht der jüngsten Zeit an, welche mit so leichter Mühe, als eine frühere Generation die äußern Abzeichen des gelehrten Standes aus dem Weg geräumt, auch die wesentliche Zierde desselben, die Kenntniß der alten classischen Sprachen beseitigen zu können wähnte, im Gegentheil gehört es vielmehr einer Zeit an, in der auch Männer noch in lateinischer Poesie sich zu üben nicht verschmähten. Denn es ist ein lateinisches Poëm - eben über den Ursprung der Sprache, dem man freilich wird zu gut halten müssen, daß es dem einzigen einer didaktischen und philosophischen Poesie aus altrömischer Zeit, dem Gedicht des Lucretius, das außerdem auch die Frage vom Ursprung der Sprache berührt hat, daß es diesem Ausdrücke und Wendungen entlehnte, aber mit dem ich gegen eine eigne Arbeit jedenfalls im Vortheil mich zu befinden hoffe, indem für diejenigen, welchen der Inhalt nicht genügen sollte, vielleicht die sprachliche Darstellung einigen Reiz hat, und auf die, welchen diese gleichgültiger ist, der Inhalt immer wenigstens einige Beziehung ausüben wird. Ich begnüge mich von sprachlicher Darstellung zu reden, denn von poetischer könnte wohl erst dann die Rede seyn, wenn das Poëm ins Positive einginge und den Streit entschiede, anstatt sich mit Aufzählung der möglichen Meinungen zu begnügen. Eine Tugend des Mitzutheilenden darf ich noch erwähnen, seine Kürze. Und so sey denn nach einem geziemenden Favete linguis die Vorlesung des kleinen Anecdoti der Beschluß meines dießmaligen Vortrags.

I,10,425

De humani sermonis origine diversae opiniones[1].

[1] In einer früheren Abschrift dieses von dem Vorlesenden selbst im Jahr 1825 oder 1826 verfaßten Gedichts ist der Ueberschrift beigesetzt: "nach einem [seinen Söhnen] zur Uebersetzung ins Lateinische gegebenen Thema". D. H.

Quis varias labris vocum efformare figuras
Mortaleis docuit, suavem quis ab ore loquelam
Fundere, quis rapidis animos percellere dictis?
Cetera cuncta Deus muta esse animantia jussit,
Addita soli homini verborum daedala lingua,
Naturae munus, sed munere quis docet uti?
Namque nec infantes primo sub tempore vitae
Utuntur lingua, pendent sed ab ore parentum
Auriculis avidis, ut discant verba profari,
Et claras lingua formata emittere voces.
Ast homini primum facto et majoribus orbo
Nemo erat, alloquio blando verbisque benignis
Qui daret exemplum. Sunt, qui venerabile Numen
Aeternumque patrem matris mortalis ad instar
Os homini formasse putent et verba praeisse,
Disceret ut vocis linguaeque volubilis usum.
Sed quoniam nemo est hominum, qui talia fari
Non modo, sed mente atque animo comprendere possit,
Sunt, qui nullius impulsu nulloque magistro
Verba reperta homini dicant, sed sicuti capta
Mature et caris erepta parentibus ultro
Discit avis patrii modulamina suavia cantus,
Aut veluti modo nata et luminis edita in auras

Sponte sua doctas pertexit aranea telas:
Sic neque consilio ductos, autore nec ullo
Primigenos homines hominum neque sanguine cretos
Instinctu solo naturae atque ingenita vi
Perpulsos laetae commercia inisse loquelae.

I,10,426

In partes abeunt alias, neque Numine divo
Nec natura ipsa qui dicunt esse magistra
Usum hominem, verbis cum disceret addere verba,
Naufragio at veluti projectum ad littora vitae
Nudum hominem multo studio longoque labore
Tentandoque vias demum invenisse loquendi,
Atque rudes primum voces nilque artis habentes
Audituque truces et nulla lege coactas
Paullatim inflexas mitescere, sumere formam,
Leneque ferre jugum docuisse et vincula amare,
Continuo sermone ut deinde expromere posset
Sensa animi et nil non aptis proponere verbis.
Quarum quae sit vera et possit opinio stare,
Docti disceptant et adhuc sine judice lis est.

[I,10,427]

Epigrammata.[1]

[1] Diese lateinischen Epigramme sind wie das vorhergehende Poëm zur Zeit des Erlanger Aufenthalts verfaßt und schienen am besten neben diesem, mit welchem sie auch im Original zusammengestellt sind, ihre Stelle zu finden. D. H.

1825.

Die alten Burgen

Culmina culminibus, nativis arcibus arces
Impositas prisci temporis ausa stupes.

Streitberg.

Eversas arces atque alto culmine culmen

Dejectum nostri temporis ausa vides.

Die Wiesent.

Dulce sonans per prata virentia labitur amnis,
A pratis vere nomen et omen habens.

Neideck.

Nomen ab invidia tulit angulus iste, placeret,
Quo fugerem invidias, angulus iste mihi.

Muggendorf.

Occulta arboribus densis, sed prodita fumo
Valle vides ima tecta humilesque domos,
Quae si te excipiant aegrum, neque pectora curis
Exsolvant, nullo rure beatus eris.

I,10,428

Die Muggendorfer Höhlen.

Antra petant alii, coecas sub monte cavernas,
Ursino infectos osse situque specus.
Me coeli facies, me diae luminis aurae,
Me viridis rivus, mollia prata juvant;
Securi colles, optata silentia toto
Sejunctae mundo vallis et alta quies
Exesos inter montes jugaque horrida dumis,
Quercubus umbrosis ilicibusque nigris.

Die Riesenburg.

Has olim moles dicunt posuisse Gigantas,
Hoc certum est, hominum non posuisse manus.

Rabeneck.

Quod pullis aquilae nidum Natura creavit,
Tristis corvorum turba cacumen habet.

Gößweinstein.

(Ortschaft mit Wallfahrtskirche.)

Elatum montem nisi summo in vertice templum
Nec te relligio fecit adire loci,
Huc ades, expansas vallis super abdita pennas
Quo libres, curvos despiciasque sinus.
Est ubi praerupti montis pendentia saxa
Saltibus immineant, hunc tibi quaere locum.
Hic tibi subjectas cautes et claustra profunda
Contractumque datur cernere flumen aquae,
Quae vallis mirum sinuosae anfractibus errans
Obliquum dulci murmure fallit iter.

[I,10,429]

Gedichte und metrische Uebersetzungen.

(Zum Theil aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

[I,10,431]

Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland[1].

[1] Dieses Gedicht, so wie die zwei folgenden, stand im Musenalmanach für das Jahr 1802, herausgegeben von A. W. Schlegel und L. Tieck, mit dem Namen *Bonaventura* unterzeichnet.

Die müden Glieder neigen sich zur Erde,
Und bald kann ich dieß Schweigen nicht mehr brechen;
Es sieht mich an mit flehender Geberde
Das stumme Bild, und dringt mich noch zu sprechen.
Warum, o Erde, hatt'st du keinen Mund,
Und warst so träg die Frevelthat zu rächen?
Ihr ew'gen Lichter, die des Himmels Rund,
So weit es reicht, mit stummem Glanz erfüllen,
Ist das Verbrechen auch mit euch im Bund?

Kann nur der Mensch, was er gesehn, enthüllen,
Warum denn konnten mir die Zunge binden
Ein falscher Eidschwur und ein feiger Willen?
Laß mich nicht sterben, Gott, in meinen Sünden,
Nimm diese Last von der gedrückten Seele,
Und laß dieß Blatt den rechten Leser finden,
Daß es der Zeit, die kommen wird, erzähle,
Was ich gesehn, und nicht in ew'ger Nacht
Ein Grab mit mir die Gräuelthat verhehle.
Es war in tiefer dunkler Mitternacht,
Wann kräft'ger der Gedanke sich entzündet;
Als einsam ich beim Wort des Herrn gewacht,

I,10,432

Auf daß am nächsten Morgen ichs verkündet',
Daß unversehns zwo dräuende Gestalten
(Wie es geschehn, hab ich noch nie ergründet),
Indem ich sinnend sitze, vor mir halten,
Schwarz wie die Nacht und ihre dunkeln Mächte.
Wo war't ihr da, ihr schirmenden Gewalten?
War abgewendet eure heil'ge Rechte,
Dem Frommen eine feste Burg und Mauer
Vor bösem Anlauf und Gefahr der Nächte?
Schon sank ich in des sichern Todes Trauer;
Die Seele wandte sich zum ew'gen Lichte,
Die Glieder aber löste kalter Schauer.
Doch während so das Härtste ich erdichte,
Das Aeußerste zu dulden schon mich rüste,
Geschah es mir, wie ich wahrhaft berichte.
Es ist ein Ort, nicht fern der Meeresküste,
Verwittwet steht der Kirche alt Gemäuer
In des Gefildes dürrer sand'ger Wüste,
Seit Gottes Hand an eines Sonntags Feier
Das alte Dorf durch Sturm und Meeresbraus
Bedeckte mit des Sandes dichtem Schleier.
Dahin zu kommen in dem nächt'gen Graus
Befahl der eine. "Willst die Glieder laben,
So folge mir zu spätem Hochzeitschmaus.
Du kannst das wohl nicht alle Tage haben".
Der andre sprach: "Nimm dieses Gold und eile;
Wo nicht, so bist du morgen schon begraben".
Indem ich mich bedenkend noch verweile,
Werd' mit Gewalt und Dräun ich fortgezogen;
Der Weg ist wohl von einer halben Meile.
Die Sterne standen an des Himmels Bogen,
Sonst war die Nacht von keinem Lichte heiter,

Und fernher tosten dumpf die Meereswogen.

I,10,433

Doch unsres Weges einz'ger sichrer Leiter
War ferner Laut, wie ich ihn nie vernommen;
Denn schnell durchs Dunkel gingen die Begleiter.
Und als wir endlich näher nun gekommen
Dem Ziel der Reise, hielten die Gefährten;
Und mehr und mehr ward mir das Herz beklommen.
Sie sprachen miteinander durch Geberden,
Drauf gaben sie den Augen eine Hülle,
Wodurch sie nur die innre Nacht vermehrten.
Ich wurde nun in meiner Seele stille,
Und wiederholte gläubig stets die Worte
Voll Trost und Kraft: Herr, es gescheh' dein Wille!
Und bald gelangt' ich zu dem stillen Orte,
Wohin so oft voll Andacht ich gegangen,
Und auf ein Zeichen öffnet sich die Pforte.
Von andern Händen werd' ich da empfangen;
Obwohl geblendet kenn' ich alle Schritte,
Und weiß, daß zum Altare wir gelangen.
Ich hört' Geräusch, als wären's Menschentritte,
Und leise Laute durch die Stille schweben,
Doch hatt' ich Muth zur Drohung nicht, noch Bitte.
Jetzt aber schien die Ruhe aufzuleben.
Schon war ich meiner Sinne nicht mehr Meister,
Und dachte: nun wird sichs zum Ende geben.
So machte Furcht und Schrecken selbst mich dreister,
Daß ich die Stimme herzhaft so erhoben:
"Seyd abgeschiedne ihr, doch gute Geister,
Die Gott den Herrn und Jesum Christum loben,
So sprecht, was treibt euch noch zurückzukehren
In diese Welt von jener Welt dort oben?
Doch seyd ihr nicht aus jenen sel'gen Sphären,
Wer gab euch Macht, euch also zu erfrechen,
Die heil'ge Ruhe dieses Orts zu stören?"

I,10,434

Doch hört' ich, kaum war dieß vergönnt zu sprechen,
Ein schrecklich Wort mir an das Ohr getragen,
Und stark wie Felsen durch das Herz mir brechen.
Es galt nicht weder Fragen mehr noch Klagen,

Ich konnte meinen Willen nicht mehr regen,
Denn selbst die Kraft des Wollens war zerschlagen.
Die Hülle fällt, und schon steht mir entgegen
Das junge Brautpaar, harrend am Altare,
Und wartend auf den priesterlichen Segen;
Das Mädchen mit dem frischen Kranz im Haare,
Zwar schön, doch bleich, als käm' sie aus dem Grab,
Der Jüngling in der ersten Blüth' der Jahre.
Und hinter ihnen weiter noch hinab
Sah ich beim hellen Schimmerglanz der Lichter
Im mittlern Gang ein frisch geöffnet Grab.
Und nah und fern ein Volk, das dicht und dichter
Sich wölkte, als es jemals sonst gewesen.
Es waren eigne seltsame Gesichter,
Worin man glaubt ein fernes Land zu lesen;
Doch ihre Herkunft war nicht auszuwittern,
So fremd und unbekannt war Tracht und Wesen.
Und alsbald hör' ich durch die Kirche zittern
So Orgelton als sonderbare Klänge,
Dergleichen auch den stärksten Sinn erschüttern.
Und als verstummten Orgel und Gesänge,
An Sprach' und Weise keinen zu vergleichen,
Sah ich zum Altar drängen sich die Menge,
Das Mädchen gegen mich sich freundlich neigen,
Mit einem Blick - ich werd' ihn immer schauen -
Und dieser Blick schien mir ein willig Zeichen.
Darob ergriff ich ohne Furcht und Grauen
Des Mädchens kalte todtenblasse Hand,
Um sie dem schönen Jüngling anzutrauen.

I,10,435

Wie war's, daß ich das Zittern nicht verstand,
Als ihre Hand zu seiner sich gewendet?
Und warum knüpf' ich solch unselig Band?
Kaum war der letzte Segensspruch vollendet
(In griech'scher Zunge, wie man mir befohlen),
So wurden mir die Augen neu verblendet,
Woraus sich Thränen nicht umsonst gestohlen.
So schied mein Blick von der vermählten Braut.
Dann ließen sie ein Crucifix sich holen,
Auf das ich mußt' mit heller Stimm' und laut
Ein ewig Schweigen dieser Nacht geloben,
Mit einem Schwur, ob dem mir jetzt noch graut.
Dieß war mir noch die härteste der Proben,
Und als auch diesen Zwang ich überstanden,
Ward ich zur Kirche still hinausgeschoben.

Nun frei, löst' ich sogleich mich von den Banden,
So mir die Augen starr und fest umzogen,
Die sich alsbald empor zum Himmel wandten.
Die Sterne standen noch am Himmelsbogen,
Sie sahen auf des alten Dorfes Trümmer,
Und näher brausten laut die Meereswogen;
Und in der Kirche war noch schwacher Flimmer,
Doch bald drauf sah ichs dunkel drinnen werden,
Und es erstarb des Lichtes letzter Schimmer.
So legt', ermüdet von der Nacht Beschwerden,
Kraftlos und schwach, um weiter noch zu wallen,
Ich eine Weile nieder mich zur Erden.
Noch eine Weile, und ich hör' ein Schallen:
Es trug der Wind es von der Kirch' herüber,
Es däuchte mir, als wär' ein Schuß gefallen.
Darob ergriff mich Schaur und kaltes Fieber,
In allen Gliedern schien es mich zu packen,
Ich sah noch einmal in die Nacht hinüber,

I,10,436

Dann wandt' ich eilig ihr die flücht'gen Hacken,
Und fliehend schnell durch Dornen, Schilf und Moor,
Als säße Tod und Hölle mir im Nacken,
Kam ich vor meines Hauses offnes Thor.
Dort warf der Schrecken mich gewaltsam nieder,
Doch früh am Morgen riß es mich empor.
Nicht Ruh noch Rast für die zerschlagnen Glieder!
Noch eh' die Sonn' emporstieg an dem Himmel,
Stand ich schon vor der alten Kirche wieder.
Verschwunden war der dunkeln Nacht Gewimmel,
Die Kirche färbte sich mit goldnem Saume.
Es legte sich der Sinne wild Getümmel.
Mir war's, als wacht' ich auf aus einem Traume.
War es des heitern Morgens frische Kühle,
Die alte Still' in diesem heil'gen Raume,
War es der Trost der himmlischen Gefühle,
Die dieser Ort so oft auf mich ergossen
In mancher Leiden schwerer banger Schwüle?
Mir war die Nacht wie ein Gesicht zerflossen.
Aufs neue war das Herz dem Glauben offen,
Und schon hatt' ich die Kirche aufgeschlossen.
Der erste Punkt, auf den das Aug' getroffen,
Ist jener Ort, wo ich das Grab erblickt:
Ich gehe hin und öffn' es stark im Hoffen,
So tief ist mir das Zutraun eingedrückt.
Ich öffn' und finde - o ihr ew'gen Wunden!

Ihr ew'gen Dolche, die auf mich gezückt! -
Die bleiche Braut, so ich dem Tod verbunden. -
Warum hat euch, ihr allzutreuen Augen,
Nicht schwarze Nacht auf immer gleich gebunden?
O Herz, woran so viele Qualen saugen,
Was hinderte dich damals abzusterben?
Ihr Lippen, die noch Lebensathem hauchen,

I,10,437

Was hielt euch ab, euch damals zu entfärben?
O Kräfte, die allmählich mich zerstören,
Was wehrt' euch, damals gleich mich zu verderben?
Und so viel Jahre mußt' ich in mir nähren
Das traurige Geheimniß, das mich quälet,
Und so mir selbst den Weg zu Gott verwehren!
Indeß der Tod schon meine Stunden zählet,
Und vor mich stellt in jedem Schreckensbild
Die Braut der Nacht, die ich ihm einst vermählet.
O selig jeder, welchem sanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewissen
In innrer Brust der Friede Gottes quillt!
Und diesen Frieden mußt' ich lange missen.
O Quell des Heiles, unerschöpfter Born,
Von dem der Gnade reiche Ströme fließen!
Wend' ab von mir den lang getragnen Zorn,
Laß schlafen endlich, laß sich endlich brechen
Des Herzens Noth und des Gewissens Dorn.
Dir ziemt es, das Verborgene zu rächen,
Und neigst dich auch des Sünders frommen Bitten.
Laß diese Schrift zur fernen Zukunft sprechen,
Und nimm mich auf in deine ew'gen Hütten.

Lied.

In meines Herzens Grunde,
Du heller Edelstein,
Funkelt all' Zeit und Stunde
Nur deines Namens Schein.

I,10,438

Erfreuest mich im Bilde
Mit Spiel und leichtem Scherz,
Rührend so süß als milde
Mir an das wilde Herz.

Ueber Berge seh' ich ziehen
Dein' jugendlich' Gestalt,
Doch, wie die Wolken fliehen,
Das Bild vorüberwallt;
Es führt mich fort durch Wiesen
Weit ab in Thales Grund,
Doch wenn ichs will genießen,
Zerfließet es zur Stund.

Ich will dich nicht umfassen,
Nur fliehe nicht von mir.
Das Bild kann ich nicht lassen,
Noch läßt es auch von mir.
Bei dir nur ist gut wohnen,
Drum ziehe mich zu dir.
Endlich muß sich doch lohnen
Schmerz, Sehnsucht und Begier.

Bringt jeder Tagesschimmer
Doch neuer Hoffnung Schein,
Und schreibt uns beid' noch immer
Ins Buch des Lebens ein.
Drum laß mich vor dir grünen,
Und leben froh und frei.
Gerne will ich dir dienen,
Daß treu dein Herze sey.

I,10,439

Thier und Pflanze.

Kurz nur ist das Verweilen des Frühlinges, Himmel und Erde,
Eurer Vermählung Zeit, kurz die Berührung des Lichts.
Pflanze, du Erd'entsproßne, warum so strebst du mit deinen
Faden und Blüthen empor? Pflanze, dir ist es bewußt.
Dich verknüpfet der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geschlecht nur;

Anders verhält sich das Thier, anders verhält sich der Mensch,
Welcher, Sonnengeboren, nur durch das Geschlecht in der Erde
Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.
Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.
Dir, du zärtlich Geschlecht, gab sie das Pflanzengeschäft,
Auszubilden durch Sprossen den Sonnenschößling von innen,
Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.
Pflanzennatur auch gab sie dem Weib: ich nenn' es die Pflanze
Unter den Thieren, den Mann unter den Thieren das Thier.
Zarter ist Liebe des Weibs, nothwendiger, stiller, auch kürzer;
Thierischer, freier, allein daurender liebt auch der Mann.

Lebenskunst.

1802.

Die goldnen Lehren hört aus treuem Munde;
Wie sie ein Gott mir selbst hat eingegeben,
Empfangt von mir des Lebens sichre Kunde.
Zum Leben ward uns selber nur das Leben:
Drum muß der Mensch, will er sich was erwerben,
Vom Leben selbst zu leben sich bestreben.

I,10,440

Das Leben nur schützt uns vor Hungersterben,
Vom Leben nährt sich Leben parasitisch,
Und Leben ohne Leben müßt' verderben.
Ist's leider gleich nicht immer sybaritisch,
So ist es doch, um sich das Maul zu stopfen,
Und wächst und sproßt so leidlich fort dendritisch.
Auf Leben muß man neues Leben pfropfen,
Wer Leben nicht aus Leben weiß zu pressen,
Verliert durchs Leben selbst nur Malz und Hopfen.
Das Leben soll im Leben sich vergessen,
Die Dummen nur bekümmern sich mit Sorgen:
Was werd' ich trinken, und was werd' ich essen?
Die Schuld von Gestern zahlt das Heut' an Morgen,
Heut' lebt von Gestern, Morgen lebt von Heute,
Sich von sich selbst muß Leben Leben borgen ..
Versteht es nicht im Sinn gemeiner Leute;
Arbeitend heut', um morgen nicht zu darben,
Verlieren sie des Lebens wahre Beute.
Umsonst daß in den allerschönsten Farben
Des Müssigganges edle Blume blühet,

Sie binden nur im Schweiß des Lebens Garben,
Indeß die Frucht vor ihrem Mund entfliehet,
Der Duft verhaucht vom edlen Lebensmoste,
Der rings herum in vollen Bechern glühet.
Vom Leben lebt das Leben, nicht vom Roste
Der Arbeit, der das Leben selbst ersticket:
Die solches lehren, sind nicht wohl bei Troste.

I,10,441

An Dante.[1]

[1] Dieses Sonett stand im Manuscript der Philosophie der Kunst am Ende des Abschnittes über Dantes Divina Comedia. Unter demselben war beigeschrieben: Reliqua desiderantur, woraus zu schließen ist, daß es der Anfang eines größeren Gedichts oder einer Reihe von Sonetten war, von denen übrigens nichts vorhanden ist. D. H.

1802.

Erst stiegst du furchtsam in die ew'gen Tiefen,
Ins Land der Nacht, die nie gesehnen Orte,
Zu schauen, wo die alten Geister schliefen.
Das Herz erbebte zwar dem furchtbar'n Worte:
Die ihr hier eingeht, laßt die Hoffnung sterben,
Doch gingst du vorwärts durch die grause Pforte.
Dann durch den Zwang der Höll' und das Verderben
Der Seelen und die schrecklichen Gesichte
Drangst du, den höchsten Sieg dir zu erwerben,
Nicht durch das Thor der göttlichen Gerichte,
Das ewig ist und keinem überwunden,
Durchs Herz der Erde selbst zum ew'gen Lichte[2].

[2] Vgl. zu der letzten Zeile den Aufsatz über Dante in dem Kritischen Journal der Philosophie (Band V, S. 152 ff.).

Metrische Uebersetzung aus Dantes göttlicher Komödie.

1802.

Inschrift am Eingang der Hölle.

Ich bin der Weg zur wehevollen Stadt,
Ich bin der Weg ins Reich der ew'gen Schmerzen,

Ich bin der Weg zu den verlornen Seelen;
Gerechtigkeit bewog den, der mich schuf,

I,10,442

Es machte mich die Kraft des ew'gen Willens,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.
Vor mir war nichts von den erschaffnen Dingen,
Nur ew'ge waren, und ich selbst bin ewig,
Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.

Paradiso II.

Ihr, die auf leichter Barke schwankend zoget,
Voll von des Hörens lockenden Gelüsten
Dem Kiele nach, der singend vor euch woget,
O kehrt zurück, zu suchen eure Küsten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in seinen Wüsten.
Nie schnitt ein Schiff durch dieses Wassers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Musen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speise,
Wovon man lebt, doch nimmer dessen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleise
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehren stets auf gleiche Weise.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erstaunten so nicht, als sie sich verkehren
Zum Pflüger sah'n, den, dem sie nachgezogen.
Das anerschaffne stete Grundbegehren
Des gottgestalten Reiches trug uns schier
Empor so schnell, als ist der Lauf der Sphären.
Beatrix sah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in so viel Zeit, als los sich schläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir

I,10,443

Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
Sie, die nichts flieht was mir den Geist beweget,

So schön als froh: "Willig erheb' und gerne",
Mir zuruft, "dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
Die uns verbunden hat dem ersten Sterne".
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
Glanzvoll, dicht, fest und glatt um uns ergossen,
Dem Demant ähnlich, den das Licht durchsprühte.
Die ew'ge Perle hat sich uns erschlossen
Und nahm uns auf, so wie man sieht das Licht
Durch ungetrenntes Wasser gehn und sprossen.
War ich ein Körper, und begreift sich nicht,
Wie eine Dimension die andre trägt,
Wenn Körper sich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durst erregt,
Zu schaun das Zeichen, welches uns belehret,
Wie menschliche Natur Gott in sich hegt.
Hier wird man *sehn*, was *Glauben* sonst gewähret,
Nicht durch Beweis, nein gleich dem ersten Wahren
Des Menschen, einzig durch sich selbst bewähret.
Den Dank will ich andächtiglich bewahren,
Sprach ich, so selig Bild, dem, dessen Willen
Mich zog von Dingen, welche sterblich waren.
Doch sage, welche dunkle Flecken hüllen
Sich um den Körper, wegen deren viele
Mit Fabeln sich von Kain die Neugier stillen.
Drauf lächelnd sie: Wenn von dem rechten Ziele
Abirren jene, wo der Wahrheit Siegel
Die Sinne nicht eröffnen, lern' und fühle;
Daß, weil Vernunft hat kurzbeschnittne Flügel,
Den Sinnen nachzufliegen, du mit nichten
Dir schießen lässest der Verwunderung Zügel,

I,10,444

Doch was du selber denkst, wollst mir berichten.
Drauf ich: Was unten so verschieden blinket
Machen die Körper so die dünn als dichten.
Dann jene: Was dir jetzund so bedünket,
Will ich dir zeigen alsbald dergestalten,
Daß es vor dir ins Meer des Irrthums sinket.
Ihr sehet in der achten Sphäre walten
Der Lichter viele, die durch Größ' und Art
Verschieden sich und mannichfach entfalten,
Wär' aller Unterschied nur Dünn und Hart,
So wär' es Eine Kraft nur, die sich spaltet,
Hier stark, dort schwach, hier grob, dort wieder zart.
Allein Natur, die mit den Kräften schaltet,
Nimmt sie als Früchte von verschiednen Bäumen

Formaler Gründe, die sie nie entfaltet.
Wär' des verschiednen Lichts in jenen Räumen
Ursache, wie du meinst, das Dünn und Dichte,
So müßtest du von zweien eins mir räumen,
Entweder, daß sich Dünn und Dichtes schichte
Abwechselnd, oder daß an jenen Stellen
Gleichförmig sich die ganze Masse lichte.
Wär' wahr das Zweite, müßte es erhellen
Bei Finsterniß der Sonne, wie wir sehn
Das Licht auch sonst durch andres Dünnes quellen.
Nun siehest du doch dieses nie geschehn,
Drum, kann ich dir das Erste widerlegen,
So siehst du deine Meinung ganz zergehn.
Wär' jenes wahr, so fänd' auf seinen Wegen
Das Licht ein Ziel und käm' aufs neu zurücke
Von dem, was seinem Laufe steht entgegen,
So wie die Farbe widerstrahlt dem Blicke
Das Glas, dem Blei den Rücken überziehet;
Allein schon lahm hast du noch eine Krücke.

I,10,445

Denn daß man doch die Stelle dunkel siehet
Hat, wirst du sagen, seinen Grund darinnen,
Daß weit zurück der Strahl erst rückwärts fliehet.
Allein nun richte einmal deine Sinnen
Auf die Erfahrung, jene einz'ge Quelle,
Von welcher eurer Künste Bäche rinnen.
Drei Spiegel nimm, und zwei derselben stelle
Gleich weit von dir, doch ferner noch, ich bitte
Finde der dritte deiner Augen Helle,
Und hinter dir, in aller dreier Mitte,
Steh' dir ein Licht, so jene Spiegel zünde,
Das widerstrahlt der erste, zweite, dritte,
Setz' daß das fern're Bild sich enger ründe,
So wirst du nie doch sehn, was du geschlossen,
Daß es den Weg zu deinem Aug' nicht fünde.
Doch jetzt, wie von des Sonnenlichts Geschossen
Die Erd' nicht ändert Frischheit noch Gesicht,
Befreit des Schnees, der über ihr zerflossen,
Soll solch ein mächt'ger Strahl und Strom von Licht
Den irrthumfreien Geist in dir entzünden,
Daß er sich dir im Auge zitternd bricht.
Drin in des ew'gen Friedens stillen Gründen
Wälzt sich ein Körper, worin alle Macht
Der Ding' und ihre Kräfte sich verbünden.
Der zweite Himmel nach ihm, welcher lacht

Aus so viel Augen, theilt, aufs neu genesen
Von vielen Dingen, jenes Himmels Pracht.
Die weitern Kreise haben auserlesen
Ein jeder sich die Kräfte, die ihm frommen,
Und theilen sie nach Zwecken aus und Wesen.
Du siehst der Welt Organe gehn und kommen
Von Grad zu Grad, wie sie nach unten wirken
Mit dem, was sie von oben sich genommen.

I,10,446

Im Schwung von jenen heiligen Bezirken
Muß, wie des Künstlers Feu'r in seinen Werken,
Noch wehen der Beweger selig Wirken.
Der hohe Sinn, deß unerforschte Stärke
Den Himmel lenkt, prägt in ihm aus sein Bild
Und drückt's ihm auf, daß man sein Siegel merke,
Und wie die Seel' in euerm Staube quillt,
Absondernd sich in vielgestalte Glieder,
In die verschiedne Kräfte sie gehüllt,
So die Intelligenz, die auf und nieder
Durch Sterne streut die Gunst, die sie regieret,
Doch immer kreißt in ihre Einheit wieder.
Verschiedne Kraft verschiedentlich formiret
Die kostbare Materie, die sie wählet
Und die sie, wie das Leben euch, legiret.
Kraft der Natur, von welcher sie beseelet,
Strahlt, wie die Freude durch belebtes Auge,
Die Kraft durch Körper, denen sie vermählet.
Nicht, daß das Licht in Dünn und Dichtes tauche
Abwechselnd, macht das Helle oder Dunkle,
Nur von des bildenden Principes Hauche
Kommt's, daß der Körper trüb sey oder funkle.

Sonett.

(Uebersetzung aus Petrarca II, 62)

1803.

Es kommt mir ins Gemüth - vielmehr vergehen
Kann nie, was Lethe selbst nicht tilgt; - ihr Bilde,
Wie ich sie sah auf blüh'ndem Lenzgefilde
In ihres Sternes Strahlen leuchtend stehen.

I,10,447

So ganz erschien sie mir beim ersten Sehen,
Schön, still, in sich gekehrt, so gleicher Milde,
Daß ich, "sie ist es selbst", ganz ein mir bilde
"Sie lebt noch", und um Rede sie muß flehen.

Bald gibt und bald verweigert sie mir Kunde,
Ich, wie ein Mensch, der irrt, sich dann verwundert,
Spreche zum Herzen: "Herz, du bist im Fehle:

Du weißt, vierzig und acht nach dreizehnhundert,
Am sechsten Tag Aprils zur ersten Stunde
Schied aus dem leibe diese sel'ge Seele".

Das himmlische Bild[1].

[1] Diese Ueberschrift wurde dem Gedicht erst gegeben, im Original hat es keine; die Zeit der Abfassung fällt vermuthlich in die Jahre 1807-1811. D. H.

Die starre Brust der Erde liegt verschlossen,
Erstorben scheint uns jedes äußre Glück,
Der Zauber nur, der aus uns selbst geflossen,
Kehrt kräft'ger jetzt in seinen Quell zurück,
So manche Blüth', die unsrer Lieb' entsprossen,
Verklärt sich vor der innren Sonne Blick,
So, daß getäuscht von ihrem heitern Bilde
Uns sanft umfließt des schönren Himmels Milde,

Nach der ein jedes liebend Herz sich reget;
Gar wen'gen zwar ist dieses Glück bescheert,
Denn in das Herz, wo Liebe sich beweget,
Das dieses Feu'r in heil'ger Stille nährt,

I,10,448

Ist jede Gabe der Natur geleget,
Der kühnste Wunsch ist ihm gewährt,

Das Herrlichste, was viele nie empfunden,
Ist ihm voraus zum Lebenskranz gewunden.

Denn herrlich ist nur, was mit uns geboren,
Aus freier Hand wird Göttliches verliehn,
Die meisten sind von Anbeginn verloren
Und müssen unbegabt der Erd' entfliehn.
Doch wen das Schicksal Einmal auserkoren,
Ihn aus der Nacht ans ew'ge Licht zu ziehn,
Den hebt es früh empor aus dem Getümmel
Und öffnet über seinem Haupt den Himmel.

Herab vom Sitz der ungebornen Liebe
Trifft ihn ein Strahl und öffnet seine Brust
Dem heil'gen Feuer und dem ew'gen Triebe,
Den höchsten Schmerzen und der höchsten Lust;
Daß nichts vom Himmel ungeschenkt ihm bliebe,
Läßt auf den Glücklichen, ihm unbewußt,
Auf goldner Wolken thauigem Gefieder
Die Kraft der Dichtung segnend sich hernieder.

Denn wie das Feu'r nur stark ist zum Entzünden
Und nicht aus eigner innrer Kraft sich nährt,
Muß Liebe sich mit Schöpferkraft verbünden,
Eh' sie in eigner Flamme sich verzehrt.
Die ew'ge Liebe kann nur der verkünden,
Dem sie aus sich die Dichtungskraft gewährt,
Denn sie, die ewig schaffet und vernichtet,
Hat auch die Welt von Ewigkeit gedichtet.

I,10,449

Darum vernimm, du Leben meines Lebens,
Was ich im innern Heiligthum vernommen:
"Umsonst hat mit der ersten Kraft des Strebens
Der Funke nicht in deiner Brust geglommen,
Noch ist der Liebe heil'ges Glück vergebens
Vom Himmel selbst auf dich herabgekommen.
Zu solchem Gipfel hat die Kraft von oben
Aus freier Huld, Unwürd'ger, dich erhoben,

"Damit zu Höherem sich sollte schwingen
Die Kraft, die sie in deiner Brust genährt;

Dem Menschen, welchem Großes soll gelingen,
Wird Großes schon als frei Geschenk bescheert;
Gar viele Stufen muß er überspringen,
Damit er das Unmögliche begehrt,
Zum Himmel dringt von Sonnendurst beflügelt,
Herabsteigt, und die ew'ge Nacht entsiegelt.

"Des unbegriffnen Zaubers Kraft zu lösen,
Der uns gebannt hier und gefesselt hält,
Verlangt' wohl manches der gebornen Wesen,
Doch keines ist, dem dieses Wort gefällt:
""Den letzten Grund des anfanglosen Bösen
Erkennt nur, wer zum Abgrund sich gesellt,
Den Grund des Guten mag nur der erreichen,
Der es gewagt, zum Quell des Lichts zu steigen"".

"Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich stählest,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchste dir erwählest,
Wonach vergebens Tausende verlangt.

I,10,450

Damit du nicht des rechten Wegs verfehlest,
Schau auf den Stern, der dir in Osten prangt,
Was du durch eigne Kraft nicht magst erringen,
Soll durch die Kraft der Liebe dir gelingen".

So eile dann auf nie gebahnten Stegen,
Du himmlisch Bild, dem Zagenden voran,
Bezeichnend ihm auf goldnen Sonnenwegen
Zur ew'gen Wahrheit die gewagte Bahn.
Ein Bote komm' ihm in der Nacht entgegen
Mit Glorie des Himmels angethan.
Und wenn du siehst, daß ihm die Kräfte fallen,
So laß das feur'ge Zeichen niederwallen,

Das ihm voll Hoffnung damals schon gewunken,
Als hoffnungslos und fern er Dich geliebt.
Siehst du die Kraft noch tiefer ihm gesunken,
So ruf' ins Herz ihm: *Du* hast mich geliebt;
Erstirbt in ihm des Muthes letzter Funken,
So sprich zu ihm: *ich* habe Dich geliebt.

In diesen Worten liegt das höchste Leben,
Zur letzten Höh' den Flug emporzuheben.

Als in der ersten, frühen Weihestunde
Aus freiem Trieb das Heil'gre ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewigschönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geist vermählt;
Wenn auch von unsrer Lieb' die süße Kunde
Kein weiches Lied der künft'gen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimniß unsrer Lieb' entziffern.

I,10,451

Was sorgsam wir dem Aug' der Welt verborgen,
Das Glück, das nur die Unsichtbaren sehn,
Wird an des künft'gen Tages schönem Morgen
Aus dem Geheimniß glorreich auferstehn.
Begierig seh' ich späte Zeiten horchen
Der Melodie, die nimmer kann vergehn,
Denn mit des Weltalls ew'gen Harmonien
Wird dieses Lied zur fernen Nachwelt ziehen.

An die Geliebte.[1]

[1] Das Petschaft, dessen sich Schelling bediente, stellte eine Sphinx vor, die ein Rad unter der rechten Tatze hält. D. H.

24. Dec. 1812.

Lange lag die verschwiegene Sphinx vor den traulichen Briefen,
    Ruhig gestreckt, wie sie einst lag vor dem Tempelgebäu.
Jetzt sind eröffnet die Briefe, und jedermann liest das Geheimniß,
    Jedermann weiß, daß wir innig und ewig vereint.
Glückliche Zeiten der Liebe; das schön entflohene Geheimniß
    Deute nun weniger ernst dir die geflügelte Sphinx.
Doch erblickst du das Rad, das unter der Tatze sich wendet,
    Deut' es mir schalkheitsvoll nicht auf Veränderlichkeit,
Deut' es auf innerer Liebe Beständigkeit, selige Ruhe
    In der Bewegung der Welt, unter dem Wechsel der Zeit.

I,10,452

Auf die Kapelle an der Stelle des Wittelsbacher Schlosses.

1831.

Schau her, o Volk! nach diesem Hort,
Es steht dieß Mal am selben Ort,
Wo deines Königs Haus entsproß
Aus altem Wittelsbacher Schloß.
Fürsten kühn, weise, tapfer und auch milde
Gingen hervor aus dieser Wilde,
Seit Baiern ward, die schöne Braut,
Otto dem Großen angetraut.
Doch drauf an die sechshundert Jahr
Des Berges Schloß verödet war;
Nun schaut, erbaut von Königshand,
Die Kirche weit hinaus ins Land
Und ruft den fernen Wandrer an:
Wandl' immer fort so deine Bahn,
Wohin du gehst, herrscht weit und breit
Der Wittelsbacher Herrlichkeit;
Allstets ist Gottes Auge wach
Ueber dem Stamm von Wittelsbach.

Karlsbad.

Aus der Erde Jugendgluthen
Stammen Sprudels heiße Fluthen,
Wen sie wieder ausgebrütet,
Ist an Leib und Seel' behütet.

I,10,453

In ein Album.

1840.

Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wissen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wissen,
Ist man des Vielen auch beflissen,
Verliert am Ende gar die Spur[1]

Im sinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einst die Freude seyn,
Ist alles wieder eng und klein!

[1] *Andere Lesart*:

Sey man des Allen auch beflissen,
Verlierst du nur nicht gar die Spur.

In ein Stammbuch.

Die Sängerin, die mit der Seele singt,
In jedes Tiefste der Empfindung dringt,
Des Dichters Wort mit geist'gem Hauch beseelt,
Ausschließend selber, was er uns verhehlt,
Die niemand, welcher sie gehört, vergißt,
Gedenke meiner, wenn sie dieses liest.

Aus dem Tagebuch.

Der ist beglückt, der seyn darf was er ist,
Der Bahn und Ziel nach eignem Auge mißt.

II. Abtheilung

Erster Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Einleitung in Philosophie der Mythologie.

[II,1,V]

Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erstes aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings, und zwar nach der Absicht des Urhebers in Form von Vorlesungen, erscheint, besteht aus zwei Theilen. Der erste (Vorlesung I bis X), enthaltend eine philosophische Kritik der sowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, ist nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen, er war sogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

II,1,VI

Inhalt ist die rationale Philosophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, - die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war. Einzelne Bruchstücke dieser jüngsten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in besondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Context des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen sind*, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieses Bandes erhalten hat. Das Ganze dieses zweiten Theils ist, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in diesem Band enthaltenen akademischen Abhandlungen sind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, gelesen in der Klassensitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Gesammtsitzung am 29. April desselben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorlesung).

2) Ueber die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, gelesen in der Gesammtsitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorlesung).

3) Ueber die QðëO des Aristoteles, gelesen in der Klassensitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorlesung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen, gelesen in der Gesammtsitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorlesung).

5) Ueber einige mit ìá zusammengesetzte griechische Adjective, gelesen in der Gesammtsitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigste Vorlesung).

II,1,VII

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desselben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgesetzt geblieben. Die folgenden Theile dieser Gesammtdarstellung der Schellingschen Philosophie liegen sämmtlich von der Hand des Urhebers geschrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung seiner Werke, falls sie ihm

nicht mehr möglich seyn sollte, seinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des gesammten Nachlasses und die Verantwortlichkeit für dessen authentische Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und ist namentlich bei der Edition dieses Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders *Hermann*, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zusammengelebt und daher Gelegenheit gehabt hat, über manches seine Denkweise besonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Ansuchen gnädigst ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geistlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausschließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich August Schelling.

[II,1,IX]

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

II,1,X

Zweites Buch.

II,1,XI

Abhandlung

[II,1,1]

Erstes Buch.
Historisch-kritische Einleitung
in die
Philosophie der Mythologie.

[II,1,3]

Erste Vorlesung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem diese Vorlesungen angekündigt sind, nicht zwar darum, weil er neu ist, und weil er insbesondere vor einer gewissen Zeit schwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutschen Universität gestanden hat: denn was diesen Umstand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde schon die löbliche Freiheit unserer Hohenschulen uns zu statten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewisser einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beschränkt, die ihnen verstattet, ihre Wissenschaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenstände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an sie heranzuziehen und in besondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es selten vorkommen wird, daß diese Gegenstände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wissenschaft selbst nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt diese Freiheit, den wissenschaftlichen Geist nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, sondern selbst tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich ist, wo nur das Vorgeschriebene gelehrt und nur das gesetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wissenschaften, die sich seit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Resultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, so werden beim Vortrag einer neuen Wissenschaft die Zuhörer herbeigerufen, um selbst Zeuge ihres Entstehens zu seyn, zu sehen, wie der wissenschaftliche Geist sich zuerst

II,1,4

des Gegenstandes bemächtigt, dann ihn - nicht sowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verschlossenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unser Bestreben, einen Gegenstand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Absicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, sondern nur ihn zu veranlassen, daß er sich selbst zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wissenschaftliche Kunst der widerstrebende Gegenstand zum Selbstaufschluß gebracht wird, den Zusehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Resultate befähigen, künftig selbst an der Fortbildung der Wissenschaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebensowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlassen, wenn man etwa sagte, es seyen nicht leicht zwei Dinge einander so fremd und disparat, als Philosophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, sie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in

der Wissenschaft auch das Entlegenste sich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtschaft aller Wissenschaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig seyn, weil der Titel: *Philosophie der Mythologie,* inwieferne er an ähnliche, wie *Philosophie der Sprache*, *Philosophie der Natur* u.a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anspruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erscheint, und je höher sie ist, desto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu sagen, sie beruhe auf einer höheren Ansicht; denn mit diesem Prädicat ist nichts bewiesen, ja nicht einmal etwas gesagt. Die Ansichten haben sich nach der Natur der Gegenstände zu richten, nicht umgekehrt richtet sich diese nach jenen. Es steht nicht geschrieben, daß alles philosophisch erklärt werden müsse, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüssig, die Philosophie herbeizurufen, von der besonders die horazische Regel gelten sollte:

> Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

II,1,5

Ebendieß werden wir also auch in Ansehung der Mythologie versuchen, ob sie nämlich nicht eine geringere Ansicht zulasse, als diejenige ist, welche der Titel "Philosophie der Mythologie" auszudrücken scheint. Erst müssen nämlich alle anderen und näherliegenden als *unmöglich* dargethan, sie selbst die *einzig mögliche* geworden seyn, ehe wir sie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird sich nun aber nicht mittelst einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen lassen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgestellten, sondern die überhaupt aufzustellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine solche Methode kann nur die von unten aufsteigende seyn, welche nämlich von der ersten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten gelangt, und *so* durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht ist, welche keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr seyn könnende, sondern als die *nothwendig* wahre erscheint.

Dieß hieße zugleich auch schon alle Stufen einer philosophischen Untersuchung der Mythologie durchgehen, denn eine *philosophische* Untersuchung ist im Allgemeinen schon jede, welche über die bloße Thatsache, hier die *Existenz* der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem *Wesen* der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder *historische* Forschung sich begnügt, die mythologischen Thatsachen zu constatiren. Diese hat das Daseyn der Thatsachen, welche hier in Vorstellungen bestehen, durch die Mittel zu erweisen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer historisch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken, die sich selbst in jenen Vorstellungen bewegen, oder sie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben sind.

In dieses Geschäft der historischen Forschung wird der Philosoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptsache als gethan voraussetzend, wird er es höchstens an solchen Stellen selbst aufnehmen,

II,1,6

wo es ihm durch die Alterthumsforscher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht scheint.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen möglichen Ansichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologische Forschung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Untersuchung hat nur schrittweise sich erweitert, indem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes nur eine nach der andern dem Forscher hervortraten; wie denn selbst dieses, daß wir nicht von dieser oder jener Mythologie, sondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erscheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verschiedener Mythologien, die uns nur sehr allmählich zu Theil geworden, sondern auch die gewonnene Einsicht voraussetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinschaftliches und Uebereinstimmendes sey. Die verschiedenen Ansichten werden also nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf diese Weise alle Seiten des Gegenstandes sich nach einander zeigen, so daß wir eigentlich erst am Ende wissen werden: *was die Mythologie ist*; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerst nur ein äußerer und bloß nomineller seyn.

Zur vorläufigen Verständigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein *Ganzes* gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der *Urstoff* in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weitesten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterscheidet man in demselben bald zwei sehr verschiedene Bestandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geschichtliche Zeit hinaus, aber sie bleiben in der vorgeschichtlichen stehen, d.h. sie enthalten noch Thaten und Ereignisse eines menschlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geschlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erst von ihr abgeleitete oder auf sie begründete Dichtung ist. Aber der Kern, an den sich dieß alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus

II,1,7

Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geschichtlichen, sondern als der menschlichen angehören, deren Helden Götter sind, eine, so scheint es, unbestimmte Menge religiös verehrter Persönlichkeiten, die unter sich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menschlichen Daseyns zwar in vielfacher Beziehung stehende, aber doch wesentlich von ihr abgesonderte und für sich eigene *Welt* bilden, die *Götterwelt*. Inwiefern darauf gesehen wird, daß dieser religiös verehrten Wesen viele sind, ist die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieses Moment, das sich der Betrachtung zuerst darbietet, das *polytheistische* nennen. Vermöge desselben ist die Mythologie im Allgemeinen *Götterlehre*.

Aber diese Persönlichkeiten sind zugleich in gewissen natürlichen und geschichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, so ist dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrschaft entsetzt, so ist dieß ein geschichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältnisse im weitern Sinn auch geschichtliche sind, so wird dieses Moment hinlänglich bezeichnet seyn, wenn wir es das *geschichtliche* nennen.

Hiebei ist jedoch sogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erst abstract und außer diesen geschichtlichen Verhältnissen vorhanden sind: als mythologische sind sie ihrer Natur nach, also von Anfang geschichtliche Wesen. Der vollständige Begriff der Mythologie ist daher nicht bloße Götterlehre zu seyn, sondern *Göttergeschichte*, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend sagen, *Theogonie*.

Diesem eigenthümlichen Ganzen menschlicher Vorstellungen stehen wir also gegenüber, und es soll die wahre Natur desselben gefunden und auf die angezeigte Weise ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer ersten möglichen Ansicht ausgegangen werden soll, so werden wir nicht umhin können, auf den ersten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, desto gewisser werden wir seyn, keine Ansicht, die sich möglicherweise aufstellen

läßt, zum voraus ausgeschlossen zu haben.

Denken wir uns also, um ganz, wie man zu sagen pflegt, von

II,1,8

vorne anzufangen, an die Stelle eines solchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erstenmale ein Theil der griechischen Göttergeschichte oder sie selbst vorgetragen würde, und fragen wir, was seine Empfindung seyn würde. Unstreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlassen würde, sich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie ist es gemeint? Wie also entstanden? Sie sehen, die drei Fragen gehen unaufhaltsam in einander über, und sind im Grunde nur eine. Durch die erste verlangt der Fragende nur eine Ansicht für sich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders *nehmen,* d.h. er kann sie in keinem andern Sinn verstehen wollen, als in dem sie *ursprünglich* verstanden, in dem sie also *entstanden* ist. Nothwendig geht er demnach von der ersten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) ist die Frage nach der *Bedeutung,* aber nach der *ursprünglichen*; die Antwort muß daher so beschaffen seyn, daß die Mythologie in demselben Sinn auch entstehen konnte. Der *Ansicht,* die sich auf die *Bedeutung,* folgt nothwendig die *Erklärung,* die sich auf die *Entstehung* bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entstehen zu lassen, d.h. um ihr eine gewisse Bedeutung als ursprünglich zuzuschreiben, Voraussetzungen nöthig sind, die sich als unmögliche erweisen lassen, so fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Ansicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wissen, daß jede über die bloße Thatsache hinausgehende und daher irgendwie philosophische Forschung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unsere vorläufige Aufgabe ist, die Ansicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausscheidung und Aufhebung aller andern, also überhaupt auf negative Weise zu begründen; denn ihr positiver Erweis kann nur erst die angekündigte Wissenschaft selbst seyn. Nun haben wir aber so eben gesehen, daß die bloße Ansicht für sich nichts ist, also für sich auch keine Beurtheilung zuläßt, sondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entsprechende *Erklärung.* Diese selbst aber wird nicht vermeiden können, gewisse Voraussetzungen zu machen, die als

II,1,9

unvermeidlich zufällige einer von der Philosophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig sind. Durch eine solche Kritik nun - welche nicht selbst schon eine von der Philosophie vorgeschriebene, so zu sagen dictirte Ansicht mitbringt - wird es gelingen, jene Voraussetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an sich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder selbst mit dem historisch Erkennbaren in eine solche Vergleichung zu setzen, daß hiedurch die Voraussetzungen selbst, je nachdem sie mit einem und dem andern übereinstimmen oder in Widerspruch stehen, sich als mögliche oder unmögliche zu erweisen genöthiget werden. Denn einiges ist schon an sich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber historisch Erkanntem widersprechend. Denn freilich verliert sich die Mythologie ihrem Ursprunge nach in eine Zeit, in die keine historische Kunde zurückreicht; dennoch lassen sich aus dem, was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt, was nicht; und eine andere *historische Dialektik,* als die sich früher, meist auf bloße psychologische Reflexionen gegründet, wohl auch an diesen von aller Geschichtskunde so weit entlegenen Zeiten versucht hat, möchte auch von einer sehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen lassen, als die Willkür, mit der man sich Vorstellungen über dieselbe zu machen gewohnt ist, sich einbildet. Und gerade indem wir das

falschgeschichtliche Gewand, mit dem sich die verschiedenen Erklärungen zu umgeben versucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Ursprung der Mythologie und die Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, geschichtlich auszumitteln ist, erkennbar werde. Dazu ist aus jener Zeit wenigstens *ein* Denkmal erhalten, das unverwerflichste, die Mythologie selbst, und jeder wird zugeben, daß Voraussetzungen, denen die Mythologie selbst widerspricht, nicht anders als unwahr seyn können.

Nach diesen Bemerkungen, welche den Gang der nächstfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden festzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß diese Untersuchung in viele Neben- und Seitenerörterungen

II,1,10

sich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zusammenhang derselben aus den Augen zu verlieren - nach diesen Bemerkungen also gehen wir auf die erste Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Bestimmter lautet sie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? - Als Wahrheit? Könnte ich das, so hätte ich nicht gefragt. Ist uns in einem ausführlichen und verständlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, so wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was diese Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche sind. Wir setzen in dem, der sie uns vorträgt, die Absicht voraus, uns zu unterrichten, wir selbst hören ihm in der Absicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft *doctrinelle* Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d.h. was soll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher schon, daß der Fragende sich außer Stand fühlt, in den mythologischen Erzählungen, und da das Geschichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich ist, in den mythologischen Vorstellungen selbst *Wahrheit,* wirkliche Begebenheiten zu sehen. Sind sie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegensatz von Wahrheit ist aber *Dichtung.* Ich werde sie also als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß sie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entstanden seyen.

Dieß also wäre unstreitig die erste, weil aus der Frage selbst hervorgehende Ansicht. Wir könnten sie die natürliche oder die unschuldige nennen, inwieferne sie im ersten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernsten Fragen denkt, die sich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren stellen sich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieser Meinung verbunden seyn würden, wenn man mit ihr Ernst machen wollte, auch ist es nicht unsere Meinung zu behaupten, sie sei je wirklich aufgestellt worden; nach den gegebenen Erklärungen ist es für uns genug, daß sie eine mögliche sey. Zugegeben außerdem, daß sie sich nie als Erklärung geltend zu machen gesucht habe, fehlte es doch nicht an solchen, die wenigstens von keiner

II,1,11

andern Ansicht der Mythologie als der poetischen wissen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forschen nach den *Gründen* der Götter (causis Deorum, wie schon alte Schriftsteller sich ausdrücken), gegen jede Untersuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieses Widerwillens nur in einer zärtlichen Besorgniß für das Poetische der Götter sehen, das bei den Dichtern allerdings allein festgehalten ist; man fürchtet, es könnte unter Forschungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetische Noth leiden oder gar verschwinden; eine Furcht, die übrigens auch im schlimmsten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde sich immer nur auf den *Ursprung* beziehen, und nichts darüber festsetzen, wie die Götter bei den Dichtern

oder gegenüber von reinen Kunstwerken zu nehmen seyen. Denn sogar die, welche in den Mythen irgend einen wissenschaftlichen Sinn (z.B. einen physikalischen) sehen, wollen darum nicht, daß man an diesen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß scheint, daß in unserer über alles Aesthetische reichlich, und wenigstens besser als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt seyn könnten, sich den Homer durch solche Nebenvorstellungen zu verderben; im äußersten Fall, und wenn unsere Zeit noch solches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man schon auf das bekannte, für seinen Zweck noch immer sehr empfehlenswerthe Buch von *Moritz* verweisen. Jedem steht es frei, auch die Natur bloß ästhetisch zu betrachten, ohne darum die Naturforschung oder die Naturphilosophie verbieten zu können. Ebenso mag jeder die Mythologie für sich bloß poetisch nehmen; wer aber mit dieser Ansicht etwas über die Natur der Mythologie aussprechen will, der muß behaupten, daß sie auch bloß poetisch entstanden sey, und alle die Fragen an sich kommen lassen, die mit dieser Behauptung entstehen.

Unbeschränkt nun genommen, wie wir sie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einschränkung gegeben ist, würde die poetische Erklärung den Sinn haben, daß die mythologischen Vorstellungen erzeugt worden sind nicht in der Absicht, etwas damit zu *behaupten*

II,1,12

oder zu *lehren*, sondern nur um einen - vorerst freilich unbegreiflichen - poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann *bloß* erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus *sich* erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (dôýìïéóéí ¿ìïsá) seyn, wie Odysseus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf *seinem* Standpunkt nun schon *vorhandenen* und als *wahr angenommenen* Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist *ihm* nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es *sey* wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die *absichtlich* in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX, 203.

II,1,13

Sinn vorspiegle oder in der Ferne zeige, aber der sich uns beständig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unstreitig, derjenige würde als Meister in dieser Gattung gelten, der uns auf diese Weise am geschicktesten zu täuschen, den Zuhörer am meisten in Athem und gleichsam zum Besten zu halten verstünde. In der That aber sey dieß die eigentlichste Beschreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täusche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu stehen. Oder wem sey es gelungen, jene verlorenen, unbestimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie seyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von musikalischen Vorstellungen in uns anregen, aber die sich nie zu einem Ganzen vereinigen.

Ein Zusammenhang, ein System scheine sich überall zu zeigen, aber es sey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der *reinen Materie*, von der sie sagen: Wenn man sie nicht suche, stelle sie sich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wissen bringen, so entfliehe sie; und wie viele, die versucht haben, die flüchtige Erscheinung der Mythologie zum stehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel statt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der absichtlich hineingelegte Sinn ausgeschlossen, so ist damit von selbst auch jeder *besondere* Sinn ausgeschlossen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verschiedenen Sinn in die Mythologie legt, so wäre die poetische die gegen *jeden* gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausschließende, und gewiß dieser Vorzug wäre kein geringer. Die poetische Ansicht kann zugeben, daß durch die Göttergestalten Naturerscheinungen hindurchschimmern, sie kann die ersten Erfahrungen in menschlichen Dingen unsichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht selbst religiöse Schauer - nichts was den neuen, seiner selbst noch nicht mächtigen Menschen erschüttern konnte, wird der ersten Entstehung fremd seyn, dieß alles wird sich in jenen Dichtungen abspiegeln und den zauberhaften Schein eines Zusammenhangs, ja einer von ferne stehenden Lehre hervorbringen, den wir als *Schein* gern

II,1,14

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verstand ihn in Realität verwandeln will. *Jeder* Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisiren zu lassen; so wie man dieß versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufassen.

Auf diese Weise, scheint es, hätte die Vorstellung, die im Anfang fast zu luftig scheinen konnte, um in einer wissenschaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewissen Bestand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn sie auch ihre Ansicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr stehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinstimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweise, den späteren ernsten Zeiten unseres Geschlechts ein Weltalter heiterer Poesie vorauszudenken, einen Zustand, der noch frei von religiösen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die spätere Menschheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und schuldlosen Atheismus, wo eben diese Vorstellungen, die später unter barbarisch gewordenen Völkern sich zu ausschließlich religiösen verdüstert haben, noch rein poetische Bedeutung hatten, ein Zustand, wie er vielleicht dem sinnreichen *Baco* vorgeschwebt, als er die griechischen Mythen Hauche besserer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte sich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menschengeschlecht, dem eine geistige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Ansicht eine Vorstellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, selbst poetisch erfunden zu seyn, als eine geschichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche

nähere Bestimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

II,1,15

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung; sie enthält unstreitig das Richtige, inwieferne sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sey falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das früheste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in *Gedichten* besungen worden, würde

[1] Ï£ôïß åkóéí ïm ðïéÞóáíôåò èåïãïíßçí GÅëëçóéí. II, 53.

II,1,16

der Zusammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Wesentlicheres muß gemeint seyn. Und auch etwas Geschichtliches ist der Stelle unstreitig abzugewinnen; denn Herodotos selbst gibt seine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angestellter Nachforschungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Hesiodos genannt, so könnte man unter der Theogonie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeschichte selbst gemeint seyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden seyn, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Götter kenne. Dieß ist unmöglich schon des Homeros selbst willen. Denn dieser kennt

Tempel, Priester, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentstandenes, sondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer seyen die Götter nur noch poetische Wesen. Recht! wenn man damit sagen will, *er* denke nicht mehr an ihre ernste dunkelreligiöse Bedeutung, aber man kann nicht sagen, sie haben ihm überhaupt nur noch poetische, für die Menschen, die er darstellt, haben sie eine sehr reale Geltung, und er hat sie als Wesen von religiöser, also auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, sondern gefunden. Indeß Herodotos spricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, sondern von der Göttergeschichte, und erklärt sich näher so: Woher ein jeder Gott stamme, oder ob sie alle von jeher gewesen, dieß werde so zu sagen erst seit gestern oder ehegestern gewußt, nämlich seit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Diese seyen es, welche den Hellenen die Göttergeschichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter sie ausgetheilt und eines jeden Gestalt bestimmt haben.

Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogonie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in dem jedem Gott sein natürliches

[1] Wolffii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

II,1,17

und geschichtliches Verhältniß bestimmt, jedem sein eigner Name, sein besonderes Amt zugeschrieben, seine Gestalt gegeben ist; diese Götterlehre, die Götter*geschichte* ist, verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homeros.

Aber nun auch nur so verstanden, wie ließe sich der Ausspruch rechtfertigen? Denn wo sehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entstehung der Götter beschäftigt? Höchst selten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er sich auf eine Erörterung der natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse der Götter ein. Ihm sind sie nicht mehr im Werden begriffene Wesen, sondern nun schon daseyende, nach deren Gründen und erstem Ursprung nicht gefragt wird, so wenig der heroische Dichter, wenn er den Lauf des Helden beschreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt sich sein forteilendes Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. - Hesiodos? Nun freilich, dieser besingt die Entstehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktischen Charakters seines Gedichts ließe sich eher sagen, von ihm sey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeschichte ihn bewegen, sie selbst zum Gegenstand einer epischen Darstellung zu machen.

Also freilich - dieß kann man der Einwendung zugeben - *durch* ihre Gedichte, erst als Folge von diesen, ist die Göttergeschichte nicht entstanden. Aber genau betrachtet sagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er sagt nicht, daß diese natürlichen und geschichtlichen Unterschiede der Götter zuvor überall *nicht da waren*, er sagt nur: sie wurden *nicht gewußt* (ïšê zðéóôÝáôï), er schreibt also den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß sie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtseyn, chaotisch, wie ja auch Hesiodos zuerst (ðñþôéóôá). Hier zeigt sich demnach ein doppeltes Entstehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinandersetzung. Es zeigt sich, daß die Göttergeschichte

II,1,18

nicht gleich in der Gestalt vorhanden war, in welcher wir sie poetisch finden; die unausgesprochene konnte wohl der *Anlage nach* poetisch seyn, aber nicht *wirklich*, also ist sie auch poetisch nicht entstanden. Die dunkle Werkstätte, der erste Erzeugungsort der Mythologie liegt jenseits aller Poesie, der *Grund* der Göttergeschichte ist nicht durch Poesie gelegt. Dieß ist klares Resultat der Worte des Geschichtschreibers, wenn sie in ihrem ganzen Zusammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß sagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgesprochene Göttergeschichte zuerst ausgesprochen, so ist damit noch nicht klar, wie er sich ihr besonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müssen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerksam machen: GÅëëçóé- er sagt, den Hellenen haben sie die Göttergeschichte gemacht, dieß steht nicht umsonst da. Dem Herodotos ist es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforschungen überzeugt haben, auf die er sich beruft. Aber was ihn diese gelehrt, ist nur die *Neuheit* der Göttergeschichte als solcher, daß sie nämlich ganz und gar hellenisch, d.h. mit den Hellenen als solchen erst entstanden ist. Herodotos setzt den Hellenen die Pelasger voraus, diese sind ihm - durch welche Krisis ist jetzt nicht zu sagen - aber sie sind ihm durch eine Krisis zu Hellenen *geworden*. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug stehenden Stelle Folgendes: daß sie nämlich den Göttern alles opferten, aber *ohne sie durch Namen oder Beinamen zu unterscheiden*. Hier haben wir also die Zeit jener stummen, noch eingewickelten Göttergeschichte. Denken wir uns in diesen Zustand zurück, wo das Bewußtseyn noch chaotisch mit den Göttervorstellungen ringt, ohne sie von sich wegbringen, sich gegenständlich machen, ohne eben darum sie scheiden und auseinander setzen zu können, wo es also überhaupt in keinem *freien* Verhältniß zu ihnen ist. In diesem drangvollen Zustand war auch Poesie *überhaupt* unmöglich; es würden also die beiden ältesten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgesehen, schon als *Dichter* das Ende jenes unfreien Zustandes, des noch pelasgischen Bewußtseyns bezeichnen. Die

II,1,19

Befreiung, die dem Bewußtseyn durch die Scheidung der Göttervorstellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erst Dichter, und umgekehrt, nur erst die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeschichte mit sich. Poesie ging nicht voraus, wenigstens nicht wirkliche, und Poesie hat auch die ausgesprochene Göttergeschichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, sondern beide sind *das gemeinschaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zustandes*, eines Zustandes der Einwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geschichtschreibers schon bedeutend genähert; er sagt: Hesiodos und Homeros, wir würden sagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeschichte gemacht. Herodotos kann sich so ausdrücken, wie er sich ausgedrückt hat, denn Homeros ist nicht ein Individuum, wie spätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er ist die herrschende Macht, das Princip einer Zeit. Es ist mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint ist, wenn Hesiodos fast mit denselben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrschaft aufgefordert, den Unsterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt ist erst die eigentliche hellenische Göttergeschichte vorhanden, und es ist nur derselbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich hellenischen

[1] Theog. v. 881 ss.

ÁšôNñ dðåß ¼á ðüíïí ìÜêáñåò èåïr dîåôÝëåóóáí,
ÔéôÞíåóóé äc ôéìÜùí êñßíáíôï âé†öé, -
ÄÞ ¼á ôïôE ¬ôñõíïí âáóéëåýåìåí zäc PíÜóóåéí

ÃÜéçò öñáäìïóýíwóéí “ëýìðéïí åšñýïðá ÆyíE
EÁèáíÜôùí·¿ äc ôïsóéí d¥ äéåäÜóóáôï ôéìÜò.

Herodotos Ausdrücke sind: ï£ôïé (Hesiodos und Homeros) äÝ åkóé - ôïsóé èåïsóé ôNò dðùíõìßáò äüíôåò êár ôéìÜò ôå êár ôÝ÷íáò äéåëüíôåò. cf. Theogon. v. 112. FÙò ôE Töåíïò äÜóóáíôï, êár ©ò ôéìNò äéÝëïíôï.

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlassung gegeben, kann man sich nur wundern, daß nie, so viel mir bekannt, an die des Hesiodos gedacht worden.

II,1,20

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus *mythologisch,* der Geschichtschreiber durch die Namen der beiden Dichter *historisch* bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu lesen wissen, sähe nicht sogar die Götter in den homerischen Gedichten *entstehen*. Allerdings aus einer für ihn selbst unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigstens, daß sie hervorgehen. In der homerischen Poesie funkelt gleichsam alles von Neuheit, diese geschichtliche Götterwelt ist hier noch in ihrer ersten Frische und Jugend. Das Religiöse der Götter allein ist das Uralte, aber auch nur aus düsterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geschichtliche, das Freibewegliche dieser Götter ist das Neue, das eben Entstehende. Die Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet, ist nicht außer den Dichtern, sie vollzieht sich in den Dichtern selbst, sie *macht* ihre Gedichte, und so kann Herodotos wohl sagen: die beiden Dichter, nach seiner entschiedenen und wohlbegründeten Meinung die frühesten der Hellenen, haben diesen die Göttergeschichte gemacht. Es sind nicht ihre Personen, wie *er* freilich sich ausdrücken muß, es ist die in sie fallende Krisis des mythologischen Bewußtseyns, welche die Göttergeschichte macht. Sie machen die Göttergeschichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu sagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben sich machen; die Göttergeschichte aber macht sich in den Dichtern *selbst,* in ihnen wird sie, in ihnen gelangt sie zur Entfaltung, in ihnen ist sie zuerst da und ausgesprochen.

Und so hätten wir den Geschichtschreiber, dessen ungemeine Scharfsinnigkeit zumal in den ältesten Verhältnissen sich, was die Sache betrifft, stets auch in den tiefsten Untersuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er sieht sich der Entstehung der Göttergeschichte noch nahe genug, um sich ein historisch begründetes Urtheil über sie zuzuschreiben. Auch wir dürfen uns auf seine Meinung als auf ein solches berufen und sein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poesie wohl das natürliche Ende und selbst das nothwendig unmittelbare

II,1,21

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie (und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigsten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die *Indier* an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Dogma, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie

hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich über alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, des Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den dornigen Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

II,1,22

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die ersten Vorgänger eben schon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchsten Lohn achten durften, so mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie sie gern für jede Erweiterung des menschlichen Wissens sich finden, erwünscht seyn, sich auf andere Weise für die aufgewendete Mühe schadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypothesen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberste zu unterst kehrten. In der That möchte diese Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen seyn, als die geologische Erhebungshypothese von Goethe beurtheilt worden, welcher sagt, daß sie von einer Anschauung ausgehe, in der von etwas *Festem* und *Regelmäßigem* gar nicht mehr die Rede seyn könne, sondern nur von *zufälligen* und *unzusammenhängenden Ereignissen*[1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatsachen, auf die sie sich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entstehungsweisen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieser Untersuchung gegen solche Willkür mich entschieden ausspreche; denn dürfte man auf die Weise, wie es mit der Anwendung des Indischen versucht worden ist, überhaupt verfahren, so würde ich die kaum angefangene Untersuchung lieber sogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung *der Sache selbst* nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zusammenhang gebracht würde. Auf diese Weise könnte man das Jüngste und vom Ursprung Entfernteste als Maßstab an das Erste und Ursprüngliche legen, für eine seichte und grundlose Ansicht des Aeltesten das Späteste als Beweis und Beleg anführen. Einem solchen vor- und zudringlichen Einmischen des Indischen in alles, selbst z.B. in Untersuchungen über die Genesis, mit dem die ächten Kenner

[1] Nachgelassene Schriften, Th. XI. S. 190.

II,1,23

des Indischen gewiß am wenigsten einverstanden sind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter diesem Titel wird das Entlegenste, ganz verschiedenen Stufen, oft entgegengesetzten Enden Angehörige als völlig identisch behandelt. Allein es sind in der Mythologie selbst große und mächtige Unterschiede, und so wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterschiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterschiede aufzuheben versucht werden, ebensowenig werden wir zulassen, daß die *wahre*, nämlich innere und dadurch gesetzliche Succession der großen Momente der mythologischen Entwicklung verwischt und völlig aufgehoben werde. Und dieß um so weniger, weil im Fall dieß gestattet wäre, jede wissenschaftliche Erforschung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen sicheren Leitfaden darbietet.[1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetische Erfindung, so müßte auch die der Indier eine solche seyn. Nun hat die indische Poesie, soweit sie bis jetzt bekannt ist, die bereitwilligste Anerkennung gefunden, und ist als neue Erscheinung vielleicht zum Theil selbst über Gebühr hochgestellt worden. Dagegen hat man die indischen Götter sehr allgemein nicht sonderlich poetisch finden können. *Goethes* Ausdrücke über ihre Unform sind bekannt und stark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zusatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechische so viel möglich zu isoliren und von jedem allgemeinen Zusammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufschluß für alles im Indischen suchen, den Namen *Indomanen* erfunden. Ich habe nicht auf diese Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die samothrakischen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechischer Vorstellungen aus indischen zu erklären, dieß geschah selbst vor den bekannten Aeußerungen in Goethes westöstlichem Divan. Bestimmt ist dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechische Götterlehre insbesondere sey auf einen höheren Ursprung als auf indische Vorstellungen zurückzuführen; wären die ersten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Hellenische ausgegangen, aus solchen Abflüssen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie selbst zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorstellungen zu solcher Schönheit sich entfalten können.

II,1,24

Charakter der indischen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf sie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man sich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indischen Götter doch nicht lassen, mit einem bloßen Geschmacksurtheil sind sie nicht hinwegzuschaffen; abscheulich oder nicht, sie sind einmal da, und weil sie da sind, müssen sie erklärt werden. Ebensowenig kann man aber, so scheint es, eine andere Erklärung für die indischen, eine andere für die griechischen aufstellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, so müßte es dieser seyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöse der mythologischen Vorstellungen nur allmählich und erst in der letzten Entscheidung völlig überwunden worden.

Die Krisis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat sie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieselben gesetzt; dagegen ist der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von seinen Göttern geblieben. Die formlosen epischen wie die kunstvollen dramatischen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatischen Charakter, als irgend ein griechisches Werk derselben Art an sich. Das poetisch Verklärte der griechischen Götter im Vergleich mit den indischen ist nicht etwas schlechthin Ursprüngliches, sondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indische Poesie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein *reales,* ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechischen Götter selbst nur eine fade seyn.

Schaffende Poesie, in allen Formen frei sich bewegende Dichtkunst, findet außer den Griechen sich nur bei den Indiern; also sie findet sich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologischen

Entwicklung die letzten oder jüngsten sind. Zwischen den Indiern und Griechen selbst zeigt sich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrschend erscheint und bei weitem sichtbarer ist, als bei diesen.

Gehen wir weiter zurück, so begegnen uns zunächst die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter ist in riesenhaften Bauwerken, kolossalen Bildern versteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Ursprung freien Wesen waltende Poesie scheint ihnen

II,1,25

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Gesang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich sagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, ist bei ihnen keine Spur von Poesie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechischen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen so geneigt ist, gewiß nicht unterlassen hätte namhaft zu machen, noch hat sich bis jetzt eine der zahlreichen Inschriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwiesen. Und doch ist die ägyptische Mythologie eine so entwickelte, daß Herodotos in ägyptischen, gewiß nicht "von ägyptischen Pfaffen beschwatzt", griechische Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenso weit, aber doch schon bedeutend vorgeschrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die ersten Elemente einer solchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchstens eine der althebräischen ähnliche psalmenartige, also doctrinelle Poesie zuschreiben, doch wissen wir nichts von einer babylonischen, ebensowenig von einer phönikischen Poesie.

Nirgend zeigt sich die Poesie als etwas Erstes, Ursprüngliches, wie sie in so manchen Erklärungen vorausgesetzt wird; auch sie hatte einen früheren Zustand zu überwinden, und erscheint um so beweglicher, um so mehr *als* Poesie, je mehr sie sich diese Vergangenheit unterworfen hat.

Dieses alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetischen Ansicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abschließen, und daß noch eine unbestimmte Weite anderartiger Untersuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II, c. 79.

[II,1,26]

Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem *eigentlichen* Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie dieß nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie *Götterlehre* und *Götter*geschichte ist, also religiöse

Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen *allegorische*[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von Tëëï (ein Anderes) und Pãïñåýåéí (sagen).

II,1,27

sind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Gesetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgesichtspunkt Finanz und Handel ist, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienstifter u.s.w. Wer Neigung empfände, zu sehen, wie eine Mythologie in diesem Sinn erklärt sich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Hesiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechischen Geschichte verweisen.

Die historische Erklärungsweise heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandrinischen Zeit, der nicht ihr ältester, aber eifrigster Vertheidiger gewesen zu seyn scheint, die *euemeristische*. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, *eigentliche* Götter an, aber völlig müßige, um menschliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach seiner Lehre allein herrschend, ließ keine Vorsehung und keine Wirkung höherer Wesen auf die Welt und die menschlichen Dinge zu. Gegen eine solche Lehre waren die thätig in menschliche Handlungen und Ereignisse eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beseitigt werden mußte. Dieß geschah, wenn man von ihnen sagte, sie seyen nicht eigentliche Götter, sondern nur als Götter vorgestellte Menschen. Sie sehen, diese Erklärung setzt eigentliche Götter voraus, deren Vorstellung Epikuros bekanntlich von einer *jeder Lehre vorausgehenden,* der menschlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menschen gemeinschaftlich sey[1]. "Weil diese Meinung nicht durch eine Veranstaltung oder durch Sitte oder Gesetz eingeführt, sondern allem diesen voraus in allen Menschen angetroffen wird, müssen Götter seyn", so schloß Epikuros[2], gescheidter auch hierin wie manche Spätere.

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat ðñüëçøéí Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, ibid. 17.

II,1,28

Hieraus erhellt aber auch, wie unpassend es ist, wenn einige in christlichen, ja in unsern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigstens theilweise die euemeristische Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abstufung wäre nun die, zu sagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint sind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Persönlichkeiten, sondern unpersönliche Gegenstände,

die nur poetisch als Personen vorgestellt sind. Personification ist das Princip dieser Erklärungsweise; personificirt sind entweder sittliche oder natürliche Eigenschaften und Erscheinungen.

Weil die Götter sittliche Wesen sind, und in jedem derselben irgend eine Geistes- oder Gemüthseigenschaft, mit Ausschließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menschliche Weise erhöht, hervortritt, lassen sie sich als Symbole sittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geschehen ist. Was einmal da ist, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entstehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbstbeherrschung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, sondern die besonnene Athene herbeirufen. Darum ist aber diese weder ihm selbst noch der Mythologie bloß die personificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politischer Parteiungen lebend, benutzte in seinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politischer Ideen. Die Mythologie als eine künstlich eingekleidete Moralphilosophie vorzustellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus sagt:

Das sind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfasser
Mit der Götter Namen künstlich
Einzuhüllen sich vermaßen
Die Moralphilosophie.

war nicht sowohl eine gelehrte als pädagogische Erfindung der Jesuiten, die im Wettstreit mit den Schulen der Protestanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meist verstümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

II,1,29

Was die physikalischen Deutungen betrifft, so ist die materielle Möglichkeit derselben nicht in Abrede zu stellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt ist, man müßte denn erst die Natur selbst isoliren, ihren Zusammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenso wie in der Natur sich spiegelt. Daß solche Erklärungen möglich sind, legt nur ein Zeugniß ab für die Universalität der Mythologie, die in der That von der Art ist, daß, die allegorischen Erklärungen einmal zugegeben, fast schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute. Versuche der Art, wenn sie an die *formelle* Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in solchem Sinn auch entstanden sey, nicht einmal denken, sind daher höchstens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke sich bestimmen läßt, kann sogar zu *speciellen* physikalischen Deutungen herabsteigen, wie dieß vielfach geschehen ist. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den sogenannten philosophischen Proceß erblicken. Die Deutung ließ sich selbst mit Etymologien unterstützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrscheinlichkeit nichts nachgeben. Denn *Helene*, um die der Kampf entbrennt, ist *Selene*, der Mond (das alchemistische Zeichen des Silbers); *Ilios* aber, die heilige Stadt, eben so deutlich *Helios*, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogistische Chemie allgemeine Aufmerksamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieser Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z.B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerstoff zu erkennen glauben. Heutzutage beschäftigt die Naturforscher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum sollte nicht auch dieser in der Mythologie zu finden seyn? Vergeblich wäre es, einen solchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unschätzbare Glück gewährt, sein eigenes neuestes Angesicht im Spiegel so hoher Alterthümlichkeit zu beschauen, wobei er überflüssig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben sollen, zu den schönen physikalischen Kenntnissen, die er voraussetzt, gekommen sind,

II,1,30

theils was sie veranlaßt hat, diese Kenntnisse auf eine so wunderliche Weise einzuhüllen und zu verbergen[1].

Immer noch höher als diese speciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geschichte der Natur in der Mythologie zu sehen glauben; einigen freilich ist sie nur eine Allegorie der jährlich sich wiederholenden, der scheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises[2]; anderen die poetisch dargestellte wirkliche Geschichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umstürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zustand derselben vorausgegangen sind, wozu die feindlichen Verhältnisse der aufeinander folgenden Göttergeschlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngste derselben, nahe Veranlassung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen *Weltentstehungs*lehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten seyn solle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich *Heyne* versucht[3], der zugleich der erste einigermaßen nöthig fand, auch die *Entstehung* in diesem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anstand, Philosophen als Urheber zu denken; der ursprüngliche Inhalt der Mythologie sind ihm mehr oder weniger zusammenhängende Philosopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade seiner Worte): die schaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganische) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypothese des Phlogiston spricht, erwähnt eines jungen amerikanischen Wilden, der, gefragt, was ihn denn so sehr in Verwunderung setzt an dem aus einer entstöpselten Flasche als Schaum hervordringenden englischen Bier, die Antwort gab: *Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können*.

[2] *Dorneddens*, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptische Götterlehre nur ein kalendarisches System ist, eine verhüllte Darstellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demselben gesetzten Wechsels von Erscheinungen in einem ägyptischen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

II,1,31

bloßen Masse aufhörte, anstatt des Ungestalten und Formlosen das Gebildete Organische erzeugt wurde. Das Aufhören dieser unförmlichen Produktion ist die Entmannung des Kronos; Zeus ist die selbst schon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erste, wilde gehemmt, beschränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß ist dieß ein Sinn, der sich hören läßt, und solche Erklärungen mögen immer als Vorübungen gelten; sie dienten in einer früheren Zeit, wenigstens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philosophen dazu gekommen, ihre schätzbaren Einsichten in diese Form zu kleiden, so sucht Heyne wenigstens das Künstliche so viel möglich zu entfernen; sie haben die Darstellung nicht frei gewählt, sondern waren zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der ältesten Sprache wissenschaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Ursachen, Armuth der Sprache habe sie genöthigt, abstracte Begriffe als Personen, logische oder reale Verhältnisse durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber seyen sie von den Gegenständen selbst so ergriffen gewesen, daß sie gearbeitet haben, sie auch den Zuhörern gleichsam dramatisch wie handelnde Personen vor Augen zu stellen[1].

Sie selbst - die angenommenen Philosophen - *wußten*, daß sie nicht von wirklichen Personen redeten.

Wie sind nun aber die von ihnen geschaffenen Persönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen sehr natürlichen Mißverstand, sollte man denken, der unvermeidlich war, sobald die Vorstellungen an solche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entstehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l.c. p. 38.

II,1,32

sich den Uebergang anders. Die Personificationen sind einmal da, wohl verstanden von allen, die um den Sinn wissen. Da bemerken die Dichter, daß sie als *wirkliche Personen* genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungslustigen Volk Eingang zu finden; Heyne ist sogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich diese Umwandlung philosophisch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geschichten zuzuschreiben. Ihm sey der philosophische Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entschlüpfen, abnehmen könne; nur lasse er es sich nicht merken; als Dichter verstehe er seinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchstens durchscheinen zu lassen, denn philosophische Ideen seyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungslose Geschichten, wenn nur ein gewisser Wechsel von Gegenständen und Begebenheiten darin beobachtet sey, sagen ihm weit eher zu. Auf diese Art also seyen die mythologischen Persönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, in der sie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnlosigkeit gelangt, in der sie der Volksglaube allein noch kenne.

Es scheint ein bemerkenswerther Umstand, daß den Griechen schon der Ursprung der Mythologie, dem sie so viel näher standen als wir, nicht verständlicher war, als er uns ist; wie der griechische Naturforscher der Natur nicht näher stand, als der heutige. Denn schon zu Platons Zeiten sind, theilweise wenigstens, von mythologischen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen versucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu solchen, um sie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig sich abmühender Mann, und der nicht eben besonders glücklich und beneidenswerth sey; denn um mit dieser Art von grobem Verstand (Tãñïéêïò óïößá) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrscheinliches zu bringen, sey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der sich mit Ernsterem und Wichtigerem beschäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert sich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III, p. 391. D.

II,1,33

Mühselige dieser Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es ist merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philosophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Systeme, das *epikurische* und das *stoische*, sich in die zwei Erklärungen, die *historische* oder *euemeristische* und die *naturwissenschaftliche*, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen

vergötterte Menschen zu, wo dieser Ursprung am Tage zu liegen schien, wie bei Herkules, Kastor und Pollux, Aeskulapios u.s.w. Aber alles Tiefere der Göttergeschichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten sie aus rein physischen Verhältnissen[2]. Zuletzt wurden beide von den *Neuplatonikern* abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphysik in der Mythologie sahen, genöthigt dazu hauptsächlich wohl, um dem geistigen Gehalt des Christenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da sie indeß bei den Bestrebungen, theils die eigenen speculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu setzen, theils hinwiederum diese durch jene zu stützen, weit entfernt sind, an einen natürlichen Ursprung der Mythologie zu denken, die sie vielmehr als eine unbedingte Autorität voraussetzen, so können sie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte sich dagegen verwahrt, daß man seine Erklärung oder die Einkleidungsweise seiner Philosophen selbst eine allegorische nenne, weil nämlich diese sie nicht in der Absicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit* et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit: eos enim, qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magna fluxit multitudo Deorum; qui *induti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l.c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Cousins in den beiden Artikeln über Olympiodor, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

II,1,34

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den *Inhalt* als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den *Ausdruck* ganz eigentlich und wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, *Gottfried Hermann*, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der *Gegenstände* selbst sieht, daß ihm z.B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man - so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] - die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen *bedeutsam*; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquississima. Lips. 1817

II,1,35

seyn sollen; denn nimmt man sie als Namen von Göttern, so verliert sich bald jeder erkennbare Zusammenhang, nimmt man sie für rein wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst, die das charakteristische Prädicat derselben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen ist, gibt man der Darstellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern durch das Bild der *Zeugung* auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet ist, Wärme vom Licht *erzeugt* werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern *abstammen* lassen, so entdeckt sich ein ausführliches Ganzes, dessen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wissenschaftlichen Zusammenhang unter sich darstellen. Dieser Zusammenhang kann nichts Zufälliges seyn, das Ganze muß daher auch in rein wissenschaftlicher Absicht entstanden seyn, und legt man die Theogonie des Hesiodos als die reinste Urkunde der ersten Entstehung zu Grunde, so wird man sich den Ursprung dieses Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weise denken können:

Es lebten einmal - doch nein, so würde die Hermannsche Theorie selbst wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichsten Form - wir wollen also sagen: Es müssen einmal, d.h. irgendwann und irgendwo - etwa in Thrakien, wohin die griechische Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin sie den ersten Sänger Olen versetzt; späterhin findet sich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müssen - genug, es müssen einmal unter einem übrigens noch unwissenden Volk einzelne durch besondere Geistesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine sich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erscheinungen, ja Gesetze der Natur beobachtet und erkannt, die also auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Ursprungs und des Zusammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten sie die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Kenntnisse möglich macht[1], indem sie das unterscheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

II,1,36

Gegenstandes aufsucht, um sich auf diese Weise seines *Begriffs* zu versichern. Denn wer z.B. den Schnee Schnee nennt, stellt sich den Gegenstand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber ist es um den Begriff zu thun, und diesen Begriff soll auch die Benennung festhalten. Sie wollen also z.B. die drei Arten des schlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet sich, daß er *schmettert*, sie könnten also sagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenstand ausgedrückt. Sie nennen ihn also den Schmetterer, griechisch êüôôïò (von êüðôù), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Riesen bei Hesiodos. Vom Regen läßt sich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er sie verschwemmen), er wird also *Furchenmacher* genannt, griechisch ãýãçò, Name des zweiten hesiodischen Riesen. Vom Schnee findet sich, daß er lastet und schwer ist, sie nennen ihn also *Schweremann*, âñéÜñåùò, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Riesen, sondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenstand

selbst wird personificirt, wie bei Heyne, sondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und diese bloß *grammatische* Personification hat hier nicht mehr auf sich, als in Ausdrücken, wie sie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der *Stecher*, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der *Heber* genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den *Brenner*, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den *Fresser* nennen. Die Gegenstände selbst als *Personen* vorzustellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blasenden Wind St. Blasius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann selbst spricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer personificirenden Darstellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geschmack finden von dem wissenschaftlichen Ernst, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der hesiodischen Theogonie sieht, in welcher sich so viel gründliche Kenntniß, ein solcher folgerechter

[1] Ebendas. S. 107.

II,1,37

Zusammenhang, eine so bündige Ordnung findet (es sind seine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anstand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigste Meisterstück des Alterthums zu erklären; er sieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorien auf *lange Erfahrung*, sorgfältige *Beobachtung*, sogar genaue *Berechnung* gegründet; und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche *Wissenschaft*, sondern tiefe Weisheit[1].

Wir müssen dahin gestellt seyn lassen, welchen Antheil an diesen allerdings etwas hyperbolischen Lobsprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenstände unserer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung solcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erscheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, oder auch beide Ursachen zugleich haben mögen. Unstreitig sind unter diesen Resultaten gründlicher Wissenschaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (ðåñóåöüíç) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müsse, um Frucht zu tragen; daß der Wein (äßïíõóïò) vom Weinstock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beständig, ihre Richtung aber veränderlich sey, und ähnliche, die jeder Mensch, der in diese Welt kommt, gleichsam umsonst und geschenkt erhält. Um sich von dem philosophischen Geist der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden sind, sondern das Ganze, insbesondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, dessen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke schenken werden.

Jener alte Philosoph also, von dem sich die erste, dem Hesiodos selbst schon unverständlich gewordene Grundlage herschreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d.h. von da, wo noch nichts war. Zu diesem Ende sagt er: vor Allem war *Chaos*; dieß heißt etymologisch (von ÷Üù ÷áßíù) das *Weite*, allem noch Offenstehende,

[1] Ebendas. S. 47.

II,1,38

Unerfüllte, also der von aller Materie *leere Raum*. Diesem kann natürlich nichts folgen, als was ihn

erfüllt, die *Materie*, jedoch die selbst noch als formlos zu denkende, etymologisch (von ãÜù, ãÝãáá) *das, woraus alles wird*, also nicht die Erde, sondern der Urstoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entstehenden. Nachdem nun sowohl das gesetzt ist, *in* welchem, als das, *aus* welchem alles entsteht, so fehlt nur noch das dritte, *durch* welches alles wird. Dieses dritte ist das alles verknüpfende Band, der Einiger, *Eros* (von åññù,) der *hier* ***nur*** diese wissenschaftliche Bedeutung, nicht die des späteren *Gottes* hat. Und nachdem er diese drei Elemente gesetzt hat, kann der Philosoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge selbst zu erklären.

Die drei ersten Erzeugnisse des Raums als des ersten Elements sind: 1) *Erebos*, der Decker; mit diesem Namen wird die Finsterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geschaffen war; 2) *Nyx*, nicht die Nacht, sondern auch hier muß man sich an die Urbedeutung halten; der Name ist von íýåéí (íåýåéí), nutare, vergere, nach unten sich neigen; denn die nächste Folge (also Zeugung) des Raums ist die Bewegung, die erste und einfachste Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Diese beiden erzeugen nun mit einander den *Aether* und die *Hemere*, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finsterniß, die sich der kosmogonische Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorstellt, mit der Nyx sich vermählt, d.h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugnissse des zweiten Elements, der noch formlosen Materie. Diese erzeugt zuerst für sich und noch ohne Gemahl den *Uranos*, d.h. den Oberen. Der Sinn ist: das Feinere der Materie erhob sich *von selbst*, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geschieden; der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieses Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen *Berge* und den *Pontos*, der nicht, wie schon Hesiodos mißverstand, das Meer, sondern, wie es Hr. Professor Hermann jetzt besser versteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo ðéôíåsí, womit auch das lateinische

II,1,39

fundus verwandt ist. Jetzt also nach der Ausscheidung des Oberen hat Gäa erst die Bedeutung der *Erde*; indem sie mit dem *Oberen* in Wechselwirkung tritt, ist ihr erstes Erzeugniß der *Okeanos*, nicht das Weltmeer, sondern etymologisch von ¨êõò, der Schnellläufer, das über alles sich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Wasser. Diesen Erguß des Urwassers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß sie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis sie endlich sich gegenseitig einschränkend zur Ruhe gelangen. Diesen Tumult bezeichnen die auf das Urwasser folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweise zusammengestellten *Titanen*, d.h. Streber, von ôåßíù, ôéôáßíù, denn sie sind die Kräfte der noch wild strebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derselben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegensätze aus, die man in der noch gespannten und mit sich selbst uneinigen Natur vorauszusetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der *Scheider* (von êñßíù) und der *Menger*; 2) *Hyperion* und *Japetos*, der *Steiger* und der *Stürzer*; 3) *Theia* und *Rheia*: der gemeinschaftliche Begriff beider ist das *Fortgetriebenwerden*, der Unterschied aber, daß einiges dabei seine Substanz behält (Theia), anderes sie verliert (Rheia von ¼Ýù fließen); 4) *Themis* und *Mnemosyne*, welche in diesem Zusammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene ist die das Flüssige zum Stehen oder Ansetzen bringende, diese im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) *Phoibe* und *Thethys*, die reinigende, das Unnütze wegschaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen ist *Kronos*, der Vollender, vom Zeitwort êñáßíù; denn Chronos die Zeit hat erst von Kronos ihren Namen erhalten, weil sie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier ist, versichert Hermann, nicht nur durchaus wissenschaftlicher Zusammenhang, sondern sogar *ächte* Philosophie, die nämlich von allem Hyperphysischen sich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären sucht. Von Göttern, wenn man nicht sie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheistisch als für theistisch zu halten geneigt seyn müßte.

II,1,40

Und sieht man, wie bis auf die ersten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erscheinungen hinaus nur der natürliche Zusammenhang hervorgehoben ist, so kann man sich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß selbst von Göttern nichts wissen will, sondern daß seine *Absicht* sogar eine *polemische,* gegen schon vorhandene Göttervorstellungen gerichtet ist[1].

Wir sind hiemit auf dem Gipfel der Hermannschen Theorie angekommen, durch die, wie *Sie* sehen, Heynes im Ganzen schwacher Versuch, der Mythologie alle ursprünglich religiöse Bedeutung zu entziehen, weit überboten ist.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann seine Erklärung selbst nur auf die eigentlich mythologischen Götter beschränkt. Er will nicht den Ursprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er setzt vielmehr bei seinen Annahmen schon ein Volk voraus, welches von einem schon vorhandenen religiösen Aberglauben durch die Philosophen befreit werden sollte, die durch ihren Versuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlassung geben.

Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich articulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die africanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit abgesprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit

[1] Ebendas. S. 38. 101.

II,1,41

für Menschen erklärt werden konnten[1]. Denn nur Menschengeschlechter der erwähnten Art sind bis jetzt ohne alle religiöse Vorstellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemischen Absicht werden wir dem von Hermann vorausgesetzten Volk Göttervorstellungen zugeben müssen, freilich der ersten und daher, wie er sagt, rohesten Art. Seine Religion bestand aller Wahrscheinlichkeit nach in einem grob physikalischen Aberglauben, der auf der Vorstellung unsichtbarer, mit Naturerscheinungen im Zusammenhang stehender Wesen beruhte. Weiterhin bemerkt die *herangewachsene Denkkraft* einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte sind; hier entsteht denn jenes rein physikalische, von jedem religiösen Element freie Wissen, das die Urheber in der Absicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorstellungen frei zu machen. Es erklärt sich hiedurch auf überraschende Weise, warum die Mythologie bisher so unbegreiflich blieb, denn stets wollte man verkehrter Weise sie aus Göttervorstellungen entstehen lassen, hier aber entdeckt sich das ganz Neue und Verwundersame, daß sie erfunden worden, *um allen religiösen Vorstellungen ein Ende zu machen*, und gerade von solchen, die es am besten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter[2].

Wurde die edle Absicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuschreibt, erreicht, so könnte ein philanthropischer Mann unserer Zeit sich freuen, in der Vorzeit statt abergläublicher Götterdiener ein

von aller Religion freies Geschlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphysischen Wahn frei und ledig ist. Wie indeß die Absicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weise, dem von Vorstellungen unsichtbarer, hinter Naturerscheinungen stehender Wesen schon erfüllten gegenüber, unterlassen, eine Erklärung der bloß grammatisch gemeinten Personification vorauszuschicken - ihm selbst überlassen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique méridionale T. II, p. 186. 187.

[2] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

II,1,42

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverstehend nur *sich selbst zu täuschen*; wie dann das Volk die nur als Personen benannten Naturkräfte für *wirkliche* Personen nimmt, "bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt"[1], dieß ist zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißversteht, sondern die mißverstandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, *annimmt*, an die Stelle der unsichtbaren Wesen, die ihm mit Naturerscheinungen in Verbindung stehen und also Bedeutung hatten, die völlig unverstandenen Personen, oder vielmehr nur die sinnlosen Namen derselben sich auflegen läßt; dieß übersteigt so sehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf seiner Erklärung zu folgen. Wir haben seine Hypothese überhaupt nur der Rücksicht werth geachtet, erstens, weil sie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche ist, weil sie den Vorzug hat, daß mit einem wissenschafltichen Inhalt der Mythologie über sie nicht mehr hinauszugehen ist; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig ist, die philologische Grundlage und das unbestreitbar Wahre der Beobachtung, von der sie ausgegangen: denn daß der Meinung eines *solchen* Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weise annehmen wollen, sondern mit all dem Ernst, der in jeglicher seiner andern Arbeiten erkennbar ist, und aufs Fleißigste ausgeführt hat, *überall nichts* Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weise zugeben.

Wir können es demnach schon nicht anders als verdienstlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerksamkeit wieder auf das ebenso merkwürdige als räthselhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Hesiodos und vorzüglich auf die so wenig beachtete wissenschaftliche Seite desselben gelenkt worden. Diese *wissenschaftliche* Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerst bemerkt, aber vollends außer Zweifel gesetzt hat, ist auch eine *Thatsache*, die keine auf Vollständigkeit

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

II,1,43

Anspruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt lassen dürfen, und gerade was ein Theil seiner Fachgenossen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieser Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, ist, was der wahre Forscher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des *philosophischen* Bewußtseyns, das besonders im Anfang der Theogonie so bestimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuschung an, daß Hermann gleich bereit ist, dieses wissenschaftliche Bewußtseyn dem fingirten

Urverfasser des Gedichts, den wir wie gesagt zuletzt im fernen Morgenlande zu suchen hätten, beizulegen, anstatt es dem wirklichen Verfasser des in seiner Urgestalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus seinen Fugen gekommenen, oder durch Einschiebsel und spätere Zusätze entstellten Gedichts, nämlich eben dem Hesiodos selbst, zuzuschreiben. Nur diese zu schnell gefaßte Meinung konnte ihn so manches Auffallende und mit seiner Theorie durchaus nicht Stimmende übersehen lassen, namentlich, daß gerade der Anfang so viel Abstractes, Unpersönliches, und daher ganz Unmythologisches hat; wie wenn Gäa noch für sich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (ï¡ñåá ìáêñN) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchstaben schreibt, noch nicht zu Persönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u.s.w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Personen. Wenn sich die Theogonie von einem Philosophen herschreibt, der sich zum Gesetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, sondern mit wissenschaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenschaft in die Höhe zu gehen hergenommenen *allgemeinen* Namen, wie später der Name Titanen auch ein mehreren gemeinschaftlicher ist?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum *Erebos* Veranlassung. Hermann macht es durch seine Uebersetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es ist: auch Homer kennt es nur geschlechtslos; ihm bedeutet es nie etwas anderes

II,1,44

als den *Ort* der Dunkelheit unter der Erde. Dieses Unpersönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn so müssen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe sich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu lassen -

ÏŸò ôÝêå êõóóáìÝíç EÅñÝâåé öéëüôçôé ìéãåsóá

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich personificirende gemischt ist, so ist hier ein abstract gebliebener Begriff dennoch künstlich mythologisirt. Wer dieß thut, ist sicher nicht Erfinder der Mythologie, sondern hat sie offenbar schon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx sind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether ist ein rein physikalischer Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, sondern auch sonst niemand je sich eine göttliche oder überhaupt eine Persönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Aristophanes dem Sokrates in den Mund legt:

LÙ äÝóðïôE Tíáî, PìÝôñçôE Pxñ, •ò h÷åéò ôxí ãyí ìåôÝùñïí
Ëáìðñ'ò ôE EÁÉÈÇÑ. - - - - - -

(O König und Herr, unermeßliche Lust, die den Erdball schwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben diese Anrufung ist ein Beweis, daß der Aether für keine mythologische Persönlichkeit gilt, denn die Absicht des Komikers ist, daß Sokrates *keine* solche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden sich sogar die betrüglichen Worte (øåõäÝåò ëüãïé), die zweideutigen Reden (Pìöéëïãßáé) ganz unpersonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einschiebsel seine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenschaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß solche Begriffe nicht vom *Ursprung* der Theogonie herkommen können, so hätte er dieses Verwerfungszeichens billig schon eher, zunächst bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Aristophanes, wo über den Eros noch

[1] Das ¯ äsïò ákèÞñ des Prometheus bei Aeschylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demselben Sinn zu erwähnen gewesen.

II,1,45

ganz auf dieselbe Weise wie hier philosophirt wird, sich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den *ersten Vers* der Theogonie anwenden sollen: Siehe zuerst war Chaos: denn es ist wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatischen Personification gleich an dem ersten Verse Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als ein Persönlichkeit gegolten? wer hätte je gesagt der Chaos?

Dieser keck an den Anfang gestellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Aristophanes schon zum Feldgeschrei der *gegen* die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausstrebenden Philosophie geworden ist, verkündet aufs Bestimmteste die erste Regung eines abstracten, vom Mythologischen sich abziehenden Denkens, die erste Regung einer freien Philosophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den ersten Begriffen vorkommende Aether bei Hesiodos sind die frühesten nachweislichen Keime jener rein physikalischen Weisheit, deren Bestandtheile in dem Schwur des Sokrates:

ÌN ôxí EÁíáðíïxí, ìN ô’ ×ÁÏÓ, ìN ô’í EÁÝñá

Aristophanes zusammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväterisch Gesinnten über diese lustige Philosophie sich lustig zu machen nicht müde wird.

Das Philosophische im Anfang der Theogonie hat also Hermann richtig gesehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengesetzten Ende von dem, wo er sie sucht. Wie er versichert, ahndet Hesiodos nicht, daß er etwas Wissenschaftliches vor sich hat, und nimmt die philosophische Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z.B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn diese niemand je für Götter gehalten, so konnte sie gewiß Hesiodos am wenigsten so nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erst als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemisch materieller Elemente erklären, ist ein *rein speculativer* Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philosophie, die der Mythologie vorausgeht, sondern einer die ihr *folgt*, die sie zu begreifen strebt, und darum über sie hinausgeht. Nur erst die an ihr

II,1,46

Ende gekommene und aus diesem in den *Anfang zurück*sehende, von dorther sich zu fassen und zu begreifen suchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang stellen. So wenig als Poesie ist der Mythologie Philosophie vorausgegangen, wohl aber sind in dem Gedicht des Hesiodos die ersten Bewegungen einer Philosophie erkennbar, die sich von der Mythologie loswindet, um sich später selbst gegen sie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen wesentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erste Erzeugniß der *sich selbst bewußt zu werden, sich selbst darzustellen strebenden* wäre? Wenn ganz übereinstimmend mit der Gesetzmäßigkeit, die wir in der hellenischen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander so sehr verschiedenen Dichter, zwischen denen sehr alte Sagen schon von einem Wettkampf und also einem gewissen Gegensatz wissen, wenn diese die *beiden* gleichmöglichen - nicht *Anfänge*, aber *Ausgänge* der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie sie in Poesie, Hesiodos wie sie in Philosophie - endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichsten scheint mir, daß sein kritisches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterschied, die, deren Ursprung sich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poseidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Ursprung an die Stirne geschrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und so viele ähnliche, diese alle *miteinander* und *auf einmal* aus dem Kopf eines Einzigen entstehen zu lassen.

[II,1,47]

Dritte Vorlesung.

Die rein poetische, wie wir die erste Ansicht genannt haben, und die philosophische, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir sie für besonders philosophisch, d.h. eines Philosophen würdig, hielten, sondern bloß darum, weil sie der Mythologie einen philosophischen Inhalt gibt - diese beiden Ansichten, auf welche wir natürlicher und ungesuchter Weise zuerst geführt wurden, haben wir jede zuerst in ihrer *besonderen* Voraussetzung sich aussprechen lassen und untersucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entstand, daß manches Thatsächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was sich als ein nun bereits Ermitteltes voraussetzen läßt. Aber eben darum ist das, was *beiden gemein* ist, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die besonderen Voraussetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden seyn, und dennoch die ihnen gemeinschaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Versuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptansichten völlig abzuschließen, nöthig seyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinstimmen, und auch dieses der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigstens ist es nun nicht schwer, die erste beiden gemeinschaftliche Voraussetzung zu erkennen: diese ist, daß die Mythologie überhaupt eine *Erfindung* ist. Entschieden aber muß werden, ob auch dieses Allgemeine aufzugeben ist, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Ansicht nur poetische, die andere nur philosophische Erfindung in der Mythologie sieht. Allein es ist vor allem zu bemerken,

II,1,48

daß ja schon von selbst keine von beiden die andere gänzlich ausschließt. Die rein poetische gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabsichteten; die philosophische kann des Poetischen nicht entbehren, aber *ihr* ist nun vielmehr dieses das mehr oder weniger Künstliche, und so nur auf andere Weise Zufällige.

Dem Ersten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetische Erklärung allein noch übrig läßt, scheint schon das Systematische in der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter, der düstere Ernst selbst, der auf manchen Theilen der Göttergeschichte ruht, zu widersprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als Götter*lehre* gegolten, daß sie Thun und Lassen, das ganze Leben der Völker gebieterisch bestimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als diese Zufälligkeit in der einen, stößt uns die grobe Absichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erste Entstehen legt. Wie gern insbesondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philosophen das doppelte Geschäft ersparen, erst den Inhalt herbeizuschaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder besonders zu suchen. Wie nahe gelegt

scheint es also, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Voraussetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerstreben, das wir gegen jede insbesondere empfinden, durch eine Verschmelzung beider zu überwinden seyn möchte. Ließe sich doch überhaupt schon fragen, ob Poesie und Philosophie an sich so außer einander sind, als sie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine *natürliche* Verwandtschaft, eine fast nothwendige gegenseitige Anziehungskraft zwischen beiden stattfindet. Muß man doch erkennen, daß von *wahrhaft* poetischen Gestalten nicht weniger *Allgemeingültigkeit* und *Nothwendigkeit* gefordert wird, als von philosophischen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, so ist es nur wenigen und seltenen Meistern gelungen, den Gestalten, deren Stoff sie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

II,1,49

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art von mythologischer Gewalt zu bekleiden; aber diese wenigen sind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur so genannt. Hinwiederum sollen die philosophischen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten seyn, und je mehr sie dieß sind, je mehr sie von dem Philosophen mit wirklichem und besonderem Leben ausgestattet werden, desto mehr scheinen sie sich poetischen Gestalten zu nähern, wenn auch der Philosoph jede poetische Einkleidung verschmäht: das Poetische liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbesondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entstehungszeit der Mythologie *Poesie* und *Philosophie* als solche, d.h. in ihrer formellen Entgegensetzung, vorhanden seyn konnten, da wir vielmehr gesehen haben, wie, sobald die Mythologie da ist und das Bewußtseyn vollständig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt beide erst nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur sehr langsam sich trennen. Denn ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat. Wie weit ist nicht der Weg - nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Aristoteles, denn die Principien (Pñ÷ár) sind dem einen ganz ebenso wirkliche Wesenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen ist -, aber von dem fast mythischen Ausdruck der ersten bis zu der rein begrifflichen Darstellungsweise des andern. Wäre aber nun nicht eben dieses gemeinschaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für sich und als *solche* wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und selbst Factor derselben seyn konnte.

Dem Schlusse, daß Poesie und Philosophie, weil sie sich in der Mythologie finden, auch zur Entstehung derselben mitgewirkt haben,

II,1,50

sollten Sprachkenner und Sprachforscher am wenigsten vertrauen; in der Bildung der ältesten Sprachen läßt sich ein Schatz von Philosophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philosophie, vermöge welcher diese Sprachen in den Benennungen oft sogar der abstractesten Begriffe noch die ursprüngliche, aber dem späteren Bewußtseyn fremdgewordene Deutung derselben bewahrten? Was ist abstracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abstracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu seyn

scheint; denn *was* es ist, erfahren wir ja nur durch die Aussage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts seyn; was ist es denn also? Wenn wir es aussprechen, sagen wir von ihm: es ist dieß oder jenes, z.B. ein Mensch ist gesund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was ist er denn, ehe wir dieß aussprechen? Offenbar nur das dieses, z.B. gesund oder krank, seyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects also ist reines *Können* zu seyn. Wie seltsam nun, wenn in der arabischen Sprache das *ist* durch ein Wort ausgedrückt ist, das mit unserm *Kann* nicht bloß gleichlautend sondern unstreitig identisch ist, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, sondern wie können im Deutschen (z.B. eine Sprache können), oder posse im Lateinischen den Accustivus nach sich hat; anderes nicht zu erwähnen[1]. War es Philosophie, die in die verschiedenen und auf den ersten Blick voneinander entlegensten Bedeutungen desselben Zeitworts ein Gewebe wissenschaftlicher Begriffe gelegt, dessen Zusammenhang Philosophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabische Sprache besonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich sagt, es seyen hier ursprünglich verschiedene Wörter, welche die spätere Aussprache nicht mehr unterschieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich seyn, doch wäre es immer erst anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zusammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geschieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräischen nach, so wird man ebenfalls auf den Begriff des *Könnens* oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

II,1,51

andere Untersuchungen unerwartet uns auf einen Punkt stellen, wo zwischen unvereinbar scheinenden Bedeutungen ein philosophischer Zusammenhang, in dieser scheinbaren Verwirrung ein wahres System von Begriffen sich entdeckt, deren reeller Zusammenhang nicht an der Oberfläche liegt, sondern nur tieferen wissenschaftlichen Vermittlungen sich enthüllt.

Die Wurzeln der semitischen Sprachen sind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweisylbige, aus drei Radicalen bestehende (auch bei den in der Aussprache einsylbig gewordenen stellt sich der ursprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieser Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräischen *Vater* bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das *begehren, verlangen* ausdrückt, also zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorschein kommt. Demgemäß, könnte man sagen, ist hier der philosophische Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige ist. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde seinen Ausdruck für Vater nicht erst von einem Zeitworte und vollends so philosophisch abgeleitet, nicht den abstracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich ersten gehört. Davon ist aber gar nicht die Rede; die Frage ist, ob nicht - zwar nicht der Hebräer, aber der Geist, der die hebräische Sprache schuf, indem er den Vater so benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die schaffende Natur, indem sie den Schädel bildet, auch schon den Nerven im Auge hat, der seinen Weg durch ihn nehmen soll. Die Sprache ist nicht stückweis oder atomistisch, sie ist gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organisch entstanden. Der vorhin erwähnte Zusammenhang ist ein objectiv in der Sprache selbst liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menschen mit Absicht hineingelegter.

Von der deutschen Sprache sagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geist seyn kann, der sich das ihm gemäße Werkzeug erschafft, so hat hier eine Philosophie, die noch nicht

II,1,52

wirklich Philosophie war, sich ein Werkzeug bereitet, von dem sie erst in der Folge Gebrauch machen soll.

Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtseyn denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtseyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft.

Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnste nicht in Abrede ziehen.

Aber ist etwa *Poesie* schon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geistiger Begriffe, die man metaphorische zu nennen pflegt, wiewohl sie in ihrem Ursprung schwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poesie liegen in der Sprache an sich verborgen, die der Dichter nicht in sie legt, die er nur gleichsam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Ist aber nicht schon jede Namengebung eine Personification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen *Gegensatz* zulassen, mit Geschlechtsunterschieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutsche sagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit ist es von da noch bis zu dem Ausdruck geistiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe ist man versucht zu sagen: die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie, in ihr sey nur in abstracten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen diesen Erwägungen könnte man nun wohl sich geneigt fühlen zu sagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philosophie wirken, welche die Gestalten erst bei der Poesie zu suchen hat, sondern diese Philosophie war selbst und wesentlich zugleich Poesie; ebenso umgekehrt: die Poesie, welche die Gestalten der Mythologie schuf, stand nicht im

II,1,53

Dienste einer von ihr verschiedenen Philosophie, sondern sie selbst und wesentlich war auch Wissen erzeugende Thätigkeit, Philosophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologischen Vorstellungen - Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, sondern mit einer Art von Nothwendigkeit seyn wird, das Erstere, daß das Poetische in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, sondern ein Innerliches Wesentliches und mit dem Gedanken selbst Gegebenes wäre. Nennt man das Philosophische oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetische die Form, so würde der Inhalt nie für sich gewesen, er würde nur in dieser Form entstanden und daher mit dieser unzertrennlich und unauflöslich verwachsen seyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein *natürliches*, sondern ein organisches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechanischen Erklärungsweise. Ein Organisches aber auch in folgendem Betracht. Poesie und Philosophie, jede für sich, ist uns ein Princip freier absichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß sie aneinander gebunden sind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre also ein Erzeugniß an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, also wie das Organische eine Geburt von frei-nothwendiger Entstehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar ist, einer unabsichtlich-absichtlichen instinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künstliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefsten Sinn und die reellsten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu sehen erlauben würde.

Dieß wäre also nun das Höhere, zu dem sich von den beiden Erklärungen aus durch eine Synthesis

derselben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die spätere Philosophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantschen Schule fast nur zu einer Erklärung wie die Hermannsche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte sich die organische Auffassung schon etwas zu seyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer solchen Synthesis für eine wirkliche *Erklärung* gewonnen wäre.

II,1,54

Sollte die Meinung etwa diese seyn, daß das Mythologie erzeugende *Princip* in seiner *Wirkung* der vereint wirkenden Philosophie und Poesie gleich komme, *ohne selbst etwas von beiden an sich zu haben*, so könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringste Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieses an sich selbst etwas *von beiden gänzlich Verschiedenes* seyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder ist die Meinung, beide, Philosophie und Poesie, als *wirkende* beizubehalten, nur nicht getrennt, sondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zusammenwirkend, so wird auch hier gelten, was überall sich geltend macht, wo sich zwei irgendwie entgegengesetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrschen können, nur das eine eigentlich das Wirkende ist, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function sich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philosophische Poesie oder eine poetische Philosophie, die sich zueinander wieder geradeso verhalten würden, wie Poesie und Philosophie allein sich verhielten; alles, was man mit dieser Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbesserung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen selbst etwas wären.

Oder - um dasselbe auf eine andere Weise zu zeigen - die angebliche Synthesis *nennt* noch Poesie und Philosophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als *solche* wirken sollen, so *erklären* sie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, sondern in dem, was beide sich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, sondern bloß, wie wir sagen könnten, durchzuwirken erlaubt. *Dieses* wäre das Wesen, das eigentliche Princip oder das was wir suchen. Das Dichterische und Wissenschaftliche fände sich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentstehende, aber eben als Mitentstehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anstatt daß in den ersten beiden Ansichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetische als das Zufällige erscheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgesetzt, das Wesentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

II,1,55

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe ist, und von dem sich nur dieses einsehen läßt, daß es als das Poesie und Philosophie sich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien - der Philosophie und Poesie - kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, so bliebe vorerst bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für so vieles in Anspruch genommene *Hellsehen* vorschlagen, mit dem sich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erst über dieses Hellsehen selbst etwas heller sähe. Auch ein *Traumzustand* würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erscheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt seyn läßt, nur als Traumerscheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzustand die dem Menschen natürliche Poesie und Philosophie durchwirken. Selbst der *Wahnsinn* als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantasie ausschließender Zustand, wäre nicht schlechterdings abzuweisen. Aber was

wäre mit allen solchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringste; denn jeder Zustand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologischer Vorstellungen zu erklären, müßte selbst erklärt, d.h. zugleich geschichtlich motivirt seyn. Die Begründung hätte darin zu bestehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein solcher Zustand in irgend einer Zeit über das Menschengeschlecht oder einen Theil desselben verhängt worden; denn die Mythologie ist vor allem ein *geschichtliches* Phänomen.

Diese Bemerkung zeigt uns, daß mit den abstracten Voraussetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nicht weiter zu kommen ist, wie denn diese Erklärungen selbst nicht umhin konnten, mit ihrer abstracten Voraussetzung geschichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anschicken, wird nun auch unsere Untersuchung aus dem Gebiet abstracter Erörterungen auf den geschichtlichen Boden versetzt.

II,1,56

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine *Erfindung* sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste *äußere* Voraussetzung seyn, daß sie von *einzelnen* erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau nun aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbstersonnenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

II,1,57

zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, so würde eine Mythologie entstehen für Ein Volk - aber die Mythologie ist nicht Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden seyn konnte, auf seine Weise und mit seinen Annahmen die

griechische Mythologie erklärt zu haben. Hermann ist schon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechischen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientalischen ist, als daß nicht beide auf ähnliche Weise entstanden seyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite ist er viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß es nach seiner Erklärung mit dem Entstehen der Mythologie schon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben übersteigen würde, denselben Zufall, oder vielmehr dieselbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher ist als der vorhergehende, sich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu lassen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erschüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerst entstandenen Vorstellungen sich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und diese Möglichkeit erhöht nur den Werth seiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, sondern Asiens, Aegyptens, der ganzen Welt, sich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverstandenen, nichts desto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentstehungslehre herschreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken seine etymologisch-grammatische Auslegungskunst jetzt noch in dem Gedicht des Hesiodos entdeckt hat, in welchem die ursprünglich morgenländischen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geschickte Weise nachgebildete griechische ersetzt sind[2].

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u.a.

[2] Ebendas. S. 14. 65. u.a. Dissert. cit. p. IV.

II,1,58

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine solche Zufälligkeit uns anläßt, so würden wir sagen, sie erinnere uns an die Erklärung, die derselbe Gelehrte von der Fabel der *Jo* gibt. Diese, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eifersucht der Here; um sie der Göttin zu verbergen, verwandelt sie Zeus in ein Kuh, welche die argwöhnische Here durch einen Wächter bewachen läßt u.s.w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologisch des Uebertreters, also eines übertretenden Stroms) anders seyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes *Gewässer*? Wirklich heißt Jo etymologisch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Jo, was kann sie anders seyn, als der das Wasser noch stärker anschwellende Regen, was Heres Eifersucht über die Jo, als der Verdruß, den das *Volk* (Here wird durch Populonia übersetzt) wegen der Ueberschwemmung empfindet, *die Kuh*, in welche Zeus die Jo verwandelt, ist der *gekrümmte Lauf* der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Wassers. Der Wächter ist ein vom Volk gegen das Wasser aufgeführter *Damm*; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm besteht aus weißem Töpferthon, und der tausendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Wasser angefüllt werden. Statt des Letzten sagt die Fabel: der Wächter wird eingeschläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüstern der Wellen; der Wächter wird *getödtet;* heißt: der Damm wird durchbrochen; Jo rennt im Wahnsinn nach Egypten und vermählt sich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewässer vermischt sich mit dem Nil; Jo gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewässer entsteht der das *Land einnehmende* und *überschwemmende* Nil[1].

Also ein solches alltägliches Ereigniß, möchte man sagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die

fabelhafte Geschichte Griechenlands angewendet wird.

II,1,59

daraus folgt, hätte die älteste Dichtkunst in ein so kostbares Gewand gekleidet? einen so wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnsinn und dem Irrlauf der Jo, dessen Beschreibung uns bei Aeschylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen so zufälligen Ursprung der königliche, über Aegypten herrschende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder seichten Ursprung aus den ebenso zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Göttersage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt sich ergossen? Aus willkürlicher Reflexion abstrahirten, von dürren Verstand mit magern Erkenntnissen gezeugten Naturbegriffen und Personificationen, die höchstens den Spielen eines kindischen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernsthaft beschäftigen konnten, hätte sich die jahrtausendlange Geschichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich so schwächlichen und so künstlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens sich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geschilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Ursprung in einer höchst zufällig ausgedachten, sodann eingekleideten, endlich mißverstandenen und dessen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben soll - eine solche Zufälligkeit scheint von der Art zu seyn, daß alle Umstände erwogen selbst manche von denen sich nicht zu ihr entschließen möchten, die übrigens der Meinung sind, daß die größten und mächtigsten Ereignisse dieser Welt durch die zufälligsten und nichtswürdigsten Ursachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffassung, welche eine instinktartige Erfindung angenommen hat, wird sich auch hier höher zu stellen suchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darstellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzusehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich ist die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, sie ist vom *Volk selbst* ausgegangen. Die Mythologie eines Volks ist dergestalt mit seinem Leben und Wesen verwachsen, daß sie nur aus ihm selbst

II,1,60

hervorgehen konnte. Alles Instinktartige wirkt ohnehin mehr in der Masse als in einzelnen, und wie in gewissen Familien des Thierreichs ein gemeinschaftlicher Kunsttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinsamen Kunstwerks verbindet, so erzeugt sich auch zwischen verschiedenen, aber zu demselben Volk gehörigen Individuen von selbst und wie durch innere Nothwendigkeit ein geistiger Zusammenhang, der sich in einem gemeinschaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es scheint dieses geistige Zusammenwirken sich noch über die Zeit der ersten Entstehung der Mythologie hinaus erstreckt zu haben. *Wolfs* Untersuchungen über den Homer, etwas geistreicher aufgefaßt, als es von seinen Zeitgenossen geschehen, boten längst eine große und bedeutende Analogie dar. Ist die Ilias, und sind Ilias und Odyssee nicht das Werk eines Individuums, sondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter sich ausdehnenden Geschlechts, so muß man wenigstens gestehen, dieses Geschlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit besonderer Gunst eine *Volks*poesie an, die älter ist, als alle Dicht*kunst*, und *neben* dieser noch immer besteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Ursprung niemand zu nennen weiß; ebenso eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geselligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthsel, Gleichnißreden

erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poesie und natürlicher Philosophie, nicht vorbedachter und absichtlicher Weise, sondern ohne Reflexion, im Leben selbst, schafft sich das Volk jene höheren Gestalten, deren es bedarf, um die Leere seines Gemüths und seiner Phantasie auszufüllen, durch die es sich selbst auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend sein eigenes Leben veredeln und verschönern, und die einerseits von ebenso tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetisch sind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwischen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er sich ausspräche? Aber je scheinbarer die Vorstellung, desto genauer

II,1,61

mag man zusehen, ob nicht auch hier eine stillschweigende Voraussetzung sich einschleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen solcher Art sind dem Forscher, was unter dem Wasserspiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritische Geist unterscheidet sich von dem unkritischen eben nur dadurch, daß dieser mit Voraussetzungen zu Werk geht, deren er sich nicht bewußt ist, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, sondern alles soviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es ist wahr, wir athmen gleichsam freier, sowie wir hören: die Mythologie ist nicht von einzelnen, sie ist vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieses Volk, unter dem hier nur die Gesammtheit verstanden ist, wird doch wohl auch Ein Volk seyn. Allein die Mythologie ist nicht bloß Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker, und zwischen den mythologischen Vorstellungen derselben ist nicht bloß eine allgemeine, sondern ein bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung. Hier trete sie denn zuerst hervor, die große und unwidersprechliche Thatsache der inneren Verwandtschaft zwischen den Mythologien der verschiedensten und sich übrigens unähnlichsten Völker. Wie gedenkt man diese Thatsache, wie die Mythologie als *allgemeine* und im Ganzen überall sich gleiche Erscheinung zu erklären? Doch nicht aus Ursachen und Umständen, wie sie etwa unter Einem Volke sich denken lassen? In diesem Falle, wenn man sie nämlich zuerst unter Einem Volke entstehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinstimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst allerdings unter Einem Volk entstanden, von diesem aber an ein zweites überliefert, und sofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden seyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch so, daß sie im Ganzen und der Grundlage nach dieselben blieben. Nicht Hermann allein erklärt sich auf diese Weise die Thatsache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Voraussetzungen dazu genöthigt zu seyn, stellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch scheinbar ein allgemeines Phänomen seyn würde, die materielle Uebereinstimmung der verschiedenen Mythologien nur noch eine

II,1,62

äußere und zufällige seyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe liegende Verwandtschaft durch einen solchen bloß äußeren und untergeordneten Zusammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinstimmung widerspricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, so müßte Demeter wie Isis den erschlagenen Gemahl, oder Isis wie Demeter die geraubte Tochter suchen. Die Aehnlichkeit besteht aber nur darin, daß beide ein Verlorenes suchen. Da dieses Verlorne aber für jede ein anderes ist, so kann die griechische Vorstellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptischen, noch von dieser abhängig seyn, sie muß selbständig und unabhängig von der vorhergehenden entstanden seyn. Die Aehnlichkeiten sind nicht, wie sie zwischen Original und Copie zu seyn pflegen, sie deuten nicht auf eine einseitige Abkunft der einen Mythologie

von der andern, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller. Es ist keine äußerlich erklärbare, es ist eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtschaft.

Ließe sich aber auch die Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechanische Weise erklären, könnte man es auch über sich bringen, mit dieser großen Thatsache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es so leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgesetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entstehen könne. Mir aber scheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anstoß genommen, gar sehr der Untersuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar sey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk *entstehe*. Denn zuerst, was ist doch ein Volk, oder was macht es zum *Volk*? Unstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten und gegeben seyn, wenn nicht in seiner Mythologie? Es

II,1,63

scheint daher unmöglich, daß zu dem schon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, sey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß sie ihm durch eine gemeinschaftliche instinktartige Erzeugung entstehe. Als unmöglich erscheint auch dieß, weil es undenkbar ist, daß ein *Volk* - *sey* ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zusammengehalten durch den gemeinschaftlichen Betrieb irgend eines Geschäfts, z.B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinschaftliche Sitten, Gesetzgebung, Obrigkeit u.s.w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber fast unnöthig erscheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Gesetzgebung, Sitten, selbst Beschäftigungen mit Göttervorstellungen zusammenhangen. Die Frage ist eben, ob dieß alles, was vorausgesetzt wird, und was allerdings *mit* einem Volk gegeben ist, ohne alle religiösen Vorstellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie sind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerschaften gebe, bei denen keine Spur religiöser also auch keine Spur mythologischer Vorstellungen angetroffen wird. Dahin gehören z.B. die schon erwähnten bloß äußerlich menschenartigen Geschlechter des südlichen Amerika. Aber eben diese leben auch, wie Azara berichtet, *ohne jede Art von Gemeinschaft unter sich,* völlig wie die Thiere des Feldes, indem sie so wenig eine sichtbare als eine unsichtbare Gewalt über sich erkennen, und sich einander so fremd fühlen, wie sich Thiere derselben Species einander fühlen; und so wenig bilden sie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchse unter sich ein Volk bilden, ja sie leben ungeselliger, als manche in Gemeinschaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameisen oder die Bienen[1]. Umsonst würde jede Bemühung seyn, sie zum Volk zu

[1] M. s. Azara Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas gesagt ist: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission,* ni *lois,* ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; dasselbe wird S. 91 von den Guanas gesagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni lois, ni *chefs,* ni obéïssance, et *ils sont libres en tout*; von den M'bajas dasselbe S. 113, wo man auch sieht, welche Bewandtniß es mit den sogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfassung gefundenen Einwohnern | *[S.64]* auf diese Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu strafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewisse Achtung bei den andern genießen, die meist in den Versammlungen ihrer Meinung beistimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, sondern weil sie ihnen mehr Verstand, Schlauheit und körperliche Stärke zuschreiben, als sich selbst. Bei den Charruas ist zur Theilnahme an der Ausführung einer beschlossenen Sache niemand verpflichtet, selbst der nicht, der sie vorgeschlagen hat; ihre Händel machen die Parteien selbst, meist durch Faustkämpfe aus. Ebendas. S. 16.

II,1,64

machen, d.h. eine gesellschaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde sie ihr Untergang seyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menschliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren ist, und daß wo die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft des Bewußtseyns fehlt, keine sich hervorbringen lasse.

Auch hier wieder stellt sich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde sogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne seine Sprache durch Bemühungen *einzelner* unter ihm entstehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß sie *aus oder unter ihm* selbst entstehe, gleich als ob ein Volk *seyn* könnte ohne gemeinsame Sprache, und nicht erst das ein *Volk* wäre, das eine gemeinschaftliche Sprache hat?

Dasselbe wäre zu sagen, wenn man die Meinung, daß in der Gesetzgebung nicht alles durch einzelne Gesetzgeber zu geschehen brauche, daß die Gesetze vom Volk selbst im Fortgang seines Lebens erzeugt werden, so verstehen wollte, als könnte sich ein Volk von Anfang Gesetze *geben* und also *daseyn* ohne Gesetze, da es doch erst durch seine Gesetze ein Volk und zwar *dieses* Volk ist. Vielmehr hat es das Gesetz seines Lebens und Bestehens, von dem alle im Lauf seiner Geschichte hervortretenden Gesetze nur Entwicklungen seyn können, mit seinem Daseyn *als Volk* empfangen. Dieses Urgesetz selbst aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltansicht erhalten haben, und diese ist in seiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entstehung der Mythologie aus oder unter

II,1,65

einem Volk erkläre, immer wird man schon es selbst voraussetzen, und also z.B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er seine mythologischen Vorstellungen auf die eine oder andere Weise erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter ist, wenn wir seine Mythologie hinwegnehmen. Also hat er seine Mythologie weder von andern angenommen noch sie selbst erzeugt, *nachdem* er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erst *mit* dieser Mythologie, damit, daß diese Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit andern Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese *bestimmt* nicht, sie *ist* selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u.a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.

Ist es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem schon vorhandenen entstehe, so bleibt nichts übrig, als daß sie mit ihm zugleich entstehe, als *sein* individuelles Volksbewußtseyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit heraustritt, vermöge dessen es eben dieses und von jedem andern nicht weniger als durch seine Sprache verschieden ist.

Hiemit aber ist den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie sehen, der Boden entzogen, auf dem sie sich zu errichten suchten: dieser Boden war ein geschichtlicher, d.h. die Existenz von Völkern voraussetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entstehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entstehung der Völker zurückgeht. Der Ursprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung

II,1,66

und zu Mißverstand. Für die Umstände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es somit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entstehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, sey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberstehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinsamen Instinkt. Die mythologischen Vorstellungen, die mit den Völkern selbst entstehen, ihr erstes Daseyn bestimmen, *mußten* als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint seyn, und wir haben zu erklären, wie sie in diesem Sinne entstehen konnten. Wir sind *genöthigt*, andere Anfassungspunkte für diese Untersuchung zu finden, denn unter allem, was sich bis jetzt dargeboten, ist nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß sie *überall nichts* Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber *das Wahre* enthalten sie nicht, dieses ist also immer noch erst zu finden, aber zu diesem werden wir auch jetzt nicht sprungweise gelangen können, sondern nur durch eine stufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. - Ich erinnere gern an die Methode der Untersuchung, denn ich setze darein einen möglichen Hauptgewinn derselben, daß *Sie* lernen, wie ein so vielfach verwickelter, so viele Seiten darbietender Gegenstand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodisches Fortschreiten endlich in ein volles Licht gesetzt werden kann. - Nur das ist vorläufig gewiß und das klare Resultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir suchen, liegt *außer* den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausschließen, und schwer ist es nun wenigstens nicht, zu sehen, was sie alle übereinstimmend und gleicherweise ausschließen.

[II,1,67]

Vierte Vorlesung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen ist, es sey in der Mythologie ursprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine ursprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als *solcher*, d.h. insbesondere sofern sie Götterlehre und Göttergeschichte ist: so ist mit der Elimination dieser beiden Meinungen von selbst die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint; dieses ist aber von selbst schon gleich der Behauptung: die Mythologie ist ursprünglich als Götterlehre und Göttergeschichte gemeint, sie hat ursprünglich *religiöse* Bedeutung, und eben diese ist nun auch das, was die früheren Erklärungen ausschließen; denn alle suchten herauszubringen, daß die religiöse Bedeutung, die sie der Mythologie zugestehen mußten, inwiefern sie unleugbar als Götter*lehre* gegolten hat, eine der ursprünglichen Entstehung fremde, erst später in sie hineingekommene sey. Die reinpoetische zwar, inwiefern sie nur den absichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann ursprünglich religiöse Anklänge zugeben, aber aus demselben Grunde verwahrt sie sich gegen jede religiöse *Entstehung*, und was in der Mythologie als ein Religiöses erscheinen kann, muß ihr für ein ebenso Zufälliges und Absichtsloses, wie jeder andere scheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es sich mit den nichtpoetischen, mehr philosophischen Erklärungen. Hier wird das Religiöse nicht einmal als ein ursprünglich *Zufälliges* zugelassen. Nach Heyne sind die Urheber vielmehr sich wohl bewußt, daß die Persönlichkeiten, die sie erdichten, keine wirklichen Wesen, und schon darum also,

II,1,68

daß sie keine Götter sind; denn das Geringste zum Begriff der Götter ist doch, daß sie gefürchtete Wesen sind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechtesten Fortgang, wie er sich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöse Bedeutung sogar zur absichtlich ausgeschlossenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgesammt mit einem gemeinschaftlichen Namen die irreligiösen nennen (versteht sich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), so würden sie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil sie zum Theil wenigstens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöse Vorstellungen wenigstens *voraussetzen*, also das Religiöse doch nicht *ganz* ausschließen. Und allerdings, wer z.B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologischen Göttern, die ihm nur uneigentliche sind, eigentliche vorausdenken. Ebenso spricht Hermann von einer Vorstufe der Mythologie, einem rohphysikalischen Aberglauben, der sich allerdings wirkliche mit Naturerscheinungen in Verbindung geglaubte Wesen vorgestellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht säumen, diese Meinung anzunehmen; denn auch er, damit seine Persönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter sind, für Götter *genommen* werden, muß eigentliche voraussetzen. Auch diese Erklärungen also wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöses, wenigstens als Hintergrund. Demnach schiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiösen Ansichten im Allgemeinen aufstellen.

Aber in Bezug wenigstens auf die so eben erwähnten müßte doch erst entschieden seyn, ob wir den Wesen, die sie den eigentlich mythologischen voraussetzen, Anspruch, Wesen von *wirklich* religiöser Bedeutung zu seyn, zugestehen werden. Denn zunächst sind sie freilich wirkliche Wesen, die der Mensch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, sey es wegen Unkenntniß der wahren Ursachen, oder aus bloßem thierisch gedankenlosen Erschrecken, oder in Folge einer positiven Neigung, die man dem Menschen zuschreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszusetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Existenz, unter dem er die Dinge außer sich denkt, nur

II,1,69

aus sich selbst schöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von ihm absondern lernt, was mit diesem Begriff im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist[1]. Als übermächtige, menschlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden diese mit Naturvorgängen in Verbindung stehenden Wesen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil sie menschlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erscheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günstig zu stimmen gesucht. Der Glaube an solche Wesen, sagt man also, war die erste Religion.

Ausgeführt wurde diese Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von *David Hume*, wiewohl er die ersten Vorstellungen von unsichtbaren Wesen weniger aus Reflexionen über Naturerscheinungen herleitet; diese, meint er, hätten ihrer Uebereinstimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Wesen führen müssen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widersprüche und des Wechsels im menschlichen Leben sey zuerst die Meinung von vielen Göttern entstanden. Da indeß das Leben des rohen Menschen selbst nur ein Naturleben ist, und der Wechsel seiner Begegnisse vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, so ist dieser Unterschied ohne Bedeutung. Mythologisch wird nach D. Hume dieser erste wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menschliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohltätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Wesen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat *Joh. Heinrich Voß* eingeschlagen. Auch dieser denkt sich die ersten

Vorstellungen, aus welchen nachher Mythologie entstehen soll, noch besonders roh und einem Zustand halb oder vollkommen thierischer Dumpfheit entsprungen. Er will keinen doctrinellen, besonders ursprünglich religiösen Sinn in der Mythologie, für bloße Poesie kann er sie auch nicht halten: also muß er dem Doctrinellen außer dem Poetischen einen andern Gegensatz suchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnlosen; je sinnloser die ursprünglichen

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in späteren beliebten Erklärungen des ersten Ursprungs von Göttervorstellungen entlehnt scheint. Der Artikel ist von Turgot.

II,1,70

Vorstellungen, desto besser; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Versuch, in der Mythologie einen Sinn zu sehen und über *seine* Behandlung derselben, die nur den todten rohen Buchstaben beachten will, hinauszugehen. In diesem ersten tief-dumpfen Zustande also, erregt von Naturereignissen, ahndet der Mensch mit diesen ihm gleiche, d.h. ebenfalls rohe Wesen in Verbindung, die seine ersten Götter sind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müssen *Dichter* dienen, die Voß herbeiruft; diese sollen ihm die düstern Gestalten und unbestimmten Wesen allmählich ausbilden, mit holderen menschlichen Eigenschaften ausstatten und endlich zu idealischen Persönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden diese Dichter sogar eine *Geschichte* dieser Wesen, durch die das ursprünglich Sinnlose auf eine angenehme und reizende Weise verhüllt wird. So entstand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für hellenische Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organisches. Es war nur jener grassen Unwissenheit über die Natur, welche in manchen Kreisen früherer Philologen herrschend war, möglich zu denken, daß aus so ganz zufälligen und völlig zusammenhanglosen Vorstellungen, wie die angenommenen, je etwas Organisches habe entstehen können. Nebenbei wäre bei dieser Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutschland eine ziemlich lange Zeit so bereitwillig habe seyn können, unmittelbar aus dem rohesten Zustand, in dem von allem Menschlichen so gut wie nichts übrig ist, *Dichter* hervortreten zu lassen. Waren es Stellen der Alten, solche z.B. wo Orpheus erwähnt ist, wie er die wildlebenden Menschen durch die süßen Töne seines Gesangs thierischer Rohheit entwöhnt und zu menschlicherem Leben anleitet wie die horazische:

> Sylvestres honines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Diese Worte beziehen sich indeß deutlich genug auf das besondere orphische Dogma, welches des Lebens der Thiere zu schonen befiehlt;

[1] A. P. 391 ss.

II,1,71

dieses Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heischt, so wenig gemein, als orphische Lebensweise mit der reichlichen Fleischkost homerischer Helden. Kein alter Schriftsteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigstens Voß sicher nicht gedacht; seine

Meinung von vormythologischen Dichtern schreibt sich wahrscheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringschätzig zu reden gewohnt ist, ohne darum, was solche Fragen betrifft, seine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: *über das Originalgenie des Homer* lehrte: aus Reisebeschreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzusetzt, *anderer Völker,* die noch in einer ungebildeten Gesellschaft und Staatsverfassung leben, lerne man das Meiste für Homer[1], wo Heynesche Schüler den Homer mit Ossian und auch mit den altdeutschen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeistert, sondern auch zu menschlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homerischen Gedichte selbst von der fröhlichen und gebildeten Geselligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die schon dem Odysseus in den Mund gelegte Rede beweist:

Wahrlich es ist doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener ist, den Unsterblichen ähnlich an Stimme!
Denn nicht kenn' ich selber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfest im ganzen Volk sich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmausenden horchen dem Sänger.
Solches däucht mir im Geist die seligste Wonne des Lebens.

Wesen also der beschriebenen Art sollen die ersten, die eigentlichen, den mythologischen vorausgegangenen Götter gewesen seyn, und es fragt sich also, ob wir diese für Wesen von wirklich religiöser Bedeutung

[1] M. s. die vor der deutschen Uebersetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recension desselben in den Götting. gel. Anzeigen.

II,1,72

können gelten lassen. Wir bezweifeln jedoch sehr, ob Vorstellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen seyen; denn z.B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplatastroms umherschweifen, wie die gedankenlose Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unsichtbaren der Natur nicht fremd seyn, eine Scheu, die wir ja selbst an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorstellungen von gespenstischen in Naturerscheinungen sich regenden Wesen nicht fehlen; und dennoch versichert Azara, daß sie *ohne alle Religion* sind. Man hat zwar gegen die Aussage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara ist nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk so roh und unmenschlich angetroffen werde, das ohne alle Vorstellungen von Göttern wäre. Wir können diesen Satz wohl gelten lassen, denn wir haben schon bemerkt, daß jene einheitslosen Horden kein Volk zu nennen sind. Man findet es immer schwer, sich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren schon die von Robertson angeführten ganz dasselbe aussagenden Zeugnisse über manche amerikanische Völkerschaften gleichen Einreden ausgesetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menschen, die unter unsern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem sichtbaren oder unsichtbaren Wesen eine Art von Cultus erweisen, ist von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entscheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu seyn; Handlungen der Adoration sind sichtbare Handlungen. Der geistvolle Azara läßt sich nicht mit gewöhnlichen Reisenden auf eine Linie stellen. War es der Geist allumfassender Naturforschung, der unsern berühmten *Alexander v. Humboldt* dorthin begleitete, so war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkers, des Philosophen, mit dem *Azara* jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menschengeschichtsforschung

mitgebracht hat, die noch ihre Lösung, ja in der Wissensfertigkeit unserer Zeit, zumal unserer Naturforscher, großentheils

[1] Man vgl. u.a. die Bemerkungen des französ. Uebersetzers.

II,1,73

ihre Beachtung erwarten. Er konnte sich über die Thatsache nicht täuschen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöse Verehrung für irgend einen Gegenstand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß sie ohne alle Religion seyen, ist ebenso unbestreitbar[1].

Wären unsichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Wesen schon *Götter*, so müßten auch die Berg- und Wassergeister der keltischen, die Kobolde der deutschen Völkerschaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter seyn, wofür sie niemals gegolten. Auch die griechische Imagination kennt Oreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie selbst für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor solchen Wesen empfunden wird, Geschenke selbst, durch die man ihre Gunst zu gewinnen, sie hold und freundlich zu stimmen sucht, sind noch kein Beweis für *göttlich* verehrte, d.h. für Wesen von religiöser Bedeutung. Diese Versuche, Götter ohne Gott herauszubringen, scheinen also die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieser Art würden doch nur uneigentlich so genannt. Hume selbst gibt

[1] Da die Thatsache für die Folge wichtig ist, so mögen die beweisenden Stellen hier stehen. Eine, in der sich der Verfasser ganz allgemein erklärt; ist folgende:

Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion*. Voyages T. II, p. 3.

Von den Payaguas unter andern erzählt er ebendas. S. 137: Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait positif* est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion*.

II,1,74

dieß zu und spricht es aus. "Die Sache genau betrachtet", so lauten seine Worte; "ist diese vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener *Atheismus*. Die Gegenstände ihrer Verehrung haben mit unserer Idee der Gottheit nicht den geringsten Zusammenhang"[1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäischen Glauben *Gott und die Engel* (denn diese als willenlose Werkzeuge der Gottheit können ohne diese nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Form und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen[2].

Nach dieser keinen Widerspruch zulassenden Erklärung D. Humes sind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiösen zusammenzufassen und auf diese Weise völlig mit ihnen abzuschließen; und es ist ebenso klar, daß wir jetzt erst zu den religiösen als Gegenstand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöse genannt werden können, welche nicht. Der gesunde Verstand sagt:

Polytheismus kann doch nicht Atheismus, *wirklicher* Polytheismus nicht etwas seyn, worin gar nichts von Theismus ist. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, sey es durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, und auf welche Weise immer, aber doch auf irgend eine Weise, Gott zu Grunde liegt. - Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man sich entschließt, zu sagen: die Mythologie sey die falsche Religion. Denn die falsche Religion ist darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigstens was so zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, sondern nur die verkehrte Wahrheit selbst ist.

Indem wir aber hiemit aussprechen, was wir zu einer wirklich religiösen Ansicht fordern, zeigt sich auch sogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet *qu'un Athéisme superstitieux,* les objêts du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Diese und die folgenden Stellen sind nach der (guten) französischen Uebersetzung citirt.

[2] Ebendas. p. 35.

II,1,75

welcher sie in der Ausführung begegnet, und die nun erst zeigt, welche Ursachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiösen Bedeutung so entschieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja fast das Unglaubliche sich gefallen zu lassen, als etwas eigentlich Religiöses in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologischen Vorstellungen zuzugeben, von denen Hume selbst sagt, daß sie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menschlichen Natur, vor unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten zu erschrecken und Auswege zu suchen, und erst wenn man sieht, daß alle diese falschen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, sich in das Unvermeidliche und Unwiderstreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als die ursprüngliche vorausgesetzt, ist die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus ursprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden *verschiedene* Möglichkeiten sich darstellen, und deren Erörterung wird unser nächstes Geschäft seyn. Denn nachdem uns außer der religiösen Ansicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in diese einschließen und sehen, wie sie sich ausführen lasse, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht seyn, von der ersten möglichen Voraussetzung auszugehen, mit der sich eine ursprünglich religiöse Bedeutung begreifen läßt.

Die *erste mögliche* ist aber überall die, welche am wenigsten annimmt, hier also unstreitig diejenige, welche am wenigsten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, sondern nur die Potenz oder den Keim einer solchen voraussetzt. Hiefür aber bietet sich von selbst dar - die schon von den Alten sich herschreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That sich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtseyns verbinden läßt, welches aber in sich selbst die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, sich zum wirklichen Gottesbewußtseyn zu erheben. Es möchte hier der Moment seyn, wo die früher angeregte instinktartige Entstehung zu einem bestimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein *religiöser Instinkt,* der die Mythologie erzeugte; denn was anderes soll man sich unter einer solchen bloß allgemeinen und

II,1,76

unbestimmten Kunde von Gott denken? Jeder Instinkt ist mit einem Suchen des Gegenstandes verbunden, auf den er sich bezieht. Aus einem solchen Greifen und Tasten nach dem dunkel geforderten Gott ließe

sich, so scheint es, ein Polytheismus, der es wirklich ist, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abstufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott ist nur das dunkle Ziel, nach dem gestrebt, und das zuerst in der Natur gesucht wird. Die beliebte Erklärung durch *Naturvergötterung* würde erst hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigstens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte also von dieser Erklärung nicht die Rede seyn. Unter Voraussetzung eines religiösen Instinkts würde sich begreifen lassen, wie der Mensch den Gott, den er sucht, zunächst in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Gestirnen, welche den mächtigsten oder wohlthätigsten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn sich näher zu bringen, zur Erde herabsteigt, selbst in unorganischen Formen den Gott sich vergegenwärtigt, bald mehr in organischen Wesen, eine Zeit lang selbst unter Thierformen, endlich in reiner Menschengestalt ihn vorstellen zu können wähnt. Hieher würden also die Auslegungen gehören, denen die mythologischen Gottheiten vergötterte Naturwesen sind, oder vorzüglich nur eines derselben, die Sonne, die in ihren verschiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine *andere* würde, namentlich die Erklärungen von Volney[1], Dupuis[2] u.a.

Ein mehr philosophisches Ansehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entstehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man voraussetzte, jener Instinkt habe ein ihm selbst inwohnendes Gesetz (dasselbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur bestimmt ist), vermöge dieses Gesetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott besitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.

[2] Les Ruines.

II,1,77

zu dem alle Momente überragenden, sie als Vergangenheit von sich, damit als bloße Momente der *Natur* setzenden, demnach selbst über der Natur stehenden Gott gelange. Weil in dieser aufsteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) ist, so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott seyn.

Diese Erklärung wäre die erste, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entstehen ließe, die so von allen äußeren und bloß zufälligen Voraussetzungen sich befreit hätte, und diese gewiß wäre wenigstens als Vorbild der höchsten zu betrachten, zu welcher wir fortzuschreiten hätten. Denn für die letzte oder höchste selbst könnte sie schon deßhalb nicht gelten, weil sie auch eine noch nicht begriffene Voraussetzung hat; eben jenen Instinkt, der, wenn er mächtig genug ist, die Menschheit in dieser Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, selbst etwas Reelles, eine wirkliche Potenz seyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es sey hier um ein bloßes logisches Kunststück zu thun, womit eine dürftige Philosophie vielleicht gern auch dieser Untersuchung zu Hülfe käme, um das Armselige: die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen. Es handelt sich nicht um den Zusammenhang, in den sich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der *bloßen Idee* setzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber so wenig als die Natur durch ein solches Kunststück erklärt wäre, so wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt seyn, aber eben um Erklärung handelt es sich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie. Die Voraussetzung eines religiösen Instinkts, der in seiner Art nicht weniger wirklich ist, als jeder andere, könnte der erste Schritt seyn zu der Einsicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das

Bewußtseyn zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus eine

II,1,78

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu lassen. Widrig ist bei Voraussetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entstellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden ist, die zum Polytheismus werden soll. David Hume bestreitet mit siegreichem Gedanken sowohl die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entstellung derselben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Instinkt ebensowenig wissen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menschen über den Punkt der Religion übereinstimmen, den Schluß, daß das religiöse Gefühl nicht wie die Selbstliebe oder die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter auf einem natürlichen *Trieb* beruhen könne, und will höchstens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbestimmter Weise an die Existenz *irgend einer* unsichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch sehr zweifelhaft scheint, ob sie auf einem ursprünglichen Instinkt beruht[1].

Humes Absicht ist, die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als eine ursprüngliche zu bestreiten; in dieser Hinsicht hätte er vor allem die Notitia insita bestreiten müssen, hätte er es nicht aus dem schon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu seiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu bestreiten nöthig glaubt, ist die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöse *Lehre* vorausgehen zu lassen, die sich in beiden entstellt hätte. Nimmt man einmal eine *Lehre* an, so weiß Hume von keiner andern als einer wissenschaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftschlüssen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen solchen vorausgesetzt hätte, hat nie wirklich existirt. Hume bringt diese Erklärung bloß vor, um sie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine ursprünglich theistische Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

II,1,79

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein solcher Theismus - raisonné - in den Zeiten vor der Mythologie nicht entstehen, und wenn entstehen, sich nicht zum Polytheismus entstellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit ist, daß Hume hier in seiner Natürlichen Geschichte der Religion als möglich voraussetzt, was er bekanntlich in seinen allgemeineren philosophischen Untersuchungen sehr wenig zuzugeben bereit ist: es sey der Vernunft möglich, durch Schlüsse, die von der sichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem *intelligenten Welturheber*, einem vollkommensten Wesen u.s.w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus versteht, und was freilich etwas so Inhaltsloses ist, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch frischen kräftigen Zeit zuzutrauen ist, und daß Hume seinen ganzen Beweis sich füglich hätte ersparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortschritte unserer Kenntnisse beobachtet habe, werde überzeugt seyn, daß die unwissende Menge anfänglich nur sehr grober und irriger Vorstellungen fähig gewesen sey. Wie sollte sie sich denn zu dem Begriff eines vollkommensten Wesens erhoben haben, von dem die

Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine solche Menschheit werde sich die Gottheit als einen reinen Geist, als ein allweises, allmächtiges, unendliches Wesen, und nicht vielmehr als eine beschränkte Macht, mit Leidenschaften, Begierden, selbst mit Organen wie die unsern gedacht haben? Ebenso leicht würde man für möglich halten, daß es Palläste gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen sey[1].

Hatten sich aber die Menschen einmal durch Schlüsse, die sich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daseyn eines höchsten Wesens überzeugt, so war es ihnen *unmöglich*, diesen Glauben zu verlassen, um sich in Abgötterei zu stürzen. Die Grundsätze, mittelst welcher zuerst unter den Menschen diese glänzende Meinung entstanden war, mußten

[1] Ebendas. S. 5.

II,1,80

noch leichter sie erhalten; denn es ist unendlich schwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweisen, als sie zu behaupten, wenn sie entdeckt und bewiesen ist. Mit speculativen, auf dem Weg des Räsonnements gewonnenen Einsichten verhält es sich ganz anders, als mit geschichtlichen Thatsachen, die sich leicht entstellen. Bei Meinungen, die durch Schlüsse gewonnen werden, sind entweder die Beweise klar und gemeinverständlich genug, um jedermann zu überzeugen: in diesem Falle werden sie hinreichen, die Meinungen in ihrer ursprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer sie sich verbreiten; oder die Beweise sind abstruse, die Fassungskraft gewöhnlicher Menschen übersteigende: so werden die Lehren, die sich auf sie stützen, nur einer kleinen Anzahl von Menschen bekannt und in Vergessenheit begraben werden, sowie sich diese mit ihnen zu beschäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüsse hätten ihn verhindert sich zu verderben; schwere und abstracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundsätze und Meinungen sich entstellen[1].

Eigentlichen Theismus, d.h. was er so nennt, kann es also, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menschheit nicht eher geben, als im Zeitalter der schon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Ursprung des Polytheismus zurückgeht, ist also an einen solchen Theismus nicht zu denken, und was einem solchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, *sieht nur so aus* und erklärt sich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttlichen Nationen erhebt *eines* der geglaubten unsichtbaren Wesen zum höchsten Rang, entweder weil sie sich ihr Gebiet unter dessen besonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil sie die Meinung hat, es sey unter jenen Wesen wie unter den Menschen, wo einer als Monarch über die andern herrsche. Hat nun eine solche Erhebung einmal stattgefunden, so wird man sich um die Gunst dieses einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

[1] Ebendas. S. 8-10.

II,1,81

seine Attribute steigern, wie es ja auch bei irdischen Monarchen geschieht, die man nicht bloß vorschriftsmäßig Allerhöchste und Allergnädigste nennt, sondern freiwillig sogar *angebetete Monarchen* selbst unter Christen kann nennen hören. Hat ein solcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den

andern zu überbieten sucht, einmal angefangen, so kann es nicht fehlen, daß er durch immer seltsamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend sich steigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen ist; das eine Wesen heißt nun das *höchste* Wesen, das *unendliche Wesen*, das Wesen das seines Gleichen nicht hat, das *Herr und Erhalter der Welt ist*[1]. So entsteht die Vorstellung von einem Wesen, das dem, was wir Gott nennen, *äußerlich* ähnlich sieht; denn Hume selbst, der auf diese Weise den paradoxen, ja bizarr scheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, ist zu klar, um nicht vollkommen zu wissen, daß ein solcher Theismus eigentlich nur Atheismus ist.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszusetzen, so würde theils deren Inhalt, theils deren Entstehung bestimmt werden müssen. In der ersteren, der materiellen Beziehung dürfte man sich auf keinen Fall mit einer solchen leeren und abstracten, wie die ist, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, sondern nur eine selbst inhaltsvolle, systematische, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entsprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man sähe sich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöse Lehre anzunehmen, die *unabhängig* von menschlicher Erfindung in der Menschheit gewesen wäre, eine solche könnte nur eine *göttlich* geoffenbarte seyn. Damit wäre denn schon an sich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung ist ein reales Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtseyn. Der actus der Offenbarung selbst ist ein realer Vorgang. Zugleich schiene hiemit jenes aller

[1] Ebendas. S. 45 f.

II,1,82

menschlichen Erfindung Entgegengesetzte erreicht, das schon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine solidere Voraussetzung, als an den früher vorgeschlagenen, an dem Traumzustand, dem Hellsehen u.s.w. Hume konnte seiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieser Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er sagt, niemand um diese fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Ursache, mit etwas weniger Geringschätzung von ihr zu reden, theils weil sie mit seiner eigenen Theorie in einer Hauptsache, der Annahme einer *Entstellung* übereinstimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem sich außer Selbsterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, seine Richtigkeit hätte, selbst noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier existirt hätte, oder eine bloße Schulübung gewesen wäre. Was wollte sie aber antworten, wenn man sie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologischen Vorstellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmst - aus so unschuldigen Voraussetzungen so viel Schlimmes entstehen? Gesteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Bestreitung der ursprünglich religiösen Bedeutung übereinstimmen, solche Folgen lassen sich von solchen Ursachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebensowohl um diese Opfer zu heischen, als um sie zu vollbringen, z.B. irgend einem Gott die geliebtesten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogonische Philosophen im Hintergrund standen, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der solchen Vorstellungen eine unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtseyn verlieh, mußte da nicht sofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das so unnatürlichen Forderungen sich entgegensetzte, konnte nur eine *übernatürliche*

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

II,1,83

Thatsache Stillschweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd sich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entstellung der geoffenbarten Wahrheit ansieht, so ist es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen *Theismus* vorauszusetzen, denn in diesem liegt nur, daß überhaupt *Gott* gedacht werde. In der Offenbarung ist es aber nicht bloß Gott überhaupt, es ist der bestimmte Gott, der Gott der es ist, der wahre Gott, welcher sich offenbart, und er offenbart sich auch als den wahren. Hier muß also eine Bestimmung hinzukommen: es ist nicht Theismus, es ist *Monotheismus*, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, sondern die wahre bezeichnet. Und diese Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn seit christlichen Zeiten bis auf die neueren, bestimmt wohl bis auf D. Hume, im ungestörten Besitz einer vollkommenen und allgemeinen Zustimmung. Man hielt es gleichsam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entstehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß diese von einer göttlichen Offenbarung sich hergeschrieben, war ein von jener Annahme wieder gewissermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn was enthält diese Einzigkeit Gottes? Sie ist eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie soll nun aus dieser ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgesprochene abstracte Einzigkeit übrig? Diese Schwierigkeit hat auch *Lessing* empfunden als er in der *Erziehung des Menschengeschlechts* die Worte schrieb: "Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene

II,1,84

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieser Theile ein besonderes Merkmal; so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei"[1]. Die Worte sind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieser Frage sich beschäftigt, wenn schon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Lessing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt sich kurz zu fassen bedacht war, so schnell als möglich über den schwierigen Punkt hinwegzukommen suchte[2]. Nur das Wahre liegt in seiner Aeußerung, daß ein *nicht erworbener* Begriff, solange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgesetzt ist. Uebringens soll Polytheismus entstehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der spätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Mensch sey mit diesem Begriff *ausgestattet*) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entstehung gegeben: nicht er selbst, nur der ihm vorausgesetzte Begriff ist unabhängig von menschlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Lessing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Lessing selbst spricht in einem Brief an seinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 523) von der *Erziehung des Menschengeschlechts* auf eine Weise, die anzeigt, daß sie *ihm* nicht genügte; "ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geschickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen soll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt schicken, *da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde,* und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig gewesen sind". - Wenn man aus den unterstrichenen Worten schließen wollte, Lessing sey überhaupt nicht Verfasser, so möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er sagt, er werde es nie als seine Arbeit erkennen, gesteht er eben damit, daß es seine Arbeit *ist.* Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein solcher wie Lessing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geist wie Lessing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einstweilen aufgestellt werde, an dessen Stelle einst etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müsse?) kann doch, sage ich, ein Autor wie Lessing auch eine solche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

II,1,85

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derselben wendet die Gottheit gleichsam ein anderes Antlitz zu, ohne darum selbst vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieser möglichen Ansichten die Gottheit mit einem besondern Namen bezeichnet wird; Beispiele solcher, verschiedene Bezüge ausdrückender Namen finden sich selbst im Alten Testament. In der Folge gehen diese Namen, deren leicht eine Unzahl seyn kann, in ebenso viele Namen besonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieses oder jenes Volk, ja unter demselben Volk dieser oder jener Stamm, unter demselben Stamm dieses oder jenes Individuum, nach Bedürfnissen oder Neigungen sich einer jener Seiten besonders zuwendet, entsteht Vielgötterei. So leicht, so unmerklich dachte sich wenigstens *Cudworth* den Uebergang. Dieses bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorspiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologische Polytheismus nicht bloße Götterlehre, sondern Göttergeschichte ist. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geschichtliches Verhältniß zu der Menschheit setzt, ließe sich denken, daß eben diese mit der Offenbarung gegebene göttliche Geschichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologischen sich entstellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in diesem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgestellten Erklärungen finden wir indeß eine solche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man sie in anderer Hinsicht zu gewagt finden. Dagegen warf man sich auf die menschliche Seite der Offenbarungsgeschichte, und suchte zunächst den bloß *historischen* Inhalt vorzüglich der mosaischen Schriften zu euemeristischen Deutungen zu benutzen. So sollte der griechische Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham seyn, welcher an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich sind die chamitischen Nationen vorzugsweise Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

II,1,86

Göttersagen anderer Völker im Alten Testament euemerisirt, als menschliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieser euemeristischen Benutzung des Alten Testaments war *Gerhard Voß,* dessen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für seine Zeit das Verdienst einer vollkommenen und nichts ausschließenden Gelehrsamkeit hat. Angewendet wurde sie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeschmackte getrieben von dem bekannten französischen Bischof Daniel Huet, in dessen Demonstratio Evangelica man bewiesen lesen kann, daß der Taaut der Phönikier, der

Adonis der Syrer, der Osiris der Aegypter, der Zoroaster der Perser, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menschlichen Persönlichkeiten der verschiedenen Mythologien nur ein Individuum sind - Moses. Diese Deutungen können höchstens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß sie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geschehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf diese Weise war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung selbst, es waren die alttestamentlichen *Schriften*, und auch unter diesen vorzüglich nur die historischen, in denen man die Erklärung für die ältesten Mythen suchte. In dem *mehr dogmatischen* Theil der mosaischen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher schon in der Ueberlieferung vorhanden voraussetzen durfte, konnte man um so weniger Stoff für die Entstehung mythologischer Vorstellungen finden, je leichter es war, selbst in den ersten Aussprüchen der Genesis, z.B. in der Schöpfungsgeschichte, deutliche Rücksichten auf *bereits vorhandene* Lehren einer falschen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeschichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erst einen Gegensatz von Licht und Finsterniß entstehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finsterniß böse zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Versicherung, daß alles gut war, kann sie scheinen den Lehren widersprechen zu wollen, welche Licht und Finsterniß als zwei *Principien* ansehen, die anstatt erschaffen zu seyn als gutes und böses Princip im Streit und Widerspruch miteinander die Welt

II,1,87

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z.B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Weggehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von *Bailly* durch seine *Geschichte der Astronomie* und seine *Briefe über den Ursprung der Wissenschaften* in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines *wirklichen Volks*, so kann es nicht mehr die *Einheit* enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

II,1,88

stufenweise zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer *Uroffenbarung,* die nicht einem einzelnen Volk sondern dem gesammten Menschengeschlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchstäblichen Inhalt der Mosaischen Schriften weit hinausgehendes System vorauszusetzen, ein System, von dem die Lehre Mosis selbst keinen vollendeten Begriff gebe, sondern nur noch gewissermaßen einen Auszug enthalte; aufgestellt im Widerspruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe diese Lehre mit weiser Vorsicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverstand Polytheismus hervorgegangen, und sich mehr bloß an das Negative - die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Ursystem sich einen Begriff machen, so reichen dazu die mosaischen Schriften nicht hin, man müsse die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchstücken der morgenländischen Religionen und den verschiedenen Mythologien aufsuchen[1].

Der Erste, der durch die Uebereinstimmung orientalischer Götterlehren mit griechischen Vorstellungen von der einen, mit Lehren des Alten Testaments von der andern Seite zu solchen Schlüssen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geschichte der morgenländischen Poesie und die Kenntniß der asiatischen Religionen unsterblich verdiente Stifter und erste Präsident der asiatischen Gesellschaft in Calcutta, *William Jones*. Mag er von dem ersten Erstaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingerissen, in einigem weiter gegangen seyn, als kalter Verstand und die ruhige Einsicht einer spätern Zeit gutheißen konnte: stets wird ihn das Schöne und Edle seines Geistes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig sind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung *Ueber die Gottheiten von Samothrake* S. 30, die indeß, wie der Zusammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, sondern nur der dort angeführten Meinung, die sich bloß an den Buchstaben der mosaischen Urkunden hält, eine andere *als ebenfalls möglich* entgegenstellen sollte. Uebrigens war allerdings der Verfasser damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beschäftigt, und hielt sich die formellen Fragen noch fern, die erst in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

II,1,89

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinaussetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüssen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, so hat dagegen *Friedrich Creuzer* durch die Macht einer allseitigen und überwältigenden Induction die *ursprünglich* religiöse Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieses Allgemeine beschränkt sich das Verdienst seines berühmten Werkes[1]; der philosophische Tiefblick, mit dem der Verfasser die verborgensten Bezüge zwischen den verschiedenen Götterlehren und den analogen Vorstellungen derselben enthüllt, hat besonders lebhaft den Gedanken eines *ursprünglichen Ganzen* erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menschlicher Wissenschaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerstörung betroffen, mit seinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zusammen vollständig besitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigstens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomistisch zusammensetzenden Erklärungen ist seitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher bestimmt ließe sich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art aussprechen. Da *nicht* unmittelbar die Offenbarung selbst, sondern nur das im Bewußtseyn gebliebene Resultat derselben einer

[1] *Symbolik und Mythologie der alten Völker,* besonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge ist die 2. Auflage benutzt. - Studirenden ist der (in demselben Verlag erschienene) Auszug des Werks von *Moser,* der alles Wesentliche ohne Verlust in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchst beachtungswerth ist die franz. Bearbeitung von *Guigniaut* (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie

completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonstück vergleichen, das eine Anzahl Menschen, die allen Sinn für den musikalischen Zusammenhang, für Rhythmus und Tact desselben verloren hätten, gleichsam mechanisch fortspielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Masse von Mißtönen erscheinen könnte, indeß dasselbe Tonstück, kunstgemäß aufgeführt, sogleich seine Harmonie, seinen Zusammenhang und ursprünglichen Verstand wieder offenbaren würde.

II,1,90

Alteration fähig ist, so mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine solche, in der Gott nicht nur theistisch, bloß *als* Gott, in seiner Absonderung von der Welt, sondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargestellt war, sey es auf eine Weise, die *den* Systemen analog war, welche zumal ein gewisser schaler Theismus *alle* ohne Unterschied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man sich jenes System mehr in der Weise altorientalischer Emanationslehren denke, wo die an sich von aller Vielheit freie Gottheit herabsteigend sich in eine Vielheit endlicher Gestalten einbildet, die nur ebenso viele Manifestationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Wesens sind. Auf die eine oder die andere Weise gedacht wäre die Lehre nicht ein abstracter, die Vielheit absolut ausschließender, sondern ein *realer*, die Vielheit in sich selbst setzender *Monotheismus*.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrscht und überwältigt ist, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtseyn; sowie die Lehre von Volk zu Volk fortschreitet, ja unter demselben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt sie immer mehr polytheistische Färbung an, indem sich die Elemente der organischen Unterordnung unter die herrschende Idee entziehen und allmählich selbständiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus seinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand schon W. Jones in den indischen Vedas, die wir uns nach seiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Mosis in den ersten Perioden nach der Sündfluth geschrieben denken müßten, noch ein von dem spätern indischen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher stehendes System. Der spätere Polytheismus Indiens stammt von der ältesten Religion nicht unmittelbar, sondern nur durch successive Entartung der besseren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerksamkeit deutlich in den verschiedenen Götterlehren ein allmähliches und fast stufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erscheinen die Vorstellungen der indischen und ägyptischen

II,1,91

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausschweifender, zum Theil sogar monstros; dagegen zeigt sich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben ist, die griechische Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um so poetischer; der Irrthum hat sich in ihr so zu sagen von der Wahrheit gereinigt, und hört insofern eigentlich wieder auf Irrthum zu seyn, und wird eine Wahrheit *eigner Art*, eine poetische, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum aussprechen wollte, wenigstens ein reizender, schöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientalischen Religionen, fast unschuldig zu nennender Irrthum.

Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein *auseinander gegangener Monotheismus*. Dieß also die letzte Höhe, bis zu der stufenweise die Ansichten über Mythologie gelangt sind. Niemand wird dieser Ansicht absprechen, eine großartigere als die frühern zu seyn, schon weil sie nicht von der unbestimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenstände, sondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrschenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Wesen von höchst zufälliger und zweideutiger

Natur, sondern der Gedanke des *nothwendigen und allgemeinen Wesens,* vor dem allein der menschliche Geist sich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt sie zu einem wahren System zusammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorstellung sein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbestimmte Vielheit, sondern nur in Polytheismus - in eine *Götter*vielheit enden kann.

Mit dieser letzten Ausführung nun wird - ich bitte *Sie,* dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen - hier wird nicht mehr bloß *philosophisch* behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich ist, Monotheismus voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer *geschichtlichen Thatsache* (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch diese

II,1,92

geschichtlichen Voraussetzungen wird die Erklärung zur Hypothese, und daher zugleich einer geschichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre stärkste geschichtliche Stütze hat sie unstreitig darin, daß sie das einfachste Mittel darbietet, die Verwandtschaft der Vorstellungen in übrigens ganz verschiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte sich in dieser Hinsicht nur wundern, daß Creuzer diesen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen schwer zu erweisenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, historischen Zusammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinstimmungen herleiten will. Aber schon unsere früheren Entwicklungen haben uns auf Bestimmungen geführt, welche auch die monotheistische Hypothese, wie wir sie nennen wollen, in der gegenwärtigen Gestalt noch als sehr unbestimmt erscheinen lassen. Wir sind schon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm selbst entstehen. Es können also auch die verschiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto existirt, so kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entstanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden seyn, als in der Zeit vor Entstehung der Völker. Etwas Aehnliches scheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der ältesten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur so lange bestehen können, als die Stämme beisammen geblieben, mit der Scheidung derselben habe Vielgötterei entstehen müssen[1].

Wir können zwar nicht bestimmen, was Creuzer unter der Scheidung der *Stämme* verstanden, wenn wir aber dafür Scheidung der *Völker* setzen, so zeigt sich, daß zwischen dieser und dem hervortretenden Polytheismus sich ein doppelter Causalzusammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinstimmung mit Creuzer sagen: nachdem sich die Menschheit in Völker geschieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr bestehen, indem die bis dahin herrschende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Ursprung sich verdunkelte und

[1] Briefe über Homer und Hesiodus S. 100 f.

II,1,93

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenso gut sagen: der entstehende Polytheismus war die Ursache der Völkertrennung. Und zwischen diesen zwei Möglichkeiten muß entschieden werden, soll nicht alles im Schwankenden und Ungewissen bleiben.

Die Entscheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Ist der Polytheismus erst eine Folge von der Trennung der Völker, so muß eine *andere* Ursache gefunden werden können, vermöge welcher die Menschheit in Völker sich schied, es ist also zu untersuchen, ob es eine solche gibt; dieß heißt aber, es ist überhaupt zu untersuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir schon längst hingedrängt worden: Was ist die Ursache dieser Trennung der Menschheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle setzten Völker schon voraus. Aber wie entstanden denn Völker? Kann man glauben, eine so große und allgemeine Erscheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder - denn hier ist dieser Ausdruck zuerst an seiner Stelle - das Heidenthum ist - glaubt man, sage ich, eine so mächtige Erscheinung außer dem allgemeinen Zusammenhang der großen Ereignisse, von welchen die Menschheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entstanden sind, ist also keine willkürlich aufgeworfene, sie ist eine durch unsere Entwicklung selbst herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieser Frage aus der Enge der bisherigen Untersuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufschlüsse versprechendes Gebiet der Forschung versetzt zu sehen.

[II,1,94]

Fünfte Vorlesung.

Wie entstanden Völker? Wer diese Frage etwa für überflüssig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufstellen: Völker waren von *jeher,* oder den andern: Völker entstehen *von selbst*. Zur ersteren Behauptung wird sich nicht leicht jemand entschließen. Wohl aber könnte man versuchen, zu behaupten, Völker entstehen von selbst, sie entstehen schon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, sondern auch die Linien der Abstammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man sagen, als mächtig anwachsende Stämme genöthigt sind, sich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnsitze aufzusuchen, werden sie sich gegenseitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verschiedenen *Völkern,* es müßte sich denn jedes Stammbruchstück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das schlagendste Beispiel gibt die weite Entfernung zwischen den morgen- und den abendländischen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, sind, einige geringe Nuancen der gemeinschaftlichen Sprache und der gemeinschaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenossen in der arabischen Wüste sind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verschiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abstammung ganz verschiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein *Volk* entsteht.

II,1,95

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde stets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind. In der geschichtlichen Zeit sehen wir wohl, wie ein Volk das andere stößt und drängt, es zwingt, sich in engere Grenzen einzuschließen oder seine ursprünglichen Wohnsitze ganz zu verlassen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder selbst in die größte Entfernung verschlagene Volk aufhörte seinen Charakter

zu behaupten und dasselbe Volk zu seyn. Auch unter den arabischen Stämmen, sowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumschweifendes Leben fortsetzen, sich nach ihren Stammvätern benennen und unterscheiden, gibt es gegenseitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß sie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Masse zu seyn, gerade so wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherstellen, und ohne eine Spur zurückzulassen, in dasselbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüste den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darstellt.

Eine *innere*, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von *äußern*, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt seyn, an die man zunächst denken möchte. Vulkanische Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresniveau, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man sie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müssen also jedenfalls *innere*, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn, wodurch diese geschieden, wodurch sie sich in ungleichartige, fortan einander gegenseitig ausschließende Theile zu zersetzen bestimmt wurde. Diese inneren Ursachen könnten darum noch immer natürliche seyn. Immer noch eher als *äußere* Ereignisse ließen im *Innern* der Menschheit selbst hervortretende Divergenzen der physischen Entwicklung, die sich nach einem verborgenen Gesetz im Menschengeschlecht zu

II,1,96

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewisse geistige, moralische und psychologische Verschiedenheiten hervortreten, als Ursachen sich denken, durch welche die Menschheit in Völker auseinander zu gehen bestimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche physische Divergenzen auszuüben im Stande sind, zu beweisen, könnte man sich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Massen gleichsam durch göttliche Vorsicht auseinander gehaltener Menschengeschlechter sich berührten oder gar vermischten (denn umsonst, so klagt schon Horaz, hat der vorsehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geschieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Mensch die verbotenen flüssigen Räume überschreitet); man könnte zu diesem Ende an die weltgeschichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtausenden wiedergefundene Amerika über das Menschengeschlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denselben Raum zusammengebracht und für einen Augenblick gleichsam zu Einem Volk werden, regelmäßig sich entwicklen. Wenn die unversehene Vereinigung durch weite Länderstrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüsten voneinander abgeschiedener Völker pestartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben diese größeren Beispiele kleinere zu setzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menschengeschlechts völlig abgeschiedenen Schetlands-Inseln, so oft ein auswärtiges Schiff, ja so oft die Mannschaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfnisse ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Gestade betritt, von einem convulsivischen Husten befallen werden, der sie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einsamen Faröern geschieht, wo die Erscheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht selten ein verhältnißmäßig nicht unansehnlicher Theil ihrer schwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inseln der Südsee bemerkt wurde,

II,1,97

wo schon die Ankunft einiger Missionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn also nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergestellte Coexistenz einander entfremdeter Menschgeschlechter Krankheiten erzeugt, so könnten ebenso anfangende Divergenzen der physischen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder schon wirklich entstandene Krankheiten Ursache werden eines gegenseitigen, vielleicht instinktartigen Ausscheidens miteinander nicht länger verträglicher Menschengattungen.

Diese Hypothese also möchte unter den bloß physischen noch immer diejenige seyn, welche mit der Gesetzmäßigkeit aller ursprünglichen Vorgänge am meisten übereinstimmt; aber theils erklärt sie nur gegenseitig unverträgliche Gattungen, sie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geistige und moralische Differenzen seyn, welche eine physische Incompatibilität gewisser Menschengeschlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das schnelle Aussterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahllose Menge, wie die Indier und Chinesen, oder durch das Klima vertheidigt sind, wie die Neger, zu verschwinden bestimmt scheinen. In Vandiemensland ist seit der Ansiedelung der Engländer die ganze einheimische Bevölkerung erloschen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es ist als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von physischen Differenzen des Menschengeschlechts nicht reden, ohne sogleich an die sogenannten Menschenracen erinnert zu werden, deren Unterschied ja einigen groß genug geschienen, um sogar eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts aufzugeben. Was nun freilich diese Meinung betrifft (denn in einer Untersuchung wie die gegenwärtige läßt es sich nicht vermeiden, auch über diese Frage sich irgendwie zu äußern), so möchte das Urtheil, welches den Racenunterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen seyn; denn daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Abstammung mit

II,1,98

Schwierigkeiten verknüpft ist, beweist nichts; zu sehr sind wir Anfänger in dieser Untersuchung, zu viele Thatsachen sind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forschungen unsern Ansichten über diesen Gegenstand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Ist doch selbst das, was stillschweigend bei allen Erörterungen vorausgesetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewiesene Vorstellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterschiede entstanden sind, nur in einem Theil der Menschheit stattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen (denn die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebensowohl als möglich anzusehen ist, daß dieser Proceß durch die ganze Menschheit gegangen ist, und der edlere Theil der Menschheit nicht derjenige ist, der ganz von ihm freigeblieben, sondern nur derjenige, der ihn überwunden und sich eben damit zu höherer Geistigkeit aufgeschwungen hat, die wirklich existirenden Racen dagegen nur der Theil sind, der dem Proceß erlegen ist, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden ist. Gelingt es uns diese große Untersuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, so hoffen wir Thatsachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Processes Eingang zu verschaffen geeignet seyn möchten, und zwar solche, die nicht bloß von der Naturgeschichte hergenommen sind, z.B. von der durch neuere Entdeckungen gleichsam flüssig gewordenen Grenze zwischen den verschiedenen Racen, sondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszusprechen,

daß wir nicht etwa bloß zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschgeschlechts zu begreifen.

II,1,99

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Aussicht gestellten Thatsachen sogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, sich bis in die Zeiten der Entstehung der Völker hineingezogen habe, so ist doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigstens nicht durchgängig, nach Racen geschieden sind. Es lassen sich dagegen wohl Völker nachweisen, unter denen zwischen den verschiedenen Klassen derselben nahezu wenigstens den Racenunterschieden gleichkommende Differenzen sich finden. *Niebuhr* schon hat die auffallend weiße Haut und Gesichtsfarbe der indischen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kasten[1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaste betrachteten Parias sich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen ursprünglichen Unterschied der Gesichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechselte, den die verschiedene Lebensweise hervorbringt, und den man zwischen müßigen, meist im Schatten lebenden, und zwischen fast immer im Freien sich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgesetzten Menschen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beispiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterschied nahe kommende physische Verschiedenheit nur eine Abtheilung in Kasten mit sich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks selbst aufgehoben hat: so sind die Aegypter vielleicht das Beispiel eines Volks, in welchem der Racenunterschied überwunden worden; oder wohin soll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und schwarzer Hautfarbe verschwunden seyn, die Herodotos noch in Aegypten sah, und die man ihm, weil er auf diesen Anblick Schlüsse über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteste gezeigt haben muß[2], wenn man nicht annehmen will, er sey gar nicht selbst in Aegypten gewesen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet seyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der physischen Entwicklung anstatt die Ursachen vielmehr selbst nur eine begleitende

[1] Im Indischen heißt eine Kaste Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

II,1,100

Erscheinung der großen geistigen Bewegungen waren, die mit der ersten Entstehung und Bildung von Völkern verknüpft seyn mußten. Denn es liegt sehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß selbst in einzelnen Fällen eine vollkommene geistige Unbeweglichkeit auch gewisse physische Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geistige Bewegung auch gewisse physische Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geistiger Entwicklungen der Menschheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinstimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht selten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geistigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome

großer geistiger Emancipationen erscheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, so auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geschiedene sind, wenn sie geistig und innerlich einander ausschließende, dabei aber in sich selbst unüberwindlich zusammengehaltene Massen sind, so läßt sich weder die ursprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menschengeschlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuschreiben müssen, ohne eine geistige Macht denken, welche die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit erhielt und selbst die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender physischer Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch ist anzunehmen, daß die Menschheit jenen Zustand, wo keine Völker-, sondern bloße Stammesunterschiede waren, verlassen hätte ohne eine *geistige* Krisis, die von der tiefsten Bedeutung seyn, im Grunde des menschlichen Bewußtseyns selbst vorgehen mußte, wenn sie stark genug seyn sollte, um die bis dahin einige Menschheit zu vermögen oder zu bestimmen, daß sie sich in Völker zersetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgesprochen, daß die Ursache eine *geistige* seyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas so nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verschiedene Völker lassen sich ja ohne verschiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verstorbenen Dr. Schnurrer.

II,1,101

und die Sprache ist doch etwas *Geistiges*. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterschiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, so innerlich getrennt wie durch die Sprache, und sind erst diejenigen Völker wirklich geschieden, die verschiedene Sprachen reden, so ist die Entstehung der Sprachen von der Entstehung der Völker nicht zu trennen. Und ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, so auch eine, in der keine verschiedenen Sprachen waren, und ist es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menschheit eine unzertrennte vorauszusetzen, so ist es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menschheit gemeinschaftliche vorausgehen zu lassen. Dieß sind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grüblerische, Geist entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es scheint an manchen Orten unseres Vaterlandes ganz besonders zu Hause ist) zu denken sich verbieten läßt, aber es sind Sätze, die, sowie sie ausgesprochen sind, als unwidersprechlich erkannt werden *müssen*, und nicht weniger unwiderleglich ist die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentstehung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im *Innern* der Menschen eine *geistige* Krisis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, den mosaischen Schriften, zusammen, gegen welche so viele nur darum Abneigung hegen, weil sie mit ihr nichts anzufangen, sie weder zu verstehen noch zu brauchen wissen.

Die Genesis[1] nämlich setzt die Entstehung der Völker mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen in Verbindung, aber so, daß sie die Verwirrung der Sprache als die Ursache, die Entstehung der Völker als die Wirkung bestimmt. Denn die Absicht der Erzählung ist keineswegs, *nur* die Verschiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die sie für ein zu diesem Zweck erfundenes mythisches

[1] 1 Mos. 11.

II,1,102

Philosophem erklären. Auch ist sie überhaupt keine bloße Erfindung; diese Erzählung ist vielmehr aus wirklicher Erinnerung geschöpft, die sich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine *Reminiscenz* - aus der mythischen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereignisses derselben; denn diejenigen, die jede aus mythischer Zeit oder aus mythischen Verhältnissen sich herschreibende Erzählung sofort für Dichtung nehmen, scheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältnisse, die wir mythische zu nennen gewohnt sind, doch auch *wirkliche* waren. Dieser Mythos also, wie man, abgesehen von der eben erwähnten falschen Bedeutung, die Erzählung allerdings sprach- und sachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei sich denn übrigens von selbst versteht, daß wir uns vorbehalten, die *Sache*, und die *Art*, wie sie dem Erzähler von *seinem* Standpunkt aus erscheint, unterscheiden zu dürfen. Denn ihm z.B. ist die Völkerentstehung ein Unglück, ein Uebel, sogar eine Strafe. Außerdem müssen wir ihm auch das nachsehen, daß er ein Ereigniß, dessen Eintreten allem Anschein nach ein plötzliches war, dessen Wirkungen aber sich über einen ganzen Zeitraum erstreckten, wie gleichsam an einem Tage vollendet darstellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentstehung überhaupt ein Ereigniß ist, nämlich etwas, das sich nicht von selbst ohne besondere Ursache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, so wie der Widerspruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entstehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm ist das Ereigniß ein *unversehenes*, der Menschheit, die von ihr betroffen wird, selbst unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder ist, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, dessen Erinnerung selbst bis in die geschichtliche Zeit sich fortsetzte. Die Völkerentstehung ist dem alten Erzähler ein *Gericht*, demnach in der That, wie *wir* sie genannt haben, eine Krisis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchstücke des *Abydenos* bei Eusebius im 1. Buche seines Chronikons; die platonische Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieselbe wenigstens schwach durchschimmert.

II,1,103

Aber als unmittelbare Ursache der Völkertrennung nennt sie die *Verwirrung* der bis dahin einigen und dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftlichen *Sprache*. Schon damit allein ist die Entstehung durch einen *geistigen* Vorgang ausgesprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt sich nicht ohne einen *inneren* Vorgang, nicht ohne eine Erschütterung *des Bewußtseyns selbst* denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, so ist das Innerlichste nothwendig eine Alteration des Bewußtseyns, das Nächste, schon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerste die Scheidung des Menschengeschlechts in fortan nicht bloß räumlich, sondern innerlich und geistig sich ausschließende Massen, d.h. in Völker. In dieser Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußersten, welches bloße Wirkung ist, noch immer das Verhältniß einer Ursache, nämlich das einer *nächsten* Ursache; die Erzählung nennt nur diese als die verständlichste, jedem, der die trennenden Unterschiede der Völker ins Auge faßt, *zuerst* sich darstellende, da nämlich der Unterschied der Sprachen *zugleich* ein äußerlich wahrnehmbarer ist.

Aber auch *jene* Affection des Bewußtseyns, welche zunächst eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche seyn, sie mußte das Bewußtseyn in seinem *Princip*, in seinem *Grund*, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin *gemeinschaftlichen* Sprache, eintreten soll, in eben *dem* erschüttern, was bisher das Gemeinsame war und die Menschheit

zusammenhielt; die *geistige Macht* mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander strebende Entwicklung verhindert, die Menschheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für sich einen bloß äußeren Unterschied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, absoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine *geistige* Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menschheit bedarf zu seiner Erklärung so gut einer positiven Ursache als das nachherige Auseinandergehen. *Welche* Dauer wir dieser Zeit der homogenen Menschheit geben, ist insofern ganz gleichgültig, als diese Zeit, in der nichts sich ereignet,

II,1,104

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d.h. keine Folge verschiedener Zeiten, ist. Doch *eine* Dauer müssen wir dieser einförmigen Zeit geben, und diese läßt sich ohne eine jeder auseinander strebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, *welche* geistige Macht allein stark genug war, die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit zu erhalten, so ist unmittelbar einzusehen, daß es ein *Princip,* und zwar Ein Princip, seyn mußte, von dem das Bewußtseyn der Menschen ausschließlich eingenommen und beherrscht war; denn so wie zwei Principien sich in diese Herrschaft theilten, mußten Differenzen in der Menschheit entstehen, weil diese unvermeidlich sich zwischen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein solches Princip, das keinem andern im Bewußtseyn Raum gab, kein anderes außer sich zuließ, konnte selbst nur ein unendliches, nur ein *Gott* seyn, ein Gott, der das Bewußtseyn *ganz* erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es sey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Testament öfter sich ausdrückt, versagte; nur ein solcher konnte jener absoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menschheit nicht entschiedener zusammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem sie beherrscht wurde, so läßt sich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten. Dieser wie immer (denn eine nähere Erklärung ist hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechtes unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde. Verschiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang sich sogar ausschließende

II,1,105

Götterlehren sind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen sich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Ursachen ersinnen lassen, welche ein Auseinandergehen der Menschheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltsam und unwiderstehlich bewirken *mußte,* war der entschiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verschiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden.

Diese Bestimmung des *innersten* Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie bloß die *nächste* Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens angedeutet. Von diesen Andeutungen sey für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung *Babel* nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Testament als der Anfang und erste Sitz des entschiedenen und nun unaufhaltsam sich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, "wo, wie ein Prophet sich ausdrückt, der güldene Kelch sich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von dessen Wein die *Völker* getrunken haben"[1]. Ganz unabhängige historische Forschung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums, d.h. eigentlich des Völkerthums - denn mehr drückt das hebräische und griechische Wort, das im Deutschen durch Heiden übersetzt wird, nicht aus - ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Eine solche unauslöschliche symbolische

[1] Jerem. 51, 7.

II,1,106

Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man versucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat versucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel sollte so viel seyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bab in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich *so,* wie die alte Erzählung sagt: "*Daher* heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt." Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von *Balbel,* ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische âÜñâáñïò, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unversändlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli[1]

Außerdem ist bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, so wie eben diese schon allein beweisen würde, daß das Wort sich auf die *Sprache* bezieht, wie auch Strabo schon bemerkt hat. Das griechische Barbaros

[1] Eben diese Bedeutung ist bei dem Apostel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14,11: EÅÍí ìx åkä§ ôxí äýíáìéí (Sinn, Bedeutung) ôyò öùíyò, hóïìáé ô² ëáëï™íôé âÜñâáñïò êár ¿ ëáë§í (dí) dì'é âÜñâáñïò, was Luther übersetzt: "werde ich dem Redenden undeutsch seyn, und der da redet wird mir undeutsch seyn". Diesem Gebrauch zufolge ist auch der ein âÜñâáñïò,der unverständlich redet, ohne ein extraneus zu seyn. Auch Cicero setzt dem barbarus *disertus* entgegen. Ebenso bei Platon âáñâáñßæåéí Unverständliches vorbringen: Pðïñ§í êár âáñâáñßæùí. Theaet. 175. D.

II,1,107

ist also nur vermöge der bekannten so häufig vorkommenden Verwechslung der Consonanten R und L von dem morgenländischen Wort balbal gebildet, das den Ton der stammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabischen und syrischen Sprache erhalten ist[1].

Nun drängt sich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entstehende Polytheismus als Ursache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zusammenhang ist zwischen einer Krisis des religiösen Bewußtseyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es *ist* so, mögen wir die Verbindung einsehen oder nicht. Das Verdienst einer Forschung besteht nicht immer bloß darin, schwierige Fragen aufzulösen, das größere ist vielleicht, neue Probleme zu erschaffen und für eine künftige Untersuchung zu bezeichnen, oder schon bestehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zusammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns diese neue Seite zunächst nur in eine noch tiefere Unwissenheit zu stürzen scheinen, aber gerade um so eher verhindert sie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflösungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die *Hauptfrage* glücklicher als bisher zu beantworten, indem sie uns zwingt, dieselbe von einer Seite aufzufassen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber selbst an Thatsachen, wenn auch vor der Hand ebensowenig erklärbaren, die einen solchen Zusammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet sich viel Seltsames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichsten gehört, was er von dem attischen Volk sagt: "da es eigentlich pelasgisch sey, habe es mit seiner Umwandlung in Hellenen *auch die Sprache umgelernt*"[2]. Die Umwandlung

[1] In der arabischen Uebersetzung des N.T. ist das Wort balbal auch für ôáñÜóóåéí (ôxí øõ÷xí) gebraucht. Act. 15, 24. - Aus gleicher Tonnachahmung ist das Lateinische balbus, balbutiens, das deutsche babeln, babbeln (schwäbisch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] Ô' EÁôôéê'í hèíïò, d'í ðåëáóãéê'í, Rìá ô† ìåôáâïë† ô† dò GÅëëçíáò êár ôxí ãë§óóáí ìåôÝìáèåí. L. I, c. 57.

II,1,108

des pelasgischen Wesens in das hellenische war, wie schon früher in diesen Vorlesungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgesprochenen zum entwickelten mythologischen Bewußtseyn. - Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern sondern des innern, die mit religiösen Zuständen zusammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingestellt seyn lasse. Aber was konnte das *mit Zungen Reden* in der korinthischen Gemeinde, das der Apostel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um so sicherer als Thatsache bezeugt, anders seyn, als die Folge einer religiösen Affection? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseyns bestimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Lassen wir indeß immer den Zusammenhang für jetzt unerklärt; so manches ist der menschlichen Forschung durch vorsichtiges, stufenmäßiges Fortschreiten begreiflich geworden. Der in Frage stehende Zusammenhang religiöser Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter, als wie mit einer bestimmten Mythologie oder Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organisirt, und wenn man es genauer

untersucht, jeder in einer gewissen Uebereinstimmung mit der Natur seiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beispiel des Zusammenhangs zu zeigen, in dem religiöse Bewegungen mit der Sprache stehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der *Sprachenverwirrung* läßt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Spracheinheit (¿ìïãëùóóßá) am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze

II,1,109

Menschengeschlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, seinen großen Weg beginnt[1].

Mag es nicht als überflüssig erscheinen, wenn ich beifüge, daß ebenso der *Völkertrennung* in der ganzen Geschichte nur Ein Ereigniß entspricht, die *Völkerwanderung*, die aber einem Sammeln, Wiederzusammenbringen ähnlicher ist als einer Zerstreuung. Denn nur eine Kraft, wie sie den höchsten Wendepunkten der Weltgeschichte vorbehalten ist, eine der früheren abstoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es seyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerschöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeschichte führte, damit sie das Christenthum in sich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden sollte, und wozu es allein durch *sie* werden konnte.

Jedenfalls ist offenbar: Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, so ist jedes Volk als solches *erst da*, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Diese kann ihm also nicht in der Zeit der *schon vollbrachten* Absonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entstehen; da sie ihm indeß ebensowenig entstehen konnte, solange es noch im Ganzen der Menschheit als ein bis dahin unsichtbarer Theil derselben begriffen war, so wird ihr Ursprung gerade in den *Uebergang* fallen, da es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist sich als solches auszuscheiden und abzuschließen.

[1] Ich hatte darum in der Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Erscheinung am Pfingstfest "das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich später bei andern fand. Mir selbst war damals der Wink von Gesenius in dem Artikel: Babylon der Halle'schen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war diese Entgegenstellung nicht ungewöhnlich, die insofern wohl Anspruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der persischen Lehre, wo die Sprachenverschiedenheit (eôåñïãëïóóßá) als ein Werk des Ahriman beschrieben, und für die Zeit der Wiederherstellung des reinen Lichtreichs nach Besiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet ist, ist in der Philosophie der Offenbarung erwähnt.

II,1,110

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden[1], wie auch die alte Erzählung nur eine *Verwirrung* annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen,

vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z.B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte[2], sagt, fast alle *Namen* der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die *Götter selbst* von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres ãëþóóáéò (im Plur.) ëáëåsí; auch in Korinth etwas ganz anders als das eôÝñáéò ãëþóóáéò ëáëåsí, dessen Erklärung das Folgende enthält: GÏôé }êïõïí åpò fêáóôïò ô† käßu äéáëÝêôv ëáëïýíôùí ášô§í, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar imnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel âÜñâáñïò nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ðïô’í (ðüóéò) und åñäåóèáé, quod potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile - wie alles Tropfbarflüssige - ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

II,1,111

noch zu derselben Formation, und doch finden sich zwischen den verschiedenen Sprachen Uebereinstimmungen, die weder aus geschichtlichen Verhältnissen, wie arabische Wörter im Spanischen und Französischen[1], noch daraus sich erklären, daß die Sprachen zu demselben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsstufe (Formation) gehören. Beispiele dieser Art gibt das Vorkommen semitischer Wörter im Sanscrit, im Griechischen, wie es scheint auch im Altägyptischen; dieß sind also Uebereinstimmungen, die über alle Geschichte hinausgehen. Keine Sprache entsteht dem schon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk also auch seine Sprache außer allem Zusammenhang mit der ursprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung sich zu behaupten sucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht selbst in der Zertrennung besteht, deuten die Erscheinungen, deutet das Benehmen der Völker, soweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar ist.

Nicht ein *äußerer* Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Theil derselben zu seyn, und nicht mehr dem *schlechthin* Einen anzugehören, sondern einem besondern Gott oder besondern Göttern anheimgefallen zu seyn; dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein, und von allen fremdartigen sich geschieden sah, und den *ihm* bestimmten, *ihm* angemessenen Ort gefunden hatte[2]. Oder soll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteste Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düstere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte[3], oder war es das Gefühl, nur in solcher Abgeschiedenheit

[1] Das bekannte Adj. mesquin ist ein rein arabisches Wort, das aus dem Spanischen ins Französische überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Mos. 32,8) werden die Völker *ausgetheilt* von dem Allerhöchsten (an einzelne Götter, das hebräische Wort hat sonst gewöhnlich einen Dativ nach sich), ähnlich ist das Platonische: ôüôå ãNñ (im ersten Weltalter) ášôyò ðñ§ôïí ôyò êõêëþóåùò yñ÷åí dðéìåëïýìåíïò ”ëçò ¿ èåüò, ©ò í™í êáôN ôüðïõò ôášô’í ôï™ôï ›ð’ èå§í, Pñ÷üíôùí ðÜíôw ôN ôï™ êüóìïõ ìÝñç äéåéëçìÝíá. Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

II,1,112

bewahren zu können, was sie in sich bewahren sollte? Denn auch nach der Zerstreuung ließ die Angst nicht von ihnen; sie fühlten die Zerstörung der ursprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verlust alles Einheitsbewußtseyns und dadurch alles Menschlichen endigen zu können schien.

Auch für diesen extremen Zustand sind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und gesetzmäßig fortschreitende Wissenschaft von sich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, sicher noch immer Denkmäler bewahrt sind; dieß ist, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forschers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menschenähnliche Bevölkerung des südlichen Amerika. Beispiele des *ersten*, wie man annimmt noch rohesten, und am meisten der Thierheit sich nähernden Zustandes in ihnen zu erblicken, ist ganz unmöglich, sie widerlegen im Gegentheil aufs Bestimmteste den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist; ebensowenig fühle ich mich im Stande, auf diese Geschlechter das Beispiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgesunkener Völker anzuwenden. Der Zustand, in dem sie sich befinden, ist kein Problem für Köpfe, die bloß mit schon gebrauchten Gedanken sich forthelfen, der gründliche Denker wußte für sie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von selbst entstehend voraussetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, so auch jene Massen, die obwohl physisch homogen, doch ohne alle moralische und geistige Einheit unter sich geblieben sind. Mir scheinen sie nur das traurige Resultat eben jener Krisis zu seyn, aus der die übrige Menschheit den *Grund* alles menschlichen Bewußtseyns gerettet hat, während dieser Grund für sie völlig verloren ging. Sie sind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflösung; an ihnen hat sich der ganze Fluch der Zerstreuung erfüllt, - sie sind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

II,1,113

sie in eben der Krisis unter, welche den Völkern das Daseyn gab. Wenn sich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugnissen, auf deren Zuverlässigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr schwache Reste sinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, so beweisen auch diese nicht, daß sie Trümmer eines durch geschichtliche oder natürliche Katastrophen zerstörten und zersplitterten Volks sind. Denn der vorgeschichtliche, der Völkerentstehung vorausgegangene Zustand, an dem auch sie noch Theil hatten - dieser ist, wie aus unsern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Uebergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre. Denn wenigstens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zustand vindicirt: wo aber diese ist, da finden sich auch schon der Ehe und Familie ähnliche Verhältnisse; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigstens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unstreitig auch Verträge; aber kein möglicher politischer Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Gesetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit diesen unfehlbar verbunden ist, eigenthümliche religiöse Vorstellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem solchen Zustand von absoluter Gesetzlosigkeit und solcher Entmenschung (Brutalität) herabbringen, wie die ist, in welcher jene Geschlechter sich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Gesetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle

verpflichtenden Ordnung, sowie ohne alle religiösen Vorstellungen sind. Physische Ereignisse können ein Volk materiell zerstören, aber nicht ihm seine Ueberlieferung, seine Erinnerung, seine ganze Vergangenheit rauben, wie dieser Menschenart, die so wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geschlecht der Thiere. Wohl aber begreift sich ihr Zustand, wenn sie der Theil der ursprünglichen Menschheit sind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtseyn untergegangen ist. Ich habe schon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären sind, daß es zugleich einer zusammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen sehen wir, was die ganze Menschheit geworden wäre, hätte sie von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet.

II,1,114

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der *Sprach*verwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck *Verwirrung* ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf *genetische* Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach *Azara* die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt - und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt - sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

II,1,115

leise, ohne jemals zu schreien, selbst nicht, wenn man sie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerksamkeit auffordert. Zu dieser Gleichgültigkeit gesellt sich eine solche *Abneigung* zu sprechen, daß wenn sie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen ist, sie nie rufen, sondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache schwebt also hier auf der letzten Grenze, jenseits welcher sie ganz aufhört, sowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meist Nasen- und Gurgel-, nicht Brust- und Lippentöne sind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unserer Schriftsprache nicht auszudrücken sind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen[1].

Diese Angst also, dieses Entsetzen vor dem Verlust alles Einheitsbewußtseyns hielt die vereint

Gebliebenen zusammen, und trieb sie an, wenigstens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu bestehen. Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseyns gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne sich abzuschließen und eigenen Besitzes sich zu versichern suchte, boten sie alles auf, die entfliehende festzuhalten 1) durch Bildung besonderer Gemeinschaften, zumal strenge Absonderung derjenigen, in denen das Gemeinsame, das Einheitsbewußtseyn fortleben sollte: die Kasteneintheilung, deren Grundlage so alt ist als die Geschichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfassung aus dieser Zeit sich herschreibt, und die keine andere Absicht hatte, als in solcher Abschließung jenes Bewußtseyn sicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr sich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

II,1,116

strenge Priestersatzungen, Feststellung des Wissens als *Doctrin*, wie besonders in Aegypten geschehen scheint[1]; äußerlich aber sich zusammenzuhalten suchten sie 3) durch jene offenbar einer vorhistorischen Zeit angehörigen Monumente, die sich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zusammenfügung Zeugniß von fast übermenschlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteste Erzählung da erwähnt, wo von der Zerstreuung der Völker die Rede ist. Die Erbauer sagen zu einander: Lasset uns eine Veste und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, *denn wir möchten vielleicht zerstreut werden über die ganze Erde*. Sie sagen dieß noch *ehe* die Sprache sich verwirrt, sie ahnden das Bevorstehende, die Krisis, die sich ihnen ankündigt.

Sie wollen sich einen *Namen* machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings übersetzen kann, berühmt zu werden, ehe sie einen Namen hat, d.h. ehe sie ein Volk ist, wie auch kein Mensch einen Namen, wie man zu sagen pflegt, *sich machen* könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß also hier der Ausdruck in seiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge ist. - Nach ihrer eigenen Rede also waren sie bis dahin eine namenlose Menschheit; der Name ists, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterscheidet, absondert, aber eben darum zugleich zusammenhält. Die Worte, "daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als "daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben sie an: damit sie nicht zerstreut werden in alle Länder. Also die *Angst*, zerstreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] Ðñ§ôïé ìcí ¯í Píèñþðùí, ô§í ½ìåsò näìåí, Ákãýðôéïé ëÝãïíôáé èå§í ôå díííßçí ëáâåsí, êár jñN nóáóèáé - - - ðñ§ôïé äc êár ïšíüìáôá jñN hãíùóáí, êár ëüãïõò jñï˜ò hëåîáí. Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Mos. 12,2 verspricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen *Volk* und seinen *Namen* groß zu machen.

II,1,117

zu seyn, sondern sich völlig aufzulösen, bewegt sie zu der Unternehmung. An feste Wohnsitze wird erst gedacht, wenn die Menschheit in Gefahr ist sich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der ersten festen Stätte beginnt die Absonderung, also auch die Abstoßung und die Ausschließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerstreuung verhindern soll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieses Uebergangs gehören also auch jene Monumente einer vorgeschichtlichen Zeit, besonders die für kyklopisch ausgegebenen und von den Griechen so genannten Werke in Griechenland, auf Inseln des mittelländischen Meers, hie und da selbst auf dem Festland Italiens; Werke die Homeros, die Hesiodos schon gesehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügt, Denkmäler eines für die späteren Griechen selbst fabelhaft gewordenen Geschlechts, das keine anderen Spuren seines Daseyns zurückgelassen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher historischer Bedeutung ist. Denn wie Homer in der Odyssee das Leben der Kyklopen beschreibt, wie sie ohne Gesetz, ohne Volksversammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für sich lebt und *keiner des andern achtet*[2], müssen wir urtheilen, daß in ihnen schon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geschlechtern ist, die sich eben dadurch auszeichnen, daß keiner sich um den Andern bekümmert, daß sie sich untereinander so fremd bleiben, wie Thiere sich fremd bleiben, und durch kein Bewußtseyn irgend einer Zusammengehörigkeit verbunden sind. In der neuen Welt ist dieser Zustand, den bei Homer die Kyklopen darstellen, erhalten, während dasselbe Geschlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verschlungen, dem dadurch entstandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen sie noch in natürlichen, aber wie es scheint

[1] Einstweilen, denn wir hoffen später hierauf zurückzukommen, verweise ich wegen des vorhomerischen Alters der kyklopischen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wissensch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derselben (1829-1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] --- ïšäE PëëÞëùí PëÝãïõóéí. Odyss. IX, 115.

II,1,118

künstlich erweiterten Grotten, gleichwie die spätere Sage ihnen auch die unterirdischen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u.a. zuschrieb. Aber dasselbe Geschlecht geht von diesen in der Substanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde sich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt sind; aber mit diesen zugleich verschwindet es selbst; denn an diese Werke knüpft sich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeschlecht untergeht.

[II,1,119]

Sechste Vorlesung.

Nach der zunächst vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht ansieht, daß sie noch manche nähere Bestimmungen von der weiteren Forschung zu erwarten hat, scheint es nun nicht mehr zweifelhaft seyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus - nicht bloß

überhaupt, sondern einen geschichtlichen - voraussetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es seyn werde, bei welcher auch wir stehen bleiben müssen. Die einzige Frage, welche zwischen dieser Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, ist, wir müssen so urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Ursache der Völkerentstehung zu finden sey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung resultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menschheit in Völker sich trennte, sowie in dem bis dahin einigen Bewußtseyn verschiedene Götter hervortraten: so konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menschengeschlechts, die wir uns ebensowenig ohne eine positive Ursache denken können, durch nichts so entschieden erhalten werden, als *durch das Bewußtseyn Eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes*.

In diesem Schlusse ist jedoch keinerlei Entscheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftliche Gott, darum, weil er ein solcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

II,1,120

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein *schlechthin unmythologischer*, alles Mythologische von sich ausschließender seyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieser der Menschheit gemeinschaftliche Gott denn anders habe seyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologischer; und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es nun eigentlich an: durch sie hoffen wir eine Basis zu gewinnen, auf welche sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse über den Ursprung der Mythologie bauen lassen.

Ich werde aber auf diese Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geschehen und bis jetzt auch nöthig gewesen ist, in die Natur des Polytheismus, der doch erst mit der religiösen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden ist, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterschied im Polytheismus selbst aufmerksam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rücksicht genommen, der aber *jetzt* zur Sprache kommen *muß*.

Keinem nämlich, der darauf hingewiesen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Polytheismus, welcher entsteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht ist, aber die *einem und demselben Gott* als ihrem höchsten und herrschenden *untergeordnet* sind, und zwischen dem, welcher entsteht, wenn *mehrere* Götter angenommen sind, aber deren jeder in einer gewissen Zeit der *höchste* und *herrschende* ist, und die daher einander nur *folgen* können. Denken wir uns, die griechische Göttergeschichte hätte statt der *drei* Göttergeschlechter, die sie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, so müßte sie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexistirenden Göttern, die sich alle in Zeus als ihre gemeinschaftliche Einheit auflösten, sie wüßte nur von *simultanem* Polytheismus. Nun hat sie aber *drei* Götter-Systeme, und in jedem ist Ein Gott der höchste, in dem ersten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Diese drei Götter also können nicht gleichzeitige, sondern nur *sich gegenseitig ausschliessende* und daher *in der Zeit aufeinander folgende* seyn. So

II,1,121

lang Uranos herrscht, kann Kronos nicht herrschen, und soll Zeus zur Herrschaft gelangen, muß Kronos

in die Vergangenheit zurücktreten. Diesen Polytheismus also werden wir den *successiven* nennen.

Nun ist aber auch sogleich Folgendes einzusehen. Durch die zweite Art allein ist die Einheit, oder, um es ganz bestimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entschieden aufgehoben: der successive Polytheismus erst ist der wahre, der *eigentliche*. Denn was die Götter betrifft, die einem höchsten gemeinschaftlich unterworfen sind, so sind sie zwar diesem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht *gleiche*; sie sind *in* ihm; *er* ist *außer* ihnen; *er* ist der sie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und ist, wenn auch nur als ihre emanative Ursache gedacht, wenigstens der *Natur* und dem *Wesen* nach eher denn sie. Die Vielheit der andern berührt *ihn* nicht, er ist immer der Eine, *seines Gleichen nicht kennende*, denn sein Unterschied von ihnen ist nicht ein Unterschied der bloßen Individualität, wie der zwischen ihnen selbst, sondern ein Unterschied der ganzen Art (differentia totius generis); hier ist kein *wirklicher* Polytheismus, denn alles löst sich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa so, wie auch die jüdische Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, dessen bloße Diener und Werkzeuge sie sind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier ist zwar *Göttervielheit* aber keine *Vielgötterei*. Diese entsteht erst, wenn *mehrere höchste* und so weit sich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit sich auflösen können. Diesen Unterschied zwischen Göttervielheit und Vielgötterei müssen wir also genau festhalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun ist, überzugehen.

Denn *Sie* begreifen sogleich und ohne Erinnerung, daß diese beiden Arten von Polytheismus ein sehr verschiedenes Verhältniß zu jeder *Erklärung* haben. Fragt man, *welcher* von beiden hauptsächlich Erklärung fordert, so ist es offenbar der successive; *dieser* ist das Räthsel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufschluß. Der simultane ist allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen

II,1,122

einer ursprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenso leicht auf dieselbe Weise der successive, kaum wenigstens ohne künstliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der successive kommt auch darum zuerst in Betracht, weil er über jeden simultanen hinausreicht, und also im Ganzen den simultanen einschließt, während er selbst der absolut und frei dastehende ist.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig gestehen, daß durch alles bisher in dieser ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringste geschehen ist für die Erklärung des *successiven* Polytheismus, und wir gewissermaßen in der Lage sind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie ist *Vielgötterei* zu begreifen?

Aber sowie wir die Untersuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieser Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit stehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypothesen wie Nebel vor der Sonne verschwinden müssen.

Nach der griechischen Theogonie (sie erzählt es wenigstens so) gab es also einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrschte. Sollte nun dieß eine bloße *Fabel*, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes seyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und selbst von einem Kronos nichts wußte, und ist nicht auf diese Weise die vollendete Göttergeschichte zugleich die historische Urkunde ihrer eigenen Entstehung? werden wir dieser gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie sey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypothese) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entstanden, woraus im besten Fall nur ein simultaner Polytheismus, ein bloßes stationäres Nebeneinander, im letzten Resultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, so ist gerade das Successive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das

wirklich Geschichtliche, also auch

II,1,123

das Wirkliche, die Wahrheit derselben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demselben *auf historischem Grund*, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geschichte ihrer Entstehung ist, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwidersprechlich, wenn man die Mythologien verschiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt sich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der späteren Völker nur noch als *vergangene* vorkommen, die *wirklichen* und gegenwärtigen der früheren waren, sowie umgekehrt, daß die herrschenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der späteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen sind. So erst wird die oft erwähnte Uebereinstimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vornehmsten, wir würden richtiger sagen in dem ausschließlich herrschenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der bestimmtesten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeschichte und nennen ihn auch so; man hat leicht die Unterschiede zwischen dem phönikischen Gott und dem griechischen zu zeigen, um damit zu beweisen, daß dieser in keinem Bezug (Verwandtschaft) mit jenem steht, aber alle diese Unterschiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikischen Mythologie Kronos noch der allein herrschende, in der hellenischen der verdrängte und von einem spätern Gott bereits überwundene ist, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieser nur noch der vergangene ist. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikischen *ihren* Gott erkennen, wenn nicht sie selbst ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgestellten und fingirten Vergangenheit sich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erst entstanden seyn, hätten die früheren Hypothesen sich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus *überhaupt*, anstatt vorzüglich und zuerst den *geschichtlichen*, zu erklären. Eine *solche* Folge der Götter *kann* nicht bloß imaginirt, sie kann nicht erdichtet seyn; wer sich oder andern einen Gott *macht*, macht sich und andern wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas *gleich* als vergangen gesetzt werden; zum

II,1,124

Vergangenen kann alles nur *werden*, es muß also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur *Stufe*, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als *Moment* festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht *behalten* worden.

Nähmen wir, um das Aeußerste zu versuchen, sogar an, es hätte ein welterklärender Philosoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie sie ist, nicht durch eine einzige Ursache erklärbar sey, und nicht ohne eine gewisse Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entstehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entsprechende Folge solcher Ursachen, die er als Persönlichkeiten vorgestellt, in seine Kosmogonie aufgenommen: so würde, welchen Erfolg wir übrigens seiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen *gedachte und vorgestellte* Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden seyn, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie, sondern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kronos umgeben finden. Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Lüge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft

Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur seyn, wenn dem Bewußtseyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität *außer* dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser *Verlauf,* diese *Succession von Vorstellungen selbst*, diese kann nicht wieder als eine solche bloß *vorgestellt* seyn, diese muß *wirklich* stattgehabt, im Bewußtseyn

II,1,125

wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtseyn erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt, der ihn - nicht schlechthin aufhebt (da würde das Bewußtseyn auch aufhören von ihm zu wissen), aber der ihn wenigstens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausschließlichen, entsetzt. Hiemit ist eben nur, was man so oft rühmen hört, aber so selten wirklich findet, die *reine Thatsache* ausgesprochen; die Thatsache ist nicht erschlossen, sie liegt im successiven Polytheismus selbst vor. Wir erklären nicht, *warum* jener erste ein solcher ist, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Gesetz dieser ihm folgt; dieß alles bleibt dahingestellt, nur als Thatsache wird behauptet, daß es so gewesen, daß die Mythologie, wie sie selbst zeigt, *auf diese Weise* - nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, sondern durch eine Folge entstanden ist, die im Bewußtseyn wirklich stattgehabt hat.

Die Mythologie ist keine bloß als *successiv vorgestellte* Götterlehre. Ein Kampf zwischen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde sich unter den mythologischen Vorstellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtseyn der Völker, die von ihm wissen, und insoferne im Bewußtseyn der Menschheit, von der jedes Volk ein Theil ist, *wirklich* stattgefunden hätte. Der successive Polytheismus ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtseyn der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben *wirklich verweilt*. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* seyn.

II,1,126

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieselben Ausdrücke wenigstens in einer seiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von *Creuzer* in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden sind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme gesiegt, und wenn wir dem geistvollen Mann in Ansehung des Formellen seiner Erklärung zum Theil widersprechen, so machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigsten und wahrsten Gefühl selbst ausgesprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succession von Vorstellungen, durch die das Bewußtseyn wirklich hindurch gegangen ist, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologischen Polytheismus ist.

Gehen wir nun mit dieser Einsicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen diese ganze letzte

Erörterung stattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wissen verlangt, ob jener dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Gott nothwendig der *unbedingt-Eine* und daher ganz unmythologische seyn mußte, so sehen *Sie* von selbst, daß dieß keine nothwendige Folge ist, und die Wirkung, sowohl was das Zusammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigstens ganz ebenso erreicht wird, wenn auch dieser Gott bloß das erste, nur noch nicht *als* solches erklärte und erkannte *Element einer Götterfolge*, d.h. eines successiven Polytheismus, ist. Denken *Sie* sich diesen im Bewußtseyn zuerst erscheinenden Gott = A, so ahndet das Bewußtseyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorstehe, der erst neben, bald über den ersten sich stellen wird. Dieser ist also bis jetzt nicht nur überhaupt, sondern er ist *in einem Sinn* der Eine, in welchem es kein folgender wieder seyn kann. Denn dem Gott B ist im Bewußtseyn der Gott A, dem Gott C (denn es ist Ursache anzunehmen, daß der zweite, der den ersten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten also, wenn er sich anmeldet, sind A und B im Bewußtseyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A ist der, *vor* dem kein anderer war, und nach dem - so stellt es sich das Bewußtseyn vor - kein anderer seyn wird; er ist ihm also nicht der bloß zufällig, sondern in der That der *schlechthin, der unbedingt-Eine*. Noch ist keine Vielgötterei

II,1,127

im jetzt bestimmten Sinn des Wortes. Versteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, so ist im Bewußtseyn noch wirklich Monotheismus; aber es ist leicht einzusehen, daß dieser - zwar für die in ihm begriffene Menschheit absoluter ist, an sich und für uns aber bloß *relativer*. Denn der absolut-Eine Gott ist der, welcher auch nicht die *Möglichkeit* anderer Götter außer sich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach sich hat. Es ist ganz hieher anwendbar, was Hermann scharfsinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist *der Sache nach* wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. - Von unserm Gott A werden wir also sagen: Er ist für die Menschheit, solange sie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologischer, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erst ein *Glied* derselben ist, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologischer Gott ist der, welcher Glied einer Göttergeschichte ist; der angenommene Gott ist dieß noch nicht wirklich, aber er ist darum nicht ein seiner Natur nach unmythologischer, wiewohl er ein solcher scheinen kann, solange der andere sich nicht ankündigt, der ihn seiner Absolutheit entsetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem ersten Gott, aber ihm *untergeordnet*, sogar ein System von Göttern gesetzt, so würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei gesetzt seyn, und auch die Götter dieses Systems könnten noch immer der ganzen Menschheit gemeinschaftlich seyn; denn sie sind noch nicht *verschiedenartige* Götter, wie z.B. in der griechischen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verschiedenartige sind; sie sind durchaus Götter *von einerlei Art*. Jedes Element, das kein anderes außer sich hat, von dem es bestimmt wird, bleibt immer und nothwendig sich selbst gleich. Aendert sich der herrschende Gott nicht, so können auch die ihm

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. S. 37.

II,1,128

untergeordneten sich nicht ändern, und weil sie stets dieselben bleiben, können sie auch nicht für

Verschiedene verschiedene und andere seyn, also nicht aufhören, die allen gemeinschaftlichen zu seyn.

Das bisher Vorgetragene ist nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um sowohl die ursprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menschheit zu erklären, ein absoluter Monotheismus, ein Gott, der schlechthin der Eine ist, außer dem kein anderer seyn kann, wenigstens nicht *nothwendig* ist; da aber nur die eine von beiden Voraussetzungen die wahre seyn kann, so ist es unmöglich bei diesem Ergebniß stehen zu bleiben. Wir müssen zwischen beiden entscheiden und daher untersuchen, ob nicht der relative Monotheismus sogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) besser als der absolute, oder vielleicht sogar allein erst *wirklich* erklärt. Wir sehen uns damit noch einmal auf die Völkerentstehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterscheidung eines absoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als absolut erscheinen kann, zeigt uns, daß in der ersten Entwicklung noch eine Unbestimmtheit lag; denn in einer Untersuchung wie diese kann man überhaupt nur schrittweise gehen, alles jederzeit nur aussprechen, soweit es an diesem Punkt der Entwicklung sich darstellt. Dieser ganze Vortrag ist ein stetig in allen seinen Theilen gleichmäßig wachsender und fortschreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt ist.

Als die Frage: wie entstanden Völker? zuerst von meinem Hörsaale aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe seitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer *philosophischen* Ethnologie, welche eine allgemeine Eth*nogonie* voraussetzt, gedacht worden. Es war wirklich so, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, den meisten schien die Erklärung überflüssig, es bedürfe keiner besonderen Ursache, Völker entstehen *von selbst*. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geistige Krisis erkannt ist, mit diesem Vonselbstentstehen noch ein Gedanke verbunden seyn, so müßte man annehmen,

II,1,129

die geistigen Differenzen, welche nachher durch die Verschiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der ursprünglichen Menschheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erst mit den immer weiter sich verzweigenden Generationen seyen sie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre also als einziger Bestimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinschaftlichen Abstammung angenommen. Ist ein gewisser Punkt derselben erreicht, so treten jene Differenzen in Wirksamkeit. Auf diese Weise entstehen dann Völker allerdings durch die *bloße Zeit*. Aber kann dabei noch von irgend einer Gesetzmäßigkeit die Rede seyn? oder wer getraut sich zu sagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinschaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein so großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verstande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geschehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts zuschreiben müssen, nicht etwas bloß Zufälliges, sie muß durch ein *Princip* gleichsam gewährleistet seyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menschheit bevorstehen und in der Folge andere als jene bloß *natürlichen* Unterschiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieser Macht, einmal eingesetzt, zu sagen, daß sie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, ist unstatthaft: verliert sie dieselbe, so bedarf es dazu *eines andern*, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das sie erst erschüttert, endlich ganz überwindet. Die Entstehung von Völkern ist nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor bestandenen Verhältnissen von selbst herbeiführt, sie ist etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingesetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo schon Völker, d.h. Ganze von geistigen Unterschieden, sind, macht sich so wenig von selbst, als z.B. der Uebergang von der unorganischen zur

organischen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar ist. Denn wenn im

II,1,130

Reiche des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch *gemein* ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, *für sich* seyende Wesen, die dieß alles als eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menschheit in der Einheit erhielt, *konnte* demnach kein absolutes, es mußte ein solches seyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieses zweite Princip seine Wirkung auf die Menschheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältnisses in der Menschheit möglichen Unterschiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, gesetzt seyn, Unterschiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieser Unterschiede liegt zunächst darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), sowie er von einem zweiten Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist, nicht derselbe bleiben, in Conflikt mit diesem nicht umhin kann, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, erst eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß selbst jene Götter der griechischen Theogonie, die wir bis jetzt als Beispiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur solche verschiedene successiv angenommene Gestalten des einen oder des ersten Gottes sind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch diese Gestalten hindurchzugehen, ein ganz außer diesen stehender ist, dessen Name bis jetzt nicht genannt worden. Ist aber einmal die erste Gestalt des Gottes gesetzt, so sind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls gesetzt. Den verschiedenen Gestalten des Gottes entsprechen ebenso verschiedene, materiell differirende Götterlehren, die also mit der Erscheinung des zweiten Princips ebenfalls schon alle potentiell vorhanden sind, obschon sie nicht alle zugleich, sondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menschheit noch immer an

II,1,131

sich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verschiedenen Götterlehren entsprechen die verschiedenen Völker; auch diese also sind mit dem Eintreten der zweiten Ursache potentiell schon vorhanden, wenn sie gleich nicht alle auf einmal, sondern nur in gemessener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Successive im Polytheismus sind die Völker zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinung, ihres Eintretens in die Geschichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräsentiren soll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zustand als Theil der noch unentschiedenen, obwohl zur Auflösung in Völker bestimmten Menschheit zurück, wie wir gesehen, daß die Pelasger, ehe sie Hellenen wurden, in einem solchen unentschiedenen Zustand sich verhielten. Da aber die Krisis, welche die Wirkung der zweiten Ursache ist, eine allgemeine, über die ganze Menschheit sich erstreckende ist, so geht auch das für eine spätere Zeit und einer späteren Entscheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentschiedenen Menschheit. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß die an verschiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtseyn des letzten sich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie sehen: der Hergang der Entstehung, sowohl der verschiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch diese Ansicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und bestimmtere Gestalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines

ursprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie sich, daß unsere Untersuchung fortschreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, sondern auch ihr successives Erscheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rücksicht nehmen. Man könnte sagen: Die Differenzen oder unterscheidenden Charaktere, die wir erst bei den Völkern annehmen, seyen schon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt sich bewährt, beibehalte, so unterscheiden sich z.B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß sie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, diese sich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß schon in den

II,1,132

Namen, sehr wahrscheinlich wenigstens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenso die höchste Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteste geographische Verbreitung vorbedeutet. Dieser Unterschied, den man sich als einen schon mit der Stammverschiedenheit gegebenen denken müsse, widerspreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts. Darauf ist zu antworten: Zuerst mußte die *Möglichkeit* sich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben seyn, ehe jener Unterschied irgendwie vorhanden seyn konnte. Diese Möglichkeit *entstand* erst mit der Erscheinung des zweiten Princips, *vor* derselben ist der angenommene Unterschied nicht einmal in der Möglichkeit sich zu äußern, und wenn man *möglich* nennt, was sich äußern kann, nicht einmal möglich. Diese *geistige* Bedeutung *erhalten* die Stämme erst durch den Erfolg, und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme müssen wir sagen; mit dieser Bedeutung sind die Stämme selbst erst da, wenn die Völker da sind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig ist, so erhielten die Stämme diese Namen erst, nachdem sie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt also die Völkerentstehung nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie wir jetzt gesehen, auch in ihren besondern Umständen, namentlich das Successive im Erscheinen der Völker. Noch aber ist etwas zurück, von dem wir früher gestehen mußten, daß es sich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären lasse: nämlich die mit der Entstehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entstehung verschiedener Sprachen - die Sprachenverwirrung als Folge einer religiösen Krisis. Sollte nun nicht auch dieser Zusammenhang, der uns ein von seiner Auflösung noch unbestimmt weit entferntes Problem schien, durch die jetzt erlangte Einsicht dem vollständigen Begreifen wenigstens um etwas näher gerückt seyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Testament sagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte - und wir sehen so wenig ein, wie wir dieser Annahme uns erwehren sollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren -, so werden wir eine solche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

II,1,133

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrscht wurde, das, *selbst* unbeweglich, jede Alteration auch von *ihr* fern-, also sie auf der Stufe einer *Substantialität* festhielt, wie der erste Gott A reine Substanz und erst durch den zweiten B accidentelle Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist. War es nun ein *Princip,* und unstreitig ein geistiges, durch das die Sprache auf dieser Stufe zurückgehalten wurde, so begreift es sich schon an sich leichter, wie zwischen diesem Princip der Sprache und dem religiösen Princip, das in derselben Zeit nicht einen Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze einnahm und beherrschte, ein Zusammenhang war und sogar seyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtseyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues

Princip, von dem jenes erste auch als *die Sprache bestimmendes* afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien bestimmt ist, sind nicht bloß materielle Verschiedenheiten derselben, die sich in Masse hervordrängen, unvermeidlich, sondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, also die Sprache ihren substantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erscheinen nicht mehr bloß *materiell,* sondern auch *formell* in Ansehung der Principien sich ausschließende Sprachen.

So viel läßt sich einsehen, ohne noch die wirklichen Grundverschiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich *Sie* aber, Folgendes hinzunehmen. Sind unsere Voraussetzungen gegründet, so wird die Menschheit vom relativen Monotheismus oder von *Eingötterei* (hier ist das sonst, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unstatthafte Wort ganz an seiner Stelle) durch Zweigötterei (Dytheismus) zur entschiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortschreiten. Aber derselbe Fortschritt ist in den Principien der Sprachen, die von ursprünglichem Monosyllabismus durch Dysyllabismus zu ganz entfesseltem Polysyllabismus fortgehen.

Der Monosyllabismus erhält das Wort in seiner reinen Substanz, und da, wo er selbst als Princip erscheint, werden wir nicht umhin können, ein festhaltendes, alle zufälligen Bestimmungen abweisendes

II,1,134

Princip vorauszusetzen. Doch - wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monosyllabische Sprache. Es ist wahr: wir kennen nur ein Sprachsystem, in welchem Monosyllabismus waltet, das chinesische, und diesem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chinesischer Sprache und Literatur gegolten (Abel Remusat[1]), den monosyllabischen Charakter bestreiten zu müssen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, so hat sich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen lassen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er sich so verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es ist nicht unsere Meinung, daß der Zustand, in dem das Bewußtseyn nur von Einem Princip beherrscht wurde, ein Zustand von Barbarei gewesen; und was seine aus der Sprache selbst beigebrachten Instanzen betrifft, würde es für ihn selbst vielleicht nur dieser Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptsache möchte in Folgendem enthalten seyn: Die Benennung einsylbig habe keinen Sinn, denn verstehe man darunter die *Wurzel, so seyen alle Sprachen der Welt einsylbig,* verstehe man aber die Worte, so seyen es die für gewöhnlich einsylbig gehaltenen Sprachen nicht *mehr* als alle anderen, denn die Worte in diesen seyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erscheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denselben so mit sich bringe. Hier ist nun eben jenes falsch, was vorausgeht, es seyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einsylbig. Denn der Dysyllabismus der semitischen ist nichts Zufälliges, er ist das eigenthümliche Princip derselben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um sich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus *Principien* vermieden und so viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu lassen, neuerdings wieder (denn der Versuch ist sehr alt[2]) die semitischen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III, S. 279.

[2] Val. *Löscher* in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längst vorausgegangen.

II,1,135

auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen gesucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräische Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinstimmen, dennoch der Bedeutung nach sich verwandt bleiben; der dritte Consonant sey in der Regel nur ein Zuwachs, und diese Erweiterung des Worts zeige meist nur eine Erweiterung der ursprünglichen Bedeutung des einsylbigen an. So bedeute *cham* (eigentlich chamam im Hebräischen warmseyn, warmwerden, davon nachher *chamar*, rothseyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; *chamar* sey also eigentlich nicht Wurzel, sondern *cham* (das jedoch nur in der Aussprache einsylbig erscheint). Gerade die erwähnte Thatsache aber, wenn sie sich durchgängig bestätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monosyllabismus ein wirkliches *Princip,* und daher die semitischen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetischen Sprachen nun aber, also z.B. die germanische, das Sanscrit, das Griechische u.s.w., sollte man denken, hätte dieses in den semitischen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen ist das Neueste, gerade ihre Wurzeln seyen entschieden monosyllabisch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den semitischen Sprachstamm, wie er jetzt ist (mit seinen zweisylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, ursprünglicher zu erklären. Ich habe mich über diese Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher schon im Allgemeinen ausgesprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie schwer es scheint, in deutschen, zumal aber in griechischen Wörtern, von denen, wenn man sie ihrer accidentellen (grammatikalischen) Bestimmungen beraubt, oft nur noch ein *Vocal* übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß; wie es mit Wörtern zu halten ist, die offenbar auf zweisylbige Wurzeln zurückweisen, wie PãáðÜù, das mit dem entsprechenden hebräischen vielleicht wirklich zusammenhängt. Einfacher wird es seyn, den Grund der Täuschung aufzudecken. Es möchte sich nämlich so verhalten, daß a) das Chinesische nichts als Wurzel, reine Substanz ist, b) in den semitischen

II,1,136

das Princip des Monosyllabismus bereits überwunden, und also c) in den japhetischen Sprachen der Dysyllabismus als *Gegensatz* und demnach als *Princip* ebenso verschwunden ist. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monosyllabismus hervorzusuchen, während der, welcher den wahren Zusammenhang einsieht, nicht anstehen wird, zu sagen, diese Sprachen seyen in ihrem *Princip* polysyllabisch, weil in ihnen Monosyllabismus und Dysyllabismus - beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philosophie der Mythologie selbst Gelegenheit geben, auf dieses Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die seyn würde, daß unserer Meinung nach das Chinesische die Ursprache des Menschengeschlechts seyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der sprachlichen und religiösen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Bestimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als *indirecte* Beweise gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit! Eine *directe* Schlußfolge wird jetzt eben diese Voraussetzung vollends erweisen und als die einzig mögliche darthun.

Ist der successive Polytheismus etwas, das sich in der Menschheit wirklich ereignet hat, d.h. ist die Menschheit wirklich durch eine solche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen - und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwidersprechliche Thatsache ist, so gut als irgend eine historisch bezeugte -, so mußte auch irgend *einmal* in der Menschheit ein solcher erster Gott seyn, als unser Gott A ist, der, obwohl nur erstes Element einer künftigen Succession, doch noch nicht als solches erscheint, sondern wirklich noch der unbedingt-Eine ist, und daher über die Welt den Frieden und die

Ruhe einer ungetheilten und unwidersprochenen Herrschaft verbreitet. Dieser Friede konnte aber nicht mehr bestehen, sobald der andere Gott sich ankündigte, denn mit diesem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zerstreuung unvermeidlich gesetzt. Wenn wir daher die Zeit aufsuchen, in welcher noch Raum war für

II,1,137

einen ersten Gott, so ist einleuchtend, daß dieser Raum nicht in der Zeit der schon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er selbst in der Uebergangszeit der eben *anfangenden* Scheidung nicht mehr zu finden, daß er also nur in der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist. Entweder war also niemals ein solcher erster Gott, wie unser Gott A, d.h. es gab nie eine solche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müssen, oder ein solcher Gott hatte im Bewußtseyn der ursprünglichen, noch völlig ungetrennten Menschheit geherrscht.

Hiemit ergibt sich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen *konnte*, sondern daß ein anderer ihm nur noch nicht *wirklich* gefolgt war. So weit war er wesentlich (potentia) schon ein mythologischer, obschon er wirklich (actu) ein solcher erst wurde, als der zweite wirklich kam, und sich zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns machte.

Vergleichen wir dieses Ergebniß mit der Annahme, welche der entstehenden Vielgötterei eine reine, dem geistigen Monotheismus ganz nahestehende Lehre vorausgehen läßt, so ist - um nichts davon zu sagen, daß die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts weit entschiedener durch eine blinde, von menschlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zusammengehalten war, wie sie mit einem geistigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, - aber ganz unabhängig davon ist, je höher durch die Annahme eines geistigen Monotheismus das vormythologische Bewußtseyn gestellt wird, desto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen sollte, da diese Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieser Ansicht selbst erklärt[1]) zum

[1] Man s. z.B. *Creuzer* in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: "Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer *anfänglich reineren* Verehrung und *Erkenntniß* Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen *wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell* der Sonne verhalten."

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiodos S. 95: "Ich möchte meine Ansicht der Mythologie mit der Hypothese der Astronomen | *[S.138]* vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Vesta, die *auseinander gefahrenen* Theile eines zerstobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die ursprüngliche Einheit, auf die man allein sehen müsse, sey eine *reinere Urreligion,* die Monotheismus gewesen und, so sehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus zersplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen sey.

II,1,138

Schlechteren führen konnte. Wie man auch sonst vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menschlichen Bewußtseyns seyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächst kann das *Wie,* die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient sich diese zu erklären eines Gleichnisses. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt sich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltsystems so tumultuarisch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weise erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot stehenden Kometen

mit diesem Geschäft beauftragen, so gibt es im Innern der Planeten elastische Flüssigkeiten, die sich befreien, Metalloide, die mit Wasser explodiren können; und bei Gelegenheit einer solchen Ausbreitung oder Explosion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußersten Fall würde schon eine hohe electrische Spannung zu einer solchen Wirkung hinreichen.

Hier sind positive Ursachen einer Zerreißung oder Zersprengung; aber hinsichtlich jenes vormythologischen Systems werden lauter bloß negative Ursachen angeführt, *Verdunkelung* und *allmähliches Erblassen* der ursprünglichen Erkenntniß. Allein eine solche bloße Remission oder Erschlaffung früherer Einsicht würde vielleicht ein Nichtmehrverstehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergessen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erschrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menschheit bei der ersten Erscheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtseyn, einmal erschlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, also auch ohne

II,1,139

positives Resultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes *Schwächer*werden der ursprünglichen Erkenntniß wird die *Gewalt,* mit welcher der Polytheismus entsteht, so wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße *Lehre,* die ohne dieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtseyn sich behauptet, und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert.

Nur eine positive, die Einheit zerstörende Ursache erklärt jenes Entsetzen der Menschheit bei der ersten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns stellen müssen, wird die Wirkung dieser Ursache als eine göttlich verhängte, sie wird als ein Gericht erscheinen. So angesehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerstörte Einheit nicht die schlechthin-wahre seyn. Denn ein *Gericht* ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einseitige, das für allseitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zersplitterung in Vielgötterei ist daher dem religiösen Standpunkte so wenig gemäß, als dem philosophischen und als der wahren Geschichte. Der Polytheismus ward über die Menschheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, sondern um den einseitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerstören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengesetzten Anschein, und so wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch sich *begreiflich* machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohltäthigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigstens wird man gestehen, daß dieß eine *begreiflichere*, und wie immer, zugleich erfreulichere Ansicht ist, als jene die eine ursprünglich *reine* Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung gesucht, auf den sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse,

II,1,140

über die Entstehung und den ersten Ursprung der Mythologie bauen lassen. Aber eben hier, da wir uns seiner versichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheistische Hypothese nur von *einer* Seite beurtheilt; vergessen wir nicht, daß durch sie im Bewußtseyn der frühesten Menschheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, sondern ein *geoffenbarter* behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite desselben, die materielle, in

Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite seines Entstehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieser ganzen Untersuchung zum Gesetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu lassen, hätten wir auch nicht gerade von dieser die bestimmteste Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu bestreiten, *wenn es keine Offenbarung gäbe*. Im bloß natürlichen Gang der menschlichen Entwicklung würde vielleicht ein solcher einseitiger Monotheismus das Erste seyn. Aber die Offenbarung - wie wird sich diese zu ihm verhalten? Wenigstens kann sich jener relative Monotheismus nicht von ihr herschreiben, die Offenbarung kann ihn nicht setzen; kann sie ihn aber nicht setzen, so wird sie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigstens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. *Sie* sehen, dieses ist also eine neue Instanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden seyn muß, sollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir lassen es dahingestellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine solche vorausgesetzt unsere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit bestehen könnte.

Was nun also das behauptete Zuvorkommen betrifft, so ist freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, sondern selbst eine gewisse Klasse von Geschichtsphilosophen mit der Offenbarung bis auf den ersten Menschen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn sie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unserer Meinung auch schon die Religion des ersten

II,1,141

Menschen nur jener vergängliche Monotheismus gewesen sey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß sie ja selbst einen doppelten Zustand des ersten Menschen annehmen, seinen Zustand vor dem sogenannten Fall, und seinen Zustand nach demselben, und da hätten sie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den ersten, sondern auch auf den *ursprünglichen* Menschen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch ursprünglich, d.h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menschen zu Gott ein so vermitteltes seyn konnte, als sie es selbst im Begriff der Offenbarung denken müssen, wenn sie diesen nicht durch eine ungemessene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unseres Wissens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geschlecht; nach den festen Begriffen alter Rechtgläubigkeit - und ich gestehe, daß ich diese, möge man sie auch *steife* nennen, einer neuern, alles verschwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewissen süßlichen Religiosität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe - nach diesen Begriffen also wurde die Offenbarung stets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas *Unmittelbares*, Erstes, Ursprüngliches betrachtet. Das *Ur*seyn des Menschen ist, selbst nach den angenommenen Begriffen, wenn sie einigermaßen sich klar zu werden suchen, nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur zeitloses Moment ist. Da ist kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geschehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwischen dem Menschen und Gott seyn, wodurch der Mensch von Gott getrennt und entfernt gehalten ist; und etwas der Art muß seyn, damit Offenbarung möglich ist; denn Offenbarung ist ein actuelles (auf einem *Actus* beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt sich nur ein wesentliches Verhältniß denken; *Actus* ist nur wo Widerstand, wo etwas ist, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der ursprüngliche Mensch nicht *an sich* schon Bewußtseyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtseyn von Gott erst durch einen besondern Actus zu Theil werden, so müßten die, welche dieß annehmen, selbst einen

II,1,142

ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung seyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wissentlich oder unwissentlich nur darum zu thun ist, dem Princip der Tradition die größtmöglichste Ausdehnung zu geben, dieses Herleiten aller Wissenschaft und Religion von einer Offenbarung bei den meisten nur in der Meinung geschieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu sagen.

Bis dorthin also, bis auf das Urverhältniß des Menschen zu Gott läßt sich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Mensch sey durch eigene Schuld aus dem Paradies gestoßen, d.h. aus jenem Urzustand eines bloß wesentlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt worden. Dieses aber läßt sich nun nicht denken, ohne daß, wie er selbst ein anderer geworden, auch *der Gott* ihm ein anderer wurde, d.h. es läßt sich nicht denken ohne eine Alteration des religiösen Bewußtseyns, und wenn man der Erzählung dieses Vorgangs in der Genesis, die jeden, der sie versteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefsten Offenbarungen enthält (denn es sind in verschiedenen Theilen und Stellen des Alten Testaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, sehr verschiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man also dieser Glauben beimißt, so war jene Alteration gerade eine solche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entspricht. Denn der Gott sagt: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns; also - wie kann man die Worte anders verstehen? - er ist nicht mehr der *ganzen Gottheit*, sondern nur noch *einem* von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menschen, so ist auch sein Bewußtseyn (und das Verhältniß, welches der Mensch im Bewußtseyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit seines Seyns mit dem göttlichen); also liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende ist, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtseyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

II,1,143

was kann dieß aber anders seyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben?[1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menschheit gehindert worden wäre, die arglose und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen selbst für geoffenbart geltenden Schrift, und somit also die Offenbarung selbst entgegen, und so, anstatt von jener Seite eine Hemmung unserer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d.h. die als geoffenbart angesehenen Schriften, selbst als Beistand unserer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von diesem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieses Verhältniß so weit, als es vorerst seyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf diese merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheiten haben, zu zeigen, daß sie sich wörtlich und sachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weise verstehen läßt.

[II,1,144]

Siebente Vorlesung.

Indem wir jetzt denen gegenüberstehen, welche über den ersten Zustand des Menschengeschlechts nur Aufschlüssen der Offenbarung vertrauen, so ist es als ein wahres Glück für unsere Untersuchung anzusehen, daß unsere Behauptungen durch die mosaischen Schriften selbst so entschieden bestätigt werden, wie gleich die erste, daß vom Anfang der Geschichte, wie *Kant* mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtseyn des Menschen an die Stelle des absolut-Einen der relativ-Eine getreten sey; und ganz ebenso wird es nur als eine der vielen falschen Annahmen erscheinen, wenn man auf die Weise, wie es gewöhnlich geschieht, vorgibt, in dem Bewußtseyn der ersten Menschen sey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener gewesen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man sagen, daß in dem ersten Menschen und seinen ersten Nachkommen das Bewußtseyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als *solcher* erschien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo schon der zweite Gott dem Bewußtseyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entstehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die *wahre* Religion sey. Denn dieser Gott war dort selbst noch der unbedingte, und völlig *statt* des absolut-Einen, der in ihm (insofern also doch) war. Aber eben darum wurde auch der absolute noch nicht *als solcher* unterschieden, darum auch nicht als solcher erkannt; also es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes *als solchen* und mit Unterscheidung ist; denn diese Unterscheidung war erst möglich, indem der

II,1,145

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott *als solchem* wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst wundervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den *Inhalt* der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott *zwei* Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der *unmittelbare* Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre *unterschieden* wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: *von da an, also von Enos an,* fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25. 26.

II,1,146

ist nicht gesagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Diesen mußte Seth und Adam so gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es gesagt. Da aber sonst der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah ist, so *kann* der Unterschied zwischen beiden nur der seyn, daß Elohim der Gott noch indistincte ist, Jehovah der als solcher unterschiedene. Aber um so entschiedener ist nun eben dieß, daß man erst von Enos an, also erst in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß ist aber ebenso viel als: er wurde unterschieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterschieden. Daraus folgt unwidersprechlich: vor Enos, d.h. vor dem durch diesen Namen bezeichneten Menschengeschlecht, wurde der wahre Gott nicht als solcher unterschieden, bis dahin war also auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als solchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerspruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geschehen pflegt, durch Interpretation zu helfen gesucht hätte. So schon Dr. Luther: Zu derselben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu *predigen*, andere: sich nach Jehovahs Namen zu *nennen*; andere meinten, es sey nur von einem *öffentlichen* Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräischen, sprachgemäß können die Worte nur übersetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen[1], was freilich denn auch so viel ist als: er wurde angerufen, denn wer z.B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei seinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigste ist aber, daß dieses Rufen des Jehovah bei Namen erst anfängt bei dem zweiten Geschlecht; das erste (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entstehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich so auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgebrauchs s. Jes. 43,1; es heißt nicht EîÄLØá Eéú”àø ÷” sondern nur EîÀLØá éú”àø ÷®

II,1,147

den schlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Diesen als solchen zu unterscheiden und mit einem besondern Namen zu bezeichnen, konnte erst die Nothwendigkeit entstehen, als er durch die Erscheinung des zweiten zu verschwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d.h. den nicht vorübergehend, sondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verschwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen sich zu dem in ihm *eigentlich* verehrten absolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem ersten Menschen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als *solchen* zuschreibt, dürfen wir also um so mehr für widerlegt, und zwar durch die mosaische Erzählung selbst widerlegt halten, als eben diese das zweite mit Enos anfangende Menschengeschlecht auch in anderer Hinsicht als ein anderes und von dem ersten wesentlich unterschiedenes bezeichnet.

Dieß geschieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menschengeschlechts, die sich im fünften Kapitel der Genesis findet. Diese Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß sie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächstfolgenden Geschichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1,1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlassen, da es nicht zu unserem Zweck gehört; was hieher gehört ist Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die sich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menschen, theils durch die besondere Ueberschrift: *dieses ist das Buch von der Menschen Geschlecht*, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichste bezeichnet, daß diese von Adam sagt: Er war 130 Jahre alt, und zeugete einen Sohn *nach seinem Bilde*,

und nannte ihn Seth. Seth aber, so wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete *Enos*. Das Sonderbare ist hiebei: Erstens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie *nicht mehr* wie Seth nach dem Bilde des ersten Menschen gezeugt ist (denn sonst enthielte der Zusatz bei Seth eine ganz unnöthige Versicherung). Seth trägt noch

II,1,148

das Bild des ersten Menschen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieses Enkels des ersten Menschen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Mensch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der schon geschwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechische íùóïò zusammenhängt, bedeutet krankseyn. Mit Enos fängt also wirklich ein *zweites* Menschengeschlecht an, ein zweites, weil sein Ahnherr wieder Mensch genannt wird, und weil es dem ersten von Adam unmittelbar abstammenden nicht mehr gleich ist. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieses zweite durch Enos vorgestellte Menschengeschlecht von dem ersten, unmittelbar von Adam, dem Menschen ohne Nebenbegriff, abstammenden sich unterschied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichsam das kranke und schwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieser Frage das früher aus der andern Stelle der Genesis Entwickelte hinzu, so wird sich von selbst und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menschengeschlecht noch stark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erste Gott; das zweite aber ist krank und schwach, denn ihm hatte sich schon der zweite Gott genähert, der jenen ersten schwächt, seine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrscht wird, ist stark und gesund, dagegen was von zweien, schon schwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen ist also, daß nach der Erzählung der Genesis selbst der wahre Gott als *solcher* erst einem zweiten Menschengeschlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem ersten schon afficirten, also einer andern, dem ersten Geschlecht fremden Potenz unterworfenen. Diese fremde Potenz kann nur unser zweiter Gott (B) seyn, den wir als die erste wirkende Ursache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entsteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden ist, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebensowohl die Voraussetzung für die Entstehung des Monotheismus als des Polytheismus ist. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, so könnten wir weitergehend in diesem Namen

II,1,149

zugleich die Anzeige des Gottes selbst finden, von dem das zweite Menschengeschlecht afficirt ist. Denn die wahrscheinlichste Etymologie des Namens Dionysos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, ist noch immer die von einem arabischen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge sehen werden, wurde der zweite Gott zuerst mit Namen genannt), das im Arabischen Herr bedeutet und wie das hebräische baal mit vielen andern Wörtern zusammengesetzt wird, und Enos, der Mensch, und zwar der Mensch mit jenem Nebenbegriff der schon gekränkten Kraft. Ich könnte, sage ich, auch dieses erwähnen, wenn sich diese Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug seyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darstellen, auch das Entfernteste, wie Altes Testament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, sich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die sich an eine ganz abstracte Betrachtungsweise, z.B. der hellenischen Mythologie, abgeschnitten von dem allgemeinen Zusammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erstes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menschengeschlecht

anerkennen müssen. Mit dem letzteren erst kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, dessen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung selbst verzeichneten Geschichte verfolgen werden.

Der nächste große Wendepunkt ist die Sündfluth, nach dieser folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der *entschiedene* Polytheismus. Die Sündfluth selbst aber wird nun in dem mosaischen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da sich die Menschen begunnten zu mehren auf Erden, da sahen die Söhne des *Gottes* nach den Töchtern der *Menschen*, die schön waren, und die sie zu Weibern nahmen, woher die Riesen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entstanden. In dieser Stelle, die den Auslegern von jeher so viel zu schaffen gemacht, ist ein so offenbarer Bezug auf wirkliche mythologische Verhältnisse, daß auch diese Erzählung nichts Gemachtes, sondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geschichte der Mythologie seyn kann, wie sich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

II,1,150

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräischen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es *allein* ist), wie also diejenigen, in denen der erste, für seine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der *Menschen* blicken; was kann aber hier im Gegensatz mit Söhnen des *Gottes* unter *Menschen* anders verstanden seyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menschen erst Menschen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der ersten Zeit herabsinken - also es wird erzählt, wie die, in denen noch der starke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menschen, d.h. der Anhänger des zweiten Gottes, sich hinneigen, sich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geschlecht erzeugen, das wir auch in der griechischen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo sie ebenfalls zwischen dem Gott der ersten Zeit und den menschlicheren Göttern, dem anthropomorphistischen Polytheismus einer spätern Zeit in der Mitte sind, und dieser Entwicklung ins Menschliche (denn der Gott der ersten Zeit ist im hier gemeinten Sinn noch übermenschlich) sich entgegensetzen, diese Entwicklung aufhalten. Gerade so läßt die Genesis hier jenes mittlere Geschlecht entstehen, das, weil es zwischen zwei Zeiten steht, und der Fortgang unaufhaltsam ist, nicht dauern kann, sondern dem Untergang geweiht ist, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieses Bruchstück von so ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch diese die Authenticität seines Inhalts, und daß es sich wirklich aus vorgeschichtlicher Ueberlieferung herschreibt. Etwas der Art konnte in späteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Diese hochmythologische Färbung unterscheidet das Bruchstück gar sehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles schon mehr dem späteren mosaischen Standpunkt gemäß dargestellt ist. Doch läßt auch diese Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, ist, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden. Hier sind aber nicht böse Gedanken im gewöhnlichen (moralischen) Sinn gemeint; dieß zeigt der besondere Ausdruck, der Gott sagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böse ist. Dieselbe Redensart kommt anderwärts

II,1,151

und immer in einem Zusammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moses, als dessen Zeit zu sterben gekommen ist, spricht Jehovah: "So schreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Israel, daß es ein Zeuge sey unter ihnen, denn ich will sie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geschworen habe --- und wenn sie essen und satt und fett werden, *so werden sie sich wenden zu andern Göttern* und ihnen dienen und meinen Bund fahren lassen -- denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das sie schon jetzt sich machen, ehe ich sie in das Land bringe"[1]. Auf der letzten

Reichsversammlung König Davids spricht er zu Salomon: "Und du mein Sohn, *erkenne den Gott deines Vaters*, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr sieht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten (*das Gebild aller Gedanken*); wirst du ihn suchen, so wirst du ihn finden, *wirst du ihn aber verlassen*, so wird er dich verwerfen ewiglich"[2]. Deßgleichen König David in seinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, spricht: "Herr, Gott unserer Väter, bewahre ewiglich solchen Sinn und Gedanken im Herzen (solches *Gebilde der Gedanken im Innern*) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene"[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben also diese Worte *religiöse* Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden polytheistischen Anwandlungen verstanden[4].

[1] 5. Mos. 31,19-21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiösen Dingen auch sonst gern auf die älteste Ausdrucksweise zurück.

[3] Ebendas. 30 (29),18.

[4] *J. D. Michaelis* in seiner Anmerk. zu Gen. 6,2 sagt: "Bisher hatte sich das menschliche Geschlecht in zwei große Theile getheilt: der bessere, der einen Gott glaubte, benannte sich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in *Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur*, sondern *in völligem Unglauben* versunken waren, nennt Moses Söhne der Menschen". Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, schon Gen. 4,26 zu finden, wo sie auch die chaldäischen Uebersetzer und die ältesten jüdischen Ausleger, die doch kein Interesse hatten, die Vielgötterei so | *[S.152]* frühe anfangen zu lassen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

II,1,152

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d.h. wenn dieser sich ihm offenbart, so ist es gerade nur, weil er ein standhafter Mann und *ohne Wandel* ist, wie Luther treffend übersetzt, d.h. der nicht dem zweiten Gott sich zuneigte zu seinen Zeiten[1]. Wegen jener Anwandelungen also wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was ist nun das Resultat? Etwa daß sie verschwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott sieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey *von Jugend auf*[2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausspricht, daß er aus diesem Grunde (dieser Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er selbst zu, daß das Menschengeschlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten ist. Auch in der mosaischen Darstellung ist also die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Resultat nach nur die Gränzscheide der zwei Zeiten, des noch übermenschlich starken, und des nun ganz menschlich gewordenen und dem Menschlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus sich hingebenden Geschlechts.

Vergleichen wir die mosaische Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten diese mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, so sind es durchaus *spätere* Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechischen Mythologie schon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen *Kronos* als den, zu dessen Zeit die Sündfluth sich ereignet. In der syrischen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den sich die Wasser der Fluth zurückgezogen hatten: dieser Tempel war der Derketo geweiht[3]; diese syrische Göttin ist aber nur

[1] Das Letzte steht ausdrücklich dabei 1. Mos. 7,1.

[2] 1. Mos. 8,21, vgl. mit 6,5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beisammen in *Rosenmüllers| [S.153] Altem und Neuem Morgenland*, Th. 1, S. 23.

(Auch in *Stolbergs* Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. I, S. 394).

II,1,153

die unter vielen Namen verehrte *erste weibliche Gottheit*, durch welche, wie wir in der Folge sehen werden, allerwärts *der Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Gott*, d.h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt ist. Wer dieß also erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Wasser in allen Uebergängen von einem *herrschenden* Princip zu einem zweiten, dem es sich unterwirft, nicht bloß in der Geschichte der Erde, sondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menschliches Gesetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, ist er anders einigermaßen in solchen Forschungen geübt, in der Noahischen Fluth, wenn er sie auch übrigens als physisches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen[1], dem später der unaufhaltsame Uebergang selbst, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebst den verschiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menschheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht seyn mußten, wenn in den ersten Jahrhunderten nach derselben Vorderasien dicht von Menschen, nicht mehr bloß von nomadischen, sondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, schon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küste des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchischer Staat mit allen Einrichtungen eines solchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entstanden seyn sollten.

Eine andere Anzeige von dieser Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderstehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der mosaischen Erzählung, indem sie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den ersten Wein pflanzen läßt[2]. Was dieß auf sich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweise der ältesten Menschheit vor aller Vielgötterei war die

[1] Vergl. *Eichhorn* im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.
[2] 1. Mos. 9,20.

II,1,154

nomadische. Nicht Samen zu säen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den spätesten Ueberbleibseln dieses ältesten Geschlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beispiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt[1], die er seinem Volk als Beispiel der Beständigkeit, des Festhaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach seiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jerusalem Becher voll Weins vorsetzt, worauf sie antworten: "Wir trinken nicht Wein. Denn unser Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und gesagt: Ihr und eure Kinder sollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen säen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, sondern sollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". - Sie sehen: Häuser bauen, d.h. in festen Sitzen wohnen, Samen säen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Israeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jerusalem gezogen und dort geblieben war, sich von Urzeiten her verboten. "Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unsere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuser, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, sondern wohnen in Hütten", und alles dessen sich zu enthalten, was die griechische Mythologie vorzugsweise als Gaben und Geschenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich *Religion*. Daher die unglaubliche Lebensdauer solcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigstens war in der Nähe von Jerusalem ein nomadisch

lebender, ganz diesem Gesetz treu gebliebener Stamm, der höchsten Wahrscheinlichkeit nach die Nachkommenschaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, dasselbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katatharen, einem arabischen Volksstamm, daß sie nicht Samen säen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häusern wohnen. Wenn also Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den ersten Wein pflanzt, so ist er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menschengeschlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, sondern feste Wohnsitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

II,1,155

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen sollte.

Ziehen wir das Resultat der bisher entwickelten Thatsachen, so ist es folgendes: Erst mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menschengeschlecht wird der wahre Gott, d.h. der bleibend Eine und Ewige, als solcher unterschieden, unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtseyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwischen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menschengeschlecht kann nicht an den ersten Gott gebunden bleiben, der nicht der falsche, aber doch auch nicht der schlechthin wahre - der Gott in seiner Wahrheit ist, von dem es also befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in seiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus ist insofern unvermeidlich, und die Krisis, durch welche er nun zugelassen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, ist eben die Sündfluth; von da an *findet* sich auch die Unterscheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet sich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes seyn kann, *nicht mehr* in der Menschheit überhaupt, denn diese ist als solche verschwunden und zertrennt, sie findet sich ebensowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk - denn alles was Volk heißt, ist schon dem Polytheismus verfallen - die Kenntniß des wahren Gottes ist bei einem einzigen Geschlecht, das außer den Völkern geblieben ist. Denn die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus sind was die noch völlig homogene Menschheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch ist. Eben jenes "sich nicht partialisirt haben", wird ihnen zur Besonderheit, wie der allgemeine Gott an dem sie festhalten nun allerdings zu *ihrem* Gott geworden ist. Wenn erst einzelne Völker als solche ausgeschieden sind, erhöht sich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältnisse, die ihre absondernde Kraft erst hier erhalten, während das Bewußtseyn derselben früher vielmehr die Bedeutung hat, die *Einheit*

II,1,156

eines jeden Geschlechts mit dem Ganzen, mit der gesammten Menschheit zu erhalten. Die wahre Religion, sowie die Offenbarung, wird sich also weder in der Menschheit noch in einem Volk, sondern in einem Geschlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und sich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieses Geschlecht ist das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das sich den Völkern überhaupt entgegensetzt, mit denen sich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieser haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unsern Uebersetzungen Heiden steht, finden sich im Hebräischen Wörter,

die nichts anders bedeuten als Völker, denn selbst zwischen den zwei Wörtern ammim und gojim findet sich in dieser Beziehung kein Unterschied, wie manche sich vorstellen, die wissen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdischen Völker, also besonders auch die christlichen, gojim nennen. Die althebräischen Schriftsteller machen diesen Unterschied nicht, ja sie nennen ihr eigenes Volk (und Israel ist ja später selbst zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Diese Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entscheidende Bestätigung unserer *Ansicht* geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung gewesen, hat sich diesem Geschlecht von den ersten Zeiten her so tief eingeprägt, daß es, längst selbst zum Volk geworden, die Anhänger falscher Götter einfach und ohne Zusatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins Neue Testament fortsetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (hèíç) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und schlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit seinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d.h. als ein heidnischer überhaupt erwähnt[1]. Sich selbst also betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß sagt auch der Name

[1] 1. Mos. 14,1. Gojim selbst als Volksname, Gojiten, von denen man sonst durchaus nichts weiß, zu nehmen, ist kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künstliche Erklärung; die appellative Bedeutung ist durch obige Ansicht vollkommen gerechtfertigt.

II,1,157

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker streitet, wird er zum erstenmal im Gegensatz mit diesen Haibri (der Ibri) genannt. Auch später wird, außer etwa im poetischen Styl, der Name *Hebräer* den Israeliten stets nur im Gegensatz mit den Völkern gegeben[1]. Der Name müßte also, scheint es, auch ihren Unterschied von den Völkern ausdrücken. Die Genesis schaltet in das Geschlechtsregister selbst einen Heber ein, von dem sie nachher in der sechsten Generation Abraham abstammen läßt. Heutzutage ist man überzeugt, daß dieser Heber vielmehr seinen Ursprung ebenso den Hebräern verdankt, als der Doros und der Ion in der griechischen Sagengeschichte den Doriern und Ioniern. Werden doch in derselben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Personen gemacht, heißt es doch z.B.: die Kinder Cham sind Chus (Aethiopien), Misraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) seinen ersten Sohn. Eine abergläubische Verehrung des Buchstabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt sich nicht auf die zufällige Existenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn diese Abstammung drückt so wenig einen Gegensatz zu Völkern aus als das "über den Euphrat Gekommenseyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da sind, werden die Abrahamiden auch gleichsam, nämlich beziehungsweise, zu einem Volk, ohne es für sich selbst zu seyn; aber ein dem constanten Gebrauch des Namens im Gegensatz mit Völkern congruenter Begriff entsteht nur, wenn man ihn von dem entsprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), sondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt *vorübergehen*[2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt also: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen festen Wohnsitz Gebundenen, nomadisch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch stets der Fremdling heißt[3], denn der nirgends Weilende ist überall nur ein Fremdling, ein

[1] *S. Gesenius*, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Mos. 12,6, wo er von Abraham selbst gebraucht wird; 37,28, dann 2. Kön. 4,8. 9 u.a.

[3] 1. Mos. 17,8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah ihm | *[S.158]* und seinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling sey, zu ewiger Besitzung zu geben, erhält dadurch eine bestimmtere Bedeutung.

II,1,158

Wanderer[1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieser Lebensweise so durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegensatz mit Esau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, gesagt ist: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten[2]; und als Israel, das bis dahin noch immer den Gott seiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, *wie ihn alle Völker haben*[3], da sagt Gott zu dem Propheten: "Sie thun dir, wie sie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich sie aus Aegypten geführt, und mich verlassen und andern Göttern gedient haben"[4].

Es mag sonderbar scheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieser Uebergang von der Menschheit zu Völkern für unsere ganze Untersuchung hat, mag es entschuldigen, wenn ich ein Beispiel des Gegensatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer sehr späten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigstens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgestörter und immer wachsender Schwarm an den römischen Gränzen erscheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beschreibungen[5], nur für einen Theil *germanischer* Menschheit halten, der sich noch nicht zum *Volk* bestimmt hatte, darum auch so spät auf der Weltbühne erscheint. Der Name stimmt hiemit überein, mag man hiebei an *alamanas* denken, das in einigen Bruchstücken der gothischen

[1] Vergl. 1. Mos. 47,9. - Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von *Wahl*, der, darauf gestützt, daß äá˜ø òÂ wofür auch ein Plur. úBáø òÂ (Jer. 5,6. 2. Kön. 25,5) geschrieben ist, *Wüste* bedeutet, die sinnreiche Vermuthung aufstellt, daß *Ibrim* (Hebräer), *Arabim* (Araber) und *Aramim* (Aramäer) bloße, analogisch wohl begreifliche Abänderungen desselben Namens seien. An der Sache, um die es zu thun ist, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Mos. 25,27.

[3] 1. Sam. 8,5.

[4] Ebendas. v. 8.

[5] *S. Gibbons* History c. X.

II,1,159

Uebersetzung des N.T. bloß Menschen überhaupt, ohne Unterschied zu bedeuten scheint - gibt man dem ala[1] diese im Grunde verneinende Bedeutung, so wären Alemannen entweder ein namenloses (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Geschlecht (in diesem Fall wären Markomannen als Gegensatz zu denken) - oder mag man einfach erinnern an *Almende*, ein Grund, der wüst (unbebaut) gelassen wird, und meist als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, sondern der Gesammtheit ist. Einen entschiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Existenz bezeugt der auch später noch tief eingewurzelte sichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche sie als Gräber ansehen, in die man sich lebendig einschließt[2], ihre gegen die römischen Niederlassungen gerichtete Zerstörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymische Erklärung des Namens der Deutschen als Teut'scher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben ist, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutschen (Thiod'schen) eben die Germanen seyn, die sich schon als Volk besondert oder abgesondert haben, wie in dem seit dem siebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk

hervorzustechen scheint. Es lohnte wohl der Mühe, sämmtliche Namen, unter denen germanische Völker oder Völkerschaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes zu untersuchen. Nicht weniger vielleicht könnte diese Unterscheidung dienen, die Widersprüche in Bezug auf deutsche Götterlehre, z.B. zwischen Julius Cäsar und Tacitus, auszugleichen.

Wir sind also nun in der Geschichte der religiösen Entwicklung, wie sie in den mosaischen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, selbst verzeichnet ist, bis dahin vorgeschritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geschlecht sich erhalten, daß außer den Völkern, ja im Gegensatz mit ihnen geblieben, und insofern allein noch die reine Menschheit

[1] *J. Grimm* sieht darin ein verstärktes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI, c. 2.

II,1,160

repräsentirt. Bei eben diesem Geschlecht ist nun allein auch *Offenbarung*, und eben bei ihnen lassen sich die Voraussetzungen einer Offenbarung so deutlich und bestimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher diese letzte Untersuchung ausgegangen ist, bis zum vollständigen Resultat zu führen, nicht vermeiden können, insbesondere noch den Abrahamiden unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weise, wie wir die Untersuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derselben nicht ausgeschlossen werden. Es läßt sich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verständlich im großen, allgemeinen Zusammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung selbst ebensowohl als von der Mythologie. Nun ergibt sich aus dem bisher Erwiesenen, daß das erste Menschengeschlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als solchen zu unterscheiden. Offenbarung aber ist gerade Manifestation des wahren Gottes als solchen, für welche in dem ersten Menschengeschlecht, eben weil es dieser Unterscheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird gesagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d.h. als solchen unterschieden habe: hier ist also die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erste Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendste Gestalt ist Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu seiner Zeit ist auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth selbst nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltsam hervorbrechenden und sich über das Menschengeschlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geschlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten ist, müssen sich nun auch aufs Bestimmteste die Bedingungen erkennen lassen, unter denen ein solches Verhältniß zu dem wahren Gott allein bestehen konnte. Sie sind den bisherigen Entwicklungen mit so viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieselbe auch für den Schluß verspreche, der erst zum befriedigenden Ziele führen wird.

II,1,161

Was nun also den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit dessen Glorie nicht nur im Alten Testament, sondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben ist (sie nennen ihn einstimmig den Freund Gottes) - und nie konnte eine spätere Fiction diese

Uebereinstimmung der Ueberlieferungen erzeugen - so will ich zuerst und vor allem auf die Beständigkeit aufmerksam machen, mit welcher die Genesis von dem Jehovah, aber meines Wissens nie von dem Elohim sagt, er sey Abraham, Isak und Jakob *erschienen*[1]; schon dieß setzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als schlechthin erstes Erklärungsprincip aufstellen. Nicht weniger merkwürdig ist, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah *bei Namen rufen*[2], wie man den ruft, den man festhalten will, oder der erscheinen soll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erscheint, so kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns nur der Gott seyn, welcher in den mosaischen Schriften Elohim genannt wird. Es ist hier der Ort, uns über diesen Namen zu erklären. Der grammatischen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach sich - nicht wie einige glauben, wegen bloß mechanischer Anbequemung an die Form; denn eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in bestimmten Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z.B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Thurm Jehovah redet und spricht: "Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen. Ebenso in der Schöpfungsgeschichte, wo bloß Elohim redet und spricht: Lasset uns Menschen machen, ein Bild das *uns* gleich sey", denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos. Wenn Abraham sagt: die *Götter* haben ihn aus seines Vaters Hause in die

[1] Mos. 12,7. 17,1. 28,1. 26,2. 28,12. Aber Kap. 35? Hier erscheint Elohim, aber nur, um an den "*erschienenen*" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu bestätigen (V. 11).

[2] 1. Mos. 12,8. 13,4. 21,33. 26,25.

II,1,162

Irre, d.h. in die Wüste, gehen, das nomadische Leben vorziehen lassen[1], so können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel steht[2], wirkliche Götter verstanden werden (Abraham floh die im Hause seines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerspruch, da beides zusammen bestehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die schon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott sagt: "Siehe Adam ist worden wie *Einer* von uns", also selbst *einen* in sich unterscheidet und den andern entgegensetzt, so muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Rest eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt sich die Pluralform des Namens oder die Construction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer ist, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgesetzt ist, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit festhaltenden Bewußtseyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, sondern der spätere, dessen Anwandlungen z.B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt sich hier ein. Abgesehen nun aber von dieser zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt sich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, sondern der Größe ist (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, so oft etwas in seiner Art Großes, Mächtiges oder Erstaunenerregendes ausgedrückt werden soll. Den ersten Anspruch aber auf einen solchen Erstaunen ausdrückenden Namen hatte unstreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für seine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt selbst nur Erstaunen aus, da er von einem Verbum abstammt,

[1] 1. Mos. 20,13.

[2] Vgl. z.B. 35,7.

[3] 1. Mos. 12,1. 24,7.

[4] Vgl. Storrii Obss. p. 97. Beispiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46,3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

II,1,163

das im Arabischen bestimmt diese Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es ist uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der ursprüngliche semitische Name des Urgottes bewahrt, womit übereinstimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erst aus dem Pluralis gebildet worden, wie daraus zu ersehen, daß dieser Singular nur in späteren Büchern des A.T., meist bloß in poetischen, vorkommt. Da in der Genesis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechseln, so hat man darauf die Hypothese zu gründen gesucht, daß insbesondere die Genesis aus zweierlei Urkunden zusammengesetzt sey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann sich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechseln, sondern mit absichtlicher Unterscheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern seinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umstand bestimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geschichte des Sündenfalls, sind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange spricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim sagen, denn der erste Mensch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim ist der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten[1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt[2]. Der Traum scheint die natürliche Wirkungsweise des Gottes, der schon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beständig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht ist, so erhellt daraus, daß das "den Jehovah bei Namen rufen" nicht so viel als "beten" ist[3]. In Bezug auf Abraham selbst ist es, und zwar, wie man deutlich sieht, wenn man die Stelle im Zusammenhange liest[4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Mos. 20,11.

[2] 1. Mos. 20,6. 31,24.

[3] 1. Mos. 20,17.

[4] 1. Mos. 17,9; von 1-8 sprach der Jehovah. Daß dieß nichts Zufälliges | *[S.164]* ist, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie *Elohim* ihm geboten hatte.

II,1,164

Elohim, der ihm die *Beschneidung* gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöser Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es ist der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham versucht wird, seinen Sohn nach Weise der Heiden ihm zum Brandopfer zu schlachten, der erscheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur *erscheinen* kann, so wird statt Jehovah sehr häufig selbst noch in späteren Schriften der Engel, d.h. eben die Erscheinung des Jehovah, gesetzt[1].

Das ursprüngliche Menschengeschlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch *eigentlich* den wahren, den wesentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erst die Erscheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtseyn dahin, daß es den wesentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott gewesen ist, daß es den wesentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war,

unterscheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen sind, noch frei stand, sich dem wesentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott gewesen ist, also dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher ist der Weg des Menschengeschlechts derselbe, erst an diesem Punkte trennt er sich. Ohne den zweiten Gott - ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus gewesen seyn. Dieselbe Potenz, welche dem einen Theil der Menschheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geschlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erste Zeit schon in dem relativ-Einen, wiewohl unwissend, verehrt hat, nachdem dieser ihm erschienen, d.h. offenbar und unterscheidbar geworden, wendet sich ihm freiwillig und mit Bewußtseyn zu. Dieser Gott ist ihm nicht der ursprüngliche, er ist der ihm gewordene, erschienene, aber er hatte ihn ebensowenig erfunden noch erdacht;

[1] Die Hauptstelle natürlich 1. Mos. 22,11. Der Engel Jehovah von Jehovah selbst nicht unterschieden Richt. 6,12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da ist natürlich auch der Elohim, ebend. 13,21 vgl. mit 22.

II,1,165

was er dabei thut ist nur, daß er den gesehenen (ihm offenbar gewordenen) festhält; indem er aber den Gott festhält, zieht auch dieser ihn an, und geht mit ihm ein besonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, *darum* ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen *Namen* kennen; die Heiden, die seinen *Namen* nicht kennen, sie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Substanz nach), sie kennen nur nicht seinen Namen, d.h. sie kennen ihn nicht in der Unterscheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott gesehen, sich von seiner Voraussetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt seines Bewußtseyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht *geworden*, also auch nicht geoffenbart ist, der - wir müssen uns so ausdrücken - sein *natürlicher* Gott ist. Damit der wahre Gott ihm erscheine, muß der Grund der Erscheinung der erste bleiben, in welchem allein jener beständig ihm werden kann. Der wahre Gott ist ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, sondern beständig vermittelt, er ist ihm nie der *seyende*, sondern beständig nur der *werdende*, wodurch sich allein schon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt ist. Abrahams Religion besteht also nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott ist ihm selbst nur in jenem offenbar geworden, und daher von demselben untrennbar, untrennbar von dem Gott, *der von jeher war*, dem El olam, wie er genannt wird.

Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde sich irren, wenn man dabei an metaphysische Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menschheit von keiner weiß, die Zeit, in der sie sich *findet*, so wie sie sich findet, die ihr nicht *geworden*, und in diesem Sinn freilich eine Ewigkeit ist. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam[1], ein Volk das ist, *seit* der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

II,1,166

übersetzt es daher richtig: die das älteste Volk gewesen sind; olam ist die Zeit wo keine Völker waren. In

gleichem Sinn sagt das früher erwähnte Bruchstück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß sie berühmt sind me olam, d.h. seit der Zeit, nach welcher Völker entstanden. Josua sagt den Kindern Israel: Eure Väter wohnten jenseits des Euphrats me olam[1], d.h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, also seit es Völker gibt. Die erste geschichtliche Zeit, die erste Zeit von der man weiß, findet sie dort. Der El olam ist also der Gott, der nicht *seit*, sondern in jener Zeit schon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von dessen Entstehen also niemand weiß, der schlechthin erste, der *unvordenkliche* Gott. Der Gegensatz des El olam sind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, "die nicht von lang her", sondern erst entstanden sind[2]. Und so ist auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphysischen Sinn, sondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

Wie ihm der wahre Gott derselbe ist mit dem El olam, so auch mit dem *Gott des Himmels und der Erde*; denn als *solcher* wurde einst der dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche verehrt. Jehovah ist ihm nicht materiell *ein Anderer* als dieser, er ist ihm nur *der wahre* Gott des Himmels und der Erde. Als er seinen ältesten Knecht schwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden[3], sagt er: "schwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieser ist ihm also mit dem ganzen älteren Menschengeschlecht noch immer gemein. Eine Gestalt, die eben diesem Geschlecht angehört, ist jener Melchi-sedek, der König von Salem und Priester des höchsten Gottes, des El Eljon, ist, der unter diesem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie gesagt wird, Himmel und Erde *besitzet*. An dieser aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Gestalt ist alles merkwürdig, auch die Namen, sein eigener sowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Jos. 24,2.
[2] 5. Mos. 32,17.
[3] 1. Mos. 24,3.

II,1,167

er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der ursprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabischen zu ersehen, ist Festigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-sedek ist also der Unbewegliche, d.h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt[1]. Dasselbe liegt in dem Namen Salem, das sonst gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, daß ein Mann *ganz*, d.h. ungetheilt mit Elohim sey oder gehe[2]. Es ist dasselbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet sind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d.h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem ist der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteste begriffen. Die den Monotheismus des Abraham bestreiten, oder dessen ganze Geschichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge so furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menschheit, der hinter dem, den er besiegte und vor sich niederwarf, um Jahrtausende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß sie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar sind, die wieder aufstehend in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie diese umstürzende Wirkung hervorbringen, wenn sie nicht von Urzeiten her in diesen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed spurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Christenthum war eine Religion entstanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausschloß, wie er vom Judenthum ausgeschlossen war. Gerade da, an diesem Punkt der Entwicklung, wo die starre, einseitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal sich aufrichten - blind und fanatisch, wie sie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erscheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil selbst unter dem Theil der Araber, der das nomadische Leben nicht verlassen hatte, eingerissenen Abgötterei,

sondern weit mehr der scheinbaren

[1] In diesem Sinn ist saddik auch 1. Mos. 6,9 offenbar zu nehmen.

[2] 1. Mos. 5,22. 6,9.

II,1,168

Vielgötterei des Christenthums, dem Mohammed den starren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenstellte. Alles hängt hier zusammen; auch den Wein verbot das Gesetz Mohammeds seinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweisen.

Diesem König von Salem also und Priester des höchsten Gottes unterordnet sich Abraham, denn Jehovah ist selbst nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erscheinung. Abraham unterwirft sich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichsam dem Ursprung noch nähere. Melchi-sedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterscheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwissend den *wahren Gott* verehrenden Geschlecht hervor, gegen welchen sich Abraham schon gewissermaßen weniger lauter findet; denn er ist von den Versuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denselben bestanden war, und aus ihnen den als solchen unterschiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-sedek dem Abraham *Brod und Wein* entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht *untreu* geworden, mußte er sich wenigstens von ihm *entfernen*, um den wahren Gott als *solchen* zu unterscheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem ältesten Geschlecht mit den *Völkern* gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten sind, als dessen Gaben sie Brod und Wein betrachten.

Jehovah ist dem Abraham nur der Urgott in seinem wahren bleibenden Wesen. Insofern ist ihm derselbe *auch*, der El Olam, *Gott der Urzeit*, der *Gott des Himmels und der Erde*[1], er ist ihm auch der *El Schaddai*: dieß ist sein drittes Attribut. Die Form schon deutet auf das höchste Alterthum; schaddai ist ein archaistischer Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts ist Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls sehr alten Wort

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Mos. 14,22. vgl. 19. 20.

II,1,169

el (verschieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff ist. Man könnte El Schaddai übersetzen: der Starke der Starken, aber schaddai steht auch allein, und scheint also mit el bloß durch Apposition verbunden, so daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke ist. Nun sagt Jehovah zu Abraham: "*Ich* bin der El Schaddai"[1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, also auch des Vorausgegangenen. Nun steht im zweiten Buch Mosis[2] eine berühmte Stelle von großer historischer Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moses sagt: "Ich bin Jehovah", wo also Jehovah als das schon Bekanntere vorausgesetzt wird, und "ich bin Abraham, Isak und Jakob erschienen - beel schaddai", im El Schaddai. Hier haben wir also das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d.h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, gewesen ist. Deutlicher

hätte sich unsere Ansicht von der ersten Offenbarung nicht aussprechen lassen, als sie hier dem Jehovah selbst in den Mund gelegt ist. Der Jehovah ist dem Abraham nicht unmittelbar erschienen, vermöge der Geistigkeit seines Begriffs kann er nicht unmittelbar erscheinen, er ist ihm im El Schaddai erschienen[3]. Im zweiten Glied nun aber stehen die Worte: "Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt". Es sind vorzüglich diese Worte, aus denen man schließen wollte, der Name Jehovah sey nach Mosis eigener Angabe nicht alt, sondern erst von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Mosis nicht von ihm selbst geschrieben seyn ließ, so konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erwähnten Worte können wenigstens das nicht sagen

[1] 1. Mos. 17,1.

[2] 6,2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund verhanden, das á in ìàÅá als das bekannte á praedicati erklären (s. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es schwerlich in dieser Construction vorkommen möchte, so würde es auf dasselbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man sagte, ich erschien ihnen als El Schaddai.

II,1,170

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgesetz des hebräischen Styls ist bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder sich folgen, die mit verschiedenen Worten dasselbe sagen, meist aber so, daß, was in dem ersten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z.B. ich bin der Herr, und ist kein andrer außer mir, oder: die Ehre ist mein, und ich will sie keinem andern lassen. Wenn nun hier das erste Glied sagt: "Ich bin den Vätern *im* El Schaddai erschienen", so kann das zweite: "und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weise dasselbe wiederholen; es kann nur sagen: *Unmittelbar* (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittlung des El Schaddai wußten sie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) ist nur Umschreibung von: in mir selbst. Im El Schaddai haben sie mich gesehen, in mir selbst haben sie mich nicht gesehen. Das zweite Glied bestätigt also nur das erste; und allerdings ein späteres und höheres Moment des Bewußtseyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß - ein Bewußtseyn, wie wir es Mosi auch aus andern Gründen zuschreiben müssen, ist durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich spätern Ursprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Genesis selbst hinwegfiele, ist wenigstens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham gewesen, nämlich daß er kein absolut unmythologischer war, denn er hatte zu seiner Voraussetzung den Gott, der ebensowohl die Voraussetzung des Polytheismus ist, und an diesen ist dem Abraham die Erscheinung des wahren Gottes so sehr geknüpft, daß der erscheinende Jehovah den Gehorsam gegen die Inspirationen desselben als Gehorsam gegen sich ansieht[1]. Der Monotheismus Abrahams sey kein überhaupt unmythologischer, sagte ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die *Weise* der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von

[1] Vgl. 1. Mos. 22,1 mit 22,12 und 15-16.

II,1,171

ihrer Voraussetzung sich nicht losreißen kann, - sogar diese ist eine ganz mythologische, d.h. eine solche, bei der das Polytheistische immer dazwischen kommt. Man hat, die sämmtlichen Erzählungen zumal der Genesis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber sie sind wenigstens offenbar mythisch, sie sind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d.h. Fabeln, aber es sind wirkliche, obwohl mythologische, d.h. unter den Bedingungen der Mythologie stehende Facta, die erzählt werden.

Diese Gebundenheit an den relativ-Einen Gott ist eine Beschränkung, die auch als solche empfunden werden muß, und über die das Bewußtseyn hinausstrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es sie aufheben, es wird daher diese Beschränkung nur so weit überwinden, daß es den wahren Gott zwar als den jetzt bloß erscheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einst *seyn wird.* Von dieser Seite angesehen ist die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieser ist ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieser steht sein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber ist er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott ist der, der *seyn wird*, das ist sein Name. Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieser: "Ich werde seyn der ich seyn werde"[1]; hier also, wo der Gott in eigener Person spricht, ist der Name aus der dritten in die erste Person übersetzt, und ganz unstatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphysischen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu suchen. Es ist zwar die eigentliche Aussprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatisch kann er nichts anders seyn, als ein archaistisches Futurum von hawa, oder in der spätern Form hajah - seyn; die jetzige Aussprache ist in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgesprochen werden sollte, seit sehr alter Zeit Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt sind, das Herr bedeutet, woher auch schon in der griechischen und allen späteren Uebersetzungen statt

[1] 2. Mos. 3,14.

II,1,172

Jehovah: *der Herr* gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Iao (EÉÜù) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden - vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst *seyn* wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in *ihm* lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden[1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet[2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein *Prophet*[3], denn *er* ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie

die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen[4].

[1] 1. Mos. 18,18. 19. 26,4.

[2] 1. Mos. 15,6. Abraham *glaubete* dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur *Gerechtigkeit*.

[3] 1. Mos. 20,7.

[4] Alle Gedanken im A.T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme | *[S.173]* Erzähler 1. Mos. 4,1 schon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgesuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derselben Etymologie eine viel nähere zuläßt): "ich habe den Mann den Jehovah". Mit der Fortdauer des Menschengeschlechts, die durch die erste männliche Geburt verbürgt wird, ist der Menschheit auch der wahre Gott, den sie noch nicht hat, gesichert. - Ich wehre niemand, der dazu Lust hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu sehen; er bekenne dann aber auch als historisch bewiesen, daß der wahre Gott für den ersten Menschen nur ein Zukünftiger war.

II,1,173

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei ist von der Voraussetzung, die dem wahren Gott als solchen nur zu erscheinen, nicht zu seyn erlaubt, so ist das Gesetz durch Moses gegeben noch mehr an diese Voraussetzung gebunden. Der Inhalt des mosaischen Gesetzes ist allerdings die Einheit Gottes, aber ebenso sehr, daß dieser Gott nur ein vermittelter seyn soll.

Ein unvermitteltes Verhältniß stand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Gesetzgeber zu, der als solcher gewissermaßen außer dem Volke steht; mit ihm redete der Herr von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet[1], er sah den Herrn *wie er ist*[2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufstehen[3]; aber dem Volk wird das Gesetz als ein *Joch* auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortschreitet, der relative Monotheismus schon im Kampf mit entschiedenem Polytheismus ist, bereits Kronos Herrschaft über die Völker sich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es sich den *Grund* des absoluten zu erhalten hat, immer strenger, ausschließlicher, eifersüchtiger auf seine Einheit werden. Dieser Charakter der Ausschließlichkeit, der strengsten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der *wahre*, der *absolute* Gott ist nicht auf diese ausschließliche Weise Einer und als der nichts ausschließende auch von nichts bedroht. Das mosaische Religionsgesetz ist nichts anders als der relative Monotheismus, wie er sich im Gegensatz

[1] 2. Mos. 33,11.

[2] 4. Mos. 12,8.

[3] 5. Mos. 34,10.

II,1,174

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewissen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte[1]. Jenes Princip indeß sollte nicht um seiner selbst willen, sondern eben nur als *Grund* erhalten werden, und so ist denn auch das mosaische Religionsgesetz voll von der Zukunft, auf die es stumm wie ein Bild hinweist. Das Heidnische, von dem es sich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum selbst aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den *Grund* der Zukunft zu bewahren sucht, ist das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräischen Religionsverfassung, und ihr ebenso wesentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die

Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, sie ist der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr ist diese die bloße Religion Israels, sondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der sie selbst leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menschheit, und sie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu sehen.

Es ist also jetzt durch die älteste Urkunde, es ist durch die für geoffenbart angenommene Schrift selbst bewiesen, daß die Menschheit nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen ältesten Zustand des Menschgeschlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöser, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutsam ist.

[1] Für möglich zu halten, daß superstitiöse Gebräuche, wie sie das mosaische Ceremonialgesetz vorschreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder seiner Nachfolger entstehen konnten, setzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiösen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren sich entschuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erscheinung wie das mosaische Gesetz außer dem großen und allgemeinen Zusammenhang urtheilen zu können. Heute aber ist es keine unbillige Forderung, daß jeder erst um höhere Bildung sich bemühe, ehe er über Gegenstände so hohen Alterthums zu reden sich unterfängt.

[II,1,175]

Achte Vorlesung.

Ueber die Zeit des noch *einigen* und *ungetheilten* Menschengeschlechts hat also - wir dürfen es jetzt als Thatsache aussprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt - eine geistige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menschengeschlechts auf der ersten Stufe eines durch die bloßen *natürlichen* oder Stammesunterschiede getheilten, übrigens *vollkommen gleichartigen* Seyns erhielt, ein Zustand, der wohl auch allein richtig der *Naturstand* genannt würde. Und gewiß, eben diese Zeit war auch das vielgepriesene *goldene Weltalter*, von welchem dem Menschengeschlecht, selbst dem längst in Völker getrennten, in der weitesten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben ist, wo nämlich, wie die platonische aus derselben Erinnerung geflossene Erzählung sagt, der Gott selbst ihr Hüter und Vorsteher war, und, weil *er* sie weidete, keine bürgerlichen Verfassungen waren[1]. Denn wie der Hirt seiner Heerde sich nicht zu zerstreuen erlaubt, so hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit sanfter aber unwiderstehlicher Gewalt die Menschheit in dem Kreis eingeschlossen, in welchem sie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken *Sie* wohl den platonischen Ausdruck, daß *der Gott selbst* ihr Vorsteher war. Damals war also den Menschen der Gott noch durch keine *Lehre,* keine Wissenschaft vermittelt, das Verhältniß war ein *reales,* und konnte

[1] Èå’ò å¡åìåí ášôï˜ò, ášô’ò dðéóôáô§í· íÝìïíôïò äc dêåßíïõ ðïëéôåsáß ôå ïšê ƒóáí. Polit. p. 271. E.

II,1,176

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott *in seiner Wirklichkeit,* nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem *wahren* Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre, wie

wir ja sogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottlosen ansehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in seiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet ist. Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre *Ist*, aber nicht als *solcher* gewußt. Die Menschheit betete also an, *was sie nicht wußte*, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte. Christus sagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden diese von den Juden wie Heiden angesehen, im Grunde sagt er also von den Heiden): "*Ihr betet an, was ihr nicht wisset, wir* - die Juden, als Monotheisten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als solchen haben - wir beten an, was wir *wissen*" (wenigstens als ein Zukünftiges wissen). Der wahre Gott, der Gott als solcher, *kann* nur im Wissen seyn, und im völligen Gegensatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinstimmung mit den Worten Christi müssen wir sagen: der Gott, der nicht *gewußt* würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wissenschaft existirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, sondern als schriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen selbst, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes voraussetzen, sind genöthigt, diesen Monotheismus als Lehre, ja als System zu denken. Die, welche den wahren Gott, also den Gott *in seiner Wahrheit* anbeten, können ihn, wie Christus sagt, nur zugleich *im Geist* anbeten, und dieses Verhältniß kann nur ein freies seyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer seiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen ist, nur ein unfreies seyn kann.

Nachdem der Mensch einmal aus dem wesentlichen Verhältniß zu Gott[1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in seinem Wesen, d.h.

[1] Siehe S. 141.

II,1,177

in seiner Wahrheit, seyn konnte, herausgefallen, ist der Weg, den die Menschheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, sondern ein nothwendiger, wenn der Menschheit bestimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber ist das von der Vorsehung gewollte. Von diesem Standpunkt angesehen, war es die göttliche Vorsehung selbst, welche dem Menschengeschlecht jenen relativ-Einen zum ersten Herrn und Hüter gegeben, die Menschheit war an diesen gewiesen und gleichsam unter seine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit ist selbst für das vorbehaltene Geschlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes ist keine *natürliche*, eben darum auch keine stationäre, sondern immer nur werdende, weil der wahre Gott selbst dem Bewußtseyn nicht der seyende, sondern immer nur der werdende ist, der eben als solcher auch der lebendige heißt, stets nur der erscheinende, der immer gerufen und festgehalten werden muß, wie eine Erscheinung festgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine *Forderung*, ein Gebot, und auch das spätere Volk Israel muß immer aufgerufen und ermahnt werden, seinen Gott Jehovah zu lieben, d.h. festzuhalten mit *ganzem* Herzen, mit *ganzer* Seele und mit *allen* seinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der seinem Bewußtseyn natürliche ist, sondern durch einen beständigen ausdrücklichen Actus festgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum seyenden wird, ist der älteste Zustand der Zustand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, sondern auch andern Orientalen *der Vater aller Gläubigen*, denn er glaubt an den Gott, der nicht ist, aber seyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er seine Kinder segnet, in die Worte aus: "Jehovah, ich warte auf den Heil". Dieses recht zu verstehen, muß man auf die Bedeutung des entsprechenden Verbums zurückgehen, dieses heißt: aus der Enge in die Weite führen, passiv gedacht also: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß sie aus dieser Enge, in der sie bis jetzt erhalten sind, hinausgeführt und frei werden von der Voraussetzung (des

II,1,178

einseitigen Monotheismus), die Gott selbst jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die sie mit dem ganzen Menschengeschlecht, als unter *das Gesetz*, unter die Nothwendigkeit, beschlossen sind, bis zum Tage der Erlösung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erscheinende, bloß sich offenbarende zu seyn, also die Offenbarung selbst aufhört, wie in Christo geschehen ist, denn Christus ist das *Ende* der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatsache, daß auch der Gott des frühesten Menschengeschlechts schon nicht mehr der schlechthin-, sondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als solcher erklärt und erkannt, daß also das Menschengeschlecht von relativem Monotheismus ausgegangen ist, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Diese Thatsache von allen Seiten festzustellen, mußte uns von größter Wichtigkeit scheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entstellten Offenbarung begreifen zu können meinen, sondern auch gegenüber von sogenannten Geschichtsphilosophen, welche alle religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit von der *Vielheit* durchaus partieller wohl gar anfänglich *localer* Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal *Begriffe* oder *Gattungen*, sondern *einzelne* Naturobjecte, z.B. diesen Baum oder diesen Fluß, vergöttert. Nein, von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen, der majestätische Gang der Geschichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtseyn der Menschheit blieb immer jener große Eine, der noch seines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d.h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die sie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei *Völkern* gefunden haben, zu dem Ersten des Menschgeschlechtes machen - mit jenen verglichen, stehen die andern unbestimmbar höher, welcher der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen lassen. Inzwischen hat sich das Verhältniß zwischen Mythologie und Offenbarung geschichtlich ganz anders gestellt. Wir haben uns überzeugen müssen, daß Offenbarung, daß *der* Monotheismus, der sich in irgend einem Theile der

II,1,179

Menschheit geschichtlich nachweisen läßt, durch eben das vermittelt ist, was auch den Polytheismus vermittelte, daß also, weit entfernt dem einen das andere voraussetzen zu können, für beide die Voraussetzung eine *gemeinschaftliche* ist. Und mir scheint, daß selbst die Anhänger der Offenbarungshypothese dieses Resultats am Ende nur froh seyn können.

Jede Offenbarung könnte sich doch nur an ein wirkliches Bewußtseyn wenden; aber im ersten wirklichen Bewußtseyn finden wir schon den relativ-Einen, welcher, wie wir gesehen, die erste Potenz eines successiven Polytheismus, also schon die erste Potenz der Mythologie selbst ist. Diese konnte doch nicht selbst durch Offenbarung gesetzt seyn; die Offenbarung muß sie daher als eine von sich unabhängige Voraussetzung finden; und bedarf sie nicht sogar einer solchen, um Offenbarung zu seyn? Offenbarung ist nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, sie setzt also eine Verdunklung voraus, etwas das zwischen das Bewußtseyn und den Gott, der sich offenbaren soll, getreten ist.

Auch die angenommene *Entstellung* des ursprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe sich nur im Verlauf der Zeit und der Geschichte denken; aber die Voraussetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus ist da, sowie die Menschheit da ist, so früh, daß sie durch keine Entstellung erklärbar ist.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entstellte alttestamentliche Begebenheiten erklärten, so ist wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieser einzelnen Mythen zu thun, und daß sie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des

Heidenthums selbst aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, ist von der einen Seite ein schlechter Beweis von besonderer Verehrung für diesen Begriff, der zu tief liegt, als daß man so geradezu, wie manche sich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebensowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn so geläufig vielen unter uns das *Wort* ist, wer *denkt* sich doch

II,1,180

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausspricht. Erklärt, möchte man sagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerst erklärt uns, was diese selbst ist, macht uns den *bestimmten Vorgang,* die Thatsache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müsset, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung sie auf *eine gewisse Zeit* eingeschränkt, also sie haben den Zustand des Bewußtseyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung als eine Wirkung derselben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erscheinungen und Zustände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar ist.

Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen seyn, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden besondern Zustande zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß *allgemeines* und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen *Geschichtlichkeit* erhalten werde. Offenbarung, wenn eine solche angenommen, setzt einen bestimmten außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Einen solchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieser nachzuweisen. Nun möchte sich aber kein Faktum finden, aus welchem ein solcher außerordentlicher Zustand erhellt, als die Mythologie selbst, und es würde daher weit eher Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung seyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wissenschaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypothese nicht höher als jede andere stellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatsache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie sie nach den bisher vorhandenen Einsichten und wissenschaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, ist für nichts anders als für eine rein zufällige Thatsache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

II,1,181

wir alle Mythologie ausgehen lassen, sey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatsache. Aber der Unterschied ist, daß die Hypothese der Offenbarung sich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regressus abschneidet, während wir mit jener Thatsache keineswegs abzuschließen denken, sondern die geschichtlich festgestellte und von dieser Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung gesicherte, nun sogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächst demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch seines Gleichen nicht kennt, und für die erste Menschheit der schlechthin-Eine ist, verhält sich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer sich noch nicht *hat,* aber doch haben kann, und zwar einen solchen, der ihn seines ausschließlichen Seyns entsetzen wird. Mit ihm ist also doch schon der *Grund* zum successiven Polytheismus gelegt; er ist, wenn auch noch nicht als

solches erkannt, doch seiner Natur nach das erste Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus - und dieß ist nun der nächste nothwendige Schluß - ergibt sich die Folge, *daß wir dem Polytheismus überhaupt keinen geschichtlichen Anfang wissen,* selbst die geschichtliche Zeit im weitesten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geschichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der Völker*krisis* voraus; diese als Uebergang zur geschichtlichen Zeit ist insofern eigentlich vorgeschichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geschieht und sich ereignete, ist sie nur vorgeschichtlich in Bezug auf die im engsten Sinn so zu nennende geschichtliche Zeit - in sich selbst aber doch auch geschichtlich -, also ist sie die vorgeschichtliche oder die geschichtliche Zeit nur beziehungsweise. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerschütterten Einheit des Menschengeschlechts, diese wird die *schlechthin vorgeschichtliche* seyn. Nun ist aber schon das Bewußtseyn dieser Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erste Gott des successiven Polytheismus seyn wird. Insofern wissen wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es sey nicht nothwendig, daß die ganze

II,1,182

vorgeschichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt gewesen, es lasse sich ja auch in dieser noch eine *frühere* denken, wo der Mensch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine *spätere* Zeit, wo sie erst dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieses einwenden wollte, so wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist jedes *Vor* und *Nach,* das man in ihr selbst denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas sich ereignen - und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß -, so *wäre* sie eben nicht die schlechthin vorgeschichtliche, sondern gehörte selbst zur geschichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, sondern eine Folge von Principien, so wäre sie eine Folge wirklich unterschiedener Zeiten, und damit sie selbst ein Theil oder Abschnitt der geschichtlichen Zeit. Die schlechthin vorgeschichtliche Zeit ist die *ihrer Natur nach* untheilbare, absolut identische Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuschreibe, doch nur als *Moment* zu betrachten, d.h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende ist, eine Art von Ewigkeit, weil sie selbst nicht eine Folge von Zeiten, sondern nur Eine Zeit ist, die nicht in sich eine wirkliche Zeit, d.h. eine Folge von Zeiten ist, sondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem so ist, und die schlechthin vorgeschichtliche Zeit keinen weiteren Unterschied von Zeiten *in sich selbst* zuläßt, so ist jenes Bewußtseyn der Menschheit, dem der relativ-Eine Gott noch der schlechthin-Eine ist, das erste *wirkliche* Bewußtseyn der Menschheit, das Bewußtseyn, *vor* dem sie *selbst* von keinem andern weiß, in dem sie sich findet, sowie sie sich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken ist; und es folgt also, daß wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang wissen, denn im ersten wirklichen Bewußtseyn ist er zwar noch nicht *wirklich* (denn kein erstes Glied für sich bildet schon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens so ganz abweichendem Gang hier die Uebereinstimmung mit David Hume scheinen, der zuerst behauptet hat: *Soweit wir in der Geschichte zurückgehen, finden wir*

II,1,183

Vielgötterei. Darin also pflichten wir ihm völlig bei, wenn schon die Unbestimmtheit und selbst die Ungenauigkeiten seiner Exposition[1] bedauern lassen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philosophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geschichtsforschers als entbehrlich erscheinen ließen. Hume geht von dem ganz abstracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche

Beschaffenheit und die verschiedenen Arten desselben einzudringen, und untersucht nun nach diesem abstracten Begriff, wie der Polytheismus habe entstehen *können*. Hume hat hier das erste Beispiel jener bodenlosen Art von Raisonnement gegeben, die nachher so oft, nur ohne Humes Witz, Geist und philosophischen Scharfsinn, auf historische Probleme angewendet worden ist, wobei man nämlich, ohne um das historisch noch wirklich Erkennbare sich umzusehen, sich *vorzustellen* sucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige seiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu' en remontant an-delà d'environ 1700 ans on trouve ***tout*** le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit scheint Hume die Thatsache der alttestamentlichen oder gar nur mosaischen Religion beseitigen zu wollen, anstatt diese selbst als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß ist nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgesehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend ist, zu viel gesagt, und nicht der Geschichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythêisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu' opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? - Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce serait dire que les hommes decouvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitòt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

II,1,184

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, sie *sey* wirklich so zugegangen.

Bezeichnend für seine Zeit ist insbesondere, wie Hume das Alte Testament ganz bei Seite setzt, gleich als verlöre es schon darum, weil es von Juden und Christen für eine heilige Schrift angesehen wird, allen historischen Werth, oder als hörten diese Schriften darum, weil sie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatischen Zwecken gebraucht worden sind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der ältesten religiösen Vorstellungen zu seyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, so zu sagen, selbst ein Wunder ist. Das Alte Testament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei so alt ist wie die Geschichte. Nicht im Sinn eines Humeschen Polytheismus, sondern in dem Sinn, daß mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn auch schon die ersten Elemente eines successiven Polytheismus gesetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatsache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieses potentia schon mythologische Bewußtseyn kann nur ein *gewordenes* seyn, aber wie wir so eben gesehen, kein *geschichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtseyn geworden, das wir schon in der absolut vorgeschichtlichen Zeit finden, kann also nur ein *übergeschichtlicher* seyn. Wie wir früher vom Geschichtlichen ins Relativ-, dann ins Absolut-Vorgeschichtliche fortgeschritten, so sehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeschichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menschheit, so jetzt von der Menschheit *zum ursprünglichen Menschen selbst*, denn im Uebergeschichtlichen ist nur noch dieser zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeschichtliche sehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menschheit ihr selbst unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen gesehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

II,1,185

nur darum ist, weil er sein Gegentheil noch verbirgt - außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtseyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott seyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuschließen hat. Davon also, daß es *überhaupt* im Verhältniß zu Gott ist, davon kann der Grund nicht mehr im ersten wirklichen Bewußtseyn, er kann nur jenseits desselben liegen. Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch, oder das Bewußtseyn *in seiner reinen Substanz* vor allem *wirklichen* Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von *sich* ist (denn dieß wäre ohne ein Bewußt*werden*, d.h. ohne einen Actus, nicht denkbar), also, da er doch Bewußtseyn von *etwas* seyn muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z.B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist *natura sua* das Gott Setzende, und zwar - da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört - bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist. Und so denn freilich, wenn es überhaupt zulässig ist, auf ein solches wesentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wissenschaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verstehen wollen, *wäre* - Monotheismus *die letzte Voraussetzung der Mythologie*; aber, wie *Sie* nun wohl sehen, erstens ein übergeschichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menschlichen *Verstandes*, sondern der menschlichen *Natur*, weil der Mensch in seinem *ursprünglichen* Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die *für sich* selbst seyende, sondern die *Gott* zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichsten und bezeichnendsten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z.B. hier sage, das sey eine schwärmerische Lehre; denn es ist ja nicht von dem die

II,1,186

Rede, was der Mensch jetzt *ist*, oder auch nur von dem, was er *seyn kann*, nachdem zwischen seinem Urseyn und seinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geschichte in der Mitte liegt. Schwärmerisch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Mensch nur *Ist*, um das Gott Setzende zu seyn; schwärmerisch wäre diese Lehre von dem unmittelbaren Gott-setzen des Menschen, wenn man dieses, nachdem der Mensch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausschließlichen Regel seines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dies von den Beschaulichen, den Yogis Indiens oder den persischen Sofis, geschieht, die innerlich zerrissen von den Widersprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem *Werden* unterworfenen Seyns und Vorstellens überhaupt müde, zu jener Versenkung in Gott praktisch zurückstreben wollen, also wie die Mystiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es ist eine Frage, die nicht bloß in einer Untersuchung über die Mythologie, sondern in jeder Geschichte der Menschheit zur Sprache kommen muß, wie das menschliche Bewußtseyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorstellungen religiöser Natur beschäftigt, ja ganz von solchen eingenommen seyn konnte. Aber was in so manchen ähnlichen Fällen geschieht, daß man durch die falsche Stellung der Frage sich die Antwort selbst unmöglich macht, ist auch hier geschehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtseyn zu Gott? Aber das Bewußtseyn kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht, wie wir gesehen, von dem *wahren* Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewußtseyn ist nur noch ein Moment desselben (denn so können wir auch vorläufig schon den relativ-Einen ansehen), nicht mehr Er Selbst; da also das Bewußtseyn, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich *bewegt*, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als daß ihm dieser ursprünglich angethan sey, oder daß das

Bewußtseyn Gott *an* sich habe, an sich in dem Sinn, wie man von einem Menschen sagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an sich habe, womit man eben ausdrücken will, daß sie ihm selbst nicht gegenständlich sey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wisse. Der

II,1,187

Mensch (versteht sich immer der ursprüngliche wesentliche) ist an und gleichsam *vor* sich selbst, d.h. ehe er sich selbst hat, ehe er also etwas *anders* geworden ist - denn ein anderes ist er schon, wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist - der Mensch, sowie er nur eben *Ist* und noch nichts *geworden* ist, ist er Bewußtseyn Gottes, er *hat* dieses Bewußtseyn nicht, er *ist* es, und gerade nur im *Nicht*actus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtseyns gesprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtseyn irgendwie gewordener, weil ein an der Substanz des Bewußtseyns haftender sey, daß er 2) eben darum kein geschichtlich vorauszusetzender ist, der dem Menschen oder dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden und ihm später verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menschen gesetzter ist, so ist er im Menschen nicht erst mit der Zeit, er ist ihm ewig, weil mit seiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müssen, daß dieser Monotheismus des Urbewußtseyns kein sich selbst wissender, daß er nur ein *natürlicher, blinder* ist, der erst zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieser Bestimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterscheidung die Rede seyn, nicht von Bewußtseyn des wahren Gottes *als solchem* (d.h. nicht förmlichem), so können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man sagte: so wie er auf einer Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche beruhe, so werde es hinreichen, jenes Bewußtseyn als einen natürlichen oder wesentlichen Theismus zu bezeichnen, so werden wir auch dem nicht widerstreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig ist, Theismus als das Gemeinschaftliche und gemeinschaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu setzen, und unsere Absicht kann ja keine andere seyn, als aus dem Urbewußtseyn sowohl diesen als jenen hervorgehen zu lassen. Auf die Frage: was zuerst gewesen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wie in gewissem Sinne antworten: *keines*

II,1,188

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem versteht es sich von selbst, daß er nichts Ursprüngliches ist, dieß geben alle zu, denn alle suchen ihn zu erklären. Aber mit einem ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns, wir haben es schon ausgesprochen, läßt sich ein Polytheismus, der dieß wirklich ist, auch nicht begreifen. So wäre also wohl Monotheismus das Ursprüngliche? Aber auch dieser nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger seiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem sie damit entweder *abstracten* meinen, der sein Gegentheil nur ausschließt, aus dem also der Polytheismus nie hätte entstehen können, oder *förmlichen*, d.h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterscheidung beruhenden. Behielten wir also das Wort, so ist es allerdings nur auf die Weise möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es ist und nicht ist; ist, jetzt nämlich und solange das Bewußtseyn sich nicht bewegt, *nicht* ist, nicht so nämlich ist, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch bestimmterer Verwahrung gegen Mißverstand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von seinem Gegentheil, also auch sich selbst nicht *als* Monotheismus weiß, und weder, indem er sein Gegentheil ausschließt, sich bereits zum abstracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in sich hat, schon *wirklicher*, sich selbst wissender und besitzender Monotheismus ist. Nun

sehen wir aber wohl: der Monotheismus, der sowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinschaftliche Möglichkeit oder Materie sich verhält, ist selbst bloß materieller Monotheismus, und dieser ist vom bloßen Theismus nicht zu unterscheiden, wenn derselbe nicht in dem abstracten Sinn der Neueren, sondern in dem von uns festgestellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden ist.

Dieses also möchte hinlänglich seyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie voraussetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als solcher unterschieden wird; 2) nicht abstracten, der den Polytheismus nur ausschließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in sich. Von hier an nun aber muß

II,1,189

unsere ganze Untersuchung eine andere Wendung nehmen. Lassen *Sie* mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Ansicht zusammenfassen.

Unsere aufsteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit, aber in diesem schon, in dem Bewußtseyn, über welches hinaus sie nichts weiß, ist Gott mit einer Bestimmung; wir finden als Inhalt dieses Bewußtseyns, wenigstens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch ist der Inhalt dieses Bewußtseyns *überhaupt* Gott, und zwar unstreitig mit Nothwendigkeit - Gott. Diese Nothwendigkeit muß sich von einem früheren Moment herschreiben; aber jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist nichts mehr zu denken, als das Bewußtseyn in seiner reinen Substanz; dieses ist das nicht mit Wissen und Willen, sondern das seiner Natur nach, wesentlich, und so daß es nichts anderes, nichts außer dem ist - ist es das Gott-*setzende*, und als selbst bloß wesentlich, kann es auch nur zu dem Gott in seinem Wesen, d.h. in seinem reinen Selbst, im Verhältniß seyn. Nun ist aber weiter sofort zu begreifen, daß dieses wesentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken ist, daß der Mensch in diesem Außer-sich-seyn nicht verharren kann, daß er herausstreben muß aus jenem Versenktseyn in Gott, um es in ein *Wissen* von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem solchen kann er nur stufenweise gelangen. Wenn sich sein Urverhältniß aufhebt, ist darum nicht sein Verhältniß zu Gott *überhaupt* aufgehoben, denn es ist ein ewiges, unaufhebliches. Selbst *wirklich* geworden, fällt der Mensch dem Gott in seiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun - in Folge dessen, was freilich noch nicht philosophisch begriffen, aber durch unsere Erklärung des successiven Polytheismus faktisch erwiesen ist - nehmen wir an, daß der Gott seinen Existenzformen nach ebenso *Mehrere*, wie er seinem göttlichen Selbst oder Wesen nach *Einer* ist, so begreift sich, worauf das Successive des Polytheismus beruht, und

II,1,190

wohin es abzielt. Keine jener Formen für sich ist dem Gott gleich, wenn sie aber im Bewußtseyn zur Einheit werden, so ist diese gewordene Einheit als eine *gewordene* auch ein gewußter mit Bewußtseyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wissen verbundener Monotheismus findet sich selbst geschichtlich nur als Resultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtseyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtseyn sich ablösender Gestalten, also nicht unmittelbar dem entschiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der ersten Gestalt werden die folgenden, wird also Polytheismus bloß noch potentia gegeben seyn; dieß ist jener von uns geschichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtseyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen

angehört, der noch nicht im Widerspruch mit dem schlechthin-Einen, sondern dem Bewußtseyn *wie* dieser ist. In ihm, sagten wir, betete obwohl unwissend die Menschheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entschiedene Polytheismus ist nur der Weg zur Befreiung von dessen einseitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden soll. Im Polytheismus ist nichts durch ein Wissen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als solchen und mit Unterscheidung ist, nur *Resultat,* nicht das Ursprüngliche seyn kann - Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Mensch zu Gott nur im Wissen, nur als ein freies haben kann. Wenn Christus in demselben Zusammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (óùôçñßá) von den Juden kommen läßt, so zeigt der Zusammenhang, daß diese Befreiung nach Christi Sinn die Befreiung oder Erlösung von *dem* ist, was die Menschheit anbetete ohne es zu *wissen,* und Erhebung zu dem, das *gewußt* wird, und was *nur* zu wissen ist. Gott in seiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in seiner bloßen Wirklichkeit ist auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieser letzten Entwicklung ist: Nur *so kann* die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

II,1,191

begriffen werden. Darum ist sie aber noch nicht *wirklich* begriffen. Inzwischen sind wir auch von der *letzten* zufälligen Voraussetzung - eines der Mythologie geschichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menschheit nicht ein selbsterfundener, nur ein geoffenbarter seyn könnte, befreit, und weil diese Voraussetzung noch die letzte von allen früheren stehengebliebene war, so sind wir jetzt erst von *allen* zufälligen Voraussetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypothesen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Voraussetzungen und die Hypothesen aufhören, da fängt die Wissenschaft an. Jene zufälligen Voraussetzungen konnten der Natur der Sache nach nur *geschichtlicher* Art seyn, aber sie haben sich durch unsere Kritik vielmehr als *unhistorische* erwiesen; und außer dem Bewußtseyn in seiner *Substanz* und der ersten unstreitig als natürlich anzusehenden Bewegung, durch die sich das Bewußtseyn jene Bestimmung zuzieht, vermöge der es der mythologischen Succession unterworfen ist, bedarf es *keiner* Voraussetzung. *Diese* Voraussetzungen aber sind nicht mehr geschichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geschichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeschichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtseyns, von dem wir ausgehen, ist, als mit dem *Wesen* des Menschen vor aller Bewegung, also auch vor allem Geschehen, gesetzt, nur als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, und ebenso läßt sich jene Bewegung, durch welche der Mensch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeschichtliches Ereigniß denken.

Mit solchen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die ganze Erklärungsweise der Mythologie; denn zur Erklärung selbst werden wir begreiflicherweise noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-*Weise* nach den eben bezeichneten Voraussetzungen allein möglich ist, läßt sich auch vorläufig schon einsehen.

Zuerst also, wie mit diesen Voraussetzungen jedes bloß zufällige Entstehen von selbst hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

II,1,192

Der Grund der Mythologie ist schon gelegt im ersten wirklichen Bewußtseyn, der Polytheismus also dem Wesen nach schon entstanden im Uebergang zu diesem. Hieraus folgt, daß der Act, durch *den* der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt, sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn *findet* sich schon mit dieser Affection, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Seyn geschieden ist. Es kann nicht mehr in dieses zurück und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtseyn Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt sich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Gestalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtseyns besteht darin, daß in ihm nicht mehr der schlechthin-, sondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Diesem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, sondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als solche (als objective) anzuerkennen genöthigt sind. Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. Die erste Affection gesetzt, ist die Bewegung des Bewußtseyns durch diese aufeinander folgenden Gestalten eine solche, an der Denken und Wollen, Verstand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtseyn ist in diese Bewegung unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt. Sie verhält sich zu ihm als ein *Schicksal,* als ein *Verhängniß,* gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewußtseyn *reale,* d.h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. *Vor* allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Princip, dessen bloß *natürliche* Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist.

Also - freilich nicht im Sinn einer Philosophie, welche den

II,1,193

Menschen von thierischer Stumpfheit und Sinnlosigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verschiedene sehr bezeichnende Ausdrücke wie èåüðëçêôïò, èåïâëáâxò u.a. angedeutet, in dem Sinn also, daß das Bewußtseyn mit dem einseitig-Einen behaftet und gleichsam geschlagen ist - befindet sich die älteste Menschheit allerdings in einem Zustand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Gesetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geschlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer *sich*, d.h. aus ihrer eigenen Gewalt, gesetzt.

Die Vorstellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (simultane) Polytheismus entsteht, erzeugen sich dem Bewußtseyn *ohne sein Zuthun,* ja gegen seinen Willen und - damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie *Erfindung* in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erst jenes von aller Erfindung Unabhängige; ja *aller Erfindung Entgegengesetzte,* das wir schon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, bestimmt aussprechen - die Mythologie entsteht durch *einen* (in Ansehung des Bewußtseyns) ***nothwendigen Proceß***, dessen Ursprung ins Uebergeschichtliche sich verliert und ihm selbst sich verbirgt, dem das Bewußtseyn sich vielleicht in einzelnen Momenten widersetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entstehungsweise der Begriff des *Processes* aufgestellt, der die Mythologie, und mit ihr unsere Untersuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher sich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit diesem Begriff ist über die Frage entschieden, wie die mythologischen Vorstellungen im Entstehen gemeint waren. Die Frage, *wie* die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in

der wir uns finden, anzunehmen, daß sie als Wahrheit gemeint worden. Darum ist denn der erste Versuch, sie uneigentlich auszulegen, d.h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die sie unmittelbar

II,1,194

ausdrücken, - der zweite, eine ursprüngliche Wahrheit in ihnen zu sehen, aber die *entstellt* worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Resultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologischen Vorstellungen überhaupt *gemeint,* nämlich ab sie Gegenstand eines Meinens, d.h. eines freien Fürwahrhaltens, gewesen. Auch hier war also die Frage falsch gestellt, sie war gestellt unter einer Voraussetzung, die selbst unrichtig war. Die mythologischen Vorstellungen sind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. - Erzeugnisse eines vom Denken und Wollen unabhängigen Processes, waren sie für das ihm unterworfene Bewußtseyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen sind nur Werkzeuge dieses Processes, den sie nicht überschauen, dem sie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es steht nicht bei ihnen, sich diesen Vorstellungen zu entziehen, sie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn sie *kommen* ihnen nicht von außen, sie *sind* in ihnen, ohne daß sie sich bewußt sind, wie; denn sie kommen aus dem Innern des Bewußtseyns selbst, dem sie mit einer Nothwendigkeit sich darstellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verstatte.

Ist man einmal auf den Gedanken einer solchen Entstehungsweise gekommen, so begreift es sich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie so räthselhaft schien, indem es eine bekannte Sache ist, daß auch anderes auf einem geistigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem diese Erfahrung fehlt, als fremd und unverständlich erscheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen ist, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Ansehung der Mythologie ist die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der *Mythologie* kann nur die Bedeutung des *Processes* seyn, durch den sie entsteht.

Wären die Persönlichkeiten und die Ereignisse, welche Inhalt der Mythologie sind, von der Art, daß wir sie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenstände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Wesen, die erscheinen könnten, so würde niemand je daran gedacht haben, sie in anderem als im *eigentlichen* Sinne

II,1,195

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieser Vorstellungen, den wir dem Heidenthum schlechterdings zuschreiben müssen, soll es uns anders nicht selbst zur Fabel werden, ganz einfach aus einer *wirklichen Erfahrung* jener früheren Menschheit sich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß diese Persönlichkeiten, diese Begebenheiten ihr in der That so vorgekommen und erschienen seyen, also ihr ganz in ihrem eigentlichen Verstande auch wahr gewesen, gerade so wie die analogen Erscheinungen und Begegnisse, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zustand ebenfalls unmögliche sind, ihnen wahre gewesen sind. Eben dieß nun aber, was sich früher nicht denken ließ, ist durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, diese Erklärung ist die erste, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich gewesen, daß die Völker des Alterthums jenen religiösen Vorstellungen, die uns als durchaus widersinnig und vernunftwidrig erscheinen, nicht nur Glauben schenken, sondern ihnen die ernstesten, zum Theil schmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künstlich, sondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Voraussetzung mit Nothwendigkeit Entstandenes ist, lassen sich in ihr nicht *Inhalt* und *Form, Stoff* und *Einkleidung* unterscheiden. Die Vorstellungen sind nicht erst in einer andern Form vorhanden, sondern sie entstehen

nur in und also zugleich auch mit dieser Form. Ein solches organisches Werden war früher von uns in diesem Vortrag schon einmal gefordert, aber das Princip des Processes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtseyn weder die Vorstellungen selbst, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, so entsteht die Mythologie gleich *als solche,* und in keinem andern Sinn, als in dem sie sich ausspricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher sich der *Inhalt* der Vorstellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an *reelle* und also auch *doctrinelle* Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die *Form* entsteht, ist sie durchaus eigentlich, d.h. es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre. Die Mythologie ist nicht

II,1,196

allegorisch, sie ist *tautegorisch*[1]. Die Götter sind ihr wirklich existirende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was sie sind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengesetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt sich nach unserer Erklärung nicht trennen, und anstatt zum Besten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Kosten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetische Ansicht, sind wir umgekehrt vielmehr durch unsere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundsatz der *unbedingten* Eigentlichkeit sogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterschieden wurden: 1) das polytheistische; in Bezug auf

[1] Ich entlehne diesen Ausdruck von dem bekannten *Coleridge,* dem ersten seiner Landsleute, der deutsche Poesie und Wissenschaft, insbesondere aber Philosophie verstanden und sinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet sich in einem übrigens wunderlichen Aufsatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieser Aufsatz besonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philosophischer Gehalt und Belang in Deutschland so wenig oder vielmehr gar nicht verstanden worden -- die Schrift über die Gottheiten von Samothrake - von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verstanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlasse ich ihm gerne die von seinen eigenen Landsleuten scharf, ja zu scharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann sollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge solcher Censuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wissenschaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie streng das suum cuique in der Wissenschaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegorisch als gleichbedeutend mit philosophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur sagen, die Mythologie müsse gerade ebenso eigentlich genommen werden, wie man ein Philosophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufsatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunstausdrücke zu verlassen bemüht sind, oder gern verlassen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er seinen dessen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

II,1,197

dieses werden wir also nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß *wirklich* von Göttern die Rede sey; was dieß sagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur ist inzwischen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß schon im *ersten wirklichen Bewußtseyn* der Menschheit seinen Grund und seinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorstellungen zu *keiner* möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entstehung überlassen seyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypothesen angenommen wird, und daß

insbesondere für einen angeblich *vor*mythologischen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgesetzt wird, so wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerscheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entstanden seyn soll, denn das erste wirkliche Bewußtseyn war der Sache nach schon ein mythologisches. Jener bloß sogenannte Polytheismus soll auf zufälligen Vorstellungen unsichtbarer übermächtiger Wesen beruhen; es hat aber ursprünglich nie einen Theil des Menschengeschlechts gegeben, der in dem Fall war, auf solche Weise zu Göttervorstellungen zu kommen. Dieser Polytheismus vor der Mythologie ist also ein bloßes Figment der Schule; es ist, dürfen wir sagen, *historisch* bewiesen, daß vor dem mythologischen kein anderer seyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologischen, d.h. der mit dem von uns nachgewiesenen Proceß gesetzt ist, keinen also, in dem nicht wirkliche Götter, d.h. in dem nicht *Gott* der letzte Inhalt gewesen wäre. Aber die Mythologie ist nicht bloß Polytheismus überhaupt, sondern 2) geschichtlicher, so sehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geschichtlich wäre, auch nicht mythologisch genannt werden könnte. Aber auch in Ansehung dieses Momentes ist die unbedingte Eigentlichkeit festzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verstehen. Sie ist eine Bewegung, der das Bewußtseyn *in der That* unterworfen ist, die sich *wahrhaft ereignet*. Selbst in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieser und kein anderer vorausgeht oder folgt, ist nicht Willkür, sondern Nothwendigkeit, und sogar in Ansehung der besonderen Umstände jener Ereignisse, die in der

II,1,198

Göttergeschichte vorkommen, so seltsam sie uns scheinen mögen, werden im Bewußtseyn stets die Verhältnisse sich nachweisen lassen, aus welchen die Vorstellung derselben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeschichte brauchen, um einen verständlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchstäblich verstanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung versucht worden, *Lehre* und *Geschichte* unterscheiden, die letzte als bloße Einkleidung der ersten betrachten. Die Lehre ist nicht *außer* der Geschichte, sondern eben die Geschichte selbst ist auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie ist gerade im Geschichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet ist die Mythologie wofür sie sich gibt, *wirkliche Theogonie*, Göttergeschichte; da indeß wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden *Gottes* im Bewußtseyn, zu dem sich *die Götter* nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entstehung nach ist die Mythologie ein *theogonischer Proceß*. Sie ist 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtseyn wirklich vollbringt, so nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt ist, und stets im folgenden den vorausgegangenen festhält, also die Bewegung im eigentlichen Sinn *erlebt*. Sie ist 2) ein *wirklich* theogonischer Proceß, d.h. der sich herschreibt von einem wesentlichen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es seiner Substanz nach, vermöge dessen es also überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-setzende ist. Das Bewußtseyn kann, weil das ursprüngliche Verhältniß ein natürliches ist, nicht aus demselben heraustreten, ohne *durch einen Proceß* in dasselbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch *mittelbar* - nämlich eben durch einen Proceß - wieder *setzende* zu erscheinen, d.h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogonische zu erscheinen.

[II,1,199]

Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß *äußeren* Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das *Innere* der ursprünglichen Menschheit versetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche *Bewußtseyn* selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen *K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825.* Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

II,1,200

scheinen konnten. "Die Mythologie ist von Anfang an durch die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entstanden"[1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geschehene verstanden ist. Unter dem Geschehenen versteht er übrigens, wie wir sehen werden, nicht die Form des Geschehens in der Mythologie, sondern ein wirklich Geschehenes ***außer*** der Mythologie. Eben derselbe will für die Entstehung der Mythen von *Erfindung* nichts wissen, aber in welchem Sinn? Wie er sich selbst erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung "eine freie und absichtliche Handlung seyn soll, durch welche etwas von dem Handelnden *als unwahr Erkanntes* mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden soll"[2]. In diesem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung insofern zu, als sie eine gemeinschaftliche ist. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, "daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine *gewisse* Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d.h. doch wohl Erfinder?) des Mythus *durch Antriebe, die auf alle gemeinschaftlich wirkten, darauf* (doch wohl auf den Mythus?) *hingeführt wurden,* und daß im Mythus jene verschiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zusammenwuchsen, ohne[3] daß diejenigen, durch welche es geschah, selbst ihre Verschiedenheit erkannt, zum Bewußtseyn gebracht hätten". Dieß käme also auf jenen gemeinschaftlichen Kunsttrieb (wahrscheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher[4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenso auch beseitigt worden. Es scheint, daß diese Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philosophischen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforscher als dunkel und mystisch vorkam. O. Müller sucht

[1] S. 100.
[2] S. 111.
[3] Dieses "ohne" ist hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig scheint, im Text fehlt es.
[4] 3. Vorlesung.

II,1,201

sie daher durch Beispiele zu erklären, und da werden wir dann seine Meinung deutlich sehen. Das erste dieser Beispiele wird von der Pest im ersten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Priester des Apollo beleidigt, dann dieser den Gott ihn zu rächen bittet, der sofort die Pest kommen läßt, und wo die Facta, d.h. also, daß die Tochter eines Apollo-Priesters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewiesen wurde, hierauf die Pest ausbrach, wo, diese Fakta als richtig angenommen, "*alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und strafende Gewalt erfüllt waren*", sogleich jeder *von selbst* und mit völliger Uebereinstimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Pest auf Bitte seines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Priesters gesandt, und jeder diese Verbindung mit derselben Ueberzeugung aussprach, wie die Facta (man sieht hier, was ihm das Geschehene bedeutet), die er selbst gesehen hatte. Hieraus scheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers sich gar nicht auf das allein Räthselhafte, nämlich wie die Menschen dazu gekommen, von der Existenz eines Apollon und seiner rächenden und strafenden Gewalt überzeugt zu seyn, also auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie selbst erstrecken sollte; denn jene Erzählung im ersten Buch der Ilias gehört so wenig zur Mythologie selbst, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur christlichen Lehre selbst gehören. Nachdem ich dieß gefunden, sah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philosophie der Mythologie nichts gemein haben. Diese bezieht sich auf das Ursprüngliche, auf die Göttergeschichte selbst, nicht auf die Mythen, welche erst dadurch entstehen, daß ein historisches Factum mit einer Gottheit in Verbindung gesetzt wird, und aus diesem Grunde konnte auch unter den früheren Ansichten der Mythologie die O. Müller'sche nicht erwähnt werden, weil sie sich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie diese von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entstanden sind, darum bekümmert sich die Philosophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenso, als wenn da, wo von dem Sinn des Christenthums die Rede ist, jemand von den Legenden

II,1,202

spräche und erklären wollte, wie diese entstanden sind. Natürlich weß das Herz voll ist, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorstellungen erfüllt, werden sie diese in alle Verhältnisse, also auch in alle Erzählungen eingemischt haben, und so werden freilich ohne Verabredung, ohne Absicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entstehen.

Wenn ich nun in dieser ganzen Entwicklung mich der historischen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben gesucht habe, so wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich diese Gerechtigkeit auch auf mich selbst anwende, und jenen ersten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie sich beziehende Vorträge zu halten; - den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu suchen, mir vindicire. Dieser Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menschliche Bewußtseyn selbst zu setzen, erhielt später etwas Entsprechendes in dem Versuch, für die Offenbarungslehre das *christliche Bewußtseyn* zum Träger und zur Stütze aller christlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es scheint, mehr das Mittel gesucht wurde, sich aller objectiven Fragen zu

entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologischen Vorstellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte - ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor sich zu bringen und nicht gestört zu seyn wünsche, der werde wohl thun, sein Vorhaben so viel möglich geheim zu halten. Der geringste Nachtheil, den er im entgegengesetzten Fall zu erwarten hat, ist, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wisse, wo ein Schatz zu heben ist, darauf gefaßt seyn zu dürfen, daß viele in Hast und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn sie recht höflich und bescheiden sind, ihm wenigstens bei Hebung desselben behülflich seyn wollen. Da ist denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längst Bekanntes wiederholt, am übelsten daran, da er bald Tausende zu Mitwissern hat, und was in Deutschland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

II,1,203

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbesondere durch nachgeschriebene Hefte, sich nach Umständen in die weiteste Ferne verbreitet. Man hat es akademischen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunst getadelt, wenn sie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken sich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erste nun könnte man sich gefallen lassen, denn niemand ist verpflichtet, an Ideen reich zu seyn, unverschuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, sollte man doch so billig seyn zu überlegen, daß wer nie z.B. so glücklich gewesen, sein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Gesetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit seinen dichterischen Hervorbringungen oder einigen wissenschaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, sich den Anspruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelsten Geister dafür nicht unempfindlich gewesen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in seiner Lebensbeschreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir scheint ein sonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von seinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu lassen, so fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wissenschaftliche oder im Leben vorkommende Gegenstände hat und sie zutraulich zu äußern gewohnt ist, an Gelegenheit, diese christliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch diese Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden so viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer sich beschweren: vielleicht geht es hiemit so natürlich zu, als damit, daß ein magnetischer Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengesetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweise dessen unversöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben solchen, welche sich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

II,1,204

die dieses schmähliche Handwerk ausüben, die schimpflichsten Namen beilegen, Nachsicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er seinen Zweck erreichen könnte, ein weit schlimmerer Diebstahl als der erste seyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Gestalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meist so zugerichtet und verunreinigt, daß sie dem Urheber selbst zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeschrieben sind, der nicht schon Bekanntes, sondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von diesem lernen wollen, ohne sich als seinen Schüler zu

bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu solchem Gebrauch fehlt oder die ihn verschmähen, einen Vorsprung zu gewinnen suchen; denn wer auch vor materieller Benutzung sich hütet, hat wenigstens in Ansehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweise, wenn diese neu und eigenthümlich sind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeschlagen wird, so ist es, weil am Ende doch der wahre Urheber sich immer unterscheidet, und statt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unser letztes Resultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entsteht, speciell durch einen theogonischen Proceß, in welchem das menschliche Bewußtseyn durch sein Wesen festgehalten ist. Nachdem dieser Begriff gewonnen ist, wird zufolge des in dieser ganzen Untersuchung befolgten Gangs eben dieser Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenstand der *Wissenschaft* seyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen seyn, daß wir jenes Ergebniß vorerst nur benutzt haben, die *subjective* Bedeutung des Processes, die, welche er für *die in ihm begriffene Menschheit* hatte, in Betracht zu ziehen. Diese mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie ursprünglich, d.h. was sie denen bedeutet, welchen sie entstand, war diese ganze Untersuchung ausgegangen. Was also diese Frage

II,1,205

betrifft, so ist ein vollkommen befriedigender Aufschluß erreicht, und diese Untersuchung darf als abgeschlossen betrachtet werden. Aber eben damit sind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtseyn, was er an sich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir gesehen, daß die in ihm sich erzeugenden Vorstellungen für die von denselben ergriffene Menschheit eine *subjective* Nothwendigkeit haben, und ebenso auch eine subjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie *Sie* wohl sehen, nicht verhindern, daß dieselben Vorstellungen *objectiv* betrachtet dennoch falsche und zufällige wären, und auch in diesem Sinn lassen sich Erklärungen denken, von denen, weil sie erst auf dem jetzigen Standpunkt subjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede seyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Voraussetzungen innerhalb der geschichtlichen Zeit stehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgestellt, die auf einen übergeschichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es ist eine sehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menschheit vom *Sündenfall* allein ableitet. Diese Ableitung kann bald eine bloß *moralische*, bald eine *pietistische* oder *mystische* Farbe annehmen. In jeder Gestalt aber verdient sie Anerkennung um der Einsicht willen, daß die Mythologie sich nicht ohne eine *reelle Verrückung* des Menschen von seinem ursprünglichen Standpunkte erklären lasse. Darin stimmt sie mit *unserer* Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer seyn, inwiefern sie insbesondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der *Art*, *wie* sie die Menschheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterscheidet sich die theologische Ansicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt sie unter eine schon früher dagewesene Kategorie von Deutungen zurück. Der Mensch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieser Richtung immer tiefer sinkend, vermischt das Geschöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu seyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieser Erklärung seyn - in ihrer einfachsten

II,1,206

Form. Ins Mystische gewendet, konnte sie sich etwa auf folgende Weise näher aussprechen. Allerdings nicht von einem ursprünglichen, wenn auch noch so herrlichen *Wissen,* sondern von einem *Seyn* des Menschen in der göttlichen Einheit, müssen wir ausgehen. Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen, und es ist ihm *wesentlich,* im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem wahren Ort. Solang er nun in diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen sind. Sowie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er selbst ist nicht mehr göttlich *über* den Dingen, sondern selbst auf gleiche Stufe mit ihnen herabgesunken. Indem er aber seine centrale Stellung und die damit verbundene Anschauung, während er schon an einem andern Orte ist, behaupten will, entsteht aus dem Streben und Ringen, im schon Gestörten und Auseinandergegangenen die ursprüngliche göttliche Einheit festzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichsam der Traum eines höheren Daseyns ist, den der Mensch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demselben herabgesunken ist; und diese Götterwelt entsteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weise als Folge einer ihm durch sein ursprüngliches Verhältniß selbst auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er sich, zur Selbsterkenntniß gekommen, in diese außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu seyn, und um so mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn selbst freilassendes an dessen Stelle zu setzen.

In dieser Erklärung wird auch auf das Urseyn des Menschen zurückgegangen: die Mythologie ist nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Processes, dem der Mensch dadurch anheimfällt, daß er von seiner ursprünglichen Stelle sich bewegt. Allein nach dieser Erklärung wäre, wie Sie selbst sehen, die Mythologie doch nur etwas Falsches

II,1,207

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in solchen Vorstellungen Bestehendes, denen nicht Wirkliches außer ihnen entspräche, denn vergötterte Naturobjecte sind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die *Zufälligkeit*, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Processes gelangt sind, es allein schon mit sich führt, daß zu demselben nichts außer dem Bewußtseyn erforderlich ist, nichts außer den es selbst setzenden und constituirenden Principien. Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Proceß verkehrt, es sind *im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte,* von denen es bewegt ist. Der theogonische Proceß, durch den die Mythologie entsteht, ist ein *subjectiver*, inwiefern er im *Bewußtseyn* vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist: aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die *wirklich* und *an sich* theogonischen Mächte, eben dieselben, durch welche das Bewußtseyn ursprünglich das Gott-setzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloß *vorgestellte* Potenzen, sondern die *Potenzen selbst* - die das Bewußtseyn, und da das Bewußtseyn nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit Natur*objecten* hat der mythologische Proceß zu thun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtseyn selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz *objectiv* wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiösen zusammenfaßten, um ihnen die religiöse Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzusetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiösen Erklärungen zu den beseitigten geschlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiösen, welche übrigens den mythologischen Vorstellungen eine bloß zufällige oder subjective

Bedeutung zuschrieben, die *subjectiven* nennen, über die sich die *objective* Erklärung als die zuletzt allein siegreiche erhebt.

II,1,208

Der mythologische Proceß, der die an sich theogonischen Potenzen zu Ursachen hat, ist nicht bloß von religiöser überhaupt, sondern von *objectiv-religiöser* Bedeutung; denn es sind die an sich Gottsetzenden Potenzen, welche im mythologischen Proceß wirken. Aber auch damit ist noch nicht die letzte Bestimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der *auseinander gegangen* sey und sich in Polytheismus zersplittert habe. Es können also in dem Proceß zwar die theogonischen Potenzen selbst seyn, aber als solche, die in ihm auseinander gehen und durch *Auseinandergehen* ihn bewirken. Auf diese Weise wäre die Mythologie denn doch nur das *Entstellte*, Zerrissene und Zerstörte des Urbewußtseyns. Unter dem Monotheismus, der sich in Vielgötterei zersetzt haben sollte, wurde früher allerdings ein geschichtlicher gedacht, der in einer gewissen Zeit des Menschgeschlechts vorhanden gewesen seyn soll. Einen solchen haben wir nun freilich aufgeben müssen. Aber wir haben inzwischen einen wesentlichen, d.h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtseyns angenommen. Dieser also wenigstens könnte es seyn, der in dem theogonischen Proceß sich zerstörte, und man könnte nun sagen: dieselben Potenzen, die in ihrem Zusammenwirken und in ihrer *Einheit* das Bewußtseyn zum Gott-setzenden machen, werden in ihrem *Auseinandergehen* die Ursachen des Processes, durch den Götter gesetzt werden, also Mythologie entsteht.

Zunächst nun aber, wie sollte in dem angenommenen Proceß die *wahre* Einheit sich zerstören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er sey eine Zerstörung der *falschen* Einzigkeit als solcher, und diese Zerstörung selbst sey wieder nur *Mittel*, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherstellung der wahren Einheit, die Reconstruction und im letzten Ziel die Verwirklichung desselben Monotheismus im Bewußtseyn, der im Anfang ein bloß wesentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie ist wesentlich successiver Polytheismus, dieser kann nur entstehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

II,1,209

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt also die wahre Einheit wieder gesetzt wird; aber eben dieses sucessive Hervortreten der die Einheit zusammensetzenden und wiederherstellenden Momente sey doch ein Auseinandergehen, oder setze wenigstens ein Auseinandergegangenseyn derselben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieses Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß selbst geschehe, denn in diesem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, *um* die Einheit wieder zu setzen und zu erzeugen. Der *Sinn* des *Processes* ist daher nicht ein Auseinander-, sondern vielmehr ein Zusammengehen der die Einheit setzenden Momente, der Proceß selbst besteht nicht in der Trennung, sondern in der Wiedervereinigung derselben. Den Anlaß zu demselben gibt allem Anschein nach eine Potenz, die sich des Bewußtseyns, ohne daß dieses eine Ahnung davon hat, ausschließlich, also mit Ausschluß der andern, bemächtigt hat; aber eben diese die wahre Einheit insoweit aufhebende Potenz verwandelt sich, der Ausschließlichkeit wieder entsetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr stillschweigend, sondern *wirklich*, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu setzende, so daß der hiemit gesetzte Monotheismus nun auch *wirklicher*, *entstandener*, und demnach zugleich *verstandener*, dem

Bewußtseyn selbst gegenständlicher ist. Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt also *vor* dem Proceß; *in* dem Proceß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches, sondern *Wahrheit*; er ist der Proceß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es *ist* daher in ihm - als eine sich erzeugende - die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Proceß *im Ganzen* selbst als vollendet enthält.

Wenn man schlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie sie ist, Wahrheit zu finden, und daher höchstens sich entschloß, eine

II,1,210

entstellte in ihr zu erkennen, so kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorstellungen als solche, nicht in ihrer *Folge*, sondern in ihrer Abstraction, genommen wurden, d.h. weil man eben sich nicht zum Begriffe des Processes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie sey falsch, aber darum ist es nicht das Ganze in seinem letzten Verstande, also im Proceß betrachtet. Der successive Polytheismus ist nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als solche bloß das *Accidentelle*, das sich im Ganzen (wenn man auf dieses sieht) wieder aufhebt, sie ist nicht die Intention des Processes. Man könnte demgemäß allerdings sagen, das Falsche der Mythologie sey nur vorhanden durch Mißverstand des Processes, oder es finde sich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten desselben; aber dieß ist alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Wesen (im Proceß) ansieht; es erklärt dessen falsche Ansicht von der Mythologie, aber nicht diese selbst.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philosophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Systems ist wahr an seiner Stelle, in seiner Zeit, d.h. in der fortschreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder ist falsch, für sich betrachtet oder aus der unaufhaltsamen Fortschreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo gesagt werden *muß*: Gott ist auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann seyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuschließen wäre? Beschränkten ist schon dieß Pantheismus, und sie verstehen unter *allem*, das Gott ist, alle *Dinge*; aber über den Dingen stehen die reinen Ursachen, von welchen jene erst abgeleitet sind, und eben darum, weil Gott *alles* ist, so ist er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falsch, je nachdem er betrachtet wird; *wahr*, wenn er den Sinn hat: Gott ist das Princip der Natur, aber nicht um es zu seyn, sondern um sich als dasselbe wieder aufzuheben, zu verneinen und *als* Geist zu setzen (hier haben wir schon drei Momente); er wäre falsch, wenn er den Sinn hätte: Gott ist jenes

II,1,211

Princip insbesondere, stillstehender oder ausschließlicher Weise. Im Vorbeigehen kann man sich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunststück den schaalsten und übrigens unvermögendsten Köpfen wird, den tiefgedachtesten Satz in einen falschen zu verwandeln, indem sie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er sey nicht so zu nehmen, *allein* hervorheben, und verschweigen, was ihm folgt, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, was gewiß viel häufiger geschieht, weil sie überhaupt unfähig sind, ein Ganzes irgend einer Art zu fassen.

"Diesem nach wäre also der Polytheismus keine falsche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine solche?" Was das Erste betrifft, so ist nach unserer Ansicht die Mythologie nur nicht in sich falsch: unter

der Voraussetzung, die sie hat, ist sie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr ist unter einer Voraussetzung. Was die andere Folgerung betrifft, so ist bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als *solches* und demnach *außer* seiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, sey falsch. Nun hat man nach dem, was früher schon angedeutet worden, die verschiedenen Mythologien der Völker in der That nur als *Momente* anzusehen, als Momente des einen durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes; insofern ist jede polytheistische Religion, die sich in einem Volke fixirt hat und stehen geblieben ist, als solche, also als jetzt ausschließlich dastehendes Moment ist sie freilich eine falsche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in diesen vereinzelten Momenten; wir betrachten sie im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menschheit, und also auch soweit jeder Theil derselben noch in die mythologische Bewegung eingetaucht und solang er von diesem Strom, daß ich so sage getragen wird, ist er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk sich aus der Bewegung heraussetzt und die Fortleitung des Processes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falschen Religion zu seyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Processes. Insofern ist freilich

II,1,212

jede einzelne polytheistische Religion eine falsche (falsch wäre z.B. der relative Monotheismus) - aber der Polytheismus im Ganzen seiner successiven Momente betrachtet, ist der Weg zur Wahrheit und insoweit selbst Wahrheit. Man könnte hieraus schließen: auf diese Art müsse die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion seyn. So ist es auch auf gewisse Weise, nämlich *soweit* auf dem Wege des angenommenen Processes, *der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbst zu seiner Voraussetzung hat*, die Wahrheit überhaupt erreichbar ist; das göttliche Selbst ist also freilich nicht im mythologischen Bewußtseyn, aber doch das Gleichbild desselben. Das Bild ist nicht der Gegenstand selbst, und doch völlig wie der Gegenstand selbst: in diesem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenstand selbst ist, insofern ist es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weise ist im letzten mythologischen Bewußtseyn das *Bild* des wahren Gottes hergestellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbst, d.h. zu dem wahren Gott selbst, gegeben wäre, zu welchem erst durch das Christenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologische Proceß gelangt, ist nicht der falsche (denn es kann keinen falschen Monotheismus geben), aber er ist gegen den wahren, den esoterischen doch nur der exoterische.

Die polytheistischen Religionen sind einzeln genommen die falschen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgesondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Residuum zurückgeblieben ist, keine Wahrheit, nämlich nicht *die* Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment desselben hat. Nicht diejenigen heidnischen Völker nur, welche ihr Daseyn bis in unsere Zeit fort erstreckt haben, z.B. die Hindus, befinden sich zu den Gegenständen ihrer superstitiösen Verehrung in einem ganz stupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern seiner einmal vorhandenen und stehend gewordenen Religion kein anderes. Die falsche Religion als solche ist immer nur ein todtes und dadurch sinnlos gewordenes Ueberbleibsel eines Processes, *der in seiner Ganzheit Wahrheit ist*. Jede Praxis, die auf einem

II,1,213

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine

Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d.h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es ist also wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (vorstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die *Entstehung* läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Ursystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal *gedacht* worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch die *Laren*. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 119): ÄéN ôß ô§í Ëáñçô§í, ïŸò käßùò ðñáéóôßôáò êáëï™óé, ôïýôïéò êýùí ðáñÝóôçêåí, áŠôïr äc êõí§í äéöèÝñáéò Pìðݖ÷ïíôáé; ~ ðñáéóôßôçò ìcí ïj ðñïåóô§ôÝò åkóé, ôï˜ò äc ðñïåóô§ôáò ïnêïõ öõëáêôéêï˜ò åqíáé ðñïóÞêåé, êár öïâåñï˜ò ìcí ôïsò Pëëïôñßïéò («óðåñ ¿ êýùí dóôrí), zðßïõò äc êár ðñÜïõò ôïsò óõíïéêï™óéí; ~ ìOëëïí, • ëÝãïõóéí híéé FÑùìáßùí, PëçèÝò dóôé; êár, êáèÜðåñ ïj ðåñr ×ñýóéððïí ïnïíôáé öéëüóïöïé, öá™ëá äáéìüíéá ðåñéíïóôåsí, ïpò ïj èåïr äçìßïéò ÷ñ§íôáé êïëáóôásò dðr ôï˜ò Píïóßïõò êár Päßêïõò Píèñþðïõò· ïœôùò ïj ËÜñçôåò dñéííõþäåéò ôéíÝò åkóé êár ðïßíéìïé äáßìïíåò, dðßóêïðïé âßùí êár ïnêùí· äé’ êár í™í äÝñìáóéí Pìðݖ÷ïíôáé, êár êýùí ðÜñåañüò dóôéí, ©ò äåéíïsò ï¤óéí dîé÷íå™óáé êár ìåôåëèåsí ôï˜ò ðïíçñïýò. Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. Jovi praestiti.

II,1,214

aus der aufgestellten Erklärungsweise als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade *als solcher*, d.h. insofern sie Proceß, successiver Polytheismus ist, *Wahrheit* ist.

Es kann nicht unerwünscht seyn, wenn ich dieses letzte Resultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verschiedenen Ansichten gewährt, wie sie sich darstellen, wenn man die *objective* Wahrheit zum Hauptgesichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es ist natürlich, wenn bei dieser Klassification die Ansichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als sie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologischen Vorstellungen *gemeint* waren, wo also nur von ihrer möglichen subjectiven Wahrheit die Rede seyn konnte.

A.

Es ist überall *keine* Wahrheit in der Mythologie; sie ist:

1) entweder *bloß* poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;
2) oder sie besteht aus sinnlosen Vorstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, Dichtkunst später ausgebildet und

B.

Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie *als solcher*. Das Mythologische ist:

1) entweder *Einkleidung, Verhüllung*
   a) einer historischen Wahrheit (*Euemeros*),

zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat (*J. H. Voß*)

b) einer physikalischen (*Heyne*)

2) oder *Mißverstand, Entstellung*

a) einer *rein wissenschaftlichen* (wesentlich irreligiösen) (*G. Hermann*)

b) einer religiösen Wahrheit (*W. Jones*), (*Fr. Creuzer*)

C.
Es ist Wahrheit in der Mythologie *als solcher*.

II,1,215

Sie bemerken von selbst den *Fortgang* von A durch B zu C; die dritte Ansicht ist aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erste den *eigentlichen* Sinn festhält, aber mit Abweisung jedes doctrinellen, die andere einen *doctrinellen* Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entstellte vorhanden ist, während die dritte in der eigentlich verstandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit sieht. Diese *Ansicht* ist nun aber, wie *Sie* einsehen, nur erst durch die *Erklärung* möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt sind, in der Mythologie eine nothwendige Entstehung anzunehmen, sind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d.h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie ist zunächst und speciell eine *religiöse,* denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist der theogonische, und unstreitig subjectiv, d.h. für die von demselben ergriffene Menschheit hat sie nur *diese,* nämlich religiöse, Bedeutung. Aber hat *sie* - und hat darum der Proceß, durch den sie entsteht, auch *absolut* betrachtet, nur diese besondere, keine *allgemeine* Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtseyn im mythologischen Proceß bewegt, deren Sucession eben der Proceß ist, sind als dieselben bestimmt worden, durch die das Bewußtseyn ursprünglich und wesentlich das Gott-setzende ist. Diese das Bewußtseyn erschaffenden, gleichsam einsetzenden Mächte - *können* diese andere seyn, als durch welche auch die Natur gesetzt und erschaffen ist? Das menschliche Bewußtseyn ist ja nicht weniger als diese ein Gewordenes, und nichts *außer* der Schöpfung, sondern das *Ende* derselben; zu ihm als Ziel müssen also die Potenzen zusammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtseyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufstehenden und als theogonisch sich erweisenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden selbst seyn, und eben indem sie sich wieder *erheben,* werden sie aus subjectiven, dem Bewußtseyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

II,1,216

objective, die gegen das Bewußtseyn aufs Neue die Eigenschaft äußerer, *kosmischer* Mächte annehmen, die sie in ihrer *Einheit*, indem sie also das Bewußtseyn setzten, verloren hatten. Der mythologische Proceß kann, wie gesagt, nur die Wiederherstellung der aufgehobenen Einheit seyn; aber sie kann auf keine andere Weise *wiederhergestellt* werden, als auf welche sie ursprünglich *gesetzt* war, d.h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältnisse zueinander, die sie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entstünde, welchem das Innere des Menschen durch diesen Proceß vielmehr *entzogen* ist, sondern daß der mythologische Proceß *nach demselben Gesetz* durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist.

Es ist an sich nicht zu denken, daß die Principien eines Processes, der sich als ein theogonischer erweist, andere als die Principien *alles* Seyns und *alles* Werdens seyn können. Der mythologische Proceß hat also nicht bloß religiöse, er hat *allgemeine* Bedeutung, denn es ist der allgemeine Proceß, der sich in ihm wiederholt; demgemäß ist auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausschließende, universelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die *historische* Wahrheit absprechen, denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang. Ebensowenig ist von ihr physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ein ebenso nothwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Processes. Der Inhalt der Mythologie ist kein *abstract*-religiöser, wie der der gemeinen theistischen Lehrbegriffe. Zwischen dem Bewußtseyn in seiner bloßen Wesentlichkeit und dem Bewußtseyn in seiner Verwirklichung, zwischen der in ihm bloß wesentlich gesetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Processes ist, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogonischen Bewegung haben also nicht ausschließlich Sinn für diese, sie sind von *allgemeiner* Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn sie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der sich

II,1,217

in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der *allgemeine*, der *absolute* Proceß, die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Proceß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; *die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie*.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geschehen. Die Idee des Processes soll nicht an irgend einer erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie dargestellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen *Umriß*, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die sie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von diesen Formen, als auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird? Die Ermittlung der mythologischen Thatsachen ist zunächst Sache des Alterthumsforschers. Dem Philosophen aber muß die Prüfung freistehen, ob die Thatsachen richtig und vollständig ermittelt sind.

Uebrigens ist in dem Satz "die *wahre* Wissenschaft der Mythologie ist Philosophie der Mythologie" nur ausgesprochen, daß die andern Betrachtungsweisen die *Wahrheit* in der Mythologie nicht erkennen; dieß sagen sie aber selbst, indem sie ihr Wahrheit absprechen, entweder überhaupt oder doch als solcher.

Gleich zuerst als der Begriff "Philosophie der Mythologie" ausgesprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematischen erkennen, d.h. der selbst erst der Begründung bedürfe. Denn jedem steht es zwar frei, das Wort Philosophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenstand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philosophie der Kochkunst nichts Auffallendes, wie wir selbst in Deutschland in frühern Jahren von einem fürstlich thurn und taxischen Beamten eine

Philosophie des Postwesens erhielten, die letzteres nach den Kantischen Kategorien abhandelte. Ein zu seiner Zeit sehr verdienstliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philosophie der Chemie, ohne sich durch irgend eine philosophische Eigenschaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logischen

II,1,218

Zusammenhang schon für eine solche nehmen will. Wir Deutschen aber, denen durch die Begriffe Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst, ein Maßstab für den Sinn dieser Zusammensetzung gegeben ist, werden uns wohl hüten, sie da anzuwenden, wo sie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Untersuchung sey, oder daß man über den benannten Gegenstand nur überhaupt philosophische Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode sind Forderungen, die an jede Untersuchung gemacht werden, und über welchen Gegenstand in der Welt könnte nicht, wer sonst dazu fähig ist, philosophische Gedanken haben!

Die objective, von menschlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entstehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber diese Ansicht, von der es abhängt, ob *Philosophie der Mythologie* ein wissenschaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten ist, war nicht vorauszusetzen. Mit der Begründung derselben befanden wir uns selbst noch *außerhalb* des Gebiets der angekündigten Wissenschaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Voruntersuchung, die freilich - so möchte man hintennach denken - ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als *allgemeinem* Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der *Ursachen* geschlossen hätte; aber dieser Schluß hätte nicht zugleich auf die *bestimmte Natur* dieser Ursachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt ist; außerdem standen ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgesetzte Allgemeinheit nur noch eine illusorische seyn würde, indem die Verwandtschaft des Inhalts in den verschiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und diese Erklärungsweise war nicht von dem Nächsten Besten, sondern von Männern aufgestellt, die die Meinung für sich haben, sich mit diesem Gegenstand Berufs halber und aufs Gründlichste beschäftigt zu haben, und deren Scharfsinn in andern Untersuchungen anerkannt ist. Es galt insbesondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmischung der Philosophie zum voraus

II,1,219

empfinden, die, wenn man ihre Ansichten und Erklärungen als unphilosophische bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unsere Ansichten *sollen* nicht philosophisch seyn, wir machen darauf keinen Anspruch; wie die Belgier den Agenten Josephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Diese also mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphilosophisches war ja auch dieses Geschäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Aristoteles sagen, der Philosoph vorzugsweise das Verwunderungswerthe liebt, so ist er ja in seinem Beruf, wenn er diesem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falschen Erklärungen entstellt und zugedeckt ist, von diesen Verhüllungen wieder zu befreien und in seiner reinen Gestalt hervorzustellen sucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geschäft ein philosophisches, indem die Methode angewendet wurde, die durch successive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falschen, das *Wahre* zu erreichen sucht. Zur Philosophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erst da, wo keine andere Voraussetzung möglich

blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältnisses der menschlichen Natur, das sich im Fortgang für diese in ein *Gesetz* verwandelt. Und so haben wir unsern Begriff nicht von oben herab gleichsam dictatorisch aufgestellt, sondern, *was allein allgemein überzeugend ist,* von unten herauf begründet. Die andern Ansichten haben dabei selbst als Hinleitung zu der wahren dienen müssen, da doch keine unter ihnen seyn kann, die nicht eine *Seite* des Gegenstandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen seyn muß.

War der Standpunkt dieses ersten Theils unserer Untersuchung vorzugsweise der *historisch-kritische* oder *dialektische,* so wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wissenschaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erschöpfung aller Möglichkeiten untersucht worden ist.

Der Begriff "Philosophie der Mythologie" subsumirt sich unter den

II,1,220

allgemeinen einer *Theorie* der Mythologie. Eine und dieselbe Sache kann Gegenstand einer bloß äußeren Erkenntniß seyn, wo es sich bloß um das *Daseyn* derselben handelt, nicht aber um das *Wesen*; erhebt sie sich zu diesem, so wird sie Theorie. Daraus ist leicht zu sehen, daß eine Theorie nur von dem möglich ist, worin ein wahres Wesen ist; der Begriff des Wesens aber ist: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu seyn. Ein mechanisches Triebwerk ist kein *aus sich selbst* wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechanische Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Wesens ist.

Ein solches Wesen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur sehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philosophie der Mythologie bringt aber von selbst mit sich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes sey. Die Theorie jedes natürlichen oder geschichtlichen Gegenstandes ist selbst nichts anders als eine *philosophische* Betrachtung desselben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche *Natur* in ihm zu entdecken.

Nichts scheint auf den ersten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich gewesenen Wort *Fabellehre*[1] ausgedrückt ist, nichts eben darum entgegengesetzter als Philosophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieser scheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein versucht worden ist, vermöge einer willkürlichen Unterscheidung, so nämlich, daß irgend etwas, das man sich als vernünftig oder sinnvoll zu behaupten getraute, als das Wesentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechische Wort Mythos schließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden ist, nicht nothwendig in sich.

II,1,221

oder Entstellung gerechnet wurde. Die Absicht muß vielmehr seyn, daß auch die Form als eine nothwendige und insofern vernünftige erscheine.

Wer in der Mythologie so sehr nur das unsern gewöhnlichen Begriffen Widerstrebende sieht, daß sie ihm gleichsam als unwürdig jeder Betrachtung, insbesondere aber der philosophischen erscheint, der

überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenlosen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgestumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geistige und sittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenso, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und seltsam als die Mythologie erscheinen müßte. Wer in einer hohen geistigen oder moralischen Ekstase zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er seinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieser in Gebirgen und Felsen nutzlos für phantastische Formen verschwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moralisches Wesen in einer solchen Production sich gefallen? Wozu diese Gestalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monstros anlassen, an deren Daseyn, von dem sich großentheils kein Zweck einsehen läßt, wir nicht *glauben* würden, wenn wir sie nicht vor Augen sähen? Wozu das viele Anstößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt diese ganze Körperwelt? Warum ist nicht, was uns vollkommen begreiflich schiene, eine bloße, reine Geisterwelt? Dennoch können wir nicht unterlassen, in der uns unverständlich gewordenen Natur den ursprünglichen Verstand, den Sinn ihres ersten Entstehens zu suchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine sinnlose, an sich abgeschmackte Fabellehre sehen, nicht schlechter von ihr denken, als manche der Naturphilosophie abgünstige Philosophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die sinnlose, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müssen natürlich von der Mythologie so urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern seyn, wenn es der Philosophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphilosophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philosophie allgemein anerkannt ist.

Es gibt Gegenstände, welche die Philosophie außer allem Verhältniß

II,1,222

zu sich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine wesentliche Wirklichkeit in sich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menschen etwas ist. Der mythologische Proceß aber ist etwas, das sich in der Menschheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß *Gemachten*. Aber die Mythologie ist ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß sie poetisch behandelt und sogar erweitert werden konnte, aber sie verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von *Menschen* gemacht ist.

Womit die Philosophie nichts zu thun hat, ist ferner alles Corrupte, Entstellte; für sie hat nur das Ursprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menschlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verschiedenen Götterlehren sich finden, die Mythologie selbst ist nicht durch Verderb entstanden, sondern das ursprüngliche Erzeugniß des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseyns.

Ein Drittes, worin sich die Philosophie nicht finden und erkennen kann, ist das Grenzenlose, Ungeendete. Aber die Mythologie ist eine wahre Totalität, ein Abgeschlossenes, in gewissen Schranken Gehaltenes, für sich eine Welt; der mythologische Proceß eine Erscheinung von so vollständigem Verlauf, wie etwa im Physischen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d.h. durch ein nothwendiges Bestreben sich aufhebende und zur Gesundheit wiederherstellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem bestimmten Anfang durch bestimmte Mittelpunkte in ein bestimmtes Ende gehend sich selbst abschließt und vollendet.

Endlich widerstrebt der Philosophie das Todte, Stillstehende. Aber die Mythologie ist ein wesentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Gesetz sich selbst Bewegendes, und es ist das *höchste* menschliche Bewußtseyn, das in ihr lebt, und durch den Widerspruch selbst, in den es sich verwickelt, indem es ihn überwindet, sich als *reell*, als wahr, als nothwendig erweist.

II,1,223

Sie sehen, der Ausdruck Philosophie der Mythologie ist ganz eigentlich und ebenso verstanden wie die ähnlichen: Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie selbst schon die *Wissenschaft* der Mythen verstehen. Er hätte sich vermeiden lassen, wenn ich hätte sagen wollen: Philosophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens ist es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebensowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologischen Vorstellungen selbst gebraucht wird.

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus seinem Zusammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philosophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philosophie der Mythologie die in ihr untergegangene verstehen, die man sich vorgesetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchstücken wiederherzustellen. Dieser Mißverstand ist jetzt nicht mehr möglich.

War es nur darum zu thun, für die Philosophie einen gewissen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anspruch zu nehmen, so hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß ist längst zugestanden; ist es nicht eine wissenschaftliche und tiefe, so ist es doch eine zufällige und oberflächliche Philosophie, die sich bei Gelegenheit der Mythologie wenigstens über die ihr vorauszusetzenden Zustände des Menschengeschlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum *Innern* der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer *eigenen* innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als *Geschichte* wenigstens des Selbstbewußtseyns erklärt[1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; *reeller* wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philosophie aufgenommen wurde.

Die nächste Verwandtschaft hat die Mythologie unstreitig mit der Natur, mit der sie außer ihrer Allgemeinheit auch dieses gemein hat, eine in sich abgeschlossene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] System des transscendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

II,1,224

zu seyn. Demnächst ist eine gewisse Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorstellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geistige gehobene Natur anzusehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unstreitig wären frühere Erklärungen in diesem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu sehr an wirklich naturphilosophischen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philosophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weise das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologische Forschung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten sich diejenigen wohl unterscheiden lassen, welche ihren ersten Impuls bereits von der Philosophie erhalten haben, die man, weil sie zuerst das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphilosophie nannte. Dieser Zusammenhang gereichte indeß den ersten Versuchen auf doppelte Weise zum Nachtheil; einmal, indem sie, von einer selbst noch im werden begriffenen Philosophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch diese angeregten Gährung als von wissenschaftlichen Begriffen geleitet, selbst zum Theil ins Ungemessene und zu wilden, unmethodischen

Combinationen fortgerissen wurden, sodann, indem sie an dem fanatischen Haß, den jene Philosophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wissenschaft und Philosophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewissen Uebergangsperiode unserer Literatur zu rechnen seyn wird, des bekannten *Johann Arnold Kanne*, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchsten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine seltsame Laune des Geschicks das Loos auferlegt war, unter der Last einer ausgedehnten, aber großentheils spitzfindigen und in der Fülle großer Thatsachen doch nur Geringfügiges auslesenden philologischen Gelehrsamkeit zu erliegen. Am wenigsten freilich begriff man, wie er dem Christenthum mit *solcher* Gelehrsamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

II,1,225

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er unmuthig diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das *Pantheon der ältesten Naturphilosophie*[1] sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete *Mythologie der Griechen*[2].

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß *geschichtlichen*, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1807.

[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

II,1,226

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, centralen Anschauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen

verbreitete und befestigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Ansicht, die in gewissen Gelehrtenkreisen sich noch immer erhalten hatte, dagegen aufstand; durfte sie mit allem Lärm und Getöse, wie es insbesondere *Voß* zu erregen verstand, nicht hoffen noch in unserer Zeit Anhänger zu werben, so konnte sie wenigstens darauf rechnen, mittelst gewisser hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig *alle* Versuche, die Mythologie aus höheren Gesichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Untersuchungen in Verbindung zu setzen, zu *verdächtigen*[1].

Vielmehr hatte aber solches Treiben die Folge, daß nun auch dieser Theil wissenschaftlicher Forschung, der sich bis dahin in ziemlicher Abgeschiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeschlossenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wissenschaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es sich bei dieser Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Ursprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchsten und allgemeinsten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von selbst auch auf den ersten sich verbreiten mußte. Darf jede Wissenschaft sich Glück wünschen, wenn sie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, so kann sich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenstände zu gehören, gegen deren Erforschung es gleichsam keinem erlaubt ist

[1] Eine kleine Schrift von *W. Menzel* ist historisch insofern bemerkenswerth, als Voß in ihr seinen Meister gefunden hat, und durch sie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

II,1,227

gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit bloß empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen steht, und daß ein von individueller Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst dar Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede seyn.

[II,1,228]

Zehnte Vorlesung.

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sie sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander seyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet seyn, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens *überhaupt* zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältniß zu diesen überhaupt bestimmt werde. So wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große

II,1,229

Thatsache gewonnen, die Existenz eines theogonischen Processes im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit. Diese Thatsache schließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menschliche Denken und Wissen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächst schon muß jeder fühlen, daß insbesondere kein sicherer Anfang der Geschichte ist, solang die Dunkelheit, welche *die ersten Ereignisse* bedeckt, nicht zerstreut, nicht die Punkte gefunden sind, an welche das große räthselhafte Gewebe, das wir Geschichte nennen, zuerst angelegt worden. Das erste Verhältniß hat die Philosophie der Mythologie also zur *Geschichte*; und schon das ist für nichts Geringes zu achten, daß wir durch sie in den Stand gesetzt worden, einen bis jetzt für die Wissenschaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchstens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer *Folge reeller Ereignisse,* mit einer lebensvollen Bewegung, einer *wahren* Geschichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein so genannte reich an abwechselnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umstürzen ist. Die Thatsache kann insbesondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philosophie der Geschichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geschichtsforschung, die irgendwie in dem Fall sind sich mit den ersten Anfängen der menschlichen Dinge zu beschäftigen.

Die erste Anregung zu einer *Philosophie der Geschichte* und der Name selbst kam wie vieles andere von den Franzosen, der Begriff aber wurde schon durch Herders berühmtes Werk über die erste Bedeutung hinausgeführt; die Naturphilosophie stellte gleich anfangs sich die Philosophie der Geschichte als anderen Haupttheil der Philosophie, wie sie damals sich ausdrückte, der angewandten Philosophie gegenüber[1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächstfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte hat fortwährend große Gunst genossen: selbst an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der ersten Vorrede zu den Ideen über Philosophie der Natur.

II,1,230

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung - Philosophie der Geschichte - die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein *befriedigender* Schluß? Denn z.B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen - aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt -, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: *geschichtliche* und *vorgeschichtliche* Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

II,1,231

als bloß *zufälliger*, ob beide Zeiten *wesentlich* verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine *innerlich* andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas *anderes* als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die *vorgeschichtliche*, sondern bloß die vor*historische*. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenseyn schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z.B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine *wesentlich*, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern *Inhalt* hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus

hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche finge demnach mit den *bedeutenden* Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

II,1,232

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht *im Grunde* und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur *einerlei* nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z.B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte - ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel - mit allem dergleichen ist nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind *wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten,* in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der

II,1,233

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist - auch bloß *äußerlich* betrachtet - der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Uebergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der *wahre* Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der *Mythologie überhaupt,* welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr *Werden,* d.h. ihr *eigenes* geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich

der Proceß, durch den sie entsteht - dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenem innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche* Zeit *nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit*, sie sind *zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte*, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß *als solchem* gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

II,1,234

Thaten und Handlungen sich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter sie zu historischen macht.

Die geschichtliche Zeit setzt sich also nicht in die vorgeschichtliche fort, sondern ist durch diese als eine völlig andere vielmehr abgeschnitten und begrenzt. Wir nennen sie eine völlig andere, nicht daß sie im weitesten Sinn nicht auch eine geschichtliche wäre, denn auch in ihr geschieht Großes, und sie ist voll von Ereignissen, nur einer *ganz andern Art*, und die unter einem *ganz andern Gesetz* stehen. In diesem Sinn haben wir sie die relativ vorgeschichtliche genannt.

Diese Zeit aber, von welcher die geschichtliche abgeschlossen und begrenzt ist, ist selbst auch wieder eine bestimmte, und also auch ihrerseits durch eine andere begrenzt. Diese andere oder vielmehr *dritte* Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geschichtliche, also nur die *absolut-vorgeschichtliche* seyn, die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit. Sie ist die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit, die, weil sie gegen die folgende sich nur als Moment, als reiner *Ausgangspunkt* verhält, inwiefern nämlich in ihr selbst keine wahre Succession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern ist, selbst nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es ist in ihr, sagte ich, keine *wahre* Succession von Zeiten: damit ist nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann sich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freieten und ließen sich freien, wurden geboren und starben. Aber darin ist kein Fortgang und also keine Geschichte, wie das Individuum, in dessen Leben gestern wie heute, heute wie gestern ist, dessen Daseyn ein immer sich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung ist, keine Geschichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verschwinden und das *Ganze* in dem Zustand zurücklassen, in dem es zuvor war. Aus diesem Grunde also, weil in der absolut vorgeschichtlichen Zeit das Ganze am Ende ist wie es im Anfang war, weil also

II,1,235

in dieser Zeit selbst keine Folge von Zeiten mehr ist, weil sie, auch in diesem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die *schlechthin identische*, also im Grunde *zeitlose* Zeit ist (vielleicht ist die Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der ältesten Geschlechter festgehalten); aus diesem Grunde, sage ich, bedarf sie selbst nicht wieder der

Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer ist gleichgültig, kürzer oder länger ist dasselbe; mit ihr ist daher nicht bloß eine Zeit, sondern *die Zeit überhaupt* begrenzt, sie selbst das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber sie hinaus ist kein Schritt mehr als in das *Uebergeschichtliche*, sie *ist* eine Zeit, aber die schon nicht mehr *in sich selbst*, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit ist; in sich selbst ist sie keine, weil in ihr kein wahres *Vor* und *Nach*, weil sie eine Art Ewigkeit ist, wie auch der hebräische Ausdruck (olam), der für sie in der Genesis gebraucht ist, andeutet.

Es ist also nicht mehr eine wilde, unorganische, grenzenlose Zeit, in die uns die Geschichte verläuft; es ist ein Organismus, es ist *ein System von Zeiten*, in das sich uns die Geschichte unseres Geschlechtes einschließt; jedes Glied dieses Ganzen ist eine eigene selbständige Zeit, die durch eine nicht bloß *vorher*gegangene, sondern durch eine von ihr *abgesetzte* und wesentlich *verschiedne* begrenzt ist, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil *in* ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil sie eine relative *Ewigkeit* ist. Diese Glieder sind:

absolut-vorgeschichtliche,
relativ-vorgeschichtliche,
geschichtliche Zeit.

Man kann Geschichte und Historie unterscheiden, jene ist die Folge der Ereignisse und Begebenheiten selbst, diese die Kunde derselben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geschichte weiter ist, als der Begriff der Historie. Insoferne ließe sich statt absolut-vorgeschichtliche einfach sagen vorgeschichtliche, statt relativ-vorgeschichtliche vorhistorische Zeit, und die Folge wäre alsdann diese:

II,1,236

a) vorgeschichtliche,
b) vorhistorische,
c) historische Zeit.

Nur müßte man sich hüten zu denken, es sey zwischen den beiden letzten nur der zufällige Unterschied, der in dem Worte liegt, daß man von dieser Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geschichtlichen Zeit ist aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falschem, Einsicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterscheiden. Beispiele dafür ließen sich in der von uns beendeten Untersuchung selbst genug aufzeigen. Hermann z.B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menschen selbst erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe so seyn können. Derselbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr selbst an, daß ein solcher Theismus einige Jahrtausende später allerdings erfunden worden, es fehlte also nach seiner Meinung nur an der Zeit für eine solche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderselbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeschichte in Folge geologischer Forschungen (die er indeß wahrscheinlicher aus Pfarrer Ballenstädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen sey, ebenso durch die Alterthumsforschung die Menschengeschichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbestimmt früher Aeonen bereichert zu sehen[1]. Wer aber über eine so schöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann sich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt sonst zuzuschreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte also keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitssystem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menschengeschlechts, das von einer jener Katastrophen, die sich nach Hermanns Meinung in der Erdgeschichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorsteht[2], ereilt, großentheils mit sammt

[1] Briefe über Homer und Hesiodus S. 67.

[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: "in quo, senescente | *[S.237]* jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consectamur."

II,1,237

seinem Wissen begraben worden wäre, nur Trümmer und sinnlose Bruchstücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie bestünde. Ist es wahrer Wissenschaft eigen und geziemend, alles soviel möglich mit bestimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuschließen, ist dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuschließen; sind es nur barbarische Völker, die sich darin gefallen, Jahrtausende auf Jahrtausende zu häufen, und kann es ebenso nur eine barbarische Philosophie seyn, die sich bestrebt, der Geschichte eine Ausdehnung ins Grenzenlose zu bewahren, so kann es dem wahre Wissenschaft Liebenden nur erwünscht seyn, einen so bestimmten terminus a quo, einen solchen jeden weiteren Rückgang abschneidenden Begriff aufgestellt zu sehen, wie der unserer schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist.

Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst *wirklich* gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt der ältesten Geschichte, und muß es doch, wenn man auch die Philosophie der Geschichte auf die geschichtliche Zeit beschränken will, als unmöglich erscheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen sichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was diese (die geschichtliche Zeit) als Vergangenheit von sich selbst setzt, völlig verschlossen bleibt. Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses seyn und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im Ganzen gilt, muß ebenso von jeder besondern geschichtlichen Forschung gelten.

In welcher Absicht immer unsere Untersuchungen bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurückgehen, sey es um die Anfänge desselben überhaupt, sey es die ersten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

II,1,238

Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen ÷ñüíïò Täçëïò, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der Philosophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: "Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen

reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen"! "und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben"[1]. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und *zu keiner Zeit* möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenso gut angeben können, wie viel Zeit nöthig sey, damit etwas aus nichts entstehe.

[1] *Heerens* Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I, Abth. II. S. 311 Anm.

II,1,239

Man wird uns freilich einwenden, es lasse sich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichsam für heilig gehaltenen Grundsatz von dem steten Fortschreiten des Menschengeschlechts anzutasten. Wo aber ein Fortschreiten ist, da ist ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortschreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantische den Anfang, und das organisch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erst nach. Homer ist von solcher Größe, daß keine spätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleische Tragödie im homerischen Zeitalter eine Unmöglichkeit gewesen seyn. Die Zeiten unterscheiden sich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger sogenannter Kultur, ihre Unterschiede sind innere, sind Unterschiede wesentlich oder qualitativ verschiedener Principien, die sich einander folgen, und deren jedes in seiner Zeit zur höchsten Ausbildung gelangen kann. Dieses ganze System, dem die Geschichte selbst aufs Klarste widerspricht, mit dem selbst seine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken sich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen versucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatsachen, sondern von einer unvollkommenen Erforschung und Ergründung derselben sich herschreibenden Meinung, daß der Mensch und die Menschheit von Anfang an lediglich sich selbst überlassen war, daß sie blind, sine numine, und dem schnödesten Zufall preisgegeben, gleichsam tappend, ihren Weg gesucht habe. Dieß ist, kann man sagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung suchen, befinden sich theils in entschiedener Minorität, theils können sie jenes Leitende nur für einen sehr kleinen Theil des Menschengeschlechts nachweisen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeister seiner Tempel bei den Phönikiern suchen mußte. Aber wodurch wurden diese andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, sich in das völlig Sinnlose zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht absprechen können? War es nicht bloßer *Zufall*, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunstreichen

II,1,240

und zum Theil erstaunenswerthen Bauten finden ließ, so mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, *etwas anderes*, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion steht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, sondern ein Positives anderer Art entgegen. Dieses Andere und doch Analoge war eben der mythologische Proceß. Es sind positive, wirkliche Mächte, die in diesem walten. Auch dieser Proceß ist eine Quelle von Eingebungen, und nur aus solchen Inspirationen lassen

sich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indischen und ägyptischen Monumente entstehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieselbe Gewalt, die nach innen die zum Theil kolossalen Vorstellungen der Mythologie erschuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßstäbe der späteren Zeit übersteigenden Unternehmungen in der Kunst hervor. Die Gewalt, die das menschliche Bewußtseyn in den mythologischen Vorstellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erste Lehrmeisterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunst, auch die Macht, welche die Menschheit über die untergeordneten, logisch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den späteren Erzeugnissen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn solange wenigstens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtseyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem sich das Alterthum von selbst befand, wird es immer gerathen seyn, sich an das zu halten, was Gefühl und seiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu schöpfen weiß. Man spricht zwar, wie von christlicher Philosophie, so auch von christlicher Kunst. Aber Kunst ist überall Kunst und als solche ihrer Natur nach und ursprünglich weltlich und heidnisch, und hat daher auch im Christenthum nicht das Particulare desselben, sondern jenes Universelle, d.h. das in ihm aufzusuchen was seinen Zusammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einstweilen ist es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunst aus den Gegenständen, welche die Offenbarung ihr darbietet, solche erwählt, die über das beschränkt Christliche hinausgehen, Ereignisse, wie die Sprachenverwirrung, die

II,1,241

Entstehung der Völker, die Zerstörung Jerusalems und andere, in denen nicht erst der Künstler den großen allgemeinen Zusammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei diesem Gegenstand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philosophie der Mythologie, wie sie einen nothwendigen Bezug auf die Philosophie der Geschichte hat, so auch für die *Philosophie der Kunst* eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für diese unerläßlich, es wird sogar eine ihrer ersten Aufgaben seyn, sich mit den *Gegenständen* der künstlerischen und dichterischen Darstellungen zu beschäftigen. Hier wird es unvermeidlich seyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgehende, *ursprünglich*, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poesie gleichsam zu fordern. Etwas aber, das sich als eine solche ursprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poesie vorausgehende Ideenerzeugung ansehen läßt, findet sich eben nur in der Mythologie. Wenn es unstatthaft ist, sie selbst aus Dicht-Kunst entstehen zu lassen, so ist es darum nicht weniger offenbar, daß sie sich zu allen späteren freien Hervorbringungen als eine solche ursprüngliche Poesie verhält. In jeder umfassenden Philosophie der Kunst wird daher ein Hauptabschnitt die Natur und Bedeutung, insoweit auch die Entstehung der Mythologie erörtern müssen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philosophie der Kunst[1] ein solches Kapitel in sie aufgenommen hatte, dessen Ideen in den späteren Untersuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unstreitig steht unter den Ursachen, durch welche die griechische Kunst so außerordentlich begünstigt war, die Beschaffenheit der ihr eigenthümlichen, also besonders der durch ihre Mythologie gegebenen *Gegenstände* oben an, die einerseits einer höheren Geschichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieser bloß zufalligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter seine Gestalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren wesentlichen und bleibenden Bezug zur Natur standen. Was vom Standpunkt der

[1] Diese Vorträge vom J. 1803 sind vollständig im handschriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

II,1,242

Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich *Principien, allgemeine und ewige Begriffe* - nicht bloß bedeuten, sondern *sind,* davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christenthum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben *davon* ab, von dem *verstandenen* Christenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Nothwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die *an sich* poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Nothwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, sich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der *Zufälligkeit* können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechischen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des *Gegenstandes,* sondern ebenso die Nothwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der *Production* sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst, fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunstrichter setzten *Platen* herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen | *[S.234]* Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wissen, was in ihm war, dessen Lebensfaden so früh zerriß, dessen Andenken ich gern, nicht wissend, ob mir selbst noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt ist, einstweilen wenigstens diese Zeilen widme.

II,1,243

Byron sucht jene höhere, *an sich* poetische Welt, er sucht zum Theil mit Gewalt in sie einzudringen, aber der Skepticismus einer trostlosen Zeit, der auch sein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Gestalten fassen.

Schriftsteller von Geist und Wissen haben den Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit schon längst hervorgehoben, aber mehr, um die sogenannte romantische Poesie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart ist, von dem Alterthum als einer eigenen *Welt* zu sprechen, so wird man ihm auch ein eigenes Princip zugestehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müssen, anzuerkennen, daß das räthselvolle Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen desto bestimmter, einem andern Gesetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird. Eine Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist und vielleicht selbst dieser nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, ist so wenig gemacht, Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit zu erklären, als sich die mechanischen Gesetze, die in der einmal gewordenen und erstarrten Natur gelten, auf die Zeit des ursprünglichen Werdens und des ersten lebendigen Entstehens übertragen lassen. Das Kürzeste freilich,

diese Erscheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweisen, sich an den begründetsten Thatsachen, zumal des *religiösen* Lebens der Alten, mit seichten Hypothesen vorbeizuschleichen.

Der theogonische Proceß, in den sich die Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn verwickelt, ist wesentlich ein religiöser Proceß. Ist die ermittelte Thatsache von dieser Seite vorzüglich wichtig für die *Geschichte der Religion,* so kann sie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die *Philosophie der Religion*.

Es ist eine schöne Eigenthümlichkeit der Deutschen, daß sie sich so

II,1,244

eifrig und anhaltend um diese Wissenschaft bemüht haben; ist dieselbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht sogar weniger sicher als manche andere, so möchte dieß, abgesehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gepfuscht wird, als in der Religionswissenschaft, zum Theil davon herkommen, daß sie sich stets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philosophie gehalten, deren Bewegungen sie unselbstständig in sich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich gewesen wäre, einen von der Philosophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und so selbst erweiternd auf diese zurückzuwirken.

Eine solche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben seyn durch das Resultat unserer Untersuchung über Mythologie, in der eine von Philosophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewiesen worden. Denn angenommen, daß es seine Richtigkeit hätte mit einem Ausspruch *G. Hermanns,* den wir als einen klar und entschieden sich aussprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung sich herschreibend, oder die sogenannte natürliche, welche aber nur philosophische sey, ein Ausspruch, dessen Meinung ist, daß es *nur* philosophische Religion gebe: so wüßten wir in der That nicht, wie sich Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft (die sie doch seyn soll) unterscheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philosophische Religion wäre unstreitig schon durch die Allgemeine Philosophie gesorgt, und der Religionsphilosophie, wenn sie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philosophie in sich zu wiederholen.

Jenem Ausspruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie selbst von einer Philosophie auszugehen, in Folge bloß geschichtlich begründeter Schlüsse, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengestellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologische Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbesondere gezeigt, daß sie selbst der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine solche annimmt) vorausgeht, ja diese selbst erst vermittelt, demnach

II,1,245

unwidersprechlich die erste Form ist, in der Religion überhaupt existirt, für eine gewisse Zeit die *allgemeine* Religion, die Religion des Menschengeschlechts ist, gegen welche die Offenbarung, so früh sie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erscheinung ist, beschränkt auf ein besonderes Geschlecht, und Jahrtausende lang einem schwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerstehende Verfinsterung zu durchbrechen. Wir haben sodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, insofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menschengeschlechts, nur begreiflich ist aus dem *natürlich* Gott-Setzenden des Bewußtseyns, das aus diesem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die ursprüngliche

Stellung zurückgeführt wird. Als entstanden aus einem solchen Verhältniß kann die Mythologie nur die *natürlich sich erzeugende* Religion seyn, und sollte darum auch allein die *natürliche* genannt werden, nicht aber sollte die rationale oder philosophische diesen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geschehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzusetzen wußte.

Diese Bestimmung der mythologischen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt so allgemein gesagt wird: die Mythologie sey die Naturreligion, womit die meisten nur sagen wollen: sie sey die Religion des Menschen, der sich nicht über das Geschöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verstehen unter Naturreligion sogar nur die erste Stufe der mythologischen, die nämlich, wo, wie sie sagen, der *Begriff* der Religion, also Gott als der Gegenstand dieses Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in sie versenkt sey. Was diese Erklärung betrifft, so haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgestellten Verwirklichung eines *Begriffs* entstehen konnte, da sie vielmehr auf einem *wirklichen*, realen Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menschlichen Denken unabhängiger Proceß

II,1,246

entstehen kann, der in Folge dieses Ursprungs ein der Menschheit natürlicher zu nennen ist. In diesem Sinn also ist uns die mythologische die natürliche Religion.

Wir könnten sie ebensowohl die *wild wachsende* nennen, wie der große Apostel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die *wilde* Religion, in dem Sinn, wie man im Deutschen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatsache aber ist isolirt; jede neu enthüllte läßt andere schon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erscheinen. Kein wahrer Anfang ist ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von selbst und schon des Gegensatzes wegen die geoffenbarte nach sich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentstehende Religion kann voraussetzungslos seyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Absicht ist, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle seyn. Hat man die mythologische als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müssen, so wird man dasselbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um so weniger sich weigern können, als die Annahme bei dieser jedenfalls schon eine vermittelte ist; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht sie wenigstens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, so wird sie durch das Verhältniß zur natürlichen selbst gewissermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erscheinen kann.

Mit Voraussetzung der natürlichen ändert sich also die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; sie ist nicht mehr die einzige von Vernunft und Philosophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott begreift, Rationalismus, so steht diesem nicht zuerst die geoffenbarte, sondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

II,1,247

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der *realen,* d.h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen *gemein,* ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre *generische,* nicht wie man bisher angenommen ihre *specifische;* kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist gemein, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu seyn; ihr specifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieses Uebernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christenthum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christenthum nichts Wirkliches seyn. Umgekehrt, ist der Proceß, dem der Mensch in Folge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältniß unterworfen worden, ist der mythologische Proceß nicht etwas bloß *Vorgestelltes,* sondern etwas *das sich wirklich ereignet,* so kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen *wirklichen Vorgang,* durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur *That* entgegenstehen; und diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nie zu Stande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entstandenen Religion liegen. Aber auch wenn

II,1,248

sie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defensive, auf die sie zurückgeworfen sind, wieder zur aggressiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn sie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Voraussetzungen in der natürlichen Religion hat. Den *Stoff,* in dem sie sich auswirkt, *schafft* sie sich nicht, sie findet ihn unabhängig von sich vor. Ihre formelle Bedeutung ist, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu seyn; aber eben darum hat sie diese in sich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in sich hat. Für unfromm oder unchristlich wird die Behauptung dieser materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entschieden ebendieselbe gerade von der rechtgläubigsten Ansicht ehemals anerkannt worden. War es verstattet, im Heidenthum Entstellungen geoffenbarter Wahrheiten zu sehen, so kann es unmöglich verwehrt seyn, umgekehrt in dem Christenthum das zurechtgestellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Christenthum solchen, die nur von Vernunftreligion wissen wollen, als heidnisches Element erschienen ist, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d.h. vernunftmäßigen Christenthum ausgemerzt werden sollte? Zeigte sich doch die Verwandtschaft schon in dem gemeinschaftlichen äußeren Schicksal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterscheidung von Form und Inhalt, von Wesentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationalisiren, d.h. auf einen vernünftigen oder den meisten vernünftig scheinenden Sinn zurückzubringen suchte. Aber eben mit dem ausgestoßenen Heidnischen wäre auch alle Realität aus dem Christenthum hinweggenommen. Das Letzte ist allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung desselben im Geist und in der Wahrheit, in diesem Resultat verschwindet alles Heidnische, d.h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott *in seiner Wahrheit*

ist; aber dieses Resultat hat ohne seine Voraussetzungen selbst keine empirische Wahrheit. Wer mich siehet, siehet den Vater, sagt Christus, aber er setzt hinzu: Ich bin der *Weg*, und: Niemand *kommt* zum Vater als durch mich.

Lassen wir endlich noch einen allgemeinen Grundsatz entscheiden.

II,1,249

Dieser ist, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verschieden seyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, so kann dem letzten Inhalt nach zwischen beiden keine Verschiedenheit seyn; beide müssen dieselben Elemente enthalten, nur ihre *Bedeutung* wird eine andere seyn in dieser, eine andere in jener, und da der Unterschied beider nur ist, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich gesetzte Religion ist, so werden *dieselben* Principien, die in jener bloß natürliche sind, in dieser die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexistenz ist Christus nicht Christus. Er existirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien. Er war in der Welt (dí ô² êüóìv ƒí), können wir auch in dieser Beziehung von ihm sagen. Er war kosmische Potenz, wenn auch für sich selbst nicht *ohne Gott*, wie der Apostel zu ehemaligen Heiden sagt: ihr wart *ohne Gott* (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in *der Welt* (in dem was nicht Gott ist, im Reich der kosmischen Mächte)[1]. Denn dieselben Potenzen, in deren Einheit Gott Ist und sich offenbart - eben diese in ihrer Disjunction und im Proceß sind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach seiner Gottheit, also nicht nach seiner *Wahrheit* ist. Denn in seinem göttlichen Selbst ist er Einer und kann weder Mehrere seyn noch in einen Proceß eingehen. *Es kommt die Zeit*, sagt Christus in der früher schon angeführten Stelle, und ist schon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; also bis zu dieser Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiste an, der Zugang zu ihm in seiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Gesetz der Offenbarung ebensowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Gesetz standen; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtseyn von dem Gott im

[1] Eph. 2,12. Wenn dí ô² êüóìv nichts für sich bedeutet, so ist es der leerste Zusatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Christen in der Welt sind.

[2] Eph. 2,17. 18.

II,1,250

Geist abgehalten war, und daß Christus in seiner Erscheinung eben darum das *Ende* der Offenbarung ist, weil er dieses Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel also über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Ist nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, so begreifen Sie von selbst, daß für die philosophische Religion in dieser geschichtlichen Folge keine Stelle als erst die dritte übrig bleibt. Was müßte diese seyn? Wenden wir den schon ausgesprochenen Grundsatz auch auf sie an, kann wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalte nach nicht verschieden seyn, so könnte die philosophische wirklich Religion nur seyn, wenn sie die Factoren der wirklichen Religion, wie sie in der natürlichen und geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich hätte: nur in der *Art*, wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer seyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären. Die

philosophische Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu seyn, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun sehen *Sie* wohl: gerade eine solche philosophische Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen sehen, auch als möglich, und demnach philosophisch zu begreifen, und so zu einer Philosophie der Mythologie zu gelangen. Aber diese *philosophische Religion existirt nicht*, und wenn sie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst seyn könnte, so dürfen wir wohl fragen, wo die Philosophie sich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d.h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten - ein *reales* Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott, während die Philosophie *nur* von Vernunftreligion und nur von

II,1,251

einem *rationalen* Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der *Idee* ansieht, wohin auch Hermanns Ausspruch gehört: daß es *nur* philosophische Religion gebe. Wir geben diese Bemerkung über das Verhältniß unserer Ansicht zu der geltenden Philosophie zu, aber wir können in dieser keinen entscheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unserer früheren Entwicklung oder die Wahrheit ihres Resultats erkennen. Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebniß ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder sie findet. Nicht Philosophie war uns der Maßstab, nach dem wir die sich darbietenden Ansichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweise, auch die von aller Philosophie entfernteste, war uns willkommen, *wenn sie nur wirklich erklärte*. Nur stufenweise, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geschichtlichen Entwicklung, erreichten wir unser Resultat, indem wir voraussetzten, es werde auch für diesen Gegenstand gelten, was Baco in Bezug auf die Philosophie gezeigt hatte: durch successive Ausschließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falschen, werde das Wahre endlich auf einen so engen Raum eingeschlossen, daß man gewissermaßen genöthigt sey, es zu erkennen und es auszusprechen. Nicht sowohl demnach eklektisch, als auf dem Wege einer fortschreitenden, alles geschichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, sind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur *diese* Ansicht der Mythologie übrig blieb, welche philosophisch zu begreifen jetzt erst unsere Aufgabe seyn wird.

Aber allerdings - bei der Abhängigkeit, in welcher die meisten von ihren philosophischen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt stehen, ist zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philosophie Gründe finden, sich die ausgesprochene Ansicht nicht gefallen zu lassen. Dieß berechtigt sie nicht, ihr unmittelbar zu widersprechen, denn diese Ansicht ist ja selbst bloßes Resultat; wollen sie widersprechen, so müssen sie in den früheren Schlüssen etwas finden, das einen Widerspruch

II,1,252

begründet, und auch dieses dürfte keine bloße Nebensache, irgend eine Einzelheit seyn (denn wie leicht ist da, wo so vieles und Verschiedenes berührt seyn will, in einem solchen zu fehlen), es müßte etwas seyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unserer Schlüsse aufzulösen.

Unabhängig von jeder Philosophie wie unsere Ansicht der Mythologie ist, kann ihr auch nicht

widersprochen werden, weil sie sich mit irgend einer philosophischen Ansicht (wäre sie auch die fast allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philosophie der Erscheinung gewachsen ist, so ist es nicht die einmal dastehende und unwidersprechlich erkannte Erscheinung, die sich auf das Maß irgend einer gegebenen Philosophie müßte zurückbringen lassen, sondern umgekehrt darf die thatsächlich begründete Ansicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philosophische Wissenschaften wir gezeigt haben, sich die Kraft zuschreiben, auch *die Philosophie und das philosophische Bewußtseyn selbst* zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu bestimmen.

[II,1,253]

Zweites Buch.
Philosophische Einleitung
in die
Philosophie der Mythologie
oder
Darstellung der reinrationalen Philosophie.

[II,1,255]

Eilfte Vorlesung.

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existirt nicht*. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie *Zweck* des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorausgehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß sich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeistige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.

Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte *geschichtlich* vermittelt. Der mythologische Proceß erreicht im hellenischen Bewußtseyn sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben,

II,1,256

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (óïöéóôásò) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche[1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. 1,18 in. steht: "Aristoteles, qui Theologumena scripsit. | *[S.257]* Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine jóôïñßá ðåñr èå§í geschrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

II,1,257

gewissermaßen im Höhepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (ðáìðÜëáéïé) in Gestalt des Mythos (dí ìýèïõ ó÷Þìáôé) hinterlassen haben, nur das nehme, daß sie die ersten Substanzen (ôÑò ðñþôáò ïšóßáò) Götter nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müsse man das Erste für *göttlich gesagt* erklären, und es seyen in diesem Betracht wahrscheinlicher Weise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Ueberbleibsel (ëåßøáíá) bis auf unsere Zeit gerettet worden[1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt[2], mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch Philosophirenden (ìõèéêê§ò óïöéæïìÝíïõò) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (äk Pðïäåßîåùò ëÝãïíôáò)[3]. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seiner Zeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier

die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. Brandis). Diese Ausgabe ist auch den späteren Citaten aus der Metaphysik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

II,1,258

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (ášôïöõxò öéëïóïößá), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als *Wahrheit* zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sey, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur *vermittelt* ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe *gesetzt*. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

II,1,259

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch "vernünftige Reden menschlicher Weisheit" wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zu äußeren und blinden Gewalt werden - in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen[1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin *Princip* unfreiwilliger Erkenntniß,

nun selbst *Gegenstand* freiwilliger Erkenntniß wird und *insoweit* nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseyns waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabstes sprechend denselben "Stellvertreter *der unsterblichen Götter* auf Erden", die heilige Jungfrau selbst *Göttin* zu nennen nicht anstanden[2]. Solcher Leichtsinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] èñéáìâåýóáí ášôxí dí á›ô² könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2,15.

[2] Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembi, s. Lipsii Epist. 37. Centur II.

II,1,260

Gottesdienst, erschien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die diesem heidnisch gewordenen das ursprüngliche Christenthum aus der Zeit, wo es selbst noch vom Heidenthum unterdrückt sich rein und frei von ihm erhalten hatte, sammt den Aussprüchen der Apostel entgegensetzten, welche theils selbst hinausgesehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das sie als Ziel bezeichneten, theils das Zwischenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchristenthums vorhergesagt hatten.

Die *Kirche* konnte sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch schriftliche, unter nicht auszuschließenden Zufälligkeiten entstandene Denkmäler zu uns spricht, war unvermeidlich der Kritik ausgesetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erst vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreitet. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem das Christenthum selbst mitwirkte, mußte das Bewußtseyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung selbst unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen diese sich noch befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens versetzt werden. Bei diesem, dieser inhaltslosen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es sein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte also folgen.

Nun ist das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarsten entgegengesetzt wird, die *Vernunft*; aber das Bewußtseyn, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm *natürlichen*, also ebensowenig freien Erkenntniß anheimfallen - der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geist Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche also das Bewußtseyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Gesetz und andern Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt[1].

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande, | *[S.261]* wo allein die Reformation politisch vollkommen gesiegt hatte, die ersten, welche nach dem Ansehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die

Offenbarung selbst angriffen, sich Freidenker (free-thinkers) nannten.

II,1,261

Eine auf diesen natürlichen Voraussetzungen gebaute Wissenschaft hatte indeß nicht erst nach der Lossagung von der Kirche zu entstehen. Unter der Bedingung, daß sie keinen Anspruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als einen begriffenen zu besitzen, also philosophische Religion in diesem Sinne zu seyn, war sie von der Kirche, der noch unerschüttert herrschenden, selbst nicht allein zugelassen, sondern sogar begünstigt; diese Wissenschaft existirte in der scholastischen Metaphysik, welche eine im eben bezeichneten Sinn sogenannte *natürliche* oder *rationale Theologie* (von einer Vernunft*religion* war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieser Metaphysik zu verstehen, muß man wissen, daß sie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verschiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenso viel Autoritäten zu Voraussetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der *allgemeinen Erfahrung,* derjenigen, die uns des Daseyns und der Beschaffenheit der sinnlichen Dinge, sowie des eignen äußern und innern Daseyns und der bleibenden sowohl als wechselnden Bestimmungen desselben versichert. (Die Offenbarung als *besondere* Erfahrung war schon durch die erste Definition der Wissenschaft ausgeschlossen, zu der das "seposita revelatione" gehörte).

b) Die Autorität der *allgemeinen,* nicht erst durch Erfahrung erworbenen *Principien,* die als êïéíár híîïéáé, als dem Bewußtseyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Gesetz der Ursache (sowohl der Ursache überhaupt, als der der Wirkung angemessenen Ursache) das weitreichendste war.

c) Die Autorität der *Vernunft* als des Vermögens der Demonstration oder des *Schlusses.* Als eine besondere Quelle von Erkenntniß wurde dieses angesehen, inwiefern man annahm, es seyen durch Schlüsse, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragenden Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

II,1,262

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z.B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen[1].

Denn allein um das *Daseyn* Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber *in sich selbst* hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer *sich* haben, also existirt es nothwendig, wohlzumerken, *wenn es existirt*; aber *daß* es existirt, ist keine Folge *dieser* Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür *war* also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z.B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. *An sich* war Gott bloßes Object der Erfahrung, *reines Einzelwesen,* der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem *was* Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, *daß* er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die

herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

[1] "Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. - Demonstravia methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. - Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". Diese aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

II,1,263

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren - nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam - erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß *dienende* Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte[1].

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der *natürlichen* Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen *Autoritäten* gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z.B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht[2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] "Ratio, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Institt. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Causalgesetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

II,1,264

Einsicht, sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Syllogismus - nicht sein Gebrauch überhaupt, aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Principien und der Ursachen, wurde durch *Baco* bestritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induction in diesem Sinne gewonnen wäre. *Descartes* aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten

nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Betheuerungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle seine Lehrsätze unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin seiner Philosophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

II,1,265

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter *Vernunft* das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine *Art* von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z.B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der *Vernunft selbst* Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des *Denkens selbst*[2] sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, *träumen* sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu *sehen*, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht *Episteme*, die eigentliche, das

[1] Íï™í ïšê nó÷åéí ðåñr ášôN äïêï™óé óüé êÜéôïé íïçô§í –íôùí ìåôN Pñ÷yò· äéÜíïéáí äc êáëåsí ìïé äïêåsò ôxí ô§í ãåùìåôñéê§í ôå êár ôxí ô§í ôïéïýôùí fîéí, PëëE ïš íï™í ©ò ìåôáîý ôé äüîçò ôå êár íï™ äéÜíïéáí ï¤óáí. De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] IÁãïõóáé ðñ’ò ôxí íüçóéí, eëêôéêár ðñ’ò ïšóßáí, ebendas. VII, p. 522 P. - ðñïòáíáãêÜæïõóéí ášô† ô† íïÞóåé ÷ñyóèáé ôxí øõ÷xí dðE ášôxí ôxí PëÞèåéáí. Ebendas. p. 526 B.

[3] FÙò “íåéñþôôïõóé ìcí ðåñr ô’ —í, œðáñ äc Päýíáôïí ášôásò käåsí, fùò Tí ›ðïèÝóåóé ÷ñþìåíáé ôáýôáò PêéíÞôïõò d§óé, ìx äõíÜìåíáé ëüãïí äéäüíáé ášô§í. Ebendas. p. 533 C.

II,1,266

Intelligible und das Princip selbst erreichende Wissenschaft. Diese also ist das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr ist die Dianoia, in der ja der Nus auch noch ist, nur nicht in seiner Reinheit[1]. Dem Nus entgegen steht nun aber die bloße Meinung (äüîá), unter dieser der Glaube (ðßóôéò) und die Muthmaßung (åkêáóßá), so daß der Glaube der Episteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die sogenannten apodiktischen Wissenschaften erzeugenden Erkenntnißweise)[2] entgegensteht.

Nach diesen Erläuterungen darf ich als verständlich annehmen, wenn ich sage: es mußte der älteren und der neueren Metaphysik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platonischen Sinn zu bestimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was so eben bemerkt worden (daß ihre Beweise bloße Wahrscheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in diesem theils dem *Glauben* (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundsätze) theils der *Muthmaßung* zuzuweisen genöthigt seyn könnten - es mußte, sage ich, dieser Metaphysik ein Bestreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieselbe beruhte, und die selbst nur ebenso viele unbegriffene Voraussetzungen (im platonischen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der *Vernunft selbst* ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.

Einem fremden Gesetz unterworfen war die Vernunft in der mythologischen Religion, ebenso ist sie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber sie ist nicht weniger unfrei, indem sie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortschritt ist es, daß sie auch gegen diese sich in Freiheit setzte. Wenn sie aber so sich

[1] Im Phädon ist Platons Sprachgebrauch noch weniger scharf bestimmt; dort braucht er ášô† ô† äéáíüéu (p. 65 E.), ášô† êáèE á›ôxí åkëéêñéíâs ô† äéáíüéu (p. 66 P.), wo er später ášô† ô† íïÞóåé (s. die vorletzte Anm.), auch ášô† íïÞóåé de Rep. VII, p. 532 A. sagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

II,1,267

selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft seyn, dergleichen die mathematischen Disciplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugniß *der Vernunft selbst* kann sie auch nur *die Wissenschaft selbst*, die Wissenschaft im Sinne Platons seyn, die, welche er in diesem Zusammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft *gesucht,* die Weisheit ist; *Philosophie* sey der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehn zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sey *Descartes* gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich erzeugen lasse, sey Descartes zugleich der, welcher zuerst das *Princip* in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiemit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die dðéóôÞç Tíùèåí ãåííçèåsóá nennen), es ist glaublicher, sage

ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte *alles* Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und

II,1,268

Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (”ôé PðÝêñõøáò ôá™ôá Pð’ óïö§í êár óõíåô§í, PðåêÜëõøáò ášôN íçðßïéò. Matth. 11,25). Diesen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher seyn, als die nichts Wissenden, wie Sokrates ein Nichtswissender ist (im reinen Denken ist noch nichts vom Wissen), die im Erkennen ganz auf die ursprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apostel mit denselben Worten alle *geistliche* Weisheit und Verständigkeit (ðOóáí óïößáí êár óýíåóéí ðíåõìáôéêxí) den Seinen erfleht[1], so können die Weisen und Verständigen (óïöïr êár óõíåôïr) in den Worten Christi doch nur die bloß natürlich Weisen und Verständigen seyn. Die christlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterscheiden selbst zwischen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt ist aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er sagt: für die mathematischen Disciplinen, die er oft Wissenschaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müsse er etwas finden, das *dunkler* sey als Wissenschaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß sey Dianoia[2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchsichtiger Stoff dieser unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Testament von Vernunft in weniger günstigem Sinn die Rede ist, steht eben auch Dianoia[3], nie wird ëüãïò, wohl aber werden häufig die ëïãéóìïß (2. Cor. 10,5) genannt, Schlüsse, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes sagt, daß er höher ist als alle Vernunft[4], höher also auch als die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr ist, die nur sie selbst ist, oder wenn derselbe Apostel Christi Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beschreibt[5], so kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1,9.

[2] EÅíáñãÝóôåñïí ìcí ~ äüîçò, Pìõäñüôåñïí äc ~ dðéóôÞìçò, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z.B. Col. 1,21. (Eph. 2,3 der Pluralis áj äéÜíïéáé). Die beiden sind dem Apostel dóêïôùìÝíïé, (vulg. dóêïôéóìÝíïé) ô† äéáíïüéu, Eph. 4,18.

[4] ½ ›ðåñÝ÷ïõóá ðÜíôá íï™í, Phil. 4,7.

[5] ½ ›ðåñâÜëëïõóá ôyò ãíþóåùò PãÜðç ôï™ ×ñéóôï™, Ephes. 3,19, wobei ôï™ ×ñéóôï™ offenbar genit. subj.

II,1,269

allerdings ihm etwas höher steht, als auch die *wahre*, das Christenthum in seiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich *die große Sache selbst*; denn darauf ist er vor allem bedacht, daß diese *Sache* bleibe und nicht zur bloßen Vorstellung werde, líá ìx êåíùè† ¿ óôáõñ’ò ôï™ ×ñéóôï™ (1. Cor. 1,17). Aber es ist ja auch nicht gesagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wissenschaft das schlechthin Letzte sey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber seyn möge, und wenn in uns selbst etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen sollte, so wird von diesem erst dann die Rede seyn können, wenn die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ziel geführt ist, davon sie aber noch weit entfernt ist. Und eben diese Hinausführung wird unsere erste Aufgabe seyn. Dieß ist ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich sage dieß absichtlich, damit die, welche gesonnen sind, uns zu folgen, sich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüsten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten

zurückbleiben. Denn wie im Leben, so gibt es auch in der Wissenschaft eine Freiheit und einen Muth des Entschlusses, und bei jeder schwierigen Besteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erschöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den ersten Anstoß gegeben zu dieser von der Vernunft selbst erzeugten Wissenschaft, und der vor allem den selbst nicht voraussetzungsartigen, sondern jede Voraussetzung übertreffenden Anfang sucht. Sein Weg zum Princip ist - der *Zweifel*. Aber weil alles Zweifeln etwas voraussetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, so scheint dieses Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. "Ich zweifle, ich denke, also bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie sie über die äußern Dinge nicht stattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, also *sind* sie, ist ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weise wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß also die Dinge *auf gewisse Weise* sind, folgt allerdings aus dem Schluß; im "Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewisse Weise bin;

II,1,270

diese Weise ist sogar als eine bestimmte erkannt, es folgt sogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, - nicht unbedingt: Sum, sondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel sagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht seyend betrachten alles nicht von der *Vernunft selbst* Gesetzte - auf so lange bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist. Dieses Zurückweisen muß aber dem "Ich bin" ebensowohl gelten als dem daß Dinge sind. Denn nicht bloß das *mir*, sondern das *an sich* zweifelhafte Seyn wird beiseitgesetzt - nicht für immer, sondern bis seine Zeit gekommen ist. An sich zweifelhaft aber ist alles, was nur ein seyn und nicht seyn Könnendes ist. In der That auch gründet Cartesius durchaus nichts auf diese, wie die neuesten Enkomiasten unter seinen Landsleuten sagen, psychologische Thatsache. *Wahr* wird ihm das im "Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn selbst doch erst durch den Zusammenhang mit dem, dessen Daseyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen beruht (dieß alles ist als zweifelhaft erklärt), sondern das ihm in Folge seines bloßen *Gedacht*seyns Ist, gewiß ist im reinen Denken, ohne daß dieses aus sich selbst herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundsatz des sich nur zu sich selbst verhaltenden Denkens (dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs). Das so Gewisse ist ihm Gott, weil in diesem das schlechthin vollkommene Wesen gedacht ist, und er dieses nicht wäre, wenn er nicht *existirte.*

Man sieht: Descartes will die Existenz Gottes als die *im reinen Denken* gesetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einschaltet (den, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist[1]) und einen *Schluß* formirt. Das ist also nicht der Gegenstand, von dem Platon gesagt, daß ihn die *Vernunft selbst* berührt[2]. Außerdem

[1] Im kürzesten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection,* elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. - Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verschiedenen Orten.

[2] ï£ ášô'ò ¿ ëüãïò Rðôåôáé. De Rep. VI, p. 511 B.

II,1,271

scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens nichts

wichtig, als daß ihm die Existenz folge; aber daß Gott "alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist", scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der *Wissenschaft,* wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt[1], daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern *anders gestaltete* Theilchen von *mäßiger Größe* getheilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, *Malebranche,* der, wenn er von Gott sagt[2]: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, theils welcher Uebergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sey, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen Cogitatis Metaphysicis dem Cartesischen System eine wissenschaftliche Gestalt zu geben sucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

II,1,272

Gott ist[1], um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der *Theilnahme* (participation) und *unvollkommenen* Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort *das Seyende* (il est en un mot l'Etre)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß "das Seyende" nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sey la généralité, l'être en général (einmal wenigstens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Uebereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sey[3]; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere[4]; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher *alles* Seyende, il est bien plutôt *tout* être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Uebersetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. - Bemerkt sey gelegentlich, daß uns

das *Seyende* auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Etre; wo von jenem die Rede, müßte französisch dieses gesetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

[4] Man vergl. 3. 4, *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die ersten §§.

[5] R. de la V. z.B. III, 9 extr. Entretiens I. c.

II,1,273

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als *bloßes* Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott *kann* nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das *allgemeine* Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das *vollendet* Seyende, ô' ðáíôåë§ò —í, wie es Platon genannt hat[1].

Descartes *wollte* das im reinen Denken, insofern unabhängig von discursiver Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes *überhaupt*, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die *Idee* eingeschlossene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die *Idee selbst*; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, - ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das *eine* der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst

[1] De Rep. V, p. 477 A.

II,1,274

ist, denn das Seyende seyn ist eben: das Vollkommene, das Vollendete seyn. Auch ein *Beweis* ist hier nicht, denn es ist das unmittelbar von der Vernunft gesetzte Seyn, in allem Beweis aber ist eine Vermittlung, aber besonders nicht ein Beweis der Existenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verstanden wird, nämlich der Existenz Gottes überhaupt; es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, *denn es gibt keine Existenz Gottes überhaupt.* Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Seyn Gottes ist nicht fortzuschreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur *Wissenschaft* gelangen. Anders nach der eben freilich vorerst mehr angedeuteten als ausgesprochenen Ansicht. Mit dieser ist unmittelbar ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine ist, zu dem Seyn, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das

Seyende, sondern daß er das ist was das Seyende *ist*.

Das letzte Ergebniß dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müssen auch in der Idee schon Gott und das Seyende unterschieden seyn, unterschieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher schon in seinem das-Seyende-Seyn als ein für-sich-seyn-Könnendes, Absonderliches (ein ÷ùñéóô'í im aristotelischen Sinn) gedacht seyn. Von einer solchen vorerst nur begrifflichen Unterscheidung ist bei Descartes keine Spur, eine erfolglose, schnell verwehte aber wenigstens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterscheidet: die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Creaturen bezieht und durch sie participabel ist[1]. Dieß könnte in unserer Sprache auch

[1] La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterscheidung ist von Thomas von Aqu. genommen, der sagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die | *[S. 275]* Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas diese similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

II,1,275

schwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende *ist*, dieses sey schlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterscheidung mußte er machen, wenn er sich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott *nichts als* die absolute Substanz ist, le miserable Spinoza, dessen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein diese Unterscheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott sagt, er sey alles Seyende, und sich selbst die Frage entgegensetzt, wie dieses in gewissem Sinn alle-Dinge-Seyn sich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens vertrage, antwortet er: *das begreife kein endlicher Geist*[1]. Da indeß Gott doch *in einem gewissen Sinn* alle Dinge seyn sollte, so entstand wenigstens die Frage: in *welchem* Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, *daß wir alle Dinge nur in Gott sehen*, also daß sie außer Gott gar nicht vorhanden sind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte sich *Spinoza* entzogen; auf welche Weise, wollen wir deutlich machen, denn so leicht als viele es sich jetzt einbilden, ist er doch nicht zu fassen.

Spinoza sagt: Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen: Gott ist das Seyende. Dächte man sich nun hierbei gar keine Unterscheidung, so hätte er den besonderen Namen "Gott" füglich entbehren können. Man müßte insofern bei ihm doch eine Unterscheidung voraussetzen. Allein er macht jede Unterscheidung überflüssig, indem er sagt: Gott Ist nur, indem er die unendliche Substanz ist, er hat kein von seinem die-Substanz-Seyn absonderliches Seyn; denn dieß

[1] C'est une propriété de l'Etre infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses,* c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

II,1,276

ist der Sinn des Worts, daß in Gott Wesen und Seyn Eins sind[1]. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, wüßte er Gott *kein anderes* als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Substanz-Seyn). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen

Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der *Natur* (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß *wesentlichen,* nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, *durch das reine Denken* gewonnenen *Inhalt* erfüllt, der Begriff des *vollkommensten* Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns *durch Erfahrung* nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seyen. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreiendste ìåôÜâáóéò åràò Tëëï ãÝíïò). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber - wir dürfen dieß nicht übersehen - die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte - so ist der Gang menschlicher Dinge - von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

[II,1,277]

Zwölfte Vorlesung.

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohltätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe anzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran es nicht gefehlt - ich erinnere an Coleridge - hat es die Antwort: "Ich bin reich und gar satt und darf nichts"[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchenthum, nehmen von einer Seite so viele Geister

[1] Bedarf nichts, Off. Joh. 3, 17.

II,1,278

in Anspruch; und geben von der andern Seite allen Verhältnissen eine solche Festigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchsten Wissenschaft unvermeidlich verbunden scheinen, sich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf seit so langer Zeit die Deutschen einen so hohen Werth legen.

Den anderen Weg schlug Deutschland ein: die Metaphysik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wissenschaftlicher Philosophie. Zunächst aber mußte die hergebrachte Metaphysik schon darum in einen ziemlich weiten und unbestimmten Eklekticismus sich umwandeln, weil sie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philosophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologische Beweis seine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der englische und französische Empirismus der Philosophie eine entschieden subjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Untersuchung des Ursprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Substanz, Hume, der den der Ursache wankend gemacht, bewirkte damit, daß diese Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphysik sich einfach voraussetzen ließen: sie selbst mußten begriffen seyn, und waren *Gegenstände* wie andere, nicht mehr *Principien*. Es wurde daher insbesondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieser neueren Metaphysik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypothesen unseres *Leibniz*, deren Urheber vielleicht weniger die Absicht hatte, sie selbst geltend zu machen, als die Hauptfrage einstweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen sollte er selbst deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigstens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernst gewesen[1]. Wie dem seyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die *monadologischen Theoreme, die prästabilirte Harmonie* und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I., das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

II,1,279

solche geistreiche Spiele und Nebenerfindungen gewesen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen ist über sie hin und her gestritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philosophische Werk des berühmten Mannes gewesen sey, wenn schon das darin enthaltene System einen so allbefähigten Geist allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken lassen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philosophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, statt: das vollkommenste, oder gar: das unendliche Wesen, zu sagen: das absolute Wesen; darin konnte wenigstens das vollendet-, also das *beschlossen*-Seyn, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet seyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom absoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unsere gegenwärtige Untersuchung ist keine literarische, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiste verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, sein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphysik sich bloß um das *Daseyn* Gottes handelte (den *Begriff* nahm sie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelwesen denken. Mit Descartes wendete sich die Sache: Gott sollte existiren, *weil* er das vollkommenste Wesen ist. Wenn aber bloß deßhalb existirend, weil er dieses, d.h., wie sich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z.B. seine eigenen Aeußerungen über die Theodice in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z.B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'edification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéïsme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man s. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, P. 545.

[3] Das Allgemeine existirt nicht: Existenz ist des Einzelwesens.

II,1,280

das allgemeine Wesen ist, so existirt er nicht so, daß das Seyn von ihm auszusagen ist. Um es von ihm aus, d.h. so zu sagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende seyn. Nach Spinoza aber ist Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern er ist *nichts anderes*, er ist *nur* das Seyende. Das war also in gewissem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewissem Sinn. Denn durch ihn war wenigstens die Substanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung sich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigstens so weit zu seinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begrifflose und unverstandene Vorstellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität sich aufdrängen ließ, - es zuletzt nichts mehr kosten konnte, eine Existenz vollends verschwinden zu lassen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entstand der formelle Atheismus - wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen -, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß diesen Unterschied kennen, um zu verstehen, wie ein Geist wie Goethe bis zu seinem Ende an Spinoza festhielt, auch Herders Vorliebe erklärt sich so, aber zumal Lessings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der selbst von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft so durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'scher Ausdrucksweise zu reden, gleichsam auf Du und Du seyn könnte, kurz zu dem ein persönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf sein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, also zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ sich eigentlich nicht sagen). Das war also für ihn, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinozas Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung davon dienen, daß *er* kein überzeugter Wolffianer, wie Moses

II,1,281

Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die

Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und *für sich* ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: "Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben erschüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

II,1,282

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d.h. unfreien Erkennens zu *sich selbst* zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Cartesius.

Wer in *Kants* Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm productiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen theils in der Erfahrung, theils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie als Ideen erzeugend so wenig *reine* Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derselben *über*schreitet, nie weiter als zu bloßen *Ideen* bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste *Regel* für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntniß verbürgt sey, aber er hatte sie soweit doch als *Princip* gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Daseyn Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich

II,1,283

aus setzenden, nur sich selbst folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbesondere, daß Kant - den wir übrigens auch darum mit Recht preisen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen,

daß Gott als *einzelner Gegenstand* gewollt werde, und nicht die bloße Idee, sondern das *Ideal* der Vernunft sey - daß eben dieser der von seinem Vorgänger ganz vernachlässigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenste Wesen zugleich den *Stoff*, die *Materie* alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten sollte, den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles bestimmenden Begriffes offenbar wurde[1].

Cartesius hatte den Begriff des vollkommensten Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: *Wir alle haben die Vorstellung* eines höchst intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff gehört, daß es existire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit seiner Existenz konnte aber die ursprüngliche Zufälligkeit des

[1] *Goethe* in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe sich in der wissenschaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungestraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unstreitig wer den Namen des Philologen nach dem großen Maßstab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgestellt hatte. Es ist indeß nicht meine Absicht, in den möglichen Sinn des vielleicht sehr zufälligen Ausspruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatsache knüpfen, diese nämlich, daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolirte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

II,1,284

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee ist, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt, womit freilich nicht die Existenz desselben, aber wenigstens dessen Vorstellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erste für jedes Ding, so fängt Kant seine Entwicklung an, ist, daß sein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in sich widersprechender ist. Diese Möglichkeit beruht also auf dem bloß logischen Princip, daß von je zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und ist eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf seiner durchgängigen Bestimmtheit, d.h. daß es durch alle *möglichen* Prädicate hindurch ein bestimmtes ist, indem von allen einander entgegenstehenden je eines ihm zukommen *muß*. Ein jedes Ding wird entweder körperlich seyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organisch oder unorganisch, wenn unorganisch, starr oder flüssig, wenn starr, der Grundgestalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper seyn müssen, der ihm zu Grunde liegt, z.B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeschriebene jede andere ausschließen. Hier werden also nicht Begriffe unter sich bloß logisch, sondern es wird *das Ding selbst* mit der *gesammten Möglichkeit*, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Voraussetzung jeder Bestimmung ist, und weil das Bestimmen Sache des Verstandes ist, nur als *Idee* in der Vernunft seyn kann, durch welche diese dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt[1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorstellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein solcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571-73 der ersten Ausgabe; die späteren zeigen hier keine Abweichung.

II,1,285

für sich *seyn* Könnendes ist; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße *Stoff* aller besonderen Möglichkeit, ist er von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist[1]. Sollte er *seyn*, so müßte etwas seyn, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieses müßte seiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelwesen seyn. Allein Kant macht gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten *sey*. Die ursprüngliche Absicht der Vernunft, sagt er, war bloß und allein, sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge *vorstellen* zu können; zu diesem Ende aber reicht der *Begriff* von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache; dieses Letztere sey eine bloße *Erdichtung*, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als *Hypothese* ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt. Zwar ist der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Untersuchung findet sich, daß die Idee *von selbst* eine Menge Prädicate ausstößt, die als abgeleitete durch andere schon gegeben sind, oder die neben andern nicht stehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtseyn ausdrücken, so wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als *alles was zum Seyn gehört*, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt sich bestimmen läßt, dem *Seyn* voraus, also a priori bestimmt werden muß, so wird sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allseitig bestimmte Ding (res omnimode determinata) ist, zum Begriff von einem *einzelnen Gegenstand*

[1] Ôü ›ëéê’í ïšäÝðïôå êáèE á›ô’ ëåêôÝïí. Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

II,1,286

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff *unter* sich, sondern als Individuum *in* sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das *Ideal der reinen Vernunft* genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde[1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d.h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d.h. zum einzelnen Ding "zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben[2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher[3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der *Existenz* eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt[4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es "als Hypothese anzunehmen". Das Nächste

unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das *Urwesen,* als alles begreifend das *Wesen aller Wesen* zu nennen wäre, verhielte sich dabei als *Urbild* (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als *Abbilder* (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573-77.
[2] Ebendas. S. 583 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

II,1,287

von ihm könnten sie nur durch Verneinungen seyn, wie alle Figuren nur eben so viele Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken (das Leibnizische Gleichniß). Doch nicht durch Einschränkung *des Urwesens selbst* dürfte die Mannichfaltigkeit entstehen, nur das Materielle der Idee ließe sich als Substrat der Einschränkung denken. Dieß würde eine Unterscheidung voraussetzen, wie wir sie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant ist ja zwischen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einschränkung) und Gott kein wirklicher Unterschied, jener hat bloß für unsere Vorstellung sich zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum, zusammengezogen. Auch scheint Kant die mechanische Erklärung durch Einschränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometrische Figuren, doch nicht als ausreichend anzusehen, da er in der Folge äußert: das Urwesen (offenbar das Urwesen selbst) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d.h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müsse vielmehr als die vollständige *Folge* aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen seyn würde, die zur Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt seyn solle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine *Affinität* alles Möglichen und Wirklichen bewiesen seyn[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantischen Entwicklungen bekannt sind, mögen hier leicht die Keime später wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß ist bei Kant dieß alles bloß hypothetisch gesprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe sich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer solchen gegeben war. Denn so ist der bloße "Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe. Das Nächste wäre: als die Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

II,1,288

und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn erklären, die sie in sich ausdrücken; denn eine andere Art zu seyn hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine

andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu seyn unmöglich ursprüngliche seyn können? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des *Seyenden* selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn solche Unterschiede stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z.B. sagen, daß das bloße reine *Subjekt* des Seyns ***nicht*** das Seyende sey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seyenden Mögliche sey, nämlich Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im aussaglichen Sinne seyende *seyn,* es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten *Art* des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseyende auch nur Subjekt seyn? Eine andere Art des Seyns ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß wesende nennen; auch das wird manchen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als urständliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art sey das Seyende das bloß *Sich,* mit der andern das außer *Sich* seyende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden; nicht *Seyn* (ìx åqíáé) ist nicht *Nicht*seyn (ïšê åqíáé), denn die griechische Sprache hat den Vortheil, die contradictorische und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns schließt seynkönnen nicht aus. Reines *können,* und als dieses mögen

II,1,289

wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtseyn[1]. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa + A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa - A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in *einem* Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende *ist* und *nicht ist,* ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur *seyn kann,* eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in *jedem* Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht *seyende,* nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht *seyende*) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das *bloß* d.h. subjektlos seyende setzen; wir können jenes (- A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d.h. wir können beide nur als *Momente* des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine *und* das andere

[1] ÄõíÜìåé —í = ìx –í. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1-3).

II,1,290

sey, aber jedes in *anderer* Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, sondern es wird *jedes* unendlicher Weise, also *ganz* das eine und *ganz* das andere seyn, nicht sowohl zugleich als gleicherweise; denn wär' es ein aus beiden Gemischtes und gleichsam Zusammengewachsenes (Concretes), so könnte es nur *ein Seyendes* seyn, also nicht mehr in diesen Kreis gehören, wo *keines* ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in diesem Sinn, *das* Seyende, also jedes in seiner Art unendlich ist. Dieses also müßte ebenso in dem Dritten seyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einschränkung gereichen. Dieses also, welches, weil ihm das *in*-sich nicht das *außer*-sich, das *außer*-sich nicht das *in*-sich-Seyn aufhebt, nur das *bei-sich-Seyende* zu nennen seyn würde, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (eben dadurch auch sich von den beiden vorausgehenden unterscheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbstentschlagung zu denken ist, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn sich nicht anzieht) - dieses, sage ich, wenn das bloße Subjekt den ersten, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch das Seyende zu seyn. Aber da es was es ist nur ist, wenn ihm sowohl das eine (- A) als das andere (+ A) vorausgesetzt ist, also nur als *das ausgeschlossene Dritte* seyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei contradictorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich ist[1], aber bei bloß conträr Entgegengesetztem, wo *ausschließen* nur so viel bedeutet als außer sich *setzen*, positive Bedeutung hat;) weil es also was es ist auch nicht für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern seyn kann, läßt sich auch von dem Dritten (wir wollen es durch ± A bezeichnen), es läßt sich auch von diesem nur sagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden ist; mit ihm aber ist alle Möglichkeit erschöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir sagen könnten, daß es das Seyende ist.

[1] EÁíôéöÜóåùò ìçèÝí dóôé ìåôáî˜, ô§í äE díáíôßùí díäÝ÷åôáé. Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239,6 ss.) und De interpr. C. 12.

II,1,291

Wenn dem so ist, wenn nicht 1 (denn auch so wird erlaubt seyn, jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende ist, so entsteht von selbst die Frage: was *ist* das Seyende? Denn dieses, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem versucht, das das Seyende seyn konnte (hier zeigt sich, was durch die Einschränkung des unbestimmten Kantischen Begriffs eines Inbegriffs *aller* Möglichkeit gewonnen ist). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für sich, werden alle zusammen das Seyende seyn. Allerdings das Seyende - wir könnten auch sagen: das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich ist[1] -, aber das Seyende nur *materiell*, dem Stoff nach, nicht *wirklich*, wie Aristoteles unterscheidet[2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es selbst. (Bemerken *Sie* gelegenheitlich die ursprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre also, daß nichts das Seyende wirklich ist - ein ganz anderer Widerspruch als der bei Descartes, dem die Existenz des höchsten Wesens nur eine seiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für sich war, konnte sie als selbst seyend gelten; dieses Selbstseyn ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seyende darstellen, zur *Materie* des

Seyenden, d.h. des Allgemeinen, geworden sind, wie es Aristoteles von der Dynamis überhaupt sagt[3], und selbst nicht seyende, können sie auch nur das Seyende erzeugen, *von* dem nicht zu sagen ist, daß es Ist, weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist[4]. Wenn also nicht Nichts das Seyende ist, und nimmer doch können wir dieß zugeben, so fordert das

[1] ÔÝëåéïí, ï£ ìx hóôéí hîù ôé ëáâåsí. Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] Äéôô'í ô' —í, ô' ìcí díôåëå÷åßu ô' äE ›ëéê§ò. Metaph. XIII, 3. (265, 9).

[3] FÇ äýíáìéò ©ò œëç ôï™ êáèüëïõ ï¤óá êár Püñéóôïò ôï™ êáèüëïõ êár Pïñßóôïõ dóôßí· ½ äE díÝñãåéá ©ñéóìÝíç êár ©ñéóìÝíïõ ôüäå ôé ï¤óá ôï™äÝ ôéíïò, XIII, 10 (289, 5. ss.).

[4] S. oben S. 285. Anm.

II,1,292

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns (ánôéïí ôï™ åqíáé) und in diesem Sinne es ist, und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, - das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich *Ding* ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur *vorweisen,* wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstehen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinschaftlichen Seyns fähig seyen, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente *nicht* das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von - A sagten, es sey *reines* Können ohne alles Seyn, von + A ebenso, es sey reines Seyn *ohne alles Können,* von ± A, es sey nur als *von beiden* (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seyende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seyenden zu seyn. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen-sich-Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitates

II,1,293

compossibiles in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können[1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott seyn soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als *transitive* gemeint seyn, d.h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu

Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seyende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dieß nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens, d.h. seines das-Seyende-Seyns, gesetzte Bestimmung seyn. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, ist, daß Gott, sofern er das Seyende *ist*, also in seinem ewigen Existiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Darstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unendlich, d.h. so frei von Negation, seyn kann als die Position. Im bloßen nicht *Seyn*, im reinen Können, liegt so wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

II,1,294

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sey durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden[1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

[1] Es hatte freilich den Fehler an Aussprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z.B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (ô² ðíåý̀ìáôé als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

[II,1,295]

Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, - denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z.B., wenn man verlangte, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: - die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht *ein seyendes* seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er *das Seyende* ist[1].

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseyende, denn da hätte es auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was *ein* Seyendes ist. Denn das jedem solchen zu Grunde Liegende ist das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seyende, das also auch nicht Gegenstand des *reinen* Denkens seyn kann. Also ist es nur *das Seyende*, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtseyende ist. (Wenn man *das Seyende* im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

II,1,296

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht seyn, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntniß des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrenswerthe seyn, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche óïößá zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das ìÝãéóôïí ìÜèçìá, wie Platon sich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der *Wissenschaft* willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das *Princip* genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive *im höchsten Sinne* seyn. Denn unter die *deductiven* im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind *Definitionen* auch in dem Sinn wie Begrenzungen (¿ñéóìïr), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend also und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip ist die höchste Wissenschaft.

II,1,297

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum *Princip* gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z.B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, *die Wissenschaft selbst* seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wissenschaft, eine *Methode* wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur *eine* zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in *gewissem* Sinn das Seyende ist, also es nicht *unbedingt* ist, sondern *ist* und *nicht ist*, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d.h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Aristotelische: Pðïäåßîåùò ïšê Pðüäåéîéò, ©ò ïšäE dðéóôÞìçò dðéóôÞìç. Anal. Post. II, 19.

II,1,298

seyn kann, und daß von *dem* erst, das alle Arten des Seyns in sich allein ist, sich sagen läßt, daß es das Seyende *ist*. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur *seyn kann*, zu dem, was allgemein, was schlechthin es ist, und wäre nun ein solcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induction aus Erfahrung geschöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn a priori entstünde, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn *so* - nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage seyn kann, wie der Einzelne zur Wissenschaft überhaupt komme, und insofern also auch das aristotelische Wort nicht anwendbar ist, daß die ersten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müssen. Denn schon ohnedieß wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey. Und auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen.

Individuelle Erfahrungen aber lassen sich nur in der Form von Bekenntnissen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erschienen, wenn sie sich auf Bekenntnisse beschränkt hätten, anstatt Philosophen von Profession seyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den ersten Eindrücken bis zu wirklicher Philosophie hat der arabische Philosoph Ibn Joktan darzustellen gesucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Gesammtheit gelten, und am wenigsten wohl werden

II,1,299

wir, die so eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, - und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Frühesten, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u.s.w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem seyend-Seyenden, dem –íôùò —í, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgesonderten sich erhoben - am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche *Geschichte* der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer eine Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen *könne*, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem ðñ’ò ½ìOò ðñïôÝñïéò êár ãíùñéìùôÝñïéò) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt[1], der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatsachen, von welchen sie durch *Schlüsse* zum

[1] Anal. Post. I. 2.

II,1,300

allgemeinen Begriff einer höchsten Ursache gelangen, ohne sagen zu können, auf welche Weise sie Ursache sey, weßhalb sie ihnen denn auch nicht *wirklich Princip* ist. Da sie aber außerdem, weil mit bloßen Particularsätzen kein Schluß möglich ist, allgemeiner Grundsätze nicht entbehren können, so nehmen sie es entweder auch als bloße Thatsache an, daß durch solche Grundsätze unser Bewußtseyn bestimmt ist; in diesem Fall mögen sie sehen, wie sie der Argumente z.B. David Humes sich erwehren; meinen sie es aber anders, so müssen sie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erscheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, sogleich keine Wissenschaft, sondern nur vereinzelte Thatsachen zugeben, mit sich selbst mehr in Uebereinstimmung,

als die auf solche Weise mit Thatsachen Philosophie machen wollen. Denn nicht syllogistisch, mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet (ìåôÜâáóéò åkò Têëï ãÝíïò), sondern durch *reine Analysis* des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, *als diesem selbst inwohnend,* müßten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf solche Weise zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatsachen nur *psychologische* annehmen, so zeigt sich auch darin, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Denn wenn es Principe, also das *Allgemeinste* ist, was in der Thatsache gesucht wird, so müßte diese, auch wenn sie rein psychologische ist, gerade *nicht* als solche, sondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht subjectiv genommen, sondern in ihren constitutiven Principien untersucht, wird die psychologische Thatsache an objectivem Gehalt keiner andern nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht was sie besonders hat, in Betracht gezogen werden. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.

Lassen wir aber diese Mißverständnisse bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis

II,1,301

wirklich zu den Principen und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie vertrüge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem "Ich bin" des Cartesius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber *an sich* zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewußtseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben seyn könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und sollte der

II,1,302

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend

eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (- A + A ± A sind für sich *Einzelne* = die êáèE fêáóôá; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, *im reinen Denken*, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei *nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche* bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist *nur* dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls *nur* wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur *an sich* das Seyende ist. Hierin liegt eine Beraubung (óôÝñçóéò), die uns nicht ruhen läßt, sondern *dieses* (das nur an sich seyende) gesetzt, *müssen* wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das *nur* gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

II,1,303

ausdrücken können) was *außer sich* das seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als *Momente* des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Beraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei-sich-seyn liegt ebensowohl das in-sich, als das außer-sich-Seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn (als das bei-sich-Seyende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich *setzen* bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, im Vorgebiet *der* Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die *Vernunft* hat, nicht *irgend* ein Denken, sondern *das Denken selbst*, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß *theilt*; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an *Wahrheit* und an *Schärfe* über die Wissenschaft geht[1], wie wir davon so eben einen

Beweis hatten;

[1] KÇò Pñ÷x ïšê dðéóôÞìç, PëëN ÍÏÕÓ. - Ïšècí PëçèÝóôåñïí díäÝ÷åôáé | *[S.304]* åqíáé dðéóôÞìçò ~ íï™í - - - ïšècí dðéóôÞìçò PêñéâÝóôåñïí Têëï ãÝíïò ~ íï™ò. Zuletzt: Íï™ò Uí åñç dðéóôÞìçò Pñ÷Þ. Anal. Post. II, 19. Wie will man diese Stellen mit den gewöhnlichen Ansichten vom Empirismus des Aristoteles reimen?

II,1,304

denn z.B. daß im Denken nichts *vor* dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst erschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann. Darauf wird sich jedoch besser in der Folge zurückkommen lassen. - Das Denken, sagten wir, hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen *das Seyende* und können im Besonderen nur jene *Momente* seyn, deren jedes für sich nur das Seyende *seyn kann* (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. *Diese* Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht *nicht* gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloß zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso *sind*, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, diesen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgesprochene zu geben, wenn wir dieses als ein Gesetz aussprechen wollen, welches andere könnte dieß seyn außer dem, das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

II,1,305

ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als contrarium sich Entgegenstehende) Gesetz seyn läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es *zugleich* gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Hiedurch erhält das sonst bloß negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz *alles* Seyenden, also das fruchtbarste und inhaltsreichste aller Gesetze seyn kann[1]. Vollständig dieß einzusehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was schon hier einleuchtet ist, daß ohne das so verstandene nur nichtssagende Sätze übrig bleiben, und emphatische, d.h. die wirklich etwas aussprechen, unmöglich seyn würden. Denn wovon läßt sich sagen, daß es hell ist, als von dem an sich-Dunkeln, wovon, es sey krank, als von dem bloß krank seyn Könnenden, an sich also Gesunden.

Es ist wohl der Mühe werth, wegen dieser Ausdehnung des Grundsatzes den Aristoteles selbst zu hören, aus dessen Worten auch noch verschiedenes anderes zu lernen seyn möchte. "Da es unmöglich ist, sagt er, daß Widersprechendes zugleich von demselben mit Wahrheit gesagt werde, so ist offenbar, daß auch Entgegengesetztes nicht zugleich eines und dasselbe seyn kann. Denn das eine der Entgegengesetzten ist Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer bestimmten Art (des *Seyns* z.B. - nicht des Seyns überhaupt). Wenn es also etwas Unmögliches ist, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, so wird auch unmöglich seyn, daß Entgegengesetzte zugleich eines und dasselbe seyn, man beschränke denn jedes auf ein besonderes Wo, oder sage das eine vom bestimmten Theil (*schwarz* z.B.

[1] Ôï™ –íôïò dóôrí Œ –í - Rðáóéí ›ðÜñ÷åé ôïsò ï¤óéí, PëëE ïš ãÝíåé ôéír ÷ùñrò käßu ô§í Tëëùí. Metaph. IV, 3 (66,7. 5).

II,1,306

vom Auge), das andere (*weiß*) schlechthin oder vom Ganzen"[1]. Merkwürdig ist, wie hier dem "*nicht zugleich*" das "*nicht an derselben Stelle*" substituirt ist, und leicht mag Aristoteles sinnliche Beispiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn seine Rede ist so formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeschlossen war. Aber auch in Bezug auf das reinste Intelligible läßt sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrückt, wo non eodem loco so viel ist als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (›ðïêåßìåíïí), und die Momente des Seyenden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig *zugleich* betreten als *an derselben Stelle* seyn können.

Beraubung sey *auch* Verneinung, sagt Aristoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterscheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand *überhaupt* abspricht, z.B. nicht weiß ist die Stimme (ïš ëåõê’í ½ öùíÞ)[2], d.h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß ist auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht, das seiner Natur nach weiß seyn könnte, *ist* nur nicht weiß, es ist ìx ëåõêüí, und wird

[1] EÅðår äE Päýíáôïí, ôxí Píôßöáóéí Pëçèåýåóèáé Rìá êáôN ôï™ ášôï™, öáíåñ’í, ”ôé ïšäc ôPíáíôßá Rìá ›ðÜñ÷åéí díäÝ÷åôáé ô² ášô²· ô§í ìcí ãNñ díáíôßùí èÜôåñïí óôÝñçóßò dóôéí, ïš÷ ,ôôïí [ïšóßáò äc óôÝñçóéò ½] äc óôÝñçóéò Pðüöáóßò dóôéí Pðü ôéíïò ©ñéóìcíïõ ãÝíïõò· åk ï¤í Päýíáôïí, Rìá êáôáöÜíáé êár PðïöÜíáé Pëçè§ò, Päýíáôïí êár ôPíáíôßá ›ðÜñ÷åéí Rìá, PëëE ~ ð† Tìöù, ~ èÜôåñïí ìcí ð†, èÜôåñïí äc Qðë§ò. Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [ ] eingeschlossenen Worte sind offenbar durch ungeschickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn störend. Blieben sie stehen, so müßte man zu dem alsdann mit ïš÷ ,ôôïí abschließenden Satz hinzudenken: ~ ô§í Píôéöáôéê§ò ëåãïìÝíùí, und der Satz würde so sagen: nur *nicht weniger* als im Widerspruch, sey auch in der Entgegensetzung eines von beiden *Beraubung.* Aber dieß wäre ganz gegen Aristoteles Meinung und was er hier sagen will, ist vielmehr, daß in der díáíôßùóéò nicht weniger Verneinung sey, als in der Píôßöáóéò, nur eine andere Art, nämlich óôÝñçóéò, die soweit eher das Unterscheidende der díáíôßùóéò als das ihr und der Píôßöáóéò Gemeinschaftliche seyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240,18).

II,1,307

durch die Verneinung nur zu einer besondern *Art* des weißen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seyende nicht das *Nicht*seyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum ìx —í wird[1]. Das "nicht", wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt[2], beraubt entweder

ganz (”ëùò) oder nur auf gewisse Weise, z.B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich *seyn*, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseyns Unfähige (ô’ Päýíáôïí ”ëùò h÷åéí), oder das es seyn kann aber nicht ist (ô’ ðåöõê’ò h÷åéí ìx h÷w). Ist Beraubung eine Verneinung des *Habens*, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben-Können (Päõíáìßá äéïñéóèåsóá), oder sie setzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (ist óõíåéëçììÝíç ô² äåêôéê²), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (ïšê qóïí) ist alles, gleich oder ungleich (Tíéóïí) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist[3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor *allen* andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das á privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV,2 (63,8 ss.). Die unbedingte Verneinung (½ Pðüöáóéò ½ Qðë§ò ëåãïìÝíç) sagt einfach: ”ôé ïš÷ ›ðÜñ÷åé (dêåsíï) dêÝéív (die Einschaltung des dêåsíï, das in einigen Handschriften statt dêÝéív zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: ”ôé ïš÷ ›ðÜñ÷åé (dêåsíï) ôéír ãÝíåé, sie ist óôÝñçóéò, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (ôï™ ”ëïõ ëüãïõ), sondern des bestimmten (ôï™ ôåëåõôáßïõ ëüãïõ) ist.

[2] Metaph. X, 4 (201. tot.).

[3] Auch früher V, 22 (114,10): Tíéóïí ô² ìx h÷åéí kóüôçôá, ðåöõêüò (h÷åéí) ëÝãåôáé. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht ô’ ìx h÷ïí zu lesen, oder ob man das ô² h÷åéí durch das gleichfolgende Püñáôïí ëÝãåôáé ô² ”ëùò ìx h÷åéí ÷ñ§ìá sich rechtfertigen läßt.

II,1,308

Stelle setzt Aristoteles dem ïšê qóïí das Tíéóïí völlig wie ìx nóïí entgegen[1]. Ueberall jedoch möchte diese Gleichstellung nicht anwendbar seyn. Es sey z.B. das Muster einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausschneiden soll, so wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, sondern die verfehlte Absicht ausdrücken will, *ungleich* nicht ausreichen, man wird sagen müssen, das Nachgebildete sey dem Vorbild nicht wirklich gleich, ìx qóïí Bemerkungen dieser Art können kleinlich scheinen; da sie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens sich beziehen, dürfen sie nicht übersehen werden, wenn auch namentlich die deutsche Sprache Mühe hat sie zu unterscheiden, und fast nur durch den Accent sich helfen kann, wenn sie nicht wohl oder übel lateinisch sich ausdrücken will; denn da z.B. möchte über den Unterschied zwischen est indoctus, est nondoctus und non est doctus kaum jemand sich täuschen. Weder das Erste noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde sagen, das Erste nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es sich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, setzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Ansehung des allgemein-griechischen, noch in Ansehung des aristotelischen Sprachgebrauchs über den Unterschied der beiden Partikeln ein Zweifel seyn, man müßte uns denn was den ersten betrifft eine Stelle des platonischen Sophisten entgegenhalten, welche zu erörtern ich später Gelegenheit nehmen werde: so kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Aristoteles, so oft er den großen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey), nur von åqíáé êár ìx åqíáé, nie von åqíáé êár ïšê åqíáé spricht, wie er müßte, wenn der Grundsatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wissen. Offenbar, da er eines von beiden sagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der

[1] Gleiches geschieht mit dem Täéêïò. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch á, so viele Beraubungen. V, 22 (114,9).

II,1,309

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem *"nicht zugleich"* sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der *entsteht,* wenn Entgegegesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen[1]. Einmal wenn z.B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend und die Sätze bloß conträre[2], die *beide* falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z.B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z.B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es *unmöglich,* also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d.h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur *in einer andern Zeit.* Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische "*nicht zugleich*" an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De Interpr. 6.
[2] De Interpr. 7.

II,1,310

Sage man: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so müsse die Bedingung nicht zugleich dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt seyn[1]. Allein erstens spricht niemand so, denn niemand sagt gern etwas von selbst sich Verstehendes, das als Satz ausgesprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand so spräche, ist eben darum, weil nur davon die Rede, was der Mensch, der ungelehrt ist, nicht *ist,* nicht davon, was er seyn kann, das "zugleich" überflüssig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt; hier sey der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs, ohne daß die Einschränkung "nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterschied auch so bloß in Worten liegt, wird auch so niemand sagen, und kein Denkender wird so sagen, weil seine Meinung nicht seyn kann, daß es zufällig nur so ist, er wird sagen: daß kein Ungelehrter gelehrt *seyn kann,* wo dann aber sofort der Zusatz "nicht zugleich" als unerläßlich erscheint. Ein Mensch

nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter ist, kann allerdings noch gelehrt seyn, nämlich in einer andern Zeit; hier ist bloße Entgegensetzung, das "nicht zugleich" also von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt *ist*, sondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus ist, wird das Gelehrtseyn zur Unmöglichkeit, d.h. zum Widerspruch, hier ist der Zusatz ganz überflüssig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgesprochen, seit Aristoteles habe die Logik keine Fortschritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren sehr zufrieden seyn, wenn man ihnen zugestünde, nur den abstracten Inhalt der Aristotelischen Logik treu und vollständig bewahrt, und was die metaphysischen Erörterungen der logischen Verhältnisse betrifft, mit denen Aristoteles ja auch vorausgegangen, wenigstens keine Rückschritte gemacht zu haben), Kant also macht gegen das "nicht zugleich" als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besondern Grund

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

II,1,311

geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodeixis weder fähige und bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logischer Grundsatz müsse er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sey der Absicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zufällig sey. Denn dieß hieße das Denken allzu sehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende *sind* sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon - in der Idee, wie man sagt - bestimmt seyn mußte: dem Vorausgehenden mußte bestimmt seyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sey. Es ist unvermeidlich, auf das *alles zugleich* zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenstand präexistiren lassen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich welchselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende ist dem rein seyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seyende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen *An*-sich-seyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deßhalb alle oder es kann keines gesetzt seyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.
[2] Metaph. IV, 4.

II,1,312

jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn kann, so ist zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es ist nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee *zumal* entsteht.

Das ist auch der Sinn von: "In der Idee sey alles zugleich". Aber dieses "zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sey als das andere. Der Natur nach (d.h. eben im Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit[1] gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird.

Aber sogar durch *Zahlen* haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philosophie schon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf später an gelegener Stelle noch besonders antworten, und begnügen uns jetzt zu sagen, daß da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares ist. Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z.B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da dieß aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müßte sogleich auch das Ende seyn.

Zurück von diesen logischen Erörterungen zur Sache. Den höchsten

[1] êáôN ô'í ášô'í ÷ñüíïí. Metaph. XI, 5. Sonst dí ô² ášô² ÷ñüív. Cat. 12.

[2] S. die zwölfte Vorlesung.

II,1,313

Anspruch, das Seyende zu seyn, hat, wie wir gesehen, das Dritte. Aber, da es das, was es ist, nicht für sich seyn kann, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern, so gilt von ihm, daß es für sich eben auch nur das Seyende seyn *kann,* eine Potenz des Seyenden ist. Aber das Ganze, das sich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur *seyn kann, so ist* das Ganze zwar *das* Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur seyn kann. Es ist die Figur des Seyenden, nicht Es selbst, der *Stoff* der wirklichen Idee, nicht sie selbst, sie wirklich, wie Aristoteles von der Dynamis im Allgemeinen sagt: sie sey nur der *Stoff* des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, ist alle Möglichkeit beschlossen (fini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das schlechthin Allgemeine nicht selbst seyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-*seyendem* Ursache des Seyns ist, Péôßá ôï™ åqíáé, wie Aristoteles sich ausdrückt. Dieses Letztere, das das-Seyende-seyende (ebenfalls ein aristotelischer Ausdruck, wie sich uns in der Folge zeigen wird), ist, weil es dieses ist, nicht selbst eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das sich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem seyn, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie sind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Aristoteles sagt: ½ äýíáìéò, ©ò œëç ôï™ êáèüëïõ ï¤óá êár Püñéóôïò (ôï™ êáèüëïõ êár Pïñßóôïõ dóôßí), ½ äE díÝñãåéá ©ñéóìÝíç êár ©ñéóìÝíïõ ôüäå ôé ï¤óá ôï™äÝ ôéíïò. Metaph. XIII, (289,5 ss.).

II,1,314

Zahl). Jene Elemente werden erst das Seyende, indem es sie ist; aber eben darum kann es in sich selbst nicht wieder das Seyende seyn, man sage denn, es sey *das Seyende selbst* (ášô' ô' –í), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist (Einheit von Seyn und Wesen im entgegengesetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es seyenden hat, so ist es selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, so sehr, daß gegen diese sein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zustoßendes (óõìâåâçêüò), Hinzukommendes erscheint. Es ist das, dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles: ï£ ½ ïšóßá díÝñãåéá [2], den die weniger Geübten sich wohl am besten deutlich machen, wenn sie als Gegensatz dazu denken, daß z.B. der Materie (im aristotelischen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes ist.

Das, was das Seyende *Ist*, kann als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie (nämlich für sich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal *das Eine* seyn, sondern nur *Eines*, GÅí ôé, was dem Aristoteles mit dem was ein *Dieses* (ein ôüäå ôé –í)[3] und dem für-sich-seyn-Könnenden gleichbedeutend ist, dem ÷ùñéóôüí[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von sich ausschließend, wird es so wenig dem Wesen nach ein Seyendes, als in sich selbst das Seyende, es wird bloß *seyend* zu nennen seyn, wie Aristoteles von der Substanz (ïšóßá) sagt: ïš ôr –í, PëëE Qðë§ò —í [5], nicht etwas (was

[1] Gegen solche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was sie nämlich so nennen) gefährdet sehen wollten, genüge das ðñåóâåßu ›ðåñÝ÷ïí bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demselben Gegenstand redet, wie er auch sonst diese Ausdrucksweise liebt. Vergl. das ðñåóâýôáôïí de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man sehe Metaph. V, 13 (106,21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100,8). Beides (ô' ÷éïñéóô'í êár ôüäå ôé) findet sich zusammengestellt Metaph. VII, 3 (131,20).

[5] Metaph. VII, 1 (128,26 ss.).

II,1,315

es sey), sondern einfach seyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch sein Verhältniß zum Seyenden.

Es wird *Ihnen*, wenn *Sie* dieß aufgefaßt, auch nicht schwer seyn, dieses, von dem wir sagen, es sey rein *seyend*, von jenem seyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich subjectlos) seyende bezeichnet haben, zu unterscheiden. Denn das Letzte ist entschieden ein Allgemeines, äýíáìéò ôï™ êáèüëïõ (wiewohl besonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede seyn kann), und es ist *das seyende* bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d.h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was *überhaupt Actus* ist. Aristoteles sagt es zwar bloß bei *Gelegenheit* des Actus: daß man nicht alles zu definiren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch

Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt *Actus* ist, so hatte Fichte nicht so Unrecht, deßhalb gleich an das *uns* Nächste, die fortgesetzte That, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, *Thathandlung* unseres Selbstbewußtseyns zu verweisen. Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Instanz aber das Gesagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben sagten, daß sie verstummen müßten. Denn es ist keinem, der irgend etwas versteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wissenschaft nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, der Mensch darum ohne sie zu irgend einer Sache, am wenigstens aber, daß er zur Philosophie tauglich sey.

In der That das, was das Seyende *ist* und nur reine Wirklichkeit

[1] ïš äås ðáíô'ò "ñïí æçôåsí, PëëN êár ô' PíÜëïãïí óõíïñOí. Metaph. IX, 6 (182,4).

II,1,316

seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seyende *ist* außer dem Seyenden und an und für sich gesetzt haben, als ein êå÷ùñéóìÝíïí ôé êár ášô' êáèE ášô', wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in Betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (ï› ½ ïšóßá díÝñãåéá) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von *Wesen* eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neueren auf die Weise, daß man sagt: Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibnitz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes *Daseyn* erweislich sey, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweiskraft zuschreibt[2]. In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Actus bestehe. Jeder Beweis der nothwendigen Existenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon sagt von ihm zwar ìüãéò ¿ñOóèáé, aber doch ¿ñOóèáé, nicht íïåsóèáé. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hieher das: ášô† ô† øõ÷† èåáôÝïí ášôN ôN ðñÜãìáôá. Phaed. p. 66 D. und: æçôås ášôx êáèE á›ôxí ãßãíåóèáé (½ ôï™ öéëïóüöïõ øõ÷Þ ibid. p. 65 C. - Vergl. Brandis Gesch. der griech.-röm. Philos. II, p. 222, k.

[2] Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

II,1,317

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (necessario Existens), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d.h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber ist er

vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in *sich* seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, *aus* sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), *durch* sich (als das außer-sich-Seyende), *in* sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d.h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur *immaterieller* Weise (PóõíèÝôùò, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem *Einen selbst* (denn so können wir es auch nennen, wie wir es *das Seyende selbst* genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen selbst ist; die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (- A z.B. + A), aber ihr

II,1,318

Unterschied und also auch ihr Seyn, das sie in der Einheit haben, beruht gerade *nur* darauf, daß das eine *nicht* das andere (nicht eodem loco) ist, wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir z.B. von - A sagten, es sey reines Können *ohne alles Seyn*, von + A es sey ebenso reines Seyn *ohne alles Können*, von ± A es sey nur als *von beiden* (jedem für sich) *Ausgeschlossenes*. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch bloße Beraubung, nur êáôN óôcñçóéí unterschieden, d.h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere ist. Von Ausschließen haben wir zwar früher gesprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausschließen gehörte, daß eines für sich seyn wollte; aber hier ist vielmehr jedes von *sich* abgewendet, - A das Können nicht von sich selbst, sondern von + A, beide zusammen das Können von ± A, alle zusammen von dem was allein das selbst Seyende ist. (Sie schließen sich *so* wenig aus als im mathematischen Punkt, den man als den Kreis in potentia ansehen kann[1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmesser sich ausschließen). Sie schließen sich nicht aus, *weil sie nicht drei Seyende sind, keines ein Seyn für sich anspricht*, das Seyn vielmehr allein dessen ist, zu dessen Attribut sie werden, zu dem sie sich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn also in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, besonders von solchen, die mit den früheren Entwicklungen desselben Gedankens nicht unbekannt sind, die Frage gestellt werden, warum wir das, was das Seyende *ist*, nicht einfach das Subjekt, und zwar das absolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewisse Succession liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für sich seyendes, in diesem Sinn *Subjekt* schien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, so ist das was über allem ist, *zuletzt* das was *zuerst* - A war, *Subjekt*, und wenn, was hier

[1] Weil die *Größe* des Durchmessers gleichgültig, so kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

II,1,319

bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgesetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber - A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (›ðïêåßìåíïí, ›ðïôéèÝí), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und um jenem (dem -A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der ïšóßá) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt[1]; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende *ist*, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das *Princip*,

[1] Metaph. I, 3 (9,23 ss.).

[2] Ôýðv åñ̃çôáé ôß ðïôE dóôrí ½ ïšóßá, nämlich ”ôé ô’ ìx êáèE ›ðïêåéìÝíïõ, PëëN êáèE ï£ ôN Tëëá· äås äc ìÞ ìüíïí ïœôùò· ïš ãNñ jêáíüí. Metaph. VII, 3.

II,1,320

das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, *in Kraft dessen* es allein das Seyende *ist*, ist ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig ist; es ist das Seyn, das es in *sich* hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur ëüãv ðñüôåñá sind; es ist das Seyn, vermöge dessen es das ðñþôùò –í, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Seyn, in dem das Denken sein *Ziel* hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, *ist gedacht*, also ist *über* dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das *schlechthin unzweifelhafte* Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seyend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand*, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die

Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d.h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sey.

[II,1,321]

Vierzehnte Vorlesung.

Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem *Ziel* das *Princip* hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der *allgemeinen* Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem *Denken selbst*, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.

Wünschenswerth wird es aber immer seyn, daß diese Art der

II,1,322

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden worden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittlung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: so ist dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (íïçôüí), eines für welches sich die Vernunft noch

gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu thun ist, dem sie gleichen, nicht z.B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disciplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des *reinen Denkens* sich zu bedienen, daß sie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen[1].

[1] S. die Stelle in der eilften Vorlesung.

II,1,323

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

"Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das *die Vernunft selbst* berührt (ï£ ášô’ò ¿ ëüãïò Rðôåôáé), indem sie *kraft des dialektischen Vermögens* (ô† ôï™ äéáëÝãåóèáé äõíÜìåé) Voraussetzungen (›ðïèÝóåéò), die *nicht* Principien, sondern *wahrhaft* (ô² –íôé) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (ïpïí dðéâÜóåéò êár ¿ñìÜò) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (ìÝ÷ñé ôï™ PíõðïèÝôïõ), zum Anfang von allem - *Princip* des Allseyenden - gehend (dðr ôxí ôï™ ðáíô’ò Pñ÷xí kþí), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt (d÷üìåíïò ô§í dêåßíçò d÷ïìÝíùí), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend"*[1]*.

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen, 1) daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2) daß sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d.h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3) daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon *die dialectische Methode* zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen

[1] Rep. VI, p. 511. B.

II,1,324

(jðïèÝóåéò) *überhaupt* bedenken. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende *ist*, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch *das Mögliche* hindurchgegangen. Das *erste Mögliche* (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe *die Ideen* gemeint. Aber zumal nach dem, was durch *Brandis* entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen *das Große und das Kleine,* d.h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zufällig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem "sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre, *willkürlich angenommen*; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher *unfehlbar*, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum *Denken selbst*, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ›ðüèåóéò bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ªóðåñ ãNñ ôásò èåùñçôéêásò áj ›ðïèÝóåéò Pñ÷áß, ïœôù êár ôásò ðïéçôéêásò ô’ ôÝëïò Pñ÷x êár ›ðüèåóéò.

[2] ášô’ò ¿ ëüãïò - ðïéïýìåíïò.

II,1,325

Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloß scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Aristoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wissenschaft ist fehlbar, wenn sie sich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den *Anfang* unbekümmert, bloß auf das *Ziel* losgeht, wie Platon die mathematischen Disciplinen beschreibt; aber diese sind dann nur unter Bedingung, hypothetisch, also zufällig, unfehlbar, das Denken selbst aber ist durch seine Natur selbst dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, so ist das Denken, um *Denken zu seyn*, also durch sich selbst, zu dem Entschluß gedrungen, was es nicht zumal setzen kann nacheinander zu setzen, und auf jene schlechthin *einfachen* Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuschung ist, dí ïpò ïšê hóôé øå™äïò, Worte, auf die wir später zurückkommen werden. (Die Schärfe ist nur da, wo keine óõìðëïêx íïçìÜôùí, also die reinen íïÞìáôá sind)[1].

Ein Drittes, das sich zu fragen darbietet, ist: *wie* die Vernunftforschung die Voraussetzungen *beschafft*. Auch dieß vollbringt sie mittelst des dialectischen Vermögens. Hier müssen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektischen das Logische begriffen ist, die logische ist nach Platon die eine Seite der dialectischen Methode; mittelst des dialectischen Vermögens werden also die Voraussetzungen gefunden, auch wenn sie bloß nach *logischer* Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt werden, nach reinster, wie man jetzt sagt, *formaler* Denknothwendigkeit, *über die niemand sich täuschen kann*. Wie diese zur materialen (den Inhalt bestimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorlesung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die óõìðëïêx von Potenz und Actus ist das der Täuschung Zugängliche. Denn über das was reine díÝñãåéá ist keine Täuschung möglich. Die Prädicate aber sind nur Potenzen.

II,1,326

welche in dem logischen Axiom selbst liegt, das, wie Aristoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (dëåãêôéê§ò) zu beweisen ist. Daß dem reinen Subjekt (- A) nichts vorauszusetzen, wird nicht *bewiesen*, man muß es erfahren. *Erfahren*, sage ich. Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz *aller* Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß *wirklich* denken um zu *erfahren*, daß das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in *verschiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden suchten, wurden wir nur durch das im *Denken* Mögliche und Unmögliche bestimmt. Es stand nicht in unserm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seyende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbesondere was das primum cogitabile ist. Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt sich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68,10 ss.).

[2] Ðåñr ô§í ôïéïýôùí Qðë§ò ìcí ïšê hóôéí Pðüäåéîéò, ðñ'ò ôüíäå äE hóôéí. Metaph. XI, 5 (219,16 ss.).

II,1,327

er dem reinen Subjekt vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, *gesprächsweise*, wovon ja auch der Name des dialectischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialectischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in *Wahrheit* (ô² –íôé) nur Voraussetzungen und *nicht* Principien seyen, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialectische Methode ermittelt; *gesetzt* also werden sie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Princip seyn kann), gesetzt werden sie als mögliche Principien[1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und so zu sagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an sich haben) *[a]*ls Nichtprincip gesetzt, d.h. als Princip

verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds *das Setzen* natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirect nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später,

[1] Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

II,1,328

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie *unbeweglich* lassen (PêéíÞôïõò d§óéí), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialectische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen *aufhebend* (Píáéñï™óá), zum Anfang selbst (dðE ášôxí ôxí Pñ÷Þí), d.h. zu dem was Princip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet[1]. Nun - doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Principien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem *Aufheben* also möchte das eigentlich Dialectische bestehen, wenn man es nämlich von dem Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialectischen[2].

Was nicht mehr Princip seyn kann, wird *Stufe*, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist[3]. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, *hypothetisch*, wie es der platonische Ausdruck (›ðïèÝóåéò) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. - Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII. p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das Píõðüèåôïí des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das *in* sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist Píõðüèåôïí was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) seyn kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, ist ô’ Píõðüèåôïí (nicht ï£ sondern) • ïš÷ ›ðüèåóéò. Metaph. IV, 3 (67,8).

II,1,329

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem *hängt* alles nach dem aristotelischen Ausdruck: dî ï£ ôN Tëëá }ñôçôáé [1], dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem *solchen* Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet

wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z.B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt (den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als en historisch-dialectischen bezeichnet); *versuchsweise* werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem *Versuch* unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, *das Experiment*, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d.h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward event. Ohne von der

[1] Metaph. XII, 7 (248,30).

II,1,330

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht[1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (ðåéñáóôéêÞ)[2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat[3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipien herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem *Princip selbst*, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.
[2] IV, 2 (64,31).
[3] Diese Methode heißt auch dñùôçôéêÞ.

II,1,331

berührt[1], d÷üìåíá ášôyò, *ihm anhangende*, von ihm untrennbare Elemente, und woher sollten diese kommen, wenn nicht eben von den Voraussetzungen, die Principe scheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik sich jetzt in ›ðïôéèÝíôá des Princips, im aristotelischen Ausdruck ô† Pñ÷† êáèE á›ôxí ›ðÜñ÷ïíôá, d.h. in *Attribute* des Princips verwandeln, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen[2]. Weil das im Denken Erste (- A) zwar nicht *ein* Seyendes, aber doch auch *das* Seyende nicht eigentlich *ist*, sondern ist und nicht ist, *ist* auf die eine, *nicht* ist auf die andere Weise, so wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (óõìâåâçêüôùò), nicht ursprünglich (ðñþôùò), d.h. als Subjekt ist; es wird zu *etwas von* dem, was das Seyende *ist*, d.h. zum Attribut, und ebenso verhält es sich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemessen seyn, sich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller *Prädicate* spricht.

Auf solche Weise überkommen nun die als Attribute Gesetzten das Seyn von dem, *dessen* sie sind. Also *daß* sie sind, wie Attribute seyn können, verdanken sie dem, das sie ist (dem Princip), aber (und dieß ist von großer Wichtigkeit) nicht ebenso ist *Was* sie sind durch dieses bestimmt; dem *Was* nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und also Nothwendigkeit des *Seyns*, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens*, sie gehören dem Reich der *ewigen* Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstracte Weise[3]. Unabhängig von dem, das sie ist, also a priori

[1] QøÜìåíïò ášôyò. l.c.
[2] d÷üìåíïò ô§í dêåßíçò d÷ïìÝíùí ïœôùò dðr ôåëåõôxí êáôáâáßíw, ákóèçô² ðáíôÜðáóéí ïšäcí ðñïò÷ñþìåíïò. ibid.
[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schlusse des Bandes. D. H.

II,1,332

mögliche Principe, behalten sie auch nach der Hand (post actum) - ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf - auch als Attribute gesetzt, behalten sie diese Möglichkeit, Principe zu seyn, und demnach auch als solche hervorzutreten. Der Unterschied ist nur: unabhängig von dem Princip waren sie bloß im Denken, *mit* dem Princip werden sie, wie Platon sagt, ô² –íôé ›ðïèÝóåéò, *wirklich* mögliche Principe.

Wir konnten längst die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeschriebene Bedeutung zukomme, müßten sie in der Philosophie, oder doch im menschlichen Bewußtseyn überhaupt, da doch alle Entwicklung stufenweise geschieht, auch geschichtlich als Principe hervorgetreten seyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe sich ausschließlich geltend machen kann, das erste. Aber dieses, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es seine Selbständigkeit behauptet! Dafür würde schon das System zeugen, das von der ältesten Zeit bis tief ins Mittelalter und selbst noch unter den Einflüssen des Christenthums sich

behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger gewesen ist: ich meine das sogenannte *System der zwei Principe*, beruhend auf der unbestimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengesetzter Mächte, deren eine mit dem bloß *an* sich seyenden, darum eigentlich nur *sich* wollen könnenden, die andere mit dem *ausser* sich seyenden, darum überfließenden, mittheilsamen, unselbstischen Princip die meiste Aehnlichkeit hatte. Am schwersten vergißt unter den möglichen Principen das erste, dieses allein durch seine Natur dem höchsten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig seyn *konnte*. Aber durch die Macht der Idee (in diesem Sinn ewig) ist es dem nächst Höheren untergeordnet, und noch spät in Aegypten wird es als das *vor der Zeit* untergegangene beklagt. Was aber die Philosophie betrifft, so hat Aristoteles schon aufmerksam gemacht auf die ganz analoge Succession von Principen in der Mythologie und der Philosophie. Bei ihm selbst aber, dem von allem Mythischen so weit entfernten - welche Antinomie in

II,1,333

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem ðñ§ôïí ›ðïêåßìåíïí oder ›ðïôéèÝí), fragt: wenn *sie* nicht Substanz (Selbstseyendes), was es dann wohl seyn, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet - dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf *reelle*, *wirkliche* Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als *Gedanken*proceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (óýíèåôïí), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, *Princip*. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine díÝñãåéáé, ja sogar øõ÷ár sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unablässigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

II,1,334

des Lichts, der Elektricität u.s.w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur hat die Materie alle Selbständigkeit verloren, und ganz in den Dienst einer höheren Macht getreten, ist sie *nur* noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir sagen von dem Thier: es ist ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich *Seyende* im Thier, *das Thier selbst* ist nicht mehr Materie, es ist ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum

Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, daß was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, daß diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß diese durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der *gemachten* Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der *einzige* eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätigkeit möchte sich auf das tiefere Verständniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

II,1,335

fortschreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derselben beschränken, da es kaum möglich scheint, von diesem Standpunkt auf eine Philosophie, die in einem bloßen Aufstapeln von Thatsachen oder thatsächlichen Bestimmungen bestünde, oder eine bloße Kategorien- d.h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erste, oder wie man wohl sagt schlechteste, inhaltsärmste, das womit man endet die höchste, reichste Kategorie ist, so wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem sie gesagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die so etwas sagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, sie wollten damit die Philosophie der Mathematik nähern, von welcher Aristoteles sagt, sie sey ðåñr ïšäåìéOò ïšóßáò, d.h. daß sie mit Dingen sich beschäftige, die sich zuletzt in bloße Prädicate auflösen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils *die ihr eigenthümliche* Evidenz beruht. Aber die Usia, die Substanz, das Subjekt ist eben das Warum der Philosophie, das Einzige, um dessen willen sie ist, und das ihr ganz Eigne, und selbst jene ersten Setzungen, die im Verfolg sich aufheben, setzen nicht Attribute, denn kein solches läßt sich unmittelbar setzen; was unmittelbar und wiefern es so gesetzt wird, muß Subjekt, oder im aristotelischen Ausdruck êáèE á›ô’ seyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Also auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, sind ursprünglich Subjekte? Aber wie sollte dieß seyn? Haben wir sie doch selbst *so* unterschieden, daß das eine (- A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erschien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf diese Art *sey*, denn das Seyn kommt ihnen erst mit dem Princip, sondern, es sey das Subjekt, die Potenz des so seyenden. Wie sie rein a priori gedacht sind (wir haben schon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), sind sie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine ›ðïêÝéìåíá ôyò “íôüôçôïò; das letzte

[1] ôN ìx êáèE ›ðïêåéìÝíïõ (ëåãüìåíá) êáèE á›ôN ëÝãù. Anal. Post. I, 4 (7, 8).

II,1,336

Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur *gesagt*, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten *Namen* für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seyende, das außer-sich-Seyende. Dieß ist ein Uebelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (- A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (åkäç), keine êïéíN êár ðëåßïóéí ›ðÜñ÷ïíôá, sondern jede ist das bestimmte, *diese* Art des Seyns rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seyen, unter denen die Dinge begriffen seyen, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Principe ein Concretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z.B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sey eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seyende Gattung von *außer* ihm *seyenden*, es wäre die selbst seyende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber *wie* ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] - - êáèüëïí, ~ ©ò ôN êáèE fêáóôá ô§í ðñáãìÜôùí. Metaph. III, 1 (42,22 ss.).

II,1,337

Princip gelangt waren, den Namen des dialektischen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieses gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unsere Methode werfen, wenn wir uns scheuten, an sie auch den Maßstab des Aristoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Aristoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn spricht, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieser scheint sie ihm weniger wichtig; denn dem Aristoteles ist das Princip und das Erste aller Wesen[1], von dem er allerdings spricht, nicht *wirklich* Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wissenschaft, ihm dehnt sich jene Voruntersuchung zur ganzen ðñþôç dðéóôÞìç oder ðñþôç öéëïóïößá aus[2], und in dieser ist es nur *Ende*, und auch nur als *solches* bewegende Ursache (êéíås ©ò ôÝëïò); dem Platon aber ist das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen seines Schülers, wenn dieser in einer Stelle der Nikomachischen Ethik von ihm sagt: Platon habe gesucht und gezweifelt (dæÞôåé êár zðüñåé), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon ist aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derselben Stelle, wo Platon von dem Aufsteigen zum Princip redet, sagt er, wie wir schon gehört, daß die Vernunftforschung das Princip ergreifend und an das, was an demselben hängt, sich haltend, zum Ende herabsteige[3]. Im Allgemeinen indeß schreibt Aristoteles der Dialektik den Besitz oder die Erkenntniß des Weges zu den *Principien* sämmtlicher Methoden zu (dîåôáóôéêx ï¤óá ðñ'ò ôNò Qðáó§í ìåèüäùí Pñ÷Nò ¿ä'í h÷åé. Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die

Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern dasselbe kann nach ihm dialektisch und

[1] ½ Pñ÷x êár ô’ ðñ§ôïí ô§í –íôùí. Metaph. XII, 8 (250,22).

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64,22). III, 1 (41,25).

[3] d÷üìåíïò ô§í dêåßíçò d÷ïìÝíùí, ïœôùò dðr ôåëåõôxí êáôááâßíw. Rep. VI, p. 511, B.

II,1,338

philosophisch behandelt werden: im ersten Fall bleibt es bei dem Versuch[1]. Die Dialektik ist *versuchend* (ðåéñáóôéêx), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik dieß zu seyn scheint, aber nicht ist[2]. Auch dem Platon ist, wie wir gesehen, die Dialektik versuchend, aber nach ihm dringt sie wirklich zu dem voraussetzungslosen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch sich selbst Gewissen ausgehend, die Vernunft die wahre Wissenschaft erzeugt. Wiewohl sich demnach eine gewisse Analogie erkennen läßt zwischen dem, was Dialektik auch der höchsten Function dem Platon und was sie dem Aristoteles ist: so dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach ist, was den wissenschaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die schneidendste Dissonanz zwischen den beiden Philosophen. Dem Platon ist das dialektische Vermögen die höchste Kraft der Wissenschaft, durch welche sie des Princips selbst sich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzusteigen ist, dem Aristoteles erreicht Dialektik so wenig als Sophistik die *Wahrheit*, der Unterschied beider ist nur: die Sophistik *will* sie nicht (ihr ist es bloß um Täuschung zu thun), die Dialektik *kann* sie nicht erreichen. Letztere unterscheidet sich von der Philosophie ô² ôñüðv ôyò äõíÜìåùò, hinsichtlich des Vermögens, erstere ôï™ âßïõ ô† ðñïáéñÝóåé, durch das, was sie sich als Lebenszweck vorsetzt, nämlich Täuschung[3]. Dieses Unvermögen liegt darin, daß sich Sophistik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d.h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuschung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum ist nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker versuchen nur: ðåéñ§íôáé óêïðåsí. Metaph. III, 1 (p. 41,26).

[2] Metaph. IV, 2 (64,31).

[3] Metaph. IV, 2 (64,29): ÄéáöÝñåé ½ öéëïóïößá ôyò ìcí (ôyò äéáëåêôéêyò) ô² ôñüðv ôyò äõíÜìåùò, ôyò äc (ôyò óïöéóôéêyò) ôï™ âßïõ ô† ðñïáéñÝóåé. Ebenso sagt er: ðñ’ò ìcí öéëïóïößáí êáôE PëÞèåéáí ðñáãìáôåõôÝïí, äéáëåêôéê§ò äc ðñ’ò äüîáí. Topic. I, 14 (91,11).

[4] ïš ãÜñ dóôé ô’ øå™äïò êár ô’ Pëçècò dí ôïsò ðñÜãìáóéí - PëëE dí äéáíïßu. VI, 1. 3 (127,13 ss.).

II,1,339

Es scheint mir, daß dieses schlechthin verwerfende Urtheil des Aristoteles um so mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja seinen Zweck, der vorzugsweise nur Erforschung des Princips ist, ebenfalls nur auf dialectischem Wege erreicht. Der Unterschied ist nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectische Verfahren im *gemeineren* Sinn nicht fremd ist, gibt es eine Spitze desselben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforschung, Aristoteles aber wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verschmähenden Induction, denn z.B. auch Fragen, die an spätere scholastische Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der sitzende Sokrates

derselbe sey, rechnet er unter die, deren Untersuchung nur dem Philosophen zustehe[1].

[1] Metaph. IV, 2 (64,5).

[II,1,340]

Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d.h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem *an sich* Wahren aufsteigen, das nur in den Qðëïsò ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die *Meinung* vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des dê ô§í díáüîùí seyn, was gewöhnlich *so* verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe[1]. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, ášô† íïÞóåé. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als äüîá und íïçóéò. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipen herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

[1] Aristoteles scheint die Argumente dî díáüîùí zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Induction zu ersetzen.

II,1,341

scheinen konnten, eine äïêï™óá èÝóéò waren; als *Principe* waren sie also allerdings nur in der Meinung (êåí§ò)[1]. Sie bekümmern sich - dieß ist ein anderer, sehr wichtiger Ausdruck für denselben Vorwurf - die Dialektiker bekümmern sich weniger um das Seyende selbst, als um die óõìâåâçêüôá desselben[2]. Ich habe das griechische Wort beibehalten, weil es schwer ist, das dem Inhalt desselben vollkommen entsprechende deutsche zu finden; denn das Zufällige, Zustoßende, Zukommliche - dieß alles erreicht das Prägnante des aristotelischen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich ist etwas *so* wenig Wesentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenschaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu seyn, im aristotelischen Sinn ein óõìâåâçê'ò des Dreiecks ist. Der allgemeinste Ausdruck ist wohl, ô' óõìâåâçê'ò sey, was bloß an einem andern *ist* oder haftet, das nicht selbst Seyende, für sich zu Setzende; dieses aber ist dann nichts anderes als das *Attribut*. Ausdrücklich sagt auch Aristoteles, was immer von einem Subjekt gesagt werde (êáèE ›ðïêåéìÝíïõ), nenne er ein óõìâåâçêüò[3]. Als ein solches bezeichnet er namentlich die ôPíáíôßá, mit denen sich die Dialektiker abgeben und sie zu Einer Wissenschaft zu verbinden suchen, ohne sich dabei um das *was Ist* zu bekümmern (÷ùñrò ôï™ ôß dóôéí)[4]. Doch ist hier noch ein Unterschied. Was von einem Subjekt gesagt wird, kann diesem selbst wieder nur zufällig (êáôN

óõìâåâçêüò) zukommen. Daß ein Mensch weiß von Farbe, ist ihm *als Menschen* zufällig: er wäre nicht weniger Mensch, wenn schwarz von Farbe. Daß

[1] Top. 1,14: was dialektisch angenommen, ist angenommen ©ò Pñ÷x eine äïêï™óá èÝóéò. Ueber êåí§ò vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] GÇ ãå ìxí äéáëåêôéêx êár ½ óïöéóôéêx ô§í óõìâåâçêüôùí ìÝí åkóé ôïsò ï¤óéí, ïš÷ Œ äE –íôá, "õäc ðåñr ô' —í ášô' êáèE "óïí –í dóôéí. Metaph. XI, 3 (218,13 ss.). In einer späteren Stelle sagt er dieß von der Sophistik allein, p. 227,18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterschied zwischen Dialektik und Sophistik fast zu verschwinden scheint.

[3] ÔN - êáèE ›ðïêåéìÝíïõ óõìâåâçêüôá. Anal. Post. 1,4 (7. 8). EÁår ô' óõìâåâçê'ò êáèE ›ðïêåéìÝíïõ ôéí'ò óçìáßíåé ôxí êáôçãïñßáí. Metaph. IV, 4 (71,27 ss.).

[4] ðÜíôá ôPíáíôßá êáèE ›ðïêåéìÝíïõ, d.h. sind bloße Prädicate. XIV, 1 (289,31) und XIII, 4 (266,15). Den Gegensatz bilden die Pñ÷ár ïšê díáíôßáé.

II,1,342

seine Winkel gleich zweien rechten ist, ist dem *gleichschenkligen* Dreieck als solchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichschenklig, sondern daß es Dreieck ist, sind seine Winkel gleich zweien rechten. Dem *Dreieck* aber ist dieses zwar auch ein Hinzukommendes (óõìâåâçêüò), weil es, wie Aristoteles sagt, doch nicht schon in der ïšóßu ist, dí ô² ëüãv ô² ôß dóôé ëÝãïíôé. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck ist möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel ist. Dennoch ist das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es ist ein ihm *an sich* (êáèE á›ôü) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß sie mit den Bestimmungen der Dinge sich abgeben, fehlen die Sophisten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache selbst an-seyenden oder an-wesenden[1] - man erlaube mir diesen übrigens nicht jedes Vorgangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch ›ðÜñ÷åéí ôéír êáèE á›ô' ausdrückt[2] - diese wesentlichen Accidenzen[3] sind unentbehrlich zur Demonstration. In allen Demonstrationen (Pðïäåßîåóé) bedient man sich der óõìâåâçêüôá, sie sind die Mittel und Hülfen der Pðüäåéîéò[4]. Bemerken *Sie,* wie unter andern Ausdrücken hier dasselbe gesagt ist, was wir in Bezug auf die Wissenschaft als platonisch kennen gelernt haben. Die d÷üìåíá des Platon und die óõìâåâçêüôá des Aristoteles sind nur verschiedene Ausdrücke desselbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieses. Nicht darin also, daß die Sophisten und Dialektiker mit den Zuständigkeiten der Dinge überhaupt sich beschäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler ist, daß sie nicht über diese hinaus auf die

[1] Die dem Menschen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anwesende. S. Adelung unter diesem Wort.

[2] ðÓóá ïœôéíïò ï¤í dðéóôÞìç ô§í dêåßív êáèE á›ô' ›ðáñ÷üíôùí dóôrí PðïäåéêôéêÞ. Alex. p. 194,20.

[3] S. Aristoteles selbst IV, 1: ôN –íôé ›ðÜñ÷ïíôá êáèE á›ôü. Und den andern Ausdruck IV, 2 fin.: ôN ›ðÜñ÷ïíôá ášô² (ô² –íôé) Œ –í.

1 FÇ Pðïäåéêôéêx óïößá ½ ðåñr ôN óõìâåâçêüôá, ½ äc ðåñr ôN ðñ§ôá ½ ô§í ïšóé§í. Metaph. XI, 1 (212,8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] ïš ôáýôw QìáñôÜíïõóéí - ©ò ïš öéëïóïöï™íôåò. Metaph. IV, 2 (64,11).

II,1,343

Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten[1], daß sie die Dinge nicht als –íôá, nach dem *was* in ihnen ist betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst

nicht auf das *Seyn,* inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern auf das, *wodurch* jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem ðñþôùò und êõñßùò –í) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (ðñ'ò • ðÜíôá oder ðñ'ò " ðÓóáé áj Têëáé êáôçãïñßáé ôï™ –íôïò PíáöÝñïíôáé[2]). Denn das *Ist* kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn - so lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphrase eine Aeußerung des Aristoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] - wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge suchten, wie die sogenannten Physiologen oder Ioniker, die wirklichen Principe der Dinge suchten (im angenommenen Text heißt es: ôÜõôáò ôNò Pñ÷Nò dæÞôïõí, da aber dieses ôáýôáò gar keine mögliche Beziehung hat, so wird es wohl erlaubt seyn, ášôNò ôNò Pñ÷Nò zu lesen, was auch der ganze Zusammenhang fordert), wenn also diese die Principe selbst (die reine QðëO sind) gesucht haben, so werden auch die von uns gesuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu fassenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d.h. als seyn- oder nicht seyn-könnende, sondern als *seyende* seyn (nicht als Prädicate, sondern als Sachen), nur inwiefern sie *seyende* und nichts anderes, also die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden selbst (áj ðñ§ôáé äéáöïñár êár díáíôéþóåéò

[1] ðåñr ,ò ïšècí dðáÀïõóéí. ibid. (64,13).

[2] ibid.

[3] Ô' hóôéí ›ðÜñ÷åé ðÓóéí PëëE ïš÷ ¿ìïßùò, PëëN ô² ìcí ðñþôùò ôïsò äE eðïìÝíùò. VII, 4 (134,3).

[4] EÅé êár ïj ôN óôïé÷åsá, ô§í –íôùí æçôï™íôåò ôáýôáò (leg. ášôNò) ôNò Pñ÷Nò dæÞôïõí, PíÜãêç êár ôN óôïé÷åsá ôï™ –íôïò åqíáé ìx êáôN óõìâåâçêüò, PëëE Œ –íôá. Metaph. IV, 1.

II,1,344

ôï™ –íôïò)[1] sind. Denn die Philosophie hat nur mit dem Seyenden, so weit es dieses, êáèüóïí –í dóôé, zu thun, sowie eine Bestimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z.B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philosophie in eine andere Wissenschaft, z.B. die Physik über[2]. Dieß ist der Sinn des so oft wiederholten, nicht immer verstandenen dðéóôÞìç ôï™ –íôïò Œ —í[3], Aristoteles setzt zum Ueberfluß hinzu: ïš÷ Œ fôåñïí[4].

Die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie macht, zeigt, daß derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip, betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wissenschaft selbst gekannt. Dieß liegt unwidersprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchsichtigen Worten, mit welchen er von demselben spricht. Was Platon in jener einen Stelle ausspricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignorirt, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise[5]. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, *wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen*[6]. Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles, wie wir schon im Bisherigen gesehen, Begriffe und Bestimmungen, die consequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218,10 ss.).

[3] Ôxí äc ðñþôçí åkñÞêáìåí dðéóôÞìçí ôïýôùí åqíáé êáèE "óïí –íôá ôN ›ðïêåßìåíÜ dóôéí, PëëE ïš÷ Œ fôåñüíôé. XI, 3 (219,7

ss.). Z.B. an den Dingen ist das sich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein fôåñïí. Ô’ âáäßæïí (das was geht), fôåñüí ôé —í (wenn es ein anderes ist), âáäßæïí dóôßí. Anal. Post. I, 4 (7,16).

4 S. Anal. Pr. II, 23.

5 Ïšê hóôéí Pðüäåéîéò ïšóßáò (Aristoteles sagt hier in besonderer Beziehung, was er sonst oft genug allgemein ausgesprochen, man vergl. z.B. XI, 1) PëëÜ ôéò Téëïò ôñüðïò ôÿò äçëþóåùò. VI, 1 (121,23).

II,1,345

dialektischen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterscheidung zwischen dem selbst Seyenden oder Subjekt, und dem nicht selbst Seyenden, dem óõìâåâçêïò oder Attribut, in der Unterscheidung zwischen den unwesentlichen und wesentlichen Accidenzen, in dem, was er die Ursachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er sich wenigstens an einer Stelle sehr entschieden erklärt, und die ihm dasselbe seyn möchten, was dem Platon die ›ðïèÝóåéò[1], besonders in der Bezeichnung derselben als der *ersten* Unterschiede und Gegensätze des Seyenden: - in diesem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beschriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Aristoteles verwehrt war, sowohl durch den Standpunkt, auf dem *er* stand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über diesen bereits hinausgeschrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabsetzung der Subjekte zu Attributen der Substanz (des allein selbst Seyenden, der ïšóßá, die mit dem voraussetzungslosen Princip des Platon dasselbe ist), wollten wir diese, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem selbst Seyenden und dem nicht selbst Seyenden wirklich ableiten, so wären diese Attribute der Substanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den aristotelischen *Kategorien*, unter denen sonderbarerweise die erste die ïšóßá ist, auf die, wie Aristoteles selbst sagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als äåõôÝñá ïšóßá zum Prädicat wird, indem sie als genus (z.B. Thier) oder als species (z.B. Mensch) vom Individuum (vom ”ôéò Tíèñùðïò) ausgesagt werden kann, während die andern alle wirklich *nur* Prädicate sind, aber weder ursprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher sie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem sie Attribute des *Seyenden selbst*[2] (die Kategorien sind *bloße*

1 Aristoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußsatz von den Prämissen, griechisch ebenfalls ›ðïèÝóåéò genannt: EÁñ÷ár (V, 1), ánôéá (V, 2), áj ›ðïèÝóåéò ôï™ óõìðåñÜóìáôïò.

2 Metaph. IV, 1: PíÜãêç, êár ôN óôïé÷åsá ôï™ –íôïò åqíáé ìx êáôN | *[S.346]* óõìâåâçê’ò, PëëE Œ –íôá. In den Schlußworten dieses Kapitels ist Œ —í falsch.

II,1,346

Prädicate, d.h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als solchen) und wohl jene ***ersten*** Unterschiede und Gegensätze des Seyenden[1], ein Begriff, von dem Aristoteles spricht, aber mit dem er zweifelhaft ist wohin. Ihm selbst haben die von ihm so genannten Kategorien fast keine metaphysische Bedeutung (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), die Kategorien sind ihm bloß von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält sie nach einem *Princip* auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung sich begnügt. Man hat sich oft verwundert, daß bei Aristoteles jeder Zusammenhang zwischen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was sind diese gegen jene? Wie gesagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil sie weder von allem noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müssen die Unterschiede

nicht bloß einzelner Dinge, sondern des Seyenden selbst seyn. Denn selbst seyende sind sie doch wenigstens als Ursachen, und ein anderes Seyn ist doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Ursache (der Pñ÷x ôyò êéíÞóåùò), und wieder eine andere Art des Seyns als dieser müßte er den beiden andern Ursachen zuschreiben. Befolgte Aristoteles das selbst, was er an die Dialektiker gefordert, so konnte es ihm nicht geschehen, bei jenen *ersten* Unterschieden und Gegensätzen des Seyns so wenig, oder wie es scheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns fast scheinen, er selbst habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern seiner Zeit entlehnt. Wir schließen dieß auch aus der zweifelhaften und fast kleinlauten Art, womit er sich über diese ersten Gegensätze und Unterschiede äußert, indem er hinzufügt: ob sie nun *Vielheit* und *Einheit*, *Aehnlichkeit* oder *Möglichkeit* seyen - vielleicht darf man hier hinzudenken: *wie die Dialektiker annehmen*; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philosophen die Untersuchung zustehe über das einerlei Seyende (ô’ ôášôüí) und das

[1] S. oben S. 343.

II,1,347

Andere (ô’ fôåñïí), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (ô’ ðñüôåñïí) und was folgt (ô’ œóôåñïí), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen[1], alles nach bloßer Meinung behandelnd - oder ob sie (jene ersten Differenzen) *gewisse andere* seyen (man könnte denken, die *er* anderwärts aufgestellt hätte)[2]; und auch sonst drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus[3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) *außer diesen allen*: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, *was* Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41,25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem hóôùóáí ãNñ á£ôáé ôåèåùñçìÝíáé, XI, 3 (217,11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u.s.w.), fährt er fort: Rðáíôá äc ôá™ôá êár ôWëëá öáßíåôáé Píáãüìåíá åkò ô’ fí êár ðëyèïò· åkëÞöèù ãNñ ½ Píáãùãx ½ìsí, p. 65,9. Ebendas. p. 62 25 ss.: ó÷åä’í äc ðÜíôá PíÜãåôáé ôE áíáíôßá åkò ôxí Pñ÷xí (= ðñþôçí díáíôßùóéí) ôáýôçí· ôåèåùñÞóèù äE ½ìsí ôá™ôá dí ô† dêëïã† ô§í díáíôßùí (nach Alexander das zweite Buch ðåñr ôE EÁãáèï™). Aehnlich anderwärts.

II,1,348

zurückkommen)[1], er müßte nicht von diesen allen *überhaupt* reden, sondern von dem Gleichen selbst, und dem nicht Seyenden selbst, sofern diese selbst auch subtantiell sind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieses noch über manches Aehnliche, was sich hinsichtlich der aristotelischen Metaphysik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach besteht dieselbe in Aussprüchen *was geschehen soll*, ohne daß er darum selbst diese Forderung immer erfüllt. Er ist nur der Gesetzgeber, an dessen Ton er sich in den logischen Untersuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Metaphysik beibehält. Der Gesetzgeber aber schreibt die Gesetze nicht, damit er selbst, sondern damit andere sie anwenden. *Der* Aristoteles, der die Geschichte der Thiere und andere naturwissenschaftliche Werke, der die Geschichte der Staatsverfassungen, der die Rhetorik und Politik geschrieben, *dessen* Bereich geht weit über den des bloßen Philosophen hinaus. Die Philosophie, oder wie er sie nennt, die ðñþôç dðéóôÞìç, ist auch nur eines der Gebiete, auf die sich seine Aufmerksamkeit erstreckt hat. Die Stellung, die er in seiner Metaphysik gegen diese nimmt, ist keine andere, als die er sich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunst und Beredtsamkeit gibt. So wenig er hier sich verpflichtet glaubt, selbst als Dichter oder als Redner aufzutreten, so wenig im Grunde will er auch dort selbst als Philosoph, als welcher das System der ersten Wissenschaft selbst aufstellt, erscheinen. Er sagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er sich so auf den Standpunkt des Gesetzgebers stellt, sieht er weiter, als indem er selbst entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin seine Dialektik nicht reicht. Sein Genius sagt ihm mehr, als der commentirende Aristoteles verstand. Es gibt Stellen des Aristoteles, welche die Ausleger so gut als möglich zu erklären suchen, ohne daß sie erklärt sind. Die rasche, autoschediastische Art des Aristoteles bringt es mit sich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichsam blitzartig manches schärfer beleuchtet, als ihm dieß in seinen ausdrücklichen und mehr

[1] ðÜíôá ÞíÜãåôáé åkò ô' —í êár ô' ìx –í. p. 65,2 ss.

II,1,349

systematischen Auseinandersetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgerissen wird, das er nicht weiter auseinandersetzt. Man muß ihn in solchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslassen, bis man weiter mit ihm kommt. - Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das *Positive* zu suchen ist, das er seinerseits den Dialektikern entgegensetzt, und das auch seine Anklagen gegen sie erst vollkommen würdigen läßt. Da findet sich denn Ein Begriff, der den directesten Gegensatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es ist dieß der schon erwähnte Begriff der QðëO, mit welchem wir uns nun näher beschäftigen.

Von den Qðëïsò, sagt Aristoteles, daß sie *nothwendig* richtig, d.h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die schon erwähnte Stelle[1] an, in der Aristoteles bemerkt, daß *Wahrheit* und *Irrthum* überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenständen, sondern allein in dem Verstande, in Ansehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verstande[2]. Der erste Theil dieses Anspruches bezieht sich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Mensch) oder ein bloßes Prädicat (z.B. weiß) gesagt und weder eine Synthesis noch Diäresis ausgesprochen ist, weder Wahrheit noch Irrthum seyn kann. Denn sogar wenn ich als Subjekt das Falsche selber setze (Aristoteles hat statt des Falschen ô' êáê'í als Subjekt), wenn ich also eines von diesen setze, aber ohne etwas von ihm auszusagen, von dem Falschen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute sey, so ist kein Irrthum. Der andere Theil aber: ðåñr äc ôN QðëO êár ôN ôß dóôéí, ïšäE dí ô† äéáíüéu - dieses bezieht sich nicht mehr auf jenes bloß Logische und Allgemeine, sondern auf die besondern Elemente, welche Aristoteles *einfache* nennt. Nicht jedes für sich gesetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in diesem Sinn, oder wenn er es so nennt (er nennt es aber nicht so), wäre das für sich ohne alle Verbindung gesprochene Subjekt nur *zufällig* ein

[1] S. 338, Anm. 4.
[2] ðåñr äc ôN QðëO êár ôN ôß dóôéí, ïšäE dí ô† äéáíïßu. VI, 4 (127,15 ss.).

II,1,350

Qðëï™í. Der Zusammenhang selbst aber zeigt, daß in den zuletzt stehenden Worten von den an sich einfachen Elementen die Rede ist, in Ansehung deren keine Synthesis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verstande *möglich* ist. Nun scheint es aber doch, daß auch von solchen einfachen Begriffen eine wahre oder falsche Auffassung möglich sey. Dieß veranlaßt in einem spätern Buche Aristoteles zu sagen, in welchem *Sinn* allein bei solchen, die keine Synthesis zulassen, in welchem Sinn ðåñr ôN Póýíèåôá von Wahrheit und Irrthum die Rede seyn könne. Die Antwort ist: hier sey nicht Wahrheit oder Irrthum, sondern einfach *Denken* oder *nicht Denken* (~ íïåsí ~ ìÞ)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Aristoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es sein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe sieht und nennt, ohne etwas von ihr auszusagen[2], und in diesem Sinn *wahr* zu seyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht sieht, ohne deßhalb im Irrthum zu seyn.

Nun aber entsteht die Frage, in welcher Art von Begriffen diese Póýíèåôá, diese *schlechterdings* weil *an sich* einfachen Begriffe zu finden seyen. Aristoteles setzt in der angeführten Stelle zu ôN QðëO hinzu: êár ôN ôß dóôéí. Die QðëO sind also die ôß dóôéí, aber wo sind diese? Im folgenden Buch findet sich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt ist, so antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Mensch, d.h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als ïšóßá, oder man antwortet: es ist dieses bestimmte Thier, z.B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es ist dieser bestimmte Mensch, z.B. es ist Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding ist, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.
[2] öÜóéí ášôï™ (ôï™ ÷ñþìáôïò) h÷åé, PëëE ïš êáôÜöáóéí. Alex. Comm. p. 571,28.
[3] Ô’ ôß dóôéí fíá ìcí ôñüðïí óçìáßíåé ôxí ïšóßáí (die sogenannte äåõôÝñá ïšóßá, die als genus (Thier) oder species (Mensch) vom Individuum (dem | *[S.351]* ”ôéò Tíèñùðïò) ausgesagt, Prädicat werden kann, was der ðñþôç êár ìÜëéóôá ëåãïìÝíç ïšóßá unmöglich) êár ô’ ôüäå ôé (das bestimmte Individuum), Têëïí äc (ôñüðïí) fêáóôïí ô§í êáôçãïñïõìÝíùí, ðïó’í, ðïé’í êár ”óá Têëá ôïéá™ôá. Metaph. VII, 4 (133,29 ss.).

II,1,351

z.B. auch in Bezug auf das so oder so Beschaffenseyn eines Gegenstandes fragen wir, was er ist, ob weiß oder schwarz: - *so,* nicht wie es gewöhnlich verstanden wird, möchten die Worte (p. 134,5) zu verstehen seyn êár ãÑñ ô’ ðïé’í dñüéìåèE Uí ôß dóôé: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart stehen bleibt; wahrscheinlicher aber und der concisen Schreibart des Aristoteles gemäßer würde seyn, wenn man anstatt: ïœôù êár ô’ ôß dóôéí ›ðÜñ÷åé Qðë§ò ìcí ô† ïšóßu, ðùò äc ôïsò Têëïéò· êár ãÑñ ô’ ðïé’í dñüéìåèE Uí ôß dóôé, wenn man mit Auslassung der dazwischen stehenden Worten läse: ïœôù êár ô’ ôß dóôéí Qðë§ò ìcí ›ðÜñ÷åé ôw ïšóßu, ðùò äc (auf gewisse Weise aber) êár ô’ ðïé’í dñüéìåèE Ní ôß dóôéí. Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis[1] ganz übereinstimmt, ist jedoch nicht ohne einen gewissen Mißstand, daß nämlich das ôüäå ôé, dessen Natur sonst der des Prädicats ganz entgegengesetzt

wird, letzterem hier gleichgestellt ist, auch hat Aristoteles sich deßhalb vorgesehen durch die in Fällen solcher Art nicht seltene Unterscheidung, daß nämlich das reine *Was* unmittelbar und geradezu (Qðë§ò) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, sondern nur ðùò (auf gewisse Weise), ist. Nach dieser Einschränkung bliebe also nur was *Substanz* ist als *eigentlich* Einfaches stehen. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder óõíèåôár oder ìx óõíèåôár, es bleiben also nur die letzten, und von *diesen* sagt nun Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, ðOóáß åkóéí díåñãáßu ïš äõíÜìåé , d.h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn ist ihnen also nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, ist auch Potenz und Actus; das Erste verhält sich zu Letzterem als seine Potenz; z.B. der Mensch ist die Potenz des Prädicats gesund, nur die

[1] Topic. I, 9.

II,1,352

Potenz, denn er kann ebensowohl krank seyn: hier kann man sich also täuschen, da heißt es nicht wie bei dem schlechthin Einfachen: íïåsí ~ ìx íïåsí[1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man *wissen*, daß der Mensch gesund oder krank ist. Wir können uns nun hier nicht darauf einlassen, welche bestimmten Substanzen Aristoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchsten Sinn ïšóßá Póýíèåôïò, versteht sich von selbst; daß aber auch die Gestirne, ergibt sich aus früher Angeführtem[2]; denn es ist in ihnen keine œëç ãåíícôx, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein åqäïò, sie sind reine Substanzen und Principe.

Allein was nun die QðëO der andern Art betrifft - und zwei Arten *muß* es geben: die QðëO können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate seyn[3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für diese stellen sich aber dem Aristoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er selbst sagt, sie seyen nur *so*, nur *auf gewisse Weise* QðëO - hier kommt nun die Lücke zum Vorschein, welche in dem aristotelischen Gedanken dadurch entsteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebensowenig Täuschung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorlesung.

[3] Erstreckt sich dieses "*entweder* Subjekt *oder* Prädicat seyn" nicht selbst gleich auf die ersten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entschiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn - A ist ja reines Subjekt, + A das seyende im rein aussaglichen Sinn, insofern Prädicat, und besteht daher der erste Akt, durch den man sich auf den Standpunkt der Philosophie setzt, nicht in der absichtlichen Aufhebung der óõìðëïêx, in Folge welcher man 1. das Ursubjekt (- A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Ursynthesis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts *anders* zu ihrem Prädicat hat, sondern sich selbst (das sich selbst Prädicatseyn, das sich selbst Prädicat scil. aussprechend, von dem aber selbst nichts wieder prädicirt wird) - alle als reine Subjekte und ›ðïêÝéìåíá ôýò “íôüôçôïò setzt, die erst in dem, was sie Ist (in A^0) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es scheint zwar schwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt gesetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar gesetzt werden kann, das für sich gesetzte Prädicat, wie z.B. ášô’ ô’ êáë’í, ášô’ ô’ Pãáè’í, wirklich Subjekt wird. - Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

II,1,353

fôåñá ðñ§ôá, auf die sein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien sind, nicht festgehalten. Es ist dieß die Stelle, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich, wie er sagt, der That und

der Wirklichkeit nach (díôåëå÷åßu), also nicht bloß im Denken das Erste ist, andere Erste, d.h. Principe (fôåñá ðñ§ôá) folgen läßt, die also, weil sie fôåñá sind, nur äõíÜìåé, nur dem *Vermögen* nach ðñ§ôá, d.h. Principe sind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu seyn, doch wegen der Eigenschaft wenigstens *möglicher* Principe, lauter solche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn gesagt werden. Wir werden jedem dankbar seyn, der uns den philosophischen Gedanken dieser Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unsicher geschienen, theils schien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieser Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl diese fôåñá ðñ§ôá von dem ›ðïèÝóåéò des Platon abstehen, die auch nur mögliche Principe sind[1], *mögliche*, weil bloß hypothetisch gesetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten sie vom *eigentlichen* Princip (der êõñéùôÜôç Pñ÷x), zu der sie hinleiten und zu der sie sich, nicht als díôåëå÷åßu, aber als ëüãv ðñüôåñá verhalten. Ich will mich hierauf, wie gesagt, jetzt nicht einlassen, aber das ist offenbar, daß jene fôåñá ðñ§ôá, die weder als Gattungen noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene QðëO seyn müssen, von denen Aristoteles sagt, daß sie *nothwendig* richtig, d.h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Aristoteles aber hat diese fôåñá ðñ§ôá nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewußtseyn sich gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahndet es sich, daß Aristoteles nichts weiß oder nichts wissen will von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

[1]S ìÞôå ©ò ãÝíç ëÝãåôáé ìÞôå ðïëëá÷§ò ëÝãåôáé. XII, 5 extr.

II,1,354

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Aristoteles die vollständige Einsicht in das *System* der Qðë§í abzusprechen, so bleibt sein großes Verdienst der Begriff selber, so wie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm so genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß sie nicht zu den Qðëïsò aufsteigen, in Ansehung deren Täuschung oder Irrthum unmöglich ist, weil *von* ihnen nichts ausgesagt wird; denn entweder werden sie nur *gesagt* und einfach *begriffen* - wir können mit den Worten des Alexander sagen: wir suchen in Ansehung ihrer das *Was* (was sie sind), nicht daß wir von ihnen etwas aussagen, sondern bloß sie denken und gleichsam *sehen*[1] - entweder also werden sie als reine Subjekte, von denen nichts *aus*gesagt wird, bloß gedacht, oder wenn sie uns zu Attributen werden, werden sie selbst *bloß* ausgesagt. Es ist also weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (óõìðëïêx) von Subjekt und Prädicat in ihnen selbst, also auch keine Möglichkeit des Irrthums (sie sind reine Potenzen, reine A, ïš÷ fôåñïí åqäïò). Sie sind rein, *was* sie sind, und es ist *wegen* dieser Einsinnigkeit in Ansehung ihrer Täuschung *unmöglich*[2]. Sie sind das, worin *nichts* als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt - jedes ist nur *das*, was das Seyende ist; man sagt nicht, daß es das Seyende ist, sondern man sagt nur; *was* das Seyende ist - jedes *so* seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d.h. ein Qðëï™í seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren

[1] ðåñr ®í æçôï™ìåí ô' ôß dóôéí ïš÷ ©ò êáôçãïñï™íôåò ášô§í ôé, PëëN ìüíïí íïï™íôåò êár ïÿïíôr ¿ñ§íôåò. Alex Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572,28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] GÙóôå ô' ðñ§ôïí êár êõñßùò Píáãêásïí ô' Qðëï™í dóôßí· ôï™ôï ãNñ ïšê díäÝ÷åôáé ðëåïíá÷§ò h÷åéí, ªóôE ïšäc Têëùò êár

Tëëùò· }äç ãNñ ðëåïíá÷§ò Uí h÷ïé. V, 5 (94,3).

[3] Vergl. S. 344.

II,1,355

zeigt sich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man sich bewußt ist, auf die schlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu seyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, ô' Pêñéâcò ôï Qðëï™í, sagt Aristoteles, und je mehr mit dem Einfachsten und dem im Denken Ersten beschäftigt (ðåñr ðñïôÝñùí ô² ëüãv êár QðëïõóôÝñ§í), desto schärfer ist die Wissenschaft. Das schlechthin Einfache aber kann eben nur *berührt* werden (èéãâÜíåôáé), so daß im bloßen *Sagen* und Berühren die Wahrheit besteht[1]. Das Princip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft seyn, sondern nur das Denken selbst. Den meisten ist es freilich unerhört, daß es etwas über die Wissenschaft gibt: sie wissen nur von Wissenschaft; diese kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geist will sie nichts. Die Vernunft aber an sich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüssen, und sogar die Principe, von welchen für Schlüsse selbst erst ihre Gesetze sich ableiten. Was *so* durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten. Da ist aber noch keine Wissenschaft. Dieß macht, daß diese Untersuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige seyn kann; denn die meisten wollen überzeugt, d.h. durch Beweise überwunden oder wenigstens überredet seyn. Auch das Letzte ist nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar sind, wo es auf einfache geistige *Wahrnehmung* ankommt. Die meisten wollen *glauben*, wenn auch nur in dem Sinn wie Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben; und diesen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem sie für unmöglich halten, daß etwas so viel und so lang Gesuchtes nicht verwickelter und künstlicher gefunden werde. Darin werden sie dann von solchen bestärkt, die dem, was sie Philosophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelassenheit, und deren sind

[1] Ô' ìcí èéãåsí êár öÜíáé PëçèÝò (ïš ãNñ ôášô' êáôÜöáóéò êár öÜóéò) ô' äE Pãíïåsí ìx èéãâÜíåéí· Pðáôçèyíáé ãNñ ðåñr ô' ôß dóôéí ïšê hóôéí, PëëE ~ êáôN óõìâåâçêüò. Metaph. IX, 10 (p. 191,5 ss).

II,1,356

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philosophie besonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines *gemachten* Denkens fähig sind. Diese besonders auch setzen sich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Aristoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philosoph über alles Specifische und Individuelle sich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenstände nur noch *berührt*[1] werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher sagt, es könne sich solcher Unmittelbarkeit keiner entschlagen, der an dem Gipfel der Wissenschaft angekommen und wohl geforscht habe[2], bei diesem könnte man wohl etwas Neuplatonisches wittern wollen. Aber z.B. auch Theophrastos, den man nicht auf diese Weise verdächtigen wolle, sagt gegen das Ende seiner Metaphysik, wenn man zum Aeußersten und Ersten selbst (dðE ášôN ôN Têñá êár ðñ§ôá) übergehe, *reiße* jeder an das sinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Causalzusammenhang behufs der Erforschung der Principe; mit mehr Wahrheit würde gesagt: daß dem Denken selbst, dem berührenden und wie anfassenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], äé', setzt er hinzu, êár ïšê hóôéí PðÜôç ðåñr ášôÜ (nämlich ðåñr ôN Têñá êár ðñ§ôá).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beistimmung eine Art von Glauben gehört, so wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundsätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müssen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieses zum Vortrag niederschreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben *Goethes* mir hinterbrachtes Wort trefflich zu statten, ein Wort, dessen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es ist auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] Ô' äc ôá™ôá ïpïí ¿ñOí dããßíåôáé ôïsò åkò Têñïí dðéóôÞìçò dëèï™óé êár å¤ æçôÞóáóéí. p. 572,30.

[3] ©ò ášô² ô² í² ½ èåùñßá èßãïíôé êár ïpïí QøáìÝív. Theophrast. Metaph. p. 319,2. ed. Brandis. - GÁðôåóèáé ist das platonische Wort, statt dessen Aristoteles das èéãåsí und äéãäÜíåéí gesetzt. Zu ášô² ô² í² vergleiche das ášô† ô† øõ÷† des Platon, in der dreizehnten Vorlesung.

II,1,357

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wissenschaft. Dieses Wort ist: *Man muß an die Einfalt glauben lernen.*

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Aristoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen sind, denen Aristoteles jene substanzlose Dialektik zuschreibt, jene dialektische Virtuosität (kó÷˜ò äéáëåêôéêÞ), die, wie er selbst sagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun seyn, unter den dem Aristoteles gleichzeitigen oder zunächst vorhergegangenen Philosophen einen *Namen* für diese Dialektik zu suchen. Auch Aristoteles nennt sie unbestimmter Weise Dialektiker, ohne einen derselben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch sein Ankämpfen dieser Dialektik eine solche Bedeutung, ja, genau zugesehen, scheint sie so sehr eine Voraussetzung seines eignen Verfahrens in der Metaphysik zu seyn, daß man ihr wohl eine breitere Existenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer besonderen Schule zuschreiben muß. Und in der That, was ist sie denn, diese Dialektik, nach Aristoteles eigner Beschreibung? Antwort: Sie ist, was wir heutzutag ein System des gemeinen Menschenverstandes nennen würden, das sich nicht über die Meinung (äüîá) erhebt, und sich mit dem Glaublichen (ô' híáïĩïí) begnügt. Ein solches System braucht aber keinen besondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philosophische Streben durch mächtigere Geister erwacht ist, *von selbst* der Menge zum Bewußtseyn als eine Art von Gemeinwissenschaft (êïéíx dðéóôÞìç), als die ihr allein angemessene Denkart. Und so möchte, nachdem die Beschäftigung mit Philosophie längst ein Bedürfniß des griechischen Geistes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, sondern allgemein Geltende eine solche Dialektik geworden seyn, wie sie Aristoteles beschreibt, die im Allgemeinen durch Platons Ansehn beglaubigt, übrigens mit der platonischen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Versuchende (ô' ðåéñáóôéêüí) gemein hatte, und es möchte so, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon selbst von der

II,1,358

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] sich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenso über alle sich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her disputirten, ohne eine besondere Schule zu bilden, weil jeder seine eigne Weise hatte, jeder Unterschied bloß ein individueller seyn konnte, in einem Wettstreit, wo eigentlich

jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfsinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausschlag gab. Eine solche Philosophie, die sich über das bloß *Discursive* nicht erhob - es möchte dieses aus dem Lateinischen dem Griechischen analog gebildete Wort das brauchbarste seyn, um diese untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen mußte[2] - eine solche Art von Philosophie ist aber die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmaß des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von *Systemen* als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und *Namen* nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphysik nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, daß sie das Falsche sey, sie war nur nicht das *Rechte*, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbst Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist sie eigentlich keines Irrthums. Niemand z.B. der den aristotelischen Beweis, daß die Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

[1] ðåñr ”óùí ïj äéáëåêôéêïr ðåéñ§íôáé óêïðåsí, dê ô§í díáüîùí ìüíí ðïéïýìåíïé ôxí óêÝøéí. III. 1 (41,25 ss.).

[2] Diese discursive, syllogistische, also versuchsweise demonstrative Philosophie gab dem Aristoteles auch das Geschäft seiner logischen Wissenschaft.

II,1,359

Art nach[1], kennen gelernt, wird das kosmotheologische Argument *falsch* finden, wenngleich es für sich unzureichend ist, weil es, wie Kant sagt, das ontologische Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur *bis* zum Princip führt, die Natur des Princips selbst aber nicht durch solche vermittelte Erkenntniß, sondern nur durch unmittelbare Vernunft*berührung* zu erkennen ist[2].

Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (dê ô§í díáüîùí), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probalilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten ließe. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, daß er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschließend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, den Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.

[1] II. (á) 2.

[2] QøÜìåíïò á›ôyò (ášô’ò ¿ ëüãïò). Platon de Rep. l.c.

[II,1,360]

Sechzehnte Vorlesung.

Allen andern Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesammtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieser Wissenschaft, d.h. der Philosophie, als durch sie selbst. Hieraus würde folgen, daß die Philosophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann sie doch nicht. Es bedürfte also eines ihr selbst noch vorausgehenden Begriffs, zu diesem aber eines Standpunkts außer der Philosophie. Ist nun dieser so schwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwischen beiden angenommenen Verhältnisses eben in den *andern* Wissenschaften gegeben? Denn unmöglich scheint, daß die Philosophie gegen alle bestimmend sich verhalte, ohne daß diese hinwiederum auf sie bestimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinschaftliches seyn muß, wodurch sich alle von der Philosophie unterscheiden, und wovon in dieser sich das Gegentheil findet. Auch dieses Gemeinschaftliche der andern Wissenschaften aber ist nicht schwer zu entdecken: es besteht darin, daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d.h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philosophie seyn soll, nur der vollkommene Gegenstand (l'objet accompli)[1], d.h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende seyn kann - das Ideal, um mit Kant zu sprechen. Daß also die Philosophie mit diesem beschäftigt sey,

[1] Der superlative Ausdruck macht sich hier von selbst überflüssig.

II,1,361

ist allerdings nicht selbst schon eine philosophisch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Bestimmung in dem Sinn, daß man nach Umständen sie auch wieder aufgeben könnte: möge man sie eine äußere nennen, weil sie nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philosophie ein völlig richtungsloses wäre, gibt es nicht; auch Aristoteles weiß die Philosophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterschied von allen andern Wissenschaft zu bestimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angesehen, daß gleich zu einem *Gegenstande* fortgegangen werde - nicht in bloß logischem Sinn des Worts, sondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieser Meinung werden diejenigen seyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche sey die *Idee*, das an und für sich Seyende, wie sie es nennen, sey das *Allgemeine*, alles Reale in den *Begriffen*. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke ist ihm nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte *Ding*. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologischer, wenn das durch die Idee, d.h. durch das reine Denken, Bestimmte selbst wieder nur ein *Gedachtes* wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee bestimmte Ding so *wirklich*, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist, und etwas Besonderes, sie von allen Wissenschaften Unterscheidendes hat die Philosophie nur, wenn ihr Gegenstand durch das reine Denken gesetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist.

Man kann wohl im Gegensatz mit den andern Wissenschaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtseyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer besondern Bestimmung gesetzten zu thun hat, im Gegensatz also mit diesen kann man

[1] Ïšäåìßá ô§í Têëùí (dðéóôçì§í) dðéóêïðås êáèüëïõ ðåñr ôï™ –íôïò Œ –í, PëëN ìÝñïò ášôï™ ôé Pðïôåìíüìåíáé ðåñr ôïýôïõ èåùñï™óé ô’ óõìâåâçêüò· ïpïí áj ìáèçìáôéêár ô§í dðéóôçì§í. Metaph. IV, 1 (61,1 ss.) u.a.

II,1,362

wohl als erste Erklärung gelten lassen: die Philosophie beschäftige sich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne besondere Bestimmung[1]; aber man kann dabei nicht stehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es selbst ein seyendes (©ò ïšóßáò ôéí’ò ï¡óçò), für sich ist es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, dessen es ist, und das ihm Subjekt (oder Usia) ist. Für sich, ohne das es seyende, kann es gar nicht ausgesprochen werden[3]; daher sogleich die Frage: Was, d.h. welcher Gegenstand, es - *sey*, ô ß ô’ –í; die Frage, die, auch ohne sie auszusprechen, die alten jonischen Philosophen, welchen das Feuer oder das Wasser oder die Luft das Seyende war, so gut als Fichte, der dieses das Seyende-seyende in das menschliche Ich setzt, an sich gerichtet haben mußten. Diese Frage sucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, sondern das Subjekt zum Attribut, das —í *zu* dem —í, *daher* die Bestimmung: dðéóôÞìç ôï™ –íôïò Œ —í, *daher* das von je und immer Gesuchte und in Frage Gestellte, *Was* das Seyende sey, nach Aristoteles so viel als was die Usia sey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüssig seyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Usia bei Aristoteles nicht Wesen (essentia) ist, wie bei Platon; die Scholastiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia gesetzt; sie ist nicht das Seyende, sondern *wovon* das Seyende gesagt wird (êáèE ï£ ëÝãåôáé ô’ –í), und diesem *Ursache* des Seyns (ákôßá ôï™ åqíáé). Allgemein: wovon alles, aber was selbst von nichts gesagt wird; da aber alles, was immer gesagt wird, ein Seyn ausdrückt, so erhellt auch

[1] êáèüëïõ êár ïš êáôN ìÝñïò. Metaph. XI, 3 in.

[2] êáôçãïñçìá ìüíïí, X, 2 (196,15), keine öýóéò êáèE á›ôxí, IV, 1 (61,7).

[3] Aristoteles III, 4 (p. 55,10 ss.) unterscheidet zwei Fragen, die erste: ðüôåñüí ðïôå ô’ —í êár ô’ gí ïšóßáé ô§í –íôùí åkór, êár eêÜôåñïí ášô§í ïš÷ fôåñüí ôé —í ô’ ìcí gí ô’ äc –í dóôéí; die andere: ôr ðïôE hóôé ô’ —í êár ô’ gí ùò ›ðïêåéìÝíçò Têëçò öýóåùò; die erste sey Platons Frage, die er verwirft, die andere ist die seine und die rechte.

[4] Ô’ ðÜëáé ôå êár í™í êár Pår æçôïýìåíïí êár Pår Nðïñïýìåíïí, ôr ô’ –í, ôï™ôü dóôé, ôßò ½ ïšóßá. VII, 1 (129,7).

II,1,363

hieraus, daß die aristotelische Usia nicht das Seyende ist, sondern das, *was das Seyende ist*, und es möchte damit auch dieser von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt seyn.

Auf welche Weise nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende ist, zum eigentlichen *Princip* gelangt wird, hat uns bisher beschäftigt und war nothwendig das Erste. "Der Weise, sagt Aristoteles, muß nicht bloß wissen, was aus den Principen folgt, sondern auch in Ansehung der Principe selbst in der Wahrheit seyn. Die Weisheit also ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Wissenschaft *und* Nus, Wissenschaft, die das Haupt, d.h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat"[1], die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d.h. das *Denken selbst* ist, dem allein ein Verhältniß zu den Principen ist[2]. Das Denken geht über die Wissenschaft. Wir fühlen das Zufällige unseres Wissens, nicht

dieses oder jenes, z.B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z.B. auch das rein mathematische ist ja doch am Ende, wie wir gesehen, seinen Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, daß es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, das ist die Ursache, daß das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen. Die meisten zwar, wie schon bemerkt, drängen sich zur Wissenschaft. Es ist leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wissenschaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wissenschaft

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: Äås ô'í óïö'í ìx ìüíïí ôN dê ô§í Pñ÷§í åkäÝíáé, PëëN êár ðåñr ôNò Pñ÷Nò Pëçèåýåéí· ªóôE ånç Uí ½ óïößá íï™ò êár dðéóôÞìç, ªóðåñ êåöáëxí h÷ïõóá dðéóôÞìç ô§í ôéìéùôÜôùí.

[2] Ô§í ôñé§í (der öñüíçóéò, óïößá und dðéóôÞìç) ìçècí díäå÷ïìÝíïí ëåßðåôáé, ô'í íï™í åqíáé ô§í Pñ÷§í. Ethic Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

II,1,364

hat etwas Fortreißendes, wie sich dieß bei der ersten Erscheinung der hier zur Darstellung kommenden Wissenschaft gezeigt hat, sie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit sich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wissenschaft. Denn das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder wesentlich, nicht als solches; als solches ist es selbst nur in potentia, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches prius, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, daß das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist[1].

Das Princip für sich, es nicht bloß durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens, und in diesem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverstanden haben, die nicht mit dem Denken selbst, sondern mit dem Denken über das - natürlich dann völlig leere - Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d.h. festgehalten von dem Seyenden, konnten wir *nichts*, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinsicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161,17): Ïšäåír ›ðÜñ÷åé ½ ïšóßá PëëE } á›ô† ôå êár ô² h÷ïíôé ášôxí, ï£ dóôrí ïšóßá. Das Besondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bermerkung: äýíáôáé ô' h÷åéí êár Píôr ôï™ h÷åóèáé åkñyóèáé· ô² ãNñ h÷åóèáé ›ð' ôï™ êõñßùò –íôïò ôå êár eí'ò, ôï™ôE hóôé ôyò ïšóßáò, êár åqíáé dí ášô† ëÝãåôáé –íôá ôå êár gí fêáóôïí ô§í óõìâåâçêüôùí ášô†, ©ò ô' ðïóüí ôå êár ðïéüí êár "óá ¿ìüéùò ôïýôïéò dí ô† ïšóßu dóôßí. Comment. p. 212, 123. Auch sonst *hat* dem Aristoteles das Attribut das, von dem es gesagt wird. Man s. u.a. IV, 2 (63,28).

II,1,365

anfangen, denn es ist uns nicht *als* Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist[1], erhoben, die bloße *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das *so* vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, *so* erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d.h. *als* Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur *Wissenschaft* auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte - die Idee - auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht *die erste* Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, *so* ist auch das, was sie *erzeugt,* dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn - wir können es das außergöttliche[2] nennen - war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst - wir wollen sagen in seiner reinen

[1] Das bloße ›ëéê§ò —í ist = äõíÜìåé· äõíÜìåé —í = ìx –í. Aristot. Metaph. IV, 4 (73,1 ss.).

[2] Versteht sich, nur ideal außergöttliche.

II,1,366

Gottheit - ist, nämlich daß es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als bloße Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, daß auch die Wissenschaft, welche wir *die erste* genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das bloße Seyende seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Princips - der rein in *sich* seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die *Idee* genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende *hat,* es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur *absoluten Idee,* in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloß im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlechthin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, daß im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur *Materie* der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, daß das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erste Wissenschaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben gesucht

haben, erhebt sich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieser Wissenschaft eben dieß, daß sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, daß sie Gott erst *als* Princip, aber nicht *zum* Princip hat. Es entsteht deßhalb, sobald der Begriff der ersten Wissenschaft da ist, auch schon der Gedanke

II,1,367

einer *zweiten,* welche das Princip (Gott) nicht bloß *als* Princip, sondern *zum* Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip *als* solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die æçôïõìÝíç noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die *letzte* seyn, zu welcher die allgemeine erste gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die *höchste.* Und wenn *die,* welche eigentlich nur *sie* suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für *sie* (die gesuchte) den stolzen Namen der óïößá in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das *Princip* gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer *letzten* Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck "die erste Wissenschaft" unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (d.h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die *erste Philosophie* (½ ðñþôç öéëïóïößá wechselt bei Aristoteles mit ½ ðñþôç dðéóôÞìç), diese die *zweite Philosophie* zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die äåõôÝñá öéëïóïößá[1]. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das *Princip,* und spricht sogar von drei *Philosophien,* der mathematischen, physikalischen und theologischen[2]; die letzte ist der Würde nach die erste (½ ðñþôç) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (152,6).
[2] Metaph. VI, 1 (123,8).

II,1,368

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den diese als letzte oder End-Ursache hat. (Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, daß sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besondern zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn).

Diese Erklärungen angenommen, werden wir also von der Philosophie überhaupt sagen können, was Platon von der Sophrosyne, d.h. der ganzen und vollkommenen Besinnung, die ja nur in der Philosophie ist, gleichsam vorbildlich für diese gesagt hat: alle andern Wissenschaften sind Wissenschaften von anderem, aber nicht ihrer selbst, sie allein Wissenschaft sowohl der andern Wissenschaften als auch ihrer selbst[1]. Wenn aber dieses so benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörensagen geschehen ist, so würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philosophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unserer Entwickelung getreten, so möge zu näherer geschichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant - wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philosophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn *ihm* war es gegeben, bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte - Kant also fühlte zuerst, daß eine definitive Metaphysik nicht so unmittelbar sich aufstellen lasse, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der *Möglichkeit* vorausgehen müsse, diese Untersuchung aber nicht möglich sey ohne eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Wissens überhaupt und des demselben Möglichen und Erreichbaren. Diese Untersuchung, streng wissenschaftlich geführt, wurde aber selbst zur Wissenschaft - zur Wissenschaft des Wissens. *Fichte,* Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Absicht, als eben diese, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

II,1,369

zunächst von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch sonst noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, diese zur Wissenschaft zu erheben. Damit war denn wie von selbst auch die Meinung verbunden, daß diese Wissenschaft, wenn erlangt, die Philosophie selbst seyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wissenschaftslehre heißen sollte. Bei Kant war dieß keineswegs so entschieden, daß die Philosophie gleichsam gar nicht selbst Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft der andern Wissenschaften seyn solle, er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphysik übrig zu lassen[1]. Anders schon seine in allem andern sklavisch folgenden Schüler; für diese war die Philosophie in der Kritik selbst enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir sie vorstellen außer uns gar nicht existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transscendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen "Thathandlung", die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er sagte, *das nur noch zu Denkende* ist[2]. Dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei *durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft* gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der späteren Verwirrung, in die er durch übel versuchte Selbstverbesserung gerathen, nicht gedacht werden. Nächstdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenstein'sche Sammlung, S. 29.
[2] Grundlage der Wissenschaftslehre S. 4.

II,1,370

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus

ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan[1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objective Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört[2]. Fichte konnte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] Ð§ò ãNñ hóôáé ôÜîéò ìÞ ôéíïò –íôïò Púáßïõ êár ÷ùñéóôï™ êár ìÝíïíôïò (unveränderlichen); Arist. Metaph. XI, 2.

II,1,371

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher - aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Keckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern; bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund angehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) *und* das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten *absoluten Identitätssystems*, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das *als* solches

[1] Man s. die bekannte Beilage zu dessen *David Hume*, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

II,1,372

gesetzte Subjekt sey. Abgesehen von dieser nächsten geschichtlichen Beziehung ist der Name zu allgemein, um etwas zu sagen. Ist es aber ein Unglück zu nennen, daß keine besondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine besondere Lehre oder Wissenschaft, das nur allgemeine Wissenschaft seyn *sollte*, und wäre nicht sogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falschen vorzuziehen, wie die ist, welche selbst jetzt noch einige sich erlauben, die es bequem finden, jene Wissenschaft die *Naturphilosophie* zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß diese nur eine Seite von ihr sey? Vielleicht aber geschieht dieß sogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verstehen geben wollten, was sie in ihrer Enge wahrscheinlich selbst glaubten: es sey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Gestehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge dessen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien, wohl im Stande war, jede Art von wissenschaftlicher, zumal aber religiöser Beschränktheit gegen sich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren. Zu diesem zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des *Pantheismus*, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z.B. in Spinozas Begriff, der auch diesen Namen erhält, sehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott *nur* das Seyende ist, nicht das was das Seyende ist. Soll aber das Wort auch auf die *Wissenschaft* selbst gehen, so könnten wir insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner *Theismus* (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von *allem* andern abgesonderten Gott

II,1,373

hinausführt. Es ist in dem ersten Theil dieser Vorträge gezeigt worden, was im alten Testament *der Name* bedeutet, nämlich eben den Gott in der Absonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen sich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wovon der Absonderung nicht wohl anzugeben war. *Heiligen* nun aber bedeutet im Hebräischen ursprünglich durchaus nichts anderes als absondern, wie aus dem zweiten Gebot ersichtlich ist: Du sollst den Sabbath heiligen, d.h. diesen Tag als einen von allen andern abgesonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde - diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde - QãéáóèÞôù = ÷ùñéóèÞôù - dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ sich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche - wir wollen sagen, ob alles wissende - oder als bloß denkende Wissenschaft.

Die ganze große Zurüstung der kantischen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten,

ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse. Zu dem Ende hatte Kant alle die verschiedenen Facultäten, die im Ganzen die menschliche Vernunft ausmachen, zusammengerufen und ins Verhör genommen, d.h. die Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen. Durch das sogenannte Identitätssystem erhielt sie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie *wir* Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft. Selbst Kants

II,1,374

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Früh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergekommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben[1]. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgesonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der *die Möglichkeit* der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur *kritische*, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was *nicht* wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht *in ihr selbst* Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man s. die *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus,* wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesammtausgabe Abth. I, Band 1).

II,1,375

Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Mal die *rein rationale Wissenschaft* errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffische Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines *objektiven Rationalismus,* der nicht von subjektiver Vernunft, der von *der Vernunft selbst* erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich

gefaßt und materialisirt hat, die unmittelbare Idea, d.h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d.h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich *ohne Gott,* in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d.h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebensowohl das *Gesetz* der Bewegung in ihm vorherbestimmt. Die Principe, die in der Idee - in dem Seyenden - als bloß mögliche oder Potenzen sind, waren im reinen Denken die Hypotheses oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothesis des ihm Folgenden, - A die Hypothesis von + A, beide zusammen die Hypothesis von ± A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniß der Potenzen bringt mit sich, daß hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

II,1,376

Potenz ist[1]. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende[2], dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern *denkende* Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: *nur so ist es möglich,* wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: *wenn* es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein *apriorische Wissenschaft,* wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z.B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (¿ íï™ò díåñãÞóáò) es zum Actus erhebt[3], und daß sie

[1] ïšê Tëëï ôé ðëxí äýíáìéò. Plat. Sophist. 247 E.

[2] EÁår ãNñ dí ô² döåîyò ›ðÜñ÷åé äõíÜìåé ô’ ðñüôåñïí. De Anim. II, 3.

[3] Öáíåñ’í ”ôé ôN äõíÜìåé –íôá déò díÝñãåéáí Píáãüìåíá å›ñßóêåôáé. Metaph. IX, 9 (190,2).

II,1,377

auf solche Weise das ihr Zuständige erkennt. Darin also sind sich beide gleich. Es versteht sich dabei von selbst, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geschieht, und das Wirkliche stets nur das durch die Möglichkeit Bestimmte ist; der Sinn keines Satzes in der Geometrie ist, daß dem wirklich *so sey*, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z.B. nur *so* möglich ist, woraus freilich folgt, daß es auch *so* seyn wird, wenn es ist, aber keineswegs daß es ist, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der ersten Wissenschaft zu den mathematischen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig seyn zu sagen, wie weit diese Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es sich mit der Mathematik so verhält, wie wir eben gezeigt, daß sich die Geometrie z.B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beschäftigt, so hat Aristoteles mit Recht zwischen bloß potentieller und actueller Wissenschaft unterschieden[1], und es wird die Mathematik unstreitig ganz unter den Begriff der ersten fallen; von der Philosophie aber, auch sofern wir sie auf die erste Wissenschaft beschränken, wird dieß nicht ebenso unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein sie von der Mathematik unterscheidet, die Usia[2], oder daß sie nicht mit dem bloßen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, *was das Seyende ist*. Die Mathematik hat keine Usia[3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn sie hat überhaupt kein *Ziel*, kein Letztes, und scheint keine geschlossene, sondern eine ihrer Natur nach grenzenlose Wissenschaft

[1] FÇ ãNñ dðéóôÞìç ªóðåñ êár ô’ dðßóôáóèáé äéôô’í, ®í ô’ ìcí äõíÜìåé ô’ äc díåñãåßu. XIII, 10 (289,2 ss.). Die Stelle wird freilich seit Alexander anders gefaßt, aber so, daß das Gesagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher sieht, als einer bestimmten Erklärung. Außerdem folgt diese Unterscheidung des potentiellen und des actuellen *Wissens* (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hylischen und des wirklichen *Seyns* (s. die Stelle in der sechzehnten Vorlesung), und letztere hatte Aristoteles aufgestellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu sagen sey, daß auch der Geometer sich mit Seyendem beschäftige.

[2] PíáéñÞóåé ôxí ïšóßáí. XIII, 10 (287,26).

[3] s. den Anfang der dreizehnten Vorlesung.

II,1,378

zu seyn, ein Mangel, den schon Proklos eingesehen zu haben scheint und auf seine Weise zu heben sucht. Nicht im Einzelnen: sie kennt kein Dieses (kein ôüäå ôé), sie beschäftigt sich nicht mit *diesem* Dreieck, sondern mit dem allgemeinen. Ist also auch die erste Wissenschaft bloß mit dem Möglichen beschäftigt, so kann diese Gleichheit nur eine formelle seyn und nicht auf den Inhalt sich erstrecken. Der Grund ist, daß der Kreis des Möglichen für die erste Wissenschaft ein anderer und ungleich größerer ist als für die Mathematik; denn in dem, was der ersten *zu Grunde* liegt, ist nicht bloß das Seyende, Hylische (die Mathematik ist ganz in diesem), sondern auch *das was das Seyende ist* gehört mit zur Potenz. Die Substanz im höchsten Sinne, die, weil sie in nichts anderes übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn sonst außer dieser in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Usia theilt, wird auch dieses aus der Indifferenz erst *als* Wirklichkeit hervortreten, d.h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik schöpfe, ist hier nicht zu untersuchen; aber woraus die Philosophie, das war uns schon unabhängig von der gegenwärtigen Frage bestimmt.

Wäre die Wissenschaft Wissenschaft des bloßen Seyenden, d.h. des schlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie sie jetzt sagen, ohne sonderlich zu wissen, was sie sagen, so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist - Dynamis, Potenz[1]. Dennoch sagt Aristoteles und bleibt dabei: die Wissenschaft ist im

Allgemeinen[2], vom Individuellen ist keine Wissenschaft. Es ist dieser Grundsatz, durch den er sich in große Schwierigkeiten verwickelt sieht. Diesen Grundsatz angenommen, wie könnte es eine *Wissenschaft* der Principe geben, ohne daß diese universalia seyn müßten?

[1] FÇ äýíáìéò ªò œëç ôïõ êáèüëïõ. XIII, 10.

[2] FÇ dðéóôÞìç ô§í êáèüëïõ. Ibidem.

II,1,379

Unmöglich aber ist, daß irgend etwas, das allgemein gesagt wird, für sich Seyendes, Substanz sey[1]; wie könnte man also noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es selbstseyender Natur sey[2]? Entweder also sind die Principe nicht Objekt der Wissenschaft (ïšê dðéóôçôÜ), oder sie können nicht für sich bestehende Subjekte seyn[3]. In der That haben wir gesehen, daß sie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu sie im reinen Denken[4], und wozu sie im Proceß der ersten Wissenschaft ebenso wieder, nur jetzt *real*, herabgesetzt werden, nachdem sie behufs dieser wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundsatz, daß die Wissenschaft im Allgemeinen ist, unbedingt zu nehmen, so müßte entweder nicht wahr seyn: ðåñr ïšóßáò ½ èåùñßá[5] (um das Selbstseyende ist es zu thun), und würde vielmehr alles Selbstseyende verschwinden[6], oder wenn irgend ein Wissen übrig bliebe, wenigstens *wissenschaftlich* könnte es nicht seyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchste Selbstseyende (Gott) einigen der Unsern allein möglich schien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf diese schweren Bedenken antwortet Aristoteles: auf eine Weise sey die Wissenschaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht[7]; auf welche Weise sie aber im Allgemeinen sey, auf welche nicht, dieß überläßt er seinen Lesern selbst zu finden, läßt aber zugleich wenigstens zu, daß es eine Wissenschaft der Usia gebe.

[1] EÁäýíáôïí ïšóßáí åqíáé ¿ôéï™í ô§í êáèüëïõ ëåãïìÝíùí. Metaph. VII, 13 (155,25).

[2] ÐáñÝ÷åé äE Pðïñßáí êár ô’ ðOóáí ìcí dðéóôÞìçí åqíáé ô§í êáèüëïõ êár ôï™ ôïéïõär, ôxí äE ïšóßáí ìx ô§í êáèüëïõ åqíáé, ìOëëïí äc ôüäå ôé êár ÷ùñéóôüí· «óôE åk ðåñr ôNò Pñ÷Üò dóôéí dðéóôÞìç, ð§ò äås ôxí Pñ÷xí ›ðïëáâåsí ïšóßáí åqíáé; XI, 2 (216,5).

[3] Ô’ äc ôxí dðéóôÞìçí åqíáé êáèüëïõ ðÜóáí, ªóôå Píáãêásïí åqíáé êár ôNò ô§í –íôùí Pñ÷Nò êáèüëïõ åqíáé êár ìx ïšóßáò êå÷ùñéóìÝíáò, h÷åé ìcí ìÜëéóôE Pðïñßáí. XIII, 10 (288,28).

[4] in der vierzehnten Vorlesung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphysik.

[6] ïšê hóôáé ÷ùñéóô’í ïšècí ïšäE ïšóßá. XIII. extr.

[7] IÅóôé ìcí ©ò dðéóôÞìç êáèüëïõ, hóôé äE ©ò ï¡. Ibidem.

II,1,380

Es ist dieß einer der Fälle, wo man deutlich sieht, wie viel sich Aristoteles vorbehalten, und wie wenig er in seiner Metaphysik alles gesagt glaubte. Aber gerade durch diese oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) ist die Metaphysik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es soll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß

ohne eigene Erfahrung Aristoteles durchgängig verstanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moralischen Schriften des Aristoteles nur wieder einen Moralisten, oder über seine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieser Kunst reden zu hören; großes Interesse aber, über jene einen gewaltig praktischen Mann, über diese einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philosophie aber spricht er selbst aus der reichsten Erfahrung; darin vornämlich besteht sein vielbesprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur ersten Erfindung begeistern würde; aber wenn dem Trieb derselben Genüge geschehen, dann ist es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verspreche von dem, der das Umgekehrte versucht: so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage? Die Zeit der ersten Begeisterung und schöpferischen Production ist mit Aristoteles vorüber; wegen seines Verhältnisses zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die sich, des geringen Unterschiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwischen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich schnell war der Verlauf des griechischen Lebens. In Platon erreicht reine *hellenische* Wissenschaft ihren höchsten Blüthenstand. So hoch

II,1,381

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur *Moment* seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie *schafft* die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, *er* lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den öéëïëïãéêþôáôïí unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort käÝá auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

II,1,382

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müssen. Es ist (man kann es nicht verkennen) in Aristoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Aristoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakische Luft seines Geburtslandes früh griechischer Weichheit entwöhnt, während sie ihm den angebornen griechischen Geist geschärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrsamkeit über, und wie Alexandria für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, so hat die alexandrinische Epoche den Aristoteles zu ihrem ersten, unsichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles.

Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich. Es erklärt sich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutschland für Aristoteles geschehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch schätzbare Arbeiten über einzelne seiner Werke), doch für die Philosophie selbst bei uns so wenig Frucht zu sehen ist, und z.B. nichts antiaristotelischer sich denken läßt, als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleisteten

II,1,383

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geschehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philosophen von Profession zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer schreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht *das* Parthenon sage (wiewohl ich dieses grammatisch rein Unmögliche selbst bei einigen namhaften Philologen gesehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen ist, einem dem Inhalt nach schwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbst was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballast, den ein solcher meist mit sich führt und der für den Philosophen ganz überflüssig ist, nichts zu sagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch solche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meisten erwünscht wäre, uns verlassen, und selbst an Beschönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Lesern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht ersparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen sie von dem Ausleger selbst zuerst den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zusammenhang nicht unverständlich geblieben[1].

Es sey mir erlaubt, bei dieser Veranlassung erst einen allgemeinen Wunsch auszusprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienst soviel möglich gereinigter und mit diplomatischer Sorgfalt berichtigter Texte griechischer Autoren empfinde, unbeschadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechischen Originalen lateinische (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es sollte sich wohl von selbst verstehen, doch wird es nicht ganz überflüssig seyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeschrieben worden, als der Commentar von *Bonitz* erschien, in Bezug auf den, soweit mir ihn zu benutzen möglich gewesen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit *jedes* Commentars bei diesem besondern Werk, der Aristotelischen Metaphysik, gesagt worden.

II,1,384

Uebersetzungen beizugeben, nicht so ganz in Abnahme gekommen seyn. Ich hege diesen Wunsch, weil ich mir vorstelle, daß schon bei der Festsetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Uebersetzung zuweilen einen heilsamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner gelesen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu seyn, griechische Schriftsteller zu lesen veranlaßt sind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Uebersetzung schnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorschläge, statt des Lateinischen zuerst das Griechische lernen zu lassen, dabei bleiben, daß wir so ziemlich alle leichter Lateinisch als Griechisch lesen.

Was aber nun zumal die Metaphysik des Aristoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelstände beseitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigsten kritischen und grammatischen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollständige, ja - ich scheue mich nicht es zu sagen - eine paraphrastische, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zusammenhangs unentbehrliche Uebersetzung in deutscher Sprache[1], damit wir dem Griechischen nicht die wörtlich, sondern die dem Sinn nach entsprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philosophischen Sprache gegenüberstellen, wie ich selbst in der letzten Vorlesung einige Proben solcher Uebersetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der aristotelischen Metaphysik dem heutigen Verständniß näher zu bringen, mögen Kenner entscheiden. Wünschen aber möchte man eine solche Bearbeitung für Philosophen, die es sind, damit ihnen nicht zugemuthet sey, was nicht ihres Amtes ist, für solche, die Philosophen seyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Aristoteles die alles zusammenhaltenden sind, wie *Potenz* und *Actus, relativ nicht*

[1] Eine paraphrastische Uebersetzung ins Lateinische ist bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. *Scayno* auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth seyn, als die Paraphrase.

II,1,385

Seyendes oder bloß *materiell Seyendes,* oder Unterscheidungen wie die zwischen dem *Was* und dem *Daß* der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.

[II,1,386]

Siebzehnte Vorlesung.

Wir sind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzusehen, was uns zu dieser, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Untersuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der ersten Wissenschaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie diese rein rationale Philosophie (denn als eine solche stellte sie sich uns dar) zu der philosophischen Religion, zu jener Religion des Geistes sich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich seyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wissenschaft wenigstens in den Hauptumrissen dargestellt zu haben. Denn wir kennen diese Wissenschaft bis jetzt selbst nur gleichsam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt sich erst in der Ausführung, manches enthüllt sich nur dem wirklichen Versuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß versucht und erfahren werden: gilt auch bei dieser, wenn gleich apriorischen Wissenschaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur *so* Ist, daß es das Seyende ist, und inwiefern es dieses ist, soll uns von demselben frei und *für sich* seyn, zu diesem Ende soll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden. Dieß die Forderung. Zuerst nun werden wir genauer zusehen müssen, was uns als *Materie* dieses Processes gegeben ist. Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Aber solches Ist es bloß in der

II,1,387

göttlichen Einheit und ist reine *Idee*, es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das *nicht das ihrige*, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit*, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist.

Da sie aber unter sich in dem Verhältniß stehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei diesem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird diese Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und *an sich* Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) - dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerst von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das *eigene* zur *Möglichkeit* geworden[1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet sich im philosophischen Tagebuch (Kalend. 1853) des sel. Verfassers noch folgende Erklärung:

- A + A ± A sind nur das nicht *Wirkliche*, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht ïšê –íôá sondern bloß ìx –íôá. Denn es ist eine *passive* Möglichkeit in ihnen, –íôá zu werden. Sie erhalten *Wirklichkeit* (durch A°), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A°, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A° im bloßen Denken als selbstseyend gedacht, - freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch A° erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt. D. H.

II,1,388

in dem Fall seyn auszusprechen, *daß* sie sich erhebe, und dieß als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das *Wie*, die Art und Weise des Uebergangs.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn sich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes ist als ein *ruhendes Wollen*, so wird es ein *Wollen* seyn, in dem die Potenz sich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in sich selbst wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder seine Stelle: das Urseyn ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des *ersten*, entstehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hevorgegangene, wie wird es sich darstellen? Als ein dîéóôÜìåíïí im eigentlichsten Sinn, als ein *außer* sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr *mächtiges* Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entsetzt ist, etwa wie der Mensch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen selbst verwirkt: erscheinen also wird es als ein willenloses Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns gesetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose, also ganz gleich dem pythagorischen und platonischen Unendlichen (Tðåéñïí), das freilich in der Erscheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieser sich findet, ist schon wieder ein in Schranken gefaßtes und begreifliches; indeß enthält die Erscheinung selbst Anzeichen, daß allem Seyn ein an sich schrankenloses, der Form und Regel widerstrebendes zu Grunde liegt. Dieses seiner selbst ohnmächtige, also für sich eigentlich nicht seyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang seyn alles Werdens, und in aristotelischer Ausdrucksweise die erste, nämlich materiale Ursache alles Entstehenden[2].

[1] Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften, Band I) S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen dîéóôÜìåíïí ein eifriger Leser des Platon | *[S.389]* hieher beziehe, was im Timaeus steht (p. 50 B.): dê ãNñ ôýò eáõôýò ô' ðáñÜðáí ïšê dîßóôáôáé äõíÜìåùò. Denn wovon hier die Rede, ist bereits die ðÜíôá äå÷ïìÝíç öýóéò, und ihre äýíáìéò ist die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je selbst einer dieser Formen zu verfallen und ausschließend gegen die andern zu werden.

II,1,389

Denn vorerst auf das Kapitel der *Ursachen* beschränkt sich unsere gegenwärtige Untersuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben ist. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erst eigentlich zu Ursachen, die bis jetzt erklärte ist aber nur die erste, alle andern nach sich ziehende. Denn die jetzt selbst- und machtlose Potenz - sie war auch in der Idee nicht für sich, sondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein seyenden (+ A), und es war dieses ihr selbst die Stufe, also der Weg zum Princip, d.h. zum Seyn, wie sie umgekehrt diesem Grund der Möglichkeit war. Denn wir sagten, sie sey dem rein seyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, sofern sie bloßes Können (reines - A) ist. Indem sie also in das Seyn sich erhebt, ist sie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d.h. sie negirt es; das unversehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein seyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutschen wie des lateinischen Worts (tollere). Das Seyn des rein seyenden ist ein rein aus-, nicht auf sich selbst zurückgehendes, auf dieses wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in sich selbst zurückgetrieben; das rein seyende bekommt eine Negation, d.h. eine Potenz, ein Selbst in sich, das zuvor selbstlose wird sich selbst gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam gesetzt, so daß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist.

Aber eben diese Erhöhung in Selbstheit wird dem seiner Natur nach selbstlosen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei seyn zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken

müssen, wirken, um sich in den reinen Actus wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, ohne die entstehende, gegen die ursprüngliche

II,1,390

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr ursprüngliches Nichts zurückzuführen, so wird dieses Princip als *zweite* Ursache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirksam gemacht, ins Nichtseyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (- A) wirke ausschließend auf das rein seyende (+ A), das seinerseits auch nicht bleiben kann was es ist, sondern eine Negation in sich bekommt: so aber (in der gegenseitigen Spannung) werden sie auch dem Dritten (± A), von dem wir sagten, daß es das im Seyn nicht seyende (Potenz) und im nicht Seyn seyende ist, auch diesem werden sie nicht mehr Sitz und Thron seyn, wie in der Idee, sondern auch dieses wird ausgeschlossen, und das am meisten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende seyn. Denn es kann auch selbst nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich *wirkende* Ursache seyn; diese ist nur das rein seyende, welches durch Ueberwindung des ausschließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Im Selbstwirken wäre es das ebenfalls außer sich gesetzte; aber es ist eben das nie und nimmer selbst verlieren Könnende, das ewig besonnene und bei sich selbst Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die *Endursache* wirkt.

Sie sehen: es ist auf ein Seyn abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste. Insbesondere wird die erste Potenz, um die sich alles bewegt (denn sie ist die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere seyn, als sie in der Idee war, nicht mehr bloß das an sich, sondern, als in sich selbst zurückgebrachte, das für sich seyende, das sich selbst Besitzende. Aber zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit liegt, entsprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander, eine

II,1,391

unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich seyn werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen.

Die drei Ursachen sind die ersten, die *reinen* Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden *concreten* Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächste an der Pforte in das Seyn, ist das *unmittelbar Seynkönnende,* das seiner Natur nach reines Seynkönnen ist. Ihm folgt das von Natur rein *seyende,* dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muß. Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende. Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A gesetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A^1 bezeichnet werden, aber als solches erscheint es erst am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Ursachen ist auch ein Proceß in Aussicht gestellt) erscheint es gleich als entselbstetes, d.h. subjektloses Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erst wieder in A zurückzubringen ist; das rein seyende, erst durch B in potentiam gesetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde

durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, wurde durch A^3 bezeichnet. Ich verlange von diesen Bezeichnungen nichts, als daß sie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demselben Grunde werde ich auch jetzt nicht verschmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, wie früher, durch A° zu bezeichnen, wobei an das arithmetische A° = 1 nicht gedacht ist.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieser drei Ursachen sind uns die Philosophen, denen wir in dieser ganzen Untersuchung als Leitsternen gefolgt sind. Dem für sich schranken- und fassungslosen Seyn (B) haben wir gleich das

II,1,392

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder oder Ideen ist. Bei dem Zustand des philosophischen Denkens in Deutschland mußte diese Ausdehnung auf die Idee großen Anstoß geben, wie sie als wirklich platonisch zuerst durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchstücklich erhaltenen Werken des Aristoteles erwiesen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das *Was*, also nur durch das *Daß* unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende ist im wörtlichen Verstand die göttliche Idea, in dieser aber mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (käÝáé) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es wird sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. Man hatte jenem für sich Unbestimmten und der Bestimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der *Materie* beigelegt, dessen sich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, diese Materie sey vor der Weltschöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zustand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip gewesen. Ich weiß nicht, ob man diese Vorstellung nicht als platonisch bestreiten könnte, ohne zum Mythischen der Darstellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer substanzloser Begriff ist. Denn in der Hauptstelle sagt Platon nur: alles was sichtbar war (ðOí ”óïí ƒí ¿ñáôüí) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (ðëçìì åë§ò) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung versetzt[2]; da spricht aber Platon offenbar nicht von einem besondern Princip und vielmehr von der *Gesammtheit* des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

II,1,393

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeschiedene und chaotische Inbegriff alles Möglichen vorgeschwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um so mehr, als ihm das bloße Tðåéñïí, welches in seiner Besonderheit allerdings das ðñþôïí ›ðïêåßìåíïí ist, die Materie im aristotelischen Sinn, das, *aus* welchem alles wird, als ihm dieses weder vor noch nachher, also niemals je *für sich* zu sehen ist, und ihm also auch nicht ðOí ”óïí ƒí ¿ñáô’í je heißen konnte[1]. Zu sehen ist immer nur das Ganze, ô’ ðOí, nie ein Princip für sich.

Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erst, was Platon ihm unmittelbar entgegengesetzt, die Grenze (ðÝñáò), oder wie wir es unstreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Diese Ursache ist aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieses zweite nothwendige Element also wird *Ihnen* der *Philebos* vollkommen Aufschluß geben, hier ist der Kern platonischer Weisheit, voraus aber gehe der *Sophistes*, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft. Das Unbegrenzte, das an sich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder stärker noch schwächer ist, empfängt von dem Begrenzenden alle diese Bestimmungen, so daß es das Große *und* Kleine (ìÝãá êár ìéêñüí) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche seiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieser Linie auf- und absteigen kann, ohne irgendwo stille zu stehen[2]. Dieses andere Princip also ist das, welches in das erste Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerspruch mit sich selbst setzt.

Damit ist nun aber die *Art* und *Weise*, wie dem an sich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] EÁüñáôïí heißt es vielmehr durchaus, s. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: ôxí ôï™ ãåãïíüôïò ¿ñáôï™ - ìçôÝñá êár ›ðïäï÷xí ëÝãùìåí Püñáôïí åqäüò ôé êár Tìïñöïí.

[2] ãåíïìÝíçò ãNñ ôåëåõôyò êár ášô’ ôåôåëåõôÞêåé Phileb. p. 24 B.

II,1,394

Platon selbst sagt, dieses Wie sey schwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen sich ergehend, von dem Nus sagt, daß er die *Nothwendigkeit* durch *Ueberredung* zum Besten lenke, und diese selbst weiser Beredung nachgehend dieses All zu Stande bringe[2]. Uebereinstimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerstrebenden ersten durch das andere Princip zu erklären versucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächst ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltsam, sondern mit Maß und Besonnenheit, also auch stufenweise geschehe.

Bisher also konnten wir unsere beiden ersten Ursachen in den Platonischen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieses ist ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte (ô’ ôïýôùí hêãïíïí), das schon eine gemischte und gewordene Natur (ìéêôx êár ãåãåíçìÝíç ïšóßá) ist. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheint er nicht zu kennen. Von diesem Dritten geht er dann aber sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der "*Ursache*" vorbehält, zu der also die beiden ersten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, wird schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzustreben gleichsam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge so. Die erste bloß materiale Ursache ist eigentlich nicht Ursache, da sie als die bestimmungslose, darum der Bestimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend ist. Dieses der Bestimmung

[1] Püñáôïí åqäïò ôé êár Tìïñöïí, ðáíäå÷cò, ìåôáëáìâÜíïí äc Pðïñþôáôü ðw ôï™ íïçôï™, êár äõóáëþôáôïí ášô’ ëÝãïíôåò ïš øåõóüìåèá. Tim. p. 51 B. Ôñüðïí ôéíN äýóöñáóôïí êár èáõìáóô’í, war unmittelbar zuvor gesagt, p. 50 C.

[2] Íï™ PíÜãêçò Tñ÷ïíôïò ô² ðåßèåéí ášôxí ô§í ãéãíïìÝíùí ôN ðëåsóôá cðr ô’ âÝëôéóôïí Tãåé - - äk PíÜãêçò ½ôôùìÝíçò ›ð’ ðåéèï™ò hìöñïíïò îõíßóôáôï ôüäå ô’ ðOí. Tim. p. 48 A.

II,1,395

Unterliegende ist reine *Substanz*, und dieß der erste Begriff. Die zweite Bestimmung gebende, zu der Substanz als bestimmende Ursache (ratio determinans) sich verhaltende, *diese* ist *reine Ursache*, da sie auch nichts für sich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was *muß* über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu gelangen? Offenbar was Substanz *und* Ursache, Bestimmbares *und* Bestimmendes zugleich, also *die sich selbst bestimmende Substanz* ist, als Unbestimmtes ein *Können* in sich schließend, aber über dessen Gefahr durch das *Seyn* erhoben, an das es ihr gebunden ist, erst das wahrhafte, nämlich das *frei* seyn Könnende ist, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da sie im Seyn (in das Seyn sich bewegend) nicht aufhört Können zu seyn, und im nicht Seyn seyend bleibt - darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer selbst willen, das, um *dessenwillen* die andern sind, das also nicht bloß Ist, sondern dem gebührt zu seyn, unter den dreien das eigentlich *seyn Sollende*, während das erste im Grunde immer das bloß *seyn Könnende* bleibt, von dem wir zwar nicht gerade sagen werden, es sey das *nicht seyn*-, aber doch auch nimmer, es sey das *seyn* Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn sich herstellt, als das *seyn Müssende* erscheint.

Es ist nicht einer dieser Begriffe, es sind die drei Begriffe, wie wir sie aufgestellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, sondern auch die zu jedem enstehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Processes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir sagten so eben, das Erste bleibe im Grunde immer das nur seyn Könnende, wir wollen nun hinzusetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das seyn Könnende ist. Denn unmittelbar, sowie es sich in das Seyn erhoben (= B ist), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im transitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, steht zwischen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht,

II,1,396

darum ist es seiner Natur nach doppelsinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagorischen und platonischen Sinn, welche von selbst die unbestimmte ist, ½ Püñéóôïò äõÜò, wie sie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenlose des ersten Princips auf das aus der Schranke gesetzte *Seyn* desselben bezogen (seine Schranke ist das Können), so werden wir den Namen der Zweiheit auf seine Natur beziehen, da es nämlich zwar A ist, aber das sein Gegentheil (B) seyn kann, dieses Gegentheil geworden aber B ist, das wieder A seyn kann, so daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm sagt, es sey das nie eigentlich seyende, sondern immer nur werdende[1].

Dieser Zweideutigkeit wegen ist es nichts ohne die bestimmende Ursache; das aber, welchem bestimmt ist das Bestimmende zu seyn, kann nicht wieder, wie das zu Bestimmende, ein Bewegliches, zwischen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieses muß das stracks vor sich Gehende, von Natur sich selbst Gleiche, das Können Ausschließende und daher rein seyende seyn, und soweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengesetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde schon gesagt), die Absicht des Werdens aber nicht ist, daß nur Eines sey, sondern daß alles Mögliche sey: so wird diese bestimmende Macht selbst wieder einer maßgebenden bedürfen, die sie hindert, bloß dieses Eine hervorzubringen, und dieses Maß Bestimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwischen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, sich selbst Bestimmende, und nach Zweck und Absicht Handelnde seyn können, also das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich ist, nicht ein selbst

Gewordenes, sondern das selbst *Ursache* ist. Denn in jedem der beiden andern ist ein für sich unendliches Wollen, das erste will nur im Seyn sich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das selbst, daß ich so sage, affectlose, kann bestimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d.h. für jeden Moment des Processes, das Seyn überwunden seyn soll; es

[1] Ô' ãéãíüìåíïí ìcí Pår, —í äc ïšäÝðïôå. Tim. p. 27 D.

II,1,397

selbst aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, also zu Stande kommt, ist das von innen heraus alles Zweckmäßige wirkende und zugleich selbst Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) ist bestimmt zu bleiben, noch auch ist das Zweite eigentlich um seiner selbst willen, sondern in der Ueberwindung des Entgegenstehenden, durch das es in potentiam, also für sich gesetzt worden, hebt es sein für-sich-Seyn auf, also auch ihm ist bestimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann schon das außer sich Seyende nicht als solches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben ist das Dritte, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird.

Demgemäß müssen wir dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen, daß er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen (ïť fíåêá) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloß äußerlich bestimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, ist er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sieht, und die dann jedenfalls die *letzte* Endursache seyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß sie ihm nämlich zusammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erste Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erst wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache "Anfang der Bewegung" (Pñ÷x ôyò êéíÞóåùò) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffassung; doch hat er auch den Ausdruck ›öE ïť, die Ursache, *von* der alles ist, entsprechend dem für die erste "das, *aus* welchem (dî ï¤) alles ist", wonach dann die dritte von selbst als "das, *wozu* oder *in* welches (åkò ") alles ist", sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit erhalten[2].

[1] Phys. I, 7 u.a.

[2] Bei Varro findet sie sich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, s. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

II,1,398

Das Nächste für uns sey, die Tragweite der drei Ursachen zu erforschen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen stehen zu bleiben, von selbst sich ergeben wird.

Der Anfang also ist in dem allein aus sich selbst ein anderes werden Könnenden und darum ursprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht sich selbst überlassen ist dieses, sondern ein Hüter ist ihm beigesellt, der es vor seiner eignen Grenzenlosigkeit bewahrt und in dieser unterzugehen verhindert. Im reinen an-sich-Seyn liegt es schon gleichsam unter dem Bann oder Verschluß eines Höheren, dem es sofort begegnet, wie es sich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem

Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieses nur gestattet, inwiefern es *als* das nun seyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) sich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden setzt. Auf diese Weise nämlich entsteht allein die höhere Art des schon concreten nicht Seyenden, dessen allgemeine Eigenschaft nur diese ist, das alles in sich aufnehmen Könnende, aber eben darum selbst nicht *seyend* - wie wir es sonst ausgedrückt haben, *Grund* von Existenz zu seyn, ohne selbst zu existiren, oder was sein Existiren bloß darin hat, daß es anderem zum Existiren, also zum Werden dient (äïõëå™ïí åkò ãÝíåóéí ákôßu)[1], so daß es eigenschaftslos in jedem Betracht keine andern Unterschiede als die der *Quantität* zuläßt. Der Preis also, um den es sein äußeres Seyn gleichsam erkauft, ist, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es diesem sich im Aeußern ebenso unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff sich hingibt. Diesen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft seyn, welche Wissenschaft in diesem Reich der reinen Quantitätsbestimmungen sich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenstand haben wird.

Dieses Unterwerfen bewirkt oder bewerkstelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

II,1,399

nicht seyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Ursache, sie bewirkt es durch den *Druck*, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, jetzt seyenden Ursache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem *so* Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschließt, und *so* das Reich der *Quantitäten* und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organischen, einzusetzen.

Indeß ist noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unsere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zusammenwirken der in Spannung gedachten Ursachen als Erzeugniß derselben entstehe. An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen treten zusammengesetzte Substanzen (ïšóßáé óõíèåôáß), eigentliche *Dinge*, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mußten wir stillschweigend eine *Einheit* voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß diese Einheit erst jetzt zur Sprache kommt, ist der Natur dieser Wissenschaft gemäß, die gleichsam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende ist. Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen. Es scheint also, daß wir zu einer *vierten* Ursache fortgehen müssen.

Diese vierte Ursache - denn wir werden uns dieser Bezeichnung um so unbedenklicher bedienen, als sie uns schon von Aristoteles her bekannt ist - diese Ursache kann nicht *Gott* seyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorschrift, die wir uns selbst für diese Wissenschaft gegeben,

II,1,400

in der Gott nur Ziel, absolut letzte Endursache seyn kann (denn es ist kein Widerspruch, eine Mehrheit von Endursachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden sich so verhält). Noch aber sind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beseelte Natur ist uns erreicht; diese hat ihren Gipfel im Menschen; aber auch da ist nicht still zu stehen: der Mensch ist nicht bloß das Ende der Natur, er ist ebensowohl der *Anfang* einer völlig andern und neuen über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt, der Welt des *Wissens*, der *Geschichte* und des menschlichen *Geschlechts*. Theils aber ist auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Ursachen zu bestimmen, da wir vielmehr geneigt sind, ihn als *absolute* Ursache, d.h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken. Unstreitig zwar werden wir die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende zu verhalten scheinen, als diejenige bestimmen, die jene *ist*, wie wir von Gott sagten, daß er das Seyende ist. Aber eben hier ist auch der Unterschied. Gott ist dem Seyenden Ursache seiner *Einheit*: anderes ist für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Ursache dagegen setzt das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Ursachen wird auch das Verhältniß des *sie seyenden* seyn, aber des sie *in ihrem Auseinandergehen* seyenden. Diese Ursache wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das *Seyende* im Seyenden waren nicht die drei Ursachen *als solche*, d.h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die *Materie*, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige *Wirkliche*, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

II,1,401

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, daß das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt außer sich); aber es folgt nicht, daß es dieselben nicht noch immer, nur *immateriell* ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloß materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, daß das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als* Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus *diesem* Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht *als* Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende *ist*, d.h. ihm Ursache des Seyns (Péôßá ôï™ åqíáé) ist.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch stillschweigend und ununterschieden, gesetzt ist, darf verloren gehen; was ihm geschehen kann, ist vielmehr, daß es aus der Verborgenheit gesetzt wird und *erscheint*; und so kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein *seyende* war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war, jetzt aber (auf seine Weise) seyend geworden ist, erscheint es *in eigener Gestalt*, so daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Wesen nach und potentiell das Seyende - *ist*, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, daß es von dem,

welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, *was* Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber *Er Selbst* ist nicht

II,1,402

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder *Was* in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, *was* er ist, sondern nur, *daß* er *Ist* (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, daß es zwar auch Actus ist, und gegen die bloß materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesammt nennen können, als ihr *Daß* sich verhält, aber auch nur als *ihr* Daß, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch *jetzt*, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur *sie* seyn könnendes, *sie* begreifendes *Daß*.

Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d.h. um diesem *Ursache des Seyns zu seyn*, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte *Seele*, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z.B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes. Auch Aristoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbestimmung immer gern zurückgehen, ist zwar nicht auf diesem Wege - das war bei seiner Abwendung von allem Dialektischen nicht wohl möglich -, aber er ist auf seinem Wege zu demselben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings[1], dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des *ihm* zukommenden *Seyns* ist. Allein es ist bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Ursache, dessen völlige Uebereinstimmung mit unserer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterschieden das Seyende und das was das Seyende *ist*.

[1] óþìáôïò - äõíÜìåé æùxí h÷ïíôïò. De An. II, 1.

II,1,403

Jedes Gewordene nun ist nichts anderes als eine bestimmte Gestalt des Seyenden, und je mehr es seinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, desto mehr wird es *das* anziehen *was das Seyende ist*, und dieses wird in ihm seyn als das es *seyende*, d.h. was ihm Ursache des Seyns ist. Dieses, das Seyende - gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt - dieses das Seyende überhaupt *seyende* bezeichnet nun Aristoteles, indem er sagt: seine Natur sey ôß ƒí åqíáé, und mit demselben Ausdruck unterscheidet er auch die vierte Ursache, die ihm der Würde nach die erste[1], der Erkenntniß nach die letzte ist, denn er nennt sie des Erkennens Grenze an jeglichem[2]. Auch uns hat sie sich als solche dargestellt, zunächst weil uns die drei Ursachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Aristoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß sie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erst der auseinandersetzenden Wissenschaft sich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Aristoteles in Ansehung der vorausgehenden Ursachen in Uebereinstimmung, wir sind es nicht minder in Ansehung der vierten. Wie

verschieden die Auslegungen namentlich jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zusammensetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir sagen: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, *was das Seyende Ist.*

Da es das Grammatische der Formel ist, was Schwierigkeit macht, die Erörterung desselben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, so wollen auch wir zuerst von der wörtlichen Bedeutung sprechen[3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] Ôyò ãíþóåùò ãNñ ðÝñáò ô’ ôß ƒí åqíáé eêÜóôv.

[3] Wir könnten mit Aristoteles sagen: ðñ§ôïí ånðùìåí híéá ðåñr ášôï™ ëïãéê§ò. VII, 4 (132,11); denn ganz in diesem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134,7): ªóðåñ dðr ôï™ ìx –íôïò ëïãéê§ò (dem Wort nach) öáóß ôéíåò åqíáé ô’ ìx –í. Zu vergl. IV, 5, wo ðñ’ò ô’í ëüãïí Gegensatz von ðñ’ò ôxí äéÜíïéáí, und gleich nachher ëüãïõ ÷Üñéí so viel ist als: tantum ut ita loquantur.

II,1,404

Denn über den *Inhalt* oder sachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel seyn. Man hat sich hiebei immer von der Stelle leiten lassen, wo gesagt ist: auf gewisse Weise könnte man sagen, das Haus entstehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen bestehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiste des Baumeisters vor jenem war - dê ôyò Tíåõ œëçò ôxí h÷ïõóáí œëçí -, und wo Aristoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Usia des Geistes das ôß ƒí åqíáé desselben. Hiemit indeß war das Grammatische des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu sagen, das *war* (ƒí) beziehe sich auf das Vorhanden-gewesen-seyn der Form (die Form war früher als die Bildsäule im Geist des Bildners), das *seyn* aber darauf, daß die Form in der Bildsäule *ist* was sie schon vorher war[1].

Wie nah' es *uns* gelegen hätte *so* zu erklären, sieht, wer uns bisher gefolgt ist. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für sich das Seyende war, eine Einheit gewesen seyn: diese ist das, was *war* und was nach Maßgabe der Wiedereinigung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele desselben ist. Verlegenheit also, das Imperfectum mit unsern Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen, ist es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächst widerstrebt uns das einigermaßen, daß das *war* auf die bessere, das *seyn*, daß ich so sage, auf die schlechtere Seite fallen soll. Denn z.B. Fleisch und Knochen und alles, woraus der materielle Mensch besteht, kann zerrieben, zerstört und vernichtet werden, aber das was dieses Materielle (dieses für sich

[1] Man s. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, sechste Versammlung, S. 87. - Es ist auch für möglich gehalten worden, die Sache sey in dem åqíáé ausgedrückt, und zu übersetzen sey demnach: das was war - das *Seyn*; das sollte heißen: das was das jetzt oder hier *seyende*, z.B. das Haus, war: ob der Infinitiv *seyn*, noch dazu ohne Artikel, für das *seyende* genommen Griechisch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlassen. Außerdem ist das ôß ƒí åqíáé keineswegs *bloß* was war, sondern was fortwährend in dem Ding ist, als inwohnende Form, åqäïò cí’í, als Form, die nicht bloß in der Seele, åqäïò dí ô† øõ÷† (Metaph. VII, 7 (139,24), geblieben ist.

II,1,405

nicht Seyende) *ist*, dieses kann von keiner Zerstörung erreicht werden; dieses *Ist* in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und ist das seiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieses soll uns stehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch sonst bestimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu setzen. Denn auch da z.B., wo wir sagen würden: weß alle begehren, dieses ist das Gute, sagt Aristoteles: dieses war das Gute[1]. Es *war* das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß sie es begehren, sondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute *war* erscheint es erst durch das Begehren und gegen dasselbe gehalten. So wird das Seyende, das ôß dóôéí eines jeden, oder *was* jegliches ist gegen das es *seyende* (wodurch es Ist), zum ôß ƒí (zugleich die bisher wie es scheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie sich das ôß dóôéí zum ôß ƒí åqíáé verhalte). Das *Was* ist für uns immer das Erste im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, sieht zuerst *was* er ist, ob braun von Farbe oder weiß, stark behaart oder kahl u.s.w., aber dieß alles ist der Kallias nicht, es ist nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zusammengestellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künstler geht zu dem fort, was dieses alles *ist,* und wogegen jenes alles sich bloß als *Voraussetzung,* als das was eigentlich bloß *war*, verhält, und so erst stellt er den *Kallias selbst* dar. Denn wo sich Aristoteles auf das Einfachste erklärt, sagt er: das ôß ƒí åqíáé sey jegliches nach dem, was *Es selbst* ist[2], frei von allem Zufälligen, Hylischen, Anderen. Wir werden also dem aristotelischen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir sagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende *ist*. In der That drückt der Philosoph dieses *jedesmal*

[1] ï£ ðÜíôåò döß åíôáé, ôï™ôï Pãáè'í ƒ í. Rhetor. I, 24 (p. 24,24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] fêáóôïí • ëÝãåôáé êáèE á›ôü. Metaph. VII, 4 (132,13).

II,1,406

(worin die Andeutung des Zufälligen) fast jedesmal noch besonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z.B. ô' ôß ƒí åqíáé ëÝãåôáé ½ e ê Ü ó ô ï õ ïšóßá, oder åqäïò äc ëÝãù ô' ôß ƒí åqíáé eêÜóôïõ (sonst eêÜóôv) êár ôxí ðñþôçí ïšóßáí[1].

Es wird nicht ohne Nutzen seyn, bei dieser Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derselben åqäïò genannt und dem ôß ƒí åqíáé gleichgesetzt wird, haben die Scholastiker durch *Form* übersetzt, ganz passend als Gegensatz des allgemeinsten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein *Dieses* ist, entferntesten Wesens, der Materie. Neuerer Zeit übersetzen es manche durch *Begriff,* der Begriff aber hat ihnen das bloße *Was* (das ôß dóôéí) zum Inhalt, obwohl sie nachher sagen: der Begriff sey das *allein Wirkliche*. Dasselbe versichern sie aber auch von dem *Allgemeinen,* und möchten diese Weisheit, auf die sie sich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Aristoteles aufdringen. Aber diesem ist das Eidos Actus[2], also kein bloßes Was, vielmehr das *Daß* des in dem Seyenden gesetzten Was, dasselbe mit der Usia, inwiefern diese dem jedesmal Seyenden *Ursache* des Seyns - in unserm Ausdruck: das es *seyende* ist[3]. Auf die Frage: was ist Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z.B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seyns (hier also des Lebens) ist, das ist nichts Allgemeines mehr, nicht Usia im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, ðñþôç ïšóßá[4], und diese ist jedem

[1] V, 8 (100,6). VII, 7 (139,24 ss.).

[2] Ô' åqäïò díôåëÝ÷åéá. De An. II, 1 (23,10 Sylb.).

[3] Ánôéïí ôï™ åqíáé ðÓóéí ½ ïšóßá. De An. II, 4. Ïšóßá (ëÝãåôáé), • Uí ' ánôéïí ôï™ åqíáé díõðÜñ÷ïí dí ôïsò ôïéïýôïéò , "óá ìx ëÝãåôáé êáèE ›ðïêåéìÝíïõ (ïlïí ½ øõ÷x ô² æþv). Metaph. V, 8 (99,27).

[4] Wie ïšóßá dem Aristoteles zweierlei Sinn hat, so unterscheidet er auch ein doppeltes êáèE Qõôü. - HÅí ìcí ãNñ, sagt er,

êáèE á›ô’ ô’ ôß ƒí åqíáé eêÜóôv, ïpïí Êáëëßáò êáèE á›ô’í Êáëëßáò, êár ô’ ôß ƒí åqíáé Êáëëßu (er selbst ist sich selbst das ôß ƒí åqíáé), gí äc, ”óá dí ô² ôß dóôéí ›ðÜñ÷åé, ïpïí æ§ïí ¿ Êáëëßáò êáèE á›ôüí· dí ãNñ ô² ëüãv díõðÜñ÷åé ô’ æ§ïí. Metaph. V, 18.

II,1,407

eigen und *keines andern*, während das Allgemeine mehreren gemein[1]; sie ist *Jegliches selbst*, im Beseelten also was wir die *Seele* nennen, welche als die *Usia*, die *Energie* eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen ôß ƒí åqíáé, und auch sie ist *eines jeden eigne* und nicht mehreren gemein. Als Energie nun ist die Seele das *Daß* eben dieses bestimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Insofern ist das Was in dem Daß enthalten und *begriffen*. Nur in *diesem* Sinn ist im Eidos auch der Begriff, kann Aristoteles åqäïò und ëüãïé ô§í ðñáãìÜôùí zusammenstellen[3], von der Seele sagen: sie sey der ëüãïò eines natürlichen, sich selbst zu Bewegung oder Ruhe bestimmen könnenden Körpers[4].

Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war - *seyn*, dieses ist der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das wodurch sie sich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein sie also auch vermögend ist das *zertrennte* Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als *Seele*, als sie *seyend*, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] ðñþôç ïšóßá näéïò eêÜóôv, | ïš÷ ›ðÜñ÷åé Tëëv· ô’ äc êáèüëïõ êïéíüí. VII, 13 (155,27 ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: ½ ïšóßá êár ô’ ôß ƒí åqíáé êáèE fêáóôïí näéïí.

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168,18).

[3] Z.B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] (FÇ øõ÷x) ô’ ôß ƒí åqíáé êár ¿ ëüãïò óþìáôïò öõóéêï™ ôïéïõär h÷ïíôïò Pñ÷xí êéíÞóåùò êár óôÜóåùò dí á›ô². De An. II, 1 (23,13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: Åk ãNñ ƒí ¿ “öèáëì’ò æ§ïí, øõ÷x Uí ƒí ášôï™ ½ –øéò (offenbar der Actus des Sehens), áœôç ãNñ ïšóßá “öèáëìï™ ½ êáôN ô’í ëüãïí, ¿ äE “öèáëì’ò œëç –øåïò (im Schlaf z.B., denn das wachende ist in beständigem Streben zu sehen, auch im Dunkel).

II,1,408

zertrennt und zerrissen erscheint. Daher man wohl auf gewisse Weise sagen kann: alles sey beseelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts ist; aber eigentlich gesagt wird es doch nur von organischen Wesen, weil die Seele hier auch *erscheint*. Aber in jeglichem Ding, soweit in ihm das *ganze* Seyende (also insbesondere auch die zwecksetzende Ursache) ist, wird nicht das Materielle, sondern das Immaterielle, *es selbst*, das es eigentlich *seyende* seyn.

[II,1,409]

Achtzehnte Vorlesung.

Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u.s.w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung. Versetzen wir uns auf denselben Standpunkt, nehmen wir an, es handele sich nur um die Principe alles *Entstehens*, so ist auch unmittelbar, d.h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entstandenem, also *Seyendem*, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts seyn kann, so bleibt für das erste, d.h. das unmittelbar zu setzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (äýíáìéò) sey. Mit dieser Potenz ist aber gemeint, daß sie unmittelbar in Actus sich erheben könne (die Hyle, welche Aristoteles an dieser Stelle hat, ist bloß passive Potenz, welche die Bestimmung, d.h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erste zum Entstehen ist Uebergang von Potenz zum Actus, das erste Vorauszusetzende also reine Potenz. Dieses Princip aber wäre für nichts, und gleichsam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d.h. in sich selbst, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausstrecken,

II,1,410

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelst welcher ich ihn jetzt ausstrecke, nicht auch wieder in Ruhe setzen könnte. Nicht aber *dasselbe* Princip, dessen Natur es ist, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch sich selbst in die Potenz zurücksetzen; denn bei der Frage nach den Principen wird schon vorausgesetzt, daß jedes Princip ein einfaches sey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß also ein *zweites* Princip seyn, dem es zukommt, und dem sogar nur dieses zusteht, das erste wieder in die Potenz zurückzubringen. Es ist ein zweites Princip, d.h. das nur erst an der zweiten Stelle seyn kann, weil seine Thätigkeit das erste voraussetzt. Aber es kann auch *nur* dieses, und es ist insofern, wie wir auch früher schon gesehen, zwischen den beiden ein durch sie selbst unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde also nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichsam affectloses und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entstehe, oder vielmehr daß so viel entstehe als möglich, also *alles* Mögliche, und das diesem Zweck gemäß für jedes Moment des Entstehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze seines Wirkens bestimmt. Auch dieses Maßgebende ist einfach, denn es hat nur diese Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckmäßiges Wirken in ihm ist, doch nur seiner *Natur* gemäß und mit derselben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menschliche Geist, wenn die Prämissen gegeben sind, die durch sie vermittelte, d.h. möglich gewordene Conclusion ausspricht. Da mit diesem dritten Princip alles erreicht scheint, was zum Entstehen nöthig ist, und sich damit eine Abschließung zeigt, so werden wir auch berechtigt seyn, nunmehr etwas Gemeinschaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszusprechen, und da wird sich denn bald herausstellen, daß sie zusammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden sind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erste am meisten stoffliche Natur (es entspricht, wie gesagt, der aristotelischen Hyle), und es scheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigstens

II,1,411

beziehungsweise immaterieller Natur zu seyn; da sie aber bestimmt sind, in das ursprünglich Materielle einzugehen, sich in diesem zu verwirklichen, also selbst zu materialisiren, so wird in dem Verhältniß, als sie auf die Seite des Materiellen, d.h. des nicht *seyenden* - nicht des ïšê —í, sondern des ìx —í - getreten sind, das Bedürfniß eines die drei Principe *seyenden*, also die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entstehen, das Aristoteles so treffend mit dem ôß ƒí åqíáé bezeichnet, womit so unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt ist, und das er auch ¿ ëüãïò nennt. Es ist ihm also gleichsam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir sagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich *seyende* ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird[1].

Mit diesem vierten Princip sind demnach von selbst die beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe selbst sind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen concreta, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander *verschiedene* concreta. Diese concreta werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, womit sich ja auch der umgekehrte aristotelische Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzesten sind die vier Ursachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): ôñüðïé ðëåßïõò ôyò Péôßáò· êár ãNñ ô' ôßíïò fíåêá, êár "èåí ½ Pñ÷x ôyò êéíÞóåùò, êár ôxí œëçí êár ô'í ëüãïí ánôéïí åqíáß öáìåí. - Ueber eine *Folge* der vier Ursachen wirft Aristoteles nur de Part. Anim. I, 1 (p. 2,18 ss.) eine Frage auf: ðïsá ðñþôç êár äåõôÝñá ðÝöõêåí, und dann: öáßíåôáé ðñþôç ½ fíåêÜ ôéíïò· ëüãïò ãNñ ïƒôïò, Pñ÷x äc ¿ ëüãïò (nach diesem Standpunkt allerdings).

II,1,412

als Möglichkeit in sich hat[1]. In der ganzen aufsteigenden Folge also bekennt sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seyendes eben dadurch, daß es sich, d.h. sein Selbstseyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal besonders tiefer Blick schon in der Erscheinung zeigt, indem wir sehen, wie das rein Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper sich zusammennehmen und verwachsen, das Körperliche wieder zum Organischen in der Pflanze, die Pflanze sich wieder zum Animalischen, das Animalische zum Menschlichen sich aufhebt. Man kann sagen: es ist jedem in dieser Folge ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-Seyns eingeprägt, und mit diesem ein Verlangen, das um seiner selbst willen Seyende, das allein auch das durch sich selbst Wirkliche ist, zu erreichen, in diesem selbst zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Bestandes theilhaftig zu werden[2]. Dieses durch sich selbst Ewige ist jedoch nicht die Seele; denn diese obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und ist nur in Bezug zu diesem, dem nicht für sich seyenden, sie ist nur als Entelechie desselben etwas, daher auch ihr nicht bestimmt ist für sich zu seyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d.h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles Potentielle ausschließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, sondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, sondern das Uebermaterielle. Nach diesem also, welches für sich selber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu seyn, das demnach gleichgültig und selber unbewegt gegen dasselbe sich verhält, nach diesem bewegt sich alles Werdende nicht wissend oder wollend, sondern seiner *Natur* nach, also ewiger

Weise. Wenn nun aber allen Dingen und selbst allen Seelen

[1] Man s. oben S. 376 die aristotelische Stelle selbst.

[2] Vergl. das Aristotelische:GÏëùò äc öáßíåôáé ô' ãéíüìåíïí Pôåëcò êár dðE Pñ÷xí küí. Phys. Ausc. VIII, 7.

II,1,413

der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen seyn die vollkommenste von allen, d.h. in der *ganz* ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniß zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben bestimmt ist.

Damit sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist. Denn auch Aristoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat sie doch, wie es scheint, für sich selbst nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken[1], sollte man dieß aus seinem beständigen Zurückkommen auf diese Lehre schließen, wie er nach dem offenbaren Schluß seiner Metaphysik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um sich noch durch zwei ganze Bücher in seiner Meinung über die Hauptsache zu bestärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft läßt die Ideenlehre sich ansehen. Sie ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben; und als *Vorspiele*[2] der eigentlichen Wissenschaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir soweit mit Aristoteles die Ideen gelten lassen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben. Nun steht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterscheidbare Seyn gegenüber: wir sind an dem Punkt, wo - außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwissenschaft wohl

[1] ÔN ånäç ÷áéñÝôù könnte für einen solchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonstration gesagt ist.

[2] ôåñåôßóìáôá, Anal. Post. I, 22.

II,1,414

die Frage der *Wirklichkeit*, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von sich abweisen können, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken. Enthielt das im Denken Erste (- A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, *so* wird das im Denken *Letzte* die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müssen. Dieses im Denken Letzte konnte Gott scheinen. Aber es ist uns jetzt zwischen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erscheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee selbst noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Gesetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterscheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als solches war.

Mit ihm aber ist dem Intelligiblen (der Idee) für sich ein Abschluß gegeben, und Gott über dieses und also auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgesehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d.h. Gott von sich ausschließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede seyn könnte) Gott als Ursache - Urheber - des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein solcher kann er nicht seyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits gesehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] .... ”ôé ¿ èå’ò èÜíáôïí ïšê dðïßçóåí, ïšäc ôÝñðåôáé dðE Pðùëåßu æþíôùí· hêôéóå ãNñ åkò ô’ åqíáé ôN ðÜíôá êár óõíôÞñéïé áj ãåídóåéò ôï™ êüóìïõ (in dem Schaffen selbst liegt keine Ursache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 sich ausdrückt. - Kant in einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 182 ff.) sagt: "Wenn die *Zeit* den Dingen an sich und nothwendig anhängt, so ist Gott als Urheber dieses Daseyns in seiner Causalität selbst der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als *nothwendiger* Form sich selbst unterwerfen, um die Dinge zu schaffen". - "Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen". "Die Schöpfung", setzt er hinzu, "ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott *will* in der Schöpfung die Dinge nur an sich, d.h. ihrem ewigen Bestand nach, nicht aber will er sie, wonach sie bloß Erscheinungen sind.

II,1,415

andern das in-Gott-Seyn vermittelt. Von diesem also hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelange, vorausgesetzt, es sey ein solches, das der Vermittlung sich entziehen oder versagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieses Letzte jenseits des Materiellen zu denken, und also *zwischen* dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir sagen würden dem zertrennbaren Wesen und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A°) in der Mitte. In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele, die er in seiner Weise vom Demiurgen durch eine Mischung des schlechthin untheilbaren und des theilbaren Wesens hervorbringen läßt[1], uns das *Immaterielle* des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. *Welt*seele kann es heißen, weil es dem *gesammten* zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als *entstanden* vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; *Seele* jedoch ist es nicht *in* der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem *Theil* des Seyenden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in diesem das ganze Seyende wiedergebracht ist. Wiederhergestellt aber ist das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausschließende Princip wieder in sich selbst zurückgebracht ist. Allein jenes Princip, von dem wir sagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Vorsehung ist, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht sey, läßt die Ueberwindung nur stufenweise zu, und das *Unbeseelte* hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu seyn, als das Beseelte. Dort nun ist das Immaterielle zwar ausgeschlossen vom Einzelnen als solchem, aber es ist darum nicht gar nicht. Denn immer steht es hinter dem Materiellen als das, dem bestimmt ist es zu *seyn,* und nichts verhindert, daß es

[1] Tim. p. 35 A: Ôyò Pìåñßóôïõ êár Pår êáôN ôE ášôN d÷ïýóçò ïšóßáò êár ôyò á¤ ðåñr ôN óþìáôá ãéãíïìÝíçò ìåñéóôyò, ôñßôïí dî Pìöïsí dí ìÝóv óõíåêåñÜóáôï ïšóßáò åqäïò (¿ èåüò).

II,1,416

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die *allgemeine* erscheine. Ob *Klang, Licht, Wärme* solche Erscheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in diesem Sinn allgemeinen Seele sind, kann hier füglich nicht untersucht werden. Wenigstens der Wärme, die jedem am meisten eigenthümlich inwohnt, gibt Aristoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, sagt er, lebenden Wesen natürliche Wärme inwohne, eine desto edlere Seele sey ihnen zu Theil geworden[1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächst gebunden ist, und mittelst dessen sie sich auch fortpflanzt, ist die Lebenswärme, der den lebenden Wesen inwohnende ätherische Stoff. Im Allgemeinen spricht Aristoteles von einem natürlichen Wesen, einer Physis, die *aller* Seelen *Potenz* (Dynamis) sey, dem sogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterscheidet[2]. Thiere und Pflanzen entstehen in der Erde und im Feuchten, weil *seelische Wärme* (èåñìüôçò øõ÷éêÞ) im Ganzen (dí ô² ðáíôr) sey, so daß auf gewisse Weise (in diesem Sinn) alles voll Seele sey[3].

Aber auch die nun ins *Einzelwesen* eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen sich auch in der beseelten Natur die Stufen, die zwischen dem tiefsten Materiellen und dem Uebermateriellen stattfinden. Aristoteles spricht bekanntlich von Abtheilungen (ìïñßïéò) der Seele, die wie Stufen sich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere seyn kann. Hieraus, sagt er, entstehen die Unterschiede der lebenden Wesen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir sagten, daß es wieder ist wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es so *seyn*, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: Øõ÷yò ôåôõ÷çêÝíáé ôéìéùôÝñáò.

[2] ðÜóçò ìcí ï¤í øõ÷yò äýíáìéò eôÝñïõ óþìáôïò hïéêå êåêïéíùíçêÝíáé, êár èåùôÝñïõ ô§í êáëïõìÝíùí óôïé÷åßùí. De Gen. Anim. II, 3. Diese öýóéò sey ô’ êáëïýìåíïí èåñì’í, ôï™ôï äE ïš ð™ñ, ïšäc ôïéáýôç äýíáìéò (kein Element) ib. p. 209,7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265,25): ©ò ôñüðïí ôéíN ðÜíôá øõ÷yò åqíáé ðëÞñç.

ursprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, sondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es sich darum zu Gott verhalten. Unter diesem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, also in der Seele desselben, in der Seele, die erst eigentlich so zu nennen, die auch allein *Princip* ist - die vorausgehenden sind es nicht - in dieser Seele also hat alles Vorausgewordene sein Ziel, erst eigentlich das *Seyn*, und demnach wird sie zu dem gesammten Seyenden sich verhalten wie Gott zu dem ursprünglich Seyenden sich verhielt, sie wird jenem statt Gottes (instar Dei) seyn. Aristoteles nennt in einer Stelle Gott das *erste* ôß ƒí åqíáé[1] (zu dem Seyenden sich als das es *seyende* zu verhalten, ist Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logisch sein ƒí oder Prius); *die* Seele, die wesentlich gegen das Seyende dasselbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das *zweyte* ôß ƒí åqíáé nennen dürfen. Würde was *erster* Weise das Seyende *ist* - es *ist* in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn - durch A° ausgedrückt, so werden wir was abgeleiteter Weise sich ebenso zu dem Seyenden verhält, zur Unterscheidung von jenem durch a° bezeichnen dürfen.

Doch nur *materiell*, nur wesentlich wird diese Gleichheit seyn, d.h. daß die Seele nur ist *was* Gott ist. Die Synonymie von wesentlich und materiell, deren wir uns hier wie schon öfter in diesem Vortrag bedienten, ist ganz sprachgemäß; denn so nennen wir den Stellvertreter auch Verweser, weil er zwar wesentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes ist; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z.B. dem "gewesen", "verwesen" (vom Organischen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt sich leicht zeigen, daß das deutsche *Wesen*, das als Hauptwort mit mehr Vorsicht gebraucht werden sollte, als von denen geschieht, die es überall für die aristotelische Usia setzen, ursprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Aristoteles die bloßen, das Wesen

eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254,2). Grammatisch-parallel ist der Ausdruck ô’ äéN ôß ðñ§ôïí, I, 2 (p. 9,23). Ô’ ”èåí ½ êßíçóéò ðñ§ôïí, Phys. II, 7.

II,1,418

ïšóßá im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hylische ansieht, die Differenzen dem Actus gleichstellt.

Die Seele - nicht die Seele überhaupt, sondern die bestimmte, die wir jetzt allein so nennen - ist nur *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott. Denn Gott *ist* das Seyende, aber er hat gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch ist, diese Frage ist schon früher als vorzeitig abgewiesen worden; denn im reinen Denken, also auch in der Wissenschaft, die nur in diesem sich bewegt, wissen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er *ist.* Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erst für sich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er seinem reinen Selbst nach unabhängig von dem Seyenden Ist, wissen wir, und es beruht sogar diese ganze Wissenschaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares ist. Aber nicht ebenso hat die Seele, die das Seyende ist, ein eignes Seyn; ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie *Seele*; ihr ursprüngliches Verhältniß ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das sie *ist*, ist nicht ihr einziges, sie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und also die Seele nur reiner Actus, so wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, ist keine Bewegung. Aber gegen die - nicht bloß als immateriell, sondern als übermateriell zu bestimmende Substanz gehört die Seele selbst wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele ist nur *was* Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältniß zu Gott. Denn "sie ist was Gott" heißt: sie ist potentia Gott, also auch *im Verhältniß zu Gott* bloße Potenz (potentia pura) und, weil diese nichts Ausschließendes hat, fähig ihn zu berühren und so allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich so sage, das letzte Wort in der Philosophie, so müßte dieses Vermittelnde selbst unbeweglich seyn. Aber für die Seele, die an ihrem

II,1,419

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also *wie* Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d.h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a° (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende *ist*), so ist also in a° ein doppelter Wille (zwei Menschen); nach dem einen Willen hält sich a° gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d.h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus[1]. Der Uebergang wird also auch hier ein *Wollen* seyn, gleich jenem ersten, mit dem

uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing[2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur *natürlich* ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur *That, reine That* seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur *Geist* zu nennen

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie ist die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein *zukünftig* möglicher ist: ¿ ìÝëëùí Tíèñùðïò (Röm. 5,14).

[2] S. die vorhergehende Vorlesung.

II,1,420

seyn. Denn mit diesem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem *Was*, das reine *Daß* ist, ohne alle Potenz, das somit in der That *wie* Gott ist; ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang *hat*, sondern sein selbst Anfang ist, *seine eigne That*, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein *sich selbst* Setzende, mit dem Fichte einst einen größeren Griff gethan, als er selbst wußte[1].

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieser Vorlesung theilweise erwähnten Stelle des Cicero bereits in den aristotelischen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus sich vorgefunden haben muß[2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverständniß, aber es sind durch ihn gerade hier ächt aristotelische Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine bessere ist bis

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu sagen, dieser Geist sey der *unrechte*, weil der Gott sich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wissenschaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge dessen sie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die sinnliche Natur selbst, wäre sie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil sie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens versetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu seyn. Theils aber ist jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem sich erst jedes Urtheil bestimmt. Und dieß hier um so mehr, als dieses Wollen nicht etwas außer sich, z.B. diese vergängliche Welt, sondern eigentlich nur *sich*, d.h. sein eignes Wollen will, wie wir dieses in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszusehen ist, daß dieser der Idee entgegenstehende, in Bezug auf sie zufällige, d.h. von ihr unabhängige *Geist* künftig der einzige eigentliche Gegenstand seyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles - quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I, 10.

II,1,421

heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Ursache als eine *quinta* natura bestimmt wird, ist ein grober und geistloser Ausdruck, wie sie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Besten geistesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn diese Ursache kann auf keine Weise mit

den vier Principen zusammengezählt werden; aber die *Sache* bleibt und hängt wohl mit dem zusammen, was sich bei Aristoteles selbst von *dem* Theil der Seele findet, den ¿ íï™ò, bei Cicero mens, den er ein fôåñïí ãÝíïò øõ÷yò und *allein* göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede seyn wird, daß nach Aristoteles dieser íï™ò mit den vier Principen *nichts* gemein und überhaupt nichts sich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur seyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip ist wie Er Princip ist.

Mit diesem Schritt nun aber ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die außer dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient. Doch verlassen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwissenschaft vorgezeichnet ist, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) spricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. Dieses *Sin* ist zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, *idem est animus hominis*. Jetzt folgt die eben ausgezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß diese quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier sagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erst die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque*, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quiddam rebatur.

II,1,422

thun haben, was aus den Principen allein entstehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht ist. Denn indem die Vernunftwissenschaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit sie nur ihr Geschäft fortsetzt, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist. Untersuchen wir also, was die Folge seyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele sich der Vermittlung entzieht, zunächst, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben gesehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchste, und wie insofern nun jedes gleichsam *außer sich* gesetzt ist. Allem bloß Materiellen, das eines es *seyenden* bedarf um zum Seyn zu gelangen, ist es durch seine Natur auferlegt, sich in dem ihm Jenseitigen aufzuheben, um des *wahren* Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwischen das Materielle und das durch sich selbst seyende Uebermaterielle gestellte Seele sich ihm versagt, d.h. wenn an der Stelle, wo die Seele ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende sich erhebt; denn dem Seyenden das es *seyende* zu seyn, ist für die Seele an ihre Eigenschaft als *Seele* gebunden, sie kann wohl die Seele, aber nicht der Geist der Dinge seyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltseele seyn kann). Mit Erhebung der Seele zum selbst-Seyn also ist das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben. Denken wir nun diese Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg seyn? Unstreitig, daß das außer sich Gesetzte nun vielmehr in sich zurücktrete, also eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermaßen schon durch die Bewegung erhoben war - und *diese* Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die

II,1,423

physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben.

Aristoteles, so scheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an sich unbestimmbaren Natur der Materie als Princips - aus der metaphysischen Materialität - ableiten zu können, vermöge der sie Ursache alles Zufälligen seyn müsse. Aber die Materie als Princip ist gar nichts für sich, sondern wozu sie durch die höhern Ursachen bestimmt wird, und wenn sie auch, damit nicht ein einförmiges, sondern so viel möglich mannichfaltiges Seyn entstehe, der Begrenzung durch jene widersteht, so ist doch dieses Widerstreben vorübergehend, und es sind ihm durch eine der höhern Mächte selbst bestimmte Grenzen gesetzt, und wenn nichts Fremdes dazwischentrat, mußte im letzten Entstehenden jenes an sich Schrankenlose und das Zufällige Begünstigende der Materie völlig überwunden seyn.

Nach den Vorstellungen, die man sich früher von platonischer Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraschen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Wesen, das Platon selbst nicht Materie nennt, aber das ganz dem entspricht, was seit Aristoteles Materie genannt wird, daß also die Materie nach Platon nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterscheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platonischen Ideen noch für *einfache Wahrheiten* oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte[1]. Allerdings, aber wie diese intelligiblen concreta

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis dergleichen Ausdrücke zu billigen geschienen (Rhein. Museum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erst zu beweisen, daß keine Ironie im Spiel war.

II,1,424

die composita der reinen Ursachen oder Principe waren, wie diese sich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen ist, zu der, welche den sinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, sich gedacht hat, davon ist uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufschluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität ist noch nicht Körperlichkeit, und wenn sie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, so kann sie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, sich über sie auszusprechen. Im Jahr 1801 geschah es, daß zu Paris zwei berühmte deutsche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen ersten Consuls zusammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holstein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erste Consul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegespräch (Werner selbst hat es auf der Rückreise in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt ist, welche Wichtigkeit Werner auf seine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie gesichert zu haben glaubte. An den Philosophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herrischem Tone die Frage: qu'est

ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er sofort zum Nächstfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philosoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand besonders merkwürdig finden, daß aber die Frage so genau den Punkt traf, den man das óêáíäáëïí, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Untersuchungen der damaligen französischen Ideologen so verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer gesprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn

II,1,425

des Ruhms ebensowohl angestanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton[1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philosophen nicht wenigstens das Wort seines Freundes Franz Hemsterhuis beigefallen, der nämlich gesagt haben soll: die Materie sey der geronnene Geist; ich selbst habe dieses Dictum zwar in keiner seiner Schriften gesehen, und kann daher auch nicht sagen, wie es französisch lautete, ob der geronnene Geist durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie sonst ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutschen an und ist älteren Ursprungs. Ich schließe dieß aus dem Citat eines zum ersten Mal 1725 erschienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in seiner Abhandlung über deutsche Literatur als Philosophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: "Ich kannte einen Metaphysiker, dessen Witzrede war: Ein Körper ist nur ein zusammengeronnenes geistiges Wesen". Der Ausdruck bezog sich wahrscheinlich auf die leibnizische Lehre, nach welcher nicht platonische Ideen, sondern einfache Substanzen, Monaden - lebendige Vorstellkräfte, die indeß selbst nichts anderes vorzustellen haben als wieder Vorstellkräfte - der intelligible Stoff der körperlichen Dinge sind. Die Monade nun, sagt Leibniz, die sich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Wesen sehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm stehen (und in diesem Fall befinden sich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von diesen verschieben und durchkreuzen sich die andern Monaden dergestalt, daß eine verworrene Vorstellung damit entstehe, und diese Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Wesens, der Masse, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo diese Theorie Gegenstand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menschliche Geist ist ein Wesen von langsamem Wachsthum, aber er wächst doch und erstarkt zuletzt so weit, daß er Hypothesen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforscher, u.a. Geoffroy St. Hilaire.

II,1,426

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz selbst hat diese Vergleichung), daß er solche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine solche will.

Wie abstechend gegen solche Künstlichkeiten ist Johannes Keplers tiefer Natursinn, der allein zum Wesen der Materie als solcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derselben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae bestimmte! Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unlust und Verdrossenheit, ja durch Widerstreben gegen jede andere Bewegung? Und so dürfen wir wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: ein jedes Ding sey so weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unlust im Thier überwindet,

ist nicht mehr materiell. Aber das Materielle ist nur eine Bestimmung an der Idee, eine Affection derselben. Was werden wir also von der Idee selbst sagen? Gewiß, daß sie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, sondern bleibt und sich behauptet, am sichtbarsten freilich in der beseelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, sondern was an der Idee die Idee ist (das eigentliche åqäïò) sich findet. Doch steht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt also unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und ist durch diesen nur um so mehr an sich selbst gewiesen und zur Selbstbethätigung aufgefordert. Nur so begreift sich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organischen Wesen, sondern in ihnen selbst, nicht mit Bewußtseyn und Absicht, sondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieser Gemäße, soweit es die Macht des Zufälligen verstatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieses beschützt. Es ist die *Idee*, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe stehenden Thier das Organ wieder ersetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher gestellten Thier, wenn durch innere Ursachen sein Leben bedroht ist, zur Rettung desselben die heftigsten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müssen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

II,1,427

Besondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die *Ausdehnung*, die nächste Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es sogar möglich zu beweisen, daß solche Stellen vorkommen müssen, namentlich wo sich die Natur erst den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß - Stellen, wo statt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht sogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweisen, daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung *versuchen*? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinster Theile von übrigens unorganischen Körpern, wie sie zuerst der sinnreiche R. Brown beobachtet, wie es scheint fallen lassen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade so, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infusorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es ist eine schöne Sache um das sogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene so weit entwickelt sind, daß sie selbst schon Gedanken aussprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Versuche zu erfinden und diese auf Gebiete auszudehnen, wohin sie sich bis jetzt nicht erstreckt haben.

Ausdehnung - im Actus gesehen, ist, was bei lebendigen Wesen als turgor erscheint, aber sie ist nichts für sich, nicht ohne etwas das sich ausdehnt, was also an sich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung ist. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen ist nicht stehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, in dem ihm das wahre Seyn ist, muß suchen für sich zu seyn. Also nicht bloß seyend *will* das mit Nichtseyn Bedrohte seyn, sondern für sich seyend. Wir sprechen von einem Wollen, dieses Wollen in den Dingen ist *was*

II,1,428

das ursprüngliche ist, aber nicht das ursprüngliche, sondern das bloß *erregte*. Für sich seyn heißt mit Ausschließung alles andern seyn. In der Ideenwelt, wie wir sie dargestellt, war keine gegenseitige Ausschließung, und in anderem Sinn wahr, als in welchem sein Urheber es von den erscheinenden

Dingen gesagt, jenes herakleitische Wort, daß nichts bleibt (für sich nämlich), alles weicht (”ôé ïšácí ìÝíåé, ðÜíôá ÷ùñås). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente bestimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt ÷ïñåsí) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen sollte. Hier war also kein Raum, den jedes *für sich*, mit Ausschließung alles andern hatte, sondern nur ein untheilbares Seyn, so zu sagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war. Denken wir nun aber diesen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtseyn zurückzutreten oder sich selbst zu behaupten, so wird jedes auch seinen Raum für sich nehmen, d.h. alles andere davon ausschließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausschließung alles andern ist, dieser ist nicht der Raum überhaupt, sondern nur der sinnliche Raum. Man hat es sich mit Raum und Zeit in neuester Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderseyns, diese als die Form des Nacheinanderseyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Auseinanderseyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgesehen ist, so müßte, wenn dieses eintritt, ein sinnloses Durcheinander entstehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdschichten eine so gesetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geschlechts so weit entsprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichsam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das sinnliche Außereinander ohne Vorherbestimmung ist, muß schon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander seyn, vorausgesetzt, daß man ihr überhaupt etwas Wesenhaftes und nicht völlig wesenlose, abstracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was soll aber in diesem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

II,1,429

helfen, da aus Wesenlosem unter allen Umständen nur wieder Wesenloses entstehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundsatz des Widerspruchs ist bereits gezeigt worden, daß schon unter den Principen ein solcher Unterschied ist, daß z.B. das rein nicht seyende mit dem rein seyenden, auch dem Denken, nicht an derselben Stelle seyn kann, insofern im Denken jedem sein eigner Ort zukommt. Dasselbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem bestimmten Ort seyn kann, und umgekehrt diese bestimmte Stelle nur diesem und keinem andern Wesen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn ist das zufällige Wo, mit diesem nothwendig Unruhe, d.h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in den sinnlichen Raum, dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist. Nicht alle Wesen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben scheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen sind, die damit gesetzt ist, daß ein Ding außer seinem wahren Wo sich befindet, wie es schon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck scheint, der sie ihrem Ort enthebt und

II,1,430

in die umlaufende Bewegung versetzt, durch die sie ihn dennoch behaupten. Auf solche Weise an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, scheinen sie über die Unruhe der beseelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigstens von dem allem das Gegentheil stattfindet. So, wie durch selige Anschauung festgehalten, konnten sie der Gottheit näher erscheinen, wie Aristoteles selbst hierin noch altorientalischer Vorstellung nahe ist, welche die Sterne für willenlose Diener des Allerhöchsten ansieht, dessen Thron sie umwandeln und dessen Wille im Himmel geschieht, während auf Erden ein anderer sich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren sind die Sterne der Form der Existenz nach noch am meisten den Ideen gleich, und wenn sie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu bestehen scheinen: was sie treibt, das eigentliche *Gestirn* in ihnen stellt sich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres ist also das Verhältniß zum Raum bei diesen Wesen, ein andres bei denen, welche sich dem Allgemeinen ganz entrissen, sich zu einer Welt für sich gemacht haben und den Raum in sich tragen. Das beseelte Wesen ist nur durch das, was an ihm Materie ist, an den Planeten gebunden, seinem eigenen Selbst nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen bestimmten Ort geheftet, doch daß ihm als solchem dieser gleichgültig ist. Noch unabhängiger vom Raum als solchem ist das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbstheit, des für-sich-Seyns, also der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt ist. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichsam stirbt[1], das Individuum der Gattung, d.h. dem Ewigen seines Wesens, dienstbar wird[2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu diesem Ende aus größter Ferne zu demselben Ort zurück, selbst der Mensch, soweit er eine Heimath kennt, hat sie nur durch seine Geburt, oder inwiefern selbst Gründer eines neuen Geschlechts.

[1] Morimisento (das bekannte Guarinische).

[2] đí èíçô² –íôé ô² æþv ôï™ôï PèÜíáôïí, ½ êýçóéò êár ½ ãÝíïçóéò. Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

II,1,431

Es liegt schon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht stehen zu bleiben ist. Denn nicht bloß *seyend* verlangt jedes zu seyn, sondern für sich seyend, für sich ein Ganzes und gegen alles andere sich abschließend. Also auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, sondern nach allen Seiten abgeschlossene Ausdehnung, d.h. *Körper* zu seyn. Nur die *Idee* aber ist das Ganze, auch das Erscheinende also wird nur ein Ganzes seyn, inwiefern Bild der Idee selbst, der vier Principe.

Dagegen ist nun einzuwenden, daß dieß von der unbeseelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erst zum Ganzen macht, das åqäïò, was an der Idee eigentlich die Idee ist. In ihnen selbst (den unbeseelten Dingen) ist es nicht, der Forscher sucht es für sie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Wesen das Stoffliche überwiegt, desto weniger lebhaft seine Bewegung zum Ziel, desto unerkennbarer sein Wohin[1]. Gegen solche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in sich haben, verhalten wir uns wie ein Mensch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derselben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem solchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche sehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes sich zu erheben. Eine Eigenschaft des bloß Materiellen ist darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu seyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausspricht),

während kein Organisches als solches theilbar ist, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee ist, auch nicht z.B. eine geometrische Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, also etwas Untheilbares ist, wenn man unter Theilung die wirkliche Absonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen versteht.

Dieß alles sey zugegeben, und nur erwünscht könnte es seyn, noch einmal auf das Unorganische und Unbeseelte zurückzukommen, zu dessen

[1] Ô' ï£ fíåêá {êéóôá díôá™èá äyëïí "ðïõ ðëåsóôïí ôyò œëçò. Aristot. Meteorol. IV, 12.

II,1,432

Unterschiede vom Beseelten wir noch diesen fügen wollen, daß je näher dem Menschen, desto zufälliger und welchselnder die Energie, mit der ein jedes sich behauptet und die seine Individualität bestimmt, während dasselbe Metall immer mit gleicher Energie besteht, so daß, im Fall hier etwas Individuelles gesucht würde, ein gemeinschaftlicher Ursprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eisen, Gold u.s.w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, also auch den unbeseelten, ist das Wohin gemein[1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und selbst ein Ganzes ist. Also, wenn es auch, daß ich so sage, in seinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in seiner Bewegung ist sie ihm und als Ziel, es selbst daher doch eine Darstellung oder Bild der vier Principe. Nur so ist es *Körper*. Ich halte für überflüssig, auf das Bedeutsame dieses an uns aus dem Lateinischen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechische ó§ìá, wenn als Zusammenziehung von ó§óìá (von óþæåèáé) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemessener aber gewiß dem schaffenden Genius der hellenischen Sprache wäre zu sagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, ist, daß das Wort mit óüïò (óï™ò), ó§ò, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zusammenhängt.

Zum Schlusse dieses Vortrags halte ich nicht für undienlich, was sich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszusprechen, und sage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiste. Das Körperliche schreibt sich nicht vom Materiellen als solchem her, sondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die selbst nur eine Verbindung der Principe ist.

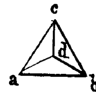
[1] Ô§í ìåôáî˜ (ôyò œëçò êár ôyò ïšóßáò) - êár ôïýôùí ¿ôéï™í dóôrí fíåêÜ ôïõ. Arist. Meteor. IV, 12 (p. 114,5). Dieß fíåêÜ ôïõ eben weil unbeseelt. Bei ihnen die Seele, die nicht *in ihnen* ist, aber im Ganzen dí QðÜów ô† öýóåé.

[II,1,433]

Neunzehnte Vorlesung.

In der letzten Vorlesung haben wir den intelligibeln und den sinnlichen Raum unterschieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles sinnlich Empfindbare hinweg, so entsteht der abstracte oder

mathematische Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle ist - *intelligible Hyle,* wie ihn Aristoteles bezeichnet[1], Hyle, weil er alle Bestimmungen aufnimmt, ohne selbst das Bestimmende zu seyn, intelligible, weil die Bestimmungen Bestimmungen des reinen Denkens sind. In ihm selbst also ist nichts Principhaftes, insofern hat alles bloß räumlich Vorgestellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometrischen Figuren Ausdehnung ist, bloß zum Stofflichen gerechnet und das *Begriffliche* (ô' åkäçôéêüí) derselben mit Recht in die *Zahlen* gesetzt (denn die Folgerung, durch welche Aristoteles die Lehre von den Pñéèìïsò åkäçôéêïsò zu bestreiten sucht, trifft nicht die Sache an sich).
Die Linie ist ihnen dem Begriff nach nur die erste Zweiheit, die Fläche die erste Dreiheit, die Vierzahl ist die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte sind zu dem Körper der einfachsten Gestalt, der dreiseitigen Pyramide, nicht erforderlich[2].



[1] Metaph. VII, 10 (149,9 ss): œëç ½ ìcí ákóèçôÞ dóôéí, ½ äc íïçôÞ· íïçôx äc ½ dí ôïsò ákóèçôïsò ›ðÜñ÷ïõóá, ìx Œ ákóèçôÜ, ïpïí ôN ìáèçìáôéêÜ.

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: dNí ãNñ ôñéór óçìåßïéò ôÝôáñôïí dðáéùñÞóùìáé óçìåsïí, ðõñáìrò ãßíåôáé, ”ðåñ äx ðñ§ôüí dóôé óôåñåï™ óþìáôïò ó÷yìá. Ders. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

II,1,434

Sie sehen: diese Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorlesung Behauptete. Denn wie nach dieser Lehre die *Figur* des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entsteht, so, sagten wir, entstehe das Körperliche selbst durch die Verbindung der vier Principe. Es ist unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abschluß mit der Vergangenheit, der uns erst erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgesehene Welt fortzugehen. Außerdem ist zu erwarten, daß diese Untersuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philosophie vermißt wird; denn schon mit Begründung der Dreizahl derselben ist sie bis jetzt im Rückstand geblieben. Selbst Aristoteles, dem das Principhafte in den Dimensionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, sucht nicht aus ihrer innern Natur, sondern gegen seine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang seiner Bücher *vom Himmel* beweist er diese, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung sey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er sonst nicht leicht in dieser Weise sich beruft, sagen: sie sey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende sey alles beschlossen; von der Linie sey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper sey keine weitere Ekbasis, denn der Uebergang geschehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft seyn. Dieser so ungenügenden Ableitung[1] setzte später, in der Zeit, als die bisher von Aristoteles bezauberte Welt sich von ihm zu befreien strebte, Galiläi den geometrischen Beweis entgegen, daß in demselben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander senkrechte Linien sich durchschneiden können[2].

[1] Man müßte sich darüber wundern, daß schon Aristoteles nur das Allgemeine, nicht das Bestimmte von den Pythagoreern genommen, das unstreitig von ihnen an die platonische Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift ðåñr öéëïóïößáò, aus welcher im ersten Buch *von der Seele* hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leser wünschte, angeführt ist, jenes Pythagorisch-Platonische ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmecum Dial. I.

II,1,435

Weiter hat sich die ältere Philosophie mit der Frage nicht beschäftigt; denn auch Leibniz, der so viele Aufforderung dazu hatte, spricht, auf Galiläi sich berufend, nur von der geometrischen Nothwendigkeit[1], welche wohl sagt, daß *nicht* ***mehr*** als drei Abmessungen seyn können, nicht aber daß drei nothwendig sind.

Erst einer spätern Philosophie gab Kants Construction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Construction, der man den Vorwurf machen konnte, daß sie kein Mittel darbiete die specifische Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlassung auf die Dimensionen zurückzukommen. Indem sie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper bestimmt glaubte durch deren verschiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie sie sich ausdrückte[2], Kategorien des dynamischen Processes, Magnetismus, Electricität, Chemismus - eine Ansicht, die den späteren Ergebnissen der Voltaschen Säule und der sinnreichen Davyschen Versuchen eine überraschende Bestätigung verdankte -, indem sie ferner, wie sich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieser Formen in der Natur keine zufällige seyn könne, dieselben auf die drei Abmessungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimensionen selbst an die Reihe kommen. Um so mehr mußte dieß geschehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimensionen erst in der organischen Natur ganz offen liegt. Der unorganische Körper hat an sich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, sondern wir bestimmen diese Unterschiede bloß nach seinen Beziehungen zu uns[3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unserer Rechten entspricht, oder wenn wir sie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unserer Linken, links was unserer Rechten, vorn was unserm Vordern gegenüber, hinten was von diesem abgewendet steht, ohne daß in den Gegenständen selbst ein solcher Unterschied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, in der Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Heft 1 und 2.

[3] ðñ'ò ½ìOò dðáíáöÝñïíôåò. Aristot. de Coelo II, 2.

II,1,436

sie um, so ist was rechts links, was hinten vorn geworden[1]. Auf den tiefsten Stufen also sind die drei Abmessungen nur gleichsam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge sagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; selbst bei den regelmäßigen Krystallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur sogenannten Licht-Polarisation die schwache Spur eines Unterschieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen diese Unterschiede im Organischen eigentlich nur in beseelten Körpern, unter denen wieder der menschliche am wenigsten ein bloß formeller, vielmehr der ausgesprochenste von allen ist, wie er die ganze Idee erst wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organischen Bildungen steht im genausten Verhältniß zur Auseinandersetzung und wirklichen Unterscheidung der Dimensionen. Die leiseste Veränderung ihrer Verhältnisse verändert den ganzen Typus. Dieselben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichsam als Vergangenheit gesetzt, das menschliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufsteigende

Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Diesen Leitfaden in der Hand wird es leichter seyn, die stufenartige Umwandlung einer und derselben Urform durch die ganze Folge organischer Wesen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Classifications-Bestreben gegenüber einen so beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth scheint.

So viel Aufforderung zu einer *allgemeinen* Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimensionen bot schon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derselben, welche selbst nur stufenweise zu erreichen war (denn in keiner Sache ist das Letzte sprungweise zu erreichen). Deßhalb war für diese Erörterung auch von nachfolgenden Versuchen nichts

[1] Ibid. p. 38, 3-10.

II,1,437

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbesserungen mehr von der Sache ab, als, wie sie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philosophie nichts hinzufügten, als Allotria, d.h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimensionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik besitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verstehe, die sich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden lassen. Denn schon das Amphibolische dieser Bestimmungen, das im gemeinen Gebrauch sich zeigt und schon hier ohne principielle Entscheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektische Erörterung führen. Um nur einiges dieser Art anzuführen, so wird, wer an dem einen Ende einer Tafel sitzt, sich nicht besinnen, die Ausdehnung derselben von seinem bis zum entgegengesetzten Ende die Länge zu nennen, die Erstreckung von seiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es scheint also, daß ihm *Länge* nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wissenschaftlicher Bestimmung Länge ist, wenn, wie Aristoteles behauptet, das *Oben* Princip der Länge ist. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateinischen Höhe (altitudo) sogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe gesetzt wird. Bei einem Strom wird *Länge* insofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That sich wie oben zu unten verhält, *Tiefe* insofern, als in weiterer Bedeutung vorn ist, was wir von einem Gegenstand sehen, hinten, was uns verborgen ist. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, so wird, im Widerspruch mit dem Ersten, der, welcher an der langen Seite sitzt, etwa um zu schreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links ist, die Breite nennen; statt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck scheint, wird er nur von Höhe sprechen, die Tiefe wird ihm übereinstimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abstand seyn von der Seite, wo er sich befindet, zur entgegengesetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Festes und Sicheres in den Bestimmungen ist, indem sie je nach

II,1,438

der Stellung des Redenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verursacht die Unterscheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anstehen, das Maß derselben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Aristoteles ist diese

Entfernung die Dicke, und wenn man dessen Bestimmung für die Länge annimmt, so müßte man entweder zwei Längen zulassen, oder Höhe und Länge unterscheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen suchen, wonach dann statt drei vier Abmessungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Untersuchung ein uns Feststehendes ist, daß der Körper ein Ganzes, in sich Vollendetes, die vier Principe Zusammenschließendes sey, so wird sich zwar der Uebergang zu den Dimensionen ohne Mühe finden, indem es schon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit sich bringt, daß das erste durch seine Verbindung mit den zweiten nicht bloß diesem verbunden, sondern auch dem dritten und durch dieses dem vierten vermittelt ist, was ebenso auch umgekehrt oder in absteigender Ordnung gelten muß, wodurch also drei Verbindungen entstehen, die im Materiellen, also Räumlichen, nur als ebenso viele Abmessungen erscheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmessung sich als eine Verbindung (conjugatio oder óõæõãßá)[1] von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben ist. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird sich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektische Erörterung finden lassen.

Denn es wird zwar jeder geneigt seyn zu antworten: die erste Dimension sey die Länge. Aber, wie schon bemerkt, ist dieß ganz unbestimmt. Denn die reine Linie ist das Maß jeder Entfernung, also auch jeder Abmessung. Der Sinn der Frage ist, welche termini die der ersten Verbindung sind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2, p. 128,12.

II,1,439

Vorzügliche, ja wie Aristoteles sagt als das Bessere[1] geachtet ist, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Aristoteles verschärft dieß noch, indem er nur eben dieses, was in jeder als das Edlere gilt, als *Princip* bestimmt[2], gegen welches das andere sich dann nur als *Materie*, beziehungsweise nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann[3]. Nun möchte aber leicht auch zwischen den Verbindungen selbst ein ähnliches Verhältniß seyn, und je die folgende dadurch entstehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der ersten Dimension wäre demnach, daß hier *beide* Verbundene *Principe* wären, wenn auch nicht gleichgeltende, sondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meisten Principhaftes sey, so werden wir nicht vermeiden können zu sagen, daß am meisten rechts und links das Ansehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z.B., welche den Urgegensatz auf so verschiedene Weise auszudrücken versucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl[4], haben das minder Gute dem Besseren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengesetzt. Aristoteles tadelt sie zwar, daß sie allein diese beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich seyen (weiterhin meint er sogar, sie seyen noch eigentlicher als jene so zu nennen), daß sie diese ausgelassen[5]. Allein er selbst

[1] ô’ âÝëôéïí êár ô’ ôéìéþôåñïí. De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] fêáóôïí (ô§í ôñé§í) ïpïí Pñ÷Þ ôéò dóôßí, - ô’ ìcí Têù ôï™ ìÞêïõò Pñ÷x, ô’ äc äåîé’í ôï™ ðëÜôïõò, ô’ äc ðñüóèåí ôï™ âÜèïõò. De Coelo II, 2.

[3] Pår ãNñ ôéìéþôåñïí ô’ ðïéï™í ôï™ ðÜó÷ïíôïò, êár ½ Pñ÷x ôyò œëçò. De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] Äé’ êár ô§í Ðõèáãïñåßùí Tí ôéò èáõìÜóåéå (weiterhin heißt es: äßêáéïí, ášôïsò dðéôéìOí), ”ôé äýï ìüíáò ôáýôáò ôNò Pñ÷Nò hëåãïí, ô’ äåîé’í êár ô’ Pñéóôåñüí· ôNò äc ôÝôôáñáò ðáñÝëéðïí ïšäcí ,ôôïí êõñßáò ï¡óáò (weiterhin: ôNò êõñéùôÝñáò). De Coelo II, 2 (p. 38,11 ss. 25 ss.).

II,1,440

hütet sich sonst, das Untere oder das Hintere *Princip* zu nennen, und gewiß haben diese beiden weniger Anspruch *so* zu heißen, als das Linke, weil dieses weniger als die materiell bedingt ist. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Instinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es sich, wenn wir behaupten, daß der Gegensatz zwischen links und rechts der schärfste, und schärfer sey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweist die allgemeinere Anwendung desselben. Denn der schärfste Gegensatz ist doch zwischen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwischen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das ist mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und selbst das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d.h. gegen unsern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß ist ja nun zwischen den beiden Principen, welche allein, wie es schließlich von selbst sich versteht, den ersten Gegensatz wie die erste Verbindung bilden können. Denn das erste Princip verhält sich nach unserer Bestimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch dasselbe, aber eben um negirt, um als das nicht *seyende* in die Potenz zurückgesetzt zu werden, muß es *seyn*, es ist also nicht an sich das Linke, sondern wird als solches erst gesetzt, und daher an sich nicht weniger *Princip* als das zweite. Daß also auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgesetzte, Geringere, weniger Edle sey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenso zum Rechten sich verhalten könne, wie sich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde schon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwischen oben und unten in der Pflanze ist (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwischen Vorderem und Hinterem im Menschen, während z.B. das linke Auge ganz genau was das rechte ist, bei einzelnen oft sogar schärfer sieht.

Aber eben diese vollkommene materielle Indifferenz, die wenigstens im Aeußeren des Thiers zwischen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben diese Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwischen gleichen Ansprüchen

II,1,441

entscheidet, und da im Gegenstand selbst nichts ist, das einen Ausschlag gäbe, wie aus absoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken bestimmte; und wir können nach dieser Wendung wahrhaft gleichsam froh seyn, daß uns unabhängig von derselben und zum voraus ein impartiales, sich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip sich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider seinen Zweck erreicht, sich in seiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, sein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt ist, indem, wo kein materieller Unterschied mehr ist, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen symmetrischen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei selbst Aristoteles uns verläßt; denn "beides (das Rechte und Linke) suche das sich Gleiche"[1] (so lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts sagen. Jedoch einzusehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein *Höheres* gäbe, bedarf es dieses Abstruseren nicht einmal; denn schon bloß räumlich, z.B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abstracte

Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) ist in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenstand selbst sey, muß in diesem ein Bestimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke ist. Dieses Bestimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c seyn, und so sehen wir uns denn dahin geführt, dem Aristoteles beizustimmen, wenn er sagt: das Princip der Länge, das Oben sey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzusetzt,

[1] Ôï™ ìcí ï¤í ôxí öýóéí ô§í óðëÜã÷íùí (wovon er gerade gesprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) äéöõy åqíáé, ánôéïí ô' äýï åqíáé ô' äåîé'í êár ô' Pñéóôåñüí· eêÜôåñïí ãNñ æçôås ô' "ïïéïí. De Part. Anim. III, 7 (pag. 68,21 ss.).

II,1,442

dem Werden[1], d.h. doch unstreitig der *Wirklichkeit nach*, womit demnach nicht ausgeschlossen ist, daß die Breite potentia (äõíÜìåé) vorausgehe, und auf *solche* Weise seyend, das *Unten* sey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegensatz, die erste Zweiheit, hervortreten läßt, sich zur wirklichen Breite macht, um sich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir gesehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegensatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektische Weg erst auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der *Entwicklung selbst*, deren *Voraussetzung* das Unten ist, und fragt man, wodurch dieses Element vorausgegeben sey, so ruft uns die Frage nun schon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität versenkte, welche nun erst aus dieser aufstrebt und sich wieder aufbaut zum Ganzen, das erst Bild der Idee ist, zum Körper - zunächst indem sie die beiden allein eigentlich entgegengesetzten Principe auseinander treten läßt. Dieses Unten ist also eins mit der sogenannten ersten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (ðñ§ôïí ›ðïêåßìåíïí), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem schwer Faßlichen allerdings, weil eben *nur* als Ausgangspunkt zu fassen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches ist es nur denen, die es als ein Ursprüngliches ansehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes ist. Im Verlauf dieser ganzen Entwicklung hat an verschiedenen Stellen die Materie verschiedene Bedeutungen, die selbst Platon und Aristoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle ist nur von der zufälligen Materie die Rede; hier ist sie nicht Princip, sondern nur Moment, Moment, das nur der erste Ansatz zur körperlichen Erscheinung ist.

[1] ðñüôåñïí Uí ånç ô' Tíù ôï™ äåîéï™ êáôN ãÝíåóéí, dðår ðïëëá÷§ò ëÝãåôáé ô' ðñüôåñïí. De Coelo II, 2 (p. 38,21). Im nächst Vorhergehenden (19) unbestimmt: ô' ìyêïò ôï™ ðëÜôïõò ðñüôåñïí.

II,1,443

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principen, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, ›ðïêåßìåíïí) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als *die Breite selbst*, die Materie der

Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d.h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deßwegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, ôï™ ©ñéóìÝíïõ, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen[1]. Was nach der Seite geht, ist nur *um* das Oben und Unten[2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach seiner Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d.h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag *breit*, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] EFÅóôé äc - ô’ ìcí Tíù ôï™ ©ñéóìÝíïõ, ô’ äc êÜôù ôyò œëçò (voraus geht: öáìcí äc ô’ ìcí ðåñéÝ÷ïí åqíáé ôï™ ånäïõò, ô’ äc ðåñéå÷üìåíïí ôyò œëçò). De Coelo IV, 4 extr.

[2] Ô’ ãNñ åkò ô’ ðëÜãéüí dóôé ô’ ðåñr ô’ Tíù êár ô’ êÜôù. De C. II. 2.

II,1,444

darüber erhebt: *platt* nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, *flach*, worin keine Tiefe ist. In den Bildungen der unorganischen Natur herrscht im Ganzen die Breite vor. Entstehen sie alle durch eine in die Höhe strebende Kraft, die sich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihre Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu setzen verstattet ist, und sind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale siegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß sind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlassen. In den organischen Naturen werden wir *unten* nennen, nicht was räumlich, sondern was seiner Natur nach es ist, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgesprochen enthält. Aristoteles schon bemerkt, wie das Doppelgestaltige (ô’ äéöõÝò), das bei den Gehirn- und Sinnesorganen offenbar ist, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel sey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft sich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren so weit voneinander abstehen, daß sie für zwei Lungen gelten können; die Nieren seyen entschieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man sie als eine unrechte oder unächte Leber ansehen[1]; wo sie die Natur entbehrlich finde, sey dennoch eine ganz kleine, gleichsam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für sich sey augenscheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Aristoteles kommt hier gewissermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen diesen Gegensatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewissen Einschränkung bedürfen möchte, indem das unstreitig spiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neuester Zeit beobachtete Gesetz der Blattstellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächsen für die Natur allerdings vorhanden sind, wenn auch nicht für uns.

[1] Äüîåéåí Tí ïpïí íüèïí ,ðáñ åqíáé ¿ óðëÞí. De Part. Anim. III, 7.

[2] De Part. Anim. III, 7.

II,1,445

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da seyn, wo dieser Gegensatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichsam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung ist nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach seinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derselben, welche z.B. im Schwindel, den man sich zuzieht durch anhaltende Bewegung um seine Axe in einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung selbst, scheinen auch im Gehirn die verschiedenen Richtungen so gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieser Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweise verletzt ist[1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen soll entstehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber sich ereignen, wenn das verlängerte Mark, dessen völlige Zerstörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in diesem Falle sollen Thiere sich rückwärts bewegen, Vögel sogar rückwärts zu fliegen versuchen, eine Bewegung, die nach Aristoteles gegen die Natur ist[2]. Denn zu den verschiedenen Abmessungen gibt Aristoteles der freien Bewegung folgende Verhältnisse: von oben leitet sie sich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt[3]; nach dem *Wovon* und *Woher* kommt das *Wohin* in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir sehen uns hier auf den dritten Unterschied, und damit dem Gang dieser Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu *Valentin,* Grundriß der Physiologie des Menschen. Braunschweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] Ìçèåír öõóéêx ›ðÜñ÷åé êßíçóéò åkò ô’ –ðéóèåí. De Anim. Inc. c. 6.

[3] dóôßí á›ôx (½ ïšóßá) êár ©ò ½ êéíï™óá êár ©ò ô’ ôÝëïò. De Part. An. I, 1 (6,7 ss.).

II,1,446

geführt. Wie dieser Unterschied auch in den unbeseelten Körpern dennoch der Form nach sey, scheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in besondern Bezug mit der Seele gesetzt wird, da zu den beseelten Wesen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterscheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige ist. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organischen oder überhaupt Beseelten gleicherweise erscheint. In allem Organischen ist die Seele selbst, aber sie ist eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie ist das Treibende, aber ebensowohl das Ziel, die Ursache der Bewegung, wie der Zweck[1]. Allem Organischen einwohnend gelangt sie doch nicht sofort dazu, auch *als* Seele gesetzt zu seyn. Dieses ist erst im Ende. Fragen wir, wann sie am meisten Seele seyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d.h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Ursprünglichen íïçô’í gleich geworden, zu dem sie dann nothwendig selbst als intelligent sich verhält. Die intelligente Seele also ist das *Ziel*. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um so mehr Seele seyn, je mehr das, dem sie das Wesen ist, zu dem sie das Verhältniß des es seyenden hat, dem Seyenden gleich ist. Das Seyende aber ist die Materie aller Dinge und insofern gleich allen Dingen. Um so mehr Seele also wird die Seele seyn, je *mehr* sie, wie Aristoteles sagt, *auf gewisse Weise alle Dinge ist*[1]. Auf gewisse Weise, nämlich durch

das, zu dem sie sich als das es seyende verhält. In diesem Sinne alle Dinge ist sie schon überhaupt, indem sie eine Welt *außer sich* weiß, und dieß gehört schon zu der freien Bewegung, in der sie etwas außer sich zum Ziel hat. Dagegen am wenigsten Seele, und daher nur gleichsam Seele in potentiâ wird sie da seyn, wo sie bloß mit *sich* beschäftigt, erst sich selbst *als* Seele hervorzubringen hat, indem sie der Seele *als solcher* erst die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei diese also wohl als Endursache, nicht aber als wirkende sich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] ½ øõ÷x ôN –íôá ðþò dóôé ðÜíôá. De Anim. III, 8 inc.

II,1,447

(organische) Seele erscheint, die ausschließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beschäftigt, ebensowohl in den Pflanzen als in den Thieren ist. So erscheint demnach die Seele auf verschiedenen Stufen als eine verschiedene. Diese Unterschiede der Seele machen die Unterschiede der lebenden Wesen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterste, oder alle einwohnen[1]. Die erste Seele ist die bloß werkzeugliche, die Aristoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt[2]. Welche die nächst höhere sey, kann zweifelhaft scheinen. Aristoteles sagt: die empfindende, weil manche Thiere sich nicht frei bewegen (mit sichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfste freilich) nicht abzusprechen sey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterscheiden. Potentiâ ist die bewegende Seele eher als die empfindende, schon darum weil sie von dieser bestimmt wird, diese aber die bestimmende ist. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabsetzen, weil sie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir sagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuschließen ist. Das wahre Verhältniß zeigt sich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung bestimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückseite, die Sinneswerkzeuge der Vorderseite angehören, jene also gegen diese wie in die Vergangenheit zurückgesetzt erscheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die sensitive aber die folgende und höhere ist. Gleichwie also der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt ist, so der Eintritt der als solchen gesetzten d.h. der sensitiven und intellectiven Seele durch den Unterschied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung bestimmende gehört, bilden zusammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht sey, muß dieses

[1] ”ôé díßïéò ìcí ô§í æþùí RðáíèE ›ðÜñ÷åé ôá™ôá, ôßóé äc ôßíá ôïýôùí, eôÝñïéò äc gí ìüíïí, ôï™ôï ðïéås äéáöïñÑò ô§í æþùí. De Anim. II, 2 (p. 25,25 ss.).
[2] Ô’ ìcí ôñÝöïí dóôrí ½ ðñþôç øõ÷Þ. De An. II, 4.

II,1,448

Materielle (in unserm abstracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende (d = a°) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimension des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn so die drei Abmessungen erst in dem *Thier* zu wirklichem Inhalt gelangen, so erklärt sich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Aristoteles nur aus seinen eignen ðåñr öéëïóïößáò bekannten Büchern, bruchstücklicher als wir wünschten, anführt. Denn offenbar ist in demselben, nicht wie neuere

Deuter gewollt, vom Weltganzen, sondern wirklich nur vom *Thier* die Rede. Das *Thier selbst* lasse Platon aus der Idee des Einen - was wir früher *die ganze Idee* genannt haben[1] - und der ersten Länge und aus Breite und Tiefe, *die andern Körper* aber entsprechender oder ähnlicher Weise entstehen. Nur entsprechender Weise, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weise ist. Das Thier selbst wird gegen die andern Körper gleichsam als Urbild angesehen; daher der Ausdruck, in welchem sich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatonisches Selbstlebendes (Ur-Lebendes), ášôûîùïí, vorspiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt seyn könnte. Die Art der Verbindung (ô' ìcí - ôN äÝ) weist auf einen gemeinschaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers seyn kann[2].

Zu ihrem vollkommenen *Ausdruck* indeß gelangt die dritte Unterscheidung erst im Menschen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thieren vorn und hinten mit der Länge zusammenfällt, *oben* und *vorn* also nicht voneinander abgesetzt, sondern in derselben Linie sind[3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entsteht. Alles

[1] s. S. 436.

[2] Die griechischen Worte (de Anim. I, 2) lauten: ¿ìïßùò äc êár dí ôïsò ðåñr öéëïóïößáò ëåãïìÝíïéò äéùñßóèç, ášô' ìcí ô' æ§ïí dê ôyò ôï™ eí'ò käÝáò êár ôï™ ðñþôïõ ìÞêïõò êár ðëÜôïõò êár âÜèïõò, ôN äE Uëëá ¿ìïéïôñüðùò. - Weil nicht zu sehen, was es außer der *Welt* anderes geben könnte, müssen die Erfinder dieser Auslegung die Worte ôN äE Tëëá ¿ìïéïôñüðùò auf das Folgende beziehen. So schon Simplicius, dessen gezwungene Erklärung bei Brandis zu sehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] dðr ô' ášôü. De Anim. Inc. c. 6.

II,1,449

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z.B. was dieser zufolge die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

"*Oben* und *unten*, so drückt sich Aristoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das *Vorn* und das *Hinten.* Denn *Empfindung* hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten"[1].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d.h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht[2], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf *Zeit*unterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (*Seher* heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.
[2] Metaph. I, 1.

II,1,450

Auflösung der Dinge, wobei Geruch und Geschmack sich wieder wie Potenz und Actus verhalten können[1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zusammenhangen, am meisten nach hinten ist? Wir lassen dieß dahingestellt, diese Unterschiede können in der Hauptsache nichts ändern. Indeß ist der aristotelische Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptsitz der Empfindungen hat es zugleich die Bestimmung, als menschliches Angesicht von Seele und Geist durchleuchtet zu werden[2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: hóôéí Pôìrò äõíÜìåé ïpïí œäùñ. Meteorol. I, 3 (p. 6,11).

[2] "Denn auch die Sinnesempfindung ist ja noch nicht das Höchste, und der aristotelische Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und ist nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, sondern der *Seele* und damit des Geistes. Was ist das Hinterhaupt, so bedeutend sonst, gegen das seelenvolle, für alle Bewegungen durchsichtige Gesicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen sich vertheilen, wissen wir nicht, und werden uns auch grausame Versuche, an denen man sich kaum erfreuen könnte, selbst wenn ihre Ergebnisse die glänzendsten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge ist indeß auch hier, der Empfindung am nächsten wohl die *Vorstellung*, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorstellungen erhebt, in diesen, wie Aristoteles sagt, die reinen Bilder, *Ideen* der Gegenstände *ohne deren Materie*, zurückläßt[1(4)], so liegt darin schon ein Vorspiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organischen Lebens das Materielle zum Immateriellen sich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien *Betrachtung* (dem Nächsten über der Vorstellung) scheint nur geeignet, was selbst ohne alle Empfindung ist, wie in ihrem äußersten Umkreis die obersten und vordersten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewissen Versuchen zu trauen. Aber eben diese scheinen auch der Sitz des physischen Processes zu seyn, den man sich mit dem *Denken* nothwendig verbunden denken muß, schon darum, weil, wie Aristoteles sagt, der Act des denkenden Schauens (der èåùñßá), der bei Gott ein beständiger, für uns nur ein Zustand ist, der uns stets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann[2(5)]. Denn offenbar setzt dieß ein Princip voraus, das stets | *[S.451]* nach gewisser Zeit der Wiederherstellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip ist (B), das seiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, also ins Immaterielle fähig ist, so wird es diese Fähigkeit seyn, die sich im Schlaf wiederherstellen muß - im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung[1(6)], aber das Denken völlig erlischt -, wie es unstreitig eben diese Fähigkeit ist, deren Mangel oder Schwäche den Blödsinn verursacht. Die Spuren gleichsam dieses das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Processes möchten auf der obersten Fläche des Gehirns die Linien seyn, welche nicht von der symmetrisch bildenden Hand der Natur, sondern von einer freieren Hand gezogen zu seyn scheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menschen, im Menschen größer ist nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit seines Geistes. In der That keine der verschiedenen künstlichen Hypothesen, weder der Occasionalismus, noch die vorherbestimmte Harmonie, sind noch für uns, so wenig als der Unsinn, daß die Materie denken könne". (Diese Fortsetzung stand auf einem vom Text ausgeschlossenen, jedoch dem Manuscript beigelegten Blatt. Wahrscheinlich wollte der sel. Verf. bei der Herausgabe selbst, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Gesagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm also nicht; es ist aber so merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglassen zu dürfen glaubte. D. H.)

II,1,451

Wir sehen uns hiemit auf die *erscheinende* Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden ist. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem sie sich *als* Seele, als das es *seyende* verhält, zu denken, dieses aber in das physisch Materielle herabgesetzt ist, so wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es seyenden,

also gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu seyn, wird sie nun dem Princip der Selbstheit unterworfen, gegen dieses in Potenz gesetzt. Sie sehen: es ist eine rein formelle Folge unserer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus ist, gegen das neue unversehene Princip, den Geist, selbst materielle Natur annimmt, und es ist gerade hier, daß der Grundsatz des Widerspruchs die positive Seite, vermöge welcher erst er Grundsatz der *Wissenschaft* heißen könnte, am meisten und augenscheinlichsten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

II,1,452

daß, was gegen ein Vorausgegangenes positiv und als Actus sich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell sich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geist aber wird sich uns erst völlig aufschließen, wenn wir bis zu diesem vorgedrungen sind. Zuerst haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgesetzten Seele auszumessen. Daß also die Seele, inwiefern sie diesen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die sinnlich empfindende Seele ganz der physischen Betrachtungsweise anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Aristoteles setzt über diese noch die noetische oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger seyn wird zu verweilen.

Man würde sehr irren, unter der noetischen Seele zu verstehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterscheidenden Charakter des Menschen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Aristoteles wenigstens ist die noetische so wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als sinnlos, sondern in seiner Weise meist vernünftiger handelt als der Mensch, nicht weniger wirksam als im Menschen, dem man oft genug in dem Fall ist, im Widerspruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugestehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht lassen wollte, könnte die Seele diesem Theil nach nur insofern heißen, als sie gleich der Vernunft das Intelligible (ô’ íïçôüí) begreift, nicht das schlechthin Intelligible (das Uebersinnliche), das die Vernunft selbst berührt, aber doch das Intelligible, das in den sinnlichen Dingen ist. Die Seele ist intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes ist, von dem sie nicht lassen kann, und das sie darum, wie es verändert seyn möge, auch im Veränderten immer sieht und wiederherstellt; denn

[1] Ðåñr øõ÷yò, ”óç ìx Tíåõ ôyò œëçò dóôrí, èåùñyóáé, ôï™ öõóéêï™ . Metaph. VI, 2 (p. 122,23). Dem Philosophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Physischen herabgesetzt ist, und 2) wie weit dieses von der Materie Abhängige geht, und wo es seine Grenze hat.

II,1,453

nur so verwandelt sie dieses, das ein Materielles ist, für sich (für ihre Vorstellung) in ein Geistiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man sie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verständige nennen, nur nicht den Verstand (wenigstens nicht ohne einschränkendes Beiwort); denn den Verstand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie ist derjenige Theil der Seele, der wohl am meisten *Entelechie* zu nennen ist, wenn man das Wort in dem genauen Sinn versteht, den sein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich ist dieses Wort des Aristoteles, der zwar zuerst die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt[1], aber sodann eine nähere

Bestimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: *in welchem Sinn* die Seele Entelechie sey. Er such den Unterschied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt scheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne bestimmte Absicht gewählt hat. Er fragt, *wie* die Seele Entelechie ist, ob so wie Wissenschaft oder wie die Wissenschaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie ist (©ò dðéóôÞìç ~ ©ò ô’ èåùñåsí[2]). Weil nun in Wissenschaft-erzeugender Thätigkeit unstreitig die Wissenschaft actu ist, so kann dort (unter dðéóôÞìç) nur Wissenschaft in potentiâ gemeint seyn. Diese könnte aber wieder in zweierlei Sinn verstanden werden. Denn auch der Unwissende aber Lernende ist dem Vermögen nach ein Wissender, anders aber ist der, welcher die Wissenschaft besitzt und sich nicht mit ihr beschäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er sucht den êïéíüôáôïò ëüãïò (ôyò øõ÷yò), den für alle Abtheilungen derselben gültigen Begriff (p. 22,6) und wie er erst (23,3) sagt: åk äÝ ôé êïéí’í dðr ðÜóçò øõ÷yò äås ëÝãåéí, ånç Uí ½ ðñþôç díôåëÝ÷åéá óþìáôïò öõóéêï™, “ñãáíéêï™, so sagt er später: êáèüëïõ ìcí ï¤í åññçôáé, ôß dóôéí ½ øõ÷Þ, ebenso am Ende des Kapitels: ôý ðv ï¤í ôáýôw äéùñßóèù ðåñr øõ÷yò, ein Ausdruck, dessen Bedeutung wohl am bestimmtesten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3,5): ðåñr ®í ôý ðv ìcí ånðùìåí ðñ§ôïí, œóôåñïí äc ðåñr fêáóôïí ãÝíïò dðéóôÞóáíôåò dñï™ìåí.

[2] L.c. p. 22,21 ss.

II,1,454

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wissender[1], durch bloßes Haben, nicht durch *Wirken* (ô² h÷åéí êár ìx díåñãåsí). Nur eine solche gleichsam schlafende[2], in Potentialität versenkte, der Anregung bedürftige Wissenschaft wird also in der Seele seyn, eine Wissenschaft, die wir nur als eine vorausgehende (ðñïôÝñá ô† ãåíÝóåé)[3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, sondern nur als *erste* Entelechie (ðñþôç díôåëÝ÷åéá) zu bestimmen ist. Denn selbst der Sprachweise des Aristoteles[4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der "dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verstehen. Auch so ist Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beständigkeit herabgesetzt ist; denn auch das ist nicht zu verschmähen, was Cicero (schwerlich von sich selbst) hat: Aristoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem *et perennem*[5]. Auf diese Weise also ist die Seele Actus, aber nicht *als* Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele so wenig bestehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher also geht das Physische der Seele, oder wie wir vielleicht bald sagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Aristoteles selbst hervor mit der Frage: ob die *ganze Seele* Physis und die *ganze* Gegenstand der Physik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, also z.B. auch der Verstand oder Nus, zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] IÅóôé äc äõíÜìåé Tëëùò ¿ ìcí ìáíèÜíùí dðéóôçì§í, êár ¿ h÷ùí }äç, êár ìx èåùñ§í. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155,7).

[2] EÁíÜëïãïí äc ½ ìcí dãñÞãïñóéò ô² èåùñåsí· ¿ äE œðíïò ô² h÷åéí êár ìx díåñãåsí. De Anim. l.c. p. 22,24.

[3] Ibid. p. 22,24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. I, 10.

II,1,455

folgen, das Intelligible, so daß von allem nur physikalische Erkenntniß wäre[1].

Der Nus also ist es, welcher dem Aristoteles über dem Physischen steht. Aber welcher Nus? Denn íï™ò ist auch in der noetischen Seele. Dieser jedoch, der in der Seele (der noetischen) ist, hat zu seinem Inhalt ein bloß passives Verhältniß, und ist daher nur der leidende Verstand (íï™ò ðáèçôéêüò), und mit den Thieren gemein, also nur uneigentlich Verstand zu nennen. Ueber dem Physischen steht nur der *menschliche*, der nichts mit der Materie gemein hat[2], der selbstwirkende, thätige (ðïéçôéêüò), Wissenschaft erzeugende, und darum eigentliche íï™ò.[3] Aristoteles nennt nun wohl auch diesen mitunter den Verstand der *Seele*[4]; denn er hat allerdings diese zur Voraussetzung und so zu sagen zur Materie, aber Aristoteles spricht gleichsam nur so. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wissenschaft, aber nicht wie Wissenschaft-Erzeugen (èåùñåsí) sey, nennt er diesen Verstand den Wissenschaft erzeugenden (theoretischen), und fragt sodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung sey. Hierauf gibt er die Antwort: dem scheine nicht so und das Wissenschaft-erzeugende Vermögen vielmehr *eine andere Art von Seele* zu seyn[5]. Noch

[1] EÁðïñÞóåéò äE Tí ôéò, ðüôåñïí ðåñr ðÜóçò øõ÷yò ôyò öõóéêyò dóôr ôï åkðåsí, ~ ðåñr ôéíïò· åk ãNñ ðåñr ðÜóçò, ïšäåìßá ëåßðåôáé ðáñN ôxí öõóéêxí dðéóôÞìçí öéëïóïößá· ¿ ãNñ íï™ò ô§í íïçô§í· ªóôå ðåñr ðÜíôùí ½ öõóéêx ãí§óéò Uí åнç. - Später folgt dann: äyëïí ï¤í, ©ò ïš ðåñr ðÜóçò øõ÷yò ëåêôÝïí, ïšäc ãNñ ðOóá øõ÷x öýóéò. De Part. Anim. I, 1 (p. 6,12 ss.).

[2] ¿ Píèñþðéíïò íï™ò, ¿ ìx h÷ùí œëçí . Metaph. XII, 9 (p. 255,27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ¿ Tñá êáëïýìåíïò ôyò øõ÷yò íï™ò· ëÝãù äc íï™ò ¹ äéáíïåsôáé êár ›ðïëáìâÜíåé ½ øõ÷Þ.

[5] ðåñr äc ôï™ íï™ êár ôyò èåùñçôéêyò äõíÜìåùò, ïšäÝðù öáíåñüí (”ôé dî PíÜãêçò ðáñáêïëïõèås ô† ákóèÞóåé), PëëE hïéêå øõ÷yò ãÝíïò fôåñïí åqíáé. De Anim. II, 2 (p. 25,19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinandersetzt, wie es mit den verschiedenen Seelen ebenso sey wie mit den verschiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz bestehe (wie im Viereck das Dreieck), setzt er hinzu: ðåñr äc ôï™ èåùñåôéêï™ fôåñïò ëüãïò.

II,1,456

bestimmter ist, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß sie gesagt, der Nus sey dasselbe mit der Seele[1]. Noch entschiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerst ein Pflanzenleben: dasselbe sey auch von der empfindenden und der verständigen Seele zu sagen, daß sie erst potentia da sey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zusammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen sey also mit diesen erst dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, dessen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, sey nichts Aehnliches zu sagen, er sey ganz außer dem organischen Zusammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu sagen, daß er *von außen*, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme[2].

Nun folgen von selbst sich verstehend die übrigen Prädicate, daß diesem Nus *allein* eine separable Existenz[3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verstand vergänglich ist[4], daß er unvermischt[5], weil ganz für sich und in keiner Gattung ist, daß er leidenslos, weil seinem Wesen nach Actus[6], und endlich, um alles Höchste in Einem Worte zusammenzufassen, daß *er* allein *göttlich* ist[7].

[1] De Anim. I, 2:ô’í íï™í åqíáé ô’í ášô’í ô† øõ÷†.

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 ss.): ðñ§ôïí ìcí ãÑñ RðáíôE hïéêå æ†í ôN ôïéá™ôá (ôN êõÞìáôá) öõôï™ âßïí· eðïìÝíùò äc äçëïíüôé êár ðåñr ôyò ákóèçôéêyò ëåêôÝïí øõ÷yò êár ðåñr ôyò íïçôéêyò· ðÜóáò ãÑñ Píáãêásïí äõíÜìåé ðñüôåñïí h÷åéí, ~ díåñãåßu. Hiedurch ist also die noetische Seele von dem Nus aufs Bestimmteste unterschieden. Für diesen (ïšäc ãÑñ ášôï™ ô† díåñãÝéu êïéíùíås óùìáôéêx díÝñãåéá) und für diesen *allein* bleibe nur übrig, daß er von außen komme (ëåßðåôáé ô'í íï™í ìüíïí èýñáäåí dðåéóéÝíáé).

[3] êár ï£ôïò ¿ íï™ò (¿ ðÜíôá ðïé§í) ÷ùñéóôüò. De Anim. III, 5. Êár ôï™ôï (ô' fôåñïí øõ÷yò ãÝíïò) ìüíïí díäÝ÷åôáé ÷ùñßæåóèáé (êáèÜðåñ ô' PÀäéïí ôï™ öèáñôï™. II, 2 (p. 25,20).

[4] ¿ ðáèçôéê'ò íï™ò öèáñôüò III, 5. Der eigentliche ïš öèÝéñåôáé I, 4 (p. 15,11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (÷ùñéóô'ò êár Pìéãxò êár) Pðáèxò, ô† ïšóßu ¬í díÝñãåéá (nicht díåñãåßu, wie in der Sylburgschen und auch in der Bekkerschen Ausgabe steht. Die gleiche Besserung wäre auch anderwärts nöthig, z.B. Metaph. VII extr. (p. 174,25): Ô' äc (ô' eïïðïéï™í dóôrí) díåñãåßu).

[7] Ëåßðåôáé ô'í íï™í èåsïí åqíáé ìüíïí. De Gener. Anim. l.c.

[II,1,457]

Zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den *thätigen Verstand* gegründet sind, wenn dieser kein mit

II,1,458

den übrigen im organischen Zusammenhang stehender, sondern ein von außen und unversehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele ist, so reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erscheinung, die bisher zusammenstimmten[1], treten aus, es bleibt - die bloße Thatsache.

So ist es in der That bei Aristoteles; denn auf die Frage: wenn der Verstand von außen, *woher* kommt er denn? hat Aristoteles keine Antwort. Dennoch besteht er mit bewundernswerther Entschlossenheit auf dem *Daß,* darauf, daß der thätige oder wissenschaftliche Verstand ein Neues sey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zusammenhange. Unbestimmte Andeutungen gehen voraus[2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraschender und

überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Aristoteles selbst zu begreifen, was er ausgesprochen. Uns genügt, *daß* er und daß *Er* es gesagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Aristoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigsten Nachfolgern des Philosophen große Schwierigkeiten bereitet, so daß Alexander v. A. den eigentlichen Verstand nur in Gott finden, der menschlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) lassen wollte. Einen andern Ausweg suchten die arabischen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräischen Uebersetzern derselben, die Scholastik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der ursprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] ” ôå ëüãïò ôïsò öáéíïìÝíïéò ìáñôõñås êár ôN öáéíüìåíá ô² ëüãv. De Coelo I, 3 (p. 6,25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: híéá ãå (ìÝñç ôyò øõ÷yò) ïšäcí êùëýåé (åqíáé ÷ùñéóôN ôï™ óþìáôïò) äéN ô’ ìçèåí’ò åqíáé óþìáôïò díôåëå÷åßáò. (Er spricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, dessen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57,15). Ebenso als absichtliche Unbestimmtheit ist zu nehmen II, 3 (p. 27,15): EÅôÝñïéò äc (ô§í æþùí ›ðÜñ÷åé) êár ô’ äéáíïçôéêüí ôå êár íï™ò (beides noch als einerlei genommen) êár ånôé ôïéï™ôüí dóôéí fôåñïí, ~ êár ôéìéþôåñïí (nämlich der reine Nus, der Nus selbst). Auch die schöne Stelle gehört hieher: Ôyò øõ÷yò åqíáß ôé ÷ñåsôôïí êár Tñ÷ïí, Päýíáôïí· Päõíáôþôåñïí hôé, ôï™ íï™. I, 5 (p. 19,7).

II,1,459

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer "das Erworbene"[1]. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction[2], d.h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u.a. Abu Bekr Ibn Alsayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben[3]. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die díÝñãåéá, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als íï™ò. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort *Geist*, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein *Neues*. Ein Neues, das *außer* den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein *aus sich selbst* ist, und darum auch nur sich, d.h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern *wo* er ist, *nur für sich* und *einzeln* ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt[4], so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

[1] äð†÷ p„ä— ìëÆOÙä—ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verstehenden Unterscheidung) das éð„ðˆ÷® äRäéŠ Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) ¾BvMÜA

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] dðéêáëýðôåóèáé, de Anim. III, 5 extr.

II,1,460

nur von der *Natur* des Geistes die Rede, nicht von seinem Verhalten zu irgend etwas, z.B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu sagen, der Geist hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand sagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geist und Leib, wohl aber wer wissenschaftlich spricht: Geist und Körper. Auch hierin ist unsere Sprache begünstigter. Ebenso nun ist der Geist *der Natur nach* ewig, wie der Nus; denn wenn von diesem Aristoteles sagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke[1], so will er nicht sagen, daß er der immerwährend, *in aller Zeit* (ô'í Rðáíôá ák§íá) wirkende, d.h. der göttliche sey[2]; der Sinn ist: sein Wirken sey ein der Natur nach zeitloses, also *immer* ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, *immer* absolut anfangendes. Dasselbe gilt, wenn wir alles im Höchsten zusammenfassend sagen, daß der Geist nichts sich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Aristoteles, daß er allein göttlich ist, also allerdings nicht Gott, aber *wie* Gott, als die allein ganz *selbst* seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, ist der Geist zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das Píôßèåïí im Sinne Homers, der seine herrlichsten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen so benennt, der von sich selbst sagt:

Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
Noch die seligen Götter; denn weit vortrefflicher sind wir[3];

und allerdings ist das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Offenbar ist Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langt er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens

[1] ïš÷ ¿ôc ìcí íïås, ¿ôc äc ïš íïås. III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

II,1,461

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind. Denn dem Verstehenden ist es kein Geheimniß, daß diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen ist, und alle weiteren Bestrebungen, die sich *außer* diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloß ebenso viel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zu jenem Zusammentreffen gehört auch der äußere Umstand, daß Aristoteles gerade da, wo er sein letztes Wort über die Seele sagt und zum thätigen Verstand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch fast platonischer Begeisterung ergriffen ist. Die Dunkelheiten hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand, und der parallelen zwischen der Wissenschaft, die es bloß potentia und die es actu ist, Dunkelheiten, die einer so langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflösung einen von Aristoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff "Geist" ist der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot stand, ein völlig unzugänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht wird; ursprünglich ist er vielmehr *Wollen,* und zwar das nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will (obgleich das Wollende und Gewollte dasselbe, so ist es doch zu unterscheiden). Der Sinn der ersten Aufrichtung des Geistes ist nur, daß er der Wille ist, der sein Wollen frei haben, sich vorbehalten will,

statt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu setzen. Den semitischen Sprachen, welche Seele und Geist aufs Bestimmteste unterscheiden - es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig, daß die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen die belebende Seele, aber nicht den Geist[1], einhauchen läßt - diesen Sprachen also leitet sich das Geist bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geist ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer áìÅ, cor.

II,1,462

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateinischen Sprachgebrauch hat das Wort Geist *nur* Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus ist nicht ein Mann von mächtigem Verstand, sondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen lassen, mit Recht fordern, dieses ursprüngliche Wollen zum aristotelischen Verstande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß sich dieß leisten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollständige Psychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das sich will, als etwas Mystisches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menschen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um seinen Willen zu thun ist; der Knabe soll rechts, so will es seine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Besonderes anzöge, sondern nur daß er seinen Willen habe.

Nun aber dringt sich von selbst eine für die ganze Folge wichtige Unterscheidung auf - des Wollens, das eigentlich gegenstandlos ist, das nur sich will (= Sucht), und des Wollens, das nun sich hat und als Erzeugniß jenes ersten Wollens stehen bleibt[1] und erst der wirkliche Geist ist, der Geist, der sich *hat*, der bewußte Geist, der sein Wesen *nur* im Sich-Wissen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geist, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weise will, und nur *in* dem bewußten, dem, der sich hat, noch da ist, als der unzerstörliche, innere *Grund* alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geist ist nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erste Wollen sich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geist) ist nun das Wollen, und nur um dieses Wollens willen ist er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erste dagegen der Urwille.

II,1,463

das verstehe sich von selbst und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen sey nicht, daß die Seele, die das absolut Begehrungswerthe, um platonisch zu reden, in überweltlichem Ort geschaut, von diesem sich entfernt habe, um sich jenem zu entziehen, sondern nur um sich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei ist jedoch übersehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das *wirkliche* Bewußtseyn von etwas ganz anderem erfüllt ist, das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten

Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, etwas also, durch das er *hindurch,* das er durchdringen muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und seiner Herr werden? Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch *erkennen,* es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er *ist* nicht, er *wird* Verstand, wie im Grunde auch Aristoteles andeutet, wenn er sagt: Erkenntniß sucht den Verstand (ãíùñßæåé), nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischengetretenen Herr werde, d.h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe[1].

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anspielt, ist de Anim. III, 4: EÁíÜãêç Tñá dðår ðÜíôá íïås, Pìéãy åqíáé (ô'í íï™í), ªóðåñ öçórí EÁíáîáãüñáò, líá êñáô†, ôï™ôï äE dóôrí, líá ãíùñßæw· ðáñåìöáéíüìåíïí ãNñ êùëýåé ô' Pëëüôñéïí êár PíôéöñÜôôåé. - Êñáôåsí ist der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. - Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verstehen die letzten Worte so, als sey es der Verstand, der als ðáñåìöáéíüìåíïí das Fremde von sich abhalte, wie einer dieser Ausleger sich ausdrückt, gegen das Fremde sich verschanze. Jeder nach seinem Geschmack und nach seiner Einsicht! Widerspräche nicht aber schon die Grammatik? Und wie sollte der Verstand, der repellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort PíôéöñÜôôåéí haftenden Bedeutung (Aristoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondsfinsternissen, s. u.a. Anal. Post. II, 2) sogar verdunkeln müßte, desselben *Herr werden,* oder es erkennend durchdringen?

II,1,464

Wenige Schritte noch und wir sind bei dem Ergebniß, welches die lange, seit dem Alterthum andauernde Krisis der philosophischen Wissenschaft beschließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, *sein selbst Ursache* in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, daß es Ist, nicht daß es nothwendig Ist; in diesem Sinn ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein großer Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem *durch sich selbst* Zufälligen, welches keine Ursache hat außer *sich selbst* und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet. Dieses Wollen erhebt sich in *der* Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, daß es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Diese Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, ist nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird *durch* jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben *ist* das Individuelle in ihr; mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d.h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß zur Wahrheit wird, daß *eines Jeden* Ich - zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt - die Welt außer der Idee - gesetzt ist.

Dieses Ergebniß ist *subjektiver Idealismus* zu nennen - subjektiver, weil er, wie Sie sehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte sich Fichte desselben bedient, Grundlage der Wissenschaft, S. 47.

II,1,465

als intelligible voraussetzt, gerade wie *Kants* Idealismus eine Welt der *Dinge an sich,* freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte - nicht Idealismus im Sinn von *Fichte,* der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z.B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden[1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: *Philosophie und Religion* folgte, aus der ihm auch der Titel "Anweisung zum seligen Leben" im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: "Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben - erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewißseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: "Die Selbständigkeit des *andern Absoluten* (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat | *[S.466]* wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatsache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will". Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Ebendaselbst S. 42.

II,1,466

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um *wirkliche Ideen* (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein *wirklich* speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihm allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: "Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; *so* wie es *sich setzt, ist* es, und so wie es *ist,* setzt es *sich*"[1]; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

[1] Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

II,1,467

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im *allgemeinen* Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von *der Welt*. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken - und wie viele erheben sich an ihm! - daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr *die Welt*, sondern eher *diese* Welt nennen, d.h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott[2]. Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein *Seyn*, sondern nur noch ein *Zustand* ist. "Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die *Figur*; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ”äå ¿ êüóìïò (Tim. p. 30 C) oder ¿ í™í êüóìïò, nur im Gegensatz der ðÜëáé öýóéò, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] PãÞñùò - Tðáõóôïò âßïò - dõäáßìùí èåüò . Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

II,1,468

dieser Welt vergeht"[1] - die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde[2], d.h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts anderes. Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn ebendasselbe die sichtbare Welt *diese* Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn gesetzte und wie diese vorübergehende ist.

Auch unabhängig aber vom Christenthum und wie von Natur den Menschen eingepflanzt, ist es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu sagen: er verlasse diese Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erste nicht eine bloße Form oder Gestalt, sondern die Welt selbst, so wäre der aus dieser

Welt Geschiedene von der Welt selbst, d.h. von allem Seyn, ausgeschieden. Es fehlt dieser Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei sich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die sie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf diese vox Dei wirklich zu hören gewohnt sind, mögen bedenken, daß sie von dieser Welt und einer andern Welt, von diesem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne sich als Idealisten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn sie eine Fortdauer annehmen, sollen sie zuerst erklären, wer *Subjekt* dieser Fortdauer ist. Nun ist hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende im Menschen der *Geist* ist, und daß dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, *er "der Wurm der nicht stirbt,*

[1] ðáñÜãåé ô’ ó÷yìá ôï™ êüóìïõ ôï™ôïõ, 1. Cor. 7,31. Ungenau Luther: das *Wesen* dieser Welt vergeht.

[2] ¿ êüóìïò ðáñÜãåôáé êár ½ dðéèõìßá ášôï™, 1. Joh. 2,17. Wie in demselben Zusammenhang in ½ dðéèõìßá ôyò óáñê’ò und ½ dðéèõìßá ô§í “öèáëì§í der Genitiv nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, so auch in ášôï™.

II,1,469

und das Feuer, das nicht erlöschet". Nun ist es vielleicht die älteste[1], gewiß die allgemeinste Redensart, für sterben zu sagen: *den Geist aufgeben.* Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (dêðíÝåéí, exspirare, spiritum reddere). Aber z.B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt[2]. Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, ìáêÜñéïò oder nicht ìáêÜñéïò. - Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs ìÜêáñ oder ìáêÜñéïò zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegenheitlich, beschäftigt. Es ist dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefster Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des *Worts* wieder auf den ursprünglichen *Gedanken* zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Worts ìáêÜñ oder ìáêÜñéïò zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Worts versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort Pð’

[1] Auch das A.T. kennt sie bereits, Thren. II, 12.

[2] Pößåóèáé ô’ ðíå™ìá, Matth. 27,50. ðáñÝäùêå, Joh. 19,30.

II,1,470

ôï™ ìÜëá ÷áßñåéí[1]erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philosoph diese Etymologie wohl so wenig oder noch weniger als Cicero manche der seinigen wirklich zu vertheidigen gemeint seyn konnte. Es fand sich außerdem, daß das ìÜëá ein Zusatz ist, von dem beide Ethiken nichts wissen (Aristoteles selbst sagt einfach: äé’ êár ôüí ìáêÜñéïí ¨íïìÜêáóéí Pð’ ôï™ ÷áßñåéí) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handschrift etwas weiß. Denn ich fand später, daß dieses ìÜëá sich wahrscheinlich nur aus dem Index der Sylburgschen Ausgabe herschreibt, wo es aber in Parenthese, demnach als Zusatz des Herausgebers, bezeichnet ist. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Eustathios angeführt zu werden pflegt, ìÜêáñ sey der der êxñ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, ðÜñá ô’ ìx ›ðïêåsóèáé êçñr sey er so genannt. Dafür scheint der beständige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegensatz der sterblichen Menschen - wie das so oft wiederholte: ðñüò ôå èå§í ìáêÜñùí ðñüò ôå èíçô§í Píèñþðùí[2] - zu sprechen, wiewohl doch auch Menschen selig genannt werden, wie in dem bekannten: ìáêÜñùí dî hóóé ôïêÞùí[3]. Eine Hauptfrage schien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des ìN in solchen Zusammensetzungen erweislich sey. Zum Glück gibt es der so zusammengesetzten Wörter nur wenige, die Induction ist also sehr leicht. So wurde ich auf eine Untersuchung über die mit ìá zusammengesetzten griechischen Adjective geführt. Wer sich nun dieser Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter ist, in dem sich nicht sogleich eine verneinende oder einschränkende, mildernde Bestimmung zu erkennen gibt. Was also specieller Nachweisung bedarf, wird nur seyn, *was* in jedem derselben verneint sey.

In ìÜôáéïò stellt sich das Leere, Nichtige, von selbst dar, man braucht es nicht zu suchen; aber wie läßt sich im Wort selbst das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeschlossen wird, ist das Palpable, Greifliche. ÌÜôáéïò bedeutet das Impalpable, Substanzlose, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

II,1,471

kommt darum deutlich genug daher, woher der epische Imperativ ôy, nimm, greif zu, und das bekannte homerische Particip ôåôáã¦í, nämlich von ôÜù, von dem ôÜãù und, wie es scheint, das lateinische tango nur vollere Formen sind. Mit ìÜôáéïò hängt ìÜôçí zusammen, ohne Erfolg, ins Leere z.B. sprechen, und das ausdrucksvolle ìáôÜù, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutschen nur landschaftliche Ausdrücke zu geben scheint, wie *dröseln* - soviel ich weiß in Thüringen -, einen sprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Substantiv Thätler gebildet wird für einen Menschen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumspielt ohne sie tüchtig anzugreifen. Die griechische Sprache hat sehr entschiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie Töáñ, áqøá, dessen Gegentheil offenbar das besonders homerische ìNø, z.B. ìNø “ìüóáé (Il. XV, 40), umsonst schwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von diesem kommen erst die Adjective ìáøßäéïò (bei Homer nur als Adverbium) und ìáøßëïãïé z.B. ïkùíïr, Vögel, deren Geschrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es selbst aber ist offenbar zusammengesetzt aus ìN und áqøá.

Von einem andern Adjectiv ìáëáê’ò, das unstreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort ìáëÜóóù, ist die negative Bedeutung ebensowenig zu verkennen, der Ausdruck aber scheint von einer ganz besondern Eigenschaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen

keinen Ton von sich gibt, wie das Harte, dessen Continuität nicht ohne Widerstand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von ëÜóêù, ëáêÝù (wovon die Formen ëáêåsí, hëáêåí u.s.w. noch übrig sind), was eben diesen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: ëÜêå äE "óôÝá ist häufig bei Homer.

Nach diesen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie ìáëåñ'ò aufzuhalten, das gewiß so wenig als etwa ìÜ÷éìïò zu den mit ìá zusammengesetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

II,1,472

gehört, sofort zu ìÜêáñ, ìáêÜñéïò fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorsylbe vorausgesetzt, schien mir der zweite Bestandtheil des Worts weit eher als mit êxñ, êçñ'ò, Todesloos, mit êáñäßá, êÝáñ, êyñ (Circumflex), und ebenso mit êyñïò, êyñé, zusammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenste, innerste, jedem liebste Wollen zu bezeichnen, wie denn als fast nothwendiges Beiwort immer ößëïí dabeisteht, z.B. ï¡ ìïé ôïéï™ôïí dír óôÞèåóóé ößëïí êyñ, nicht ist mir ein solches liebes Herz in der Brust, dì'í äE dãÝëáóóå ößëïí êyñ, auch bei dritten Personen, z.B. ïpïí EÏäõóóyïò ôáëáóßöñïíïò hóêå ößëïí êyñ, oder von der Here dðéáíÜìøáóá ößëïí êyñ. Wie es also bedeutet, was in jedem das *eigentliche* Selbst ist, so ist es im Allgemeinen der Sitz der Leidenschaften, unter diesen zwar besonders auch der Liebe (wie das häufige ðÝñé êyñé ößëïò, auch êçñüèé = dem deutschen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in öèéíýèåóêå ößëïí êyñ von Achilleus, oder äÜðôïìáé êÝáñ von Prometheus bei Aeschylos), des Zorns (wie in dem häufigen ÷ùüìåíïò êyñ), der Schadenfreude (wie in dem Aristophanischen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

EÅãºäE döE ¹ãå ô' êÝáñ åšöñÜíèçí näéïí,
Ôïsò ðÝíôå ôáëÜíôïéò, ïpò ÊëÝùí dîÞìåóåí).

Aber es ist nicht etwa bloß zufällig, z.B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es ist das immerwährende Wollen und Begehren selbst, das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer PêÞñéïò heißt (manche wollen auch íåêñ'ò hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da êÝáñ gewiß eher von êÝñåéí, êåßñåéí, verzehren, absumere, als von êÝù, êÝéù, êåÜæù, spalten, weil Hesychios êÝáñ durch øõ÷xí

[1] Bei Homer findet sich auch èõì'ò statt êÝáñ. Iliad. VI, 202: •í èõì'í êáôÝäùí.

II,1,473

äéwñçìÝíçí erklärt habe, auch eher, als von êÝù, êáßù, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis sey.

Daß êåßñåéí auch von sittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die ãõéïêüñïé ìåëåä§íåò des Hesiodos, statt deren ich in neuern Ausgaben ãõéâüñïõò ìåëåä§íåò als vermeintliche Verbesserung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an êïñÝù (êïñÝííõìé), satio, gedacht, und abgeschmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem* membra depascentes erklärt hatte, oder nur an êïñÝù, putzen, was ebenso wenig Sinn hätte. Als natürlich erscheint es gewiß auch, wenn zwei wesentlich ganz gleichlautende Wörter wie ½ êxñ die Todesgöttin und ô' êyñ sich von demselben Urbegriff herleiten lassen.

Erinnern wir uns, daß dem Aristoteles der íï™ò das fôåñïí ãÝíïò øõ÷yò ist, eine andere, erst nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für sich oder selbst etwas zu seyn, durch das die Seele aus dem Zustand des *Seele*seyns gesetzt wird, ist der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwiespalt in sie kommt und das ihr Ursache der Unseligkeit ist. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die "gespaltene Seele" in der Glosse des Hesychios fallen). Wie nun diese Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte êÝáñ auch von selbst Seligkeit seyn. Hiemit stimmt auch überein, was sich von der Grundbedeutung dieses deutschen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die *Fülle* des Besitzes darin das Erste und Vorherrschende scheint, so macht doch nicht *jeder* Besitz selig, sondern nur ein solcher, in dem man sich selbst vergißt; ein ìÜêáñ, ein vir beatus, auch im römischen Sinn ist nicht, wer bloß reich, sondern wer *so* reich, daß er aller Sorge für sich selbst entledigt ist; wie auch nicht jeder glückselig ist, der *glücklich* ist, sondern der in seinem Glück sich selbst vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann ist es, wenn Adelung sagt: glückselig werde für glücklich *vielleicht* nur darum gebraucht, *weil es um eine Sylbe länger sey,* weßhalb es denn auch im Oberdeutschen am häufigsten vorkomme.

II,1,474

Ferner: im Hochdeutschen fange das Wort an zu veralten, man begnüge sich mit glücklich. Man kann diese Begnügsamkeit nicht tadeln und nur wünschen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage ist also, wie das êÝáñ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geist, wenn er vom Leib abgeschieden, von der Seele entlassen ist, zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es *sey* in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und *so* mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d.h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee und gleichsam nackt[1] Gebliebenen seyn, daß also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beunruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dieß erklärt[2], sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] ãõìíüò, 2. Cor. 5,3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

II,1,475

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel

möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten, sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur *Seele*, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Testament der *göttliche* Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das *Unterpfand* (P»¼áâþí, 2 Cor. 5,5) des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die *Seele selbst*, áŝôx ½ øõ÷x, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zu Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende) - der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, ìÜêáñ oder ìáêÜñéïò, denn in ihm ist das êÝáñ, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der Tíèñùðïò øõ÷éê'ò; die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hinzugekommene und Fremde (das èýñáèåí dðåéóâåâçêüò des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Beraubung und Entbehrung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die | *[S. 476]* Vorstellung, durch welche ich zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstracten Behandlungsweise zu entreißen suchte, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen, die Vorstellung "*von drei successiven Zuständen* oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig natürliche, dessen zweite das zunächst auf dieses folgende, ebenso einseitig geistige Leben seyn sollte, die dritte aber und höchste (nach der letzten Weltkrisis eintretende) natürliches und geistiges Leben vereinigen, das natürliche ins geistige erhöhen, das geistige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15,44), das ó§ìá øõ÷éê'í dieses Lebens als ó§ìá ðíåõìáôéê'í wiederbringen sollte". Diese letzte Bestimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann also hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorlesungen öffentlich vorgetragen, wurde diese Lehre "von den drei Zuständen" zuerst in einem weiteren Kreise bekannt durch einen meiner einsichtsvollsten Zuhörer, jetzt selbst o. ö. Lehrer der Philosophie an der Universität München, Herrn Professor *Beckers*, der sie in seinen "Mittheilungen aus V. E. Löschers Sammlung von Schriften über den Zustand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwissen, veröffentlichte.

II,1,476

Es schien mir merkwürdig, in einer griechischen Inschrift das êÝáñ ausdrücklich als den unsterblichen Theil der Seele genannt zu sehen. Die Grabschrift steht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und sagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

èíçô'í êçäåýóáò ó§ìá, worauf sie fortfährt
- - - - - ô' äE Pèáíáôüí
EÅò ìáêáñ§í (natürlich ÷ùñïò oder äþìáôá)
- - - Píüñïõóå êÝáñ·øõ÷x ãÑñ Pår æ§ò.

Ich finde weder in diesen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabschrift für eine christliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem ó§ìá ÷éô¦í øõ÷yò in der Inschrift angeblich gleichlautenden Ausspruchs des Epiktet, der an sich über die individuelle *Fortdauer* der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inschrift einen Stoiker als Urheber anweisen, auch nicht einen späteren als den genannten, über dessen Meinung man wohl nicht

zweifelhaft seyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: "der Tod eine Metabole - nicht in das nicht

II,1,477

Seyende, sondern in das für jetzt nicht seyende. Ich werde also ferner nicht seyn? *Du* wirst nicht seyn, aber ein anderer, dessen die Welt jetzt bedarf, ï£ í™í ¿ êüóìïò ÷ñÝéáí h÷åé". Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfsinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorstellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es scheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächste wäre wohl an Pindar zu denken, dem êÝáñ oder vielmehr die zusammengezogene Form êyñ, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich ist.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zusammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach diesem fortdauern sollen, die Ueberzeugung ist, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, sondern nur eine Form oder Gestalt derselben sey.

Cicero in den Tusculanischen Untersuchungen erwähnt eines Gesprächs in drei Büchern, in welchen Dikäarchos einen phtiotischen Greis mit Namen Pherekrates, der sein Geschlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweisen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name sey[1]. Wer heutzutag ein Gespräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer solchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgestandener und schon in der Jugend greisenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Dikäarch gilt sonst für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir sind weit entfernt, diesen zuzumuthen, daß sie den in diesen Vorträgen geführten Beweis verstehen, daß das Materielle als organisch gar nicht zu denken ist ohne ein es *seyendes*, das natürlich nicht wieder materiell seyn kann. Verkennen wollen wir ebensowenig, daß unter den Materieseligen auch ernstliche Forscher seyn können, die fürchten, daß sie in materiellen Entdeckungen, die wir selbst nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert seyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erste Thiergeschichte geschrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den ersten Grund einer Wissenschaft des organischen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg gewesen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforschung alles Hyperphysische fern | *[S. 478]* zu halten sey, nur darin irren sie, daß sie meinen, die Seele müsse durchaus als hyperphysisches Princip angesehen werden. Dem Aristoteles wenigstens gehört die Seele, soweit sie nicht unabhängig von der Materie ist, in das Gebiet der reinen Naturforschung (s. oben S. 451) und ist ihm etwas rein Physisches.

II,1,478

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein solcher so schlecht von der Seele gesprochen, wenn es mit Aristoteles selbst sich so verhielte, wie einige Geschichtschreiber der Philosophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieser ganzen letzten Untersuchung mit Aristoteles verkehrt und gleichsam gelebt, um sofort denen aufs Wort zu glauben, welche versichern, daß in seiner Lehre von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sey und nicht einmal seyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir selbst tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Aristoteles fiel, wollen wir versuchen, ob es nicht möglich ist, gerade von dieser Seite der Bedeutung des Nus bei Aristoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich gewesen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausspricht. Man kann sagen, die Ausdrücke beziehen sich auf die Unverderblichkeit seiner *Natur* und schließen eine Ewigkeit a parte post so wenig ein als früher

erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Aristoteles nur die *Natur* des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: absonderlich, ÷ùñéóô’ò, und soweit ist seiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgesondert, für sich seyn *kann* (ô’ díäå÷üìåíïí ÷ùñßæåóèáé)[1], dagegen spricht er auch vom wirklich abgeschiedenen (÷ùñéóèåßò), und da, sagt er, sey der Geist *nur was Er ist,* wie wir uns ausgedrückt, rein *Er selbst*[2]. Hiegegen könnte man sagen, der Geist sey für sich und

[1] s. oben S. 456.

[2] ÷ùñéóèÝéò äc dóôé ìüíïí ”ðåñ dóôr, êár ôï™ôï ìüíïí PèÜíáôïí êár PÀäéïí. De Anim. III, 5; über ”ðåñ dóôr vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: ”óá ìx h÷åé œëçí, ðÜíôá Qðë§ò ”ðåñ –íôá ôé, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): "excludit pronomen ”ðåñ quaecunque rei accidunt".

II,1,479

von allem abgeschieden auch in der eigentlichen èåùñßá, in der unmittelbaren Anschauung dessen, worin kein Irrthum, also vorzüglich in der Beschäftigung mit den Principien der Philosophie: das habe wie Platon ebensowohl auch Aristoteles gedacht. Wir können dem nicht widersprechen, und müssen zugeben, daß er auch wohl bloß diese Absonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unsterblich, PèÜíáôïò, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in seiner Art scheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meisten Er selbst seyn würde, der Geist aufhören sollte zu seyn[1]. Aber mit dem allem ist zumal gegen neuester Philosophie Kundige nicht aufzukommen. Diese sind ganz sicher; denn es begegnet ihnen insgesammt, in dem Nus nicht einmal den Verstand, sondern *die Vernunft* zu sehen, und dann ergibt sich das Uebrige von selbst; denn die Vernunft (nach aristotelischer Ansicht das allein Unsterbliche und Ewige) ist nicht das Persönliche, sondern gerade das absolut Unpersönliche im Menschen. Da habe ich denn geforscht, ob dem also sey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Aristoteles der Nus das im Tode sich Auflösende ist, sondern daß er mit *solcher Deutlichkeit* das Gegentheil davon sagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meisten in der Stelle der Nikomachischen Ethik, wo er sich so ausdrückt: "Wenn denn der Nus gegen den Menschen gehalten göttlich ist, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich seyn, gegen das menschliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menschliches zu denken als Menschen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr so weit möglich *verunsterblichen* (Pðáèáíáôßæåéí) soll man *sich* und all sein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beste ist; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, ist er an Macht und Würde über alles, und scheinen möchte es doch, daß *ein jeder* eben dieses

[1] Z.B. de Anim. II, 2 (p. 24. 25) scheint der Zusatz dí èíçôïsò, ebenso c. 3 (p. 28,8) das ô§í öèáñô§í überflüssig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht sterblichen oder nicht mehr sterblichen Wesen der Nus ganz für sich seyn könne.

II,1,480

ist[1] (also daß, was in einem jeden *Er selbst* ist, eben dieses, der Geist, ist); und - so fährt Aristoteles fort - ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht *sein eigenes Leben*[2], sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil *jeglicher* Mensch ist"[3]. Es gehört

hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: "Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil *dieser* (der Nus) *Jeglicher* ist"[4].

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft *eines jeden Ich* ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht *gegen* den *Sinn* des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und *so* wird uns denn die Versicherung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn *könne* (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem óõíèåôüí) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen *stehe nichts entgegen* dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart "bei einigen" auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielsweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1]Äüîåéå äE Uí fêáóôïí åqíáé ôï™ôï (ô’ ðÜíôùí ›ðÜñ÷ïí, ô’í íï™í). XI, 8 (p. 185,9).

[2] ô’í á›ôï™ âßïí, ibid. 11.

[3] ånðåñ ìÜëéóôá ôï™ôï Tíèñùðïò (nicht ¿ Tíèñùðïò), ib. (14. 15).

[4] ©ò ôïýôïõ dêÜóôïõ –íôïò, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165,14 ss.).

II,1,481

ganze, sey vielleicht unmöglich[1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur *gehindert ist er durch nichts*, eine Fortdauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen *so* zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, *ihm* etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus *Wille*, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher[2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

"Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und stoßweis stürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

[1] EÅé äÝ êár œóôåñüí ôé ›ðïìÝíåé óêåðôÝïí· dðE díßùí ãÑñ ïšècí êùëýåé, ïpïí åk ½ øõ÷x ôïéï™ôïí, ìx ðOóá, PëëE ¿ íï™ò· ðOóáí ãÑñ Päýíáôïí nóùò. Metaph. XII, 3 (p. 242,19). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] ”ôv èáíåsí ìÝí dóôéí ïš ðåðñùìÝíïí. Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. ¹ èáíåsí ïš ìüñóéìïí, 913.

II,1,482

tödten wird er mich doch nimmermehr"[1]. So spricht der Zeusfeindliche bei Aeschylos. Zeus "geflügelter Hund" kehrt immer wieder zu der Leber, *die nicht stirbt*[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachsende aufs Neue ab.

Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aeschylos, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde (das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtseyn in die Seele[5]. "Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst", d.h. sie wußten nicht, daß sie sahen, "sie hörten, aber sie vernahmen nicht"[6]. *Er* büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal, erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist. Auch

[1] ðÜíôùò dìÝ ãE ïš èáíáôþóåé, 1033.

[2] Ausdruck des Hesiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelösten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

[4] Was uns (Idealisten) die Natur, ist dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entstanden, wie uns die Natur.

[5] EÁêïýóáèE, ©ò óöáò, íçðßïõò –íôáò ô’ ðñrí
IÅííïõò hèçêá êár öñåí§í dðçâüëïõò. Prom. 435. 436.

[6] Ïm ðñ§ôá ìÝí âëÝðïíôåò hâëåðïí ìÜôçí,
Êëýïíôåò ïšê }êïõïí ... 439. 440.

II,1,483

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen[1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird[2], deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde.

Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

[1] - - ô'í ìõñéåôy ×ñüíí Pèåëåýóù. 94. 95.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen, Aeschylos gefesselter Prometheus, griechisch und deutsch, S. 58.

II,1,484

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet[1]. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß. (Zeus ist zuerst der íï™ò, der íï™ò âáóéëéê'ò des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) ist der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforschern hat sich besonders der treffliche Schömann bemüht, die *Schuld* des Prometheus ins Licht zu setzen, um den Vorwurf tyrannischer Grausamkeit von Zeus abzuwehren[1]. Weit entfernt, sagt er, daß Prometheus das Menschengeschlecht wahrhaft veredelt hätte, *hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt,* und die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfnisse gegeben, ehe sie höhere ahndeten; er habe so, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die *sinnliche* Welt eingeschränkt und der höhern Bestimmung vergessen lassen. Mit einigen Unterscheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren *Erfolg* die Rede ist, das Gesagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forscher angeführt, ist nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menschen ist blind und muß in Verstand umgewandelt werden. Das Erste ist, daß der Geist die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geschlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeschlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entstandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künsten, lehrt sie den Gebrauch heilsamer Kräuter und

[1] ô'í îõãêáôáóôÞóáíôá ôxí ôõñáííßäá. v. 306.

II,1,485

alle Mittel, sich vor der Unbill der Witterung zu schützen; er lehrt sie, die Thiere sich dienstbar zu

machen, erklärt ihnen der Gestirne Lauf und die stolze Kunst der Zahlen, die Zusammensetzung der Buchstaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. - Also allerdings, das erste Nothwendige ist Weltverstand, äéÜíïéá, aber die That, welche dem Menschen das Verhältniß zu der Welt gibt, sie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, sondern sie zu verstehen, dieselbe That wird ihm auch Ursache aller höhern, ja des höchsten Verhältnisses. Allerdings zur vollen Menschlichkeit genügen sie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menschen zuerst verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres[2], aber auch dieses sollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir *Kunst* in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort sich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen *jede* Wissenschaft[3].

Erkennen müssen wir also, daß Prometheus in seinem Recht ist; wie er ist, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine sittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieses hinweg, so nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundsätzen des Aristoteles zugleich alle tragische Würde; denn nicht das ist ein wahrhaft tragisches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, sondern das einer Handlung folgt, zu der eine sittliche Nothwendigkeit selbst getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine That durch unsägliche Qualen, auf unabsehliche Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkauft sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck suchen müssen.

Er ist im Vorhergehenden schon angedeutet dieser Ausdruck. Das

[1] In dieser Beziehung Plutarch richtig: FÏ Ðñïìçèå˜ò, ôïõôÝóôéí ¿ ëïãéóìüò, de Font. p. 98 C. - Óc ô'í óïöéóôÞí, redet ihn Hermes bei Aeschylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] ÐOóáé ôÝ÷íáé âñïôïïsóéí dê Ðñïìçè Ýùò, v. 498. Er sagt es selbst.

II,1,486

Loos der Welt und der Menschheit ist *von Natur* ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig *Geschehende*; denn nicht wie einer unserer Dichter gesagt; "was sich *nie* und *nimmer* hat begeben", sondern was sich immer begeben und ewig begibt - "das allein veraltet nie". Diesem ewig Tragischen hat der große Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und *so* das Tragische in seiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzustellen ohne unbeugsamen Trotz und erklärte Feindschaft gegen den Gott[1]; ebensowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen sich gescheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl seines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeschylos, galt noch, was spätere Zeiten verlernt, daß die *Furcht* Gottes der Weisheit Anfang[2]; selbst aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Mensch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht seyn wird[3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging[4]. Die Folgen für Prometheus sind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenübersteht, Zeus Grausamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Uranspruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt ist, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das *blinde*, nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur *Stärke* und

[1] Äé’ò d÷èñüò, v. 120.
[2] Wer Zeus des Obsiegers Macht lobpreisend erkennt - Ôåýîåôáé öñåí§í ô’ ðOí. Agam. 183.
[3] Êár ìx ô’ äåéí’í ðOí ðüëåùò hîù âáëåsí·
Ôßò ãNñ, äåäïéê¦ò ìçäcí, híäéêïò âñïô§í;
Eumenid. 695. 696.
[4] IÅéçò öïñçô’ò ïšê Uí, åk ðñÜóóïéò êáë§ò Prom. 959.

II,1,487

Gewalt (Kratos und Bia) ist; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeschylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Besitz der Götterherrschaft, Zeus erst die Metis in sich gezogen, daß sie ihm sage, was gut und was nicht gut sey[1].

Doch - wie sich Aeschylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verstehen, es hat auf unsere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen ist uns während dieser, wie es manchen vielleicht geschienen, abschweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufstellung folgen zu müssen scheint, die Frage nämlich, wie sich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgesetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee gesetzt. Denn hier scheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er sie schlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte sagen, daß er sie schlechthin nicht gewollt. Denn wie sollte Er Persönlichem gegenüber sich selbst als unpersönlich erzeigen und erweisen? Und wie könnte Persönliches ihm gegenüberstehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die sich anwenden läßt, was das Evangelium vom *Himmel* gesagt, daß in ihm mehr Freude sey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite sagen, daß Gott jene Handlung schlechthin gewollt habe? Wenigstens also müßte, da keines von beiden unbedingt zu sagen, eine Unterscheidung versucht werden: um ihrer selbst willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebensowenig sie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, ist, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wissenschaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] Æå™ò äc èå§í âáóéëå˜ò ðñþôçí Tëï÷ïí èÝôï Ìyôéí,
Ðëåsóôá èå§í åkä™éáí käc èíçô§í Píèñþðùí,
FÙò ïp óõìöñÜóóáéôï èåN Pãáèüí ôå êáêüí ôå.
Verse der Theogonie nach Gruppes Anordnung.

II,1,488

gleich anfangs eingeschlossen haben. Die Frage ist: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzusehen. Dieß zu sagen, müßte uns Gott Standpunkt, d.h. Princip, geworden seyn; aber in dieser Wissenschaft ist er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, sondern vom entgegengesetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung sind wir auf die in Frage stehende Annahme gelangt, und nicht verlassen dürfen wir diese Linie, sondern müssen erwarten, wohin das Fortgehen in derselben, und ob vielleicht zu der Wissenschaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erst berechtigt sind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht ist, so scheint es um so mehr

jetzt Zeit zu seyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieser Wissenschaft gestellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip sind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgesetzt, entscheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe ist, wie Sie sich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für sich, in seiner Abgeschiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wissenschaft haben will. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich zuvörderst die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn eines ist das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein ÷ùñéóô'í zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen)[1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

II,1,489

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloß durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a°) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst - nur nicht für sich seyender - Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in *Seinem* (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Princips, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a°) nämlich *sollte* als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (ex hypothesi), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A°) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschließen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also A° unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit, wie Sie sehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz *als* Princip zu haben. Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstzugezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.

[II,1,490]

Einundzwanzigste Vorlesung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicanischen Lehre, daß sie die Welt von der insana et ineffabilis celeritas der Ptolemäischen Bewegung befreie[1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieser habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, den Versuch gemacht, ob es nicht besser gelinge, wenn man den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus sey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man sich ähnlichen Erfolg versprechen dürfe[2]. Wirklich scheint der Idealismus - nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung ist so genannt worden, selbst nicht der kantische, der es zu keiner Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neuester Zeit durch diese Benennung zu empfehlen gesucht, aber - der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieser also scheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenlose, das bis jetzt noch in den Naturwissenschaften sich findet, hinwegzuschaffen, und die ausschweifenden Gedanken, in denen ganz besonders die Menge sich gefällt, in die dem Philosophen erwünschte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, desto weiter ist jedes vom Denken, und darum der Gedankenlosigkeit willkommen, dem Philosophen aber zuwider[3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

II,1,491

So ist, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Mensch, der zuerst die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt schied, kein andrer, als der noch in jedem von uns ist, nicht einer von denen, welche die so weit von uns entfernten Sterne bewohnen sollen. Der Mensch steht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) sondern dem Ganzen gegenüber, als dessen ëüãïò, als das es eigentlich *seyende*, er sich verhält. Er ist das *universelle* Wesen, eine Eigenschaft, die durch seine gegenwärtige *Localisirung* oder Beschränkung auf Einen Weltkörper so wenig aufgehoben wird, als seine Verbreitung über alle, die noch von *so* vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Wesen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d.h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine *bleibende* Stätte finden soll. Kants berühmte Zusammenstellung des gestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns und der Wirkung, die sie zusammen auf unser Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigsten wegen des falsch Erhabenen, das darin aus seiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenstände, die in ihrer Gesammtheit sich weder dem Calcul unterwerfen, noch von sich etwas anderes erkennen lassen, als eben nur daß sie da sind, scheinen allerdings fast allein zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erste Empfindung des jener Welt so fremd und so fern sich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch so dunkel, noch immer seiner ursprünglichen Bestimmung bewußten Menschen möchte doch die der verlornen centralen Stellung seyn, welcher erst das erhebende Gefühl folgt, daß dieses gegenwärtige Verhältniß nur ein Zustand ist, und eine neue Umkehrung bevorsteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d.h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend seyn und wohnen wird, wie eines der Bücher sich ausdrückt, für deren Ideen sich heutzutag viele zu gescheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall seyn möchte[1].

[1] Die Stellen, auf die oben angespielt wird, sind: Philipp. 3,20:½ìsí ãÑñ ô’ ðïëßôåõìá dí ïšñáíïsò ›ðÜñ÷åé. Ebr. 10,34:

êñåßôôïíá œðáñîéí dí ïšñáíïsò êár ìÝíïõóáí. 2. Petr. 3,13: êáéíï˜ò ïšñáíï˜ò êár ãyí êáéíxí, dí ïpò | *[S.492]* äéêáéïóýíç dîïéêås (nach Cod. Alex., gewöhnlich êáôïéêås). Dazu die herrliche Stelle vom Menschen, Ebr. 2, 6. 8.

II,1,492

Die Wissenschaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Gesetz, als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das sie ablegt, ist, daß was die Ordnung der Wesen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber ist interesselos, gegen alles gleichgesinnt (omnibus aequa), sie will daher, daß nichts gewaltsam, nichts durch Unterdrückung geschehe. Der Widerstreit zwischen dem ersten, keineswegs schon an sich materiellen Princip, und dem höheren, dem es sich als Materie hingeben soll, ist nicht dadurch zu bereden, daß das eine schlechthin unterliegt, das andere unbedingt siegt, sondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit, die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz. Alle Stimmen, auch griechischer Dichter, bezeugen, was der hebräische Dichter auf seinem Standpunkt von Gott sagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier so viel als Auseinandersetzung und Schiedsspruch) sind seines Thrones Veste. Diesem höchsten Gesetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirksamkeit bewahrt wissen will, wäre also anzunehmen, daß das erste Princip vorzugsweise das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns ist, daß dieses zum Theil - denn wo immer Widerstreit ist, ist Theilung das Ende - daß dieses zum Theil in der Abweisung des höheren beharre, zum Theil sich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber ist nicht möglich ohne eine Verschiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigsten der Materialisirung unterworfenen Subjekte wären, selbst noch gleichsam als Principe und relativ immaterielle Wesen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und insofern mit verschiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angesonnenen Materialisirung sich hingegeben, in denen das erst ausschließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, sondern innerlich sich zugänglich gemacht

II,1,493

hätte, in denen aber auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre. Es ist früher gezeigt worden, daß die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat[1]: nach dieser Abstufung also, die schon in der Ideenwelt gedacht ist, ist auch das Mehr oder Weniger der physischen Materialisirung und alles dessen bestimmt was daran hängt, des Auseinanderseyns, der gegenseitigen Ausschließung im Raum, der Körperlichkeit u.s.w. Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältniß am meisten bewahrt haben[2], und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der *Vernunft* mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an

sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d.h. als eine Zeit, *gesetzt* wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus also, daß jene Wesen sich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorlesung.

[2] Ebendaselbst.

II,1,494

Welt entzogen haben, erklärt sich, was manchen zum Anstoß gereicht, daß nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinn über das Menschliche erhaben denken dürfen, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menschen so hochgeachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genug.

Die Materialisirung des ersten Princips, durch die es, wie wir gesehen, Gegenstand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben diese stufenweise Verinnerlichung desselben ist nothwendig, wenn von dem an sich wüsten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenschaften ausgestatteten Seyn, von diesem zum organischen, vom bloß organischen zum frei sich bewegenden, von diesem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden soll; aber selbst vom erbaulichen Standpunkt ist es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen. Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. Ein Letztes soll erreicht werden, aber dieß schließt nicht aus, daß es anderem Raum lasse; vielmehr, je breiter die Basis, über die es sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr sich alles dem Menschlichen nähert, also am meisten auf der Erde, desto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroischen Schöpfungen, die nichts vom Menschen wissen und in der eignen Größe sich selbst genug sind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als diese Erde, die dem Menschen Raum gegeben, voll seiner Weisheit und Güte ist. So demnach selbst vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom ästhetischen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homerischen Gedichten die Odyssee vorzuziehen, aber es muß ebensowohl verstattet seyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längst gewohnt, unser Planetensystem gegen das unermeßliche Ganze als verschwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

II,1,495

nicht, mit Hülfe eines Analogieschlusses, der, bei so großem Mißverhältniß zwischen dem wovon und dem worauf geschlossen wird, sonst überall als ein höchst gewagter und unsicherer gegolten hätte, die Organisation des uns bekannten Systems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltsystem auszudehnen, worin besonders Kant in einer seiner früheren Schriften vorausgegangen war, über dessen Theorie des Himmels ich schon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weise ausgesprochen[1]. Um so mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geisttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltsystems wenigstens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelsterne, wo nämlich wahrzunehmen ist, wie um

einen ruhenden Centralstern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Masse geringerer, sondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall sogar ein größerer) sich bewegt, und daß in diesen, von unserm Standpunkt entfernteren Regionen die Distanzen vielmehr abzunehmen scheinen, indem nach Herschel und Struve bei mehreren Doppelsternen der Abstand des beweglichen von dem Centralstern kaum einen Durchmesser des letzten, bei anderen wenige Durchmesser desselben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere sich auflöst, so sieht man wenigstens, daß hier Verhältnisse walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenlose im *Raum* wird sich demnach allenfalls überwinden lassen, und wie dem materiellen Universum eine Grenze gesetzt seyn *könne*, ist vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenlosen der *Zeit*, von der unbestimmbaren, durch keine Zahl auszusprechenden Zeitlänge ebenso befreien, welche die sogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren frühesten Zuständen in den gegenwärtigen gelangen zu lassen? Bekanntlich zeigt das älteste Gebirg keine Spur von organischem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufsatz, in einer wenig verbreiteten Zeitschrift erschienen, blieb ziemlich unbekannt, soll aber in einer Gesammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

II,1,496

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibseln organischer Wesen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dagewesenen Pflanzen und Thiere verschwindet, von Schichte zu Schichte ist der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben bestimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als selbst die jüngste der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun voraussetzt, jede dieser offenbar voneinander abgesetzten Zeiten habe einen Verlauf für sich, für sich eine wirkliche Dauer gehabt, so entsteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (so wird es erlaubt seyn sie zu bezeichnen) in Anspruch genommen habe, um zu verlaufen. Da ist es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; selbst einem Mann, wie der übrigens höchst ehrenwerthe Buckland, ist dieser Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbestimmtheit, die hier unvermeidlich ist, mußte zeigen, daß man sich hier auf dem Holzweg[1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge sich Bewegende *so* zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tausend? Das eine hätte gerade so viel für sich als das andere. Auch menschliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identischen Zeit zu thun; diese Zeiten sind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verschiedener Zeiten, wie sie in der Geschichte der Erde angenommen werden, eine Succession völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im ganzen immer dasselbe auf dasselbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art seyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E gesetzt werden müssen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganischen Zeit zur anfangenden organischen, von dieser, von der Zeit der unvollkommensten Organisationen bis zur Zeit

[1] "Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen bestimmten Ort geht." Adelung.

II,1,497

der vollkommensten, des Menschen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Jetztwelt gesetzten, als E + E + E gesetzten, so werden wir dem Ungereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren (A ... D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als *vergangen* erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieser begrabenen und untergegangenen Welt sich unwidersprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Dagewesenseyns der jetzt als vergangen erscheinenden Bildungen: so würde ich antworten: In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derselben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daseyns gezogen, der auch in der Erscheinung, also auch in dem als vergangen Gesetzten sich ausdrückt, weil er zu seinem Wesen gehört, und dessen eigentliche Dauer, weil sie nicht dazu kommt sich explicite darzulegen, wenigstens implicite erhalten und auch angezeigt ist, z.B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumstämmen der tertiären Braunkohlenformation sich zählen lassen, mit welcher allein schon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachsen und die Mineralisirung *so* erstaunlicher Massen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtausenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben bestimmten System, desto, daß ich so sage, selbstgeschichtlicher, d.h. eines eigenen, geschichtlichen Lebens fähiger, erscheint jedes, und indeß den frühesten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterschiedenes Daseyn, ein Daseyn in Masse zukommt, finden sich unter den späteren ältere und jüngere Individuen derselben Art. Es kann a priori bestimmt seyn, wie jedes erscheinen werde, *wenn es erscheint*, der sibirische Mammuth von starrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenschlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, daß *alles* in der

II,1,498

Idee hypothetisch Gesetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erscheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt. Aber so wohlfeil, als die meisten meinen, wird dem Menschen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt sich dem Denken nicht, um schwach, sondern um stark zu seyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf sich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verstand zu schwere Last abzuwerfen. Wenigstens mußte, wer an einen wirklichen geschichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche successive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beschäftigt ist und sie sich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein so kluger Naturforscher wie Cuvier von wirklichen, successiven Schöpfungen nichts wissen will, ja sie für unmöglich erklärt, so kann man dieß wohl als ein Zeichen ansehen, daß er bei der wirklichen, d.h. ins Bestimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten gestoßen ist. Cuvier hat nicht für gut gefunden, diese Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geschichte in gewissem Sinn, nämlich eine Folge von bloß *äußeren* Ereignissen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberresten organischer Wesen sogar bis in das sogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menschen, sondern auch keine aller mit den Menschen lebenden Arten angetroffen wird, so hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatsache beweist nicht, daß der Mensch und diese Arten *damals* nicht existirten, sie befanden sich zur Zeit der jedesmaligen Katastrophe nur in einer andern, von dieser nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus sie erst in der Folge sich weiter verbreiteten[1]. Daß also die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr existiren, dagegen andere existiren, darin ist keine Vernunft, sondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort ist nur vom Menschen die Rede; wegen der Thiere sehe man die schon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die sich auf den Cuvier zugeschriebenen Artikel Nature im Dictionaire des Sciences naturelles beruft.

II,1,499

so die geologischen Thatsachen allen Werth für die Vernunft verloren, ist es wenig lehrreich zu hören, "wie oft das Leben auf der Erde durch schreckliche Ereignisse zerstört worden, wie lebende Wesen ohne Zahl die Opfer dieser Katastrophen geworden sind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verschlungen, die andern, Einwohner der Gewässer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne gesetzt"[1]. Für diese Ereignisse gibt es keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben. Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerrissene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforschers und des Philosophen doch wohl verständliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdschichten vorliegen. Der Naturforscher hat beschränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philosophen zu Dank; der Philosoph hat allgemeine und höhere Interessen, diese lasse ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphysik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar seyn, und doch bleibt schon an dem einzelnen Mineral z.B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie voraussetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt sich nicht jenes Unsichtbare ableiten, das unermüdet und gleichsam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch stufenmäßige Abartung der ersten Art entstanden seyn können); nicht die Gleichsam-Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet, nicht die von den *äußern* Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens bestattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften diese großen Quadrupeden einer tropischen Wärme; um mit Fleisch, Haut und Haar unversehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11.

II,1,500

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwischenstufen vorbereiteten Ereignisses[1]. Andere nun würden sagen: ein solches Ereigniß sey selbst nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in sich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen.

In dieser ganzen letzten Verhandlung war *der Mensch* vorausgesetzt, der Eine, der auch schon in der Ideenwelt vorgesehen oder ersehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine,

von dem sich die große Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Mensch, der nicht Gottes, der sein selbst seyn wollte (mit dessen Erscheinung, wie man zu sagen pflegt, das Aussterben der früheren Formen aufhört, oder, wie *wir* sagen würden, mit dem alle die früheren Abstufungen, Formationen, in welcher es die schaffende Idee nicht bis zum Menschen gebracht hatte, als vergangen gesetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht ist, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir diesem zum gesammten Menschengeschlecht geben sollen, ist eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint. Wir sehen einen und zwar den größeren Theil ausgeschlossen von allen gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

[1] Ebendaselbst.

II,1,501

auch nur in Völker sich auszubilden, oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens theilzunehmen, fern von aller über bloß instinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber jedes Antheils an dem religiösen Proceß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, so entäußert, und, unter den günstigsten äußeren Umständen, so Gott entfremdet, daß es schwer fällt, ja unmöglich ist, hier auch die Seele zu erkennen, die in ursprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikanischen Urstämmen, die der erste Theil unserer Vorträge in dieser Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der christliche Missionar, der in neuesten Zeiten am weitesten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerstämmen, die, wie er sagt, seit so vielen Jahrtausenden in ihren prächtigen Tropenwildnissen ungestört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Asiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu seyn; diese, berichtet er wörtlich, obgleich von den sogenannten Wundern der Natur in den großartigsten Zügen umgeben, obgleich sie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, *sind von jeder Vorstellung Gottes baar*, und selbst auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt sich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit schließen. Dagegen sehen wir den andern Theil des Menschengeschlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der mosaischen Erzählung durch die Rede: "Lasset uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", sich als ein himmelstürmendes Geschlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieses Geschlecht früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht lassen kann und nicht aufhört zu suchen[1], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit sich erzeugende Vorstellungen dennoch gebunden

[1] ...æçôåsí ô’í èå’í, åk Tñá ãå øçëáöÞóåéáí ášô’í, ~ åœñïéåí. Act. 17,27.

II,1,502

ist, unermüdet im Fortschreiten und fähig das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind, von dem ein Nachlaut in "den unsträflichen Aethiopen" scheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus sammt allen Himmlischen, wie besuchsweise, sich begibt[1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetischen, prometheischen, auch in dieser Hinsicht kaukasischen Geschlechts[2], nur dieser, scheint es, konnte auch der Eine Mensch seyn, dessen That die Ideenwelt durchbrach, den Menschen von Gott schied[3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für sich war.

Dieser Eine Mensch kann uns nur entweder das Letzte und Höchste seyn, wozu sich das Menschengeschlecht erhebt, und wozu es durch verschiedene Abstufungen aufsteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erstes ansehen müssen, von dem die Menschheit zu den tiefer stehenden Formen und Gestaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabsinkt. Aber dieses Herabsinken, (wir wollen es offen gestehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufsteigende Folge ist die unserer Vernunft zusagende und natürliche; und sehen wir auf den Gang der früheren vormenschlichen Entwicklungen zurück, so werden wir dem Gesetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen stufenweise zum Geistigeren, oder wie man sonst zu sagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortschreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerspruch dagegen ist es nicht, wenn die schaffende Thätigkeit in den ersten Gliedern des höhern Systems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Iliad. I, 422.
[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm.I, Ode III, 25.
[3] Das Hesiodische:
êár ãNñ ”ôE dêñßíïíôï èåïr èíçô’í ôE Tíèñùðïí,
an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, stammt offenbar aus einem andern Zusammenhange.

II,1,503

wieder zurückzuschreiten scheint, nicht, wenn sie von Combinationen, durch die nur ein scheinbar Vollkommenes entsteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber scheint der vormenschliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menschlichen. Denn wir sehen in jener nicht die einzelnen Arten der organischen Wesen, sondern *ganze,* diese unter sich begreifende *Systeme* aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für sich ist. Und so sehen wir, daß jede der sogenannten Racen selbst Abstufungen und Unterschiede enthält, die man mit diesem Namen belegen könnte, sie selbst also keine Race oder Abart, sondern in der That ein ganzes Menschengeschlecht - versteht sich in einer früheren Schöpfungsepoche - ist.

Es würde sogar vielleicht nicht einmal sonderliche Mühe kosten, zu beweisen, daß die schwarze sogenannte Race in sich alle Abstufungen des Menschgeschlechts durchläuft, und von der dem Thier nächsten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwischenglieder, z.B. der mongolische Typus, bis in die Nähe der kaukasischen Race in ihr sich aufweisen lassen. Denn es ist bekannt, welche große Unterschiede und wirklich verschiedene Racen zwischen den Schwarzen selbst sich finden, wenn man z.B. was Gesichtsbildung und Gestalt betrifft die übrigens tiefschwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetsten und affenähnlichsten, oder was geistige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Ashantees mit den geistig versunkensten Negerstämmen jenseits des Senegal vergleicht.

In den Kaffern und Abyssiniern ist der Kreis der rein Schwarzen bereits überschritten, aber der Schlußstein dieser ganzen Formation ist über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgesprochen, daß dem ägyptischen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

[1] La plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140.

II,1,504

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotos wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung[1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so folgt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, und dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

[1] Vergl. S. 99.

II,1,505

stillen Meer derselbe Typus der Schädelbildung herrscht. Und wie viele Zwischenglieder verschwunden seyn mögen (wie von den Baumeistern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeschärfte Aufmerksamkeit wird doch noch einen Theil der Abstufungen entdecken, die zwischen den Extremen ganz zum Thierischen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der "erdfressenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müssen, und

beweisen würden, daß auch das amerikanische Geschlecht ein in sich abgeschlossenes und ganzes war. Man könnte versucht seyn als unwiderlegliche Einwendung gegen diese durchgängige Einheit des amerikanischen Menschengeschlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie schon im ersten Theil dieser Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwischen Stämmen, sondern von Familie zu Familie verschieden sind. Vielmehr aber möchte diese Erscheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikanischen Geschlecht die richtige Stelle angewiesen worden. Diese Menge von Sprachen möchte nur auf den ersten rohen und mißlungenen Versuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieses Geschlecht berufen war, das auch physisch dem Mongolen am nächsten steht. In den mongolischen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine solche Selbständigkeit, daß ihm alle organische Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewissem Sinn sagen kann, diese Idiome seyen ohne alle Grammatik. Im Gegensatz hiemit mußte die nächst höhere Stufe der Versuch seyn, die Selbständigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verschiedenen Theile und Bestimmungen jeder einen vollständigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zusammenzuziehen und zu verschmelzen. Dieses Einverleibungs-System, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man versichert, den gemeinschaftlichen Charakter der so zahlreichen amerikanischen Idiome. Aber eben mit diesem ersten Versuch einer grammatischen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinsicht gegeben. Denn das Grammatische ist ein relativ Künstliches und Willkürliches, und die sich formell nicht mehr verstehen, werden

II,1,506

bald auch in Ansehung des Materiellen auseinander gehen und sich gegenseitig unverständlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikanische erweist sich auch das malayische als ein zusammengehöriges, gleichartiges, durch wesentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinstimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, dessen Unterscheidungen und Benennungen sich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukasischen möchten wir uns nicht gern verleiden lassen) - dieser treffliche Naturforscher hatte ganz Recht, alle über die Inseln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigstens als zu Einer Race gehörig anzusehen, wenn wir gleich *dieses* Wort zurückweisen müssen; denn wenigstens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabischer, englischer, schwedischer Race spricht, kann man von dem schwarzen Papua und dem hellfarbigen Australier gewiß nicht sagen, sie seyen von Einer Race, wenn sie auch zu Einem Geschlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee ist, eh' sie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht sie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geschlecht physisch und sprachlich an das indische. Wir haben schon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, ist wenigstens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtschaft zwischen den malayisch-polynesischen Idiomen und dem indo-germanischen Sprachstamm schwerlich nachzuweisen seyn, als zwischen alt-Aegyptischem und Semitischem, von welchem allerdings man sagen könnte, es sey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man sich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, ursprünglich africanisches und unleugbar dem schwarzen Geschlecht angehöriges Volk, die Abyssinier, der Sprache nach zu den semitischen Völkern gehört; bei dem Abyssinier, scheint es, reicht die Berührung mit arabischen Stämmen hin, sein schlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen semitischen Sprache zu erwecken, während die einst von diesem Stamm wirklich gesprochene ihm jetzt wenigstens noch die heilige ist. Der vage Begriff von

II,1,507

Verwandtschaft der Sprachen reicht für diese Untersuchung nicht aus: überraschende Ergebnisse würden vielleicht sich zeigen, wenn man auch auf die verschiedenen Sprachstämme jenes große Gesetz anwenden lernte, auf welchem die ursprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe sich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfassen, wie sie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung ist in diesen wie in verwandten Forschungen nichts auszurichten; es scheint überflüssig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verständigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer solcher Art übersehen meist, daß die Verhältnisse in der Wirklichkeit selbst von der Art sind, daß sie nur durch *philosophische* Begriffe auszusprechen sind; man kann ohne sie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber so, wie Menschen die Steine eines Gebäudes sehen könnten, ohne eine Vorstellung vom Gebäude zu haben.

Es ist hier nun der Ort zu bemerken, daß so wenig als die Hauptsysteme, ebensowenig die einzelnen Glieder derselben durch Degeneration zu erklären sind; denn auch diesen (Gliedern jeder Formation) ist ein solcher Charakter von Ursprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterschiede, wie die von *Kaffer, Abyssinier, Aegypter,* gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verschiedenen Geschlechtern zu dem großen, dem Einen Menschengeschlecht, dessen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterschied beschäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Diese Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geschlecht, also sie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menschen, von dem alle Geschlechter ihren Namen erst erhalten, der selbst kein Geschlecht ist (als erst in der Folge, durch Zeugung), der *seiner Natur nach* der einzige ist, als der wahre, der eigentliche Mensch, von dem erst alle andern so genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erscheinung erst eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan ist, der darum auch in der ältesten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1],

[1] Vergl. die siebente Vorlesung.

II,1,508

keinen andern Namen hat, als den *des* Menschen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geschlechter verhält sich also jener Mensch allein als Actus; in allem andern verschieden und unter sich wieder abgestuft, sind sie nur in Hinsicht auf den Einen sich gleich; dieser Bezug ist ihr Gemeinschaftliches, und es begründet sich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menschengeschlechtes, als jene bloß physische, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man sich übrigens der Frage nicht entschlagen kann, ob Beobachter in der Lage gewesen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Mestizzen mit Mestizzen so ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwischen diesen die Zeugungsfähigkeit eine unbeschränkte sey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie sie bei Blendlingen, wie sie aus der Paarung z.B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entstehen, höchstens auf einige Generationen sich erstreckt[1].

Mit *dieser* Einheit ist nun aber unmittelbar auch der *einheitliche Ursprung* des Menschengeschlechts gegeben. Denn in Ansehung der Wirklichkeit sind die in der Idee vorausgehenden Geschlechter an den Einen gewiesen, welcher dann *der durch sich selbst wirklich seyn könnende* ist; mit diesem und durch ihn treten auch sie erst aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an den ihm bestimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil sind sie sogar ursprünglich auseinander gehalten, und der römische Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Australien wußte, hat wahrsagenden Geist bewährt, wenn

er ausspricht, daß durch göttliche Fürsorge uneinbare Länger (dissociabiles terras), d.h. uneinbare Geschlechter, durch den Oceanus abgeschieden. Denn wenn auch andere Forscher sich mit dieser Untersuchung ausdrücklicher, als es uns hier gestattet ist,

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigstens unter Mestizzen nicht anders sich verhalte, ist mir später von Kundigen versichert worden.

II,1,509

beschäftigen können, wollen wir wenigstens diese eine Erscheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weise zu erklären versuchen mögen, die Erscheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menschen näher stehend angenommenen, aber eben darum schon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen selbständig, weniger um ihrer selbst willen seyende Geschlechter, daß eben diese, zur Coexistenz mit dem japetischen Geschlecht genöthigt, in diesem Zusammenseyn nicht bestehen können, sondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon ist von den amerikanischen Ureinwohnern vorauszusehen, daß sie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, sondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geschlecht, früher oder später ganz verschwinden. Aber auch von den Sandwich-Inseln wird berichtet: fortwährend zeigt sich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Diese Erscheinung folgt überall sogar bei der ersten Berührung, ohne daß das wüste Leben des europäischen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es sind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menschen hinraffen, als früher die blutigen und oft grausamen Kriege, die sie unter sich führten, dahingerafft haben.

Wer sich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der physischen Abstammung von Einem Menschenpaar und der Verbreitung des Menschengeschlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil sich entgegenstellen - ich erinnere nur an die sehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des schon im ersten Theil dieser Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Ursachen mächtig genug seyn konnten, aus milderen Himmelsstrichen kommende Menschenstämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verschlagenen sogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine solche unwirthliche Heimath hervorzubringen - wem also diese Schwierigkeiten bekannt, der sollte, scheint es, eine Ansicht willkommen heißen, die dieser Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

II,1,510

und mit Recht, weil ohne sie, wie sich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gar nicht zu denken wäre, ängstlich gehütete Wahrheiten anzustoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Ansicht hat es eine solche Bewandtniß. Denn auch so gibt es Einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen[1], Einen ersten Menschen, "durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen"[2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete. Denn das ist das Wesentliche; und was sonst damit verbunden wird, insbesondere die Vorstellung, daß der erste Mensch eine völlig menschenleere, erst durch seine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor sich gefunden, damit stimmt wenigstens die mosaische Erzählung nicht überein,

denn diese läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des ersten Menschen zwar nicht mehr im ursprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe desselben und im Angesicht Gottes wohnen, der erste aber von diesem noch immer seligen und umhegten Bezirk Ausgestoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenlose Gehende fürchtet nicht, dort einsam zu seyn, sondern ein anderes Geschlecht zu finden, das ihn todtschlage[3].

Schon dieser Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erste Erfindung der Künste, ihm selbst nach Geburt seines ersten Sohnes die Gründung der ersten, nach dessen Namen genannten Stadt zugeschrieben wird, läßt den Anfang des geschichtlichen Lebens der Menschheit darin erkennen, daß das göttliche, dem ersten, dem durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammende Geschlecht mit den andern unselbständigen Geschlechtern sich

[1] Act. 17,26: dðüéçóåí dî eí'ò (áìàáôïò ist zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) ðOí hèíïò Píèñþðùí êáôïéêåsí dðr ðáíô'ò ðñïóþðïõ ôyò ãyò. In demselben Zusammenhang spricht der Apostel von vorausbestimmten Zeiten (ðñïôåôáãìÝíïéò êáéñïsò) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] Äk eí'ò Píèñþðïõ ½ Qìáñôßá åkò ô'í êüóìïí åkóyëèåí, Röm. 5,12. - Äk Píèñþðïõ (durch einen *Menschen*, wie 1. Cor. 15,21) ¿ èÜíáôïò, 1. Cor. 5,21.

[3] Genes. 4,14. 16.

II,1,511

berührte und vemischte; in keinem der beiden für sich lag die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz sind dazu ausreichend. Gegen den ersten, den eigentlichen Menschen sind die verschiedenen Geschlechter nur Stoff, allerdings so, daß sie potentiâ näher und ferner von ihm seyn können, nur ihre Spitzen sich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß sie darum für sich zur geistigen Thätigkeit übergehen konnten, sowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geschlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Krisis), zur Herabsetzung unter das Menschliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieser Erzählung ist, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer spätern Zeit, wohin manche gern diese frühesten Kunden verweisen möchten, lag es nicht mehr, die Vermischung des göttlichen mit dem an sich bloß materiellen Geschlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geschlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwiespalts vorzustellen.

Deutlicher tritt der Gegensatz und der Zusammenhang zwischen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geschlechtern in der späteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen hervor, die sich miteinander verbanden und zuerst "die Riesen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten", die ersten Heroen der Geschichte, erzeugten[1]. Hier ist nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es ist von dem selbstgöttlichen Geschlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geschichte hat, von dem sich alles herschreibt, was in der Geschichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, sondern auch in Thaten des Geistes und des Erkennens, sich herschreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder ursprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, so ist auch alles *Erkennen* des Göttlichen nur dem Selbstgöttlichen des Menschen gegeben, ohne das nur ein *Seyn*, aber ein erkenntnißloses, in Gott möglich *war*.

[1] Genes. 6,1 ss.

II,1,512

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammenhang mit der Sündfluth[1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z.B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phöniker, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine *farbige* Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden[2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher - freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn "Chus zeugete den Nimrod, der *fing an* ein gewaltiger Herr zu seyn," d.h. er war der *erste* dieser Art auf Erden, und "der Anfang seines Reichs war Babel - -", und *nach* ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Niniveh genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unerträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z.B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10,3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10,6.

II,1,513

leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die sich das höhere Geschlecht gegen die untergeordneten erlaube: es ist besser, sage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unserer Ueberzeugung nach unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist seyn konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke africanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden[1], ein Gedanke, der allerdings - nicht die Negersklaverei, denn diese hatten die Unglücklichen und zwar in der scheußlichsten Gestalt schon zu Hause, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geist zugleich das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier ist ein selbstischer Wille, eine Begierde, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille ist, wie seiner Zeit bemerkt worden, ein bloß *erregter*, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes[2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Casas war zwar nicht *Urheber* der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu setzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an ist der Negerhandel förmlich organisirt worden. Siehe Alex. v.

Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouvean Continent. III, p. 305-307.

[2] Das Schicksal der *Thierseelen* war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit. - Ein neuerer französischer Schriftsteller, dem die Aufnahme, welche seine Etudes sur le Timeé de Platon in Deutschland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienst eines Ausländers anerkannt, wie leicht selbst überschätzt wird, hält sich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutsche Philosophie zu bespötteln und *sein* Urtheil über sie auszusprechen. Das Erste wollten wir uns ruhig gefallen lassen, das Andere könnten wir ihm jedoch erst dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philosophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutsche Philosophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigstens für Deutsche, hinlänglich durch zwei Aussprüche bezeichnet: 1) daß die ersten Atome, | *[S. 514]* Körperchen von unbestimmbarer Kleinheit und absoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwischenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erschaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, "die denken, ohne vernünftig zu seyn", nur vernichten kann, wie er sie unmittelbar erschaffen, und daß er sie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutsche Philosophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutschen sagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philosophie und kann also auch keine beurtheilen; der ihm gewiesene Weg ist, sich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieser Hinsicht noch die besten Hoffnungen von dem Genannten hegen. - Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und besonders der Quelle solcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen versehenen Lehrbuch urkundlich und wie sie in der ursprünglichen Abfassung lauten, die entsprechenden Sätze bei: "In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed *annihilabiles* et *a Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, *annihilandas*. - Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, *Daemones* insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature - nicht mehr bloß spiritualiste, sondern réligieuse oder catholique - zu dieser letzten Meinung fortschreiten zu sehen, die uns vor der ersten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten scheint.

II,1,514

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerstämme sich selbst zerfleischen, in der unsinnigen, blutdürstigen Grausamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein solcher blinderregter Wille erkennbar sey, und welche Aussicht der Fortdauer demnach ein solcher Geist überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je versunkener aber und thierähnlicher, desto bestimmter sind solche Stämme an den Theil der Menschheit gewiesen, der sich selbst zum geistigen Leben erhoben hat[1]. Es handelt sich nicht darum, was wirklich, sondern was möglicher Weise in ihnen ist. Hätte der Neger im Allgemeinen für sich selbst wohl auch eine mathematische Wissenschaft erfunden? Dennoch wissen wir, daß

[1] Am Rand des Msc. sind, als noch nähere Bezeichnung des Unterschieds zwischen dem unselbstischen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichsam vormenschlichen, aber nach S. 512 *der Erhöhung ins Göttliche fähigen* Menschen, die Worte beigeschrieben: "Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

II,1,515

unter Einwirkung von Europäern einige dieses Geschlechts, unstreitig der bessern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden sind. Aber freilich alles verderbt sich unter der Hand des Menschen, und Veranstaltungen selbst, wie jene der Ueberführung africanischer Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu sehen glauben konnte, schlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen

Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes.

[II,1,516]

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurück und fragen: was thut der Geist in der Welt? Das Erste ist, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus sagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geist ist. Der Geist ist als dieser nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das "Dazwischengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz sich herschreibend, den Satz aufgestellt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele (derjenige also, der ihr alle andern vermittle) sey *Gott*. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß gesetzte und selbst mit ins Reich des Physisch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr ist, wie allgemein in neuerer Zeit "Gott" und das "Seyende" für völlig identisch genommen worden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr sagen: der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das *Seyende*, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist - nicht das Seyende, aber das es *seyende* zu seyn (erinnern *Sie* sich der Erörterungen über das

II,1,517

ôß *f*í åqíáé des Aristoteles); die Seele ist gar nichts anderes; wird ihr also das Seyende, so wird sie sich selbst entrissen; darum sagten wir, sie könne von ihm nicht lassen[1], nämlich solange sie selbst Ist. An diesem Seyenden also, das sie ist, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenstand, d.h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenstand, mit welchem die Seele mittelst der Sinne in Berührung steht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das sie ist, auch im veränderten festhält und wiederherstellt, wird ihr dieses entsprechend dem Gegenstand veränderte selbst gegenständlich, und erhebt sich ihr zur *Vorstellung* des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne ein solche Wiederherstellung, durch welche das in der Seele gesetzte Fremde ausgeschlossen wird, läßt sich was Aristoteles sagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge *ohne ihre Materie* sind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenstände haften[2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Aristoteles sagt, daß wir in den sinnlichen Dingen eigentlich ihr *Intelligibles* sehen[3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als solchen, z.B. *dieses* Menschen (des Kallias) sey, die Vorstellung aber nicht dieser, sondern das Allgemeine desselben als Allgemeinbild oder öÜíôáóìá desselben[4] sey. Hieran schließt sich bei Aristoteles zunächst: das Wahrnehmen für sich entspreche dem bloßen *Sagen* und *Denken* - welche Bedeutung diese Ausdrücke bei ihm haben, ist früher gezeigt worden[5] -; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: ½ ìcí ánóèçóßò dóôé ô’ äåêôéê’í ô§í ákóèçô§í åkä§í Tíåõ ôyò œëçò. Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: äk • êár Pðåëèüíôùí ô§í ákóôçô§í híåéóéí áj öáíôáóßáé dí ôïsò ákóèçôçñßïéò. Vergl. das über das Physische im Denkproceß Gesagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: EÅí ôïsò ånäåóé ôïsò ákóèçôïsò ôN íïçôÜ dóôéí. - III, 7: ôN ìcí ånäç ô’ íïçôéê’í (ôyò øõ÷yò, nicht ¿ íï™ò) dí ôïsò öáíôÜóìáóé íïås.

[4] ÁkóèÜíåôáé ìcí ô’ êáèE fêáóôïí, ½ äE ánóèçóéò ô§í êáèüëïõ, ïpïí Píèñþðïõ, PëëE ïš Êáëëßïõ. Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorlesung.

II,1,518

und Unangenehmen aber habe *Bejahung* und *Verneinung* zur Folge[1], und auch die Seele des Thiers *urtheile*[2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend sagen, daß die Seele des Thiers auch *schließt*; denn dieß ist das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geistigen Functionen wurden sonst so unterschieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag sagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun ist es leicht und unmittelbar einzusehen, daß die drei Klassen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufstellt, sich wie jene drei Functionen verhalten. *Viel* und *Wenig* unterscheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt sich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erst zu sagen. Ferner aber läßt sich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß sind, die dem Verstand den Schluß vermitteln; es sieht z.B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß diesem Accidens eine Substanz zu Grunde liege; ebenso, aller Erfahrung voraus, sucht es zu der Wirkung die Ursache. Das müßig stehende Pferd sieht sich nach der Ursache eines ihm unerwarteten Geräusches um; der schüchterne Vogel, das scheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in seiner Nähe nach der entgegengesetzten Seite; nicht der Verstand sagt es ihm, sondern die Seele, von der es allein und insofern noch mehr beherrscht wird als der Mensch.

[1] Ô’ ìcí ï¤í ákóèÜíåóèáé ”ìïéïí ô² öÜíáé ìüíïí êár íïåsí· ”ôáí äc ½ä˜ ~ ëõðçñ’í, ïpïí êáôáöOóá ~ PðïöOóá, äéþêåé ~ öåýãåé (½ øõ÷Þ). De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52,2 ss): eêÜóôç ánóèçóéò ôï™ ›ðïêåéÝíïõ ákóèçôï™ dóôrí, ›ðÜñ÷ïõóá dí ô² ákóèçôçñßv Œ ákóèçôÞñéïí, êár êñßíåé ôNò ôï™ ›ðïêåéÝíïõ ákóèçôï™ ôNò äéáöïñNò, ïpïí ëåõê’í ìcí êár ìÝëáí –øéò. III, 9 in.: ½ øõ÷x êáôN äßï ªñéóôáé äõíÜìåéò ½ ô§í æþùí, ô² ôå êñéôéê², ” äéáíïßáò hñãïí dóôr (beim Menschen nämlich) êár ákóèÞóåùò, êár hôé ô² êéíåsí êáôN ôüðïí êßíçóéí. - Das íï™ò êñéôéê’ò, p.67, 12, kann dort wohl bloß vom Menschen gemeint sein, oder es ist bequemer Ausdruck, wie ¿ ôyò øõ÷yò íï™ò, so scharf er diese beiden unterscheidet. S. oben S. 454 ff.

II,1,519

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigstens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z.B. der eines musikalischen Instruments, kommt, unstreitig hätte er dann seine Erklärung der Entstehung des Causalbegriffs in uns sich erspart. "Zwei Erscheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen sehen, *gewöhnen* wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Ursache, die folgende als Wirkung zu denken". Das

erwähnte Kind hatte keine Zeit, sich auf solche Weise zu *gewöhnen*, oder auch nur zwei Erscheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Mensch (und er hätte es mit der nöthigen Unterscheidung ebenso gut vom Thier sagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich ist, wo er die Wirkung gewahr wird, die Ursache zu suchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt ist hiemit, was von der noetischen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden[1]. Erklärt, wenigstens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Aristoteles gesprochene Wort: *die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft*[2]. Sie ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Setzt man in dem bekannten, für aristotelisch geltenden Ausspruch an die Stelle des unbestimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, so ist es die gewisseste Wahrheit, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'sche Einschränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpassend ist, da vielmehr die Meinung ist, daß der Verstand bloß materiell genommen schon ganz in der Seele ist. Diese bloß wesentliche Wissenschaft ist die unerworbene, voraus (a priori) da seyende, die jeder erworbenen, also wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorlesung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 1807. Erster Band philosophischer Schriften, S. 369.

II,1,520

vorausgehen muß[1]. Hier aber ist es eben um die Wissenschaft zu thun, die der *Geist* sich zu erwerben hat, soll er der Welt mächtig werden. Denn er selbst ist ohne Wissenschaft und, wie Aristoteles sagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geschrieben ist. Man kann zwar so zu sagen täglich hören oder lesen, Aristoteles habe die *Seele* eine unbeschriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom *Verstande*[2] sagt. In Bezug auf die Seele ist das Wissen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Aristoteles der Geist selbst ein Hinzukommendes ist. Im Geist ist nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er ist daher nicht Wissenschaft, sondern nur *wissend*: wissend aber nur durch sein Verhältniß zu der Seele.

Dieses Verhältniß zur Seele beruht darauf, *erstens*: daß in der Seele schon Begriffe, von aller Materie befreite, also die bloße Form enthaltende Vorstellungen der einzelnen sinnlichen Dinge sind, aber ohne daß diese Begriffe ihr selbst gegenständlich wären; sie sind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man sonst zu sagen pflegt, unausgesprochen und bloß potentiell; wie auch Aristoteles sagt: wohl sey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze sey, sondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, sondern bloß potentielle seyen[3]. Zur Wirklichkeit erhebt sie erst der Geist, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen sinnlich empfundenen Dinge, sondern die *Begriffe dieser Begriffe*[4], d.h. die Allgemeinbegriffe sind, durch welche der Geist der Dinge mächtig und wissend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über sie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, sondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geist ein einzelnes Ding, z.B. als Baum,

[1] ðOóá äéäáóêáëßá êár ðOóá ìÜèçóéò äéáíïçôéêx dê ðñïûðáñ÷ïýóçò ãßíåôáé ãíþóåùò. Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17-20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] êár å¤ äx ïj ëÝãïíôåò, ôxí øõ÷xí åqíáé ôüðïí åkä§í, ðëxí ”ôé ï¡ôå ”ëç, PëëE ½ íïçôéêx, ï¡ôå díôåëå÷åßu, PëëN äõíÜìåé ôN ånäç. De An. III, 4.

[4] ½ ánóèçóéò åqäïò ákóèçô§í, ¿ íï™ò äc åqäïò åkä§í. III, 8 (p. 62,14. 15).

II,1,521

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieses Baums, und selbst nicht bloß den Begriff aller wirklichen, sondern aller *möglichen* Bäume. Dieses Allgemeine ist das reine Erzeugniß des Geistes selbst, weil er, wie schon Anaxagoras gesagt, um *alles* zu begreifen, unvermischt seyn und mit nichts etwas gemein haben darf[1], also gegen jedes selbst sich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüssen; denn wir haben gesehen, daß die Seele nicht bloß begreift, sondern auch urtheilt und schließt. Auch die Urtheile und Schlüsse also, die in der Seele unausgesprochen sind und stets nur auf das Einzelne sich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z.B. daß nicht *dieses* A sondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber ist zu bemerken, daß der Geist diese Wirkungen zunächst nicht durch einen besonderen Act, sondern durch seine Gegenwart, durch sein bloßes Daseyn ausübt; es ist nicht eine zufällige und vorübergehende, es ist eine bleibende und von seinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zustandes (einer äéÜèåóéò), sondern vermöge seiner Natur ausübt, wie es die Natur (fîéò) des Lichts ist, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ sind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Aristoteles vom wirkenden Verstande, freilich nur im Allgemeinen sagt[2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterscheiden können, müssen wir um so mehr an der Methode festhalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Gesetze macht. Der letzte Schritt hat uns also nicht weiter als bis zum *natürlichen* Verstande und bis

[1] EÁíÜãêç Tñá, dðår ðÜíôá íïås, Pìéãy åqíáé, ªóðåñ öçórí EÁíáîáãüñáò (p. 57,7 ss.), êár ìçäåír ìçècí f÷åéí êïéíüí (58,12). De An. III, 4.

[2] êár hóôéí ¿ ìcí ôïéï™ôïò (¿ ðïéçôéê'ò) íï™ò ô² ðÜíôá ãßãíåóèáé, ¿ äc ô² ðÜíôá ðïéåsí, ©ò fîéò ôéò, ïpïí ô' ö§ò· ôñüðïí ãNñ ôéíá êár ðïéås ôN äõíÜìåé –íôá ÷ñþìáôá díåñãåßu ÷ñþìáôá. De An. III, 5. - Ueber den Unterschied zwischen äéÜèåóéó und fîéò vergl. man Categor. VI. - Metaph. VIII, 5 (p. 172,19 ss.) ist der fîéò entgegengesetzt, was ðáñN öýóéí ist.

II,1,522

zur gemein- d.h. allgemein verständigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verstande, weil der Geist hier nur seiner Natur nach wirkend ist, zur allen Menschen gemeinen, in jedem vorausgesetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geist als solcher wirkt, die Individualität also auch keinen Unterschied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wissen muß das hier entstehende schon für actuelle Wissenschaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wissenschaft verhält sie sich wieder als vorausdaseyende (ðñïûðÜñ÷ïõóá) und als potentielle Wissenschaft.

Wir werden also auch nach dieser und über sie die *erworbene Wissenschaft* setzen, an welcher der Wille Theil hat, wie schon daraus erhellen würde, daß diese Wissenschaft stets nur im Verhältniß, als die menschlichen Zwecke, d.h. die Gegenstände des menschlichen Wollens, sich erweiterten, zugenommen hat und gewachsen ist. Und auch diese erworbene Wissenschaft, die zu ihrer Voraussetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird sich nur auf die sinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwischengetretenen, wie wir es nach Aristoteles nennen können, will sie sich bemächtigen, und nur dianoetisch, denkend wird der Geist in ihr seyn, aber nicht das *Denken selbst,* dazu wird er erst mit dem rein und schlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Absolutes, alles nur relativ ist, wird auch die aristotelische Unterscheidung des leidenden und des wirkenden Verstandes kein schlechthin

trennender Gegensatz seyn können, sondern es werden Stufen und Vermittlungen seyn. Gehen wir von dem Verstande aus, der im tiefsten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele ist, so wird der seiner Natur nach wirkende Verstand im Verhältniß zu demselben actus seyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, keiner Thätigkeit sich bewußt, sondern bloß seiner Natur gemäß wirkt, ist er *auch* nur leidender Verstand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen diesen verhält sich der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber soweit er an den natürlichen gebunden ist und diesen zur Voraussetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freisprechen können, und der schlechthin und bloß wirkende, der schaffende,

II,1,523

wird erst der von aller Voraussetzung, also von aller Materie *wirklich geschiedene* (÷ùñéóèåßò) seyn können, der, wie Aristoteles sagt, rein er selbst ist[1]. Aber wo wir jetzt sind, da ist dessen Stelle noch nicht; denn es handelt sich ja hier zunächst nur um den Verstand, der das Fremde, Dazwischengetretene sich unterwirft, *soweit* also noch mit dem Materiellen zusammenhängt (ô§í óõíèÝôùí ist, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird[2]); dennoch, wenn nicht wirklich geschieden, ist derselbe wenigstens frei gegen alles Materielle und von ihm geschieden seiner *Natur* nach (÷ùñéóô'ò, ein aristotelischer Ausdruck), und *darum* fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenschaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufassen, also es mathematisch zu begreifen[3], fähig, nicht allein von dem bloß Erscheinenden zur Sache selbst (zum Wesen) sich zu erheben[4], sondern, weil er hier als frei wirkend in seinem Wesen (reiner Actus) ist, auch *sich selbst* mit dem Denken zu ergreifen[5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Aussprüche des Aristoteles den Zusammenhang zu zeigen, in dem sich ihre Wahrheit erweist. Eines jedoch scheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Aristoteles sagt: es bleibe dem dazwischen getretenen Fremden gegenüber der Verstand nur als die mächtige Natur zu bestimmen[6], und ebenso, daß der Verstand dem Vermögen nach das Intelligible ist, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen[7]. Allein was das Erste betrifft, so

[1] S. die Stelle in der zwanzigsten Vorlesung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255,27).

[3] ôN Ýí Pöáéñ Ýóåé –íôá, de Anim. III, 4 (p. 58,7), bekannter aristotelischer Ausdruck für das Mathematische.

[4] ô' óáñêr åqíáé êár óÜñêá (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterschied), Tëëv (~ ô² Péóèçôêê²) } ôïé ÷ùñéóô² êñßíåé. Ibid. (p. 58,5).

[5] êár ášô'ò äc á›ô'í ôüôå ("ôáí äýíçôáé díåñãåsí äk á›ôï™) äýíáôáé íïåsí. Ibid. 4 (p. 57,27 coll. 26).

[6] (ðáñåìöáéíüìåíïí ãNñ êùëýåé ô' Pëëüôñéïí êár PíôéöñÜôôåé) ªóôå ìçäE ášôï™ åqíáé öýóéí ôéíN ìçäåìßáí, PëëE ~ ôáýôçí, "ôé äõíáôüí. Ib. 4 (p. 57,10 ss.).

[7] "ôé äõíÜìåé ðùò dóôr ôN íïçôN ¿ íï™ò· PëëE díôåëå÷åéu ïšäcí, ðñrí Uí ìx íï†. Ib. 4 (p. 58,17 ss.).

II,1,524

verhält sich in Wahrheit, solange das Fremde nicht von ihm durchdrungen ist, der Verstand gegen dieses als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwischen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht ist, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in sich purus actus zu seyn, und was das Andere, so ist unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verstehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu seyn, sondern eine Macht, die auch im Actus und nach demselben nicht aufhört Macht zu seyn, wie Aristoteles sagt, daß der Verstand, wenn er frei wirkt und wirklich wissend geworden

ist, auch dann auf gewisse Weise *Macht* ist[1], nämlich in seiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit sich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt selbst nicht bis zum Objekt herabsinkt, in der Berührung mit dem Materiellen *frei* von ihm als ÷ùñéóô’í und *über* ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) stehen bleibt. Es ist also hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z.B. das Samenkorn ist, unter bestimmten Umständen sich zur Pflanze zu entwickeln, sondern von der, in welcher sich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen[2]. Zum Ueberfluß hat Aristoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er sich des Worts *mächtig* bedient. Wer die Macht hat sich zu setzen, wird nicht immer sitzen, er hat auch die Macht zu stehen. Die Macht für das eine schließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: ”ôáí äE ïœôùò fêáóôá ãÝíçôáé, ©ò dðéóôÞìùí ëÝãåôáé ¿ êáôE díÝñãåéáí (ôï™ôï äc óõìâáßíåé, ”ôáí äýíçôáé díåñãåsí äk á›ôï™), hóôé ìcí ¿ìüéùò êár ôüôå äõíÜìåé ð§ò· ïš ìxí ¿ìüéò êár ðñrí ìáèåsí ~ å›ñåsí (hier nämlich ist er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das "alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, so ist das aristotelische Ausdrucksweise, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte *ist*, so de An. III, 8 in.: hóôé äE ½ dðéóôÞìç ìcí ôN dðéóôçôÜ ðùò, ½ äE ánóèçóéò ôN ákóèçôÜ; und überhaupt lehrt er: Ô’ ášô’ äE dóôrí ½ êáôE díÝñãåéáí dðéóôÞìç ô² ðñÜãìáôé, III. 7 in.

[2] Ô’ ïkêïäüìv åqíáé ô’ äõíáô² åqíáß dóôéí ïkêïäïìåsí Metaph. IX, 3 (p. 178,3 ss.).

II,1,525

kommt (dNí ›ðÜñîw ½ díÝñãåéá[1]), macht nicht das andere unmöglich, d.h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des *natürlichen* Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen esse ist[3] - der natürliche Mensch, wie der Ausdruck Tíèñùðïò øõ÷éê’ò, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] IÅóôé äc äõíáô’í ôï™ôï ¹, dNí ›ðÜñîw ½ díÝñãåéá, ïš ëÝãåôáé h÷åéí ôxí äýíáìéí ïšècí hóôáé Päýíáôïí· ëÝãù äE ïpïí, åk äõíáô’í êáèyóèáé êár díäÝ÷åôáé êáèyóèáé ôïýôv, dNí ›ðÜñîw ô’ êáèyóèáé, ïšècí hóôáé Päýíáôïí. Ibid. p. 179,2 ss. Das ï˜ècí im ersten Satze so allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das ïš ëÝãåôáé ê.ô.ë. beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das díäå÷üìåíïí und das äõíáô’í êáèyóèáé unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und stehen kann.

[3] ï¡ê dóôéí ”ðåñ dóôßí.

[4] Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles I, S. 214.

II,1,526

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er sagt: "Ueberhaupt ist dieser Metaphysik die übersinnliche Welt von der sinnlichen, wenn auch weiter, doch *auf keine andere Weise* getrennt, als der uns unsichtbare Theil dieser sinnlichen Welt von dem uns sichtbaren getrennt ist. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unserer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, ist kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt gesehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derselben vorherging, was nach ihr seyn wird, und was über dieselbe erhaben ist". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwischen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß sich selbst täuschte, indem sie sich ins Uebernatürliche fortsetzen wollte, oder wie Kant sagt, überfliegend, transcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar schon geleitet von kantischen Mittheilungen gesagt hat, drückt das wahre Resultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weise aus, wie diese selbst es nicht vermochte: "Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeschaffen werde".

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge diese Metaphysik erst zum Ausgangspunkt genommen[2], sofort aber sie für eine künstliche und gemachte Wissenschaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerspruch zu liegen scheinen. Allein es war mit diesem Urtheil die Metaphysik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens ist auch sie selbst ein natürliches Erzeugniß, und dieser Versuch, mittelst der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (als Vermögen zu schließen) ins Uebersinnliche sich zu erheben, war und ist auch noch jetzt der unvermeidlich erste; und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterweisen will, anders

[1] Sokratische Denkwürdigkeiten, S. 51.
[2] in der eilften Vorlesung.

II,1,527

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z.B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem *natürlichen* Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber ist durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das dazwischengetretene Fremde", und desselben mächtig durch die Erkenntniß. Der *Wille, der sich selbst hat*, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jenes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke, oder, da vieles selbst wieder nur als Mittel erstrebt wird, frei in Hinsicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher

dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn, und da dieses, wenn nur in Leiden und Entbehrungen bestehend, vor dem Nichtsseyn nichts voraus hätte, im Wohlseyn, d.h. im Vollgenuß seines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu seyn). Zugleich wissen wir aber nun den Menschen von Seiten des natürlichen Verstandes hinlänglich ausgerüstet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als solches zu erkennen und zu unterscheiden, dieser Einsicht gemäß zu benutzen und seinem Willen dienstbar zu machen, d.h. als Materie desselben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, von denen nicht gleich zu sagen ist, wo sie herkommen. Nur dieß leuchtet

II,1,528

sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind. Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d.h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß *sie* dem *ganzen* Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn *diese* nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht zu *wollen*. Soweit ist völlig gleicher Anspruch auf Seyn und Wohlseyn; aber wo wäre überhaupt *Ordnung*, und wie sollten die Möglichkeiten sich gegenseitig ergänzen ohne *Unterschiede*, also ohne Ungleichheit? Es fragt sich also zunächst, von welchem Belang diese Ungleichheit sey, und worauf sie beruhe.

Hier müssen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist (a^o), nicht einer einzelnen Art von Dingen, sondern *dem ganzen Seyenden* gleich ist, also auch alle vermöge desselben mögliche Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, *so* daß, wenn es zur Verwirklichung dieser

II,1,529

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen, also eine Stufenfolge entsteht, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehen. In der Natur gilt der Mensch als Zweck, aber der Mensch ist hier nicht der einzelne, es ist der Mensch in der Idee, welchem nicht der einzelne, sondern nur die Gesammtheit völlig entspricht. *Zweck* also kann auch noch diese, die Gesammtheit, seyn, für die nicht alle von gleichem, sondern nur von höherem oder geringerem Werth seyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d.h. je mehr in ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie bloß für sich, für ihre

individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig sind. Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß als er der Gesammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; er dient, der Feldherr herrscht, aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man sagen: derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geschlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die spätere Zeit erfreut sich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und selbst Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt sich darüber, daß sein Thun später Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde sich fühlen, sondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht sich selbst, sondern dem Ganzen sich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menschliches Gefühl anerkennen den Wunsch, daß alle Menschen auf gleicher Höhe stünden; aber es ist ein vergebliches Bemühen, diese Unterschiede aufzuheben, die sich nicht erst aus der Welt der Freiheit herschreiben, die schon in der intelligibeln Welt vorgesehen und hypothetisch durch die Idee vorherbestimmt waren, diese

II,1,530

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menschen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über diese Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Gesetzes *alles Seyenden* ist, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Aristoteles sagt[1], sondern keine Art von Gemeinschaft aus lauter Gleichen (dî ¿ìïßùí) bestehen kann, sondern nur aus Wesen, die der Idee, also dem innern Werth nach voneinander verschieden sind (dî åkäåé äéáöåñüíôùí), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht *von Geburt an* eines von dem andern auf die Weise absteht, daß das eine herrscht, das andere beherrscht wird[2]. Dieses Gesetz, das Aristoteles als ein *allgemeines*, als ein Naturgesetz ausgesprochen, ist die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieser Welt zu erfüllen sein *angebornes, natürliches* Recht ist, das zu überschreiten ihm selbst verderblich ist, und welches zu achten oder nicht zu achten ebensowenig in des andern Belieben steht; geboten ist ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er bestimmt[3] und für welche er daher Zweck ist, auch als Selbstzweck, für diese Stelle auch den Willen gelten zu lassen, vermöge dessen er sich selbst will: *geboten*, denn nicht vom Menschen stammt jenes Gesetz, und nicht entzieht er sich ihm, indem er sich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil *eben dadurch, daß er auf die Seite des andern* (des Seyenden) *getreten, macht er dem Gesetz sich unterthan,* das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik sind nach den am Rande des Sylburgschen Textes stehenden römischen Zahlen bezeichnet, die sich, scheint es, auf die Zwingersche Ausgabe beziehen.

[2] Ô' ãNñ Tñ÷åéí êár Tñ÷åóèáé ïš ìüíïí ô§í Píáãêáßùí, PëëN êár ô§í, óõìöåñüíôùí dóôr êár åšè˜ò dê ãåíåôyò híéá äéÝóôçêå, ôN ìcí dðr ô' Tñ÷åóèáé, ôN äE dðr ô' Tñ÷åéí. Polit. I, 5. Wie Aristoteles hier sagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenso sagt er: dem einen *frommt* Sklave, dem andern Herr zu seyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. - Ueber das ursprüngliche Organische der Gesellschaft vgl. 1. Cor. 12,12. 14. 15-26.

[3] - humana *qua parte locatus es* in re (disce), der bekannte Ausdruck des Persius.

II,1,531

wissenden eine selbständige, selbst thronende, von Gott unabhängige, *gleich* ihm (eigentlich *statt*

seiner) über den Menschen erhabene *Macht* erscheint und die Quelle des natürlichen, "allen gemeinen Rechts" ist, des Rechts, das "der wirklichen Gemeinschaft und jeder Uebereinkunft zwischen Menschen voraus", nicht erschlossen und nicht eingesehen durch den Verstand, von selbst allen sich empfindlich macht, des Rechts,

> Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
> *Da ist* und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleischen Antigone, die auch Aristoteles nicht unerwähnt gelassen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechtes spricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwischen Menschen Recht und Unrecht bestimmt[1]. Diese selbe Macht aber, inwiefern sie thatsächlich sich offenbart, war dem griechischen Alterthum als *Dike* gefeiert, die nach dem alten Spruch, dessen Platon in den Gesetzen erwähnt, stets *im Gefolge* des Zeus erscheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das *ewige* Recht angerufen hatte, vom tragischen Chor erinnert wird[2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menschlichen Geschicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt[3].

[1] Rhetor. I, 13: hóôé ãNñ, • ìáíôåýïíôáß ôé ðÜíôåò, öýóåé êïéí'í äßêáéïí êár Täéêïí, êE Uí ìçäåìßá êïéíùíßá ðñ'ò PëëÞëïõò ', ìçäc óõíèÞêç, ïpïí êár ½ Óïöïêëéò öáßíåôáé ëÝãïõóá ê.ô.ë. In dem ìáíôåýïíôáé liegt, daß es nicht von dieser Welt ist und nicht im Verstande liegt.

[2] Im Trotz fortschreitend bis zum Ziel
Bist du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angestoßen, Kind!

Demosthenes in der Rede gegen Aristogiton sagt von der Dike: {í ¿ ôNò QãéùôÜôáò ½ìsí ôåëåôNò êáôáäåßîáò EÏñöå˜ò ðáñN ôï™ Äé'ò èñüíïõ öõór êáèçìÝíçí. I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): LÙ âáóéëåsò, ›ìåsò äc êáôáöñÜæåóèáé êár áõôïr ôÞíäå äßêçí. Sophokles Oed. Col. v. 1384: Äßêç îýíåäñïò Æçí'ò Pñ÷áßïéò íüìïéò.

[3] Man vergl. die von der Apostelgeschichte (28,4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: ©ò äc åqäïí êñåìÜìåíïí ô' èçñßïí (ôxí h÷éäíáí) dê ôyò ÷åéñ'ò ôï™ Ðáýëïõ, hëåãïí ðñ'ò PëëÞëïõò: ðÜíôùò öïíåýò dóôéí ¿ Tíèñùðïò ï£ôïò, •í äéáóùèÝíôá dê ôyò èáëÜóóãò ½ äßêç æ†í ïšê ånáóåí.

II,1,532

Hier ist es, wo auch Kant die der theoretischen Vernunft gesetzte Grenze überschreitet; als *sittliches* Wesen ist der Mensch der intelligibeln Welt nicht entlassen, und was für jene (die theoretische) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes ist, ist es nicht ebenso für die praktische Vernunft: *Vernunft* ist diese; denn auch sie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; *praktisch* ist sie, weil eben dieses Intelligible dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heischt. In diesem Sinne also ist das Sittengesetz und Vernunftgesetz zu nennen; weil es nämlich das Gesetz ist, das sich von der intelligibeln Ordnung herschreibt, durch das also das Intelligible auch in der Welt ist. Wenn indeß an einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft Kant vom Gewissen sagt: "wir werden durch dasselbe eines von uns selbst unterschieden, aber doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne", und nach "Wesens" als Erläuterung beisetzt: "der moralischen gesetzgebenden Vernunft", so können wir zwar diesem Zusatz nicht entgegen seyn, wenn er den Gedanken, jenes Wesen sey *Gott*, abwehren soll (denn in Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete *Autonomie* der Vernunft, d.h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten, und was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge[1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Wesen die *menschliche* Vernunft sey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu sagen scheint: es ist

nicht diese, es ist die *in dem Seyenden selbst wohnende* Vernunft, die (allerdings als *autonomische*, d.h. die ihr Gesetz nicht von Gott erhält) sich den Willen unterthan macht; und was in der theoretischen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) ist, ist gegen den Willen, der sich selbst Zweck ist, praktisch, d.h. wirksam, geworden; auch nicht an die menschliche Vernunft, sondern lediglich an den *Willen*

[1] Wie wichtig es ist, daß Kant die Moral "*secularisirt*" hat, wird die spätere Ausführung zeigen. Ein Franzose rühmt es von Pascals Provinciales: "elles ont beaucoup fait, pour seculariser I'honnête, comme Descartes I'esprit philosophique."

II,1,533

wendet sich diese intelligible Macht, und nicht *Vernunft*, sondern *Gewissen* wird das Bewußtseyn derselben genannt, Gewissen, um das Beständige, immer Wiederkehrende dieses Wissens, das nimmer Ablassende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht also (dieß ist das Endergebniß unserer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer *Inhalt* jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das *Gesetz* überginge, d.h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte, und als eine Macht erschiene, nicht bloß *im* Menschen, d.h. in seinem Gewissen, sondern auch *außer* ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d.h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der *Staat*[1], der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt[2]. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte.

[1] Im Staat lebt man êáôN ôéíá íï™í êár ôÜîéí “ñèxí, h÷ïõóáí kó÷ýí: Ausdrücke des Aristoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189,28). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: äýíáìéò PíáãêáóôéêÞ.

[2] Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die *von selbst* sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daseyn in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt).

[II,1,534]

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das Gebiet also, das wir jetzt betreten, ist das der praktischen Philosophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichste scheinen könnte; schon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wissenschaft jedem das Nächste und Angelegenste scheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken sich ein Urtheil zuschreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieser Gegenstand, der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint, daß dennoch auch dieser im Zusammenhang

gegenwärtiger Vorträge nicht um seiner selbst willen erscheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweise hervorgehoben wird - nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber sehen wir das Ich - wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran sich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt - wir sehen das Ich in Folge des Gesetzes verlustig alles dessen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom *für-sich-*, vom nur *Er selbst*, vom wirklichen *absolut*, d.h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein Pìéãcò im Sinn des Aristoteles) und nur sich selbst Gesetz wäre, wogegen es sich nun umfangen fühlt vom Gesetz, das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr sein selbst, sondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre seyn kann, als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz und Streben sich vom Gesetz zu befreien und den eignen Willen

II,1,535

zu haben. Einer gelüstet wider den andern. Der Pñ÷üìåíïò will der Pñ÷¦í seyn. Dieses ist die nothwendig andere Seite der Sache, die ebensowohl beachtet und erkannt seyn will, als von der andern die Heiligkeit des Gesetzes.

Die Befreiung vom Gesetz könnte zunächst eine bloß thatsächliche seyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Gesetz das Ich unbedingt Herr seines Thuns bleibt, nichts widerstände, wäre nicht, dieser Welt von bloß thatsächlicher Existenz gegenüber, das Gesetz selbst auch zur thatsächlichen Macht geworden, durch welche dessen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt ist, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (äýíáìéò PíáãêáóôéêÞ) erscheint. Diese der bloß thatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene, wenn nicht immer sie verhindernde, doch sie rächende, und dadurch einschränkende, selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist, wie wir bereits gesehen, der *Staat.*

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben diese *thatsächliche Macht* den meisten Anstoß gewähren, weil sie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' sie sich äußern könne. Denn das stehet den meisten fest, und ist eine auch durch Kant begünstigte Meinung, daß das Gesetz für sich den Menschen frei mache, weil es allerdings nur an ein moralisches *Wesen* sich richten kann; aber indem es *jeden* an seinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinschaft, während für diese *keiner* etwas thun kann; es sey denn, daß alle sie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, sondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, insofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Gesetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht ist dagegen zu thun; nicht *für,* denn da wäre er das Opfer seiner gesetzlichen Gesinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm später wie er ihnen thut, so wäre seine Handlung sinnlos. Und gleichwie ich das Gesetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenso kann ich auch nicht ausüben, was mir zusteht, z.B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es ist also offenbar, daß

II,1,536

vermöge des bloßen Gesetzes der Mensch vielmehr unfrei seyn würde, und das Individuum überhaupt erst frei ist, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Dieses thatsächliche, d.h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandenseyn der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als solchen hätte, und

wodurch dem Individuum eine *Gesinnung* erst möglich gemacht wird. Man pflegt zu sagen, der Staat, oder, wie Kant näher bestimmt, die juridische Gesetzgebung sey gleichgültig gegen die Gesinnung: man würde richtiger sagen, sie betrachtet sich als die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung unmöglich wäre, sie *kann* nicht fordern, was durch sie erst möglich wird. Hierin, ebenso wie darin, daß er das Verbrechen a priori als *unmöglich* annimmt und nur dem augenscheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl seiner Bedeutung, ebenso wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Gesetzlichkeit der Handlungen nicht sofort auf die Gesinnung schließt, und keinem als besondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Person noch am Eigenthum eines andern sich vergreift: wie, sage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältnisses zu erkennen gibt. Denn das ist die erste Wirkung der thatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur *Person* erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Person. *Person* ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen. Außer der thatsächlich-bestehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. *Krieg aller gegen alle* ist nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zustand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war gesorgt. Aber daß in einem solchen Zustand weder sittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung ist, bedarf des Beweises nicht. Daß der Einzelne sittlich frei und Person erst durch den Staat ist, dafür zeugt dieser selbst auch dadurch, daß wer immer gegen sein Gesetz sich vergangen, am meisten wer gegen ihn selbst sich empört und

II,1,537

so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt) ganz beraubt wird.

"Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfre seine natürliche Freiheit auf", so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit schwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie sollten ohne Freiheit die Individuen sich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag schließen, der den Staat zur Folge hätte? Diese Lehre vom ursprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm schon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfsinn auf einen solchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, *als ob* er auf eine solche Weise entstanden wäre, und z.B. kein bestehendes Recht gelten zu lassen, von dem nicht anzunehmen sey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Gesetz und keine Einrichtung entstehen zu lassen, wozu nicht, wie sie sagen, die Gesammtheit, eigentlich aber *jeder einzelne* seine Zustimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich ist, so führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendsten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch schlecht verhüllt ist, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, sondern als berechtigt erklärt wird. Einen solchen Staat nennen sie den Vernunftstaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen selbst wohnende, die z.B. natürliche Ungleichheit fordert, sondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint ist, was nämlich diesem zusagt und genehm ist. Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjektiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen *machen* zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind die Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlossneren dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit,

II,1,538

diesen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und absolute Berechtigung auszurufen, zu diesem Ende über das bloß Geschichtliche hinaus auch ins Uebergeschichtliche greifend, alle Unterschiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für sich hatte, wie Eigenthum und Besitz, wodurch zuerst der Mensch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit sich erhebt, die aber, weil Ausschließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle diese, vornemlich aber "alle Obrigkeit und Gewalt" aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf dessen Ankunft das Christenthum die arme blödsinnige Menschheit vertröstet, den *Himmel auf Erden* einzurichten[1].

Vernunft - ja, aber nicht die schlechte des Individuums, sondern die Vernunft, welche *die Natur selbst*, das über dem bloß erscheinenden und zufälligen Seyn stehen bleibende Seyende ist, die Vernunft in diesem Sinne bestimmt den *Inhalt* des Staats, aber der *Staat selbst* ist noch mehr, er ist der *Act* der ewigen, dieser thatsächlichen Welt gegenüber wirksamen, d.h. eben *praktisch* gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforschlich ist, d.h. nicht durch Nachforschen sich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat insofern selbst eine thatsächliche Existenz. Von nichts so Seyendem aber ist der *Zufall* auszuschließen, der ja selbst in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne sie brechen zu können, der z.B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine sonnenlose Stelle wirft, und dagegen das besser im Schatten gedeihen würde, der Sonne aussetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weise wohl auch über Menschen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Bestimmung sich bethätige. Indem also die Vernunft thatsächlich Macht geworden, kann sie das Zufällige nicht ausschließen, und dieses von ihr unzertrennliche Zufällige ist der Preis, um welchen das Wesentliche, d.h. sie selbst, gewonnen ist;

[1] Im *Besitz* erhebt sich der Mensch über das Materielle, als das nicht für sich seyn kann, und nur da zu seyn scheint, um Theil eines andern Seyns zu seyn (man erinnere sich hiebei an die Erläuterungen über das ôß ƒí åqíáé des Aristoteles).

II,1,539

und wenig Verstand der Sache scheint insofern in Aussprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatsächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich dastehe, das, sowie es gemeint ist, in der That alle Persönlichkeiten überflüssig machen, diesen Dorn im Auge des Neides hinwegschaffen würde, welcher zu gewissen Zeiten bis in Regionen herab sich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen sollte. Denn nur dem Thatsächlichen gegenüber hat auch menschliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unsre von vermeinten Sprechern derselben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, und der immer einsamer werden muß, je näher er solchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfassung. Einen allem menschlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur solchen zuzumuthen, die dieser ganzen Entwicklung gefolgt sind.

Uebrigens läßt eben jene thatsächliche Seite des Staats erwarten, daß dieser Act eine *geschichtliche* Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich ist. Das Gesetz der Gemeinschaft nämlich ist, wie wir gesehen, ein Gesetz für das *Geschlecht*. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Es muß also erwarten und selbst darauf dringen, daß das Gesetz wirklich ein

Gesetz für das Geschlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht sey, wodurch erst *jedem* einzelnen möglich wird, es in seinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünstigte (der zu den Tñ÷ïõóé gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt[1]), ist darum nicht frei von den Unterworfenen, sie müssen ihm auch Zweck

[1] IÅéäç ðïëëN êár Pñ÷üíôùí êár Pñ÷ïìÝíùí dóôßí. Polit. I, 5 (p. 6,20).

II,1,540

seyn, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich. Die Frage ist demnach, wie das Gesetz vom Individuum hinwegzubringen sey, wie es als ein dem Geschlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erscheine, die vom Individuum unabhängig ist. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm schon gesetzten, von der Ideenwelt sich herschreibenden Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten[1], indem unter diesen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüstet sich finden wird, der die andern thatsächlich sich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird instinktmäßig geschehen. Die Herrschaft eines Einzelnen erst über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entsteht, ist die erste und älteste, die natürliche Monarchie. Soweit also läßt sich jener Act, durch den sich die Vernunftordnung verwirklicht, geschichtlich erklären und nachweisen. Von dieser natürlichen (bewußtlosen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menschheit ist, durch den Gegensatz (durch republikanische Ideen) hindurch zur selbstbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und so auch der entwickeltsten Gesellschaft gewachsen ist. Jene erste Monarchie kann nicht die sich selbst verstehende seyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die *von Natur* sind, und unabhängig von menschlicher Intelligenz entsteht, so wird schon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrschenden selbst nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weise, bloß thatsächlich beginnt, der Verstand aber erst nachkommt, der vollkommen begriffene und sich selbst begreifende Staat nur fortschreitender Weise erreicht wird, wobei also früher *Momente* der Staatsidee da seyn werden, ehe der Staat in seine wahre Bedeutung tritt. In dieser Folge selbst aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen schwebt, die sie philosophisch (a priori) enthält, so daß sie nicht, wie es sich trifft, sondern in vorherbestimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

II,1,541

Folge hervortreten, aber die nun auch philosophisch zu erkennen, Sache der Philosophie, und wohl insbesondre der Philosophie der Geschichte[1] seyn wird.

Der Staat ist es, sagten wir, der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst aber *fordert* sie nicht. Gerade indem er sie nicht fordert, sondern sie nur *möglich* macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, z.B. daß einer billig ist, d.h. sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (Pêñéâïäßêáéïò dðr ô’ ÷åsñïí ist, wie Aristoteles[2] sagt), sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beistand hätte; oder daß er tapfer ist (denn Aristoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat

gebotenen, weil das Gesetz jedem verbiete, seinen Posten in der Schlachtordnung zu verlassen, sich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[3]; Tapferkeit jedoch ist nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und diese gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben gestraft zu werden, ist nicht nothwendig eine persönliche); oder daß er wahrhaft ist, seinem Versprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilsam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht vorschreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein persönlich sind und denen wir auch den Namen der gesellschaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir die *Gesellschaft* nennen werden. Insofern ist der Staat der *Träger* der Gesellschaft; denn was Kant sagt: die Freiheit müsse *Princip*

[1] Der negativen Seite derselben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es ist damit nicht gesagt oder gemeint, daß sich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darstelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. I.

II,1,542

alles Zwangs und dessen Bedingung seyn[1], davon ist vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn sagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welches das, was nicht um seiner selbst willen Ist, dennoch Ist. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundsatz anwendet. - Der Staat soll Träger der Gesellschaft seyn: er kann aber auch die Entwicklung der Gesellschaft hemmen oder abschneiden, wie umgekehrt von der Gesellschaft der Versuch ausgehen kann, den Staat zu schwächen oder sich zu unterwerfen. Daraus ergeben sich folgende Arten.

Der Herrscher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Gesellschaft keine Entwicklung verstattet, dem, in Kants Weise zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck ist, ein solcher ist Despot; und wenn der Anfang der Geschichte und der ersten großen Reiche im Morgenland seyn sollte, und ferner wahr ist, was Aristoteles sagt, daß die asiatischen Völker von Natur zur Knechtschaft geneigter als die europäischen sind[2], so war es nicht Zufall, daß die ersten Reiche Monarchien despotischer Art waren. Ebensowenig war es zufällig, wenn die Aufgewecktesten und Geistvollsten der Hellenen nach dem ersten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verschiedene Zwischenstufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrscher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perserkriege, durch welche sie nicht nur sich selbst des persischen Jochs erwehrt, sondern auch die Stammgenossen in Kleinasien davon befreit hatten, zu jener Form entschiedener Volksherrschaft oder *Demokratie* fortgingen, bei welcher, wie man sagen kann, der Staat völlig von der Gesellschaft überwältigt, die Gesellschaft sich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieser den Fluctuationen derselben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet so wenig mehr Staat ist, als das despotisch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem despotischen Herrscher ist es um den Staat zu thun (der sucht nur sich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Persönlichkeiten ist, worauf alle Demokratie

[1] Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.

[2] Polit. III, 14 (p. 86,22). VII, 7.

II,1,543

hinausläuft; um so unvermeidlicher, je größer der Reiz einer so erworbenen und bestrittenen Herrschaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß seyn kann, je mehr sie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents ist. Denn in dem Verhältniß, als die Persönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksversammlungen allein sich geltend macht, sondern auch über Kunst und Wissenschaft sich verbreitet. Denn wo Despotismus herrscht, ist auch Wahrheit und Schönheit einem unüberschreitbaren Typus unterworfen: wo die Gesellschaft frei geworden, streben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorschrift, sondern allgemeine und freiwillige Zustimmung zum Gesetz erhebt. Wenn in Asien despotische Einzelherrschaft, in Athen unbeschränkte Volksherrschaft den Staat als solchen nicht zur Geltung kommen ließ, so ist es ein erhebendes Schauspiel zu sehen, wie Rom seine Bestimmung erfüllt, die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung zu bringen. Denn nie ist der Staat mehr um seiner selbst willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, selbst das Priesterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Personen, die mit diesen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, selbst nach Vertreibung der Könige für gewisse von diesen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum bestellt blieb[1]; von der andern Seite die *Person* - nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die *im* Staat ist - das höchste Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den ersten Anfängen bis zur vollständigsten Ausführung in für alle Zeit mustergültigen Form fortgebildeten Gesetzgebung geworden ist. Es ist im römischen Wesen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem späteren Uebergang zu Einzelherrschern anderer Art verloren ging, und irren würde sich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfassung republikanisch nennen wollte: Republik war die Form, monarchisch im höchsten Sinn der Geist

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 189. 90.

II,1,544

des Staats selbst; denn er konnte nicht *so* gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat *Zweck* seyn, ohne vom Gedanken der absoluten Ein- d.h. der *Weltherrschaft* erfüllt und getrieben zu seyn; und nicht an den innern Zwistigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeständnisse beschwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht selbst an den nach den punischen Siegen, am meisten aber seit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Lastern der Gesellschaft, nicht durch Theilnahme an Wissenschaften und Künsten, mit denen früher keine freien Bürger, sondern nur Freigelassene sich beschäftigten, und in der die Altgesinnten allein schon ein augustisches Zeitalter vorausfühlten -nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, sondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Aristoteles von den Lacedämoniern sagt, ist wie von den Römern geredet: sie erhielten sich, solange sie Krieg führten, und waren verloren, weil sie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte sagt im Sinn des Aristoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck seyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeschränkter Herrschaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenstand, mußte sich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom selbst wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig sie zu beherrschen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrscher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip seyn, das nicht von dieser, d.h. der römischen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Tasten nach diesem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römische Welt außer sich gesetzt. Aus diesem erklärt sich, menschlicher und natürlicher Weise, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaisergeschichte, die bereitwillige

Vergötterung der Herrscher auf der einen, der

[1] Dasselbe sagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51,3 ss.):Pðüëëõíôï Tñîáíôåò äéN ô' ìx dðßóôáóèáé ó÷ïëÜæåéí.

II,1,545

religiöse Unglaube selbst des Volks auf der andern Seite, der ausgesprochene Atheismus, wozu sich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländischen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meisten in der Stadt selbst sich verbreiteten, wohin, wie Tacitus[1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Christenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zusammenströmt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die bessern Herrscher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, also in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der gesammten Weltansicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt ist, wie der Wahnsinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der syrische Gott, dessen Namen er trug und für dessen Priester er sich gab, der einzige in Rom verehrte sey, und alles, was nicht bloß die römische Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Vesta, das Palladium u.s.w.), sondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Christen Ehrwürdiges enthielten, in dessen einzigen Tempel zusammengebracht und verehrt werden sollte[2], und leicht mochte damit, da er selbst sich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, sich selbst, wie es Montesquieu darstellt[3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden seyn. - Die Römer suchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie sie auf weltliche Weise nicht zu erreichen steht. Sie gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, welches nur dem Christenthum möglich. Weil sie diesen Mangel fühlten, wurden sie irreligiös. Sie versuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umsonst, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römische Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, diesem den Grund gelegt[4].

[1] Annal. XV, 44.

[2] Ael. Lamprid. c. 3.

[3] I. c. p. 114.

[4] Ein später Römer sagt:
Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

II,1,546

Constantin *mußte* die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat sich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Christenthum erhielt dieser einen anderen und höheren, d.h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann später diese geistliche Macht sich als Staatsmacht zeigen wollte, so war dieß Mißverstand und Irrthum, und über dem, daß jene sich zum weltlichen Mittel heruntersetzte, verlor der Staat wieder seinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat sich als Träger verhalten sollte) sank, von der einen Seite der Staat sich wieder auf alle Weise erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerspruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber protestirte gegen die

falsche Theokratie. Dieses war die eigentliche That des *deutschen Volkes*. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In diesem großen Ereigniß hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Idols übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst seyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag und daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anstatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, diese vielmehr erst möglich macht, daß er es ist, der das Individuum zur Person erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann sogar nicht anders seyn; daher das Bestreben, sich diesem

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

II,1,547

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen dasselbe einzuwenden ist, wenn es auf die rechte Weise versucht wird. Ja unter denjenigen selbst, welchen die oberste Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut ist, sind immer diejenigen für die weisesten gehalten worden, welche sich zum Gesetz machten, die Einzelnen soviel möglich frei zu lassen, dagegen für das Allgemeine ein scharfes Auge und wo nöthig ein scharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unserer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreise zu bilden, *innerhalb* welcher sich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die sein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Bestehen sich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Versuch greift, den *Staat selbst*, d.h. den Staat in seiner Grundlage aufzuheben, *praktisch* durch Staatsumwälzung, die, wenn beabsichtet, ein Verbrechen ist, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; *theoretisch* durch Doctrinen, die den Staat so viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten - ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat ist nicht eingesetzt, dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe: was er fordert, sind wir ihm *schuldig*, d.h. es ist eine *Schuld*, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann sagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Mensch sich losgesagt, ist dieser dem Staat schuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderstehlichkeit, mit der sie sich verbreitet (denn eine Zahl für sie gelehriger Staatsmänner, wie die nächst vergangene Zeit sie herausgestellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein schon anzuerkennen, daß sie von etwas herkommen, das in jedem Menschen für sie spricht und in letzter Instanz nur jenes Princip seyn kann, das, nachdem es einmal *sich* gewollt, nun auch ganz *sein selbst* seyn will, und sich mächtiger als die Vernunft fühlend, sich auch eine Vernunft für *sich* erschafft. Es ist diese im Dienst des Ich stehende Vernunft,

II,1,548

welche erbaulichen Rednern der neuesten Zeit für die *Vernunft selbst* gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politische, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d.h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus sey. es ist diese, wie gesagt, im Dienst des Ich stehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretisches, sondern ein *praktisches* Interesse vorwaltet, nur zugleich sophistisch seyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, d.h. der unterschiedlosen Massen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfassung doch nicht zu vermeiden ist, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, seyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das *vereinigte Volk selbst*, Unterthan als *vereinzelte Menge*. Die Republik, welche Kant *ungern* - das sieht man wohl - aber den einmal angenommenen Grundsätzen gemäß als die einzige vernunft- also auch rechtmäßige Verfassung erkennen muß, kann demnach nur die demokratische seyn, von der er jedoch selbst sagt: sie sey die allerzusammengesetzteste, verwickeltste, d.h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerspruchsvollste aller Verfassungen[1]; wie denn Kant überhaupt, was diese Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, sich gar sehr unterscheidet durch seinen großen praktischen Verstand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenschaften, von denen die Widersprüche, die seine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugnisse sind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menschen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber diese Ueberwindung muß als *innerliche* verstanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes sagen, trachtet zuerst nach diesem innern Reich, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden seyn, noch werdet ihr "den Uebermuth der Aemter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus diesem Leben forttreiben könnten, sonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus seyn - das darf nicht

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

II,1,549

bloß, das soll *jeder*, jeder selbst Beispiel der unabhängigen Gesinnung seyn, die, wenn Gesinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung schützt, als das gepriesene Idol einer Verfassung, die selbst im Lande ihres Ursprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden[1]. Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihrem Ursprung - nicht durch Vertrag, sondern durch Zwang und Gewaltthat - einen Zusatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit versichert, beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine zahlreichen, rohen Massen, oder die insulare Lage, die auf der einen Seite für seine Verfassung, wie einst für die von Kreta[2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzulässig macht, auf der andern Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Kriegs zu versetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt *Euch* dagegen ein unpolitisches Volk schelten, weil die meisten unter euch mehr verlangen *regiert zu werden* (wiewohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (ó÷ïëÞ), die Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sey, und nicht bloß die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage sich befinden[3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England ist die Zeit nahe, wo sich die öffentlichen politischen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geschlossener Stände, sondern um die Interessen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ”ðùò ïj âÝëôéóôïé äýíùíôáé ó÷ïëÜæåéí êár ìçäcí | *[S. 550]* Pó÷çìïíåsí ìx ìüíïí Tñ÷ïíôåò PëëN ìçäE käéùôåýïíôåò. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

II,1,550

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen[1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die *bleibende*, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende *Grundlage* des ganzen menschlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, *Vorbedingung*, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat *Zweck* ist. Denn sofern *Grundlage*, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d.h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde[2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

[1] Äõíáô’í êár ìx Tñ÷ïíôáò ãyò êár èáëÜôôçò ðñPôôåéí ôN êáëÜ. Eth. Nic. X, 8 (p. 187,13 ss.).
Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey híèõìïí êár äéáíïéçôéêüí, darum frei geblieben - êár äõíÜìåíïí Tñ÷åéí ðÜíôùí, ìéOò ôõã÷Üíïí ðïëéôåßáò. Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a.a.O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes - Ehe, Eigenthum, Besitz - ausgestoßen wäre.

II,1,551

ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr *Princip* zu seyn[1]. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stelle seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie *ist*, die bleiben muß, solange diese Welt besteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb seyn zur Erreichung des höhern Ziels, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität desselben. Die Aufgabe ist also: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, - Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat.

Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen solle, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, sondern verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deßhalb der *vollkommenste* Staat nicht Ziel der Geschichte ist. Es gibt so wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieser Linie) einen letzten Menschen gibt. Der vollkommenste Staat hat zwar seine Stelle in der Philosophie der Geschichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet sich daher im Irrthum über die Ursachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat sey daran schuldig, während es doch mit dem zusammenhäng, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier - bei der negativen Seite - fragt bloß die Vernunft Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinschaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die positive Seite ist die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte begreift.

II,1,552

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geschichte eine Ideal zu denken und dieses im vollkommensten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu suchen. Aber es ist überhaupt eine falsche Voraussetzung, daß es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig seyn müßte; während wir gesehen, daß diese Welt als ein bloßer Zustand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung ist nicht Zweck, sie ist nur um aufgehoben zu werden; Zweck also nicht sie selbst, sondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten bestimmt ist. Selbst die "gemäßigte" Monarchie, wo der Staat sich nur als Grundlage weiß, ist, wenn auch die best mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entsprechenden Staatsverfassung[1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieser Welt will, so ist das Ende (apokalyptische) Schwärmerei[2].

[1] Gemäßigt ist übrigens die Monarchie schon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

[II,1,553]

Vierundzwanzigste Vorlesung.[1]

[1] Diese Vorlesung ist in der vorliegenden Gestalt im Nachlaß des Verfassers nicht vorhanden gewesen. Das ausgearbeitete Manuscript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorlesung stehenden Anrede an das deutsche Volk. Von da bis zum Ende dieser Vorlesung aber sind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollständig vorhanden, so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen. D. H.

In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden. Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber ist das Individuum. Mit diesem, mit seinem *innerlichen* Verhältniß zum Gesetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn so wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Gesetzes ist, wenn man bedenkt, wie die meisten Menschen eine so schwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, so wenig genügt sie; denn das Gesetz selbst geht aufs *Innre,* und weil der Staat gegen die Gesinnung gleichgültig ist, so ist die Prüfung wegen derselben um so mehr dem Individuum überlassen. Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern d.h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innre,

II,1,554

ins Herz geschriebene Gesetz bleibt und ist nur um so dringender. Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge jenes innren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von diesem die Rede ist.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, ist es unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht[1]; über diese kann es weder hinaus, denn es ist ganz unter sie gebeugt, noch kann es sich derselben erwehren, denn das Gesetz ist in seinen Willen gleichsam eingewebt und eingestochen. Ebensowenig wird das Ich seiner selbst froh unter dem Gesetz. Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung, eine um so natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erscheint[2]. Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, - als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Jota nachläßt, und selbst wenn ihrer Forderung *völlig* Genüge geschieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das *Gebotenseyn* wäre dem Ich nicht *so* empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der *sein selbst* seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen[3].

[1] Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmischen zu wollen. Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, so gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwissenschaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, so würde auch die Vernunft nicht seyn (die Vernunft keine *Macht* seyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengesetz bloß als *göttliches* Gesetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie *zurück*zuführen sey).

[2] "Darum, daß ihm der Mensch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", sagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, *die im Gesetz selbst ist,* welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich vorstellt. Als unpersönlich und allgemein ist das Gesetz 1) bloß für | *[S. 555]* die Gemeinheit besorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es spricht zwar zum Individuum, aber die Absicht des Gesetzes geht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Geschlecht; 2) sagt es nicht, was zu thun, und ist also bloß negativ (was es im Grunde auch schon nach Punkt 1) ist); 3) hat die Moral *insofern* keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht ist. - Das Gesetz ist daher auch nur ein Nebeneingekommenes (¿ íüìïò ðáñåéòyëèå, Röm. 5,20), hat sein Ende in einem andern, und hört, wenn dieses da, in der Gestalt dieses unvollkommenen Gesetzes auf (ôÝëïò ôï™ íüìïõ ×ñéóôüò, Röm. 10,4). - *Kant* sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn.

II,1,555

Wird aber auch dieser Widerwillen bekämpft, der, wie schon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes ist, während das Ich schlechthin frei seyn will); oder gewinnt der Mensch sogar vermöge des Bessern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität gesetzten, Seite seines Wesens) Gefallen am Gesetz, so kommt es doch nicht zum Frieden[1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Gesetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der *Gesinnung* fehlt[2], die das Gesetz nicht zu geben vermag. Das Gesetz ist unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetze) "gleich" ist[3], im Gegentheil es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt *alles* sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleisches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt a.a.O., "ein freiwillig lustig Herz." Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß gesteht Kant selbst zu, indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] "Aber ein solch Herz gibt niemand, denn Gottes Geist, der macht den Menschen dem Gesetz *gleich*, daß er Lust zum Gesetz gewinnet von Herzen". Luther a.a.O.

II,1,556

keiner *Freudigkeit* der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d.h. als Fluch, empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen[1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Gesetzes, die Negation des Ich, schon so gut wie erreicht ist, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem außergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch sich als *Wirkendes* aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. Indem es dieses thut, hat es keine andere Absicht, als der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen, vor dem Drängen des Gesetzes ins beschauliche Leben sich zu flüchten; wozu es insoweit vom Gewissen selbst sollicitirt wird, als das Gewissen (der potentielle Gott) es ist, das ihn vom sich selbst Wollen abzieht. Mit diesem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, *tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber*: ohne von Gott zu wissen, sucht es ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, und weil dieses Suchen im Aufgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu berühren. Der Geist nämlich, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es ist das eigentliche èåsïí in seiner Natur[2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, sondern *nur im Individuum* geschieht[3]. Jene Möglichkeit des Geistes, sich in sich selbst

[1] Man vergleiche die Stellen über menschliches Elend bei den griechischen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: ìx ö™íáé ô’í Rðáíôá íéêZ ëüãïí (nicht geboren, das Beste).

[2] Ô’ âÝëôéóôïí dí øõ÷†. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geschlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im *Gesetz,* worin ihm Gott potentiell, d.h. eingeschlossen ist, nur das *Individuum* hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn *suchen* und ihn, wenn er sich offenbart, aufnehmen.

II,1,557

zurückzuziehen, erweist sich als die in ihm liegende Potenz des sich Zurückwendens zu Gott, die also jenes Wirkende, indem es sich von Gott abgewendet, in sich behalten hat; es ist aº's *Wesen,* das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht ist. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir sehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieses Wiederfinden Gottes aber hat verschiedene Stufen, welche als ebenso viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegation seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen *Frömmigkeit,* deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden[1], und welche darin besteht, daß der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloß zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die *Kunst,* durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (¿ìïßùóéò), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen, und *so* zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Produktion), - was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht daß sie es wüßten oder

[1] Fenelon in seiner Demonstration de I'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbstheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unseres Willens entsagen), und schildert diese mystische Frömmigkeit mit den Worten: "Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses - les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien rétenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. - Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? - Fenélon nennt sogar jene Selbstentsagung (Selbstenteignung) entière indifférence même pour le salut.

II,1,558

verständen, sondern durch wahre Bestimmung ihrer Natur[1]. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die *contemplative Wissenschaft* an. In ihr erhebt sich das Ich über das praktische und das bloß natürliche (dianoëtische) Wissen[2], und berührt das um seiner selbst willen Seyende Põô† ô† øõ÷†, Põô² ô² í²[3]. Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen èÝá, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der íï™ò zu dem rein Intelligiblen dasselbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (ô’ íïåsí ªóðåñ ô’ ákóèÜíåóèáé)[4]. Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar *insofern* leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben, das dem aº anfangs bestimmt war und das nun der Geist nach Zurücklegung seines ganzen Wegs als höchstes Ziel ansieht.

Dieses also ist es, was das Ich, das der Unseligkeit zu entkommen und sich in *seiner* Welt selig zu machen sucht, erreichen kann[5]; es scheint auch wirklich sein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunst ihre Stelle in der rationalen Philosophie anzuweisen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erscheint der Nus auf seiner höchsten Stufe als der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken ist, daß die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft hier selbst als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es ist der íï™ò, der in der höchsten Wissenschaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er sie gesetzt, erhebt und mit der befreiten (ášô† ô† øõ÷†) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunst und Wissenschaft Stufen von Seligkeit sind (jedoch wie wir sehen werden nur negativer), so sind dem Griechen die Poesie (Homer) und die bildenden Künste (Phidias) gegenüber von dem gesetzlichen Staat und der gesetzlichen Religion befreiend. - Was uns das Eingehen des Geistes in die Seele, ist dem Aristoteles das Pèáíáôßæåéí: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beschauliche Leben als das göttlichste beschrieben wird. Ebenso ist zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: äé’ êár ðåéñOóèáé ÷ñy díèÝíäå (Pð’ ôyò èíçôyò öýóåùò) dêåsóå öåýãåéí ”ôé ôÜ÷éóôá: öõãx äc ¿ìüéùóéò ô² èå² êáôN ô’ äõíáôüí. Vgl. Phileb. 62.

II,1,559

durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein *ideelles* Verhältniß hat es zu diesem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen[1]. Bei diesem

[1] Hier ist zugleich geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen ist, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A^o im reinen Selbstseyn. Es ist früher schon unterschieden worden zwischen dem das "Seyende seyn" und dem "Selbstseyn Gottes". Durch Ausscheidung vom Seyenden wird A^o in der rationalen Philosophie in das reine Selbstseyn gesetzt. In dieser Absonderung ist er, wie ihn Aristoteles hat, als bloßes eáõôï™ h÷ïí, als der stehen bleibende, ewig sich gleiche, passive, ánôéïí ôÝëéêïí, ïš ðïéçôéêÞ’í, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: ôï™ ðñÜôôåéí Pöáéñïýìåíïò, hôé äc ìOëëïí ôï™ ðïéåsí, er ist der, welcher alles bewegt, jedoch nur *als Ziel*, so daß er sich selbst nicht bewegt (¿ ðÜíôá êéí§í ©ò ôÝëïò, ášô’ò Pêßíçôïò), als nach außen unwirksam, denkt und schaut er nur immer sich selbst, ist íïÞóåùò íüçóéò, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es sich so oft anführen lassen mußte, etwas höchst Verschiedenes ist. Gott ist - dieß will der Ausdruck eigentlich sagen - nur unendlicher, d.h. *sich* immer wieder (keinen begrenzenden Gegenstand außer sich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: ïš ãNñ ïœôù ¿ èå’ò å¤ h÷åé, PëëN âÝëôéïí ~ ªóôå Têëï ôé íïåsí ðá» á›ôüí. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Aristoteles die nähere Bestimmung dieses Selbstschauens Gottes macht, sieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit ist fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14)

Gott ist also hier, wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt hat, das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende *Subjekt-Objekt*. Die in der Philosophie überall nur Willkür sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Nothwendigkeit erweisen; denn die, welche jene Philosophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt stehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Aristoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und Tðñáêôïò ôNò hîù ðñÜîåéò, so ist ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Aristoteles dieses Letzte als existirendes hat, ist es *als existirte es nicht*, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen ist. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das *Negative* dieser Bestimmung bei Aristoteles ebensowohl, als in der neuern Philosophie übersehen. Als das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich weg Könnende ist es nur seinem Wesen nach, nur ideeller Geist, aber es ist ein Mißbrauch, hier von absolutem Geist zu reden.

Wenn Gott in seinem Selbstseyn bei Aristoteles das sich selbst Habende (h÷ïí | *[S. 560]* eáõôï™) ist, so ist er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er spreche bloß von der Idee des Guten. Es ist ihm vielmehr ô’ Pãáè’í *das Gute selbst* (dieß liegt deutlich in dem dðÝêåéíá ôyò ïšóßáò [Rep. VI, 509 B] und erhellt aus dem Erstaunen des Mitunterredners) - freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute selbst, wie es von Gott am Ende der rationalen Philosophie zu sagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, sowie vorher 517 B: dí ô² ãíùóô² (nicht dí ô² íïçô²) ôåëåõôÝéá ½ ôï™ Pãáèï™ käÝá êár ìüãéò ¿ñOóèáé. Daß Platon auch von der Idee des Guten spricht, ist natürlich (z.B. Rep. VI, 505 A), aber ôü Pãáè’í (ášô’ ô’ Pãáè’í) heißt ihm nur käÝá ôï™ Pãáèï™ in Bezug auf die einzelnen PãáèN als ìåôÝ÷ïíôá ôï™ Pãáèï™ (s. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die käÝá ist ihm nur ¿ ôï™

Pãáèï™ hêãïíïò (VI, 508 B), wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt.

II,1,560

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben. Demnach fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird.

Inzwischen aber ist hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, so doch das Ziel dieser Wissenschaft, der bloßen Vernunftwissenschaft, bereits erreicht, und wir müssen nun zuerst bei diesem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A^o) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es *als* Princip zu haben, d.h. als letzten und höchsten Gegenstand (ô' ìÜëéóôá dðéóôçôüí). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A^o als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit; denn in diese war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

II,1,561

d.h. Gott ausschließenden Welt geworden war[1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher[2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gehende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften[3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Objekt sucht. Denn, wie *Sie* sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (½ ðñþôç dðéóôÞìç) dadurch, daß wir die bloß mögliche Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Objekt einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser *einen*, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine *besondere* Wissenschaft ist, nicht *die* Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur *die* Wissenschaft, d.h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der *ihr* (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für *sie* nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

II,1,562

Sofern daher die erste Wissenschaft der zweiten, der Philosophie als besonderer Wissenschaft, ihren Gegenstand erst ermöglicht, selbst jedoch auch Philosophie ist, haben diejenigen Recht, welche sagen, man könne den Gegenstand der Philosophie nur wissen durch Philosophie selbst. Sobald aber die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die *negative* Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts *weiß*; denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff*, als bloße *Idee*. Da sie als das Princip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die *kritische*, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir sie nun auch nennen, negative Philosophie habe, sagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerst war es im reinen *Denken* gefunden worden, sodann ging die Absicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieses geschehen, ist das so erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat sich hierin (was die Existenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat sich die *Natur* des Princips durch den Proceß der Vernunftwissenschaft erwiesen oder bestätigt, nämlich als die *natura* necessaria, als das was essentiâ Actus ist (ï£ ½ ïšóßá díÝñãåéá). Gott ist jetzt außer der absoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in *seiner* Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn[1]. Denn alles ist in dieser Wissenschaft in die Vernunft eingeschlossen, und so auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an sich in

[1] In der absoluten Idee ist nicht bloß das Seyende, sondern auch das, was das Seyende ist, gehört dort mit zur Potenz; die Substanz im höchsten Sinn, die, weil sie in nichts andres übergeben kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

II,1,563

die Vernunft, d.h. in die ewigen Ideen, nicht eingeschlossen ist. Und wenn auch, wie Kant sagt, jeder Existentialsatz ein synthetischer ist, d.h. ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe[1], so findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abstracte Daß ist kein synthetischer Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus ist, auch aus seinem Begriff gesetzt, so daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, sondern das *actu* Actus seyende ist, dann ist das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip gesetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wissenschaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Resultat gesucht wurde, und wobei es nur um das (abstracte) Princip zu thun war, vielmehr ist es dann wirklich als *Princip* gesetzt, nämlich als *Anfang*, als Anfang der Wissenschaft, die das, was das Seyende *Ist*, das Seyende selbst (ášô' ô' –í) *zum* Princip hat, d.h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet[2]: wir bezeichneten sie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelst der ersten Wissenschaft) gesucht wurde, und nennen sie jetzt im Gegensatz von der

ersten, der negativen, die *positive* Philosophie. Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existirende Dinge deducirt (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d.h. apriorische Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren[3]; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existirenden Dingen überexistirend) ist, nur im *Begriff* hat. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartensteinsche Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

II,1,564

Existenz d.h. dem *actu* Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als naturâ Actus seyend) Gefundenen. Dieses hat sie zuerst nur als reines Daß (GÅí ôé), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist*, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner *Existenz* erklärt, und also ein positives, d.h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.

Da sich uns hier der Unterschied jener schon im Anfang dieser philosophischen Entwicklung in Aussicht gestellten zwei Wissenschaften als *Gegensatz* der negativen und positiven Philosophie gezeigt hat, so wäre eigentlich hier der Ort, diesen Gegensatz vollständig zu erörtern. Weil jedoch diese Erörterung eine umfangreiche ist (die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie) und eine eigene Reihe von Vorlesungen bildet, so beschränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hatte sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft, was aber für diese nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte. Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: "Ich will das, was über dem Seyn ist", und wir werden sehen, wie der wirkliche Uebergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht. Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist demungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur Eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand *sucht,* als ihren Gegenstand *hat* und ihn zur Erkenntniß bringt. Die positive ist es, die auch in der negativen eigentlich *ist,* nur noch nicht als wirkliche,

II,1,565

sondern erst als sich suchende: - wie dieß diese ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wissenschaft, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist (denn diese konnte nichts mehr mit ihm anfangen), so hört dasselbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu seyn: es wird aus seinem Begriff gesetzt, aus der Vernunft, in der es eingeschlossen war, befreit, aus der Idee ausgestoßen. Zugleich geschieht eine *Umkehrung* des

bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist (Aº) und dem Seyenden (- A + A ± A). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm also nachfolgen, und das erste Problem wird seyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich ist. Indeß sind wir noch nicht so weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausstoßung Aº's aus der Vernunft und die damit zusammenhangende Umkehrung - worin der Uebergang zur positiven Philosophie besteht - ausgeht. Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom *Denken* ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: damit es zur *Wissenschaft* werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Consequens, nicht mehr Antecedens seyn kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handeln. Ein *Wille* muß es seyn, von dem die Ausstoßung Aº's aus der Vernunft, diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das *Ich* aus der Idee ausgestoßen wurde, womit

II,1,566

zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb[1]; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, êñåsôôïí ôï™ ëüãïõ[2].

Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu Aº durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie *allem* sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. *Ihn*, *Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der der ***Herr*** des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das *wirklich* höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Aristoteles Eth. Eudem. VII. 14: ëüãïõ äE Pñ÷x ïš ëüãïò, PëëÜ ôé êñåsôôïí.

II,1,567

die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d.h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe *entgegenkommen*[1], aber es kann ihn *wollen*, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, *keine verdiente*, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann. Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also *verdienten* Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Aeußeres ist und eigentlich bloß sinnliche[2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte[3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, so wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können[4].

[1] "Und dieses Elends Ende hoffe nicht zu sehn,
Bevor der Götter Einer abzulösen dich erscheint"
(ðñrí Uí èå§í ôéò äéÜäï÷ïò ô§í ó§í ðüíùí öáí†) sagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartensteinsche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a.a.O., S. 229, ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philosophie sagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber sie hilft uns nicht dazu.

II,1,568

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist, wie Sie sehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der - *Religion*. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d.h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben - denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus - sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist[1]. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine *Vernunftreligion* gibt[2]. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion "innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunft*religion*, so liegt eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts *wisse*, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die *philosophische* Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d.h. die Religion, welche

[1] Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat; s. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion selbst als ein Moment der Vernunftwissenschaft setzen; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Askese nicht zu trennende Religion, die ein Gegensatz aller Wissenschaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten lassen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationalisten sich berufen, gerade als befänden sie sich im unzweifelhaften Besitze einer solchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinstimmen würden, wenn man sie einmal anhielte, sie wirklich aufzustellen, sich nicht immer bloß auf sie zu berufen), zumal die Wissenschaft wäre, weiß die rationelle Philosophie nichts.

II,1,569

die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat[1], wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.

Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann. Wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit. Damit trat von Anfang, d.h. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postulirt, und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey[2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der eilften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den *Staat* zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich. Denn da z.B. die Gesetze, die *im* Staat, nicht auch für den Staat gelten, so muß, da doch Verantwortung seyn muß, eine Person da seyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterstuhl, als dem des Gesetzes), der König, der sich gleichsam zum Opfer darbietet für sein Volk. Ferner: die Vernunft und das Gesetz | *[S.570]* liebt nicht, nur die Person kann lieben, diese Persönlichkeit aber kann im Staat nur der König seyn, vor dem alle gleich sind.

II,1,570

Das Ich demnach ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher bestimmen werden.

Jenes Wollen bezieht sich nur auf den Uebergang. Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum prius erklärte A^o; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß (GÅí ôé), wie es in der vorigen Wissenschaft zurückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A^o ist nicht, weil $- A + A \pm A$ ist, sondern umgekehrt, $- A + A \pm A$ ist, weil A^o ist (wiewohl dieses nicht *Ist,* ohne das Seyende zu seyn)[1]; daher es auch das ist, was *über* dem Seyenden, und jenes "Ich will Gott außer der Idee" so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist. In seinem GÅíôé-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein

Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang seyn kann, wie wir dieß früher gesehen[2]. Nun ist aber A° nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine *Wissenschaft* desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem GÅí ôé zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist, und da es dieses jetzt nur als das posterius und consequens von ihm seyn kann, so ist die Frage *die*: Wie ist es möglich, daß - A + A ± A Folge von A° seyn kann? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerst aber nur des Seyenden, das in der Idee ist (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee ist). Hierauf erst

[1] Dieser Stellung Gottes entspricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majestät ist A° das *Urbild*, ohne welches sie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: ïš ãÜñ dóôé âáóéëå˜ò ¿ ìx ášôÜñêçò êár ðOóé ôïsò Pãáèïsò ›ðåñÝ÷ùí· ¿ äc ôïéï™ôïò ïšäåí'ò ðñïòäåsôáé.

[2] in der dreizehnten Vorlesung.

II,1,571

handelt es sich in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d.h. des existirenden, empirischen erweise; wodurch Gott erst in die *Erfahrung* und in diesem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Existenz geführt, in dieser erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, sondern auch zum Seyenden, das außer der Idee ist, d.h. dem existirenden hat (denn was existirt, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterirten Seyn inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seyenden in der Idee ist: so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen *Herrn* des Seyns.

Hiemit ist jedoch der Beweis, um den es der positiven Philosophie zu thun ist, nicht geschlossen, wenn er gleich in der Hauptsache geführt ist. Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern, wie ich, selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier, wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern *selbst* ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß die Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingehe, und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie.

Dieses also ist die Aufgabe der zweiten Philosophie; der Uebergang zu ihr ist gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist.

II,1,572

Was aber jene erste Frage betrifft, die Frage nämlich: wie ist es *möglich*, daß, wenn A° prius, das

Seyende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit *mitgesetzte* ist? so ist diese noch auf rationalem Wege zu lösen; insofern gehört sie auch noch in diese Vorträge, und ist sie auch in dieser Form neu, so ist sie doch in andrer Form schon in früherer Zeit dagewesen - in der Untersuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1].

[1] Diese Untersuchung ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung zusammengestellt und bis zur Lösung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung "über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche daher den Schlußstein dieser Darstellung der rationalen Philosophie bildet. D. H.

[II,1,573]

Abhandlung
über
die Quelle der ewigen Wahrheiten.

[II,1,575]

Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Gelesen in der Gesammtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu sprechen beabsichtige, hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt, wie sie rückwärts zusammenhängt mit den größten Untersuchungen des philosophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, ist sie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälschungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philosophische Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entscheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht sich auf die sogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbesondere auf die *Quelle* derselben; doch war dieß der einfachste Ausdruck; im vollständigeren handelte e s sich de origine *essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum,* dieß alles wurde als dasselbe betrachtet. Denn 1) was die Wesenheiten betrifft, so galt es als unwidersprochener Grundsatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stehts nur auf die *Existenz* der Dinge, zufällig ist die hier, an diesem Ort, oder jetzt, in diesem Augenblick, existirende Pflanze, nothwendig aber und ewig ist die *Wesenheit* der Pflanze, nicht anders seyn könnend, sondern nur so oder gar nicht. Hieraus erhellt von selbst, daß die essentiae rerum auch dasselbe sind mit den mehr oder weniger platonisch gedachten *Ideen*. Da ferner bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden seyn oder nicht, wie sich die Wesenheit

II,1,576

eines Kreises nicht im Geringsten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beschreibe: so ist hieraus begreiflich, daß das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur *so* möglich, *nothwendig* so ist. Dieß führt von selbst auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematischen bezogen. Aber der Begriff ist viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeiten unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denkthätig dieselben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken *wirklich* werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn sie das was in einer Figur, z.B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, wenn sie, sage ich, dieses findet, indem die Denkthätigkeit (¿ íï™ò díåñãÞóáò) es zum Actus erhebt. Öáíåñ’í, sagt Aristoteles, ”ôé ôN äõíÜìåé –íôá åkò díÝñãåéáí Páãüìåíá å›ñßóêåôáé (Offenbar ist, daß das bloß der Potenz nach seyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß ist der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwissenschaft. In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Principe darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht *absolut* unmöglich seyn. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das *uns,* sondern um das *an sich* Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitungen ist *uns* die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Facultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt

II,1,577

zu finden sey: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des *Gegenstandes* der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den *Anlaß,* und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der *Quelle* der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d.h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction *nicht* von dem göttlichen *Willen* haben konnten; bloß durch göttliches *Gefallen* festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebenso gut auch Nichtwahrheiten seyn konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges seyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platonische ìÝèåîéò und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche ìßìåóéò. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen theilzunehmen oder es nachzuahmen - worin die *Möglichkeit* der Dinge bestehen würde - daß dieser eine Fähigkeit *des göttlichen Wesens,* an sich theilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die

Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten,

II,1,578

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz sich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum *nescio quod* a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieses nescio quod hätte sich übrigens selbst nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewissen Punkt wohl überwinden lassen. Scotus sprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum soll in dem Latein des Scotus unstreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen ist, wie auch Aristoteles das ðñþôùò —í, das erstlich Seyende, von dem bloß eðïìÝíùò —í, von dem was bloß als Folge und Mitgesetztes eines anderen ist, das díåñãåßu —í von dem bloß ›ëéê§ò —í unterscheidet und letzteres dem äõíÜìåé —í oder dem ìx —í gleichgesetzt (wohl zu unterscheiden von dem ï¢ê —í, dem ganz und gar nicht seyenden). Ueber die materielle Natur also jenes Mitgesetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unsre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beschaffenheit, sondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber *Descartes,* der den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig, das Gegentheil aussprach: die mathematischen wie die andern sogenannten ewigen Wahrheiten seyen von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes sind in einem seiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte versuchen, die Worte so auszulegen, als solle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen *Erkenntniß* widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotisten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden bestehen, auch wenn gar kein Verstand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieser Auslegung widerspricht eine andere Aeußerung des Philosophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

II,1,579

cognoscere ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die sich aus dieser Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß sie eine bloße Erfahrungswissenschaft sey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig ist, da es ebenso gut nicht seyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man sagt a priori gewußt werden. Dem widerspricht aber schon, daß es in der *Erfahrung* keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den ersten Begriffen oder Voraussetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel ist als bloße Erfahrung. Ich sage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine apriorische Wissenschaft sey, ist die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die specielle Untersuchung der Genesis der mathematischen Wahrheiten nicht einlassen und muß dieselbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meisten aber widerspricht der Behauptung (daß die mathematischen Lehren nur wahr seyn sollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer *Wille* dazwischen kommt, ist von *Wirklichem* die Rede; aber offenbar ist, daß die Geometrie z.B. nicht um das wirkliche, sondern nur um das mögliche Dreieck sich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze ist, daß dem *wirklich* so sey, sondern daß es nicht anders *seyn könne,* und das Dreieck z.B. nur *so* möglich ist, daß seine

Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch *so* seyn wird, *wenn* es Ist, aber daß es Ist, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigsten zugegeben haben; aber es ist darum nicht weniger wahr, daß sie aus seiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieser Annahme den Wissenschaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheiten entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausspruch den Schluß ziehen, daß 3 + 3 = 6 nur wahr ist wo und so lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr ist in

II,1,580

andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu seyn. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache seyn, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Bös kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sey. Von dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. "Eine Menge der ernstesten Autoren, sagt er, erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen *in der Natur der Dinge selbst* ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine *gewisse* Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines *Willens* ist; er *existirt* nicht weil er *will*, und wenn er ebenso wenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es seyn will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf *außer* ihm Seyendes erstrecken, doch auch *so nur* darauf *daß* es Ist, nicht aber auf das was zum *Wesen* desselben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menschen, den Kreis *nicht* wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzutheilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhangen"[1]. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu strenge nehmen; sonst könnte man in Bayles Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sey, in welchem ihm 3 + 3 = 6 eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Daseyn

[1] Erdmann'sche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

II,1,581

sey so gewiß, als daß 2 mal 2 vier sey, wegen dieses Ausspruchs zurechtwies, indem er hinzusetzte, Gottes Daseyn sey weit gewisser als daß 2 x 2 = 4 sey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine solche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menschen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewisser seyn könne als daß 2 x 2 = 4 ist. Ohne den Ausdruck untersuchen zu wollen, ist gewiß, daß es Wahrheiten von *verschiedener Ordnung* gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt schon darum nicht *unbedingte* Gewißheit beiwohnen kann, weil diese Wissenschaften, wie ich in meiner frühern Vorlesung aus Platon angeführt, mit Voraussetzungen zu Werk gehen, die *sie selbst* nicht rechtfertigen, und damit,

was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil sie vieles nur erfahrungsmäßig wissen, z.B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche sie noch nicht einmal ein Gesetz des gegenseitigen Abstandes gefunden.

Mit Bayle erklärt sich nun *Leibniz,* was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverstanden, nicht aber ebenso mit den äußersten unter den Scotisten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott *in jedem Sinne* unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für sich und außer allem Zusammenhang mit Gott bestehende *Natur der Dinge* aufstellen. Wenn der Wille Gottes nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge zu seyn vermag, so kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in diesem Willen, sie kann aber ebensowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige seyn. "Meines Erachtens", sagt Leibniz (in der Theodicee), "ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der *göttliche Verstand* aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, *dieser* ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, - also, will er sagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuschreiben müssen - alle Realität muß auf etwas gegründet seyn, das existirt. Freilich ist wahr - was schon ein Theil der Scholastiker geltend gemacht hat - daß auch der Gottesleugner ein

II,1,582

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist"[1]. Da Leibniz dieß nur von *gewissen* Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen "ganz unabhängig seyn von Gott" und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der *idealen* Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie *verhält* er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A.a.O., S. 561, §. 184.

II,1,583

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des *Allgemeinen* und *Nothwendigen* in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizsche Ausdruck I'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der *Vernunft* sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen - sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizschen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetzte. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die *allgemeine* Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

II,1,584

aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem *keine* Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen -, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit

und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

II,1,585

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von *dem* seyn muß, von dem *alle* Lehren übereinstimmend sagen, daß er *reine Wirklichkeit* ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des *selbst*-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen., Ô’ ›ëéê’í ïšäÝðïôå êáèE á›ôï™ ëåêôÝïí"das Hylische, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es *ist.* Denn wenn ich B von A *sage* (prädicire), so sage ich, daß A B *ist.* Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, *ist,* dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn *selbst-Seyende* seyn - Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende *ist,* das nun, inwiefern es ist - nämlich auf die Weise *Ist,* wie es allein seyn kann - als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d.h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschers zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen[1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorlesung.

II,1,586

zeigt also, daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesammten *Möglichkeit* oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht; diese Idee selbst nun aber existirt nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existirt überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das *allgemeine Wesen* existirt nur, wenn das *absolute Einzelwesen* es ist. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seyns, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee *verwirklicht* ist. In dem Satz: das Ideal *ist* die Idee, hat also das *ist* nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula. Gott *ist* die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, ákôßá ôï™ åqíáé, im aristotelischen Ausdruck.

Es ist also nun wohl das Verhältniß so bestimmt, daß Gott das allgemeine Wesen ist, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es ist. Was nun das *Wie* betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht *Er selbst* dieses All. *In ihm selbst* ist kein *Was,* er ist das reine *Daß* - actus purus. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist,

durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was *ist*?

Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. FÇ dðéóôÞìç ôï™ êáèüëïõ. Denn warum eben soll Wissenschaft seyn? und nimmer kann die Möglichkeit *unseres* Wissens die Ursache davon seyn, daß der in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) - daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist. Da er es nicht

II,1,587

wollend, und auch nicht in Folge seines *Wesens* oder Selbstes ist - denn dieses, als das Absonderlichste (ô’ ìÜëéóôá ÷ùñéóôüí), d.h. als das Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann -, so kann er das *Alles* Begreifende nur seyn in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Seyn - *diese* sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer *Ist* auch ein Verhältniß zum *Begriff* haben muß, was *Nichts* ist, d.h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht *wahrhaft Ist*.

Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine *Wahrheit*, wenn er nicht *Etwas* wäre - Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden -, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur *Idee*. *Hier* ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden. Denn es ist leicht von einem System, das man nicht übersieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt ist von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es ist schwer, mit solchen Fetzen seine Blöße zu decken und sie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob *er* diesen Weg zurückgelegt. *Die* Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, *worüber man nicht hinauskann*. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das *Seyn* ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint. Selbst ein Franzose, der sich übrigens um Aristoteles Verdienste erworben, schließt sich dieser allgemeinen Meinung an, indem er sagt: le géneral se réalise

II,1,588

en s'individualisant. Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisirt, d.h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisirt, d.h. indem es das allgemeine, das *alles* begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert seyn, so müßte man es darüber seyn, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken *über* das Seyn gesetzt wird. Platon? - nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem Pãáè’í, d.h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: ïšê ïšóßáò –íôïò ôï™ Pãáèï™ PëëE hôé dðÝêåéíá ôÿò ïšóßáò ðñåóâåßu êár äõíÜìåé

›ðåñÝ÷ïíôïò, also, daß das Höchste nicht mehr ïšóßá, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbst das Wort ðñåóâåßá, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, könnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine, das *Seyende* nur Attribut ist (êáôçãüñçìá ìüíïí), nicht selbst-Seyendes, wie das, was allein ðñþôùò, zuerst sich setzen läßt - Aristoteles, dessen Ausdruck: ï£ ½ ïšóßá díÝñãåéá allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist ïšóßá, was sonst dem Aristoteles das ôß dóôéí, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Was, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten *Daß* in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide an einander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

II,1,589

er ist dieß nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es *an sich,* diese Indifferenz zu seyn, an sich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zuthun, nicht gewollter, also *in Ansehung seiner selbst zufälliger* Weise ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein óõìâåâçê'ò im aristotelischen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein ášô² êáèE á›ô'í ›ðÜñ÷ïí, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (ìx dí ô† ïšóßu –í), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen *frei* bleibt. Aristoteles erläutert ein solches nicht im Wesen und doch an sich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zusammen = zwei Rechten, ist zwar ein dem Dreieck êáèE á›ô' ›ðÜñ÷ïí, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es ist ihm doch nicht in der ïšóßá, denn der Begriff des rechten Winkels selbst kommt in der Wesensbestimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlassen, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicher Weise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten deutschen Nation zu seyn, die sich im Stande zeigt, eine so lange - lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands, am schmerzlichsten zu empfinden in einem

II,1,590

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung

erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu seyn, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das *Seyn* festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner seyn kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das *Was* führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von *sich* ausschließendes *Daß;* wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der *Wissenschaft* festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

åpò êïßñáíïò hóôù.

Zweiter Band: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Philosophie der Mythologie.

[II,2,V]

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darstellung der Philosophie der Mythologie wurde das letztemal in den Jahren 1842 und $18^{45}/_{46}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieser Zeit auch die letzte Revision und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philosophie der Mythologie ihrem *vollständigen* Inhalt nach Gegenstand der Vorlesungen Schellings. Die frühesten Vorträge über die Mythologie selbst (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derselben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieselbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinsamen Titel der Philosophie der Mythologie zusammengefaßt sind, enthält das erste, "der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der

wirklichen Philosophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Resultat des *historischen* Theils der Einleitung löst das erste Buch die Frage: wie ist Polytheismus, oder - da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogonischen Processes erklärt hat - wie ist ein theogonischer Proceß, sowohl an sich, als im menschlichen Bewußtseyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung konnte nur der

II,2,VI

Monotheismus seyn, und zwar wird dieser als ein zugestandener Begriff angenommen, dessen Voraussetzungen in derselben (analytischen) Weise gefunden werden, wie es die historisch-kritische Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, so daß auch insofern - was das wissenschaftliche Verfahren betrifft - an den genannten ersten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der positiven Philosophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Haupttheil der Gesammtdarstellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Bestreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar sich beziehende Untersuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämissen auseinanderzusetzen, anderntheils darin, daß der höchste Standpunkt für diejenige Darstellung reservirt bleiben sollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie *und* die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält sich der Autor nach S. 632 dieses Bandes auch die ausführliche Darstellung der Mysterienlehre "als des Höchsten der bloß natürlichen Entwicklung" für den Zusammenhang der Philosophie der Offenbarung vor.

Nach dem so eben Bemerkten hängt also die Philosophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen. Dem aufmerksamen Leser wird es aber nicht entgehen, daß zwischen den philosophischen Principien, wie sie hier der Philosophie der Mythologie voranstehen, und denen, auf welchen die rationale Philosophie aufgebaut ist, das Verhältniß einer stufenweise vom Reinrationalen oder Logischen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieser Hinsicht ein innerer Bezug beider aufeinander stattfindet: so verschieden im Uebrigen der nächste Zweck

II,2,VII

ist, zu welchem die gleichen speculativen Grundbegriffe beidemal angewendet sind, indem sie dort (in der Darstellung der rationalen Philosophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes - und selbst nicht mehr in die Idee Eingeschlossenes, d.h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das *Vorausgesetzte* ist, und es sich nur darum handelt, dessen "Existenzformen" (siehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus diesen ebensowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter bestimmten Voraussetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Ist dieses (im ersten Buch) gethan, so tritt die weitere Aufgabe ein, den theogonischen Proceß durch seine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als solchen nachzuweisen, was der Inhalt des zweiten Buchs ist, und womit - da "die Principien jenes Processes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens sind" - der mythologische Proceß wirklich als "der nur wiederholte allgemeine oder absolute Proceß" erwiesen, d.h. die Mythologie als "Sache der Philosophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derselben ebenbürtiger, und also auch zur Philosophie gehöriger Gegenstand dargethan ist, nicht anders, als dieß seiner Zeit von der Naturphilosophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in diesem Bande benutzten Manuscripte anbelangt, so standen dem Herausgeber für das erste Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handschriften zu Gebot. Indem ich mich zur Feststellung des Textes nur an die ersteren hielt, und unter diesen wieder ein bestimmtes, vom Verfasser selbst hiezu bezeichnetes Manuscript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlassen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieser Quelle einiges aufzunehmen, was

II,2,VIII

mir zu diesem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Besonderes hinzuzugeben schien. Für das zweite Buch, die Philosophie der Mythologie selbst, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuscript vor; außer diesem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demselben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philosophie der Mythologie existiren nun noch verschiedene kleinere Aufsätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einschlagen: einer derselben ist in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieses Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter. Diese zu veröffentlichen wird sich in einem späteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen ist eine im Jahrgang 1833 des Kunstblatts (Nr. 66 und 67) erschienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji diesem Bande angehängt worden, weil sie einen in die Philosophie der Mythologie selbst eingehenden Inhalt hat, sich an die zuletzt entwickelte griechische Götterlehre unmittelbar anschließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um dessen Deutung es zunächst zu thun ist, sondern gewissermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die sich hier wie im Kleinen abspiegelt, veranschaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

[II,2,IX]

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.
Der Monotheismus.

II,2,X

Zweites Buch.

Die Mythologie.

II,2,XI

Zehnte Vorlesung. Uebergang zum nächsten Moment, S. 189. Die Natur dieses Momentes: das Princip (B) materialisirt sich, wird peripherisch und erscheint als das den relativ-geistigen Gott Setzende (Gebärende), womit der Uebergang zu weiblichen Gottheiten, S. 193. Der *Urania*dienst bei den *Persern*, hinzukommend zu dem - bereits mit Elementenverehrung verknüpften - Zabismus (Herodot I, 131), S. 196. Mitra, Mylitta, Astarte = Urania. Etymologie dieser Namen, S. 200. Der Wendepunkt der Mythologie in der Urania verglichen mit dem entsprechenden Moment bei der Naturbildung. Das feuchte Element Repräsentant dieses Moments, S. 202.

Eilfte Vorlesung. Die persische Religion als beim Moment der ersten Materialisirung stehen bleibend. Daraus Erklärung des Verhältnisses der Mitra zum Mithras, S. 205. Deduktion der *Mithrasreligion*, S. 210. Erklärung des Namens Mithras, S. 216. Verhältniß des Mithras zur Zendlehre. Der Dualismus der letzteren, und Nachweisung der Zerdutschlehre als Erzeugnisses des Mithrasbegriffs, S. 218. Das Problem der Mithriaca, S. 225. Allgemeines über die Mithraslehre als Reaktion gegen den mythologischen Proceß (Vergleichung mit der Erscheinung des Buddismus), S. 228.

Zwölfte Vorlesung. Der Fortschritt zur wirklichen Vielgötterei, und zwar 1) durch den Uebergang zum entschiedenen Cultus der weiblichen Gottheit. - Dieser zeigt sich a) im Mylittadienst der *Babylonier*, S. 236. Erklärung des letzteren, S. 239. b) in der Vorstellung der männlichen Gottheit mit weiblichen Attributen und umgekehrt, der Verwechslung männlicher und weiblicher Kleidung (= mimische Darstellung des Uebergangs vom Männlichen zum Weiblichen), den Hierodulen u.s.w., S. 249. Die männlich-weiblichen Gottheiten den Begriff der Relativität involvirend, S. 253. - 2) durch gleichzeitiges Erscheinen der Göttin und des *zweiten* Gottes, wobei dieser (= Dionysos) noch ganz *in* jener, ihr einverleibt: die Religion der *Arabier*, S. 254. Exegese der Stelle des Herodot III, 8, wobei Erklärung der Namen Urotal und Alilat, S. 255.

Dreizehnte Vorlesung. Bestimmtere Fixirung des gegenwärtigen Punkts der wissenschaftlichen Entwicklung, S. 258. Deduktion der nun sich ergebenden parallelen Erscheinung von männlichen und weiblichen Gottheiten und der Stellung dieser zueinander, S. 260. Die Allmählichkeit des Processes bezogen auf das über demselben waltende göttliche numen, S. 262. Vorläufige Verzeichnung

II,2,XII

der Stufen des mythologischen Processes nebst den entsprechenden Momenten in der Naturbildung, S. 266. Das Leid über den Untergang des ersten Gottes, S. 273. Nähere Bezeichnung der anfänglichen Stellung des nun selbständig hervortretenden - aber noch in negirtem Zustand befindlichen - zweiten Gottes, S.274. Erörterung über die Wichtigkeit der Unterscheidung zweier Zeiten des Gottes, der Zeit seiner Unterordnung und Negation und der Zeit seiner Anerkennung als Gott. Hiebei Allgemeines über die bisherige Behandlung dieses Punktes in der Mythologie, S. 277. Warum die erste Wirkung des zweiten Gottes eine widersprochene und verwirrende, S. 281. Paralleler Gang der mythologischen Entwicklung und der Geschichte der griechischen Philosophie, S. 283.

Vierzehnte Vorlesung. Moment des *Kronos*, die Religion der *Phönikier*, S. 286. Kronos = zweite Form des Uranos. Unterscheidung zwischen dem relativ successiven und dem absolut successiven Polytheismus, S. 287. Weitere Erörterungen über den Begriff des Kronos. Gleiche Deutungen dieses Begriffs bei den Alten, S. 288. Erster Schritt zur *bildlichen* Darstellung. Bedeutung dieses Schritts, S. 293. Berichtigung des Begriffs Fetischismus, S. 294. Der eigentliche Begriff des Götzendienstes, S. 297. Die Zerrissenheit des Bewußtseyns in diesem Moment des Processes. Aeußere Zeichen dieses Zustandes, S. 298. Der Begriff der Deisidämonie, S. 299. Die Erscheinung der Menschen-(Knaben-)Opfer, S. 301. Abweisung unzureichender Erklärungen derselben, S. 305. Uebergang zur wirklichen Erklärung durch die Frage nach einem *Sohn* des Kronos - dem *Melkarth* der Phönikier, S. 306. Beweis, daß Melkarth Sohn des Kronos. Die gleiche Persönlichkeit bei den Aethiopiern, S. 311. Der Begriff des Melkarth, S. 313. Vergleichung desselben mit dem Knecht Gottes bei Jesaias, S. 315. Positive Erklärung der Knabenopfer, S. 321.

Fünfzehnte Vorlesung. Episode über den griechischen Herakles. - Vorausgehende Erklärung über den ägyptischen Herakles, S. 327. Verhältniß des Heraklesmythos zur allgemeinen griechischen Mythologie, S. 331. Die Bedeutung der Herakleen, S. 332. Die griechische Heraklesfabel als Umbildung der orientalischen Vorstellung an ihren einzelnen Zügen nachgewiesen, S. 335. Rückkehr in den mythologischen Zusammenhang, S. 348.

Sechzehnte Vorlesung. Der Eintritt der zweiten (vollkommenen) Materialisirung (Katabole) des realen Princips. Ankündigung derselben durch den *Orgiasmus*, S. 350. Repräsentant dieses Fortschritts: die *phrygische* Göttermutter, Kybele. Etymologie dieses Namens, S. 352. Paralleler Moment in der Naturbildung (Erdbildung), S. 354. Der vom Himmel gefallene Stein Bild der Kybele: hiebei über den Ursprung der Meteorsteine (und der Thermen), S. 357. Die Bedeutung der Kybele bewiesen aus der Art ihrer Erscheinung, S. 361.

Siebzehnte Vorlesung. Moment der Coëxistenz der zwei Potenzen oder Götter im Bewußtseyn: der Osiris-Typhon der *Aegypter*, S. 364. Construktion des Osiris-Typhon (thierische Gestalt der Götter - paralleler Moment

II,2,XIII

der Thierbildung in der Natur), S. 365. Bestätigung dieser Construktion durch die Aussagen des Alterthums, S. 368. Der Zerreißungsmythos, S. 372. Das in Folge der Lösung des Osiris-Typhon'schen Widerspruchs entstehende Götterverhältniß: Osiris - vermöge der Identification des überwundenen Typhon mit Osiris - Herrscher der Unterwelt (Hades = Dionysos). Horos - dem wiedererstandenen Osiris = A^3. Der Begriff des Horos nach Plutarch, S. 377. Horos als Kind (= dem griechischen Harpokrates), S. 378.

Achtzehnte Vorlesung. Schluß der Erörterung über die einzelnen Gestalten der ägyptischen Mythologie mit dem Begriff der Bubastis, S. 380. Das Resultirende der ganzen ägyptischen Mythologie: der dreifache Osiris (= die gelöste Spannung der Potenzen). Entstehung des Monotheismus der ägyptischen *Theologie*, S. 384. Aus dem Charakter dieses Monotheismus als einem geschichtlich entstandenen erklärt sich a) das kalendarische System, b) die noch immer partiell fortdauernde Verehrung Typhons. Die Typhonien, S. 386. Entwicklung des Systems der ägyptischen Theologie und ihrer Trias: Ammon = Gott in der Verborgenheit, Phtha = Gott im Moment der Expansion, Kneph = Gott der verwirklichten Einheit, S. 391. Zusammenhang zwischen der Entstehung dieser höheren Theologie und der Bauwerke Aegyptens. Erörterungen über die letzteren und ihr Verhältniß zu den Perioden der ägyptischen Geschichte, insbesondere über die Pyramiden, S. 399.

Neunzehnte Vorlesung. Uebereinstimmung der bisherigen Deduktion der ägyptischen Mythologie und Theologie mit Herodotos und dessen ägyptischen Götterordnungen. Ueber die erste dieser Ordnungen: die *acht* ältesten Götter. Besondere Erörterung über das Verhältniß des Amun zum Pan, und des Pan-Cultus zu dem des Phtha, S. 408. Der ägyptische Hermes als vierte Gottheit. Begriff desselben. Die hermetischen Bücher, S. 413. Die Achtzahl vollzählig durch die entsprechenden weiblichen Gottheiten. Darunter die Athor, die Neith, S. 416. Herodots zweite Generation: die *zwölf* Götter, erklärt als die Götter der kronischen - dem specifisch ägyptischen Wesen vorausgehenden - Zeit, S. 417. Die dritte Götterordnung: die Götter des eigentlichen ägyptischen Moments, S. 419. Erklärung des ägyptischen Thiercultus, S. 421. Aparte Ableitung des Apisdienstes, S. 428.

Zwanzigste Vorlesung. Uebergang zur *indischen* Mythologie. Rechtfertigung der derselben gegebenen Stellung, S. 431. Deduktion des indischen Moments in seinem Unterschied vom ägyptischen: das Auseinandergehen der Potenzen als die *eine* Seite des indischen Wesens, S. 435. - gezeigt a) am Begriff des Brama und an dessen Verschwundenseyn im Cultus, S. 441; b) am Schiwaismus, S. 444; c) am Wischnuismus. Widerlegung der Ansicht von Einem über den drei Dejotas stehenden Gott, S. 446. Nachweis der richtigen Aufeinanderfolge der drei Dejotas (Schiwa *vor* Wischnu), sowie ihres logischen Zusammenhangs durch die Lehre von den drei Qualitäten (Trigunaya), S. 448. Die Etymologie der indischen Trias. Bestätigung ihrer Auffassung durch die Kunstdenkmale, S. 453. - Die früheren Momente des mythologischen

II,2,XIV

Processes in Indien durch Sekten (Saktas, Saivas) repräsentirt. Zusammenhang mit dem Kastenwesen, S. 455. Die materiellen Götter Indiens und ihre Bedeutung, S. 456.

Einundzwanzigste Vorlesung. Ableitung und Bedeutung der Incarnationsmythen. Die Incarnationen des Wischnu, S. 460. Entwicklung der *andern* Seite der indischen Mythologie - des Mysticismus - mit Rücksicht auf die Bedeutung des Buddismus und die Versuche, denselben aus den indischen Systemen zu erklären: 1) das theosophische System der Vedas (wobei zuerst Allgemeines über die Vedas, ihre Theile und ihr Alter mit besonderer Rücksicht auf Colebrookes Ansichten. Resultat: die Vedas kein speciell-indisches Religionsbuch), S. 465. 2) die philosophischen Systeme Indiens (die Mimansa, (Vedanta), die Nyaja, die Sankhya), S. 475.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. 3) Die Lehre der Bhagwadgita. Ihre Yogalehre und deren Verhältniß zu der mystischen Lehre der Vedas, S. 486. Ihre Lehre von den drei Eigenschaften, S. 492. Positive Erklärung des *Buddismus* als einer antimythologischen, der Mithrasreligion entsprechenden Erscheinung, und daher als einer nicht abstrakten, sondern gleich der Zendlehre einen Dualismus in sich schließenden Einheitslehre, S. 499. Zwischen Bramanismus und Buddismus kein ursächlicher Zusammenhang, S. 507. Ursprüngliche Verwandtschaft des Altindischen und des Altpersischen, S. 508. Nachweis eines früheren Nebeneinanderbestehens des Buddismus und Bramanismus in Indien, S. 510. Gegenseitiger Einfluß der indischen Mythologie und des Buddismus aufeinander. - Ob die Majalehre ursprünglich auch buddistisch? Möglicher Zusammenhang zwischen der Mitra triformis und der Trigunaya. - Sichtbarer Einfluß des Buddismus auf die indische Mythologie, S. 515. Die buddistische Proselytensucht. Der mongolische (lamaische) Buddismus, S. 518.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zu *China*. Bestimmung der eigenthümlichen Aufgabe bei der Erklärung des chinesischen Wesens, S. 521. Das Urprincip der Religion hier in veränderter Bedeutung - nur nach seiner formellen Seite -, aber mit der gleichen Ausschließlichkeit wirkend, S. 523. Der historische Beweis für die Richtigkeit der Deduktion, geführt 1) aus dem Begriff des chinesischen Reichs, wobei Ableitung desselben von dem astralen Moment - in Folge einer Katastrophe, S. 527; 2) aus der Absolutheit und Stabilität des chinesischen Reichs, wie sie sich zeigt a) nach innen, S. 529; b) nach außen. Der Kaiser Weltherrscher, auch im physischen Sinne, S. 534. Deutung des Symbols des chinesischen Reichs (des Drachen), S. 536. Der rein weltliche - priesterlose - Charakter des chinesischen Kaisers und Chinas, S. 538.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Das Absolute (Unmythologische) des chinesischen Princips zeigt sich 3) in der Sprache Chinas - Bemerkungen gegen Abel Remusats Leugnung der Einsylbigkeit der chinesischen Sprache - S. 541. Wahrer Grund

der monosyllabischen Natur der chinesischen Sprache - Rückblick auf die Ursprache des Menschengeschlechts und die Sprachenverwirrung - S. 544. Widerlegung der Ableitung des Charakters der chinesischen Sprache aus einem

II,2,XV

Zustand der Barbarei (Remusat), S. 548. Gleiche Singularität der chinesischen Schrift - Parallelismus der Schriftarten und der Sprachen -, S. 550. Chinas Schrift Folge seiner Sprache, nicht umgekehrt (gegen Remusat), S. 553. Das - bis in die (absolut) vorgeschichtliche Menschheit zurückgehende - Alter der Chinesen, S. 555. Ueber die richtige Stellung Chinas in der Entwicklung der Mythologie, S. 557. Uebergang zu den in China vorhandenen Religionssystemen: 1) die Lehre des Confucius, S. 560; 2) das System des Lao-tsee, S. 562; 3) der Buddismus, S. 564.

Fünfundzwanzigste Vorlesung. Recapitulation. Nochmalige Charakterisirung des Indischen. Die Präponderanz des Seelischen im Indier; dieser entsprechend seine physische Beschaffenheit und das Seelenvolle seiner Poesie (Sakontala), S. 569. Weiteres über den Spiritualismus des Indiers im Vergleich zum Materialismus des Aegypters, S. 574. Uebergang zum griechischen Moment, S. 576. Die Trilogie der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie, S. 577. Anfangspunkt der *hellenischen* Mythologie in Kronos. Dessen Affektionen (Momente) im griechischen Bewußtseyn, Aides, Poseidon, Zeus, S. 578. Aides und Poseidon gegenüber von Zeus im Verhältniß der Unterordnung (der Vergangenheit), S. 583. Darstellung dieses Verhältnisses in der Ilias, S. 585. Freiheit und Nothwendigkeit in der Bildung der hellenischen Mythologie, S. 586. Pelasger und Hellenen (Herodot II. 52. 53).

Sechsundzwanzigste Vorlesung. Charakter der griechischen Mythologie als allgemeiner Mythologie (als Götter*systems*). Homer und Hesiod in ihrer verschiedenen Stellung zur griechischen Mythologie, S. 591. Erster Begriff der Theogonie: das Chaos, S. 596. Der dem Chaos parallele Begriff des Janus in der altitalischen Mythologie (Verhältniß der letzteren zur hellenischen Mythologie, wobei Bemerkungen über die altgermanische und die scandinavische Götterlehre), S. 598. Deduktion des Chaosbegriffs und Nachweis des gleichen Inhalts in der Gestalt (dem Symbol) des Janus, S. 599. Die alten Zeugnisse über die Bedeutung des Janus als der Ureinheit, S. 604. Der Janustempel in Rom. Quirinus = Janus (der Anfang der römischen Geschichte. Niebuhr), S. 607. Das Zeugniß des Ovid, S. 610. Etymologie von Janus. Buttmanns Ableitung, S. 611.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Die erste Periode der Theogonie: 1) der Moment der für sich seyenden Gäa = Moment der ersten Materialisirung des Urprincips, Moment des noch unmythologischen Zabismus, S. 615. 2) der Moment der ersten Grundlegung zum Mythologischen: die Kinder der Gäa und des Uranos, a) die Titanen, b) die Kyklopen; deren potentieller Zustand, S. 618. - Die Genealogie der Kinder der Nacht als philosophische Episode der Theogonie, S. 621. - Uebergang der Theogonie zur mythologischen Zeit. Die Kronoszeit = Entstehungsmoment der griechischen Mythologie. Die den drei Kronossöhnen entsprechenden weiblichen Gottheiten: Hestia, Demeter, Hera. Hestia, Demeter und Persephone in ihrem gegenseitigen Verhältniß, S. 628. Die Bedeutung des Raubs der Persephone. Die Grenze zwischen dem Exoterischen und

II,2,XVI

Esoterischen der griechischen Mythologie, S. 630. Zweck und Inhalt der Mysterien, S. 632. Kritik der bisherigen Vorstellungen von Demeter und Persephone, S. 636. Die Paulus'sche Erklärung der Mysterien, S. 640. Wie Exoterisches und Esoterisches in der griechischen Mythologie sich gegenseitig bedingen, S. 642.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Qualitativer Unterschied zwischen dem Charakter der griechischen Religion und dem der früheren Religionen, S. 645. Ueber den angeblich nachhomerischen Ursprung der Mysterien und die Bedeutung Homers, S. 647. Die Beschaffenheit der homerischen Götter, S. 650. Die erste Scheu der griechischen Kunst, Götter menschenähnlich darzustellen (die Stufen der bildenden Kunst bei den Griechen), S. 653. Erklärung dieser Scheu, wobei Allgemeines über alte und neue Kunst, S. 658.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß der gesammten griechischen Götterwelt zu *Zeus*, S. 661. Wiefern einige Götter der griechischen Mythologie früher als formelle Götter erscheinen, die später unter die materiellen zu stehen kommen (Ares. Hephästos), S. 664. Der Begriff der Athene = der wiederhergestellte Persephone, darum die ôñéôïãÝíåéá, S. 665. Begriff des Hermes. Der eigenthümliche Charakter der beiden Gottheiten: Appollon und Artemis, S. 667. Wieweit innerhalb der griechischen Mythologie auch eigentliche Erfindungen zuzugeben, S. 669. Allgemeine Bemerkungen über die Philosophie der Mythologie, S. 670. Schlußbetrachtung, S. 672.

Anhang. Ueber die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji, S. 675.

[II,2,1]

Erstes Buch.
Der Monotheismus.

[II,2,3]

Erste Vorlesung.

Der Ausdruck "Philosophie der Mythologie" setzt die Mythologie zum voraus in eine Klasse von Gegenständen, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) sind, sondern die mit einer Art von Nothwendigkeit existiren. Denn, z.B. wenn ich sage: Philosophie der Natur, so setze ich damit eine gewisse Nothwendigkeit der Existenz der Natur voraus. Ebenso, wenn ich sage: Philosophie der Geschichte, Philosophie des Staats, Philosophie der Kunst. Obgleich es scheint, daß der Staat etwas von Menschen *Gemachtes* sey, die Kunst etwas unleugbar von Menschen Ausgeübtes ist, so setze ich doch voraus, daß dem Staat sowohl als der Kunst eine von der Willkür der Menschen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menschliche Willkür, oder daß diese wenigstens in beiden noch einem höheren Gesetz und einem über sie selbst erhabenen Princip unterworfen seyen. Wir wollen, um den allgemeinsten Ausdruck zu wählen, sagen: In jedem Gegenstand, mit dem der Begriff der Philosophie auf die angezeigte Weise in Verbindung gesetzt wird, müssen wir eine *Wahrheit* voraussetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives seyn, wie z.B. die Natur ein Objektives ist. Sprechen wir also von einer Philosophie der Mythologie, so müssen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuschreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit sehen wir in der Mythologie. Sie erscheint uns zuerst, wie man auch insgemein sich

II,2,4

auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigstens nur als eine entstellte Wahrheit denken können. An einem solchen Erzeugniß aber hätte die Philosophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philosophie zur Mythologie konnte daher so lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgesetzte Kritik, durch Entfernung und Absonderung alles bloß Hypothetischen in der bisherigen Auffassungs- und Erklärungsweise das *rein Thatsächliche* der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß *subjektive* Entstehungsweise der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, solange man es für möglich ansehen konnte, daß in der Mythologie ein - religiöses oder philosophisches - nur aus seinen Fugen gekommenes System enthalten sey, durfte man der Philosophie das untergeordnete Geschäft anweisen, dieses in der Mythologie angeblich begrabene und gleichsam verschüttete System zu eruiren und aus seinen Bruchstücken wieder zusammenzusetzen. Aber das Verhältniß der Philosophie erweist sich uns jetzt als ein ganz verschiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität ist, als irgend ein wissenschaftliches oder religiöses System. Wir haben sie für ein in seiner Art ebenso reales, nothwendiges oder allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur ist. Der theogonische Proceß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseyns, sondern nach

einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem *Weltgesetz* - er hat kosmische Bedeutung; sein Inhalt ist daher ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente, seine Gestalten drücken nothwendige und in diesem Sinne nicht bloß vorübergehende, sondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogonische Proceß ist selbst ein allgemeiner Begriff, d.h. dem auch unabhängig von dem menschlichen Bewußtseyn und außer demselben Bedeutung zukommt. Reelle Fortschritte (von bloßen meist durch sie erst veranlaßten formellen Verbesserungen wohl zu unterscheiden) hat die Philosophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatsachen sich hervorgethan haben, sondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu sehen, als

II,2,5

man in ihnen zu sehen gewohnt war. Wie hat sich, abgesehen von seinem kritischen Verdienst und bloß materiell genommen, die Welt der Philosophie durch Kant erweitert; wodurch anders, als weil sich die Thatsache der menschlichen Freiheit, die selbst einem Geiste wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm so angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben sich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verschiedenen Seiten des menschlichen Wissens sich von selbst immer wieder ins Gleichgewicht setzen (der beste Beweis, daß der systematische Zusammenhang derselben nicht etwas von der Philosophie Gemachtes, sondern Objektives und Natürliches ist), so trat die andere Seite der menschlichen Erkenntniß nur um so mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß passives Wesen betrachtete, das nichts zu thun habe als sich erschaffen und in seinem Seyn erhalten zu lassen, konnte man sich mit dem unverstandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber seit im Gegensatz mit einer einseitig idealistischen Philosophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht-Ich, nicht-Seyendes, sondern selbst auch ein Positives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt sey, mußte sie als nothwendiges Element in die Philosophie eintreten, wodurch allein schon diese in ihrem Innern so verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurückzukehren.

Wie man sich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe sträube, erkannten Thatsachen kann keine noch so eingewurzelte Denkart in die Länge widerstehen. Man darf als sicher annehmen, daß was einer Zeit als Philosophie gilt, stets nur das Resultat einer gewissen Summe von Thatsachen, oder auf diese berechnet ist; was außer diesem beschränkten Kreise liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger seichte Hypothesen bei Seite zu schieben gesucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern sieht, wenn Thatsachen, die sie beseitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht gestellt werden, als sie bisher ihnen zu

II,2,6

gönnen für gut gefunden hatte. Hat doch selbst *Goethe* nur langsam über sich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognostische Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin festgehalten hatte[1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philosophie richteten sich nach dem *was sie kannte,* und auch jetzt noch können sich viele nicht vorstellen, es sey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es ist außer dieser noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen diese Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß historische Untersuchung erwartete, nicht anders zu Muth seyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabsteigen, daß sie nämlich finden, was sie nicht erwarten noch meinen[2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblasenheit zu Natur und gesundem, kernigem Wissen zurückzuführen, da darf man sich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platonischen Gesprächen zu Werke geht, wo er, von unscheinbaren und auf den ersten Blick sogar fremdartigen Veranlassungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erscheinen, von dem falsch-philosophischen Schwulst zu befreien, und dann aber, wenn dieser wie ein Rauch hinweggeblasen ist[3], eben denselben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchsten Gegenstände zu stellen weiß, so daß ihm, was in unerreichbarer Ferne schien, in überraschender Nähe und in einer Klarheit erscheint, deren Eindruck bleibend ist und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunst sicher stellt. Sokratische Gespräche sind nicht mehr für unsere Zeit, aber auf ähnliche Weise war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich diese Vorträge anfing, dieses Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erscheinung mir auf ähnliche Weise gedient.

[1] Nachgelassene Schriften 11. Th. S. 190.

[2] GÁóóá ïšê hëðïíôáé ïšäc äïêÝïõóéí. Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anspielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

II,2,7

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünstigung zufälliger Umstände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philosophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu schlagen (stuporem philosophiae inducere), so durfte man hoffen, daß schon das Anschließen an eine frische, von der Philosophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatsache dieser selbst eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Ansichten in der Philosophie eine gleich enge *Sprache* zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinandersetzung möglich ist, und die, weil sie auf alles nur einen gewissen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Irrereden ausartet, so ist schon viel gewonnen, wenn die Untersuchung auf einen Boden versetzt, auf einen Gegenstand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr gestattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden also um so mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatsache der Mythologie, die wir im ersten Theil dieser Vorlesungen zu begründen gesucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir stehen geblieben sind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Untersuchung auf ein Resultat geführt, bei dem wir nicht stehen bleiben können.

Die Mythologie ist uns erkannt als Erzeugniß eines theogonichen Processes, in den das Innere der Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn versetzt ist; aber dieser Begriff des theogonischen Processes ist selbst ein bloß durch Schlüsse, unverwerfliche zwar - aber er ist nicht ein *von sich selbst, von seinen eigenen Prämissen* aus gefundener und erkannter. Er ist nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der historisch-philosophischen Untersuchung gelangt sind, der Punkt, an dem wir sie vorerst abgebrochen hatten. Denn da wir uns gestehen mußten, daß um einen solchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philosophie keine Mittel darbiete, so veranlaßte uns dieß von unserem unmittelbaren

II,2,8

Gegenstande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philosophische Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philosophie darzustellen, um zu zeigen, wie diese selbst zuletzt mit der Forderung der positiven Philosophie endigt. Wir könnten nun also letztere entwickeln, somit den Versuch machen, unmittelbar von den Anfängen der positiven Philosophie aus, erstens zu dem Begriff eines theogonischen Processes *überhaupt*, und von da zweitens zu einem solchen *im Bewußtseyn* zu gelangen. Allein dieß ist jetzt nicht unsere Absicht; wir behalten uns diesen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unsern früheren (analytischen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Resultat wieder in seine Voraussetzungen verfolgen.

Die nächste Voraussetzung nun aber des theogonischen Processes ist uns bereits vorläufig und *im Allgemeinen* gefunden. Diese Voraussetzung ist der mit dem Wesen des Menschen gesetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtseyns, diesem Monotheismus, den es an sich hat, den es nicht los werden kann, - in diesem mit ihm verwachsenen Monotheismus also muß der Grund der theogonischen Bewegung des Bewußtseyns liegen. Dieß vorausgesetzt, ist auch leicht einzusehen, daß der Begriff *des Monotheismus überhaupt* das *Gesetz* und gleichsam *den Schlüssel* der theogonischen Bewegung enthalten muß. Von dorther müssen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogonischen Processes gefunden werden.

Auf diesen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat sich nun also die nächste Untersuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weise, daß wir ihn selbst von vorn, d.h. von den allgemeinsten Principien abzuleiten suchen, sondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt *diesen* Begriff als eine Thatsache behandeln, und nur fragen, *was er bedeute, was sein eigentlicher Inhalt sey,* wobei nichts voraus angenommen ist, als eben nur dieß, *daß* er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf diese Weise selbst gleichsam als Thatsache zu behandeln, hat um so weniger Schwierigkeit, als unter

II,2,9

der ganzen Masse philosophischer *oder* religiöser Begriffe keiner sich finden möchte, der in solcher Allgemeinheit als der überhaupt *wahre* zugestanden wäre, wenn auch über seinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgesprochene Uebereinstimmung vorhanden seyn sollte. Er ist 1) der gemeinschaftliche Mittelpunkt der mythologischen und der geoffenbarten Religion: in dieser ist er ohne alle Frage der höchste Begriff; erstere aber ist ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) selbst die sogenannte Vernunftreligion will ihn wenigstens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu sich als Atheist erklärt, angesehen seyn, daß er kein Polytheist, also daß er ein Monotheist ist, ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung sey, ist freilich noch eine Frage.

Mit diesem Vorbehalt also, daß sein eigentlicher Inhalt näher bestimmt werde (und eben dieß ist unsere Absicht), läßt ihn *jeder* gelten, und es möchte keine Untersuchung seyn, die sich mit allgemeinerer Zustimmung anfangen ließe als eben diese.

Um daher eine Uebersicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen ist, so werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforschen haben, ein Geschäft, dem wir bei keiner möglichen Ansicht uns entziehen könnten. In einer Untersuchung, die den Polytheismus zum Gegenstand hat, muß alles schwankend seyn, solang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was sein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir diesen Begriff schon im Gegensatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbestimmter Weise *Gott* setzt, theils im Gegensatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde schon Polytheismus ist, bestimmt, in jener Beziehung als den bestimmten Begriff des *wahren* Gottes, in dieser als den Begriff des absolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die *wahre* Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes bestehe, dieß ist die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und sind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbestimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, so

sind es eben solche, die mit der Beantwortung dieser

II,2,10

Frage zusammenhängen. Bei einer Untersuchungsweise wie die gegenwärtige, die vom noch Unbestimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Bestimmungen erst das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Resultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anspruch nehmen, daß er sie nicht einen vergeblichen Weg führe. Gesetzt sodann - und wir haben alle Ursache dieß anzunehmen - es fänden sich in dem verstandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand setzen, einen *theogonischen Proceß überhaupt* zu begreifen, so werden uns auch die Mittel gegeben seyn, einen theogonischen Proceß des *Bewußtseyns* als einen *möglichen,* und unter einer gewissen Voraussetzung nothwendigen einzusehen, und dann erst, wenn die Möglichkeit eines theogonischen Processes im Bewußtseyn gegeben ist, werden wir 3) daran denken dürfen, die *Wirklichkeit* einer solchen (theogonischen) Bewegung des Bewußtseyns an der Mythologie selbst nachzuweisen. Das Letzte wird erst die unmittelbare Erklärung, es wird die *Philosophie der Mythologie* selbst seyn.

Wir nehmen also jetzt den Begriff des Monotheismus als einen *vorhandenen* an, und die Frage ist bloß, was er enthält. Es handelt sich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, sondern nur sich bewußt zu werden, was in einem schon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieser Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an diesem einfachen und jedem Kinde, das einen christlichen Religionsunterricht genossen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern seyn werde, und hierauf will ich auch zuerst antworten. - Jede Erörterung eines Begriffs setzt einen Zweifel über den wissenschaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft seyn, in dem wir insgesammt geboren und erzogen sind, und den wir als die letzte Grundlage unsrer ganzen geistigen und sittlichen Bildung erkennen müssen?

II,2,11

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (so scheint es) *dieser* Begriff außer Zweifel gestellt seyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, sondern der Menschheit angehört, und nicht bloß ein wissenschaftlicher, sondern ein weltgeschichtlicher Begriff ist. - Zunächst nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewissermaßen von selbst sich verstehender, insofern auch vollkommen klarer ist. Aber eben dieses sich von selbst Verstehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man sollte doch glauben, ein Begriff, dessen Feststellung in der Menschheit so lange Kämpfe erforderte, der erst seit etwa anderthalb tausend Jahren zum herrschenden geworden ist, und auch jetzt, zwar die bessere und gesittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menschengeschlechts beherrscht - ein solcher Begriff müsse ein Begriff *von besonderem Inhalt,* nicht ein unmittelbar und von selbst sich verstehender seyn. Je wichtiger und durch seinen weltgeschichtlichen Erfolg bedeutender dieser Begriff geworden ist, desto mehr also muß es erlaubt seyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt desselben auch der wahre und wirkliche sey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieser Begriff seinem wahren Inhalt nach nicht verstanden ist, wie konnte er

diese Herrschaft über den einsichtsvolleren, durch Wissenschaft gebildeten Theil der Menschheit erlangen? Allein auch sonst sind die Sachen in der Menschheit eher, als die wissenschaftlichen Begriffe derselben, wie das Königthum seit undeutlichen Zeiten in der Welt ist, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über dessen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verschiedensten Antworten erhalten. - Wie auch jener erste große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wissenschaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menschheit begreifliche Weise, ist er nicht bewirkt worden; es könnte also leicht seyn, daß die später hinzutretende Reflexion über die eigentliche Ursache, d.h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den diese große Veränderung hervorgebracht worden, sich getäuscht hätte. Ist nun aber ein erwünschter und jedem erfreulicher Zustand begründet, so fragt man nicht mehr nach seinem Ursprung, man richtet

II,2,12

sich darauf ein, ihn zu genießen und zu benutzen, ohne seiner Grundlage weiter nachzuforschen, ja man wagt lange Zeit nicht, diese mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erschüttern. Das allgemeine Anerkanntseyn eines Begriffs leistet überhaupt keine sichere Bürgschaft für dessen wissenschaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wissenschaftliche Ergründung eines Begriffs stehe meist im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit seines Gebrauchs. In der Regel sind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder sich berühmt und die gleichsam in beständiger Anwendung sind, die am Blindesten gebraucht werden; jeder verläßt sich auf den andern und denkt, ein solcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel gestellt seyn.

Man könnte sich noch speciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philosophie so frucht- und erfolglos gleichsam nicht hoch genug sich versteigen können, es nicht einmal Einem dieser Herren, z.B. einem Daub, eingefallen ist, nur vorerst diesen ersten und, wie es scheint, einfachsten Begriff ins Reine zu bringen, ehe sie sich so bis in die Unverständlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menschen ist, im Weiten und Ungemessenen zu suchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und ans Complicirteste sich zu wagen, eh' er die einfachsten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbesondere betrifft, von denen man doch am ehesten erwarten sollte, daß sie über diesen Begriff völlig im Klaren wären, so muß ich aufrichtig gestehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufschluß über diesen ersten aller Begriffe umgesehen habe. Von den philosophischen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß sie meist sachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuschleichen suchen, wahrscheinlich als an einem sich von selbst verstehenden, der zu klar sey, als daß man nöthig hätte, bei ihm sich zu verweilen. Was aber die positiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, sondern selbst ältere, so wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

II,2,13

Behandlung dieses Begriffs eine auffallende Unsicherheit, ein Schwanken selbst in dem Ausdrucke (z.B. die deutschredenden wissen nicht, sollen sie sagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewisse verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der sie über diesen ersten aller Begriffe hinwegzukommen suchen, gleich als vertrüge er kein festes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr[1].

Die Ursache dieser Verlegenheit ist auch eben nicht schwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher

sie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, ist die bekannte: *daß außer Gott kein anderer Gott ist*. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieser Formel ausgehen werde, so fordere ich Sie alle auf, sich zu besinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen ist).

Betrachten wir nämlich diese Erklärung, so leuchtet von selbst ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott ist, eigentlich eine rein überflüssige Versicherung enthält. Denn ich könnte wohl versucht seyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch *einen* oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht *einen* Gott, sondern Gott schlechthin gesetzt habe, ist schlechterdings nicht einzusehen, welche

[1] Als Beweis jener Unsicherheit kann schon die verschiedene *Stellung* angesehen werden, die man diesem Begriff im Ganzen der christlichen Dogmatik gegeben hat. Man sollte gewiß erwarten, daß dieser Begriff, der gleichsam zwei Welten oder zwei Seiten der Geschichte, die heidnische und die christliche, voneinander scheidet, auch gleich zuerst, vor allen anderen und als allen zu Grund liegender und darum absolut selbständiger aufgestellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen sogenannten Attribute ein besonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Wesens, noch z.B. bei *Johann Gerhard* (s. dessen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unstreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge gesagt werden möchte, doch richtiger Weise nur von dem einzigen *Gott* zu sagen seyn würde. Ganz anders aber in den späteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit schon gleichsam aufgehört, Gegenstand einer besonderen Lehre zu seyn; sie erscheint nicht mehr als solche hervorgehoben, sondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenschaften, gleichsam versteckt neben und unter anderen, die als gewissermaßen voraus (von selbst) sich verstehende angesehen werden, wie die Ewigkeit, das von-selbst-Seyn, die Unendlichkeit u.s.w.

II,2,14

Veranlassung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu setzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, sondern eine reine Ungereimtheit ist, außer Gott, den ich einmal als Gott gesetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu setzen, so ist die entgegengesetzte Versicherung als ausdrückliche Versicherung, als Behauptung vorgetragen, selbst auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte sich also wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn sie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenschaft geben sollen. Denn wie soll man beweisen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebensowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, so hätte ich jenen schon nicht als Gott, sondern gleich nur als *einen* Gott gesetzt. Umgekehrt also, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer sey, so habe ich ihn damit wieder nur als *Gott*, nicht aber als den einzigen Gott gesetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonastisch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewissermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu schaffen machen; denn hier ist es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verursacht; man schämt sich gleichsam, als besondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszusprechen, der sich so ganz von selbst versteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer sich nicht wenig damit wußten, aus ihrem sogenannten Principium indiscernibilium beweisen zu können, daß auch Gott außer, Gott oder Gott noch einmal gesetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Wesen, sondern nur dasselbe Wesen nochmals) gedacht seyn würde[1]: so hätten sie billig erst zeigen sollen, wie jemand das anstellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben diese Anwendung des Grundsatzes des nicht zu Unterscheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, sondern ebenso verstanden. In diesem Sinn, daß A Gott (wirklich *Gott*, nicht einen Gott) bedeutete und

[1] S. Canzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

II,2,15

dann doch A + A + A... gesetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; also kann auch das Gegentheil, in demselben Sinne gedacht, nicht Monotheismus seyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, so ist dieß Atheismus, oder ich denke Gott, so habe ich ihn schon als den schlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus ist hier nirgends Raum. In diesem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit ansah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geschichtlich vorhandenen wenigstens in seinem Ursprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu suchen. Ist aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, so ist Monotheismus als besonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe stehen und fallen miteinander.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede ist, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man sagt: der einzigwahre Gott, und man sollte daraus schließen, der wahre Gott und der einzige Gott seyen selbst gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes bestehe eben in seiner Einzigkeit, und umgekehrt, seine Einzigkeit sey zugleich seine Wahrheit. Demgemäß bestimmt würde jener Satz so lauten: Außer dem einzig wahren Gott ist kein anderer. Aber wer ist denn nun der Gott, *von* welchem in diesem Satz geredet wird, also das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes ist selbst schon der einzige Gott. Die Aussage setzt selbst schon den einzigen Gott voraus; denn sie sagt nur von dem *einzigen* Gott, daß kein anderer außer ihm sey. Wer ist denn nun aber dieser einzige Gott, von dem sie sagt, daß kein anderer außer ihm sey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer ist? Unmöglich! Da lautete der Satz so: der Gott, außer dem kein anderer ist, ist der, außer dem kein anderer ist, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erste. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes schon gesetzt ist, muß also eine andere Einzigkeit seyn, als die in der eigentlichen Aussage behauptet wird. Nun ist die letzte als Einzigkeit nach *außen* gemeint, wie daraus erhellt, daß nur

II,2,16

von dem gesprochen wird, das *außer* Gott nicht ist. Also kann die erste, die schon im Subjekt des Satzes ausgesprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, sie kann nur die innere Einzigkeit seyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf sich selbst, d.h. die Einzigkeit Gottes *als solchen*, und nur in dieser kann voraussichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten seyn.

Man hat *Beweise* für jenen Satz aufgestellt; denn Beweise bedarf es, damit der Schein einer besonderen Lehre entsteht. Eine der gewöhnlichsten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes - denn, wie gesagt, selbst über diese Ausdrücke ist man nicht ganz einig - beruht auf dem Begriff der *höchsten Ursache*. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß eine höchste Ursache, inwiefern sie dieß ist und *als solche*, immer nur Eine seyn kann; aber *diese* Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine solche Einzigkeit würde sich noch immer auch mit einem bloßen *Primat* oder *Principat* vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuschriebe, sie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Ursache an die Seite zu setzen, die sogar an *sich*, d.h. abgesehen von der *Wirkung*, ganz eben das seyn könnte was *Er* ist, *so*, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch sein *Wesen*, sondern bloß durch die absolute Superiorität seiner *Wirkung* - bei Hervorbringung der Welt ein ausschließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte sich das Verhältniß etwa so vorstellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die *höchste* und als solche *einzige* Ursache ist, sey dem andern in der ersten Anlage zu einer Schöpfung nur *zuvor*gekommen, diesem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung habe finden können - indem alle

Möglichkeiten einer solchen schon durch die erste erfüllt gewesen - diesem sey, ohne daß er eben als von Natur böse zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit sich selbst bestimmen wollte, so sey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch diesem dann seine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erste Urheber

II,2,17

habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu steuern gesucht, aber die Wirkung einer ihm *wesentlich* oder an sich gleichmächtigen Ursache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf diese Weise sey dann diese gemischte Welt entstanden, in der ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere gesetzt, nichts in seiner völligen Lauterkeit, und gleichsam ohne einen verborgenen Feind sey, der es seinem Daseyn untergrabe; an dieser gemischten Welt habe also auf solche Art der andere doch auch seinen, zwar bestrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch seinen *Theil* gehabt. So ungefähr könnte man also der *höchsten* Ursache, ohne diesen Begriff aufzuheben, sogar einen andern, einen Gegengott an die Seite stellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern *Gott* an die Seite setzen, so würde der bloße Begriff der höchsten Ursache wenigstens eine geringere Mitursache nicht ausschließen, etwa eine ursprünglich aller Ordnung und aller Regel widerstrebende Natur, über welche dann erst gleich dem Anaxagoreischen íï™ò die an sich verständige, als eine stärkere, gekommen wäre[1], und sie Ordnung und Verstand gelehrt, die widerstrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieser beiden Ansichten läßt sich aus dem bloßen Begriff der höchsten Ursache widerlegen; noch weniger aber ließe sich, wenn man unter der *höchsten* Ursache eine jede Mitwirkung absolut ausschließende verstehen wollte, - noch weniger ließe sich eine höchste Ursache in *diesem* Sinn aus dem Anblick der Welt selbst beweisen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Gestalt zu widerstreben scheint, das andere stets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieser Principien, und zwar das nach unsrer Ansicht minder gute von dem besseren (was auf jeden Fall schwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinschaftlich von einem höheren abstammen, oder ob sie von jeher in gegenseitiger Unabhängigkeit coexistirt haben, darüber kann wenigstens die Welt kein

[1] Åqôá íï™ò dðåëè¦í ášôN äéåêüóìçóåí, wird als anaxagoreisch angeführt.

II,2,18

Zeugniß ablegen. Gesetzt aber endlich, es ließe sich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Ursache zu schließen wäre, gesetzt, es ließe sich aus dieser ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die *absolute,* schlechterdings keine Mitwirkung zulassende Einheit der ersten Ursache, so wäre auch dann diese höchste Ursache, oder Gott, doch nur, wie man zu sagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der *Natur* oder dem Wesen nach, so daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm *ist*, wie sie gewöhnlich sich ausdrücken, sondern keiner *seyn kann*, daß es Gott durch seine Natur unmöglich ist, etwas außer sich zu haben, sowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre[1].

Es scheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte System läßt sich nicht als direkter

Gegensatz des *Monotheismus* ansehen, denn es ist in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht sagen, diese Lehre sey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr ist der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falsche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir diese Lehre als ein falsches, der *wahren* Religion entgegengesetztes System. Denn der wahre Gott des dualistischen Systems ist eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der *gute* heißt. Denn der andere, der im System der zwei Principien als Princip oder Ursache des Bösen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem ersten völlig gleiche Macht, und also auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu seyn, d.h. sich zu äußern und zu wirken, sich mit einem Seyn zu

[1] Deus autem est unicus non modo *actu ipso, ut tamen plures Dii essent possibiles,* sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non dedere probari ex *sufficientia* unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse, ut *actu ipso* plus quam unus existat Deus, non vero plurium *possibilitatem* refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. *Weissmann,* Institt. Theol. p. 198.

II,2,19

umgeben, sich ein Seyn, ein Reich zu erschaffen; also hat er mit dem ersten auch ganz dasselbe Recht, das was *ihm* entgegensteht und wovon er sich in *seinem* Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und bestritten fühlt, böse zu nennen - ihm ist das Böse, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute ist, und umgekehrt, ihm ist das das Gute, was für uns das Böse: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es ist daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftsteller (Friedrich Schlegel) von seinem Eifer gegen das System des Pantheismus sich so weit fortreißen ließ, das System des Dualismus vorzüglich darum zu preisen und als das bessere darzustellen, weil es den ewigen Unterschied von Gut und Bös als einen absoluten feststelle. Davon haben wir so eben das Gegentheil gesehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualismus diesen Gegensatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen - also parteiischen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualismus, der in einer vollständigen Aufzählung der möglichen religiösen Systeme nicht übergangen werden darf - es ist eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zusammengehöriger und auf denselben Gegenstand sich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollständig zu bestimmen ist - es kann bei dieser Berücksichtigung oder Erwähnung des Dualismus übrigens ganz dahin gestellt bleiben, ob das System, in dem Sinn, in welchem es hier genommen worden, historisch jemals existirt hat, namentlich kann ganz dahingestellt bleiben, ob der parsische Dualismus in seinem Ursprung wirklich als Dualismus gemeint war; es ist genug, daß der Dualismus als ein von Polytheismus und Monotheismus gleich unterschiedenes System unter den möglichen religiösen Systemen eine besondere Stelle einnimmt - wenn also dieses System einerseits ein unstreitig falsches und verwerfliches ist, andrerseits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheismus entgegengesetzt ist, so muß es in Widerspruch stehen mit einem *andern* Begriff, jedoch mit einem solchen, der zum wahren System, also zum Monotheismus erforderlich, der also vom Monotheismus selbst schon vorausgesetzt wird. Denn der wahre Begriff ist überall der letzte, der finale und vollständige,

II,2,20

der, zu welchem *fort*gegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieser Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes seyn als der bloße *Theismus,* und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig bestimmen, wenn wir sagen: der Polytheismus stehe dem

Monotheismus, der Dualismus eben schon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterscheidung von Monotheismus zu verstehen sey, dieß wird sich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgesprochen wird, ist eine leere, tautologische. Dieß war unser erster Punkt. Sie ist aber 2) auch rein illusorisch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm *kein anderer Gott* sey, ganz natürlich die Frage entstehen, ob denn etwas *anderes außer* ihm sey. Diese Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn sie selbst rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenschaften, die Gott *vor* allem *Thun*, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf diesem Standpunkt müssen sie also selbst sagen, daß nichts außer Gott sey, weil sie alles außergöttliche Seyn selbst nur von der freien Causalität Gottes herleiten (wie denn alles, was *vor* allem Actus *außer* Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm *gleich* ursprünglich und insofern überhaupt äquipollent seyn müßte, so daß - auch aus diesem Grunde - der Satz: "es ist kein anderer Gott außer Gott", auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur so viel heißen würde: es ist nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, sondern nichts ist, so ist ja soweit Gott nicht der einzige Gott, sondern der schlechthin Einzige (nur ¿ ìüíïò, nicht aber ¿ ìüíïò èåüò). Ist nicht die Existenz eines anderen Gottes, sondern *jede* Existenz hier zu leugnen, so handelt es sich auch nicht um die Einzigkeit Gottes *als solchen,* sondern nur um die absolute Einzigkeit Gottes[1]. - Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die absolute

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott *nichts* ist) führen auch die Beweise, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z.B. der von | *[S. 21]* der Unendlichkeit hergenommene; sie beweisen alle zuviel; sie beweisen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, sondern daß nichts außer ihm sey.

II,2,21

Einzigkeit ist, die Einzigkeit Gottes als solchen, schalten sie jenes "kein anderer Gott" ein, und dadurch verwickeln *sie* sich in jene Tautologie oder rein überflüssige Versicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich so genannten, sondern auch die Philosophen verstehe, inwiefern sie mit spekulativer Theologie sich beschäftigen), diese wissen also im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich schon ausspreche, indem ich sage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieser absoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, sondern Gott ist, so kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm ist, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er also Gott ist, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, sondern nur darauf, daß *nichts* außer ihm ist (was freilich vorerst auch noch nicht erklärt, was er selbst ist). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm ist, komme ich immer wieder nur auf den Begriff *Gott* oder des schlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings *etwas* sagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz so aussprechen: daß nicht *ein* Gott ist, außer dem noch einer oder mehrere andere seyn könnten, - sondern nur Gott; allein bei diesem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Ist; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas *über* Gott sagte, d.h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes ausspräche - daß er nichts von Gott aussagte, sondern nur eben den Begriff *Gott* selbst wiederholte; d.h. also, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, sondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieses Satzes: es ist - nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere seyn könnten, sondern - nur Gott, um den Gehalt dieses Satzes auszudrücken, wäre das Wort *Theismus* vollkommen hinreichend, das zusammengesetzte Monotheismus

II,2,22

aber völlig überflüssig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn sie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d.h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologischen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß ist ein sehr wichtiger und großer Unterschied. Dessen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht solche geben könnte, welche sich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es sey am bloßen Theismus genug und ein besonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum besten angeschrieben, und wenn man von irgend jemand sagte: er sey ein bloßer Theist, so hieß dieß fast ebenso viel als er sey ein Atheist, nämlich ein solcher, der nicht den *wahren* Gott, sondern statt dessen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieser unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus sonst verbunden war, hat sich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat sich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es scheint zwar, daß man in der christlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man schon darum den bisherigen tautologischen Begriff beibehalten müsse. Man wird wenigstens da dieses Begriffs bedürfen, wo der Unterschied des Christenthums von dem Heidenthum zu erwähnen ist, eine Erwähnung, die

[1] Schleiermacher sieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er sagt (christl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebensowenig bewiesen werden, als das Seyn Gottes, was so viel heißt, als sie enthalte nicht mehr, als schon der bloße Theismus für sich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus seyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott *überhaupt* reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, also von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus ist also = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff *Gott*, èåüò, ist an sich leer, ein bloßes Wort; um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß èåüò, sondern, wie selbst die Griechen unterscheiden, ¿ èåüò ist, der bestimmte Gott, muß eine Bestimmung hinzukommen. Man sagt auch nicht: èåüò ist Einer, sondern ¿ èåüò åpò d éí.

II,2,23

doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch *das* ist, bei den Ansichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus so ziemlich allgemein angenommen sind, nicht so gar nothwendig. Denn es ist ja doch ganz einfach zu sagen: Monotheismus hatte ursprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegensatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und selbst jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verschwunden ist, so verhindert nichts, den Monotheismus als besonderen Begriff, wie schon längst stillschweigend, endlich auch ausdrücklich verschwinden zu lassen; nichts verhindert, daß der tautologische und im Grunde nur pleonastische Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott sich auflöse, der keines Zusatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theisten und Atheisten. Theisten sind vor allem die Juden, von denen unser Glaube sich herschreibt, dann wir die Christen, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen sind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die sogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöse Bedeutung erhalten, und sind an sich nicht Götter, sondern z.B. bloße personificirte Naturkräfte; das Theistische in ihren Vorstellungen ist nur scheinbar und ursprünglich ohne alle religiöse Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei sind also eigentlich nur Atheisten. Man könnte sich hinsichtlich dieser Erklärung, nach welcher die Polytheisten eigentlich nur Atheisten sind, sogar auf die Autorität eines

Apostels berufen, der zu den Ephesern sagt: LÇôå Tèåïé dí ô² êüóìv, ihr wart ohne Gott - als Atheisten - in der Welt. *Sie* sehen, welche Wichtigkeit für unsere Untersuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er sogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entscheidet.

[II,2,24]

Zweite Vorlesung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, so seltsam es scheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig bestimmt worden. Es liegt uns nun also ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu setzen. Dieß wird nicht anders geschehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterscheidung zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen jede von diesen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu bestimmen suchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der *absoluten* Einzigkeit ausgehen, die sich auch jedem zuerst darstellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausspricht, fühlt, daß er *damit* schon eine Einzigkeit - nicht sowohl ausgesprochen, als vielmehr vorausgesetzt hat, eine Einzigkeit, die er schon denken muß, *damit er Gott* (nicht: einen Gott) denke, mit der er also eben damit eigentlich noch nicht Gott selbst gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer - nicht *wirklich,* sondern - möglich, so wäre er schon nicht Gott, sondern ein Gott. Also das ist zum voraus, so zu sagen noch eh' er Gott ist, ausgemacht, daß er das ist, was seines Gleichen - nicht, wie man gewöhnlich sagt, nicht hat, sondern - nicht haben kann. Was ist nun aber das, was seines Gleichen nicht haben kann? Was seines Gleichen hat, hat mit diesem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann ist sowohl Es selbst, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als seines Gleichen ansehen - beides ist ein Seyn. Ebenso wenn etwas außer Gott *ist,* so hat er mit diesem eben das Seyn gemein,

II,2,25

d.h. sowohl Er ist, als Dieses. Wenn also nichts außer ihm seyn *kann,* so kann er selbst nicht ein *Seyn* seyn, d.h. ein solches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z.B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes ist, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne selbst ist). Ist nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, so bleibt nichts übrig, als daß er *das Seyende selbst* sey, ipsum Ens, ášô' ô' IЇí, und dieß ist denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir setzen müssen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) setzen. Gott ist also das Seyende selbst. Aber dieß, das Seyende zu seyn, ist nicht die Gottheit an ihm, sondern nur die Voraussetzung seiner Gottheit. Nur das, was das Seyende selbst ist, *kann* Gott seyn, aber das Seyende ist darum noch nicht für sich selbst auch Gott, sondern es muß eine Bestimmung hinzukommen, daß es Gott sey[1], und inwiefern das, was eine Bestimmung annimmt oder zu erhalten fähig ist, im logischen Sinn die Materie genannt wird, so können wir sagen: das Seyende zu seyn, sey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst. Wäre Gott *nichts* als das Seyende, so wäre es absurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn so wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe selbst ist, sage, es sey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe sich immer nur von einem bestimmten Weißen oder Rothen sagen), so wenig kann ich von dem, was das Seyende selbst ist, sagen, es sey das einzige Seyende. Dagegen nun *eben* weil *dieß*: das Seyende selbst, das allgemeine Wesen (das Ens universale) zu seyn, *weil* dieß, wie gesagt, die Materie der Gottheit ist, so kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden selbst

sagen: es sey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von *Gott* sagen: er sey der einzige Gott; ich kann dieß nicht *so* sagen, als wäre er es bloß zufällig, sondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, sondern daß er es nothwendig ist, und dieß läßt sich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott *ist*, oder, daß Gott seines Gleichen nicht *hat* (wie auch Schleiermacher sich

[1] Die hinzukommende Bestimmung ist zunächst, daß er es actu sey.

II,2,26

ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar *unterschieden* ist (oder wenn in seinem Begriff noch *mehr* gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber seine Einzigkeit nur *davon* hergeleitet wird, *daß* er das Seyende selbst ist, wenn sich dieß so verhält, so ist diese Einzigkeit nur seine nothwendige Einzigkeit, und es läßt sich nur sagen, daß kein anderer außer ihm seyn *kann*. Es ist also nicht seine *faktische* Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn diese kann doch wohl nur seine faktische Einzigkeit seyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man sich erklären, daß derselbe erst in Folge des Christenthums, d.h. seit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden ist. Die Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine solche seyn, von der man nur sagen kann, daß sie *Ist*, nicht daß sie schlechterdings nicht nicht seyn könnte; es ist keine sich von selbst verstehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von großer Erfahrung und praktischem Verstand, der berühmte H. Grotius wohl eingesehen, der über diese Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzterer sagt, wie schon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe so wenig der Erörterung, als das Daseyn Gottes. Hugo Grotius aber - nicht, wie *Sie* denken möchten in seinem sehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, sondern in seinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] - hier sagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes sey weniger evident, als der seiner Existenz (evident hieß der ehemaligen Philosophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, - Hugo Grotius muß also bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus seinem Begriff nothwendig folgende). Ein späterer, wegen seines Scharfsinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menschen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott *mehr* gesehen hätte, als was mit *Nothwendigkeit*

[1] Christl. Glaube Th. 1, S. 305.
[2] Lib. II, 47.

II,2,27

aus dem bloßen *Begriff* Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Wesens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht *denken* - dieß ist möglich -, wenn man aber einmal an ihn denkt, so ist es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, sondern so, daß man seiner gewiß ist als eines solchen, dessen Gegentheil unmöglich ist. Also, um von dieser Zwischenerörterung zurückzukommen, bitte ich *Sie* jetzt, zwei Auffassungsweisen zu unterscheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende selbst, oder das allgemeine Wesen. In diesem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich sage: Gott ist das Seyende selbst, kann ich nicht sagen: er ist das einzige Seyende; wie ich sage: er ist das Seyende selbst, so muß ich

auch sagen: er ist das Eine selbst, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeschrieben, nicht von ihm (d.h. so daß er als terminus a quo dabei angesehen wird) von ihm *aus*gesagt wird, sondern er ist selbst das Eine[1]. Hier also, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Aussage der Einzigkeit unmöglich, und schon darum gäbe es auf diesem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterscheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d.h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende selbst, wiewohl ich ihn auch als dieses denke. Hier ist zwar eine Aussage möglich, ich kann sagen: Gott ist der einzige Gott; aber diese Aussage hat den Sinn: er ist *nothwendig* der einzige Gott. Der Satz lautete nicht so, daß außer Gott kein anderer *ist*, sondern daß außer ihm kein anderer seyn *kann*. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Wesen, unterscheide, habe ich dieses schon bestimmt als die Materie seiner Gottheit (bereits bemerkt, daß hier nichts Körperliches - Materie im logischen und metaphysischen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er ist der nothwendig einzige Gott, d.h. er ist der Gott, außer dem kein anderer seyn *kann*, hat

[1] Auf diesem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Wesen hinzu, d.h. sie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 106.

II,2,28

daher *den* Sinn: es fehlt gleichsam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende selbst ist, kann nicht mehrmals seyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich ist, überhaupt nicht seyn kann. Was aber wahrer Gott ist, muß voraus, an und gleichsam *vor* sich selbst[1], d.h. vor seiner Gottheit, schon das *Seyende selbst*, das allgemeine Wesen, seyn, oder es hat zur Grundlage, zum ›ðïêåßìåíïí, zur Materie seiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Wesen ist. Ist aber dieß, das allgemeine Wesen zu seyn, die Grundlage der Gottheit, so verhindert die absolute Einheit des allgemeinen Wesens, *welches* eben das Eine selbst ist, die absolute Einheit des allgemeinen Wesens macht *unmöglich*, daß es mehr als *Einen* Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden ist, so daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), sondern die Möglichkeit (die Voraussetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Diese Bestimmung ist wichtig, denn gar viele Philosophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieser Lehre fühlten und ihr auf verschiedene Weise zu entgehen suchten, haben unter anderm auch *diese* Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede ist, daraus zu beweisen gesucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als *Ein* Gott *nöthig*, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen sufficient sey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entstellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erscheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, so würde von Seiten der Gottheit dieser Annahme nichts im Wege stehen. Man sieht auch hier ein Bestreben, von dem *nothwendig* Einzigen hinwegzukommen, d.h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten seyn könne, die schon daraus folgt, daß ich sage: Gott (nicht: ein Gott); so

[1] Daß nur *so* richtig gesagt werde, nicht an und *für* sich selbst, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

II,2,29

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott sage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was dasselbe ist, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, sondern *das Seyende selbst* gedacht habe. Wenn diese Nothwendigkeit davon sich herleitet, daß Gott das Seyende selbst ist, so kommt diese Einzigkeit nicht von seiner Gottheit her, nicht von dem, was er als *Gott* ist, sondern von dem, was er an und gleichsam vor sich selbst, d.h. vor seiner Gottheit ist: sie kommt von der Grundlage, gleichsam von der Materie seiner Gottheit her. Ich denke also - auch in dieser nothwendigen Einzigkeit - *Gott* nicht speciell als den einzigen Gott, sondern nur als den *überhaupt* einzigen, *nicht* als den seiner *Gottheit nach,* sondern als den bloß substantiell (der Substanz nach - substantia est id quod substat; Substanz ist daher mit *Grundlage,* ›ðïêåßìåíïí dasselbe), ich denke ihn als den bloß substantiell-, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d.h. ich denke in dieser Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Ist Monotheismus ein Dogma, d.h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, so kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht diese nothwendige seyn, deren Gegentheil *unmöglich* ist; sie kann selbst nur eine *faktische* seyn, denn nur das Faktische wird eigentlich behauptet. - Diese nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Substantiellen Gottes herkommt, ist noch immer seine Einzigkeit überhaupt oder *absolute* Einzigkeit: ich kann vermöge derselben ebensowohl sagen, daß außer Gott *nichts* seyn kann, als sagen, daß außer ihm kein anderer *Gott* seyn kann; oder vielmehr, nur darum *kann* kein Gott außer ihm seyn, weil überhaupt nichts außer ihm seyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil *Er* das allgemeine Wesen ist.

Es wird also nun darauf ankommen, von dieser absoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes *als solchen* zu finden. Denn mit dieser wird uns erst das *Dritte,* Monotheismus, gegeben seyn. Zu dem Ende müssen wir aber unsern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, bestimmen.

Unser Ausgangspunkt ist der Satz: Gott ist das *Seyende selbst.*

II,2,30

Bedenken *Sie* nun wohl diesen Begriff, von dem man sagen kann, er sey *aller Begriffe Begriff,* der höchste, von dem überhaupt auszugehen ist, der höchste eben darum auch aller Philosophie. Ich sage: er ist der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenstand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs ist eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte scholastische Philosophie wohl eingesehen. Wenn das Thier die Dinge nicht *denkt,* so ist es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieser Begriff des Seyenden, in dessen Besitz der Mensch ist, macht den ganzen Unterschied vom Thier aus. Erkennen *Sie* nun vor allem in diesem Begriff, daß er noch kein *wirkliches* Seyn in sich schließt; die allgemeine Möglichkeit *zu* einem Seyn, aber *er* für sich schließt noch kein wirkliches Seyn *in* sich. *Dieses* also (das wirkliche Seyn) ist es, dazu ein Fortgang möglich ist; denn das, wozu ich fortgehen soll, muß mit dem, *von* dem ich fortgehe, noch nicht gesetzt seyn. In dieser Richtung hat sich also auch unsere Untersuchung zu bewegen, inwiefern sie, wie wir sagten, von der absoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende selbst ist, zur Einzigkeit Gottes als solchen fortgehen soll.

Es würde übrigens ganz natürlich seyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende selbst noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist (die alte Scholastik sagte: aptitudo ad existendum; dieß ist aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende selbst als bloß *passiv* erscheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn ist) -- wenn das Seyende selbst die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist, und ich es demnach nicht selbst als *seyend* denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, *wie* soll ich es denken? Nicht als seyend, wie wir so eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als schlechterdings nicht seyend denken, - es

muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewisse Weise seyn. Hier ist nun also eine Unterscheidung nothwendig zwischen *dem* Seyn, das eben

II,2,31

schon damit gegeben ist, daß es das Seyende selbst ist, und *dem* Seyn, *zu* dem es erst die allgemeine Möglichkeit ist. Dieses letzte Seyn ist, wie *Sie* wohl sehen, ein erst zu ihm hinzukommendes, also vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzu*kommt*, und nur durch einen Actus hinzu*kommen* kann, ist es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit schon gesetzt ist, daß wir es als das Seyende selbst denken, ist eben das bloße Seyn im *Begriff*, und *Sie* sehen eben daraus, daß das Seyende *selbst*, da es kein Seyn *außer* seinem Begriff hat, selbst nur als *Begriff existirt*, und das *hier* der Ort ist, wo man sagen kann, daß der Begriff und der Gegenstand des Begriffs eins sind, was eben so viel heißt, daß hier der *Gegenstand* selbst keine andere Existenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß sonst ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins ist, was aber nur so viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, sondern *im* Begriff selbst ist. Das was das Seyende selbst ist hat sein Seyn schon in seinem Begriff, nicht außer demselben als etwas Besonderes und von ihm Verschiedenes. *Sie* sehen aber von selbst, wie dürftig, wie eng dieser Begriff ist, und wie wenig eigentlich mit dieser Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen ist, weil sie in der That ganz bloß negativ ist. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philosophie und Theologie sehr gebräuchlich ist, daß in Gott Wesen und Seyn eins ist, die auch nicht mehr sagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewissen Standpunkt, - auf eben dem, wo er bloß als das Seyende selbst gedacht wird -), daß in Gott kein vom Wesen verschiedenes, über das Wesen hinausgehendes Seyn, sondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches schon gedacht wird, *indem* er als das *Seyende selbst* bestimmt ist. Dieser Satz würde aber ganz falsch seyn, wenn er von Gott überhaupt, d.h. für jeden möglichen Standpunkt, gesagt würde. Er gilt, wie gesagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende selbst gedacht wird. Das Interesse der Philosophie ist es keineswegs, in dieser Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchst beengte Philosophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm Seyn mit dem Wesen

II,2,32

eins oder selbst das Wesen ist. Das Interesse der Philosophie ist vielmehr eben, Gott von diesem mit dem Wesen identischen Seyn, in das vom Wesen verschiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich ist der Triumph der Philosophie. Will man dieses mit dem Wesen identische Seyn das *nothwendige* Seyn nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden. Nur ist es alsdann nicht das Seyn Gottes *als solchen*, sondern auch nur das Seyn Gottes an und vor sich. In seinem An-und-vor-sich ist Gott das nothwendige Seyn, d.h. dasjenige, dem das Seyn in das Wesen zurückgeht, und in *so* fern sein wesentliches, aber nicht wirkliches ist.

Das Seyende selbst ist darum, weil es vorerst nur der allgemeine Titel zu dem Seyn ist, keineswegs nichts, oder ein ïšê –í. Es ist zwar nicht das, was schon *Ist*, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Wesen hinzukommende, das *außer* dem Wesen, also noch besonders gesetzte verstehe - ich könnte es auch das eigenschaftliche nennen, das, was von dem Wesen ausgesagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall ist, das dem Seyenden selbst nicht eigentlich *zu*kommt, nicht beigelegt werden kann, *weil* es eben nichts von ihm selbst Verschiedenes ist - also: das Seyende selbst ist zwar nicht das, was schon *Ist*, nämlich in dem eben bestimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr ist es das, was *seyn wird*. Diese letzte Bestimmung wird *Ihnen* die Sache vollends deutlich machen. Das, was *seyn wird*,

ist zwar eben darum noch nicht *seyend*, aber es ist doch nicht Nichts, und so ist das, was das Seyende selbst ist, rein als solches gedacht, zwar noch nicht seyend, aber darum nicht Nichts; denn es ist ja das, was *seyn wird*. "Gott ist das Seyende selbst" heißt nach dem eben Gesagten so viel als: Gott an und vor sich selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet, ist bloß das, was *seyn wird*; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerältesten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede ist, dieser Gott sich selbst den Namen gibt: Ich werde seyn[1]; wobei es sehr natürlich ist, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der ersten Person, also von sich selbst

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

II,2,33

redet, sich Aejaeh nennt, d.h. ich werde seyn, daß dieser, wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wenn ein anderer von ihm spricht, Jawoh oder Jiwaeh, kurz: *Er wird seyn*, genannt wird. Und dieses führt uns nun eigentlich erst auf den höchsten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende selbst bestimmt wird. Nämlich wir sehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt ist, daß er bestimmt ist als der nicht bloß vom Seyn noch *freie*, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was *ein* Seyendes ist, ist dem Seyn gleichsam verpflichtet, verhaftet, es hat, soweit es ein Seyn *ist*, nicht die Wahl zu seyn oder nicht zu seyn, *so* oder nicht *so* zu seyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, oder, wie ein französischer Philosoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott ist in *diesem* Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er ist nicht bloß an sich selbst frei *von* dem Seyn, reines *Wesen*, sondern er ist auch frei *gegen* das Seyn, d.h. eine lautere Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: "Ich werde seyn, der ich seyn werde" liegt. Man kann dieß übersetzen: der ich seyn *will* - ich bin nicht das *nothwendig* Seyende (in diesem Sinn), sondern *Herr* des Seyns. *Sie* sehen daraus, wie schon dadurch, daß Gott als das Seyende selbst erklärt ist, er auch gleich als *Geist* bestimmt ist; denn Geist ist eben das, was seyn und nicht seyn, was sich äußern oder nicht äußern kann, was sich nicht äußern *muß*, wie der Körper, der keine Wahl hat, seinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen *muß*, während ich z.B. als Geist ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, mich so oder anders zu äußern, dieses von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. *Sie* sehen eben darum auch, wie eine Philosophie, die bis auf das Seyende selbst zurück und von diesem ausgeht, wie diese unmittelbar und durch sich selbst schon auf ein System der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit sich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn stehen bleibende, nicht zum *Seyenden selbst* sich erhebende Systeme wie ein Alp drückt, mögen sie auch noch so viel von *Bewegung* schwatzen. Ueber das

II,2,34

Seyn hinaus, und selbst in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß ist das eigentliche Streben der Philosophie. Das Seyende selbst ist schon *an sich selbst* auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende selbst ist uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn ist auf jeden Fall nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, *was Ist*. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß dessen, *was* Ist, eigentlich diejenige, welche in der Philosophie gesucht wird. Wenn alle andern Wissenschaften, gesetzt selbst sie scheinen sich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigstens nicht mit dem Seyenden selbst, sich beschäftigten, so unterscheidet sich die Philosophie eben dadurch von allen andern Wissenschaften, daß sie nach dem fragt: *was Ist* (nicht nach

dem Seyn), daß sie Wissenschaft des Wesens (denn Wesen nennen wir das, was Ist, oder das Seyende selbst), daß sie scientia Entis, dðéóôÞìç ôï™ IÏíôïò ist, wie sie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir sehen werden, noch eine Bestimmung hinzukommen muß. Die Philosophie vom Seyn anfangen, heißt sie geradezu auf den Kopf stellen, heißt sich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende selbst nur der allgemeine Titel, das allgemein Subjekt zum Seyn ist, sind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu diesem Seyn verhält es sich selbst als das Prius, und da wir von *ihm* ausgehen, so kommen wir dadurch selbst in ein apriorisches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir sind so gestellt, dieses Seyn a priori zu bestimmen. Und da leicht einzusehen, daß *alles* Seyn nur das Seyn des Seyenden selbst oder *dessen was* Ist seyn kann, so werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden selbst ableiten, die Modalität oder Modalitäten *alles* Seyns ableiten und bestimmen.

Es läßt sich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß dessen, was das *Seyende selbst* ist, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von sich selbst aus (ohne irgend eine Dazwischenkunft) seyn Könnende ist, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden selbst und der des von sich selbst aus seyn Könnenden fallen so

II,2,35

unmittelbar zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten setzen könnte. Wir hätten demgemäß die *nothwendige* Einzigkeit Gottes auch so ableiten können. Gott ist zugestandener Maßen das, außer dem nichts *seyn kann*, d.h. nichts die Macht hat zu existiren. Also Gott ist allein die Macht zu existiren. Es ist das, - penes quod solum est Esse (bei dem allein das Seyn ist), also das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß *alles* Seyn nur das Seyn Gottes ist. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin also, in der Bestimmung, daß Gott das unmittelbar seyn Könnende ist (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken ist, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, daß sie seyn und nicht seyn können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind; hier ist aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu existiren, verstanden, und wenn wir sagen: Gott ist das unmittelbar seyn Könnende, so wollen wir damit ausdrücken, daß er seyn kann durch sein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen) - diese Bestimmung nun also, daß Gott das unendlich seyn Könnende ist, kann man allerdings ansehen als *Princip* des Pantheismus, und wenn Theologen und Philosophen nur *dieses* sagten, würden wir ihnen nicht widersprechen. Denn Pantheismus besteht zwar nicht, wie man sich vorzustellen pflegt, darin, daß gesagt wird, alles Seyn sey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin besteht der Pantheismus, sondern darin, Gott ein *blindes,* und in *diesem* Sinn nothwendiges Seyn zuzuschreiben, ein Seyn, in dem er *ohne seinen Willen* und in dem er aller Freiheit beraubt ist, wie dieß z.B. im System des Spinoza der Fall ist. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt diesen Namen beibehalten wollte. In *diesem* Sinn nun sage ich, jenes Princip, welches das erste Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, sey Princip des Pantheismus. Es ist auch

II,2,36

von andern schon bemerkt worden, daß die Beständigkeit, mit welcher dieses System in den verschiedensten Zeitaltern, z.B. im Zeitalter des indischen Buddha so gut als in dem des griechischen

Xenophanes, und ebenso auch in den verschiedensten Weltgegenden, z.B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, sich erzeugt hat, - daß diese Beständigkeit nicht erlaube, dasselbe als ein bloß *zufälliges* Erzeugniß anzusehen, es müsse ein natürliches Erzeugniß seyn, dessen Keim schon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß ent*deckt* sich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu bestimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun *nichts* als *dieses*, so würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d.h. auf ein System des blinden Seyns führen, wobei Gott selbst nur Potenz seines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) - Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher sagen, hierin sey das *Princip* des Pantheismus, aber es ist vorschnell zu sagen, dieß *sey* Pantheismus. Ich sage: der *bloße* ausschließlich oder allein gesetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar *seyn* -, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weise. Eine reine potentia existendi *kann* nicht bloß in Actus übergehen, sich ins Seyn erheben, sondern es ist ihr sogar *natürlich*, überzugehen; bloß natürlicher Weise wird sie unmittelbar sowie sie ist in das wirkliche Seyn sich erheben. Denn alles Können ist eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, also ruhendes Wollen. Der Wille ist die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen selbst ist Actus. Aber es ist dem Willen natürlich zu wollen, in demselben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgestatteten Geschöpf sagen, es sey ihm natürlich sich zu bewegen, d.h. (denn dieß ist der eigentliche Sinn dieses Ausdrucks) es bedürfe dazu keines besondern Wollens, sondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich also wäre ein entgegengesetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es sich *nicht* bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der absoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf also, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu

II,2,37

wollen, und zwar nicht *Etwas* zu wollen (denn er hat nichts *vor* sich, das er wollen könnte, er ist der absolut gegenstandlose Wille), sondern nur überhaupt zu wollen. Nichts ist schwieriger, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge sind nur darum schwer, *weil* sie uns so nahe liegen. In der That jedes Seyn ist *Actus*, wie ja im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch anerkannt ist. Jeder *nicht* ursprüngliche Actus aber, d.h. jeder Actus, der eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur *Wollen* seyn, alle ursprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen statt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entsteht, ist ein *Seyn*, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen besteht. Die *reine* potentia existendi ist also selbst noch ein lautrer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch schon, daß sie *will*, gibt sie sich ein Seyn oder zieht sie sich ein Seyn zu; sie ist *seyend* im Wollen, oder das Wollen selbst ist ihr das Seyn. Zwischen dem Nichtseyn und Seyn steht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d.h. das bloße wirkend, positiv, aktiv Werden des Willens, der, *weil* er nichts vor sich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht *Etwas* wollen, - sondern nur sich in sich selbst entzünden, aktiv werden kann. Nun ist aber leicht einzusehen, daß die auf solche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum seyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also auch nicht mehr *Wille*, sondern das nun willenlos und in diesem Sinn *nothwendig* Seyende seyn würde; es ist die außer *sich* gesetzte, von sich gekommene Potenz, was über dem *Seyn* aufgehört hat das Seyende zu seyn: - nämlich es ist zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende selbst nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch *über* dem Seyn ist, hier aber ist es das mit dem Seyn behaftete und befangene, das insofern unter dem Seyn ist (existentiae obnoxium); es ist nicht mehr wie zuvor *Subjekt* des Seyns, sondern das bloß noch *objektiv* Seyende (wie man von jeher und wie schon Fichte von der Substanz des Spinoza gesagt hat, sie sey *bloßes* Objekt, d.h. das blindlings

II,2,38

und nothwendig Seyende) - es *ist* allerdings das *Existirende*, aber dieses Wort im Sinne des griechischen dîßóôáìáé genommen, von dem das lateinische existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende ist ein EÅîéóôÜìåíïí, ein außer *sich* gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungsloses, und in *diesem* Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das *im* Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und zur blinden willenlosen Substanz, also zum gerade Entgegengesetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Ursache seiner selbst) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Ursache) zu seyn und bloß noch Substanz ist. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht so zu verstehen, als ob der wirklich als System hervorgetretene Pantheismus selbst bis auf das lautere Wesen, die absolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt diese potentia existendi gar nicht anders, als wie sie bereits gleichsam angekommen und untergegangen ist im Seyn. Er wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas *vor* dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Seyn erkennte, d.h. wenn er sich selbst in seinem Ursprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit seines Gegenstandes. Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Seyn, verliert er gegen *dieses* - dem er in der That keinen *Anfang* weiß, und das ihm daher als das anfanglose, ewige, sowie, weil es in der That das Seyn ist, das seine Voraussetzung verloren hat, als das grundlose erscheinen *muß* - gegen dieses Seyn also, dem er allerdings *keinen* Anfang, nichts vorauszusetzen weiß, gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist - im Verhältniß zu diesem Seyn also verliert er selbst alle Freiheit und muß sich ihm blindlings gleichsam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen, wie z.B. Spinoza gar *keine* Rechenschaft *darüber* geben kann, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einschränkungen, Affektionen, Modificationen (Bestimmungen des Verstandes) kommen, die er annehmen muß, weil er sich ohne Einschränkungen desselben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In seinem

II,2,39

Princip liegt schlechterdings kein Grund solcher Modificationen; denn wenn er auch versichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weise, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe seiner Winkel = 2 rechten sey, wobei er also eine bloß *logische* Folge zwischen Gott und den Dingen annimmt, so ist doch selbst dieß eine bloße Versicherung. Die Geometrie *zeigt*, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht *zeigen*, daß aus der Natur seiner Substanz nothwendig und von selbst endliche Dinge folgen - er *sagt* es nur.

Kehren wir von dieser Erklärung über den Pantheismus in den Zusammenhang unsrer Entwicklung zurück, so verhält sich also die Sache nun so. Auch von Gott, wenn er lautres Wesen und das Seyende selbst ist, können wir den Begriff des unmittelbar und von selbst seyn Könnens nicht ausschließen; denn das Wesen ist Prius des Seyns, ist das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes seyn als eben potentia existendi. Dieses Princip nun ist das *mögliche* Princip des Pantheismus, wie so eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus ist darum noch nicht selbst Pantheismus. Die heutigen Theologen sind aber von einem so blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß sie, anstatt ihn *in* seinem Princip aufzuheben, dieses Princip selbst zu ignoriren suchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen sich zu zeigen (dieß ist auch der Hauptgrund, warum sie der absoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes *als solchen,* d.h. den Monotheismus, unterschieben). Aber um *wirklich* aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß sich jenes Princip *wirklich* zeigen, und muß anerkannt werden wenigstens als *daseyend*, als nicht auszuschließendes. Man kann es nicht bloß stillschweigend beseitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich

widersprochen werden; denn es ist ein seiner Natur nach nicht auszuschließendes, - ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil sie vor diesem Princip die Augen verschließen, bleibt ihre ganze Theologie schwankend; denn jenem Princip *muß* Genüge geschehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher *alles* Seyn nur das Seyn

II,2,40

Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet. Indem die Theologen auch das *Princip* des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil sie sich nicht zutrauen es beschwören zu können), berauben sie sich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus ist vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt sich auch zum voraus schon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes *als solchen* umgelenkte absolute Einzigkeit sey[1].

Also - um jetzt diesen Uebergang zu zeigen - jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht *sich* in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, ist von Gott nicht auszuschließen, *aber* - er hat sie nicht in sich als die Materie seines Seyns überhaupt, sondern seines *als* Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, dessen unmittelbare Potenz er ist, wirklich hervor, so wäre er in diesem Seyn das blinde Seyn, d.h. der

[1] Der die bloße Einzigkeit des Wesens oder der Substanz aussagende Satz kann nicht selbst Monotheismus, sondern nur die *negative* Seite desselben seyn. Hätte der Monotheismus zu seinem Inhalte jene absolute Einzigkeit, so müßte Spinoza ebenso gut für einen Monotheisten gelten, als nur immer der überzeugteste Christ ein Monotheist heißen kann. Wirklich führt Hegel in seiner Encyklopädie das eleatische System, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja - spricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit seiner Philosophie in Verbindung zu setzen suchte, diesen ersten aller Begriffe niemals untersucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) sollte man denken, sollte es ebensowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines so widersprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich ist, wie andere ein System, welches nicht einmal einen so wesentlichen, die ganze christliche Lehre bestimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit diesem System eine vermeintlich umstürzende Kritik gegen das ganze Gebäude christlicher Wahrheiten zu richten.

II,2,41

Ungeist (also auch der Ungott), aber *indem* er sich als den Ungeist negirt, gelangt er durch diese Negation eben dazu sich *als* Geist zu setzen, und so muß jenes Princip selbst zu seinem *als* Gott Seyn dienen. Gott ist also nicht *bloß* das Seyende selbst, sondern (hier ergibt sich dann *die* Bestimmung, von der wir sagten, daß sie zu dem Begriff des *Seyenden selbst* hinzukommen müsse, damit der Begriff ganz identisch werde mit dem Begriff Gottes) - Gott ist das Seyende selbst, *das es ist,* d.h. das es wahrhaft ist - er ist ô’ –íôùò –í, und dieß heißt hier so viel: Er **ist** das Seyende selbst, das auch *im Seyn* nicht aufhört, das Seyende selbst, d.h. Geist zu seyn (das auch im Seyn sich als Wesen, als das Seyende selbst, d.h. als Geist, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr schwer seyn, den Uebergang zum Monotheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende selbst ist, ist er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, sich ins Seyn erheben Könnende. Die dieses leugnen und Gott abstreiten, das unmittelbar ins Seyn hervortreten - insofern aus sich selbst herausgehen Könnende zu seyn, die ihm dieß abstreiten, berauben ihn eben

dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weise als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und absolut unvermögendes Wesen, daher sie sich denn auch genöthigt sehen zu bekennen, daß z.B. jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches sey. *Hie*durch entsteht jener schaale, absolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unsrer sogenannten rein moralischen und aufgeblasenen Religionslehren ist. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der sie ihn also *mit* jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das ist (die unmittelbare Macht zu seyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, sondern den nächsten *Stoff* seiner Gottheit. Diese Potenz ist allerdings in ihrer *Hinaus*wendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer *Hinein*wendung die Potenz,

II,2,42

der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seyns - ô’ ãüíéìïí, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apostels erlauben darf, ô’ óðÝñìá ôï™ èåï™. Gott ist nicht Gott *durch* diese Potenz, aber er ist ebensowenig Gott *ohne* sie. Der wahre *Begriff* Gottes (von der Wirklichkeit ist noch nicht die Rede, ich bitte *Sie* dieß wohl zu bemerken), aber der wahre *Begriff* Gottes *ist*: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns *als* Wesen, *als* Geist seyn könnende Wesen zu seyn. Nehmen *Sie* also die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, so nehmen *Sie* von Gott die Möglichkeit hinweg, *als* Geist zu seyn, sich zu setzen, sich zu zeugen *als* Geist. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns ist eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott - seinem Begriff nach ist er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (also das blindlings Seyende) zu *seyn*, sondern um es *nicht* zu seyn, um also dieses Seyn in *sich als* bloß *mögliches*, als bloßen Grund (was nur Grund ist, ist immer selbst nicht seyend) als bloßen *Anfang seines* Seyns zu haben. Wundern *Sie* sich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieses Ausdrucks mich hier zum ersten Male bediene, so will ich ihn auch erklären. *Sie* sehen von selbst, daß hier nicht von einem äußern, sondern von einem *innern* Anfang des göttlichen Seyns die Rede ist, der eben darum selbst nur als ein *ewiger*, d.h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang ist und dann aufhört es zu seyn, sondern der immer Anfang ist, und heute nicht weniger Anfang ist, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den sich Gott nicht Einmal gesetzt hat und nun nicht wieder setzt, sondern worin er ewig sich zu setzen anfängt, *ist* - jene als bloßer *Grund* gesetzte unmittelbare Macht zu seyn. Man pflegt sonst zu sagen, in Gott sey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende selbst, noch abstracte von dem Seyn, so ist dem Seyenden selbst allerdings weder Anfang noch Ende. Aber sowie wir zu dem *Seyn* übergehen, d.h. sowie wir das, was das Seyende selbst ist, nun auch als seyend *wollen* oder

II,2,43

denken, so ist in diesem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende - aber wie gesagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende - und der Satz: in Gott sey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur so viel: in Gott ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes. Dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Wenn man sagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden selbst kein Anfang und kein Ende gedacht wird, so ist damit nur gesagt, daß

Anfang und Ende *noch* nicht gesetzt sind, d.h. es wird in dieser Abwesenheit von Anfang und Ende nicht etwas Positives, nicht ein Vollkommenes, sondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erst in dem Begriff *Gott* seine Vollendung erhält. *Ohne* Anfang und ohne Ende zu seyn, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus; denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende. Man bestimmt Gott sonst auch als das *Absolute*. Aber das lateinische Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das *Voll-Endete,* also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene, wie es die lateinische Sprache vollständiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung sind aber nur drei Momente oder Zahlen *wesentlich*, Anfang, Mittel und Ende; was also diese in sich selbst hat, ist *ganz* vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch sagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns sey das Natürliche oder auch die *Natur* in Gott, wie wir früher schon bemerkten, es sey ihm *natürlich* überzugehen. Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Wesens, einer Pflanze z.B., versteht man das, was sie befähigt eine Pflanze zu seyn, vermöge dessen sie eine Pflanze seyn *kann*. Die Natur eines Wesens wird eben darum von dem *wirklichen* Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das

II,2,44

Prius des Wesens, das wirkliche Wesen selbst das Posterius. Aber eben durch das *nicht* Seyn dessen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weise, seyn würde, gerade *dadurch* ist er Gott, d.h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß ist, daß er sich in jener Potenz als nicht seyend setze (*daß* er sie eben als *bloße* Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), - ich sage, *so* ist jene Potenz durch den *Begriff* Gottes bestimmt; denn von der Wirklichkeit, wie schon erinnert, ist noch gar nicht die Rede, es ist bloß von dem *Begriff* Gottes, inwiefern er Ist, die Rede, - es ist ein Begriff a priori, den wir aufstellen - wir bestimmen zum voraus, *welches* Seyn göttliches Seyn seyn wird oder seyn kann, und wir sagen: im Begriff des göttlichen Seyns ist jenes *unmittelbare* Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum gesetzt wäre, dieses Seyn ist im Begriff des göttlichen Seyns als das *Negirte, als* bloß potentielles gesetzt. Der Begriff Gottes bringt es also mit sich, daß er sich in jenem Seyn als nicht *seyend* setze, aber er kann sich nicht in diesem als nicht seyend setzen, ohne sich in einem andern als *seyend* zu setzen, und zwar in diesem nun als *rein* seyend, d.h. als seyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Diese letzte Bestimmung lassen wir einstweilen fallen, um sie später genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieses Verhältniß zwischen einem Vorausgehenden und Folgenden *überhaupt* oder im *Allgemeinen* uns deutlich zu machen. Gott seinem Begriff gemäß und demnach *als* Gott setzt sich in jenem ersten Seyn als nicht seyend, aber nur um sich in einem zweiten Seyn als rein *seyend* zu setzen. Jenes erste Seyn, in seiner Negation, ist also die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieses zweite hat an jenem ersten, und zwar an dem negirten ersten, seine Potenz, seine Möglichkeit, wir können auch sagen, seinen *Stoff*. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, sind also unauflöslich aneinander gekettet und können sich nicht von einander trennen. Fragen wir also, was denn nun eigentlich Gott *als solcher* sey, so ist offenbar, daß er weder insbesondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes positive Seyn, das wir durch

II,2,45

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieser beiden insbesondere Gott ist, sondern Gott ist nur Gott in

1 + 2, d.h. als der *durch* Negation von 1 in 2 als seyend gesetzte; und *weil* er nicht als 1 und nicht als 2, sondern nur als 1 + 2 Gott ist, so sind eben darum nicht zwei Götter, sondern es ist doch nur *Ein* Gott gesetzt, obgleich Zwei gesetzt sind, nur nicht zwei Götter, - wir können nur sagen zwei *Gestalten* des Einen, in 1 + 2 seyenden Gottes. *Sie* sehen hier zum voraus (denn die nähere Bestimmung von 2 mir vorbehaltend lasse ich auf diese Erörterung mich nur ein, damit *Sie* um so williger mir folgen, indem *Sie* sehen, wo die Sache hinausgeht) - *Sie* bemerken hier, sage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entsteht, von dem wir sagen können, daß es eine Einheit Gottes *als solchen* oder der *Gottheit* nach enthält, also etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einschränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einschränkendes, Restriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gezeigt, unstatthaften Art, sich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu *leugnen*, daß etwas anderes überhaupt außer Gott existire, man leugnete also nun, daß kein anderer *Gott* außer ihm sey, d.h. man schränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den einzigen nach *außen* dachte, anstatt die Einzigkeit auf Gott selbst zurückzubeziehen. Man sah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den *Begriff* des einzigen Gottes, sondern gleich die *Aussage* der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der *Aussage* suchte, so blieb auf der Seite des Subjekts der Aussage nur der unbestimmte und allgemeine Begriff *Gott* übrig. Wenn man nun angenommen hat, wie man annehmen muß , daß im *Begriff* des einzigen Gottes, d.h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas *außer* Gott, sondern nur von Gott *selbst* die Rede seyn könne, zugleich aber denkt, daß in diesem Begriff nothwendig eine Restriktion liegt, d.h. daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d.h. auf die Gottheit Gottes, eingeschränkt wird, so ist der einzige

II,2,46

noch übrig bleibende Sinn dieser, daß Gott nur einzig - als *Gott* oder seiner Gottheit nach, also in anderer Hinsicht, oder von seiner Gottheit abgesehen, nicht einzig, sondern - da ein anderer Gegensatz hier nicht denkbar - *Mehrere* ist.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieser angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterschiedene Lehre, was er doch ist, einen *positiven* Inhalt haben müsse, und nicht in einer bloßen Negation bestehen könne, wie jene ist, wo bloß versichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm *nicht* seyen, oder, wie man eigentlich sagen müßte, nicht seyn *können*. Hierin ist durchaus keine *Behauptung*. Eine Behauptung kann nun aber auch *überhaupt* nicht darin liegen, daß Gott Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist, also es ist eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann also vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Aussage, daß er *nicht* Einer, Mehrere ist, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht demnach darin, daß man sich vorstellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus *unmittelbar* behauptet werde, sey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich erst im Gegensatz mit dieser, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes *als solchen* behauptet wird. Aufs Genaueste ausgedrückt müssen wir also vielmehr sagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit *unmittelbar* behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in *dem* Sinn sey, in welchem Ein Princip, - z.B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines ist. In *diesem* Sinn ist Gott vielmehr *nicht* einzig. Im richtigen Gefühl der in *diesem* Sinn (im Sinn der Ausschließlichkeit) vielmehr *geleugneten* Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z.B. Johann von Damask, von dem sich so ziemlich alles herschreibt, was in unsrer bisherigen Theologie Spekulatives ist, dieser hat gesagt: Gott sey nicht sowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit

II,2,47

wird nicht von Gott überhaupt, sondern nur von Gott *als solchem* geleugnet. Gott ist nur *als Gott* Einer, d.h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere *Götter*; aber dieß verhindert nicht, sondern, wenn er in der That der einzige *Gott*, der der Gottheit nach einzige ist, so *fordert* diese Aussage, daß er in *anderer Hinsicht*, d.h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sey. - Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn, und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er *nicht überhaupt* einzig, wenn er also - *nicht* als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet *Mehrere* ist. Ueberhaupt, wenn man wissen will, was ein solcher weltgeschichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man sich auch die erste Entstehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menschheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit ist er sicher nicht entstanden. Insbesondere *wissen* wir, daß *wir*, d.h. die neuere Menschheit, überhaupt diesen Begriff nicht *erfunden* haben, daß er uns bloß durch das Christenthum zu Theil geworden. Es läßt sich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Positive dieses Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, so daß dieses Positive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger ist begreiflich, daß dieser Begriff, sowie er nur überhaupt erst Gewalt erlangt hatte, sogleich zum Kanon aller höheren Forschung, zur unantastbaren Voraussetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man also den wahren, den wirklichen Sinn eines solchen Begriffs, der nicht der Schule, sondern der Menschheit angehört, kennen lernen, so muß man sehen, wie er zuerst in der Welt sich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klassische, jene Anrede an Israel: "Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah - ãç˜àÆ äRäéŠ" -; es heißt nicht: "er ist einzig"; "er ist ãç˜àÆ" oder Einer schlechthin, sondern: "Er ist ein einziger *Jehovah*", d.h. er ist nur einzig als Jehovah, als der *wahre* Gott oder seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er abgesehen von seinem Jehovah-Seyn *Mehrere* seyn

II,2,48

kann[1]. *Hier* also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, *haben* wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.

[1] Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräischen Sprache, soweit sie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anstatt ãç˜àÆ äRäéŠ Eéä–ÊìàÁ äRäéŠ, Jehovah dein Gott ist ein einziger Jehovah, zu sagen: ãç˜àÆ Eéä–ÊìàÁ äRäéŠ Jehovah dein Gott ist einzig; man muß also annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts absichtlich ist. Vergl. Zach. 14, 9.

[II,2,49]

Dritte Vorlesung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der absoluten Einzigkeit zur

Einzigkeit Gottes *als solchen* gezeigt. *Sie* sehen, daß das, was in Gott Grund der absoluten Einzigkeit ist, selbst zum Element seiner Einzigkeit als Gott, also was *Princip* des Pantheismus ist, selbst zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber suchen, das besondere Verhältniß jener beiden zuerst gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende ist in seinem Fortgang zum - *Seyn* im ersten Moment bloß *seyn Könnendes,* aber nur um in einem zweiten Moment das *rein* Seyende zu seyn, d.h. das Seyn, in dem nun ebensowenig von einem *Können* ist, als in jenem ersten etwas von einem *Seyn* ist. Das Seyende in diesen *beiden* Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, ist das die unendliche potentia existendi *als* bloße Potenz, als bloßes Können in sich enthaltende Wesen. Als das sie *Enthaltende* kann es nicht eben *das* seyn, was das Enthaltene ist, sondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns *enthalten* zu können, muß es das ebenso überschwenglich seyende seyn, wie jene unendliches *Können*, d.h. unendliches nicht *Seyn* ist. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar seyn Könnende ist von der Art, daß erst eine Möglichkeit es im Können zu *erhalten* gegeben oder erklärt seyn muß. Das, was ein anderes enthält, ist immer zugleich

II,2,50

das Begnügende desselben. Enthalten heißt im Lateinischen continere, und wir können sagen: quod continet, *contentum* reddit id quod continet, d.h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten ist; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten seyn, bedeutet so viel als von etwas begnügt, zufrieden seyn. Das überschwengliche Seyn in dem Zweiten bringt also das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, so daß dieses als pura potentia, als reines Können stehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen[1]. Wie das Erste potentia pura (lautres Können) ist, so ist das Zweite *actus* purus, d.h. es ist das nicht erst a potentia ad actum Uebergehende, sondern das *gleich* Actus ist. Das Seyende in seinem zweiten Moment (ich sage *Moment*: Moment, bekanntlich soviel als movimentum, von moveo, - und was wir *hier* betrachtet, ist ja der Fortgang, d.h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, also jene Unterschiede sind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können sie daher auch Momente nennen, oder auch, weil sie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, also die Möglichkeiten des göttlichen Seyns sind, mögen wir sie wohl auch *Potenzen* des göttlichen Seyns nennen): - in seinem ersten Moment also, oder in der ersten Potenz seines Seyns ist das Seyende *reines* Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenso reines Seyn, actus purus, aber es ist reines Können im ersten nur sofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus seyn, inwiefern es im ersten potentia pura ist; - obgleich also 1 das Erste, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende ist, so ist hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, sondern wir müssen uns beide als zugleich gesetzt denken; das unmittelbar nicht seyende ist nicht sobald gesetzt, als auch das *rein* seyende gesetzt ist; zwischen beiden ist eben *darum* die höchste Annehmlichkeit (sie nehmen sich gegenseitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern gesetzt ist, und

[1] In der Einheit sind 1 und 2 das ewige Genüge: sie stellen beide zusammen gleichsam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platonische Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuscript entnommener Satz.)

II,2,51

umgekehrt. - Das, was als potentia pura sich verhält, ist insofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt *von*

sich selbst (denn da wäre es zugleich Objekt), sondern Subjekt des Zweiten oder *dem* Zweiten, es ist Subjekt ohne Objekt zu seyn. So ist hinwiederum das Zweite (das wir das *rein-* oder *unendlich* Seyende genannt haben), dieses ist reines Objekt, aber nicht für sich selbst; denn da wär' es auch Subjekt; sondern es ist reines Objekt dem Ersteren, und also bloßes Objekt, ohne Subjekt zu seyn. Jedes ist in seiner *Art* gleich unendlich, das eine *unendliches* Subjekt, das andere *unendliches* Objekt. Wir haben also hier gleich ein endlich-Unendliches, d.h. ein gebildetes, nicht ein formloses, sondern, ich möchte sagen, organisches Unendliches, denn jedes ist gegen das andere (inwiefern es nicht ist, was das andere ist) endlich, in sich selbst betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was schon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden ist, das Erste (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d.h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein *seyende* dagegen, müssen wir sagen, sey gleich einem lautern, gleichsam willenlosen Wollen: als Beispiel eines solchen willenlosen Wollens können wir die überfließende Güte eines sich gleichsam nicht *versagen* könnenden Wesens ansehen. Die potentia pura ist von den beiden das, was sich versagen kann oder versagen könnte; nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz seiner selbst seyn wollte, d.h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten sich versagen und es von sich ausschließen. Die potentia pura ist der selbstisch seyn *könnende,* aber, eben weil bloß seyn könnende, nicht selbstisch seyende, also doch unselbstische Wille. Aber das Zweite ist das sich gar nicht versagen Könnende, das an sich Selbstlose, das sich dem Ersten nur geben Könnende. Das Erste ist der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbstheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder bestimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d.h. die Negation der Selbstheit in dem einen, desto größer die Erhöhung über alle Selbstheit in dem andern. Das Erste muß Nichts seyn (nämlich nichts selbst seyn), damit das überschwenglich Seyende

II,2,52

ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende seyn, damit es das Erste in seinem nicht-selbst-Seyn erhalte. In beiden ist also eine gleiche Selbstlosigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbstunannehmlichkeit, also eben damit die größte *gegenseitige* Annehmlichkeit, indem das Erste absolute Negation des *außer*-sich-Seyns, das Zweite eine ebenso vollkommene Negation des *in*-sich-Seyns ist. Das Erste (die potentia pura) *zieht* sich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm ist, aber eben darum ist das Zweite das nicht *Sich* Seyende, sondern das nur dem Ersten Seyende, ja das nur diesem seyn Könnende, und es also *Voraus*setzende. Denn das Erste, der Anfang kann überall nur Subjekt seyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt seyn; Objektseyn ist das Zweite, und setzt *das* voraus, dem es Objekt ist. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt seyn, und es ist *reines* Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt *von sich selbst,* d.h. so ist, daß es *zugleich* sich Objekt ist. Das Seyende ist also nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt ist; es ist zwar dasselbe Seyende, aber *dasselbe* Seyende ist ein anderes als 1, ein anderes als 2, es ist also eine wirkliche *Mehrheit.* Es ist als 1 Subjekt von sich selbst als 2, insofern ist es dasselbe Seyende, aber 1 und 2 sind nicht dasselbe, sondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausschließt und nicht ist, was das andere ist. 2 ist bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco seyn, d.h. es setzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche *Können,* dieses *kann Anfang* seyn, und ist eben dadurch - wiewohl vorerst bloß innrer - *Anfang,* es ist eben dadurch Anfang, daß es sich jenes unendlich Seyende als Objekt *anzieht.* Denn *Anfangen* oder, wie man ja auch sagt, An*fahen* und An*ziehen* ist nur Ein Wort. Der Anfang liegt im *An*ziehen, das Anziehende aber muß Mangel seyn, Armuth an eignem Seyn; wie Christus sagt: Selig sind die arm sind *dem Geist,* d.h. für den Geist, so daß sie den Geist sich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll[1],

[1] wäre es selbstisch.

II,2,53

so könnte es kein Seyn an-ziehen, sondern würde es zurückstoßen. (Sie fühlen von selbst, welche tief sittliche Bedeutung in diesen höchsten Begriffen liegt. Aber eben dieß ist zugleich der höchste Beweis der Wahrheit dieser Begriffe, und gerade diese sittliche Bedeutung macht zugleich die Verständlichkeit dieser Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es so viel bedeutet als *bekleiden*, auch in *dieser* ist die erste Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, *bekleidet* es sich gleichsam oder überzieht sich mit diesem Seyn, so daß wir nur *dieses*, aber nicht es selbst sehen; es selbst ist das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Mysterium des göttlichen Seyns, das, in *sich* alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich *Seyenden* sich bedeckt, und indem es selbst für *sich* nichts ist, eben darum ein *anderes* (nämlich das unendlich Seyende) ist. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas *seyn* ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas *seyn* = dem, diesem Etwas *Subjekt* seyn. Das *ist*, die Copula in jedem Satze, z.B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d.h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet "A ist B" so viel als: A ist dem B Subjekt, d.h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn Könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts steht, wäre also im obigen Fall A so beschaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats Stehende *nur* - *seyn*, nicht auch nicht seyn könnte, so wäre dieser Satz ein nichtssagender, bedeutungsloser. Ich kann von einem Menschen: er *ist* gesund, nur sagen, inwiefern ich voraussetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns ist (denn dann wäre der Satz ein nichtssagender), d.h. daß sie bloß Subjekt oder - latent ist. Indem ich leugne, daß er krank ist, lasse ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils *durchscheinen* (die eigentliche Bedeutung des Worts

II,2,54

Emphasis[1]). Ebenso wenn ich von irgend einer geometrischen Figur, sie sey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargestellt, sage: dieß ist ein Cirkel, oder es ist eine Ellipse, so ist dieß ein Urtheil. Das Subjekt in diesem Satze ist das was ich sehe, die Materie, mit welcher die Figur dargestellt ist. Wenn ich also urtheile, dieses *ist* ein Cirkel oder dieses *ist* eine Ellipse, so drücke ich damit aus, daß eben dieses was ich sehe und was jetzt ein Cirkel ist, wohl auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte; nur inwiefern ich dieß voraussetze, sage ich mit Bestimmtheit oder cum emphasi: dieses *ist* ein Cirkel oder dieses *ist* eine Ellipse. Und in eben diesem Sinne sagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende ist das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. - Wundern Sie sich nicht, daß ich bei der Erklärung dieser Potenzen und ihres Verhältnisses so lange verweile; denn es sind eben diese Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältnisse wir daher wohl ins Auge fassen müssen, um sie in allen ihren Gestalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es ist nun aber sofort einzusehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden stehen bleiben können. Nämlich die Absicht dieser Entwicklung ist doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende selbst sey. Nun ist aber das Seyende selbst immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu seyn. Nur *unmittelbar*, wie wir jetzt gesehen, nur primo impetu, daß ich so sage, können wir die Macht zu seyn nicht auch *als seyend* setzen. Denn das hier gemeinte Seyn ist das gegenständliche, objektive. Nichts ist

aber *unmittelbar* Gegenstand,

[1] Die Bedeutung der Emphasis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z.B. dem "avec emphase" der Franzosen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig ist, sondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch "plus quam *dixeris* significationem" erklärt, und anderwärts von ihr sagt: non ut intelligatur efficit, sed ut *plus* intelligatur (8, 2, 11), oder: *altiorem* praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem oben gebrauchten Wort *latent* führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto *latens aliquid* eruitur.

II,2,55

es ist nur Gegenstand für ein anderes, d.h. inwiefern es ein anderes voraussetzt. Also kann das Seyende selbst im ersten Moment, also inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgesetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu seyn, aber mit der ausrücklichen Bestimmung des nicht *seyns*, gesetzt werden. Das Seyende ist darum im *ersten* Moment nur *potentia* pura. In einem zweiten Moment setzt es sich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt schon ist), aber nun ist es eben das ganz bloß objektiv, d.h. als das *Gegentheil* von sich selbst gesetzte Subjekt. - *Substantiell*, der bloßen Substanz nach, ist auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts seyn, als was Subjekt ist; Subjekt und Subjekt sind in *diesem* Sinn dasselbe, das Subjekt ist das nur als Subjekt, das Objekt ist das nur als Objekt gesetzte Subjekt), bloß substantiell genommen ist also auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, so daß in ihm nun das Subjektive ebenso latent, verborgen, zum Schweigen gebracht ist, wie in 1 das *Seyn* oder das Objektive als latent und verborgen gesetzt war. Wir könnten sagen, wie in 1 das *Seyn* (worunter hier immer das eigenschaftliche, gegenständliche verstanden wird), wie in 1 das Seyn, so ist in 2 das Subjekt, die Selbstheit, als bloße *Möglichkeit* demnach völlig latent. Wir haben also nun in dem einen, in 1, zwar das reine IÏÍ (das reine Ens in subjektivem Sinn, das *was Ist* aber *ohne* alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine IÏÍ, aber im umgekehrten, im bloß gegenständlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergossene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit, ohne Selbstheit. Nun ist aber offenbar in keinem von beiden für sich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich ist, daß wir beide zuerst setzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen nur getrennt vorhanden ist. Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die *als* solche seyend ist; wir wollen also das *Subjekt*, das als *solches* und ohne daß es *aufhört* Subjekt, d.h. lautre Macht zu seyn, *Objekt* ist, und wir wollen das *Objekt*, das darum, daß es Objekt - *seyend* - ist,

II,2,56

nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu seyn. Aber eben diese Bestimmungen schließen sich *un*mittelbar aus. Wir *können* unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt setzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten Stelle, erst als exclusum tertium, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Objekt setzen können, das als solches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Objekt oder seyend ist. Nur an der dritten Stelle, sage ich, d.h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm *voraus*setzen. Denn denken Sie sich, daß wir versuchen, von diesem letzten Begriff anzufangen, so wird er doch sogleich sich uns zersetzen. Der Begriff ist: das als solches *gesetzte* oder *seyende* Subjekt. Aber alles Seyn ist ein Hinausgesetzt-seyn, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist, aber da wir der Voraussetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt *hinaus*-gesetzt, ex-stirend seyn könnte, so fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe seiner bloßen Subjektheit zurück, und

wir haben also doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht seyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Innestehende). Dieser Anfang mit dem nicht seyenden ist der unumgängliche, unvermeidliche, es ist nicht das was wir *wollen,* und wir setzen diesen Anfang nicht weil wir wollen, sondern weil wir nicht anders können, er ist das nicht Gewollte (als solcher wird er uns selbst später in der Mythologie erscheinen), er ist das nicht eigentlich Gesetzte, sondern das nur nicht nicht zu Setzende, das nicht eigentlich Seyende, sondern nur nicht nicht-seyn Könnende, das wir nicht umhin können zu setzen. Nun mögen wir von diesem Punkt aus weiter gehen, und jetzt ist uns verstattet, das *Seyn* zu setzen: - aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu seyn. Denn was *Macht* zu seyn ist, ist auch Macht nicht zu seyn; aber eben dieser Macht auch *nicht* zu seyn, ist das Zweite gleichsam entsetzt; es ist das nicht sich versagen

II,2,57

Könnende, oder es ist das *nur* seyn Könnende, d.h. das nothwendig, also auch das rein, das unendlich Seyende, es ist das ganz Excentrische, wie 1 das absolut Centrische. Erst an einer dritten Stelle, da das Seyende *nicht* mehr ausweichen kann - weder zur Rechten noch zur Linken -, erst das in einem dritten Moment gesetzte Seyende, da es weder reines Subjekt seyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts ist schon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn dessen Stelle ist schon genommen durch 2), da ihm, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegensatz oder in der Auschließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu seyn: da muß das Seyende wohl stehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im *Seyn* oder *als* seyend, *in*dem es also = 2 (dem Zweiten gleich ist), Macht zu seyn (also frei vom Seyn), also = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu seyn, insofern = 1 ist, um nichts weniger *seyend,* also = 2 ist; das, weil *im* Seyn *frei* vom Seyn (Macht zu seyn) bleibt, das sich selbst besitzende seyn Können, die sich selbst besitzende Macht zu seyn ist (das sich selbst Besitzende ist es, weil es als Subjekt, d.h. als das was besitzt, zugleich Objekt, d.h. der Gegenstand seines Besitzes ist): wir können mit andern Ausdrücken auch sagen, es ist das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn, das im *Seyn* seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist - das sich nicht verlieren Könnende, das *bei*-sich Bleibende. Im *bei*-sich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von sich Weggehen, das außer-sich-Seyn, wie 2. Denn was nicht *von sich* weggehen, nicht excentrisch seyn kann, ist bloß *an* sich, an *sich* gleichsam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß *an* sich ist, nicht von sich weggeht, kann man eigentlich nicht sagen, daß es bei sich ist. *Bei*-sich-seyn heißt im *außer*-sich-Seyn *an sich* (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein *An-sich,* sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im *außer*-sich-Seyn. Für dieses sich selbst Besitzende, bei-sich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu seyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als *Geist.* Dem Geist allein ist es

II,2,58

gegeben, im Actus Potenz, *im* Wollen Quelle des Wollens, d.h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer *Wille* zu seyn, indem er wollend ist. Damit also, mit diesem dritten Moment oder dieser dritten Potenz ist erst erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende selbst *als solches* seyend ist, aber wir dürfen nie vergessen, daß dieses nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Fortschreiten von einer Gestalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich ist, in welcher das *bloße* und demnach nicht *seyende* Seyende der ewige Anfang, das *bloß* (d.h. rein) seyende und

demnach seiner selbst nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d.h. Macht zu seyn, bleibende Seyende das ewige Ende ist.

Nach der letzten Entwicklung müssen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß vor jetzt und also bis hieher nur noch von dem *Begriff* des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede sey. Der bisher entwickelte Begriff ist nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d.h. der Begriff, den wir noch *vor* dem wirklichen Seyn von diesem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt sagen können, ist, daß Gott (der an sich nicht seyend, sondern der lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn ist, der *Ueber*seyende, wie ihn auch Aeltere schon genannt haben), daß Gott, *wenn* er ist, der auf diese Weise, in diesen drei Formen oder Gestalten des Seyns *seyn könnende* ist - aber *daß* er Ist, davon ist jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das *Seyn* oder den Actus als das Positive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende selbst A, so ist also (ich erinnere wieder an die schon bekannten Zeichen) das Seyende im ersten Moment oder in der ersten Potenz seines Seyns - A (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht *seyende*, nicht Objekt ist); in der zweiten Potenz seines Seyns ist es + A (in dem nichts von einer Negirung ist, das rein und unendlich Seyende), in seiner dritten Potenz oder Gestalt ist es das als solches seyn Könnende, die als solches seyende Macht zu seyn, also ± A[1].

[1] Hier bedeutet also das ± A nicht jene *negative* Indifferenz, die das A an

II,2,59

Um diese Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, so sage ich: es ist mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott ist uns vor jetzt noch bloß der nur in diesen drei Formen, als - A + A ± A, seyn *Könnende,* aber noch nicht der Seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens ist gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott selbst. Aber eben durch diesen Begriff ist doch zum voraus bestimmt, was hernach seyn wird. Durch den Begriff Gottes ist zum voraus bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns ist, nicht unbestimmter Weise, als unbestimmte Zweiheit, als Pïñéóô'ò ÄõÜò, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebensowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (also Potenz zu seyn *aufhören*) kann. Durch den *Begriff*, oder wie wir auch sagen können (denn es ist *ganz* dasselbe), durch die *Natur* Gottes, also a priori, ist bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur ist *in* der Hineinwendung, in der Verborgenheit, *im* Geheimniß. Diese Potenz ist also das ursprüngliche (*weil* durch seine Natur schon gesetzte), unvordenkliche Mysterium seiner Gottheit, das vor allem Denken, schon durch die *Natur* Gottes (noch ist von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Gesetzte der Gottheit; sie ist also auch das nicht durch die Natur Gottes, sondern, *wenn* sie offenbar seyn wird, nur durch seinen *Willen* offenbar seyn Könnende (sehen Sie schon hier das Große, was durch unsere Entwicklung möglich gemacht ist); jene Potenz ist also das, was wir in der Folge, *wie* wir sie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Mysterium (zur Potenz) Bestimmte.

Ist uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, so ist uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich suchen, der Begriff des Monotheismus, und zwar jetzt in seiner Vollständigkeit. Nämlich

sich vor aller Bestimmung hat, sondern die positive dessen, was weder mehr bloß - A, noch bloß +A, also das Dritte ist, die *positive* Indifferenz, jene positive *Gleichgültigkeit,* welche wir in der absoluten Freiheit, zu seyn und nicht zu seyn, sich zu äußern und nicht zu äußern, denken müssen.

II,2,60

den nur auf solche Weise, nur als - A + A ± A seyn Könnenden, durch dessen Begriff also diese Formen und Gestalten des Seyns schon *vor* allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt sind, diesen müssen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All-Einen nennen. Er ist der *All*-Eine. Denn diese Formen sind nicht eine bloße unbestimmte, sondern eine in sich beschlossene Mehrheit, d.h. sie sind ein wahres *All* oder ðOí, und was wir schon voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Ist, bei dem allein das Seyn ist, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieses Begriffs eingesehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns seyn müssen[1]: dieß ließe sich jetzt auch bestimmt

[1] *Anmerk. des Herausg.* Im Manuscript ist hier "Hegels Logik, erster Theil, S. 393." am Rand beigeschrieben. Dort findet sich die bekannte Kritik der Potenzlehre. Ich setze sie zur Vergleichung bei. Sie lautet: "Besonders ist es das *Potenzenverhältniß*, welches in neuerer Zeit auf *Begriffsbestimmungen* angewendet worden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die *erste* Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die *zweite*, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die *dritte* Potenz genannt. Hingegen fällt sogleich auf, daß die Potenz so gebraucht eine Kategorie ist, die dem Quantum wesentlich angehört; es ist bei diesen Potenzen nicht an die potentia, äýíáìéò des Aristoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Bestimmtheit aus, wie dieselbe als der Unterschied, wie er im *besonderen Begriffe* des Quantums ist, zu seiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derselbe am Begriffe als solchem ist. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in dessen eigenthümlicher Bestimmung gesetzt; Unterschiede, die dem Quantum zukommen, sind oberflächliche Bestimmungen für den Begriff selbst; sie sind weit entfernt, bestimmt zu seyn, wie sie es im Begriffe sind. Es ist in der Kindheit des Philosophirens, daß wie von *Pythagoras* Zahlen - und erste, zweite Potenz u.s.f. haben insofern vor Zahlen nichts voraus - zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind. Es war dieß eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens, nach Pythagoras erst sind die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d.i. *für sich* zum Bewußtseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugeben, gehört einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt ist, selbst das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen....." - Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet sich unten, im Anfang der sechsten Vorlesung. | *[S. 61]* Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der *Zahlen* in der Philosophie in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie S. 312 bemerkt ist.

II,2,61

nachweisen, wenn ich mir dieß nicht für eine spätere Auseinandersetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen *alle* Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind (und in der That jene drei Begriffe sind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik), nehmen Sie dieß an, so ist auch in *diesem* Sinne Gott der *All*-Eine; er ist der *All*-Eine - nicht weil er etwas von sich ausschließt, wie im Phantheismus, der *Gott nur* als blind Seyenden kennt, sondern - weil er *nichts* ausschließt; aber er ist nicht *bloßes* All, sondern er ist ebensowohl der All-*Eine,* weil er nicht in einer dieser Formen für sich, nicht als - A, nicht als + A, selbst nicht als ± A Gott ist. Diese Formen sind *nur* Durchgangspunkte seines Seyns, mithin als keine derselben für sich ist er Gott, sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben; insofern ist er also der All-*Eine* - und zwar der seinem *Begriff* oder seiner *Natur* nach und eben darum wesentlich, unauflöslich und nothwendig All-Eine, aber eben *dieß,* daß er der All-Eine ist, oder vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müssen, der nur all-einig seyn Könnende, dieß ist nun auch der einzige wahre Inhalt des *Begriffs* Monotheismus. Wir haben also damit was wir suchten, aber, weil wir Gott vorerst bloß als den seinem *Begriff* nach (als den wesentlich) All-Einen kennen, so haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als *Dogma;* dieß steht uns noch bevor, dazu haben wir erst fortzugehen; aber wir

haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige *Gott* kann nur derjenige genannt werden, der seinem Begriff nach der All-Eine ist, der nicht einzig im negativen, ausschließlichen Sinne ist[1].

[1] Wir können nämlich die absolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil sie gar kein Verhältniß Gottes begreift. - Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den sogenannten negativen Attributen, d.h. die Gott vor und außer allem Thun, also auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn sie auf diese

II,2,62

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieser negativen Einzigkeit bestehen läßt, so ist offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. - Bekanntlich setzen die Theologen den negativen Attributen die positiven entgegen. Unstreitig beruht diese sehr alte Unterscheidung zwischen negativen und positiven Attributen auf einer noch älteren dogmatischen Ueberlieferung, die jedoch schon in den frühesten Darstellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wissenschaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte sagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen seyen die negativen die bloß theistischen, die positiven seyen die monotheistischen oder die erst mit dem *Mono*theismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Vorneigung zum bloßen Theismus empfinden, meist, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z.B. die Franzosen, wenn sie Gott nennen, sagen: l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Wesen u.s.w., was freilich von Gott auch wahr ist, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es ist nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den positiven kein Uebergang stattfindet, indem es z.B. noch niemand gelungen ist, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u.s.w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit sich bringen, indeß es ganz leicht ist, eine dieser negativen Eigenschaften aus der andern abzuleiten.

Anmerkung des Herausgebers. Eingehenderes über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und positiven Eigenschaften) findet sich in einem *älteren* Manuscript. Obschon die Darstellung in diesem Manuscript eine von der gegenwärtigen verschiedene ist, so wird doch die nachstehende Mittheilung aus demselben den Leser, wie ich glaube, nicht zerstreuen.

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, so wären unter negativen Eigenschaften keine anderen als solche Prädicate zu verstehen, die durch Ausdrücke entstehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z.B. Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Sterblichkeit u.s.w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an sie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei diesem Begriff gedacht. Davon findet sich wenigstens noch die Spur, wie wenn einer sich so ausdrückt: das, was von Gott bejahend (êáôáöáôéê§ò) ausgesagt werde, zeige nicht die Natur, sondern das was um die Natur ist (ôN ðåñr ôxí öýóéí), d.h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, sie gleichsam einhüllend und bedeckend, hinzukommt; und was der eine Natur nennt, heißt einem andern Wesen, der sagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (ðáñÝðåôáé ô† öýóåé), zeige aber nicht das Wesen selbst (ïšê ášôxí äc ôxí ïšóßáí äçëïs)*(7). In der That, wenn man, abgesehen von ihren Erklärungen, untersucht, welche Eigenschaften die Neuern unter die negativen, und welche sie unter die positiven zählen, so wird man sich bald überzeugen, daß sie, unstreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den ersten

II,2,63

lauter solche nehmen, die auch der bloße Theismus und daher der Pantheismus nicht weniger als der Monotheismus anerkennt, nämlich das von-selbst-Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u.s.w., außer denen (positiv-, reell-gemachten) Spinoza zu seinem System keiner andern bedarf. Zu den positiven aber rechnen sie den Verstand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u.s.w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verstand nur der Monotheismus anerkennt.

Nun lassen sie aber diese beiden Klassen von Eigenschaften nebeneinander stehen, ohne zu erklären, wie entweder die positiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie diese in jene hinübergekommen und sich ihnen als negative unterworfen haben. Hier ist eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher schreibt sich das

wissenschaftlich Schwankende derselben und ihr unsicherer Stand gegen bloßen Theismus und Pantheismus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den positiven Eigenschaften ist nichts anderes als der Uebergang vom Theismus zum Monotheismus selbst. Zufolge der ersten Eigenschaften, wenn sie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang- und endlose, alles verzehrende Substanz. Nun kann aber eben das, *was von selbst* nur dieses (blinde Substanz) seyn würde, nicht ebenfalls von selbst auch frei wollendes Subjekt, besonnene Weisheit, Liebe und Güte seyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten ist es möglich, daß dasselbe Subjekt, welches an und vor sich oder vorangehender Weise (antecedenter, a priori) nur das blindlings Seyende seyn kann, nachfolgender Weise (consequenter oder a posteriori) lautre Liebe und die absolute Intelligenz sey. Die ersten Eigenschaften sind, wenn wir die Verhältnisse in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abstrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenschaften des Vaters als solchen oder in seinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn ist er Vater. So wahr ist es auch dem streng wissenschaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe sich von den Eigenschaften der ersten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, so würden ihn wohl auch die Pantheisten gefunden haben.

An die Stelle der Unterscheidung von positiven und negativen setzen spätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von *ruhenden* und *thätigen* oder eine Wirkung anzeigenden Eigenschaften (attributa quiescentia et operativa)*(8). Es ist zwar nicht wohl einzusehen, wie sie unthätige Eigenschaften mit dem Lehrsatz, daß Gott lautres Wirken sey, in Uebereinstimmung bringen wollten, wenn sie nicht dieses Wirken eben in das unthätig (unwirksam) *Machen* des jenen Eigenschaften zu Grunde Liegenden setzten. Dann mußten also letztere nicht als etwas ursprünglich Unwirksames, sondern nur als ein zur Unwirksamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns sehr gewöhnlichen, wiewohl weder sonderlich beliebten,

II,2,64

noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgestellt werden.

Die negativen Attribute sind also Eigenschaften des *wirklichen* Gottes, aber die nur vermöge der *Substanz*, d.h. vermöge des negativ, nämlich *als* bloß wesentlich Gesetzten von ihm ausgesagt werden. Sie sind also 1) nicht Eigenschaften Gottes an sich: Gott schlechthin ist nicht einzig, nicht ewig u.s.w., sondern der Einzige, der Ewige u.s.w., d.h. das was späterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) gesetzt wird, ist in Gott schlechthin noch als das Subjekt (als das prius), gesetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, sie als positive Eigenschaften auszusagen. Denn dort, wo noch positiv, sind sie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, sind sie vielmehr verneint als bejaht. Positiv jedoch können sie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, sondern nur wegen der noch bestehenden *Möglichkeit* desselben; negativ aber (obwohl nicht Eigenschaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Seyn gesetzt ist, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenstand, nicht das eigentlich Gewollte ist, denn sie sind das von selbst, d.h. ohne Actus, ohne Denken sich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erst mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen diese so heißen kann, weil er selbst nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung gesetzt, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Doch *als* negativ gesetzt, d.h. wirklich als positive negirt, werden sie erst, indem sie als Prädicate gesetzt werden. Dort also sind sie nicht Eigenschaften, sondern nur verschiedene Ansichten oder Ausdrücke des einen absoluten Subjekts, daher sie sich wechselseitig immer ineinander auflösen und voneinander herleiten lassen, wie in den sogenannten Beweisen von jeher geschehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die positiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z.B. zu zeigen, daß das, was das Ewige ist, auch seiner Natur nach weise, gütig u.s.w. seyn müsse.

Zu Eigenschaften werden sie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er sie als reelle negirt, oder als solche setzt, die er nur *an sich* hat, nicht zur Wirklichkeit in sich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott ist in der Ueberwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens, so ist eben dieses das nicht *vorübergehende*, sondern ewige und immerwährende Prius seines Gottseyns. Im wirklichen Gott ist 1) das *von-selbst-Seyn* negirt, obwohl als negirt auch gesetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von selbst, d.h. von Natur ist, sondern durch lauter Wollen und Freiheit ist, als *wahre* causa sui (d.h. die im Seyn Ursache bleibt, nicht wie die Spinozistische, die im Seyn sich selbst verzehrt und Substanz wird)*(9), im *übernatürlichen* Seyn, welches ja nur zu denken ist in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, so daß

II,2,65

wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbarische aseitas) ist also unrichtig und sagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er sagen will. Sponte, ultra, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch davon Spontaneität in demselben Sinn

sagen dürfte, da dieses Wort wenigstens in der neuern philosophischen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu seyn, welche in Gott an und vor sich ist, zur Wirkung gekommen, wäre *Ewigkeit*, denn das schon immer Daseyende und im Seyn selbst Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verschlingende ist das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch diese Ewigkeit ist in dem wirklichen Gott nur als substantiell oder wesentlich gesetzt, als die nicht einmal war, sondern *vor allem Seyn* zur Vergangenheit wurde und in diesem gegen das Höhere bloß wesentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man sagt: Gott sey *von* Ewigkeit. Denn dieß ist der Ausdruck der positiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott ist ewig nur von der wesentlichen, negativen Ewigkeit verstanden werden kann. (Ebenso ist das von-selbst-Seyn das Negative, das von-sich-Seyn das Positive). Hier, indem er seiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit selbst, die wesentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d.h. der substanzlose Wille, der allein Gott zu nennen ist, Anfang und Ende auseinander haltend, sich selbst zum ewigen Anfang seiner selbst. Dasselbe gilt 3) von der *Unendlichkeit*, indem Gott, das an und vor sich oder absolut betrachtet Unendliche, indem er sich in die drei Gestalten einführt, sich *gegen sich selbst* endlich macht. Und so wie diese ist denn auch 4) die *Einzigkeit* eine bloße negative Eigenschaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die absolute, die ausschließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich seiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausschließenden macht, der *positiven*, außer der nicht nichts seyn kann, sondern nichts Ist. Insofern freilich ist mit der *zur Ruhe gebrachten* ausschließlichen Einzigkeit allerdings schon Monotheismus gesetzt, aber nicht diese Einzigkeit, absolut betrachtet, ist Inhalt des Monotheismus, und eben *wie* sie zur Ruhe gebracht werde, muß erst gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

[II,2,66]

Vierte Vorlesung.

Der Monotheismus ist schon *überhaupt* ein restriktiver Begriff. Er ist dieß schon ins*o*fern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloße todte Substanz seyn könnte), sondern daß nur Ein Gott sey. Er hat aber, wie wir früher gesehen, entweder gar keinen, oder hat *den* besonderen Sinn, daß Gott nur *seiner Gottheit* nach Einer ist. Nur in diesem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, ist zu sagen, er sey der einzige *Gott*. Dieß läßt sich nun aus unserm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott ist nach diesem Begriff nicht *überhaupt* nur Einer, sondern allerdings Mehrere, er ist 1, er ist 2, er ist 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbesondere, sondern nur erst als 1 + 2 + 3 Gott ist, so ist er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur *Ein* Gott[1].

Es ist hier eine *Mehrheit* gesetzt, nicht eine *Vielheit*. Vielheit nämlich ist, wenn B, C, D, gesetzt sind, deren keines das andere und doch eins ist *was das* andere, etwa A, so daß in dieser Hinsicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbesondere B noch insbesondere C oder D ist, sich als gemeinschaftlicher oder Gattungsbegriff von diesen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinschaftlichen Gattungsbegriff

[1] Nun ist auch ein Unterschied zu erkennen zwischen den Ausdrücken "Einzigkeit" und "Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Substanz (die Materie Gottes, s. S. 50), sondern in Gott gelegt ist: hier muß die Einzigkeit, in Rücksicht auf jene *Mehrheit, Einheit* genannt werden.

II,2,67

gebracht werden, indem sie selbst die höchsten Gattungen oder Arten (summa genera, sive ånäç) des Seyns sind, noch kann insbesondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott ist sie selbst, individuell, indem sie nicht getrennt, sondern nur zusammen oder in der Einheit betrachtet Gott sind, also B+C+D hier nicht = A+A+A, sondern nur = A (Gott) ist. Es sind also nicht etwa drei Naturen oder drei

Substanzen gesetzt. Obgleich man sagen kann, daß diese drei Potenzen an die Stelle der Substanz getreten sind, die allerdings nur Eine ist, so sind sie doch selbst nicht Substanzen, sondern reine Actualitäten, weil sie außer dem Actus (der Einheit) nichts seyn würden, also auch keine *für sich*, d.h. in der Trennung von den anderen, sondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das ist, was sie ist. Und weil nun dieses Mehrere-Seyn in Ansehung Gottes eben sein *Gott-Seyn* ist, so können sie auch nicht mehrere Götter seyn[1].

[1] Es ist aus der Genesis des Monotheismus, wie sie im Bisherigen gezeigt worden, offenbar, daß in demselben die Einzigkeit der Substanz, welche früher allein da war, sich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine substantielle nennen können, theils weil ihr jene Einzigkeit der Substanz wirklich zu Grunde liegt, weil sie an die Stelle derselben ebenso tritt, wie wir nun umgekehrt sagen können, daß jene Einzigkeit statt ihrer und insofern statt aller (omnium instar) war, theils weil diese Potenzen, obgleich höchst lebendig in sich, doch gegen jenen ewigen *Willen*, vermöge dessen sie allein da sind, und der allein das *reale* Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott ist, weil sie *gegen diesen*, sage ich, in dem nichts Substantielles ist, sich wirklich nur als substantiell verhalten. Wenn die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, so sind wieder die drei Potenzen anzusehen als die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und absteigenden Willens, der eigentlich *der Gott* ist. Der Ausdruck substantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur *als solcher - einzig* gesetzt, nothwendig der *Substanz nach* Mehrere sey, könnte nur insofern Anstoß erregen, als man sich damit die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz als gleichsam vernichtet und auf keine Weise mehr fortdauernd dächte. Aber der Sinn ist nur, daß sie nicht als eine *seyende*, gegenwärtige, nicht aber, daß sie nicht als eine nicht seyende, und gleichsam als eine beständige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich ist sie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufschließung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß sie auch immerfort (nunquam non) *daseyn*. Sie ist eben das immerfort *nur* Daseyende, nie zum wirklichen Seyn sich Erhebende, das nur in der beständigen Verneinung | *[S. 68]* Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur gesetzt wird, nicht um gesetzt, sondern um nicht gesetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtsetzen zu Setzende, nichtwissend (d.h. indem sie nie zum Gegenstand des Wissens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten ist, die dieses im *Nichtwissen Gewußtwerden* (ignorando cognoscitur) auf Gott selbst übertragen. Dieses immer *Da*seyende, nicht Gewollte, von selbst sich Einstellende ist eben jenes Wunderliche, auf das alle Philosophie unter dem einen oder andern Namen stoßen muß, und mit dem sich die Meisten sonderbar gebärden, weil der Philosoph gewissermaßen sich weigern muß es zu setzen, und doch ebensowenig es wegbringen kann oder *nicht setzen*, woraus eben folgt, daß er es nichtsetzend setzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es aussprechen, *als* das eigentlich nur gesetzt wird, um verneint und also eigentlich nicht gesetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichsam nicht wollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erst mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen desselben an. (Aus einem andern Manuscript beigezogen.)

II,2,68

Der Monotheismus steht noch besonders dem *Pantheismus* entgegen, weil nach diesem Gott in der That nur einer, nämlich der blind Seyende ist, was in dem *wahren* Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. *Insofern* ist der Pantheismus eigentlich nichts weniger als *Pan*-Theismus, weil er seinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi ist, ob er gleich, wie wir gesehen, selbst nicht auf diesen Begriff zurückgeht. Aber nicht diese unmittelbare Macht des Seyns, die, für sich und absolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, sich selbst nicht wissenden Seyn der Spinozischen Substanz führen könnte, sondern nur erst das sie negirt oder als Potenz Enthaltende ist der *wahre* Begriff, der Begriff *Gottes* im eigentlichen Sinn. Aber eben darum ist diese unmittelbare Macht zu seyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus selbst in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, also können wir sagen, der Pantheismus selbst in seiner bloßen Möglichkeit ist der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie schon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf *so* viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die selbst nicht bis auf diesen Urbegriff zurückgehen.

II,2,69

Der Monotheismus *ist* gerade nichts anderes als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er *ist* nur der überwundene Pantheismus - nicht der bloß verdammte, gescholtene oder auch bloß weibisch beklagte, sondern, wie gesagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich *dieser* nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte (zum Frieden gebrachte) Pantheismus zu Grunde lag. Das beständige Wehren und Polemisiren gegen Pantheismus von manchen Philosophen und Theologen zeigt nur, daß *sie selbst* seiner nicht Meister geworden, daß sie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, begütigende System, das nur im Monotheismus seyn kann, nicht gefunden haben; indem sie vielmehr diesen schon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder später gerade diese Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unsägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß selbst religiös seyn Wollende den Pantheismus als das einzige wissenschaftlich nothwendige System sich vorstellen konnten, dem sie nichts als einen seichten Glauben entgegenzustellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Voraussetzung des Monotheismus selbst ist, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloß schaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz *alles* Seyns, nach welchem also auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen. Wo dasjenige fehlt, was durch die wahre Idee Gottes überwunden ist, da kann auch diese Idee selbst nicht seyn, und in*so*fern ist der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen sich weigert, der bloße Theismus ist darum ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes ist, bezieht sich das wahre Gefühl. - Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, sondern da es insbesondere auch für die Folge der gegenwärtigen Untersuchung höchst wichtig ist, daß *Sie* diese drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterscheiden und diese

II,2,70

Unterschiede sich tief einprägen, so will ich bei dieser Gelegenheit noch einiges über diese Verschiedenheit der religiösen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und sich verwandter sind, als einer von ihnen dem Theismus ist.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß *überhaupt* zu erkennen, d.h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu sehen, sondern in ihm den auch *als* Geist *seyenden*, das bestimmte Seyende, das Seyende, *das es ist*, zu sehen, darum ist, wie schon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zusatz nöthig. Theismus ist derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (èåüò) gesetzt ist, nicht der bestimmte Gott (¿ èåüò), der Gott, der es ist[1]. Der wahre Gott, der *als* Geist auch *seyende*, kann, wie bewiesen, nur der All-Einige seyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verstehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d.h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen ist. Soweit ist Theismus ein bloßer Mangel; insofern kann wahre, d.h. wissenschaftliche Philosophie nicht bei ihm bleiben, sondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus ist das Unbestimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen ist jedenfalls ein Zusatz nöthig. Der Zusammensetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, *mehr* als bloßer Theismus zu seyn. Jacobi, der sich rühmte, reiner Theist zu seyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft sey der Gedanke des persönlichen, also des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in

[1] Es muß übrigens schon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbestimmter Weise, bloß als èåüò gesetzt werden kann, nicht bestimmter Weise, als ¿ èåüò. Dieses ¿ èåüò heißt im Griechischen soviel als ¿ -í èåüò, was wir umschreiben müssen: der Gott, der es ist. Diesem Gott, der es ist, steht nicht gerade der Gott, der es *nicht* ist, sondern nur der Gott, der es nicht *ist*, entgegen, ein Unterschied, den die deutsche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es *nicht* ist, wäre griechisch ¿ ïšê -í èåüò, der Gott, der es nur nicht *ist* (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ¿ ìx -í èåüò.

II,2,71

seiner Polemik gegen die sogenannte Identitätsphilosophie das Wort Pantheismus ganz gemüthsruhig durch All-Eins- oder All-Einheits-Lehre übersetzt, unstreitig um sie damit als Spinozismus darzustellen. Er hatte nicht überlegt, daß längst im allgemeinen wie im christlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all-einige genannt wird, daß also nicht bloß der Pantheismus, sondern auch der Monotheismus eine All-Einheitslehre ist. In der All-Einheit für sich und ohne nähere Bestimmung kann also der Unterschied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß ist beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine *All*-Einheit zu behaupten. Ihr Unterschied aber ist dieser: Der Pantheismus, so wie er sich im Spinozismus ausgesprochen, kennt an sich allerdings nur Ein Princip, die blinde Substanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt sich kein System machen, und so sieht sich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu statuiren. Seine Philosophie ist keine *leere* Einheitslehre[1]. - Spinoza ist kein bloßer Nachfolger der Eleaten, sein Eins ist nicht das abstrakte parmenideische Eins, sondern ein wahres *All*-Eins. *Er*, in dem sich der reifende Verstand eines herangewachsenen und die *Sache* selbst wollenden Zeitalters zuerst aussprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth schon die sokratische Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antisokratische Dialektik unseres Zeitalters eine hohe Weisheit sehen kann, - auf diese Elemente der erst anfangenden abstrakten Spekulation konnte ein Geist, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Eine Substanz ist nicht ein bloßes leeres Eins, er hat sie als die ausgedehnte und denkende Substanz[1]. Seine ausgedehnte Substanz ist offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das sich selbst als Wesen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; sie entspricht unserm Seynkönnenden der ersten Potenz,

[1] Man kann daher im Pantheismus selbst wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu diesem positiven unterscheiden. Der rein negative Pantheismus ist der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterschiedlose Substanz. Dieses ist die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem *positive* ist der, welcher gleichwohl in dieser Substanz Unterschiede, und in diesem Sinn eine *Allheit* hat.

II,2,72

das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, sondern selbstlos, zur substantia extensa geworden ist. (Schon der passive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß sie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß sie als substantia extensa ein nur Gewordenes ist). Das *Denken* als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Substanz betrachtet, könnte mit unsrer zweiten Potenz gleichgestellt werden, der die erste als Subjekt, als durch sie Modificables dient. Aber dieses zweite Attribut hat Spinoza im Grunde bloß von Cartesius aufgenommen, der neben der Ausdehnung das Denken als selbständiges Princip aufgestellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenso gleichgültig, ohne gegenseitige Einwirkung nebeneinander, als sie Cartesius gelassen hatte; sie sind ihm bloß durch die gemeinschaftliche Substanz vermittelt, und so fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geist steht, in die todte allgemeine Substanz zurück. Er weiß

an der Stelle unseres Dritten nur eben die Substanz selbst wieder zu setzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten *gleiche* Wesen, - die *bloße* Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt also nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, sondern darin, daß diese All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige ist. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte also eine doppelte seyn. Man kann ihm vorwerfen, daß er *mehr* als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in sich enthaltenden und in diesem negativen Sinn Einen Gott statuirt. Dieß ist die Polemik des seinerseits mit diesem bloß negativen Eins zufriedenen, aber seinem eignen Geständniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieser leere Theismus nur Einen Gegensatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf sagen, daß ich in meinen Vorlesungen zuerst wieder *diesen* Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt sich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philosophie besteht überhaupt nicht darin, sogenannte Einwürfe gegen ein System oder eine Behauptung zu machen, sondern darin, sein positives Gegentheil

II,2,73

aufzustellen. So viel vermochten nun die Theisten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn sein positives Gegentheil ist Monotheismus, zu dem sie selbst nicht fortgingen. Der bloße Theismus schließt von Gott die Allheit, also eben damit das *Positive* im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieser Allheit als eine bloß *substantielle*. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine substantielle Allheit zur Grundlage hat, selbst nicht *über* dem bloßen Substantiellen zu erhalten ist, so sinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß substantiellen herab. In Bezug auf die *Einheit* sind also Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza ist auch ein Gott, außer dem kein anderer ist, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er sagt: die Einheit sey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige ist, so ist Spinoza ein ebenso guter Monotheist als dieser Theologe. Wodurch will sich also der Theismus von dem bloßen Pantheismus *wissenschaftlich* unterscheiden? Gewöhnlich sagt man, der Gott des Spinoza sey ein unpersönlicher, der des Theismus ein persönlicher. Aber zwischen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugestandenermaßen nicht zu begreifenden, ja sogar als *unmöglich* einzusehenden Persönlichkeit Gottes ist kein wissenschaftlicher Unterschied. - Es gehört allerdings auch *Glaube* zur Wissenschaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber seinem Glauben mit seinen Behauptungen widerspricht, z.B. wenn er sagt: ein persönlicher Gott sey unmöglich, also unvernünftig, dessen Glaube kann wenigstens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterscheidung ist: "der Gott des Pantheismus sey ein bewußtloser, der des Theismus ein selbstbewußter". Aber ein Selbstbewußtseyn ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewußten wenigstens drei innere Unterschiede zu setzen. Der Selbstbewußte ist 1) der, *der* sich bewußt, 2) der, *dessen* er sich bewußt ist, und nur weil dieser nicht ein anderer und *außer* jenem vorhandener, sondern

II,2,74

einer und derselbe mit ihm ist, also tertio loco erst kann er als der *Selbstbewußte* gedacht werden. In der leeren, unterschiedlosen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewußtseyn so unbegreiflich als die Persönlichkeit, - ja man muß sogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beschuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtseyn und

Persönlichkeit rein unmöglich seyen.

In Bezug auf die Schöpfung ist der Theismus ebenso unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus sagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott ist, aber dieß ist bloß negativ gemeint, es soll damit nur gesagt seyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott ist, aber bei ihm selbst ist auch keine solche Möglichkeit, er ist daher ein absolut impotenter Gott. - Jacobi, dem, wie sein eigner Freund J. G. Hamann sagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben ist, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht *das*, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehension aus gegen alles, was über den schaalen Theismus der sogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn sich allmählich assimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus *läßt* sich nicht stillschweigend beseitigen; um ihn wegzubringen, muß man sein Gegentheil wollen. Unter diesen Umständen blieb namentlich dem genannten Philosophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretisch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt seiner eignen Philosophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus *wollen,* denn dieser gab seiner Philosophie das einzige Interesse; wie es Personen gibt, die krank seyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von sich selbst zu reden und ihre sonst durch nichts interessante Persönlichkeit durch solches Reden interessant zu machen. - Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, so wie die Idee des lebendigen Processes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Ursache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine spätere Philosophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum schöpferische,

II,2,75

produktive zu machen suchte - jetzt schien selbst der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte diese Philosophie, in der freilich allerdings von einer Genesis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, *baaren* Naturalismus, dem er seinen reinen Theismus entgegensetzte, unbekümmert darum, oder wahrscheinlich nicht wissend, daß in der theologischen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und Wissen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengesetztes positives Wissen zu überwinden ist. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche *reine* Theisten zu seyn sich rühmen, am meisten gegen hereinbrechenden Pantheismus schreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, sondern selbst von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, so ist es nothwendig zu denken, daß hinter dieser Angst vor dem Pantheismus nur die vor dem *Monotheismus* verborgen sey, d.h. die Angst, daß es in der Wissenschaft doch endlich zu etwas Positivem kommen möchte und das leere theistische Gerede, das seit langer Zeit sich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieses in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß persönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, sondern eigentlich nur sich selbst verherrlichen wollen, worin allein ihre Person noch etwas zu seyn scheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und positiven Erkenntniß weichen müsse, von der sie vielleicht nicht so Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was sie ihre Denkfreiheit nennen, worunter sie nämlich eigentlich ihre Freiheit *vom* Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verstehen, die Freiheit des selbstbeliebigen und gedankenlosen Redens über die höchsten Angelegenheiten des Staats, der Wissenschaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur *Sinn* hat, wenn er als der Begriff verstanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern Mehrere, und nur als *Gott* oder der Gottheit nach Einer ist, mußten *Sie* unwillkürlich und von selbst an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine speciell christliche angesehen

II,2,76

wird, die Lehre von der *Drei*einheit Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über diesen Zusammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will also nun gleich bemerken, daß, wenn statt der All-Einige der Dreieinige gesagt würde, dieß nur der bestimmtere Ausdruck des All-Einigen seyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet scheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausschließlich christliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Christenthums anzusehen gewohnt ist, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß sich vorzustellen gewohnt ist. Beiden muß unerwartet seyn, diese Lehre als eine allgemein menschliche nachgewiesen zu sehen und als eine solche, die schon mit dem Begriff des Monotheismus, d.h. des all-einigen Gottes, *gegeben* ist. Was die Ersten betrifft, die verwundert seyn könnten, eine Lehre, die sie für eine partiell christliche halten, und der sie aus diesem Grunde allein schon den Beifall dessen, was sie ihre Vernunft nennen, versagen zu müssen glauben, - diese Lehre im letzten Princip als *identisch* mit einer Lehre zu finden, auf die sie selbst bauen, die sie sich nicht zu widersprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: so will ich nur Eine Frage an sie richten. Wenn jene dem Christenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine besondere Weise zusammenhängt, ja im letzten Princip identisch ist mit dem Monotheismus, wie wollen sie erklären, was doch am Tage liegt und sie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erst mit dem Christenthum und durch dasselbe weltgeschichtlich geworden ist? Die andern aber, welche jene christliche Lehre zwar nicht im absoluten Geheimniß (denn gepredigt soll sie doch werden), aber wenigstens gern in der Unverständlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob sie denn nicht schon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der sie sich befinden, wenn sie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln sollen, bemerken könnten, daß auch *diese* keineswegs eine so ganz von selbst sich verstehende Lehre ist, als insgemein und von *ihnen* selbst angenommen wird.

II,2,77

Wenn nach allem diesem jede Lehre, der es an dem Begriff des all-einen Gottes fehlt, nur Theismus seyn kann, so war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen *positiven* Lehren derselben Abholden, die von ihren Gegnern Naturalisten genannt wurden, bewog sich selbst Deisten zu nennen. Insbesondere versteht man unter Deisten die sogenannten Unitarier, d.h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem diese sinnreiche Erfindung gebührt) haben sich die Theisten von ihnen unterscheiden wollen, wahrscheinlich nur um sich nicht unbedingt als Naturalisten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter sich hat, gegen die sie sich als rein und lauter darstellen kann. Kant erklärt den Unterschied so: Deist sey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, also vorzüglich etwa der Spinozist; Theist aber sey der, welcher einen vernüftigen Welturheber annehme. Aber die, welche sich ehmals Deisten nannten, z.B. die englischen Naturalisten des 17. Jahrhunderts, waren *auch* nicht alle Spinozisten, und im Gegentheil, die meisten derselben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß sie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenso gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die sich heutzutag reine Theisten oder Rationalisten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus ist, heiße es nun Deismus oder Theismus, ist dem Christenthum nicht angemessen; denn letzteres ist wesentlich Monotheismus, so daß sein ganzer Unterschied von der sogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin besteht, Monotheismus zu seyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieses Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Christenthums selbst

entscheidet.

Es ist mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie sich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem ist, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erst wirklich von Gott reden, wenn wir von dem - *wesentlich* oder *wirklich* - All-Einigen reden, so kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten sey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erst

II,2,78

folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d.h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anders vortragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem so ist, so kann man sich nicht sonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von so weniger Folge begleitet war; denn er ist nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entscheiden, er muß viel früher entschieden werden. Auch lehnen sich die Rationalisten doch nur gegen die Unverständlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Christenthum steht oder fällt, und übrigens ist es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einsieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigstens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verstand damit verbinde. Die Rationalisten verlangen *allgemein menschliche* Lehren. Nur sehen sie diese freilich in den christlichen nicht - aber die Theologen *auch* nicht; beide haben sich also nichts vorzuwerfen. Die Unverständlichkeit aber kommt nicht von den Lehren selbst, sondern von den Grundsätzen her, welche die Theologen selbst gleich vornherein aufstellen. Von *diesen* aus gibt es allerdings keinen Weg in das Christenthum, denn sie sind so leer, in sich so wenig positiv (in *dem* Sinn, in welchem auch die Lehren der Philosophie positive seyn sollen), daß von solcher Leerheit und Negativität zu den christlichen Lehren kein verständlicher Uebergang ist, nicht weil sie christliche oder ihrer *Entstehung* nach positive, sondern weil sie ihrem *Inhalt* nach positive sind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, - aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben[1]. Was soll es aber

[1] Man sehe nur, wie Plutarch, ohne von dieser christlichen Lehre etwas zu wissen, dieß nachzuweisen sucht, de Isid. et Osir. c. 36.

II,2,79

überhaupt heißen: diese Idee sey eine speciell christliche? Aus dem Monotheismus ist *alle* Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie *ist* schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter seyn, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke also, es sey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch schon jene christliche Lehre mit all' ihren Bestimmungen gegeben (unsere ganze gegenwärtige Entwicklung hat

überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt sich wohl denken, daß dieser Baum aller Religion, der seine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchste Erscheinung des Monotheismus, d.h. in das Christenthum, ausgehe. Die christliche Dreieinigkeitlehre enthält *materiell* dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können[1]. Daher ich nun vielmehr wünschen muß, daß *Sie* diese Erinnerung vorerst ganz bei Seite setzen und der fernern Entwicklung als einer rein philosophischen folgen. Ich habe dieses Zusammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmischung abzuwehren, und kehre daher in die rein wissenschaftliche Entwicklung zurück.

[1] Es sind nur die ersten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß sich erst zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geschehen, wenn man meine Erörterung, die, wie gesagt, sich auf den Begriff des Monotheismus rein beschränkt und noch kein weiteres Absehen hat, wenn man diese Erörterungen jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichstellen wollte, mit denen man heutzutag so leicht bei der Hand ist.

[II,2,80]

Fünfte Vorlesung.

Wir haben bis jetzt den bloßen *Begriff* des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich ist, *kann* nur als der All-Einige seyn; dieß ist Resultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es sich um das wirkliche Seyn. Die bestimmtere Frage ist: *Wie* kann Gott auf die jetzt zum voraus bestimmte Weise seyn? Unter diesem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verstanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbestimmte Weise seyend, nämlich *so,* daß er in der ersten Potenz als das rein nicht *Seyende* (als - A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als *im* nicht Seyn (d.h. im Potenz-Seyn) *seyend,* und umgekehrt im seyend-Seyn als *nicht* seyend (als Potenz, als *Macht* zu seyn) gesetzt ist: denken wir ihn auf diese Weise seyend, so ist leicht einzusehen, daß in *diesem* Seyn durchaus *kein* Actus, daß also dieses Seyn auch kein actuelles, *wirkliches* seyn würde. Ich sage: in *diesem* Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung ist, ist nur, wo Anfang, Mittel und Ende *außer* einander und sich ungleich sind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander sind, da ist Nichtbewegung, Nichtactus. Nun sind aber in dem angenommenen Seyn diese drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, diese drei sind nicht *wirklich* auseinander zu bringen. Denn das seyn Könnende, solange es nur *dieses* und nicht das *wirklich* Seyende ist (so lang nicht selbst seyend), *so* lang *ist* es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten *Subjekt,* oder: es *ist*

II,2,81

das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem *ist* früher vindicirt haben), also es ist ihm nicht ungleich, sondern gleich. Ihm *ungleich* wird es erst, wenn es sich selbst in das Seyn erhebt; solang es aber innerhalb des nicht Seyns stehen bleibt, ist es *was* 2 ist, nämlich, wie wir ebenfalls früher gesehen haben, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit mit diesem. *Alle* Unterscheidung macht die Selbstheit; wo keine Selbstheit, ist kein Gegensatz. Das Seynkönnende ist in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne

Widerspruch. Wir haben 1 (die erste Potenz) bestimmt als das selbstisch seyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das *nicht* selbstisch seyn Könnende, als das an *sich* Unselbstische. Aber das selbstisch bloß seyn *Könnende,* nicht Seyende, solang es dieses ist, ist wie das an sich Unselbstische. Beide schließen sich nicht aus; das selbstisch bloß seyn Könnende schließt das Unselbstische von sich erst aus, wenn es wirklich selbstisch *ist*. Die Identität beider Gestalten beruht eben darauf, daß sie gegeneinander *keine* Selbstheit haben. 1 haben wir bestimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus bestimmt haben, ist eben *darum,* weil es actus purus ist, *kein* actu Seyendes, und in*so*fern ist der actus purus = der potentia pura. Ich sage: was actus purus ist, ist eben darum *kein actu* Seyendes. Denn ein *actu*-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerstand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das seyend ist ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf solche Weise seyende ist daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden ersten Potenzen mit der *dritten,* so ist 1, das lautere Seynkönnen, *wie* das *als solches* seyende Seynkönnen, also wie 3. Denn 3 ist von 1 nur dadurch unterschieden, daß es das *als* solches *seyende* Seynkönnen ist. Aber dieß ist eine bloße Bestimmung in unserem Begriff, in unserem Denken, weil 3 doch nicht *wirklich* das als solches seyende Seynkönnen ist. Das *als* solches seyende könnte es nur seyn,

II,2,82

wenn es das nicht-als solches seyende von sich ausschlöße. Da aber der Voraussetzung nach 1 (die erste Potenz) auch noch reines Seynkönnen ist, so kann 3 es nicht von sich ausschließen, d.h. es kann sich nicht *ihm* gegenüber als *solches* setzen. Solange 1 selbst lauteres Seynkönnen bleibt, ist es eodem loco mit 3 und von dieser Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anschaulich zu machen, wollen wir uns so ausdrücken: Die erste Potenz ist durch den Begriff Gottes als das nicht seyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Mysterium Bestimmte) gesetzt, dagegen ist durch eben diesen Begriff die dritte Potenz gesetzt als das, was ex-istiren, das offenbar seyn *soll,* als das, dem *gebührt* zu seyn, als das seiner Natur nach Seyende, wie 1 das seiner Natur nach nicht Seyende ist. Das nicht seyn Sollende aber, solang es nur dieses ist, nicht wirklich hervortritt, ist es dem seyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erst ungleich, wenn es wirklich ist, wie z.B. in dem Kind das Böse noch *im* Guten verborgen und nicht von ihm auszuschließen ist. Vergleichen wir nun ebenso die zweite Potenz mit der dritten, so ist die dritte die als solches seyende Potenz. Nun haben wir aber schon gezeigt: actus purus = potentia pura. Also schließen sich auch *diese* beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als solches seyende Seynkönnen) als ausgeschlossenes Drittes bestimmt, aber diese Ausschließung ist keine reelle, sondern eine bloß logische. Die drei sind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht *actu,* sondern das seiner *Natur,* seinem Wesen nach seyende ist, so tritt es nicht *über* das Wesen heraus, und alle Unterschiede gehen in das bloße Wesen zurück. Das *seiner Natur* nach nicht Seyende, solang es das *actu nicht Seyende* ist, und das seiner Natur nach Seyende, solang es das auch nicht actu seyende ist, sind sich eben *darin* gleich, daß jedes bloß naturâ, d.h. bloß *wesentlich* ist, was es ist.

Fassen wir dieses Verhältniß vom höchsten Standpunkt auf, so ist Gott von dem *bloßen* Wesen nur dadurch unterschieden, daß er das als *solches seyende* Wesen ist. Aber das als *solches* seyende Wesen ist *wie* das bloße Wesen; es ist wohl ein Unterschied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterschied, kein Unterschied im Seyn, denn

II,2,83

das Seyn des als solches seyenden Wesens ist selbst *noch* (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geschieht) = dem Wesen oder ein vom Wesen nicht unterscheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das *als* solches seyende Wesen ist vorläufig - soweit wir es bis jetzt erkannt haben - selbst auch nur noch im Wesen, im Begriff, nicht im Seyn gesetzt. Ich will mich des schon früher gebrauchten Gleichnisses wieder bedienen. Der geometrische Punkt läßt sich auch ansehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmesser, wo also Peripherie, Durchmesser und Mittelpunkt zusammenfallen. Wie sich nun der Punkt, *der Kreis ist*, d.h. den ich als Kreis denke, zu dem *bloßen* Punkt verhält, so verhält sich das *als solches seyende* Wesen, solange ich dieß selbst noch bloß denke, zu dem bloßen Wesen. Nun können *Sie* aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel machte, nicht ansehen, ob er bloßer Punkt ist, oder Punkt, der Kreis ist; dieser Unterschied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis ist, sind dem *Seyn* nach von einander nicht verschieden; das Seyn des letzten ist wie das Seyn des ersten. In dem letzten *denke* ich zwar Unterschiede, aber ich kann diese gedachten Unterschiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie ist eben das, was der Mittelpunkt ist - nämlich Punkt, und ebenso der Durchmesser ist was die Peripherie und was der Mittelpunkt ist - nämlich Punkt. Gerade so nun ist der Unterschied des bloßen Wesens und des als solchen seyenden Wesens ein bloßer Unterschied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterschiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, ist das nicht *actu*, sondern das nur seiner Natur nach nicht *Seyende*, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das seiner Natur nach, nicht actu, seyende ist, so sind diese beiden nicht reell unterschieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte ist vorerst auch nur das seiner *Natur nach* Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem

[1] In Platons viertem Buch von den Gesetzen findet sich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein ðáëáé’ò ëüãïò citirt wird - als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn | *[S. 84]* eingedrungen ist, etwa so zu übersetzten wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, macht sich durch seine That einen Weg, oder: dringt zur Bewegung durch, während er seiner Natur nach umwandeln würde. Dieß ist so zu verstehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zusammenfallen, so ist keine Bewegung. Damit eine Bewegung sey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, außereinander seyn. Im göttlichen Begriff sind, wie wir gesehen, Anfang, Mittel und Ende eins und schließen sich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch *vor* sich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht *seyendes* noch das Gegentheil seiner selbst, das blind Seyende, seyn kann (dieß das Nächste am Seyn, also der Anfang) dieses ist noch = dem als solchen *seyenden* und daher *bleibenden* Seynkönnen, das das Seyn hinter sich und gleichsam schon überwunden hat (welches das Ende ist); und ebenso das, was das Mittel ist, weil es actus purus, aber nicht actu, sondern seiner Natur nach ist, ist es selbst dem Seynkönnenden =, und da es dem ersten, ist es auch dem dritten =. Die Potenzen sind also vermöge des bloßen göttlichen *Begriffs* nicht auseinander zu bringen. Wollte man sich hier, solang Gott bloß in seinem Wesen oder seiner Natur ist, eine Bewegung denken, so könnte dieß nur eine rotatorische seyn. Denn eine rotatorische Bewegung ist die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: soll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen *Weg* Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes spricht nicht bloß das A.T. und andere morgenländische Schriften, sondern im Zusammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), soll es zu einem wirklichen Weg kommen, so müssen Anfang, Mittel und Ende sich ungleich werden.

II,2,84

wirklichen Seyn also würde es erst kommen, wenn das vorjetzt bloß seiner *Natur* nach nicht *Seyende* zum *actu* nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen *Actus* als nicht seyend gesetzt wird, und ein solcher Actus seines nicht-seyend-Werdens setzt, wie *Sie* selbst sehen, voraus, daß es zuvor seyend gesetzt sey; denn, wenn es schon nicht seyend ist, kann es nicht als nicht seyend gesetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als seyend gesetzt werden (denn eben vermöge dieses Begriffs ist es nicht seyend); also bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen *Willen*, durch

göttliche That als seyend gesetzt werde. Nun möchten *Sie* vielleicht sagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff *aufgehoben*, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich seyend gesetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht seyend gesetzt. Aber

II,2,85

so ist es nicht. Vielmehr eben weil Gott seinem *Begriff*, also seiner Natur nach, der *so* seyende, nämlich der - A + A ± A seyende, oder kürzer gesagt, *weil* Gott der seiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich *all*-einige (= absolute Persönlichkeit) ist, eben darum *kann* er *actu* das Gegentheil seyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in seinem *Begriff* schon die erste Potenz als solche und demnach *als* das nicht Seyende, als - A, gesetzt wird, daraus folgt, daß wenn sie auch *wirklich* oder actu das Gegentheil davon ist, sie dieses Gegentheil nur ist, *um* als solches negirt zu werden, und also doch actu wieder - A zu seyn. Daraus, daß Gott der seiner Natur nach und demnach unauflöslich all-einige ist, folgt grade, daß, *wenn* er in jener Potenz, die durch *seine* Natur zur bloßen Potenz bestimmt ist, *wirklich* hervortritt, zwar das *rein* Seyende (+ A) von ihr nun ausgeschlossen wird, aber sie wird darum nicht *aufgehoben* (dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all-einige ist). Das Letzte (daß aufgehoben) ist unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d.h. die Einheit der drei Potenzen, zu seyn. Das rein Seyende (+ A) wird also dadurch, daß das nicht *Seyende* positiv oder seyend wird, nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil, da es *zuvor* oder dem bloßen Begriff nach das nicht *sich* Seyende war, wird es durch die Ausschließung von der ersten Potenz nur jetzt ein *sich* Seyendes, d.h. es tritt in ein *eignes* Seyn. *In*dem die erste Potenz ihm nicht mehr *Subjekt* ist (dieß kann sie ihm nur seyn, solang sie nicht selbst seyend ist), indem die erste Potenz sich ihm *versagt*, ihm nicht mehr Statt gibt, - nicht mehr das es Setzende ist, so wird es eben dadurch genöthigt, in sich *selbst* zurückzutreten, selbst Subjekt zu werden, und indem es zuvor das *rein* Seyende ohne alles *Können* war, bekommt das *rein* Seyende - eben *durch* die Ausschließung oder Negation, die die erste Potenz auf es ausübt, selbst ein *Können*, eine Potenz in sich, es wird *selb*ständige Potenz; da aber *dieses* Können gegen seine Natur ist (denn es ist seiner Natur nach das *rein* seyende), so muß es streben, dieses

II,2,86

Können, diese Negation (denn alles Können ist eine Negation des Seyns) in sich wieder aufzuheben, sich in das was es seiner *Natur* nach ist, in actus purus wieder herzustellen; dieß kann es aber nur, indem es seinerseits strebt, das es Negirende (das es in Negation - in Potenz - Setzende), indem es strebt, das, gleichsam gegen die Natur oder gegen den Begriff *seyend, positiv* Gewordene - eben dieses wieder *in* sein ursprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, so daß es sich *als* Actus verwirklicht, nicht sowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in sich selbst, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. - Eben weil es das seiner Natur nach nicht *Potenz*, sondern actus purus Seyende ist, kann es sich nicht unmittelbar wie das Erste verwirklichen, das an *sich* Potenz ist und daher unmittelbar a potentia, d.h. von *sich* aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erst eine Potenz *gegeben* werden, um *actu* zu seyn[1]: - also es ist das nur an der *zweiten Stelle* seyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, so wäre also das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es sich unmittelbar, ohne etwas anderes als sich selbst vorauszusetzen, verwirklichen kann, so wäre dieses das Seynkönnende der ersten Potenz, also A^1; das *rein* Seyende aber, weil es nicht von selbst sich verwirklichen, d.h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erst

gegeben werden muß, das Leben, d.h. die Beweglichkeit in das Seyn in sich selbst zu haben, so ist das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, A^2. (Leicht zu begreifen ist jedoch, daß jene erste Potenz das Seynkönnende der ersten Ordnung und demnach A[1] nur ist, sofern sie das seyn *Könnende* bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als - A ist sie A]; denn sowie sie hervortritt, hört sie, wie früher schon gezeigt, auf, Potenz, also A zu seyn; über dem *Seyn* hört sie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu seyn, sie

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz gesetzt wird, kann nicht selbst ein ursprünglich seyendes, *dieses* muß ein erst durch Uebergang a potentia ad actum seyendes seyn.

II,2,87

wird ein Anderes, ein sich selbst Ungleiches, wir wollen also sagen, sie hört auf A zu seyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge diese erste Potenz in ihrer Erhebung - in ihrem Andersgewordenseyn - in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das *rein* Seyende, dieses wird gerade durch die Ausschließung, durch die Negation, welche die erste Potenz in ihrem jetzigen Zustande als B auf es ausgeübt, - dadurch *wird* das rein Seyende erst in die Potenz *erhoben*, als das nicht mehr Seyende, sondern bloß seyn Könnende, demnach als A^2 gesetzt. Weil also durch das seiner *Natur* nach nicht seyende und demnach nicht seyn *Sollende*, weil durch dieses, *wenn* es seyend wird, das seiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Alleinigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes gesetzte, also ein nothwendige und unaufhebliche ist), und weil die beiden sich jetzt gegenseitig ausschließenden Potenzen (B und A^2) doch nicht auseinander können, sondern, *indem* sie sich ausschließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen sind uno eodemque puncto zu seyn, so kann hieraus nichts anderes entstehen, als ein *Proceß*, in welchem das, was das rein Seyende seyn sollte, jetzt aber in seinem Seyn gehemmt und negirt ist, eben das, von dem es negirt ist, seinerseits wieder zu negiren, es wieder in sein anfängliches Nichts, in seine Potentialität zurückzubringen, und so sich selbst *als* das *rein* Seyende, als actus purus wieder herzustellen sucht. Wir nehmen hier, wie *Sie* sehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenstehenden Potenz an. Diese Ueberwindlichkeit wird *Ihnen* begreiflich seyn, wenn *Sie* sich zurückrufen, was früher bemerkt worden ist, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts ist, als ein ruhender Wille, der durch bloßes *Wollen* sich entzündet, activ wird, daß also das *Seyn* dieses ersten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes ist als ein *Wollen*. Nun ist in der Welt nichts, das *widersteht*, als ein Wollen (alle Widerstandskraft besteht nur in einem Wollen), und so wie nichts widersteht als ein Wollen, so ist auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das sich unversehens in uns erhebt (z.B. ein Zorn)

II,2,88

und in dieser Erhebung für einen Augenblick das Bessere und Höhere unsrer Natur gleichsam von seiner Stelle verdrängt und ausschließt, wie ein solches Wollen durch besänftigenden Zuspruch dennoch wieder in sich selbst zurückzubringen, in sein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen ist, und nun allen jenen höhern und bessern Mächten wieder Raum gibt, daß sie unser Inneres wieder erfüllen können: gerade so ist auch jenes Wollen, in welchem das ursprüngliche Seynkönnen sich als seyend erhob, und das wir, - als einen Willen, der eigentlich *nicht* wirken, *nicht* wollen *sollte*, *in* seinem wirklichen Seyn, den *Unwillen* nennen können (sowie *Unthat* nicht eine That

bedeutet, die nicht geschehen ist, sondern die nicht geschehen sollte), gerade so, sage ich, ist auch jener Unwille, d.h. jener gegen die Natur, gegen das was seyn *sollte*, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es sucht nun aber diese - die höhere Potenz *sucht* jenes nicht seyn Sollende des *Seyns* wieder zu *ent*setzen, nicht um dieses (das *Seyn*) für sich zu nehmen, sondern im Gegentheil um sich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, sich in die ursprüngliche Selbstlosigkeit des Actus purus wieder herzustellen. Die erste Potenz aber kann das eigne Seyn, in das sie sich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichsam an die Stelle, die sie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als seyend zu setzen, und so geht eigentlich der Proceß nur *dahin*, daß an die Stelle des nicht seyn Sollenden wieder das gesetzt werde, dem gebührt zu seyn, das eigentlich seyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erste, nicht um selbst zu seyn, sondern damit diese, indem sie zum sich-selbst-Aufgeben, zur Exspiration gebracht wird, damit diese in ihrer Exspiration wieder (wie sie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach ist), damit sie in dieser Exspiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologischer Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchsten werde, dem allein gebührt zu seyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch *zwei* Potenzen vermittelt ist, weil es nicht gesetzt ist von der ersten, noch von der zweiten, sondern

II,2,89

nur von der durch die zweite überwundenen ersten, weil es also *beide* voraussetzt, so ist es das nur tertio loco seyn Könnende, das Seynkönnende der dritten Ordnung, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch A^3 bezeichnen werden, und das, wie wir früher gesehen haben, der als solcher seyende, der sich selbst besitzende Geist, das *unzertrennliche Subjekt-Objekt* ist.

Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der *nothwendige* Geist, der aber auch *als* solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Ueberschwengliche selbst, *nicht Gott*. *Sie* können hier den Unterschied dieses Dritten, das *Geist* und doch nicht Gott ist, bestimmter und deutlicher als früher auffassen. Es ist, sagten wir, der nothwendige Geist, d.h. was nothwendig Geist ist, *nur* Geist seyn kann. Aber Gott ist mehr als dieß, *über* dieß; er ist der freie Geist, d.h. der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt und frei davon ist, auch an sich als Geist nicht gebunden, auch diesen nur als eine Potenz von sich behandelt, der also nicht *bloß* Geist, sondern ebensowohl die andern Potenzen ist, obwohl keine von ihnen für sich, sondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott ist nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargestellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, so ist in diesem jene erste Potenz des Seyns allerdings bestimmt als das nicht Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es selbst nicht seyend ist. Es ist bestimmt als das nicht Seyende, aber es ist nicht gesagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar sey. Vermöge des göttlichen *Begriffs* kann es allerdings nur - A seyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, positiv, activ werde. Diese Freiheit ist Gott eben durch die Nothwendigkeit seiner Natur, - dadurch gegeben, daß seine All-Einheit eine nothwendige ist, woraus folgt, daß *Er*

II,2,90

immer und nothwendig der All-Eine ist, *wie* er auch sey. In diesem Sinn oder auf *diesem* Standpunkt kann man sagen, daß die Nothwendigkeit Gottes seine Freiheit, insofern Nothwendigkeit und Freiheit

eins in ihm ist. Aber es kommt bei solchen Formeln alles auf den richtigen Verstand derselben an. Das Gefährliche der Philosophie ist eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen ist. Aber die Philosophie ist nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philosophie nützt mir die *Formel* nichts ohne die Sache, und es kann der Philosophie nichts Schlimmeres geschehen, als wenn Formeln, die sich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von solchen nachgesprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, sagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz seyn sollte, in Actus sich erhebe - nicht um Actus zu bleiben, sondern *um* actu negirt, actu *als* Potenz gesetzt zu werden, wodurch also der Begriff (oder die an sich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) sich dennoch behauptet. Gott ist nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derselbe. Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend, das was positiv, offenbar seyn sollte, negirt und in Potenz-Zustand gesetzt ist. Die Potenzen in dieser Stellung sind insofern das heraus- oder umgekehrte Eine (dessen Inneres äußerlich, dessen Aeußeres innerlich ist), *Universum* (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichsam umgewendete Eine. Die Philologen unter *Ihnen* werden nicht als Einwendung dagegen ansehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wissens das Wort universus oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erste Sylbe kurz braucht, während die erste von unus lang ist. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und *kann* nichts anders seyn als eben - unum versum). - Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Gestalt das Universum nennen, so dürfen *Sie* darunter

II,2,91

noch nicht das materielle Universum denken, das Universum inwiefern es aus concreten Dingen besteht. *Dieses* Universum ist noch die Welt der reinen Potenzen, und in*so*fern noch immer eine rein geistige Welt.

Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht *seyend* seyn sollte, seyend ist, so ist sie insoweit affirmirt, aber da sie nur affirmirt ist, um negirt zu werden, so ist sie ja doch eigentlich negirt, und die scheinbare Affirmation ist nur das Mittel ihrer *actuellen* Negation, sowie die scheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Position. Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur *suspendirt*, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es *wirklich*, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen *Seyns* - der *theogonische Proceß*, dessen *allgemeinster* und *höchster* Begriff also nur gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses *Wunder* der *Umstellung* oder *Umkehrung* der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles êáôÜ ôéíá ïkêïíïìßáí, d.h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

[1] ÊáôE ïkêïíïìßáí fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. *Suicer,* Th. E. T. II, p. 459.

II,2,92

Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und schwere Räthsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umsonst werden wir darum so oft in der Schrift erinnert, klug zu seyn - nicht im gemeinen Sinn des Worts, sondern daß wir uns durch den äußern Anschein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuschen lassen, sondern im Seyn das Nichtseyn, im Nichtseyn das Seyn erkennen. Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott[1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogonischen Processes noch Folgendes: Unsere gegenwärtige Untersuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogonischen Processes, auf den uns formell nothwendige Schlüsse geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unsere Meinung war nämlich, daß jener theogonische Proceß im Bewußtseyn selbst objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff *theogonischer Proceß* auch *unabhängig* vom menschlichen Bewußtseyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich sich erzeugte oder erzeugt würde, scheint allen angenommenen Begriffen zu widerstreben. Da Gott selbst oder seinem Wesen nach unerzeugt ist, könnte wenigstens der Begriff eines gotterzeugenden Processes sich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein solches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus sehen wir uns nun auf einen Punkt gestellt, wo eine solche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr so ganz unverständlich scheint.

[1] Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmüthiger Mann war, wie *viele* dieser Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: "Die Welt ist nur das suspendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben".

II,2,93

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Voraussetzung des theogonischen Processes ist, kann natürlich nicht *schlechthin* geschehen: dieß ist unmöglich. Die Aufhebung ist eine bloß temporäre, sie ist nur Suspension. Hiebei verhält sich nun, wie *Sie* wohl sehen, jenes conträre Seyn zunächst und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in seinem Ende - wo es nämlich wieder in das Können, ins ursprüngliche nicht Seyn überwunden ist, verhält es sich als das das göttliche Seyn ausdrücklich setzende, Gott bejahende, im *Uebergang* aber, d.h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogonische Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwickeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universio und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als *Dogma* gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden ist.

Betrachten wir nämlich das Ganze *nach* oder *in* der universio, so sind die einander ausschließenden und in gegenseitiger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoterische der Gottheit. Sie sind nun eine *wahre,* eine *wirkliche* Mehrheit - (da sie im Begriff, wie wir gesehen, nicht auseinander zu bringen waren, sich nicht ausschlossen, schließen sie sich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbst und in Spannung gegen die andern getreten ist. Der *Grund* der Ausschließung, die

alles ausschließende, alles in Spannung setzende Potenz ist eben die erste, jenes Princip des Anfangs, das nicht seyend seyn sollte; dieses als omnia excludens ist, wenn wir an die andere Bedeutung des lateinischen excludere denken, wo es so viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia[1]). Die Potenzen

[1] Von den drei Potenzen verhält sich die erste als das selbst nicht Auszuschließende, aber alles andere Ausschließende. Als das *nur* nicht *Aus*zuschließende - nicht eigentlich zu Bejahende, sondern nur nicht zu Verneinende haben wir sie schon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die selbst nicht auszuschließende ist sie die alles ausschließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig ist, nicht bloß die logische, sondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. (Hier sieht man, *wie* die logischen Begriffe zugleich *reale*, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d.h. selbst wieder | *[S. 94]* bloß logische Bewegung niemals werden können. Gegen diese *zugleich* logischen und realen Begriffe mit den bloß logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

II,2,94

in ihrer gegenseitigen Ausschließung also sind das Aeußere, Exoterische, das Innere, Esoterische aber ist Gott. *Er* ist der in *allen* Potenzen eigentlich Seyende, Er ist es, der im nicht *Seyn* seyend ist, *Er* der alles wirkende, wie ein Apostel sagt: ¿ ôN ðÜíôá díåñã§í êáôN ôxí âïõëxí ôï™ èåëÞìáôïò á›ôï™[1], wo sogar der doppelte Wille angedeutet ist; denn das èÝëçìá ist der äußere, der die Spannung setzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als absolut Ursächliches bleibt, selbst nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch *jetzt* ebensowenig, als in der *ursprünglichen* Einheit, *außer* den Potenzen zu denken ist - etwa als Viertes, noch besonders Existirendes[2], sondern er ist *in ihnen*, ohne darum selbst zu seyn - er ist eben darum in ihnen als der allergeistigste - er ist nicht außer den verkehrten, sondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die âïõëÞ ist der eigentliche Wille, der Wille, in dem die *Absicht* ist[3], der die Spannung nur als *Mittel* und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war - die Einheit also als eine *verwirklichte*[4]. Nun ist Gott, der in jeder Potenz etwas *anderes* thut und will (nämlich dem èÝëçìá oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A^2 negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach ist er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: sie ist die *Absicht*. Man kann sagen: Gott sey in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit; denn die Persönlichkeit, welche B will, ist offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er selbst wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er selbst bleibt Einer. Auf diesem Standpunkt ist also nun etwas der christlichen Lehre von

[1] Eph. 1,11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende "âïõëçèåßò" Jac. I, 18.

[4] Gott macht die in seinem Selbstbegriff gesetzte Einheit, damit sie *wirklich* gesetzt sey, zum Ziel und Ende eines Processes, der darum nothwendig von einer Umkehrung der Einheit ausgeht.

II,2,95

den drei Persönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir sehen, *wie* diese Lehre mit dem Monotheismus zwar zusammenhängt, aber schon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs ist[1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewiesen ist, aber noch nachgewiesen werden wird, daß der durch die

universio gesetzte Proceß der Proceß der Schöpfung ist, so beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten. Es sind diese Elohim, welche die *innere*, die esoterische Geschichte der Schöpfung bilden, wie sie dann in der mosaischen Schöpfungsgeschichte vorgestellt sind, wo sie miteinander berathschlagen über die Schöpfung, indem sie sagen: Lasset uns Menschen machen! Wäre nun der Mensch im Innern geblieben, wie er es ursprünglich war, so würde er mit diesen göttlichen Persönlichkeiten als solchen, diesen Elohim selbst verkehren. Aber der Mensch ist aus dem Innern herausgeworfen, und auf diesem bloß äußern oder exoterischen Standpunkt ist er auch den bloßen Potenzen für sich anheimgefallen. Auf diesem Standpunkt ist nun der Polytheismus *möglich*, und auf eben diesem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als *Dogma* erst Bedeutung. Dogma ist nur was einen Gegensatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwissenschaften überhaupt, die keinen Gegensatz kennen, apodiktische Wahrheiten sind keine Dogmen[2]. Erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt also hat der Monotheismus als Dogma *Sinn*. Hier erst ist mit Verstand zu sagen: daß außer Gott, nämlich außer dem wesentlich All-Einigen kein anderer Gott *ist* (nicht: kein anderer Gott seyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo *alles* Seyn bei Gott, außer ihm also - nicht

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (s. oben S. 79) zusammen, aber ist nicht dasselbe.

[2] Seit Kant ist es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweise als Dogmatismus, ja als das allvollendete System des Dogmatismus vorzustellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede ist, nichts Erhebliches einzuwenden seyn möchte. Soll es sich aber auf den Inhalt des Systems beziehen, so muß man im Gegentheil sagen: die Eigenthümlichkeit desselben bestehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatischen und Positiven, und es sey das vollendete System des Undogmatismus.

II,2,96

kein anderer, sondern nicht die *Möglichkeit* eines andern ist. Hier aber können wir nun sagen, daß außer Gott, außer dem wesentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer ist, oder daß der wesentlich All-Einige der einzige *Gott* ist[1]. Dazu - dieß sagen zu können, - dazu gehört 1) daß *überhaupt* erst etwas außer Gott sey. Denn auch hier ist der Monotheismus *restriktiv*; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, sondern nur, daß das außer *Gott* Seyende (was demnach hier schon vorausgesetzt wird, auf dem allerersten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende selbst, das allgemeine Wesen ist, nicht vorausgesetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß *etwas* außer Gott sey, sondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott sey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von diesem geleugnet. Der Sinn des Satzes ist nicht: nur der All-Einige Ist, sondern: nur der All-Einige als *solcher*, d.h. der wesentlich All-Einige (der All-Einige, der es ist, und als solcher selbst in der Zertrennung besteht) ist der wahre Gott. So wie nämlich auf diesem Standpunkt erst von dem einzigen Gott die Rede seyn kann in dem Sinn, daß ein *Gott außer* ihm geleugnet wird, so kann auch hier erst von dem *wahren* Gott die Rede seyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um sagen zu können, daß *außer* Gott kein anderer Ist, dazu gehört 1) (wie schon gesagt) daß überhaupt Etwas außer ihm ist, was erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall ist, da die Potenzen allerdings etwas *außer* Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) sind; 2) gehört dazu, daß dieses außer Gott *Seyende* nicht schlechthin *Nicht*-Gott sey, wie es z.B. die concreten und bloß gewordenen Dinge sind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulassen (wollte man sagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z.B. von Fetisch-Anbetern sogar Steine, Klötze, Thierklauen u.s.w., selbst

[1] Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottseyn; denn vermöge jener Ausschließlichkeit (absoluten Einzigkeit, wie wir sie nannten) ist er vielmehr selbst erst Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottseyn. Wir könnten sagen: sie ist nicht bloße *Einzigkeit* Gottes, sondern *Gottes*-Einzigkeit. - Es ist hier eine Einzigkeit behauptet, die *in Gott selbst* ist: nicht eine bloß

natürliche, *materielle*, ihm bloß vermöge dessen, was gerade nicht *Er selbst* ist, zukommende, sondern eine *formelle*, actuelle, geistige und mit einem Wort *göttliche* Einzigkeit.

II,2,97

in Aegypten sey Thieren, wie dem heiligen Stier Apis, göttliche Verehrung erzeigt worden - allein 1) wäre ja möglich, daß selbst innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen stattgefunden hätten; die *ursprüngliche* Verehrung im Polytheismus bezog sich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, so ist z.B. selbst bei dem Fetisch-Anbeter noch sehr zweifelhaft, ob seine Verehrung dem Concreten als *solchem* gilt, und ob dieses nicht etwas bloß Zufälliges bei seiner Andacht ist) also um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, gehört 2) dazu, daß das außer Gott *Seyende* nicht etwas ist, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, sondern das allerdings auf gewisse Weise als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott *ist*, und eben dieß ist die Natur der jetzt in Spannung und gegenseitiger Ausschließung gesetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn sie sind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit gesetzt sind sie nicht Gott, aber sie sind darum nicht Nichts, sondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebensowenig schon concrete Dinge, sondern geistige Wesen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateinisch sagen könnte, äußere Elohim, wenn sie auch nicht jene *inneren* sind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht schlechthin *Nicht*-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach *nicht* Gott; sie sind die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an sich haben wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, daher sie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder äõíÜìåé allerdings Gott sind, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die Gott*erzeugenden* die theogonischen Potenzen sind. - (*Sie* sehen, wie wir dem Gegenstand unsrer Untersuchung nun schon ganz nahe gekommen. Nach griechischem Sprachgebrauch sind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos spricht sogar von einer Theogonie der Perser. Unsere Hauptquelle für griechische Mythologie ist das Gedicht des Hesiodos, welches Theogonie genannt ist)

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch so

II,2,98

ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige ist, der seines Gleichen nicht hat, ist Gott. Dieß setzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige sind, sondern die ihres Gleichen haben, und dieß ist der Fall mit den Potenzen, die unter *sich* ihres Geichen und deren keine in *dem* Sinn einzig ist, daß sie ihres Gleichen nicht hätte. Es ist, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, sagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere sind und die ihres Gleichen haben, sondern den, den du als den Einzigen erblickst, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren steht, sondern als ihre Einheit *über* ihnen ist. Damit aber dieser Unterricht verständlich sey, wird vorausgesetzt, daß der so Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere sehe, und auch diese Mehrere müssen von einer solchen Art seyn, daß man von ihnen nicht schlechthin, sondern nur sofern sie *Mehrere* (außereinander, sich ausschließende sind) sagt: sie sind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, sondern als Lehre) hätte also keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere sich gegenseitig ausschließende und zwar solche da wären, die nicht absolut, sondern nur *als Mehrere* und in der gegenseitigen Ausschließung nicht Gott sind, an denen man also zugleich anerkennt, daß sie in der Einheit allerdings Gott seyn würden, die als äußere Elohim (wie sie jetzt sind) freilich nicht Gott sind, aber als innere Elohim Gott seyn würden. Wie könnten wir auch von dem *wahren* Gott sprechen, wie wir in dem als Lehre ausgesprochenen Monotheismus von

ihm sprechen - denn dessen Sinn ist: derjenige ist der wahre Gott, der der Einzige ist[1] -, wie könnte ich so reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere voraussetzte, die bloß *materiell* betrachtet nicht schlechthin *nicht* Gott, sondern die nur nicht der wahre Gott, die also allerdings scheinbare Götter sind[2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts

[1] Ein Apostel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ¿ èå'ò åpò dóôé (Galater 3,20), welches man so übersetzen kann: derjenige, der Gott ist, ist einzig oder ist Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßen *Begriff* (nicht als Dogma) war diese Mehrheit eine bloße potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, diese Mehrheit als eine *mögliche Mehrheit* von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepsis) zu sagen, daß diese Mehrere, | *[S. 99]* wenn sie auch wirklich als solche hervortreten, doch nicht mehrere Götter seyn werden, welches so viel ist als sagen, daß sie keine möglichen Götter sind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären *künftiger* wirklicher Götter, so enthält dagegen der Monotheismus als ausgesprochenes Dogma, daß außer Gott keine *wirklichen* Götter seyen. Beide Behauptungen aber setzen voraus, daß diese Mehrere allerdings scheinbare Götter sind.

II,2,99

als die concreten, die erschaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott ist, hat also bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott sind: aber die bloßen Dinge können weder als falsche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falsche Götter können nur diejenigen seyn, die wenigstens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge sind nicht einmal scheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch *können* sie als Götter betrachtet werden, weil sie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott sind. Obgleich sie in dieser Spannung und soweit sie in derselben begriffen sind, in der That nicht mehr Gott sind, so hören sie darum doch nicht auf, *eben das zu seyn, was in seiner Einheit Gott ist,* und sind nicht nur nicht *Nichts,* und auch nicht etwa - *Dinge,* sondern *lautre Potenzen,* reine und insofern *göttliche Mächte,* die, obgleich in der Zertrennung[1] nicht Gott, doch eben darum, nur nicht *actu* Gott sind, also nicht schlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen *Kraft* nach Nicht-Gott sind; aber eben darauf, wie etwas *nicht der wahre Gott,* und doch auch nicht *schlechterdings* Nicht-Gott, sondern in der That eine herrschende Macht seyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Untersuchung an, inwiefern sie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A.T. widerspricht in sehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; sondern sagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott ist[2]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A.T., ist immer nur

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (ô' äéáâÜëëïí ôxí eíüôçôá) ist die erste Potenz.

[2] z.B. 2. Sam. 7,23. Moses ruft aus: Wer ist unter den Göttern, wie du? (2. Mos. 15,11).

II,2,100

der Einzige, d.h. der, welcher der einzige ist[1]. - Als dieser Einzige, *in* seiner Einzigkeit erscheint er wenn die Potenzen in Spannung gesetzt sind. Denn die Potenzen sind ihm = und doch nicht Er selbst. Setzt er sie daher in Spannung, so daß sie ihm nicht mehr =, so erscheint er nun als Er selbst und steht, nachdem er gleichsam die Materie seines Seyns von sich ausgestoßen hat, in seiner absoluten Bloßheit da, wo ihm das Wesen = (statt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in diesem Sinne ist dem Spinozismus geradezu entgegengesetzt, wo Gott die allgemeine Substanz oder *das* Eine ist. Solange nämlich Gott

bloß absolut gesetzt ist, ist der Gott selbst (Er selbst) gleichsam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in sich hat. Dort ist er ebensowohl ðOí er muß sich also davon befreien können, um in seiner wahren Einzigkeit zu erscheinen. - Das ursprüngliche Seyn Gottes ist eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen ist. Umgekehrt also die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, sind das Seyn Gottes. Indem er sie also in Spannung setzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und so steht er selbst nun da, nur als Er selbst, in seiner über alles erhabenen Einsamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der *Absonderung*, der Ausscheidung, und man kann sagen, eben dieß sey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgesonderte und, weit entfernt das *allem* Gleiche, vielmehr der *nichts Gleiche* (Rôåñïò ô§í Tëëùí, wie die Pythagoreer sagen) und in diesem Sinn Einzige zu seyn[3]. Man hat oft gesagt, der höchste

[1] Jes. 45,18.

[2] als ïšóßá ›ðåñïýóéïò, übersubstantielles Wesen, wie die alten Theologen sich ausdrückten, so Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: Êõñßùò ïšóßá dðr èåï™ ïšê Uí ëÝãïéôï, hóôé ãÑñ ›ðåñïýóéïò. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask sagt in diesem Sinne sogar, Gott sey Píïýóéïò. Die Bestimmung der ›ðåñïõóéüôçò ist übrigens schon damit gesetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es ist (denn was ein Er ist, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das *schlechthin Bestimmte* (id quod absolute praecisum est), durch seine Natur von | *[S. 101]* allem Abgeschnittene, das absolut Einsame, und mit einem Wort im höchsten Sinn *Einzige*, ein Wort, das ganz falsch angewendet wäre, wenn Gott nur das *allgemeine Wesen* wäre.

II,2,101

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher uns dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten[1].

[1] *Anmerkung des Herausgebers.* In einem der vorhandenen *älteren* Manuscripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, (dem schon erwähnten), findet sich über die Anwendbarkeit *des Begriffs des Numerischen* auf Gott Folgendes, zu dessen Mittheilung hier der Ort zu seyn scheint. Es heißt dort:

Von *diesem* Gott, der lautrer Actus ist, und sofern er nicht absolut, sondern mit ausgedrücklicher Unterscheidung von der Substanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott *als solchem* also läßt sich nun allerdings mit richtigem Sinn sagen, was von Gott schlechthin, wie gezeigt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja sogar nicht ohne Widersinn zu sagen war, nämlich daß er nach *außen einzig,* oder *daß kein anderer außer ihm sey*. Denn hier ist das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausschließlich seyn Könnende, von welchem zu versichern, daß kein anderer außer ihm sey, rein überflüssig war. Hier aber ist das Subjekt vielmehr der (substantiell) *nicht Einzige*, und jene absolute, urständliche, uneigenschaftliche Einzigkeit ist hier eben diesem nur actu Einzigen, indem er jenes ausschließliche Seynkönnen gleichsam zur Unterlage seines als-Gott-Seyns macht, bloß eigenschaftlich geworden. Selbst *numerisch einzig* kann der *bestimmte* Gott, wohlzumerken in der Abstraktion von der Substanz, genannt werden. Numerische Vielheit, deren Ausdruck A+A+A... ist, beruht nämlich darauf, daß Mehrere sind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Wesen = A) nach eines, dem Actus der Existenz nach aber verschieden sind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterscheidbar ist von dem zu Grunde Liegenden, ist er dadurch *im Allgemeinen* denjenigen Dingen gleich, die numerisch viele seyn können (während die Anwendung dieses Begriffs auf Gott schlechthin absolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede seyn kann). Nach jener Unterscheidung also fällt der wirkliche Gott als solcher unter den Begriff des Numerischen überhaupt. Allein im Besondern ist er den Dingen, die numerisch viele seyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbestimmbar sich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das seiner Natur nach nicht mehrmals seyn *Könnende* ist. Insofern wird er also aus dieser Klasse wieder herausgenommen, und er ist einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig ist - so daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig *seyn kann*.

Nämlich: der wirkliche Gott als solcher ist allerdings (nach außen, was hier | *[S. 102]* zunächst immer hinzugedacht werden

muß) actu einzig, weil er eben selbst Actus ist. Gleichwohl, und obschon der wirklich (actu) existirende, *ist er doch nicht bloß* (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) *durch den Actus seiner Existenz einzig,* denn er ist so einzig, daß das Gegentheil unmöglich ist. Diese scheinbar widersprechenden Bestimmungen - denn das numerisch Einzigseyn setzt schlechterdings Actus voraus, das *nur* einzig in diesem Sinn *seyn Können* aber ist etwas Wesentliches, Substantielles - diese Bestimmungen lassen sich nur in Folge unsrer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abstraktion (nicht in der bloßen Unterscheidung) von der Substanz betrachtet, ist keineswegs der *wesentlich* und in diesem Sinn nothwendig Einzige der *nur* einzig seyn Könnende). Denn es ist in ihm nichts Wesentliches, weil er lautrer Actus ist. Dieser für sich selbst, abstracte von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige seyn, sondern wenn eben dieses, was sich zu ihm als bloßes Wesen (Nichtactuelles) verhält, nicht das *nur* einzig seyn Könnende wäre, so wäre im Begriff des actuellen selbst nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieses das ausschließlich seyn Könnende oder das *ausschließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit* ist, dem es seiner Natur nach unmöglich ist mehrmals zu seyn, so ist insofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott ist also numerisch einzig sofern Actus, der nur numerisch einzig *seyn könnende* (insofern auch nicht *numerisch* einzig) zufolge des Wesens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen aussprechenden Satzes ist: Der, welcher actu der einzige oder der einzige *existirende* ist, ist zugleich der *einzige mögliche* existirende. Der Grund dieser Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Voraussetzung und gleichsam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es ist, schließt andere von sich aus, denn der Begriff Ausschließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, sondern weil jene Möglichkeit Gottes selbst schlechthin ausschließlicher Natur ist und nicht mehrmals existiren kann, darum ist der actuelle Gott nur Einer.

Eben diese Ansicht erklärt nun auch manches andere, z.B. warum die Theologen, wie man sich bei J. Gerhard überzeugen kann, so zu sagen, in Einem Athem die numerische Einzigkeit bald setzen, bald als eine solche wieder aufheben. Ferner die Verschiedenheit des Ausdrucks, warum sie nämlich, obwohl keiner unter ihnen ist, der nicht diese Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meist sich begnügen zu sagen, daß außer Gott kein anderer *sey*. Denn von dem, der lautrer Actus ist, kann man auch in der That nur sagen, daß er einzig *sey,* obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinsicht, nämlich der Materie nach, nur einzig seyn *könne*. Ferner die rein negative Erklärung dieser Einzigkeit. Denn wenn man den Ausspruch hört: Gott ist einzig, so erwartet man | *[S. 103]* natürlich den positiven, in *Gott selbst,* nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgesagt wird, liegenden Grund derselben zu vernehmen.

II,2,102

Läßt sich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu diesen

II,2,103

Potenzen, so läßt sich leicht einsehen, warum Philosophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, sondern daß sie auch den Monotheismus selbst (die erste und wesentlichste aller Lehren) nicht einmal auf solche Weise aussprechen können, daß er eine wirklichen *Sinn* hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erscheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer ist, der auch der all-einige ist, was eine sinnlose Aussage ist. Der Polytheismus kann nicht darin bestehen, daß der wahre Gott, d.h. der wesentlich all-einige, mehrmals, sondern nur darin, daß dieser überhaupt nicht, sondern statt seiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn sodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müssen, einen Proceß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der *Gott* gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses *werdenden* Gottes - ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und so erst eigentlicher Polytheismus - *Viel*götterei.

Nur dieses also: daß ein und dasselbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins seyn kann, oder daß eben das, was in seiner übersubstantiellen Einheit Gott ist, als Substanz zertrennt werden kann (und nicht dieses leugnet der Monotheismus, sondern nur daß dieses Zertrennte Gott sey), dieß allein macht

Polytheismus möglich. Wenn daher Verschiedene, die über die Mythologie philosophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu besitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines *eigentlichen* Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypothese, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverstandene Personificationen von Naturkräften seyn sollten, unter die Arme zu greifen, so zeigt sich dadurch eigentlich nur, daß das, was diese Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus ist. Der Monotheismus kann nicht eine *nothwendige* Einzigkeit

II,2,104

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine *absolute* Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr selbst nur Dogma seyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches ist. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluß und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muß, das sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken läßt. *Der* Glaube, daß ein einiger Gott sey, welcher nach dem Ausspruch eines Apostels die Teufel, d.h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube seyn, als der unserer moralisirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort sagt, Gott nur einen guten Mann seyn lassen und ihn weit von der Welt und höchstens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt gesetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren übersubstantielle Einheit Gott ist, in der Welt das Aeußere und Offenbare sind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menschliche Bewußtseyn mit seinem ersten Schritt über die ursprüngliche Wesentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, so war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erscheinen können als etwas bloß im Widerspruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders scheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachste von der Welt zu seyn dünkt, so kommt dieß nur daher, weil unser Bewußtseyn - auf eine Weise freilich, die jetzt noch nicht erklärbar ist - aus der reellen Spannung der Potenzen gesetzt ist, in der sich die frühere Menschheit befand; aber in Folge der Richtung, welche seitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, sind wir damit ebenso sehr und ebenso wohl auch aus der lebendigen Einheit gesetzt und so in die völlige Nullität gerathen, welche sie heutzutag die rein geistige oder auch die rein moralische Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und

[1] Die *lebendige* Einheit ist die, welche zugleich *Allheit* ist; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

II,2,105

in demselben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer mehr in einen leeren, unbestimmten, inhaltslosen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Instinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Ansicht der Natur ganz insbesondere und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, absolut impotenten Theismus sich erhoben? Ein heutiger Rationalist dünkt sich weit über dem blinden Heidenthum stehend. Aber das worüber man stehen soll muß man *begriffen* haben, nicht es mit armseligen oder absurden Hypothesen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen *Haufens* der sogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß diese mit ihrer sogenannten Bildung sich nur auf der entgegengesetzten Seite

der Unwissenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in *seiner* Blindheit die andere dargestellte.

Erst auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtseyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte selbst im Leben immer mehr seine Bedeutung verlieren, da zu dieser Bedeutung schlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott ist, und doch nicht schlechthin nicht Gott ist. Nun steht aber unsrer Theologie und Philosophie schon seit geraumer Zeit zwischen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, sie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von *diesen* nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchst zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, so wie sie *sind*, Gewordenen an sich tragen, von diesen sagen, daß sie nicht Gott sind, dieß ist doch wahrlich kein besonderer Behauptung werther Inhalt. Wer sonst nichts zu sagen wüßte, könnte sich mit dieser Lehre höchstens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetisch-Anbeter wenden.

Wenn diese Theorie vom Monotheismus zuerst die Entstehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, so erklärt vielleicht auch die Unterscheidung zwischen dem Gott als solchen, oder dem Gott *in*

II,2,106

sich, dem unsichtbaren, und dem Gott außer sich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer ist (denn sie sind, wie gesagt, nicht schlechthin nicht Gott, sondern nur der außer sich gesetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott selbst); es erklärt vielleicht diese Unterscheidung zugleich manches Räthselhafte insbesondere des A.T., namentlich manche Ausdrücke desselben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in seiner absoluten Geistigkeit unanwendbar sind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Art als *bloß* figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich - figürlich sind sie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei gesetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieser Spannung immer eins bleiben, - *nie* absolut getrennt werden, so daß nie und keinen Augenblick die eine für sich seyn könnte -, im Gegentheil werden sie eben *in* der Zertrennung fortwährend als eins gesetzt, und eben dieß setzt sie in die Nothwendigkeit des Processes; denn könnten sie ganz auseinander, so wäre kein Proceß: - da sie also immer auf gewisse Weise eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine sind, so sind sie in der That nur der aus sich selbst herausgesetzte, figürliche Gott, und auf diese Weise, so nämlich daß jene sogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach seinem Wesen, aber wohl sofern er in den gespannten Potenzen existirt, gebraucht werden, - nur auf diese Weise kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es ist ein großer Unterschied, ob die Potenzen für den Gott selbst, oder ob sie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden - auch dieß ist eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt sich der bloß abstrakte Theismus so ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke[1], sondern auch so manche andere Erscheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendste ist.

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht seltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35,10: "Gott, meine Schöpfer" d.h. die (actu) Mehrere scheinen und nur Einer *sind*.

II,2,107

Und so habe ich *Ihnen* denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, sowohl sofern er bloß

Begriff als inwiefern er Aussage ist, gezeigt, sondern auch gezeigt, wie von diesem aus Polytheismus als etwas gewissermaßen Natürliches - nicht außer aller Möglichkeit Liegendes - erscheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menschlichen Bewußtseyn und von diesem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menschlichen Bewußtseyn zu zeigen.

[II,2,108]

Sechste Vorlesung.

Wir fragen also: Hat der Monotheismus ein *ursprüngliches* Verhältniß zum *menschlichen Bewußtseyn*? Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtseyn überhaupt gesetzt ist. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio gesetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wissen, daß er ein theogonischer ist. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung sehen, wo sie sich gegenseitig ausschließen, ohne doch auseinander zu können, diese ganze lebendige Verkettung ist nur die Verwirklichungsweise des (auf andere Art) nicht seyn könnenden absoluten Geistes, der in seiner letzten Produktion, im Ziel dieses ganzen, seinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der also, wenn die drei Potenzen sich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht ist = dem als solchem gesetzten Geist ist - *dann,* sage ich, ist jener Geist wirklich als absoluter, über allen Potenzen stehender Geist verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieser Proceß, in welchem sich der Gott als solcher verwirklicht?[1] Für *ihn selbst* bedarf es dieser

[1] Vor dem Proceß hat sich Gott im Vorbegriff seines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieses auch sein *ursprüngliches* Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er sich als den All-Einen, d.h. er macht sich *actu* zu dem, was er zuvor schon naturâ ist. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er sich auch nicht actu dazu machen.

II,2,109

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieselbe weiß er sich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre also diese Bewegung, dieser Proceß ohne Resultat. Was kann ihn also zu dem freien Entschluß bewegen, in diesem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu diesem Entschluß kann nicht ein Zweck seyn, den er in Bezug auf *sich* erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) seyn, was er durch diesen Proceß erreichen will, das noch nicht *ist,* aber durch diesen Proceß entstehen soll. Dieses noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie *Sie* leicht einsehen, nur das Geschöpf seyn, das Gott als ein künftiges, mögliches ersähe. Hieraus folgt also, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogonischen bezeichnet haben, entweder *kein* Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung seyn muß. Dieß ist aber vorerst ein bloß dialektischer Schluß. Es ist noch nicht durch die That nachgewiesen und gezeigt. Es muß also dargelegt werden, daß der von uns als theogonisch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterscheiden, nur die Folge von dieser ist[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogonischen Processes kennen gelernt haben, daß eben diese zugleich als Ursachen eines *möglichen*

Entstehens *zuvor nicht vorhandener Dinge* sich verhalten. Bemerken *Sie* hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unsrer Entwicklung noch alles rein geistig. Selbst jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, ist für sich noch nichts Concretes, es ist = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d.h. ehe es von der entgegengesetzten Potenz afficirt ist, in seiner Schrankenlosigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengesetzte. *Hier* gehen wir also erst zum Concreten fort. Denn dieses entsteht erst aus der Zusammenwirkung

[1] Von der Schöpfungs*that* kann erst in der Darstellung der positiven Philosophie die Rede seyn, nicht hier, wo die Absicht nur die war, auf *analytischem* Wege den Monotheismus zu begreifen und mit diesem den Schlüssel zum Verständniß des Polytheismus (der theogonischen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, soweit es für diesen Zweck nöthig ist. D. H.

II,2,110

der Potenzen. Um dieses zu zeigen, und also zugleich zu zeigen, wie aus dieser Zusammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müssen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenseitige Ausschließung der Potenzen gesetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit diesen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es ist wichtig, sie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um sie künftig in jeder Gestalt wieder zu erkennen.

Weil die Potenzen sich gegenseitig ausschließen und doch nicht absolut auseinander können, sondern genöthigt sind, in einem und demselben zu bestehen, gleichsam in einem und demselben Punkte zu seyn, ist zwischen den sich ausschließenden und doch nicht absolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß gesetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entstehende Seyn wirkt ausschließend auf das rein Seyende. Dieses also ist nun negirt und tritt in sich selbst zurück. Es wird eben durch die Ausschließung genöthigt, ein für sich Seyendes zu seyn; also es wird durch diese Ausschließung hypostasirt, substantialisirt. Durch das gleichsam unversehens entstande, völlig neue Seyn, durch B, wird es selbst ex actu puro gesetzt, potentialisirt (alle diese Ausdrücke sagen nur dasselbe); die Negation, oder daß es als nicht *seyend* gesetzt wird, gibt ihm in sich selbst zu seyn, zuvor war es außer sich, ohne Rückkehr auf sich selbst; die Negation macht es zum seyn (sich in das Seyn herstellen) Müssenden, das nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, es kann seiner Natur nach nichts anders seyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich *nicht* seyn sollte, wieder in seine ursprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieses, seiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erste, nicht seyn sollende, nicht *um* das Seyn, das diese Potenz aufgibt, für sich selbst zu nehmen, sondern, wie gesagt, um das überwundene, zum sich selbst aufgeben gebrachte, um dieses selbst zum Setzenden jenes Höchsten zu machen, des Seynsollenden, dessen, dem allein gebührt zu seyn, welches der als solcher seyende Geist ist. Dieses Seynsollende ist das erst tertio loco seyn Könnende. Denn das seyn Sollende ist wirklich

II,2,111

nur durch Ueberwindung des nicht seyn Sollenden = B; sein Wirklichwerden setzt daher voraus 1) das nicht seyn Sollende = B (dieses muß zuerst wirklich seyn), 2) setzt es voraus das das nicht seyn Sollende Negirende oder Ueberwindende = A^2. Es selbst ist also erst das Seynkönnende der dritten Ordnung, A^3. Es selbst kann nicht (unmittelbar) das nicht seyn Sollende überwinden, denn sonst wäre es das seyn

Müssende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freisteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit seinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[1]. Der Proceß also ist dieser. Erst wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht seyn Sollende = B gesetzt (nicht als *Böses* zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen ist, und sofern es durch diesen ist, kann böse seyn, es ist nur nicht das, was seyn *soll*, nicht was *Zweck* ist, d.h. es ist *Mittel*. Kein Mittel ist das, was eigentlich seyn soll; denn sonst wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum ist aber das Mittel an sich nicht böse). Das zuerst im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausschließend auf das rein Seyende und setzt es als das Seynmüssende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht seyn Sollende ist, kann das seyn Sollende nicht seyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausschließt, wieder in *sich* zurückgebracht ist, so läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, so zu sagen, unerfüllt, es kann daher nicht selbst in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt, an der von ihm jetzt leer gelassenen Stelle ein anderes zu setzen, - nicht das, von dem es überwunden worden, und welches eben nur *Ist*, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in sein ursprüngliches potenzloses,

[1] Mit andern Worten: Als das seyn *Sollende*, insofern nicht *Seyende*, muß es negirt, vom Seyn *abgehalten* seyn; damit es aber *sey*, muß diese Negation überwunden werden, aber nicht durch es selbst; denn sonst käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Freiheit ist, zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß also überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, so daß also das seyn Sollende *beides* voraussetzt, sowohl das, durch welches es ausgeschlossen ist vom Seyn, als das, wodurch dieses es Ausschließende zum Nichtseyn, zur Exspiration gebracht wird.

II,2,112

gelassenes Seyn zurückzutreten (gelassenes = in dem kein Wille ist; der Wille ist erst durch Negation in es gesetzt; es hat nichts zu wollen, denn es ist ja das rein Seyende, es muß nicht-seyend werden um zu wollen): B also, wenn zur Exspiration gebracht, läßt den Raum, den es selbst einnahm, daß ich so sage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt ein anderes zu setzen, nicht das, von dem es überwunden worden, sondern ein Drittes, nämlich eben jenes seyn Sollende, von dem wir auch zum voraus schon eingesehen, daß es nur an der dritten Stelle seyn kann.

In den Potenzen sind also viele *Ursachen* (ákôßáé) überhaupt gegeben, und zwar *reine* (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen, welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (so wird diejenige genannt, *aus* welcher etwas entsteht). Die causa materialis ist das nicht seyn Sollende = B; denn dieses ist, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, *durch* welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Proceß A²; denn diese ist das Verwandelnde, Umändernde der ersten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, *zu* welcher oder *in* welche als Ende oder Zweck alles wird. Diese ist das A³. Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A.T. von Gott heißt: Er spricht und es *steht* (nicht wie gewöhnlich übersetzt wird: es steht da), d.h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn nur *dadurch* ist es *dieses*, dieses Bestimmte, nichts anderes. - Eine andere Art, diese drei Ursachen auszudrücken, ist diese, welche ebenfalls schon bei den Alten sich findet: Das erste Princip, B, ist die ákôßá ðñïêáôáñêôéêÞ, die voranfangende Ursache, welche den ersten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite ist die ákôßá äçìéïõñãéêÞ, die eigentlich schöpferische Ursache, die dritte ist die ôåëåéùôéêÞ, die alles zur Vollendung bringende, die gleichsam jedem Entstehenden das Siegel aufdrückende.

II,2,113

Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die causa causarum, die Ursache der Ursachen, ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Ursachen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen sich verstehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit selbst seyn. Insofern ist jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es ist eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare sich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Ursachen) schließt daher die religiöse nicht aus, und umgekehrt.

Diese Ursachen sind die Principien oder Pñ÷áß, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden. Philosophie ist nichts anderes als dðéóôÞìç ô§í Pñ÷§í, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Wesen einer jeden Pñ÷Þ wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen. Annähernd an die platonische Darstellung verhält sich das erste Princip als das aus seiner Potenz und dadurch aus seiner Schranke gesetzte, als das unbegrenzte, ô' Tðåéñïí, das einer Grenze bedürftige. Die zweite Pñ÷Þ verhält sich als die bestimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze setzende. (Wo etwas ist, das + oder -, seyend und nichtseyend seyn kann, da muß eine determinirende Ursache seyn). Die dritte Pñ÷Þ ist die *sich selbst bestimmende* Ursache, die Ursache, die *sich selbst* Stoff oder Gegenstand *und* Ursache der Bestimmung und Begrenzung ist: Subjekt und Objekt = Geist. Die Folge stellt sich also hier so dar: 1. das Unbegrenzte, Unbestimmte, 2. das Begrenzende, Bestimmende, 3. die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt.

Wir haben diese Ursachen oder Principien *Potenzen* genannt,

II,2,114

weil sie sich als *solche* wirklich verhalten - im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verschiedenen Seyns - im wirklichen Proceß (nachdem sie selbst in Wirkung gesetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch sie hervorgebracht werden soll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf bloßer Unwissenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (äýíáìéò) ist ein *mindestens* ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. - Potenz bedeutet das seyn Könnende, ô' díäå÷üìåíïí åqíáé, wie es Aristoteles nennt. Nun haben wir gesehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir speciell das *unmittelbar* seyn Könnende verstehen, das Seynmüssende und das Seynsollende, - daß diese insgesammt Seynkönnende, demnach Potenzen sind, nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, indem das speciell *so* genannte - das *unmittelbar* seyn Könnende, das Seynmüssende nur mittelbar seyn Könnendes ist, das seyn Sollende aber das doppelt vermittelte, also das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der ersten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz sprechen - nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u.s.w.

[1] Vor dem Proceß ist in ihnen nichts von *Potenz* und sie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d.h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu seyn, was sie im göttlichen Vorbegriff sind, ist ganz aufgehoben durch den Actus des ursprünglichen göttlichen Lebens; sie sind ganz hingerissen gleichsam und verschlungen in das göttliche Leben und keine etwas für sich. Aber um sie zu *denken* als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müssen wir sie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas seyn *könnten*. Wir negiren ihr für-sich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und insofern können sie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuscript hinzugefügt.)

II,2,115

vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Ursachen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u.s.w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe - wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltsleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm - die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmählichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloß abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre *Universalia* sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d.h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Krasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, daß z.B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, sondern wahre Universalia sind, noch weniger bemerken sie, daß eben diese *allgemeinen* Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird sich wohl auch in dieser Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigstens anzudeuten, daß jene Universalia nur von diesen Universalissimis abgeleitet

II,2,116

sind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene Pñ÷áß, Potenzen oder Principien ebensowohl einer streng und rein rationalen Ableitung fähig sind[1], wie sie hier, der besonderen Natur des Gegenstands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgesetzt ist.

Nach diesen Erklärungen nun, welche sich auf die wirkenden Ursachen, Mächte oder Potenzen des Processes beziehen, den wir 1) als einen theogonischen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergestellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zusammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entsteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Processes selbst fort. Wenn dieser Proceß - Proceß der Schöpfung ist, so wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, sondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Abstufungen und Verzweigungen hervorbringen müssen. Zu

diesem Ende ist nun aber schlechterdings vorauszusetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß stufenweise geschehe, d.h. daß das Princip, das im Proceß Gegenstand der Ueberwindung ist, nur *successiv* überwunden werde, was freilich nur denkbar ist als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, *daß* eine Mannichfaltigkeit von Gott verschiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ›ðïêåßìåíïí, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenstand des ganzen Processes ist, würde dieses in einer unabsetzlichen Wirkung oder That, gleichsam im Nu überwunden, so würde die Einheit *unmittelbar* wiederhergestellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Absicht aber sollen Mittelglieder seyn, damit alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene in *das letzte Bewußtseyn* eingehen, um das es *eigentlich* zu thun ist. Wird nun aber einmal eine successive Ueberwindung angenommen, so wird nicht sogleich jene höchste Einheit erreicht werden, die das Ziel des Processes ist; indessen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenstand der Ueberwindung

[1] die in der rein rationalen Philosophie gegeben ist. D. H.

II,2,117

ist, von dem wir sagen können, daß er nur *Sich* will, auf eine *gewisse* Weise überwunden seyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der *nur* in dem überwundenen oder negirten ersten Willen sich selbst verwirklicht, dieser also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete ist, wie die Dinge das materiell Concrete, - es erzeugen sich, sage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, Bildungen, die darum, weil sie *alle* Potenzen in sich darstellen, auch in sich selbst vollendet, abgeschlossen, d.h. eigentliche *Dinge* seyn werden. Diese Dinge, von denen nun nicht einzusehen wäre, wo wir sie sonst zu suchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, diese Dinge sind alle Erzeugnisse des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in sie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieses *allein,* sondern ebensowohl der es in die Potenz zurückbringenden Ursache, und weil das überwundene nur sich aufgeben kann, um das höchste, das eigentlich seyn Sollende zu setzen, das ihm gleichsam als Muster, als die Idee dient, nach der es sich richtet, die es in sich auszudrücken sucht, so sind die entstehenden Dinge ebensosehr auch Werke der höchsten, alles vollendenden und beschließenden Potenz. Also jedes Ding ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichsam aus mehreren zusammengewachsenes. Weil aber in jedem, so entfernt es auch noch von der höchsten Einheit seyn mag, auf gewisse Weise die Einheit schon gesetzt ist, und weil *der* Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dings einzig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der *Gottheit* selbst seyn kann, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibnizischen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding ist wenigstens eine coruscatio divinitatis. *Sie* begreifen, daß alle diese

II,2,118

Bestimmungen, so wichtig sie in anderer Beziehung sind, doch hier nur berührt werden können.

Es ist also hiemit gezeigt, auf welche Weise der von uns als theogonisch bezeichnete Proceß zugleich

der Proceß der Schöpfung sey. Es ergibt sich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit sich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich ist mit Monotheismus.

Eben damit ist ferner gezeigt (und dieß ist ein neuer Punkt), daß dieser Proceß auch der menschliches *Bewußtseyn* setzende ist. Denn das menschliche Bewußtseyn ist das Ziel und Ende des ganzen Naturprocesses. Im menschlichen Bewußtseyn also wird jener Punkt erreicht seyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d.h. wo das Gott Aufhebende des Processes (dafür ist früher schon B erklärt worden), wo also dieses Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet ist.

Alle anderen Dinge sind nur verschobene Bilder der Einheit; zwar jedes ist eine gewisse Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit selbst, nur ein Idol, ein Scheinbild derselben. In allen andern Dingen ist nur ein Schein der Gottheit, in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein. Der ursprüngliche Mensch ist aber *wesentlich* nur *Bewußtseyn*; denn er ist wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben das sich selbst Bewußte.

Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger *außer* sich, im Menschen *in* sich ist; aber eben dieses B hat sich uns in seiner Potentialität oder Centralität, es hat sich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott setzende gezeigt; in seiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen ist, zeigt es sich als das Gott nur *mittelbar*, nämlich eben durch einen Proceß wieder setzende, d.h. es zeigt sich als das Gott erzeugende, theogonische. Als solches, als theogonisches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menschlichen Bewußtseyn, wo es zu der

II,2,119

ursprünglichen Stellung wieder gebracht, in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden ist, verhält es sich wieder als das Gott *setzende*. Doch ist es dieß nur, sofern es in dieser seiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder *heraus*tritt und zu einem neuen Seyn sich erhebt. Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in seiner reinen *Substanz*, d.h. vor allem Actus, an *sich ist* es das natürlich (von Natur, seinem ersten Herkommen nach) Gott setzende; und daher freilich nicht von einem ursprünglichen Atheismus lassen wir das menschliche Bewußtseyn ausgehen, aber ebensowenig von einem Monotheismus, dem entweder selbst erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn *vor* aller Erfindung und Wissenschaft, und ebenso *vor* aller Offenbarung, ja eh' eine solche möglich ist, mit Einem Wort, schon durch seine Natur, durch die Substanz seines Bewußtseyns selbst ist es das - nicht actu, nicht mit Wissen und Wollen, für welches alles hier kein Raum ist, sondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wissen Gott setzende Princip.

Hier sehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene *Substanz* des Bewußtseyns, die sich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargestellt hatte. Das *erste* wirkliche Bewußtseyn zeigte sich als ein schon mythologisch afficirtes; jenseits des ersten *wirklichen* Bewußtseyns ließ sich aber nichts mehr denken, als die reine Substanz des Bewußtseyns; an dieser also mußte dem Menschen der Gott *haften*[1]. Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns aber ist eben jenes *Prius*, jenes Princip der Schöpfung, das als widerstrebend der Einheit und in dieser seiner Anderheit = B ist; aber in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden, ist es eben *menschliches* Bewußtseyn und zugleich nun das Gott *Setzende*.

Denken *Sie* sich die Sache nun so: als B ist dieses Princip, wie früher bemerkt, das *außer* sich seyende, außer sich selbst gesetzte. In sich selbst zurückgebracht und wieder = A gesetzt, ist es

[1] s. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 185 ff.

II,2,120

also das zu sich selbst *wieder*gebrachte, das zu sich gekommene, also Bewußtseyn. Aber eben dieses ist das ins Gott Setzende wieder umgewendete, und also das in diesem seinem Innestehen *nothwendig* Gott setzende. Also ist auch das menschliche Bewußtseyn an und vor sich, *vor* dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, *in* seinem Innestehen ist es das - nicht *actu*, vielmehr das im Nicht-Actus *Gott setzende*. Also (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines ursprünglichen A-theismus des menschlichen Bewußtseyns, zu dem sich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen[1], bin ich doch eben so weit entfernt, die Menschheit von einem System oder auch nur von einem *Begriff* Gottes ausgehen zu lassen. Das menschliche Bewußtseyn ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen - (denn es ist selbst nur das Erzeugniß des in der Schöpfung *ausgesprochenen* Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit)[2] - Das Bewußtseyn hat den Gott *an* sich, nicht als Gegenstand *vor* sich. Schon durch seine erste Bewegung ist das Bewußtseyn dem theogonischen Proceß unterworfen. Wir können also nicht fragen, wie es zu dem Gott *komme*. Es hat keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu *machen*, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt. Es hat also den Gott a priori, d.h. vor aller wirklichen Bewegung oder - wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem *Begriff* Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigentlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der *Götter* behaupten, so verbindet sich uns damit der bestimmte Begriff, daß den Göttern wirklich *Gott* zu Grunde liege, Gott also die wahre Materie und der *letzte* Inhalt der mythologischen Vorstellungen sey.

[2] Man hat diese Verwachsenheit oft durch das Bild einer Vermählung des menschlichen Wesens mit Gott dargestellt, eine Ansicht, die den mythologischen Vorstellungen verwandter sich zeigen wird, als man vorläufig sich vorstellen möchte.

II,2,121

konnte; aber nicht bloß dieß, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, mögen sie den Menschen diesen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen lassen, daß sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen.

Es ist weder eine *mitgetheilte*, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist ein allem Denken und Wissen vorausgehender *Grund*, es ist sein *Wesen* selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem *wirklichen* Bewußtseyn verpflichtet ist. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in seiner Absolutheit, sondern nur in seiner Ueberwindung der Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, ist in eben dieser Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott setzende. Es ist daher das Gott setzende nicht sofern es sich *bewegt*, sondern sofern es sich nicht bewegt, *in* seiner reinen Wesentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber sagen: es ist das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, so scheinen wir vorauszusetzen, daß es allerdings sich bewegen, den Ort, an dem es erschaffen worden, wieder verlassen könne, daß es *frei* sey von diesem Ort wieder auszugehen, *an dem es nur als reine Potenz seyn kann*, - also frei, wieder positiv zu werden. Wie läßt sich dieses

denken? Die Antwort liegt in unsrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Wesen, die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist nicht mehr = dem bloßen lautern B, welches das Prius der Schöpfung ist; denn es ist vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A gesetzt ist, also es ist ein eignes, von B unabhängiges Wesen. Es ist aber von der andern Seite ebensowenig einfaches, bloßes A, sondern es ist A, dem B zu Grunde liegt. Es ist hier etwas Neues entstanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A^2 auf der andern Seite. Das menschliche Bewußtseyn ist ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A ist, unabhängig

II,2,122

ist von dem B, so ist es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A ist, sondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch ist es ebenso unabhängig von der *zweiten* - von der es als A setzenden Potenz -, und indem es auf diese Weise in die Mitte zu stehen kommt zwischen die erste Potenz, die lauteres B ist, und zwischen die zweite, welche die dem B entgegengesetzte, es als A setzende Potenz ist - vermöge dieser Mitte zwischen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d.h. es wird ein von beiden verschiedenes, eignes, unabhängiges Wesen. Dieses *eigne*, neuerzeugte Wesen, das vorher auf keine Weise da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig ist von dem bloßen B, und dadurch, daß es in sich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig ist von der A an ihm hervorbringenden Ursache, dieses eigne Wesen, welches auf *diese* Art = *frei* ist, *ist* eben geradezu der Mensch (versteht sich, der ursprüngliche Mensch), den wir daher auch beschreiben als A, das B als *Potenz* in sich hat, das also eben dieses potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in *Wirkung* setzen, wieder in sich erheben kann. Eben darum auch, wenn diese im Menschen gesetzte Potenz[1] sich wieder zum wirklichen B aufrichtet, ist es nicht das ursprüngliche, der Schöpfung zu Grund liegende, sondern es ist das schon geistige B, es ist das schon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das *mit* der Geistigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, sich wieder erhebt, aber, weil es doch seiner Natur nach nur das Gott setzende seyn kann, durch diese Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das ursprüngliche Verhältniß zurückgebracht, also wieder in das Gott setzende verwandelt wird, und der darum als theogonischer erkannt werden muß. Dieser theogonische Proceß *kann* nur eine Wiederholung des *ursprünglichen* Processes seyn, durch den das menschliche Wesen das Gott setzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß - ferner das Vermittelnde und ebenso das Ziel dieses Processes - also überhaupt die Potenzen *dieses*

[1] sie ist in ihm nicht vernichtet, sondern nur als Potenz gesetzt, aber eben dadurch bestätigt.

II,2,123

theogonischen Processes sind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogonischen Bewegung; nur ist hier *Gott* nicht mehr initium (nicht mehr der Urheber), es ist eine *natürliche* Bewegung, und es unterscheidet sich diese zweite Bewegung, diese Bewegung im Bewußtseyn, von der ersten und allgemeinen nur dadurch, daß dasselbe Princip denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende (beides ist eins, es ist nur menschliches, inwiefern Gott setzendes, und umgekehrt), daß es denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende, nur *nachdem* es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist und *als* solches zurücklegt, woraus folgt, daß dieser ganze Proceß, obwohl an sich ein *realer*, d.h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menschen unabhängiger - insofern objektiver - doch nur *im*

Bewußtseyn, nicht außer demselben, also nur durch Erzeugung von *Vorstellungen* verläuft[1].

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünschtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beschriebene Prius der Natur, dieses jetzt als ausschließlich angenommene Wesen ist *als solches* außer Gott, ein *außer*göttliches. Denn das Ausschließliche eben ist das Gegentheil der *göttlichen* Natur; Gott ist der nichts ausschließende, der All-Einige. Gott - ist allerdings der unmittelbar wollen oder, was dasselbe ist, der unmittelbar *seyn* Könnende, aber er ist dieß in sich selbst nicht

[1] Wäre unsere Meinung etwa diese: der Mensch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Begriff getrieben, den Gott zu suchen, kann nur stufenweise, von Gegenstand zu Gegenstand fortschreiten, bis einer nach dem andern ihm nur bloßen Hülle herabsinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, ja über der Welt, rein geistig zu denken vermag, wäre also dieses und dem Aehnliches (denn psychologische Erklärungen der Art sind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unsrer Erklärung: so könnten wir hoffen verstanden zu werden und vielleicht sogar Beifall zu finden; höchstens würde das Gesuchte des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein solches Fortschreiten eine subjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß ist nicht unsere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive.

II,2,124

ausschließlich, und nicht als dieses, nicht als 1, sondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige - ist er Gott. Eben darum ist er in jenem Willen, wenn er für sich oder *in* der Ausschließung hervortritt, nicht Gott; dieser ausschließende Wille ist insofern *außer* Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieser Wille sey in seiner Ausschließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anstatt der auschließende der anderen Potenzen, vielmehr durch sein eigen nicht-*Seyn ihnen* Subjekt, ihr Setzendes, *ihnen* Sitz und Thron ist. Diese Ueberwindung oder Umwendung könnte nun so verstanden werden, als ob dadurch der Wille, *in* Gott selbst zurückgesetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu seyn. Aber dann wäre nur wieder die allererste Einheit gesetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. *So* kann es also nicht gemeint seyn. Jener ausschließliche Wille *bleibt* in sich selbst, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott ist; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; also der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu seyn. Die Absicht ist eben, daß er *in* dieser Aeußerlichkeit oder *als* ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in seine eigne) zurückgebracht werde; er *soll* ein außergöttlicher bleiben und *in* dieser Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher seyn - ihn ganz zurückzunehmen, wäre *gegen* die erste Absicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber *in* seiner Außergöttlichkeit bleibt, aber *in* dieser zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur *Nicht*ausschließlichkeit) zurückgebracht wird, so ist eben damit etwas von Gott Verschiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = ist, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß ist der (ursprüngliche) Mensch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geschaffene, gewordene Gott ist, der Gott in kreatürlicher Gestalt. Eben darum aber, weil jener ausschließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott *zurück*geht - aus diesem Grunde bleibt es auch *im* Wesen des Menschen *als* Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht seyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was *jetzt* gesetzt ist und was *Sie* als Gegenstand der ferneren

II,2,125

Betrachtung ins Auge fassen müssen, ist A, das B als Potenz in sich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von *Gott*, obwohl er von *einer* seiner Seiten betrachtet der B seyn Könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht sagen, daß er B als *Potenz* enthalte, er war *Herr*, B zu seyn und nicht zu seyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, so etwa wie in dem gesunden Menschen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt, dagegen in dem Menschen ist B allerdings als Potenz, als Möglichkeit gesetzt, die er wieder in Bewegung setzen kann. Denn der Mensch ist nichts anderes als das sich selbst Besitzende der Natur. Das Besitzende ist = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es sich besitzt (subjectum) ist B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er besitzt es also nur *als* Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Besitzende kann er es auch wieder bewegen - aus seiner Ruhe setzen (Daß er *frei* ist, also eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits gesehen). Aber das Wesen des Menschen ist auf solche Weise mit dem göttlichen verwachsen, daß es sich nicht bewegen kann, ohne daß sich ihm der Gott selbst bewegt. Unmittelbar durch seine Wiedererhebung schließt B zunächst diejenige Potenz von sich aus, die in seiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) sich selbst verwirklichen sollte (A^2 - denn ich habe früher schon gezeigt, daß A^2 nicht durch Uebergang a potentia ad actum *in ihm selbst*, sondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm sich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch selbst actus purus wird, ist es *in* diesem jetzt potentiell gesetzten B verwirklicht; dieses ist gleichsam der Stoff seiner Verwirklichung). Zunächst also schließt das wiedererhobene B - A^2, mittelbar aber auch A^3 (die höchste Potenz) aus: es ist also wieder dieselbe Spannung der Potenzen, wie in der ursprünglichen universio; nur jetzt bloß im *Bewußtseyn* gesetzt, d.h. es sind alle Faktoren eines theogonischen Processes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtseyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menschliche Bewußtseyn in

II,2,126

dieser Bewegung festhält, kann nicht eine zufällige seyn - also auch nicht ein bloß zufälliges *Wissen* von Gott; - ebensowenig kann es sein eignes Wollen seyn, wodurch es in dieser Bewegung festgehalten ist; wir haben alle Ursache anzunehmen, daß es dieser Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: also nur durch sein *Wesen*, das unabhängig von ihm selbst und eher ist als es selbst in seinem jetzigen zugezogenen Seyn - nur durch dieses kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefste im (ursprünglichen) Menschen ist das Gott Setzende nur *an sich* - nicht durch Actus, sondern durch Nicht-Actus. Es ist das Gott Setzende ohne sein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht so, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden ist, sich selbst bewußt seyn könnte. Denn es ist erst Bewußtseyn am *Ende* des ganzen Wegs, den es, gleichsam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Insofern ist also zu sagen, daß es - um dieses *Wegs* sich bewußt zu werden, um diesen ganzen Weg *selbst* mit Bewußtseyn zurückzulegen - um also jenes letzte Gottesbewußtseyn, das es gleichsam von *Natur*, *ohne* sich selbst, ohne sein Zuthun, ohne eignes Verdienst ist, daß es, sage ich, um dieses *mit* Bewußtseyn zu seyn, daß es zu diesem Ende aus seiner ursprünglichen Verwachsenheit mit dem Gott sich habe losreißen, daß zu *diesem* Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus diesem Verhältniß habe heraustreten müssen. Denn dadurch setzte er sich zwar in Widerspruch mit der *allgemeinen* theogonischen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewiesen haben, aber eben diese Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menschliche *Wesen* als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt *fordert*, eben diese Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menschen, obgleich widerstrebend, in dieselbe zurück, und unterwirft ihn einem Processe, dessen Ende ist, daß er *als* der an sich Gott setzende auch für sich selbst verwirklicht ist. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß ansehen als Uebergang von jenem bloß wesentlichen, in das *Wesen* des Menschen gleichsam eingewachsenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Ansicht, bei welcher der

II,2,127

und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt - aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines - für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber selbst nur als Lehre, als System, d.h. als zufällig vorgestellten - Monotheismus.

Nach allem diesem sind wir nun also berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Processes, in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Processes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogonischen Bewegung ist, und von dieser nicht etwa durch das Princip selbst, sondern nur dadurch sich unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche, Gott Setzende nun *als* Princip des menschlichen Bewußtseyns, oder nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist, also auf einer *höheren* Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieser Proceß, gleich seinem *Princip* oder seinem *Grunde* - ebensowohl als seinen Ursachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur *im* Bewußtseyn verläuft, also auch zunächst nur durch Veränderungen dieses Bewußtseyns sich kundgibt, die sich als Vorstellungen verhalten[1].

Hier sehen wir uns also auf das Psychische, auf die psychische Seite der mythologischen Vorstellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieser Untersuchung, ehe wir zur Mythologie selbst fortgehen, folgende Sätze aufstellen will.

1. Die mythologischen Vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine *innere* Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns. Sie

[1] Da sich in dem mythologischen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, so kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie so viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darstellen werden, eben damit eine Naturphilosophie nur gleichsam in einem höheren Reflex gegeben seyn werde. Der Bezug, den die mythologischen Vorstellungen auf die Natur haben, ist selbst ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philosophischen Naturforschern in der Urzeit annimmt.

II,2,128

können nicht von außen in den Menschen hineinkommen, er kann sich derselben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt seyn. Wären sie an das Bewußtseyn nur von außen gebracht worden, so hätte sich dieses, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unserm gegenwärtigen Bewußtseyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorstellungen nicht anders als das unsrige verhalten, d.h. es hätte sie ebensowenig in sich aufnehmen können, als unser Bewußtseyn sie auf- und annimmt. Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewußt seyn; sie konnten nur *mit* dem einmal außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie konnten also

2) nicht als Erzeugnisse irgend einer besondern *Thätigkeit*, z.B. der Phantasie u.s.w. erscheinen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. Dadurch allein begreift sich ihre Substantialität, ihr Verwachsenseyn mit dem Bewußtseyn, jene Untrennbarkeit mit demselben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtausende langen, in einem Theil der Menschheit ja noch nicht geendigten, mit

Gräueln aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um sie *mit* ihren Wurzeln aus dem Bewußtseyn zu reißen. Von Anfang an zeigen sich die polytheistischen Vorstellungen auf eine Weise mit dem Bewußtseyn verwebt, wie niemals Vorstellungen, die Erzeugnisse der besonnensten Ueberlegung und einer aller Gründe sich bewußten Erkenntniß sind, mit diesem verwebt sind. Doch können sie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns in seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern als Hervorbringungen zwar *nur* des substantiellen, aber des *aus* seiner Wesentlichkeit herausgetretenen, insofern *außer sich seyenden* und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtseyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseyns, sind sie doch

4) nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern im Gegentheil, *sofern* das Princip des menschlichen Bewußtseyns aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchem allein es

II,2,129

Grund des *menschlichen* Bewußtseyns ist, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität. Sie sind Erzeugnisse des aus seinem Grunde *hervorgetretenen* menschlichen Bewußtseyns, das erst wieder *durch* diesen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menschliches Bewußtseyn ist. Insofern können oder müssen die mythologischen Vorstellungen betrachtet werden als Erzeugnisse eines relativ *vormenschlichen* Bewußtseyns - nämlich zwar als Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns (auch insofern des substantiellen Bewußtseyns), aber sofern dieses wieder in sein vormenschliches Verhältniß zurückversetzt ist. Man kann in dem von *uns* angegebenen Sinn die mythologischen Vorstellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenschlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt - in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu bestimmen - gethan hat (der doch wohl schwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, *die* Bemerkung einzuschalten, wie völlig verkehrt es ist, die Mythologie Gegenstände der wirklichen Natur personificiren zu lassen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zustand der Natur hinaus. Das menschliche Bewußtseyn ist in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgesetzt, der eben mit dem Eintritt des *menschlichen* Bewußtseyns - *in* der Schöpfung des Menschen sein Ziel gefunden hatte. Die mythologischen Vorstellungen entstehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur schon besiegte Vergangenheit im Bewußtseyn wieder hervortritt, jenes in der Natur schon unterworfene Princip jetzt noch einmal sich des Bewußtseyns selbst bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologischen Vorstellungen *innerhalb* der Natur zu seyn, ist der Mensch vielmehr außerhalb derselben, aus der Natur gleichsam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die bestehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieser eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieser Genesis der mythologischen Vorstellungen begreift sich nun endlich

5) erst auch, was noch keiner andern Entstehungsweise begreiflich

II,2,130

war, wie diese Vorstellungen der in ihnen befangenen Menschheit selbst als *objektiv*-wahre und *wirkliche* erscheinen konnten. Zuerst negativ, da sie sich nämlich dieser Vorstellungen nicht als von ihr selbst herrührender, frei erzeugter bewußt seyn konnte, denn sie waren Erzeugnisse eines gegen den Menschen objektiv gewordenen - das Verhältniß, in welchem es Grund des *menschlichen* Bewußtseyns

ist, überschreitenden - Princips, das nur zuletzt in seiner wiederhergestellten Subjektivität wieder menschliches Bewußtseyn setzt.

Aber auch positiv mußten sie als objektiv-wahre erscheinen, weil der erzeugende *Grund* dieser Vorstellungen das *objektiv* oder *an sich* theogonische Princip ist, wodurch es eben geschieht, daß das Bewußtseyn seine eigne Bewegung als ein Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugestehen müssen. Denn solange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige selbst von der Realität dieser Vorstellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weise überzeugt seyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes versuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen - sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen -, es sind die ursprünglichen, die *an sich* theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtseyn die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Wenn aus diesem Grunde jemand sich vielleicht berechtigt glaubte zu sagen, die Mythologie sey durch eine Art von Eingebung, von Inspiration, hervorgebracht, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, sondern eine ungöttliche Inspiration versteht. Denn jener theogonische Grund, wenn er im Menschen sich wieder bewegt und aus seiner Stille hervortritt, ist insofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menschlich wird er erst im Moment seiner völligen Zurückbringung, da wo er in sein ursprüngliches Mysterium zurücktritt[1].

[1] Das Bewußtseyn ist auch ursprünglich nur ein göttlich gesetztes, nur in diesem Sinn göttliches; da nur ein gesetztes, so bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

II,2,131

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Voraussetzung eines solchen Processes im Bewußtseyn der Menschen mit der göttlichen Vorsehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entsetzen Erregenden in der Natur gewissermaßen eine Entschuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es ist zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche ist, und sogar in ihrem Ursprung als eine in gewissem Sinn unvermeidliche erscheint (wie das Heraustreten des Menschen aus Gott überhaupt auf gewisse Weise - nämlich bloß natürlich genommen - als ein unvermeidliches erscheint), daß dessen ohngeachtet der erste Anfang und Anlaß dieser Bewegung nur des Bewußtseyns eigne, wenn auch ihm selbst in der Folge unergründliche, That ist - und so sind wir denn auf den wirklichen Anfang der *theogonischen,* d.h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philosophie der Mythologie gestellt.

[II,2,133]

Zweites Buch.
Die Mythologie.

[II,2,135]

Siebente Vorlesung.

Bisher wurde die Mythologie allgemein als Gegenstand bloß empirisch-geschichtlicher Forschung betrachtet, woran die Philosophie nur den Antheil haben könne, der ihr an jeder, auch übrigens rein empirischen, Untersuchung zustehen muß. Es war daher natürlich, wenn schon der Titel Philosophie der Mythologie Anstoß erregte. Auch in der Alterthums- wie in der Naturwissenschaft gibt es sogenannte reine, d.h. alle Philosophie ausschließende Empiriker, und man stellt sich den reinen Empiriker gewöhnlich vor - und er selbst gibt sich meist - als einen solchen, der nur reine *Thatsachen* zulasse. Wie dieß in den Naturwissenschaften gemeint, erhellt aus der Unzahl von Hypothesen in allen möglichen empirischen Forschungen, am Deutlichsten an den sogenannten physikalischen Theorien, die großentheils auf Voraussetzungen beruhen, die gerade *empirisch* ganz unerweislich sind, z.B. die sogenannten Molecülen, mit denen man jetzt wieder selbst zum Theil in Deutschland die geistigen Erscheinungen des Lichtes und die stöcheometrischen Thatsachen der Chemie erklärt. Warum finden nun dessenungeachtet Theorien dieser Art Beifall oder werden wenigstens tolerirt, während sofort ein Geschrei sich erhebt, wenn eine Idee laut wird, welche die Forscher zu denken auffordert? Die Ursache des Beifalls, den jene Theorien finden, kann eben nur die seyn, daß sie jemanden in den Stand setzen, sich den Hergang der Erscheinungen ohne alle Anwendung höherer geistiger Facultäten, ja nöthigenfalls und sogar ohne Anwendung der höheren

II,2,136

geistigen Sinne, etwa mit Hülfe des bloßen Tastsinnes, vorzustellen; denn z.B. jenes Hin- und Herschieben von Molecülen, aus denen zumal französische Physiker optische und andere Erscheinungen erklären, kann man sich allenfalls auch bloß mit Hülfe der fünf Finger verdeutlichen. Ein großer Theil unserer optischen Theorien ist von der Art, daß man sie, wenn es seyn müßte, sogar den Blinden erklären könnte, und es ist in diesem Sinn allerdings möglich, daß der Blinde von der Farbe redet. Wenn man nun, um zu unserm Gegenstand zurückzugehen, den Grund betrachtet, mit welchem z.B. Hermann in seiner Erklärung der Mythologie Dinge vorträgt, die er schlechterdings nicht wissen *kann* - von den Weisen im Morgenland, die über die Natur nachdachten, Theorien ersannen, und wie künstlich sie es angestellt, daß das Volk ihre poetisch eingekleideten Ideen verstehen könne, doch nicht schlechthin verstehen mußte u.s.w. - wer also diesen Ernst, ja die Salbung sieht, mit welcher ein übrigens so achtungswerther Alterthumsforscher solche schlechterdings unerweisliche Dinge vorbringt, während er alles, was nur von fern auf eine geistige Idee zielt, Schwärmerei nennt, der wird gestehen müssen, daß vielmehr eine solche unerweisliche Thatsachen erdichtende Theorie, eine - höchst nüchterne zwar und von aller Idee verlassene - aber darum doch nicht weniger eine wahre Schwärmerei sey. Und doch wird man seine Theorie nicht so nennen, weil sie die Erscheinung der Mythologie aus keinen andern Verhältnissen oder Ereignissen zu erklären sucht, als sich täglich bei uns zutragen können, oder die im Kreis unsrer gemeinen Erfahrung vorkommen; deßwegen nennt man dann eine solche Theorie eine besonnene, eine bei sich bleibende, d.h. eigentlich eine bei uns, im Kreis unsrer alltäglichen Erfahrung bleibende Theorie; wogegen es leicht geschehen könnte, daß eine Theorie, die es unternähme, eine Erscheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur selbst vergleichbar ist, auch aus *allgemeinen* Ursachen zu erklären, schwärmerisch gescholten würde, gesetzt selbst, daß sie wirklich erklärt, was nach allen bisherigen Theorien ganz unerklärbar war.

Es sind noch nicht 50 Jahre, da hätten über einen Ausleger, der

II,2,137

den Steinregen, der im Buch Josua erwähnt ist, für einen wirklichen Steinregen und nicht für ein bloßes Hagelwetter erklärt hätte, alle alttestamentlichen Philologen sich lustig gemacht; denn das ist ja die einfachste Gemüthserleichterung, die sich jemand gegen ihm ungelegen kommende Ideen geben kann. Dasselbe wäre dazumal jedem geschehen, der den berühmten, bei Aegos Potamos gefallenen Meteorstein oder die häufig wiederkehrenden Erzählungen des Livius, lapidibus pluisse, nicht für leere Fabeleien und sinnlosen Aberglauben erklärt hätte. Heutzutag wird dieß freilich, was die Erzählung vom Steinregen betrifft, nicht mehr geschehen, und so darf man hoffen, es werde in der Folge auch das nicht mehr auffallen, wenn den mythologischen Vorstellungen Wahrheit zugeschrieben wird, versteht sich, mit solchen nähern Bestimmungen, als wir früher mit dieser Behauptung verbunden haben.

Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedanken-Erweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so aufrichtig seyn, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu dem den Erscheinungen Gemäßen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten das ihnen völlig Unangemessene auszusprechen.

In früheren Bestrebungen die Mythologie zu erklären war es

II,2,138

nicht schwer, den Einfluß gewisser, *vor* aller Untersuchung und ganz unabhängig von den Thatsachen (a priori, wie man sagt) angenommener und für philosophisch gehaltener Grundsätze zu erkennen; daher auch hier dasselbe unlautere Gemisch von Empirie und vermeinter Philosophie, das wir in andern Wissenschaften unter dem Namen der Theorien antreffen, wo nämlich Philosophie und Empirie nebeneinander stehen, ohne sich gegenseitig durchdrungen zu haben. Wer aber seine Philosophie nicht dahin erweitern kann, daß sie dem Gegenstande gleich - auf derselben Höhe mit ihm - steht, so daß er im Stande ist eine Theorie aufzustellen, die zugleich ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch ist, sollte sich überhaupt bescheiden eine solche aufzustellen.

Eine Theorie, welche die mythologischen Vorstellungen nur in ihrer Vereinzelung und nur ohngefähr erklärt, ohne ihren ebenso tiefen, als weitgreifenden Zusammenhang zu zeigen, und ohne sie in ihrer Bestimmtheit wiederzugeben, zeigt sich schon dadurch als weder wahrhaft geschichtlich, noch wahrhaft wissenschaftlich. Das *wahrhaft* Geschichtliche ist mit dem Wissenschaftlichen ganz eins. Ein Gegensatz von historischer und philosophischer Schule ist in Bezug auf Gegenstände, wie der vorliegende, ganz unstatthaft. Denn das wahrhaft Geschichtliche besteht nicht darin, daß man zu seinen Behauptungen *einzelne* Thatsachen hinzubringt (wer kann das nicht, besonders in der Alterthumsforschung? Hat doch vor nicht allzu langer Zeit ein nicht ungelehrter Mann Thatsachen aufgefunden, mit denen er belegt, daß das Paradies im Königreich Preußen gelegen habe). Das *wahrhaft* Geschichtliche besteht darin, daß man

den in dem Gegenstand selbst liegenden, also den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; sowie aber dieses Princip der Entwicklung im Gegenstand selbst gefunden ist, müssen dann alle vorgreifenden, eignen Gedanken gleichsam verleugnet werden; von nun an muß man bloß dem Gegenstand in seiner Selbstentwicklung folgen.

Von einer solchen zugleich philosophischen und empirischen, wissenschaftlichen und geschichtlichen - an und mit dem Gegenstand sich selbst

II,2,139

entwickelnden - Theorie ist also in der Folge allein die Rede. Auf den Standpunkt, von dem wir jetzt die Mythologie betrachten werden, haben nicht *wir* die Mythologie, sondern hat die Mythologie *uns* gestellt. Von nun an also ist der Inhalt dieses Vortrags nicht die von uns erklärte, sondern *die sich selbst erklärende* Mythologie. Bei dieser Selbsterklärung der Mythologie werden wir auch nicht genöthigt seyn die Ausdrücke der Mythologie selbst zu vermeiden, wir werden sie großentheils ihre eigne Sprache reden lassen, nachdem uns diese durch den jetzt gewonnenen Standpunkt verständlich geworden ist. Die Ausdrücke der Mythologie, sagt man, sind bildlich. Dieß ist auf gewisse Weise wahr, aber sie sind für das mythologische Bewußtseyn nicht uneigentlicher, als der größte Theil unsrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wissenschaftliche Bewußtseyn uneigentlich ist. Indem wir also diese - der Mythologie eigentlichen - Ausdrücke in unsrer Entwicklung da setzen, wo sie zufolge des Zusammenhangs verständlich werden *müssen,* erlangen wir, daß nicht wir die Mythologie, sondern diese sich selbst erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologischen Vorstellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum improprium) zu suchen, sie allegorisch zu verstehen, wie z.B. die Rationalisten, wenn im Christenthum von einem Sohn Gottes die Rede ist, dieß nur uneigentlich, allegorisch verstehen wollen. Wir werden die mythologischen Vorstellungen in ihrem eignen Sinn belassen, weil wir in den Stand gesetzt sind sie in ihrer Eigentlichkeit zu verstehen. Wäre dann aber jemand, der diese Selbsterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinstimmend fände mit seiner eignen, schon anderwärts fertigen und bereiten Philosophie, so müßten wir diesen bitten, die Sache nicht mit uns, sondern mit der Mythologie selbst auszumachen, indem es nicht in unsrer Gewalt steht, diese den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewissen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt *anders* zu machen.

Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher sich die Mythologie bisher allen Erklärungen verschlossen zeigte, dient zum Beweis, daß sie unter die Dinge gehörte, deren vollkommenes Verständniß von einer höhern

II,2,140

Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns selbst abhing; daß man nicht hoffen konnte, das Dunkel, das ebensowohl ihren Sinn, als ihren Ursprung umgibt, anders zu überwinden, als in Folge einer *allgemeinen* Erweiterung der menschlichen Gedanken. Solange die Philosophie überhaupt den gegenwärtigen Zustand der Dinge und des menschlichen Bewußtseyns als allgemeinen und alleingültigen Maßstab voraussetzte, diesen Zustand als einen *nothwendigen,* im logischen Sinn ewigen ansah, so lange konnte sie nichts begreifen, was über den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Bewußtseyns hinausgeht, ihn transscendirt. Wäre die Mythologie durch psychologische Ableitungen der gewöhnlichen Art, durch geschichtliche Voraussetzungen, die den im Bereich *unsrer* Kenntniß liegenden analog sind, wäre sie überhaupt aus Erklärungsgründen begreiflich, wie sie in dem *gegenwärtigen* Bewußtseyn sich finden, sie müßte längst begriffen seyn, während jeder aufrichtige Denker gestehen wird, daß diese, übrigens in

allen Zeiten so viel beachtete, Erscheinung bis jetzt noch immer als ein unbegriffenes Phänomen in der Geschichte der Menschheit dastand. Diese Thatsache wird uns aber ganz erklärlich, wenn wir annehmen, daß die Mythologie unter Verhältnissen entstanden ist, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtseyns keine Vergleichung zulassen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über diese hinauszugehen.

Wir finden darum auch nicht, daß die Ersten, welche auf diese Erscheinung frei reflektirten und übrigens ihrer Entstehung so viel näher standen als wir, sie am besten begriffen hätten. Im Gegentheil, gerade die ersten Versuche der Griechen, dieses ihnen um so viel näher liegende Phänomen begreiflich zu machen, zeigen sich der Tiefe desselben völlig unangemessen, ja jedes Verständniß der Mythologie scheint abgeschnitten, sobald sie da und völlig erzeugt ist, d.h. sobald die freie Wissenschaft eintritt, zum Beweis, daß die Entstehung derselben einem ganz *andern* Bewußtseyn angehört, als dem, welches mit der freien Reflexion eintritt, und daß hier, wie es auch sonst oft der Fall ist, nicht die der *Zeit* nach Näherstehenden, sondern gerade die Entfernteren besser sehen, nämlich die, welche selbst schon wieder der letzten Entwicklung

II,2,141

des gegenwärtigen Bewußtseyns näher stehen. Darum ist die Erforschung des Entstehens und der Bedeutung der Mythologie eine wichtige und der Philosophie unsrer Zeit würdige Aufgabe. Es war nicht Zufall, nicht die Absicht, mich in ein neues, meinen frühern Arbeiten scheinbar fremdes Fach zu werfen, was *mich* insbesondere bewogen hat, öffentlich über diesen Gegenstand zu reden. Was mich dazu bestimmte, war vielmehr die natürliche Verbindung, in welcher die Erforschung dieses Gegenstands mit den eigenthümlichsten Forderungen, ja mit den tiefsten Anliegen unsrer - sich selbst und ihre Aufgabe, wenn nicht immer deutlich erkennenden, doch recht wohl *fühlenden* Zeit steht.

Diese Erklärung hielt ich noch für nöthig, um *Ihnen* die Art der folgenden speciellen Entwicklung zum voraus begreiflich und mein Verfahren bei derselben vollkommen verständlich zu machen. Jetzt zur Sache.

Das Princip, der Ausgangspunkt der Entwicklung ist uns durch die frühere Auseinandersetzung gegeben. Der Mensch (der ursprüngliche, versteht sich) ist nichts anderes als jenes Seynkönnende, das in der ganzen Natur *außer* sich war, im Menschen aber zu sich selbst wiedergebracht, also das sich selbst Gegebene, sich selbst Besitzende, seiner selbst mächtige Seynkönnen ist. Dieses seiner selbst mächtige Seynkönnen (der Mensch) ist demnach 1) das des Seynkönnens Mächtige, aber 2) eben darum hat es das Seynkönnen als das, *dessen* es mächtig, gleichsam als unsichtbare œëç - als Materie *seiner* Macht - in sich. Es ist, so zu sagen, ein doppeltes Seynkönnen: 1) das, welches des Seynkönnens mächtig ist, 2) das, *dessen* jenes mächtig ist, und dieses Seynkönnen ist zwar *jetzt* - actu, wirklich - das *in* sich (nicht mehr außer sich) Seyende, aber nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-sich-Seyns ist an ihm überwunden, und eben diese an ihm haftende, von ihm nicht wegzubringende - nicht eigentlich gesetzte, aber auch nicht zu verneinende Möglichkeit - diese an ihm haftende, *nicht* auszuschließende Möglichkeit des Andersseyns - diese unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit ist der - obwohl äußerlich noch verborgene und vor jetzt bloß mögliche, aber doch mögliche

II,2,142

Anfang einer neuen Bewegung -: *dieses* Seynkönnen, das *in* dem seiner selbst Mächtigen besteht, kann sich wieder umwenden, diese Möglichkeit ist ihm nicht benommen, es ist die zweideutige Natur (natura anceps), ô' ðåñéöåñÝò, wie die Pythagoreer dieses Princip nannten, was sich umdrehen kann und unter der Hand ein anderes werden; es ist die Zweiheit oder Dyas, denn äõÜò oder Zweiheit ist seiner Natur nach jedes Princip, welches das, was es ist, z.B. A, ist und nicht ist: *ist,* jetzt nämlich und sofern es sich nicht bewegt, *nicht* ist, nicht so nämlich, daß es nicht das Gegentheil noch werden könnte. Die bloße Möglichkeit jedoch ist für sich nichts, sie ist nur Etwas, wenn sie den Willen, das, in dessen Gewalt sie gegeben ist, an sich zieht, wenn das seiner selbst Mächtige selbst sich zu ihr schlägt, - sie will. In*so*fern, als diese Möglichkeit für sich nichts vermag und unfruchtbar ist (nichts gebiert), wenn nicht der Wille (das seiner selbst mächtige Seynkönnende) sich zu ihr schlägt, - insofern erscheint diese Möglichkeit als bloße *Weiblichkeit,* der Wille als Männlichkeit - hier ist schon ein mythologischer Ausdruck, und hier ist schon der Grund gelegt zu der nachher immer fortgehenden und immer weiter sich verzweigenden Geschlechtsdoppelheit der mythologischen Gottheiten. - Wir müssen nun ferner sogar bemerken: Als absolut-erstes Moment ist zu denken, daß diese Möglichkeit dem seiner selbst Mächtigen sich noch gar nicht zeigt, wo dieses noch in seliger Unwissenheit über sie ist. Aber eben dieses noch in der Unwissenheit über sich selbst Seyn macht das ganze *Seyn* dieses Moments, das Seyn des seiner selbst Mächtigen selbst zum zufälligen, insofern auch anders seyn könnenden und so weit selbst noch zweideutigen Seyn. Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie *muß* entschieden werden. Sie *darf* nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde. In der That eben *dieß* ist das alleinige, das höchste über allem schwebende Weltgesetz.

II,2,143

Inwiefern also von dem seiner selbst mächtigen Seynkönnen jene Möglichkeit nicht auszuschließen ist, wodurch es auch das Gegentheil seiner selbst werden kann, muß dieß entschieden werden; entschieden werden aber kann es nur, inwiefern der Wille jener Möglichkeit inne wird. Demnach ist es vermöge desselben Weltgesetzes auch nothwendig, daß diese Möglichkeit dem Willen gezeigt werde (denn erst, wenn das, in welchem die Möglichkeit ist, diese Möglichkeit ersehen hat und sie *nicht* will, ist es mit seinem eignen Wollen das, was es ist, und also an dem Ort befestigt, an dem es jetzt zwar ist, aber unabhängig von sich selbst, d.h. *relativ* auf sich selbst bloß zufällig ist). Zufolge jenes höchsten und einzigen Weltgesetzes, das nichts Zufälliges duldet, ist es, sage ich, nothwendig, daß jenem seiner selbst mächtigen Seynkönnen, jenem bis jetzt noch ruhenden Willen die an ihm - ohne sein Wissen und Wollen haftende - Möglichkeit gezeigt werde, oder vielmehr es ist nothwendig, daß sie in ihm *erregt,* und daß sie auf diese Weise in den Stand gesetzt werde, sich ihm zu zeigen, sich vorzustellen. Als die Ursache dieser Anregung, wodurch der bis jetzt einige Wille auch *für sich selbst* ein doppelter, oder der ruhende Wille erst in den Fall gesetzt wird zu wollen oder nicht zu wollen, als die Ursache dieser Anregung kann eben nur jenes höchste Weltgesetz selbst gedacht werden. Dieses Weltgesetz, die dem Ungewissen, dem Zweideutigen, sowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht ist *Nemesis*.

Wenn wir die Erklärung anwenden, welche Aristoteles in der Rhetorik von dem Wort íåìåóOí gibt, so ist Nemesis nichts anderes als die Macht, die unwillig ist über den unverdient, ohne sein Verdienst Glücklichen[1]. Ein solches ohne sein Verdienst, ohne sein eignes Zuthun Glückliches war jenes seiner selbst mächtige Seynkönnen in seiner Lauterkeit, da es Gott gleich war, und der Gott, der nicht will, daß es das, was es ist, bloß zufällig sey, der Gott selbst ist insofern der, welcher die Möglichkeit, das was es ist, auch nicht zu seyn, ihm zeigt, - nicht *damit* es das Gegentheil wirklich werde, sondern damit

[1] Arist. Rhet. IX. (Sylb. 80,7): åk ãÜñ dóôé ô' íåìåóOí, ëõðåsóèáé dðr ô² öáéíïìÝív Píáîßùò åšðñáãåsí.

II,2,144

es, das Gegentheil vielmehr nicht wollend, das, was es ist, mit Freiheit, mit freiem Willen sey. So hoch ist in seinen Augen die Freiwilligkeit angesehen, daß er es nicht achtet, das Höchste, seine erste Schöpfung, wieder nur als den möglichen Grund einer zweiten Schöpfung, einer zweiten, aber eben darum nur höhern Offenbarung seiner selbst zu behandeln. In der That, was ist die Natur gegen die lebensvolle Geschichte, die sich aufthut, indem der Mensch den in der Natur schon abgeschlossenen Kreis wieder eröffnet! Die ganze Natur sinkt zum bloßen Moment herab - sie hat gleichsam keine Geschichte mehr, wird ungeschichtlich, alles Interesse ist jener höhern Geschichte zugewendet, deren Urheber der Mensch ist.

Die Ansicht, daß die Gottheit selbst jene willenlose Seligkeit des Geschöpfs nicht will und das menschliche Wesen absichtlich in den Doppelfall setzt, jene Seligkeit entweder als eine selbsterworbene zu besitzen oder ihrer verlustig zu werden, diese Ansicht ist keineswegs bloß eine heidnische. Die Art, wie in der Erzählung des A.T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, sondern nur als Urkunde einer dem Heidenthum entgegengesetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menschen die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit, das, was er ist, auch nicht zu seyn, aber darum, es mit seinem Willen zu seyn - die Art, sage ich, wie ihm der *Gott* diese Möglichkeit zeigt, besteht bekanntlich darin, daß der Gott ihm verbietet, die Frucht von dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen. Aber eben durch dieß Verbot, *durch* das Gesetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart, wie der Tiefsinnigste der Apostel sagt: Ich wüßte nichts von der Luft, wo das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten - die Sünde nahm Ursach am Gebot - und ohne das Gesetz war die Sünde todt (wie jene Möglichkeit todt war, d.h. war, aber als wäre sie nicht) - da aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig. Wenn nun selbst nach der christlichen Ansicht das Gesetz und zwar das Gottgegebene Gesetz die veranlassende Ursache der Sünde, d.h. der Abweichung von dem ursprünglichen Seyn war, so ist die mythologische Vorstellung, nach welcher Nemesis die Ursache des

II,2,145

unheilbringenden Uebergangs ist, dem wesentlichen Gedanken nach ganz dieselbe, wie ohnehin schon íüìïò (das Gesetz) und íÝìåóéò dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte sind.

Ich kann jedoch nicht umhin, zur Verhütung von Mißverstand hier folgende Bemerkung einzuschalten. Einmal mythologisch afficirt, einmal jener es als *menschliches* Bewußtseyn aufhebenden und überschreitenden Gewalt anheimgefallen (eine solche ist in der Mythologie, der Mensch durch dieselbe in den vormenschlichen Zustand zurückversetzt) ist das Bewußtseyn dadurch von seinem frühern Seyn abgeschnitten, und es folgt ihm in den gegenwärtigen Zustand keine Erinnerung aus dem früheren. Wenn ich daher unter den verschiedenen mythologischen Gestalten die Nemesis als diejenige bezeichne, welche gedacht worden sey als Veranlasserin jenes Uebergangs, so ist meine Meinung nicht, daß diese Vorstellung der Nemesis sich von dem Ursprung der Mythologie selbst herschreibe. Vielmehr, wenn im Anfang des mythologischen Processes das Bewußtseyn einer völlig blinden und ihm selbst unbegreiflichen Gewalt anheimgegeben ist, wie ich dieß im Allgemeinen schon und in der Folge noch bestimmter zeigen werde, so wird das mythologische Bewußtseyn über seinen Anfang erst im *Ende* sich klar, da nämlich, wo jene blinde Gewalt für es selbst und in ihm selbst schon wieder überwunden oder doch der Ueberwindung näher gebracht ist. Der Begriff der Nemesis selbst schreibt sich also aus den

letzten Zeiten der schon über sich selbst frei gewordenen, sich selbst zu begreifen suchenden und zu begreifen anfangenden Mythologie her. Und in der That, zuerst kommt sie bei Hesiodos vor, dessen theogonisches Gedicht, wie *Sie* sich erinnern werden, schon früher erklärt worden ist für ein Erzeugniß nicht der entstehenden, sondern der schon über sich selbst klar zu werden anfangenden, sich selbst bewußt werdenden Mythologie. (Die Mythologie kann im Anfang nicht sich selbst erklären, ihren eignen Anfang begreifen, aber *wir* erklären ihren Anfang so, wie die zu Ende gekommene und sich bewußt gewordene ihn selbst erklärt hat.) Die Nemesis erscheint bei Hesiodos unter den Kindern der Nacht, d.h. der ersten Unentschiedenheit, jener Indifferenz des Willens - "es gebar aber auch die verderbliche

II,2,146

(Verderben bringende) Nyx Nemesis, ein Unheil den Sterblichen", d.h. die den Sterblichen unheilbringende Nemesis[1]. Jene ganze Stelle des Hesiodos, wo von den Kindern der Nacht, also auch von der Nemesis die Rede ist, enthält offenbar die Trümmer einer tiefen, obwohl nicht dem Ursprung der Mythologie gleichzeitigen, übrigens noch mit mythologischer Verworrenheit kämpfenden philosophischen Ansicht. Recht deutlich sieht man hier, wie Philosophie - nicht der Mythologie voraus, aber - wie sie aus ihr hervorgeht, wie das von ihr sich losreißende, ihr entkommende Bewußtseyn sich unmittelbar zu Philosophie wendet. Der Zusatz, mit dem Hesiodos die Nemesis bezeichnet, ðyìá èíçôïsóé âñïôïsóéí- Unheil des sterblichen Menschengeschlechts - spricht hinlänglich für unsere Deutung derselben, nach welcher sie gedacht ist als die Veranlasserin jenes Uebergangs in den Zustand der Unseligkeit, dem die jetzt sterbliche Menschheit unterworfen ist. Nicht weniger spricht für diese Deutung ein späterer Name der Nemesis. Sie hieß auch *Adrasteia*: nicht, wie einige spätere Griechen erklärten, von einem Altar, den der König Adrastos ihr errichtet. In solchen Erklärungen kann man sich nur wenig auf die Griechen verlassen, auch bedarf vielmehr dieser König Adrastos, der in einer Erzählung des Herodot ebenfalls als eine mythologische Person erscheint, selbst der Erklärung. Sein Name ist so gut als der Name Adrastea ein mythologisch-entstandener und mythologisch-bedeutender. Adrastea heißt Nemesis als die, welche das Ungeschehene zum Geschehen, das bloß Mögliche zur Vollendung, zur That bringt[2]. Ô’ Täñáóôïí bedeutet das Unbewegliche, was sich nicht bewegen, nicht von der Stelle will. Adrastea ist also die Macht, welche das gegen die Bewegung sich Sträubende, gleichsam sich zu bewegen noch Zweifelhafte, den Willen, zur Bewegung bringt, und ich brauche *Ihnen* nicht auseinanderzusetzen, wie ganz dieß mit unsrer Erklärung der Nemesis übereinstimmt. Denn Nemesis ist nichts anderes

[1] Ôßêôå äc êár ÍÝìåóéí, ðyìá èíçôïsóé âñïôïsóé
Í˜î “ëïÞ. Theog. v. 223 - (ed. van Lennep).

[2] Creuzers Zusammenstellungen Theil II, S. 501 und 502, würden hier noch zu manchen Bestätigungen und Erläuterungen Anlaß geben.

II,2,147

als die Macht eben jenes höchsten, alles in Bewegung bringenden Weltgesetzes, das nicht will, daß irgend etwas verborgen bleibe, das alles Verborgene zum Hervortreten antreibt und gleichsam moralisch zwingt sich zu zeigen. Bei Pindar[1] heißt Nemesis die doppelwillige (äé÷üâïõëïò ÍÝìåóéò), die einen doppelten Willen hat. Wie dieß zu verstehen sey, dürfen wir nicht weit suchen. Es reicht hin, an das Horazische: *tollere* in altum, ut lapsu graviore ruat, zu denken. Hier ist ein doppelter Wille; zuerst erhebt sie das zum Untergang Bestimmte - dieses ist ihr unmittelbarer Wille -; aber sie erhebt es nur, damit es desto tiefer

stürze; dieß ist der zweite Wille, wobei ich nicht unterlassen will, mich gelegenheitlich über ein Wort zu erklären, dessen ich mich oft bedient habe und auch in der Folge wohl noch bedienen werde. Ich meine, daß ich jenen unheilbringenden Uebergang eine Wiedererhebung genannt habe (nämlich eine Wiedererhebung aus der Potenz), da man sonst gewohnt ist, diesen Uebergang als einen *Fall* zu beschreiben. Beides stimmt aber wohl zusammen. Wenn ich diesen Uebergang als Erhebung beschreibe, so nenne ich das antecedens; wer ihn als einen Fall beschreibt, nennt das consequens pro antecedente.

Es ist übrigens hier nur um die *Ur*bedeutung der Nemesis zu thun. Diese hat man nicht mehr in Zeiten zu suchen, die von der Entstehung der Mythologie zu weit entfernt sind. Wenn also späterhin der Begriff der Nemesis sich mit dem anderer weiblicher Gottheiten, z.B. dem der Aphrodite, vermischt haben sollte, so ist dieß nicht beweisend: - wie man sich denn vor nichts mehr zu hüten hat, als vor einem Ineinander-Arbeiten des Spätern und des Frühern. Wenn unter anderm nach einer bekannten Erzählung der Künstler Agorakritos (Schüler des Phidias) das Bild in Athen, das bei einem Wettkampf den Preis als Aphrodite nicht erhalten hatte, der Stadt Rhamnus (wo vorzüglich Nemesis verehrt wurde) mit dem Beding überläßt, daß es dort als Bild der Nemesis aufgestellt werde[2], so beweist dieß nichts

[1] Olymp. VIII, 114.

[2] Vgl. Winkelmanns Anmerkungen zur Geschichte der Kunst S. 90 (Dresdener Ausg.), der jedoch eine Vermuthung anderer Art zur Hülfe nimmt.

II,2,148

gegen jene erste Bedeutung der Nemesis, die bei Hesiodos besonders auch dadurch sichtbar wird, daß ihr dieser sogleich auch den *Betrug*, die EÁðÜôç, als Schwester beigesellt. Diesen Zusammenhang zu erklären, will ich Folgendes bemerken. Jenes Können, welches sich dem Bewußtseyn darstellt, als ein transitives ist es ein bloß scheinbares, betrügliches. Es ist *Können*, aber nur an sich, nur intransitiv, d.h. wenn es innerlich bleibt, in der Immanenz; aber es hört auf Können zu seyn, sowie es äußerlich, transitiv wird. Jenes Können ist Potenz eines Seyns, aber nicht um seyend zu seyn, nicht um ins Seyn überzugehen, sondern um Können zu bleiben. Die EÁðÜôç unter den ältesten Wesen des Hesiodos bedeutet also nicht gemeinen Trug oder gewöhnliche Täuschung, sondern die Ur-täuschung, diejenige, von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuschungsvolle Leben des seinem Urseyn entfremdeten Menschen seinen Ursprung hat. Wie tief diese EÁðÜôç von den Griechen empfunden worden, dürfte man vielleicht daraus schließen, daß sie ein eignes Fest unter dem Namen Apaturien (Trugfest) hatte; jedenfalls ist es zu bedauern, daß wir von dieser Feier so wenig nähere Kenntniß haben. Creuzer will die griechischen Apaturien aus Indien herleiten. Solche historische, übrigens historisch unerweisliche Herleitungen mag man versuchen, solang man die mythologischen Begriffe als bloß zufällige anzusehen gewohnt ist. Hat man sich dagegen überzeugt, daß diese Begriffe, zumal die Urbegriffe der Mythologie (worunter auch die EÁðÜôç gehört) nicht zufällige, sondern nothwendige und in ihrer Art ewige sind, so kann man von dergleichen historischen Herleitungen nichts mehr halten; sie sind nicht besser, als wenn man z.B. die Begriffe Materie und Form, Ursache und Wirkung, oder ähnliche allgemeine, aus Indien herleiten wollte, weil sich ihrer unstreitig die Indier früher als die Griechen bedient, oder wenn man, weil die älteste bekannte Logik eine in Sanskritsprache verfaßte ist, in welcher, wie ganz natürlich, die Eigenschaften und Formen des Syllogismus nicht viel anders als später von Aristoteles abgehandelt sind, wie wenn man aus diesem Grunde sagen wollte: der Syllogismus sey von den Indiern erfunden. Creuzer bringt behufs jener

II,2,149

Herleitung die EÁðÜôç des Hesiodos mit der indischen Maja zusammen. Aber diese gehört mehr der indischen Philosophie als der indischen Mythologie an. Beides wird nur verwechselt, weil die indische Philosophie überhaupt, besonders gegenüber den abstrakten Philosophien der Europäer, selbst einen durchaus mythischen Charakter hat. Die indische Maja ist allerdings auch die Möglichkeit des *anders*- oder des außer-sich-Seyns, aber die Urmöglichkeit nicht, inwiefern sie dem Menschen oder dem Urbewußtseyn sich darstellt, sie bedeutet in der indischen Philosophie die dem Schöpfer sich selbst darstellende Möglichkeit des anders-Seyns, und demnach der Welthervorbringung. Sie wird vorgestellt als die Netze des Scheins (dieser ist eben das andere Seyn), als die Netze des Scheins ausspannend, um damit den Schöpfer zu fahen, der nur in einer Art von scheintrunkner Selbstvergessenheit die Welt wirklich hervorbringt. Das Wesen der ganzen Welt ist nach der indischen Philosophie Maja, Magie, es ist kein wahres, es ist bloß täuschendes Seyn; der, welcher der Welt sich hingibt, liegt in den Banden dieser Maja gefangen. Die Wahrheit dieses Seyns, das in der Sinnenwelt uns vorgespiegelt wird, liegt in seinem nicht Seyn, wenn es wieder in die bloße Möglichkeit zurückgekehrt, wie es in dem reinen Urbewußtseyn, in dem Menschen, wieder in die bloße Möglichkeit zurückgebracht war. Daß im *Allgemeinen* die indische Maja jene Urmöglichkeit ist, die (auch nach unsrer Ansicht) dem Schöpfer sich darstellt, dieß möchte übrigens schon aus dem Namen erhellen. Ich hatte früher die Vermuthung geäußert, die indische Maja könnte mit Magia zusammenhangen. In seiner Ausgabe des Bhagawadgita hat A. W. Schlegel in der lateinischen Uebersetzung überall dem Wort Maja in Parenthese Magia beigefügt, auch W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über dieses indische Gedicht thut dasselbe. Im Persischen heißt Mog (mit dem Gai): der Magier. Die jetzige, in Folge der muhammedanischen Eroberung verstümmelte persische Sprache kennt kein Zeitwort, von dem dieß Substantiv herzuleiten wäre. Um so weniger zweifle ich, bei der anerkannten Grundverwandtschaft, die zwischen der persischen Sprache insbesondere und den germanischen Sprachen stattfindet, daß das Persische Mog seine Wurzel in einem, unserm

II,2,150

deutschen *Mögen* entsprechenden persischen Wort hatte. Vom deutschen Mögen aber stammt unser deutsches Möglichkeit, Macht, sowie noch in vielen Mundarten Deutschlands: ich *mag* nicht, so viel bedeutet als: ich kann nicht. Magie und so auch die indische Maja bedeutet daher auch nichts anderes als Macht, Möglichkeit. Und in der That, das ganze Wesen jenes noch im Willen ruhenden Könnens *ist* - Magie. Denn nach innen gewendet, ist es das *alles* Vermögende, das selbst den Gott an sich zieht und fest hält. Dieses Können in seiner Hineinwendung, dieses eben *ist* das Gott Setzende, wie es in seiner Herauswendung das Gott im Bewußtseyn Aufhebende wird. Es ist das - Gott, wie wir uns ausdrückten, nicht durch Actus, sondern im Gegentheil, durch Nicht-Actus, also recht eigentlich magisch Setzende. Denn magisch wird alles gewirkt, was nicht durch den wirkenden, sondern den bloß wesentlichen, d.h. ruhenden Willen gewirkt wird. Dasselbe aber, was in seiner Hineinwendung das alles (selbst Gott) Vermögende ist, inwiefern es dem Willen sich als Potenz eines *andern* Seyns darstellt, insofern ist es auch eine Magie, ein durch Willen an sich lockender Zauber, aber es ist nicht die wahre, es ist die falsche, die täuschende Magie. Es liegt hier der Grund, warum in dem Alten Testament die Abgötterei mit falscher Magie zusammenhangend, ja als eins mit derselben angesehen wird. So weit also will ich die Vergleichung der hesiodischen EÁðÜôç mit der indischen Maja oder Magia zugeben.

Also - um in den Zusammenhang zurückzukehren - die erste Veranlasserin der Bewegung ist Nemesis, welche dem noch nicht *wollenden* Willen die in ihm ruhende Möglichkeit, das in ihm ruhende *Können* zeigt. Aber jetzt stellt sich dieses Können selbst dem Willen dar. Dieses Können ist jedoch nur ein Können, wenn es in sich bleibt, also es ist nur ein *scheinbares* Können, nämlich nicht auch ein Können für das *Seyn*, oder wenn es aus sich heraustritt; inwiefern es sich aber dem Bewußtseyn darstellt als

unbedingtes Können, insofern ist es ein *trügliches* Können, eine betrügliche Magie, eine EÁðÜôç. In diesem, sich dem Willen sich als unbedingt darstellenden *Können* liegt die *Versuchung*. Eine Versuchung bedarf es jedenfalls, um den Willen

II,2,151

zum Heraustreten aus sich zu bewegen. Darüber ist in allen Vorstellungen des Alterthums kein Zweifel. Das unmittelbar Versuchende war eben jene nicht auszuschließende, täuschende Möglichkeit, deren Doppelsinnigkeit nur spät besiegt wird; sie ist die alte Schlange, weil sie die mit dem Menschen geborene und so alt ist als das Bewußtseyn selbst, die er in seinem Busen hegt, sowie er da ist - die Schlange, die ebenso spät auch besiegt wird, die ein neutestamentliches Buch nur am Ende der Dinge in dem Abgrund versiegelt werden läßt. Schlangen vereinigen sich mit allem, was in den Gebräuchen des Alterthums auf diesen geheimnißvollen Vorgang Bezug hat. In Gestalt einer Schlange nähert sich, wie wir bald hören werden, nach dem griechischen Mythus dem bis dahin freien und über alle Nothwendigkeit erhabenen Bewußtseyn die bethörende Macht, von der es in den mythologischen Proceß fortgezogen wird. Eine Schlange wurde in gewissen Einweihungen, von denen Clemens der Alexandriner spricht, dem Einzuweihenden durch den Busen gezogen[1]. Ein Sinnbild jener unglücklichen Doppelsinnigkeit war die Schlange wohl darum, weil sie in sich selbst sich zurückkrümmend, das zu sich selbst Gebrachte darstellend, ein Bild der Ruhe, des in sich selbst Beschlossenen ist, aber wenn sie sich aufthut, unversehens sich aufrichtet und erhebt, mit tödtlichem Biß verwundet. So weit wäre also nun erklärt, wie dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird.

[1] Clem. Alex. Protrept. p. 14.

[II,2,152

Achte Vorlesung.

Wir sind bisher durch folgende Momente fortgeschritten: a) Menschliches Bewußtseyn, und zwar *Urbewußtseyn* - Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität. Dieses haben wir gleichgesetzt dem zu sich selbst gebrachten, also seiner selbst mächtigen Seynkönnen; in diesem aber ist als nicht Auszuschließendes, weil ihm zu Grunde Liegendes, die Möglichkeit wieder in das Seyn überzugehen. b) Die Macht, die das bloß Zufällige nicht duldet. Zufällig nennen wir insgemein das, was seyn konnte und nicht seyn *konnte*; aber auch das *bloß* seyn und nicht seyn kann, ist ein Zufälliges, weil es das, was es ist, nämlich Seynkönnendes, ist und nicht ist, nämlich nicht so ist, daß es nicht das Gegentheil seyn könnte. Ein Zufälliges ist ferner auch, was unabhängig von sich selbst, also in Ansehung *seiner selbst* zufällig - ohne sein Wollen - ist, *was* es ist. Ein Zufälliges ist eben darum auch das unverdient Glückliche. Die Macht also, welche (um diese verschiedenen Bedeutungen zusammenzufassen) dem unentschiedenen, dem, das, was es ist, bloß zufällig - insofern unverdient - Seyenden, abgeneigt ist, diese Macht ist Nemesis. Diese also ist es auch, welche dem bis jetzt bloß zufällig als seiner selbst Mächtiges Gesetzten die Möglichkeit zeigt, aus der reinen Substantialität hervorzutreten, ihm jene in ihm verborgene Potenz zeigt. Das dritte Moment (c) ist daher eben diese Möglichkeit, sofern sie wirklich dem Bewußtseyn sich dargestellt. Diese Möglichkeit ist aber, wie schon gezeigt, eine täuschende, trügerische,

ja sie ist gleichsam der erste Betrug. In diesem Sinn ist die

II,2,153

EÁðÜôç bei Hesiodos zu verstehen, welche er ebenfalls zur Tochter der Íýî macht.

Nachdem nun also dem Willen diese Möglichkeit gezeigt und er in den Fall gesetzt ist sich zu entscheiden, so ist das Nächste auf unserm Weg, also das vierte Moment (d), daß der bis jetzt ruhende Wille das ihm gezeigte Seyn wirklich will, also aus dem lautern Seynkönnen, das er ist, sich wirklich erhebt in das zufällige, zugezogene Seyn. Von dem Vorgang selbst läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist, daß ich so rede, die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Factum - das Geschehene êáôE dîï÷Þí. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseyns das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann. Dieser Vorgang fällt - wie ohnedieß alles ihm selbst Vorausgegangene - noch *ganz* ins Uebergeschichtliche, und ist das, dessen sich das Bewußtseyn selbst in der Folge nicht mehr bewußt seyn kann. *Er* ist jener übergeschichtliche Anfang der Mythologie, auf den wir früher geführt worden. Er ist der älteste Urzufall selbst, er in jener Fortuna primigenia dargestellt, welche zu Präneste als ein uraltes, bis vom Ursprung des römischen Staats sich herschreibendes Bild verehrt wurde, in welcher das seyn und nicht seyn Könnende (das ist Fortuna) als das erste Princip, die erste Macht alles Seyns gefeiert war. Jener Vorgang ist das *unvordenkliche* Verhängniß; das unvordenkliche, weil er der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtseyn nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein *Verhängniß* aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften - in der Mitte schwebenden - Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den *nicht beabsichteten*, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er sich getäuscht, er ist also selbst von der Folge seiner That überrascht,

II,2,154

sie stellt sich ihm dar als das nicht Gewollte, *Unversehene, Unerwartete*.

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtseyn. Bis zu dem Vorgang selbst reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt - nach der That - entstehende Bewußtseyn ist das erste *wirkliche* Bewußtseyn (vor ihm ist nur das Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität): dieses erste wirkliche Bewußtseyn kann aber des Acts, durch den es entstanden ist, nicht sich selbst wieder bewußt seyn, weil es durch diesen Act ein völlig anderes geworden und von seinem früheren Zustand abgeschnitten ist. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des *jetzt* Seyenden (sich Erinnernden) und dessen, welches *Gegenstand* der Erinnerung ist. Wo diese Identität aufgehoben ist, findet keine Erinnerung statt, wie uns die sogenannten Somnambülen zeigen, die im höchsten Zustande der sogenannten clairvoyance ein sehr helles, erleuchtetes Bewußtseyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zustand sich nichts von dem erinnern, was sie während des Hellsehens gethan oder gesprochen haben, weil es in der That eine andere Person ist, die sich in jenem, und eine andere, die sich in dem gewöhnlichen wachen Zustande befindet.

Jener Vorgang selbst also, durch welchen das Bewußtseyn von nun an einem unabwendlichen Schicksal unterworfen ist, dieser Vorgang versinkt für das nun wirklich gewordene, sich selbst entfremdete Bewußtseyn nothwendig in eine *ihm* unergründliche Tiefe.

Die dunklen Spuren dieses Vorgangs finden sich darum erst in der spätern Mythologie. Denn was im Anfang eines Processes ist, wird erst durch das Ende klar. Die Mythologie entsteht aber in einem Proceß,

dessen Ende in der griechischen Mythologie ist. Deßwegen finden wir die Gestalten, welche diesen ersten Momenten des mythologischen Processes entsprechen, vorzüglich erst in der griechischen Mythologie. So in Ansehung der Nemesis, oder der ersten, veranlassenden Ursache des Processes. Und so auch die Spuren des *wirklichen* Vorgangs, *durch den* das Bewußtseyn der mythologischen Nothwendigkeit unterworfen worden, auch diese finden sich nur in der griechischen

II,2,155

Mythologie, insbesondere in den zur Persephone-Lehre gehörigen Mythen, welche ich darum zuletzt erwähne, weil wir in der Gestalt der Persephone für sich allein alle jene bis jetzt unterschiedenen Momente vereint antreffen. Eh' ich jedoch ausführlich den Begriff der Persephone erkläre, ist es nöthig, einiges vorauszuschicken.

Das ursprüngliche Wesen des Menschen ist das seiner selbst Mächtige = A, aber nicht bloßes A, sondern es ist A, das B, zwar nur als Materie und so als Potenz, aber eben darum als *Möglichkeit* des anders-, des *nicht* = A-Seyns in sich hat. An diesem A, das B als Potenz in sich hat, ist A das Hervorgebrachte, Erschaffene, A ist der eigentliche Mensch (B ist älter als der Mensch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Mensch)[1]. Diesem A, also dem Menschen, ist jene Potenz gleichsam zur Bewahrung übergeben, sie ist in seine Gewalt gegeben, oder A selbst ist eben der Wille, in den B gestellt ist. Wir bemerkten dabei zugleich, daß diese Möglichkeit für sich nichts sey und nichts vermöge, wenn sich der Wille nicht zu ihr schlage, und wir sahen uns dabei unwillkürlich veranlaßt zu sagen, diese für sich nichts vermögende Möglichkeit sey bloße Weiblichkeit, der Wille dessen, durch den sie erst etwas sey oder werden könne, Männlichkeit. Dieser Ausdruck war nicht ein künstlicher, sondern ein natürlicher und von selbst sich ergebender, und darum auch dem mythologischen Bewußtseyn nur natürlich. - Nicht von der Geschlechtsdoppelheit in der Natur ist er hergenommen und nur übergetragen auf jene intelligibeln Principien, sondern umgekehrt, von dem ersten Princip alles Daseyns leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her. Hat doch ein späteres, schon philosophisches Bewußtseyn in den Pythagoreern nicht umhin gekonnt, die Zahlen als Kinder anzusehen, welche die Monas (die Einheit, als das Männliche) mit der Dyas (dem + und - seyn Könnenden, als dem Weiblichen) erzeuge. War aber jene im Bewußtseyn gesetzte Möglichkeit des anders-Seyns einmal als weiblich gedacht, so wurde sie unvermeidlich auch als Person vorgestellt. Es bedurfte dazu keiner

[1] Sowie es B ist, ist es nicht mehr Er (der Mensch). *Er* ist es, inwiefern A. Denn A ist das Erschaffene.

II,2,156

künstlichen Personification. Können doch wir selbst, wenn wir von jener Urmöglichkeit sprechen, die dem Schöpfer sich darstellte, uns nicht enthalten, sie als weibliches Wesen, und demnach als persönlich zu denken, um so mehr, als wir sie ja als die Urmöglichkeit, d.h. als die Möglichkeit, die ihres Gleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch sie ja schon etwas Individuelles und Persönliches erhält. Freilich, die bloß abstrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philosophie wird man nicht versucht seyn als Personen vorzustellen. Aber die Philosophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit wahren Realitäten, wirklichen Wesenheiten zu thun. Jene Urmöglichkeit ist nicht eine Kategorie, sie ist ein wirkliches, wenn auch bloß mit dem Verstand zu fassendes, intelligibles Wesen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), sondern die bestimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art ist, die nur einmal existirt. Ebenso nun, wenn wir sagen: die im

Urbewußtseyn gesetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, *diese* Potenz ist *Persephone*, so meinen wir nicht, sie werde durch Persephone *bedeutet*; der mythologischen Vorstellung *ist* die Persephone, und umgekehrt, Persephone *bedeutet* nicht bloß jene Potenz des Urbewußtseyns, sie ist sie selbst. Nun muß ich aber noch an etwas erinnern, das sich auch früher schon gezeigt hat. Das seiner selbst mächtige Seynkönnen hat, eben weil das *seiner selbst* mächtige - weil Bewußtseyn -, *sich* als Möglichkeit in sich; diese im Bewußtseyn gesetzte Möglichkeit, also dieses *im* Bewußtseyn gesetzt Seynkönnende und das im Bewußtseyn *Seyende* sind also nicht zweierlei, nicht außereinander, sondern ineinander und wahrhaft ein und dasselbe. Inwiefern also im Bewußtseyn das Seyende (das sich als Männliches oder als Wille verhält) und das Seynkönnende (die Möglichkeit des anders-Seyns, die sich als Weibliches verhält) noch ineinander sind - sie sind aber noch ineinander, denn das bloße *nicht* A seyn Könnende ist insoweit selbst noch = A, und von dem A *seyenden* nicht verschieden -, inwiefern sie also ineinander sind, insofern sind in dem Bewußtseyn auch Männliches und Weibliches ineinander, d.h. das Bewußtseyn selbst ist gleichsam androgyner Natur.

II,2,157

Dieses vorausgesetzt - vorausgesetzt, daß Persephone nichts anderes ist als die Möglichkeit des anders-Seyns, die sich aber dem Willen nach gar nicht gezeigt hat, auch nicht einmal als entgegenstehend, d.h. als Weibliches, sich *weiß* -, solang also jene Potenz auch im Nichtwissen über sich selbst ist, ist sie, wie wir ja auch zu sagen gewohnt sind, im Zustande der *Unschuld*, da Männliches und Weibliches nicht geschieden sind (keine Unterscheidung beider ist). Unschuld, die von Geschlechtsdoppelheit nichts weiß, ist Jungfräulichkeit - Jungfräulichkeit ist nicht insbesondere Weiblichkeit (sie kann ja auch von dem männlichen Geschlecht prädicirt werden), sondern Geschlechtsunentschiedenheit. Persephone ist daher die Jungfrau, êüñç, und zwar êáôE dĩï÷Þí, da sie so, ½ Êüñç, *die* Jungfrau genannt wird. Persephone ist im Bewußtseyn das Seynkönnende - insofern das Weibliche, aber das dem Männlichen noch nicht entgegengestellt, noch nicht *als* das Weibliche gesetzt ist - daher das Jungfräuliche. Solang nun das Seynkönnende in dieser reinen Wesentlichkeit (Gegensatzlosigkeit) bleibt, ist es keiner Nothwendigkeit unterworfen, über alle Anfechtung erhaben[1]. Darum also wird Persephone schon in älteren (noch griechischen) mythologischen Philosophemen dargestellt, als in einer unzugänglichen Burg wohnend, keiner Gefahr zugänglich, als die, der nichts anzuhaben, die gegen jeden Umsturz gesichert ist. Dieser Ausdruck: Persephone sey wie in einem sichern Verwahrsam, erinnert an das Wort der Pythagoreer, indem sie nämlich sagten: ›ð' ôï™ èåï™ ªóðåñ dí õñïõñZ ðåñéåéëyöèáé ô' ðOí (von Gott sey das All' wie in einem Verwahrsam gehalten; erinnern *Sie* sich, was sich früher gezeigt, wie insbesondere der Mensch zwischen den drei göttlichen Potenzen eingeschlossen sey). Aber näher noch liegt, daß ganz übereinstimmend damit die älteste Erzählung (die mosaische) den ursprünglichen Menschen in den Ort der Freude, der Wonne versetzt, und zwar der Freude, der Seligkeit êáôE dĩï÷Þí. Denn hier ist alles *ursprünglich;* wie die Möglichkeit, von der wir reden, die Urmöglichkeit ist, die Möglichkeit aller andern Möglichkeiten, wie der *Zufall*, daß der Mensch von seinem Wesen abweicht, ihm abtrünnig wird,

[1] Vgl. hiezu Creuzer Th. IV, S. 546.

II,2,158

nicht ein bloß zufälliger Zufall, sondern der Urzufall ist, die *wahre* Fortuna *primi*genia, der Zufall, von

dem erst alle andern Zufälle herkommen, so ist auch jener Ort der Freude, der Ort der Freude êáôE dĩï÷xí. Was nun in jenem Mythus von der Persephone, sowie bei den Pythagoreern, eine göttliche Burg oder Verwahrsam genannt wird, ist in der Erzählung des A.T., die ich auch hier wieder nur als Urkunde des höchsten Alterthums betrachte, im Grunde ganz ebenso bezeichnet. Denn auch dieser ist jener Ort der Freude ein umhegter Raum, auch sie versetzt den ursprünglichen Menschen nicht in das Weite und Grenzenlose (Tðåéñïí) - dahin wird er vielmehr später hinausgestoßen -, sondern jener Ort der Freude ist ihr ein Garten. Ein Garten ist aber auch nichts anderes als ein geschlossener, verwahrter Raum. Das Verbum, von dem das Wort Garten im Hebräischen herkommt, bedeutet: circumclusit, circum-minivit, septo conclusit, das arabische: texit, protexit, tutatus est. Auch der Begriff göttlicher Beschirmung gehört hieher. Das Große ist sich überall gleich; die Gefühle, durch die ein Sophokles uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, ebenso was in der Mythologie Wahres ist (und das eben suchen wir, nicht der Meinung, sie sey eitel Fabel), und die Ansichten die diese Alten vom menschlichen Schicksal und Leben aussprachen, sie lagen bereits in der Mythologie und waren in dieser präformirt, und die Ansichten dieser großen Alten, sie finden sich auch im Hiob und in den Psalmen. Persephone vor ihrem Fall ist wie in göttlichem Verwahrsam - und selig, sagt ein Psalm, der Mensch, der im Schatten des Höchsten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt. Derjenige wohnt im Schirm des Allmächtigen, der sein *Können* bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (z.B. er könnte sich rächen, aber er rächt sich nicht), so verdient der ein Frommer zu heißen, der sein Können Gott unterwirft, es in Gott verschließt und bewahrt. Die Principien, mit denen wir hier uns beschäftigen, sind auch die innersten der Philosophie; aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philosophischer Principien, daß sie zugleich

II,2,159

von der tiefsten sittlichen Bedeutung sind. Sehen *Sie* daher diese sittlichen Betrachtungen nicht als Abschweifung an. Erkennen *Sie* daran den tiefen Ernst der Principien, die ich *Ihnen* zu verdeutlichen suche. - Auch im Deutschen bedeutet das Wort Garten ursprünglich jeden eingeschlossenen, verwahrten Platz; - verwandt mit dem französischen garder, behüten, hat es die allgemeine Bedeutung eines befriedigten, umschirmten, eingehegten Raumes, ja in den ältesten Zeiten bedeutete Gard auch eine Burg, wie aus den Namen so vieler auf "gard" sich endenden Schlösser und festen Städte erhellt.

Wenn ich einen Zug der Persephonelehre mit dem verglichen habe, was die Erzählung der Genesis von dem Aufenthalt des ersten Menschen sagt, so würde eine solche Uebereinstimmung ganz unrecht benutzt, wenn man sie anwenden wollte, zu beweisen, daß alle mythologischen Vorstellungen nur Entstellungen biblischer, geoffenbarter Wahrheiten seyen. Dieß könnte nur seyn, wenn wir jene Vorstellung selbst als bloß zufällige ansehen dürften. Allein ich habe gezeigt, oder vielmehr die Natur dieser Vorstellungen selbst hat gezeigt, daß sie mit Nothwendigkeit sich erzeugende sind, aus der tiefsten, innersten Natur des Bewußtseyns hervorgehen. Sie sind aus derselben Quelle geschöpft, aus welcher auch die Offenbarung geschöpft ist, nämlich aus der Quelle der Sache selbst, und wenn ich auf diese Uebereinstimmungen aufmerksam gemacht, so war es hauptsächlich, um *Ihnen* diese Gedanken als *nothwendige* Gedanken zu zeigen, wie es überhaupt selbst Absicht dieser ganzen Entwicklung ist, *Sie* wieder auf jene uralten, jene Urgedanken zu leiten, die, wie die Urberge, an denen so viele Menschengeschlechter vorübergegangen sind, noch stehen werden, wenn so manche Gedanken, die nur von gestern sind, völlig verweht seyn werden. - So viel überhaupt zur Erklärung der Jungfräulichkeit der Persephone, d.h. eben des Urbewußtseyns in seinem Urzustand, zur Erklärung insbesondere jenes Ausdrucks, daß sie in diesem Zustand wie geborgen in einer unzugänglichen Burg war, erhaben über alle Nothwendigkeit. Indeß eben die, welche in dieser Innerlichkeit und Abgeschiedenheit sich selbst gleich ist, kann sich ungleich werden. Schon griechische Philosophen, Pythagoreer und dann wieder

II,2,160

Neuplatoniker, haben daher die Doppelheit in der Persephone erkannt und eine doppelte Persönlichkeit unterschieden, 1) die, wie sie sagen, ganz drinnen, innerlich bleibende (híäïí ”ëç ìÝíïõóá[1]), 2) die herausgegangene (ðñïúåsóá). Selbst in dem lateinischen Namen Pro-serpina ist der Ausdruck des unerwarteten Hervor- oder Herausgehens zu finden. Das eigentliche *Seyende* dieses Moments ist das aufgerichtete seiner selbst mächtige Seynkönnen, aber eben dieses hat das Seynkönnen (die Potenz des anders-Seyns) in sich als etwas von dem es nichts weiß; die Potenz ist das vom Seyenden nur nicht Auszuschließende, das ohne sein Wissen in ihm ist. Wie sie aber in dem Seyenden ist, ohne von ihm bemerkt zu seyn, so hat sie für dieses, *wenn* sie ihm erscheint und sich bemerklich macht, etwas Ueberraschendes und durch Ueberraschung es Bethörendes. Dieses Hervortreten ist insofern ein pro-serpere; es liegt in diesem Ausdruck die Andeutung des Stillen, Unerwarteten, nicht Vorgesehenen der Bewegung, und auch hier erinnert der Name (Proserpina) wie die Sache an die Schlange (serpens), die eben von der unbemerkten, leisen Bewegung ihren Namen hat.

In ihrem Herausgang also (in ihrem ðñüïäïò, ein Wort, das die Pythagoreer von der Dyas gebraucht haben), wie sie zuerst (ideal) hervortritt und im Seyenden sich zeigt, ist sie das Unversehene, Nichtgedachte, schon als dieses wird sie darum auch Fatum, Verhängniß, Ìüñïò genannt, deßgleichen Fortuna (alles Begriffe, mit denen schon ältere Philosophen das Wesen der Persephone bezeichnen). Fortuna im *Allgemeinen* ist das stets Bewegliche, sich selbst niemals Gleiche, das Unstete überhaupt. Aber als *wirklich* hervorgetretene ist Persephone bestimmt Fortuna *adversa*, Unglück, Mißgeschick, und zwar wird sie wieder, nicht als das selbst bloß zufällige Unglück gedacht, sondern als das Unglück êáôE dĩï÷Þí, als das *erste* Unglück, als der Ur-Unfall, von dem erst alle andern Unfälle sich herschreiben[2], lauter Bestimmungen, deren freilich das mythologische Bewußtseyn in der ersten Erzeugung dieser seiner Vorstellungen sich nicht selbst bewußt seyn konnte,

[1] Vgl. ebendaselbst S. 546.
[2] Ebendaselbst S. 543.

II,2,161

die es aber doch in Folge einer *uns* wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derselben niederlegte. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Pythagoreer nicht die Persephone aus ihrer Lehre von der Dyas, sondern umgekehrt ihre Lehre von der Dyas durch Anspielungen und Beziehungen auf die Persephone zu erläutern suchten. Die äõÜò ist den Pythagoreern nichts anderes als die Potenz, die hineingewendet der ìïíÜò gleich, erst herausgewendet ihr ungleich ist. (Der Begriff dieser Potenz mit dem Anfang der Philosophie.) Wer sich über diesen Zusammenhang weiter unterrichten will, den verweise ich auf das Creuzersche Werk, wo er einen eignen Excurs über den Zusammenhang der Persephone mit der Dyas finden wird; denn ein Vorzug des genannten Werks ist eben dieser, daß es gerade die Persephone-Lehre mit besonderer Liebe und großer Ausführlichkeit behandelt hat. In der That ist in diesen auf Persephone sich beziehenden Mythen der Schlüssel der ganzen Mythologie durch diese selbst gegeben, und es ist insofern nur zu verwundern, wie diese bis in die innersten Tiefen des menschlichen Daseyns und Bewußtseyns zurückgehenden Anfänge der Mythologie, die sich eben in der Persephone-Lehre darstellen, wie diese den gelehrten Creuzer nicht davon überzeugten, daß die Quellen der Mythologie tiefer zu suchen sind, als in einem bloß empirisch, bloß äußerlich und geschichtlich in der Menschheit vorauszusetzenden Monotheismus. Die Mythologie ist mit ihren letzten Wurzeln, wie eben die

Persephone-Lehre zeigt, in das Urbewußtseyns des Menschen selbst eingewachsen.

Aelter als jene auf die Persephone-Lehre Bezug nehmenden Philosopheme der Pythagoreer sind die auf die Persephone sich beziehenden Lehren der griechischen Mysterien. Unter den Mysterien versteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr bestehende, geheime, d.h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Mysterien nichts anderes als das Innere, das Esoterische der Mythologie selbst sind, und dieses, wie mehrmals bemerkt, erst am Ende des Processes dem Bewußtseyn selbst sich erklärt, so gehören auch die Mysterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, sondern ihrer letzten Entwicklung an, wie sich

II,2,162

uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die mysteriösen Vorstellungen sind also immer noch Erzeugnisse des mythologischen, aber gegen das Ende des Processes auch über die *Anfänge* klar gewordenen Bewußtseyns. Insofern freilich sind sie nicht der mythologischen Urzeit gleichzeitige, aber darum doch nicht weniger vom Ursprung der Mythologie sich herschreibende Vorstellungen, wie die Frucht einer Pflanze der äußern Erscheinung nach das Letzte ist und dennoch im Keim schon prädestinirt war. In einer solchen, zur Mysterienlehre gehörigen Vorstellung wird also der Uebergang so beschrieben: die bis jetzt jungfräuliche und in jungfräulicher Abgeschiedenheit verborgene Persephone wird in Gestalt einer Schlange von Zeus (Jupiter) beschlichen, der ihr Gewalt thut (âéÜæåôáé ›ð’ ôï™ Äéüò), also sie aus ihrer Jungfräulichkeit setzt. - Daß es hier erstens überhaupt der Gott ist, der Persephone zu Fall bringt, ist ganz natürlich. Denn eben weil das Bewußtseyn in der Folge sich der eignen That nicht erinnert, so schreibt es auch diesen Uebergang in den Zustand der Unseligkeit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber Zeus, d.h. das Haupt der letzten Götterdynastie, darum selbst der letzte unter den mythologischen, aufeinander folgenden Göttern ist, der diese Gewalt verübt, zeigt nur wieder an, was wir schon wissen, daß diese mysteriöse Vorstellung der spätesten Zeit des mythologischen Bewußtseyns angehört; *erklärt* aber wird es durch folgende Erwägung. Für das mythologische Bewußtseyn der Griechen hatten alle früheren Götter in Zeus geendigt. Alle früheren Götter waren nur Uebergänge zu ihm. Insofern waren nun auch alle früheren Götter Zeus; denn alles Fortschreitende wird in der Regel nach dem benannt, wozu es sich zuletzt bestimmt. In allen früheren Göttern *war* eigentlich nur Zeus, sie waren alle nur vorläufige und daher unvollkommene Erscheinungen dessen, der in seiner letzten Gestalt als Zeus hervortrat. Hier entstand der bekannte Spruch der Orphiker: Zeus der erste und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und das Ende. Inwiefern also Zeus gleichsam der Erbe aller früheren Götter war, konnte die mythologische Imagination ihm auch das zuschreiben, was unbestimmbar lange *vor* seiner Zeit sich ereignet hatte. Zeus, können wir sagen,

II,2,163

ist das Ende, also auch die Endursache der ganzen mythologischen Bewegung der Griechen, und wird darum auch als bewirkende Ursache vorgestellt. Ohne das Herausgehen der Persephone wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie kein Zeus. Es ist daher, so zu reden, das Interesse, und demnach auch, wenn man aufs Ende sieht, das Werk des Zeus. Doch solang Persephone, die Potenz des Urbewußtseyns, in jener reinen, sich selbst nicht kennenden Abgeschiedenheit bleibt, ist sie durch nichts zu bewältigen, gleichsam an einem sichern Ort, gegen alle Gefahr geborgen. Aber sowie sie sich als die unheilbringende Möglichkeit weiß, ist sie schon die leidige Dyas, schon in Gefahr, der Lauterkeit verlustig zu werden. Sobald sie sich aber wirklich aus der jungfräulichen Zurückgezogenheit erhebt, sich nach außen wendet, da sie vielmehr als die göttlich gesetzte, Gott *setzende*, innerlich, in einem nicht bloß uneigentlichen,

sondern im eigentlichen, ja wörtlichen Verstand in Gott, das wahre *Innere* der Gottheit bleiben sollte - sowie sie sich wirklich nach außen neigt, ist sie von nun an einem unabwendlichen Proceß unterworfen und schon jetzt eigentlich das dem Untergang geweihte Bewußtseyn; denn dem zugezogenen Seyn nach *ist* sie ja das *nicht* seyn Sollende, und so - als die vom Anfang an dem Untergang geweihte, dem Gott der Unterwelt, dem Hades, der sie in der Folge wirklich raubt, verfallene, wird Persephone durchgängig, und zwar nicht bloß in den Mysterien, sondern auch in der öffentlichen Götterlehre, in der eigentlichen Mythologie dargestellt.

Persephone kommt in der wirklichen Mythologie, sie kommt z.B. in dem theogonischen Gedicht des Hesiodos nicht eher vor, als da, wo sie dem Hades wirklich verfällt, von ihm geraubt wird. Aber - sie Ist von *Anfang* an *in* der Mythologie; sie wird als das, was sie ist, nur erst erkannt, indem sie auch im mythologischen Bewußtseyn selbst als das nicht seyn Sollende, als das Unrechte, das Sinistre, erklärt wird.

So viel nun vor jetzt von Persephone, die das dem mythologischen Bewußtseyn unterworfene, den ganzen Proceß erduldende Bewußtseyn ist, und so viel überhaupt von jenem verhängnißvollen Uebergang, durch

II,2,164

den in weiterer Folge der mythologische Proceß als eine unausweichliche Nothwendigkeit gesetzt ist.

Fassen wir alle bisherigen Bestimmungen zusammen, so wird dieser Uebergang veranlaßt: erstens durch eine Selbsttäuschung des Bewußtseyns, in der jene *Möglichkeit* = die dem Menschen anvertraute und gleichsam zur Verwahrung übergebene Potenz, ihm *erscheint* als eine ihm auch zur *Verwirklichung* übergebene, da sie ihm doch nur übergeben ist, um sie als Möglichkeit zu erhalten. Der Mensch, d.h. das Seyende des Bewußtseyns, stellt sich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch *dann* noch unterthan seyn, wenn sie sich zur Wirklichkeit erhebt, da sie ihm doch nur unterthan ist als Potenz und sofern sie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er sie zur Wirklichkeit erhebt, wendet sie sich gegen ihn selbst und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und statt ihm unterthan zu seyn, macht sie vielmehr *Ihn sich* unterthan, und Er ist nun vielmehr in der Gewalt dieses Princips, das auch nicht mehr in den *Schranken* des menschlichen Bewußtseyns sich hält. Denn das zu Grunde Liegende des *menschlichen* Bewußtseyns war es eben als bloße Möglichkeit. Zur Wirklichkeit wieder erhoben überschreitet es diese Schranken. Der Mensch war darin Gott gleich, daß er jenes Urprincip des Seyns in sich hatte, aber er hatte es nur in sich als ein ihm *gegebenes*, keineswegs so, wie es Gott in sich hatte, als ein ganz in seiner Freiheit stehendes. Indem der Mensch es wieder in Wirkung setzt, will er wie Gott seyn; aber dieses Princip ward ihm nur übergeben, um es als Möglichkeit zu bewahren, und nicht, um es in Wirkung zu setzen. In der Erzählung des A.T. heißt es von dem Menschen: Gott setzte ihn in den Garten, daß er ihn bauete *und* bewahrete (beide Ausdrücke). Bauen wird im Hebräischen durch ein Wort ausgedrückt, das, wie das colere, Deum und terram bedeutet. Die Grundbedeutung von colere schimmert vielleicht noch in occulere (verbergen) durch. Jenes Princip, das im Geheimniß, verborgen, erhalten, beständig versöhnt werden soll, ist der Gegenstand alles ursprünglichen *Cultus*. Denn indem der Mensch dieses Princip in sich niederhält, erbaut er gleichsam die Gottheit in

II,2,165

sich (macht es zum Grund der Gottheit). Jenes Princip war ihm übergeben, *um* es in seinem Esse, also in der Potenz, zu erhalten, und um es zu bauen, d.h. es in dieser Subjektion (als Grund der Gottheit) zu erhalten, daß die früheren, durch den Naturproceß schon überwundenen Gewalten nicht wieder aufstehen.

Er jedoch will das Princip, das ihm nur übergeben ist, um es als Möglichkeit zu bewahren, wie Gott in Wirkung setzen und insofern *als* Gott seyn[1].

Aber eben dadurch, daß der Mensch jenes Princip wieder positiv (herrschend) macht, geht er seiner Gottähnlichkeit verlustig. Bekanntlich sagt in der Erzählung des A. T der Jehovah von dem Menschen nach dem Fall: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns. Von jeher war diese Stelle ein wahres Kreuz der Auslegung, denn sie konnte nicht umhin, jene mutationem in pejus, die sich mit dem ursprünglichen Menschen zugetragen hatte, als einen *Verlust* der Gottähnlichkeit anzusehen, und doch sagt in der Erzählung des A.T. der Gott, der so eben dem Menschen die Folgen seines Ungehorsams angekündigt hat, mit deutlichen Worten: Siehe, der Mensch ist worden als unser einer, worin also zu liegen scheint, daß er dem Gott vielmehr ähnlich als unähnlich geworden sey. Alle bisherigen Versuche, diese Schwierigkeit zu heben, müssen einer unbefangenen und vorurtheilsfreien Prüfung als bloße Nothhülfe erscheinen. Z.B. hätte man gern übersetzt: Siehe, der Mensch ist *gewesen* wie unser einer; aber außer dem, daß dieß, nach dem was vorhergegangen, eine sehr überflüssige Aeußerung gewesen seyn würde, so erlaubt auch die Analogie der Sprache diese Uebersetzung nicht. Man half sich also damit, die Stelle ironisch zu

[1] Mit dem "Bauen des Gartens" konnte ja nicht gemeint seyn, daß der Mensch das Feld des Gartens bearbeiten sollte; die Arbeit wird vielmehr erst nach dem Fall als Fluch verhängt. Den Garten bauen wird also hier nur analogisch gesagt. Die göttliche Offenbarung (wenn wir die Erzählung im A. T als eine solche betrachten) konnte den Vorgang nur den Schranken des damaligen menschlichen Bewußtseyns gemäß darstellen. Eine Analogie findet hier wirklich statt. Auch der Feldbau ist ein Kampf gegen das wilde, widerstrebende Princip der Natur, das niedergehalten werden muß. Auch lateinisch sagt man subigere agrum, worin also ein subjicere liegt, ebenso wie im hebräischen Worte (ãá—òÈ), das auch transitiv bedeutet: zum Sklaven machen, unterwerfen.

II,2,166

erklären, als ob sie diesen Sinn hätte: Adam ist schön wie unser einer geworden. Aber dieser Hohn über den eben gefallenen Menschen wäre, auch bloß menschlich genommen, im Munde der Gottheit empörend. Zudem haben alle diese Erklärungen den gemeinschaftlichen Uebelstand, daß diese Redensart: "Adam ist worden wie unser Einer", so lautet, als ob wirklich mehrere Götter *wären*, zu denen einer hinzukommen könnte. Das kann der Sinn nicht seyn. Allein man übersetze nur wörtlich, nicht: Adam ist worden wie wir, sondern: er ist worden wie Einer von uns, so ist der Sinn: Siehe, der Mensch ist worden wie *Einer* von uns (nämlich den Elohim), d.h. wie könnte man es anders verstehen, als wie ich es früher bereits in anderer Absicht erklärt habe[1]: der Mensch, der der ganzen Gottheit gleich war, ist *Einem* von uns - nämlich dem, der B ist - gleich geworden, er hat sich aus der göttlichen Einheit, in die er erschaffen war, wieder gesetzt, und ist nur noch = Einem von uns, aber eben dadurch nicht mehr = der Gottheit. So verstanden, drückt also die Stelle gerade aus, was man in ihr ausgedrückt wünschte, nämlich, daß der Mensch Gott unähnlich geworden, seine Aehnlichkeit mit Gott verloren habe. Denn Gott ist nicht Einer im Sinn ausschließlicher Einzigkeit, sondern, *wenn* er Einer, d.h. ausschließlich ist, ist er soweit selbst außer seiner Gottheit, ein anderer von Sich. Der Mensch also, indem er ist wie Einer von den Elohim, ist eben dadurch Gott unähnlich.

Aber noch mehr - dieß ist eigentlich der Hauptpunkt, der uns nun erst den Uebergang zum wirklichen Anfang des Polytheismus gewährt - der Eine, welcher die andern ausschließt, und sofern er sie ausschließt, ist nicht der *wahre* Gott; denn der wahre Gott ist nie bloß B oder 1, sondern stets 1 + 2 + 3; also wenn es möglich wäre, Gott als *bloß* B zu setzen, so würde nicht der wahre, sondern der falsche Gott, der Ungott gesetzt. Nun aber eben dieß thut der Mensch. Was an *sich,* d.h. in Ansehung *Gottes selbst* unmöglich ist, geschieht im menschlichen Bewußtseyn. Die in diesem gesetzte Potenz, die dem Menschen übergeben war, um sie als Potenz - als Mysterium - zu bewahren, indem er diese

[1] 1. Abth. 1. Bd., S. 142.

II,2,167

wieder in das Seyn erhebt, schließt er eben damit die nächst höhere Potenz, das göttliche A² von sich aus, d.h. er negirt es in Bezug auf sich, denn dieses A² hatte sich eben in dem völlig überwundenen, als Potenz gesetzten B verwirklicht. Wenn aber irgend eine Materie, irgend ein Stoff seine, durch eine höhere Potenz in ihm gesetzte, Beschaffenheit ändert, so schließt er diese nothwendig von sich aus. Um dieß durch ein aus der Natur hergenommenes Beispiel zu erklären, so ist bekannt, daß jede flüssige Substanz eine gewisse Quantität Wärme, wie man sagt, *absorbirt*, d.h. als Wärme unwirksam und unfühlbar macht; man nennt diese eben darum latente Wärme - sie erscheint nicht *als* Wärme; denn sie wird bloß verwendet, um das Flüssige, das Wasser z.B., in diesem Zustande zu erhalten. Die Wärme erscheint dabei als der flüssigen Substanz völlig inwohnend, mit ihr identificirt, in ihr so verwirklicht, daß sie kein Seyn *außer* ihr hat, nicht *als* solche fühlbar wird. Dagegen wenn nun diese Substanz auf irgend eine Weise veranlaßt wird, ihren Zustand zu ändern, nämlich starr zu werden, wenn sie z.B. gefriert, so wird im *Moment* dieses Uebergangs die zuvor absorbirte, in dem Flüssigen gleichsam *verlorene* Wärme auf einmal fühlbar, d.h. das jetzt Erstarrende schließt sie *im* Moment des Erstarrens von sich aus, sie wird gleichsam *bloß*gestellt und eben damit *als* solche fühlbar. Analogien, die dem Vorgang, um dessen Erklärung es hier zu thun ist, noch näher liegen, würde allerdings die organische Natur darbieten; ein großer Theil, und zwar der significantesten Krankheitserscheinungen oder Symptome, z.B. die Hitze beim Fieber, fordert eine ganz ähnliche Erklärung; sie entstehen ebenfalls durch die Ausschließung eines höhern Princips, dem der organische Stoff nicht mehr angemessen ist. Dieß würde uns jedoch hier zu weit abführen, und schon jenes aus der allgemeinen Naturlehre hergenommene Gleichniß reicht völlig hin den gegenwärtigen Vorgang zu erklären. Denn ganz so verhält es sich mit *dem* Princip des Bewußtseyns, das wir durch B bezeichnen. In dem überwundenen B hat sich die höhere Potenz verwirklicht; denn diese höhere Potenz hat gar keinen andern Willen, oder ist vielmehr selbst nichts anderes, als

II,2,168

der Wille, jenen vorausgehenden conträren Willen in seine Potenz, und dadurch zur Ruhe zurückzubringen; nur in dem beruhigten verwirklicht sie sich demnach. Sowie also jenes Princip aus seiner Ruhe heraustritt, sich ins Bewußtseyn wieder erhebt, das Bewußtseyn gleichsam *einnimmt*, anstatt bloß dessen *Grund* zu seyn, schließt es die höhere Potenz wieder von sich aus, und zwar nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise; denn es versagt ihr gleichsam den Raum, die Stätte oder Statt, die es ihr gegeben hatte. Ferner, wie wir früher gesehen: eben dieses durch A² völlig überwundene B, indem es sich selbst aufgibt, - *in* seiner Exspiration, indem es gleichsam den *eignen* Geist aufgibt, - setzt es A³, den wahren Geist. Wenn es also sein Leben wieder an sich nimmt, gleichsam durch eine neue *In*spiration, versagt es sich auch der höchsten Potenz, deren Sitz und Thron es war, und schließt sie von sich aus. Es ist also mit Einem Wort in dem Bewußtseyn jetzt *bloß* B, B abgeschnitten von A² und A³, ja im Gegensatz mit diesen gesetzt. Also der im Bewußtseyn verwirklichte Gott ist wieder aufgehoben. Darum aber, daß die höheren Potenzen vom Bewußtseyn ausgeschlossen, sind sie nicht überall negirt, völlig aufgehoben; denn sie sind objektive, vom Bewußtseyn *unabhängige* Mächte, sie sind vielmehr nun eben *nur als* vom Bewußtseyn ausgeschlossene, wenn gleich nicht *für* das Bewußtseyn selbst gesetzt, denn eben dadurch, daß in ihm B ausschließlich herrschend ist, hat es sich für die höheren Potenzen

verschlossen, sich unempfänglich für sie gemacht; aber sie *sind* - wenn auch nicht sogleich für das Bewußtseyn selbst, doch für uns - als vom Bewußtseyn ausgeschlossene, die sich in ihm wieder verwirklichen *sollen*, gesetzt. Aber eben damit ist die Anlage zu einem künftigen successiven Polytheismus schon jetzt vorhanden. Denn das im Bewußtseyn Herrschende ist der ausschließliche = der falsch-Eine Gott, der den andern Potenzen die Gottheit versagt. In dieser Ausschließung sind sie aber *auch* nicht der wahre Gott, und da sie doch nicht Nichts und auch nicht schlechthin nicht Gott sind, so sind sie als Götter gesetzt. An die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes sind daher jetzt drei Potenzen gesetzt, die aber erst successiv,

II,2,169

also auch nur als successive Götter ins Bewußtseyn *eintreten*. Die Anlage zum successiven Polytheismus (eine Explication) ist daher gegeben, obwohl noch *nicht er selbst*. Denn *noch* ist das Bewußtseyn ausschließlich eingenommen von B und daher verschlossen für die höheren Potenzen. Indeß kann es doch auf keinen Fall so bleiben; schon darum, weil das Bewußtseyn in diesem Zustand gleichsam einen Raum vorstellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verschlossen ist. Das göttliche Leben aber ist von nichts auszuschließen und nimmt gegen alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig Seyenden, nothwendig sich Wiederherstellenden an. Ein Proceß ist also vorauszusehen, obgleich er im gegenwärtigen Augenblick noch nicht angefangen hat, sondern nur dessen Vorbedingung gegeben ist.

Bis jetzt sind zugleich die Präliminarien der Mythologie, nicht wie vorher philosophisch, sondern in der Mythologie selbst nachgewiesen, so wie sich die Mythologie selbst ihrer bewußt geworden ist.

[II,2,170]

Neunte Vorlesung.

Das jetzt im Bewußtseyn Herrschende ist nicht das *wahre* ðOí, das nichts ausschließende, sondern das einseitige, ausschließliche, in*so*fern widergöttliche ðOí. Dieß kann nun nicht unmittelbar wieder in seine Potenz zurücktreten, nur durch einen Proceß kann es dahin zurückgebracht werden, und nicht von selbst, sondern nur durch die nothwendige Wirkung der zweiten Potenz ist es in die Innerlichkeit, in die Potenz zurückzubringen. Aber um von der höheren Potenz überwunden, muß es ihr zuerst *zugänglich* werden; noch aber gibt es dieser gar keine Statt, noch ist diese gänzlich von ihm ausgeschlossen. Zwar in dieser absoluten Ausschließlichkeit kann es im Bewußtseyn so wenig bleiben, als in der Natur, und wie es sich in der *ersten* Schöpfung gleich zur Ueberwindung anlassen muß - ebenso auch im Bewußtseyn. Es fragt sich nur, was dieß heiße: sich zur Ueberwindung *anlassen*. Eh' es *wirklich* überwunden wird, muß es Gegenstand einer *möglichen* Ueberwindung seyn, es muß sich der höhern Potenz überwind*lich* machen, es muß ihr zum *Gegenstand* und gegen sie peripherisch werden. Um dieß zu erklären, bitte ich *Sie* Folgendes zu überlegen. Das, was jetzt als B erscheint, ist ursprünglich der Grund, also das Tiefste, das Innerste, das Subjekt = Urstand des Bewußtseyns - das kann es aber nur in seiner Negation seyn, nur inwiefern es reine *Potenz* ist; sowie es also positiv wird, müßte es *ausgestoßen* werden von dem Ort, an dem nur das lautere Seynkönnen seyn kann, es

II,2,171

müßte loco cedere, aus dem Centrum weichen, objektiv und peripherisch werden. Aber eben gegen diese Ausstoßung setzt es sich, es will, obwohl sich selbst ungleich geworden, noch immer eodem loco seyn, wo es zuvor war, noch immer als Urständliches, Inneres, Centrales sich behaupten. - Als lauteres Seynkönnen war es Geist und dem Geist gleich; übergegangen in das Seyn, ist es seiner Natur nach ungeistig, und sollte sich auch als solches erkennen, der höhern Potenz sich unterordnen, sich gegen sie materialisiren, ihr zur Materie, zum selbstlos Seyenden werden, um *so* wieder in seine Latenz und die Geistigkeit, die ihm allein auf *diese* Weise zusteht, zurückzukommen[1]. Diesem Materiellwerden (als nothwendigem Uebergang) widersetzt es sich aber in seiner Blindheit, und der nächste Moment - der zweite, jenem ersten des Andersgewordenseyns unmittelbar folgende Moment - ist daher ein Moment des *Kampfes,* in welchem das zum falschen Seyn erhobene Princip der stillen Gewalt jener göttlichen Nothwendigkeit, die es als Centrum, als Geist, nicht mehr duldet, *entgegen* sich doch noch *als* Geist behaupten will. Hier verhält sich also das Princip, in dessen Gewalt sich das Bewußtseyn befindet, einerseits als ein durch höhere Nothwendigkeit immerwährend materiell, peripherisch gesetztes, durch seine eigne Blindheit aber ebenso immerwährend wieder als Centrum sich setzendes. Aus diesem Kampf also zwischen einem sich als geistig zu behaupten Strebenden und einer es als ungeistig setzenden Potenz, aus diesem Kampf eines materiell seyn *sollenden,* aber der Materialisirung sich widersetzenden, in*so*fern selbst noch geistigen Princips - wir können auch sagen: aus diesem Kampf eines central, d.h. *statt* alles andern und ausschließlich seyn wollenden, aber durch die stille Gewalt einer höheren Potenz stets wieder vom Centro ausgestoßenen,

[1] In der ursprünglichen Lauterkeit, als reines Seynkönnen war es Subjekt im Sinne von *Urstand* - der Zauber, der alles an sich zog; sowie es aber aus jener Lauterkeit hervortritt, kann es nicht mehr Subjekt in diesem Sinne seyn, in dem Sinne nämlich, wo Subjekt ein seiner selbst Mächtiges bedeutet; aus seiner Ursprünglichkeit gesetzt, kann es nur noch Subjekt seyn in dem Sinn, daß es das dem Höheren Unterworfene, nicht Urstand, sondern Unterstand, Unterlage, Materie seiner Verwirklichung ist.

II,2,172

peripherisch gesetzten Princips, durch diesen Kampf muß eine *Zerreißung* entstehen, in welcher dem Bewußtseyn jenes Eine, das es *als* das schlechthin oder ausschließlich Eine, als absolutes Centrum behaupten will, unvermeidlich zu einer Vielheit gebrochen, in eine Vielheit verwandelt wird, die es *nicht* will, in der es daher auch immer noch nur die *Einheit* zu setzen sucht, und da es der im Bewußtseyn herrschende Gott ist, der ihm auf diese Art zerrissen, in eine Vielheit verkehrt wird, so ist das nothwendige Erzeugniß dieses Kampfes für das Bewußtseyn die *erste* Götter- oder vielmehr Gottesvielheit, der erste simultane Polytheismus. Ich habe schon in der allgemeinen Einleitung[1] bemerkt, daß der bloß simultane Polytheismus noch immer auf gewisse Weise Monotheismus ist, hier aber ist dieß ganz besonders der Fall, wie aus folgender näherer Betrachtung erhellen wird.

Wie bereits bemerkt, so ist die hier entstehende Vielheit eine vom Bewußtseyn nicht gewollte, eine ihm unwillkürlich, ja gegen sein Wollen entstehende, in der es eben darum die Einheit noch immer zu behaupten sucht; die entstehende Vielheit ist also nicht eine *bloße* Vielheit, sondern sie ist nur das in Vielheit heraus- oder umgewendete Eine = B. Das Bewußtseyn hält es immer noch als das *Eine* fest, dieses ist das Wesentliche, die Vielheit, die es für das Bewußtseyn gegen dessen Willen annimmt, ist das Zufällige - auch im Sinn des nicht Gewollten. Die Vielheit ist *wahrhaft* nur das *als* Vielheit *gesetzte* Eine, sie ist nur ein unum *versum*. Das *hier* in Vielheit gebrochene Eine ist nur das falsch-Eine. Das hier gesetzte Universum entsteht durch die Materialisirung des an sich immateriellen und noch immer, wenn auch falsch-geistigen B. Hier also ist es ein zwar noch nicht materielles, aber doch auf dem

Uebergang zur Materialisirung befindliches Universum, von dem wir reden. Unmittelbar setzt das Bewußtseyn immer noch die Einheit; daß es diese Einheit nur als eine Vielheit setzen kann, ist das von ihm nicht Gewollte, Unwillkürliche. Daher ist die Vielheit nicht eine aufgelöste, in der keine Einheit mehr ist, sondern eine solche, in der die Einheit noch immer besteht und festgehalten wird; noch

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 120 ff.

II,2,173

immer und in jedem Element wird eigentlich nur das ausschließlich Eine gesetzt, nur das allgemeine Seyn empfunden. B ist hier noch nicht in wirklicher Ueberwindung, sondern im Kampf gegen die Entselbstung, Materialisirung, welche Bedingung, Voraussetzung der wirklichen Ueberwindung ist. Es befindet sich hier noch im Uebergang von *absoluter* Immaterialität (wo es sich zu *Nichts* als Materie, als ›ðïêåßìåíï, als Objekt verhält) zur Materialität, unter welcher hier noch nicht körperliche zu verstehen ist, sondern noch unkörperliche Materialität. (Wenn wir sagen, B soll zur Materie der höheren Potenz werden, so nehmen wir hier Materie noch immer im philosophischen Sinn, wo Materie das nicht mehr selbst Seyende, sondern einem andern als Stoff seiner Verwirklichung sich Unterordnendes bedeutet).

Die in dem gegenwärtigen Kampf zwischen Immaterialität und Materialität entstehenden Elemente haben sich uns demnach so bestimmt: 1) als solche, die in ihrer Vielheit doch nur das extendirte Eine selbst sind, in denen also das ausschließlich Eine noch immer fortbesteht; 2) als solche, *in* denen eben darum kein verschiedenartiges, sondern bloß das Eine, überall sich selbst gleiche, wüste, leere Seyn empfunden wird. Aber 3) als entstanden aus einem Streit, in welchem das Eine oder B beständig Centrum zu seyn verlangt, aber ebenso unablässig wieder vom Centrum ausgeschieden und peripherisch gesetzt wird, müssen sie überhaupt als in einem beständigen *Streben* begriffene, als strebende, also nie ruhig *seyende,* und daher in einer unablässigen *Bewegung* erscheinen. Denn sie streben, oder in ihnen strebt B nach dem Ort, an dem es nicht seyn kann, dem Centrum, während es an dem Ort, an dem es seyn könnte, der Peripherie, nicht seyn will, also beständig aus diesem Ort sich wieder erhebt, sich ihm entzieht. Sie erscheinen daher als solche, die von einer höheren Macht stets peripherisch gesetzt werden, aber diesem Ort, d.h. der Materialisirung, beständig wieder zu entwerden, sich zu entziehen suchen, und wenn für das Bewußtseyn (das wir uns in einem völlig unfreien, außer sich gesetzten, ekstatischen Zustand zu denken haben) - wenn für dieses durch die Zerreißung des Einen, substantiellen Princips überhaupt zuerst

II,2,174

ein Außereinander von Elementen entsteht, so werden diese Elemente dem Bewußtseyn *erscheinen* als räumliche überhaupt, insbesondere aber als immer strebende, unablässig bewegliche. Da sie aber an die Stelle, nach der sie *streben,* nicht gelangen, und dagegen an den Ort, den sie *nicht* wollen und zu verlassen suchen, immer wieder gesetzt werden, so wird ihre Bewegung im Resultat = *Nicht*bewegung seyn, Bewegung, die = Ruhe ist: eine solche Bewegung ist aber nur die *nicht* fortschreitende, immer in sich selbst zurückkehrende, kreisartige. Daher werden jene Elemente 4) erscheinen nicht bloß als in einer unablässigen Bewegung überhaupt, sondern als in einem beständigen Umlauf begriffene. - Wenn daher keine anderen Gründe entgegenstünden, könnte man gar wohl der Meinung des Platon beipflichten, der im Kratylos die alten Pelasger ihre ersten Götter von dem immerwährenden Lauf (vom Verbum èÝù) èåïýò benennen läßt[1]. Und ich brauche nun weiter nicht hinzuzusetzen, daß jene räumlichen Götter, in welche sich dem Bewußtseyn zuerst das ausschließlich Seyende verwandelt, Sterngötter sind. Denn als

solche natürlich wandelnde, in einem ihnen nicht *zufälligen,* sondern *wesentlichen,* zu ihrer Natur gehörigen Umlauf begriffene Wesen kennen wir nur die Sterne.

Ich hätte *Sie* nun also zu dem Punkt geführt, wo erhellt, daß der erste Polytheismus jene astrale Religion war, welche nicht sowohl die Sterne als Götter, sondern umgekehrt die Götter als Sterne ansah. Denn es ist aus meiner ganzen Ableitung ersichtlich, daß ich nicht gemeint bin, die sogenannte Sternenverehrung von außen, durch eine empirische Anschauung und darauf erfolgte Vergötterung der wirklichen, noch dazu etwa als körperlich vorgestellten Sterne entstehen zu lassen. Dieß ist die gewöhnliche Erklärung. "Die wohlthätigen und mächtigen Wirkungen der Himmelskörper (zunächst doch wohl nur der Sonne und des Monds) mußten den noch sinnlichen Menschen veranlassen, diesen Himmelslichtern eine besondere Verehrung zuzuwenden". Ich gebe die gerühmte Leichtigkeit dieser Erklärung zu (wenig Mühe), aber daß die Gestirne erst für bloße materielle Lichter oder Körper gehalten, - dann

[1] Plat. Cratyl. p. 397 D.

II,2,175

vergöttert worden, ist gegen alle Natur. Meine Meinung ist vielmehr, daß diese astrale Religion ganz von innen heraus, durch eine innere Nothwendigkeit entstanden sey, in der man sich das Bewußtseyn so gut im *Anfang* wie im *Verlauf* des Polytheismus zu denken hat. Daß diese Ansicht die richtige ist, würde sich auch geschichtlich in*so*fern erweisen lassen, als es nicht schwer ist, geschichtlich zu zeigen, daß unter den ursprünglich verehrten Sterngöttern nicht körperliche Wesen gedacht wurden. Der Gegenstand dieser ältesten Verehrung war vielmehr noch immer das reine B, d.h. eben das rein Astrale. Wir sind zwar gewohnt die Sterne *Weltkörper* zu nennen, aber jeder nur einigermaßen Nachdenkende wird sich unschwer überzeugen, daß das eigentliche Gestirn - der Erde z.B. - oder daß die Erde als rein astrales und kosmisches Wesen doch eher seyn mußte, als die einzelnen körperlichen Dinge, die auf oder in ihr angetroffen werden, daß daher die Erde als Gestirn, als astrum, nicht körperlich ist. Das eigentliche *Gestirn,* das eigentliche und wahre *Selbst* des nur so genannten und nur *äußerlich* und in bloß *partieller* Auffassung so erscheinenden Welt*körpers* kann selbst nichts Körperliches, sondern nur etwas Ueberkörperliches seyn.

Nun eben dieses *Ueber*körperliche, dieses rein Astrale, das eigentliche Gestirn war es, was für göttlich geachtet wurde. Das allein ursprünglich Gemeinte und Gewollte war nichts Concretes, sondern das reine B, d.h. jenes reine Ur-seyn, das, wenn es hervorträte, gegen das spätere, gebildete Seyn nur verzehrend erscheinen könnte, das eben zur *Materie* einer höheren Potenz werden muß, *damit* das einzelne, concrete Seyn entstehe. Das Seyn in seiner Bloßheit (Ungeformtheit) ist gegen die Fülle und Mannichfaltigkeit des später gebildeten Seyns öde und wüste, daher es auch im Anfang der Genesis heißt: Die Erde (die eben geschaffene) war öde und wüste. Man kann die Sterne unter keine der Kategorien des concreten Seyns subsumiren; sie sind nicht unorganische, nicht organische Wesen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Thier. Nicht die Natur, sondern was noch vor und über der Natur ist, wurde in ihnen verehrt. Das Bewußtseyn wandelte hier noch in einer

II,2,176

höhern Region über der Natur, wie das Gestirn selbst einer höhern Sphäre als der bloßen Natur angehört. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne in demselben Sinn Werke der Natur zu nennen, in

welchem wir unbedenklich die andern Dinge so heißen? Auch ist es bezeichnend, daß der Name "Gestirn" nach der Analogie solcher Wörter gebildet ist, von denen man den Pluralis ungern braucht. In allem Gestirnartigen ist das eigentliche Gestirn nur Eins, und dieses Eine war Gegenstand jener ältesten Religion, die das erste *wirkliche* Bewußtseyn der Menschen war. Die ursprüngliche Verehrung galt sogar nicht einmal den einzelnen Gestalten, in welche jenes Urseyn gebrochen erscheint, den Sternen selbst, z.B. Sonne und Mond (diese materielle Sternverehrung ist von späterem Datum, es wird sich uns wohl in der Folge der Uebergang zu dieser zeigen), aber die ursprüngliche Verehrung bezog sich also nicht einmal unmittelbar auf die *Sterne*, auf diese einzelnen Gestalten als solche, sondern nur auf jenes reine Seyn selbst, das zwar schon gebrochene, aber innerlich noch immer positive Princip, das in dieser äußern Welt längst überformt, erst in dieser Ueberformung das individuelle Seyn zum Produkt gibt, jenes Princip, das eben darum mit *sinnlichem* Auge nicht gesehen werden kann, weil es, um sichtbar zu seyn, eben schon überwunden seyn muß. Wenn nun dieß der *Sinn* jener ältesten astralen Religion war, so sind wir berechtigt, von diesem Sinn auch wieder umgekehrt auf den *Ursprung* zu schließen, und da ergibt sich denn von selbst: 1) die älteste Menschheit konnte nicht von der sinnlichen Anschauung aus auf jenes Astrale geführt werden, jenes Astrale war nicht *sinnlich* anzuschauen, es ist gerade das nicht sinnlich Anzuschauende. Ebensowenig wird man 2) sich geneigt fühlen zu behaupten, daß jene älteste Menschheit dieses Urprincip des Seyns mit dem *Verstande* erkannt habe, so wie wir es allerdings mit dem Verstande erkennen. Man wird also auch genöthigt seyn, zuzugeben, daß die älteste Menschheit nur durch einen innern, wenn auch ihr selbst unbegreiflichen Vorgang in die Sphäre jenes rein Astralen versetzt wurde, und daß, was sie *in* den Sternen allein eigentlich meinte und verehrte, nicht das Bewegliche, Materielle selbst, sondern

II,2,177

vielmehr das Princip, der innere verborgene *Grund* aller himmlischen oder siderischen Bewegung war[1].

Ich habe noch einen Beweis hinzuzufügen, aus welchem meines Erachtens unwidersprechlich erhellt, daß diese älteste Religion nicht auf einer subjektiven Vorstellung, sondern auf einem realen Grunde beruhte, dem das Bewußtseyn unterworfen war. Doch eh' ich diesen auseinander setze, will ich meine Erklärung der astralen Religion noch einmal zusammenfassen; es ist von Wichtigkeit, daß *Sie* gleich diese erste Stufe des mythologischen Processes sich deutlich einprägen.

Das Bewußtseyn des *gegenwärtigen Moments* will eigentlich das ausschließliche Seyn, den ausschließlichen Gott; aber eben dieser wird ihm durch eine höhere Gewalt - zwar auf eine ihm selbst nicht begreifliche Weise (denn noch ist ihm selbst jene Gewalt nicht offenbar) - aber jener ausschließliche Gott *wird* ihm unwillkürlich, ja gegen seinen Willen in eine Vielheit, das Eine in ein All verwandelt. Die hier entstehenden Götter sind eigentlich nicht Götter, sondern der Eine in Vielheit auseinander gesetzte Gott. Auf keinen Fall sind sie materielle Götter. Die Vielheit entsteht zwar aus einem Kampf des sich als immateriell behaupten wollenden Princips und der entgegenstehenden Potenz, die es als Materie sich unterordnen will. Aber das eigentlich Gewollte und daher auch eigentlich als göttlich Verehrte ist nicht das Materielle, sondern eben jenes der Materialisirung widerstrebende Immaterielle; das eigentlich Gewollte ist nicht die Vielheit, diese ist das immer Negirte, das Gewollte ist das Eine, das ausschließlich Seyende, das durch eine dem Bewußtseyn selbst noch unsichtbare, nicht erkannte, bloß fühlbare Macht gleichsam gebeugt, zur Materialisirung gebracht

[1] Da das Bewußtseyn jener Zeit doch ein Verhältniß zu diesem Princip hatte, so ist klar, da es kein *ideales* seyn konnte, daß es ein *reales* seyn mußte, und dieses *reale* Verhältniß zu jenem Princip, aus dem allein die älteste astrale Religion zu erklären ist, dieses reale Verhältniß selbst wieder läßt sich nur denken als eine wirkliche Versetzung (Verzuckung) des Bewußtseyns in jenen inneren Siderismus, so nämlich, daß das Bewußtseyn dem Astralen, dessen Gewalt äußerlich schon zur Vergangenheit geworden war, innerlich wieder unterworfen wurde.

II,2,178

werden soll, aber *wegen* seines Widerstrebens nur eben zerbrochen oder zerrissen wird. Diese in Vielheit gebrochene Einheit entsteht dem Bewußtseyn durch denselben Streit, durch welchen ursprünglich das Weltsystem entsteht (denn durch die Wiedererhebung des ausschließlich Seyenden in *sich* ist das Bewußtseyn wieder dem anfang, dem Prius der Natur, d.h. dem Astralen, anheimgefallen). Aus diesem Grunde also sind auch die dem Bewußtseyn hier entstehenden Götter den Sternen ähnliche, d.h. Sterngötter. Denn auch die Sterne sind ja nichts als ebenso viele peripherisch gesetzte Centra, an denen eben deßhalb die ursprüngliche Tendenz, Centrum, ausschließlich Seyendes zu seyn, noch immer, obwohl eben bloß als *Tendenz,* als Streben, als Sollicitation, Zuckung, erscheint, und der Grund der immerwährenden, unablässigen Bewegung ist. - Nicht von den *wirklichen,* den sinnlich erkannten Sternen ging das Bewußtseyn aus, um sie zu vergöttern. Der eigentliche Hergang ist ein ganz anderer. Das ursprüngliche Bewußtseyn, das ja seiner Substanz nach nichts anderes als das zu sich selbst oder in sich selbst zurückgekommene Wesen der Natur, also das durch die ganze Natur hindurchgegangene ist, dieses ursprüngliche Bewußtseyn bewahrt, und hat also gleichsam in *sich* aufgehoben, alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen ist - gerade so, wie jeder einzelne Mensch alle Erfahrungen seines Lebens in seinem gegenwärtigen Bewußtseyn, seiner gegenwärtigen Bildung bewahrt -, aber diese früheren Momente sind in dem Bewußtseyn gleichsam beschworen, niedergehalten, als Vergangenheit gesetzt. Das menschliche Bewußtseyn sollte sie *als* Einheit dermaßen unter sich (*sich* unterworfen) enthalten, daß sie in ihrer Succession - in ihrer gegenseitigen Ausschließung - nicht mehr hervortreten. Aber eben diese Einheit hat das Bewußtseyn, wie wir jetzt voraussetzen, in sich aufgehoben; indem es jenes Prius des Anfangs, jene erste Grundlage seines eignen Seyns, jenes Princip der Natur, in sich wieder excitirt, wirksam gemacht hat, schließt es eben damit alle späteren Momente von sich aus, und indem es wieder ganz jenem ersten Moment anheimgefallen, indem es selbst wieder geworden ist, wie es in jenem ersten Moment war, ist es wesentlich selbst

II,2,179

astral[1]; es ist für alles andere als das Astrale verschlossen, es lebt und ist nur in dieser Region; gleichwie denn überhaupt dieser erste Moment den höchsten Grad des von- oder außer-sich-Seyns, der Ekstasis der Menschheit, darstellt. Es gab hier für das Bewußtseyn noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menschen wie gar nicht vorhanden. Die Genesis dieser astralen Religion liegt daher nur in dem Verhältniß des Bewußtseyns zu dem Princip, zu dem reinen B, und *dieser* Zabismus (ich werde mich sogleich über dieses Wort äußern) - Zabismus im Bewußtseyn - ist der erste. Alles ist hiernach ein innerer, ganz nur im Innern vorgehender Proceß. Die Sterne sind noch in einer Innenwelt[2]. Zu eigentlichen Sterngöttern entschließt das Bewußtseyn sich erst später.

Ich begreife sehr wohl, und würde mich nicht im Geringsten darüber verwundern, wenn den meisten die Erklärung dieser ältesten astralen Religion aus einem rein *innern* Vorgang des Bewußtseyns abstrus, ja unglaublich vorkäme, und wenn sie uns jene gewöhnliche, man kann behaupten, allgemein angenommene Erklärung entgegenhalten, die, wie sie sagen, doch so leicht und einfach sey.

Ich nannte die astrale Religion Zabismus. Ich wünschte nämlich statt des gewöhnlichen Sternverehrung, Sternendienst u.s.w., der doch immer den Nebengriff von einer Verehrung der materiellen Sterne mit sich führt, einen einfachen und für uns wenigstens nicht diesem Nebenbegriff unterworfenen Ausdruck zu gebrauchen. Als ein solcher bietet sich der schon bekannte und angenommene Name *Sabeismus* dar. Nur muß ich bemerken, daß diese Form des Worts nicht ganz

richtig ist. Wahrscheinlich zuerst von Franzosen gebraucht, ist sie nachher auch von Deutschen, z.B. Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts[3], angenommen worden. Diese Form kann unter anderm auch zu dem Mißverständniß verleiten und hat dazu verleitet, als käme dieser Name der

[1] Das ausschließlich Seyende in der Natur gebrochen - peripherisch gesetzt = Astrales. Auf gleiche Weise also auch das Bewußtseyn ins Astrale versetzt.

[2] In Außenwelt gehts erst mit Urania über (Randbemerkung im Manuscript).

[3] §. 49.

II,2,180

ältesten Religion von den Sabäern her, einem bekannten Volk des glücklichen Arabiens, die zufällig auch Sternverehrer waren[1]; allein die wahre Ableitung des Worts (von der man nicht glauben sollte, daß sie je hätte angezweifelt werden können) ist von dem ebräischen und arabischen Zaba, das Heer (exercitus) und dann insbesondere das himmlische Heer, wovon auch der alttestamentliche Name Jehovah Zebaoth, Herr der Heerschaaren, herkommt. Denn da der mythologische Proceß ein allgemeiner war und von dem die ganze Menschheit ergriffen, so mußte auch die Offenbarung ihre Sprache und zum Theil selbst den *Inhalt* ihrer Lehre den verschiedenen Stufen und Momenten jenes Processes gleichsam annähern; denn daß alle Offenbarung nur eine successive, nicht auf einmal enthüllende ist, wird ja zugestanden - im Gegensatz also gegen jene Völker, die das himmlische Heer und zwar in späterer Ausartung nun schon die *materiellen* Sterne selbst anbetete, im Gegensatz gegen solche (denn dieser Name wird erst in den spätern Büchern zur Zeit der Könige gebraucht) wurde an den *Herrn* der Heerschaaren, den wahren geistigen Gott, erinnert. Von dem Wort Zaba heißt im Arabischen *Zabi*, oder nach der gelinderen Aussprache Sabi, ein Sternverehrer, *Zabiah* die Sternverehrung selbst, woraus erhellt, daß die richtige Form des Worts Zabiismus, zusammengezogen Zabismus ist, dessen ich mich daher in der Folge bedienen werde. Im Koran werden die Zabier mehrmals neben den Juden mit Ehren als Unitarier, Anhänger eines einzigen Gottes, genannt, und ihnen auch ein besseres Loos in der künftigen Welt als den Götzenanbetern versprochen. Auch unter den ersten Anhängern Muhammeds werden sie genannt, ja Muhammed wurde selbst ein *Zabi* genannt, wahrscheinlich von den idololatrischen Arabern, die seine Lehre von dem einzigen Gott als eine Rückkehr zum Zabismus ansahen. Späterhin bedeutet das Wort nicht mehr einen Sternanbeter insbesondere, sondern jeden, der nicht der wahren Religion anhängt. Wenigstens wird es in der arabischen Uebersetzung des N.T.

[1] So auch v. Bohlen, die Genesis histor. krit. erläutert, S. 124, vergl. mit S. 496. Allein der Name wird ganz anders geschrieben, als das arabische Wort für Sternverehrer im Koran.

II,2,181

einmal so gebraucht für GÅëëçí, d.h. Heide im Gegensatz des Juden. Diese allgemeine Bedeutung von Götteranbetern hat das Wort íéàÄá”öÀ auch in dem ziemlich confusen und unhistorischen Traktat des Maimonides über den Ursprung der Idololatrie, den Gerhard Voß seinem Werk de origine Idololatriae angehängt hat. Hier werden unter Zabiim schon völlige idololatrae verstanden, ganz gegen den ursprünglichen Sinn. Unter anderm hat sich Spencer auch verleiten lassen, aus den Zabiern eine Art von weitverbreitetem *Urvolk* zu machen. Allein dieß Wort bedeutet ursprünglich kein besonderes Volk,

sondern die ältesten Verehrer des ausschließlichen (und in diesem Sinn Einen) Gottes, des kosmischen, des Weltgottes, und so mittelbar auch der Sterne als derjenigen Elemente, in welchen die *innerliche*, noch ungebrochene Kraft dieses Gottes gegenwärtig ist. Unstreitig sind unter *Ihnen* mehrere, die auch von Zabiern oder Sabäern in einem andern Sinn gehört haben, nämlich den sogenannten Johanneschristen, deren Religionsbücher in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit europäischer Gelehrten erregt haben. Ich bemerke also nur mit Einem Wort, daß diese hieher gar nicht gehören, und daß ihr Name auch von einem ganz andern Wort herkommt, nämlich von Zaba (mit ò), das im Syrischen taufen bedeutet. Sie heißen Täufer als Anhänger Johannis des Täufers[1].

Nach dieser Bemerkung werde ich also künftig diese älteste Religion Zabismus nennen.

Daß der Zabismus nicht auf einer bloß subjektiven Vorstellung, sondern auf einer realen Gewalt beruhte, der das Bewußtseyn unterworfen war, erhellt, um nun den letzten Beweis anzuführen, auch daraus, daß diese Gewalt nicht bloß die Vorstellung, sondern ebensowohl *das Leben* der ältesten Menschheit bestimmte und beherrschte. Der Zabismus beruht, wie gezeigt, zuletzt auf einem außer-sich-Seyn des Bewußtseyns, indem das, was in ihm ruhen, der *Grund* des Bewußtseyns seyn sollte, als solcher aufgehoben, weil in Wirkung gesetzt ist. Dieses außer-sich-Seyn des Bewußtseyns zeigt sich nun ebenso

[1] Vergl. Neanders Kirchengeschichte, zweite Auflage, zweiter Band, erste Abth., S. 650.

II,2,182

in dem äußern Leben jener ältesten Menschheit. Denn der Zabismus ist die Religion desjenigen Theils der Menschheit, der noch nicht zum geschichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen ist. Das Leben der vorgeschichtlichen Menschheit ist das unstete, herumschweifende, das man das nomadische nennt. Solang der Mensch von jenem ausschließlichen, dem bestimmten, concreten Leben sich widersetzenden und in diesem Sinn *allgemeinen* Princip eingenommen und beherrscht ist, kann er auch selbst nicht zu einem bestimmten, concreten Leben gelangen, dessen erste Bedingung feste, bleibende Wohnsitze sind, so lang sucht er auch selbst das Weite, Grenzenlose, Unbeschlossene auf. Die Wüste ist sein natürlicher Aufenthalt. Sich selbst fremd, weil er in einem Zustand der Selbstentfremdung sich befindet, ist er auch ein Fremdling auf der Erde, heimathlos wie der schweifende Stern (dessen Princip B - stare loco nescit), ohne festes, d.h. unbewegliches Eigenthum (sein Eigenthum ist selbst nur ein bewegliches, seine Heerde). Einen Ort der Ruhe gibt es nach seinem Begriff nur für die Todten - die Vorväter der Israeliten z.B. blieben lange noch Nomaden, als andere Völker schon zum geschichtlichen Leben übergegangen waren, und der erste Acker, den Abraham von den schon festen Besitz kennenden Hethitern kaufte, ist für das Erbbegräbniß bestimmt[1] -, also nur die Gestorbenen gelangen zur Ruhe; die Lebenden sind Fremdlinge auf Erden, nirgends angesiedelt; die Zeit ihres *Lebens* ist, wie der sterbende Jakob sich ausdrückt, die Zeit ihrer *Wallfahrt*. (Ich erinnere hier an das früher über den Namen Ibri Bemerkte[2]).

Mit dem festen Besitz kommt erst bürgerliche Gesellschaft, bürgerliches Gesetz und Verfassung. Besitzen kann nur, was sich selbst besitzt. Etwas besitzen heißt etwas in seiner Gewalt haben. Aber der Mensch ist jetzt selbst in fremder Gewalt; sowie er selbst etwas in seine Gewalt bekommt (und dieß heißt Besitz), ist dieß ein Zeichen, daß er selbst nicht mehr in fremder Gewalt. Der Besessene (sui haud compos) kann nicht besitzen. In dem gegenwärtigen Zustand aber ist der

[1] 1. Mos. 23.

[2] s. Einleitung in die Ph. d. M. S. 157.

II,2,183

Mensch sich selbst entfremdet, außer sich selbst gesetzt. Obgleich nun aber von einer blinden Gewalt regiert - von derselben Gewalt, welche auch die Sterne in ihrer Bahn erhält - fühlt er sich nicht *unfrei*. Unfrei fühlt sich nur der, der von zwei Principien beherrscht und zwischen diesen zweifelhaft ist. Alles Entschiedene erscheint als frei. Im Menschen herrscht bloß B, das seiner Natur nach Grenzenlose, Allgemeine. Weit entfernt also, daß in dem gegenwärtigen Zustand er sich unfrei fühlte, folgt er dem Zug dieser ihn außer sich setzenden Gewalt vielmehr mit dem Gefühl einer weit vollkommeneren Freiheit, als ihm später sie zu Theil wird, wenn jenes allgemeine Princip ihm anfängt innerlich begrenzt zu werden, und das Gefühl der *individuellen* Freiheit entsteht, das ihn vom Ganzen und Allgemeinen abzieht, ihn in Zwiespalt ebensowohl mit sich selbst als mit der Welt setzt. Als goldenes Weltalter, d.h. als Weltalter des lautern, ganzen, unverkümmerten und darum gesunden Seyns, schwebt daher das Bild dieser vor der Freiheit noch freien Zeit auch den spätesten Völkern, der längst mit sich selbst und dem Allwaltenden entzweiten Menschheit vor. - An den beiden Endpunkten des sittlichen Lebens erscheinen Freiheit und Nothwendigkeit als Eins, die *bloße* Nothwendigkeit, von der im gegenwärtigen Moment der Mensch beherrscht ist, wird als Freiheit empfunden, wie an dem entgegengesetzten Ende die Freiheit in ihrem höchsten Selbstbewußtseyn wieder als mit Nothwendigkeit handelnd erscheint, z.B. in den sittlichen Heroen. Weil der Mensch jener Urzeit das Gesetz, dem er folgt, als Gesetz des reinen, noch ungekränkten Seyns empfindet, darum folgt er dem Zug desselben mit jenem *stolzen*, durch keinen Gegensatz gedemüthigten Gefühl der Freiheit, von dem wir nur etwa noch in jenen Söhnen der Wüste, die sich den Wirkungen der spätern Zeit bis jetzt zu entziehen gewußt haben, ein Bild sehen, oder von dem wir uns jene Thiere der Wildniß beseelt denken mögen, von denen in dem großen alten Naturgedicht Gott sagt: *Wer* hat das Wild so frei gehen lassen, *wer* hat die Bande des Wilds gelöst, dem ich das Feld zum Hause gegeben habe und die Wüste zur Wohnung?

Es bedarf nicht erst des Beweises - denn es ist nicht bestritten

II,2,184

worden -, daß jene Religion, die dem Menschen die Erde entzog, ihn verhinderte auf der Erde sich anzubauen, ihn einen Fremdling auf Erden seyn ließ - daß der Zabismus mit Einem Wort das schlechthin älteste System der Menschheit sey. Ich sage: dieß sey nie bestritten worden; denn wenigstens *historisch* ist es nicht zu bestreiten; dagegen indirekt durch die gewöhnlichen Erklärungen ist es freilich bestritten worden. Diese Erklärungen halten für möglich, daß die Menschen in den Sternen - wir wissen nicht genau was - aber auf jeden Fall etwas anderes als Götter gesehen haben; *hernach* aber - man weiß nicht, nach wie langer Zeit - in Folge der empfundenen wohlthätigen Wirkungen und hierauf gegründeten Ueberlegung haben sie wohlbewußt und willkürlich dieselben Sterne als Götter sich vorgestellt. Allein was der Mensch einmal für etwas anderes genommen, verwandelt er sich nicht so leicht und so willkürlich in einen Gott. Diese Erklärungen lauten, als könnte der Mensch sich zum *Gott* machen, was er wollte. Aber dem Selbstgemachten hätte die Menschheit sich nie so unterwerfen können, wie wir die älteste Menschheit jener astralen Religion unterworfen sehen. Die Menschen hatten gar nicht erst die Zeit, von einem natürlichen Standpunkt ausgehend durch Reflexion oder Nachdenken zu einer Religion zu gelangen. In seiner ersten Bewegung schon zog sich das Bewußtseyn die Nothwendigkeit des mythologischen Processes zu, und schon früher ist bemerkt worden, daß der Mensch, indem er dem mythologischen Proceß anheimfiel, nicht etwa, wie man wohl gerne sich vorstellt, in die Natur zurückfiel, daß er vielmehr der Natur entrückt, durch eine wahre Verzauberung außer die Natur versetzt, in jenes noch vor-materielle - noch geistige - Prius aller Natur (das reine noch nicht unterworfene B) versetzt

wurde, das die Natur als solche für ihn aufhob. - Es ist wohl eine nothwendige Aufgabe zu erklären, wie der Mensch aus dieser Verzauberung wieder sich losgewunden und zu der *menschlichen* Ansicht der Natur sich befreit habe. Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erst in demselben freien und besonnenen Verhältniß zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden - ihm also die Sterne z.B. als bloße Naturgegenstände empfinden und hernach erst sie willkürlich

II,2,185

vergöttern lassen - dieß kann man nicht anders als absurd nennen. Wer nun aber überdieß nicht den einzelnen Moment, sondern den ganzen Verlauf in Betracht zieht, wird wohl in der Mythologie eine vom *ersten Keim* sich herschreibende Nothwendigkeit entdecken, die alle zufällige Entstehung, welche mit der Anregung durch sinnliche Eindrücke und auf dieselbe gebaute Schlüsse nothwendig verbunden ist, auch von dem *ersten* System entschieden ausschließt. Der Zabismus beruhte darauf, daß das Bewußtseyn den Gott, der sich ihm zu materialisiren drohte, noch immer als immateriellen, geistigen und eben damit ausschließlichen behauptete. Daraus entstand die astrale Religion. Ohne jenen ganz geistigen Sinn hätte sich der Begriff der himmlischen Heerschaaren nicht mit dem Begriff von *Engel* identificiren können, wie offenbar im A.T. geschehen ist, wo im Buch Nehemia gesagt ist: das himmlische Heer betet dich an, was doch von bloß materiellen Lichtern nicht zu sagen war[1].

Der Zabismus ist das älteste System überhaupt, insbesondere nun aber das System der noch ungetrennten Menschheit. Wenn es einer Ursache bedarf, welche die Zertrennung der Menschheit in Völker erklärt, so bedarf es nicht minder eines Princips, um die der Zertrennung vorausgegangene Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich zu machen[2]. Nur jene allgemeine, das Seyn überall einförmig und sich selbst gleich erhaltende, dem mannichfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die *Ruhe* und die *Stille* der vorgeschichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar ist. Denn wie der Himmel keine Ereignisse kennt und in lautloser Stille ist heute wie vor Jahrtausenden, so jene Zeit. Wenn dem vorgeschichtlichen Menschengeschlecht die Natur immer nur dieses einförmige Angesicht zuwendet, wenn nur das *All*gemeine, das *All*waltende in ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannichfaltigen und wechselnden Lebens an seinem Gemüth ohne Rührung und gleichsam spurlos vorübergeht, unvermögend, den hohen Ernst des nur

[1] Nehemia 9, 6.

[2] Vgl. Einleitung in die Ph. d. M. S. 104.

II,2,186

dem ausschließlich Einen zugewendeten Bewußtseyns zu stören, wenn auf diese Weise der reine Himmelsverehrer auch geistig wie in der Wüste lebt, so läßt sich dieß aus einer subjektiven Vorstellung oder Ansicht nicht erklären, es läßt sich nur erklären, wenn man ihn ganz eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausschließlich Seyende selbst versetzt und seinen Blick für die freie, lebensvolle Natur verschließt.

Wir haben früher Theorien kennen gelernt, nach welchen zur Entstehung der Mythologie nichts weiter erfordert wird, als daß eine willkürliche Phantasie nach Belieben oder nach zufälliger Einsicht, jetzt diesen, jetzt einen andern Gegenstand aus der Natur heraushebt, um eine Eigenschaft oder irgend ein Vermögen desselben persönlich vorzustellen. Nach einer solchen Theorie gibt es, wie *Sie* leicht sehen, keine gesetzliche Aufeinanderfolge, keine bestimmte Abstufung in der Entstehung der mythologischen

Vorstellungen. Gewöhnlich läßt man dieses Personificiren von den nächsten Erscheinungen und Kräften anfangen, wie dieß auch - eine solche Entstehungsweise angenommen - ganz natürlich seyn würde, indeß geschichtlich die Mythologie in der That vom Entferntesten, vom Himmel angefangen hat; so früh sich auch dem Menschen der wohlthätige Einfluß der Himmelslichter bemerklich gemacht haben mag, andere concrete Gegenstände lagen ihm doch *materiell* näher. Gesetzt aber auch, man ließe dieses Personificiren zufällig vom Himmel anfangen, entweder, daß die Weltkörper selbst, oder die sie bewegenden und umtreibenden Kräfte als Götter vorgestellt wurden, so wäre doch kein Verweilen. Dieses willkürliche Personificiren, einmal im Zug, würde nicht säumen, auch mit den andern, mehr speciellen Naturkräften dasselbe zu thun; es würde also der ganze Haufe der mythologischen Vorstellungen im bunten Durcheinander *auf einmal* entstehen. Dieß ist aber gegen alle Geschichte und ein neuer Beweis, wie sehr jene Theorien, die sich angeblich auf dem rein empirischen Standpunkt halten, vielmehr der wahren Erfahrung, welche hier die wahre Geschichte ist, entgegenstehen. Denn die Geschichte zeigt mit unwiderleglicher Bestimmtheit, daß in der Mythologie verschiedene Systeme *nach*einander hervorgegangen sind, eines dem andern gefolgt, und je das frühere dem spätern zu Grunde gelegt worden ist.

II,2,187

Dieses Verweilen des mythologischen Bewußtseyns in den einzelnen Momenten ist eine unleugbare Thatsache, welche keine wahre oder auch nur auf Vollständigkeit Anspruch machende Theorie aus den Augen setzen oder unbeachtet lassen darf. In diesem Verweilen eben zeigt es sich, daß die Entwicklung keine gesetzlose ist, sondern *nach einem bestimmten Gesetz* erfolgt, daß auch diese scheinbar ganz regellose Bewegung des Gott entfremdeten Bewußtseyns nicht sine numine geschieht.

Es war nicht zufällig, wenn die älteste Menschheit den Mächten des Himmels diente, nicht zufällig, wenn sie dem inneren Leben gleichsam gestorben und ganz entfremdet, jenem äußern, bloß astralen, kosmischen Geist anheimfiel. Eine höhere Macht erhielt sie unter dem Gesetz dieser Religion; es war die Zeit, in der nach dem großartigen Ausdruck des A.T. der *Herr* das Heer des Himmels verordnet hatte *allen Völkern*, d.h. der noch ungetheilten Menschheit[1]. In der Himmelsverehrung, als der ersten Religion des Menschengeschlechtes, erhielt sich das religiöse Bewußtseyn *überhaupt* - damit war die religiöse Bedeutung des ganzen folgenden Processes gegeben. Ein Kirchenvater sagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte sie ihnen, damit sie nicht ganz Gottlose (Tèåïé) würden[2]. Gegen den spätern, auf hinfällige und vergängliche Dinge sich beziehenden Aberglauben wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als eine reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet, ebenso wie von Muhammed, der die Zabier den Heiden entgegensetzt. Eine höhere Macht also war es, die die Menschheit unter dem Gesetz dieser Religion erhielt. Die Menschheit sollte in diesem Zustand des außer-sich-Seyns bleiben, bis die Zeit der Einkehr in sich selbst, aber eben damit auch die der innern gegenseitigen Abstoßung und der Zertrennung der Menschheit gekommen war.

[1] 5. Mos. 4,19.

[2] Clemens von Alexandrien. Die Stelle lautet: IÅäùêåí äc êár ô’í {ëéïí êár ôxí óåëÞíçí, êár ôN Tóôñá åkò èñçóêåßáí, R dðïßçóåí ¿ èå’ò ôïsò hèíåóéí, líá ìx ôÝëåïí Tèåïé ãåíüìåíïé ôåëÝùò êár äéáöèáñ§óéí. ïj äc êUí ôáýôw ãåíüìåíïé ô† díôïë† Pãíþìïíåò, ãëõðôïsò ðñïòå÷çêüôåò PãÜëìáóé, êUí ìx ìåôáíïÞóùóé, êñßíïíôáé Stromat. Lib. VI, c. 14.

II,2,188

Wie ein schwüler Himmel zog sich diese noch nicht in wirkliche Vielheit aufgeschlossene, nur mit Vielheit schwangere Einheit, dieser stumme Monotheismus über die Welt, und erhielt sie in der Stille und Erwartung der Dinge, die da kommen sollten, in einem Zustand von Vorbereitung für die künftige lebensvolle Bewegung. In diesem Zustand, der seiner *Natur* nach nicht bleiben konnte, und von Anfang an schon zum Grund eines folgenden bestimmt war, wurde der Stoff der künftigen Völker vorbereitet. Hier ist gleichsam die Werkstätte und die Vorrathskammer, aus welcher *Er* die Völker hervorruft, jedes zu seiner Zeit und in dem Augenblick, wo der *Moment* des theogonischen Processes gekommen ist, den jedes in sich aussprechen und darstellen soll.

Die Dauer dieser vorgeschichtlichen Zeit ist daher eine durchaus relative. Denn die Meinung ist nicht, daß die Völker alle zugleich, sondern daß sie in gemessener Folge aus jenem Zustand hervorgetreten seyen, woraus folgt, daß manche noch in dieser vorgeschichtlichen Zeit und unter dem Gesetz derselben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geschichtlichen Leben sich losgerissen hatten.

Ich bemerke noch zum Schluß: Die drei Potenzen, von denen wir vor dem Uebergang zur astralen Religion sagten, sie seyen nun als - successive - Götter an der Stelle des wahrhaft-Einen, des all-einigen Gottes gesetzt (gesetzt zwar noch nicht *für* das Bewußtseyn, aber doch relativ auf das Bewußtseyn) - sie sind gleichsam die Urgötter, nämlich die eigentlich verursachenden Götter, die sich in dem ganzen Proceß als *Ursachen* desselben verhalten; wir werden sie auch die *formellen* Götter nennen. Aus ihrer Wirkung erst entstehen die nicht verursachenden, die materiellen Gottheiten.

[II,2,189]

Zehnte Vorlesung.

Jener Zustand, den wir bisher beschrieben, konnte nicht bleiben. Dieß folgt schon daraus, daß er auf einem Kampf, einem Streben, einer Spannung beruhte, jede Spannung aber endlich erschlafft, jeder Kampf endlich sein Ziel findet, und alles, wie es sich auch sträube und widersetze, doch zuletzt an die ihm gebührende Stelle treten muß. Da also der Uebergang natürlich und nothwendig ist, so bedarf es nicht erst des Beweises für einen folgenden Moment, sondern es kann nur darauf ankommen, die Art und Weise des Fortgangs zu einem folgenden Moment deutlich und bestimmt zu erkennen.

Schon der vorhergehende Moment ging darauf, das ausschließliche Princip gegen die höhere Potenz zu materialisiren und so überhaupt eine Succession einzuleiten, nur daß es sich dieser Materialisirung widersetzte. Dieses Bestreben, das, was bestimmt ist materiell zu werden, noch als geistig festzuhalten, erzeugte den Zabismus[1]. Der nächste Moment muß also der seyn, wo das schlechthin Ausschließliche seine Ausschließung aufgebend, sich gegen ein Höheres *wirklich* zur Materie, d.h. ihm überwindlich, macht.

Sie können sich den Begriff, um den es hier zu thun ist, und der, wie *Sie* von selbst und ohne mein Erinnern begreifen, nicht bloß für Mythologie, sondern allgemein wichtig ist, auch so denken. Jenes

[1] Der Zabismus im Bewußtseyn ist die völlige Flucht des B, daß nun, um zu *bestehen*, sich materialisiren muß.

II,2,190

gegen die Bestimmung (nachdem einmal unterworfen) positiv gewordene Princip soll nicht etwa

unmittelbar wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden zurücktreten - dieß wäre ein völlig rückgängiger, sinnloser Proceß - nicht zurücktreten, sondern *positiv* bleiben soll es, und dennoch, indem es positiv bleibt, nicht *in sich selbst* zwar, aber *relativ* gegen die höhere Potenz potentiell werden. (Ueberwindlich werden - zur Materie werden - zur Potenz werden - dieß sind lauter ganz gleichbedeutende Begriffe. Die reine Materie z.B. ist einerseits mehr als reine Potenz und doch verhält sie sich wieder als die bloße Möglichkeit, als der bloße Keim aller der materiellen *Dinge*, die aus ihr hervorgehen, d.h. die sie für sich selbst nicht hervorbringen würde, wenn sie nicht eine höhere Potenz an und aus ihr hervorriefe). Also: das positiv gewordene Princip soll positiv bleiben, aber als dieses in sich positive nicht *in sich* - denn dieß wäre ein Widerspruch - wohl aber relativ, nämlich eben gegen jene höhere Potenz, doch zur Potenz, potentiell werden.

Hier entsteht uns also der Begriff einer bloß *relativen* Potentialität, oder der Begriff eines *actu-potentiellen* Wesens, d.h. eines Wesens, das in sich actuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell ist, seyend - nicht seyend. Der Begriff eines solchen actu-potentiellen Wesens ist aber eben gerade der Begriff der Materie, inwiefern diese bereits als reelle, wenn gleich nicht körperliche, Materie verstanden wird. (*So*: B soll der höheren Potenz zur Materie werden: so allgemein gesprochen könnte es dieß auch werden, wenn es ganz zurückginge in die absolute Potentialität. Aber in diesem Sinn geht es nicht in die Potentialität zurück; sondern in relative Potentialität geht es zurück, und dieß = reelle Materie[1], die jedoch von körperlicher Materie noch immer unterschieden werden muß). Umgekehrt können wir sagen: die Auflösung jenes scheinbaren Widerspruchs, daß ein und dasselbe zugleich in sich actuell und relativ gegen ein anderes potentiell seyn soll - die Auflösung dieses Widerspruchs wird eben angeschaut im Begriff der reinen, d.h. noch unkörperlichen Materie.

[1] oder physische = Materialität; vergleiche S. 423 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

II,2,191

Ich versuche diesen allerdings schwierigen Uebergang noch auf eine andere Weise, oder durch einen andern Ausdruck deutlich zu machen.

Solang das im Bewußtseyn gegen die ursprüngliche Absicht und Bestimmung positiv gewordene Princip in diesem Zustande der Erhebung, der Aufrichtung blieb, war es blind für die höhere Potenz. Aber beständig bestritten von dieser höheren, obwohl noch unerkannten Gewalt, und unfähig sich gegen sie zu behaupten, kann und will es von der andern Seite doch auch nicht in die innere Potentialität zurück (denn dieß wäre ein völlig rückgängiger Proceß). In diesem Drang seiner Noth also, da es nicht wieder schlechthin potentiell werden kann und doch von der andern Seite ebenso wenig schlechthin (nämlich ausschließlich) actuell bleiben kann - in diesem Drang seiner Noth findet es die Auskunft oder Ausflucht (ich bediene mich dieses Ausdrucks nicht willkürlich, sondern als eines solchen, der in der Mythologie selbst begründet ist) es findet, sage ich, die Auskunft oder Ausflucht, seyend in sich und doch zugleich auch nicht seyend zu seyn, gegen eine höhere Potenz - wir wollen sagen, es wird ein Drittes, indem es nicht nichtseyend (nicht *bloßes* Können), und doch auch nicht mehr im *Gegensatz* oder in der Ausschließung gegen die höhere Potenz seyend ist. Aber eben damit daß es aufhört das *ausschließliche* Seyn zu seyn, und insofern zwar nicht in die innere Potentialität zurücktritt, aber wenigstens äußerlich potentiell wird, öffnet es sich zugleich der höhern Potenz, und wird zum Gewahrwerden, zum *Erkennen* der erst ausgeschlossenen relativ geistigen Potenz gebracht[1].

So - die relativ geistige Potenz - wollen wir das jetzt auftretende A^2 nennen. Denn gegen das jetzt zur Materie werdende Princip - gegen B, sofern es sich zur Materie hingibt - ist die

[1] Solange es sich noch im Centrum behaupten will, schließt es die höhere Potenz von sich aus und ist ihr unzugänglich. Obgleich daher schon jetzt von ihr bestritten, erkennt es sie doch nicht. Denn eben durch sein Streben im Centro zu bleiben verschließt es sich ihr. Es konnte darum bis jetzt auch noch nicht davon die Rede seyn, daß es durch die höhere Potenz wirklich überwunden, sondern nur daß es ihr zugänglich (obnoxium), d.h. überwindlich werde, und an diesem Punkt sind wir nun.

II,2,192

höhere Potenz relativ die geistige. Jenes hat das Centrum verlassen darum ist nun diese (A^2) im Centro. Denn indem die *gegen* die ursprüngliche Bestimmung positiv gewordene Potenz = B ihre Ausschließung aufgibt, kann sie nicht in die Latenz des Subjekts zurück, aus der sie sich eben erhoben hat - da wäre wieder alles wie zuvor; es wäre ein rückgängiger, kein fortschreitender Proceß -, wohl aber kann sie das Subjekt-Seyn selbst aufgeben, sich zum Objekt entschließen, um an ihrer Statt das, was zuvor das Ausgeschlossene und insofern Objekt war - statt ihrer nun dieses als Subjekt zu setzen; *sie* kann peripherisch werden und dem zuvor Ausgeschlossenen, d.h. Peripherischen, das Centrum überlassen; oder - denn alle diese verschiedenen Ausdrücke sagen nur dasselbe - sie kann sich materialisiren, entgeistigen, um das zuvor Ausgeschlossene als Selbst, als relativ geistige Potenz zu setzen. Sie thut dieß zwar nur, weil sie nicht anders kann. Denn die höhere Macht, welche da ist, will B immer wieder in die Potentialität zurückziehen, dem entgegen es aber real (ausschließend, insofern nicht materiell) bleiben will, das am Ende dadurch sich *ausgleicht*, daß B objektiv, peripherisch, A^2 subjektiv gesetzt wird[1]. Wenn das geschieht, so erscheint die zum Nichtsubjekt gewordene Potenz als das den relativ geistigen Gott *Setzende*. Denn daß die Potenzen dem Bewußtseyn successiv zu Götter werden, haben wir schon gezeigt. Auf diese Art wird das zuvor den relativen Gott Ausschließende, Negirende zum Setzenden des Gottes, aber 1) weil es nicht innerlich, nur äußerlich gegen ihn potentiell wird, auch nur das äußerlich Setzende des Gottes, 2) da es das Setzende des Gottes wird, nicht sofern es actuell, sondern gerade sofern es relativ potentiell, materiell wird, kann es nicht als das zeugende, sondern als das gebärende Princip des Gottes erscheinen. Dieß liegt schon in dem, daß wir sagten, es materialisirt sich, d.h. es macht sich zur Materie künftiger Verwirklichung für die höhere Potenz. Es macht sich zur Materie, heißt: es macht sich zur *Mutter*

[1] Das positiv gewordene Princip (B) hat, daß ich so sage, seine centrale Stellung verwirkt, und soll nun auch wirklich (äußerlich) peripherisch werden - was es als aus seiner Innerlichkeit herausgetretenes von Rechtswegen schon ist.

II,2,193

des Höheren. Mater und materia sind im Grunde nur ein Wort, wie die Sache selbst im Begriff übereinstimmt. Das dem Bewußtseyn zu Grunde liegende Princip, das sich aber aus seiner Tiefe erhoben hatte und selbst positiv geworden war - wir wollen es als das zu Grunde liegende das substantielle nennen - das substantielle Princip des Bewußtseyns = B materialisirt sich, heißt: der Gott selbst, den das Bewußtseyn im Zabismus noch geistig erhalten wollte, materialisirt sich (denn B, sowie es aufgehört hat A - reine Potenz - zu seyn, wird vom Bewußtseyn nicht mehr enthalten, es wird eine das Bewußtseyn überschreitende, gegen es objektive Macht, es wird ihm zum Gott): dieser Gott = B materialisirt sich also jetzt dem Bewußtseyn[1]. Im Zustande der Erhebung, in der Spannung, welche zugleich eine Ausschließung der höhern Potenz war, konnte der Gott dem Bewußtseyn nur als *männlich* erscheinen; insofern kann sich der Uebergang von der höchsten Spannung gegen den bisher ausgeschlossenen Gott zur Selbstunterordnung unter den Gott, dieser Uebergang, sage ich, des ersten Gottes von der höchsten Spannung zur Erschlaffung - ein Uebergang, der noch überdieß als ein plötzlicher gedacht werden muß -

dieser kann sich dem Bewußtseyn nicht wohl anders darstellen, als wie ein Uebergang vom Männlichen zum Weiblichen, d.h. wie ein *weiblichWerden des erst Männlichen* - nicht vermöge einer künstlichen, bloß willkürlichen, poetisirenden Einkleidung, wie man dieß sonst erklärt, sondern vermöge einer in der Natur der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit, also vermöge einer durchaus natürlichen, ja nothwendigen Vorstellung.

Ich begreife es wohl, daß es manchem bei solchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache diese Ausdrücke, sondern die Mythologie selbst drückt sich so kühn aus; meine Aufgabe ist, die Sachen, wie sie sind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu setzen, wie es sich dem mythologischen Bewußtseyn selbst mit Nothwendigkeit aufgedrungen hat.

Jener Uebergang zur bloß relativen oder äußerlichen Potentialität war also ein Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem

[1] Die Einheit wird dann zum bloßen *Grund*.

II,2,194

männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit. An die Stelle des himmlischen Herrschers, jenes Königs des Himmels, der in der ersten Religion ausschließlich verehrt wurde, tritt daher jetzt die Himmels-Königin, Melaekaeth haschamaim - wie sie ausdrücklich im A.T. genannt wird[1] -, und jener Uebergang zur relativen oder äußerlichen Potentialität ist daher in allen Mythologien der Vorwelt bezeichnet durch die an die Stelle des himmlischen Herrschers tretende weibliche Gottheit, die unter verschiedenen Namen als *Mylitta*, als *Astarte*, als *Urania* von so vielen Völkern verehrt wurde. - Urania ist nach dieser Ableitung nur Uranos selbst in weiblicher Gestalt, der weiblich gewordene Uranos, d.h. der reale Gott, der seine Spannung gegen den höhern, den relativen geistigen Gott, wie wir ihn schon benannten, aufgegeben hat.

Die griechische Mythologie, die einem viel spätern Momente, ja die dem letzten Moment der mythologischen Entwicklung angehört, hat darum die frühern Momente nicht weniger in sich, nur, wie sich versteht, auf eigenthümliche Art aufgenommen. In einer andern Wendung konnte nämlich jener Uebergang ja auch vorgestellt werden als ein entmännlicht, entmannt Werden des zuerst ausschließlich herrschenden Gottes. So ist der Uebergang in der hellenischen Mythologie vorgestellt, wo Uranos entmannt wird - warum sie ihn durch seinen Sohn Kronos entmannen läßt, der ihm in der Herrschaft folgt, ist nicht schon begreiflich, wird sich aber in der Folge erklären. - Hiedurch unterscheidet sich also die hellenische von der asiatischen Vorstellung, welche an die Stelle des männlichen Gottes unmittelbar eine weibliche Gottheit, die Urania, setzt; aber die wesentliche Identität der hellenischen Vorstellung mit der asiatischen zeigt sich darin, daß die griechische Theogonie aus dem Schaum der abgeschnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos die Aphrodite entstehen läßt, die in der That nur das hellenische Gegenbild der asiatischen Himmelskönigin ist, und insofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tiedge'sche ist. Hier ist also Aphrodite oder Urania wenigstens mittelbar *Folge* der Entmannung des Uranos; auf jeden Fall geht ihr diese voraus. Sowie das Bewußtseyn

[1] Jerem. 7,18. 44,17. 18. 19. 25.

II,2,195

sich innerlich zu dem Uebergang neigt, wird ihm sein Verhältniß zu dem ausgeschlossenen Gott *als* Spannung fühlbar. Das plötzliche Nachlassen dieser Spannung kann ihm nur erscheinen als ein dem Gott weich, nachgiebig, weiblich Werden, als ein èçëýíåóèáé ô² èå², eine Vorstellung, die so tief eingewurzelt in den Gedanken des Heidenthums, daß ein in seinen Schriften vorzüglich mit dem Heidenthum und seinem Verhältniß zum Christenthum beschäftigter Kirchenvater, daß Clemens von Alexandrien sogar keinen Anstand nimmt, mit Anspielung auf ein hohes Geheimniß des Christenthums, die kühnen Worte zu brauchen: "Das Unaussprechliche Gottes ist der Vater, aber das uns Verwandte in ihm wurde *Mutter*, liebend wurde der Vater weiblich[1].

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, in welchem Sinn etwa diese Aeußerung des Kirchenvaters sich verstehen ließe; ich führe sie nur an als Beweis, mit welcher von aller Willkür des Einkleidens unabhängigen Nothwendigkeit auch dem philosophischen Bewußtseyn diese Ausdrücke von männlich und weiblich, ferner von weiblich-werden sich erzeugen mußten, wie natürlich also im Grunde die Mythologie ist.

Wir haben hiemit der Urania eine bestimmte Stelle angewiesen. Um nun aber diese Stelle noch genauer, als es bisher durch die *Natur* der Sache geschehen ist, nämlich auch historisch zu rechtfertigen, so wird diese Stellung der Urania hauptsächlich dadurch bestätigt, daß Herodotos, der in allem, was er gesehen und gehört, unser größtes Vertrauen verdient, diese Verehrung der Urania gerade von den ältesten geschichtlichen Völkern herkommen läßt, d.h. von denen, die zuerst aus der Einheit der ursprünglichen Menschheit ausgeschieden, den Assyriern, Arabiern, Persern. Am deutlichsten als angehörig jener ersten Zeit des Hervorgehens aus dem Zabismus ist sie insbesondere bestätigt durch das,

[1] Clem. Alex. Ôßò ¿ óùæüìåíïò; cap. 7: IÅóôé äc êár ášô'ò ¿ Èå'ò PãÜðç, êár äk PãÜðçí ½ìsí dèçëýíèç· êár ô' ìcí Tññçôïí ášôï™ ðáôxñ, ô' äc åkò ½ìOò óõìðáècò ãÝãïíå ìÞôçñ· PãáðÞóáò ¿ ðáôxñ dèçëýíèç· êár ôïýôïõ ìÝãá óçìåsïí, •í ášô'ò dãÝííçóåí dî eáõôï™ ê.ô.ë.

II,2,196

was Herodotos in Beziehung auf die Verehrung der Urania von den *Persern* sagt.

Ich werde die sämmtlichen Stellen des Herodotos, welche von der Urania handeln, nacheinander durchgehen, zuerst aber von derjenigen ausgehen, wo sie bei Gelegenheit der Perser erwähnt ist, weil da die Stellung am deutlichsten.

Hier sagt er: Die Perser opfern auf den Gipfeln der höchsten Gebirge, vor allem dem allgemeinen Himmelsumschwung, als dem höchsten Gotte, dem Zeus, und dann auch der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden[1]. Hier ist Verschiedenes in Erwägung zu ziehen. 1) Herodotos sagt, daß sie ô'í êýêëïí ðÜíôá ôï™ ïšñáíï™ Zeus nennen. Gewöhnlich: der ganze Umkreis des Himmels. Allein êýêëïò ist hier vielmehr aktiv zu nehmen als die Umkreisung, als der Umschwung, mit dem die Ursache (als unzertrennlich) gemeint ist. Auch hier galt die ursprüngliche Verehrung dem großen Einen, dessen unüberwindliche Kraft sich vorzüglich in dem lebendigen Cirkel der Himmelsbewegungen kund gibt. Dieses war ihnen *Zeus*, d.h. es war ihr höchster Gott. Denn die Bemerkung, daß Herodotos hier vielleicht sogar den persischen Namen des höchsten Gottes, der nämlich im Persischen Dew gelautet, durch Äßá habe ausdrücken wollen, ist ganz grundlos. Herodotos nimmt auch anderwärts nicht Anstand, den höchsten Gott z.B. der Skythen mit dem griechischen Namen Zeus zu benennen. Bei dem Bewußtseyn der innern Identität zwischen ihren Gottheiten und denen der andern Völker hatten die Griechen kein Bedenken, auch diese mit griechischen Namen zu benennen, wovon sich in der Folge mehr als ein Beispiel zeigen wird. Was also aus dieser Stelle sich abnehmen läßt, ist nur, daß die Perser den ersten, den höchsten Gott eben in dem lebendigen Himmelsumschwung erkannt und verehrt haben, und

dann erst an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Wasser, die Winde, d.h. die Luft in ihren

[1] Lib. I, c. 131. Ebenso sagt Strabo (L. XV, c. 3, p. 732) von den Persern: èýïõóé äc dí ›øçë² ôüðv. Deßgleichen Xenophon (s. die Stelle S. 206) dðr ô§í Têñùí (= úBîa˜). Vgl. Hoseas 4,13.

II,2,197

Bewegung, kurz die *Elemente* verehrt haben. - Hier werden wir also auf die Verbindung geführt, in welcher sich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienst zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das ursprüngliche; daß aber sich den Sternen bald, oder wenigstens nach der Erscheinung der Urania, d.h. nach der eingetretenen Materialisirung des reinen Zabismus, auch die Elemente beigesellt, ist begreiflich. Denn auch die Elemente haben, um vorerst nur dieß anzuführen, mit den Sternen gemein, daß sie ebensowenig als diese in eine bestimmte Klasse von Körpern gesetzt werden können, auch sie in einem gewissen Sinn noch überkörperlich sind. *Feuer*: dieß am meisten jener alles verzehrenden Kraft, jenem Prius der Natur verwandt, das eigentlich noch nicht Natur, sondern Gegensatz der Natur ist, daher Heraklit sagt: Das Feuer lebt den Tod der Erde[1]. Ferner, wenn die Alten sagten: die Sterne seyen reines Feuer, so ist dieß eines mit unsrer Ansicht ganz übereinstimmenden Sinnes. Aber auch in den andern Elementen, als in welche alles sich auflöst, wie alles aus ihnen hervorzugehen scheint, kann man jenes allverzehrende Wesen gegenwärtig glauben, das in den Sternen ursprünglich allein verehrt wurde. Wer kann die der *Lιft*, dem Wasser inwohnende, verzehrende Kraft verkennen? - Die Luft insbesondere scheint, wie jenes erste, passiv gewordene Princip nur relativ materiell, aber *in sich selbst* noch ganz geistig zu seyn, wie ja außer der Fortpflanzung des Schalls schon jene alles verzehrende oder assimilirende Kraft beweisen würde, mit der sie alles, was von der Oberfläche der Erde sich erhebt, in sich aufnimmt, aber sogleich dergestalt verwandelt, daß keine Spur von ihm weiter zu finden ist. Diese bloß relative Materialität der Luft beweisen ebenso sehr die neueren Versuche über die sogenannte gegenseitige Perspirabilität der Luftarten, woraus offenbar erhellt, daß verschiedene Luftarten in demselben Raum sich nicht ausschließen, daß sie also gegeneinander oder *unter sich* nicht körperlich sind. - Auch das andere Element, das *Wasser*, gehört

[1] Man vgl. die Stelle bei Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, I. Theil, S. 160, Anm. c. (vgl. mit S. 162, Anm. g und h).

II,2,198

noch nicht der concreten, körperlichen Natur an. Ich erinnere nur an das gänzliche Verschwinden des Wassers im Dunstkreis und sein Wiederhervortreten im Regen. - Die *Erde*, die man sonst als viertes Element nennt, wurde natürlich nicht als Element, sondern unmittelbar als Gestirn verehrt, wobei ich übrigens bemerke, daß die Sterne (z.B. im N.T.) ebenso gut Elemente óôïé÷åsá ôï™ êüóìïõ genannt werden, als die einzelnen Elemente. So viel zur Erklärung davon, daß mit der Sternenverehrung sich überall zugleich die Verehrung der Elemente verbindet, in denen selbst noch etwas Himmlisches ist, wobei ich nur noch daran erinnern will, daß nicht nur die Erde im Ganzen kosmisch ist, sondern ebenso auch das Wasser in der Ebbe und Fluth des Meers kosmische, also gestirnartige Natur zeigt. Ebenso die Luft in ihren regelmäßigen Bewegungen, zu denen z.B. die beständigen Winde, hauptsächlich innerhalb

der Wendekreise gehören; und selbst in ihren weniger beständigen Bewegungen zeigt sie sich kosmischen Einflüssen, Regungen jener alles durchwaltenden Kraft unterthan, der auch die himmlischen Naturen folgen, für deren bloß irdische Stellvertreter man eben darum die Elemente ansehen konnte.

Unstreitig also, solang der Zabismus sich in seiner ursprünglichen Geistigkeit erhielt, wurde auch in den Elementen das *Geistige* verehrt. Die Elemente wurden ebensowenig als die Sterne personificirt. Die Perser verehrten die Erde, die Gewässer, das Feuer, die Winde; sie personificirten sie aber nicht, sondern sie hielten sie für geistige Wesen, oder doch für Erscheinungen geistiger Wesen, in der Sprache des A.T. gleichsam für Engel; wie denn in diesem auch von Gott gesagt ist: Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen[1], und wie es im ersten Vers des zweiten Kapitels der Genesis heißt: Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer, wo das Wort Zaba, von dem Zabismus herkommt, zum Beweis dient, daß auch die Elemente der Erde mit zu den allgemeinen, zu den kosmischen Wesen gerechnet wurden.

Auch der Elementardienst also hatte ursprünglich geistige Bedeutung;

[1] Psalm 104,4.

II,2,199

als aber der ursprüngliche Zabismus eben in jenem Uebergang zum Theil in materiellen Sternendienst ausartete, oder dazu herabsank, verlor natürlich auch die Verehrung der Elemente ihre ursprüngliche, geistige Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung, zu der uns diese Stelle des Herodotos Anlaß gibt, ist folgende. Herodotos erkennt oder sieht sehr bestimmt das noch *Unmythologische* in der Religion der Perser. In demselben Zusammenhang, in welchem er sagt, daß sie auf den Gipfeln der Berge vorzüglich dem Himmelsumschwung opfern, bemerkt er, daß sie von Tempeln, Altären, Götterbildern und überhaupt *menschenartigen* Göttern nichts wissen, "ja, sagt er, sie strafen diejenigen, welche solche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil sie sich die Götter nicht menschenartig vorstellen". In der That, jene Götter, die im Zabismus verehrt wurden, waren noch weit von menschenähnlichen Göttern und solchen, die man durch Bilder darzustellen zu können glaubte, entfernt. Der Zabismus war noch nicht Idololaterie, und wenn man nicht auf das Fortschreitende der ganzen Bewegung sieht, kann man sogar nicht umhin zu sagen, daß der Zabismus noch eine reinere Religion war, wenn man darunter die unsinnlichere verstehen will, als die der späteren menschenähnlichen und durch Bilder darstellbaren Götter. Herodotos stellt also die Perser noch dar als jenseits des eigentliche Mythologie erzeugenden Processes stehend. In der That ist der Zabismus für sich noch unmythologisch und ungeschichtlich, weil kein einzelnes Glied für sich schon eine Folge, eine Fortschreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigstens für uns auch jetzt schon jenes erste Glied und Element der künftigen Fortschreitung, d.h. der künftigen Mythologie sey, das im Allgemeinen schon zum voraus erkannt ist.

Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perser bezeugt, erwähnt er der *Urania* als Uebergang ins Mythologische mit den Worten, die ich gleich anführen werde. "Sie opferten dem Himmelsumschwung als höchstem Gott, der Sonne, dem Mond u.s.w." Dieser Stelle fügt er folgende Worte bei: "Wenigstens opferten sie anfänglich nur diesen; *dazu* haben sie aber auch von den Assyriern und Arabiern

II,2,200

gelernt[1] der Urania opfern, welche die ersten Mylitta, die zweiten Alitta, sie selbst Mitra nennen". Diese Worte des Herodotos sind also vollkommen bestätigend für die Stelle, welche wir der Urania angewiesen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Persern unmittelbar folgen auf die Verehrung des Himmels, der Sterne und der Elemente. Urania ist also überhaupt die erste Gottheit, welche auf den reinen Zabismus folgt; sie ist der unmittelbare Uebergang zu der geschichtlichen, d.h. zu der eigentlichen Mythologie. Wenn das erste ausschließliche Princip = B dem höhern überwindlich geworden, dann fängt die wirkliche Succession an, dem ausschließlichen Gott kann ein anderer, der gegen *ihn* oder relativ geistige, folgen. Damit ist successiver Polytheismus gesetzt. Urania also ist der Wendepunkt zwischen der ungeschichtlichen und geschichtlichen Zeit der Mythologie.

Bestätigend für unsere Erklärung der Urania ist aber nicht minder der Name *Mitra*. Daß dieser Name nichts anderes als die Mutter bedeutet, nämlich die Mutter êáôE dĩï÷Þí, die erste, die höchste Mutter, kann um so weniger bezweifelt werden, als durch alle Sprachen des Sprachstamms, zu dem die persische gehört, dieser Name mit geringen Veränderungen derselbe ist, und im Persischen in der That mader Mutter bedeutet[2].

Da ich hier über den Namen Mitra rede, so will ich über den andern, Mylitta bemerken, daß derselbe nicht etwa von úã ìÆBî (Molädät), was Nachkommenschaft heißt, herkommt. Diese Ableitung ist schon der Form nach falsch, vielmehr kommt er von dem Verbum èìÇîÈ (Malath), das in der passiven Form errettet werden, entkommen, bedeutet. Mylitta ist hienach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft, wie wir früher uns ausgedrückt.

[1] EÅðéìåìáèßêáóéí, also nicht bloß *praeterea* addidicerunt, was aus der lateinischen Uebersetzung sich weiter verbreitet hatte, und die geschichtliche Folge aufhebt, die gerade für uns wichtig ist, indem dadurch die Stelle, also der wahre Sinn des Uraniadienstes erhellt. Zu vergl. ist damit: ïj dðéãåíüìåíïé ôïýôv óïöéóôáß II, 49.

[2] Schon Seldenus, de Diis Syris II, p. 255, berief sich darauf, und Abraham Hinkelmann in Detectis fundament. Böhm. soll dieselbe Herleitung wiederholt haben.

II,2,201

Das, was nachher als Materie erscheint, ist dasselbe Princip, das wir uns ursprünglich im Gedräng eines Widerspruchs vorstellen müssen, der nur dadurch ausgeglichen wird, daß das B seine Stellung im Innern oder als Subjekt, wo es eben auf die höhere Potenz ausschließend wirkt, aufgibt, dagegen ihm nun als *Objekt*, als Nichtsubjekt, positiv zu bleiben verstattet ist. Die Materie in ihrem letzten Zustande ist also das *Entkommen* eines Widerstreits und heißt als solche Mylitta.

Mylitta ist nur eine andere Form des Namens, den die phönikischen Schiffer (die phönikische Sprache ist auch ein semitischer und zwar dem Hebräischen nächst verwandter Dialekt) der Insel Melite, heutzutage Malta, gaben, weil sie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war; wie der Apostel Paulus dort nach erlittenem Schiffbruch zu Lande kommt. - Es ist derselbe Gedanke, der in dem 90. Psalm so ausgedrückt ist: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für; nämlich indem Gott sein verzehrendes Princip materiell gemacht hat, ist er unsere Zuflucht, da in jenem Princip nichts Concretes oder Geschöpfliches bleiben könnte - du gewährest uns Raum, eine Stätte, wo wir bleiben können, wie das Princip B zum Bleiben oder Bestehen gelangt, indem es sich materialisirt.

Dieser Vorgedanke, daß die Materie Entkommenes, Gerettetes ist, erstreckt sich, wie wir schon in einem früheren Zusammenhang gesehen[1], in der griechischen Sprache sogar noch auf den Ausdruck für Körper.

Astarte betreffend, so kommt diese häufig im A. Testament unter dem Namen Astharoth vor. Nur leider weiß man diesem selbst keine sichere Etymologie zu finden. Denn sich auf das Syrische berufen, wo das Substantiv Esthra für Stern gebraucht wird, ist unsicher, da in die syrische Sprache so viel aus der

griechischen aufgenommen ist, und jenes Substantiv im Syrischen wohl nur das aufgenommene griechische Tóôñïí ist.

Urania ist also in der Mythologie die erste Niederwerfung des einst im Zustand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich so mich ausdrücke, die erste Katabole. Sie ist in der Mythologie derselbe Moment,

[1] S. Einleitung in die Ph. d. M. S. 432.

II,2,202

den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken müssen, als aus dem ursprünglich Geistigen alles sich allmählich zur Materie anließ, die dann erst der höhern, demiurgischen Potenz zugänglich wurde; es ist der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d.h. wo das, was erst selbst Seyendes, Aufgerichtetes ist, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man unter Welt den Inbegriff der mannichfaltigen, voneinander abgestuften und verschiedenen Dinge, kurz die Welt des getheilten Seyns versteht. Denn zuvor ist nur ungetheiltes Seyn.

Hiebei, bei dem Schluß, den wir auf die persische Mitra bei Herodotos gründen, ist jedoch nun zu erwähnen, daß eben diese von Herodotos genannte Mitra insofern zu Bedenken Anlaß gibt, als man es auffallend findet, daß, wie man vorgibt, *er* allein von einer persischen Mitra spricht, von der andere Schriftsteller nichts wissen, während er dagegen von einer andern männlichen Persönlichkeit - dem Mithras - nichts weiß, von der nicht bloß bei griechischen und römischen Schriftstellern, soviel ihrer persischer Dinge erwähnen, die Rede ist, sondern deren Existenz und große Bedeutung durch die heiligen Schriften der Perser, die unter dem Namen des Zendavesta, der Zendbücher, bekannt sind, sowie durch zahlreiche Denkmäler bezeugt ist. Zur Lösung dieses Räthsels bedarf es nun einer besonderen Erörterung, die sich nicht allein auf den Mithras und seine Bedeutung, sondern in Folge davon auf die ganze, dem Serduscht oder Zoroaster zugeschriebene Lehre zu erstrecken hat. Was aber die Mitra betrifft, so läßt sich ein Irrthum des Herodotos unmöglich annehmen. Gewiß hatte er Heiligthümer derselben gesehen; offenbar aber verwundert es ihn selbst, diese weibliche Gottheit bei den Persern anzutreffen, denen sie so fremd scheint, daß er sie diese Gottheit eben deßwegen von den Assyriern und Arabiern annehmen läßt. Sie erscheint ihm als etwas zu der ursprünglichen Religion der Perser nur Hinzugekommenes: "dðéìåìáèÞêçóáí"; was, wie bereits bemerkt worden, nicht außerdem (praeterea) heißt, sondern *dazu*, zu den Göttern, welchen sie ursprünglich allein opferten: also nach diesen

II,2,203

lernten sie auch der Mitra opfern. Um so weniger, da er sich darüber verwundert, ist hier an einen Irrthum zu denken. Er muß Heiligthümer der Mitra gesehen haben. Daß er solche sehen konnte, würde schon aus einer Erzählung des Plutarch im Leben des Themistokles[1] erhellen, die zugleich zeigt, daß keineswegs Herodotos allein von einer persischen Mitra weiß. Jener nämlich beschaute unter andern, während seiner unwillkommenen Muße zu Sardes, wohin er von Athen geflohen war, auch einmal die Einrichtung der Tempel und die daselbst aufbewahrten Weihgeschenke und fand unter anderm in dem *Tempel der Mutter*, dí Ìçôñ'ò jåñ², nicht ohne große Gemüthsbewegung das wassertragende Mädchen von Erz, zwei Ellen hoch, das er selbst in Athen einst als Vorsteher der Wasserleitungen aus den Geldstrafen der Wasser Stehlenden und heimlich Ableitenden hatte verfertigen lassen und das Xerxes auf seinem Feldzug nach

Griechenland geraubt hatte[2]. Die Gottheit, welche hier die Mutter schlechthin genannt wird und die ein Heiligthum zu Sardes hatte, mußte wohl dieselbe seyn, die Herodotos Mitra nennt; denn unter den andern etwa bekannten persischen Gottheiten kommt keine weibliche vor, der man den Namen Mutter so geradezu beilegen konnte. Es ist zu bedauern, daß in den bisherigen Untersuchungen diese Stelle übersehen worden. Mit der Annahme, daß jene persische ÌÞôçñ die Mitra gewesen, stimmt auch der Umstand überein, daß das Bild des wassertragenden Mädchens (›äñïöüñïò Êüñç) in ihrem Heiligthum aufgestellt war. Denn eben jene erste weibliche Gottheit wurde durchgängig als die dem *feuchten* Element verwandte gedacht. Das Wasser schien der reinste Ausdruck jener ersten Materialisirung, des zuvor ausschließlichen, alles verzehrenden Princips. Wasser ist nur das gedämpfte, materialisirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwidersprechlich dargethan hat. Daher jene erste weibliche Gottheit, dieses erste passive Princip der Mythologie, in andern asiatischen Mythologien sogar ausdrücklich als Wassergottheit erscheint,

[1] cap. 31.

[2] Ich bemerke, daß hier von *Tempel-bildern* die Rede ist: von den alten Göttern ist bekannt, daß sie tempel- und bildlos.

II,2,204

namentlich in der syrischen *Derketo,* die halb menschlich, halb fischartig abgebildet wird, und selbst in der griechischen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und schwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kyprische Eiland. Wenn also Themistokles ein Heiligthum der Mitra in Sardes sah, so konnte wohl Herodotos, der nicht allzulang nach ihm in Persien war, ebenfalls ein solches gesehen haben.

Nach diesen Thatsachen, denen sich in der Folge noch andere beigesellen werden, möchte es schwer seyn zu leugnen, daß jene weibliche Gottheit, welche wir bei allen andern unmittelbar aus dem Zabismus hervorgetretenen Völkern finden, im persischen Bewußtseyn ganz gefehlt habe. Wenn die Mitra dem späteren persischen System, der Lehre von den zwei Principien, der mehr antimythologisch als mythologisch zu nennenden Lehre des Serdutsch fremd scheint, oder vielmehr wenn sie durch diese zurückgedrängt ist, so folgt daraus nur, daß diese Lehre späteren Ursprungs ist, ja daß vielleicht eben diese Zertrennung des Bewußtseyns in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der ersten gedacht wurde, die Veranlassung zu jenem sogenannten Dualismus wurde, der die beiden Principien, das die Kreatur ausschließende, ihr insofern feindliche, und das ihr wohlwollende zu einer absoluten Einheit verband, und so die mythologische Bewegung aufhielt, der die anderen Völker unaufhaltsam zu folgen bestimmt waren.

[II,2,205]

Eilfte Vorlesung.

Am Schlusse meines letzten Vortrags habe ich auf ein antimythologisches Element innerhalb der Mythologie hingedeutet. Indem wir nämlich den Uebergang zum nicht aufzuhaltenden mythologischen Proceß machen, müssen wir bemerken, daß gleich im Anfang eine Opposition gegen denselben vorhanden war und ein der Mythologie entgegengesetztes System vom Anfang bis herab in die indische Mythologie sich in der Stille immer fort erhalten hat, das freilich nicht umhin konnte selbst auch mit ins

Verderben gerissen zu werden. Obgleich nun das *wirkliche* Hervortreten dieser antimythologischen Richtung erst in einen späteren Zeitraum fällt, so sind wir doch veranlaßt, schon hier auf dieselbe einzugehen, theils weil sie von diesem Punkt der Entwicklung ihren Ausgang genommen hat (also am einfachsten abzuleiten ist), theils aber auch weil es uns dadurch möglich wird, die bereits angeregte Schwierigkeit wegen des Mitras und seiner Nichterwähnung durch Herodotos, wie wir hoffen, befriedigend zu lösen. Denn auffallend bleibt es immer, theils daß Herodotos von einem männlichen Mitras nichts weiß, theils daß im Gegentheil in späteren Denkmälern die Spur der Mitra beinahe verschwindet. Auf jeden Fall, da der männliche Mithras durch so viele Denkmäler bestätigt ist, muß erklärt werden, in welchem Verhältniß derselbe zu der Mitra steht. Um nun hierüber ins Klare zu kommen, wollen wir noch einmal uns deutlich vorstellen, was Herodotos von persischer Götterlehre weiß. Er kennt also nur jene alten, ohne Tempel, Altäre und Bilder, angebeteten Götter, welche auch in der späteren

II,2,206

persischen Geschichte noch immer als die altväterlichen Götter, als èåïr ðáôñ²ïé, und demnach im Gegensatz mit jüngeren Göttern erwähnt werden, jenen höchsten Gott des Himmels, den auch andere Griechen den persischen Zeus nennen, Sonne und Mond sammt den Elementen. Wer erinnert sich nicht an jenes Opfergebet des Kyros in der Kyropädie: Väterlicher Zeus und die Sonne und alle Götter nehmt dieß an[1]; einer Menge ähnlicher Stellen nicht zu erwähnen, aus denen noch erhellt, daß jene alten Götter in Persien nicht antiquirt waren, noch immer verehrt wurden, woraus zu schließen ist, daß die spätere religiöse Entwicklung in Persien nicht denselben Weg wie unter anderen Völkern, z.B. den Griechen, genommen hat, welche auf Verehrung von Sonne und Mond als barbarisch herabsahen[2]. Außer jenen alten Göttern, deren Verehrung Herodotos in Persien noch ganz als bestehend und allgemein herrschend antrifft, lernte er nun noch jene weibliche Gottheit kennen, die er selbst als eine neuere bezeichnet. Dieß liegt in dem schon mehrfach erwähnten dðéìåìáèßêáóéí: sie lernten *dazu* - also auf jeden Fall auch *hernach* - die Urania kennen, und selbst darin, daß er nicht sagt, wie ich eben anführte: "sie lernten", sondern: "sie *haben* aber auch gelernt, der Urania opfern, die sie Mitra nennen", liegt der Ausdruck von etwas Späterem, Neuerem und in Bezug auf das Erste und Aeltere Fremdem; ja die Mitra erscheint ihm etwas so wenig zu dem übrigen persischen System Passendes, daß er sie eben darum die Perser von den Assyriern und Arabiern annehmen läßt. Warum weiß er nun nichts von Mithras? Man kann freilich sagen, Herodotos weiß auch nichts von einem Zoroaster. Bekanntlich geschieht die erste Erwähnung des Zoroaster in dem für pseudo-platonisch erkannten Gespräch, dem ersten Alkibiades. Es könnte sogar begreiflicher erscheinen, daß Herodotos von Mithras nichts erfahren, als daß

[1] Die Stelle lautet: Åšè˜ò ï¤í ëáâ¦í kåñåsá hèõå ÄéÀ ôå ðáôñ±v êár FÇëßv êár ôïsò Tëëïéò èåïsò dðr ô§í Têñùí, ©ò ÐÝñóáé èýïõóéí, ®äå dðåõ÷üìåíïò: Æå™ ðáôñ²å êár GÇëéå êár ðÜíôåò èåïß... Lib. VIII, c. 7, §. 3.

[2] Man findet diese Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 347.

II,2,207

er von Zoroaster nichts vernommen. Immer bleibt die Frage, da sowohl eine Mitra als ein Mithras (gleichviel, ob von jeher und gleichzeitig) verehrt wurden, wie hängen beide zusammen? Denn daß beide gar kein Verhältniß zueinander gehabt haben sollen, scheint doch zu unglaublich. Es läge sehr nahe, das Verhältniß beider sich so zu denken. Mitra ist jene erste weibliche Gottheit, zu welcher der erst

ausschließliche Gott ersinkt, indem er seine Ausschließlichkeit, seine Centralität aufgibt, also peripherisch wird und nun statt seiner selbst im Centro den relativ-geistigen Gott, unser A², setzt. Insofern erscheint diese erste weibliche Gottheit zugleich als Setzendes und zwar als *materiell* Setzendes, d.h. als Mutter jenes höheren Gottes. Wie natürlich also zu denken, Mitra sey die Mutter, Mithras der Sohn, also er sey eben jener relativ geistige Gott! So hat das Verhältniß unter anderen Creuzer genommen[1]. Aber diese Vorstellung wird durch anderes, durch Attribute des Mithras widersprochen, der selbst noch in den Zendbüchern weit mehr das Ansehen eines selbst materiellen, als eines relativ, d.h. einseitig geistigen Gottes hat. Zwar ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre dieser höhere Gott der der Materie und also der Leiblichkeit überhaupt entgegengesetzte, denn vielmehr ist er ja der materialisirende. Ohne ihn keine Materie, wie keine Mannichfaltigkeit. Aber eben, weil er dieß, ist er nicht selbst der materielle. In den Zendbüchern heißt aber Mithras z.B. der Keim der Keime, d.h. der Urpotentielle. Daß dieß auf den relativ geistigen Gott, der vielmehr der Gegensatz des Potentiellen, reiner Actus ist, nicht paßt, leuchtet ein. Ferner waren ihm vorzüglich Grotten und *natürliche* Höhlen eigen geweiht; in solchen wurden auch seine Mysterien begangen. Auch dieß bezeichnet mehr den großen, allgemeinen Naturgott als einen einseitig geistigen Gott. Ferner wäre Mitra die Mutter, Mithras der Sohn, so wäre es unbegreiflich, wie der Mithras die Mitra so ganz hätte verdrängen können; in *diesem* Verhältniß konnten nicht bloß, sondern beide mußten zusammen bestehen. Wenn Mithras der Sohn, so setzte er die Mutter voraus; war er der ins Geistige erhöhte Gott, der Gott der höheren

[1] A.a.O. Th. I, S. 734.

II,2,208

Potenz (A²), so setzte er das ihn Erhöhende, die Gottheit der niederen Potenz, voraus.

Aber wir wurde denn nach unsrer Ansicht Mitra so auffallend durch Mithras verdrängt? Dieß ist eine nothwendige Frage, und nur durch Beantwortung derselben werden wir uns über dieses ganze Verhältniß, sowie über die eigentliche Natur der persischen Religion völlig aufklären.

Um diese Frage zu beantworten, muß ich zunächst wieder an Früheres erinnern. Jener erste, ausschließliche Gott, den wir Uranos nennen können, will sich natürlich nicht aus dem Bewußtseyn, aus dem Centrum verdrängen lassen, er widersetzt sich der Succession; er ist der seiner Natur nach ungeschichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will - geschichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit gesetzt wird. Ferner jener erst ausschließliche Gott, indem er nun von seiner Stelle gewichen und peripherisch geworden ist, hat sich dem höheren nur eben erst überwindlich gemacht, aber noch ist er nicht überwunden. Er ist nur gegen den höheren Gott äußerlich, d.h. relativ potentiell geworden, aber in sich, also innerlich noch immer was er zuvor war, positiv oder reines B. Aber da mit dieser seiner Stellung wenigstens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben ist, so fängt nun die *wirkliche* Ueberwindung, der eigentliche Kampf an. Aus diesem Kampf zwischen dem nun erst als überwindlich gesetzten Gott und dem höheren, relativ geistigen Gott, welcher den materiellen überwindet, aus diesem Kampf entwickeln sich, wie wir seiner Zeit sehen werden, die späteren Momente der Mythologie, entwickelt sich z.B. das Göttersystem der Phönikier, der Karthager, der Aegypter, der Indier und selbst der Hellenen. Nun aber eben diese späteren Momente fehlen in der persischen Religion ganz. Noch zu Herodotos Zeiten verehren die Perser den Himmel, Sonne, Mond und die Elemente, tempel- und bilderlos, auf eine Weise, wie sie weder von den Phönikiern, noch von den Aegyptern, Indern oder Griechen verehrt werden. Bei allen Gebeten, Opfern und andern heiligen Gebräuchen werden noch immer jene väterlichen, d.h. die alten Götter zuerst angerufen. Die Perser haben sich

II,2,209

also offenbar jenem späteren mythologischen Proceß entzogen. Und gleichwohl zeigt sich bei ihnen der Uebergang zu demselben in der Mitra. Wie soll man sich dieß erklären, dieses Stillstehen auf dem Wege des mythologischen Processes? - Dieses Stillstehen ist ein Factum, und wir begreifen nun erst dadurch die Art, wie Herodotos von der Mitra spricht. Sie war das einzige Wesen der Perser, das er mit ähnlichen anderer asiatischer Völker vergleichen konnte, das ihn an die Mylitta der Babylonier, die Alitta der Arabier u.s.w. erinnerte. Und dennoch sieht er unter den Persern nicht *die* Folge, die sie unter den andern Völkern hatte. Aus diesem Grunde, weil sie für die Perser ohne Consequenz, meint er, sie hätten sie nur von den Assyriern und Arabiern *angenommen - gelernt,* wie er sagt. Diese Vermuthung ist nun freilich ungegründet. Ich bin überzeugt, daß die Perser ebenso ursprünglich auf die Mitra, als die Assyrier auf die Mylitta und mehr oder weniger alle Völker auf dieselbe Gottheit gekommen sind. Denn ihr Begriff ist nicht ein zufälliger Begriff, sondern das natürliche Erzeugniß eines nothwendigen Uebergangs. Aber Herodotos ist selbst da, wo er eine irrige Vermuthung vorträgt, noch lehrreich.

Wie sollen wir es also nun erklären, daß die Mitra so ohne Consequenz für die Perser blieb? Wären die mythologischen Gottheiten freie, willkürliche Erfindungen, so könnte man sich dieß freilich nicht erklären; man würde nicht einsehen, warum die Phantasie einmal auf dem Weg einer vollständigen mythologischen Götterlehre plötzlich still stünde. Aber die mythologischen Göttervorstellungen sind, wie ich hinlänglich bewiesen, unwillkürliche Erzeugnisse eines außer sich selbst gesetzten Bewußtseyns; also auch für das persische Bewußtseyn war jene weibliche Gottheit nur eine unwillkürliche Anwandlung, aber, indeß andere Völker der mythologischen Anmuthung folgten, war es nicht unmöglich und er erscheint sogar (weil doch in jeder geschichtlichen Entwicklung in der Regel alle Möglichkeiten repräsentirt werden) als natürlich, daß unter einem Volk das Bewußtseyn gerade bei diesem Punkt stehen blieb, der weitern Folge, sobald es diese gewahr wurde, sich widersetzte. In Israel selbst sehen wir das Volk denselben natürlichen Anwandlungen

II,2,210

zum mythologischen Polytheismus ausgesetzt, die wir unter den anderen, den sogenannten heidnischen Völkern finden. Wäre Herodotos nach Jerusalem gekommen zur Zeit abgöttischer Könige, vielleicht wußte er auch nur von den Sterngöttern der Astarte und nichts von dem Jehovah. Dieser Hang des Volks wird von den Priestern und Propheten immerwährend - obschon großentheils ohne Erfolg - bestritten. Dagegen scheint es in Persien einer mächtigen Priesterschaft wirklich gelungen zu seyn, dem Proceß, der in andern Völkern unaufhaltsam, in Indien bis zur äußersten Verwirrung sich fortsetzte, Einhalt zu thun und ihn zu hemmen. Auch in der persischen Religion hatte das Bewußtseyn den Uebergang gemacht, den wir in der Mythologie aller Völker durch die Urania bezeichnet finden. Aber eben hier, wo nun das Bewußtseyn der andern Völker gleichsam in ein Doppeltes sich schied, in das Bewußtseyn des realen Gottes auf der einen und des ihm *entgegenstehenden* geistigen auf der andern Seite, widersetzte sich das persische Bewußtseyn dieser Entzweiung; es hielt auch noch jetzt die Einheit fest, d.h. der materiell gewordene Gott, zu dem der Uebergang in der Mitra geschehen war, und der relativ geistige Gott, *gegen* welchen der andere sich materialisirte - also der materialisirte und der materialisirende - waren ihm *Ein* Gott, der nun nothwendig ein *absoluter* Gott, ein Allgott war - kein Gott, der einen andern (A^2) neben sich hat -, und dieser war Mithras. An die Stelle des *relativen* Monotheismus des vorhergehenden Moments, der eben durch die Krisis des Bewußtseyns, welcher durch die Urania bezeichnet ist, als ein relativer auch erklärt wurde (denn früher war er dem Bewußtseyn allerdings absolut) - an die Stelle des bloß noch relativ Einen Gottes, der nur der relativ Eine war, weil ihm der andere, der geistige, entgegenstand (wenigstens potentiell der relative) trat ein Allgott, der eine Zweiheit in sich, aber eben

darum nicht relativ, sondern absolut Einer war. Dieser (materielle) Allgott war Mithras, der also der materialisirende und materialisirte in Einem ist. - Indem sich das persische Bewußtseyn dem entschiedenen Polytheismus widersetzte, konnte es zwar nicht mehr zu dem vormateriellen, geistigen Gott zurück, der Gott blieb ihm materiell,

II,2,211

aber nicht relativ gegen einen höheren, sondern so, daß er eben *als* dieser materielle selbst der höchste und absolute wurde, und auch nicht erschien als der gegen einen höheren, sondern als der durch sich selbst, durch sein eignes Wollen materiell gewordene, als der freiwillig aus jener unzugänglichen Geistigkeit, aus der Geistigkeit, die keine Kreatur zuließ, sich selbst herausgesetzt und zur Natur gemacht hat. Daß Mithras *dieser* Gott war, nicht ein einzelner, sondern der höchste, der absolute, dieß erhellt schon aus einer Glosse bei Hesychios, wo er ¿ ðñ§ôïò dí ÐÝñóáéò èåüò genannt wird. Dieser Allgott aber konnte dem Bewußtseyn nicht wohl anders erscheinen als wie der Gott, der aus *Liebe* zur Kreatur sich selbst materialisirt, d.h. sich selbst peripherisch und zur Natur gemacht hatte. In diesem Sinn ist jene Rede des persischen Chiliarchen, der dem Themistokles sagt: das sey ihr schönstes Gesetz, den König ehren als Bild des alles errettenden oder befreienden Gottes[1]. Hier wird also der Gott, deß Bild der König ist, angesehen als der alles errettende. Jede Errettung aber setzt eine Gefahr, eine Enge, angustias, voraus. Diese Enge war eben das ursprünglich centrale Seyn, das für die Kreatur keinen Raum ließ. Wie die entsprechende weibliche Gottheit, nach dem was ich gleich anfangs erinnert und in der Folge noch bestimmter nachweisen werde, wie diese ebenfalls angesehen wurde als die erste Errettung, als die erste Ausbreitung, als der erste Sieg über das Centrum, ebenso war Mithras der Gott, der sich selbst materialisirend Natur überhaupt setzte und dem Geschöpf Raum gab, der alles Errettende, d.h. der das Geschöpf gleichsam aus dem Feuer, aus dem Centrum der ursprünglichen Einheit herausrettete in die Weite des materiellen, des Naturseyns. Eben darum hieß Mithras auch vorzugsweise der Vater Mithras, was von keinem einzelnen Gott wäre gesagt worden, Schöpfer von Allem, des *Werdens* Herr (ãåíÝóåùò äåóðüôçò[2]), bei dem es stand, ob überhaupt ein Werden statthaben sollte[3]. Aber diese Materialisirung

[1] åkêüíá èåï™ ôï™ ôN ðÜíôá óþæïíôïò.

[2] Bei Porphyrius de antro Nymph. p. 22. ed. van Goens.

[3] "Mithras omnipotens" in mehreren Inschriften bei Gruter, p. 33,10. 34,1.

II,2,212

des Gottes war nicht etwas einfürallemal Geschehenes, sondern immerfort Geschehendes. Denn wenn der Gott einfürallemal die Immaterialität aufgab, so war er ein *todtes* Materielles, ein *Gewordenes*, nichts weiter Vermögendes. So aber erschien er dem persischen Bewußtseyn nicht. Ein solcher todter Pantheismus, eine solche todte Substanz, der die Dinge als bloße Affektionen, an denen sie selbst keinen thätigen Theil hat, nur passiver Weise inhäriren, war der späteren Zeit der philosophischen Abstraktion vorbehalten. Dem Bewußtseyn der Perser blieb vielmehr der Gott die stets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwischen Expansion und Contraktion, er war stets ebensowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegengesetzte, so daß sein Weit-Werden (also der Kreatur Raum-Geben) stets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und eben darum preiswürdiges, den Dank und Jubel der Geschöpfe forderndes erschien.

Diese *Mitte* zwischen Contraktion und Expansion, wovon jene als das Geschöpfwidrige, diese als das

dem Geschöpf Holde erschien, diese Mitte des Mithras erhellt auch aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Festen und deren Unterschied. Denn natürlich nur jene gegen das Geschöpf liebevolle Eigenschaft des Mithras wurde mit Freudenfesten begangen[1]. So wurde im alten Persien wenige Tage nach der winterlichen Sonnenwende, wenn die Sonne wieder steigt und der Tag zunimmt, ein großes Mithrafest unter dem Namen Mihragan gefeiert. Denn Mithras war es, der die Sonne zurückführte. Er war, wie die Zendbücher sich ausdrücken, der Erde zum *Mittler* gegeben, sie weit zu machen in Ormuzds Reich, d.h. im Reiche des Lichts. Diese Feste, welche sich auf die Expansion des Mithras in die Natur bezogen, waren öffentliche, allgemeine Volksfeste. Unstreitig war eben dieses nach der Winter-Sonnenwende gefeierte Fest jener Mithrastag, von welchem das bei Creuzer angeführte Bruchstück des Geschichtschreibers Duris redet; denn dieser Mithrastag wird beschrieben als ein Fest der Ausgelassenheit, d.h. eben der Expansion, des Wohllebens. Wie die babylonische Mylitta selbst die Aus- und Freigelassene - die Ausflucht aus

[1] Hyde, Historia Vet. Persarum, p. 245.

II,2,213

der ersten, ursprünglichen Einheit - war, so erschien dem persischen Bewußtseyn die ganze widerbelebte Natur als Moment einer Entlassung, Auslassung aus dem centralen Seyn, als eine Expansion des Mithras. An diesem Tage der Ausgelassenheit allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken, an diesem Tag allein den Volkstanz zu tanzen[1]. Dieses also war das öffentliche, das allgemeine Fest. Dagegen wird ausdrücklich bemerkt, daß die Mithrasmysterien im Frühjahr, also um die Frühlings-Tag und Nachtgleiche gefeiert wurden, um die Zeit, wo Contraktion und Expansion, Nacht und Tag, Finsterniß und Licht gleich gewogen erscheinen. (NB. Diese Feier geschah in Rom, nicht in Persien; also wenn die römischen Mithrasmysterien falsche waren, beweist dieß nichts.) Hieraus erhellt denn wohl, daß jene höchste Idee des Mithras als Vermittler, als das zwischen Positivem und Negativem, Expansion und Contraktion in der Mitte stehenden, der Geheimlehre, den Mysterien angehörte. (In den Mysterien überhaupt eigentlich der *Cultus*. Die der Kreatur entgegengesetzte Kraft war der eigentliche Gegenstand des Cultus. Sie war id quod colendum erat, was versöhnt werden mußte). Die positive Seite war die *allgemeine*, allen verständliche und zugängliche; die negative Seite des Mithras, also auch Mithras, sofern er zwischen positiv und negativ ist, gehörte nur dem höheren Wissen an, in welches außer dem König und dem herrschenden Stamm der Pasargaden niemand eingeweiht wurde, wodurch denn ganz begreiflich wird, daß Herodotos von Mithras nichts weiß, während die späteren, in Persien nach der macedonischen Eroberung mehr einheimischen Griechen von ihm als dem Hauptgott der Perser allein reden, indem nun vielmehr die Gestalt der Mitra ihnen unbedeutend blieb, als die nur Uebergang gewesen war, nur als Uebergang gedient hatte und natürlich gegen die höhere Idee des Mithras mehr und mehr verschwinden mußte.

Da ich hier das Verhältniß der Mithrasfeste zu den verschiedenen Punkten der Sonnenbahn berührt habe, so kann ich nicht umhin, von dem Verhältniß des Mithras zu der Sonne selbst etwas zu sagen.

[1] Creuzer a.a.O. Th. I, S. 732.

II,2,214

Unstreitig haben jene Mithrasfeste Veranlassung gegeben, den Mithras mit der Sonne zu verwechseln, was so allgemein und selbst von Griechen, z.B. Strabo, geschehen ist, und was einige sogar dahin ausdehnen zu dürfen glaubten, die weibliche Mitra alsdann für den Mond zu erklären und dieß für Herodotos Meinung zu halten, eine Meinung, die in dem Zusammenhang, in welchem er von der Mitra spricht, durchaus keinen Sinn hätte. Er läßt, wie wir wissen, diese Vorstellung der Mitra auf den ältern Sternen- und Elementendienst folgen, und erwähnt der Mitra offenbar in einem gewissen Gegensatz mit diesen früheren Gottheiten; welchen Sinn hätte nun die Stelle, wenn nach seiner eigenen Meinung die Mitra nur wieder der Mond, der Mithras, den er nur unterlassen hätte ausdrücklich zu nennen, die Sonne wäre? Am weitesten hat diese Identität des Mithras mit der Sonne der bekannte Dupius ausgedehnt, der in seiner Origine de tous les Cultes überhaupt alles auf Sonnendienst zurückführt und so weit geht zu behaupten, weil in derselben Zeit, wo in Persien der Mithrastag begangen wurde, um das Wintersolstitium, in Rom der Natalis solis invicti gefeiert wurde, und weil die christliche Kirche für gut fand, das Geburtsfest des Welterlösers auf dieselbe Zeit zu verlegen, so sey Christus selbst jener sol invictus, Eins mit Mithras, und das Christenthum nur ein Zweig, nur eine besondere Sekte der Mithrasgeheimnisse. Die Frühlingssonne war allerdings nur das Zeichen des wiedererscheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der Expansion genommen; die Sonne war gleichsam die beständige Begleiterin des Mithras, weil durch sie nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters die Erde wieder weit wurde; daher so viele Inschriften: Deo invicto mithrae et socio (zuweilen auch comiti) soli sacrum[1]. Mithras war der unbesiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung - Contraktion - wieder siegreich, in neuer Expansion hervortrat. Die Sonne aber erscheint stets nur in seinem Geleit oder Gefolge. Nicht Er kommt mit der Sonne, sondern sie kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder *weit macht*.

[1] Diese Inschrift: D. I. M. ET. SOCIO. SOLI. SAC. findet sich in Muratoris Anecdotis T. I, p. 128.

II,2,215

(Warum steigt die Sonne wieder? Dieß bedurfte einer Erklärung). Auf einigen Inschriften steht allerdings auch Deus Sol invictus Mithras, so daß die Sonne selbst Mithras und Mithras sol genannt zu werden scheint. Aber theils kann ja dieß immer noch nur als eine Redefigur ausgelegt werden, theils folgt daraus bloß, daß in jenen Zeiten, welchen diese sämmtlichen Inschriften angehören - die ja nicht aus Persien selbst abstammen -, daß also in spätern Zeiten allerdings Mithras zum Theil mit der Sonne verwechselt worden, was unter den angegebenen Umständen ebenso leicht als in unsern Zeiten geschehen konnte. Denn daß die Verwechslung nicht allgemein war, erhellt aus den zahlreichen andern Inschriften, wo die Sonne als bloßer comes des Mithras ausdrücklich von diesem unterschieden wird. Es käme doch darauf an zu untersuchen, welche von beiden Inschriften die älteren sind. In vielen Inschriften zu Ehren des Mithras ist sie nicht einmal erwähnt.

Daß Mithras in den Zendbüchern nicht die Sonne ist, darüber sind die bedeutendsten Auktoritäten einig. Anquetil (der erste Herausgeber der Zendbücher), Kleuker (der deutsche Bearbeiter des Zendavesta), selbst Eichhorn gesteht es zu; statt aller aber brauchte ich bloß Silvestre de Sacy zu nennen, einen Mann, der durch seinen Charakter ebenso sehr als durch seine Kenntnisse verdient, in allem, was das Orientalische betrifft, als ein Orakel verehrt zu werden.

Ich kehre zurück auf die Idee des Mithras als Mittler, für welche ich noch eine bedeutende Bestätigung anzuführen habe.

Dem Herodotos freilich mußte der persische Mithras gewissermaßen schon durch seine Bedeutung unzugänglich seyn; denn der mythologische Grieche - und Herodotos insbesondere zeigt sich noch ganz in die mythologischen Vorstellungen eingetaucht - konnte für eine unmythologische Religion, die außer

allem Vergleich stand mit dem, was er sonst kannte, keinen Sinn haben. Wenn ihm also schon darum die Idee des persischen Mithras ferne lag, wenn außerdem das Geheimniß, in welchem die wahre Idee des Mithras erhalten wurde, auf der einen, und die fortdauernde, allgemeine Verehrung der alten väterlichen Götter des Himmels, der Himmelslichter und der Elemente von der andern

II,2,216

Seite ihm die Kenntniß des Mithras entzogen - und *Sie* begreifen sehr leicht, wie jener von sich selbst materialisirte Gott, jener Naturgott (denn dieß ist ein und derselbe Begriff), wie jener allgemeine Naturgott Mithras die älteste Verehrung der Sterne und Elemente nicht ausschloß -, wenn es also überhaupt jetzt ganz begreiflich wird, daß Herodotos von dem Mithras nichts weiß, so ist es dagegen ebenso begreiflich, daß die späteren Griechen, die schon innerlich mehr abgewendet von *ihrem* Polytheismus für orientalische Ideen, besonders für die des orientalischen Pantheismus (der jedoch auf gewisse Art auch ein Monotheismus scheinen konnte) empfänglicher, daß diese späteren, nach der macedonischen Eroberung lebenden Griechen den persischen Mithras nicht nur überhaupt vorzugsweise kennen, sondern daß sie auch die richtige Idee desselben kennen; und in dieser Hinsicht halte ich die vielbesprochene Stelle des Plutarch, in welcher er sagt, daß die Perser den Mithras den *Mittler* nennen, für eine auf wirklicher Kenntniß gegründete Aeußerung und durch das, was ich für diese Bedeutung des Mithras bereits angeführt habe, ebenso bestätigt, als hinwiederum für unsere Ansicht bestätigend[1]. Und hier, nachdem durch eine so unverwerfliche Auktorität unsere Erklärung des Mithras bestätigt ist, will ich denn auch noch ein Wort über den *Namen* hinzufügen.

Im *Mithras* (dem von sich selbst materialisirten) war nun der Moment der Materialisirung und demnach Mitra ebenfalls gesetzt; denn Mitra ist der Moment der Materialisirung. Mitra war aber nur als ein Verschwindendes gesetzt, und so begreift sich, wie späterhin, wenn auch äußerlich noch Heiligthümer der Mitra bestanden, dennoch in der eigentlichen religiösen Vorstellung Mitra durch Mithras gleichsam verschlungen erscheint. Ich habe nun den Namen Mitra als gleichbedeutend mit ìÞôçñ erklärt. Obgleich nun Mitras ebenfalls den *materialisirten Gott* bedeuten könnte, so scheint diese Erklärung doch unstatthaft, weil man genau wissen will, wie der Name des Mithras

[1] Die Stelle Plut. de Isid. et Osiride c. 46 lautet: Ï£ôïò (Æùñüáóôñéò) dêÜëåé ô’í ìcí FÙñïìÜæçí ô’í äE EÁñåéìÜíéïí· êár ðñïòáðåöáßíåôï - - ìÝóïí Pìöïsí ô’í Ìßèñçí åqíáé· äé’ êár Ìßèñçí ÐÝñóáé ô’í Ìåóßôçí “íìÜæïõóéí.

II,2,217

persisch geschrieben wurde, und da würde sich denn finden, daß er mit dem persischen mader nichts gemein hätte. Man müßte also dann annehmen, daß Mitra und Mithras des zufälligen Gleichlauts ungeachtet zwei *verschiedene* Namen seyen. Dafür wäre etwa anzuführen, daß Herodotos den Namen Mitra mit dem ô schreibt, während Mithras (- es) mit dem è geschrieben wird. Dagegen ist zu bemerken, daß Herodotos, wenn er des Mithras selbst nicht erwähnt, wenigstens Namen nennt, die von Mithras sich herschreiben, Mitradatas (= dem gewöhnlichen Mithridates) und Mitrabatas, die er ebenfalls mit einem bloßen ô schreibt. Daraus ließe sich also auf eine Differenz beider Namen nicht schließen. Desto mehr aber daraus, wenn der eigentlich persische Name für Mithras *Meher* wäre, wie allgemein behauptet wird. Dieß scheint man aber nicht daraus zu schließen, daß man irgendwo den Namen Mithras wirklich so geschrieben gesehen hätte, sondern theils aus dem Namen der früher erwähnten Sonnenfeste, wovon das eine Mihragan heißt; allein Mihr heißt im Persischen wirklich Sonne[1], Mihragan kann also gar wohl

bloß Sonnenfest, und braucht nicht Mithrasfest zu bedeuten, ob es gleich auch ein Mithrasfest war; theils inwiefern man selbst den Mithras mit der Sonne identificirte, was ich schon für falsch erklärt habe. Ferner wenn der persische Name des Mithras Mihr, woher alsdann das è in dem Namen Mithras? Hyde sucht dieß daher zu erklären, daß die Griechen in der Mitte des Worts keine einfache Aspiration ausdrücken können, daher haben sie das ä in der Mitte des Worts durch eine Aspirata, durch è bezeichnet. Wie kommt es aber, wenn im persischen Wort kein ú vorkam, daß der Name Mithridates hebräisch úãŸøŠú îÄ geschrieben wird (im Buch Esra zweimal[2]); die Hebräer konnten doch eine einfache Aspiration in der Mitte ausdrücken. Daraus, daß bei Tacitus ein Sohn des Phraartes, Meherdates, vorkommt, kann nichts folgen; denn dieser Name bedeutet eben den von der Sonne Gegebenen, wie Mithridates den von Mithras Gegebenen.

[1] Hyde a.a.O. p. 105 sagt: At in religionis negotio *Sol* praecipue appellatur *Mîhr,* qua voce primario significatur *Amor.*
[2] 1,8. 4,7.

II,2,218

Ich bleibe also vorjetzt und bis ich eines Bessern belehrt werde, bei meiner Erklärung der Mitra, nach welcher sich dieses Wort auf mater, materia bezieht, und vermuthe etwas Aehnliches in Mithras, der seinem Begriff nach in der That der summus materiator (materiator sui ipsius) ist, wenn man nicht etwa annehmen will, daß im Namen Mithras eben die Eigenschaft des Mittlers ausgedrückt gewesen. Plutarch spricht aber von dieser Mittlerbedeutung des Mithras hauptsächlich in Bezug auf den Gegensatz des Ormuzds, Oromazes, d.h. des das Licht, das Gute wollenden Gottes, und des Ahriman, der als der dem Guten und dem Licht feindliche Gott gedacht wurde. "Zoroaster, sagt Plutarch, nannte den einen Gott Oromazes, den andern Arimanios, in der Mitte zwischen beiden aber ist Mithras, deßhalb ihn denn die Perser auch Mittler nennen"[1]. *Daß* ihn die Perser den Mittler nennen, ist ein Factum, das Plutarch anführt und das er zu *erklären* sucht, indem er diese Mittlerbedeutung auf Ormuzd und Ahriman bezieht.

Es gibt mir dieß natürliche Veranlassung, mich ebenfalls über das Verhältniß des Mithras zu dem Dualismus des Zoroaster oder der Zendlehre zu erklären, der von jeher als ein großes Problem in der Geschichte der Religion und des menschlichen Geistes überhaupt betrachtet wurde.

Mithras ist der Naturgott, aber nur in einem beständigen Aufschluß, so demnach, daß er stets in der Mitte ist zwischen Contraktion und Expansion, und also die Contraktion immer *auch* besteht. Contraktion = Zurückgehen in die ursprüngliche, alle Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, ausschließende Einheit; Expansion dagegen ist der die Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, vielmehr setzende Wille selbst. Der Gott nun, der der Kreatur wohl will, erscheint dem Bewußtseyn überhaupt als der gute, holde, der entgegengesetzte als der ungute, unholde. Mithras ist also nach seiner *ursprünglichen* Idee allerdings die Mitte, der Mittler zwischen dem guten und dem unguten Princip, und es begreift sich hieraus, wie Mithras auch Mittler

[1] S. die Anmerkung S. 216.

II,2,219

zwischen Ormuzd und Ahriman. Als positiv ist er Ormuzd, als negativ Ahriman.

Dagegen ist nur einzuwenden, daß im System Zoroasters Ormuzd und Ahriman, wie man gewöhnlich

annimmt, als zwei *völlig getrennte* Potenzen aufgestellt waren, zwischen denen gar keine Einheit stattfindet. Nun ist es zwar etwa denkbar, wie eine solche die Vernunft völlig zerreißende und gleichsam zur Verzweiflung bringende Meinung von zwei absolut streitenden und sich entgegengesetzten Principien im Kopf eines Einzelnen entstehen, - schon schwerer ließe sich denken, wie sie in seinem Kopfe sich behaupten und in die Länge bestehen könne, aber ganz unglaublich ist, wie ein solcher zerreißender Dualismus sogar unter einem Volk wie die Perser sich behaupten konnte. - Ferner, wenn Ormuzd und Ahriman zwei unabhängige und so ziemlich gleiche Mächte, wer könnte wissen, wie ihr Kampf endigte und worauf es hinauskäme, wenn nicht ein höheres Wesen für den Triumph des Ormuzds Gewähr leistete[1]? Oder vielmehr, wie ist überhaupt Kampf möglich, wenn sie nicht auf irgend eine Weise Eins, wenn sie absolut außereinander, wenn sie nicht genöthigt uno eodemque loco zu seyn?

Man hat von jeher gesucht, in diesem persischen Dualismus doch irgendwie eine Einheit zu entdecken; nur, glaube ich, ist es nicht auf die rechte Weise angefangen worden. Man hat angeführt, daß nach dem System des Zoroaster das gute Princip doch insoferne gewissermaßen das stärkere ist, als man annimmt, daß ein endlicher Sieg des Guten über das Böse, eine endliche völlige Niederlage oder absolute Erschöpfung des bösen Princips in ihm gelehrt werde. Daraus würde allerdings folgen, daß das persische System nicht ein *solcher* Dualismus

[1] Nach dem Zendavesta ist die Dauer der Welt zwölf Millionen Jahre, eingetheilt in vier Abschnitte: 1) Ahriman, obgleich existirend noch in die erste Finsterniß versunken, Ormuzd insofern ohne Gegner (also Ahrimans Wirkung doch ein Wiedererheben); 2) Ormuzd überwiegend; 3) abwechselndes Uebergewicht; 4) Uebermacht des Ahriman, der nahe daran ist, Ormuzd und alle himmlischen Genien aus der Welt zu vertreiben. Gleichwohl am Ende des Zeitraums absoluter Sieg des Ormuzd.

II,2,220

sey, wobei beide Principien als völlig gleichmächtige angenommen werden. Aber der ursprüngliche Dualismus wäre damit nicht aufgehoben, es wäre denn, daß man zugleich einen frühern Abfall des bösen von dem guten Princip, also ein ursprüngliches Gutseyn des bösen Princips annähme. Aber eben dieß, so nahe es natürlich unsern Gedanken liegt, möchte sich durchaus nicht aus den Urkunden der Zendlehre erweisen lassen. Alles spricht dafür, daß das gute und das böse Princip als zwei gleich ursprüngliche gedacht werden. Man war daher sehr froh, als man in dem Bundehesch, obgleich dieß selbst kein Zendbuch, eher ein Commentar über die Zendlehre und erst im siebenten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung geschrieben ist, indem es die Dynastie der Sassaniden erwähnt, eine Aeußerung fand, welche auf eine ursprüngliche Einheit der beiden Principien zu deuten schien und in welcher, wie es scheint, schon frühere antidualistische Sekten in Persien, vorzüglich aber neuere Gelehrte, Kleuker, Creuzer u.a. einen höchsten über Ormuzd und Ahriman gleich erhabenen Gott sehen wollten. Die Stelle lautet so: "Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen ist"[1]. Offenbar aber ist diese Stelle für sich mehr als Eines Sinnes fähig. Einige haben sie so gedeutet, daß Ahriman ein erst im Lauf der Zeit entstandenes, also ein vom ursprünglich Guten abgefallenes Böse sey. Aber wozu *zwei - gleich*

[1] Schon Sharistani (schrieb im zwölften Jahrhundert v. Chr.) erwähnt übrigens einer, wie es scheint, antidualistischen Sekte, die er Zervaniten nennt, die also wohl jene Stelle des Bundehesch schon benutzten (s. Hyde a.a.O. p. 298). Allein was können diese späteren philosophischen Sekten, die schon längst mit griechischen und andern philosophischen Ideen bekannt waren, für den ursprünglichen Sinn beweisen? In den Zendbüchern selbst wird zwar Zeruane Akherene auch einmal erwähnt (Kleukers Zendavesta im Kl. Th. 2, S. 33). Hier sagt aber Zoroaster zu Ahriman (nicht aber zu Ormuzd): die grenzenlose Zeit hat dich geschaffen. - Anquetil (Mém. de l'Acad. 39, p. 768) sagt: En quel endroit des livres Zend il est dit, qu' Ormuzd et Ahriman soient sortis de Dieu par la voie de la création? - J'ai prouvé, qu' Ormuzd dans les livres Zend n'avait aucun principe

de son Existence. A plus forte raison doit on le dire d'Ahriman, qui certainement n'a point été produit. Um sich nun wegen des Zaruam zu helfen, unterscheidet Foucher (ib. p. 760) einen doppelten Zoroaster, der erste war reiner Dualist, der zweite reformirte diesen Irrthum.

II,2,221

gute Principien? Man müßte denn nur den Ahriman als Geschöpf des Ormuzd erklären. Dem widerspricht aber der Inhalt der Zendbücher so sehr, daß selbst der alles mit christlichen Ideen ansehende, aber Wahrheit liebende Kleuker nicht über sich vermag, dieß zu behaupten, und ebenfalls beide für *ursprünglich* erklärt. Ich glaube also, daß die Stelle einen noch speculativeren Sinn hat, nämlich diesen: vor der Zeit, d.h. ehe Zeit überhaupt war, *als sich der Gott noch überall nicht ausgesprochen, noch nicht in der Natur*, dem Geschöpf, *expandirt hatte*, konnte auch die Contraktion, die dem Geschöpf entgegengesetzte und gleichsam feindliche Kraft, noch nicht *als* solche sich äußern. Der Gegensatz entstand also zwar nicht *in* der Zeit, aber *mit* der Zeit - *mit* der Zeit war erst Expansion und Contraktion *als* solche gesetzt. Gibt man der Stelle diesen Sinn, so erklärt sich von selbst, was dem Gegensatz vorausgehend gedacht werden muß, nicht eine Einheit beider, sondern das Eine Princip. Denn der *vor* dem Gegensatz gedachte Gott ist eben *der*, der sich noch *nicht* expandirt hat. Inwiefern er sich noch *nicht* expandirt hat, insofern ist er Negation der Expansion, also = Contraktion. Aber der in der Contraktion gedachte ist eben derselbe, welcher sich in der Folge expandiren wird. Hier ist also die Einheit, aber freilich auf eine ganz andere Art, als man diese sonst sich vorzustellen pflegt. Es zeigt sich, woran man bisher am allerwenigsten gedacht hat, daß *Ahriman* auf gewisse Weise, nämlich freilich nicht als *Gegensatz* der Expansion, wohl aber als bloße noch-nicht-Expansion gedacht, daß in diesem Sinn gerade Ahriman der ältere ist; denn der Contraktion geht die Expansion voraus. Das *Ganze*, d.h. das was *jetzt* als + und -, *als* Expansion und Contraktion erscheint, war erst nur Eines, nur Contraktion = nicht-Expansion, und umgekehrt, das, was jetzt nur noch Eines ist (die Contraktion) war erst das Ganze oder alles. Denn weil die Contraktion auch in der Expansion nicht *aufgehoben* ist (eine unbedingte Expansion würde ebensowenig auf das Geschöpf führen), so ist mit der eintretenden Expansion Contraktion *und* Expansion gesetzt, d.h. das, was zuvor das *Ganze* war (die Contraktion) ist zum *Theil* geworden, es ist nur

II,2,222

noch das eine von zwei Principien. Man könnte sich dabei an jene Stelle in Goethe's Faust erinnern, wo Mephistopheles von sich selbst sagt:

> Ich bin ein Theil *des* Theils, der erst das Ganze war,
> Die Nacht, die sich das stolze Licht gebar.

Nichtexpansion = Nacht ist erst das *Ganze*: jetzt durch eingetretene Expansion = Licht nur noch Theil - und *hier* erst wird es (das Princip der Contraktion) auch zum *Gegensatz*. Vorher, da noch überall keine Expansion war, konnte es dieser nicht *als* Contraktion entgegentreten, da erschien also eben das, was jetzt allerdings der Expansion abholdes, entgegengesetztes Princip ist, noch keineswegs als Gegensatz derselben; denn *noch* hatte der Gott überhaupt nicht gewollt (er ist noch nicht Expansion, aber er ist auch nicht Contraktion mit seinem *Willen*; also weder gut noch böse). Aber sowie er sich expandirt, ist das unbedingte Princip der Contraktion schon überwunden und unterworfen, es ist als Vergangenheit gesetzt, als das, was *war* und nicht mehr *ist*, und dadurch ist es ein anderes gegen das expansive, welches das jetzt *seyende* und im Verhältniß zu jenem gleichsam das jüngere und später geborne ist. Aus

diesem Verhältniß, in welchem das ältere, vorausgegangene Princip der Contraktion als unterworfen einem jüngern und nachgefolgten erscheint, läßt sich alsdann übrigens erklären, wie *in* diesem Verhältniß das zuerst gewesene und zwar nicht aufgehobene (denn eine unbedingte Expansion ist auch nichts für die Kreatur), wie, sage ich, das zuerst gewesene, nachher unterworfene, zum bloßen Theil herabgesetzte, *eingeschränkte* Princip der Contraktion, wie dieses nicht bloß überhaupt als Gegensatz zur Expansion - als Ahriman - erscheinen kann, sondern wie es sogar möglich ist, daß es aus dieser Unterordnung hervorstrebend (und dieß muß es) mit dem guten der Kreatur holden Princip (dem Ormuzd) in einem immerfort thätigen Widerspruch sich befinde, der nicht einfürallemal überwunden ist, sondern immerfort überwunden werden muß.

Auf diese Weise also gedacht, wäre nicht nur Ormuzd, der als der Wille zur Expansion - als der Wille, der *nur* die Expansion will - gegen das Urprincip der Contraktion das Spätere und nach

II,2,223

ihm Entstandene ist, nicht nur *Ormuzd*, sondern auch *Ahriman*, als nunmehr wirklicher, *positiver* Gegensatz der Expansion, was er ja zuvor nicht war: - beide also, Ormuzd und Ahriman, in ihrem *Gegensatz* wären zwei, nicht *in* der Zeit, aber doch erst *mit* der Zeit entstandene Principien. In diesem hohen Sinn könnte gesagt werden: die Zeit *gab* beide, in dem hohen, über die Welt hinausgehenden Sinn, in welchem ich in dem früher Dargestellten die Zeit genommen habe, oder auch in dem Sinn, in welchem eine andere Stelle des Zendavesta sagt: der wahre Schöpfer ist die Zeit.

Nochmals: *Vor* der Expansion in die Natur ist der noch unausgesprochene Gott nicht Expansion, und doch auch nicht das *positive* Gegentheil davon, also in der Mitte zwischen beiden, in*so*fern schon Mithras, nur noch nicht der *wirkliche* Mithras - Mithras noch als bloße Indifferenz von Expansion und Contraktion gedacht. In der wirklichen Expansion aber wird das, was zuvor war, *als* Contraktion, aber zugleich als Vergangenes, als Untergeordnetes, und damit als das der Expansion *Entgegen*wirkende gesetzt, und da das eigentlich *göttlich* Gewollte die Expansion ist, die Contraktion aber nur noch die Bedeutung desjenigen hat, *ohne* welches die Expansion das eigentlich Gewollte nicht *seyn* könnte, so ist das *nun* erst als gegenwirkend gesetzte Princip der Contraktion von den beiden Principien allerdings das Widergöttliche (ô’ Píôßèåïí); es ist also hiemit Gott und Gegengott, es ist jener Kampf, der den Inhalt der Zerduschtlehre ausmacht[1].

Denken wir uns den Hergang auf die hier auseinandergesetzte

[1] Das Unvermeidliche, daß wenn der Gott die Expansion wollte, er die Contraktion (das Gegentheil) mit wollen mußte, konnte, wie uns dieß eine noch in anderer Hinsicht bemerkenswerthe Stelle von Theodor von Mopsvestia zeigt, wohl auch als *Zufall* (ôý÷ç) vorgestellt werden. Die Stelle (Phot. Bibl. ed. de Rouen, Genève 1693, cod. 81, p. 199) lautet: EÅêôßèåôáé (sc. Theodorus) ô’ ìéáñ’í ô§í Ðåñó§í äüãìá, • ÆáóñÜäçò åkòçãÞóáôï, }ôïé ðåñr ôï™ ÆáñïõÑì, •í Pñ÷çã’í ðÜíôùí déóÜãåé, •í êár Ôý÷çí êáëås, êár ”ôé óðÝíäùí, líá ôÝêç FÏñìßóèáí hôåêåí dêåsíïí êár (?) ô’í ÓáôáíOí, êár (sc. ô’ äüãìá) ðåñr ôyò ášô§í ájìïìéîßáò. Merkwürdig ist auch, was hier von der Blutvermischung beider gesagt ist. NB. Zaruam (bei Theodor von Mopsvestia was sonst Zaruane heißt) ist selbst die Ôý÷ç.

II,2,224

Weise, so kann die an sich und ihrer Absicht nach antimythologische Lehre des Zerduscht ihre Verwandtschaft mit den mythologischen Principien doch nicht verleugnen. Eben *weil* antimythologisch, *ist* die Mythologie darin, nur als Aufgehobenes. Der *Uebergang* zum Mythologischen ist die Zweiheit, aber da ist das reale Princip (B) noch bloß *überwindlich*. Wenn es aber zum wirklichen Proceß kommt,

wird es nicht mehr als weibliches, rein passives, sondern als widerstrebendes, wenigstens als eine Art von bösem Princip erscheinen, zu welchem der Parsismus nur darum früher kommt, weil er die Zweiheit *gleich* aufhebt, die beiden Principien *gleich* als Eins, als untrennbar und daher auch *gleich* in Kampf setzt. Eben dasselbe Princip, was im Parsismus als Ahriman sich darstellt, werden wir in den folgenden Mythologien als das der *wirklichen* Ueberwindung Widerstrebende, z.B. in dem ägyptischen Typhon, oder um den allgemeiner bedeutsamen Namen zu nennen, in dem griechischen Kronos finden. Wer Plutarch und andere Griechen gelesen, weiß, daß sie den Ahriman durchaus mit dem Kronos vergleichen (wie einzelne von Unthaten), sowie denn nicht Mithras, wie Creuzer meint, sondern Ormuzd = dem relativ geistigen Gott, dem Dionysos, ist. Die Religion der Perser hatte insofern im Grunde doch *dieselben* Elemente mit den Religionen der zunächst folgenden Völker nur in anderer Stellung; nämlich Zerduschts Lehre hat jenes finstere Princip, mit dessen Gestalten die andern Mythologien zu ringen haben, den Ahriman mit seinem ganzen Herr *gleich* untergeordnet. In den Zendbüchern selbst wird Zerduscht im Kampf dargestellt gegen Priester der Finsterniß (die mythologischen Religionen), die das Volk auf den Weg des Ahriman und die falsche Magie zu verlocken suchen. Dieß sind wahrhaft historische Stellen, die bestätigen, was wir behaupten, daß das persische System durch eine Reaktion gegen den mythologischen Proceß entstanden, indem das persische Bewußtseyn (und Zerduscht nichts anderes als Repräsentant dieses persischen Bewußtseyns) sich dem unabhängigen Hervortreten des realen Princips entgegensetzte, wodurch das persische Volk abgehalten wurde, den Weg der andern Völker zu gehen, dem eigentlichen Polytheismus anheimzufallen.

II,2,225

Nach der jetzt vorgetragenen Ansicht ist es einleuchtend, wie die Zerduschtlehre ein nothwendiges Erzeugniß des ursprünglichen Mithrasbegriffs ist; und wie früher der Uebergang gezeigt wurde von dem urväterlichen Glauben der Perser, vom Zabismus oder der ältesten himmlischen Religion zu der Mithrasidee (Anlaß dazu war der mit Mithra gesetzte Dualismus), so haben wir jetzt wieder den nothwendigen Uebergang von der Mithrasidee zu der Zerduschtlehre gezeigt. Die Lehre der Zendbücher ist nichts anderes als die praktische, im Kampf dargestellte Mithrasidee. Die Zendbücher sind nichts weniger als speculativ, oder auch nur *theoretisch,* sie enthalten durchaus nur moralische Vorschriften, Anweisungen für das Leben und für religiöse Gebräuche, Gebets- und liturgische Formeln. Die Zendlehre ist die Mithraslehre auf den praktischen Standpunkt versetzt. Ihr Inhalt ist nur ein immer sich wiederholender Aufruf zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniß, der Mensch nach Zerduscht nur ein Streiter Ormuzds auf Erden, berufen durch Pflege der Natur, durch reinlichen und sorgsamem Ackerbau, durch Reinerhaltung des eignen Leibs und der eignen Seele das Uebergewicht des expansiven Princips zu erhalten.

Nun liegt uns aber noch ein anderes Problem vor, welches durch die zahlreichen Denkmäler entsteht, die sich auf die sogenannten Mithriaca (scil. mysteria) beziehen, welche sich über das ganze spätere römische Reich verbreitet zu haben scheinen. Denkmäler dieser Art sind zwar nirgends in Persien, aber außer Persien in Italien, in Frankreich bis zu den Ufern des Rheins, selbst in Kärnthen und Salzburg gefunden und vielfach herausgegeben und commentirt worden. Der Grund aber, warum diese Denkmäler als problematisch erscheinen, oder wodurch sie zu Erörterungen Anlaß geben, ist dieser: man ist gewohnt, die Zend- und also auch die Mithraslehre als eine relativ reinere und gewissermaßen unmythologische Religion anzusehen. Dagegen finden sich nun in jenen Mithrasmonumenten so manche Vorstellungen, die weit mehr mit den Vorstellungen anderer, im eigentlichen Sinn mythologischer Völker, namentlich mit indischen, als mit Ideen der reinen Zerduschtlehre gemein haben. Was wir besonders von den Formen oder

II,2,226

Ceremonien der römischen Mithrasgeheimnisse wissen, steht in solcher Opposition mit der reinen Mithraslehre, daß viele bei Erwägung dieses Contrastes versucht worden sind ihre wirkliche Abstammung aus Persien in Zweifel zu ziehen. So waren z.B. in den Mithrasideen außerordentliche Kasteiungen und Kreuzigungen des Fleisches gewöhnlich, für männliche und weibliche Eingeweihte. Für die höchsten Grade wurde der jungfräuliche, ehelose Stand erfordert. Selbst Menschenopfer fanden statt ohne Unterschied des Alters und Geschlechts, in deren Eingeweiden man nach der Zukunft forschte. Nichts kann der reinen Zendlehre Entgegengesetzteres gedacht werden, als diese Fasten, dieser Cölibat, diese Menschenopfer. Namentlich was die Ehelosigkeit betrifft, so ist es sogar Vorschrift der Zendlehre, die Kinder frühe zu verheirathen, und geschieht es, daß sie vor dieser Zeit sterben, so muß dieser Mangel durch eine Ceremonie supplimirt werden, die bei Hyde ausführlich beschreiben ist. Ein jeder, der ohne Kinder stirbt, sagt ein canonisches Buch, die Sadder, welches Verdienst er sonst haben möge, wird ausgeschlossen seyn vom Paradies. Das durchaus Menschliche und Menschenliebende in der Zendlehre contrastirt aufs Entschiedenste mit den nicht bloß strengen und harten, sondern grausamen, ja das Leben selbst gefährdenden Prüfungen, denen sich derjenige zu unterwerfen hatte, der in die Mithriaca eingeweiht seyn wollte. Endlich sieht man auch auf jenen Monumenten nichts von dem, was die gewöhnlichen Darstellungen persischer Opfer oder Ceremonien ausgezeichnet, z.B. keine dem Feuer geweihten Altäre, die in der persischen Religion etwas so Wesentliches sind. Dagegen finden sich Genien mit Fackeln. Alle diese Beobachtungen haben schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den französischen Akademiker *Freret*, der überhaupt das Verdienst hat viele alterthumforschende Untersuchungen zuerst angeregt zu haben, auf die Meinung gebracht, daß die römischen Mithriaca gar nicht aus Persien herkommen; er wollte sie aus Chaldäa herleiten[1]. Nun ist es aber jener Widersprüche ohnerachtet von der andern Seite ganz unmöglich das Persische mancher Symbole zu verkennen. Manche Figuren auf diesen Monumenten stimmen mit den

[1] Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. XVI.

II,2,227

Bildern, die man auf den Mauern von Persepolis (Tschilminar) sowie auf den persepolischen Cylindern antrifft, völlig überein. Die Vorstellungen seltsamer, fabelhafter Thiere auf den Mauern von Persepolis, denen der Monarch den Dolch in die Brust drückt, und in denen ein bekannter Göttinger Professor Jagdbelustigungen persischer Könige dargestellt glaubte, erinnern an die portentosa simulacra, an die seltsamen Thiergestalten, die nach St. Hieronymus in den Mithrasmysterien den Einzuweihenden erschienen, sey es als Schreckbilder oder als Symbole von den bekämpfenden Mächten der Finsterniß. Noch entscheidender ist Folgendes. Eine ganz eigenthümliche Vorstellung der gegen die ganze Natur liebevollen Perserlehre ist die von den Feruers, worunter sie gleichsam die geistigen Urbilder jedes Geschöpfes verstehen, und die man daher oft mit den platonischen Ideen verglichen hat. Jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch hat seinen Feruer. Die menschlichen Feruers z.B. der Könige auf den Wänden zu Persepolis erscheinen als menschliche geflügelte Halbfiguren. Gerade solche findet man auch auf den Mithrasdenkmälern von übrigens römischer Arbeit und sogar mit römischen Inschriften. Nicht weniger findet man auf diesen Denkmälern die Embleme der Izeds oder Dämonen, welche die Parsenlehre allen Elementen der Natur vorsetzt. Neuere haben daher in den römischen Mithrasmonumenten zwar ursprünglich persische Symbole, aber mit indischen Zuthaten vermischt, sehen wollen, wie Hammer[1]. Selbst Silvestre de Sacy läßt die ursprünglich persischen Vorstellungen wenigstens erst noch durch ein

anderes, andern Vorstellungen ergebenes Volk hindurchgehen, und auf diese Weise alterirt werden[2]. Allein wenn man dieses Volk weder namhaft machen, noch erklären kann, wie ein anderes Volk dazu gekommen persische Ideen sich anzueignen, so kann man auch diese Auskunft nicht anders als unbefriedigend finden. Der bekannte Meiners hat die Meinung aufgestellt: diese Mithriaca, wie man sie später im römischen Reich findet, seyen gar erst zur Zeit Alexander d. Gr. in

[1] Wiener Jahrb. für Lit. 1816. S. 146. ff.

[2] in den Anm. zu St. Croix, Recherches sur les mystères du Paganisme, p. 145.

II,2,228

Persien eingeführt worden, sie seyen daher ein Gemisch von ursprünglich griechischen Vorstellungen mit persischen Ideen. Aber alle diese verschiedenen Hypothesen lassen einen Hauptumstand, und zwar einen höchst auffallenden, ganz unerklärt, diesen nämlich, daß man Monumente dieser Art zwar fast über die ganze Oberfläche des alten römischen Reichs verbreitet, aber auch nicht die Spur eines solchen in Persien selbst gefunden hat. Man wollte dieß daraus erklären, daß muhammedanische Eroberer alle diese Monumente zerstört haben. Wie kann man aber dieß annehmen, da, wie Silvestre de Sacy bemerkt, doch eben diese so viele andere Spuren der alten Landesreligion in Persien übrig gelassen haben?

Ueberlegen *Sie* also mit mir, ob etwa folgende aus unsern frühern Entwicklungen sich ergebende Ansicht im Stande ist, die hier sich darbietenden Widersprüche auszugleichen.

Die Mithraslehre ist allerdings im Vergleich mit andern Religionen des Alterthums eine unmythologische, wenn man mythologisch nur die entschiedene Vielgötterei nennt. Aber sie ist keineswegs eine *absolut* unmythologische; das persische System enthält vielmehr, wie gesagt, *alle* Elemente der Mythologie, nur in anderer Stellung. Das persische Bewußtseyn machte denselben Uebergang von dem ausschließlichen Gott zu dem der Mannichfaltigkeit Raum gebenden ganz so wie das Bewußtseyn der andern Völker. Als Beweis dient die der Urania in Persien entsprechende Mitra. Auch das persische Bewußtseyn unterscheidet den *realen,* sich der Expansion widersetzenden Gott und den idealen; nur darin liegt die Differenz, daß das persische Bewußtseyn den realen und den idealen Gott nicht auseinander ließ, sich der eigentlichen Vielgötterei, d.h. dem successiven Polytheismus versagte, den sie eben durch den Allgott Mithras aufhob. In den polytheistischen Religionen sind es zwei Götter, der relativ geistige und der ungeistige, in dem persischen System ist es nur Ein Gott, Mithras, der die *beiden* ist, und sie, obgleich sie sich beständig bekämpfen, nicht auseinander läßt. Aber eben darum kann man sagen: die Mithraslehre ist die nur in potentia erhaltene - die gleichsam unterdrückte, gehemmte Mythologie. Ich habe

II,2,229

bereits der Stellen der Zendbücher erwähnt, aus denen erhellt, daß die Zendlehre wirklich gegen den hervortretenden mythologischen Polytheismus zu kämpfen hatte. Dieser war *immer* da, und wenn er auch öffentlich nicht auftreten durfte, so konnte er doch nicht absolut aufgehoben werden. Die Mithriaca wären also eine Abweichung von der *reinen* Mithraslehre - entstanden aus polytheistischen Anwandlungen, denen das Volk oder ein Theil des Volks so gut unterlegen wie das israelitische, trotz alles Abwehrens der Priester und gottbegeisterter Propheten. Man darf also das, was sich in den Mithrasmonumenten findet, nicht unmittelbar vergleichen mit der reinen Lehre in den Zendbüchern, die zu dieser Reinheit erst zu der Sassanidenzeit erhoben worden. Diese ist gleichsam die reine Theorie, die

Mithriaca sind die mythologische, die abgöttische Seite der Mithras-Religion.

Die persische Lehre entstand nur durch eine Reaktion gegen den mythologischen Proceß. Dadurch ist in ihr wenigstens ein *Analogon* der wahren Religion bewahrt. Noch erkannte das persische Bewußtseyn einen, wenn auch in die Materie versunkenen, doch *sich selbst bewußten* und liebevollen Schöpfer. Auch die Perser konnten sich ansehen als ein gleichsam göttlich bewahrtes Volk, wie die Israeliten. (Merkwürdig ist auch jener leichte Uebergang persischer Ideen in jüdische Vorstellungen nach dem babylonischen Exil). Man kann die Perser in vieler Hinsicht mit den Israeliten vergleichen; sie waren, wie gesagt, in ihrer Art ein von anderen Völkern ebenso abgesondertes Volk, wie die Juden. Konnte nun selbst unter diesen der mythologische Polytheismus nicht unterdrückt werden, so kann uns ein ähnliches Phänomen in dem persischen Volk nicht wundern. Dieß führt also nothwendig auf den Gedanken, daß jene Mithriaca, die später über das römische Reich sich verbreiteten, allerdings aus Persien hervorgetreten waren, daß sie aber *dort* schon (in ihrem ursprünglichen Vaterland) nur insgeheim gefeiert, in Persien selbst Mysterien, aber im schlechten Sinn, Mysterien einer unreinen Art, Mysterien der Finsterniß waren, die dort nicht öffentlich hervortraten, von denen eben darum in Persien selbst keine Spur übrig geblieben (Sassaniden), und die sich frühzeitig *außer* Persien in die angrenzenden

II,2,230

Länder flüchten mußten; denn nach Rom sind erweislichermaßen die Mithriaca nicht unmittelbar aus Persien gekommen, mit dem doch die Römer gerade in späteren Zeiten so manchen Verkehr hatten, zum Beweis, daß sie sich um diese Zeit in Persien gar nicht mehr vorfanden. Plutarch berichtet[1], daß bei Gelegenheit der Zerstörung der Seeräuber durch Pompejus d. Gr. an der Küste von Cilicien die Römer, also, wie es scheint, zuerst das römische *Heer* (und unter diesem müssen sie besonders verbreitet gewesen seyn, nach den Mithrasmonumenten zu schließen, die in ehemaligen Standlagern römischer Legionen gefunden wurden) die Mithrasmysterien kennen lernte. Es ist eine höchst merkwürdige Erscheinung, wie mit dem sich annähernden Untergang des römischen Reichs die frühern mythologischen Vorstellungen für die Menschheit auf einmal ihre Bedeutung verlieren, wie sie anfangen das Bewußtseyn der Menschheit völlig leer zu lassen - ein übrigens natürlicher Erfolg; denn das Bewußtseyn *konnte* von diesen Vorstellungen nur während des Processes erfüllt seyn. Der ganze Proceß ging ja eben dahin, ein *falsches* Princip, das im Bewußtseyn der Menschheit sich erhoben hatte, wieder aus demselben hinwegzuschaffen, das Bewußtseyn von ihm leer und frei, eben darum empfänglich für die wahre Religion zu machen. Unglaublich ist die Sehnsucht und Begierde, mit welcher in diesen Zeiten des allgemeinen Verfalls das menschliche Gemüth nach dem orientalischen Pantheismus griff, ja selbst wieder bis zur Sonnenverehrung zurückging. Es war um eben diese Zeit, daß sich die Mithriaca mit Schnelligkeit im römischen Reich verbreiteten, ja mit einer Art von Leidenschaft ergriffen wurden. Menschen aller Klassen und Stände suchten in diese eingeweiht zu werden, und der feinsinnige, aber gegen das Christenthum feindselige Kaiser Julianus glaubte gerade in dieser eigenthümlichen Mischung der Mithriaca, durch welche die mythologischen Ideen noch eine höhere Bedeutung erhalten zu können schienen, das Mittel gefunden zu haben, sein Zeitalter beim Heidenthum zu erhalten. Die Mithriaca waren ihm so werth, daß wer seine Gunst erlangen wollte, sich in diese Geheimnisse einweihen ließ.

[1] Pompej. c. 24.

II,2,231

Wenn nun diese Erklärung von dem Ursprung der römischen Mithriaca der Aufgabe vollständig entspricht, so werden wir nicht nöthig haben anzunehmen, daß sie durch irgend ein außerpersisches Volk hindurchgehen mußten, um sich mit den der reinen Mithraslehre fremden Vorstellungen zu imprägniren; denn weil diese Vorstellungen in dem Bewußtseyn der Menschheit überhaupt vorhanden waren, so konnte die Mithraslehre in ihrer Heimath selbst in solche Vorstellungen ausarten, die denen der andern Völker analoge waren[1].

[1] Wie dunkel die älteste Geschichte Asiens, wie dunkel insbesondere die Verhältnisse des assyrischen, baktrischen und babylonischen Reichs sind, ist jedem aus der allgemeinen Geschichte hinlänglich bekannt. Es ist nicht meine Aufgabe, in bloß historische Untersuchungen hier einzugehen. Meine eigentliche Aufgabe ist nur eine philosophische Erklärung der religiösen und mythologischen Systeme. Unsere ganze Ansicht der Mythologie aber gewährt einen Standpunkt, von dem aus wohl auch ein Strahl auf die Dunkelheiten der Geschichte fällt. Freret, wie ich angeführt, wollte die Mithrasmysterien aus Chaldäa herleiten. Aber wenn der großen assyrischen Monarchie, die etwa um 720 v. Chr. ihren höchsten Glanzpunkt erreicht hatte, auch Persien und Medien unterworfen, zu derselben Zeit Babylonien eine assyrische Provinz war, so ist nicht weniger Grund vorhanden, einen früheren Einheits- oder gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zwischen Persien und Babylon zu denken. Bekanntlich ist ein Stand der Magier in Babylon wie unter den Persern, ja der Name Chaldaeus bei Griechen und Römern ist ganz gleichbedeutend mit Magier. Auch im Daniel und anderen Büchern des A.T. erscheinen die Kasdim, d.h. die Chaldäer, als die Inhaber aller höheren Wissenschaft, besonders auch der Sternkunde. Man hat in neueren Zeiten die Frage aufgeworfen, ob der Magismus in Babylon eher zu Hause war, als es von Persien erobert wurde. Man sollte, scheint es, an der früheren Existenz von Magiern in Babylon nicht zweifeln, inwiefern unter den Fürsten oder Großen, die mit Nebukadnezar zur Eroberung Jerusalems kommen, auch ein âîÈÎáøŽ genannt wird (Jerem. 39,3), bei dem man sich nicht gut etwas anderes als einen Obersten der Magier denken kann. (Zu vergleichen "Otanes", Xerxes Begleiter auf dem Zug gegen die Griechen; Herodot VII, 61). Dennoch urtheilt u.a. Gesenius, es sey kein Grund vorhanden, vor der persischen Eroberung Babylons eine Verbindung zwischen der Priesterschaft beider Völker anzunehmen. Mir scheint aber, ein hinlänglicher Grund, einen solchen Zusammenhang anzunehmen, liegt schon darin, daß die Religion der Babylonier ganz demselben Moment des mythologischen Bewußtseyns angehört, dem auch die persische Religion angehört - nämlich dem Moment jener ersten Krisis, in welcher sich der Polytheismus entschied. Sollte nun nicht, indem das babylonische Volk sich für den Polytheismus entschied, den Weg der Mythologie | *[S. 232]* einschlug, im Innern eben dieses Volks eine Kaste gewesen seyn, die ebenso noch an der Einheit festhielt, wie das persische Bewußtseyn, und sollte diese Kaste nicht eben die Kasdim gewesen seyn? Ich will nur noch daran erinnern, daß man unter den Ruinen von Babylon ebensowohl als in Persien und namentlich bei Persepolis geschnittene Steine unter der Form von Walzen und Cylindern, und mit einer der persischen wenigstens sehr ähnlichen Keilschrift findet. Ueberhaupt vergißt man bei dieser historischen Frage nur zu leicht, daß die Völker nur *successiv* sich getrennt haben, und daß eine Zeit gedacht werden muß, wo Perser und Babylonier nicht so geschieden waren, wie sie in den späteren geschichtlichen Zeiten erscheinen. Und in diesem Sinn könnte man denn wohl auch sagen: die Mithriaca haben ein chaldäisches Element in sich, in demselben Sinn, in welchem die Alten ebensowohl von einem assyrischen als einem persischen Zoroaster sprechen und ein Vorsteher der Mithrasgeheimnisse in einer von Freret angeführten Inschrift Antistes Babylonius genannt wird.

II,2,232

Ich schließe nun diese Untersuchung mit einer allgemeineren, auch auf die Folge sich erstreckenden Reflexion.

Mithras ist der zwischen Expansion und Contraktion freie Gott. Dieser Gott *mußte* in der wirklichen Expansion, weil das ursprüngliche Princip der Contraktion dabei das untergeordnete wurde, als Kampf zwischen dieser und zwischen der dem Geschöpf wohlwollenden, expansiven Eigenschaft des Schöpfers erscheinen, ein Kampf, aus welchem selbst wieder in der Wirklichkeit Mithras hervorgehen sollte. Dieses Princip der Contraktion, das auf solche Art als das ältere dem jüngeren (wie Esau dem Jakob) zu dienen gezwungen wurde, konnte seine Ursprünglichkeit und Priorität nicht aufgeben, und so war denn mit der wirklichen Expansion nothwendig der Kampf gesetzt, und eben dieser Kampf gegen das Princip der alten, unvordenklichen Finsterniß, das, wenn es frei hervortreten dürfte, die dem Moloch, dem Typhon, dem Kronos und ähnlichen Gottheiten anderer Völker analoge Wesen erzeugen würde, dieser Kampf erfüllte das persische Bewußtseyn. Aber eben darum waren die Götter der andern Völker vom persischen Bewußtseyn nicht absolut ausgeschlossen, d.h. dieses war kein *absolut* unmythologisches. Man kann

insofern die ganze Mithraslehre und die persische Religion vergleichen mit jenen Formationen der Natur, die ihr Daseyn im Allgemeinen der organischen Richtung verdanken, von der die Erde ergriffen wurde, die ohne diese Richtung gar nicht entstanden wären, ob sie gleich eigentlich

II,2,233

einen Widerstand gegen dieselbe, eine Reaktion gegen das Leben sind. Formationen der Art gibt es nun auch in der Mythologie, nämlich Bildungen, die ohne eine Anwandlung der Mythologie nie entstanden seyn würden, die insofern der mythologischen Entwicklung angehören, aber weil sie eigentlich einer Reaktion gegen diese ihren Ursprung verdanken, insofern auch wieder im Gegensatz mit der mythologischen Entwicklung erscheinen.

Es ist nicht undenkbar, daß an verschiedenen Punkten des mythologischen Wegs solche Formationen sich finden. Das Allgemeine oder Gemeinschaftliche, wodurch sie sich auszeichnen, ist eben, daß sie als eine Reaktion, als eine Hemmung des mythologischen Processes erscheinen, oder daß sie in dem Augenblick, wo eigentlich schon Polytheismus im Bewußtseyn gesetzt ist, noch die Einheit, also einen Monotheismus, behaupten wollen, der aber, eben weil er mit Polytheismus versetzt und nur gehemmter, an- oder aufgehaltener Polytheismus ist, als *Pan*theismus erscheint. Man hat oft, besonders neuerer Zeit, den Polytheismus als zersplitterten Pantheismus sich begreiflich zu machen gesucht. Allein ich bin eher der umgekehrten Meinung, und möchte den in der Linie der mythologischen Entwicklung selbst an bestimmten Stellen hervortretenden Pantheismus vielmehr als gehemmten, angehaltenen Polytheismus erklären. Bei der Mithraslehre ist dieß ganz offenbar. Sie fällt, wie auch historisch durch die Erwähnung des Herodotos außer Zweifel ist, in *den* Punkt der Entwicklung, wo im Bewußtseyn der andern Völker dem erst centralen, jetzt aber peripherisch gewordenen Gott ein anderer und neuer Gott, der relativ geistige, entgegentritt. Dieser erste Moment des peripherisch Werdens des zuvor centralen, ist bezeichnet durch die weibliche Gottheit, welche Herodotos auch bei den Persern nachweist. Die Anführung des Herodotos hat also um so größeren Werth für uns, als sie zum Beweis dient, daß auch das persische Bewußtseyn jenen Uebergang in Vielgötterei erreicht hatte. Die persische Religion hat mit den andern Mythologien den Ausgangspunkt gemein, das im Bewußtseyn positiv gewordene B, das ihm (dem persischen Bewußtseyn) ebenfalls peripherisch wurde. Aber eben bei diesem Punkte trat die Reaktion ein.

II,2,234

Irgend ein mächtiger besonnener Geist, sey sein Name nun Serduscht oder welcher andere, hielt gleichsam im *Moment*, wo der Uebergang in Zweiheit geschehen sollte, die Einheit noch fest, und so entstand jenes mittlere System, das in der Mithraslehre, d.h. in der altpersischen Lehre, nicht zu verkennen ist. Indeß blieb jene weibliche Gottheit, die Mitra, noch als Uebergang stehen, und erhielt, wie es scheint, öffentliche Opfer, während die eigentliche Mithras*idee* ihrer *Natur* nach als eine in der That speculative und doktrinelle auch nur in der eigentlichen Doktrin, in der eigentlichen Lehre bestand. Das Einzige, was gleichsam von dieser Idee noch ins wirkliche Leben hineinreichte, war der *Kampf* der beiden Principien, des Guten und des Bösen. Ormuzd und Ahriman im beständigen Streit waren allein gleichsam der sichtbare Mithras. Nur *durch* diesen Kampf konnte die Einheit sich darstellen. Denn war überall keine Einheit, d.h. war kein Vermittler, kein Mithras, so begriff sich nicht, warum nicht jedes der beiden Principien für sich war und gleichsam in seine eigne Welt ging. Eben der Kampf selbst also ist der äußere, sichtbare *Ausdruck* der Einheit, denn er konnte nur entstehen, indem die beiden Principien genöthigt waren, an einer und derselben Stelle, uno eodemque loco zu seyn. Wenn von diesem Kampfe der Principien Herodotos nichts weiß, wenn er noch weniger von der Einheit, vom Mithras, etwas weiß,

so erklärt sich dieß, wie bereits angedeutet, schon daraus, daß ein Hellene, wie *Herodotos* noch war, weder für diesen Kampf noch für jene Einheit Sinn hatte. Wir sehen ihn späterhin ebenso in Aegypten nur dasjenige auffassen, wovon er eine gewisse Analogie mit hellenischen Vorstellungen wahrnimmt. Ich habe schon bemerkt, daß der Name Zoroasters das erste Mal zur Zeit Platons oder bald nach Platon gehört wird, aber auch nur der *Name*; die Sache, die Lehre selbst, nämlich die Lehre von den zwei gleich ursprünglichen Principien, ihren Gegensatz und Kampf erwähnt zu allererst Aristoteles in der bekannten Stelle seiner Metaphysik. Alexanders d. G. Eroberung ist also der Zeitpunkt, wo den Griechen sich zuerst der Blick in das Innere des Parsismus öffnet. *Ein* Grund liegt wohl darin, daß ein erobertes Land, indem es unterjocht wird,

II,2,235

dem Eroberer zugleich auch seine geistigen Schätze aufschließt, wie es uns Deutschen in neuerer Zeit gegangen ist. Aber der Hauptgrund ist der große Unterschied zwischen der Zeit, in der Herodotos lebte, und der Zeit eines Platon und Aristoteles. Nachdem erst Geister, wie die beiden eben genannten, unter der griechischen Welt sich erhoben hatten, war den Griechen überhaupt ein ganz anderer Sinn für jene Ideen entstanden, für die es ihnen früher an aller Empfänglichkeit fehlte.

Ich habe schon ahnden lassen, daß die Mithraslehre wohl nicht das einzige Beispiel ist, einer durch Reaktion gegen den mythologischen Proceß entstandenen und daher mythologisch-unmythologischen Formation. In einem spätern, abermals entscheidenden Moment werden wir eine ganz analoge Formation an der Buddalehre finden, dem Buddismus, dessen einerseits isolirte Stellung zwischen den übrigen Mythologien Asiens wie andererseits sein offenbarer Zusammenhang mit denselben, namentlich mit der indischen Braminenlehre, ihn beinahe zu einem noch größeren Räthsel gemacht hat, als die Mithraslehre. Budda ist der Gott jenes Systems, das aus dem diesseitigen Indien offenbar nicht ohne blutigen Kampf durch die mehr mythologische Braminenlehre verdrängt, von dort aus von allen Religionen des Orients die weiteste Verbreitung erhalten hat - im Süden von Hindostan nach Ceylon, wo die Buddalehre ihren Hauptsitz aufschlug, nach Batum und Tibet, gegen Osten nach allen zwischen Bengalen und China liegenden Ländern, endlich nach China und Japan selbst und unter die mongolischen Stämme. Denn die lamaische Religion ist nur ein Zweig der Buddalehre. Auch Budda ist im Gegensatz gegen die einzelnen und die *vielen* Götter des indischen Systems wie Mithras ein Allgott, er ist zugleich wie dieser der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daseyns annimmt, sich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten seiner äußern, vom Strom des Werdens fortgerissenen Erscheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt sein Charakter unverändert. Wie der persische Mithras Licht und Finsterniß, Gutes und Böses in sich vereinigt, so hat wohl jeder, der von der Buddalehre auch nur wenig gehört hat, auch

II,2,236

dieß gehört, daß sie ein mythologischer Pantheismus sey, daß sie Böses und Gutes, wie man sagt, indifferenziire - gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem man dieß auch von der Zerduschtlehre sagen kann, nämlich nur so, daß auch sie das conträre Princip zum Bestehen der erschaffenen Welt für ebenso nothwendig hält als die Parsilehre.

Die letzte Untersuchung, weil sie sich auf ein der Mythologie entgegengesetztes System bezog, konnte eine Digression scheinen, aber es heißt auch hier: Exceptio firmat regulam. Denn es hat sich gezeigt, daß das der Mythologie entgegengesetzte System der Perser doch auf der Mythologie beruht, ganz auf ihrem Grund erbaut ist.

[II,2,237]

Zwölfte Vorlesung.

Wenn jener Moment des Bewußtseyns gekommen ist, wo das centrale Princip, das im reinen Zabismus noch als ein solches sich zu behaupten sucht, peripherisch werden muß, so kann zweierlei geschehen: a) entweder behauptet das Bewußtseyn auch jetzt noch die Einheit des Gottes, so daß das jetzt untergeordnet gesetzte *und* das höhere Princip in einem und demselben Bewußtseyn festgehalten werden, dann entsteht der Gott, der Expansion und Contraktion - das dem Geschöpf Holde und Unholde - beides in sich und unter sich enthält, ein Gott wie der persische Mithras; oder b) das Bewußtseyn gibt die Einheit auf, dann tritt dem jetzt peripherisch gewordenen und untergeordneten Gott der höhere, jetzt centrale, als ein *zweiter* entgegen; es ist zum ersten Male *wirkliche* Vielgötterei gesetzt. Dieser Weg also war der Weg derjenigen Völker, welche bestimmt waren, dem mythologischen Proceß ohne Aufenthalt zu folgen. Als das erste nennt Herodotos die *Babylonier* oder Assyrier[1], denn er nimmt den Namen Assyrien in dem weitern Sinn von Chaldäa und Babylonien[2]. Dort in Babylon, dem

[1] Lib. I, c. 131. 199. Vgl. Macrob. Sat. L. I, c. 23: ðñþôïéò äc Píèñþðùí EÁóóõñßïéò êáôÝóôç óÝâåóèáé ôxí Ïšñáíßçí, ìåôÜ äc EÁóóõñßïõò Êõðñßïéò, Ðáößïéò ê.ô.ë. cf. Pausan. L. I, c. 14 extr.

[2] Daß die Assyrier erst die Chaldäer, dieses *rohe* Volk, von seinen karduchischen Gebirgen herabgerufen und ihm in Mesopotamien Wohnsitze angewiesen, wird aus einer so dunklen Stelle, als Jesaias 23,13 ist, zu schnell geschlossen. (Vgl. Gesenius, Commentar zum Jesaias S. 740 ff.). Da Xenophon (vgl. ebendas.) einen | *[S. 238]* bedeutenden Stamm derselben in seinen alten Wohnsitzen und als der alten nomadischen Lebensweise treu geblieben (ohne Ackerbau, als ein freies, kriegerisches Volk auf den armenischen, namentlich karduchischen Gebirgen) kennt, da auch Strabo noch andere Chaldäer in der Gegend von Colchis nennt, welche sich von Eisenarbeiten nähren und anderwärts Chalyber heißen, so könnte hieraus gefolgert werden, daß íéc›NÔkÇ ein allgemeiner Name für nomadisch lebende Völker sey - ohne daß darum die Chaldäer, welche in Babylon genannt werden, mit jenen andern Chaldäern Ein Volksstamm wären - besonders, da nur in Babylon vorzugsweise die Inhaber der Wissenschaft, namentlich die Astrologen, Chaldäer heißen. Strabo XVI, 1, §. 6. Diod. 2, 24. Arrian. 7, 16.

II,2,238

Babylon, dem anerkannten Ursitz der Völkerverwirrung, dem Ausgangspunkt des Heidenthums, wurde vorzugsweise jene erste weibliche Gottheit unter dem Namen Mylitta verehrt. In Bezug auf diese nun erzählt Herodotos einen der seltsamsten Züge des verwilderten religiösen Bewußtseyns. Ich kann es nicht unterlassen, diesen Zug zu erwähnen, denn eben an Thatsachen dieser Art muß sich die Wahrheit und Richtigkeit unsrer Theorie erproben. In Babylon legte, wie Herodotos erzählt, ein einheimisches Gesetz jedem eingebornen Weibe die Pflicht auf, einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta einem fremden ausländischen Manne sich Preis zu geben[1]. Am Factum ist nicht zu zweifeln; es ist auch durch Stellen des A.T. bestätigt. Dieses Gesetz der Babylonier, welches Herodotos selbst das schändlichste ihrer Gesetze nennt, gehört ebenfalls zu den unaufgelösten, sittlichen Räthseln, welche die Geschichte der Menschheit in so großer Zahl darbietet. Allgemein hat man sich bis jetzt begnügt, diesen nicht nur nach *unserm* sittlichen Urtheil schändlichen, sondern, was noch mehr ist, aller sonst bekannten Sitte des Orients widerstreitenden Gebrauch ganz einfach aus dem wollüstigen Charakter des babylonischen Volks

herzuleiten. Sah man aber zu, woher dieser sonst bekannt sey, so wurde man in einem offenbaren Cirkel eben wieder auf diesen Gebrauch verwiesen. Auch könnte man ja höchstens die babylonischen Weiber einer solchen Neigung zur Wollust anklagen, den Männern könnte man nur eine überall, aber besonders im Orient, unerhörte Nachsicht vorwerfen. Auch sieht man, den Charakter

[1] L. I, c. 199: "Ìýëéôôá äc êáëÝïõóé ôxí EÁöñïäßôçí EÁóóýñéïé". Ebenso Strabo L. XVI, c. 1: "nach einem Orakel (êáôÜ ôé ëüãéïí)".

II,2,239

zugegeben, nicht ein, warum sich eine solche zügellose Wollust gerade auf *Ausländer*, Fremde, beschränkt hätte. Wenn man solche Züge des Alterthums erklären will, so muß man sie mit allen Umständen erklären. Herodotos gibt zu jener Erklärung durchaus keinen Anlaß; im Gegentheil, wenn man die ganze Stelle liest, enthält sie die bündigste Widerlegung jener gedankenlosen Erklärung. Seine Erzählung lautet ohngefähr so: Kein Weib darf irgend einen der eben (nämlich bei dem Mylittafest) anwesenden Fremden abweisen, der ihr das Geld in den Schooß wirft und dabei sagt: ich rufe dich auf im Namen der Mylitta - sie darf ihn nicht abweisen, sey das Geld auch noch so wenig, oder der Ausländer noch so unansehnlich und gering; sie folgt also dem ersten Aufrufenden; hat sie aber seinen Willen gethan, so geht sie nun, der Göttin versöhnt und geweiht, in ihr Haus zurück. Von nun an, fährt Herodotos fort - und dieß scheint man ganz übersehen zu haben - von nun an könntest du ihr keinen Preis bieten, der groß genug wäre, sie zu gewinnen. Außerdem sagt ja Herodotos ausdrücklich, daß die babylonische Frau dadurch der *Mylitta* genug gethan, sich *ihr* geweiht zu haben glaubte. Die Prostitution war also in der That, so gräßlich uns ein solcher Mißbrauch des Wortes vorkommen mag, doch in der Meinung der Babylonier wirklich eine religiöse Handlung.

Wie sollen wir aber nun das Religiöse in diesem Gebrauch uns denken? Erinnern *Sie* sich also, daß die ganze Erscheinung dieser weiblichen Gottheit erklärt wurde als Erscheinung des ersten gegen den höhern Gott weiblich *Werdens* des Bewußtseyns, ja des in ihm zuvor ausschließlich gesetzten *Gottes selbst*; überlegen wir zugleich, daß dem von der Strenge und Ausschließlichkeit des ersten Gottes herkommenden Bewußtseyn der es zuerst anwandelnde zweite oder neue Gott als ein durchaus *fremder* sich ankündigen mußte, wie denn in allen Religionen und unter allen Völkern, wo nur eine Kunde dieses *zweiten* Gottes, wie wir ihn der Kürze halber einstweilen nennen wollen - daß vom Kaukasus an bis in das südliche Amerika und von da bis in den hohen skandinavischen Norden, kurz überall, wo nur eine Kunde desselben

II,2,240

angetroffen wird, dieser Gott, der an die Stelle des ersten thierähnlichen Lebens menschliche Sitte setzte, als der von der *Fremde*, fernher gekommene angesehen wird: nehmen wir, sage ich, dieß alles zusammen, so werden wir wohl nicht irren, wenn wir in diesem Zug eines gräßlich verirrten religiösen Bewußtseyns, in diesem ganzen Benehmen nur den Ausdruck des ersten, dunklen Gefühls des dem Bewußtseyn noch fremden, eben erst kommenden, im *Kommen* begriffenen Gottes zu erblicken glauben. Denn der Gott *konnte* dem Bewußtseyn zuerst nur als ein kommender und im Kommen begriffener erscheinen. Noch war er ja nicht verwirklicht, denn er verwirklicht sich erst in dem wirklich überwundenen B des ersten Bewußtseyns, aber bis jetzt hat das Bewußtseyn nur noch überhaupt ein Verhältniß zu ihm, das Bewußtseyn ist ihm bis jetzt nur noch überwindlich, aber nicht wirklich

überwunden. Er war also bis jetzt nur eben der ins Seyn *kommende* Gott, und einerseits ein dem Bewußtseyn fremder und unbegreiflicher (denn bis jetzt war es ganz erfüllt gewesen von dem ersten Gott, und hat diesem ausschließlich angehört), andererseits ein absolut unabweislicher, dessen das Bewußtseyn sich nicht erwehren, den es so wenig *abweisen* konnte, als die babylonische Frau nach Herodotos Erzählung den Fremdling abweisen durfte. Das Gefühl des Bewußtseyns also in diesem Zustande, in diesem ersten Verhältniß zum neuen Gott konnte nicht wohl ein anderes seyn als eines unwilligen und unmuthigen Preisgegebenseyns. Dieß möchte nun wohl jedem so ziemlich einleuchtend seyn. Aber, könnte man mir nun sagen, daß das Bewußtseyn den Gott als einen fremden, als einen von ferne kommenden, als einen zugleich unabweislichen empfand, daß die erste Anwandlung des Gottes (selbst dieses deutsche Wort *Anwandlung* deutet ja auf ein Herbeikommen), daß das Bewußtseyn diese erste Anwandlung als eine Aufforderung, sich dem höhern Gott Preis zu geben, empfand, ist begreiflich, aber daß nun in Folge dieses Gefühls die babylonischen Frauen sich fremden Männern preisgegeben haben, - diese praktische Folge - ist nicht eben einleuchtend, weder im Allgemeinen, noch in dieser Bestimmtheit. Darin kann man nun keinem Unrecht geben, der noch ein Fremdling ist in diesen

II,2,241

Forschungen über die seltsamen religiösen und sittlichen Züge im Charakter besonders des höhern Alterthums. Wer aber, um zuerst über das Praktische (in Handlungen sich Aeußernde) religiöser Vorstellungen uns zu erklären, die höchst sinnliche Naivetät, Gradheit und derbe Unbefangenheit in allen, besonders aber in den *religiösen* Gebräuchen des Alterthums auf der einen, auf der andern Seite die grobe, praktische Zuthätigkeit oder Aufdringlichkeit, welche die mythologischen Ideen auf die frühere Menschheit ausübten, aus einer größern Zahl von Beispielen kennen gelernt hat, der wird auch diesen Zug einer verwilderten Religion wohl begreifen. Eben weil jene mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern blinde Erzeugnisse des Bewußtseyns waren, wurden sie unmittelbar *praktisch*, das Bewußtseyn wurde zu That und Handlung durch sie getrieben, und *mußte* sie durch That und Handlung aussprechen, wie es eine allgemeine psychologische Wahrnehmung ist, daß der Mensch Vorstellungen, die ihm unwillkürlich entstehen, die er geistig nicht bewältigen, nicht sich geistig gegenständlich machen kann, in That und Handlung ausdrückt. Dieß im Allgemeinen, warum sich jenes Gefühl in Handlungen ausdrückte. Aber warum nun gerade in dieser Handlung? Offenbar war jene Handlung der babylonischen Frauen eine der Mylitta erzeigte Huldigung, sie hatten sich durch die Handlung der Mylitta geweiht, wie Herodotos ausdrücklich sagt. Was war nun aber die Mylitta? Antwort: sie war die erste weibliche Gottheit, welche das Bewußtseyn gleichsam verleitete, dem ersten, dem ausschließlichen Gott, dem es zuvor allein angehörte, dem es gleichsam vermählt war, untreu zu werden, sich dem zweiten, dem neuen Gott Preis zu geben. Das Bewußtseyn mußte also, um die Mylitta zu ehren, die Treue, die es dem ersten Gott gelobt hatte, gleichsam brechen, es war ein *Ehebruch*, den es gegen der ersten Gott beging. Wer kennt nicht dieses Bild aus dem A.T., welches allein von allen schriftlichen Denkmälern, die auf uns gekommen sind, durch Denkart und Sprache hinaufreicht bis in jene Zeit und uns ein Bild jener Zeit geben kann, in welcher der Dienst der Mylitta entstand und noch herrschend war? Wer erinnert sich nicht an jene rührenden Stimmen der Propheten, welche Israel an

II,2,242

die Zeit seiner Jugend erinnern, wo Jehovah in einen Bund mit ihm sich begab, daß es *sein* (Jehovahs) seyn sollte[1], wo dem abtrünnigen Israel zugerufen wird: Kehre wieder, kehre wieder zu dem Gemahl deiner Jugend, zu dem Gott, deinem Herrn? Auch Israels Abtrünnigkeit von dem wahren Gott wird an

Israel als Ehebruch gestraft (der natürliche Ausdruck für jedes *ausschließliche* Verhältniß ist die Ehe), und der Uebergang zu andern, zu neuen Göttern, wie sie auch im A.T. genannt werden, wird daher vorgestellt, als ein andern Göttern Nachhuren. Wenn wir auch nur diesen Ausdruck des A.T. kennten, so müßte uns jene babylonische Observanz begreiflicher werden. Aus diesem Grunde also auch sind es *Frauen*; es sind, wie aus der ganzen Erzählung des Herodotos erhellt, verehelichte Frauen, die auf diese Weise der Mylitta dienen. Von Jungfrauen ist nicht die Rede. Ein gewisser Archäolog zwar, den ich nicht nennen will, und der alle dergleichen Dinge mit besonderer Liebe, recht eigentlich con amore ausführt, nämlich auch noch erweitert, indem er vom Eignen hinzufügt, dieser läßt die Jungfrauen in den Tempeln der Mylitta ihre Unschuld opfern. Aber Herodotos ist ganz unschuldig an dieser ihm zugedachten Erweiterung. Nur von Frauen, und, wie der ganze Zusammenhang zeigt, von vermählten Frauen ist die Rede. Daß nun jener Archäolog die Sache so vorstellt, nimmt mich weiter nicht Wunder. Aber wenn es auch andere thun, z.B. ein neuerer Schriftsteller über die Religion der Babylonier, so muß man fast glauben, daß sie den Herodotos nicht einmal angesehen haben. Wenn es Jungfrauen waren, die ihre Unschuld opfern mußten, so brauchte Herodotos nicht zu sagen, jede habe dieß Einmal in ihrem Leben thun müssen, denn es verstand sich von selbst, daß sie ihre Unschuld nicht zwei oder dreimal opfern konnten; so abgeschmackt schreibt Herodotos nicht. Ein ganz anderes Verhältniß unverehelichter Jungfrauen in Babylonien zeigt eine andere Erzählung des Herodotos, die ich hernach mittheilen werde. Genug also, es waren Frauen, verehelichte Frauen, die der Mylitta auf solche Art sich weihten. Die Handlung, mit welcher der Mylitta eine Ehre, ein Dienst erzeigt wurde,

[1] Ezechiel 16,8, vgl. mit 43.

II,2,243

sollte ein Ehebruch seyn, die gänzliche Hingabe an Mylitta, und dadurch an den fremden Gott, sollte durch einen ausdrücklichen Ehebruch erklärt werden. Nachdem die babylonische Frau diesen feierlichen Ehebruch begangen hatte, war sie, wie Herodotos sagt, der Mylitta geweiht, hatte sie ihre Devotion gegen Mylitta bezeugt, der Mylitta sich ergeben, durch eine feierliche Handlung dem ausschließlichen Gott gleichsam abgesagt.

Ist diese Erklärung die richtige, so gibt sie von selbst zu folgender Betrachtung Anlaß.

Das Gefühl der Realität jener mythologischen Vorstellung mußte doch ein unüberwindliches seyn, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zu können, der nicht nur das allgemeine sittliche Gefühl empört, sondern zumal im *Orient* als die größte Anomalie erscheint, wo das Weib unter Schloß und Riegel gehalten wird, wo an manchen Orten die glühende, die wüthende Eifersucht der Männer den zufälligen, unverschuldeten Anblick eines weiblichen Wesens an dem unglücklichen Fremden oder Reisenden durch augenblickliche Ermordung zu rächen gewohnt ist. Wunderliche Philosopheme, die einen solchen Gebrauch hätten veranlassen, einführen und befestigen können, und zwar unter einem Volk, dem sonst die Ehe heilig war! Auch der orientalische Geist, von dem so viele reden, ohne sonderlich von ihm unterrichtet zu seyn, reicht hier nicht aus. Ebenso wenig will ein anderes gewöhnliches Erklärungsmittel genügen, Priestermacht, das überhaupt nichtssagend ist; denn erst müßte erklärt werden, wie eine Priesterschaft selbst auf einen allem Menschlichen so geradezu widerstrebenden Gebrauch fallen konnte. Auch die mächtigste Priesterschaft wäre nicht mächtig genug, einen solchen alle, nicht bloß menschliche, sondern insbesondere orientalische Sitte empörenden Gebrauch einzuführen, wenn er dem Volk nicht durch eine innere Nothwendigkeit seines eignen Bewußtseyns aufgedrungen würde.

Ich konnte den zuletzt angeführten Zug einer verwilderten Naturreligion nicht übergehen, eben durch das Crasse jenes babylonischen Gebrauchs wird er für unsre ganze Ansicht eine unschätzbare Thatsache.

Ich habe schon vorläufig einer andern Erzählung des Herodotos erwähnt, woraus erhelle, was in Ansehung unvermählter Jungfrauen

II,2,244

für ein Gebrauch in Babylonien herrschte. Herodotos nennt diesen Gebrauch weise, und wer an die anderweitige Behandlung des weiblichen Geschlechts im Orient sich erinnert, wird ihn wenigstens menschlich finden. Die Erzählung des Herodotos steht fast unmittelbar vor jener, welche den Cultus der Mylitta schildert, und lautet so: "Gesetze bestehen bei ihnen folgende, worunter nach meiner Meinung dieses das weiseste war. In jeglicher Gemeinde führte man einmal im Jahr alle heirathbar gewordenen Jungfrauen an einem Ort zusammen. Um sie herum stellte sich eine Schaar Männer. Nun stand ein Herold auf und fing an jede einzelne zum Kauf auszubieten, zuerst die schönste von allen, dann nachdem diese um eine große Summe Geldes verkauft war, bot er eine andere aus, die nach jener die schönste war; und zwar wurden sie zum Zweck der Ehe verkauft. Welche nun unter den heirathslustigen Babyloniern die Begütertsten waren, überboten sich wechselseitig, um die schönsten zu kaufen. Die heirathsfähigen Männer aus dem Volk aber, denen an Schönheit nichts gelegen war, nahmen Geld und dazu die häßlichen unter den Jungfrauen. Nachdem der Herold mit dem Verkauf der schönsten fertig war, fing er mit der ungestaltetsten an, oder wenn eine einen körperlichen Fehler hatte, bot er diese aus, und fragte, wer um die geringste Summe Geldes diese heirathen wolle, bis das Mädchen dem zufiel, der am wenigsten forderte. Das Geld dazu aber kam von den schönen Jungfrauen, und so steuerten die schöngestalteten die häßlichen, mißgestalteten aus. Es durfte aber der Käufer sein Mädchen nicht ohne Bürgschaft fortführen, sondern erst, wenn er Bürgen gestellt hatte, daß er sie wirklich *heirathen* werde, durfte er sie mit sich fortnehmen. - Dieses also war ihr bestes Gesetz, aber gegenwärtig besteht es nicht mehr, sondern sie haben jetzt etwas anderes ausgedacht, damit die Mädchen nicht zu kurz kommen, noch in fremde Städte fortgeführt würden. Denn nachdem sich durch die Eroberung ihre Umstände verschlechtert haben und sie in ihrem Vermögen zurückgekommen sind, läßt jeder aus dem Volk, der nur kümmerlich zu leben hat, seine weiblichen Kinder durch Unzucht Geld verdienen"[1].

[1] Lib. I, c. 196.

II,2,245

Ich will dieser Stelle nur einige Bemerkungen beifügen: erstens die Jungfrauen wurden bloß für die *Ehe* verkauft, und der, welcher ein Mädchen für Geld zu sich genommen, mußte Bürgschaft stellen, daß er sie entweder ehelichen oder das mit ihr empfangene Geld zurückgeben wolle. Sitte und Gesetz erlaubte ihm nicht ein außereheliches Verhältniß zu derselben. Dieser Gebrauch hatte sich nun allerdings nach der persischen Eroberung verloren; seitdem, sagt Herodotos, oder *nun* ist es jedem Bürger, der durch die Eroberung seines Wohnorts Schaden gelitten hat, unverwehrt, seine Töchter auf eine unsittliche Weise Geld verdienen zu lassen, was z.B. unter den Lydiern und andern Völkern von jeher angenommen war. - Herodotos sagt also ausdrücklich, dieß sey erst jetzt seit der Eroberung Babylons gewöhnlich[1]. Zu der Zeit also, aus welcher sich der Mylittadienst in Babylon und der mit ihm zusammenhängende Gebrauch herschrieb, herrschte noch jene ältere Sitte, nach welcher mannbare Jungfrauen entweder an die Meistbietenden oder Wenigstnehmenden verkauft, wohl zu merken für die Ehe verkauft wurden.

Wie vertrügen sich nun die beiden Erzählungen, wenn auch die, welche sich auf die angegebene Weise der Mylitta weihten, Jungfrauen gewesen wären? Es ist daher rein unbegreiflich, wie auch Creuzer,

nach seiner fast träumerischen Art alles mit allem zu verbinden, bei dem Mylittadienst der lydischen Mädchen erwähnen kann, die sich ihre Mitgift durch Ausschweifungen verdient[2]. Ausdrücklich sagt Herodotos, daß

[1] Daß aber der Mylittadienst und der mit demselben verbundene Gebrauch weit über diese Zeit, ins höchste Alterthum - bis zum Anfang der Nation selbst hinaufreicht, liegt in der Natur desselben. Daß er zur Zeit der persischen Herrschaft über Babylon nicht mehr entstehen konnte, ist so einleuchtend, daß es gar keiner Auseinandersetzung bedarf. Einem solchen Gebrauch unterwirft sich ein Volk überhaupt nicht mehr im Lauf seiner Geschichte; er muß gleich zuerst mit ihm selbst, *mit* seiner Geschichte entstanden seyn. Der Mylittadienst war also uralt, d.h. seit Menschengedenken einheimisch in Babylonien. Auch nennt ihn Herodotos ausdrücklich ein *einheimisches* Gesetz.

[2] Herod. Lib. I, c. 94. Man vgl. hiezu Strabo Lib. XI extr., wo vom Dienste der Anaitis bei den Armeniern die Rede ist, den Strabo mit dem vergleicht, was Herodotos von den lydischen Mädchen erzählt, und woraus die völlige Unähnlichkeit dieser Gebräuche mit dem babylonischen genugsam erhellt.

II,2,246

dieß ist Babylon erst nach der persischen Eroberung Sitte wurde (auch spricht er ja immer nur von ãõíásêåò). Auf diesen spätern Stand der Dinge beziehen sich also die Erzählungen, welche man bei Curtius und andern spätern Schriftstellern über babylonische Sittenlosigkeit findet[1].

Waren es nun verehelichte Frauen, ãõíásêåò, die auf solche Weise der Mylitta dienten, so erhöht sich dadurch allerdings die Unbegreiflichkeit eines so auffallenden Gebrauchs unter einem Volk, dem die Ehe und eheliche Verbindung ein Gegenstand so großer Sorgfalt war, und nur eine religiöse (versteht sich, eine falsch religiöse) Vorstellung war im Stande, ursprünglich einen solchen Gebrauch einzuführen und zu beglaubigen. Uebrigens gerade der Umstand, daß die Entfernung von dem ältesten Gott als Ehebruch empfunden wurde - ein Gefühl, das bei den nächsten Völkern schon verloren ist, das Volk Israel schon muß daran erinnert werden - gerade jener Umstand deutet noch auf das erste Erschrecken des Bewußtseyns und bezeichnet die Babylonier wohl überhaupt als die ältesten Verehrer der Urania.

Indeß sind nun weiter zwei Ansichten möglich. Entweder, daß jener Gebrauch, durch den sie sich der Mylitta weihten, also dem ausschließlichen Gott absagten, daß dieser gleichsam als Hohn und Verspottung jener früheren Gewalt, der sie sich hiemit entzogen, gemeint war. Darin wäre dann ein psychologischer Zug erkennbar, der in der Geschichte des Aberglaubens allezeit nicht selten wahrgenommen wird. Insbesondere wird jeder, der die Erscheinungen, welche die erste Entstehung der Mythologie begleiten, aufmerksam beobachtet und verfolgt hat, die Bemerkung gemacht haben - und wir selbst werden in der Folge noch mehrmals Gelegenheit haben diese Bemerkung zu machen -, daß jederzeit die Verehrung zuerst hervortretender weiblicher Gottheiten durch Ungebundenheit, durch ausschweifende, zügellose Lust sich verkündet. Denn jede solche weibliche Gottheit deutet auf die Ueberwindung eines frühern

[1] Bei Curtius heißt es V, 1: Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. *Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur,* parentes maritique patiuntur.

II,2,247

Princips hin, von dessen erdrückender Gewalt sich das Bewußtseyn plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem andern Princip, das es noch nicht fassen kann, sich Preis gegeben fühlt, und so gleichsam

seiner selbst ohnmächtig, taumelnd wird. Die Furcht und das Entsetzen vor einer frühern Gewalt, wenn diese plötzlich zusammensinkt oder vernichtet wird, verwandelt sich natürlicherweise in Hohn und Spott gegen dieselbe. Man darf, um dieß zu begreifen, nur Acht geben, wie ein sklavisch gesinntes Volk sich benimmt gegen einen plötzlich gestürzten Gewaltherrscher oder einen Großen, der eine mißbrauchte Macht unversehens verliert. Wenn also jene Handlung, die eine öffentliche war, als eine Verspottung der frühern Gewalt betrachtet wurde, so wäre damit nichts angenommen, was nicht in der menschlichen Natur läge. Jedoch aus der Erzählung des Herodotos erhellt nicht, daß die babylonische Frau jenes Gesetz mit Lust erfüllt, es war ein Opfer, das sie brachte, unstreitig ein schmerzliches Opfer. Das Opfer war kein freiwilliges. Nach jener Stelle des apokryphischen Buchs (Baruch[1]) sitzen die Weiber vor dem Tempel der Mylitta "mit Stricken" umgürtet, erscheinen also recht eigentlich als prava religione obstrictae. Der Mann, dem die aufgerufene Frau folgt, ist nicht der Mann ihrer *Wahl,* sie folgt ihm nicht aus Verehrung; denn auch dem unansehnlichsten gehorcht sie; nicht aus Eigennutz; denn auch der geringste Preis genügt, und auch dieser gehört nicht ihr, sondern dem Tempelschatz. In allen diesen Zügen sehen wir ein unabweisliches Verhältniß des Bewußtseyns zu dem neuen Gott, der dem ersten ausschließlichen folgt, und der in Babylon noch nicht einmal mit Namen genannt, dessen Kommen nur indirekt angedeutet ist. Wir sehen das Bewußtseyn im Zustande der *ersten* Anwandlung des zweiten Gottes, wo er noch nicht einmal eigentlich ausgesprochen ist. Auch das aber war nicht zufällig, daß dieses noch stumme Bewußtseyn in einer solennen Handlung sich ausdrückte. Gerade weil das Bewußtseyn kein freies Verhältniß zu seinen Vorstellungen hat, weil es die Vorstellung des Gottes noch nicht einmal aussprechen kann, darum *muß* es sie durch äußerliche,

[1] Kap. 6,42.

II,2,248

und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken. Darin wird die Realität jener Vorstellungen am Bestimmtesten erkannt. Weil jedoch Beispiele hier mehr als Raisonnement wirken, so will ich zum Beweis, wie mächtig in dem ganzen Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen, desto mächtiger, dieser *Drang* zur äußern Darstellung einer Vorstellung war, zum Beweis davon will ich eine Reihe von Beispielen aus demselben Kreis anführen, zunächst aber eines aus einem ganz andern Kreis, aus dem A.T., von welchem wir schon vorläufig gesehen, daß es die Verbindung des Volks mit Jehovah mit dem ehelichen Bande vergleicht. Was ich aber hier anführen will, ist sogar eine von Jehovah *befohlene* Handlung.

Von allen Propheten des A.T. bedient sich Hoseas vielleicht am häufigsten jenes von dem Ehebruch hergenommenen Gleichnisses. Nun eben diesem Propheten sagt Jehovah gleich im Anfang seines Propheten-Amts: "Gehe hin und nimm ein ehebrecherisch Weib, denn das Land ist dem Herrn untreu durch Ehebrecherei", und dieser Befehl wird *vollzogen,* denn es heißt: "Und er (der Prophet) nahm Gomer, die Tochter Diblaims". - Späterhin[1] spricht der Herr noch einmal zu ihm: "Gehe noch einmal hin und buhle um ein buhlerisch, ehebrecherisch Weib, wie denn der Herr um die Kinder Israel buhlt, und sie doch sich zu fremden Göttern kehren und mit ihnen buhlen um Kuchen" (eine Anspielung auf die Opferkuchen, die heidnischen Göttern dargebracht wurden); auch hier wieder folgt die Erzählung: "Und ich ward mit einem Weib eins um 15 Silberlinge und sprach zu ihm: Halte dich zu mir eine Zeitlang und buhle nicht, denn ich will mich auch zu dir halten".

In diesem Beispiel oder vielmehr diesen zwei Beispielen geschieht nur auf andere Weise dasselbe, was wir für unsere Erklärung des Mylittadienstes in Babylon angenommen haben.

Man ist heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen mit einem Lieblingswort *symbolische* Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur symbolisch sind. Symbolische

Handlungen sind nur als freie, überlegte zu denken, diese aber sind

[1] Kap. 3,1.

II,2,249

nicht freie, sondern durch einen inneren, wirklichen Zustand unmittelbar gebotene, gleichsam inspirirte Handlungen. Wir werden in der Folge fanatische Priester kennen lernen, die in heiliger Wuth sich selbst entmannen. Creuzer sagt zur Erklärung, sie haben damit die gegen die winterliche Sonnenwende abnehmende Zeugungskraft der Sonne symbolisch ausdrücken oder darstellen wollen. Glaube eine solche Erklärung, wer es kann. Ich kann nicht glauben, daß einer solchen frostigen Idee zu lieb ein Priester sich entmannt hätte. Jene Handlung geschah vielmehr zur Nachahmung eines, wie Uranos, entmannten Gottes; denn das Bewußtseyn ist in diesem Ganzen Proceß so eins mit dem Gott, so verwachsen mit ihm, daß es alles, was ihm selbst widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt.

Nun aber andere Beispiele dieser sogenannten Symbolik, und zwar aus eben diesem Kreise (der Urania).

Wir haben früher gezeigt, daß Urania nur der weiblich gewordene Uranos sey. Die Vorstellung dieser ersten weiblichen Gottheit war darum auch nicht die Vorstellung einer bloß weiblichen, sondern einer aus männlich weiblich gewordenen. Auch diese Bestimmung nun suchte das Bewußtseyn festzuhalten. Diese Bestimmung wurde dadurch ausgedrückt, daß die Gottheit bald als weiblich mit männlichen, bald umgekehrt als männlich mit weiblichen Attributen vorgestellt wurde. Ein Beispiel der ersten Art ist die gewaffnete und kriegerische weibliche Gottheit zu Pasargadä (zugleich mit ein Beweis, daß die Mitra den Persern nicht fremd war), die wir mit der von Pausanias erwähnten kriegerischen und Waffen tragenden Aphrodite zu Kythere vergleichen. Ein Beispiel der umgekehrten Art ist jenes Bild der Aphrodite auf Kypros, von dem Macrobius berichtet, daß das Bild bärtig von männlicher Statur mit einem Scepter in der Hand, aber mit weiblicher Kleidung vorgestellt sey; offenbar um anzuzeigen, daß diese weibliche Gottheit nur eine äußerlich mit Weiblichkeit angethane, innerlich aber noch immer männliche, daß sie gleichsam nur eine verkleidete männliche Gottheit sey. Diese männliche Aphrodite wurde eben darum auch EÁöñüäéôïò genannt[1].

[1] Saturn. Lib. II, c. 8: Signum ejus (Veneris) est Cypri: barbatum | *[S. 250]* corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili, et putant, *eundem marem et feminam* esse. Aristophanes eam EÁöñüäéôïí appellat.

II,2,250

Dieser Begriff eines bloß relativ weiblichen Wesens, der dem Bewußtseyn durch einen innern Vorgang gleichsam unmittelbar eingegeben war, wurde also auf diese Art in dem *Bild* der Gottheit vorgestellt.

Aber damit begnügte sich das Gefühl noch nicht, sondern weil dieser Uebergang von Männlichkeit in Weiblichkeit nur vorgestellt wurde als ein in beständigem Aufschluß geschehender, so entstand das Bedürfniß, auch durch *Handlung* dieß auszudrücken. Dieß geschah, indem z.B. nach dem Zeugniß des Philochoros eben jener männlichen Aphrodite die Männer in weiblicher Kleidung, die Weiber in männlicher opferten - also bei dem Opfer sich verkleideten[1]. Hier haben *Sie* also wieder ein Beispiel von der mimischen Darstellung eines innern Vorgangs. Eben dahin gehört auch, was Julius Firmicus von den Priestern der assyrischen Aphrodite (also eben der Mylitta) erzählt, daß sie (die Priester) ihr Gesicht

verweiblichen, die Haut glätten und durch weiblichen Anzug das männliche Geschlecht schänden, oder, um die lateinischen Worte selbst anzuführen: aliter ei servire nequeunt, nisi effeminent vultum, cutem poliant, et virilem sexum ornatu muliebri dedecorent[2]. Daß aber nicht bloß Priester, sondern auch Verehrer dieser Gottheit überhaupt sich auf diese Weise verkleideten, erhellt aus der schon angeführten Stelle des Philochoros, und besonders aus dem Gesetz, welches unter den mosaischen vorkommt und die Allgemeinheit dieses Gebrauchs in jenem Zeitalter schon allein beweisen würde: Ein Weib soll nicht Mannesgeräthe (d.h. Mannskleider) tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun. Denn daß in diesem Verbot nicht Verkleidungen im Allgemeinen, wie sie ja auch heutzutage noch stattfinden und tolerirt werden, sondern Verkleidungen, mit denen eine abgöttische Absicht

[1] De Error. profan. rell. p. 6.

[2] Saturn. loc. cit.: Philochorus quoque in Atthide eandem affirmat esse Lunum, nam etsi sacrificium facere *viros cum muliebri veste*, mulieres cum *virili* veste. Vgl. auch Servius zu Aeneid. Lib. II, v. 632. - Vergl. Maimonides, Mor. Nev. III, 27.

II,2,251

verbunden war, gemeint sind, erhellt aus dem Zusatz: Wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel[1].

Hier haben wir also ganz klare Beispiele, wie die von jenem Aberglauben Ergriffenen sich berufen und aufgefordert fühlen, das, was innerlich in ihrem Bewußtseyn vorging, äußerlich und zwar an *sich selbst* nachzubilden.

Eine noch weiter gehende Nachbildung des relativen weiblich Werdens will ich nicht erwähnen; sie übertrifft selbst den babylonischen Greuel. Es ist genug, an die Kedischim[2] zu erinnern, die im A.T. in Verbindung mit Astharoth, d.h. mit der Astarte, einem andern Namen der Urania, erwähnt werden. Der griechische Name der *männlichen* Hierodulen scheint nur Uebersetzung dieses orientalischen. Eine große Menge solcher männlichen Hierodulen erwähnt Strabo, besonders da, wo er von dem Dienst der Göttin Komana in Kappadokien spricht[3]. Der Dienst dieser Göttin Komana, welche Strabo EÅíõþ, Bellona, nennt, die also auch mit männlichen Attributen vorgestellt wurde und deren Feste mit kriegerischen Tänzen gefeiert wurden, war einer der ältesten Zweige der Verehrung der Urania[4]. Eben hieher gehören auch die Schändlichkeiten der sabazischen Orgien, über welche in dem ganzen Alterthum nur Eine Stimme ist. Sabazios ist wie der Name zeigt, der Gott des Zabismus - der Himmelsgott -, aber der weiblich, weiblich gewordene, daher die Ausschweifungen bei seinen Mysterien, deren Beschaffenheit man ganz aus dem Verfahren des römischen Senats gegen sie kennen lernen kann, das Livius im 39. Buch ausführlich erzählt[5].

[1] 5. Mos. 22,5. Vgl. Spencer, de legg. Hebr. ritu, Lib. II, c. 29.

[2] z.B. 2. Kön. 23,7. Hieher gehört auch die von Hesychius angeführte besondere Bedeutung von ÔéôÜí.

[3] L. XII bald zu Anfang: Ðëåsóôïí ìÝíôïé ô§í èåïöïñÞôùí ðëÿèïò, êár ô’ ô§í jåñïäïýëùí dí ášô†.

[4] Creuzer Th. II, S. 29. - Plutarch im Sulla, cap. 9, vergleicht sie mit der Athene.

[5] cap. 8-19. - Diese sogenannten Mysterien beziehen sich also allerdings auf den Gott des Zabismus, aber (wie ihr Inhalt näher zeigt) des schon auf dem Uebergang befindlichen. Diese in Asien entstandene Feier mag sich dort auch das nachfolgende Jahrhundert erhalten haben, vielleicht schon dort ins Geheimniß zurückgedrängt | [*S. 252]* durch eine spätere Religion und nur noch in der Form von Mysterien begangen, um so gewisser völliger Corruption anheimgefallen seyn. Dem *römischen* Bewußtseyn aber waren die Sabazien völlig fremd; sie hatten sich etwa im sechsten Jahrhundert der Stadt eingeschlichen und - unter dem Deckmantel des Geheimnisses - vielleicht nicht allzulange bestanden, als der römische Senat von ihnen Kunde erhielt und gegen sie ein peinliches Verfahren einleitete. Die Sabazien waren also in Rom niemals in anderer Form als in der

einer religio peregrina. Der Einfluß solcher, vom eigentlichen römischen Bewußtseyn zurückgestoßener fremder Religion war eines der Vorzeichen des inneren, moralischen Verfalls der Republik, wie denn später zur Kaiserzeit eindringende fremde Religionen und Ceremonien im römischen Reich, wo sie jedoch nie aus dem Dunkel des Geheimnisses hervortraten, die Symptome des Untergangs der altväterlichen Religion nicht nur, sondern des Staats selbst waren. Schon zu Tiberius Zeiten war Rom voll orientalischen Aberglaubens. Unter den nachfolgenden Kaisern verbreiteten sich besonders die Mithriaca (scil. mysteria) über den ganzen Umfang des römischen Reichs. Die Isiaca waren noch früher in Rom eingedrungen. In dem Verhältniß als die mythologische Religion ihrem Ende sich zuneigte, griff man wieder in die Vorzeit zurück, und hoffte, wie es oft geschieht, unter alterthümlicher Form noch behalten zu können, was bereits dem Untergang zueilte.

II,2,252

Doch es mag an diesen Anführungen genug seyn; denn ich glaube nach diesen Beispielen wird jeder Zweifel verschwunden und die Richtigkeit unsrer Erklärung jenes babylonischen Gebrauchs hinlänglich begründet seyn.

Eben daher, d.h. von dem Punkt, wo wir jetzt stehen, schreibt sich der Greuel, junge Knaben zu verschneiden, um auf diese Art das Männliche weiblich zu machen, ein Greuel, der seit den ältesten Zeiten im Orient einheimisch, leider bis in die christliche und bis in unser Jahrhundert sich fortgesetzt hat. Diese Sitte kommt von den Babyloniern her; wenigstens läßt sie Hellenikus von diesen zu den Persern übergehen, und Herodotos erwähnt unter den Einkünften des persischen Königs 500 verschnittene Knaben, welche Babylon und das übrige Assyrien ihm jährlich liefern mußte. Es scheint also, daß in Persien selbst keine Knaben verschnitten wurden.

Ich habe nun das, was früher aus dem Innern der mythologischen Entwicklung selbst abgeleitet worden, auch thatsächlich, historisch nachgewiesen, nämlich 1) daß Urania der Wendepunkt ist zwischen dem frühern noch unmythologischen Zabismus und dem spätern mythologischen

II,2,253

Polytheismus, daß *sie* eben den Uebergang von jenem zu diesem macht, wie sie denn eben darum auch Herodotos vorzeitlich als Gottheit der ältesten, also ersten zum geschichtlichen Leben übergegangenen Völker erwähnt; 2) daß diese Gottheit nicht gedacht wurde als ursprünglich weiblich, sondern als aus männlich weiblich gewordene. Alle zuletzt angeführten Gebräuche sind nichts anderes als Abbildungen, Wiederholungen jenes Uebergangs aus Männlichkeit in Weiblichkeit; sie drücken zu gleicher Zeit aus, daß jene Weiblichkeit eine bloß relative ist und dasselbe, was gegen ein Höheres weiblich sich verhält, an sich männlich ist und umgekehrt - wie uns denn an der Stelle der weiblichen Gottheiten bald wieder männliche erscheinen werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß in allen männlich-weiblichen Gottheiten nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, ein monströses Zugleich- oder Zusammenseyn beider Geschlechter, ein wirklicher Hermaphroditismus, gedacht wird; sie sollen vielmehr eben nur den *Uebergang* ausdrücken oder den Begriff festhalten, daß das *nun* weiblich Gesetzte doch nicht ein ursprünglich Weibliches, sondern ein nur in Weiblichkeit umgewandeltes Männliches ist, das sich in andern Beziehungen auch *als* ein solches zeigen kann.

Das Bewußtseyn, welches zu der Vorstellung einer in Weiblichkeit herabgesetzten Gottheit nur durch eine Art von unwillkürlicher Krisis gelangen konnte, mußte um so mehr den Begriff der bloßen *Relativität* derselben festhalten, und leichter gelang ihm dieß, als später der Wissenschaft, den Begriff des relativ nicht Seyenden, in sich selbst aber Seyenden wieder aufzufinden, ohne den, wie besonders Platon gezeigt hat, kein sicherer Schritt in der Erkenntniß möglich ist.

Aber jene Umwandlung kann auch nur geschehen, inwiefern in demselben Vorgang dem Bewußtseyn der andere höhere Gott wird. Jene weibliche Natur kann die Stelle, an der sie zuvor war und zu seyn trachtete, das Centrum, nicht verlassen, ohne an derselben Stelle den andern Gott zu setzen oder statt

ihrer zurückzulassen. Dieß der dritte Punkt. Weder ursprünglich, noch an sich, nur gegen den Höhern ist sie weiblich, peripherisch. Diesen nothwendigen Zusammenhang und die gleichzeitige Erscheinung der Göttin und des Gottes konnten wir in dem,

II,2,254

was Herodotos von dem Dienst der babylonischen Mylitta berichtet, nur, so zu sagen, indirekt nachweisen. Dagegen finden wir eben diese Gleichzeitigkeit entschieden und deutlich ausgesprochen, wenn wir nach Anleitung des Herodotos, der, wie *Sie* sich erinnern, die weibliche Gottheit der Perser von den Assyriern und von den Arabiern herleitet, wenn wir mit Herodotos jetzt zu den Arabiern übergehen, die ich mit Herodotos so nennen will, um sie von den insgemein so genannten Arabern, den Arabern der Wüste, zu unterscheiden. Denn die arabischen Nationen waren bekanntlich in dem sogenannten wüsten Arabien Nomaden, in dem glücklichen Arabien ackerbautreibende Völker, die sich durch Fleiß und Handel bereicherten.

Von diesen also, welche er schon gelegentheitlich der Perser im ersten Buch erwähnt hat, sagt Herodotos im dritten Buch: "Sie halten den Dionysos allein für Gott und die Urania"[1]. Hier wird er also zuerst genannt, jener den Assyriern noch unbekannte und ungenannte Gott, der sich bis dahin dem Bewußtseyn nur noch als ein fremder, von ferne her kommender angekündigt hatte; er wird von Herodotos natürlich mit seinem griechischen Namen genannt - denn Herodotos, dem alle diese Begriffe nicht, wie neuern Mythologen, als bloß zufällig entstandene erschienen, der vielmehr selbst noch ein Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit hatte, konnte kein Arg daraus haben, diesen Gott, wo er ihn fand, mit dem griechischen Namen zu belegen, wie auch wir eben darum keinen Anstand nehmen werden, da, wo es darauf ankommt, den allgemeinen Begriff irgend einer Gottheit zu bezeichnen, sie mit dem griechischen Namen zu nennen, ohne darum diese Gottheit gleich im Anfang schon mit allen den Bestimmungen zu denken, die sie später erst im griechischen Bewußtseyn erhält. - Dionysos, jener zweite Gott, ist den ganzen mythologischen Proceß hindurch ein kommender, ein im Kommen begriffener - denn erst im Ende und Ziel dieses Processes hat er sich vollständig verwirklicht. Dieß verhindert uns aber nicht, ihn auch gleich im Anfang mit dem Namen des Dionysos

[1] L. III, c. 8:Äéüíõóïí äc èå'í ìï™íïí êár ôxí Ïšñáíßçí ½ãå™íôáé åpíáé. Vergl. Arrian. VII, 20. Strabo XVI, 1 (p. 741).

II,2,255

zu belegen, wenn er gleich hier nicht die Bestimmungen haben kann, die er am Ende hat.

Um jedoch auch für die, welche in der historischen Kenntniß der Mythologie etwa noch Neulinge seyn möchten, verständlich zu seyn, will ich bemerken, daß man freilich manches ältere Compendium der Mythologie durchlesen könnte, ohne auf den Namen des Dionysos zu stoßen, oder ihn anders als in Parenthese bei dem gewöhnlichern, weil den Römern gebräuchlichern, Namen Bacchus zu finden, bei dem man nur an den Gott des Weins zu denken gewohnt ist und der besonders durch den Mißbrauch vieler Dichterlinge gar sehr abschätzig geworden. Bacchus ist zwar auch ein griechischer Name des Dionysos. Aber er bezeichnet bei den Griechen nicht den Dionysos überhaupt, sondern einen bestimmten Begriff des Dionysos. Wir werden uns eben darum stets nur dieses griechischen Namens bedienen, der zugleich der allgemeine ist. Auffallend wird auch dem, der an die gewöhnlichen Compendien gewöhnt ist oder auch nur die Theogonie des Hesiodos im Auge hat, die Ordnung seyn, in welcher wir die Gottheiten folgen lassen. Warum sie aber in der Theogonie zum Theil in ganz anderer Folge erscheinen, wird sich

späterhin als ganz natürlich erklären. Es gehört mit zu den großen Verdiensten Creuzers, daß er unter den Neueren zuerst den Dionysos wieder aus der Vergessenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle gesetzt und überhaupt geahndet hat, daß in der Dionysoslehre ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben sey. So viel nun davon. Was aber die Stelle des Herodotos betrifft, so kann es nicht zufällig seyn, daß er sich auf diese, im Grunde widersprechende Art ausdrückt: "sie (die Arabier) halten den Dionysos und die Urania allein für Gott", da es eigentlich heißen sollte: sie halten den Dionysos und die Urania allein für *Götter*. Es ist daher schwerlich in den Worten zu viel gesucht, wenn man den Sinn darin findet, daß nach der Vorstellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zusammengehörige betrachtet werden, wie sie in der That sind, indem Urania nur da ist im beständigen Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichsam keinen Augenblick gedacht werden

II,2,256

kann ohne diesen, der Gott aber ebenfalls nur da ist im beständigen Geboren- und Gesetztwerden durch die erste. Urania ist nicht bloß Urania, sondern die den Dionysos in sich verborgen (inqualirt) hat. Daß dieß nicht nur die Meinung des Herodotos, sondern die Vorstellung der Arabier selbst war, erhellt aus den Namen, wie sie Herodotos gibt. "Sie nennen, sagt Herodotos den Dionysos *Urotal* (nach der gewöhnlichen Lesart), die Urania aber *Alilat*". Das Letzte hat man auf verschiedene Art zu erklären gesucht[1] und wunderlich genug an die einfachste Erklärung nicht gedacht. *Al* ist der bekannte arabische Artikel, wie in so vielen andern arabischen Wörtern, die in die neuern occidentalischen Sprachen übergegangen sind, z.B. Algebra. Ilat ist (wiewohl begreiflicher Weise bei muhamedanischen Schriftstellern nicht vorkommend) das Femininum von Ilah oder Elah, ein Gott; Al-Ilat also ist kein nomen proprium, sondern bedeutet *die Göttin* schlechthin. Der andere arabische Name EÁëßôôá, den Herodotos da anführt, wo er von den Persern spricht, wenn man ihn nicht nur für eine andere Form von Alilat halten will, wird am wahrscheinlichsten aus dem arabischen Waleda oder Walida erklärt, was Herodotos im Griechischen, welches das u als Consonant oder ein w nicht kennt, nicht wohl anders als Alitta schreiben konnte. Nach dieser Erklärung heißt Alitta nichts anders als die Gebärerin, die Mutter. - Der Name des arabischen Dionysos ist Urotal, wie seit Wesseling allgemein im Text steht. Die früheren Ausgaben hatten Urotalt, eine Bodleyanische Handschrift, die Pococke anführt[2], hat sogar Urotalat. Ich bin sehr geneigt, dieß für die richtige zu nehmen. Nehmen wir nun diese Lesart an, so bedeutet (eine unzähligemal und besonders in Namen vorkommende Verwechslung von r und l vorausgesetzt) Urotalt oder Ulodalt oder Ulod-Allat (vom zusammengezogenen Allah) nichts anderes als der *Sohn*, das *Kind* der Göttin[3].

[1] Man hat es aus dem arabischen Hilal abgeleitet, was Mond bedeutet (eigentlich nur das erste Licht nach dem Neumond); aber von dem Mond ist hier nicht mehr die Rede.

[2] selbst von dem neuesten Herausgeber nicht bemerkt.

[3] Warum wurde wohl nicht das gewöhnliche Ibn (= Sohn) gebraucht? Eben weil gemein und gewöhnlich. - In maronitischen Familien, ebenso bei den westlichen | *[S. 257]* Arabern wird zwar der Name ganzer Stämme auch auf die sonst gewöhnliche Weise gebildet, z.B. Beni Amer, aber weit häufiger, wie schon aus Zeitungen zu lernen, mit Ulod, z.B. Uled-Maadi; übrigens auch bei einzelnen Namen findet sich diese Zusammensetzung, z.B. der Kaid eines Beduinenstamms in der Nähe von Bona Uled-Soliman; ein Kabylenhäuptling Uled-Uraba. Bei Stämmen doublirt.

II,2,257

Jenes Verhältniß der Zusammengehörigkeit ist also auch in den Namen ausgedrückt[1].

Wir haben demnach jetzt den zweiten (den relativ geistigen) Gott als nothwendiges Correlatum der Urania, d.h. der weiblich gewordenen Gottheit, gerade so wie wir ihn aus dem nothwendigen Gang des mythologischen Proceßes deducirt hatten, auch historisch nachgewiesen.

[1] Die weitere Ausführung dieser etymologischen Bemerkungen enthält ein besonderer, später mitzutheilender Vortrag des Verfassers "über die arabischen Namen des Dionysos". D. H.

[II,2,258]

Dreizehnte Vorlesung.

Wir sind, nachdem die ursprüngliche Einheit und Ausschließlichkeit des Zabismus gebrochen, und ebensowohl auch diejenige Einheit aufgegeben ist, welche das Bewußtseyn in der persischen Lehre noch zu behaupten suchte - wir sind jetzt aus der Einheit heraus zur wirklichen Zweiheit und somit an den Anfang des von nun an unaufhaltsam fortschreitenden mythologischen Processes gestellt. Kein Wunder, wenn das spätere, der Enge des Zabismus entkommene, diesem Proceß nun völlig dahingegebene und sich desselben freuende Bewußtseyn die erste Erscheinung jener weiblichen Gottheit als einen Sieg feierte; ich erinnere nur an die siegbringende Aphrodite, an die Venus victrix der Römer, die hieher gehören. Eben dieß liegt, wie wir gesehen, im Namen der Mylitta = Zuflucht-, eigentlich Bleib- und Wohnstätte. Diese erste Niederwerfung (da die verzehrende Kraft übernatürlich gebeugt ist. *Kraft* nämlich ist nur im *Gegensatz* des reinen Seyns, im reinen Seyn*können*. Das Seyn, das lautere, ist unvermögend; denn es ist der Gegensatz des *Könnens* - [der Sohn kein Leben in sich] -) diese erste Niederwerfung oder Zugrundlegung, diese Katabole, welche erst dem folgenden Proceß zu einer Unterlage, zu einem Stoff verhilft, ist nicht weniger auch ein Wendepunkt in der Wissenschaft, die ohne dieses vermittelnde nie in die concrete Wirklichkeit hereinkommen könnte. Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie - in höherer Sphäre -. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage

II,2,259

macht, kann eben darum *auch* als ein Herauswenden dieses Einen, als eine universio betrachtet werden. Das Bewußtseyn, dem auf diese Art der Gott sich materialisirt hat, hat aber diesen nun nicht weniger *an* sich, als zuvor, im Gegentheil hält es den Gott nun erst in der Materie oder als materiellen fest, der ihm zuvor übermateriell war. Das Bewußtseyn hat sich mit dem Gott gleichsam versetzt; es kann nun erst recht eigentlich das mit dem Gott behaftete heißen. Der materialisirte Gott, derselbe, der er auch zuvor war, in *sich* noch immer = B, nur relativ gegen den höheren Gott hat er sich passiv, materiell gemacht. Durch sein Ausweichen, sein peripherisch Werden hat er sich diesem nur erst zugänglich gemacht (ei obnoxium). In dem frühern Moment war der höhere Gott für das Bewußtseyn absolut ausgeschlossen, das Bewußtseyn völlig blind für denselben. Im gegenwärtigen Moment ist er aber doch *nur* als Potenz zugelassen, als der noch nicht *als* wirklicher ist, sondern sich zu verwirklichen hat. Der gegenwärtige Moment geht also gerade nur bis zur *Geburt* des relativ höheren Gottes, der nun eben erst im Seyn angekommen, als Potenz gesetzt und gewußt ist; von einer Wirkung des Gottes ist noch nicht die Rede. Aber *an* diesen Punkt knüpft sich nun sogleich die *Wirkung* des Gottes, also der wirkliche Proceß an.

Denn er ist, wie wir wissen, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern sowie ihm nur Raum oder Möglichkeit gegeben ist zu wirken, der nothwendig, der seiner Natur nach wirkende. Seine Wirkung besteht aber bloß darin, das ihm entgegenstehende nicht seyn Sollende wieder ins nicht Seyn zu überwinden; er hat daher keinen andern Willen, als dieses gegen seine Bestimmung wirkend Gewordene, in das Wesen, in das lautere Seynkönnen, und dadurch in das Gottsetzende, das es ursprünglich war, wieder umzuwenden[1].

[1] Es sind zwei Momente, die wir in der geschichtlichen Erscheinung des zweiten Gottes unterschieden haben, jeder von einem anderen Volke repräsentirt: 1) Der, wo sich der zweite Gott nur erst ankündigt, noch gar nicht in das Seyn eingetreten ist, also auch nicht benannt (durch einen Namen unterschieden) wird. Dieser Moment ist in dem Bewußtseyn der *Babylonier* zu erkennen. 2) Der, wo er, wenn auch als bloße Potenz, doch wirklich eingetreten ist in das Seyn, und | *[S. 260]* daher nun auch mit Namen genannt wird. Dieser Moment im Bewußtseyn der *Arabier*. Aber unmittelbar an diesen Moment schließt sich nun der eigentliche Proceß an, zu welchem der vorhergehende der êáôáâïëÞ (der Materialisirung des zuerst geistigen Gottes) nur den Stoff oder die Unterlage (das ›ðïêåßìåíïí) gegeben hat. Der höhere, erst vom Seyn schlechthin ausgeschlossene, jetzt wenigstens als Potenz oder als Subjekt zugelassene und gesetzte Gott hat die Aufgabe, durch Ueberwindung des ihn nur als Potenz zulassenden und insofern noch immer ihm entgegenstehenden Seyns sich zu verwirklichen, d.h. sich in den ursprünglichen Actus wieder herzustellen (B ist das e potentia ad actum Hervorgetretene, das wieder Potenz, A² ist das ex actu in potentiam gesetzte, das wieder Actus werden soll - so stehen sich beide entgegen). Die natürliche Wirkung des als Potenz Gesetzten ist, das außer sich seyende Princip, das bis jetzt nur noch Gegenstand einer möglichen Ueberwindung ist, wirklich zu überwinden.

II,2,260

Im Verhältniß gegen den zweiten höhern Gott erscheint demnach jenes *außer* sich gesetzte Princip als ein doppeltes. Es ist das außer sich gesetzte, aber das wieder innerlich gesetzt, zu sich selbst zurückgebracht werden kann - nicht durch sich selbst, aber durch die Wirkung eines andern Gottes. Hier stellt sich also die unüberwindliche Doppelseitigkeit jener ersten Natur nur in umgekehrtem Sinn wieder her; sie ist auch hier wieder ÄõÜò. Wie sie ursprünglich das Geistige war, aber das ungeistig seyn konnte, so ist sie hier das Ungeistige, aber das geistig wieder seyn kann. Als das zweierlei seyn Könnende, während der Gott nur einerlei seyn kann und nur Eins wollen kann, verhält es sich gegen diesen als Dyas gegen die Monas, und daher nach alter Lehre als weiblich gegen Männliches. Aber es ist auch *in sich selbst* beides, denn von der einen Seite dem Gott zugänglich und geneigt sich von ihm überwinden zu lassen, verhält es sich als weiblich, von der andern aber sich ihm widersetzend, und sofern es im blinden Seyn bestehen will, ist es männlich. In dieser Stellung gegen den höhern vorzugsweise wirkenden Gott liegt der Grund, warum auch die aus ihm hervorgehenden Götter, die wir substantiell nennen, weil sie nämlich aus der Substanz jenes jetzt überwindlich werdenden Princips, des materiell gewordenen B entstehen, und nur verschiedene Formen, Gestalten des B sind, warum diese während des ganzen folgenden Processes stets in doppelter Gestalt, theils männlich, theils weiblich erscheinen.

II,2,261

Daß diese Erklärung die richtige ist, erhellt daraus, daß es namentlich in der griechischen Theogonie oder Göttergeschichte stets die Gattin, also die weibliche Seite des herrschenden Gottes ist, die mit dem Fortschreiten, dem sich der männliche Gott widersetzt, einverstanden ist und es begünstigt. Schon die alte Gäa beleidigt und innerlich erseufzend darüber, daß Uranos den nachgebornen Kindern, die eigentlich schon einer spätern Zeit angehören, von der *er* nichts wissen will, daß er diesen das Licht nicht gönnt und sie in die Tiefe verschließt, birgt den frevelnden Sohn in den Hinterhalt, aus welchem vorgreifend er

den Vater, den nichts ahndenden, entmannt. In der folgenden Zeit ist es wieder Rhea, Kronos Gemahl, die ebenso entrüstet über ihrer Kinder Loos, die das Ungethüm immer in der Geburt schon verschlingt, mit den alten Gottheiten Gäa und Uranos, der nun keine Ursache mehr hat das Fortschreiten nicht zu wollen, und im Gegentheil wollen muß, daß das Schicksal, dessen Opfer er selbst war, sich vollende, - mit diesem also geht Rhea zu Rath, wie sie es anstelle, den jüngsten Sohn heimlich zu gebären. Der Anschlag, den ihr jene Gottheiten gaben, gelingt, der geflüchtete Zeus, herangewachsen, bezwingt den Vater und nöthigt ihn auch die zuvor Verschlungenen wieder von sich zu geben, und befreit zugleich jene noch ältern, bis jetzt in die Tiefe verschlossenen Uranossöhne, die ihm den Donner und den Blitz geben, die Welt- und Götterherrschaft zu behaupten. - In dem letzten, bleibenden Göttergeschlecht muß sich dann aber allerdings das Verhältniß umkehren. In den frühern ist stets die *weibliche* Gottheit des Moments das instabile, unbeständige Princip, in der letzten Generation, wo kein weiterer Umsturz möglich ist, muß also vielmehr die weibliche Gottheit die Wandelbarkeit *fürchten*. Here, Zeus Gemahlin, zeigt eben in der Furcht vor einem Umsturz ihre eigne, der Wandelbarkeit verwandte Natur; daher sie alles anfeindet und verfolgt, was eine neue Zeit anzukünden scheint, ihm selbst aber, dem Zeus, geziemt es, nichts zu fürchten und über seine Weltherrschaft sicher zu seyn, und gerade hierin zeigt sich die Männlichkeit.

Wenn man den Geschlechterunterschied dieser späteren Götter

II,2,262

erklären will, so müssen auch zugleich diese besonderen Verhältnisse erklärt werden. Auch hier darf man sich nicht mit einer allgemeinen, bloß ohngefähren Erklärung begnügen.

Durch diese Stellung also gegen den höhern Gott ist unmittelbar die Veranlassung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole - welches eben darum die für sich noch unmythologische Zeit von der mythologischen scheidet - knüpft sich eine neue, von der vorigen völlig abgesetzte Bewegung an. Die ältesten Völker, auch noch die zuletzt erwähnten Arabier, blieben in jenem Moment des Bewußtseyns stehen, wo das Verhältniß zwischen der höhern und zwischen der untergeordneten Potenz nur noch ein stilles, wirkungsloses war. Aber dem Bewußtseyn der Völker, in denen die eigentliche Mythologie sich erzeugen sollte, stand ein tieferer Kampf bevor, von dem wir uns nur vorläufig einen allgemeinen Begriff zu verschaffen suchen.

Die natürliche Wirkung des höheren Gottes auf das Bewußtseyn ist, jenes außer sich seyende Princip des Bewußtseyns, das jetzt, d.h. soweit wir die Entwicklung verfolgt haben, nur erst als Gegenstand einer möglichen Ueberwindung gesetzt ist, wirklich zu überwinden, d.h. in sein Wesen, in seine Innerlichkeit und damit seine wahre Gottheit zurückzubringen. Dem widersetzt sich aber eben dieses Princip im Bewußtseyn. Es will frei von dem zweiten Gott bleiben, nicht zur wirklichen Materie desselben werden. Darum nimmt es jetzt wieder gegen den Gott *geistige* Eigenschaft an. Sowie es zur wirklichen Ueberwindung kommt, wird es aus passiv wieder aktiv: insofern ist jetzt eine doppelte Geistigkeit in ihm, a) die, welche ihm durch den höhern Gott angemuthet wird, der es in sich zurückbringen, dadurch wieder als Geist setzen will, b die ungeistige Geistigkeit, mit der es sich jener ihm angemutheten Geistigkeit widersetzt.

Man könnte hier, wo wir für den folgenden Proceß eine successive Ueberwindung fordern, die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt Widerstand sey. Warum, könnte man sagen, geschieht diese Wiederumwendung ins Geistige nicht mit Einemmal und gleichsam mit Einem

II,2,263

Schlag? Ich antworte: Aus demselben Grunde, aus welchem es überhaupt eine Entwicklung gibt. Warum

überhaupt *zögert* alle Entwicklung? Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es *soll* eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles *aus* dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum *seinen* Willen haben muß bis zur letzten Erschöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von außen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, daß es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtseyn durch alle zwischen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntniß, um die es zu thun ist, ein Erzeugniß vollständiger und durchaus erschöpfter Erfahrung seyn. In jenem, obgleich jetzt von seinem wahren Wesen abgekommenen Princip, das ursprünglich (nämlich kraft der in der Schöpfung erhaltenen Bestimmung) nicht das selbst Seyende, sondern das bloße Gottsetzende war: in diesem, obgleich jetzt außer *sich,* außer seinem wahren Wesen gesetzten Princip, in ihm liegt doch allein die wahre und letzte Kraft der Erkenntniß: es *darf* nicht zerstört werden, wenn nicht die Erkenntniß selbst zerstört werden soll. In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über *dieser* Bewegung waltende Vorsehung.

Indem wir von Vorsehung reden, ist es eine Frage, die sich wohl auch einmal aufdringen muß in dieser Untersuchung, warum die göttliche Vorsehung den großen Theil der Menschheit diesen, wie wir schon jetzt gesehen, und auch in der Folge sehen werden, mit Greueln so verschiedener Art befleckten Weg habe gehen lassen, während sie ein kleines, unansehnliches Volk von diesem zurückhielt, zurückzuhalten versuchte. Auf Fragen dieser Art gibt es keine Antwort, als die absolute, an kein Gesetz gebundene Freiheit Gottes, oder jenen Ausruf des Apostels in ähnlichem Zusammenhang: Wie unerforschlich sind seine Gerichte und

II,2,264

unbegreiflich seine Wege! Nur darauf will ich aufmerksam machen, wie theuer jenes kleine, gegen das Menschengeschlecht unbedeutende Volk den scheinbar parteiischen Vorzug, den ihm die göttliche Vorsehung gegeben, bezahlen mußte. An ihm hat es sich bewahrheitet: die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten seyn; denn seit 2000 Jahren ist eben jenes Volk den andern Völkern zur Beute gegeben und wird von ihnen zertreten bis auf diesen Tag, während die, die vormals fern standen und Heiden waren, die, wie der Apostel sich ausdrückt, Gott dahingegeben in ihren verkehrten Sinn ihre eignen Leiber zu schänden, während, sage ich, eben diese, jetzt zugelassen sind und im Besitz aller zuerst jenem Volk zugedachten Gnaden sind, so daß recht eigentlich Japhet in Sems Hütten wohnt, wie der zweite Vater des Menschengeschlechts prophezeite. Es wurde bereits angedeutet, daß es übrigens selbst der besondern göttlichen Vorsehung nicht gelang, das erwählte Volk vor allen Greueln der Heiden zu bewahren. Lesen wir seine eignen Geschichtsbücher, so finden wir, daß der größere Theil desselben heimlich schon in der Wüste, öffentlich zur Zeit der Richter wie der Könige, von keinem der Greuel frei war, den wir unter den Babyloniern, unter den Kananitern, Phönikiern und allen gleichzeitigen Völkern antreffen. Der Monotheismus war Gesetz, der Polytheismus Praxis. Einen gründlichen und bleibenden Abscheu gegen alle Abgötterei fassen die Israeliten erst, als sie aus dem babylonischen Exil zurückkehren, nicht, wie man dieß gewöhnlich erklärt hat, weil sie dort das Beispiel einer reineren Religion, eines geistigen Monotheismus fanden, sondern weil um eben diese Zeit der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt seine Gewalt verloren hatte.

Das Princip des Bewußtseyns also, welches Gegenstand der Ueberwindung ist, soll und muß widerstehen. Sein *natürlicher* Wille - sein Wille, sofern es sich selbst überlassen ist - ist, reines, d.h. von Geistigkeit[1] nicht afficirtes blindes Princip = B zu bleiben. Da es aber die Wirkung des Gottes doch nicht ganz abwehren kann, ist es stets in gewissen Maßen auch geistig afficirt und = A, nicht mehr

[1] = Innerlichkeit.

II,2,265

reine, sondern geistig afficirte Materie, auch nicht mehr bloß eine Gleichmöglichkeit von beiden, wie es zuvor auch war, da es als B auch das A seyn könnende war, sondern es ist jetzt wirklich ein geistig-ungeistiges, wirklich beides, oder ein solches, in dem beide verwachsen sind. Diese mit Geistigkeit verwachsene Ungeistigkeit bildet das Concrete. Das rein positive Princip der Materie, das wir freilich nirgends *sehen,* weil es eben, um uns sichtbar zu seyn, schon mit Innerlichkeit afficirt seyn muß, dieses rein Positive der Materie also ist gegen das jetzt Entstehende noch immer reines +, das nur in der *Möglichkeit* ist auch - (negativ) zu seyn. Das jetzt Entstehende aber ist das wirklich in +- Bestehende. (Diese Ausdrücke, die jedem aus der Naturwissenschaft bekannt seyn müssen, wo von + und - Elektricität, Magnetismus u.s.w. die Rede ist, muß man uns hier ebenfalls zugeben, da wir die mythologische Bildung ganz nach der Art und Weise betrachten, wie wir sonst gewohnt sind Erscheinungen und Bildungen der Natur zu betrachten). Das hier Entstehende also ist nicht mehr reine Materie, es sind schon concrete materielle Bildungen, und wir können daher den Uebergang, der hier stattfindet, vorerst bezeichnen als Uebergang ins Concrete überhaupt, wo zuerst freie Vielheit und Mannichfaltigkeit entsteht.

Folgendes wird noch zu weiterer Erklärung dieses Uebergangs dienen.

Der Gott, der im ersten Moment ausschließlich herrschte, ist der höhern Potenz, die er zuvor ausschloß, zugänglich, überwindlich geworden, ohne darum *wesentlich* (ich bitte *Sie* dieß wohl zu merken) ein anderer geworden zu seyn; nur seine Stellung gegen die erst ausgeschlossene Potenz hat sich verändert; nur gegen diese, also überhaupt bloß relativ, ist er weiblich geworden, in sich selbst aber ist er noch immer derselbe = B, und *muß* es auch seyn, eben damit ein Proceß möglich sey. Die erste, natürliche Bewegung des Bewußtseyns, sowie es die Wirkung der höheren Potenz empfindet, ist also sich ihr zu widersetzen, ihr die Anerkennung - nicht als seyenden, aber - als *Gott* zu versagen, also dem ersten Gott noch ebenso als den ausschließlichen

II,2,266

zu behaupten, wie er früher ausschließlich seyend war. Dennoch aber kann es die Wirkung der höheren Potenz nicht ganz abweisen, B ist ihm also nicht mehr bloß B, sondern stets auf gewisse Weise auch A, d.h. geistig. Dadurch aber, daß der Gott der an sich ungeistige aber mit Geistigkeit angethane ist, ist er zugleich der concrete. Dieß ist ein neuer Begriff. Denn der Gott des vorhergehenden Moments war noch der schlechthin allgemeine und so wenig concret, als z.B. das reine Feuer etwas Concretes ist; er war der Gott, von dem sich das Bewußtseyn kein Bildniß noch Gleichniß machen konnte; aber eben dieser zuvor allgemeine Gott verwandelt sich jetzt im Bewußtseyn zunächst in einen concreten. Denn das Concrete fällt eben nur in den Uebergang. Gleichwie nämlich der Gott, der reines B ist, nicht ein concreter war, ebensowenig würde der Gott, der wieder reine Potenz oder reines A wäre, der concrete seyn. Das Concrete ist B, das zugleich A ist, mit Einem Wort das Gezweite. Der Ausgangspunkt also des Processes ist der Gott, der reines B ist, das Ende des Processes ist das völlig überwundene B, das erst in dieser Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottsetzende ist. Denn nur durch Ueberwindung des Ungottes kann für das einmal gestörte und zertrennte Bewußtseyn der wahre Gott wieder vermittelt werden. Aber zwischen diesen zwei Endpunkten liegen nothwendig Momente in der Mitte, die wir unterscheiden

müssen, um dadurch zu einer vorläufigen Uebersicht des ganzen, von nun an unaufhaltsam bis in sein Ende fortschreitenden, mythologischen Processes zu gelangen.

Der erste Moment also wird nothwendig derjenige seyn, wo die Geistigkeit, welche dem realen Princip, dem B angemuthet wird, nur eben noch als *Anmuthung* erscheint, d.h. dieses noch mächtig genug ist, um diese ihm angemuthete Geistigkeit immer wieder in Aeußerlichkeit oder in Materie zu verkehren und gleichsam zu ersticken. In der Natur stellt sich jener Moment dar durch die erste Erscheinung des Körperlichen. Das Körperliche ist nicht mehr die reine Materie, welche ohne alle Spur von Geistigkeit ist, und wenn wir überhaupt drei Momente unterscheiden können: 1) das positive Princip der Materie, das sich noch als geistiges, übernatürliches behaupten will (dieses Moment

II,2,267

war im reinen Zabismus gesetzt); 2) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es der höhern, relativ geistigen Potenz sich untergeordnet, sich gegen diese, obwohl noch immer bloß relativ materialisirt hat (dieser Moment war in der Mythologie durch die Urania bezeichnet); 3) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es schon von der höheren geistigen Gewalt zum Theil in seine Potentialität zurückgesetzt, schon geistig afficirt ist, - wenn wir also überhaupt diese drei Momente unterscheiden, so ist das Körperliche erst das Dritte. Das Körperliche steht daher, wenn wir auf das Fortschreiten des Processes im Ganzen sehen, schon höher, als das positive Princip der Materie in seiner reinen, noch durch keinen Gegensatz gekränkten und eingeschränkten Realität. Alles am Körperlichen, was nicht bloßes blindes Seyn, reine Materie ist, alles, was als Form, als Begriff erscheint, ist schon das Werk jener anderen Potenz, von der wir sagen, daß sie zwar nicht selbst der Verstand, der íï™ò, der Geist sey - denn sie ist, wie gezeigt, ein nicht wollend oder frei, also blindlings Wirkendes - wohl aber: sie sey das Bewirkende, das Hervorbringende des Verstandes, B *wird* zum Verstande. *Sie* können hieraus im Vorbeigehen zugleich abnehmen, wie leer, lediglich formell und eigentlich nichtssagend jene Bestimmung ist, nach welcher die Natur überhaupt nur als Form der Aeußerlichkeit, des Andersseyns gedacht wird. Mit dem Andersseyn allein ist die Natur nicht zu erklären. Das Princip der Anderheit, das andere Selbst, wäre unser B, das aber, solang es noch rein positiv oder auch in der bloßen Möglichkeit ist überwunden zu werden, noch nicht wirklich Natur ist, sondern die bloße Voraussetzung der Natur. Was wir wirklich Natur nennen können, liegt nicht auf dem Wege des ersten Herausgehens, sondern schon auf dem Wege der Wiederumwendung, der Wiedervergeistigung. Alles Körperliche ist in der That schon ein vergeistigtes, ein verinnerlichtes Materielles. Bei dem Körperlichen spricht man schon von einem Inneren. Unter diesem Inneren kann man doch aber nicht das bloß relativ oder zufällig Innerliche, was ich durch mechanische Theilung zu einem Aeußeren machen kann, verstehen. Das wahre Innere des Körperlichen ist ein Geistiges, Unsichtbares, aber zur sichtbaren Erscheinung

II,2,268

des Körperlichen Mitwirkendes. - Der erste Begriff des Körperlichen ist, ein Zusammenhaltendes zu seyn. Da ist also ein Subjekt und ein Objekt; jenes (= der Kantischen Attraktion) die durch A^2 gesetzte Negation, dieses = der Kantischen Expansionskraft der Materie. Aber das Körperliche ist in *jedem* Punkt Subjekt und Objekt in diesem Sinn, Anziehendes und Angezogenes; die wahre Cohärenz ist demnach selbst nicht ein körperlicher, sondern ein rein geistiger Zusammenhang. Die wahre Cohärenz ist eigentlich Concrescenz, aber nicht von selbst schon körperlichen Theilen oder Moleculen, sondern von geistigen Potenzen (geistig nämlich als Gegensatz des schon Concreten genommen). Das, was man insgemein Cohärenz nennt, sollte man nur Zerreißbarkeit nennen. Diese äußere Zerreißung, in welcher

nur das schon Concrete, das bloße Produkt, getrennt wird, ohne daß es in den getrennten Theilen selbst ein anderes würde, diese bloß äußere Zerreißung ist selbst nur möglich gemacht und ist die Folge von jener *innern* Unzerreißbarkeit oder Untrennbarkeit. Könnte man Leib und Seel, Materie und Form, könnte man jene unkörperlichen Potenzen scheiden, so würde die Erscheinung des Körperlichen selbst aufgehoben.

In dem mythologischen Proceß also ist der gegenwärtige Moment derjenige, wo dem Bewußtseyn zuerst überhaupt *concrete, körperliche* Götter entstehen. Diese körperlichen Götter bilden einen großen Abstand oder Abfall gegen die frühern, noch immer als unkörperlich betrachteten Götter, wie auch in den Elementen noch immer das allgemeine und unkörperliche Seyn verehrt wird. Das Gestirn ist identisch, überall sich selbst gleich. Da ist keine Mannichfaltigkeit. Hier aber entsteht zuerst *wirkliche*, d.h. ungleiche und ungleichartige Vielheit. Wir treten heraus aus der ersten Oede des noch wüsten und leeren Seyns. Freie Mannichfaltigkeit erscheint an der Stelle, wo zuvor nur todte Einförmigkeit war. Solang das in *allem* Seyende nur Eines ist (lauteres +), läßt sich nur ein abstrakt Vieles denken. Wenn aber zwei sind, die sich um das Seyn gleichsam streiten oder in das Seyn sich theilen, dann erst ist wirkliche Vielheit. Denn jedes Verhältniß zwischen zwei streitenden Potenzen oder Principien ist seiner Natur nach

II,2,269

ein, also unendlich, Ungleiches, ein unendlicher Verschiedenheit Fähiges, also ein Unbegrenztes, ein Tðåéñüí ôé im platonischen Sinn des Worts. Die simultane Vielheit, die hier entsteht, ist also auch schon eine ungleichartige, mannichfaltige Vielheit, und der herrschende Gott dieses Moments wird also schon nicht mehr der Gott des Himmels - des überall Einen und gleichförmigen Seyns - sondern schon der Gott der körperlichen und verschiedenartigen Welt seyn. Aber das rein Körperliche ist selbst doch nur Uebergang. Die Absicht des jetzt eingeleiteten Processes ist, jenes Princip des Bewußtseyns, das in ihm gegen die ursprüngliche Bestimmung wirkend geworden ist und dadurch die ursprüngliche Einheit des Bewußtseyns aufgehoben hat, eben dieses Princip zur Exspiration, d.h. zum Aufgeben seines Seyns, zu bringen, nicht zum Aufgeben des Seyns überhaupt, sondern nur dieses ihm nicht zustehenden Seyns; nicht daß es gar nichts, sondern vielmehr daß es in dieser Exspiration, in diesem nicht *selbst* Seyn das Setzende jenes Höheren sey, dem allein gebührt, zu seyn, des A^3, des Geistes als solchen. Wir müssen daher, um den Proceß bis zu Ende zu verstehen, die *dritte* Potenz in Betracht ziehen.

Die erste also, jenes aus sich selbst herausgegangene, außer sich gesetzte, insofern blinde Princip = B soll durch den Proceß sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt, wieder zum Urstand des Ganzen werden. Der in sich selbst zurückgeführte Urstand aber ist der Verstand, jedoch der *gewordene* Verstand. B ist also auch Princip des Verstandes, aber des Verstandes bloß in der *Möglichkeit*. Zum wirklichen Verstand wird es nur durch die Wirkung der zweiten Potenz. Der ganze folgende Proceß ist also für das blinde Princip, für B, der Uebergang von der Blindheit und Verstandlosigkeit zum Verstand; so stellt sich dieser Proceß in der Natur dar, und so wird er auch in der Mythologie sich darstellen. Jenes unleugbare Mittlere von Verstand und völliger Blindheit, das wir nicht etwa bloß in der Natur der Thiere wahrnehmen, deren blinde Handlungen zum Theil verständigen und besonnenen ähnlich erscheinen - aber nicht erst in dieser, schon in der sogenannten todten Natur, mitten in der Blindheit derselben

II,2,270

finden wir in der Configuration der unorganischen Körper, z.B. der stereometrisch regelmäßigen Krystallisation, einen offenbaren Abdruck des Verstandes. - Diese unleugbare Identität des Verständigen und des Verstandlosen, die wir auch schon in den rein körperlichen Naturdingen antreffen, müßte den

rohen Materialisten ebenso wie den leeren Idealisten zur Verzweiflung bringen. Wenn das in der Materie *Seyende* ein absolut verstandloses ist, wie die Idealisten sagen, wenn es nicht wenigstens ein des Verstandes Fähiges, zum Verstand werden Könnendes ist, wie läßt sich jener recht eigentlich mit dem Wesen der Materie verwachsene Verstand, der schon in der Bildung unorganischer Körper sich zeigt, wie läßt sich aber vollends jene offenbare und unleugbare Zweckmäßigkeit in den organischen Bildungen begreifen? Niemand kann sich überreden, daß dieses Gepräge von Verstand den Dingen bloß äußerlich aufgedrückt sey. Der Werkmeister kann hier schlechterdings nicht außer seinem Werke gedacht werden, er kann sich nicht wie ein bloßer Künstler verhalten, der einem an sich verstandlosen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verstandes aufdrückt; der Werkmeister muß hier als unzertrennlich von seinem Werke, als ihm selbst einwohnend und mit ihm eins gedacht werden. Dieser, alles von innen, aus dem *Innern* der Materie, hervorbildende Werkmeister kann nicht die äußere demiurgische Potenz (unser A^2) seyn, denn diese kann für sich nichts bilden, - nichts bilden, wozu sie sich nicht jenes inneren Princips selbst als Werkzeug bediente. Aber, sagt man, dieses Princip ist ein blindes, besinnungsloses. Freilich für sich ist es ein blindes und verstandloses, doch nicht schlechthin, nicht so, daß es nicht zum Verstand werden könnte, zwar nicht von sich selbst, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweise äußere Potenz.

Sich selbst überlassen, würde also dieses blinde Princip auch immer in seiner Blindheit beharren, und daher nichts Bestimmtes hervorbringen. Allein es ist eben nicht sich selbst überlassen, sondern den Wirkungen jener höhern Potenz ausgesetzt (obnoxium). In diesem Zustand also ist es beständigen Erleuchtungen unterworfen, die ihm von der andern, relativ auf es selbst äußeren und von ihm unabhängigen Potenz kommen.

II,2,271

Ich nenne den Zustand, in den es durch diese versetzt wird, einen Zustand von Erleuchtung. Indem es von der höheren Potenz in sich selbst, in sein Wesen zurückgebracht wird, ist ihm gleichsam die Freiheit gegeben, sein blindes Seyn aufzugeben, indem es aber zu seiner Blindheit zurückgekehrt, kann es die an ihm hervorgebrachte Wirkung der andern Potenz doch nicht absolut aufheben. Es kann sie nur gleichsam in Materie ertödten; es zeigt sich auf diese Art als bloß werkzeuglicher, das Verständige nicht *selbst* wollender, sondern vielmehr nicht wollender, also das Verständige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verstand. Ich glaube nicht, daß dieser Begriff eines werkzeuglichen Verstandes weder je erklärt worden ist, noch erklärt werden kann, als durch dieses Verhältniß. Dieser bloß werkzeugliche Verstand, den wir in der ganzen Natur wahrnehmen, läßt sich nur erklären aus dem Verhältniß des ursprünglich blinden, in der Materie wirkenden Princips zu einer höheren, es augenblicklich gleichsam erleuchtenden Potenz, der es sich jedoch noch immer widersetzt, so daß der Verstand, den es in seinen Bildungen andeutet, obwohl er aus ihm selbst kommt, und insofern ein den Dingen einwohnender, immanenter Verstand zu seyn scheint, doch zugleich als ein ihm fremder erscheint.

Wenden wir also dieses auf den nächsten Moment des mythologischen Processes an, so wird er der seyn, wo das blinde Princip noch so das Uebergewicht behauptet, daß es den Verstand gleichsam bloß *leidet* und sich gegen die ihm angemuthete Geistigkeit unwillig verhält. Wir werden den Gott dieses Moments, der also an die Stelle von Uranos getreten, und der schon als der Gott der concreten körperlichen Natur erscheint, aber die dritte Potenz, den Geist, noch ausschließt und absolut zurückstößt, in den Religionen der *Phönikier, Kananiter* und aller mit diesen verwandter Völker nachweisen.

Diesem Moment wird ein zweiter folgen, wo Geistigkeit und Materie zur gleichen Macht, zur Aequipollenz gelangt, also in offnem Kampfe begriffen sind. Hier werden schon einzelne Blitze selbst jener höchsten Potenz, die der *Geist selbst* ist, die Nacht des Bewußtseyns leuchtend

II,2,272

durchbrechen, aber von dieser auch beständig wieder verschlungen werden. Können wir den vorhergehenden Moment mehr den unorganischen Schöpfungen der Natur gleichstellen, so wird dieser Moment des mythologischen Bewußtseyns wohl am ehesten mit der organischen, aber vormenschlichen Schöpfung sich vergleichen lassen. In diesen Moment fällt die *ägyptische* und die *indische* Mythologie, die, sowie jede besondere Mythologie, hier nur als Momente der allgemeinen Entwicklung in Betracht kommen können.

Endlich wird der letzte Moment folgen, wo der Sieg entschieden und jenes auf der Ungeistigkeit bestehende Princip als solches eben im Zergehen, das Bewußtseyn in der völligen Wiederaufrichtung zum Geist begriffen ist. Ich sage *begriffen* ist; denn wo jenes Princip schon völlig zur reinen Potentialität zurückgebracht ist, da hat der mythologische Proceß ein Ende. Das Ende selbst kann nur *das* seyn, wo das Bewußtseyn eben in der letzten Entbindung und Befreiung begriffen ist, wo es so eben ganz vollends zum Setzenden jenes Höchsten wird, das der Geist selbst ist; wo es also zwar noch nicht dieses Höchste selbst, aber doch nur solche Götter setzt, die eben so viele Formen oder Gestalten dieses Höchsten, des A^3 sind. Dieses also ist der Entstehungsmoment jener *rein geistigen* Götter, die wir nur in der *griechischen* Mythologie finden. Dieser Moment kann dem Moment der Menschwerdung (der Entstehung des Menschen) in der Natur gleichgesetzt werden.

Dieses also wäre eine allgemeine Verzeichnung des Wegs, den wir nun noch zu durchwandeln haben (die freilich die Fehler jeder solchen allgemeinen Verzeichnung hat). An dem einen Ende des Wegs liegt jener rein *reale* Polytheismus, den wir in den Sternen- und Elementargöttern erkennen, an dem andern der rein ideale und geistige Polytheismus der griechischen Mythologie und dieser erscheint zum voraus als Ziel. Aber zwischen diesem Ziel und eines rein ideellen oder geistigen Polytheismus und dem Punkt, bei dem wir jetzt noch stehen, liegt ein langer Weg, bezeichnet durch die schmerzlichen Kämpfe, ja vielleicht die tiefsten Wehen der Menschheit, die sie auf ihrem ganzen langen Weg

II,2,273

erfahren. Denn an dem materiellen Gott, der ihm untergegangen und der an seiner Statt einen immateriellen und geistigen zurücklassen soll, haftet dem Bewußtseyn vorerst der Gott überhaupt, und es befürchtet, mit dem materiellen überhaupt den Gott zu verlieren, und nicht ohne sich selbst innerlich verwundet und zerrissen zu fühlen, ja nicht ohne selbst durch eine Art von Tod und Sterben hindurchzugehen, kann es von dem materiellen Gott befreit werden. Diese Umwandlung, welche der materielle Gott erfährt, der, selbst ins Unsichtbare zurücktretend, an seiner Statt einen immateriellen zurückläßt, dieser Untergang des materiellen Gottes wurde gleichsam als das früheste Leid empfunden. Herodotos erwähnt des Klaggesangs, der in Phönikien, Cypern und noch an vielen andern Orten nur unter verschiedenen Benennungen gesungen wurde, den auch die Hellenen unter dem Namen Linos sangen; eben dieser Klaggesang, sagt Herodotos[1], sey der älteste der Aegyptier, er habe dem vor der Zeit untergegangenen Uranos gegolten, aus dem die spätere Fabel den eingebornen Sohn ihres ersten Königs, d.h. ihres ersten Gottes, gemacht habe. Durch die ganze Mythologie geht diese Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnsucht folgt ihm und ruft *ihn* zurück, der in die Ferne gezogen ist, an das Ende der Erde, wie es in Hesiods *Tag* und *Werk* heißt, weit ab von dem gegenwärtigen unfrommen Menschengeschlecht[2], wie es bei diesem heißt; fliehend vor dem vom Aufgang kommenden Gott nach dem *Niedergang,* sagt ein Grieche von dem verdrängten Kronos[3]. Cicero sagt von demselben: Saturnus, quem vulgo maxime colunt ad *Occidentem*[4] - dahin also entfloh der Gott vor dem frevelnden, späteren Geschlechte, an den Westrand der Erde, wo er auf sicherem meerumflossenen Eilande noch ein

frömmeres Menschengeschlecht mit sanftem Scepter weidet und ihnen das goldene Zeitalter beständig erhält, dessen das Menschengeschlecht im Ganzen längst verlustig geworden.

[1] Lib. II, 79.

[2] Æå˜ò ôçëüèé íáßùí - åkò ðåßñáôá ãáßçò - äé÷E Píèñþðùí.

[3] dí ôïsò ðñ'ò eóðåñáí ôüðïéò óõóôÞóáò ôxí âáóéëåßáí. Diod. Sic. III, 61.

[4] De Natura Deorum III, 17.

II,2,274

So schwer fiel es der Menschheit, von dem unmittelbar im Seyn seyenden Gott sich zu trennen, zum Unsichtbaren sich wieder zu erheben. Ja durch den tiefsten Irrthum des Bewußtseyns erschien ihm diese Erhebung selbst als Frevel. Wie nun in diesem Zustand des Bewußtseyns jener vergeistigende Gott angesehen worden, der den realen, materiellen aus dem Bewußtseyn mehr und mehr vertrieb, läßt sich von selbst ermessen, jedoch um dieses Verhältniß genauer einzusehen, ist Folgendes in Erwägung zu ziehen.

Solange zwischen der Gottheit der ersten Zeit und dem folgenden Gott jenes ruhige und gewissermaßen gleichgültige Verhältniß besteht, welches wir zwischen der Urania und dem Dionysos der Arabier gesehen haben, verschmelzen sie für das Bewußtseyn zu Einem Gott; sie sind nicht zwei Götter, sondern die zwei Seiten derselben gemeinsamen Gottheit. Urania ist der Gott von der mütterlichen, Dionysos der Gott von der männlichen Seite. Aber die Absicht der ganzen Bewegung erlaubt nicht, daß dieses ruhige Zusammenseyn bestehe. Die Absicht ist vielmehr, daß jenes erste Princip des Bewußtseyns eine Umwandlung erfahre, in absolute Innerlichkeit, reine Wesentlichkeit zurückgebracht werde. Sobald nun aber diese Umwandlung wirklich beginnt, d.h. sowie die beiden Gottheiten nicht nur überhaupt in ein thätiges Verhältniß, sondern in jenes thätige Verhältniß zueinander treten, das durch das Gesetz und die Absicht der ganzen Bewegung gefordert ist, sind sie dem Bewußtseyn nicht mehr *Ein* Gott, wie Herodotos von den Arabiern sagt: sie halten den Dionysos und die Urania allein für Gott (nicht Götter); sondern *nun* sind es getrennte, sich entgegenstehende, ja feindliche Potenzen. Das erste Princip nun *kann* zwar die andere Potenz nicht mehr von dem *Seyn* ausschließen, nachdem es ihr einmal stattgegeben; wohl aber kann es sie von der *Gottheit* ausschließen, und in*so*fern erscheint also die zweite Potenz nicht als Gott seyend. - Es kann dieser andere, dem Bewußtseyn noch neue, den ersten bestreitende nicht als ein *substantiell* anderer Gott angesehen werden; denn die Gottheit ist noch immer nur bei dem ersten, bei diesem allein ist die Macht, Materie der Gottheit; um als *Gott* zu erscheinen, muß dieser ihm erst Antheil

II,2,275

geben an der Gottheit, d.h. er muß ihm Raum geben, sich selbst dagegen als eine bloße *Potenz* der Gottheit erkennen. Dieß will er aber nicht, noch ist er nicht eine bloße Potenz der Gottheit, sondern der allgemeine Gott selbst, und der seine Gottheit mit keinem andern gemein machen will. Der zweite Gott erscheint also vorerst als ausgeschlossen von der Gottheit; er muß den ersten, den allgemeinen Gott erst in eine Potenz der Gottheit, in A^1, überwinden. So lang erscheint der zweite Gott, nicht als schon Gott seyend, sondern *als der sich die Gottheit erst zu erwerben hat* durch Ueberwindung des ersten, nicht daß er diesem das Gottseyn, sondern nur das ausschließliche Gottseyn bestreite. Dieser zweite und dem Bewußtseyn neue Gott ist nicht an *sich* und *von* sich Gott, wie der erste; er ist überhaupt nur actu Gott,

nämlich der nur durch die *That* Gott seyn könnende. Aber noch *hat* er sich nicht durch Ueberwindung des ersten verwirklicht, und als Gott kann ihn das Bewußtseyn erst anerkennen, wenn er jenen der ausschließlichen Gottheit wirklich entsetzt hat. Er kann daher dem Bewußtseyn, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, als ein Dämon erscheinen (so erschien auch Dionysos wirklich zuerst, zum Gott wurde er nur am Ende des Processes). Ferner, dem mit dem ersten Gott behafteten Bewußtseyn kann auch die Anwandlung des andern Gottes nur als eine *zufällige* erscheinen. Darum kann sich auch das, was in ihm selbst jenem andern Gott zugethan, verwandt ist, nur als etwas bloß Zufälliges, d.h. Menschliches, darstellen, und es wird ihm daher der Gott zuerst auch nur als Sohn eines sterblichen Princips erscheinen. Dionysos erscheint in der griechischen Mythologie als Sohn einer Sterblichen, der Semele, aber am Ende der Mythologie sind beide für göttlich erkannt, sowohl der Gott als das Setzende des Gottes im Bewußtseyn - "*nun* aber sind beide Gott", wie es in der Theogonie heißt[1].

Die erste natürliche Bewegung des Bewußtseyns ist also, sich ihm

[1] Êáäìåßç äE Tñá ïj ÓåìÝëç ôÝêå öáßäéìïí õjüí -
EÁèÜíáôïí èíçôÞ· í™í äE Pìöüôåñïé èåïß déóéí.
Theog. v. 940. 942.

II,2,276

entgegen zu setzen, ihm die Anerkennung als Gott zu versagen. Auf jeden Fall ist er der Gott, den das Bewußtseyn bloß *leidet,* zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des ersten Bewußtseyns nur wie ein Gericht, wie ein Schicksal tritt, und nicht als der befreiende, der er ist, sondern nur als der *verwirrende,* schonungslos aufregende, darum Wahnsinn verhängende erscheint. Wir müssen, um dieses Gefühl zu begreifen, uns erinnern, daß der Gott nicht etwa frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner *Natur* nach wirkend, der *nur* wirkende, also der blindlings wirkende ist. Wem ist nicht jene Vorstellung des Dionysos als in Wahnsinn versetzenden Gottes von den ersten Zeiten an bis herab zu jenen späteren Nachklängen bei römischen Dichtern, z.B. dem Horazischen: Quo me rapis Bacche, bekannt? Die Wirkung des Gottes ist für das Bewußtseyn eine verhängnißmäßige, der es sich nicht entziehen kann; insofern wird es ihn als eine höhere, obwohl ihm unbegreifliche Macht ansehen, aber als *Gegensatz* dessen, der dem Bewußtseyn ausschließlich *ausschließlicher Gott* ist; es wird ihn nicht als Gott, sondern eher als Feind des Gottes empfinden, der darum auch von dem ausschließlichen Gott gleichsam feindselig behandelt wird - (*Homer*) -. Zunächst finden wir ihn demgemäß als leidenden Gott im phönikischen Herakles. Weil er vom Bewußtseyn nur am *Ende* als Gott begriffen wird, so wird er diesem als Gott jünger erscheinen, denn alle aus der Substanz des ersten hervorgegangenen materiellen Götter, und da im Bewußtseyn zunächst nur diese hervortreten, der Gott aber, der sie erzeugt, als *Ursache selbst außer* dem Bewußtseyn bleibt, so wird Er, der erst im völlig überwundenen Bewußtseyn sich als *Gott* verwirklicht, überhaupt als der *jüngste* der Götter *erscheinen,* jünger nicht nur als Kronos, sondern als Zeus und als alle mit diesem zugleich gesetzten Götter; nicht daß er wirklich später als diese wäre, denn ohne ihn, ohne seine Wirkung wäre das Bewußtseyn überhaupt nicht bis zu diesen geistigeren Göttern fortgeschritten, sondern weil er erst, nachdem sein Werk *gethan* ist, d.h. erst am Ende des ganzen mythologischen Processes, als göttliche Persönlichkeit erkannt wird. Deßhalb ist Dionysos z.B. auch in der Theogonie des Hesiodos nicht

II,2,277

da zu suchen, wo *wir* zuerst seiner erwähnen, sondern viel später, nachdem alle andern Götter schon da sind; denn die Göttergeschichte *kann* ihn als Gott erst aufnehmen, nachdem er sich für das mythologische Bewußtseyn als Gott verwirklicht hat. Verwirklicht aber ist er für dieses erst, nachdem jenes an dem blinden, realen Gott haftende Princip überwunden, also erst nachdem der vollkommen geistige, ideale Polytheismus gesetzt ist.

Ausdrücklich sagt Herodotos selbst von den Pelasgern, d.h. von Urhellenen, daß sie den Namen dieses Gottes später als den *aller* andern Götter erfahren haben[1]; er selbst gibt dem Gott kein höheres Alter, als etwa 1060 Jahre vor seiner Zeit[2] - versteht sich, dem *als* Gott erkannten Gott.

Die erste *Erscheinung* oder Wirkung des Gottes im Bewußtseyn, und die erste Anerkennung des Gottes als solchen muß also wohl unterschieden werden. Denn nicht sogleich, wie er im Bewußtseyn überhaupt sich ankündigt oder zu wirken anfängt, kann er auch als Gott erkannt, und als ein dem Bewußtseyn bis jetzt unbegreifliches Wesen auch nicht sogleich *benannt* werden. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig. Um diesen Punkt dreht sich das jedem Verstehenden widerwärtige Gezänke, das J. H. Voß gegen Creuzer erhoben hat. Freilich, wenn Creuzer die ganze Dionysoslehre als gleichzeitig mit den Anfängen der Mythologie, ja sogar als das Ursprüngliche darstellt, so irrt er unstreitig. Als *Gott* ist Dionysos sehr neu. Wenn aber von der andern Seite Voß, dessen wissenschaftlicher Ideenkreis ohngefähr von demselben Umfang war wie der Kreis seiner großentheils häuslich-ökonomischen Poesie, und der sich demgemäß auch die griechische Mythologie auf solche Weise zurecht gemacht hatte, wenn Voß auch in dem Dionysos ursprünglich nur einen solchen rein wirthschaftlichen Gott erkennen will, dessen höhere Bedeutung erst später Orphiker, Mystiker, Pfaffen u.s.w. eingeschwärzt haben, so ist zwar nicht zu leugnen, daß solche Worte auf eine gewisse Wirkung berechnet sind; denn es gibt zu jeder Zeit eine Menge

[1] Lib. II, 52.
[2] II, 145.

II,2,278

Menschen, denen, so viel sie sich auf ihre Aufklärung zu gut thun, dennoch ein so schwaches Bewußtseyn derselben und eine so ängstliche Besorgniß für ihren Verstand beiwohnt, daß sie ein Schauer überläuft, wenn sie nur von Pfaffen, Obscuranten u. dergl. *hören*. Mit solchen, auf populäre Wirkung berechneten Ausdrücken läßt sich aber die Wissenschaft nicht abschrecken. Denn nicht einmal das Geschichtliche der Untersuchung hat Voß vollständig und treu aufgefaßt. Wenn Herodotos, dessen ungemeine Genauigkeit durch alle neueren Forschungen nur immer mehr bestätigt wird, in dem ägyptischen Osiris das dem griechischen Dionysos verwandte und ähnliche Wesen sieht, und so freilich in Dionysos etwas Höheres erkennt, was Voß mystisch nennt: so heißt er in dieser Beziehung den Herodotos einen von ägyptischen Pfaffen beschwatzten Fabler. Das wirkt auf schwache Geister. Zum Unglück vergaß der eifrige Mann, daß Herodotos dieselbe Uebereinstimmung auch zwischen dem arabischen und griechischen Dionysos fand. Herodotos hätte also müssen auch von arabischen Pfaffen beschwatzt seyn, von denen freilich nicht so viel zu erzählen war, als von den ägyptischen. Aber nicht die Arabier sagten dem Herodotos, "der Gott, den sie ihm als das Kind der Göttin bezeichneten (denn Ulodalt ist kein Name), sey Dionysos" - was wußten die Arabier von dem griechischen Dionysos? Es ist das eigne Urtheil des Geschichtschreibers, der damit nur die Identität des Begriffs ausdrücken wollte und diese Identität des *Begriffs* zu erkennen unstreitig viel geschickter und competenter war als ein neuerer. Herodotos sah im Dionysos etwas Allgemeines, wozu sich Voß nie erheben konnte, der in ihm nur etwas Zufälliges und auf Griechenland Beschränktes zu sehen vermochte. Dem Herodotos war Dionysos ein

allgemeiner und ewiger Begriff schon darum, weil er ihm ein *Gott* war. Denn daß das Alterthum im Stande gewesen, wie Voß und Gleichdenkende sich vorstellen, zufällige Fiktionen, in denen nichts Allgemeines und Nothwendiges war, für Götter zu halten und als Götter zu verehren, diese Meinung braucht nicht erst in ihrer Ungereimtheit nachgewiesen zu werden. Als einen Gott konnte das Alterthum nur einen ewigen und nothwendigen Begriff erkennen. Nur darum

II,2,279

also, weil ihm Dionysos ein Gott und schon deßhalb ein ewiger, nicht zufälliger Begriff, nur darum erkennt ihn auch Herodotos, *wo* er ihn findet, und diejenigen, welche die Allgemeinheit und Ewigkeit in diesem Begriff nicht erkennen, weil ihnen überhaupt nur für Zufälligkeiten Sinn gegeben ist, sprechen daher im Grunde gar nicht von Dionysos, und man kann mit ihnen nicht streiten, weil es ihnen am Begriff der Sache fehlt, über die gestritten wird.

Der Sinn meiner Meinung ist einfach dieser: Die Potenz, welche Ursache der hier anfangenden Bewegung ist, ist *der* Gott, den die Hellenen als Dionysos, der Semele Sohn, zu welcher Zeit immer, erkannt und benannt haben. Uns ist es nicht um diesen Namen zu thun, noch wollen wir in Ansehung des Namens irgend etwas festsetzen, nenne man den Gott, von dem wir reden, wie man wolle, meinetwegen X oder Y, oder was hier näher läge, mit der von uns gewählten Bezeichnung A^2; sein *Daseyn* und seine Wirkung in der Mythologie von dem Augenblicke an, da das Bewußtseyn sich für die mythologische Bewegung entscheidet, also seit jenem Vorgang, den wir als Katabole bezeichnet haben, ist unverkennbar und von uns aus der Natur und dem nothwendigen Verlauf des Mythologie erzeugenden Processes selbst dargethan. Nicht dem Namen, aber dem Begriff, dem Wesen nach ist Dionysos so alt als die Urania, so alt als der Hervorgang des Menschengeschlechts aus dem Zabismus. Ich habe seine Gegenwart, sein, wenn auch noch unerkanntes und unausgesprochenes Daseyn (denn in jeder Zeit und in jedem Zeitalter wirkt ein noch unerkanntes Princip, das erst dann erkannt wird, wenn es seine Wirkung gethan hat; jede Ursache wird erst in der vollendeten Wirkung erkannt, daher der Schein, als käme die Wirkung vor der Ursache), also das erste, wenn auch noch unerkannte Daseyn des Dionysos habe ich schon nachgewiesen in jenem, nach sittlichen Begriffen verwerflichen Gebrauch der Babylonier, und den Arabiern schreibt Herodotos ausdrücklich zwar nicht den Namen (denn Ulodalt ist kein Name) aber doch den *Begriff* des Gottes zu. Was übrigens den hellenischen Dionysos betrifft, so ist aus dem Vorgetragenen schon von selbst

II,2,280

einleuchtend, daß die vollständige Einsicht in die gesammte Dionysoslehre nicht eher möglich ist als am Ende dieser Entwicklung.

Diese Bemerkung, daß Dionysos erst am Ende ganz hervortrete, gibt mir Veranlassung, noch eines andern souveränen Mittels zu erwähnen, welches Voß und einige ihm gleich Denkende zu besitzen glauben, um jede höhere, und besonders philosophische, Entwicklung der Mythologie in der That unmöglich zu machen. Das Mittel besteht nämlich in der Vorschrift, die sie ihren Schülern einschärfen: um den historischen Gang der Mythologie gründlich zu erforschen und kennen zu lernen, müsse man genau der chronologischen Ordnung der Schriftsteller folgen, man müsse also z.B. von Homer anfangen und in den ursprünglichen Begriff des Dionysos nichts aufnehmen als was bei Homer sich finde; was man erst bei spätern Schriftstellern antreffe, müsse dann sogleich unbesehen als Zusatz, Erweiterung, ja sogar als allmählich hinzugefügte Verfälschung u.s.w. angesehen werden. Dieser Grundsatz, an dem Voß, wie gesagt, ein unbesiegliches Mittel, seine hausbackene Ansicht aufrecht zu erhalten, zu besitzen wähnte,

der Grundsatz zeigt schon, daß es dem, der ihn aufstellt, an jedem Begriff eines organischen Entstehens, eines andern Entstehens als durch Aggregation gebricht. Denn in allem, was ein organisch Werdendes ist, wird der Anfang erst in dem Ende klar. Dem Kind kann man nicht ansehen, was der Mann seyn wird, der Newton in den Windeln zeigte nicht den schöpferischen Geist, der der Mathematik und Astronomie eine andere Gestalt geben sollte. Dem größten Pflanzenkenner will ich eine Handvoll verschiedenartiger Samen vorlegen, er wird wahrscheinlich die wenigsten zu benennen wissen; jeder neugefundene Same einer Pflanze ist ein unbekannter, von dem niemand weiß was er ist; der Botaniker, der ihn wissenschaftlich bestimmen will, muß den Samen säen und den Blüthenstand erwarten, dann kann er die Pflanze bestimmen und darnach auch den Samen benennen. Ueberall also legt hier das Spätere Zeugniß über die Bedeutung des Früheren ab. Wenn man aber sogar von einem organischen Werden in dem Sinn, in welchem wir es annehmen, bei der Mythologie ganz absehen, wenn man ihr Werden und ihre

II,2,281

Entstehung nur nach der Analogie anderer heutzutag sich ereignender Dinge beurtheilen wollte, so müßte der, welcher jenen Grundsatz annimmt, die täglich und unmittelbar nach den Begebenheiten erscheinende Zeitung für ewige Zeiten als die vorzüglichste Quelle der Geschichte und aller geschichtlichen Beurtheilung betrachten, indeß jedermann weiß, daß gerade von den bedeutendsten Begebenheiten oft erst eine ziemlich entfernte Zukunft die eigentlichen Umstände und besonders die wahren Ursachen aufdeckt, so daß also gerade hier der spätere Schriftsteller mehr Licht gibt, als der gleichzeitige.

Um nun aber auf den Dionysos zurückzukehren, der seine verhängnißmäßige Wirkung auch jetzt noch insofern auszuüben scheint, als manche von ihm nicht reden können, ohne sofort gewissermaßen verrückt zu werden, so habe ich hinlänglich gezeigt, daß der Gott selbst älter ist als sein *Name*, seine *Wirkung* früher als seine *Anerkennung* als Gott, seine *Gegenwart* im Bewußtseyn älter als seine *vollkommene* Verwirklichung in demselben.

Denn nicht ohne Widerspruch wurde er angenommen, den heftigsten Widerspruch fand seine erste Wirkung. Rein *menschlich* genommen, konnte der Gott zuerst nur als Verderber des rein Großen, Einfachen und Einartigen erscheinen; *so* mußte er einem Bewußtseyn sich darstellen, in dessen Schätzung nichts groß war, als die unendliche Wüste, das öde Meer, und der ebenso öde Weltraum, der Aether, den Homer mit demselben Beiwort des unfruchtbaren belegt. Die Erscheinungen, welche die erste Wirkung des Dionysos hervorbringt, wiederholen sich in jedem Zeitalter, wo ein einfach großartiger Zustand untergeht, um einer neuen, geistig entwickelteren Zeit Platz zu machen. Wer fühlt sich nicht durch den Anblick der Riesengebirge einer früheren Urwelt gehoben, aber eben diese Gebirge mußten erniedrigt werden, Gebirgen von geringerer Erhöhung Platz machen, endlich in flaches Land sich verlieren, wenn organisches, wenn endlich wahrhaft menschliches Leben in seiner ganzen Fülle sich verbreiten sollte. Nicht anders ist es in der Geschichte. Die Felsenburgen unserer deutschen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorstellung einer kühnen

II,2,282

Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichern Geschlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieselbe Zeit, die sie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlstand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerstand konnte sich gleichsam nur auf ihren Trümmern erheben. Wenn in unserer Zeit manche gar nicht begreifen können, daß von jenen realen Verhältnissen, die einst das menschliche Leben zusammenhielten und festigten, eins nach dem andern sich auflöse, daß von jenem großen System einer vielfach abgestuften und gegliederten, aber eben darum unter mehrere

getheilten Herrlichkeit auch die letzten Spuren zu verschwinden anfangen, und alles darauf abgesehen scheine, die menschliche Gesellschaft, wie viele klagen, in Atome aufzulösen, so müssen wir uns erinnern, daß es hier, in einer ganz *andern* Sphäre, doch ebenso wie im Zabismus nur eine *reale* Einheit ist, die zu Grunde geht, und daß diese nur zu Grunde geht, um einer höhern, idealen Einheit Platz zu machen. Denn ohne Einheit kann die Menschheit und die menschliche Gesellschaft nicht bestehen, und der Untergang der einen ist also nur die Ankündigung einer andern und nothwendig höhern. Wenn man sagt, daß ein großer Theil der populärsten Bestrebungen unserer Zeit[1] nur dazu zu dienen scheint, den Staat immer mehr zu verflachen und seinen majestätischen Gang in lauter einzelne und kleine Bewegungen aufzulösen, so kann der wahrhaft Unterrichtete in dieser Auflösung des großartigen Zustandes doch nur das Wehen jenes höheren Geistes erkennen, für den der Staat mit seinem ganzen Apparat, für den die Reiche dieser Welt selbst nur Gerüste sind, die er nach Umständen und nach *seinen* Zwecken aufbaut, versetzt oder gar abbricht, weil sie in der That nicht um ihrer selbst willen errichtet sind, sondern um ein ganz anderes Reich zu erbauen, das ewig währet und nicht zerstört werden kann. In der Hinaufsetzung des Staats über alles zeigt sich der Servilismus der Gesinnung. Im Interesse der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein sich vorstellt, daß die herrschende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug seyn kann, sondern daß der Staat selbst beschränkt werde.

[1] geschrieben im Jahre 1842. D. H.

II,2,283

Gewöhnlich indeß wissen weder die Zerstörer, die sich dabei als bloße Werkzeuge verhalten, noch die über die Zerstörung Wehklagenden, was der Gott will, von dem Herodotos sagt, daß er niemand erlaubt Großes zu wollen als nur sich selbst. Uebrigens kann die wahre Zukunft nur das gemeinschaftliche Erzeugniß zugleich der zerstörenden und der erhaltenden Macht seyn. Eben darum sind es nicht die schwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerst ergriffenen, sondern nur die starken, zugleich an der Vergangenheit festhaltenden Geister, welche die wahre Zukunft zu erschaffen vermögen. Auch in dem durch Dionysos angefangenen Proceß war es der Natur nach nur das widerstrebende Bewußtseyn, und geschichtlich waren es, wie aus Erzählungen, welche in der Geschichte des Dionysos selbst vorkommen, erhellt, gerade die Widerstrebenden, durch welche die Sache des Gottes zuletzt in ihr wahres Ende hinausgeführt wurde.

Und da ich einmal an die Analogie erinnert habe, welche der Gang der mythologischen Entwicklung mit dem jeder großen Entwicklung hat, so will ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß es nicht schwer seyn würde, selbst in der Geschichte der griechischen Philosophie, deren Anfänge, weil man sie ganz zufällig zu nehmen pflegt, wenig zusammenzuhangen scheinen, einen ähnlichen Weg der Entwicklung nachzuweisen. Denn z.B. jene ersten griechischen Philosophen, die man mit dem Namen der Physiker zu belegen pflegt, was waren sie anders als Verehrer der Elemente, in denen sie das Allgemeine der Dinge zu erkennen glaubten, Gegner des Anthropomorphismus in der Volksreligion? Noch der tiefsinnige Geist des Herakleitos ist ganz mit dem ewig lebenden, welterzeugenden Feuer beschäftigt, das er in abwechselnden Pausen entbrennen und wieder erlöschen läßt. In den Eleaten zieht sich der êüóìïò in den Begriff des abstrakten Allgemeinen oder Einen zusammen. Aber eben damit war der Gegensatz der Vielheit geschärft, man könnte den Zeno den Kronos der Philosophie nennen, weil er alles in der Unbeweglichkeit zu erhalten strebte und gegen die Vielheit kämpfte. Bis zu den Eleaten geht die vordionysische Zeit der griechischen Philosophie. - Der Zerstörer jener Einheit, der Mann, dessen Erscheinung

II,2,284

in der Geschichte des philosophirenden Geistes keine geringere Epoche macht, als welche in der mythologischen Bewegung die Erscheinung des Dionysos gemacht hat, der wahre Dionysos der Philosophie ist jener dämonische Mann - Sokrates, der zuerst jene unbewegliche Einheit der Eleatiker durch eine nicht selbst wieder dahin zurückführende, also nur scheinbare, sondern durch eine *wirkliche*, zerstörende Dialektik auflöste, freiem Leben, freier unterschiedener Mannichfaltigkeit Raum schaffte, Sokrates, von dem ein Alter sagt, daß er den Schwulst der Eleaten und der *nur* von *ihnen* herkommenden Sophisten scherzend und spielend wie einen Rauch hinwegblies, von dem gerühmt wurde, daß er zuletzt die Philosophie von dem Himmel auf die Erde geführt habe, gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem durch die Wirkung des Gottes, dem er gleicht, die Religion aus den Regionen des Himmels, des Unendlichen und überall Einen, auf die Erde, den Schauplatz des mannichfaltigen und wechselnden Lebens herabgekommen war, der die Philosophie aus der Enge des bloß substantiellen und unfreien Wissens in die Weite und Freiheit des verständigen, unterscheidenden, auseinandersetzenden Wissens führte, in welchem allein ein Aristoteles möglich war. Auch die mythologische Darstellungsart des Sokrates möchte aber eine andere Beurtheilung zulassen, als jene platte und gemeine, die nichts darin sieht, als den Mangel der *Wissenschaft*. Das Große im Sokrates ist das Bewußtseyn, daß gewisse Fragen keine rationelle, sondern bloß geschichtliche Antworten zulassen. Er hätte wohl gern an die Stelle von Mythen die wirkliche Geschichte gesetzt, hätten ihm dazu nicht große und nothwendige Data gefehlt, in deren Besitz wir gekommen sind.

Man kann weder des Dionysos noch des Sokrates gedenken, ohne an den Aristophanes erinnert zu werden. Gewiß erschien auch Dionysos zuerst in verachteter und den stolzen Geistern ärgerlicher Gestalt, wovon die Spur noch in Aristophanes ist. Auch Sokrates, wie das Todesurteil beweist, durch das er, wie Hermann sagt, der Gemeinschaft an dem letzten Schicksal der Propheten und Gerechten gewürdigt wurde, unerkannt von seinem Volk, nur von wenigen seiner Schüler begriffen, konnte seiner Zeit nur als ein sie *verwirrender* Geist

II,2,285

erscheinen, und Aristophanes zürnt ihm nur, weil er in ihm die ganze Macht jenes *Princips* erkennt, vermöge dessen in Folge eines unaufhaltsamen Uebergangs eben damals auch in der Entwicklung des Staats und des öffentlichen Lebens das Einfache und Einartige der alten Zeit einer mehr und mehr verwirrenden Mannichfaltigkeit und Vielartigkeit der Verhältnisse Platz machen mußte.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des mythologischen Processes sind nun dargelegt. Mit dem Gegensatz zwischen dem realen und dem relativ geistigen, idealen Gott sind die Principien gegeben, und so kann ich denn gleich zum ersten Moment des *eigentlichen* Processes fortgehen.

[II,2,286]

Vierzehnte Vorlesung.

Um nun also den Proceß darzustellen, von welchem vorauszusetzen ist, daß er uns vollends bis zur letzten Entstehung der Mythologie, des vollständigen Polytheismus, führen werde, so bemerke ich, daß

im Anfang dieses Processes das Bewußtseyn zwar den Anmuthungen des geistigen Gottes, nachdem es ihm einmal stattgegeben, nicht sich völlig zu entziehen vermag, aber gleichwohl stark genug ist seine Wirkung immer wieder zu vernichten, indem es auf dem blinden Seyn besteht, an welchem der Gott ihm haftet, den es allein bis jetzt anerkennt und mit dem es gleichsam verwachsen ist. In diesem Moment ist also zwar ein beständiges Aufblicken von Geistigkeit, aber das stets wieder von der Nacht des blinden Seyns verschlungen wird. Zwar der reale Gott erscheint in*so*fern nicht mehr als ausschließlich, als eine andere Potenz ihm entgegensteht, aber dieses Afficirtseyn durch die geistige Potenz dient nur dazu, die frühere Ruhe und Gleichgültigkeit zum *aktiven* Gegensatz, zum Kampf gegen alles Geistige zu entflammen. Der Gott, dessen Anhauch das Bewußtseyn empfindet, schließt es nur auf, damit es sich wieder verschließe. Es ist also hier ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen des Geistigen, das zwar immer gesetzt, aber immer auch wieder in Materialität versenkt wird.

Dieser Widerspruch des gleichsam abwechselnd sich öffnenden und verschließenden Bewußtseyns ist in der Mythologie ausgedrückt durch die Gestalt des Gottes, den ich mit dem hellenischen Namen *Kronos* belegen will, ohne darum hier schon von dem Kronos der Hellenen zu reden.

II,2,287

In der hellenischen Mythologie kommt Kronos als eine bloße Vergangenheit vor, hier aber ist die Rede von dem Kronos, sofern er noch ein im Bewußtseyn der Menschheit lebender und gegenwärtiger Gott ist. Denn eben dieser Gott, der für die Hellenen nur vergangener, war für die früheren Völker ein gegenwärtiger. Die *letzte* Mythologie, die vollendete Göttergeschichte, nimmt die Götterlehren früherer Völker als Momente ihrer Vergangenheit auf. In der That zeigt sich der jenem Begriff entsprechende Gott als der Gott aller der Völker, die in der ersten Anwandlung des geistigen Polytheismus begriffen sind und nach den früher genannten zuerst im Licht der Geschichte hervortreten, wie ich vorläufig schon bemerkt, der *Phöniker und aller diesen parallelen Völker*. Urania ist nur Uebergang, Kronos aber ist wieder Uranos in anderer, schon geistigerer Gestalt. Kronos ist der Substanz nach nicht ein anderer Gott als sein Vorgänger Uranos; nur ist Uranos noch der schlechthin allgemeine, Kronos dagegen der Gott, der schon einen Gegensatz hat, der Gott einer bestimmten Zeit, der schon geistig afficirte Uranos, und insofern ein concreter Gott.

In dieser ganzen Fortschreitung ist der reale Gott immer nur einer und derselbe, der bloß verschiedene Formen annimmt, Kronos und Uranos - *beide* sind derselbe reale Gott nur in verschiedenen Momenten betrachtet. In beiden herrscht dasselbe, der Bewegung widerstrebende Princip, das von Succession nichts wissen will, das höchstens simultanen Polytheismus zulassen würde. Aber eben dieses der Succession widerstrebende Princip ist im Gegensatz mit dem relativ geistigen Gott selbst genöthigt, etwas Successives anzunehmen, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, und wenn wir uns früher begnügen konnten, simultanen und successiven Polytheismus nur überhaupt zu unterscheiden[1], so müssen wir jetzt selbst einen successiven Polytheismus in zweierlei Verstand unterscheiden, den bloß relativ oder beziehungsweise und den absolut successiven.

Der bloß beziehungsweise successive entsteht durch die Succession der Formen, durch welche im Conflikt mit dem geistigen Gott der reale,

[1] S. Einl. in die Phil. der Myth., S. 120 ff.

II,2,288

indem er der Umwendung sich widersetzt, hindurchgeht - also z.B. Uranos und Kronos sind die ersten Glieder dieses bloß beziehungsweise successiven Polytheismus. Das absolut Successive findet dagegen zwischen den drei verursachenden Potenzen statt, von denen der reale Gott in *allen* seinen Formen nur die eine ist. Diesen absolut successiven Polytheismus kennen aber bis jetzt nur *wir*, noch ist er nicht in das Bewußtseyn selbst eingetreten, denn das dem realen Gott gleichsam verhaftete Bewußtseyn weist den Gott der zweiten Potenz, den idealen Gott noch als solchen ab, oder hält ihn von sich, also von der Gottheit, ausgeschlossen. - Kronos ist also immer noch auf gewisse Weise Uranos, nur der dem andern, dem idealen Gott, jetzt schon reell zugängliche, wiewohl keineswegs ihm schon überwundene Gott. Auch in Kronos waltet noch das Gestirn, daher auch er selbst noch - nur als schon concreter Himmelskönig zum Theil betrachtet wird. Der Gott der ersten Zeit, des reinen Zabismus, ist der ohne Widerspruch blind seyende Gott, Kronos aber ist eben dieser Gott, schon zum Theil in sich, ins Innere zurückgewendet, der aber deßhalb um nichts weniger, sondern jetzt nur mit *Willen* und *Besinnung* im blinden Seyn sich behauptet und eifersüchtig über diesem Seyn hält. Kronos ist also gegen Uranos der geistigere Gott, aber der dieses gleichsam nur benutzt, um mit Geist und Willen das zu seyn, was zuvor er von Natur war, der im blinden Seyn bestehende Gott.

Der von uns bisher aufgestellte allgemeine Begriff des Kronos ergibt sich folgerecht aus dem nothwendigen Gang der Fortschreitung selbst; um jedoch zu zeigen, daß er auch andern Philosophen sich ebenso dargestellt habe, will ich einige Stellen von Neuplatonikern anführen, von denen Creuzer, wie mir scheint, nicht durchgängig den rechten Gebrauch gemacht hat. In Bezug auf das Beiwort PãêõëïìÞôçò, das Homeros dem Kronos gibt, sagt einer derselben: "Homer führt den Kronos ein, nicht als nach außen wirkend, noch einen Laut von sich gebend, sondern als der wahrhaft PãêõëïìÞôçò ist, der in sich zurückgekrümmte, zurückgewendete"[1]. Kronos wird also, wenn wir den Sinn

[1] Creuzer, Symbolik und Mythologie I, S. 523. Anm. 307: ©ò åkò eáõô'í dðåóôñáìÝíïí (Proclus in Platonis Cratyl.).

II,2,289

auf unsere Weise ausdrücken, durch dieses Beiwort vorgestellt, als der die ihm gegebene Innerlichkeit nur benutzt, um sich tiefer zu verschließen, der nur egoistisch mit sich selbst beschäftigt ist, eben darum äußerlich als stumm erscheint, in sich gekehrt (dieß die Hauptsache) und gleichsam brütend über Anschlägen, wie er die Wirkung des dem freien, dem geschiedenen Leben holden Gottes zu nichte mache. Eben dieses Nebenbegriffs wegen von hinterlistigen Gedanken, der in dem Wort PãêõëïìÞôçò liegt, kann ich nicht, wie Creuzer, dieses Beiwort beziehen auf den noch völlig verborgenen, absoluten Gott - dieser kommt in der Theogonie überhaupt nicht vor, und wenn er vorkäme, so müßte er im Anfang der Theogonie stehen, nicht gleichsam in der Mitte. - Creuzer scheint das in sich Zurückgewendete des Kronos von dem Zustand der Ueberlegung und Beschließung zu verstehen, in welchem Gott vor der Schöpfung gedacht wird, eh' er sich entschließt in dieser hervorzutreten. Allein diese einem ganz andern Ideenkreis angehörigen Begriffe dürfen nicht in die Mythologie eingemischt werden, und, wie gesagt, der Nebenbegriff von Verschlagenheit, der in dem Wort liegt, erlaubt nicht, ihm eine so hohe Deutung zu geben. Kronos ist nicht, wie Creuzer ihn erklärt, der noch überhaupt nicht offenbare Gott, im Gegentheil, er ist der schon *äußerliche* Gott, ja sogar der, welcher eben darauf *sinnt*, sich in der Aeußerlichkeit zu behaupten und die Anmuthung der Geistigkeit abzuweisen. Dieses *Sinnen* ist gerade das Hinzugekommene bei ihm. Wollte man, wie Creuzer, in jedem besondern Gott, in jeder schon concreten Gestalt immer wieder den absoluten Gott sehen, so würde damit alles Successive in der Mythologie aufgehoben, und bald wüßte man in ihr nichts mehr zu unterscheiden. Auch hier gilt es: die Erklärung oder der richtige Begriff jedes Gottes ist bestimmt und gegeben durch die Stelle, die er in der Aufeinanderfolge einnimmt; außer dieser Stelle wäre Kronos nicht Kronos, er ist nur der Gott dieser

Stelle, nicht außer ihr - also nicht der absolute Gott.

Eine andere, unserer Erklärung, d.h. der Stelle, die Kronos in unserer Entwicklung einnimmt, zusagende Deutung ist folgende: "Er

II,2,290

sey die Verstandlosigkeit und die Verdunklung des Verstandes"[1]. Darin ist das Richtige, daß er nicht völlige Abwesenheit des Verstandes ist, sondern nur Verdunklung des Verstandes. Denn er kann den Aufschluß in Geistigkeit nicht völlig hindern, aber der Verstand erscheint in ihm nur, um alsbald wieder verdunkelt zu werden. In jedem Augenblick erscheint Innerlichkeit, aber die sogleich wieder in Aeußerlichkeit umgewendet und vernichtet wird. Der Verstand kann das blinde Princip noch nicht bewältigen, sondern umgekehrt, die blinde Gewalt nimmt den Verstand gefangen, verstarrt und versteinert ihn, wie z.B. die stereometrisch regelmäßige Bildung der Krystalle ein solch verstarrter und versteinerter Verstand ist. Gerade an diesem Punkt also ist die größte Verdunklung des Geistigen, denn einestheils ist das Seyn nicht mehr in seiner Lauterkeit, also auch nicht mehr in seiner relativen Geistigkeit - denn das reine Seyn, als ein noch nicht concretes, ist verhältnißmäßig gegen dieses noch immer ein geistiges -, aber hier ist schon nicht mehr das reine, sondern bereits das durch einen Gegenstand afficirte und gleichsam gekränkte Seyn gesetzt, ohne daß doch anderntheils der Verstand seiner Meister würde, woraus folgt, daß weder das eine noch das andere in seiner Lauterkeit, sondern beide gegenseitig durcheinander getrübt und verfinstert erscheinen, von welcher Verfinsterung dann eben die körperliche Materie die äußere Erscheinung ist.

Platon läßt den Sokrates in Scherz Kronos von êüñïò, die Sättigung, ableiten; G. Hermann leitet ihn ernsthafter von êñáßíù ab, was doch ursprünglich nur erfüllen bedeutet. Die Römer erklären Saturnus von satur, doch natürlich nur annis. Wollte man auf diese Ableitung irgend einen Werth legen, so könnte man sagen: Kronos bedeutet den von Materie gesättigten, d.h. in der chemischen Bedeutung dieses Worts den von der Materie gebundenen Geist, und umgekehrt die von dem Verstand gesättigte, also ihrerseits gebundene Materie.

Noch eine andere, ebenfalls von Creuzer angeführte Erklärung ist, Kronos sey der den ðñï÷åéñéóìüò, d.h. die Anlage, den Entwurf

[1] Ebenfalls bei Creuzer Th. II, S. 439: ½ Píïçóßá êár ½ ôï™ íï™ óõíèüëùóéò.

II,2,291

der künftigen Schöpfung in sich *sehende* Gott. Allerdings enthält Kronos schon die ganze künftige Götterschöpfung, wenigstens der Anlage nach, in sich - und diese künftige Göttervielheit ist als ganz parallel zu betrachten mit der freien Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Natur -. Auch nach der griechischen Theogonie ist Kronos der Gott, in welchem die künftigen geistigen Götter schon gleichsam aufblicken, aber sie erscheinen eben nur in ihm, ohne aus ihm herauszutreten, sie erscheinen ohne wirkliche Scheidung, Auseinandersetzung, noch eingeschlossen und verborgen in der dunklen Geburtsstätte, in dem bloß noch in sich kreisenden, nicht wirklich gebärden Gotte. Der geistige Polytheismus ist etwas in ihm nur noch sich Zeigendes, aber nur um so starrer verschließt er sich, daß diese Geburten nicht das Licht sehen.

Nicht nur aber, daß er *innerlich* die Vielheit unterdrückt, setzt er sich auch äußerlich der *Mehrheit* entgegen, d.h. er ist der, welcher keinen Gott außer sich duldet, im Alleinbesitz des realen Seyns sich

behauptet, das er mit keinem andern theilen will. Denn der geistige Gott ist zugelassen, aber nur als Potenz, das *wirkliche* Seyn ist noch ausschließlich bei dem Ersten, der ihm keinen Theil an demselben gibt. In Kronos besteht insofern noch immer formeller Monotheismus, und wenn man sich bloß an den Moment halten will, ohne die Succession in Betracht zu ziehen, ist es leicht, wie früher besonders Theologen, die in den mythologischen Vorstellungen überall nur entstellte, geoffenbarte Wahrheiten sehen wollten, auch in Kronos die Idee des höchsten Gottes noch zu entdecken. Für *seine* Zeit war er freilich der höchste und auf gewisse Weise auch der einzige. Denn eben der Alleinbesitz des Seyns macht die Einzigkeit aus. Aus dieser von Kronos noch immer behaupteten Einzigkeit folgt auch, daß er keinen Gott nach sich und außer sich dulden, sich nicht in die Succession, in das Geschichtliche ergeben will, sowie aus diesem Widerstreben gegen alle Succession erhellt, in welchem Sinn Kronos Gott der Zeit ist und in welchem nicht. Nämlich er ist nicht etwa, wie dieß insgemein verstanden wird, Gott der *wirklichen* Zeit, im Gegentheil ist *er* der die wirkliche Zeit verneinende, der für sich die Zeit abweisende, nicht in

II,2,292

die Zeit wollende. Indem er selbst nicht zur Vergangenheit werden will, hindert er den Aufschluß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d.h. in *wirkliche* Zeit; denn wirkliche Zeit ist nur gesetzt, indem uno eodemque actu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt werden, d.h. wirkliche Zeit gibt es erst, indem irgend etwas als Vergangenheit gesetzt wird; er ist also nur der Gott der noch nicht aufgeschlossenen wirklichen, nur der Gott der *chaotischen,* ihre Geburten immer wieder verschlingenden Zeit; er ist die mit der Zeit allerdings *ringende,* aber sie nicht zugebende Simultaneität, also keineswegs die fortschreitende, alles hervorbringende, aber auch wieder verschlingende Zeit. Wenn Kronos seine eignen Geburten verschlingt, so ist dieß nicht in dem Sinn, in welchem die Zeit eben das, was sie hervorgebracht hatte, auch wieder zurücknimmt. Denn Kronos bringt nichts *hervor*, verschlingt seine Kinder schon in der Geburt, noch eh' sie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, existiren läßt, und dann wieder verschlingt. Daher ich gelegenheitlich zum voraus bemerken will, daß jenes Verschlingen der eignen Kinder, welches wir später in der griechischen Theogonie antreffen werden, etwas weit Bestimmteres ist, als nur ein zufällig gewählter Ausdruck, um jene allgemeine Eigenschaft der Zeit auszudrücken, daß sie nämlich immerfort gebiert und das Geborene wieder zurücknimmt. Aus der Idee des Zeitgottes glaubte man auch erklären zu können, daß Kronos in alten Bildwerken mit einer Sichel vorgestellt ist; diese soll nämlich die alles mähende Sichel der Zeit seyn. So noch Buttmann. Ich erinnere mich wohl in neueren Allegorien u.s.w. diese allegorische Bezeichnung der Zeit gesehen zu haben, ob sie aber auch antik ist, ist mir nicht bekannt. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß jene Sichel nur das bekannte Werkzeug andeuten soll, mit welchem Kronos den Vater Uranos entmannt hat, und die man z.B. auf der Insel Zankle vorzeigte.

Noch immer also, weil er weder durch äußeren (successiven) noch durch inneren (simultanen) Polytheismus bezwungene Einzigkeit ist -noch immer ist Kronos Gegenstand einer streng an der Einzigkeit haftenden Verehrung, eines relativen, nur auf den ausschließlich und insofern

II,2,293

freilich nicht auf den wahrhaft Einen Gott sich beziehenden Monotheismus. Als solchen finden wir ihn unter dem Namen eines Himmelskönigs (Baal, Moläch) als den Gott der Kananäer, Phönikier, Tyrer, Karthager, deren Mythologie daher ganz diesem Moment der theogonischen Bewegung angehört. Darum ist er aber doch keineswegs dem Uranos gleichzuhalten, sondern schon der näher bestimmte und

eingeschränkte Uranos. Wenn daher der unendliche, alles erfüllende, eben darum bildlose Gott der früheren Zeit sich in Kronos bereits zur bestimmten, individuellen Gottheit zusammengezogen hat, so ist zu erwarten, daß hier das Bewußtseyn auch schon den ersten Schritt wage zu einer *bildlichen* Darstellung.

Daß dieß ein großer und bedeutender Schritt ist, brauche ich nicht zu bemerken. Ebenso natürlich wird es aber seyn, daß diese Bilder noch als höchst unförmliche erscheinen, nicht, wie man dieß insgemein erklärt, wegen Rohheit der Kunst, sondern weil das Bewußtseyn sich sträubt den Gott in menschenähnliche Gestalt einzuschließen, und im Gegentheil den Gott um so weniger zu entweihen glaubt, je entfernter von allem Menschlichen sie ihn darstellt, je weniger sie ihm menschenähnliche Züge mittheilt. Damit stimmt alles überein, was wir von den Bildern des Moläch unter den Kananäern, Karthagern und selbst den Israeliten wissen. Aelter aber als alle Bilder, und noch der frühesten Zeit angehörig, ist die Verehrung, welche ganz unförmlichen, unorganischen und besonders von Menschenhänden unbearbeiteten Massen erzeigt wurde. Denn in dem leblosen Gediegenen, dem rein Massenhaften, an welchem die Form noch am wenigsten Theil hat oder als zufällig erscheint und auch innerlich das Geistige am meisten getödtet und verfinstert sich zeigt, in diesem konnte man am ehesten den in sich selbst verschlossenen, aller Geistigkeit widerstrebenden, auf der Materie bestehenden Gott gegenwärtig glauben. Es gehört hieher die selbst in Griechenlands Urzeit den ëßèïéò Pñãïsò, d.h. den unbehauenen und besonders von Menschenhand unberührten Steinen, erzeigte Verehrung. Denn wie der dem ausschließlichen Gott entgegenstehende, relativ geistige Gott als Herr und als Freund alles Menschlichen erscheint - selbst in dem Namen

II,2,294

des Dionysos wird ein Kenner des Arabischen leicht diese Bedeutung entdecken, und ich nehme keinen Anstand, diese schon früher gemachte Bemerkung zu wiederholen[1], da es nach Herodotos gewiß ist, daß Dionysos zuerst von den Arabiern als besondere Persönlichkeit unterschieden wurde, wie denn die andern Namen des Gottes, z.B. Bassareus, nach Pococke selbst der Name Bacchos offenbar arabischen Ursprungs sind; doch dieß im Vorbeigehen - auch unabhängig von dieser Etymologie, ist Dionysos der Herr und Schöpfer des wahrhaft menschlichen Lebens, der dem Menschen und der Menschlichkeit holde. - Da nun Kronos zunächst der den Dionysos ausschließende Gott ist, so erscheint er eben darum selbst als der dem Menschlichen sich entgegenstellende Gott, und hinwiederum alles Menschliche erscheint als gegen ihn feindlich. Der Mensch als der, in dem jenes Princip zu sterben, zu exspiriren bestimmt ist, oder um einen kühnen herakleitischen Ausdruck zu gebrauchen, der Mensch, der den Tod dieses Gottes (nämlich dieses falschen Gottes, dieses Ungottes) zu leben bestimmt ist, der Mensch erscheint deßhalb als Feind dieses Gottes, und nur was am weitesten von allem Menschlichen entfernt ist, scheint noch den verschlossenen, allem geschiedenen Leben, und so besonders dem menschlichen Leben, abholden Gott vergegenwärtigen zu können. Dennoch ist diese Verehrung unförmlicher Massen, solang sie noch ein wirklicher Moment der theogonischen Bewegung ist, nicht als Fetischismus zu bezeichnen. - Dieses Wort ist überhaupt in neuerer Zeit ganz ungebührlich ausgedehnt worden. Ursprünglich brachten es die Portugiesen, aus der Sprache der Neger am Senegal, mit nach Europa. In der Negersprache bedeutet Fetisso einen Zauberklotz. Man sollte also das Wort Fetischismus überhaupt nur von der auf unorganische Massen oder Körper sich beziehenden Verehrung brauchen. Aber besonders seit Des Brosses, dessen Schrift sur le Culte des Dieux Fetiches ein Hauptbuch über diese Materie ist und das Wort Fetischismus erst allgemein verbreitet hat, seitdem besonders wird das Wort Fetischismus gegen seinen ursprünglichen Sinn viel zu allgemein gebraucht, indem es schon Des Brosses auch auf den

[1] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 149.

II,2,295

Thierdienst ausdehnte. Späterhin haben es andere noch weiter getrieben, und z.B. auch die Sonne, inwiefern sie göttlich verehrt wurde, einen Fetisch genannt, in der neuesten Zeit hat man sogar die griechischen Götter für bloße verwandelte Fetische, den griechischen Cultus als einen bloß idealisirten Fetischismus zu erklären versucht, was ich für nichts anderes als eine wahre Barbarei halten kann. Man sollte also 1) dieses Wort überhaupt wieder zurückführen oder ausschließlich anwenden auf die unorganischen Massen erzeigte Verehrung; 2) aber sollte auch in diesem Sinne das Wort ausschließlich für jene Stämme oder Völkerschaften vorbehalten werden, die gerade bei *diesem* Moment des theogonischen Processes ausgeschieden wurden, und fortan nicht mehr als lebendige Glieder desselben zählten, sondern der Vergangenheit anheimgefallen sind, wie wir den Fetischdienst als feste, stehen gebliebene Form nur unter solchen Völkerschaften finden, die seit undenklichen Zeiten von der lebendigen Bewegung, in welcher allein die Menschheit als solche sich erhält und fortdauert, vollkommen ausgeschlossene, schlechthin ungeschichtliche Völker sind, wie der größte Theil der Negerstämme, aus deren Sprache das Wort genommen ist, und denen man daher auch den Begriff allein lassen sollte. Hieraus erhellt denn auch, daß der eigentliche Fetischismus, d.h. der Fetischismus, inwiefern wirklich in ihm nur noch der todte Klotz oder der todte Stein oder eine Vogelfeder oder Klaue verehrt wird, nicht als ein *wirklicher* Moment der eigentlichen mythologischen Bewegung betrachtet werden kann. Ein mythologischer Moment liegt ihm allerdings zu Grunde, aber in ihm eben hat er aufgehört Moment der mythologischen Bewegung zu seyn. Er existirt nur unter jenen Völkern, die bei diesem Punkt der theogonischen Bewegung gleichsam als bloße, fortan nur *todte* und stillstehende *Produkte* ausgeschieden wurden. In dieser ganzen Entwicklung hat jede Affektion des Bewußtseyns nur Sinn an ihrer Stelle; sowie diese Stelle, dieser Moment des Bewußtseyns zurückgelegt ist, wird sie gleichsam sinnlos (wie der Stein sinnlos wird, der in seiner Zeit eine Bedeutung für die Bewegung hatte, uns jetzt nichts mehr sagt, uns gleichgültig ist). Es verhält sich also mit dieser Verwandlung, welche

II,2,296

einem Moment der theogonischen Bewegung widerfährt, sowie er zur Vergangenheit wird, nicht anders, als mit den Verwandlungen, die wir auch in der großen Entwicklungsgeschichte der Erde annehmen müssen, in der die Geologen eben darum so vieles nicht erklären können, weil sie jedes Gebild, jede Formation als *ursprünglich* das seyend denken, was es doch erst wurde, indem es durch eine fortschreitende Entwicklung als vergangen gesetzt wurde. Denn das, was einmal als Vergangenheit ausgeschieden ist, wird dadurch selbst ein anderes, und ist nicht dasselbe, was es zuvor war, als es noch lebendiges Glied der Fortschreitung war, - eine sehr wesentliche Bemerkung, die vieles jetzt Unbegreifliche erklärt, die man aber erst dann anzuwenden wissen wird, wenn die allgemeinen Gesetze des Werdens und Entstehens, wie sie in der gegenwärtigen Untersuchung zwar nirgends ausgesprochen, aber überall angedeutet und in der Anwendung gezeigt werden, wenn diese zu allgemeiner Anerkennung werden gelangt seyn.

In einem ganz andern Sinne gewiß stand der Hellene, der den ëßèïéò Pñãïsò eine gewisse Verehrung erwies, auf dieser Stufe als der eigentliche Fetischdiener auf derselben steht, der auf ihr stehen geblieben, aber eben dadurch von dem lebendigen Proceß ausgeschieden wurde. So blieb auch von dem ursprünglichen geistigen Zabismus, nachdem die theogonische Bewegung einmal diesen Moment verlassen hatte, gleichsam als ein Residuum oder caput mortuum die bloße *materielle* Sternenverehrung zurück. Der verwirrende Irrthum ist aber jene von der Geschichte ausgestoßenen und insofern allerdings

ungeschichtlichen Völker, zu denen auch die Fetischanbeter gehören, diese *un*geschichtlichen Völker mit den *vor*geschichtlichen zu verwechseln. In Folge dieses Irrthums hat man sich berechtigt gehalten, den Fetischismus eben als das Ursprünglichste anzusehen, wie nicht bloß G. Hermann, sondern vor und nach ihm die bei weitem meisten Erklärer gethan haben. Doch weiß ich nicht, wodurch in der neuern Zeit diese Hypothese zu einer solchen Gewißheit oder Evidenz gelangt ist, die sie berechtigt, neuerdings sogar in eine christliche Dogmatik aufgenommen zu werden. Wenn man einmal solche von allem geschichtlichen Leben ausgestoßene Racen, die,

II,2,297

wie gesagt, nur als todte Residua eines frühern, ihnen selbst nicht mehr begreiflichen, ja nicht einmal erinnerlichen Processes stehen geblieben sind, wenn man einmal diese gleichsam zu Musterbildern der ursprünglichen Menschheit erheben will, so ist nicht einzusehen, warum man nicht gleich noch tiefer herabsteigt, und das Bild der allerfrühesten Religion bei jenen Wilden des Laplata-Stromes aufsucht, die nach Azara *gar keine* haben, d.h. schlechterdings nichts, nicht einmal Holz und Steine verehren.

Eine analoge Bemerkung ist hier einzuschalten über den eigentlichen Begriff des Götzendienstes. In dem ursprünglichen, noch lebendigen theogonischen Bewußtseyn gibt es keine Götzen. Das Bewußtseyn meint und will in den unwillkürlich ihm entstehenden Göttern doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber sowie der Moment der ersten lebendigen Erzeugung vorüber ist, und diese Bilder nur noch als Erzeugnisse der Vergangenheit dastehen, werden sie zu Götzen. Inwiefern jedoch todte Naturformen, in welchen Götter verehrt werden, etwas schon *an sich* Ungeistiges sind, das menschlich-schöne Götterbild des Hellenen dagegen, wie es an sich geistig ist, auch immer wieder neu geistig aufgefaßt und reproducirt werden kann, insofern wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn an sagte, alle Götter jener Art seyen Götzen, die der Hellenen allein seyen wahre Götter.

Ich kann von diesem Punkte nicht hinweggehen, ohne noch eine allgemeine, auch auf ähnliche Fälle anwendbare Bemerkung hinzuzufügen.

Vergleicht man die auf concrete Naturgegenstände sich beziehende Verehrung mit dem ursprünglichen, den reinen Mächten des Himmels geweihten Dienst, so erscheint die Menschheit in jener als tief gesunken, und diese Verehrung erscheint als ohne Vergleich reiner und geistiger. Dennoch, wenn man nicht auf den einzelnen Punkt, sondern auf die ganze Linie der Fortschreitung sieht, so liegt dieser Moment des Bewußtseyns wirklich auf dem Punkt des Uebergangs und Fortschreitens ins Höhere, nämlich in den idealen Polytheismus, der allerdings höher steht, als jener bloß reale des Anfangs. *Sie* können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer stufenweise fortschreitenden

II,2,298

Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurücksteht, d.h. auf *seiner* Stufe unvollkommener ist, als das Ende der vorhergegangenen *in seiner* Stufe, daß insofern kein Fortgang ohne scheinbaren Rückgang, der nur gleichsam als Anlauf zu betrachten ist, der nöthig ist, um das in der höheren Stufe Gewollte zu erreichen. Diese Bemerkung kann Täuschungen beseitigen, denen man unterworfen seyn könnte im Entwerfen natürlicher Systeme in der Thier- oder Pflanzengeschichte; sie kann auch zum Trost dienen, wenn wir auf einer höheren Stufe wieder Meinungen oder Tendenzen hervortreten sehen, die wir längst beseitigt glauben mußten, die aber doch ihre letzte und *vollkommene* Ueberwindung noch erwarten. Es gehört hieher auch die Frage: ob ein stetiges oder ein durch scheinbare Rückgänge unterbrochenes Fortschreiten des Menschengeschlechts

stattfinde.

Bisher haben wir die Natur des Gottes zu bestimmen gesucht, der dem gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns entspricht. Jetzt untersuchen wir näher den Zustand des *Bewußtseyns* selbst, welches in dieser Mitte zwischen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geistigen, dessen Anhauch es nicht widerstehen kann, als das in sich selbst irre und zweifelhafte erscheint, als in die Angst gesetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann sich nicht völlig dem blinden Seyn und der Aeußerlichkeit überlassen, weil es den Anmuthungen des andern, des relativ geistigen Gottes nicht ganz widerstehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Seyn, mit dem es selbst und zugleich der Gott ihm verwachsen ist, nicht lassen, außer unter den schmerzlichsten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als eine blutige Zerreißung, die in einigen diesem Moment angehörigen Religionen sogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargestellt wurde. So erzählt das erste Buch der Könige[1], daß die Priester des Baal, als ihr Gott sie nicht hört, laut rufen und sich ritzen mit Messern und Pfriemen nach ihrer Weise, daß das Blut darnach geht. Der Zusatz "nach ihrer Weise" zeigt an, daß

[1] Kap. 18.

II,2,299

dieß nicht etwas Zufälliges oder Außerordentliches, sondern ein gewöhnlicher Gebrauch war. Von denselben wird erzählt: Sie hinketen um den Altar, den sie dem Baal erbaut hatten. Es ist früher im Allgemeinen bemerkt und an andern schlagenden Beispielen gezeigt worden, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit das Bewußtseyn sein Gefühl von dem Gott durch Gebärden, Bewegungen und äußere Handlungen, gleichsam mimisch, ausdrückt, und so werden wir wohl nicht irren, wenn wir sagen, daß auch dieses Hinken nicht ohne Bedeutung war; und was anders konnte es wohl ausdrücken, als das Gefühl des bereits *ein*seitig statt allseitig, wie er zuvor war, gewordenen Gottes - einseitig, weil ihm nun schon eine andere Potenz entgegen steht, da er zuvor das einzige, das ausschließlich Seyende war? Auf gleiche Weise läßt auch die griechische Mythologie den Hephästos in der Versammlung der olympischen Götter als hinkend erscheinen, denn auch er ist ein ehemals allwaltender, aber in der Folge durch die entstandene ideale Götterwelt gleichsam einseitig gewordener Gott, wovon die Spur noch in dem griechischen Mythos liegt, daß ihn Zeus, also der Gott der idealen Götter vom Himmel, d.h. vom Sitz des Allwaltenden und Einen, auf die Erde geschleudert und er davon hinkend geworden sey. Alle Andeutungen der Mythologie sind von unendlicher Naivetät, welche daher unsere in allen Stücken überkünstliche Zeit kaum mehr richtig aufzufassen im Stande ist.

Sollte also das Bewußtseyn von dem Seyn lassen, in das ihm der Gott versunken ist, so könnte dieß ohne eine blutige Zerreißung nicht geschehen; will es aber an dem Seyn festhalten, so empfindet es die schmerzlichen Wehen, die der vergeistigte Gott über es verhängt, so daß es weder von dem Seyn lassen noch in dem Seyn bleiben kann. Hier finden sich daher zuerst alle Zeichen und Erscheinungen jenes Zustandes, den die Griechen mit dem Wort *Deisidämonia* bezeichnen, für das wir bis jetzt im Deutschen kein völlig entsprechendes Wort haben. Denn Aberglaube, wie es gewöhnlich übersetzt wird, ist zu allgemein, Gottesfurcht aber, wie man es wohl auch übersetzt - außerdem, daß es das Wahre und Rechte, die dem Menschen zustehende und geziemende

II,2,300

Gesinnung anzeigt, von der die Deisidämonia nur eine falsche und verkehrte Erscheinung ist - Gottesfurcht zeigt außerdem nur die Furcht *vor* dem Gott an, aber Deisidämonia ist etwas ganz anderes, sie ist nämlich Furcht oder Angst *für* den Gott, Angst, den Gott zu verlieren; denn offenbar liegt in dem Begriff der Deisidämonia ein Gefühl von Zweifelhaftigkeit, wie auch das Etymologicum magnum und Suidas das Wort äåéóéäáßìùí ganz richtig erklären durch Pìößâïëïò ðåñr ôxí ðßóôéí êár ìjïíår äåäïéêþò : einer, der wegen seines Glaubens zweifelhaft und wie in Furcht ist, der gleichsam aus Angst nicht genug zu thun weiß, der alles thut, um die Realität des Gottes festzuhalten und sich derselben zu versichern, sie zu bethätigen, der daher, wie Clemens von Alexandrien das Wort erklärt, alles vergöttert, Holz und Stein, und in dem der Geist und der nach der Vernunft lebende Mensch völlig geknechtet (unterjocht) ist[1]. Deisidämonia ist daher Furcht in *Ansehung* des Gottes. Wir müssen demnach sagen: *Gottesangst*. Dieß allein drückt den Zustand des zweifelhaft, an dem realen Gott *irre* gewordenen und ihn doch immer fest zu halten strebenden Bewußtseyns aus. Denn angstvoll, eifersüchtig, ja mit tödtlichen Waffen hütet das Bewußtseyn den in das Seyn versunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott sich öffnende Gemüth mit seinem Schrecken, dergestalt, daß es die erste Ahndung der *Freiheit* von dem es erdrückenden realen Gotte, daß es, sage ich, diese erste Anwandlung als *Blut heischende Schuld* empfindet. Darum fallen hier die ersten blutigen Sühnopfer; ja zuerst diesem alles, was seine Einzigkeit bedroht (Uranos hatte keine andere Potenz außer sich), wie Feuer verzehrenden Gott fällt der freie Mensch selbst als Opfer, gleichsam jenem milderen Gott zum Trotz, der ein Freund des Menschen ist, und zur blutigen Versöhnung der Schuld, die er sich dadurch zugezogen, daß er dem andern Gott Raum gegeben. Genug, früher als

[1] ¿ ðÜíôá èåéÜæùí, êár îýëïí êár ëßèïí· êár ðíå™ìá Tíèñùðïí ôå ëïãéê§ò âéï™íôá êáôáäåäïõëþìåíïò. Cf. Suicer. Th. E. p. 828 (man denkt sich bei der Uebersetzung dieser Stelle das êáôá in êáôáäåäïõëùìÝíïò vor ðíå™ìá und Tíèñùðïí).

II,2,301

dem Kronos blutete kein Menschenopfer. Doch sind es keineswegs bloß Menschenopfer überhaupt, die dem Gott fallen, es sind *bestimmte* Opfer, die ihm vorzüglich gebracht werden, und dieser sehr specielle Zug ist nicht zu vernachläßigen, denn er dient vielleicht, uns eine Seite der Kronoslehre aufzuschließen, die uns sonst verborgen geblieben wäre, und so, erst vollständig, was bis jetzt nicht der Fall war, sie zu begreifen. Was ich bis jetzt über den Zustand des Bewußtseyns gesagt, ist mehr philosophisch und allgemein, aber die Untersuchung, zu der wir jetzt fortgehen, wird uns erst in die specielle und die historische Beschaffenheit der Kronoslehre vollends einführen.

Es ist nämlich unleugbar und beruht auf den unwidersprechlichsten Zeugnissen, daß unter den schon genannten Völkern, die diesem Moment des Bewußtseyns angehören, dem Gott desselben, also dem Kronos, Kinder, unter diesen vorzugsweise *Knaben*, und unter diesen wieder vorzugsweise die ersten, ja die eingebornen Söhne geopfert wurden. Besonders in Zeiten öffentlicher Unglücksfälle und dringender allgemeiner Noth wurde der theuerste, der *erste* Sohn, selbst der Könige, zum Opfer gebracht. Dieß erzählt z.B. das 2. Buch der Könige[1] von einem König der Moabiter, also eines zu dem allgemeinen Stamm der Kananäer gehörigen Volks, den die vereinigten drei Könige von Israel, Juda und Edom in seine letzte Stadt zurückgedrängt haben; dieser nimmt, wie es heißt, seinen ersten Sohn, der an seiner Statt sollte König seyn, und schlachtet ihn auf der Mauer zum Brandopfer. Entsetzt ob dem Greuel ziehen die drei Könige ab, die übrigens zu andern Zeiten selbst nicht frei waren von diesem Greuel. Die Griechen erzählen eben dasselbe vielfältig von den Karthagern, und sie nennen den Gott, welchem diese das tiefste Gefühl empörenden Opfer gebracht wurden, ausdrücklich Kronos. So schon Sophokles in einem Fragment, das Hesychius aufbewahrt hat, ferner der Verfasser des für platonisch ausgegebenen Gesprächs Minos[2]. Man sollte diese Aeußerungen nicht unter dem Vorwande übersehen, daß der Grieche

nur den Namen seines

[1] Kap. 3.
[2] p. 315, C. Vgl. Grotius zu Deuteron. 18,10.

II,2,302

Kronos auf den durch Knabenopfer versöhnten Gott der Karthager übertragen habe, gleich als wäre der Begriff des Kronos ein zufälliger, und nicht vielmehr in der mythologischen Entwicklung nothwendiger, wodurch sich auch allein die gleiche Erscheinung desselben unter ganz verschiedenen gleichzeitigen Völkern erklärt. Jene Aeußerungen des Griechen sind auch darum bemerkenswerth, weil sie die Vorstellungen zeigen, welche sie selbst von dem Kronos ihrer Theogonie sich gemacht haben, der für sie, wie gesagt, eine bloße Vergangenheit ist, wie ihn ein altes großgedachtes Bildwerk nur durch den leeren Thron und durch von Genien getragene Bruchstücke des zerbrochenen Rads, der immer in sich selbst zurücklaufenden (nicht fortschreitenden) Bewegung[1] darstellt, und von dessen Unthaten, wie eine Stelle des Plutarch beweist, nur in den Mysterien etwas mehr verlautete[2] (aus der öffentlichen Mythologie war er verschwunden). Auf jeden Fall zeigt sich in dieser Benennung des karthagischen Gottes das richtige Gefühl, nach welchem die Griechen empfanden, daß die ältesten Götter *ihrer* Theogonie keine anderen seyen, als die von den Barbaren vorzugsweise oder ausschließlich verehrten.

Diodor von Sicilien, dessen Erzählung durch den von Lactantius angeführten Pescennius Niger bestätigt wird, erzählt von den Karthagern insbesondere, daß sie nach einer von dem König Agathokles erlittenen Niederlage zweihundert Kinder der Vornehmsten dem Kronos opferten[3]. Justinus erzählt Aehnliches bei Gelegenheit einer Pest, und fügt die bedeutungsvollen Worte bei: Quippe homines ut victimas immolabant et impuberes (quae aetas etiam hostium misericordiam provocat) aris admovebant, pacem Deorum sanguine *eorum* exposcentes, pro quorum vita Dii rogari maxime solent[4]. Bekannt ist der Vers des Ennius:

[1] wenn das, was man als das zerbrochene Rad deuten kann, nicht etwa die große *Sichel* ist, von der die Theogonie ausdrücklich redet, v. 179. 180. (So in einem älteren Msc. D. H.)
[2] de Isid. et Osir. c. 25:Êñüíïõ ôéícò Tèåóìïé ðñÜîåéò (- ïšäcí Pðïëåßðïõóé ô§í EÏóéñéáê§í êár ô§í Ôõöùíéê§í).
[3] Diod. Sic. L. XX, c. 14. Lactantius, Institut. Lib. I, c. 21.
[4] Justinus e Trogo Pomp. Lib. XVIII, c. 6.

II,2,303

Et Poeni soliti sos (statt suos) sacrificare puellos.

Nach einer Stelle in der Lobrede des Eusebius auf Constantin d. G. pflegten die Karthager sogar *jährlich* die geliebtesten und eingebornen Kinder dem Kronos zu opfern[1]. Hier wird noch ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es die geliebtesten und eingebornen Kinder waren, die zum Opfer erwählt wurden. Betreffend die Art dieses Opfers, so läßt sich zwar nicht beweisen, daß allgemein und jederzeit, aber es ist doch, besonders nach den ausdrücklichen Zeugnissen des A.T., nicht zu zweifeln, daß die dem Moläch, d.h. dem Kronos der Kananäer, insbesondere geopferten Knaben lebendig verbrannt wurden[2].

Wie soll man sich nun diesen schauderhaften Gebrauch und zwar in allen Umständen erklären? Denn es ist hier nicht bloß von Menschenopfern, Anthropothysie überhaupt, es ist von Hyothysie und davon die

Rede, daß Söhne geopfert wurden, und auch nicht bloß davon, sondern daß vorzugsweise die geliebtesten und daher zumal die erstgebornen oder gar eingebornen Söhne als Opfer dargebracht wurden. Dieser letzte Zug darf um so weniger als zufällig betrachtet werden, je mehr dieser der männlichen Erstgeburt in Bezug auf Opfer ertheilte Vorzug der ganzen Zeit gemein ist, in welche Kronos gehört. Nach dem mosaischen Gesetz, dessen Ursprung eben in diese Zeit fällt, war jede männliche Erstgeburt der Thiere dem Herrn heilig und mußte geopfert werden; die menschliche allein ausgenommen, doch mußte diese gelöst werden[3].

Es ist höchst auffallend, daß jener grausame Gebrauch so ganz

[1] Êñüív Öïßíéêåò êáèE fêáóôïí hôïò hèõïí ôN Pãáðçôí êár ìïíïãåíç ô§í ôÝêíùí. Euseb. orat. de laudat. Const. M. p. 756.

[2] Dieses ist auch aus einer Erzählung zu nehmen, die sich in den Fragmenten des Sanchuniathon (Sanch. Fragm. ed. Orelli, p. 41.) findet, wo beschrieben wird, wie ein König seinen eingebornen Sohn bei großer über das Land gekommener Kriegsgefahr feierlich verbrannte. Die Erzählung lautet: dî dðé÷ùñßáò Íýìöçò Áíïâñcô ëåãïìÝíçò, ›é'í h÷ùí ìïíïãåíy, •í äéN ôï™ôï Éåï˜ä dêÜëïõí, ôï™ ìïíïãåíï™ò ïœôùò hôé êár í™í êáëïõìÝíïõ ðáñN ôïsò Öïßíéîé, êéíäýíùí dê ðïëÝìïõ ìåãßóôùí êáôåéëçöüôùí ôxí ÷þñáí, âáóéëéêê² êïóìÞóáò ó÷Þìáôé ô'í ›é'í, âùì'í äc êáôáóêåõáóÜìåíïò êáôÝèõóåí.

[3] 2. Mos. 13,2. vgl. mit v. 29.

vorzüglich auch das Volk Israel ergriffen hat; noch auffallender, wie es durch einen der Propheten nicht weniger als an drei verschiedenen Stellen[1] Jehovah den Kindern Juda vorwirft: Sie haben im Thal Hinnom dem Baal Höhen gebaut, ihre Kinder ihm zu verbrennen, "welches, sagt Jehovah, *ich* ihnen weder geboten noch davon geredet noch in Sinn genommen habe", oder wie es an der andern Stelle heißt: "Es ist mir nie in den Sinn gekommen, daß sie solche Gräuel thun sollten", - Reden, in denen offenbar anerkannt ist, daß die Israeliten durch dieses Opfer ihrer Kinder ein göttliches Gebot, sogar ein Gebot des Jehovah zu erfüllen glaubten, wodurch wir erst hineinsehen in die Tiefe des Irrthums, dem das menschliche Bewußtseyn in jener Zeit unterworfen war.

Am fernsten Anfang dieser Zeit wird Abraham, wie die Genesis sagt, - nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, sondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, versucht[2], der ihm sagt: "Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morijah und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde", - und Abraham hebt schon das Messer auf, den Sohn zum Brandopfer zu schlachten, als ihm der erscheinende Jehovah, Engel des Jehovah (also nicht Elohim) vom Himmel zuruft, die Hand nicht an den Sohn zu legen; denn sagt er: "nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast des einzigen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen"[3].

Dieß alles, wie wir es nun auch übrigens erklären mögen, deutet wenigstens darauf hin, daß jener Gebrauch, die Söhne, und zwar vorzüglich die einzigen und erstgebornen als Opfer darzubringen, daß dieser Gebrauch, zu dem alle Völker jener Zeit, zu dem selbst Israel und Juda, trotz der ausdrücklichen Verbote, sich hinreißen ließen, einen tiefern und allgemeineren Grund hatte, als man sich insgemein zu denken gewohnt ist.

In der griechischen Theogonie wird Kronos vorgestellt als seine

[1] Jeremias 7,31. 19,5. 32,35.

[2] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 164.

[3] 1 Mos. 22,12.

eignen Kinder, die Götter einer spätern, ihn zu verdrängen bestimmten Zeit verschlingend. Es war daher natürlich, auf den Gedanken zu kommen, die Söhne seyen ihm als dem Gott geopfert worden, der seiner eignen Söhne nicht verschont habe. So schon Diodor von Sicilien[1]. Einige Neuere dagegen, z.B. auch Buttmann, dessen Abhandlung über Kronos in den Denkschriften der Berliner Akademie steht, glaubten vielmehr umgekehrt jene Vorstellung der griechischen Theogonie aus dem Gebrauch erklären zu können: - weil man dem Kronos Kinder geopfert, habe man ihn als den Knaben fressenden, verzehrenden Gott gedacht. Hiebei wird also gerade das Unbegreiflichere, nämlich jener Gebrauch selbst unerklärt gelassen, das weit Begreiflichere dagegen und mehr als Eine Erklärung Zulassende - nämlich jene Vorstellung der griechischen Theogonie - glaubt man erklären zu müssen, zum Beweis, daß es meist den Philologen mehr darum zu thun ist die schriftlichen Denkmale des Alterthums als das Alterthum selbst zu erklären. Was jenes dem Kronos zugeschriebene Verschlingen der eignen Söhne in der Theogonie betrifft, so muß die Erklärung der künftigen Erörterung der griechischen Göttergeschichte vorbehalten bleiben. Aber um auf Diodor zurückzukommen, so kann der unter so vielen *vor*griechischen Völkern herrschende Gebrauch der Kinder-Opfer daraus nicht erklärt werden, daß nach der griechischen Theogonie Kronos die eignen Kinder verschlungen hat. Denn 1) von einem solchen Verschlingen der eignen Söhne wissen die Götterlehren dieser (vorgriechischen) Völker nichts, und können nichts davon wissen. Denn jene Söhne, welche die griechische Theogonie von Kronos verschlingen läßt, sind wirkliche, spätere Götter, Zeus, Poseidon, Hades; von nach-kronischen Göttern wissen aber jene Völker nichts, die bei Kronos stehen blieben. 2) Wäre damit noch immer nicht jener besondere Zug erklärt, daß die erstgebornen und einzigen Söhne geopfert wurden. Denn der Kronos der Theogonie verschlingt alle seine Kinder ohne Unterschied, also nicht seinen *einzigen* Sohn, und auch seine weiblichen Kinder. Im A.T. kommt freilich vor, daß auch Töchter dem Baal geopfert wurden - von Israeliten - aber die schon

[1] Lib. XX, 14.

II,2,306

angeführten Zeugnisse von Profanscribenten lassen nicht zweifeln, daß bei den feierlichen Opfern, der Karthager z.B., vorzugsweise die einzigen oder die erstgebornen Söhne dargebracht wurden. Angenommen also, daß wir auf diesen besondern Zug mit Recht die Wichtigkeit legen, die wir ihm zugestehen, wie soll er erklärt werden?

Ich gestehe gern, daß diese Erklärung nicht leicht ist, daß sie gewagter erscheinen kann, als alles Bisherige. Indeß es kommt auf den Versuch an, und nachdem wenigstens jene Thatsache des Opfers selbst außer allen Zweifel gestellt ist, da, wie Eusebius in der schon angeführten Lobrede versichert, diese Opfer bei den Phönikiern sogar jährlich stattfanden, also eine beständig wiederkehrende Feierlichkeit waren, da ferner feierliche Handlungen, durch die irgend ein Gott verehrt wird, wie wir nun schon in mehreren Beispielen gesehen haben, Nachahmungen von Thaten, Handlungen oder Verhältnissen des Gottes selbst sind, so scheint es, können jene jährlichen Opfer nur einem Gott gegolten haben, der den eignen, eingebornen Sohn zum Besten der Menschheit hingegeben hatte. Wir werden also hier zuerst auf die Idee von einem Sohne, und zwar von einem eingebornen *Sohne des Kronos* geführt. Läßt sich nun dieser nachweisen? In welcher Gottheit oder welchem gottähnlichen Wesen werden wir ihn erkennen? Wohin können wir ihn setzten, welche Stelle ist für ihn gleichsam frei und offen? Als der eingeborne Sohn kann er nicht einer von *den* Kronossöhnen seyn, deren *mehrere* sind - nicht einer jener substantiellen Götter, welche die griechische Theogonie als Söhne des Kronos nennt.

Aber der gegenwärtige Moment des Bewußtseyns gehört auch in der That schon nicht mehr dem

Kronos allein an. Auch der andere, der befreiende Gott, den wir nun schon mit dem allgemeinen Namen Dionysos bezeichnet haben, hat schon Theil an dem gegenwärtigen Zustand. Noch immer, seit jenem Moment der Katabole haben wir ihn in allen Mythologien nachgewiesen. Sollte er in der Kronoslehre gar nicht vorkommen? Und wenn er in ihr vorkommt, kann sie ihm zu Kronos ein anderes Verhältniß geben, als das des Sohnes, und zwar des eingebornen? War doch gleich in seiner ersten Erscheinung der

II,2,307

befreiende Gott das Kind der Urania, d.h. des nun relativ, potentiell oder weiblich gewordenen Gottes. Wir haben sein Daseyn nachgewiesen bei den Babyloniern - wenigstens indirekt -, ausdrücklich anerkannt bei den Arabiern. Sollte keine Spur desselben unter den Phönikiern seyn, die doch ein späteres und zugleich das den eben genannten Völkern zunächst in der Geschichte hervortretende Volk sind?

In der That, wenn es noch zweifelhaft scheinen kann, ob der befreiende Gott als Sohn des Kronos in dieser Mythologie erscheine, wenigstens, daß er *überhaupt* in ihr vorkommt, ist außer Zweifel. Er kann ihr nicht fehlen, und er fehlt ihr auch nicht, wenn er gleich nicht so leicht und auf den ersten Blick erkennbar ist, wie anderwärts. Denn natürlich verändert sich seine Stellung mit jedem Moment, da sein Verhältniß gegen den realen Gott nicht dasselbe bleibt. Also muß er freilich in diesem Moment, wo er dem wieder männlich gewordenen realen Gott - dem Kronos - entgegensteht, anders erscheinen als in jenem früheren, wo er mit der weiblichen Urania für das Bewußtseyn zu einer Gottheit verschmolz. Die weibliche und die ihr entsprechende männliche Gottheit verhielten sich dort als bloße Correlate, wo eines das andere einschloß und forderte, nicht als Gegensätze; - noch war der Kampf nicht entzündet, den wir in dem gegenwärtigen Moment erkennen. An die Stelle der Urania ist Kronos getreten. Dieser kann den befreienden Gott, den ein früherer Moment geboren hatte, zwar nicht mehr vom Seyn, wohl aber von der *Gottheit* ausschließen, die ihm zusteht und die Kronos ihm versagt, vorenthält, so daß er gezwungen ist, der Gottheit sich zu entäußern, Knechtsgestalt anzunehmen und in dieser Entäußerung zu verharren. In dieser Gestalt also - der einzigen, die, wie ich gezeigt habe, der befreiende Gott in diesem Moment annehmen oder zeigen *kann*, - in dieser Gestalt, nicht in der Gestalt eines Gottes, sondern einer zwischen dem Gott und den Menschen stehenden, beiden gleichsam *dienenden* Persönlichkeit, in der Gestalt eines solchen Mittelwesens, das die Gottheit sich zu erwerben, zu erkämpfen hat, finden wir ihn *wirklich* in der phönikischen Mythologie. Er erscheint als *Melkarth* mit seinem phönikischen Namen,

II,2,308

- den Griechen als Ìåëßêáñèïò: von ihnen verglichen und auch in der That vergleichbar dem griechischen Herakles. Doch bitte ich, diese Verwandtschaft oder Aehnlichkeit, über die ich mich in der Folge besonders erklären werde, einstweilen ganz bei Seite zu setzen.

Die Bedeutung des Namens Melkarth ist sicher und beruht nicht auf Conjektur. Wir kennen die phönikische Sprache theils aus einheimischen Denkmälern, Münzen, Grabinschriften u.s.w. (sämmtliche bis dahin bekannte Monumente der phönikischen Sprache und Literatur sind in dem gelehrten Werke von Gesenius zusammengestellt). Die Sprache Phönikiens ist die Sprache Kanaans, und, geringe Verschiedenheiten abgerechnet, identisch mit der hebräischen. Es stimmen daher auch die Erklärungen des Names Melkarth großentheils überein. Er ist zusammengezogen aus CìÆîÆ = König und úø ÷¬ (oder äé øŠ÷”) = Stadt. Also Melkarth = Stadtkönig. Zum Ueberfluß existirt wenigstens eine phönikische Münze, auf welcher der Name Melaeh Korth zu lesen ist. Aber was heißt nun dieser Name? Was soll damit ausgedrückt seyn, wenn er der Stadtkönig genannt wird? Erinnern *Sie* sich also, daß die Menschheit erst, indem sie aus der astralen Religion heraustritt, sich zu festen Wohnsitzen sowie zum

Ackerbau entschließt. Dieser Uebergang vom frei herumschweifenden und dadurch thierähnlichen Leben der früheren Zeit (ich erinnere *Sie* wieder an das èçñéùä§ò æyí, das die Griechen so oft nennen, als sie von den Wohlthaten des Dionysos und der mit ihm zugleich kommenden weiblichen Gottheit, der Demeter, reden). Diese Hinüberführung also vom herumschweifenden, thierähnlichen Leben der frühesten Zeit zum festen Besitz, und dann weiter zum bürgerlichen Leben durch Zusammenwohnen in wohl ummauerten Städten (ich erinnere *Sie* an das oft wiederkehrenden dûêôéìÝíw dí Pëù† bei Homer, der es auch nie unterläßt, die festen Mauern einer dadurch ausgezeichneten Stadt zu erwähnen - man fühlt gleichsam, wie wohl sich seine Zeit im Bewußtseyn gesicherter und befestigter Städte fühlt - nie versäumt er, die Städte mit den schönsten Beiwörtern zu begrüßen, an denen er auf den Wogen seines Gesangs vorbei fährt), dieser Uebergang also vom herumschweifenden, unsteten Leben der Urzeit zum

II,2,309

ruhigen bürgerlichen Leben wird überall den dem Dionysos verwandten Gottheiten zugeschrieben, und so heißt denn auch die dem Dionysos entsprechende, ihn in der phönikischen Mythologie gleichsam surrogirende Persönlichkeit als Städtegründer, als erster Gründer des städtischen Vereins - Melkarth. Sein Haupttempel war eben darum in der Hauptstadt Karthago selbst (die Sylbe *karth* in Melkarth und in Karthago ist das nämliche Wort). Wenn Babylonien und Persien dem patriarchalischen Zustand sich nähernde Monarchien, so war Karthago der erste *Staat* im heutigen Sinn mit ganz bestimmter (oligarchischer) Verfassung. Als Mittelpunkt des Staats aber hat die Stadt noch größere Bedeutung. Dorthin (nach Karthago) kommen jährlich sogenannte Theorieen, Gesandtschaften aller karthagischen Kolonien, um dem Gott, der eigentlich der Vorsteher des punischen Staaten- und Bundessystems war, ihre Huldigung und Opfer darzubringen. Gesetzt, man wollte den Namen auch bloß so erklären, daß er eben nur den König der Stadt êáôE dïï÷Þí, der Hauptstadt bedeutet - also der Stadt Karthago -, so würde dieß in der Hauptsache nichts ändern. Immer wäre er dadurch als der Schutzgott der Hauptstadt, des den Staat zusammenhaltenden Mittelpunkts, bezeichnet. In diesem Namen nun ist schon sein Verhältniß zu Kronos angedeutet. Kronos ist auch jetzt noch der *allgemeine* - also der im Weiten und Allgemeinen wohnende Gott - der Gott des Feldes - der weiten Natur, El Sadai, wie ich oft versucht ward und auch jetzt noch versucht bin, den etwas schwer zu erklärenden Namen El Schaddai zu lesen, mit dem die Vorväter der Israeliten ihren Gott bezeichneten, ehe er den Namen Jehovah annahm[1]. Kronos also war der Gott der weiten Natur; aber der Gott der *Stadt,* des engern und bleibenden menschlichen Vereins ist Melkarth. Dieß bestimmt also sein Verhältniß zu Kronos, und da Dionysos der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens ist, so reicht schon dieß allein hin, zu zeigen, daß Melkarth die dem Dionysos entsprechende Persönlichkeit ist.

Aber nun die Hauptfrage. Ist Melkarth nach der phönikischen Mythologie auch Sohn des Kronos? Erlauben *Sie,* daß ich dagegen

[1] Vgl. S. 168 der Einl. in die Phil. der Myth.

II,2,310

frage: wessen Sohn er denn seyn soll, wenn nicht des Kronos? - Wenn in der phönikischen Mythologie diese Person nicht fehlen kann, - wirklich nicht fehlt -, wenn eben diese zweite Person früher schon als Kind des weiblich, aber doch nur relativ weiblich gewordenen, bloß als weiblich *erscheinenden* Gottes vorgestellt war, welches andern Gottes Sohn *konnte* Melkarth seyn, als eben des höchsten Gottes, des

Kronos, mit dem er auch völlig gleiche Verehrung genoß, oder bestimmter gesagt, neben dem er in der öffentlichen Verehrung gerade so gestellt war, wie nur der Sohn gegen den Vater gestellt seyn konnte. Ueberall, wo Kronos Verehrung hindurchgedrungen, findet sich stets auch ein Tempel des Melkarth, oder, wie ihn die Griechen nennen, des phönikischen Herakles, und umgekehrt. Im ägäischen Meer, auf der Insel Thasos, hatte er einen herrlichen Tempel, erbaut, wie Herodotos[1] sagt, von jenen Phönikiern, die auf ihrer Fahrt zur Aufsuchung der Europa 16 Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung die Stadt gründeten, wo Herodotos noch die von den Phönikiern entdeckten und bearbeiteten Goldminen sah. In Gades (Kadix), schon in den Urzeiten berühmt durch die dahin erstreckte Schifffahrt der Phönikier, erwähnt Strabo[2] neben einem Tempel des Kronos ausdrücklich auch den berühmten Tempel des Herakles, d.h. des Melkarth. Nichts also ist entgegen und alles dafür, den Melkarth in einem solchen Verhältniß zu Kronos zu denken. Mit der Urania war er schon da, aber mit ihr gleichsam verschmolzen; der nach ihr sich erhebende männliche Gott schließt ihn wieder aus, aber *setzt* ihn eben darum. Verlangt man nun aber eine Stelle, in welcher mit so viel Worten Melkarth der Sohn des Kronos genannt wäre, so gestehe ich, daß ich eine solche nicht kenne. Theils aber erklärt sich dieß aus den wenigen und mangelhaften Monumenten, die uns zu Gebot stehen, theils hat unstreitig eben darauf ein gewisses Geheimniß geruht; denn, wie schon bemerkt, erscheint diese zweite Person nicht als Gott, sondern als ein zwischen dem Gott und dem Menschen stehendes, beiden *dienendes* Wesen, sie erscheint zunächst *außer* ihrer

[1] Lib. II, c. 44.
[2] Lib. III, c. 5 (p. 169).

II,2,311

Gottheit in Knechtsgestalt, gerade wie der Messias im A.T. auch nicht der eingeborne *Sohn,* sondern der Knecht Gottes genannt wird, und nur als solcher ausgesprochen ist. Es ist überhaupt weniger die Frage: als was Melkarth ausgesprochen wurde, als wie dessen Vorstellung ursprünglich *entstand*. Da haben wir aber gesehen, daß Kronos (der wieder männlich gewordene) reale Gott ihn ausschließen, d.h. ihn *setzen mußte*. Aber ob er darum der Sohn des Kronos auch genannt wurde, ist um sie zweifelhafter, als er eben nicht in göttlicher Gestalt erschien. Er war überhaupt, wie ich schon früher ausgedrückt, in seiner ersten Erscheinung ein dem Bewußtseyn selbst unbegreifliches Mittelwesen, die Persönlichkeit, die sich erst offenbaren, sich als das, was sie ist, als Kronos Sohn, als Gott erst verwirklichen sollte. So, als ein räthselhaftes Wesen finden wir dieselbe Persönlichkeit auch bei andern Völkern. Strabo[1] hat folgende merkwürdige Stelle über die Aethiopier: Èå'í äc íïìßæïõóé ô'í ìcí PèÜíáôïí, ôï™ôïí äE åqíáé ô'í Pßôéïí ô§í ðÜíôùí: für Gott halten sie einen, der unsterblich und Urheber von allem ist (dieser war also der höchste Gott), ô'í äc èíçô'í, Píþíõìüí ôéíá: einen andern, der (also auch Gott, und doch) sterblich ist - in seiner gegenwärtigen Gestalt - den sie darum nicht zu nennen wissen, einen gewissen Unbenannten oder Namenlosen, êár ïš óáöy: nec cognitu facilem, der nicht leicht zu erkennen ist. Wo Strabo nachher speciell von Meroe spricht, nennt er doch den Namen: Ïj äE dí Ìåñüw êár FÇñáêëÝá, êár ÐOíá, êár LÉóéí óÝâïíôáé: Die in Meroe verehren sowohl den Herakles als den Pan und die Isis. Isis ist allgemeiner Name für die weibliche Gottheit; Pan tritt wohl hier an die Stelle des alten Gottes Uranos; Herakles aber ist *der* Name oder die Persönlichkeit ihrer Mythologie, welche die Griechen überall an die Stelle des Melkarth setzen. Dann setzt Strabo hinzu: sie verehren diese ðñ'ò Tëëv ôéír âáñâáñéê² (scil. èå²). Das ist der, den er in der erst angeführten Stelle ánôéïí ô§í ðÜíôùí genannt hat, in dem er aber nicht den *Kronos* erkennt, weil dieser in der griechischen Mythologie *nicht* der höchste, nicht ánôéïò ô§í ðÜíôùí

[1] Lib. XVII, c. 2, p. 822.

II,2,312

ist, daher er ihn im Allgemeinen âáñâáñéêüí ôéíá nennt. -- Daß man eine Scheu hatte, oder zweifelhaft war, den Melkarth als Sohn des Kronos *auszusprechen*, könnte man auch aus einer Angabe in den Fragmenten des Sanchoniathon schließen, der auf den ersten Blick *gegen* uns scheinen könnte, näher betrachtet aber wirklich für uns ist. - Doch muß ich erst erklären, was es mit den Fragmenten des Sanchoniathon für eine Bewandtniß hat. Sanchoniathon ist der Name eines phönikischen Schriftstellers, der besonders die mythische Geschichte seines Vaterlandes in phönikischer Sprache geschrieben haben soll. Dieses Werk soll Philo von Byblos ins Griechische übersetzt haben, und Fragmente dieser Uebersetzung finden sich bei Eusebius in seiner Praeparatio evangelica. Um ein Wort über den Werth und Charakter dieser Fragmente im Allgemeinen zu sagen, so sieht man deutlich, daß entweder Sanchoniathon selbst oder sein Dollmetscher, der wohl nicht gerade wörtlicher Uebersetzer gewesen seyn wird, sich bemüht, allen mythologischen Vorstellungen der Phönikier eine euemeristische Wendung zu geben, die Götter als Landeskönige, die Begebnisse und Schicksale der Götter als gemein-historische, menschliche Begebenheiten vorzustellen. Natürlich mußten unter dieser Behandlung die mythologischen Facta selbst leiden, und müssen zu dem ursprünglichen Sinn erst wieder hergestellt werden, eh' man sie benutzen kann. Wie verschieden indeß (wie natürlich) diese Fragmente von jeher angesehen worden, sind sie großentheils doch zugleich von einer Beschaffenheit, welche nicht erlaubt, sie als rein und bloß erdichtet anzunehmen. - In diesen Fragmenten also kommt eine Stelle vor[1], nach welcher Melkarth nicht ein Sohn des Kronos, sondern des Demaroun, eines Halbbruders von Kronos ist. Der gemeinschaftliche Vater Uranos soll ihn, wie dieselben Fragmente angeben, mit einer Beischläferin erzeugt haben. Ich bemerke zunächst, daß doch auch nach dieser Angabe die Blutsverwandtschaft zwischen Kronos und Melkarth anerkannt ist; sie läßt den Melkarth wenigstens von keinem geringern, als von einem Halbbruder des Kronos abstammen; von der andern Seite ist sichtbar, daß eine spätere Reflexion selbst Schwierigkeit

[1] Euseb. Praep. ev. I, 17. (Fragm. S. ed. Orelli p. 28.)

II,2,313

darin fand, den Melkarth als unmittelbaren Abkömmling des Kronos zu denken. Aber es fragt sich nicht, wozu ihn eine spätere Reflexion gemacht, sondern wie er sich ursprünglich verhalten; ursprünglich aber *konnte* Melkarth nur Sohn des Kronos seyn. Dieß war die nothwendige Folge der *früheren* Erscheinung derselben Potenz, wo sie als Kind des weiblich gewordenen realen Gottes hervortritt. Und wenn denn Melkarth *Sohn* des Kronos war, so war er auch (ich bitte dieß wohl zu bemerken), er war nothwendig sein einziger und eingeborner Sohn; denn er ist nicht einer der materiellen oder substantiellen Götter, deren mehrere seyn können, sondern er ist die dem Kronos entgegen stehende rein geistige, rein verursachende Potenz, die ihrer Natur nach nur eine seyn kann. Zum Ueberfluß will ich nun ganz zuletzt noch anführen, daß ich mich wegen der Existenz eines eingebornen Sohnes des Kronos einfach auf eine Stelle in den schon erwähnten Fragmenten des Sanchoniathon hätte berufen können, wo gesagt ist: "Als aber Pest entstand und ein großes Verderben, bringt Kronos seinen eingebornen Sohn dem Vater Uranos zum Brandopfer[1]". Aber man sieht in dieser Stelle deutlich die euemeristische Färbung. Kronos ist ein König, wie andere spätere Könige der phönikischen Völker, der bei einem großen Landesunglück seinen

eingebornen Sohn zum Opfer bringt, und es soll der spätere Gebrauch, bei öffentlichen Unglücksfällen die eingebornen Söhne zum Opfer zu bringen, historisch von dem Urkönig Kronos abgeleitet werden, der hierin mit seinem Beispiel vorausgegangen.

Wenn Diodor von Sicilien sagt, man habe die Söhne dem Kronos als *dem* Gott geopfert, der die eignen Söhne verschlungen habe, so können wir also jetzt, nachdem wir einen eingebornen Sohn des Kronos nachgewiesen haben, vielmehr vorläufig sagen: Die Opfer sind ihm als dem Gott gebracht worden, *der des eignen eingebornen Sohns nicht verschont,* und zwar zum Besten der Menschheit nicht verschont; denn nur dieß (des einzigen Sohnes nicht geschont zu haben) ist das völlig Entsprechende, und Kronos hat wirklich des eignen, und

[1] Euseb. Praepar. evang. L. I, p. 38, ed. Colon.:Ëïéìï™ äc ãåíïìÝíïõ êár öèïñOò ô'í eáõôï™ ìïíïãåíý ›é'í Êñüíïò Ïšñáí² ðáôñr ¿ëïêáñðïr.

II,2,314

zwar des eingebornen Sohnes nicht verschont, inwiefern er ihm die Gottheit versagte, ihn von der Gottheit ausschloß, dadurch ihn nöthigte, Knechtsgestalt anzunehmen, und in dieser Gestalt der Menschheit zu dienen, ja ein Wohlthäter und Heiland der Menschheit zu werden; denn alle die Wohlthaten, welche die Menschheit dem bürgerlichen Verein dankt, die Ausrottung dem Menschen gefährlicher Ungeheuer, Umhegung der Felder, Sicherheit der Wohnsitze, Gewerb und über entlegene *Länder* nicht nur, sondern über das wüste Meer sich verbreitenden Handel, sogar die herzerfreuenden Musenkünste (erinnern *Sie* sich, daß die griechische Mythologie auch von einem Herakles Musagetes weiß), alle diese Wohlthaten, welche sie dem streng verschlossenen Kronos nicht verdanken konnten, der noch immer der allgemeine, wir können sagen, der wilde, durch nichts gesänftigte Gott war, der Gott, in dem noch immer das Gestirn lebt, alle diese Wohlthaten wurden der Menschheit durch den von Kronos ausgeschlossenen, gleichsam aus der Gottheit verstoßenen Sohn zu Theil, der in Knechtsgestalt ihr diente und wirklich ihr Wohlthäter und Heiland wurde. Denn so (als Heiland) wurde er überall erkannt, dahin sein Name gedeutet; auf den Münzen von Thasos, jener Inselstadt, die ich schon erwähnt habe, wohin in Urzeiten Phönikier die Verehrung ihres Herakles, des Melkarth, gebracht haben, auf den Münzen dieser Stadt hat er das beständige Beiwort óùôÞñ, Befreier, Heiland. Eben diesen phönikischen Herakles schildert Philostratus als ôïsò Píèñþðïéò å¡íïõò[1], gegen die Menschen wohlgesinnt, den Menschen hold. - Hier erhalten *Sie* also nun Beiträge zu dem oben vorläufig nur aus dem *Namen* geführten Beweis, daß Melkarth die dem Dionysos entsprechende oder ihn surrogirende Persönlichkeit der phönikischen Mythologie ist. Diodor v. S. sagt von ihm: Er that wohl dem menschlichen Geschlecht ohne einen Lohn seiner Arbeit zu nehmen[2]. Deßhalb heißt er auch wohl schlechtweg der Wohltäther Herakles, und der allgemeine Begriff eines Heilandes wurde in Ansehung seiner so weit ausgedehnt,

[1] Philostr. v. Apoll. VIII, 9.

[2] åšåñãÞôçóå ô' ãÝíïò ô§í Píèñþðùí, ïšäÝíá ëáâ¦í ìéóèüí. Lib. IV, c. 14.

II,2,315

daß er auch gegen Krankheiten Hülfe gewährte und mit Asklepios (Aeskulap) in Verbindung gesetzt wurde. Natürlich warme Quellen, deren Heilkräfte man früh kennen lernte, hießen Geschenke des

Herakles. Das bedeutungsvollste und bezeichnendste Wort aber findet sich bei Hesiodos, in dem Gedicht Schild des Herakles, wo Hesiodos sagt, daß er den erfindsamen Menschen zum Abwender des Fluchs gegeben sey[1]. Bedeutsam ist hier einmal das den Menschen gegebene Epitheton erfindsame. Erfindsam werden die Menschen erst bei dem Austritt aus dem goldenen Zeitalter, wo ihnen arbeits- und mühelos alles zu Theil wurde; aber an eben diesen Austritt haftet sich auch der *Fluch*. Herakles aber ist dem Menschen gegeben, diesen Fluch abzuwenden, ihnen das arbeits- und mühevolle Leben zu erleichtern und zu erheitern. EÁëåîßêáêïò, Abwender des Bösen, ist das allgemeinste und beständigste Beiwort des Herakles.

Es ist unvermeidlich, durch diese Idee des Gottes, der zum Besten der Menschen des eignen eingebornen Sohnes nicht verschont, an andere, einem höheren und uns heiligen Kreis angehörige Ideen erinnert zu werden, und es wäre verkehrt, den Zusammenhang, der hier wirklich stattfindet, zu verleugnen, aber es ist wichtig, daß dieser Zusammenhang in seiner Wahrheit aufgefaßt werde. Ich erinnere zunächst wieder an die nothwendige durchgängige Einheit aller wirklichen Religion. Da wirkliche von wirklicher nicht verschieden seyn kann, die mythologische aber wirkliche Religion ist, so können in ihr keine andern Mächte oder Potenzen seyn, als die auch in der geoffenbarten sind; nur sind sie auf eine andere Weise in jener, auf eine andere in dieser. Wenn man sagt: das Heidenthum ist falsche Religion, so liegt eben darin, daß es nicht ohne alle Wahrheit, sondern nur die verkehrte wahre Religion ist. Die mythologischen Vorstellungen enthalten Begriffe, deren *Wahrheit*, deren wahre Gestalt und Wesen erst im N.T. gegeben ist. Denn wie das Heidenthum - aber in seinem ganzen Verlauf und Zusammenhang betrachtet - nur ein *natürlich* sich erzeugendes Christenthum ist (wie hätte sonst der Uebergang aus jenem in dieses zum Theil so

[1] Schild des Herakles v. 29.

II,2,316

leicht und unter so großen Massen erfolgen können), so ist das Judenthum nur das unentwickelte Christenthum. Dieselbe Persönlichkeit, die den Völkern, d.h. den Heiden, als Retter und Heiland erschien, ist im A.T. als *Messias*. Die Wesen in der Mythologie sind nicht bloß vorgestellte, sie sind zugleich wirkliche Wesen. Dionysos in allen seinen Gestalten (als Dionysos ist dieselbe Gestalt Gott, welche als Melkarth Knecht ist), Dionysos ist eine wirkliche göttliche Potenz, zu der das Bewußtseyn ein *wirkliches* Verhältniß hat. Die Wahrheit der Mythologie in diesem Sinn ist durch das Christenthum völlig offenbar geworden. Der Messias des A.T. konnte zunächst auch eine bloß vorgestellte Persönlichkeit scheinen[1], aber der Erfolg hat gezeigt, daß er ein wirkliches Wesen war, das am Ende des ganzen Processes wirklich *erschienen* ist, erschienen *als* der Eingeborne vom Vater. "Wir *sehen* seine - die ganze vorhergegangene Zeit ungesehene - Herrlichkeit". Diese Persönlichkeit erschien nicht bloß ðëÞñçò ÷Üñéôïò, sondern auch ðëÞñçò Pëçèåßáò (schwer zu erklären, nach unsrer Ansicht leicht).

Messias heißt der Gesalbte; als solcher ist er der von Anfang zum König und Herrn alles Seyns Bestimmte, aber wie David von Samuel gesalbt, zum König bestimmt, aber noch nicht wirklich König ist, so erscheint auch der Messias des A.T. noch nicht als wirklicher Herrscher, und wird mit Verhüllung seiner Gottheit auch nur als *Knecht* Gottes dargestellt, wie in jenem berühmten, dem Jesaias zugeschriebenen Orakel, dessen messianische Bedeutung nur die leidige Bornirtheit unserer Zeit, eine beklagenswerthe, nicht selten mit großer Wort- und Sprachgelehrsamkeit verbundene Unkenntniß der Tiefen und des großartigen Zusammenhangs des ganzen Alterthums leugnen, und zu dem Ende ihre Zuflucht zu der gezwungensten aller Erklärungen nehmen konnte, nach welcher jener leidende Knecht Gottes die Gesammtheit der Propheten oder auch etwa das Volk Israel selbst seyn sollte. Nein, jene Persönlichkeit ist eine wirkliche, obgleich allerdings keine gemeingeschichtliche

[1] Das Verhältniß Melkarths zu Kronos als Vater war z.B. unter den Phönikiern nur typisch, durch Handlungen, nicht durch Worte ausgesprochen.

II,2,317

Persönlichkeit. Wer jenes Monument im Zusammenhang mit den das ganze Alterthum bestimmenden Ideen, die so wenig als die des A.T. bloß zufällige seyn können, zu lesen im Stande ist, wird keinen Augenblick an seiner messianischen Bedeutung zweifeln. Freilich spricht das Orakel nicht ausschließlich von den letzten Leiden des Messias, wie es gewöhnlich ausgelegt wird. Denn der Messias leidet oder ist in leidenden Zustand gesetzt von da an, daß der Mensch das in der Natur schon überwundene und zur Potenz zurückgebrachte Princip in sich wieder aufrichtet, zur Wirkung erhöht hat. In einem hebräischen Traktat (dem Midrasch Koheleth) sagt der Schöpfer zu dem rein geschaffenen Menschen: "Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie verderben wirst, wird sie kein Mensch wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (den Messias) wirst du in den Tod ziehen". - Das Leiden des Messias fängt nicht, wie man nach beschränkten christlichen Vorstellungen annimmt, mit seiner Menschwerdung an. Der Messias leidet von Anfang an, ist in negirten, *leidenden* Zustand gesetzt, seitdem er im menschlichen Bewußtseyn - denn nur in diesem hatte er sich verwirklicht - wieder als bloße Potenz, also aus der Wirklichkeit gesetzt ist. Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwindung des B; indem also B, und *soweit* es wieder erweckt ist, ist die zweite Potenz entherrlicht, d.h. in leidenden Zustand gesetzt - denn leiden und verherrlichtseyn sind Gegensätze in der bekannten Stelle: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; so aber Ein Glied verherrlicht wird, werden alle mit verherrlicht. - Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menschen gegen die Herrschaft des Messias. Der Fall erfolgt, wenn das im Menschen überwundene B sich der Unterwerfung unter die zweite Potenz wieder entzieht. Ist dieß geschehen, so ist der Mensch in die Gewalt des nicht seyn Sollenden gefallen, zugleich aber ist auch die höhere Potenz von dem menschlichen Bewußtseyn ausgeschlossen, und hat sich in diesem erst wieder zu verwirklichen. Das Leiden des Messias ist also auch von dem Standpunkt des A.T. kein erst zukünftiges, sondern ein gegenwärtiges, wie es in dem

II,2,318

schon erwähnten Jesaianischen Orakel durchaus als ein solches, nicht als ein erst bevorstehendes, geschildert wird; als *zukünftig* wird vielmehr die Verherrlichung dargestellt. Gesenius will dadurch, daß das Leiden als ein gegenwärtiges dargestellt, die Beziehung auf den Messias widerlegen. Aber, wie gesagt, nicht erst der menschgewordene Messias leidet, er leidet von Anfang, und das erwähnte Orakel ist besonders darum ein für diese ganze Periode der Menschheit und der religiösen Entwicklung unschätzbares Monument, weil hier, übereinstimmend mit der parallelen Entwicklung des Heidenthums, der Messias noch nicht als König und als der Herr selbst dargestellt wird, sondern als der bloße *Knecht* Gottes, als der leidende, als der große Mühe und Arbeit erduldende. "Er schießt auf, wie ein Reiß" (so schwach nämlich gegenüber von der stolzen Macht der Finsterniß, die die ganze Welt ergriffen hat), "wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, er hatte keine Gestalt noch Schöne, wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte". Man sieht, seine Entstellung (sein in ganz anderer Gestalt Seyn) und seine Erniedrigung wird nicht vorgestellt als etwas Künftiges, sondern als etwas jetzt Seyendes, ja schon lang Gewesenes. Aber wie die Folge zeigt, durch Schuld des Menschen ist er seiner Gottheit negirt, aus seiner

Stelle gesetzt, *darum* heißt er - besonders in dieser verachteten und niedrigen Gestalt, mit ganz besonderer Emphase des *Menschen* Sohn. Als diese außer der Gottheit gesetzte Potenz *ist* er des Menschen Sohn. "Er trug, wie es weiter heißt, also er *trug* diese ganze Zeit hindurch - unsere Krankheit und lud auf sich *unsere* Schmerzen". Der Zustand des menschlichen Bewußtseyns in der Zeit, besonders des werdenden Heidenthums, der Proceß, in dem sich die mythologischen Vorstellungen *erzeugen*, ist eine in successiven Krisen gesetzmäßig verlaufende Krankheit, durch die das Bewußtseyn sich zur ursprünglichen Gesundheit herstellt. Ebenso die Schmerzen, die der Messias auf sich lud, sind die Schmerzen des verwundeten und in sich selbst zerrissenen Bewußtseyns. "Er trug unsere Krankheit - unsere Krankheit lud er auf sich - wir aber hielten ihn für *den*, der von Gott gestraft, von Gott geschlagen und geplagt wäre". Diese Worte drücken ganz das

II,2,319

irrende Bewußtseyn des gegenwärtigen Moments aus, wo das Bewußtseyn in der That diese Persönlichkeit sich denkt als von dem zürnenden Gott ausgestoßen, von *ihm* mit Müh' und Arbeit geschlagen, während das, was ihn mit dieser Arbeit belastet, das durch Schuld des Menschen zur Wirkung gekommene, falsche Princip des Bewußtseyns ist. "Er ist um *unserer* Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen geschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß *wir* Frieden haben und durch *seine* Wunden sind wir geheilt". Das Wort, welches im Hebräischen Sünde oder sündigen bedeutet, heißt eigentlich a *scopo* deflectere, wie denn auch das griechische QìáñôÜíåéí ebenso vom Verfehlen des Ziels noch bei Herodotos in der bekannten Erzählung von dem auf der Jagd getödteten Sohne des Krösus gebraucht wird[1]. Das Ziel, der Zielpunkt ist aber auch der Mittelpunkt. Der ursprüngliche Abfall des Menschen war aber ein *Ab*irren vom Ziel; denn wenn man sich denkt, wie unstreitig zu denken ist, daß es in jenem Moment einer eben außer Gott (praeter Deum) gesetzten Freiheit es darauf ankam, daß der solcher Freiheit gewürdigte Mensch selbst frei den Ort ergreife, für den er erschaffen war, so war die erste Sünde recht eigentlich ein Verirren desselben vom Ziel - ein a scopo deflectere. *Darum* heißt im A.T. das Heidenthum und die den falschen Göttern erzeigte Verehrung vorzugsweise die Sünde, und nach jüdischem Sprachgebrauch heißen die Heiden als solche êáôE dĩï÷Þí die Sünder, Qìáñôùëïß: wie, wenn Christo vorgeworfen wird, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre, damit eben Heiden gemeint sind. Wenn also gesagt ist: "*er* trug unsere Sünde", so heißt dieß: er statt unserer trug die Folge jener *Abweichung* von Gott, deren Folge durch das Ganze Heidenthum sich fortsetzt. Dieß wird vollends deutlich durch das unmittelbar Folgende: "wir gingen alle in der Irre" (hier ist also die Sünde dem Irrthum gleichgesetzt), ein jeglicher sah nur auf seinen Weg (Weg wird im A.T. ganz besonders auch von Religion gebraucht; den Weg Baals gehen, heißt der Religion des Baal folgen), jeder sah nur auf *seinen* Weg (der Polytheismus bringt von selbst

[1] I, 43.

II,2,320

vielerlei Wege mit sich), aber der Herr warf unsere Sünde auf ihn (auf ihn fiel die Mühe und Arbeit)". Nach dieser Erklärung nehme ich also keinen Anstand auszusprechen, daß ich dieses Kapitel des alttestamentlichen Propheten für eine Haupturkunde zum Verständniß des Heidenthums ansehe. Merkwürdig, daß in der Apostelgeschichte (Kap. 8) jener Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake, deren Namen die neueste ägyptische Expedition noch auf Monumenten gefunden hat, gerade dieses

Kapitel des Jesajas liest. Warum dieß? Er kam aus Aethiopien, wo, wie oben[1] erwähnt, obwohl undeutlich, eben auch jener Knecht Gottes verehrt wurde, mit dem der des Propheten die meiste Aehnlichkeit hat, und mit großer Freudigkeit fängt der Apostel gleich davon seinen Unterricht an, indem er wußte, daß *hier* die Pforte des Verständnisses auch für den Heiden geöffnet sey. In Folge des Unterrichts wird der Aethiopier getauft, sein Bekenntniß ist, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Den Begriff eines Sohnes Gottes hatte ihm der Apostel nicht zu erklären, es handelte sich nur darum, daß *Jesus Christus* jener Namenlose (Ríþíõìïò), oder daß nicht Melkarth, sondern Jesus Christus der Sohn Gottes sey. Denn allerdings, derselbe, welcher in der Fülle der Zeiten als *göttliche* Persönlichkeit erschien, wirkte im Heidenthum als natürliche Potenz. Es ist keine Entweihung, wenn man die Wahrheiten, welche auch das A.T. noch zum Theil verhüllt darstellt, die erst mit dem Christenthum in ihr volles Licht treten, auch in jenem gestörten Reflex des Heidenthums erkennt und nachweist. Von jeher ist dieß geschehen, und gleich zuerst von den Kirchenvätern, wenn es ihnen gleich an den eigentlichen letzten Begriffen fehlte, diesen Zusammenhang zu erklären. Nach unserer Ansicht beweist gerade dieser, wenn auch gestörte, erst der Zurechtstellung bedürfende Wiederschein christlicher Ideen im Heidenthum, gerade dieser beweist die Nothwendigkeit und Ewigkeit des Christenthums. Wollte man diesen Zusammenhang, wie es sonst gewöhnlich war, bloß historisch, aus Entstellung einer in Urzeiten auch an die Heiden gekommenen Kunde, z.B. von dem Zustand der Erniedrigung des Messias erklären, so

[1] S. 311.

II,2,321

würden gerade alsdann diese Wahrheiten, die von der Welt her sind, deren Grund schon mit dem Weltgrund gelegt worden, es würden dann gerade diese als bloß zufällige, und zufällig in der Menschheit seyende erscheinen. Etwas anderes sind sie freilich auch nicht dem größten Theil bloß formell orthodoxer Theologen, und das wird von denen utiliter acceptirt, deren Begriffe und Kenntnisse von gestern sind, die auch nicht die geringste Lust zeigen etwas zu lernen, die heute das große Wort führen und morgen nichts mehr sind.

Ich kehre jetzt in den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung zurück. Bei dieser ganzen Entwicklung sind wir ausgegangen von jenem, durch die übereinstimmendsten und unverwerflichsten Zeugnisse bestätigten Gebrauch, theils bei außerordentlichen Umständen großer allgemeiner Noth, theils aber auch an einem jährlich wiederkehrenden Tag, dem Kronos Knaben, und zwar erstgeborne oder eingeborne Söhne zu opfern. Zufolge der frühern Erfahrung, daß solche Handlungen nichts anderes als Nachahmungen von Handlungen oder Begebnissen des Gottes selbst seyen, mußten wir zum voraus behaupten, daß diese Opfer dem Gott gebracht worden, der zum Besten der Menschheit des eignen und zwar des eingebornen Sohnes nicht verschont habe. (Hiedurch war also die Nothwendigkeit entstanden, dem Kronos einen Sohn und zwar einen eingebornen nachzuweisen. Diesen fanden wir in Melkarth.) Um sich aber nun den Sinn jener Opfer bestimmter vorzustellen, denken *Sie* das Verhältniß so: Kronos ist seiner Natur nach der grausame, dem Menschengeschlecht unholde Gott, aber dessen Wesen für das Bewußtseyn dadurch gemildert wird, daß er die zweite Potenz von ihrer Gottheit ausschließt, sie in Knechtsgestalt setzt; denn dadurch ist eben diese dem Menschen gegeben, und durch sie sind dem menschlichen Geschlecht alle die Wohlthaten gesichert, die ihm Kronos selbst nicht gewähren konnte. Denn Kronos selbst ist nicht *schlechthin* Kronos, sondern *ihm* liegt, auch für das Bewußtseyn, noch immer der absolut ausschließliche Gott zu Grunde, und das Bewußtseyn sieht es daher nicht als eine in der Natur des Gottes *schlechthin*, sondern nur in der Natur des Kronos als *solchen* liegende Nothwendigkeit an, daß er den Melkarth setzt

II,2,322

oder gibt. Das Wilde, dem gebildeten, menschlichen Leben Abholde in Kronos kommt nicht von seinem gegenwärtigen Seyn, es schreibt sich von früher, von seiner alten Natur her. Als der wilde, grausame, ist er nicht Kronos insbesondere, sondern eben der allgemeine, alles verzehrende Gott. Kronos insbesondere ist er gerade nur dadurch, daß er den Melkarth gibt. Aber das Bewußtseyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu seyn, und seine alte absolut verzehrende Natur wieder annehme. Diese Furcht entsteht besonders bei großen, allgemeinen Unglücksfällen, welche die Existenz des ganzen Staats, d.h. der von Melkarth verliehenen Ordnung und Verfassung, bedrohen; wenn in Folge einer großen Niederlage oder einer alles verheerenden Pest ein panischer Schrecken sich verbreitet, fürchtet das karthagische Volk, es möchte die alte Zeit zurückkehren. Diese Opfer werden daher auch nicht dem Kronos als solchem, sondern dem *in* ihm noch immer, wenn gleich als Vergangenheit, gegenwärtigen Urgott, dem *Uranos*, gebracht, wie es auch in der aus Sanchoniathon angeführten Stelle der Kronos selbst ist, der dem Uranos seinen eingebornen Sohn zum Brandopfer bringt (dem Uranos, um seine *Differenz* von ihm zu versöhnen, bringt Kronos das Opfer, seinen Sohn in Knechtsgestalt zu setzen; es ist eine Concession, die er dem Uranos macht). - Kronos kann gegenüber von Uranos selbst nur seyn, indem er den Sohn ausschließt. - Also jener dem Menschengeschlecht, wie es jetzt ist, und seiner ganzen gegenwärtigen Verfassung und Gesittung drohende Gott soll durch diese Opfer *versöhnt* werden, die, weil der zu Versöhnende ein alles verzehrender, feuriger Gott ist, mit Feuer verbrannt werden (auch dieß nämlich ist ein besonderer Zug, der eine besondere Erklärung verlangt). Durch diese Opfer soll Uranos vermocht werden, daß er der Menschheit den Kronos, und mit diesem den Heil- und Friedengeber Melkarth lasse, daß nicht wieder an die Stelle der Zweiheit die ererste, alles verschlingende und verzehrende Einheit trete, welche freilich von dem Bewußtseyn, solang es noch *ganz* und ungetheilt *in* ihm war, nicht als schrecklich empfunden wurde; aber nachdem einmal der Gegensatz

II,2,323

und die mit ihm gesetzte Befreiung gegeben ist, kann es der Menschheit vor der Rückkehr in die absolute Einheit nur grauen. Man sieht in den ältesten Gebräuchen, in den ältesten Aeußerungen auch der Dichtkunst selbst, wie fest die Menschheit, aus dem vorgeschichtlichen Zustand herausgetreten, an dem einmal eroberten oder gewonnenen bürgerlich geschichtlichen Leben hing, wie nah' dem Menschengeschlecht noch die Erinnerung des früheren Zustandes liegt und die Furcht, das gegenwärtige Seyn wieder zu verlieren und aufs Neue jener Vergangenheit anheimzufallen. Eben diese *Furcht* gebot das Opfer gegen den Gott. Der Gott sollte dadurch bewogen werden, Kronos zu bleiben, nicht wieder in die Vergangenheit zurückzugehen.

Diese Opfer sind also mehr *Versöhn*opfer, als Dankopfer. Es scheint zwar natürlich, daß sie dem Kronos für den von ihm Gegebenen *Dank* wußten. Ueber das Natürliche dieser Dankbarkeit an sich kann kein Zweifel stattfinden. Aber eben wenn dieß vorausgesetzt wird, ist man schlechterdings genöthigt, auch Folgendes zu erkennen. Dank wird nur gefühlt und erstattet für ein freiwillig erzeigtes Gutes, für eine Wohlthat, die ebensowohl auch versagt werden konnte. Um also das Gefühl jener Zeit vollkommen zu begreifen, scheint es unvermeindlich, in dem Bewußtseyn derselben die Vorstellung vorauszusetzen, daß der Gottgegebene Wohlthäter auch hätte *versagt* werden können. Kronos mußte nicht *bloß* in der bis *jetzt* - *allein* angenommenen Möglichkeit seyn, die zweite Person von der *Gottheit* auszuschließen, er mußte sie ebensowohl vom *Seyn* ausschließen, also völlig verzehren können (dann wäre er freilich selbst nicht Kronos: er bliebe in der Indifferenz, Unerkennbarkeit). Wir zwar haben

angenommen, daß Kronos diese zweite Person bloß von der Gottheit und nicht auch vom Seyn ausschließe, und als *Factum* ist dieß ganz richtig, aber wir haben es bloß factisch angenommen und keineswegs begriffen. Wir haben es angenommen, weil dieser zweiten Potenz durch einen frühern Moment, wie wir sagten, schon Raum oder Statt gegeben worden; also wir haben es im Grunde nur angenommen, weil wir voraussetzten, in diesem Processe könne, was einmal geschehen sey, nicht wieder zurückgenommen,

II,2,324

die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Gesetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entsteht - nicht darüber, daß dem so ist, sondern warum dem so ist, so können wir, diese Frage zu beantworten, nur auf jenes höhere Macht, jenes numen uns berufen, von dem wir gleich anfänglich sagten, daß es diesen ganzen Proceß leite - an jenes Macht des göttlichen Lebens und Seyns, welche das menschliche Bewußtseyn nicht *ausläßt*, und das ihm entfremdete und entzogene gleichwohl durch einen nothwendigen Proceß wieder in jenes ursprüngliche Verhältniß zurückführt. Unstreitig stand es bei der Gottheit, das Verlorene verloren seyn zu lassen, das einmal Zerüttete und in seiner innern Ordnung Gestörte vollends seiner nothwendigen, unvermeidlichen Selbstzerstörung zu überlassen, durch welche der Mensch, wenn er nicht, wie sehr wahrscheinlich, auch physisch aus der Reihe der lebenden Wesen verschwunden wäre, wenigstens als Mensch, als *Gott* bewußtes Wesen verschwunden, nur noch die oberste Klasse der Thiere bezeichnet haben würde. Ohne diese höhere Macht wäre es schlechterdings unbegreiflich, warum, da jene zweite Persönlichkeit, der relativ geistige Gott doch nur in das Seyn kam, inwiefern der zuvor ausschließliche absolut centrale Gott sich peripherisch gemacht hatte, warum diese zweite Persönlichkeit nicht unmittelbar wieder ausgeschlossen wird vom Seyn, indem sich der relativ potentiell gewordene wieder zur Männlichkeit und zur Aktualität erhebt, wie dieß im Kronos der Fall ist. Es läßt sich also nur vermöge einer außer dem Bewußtseyn selbst liegenden, aber eben darum diesem nicht begreiflichen Macht erklären, daß die zweite Persönlichkeit im gegenwärtigen Bewußtseyn dennoch *zugleich* mit der wieder ausschließlich gewordenen ersten - *besteht*, und zwar von der Gottheit, aber nicht zugleich vom Seyn ausgeschlossen wird. Wenn wir nun das, was innerhalb des Bewußtseyns selbst liegt, das Natürliche nennen, so werden wir sagen: natürlicher Weise, also für *das Bewußtseyn selbst*, war es auch möglich, daß jene andere Persönlichkeit *völlig*, nämlich auch vom Seyn ausgestoßen wurde, und da dem Bewußtseyn Kronos als der auf seine Einzigkeit eifersüchtige Gott, den es als ein verzehrend Feuer vorstellt, da Kronos für das

II,2,325

Bewußtseyn nothwendig in der natürlichen Neigung ist, jene andere, die Gottheit *oder* die *Theil*nahme an der Gottheit ansprechende Persönlichkeit (es ist der erste Moment, wo A^2 als Gegensatz da ist) völlig zu verzehren, so erscheint hiedurch die Existenz dieser helfenden und dienenden Persönlichkeit als eine von Kronos *zugegebene*, und zwar als eine auf die Bedingung zugegebene, daß diese Persönlichkeit auf das wirkliche Gottseyn Verzicht thue, aller Majestät sich entäußere und Knechtsgestalt annehme. Da aber in dem mythologischen Bewußtseyn nichts absolut Stabiles, Stillstehendes, sondern alles in einem ewigen Aufschließen und Geschehen begriffen ist, so ist auch Melkarth der *immer* nur von Kronos gegebene, oder Kronos ist immer noch in der natürlichen Neigung, ihn völlig zu vernichten, und nicht bloß als der ausschließliche *Gott*, sondern als der schlechthin ausschließliche, alles verzehrende (als Uranos) hervorzutreten. Die Angst, daß dieß geschehe, äußert sich vorzüglich bei großen, öffentlichen Calamitäten. Da ist es also Zeit, den Kronos in seinem Zorn zu versöhnen, daß er den Frieden- und

Heilgeber Melkarth nicht verschlinge - nicht in seinem *eigenen* Seyn ganz aufhebe -, und was konnten sie dem Gott Wirksameres darbieten als die eignen Kinder, die sie *ihm* gaben, damit er ihnen den Sohn lasse, die sie eben darum mit Feuer verbrannten, damit nicht das Feuer des Kronos (eigentlich des Uranos) ausbrechend ihnen den eignen Sohn verzehre, sondern Kronos ihn fortwährend der Welt und der Menschheit gebe und überlasse. Diese Opfer waren also wirklich nicht sowohl Dankopfer für den Gott, der des eignen Sohns nicht *verschont* hatte, so anlockend diese Ansicht scheint und so natürlich man durch die ähnliche Aeußerung des Diodor v. S. darauf geführt wird, sondern sie waren vielmehr *Versöhn*opfer für den zornigen Gott, der auf eine dem Bewußtseyn selbst unbegreifliche Weise der Menschheit jene andere Persönlichkeit - zwar nicht in göttlicher Gestalt, aber eben darum als ein unter dem Menschengeschlecht selbst wohnendes, ihm unmittelbar dienendes und hülfreiches Wesen gegeben und gelassen hatte, Opfer, die den Gott bewegen sollten, diesen Helfer der Menschheit nicht zu entziehen. Kronos wurde also mit jenen schrecklichen Sühnopfern

II,2,326

geehrt, nicht weil er dieses Sohnes nicht verschont hatte, sondern, damit er seiner schone - ihn als der Gottheit entäußertes Wesen gewähren und fortbestehen lasse.

Auf diese Art nun also glaube ich jene Opfer, die auch zu den schauderhaften, nach den gewöhnlichen Ansichten ganz unbegreiflichen Erscheinungen gehören, begreiflich gemacht zu haben.

Gehen wir nun aber auf den *allgemeinen* Gewinn, den wir dieser letzten Untersuchung verdanken, so besteht er hauptsächlich darin, daß jene zweite, dem Dionysos verwandte, oder eigentlich ihn vorbildende Persönlichkeit auch in der Kronoslehre nachgewiesen ist; zwar, wie gesagt, nur als Vorbild oder als Typus desselben, noch nicht als Dionysos in voller Göttlichkeit, aber doch in keiner andern Gestalt, als der wir uns zum voraus schon versehen konnten, nachdem gezeigt war, daß dem Bewußtseyn diese Persönlichkeit nicht gleich als Gott, sondern nur als unbegreifliches Mittelwesen erscheinen kann.

[II,2,327]

Fünfzehnte Vorlesung.

Ein *besonderer* Gewinn der letzten Entwicklung ist, daß wir durch dieselbe der räthselhaften Gestalt des *Herakles,* welche den gewöhnlichen Erklärern so viele und zwar vergebliche Mühe, ihre Stelle in der Entwicklung der Mythologie und dadurch zugleich ihre wahre Bedeutung und Herkunft verschafft haben. Denn daß Melkarth und Herakles eine und dieselbe Person, ist allgemein anerkannt.

Eigentlich gehört Herakles *nur* dem gegenwärtigen, eben jetzt behandelten Momente an; - seine erste Erscheinung ist bei den Phönikiern (auffallend könnte es scheinen, daß der Name Melkarth im A.T. nicht vorkommt, sondern nur Baal, wie der höchste Gott (Kronos) in Karthago und in allen phönikischen Pflanzstädten hieß); in einem späteren Moment, z.B. in der ägyptischen, in der griechischen Mythologie, ist Herakles Stelle bereits durch eine andere und höhere Persönlichkeit eingenommen. Aber eben dieß, daß er als dieser, als der in Knechtsgestalt erscheinende, in den späteren Mythologien eigentlich schon eine *fremde* Gestalt ist, dieß macht einerseits die Schwierigkeit seiner Erklärung in diesen Mythologien, wo er mit nichts zusammenhängt, andererseits aber, indem er in diesen späteren Götterlehren als eine gleichsam von der übrigen Mythologie abgeschlossene Gestalt stehen bleibt, entsteht für uns der Vortheil, daß manche Züge, die sich von seinem *ersten* Daseyn herschreiben, in diesen spätern Darstellungen

gleichwohl noch aufbewahrt sind und sich nicht verkennen lassen, so daß vielleicht namentlich die griechische Heraklesfabel, gehörig benutzt, noch Mittel

II,2,328

darbietet, einige Züge in dem *ursprünglichen* Bild des Herakles wieder herzustellen, welche wir wegen der großen Entfernung der Zeiten durch unmittelbarere Zeugnisse oder Thatsachen nicht mehr belegen können. Aus diesem Grunde halte ich auch für angemessen, mich über den griechischen Herakles *hier* zu erklären.

Eh' ich jedoch von dem griechischen Herakles rede, will ich noch ein Wort von dem *ägyptischen* sagen. Denn auch nach Aegypten hat sich die Verehrung des Herakles verbreitet, und zwar wurde er nach Herodotos Erzählung zu den zwölf alten Göttern gerechnet, während nach eben demselben Dionysos (d.h. die dem Dionysos in Aegypten entsprechende Persönlichkeit) erst zu der dritten Göttergeneration zählte[1]. Darin war anerkannt, daß Herakles, obwohl im freundlichsten Verhältniß mit dem ägyptischen Dionysos, dennoch älter sey und einer früheren Zeit angehöre, ja nach einer Stelle des Macrobius, die übrigens freilich nicht eben soviel als Herodotos beweisen kann, sollen ihn die Aegyptier sogar als einen Gott, dem man keinen Anfang wisse, verehrt haben: Secretissima et augustissima religione *Aegyptii* eum venerantur, ultraque memoriam, quae apud eos longissima est, ut *carentem initio* colunt, d.h. sie hatten das Bewußtseyn, er sey noch älter als Osiris, der ihre longissima memoria war. Von dem menschlichen, bloß als Heros verehrten Herakles der Griechen, die indeß *zugleich*, wie Herodotos sagt, einen olympischen erkannten, den sie wie einen der Unsterblichen ehrten, konnte Herodotos in Aegypten keine Spur finden, dort gab es überhaupt keine Heroen[2]. Ob man nun sich zu denken hat, daß das ägyptische Bewußtseyn früher selbst auch auf dem Punkte gestanden, wo wir das phönikische fanden, oder ob der Begriff des Herakles ein von den Phönikiern dahin *verpflanzter* ist, will ich nicht absolut entscheiden. Doch ist es bekannt, daß die Phönikier ihre Gottheiten und Heiligthümer überall hin, z.B. selbst auf die Inseln des ägäischen Meeres, ja an die Küste von Spanien verpflanzten, und

[1] Lib. II, 145, vgl. mit c. 43.

[2] Man vergl. über den ägyptischen Herkules und dessen Verhältniß zu Osiris Guign*[i]*aut T. I, p. 420.

II,2,329

bestätigend ist, daß der einzige Tempel des Herakles, dessen Herodotos in Aegypten Erwähnung thut, an der kanopischen Mündung des Nils, oberhalb Tarichia, also am Ufer, gleichsam als Heiligthum über die See gekommener Fremdlinge, errichtet war; im Innern des Landes, scheint es, fand sich kein solcher. Von jenem an der Küste liegenden Tempel erzählt Herodotos[1] das Besondere, daß Sklaven, die dahin flüchteten, wenn sie ein gewisses Zeichen, durch das sie wahrscheinlich dem Gott geweiht wurden, sich aufdrücken ließen, eben dadurch ihre Freiheit erhielten; auch darin erkennt man den befreienden Gott. Zu bedauern ist, daß wir sonst nichts über diesen Tempel und die Art seiner Verehrung in demselben wissen. Zu Hause und gleichsam unter den Augen des eifersüchtigen Kronos wurde Herakles wahrscheinlich auf andere Weise als im Ausland verehrt, und nicht Kronos, sondern Herakles war den Phönikiern, die zuerst von allen Sterblichen über das Meer sich wagten, Führer der Reise und Retter aus der Gefahr, gerade so wie andere Völker den Landhandelsweg zwischen Indien, dem glücklichen Arabien, Aethiopien und Aegypten mit Heiligthümern des Dionysos bezeichneten. Herakles war der eigentliche Gott der seefahrenden Phönikier, wie man unter anderm auch aus den Attributen des berühmten Herakles zu

Erythrae abnehmen kann, den Pausanias beschreibt. Der große Tempel des Herakles zu Gades enthielt aber keine Bildsäule desselben, wie Silius Italicus sagt[2]:

Nulla effigies simulacrave nota Deorum
Majestate locum et sacro implevere timore.

Man könnte dieß daraus erklären, daß er als der Gott, der sich als *solcher* noch nicht verwirklicht hatte, auch in keinem Bild dargestellt wurde, oder, daß überhaupt das Bewußtseyn in Ansehung seiner zweifelhaft war, ob es den Gott oder den Menschen in ihm darstellen sollte. In Tyrus jedoch muß ein Bild des Herakles gewesen seyn, denn, wie Pausanias versichert, hielten die Tyrier ihren Melkarth, nicht bloß zu Zeiten der Noth, sondern fast beständig *gefesselt*. Man kann diese

[1] II, 113.
[2] III, 30.

II,2,330

Fesselung auf verschiedene Weise erklären. Herakles ist der der Bewegung, der Fortschreitung günstige Gott, dadurch eben Gegensatz des Kronos, der sich der Zeit versagt. Insofern hatten die Orphiker wenigstens nicht ganz Unrecht, wenn sie den Herakles als die nie alternde Zeit erklärten: er *war* die in Kronos sich regende, endlich siegende Zeit. Man könnte als damit parallel anführen, daß die italischen Völker den Saturnus fesselten und nur an gewissen Tagen (gratis diebus, wie eine Quelle sich ausdrückt) seiner Bande entledigten. Hier wäre nämlich Kronos als schon überwältigt und selbst der Bewegung hingegeben zu denken - der Bewegung, welche das an der Vergangenheit festhaltende Bewußtseyn noch aufzuhalten sucht. Allein wenn man genauer untersucht, so war Saturn von *Jupiter* gefesselt worden, wenigstens sagt der Stoiker bei Cicero[1]: Vinctus autem a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Letzteres ist Erklärung des Stoikers, die uns nichts angeht. Wir nehmen nur das Erste heraus. Die Fesseln des Kronos zeigen also vielmehr an, daß er durch einen höhern Gott schon gebunden und diesem unterworfen ist. Auch die Titanen, zu denen Kronos gehört, werden ja von Zeus gebunden. Und so ist der in Tyrus gefesselte Melkarth der von *Kronos* gebundene, und in diesem Bilde des Gefesselten wird eben das Bild des Melkarth in Sklaven- oder in Knechtsgestalt zu erkennen seyn. Wenn nun aber in dem Tempel zu Gades kein Bild des Herakles war, und wenn er in Aegypten rein als Gott verehrt wurde, so widerspricht dieß aus dem schon angeführten Grunde nicht der Möglichkeit, daß dieser Tempel in Aegypten von den Phönikiern sich herschrieb; auf jeden Fall aber hatte Herakles in Aegypten, obwohl unter die ältesten Götter aufgenommen, doch ebendarum in dem Bewußtseyn und in der Religion der Gegenwart keine Stelle. Doch dieß alles sind untergeordnete Fragen, die ihrer Natur nach nicht mit völliger Gewißheit entschieden werden können, in Ansehung welcher ich also auch keinen Anspruch mache etwas Unzweifelhaftes aufzustellen. Das Wichtigste für uns ist die Stellung des ägyptischen Herakles *vor* dem Dionysos,

[1] De Nat. Deorum II, 25.

II,2,331

aber nicht als Gegner oder Widersacher, sondern vielmehr als verwandte Gestalt, als Vorläufer desselben.

Was nun aber den *hellenischen* Herakles betrifft, so kann ich nicht umhin bei diesem länger zu verweilen.

Innerhalb der allgemeinen griechischen Mythologie bildet der Heraklesmythos einen abgeschlossenen Kreis für sich, gleichsam eine eigne Mythologie. Er kann daher, wenn wir bis zur Entwicklung der *griechischen* Götterlehre kommen werden, in dieser Entwicklung keinen Platz mehr finden. Es kommt hiebei auf zweierlei an: 1) ob Herakles wirklich eine dem phönikischen Melkarth entsprechende Persönlichkeit ist; 2) wie er in die griechische Mythologie gekommen, und wie man sich die Veränderung erklären soll, die er in dieser erhalten. Was also das Erste betrifft, so finde ich, wie gesagt, keinen Anstand, den hellenischen Herakles für ein wirkliches Nachbild des Melkarth zu erklären, dessen wesentlichste Eigenschaft auch in der griechischen Heraklesfabel wenigstens deutlich genug noch durchschimmert; sey es nun, daß in einer freilich sehr entfernten, vergangenen Zeit die Geschlechter, welche nachher die griechischen Stämme bildeten, selbst auf diesem Standpunkt sich befanden, welchem die Idee des Herakles entspricht, und daß sie die in *eigner* Erinnerung behaltene Herakles-Idee in der Zeit der ihnen eigenthümlichen Mythologie dann *so* umbildeten, wie wir sie bei ihnen - in ihrer Heraklesfabel - umgebildet finden, oder, daß sie diese Vorstellung von den Phönikiern erhalten haben. Denn so abgeneigt ich sonst bin, griechische Kunst und Mythologie vom Ausland herzuleiten, so hat es doch mit der Heraklesfabel eine besondere Bewandtniß. Das Ganze, was wir eigentlich griechische Mythologie nennen können, ist ein durchaus organisch aus selbstständigem Keim, ohne wesentlichen äußeren Einfluß Erwachsenes. Aber die Heraklesfabel bildet einen mit der spätern griechischen Götterlehre zwar in Zusammenhang gesetzten, aber ihr ganz zufälligen Kreis; sie könnte völlig fehlen, ohne daß darum der griechischen Mythologie etwas abginge oder diese weniger vollendet wäre, indeß man nicht nur den Kronos und den Zeus, sondern ebenso auch den Dionysos, die Demeter und andere Gottheiten nicht aus ihr hinwegnehmen könnte,

II,2,332

ohne sie selbst zu zerstören. Dieser bloß äußere Zusammenhang der Heraklesfabel mit der griechischen Mythologie könnte daher als Beweis angesehen werden, daß sie auch von außen her hinzugekommen, daß sie etwa als eine ergötzliche phönikische Erzählung aufgenommen und nach griechischer Art verwandelt wurde. Die Anwesenheit der Phöniker an allen Küsten des ägäischen Meeres ist eine historische, nicht zu bestreitende Thatsache, während z.B. die Liebhaber der Indischen Ableitungen auch nicht von ferne anzugeben wissen, wie und bei welcher Gelegenheit indische Vorstellungen nach Griechenland gekommen seyen. Von dem Volk, dem es die Schrift und die Namen der Buchstaben verdankte, konnte Griechenland auch wohl anderes annehmen: nicht daß es dadurch in seiner eignen Entwicklung gestört wurde, sondern daß es das Empfangene, wie es offenbar mit dem Herakles geschah, frei und der *eignen* Art gemäß umbildete und mit seinen eigenthümlichen Vorstellungen in Verbindung setzte. Denn der phönikische Melkarth z. B ist der Sohn des Kronos und steht mit diesem in Verbindung. In dieser Verbindung konnte ihn die griechische Fabel nicht brauchen, weil in ihr, wie gesagt, Kronos verschollen, eine völlige Vergangenheit war, über die es mehr ziemte zu schweigen, als zu reden. Deßhalb macht ihn die griechische Fabel zum Sohne des Zeus und läßt seine ganze Geschichte auch in dem Reich und unter der Herrschaft des Zeus sich ereignen. Auf jeden Fall ist nicht zu zweifeln, daß die Herakles-Idee den Griechen noch vor der Entwicklung der Dionysoslehre bekannt war; denn, wie gesagt, Dionysos wurde erst spät oder eigentlich *zuletzt* zum Gott, nicht lange vor Homer, oder eigentlich erst *mit* Homer, d.h. mit jener Krisis, welche durch den Namen Homer bezeichnet ist, und die ich in der Folge ausführlich darstellen werde. Epische Gedichte unter dem Namen Herakleen existirten unzweifelhaft vor Ilias und Odyssee. In ihnen befreite sich das griechische Bewußtseyn von der Idee des Herakles, an dessen Stelle nun ganz Dionysos trat. Denn wenn in dem hellenischen Bewußtseyn irgend eine Anwandlung war von einer dem phönikischen Herakles ähnlichen Vorstellung, so mußte die aus einem

solchen früheren Moment sich herschreibende Vorstellung eines den Menschen hülfreichen,

II,2,333

aber in völliger Entäußerung seiner Gottheit gehaltenen Gottes - diese mußte aus dem Bewußtseyn entfernt und in etwas anderes umgewendet seyn, ehe die tiefere Idee des Dionysos gleichsam zum Vorschein kommen, sich frei offenbaren und hervortreten konnte. Auf diese Art, könnte man dann sagen, hätte sich das griechische Bewußtseyn durch die Herakleen jener ältern Vorstellung entledigt, den Herakles in die spätere Zeit, die des Zeus versetzt. Die Herakleen wären dann für eine frühere Zeit eben das, was Ilias und Odyssee für eine spätere wurden. Und wenn im Gegensatz mit der öffentlichen Götterlehre gewissermaßen die Mysterien noch die Erinnerung der Vergangenheit waren, so würde sich daraus erklären, daß Herakles in diesen anders erschien. Nach Plutarch war, wie schon bemerkt worden, in Mysterien von Unthaten des Kronos die Rede; sollten diese sich nicht auf Herakles bezogen haben? In einigen Mysterien wird Herakles den idäischen Daktylen und den Kabiren zugezählt, d.h. er wird noch unter die rein geistigen Potenzen gerechnet, denn die Kabiren waren die formellen Götter - Deorum Dii, wie sie auch genannt wurden, die Götter, *durch* welche die andern, die substantiellen oder materiellen, selbst erst gesetzt werden, die verursachenden Potenzen der Mythologie. In diesen *sehr* alten Mysterien war also Herakles nicht ein Heros, wie in der späteren Umbildung, sondern eine göttliche Potenz, und daraus sollte man schließen, daß der Herakles doch der Griechen *eigne* Erinnerung war. Pausanias[1] erzählt ausdrücklich von einem Tempel des Herakles in Thespiä, von dem er sagt, dieser Tempel scheine ihm älter als der des Amphithroyoniden Herakles (d.h. älter als der des griechisch umgewandelten Herakles) und vielmehr *dem* Herakles gewidmet zu seyn, den man unter die idäischen Daktylen zähle (wo göttliche Potenz) und dessen Verehrung er auch bei den *Tyriern* gefunden habe. Zu Erythrae und zu Mykalessus in Böotien war ebenfalls nach Pausanias[2] derselbe Herakles zu der Demeter in ein gewisses Verhältniß gesetzt - Küster der Demeter; das Volk erzählte von ihm, daß er die Thüre ihres Tempels am Morgen öffne, am Abend schließe.

[1] IX, 27.
[2] Eben daselbst; vgl. VIII, 31.

II,2,334

So unklar dieß ist, enthält es doch eine Spur der Verwandtschaft, die zwischen Herakles und Dionysos empfunden wurde.

Doch wenn nun alle diese Thatsachen Spuren enthalten, daß ursprünglich unter Herakles noch etwas mehr gedacht wurde, als die später episch umgebildete Fabel desselben ausspricht: so darf man übrigens nur diese selbst mit Aufmerksamkeit betrachten, um in ihr die verwandelten Züge jener ältesten, aus der Zeit des Kronos sich herschreibenden Vorstellung noch zu erkennen, und wenn Buttmann in seiner Abhandlung über den Mythos des Herakles der Meinung ist, dieser Mythos sey als ein reines Dichterprodukt anzusehen, das ein Ideal menschlicher Vollkommenheit, gleichsam einen sittlichen Helden in der Person des Herakles darzustellen beabsichtige, so ist es ihm doch keineswegs gelungen, aus dieser allgemeinen Absicht jene *besondern* Züge des Mythos zu erklären, die im Gegentheil leicht begreiflich werden, sobald man annimmt, daß in diesem Mythos die ursprüngliche - orientalische - Vorstellung des Herakles in etwas anderes umgewendet, nur ins Menschliche gezogen und umgebildet sey. - Ich bemerke vorläufig, daß mir, wie vielen anderen schon, die gewöhnliche griechische Etymologie

des Namens sehr zweifelhaft erscheint, ob ich gleich der meist angenommenen Ableitung von dem hebräischen oder phönikischen ìëÅøÊ (also mit Artikel: ìkÇøÊä˜) = viator, mercator, nicht beistimmen kann. Münter bezieht dieß auf das Herumziehen des Herakles (ìëÇø heißt herumziehen wie ein Handelsjude) oder auf seine Obhut des phönikischen Handels, Creuzer, der auch hier seine Sonnenhypothese nicht los werden kann, auf den Wandel des Herakles in der Sonnenbahn; denn auch Herakles ist ihm, wie Mithras, die Sonne. Wenn ich aber eine orientalische Etymologie für den Namen anerkennen sollte, so würde sich als die entsprechendste anbieten, ihn für ìàÅ Cø òÅ[1] zu erklären, similitudo Dei, also wörtlich ìïñöx èåï™, der Ausdruck, dessen sich der Apostel in der bekannten Stelle von Christus bedient; und da diese Etymologie so ganz dem

[1] Von CøŽòÈ, das auch gleichstellen bedeutet, z.B. EéìÆàÅ CøÊòÂ ïàÄ, nichts ist dir gleichzustellen, Hiob 28,17.

II,2,335

ursprünglichen Begriff und Verhältnisse des Herakles entspräche, so würde ich auch dieser Etymologie wegen behaupten, daß die griechische Heraklesfabel nicht poetisch erfunden, sondern nur die Umbildung einer auch im Orient schon vorhanden gewesenen Vorstellung sey.

Um dieß an den einzelnen Zügen der griechischen Heraklesfabel nachzuweisen, so ist der griechische Herakles, wie schon bemerkt, und aus dem bereits angezeigten Grunde in das Reich des Zeus versetzt. Er ist also Sohn des Zeus, aber von einer sterblichen Mutter, gerade wie Dionysos auch Sohn der Semele ist. Zeus nimmt die Gestalt eines Sterblichen, des Amphitryon, Königs von Theben, an (auch Dionysos, der Semele Sohn, ist der thebanische), und erzeugt in dieser Gestalt mit dessen Gemahlin Alkmene den Herakles. Ihm kann nicht Zeus, der herrschende Gott der freiern, bessern Zeit, entgegen seyn. Kronos, der schon verschollene, ebensowenig. Dagegen ist es der Zorn und die Eifersucht der Hera, in welche nun gleichsam das Princip der Vergangenheit gelegt ist. Zeus Gemahlin ist es, die ihn schon in der Geburt verfolgt, indem sie durch Zaubermittel seine Geburt (sein ans Licht Kommen) aufhält, und die ihm von Zeus bestimmte Herrschaft einem andern, dem Eurystheus zuwendet. So wenigstens nach der Erzählung des Ilias[1]. Der allgemeine Begriff, der in diesem Verhältniß zu Eurystheus ausgedrückt ist, ist der Begriff eines zur Herrschaft bestimmten, dem aber diese Herrschaft oder sein Reich von einem andern vorenthalten wird. Wie käme gerade dieser Zug in die Heraklesfabel der Griechen, die in der That *nur* gefabelt, d.h. nur bloß zufällige Gedanken verknüpft haben, wenn sie nicht die bloße umgewandelte älteste Ansicht enthielte?

Dem phönikischen Herakles wird die Gottheit, d.h. die Herrschaft, die Herrlichkeit, das Reich (denn dadurch wird die wirkliche Gottheit ausgedrückt) vorenthalten von Kronos: - an die Stelle des Kronos mußte in der hellenisch umgewandelten Fabel ein menschlicher König Eurystheus treten. Allein was den Herakles um die ihm vom Vater bestimmte Herrlichkeit bringt, ist nebst den Ränken der Hera der

[1] Il. XIX, 91 sq.

II,2,336

unbedachte Schwur, den Zeus geschworen, daß der, welchem bestimmt sey an diesem Tage das Licht zu erblicken, die Herrschaft über die Argeier erlangen soll; diesen Schwur benutzend, beschleunigt Hera widernatürlich die Geburt des Eurystheus, und hält die des Herakles zurück. Wegen dieses Betrugs nun

zürnt Zeus nicht sowohl der Hera, als der Ate, d.h. der personificirten Unbesonnenheit, Unbedachtheit, die auch ihn bethört habe. Tiefer Gram dringt ihm ins Herz. Eilend faßt er die Ate am schöngelockten Haupt und schwört zornvoll den mächtigen Eidschwur. Nie soll sie hinfort zum sternbedeckten Olymp wiederkehren, die Ate, die alle bethört und zur Schuld verleitet. Die Beraubung also und die folgenden Leiden des Herakles sind die Folgen der bethörenden Schuld, aber er trägt die Folgen nicht seiner eignen, sondern fremder Unbedachtheit. Dieß ist der allgemeine Gedanke, der in dieser Erzählung liegt. Wäre Herakles nicht ursprünglich ein Wesen von allgemeiner Bedeutung, so würde an sein Schicksal nicht etwas so Allgemeines geknüpft, wie die Verstoßung der Ate aus dem Olymp, die immer den Menschen nahe ist und alles bethört; ihre Füße sind weich, nie berührt sie den Boden, sondern schreitet über die Häupter der Menschen und sieht, wo sie einen zu Schaden bringe, den einen oder den andern bestricke. Sie heißt auch in demselben Zusammenhang ðñÝóâá Äé'ò èõãÜôçñ[1], die älteste, die unvordenkliche Tochter des Zeus. (Ich brauche *Sie* wohl nicht zu erinnern, wie der Umsturz des menschlichen Bewußtseyns, den wir in dieser ganzen Entwicklung verfolgen, die unbedachte, unvorgesehene Folge einer unvordenklichen Bethörung, Täuschung ist.) Derjenige nun aber, der dem Herakles das Reich vorenthält, ist ein durch bösen Zauber ihm im Seyn Zuvorgekommener (B dem A^2). Auf den letzten Grund verfolgt, führt dieses Geschick zurück auf das Urverhältniß der zwei Principien, deren eines (das unrechte Seyn) dem rechten im Seyn zuvorkam. *Sie* werden selbst überlegen, ob es wohl für die Dichtung von der durch Hera beschleunigten Geburt des Eurystheus und der verzögerten des Herakles ein anderes Motiv geben könnte, als das in unserer Idee liegende. Das Nächste in dem Verhältniß des

[1] v. 91.

II,2,337

Herakles ist nun, daß er eben demjenigen zu dienen und als Knecht zu frohnen gezwungen ist, der das Reich, das *ihm* gebührte, für sich genommen hat, dem Eurystheus. Schwer wird ihm dieß, denn einem Niedrigern zu dienen, wie es bei Diodor heißt, hielt er keineswegs seiner eignen Tugend gemäß[1], aber dem Vater Zeus nicht zu gehorchen, schien ihm unselig und zugleich unmöglich; er dient also dem Eurystheus als Knecht. Dieser aber, der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten seiner Gewalt umgeben ist, *fürchtet* sich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt so schwach und unvermögend ist. Auch diese Züge von der lächerlichen Furcht des Eurystheus finden sich ausdrücklich in der griechischen Erzählung, - wer die ironischen Züge kennt, mit denen ein später befreites Bewußtseyn sich für den Druck der früheren dunklen Gewalt schadlos hält, der wird keinen Augenblick zweifeln, woher dieser Zug in die Erzählung gekommen, nämlich aus dem Vorbild der Fabel, dem argwöhnischen Gott, der den Herakles zugleich unterdrückt und fürchtet. Hier folgen nun in der Erzählung alle die Arbeiten, die Herakles im Dienste des Eurystheus erduldet. Weder in der bestimmten *Zahl*, noch in der Art dieser Arbeit stimmen alle Berichte überein; indeß ist keine dieser Arbeiten, durch welche nicht ein dem menschlichen Leben gefährliches Ungeheuer besiegt, oder irgend etwas anderes, den Menschen Nachtheiliges vernichtet wurde. In den verschiedenen Ungeheuern, die Herakles bekämpft, ist es nicht schwer, alle Symbole zu erkennen, durch welche die Mächte der Finsterniß, Erscheinungen der dunkeln, die menschliche Freiheit bedrohenden Gewalt dargestellt wurden. Dieß erkennt zum Theil selbst Buttmann, ob er gleich in dem Ganzen, also auch in diesen Mächten der Finsterniß eine bloß moralische Bedeutung erkennen will. Die größte That des Herakles ist indeß, daß er in die Unterwelt hinabsteigt, das dreiköpfige Ungeheuer, den Cerberos heraufschleppt, ja den Hades selbst verwundet. Diese That geht nach allen Begriffen des griechischen Alterthums über die Grenzen eines bloß menschlichen Heroen hinaus. Obgleich nämlich eben

[1] Ôü ôå ãÑñ ô² ôáðåéíïôÝñv äïõëåýåéí ïšäáì§ò Tîéïí hêñéíå ôyò käßáò Pñåôyò. Diod. Lib. IV, c. 11.

II,2,338

dieß Hinabsteigen in die Unterwelt späterhin auch von andern Heroen vorkommt, so ist doch dieser Zug offenbar ein nur von Herakles auf sie übertragener. Herakles zeigt sich eben darin als der auch *Macht* hat über die Unterwelt, oder, wie es im N.T. ausgedrückt wird, der die *Schlüssel* hat der Hölle und die Schrecken der Unterwelt besiegt, wie bei Euripides, wo er die Alkestis befreit, Herakles in der That als mit dem ÈÜíáôïò ringend eingeführt ist. Hades selbst ist der ursprünglich unholde Gott; denn der wilde, der grausame Gott, endlich überwältigt, verwandelt sich in den Gott der Unterwelt, d.h. der Vergangenheit; insofern also ist der Gott, der diesen besiegt, allerdings auch der über den Gott der Unterwelt Gewalt hat. Ohne eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung vor sich zu haben, hätte der Grieche eine solche, außer der Gewalt der Menschen liegende That dem Herakles nie zuzuschreiben gewagt. - Während dieser ganzen Zeit seiner Arbeit seufzt Zeus selbst, so oft er den Sohn erblickt mühselig ringend im Frohndienst des Eurystheus. Himmlische, - Hermes insbesondere und Zeus geliebteste Tochter Pallas, die am spätesten geborne Göttin richtet ihn auf unter seiner Arbeit und rettet ihn wohl auch, wie sie selbst in der Ilias sagt:

Nicht ja gedenkt Zeus dessen, wie oft vordem ich den Sohn ihm
Rettete, wenn er gequält von Eurystheus Kämpfen sich härmte,
Auf zum Himmel weinte, der Duldende. Aber es sandt' ihm
Mich zur Helferin schnell von des Himmels Höhe Kronion.

Wenn *so* weit die Ausdauer des Herakles, sein Aushalten in der schweren Arbeit hauptsächlich hervorgehoben wird, so müßten wir jetzt auch die Schwachheiten in Betracht ziehen, denen er während der Dauer seiner Erniedrigung unterworfen war. Buttmann hat von seinem Standpunkt ganz Recht, wenn er sagt, daß diese Schwachheiten des Herakles selbst zur poetischen Wirkung des angeblich moralischen Mythos erforderlich waren. Allerdings würde der Held, der menschlichen Schwachheiten nie unterläge, zum Vorbild nicht taugen, und der *Dichter* muß seinen Helden fallen lassen, damit der gewöhnliche Mensch ihn, wenn auch weit über sich, doch als seinesgleichen oder als einen solchen betrachte

II,2,339

dem er nacheifern könne. Aber es würde Buttmann sehr schwer fallen zu beweisen, daß zu dieser moralisch-poetischen Absicht gerade diese und keine andern Züge gewählt werden konnten, und wenn alle übrigen Verhältnisse auf einen höheren Ursprung des Heraklesmythos deuten, so ist dieß mit den Zügen seiner Schwachheiten nicht minder, ja vielleicht noch entschiedener der Fall. Zu den Schwachheiten, denen Herakles unterworfen ist, gehört erstens Krankheit. Dieß erinnert unmittelbar an jenen, ebenfalls mit *Krankheit* geschlagenen Knecht Gottes, von dem das alttestamentliche Orakel sagt: Er trug unsere Krankheit. Aber seine bestimmte Krankheit ist, wie aus einer Stelle in den Problemen des Aristoteles[1] erhellt, die, welche von Hippokrates und den andern griechischen Aerzten jåñN íüóïò genannt wird, morbus sacer, die heilige Krankheit: vornämlich die Fallsucht, wiewohl es scheint, daß dieser Ausdruck auf alle mit Katalepsis, mit ekstatischen Zuständen, mit einem von-sich-Seyn verbundenen Uebel ausgedehnt wurde. Die Krankheit, mit welcher jener der Menschheit ursprünglich zum Heiland Gegebene sich belastet fühlte, war allerdings eine jåñN íüóïò, eine religiöse Krankheit, ein morbus sacer, weil sie von einem ekstatischen Zustand des Bewußtseyns herrührte. - Nicht anders verhält

es sich mit dem Wahnsinn oder der Raserei, die êáôN æyëïí GÇñáò ihn ergriff (denn die ursprüngliche Eifersucht des Kronos ist in der vermenschlichten Heraklesfabel in die Hera gelegt, in welcher allein noch ein Rest jener Eifersucht sich findet, von welcher Zeus, der sich darin gefällt Vater der Götter und Menschen zu seyn, nichts mehr weiß). Es ist früher schon erwähnt worden, wie auch Dionysos als der rasende und *darum* Wahnsinn verhängende Gott erscheint. Ist er doch seiner ganzen Stellung nach der außer sich (seiner Gottheit) gesetzte. Aber wodurch äußert sich nach der Erzählung dieser Wahnsinn? Antwort: Indem er seine und seines Bruders Iphikles Kinder ins Feuer wirft. Hier sehen *Sie* es also ganz deutlich, wie auch der griechische Herakles mit dem Melkarth zusammenfällt, *für* welchen dem Kronos die Kinder verbrannt wurden. Denn auch der Einwohner Kanaans, der seine Kinder über die geneigten

[1] p. 212,9 (Sylburg).

II,2,340

Arme des Molochbildes in die Feuergluth hinabrollen ließ, glaubte diese Kinder zwar dem Moloch, aber *für* den Melkarth, zu opfern. Insofern war Melkarth Ursache dieser Opfer, darum wird auch dieses Verbrennen der Kinder dem Herakles zugeschrieben, doch nur dem außer sich gesetzten, oder dem in Ansehung seiner in Irrthum und Wahn versetzten Bewußtseyn. Denn der wahre, der sich selbst gleiche Herakles würde im Gegentheil diese Opfer gewehrt und verhindert haben, wie er in andern griechischen Sagen vielmehr als der vorkommt, der die Menschenopfer von den blutigen Altären verbannt und unblutige Opfer an deren Stelle setzt. Aber gleichsam die tiefste Verfinsterung seiner Herrlichkeit erleidet Herakles, indem er in den Dienst einer Königin der Lydier, Omphale, tritt, weiblich wird, weibisches Wesen und sogar weibische Tracht annimmt. In einigen Erzählungen wird ihm diese Dienstbarkeit als Buße für ein vergangenes Verbrechen auferlegt. Aber das ist wohl nur eine gesuchte und künstliche Verknüpfung, sowie die Arbeiten, die ihm in dieser zweiten Dienstbarkeit auferlegt werden, nur eine zwecklose und erfindungsarme Wiederholung der schon früher da gewesenen sind. Das Wesentliche bleibt - sein *weibisch* Werden. Dieß hat nun in der griechischen Fabel gar keinen Sinn und besonders möchte man sagen: für ein Ideal menschlicher Vollkommenheit oder eines sittlichen Heros sinkt Herakles hier zu tief. Wenn man aber die ganze griechische Heraklesfabel nur für die ins Menschliche umgebildete Erzählung ansieht, der eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung zu Grunde liegt, so erklärt sich auch dieser Zug auf eine einleuchtende Art. Herakles ist nämlich im Bewußtseyn Vorläufer des Dionysos, eine frühere Erscheinung desselben, und zwar die früheste, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verschmolzen ist. Dieser letzte Zug schreibt sich also aus dem Moment her, wo das Bewußtseyn des Gottes, also der Gott selbst noch schwach, in der weiblichen Gottheit noch gleichsam verloren und verborgen war, aus jener Zeit, wo noch Männer in weiblicher, Weiber in männlicher Kleidung der Urania Opfer verrichten; womit dann ganz übereinstimmt, was Johann der Lydier, jedoch aus einem etwas ältern

II,2,341

Schriftsteller, Nikomachos, anführt, daß nämlich auch bei Mysterien des *Herakles* die Männer Frauenkleider angelegt haben. Das Factum, das wir daraus entnehmen, ist erstens, daß es Mysterien des Herakles gab. Diese Mysterien konnten nur aus der entfernten Zeit sich herschreiben. Denn solang ein Gott schwach war, nicht mit *Macht* im Bewußtseyn hervortrat, so lang wurde er nur insgeheim gefeiert, so lange wagte man bloß in Mysterien ihn anzuerkennen. Daß es ein so später Schriftsteller ist, der von

diesen Mysterien Erwähnung thut, beweist nichts gegen unsern Gebrauch dieser Stelle. Wer die Tenacität, mit der religiöse Gebräuche aus dem dunkelsten Alterthum bis in die hellste, lichteste Zeit der späten Geschichte sich fortgepflanzt haben, aus andern Beispielen kennt (man denke nur an die sabazischen Mysterien, die aus ebenso alter Zeit, ja vielleicht noch älterer, sich herschreiben, und die noch im 560. Jahr nach Erbauung der Stadt sich in Rom eingeschlichen hatten), wer also dieser Beispiele sich erinnert, wird es wohl für möglich halten, daß aus ebenso dunkler Zeit sich noch in einzelnen Gegenden Mysterien des Herakles erhalten. In diesen Mysterien, welche dem noch nicht aus der weiblichen Gottheit entschieden hervorgetretenen Herakles galten, legten die Männer Frauenkleider an, und *diese* Bewandtniß hat es also mit der Dienstbarkeit des Herakles bei jener Königin der Lydier, eines Volkes, deren entschieden wollüstiger Charakter offenbar von einer prava religio, von superstitiösen Vorstellungen zuerst herkam.

Es gehört mit zu der Erniedrigung des Herakles, daß er an allem, was durch Gegenwirkung des feindlichen Princips - des Princips, das er eigentlich zu überwinden arbeitet - Ausschweifendes, Anstößiges oder der Menschheit Widerstrebendes entsteht, *mit* Theil zu haben scheint, die Schuld davon mit auf sich ladet. Denn um es zu überwinden, muß er in dasselbe selbst eingehen. *So*, wenn er unwillkürlich Ursache ist der durch Feuer verbrannten (dem feindlichen Gott geopferten) Kinder; *so*, wenn er *nicht* wollend Ursache wird jenes blinden Wahnsinns, den das in seinem Seyn bedrohte und dadurch gereizte, erzürnte Princip im Bewußtseyn erregt. Durch seine Stellung

II,2,342

selbst nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erscheinungen der Menschheit, und obgleich selbst ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf sich nehmen.

Auf folgende Art wird nun das letzte Leiden des Herakles erzählt. *Eifersucht* ist auch davon die Veranlassung: nicht die göttliche der Here, sondern menschliche Eifersucht, aber die hier nur an die Stelle jener göttlichen tritt, oder sie repräsentirt. Immer ist Eifersucht also das Wesentliche. Sie wird Ursache der letzten Leiden des Herakles, wie der Arbeiten und Mühen seines ganzen Lebens. Ein Centaur, Nessos (ich brauche nicht zu sagen, daß die centaurische Natur nichts anders als die wilde, ungezähmte, ungebändigte, übrigens doch der Bändigung fähige menschliche Natur selbst ist; aus diesem Grunde wird nicht ein unzähmbares Thier, sondern das Pferd dazu gewählt, sie abzubilden; der Centaur ist halb Pferd, halb Mensch, oder wie die Römer, die sich unter einem Menschen nur einen Christen denken können, ihn beschreiben, mezzo Christiano mezzo cavallo, halb ein Christ, halb ein Pferd - ob es noch von der Vorstellung der Centauren oder woher sonst kommt, daß die mittelalterliche Imagination dem Teufel zwar nicht einen Pferde*leib*, aber wenigstens Pferdefuß zuschreibt, will ich nicht untersuchen -) also, einer der Centauren, Nessos, von Herakles aus der Ferne mit dem Pfeil erlegt, gibt, eh' er stirbt, der bei ihm stehenden Gattin des Herakles Dejanira - der Centaur hatte ihr am andern Ufer des Flusses, über den er sie gesetzt hatte, Gewalt anthun wollen - sein blutbeflecktes Gewand zum Geschenk mit der Versicherung, wenn Herakles dieses Kleid anlege, werde sie ihn im Fall einer Untreue stets wieder an sich ziehen. Ueber diese hier supponirte Untreue Folgendes. In einer fortschreitenden Bewegung ist alles relativ. Jeder Punkt oder Moment derselben ist *an sich* oder absolut, also noch nicht im Verhältniß zu einem folgenden, betrachtet, der Fortschreitung zugethan, *angehörig*, insofern positiv; aber gegen den folgenden Punkt der Fortschreitung nimmt er eine andere Natur an und wird negativ, sich ihm entgegensetzend und das retardirende Princip; die der Bewegung und Fortschreitung feindliche Gewalt hat nun an ihm selbst ein Werkzeug

II,2,343

der Hemmung und wirft sich nun gleichsam mit ihrer ganzen Macht in diesen Punkt. Dieß ist der bekannte Gang alles menschlichen Fortschreitens, und jeder fortschreitend Wirkende hat diese Erfahrung zu machen, daß, was er selbst hervorgerufen, und was ohne *ihn* gar nicht seyn würde, gegen ihn selbst sich erhebt, sowie er fortschreitet. Die Bewegung, die Herakles bewirkt, ist eine fortschreitende *Um*wandlung. Das Bewußtseyn, das in Einem Moment ihm zugethan war, fühlt sich im folgenden von ihm verlassen, und eifernd gegen ihn wird es selbst zum Werkzeug der feindlichen Macht. Dejanira, indem sie das Geschenk des Nessos annimmt, zeigt dadurch schon das des Herakles nicht mehr vollkommen sichere Bewußtseyn. Der Centaur sagt ihr voraus, daß er sie verlassen, nicht bei ihr weilen werde; indem sie seiner Rede horcht, zeigt sie, daß sie dem Herakles nur für einen gewissen Moment verbunden (ihm vermählt), aber nicht unbedingt ihm ergeben ist. So tritt hier das dem Herakles Verwandte und Angehörige selbst an die Stelle der ihm ursprünglich feindseligen, entgegenstehenden Macht, und nicht bloß in poetischer Hinsicht, indem dadurch die verdrießliche Wiederholung vermieden wird, nicht bloß als dichterische Variation, auch in Hinsicht der Sache selbst ist daher diese Vermittlung tief empfunden und der Sache gemäß. Dejanira sendet dem abwesenden, von ihr nun wirklich schon entfernten Gemahl das mit dem Blut des Centauren befleckte Gewand; kaum hat der nichts Ahndende es angelegt, so durchdringt seinen ganzen Leib ein verzehrender Schmerz. Der getödtete, mit dem Tode ringende Centaur hat gleichsam das ganze Gift seiner Natur in sein hervorquellendes Blut gedrängt. Der Böse stirbt, aber das Böse stirbt nicht, bis es das letzte ihm mögliche Unheil wirklich hervorgebracht hat. Es ist, wie Buttmann sehr richtig sagt, nicht ein natürliches, es ist ein übernatürliches Gift, das den Leib des Herakles ergreift; es ist das Gift des bösen Princips als solchen; es ist nicht mehr bloß einfach das entgegengstehende, feindliche Princip, es ist das durch unmenschlich-menschliche Natur zum eigentlich Bösen gesteigerte, vergeistigte Gift, das ihn mit Feuerpein durchdringt und endlich ihn in das höchste Leiden versetzt. Denn Herakles selbst hat sich inzwischen schon mehr frei gemacht

II,2,344

von dem realen Gott; in einem frühern Moment wäre ihm das Gift weniger peinvoll gewesen. Aber es ist nur der letzte Schmerz der Trennung von dem realen Gott, und eben dieser Moment des höchsten Leidens wird der Uebergang zu seiner letzten Verklärung, wo, um Schillers Worte zu brauchen:

Der Gott des Irdischen entkleidet
Flammend sich vom Menschen scheidet.

Das Uebermaß des Schmerzes bringt ihn zu seinem letzten Entschluß. Ueberzeugt, daß nur in seinem Tod, d.h. indem er dem Materiellen, Irdischen, das ihn noch in der Abhängigkeit von Kronos erhält, ganz stirbt, die Heilung der entsetzlichen Krankheit zu finden sey, baut der Erhabene sich selbst den Scheiterhaufen, um sein natürliches Leben im Feuertod zu verzehren, aber nur was er von der sterblichen Mutter hatte, das Natürliche an ihm, wurde von den Flammen verzehrt, und während der Scheiterhaufen noch brannte, senkte sich, wie Apollodor aus ältern Historikern berichtet, eine Wolke mit Donner herab und nahm den von allem sterblichen Stoff nun befreiten Herakles in den Himmel auf, wo er, versöhnt mit der Hera, sich mit der Tochter, der Göttin der Jugend, der Hebe, vermählt, und Er selbst nun als Gott, als einer der Unsterblichen lebt, indeß sein bloßes, von ihm selbst unterschiedenes Gebild (ånäùëïí) in der Unterwelt unter den übrigen entseelten, bloß schattenähnlichen Wesen lebt.

Dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel setzt ihre ursprünglich höhere Bedeutung vollends außer Zweifel. Etwas dem vergötternden Tode des Herakles Gleiches findet sich bei keinem andern der zahlreichen Söhne, die Zeus mit sterblichen Müttern erzeugt. Etwas Analoges (obgleich durchaus nicht dasselbe) ist nur bei Dionysos. Der Unterschied, welcher hier stattfindet, wird sich uns zeigen, sobald wir den ursprünglichen Sinn jenes Ausgangs der Heraklesfabel noch näher ins Auge gefaßt haben. Hiezu

werden folgende schon in unsern früheren Entwicklungen enthaltene Bestimmungen dienen. Herakles ist der Gott der zweiten Potenz - der befreiende, relativ geistige -, aber er ist dieser nicht absolut, nicht unbedingt, sondern für einen bestimmten Moment des

II,2,345

Bewußtseyns. Er *ist* der Gott der zweiten Potenz, aber der nach der ursprünglichen Vorstellung (von welcher der griechische Mythos nur eine Umwandlung ist, die aus sich selbst und für sich selbst nicht verständlich seyn würde), er ist nach dieser ursprünglichen Vorstellung der Gott (A^2), aber der sich noch in der gänzlichen Abhängigkeit von Kronos befindet. Diese Abhängigkeit - *hat* er in dem selbst noch zum Theil unfreien, *noch* dem realen Gott anhänglichen Bewußtseyn, welches eben - seine *sterbliche* Seite ist. Dieses Unlautere, was er noch von der *Mutter* hat, muß in ihm sterben, oder vielmehr: der Gott in ihm, das, was in ihm *Gott* ist, ô’ dí ášô² èåsïí, muß dieses Materielle verzehren, damit er rein als Gott hervortrete und sich auf diese Weise der harten Dienstbarkeit gegen den Kronos entledige, dem er selbst nur durch das Unlautere, vom unfreien Bewußtseyn Herkommende in sich, pflichtig und unterworfen war. Das Uebermaß der Leiden bringt ihn zu diesem Entschlusse, durch welchen er sich zugleich aus allem Verhältniß zu jenem unholden Gott und in eine Welt versetzt, gegen welche Kronos zur ohnmächtigen Vergangenheit wird, in die Welt des Zeus, den Olympos. Nur die im Bewußtseyn noch immer fortdauernde, noch immer nicht überwundene Anhänglichkeit an das reale Princip ist die Ursache der Leiden des Herakles, seiner Knechtsgestalt und seiner Erniedrigung. Dieses von dem realen Gott Abhängige in ihm muß untergehen, damit er zum Gott sich verkläre. Wenn Dionysos, so*wie* er nur überhaupt genannt wird, gleich als Gott genannt wird, wenn er keine Ursache hat, durch Feuertod, wie Herakles, zu sterben, um zum Gott zu werden, so kommt dieß nur davon, daß gleich bei seiner Empfängniß die sterbliche Mutter Semele in der Umarmung des Zeus verzehrt wird. Wer sieht hier nicht die Verwandtschaft des Herakles mit Dionysos, oder vielmehr das Vorbildliche der Heraklesfabel? Aber der Unterschied ist ebenso klar. Dionysos, weil schon zuvor der Sterblichkeit enthoben, wird, sowie er ans Licht tritt, auch als Gott *genannt*. Herakles dagegen, einem frühern Moment des Bewußtseyns angehörig, und dadurch noch an den realen Gott gebunden, muß durch freiwilligen Tod dieses Band erst lösen, um derselben göttlichen Ehre

II,2,346

theilhaftig zu werden, deren Dionysos gleich bei seiner Geburt gewürdiget ist.

Ob nun dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel auch noch von der ursprünglichen orientalischen Idee sich herschreibt, oder ob dieselbe erst im spätern griechischen Bewußtseyn diese Ausführung erhalten hat, ist nicht so leicht zu entscheiden; denn freilich im Bewußtseyn der Kananiter, der Phönikier war jene Verklärung und Befreiung des Herakles noch nicht geschehen. Sie konnte daher nicht als etwas Geschehenes erzählt werden. Dieß würde indeß nicht verhindern anzunehmen, daß auch in der Zeit jener höchsten *Spannung* des Bewußtseyns jene Verherrlichung schon als zukünftig vorgestellt werde, daß sie als eine zukünftige, als eine geweissagte, auch in dem frühesten Bewußtseyn vorkommen konnte. Denn obgleich in jedem Moment das Bewußtseyn dem herrschenden Gotte zu dienen gezwungen und ihm gleichsam verhaftet ist, so macht dieß keineswegs unmöglich, daß das Bewußtseyn die Eitelkeit oder Vergänglichkeit dieses Dienstes, d.h. dieses Verhältnisses, empfinde. *Das* eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Göttertod berufen, den

die skandinavische Edda, auf die ich mich überhaupt nicht gerne berufe, voraussagt; aber selbst in der griechischen Fabel ist die Angst des Uranos und die Angst des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs; selbst dem Zeus weissagt der gefesselte Prometheus des Aeschylos seinen Untergang mit klaren Worten, wenn er zu dem Chor sagt:

> Fleh, ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht (dieß ist ironisch!).
> Ich frage weniger als nichts - nach Zeus.
> Er handl', er herrsche diese kleine Zeit,
> Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht
> Die Götter;

und früher:

II,2,347

> So sehr er trotzet, wird Kronion doch
> Sich schmiegen; die Vermählung, die er wünscht,
> *Stürzt* ihn, daß er vom Throne nichtig fällt.
> Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
> Den Kronos ihm, sein Vater, einst geflucht,
> Als er gestürzt vom alten Throne sank.

- Nur Prometheus weiß das Geheimniß, wie Zeus diesen Umsturz seiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er selbst frei von seinen Banden ist, will er das Geheimniß mittheilen.

Auf einen von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Fluch ist das Reich der Götter gegründet.

Aber auch allgemein und rein wissenschaftlich angesehen, ist das Prophetische, die Zukunft Voraussehende ein nothwendiges Moment in der mythologischen Bewegung. Das Mythologie erzeugende Bewußtseyn schreitet zwar durch bestimmte Momente fort, aber von Anbeginn, vom ersten sich Verfangen des Bewußtseyns an ist eine Spannung gesetzt, die nur successiv sich lösen kann, und mit der ersten Spannung ist gleich alles (die ganze Folge) gesetzt. Die verschiedenen Momente des Bewußtseyns unterscheiden sich nicht durch ihren absoluten *Inhalt,* sondern wie der Inhalt jeder Zeit eigentlich immer derselbe ist, wie eine Zeit oder ein Moment der Zeit von dem andern sich nur dadurch unterscheidet, daß, was in diesem noch zukünftig, in jenem gegenwärtig oder bereits vergangen ist, oder umgekehrt, was in diesem Gegenwart oder Vergangenheit, in jenem noch als Zukunft gesetzt, so ist auch der Inhalt des mythologischen Bewußtseyns immer derselbe, und was erst in dem spätern Moment zur Gegenwart wird, ist darum in dem frühern Moment nicht *nicht,* sondern es ist allerdings auch, nur *als* Zukunft gesetzt. So konnte also auch in einem frühern, dem Kronos übrigens noch sklavisch ergebenen Bewußtseyn gleichwohl schon die künftige Verklärung und Vergöttlichung des Herakles erscheinen, wie in jenem alttestamentlichen Orakel, worin übrigens der Messias nicht als König und Herr, sondern als Knecht ganz dem Moment des Kronos parallel vorgestellt ist, nichtsdestoweniger jener noch entferntere, verklärende *Tod* des Messias vorausgesehen ist. Denn auch die Gabe der Weissagung

II,2,348

ist mit jener Spannung gegeben, die im mythologischen Bewußtseyn gesetzt ist. Die Offenbarung selbst ist durch sie vermittelt. Christus ist das Ende des Heidenthums, wie der Offenbarung. Nur deßwegen verstummen nach dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung die heidnischen Orakel, eine Erscheinung, über die bekanntlich Plutarch eine eigne Abhandlung geschrieben hat; und selbst in der

Kirche hört die Gabe der Weissagung nebst andern Wundergaben und ekstatischen Erscheinungen in dem Verhältniß auf, als mehr und mehr jene Spannung des Bewußtseyns sich löst. Unmöglich also wenigstens ist es nicht, daß auch dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel in der ursprünglichen orientalischen Vorstellung schon als zukünftig enthalten war, möglich aber auch, daß diese letzte Ausführung ganz allein dem griechischen Bewußtseyn angehört, dieses allein bis zum Verklärungstod des Herakles fortschritt.

Ich kann die Zeit, welche diese Entwicklung erforderte, mich nicht reuen lassen. Denn die Heraklesfabel bildet in der griechischen Mythologie einen so bedeutenden Kreis, daß es unsrer Entwicklung zum Vorwurf gereicht und Verdacht gegen ihre Mittel erregt haben würde, wenn wir die Gestalt des Herakles umgangen hätten. Eine *Geschichte*, in dem Sinn wie Buttmann dieß leugnet - wobei nämlich Herakles ein wirklicher Held, Königssohn oder dergleichen gewesen wäre - ist sie freilich nicht, aber daß sie auch kein reines Dichterprodukt ist, wie er, gestützt vorzüglich auf die Sophistenfabel vom Herakles am Scheideweg, behauptet, glaube ich evident gemacht zu haben. Die Heraklesfabel ist in der That eine Geschichte, aber höherer als bloß menschlicher Art; sie ist der Theil einer wirklichen göttlichen Geschichte. Herakles, also auch sein früheres Vorbild, der phönikische Melkarth, ist die der zweiten Persönlichkeit, die der relativ geistigen, später als Dionysos hervortretenden Gottheit entsprechende Gestalt eines frühern Moments, dieß ist unser Resultat. In eine Leidens- und Thatengeschichte dieses zweiten Gottes wird sich uns ohnehin die Mythologie immer mehr zusammenziehen.

Daß übrigens diese zweite Persönlichkeit auch in dem frühern Moment des mythologischen Bewußtseyns - ich will es ein für allemal

II,2,349

das kronische nennen - schon da ist, ändert nichts an der allgemeinen Ansicht dieses Moments. Die zweite Persönlichkeit erscheint hier noch in völliger Abhängigkeit von Kronos, ihm selbst fröhnend und dienend. Wenn wir also auch schon einen Blick in eine freiere, bessere Zeit geworfen haben, so müssen wir nun wieder zurückkehren auf jenen Zustand des Bewußtseyns, in der Zeit des, wenigstens als Gott, noch immer ausschließlich herrschenden Kronos. In dieser Zeit also erschien das menschliche Bewußtseyn recht so, wie es Lucretius beschreibt in einer Stelle, wo jedes Wort bedeutend ist - die Menschheit war in dieser Zeit wirklich.

> oppressa *gravi* sub religione,
> Quae caput e coeli regionibus ostendebat
> Horribili super adspectu mortalibus instans[1].

Die Menschheit lag unter dem Druck der lastenden, schweren Religion, gravi sub religione, denn es war noch immer die astrale Macht, die in ihr wirkte, in Kronos herrscht noch immer das Gestirn - sie drohte also noch immer vom Himmel her den Sterblichen. Dahin (in diese Zeit) müssen wir uns jetzt wieder zurückversetzen. Denn der Tod des Herakles ist ein Vorgriff in die folgende Zeit.

Doch auch Kronos blutige Herrschaft muß sich zuletzt zum Ende neigen, und zunächst sind es nun wieder die Erscheinungen dieses Uebergangs, die wir zu betrachten haben.

[1] Unter die Religion gewaltsam niedergetreten,
Die vorstreckte das Haupt aus den himmlischen Regionen
Mit entsetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend.
(Nach v. Knebels Uebersetzung).

[II,2,350]

Sechzehnte Vorlesung.

Um mich zu vergewissern, daß *Ihnen* die Aufeinanderfolge der Momente völlig klar geworden (denn eben in dieser ist das eigentlich Wissenschaftliche der Entwicklung), so will ich sie nochmals kurz wiederholen:

A. Urmoment oder erster Moment - die noch unüberwundene und unüberwindliche Ausschließlichkeit (Centralität) des ersten Princips = Zabismus.

B. Zweiter Moment - peripherisch Werden des ersten Princips, wo es zugleich Gegenstand einer möglichen Ueberwindung wird = Urania.

C. Dritter Moment - wirklicher Proceß, wirklicher Kampf zwischen dem widerstehenden Princip und dem befreienden Gott. Hier wieder

a) erster Moment, wo die wirkliche Ueberwindung zwar tentirt, aber durch den realen Gott immer wieder vernichtet wird = Moment des Kronos (wobei A^2 nur in dienender Stellung zu Kronos), Negation der wirklichen Ueberwindung;

b) zweiter Moment - Uebergang zur wirklichen Ueberwindung, wo sich der reale Gott nicht mehr bloß zur möglichen, sondern zur wirklichen Ueberwindung hergibt.

Dieß ist der Moment, bei dem wir jetzt stehen, der jetzt eben dargestellt werden soll. Ihm wird der dritte Moment folgen,

c) in welchen

aa) die ägyptische,

bb) die indische,

cc) die griechische Mythologie fällt.

II,2,351

Wir gehen also nun zum Moment b) fort. Endlich nämlich wird das an dem realen Gott haftende Bewußtseyn doch überwältigt; der Widerstand gegen den befreienden Gott wird immer schwächer, bis es seine Starrheit ganz aufgibt und nun - nicht mehr bloß zur möglichen, sondern - zur wirklichen Ueberwindung sich hingibt.

Der Eintritt dieses Moments ist bezeichnet durch das abermalige Erscheinen einer weiblichen Gottheit, und kündigt sich im Gefühl der Völker an durch die Erscheinungen wilder, sich selbst nicht fassender Begeisterung, des *Orgiasmus*. Da hier das Wort Orgiasmus zum erstenmal gebraucht wird, so halte ich es nicht für überflüssig, etwas über die Bedeutung desselben zu bemerken. Es ist nicht ausgemacht, woher eigentlich die Wörter –ñãéá, “ñãéÜæåéí, “ñãéáóìüò kommen. Orgia sind die feierlich begangenen Handlungen selbst, durch die jene wilde Begeisterung sich ankündigt. Im weitern Sinn wird das Wort von allen mysteriösen Ceremonien, ja von den Mysterien selbst gebraucht. EÏñãéÜæåéí heißt die Orgien begehen, “ñãéáóìüò heißt die Feier der Orgien, bedeutet aber insbesondere die Aeußerungen der Wuth oder des heiligen Wahnsinns, mit dem sie begangen werden. Die erregende Ursache des Orgiasmus ist allerdings der befreiende Gott, aber der *Grund*, das Subjekt des Orgiasmus, ist das gleichsam wankend, taumelnd gewordene sich selbst nicht mehr fassen könnende, seiner selbst ohnmächtig gewordene, reale Princip. Inwiefern es nun in diesem Zustande theils überhaupt aufgereizt erscheint, theils selbst durch Handlungen einer wahren Wuth sich äußert, insofern ist der Zusammenhang des Worts mit “ñãÞ (Zorn)

wohl begreiflich, und namentlich der parallele Ausdruck des alten Testaments, wo das "andern und neuen Göttern Dienen" stets als ein Reizen, ein Erzürnen des ersten und einzigen Gottes vorgestellt wird, könnte zur Bestätigung angeführt werden. Offenbar erdichtet ist die Ableitung von åññãåéí, arcere, abhalten, weil die Ungeweihten von den Mysterien abgehalten werden, und völlig nüchtern ist die Ableitung von hñãá, Verrichtungen, Handlungen; denn Verrichtungen und Handlungen sind freilich auch die Bewegungen des Orgiasmus und die Vorgänge bei mysteriösen Gebräuchen, aber nicht

II,2,352

umgekehrt sind hñãá gerade religiöse, mysteriöse, begeisterte Handlungen. Das Wort “ñãéÜæåéí, –ñãéá gehört also gewiß zu der Familie der Wörter: “ñãÞ, daher “ñãßæù: irrito, iram accendo, sowie des Worts “ñãÜù, das selbst mit “ñÝãù, appetere, begehren, zusammenhängt, wovon Orgasmus, dessen vorzüglich die Aerzte sich bedienen, um jede Spannung, jeden turgor, besonders der Säfte, zu bezeichnen. Soviel über das Wort. Jetzt zur Sache und zur Bedeutung des Moments.

Zum zweitenmale also und nur in anderem Sinne wird das Bewußtseyn und der Gott, der sich in ihm wieder zur Männlichkeit aufgerichtet hatte, weich oder weiblich gegen den höheren Gott. Die in jenem (dem dominirenden Gott) *ersterbende* männliche Kraft geht ganz in den zweiten Gott über. Dieser Uebergang wird in grober, schlichter Bildlichkeit durch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, angedeutet, der nun gleichsam als Siegeszeichen dieses Moments und der über den unterliegenden, der Männlichkeit beraubten Gott sich erhebenden höhern Potenz feierlich wie im Triumph umher getragen wird. Der zuvor männliche Gott ist dem höheren nun schon nicht mehr bloß im Allgemeinen zugänglich, sondern im Begriff *wirklich* von ihm überwunden zu werden. Das bisher starre, widerstrebende Princip selbst wird dem befreienden Gott gegenüber zum weiblichen, so daß dieser nun in der That allein der wirkende Gott ist, und damit es auch hier dem Uebergang nicht an der weiblichen Gestalt fehle, die ihn bezeichnet, erscheint die *phrygische Göttermutter*, die zu Kronos ebenso sich verhält, wie sich Urania zu Uranos verhielt. Denn wenn es in der neuesten Verhandlungsweise der Mythologie gewöhnlich ist alles zu identificiren, was übrigens sehr leicht geschehen kann, weil freilich - aber wohl zu merken, in verschiedenen Potenzen, auf ganz verschiedenen Stufen, daher auch mit veränderter Bedeutung - immer dasselbe sich wiederholt, so müssen wir uns im Gegentheil zum Gesetz machen, die verwandten Gestalten zu unterscheiden, jede in ihre bestimmte Zeit zu setzen, und auf solche Art sie auseinander zu halten, damit nicht durch das entgegengesetzte Verfahren alles wie in das

II,2,353

ursprüngliche Chaos zurückkehre, aus dem nach der Theogonie alles hervorgegangen ist. Die phrygische Göttermutter (dieser Name bezeichnet zugleich die Stelle des großen *phrygischen* oder phrygothrakischen Volks in der theogonischen Bewegung), diese weibliche Gottheit ist *in ihrer Zeit* dasselbe, was die Urania in der ihrigen. Der Unterschied zwischen beiden, den eben nur die Zeit macht, ist dieser. In Urania macht sich das Bewußtseyn dem noch nicht wirklichen (noch nicht in das Seyn hereingetretenen) höheren Gott zum Grund, sie gebiert oder empfängt den Gott erst, und ihre Erscheinung bezeichnet nur den Moment der Geburt oder Empfängniß des Gottes. In der phrygischen Göttermutter oder, wie sie von den Griechen genannt wird, in der Kybele macht sich das Bewußtseyn dem schon *wirkenden* Gott zum *Grund*. Was also in Urania noch bloße Möglichkeit war (bloße Möglichkeit der Ueberwindung), das wird in Kybele zur Wirklichkeit (hier ist der Anfang und der Uebergang zu der *wirklichen* Ueberwindung), und dieses erst ist die letzte, ist die für die Entstehung des Polytheismus entscheidende Katabole.

Denn eben darum heißt Kybele *Götter*mutter, weil mit ihr erst die *unmittelbare* Möglichkeit der eigentlichen Göttervielheit gegeben ist. Kybele ist das völlig umgewandte, nun wirklich ins Leidende herabgesetzte Bewußtseyn des realen Gottes, dem idealen Gott nicht bloß überwindlich, sondern zur wirklichen Ueberwindung hingegeben.

Ich habe eben erwähnt, daß Kybele der griechische Name der magna Deûm mater. Die Etymologien der Götternamen sind darum ein wichtiger Gegenstand, weil sie, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, am Bestimmtesten die ursprüngliche Bedeutung einer Gottheit anzeigen. Bei der etymologischen Erklärung des Namens *Kybēle*, auch wohl *Kybēle*, neben dem zugleich der Name Kybebe erscheint, - dabei möchte man also wohl am besten von êõâÞ, der Kopf, ausgehen, wovon êýâäá, kopfunter, êõâéóôOí, überstürzen, sich überschlagen, verwandt mit êýðôù, den Kopf senken, mit vorwärts geneigtem Kopfe gehen, verwandt auch mit unserm deutschen *Kippen*. Schon im Namen also liegt der Ausdruck der Umkehrung, wo das, was vorher das

II,2,354

Oberste war, sich neigt oder senkt. In dem Namen Kybele ist außer êõâÞ das Verbum âÜëëù nicht zu verkennen. In Kybe*be* läßt die letzte Sylbe das alte âÜù erkennen, wovon das oft bei Homer vorkommende âyóå äE dê lððùí. ÊõâÞâç ist also quae caput descendere facit. Êýâçâïé heißen bekanntlich die Diener der Kybebe, die durch Kopfneigen, Kopfschütteln im Zustand der Begeisterung nur eben diese Bewegungen der Gottheit selbst mimisch ausdrückten (frühere Beispiele dieser Mimik, z.B. das Hinken der Baalspriester). Also etwas anderes als unser deutsches Kopfhängen. Ein anderes Wort dafür ist êáñáêßíïé, von êÜñá, das Haupt, und êéíÝù, bewegen. Lucretius nennt diese Bewegung bei den die Kybebe umschwärmenden Kureten capitum numen, wo numen soviel als nutus ist. Von eben dieser Gebärde heißen sie Korybanten, von êïñýðôù, caput jactare, nach einer Erklärung bei Strabo[1]. Alle diese Namen bezeichnen also nichts anderes als das gegen den höheren Gott *wankend* gewordene Bewußtseyn, das eben im Begriff ist sich diesem ganz zu unterwerfen. - *Sie* sehen an einem neuen Beispiel, wie wenig uneigentlich im Grunde die Ausdrücke der Mythologie sind, wenn man sie recht versteht, wenigstens nicht uneigentlicher als so viele, bei denen man an bildlichen oder poetischen Ausdruck gar nicht mehr denkt. Denn wer z.B. von einem wankend gewordenen Entschluß oder einer wankend gewordenen Ueberzeugung spricht, denkt damit noch nicht sonderlich poetisch sich ausgedrückt zu haben.

Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den *Bergen* herab daher auch die idäische Mutter), wie die schaffende Natur selbst vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabsteigt. Der ursprüngliche Zustand auch der Natur ist ein Zustand allgemeiner *Aufrichtung* (erectio). Das senkrecht Aufsteigende ist überall das Aeltere, das Wagerechte das Jüngere. Wenn die Natur nach dem Thiere im Menschen sich wieder aufrichtet, so ist dieß eben ein *wirkliches* Wiederaufrichten, aber in einem höhern, in einem geistigen Sinn. Die Schichten der Ur- und

[1] Pð’ ôï™ êïñýðôïíôáò âáßíåéí “ñ÷çóôéê§ò. Lib. X, c. 3 (p. 473).

II,2,355

der Uebergangsgebirge stehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch *im Ganzen* genommen nach Verhältniß ihres *Alters*, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont *geneigt*, gleichsam wankend, oder wie im Begriff überzustürzen. Der Zustand der Aufrichtung

geht dann allmählich in den liegenden, wagerechten über, der den jüngsten Bildungen im Ganzen vorzugsweise eigen ist. Jenes Geneigtsein der senkrechten Schichten heißt in der bergmännischen, meist von einem richtigen Instinkt geleiteten Sprache das *Fallen* der Schichten. Wenn man die aufeinander folgenden Formationen der Erde durch bloße successive Niederschläge aus einer Urflüssigkeit erklärt, welche alle die verschiedenartigen Stoffe chemisch aufgelöst enthalten, so ist man alsdann genöthigt, die wagerechte Lage als die ursprüngliche anzusehen. Dann lassen sich die aufrechtstehenden, doch gegen den Horizont geneigten Schichten freilich nicht als ein *Fallen* erklären. Man muß alsdann vielmehr annehmen, daß diese Schichten aus dem ursprünglich wagerechten Stand durch irgend eine unbegreifliche Kraft emporgehoben worden seyen, was jetzt, soviel mir bekannt, so ziemlich die allgemein angenommene Erklärung ist. Aber die stille Gesetzmäßigkeit der Natur stößt gewaltsame Erklärungen der Art zurück, und der offenbare Zusammenhang, in welchem dieses Fallen mit der Beschaffenheit der Formationen steht, läßt an keine bloß mechanischen und diesen Bildungen selbst *fremden* Ursachen denken; ihre Stellung ist durch immanente Gesetze bestimmt, und alles überzeugt uns, daß der Winkel, den sie mit dem Horizont bilden, so alt als sie selbst und ein nothwendiges Moment ihrer Bildung ist. Die horizontale *Entstehung* ist freilich, wie gesagt, ein nothwendiges Postulat der Ansicht, welche alles aus dem Flüssigen erklärt und dieß für die einzige Bildungsweise hält. Da man aber in Ansehung der Urgebirge schon so ziemlich und fast allgemein eine andere Entstehungsweise zugegeben, so wird man in Folge einer nothwendigen und nicht abzuhaltenden Consequenz wohl auch noch in Ansehung des Flötzgebirges nachgeben müssen, da der unmerkliche Uebergang des einen in das andere und eine Menge anderer Thatsachen uns von der Identität der Bildungsweise beider überzeugen. Außerdem ist

II,2,356

jene ganze Vorstellung von einer Urflüssigkeit, die alles aufgelöst enthalten, die Wahrheit zu sagen, nur eine kindische, nur der Kindheit der Wissenschaft angemessene. Man stellt sich vor, etwas gewonnen zu haben, wenn man alle die verschiedenartigen Stoffe, aus denen die Formationen der Erde bestehen, in Einem Fluidum beisammen hat, ohne zu überlegen, daß damit nichts erklärt ist, indem nun diese Urflüssigkeit selbst wieder erklärt werden müßte, wozu sich aber schwerlich die Mittel finden möchten.

Doch kehren wir von dieser Abschweifung zurück, die indeß hier am ehesten zu entschuldigen ist. Wenn die zwischen den Epochen der Natur und den aufeinander folgenden Zeiten oder Momenten der Mythologie vorhandene Analogie im Allgemeinen sich nicht verkennen läßt, so springt diese hier vielleicht am deutlichsten in die Augen. Wenn wir übrigens früher schon ausgesprochen: Kronos ist die unorganische Zeit der Mythologie, so darf hier unter dem Unorganischen nicht das relativ-Unorganische verstanden werden, wie es jetzt ist und dem Organischen schon zur Unterlage dient. Das Unorganische, welches allem Organischen vorausgeht, ist ein ganz anderes, als das, welches das Organische schon als Gegensatz außer und als Höheres über sich hat. Ein relativ-Unorganisches gibt es erst mit dem Organischen zugleich. Das absolut Unorganische ist die dem Organischen schlechterdings vorausgehende Zeit, wo es noch gar nicht im Kampf mit dem Organischen ist, wie die wahren Urgebirge noch keine Spur organischer Wesen zeigen, indeß die späteren schon die Spuren eines Kampfes zwischen dem Unorganischen und Organischen in sich bewahren. Die Urgebirge ragen noch hinaus über die Zeit des relativ-Unorganischen, wie dieß schon der Charakter von Individuen, den sie an sich tragen, ihr in sich abgeschlossenes, gediegenes, schroffes, ausgesprochenes Wesen anzeigt. Es ist unmöglich, daß das relativ-Unorganische vor dem Organischen zu Bestand komme. Das relativ-Unorganische entsteht auch durch eine Katabole, per descensum; aber nichts kann zum *Grund,* zum relativ nicht Seyenden, zum Vergangenen werden, es werde denn zugleich das gesetzt, wovon es der Grund und das relativ-Vergangene

II,2,357

ist. In der griechischen Göttergeschichte wird Kronos vorgestellt als der seine eignen Kinder immer in der Geburt wieder verschlingt. Dieß erreicht damit sein Ende, daß ihm statt des Kindes, des Zeus, das *relativ*-Unorganische, der in Windeln eingewickelte Stein untergeschoben wird. Denn nun er das Unorganische zugelassen hat, muß er *zugleich* dieses und das Organische als solches von sich geben, und letzterem verstatten, *sich* in seiner eignen, von dem Unorganischen unabhängigen Zeit frei zu entfalten.

Alles in Kybele, sagten wir, deutet auf ein von oben Herabkommen. Dazu gehört nun auch, daß ihr erstes Bild ein vom Himmel gefallenes (ein äéïðåôÝò) war. Denn sie selbst ist die vom Himmel gefallene. In Kybele ist erst das Astrale völlig überwunden. Bis zu ihr stand das Mythologie erzeugende Bewußtseyn noch ganz unter dem Einfluß des Gestirns. Ein vom Himmel gefallener Stein war also ihr *natürliches* Bild - das natürliche Bild der selbst vom Himmel, d.h. aus der Region des Allgemeinen, Unendlichen, Unfaßlichen, herabgestürzten, zur bestimmten Gestalt gewordenen. Den ausdrücklichen Versicherungen der Alten zufolge bestand ihr Bild zu Pessinus in einem bloßen Stein. Als ein solcher wurde es, wie Livius sagt, den römischen Botschaftern übergeben, als sie dieses Bild der großen Göttermutter für Rom forderten[1]. Wenn daher Meteormassen, Aërolithen verehrt wurden, so lag der Grund davon in der ursprünglichen Idee der Kybele, nicht umgekehrt gaben aus der Luft gefallene Steine Veranlassung vom Himmel gefallene Götterbilder zu verehren.

Es ist bekanntlich noch nicht lange her, daß von Meteorsteinen wieder die Rede ist; die zahlreichen Erzählungen der alten Schriftsteller wie neuerer Chroniken, selbst die an manchen Orten, namentlich in Böhmen, am Rhein und in verschiedenen Gegenden Deutschlands aufbewahrten Massen der Art schützten dieses Phänomen nicht gegen die Meinung einer sich klug dünkenden Zeit, die alle solche Erzählungen in das große Register der Fabeln verwies. In einem namhaften Dorf

[1] Is legatos - Pessinuntem deduxit, *sacrumque* iis *lapidem*, quam *matrem Deûm* esse incolae dicebant, tradidit. L. XXIX, c. 11.

II,2,358

im Elsaß, in welchem ein solcher Stein in der Kirche aufgehoben worden war, hatte mehr als ein sich für aufgeklärt haltender Reisender die guten Leute verspottet und ermahnt, den Stein wegzuschaffen. Wie aber nachher das Factum anerkannt werden mußte, und man einsah, daß weder die Griechen gefabelt haben, wenn sie von dem bei Aegos Potamos gefallenen Stein erzählen, noch Livius, da war man froh. Ein Deutscher, Chladni, hat das Verdienst, den Fall von Meteorsteinen zuerst wieder als physikalische *Thatsache* geltend gemacht zu haben, die dann bald auch durch von Zeit zu Zeit in allen Theilen der Welt erneuerte Fälle von Meteormassen vielfach bestätigt wurde. Wenn der eben genannte Physiker die Meteorsteine für Ueberbleibsel eines bei der ersten Planetenbildung nicht verwendeten und noch immer im leeren Raum überflüssigen, bestimmungslos herumschweifenden Weltkörperstoffs angesehen wissen wollte, so bedarf diese Erklärung wohl so wenig als andere ähnliche Erklärungen wiederkehrender großer Phänomene aus rein *zufälligen* Umständen und Ursachen noch der Widerlegung[1]. Man ist im Allgemeinen von dem *tellurischen* Ursprung dieser Massen überzeugt; nur muß dieß Wort nicht in dem engen Sinn wie gewöhnlich genommen werden. Es gehört zu diesem tellurischen Ursprung nicht gerade, daß die Materien, aus welchen diese Massen bestehen, namentlich das Eisen und die ihm verwandten Metalle, welche den Hauptbestandtheil der bei weitem größten Zahl ausmachen, daß diese Materien von

der Oberfläche der Erde durch Verflüchtigung aufsteigen und in der Atmosphäre dann durch unbekannte Ursachen aus dem dunstförmigen Zustand wieder verdichtet, sich zu jenen Massen zusammensetzen. Einer solchen Erklärung widerspricht schon die große Gleichförmigkeit sowohl der Bestandtheile als der Configuration, welche an den entgegengesetztesten

[1] Zu den trüglichen Beweisen, welche für das fortdauernde Vorhandenseyn solcher überflüssiger Massen im Weltraum geführt werden, gehören auch die von den *freiwilligen Verfinsterungen* der Sonne, wie ich sie nenne. Letztere werden überall von Zeit zu Zeit erwähnt; die auffallendste von Abulfaradsch. Gleich als ob in einer Welt, wo alles nur in einer beständigen Oscillation besteht, die Sonne selbst keiner Veränderung fähig, und nicht einem wirklichen deliquium unterworfen seyn könnte. (Aus einem ältern Msc.)

II,2,359

Orten der Erde, z.B. in Mähren und Nordamerika, gefallene Massen dieser Art zeigen. Dem tellurischen Ursprung kann man also nur insoweit beistimmen, als eben damit zugleich ein *kosmischer* gemeint ist. Eigentlich also ist der kosmische Ursprung dieser Massen außer Zweifel gesetzt. Wie wir genöthigt sind, in der Geschichte der Menschheit Erscheinungen anzuerkennen, die aus Erklärungsgründen, wie sie in dem *gegenwärtigen* menschlichen Bewußtseyn sich finden, nicht mehr begreiflich sind, so gibt es auch Vorgänge in der Natur, welche, obgleich in der gegenwärtigen Zeit sich zutragende, doch in Ansehung der *Ursachen* mehr einer vergangenen Zeit als der gegenwärtigen angehören. (Das Vergangene wird in der Regel zum Innern, wie das Herz erst bloß liegt.) Dahin sind vor allem die vulkanischen Eruptionen zu rechnen, die man sich vergebens bemüht aus allen Kräften oder materiellen Bedingungen der jetzigen Zeit zu erklären. Eben dahin gehören die aus der Erde heiß aufsprudelnden Quellen, deren zum Theil seit Jahrtausenden unveränderte Temperatur und bei einem großen Reichthum von Bestandtheilen sich immer gleich bleibende Mischung keinen andern Gedanken verstattet, als daß diese Wasser aus einer Vergangenheit herkommen, die keine Veränderung mehr zuläßt und den Zufälligkeiten der Gegenwart entzogen ist. Vielleicht selbst, daß jene völlig neuschaffende, neubildende Wirkung, die sie auf den kranken Organismus ausüben und die aus ihren chemischen Bestandtheilen sich nicht ableiten läßt, mit Beweis ist, daß ihre Wärme nicht eine äußere (zufällige), sondern eine einwohnende ist, die noch von jener ersten Lebensgluth zeugt, in der alle in organisches und besonders animalisches Leben zuerst entstehen konnte. Doch zurück zu den Meteormassen. Es ist ein *allgemeiner,* kosmischer Proceß, der sich in ihnen *zeigt,* wenn dieser hier gleich nur im Kleinen sich kund geben kann, und nur als eine Ausnahme in die jetzt bestehende Ordnung hereintritt, gleichsam als die Zuckung eines frühern Zustandes, der, im Allgemeinen längst zur Vergangenheit geworden, nur partiell und mit vorübergehenden Erscheinungen sich noch äußern kann. Daß die Meteorsteine nur in einem gewaltigen, *heißen* Kampf entstehen, zeigt jenes eigenthümliche Erzittern, gleichsam Schaudern

II,2,360

der Natur, das sie begleitet, die specifische Wärmeempfindung im Gesicht, welche die in der Nähe sich Befindlichen fühlen, und die mehr erregt als mitgetheilt zu werden scheint. Daß sie recht eigentlich kopfunter *gestürzt* werden, sieht man an jenem ihnen ebenfalls eigenthümlichen beständigen Auf- und Wiederzurückspringen während des Niederfallens. Daß aber dieser Kampf ein nicht weniger blutiger ist, als jener, in dem zuerst Organisches und Unorganisches sich schied, beweist die unwidersprechliche Thatsache, daß außer eigentlichen Steinen nicht nur pflanzenhafte, sondern gallertähnliche, ja blutartige Massen, wahre Produkte einer organischen Zerreißung oder Zerfleischung niedergefallen sind[1]. - Wie

groß erscheint Homer[2], wenn er von Zeus in dem Augenblick, wo Zeus den theuren Sohn Sarpedon, dem vor Troja zu fallen bestimmt ist, zu retten aufgeben muß, von ihm sagt:

Siehe mit blutigen Tropfen beträufelt er jetzo die Erde
Ehrend den theuren Sohn.

Schon die griechischen Ausleger machen die Anmerkung dazu, daß in solchen Erscheinungen sich ein Mitleiden der Natur ankündige, gleichwie es auch zu dem ältesten Glauben und gleichsam zu den Uransichten der Menschheit gehört, anzunehmen, daß in außerordentlichen Erscheinungen sich ein Mitgefühl der Natur an menschlichen Leiden offenbare.

Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Massen als natürlichen Bildern der Kybele erzeigt wird, ist ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die astrale Religion aufhört, gleichsam zur Erde herabsteigt, daher sie denn auch vielfach und oft als Erde selbst - als Erdgöttin erklärt worden, welches aber nur in dem Sinn wahr ist, daß sie nicht mehr Himmelsgöttin, Urania, ist. In ihr nimmt das zuvor noch immer geistige Gestirn irdische Gestalt und irdisches Wesen an.

Durch das Bisherige haben wir mehr indirekt gezeigt, was Kybele bedeutet; jetzt wollen wir sehen, wie sie sich selbst darstellt, wie sie

[1] Manche Meteorsteine, z.B. der von Stannern, haben große Aehnlichkeit mit körnigten Basalten. Auch Olivinkörner sind in ihnen gefunden worden. Hagel mit mineralischem Kern nach Berzelius.

[2] Il. XVI, 459.

II,2,361

erscheint in jenen feierlichen Umzügen, in welchen ihre Priester ihr Bild durch die großgriechischen Städte führten[1].

Sie selbst also, Kybele, wird vorgestellt auf dem Wagen mit ehernen Rädern, welche die furchtbaren Kräfte des Umtriebs jener immer in sich selbst laufenden Bewegung bezeichnen; sie erscheint *sitzend*, als die nicht mehr *steht*, sondern sich niedergelassen hat, denn kein Zug ist hier unbedeutend, mit leeren (noch nicht eingenommenen) Sitzen um sie her, welche die kommenden Götter andeuten, denen sie bereitet sind, denn schon fühlt sie sich als Mutter derselben (als magna Deûm mater), weil das dem befreienden Gott nun ganz hingegebene Bewußtseyn allerdings die Materie ist, aus welcher, nämlich aus der in Geistigkeit überwundenen, die geistigen Götter hervorgehen.

In dem Gepräng voll heiligen Schauers, wie es Lucretius[2] beschreibt, mit dem sie die Städte der Menschen durchzieht, wird Silber und Erz reichlich auf ihren Weg gestreut:

Aere atque argento sternunt iter omne viarum.

Erz und Silber sind die bestimmtesten Zeichen der bürgerlichen Gesellschaft. - Wie in den Prophetien parallele Momente sich decken (wie die Weissagung des Endes der heiligen Stadt, Jerusalems, mit dem Weltende zusammenfällt), so decken sich die entsprechenden Momente der Mythologie. Drei weibliche Gottheiten folgen sich hier, Urania - Kybele - Demeter (diese in der Folge). Eigentlich ist schon Urania

[1] Der Dienst der Kybele war nie im eigentlichen, sondern nur in Groß-Griechenland einheimisch (dort aber hatte er als höheren Cultus den der Demeter neben sich, der in Sicilien, dem Schauplatz des Raubs der Persephone, vorzüglich gefeiert wurde). Nach Rom kam er, wie schon bemerkt, von Pessinus in Galatien, nur jedoch als peregrina religio. Dagegen war sie die Hauptgottheit der Phrygier, unstreitig des ältesten Volks im Innern Kleinasiens, das in einer gewissen Zeit wohl den größten Theil dieser Halbinsel inne hatte. Daß indeß die Vorstellung der Kybele eine allgemeine - ein nothwendiger Uebergang - war,

erhellt daraus, daß sie nicht weniger auch z.B. im A.T. (1. Kön. 15,13) vorkommt. Da findet sie sich unter dem Namen Miplezeth, der etymologisch ganz mit der Bedeutung übereinstimmt, welche wir dem Namen der Kybele gegeben haben, bis jetzt aber fälschlich von den Auslegern für einen Priapus gehalten wurde.

[2] Lib. II, v. 626.

II,2,362

der Uebergang aus dem nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen und Ackerbau; aber wie im späteren Bewußtseyn statt Uranos Kronos der Gott der goldnen Zeit wird, so ist in späterer Religion Kybele, in noch späterer Demeter Einsetzerin des Ackerbaus und der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Bedeutung hat also das auf ihren Weg gestreute Erz und Silber, Zeichen einer bereits höheren, bürgerlichen Entwicklung (Städtebau - Mauerkrone). Ein Rosenschauer (ebenfalls Zeichen der menschlichen Cultur) bedeckt sie und den sie umgebenden Zug:

> Ninguntque rosarum
> Floribus, umbrantes matrem comitumque catervas.

Spitzige Waffen trägt man voran als Zeichen des mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft unvermeidlich verbundenen Kriegs und der nun gewonnenen Mittel ihn zu führen. Sie selbst fährt stillsegnend durch die Reihen der Menschen,

> Munificat tacita mortaleis *muta* salute

wie Lucretius sagt. Also sie selbst ist stumm, als die dem Gott stille, ganz hingegeben ist, indeß, den heiligen Wahnsinn zu erhöhen, oder die letzte Angst vor dem Polytheismus in dieser Agonie des Bewußtseyns zu übertäuben, das Getöse einer wilden, zerreißenden Musik sie umstürmt, erregt durch donnernde Pauken, gellende Becken, rauh klingende Hörner und die stachelnden Töne der phrygischen Pfeife, dieselben Mittel, deren man auch jetzt sich bedient, den Krieger, der in den grausamen Todeskampf geht, in einen besinnungslosen Zustand zu versetzen.

Wie hier das an der Einheit noch immer festhaltende Bewußtseyn übertäubt werden soll, so erzählt der specielle griechische Mythos, daß bei der Geburt des Zeus - des Gottes, mit dem das Reich freier, geistiger Götter entsteht - daß die diktäischen Kureten - auch sie befinden sich übrigens im Zuge der Kybele - daß also diese bei der Geburt des Zeus die ihre Geburtsschmerzen verheimlichende Rhea umgeben, und durch Cymbeln, durch das Getöse in wildem Waffentanz aneinander geschlagener eherner Spieße und Schilder einen Lärmen erregen, der keinen anderen Zweck hat, als daß der argwöhnische und arglistige, auf seine Einzigkeit und Alleingewalt eifersüchtige Gott Kronos in Betäubung

II,2,363

versetzt, die Geburt und das ihm durch List der Rhea entzogene Kind nicht merke[1]. Kronos ist eben nur das argwöhnische, den einzigen, das Gottseyn für sich allein nehmenden Gott angstvoll bewahrende Bewußtseyn selbst. Auch die Kybele endlich begleiten entmannte Priester, Galli genannt, oder die im Taumel fanatischer Wuth sich selbst verstümmeln, nur die Entmannung des Gottes an sich selbst zu wiederholen. Denn in der phrygischen Vorstellung wird der Uebergang durch eine weibliche (die Urania in einem späteren Moment wiederholende) Gottheit, in der griechischen wird er als Entmannung des zuvor herrschenden Gottes dargestellt. Doch findet auch in der phrygischen Vorstellung ein der Mannskraft beraubter Dämon (Attis - er ist Dämon, als der aufgehört hat herrschender Gott zu seyn;

Dämon ist nur, was entweder die Gottheit noch nicht erlangt hat, bloß zukünftiger, oder ein vergangener Gott: im ersten Moment des Besiegtseyns sinkt der Gott zu einem bloßen Dämon herab), ein der Mannskraft beraubter Dämon steht in unmittelbarem Bezug mit ihr, und wie *sie selbst* (Kybele) nur der *weiblich gewordene* Kronos ist, so war nach der gewiß ältesten griechischen Sage Kronos von Zeus wie einst Uranos von Kronos entmannt worden[2]. - So viel nun von dem Uebergangsmoment, in welchen, wie ich hinlänglich gezeigt habe, nach allen ihren Attributen Kybele nicht nur gehört, sondern den *sie* bezeichnet. Wir gehen nun zur Entwicklung der eigentlich erst polytheistischen Religionen fort. Denn bis hieher war noch immer ein relativer Monotheismus, auch Kronos noch war der ausschließliche Gott. Aber mit Kybele verhindert nichts zum letzten Moment überzugehen, wo nun der ganz entschiedene Polytheismus hervorbricht. Hier werden wir also zuerst diejenigen Mythologien antreffen, die, indem sie alle früheren Momente aufnehmen, zugleich den letzten, nämlich den der völligen Ueberwältigung des widerstrebenden Princips, hinzufügen. Diese Mythologien sind, wie schon bemerkt, die *ägyptische*, die *indische* und die *griechische*.

[1] EÅêðëÞîåéí hìåëëïí ô’í Êñüíïí, êár ëÞóåéí ›ðïóðÜóáíôåò ášôï™ ô’í ðásäá. Strabo. L. X, c. 3 (p. 468).

[2] Lycophr. v. 761. Vergl. Schol. ad Apollon. Argon. IV.

[II,2,364]

Siebenzehnte Vorlesung.

In der frühern Entwicklung bezeichnete Urania den Moment des Bewußtseyns, wo der reale Gott dem relativ geistigen[1] überhaupt erst stattgibt, ihn zuläßt im Seyn. Kronos bezeichnet den nächsten Moment der Ausschließung, da nämlich der reale Gott den idealen zwar nicht vom Seyn, aber von der Gottheit, auf die er Anspruch hat, ausschließt. Kybele bezeichnet den Uebergang zu dem Moment, wo der blinde Gott dem idealen auch Antheil an der *Gottheit* gibt, so daß nun beide nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtseyn, sondern in einem und demselben Bewußtseyn coëxistiren und in der That nur Ein Gott sind. Es ist aber diese Identification bei den Potenzen nicht so gemeint, als ob damit sofort auch der Gegensatz, die Spannung beider aufgehoben sey, sondern es ist zwar in der That nur Ein Gott gesetzt, aber der in sich selbst doppelt und widersprechend *zugleich*. Beide schließen sich nicht mehr aus, aber die Folge ist nicht *Aufhebung* des Gegensatzes, sondern Steigerung zum *Widerspruch*. Nach unsrer ganzen bisherigen Entwicklung *muß* ein solcher Moment vorkommen, wo die beiden Potenzen (Kronos und Dionysos) für das Bewußtseyn sich dergestalt identificiren, daß ihm derselbe Gott von der einen Seite betrachtet als realer - als Kronos -, von der andern als idealer - als Dionysos - erscheint. Ist die Existenz eines solchen Moments dargethan, und suchen wir nun in der Mythologie eine solche Gestalt auf, die im vollkommenen Widerspruch zugleich Kronos und

[1] Ich nenne ihn den relaliv geistigen, weil er den ungeistigen bekämpft.

II,2,365

Dionysos ist, so werden wir eine solche nirgends bestimmter als in der Hauptgottheit der *ägyptischen*

Mythologie finden, die wir als *Osiris-Typhon* bestimmen. Dieser ist der Gott, den wir suchen und der jenen ganz eignen Zustand des Bewußtseyns repräsentirt, wo es die höhere Potenz in sich aufgenommen hat, indeß es der erstern nicht weniger noch immer verhaftet bleibt. Hieraus erhellt, daß wir uns jetzt im Allgemeinen auf dem Boden der ägyptischen Mythologie befinden.

Indem ich nun nicht von einem Osiris, nicht von einem Typhon, sondern einem Osiris-Typhon rede, könnte man mir einwenden, daß doch Osiris und Typhon in der ägyptischen Mythologie als zwei gesonderte Persönlichkeiten vorgestellt und genannt werden. Ich leugne nicht, daß dieß von allen *neueren* Schriftstellern, daß es selbst von den alten auf eine gewisse Weise geschieht; allein wir müssen uns in dieser ganzen Untersuchung nicht an die Darstellung halten, welche Schriftsteller, besonders neuere, in ihrem eignen Namen von den Sachen geben, wir müssen die Originalzüge, in denen sich das Bewußtseyn und die Vorstellung eines jeden Volks unmittelbar ausspricht, aufsuchen und nach diesen den wahren Zustand des Bewußtseyns in jedem Moment beurtheilen, und da werde ich denn in der Folge solche Züge anführen können, aus welchen sich erkennen läßt, daß sich Osiris und Typhon in den Vorstellungen der Aegypter so verwirrten, wie es nur möglich ist, wenn man voraussetzt, daß diese beiden Potenzen im ursprünglichen ägyptischen Bewußtseyn gleichsam *uno eodemque loco,* an derselben Stelle, in der That nur wie ein und derselbe Gott waren. Um jedoch dieß gehörig nachweisen zu können, müssen wir allerdings jede dieser Potenzen erst für sich betrachten, also 1) den Osiris, 2) den Typhon als *solchen,* und da ist denn kein Zweifel, daß Osiris *als solcher* der wohlwollende, der gute der freundliche Gott ist, dem namentlich alle diejenigen Wohlthaten zugeschrieben werden, welche z.B. die Hellenen dem Dionysos zuschreiben (insbesondere den Uebergang zum menschlichen Leben im Gegensatz mit dem thierähnlichen der früheren Zeit), daher ihn auch Herodotos geradezu den Dionysos der Aegypter nennt.

II,2,366

Was den Typhon betrifft, so kann es ebensowenig zweifelhaft seyn, was diese der ägyptischen Mythologie eigne Gestalt ihrem letzten Grund nach, was demnach Typhon *als solcher sey*. Er wird durchaus beschrieben als das alles austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip. So von Plutarch[1]. Unter seiner Herrschaft steht die Wüste mit dem aus ihr hervordringenden, alles versengenden Gluthwind; seine andere Behausung ist das ebenso wüste als öde Meer; das bepflanzte, durch Ackerbau verschönerte Aegypten zwischen der Sandwüste und dem Meer ist ein dem Typhon abgewonnenes Land. Das ihm geweihte Thier ist der wilde Esel, onager, der auch im A.T. vorzugsweise das Thier der Wüste ist, so daß sein Name zum Namen des Wilds überhaupt geworden. Plutarch sagt zwar, der zahme Esel sey das Thier des Typhon wegen seiner Ungelehrigkeit, seiner bisarren, stöckischen Natur; am Ende kommt es auf dasselbe hinaus: immer ist es die widerstrebende, störrische Natur des Typhon, die damit angedeutet wird. Typhon in seiner Abstraktion, d.h. ganz ohne Osiris gedacht, wäre also die alles verwüstende, d.h. die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht, die dem freien gesonderten Leben abholde Gewalt.

Doch ist Typhon nicht dieses Princip im Allgemeinen, sondern er ist es als Persönlichkeit eines bestimmten Moments: nach dem allgemeinen Begriff wäre der Kronos der Phönikier dasselbe, aber Typhon ist der *ägyptische* Kronos, d.h. der schon von dem höhern Strahl (des geistigen Gottes) getroffene, darum schon gleichsam in Todeszuckungen liegende, obwohl noch immer sich behauptende. Daß er sich unmittelbar an den Kronos des vorhergehenden Moments anschließe, ist zwar eine natürliche Folge unsrer Entwicklung, und schon diese Identität des allgemeinen Charakters dieser Gottheiten völlig getrennter Völker legt für unsere ganze Theorie, nach welcher die Gottheit nicht zufällige, sondern allgemeine Begriffe sind, das bestimmteste Zeugniß ab. Dennoch ist dieser Vergleich mit Kronos nicht etwa meine Erfindung. Plutarch schon hat eben dieß wahrgenommen, wie aus jener bedeutenden Stelle erhellt, wo er gewisse Unthaten

[1] Plutarch nennt ihn ðOí ô’ áš÷ìçñ’í êár ðõñ§äåò êár îçñáíôéê’í ”ëùò êár ðïëÝìéïí ô† ›ãñüôçôé. De Isid. et Osir. c. 33.

II,2,367

des Kronos erwähnt, als in nichts nachstehend dem, was von Osiris und Typhon erzählt werde[1].

Halten wir uns also vorerst an diesen Begriff (Typhon - ägyptischer Kronos) und denken wir uns den Gott von dem frühern Moment her noch immer als Kronos, weil wir einmal diesem Namen eine allgemeinere Bedeutung gegeben haben, so ist dieser - welcher nicht der *ursprünglich* seyende, sondern der nur aus der Potenz hervorgetretene, nicht seyn sollende ist -, nachdem er der nothwendigen Fortschreitung zufolge den geistigen Gott in sich aufgenommen, schon in der Nothwendigkeit, vollends in sich selbst, in die Potenz zurückzutreten, und so sich selbst aufgebend den Gott zu setzen, der ursprünglich Geist (A^3) ist. Aber diesem bessern Willen entgegen erhebt sich nun auch der andere, auf dem blinden Seyn bestehende Wille, und so ist nun der Gott, der bisher Eins, und weder Osiris noch Typhon, sondern Kronos war, zum Osiris-Typhon geworden.

Osiris in dieser Verbindung drückt die Forderung an das Bewußtseyn aus, den gegen die ursprüngliche Bestimmung reell gewordenen Gott aufzugeben - nicht überhaupt aufzugeben, sondern als den reellen -, ihn als reine Potenz, reines Subjekt zu setzen. *So,* als der ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten ist, wäre er selbst der *gute* Gott, der in diesem sich-selbst-Aufgeben, in seiner Exspiration an seiner Statt den dritten setzte, der eigentlich seyn *soll.* Damit wäre dann das Urbewußtseyn wiederhergestellt. Aber noch vermag das Bewußtseyn diese Forderung nicht zu erfüllen, noch ist das reale Princip zu mächtig, und indem das Bewußtseyn im Begriff ist den wahren, geistigen Gott zu setzen, tritt der ungeistige dazwischen und verhüllt den Gott aufs Neue in materielle Gestalten, durch welche die Einheit, die in der Intention des besseren Bewußtseyns lag, in der That aufs Neue zerrissen wird. Inwiefern nun der bessere, die geistige Einheit wollende Theil des Bewußtseyns Osiris heißt, insofern wird durch Gegenwirkung des Typhon (des realen Princips) allerdings, wie die Aegypter sagen, Osiris zerstückelt, dem Bewußtseyn die Einheit in eine Vielheit von Gestalten zerrissen, die, weil hier nicht mehr wie im Zabismus bloß

[1] S. die Stelle oben S. 302, Anm. 2.

II,2,368

die Eine Potenz und auch nicht mehr bloß zwei Potenzen, sondern zugleich die *dritte* - beide in Eins schließende - Potenz, also alle Potenzen im Spiel sind, nur thierische, oder wenigstens bloß *halb*menschliche Gestalten seyn können; aus demselben Grunde, aus welchem auch in der Natur selbst, sowie die dritte Potenz mit hinzukommt, das thierische Leben anfängt. Jedes Thier, als selbständiges, in sich geschlossenes und geordnetes Ganzes, als vollendete Individualität, ist nur ein verschobenes Abbild, ein simulacrum jener höchsten Einheit, welche zuletzt im Menschen erscheint. Die ganz thierische oder doch bloß halbmenschliche Gestalt der ägyptischen Götter setze ich als bekannt voraus, und die auf einmal hier erscheinenden thierischen Gestalten der Götter wären wohl allein schon ein hinlänglicher Beweis, daß wir für die ägyptische Götterlehre die rechte Stelle gefunden. Was die in unsrer Entwicklung liegende Erklärung dieser halb oder ganz thierischen Göttergestalten betrifft, über welche ich mich später noch in weiterem Umfang erklären werde, so ergibt sie sich zwar aus der ganzen Folge unsrer durchaus der Natur parallelen Entwicklung gewissermaßen von selbst, aber es ist uns darum nicht weniger wichtig,

eben diese Erklärung auch durch wörtlich übereinstimmende Aussagen des Alterthums selbst bestätigen zu können.

Der Polytheismus der ägyptischen Mythologie also wird in ihr selbst ausdrücklich einerseits vorgestellt als eine Zerreißung, Zerstücklung, äéáìåëéóìüò, äéáóðáòìüò des Osiris, des guten Gottes. Aus *Angst* vor dem Typhon, wie es bei Plutarch[1] ausdrücklich heißt: ô'í Ôõö§íá äåßóáíôåò, und gleichsam um sich zu verbergen (ïpïí êñýðôïíôåò eáõôïýò), sich entsetzend vor dem wieder drohenden Anblick jenes alles verzehrenden Princips, vor dem (prae quo) nichts Individuelles seyn und bestehen könnte: also aus Angst vor diesem haben die Götter - wir können sagen, hat sich der in der Natur schon hervortreten wollende Geist - in die Leiber der Ibisse, der Hunde, der Habichte u.s.w. verwandelt. Von der andern Seite konnte aber diese Zerstückelung ebensowohl dargestellt werden als Zerreißung und

[1] de Isid. et Osir. c. 72.

II,2,369

als der Todeskampf des Typhon selbst, wie Plutarch unmittelbar nach der eben angeführten Stelle seines Tractats de Iside et Osiride (auf den ich nach neuen Untersuchungen, von denen ich freilich hier nur die Resultate vertragen kann, großen Werth zu legen Ursache habe) - unmittelbar also nach der angeführten Stelle, in welcher die Entstehung der ägyptischen Götter als eine Zerstückelung des Osiris vorgestellt wird, erzählt Plutarch: "viele sagen auch, in demselben Thiere sey die Seele des Typhon zerrissen worden". - *Sie* sehen wohl, welcher Widerspruch hier nach jeder andern Ansicht seyn würde, der jedoch nach der unsrigen sich erklärt; denn allerdings wird auch das reale, dem geistigen Leben feindliche Princip in diesem Kampfe ebensowohl zerrissen, und es stellt dieser Moment wirklich die letzten Zuckungen jenes Deisidämon, jenes Angstprincips, den eigentlichen Todeskampf des realen Princips dar. Dieser Tod des realen Princips *sollte* ein gewaltsamer, mit Kampf verknüpfter, nicht ein sanfter, stiller, sondern ein, daß ich so sage, ausdrücklicher, cum ictu et actu verbundener seyn, damit das Bewußtseyn auch den geistigen Gott ausdrücklich und *als* solchen setze, was nicht möglich war ohne Todeskampf des realen Gottes.

Dieselben unvermittelten Widersprüche aber, die wir in dem *Objekt*, in dem Gott dieses Moments, nachgewiesen haben, sind nun auch im Bewußtseyn. Das Bewußtseyn, in diesem Kampf selbst mitbegriffen, einerseits schon dem geistigen Gott, dem Osiris, zugewendet, von der andern Seite noch ebenso anhänglich, selbst abhängig von diesem - dieses beiden Göttern, von dem jeder der Tod des andern ist, zugewandte und gleichsam vermählte Bewußtseyn ist durch *Isis* dargestellt. Isis, nach der einen Erzählung Gemahlin des Osiris, beweint den von Typhon zerrissenen Gemahl, und sucht seine Glieder wieder zusammen. Nach einer andern Erzählung, die sich zwar nur bei einem christlichen Schriftsteller (Julius Firmicus) findet, der sie aber doch nicht erfunden haben kann, und der auch sonst zeigt, daß er Quellen und Hülfsmittel vor sich hatte, die uns jetzt abgehen, nach dieser Erzählung ist Isis vielmehr Schwester des Osiris, aber Gattin des Typhon, Osiris ist nur ihr Buhle und aus dieser Buhlschaft

II,2,370

(aus dieser Untreue gegen den ersten Gemahl - *Sie* erkennen hier wieder einen schon früher vorgekommenen Zug), aus dieser Buhlschaft, welche die Eifersucht und den Zorn des Typhon erregt (auch dieß, die Eifersucht des ersten Gottes, ist ein nun schon bekanntes Bild), aus dieser also entsteht erst die Zerreißung des Osiris[1]. Wenn wir uns das mythologische Bewußtseyn nicht als stillstehend,

sondern als immerfort beweglich vorstellen müssen, wenn wir annehmen müssen, daß das mythologische Bewußtseyn zu derjenigen Vorstellung, bei welcher es zuletzt stehen bleibt, nur successiv sich bestimmt, so scheint es der Natur der Sache gemäß, wenn ich behaupte, daß jene Vorstellung, nach welcher Osiris bloß *Buhle* der Isis (des Bewußtseyns), Typhon ihr Gemahl ist, das ältere, ja das früheste Verhältniß ausdrückt. Diese verschiedenen *Aussagen* des mythologischen Bewußtseyns, welche jede andere Ansicht oder Entwicklungsart in Zweifel und Verlegenheit setzen würden, sind für die unsrige vielmehr nur bestätigend. Wären diese Mythen Erfindung, Erzeugnisse eines, wenn auch unklaren, aber doch seinem *Princip* nach freien Denkens, so hätten sie die ersten Erfinder, unstreitig nicht auf zweierlei, sondern auf einerlei Art erzählt, und der Nachkommende hätte nicht gewagt sie zu verändern, weil er fürchten mußte, damit den ganzen *Sinn* aufzuheben. Wenn man aber ein nothwendiges (ein nicht von der Willkür *eigner* Vorstellungen abhängiges) Verhältniß im Bewußtseyn selbst voraussetzt, dann erklären sich diese verschiedenen Aussagen, die im Ganzen doch immer das Hauptverhältniß bewahren und nicht aufheben, von selbst. An der bloßen Aussage nämlich hat allerdings die freie Vorstellung schon einen gewissen Theil. Denn es ist eine für diese ganze Untersuchung wichtige Unterscheidung, die wir hiemit festsetzen zwischen der innern *Erzeugung* der mythologischen Vorstellung, welche eine nothwendige war, und

[1] Die Stelle lautet (de Err. prof. rell. p. 406): Isis soror est, Osiris frater, Typhon maritus; is cum comperisset, Isidem uxorem *incestis* fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osirim, artuatimque laceravit. - Isis, *repudiato* Typhone, ut et fratrem sepeliret et conjugem, adhibuit sibi Nephthem sororem socium (sonst Name der Gattin des Typhon) et Annubin.

II,2,371

zwischen dem Aussprechen dieser Vorstellung, welches ein freies, wenn auch von jener innern Eingebung *geleitetes* war. Das Aussprechen war jederzeit gleichsam ein Uebersetzen aus dem *inneren* Sehen in die äußerliche Darstellung, dieses Uebersetzen war aber nicht ohne Antheil der Freiheit, und so ist es kein Wunder, wenn verschiedene Versionen entstanden, selbst abgesehen davon, daß, wo immer im Bewußtseyn ein Kampf gesetzt ist, auch eine nothwendige Succession ist, und daß dasselbe Bewußtseyn, welches in einem frühern Moment noch dem einen Princip ausschließlich verbunden ist, in einem späteren als schon zu dem andern neigend (mit ihm buhlend), in einem noch späteren als nun vielmehr von Anfang an ausschließlich (d.h. durch Ehe) diesem verbunden erscheinen muß. Wer bei solchen Erzählungen den innern Vorgang und das innere Verhältniß vor Augen hat, weiß sich jene Widersprüche wohl zurecht zu legen und zu erklären; er sieht z.B. wohl ein, wie jenes Verhältniß zwischen Isis, Osiris und Typhon allerdings auf die zweierlei Weisen im Grunde gleich wahr ausgesprochen werden konnte. Unter anderm zeigt dieses Beispiel auch, wie das unglückliche, in der Entwicklung der Mythologie begriffene Bewußtseyn unwillkürlich, und insofern unschuldig, zu der *Menge* von Buhlschaften, Ehebrüchen und Blutschanden zwischen ihren übrigens heiligsten Gottheiten kam, welche ihnen von den Kirchenvätern, wie schon von früheren Philosophen, z.B. Platon, um neuere Moralisten nicht zu erwähnen, so vielfach vorgeworfen werden. Es läßt sich nicht annehmen, daß bloße *Erfinder* über solche Dinge ein anderes moralisches Urtheil oder Gefühl als die spätern Beurtheiler gehabt haben sollten; sie würden also dergleichen nicht erfunden haben, und *nie* läßt sich annehmen, daß ein ganzes Volk oder ein großer Theil der Menschheit frei erfundenen Vorstellungen *solcher* Art freiwilligen Beifall gezollt hätte.

Dieselben Widersprüche des Bewußtseyns zeigen sich auch in andern Zügen der weiter ausgesponnenen Fabel. Nach einer andern Erzählung heißt die Gattin des Typhon Nephtys, aber nun ist es Osiris, Typhons Bruder (im geschwisterlichen Verhältniß werden immer die sich gleich, parallel stehenden Gottheiten gedacht), der mit ihr eine andere

II,2,372

ägyptische Gottheit, den Anubis, dessen Bedeutung ich später angeben werde, wie es heißt, aus *Irrthum* erzeugt. Dieser Irrthum ist ganz natürlich, denn Isis verhält sich zu Nephtys gerade so, wie sich Osiris zu Typhon verhält. Isis ist eigentlich Isis-Nephtys (denn sie ist das dem Osiris und dem Typhon gleich angehörige Bewußtseyn), wie Osiris Osiris-Typhon ist. Das Bewußtseyn kann die beiden Potenzen noch nicht aus einanderbringen. Wie also nach der früher angeführten Erzählung Isis als Gemahlin des Typhon vorgestellt ein heimliches Verständniß mit Osiris hat, so hat nach einer andern Osiris ein heimliches Verständniß mit der Nephtys als Gemahlin des Typhon. Eben diese Widersprüche zeigen, in welchem Grade sich das Bewußtseyn noch abhängig fühlt von dem realen Gott, der sich ihm jetzt mit dem guten, geistigen ganz verwechselt und an dessen Stelle tritt.

Die Zweifelhaftigkeit des Bewußtseyns, die Schwäche der Isis für Typhon zeigt sich auch am Ende der Fabel. Denn in dem Augenblick, wo endlich Typhon durch den *ächten* Sohn des Osiris und der Isis ganz besiegt und lebendig in dessen Hände gefallen ist, ist es Isis, die ihn wieder befreit und seiner Fesseln entledigt, so daß man auch in früheren Momenten nicht genau unterscheiden kann, wem eigentlich, ob dem zerrissenen Osiris oder dem untergegangenen Typhon, die Theorien der Isis gelten.

Die wichtigste Thatsache indeß bleibt, daß der Hauptvorgang, der das ägyptische Bewußtseyn bezeichnet, jener äéáìåëéóìüò, ebensowohl vorgestellt wird als Zerreißung des Osiris, wie als Zerreißung des Typhon. Um hierüber keine Dunkelheit zu lassen, denken *Sie* sich die Sache so.

Unstreitig wäre nach allen schon angeführten Attributen Osiris als solcher die relativ *geistige* Potenz, unser A^2. Aber abgesondert *als* diese kommt er im ägyptischen Bewußtseyn nicht mehr vor. Denn er steht dem B nicht mehr, wie früher, ausgeschlossen entgegen, B hat den höhern Gott in sich selbst aufgenommen. Im Bewußtseyn ist also zwar auf gewisse Weise nur B, aber dieses B ist nicht mehr reines B, sondern schon in der wirklichen Ueberwindung durch A^2 begriffenes B,

II,2,373

- B das sich mit A identificirt hat. Inwiefern aber und soweit B dem Gott nachgibt, insofern ist es selbst = A (es ist ein anderes von dem Gott, der A^2 ist, nur sofern es = B ist, aber inwiefern es aus B in A, d.h. in die ursprüngliche Verborgenheit oder Potentialität zurückgewendet ist, insofern ist es selbst = A, d.h. soweit ist es nicht mehr ein *anderes* oder entgegengesetztes von A^2): insofern ist es also in sich selbst Osiris oder = dem Osiris. Und nur dieser jetzt nicht außer, sondern in dem B selbst gesetzte Osiris ist es, von dem in jenem Vorgang, also in dem *Grund*mythos der ägyptischen Götterlehre die Rede ist. B wird zerrissen, nur sofern es = A, d.h. Osiris ist, also Osiris wird zerrissen. Dieser Zerreißungsmythos ist aber nur der Anfang, er ist nur die Grundlage der ägyptischen Mythologie, er ist Ausgangspunkt derselben - also derjenige Punkt, bei dem auch wir sie zuerst auffassen mußten. Wenn inzwischen dieser Moment der Moment eines Kampfs und Widerspruchs ist, so *kann* das Bewußtseyn nicht bei demselben stehen bleiben, also auch das ägyptische Bewußtseyn wird bei diesem Anfang nicht stehen bleiben. Nur wird natürlich dieses später Entwickelte und Hinzugekommene mehr den Charakter einer freien Einsicht, einer höheren Erkenntniß an sich tragen, und da diese höhere Erkenntniß, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich das Eigenthum einer mehr vom Volk ausgeschiedenen Klasse seyn wird, so wird dieses Hinzugekommene, je weiter es sich vom Anfang entfernt, desto mehr als Priesterweisheit erscheinen. Dieß ist nun vorzüglich in Aegypten zu erwarten. - Zum erstenmal im Zusammenhang dieser Entwicklung wird des *priesterlichen* Wissens als eines besonderen erwähnt. Die *rein*mythologischen Vorstellungen sind nicht, wie so viele, besonders französische Schriftsteller glauben machen wollten, Erfindungen der Priester; sie entstehen durch einen nothwendigen Proceß, der durch die ganze

Menschheit hindurchgeht, und in dem jedes Volk seine bestimmte Stelle und seine Rolle hat. Was unmittelbares Erzeugniß dieses Processes ist, lebt in dem ganzen Volk und ist das gemeinschaftliche Besitzthum aller. Aber wir haben den mythologischen Proceß zugleich bestimmt als theogonischen, d.h. als Proceß, durch

II,2,374

den das Urbewußtseyn wieder hergestellt, reconstruirt werden soll. Der Proceß, die Spannung der Potenzen, ist nur das Mittel oder der *Weg*, das Ziel ist die Wiederherstellung der ursprünglichen *Einheit*, des Monotheismus, der mit dem Wesen des Menschen gesetzt war, und der sich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein actueller, *erkannter* zu werden. In dem Augenblick, wo der mythologische Proceß zuerst dieses Ziel erreicht, tritt natürlich ein freieres Bewußtseyn ein, und es werden einzelne dieses Ziels *besonders* Kundige sich erheben. In den frühern Religionen sehen wir die Priester noch wenig über das Volk erhoben. Die Baalspriester scheinen nach allem, was wir bemerken können, nicht viel höher über dem Volk gestanden zu haben, als in einem Theil der griechischen Kirche heutzutag die Priester über das Volk sich erheben. In keinem Lande der Vorzeit findet sich eine so ausgebildete und zugleich mächtige Priesterschaft als in Aegypten. Kein Land ist zumal wegen einer geheimen, d.h. nicht jedem im Volk zugänglichen Weisheit so berühmt, als Aegypten. Kein Land, selbst Indien nicht, das schon weiter entwickelte, war einer so entschiedenen Priesterherrschaft als Aegypten, und keines so lange Zeit unterworfen. Denn obgleich der König seit sehr alter Zeit schon aus der Kriegerkaste gewählt wurde, konnte er doch das Königsdiadem nicht anders als aus den Händen der Priester empfangen, und nachdem er erst in die priesterlichen Mysterien eingeweiht war. Mehrere bildliche Darstellungen zeigen einen Pharaonen, der eben auf diese Weise die priesterliche Weihe empfängt. Es kam noch etwas hinzu, wodurch die Macht und Bedeutung der Priesterschaft in Aegypten sich erhöhte. Es ist das, was Herodotos sagt: von allen Sterblichen haben zuerst die Aegypter gelehrt, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Diese Lehre - so absolut ausgedrückt - geht auch schon über den Kreis des *bloß* mythologischen, noch in der Mythologie begriffenen Bewußtseyns hinaus. Dennoch war es die mythologische Bewegung, welche das ägyptische Bewußtseyn zu dieser Lehre führte.

Die ägyptische Götterlehre erscheint nur darum so verworren, weil man die verschiedenen Formationen des ägyptischen Bewußtseyns, die

II,2,375

verschiedenen Generationen von Göttern, die übrigens Herodotos schon sehr bestimmt unterscheidet, nicht auseinander zu halten und ihre Aus- und Aufeinanderfolge nicht zu zeigen vermochte. Wir hoffen, daß dieß mit unsern Voraussetzungen besser gelingen soll.

Der Grundton der ägyptischen Mythologie ist *Kampf;* aber das Bewußtseyn kann bei dem mit Osiris-Typhon gesetzten Widerspruch nicht stehen bleiben; es muß zur Entscheidung, es muß ein Punkt kommen, wo der Typhon oder das Typhonische ganz überwunden, B in A ganz umgewandelt ist; aber der so Umgewandelte, nun ganz vom Thyphonischen Befreite ist selbst dem reinen Osiris gleich. Er ist dem Osiris gleich eben dadurch, daß er in sein ursprüngliches Nichtseyn, in die Potenz zurückgetreten ist. Aber der selbst zum Osiris gewordene Thyphon ist nur in Folge des Kampfes gesetzt; er ist nicht der *ursprünglich* verborgene, sondern der erst ins Verborgene und Unsichtbare zurückgebrachte, der vom Sichtbaren, und zwar nicht ohne Kampf *abgeschiedene*, der selbst gleichsam gestorbene. Er kann deßhalb nicht als ein ursprünglich nicht Seyender, sondern nur als ein nicht *mehr* Seyender, zwar nicht

mehr als Gott der noch seyenden gegenwärtigen Welt, und doch auch nicht als nichts, er kann daher nur als Herr des nicht mehr Seyenden - des Abgeschiedenen - als Herr der Todten erscheinen[1].

So entsteht also und ergibt sich aus der Idee des Osiris-Thyphon ganz natürlich und durch einen natürlichen Fortgang die Idee von Osiris als Herrscher der Unterwelt, der als solcher nun schon einem höheren, mehr esoterischen Bewußtseyn angehört, nur daß man mit diesem Esoterischen hier nicht den Begriff des Verheimlichten, des dem Volk Verschwiegenen, verbinden muß. Denn dieser Osiris, welcher Herrscher der Todten ist, erscheint in einer Unzahl bildlicher Darstellungen, auf den Sarkophagen der Todten oder auf den Rändern der den Mumien mitgegebenen Papyrusrollen, selbst auf Tempelwänden, und Herodotos ist offenbar verwundert dieß so zu finden, da er einerseits nicht umhin kann, die Identität des Osiris und des Dionysos zu erkennen, andererseits aber weiß, daß in Griechenland, wo aus jetzt nicht anzugebenden

[1] Plutarch a.a.O. c. 61.

II,2,376

Gründen Exoterisches und Esoterisches geschieden waren, die Lehre von Dionysos als Herrscher der Unterwelt Geheimniß war, und nur entweder in den Mysterien oder von Philosophen gelehrt wurde. So Heraklit: GÁäçò êár Äßïíõóïò ¿ ášôüò[1]. Denn auch in der griechischen Mythologie ist ein Punkt, wo der einst nur als *eine* Potenz gedachte Dionysos in allen Potenzen ist. Ihm, dem nun sich selbst wieder gleichgewordenen, aber eben damit zugleich in die Verborgenheit, in das Unsichtbare (dieß ist eben die Unterwelt) zurückgetretenen realen Gott, der nun *selbst* Osiris ist, folgt als Mitherrscherin Isis in das Reich des Nichtseyns, Isis, in der nun *auch* die typhonische Anhänglichkeit besiegt - besiegt, aber keineswegs vernichtet ist. Zum wirklichen Tod, zum Uebergang ins Nichtseyn gehörte schlechterdings jener Widerstand, den das Bewußtseyn dieser Anmuthung entgegensetzte, das Festhalten an dem realen Gott als solchem. Denn der jetzt der unsichtbare und verborgene ist, ist nicht dieser einfach oder schlechthin, sondern er ist der aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und bestimmterer als der ursprünglich unsichtbare. So theilen nun also Isis und Osiris den Thron der Unterwelt. Aber der reale Gott konnte das Sichtbare nicht verlassen, nicht untergehen, ohne an seiner Statt einen andern zurückzulassen, nicht den zweiten, der nur Vermittler, vermittelnde Potenz, nur der war, dem der erste Gott gestorben ist, und der jetzt in ihm lebt: nicht diesen zweiten kann der erste an seiner Stelle setzen, sondern nur den dritten, dem von Anfang an gebührt zu seyn, und der nun als Sohn der Isis und des Osiris fortan unter dem Namen *Horos* Herrscher der Oberwelt, König der gegenwärtigen Zeit ist. *Sie* sehen, wie aus dem ursprünglich widerspruchsvollen und verworrenen ägyptischen Bewustseyn nun auch diese Gottheit als eine nothwendige hervortritt.

Von diesem Horos sage nicht bloß ich, etwa weil dieß zu den vorausgehenden Begriffen paßt, sondern die Alten selbst sagen es, daß er an Osiris *Statt* herrscht, ja er wird als der nur in anderer und neuer Gestalt wieder erstandene *Osiris* selbst gefeiert, so daß nun alles

[1] Plutarch a.a.O. c. 28.

II,2,377

Osiris, nur in verschiedenen Gestalten. Plutarch[1] sagt vom Horos: ¿ äc KÙñïò ï£ôïò ášôüò dóôéí

©ñéóìÝíïò êár ôÝëåéïò: dieser Horos aber ist selbst ©ñéóìÝíïò, ein Wort, das auf zweierlei Art erklärt werden kann: 1) als der vorherbestimmte, als der seyn sollte; 2) als der von sich selbst und darum schlechthin begrenzte. Denn der dritte in der Ordnung der Begriffe ist derselbe Begriff mit dem ersten, aber das Erste, als lauteres Seynkönnen, ist das seiner Natur nach Unbegrenzte, ô' Tðåéñïí, quod *definiri* nequit, weil es das, was es ist, ist und auch nicht ist, das Dritte aber ist *auch* lauteres Seynkönnen, Geist, aber als solcher gesetzter. Hier ist das "als" die Grenze, welche es verhindert, über sich selbst hinauszuschreiten, sich selbst ungleich zu werden. Die Natur des Ersten, des unbestimmt Seynkönnenden, ist, vom Zweiten, aber die Natur des Dritten ist, von sich selbst enthalten zu seyn. Das Erste ist das Unbestimmte, das Zweite das Bestimmende, das Dritte erst das sich selbst Bestimmende. Eben darum liegt in dem Wort ©ñéóìÝíïò auch der Begriff des Bleibenden, des Stabilen, des nicht weiter sich Verändernden, d.h. eben des *Endes*, oder dessen, was das wahre, das wirkliche Ende ist. Das *wahre* Ende ist aber immer nur das, was von Anfang an seyn soll. Derselbe Begriff ist nun auch ausgedrückt in dem andern Prädikat des Vollendeten - ôÝëåéïò -, das Plutarch in derselben Stelle dem Horos ertheilt. Wer billig ist, wird gestehen, daß diese Gestalten sich von selbst unter jene ersten Begriffe stellen, von denen wir ausgegangen sind, und die eine von diesen Gestalten selbst, sowie von jeder historischen Untersuchung, unabhängige Wahrheit in sich haben. Dieses Zusammentreffen kann daher nicht ein zufälliges seyn, vielmehr dient es zum Beweis, daß in jenen anfänglichen Begriffen, die freilich noch den Schlüssel von mehrerem enthalten, wirklich der Schlüssel zur Mythologie gegeben war. Plutarch kennt die Folge und das Verhältniß der philosophischen Begriffe gar nicht, und dennoch gibt er dem Horos jene Prädicate. Ich will nur noch gelegentlich anführen, was zwar auch zur Charakteristik des Horos dient, doch noch dienlicher ist, um die Bedeutung der ägyptischen *Obelisken* daraus

[1] a.a.O. c. 55.

II,2,378

abzunehmen, daß diese vorzüglich, ja so sehr dem Horos geweiht waren, daß selbst in der Reihe der Hieroglyphen zuweilen, wie Champollion nachgewiesen, statt eines andern Symbols oder statt des mit Buchstaben geschriebenen Namens des Horos der bloße Obelisk vorkommt. Uebrigens habe ich schon bemerkt, daß diese letzte Vollendung oder Hinausführung der anfänglichen Vorstellung bis auf Horos schon mehr einem besondern, als dem allgemeinen Bewußtseyn angehörte. Ja, als etwas Entstandenes, Hinzugekommenes, als etwas anfänglich sogar im Geheimniß Erhaltenes, oder doch nur heimlich Ausgesprochenes, läßt sich die Horos-Idee sogar faktisch nachweisen, oder wenigstens läßt sich ein stufenweises Hervortreten aufzeigen.

Ich habe bereits des Anubis erwähnt, den Osiris im Irrthum mit der Nephtys (Gattin des Typhon) erzeugt. Anubis ist also der uneigentliche (der uneheliche, durch Irrthum erzeugte) Sohn des Osiris, Horos der wahre, der ächte Sohn, wie auch Plutarch[1] beide einander entgegenstellt. Anubis ist demnach eine vorläufige, noch gleichsam nicht anerkannte, legitime Erscheinung des Horos. Solche noch verdunkelte Erscheinungen später erst in völliger Klarheit hervorgehender Götter werden wir auch in der griechischen Mythologie erkennen. Wenn ich als die erste Erscheinung des Horos nach der typhonischen Zeit (denn immer erscheint im Vorhergehenden schon das Künftige), den Anubis bezeichne, so ist dieß nicht so zu verstehen: Anubis sey *identisch* mit Horos; identisch ist er nicht, denn er ist nur eine Vorahndung des künftigen, geistigen Horos, er ist im Materiellen (daher mit Nephtys erzeugt) das, was Horos im rein Geistigen seyn wird.

Der sterbende, vom Seyn abscheidende Osiris läßt den Horos, den Gott, der die Einheit, welche er nicht im realen Sinn behaupten konnte, im höhern geistigen Sinn wiederherstellen sollte, diesen läßt er als Säugling an der Brust der Isis zurück. Horos als Kind an der Brust der Isis ist eine der häufigsten

bildlichen Darstellungen. Durch Horos als Kind ist mittelst der einfachsten Symbolik der nur noch künftige Herrscher ausgedrückt, der erst heranwachsen muß. Plutarch sagt,

[1] a.a.O. c. 38.

II,2,379

¿ ðñåóâýôåñïò KÙñïò, der ältere, d.h. also wohl ein erwachsener Horos, heiße in der ägyptischen Sprache EÁñïýçñéò[1]. Dieser ägyptische Laut des Namens Horos ist jetzt durch Champollion bestätigt. Horos ist also der Name des herangewachsenen Gottes. Dagegen der noch nicht erstarkte, noch nicht zu seiner vollen Macht gekommene Horos wurde durch eine besondere Gestalt, den von den Griechen so genannten *Harpokrates,* dargestellt. Nach einer ägyptischen oder koptischen Etymologie wird Harpokrates erklärt als der in den Füßen noch schwache, noch nicht gehen könnende Horos, pedibus aeger sive impeditus[2]. Das nicht-*gehen*-Können ist eine symbolische Bezeichnung, die wir auch später noch finden werden; ich erinnere nur an den Apollo von Amyklä, dessen Beine ebenfalls auf eine solche Weise eingewickelt sind, daß er sich nicht bewegen, nicht schreiten kann. Uebereinstimmend mit dieser Etymologie ist eine Vorstellung des Harpokrates auf der nordöstlichen Seite des Tempels von Medinat-Abu mit aneinander schließenden Beinen und engem, knappanliegendem Gewand. Denn mit so einfachen, naiven Mitteln, von denen freilich unsere heutige Kunst weit entfernt ist, die mit unbestimmten Begriffen urtheilt, pflegte die alte, auch die ägyptische Kunst ihre Begriffe auszudrücken. Abgesehen aber von dieser Etymologie ist Horos als Harpokrates durch den bekannten Gestus des auf den Mund gelegten Fingers bezeichnet als der Gott, der sich noch nicht äußert (denn dieß bedeutet die Sprache), dessen Name noch nicht ausgesprochen werden darf, der nur stillschweigend und im Geheimniß verehrt wird. Wir sehen also deutlich, wie Horos heranwächst, d.h. wie er durch eine Fortbewegung des ägyptischen Bewußtseyns von jenem Anfang aus *entsteht.*

[1] a.a.O. c. 12.
[2] Vgl. Plutarch a.a.O. c. 19.

[II,2,380]

Achtzehnte Vorlesung.

Thyphon, der in der ägyptischen Mythologie die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht ist, wenn er den Osiris, den dem blinden Seyn entgegenstehenden Gott, nicht mehr von sich ausschließen kann, wird zerrissen: an die Stelle des ausschließlichen Seyns tritt also die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Osiris ist die ákôßá ðÜóçò ãåíÝóåùò, alles Werdens Herr. Er schafft die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Aber die Einheit darf darum nicht verloren gehen. Die reale Einheit, Typhon, soll untergehen, dagegen erhebt sich die höhere, die geistige Einheit - Einheit, die mit freier Mannichfaltigkeit zugleich besteht. Diese höhere Einheit, das, worin Typhon wie Osiris im höheren Sinn ausgeglichen sind, ist *Horos,* der als demiurgische Potenz die zerrissene Natur gleichsam heilende, wieder zur Einheit verbindende Gott. Ihn (den Horos) setzte der nur noch im untergegangenen Gott lebende und sofern

selbst untergegangene Osiris zunächst als den zukünftigen, seyn sollenden, der darum auch nur stufenweise in die Wirklichkeit eintritt. Denn nur wenn der Geist geboren (und Horos ist eben der Geist oder das A^3), ist das Blinde völlig besiegt. Da auch wird erst Isis mit dem Schicksal des Osiris-Typhon versöhnt. Im Anfang erscheint sie trauernd über dessen Zerreißung, und wie sie die zerstückelten Glieder des Gemahls wieder zusammensucht. Die Geburt des Horos beruhigt sie erst. Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtseyn entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Scenen des Schmerzes, des

II,2,381

Unmuths, und wieder die Versöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weise nichts wissen, haben sich in der Mythologie reproducirt. - Die Kindheit des Horos ist ein wesentlicher Zug. Nur langsam wächst er heran. Unter den Sculpturen von Philae, der berühmten Nilinsel bei der letzten Katarrhakte, wo das Grab des Osiris seyn sollte (das Grab war eigentlich auf einer Nebeninsel, wohin nur den Priestern zu gehen verstattet war, - bei dem in Philae, d.h. bei dem dort bestatteten Osiris, war der heiligste Schwur der Aegypter -), dort, unter den Sculpturen von Philae ist die Kindheit des Horos nicht weniger als viermal vorgestellt. Dreimal erscheint Horos noch als kleines, sehr schmächtiges Kind im Schooße der Mutter, ein viertesmal schon als Knabe, der *stehend* an der Mutter trinkt. Es finden sich hier noch Abstufungen und die Idee eines allmählichen Erstarkens. Plutarch, der offenbar bei manchem, was er berichtet, ägyptische Originalstellen oder Aeußerungen vor sich hatte, die man gleich an dem tiefsinnigen, ihm meist selbst nicht verständlichen Inhalt erkennt, sagt: ¿ äc KÙñïò ÷ñüív ôï™ Ôõö§íïò dêñÜôçóå: mit der Zeit wird Horos des Typhons Meister[1], was an das Fragment von Pindar erinnert: ÷ñüív dãÝíåôE EÁðüëëùí, womit ich übrigens nichts über das Verhältniß des Horos zu Apollon ausgesprochen haben will. Völlig herangewachsen, ist es Horos, der Isis noch Beistand gegen Typhon leistet. Bis dahin war er immer noch der Werdende, Zukünftige. Jetzt erst tritt *er* selbst als Herrscher auf, und Isis folgt nun ruhig dem Gott, dem sie angehört, in die Unterwelt. Auch an ihrer Stelle bleibt eine andere Gottheit in der Gegenwart stehen, das dem Horos entsprechende Bewußtseyn, ihre Tochter *Bubastis*, Schwester des Horos, die sich zu diesem ebenso verhält, wie Isis sich zu Osiris verhält. Sie tritt ebenso an die Stelle der Isis, wie Horos an die Stelle von Osiris und Typhon. Isis ist das zwischen beiden zweifelhafte Bewußtseyn, Bubastis das *über* beiden schwebende, und darum nicht mehr zweifelhafte.

Fügen *Sie* daher zu den Namen der bis jetzt entwickelten ägyptischen Gottheiten nun auch den Namen der Bubastis. Daß hiemit ihre

[1] a.a.O. c. 40.

II,2,382

wahre Stellung, also auch ihre Bedeutung richtig angegeben sey, kann sich jeder überzeugen, der die Angabe des Herodotes vergleichen will. Wie, entweder die Aegypter selbst, nachdem sie mit den Hellenen und deren Vorstellungen näher bekannt geworden, *oder* die Griechen den Horos der Aegypter mit ihrem Apollon für eins halten, so vergleichen sie die Bubastis mit der griechischen Artemis. Inwiefern sich dieß übrigens so verhält, kann ich hier nicht beurtheilen. Dieß wird da besser geschehen, wo auf Apollon und Artemis in der griechischen Mythologie die Rede kommt. Vorläufig dient diese Vergleichung nur, das geschwisterliche Verhältniß zwischen Horos und Bubastis zu zeigen.

Es ist nun aber zu bemerken: Jener ganze Vorgang, ich meine Typhons Ueberwindung, des Osiris und

der Isis Vergeistigung, die Macht des Horos - dieß alles muß nicht als ein todtes Verhältniß, sondern als *Ein zusammenhängendes Geschehen* vorgestellt werden. Osiris ist nicht eher Herrscher der Unterwelt, Isis nicht eher beruhigt (und nur die beruhigte Isis ist Mitherrscherin über die Todten), als bis das Typhonische völlig besiegt und Horos zugleich wirklicher, vollendeter Herrscher ist.

Suchen wir uns demgemäß deutlich zu machen, was als Resultat dieses ganzen Vorgangs im Bewußtseyn stehen bleibt, so ist also nun im Bewußtseyn gesetzt 1) als Tiefstes und eben darum Verborgenstes, als eigentliches Mysterium und Geheimniß des Ganzen, der *reine,* d.h. der völlig vergeistigte, zum Osiris gewordene Typhon, der aus dem Realen ins Ideale, in die ursprüngliche Potentialität zurückgebrachte, Osirisgleiche Typhon, wo er sich wirklich als reines A^1 verhält. Während des Processes verhält er sich nicht so; denn solang er die andern Potenzen ausschließt, ist er selbst nicht erste Potenz. Als dieser, als erste Potenz, ist er *Grund* (im oft erklärten Sinn), Grund des ganzen bestehenden Seyns, im Heraustreten aus der Potentialität Grund der Bewegung des Processes. Aber 2) ist nun eben darum in dem zum Osiris gewordenen Typhon nicht minder auch der Gott verwirklicht und als *Ursache* erkannt, welcher ihn aus dem Typhonischen überwunden und ihn ins Geistige umgewendet hat.

II,2,383

Hätte das Thyphonische nicht widerstrebt, d.h. hätte das erste Princip unmittelbar, ohne Widerstand, sich vergeistigt, so wäre keine Zerreißung erfolgt. Aber ein Widerstreben mußte seyn, damit alles ausdrücklich *gesetzt,* jenes letzte Verhältniß in der That als Erzeugtes, als *Resultat* im Bewußtseyn vorhanden sey. Indem nun aber *in* dem überwundenen Ersten die zweite Potenz sich vollkommen verwirklicht hat, das Thyphonische in dem ersten Princip zur wirklichen Exspiration gebracht, und dieses als reiner Osiris, als reines A^1 gesetzt ist, so muß nun gleichzeitig mit der aufgehobenen Spannung auch die dritte Potenz als Horos gesetzt werden. Horos ist aber selbst nur der in höherer Potenz wieder entstandene Osiris. Der erste Osiris, inwiefern er = Thyphon (Osiris-Typhon) war, mußte zerrissen werden und in die Vergangenheit zurücktreten, damit der wahre Osiris, der Osiris, der es *ist,* der Osiris als *solcher,* d.h. der Gott *als* Geist, gesetzt werde. Horos ist also nur der Name für den *als* solchen, und demnach in der dritten Potenz gesetzten Osiris. Auf diese Art ist nun *alles* Osiris, und nach völlig gelöster Spannung der Potenzen ist im Bewußtseyn gesetzt 1) der Gott, der seiner Natur nach bloß das Seynkönnende ist; dieser aber, nachdem er aus dem Seyn in das lautere Seynkönnen zurückgeführt ist, erscheint als der Gott, der *war* -; also es ist nun im Bewußtseyn gesetzt: 1) der Gott, der war, 2) der Gott, der *ist,* 3) der Gott der seyn *wird,* d.h. der nicht Einmal nur seyn *wird,* sondern der ewig seyn *wird,* d.h. der ewig seyn *sollende,* dem ewig gebührt zu seyn. Diese drei also, der Gott, der war, der ist, und der seyn wird, sind jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit, so nämlich, daß erkannt wird, *derselbe* sey der erste, der zweite, der dritte, im Bewußtseyn gesetzt, aber diese ursprüngliche Einheit ist im Bewußtseyn nicht schlechthin, sondern als eine *gewordene,* und eben darum auch *erkannte* gesetzt.

Auf solche Art also kam das ägyptische Bewußtseyn durch eine ganz natürliche Fortschreitung bis zu dem Punkt, wo die Spannung der theogonischen Potenzen sich *löste,* und so fand es den Weg vom Polytheismus zu einem Monotheismus, der dann wieder, wie wir bald

II,2,384

sehen werden, die Grundlage einer noch höhern, rein geistigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologischen bestand, die sie eben darum nicht aufheben konnte, *weil* sie ihre Voraussetzung war, das, aus dem sie nicht einmal, sondern immer wieder entstand.

Was insbesondere die von uns angewendete Formel, "der Gott, der war, der ist und seyn wird",

betrifft, so kann ich diese nach der Inschrift auf dem Bilde der Neith zu Sais nicht für eine dem ägyptischen Gedankenkreis fremde Formel ansehen, wenn wir die wahre Idee der ägyptischen Neith auffassen, worüber ich in der Folge mich noch zu erklären Gelegenheit finden werde. Hier nur so viel: die Griechen und wahrscheinlich die Aegypter selbst - ïj óïöþôåñïé ô§í jåñÝùí nach Plutarchs Ausdruck - verglichen sie mit der hellenischen Athene, der höchsten Intelligenz, dem höchsten Bewußtseyn, und da ist wohl schon zu vermuthen, daß in jener Inschrift etwas mehr gemeint war, als die bloße materielle *Substanz* der Natur, von der man freilich sagen kann, daß sie bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt; aber diese dürftige Wahrheit, auf die abstract betrachtete Substanz der bloßen Sinnenwelt sich beziehend, ist nicht im Geist der ägyptischen Weisheit; daher jene Inschrift, wenn man sie anerkennt, den Inhalt des höchsten ägyptischen Bewußtseyns ausdrückt. Doch es braucht dieser Inschrift nicht. Entschieden war der erste Osiris der Gott der Vergangenheit, der zweite der Gott der Gegenwart; der dritte der Gott der Zukunft im ägyptischen Bewußtseyn, und der erste, zweite und dritte waren nur derselbe Gott. Aber dieser Monotheismus war kein abstracter, rationeller oder philosophischer, es war ein überhaupt auf *geschichtlichem* Weg entstandener und bestimmt mythologischer Monotheismus, der eben darum auch keine Ursache hatte von seiner Voraussetzung sich loszureißen. Nur auf dem von uns eingeschlagenen Wege läßt sich begreifen, wie die höhere, nicht zu leugnende Theologie der Aegypter ihre Mythologie nicht aufhob, wie beide zusammen bestanden. Ja auf solche Weise angesehen, ist nun dieser Ausgang des ägyptischen Bewußtseyns ein thatsächlicher Beweis von der Richtigkeit unserer ganzen Entwicklung.

II,2,385

Der Polytheismus ist oft als zerrissener Monotheismus erklärt worden. In dem äéáìåëéóìüò, äéáóðáóìüò des Osiris haben wir *in* der Mythologie selbst diesen Begriff einer Zerreißung der Einheit. Aber eben diese zeigt uns auch, daß nur eine untergeordnete Einheit zerrissen wird, daß diese Zerreißung nur der Uebergang ist zu jener höheren geistigen Einheit, die wir im Ende der ägyptischen Mythologie wirklich erkannt und ausgesprochen antreffen. Der Polytheismus ist insofern mehr Uebergang zum actuellen, zum wirklichen, zum *erkannten* Monotheismus. Es ist ein großer Irrthum der gewöhnlichen Ansicht, in der Vielheit des Polytheismus das dem bessern Princip Widerstrebende zu sehen; im Gegentheil ist es vielmehr gerade das bessere, die *falsche* Einheit verneinende Princip, das mit der Vielheit einverstanden ist. Die Einheit, die sich in dieser zerstört, ist nicht die eigentlich seyn sollende, deren Untergang wir wie Isis zu beklagen und zu beweinen hätten. Der absolute, der *nichts* ausschließende, wahrhaft all-einige Gott kann dem Bewußtseyn nur entstehen, indem der ausschließliche als *solcher* überwunden, in die bloße Potenz zurückgebracht wird; aber allerdings muß eben darum auch das Bewußtseyn an dem ausschließlichen festhalten; denn hielte es nicht fest an ihm, so könnte ihm der absolute, der nichts ausschließende nicht *dafür,* d.h. nicht gleichsam als Ersatz des falsch-Einen, nicht an dessen *Statt*, und demnach nicht als der nun wahrhaft *seyende* werden.

Also jener Monotheismus, auf welchen das ägyptische Bewußtseyn hinausgeht, ist ein geschichtlich entstandener. Aber auch diese Geschichte selbst wieder - die ganze Geschichte des dem guten Gott widerstrebenden Typhon (er wird vielfach mit dem Ahriman der Perser verglichen), die Geschichte der Unthaten des Typhon, des zerrissenen, des vom Seyn abgeschiedenen, aber in Horos wiedergestellten Osiris - auch diese ganze Geschichte ist im ägyptischen Bewußtseyn nicht als eine einfürallemal *geschehene* enthalten; sondern als eine immer wieder geschehende und sich beständig, selbst in jedem Jahreslauf wiederholende. Die höchste Idee also ist eine immer *wieder* lebendig sich erzeugende. Wenn auf solche Art jene Geschichte sich für das ägyptische Bewußtseyn zu einer

II,2,386

wahrhaft ewigen, d.h. zu einer immerwährenden, immerwährend sich ereignenden erhob, so verband sie sich von der andern Seite eben dadurch mit dem ganzen Leben des Aegypters, sowie mit allen Besonderheiten seines an Wundern reichen Landes, sie begleitete ihn durch den ganzen Jahreslauf, und verwebte sich ihm mit dem jährlichen Wechsel der Erscheinungen ebensowohl, als seine Geschäfte und Arbeiten; sie wurde immer aufs Neue gleichsam erlebt, und dadurch aufs Neue beglaubigt. Hierin also liegt der Grund der scheinbar kalendarischen und astronomischen Bedeutung der ägyptischen Götter, wodurch sich nur derjenige täuschen kann, der nicht in dieses ganze System von *vorn* herein gekommen ist. Nicht Sterne, nicht Sternperioden, nicht die Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, sondern umgekehrt das ganze Jahr ist dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen, d.h. immerwährenden Geschichte seiner Götter. Nicht ihre Religion ist kalendarisch, sondern umgekehrt, ihr kalendarisches System ist religiös, und durch Religion geheiligt. Wenn *Sie* also z.B. bei Creuzer oder bei andern lesen, Horos sey die Sonne in der Sonnenwende, die Sonne in ihrer höchsten Kraft, der schwächliche Harpokrates die Sonne zur Zeit ihrer geringsten Kraft im Wintersolstitium, so wissen *Sie,* was davon zu halten ist. Nach Plutarch war vom 17ten des Monats Athyr (= 13. November) an Klage und Weinen in Aegypten, die Trauerzeit um den verschwundenen Osiris, es war die Zeit, wo der Pöáíéóìüò, das Unsichtbarwerden des Osiris (das also ein immer wieder geschehendes war), gefeiert wurde, dagegen mit dem 11ten des Monats Tybi (dem 6ten Januar), wo die Sonne wieder mächtig wird, fängt die Jubelzeit Aegyptens an, d.h. sie knüpfen an eine analoge Periode ihres auch durch den regelmäßigen und gleichförmigen Wechsel der Erscheinungen ausgezeichneten, ja einzigen Landes den Moment des wiedergefundenen Osiris ihrer Göttergeschichte. Auf diese Art also, durch diese liebevolle Verschmelzung ihrer Göttergeschichte mit der ganzen Natur war diese Geschichte eine fortdauernd lebendige, immer wieder begangene, in einem beständigen Festcyclus wiederkehrende, im Bewußtseyn erneute. Was anders als dieß ist auch die Bedeutung *jedes* Festcyclus? In keiner

II,2,387

andern Absicht wird auch in der christlichen Kirche das Fest des Erlösers in jedem Jahr und zur bestimmten Zeit wieder begangen, ohne daß es darum jemand anders als einem verdrehten Kopf wie Dupuis einfallen wird, den Erlöser für eine bloß kalendarische Potenz zu erklären.

Eben darum nun auch, weil die Geschichte des Osiris als eine ihrer Natur nach ewig geschehende betrachtet wird, hat auch Typhon noch immer einen gewissen Theil von religiöser Verehrung. Denn er ist zwar innerhalb dieser Geschichte besiegt, d.h. zur Vergangenheit geworden, da aber diese Geschichte selbst eine ewige, d.h. immerwährende ist, so ist auch die Besiegung des Typhon nicht eine immer geschehene, sondern eine immerwährende Besiegung. Die Nothwendigkeit, *beides* auszudrücken, sowohl die immer noch fortdauernde, also noch immer der Besiegung bedürftige Macht des Typhon, als seine wirkliche Besiegung, diese Nothwendigkeit brachte von selbst mit sich, daß die auf den Typhon sich beziehenden Gebräuche in verschiedenen Theilen des Jahrs *verschiedene* waren. Plutarch sagt: die schon gebrochene, aber noch mit dem Tode ringende und in den letzten Zuckungen liegende Kraft des Typhon (ich habe den Kampf des Typhon von Anfang gleichsam als Todeskampf vorgestellt; wie ich diesen Ausdruck zum ersten Mal brauchte, bei meinen ersten Arbeiten über diesen Gegenstand, kannte ich diese Stelle und also auch diese Ausdrücke des Plutarch nicht; dieses Zusammentreffen meiner ganz unabhängig von seinen Ausdrücken entstandenen Begriffe mit diesen Ausdrücken, dergleichen mir in manchen andern Fällen noch begegnet ist, darf ich daher wohl als ein Zeugniß sowohl für mich selbst als auch für Plutarch anführen) - dieser also sagt: die schon gebrochene, noch mit dem Tode ringende Kraft des Typhon werde das einemal mit Opfern versöhnt und beschwichtigt, dann aber, und in andern ägyptischen Festen auch wieder verhöhnt und übermüthig verspottet[1]. Das Letzte, dieser Hohn selbst, ist ein Beweis, daß das

[1] Die Stelle a.a.O. c. 30 lautet: Ôxí ôï™ Ôõö§íïò zìáõñùìÝíçí êár óõíôåôñéììÝíçí äýíáìéí, hôé äc êár øõ÷ïññáãï™óáí êár óöáäÜæïõóáí, hóôéí ápò ðáñçãïñï™óé èõóßáéò êár ðñáàíïõóéí. hóôé äE ”ôå ðÜëéí dêôáðåéíï™óé êár êáèõâñßæïõóéí hí ôéóéí eïñôásò.

II,2,388

Bewußtseyn jene typhonische Gewalt als eine reale empfunden hatte. Dieser Hohn und Spott ist nur der natürliche Ausbruch des von einer drohenden Gewalt, die plötzlich in nichts sich verwandelt, befreit sich fühlenden Bewußtseyns. Dieses Gefühl der unmittelbaren Freiheit des Menschen, die sich vor keiner Gewalt mehr entsetzt, äußert sich auf dieselbe Weise mehr oder weniger in allen Religionen. Wie der Aegypter des Typhon spottet, so spottet der Hellene des Kronos, wie aus manchen Redensarten erhellt, z.B. wenn der Grieche sagt: *O du Kronos!* anstatt: du Einfältiger, oder im ähnlichen Sinn bei Aristophanes "nach kronischen" so viel ist als nach uralten, altväterischen Dingen riechen; oder auch, wenn durch verschiedene Zusammmensetzungen mit dem Wort Kronos alte, schwachsinnige Männer bezeichnet werden. Aber denselben Typhon, der bei diesen Volksfesten verhöhnt wurde, suchte man in andern wieder durch Opfer zu beschwichtigen und gleichsam zu bereden, besprechen, ðåßèåéí, ein Wort, das wirklich gebraucht wird. Der Widerspruch dieses Benehmens war dadurch ausgeglichen, daß es ein *anderer Tag* war, an welchem dieser Gott oder Dämon verspottet, ein anderer, an dem er mit Opfern geehrt und besänftigt wurde. Auf diese Art wurde also, wie diese ganze Geschichte, so auch Typhon im Bewußtseyn des ägyptischen Volks noch immer gegenwärtig und lebendig erhalten. Selbst scenisch, wie wir durch Herodotos wissen, wurden an dem zirkelrunden See zu Sais in alljährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten die Leiden des Osiris dargestellt. Die ganze ägyptische Religion blieb gleichsam ein beständiger Kampf gegen das Typhonische, sie war die immer wiederkehrende Geschichte einer wahrhaften und wirklichen Erlösung.

Ein anderer merkwürdiger Zug von der Art des zuletzt angeführten - ein *Beweis*, daß das ägyptische Bewußtseyn, indem es bis zur höchsten Einheit fortging, nicht aufhörte seiner ersten Voraussetzung sich bewußt zu seyn, daß es also auch z.B. den Typhon noch betrachtete, nicht als Gegenstand einer einmal geschehenen, sondern einer fortwährend geschehenden Ueberwindung, ist die merkwürdige Beobachtung, welche schon Strabo zu seiner Zeit, neuerdings die Franzosen wieder gemacht

II,2,389

haben, nämlich daß durch ganz Aegypten neben den Tempeln der großen Gottheiten, namentlich des Horos, Heiligthümer des Typhon, Typhonien genannt, errichtet sind. Strabo sah zu Tentyra außer dem Tempel, wie er sagt, der Aphrodite und der Isis mehrere Typhonien[1]. Ersteres ist auch von den Franzosen wieder gefunden worden. Auf der Insel Philä neben den Tempeln der Isis und Osiris, ebnso zu Hermonthis, finden sich Typhonien, und zwar ist es damit fast wie das deutsche Sprüchwort sagt, daß wo unser Herrgott eine Kirche hat, dem Teufel eine Kapelle daneben erbaut wird. Diese Typhonien sind nämlich im Vergleich mit den Tempeln, bei denen sie sich finden, klein und von geringerem Umfang. Dadurch soll eben die zwar verminderte und eingeschränkte, aber doch auch zugleich noch fortbestehende Kraft des Typhon angedeutet werden. Ein besonders merkwürdiges Typhonium findet sich bei dem noch wohl erhaltenen Tempel des Horos in Edfu, der Apollinopolis Magna der Alten. Dieses herrliche, den Tempeln von Theben und Memphis in Größe und Pracht nichts nachgebende Gebäude war von kolossalem Umfang; es hatte im Ganzen eine Länge von 424', seine Façade eine Breite von 212'; in

gleich kolossalen Verhältnissen sind die pyramidalischen Massen, welche den ersten Eingang zieren, waren die Flügelthüren desselben, von denen nur noch die Angeln vorhanden sind (diese gigantische Pforte hatte 150' Höhe); in gleichem Verhältniß kolossal sind die Sculpturen, welche die vier Seiten des Gebäudes bedecken. Dieser große Tempel also hatte *vor* sich einen zweiten, der bloß aus einem Porticus und dem eigentlichen Heiligthum bestand, und mit einer Gallerie umgeben war, und dieser kleinere Tempel war ein typhonischer. Hier sehen wir also ein Typhonium nicht bloß in der Nähe des Tempels, sondern *vor* demselben, ihm vorausgehend (Vorhof); dieß ist nicht etwas Zufälliges, sondern Absichtliches und Bedeutendes; denn Typhon ist in der That das Vorausgehende, das Prius, die Voraussetzung der höhern Gottheiten, desjenigen Princips, an dessen Ueberwindung die sich *als* die höheren erweisen; eben darum, weil ihre Voraussetzung, verhält sich das typhonische Princip auch als das auf

[1] Lib. XVII, c. 1 (p. 815).

II,2,390

die höhern Götter hinleitende. In der That, die Description de l'Egypte sagt ausdrücklich: Les Typhoniens *precèdent* presque toujours les grands monuments. Da hier gesagt, daß sie *fast* immer den großen Tempeln vorausgehen, so wäre interessant zu wissen, wo sie ihnen nicht vorausgehen[1]. In dem großen Tempel zu Ombos befanden sich zwei auf gleicher Linie liegende Abtheilungen, wovon die eine, wie man meint, dem als Krokodil vorgestellten Typhon, die andere dem guten Geist, dem Horos, gewidmet war. Hier waren also beide noch mehr parallel gedacht. Die Typhonien vor den Tempeln der großen Gottheiten erinnern an die Alleen von kolossalen Sphinxen, die zu den großen Tempeln in Karnak und Luxor führten. Auch hier lag der Begriff einer Hinleitung zu jener höchsten Idee zu Grunde, die in den Tempeln selbst dargestellt werden sollte.

Die fortdauernde Verehrung, die auch dem typhonischen Princip in Aegypten erzeigt wurde, war ganz in der Ordnung. Denn eben dieses in einem bestimmten Moment des Bewußtseyns als typhonisch angesehene Princip ist doch im Grunde nichts anderes als das tiefste Princip der natürlichen Religion. Die natürliche Religion entsteht eben durch die Ueberwindung dieses Princips. Denn dieselbe Potenz, welche in das Seyn hervortretend den Gott *negirt*, dieselbe Potenz zurück überwunden ins nicht Seyn, verwandelt sich in das Setzende des Gottes, an ihr *haftet* eigentlich dem Bewußtseyn der Gott. Der wahre Ausgangspunkt

[1] Wenn es so wäre, wie Champollion (Lettres écrites d'Egypte et de Nubie p. 193, douxieme lettre) in Bezug auf das zweite "Typhonium genannte" Gebäude in Edfu angibt, daß solches nämlich einer der kleinen, Mammisi (Ort der Niederkunft) genannten Tempel wäre, die, wie er sagt, immer neben dem großen, der Verehrung einer Trias geweihten Tempel erbaut werden, und die als Bild der himmlischen Wohnung gemeint waren, wo die Göttin die *dritte Person* der Trias, die immer unter der Form eines kleinen Kindes abgebildet ist, geboren: so würde die Kleinheit der Typhonien, anstatt die schwindende Kraft eines Gottes, der nicht mehr ist, die Kleinheit des Gottes, der noch nicht ist, andeuten. Das Mammisi von Edfu stellt wirklich die Kindheit und Erziehung des jungen Har-Sant-Tho, Sohn von Har-hat und Hathör dar, dem die Schmeichelei den ebenfalls noch als Kind vorgestellten Evergetes II. beigesellte. Auf das Specielle dieser Deutung können wir uns nicht einlassen.

II,2,391

der ägyptischen Mythologie und Theologie ist nicht, wie z.B. Creuzer annimmt, der Monotheismus selbst: dieser ist vielmehr das Ende, wohin beide gelangen. Der letzte oder tiefste Punkt aber, an dem die ganze Kette der immer höher aufsteigenden mythologischen und religiösen Ideen Aegyptens gleichsam befestigt ist, ist Typhon. Dieser ist die erste Potenz, die zweite hat nichts anderes zu thun, als daß sie diese erste niederhält und endlich gar überwindet. Durch dieses Niederhalten der ersten wird sie eben (wird die zweite Potenz) Urheberin aller Wohlthaten, durch welche menschliches Leben und durch welche insbesondere ägyptisches Leben besteht. Dadurch, daß sie jenes verzehrende, dem materiellen Leben feindliche Princip niederhält, wird sie Ursache der allgemeinen, die Früchte anschwellenden Feuchtigkeit[1], Ursache des regelmäßig übertretenden, den Boden Aegyptens mit neuem fruchtbarem Schlamm bedeckenden und die Sandwüste wohlthätig einschränkenden Nilstroms, Ursache der schwellenden Saaten, von denen das Land Aegypten bedeckt ist. Aber eben *weil* diese zweite Potenz in dem Niederhalten und Bewältigen der ersten sich gleichsam erschöpft, eben darum verlangt das Bewußtseyn eine dritte Potenz, die, daß ich so sage, nichts zu thun hat, einen gleichsam unbeschäftigten, d.h. freien Gott, einen Gott, der nur da ist, um auf jenes Verhältniß der Unterwerfung das *Sigel* zu drücken, eben dieses Verhältniß in ein beständiges, bleibendes zu verwandeln (anders ist nach meiner Meinung der Beistand nicht zu denken, den Horos der Isis zur völligen Besiegung des Typhon leistet). Das Bewußtseyn, sage ich, verlangt eine dritte Potenz, die nichts mehr zu thun hat, die nicht, wie die zweite, nothwendig wirkt, wirken *muß*, die also frei ist zu wirken, die ihres Seyns sicher, mit ihm anfangen und thun kann, was sie will. Diese Potenz also ist Horos, und auf diese einfache Weise baut sich im ägyptischen Bewußtseyn die in den frühern Mythologien zertrennte Alleinheit wieder auf.

Gleichwie unter jenen drei Potenzen die erste, nachdem sie sich selbst

[1] Plutarch sagt von jenen Unterrichtetern unter den Priestern: sie nennen den Osiris Rðáóáí ôxí ›ãñïðïé’í äýíáìéí êár Pñ÷Þí.

II,2,392

- eben dadurch den andern *ungleich* geworden ist, diese ausschließt, so wird, wenn jene in die sich selbst gleiche - wenn die außer sich seyende in sich selbst, in ihre reine Geistigkeit zurückgebracht ist -, nun umgekehrt auch jene Ausschließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherstellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtseyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, - es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtseyn eintreten. Aber auch *dieser* nicht weiter zertrennliche, sondern unüberwindliche Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtseyn ein, sondern nur in Folge der gesetzten und der wieder aufgehobenen Spannung, also auch nicht, ohne vom Bewußtseyn auf diese bezogen zu werden; er kann daher nicht ins Bewußtseyn eintreten, ohne sofort demselben sich wieder in drei *Gestalten* darzustellen, - in drei Gestalten, weil in *jeder* der ganze und unzertrennlich Eine ist. Dieser Eine und selbe Gott kann nämlich dennoch wieder dreifach betrachtet werden: 1) im Zustand seiner ursprünglichen, noch unoffenbaren Einheit, *vor* der Zertrennung der Potenzen, vor der Weltschöpfung; hier ist er also der verborgene Gott im höchsten Sinne des Wortes; 2) im Moment der Zertrennung, des Auseinandergehens, der Spannung und Entgegensetzung der Potenzen, - im Moment der Weltschöpfung, in seiner demiurgischen Eigenschaft, als Demiurg; 3) im Moment der wiederhergestellten Einheit, im Moment der zu ihrer ursprünglichen Einheit wieder gebrachten Potenzen; hier ist er also zugleich der zu sich selbst oder in sich selbst zurückgekehrte Gott, der Gott, der im höchsten Sinne sich selbst besitzender und begreifender Geist ist. - Diese sind drei Gestalten des *Einen* Gottes, die *über* den drei Potenzen, sie eben dadurch übertreffen, daß *jede* derselben der ganze Gott ist, nur von einer Seite oder in einem Moment betrachtet, - diese drei Gestalten des Einen Gottes bilden den Inhalt des höchsten Systems der ägyptischen Theologie, sie sind diejenigen Götter, von welchen die Kenner unter den Alten sagen, daß sie die èåïr íïçôïß, die intelligibeln, d.h. die

nur durch *reines* Denken zu erkennenden Götter seyen. Darf ich hoffen, daß die Folge, in der wir die ägyptische Götterlehre von der tiefsten Stufe bis

II,2,393

zu den höchsten, immateriellen Göttern aufgebaut haben, *Ihnen* einleuchtend geworden, so begreifen *Sie* wohl, welche Verwirrung in die ägyptische Mythologie kommen muß, wenn man diese letzten, nur noch intelligibeln Götter für die ersten und die *anfänglichen* nimmt, und von ihnen die relativ materielleren, untergeordneten, ableiten will, wie dieß in den gewöhnlichen Darstellungen geschieht. Doch über diesen Mißverstand werde ich mich am Ende noch genauer erklären können. Statt dessen möchte eine andere vorläufige Bemerkung hier an ihrer Stelle seyn. Nach dem tiefsinnigen Geist des ägyptischen Volks, wie er sich in so vielen seiner Schöpfungen ausprägt, ist es eben nicht zu verwundern, daß es zu diesen reinintelligibeln Göttern fortgeschritten ist, zu diesen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie, in Folge der Mythologie entstehen (welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt), aber doch ihrer Natur nach ganz unmythologische, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe sagen, metaphysische Götter sind. *Dieses* also ist nicht zu verwundern, aber das ist zu bewundern, daß es den Weisen des Volks gelungen, die so hoch gestellten Götter zu Volks- ja zu Landes- oder doch Reichsgöttern zu erheben; denn diese Götter sind es, denen die größten und herrlichsten aller ägyptischen Tempel geweiht waren, jene über alle Beschreibung großen, selbst in ihrer theilweisen Zerstörung noch jedem für das Ernste und Erhabene empfänglicheren Gemüth ehrfurchtsvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, Memphis und einst unstreitig auch zu Sais. Nichts spricht so sehr für die Stufe von religiöser Bildung, die das ägyptische Volk erreicht hatte, als diese Monumente, wenn man zugleich die Bedeutung der Götter kennt, denen sie geweiht sind. Daß es möglich war, das Volk zu solchen ungeheuren Bauwerken für diese rein geistigen Götter zu bestimmen, gibt über den Gehorsam des Volks gegen seine Priester und die Art von unumschränkter Leitung, welcher es sich gegen diese unterwarf, den bestimmtesten Aufschluß.

Vor allem jedoch liegt mir nun ob, diese höchsten ägyptischen Götter namhaft zu machen, den Beweis zu führen, daß ihnen diese von uns beigelegte Bedeutung zukam.

II,2,394

Der erste also ist, wie gesagt, der Gott in der ursprünglichen Verborgenheit, Hineinwendung aller Potenzen, der Gott *vor* der Weltschöpfung. Dieser ist der ägyptische *Ammon,* wie die Griechen ihn aussprachen; ägyptisch, wie Plutarch anführt, lautete der Name *Amun.* Nach Manetho, den Plutarch hiebei anführt, bedeutet Amun das Verborgene (ô’ êåêñõìì Ýíïí) Hekatäos dagegen sagt: Amun sey eigentlich eine Aufrufungsformel der Aegypter, und darum haben sie den ersten, d.h. den höchsten Gott, welchen sie mit dem *All* für eins (d.h. eben für die höchste Einheit des All, die höchste All-einigkeit halten), *darum* haben sie diesen Gott, als der unsichtbar und verborgen sey, indem sie gleichsam aufrufen und ermahnen sichtbar zu werden, sich ihnen zu offenbaren, EÁìï™í genannt. Wie es sich mit diesen voneinander abweichenden Erklärungen übrigens verhält, darin stimmen beide überein, daß Amun der noch verborgene, unoffenbare, übrigens doch sich offenbaren, aus sich selbst herausgehen könnende Gott sey. Eben dieser mit dem Begriff des Amun wesentlich verbundene Begriff der Unsichtbarkeit erhellt aus jener Erzählung von Herakles, der den Zeus-Amun (denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Griechen den höchsten ägyptischen Gott mit dem Namen ihres höchsten Gottes), diesen also bittet Herakles, sich ihm zu *offenbaren,* was also ein nicht-offenbar-Seyn voraussetzt. Bekanntlich setzt die Fabel hinzu, daß er sich ihm verhüllt unter der Form der abgestreiften Haut eines Widderkopfs gezeigt

habe. Auch sieht man Ammon in dieser Form in Bildwerken und andern Darstellungen. Also auch die in sich gekrümmten Hörner des Widderkopfes möchten nach ägyptischer Symbolik nur die Zurückwendung in sich ausdrücken, in welcher der verborgene Gott gedacht wird. Die Stadt dieses Gottes (von den Griechen eben darum Diospolis genannt) war nun die berühmte Thebe, die Homer aus ferner Kunde als ein Weltwunder beschrieben, er nennt sie eêáôüìðõëïò ðüëéò die hundertthorige Stadt, und einen Begriff von ihrer Bevölkerung gibt, daß, wie Homer sagt[1], täglich aus jedem dieser hundert Thore 200 Mann mit Roß und Wagen ziehen. Die religiösen Erzählungen der Aegypter selbst

[1] Il. IX, 383.

II,2,395

schreiben die Gründung der Stadt dem Osiris zu. Im Anfang hatte sie sich bloß auf dem östlichen Ufer des Nils ausgebreitet, der älteste Theil der Stadt lag zwischen dem Fluß und der arabischen Bergkette; hier finden sich noch die Ruinen des größten und ältesten Tempels von Theben, der der Tempel von Karnak genannt wird. Später wurde auch das westliche Ufer des Flusses von Häusern, Pallästen und religiösen Gebäuden bedeckt. Theben in seiner Herrlichkeit erstreckte sich von einem Berg zum andern, und füllte die ganze Breite des Nilthals aus. Denon setzt nach seinen Untersuchungen den Umfang der alten Stadt auf 12 französische Lieues; ihren Durchmesser auf wenigstens 2-3 Lieues, und ist wohl, nach allem zu schließen, kein übertriebener Ausdruck, wenn Diodor von S. sagt: Eine herrlichere Stadt hat die Sonne niemals gesehen. Den weiten Raum dieser Stadt füllte die Frömmigkeit des durch ein hohes geistiges Bewußtseyn glücklichen ägyptischen Volks mit den größten Wundern seiner religiösen und symbolischen Architektur. Wenn man die Abbildungen - vorzüglich in der Description de l'Egypte, wohl dem unvergänglichsten aller Monumente Napoleons und der großen Conceptionen seiner orientalischen Einbildungskraft - wenn man diese Abbildungen betrachtet, die ungeheuren Pylonen des Tempels von Karnak, die großen Kolosse von Granit vor den verschiedenen Eingängen des Heiligthums, unter dem Hauptporticus von 142 Säulen, von denen die mittelste Reihe 11 Fuß Durchmesser, 31 Fuß Umfang und 180 Fuß Höhe hatte, oder jene Obelisken, von denen zwei noch stehen, von 100 Fuß Höhe, aus einem einzigen Block rosenrothen Granits bestehend (welche Idee selbst von der mechanischen Weisheit der Aegypter erregen diese Werke! Denon hat berechnet, daß es nach unsern Verfahrungsweisen Millionen kosten würde, ihnen bloß eine andere Stellung zu geben) - wenn man die dreifache Allee von kolossalen Sphinxen betrachtet, die eine aus Sphinxen mit Thierköpfen, die auf eine zweite von Sphinxen mit menschlichen Köpfen stößt, und die dritte mit Widderköpfen durchschneidet, die von der südlichen Pforte des Tempels von Karnak bis nach Luxor eine Meile weit führt; so mag man von der ungeheuern, alle Einbildung unsrer leeren und eiteln Zeit niederschlagenden Größe

II,2,396

dieser Monumente ergriffen seyn. Aber nicht diese äußerliche, sondern die innere Größe dieser Monumente ist es, welche den tiefsten Eindruck macht. Wenn man dem Eindruck der Proportionen und dem geistigen Ausdruck des Ganzen sich hingibt, so fühlt man, daß in diesem bis zum Schauerlichen gehenden Ernst, dieser unsern Geist gleichsam über seine Schranken ausdehnenden Majestät der Verhältnisse die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, sich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologische Gottheit, daß hier wirklich das höchste Wesen verehrt und angebetet wurde. So viel also von Amun.

Die zweite Gestalt, in der sich der *eine* Gott darstellt, ist der Gott im Momente der Expansion, des Auseinanderhaltens, der Spannung der Potenzen, der Gott in seiner demiurgischen Ausbreitung, wo er doch zugleich die gespannten Potenzen zusammen und in Einheit erhält. Dieser zweite der intelligibeln Götter ist in dem ägyptischen System der *Phtha* (bei den Griechen Phthas, dieß ist aber bloß griechische Endigung, wie aus der Schreibung des Namens in der griechischen Uebersetzung der Inschrift von Rosette erhellt). Der Name, den ihm die Griechen durchgängig geben und den ihm bereits Herodotos gibt, ist *Hephästos*; denn als Hephästos erschien er ihnen eben wegen seiner demiurgischen Eigenschaft. Hephästos gilt auch in griechischen Vorstellungen als demiurgische Potenz. Er ist es, der in strengem Zwange (indem er die streitenden Potenzen nicht auseinander läßt) das All zusammenhält. Den Herodotos aber scheint vorzüglich das Bild des Phtha selbst bestimmt zu haben, ihn mit dem griechischen Hephästos zu vergleichen. Er sah dieses Bild in dem Tempel des Gottes zu Memphis, und erwähnt es da, wo er das Wüthen des Perserkönigs Kambyses gegen die Heiligthümer Aegyptens erzählt (die Eroberung des Kambyses störte zuerst das Glück des bis dahin so viele Jahrhunderte in sich abgeschlossenen ägyptischen Volks; Kambyses, als Anhänger des persischen Zabismus und bildlos verehrter Gottheiten, war von fanatischer Wuth gegen die bildlichen ägyptischen Götter entbrannt), da also berichtet Herodotos[1], daß Kambyses in den Tempel des Phtha gegangen

[1] Lib. III, c. 37.

II,2,397

und über die Bildsäule desselben in ein großes Gelächter ausgebrochen sey. Diese nämlich sey ähnlich den phönikischen Patäken, Bildern von Schutzgöttern, welche die Phöniker an den Vordertheilen ihrer Schiffe zu führen pflegen, und wenn man etwa diese nicht gesehen hätte, so wolle er hinzufügen, daß sie ðõãìáßïõ Píáñ'ò ìßìçóéò, die Nachahmung eines zwergartigen Mannes gewesen. Nun findet sich unter anderm auf einem Fries des Tempels zu Edfu, der in der Description de l'Egypte und auch von Creuzer unter den seinem Werk beigegebenen Abbildungen mitgetheilt ist, auf dieser findet sich ein solches Bild des Phtha, das Creuzer offenbar unrichtig für einen Typhon, Hirt aber richtiger für ein Bild des ägyptischen Demiurgen erklärt, das durch die Aufgedunsenheit, das Aufgeschwollenseyn des Gesichts sowie des Unterleibs bei verhältnißmäßig geringer Höhe wohl einem Kambyses den Eindruck eines zwergartigen Mannes machen und Lachen erregen konnte. Was nun aber den *Grund* dieser seltsamen Bildung des ägyptischen Demiurg betrifft, so möchte sie sich ganz einfach daraus erklären, daß der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen, *ent*haltende, also doch noch immer zusammenhaltende, sie nicht völlig auseinander lassende Gott nicht wohl anders abgebildet werden konnte. Es ist der erste turgor vitalis, daß ich diesen physikalischen Ausdruck brauche, der Turgor, die Spannung der Weltkräfte selbst, die der Demiurg noch immer in sich enthält, der durch diese Turgescenz des Gottes selbst ausgedrückt wird. Und so dient nun hinwiederum diese durch Herodotos bezeugte, an noch vorhandenen Sculpturen sichtbare Bildung des ägyptischen Phtha als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung, daß Phtha der Gott in der Ausbreitung, in der Spannung der demiurgischen Potenzen, mit Einem Worte der Gott im Momente der Schöpfung sey. So viel also von der zweiten Gestalt.

Die dritte Gestalt ist nun der aus der Spannung und Entgegensetzung der Potenzen in die ursprüngliche Einheit zurückgekommene Gott, der Gott der - nun nicht mehr bloß wesentlichen (wie sie im Amun gesetzt war) sondern *verwirklichten* Einheit. Nun fehlt es zwar nicht an einem dritten *Namen*. Der dritte, der unter diesen intelligibeln

II,2,398

Göttern genannt wird, ist ÊíÞö (dieß die Form, die er bei Plutarch und Eusebius hat), aber auch Chnubis, Chumis, bei Einem Schriftsteller Enef kommt vor. Daß dieß nur verschiedene Formen desselben Namens sind, darüber ist kein Zweifel. In manchen Stellen aber, so wie auch in Inschriften, scheint Kneph nur ein anderer Name des Amun zu seyn. So z.B. sagt Plutarch von den Einwohnern der Thebais: "Sie kennen keinen sterblichen Gott, sondern den sie Kneph nennen, der unerzeugt (PãÝííçôïò) und unsterblich sey"[1]. Ich führe die Worte an, weil sie nebenbei zum Beweis dienen, daß wir ganz richtig und der wahren Idee gemäß diese Götter, zu welchen Amun oder Kneph gehört, für eine andere Art oder Ordnung von Göttern erklärt haben, als zu welchen Osiris, Typhon und selbst Horos noch gehören. Alle mythologischen Götter sind wirklich *gewordene* Götter, èåïr ãåííçôïß, jene höheren, intelligibeln sind ewige, ungewordene und ungezeugte, so wie umgekehrt der unerzeugte Gott, wie Kneph genannt wird, auch nur der mit dem reinen Verstande zu fassende seyn kann; er *kann* dem Bewußtseyn nicht, wie die andern mythologischen Götter, durch einen Proceß sich *erzeugen*. Der unerzeugte Gott ist also an sich selbst auch der intelligible. - In hieroglyphischen Schriften wird Chnubis, anstatt mit phonetischen, wie sie Champollion nennt, oder Lautzeichen, ebensowohl auch durch den Widder dargestellt, der sonst als Zeichen des Amun bekannt ist. Ein anderes bekanntes Symbol des Kneph ist eine dem Menschen unschädliche Schlangenart; nach Herodotos[2] ist eben diese auch dem Zeus Thebaius, d.h. dem Amun heilig, ja sie wird im Tempel desselben bestattet. Wenn nun auf diese Art allerdings gewissermaßen die Identität des Amun und des Kneph außer Zweifel scheint, so fragt es sich doch, in welchem *Sinn* diese Identität zu nehmen ist. Denn übrigens ist ja der dritte Gott, als der zur ursprünglichen Einheit wiedergekommene, *wie* der erste, derselbe mit dem ersten, ohne daß er darum aufhört der dritte, und also vom ersten gleichwohl auch unterschiedene zu seyn. In beiden ist die Einheit, im ersten nur die

[1] a.a.O. c. 21.
[2] Lib. II. c. 74.

II,2,399

noch unaufgeschlossene, verborgene, im dritten die aus der Aufschließung wieder zurückgebrachte, aus der Zertrennung hergestellte. Und so möchte denn dieß nicht verhindern, den Namen des Kneph zugleich als Namen des dritten unter den intelligibeln Göttern anzusehen, womit auch die Bedeutung des Namens übereinstimmt; nach dem Koptischen nub, chnub = Geist. Die Griechen nennen den Kneph vorzugsweise oder ausschließlich EÁãáèïäáßìùí, den guten Geist. Die Schlange (Uraios genannt) konnte *beiden* gemein seyn; denn die Schlange kann ebensowohl die noch unaufgeschlossene, als die wiedergeschlossene Einheit bedeuten. Jamblichus erklärt den Kneph als den sich selbst begreifenden und die Begriffe in sich selbst zurückwendenden, zurücknehmenden Verstand: was also ganz mit unsrer Erklärung übereinstimmt. Auf einer der von Letronne erklärten ägyptisch-griechischen Inschrift steht wörtlich: AÁìùíé • êár ×íï™âé, dem Ammon, der auch Chnubis ist, was mit unsrer Erklärung ebenfalls wohl übereinstimmt.

Wenn nun hiemit der natürliche Ursprung jener höhern Theologie der Aegypter gezeigt ist, so fehlt zu unsrer vollen Befriedigung noch die äußere Angabe oder Bestimmung der Zeit ihrer historischen Entstehung. Hierüber können aber nur die großen Bauwerke und architektonischen Monumente Zeugniß ablegen. Dieß veranlaßt mich, einiges über die Chronologie dieser Monumente zu sagen, NB. nach dem Standpunkt der Kenntnisse, in deren Besitz wir *vor* der jüngsten Expedition gewesen sind, deren Resultate noch nicht vorliegen, oder höchstens bruchstücklich uns bekannt geworden.

Früher war man allgemein der Meinung, daß *alle* großen Monumente im eigentlichen ägyptischen

Styl und mit Hieroglyphen bedeckt in einer Epoche errichtet seyn müssen, die der Eroberung Aegyptens durch Kambyses vorausging, wornach denn auch der jüngste ägyptische Tempel über das Jahr 522 v. Chr. hinaufgerückt würde. Späterhin, nämlich in den letzten Jahrzehnten, gelegenheitlich der Untersuchungen, zu welchen die Thierkreise der Tempel zu Denderah und zu Esne Veranlassung gaben, und nachdem man sich genöthigt gesehen zu erkennen, daß diese nicht über das Zeitalter des Kaisers Tiberius hinausgehen,

II,2,400

erlaubte man sich das, was von einem Theil wohlgegründet war, auf alles auszudehnen, und so meinten einige nun auch, die großen Tempel Oberägyptens könnten einer von dem Anfang der christlichen Zeit nicht sehr entfernten Epoche angehören. Nun sollten jene großen Tempel selbst erst in der Zeit der Ptolemäer erbaut und alle Epochen der ägyptischen Architektur in wenige Jahrhunderte eingeschränkt seyn. Zufolge der neuesten Untersuchungen, die man besonders Letronne und Champollion (Entdecker der phonetischen, d.h. Lautzeichen-Bedeutung des größern Theils der ägyptischen Hieroglyphen) verdankt, muß nun allerdings die erste Meinung, welche alle Tempel von ägyptischem Styl für älter als Kambyses erklärte, sehr eingeschränkt werden. In der That konnte man nicht glauben, daß ein Volk, das so vielen Eifer zeigte durch Ehrfurcht gebietende Denkmäler seine tiefe Religiosität an den Tag zu legen, und das übrigens selbst unter der persischen, wie später unter der griechischen und römischen Herrschaft seine Religion, seine Sitten, zum Theil auch noch seine Freiheit beibehielt, daß dieses seit Alexander dem Großen bis auf die Zeit seiner gänzlichen Bekehrung zum Christenthum während 7 Jahrhunderten kein öffentliches, religiöses Gebäude mehr aufgeführt habe. Von der andern Seite war es ebenso unmöglich zu bedenken, daß unter den großen, kolossalen Monumenten, deren Trümmer noch jetzt vorhanden sind, *keines* der großen Zeit Aegyptens vor Kambyses angehören sollte. Es kam also nur darauf an Mittel zu finden, diejenigen Gebäude zu unterscheiden, die dem alten (dem rein pharaonischen Aegypten) und die dem spätern Zeitalter nach Kambyses angehören. Wenn es nun mit der Entdeckung von Champollion 1) im Allgemeinen seine Richtigkeit hat (woran ich nicht zweifle), vorausgesetzt 2) daß die Anwendung seiner Grundsätze, wenn nicht gerade überall, doch im Ganzen ebenfalls Zutrauen verdient, so ist es wegen der großen, dem Amun geweihten Tempel zu Thebä außer Zweifel, daß sie der Heldenzeit der ägyptischen Geschichte angehören, und daß die Tempel von Karnak, Luxor, Gurnah, Medinat Abu, das Memnonium, das sogenannte Grabmal des Osymandyas, der dem Ammon-Chnubis geweihte Tempel zu Elephantine und ein Theil der

II,2,401

Gebäude zu Philae, zwar zum Theil sogar erst unter den Ptolemäern noch verziert und vielleicht erweitert worden, aber der ursprünglichen Anlage und Hauptmasse der Gebäude nach der Zeit des großen Sesostris und der Sesostriden, ja zum Theil noch den vorhergehenden Dynastien angehören, von welchen übrigens Sesostris in gerader Linie abstammte. Der Gründer des Tempels von Ammon in Elephantine ist ein Vorgänger des Sesostris, Amenoph, ein Name, der so viel als den von Amun Gebilligten bedeutet. Mit diesem fängt die heroische Zeit Aegyptens an; auch er war Eroberer nur nach einer andern Seite als Sesostris; gegen Mittag, 100 Stunden jenseits Philae, dem Grenzort des spätern Aegyptens, zeigen ihn die Ruinen von Saleb in Abbildung, wo ihm Gefangene überwundener Völker vorgeführt werden. Ramses, der Großvater des Sesostris (der selbst ebenfalls, wie aus Tacitus erhellt, diesen Namen führte) heißt zuerst Mein Amun - der Geliebte des Amun, was nachher stehen bleibende Bezeichnung der Sesostriden ist. Man hat vollkommen Recht zu vermuthen, daß die großen Züge und Eroberungen des Sesostris, die sich auf Aethiopien, Syrien und einen großen Theil des westlichen Asiens erstreckten, mit einer großen

religiösen Bewegung zusammen gehangen haben. In der That, wie alle auf den Ammon sich beziehenden Monumenten den Charakter des Gigantischen an sich tragen, so scheint es, jene geistige Religion, die mit Amun gegeben war, und den Kreis der mythologischen ebenso durchbrochen hatte, als sie über die vormythologische Religion (den Zabismus) sich erhoben hatte, habe das ägyptische Volk gleichsam auch über seine natürlichen Grenzen hinaustreiben müssen, nachdem es erst sich in sich selbst abgeschlossen und alle fremdartigen Elemente ausgestoßen hatte, was noch in der Epoche vor Sesostris geschehen war. Denn nach dem höchst merkwürdigen Bericht, den uns Josephus in seinen Büchern gegen Apion aufbewahrt hat, waren etwa 1800 Jahre v. Chr. über den Isthmus von Suez arabische Horden, Nomaden, unter dem Namen Hyksos in das untere Aegypten eingebrochen und bis Memphis vorgedrungen, und hatten sich nach den früheren Berechnungen über 200 Jahre, nach späteren, angeblich chronologischen Daten gar

II,2,402

900 Jahre dort behauptet, und eine eigne, von der in Theben fortdauernden ägyptischen unabhängige Dynastie gegründet. Wie man nun auch über die streng historische Wahrheit dieser Ueberlieferungen denken möge, auf jeden Fall waren diese Hyksos Nomaden, Verehrer materieller Götter, Sternanbeter, wie sie es denn auch waren, welche in Unterägypten die Sonnenstadt, Heliopolis, gegründet hatten. Die Vertreibung der Hyksos aus Aegypten - die gänzliche Ausstoßung jedes der ägyptischen Entwicklung entgegenstehenden Elements - durch die thebanische Dynastie, war, so scheint es, jener höchsten religiösen Entwicklung des ägyptischen Bewußtseyns entweder gleichzeitig oder ihr doch unmittelbar gefolgt. Mit dieser Austreibung erst war Aegypten völlig in sich selbst befestigt und gleichsam constituirt. Viele frühere Erklärer haben unter diesen arabischen Hirten, die sich Unterägyptens bemächtigt, geradezu die Söhne Jakobs verstanden, die zur Zeit Josephs mit ihren Heerden nach Aegypten gekommen. Es ist aber bei weitem wahrscheinlicher, daß eben die Herrschaft der Hyksos in Unterägypten den Israeliten den Eingang in Aegypten verschafft habe, wo sie ebenfalls als Nomaden lebten. Denn bei dem Abscheu gegen das Nomadenleben und alle nicht ackerbauenden Völker, welcher ein Hauptzug im ägyptischen Charakter ist, ist es nicht leicht zu denken, daß ein ägyptischer Pharao ihnen den Eingang verstattet hätte. (Es ist die Tochter eines Priesters zu On, d.h. zu Heliopolis, welche der ägyptische König dem Joseph zum Weib gibt[1]). Dagegen mußten sie nun eben darum von den thebanischen Königen, Ueberwindern der Hyksos, verfolgt und gedrückt werden. Eine solche Veränderung der Verhältnisse ist im zweiten Buch Mosis angedeutet, denn es heißt: "Da stand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wußte von Joseph". Die ersten Versuche, die, wie es scheint, gegen sie gemacht wurden, waren, sie zur Erbauung von Städten zu zwingen, um sie auf diese Art vom nomadischen Leben abzubringen. Ausdrücklich heißt es: Sie hielten die Kinder Israels wie einen Greuel (ganz desselben Ausdrucks bedient sich Herodotos, wo er von dem Abscheu der Aegypter gegen alle Viehhirten

[1] 1. Mos. 41,45.

II,2,403

spricht), und sie zwangen die Kinder Israel mit Unbarmherzigkeit zum Dienst mit schwerer Arbeit, mit Thon und Ziegeln. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß in Rosselinis Monumenti civili auf der 45. Tafel ein Monument aus der Zeit des Königs Thutmosis I. sich findet, wo man die Juden wirklich Ziegel

streichen sieht. Denn die Juden sind auch im höchsten Alterthum erkennbar; auf dem Antiquitäten-Kabinet in München ist eine Mumie befindlich, die unstreitig der Leichnam eines Pharaonen ist; auf dessen Fußsohlen sind Juden gemalt mit solcher physiognomischer Wahrheit und sprechender Aehnlichkeit, daß man sie auf der Stelle für Juden erkennt. - Endlich, da gar nichts helfen wollte, wurden die Juden förmlich aus dem Land gestoßen. Diese Ausstoßung oder dieser Auszug der Israeliten aus Aegypten wird sehr verschieden von ihnen selbst und von ihren Feinden erzählt (wovon man sich durch Manetho und Tacitus überzeugen kann), aber der Grund und die Hauptsache der Umstände bleiben immer dieselben. Von der Zeit, wo endlich auch Niederägypten von allen Resten nomadischer Stämme völlig befreit war, fangen nun die Jahrhunderte der eigentlichen Größe Aegyptens an, und unstreitig gehören eben dieser Zeit einer völlig besiegten religiösen Vergangenheit auch jene gigantischen Werke an, die der geistigeren Religion gewidmet sind. Ihren Hauptsitz hatte diese in der Thebais. Sehr zweifelhaft, indeß merkwürdig ist die Unterscheidung Ober-, Mittel- und Unterägyptens hinsichtlich der architektonischen Monumente. So ist es denn merkwürdig, daß der letzte Ammontempel noch an der Grenze Aegyptens in Elephantine angetroffen wird. Gleichwie aber Ammon der große Gott der Thebais in Theben, so hat Phtha seinen Haupttempel zu Memphis, denn es ist mir wenigstens kein Tempel des Phtha bekannt, der weiter hinauf in Aegypten läge. Indeß da die großen Tempel bei Thebae nicht aus einem einzigen Gebäude, sondern aus mehreren miteinander zusammmenhangenden, durch ungeheure Höfe und Gallerien verbundenen Gebäuden bestehen, so konnten diese Monumente wohl der Religion des Ammon überhaupt und damit der ganzen Trias gewidmet gewesen seyn. Einige Stunden unterhalb Memphis, welches die Residenz der ägyptischen Könige in der spätern, schon

II,2,404

mehr historischen Zeit ist, wie es Thebae in der heroischen Zeit war, theilte sich der Nil in zwei Arme und bildete das Delta, dessen glänzende Hauptstadt Sais zur Zeit des Psammetichus die Residenz der ägyptischen Könige wurde. Dort war besonders der berühmte Tempel der Neith, welche ebenfalls in den Kreis der bloß intelligibeln Götter gehört, wie ich demnächst zeigen werde. Eben daselbst, wie schon erwähnt, an dem cirkelrunden See wurden, wie Herodotos erzählt, die Leiden und der Tod des Osiris nächtlicher Weile in mysteriösen Schauspielen vorgestellt. In der Nähe von Memphis zeigt sich auf einmal eine dem obern Aegypten unbekannte Form von kolossaler Architektur. Ich meine die *Pyramiden.* Zwar wurde durch die Reisen von Gau und Cailliaud bekannt, daß in Nubien in der Nähe von Assouan, wo die Ruinen von Meroe sind, der uralten Hauptstadt des civilisirten Aethiopiens, und bei Barkal in Hochnubien ebenfalls Pyramiden sich finden, aber von weit geringerer Höhe und von geringerer Dicke als die in der Nähe von Memphis, und von denen man allen Grund hat zu vermuthen, daß sie nicht eher als zur Zeit der Ptolemäer errichtet worden, indem eben daselbst auch andere von den Ptolemäern herrührende Gebäude sich finden[1]. Die Pyramiden bei Dschizeh und Sakkarah sind also wohl Urbilder, und jene kleine Pyramiden oberhalb der Katarrhakten und in Nubien nur Nachahmungen einer luxurirenden Kunst[2]. So vieles auch durch neuere Forschungen in Aegypten klar geworden, die Pyramiden haben bis jetzt ihre Räthselhaftigkeit behauptet. Es ist nichts damit gewonnen, wenn man auch jetzt wirklichen Grund hätte sie für große Grabmäler zu erklären. Denn die gewiß nicht bedeutungslose und wohl offenbar irgend ein Moment des religiösen Bewußtseyns bezeichnende *Form* wäre damit nicht erklärt (die ungeheure Größe könnte etwa jemand erklären aus einer Nachahmung der Berge in Oberägypten

[1] Selbst in der Wüste südlich von Meroe finden sich Säulen, in denen eine Mischung des griechischen und ägyptischen Styls nicht zu verkennen ist. Die mit einigen dieser Pyramiden in Verbindung gesetzten Pylonen deuten auf Synkretismus und Nachahmung.

[2] Diese Vermuthung ist durch die neuesten Reisenden, soviel ich weiß, völlig bestätigt.

II,2,405

die Niederägypten fehlen). Auf eine solche besondere Beziehung deutet selbst die Erzählung des Herodotos. Denn die erste und größte dieser Pyramiden ist nach Herodotos Erzählung von einem König Cheops erbaut, der erst alle Tempel geschlossen und das Volk zu opfern verhindert habe; dasselbe sey von dessen Nachfolger Chephren geschehen. Beide aber haben dadurch den Haß des Volks dergestalt auf sich gezogen, daß ihre Namen bei diesen Werken gar nicht genannt werden[1]. Dieses Verschließen der Tempel und Verhindern der Opfer sieht aus wie eine Reaktion gegen den Polytheismus und seine Gebräuche. Diese Reaktion könnte man sich wieder auf zweierlei Art denken. Erstens als Versuch, jenen höhern Monotheismus, der in den obern Theilen Aegyptens sich über die Volksreligion erhoben hatte, auch in Unterägypten geltend zu machen, wobei ein Widerstand von Seiten des Volks stattgefunden hätte. In diesem Fall wäre die Pyramide eben das Symbol jenes höheren Monotheismus selbst, wofür man die ihrer Construktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Osiris, Horos und dem über ihnen gedachten all-einigen Gott entsteht (jene drei Potenzen die Basis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Denn die Vierzahl ist auch die in jenem intelligibeln Göttersystem (wenn wir es gleich bis jetzt nur zur Dreizahl entwickelt haben) herrschende, wie schon aus Herodotos acht obersten Göttern erhellt, die, wenn man die Hälfte davon als weiblich annimmt, die Vierzahl als Grundzahl zeigen. Die Pyramide ist der erste Körper, das erste Solidum, und wenn in den alten Zahlenphilosophien der Punkt der Einheit verglichen, die Linie als aus dem Binarius, die Fläche als aus dem Ternarius erzeugt angesehen wurde, so ergab sich die große Bedeutung des Quaternarius eben daraus, daß er gleichsam als die erste körperliche Zahl angesehen wurde, indem mit gegebenen vier Punkten sich der erste der fünf regulären Körper, die Pyramide, erzeugt. Man könnte also wohl sagen, daß gleichwie nach einer früheren Angabe die Obelisken, die in einer kleinen Pyramide bestanden, vorzüglich dem Horos zugeeignet worden, so die Pyramide jener höchsten Einheit der intilligibeln Götter

[1] Lib. II, c. 124. 127. 128

II,2,406

entspreche. Allein so erwünscht in manchem Betracht ein solcher Zusammenhang seyn würde, so viel spricht doch auch wieder dagegen. Was nämlich besonders auffallend ist, ist a) die, wie es scheint, absolute Gleichgültigkeit der Aegypter gegen diese ungeheuren Massen, die sie selbst als etwas sich und ihrem Land Fremdes betrachten, als etwas, wovon sie nicht gern redeten und worüber sie nicht gerne Aufschluß gaben; dieß schimmert durch die ganze Erzählung des Herodotos deutlich durch, und vielleicht liegt eben darin auch die Erklärung des Dunkels und der Räthselhaftigkeit, in welcher die Pyramiden geblieben sind; b) führt Herodotos noch an, daß der Erbauer der ersten und größten dieser Pyramiden zur Förderung dieses Baus - seine Tochter um Geld sich habe preisgeben lassen[1] - in diesem Zug sehen wir uns auf einmal nach Babylon versetzt - ; c) daß die Leute, welche um die Pyramiden wohnen, die Könige, die sie erbaut haben, (und selbst diese Exsekration deutet auf etwas Fremdes) nicht bei Namen nennen wollen, sondern statt dessen nennen sie dieselben nach dem Hirten Philition, der in dieser Gegend sein Vieh geweidet habe[2]. Nimmt man alles dieß zusammen, so ist es vielleicht weniger auffallend, die Behauptung zu hören, daß die Pyramiden gar nicht ägyptischen Ursprungs seyen, sondern die Werke irgend eines orientalischen Volks, das in sehr frühen Zeiten sich für längere oder kürzere Zeit des unteren

Aegyptens bemächtigt habe, sowie ohnedieß die Pyramide im Orient selbst ihr Vorbild hat. Der sogenannte Tempel des Belos in Babylon war Pyramide. So wären es am Ende die sogenannten Hyksoskönige, von denen diese Denkmäler herrühren. Diese Vermuthung von den Hyksoskönigen hat wirklich Heeren gewagt; sein Hauptgrund ist indeß die *Rohheit* dieser Werke, wie wenn sie bloß durch ihre Masse und nicht selbst durch ihre Form bedeutend wären, und als ob es nicht heutzutag ein Problem wäre, durch welches architektonische Verfahren sie eigentlich zu Stande gebracht worden. Aber nach den neuen chronologischen Forschungen kann diese Vermuthung

[1] Lib. II, c. 126.
[2] a.a.O. - Der Name Philition könnte leicht an Pelischtim - Philister -, ein kananitisches Volk, erinnern.

II,2,407

freilich nicht mehr bestehen. Die Erbauung der Pyramiden ist in Folge von diesen in die Periode des Reichs *vor* der Hyksoszeit zu setzen. Hier sind also noch Räthsel, deren Auflösung wir von den Resultaten der jüngsten eben beschlossenen ägyptischen Expedition und besonders zunächst von dem dritten Theil des neuen Bunsenschen Werks "Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" nicht ohne Ungeduld erwarten.

Wenn auch die Betrachtung der ägyptischen Monumente uns bis jetzt den vollkommenen Aufschluß über das Geschichtliche der Entstehung jener höhern geistigen Religion nicht gewährt hat, so ist darum nicht weniger einleuchtend, daß diese Götter, die wir die intelligibeln genannt haben, auf dieselbe Linie mit den andern mythologischen Gottheiten *nicht* gebracht werden können. Außer jenen Monumenten gibt es aber auch eigentlich historische Zeugnisse, unter denen die des treuen Herodotos auch hier obenan stehen. Es ist also eine fernere Aufgabe, diese Entwicklung des ägyptischen Göttersystems in Einklang mit demjenigen zu setzen, was uns insbesondere Herodotos von den verschiedenen ägyptischen Göttersystemen berichtet, und damit werden wir uns jetzt beschäftigen.

[II,2,408]

Neunzehnte Vorlesung.

Herodotos spricht mehrmals von *verschiedenen Ordnungen* oder Generationen ägyptischer Götter, indem er von dem einen oder anderen Gott sagt, er gehöre zu der *ersten* oder zu der *letzten* Ordnung. An einer Stelle aber unterscheidet er bestimmt *drei* Gattungen von Göttern, denn er sagt: Pan, der bei den Hellenen zu den jüngsten Göttern gehöre, sey bei den Aegyptern der älteste, nämlich unter den dreien, die er dort zugleich und in demselben Zusammenhang genannt hat, Pan nämlich, Herakles und Dionysos. Zunächst also sagt der Geschichtschreiber nur: er sey älter als Herakles und Dionysos; sodann aber sagt er: Pan sey einer von den acht *ersten* Göttern, Herakles gehöre zu den zwölfen, die später entstanden, Dionysos aber (also Osiris) werde zu der dritten Gattung derjenigen gezählt, die von den zwölfen abstammten[1]. Wer also die gesammte ägyptische Götterlehre begriffen haben will, muß Rechenschaft geben können 1) über diesen Unterschied von Götterordnungen, der, wie wir gesehen, von Herodotos als ein Unterschied des Alters bestimmt wird, 2) muß er die *Art* der Götter bestimmen können, welche jeder dieser drei Ordnungen entsprachen, und er muß von den *einzelnen* und namentlich

bekannten Gottheiten anzugeben wissen, in welche der drei Ordnungen jeder gehöre. Wir wollen nun sehen, ob unsere Entwicklung diese Probe besteht.

Also: unter den *acht* ältesten, und demnach unter den ältesten Göttern überhaupt, können wohl keine andern verstanden seyn, als die

[1] Lib. II, c. 145; vgl. mit c. 43. 46. (c. 42).

II,2,409

intelligibeln, die ewigen, die unerzeugten Götter, die èåïr PãÝííçôïé. Denn nichts kann ja älter seyn, als das Ewige oder das Unerzeugte, was eigentlich gar nicht in die Zeit fällt, also außer der Zeit ist. Herodotos Worte von den acht ältesten Göttern haben nun aber bis jetzt wohl alle so verstanden, daß nach Herodotos diese ältesten Götter auch die *zuerst* und vor allen andern in Aegypten herrschenden gewesen seyen. Dieß sagt indeß Herodotos nicht. Es ist keine Anzeige bei ihm, daß er diese Götter die ältesten nennt hinsichtlich ihrer Entstehung im *Bewußtseyn,* denn davon ist bei ihm überhaupt nicht die Rede. Meine abweichenden Ansichten haben besonders auf den Widerspruch derjenigen gefaßt zu seyn, die alle Mythologie aus Zersplitterung eines erst historisch dagewesenen Monotheismus erklären wollen. Da hätte man denn in der Ammonslehre einen solchen Monotheismus, aus welchem erst die übrige Götterlehre der Aegypter entstanden wäre. Wer aber dieß so verstünde, wer annähme, die Götter, welche ihrer Natur nach die allen vorangehenden sind, seyen auch ihrer *subjektiven* Entstehung nach die ältesten, der hätte auch wohl zu überlegen, wie er alsdann von der Höhe dieser unerzeugten und also rein intelligibeln Götter wieder zu jenen im Bewußtseyn offenbar durch einen Proceß erzeugten und in diesem Sinn natürlichen Göttern herabsteigen wollte. Er wäre alsdann in der Nothwendigkeit, mit Creuzer, der sich durch diesen Anschein in dem Begriff der ältesten Götter täuschen läßt, zugleich auch seine Emanations- oder Incarnationstheorie anzunehmen, nach welcher das Bewußtseyn nicht etwa von dem Niederen zu dem Höheren aufsteigt, sondern umgekehrt das schon erkannte Höhere und Göttliche successiv ins Materielle herabsinkt. Allein jeder fühlt das Unnatürliche eines solchen Gangs der Entwicklung, eines solchen fortgesetzten Falls und immerwährenden Herabsinkens von dem Höheren zu dem Niederen. Die ältesten Götter des ägyptischen Systems sind also, weil sie die ihrer *Natur* nach ersten, nämlich die höchsten, weil sie die ewigen, nicht entstandenen sind, darum nicht auch die frühesten der historischen Entwicklung nach, sondern hier gilt, was in manchen andern Fällen, daß was das Höchste, insofern seiner Natur nach das Erste ist, der Erkenntniß nach das Jüngste, Späteste ist. Die Täuschung in der

II,2,410

Annahme, daß jene intelligibeln Götter, also z.B. Amun, der Gott der ursprünglichen Verborgenheit, daß diese auch geschichtlich die ältesten Götter des ägyptischen Bewußtseyns gewesen seyen, wäre keine geringere, als die Behauptung, das Chaos (ein offenbar philosophischer Gedanke und ebenfalls nur intelligibler Gegenstand), das Chaos sey auch der erste Gedanke des griechischen Bewußtseyns, weil es jetzt an den Anfang der griechischen Theogonie gesetzt ist. Wie vielmehr hier das, was jetzt als das Aelteste erscheint, der Entstehung nach gerade das Jüngste ist, ebenso verhält es sich mit den ägyptischen Göttern der ältesten Art, unter welche ich denn allerdings vor allen jene drei Gestalten zähle, deren Begriff bereits entwickelt worden. Denn obgleich z.B. Herodotos nirgends mit ausdrücklichen Worten sagt, daß vornämlich der ägyptische Amun zu den acht ersten Göttern gezählt werde, so zeigt doch der Name des thebäischen Zeus, den er ihm gibt, daß er in ihm den höchsten Gott des ägyptischen Systems

überhaupt erkannt habe, was er nur seyn konnte als Haupt der intelligibeln Götter, und außerdem läßt uns die Beschaffenheit der Götter, welche Herodotos in die zweite und in die dritte Ordnung setzt, keinen Zweifel über die Eigenschaft derjenigen Gottheiten, welche er zu den ältesten rechnete. Namentlich jedoch sagt Herodotos vom Pan, er sey nicht nur der älteste unter den dreien, die er mit ihm zugleich nennt, älter demnach als der ägyptische Herakles und der ägyptische Dionysos, sondern er gehöre auch zu den acht ersten überhaupt. Wenn nun aber Herodotos in der Stelle, die wir bisher vor Augen hatten, allerdings ganz allgemein vom Pan als einem der ersten ägyptischen Götter redet, so sagt er doch an einer andern Stelle, daß er vorzugsweise, und demnach unstreitig auch als einer der ersten, nur in dem mendesischen Gebiete oder von den Mendesiern verehrt werde[1]. Hier muß ich nun bemerken, daß überhaupt die Eintheilung des ägyptischen Landes in einzelne Gebiete, íïìïß genannt, nicht weniger, ja sogar vielleicht mehr noch eine religiöse als eine politische war. Jeder solcher Nomos z.B. verehrte vorzugsweise Ein Thier, oder eigentlich die in der bestimmten Gestalt Eines Thiers

[1] Lib. II, c. 46.

II,2,411

erschienene und fortwährend erscheinende Gottheit; ja es konnte sogar geschehen, daß ein Thier, das in allen andern Nomen ein Gegenstand des religiösen Abscheus war, wie das Krokodil, in einem andern religiös verehrt wurde. Wenn wir uns den chaotischen Zustand lebhaft vorstellen, in den das Bewußtseyn versetzt werden mußte, als auf einmal jene Schranke durchbrochen war, die bis dahin die Entstehung einer Göttervielheit verhindert hatte, wenn wir bedenken, daß, wenn auch, wie wir allerdings annehmen, das Bewußtseyn jedes Volks im Ganzen dasselbe war, nämlich im Ganzen demselben Moment des theogonischen Processes entsprach, daß dessenungeachtet doch nicht in jedem *Theil* des Volks das Bewußtseyn genau dasselbe Verhältniß zu derselben Potenz haben konnte, daß z.B. der eine Theil schon freier von der Anhänglichkeit an Typhon sich fühlte, während ein anderer eben dieselbe noch tiefer empfand, - wer also dieß sich gehörig vorstellt, wird begreifen, daß die Religion Aegyptens keineswegs *den* Grad einer durchgängigen Uniformität zeigen konnte, der mit dem frühern noch einfachern Princip sich eher vertrug. Vielmehr, wenn man diesen Ausdruck nur nicht übertrieben verstehen will, ist es historisch sogar offenbar, daß jeder Landestheil, jeder Nomos, wieder seine besondere Religion, seine eignen religiösen Gebräuche, seine Gegenstände besonderer Verehrung hatte, ohne daß dadurch die Einheit der Religion im Ganzen aufgehoben wurde. Insofern ist kein Widerspruch zwischen den beiden Stellen des Herodotos. Pan konnte nur eine besondere, gleichsam provincielle Form seyn, unter welcher einer der großen Götter vorgestellt wurde. Damit stimmen nun die auf ganz anderm Wege erlangten Resultate Champollions überein, der Beweise beibringt, aus welchen erhellt, daß Pan nicht absolut für Amun gehalten, sondern nur der in einer bestimmten Form, Gestalt oder Aeußerung gedachte Amun war, der Amun nämlich im Zustande der Zeugung, des Procreirens, des Erschaffens. Aber Amun so gedacht, ist Phtha, von dem wir schon früher gesehen, daß in ihm die demiurgische, schöpferische Eigenschaft als Turgescenz vorgestellt worden. Die Provinz Mendes liegt an der sogenannten mendesischen Mündung des Nils in Unterägypten. Dorthin hatte sich nun,

II,2,412

wie schon bemerkt, vorzüglich der Cultus des Phtha, des demiurgischen Gottes, verbreitet, während in Thebae, der eigentlichen Wiege dieses höchsten Göttersystems, vorzugsweise das Haupt Amun verehrt

wurde[1]. In Thebae erkennt man auch an den Trümmern noch die Macht, die Gewalt der ersten Idee. Hier trägt alles das Gepräge des Unbeweglichen. Diese Massen und Proportionen sind berechnet, den Eindruck des Ewigen, von jeher Gewesenen und immer Dauernden zu erregen, und für die Einbildungskraft selbst gleichsam die Schranken des Raumes und der Zeit aufzugeben. Nichts dem Aehnliches findet sich mehr in Unterägypten, man müßte denn die Pyramiden dafür rechnen, von denen ich mich aber auf jeden Fall überzeugt halte, daß sie einer noch bedeutend älteren Zeit als die Werke von Thebae angehören, daß sie vielleicht die ältesten Monumente der Erde überhaupt sind. Zwar von den Tempeln und Gebäuden von Memphis finden sich nur noch Ruinen, die über ihren architektonischen Charakter nichts Bestimmtes aussagen lassen. Aber sollte nicht selbst diese fast gänzliche Zerstörung von Memphis ein Zeugniß dafür ablegen, daß die dortigen Monumente keineswegs jenen Charakter von Größe und einer der Ewigkeit gleichen Dauerhaftigkeit an sich trugen, wie die Gebäude von Theben, die den Wirkungen der Zeit ebensowohl als denen der Barbarei widerstanden haben? Wenn alles in diesem irdischen Leben mit der Zeit erschlafft, wenn der hohe Ernst eine Stimmung des Gemüths und des Geistes ist, welche der größere Theil der Menschen immer nur kurze Zeit aushält und verträgt, so kann es uns nicht wundern, wenn auch jener Ernst, der aus den Denkmälern von Theben spricht, nicht die fortdauernde Stimmung des ägyptischen Volks geblieben ist. Schon die Verlassenheit, in welche Theben frühzeitig versank, indem der Hauptsitz des Reichs nach Memphis verlegt wurde, zeigt eine solche veränderte religiöse Stimmung an, und es ist nicht zu gewagt, wenn man annimmt, daß der Cultus des Phtha, der seiner Natur nach mehr zum Sinnlichen sich neigte, und mit der sinnlichen Beschaffenheit der übrigen

[1] Panopolis (Chemmis) auch in Oberägypten. Vgl. die Stelle bei Stephanus v. Byzanz v. ðáíüò (Champoll., l'Egypte s. l. Ph. I, p. 258).

II,2,413

religiösen Vorstellungen des ägyptischen Volks sich leichter verband, in einer gewissen Zeit der ägyptischen Geschichte ein Uebergewicht über den des Amun erhalten habe.

Höchst merkwürdig war mir nach dieser Vermuthung die Mittheilung einer Thatsache, die ich dem Verfasser des großen und reichen schon erwähnten Werks "Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte", Herrn Bunsen, verdanke, die Mittheilung nämlich, daß auf mehreren Denkmälern wahrscheinlich an die Stelle des vorher dagewesenen Khem (des Gottes von Chemmis oder Panopolis, also des von Herodotos *Pan* genannten Gottes) der Name Arun (so wird Ammon hieroglyphisch geschrieben) gesetzt worden[1]. Dieß deutet offenbar auf eine im Verlauf der Zeit eingetretene Reaktion gegen den Cultus des Pan, und bestätigt die Vermuthung, daß der Cultus des Pan nur eine Ausartung des Cultus von Phtha gewesen, der ja selbst nur Ammon war, nämlich Ammon im Zustand der Procreation, der Schöpfung. Erst mit der Zeit der ptolemäischen und der römischen Kaiser, d.h. um jene Zeit, wo das menschliche Bewußtseyn überhaupt wieder mehr nach den alterthümlichen Religionen zurückstrebte, wurden die Tempel des Ammun neu geschmückt und durch neue Werke verherrlicht.

Ich halte mich also berechtigt anzunehmen, daß der Cultus des Pan in Aegypten nur als ein besonderer Zweig von dem Cultus des Phtha zu betrachten sey, und daß daher Pan keineswegs der Name einer besonderen, von den drei großen Hauptgöttern verschiedenen Gottheit war.

Aber Herodotos setzt doch die Zahl der ältesten ägyptischen Götter ausdrücklich auf *acht*. Hieraus erhellt also, daß wir auf jeden Fall zu jenen drei Göttern noch andere hinzufügen müssen. Es fragt sich, welche? Zunächst unstreitig eine vierte Gottheit. Hier müssen wir nun Folgendes überlegen. Zwischen jenen drei Gestalten - dem Gott der Hineinwendung, der Verborgenheit, dem Gott in der Expansion, und dem aus der Expansion in seine Einheit zurückkehrenden - ist

[1] Wilkinson hatte bei den ältesten Monumenten bemerkt, daß der hieroglyphische und phonetische Name von Amun beständig an die Stelle von andern gesetzt wurde, die er nicht mehr entziffern konnte (Materia hierogl. p. 4).

II,2,414

keine substantielle Verschiedenheit; es ist immer nur derselbe Gott, der sich dem Gedanken unter drei Anblicken, Ansichten darstellt. Der *Substanz* nach ist in allen dreien derselbe Gott, *dieser* konnte also nicht etwa als ein Viertes *außer* ihnen bestimmt werden, denn er ist die Substanz eines jeden von ihnen. Dagegen aber, *weil* ihre Differenz keine substantielle, also eine bloß im Begriff oder im Bewußtseyn mögliche Unterscheidung war, so war dieses in der substantiellen Einheit sie dennoch unterscheidende und auseinanderhaltende Bewußtseyn - dieses war ein sowohl von der Substanz als von jedem der Unterschiedenen insbesondere Verschiedenes, *ein wirklich Viertes,* das zugleich nothwendig in den Gott selbst als ihm immanenter, einwohnender Geist gesetzt, als *über* den drei Formen, wie *über* der Substanz schwebend - als das Geistige der Gottheit bestimmt werden mußte. Und dieses Geistige *findet* sich denn auch wirklich in einer Gestalt, von der nicht zu zweifeln ist, daß sie mit zu den acht *höchsten* Göttern gerechnet wurde, im ägyptischen *Hermes,* oder, wie er von den Aegyptern selbst genannt wurde, in Thot, Thoyt, oder Thauth, dem Gott des discursiven, d.h. des auseinandersetzenden Denkens, dem Gott der *mehr* als bloß substantiellen, der *bewußten,* also die Mehrheit der Gestalten *zugleich* begreifenden Einheit des Gottes.

Hermes war das einzige Band der drei Göttergestalten, das *außer* der substantiellen Einheit des Gottes, die ja aber nicht als ein von ihnen Verschiedenes gedacht werden konnte, als ein Viertes sich vorstellen ließ. Hermes war, wie Jamblichos sagt, der allen Priestern gemeinschaftliche Gott: èå’ò Rðáóé ôïsò jåñå™óé êïéíüò, d.h. das allen gemeinschaftliche Bewußtseyn; er war das jenen drei Göttern gleichstehende *Bewußtseyn* derselben, als Bewußtseyn = der Substanz, die ihre Einheit ist. Aus dem Munde des Hermes hatten die Priester ihre Weisheit und zugleich die heiligen Bücher empfangen. Er war der Historiograph der Götter, der Einsetzer und Erfinder der articulirten Sprache, der Grammatik, dadurch Lehrer des discursiven, auseinandersetzenden Denkens selbst, Erfinder der Schrift, der Arithmetik, der Astronomie, der religiösen Baukunst und der mit ihr aufs Engste

II,2,415

zusammenhangenden Musik, selbst der Arzneikunst, die ebenfalls ein Eigenthum der Priester in Aegypten war. Dieser zu den intelligibeln Göttern zu zählende Hermes hieß der höchste Hermes, der dreimal größte (FÅñìyò ôñéòìÝãéóôïò) , wie er von dem späteren Urheber der bekannten hermetischen Bücher, aber offenbar aus dem Mund ägyptischer Priester selbst, genannt wird. Diese Bezeichnung des dreimal Größten ist ein neuer Beweis der Richtigkeit unserer Ansicht. Der dreimal Höchste heißt, daß er dreimal den höchsten Gott setzt und begreift, weil er das einzige, auch jene höchste, intelligible Dreiheit noch verknüpfende Band, das in allen einheimische höchste Bewußtseyn ist, das auch in den unterschiedenen als solchen die absolute, d.h. die substantielle Einheit des Gottes festhält, und umgekehrt, das, indem es die Einheit denkt, dennoch die drei Gestalten unterscheidet.

Ueber die sogenannten hermetischen Bücher wäre wohl der Mühe werth etwas zu bemerken. Daß die ägyptischen Priester im Besitz heiliger Bücher, sowie überhaupt die Inhaber aller Wissenschaft waren, kann man schon aus Herodotos beweisen, dem sie aus diesen Büchern wenigstens geschichtliche Erzählungen vorgelesen haben[1]. Die unter jenem Namen jetzt existirenden Bücher sind freilich

unbestreitbar erst christlichen Ursprungs und mit manchen selbst offenbar gnostischen und andern Ideen jener Philosophie angefüllt, die sich in Alexandrien aus dem Zusammenfluß der alten zoroastrischen, ägyptischen und morgenländischen Weisheit überhaupt mit griechischer Wissenschaft erzeugte. Dieß verhindert nicht, sie, ebenso wie die Schriften eines der spätesten Neuplatoniker, des Jamblichos, mit Vorsicht für Thatsachen zu gebrauchen, aber man muß sich wohl hüten, wie es in Deutschland geschehen ist, und jetzt auch von französischen Schriftstellern geschieht, auch ihre Philosophie, die sie in die ägyptischen Ideen hineintragen, als die wahre Erklärung derselben anzusehen. Denn ihre Philosophie erhebt sich durchaus nicht höher als bis zum Begriff der späteren Emanationssysteme. In Folge dieser Emanationslehren müssen

[1] Auch Plutarch spricht, wie wir schon gesehen, von ôïsò óïöùôÝñïéò ô§í jåñÝùí.

II,2,416

sich ihnen nun nothwendig jene intelligibeln Götter als diejenigen darstellen, von welchen die andern emanirt seyen; sie verwandeln auf diese Art den natürlichen und reellen Zusammenhang des ägyptischen Göttersystems in einen bloß idealen und metaphysischen.

Wir haben also nun zu jener Dreiheit der intelligibeln Götter auch noch die vierte Potenz gefunden, die einzige, die sich außer ihnen noch denken ließ. Denn außer ihnen als ein wahrhaft Viertes ist nichts zu denken, als das in ihnen einheimische, durch sie alle hindurchgehende und dadurch zugleich sie, und zwar nicht bloß substantiell, vereinigende Bewußtseyn.

Nachdem nun aber die Vierzahl gefunden, so ist nicht schwer, von dieser zu der Achtzahl fortzuschreiten. Denn es ist *allgemeine* mythologische Form, jeder männlichen Gottheit eine weibliche beizugesellen. Wenn wir uns also denken, daß den vier intelligibeln Göttern ebenso viele weibliche Wesen zugesellt waren, so ist die Achtzahl erreicht. Daß aber unter den intelligibeln Göttern auch weibliche Wesen sich befunden, darüber lassen wenigstens zwei Gestalten keinen Zweifel. Erstens die ägyptische *Athor,* welche die Griechen die ägyptische Aphrodite nennen. Es ist bekannt, wie hoch oder wie weit in das Götter-Alterthum zurück auch die Griechen ihre Aphrodite stellten, wie hoch sie z.B. in Samothrake angesehen war. Alle Attribute der Athor, soweit sie uns bekannt sind, stellen sie *über* die Isis, mit der sie sonst am ehesten zu vergleichen seyn würde, und mit der sie auch Creuzer[1] nach seiner Art identificirt, weil ihm der Begriff einer wahren Abstufung und Succession der Potenzen fehlt. Athor bezeichnet in der ägyptischen Theologie das Dunkel, die Verborgenheit oder Unmacht des noch nicht aus sich selbst herausgetretenen Gottes, ô' Tãíùóôïí óêüôïò, das sie an den Anfang aller Dinge setzen. Insofern wäre sie wohl als die dem noch verborgenen Gott, dem Amun, parallele weibliche Gottheit zu denken; nach einigen Monumenten als die zwischen dem Gott in der Verborgenheit und dem offenbaren stehende Möglichkeit, die ihn zur Offenbarung bewegt. Mit Tamburinen in der Hand, tanzend, erinnert

[1] A.a.O. I, 519.

II,2,417

sie an jene alttestamentliche äîÈëÀç˜, von der es heißt: Sie spielte vor Gott, als er die Grundvesten der Erde legte[1]. Eine zweite weibliche Gestalt, die man unter die intelligibeln Götter setzen muß, ist die *Neith* zu Sais, welche die Griechen mit ihrer Athene vergleichen. Welchem Gott nun aber die Neith als

die entsprechende weibliche Gottheit beigeordnet war, darüber kann ich nicht entscheiden; genug, daß auch sie in die Zahl der intelligibeln Götter gehört. Wenn wir also auch jene acht ältesten Götter Aegyptens nicht *alle* namhaft machen können, so ist doch bewiesen, welche von den uns bekannten zu ihnen gehören, und da hat sich denn gezeigt daß keine andern zu ihnen gehören, als die wir in anderer Beziehung zu den èåïsò íïçôïsò zählen Ursache haben.

Die zweite älteste Götterordnung nach Herodotos besteht nun aus *zwölf* Göttern, von welchen wir weiter nichts wissen, als daß Herakles unter sie gezählt wird, Osiris aber, also Dionysos, nicht, und darum auch nicht die mit Osiris entschieden gleichzeitigen Götter. Wofür sollen wir also diese zwölf Götter erklären? Sie sind bereits *unter* den intelligibeln (infra eos positi), und doch sind sie auch nicht jene, zu denen Osiris gehört. Was ist also natürlicher als zu denken, daß sie Götter der unmittelbaren Vergangenheit, der unmittelbar vor Osiris, Isis und Horos hergegangenen Zeit des ägyptischen Bewußtseyns seyen? Wenn Typhon, Osiris und Horos denjenigen Moment des ägyptischen Bewußtseyns bezeichnen, bei welchem es sich entschied, wo es in der allgemeinen theogonischen Bewegung seine Stelle nehme, wenn der Aegypter erst eigentlich Aegypter ist mit und durch die Osiris- und Horoslehre, so folgt daraus nicht, daß er an der *allgemeinen* mythologischen Vergangenheit keinen Antheil gehabt, daß das ägyptische Bewußtseyn, indem es sich auf diese Weise und bei diesem Moment des mythologischen Processes fixirte, die Erinnerung der frühern Momente verlor. Die zwölf Götter sind also diejenigen, deren weitere Entwicklung und Bestimmung eben Typhon, Horos und Osiris sind. Wie der Hellene, der in dem mythologischen Proceß sich *zuletzt* aussprach, wie

[1] Sprüche 8,30.

II,2,418

dieser, indem er sein Göttersystem abschloß, nun diejenigen Götter, die in seinem frühern Bewußtseyn gelegen hatten, ohne daß er sich entschloß, bei ihnen stehen zu bleiben - wie er diese nun als Momente der Vergangenheit, als Götter einer frühern, für ihn vergangenen Zeit gleichwohl in seine Theogonie aufnahm, ebenso verfuhr der Aegypter. Die ägyptische Mythologie als solche fing also erst an in dem Moment, welcher durch Typhon, Osiris, Horos bezeichnet ist; in diesem Sinn, in diesem *geschichtlichen* Sinn sind diese drei die ältesten Götter des eigentlichen Aegyptens, in diesem Sinn haben wir auch unsere Entwicklung von ihnen angefangen, aber diese selbst gaben sich im ägyptischen Bewußtseyn eine *Vergangenheit* in denjenigen Göttern, welche ihnen auch im *ägyptischen* Bewußtseyn vorausgegangen waren, obwohl dieses sich nicht für sie entschieden hatte, nicht bei ihnen stehen geblieben war.

Hier sind wir wenigstens nicht in Verlegenheit einige Namen aus dieser älteren Götterwelt zu nennen, die in der ägyptischen Mythologie als eine bloße Vergangenheit vorkommt. Osiris und Isis sind beide Kinder zweier Gottheiten, *solcher* ägyptischer Gottheiten, welche von den Griechen, z.B. Plutarch, Kronos und Rhea genannt werden. (Rhea war Kronos Gattin in der griechischen Mythologie.) Nun war aber der Kronische Moment nach unsrer früheren Entwicklung unmittelbare Vergangenheit des ägyptischen, und wir haben früher schon gezeigt, daß der ägyptische Typhon wirklich nichts anderes als nur der schon bestimmtere, näher eingeschränkte Kronos, nur der vom Strahl des höheren Gottes schon getroffene Kronos ist, und wenn das ägyptische Bewußtseyn in seine Vergangenheit, *vor* Typhon, einen Kronos setzt, fehlt es auch nicht an einem Herakles, und wir dürften vielleicht jetzt auch weniger zweifelnd als früher annehmen, daß dem phönikischen und griechischen Herakles im ägyptischen Bewußtseyn selbst eine analoge Potenz entsprochen habe; sowie der Umstand, daß Herodotos den Herakles unter die zwölf Götter (die mittleren) setzt, hinwiederum als Beweis dient, daß wir uns nicht irren, wenn wir unter den zwölf Göttern diejenigen verstehen, die im ägyptischen Bewußtseyn der Zeit des Kronos entsprachen. Die *Zahl* wäre leicht zu vermehren aus Champollions Entdeckung,

II,2,419

der nicht nur den ägyptischen Kronos sammt Rhea, sondern auch noch andere, unstreitig in diese Kategorie gehörigen Götter durch seine hieroglyphischen Forschungen an den Tag gebracht zu haben scheint, und wenn der Sonnengott eine große Rolle spielt, so ist auch dieser zu den Reminiscenzen einer frühern Zeit zu rechnen. Merkwürdig sagt auch Herodotos von den zwölfen nur, sie seyen später entstanden als die acht, nicht, sie stammen von ihnen ab, von den letztern aber (Osiris u.s.w.), sie stammen von jenen, den zwölfen, ab[1].

Was nun die jüngste Götterordnung betrifft, so läßt uns Herodotos, indem er den ägyptischen Dionysos zu dem jüngsten, dem dritten Geschlecht, zählt, keinen Zweifel über die zu denselben gehörenden Gottheiten. Nur muß ich bemerken, daß diese zur dritten Ordnung gehörigen Götter, wenn sie in der letzten Zusammenfassung der ägyptischen Mythologie als die jüngsten erscheinen, nichtsdestoweniger als die ersten eigentlich ägyptischen anzusehen sind, indem die ihnen unmittelbar vorausgegangenen (die der zweiten Ordnung) in der eigentlichen ägyptischen Theogonie gleichwohl nur als Vergangenheit aufgenommen sind, daß aber die der ersten Ordnung, die von allen zuletzt erkannten, und in diesem Sinn jüngsten, nur auf *die* Weise an den Anfang gestellt sind, wie auch in der griechischen Theogonie das Chaos an den Anfang gestellt ist, ohne daß darum sich jemand vorstellt, die Griechen seyen von diesem Begriff wirklich ausgegangen (wie dieß schon oben gezeigt worden ist).

Namentlich bekannt von diesen Göttern dritter Ordnung sind uns Typhon, ihm entsprechend Nephtys -, Osiris, ihm entsprechend Isis -, Horos, dem Bubastis entspricht (die sich ebenso zu Horos, wie Isis zu Osiris verhält und an deren Stelle tritt). Anubis, eine siebente Gestalt, der unstreitig einen weibliche entspricht, die sich zu Bubastis ebenso wie Anubis zu Horos verhält.

Auf diese Art glaube ich also nun das ganze ägyptische Göttersystem entwickelt und der Aufgabe genügt zu haben. Wollen *Sie* nach den jetzt angegebenen Ideen die gewöhnlichen und ausführlichen Darstellungen durchgehen, so werden *Sie,* ich zweifle nicht daran, mit Hülfe

[1] Lib. II, c. 43 extr. vgl. mit c. 145 init.

II,2,420

jener Ideen da Klarheit und Ordnung entdecken, wo vorher nur Verwirrung herrschte.

Es ist besonders wichtig, daß nach dieser Ansicht eine Vergangenheit in die ägyptische Mythologie kommt, durch welche einige in der neuesten Zeit bekannt gewordene Wahrnehmungen sich erklären. Wir haben die ägyptische Mythologie von dem Moment ausgehen lassen, wo Typhon und Osiris ein und derselbe Gott, nicht *als* solche unterschieden sind, und es muß daher geschichtlich ein späterer Moment angenommen werden, wo *beide* als Gegensatz unterschieden, außereinander gedacht worden. Wenn es wahr ist, daß in dem Beinamen des Vaters von Sesostris das Zeichen des Typhon mit dem des Osiris abwechselt, d.h. beide als gleich behandelt sind, wenn in dem Beinamen des Menophtes (jüngern Bruders und unmittelbaren Nachfolgers von Sesostris) Typhon und Osiris zusammen vorkommen, nicht Typhon und nicht Osiris, sondern Typhon-Osiris oder Seth-Osiris steht (denn Seth ist der ägyptische Name des Typhon - Typhon ist wahrscheinlich orientalischer Name = ïBköÈ [das hebräische Z wird in andern semitischen Dialekten zum einfachen T] Zaphon oder Zaphun kann erklärt werden als der verborgene, oder auch der unheimliche Gott, Deus sinister; im Namen Typhon liegt also schon der Gegensatz gegen Osiris, er ist der spätere, indeß kennt Plutarch schon seinen wahrscheinlich ursprünglichen Namen Seth

und wird auch hier durch die neueren Forschungen bestätigt) - wenn also ein Sesostride etwa der Geliebte von Seth-Osiris genannt wird, wenn in einem Tempelpalaste von Ramses *Typhon* (hier heißt er Nubi) es ist, welcher Leben und Macht über den König ausgießt, wenn ebenso in frühern Monumenten Nephtys noch ganz an der Stelle der Isis scheint, wenn in Denkmälern der heroischen Zeit der Name des Seth, ja seine Hieroglyphe (die Giraffe) von einer späteren Zeit ausgemeißelt erscheint, so liegt hierin nichts, das unsrer Entwicklung widerspräche, die vielmehr in diesen Thatsachen zum Theil eine neue Bestätigung erhält.

Wenn aber daraus geschlossen werden wollte, daß es einer großen religiösen Revolution bedurft habe, Seth und seine Diener zu stürzen (er war aber selbst zu Plutarchs Zeiten nicht gestürzt in dem Sinn, daß er nicht

II,2,421

noch immer durch Opfer und Tempel verehrt worden wäre), den Typhon zu Osiris und aller ägyptischen Götter Feind zu stempeln, wenn etwa im Hintergrunde die Idee läge, daß die Religion Aegyptens in dunkelster Urzeit ein reiner Monotheismus gewesen, so könnte ich darin freilich nicht beistimmen. Im Gegentheil halte ich fest, und sehe als das Gewisseste an, daß Osiris-Typhon der Ausgangspunkt, die Basis, die Grundlage der ganzen ägyptischen Mythologie und Theologie gewesen, wie ja auch schon daraus erhellen wird, daß, wie Herodotos bemerkt, der Dienst des Osiris und der Isis der einzige war, der *allen* Aegyptern gemein war. Denn das, was die Grundlage einer religiösen Entwicklung bildet, ist immer das Allgemeine, die höhere Entwicklung gehört immer nur den Wenigeren an, wie denn die Religion des Ammon offenbar nicht die allgemeine Religion Aegyptens war. Dem Zeitalter der materiellen Entdeckungen und Ausbeutungen folgt das der Kritik, welche überall die Möglichkeit zu untersuchen hat, z.B. die Möglichkeit, daß in einem Verlauf von drei Jahrtausenden eine künstliche Schrift wie die Hieroglyphen so unbedeutende Veränderungen erlitten haben sollte. Ihren vollen Werth werden die chronologischen und geschichtlichen Ausmittelungen der neuern Zeit erst erhalten durch das Urtheil der Kritik, namentlich des größten Kritikers unserer Tage, des berühmten Letronne.

Wir kommen nun zu dem letzten Punkt, zur Erklärung des ägyptischen *Thierdienstes.*

Unstreitig ist das unsern Begriffen und Gefühlen am meisten Widerstrebende in der ägyptischen Religion die religiöse Pflege, die sie manchen Thieren zu Theil werden ließen, und die ganz oder doch zum Theil thierische Gestalt mancher Götter. Ich sage zum Theil; denn es ist größtentheils nur der Kopf (der intelligible Theil), der in die thierische Form z.B. eines Schakal- oder Vogelkopfes verhüllt ist. Eine unbegreifliche Erscheinung allerdings, wenn man nicht den ganzen Weg des Bewußtseyns von Anfang bis zu diesem Punkt zurückgelegt hat. Dem Aegypter waren die Thiere nicht, was sie uns sind, er ging nicht etwa von einer Beobachtung der Thiere aus, und hat diese dann entweder ihrer Nützlichkeit und Wohlthätigkeit oder ihrer Schädlichkeit

II,2,422

und Gefährlichkeit wegen, wie man sagt, *vergöttert;* wiewohl freilich dieser Bezug der Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht auszuschließen war, z.B. der Ibis erscheint in Aegypten mit dem wachsenden, steigenden Nil zugleich und verzehrt dann später die Schlangen und die den Saaten verderblichen Insekten, die die Ueberschwemmungen des Nils zurücklassen. Dieses Verhältniß also des Ibis z.B. zu den periodischen Ueberschwemmungen des Nils, seine regelmäßige Erscheinung war allerdings ein Moment in der religiösen Verehrung, die der Aegypter für diesen Vogel hegte, aber diese Umstände hätten keine Verehrung dieses Vogels erzeugt, wenn nicht der Moment, durch den der theogonische Proceß im

ägyptischen Bewußtseyn hindurchging, wenn dieser es nicht mit sich gebracht hätte, das Göttliche, das früher z.B. in den Gestirnen gesehen wurde, jetzt in den Thieren zu sehen. Das reale (ungeistige) Princip mußte negirt - also gedemüthiget, materialisirt - werden, um zum Geistigen zu gelangen. Jene naturhistorischen Umstände wirkten also nur im Zusammenhang mit der religiösen Stimmung des Aegypters überhaupt, mit seiner ganzen Ansicht der natürlichen und göttlichen Dinge, einer Ansicht, die ihnen durch *innere* Nothwendigkeit, und also dem Princip nach, unabhängig von jenen äußern naturgeschichtlichen Thatsachen, entstanden war. Da er in dem periodischen Steigen und Fallen des Nils selbst nur eine Scene der sich ihm jährlich wiederholenden Geschichte seiner Götter, des Typhon und des Osiris, erkannte, so mußte denn alles, was mit dieser Scene in Verbindung stand, sich auch mit seiner Göttergeschichte ihm verweben. Jene besonderen Eigenschaften des Ibis waren wohl etwa der Grund, und können zur Erklärung dienen, warum der Aegypter unter den verschiedenen Vögeln seines Landes gerade den Kopf dieses Vogels auswählte, um den Gott der Wissenschaft, der Intelligenz und also auch der Voraussicht damit zu bezeichnen. Daß aber die Thiere selbst heilig gehalten und verehrt wurden, davon lag der Grund in einem viel tieferen Verhältniß des Bewußtseyns selbst.

Eine andere gewöhnliche Erklärung ist, daß manche Thiere ursprünglich nur an gewisse Prädicate, Attribute oder Eigenschaften der

II,2,423

Gottheit erinnern sollten, ohngefähr so wie griechischen Göttern Thiere als *Attribute* beigegeben worden seyen; späterhin als die Religion in Verfall gerathen, seyen sie selbst zum Gegenstand der Verehrung geworden. Daß man die Thiere frühzeitig zu einer Art von Symbolik moralischer Eigenschaften gebraucht hat, ist sehr natürlich; denn während im Menschengeschlecht die große Mannichfaltigkeit möglicher Charaktere an die Individuen vertheilt ist, so ist im Thierreich jeder bestimmte Charakter Charakter der Gattung, die Thiere sind auch in dieser Beziehung die disjecti membra poetae, nämlich des Menschen. Alle Eigenschaften im Menschen sollen eigentlich zum harmonischen Gleichgewicht gebracht seyn. Jeder besonders hervortretende Zug, z.B. die Schlauheit, ist etwas Thierisches. Wie nun jene Bezeichnung moralischer Eigenschaften durch beigegebene Thiere in die griechischen Vorstellungen gekommen, ob man den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene u.s.w., ob man diese als Spuren eines frühern, dem ägyptischen analogen Moments im griechischen Bewußtseyn betrachten dürfe, eines Moments, der im hellenischen Bewußtseyn selbst nicht, wie im ägyptischen, zum *Hervortreten* kam, und von dem daher nur diese Spur aufbewahrt worden, dieß ist Gegenstand einer besondern Untersuchung, und darüber können wir natürlich hier nicht entscheiden. Aber jedenfalls ist die den wirklichen Thieren in Aegypten erzeigte Verehrung zu ernst, als daß man sie aus einer bloßen in Folge eines durchaus nicht erweislichen Verfalls der Religion entstandenen Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten erklären könnte. Daß Thiere heilig gehalten werden, ist im ägyptischen Bewußtseyn nichts Willkürliches oder Zufälliges. Die Thiere sind dem Aegypter nicht Götter, sondern Momente, und darum zugleich Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Wie die Erscheinung der Thiere in der *Natur selbst* nichts Zufälliges, wie sie ein nothwendiges Moment des allgemeinen, stufenweise fortschreitenden Naturprocesses sind, so traten auch in der ägyptischen Mythologie die Thiere nicht zufällig, sondern nothwendig hervor, und bezeichneten einen wirklichen Moment des theogonischen Processes.

II,2,424

Eine andere Vorstellung, durch die man sich die Erklärung des Thierdienstes zu erleichtern suchte, ist

die Annahme, daß Thierbilder zuerst an den Himmel gesetzt, dadurch gleichsam geheiligt, und *nun* auch erst irdische Thiere, gleichsam als Stellvertreter jener himmlischen, verehrt worden seyen. Aber doch nicht die Thiere, welche Aegypten heilig hielt, waren gerade an den Himmel versetzt. Wohl möglich, daß die ältesten Sternverehrer, die als Hirten die Wüste durchzogen, in jenen aufgelösten Schaaren des Himmels auch Heerden sahen, die der himmlische Hirte in der Wüste des Aethers weidete; aber Thiere an den Himmel zu versetzen, und mit jenen noch für rein geistig gehaltenen Wesen zu vermischen, konnte ihnen nicht einfallen. So alt daher auch die Entstehung des Thierkreises seyn mag, so ist sie doch schwerlich älter als der gegenwärtige Moment des Bewußtseyns. Um die Punkte der jährlichen scheinbaren Sonnenbahn mit Thierbildern zu bezeichnen, mußte schon eine ganz andere Ansicht des Himmels, als jene frühere, Raum gewonnen haben. Aus diesem Grund wird immer wahrscheinlich bleiben, was durch die allgemeine Tradition des Alterthums ohnedieß beglaubigt ist, daß der Thierkreis eine ägyptische Erfindung ist. Thiere konnten nicht eher an den Himmel gesetzt werden, als nachdem sie auf der Erde eine göttliche Bedeutung gewonnen hatten.

Alle diese Erklärungen zeigen, daß die Verehrung der Thiere in Aegypten ein schweres Problem. Das Begreifen wird erleichtert durch den *allgemeinen* Gedanken, daß die Mythologie überhaupt auf einer Selbstentfremdung des Menschen beruht. Nicht ihrer selbst wegen, daß ich so sage, wurden die Thiere verehrt, sondern als die letzte Erscheinung des Typhon, an dem das ägyptische Bewußtseyn noch lange festhielt, und der noch immer die Erscheinung rein geistiger Götter verhinderte. In Aegypten war das ganze *Thierreich* gewissermaßen geheiligt als ursprünglich verflochten in die Geschichte der Götter. Wer einen Ibis, einen Sperber oder den heiligen Falken (Bild der höchsten Geistigkeit wegen seiner hohen Flugkraft) tödtete, wurde selbst getödtet. Gewisse Thiere wurden in Tempeln gepflegt, aber nicht bloß dieß, sondern jedes Haus, jede Familie hatte einen ihr heiligen Vogel, der

II,2,425

aufs Sorgfältigste gepflegt und unter den Mitgliedern der Familie bestattet wurde. Dieß alles läßt sich durchaus nicht anders begreifen, als indem man annimmt, daß der Moment des Bewußtseyns, welcher dem ägyptischen Volk zum Loos gefallen, daß dieser eben selbst dem Moment der Thierbildung in der Natur parallel stand. Das ägyptische Bewußtseyn war noch im Kampf, also nur erst auf dem *Weg* zu menschlichen Göttern. Diesen Weg bezeichneten ihm die Thiere. - Dieß ist im Grunde schon nachgewiesen worden. Kybele=Uebergang von der unorganischen zur organischen Zeit, welche damit eintrat, daß die dritte, die geistige Potenz, zu den andern hinzutrat, worauf das Eigenthümliche des ägyptischen Bewußtseyns beruht. Dennoch konnte das *rein* Geistige nicht sogleich entstehen, weil dazu die völlige Exspiration des realen Princips vorausgesetzt werden muß, die nicht unmittelbar stattfindet, wie eben der Kampf des Osiris mit dem Typhon bezeugt. - In der Mythologie ist nichts aus der Natur genommen, sondern der Naturproceß selbst wiederholte sich als theogonischer Proceß im Bewußtseyn. Es gibt Voraussetzungen, unter denen man von jedem Naturding sagen kann, es sey ein modificirter Gott. Dieß muß also insbesondere von den Thieren erlaubt seyn, in denen die Allheit der Potenzen wirklich schon dargestellt ist, wenn auch gleich nicht in jener letzten, alles verschmelzenden Einheit, zu der sie nur im Menschen gelangt. Das blinde Princip der Natur, das in seinem außer-sich-Seyn als sinnloses und ungeistiges erscheint, nimmt in dem Verhältniß, als es in sein An-sich, in das reine Können wieder umgewendet wird, geistige Eigenschaften an, es erscheint als ein in *gewissem Maße* seiner selbst Mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen der Thiere, als ein mit Unterscheidungskraft und unterscheidendem Erkennen Begabtes in dem sinnlichen Vorstellungsvermögen der Thiere. Die Thierreihe stellt den Untergang des realen Gottes als solchen dar. Als Gott gestorben, lebt er in den Thieren. Die Thiere sind dem Aegypter die zuckenden Glieder des Typhon. Der Mensch ist der als Geist, als seiner selbst *vollkommen* mächtige, wieder auferstandene Gott. Man wird nicht einwenden, daß auf diese Art die Idololatrie gewissermaßen

II,2,426

gerechtfertigt erscheine; denn jenes hohe Gebot: du sollst dir kein Bildniß, noch Gleichniß machen, weder dessen, das am Himmel, noch deß, das auf der Erde, noch im Wasser ist, widerspricht nicht dem theoretischen und wissenschaftlichen Satz, daß Naturdinge Scheinbilder des Göttlichen seyen, es verbietet nur, daß man diese statt Gottes verehre, nicht, weil sie nicht in der That simulacra divinitatis *sind*, sondern weil es eine Herabwürdigung des Menschen ist, wenn er ein Simulacrum der Gottheit anbetet, er, der selbst das Bild der Gottheit und der befähiget und berufen war mit ihr unmittelbar zu verkehren und in Gemeinschaft zu treten.

Im Uebrigen müssen wir doch auch von der den Thieren in Aegypten erwiesenen Verehrung noch mit einer gewissen Unterscheidung sprechen. Wenn ein heiliges Thier im Tempel oder auch in einem Hause gepflegt wurde, so galt diese Verehrung nicht dem Individium, sondern der in der Gattung lebenden und ausgesprochenen Idee, d.h. dem Moment des mythologischen Processes. Dieß erhellt aus einem Umstande, der bei einer späteren wissenschaftlichen Expedition von einigen Franzosen bemerkt worden, daß z.B. in den Begräbnißstätten von Thieren, wo *ganze* Thiere oder bei größeren wenigstens Theile derselben völlig ebenso wie menschliche Leichname als Mumien behandelt, aufbewahrt worden - wodurch eben ausgedrückt ist, daß sie jedes Thier für einen *ewigen* Begriff ansahen; denn welche andere Ursache könnte sie sonst veranlassen, thierische Leichname ebenso wie menschliche zu behandeln? - in solchen Begräbnißstätten hat man also bemerkt, daß sich überall die analogen und zu derselben Species gehörigen Thiere wie nach einem doverischen System beisammen finden. Z.B. Bubastis hatte sich nach der ägyptischen Mythologie aus Furcht vor Typhon in eine Katze verwandelt, die Katze war eine Erscheinung des Bubastis, nun sind es aber nicht bloß Katzenmumien, sondern Leichname oder Theile reißender Thiere überhaupt, Löwen, Tiger, die auch *wir* zum Katzengeschlecht rechnen, die sich in der Nähe des Bubastistempels finden.

Wenn die Bubastis vor dem Typhon sich in ein Thier flüchtet, so muß man natürlich hiebei an die erste Erscheinung der Bubastis im

II,2,427

Bewußtseyn denken. Die erste Erscheinung aller dieser Götter im Bewußtseyn ist eine bestrittene. Bubastis, obgleich das Bewußtseyn des bereits überwundenen Typhon, tritt doch schon während des Kampfes hervor, und hier ist es bezeichnend und bedeutend, daß gerade dem Bewußtseyn, welches die Potenz des Geistes gleichsam zuerst ansichtig wird, daß diesem eben die reißenden Thiere zugeeignet werden, daß es in diese verhüllt gedacht wird. Denn auch in der Natur gehen die reißenden Thiere, welche wir vorzugsweise die Willensthiere nennen könnten, unmittelbar vor dem Menschen her. Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizustimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufsteigende und eine zurückschreitende Reihe seyn sollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurücksinkens angehören sollten. Diese zahme, etwas sentimentale Meinung wollte das Wilde in der Natur einem Fall zuschreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein *eigentlich* nicht seyn Sollendes zu Grunde, und es ist nothwendig, daß dieses Princip am heiligsten sich entzünde, wo es seiner Ueberwindung am nächsten ist. Wenn im Allgemeinen alle Dinge in der Natur in einem besinnungslosen Zustand sich befinden, so sehen wir jene höchste Klasse der Thiere wie im Zustand eines beständigen Wahnsinns dahinwandeln, in welchen die ungeistige Natur beim ersten Anblick der geistigen geräth. Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Thier auch das schwache, ganz inoffensive Geschöpf zerreißt, ist der Zorn des seinen eignen Tod, seinen

Untergang fühlenden Princips, das letzte Aufflammen seines Grimms.

Diese Versammlung zu demselben Geschlecht gehöriger Thiere in ägyptischen Begräbnißstätten zeigt, daß nicht das Individium, daß der in ihm lebende *ewige Begriff*, der Moment des Processes selbst gemeint war. Als Beweis endlich, wie das ägyptische Bewußtseyn gleichsam den ganzen tiefen organischen Proceß wiederholt, will ich noch anführen, daß angeblich an *Einem* Orte Aegyptens, in Anama oder Anapa, auch ein *Mensch* verehrt wurde. Das Nähere, was man wohl wissen möchte, läßt sich aus der Erzählung der beiden Schriftsteller, die allein

II,2,428

davon sprechen, des Porphyrios und Eusebius nicht abnehmen; doch das ist klar, daß diese Verehrung auf keiner bloßen Apotheose oder Vergötterung einer historischen Person beruhen konnte, die ohnedieß den Aegyptern ganz fremd war, denen selbst diejenige Klasse höherer Wesen, welche Griechenland unter dem Namen der Heroen verehrt, ganz fremd war. Auch war es nach dem ganzen Charakter der ägyptischen Mythologie unstreitig nicht die moralische oder geistige, sondern die bloße *Natur*bedeutung des Menschen, die zu dieser Verehrung Anlaß gab, und nur an Einem Orte Aegyptens wurde der Mensch verehrt. Denn der Mensch selbst ist *einzig* in der Natur - wie der Mittelpunkt einzig ist.

Eine andere Ansicht nun aber scheint ein *anderer* Thiercultus zu fordern, der offenbar einen für sich abgeschlossenen Kreis bildet und daher auch eine eigne Betrachtung, sowie auch unstreitig eine eigne Erklärung, fordert. Ich meine die Verehrung des heiligen Stiers oder, wenn die Zeugnisse einiger andern alten Schriftsteller Glauben verdienen, der drei heiligen Stiere. Herodotos weiß nur von dem einen heiligen Stier in Memphis, dem Apis[1], und es lassen sich wohl die drei, von denen andere wissen, auf Einen reduciren. Der Apis mußte ein besonderes, besondere Kennzeichen an sich tragendes Individuum seyn, ein weißgezeichnetes Dreieck auf der Stirn, einen ebenso gezeichneten Halbmond auf der einen Seite und eine dem heiligen Käfer ähnliche Erhöhung unter der Zunge haben. Wenn nach dem Ableben eines früheren ein neuer Apis in einem Individuum gefunden war, so wurde dieses erst in Heliopolis in einer gegen Morgen offenen Halle vier Monate lang (als Mnevis) gepflegt, und dann erst wurde er feierlich in den Tempel des Phtha nach Memphis gebracht. Von einem dritten heiligen Stier, Pacis genannt, der in Hermonthis verehrt worden seyn soll, weiß nur Macrobius. Was nun diesen Stierdienst betrifft, der uns besonders wegen der Anhänglichkeit merkwürdig ist, die das israelitische Volk und zum Theil selbst seine Führer noch nach dem Auszug aus Aegypten an denselben zeigten (man muß sich nicht irren lassen,

[1] Lib. III, c. 28.

II,2,429

daß bei den Israeliten von dem *Kalb* die Rede ist, auch Herodotos nennt den Apis ìüó÷ïò) - was also diesen Stierdienst betrifft, so hat es mit diesem offenbar eine eigne Bewandtniß, denn 1) wurde hier das Individuum als solches verehrt, 2) war damit die besondere Idee von einer reinen Empfängniß verbunden (die Kuh, die den Apis warf, wurde von einem Sonnenstrahl befruchtet). Ferner verband sich damit die Vorstellung von einer Transmigration der Seele dieses Apis; so oft nämlich ein Apis starb, wanderte die Seele des verstorbenen in einen neuen Apis. Dieß scheint nun gar nicht ägyptisch, auch mit der sonst angenommenen Seelenwanderungslehre der Aegypter hängt es nicht zusammen (nach dieser geht die Seele nicht in den Leib eines andern Individuums derselben Art, sondern stets in ein Thier von anderer

Art über). Diese letzte Idee hat etwas Fremdes an sich; sie erinnert an die Lamaischen Religionen; denn auch in diesen, wenn ein verkörperter Budda stirbt, wandert seine Seele in seinen Nachfolger. Wenn also der Apis, wie Plutarch sagt, als ein lebendiges Bild des Osiris betrachtet wurde[1], oder wenn er ein verkörperter Osiris war, so scheint es mir, daß hier ein Cultus anderer Art nur mit dem ägyptischen in Verbindung gesetzt ist, daß also jener Cultus ursprünglich einer der ägyptischen Religion eigentlich fremden Richtung angehörte, die jedoch nicht völlig besiegt oder beseitigt werden konnte und daher mit ägyptischen Ideen in Verbindung gesetzt wurde. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht die unüberwindliche Anhänglichkeit des israelitischen Volks an der Verehrung des Stiers, obwohl es diesen Stier bloß im Bild verehrte, während in Aegypten ein lebendiger verehrt wurde. Aber der im Bild verehrte sollte wahrscheinlich nur Bild des ächten und lebenden seyn. Dieser Stiercultus in Aegypten möchte also noch einen Lichtstrahl zurückwerfen auf die Hyksos-Periode Aegyptens. Aber wie soll man sich diese Verehrung des Stiers selbst erklären? Merkwürdig ist jedenfalls, daß der erste Stier, Mnevis, in der von den Hyksos, den sogenannten Hirtenstämmen, gegründeten Sonnenstadt verehrt und erst von dort aus nach Memphis gebracht wurde. Hieraus, sowie schon aus der

[1] de Isid. et. Osir. c. 43.

II,2,430

Gründung einer eignen Stadt, scheint zu folgen, daß auch die Hyksos nicht mehr *reine* Nomaden, daß sie also überhaupt nur Stämme eines andern Ursprungs waren und die einer andern, von den Aegyptern verschiedenen religiösen Richtung folgten. Auch die Israeliten, scheint es, waren wenigstens in der letzten Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten nicht mehr reine Nomaden, sondern, wenn auch Hirten geblieben, doch schon nahe daran, sich den ackerbauenden Stämmen und dem bürgerlichen Wesen Aegyptens anzuschließen; denn dieß zu verhindern, war wohl eine Hauptabsicht ihrer Ausführung aus Aegypten, wie sie denn auch nach dem Auszug noch 40 Jahre in der Wüste, d.h. im Zustand des Nomadenlebens, erhalten wurden, offenbar um vor Idololatrie bewahrt zu werden und den reinen Glauben, sowie die Sitten der Nomaden, die sie in Aegypten verlernt hatten, wieder sich anzugewöhnen.

Wenn man kein Liebhaber von den beliebten astronomischen Deutungen ist, nach welchen z.B. der Stier die Sonne im Frühlingszeichen bedeutet, so kann man den Stier überhaupt nur ansehen als Symbol der wilden, aber durch eine höhere Macht dennoch zähmbaren und gezähmten Natur, als Symbol des Uebergangs von dem wilden, schweifenden Leben der ältesten Zeit zu dem gebundenen und gesetzlichen, welches mit dem Ackerbau anfängt - als Symbol also auch des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zustande. Denn ich brauche nicht zu sagen, daß es nicht der wilde Stier, sondern der gezähmte, bereits in den Dienst des Menschen getretene und ihm unterworfene Stier ist, der im Apis gemeint war. Und so glaube ich denn den Apisdienst einer besondern religiösen Richtung in einem Theil Aegyptens zuschreiben zu müssen, deren Spur nicht zu verwischen war, und die daher auf die oben erwähnte künstliche Weise mit der Osirislehre in Verbindung gesetzt wurde, indem der heilige Stier von Heliopolis nach Memphis gebracht, und später als beseeltes Bild (åkê¦í hìøõ÷ïò) des Osiris erklärt wurde, umsomehr, als Osiris Stifter des Ackerbaues war[1]. Es war der zum Dienst des Menschen, zum Ackerbau verwendete Stier, in dem man das Bild des Osiris sah und verehrte.

[1] Vergl. Plutarch, Fragen über griechische Gebräuche 36.

[II,2,431]

Zwanzigste Vorlesung.

Mit der ägyptischen Mythologie haben wir, wie schon früher bemerkt, zuerst das Gebiet der vollständigen Mythologien betreten, d.h. derjenigen, in welchen die Allheit der Potenzen erreicht ist. Diese vollständigen Mythologien, inwiefern sie eben dieß gemein haben vollständig zu seyn, sind insoweit auch einander *parallel*, und es wird unsere nächste Frage seyn müssen, wie dennoch zwischen denselben noch eine Aufeinanderfolge gedacht werden könne. Inwiefern nun aber unter diesen vollständigen Götterlehren vorläufig bereits der erste Platz der ägyptischen angewiesen worden, ist dadurch schon gegen ein mächtiges Vorurtheil angestoßen, das sich in den letzten 40 Jahren ausgebildet hat und endlich fast zu allgemeiner Geltung gelangt ist, gegen die Meinung nämlich, nach welcher vielmehr die indische Götterlehre das Ursystem aller Mythologien enthielte, das Ursystem, das sich in den andern zersplittert hätte. In Folge dieser Voraussetzung, welche selbst in Lehrbüchern Eingang gefunden, müßte das indische Volk als eine Art von Urvolk betrachtet werden, das man keinen Anstand nimmt, nicht nur den Aegyptern und Phönikiern, sondern selbst den Assyriern, Persern, Medern, ja den Hebräern vorausgehen zu lassen. Denn selbst die angebliche Mythologie der Genesis von der Weltschöpfung, vom Paradies und der Ausstoßung aus demselben, sogar diese angeblichen Mythen sollten aus indischen Traditionen geflossen seyn, - wie Bohlen in seinem Commentar über die Genesis behauptet hat. Insbesondere nun wurden die heiligen Bücher der Indier, die Vedas, als eine Urquelle

II,2,432

aller späteren Weisheit, Religion und Wissenschaft betrachtet. Die Vedas sind, wie wir in der Folge sehen werden, eine wissenschaftliche und auf gewisse Weise gelehrte Sammlung von Aufsätzen und Compositionen, unter denen einzelne sich finden, die ein sehr hohes Alterthum anzeigen, aber eben diese sind unstreitig vorindischen Ursprungs. Als Theile der Menschheit haben freilich alle Völker eine gleich große Vergangenheit. Auch *der* Theil des Menschengeschlechtes, der sich später als indisches Volk entschied oder erklärte, war ursprünglich in der allgemeinen Menschheit mit begriffen, und als solcher, als Theil der allgemeinen Menschheit, geht er freilich in die höchste Vorzeit zurück. Aber die Geschichte des Indiers als solchen fängt doch erst bei dem Punkt an, wo er sich zum Indier bestimmt. Dieser Punkt aber ist unzweifelhaft und unwidersprechlich bezeichnet theils durch seine Sprache, theils durch seine Mythologie. Nun stimmen alle Kenner des Sanskrit darin überein, daß diese Sprache durch ihre grammatikalische Entwicklung sich unmittelbar der griechischen anschließe, und als unmittelbare Vorgänger der Griechen stellen sich die Indier auch durch ihre Mythologie dar. Welchen Sinn kann es also haben, Indien als das Urland der Cultur, der religiösen Ideen und namentlich auch aller Mythologie zu denken? Es konnte freilich nicht fehlen, daß die erste Bekanntschaft mit den Formen und Ideen der indischen Mythologie, wozu die Herrschaft der Engländer über die Halbinsel und die Stiftung einer asiatischen Akademie in Calkutta die Veranlassung gab, ein gewisses Erstaunen erregte, welches alsbald die übertriebensten Hoffnungen zur Folge hatte. Man stellte sich nicht weniger vor, als in Indien die wahre Quelle, den ersten Ursprung der ältesten Systeme finden zu können, gleichsam den ersten Ring einer ganzen Kette von religiösen und philosophischen Meinungen, die sich über die Erde verbreitet haben, und deren ursprünglichen Sinn man um so zuverlässiger dort entdecken zu können sich versprach, als man hier in der That nicht mit bloßen Fragmenten einer längst untergegangenen Literatur oder Kunst eines ebenfalls untergegangenen Volks, wie bei den Aegyptern, Phönikiern, den Persern, zu thun hatte, sondern mit einem Volk, das noch als Nation bis auf unsere Tage gekommen

II,2,433

ist, dessen Bücher, selbst die ältesten, noch unversehrt vorhanden sind, während man zugleich den Vortheil genießt, in der noch existirenden Nation lebendige Lehrmeister zu finden, von denen man annahm, daß sie nicht bloß die Sprache, sondern ebensowohl den wissenschaftlichen Inhalt dieser Bücher zu erklären im Stande seyen. Gegen diesen ersten Enthusiasmus vermochte nichts die kühlere Ueberlegung, daß ein so vielfach zusammengesetztes System, wie das der indischen Mythologie, Religion und Philosophie, unmöglich das Ursprüngliche, Einfache, Anfängliche seyn könne. Indien sollte einmal die Wiege aller Religion und Cultur, ja die Wiege des Menschengeschlechts selbst seyn[1].

Eine besondere Fügung nun wollte, daß fast zu derselben Zeit, in welcher die durch Bemühung der Engländer über Indien erhaltenen Aufschlüsse die allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen anfingen, zugleich Aegypten durch die französische Expedition mehr aus dem Dunkel hervortrat, in welchem es seither geblieben war. Es konnte nicht fehlen, daß die Wahrnehmung einer gewissen Verwandtschaft zwischen ägyptischer und indischer Bildung zu der Annahme eines historischen Zusammenhangs, einer *materiellen* Ideenmittheilung zwischen beiden Völkern führte; nur aber fand man einen Uebergang der ägyptischen Bildung nach Indien weniger glaublich. In der That, soviel wir von den indischen Priestern wissen, haben sie ihre religiösen und mystischen Ideen mit dem Eifer christlicher Missionare zu verbreiten gesucht. Insofern fand man es passender, das abgeschlossenere Aegypten für eine geistige Colonie Indiens anzusehen, als umgekehrt ägyptische Ideen nach dem Orient kommen zu lassen; also sollten entweder ägyptische Priester nach Indien gekommen, dort das System der Vedas (von dem man bis vor Kurzem höchst confuse Vorstellungen hatte) erlernt haben, oder noch besser sollte eine indische Priestercolonie über den arabischen Meerbusen und Meroe nach Aegypten gewandert seyn, und sogar meinte man den Weg nachweisen zu können, der durch Denkmäler einer religiösen, zugleich nach Aegypten und Indien hindeutenden Architektur bezeichnet seyn sollte. Dieß vorzüglich durch Heeren. Es ist ein Verdienst

[1] Man vergl. die Einleitung in die Phil. der Myth., S. 21 ff.

II,2,434

der neuesten Expedition, daß diese Meinung einer von Aethiopien her nach Aegypten verbreiteten Cultur nun für jedermann widerlegt ist. Eine Anmaßung aber könnte es nach allem dem doch scheinen, über das relative Alter der verschiedenen Mythologien und das wesentlich höhere Alter der ägyptische so bestimmt, als dieß von uns geschieht, zu urtheilen. Wenn man aber dem Naturforscher verstattet, und keineswegs es als Anmaßung auslegt, wenn er das relative Alter verschiedenartiger, oft sogar gleichartiger Bildungen bestimmt, so muß dieß wohl auch dem Alterthumsforscher zugestanden werden. Ueber die Zeit der ersten Entstehung der mythologischen Systeme gibt es so wenig etwas schriftlich Aufgezeichnetes als über die ersten Bildungsepochen der Erde. Aber diese selbst ist ihr eignes Denkmal und die unverwerflichste Urkunde ihrer eignen Geschichte, und wie hier die schaffende Thätigkeit keinen Punkt ihres langen Wegs verlassen, ohne ihn durch unverkennbare Spuren und unverwüstliche Denkmäler bezeichnet zu haben, ebenso ist die Mythologie recht verstanden der sicherste Leitfaden ihrer eignen Geschichte, und hat man diesen Faden in ihr einmal entdeckt, so läßt sich allerdings mit Sicherheit und ohne Anmaßung bestimmen, welche Mythologie einer früheren, welche einer späteren Bildung angehört. Man hat dabei vielleicht nicht einmal einen Unterschied in großen Zahlen, vielleicht überhaupt

nicht einmal einen Unterschied in Zahlen sich auszubedingen. Die dem innern Moment, dem Moment der Entwicklung nach spätere Mythologie könnte deßhalb doch mit der früheren äußerlich gleichzeitig, oder doch nahezu gleichzeitig seyn.

Hätte sich uns an irgend einem Punkt in durchaus gesetzmäßigem Fortgang unsrer Entwicklung eine Mythologie als nothwendig ergeben, deren Hauptzüge wir in der indischen erkannt hätten, so hätten wir der indischen Mythologie diese Stelle angewiesen. Es fand sich aber kein solcher Zug. Daß sie indeß der ägyptischen verwandt ist, zeigt schon der erste Blick. Diese Verwandtschaft liegt jedoch zu tief und ist mit zu auffallenden Unterschieden verknüpft, als daß sie durch einen bloß äußeren Zusammenhang sich erklären ließe; auch bedarf es keiner solchen äußeren Verbindung, um diese Verwandtschaft zu

II,2,435

begreifen. Der Stoff, der sich in jeder dieser Götterlehren eigenthümlich gebildet, war beiden durch eine gemeinschaftliche Vergangenheit gegeben; beiden liegen dieselben Elemente zu Grunde; in einen analogen Moment gestellt, müssen beide, auch wenn sie äußerlich voneinander unabhängig, Uebereinstimmendes und Verwandtes erzeugen.

Indeß handelt es sich zunächst nun bloß darum, den wissenschaftlichen Uebergang von der ägyptischen Mythologie zu der folgenden zu finden, welche diese nun seyn möge. Zu diesem Ende aber wird nöthig seyn, einen letzten Blick auf das eigentlich Charakteristische und Unterscheidende der ägyptischen Mythologie zu werfen.

In dem ganzen mythologischen Proceß ist es darum zu thun, daß das wesentlich Gottsetzende des Bewußtseyns zum actu und mit Bewußtseyn Gottsetzenden werde. Zu diesem Ende muß eben dieses Princip, welches nur als *Potenz* das Gottsetzende ist, e statu potentiae hervortreten, sich zum Actus erheben, wobei es aus sich selbst gesetzt *zunächst* als das Gott aufhebende erscheint. Zum actu, zum bewußten Gottsetzenden aber wird es, wenn ein zweiter Proceß es wieder in das Wesen, in die Potenz zurückbringt. Wohl zu merken, in die Potenz: also nicht um eine Vernichtung dieses Princips ist es zu thun; zwar aufs Höchste entzünden soll sich der Kampf, aber der Sinn dieses Kampfes kann nicht die Vernichtung des Princips seyn. Wenn wir also auch von einem Tod oder einem Sterben desselben sprechen, so ist damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu seyn, sondern nur, daß es aufhöre zu seyn, was es jetzt ist, das außer sich seyende, sich selbst entfremdete. Aber damit es nicht - *überhaupt* aufhöre zu seyn, damit es zurücktretend aus dieser Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit sich rette, um, sein äußeres Seyn überlebend, fortan als *Wesen* oder wesentlich zu bestehen, dazu gehört, daß das Bewußtseyn es *festhalte* mit aller Macht, sich seiner *als* des widerstrebenden bewußt bleibe, nicht etwa es ganz aufgebe und verliere. Ersteres ist nun der Fall im ägyptischen Bewußtseyn, dessen tiefe Anhänglichkeit an das reale Princip wir in so vielen Zügen bemerkt haben. Eben darin liegt der Grund der hohen Geistigkeit des ägyptischen Bewußtseyns. Denn jenes widerstrebende,

II,2,436

reale Princip ist es, dessen Widerstand doch am Ende allein die Geburt eines wahrhaft geistigen Bewußtseyns vermittelt. Je größer der Kampf des Bewußtseyns um diesen realen Gott ist, an dem es in der That den wahren Grund (*Sie* wissen was ich Grund nenne) der ganzen Gottheit, sowie seiner eignen Geistigkeit hat, desto fester muß das Bewußtseyn, indem es nun dennoch von der höheren Potenz überwältigt und genöthigt ist den realen Gott als solchen aufzugeben, an ihm als geistigen halten.

Es ist ein Hauptsatz der ägyptischen Theologie, der allein schon zeigt, in welche Tiefe des Bewußtseyns diese hinabsteigt, es ist eine Hauptlehre der ägyptischen Mythologie, die Plutarch

ausdrücklich als eine solche anführt: daß das Typhonische nicht völlig aufgehoben, daß es zwar überwunden, aber nicht vernichtet werden dürfe. "Der vollkommene und vollendete Gott - *Sie* wissen, daß mit diesem Prädicat Horos, der *als* Geist gesetzte Gott, bezeichnet wird - dieser Gott, sagt Plutarch, hob den Typhon nicht völlig auf und verminderte nur das Gewaltige und Ueberschreitende seiner Natur"[1]. Bemerken *Sie* den letzten Ausdruck: das Ueberschreitende seiner Natur. Als ein solches aus seiner Schranke (seiner Potenz) Gesetztes haben wir ja von Anfang jenes Princip bezeichnet. "Weßhalb denn auch, fährt Plutarch fort, ein Bild des Horos in Koptos gezeigt wird, welcher in der linken Hand die Zeugungstheile des Typhon hält". *Sie* wissen aus frühern Erklärungen schon, was diese Entmannung eines frühern Gottes in der Sprache der Mythologie bedeutet, nämlich nur, daß er der ausschließlichen Herrschaft entsetzt, nicht aber, daß er vernichtet worden. Ferner wird, wie ebenfalls Plutarch berichtet, in der aus der Mythologie hervorgegangenen ägyptischen Theologie und Philosophie erzählt: Hermes - er ist das höchste, alles vereinigende Bewußtseyn im ägyptischen Göttersystem, zugleich der Erfinder der Tonkunst - Hermes habe dem Typhon die Sehnen durchschnitten

[1] Die Stelle lautet (a.a.O. c. 55): FÏ äc KÙñïò ï£ôïò, ášôüò dóôéí ©ñéóìÝíïò êár ôÝëåéïò, ïšê Píwñçê¦ò ô’í Ôõö§íá ðáíôÜðáóéí, PëëN ô’ äñáóôÞñéïí êár kó÷õñ’í ášôï™ (vgl. die Ausdrücke c. 49) ðáñwñçìÝíïò. Vgl. hiezu c. 40 init. und c. 43 extr.

II,2,437

(ihn seiner Macht und Stärke beraubt), aber er habe eben dieser dem Typhon ausgeschnittenen Sehnen sich als Saiten bedient; dadurch, fügt Plutarch hinzu, sollte angezeigt werden, daß der alles in Eins fügende Geist aus Widerstrebendem Einklang hervorgerufen habe; bestimmter, meint er, wäre, zu sagen: jene Vorstellung zeige an, daß der alles in Eins fügende Geist die verderbliche Macht nicht *zerstört*, sondern ihre Stärke, ihre Energie selbst zu höherem Einklang, zur Herstellung einer alles in Harmonie auflösenden Einheit benutzt habe. In einer andern Stelle sagt Plutarch mit soviel Worten: "Ueberwältigt wurde, aber nicht hinweggeräumt Typhon"[1]. "Denn, setzt er hinzu, es erlaubt nicht die über die Erde waltende Gottheit, daß die der Feuchtigkeit (der Auflösung) widerstrebende Natur ganz hinweggeräumt werde, wohl aber *abgespannt* hat sie diese der Feuchtigkeit, also auch zugleich der ãÝíåóéò, dem Werden, feindliche Natur, und sie zum *Nachlassen* gebracht; indem sie wollte, daß eine gegenseitige Temperatur bliebe. Denn unmöglich konnte die Welt bestehen, wenn gänzlich fehlte und völlig verschwand das Feuerähnliche". Plutarch drückt die philosophische Wahrheit jener ägyptischen Lehre *seinem* Standpunkt gemäß aus, nach welchem er vorzüglich nur den physikalischen Sinn an der Mythologie hervorhebt; allein es wird *Ihnen* nach dem bisher ertheilten Unterricht nicht schwer fallen, die Anwendung von dieser Erklärung des Plutarch auch auf die höheren, mehr als bloß physikalischen Verhältnisse zu machen, die *wir* in der Mythologie sehen, wie ja ohnehin alle physikalischen Verhältnisse nur der Wiederschein und entfernte Abglanz der höheren, ja der höchsten, der göttlichen Verhältnisse sind. Auch aus diesem Grunde also stehen - um an ein früheres Factum wieder zu erinnern - neben oder vor den großen Tempeln des Horos und anderer Götter noch jetzt kleinere Heiligthümer des Typhon, um die zusammengezogene aber doch nicht aufgehobene, also um die zu dem letzten Erfolg - der Wiedergeburt eines geistigen Bewußtseyns - noch immer nöthige und auch in der That mitwirkende Kraft des Typhon anzudeuten. Darum nur, weil dieses Princip im ägyptischen Bewußtseyn

[1] EÅêñáôÞèç ìcí, ïšê PíwñÝèç äc ¿ Ôõö§í. a.a.O. c. 40.

II,2,438

seinen Widerstand nicht aufgibt, wegen dieses Ausharrens im Kampf wird das ägyptische Bewußtseyn auch am Ende dadurch belohnt, daß ihm der reale Gott als geistiger übrig bleibt, wo er als Osiris der Unterwelt - als sui ipsus superstes - fortan als tiefster Grund der wiedergewonnenen geistigen und göttlichen Welt besteht. Dieses Ende des Processes wurde im ägyptischen Bewußtseyn nicht ohne schmerzlichen Kampf erreicht. Der Aegypter beweint den sterbenden Gott fortwährend, wie überhaupt ein alter Rhetor von den Aegyptern sagt, daß sie ihren Göttern einen ganz gleichen Tribut der Ehren und der Thränen zollen. Er klagt um den gestorbenen Gott, allein das reale Princip ist ihm wirklich *gestorben*, d.h. es ist ihm nicht vernichtet, nicht aufgehoben, sondern in ein geistiges Wesen, in das reine A^1 verwandelt, aus Seyn in Wesen überwunden.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt stehen, handelt es sich nur noch um den *Ausgang* des Processes. Wenn einmal die vollständigen Mythologien gesetzt sind, so gibt es keinen Fortschritt mehr in eine neue und andere Mythologie; *wenn* es außer der, welche sich uns darstellte - und diese eben war die ägyptische - wenn es außer dieser noch andere gibt, so können sich diese von jener und sie können sich untereinander nur durch die Verschiedenheit des Ausgangs unterscheiden, den der Proceß in jeder gefunden. Zum wahren Ausgang aber gelangt nur das *wahrhaft* sterbende, d.h. im Sterben sich erhaltende, das nicht hinweggeräumte, sondern überbleibende, durch sein Abscheiden nur in sein wahres Wesen, in sein An-sich wieder eingesetzte reale Princip. Dem realen Princip bleibt nur zu *sterben*, d.h. sein außer-sich-Seyn aufzugeben, in sich, in seine Potentialität zurückzutreten, es bleibt ihm nur zu sterben, *wenn die Einheit der Potenzen erhalten und hergestellt werden soll*. In der letzten Einheit der Potenzen kann das erste Princip nur noch *reine*, obwohl zu sich selbst zurückgekommene, also sich selbst besitzende, sich selbst bewußte, in diesem Sinn geistige Potenz seyn, die sich von der Potenz, welche schlechthin der Geist (A^3, in der ägyptischen Mythologie Horos) ist, dadurch unterscheidet, daß sie eben die nur zu sich selbst zurückgekommene, Geist *gewordene*, A^3 aber ursprünglich Geist ist.

II,2,439

Den wahren Tod stirbt das reale Princip nur, wenn es ins Unsichtbare, Verborgene zurücktretend, sich zum bleibenden und ewigen Grund der ganzen Einheit macht. Diesen wahren Tod kann es nicht sterben, wenn das Bewußtseyn einen andern Ausweg sucht. Diesen andern Ausweg nimmt es, *wenn es die Einheit der Potenzen aufgibt*, wobei diese freilich, weil sie einmal von den frühern Momenten her im Bewußtseyn sind, im Bewußtseyn bleiben werden, aber ohne Einheit, so daß sie ihre Einheit *außer* sich, nicht *in sich* haben. Hier also werden auf der einen Seite die Potenzen der bloßen Materie, dem bloßen *Stoff* nach, im Bewußtseyn gesetzt, von der andern Seite wird sich auch die *Einheit* im Bewußtseyn finden, diese aber *für sich*, als außer den Potenzen gesetzte. Die Einheit außer den Potenzen gesetzt wird als immateriale, stofflose erscheinen. Sie sollte als in den Potenzen verwirklicht erscheinen, wie sie im ägyptischen Bewußtseyn in ihnen verwirklicht war, aber sie wird dem Bewußtseyn außer den Potenzen, eine bloße ideale seyn, die ihm nicht schon verwirklicht *ist*, die es erst zu verwirklichen hat. Erinnern *Sie* sich, daß schon früher die Potenzen bestimmt worden sind als die bloße Materie der Existenz Gottes. In der Einheit der Potenzen ist dem Bewußtseyn (wie wir dieß beim ägyptischen gesehen haben) der Gott verwirklicht und gleichsam verkörpert; wo die Einheit der Potenzen aufgegeben ist, da tritt das Göttliche nicht in sie als *durch* ihre Einheit verwirklicht ein, sondern bleibt außer ihnen, gleichsam als Forderung, als körperlose *Idee*, die dem Bewußtseyn nicht durch einen natürlichen Proceß erzeugt ist, die es nur durch ein übernatürliches Streben sich reell zu machen vermag.

Dieser Ausgang nun des Processes ist vorerst als ein bloß möglicher gezeigt. Die nächste Aufgabe der Philosophie ist immer die Möglichkeit zu erforschen. Ob der gefundenen Möglichkeit irgend eine

Wirklichkeit entspreche, dieß ist dann erst durch eine weitere Forschung zu ermitteln. So auch hier. Es genügt für den Anfang jene Art des Ausgangs, die wir insofern eine falsche Krisis nennen könnten, als die wahre Krisis ist, daß das reale Princip nicht hinweggeschafft, aus dem gegenwärtigen

II,2,440

Bewußtseyn hinausgesetzt und verdrängt werde, sondern daß es *innerlich* überwunden werde und als solches gegenwärtig bleibe, zu ewigem Bestand komme -, es genügt für den Anfang, jene Art des Ausgangs als eine *mögliche* erkannt zu haben. Ob sie aber in irgend einer nachägyptischen Mythologie sich wiklich finde, dieß kann sich erst durch weitere Untersuchung zeigen. Dabei wollen wir nun so verfahren. Als das erste Anzeichen dieses Ausgangs haben wir bestimmt, daß die Potenzen der bloßen Materie nach im Bewußtseyn allerdings vorkommen, aber gleichsam zersprengt, die eine außer der andern, ohne daß sie sich zu jener Einheit (welche nur durch ein wahrhaftes *Sterben* des realen Princips möglich ist) verbunden hätten.

Eine solche Zersprengung der Einheit, ein solches Außer- und bloßes Nebeneinanderseyn der Potenzen ohne *die* Einheit, welche sie im ägyptischen Bewußtseyn zusammenbindet, ein solches einheitsloses, bloß der Materie oder dem Stoff nach Vorhandenseyn der Potenzen *scheint* sich nun allerdings (ich drücke mich absichtlich so aus, denn man kann nicht, so zu sagen, auf den ersten Blick der Sache gewiß seyn), aber es scheint sich ein solches Auseinanderseyn der Potenzen, die in*so*fern bloß noch dem Stoff nach vorhanden sind, in der *indischen* Mythologie wirklich zu finden.

Das andere Anzeichen des als möglich angenommenen Ausgangs, daß nämlich die Einheit außer den Potenzen, als bloß ideale, erst zu verwirklichende, dennoch vorhanden ist, lassen wir einstweilen bei Seite, um vorläufig bloß dem ersten nachzugeben, dem Außereinanderseyn der Potenzen ohne innere Beziehung, ohne Verschmelzung derselben zu einer concreten geistigen Einheit.

Ein solches nun, sage ich, scheint im indischen Bewußtseyn nachweislich, für welches jener heftige Kampf, den wir im ägyptischen fanden, eine bloße Vergangenheit geworden, in welchem wir den *Kampf selbst* nicht mehr finden, sondern nur dessen aufgelöste Elemente, die Elemente des Kampfs als bloße Resultate. Allerdings nämlich sind auch in der indischen Mythologie noch zu erkennen jene großen Potenzen, die wir im ägyptischen Bewußtseyn als Typhon, Osiris und Horos

II,2,441

erkannten, jene drei Persönlichkeiten, um die sich alles bewegt, von denen die andern Göttern gleichsam nur das Accidentelle sind, das Mitentstehende. - *Brama* ist in der indischen Mythologie der reale Gott, er ist zugestandener Maßen der Gott des Anfangs. Aber dieser ist aus dem indischen Bewußtseyn wie ganz zurückgetreten, so daß er in ihm *nur* noch als Vergangenheit vorkommt, während z.B. in der ägyptischen Mythologie auch der abgeschiedene und nun vergeistigte, zum Osiris gewordene Typhon zwar als Typhon eine Vergangenheit, als Osiris aber eine Gegenwart, der bleibende Gott des höchsten, geistigen Bewußtseyns ist. Von dem indischen Brama müßte man das Gegentheil dessen sagen, was bei Plutarch von dem ägyptischen Typhon gesagt ist. Man müßte von ihm sagen: ÞíwñÝèç, ïšê dêñáôÞèç, er ist hinweggeräumt aus dem Bewußtseyn, als gegenwärtig verdrängt und hinausgesetzt. Typhon ist noch immer gegenwärtig, Brama aber ist ganz aufgegeben im indischen Bewußtseyn, ein gleichsam verschollener und vergessener Gott, wie daraus erhellt, daß nicht, wie dem Typhon in Aegypten, auch dem Brama noch Heiligthümer in Indien errichtet sind, daß er bild- und tempellos verehrt wird. Er ist der Gott, der alle Bedeutung für die Gegenwart verloren hat. Aber eben an diesem Princip haftet das religiöse Bewußtseyn. Es ist daher eine, zwar der allgemein geltenden Meinung grell entgegenstehende, aber

darum nicht minder strenge Wahrheit, daß in der indischen Mythologie, ich sage der Mythologie, das eigentlich religiöse Princip am meisten aufgegeben ist. Jener gänzliche Mangel an Heiligthümern des Brama deutet nicht etwa, wie man ihn zu erklären versucht hat, auf einen früheren reineren Cultus, in welchem Brama als der *an sich* bildlose, absolute Gott verehrt worden wäre, er deutet auf die Schwäche des religiösen Bewußtseyns in Indien, die überall sich zeigt, wo jenes *aller Religion* zu Grunde liegende, in *ihr* eben überwundene und versöhnte (also der Ueberwindung und Versöhnung bedürftige) Princip völlig ignorirt wird. Auch unter uns gibt es eine solche Art religiöser oder christlicher Hindus, die von dem Entgegenstehenden, dem nicht seyn Sollenden und doch Seyenden, nur die Augen abzuwenden wissen, nicht aber seine

II,2,442

Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wissenschaft ertönt; in denen eben darum das religiöse Bewußtseyn nur noch als Ahndung, Sehnsucht, unbestimmt und in unsicheren Tönen irrt.

In dem ägyptischen Bewußtseyn verwandelt sich der von der Welt, dem äußeren Seyn, nun wirklich abgeschiedene, der in sich selbst überwundene, aber noch immer festgehaltene Gott, wie wir gesehen haben, in den Gott der Unterwelt, des unsichtbaren Reichs, und ist als dieser eben der Grund des ganzen höheren Bewußtseyns, zu welchem die ägyptische und später auch die griechische Mythologie gelangt ist. Es hängt ganz mit der Aufgegebenheit des indischen Bewußtseyns zusammen, daß *Brama* niemals als Gott der Geisterwelt, als Herrscher über die Abgeschiedenen erwähnt wird, wie der zum milden, wohlwollenden Osiris überwundene Typhon, in Bezug auf welchen noch in der Ptolemäerzeit auf ägyptischen Sarkophagen Freunde Verstorbener ihnen nachrufen: Åšøý÷åé ìåôN ôï™ EÏóßñéäïò: Lebe selig mit dem Osiris! In den zahlreichen wenigstens durch Uebersetzungen und Auszügen bekannten indischen Schriften müßte sich doch irgend eine Spur einer solchen Vorstellung des Brama finden; nur eine einzige dieser Art habe ich bei Creuzer bemerkt, der versichert, die Missionarien wollen davon, daß Brama in der Verehrung der jetzigen Hindus so ganz in den Hintergrund gestellt ist, die Ursache in der herrschenden Meinung finden, als habe Brama nur über die Glückseligkeiten des *andern* Lebens zu verfügen. Dieses soll also nach der Angabe der Missionarien herrschende Meinung in Indien seyn. Nun ist es aber 1) schon sehr auffallend, daß man einen Gott darum keine Verehrung erzeige, weil er über die Seligkeiten des künftigen Lebens zu verfügen hat. Man sollte meinen, ein das gegenwärtige Leben als so unselig empfindendes Volk müßte gerade einem solchen Gott eine vorzügliche Verehrung erweisen, oder es müßte einem solchen Gott doch wenigstens einen *Theil* oder eine Art von Verehrung zuwenden. 2) Dieser ganze Ausdruck Glückseligkeiten des andern Lebens ist nicht recht indisch. Denn der große Theil der Indier, das eigentliche Volk, glaubt allgemein an die Seelenwanderung als ein

II,2,443

unvermeidliches Schicksal, und diese, die ihn in "des Seyns schreckliche Welt", in den Kreis dieses nach seiner Meinung unseligen Seyns immer wieder zurückführt, sieht es nicht als Seligkeit an. Man hört schon an dem Ausdruck "*anderes* Leben" den christlichen Missionar. 3) Zufolge einer Angabe in Niebuhrs Reise nach Arabien ist es nach dem Glauben der Indier vielmehr Mahadewa, d.h. Schiwa, den wir bald näher werden kennen lernen, und der unter vielen andern Namen auch diesen führt, der für die menschliche Seele nach dem Tod zu sorgen hat. Indem ich nachforschte, woher Creuzer jene Notiz genommen habe, fand ich, daß er sie bloß aus dem Bericht Eines Missionars, nämlich des Engländers Ward, genommen habe, dessen Werk über den gegenwärtigen Zustand der Religion in Indostan auch in

Deutschland bekannt geworden ist. Nachdem nun, was Creuzer von Missionarien in der Mehrzahl sagt, auf die Auktorität eines einzigen zurückgeführt ist, glaube ich wohl die Meinung äußern zu dürfen, daß erst die Frage des Missionars einen Braminen oder Pandit (=indischer Gelehrter), der den wahren Grund dieser Ausschließung des Brama von jedem öffentlichen Cultus entweder nicht angeben wollte oder, was wahrscheinlicher ist, nicht konnte, veranlaßte eine Antwort zu geben, wie er sie einem christlichen Missionar angemessen glauben konnte. Wie täuschend und nach den Menschen, die sie vor sich haben, berechnet oft die Antworten dieser Braminen oder Pandits sind, ist hinlänglich bekannt, und hat unter andern Kapitän Wilford zu seinem größten Nachtheil erfahren, dem sie auf seine wißbegierigen Fragen, nachdem sie ihm erst abgelauscht hatten, wo er hinauswollte, ganz nach Wunsch antworteten, so wie er es gern hörte, und sogar in Schriften, die sie ihm vorlegten, Stellen in seinem Sinn verfälschten.

Eine andere Erklärung des Umstands, daß dem Brama in Indien keine Art von öffentlicher Verehrung gewidmet ist, wird darin gesucht: Brama sey der Gott einer anderen, reineren und ursprünglichen, in Indien aber verschwundenen Religion, die nur noch im Gedächtniß des Volks ohne alle wirkliche Anhänglichkeit lebe. Man belegt diese Religion mit dem Namen des reinen Bramaismus, den man mit dem reinen

II,2,444

Cultus der Erzväter, mit der sogenannten Abrahamischen Religion vergleichen wollte, (einige mit zufälligen Gleichlauten spielende Gelehrte wollten sogar zwischen den Namen Brama und Abraham selbst einen Bezug sehen und den Abraham als einen Braminen jener reinen Urreligion betrachtet wissen). Dieser Meinung, welche in dem Brama den verdrängten Gott einer ursprünglich reineren, aber durch den späteren ausschweifenden Polytheismus in Vergessenheit gebrachten Religion sucht, widersprechen 1) die Vedas, in denen sich doch Spuren dieser reinen bramanischen Religion finden müßten. Ob dieß der Fall wird sich uns in der Folge zeigen. Es widerspricht dieser Meinung 2) auch Folgendes. Der Gott, durch den eigentlich in dem größten Theil Indiens Brama verdrängt ist, ist Schiwa. Nun wird aber Schiwa nicht gedacht oder vorgestellt als der Gott einer anderen, mit Brama nichts gemein habenden Religion; überall setzt vielmehr Schiwa den Brama voraus, beide werden doch nur als relativ verschiedene Potenzen einer und derselben Religion betrachtet, wie schon die indischen Trimurtibilder zeigen, die beide nicht auf solche Weise vereinigen könnten, wenn sie zwei absolut entgegengesetzte Götter wären, der eine der Gott einer reinen Urreligion, der andere der Gott der ausschweifenden polytheistischen, von der Indien jetzt erfüllt ist.

Ich sehe mich hiedurch von selbst auf die zweite Potenz der indischen Mythologie geführt, welche eben *Schiwa* ist. Schiwa ist der Gott des allgemeinen Orgiasmus. Wenn im ägyptischen Bewußtseyn noch immer der reale Gott vorherrscht, dieser aber im indischen Bewußtseyn ein verschollener ist, so folgt daraus von selbst, daß das indische ganz dem Schiwa hingegeben ist. Die eigentliche indische Religion ist im Grund Schiwaismus. Indeß herrscht auch über Schiwa großes Mißverständnis. Gemeinhin wird er unbestimmter und allgemeiner Weise als das *zerstörende* Princip erklärt. Dabei wird aber nicht bestimmt, worauf sich die zerstörende Wirkung beziehe. Man könnte nach diesem Begriff auch wohl Erdbeben, vulkanische Ausbrüche, die Länder und Städte verwüsten, oder Meeresfluthen, die festes Land verschlingen, als Wirkungen des Schiwa ansehen. Aber davon ist die

II,2,445

indische Vorstellung weit entfernt, Wirkungen, welche das ägyptische Bewußtseyn dem Typhon zuschreiben würde, dem Schiwa beizulegen. Gewöhnlich sucht man nun den Schiwa als göttliche Potenz

dadurch zu erklären, daß man sagt: in der Natur sey ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen, die Schöpfung werde beständig erneuert; indem die eine untergeht, entsteht eine andere; Schiwa sey also der zerstörende und dadurch immer Neues schaffende Gott. Diese Vorstellung liegt freilich noch der Wahrheit am nächsten, aber die rechte ist sie doch nicht. Ein gänzlicher Mißverstand liegt aber in dem Urtheil Fr. Schlegels, der in seiner Philosophie der Geschichte nicht genug seinen Abscheu darüber ausdrücken kann, daß das indische Bewußtseyn eine zerstörende Urkraft, das Princip des Bösen, den Gott des Todes in die Gottheit selbst aufgenommen habe. Nicht alles Zerstörende ist darum auch gleich böses Princip. Es rühmt sich wohl mancher ein Conservativer zu seyn, als wäre dieß für sich schon etwas Vortreffliches. Es fragt sich aber, was conservirt werden soll. Denn wer das Schlechte oder Verderbliche conserviren wollte, hätte sich dessen nicht zu rühmen. So hier; wenn ein Princip, wo nicht das Böse selbst, doch das der menschlichen Freiheit Widerstrebende verzehrt, so ist es ja selbst eine wohlthätige Kraft, eine Art von gutem Princip. Das nun aber, worauf Schiwa sich unmittelbar bezieht, ist nur Brama. Wir werden also mit Recht sagen: er sey eben der Zerstörer des Brama selbst, wie durch die Form die reine Materie zerstört wird[1]. Diese Annahme, daß sich die zerstörende, d.h. eben negirende Eigenschaft des Schiwa auf den Brama bezieht, ist eine natürliche Folge der ursprünglichen Stellung der Potenzen, nach welcher die zweite immer die negirende der ersten, die dritte die durch diese Negation der ersten vermittelte ist.

Eine dritte Potenz (=der als solche seyende Geist) findet sich nun

[1] Zerstörer - nicht des Brama, wie er jetzt ist, und der allen Widerstand aufgegeben hat, der gleichsam nur noch als widerstandslose Materie des Schiwa existirt, sondern des Brama, wie er im nichtindischen Bewußtseyn war. Die Schädel, die in den Abbildungen des Schiwa in Form einer Schnur seinen Hals umgeben, eben diese sind nur die aneinander gereihten Schädel zerstörter Bramas, d.h. zerstörter früherer Formen des Brama.

II,2,446

allerdings auch im indischen Bewußtseyn. Diese dritte Person der indischen Trias ist *Wischnu*. Aber diese dritte Potenz ist im indischen Bewußtseyn nur als eine *bestrittene* Erscheinung. Die Anhänger des Wischnu bilden nur eine *Sekte* in Indien, die mit den Anhängern des Schiwa in beständigem Streit lebt, und selbst blutige Kämpfe bestanden hat. Nur insofern, nämlich in diesem Gegensatz, wird dann auch der Schiwaismus zur Sekte; denn eigentlich ist er die allgemein herrschende Religion, der das gemeine Volk insbesondere gänzlich ergeben ist. Aber auch von den Anhängern des Wischnu ist Schiwa nicht etwa als ein, wenn auch untergeordneter, Gegenstand der Verehrung zugelassen, sondern sie schließen ihn aus, ebenso wie ihrerseits die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen. Jeder dieser Sekten ist ihr Gott der höchste, aber eben darum auch nur ein einseitiger Gott. Zur wahren All-einheit (obgleich alle Elemente derselben vorhanden sind) kommt es also nicht, sondern Brama wird eigentlich gar nicht verehrt, dieser allein scheint keine Anhänger zu haben (obgleich sich die Braminen oder Brahmanen von ihm nennen; warum und wiefern dieß, werde ich in der Folge beantworten), Brama also wird eigentlich gar nicht, und von den beiden andern Dejotas (so werden diese drei Persönlichkeiten genannt - deitates - Gottheiten) wird Schiwa und Wischnu jeder besonders, ja der eine im Gegensatz mit dem andern verehrt, so daß, wie gesagt, die Anhänger des einen die des andern ausschließen und verfolgen. Hieraus erhellt also, daß die indische Mythologie in sich wirklich den Moment einer völligen Auflösung und Zersprengung der Einheit und also auch des geistigen Bewußtseyns darstellt. Dieses geistige Bewußtseyn ist in Indien nicht *in*, sondern außer der Mythologie. Es ist der Polytheismus in der extremsten Gestalt. Denn was einige Freunde Indiens und indischer Weisheit gewöhnlich vorgeben von einem über die drei Dejotas erhabenen Gott, *Parabrahma* genannt, welcher nun der schlechthin Eine und absolute seyn soll, beruht lediglich auf der Auktorität des bekannten Karmeliter Fra Paulino di St. Bartolomäo, dessen Unzuverläßigkeit hinlänglich bekannt ist. Vielleicht ist sogar das Wort Parabrahma die augenblickliche

II,2,447

Erfindung eines Braminen oder Pandits, dem der Missionar seine drei Götter vorwarf, und der ihn mit diesem leicht zusammengesetzten Wort nur schnell abfertigte. Es ist vorerst überhaupt nicht die Frage, wie etwa indische Philosophie und Theologie jene Zerrissenheit des Bewußtseyns wieder aufzuheben oder zu heilen gesucht habe. Großentheils ist dieß dadurch geschehen, daß sie eben Eine der Dejotas, z.B. den Wischnu mit allen Attributen des höchsten, des all-einigen Gottes auszustatten oder diesen einzelnen zum absoluten zu steigern, zu erweitern gesucht haben.

Ein anderes, was man gewöhnlich anführt, ist, daß in indischen Schriften statt des Masculinums *Brahmà* (wie es eigentlich ausgesprochen werden muß) das Neutrum *Bram,* welches ô' èåsïí, die reine Gottheit selbst, von der die drei Dejotas nur die einzelnen Erscheinungen oder Repräsentanten seyn sollen, gebraucht werde. Von Brahmà ist freilich nicht zu leugnen, daß er nur eine der drei Persönlichkeiten sey, im Bram glaubt man dagegen die absolute Gottheit nachweisen zu können, ja A. W. Schlegel behauptet, 1) das Neutrum sey älter, was wahrscheinlich heißen soll, es komme in sehr alten *Schriften* vor (aber das beweist nichts; die indische Religion selbst ist älter als alle indischen Schriften), 2) aus dem Gebrauch jenes Neutrums sey der Schluß zu ziehen, daß nicht bloß die Vielgötterei und Mythologie, sondern auch der Anthropomorphismus der indischen Vorstellungen (worunter Schlegel, wie man aus dem Zusammenhang sieht, vorzüglich die Vorstellung Gottes als eines persönlichen versteht) spätere Zuthaten seyen, und der uralte Bramanismus vielmehr die reine Verehrung des göttlichen Wesens gelehrt habe. Das göttliche Wesen ist hier der Gegensatz von dem persönlichen Gott, wie ja auch bei uns Deisten Anstand nehmen von Gott zu sprechen und statt dessen das Göttliche oder die Gottheit sagen, was ihnen ein ganz abstrakter Begriff ist. Nach meinen *Ihnen* bekannten Grundsätzen kann ich hierin nicht einstimmen. Ich sehe jenes Neutrum als das Nacherfundene einer Philosophie an, von der Art, wie sie sich zum Beispiel in der Bhagwadgita findet, wo dieses Neutrum sehr häufig gebraucht wird, als

II,2,448

eine Auskunft, das Neutrum an die Stelle des verlorenen Gottes zu setzen, der als persönlicher dem Indier allerdings nur ein beschränkter, nur entweder Brama oder Schiwa oder Wischnu ist.

Noch habe ich mich über die Ordnung zu erklären, in welcher ich die drei Dejotas gestellt habe. In den meisten, vielleicht in allen Büchern werden *Sie* eine andere finden, Wischnu nämlich vor Schiwa, so daß dieser die dritte oder letzte, Wischnu die zweite Person der indischen Trias ist. Allein diese Verschiedenheit der Stellung und der Aufeinanderfolge beruht in der That nur auf einem Mißverstand. Nämlich in Indien selbst stehen sich die Anhänger des Schiwa und Wischnu entgegen; natürlich, daß jene sich weigern, die Superiorität von diesem anzuerkennen, und daß umgekehrt die Anhänger des Wischnu behaupten, dieser sey höher als Schiwa. An einem Ort Indiens selbst, in Perwuttum, findet sich ein Bild, in welchem Brama die Wage hält und Schiwa und Wischnu gegen einander wiegt. Wischnus Schale aber sinkt tief, die des Schiwa steigt hoch in die Luft. So können denn manche wohl den Wischnu auch vor dem Schiwa aufzählen. Wird doch neuerdings von einigen französischen Schriftstellern Brama, weil er allerdings dem Schiwa und Wischnu untergeordnet ist, Brama selbst als eine Emanation des Wischnu, und dieser nicht bloß als der *höchste,* sondern auch als der erste von den dreien vorgestellt. Allein dieß ist eine völlige Entstellung. Brama bleibt immer der Erste, der Anfang und der Quell, der von dem alles ausgeht, Wischnu ist allerdings der, in den sich alles endet, und der insofern der höchste ist, aber daraus folgt nicht, daß er auch der alles anfangende, und ebensowenig, daß er auch vor Schiwa zu setzen sey.

Zur vollen Rechtfertigung der von uns gewählten Stellung der drei Dejotas, zum Beweis, daß sie von

den Denkenden unter den Indiern selbst in dieser Ordnung und Aufeinanderfolge gedacht worden, soll mir aber ein indisches Philosophem dienen, nämlich die Lehre indischer Philosophen von den drei Eigenschaften und Qualitäten, die sie als *untrennbar* ansehen, deren Zusammenfassung darum Trigunaya genannt wird. Nun wird aber ferner jede der drei Persönlichkeiten

II,2,449

(Brama, Schiwa, Wischnu) einer jener Grundqualitäten parallel gesetzt. Diese drei Qualitäten oder diese drei Regionen, in welche nach jener indischen Lehre alles Daseyn sich scheidet, sind folgende: 1) die Welt der reinen Wahrheit oder des reinen Lichts, 2) die mittlere Region des Scheins und der Täuschung, 3) die Region der Finsterniß; (in dieser Ordnung werden sie gewöhnlich vorgetragen). Unter diesen wird nun die letzte, die Region der Finsterniß, dem Schiwa zugeeignet. Hierauf beruft sich nun unter anderm auch Fr. Schlegel, um nebst der indischen Mythologie auch die indische Philosophie zu schelten, daß sie das grause Princip der Zerstörung und des Verderbens, welches zugleich Princip der Finsterniß sey, seltsamer Weise in das Bild, die Construktion der gesammten Gottheit mit aufgenommen habe. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Ein Anhänger der Emanationsvorstellung könnte in jenem Theorem *den* Sinn finden wollen, aus der Region der reinen Wahrheit sinke die Welt stufenweise durch die Region des Scheins in die Finsterniß. Der indische Gedanke liegt um vieles tiefer, und es möchte dieser Gelehrte eine Stelle, die auch mir wohl bekannt ist, zwar nicht unrichtig übersetzt, doch unstreitig sehr unrichtig verstanden haben. Es dürfte nicht überflüssig seyn, den wahren Sinn zu erklären.

Allerdings also unterscheidet die Lehre der Vedas, die aber soweit eben schon eine philosophische oder speculative ist, diese schon speculative Lehre also unterscheidet drei Eigenschaften oder Gunas, die sie den drei Dejotas aneignet, Raja, Tama, Satwa.

Die Eigenschaft des Brama ist *Raja*. Nach W. v. Humboldt sind es Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses, die der Raja angehören. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet: aber immer ist ihr etwas in die Tiefe und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen Größe der *reinen* Wesenheit unterscheidet. Die von der Raja Hingerissenen lieben alles Große, Gewaltige, Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, und sind von der Mannichfaltigkeit der Welt, der Wirkung der Maja (EÁðÜôç), befangen. Aus dieser Erklärung erhellt also, daß im Begriff der Raja

II,2,450

auch ein *Seyn* gedacht wird, aber nicht der Begriff des ruhigen, über sich selbst beruhigten, sondern gleichsam des leidenschaftlichen, in einem gewaltsamen Wollen bestehenden Seyns. Nun aber eben *dieses* ist das *erste* Seyn, und das erste Seyn *kann* wie ich ausführlich gezeigt habe, kein anderes seyn, als das eines blinden, unmittelbaren und eben darum zugleich heftigen und besinnungslosen Wollens. Inwiefern nun Brama die erste göttliche Gestalt, d.h. diejenige Gestalt der Gottheit ist, durch die sie des unmittelbaren Seyns fähig ist, so begreift es sich, wenn die indische Philosophie sagt: die Eigenschaft des Brama sey Raja. Und wenn dieses erste, dieses unmittelbare Seyn zugleich der Anfang und der Grund alles Schaffens ist, so kann man sagen: Raja sey gleichsam die erste Begier, die Leidenschaft des Schaffens in Brama. Weil nun aber keine Leidenschaft ohne Alteration gedacht werden kann, und das auf *solche* Art Wollende und demnach Seyende nothwendig zugleich sich selbst ungleich wird, so können wir dieses Seyn auch das bloß *scheinbare* nennen. So viel von der Eigenschaft der Raja. Brama ist der das bloß scheinbare Seyn wirkende und hervorbringende, das nicht das wahre ist, sondern das seinem Wesen entfremdete.

Die Eigenschaft des Schiwa ist *Tama*. Dieß bedeutet nun allerdings Dunkel und Finsterniß. Aber

sollte dieß nicht, vielleicht selbst im indischen Original schon, nur ein bildlicher Ausdruck seyn, um die negative, die negirende Eigenschaft des Schiwa zu bezeichnen, und sollte daher die wahre Aufeinanderfolge nicht diese seyn? Brama ist der den Schein, das bloße scheinbare Seyn setzende Gott, Schiwa der Zerstörer des Scheins, die Negation des Falschen, des nicht eigentlich seyn sollenden Seyns. Nimmt man diese Erklärung an, daß nämlich die Eigenschaft der Dunkelheit in Schiwa nur seine negirende Eigenschaft bedeute, so hängt nach dieser Ansicht alles *wirklich* philosophisch zusammen, während man nach der andern Erklärung gar keinen Zusammenhang und Sinn sieht, und doch ist hier von indischen Philosophen die Rede, die an feinem Scharfsinn mit den Philosophen aller Zeiten und Völker wetteifern können. Soll man unter dem Dunkel und der Finsterniß dasjenige verstehen, was selbst noch *unter* dem Schein ist, so wäre

II,2,451

dieß gar nichts, und könnte, weil es nichts ist, auch nicht producirt und gewirkt werden. Auch wäre, wenn man die Stufenfolge so annähme, a) als unterste Region das was völlig nichts ist, reine Finsterniß, b) als zweite der Schein, c) als dritte (wie wir gleich hören werden) die Wahrheit, ein *unmittelbarer* Uebergang von Schein zur Wahrheit; - aber ein solcher ist unmöglich; es gibt keinen Uebergang von dem Reich des Scheins in das der Wahrheit als durch Vernichtung des Scheins; *durch* die dritte oder höchste Eigenschaft, welche dem *Wischnu* zugeschrieben wird, ist also eine vermittelnde gefordert. Diese mittlere, vermittelnde kann aber nur insofern Dunkelheit oder Finsterniß seyn, inwiefern allerdings, wenn der Schein, das scheinbare Seyn zernichtet wird, zuerst Dunkelheit entsteht, so lange nämlich, bis das höhere, das wahre Seyn aufgegangen ist, oder eine Art von Dämmerung, da das Licht, was den Schein von sich wirft, vergangen und das höhere noch nicht aufgegangen ist. In der That ist Tama = Dämmerung. Also Schiwa Gott der Dämmerung, weil, was nur bis zu *ihm,* noch nicht bis zur vollen Wahrheit gelangt ist.

Die dritte Guna oder Eigenschaft ist nämlich nach der Vedalehre *Satwa,* ein Wort, das nach einer Erklärung W. v. Humboldts das *Seyn* bedeutet, aber, wohl zu merken, das Seyn in dem Sinn, in welchem es frei von allem Mangel, oder, wie er bezeichnender sagt, von allem Nichtseyn, durchaus real ist, und daher in der Erkenntniß zur Wahrheit wird. Inwiefern nun diese dritte Eigenschaft die der dritten Persönlichkeit, des Wischnu, ist, so ist die Aufeinanderfolge ganz die unsern ersten Begriffen gemäße. Nämlich das zuerst Gesetzte ist das *nicht* als solches (sondern als ein anderes) seyende Wesen. Das Nächstfolgende ist das Wesen im Gegensatz gegen das nicht-als-solches-Seyende. Insofern es Gegensatz des *nicht*-als-solches, nicht wahrhaft seyenden Wesens ist, soweit ist es zwar an sich das wahrhaft seyende, aber weil es im Gegensatz und in der Wirkung gegen das falsche Seyn auch *außer* sich selbst gesetzt ist, insofern kann es doch nicht Anspruch machen, das als solches, d.h. das wahrhaft seyende Wesen zu seyn.

II,2,452

Wohl aber wird durch Negation des Scheins, durch Negation des nicht-als solchen gesetzten Wesens das als solches seyende erst möglich und wirklich gesetzt. Dieses Dritte wäre dann das aus der Zerstörung des ersten *Erhaltene,* insofern käme denn hier der Begriff des Erhaltens herein. Wischnu ist der das wahre Seyn aus dem Schein und aus der Negation desselben Rettende, d.h. Erhaltende. Die Wahrheit kann nicht das Unmittelbare seyn. Denn alles *unmittelbare* Seyn ist nicht denkbar als in Folge eines Herausgehens des Wesens aus sich selbst, d.h. vermöge eines anders- und sich-ungleich-Werdens, und dennoch muß und soll es zum Seyn kommen. Es bleibt also nichts übrig, als daß das unwahr-Seyende (das im Seyn sich

selbst ungleich Seyende) *sey*. Dieß ist conditio sine qua non des wahren Seyns. Es ist nicht das, was wir wollen, aber es ist der nothwendige, unvermeidliche, unumgängliche Anfang. Das erste Seyn *kann* nur das täuschende seyn. Aber diesem folgt unmittelbar, jedoch als eine andere, von ihm nothwendig geschiedene Potenz, die das unwahre Seyn wieder aufhebende, es ins Wesen zurückführende, wo es dann erst *als* das nicht Seyende *Ist* (gesetzt, befestigt ist), das nicht *Seyn* - das Wesen - ist ihm zum Seyn geworden. Die Sinnenwelt ist nach der indischen Lehre in der Maja empfangen, d.h. sie ist ihrem letzten Grund nach bloß Illusion, Täuschung, und hat ein bloß chimärisches, vorübergehendes Seyn (Erscheinung). In dem Verhältniß nun, als das unrechte Seyn in ihr überwunden wird, im Verhältniß der Reduktion auf das Wesen, nimmt die Welt Wahrheit wieder an - aber das Seyn aller sinnlichen Dinge bleibt immer ein aus Schein und Wesen, aus Täuschung und Wahrheit Gemischtes und *zugleich* Gewobenes (Dämmerndes). Allein nicht bloß in diesem Sinn geht Wahrheit aus der Täuschung hervor, sondern, indem das nicht eigentlich Seyende in sein nicht *Seyn* zurücktritt, wird an seiner Statt das gewisse Wesen als nun erst objektiv, *wirklich* seyend gesetzt, und auf andere Art als durch diese Vermittlung kann es gar nicht gesetzt werden. Nur aus der zerstörten Täuschung geht die Wahrheit hervor, nämlich die scheinfreie, als *solche* erkannte, befestigte und nun auch unwiderruflich gesetzte Wahrheit.

II,2,453

Auf diese Art hängt nun also die indische Trias auch philosophisch oder logisch aufs genaueste zusammen, und indem hier dem Wischnu Satwa, das *wahre* Seyn, in dem nichts mehr von Täuschung ist, zugeeignet ist, so kann ich nicht umhin zu bemerken, daß der Name Wischnu selbst unstreitig mit jener Wurzel zusammenhängt, die in mehreren Sprachen Seyn bedeutet, von der sich selbst das lateinische Est, wie das deutsche Ist herschreibt, im Hebräischen Mé‹ (Stammwort äLÜé), wovon äi LØez welches ebenfalls zugleich Wesentlichkeit und Wahrheit bedeutet. Es könnte nicht meine Absicht seyn, die indischen Götternamen aus dem Hebräischen herzuleiten. Solche Ableitungen sind in der That zu eng für den gegenwärtigen Standpunkt der Sprachvergleichung und Sprachforschung. Inzwischen habe ich öfter bei Sanskrit-Gelehrten, die ich alle Ursache hatte für sehr gut unterrichtet zu halten, mich erkundigt, ob die Namen Brama, Schiwa, Wischnu in der indischen Sprache eine Ethymologie darbieten, und darauf immer eine verneinende Antwort erhalten. Wenn nun dieß der Fall, so würden die drei Namen einer ältern Formation angehören, als dem Sanskrit, das nach der wahren Chronologie der Sprachbildung im Grunde nicht älter als das Griechische ist - etwa (da hebräische Worte auch im Sanskrit enthalten sind) der hebräischen. Es wäre nicht schwer, in dieser die jenen drei Namen entsprechenden Grundwörtern und Grundbegriffe zu erblicken. Oder wäre es nicht wirklich sehr wahrscheinlich, den Namen Brama als Hervorbringers des bloßen Stoffs mit dem hebräischen àø a˜ in Verbindung zu bringen, was ohnerachtet des auch im Hebräischen späterhin schwankenden Sprachgebrauchs doch ursprünglich und in der ältesten Sprache offenbar die Hervorbringung des bloßen Stoffs bedeutet hat? Denn deutlich wird es ja so im Anfang der Genesis gebraucht, wo auf das: Im Anfang schuf, àø a˜, Gott Himmel und Erde, unmittelbar folgt: die Erde war tohu vabohu d.h. formlose Masse. Der Name Schiwa erinnert aber ebenso bestimmt an jene hebräische Wortfamilie, zu welcher auch òMÛé gehört, und Schiwa wäre demnach der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannichfaltigkeit des Seyns führt. - Man hat neben der Menge von Grundwörtern,

II,2,454

die das Sanskrit mit dem Griechischen sowie mit den germanischen Sprachen gemein hat, längst auch

solche gefunden, die es *noch* mit dem Hebräischen gemein hat. Der Name des Vedas selbst, der heilige Wissenschaft enthaltenden, von Brama selbst geoffenbarten Bücher, ist ein Beweis davon. Der Name hängt im Indischen mit einem Wort zusammen, das wissen bedeutet, also mit dem hebräischen òøŽé (wovon vêda eine bloße Dialekt-Verschiedenheit ist), sowie dem lateinischen videre, ånäåéí, eins ist. Demnach gehört auch das deutsche Wissen einer Familie an, die sich aus der Urzeit erhalten. Dieß wollte ich nicht sowohl der gegenwärtigen Untersuchung, als künftiger Erörterung halber anführen. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, wie Schiwa, obgleich die Zerstörung, ja selbst die Tod verhängende Potenz, oder als der das Dunkel in der Erkenntniß durch Vernichtung des Scheins Bewirkende, gleichwohl seinen Platz in der indischen Gottheit haben konnte, ohne daß man deßwegen in jenes Urtheil einzustimmen brauchte, das hierin etwas *besonders* Dämonisches der indischen Mythologie erkennen wollte.

Es kam darauf an, uns der Stellung und damit der Bedeutung der drei großen Potenzen zu versichern, die sich im indischen Bewußtseyn nur noch als Resultate finden. In Bezug auf diese, auch von Seiten der indischen Philosophie bestätigte Stellung will ich nur noch erwähnen, daß in bildlichen Darstellungen Wischnu im Verhältniß zu Schiwa stets als der jüngere von Gestalt und Antlitz dargestellt ist. Hinsichtlich der *Bedeutung* will ich anführen, daß in dem kolossalen, 13 Fuß hohen Brustbild in den unterirdischen Felsentempeln auf Elephante, welches schon Niebuhr für seine Darstellung der indischen Trias erklärt, Wischnu mit reichem Haarschmuck (Zeichen der Jugendlichkeit), in der einen Hand eine Blume, in der andern eine dem Granatapfel ähnliche Frucht, an einem Knöchel einen Ring trägt, - die Blume in der einen, die Frucht in der andern Hand bezeichnet ihn als den Gott der Vollendung, wohin auch der Ring gedeutet werden könnte.

Nachdem wir uns der indischen Trias versichert haben, müssen wir bemerken, daß in dieser allein die indische Mythologie nicht besteht.

II,2,455

Bemerken *Sie* überhaupt, daß es vorerst nur um das Material zu thun ist. Es kommt also jetzt darauf an, auch die übrigen Bestandtheile zu zeigen.

Eine Darstellung der indischen Mythologie ist zum Theil auch darum schwierig, weil man diese dabei als eine wirkliche Einheit voraussetzt. Allein dieselben Momente des mythologischen Processes, die wir zuvor an einzelne Völker vertheilt fanden, scheinen sich unter dem Einen Volk der Indier nur an verschiedene Organe vertheilt zu haben, so daß man sagen kann: es existire in Indien nicht Eine Religion oder Eine Mythologie, sondern wirklich verschiedene Religionen und verschiede Mythologien, hierin eben liege der tiefste Grund des indischen Kastenunterschieds. Etwas Aehnliches freilich in Griechenland auch. Gewisse verschollene Religionen einer älteren Zeit sind noch in einzelnen Gegenden oder Volkskreisen übrig. Doch kannte Griechenland keine Kasten. In Indien dagegen sind eben durch diesen Unterschied jene Momente gleichsam verewigt. So scheint sich der frühere Moment, den wir in dem *allgemeinen* Fortschritt durch Urania bezeichneten - jener Moment, wo der zuvor männliche Gott weiblich wird -, dieser Moment scheint sich ganz in der - übrigens in Indien selbst verachteten - Sekte der *Saktas* niedergelegt zu haben, von der Colebrooke[1] behauptet, daß sie ausschließliche Verehrer der weiblichen Gottheit, nämlich der dem *Schiwa* entsprechenden weiblichen Gottheit, der Bhavani, seyen. Von dieser Sekte scheinen die Saivas unterschieden zu seyn, von denen gesagt wird, daß sie den Schiwa und die Bhavani zugleich verehren. Die Anhänger jener die weibliche Gottheit ausschließlich verehrenden Sekte sind in Indien selbst in keiner minderen Geringschätzung, als in Griechenland die sogenannten Metragyrten, die Bettelpriester der Kybele, oder die Priester des Zeus Sabazios. Das Auszeichnende der letzten Sekte - der Saivas - ist die ausschweifende Verehrung des Lingam, d.h. des Symbols der vereinigten Zeugungsglieder beider Geschlechter. Insbesondere aber läßt sich aus der alle Vorstellung übersteigenden Schamlosigkeit und Unzüchtigkeit der die Tempelwände in Elephante bedeckenden

[1] Asiat. Res. VII, 281.

II,2,456

Bilder schließen, daß hier der erste Schiwa dargestellt ist, der Schiwa in seiner ersten Erscheinung (wo er *dem* Dionysos, der der Urania parallel ist, oder dem Zeus Sabazios der Griechen entspricht). Alle früheren Formationen erscheinen daher in der indischen Mythologie noch zugleich mit den spätern, doch diesen untergeordnet. Denn z.B. die Anhänger dieser, vorzüglich der Verehrung des Lingam ergebenen Sekte finden sich ausschließlich nur noch in der untersten Klasse des Volks, den sogenannten Tschandalas. Uebrigens unterscheiden diese sich selbst wieder, wie Colebrooke anführt, nach einem decenten und einem indecenten Cultus, oder, wie sie auch sagen, nach einem Weg rechts und einem Weg links. Der Weg rechts ist der Weg vorwärts, der in einen höhern Moment des mythologischen Processes fortschreitende. Die Anhänger des indecenten Cultus verbergen sich selbst und machen nicht öffentlich Procession von ihrer Lehre (Winkel-Ceremonien), d.h. sie betrachten diese selbst nur als *einen* Moment der Vergangenheit, den *sie* festgehalten. Auch diese Sekte, die der Saktas, hat ihre besonderen Bücher; ihre Lehren gründen sich auf die Tantras, die eben darum bei den Anhängern der andern Sekten, besonders bei den Anhängern der Vedas, in großer Verachtung stehen.

Außer diesen Elementen der Vergangenheit, die noch in der indischen Mythologie liegen, muß noch eine *andere* Formation von Göttern unterschieden werden. Auch hier, bei den indischen, wie wir es früher bei den ägyptischen Göttern gesehen haben, auch hier läuft in den gewöhnlichen Darstellungen alles durcheinander, als ob alles von gleicher Bedeutung und gleicher Behandlung fähig wäre. Allein es ist in dem, was man indische Götterlehre nennt, außer den drei großen Potenzen, die einer höheren Region angehören, noch eine zweite, sehr verschiedene Formation mythologischer Götter zu erkennen. Diese findet sich in den *materiellen Göttern,* welche noch als wirkliches Erzeugniß des mythologischen Processes betrachtet werden müssen. Diese materiellen Götter sind überall nur gleichsam Ueberbleibsel oder Erzeugnisse des zerstörten, zergehenden, realen Gottes. Brama, der erst ausschließliche Gott, ist als der in die vielen Götter zergehende zertheilte Gott zu

II,2,457

denken, der an *seiner* Stelle jene *materielle* Göttervielheit zurückläßt, welche der Gegenstand oder Inhalt des gemeinen Götterglaubens des indischen Volkes ist. Das ausschließliche Princip kann nicht vergehen, ohne an *seiner* Statt das mannichfaltige, geschiedene Leben in der Gegenwart zurückzulassen. Die Göttervielheit (unterschieden von Vielgötterei[1]) tritt an die Stelle des ausschließlichen Gottes, und ist gleichsam das Signal, das Zeichen seines Verdrängtwerdens. Diese vielen Götter, welche an die Stelle des Brama treten, aber eben darum gleichsam aus dem Stoff desselben gebildet sind, zeigen sich auch in *dem* Sinn als materielle, daß sie insgesammt als gewissen Theilen der Natur vorstehend oder entsprechend gedacht werden. Wie das Eine und einförmige Seyn in der Natur selbst sich in Regionen theilt und abstuft, so zertheilt sich dem Bewußtseyn in Folge des mythologischen Processes der Eine Gott in eine Schaar von Naturgöttern. Als das Haupt dieser bloß materiellen Götter wird *Indra* betrachtet, der Gott der oberen Luftregion, des Aethers, der insofern gewöhnlich mit dem griechischen Zeus verglichen wird. Was die übrigen betrifft, so muß ich bemerken, daß zwar allerdings auch in diesen, gleichsam an der Stelle des Brama zurückgebliebenen ein System, ein Zusammenhang nachzuweisen seyn sollte, wie es sich z.B. in den materiellen Göttern der griechischen Mythologie nachweisen läßt. Allein gerade diese

Seite der indischen Mythologie ist sehr vernachlässigt. Unsere Kenntniß der indischen Götterlehre ist hauptsächlich aus Schriften und Werken der höheren, gebildeten Kasten Indiens geschöpft, die sich weniger mit diesen materiellen, als vielmehr mit den höheren, formellen Göttern beschäftigen. In Griechenland, wo kein Kastenunterschied ist, sind jene materiellen Götter *allgemeine* Götter des griechischen Volks. Noch immer sind uns die epischen Gedichte Indiens weniger als manche doktrinelle Werke bekannt. Wenn wir den Homer nicht hätten, würde es uns auch schwer fallen, den materiellen Polytheismus der Hellenen systematisch darzustellen. Indien hatte keinen Hesiodos. Bei der idealistischen und spiritualistischen Richtung, welche das indische Bewußtseyn

[1] Vgl. die Einleitung in die Philos. der Mythologie, S. 121 ff.

II,2,458

gleich im Entstehen der Mythologie genommen, blieb der materielle Polytheismus vernachlässigt. Die eigentliche Kraft der Mythologie, das Innere derselben, die wahren Triebfedern des Processes liegen *außer* den materiellen Göttern. Diese sind nur das begleitende Phänomen des untergehenden realen Gottes, des Brama. Schiwa ist der ihn *als* vergangen setzende, also ist er zugleich der den materiellen Polytheismus bewirkende, der *Ursache* ist, daß Brama in jene getheilte, untergeordnete Götter auseinander geht, oder den vielen und voneinander verschiedenen Göttern Platz macht. Wischnu ist der, der an die Stelle der untergegangenen realen Einheit die Einheit, aber die höhere, geistige wieder setzt. Es ist ein und derselbe *Gott*, der als untergehende Einheit Brama ist, als Zerstörer der Einheit Schiwa, als der, welcher die nun gesetzte Mannichfaltigkeit wieder zur Einheit zusammenfaßt, Wischnu. So stellen sich die höheren, verursachenden Götter dar in Bezug auf die materielle Göttervielheit. Der große Haufe, die Masse des indischen Volkes, soweit es nicht den verworfenen Klassen angehört, besteht aus rein materiellen Polytheisten, jenen, welche die Bhagwadgita so oft bezeichnet als den einzelnen Göttern ergeben und ihnen nachlaufend. Diese rein-polytheistischen (nämlich im bloß materiellen Sinn polytheistischen) Indier sind nichts als Schiwiten, die unter dem bloßen Einfluß des Schiwa stehen. Für diese ist Brama ein rein verschollener. Der Name, den die erste Kaste Indiens sich selbst gibt, kann zweierlei bedeuten. Entweder sind die Braminen die an dem Brama Festhaltenden, und ihn eben darum in Wischnu wieder Erkennenden, wieder Findenden, dadurch unterschieden von dem übrigen Volk, das dem materiellen Polytheismus und dem Schiwa allein ergeben ist. Wenn man indeß das eigentliche Verhältniß zu dem Volk in Ueberlegung nimmt, wenn man bedenkt, daß ihr vorzüglichstes Bestreben noch heutzutag darauf gerichtet ist, wie es in früheren Zeiten, namentlich in ihren blutigen Kämpfen gegen den Buddismus darauf gerichtet war, das Volk bei dem Cultus, den Ceremonien und der abergläubischen Verehrung der bloß materiellen Götter zu erhalten, die alle von Brama herstammen, gleichsam aus der Substanz des Brama gebildet sind, wenn

II,2,459

man bemerkt, daß sie selbst den Cultus des Schiwa, der doch immer ein geistiger Gott ist, nicht vorzüglich begünstigen, vielmehr dahin zu streben scheinen, das Volk auf der Stufe des Brama und der Bramagötter zu erhalten, so könnte man wohl geneigt seyn, den Namen, den sie sich selbst geben, auch daher zu leiten.

Doch, um auf die materiellen Götter Indiens zurückzukommen, so läßt sich wohl überhaupt in diesen kein solches deutliches und bestimmtes System nachweisen, wie in den Göttern derselben Art der

griechischen Mythologie, weil das indische Bewußtseyn bald diese untergeordneten Göttern verließ, und andere höhere Richtungen nahm, namentlich der durch Wischnu bezeichneten folgte. Für den gegenwärtigen Zweck indeß genügt, die drei ganz verschiedenen Formationen in dem, was man gemeiniglich die indische Mythologie nennt, zu unterscheiden, nämlich a) jene Elemente, die sich noch aus der mythologischen Vorzeit Indiens herschreiben, b) jene formellen Götter, Brama, Schiwa, Wischnu, die in Bezug auf die materiellen bloß verursachende Potenzen sind, c) die eigentlich materiellen Götter. Außer diesen drei Seiten der indischen Mythologie ist nun noch eine vierte zu bemerken, durch die sich die indische von *allen* andern bisherigen Mythologien gänzlich unterscheidet.

[II,2,460]

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die drei Potenzen kommen im indischen Bewußtseyn nur getrennt vor, ohne sich zur wahren All-einheit aufzuheben, die schwächeren Organe fallen ganz dem Schiwa anheim. Der höhere Begriff des besonnenen Gottes kann sich nur im Gegensatz und Kampf mit diesem (dem Schiwa) behaupten - aber weil der Wischnu dem Bewußtseyn ein isolirter, von seinen Voraussetzungen im Bewußtseyn losgerissener, gleichsam in der Luft schwebender ist, kann sich das Bewußtseyn in dieser Höhe nicht behaupten, sondern lenkt wieder ins Materielle um, doch so, daß dieses Materielle, in welches ihm der Gott herabsteigt, nicht als ein ursprüngliches und *natürliches*, sondern nur als ein angenommenes und zwar freiwillig angenommenes erscheint. Mit Wischnu fängt daher eine ganz neue Formation der indischen Mythologie an, nämlich die Reihe der Incarnationen dieses Wischnu, die der Stoff der sogenannten Puranas, der heiligen Bücher des zweiten Gottes sind, welche Bücher auch eine Art von kanonischer Auktorität haben, aber doch nicht von gleicher Heiligkeit sind wie die Vedas. Ferner sind diese Incarnationen auch die hauptsächliche Grundlage der endlosen epischen Gedichte Indiens, die aber auf Wischnu beschränkt sind. Zwar hat sich in die neuere und neueste Behandlung der indischen Mythologie der Mißverstand eingeschlichen, nach welchem Brama, Schiwa und Wischnu selbst schon als Incarnationen der indischen Gottheit betrachtet werden. Dieß ist ganz falsch. Die Incarnationen sind bloße Untergötter. Creuzer, der überall nur einen formellen oder abstrakten, oder wenigstens einen sehr unbestimmten

II,2,461

Begriff des Monotheismus voraussetzt, kann sich diese indische Dreiheit selbst schon nur als Folge einer geschehenen Incarnation darstellen. Allein dieß ist eine ganz willkürliche Interpolation, die der indischen Mythologie selbst fremd ist. Die indische Mythologie kennt zwar z.B. zahlreiche Incarnationen des Wischnu (ich kann nicht sagen Menschwerdungen, denn er incarnirt sich ebensowohl in Thiere), sie nimmt dieser Incarnationen neun, oder, wenn man die noch bevorstehende dazu rechnet, zehn an, aber der schon Incarnirte könnte sich doch nicht noch einmal incarniren. Wischnu ist also eine rein geistige Potenz.

Mit diesem Theil der indischen Göttergeschichte wendet sich der bisherige nothwendige und gesetzmäßige Gang der Mythologie ins Willkürliche und Fabelhafte um, was ganz außerhalb einer wissenschaftlichen Betrachtung liegt. Mir wenigstens war es unmöglich, in den aufeinander folgenden Incarnationen des Wischnu irgend eine Nothwendigkeit zu erkennen. Man fühlt das Gemachte, ja sie

erinnern durch ihre Bisarrheit, durch etwas Neckisches, das sie an sich haben, und eine gewisse Fatuität an manche Fabeln der nordischen Mythologie. In den ersten Incarnationen kann man etwa die Absicht erkennen, dem Wischnuismus das höchst mögliche Alter bis vor die Sündfluth zu verschaffen. So groß war und ist zum Theil noch die abergläubische Verehrung für diese Legenden, daß manche z.B. in der ersten ein von dem A.T. unabhängiges Zeugniß für die mosaische Erzählung von der Sündfluth sehen wollen. Indeß die bewährtesten und zur Kritik berufensten Kenner des Sanskrit, wie Wilson, Colebrooke und neuerdings E. Burnouf, haben keinen Anstand gefunden, ihre Meinung zu erklären, daß der Bhagawatpurana wohl erst im zwölften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung geschrieben sey. Da hatte also die christliche Tradition von der Sündfluth wohl Zeit gehabt nach Indien zu kommen, was ja übrigens auch schon vor Christi Geburt lange genug hätte geschehen können. Man kann daher in dieser Erzählung nichts weiter sehen, als den Versuch, den Anfang des Wischnuismus bis in die Zeiten der allgemeinen Fluth zurückzusetzen.

Die folgenden Incarnationen haben einen Bezug auf die Geschichte,

II,2,462

die Kämpfe und den endlichen Sieg des Wischnuismus in Indien. In der sechsten Incarnation tritt Wischnu in der Gestalt eines bescheidenen Braminen auf, um den Uebermuth der Kschetryas, der Kriegerkaste, zu demüthigen; er erscheint mit einer Axt bewaffnet, die ihm Schiwa gegeben hat. Schiwa selbst hilft dadurch mit zu dem Sieg des Wischnu. In dieser Incarnation heißt er Parasu-Rama, zum Unterschied von der weit glänzenderen Erscheinung, die nun folgt. Denn in der siebenten Incarnation ist er auch Rama, aber der Rama êáôE dîï÷Þí, oder Sri-Rama. Die Abenteuer und Thaten des Sri-Rama sind nun der Hauptgegenstand der großen epischen Compositionen Indiens, vorzüglich der Ramayana.

Als Sri-Rama ist Wischnu ein jugendlicher Held, geschmückt mit Schönheit und Kraft, Freund der Genüsse, wie der Gefechte, vorausbestimmt zur Herrschaft der Welt, kurz er hat alles, was zu dem Helden einer Epopee im höchsten Sinn gehören mag. Wir sehen also, wie die indische Mythologie durch das von ihr angenommene Mittel der Incarnation zugleich die Möglichkeit des Uebergangs in epische Poesie fand, die ihr sonst gänzlich gefehlt hätte. Denn von den *Menschen* selbst, ihrem Stand und ihrer Gebrechlichkeit hat das indische Bewußtseyn eine zu geringe und niedergedrückte Meinung, um aus bloßen Menschen Helden epischer Gedichte zu machen. Der Hauptgegenstand des die Thaten des Rama feiernden Heldengedichts ist sein Krieg gegen den König von Lanka oder Ceylon, gegen den er sich mit dem Könige der das Gebirg bewohnenden Affen verbindet, dessen Diener und Feldherr der große Hanumar ist. Die berühmteste, selbst in Sculpturen dargestellte That dieses seltsamen Heeres ist die Brücke, die es über den Meeresarm schlägt, der Ceylon vom festen Land trennt. Nachdem die Brücke aus Felsen erbaut, das Heer darüber gegangen ist, werden zwanzig Schlachten geliefert, bis endlich Rama in der einundzwanzigsten, die eine Hauptschlacht ist, seinen Feind besiegt, ihn umbringt und in den Abgrund stürzt. Auf dem Rückweg bricht das Heer die Brücke wieder ab, von der indeß noch einzelne über dem Wasser hervorragende Felsen sichtbar sind, die noch heutzutag die Brücke des Rama heißen

II,2,463

(die Muhammedaner nennen sie die Adamsbrücke). Auf dem festen Land, an der Ceylon gegenüberliegenden Küste errichtet er einen Tempel dem Schiwa, dessen großer Verehrer der besiegte König von Ceylon gewesen war. Nach seiner Rückkehr nimmt er Besitz von dem früher ihm vorenthaltenen Königreich Ajodja, das er als weiser Gesetzgeber und Volk- und Welt-beglückender König beherrscht, bis er in seinen Himmel (den Viconta) zurückgeht, von wo er noch immer fortfährt

über das Glück der Welt zu wachen. Alle Tempel und Monumente Indiens sind von Sculpturen und Gemälden bedeckt, welche diese Thaten des Rama und seiner abenteuerlichen Armee darstellen. Selbst bei öffentlichen Festen, unter Reigen und Chortanz, beim Geräusch kriegerischer Musik sieht man scenische Darstellungen dieser Thaten, wobei die Affen keine geringe Rolle spielen, und zumal der in den Abgrund gestürzte König von Ceylon sich gut ausnehmen soll.

Wenn nun aber Sri-Rama hauptsächlich der Held der epischen Poesie Indiens ist, so ist Krischna, die folgende achte Verkörperung des Wischnu, eine weit mehr der *religiösen* Entwicklung Indiens angehörige Erscheinung, Krischna ist die höchste geschichtliche Verklärung des Wischnuismus. Man kann behaupten, daß die Wischnulehre in Indien hauptsächlich nur als Krischnalehre existirt. Die Anhänger des Krischna bilden gleichsam in der allgemeinen Kirche Indiens eine besondere herrschende Kirche. Zu der Zeit, als Krischna geboren werden sollte, herrschte über Mathuna der Tyrann Kamsa, dessen Schwester Mutter des Krischna werden sollte. Lange Zeit schon vor seiner Geburt wurde seine Ankunft dem grausamen Tyrannen von Mathuna verkündet, der, um den Erfolg dieser Weissagung zu verhindern, alle Kinder seiner Schwester tödtete. Schon waren sieben getödtet, aber die achte Geburt, Krischna, sollte den Nachstellungen des Tyrannen entzogen werden. Die Art wird auf verschiedene Weise erzählt. Genug, er kam um Mitternacht zur Welt, göttlichen Glanz selbst ausstrahlend, und damit auch seine Eltern erfüllend, denen *er selbst* den Rath gibt, ihn über das Wasser Yamuna nach dem indischen Schäferlande Gokula zu bringen, um als Sohn eines der Schäfer erzogen zu werden. Hier unter den jungen Schäfern und

II,2,464

Schäferinnen theilte er ihre Spiele und Beschäftigungen, und während er Berge mit einem Finger aufhob, Ungeheuer und Riesen bekämpfte, entzückte er durch die melodischen Töne seiner Leier die ganze Wildniß; wilde Thiere kamen gezähmt herbei, sie zu hören; nicht minder entzückte er die jungen Schäferinnen durch seine Schalkheiten, bis er endlich den Spielen entwachsen, junge Krieger um sich versammelt, mit diesen gegen den tyrannischen Schwesterbruder Kamsa zieht, ihn überwältigt, tödtet und seine Eltern der harten Gefangenschaft entreißt, in der sie von diesem gehalten waren. Seine Hauptrolle als Held spielte er jedoch in dem Kriege zwischen den Kurus und Pandus, welcher der Gegenstand des zweiten großen epischen Gedichts der Indier, des Mahabharata ist. Verschieden sind die Erzählungen von seinem Tode. Die gewöhnlichste jedoch ist, daß er durch einen Pfeil an einem Baum gespießt, auf diese Art am *Holze* gestorben, von welchem herab er noch alle Uebel voraussagt, die sich im zukünftigen Weltalter im Kali-Yuga über die Erde verbreiten würden. Die außerordentlichen Umstände seiner Geburt, auch der letzte Umstand, sein Tod am Holze, haben beinahe unvermeidlich an analoge Umstände in den evangelischen Erzählungen erinnern müssen. Andere Umstände erinnern fast ebenso bestimmt an Züge der griechischen Mythologie. Was nun die ersten mit Erzählungen der christlichen Evangelien übereinstimmenden Züge betrifft, so wäre es absurd, hier an irgend einen tieferen oder mystischen Zusammenhang zu denken. Denn wie man auch die kirchliche Tradition von der Reise des Apostels Thomas nach Indien beurtheilen möge, so ist doch unbestreitbar, daß die christliche Religion schon in den ersten Jahrhunderten ihres Daseyns in Indien bekannt geworden, und daß namentlich apokryphische Evangelien nach Indien gekommen sind. Warum sollten die Indier aber nicht für diese ihre Fabeln Züge aus der christlichen Erzählung entlehnt haben, da sie eben dieß mit Zügen der griechischen Mythologie gethan haben? Je zweifelhafter das Alter der sogenannten Puranas, der Schriften, durch welche wir diese Fabeln kennen, in neuerer Zeit geworden ist, so daß wohl niemand wagen würde sie ihrer gegenwärtigen Abfassung nach auch nur bis in die Zeit Alexanders d. Gr. und seines Feldzugs nach

II,2,465

Indien hinaufzurücken, desto weniger läßt sich auf solche Uebereinstimmungen etwas bauen. William Jones hat den Krischna mit dem griechischen Apollo (dem Apollo Nomios) verglichen, der ebenfalls in der Zeit seiner Erniedrigung unter Hirten lebte; in den neun Schäferinnen, die Krischna vorzüglich liebt, wollte er die neun Musen sehen. Der bekannte Pater Paulinus vergleicht den Rama und seine Züge mit den Siegeszügen des Bakchos. Creuzer will in ihm vielmehr ein Vorbild des Herkules finden[1]. Aber je größer und zahlreicher die Uebereinstimmungen wären, desto mehr würden sie nur beweisen, daß diese indischen Fabeln in ihrer jetzigen Form unter dem Einfluß theils christlicher, theils griechischer Vorstellungen sich gebildet haben. Hat man doch in neuerer Zeit sogar die Fabel des Oedipus ihrem ganzen Inhalt nach in Indien gefunden. Vielleicht gibt es noch starkgläubige Seelen, die geneigt sind, auch diese Erzählung, wie die griechische Götterlehre, aus Indien herzuleiten. Einen solchen Glauben kann man denn freilich nicht widerlegen. Ich habe diese Folgen von Incarnationen des Wischnu insbesondere aufgezählt, um *Ihnen* zu zeigen, daß dieser Theil der indischen Fabel für das *Innere* der indischen Götterlehre ohne Bedeutung ist.

Es gilt vorerst nur ein Bild der indischen Mythologie in ihrer ganzen Verbreitung zu gewinnen. Ich schließe daher an die Incarnationen des Wischnu unmittelbar eine andere Bemerkung an. Die Incarnationen des Wischnu erscheinen gewissermaßen als ein Auswuchs der eigentlichen indischen Mythologie, als etwas, worauf sie durch den natürlichen Proceß nicht geführt worden. Daher kann der Gedanke entstehen, in ihnen die Einwirkung einer dem ursprünglichen Indischen fremden Denkart zu sehen. Dem Buddismus ist die Idee der Incarnation *wesentlich*, der indischen Mythologie zufällig. Nun aber ist es historisch unzweifelhaft, daß der Buddismus geraume Zeit in Indien existirt hat, ehe er in einem blutigen Kampf, dessen eigentliche, so spät erst zur Wirkung gekommene Ursache verborgen ist, aus der ganzen indischen Halbinsel verdrängt worden. Nichts natürlicher also als anzunehmen,

[1] A.a.O. I, 623.

II,2,466

es sey der *Buddismus* jene fremde Einwirkung, welche die indische Mythologie von dem Ziel ihrer natürlichen Entwicklung abgelenkt, ihr das Fremdartige mitgetheilt habe, das wir schon in den Legenden von Wischnu bemerken konnten, besonders jene Lehre von guten und bösen Geistern und einem Kampf des guten und bösen Princips. Aber indem wir den Buddismus nennen, haben wir in der That das größte Räthsel in der Geschichte der indischen Bildung berührt, und an dem bis jetzt fast alle Erklärungsversuche gescheitert sind. Was ist der Buddismus? Dieß kann heißen: 1) Was ist er seinem *Inhalt* nach? Die Antwort scheint nicht schwer. Eine pantheistische Lehre. Aber bei der Unbestimmtheit des Begriffs von Pantheismus, unter dem höchst Verschiedenes begriffen zu werden pflegt, ist damit nichts gesagt. Die Frage kann 2) historisch gemeint seyn. Ist a) der Buddismus etwa dem Bramanismus vorausgegangen, und hat sich dieser vielleicht erst durch eine Zersplitterung einer ursprünglichen, in Indien einheimischen Buddalehre gebildet? Bekanntlich ist auch dieß behauptet worden. Oder b) ist der Buddismus nach dem Bramanismus entstanden, entweder aa) aus den mystischen, einer pantheistischen Lehre sich nähernden Theilen der Vedas selbst? oder bb) aus jenem bis zum höchsten Spiritualismus gesteigerten Wischnuismus, wie er namentlich in der berühmten Bhagwadgita, oder cc) aus einem der philosophischen Systeme Indiens, und war er vielleicht ursprünglich überhaupt nur eine philosophische Lehre, die sich in Indien an die Stelle der öffentlich geltenden Religion zu setzen gesucht hat? Keiner dieser Meinungen hat es an Anhängern und Verteidigern gefehlt. Möglich, daß *keine* von ihnen die wahre ist. Aber um über sie zu entscheiden, werden wir Kenntniß zu nehmen haben von den mystischen

Theilen der Vedas, von den verschiedenen philosophischen Schulen Indiens, sowie von der speculativen Lehre, zu der sich der ausgebildete Wischnuismus erhoben hat.

Also zuerst von dem mystischen oder theosophischen System der Vedas. Wie sollten wir aber von diesem reden können, ohne zuvor die Vedas im Allgemeinen kennen gelernt zu haben? Zuerst also von den Vedas.

II,2,467

Man versteht unter den Vedas überhaupt die vorzugsweise heiligen Bücher Indiens, welche *selbst* zu lesen nur den Braminen verstattet ist. Die nächstfolgenden Klassen dürfen sie nur lesen *hören*, den untersten Klassen ist auch dieses versagt. Dadurch waren die Vedas in Indien selbst neuerer Zeit so unbekannt geworden, daß man noch zu Sonnerats Zeiten zweifelhaft von ihrer Existenz sprach und der mehrmals erwähnte Paulino di St. Bartolomeo sich sogar über diejenigen lustig machte, welche sich schmeicheln die Vedas wirklich zu finden. Obgleich sie nun aber seit längerer Zeit gefunden sind, und vollständige Exemplare derselben in Europa existiren, sind sie darum doch noch immer ein von vielen Seiten verschlossenes Buch. Auch die übrigens höchst verdienstvolle Arbeit des größten Kenners der indischen Literatur, des berühmten Colebrooke, dessen Abhandlung in den Asiatik Researches den ersten deutlichen Begriff wenigstens von der Zusammensetzung dieser Bücher und ihrem Inhalt im Allgemeinen gegeben hat, läßt für den deutschen Forscher noch vieles zu wünschen übrig. Was durch die späteren Bemühungen des zu früh verstorbenen Rosen und mehrerer anderer jüngerer Männer, die sich jetzt der Herausgabe und Erklärung der Vedas zugewendet, gewonnen worden, läßt sich noch nicht mit Klarheit übersehen. Noch Colebrooke schien eine vollkommene Uebertragung nicht für möglich zu halten. Die Sprache, in welcher ein großer Theil der Vedas verfaßt ist, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die von der Art sind, daß, wie man versichert, unter den heutigen Braminen selbst nicht viele sind, die sich rühmen können diese Bücher auch nur von Seiten der Sprache vollständig zu verstehen. Noch größer sind die Schwierigkeiten des Inhalts, die man ohne besondere philosophische Weihe selbst mit Hülfe der indischen Commentare, die selbst wieder Commentare bedurften und zum Theil auch erhalten haben, nicht zu überwinden hoffen dürfte. Der älteste dieser Commentare ist ein Theil der Vedas selbst und daher gleich unverständlich mit diesen. Der berühmteste ist der von Sankara. Dieser scheint sich vorzüglich nur auf die philosophischen oder theosophischen Theile der Vedas zu beziehen. Wenn wir indeß vorerst darauf Verzicht leisten müssen, über

II,2,468

alle Theile der Vedas, ihren Zusammenhang, ihr relatives Alter u.s.w. ein vollkommenes Urtheil zu fällen, so sind doch schon die von Colebrooke und einigen andern an die Hand gegebenen Kenntnisse, wenn sie mit unbefangenem Sinn und gehöriger Kritik angewendet werden, hinreichend, ein Urtheil über sie im Ganzen zu fällen und im Allgemeinen wenigstens außer Zweifel zu setzen: 1) daß die Vedas eine Composition oder Sammlung sind, die Theile aus sehr verschiedenen Zeitaltern in sich vereinigen. Nach der Erzählung der Indier selbst sind zwar die Original-Vedas von Brama geoffenbart, aber zuerst von Mund zu Mund fortgepflanzt worden, bis zu der Zeit, wo Vyasa (der selbst als eine der Incarnationen des Brama vorgestellt wird) sie sammelte und in Bücher theilte, aufschrieb und daher auch Veda-Vyasa genannt wird. W. Jones rückt die Vedas bis nahe an die Zeiten der Sündfluth zurück; er denkt sie sich geschrieben noch geraume Zeit vorher, ehe Moses die Kinder Israel aus Aegypten führte. Es mögen einzelne Bruchstücke in den Vedas seyn, die in ein sehr hohes Alter zurückgehen; was aber die Sammlung selbst betrifft, so glaube ich Beweise anführen zu können, aus welchen erhellt, daß sie nur

eben vor den Fabeln von Rama und Krischna und ihrer Verbreitung abgeschlossen worden.

Nicht weniger als man über das Alter übertriebene Meinungen gehegt hat, würde man sich 2) täuschen, wenn man glaubte, aus den Vedas als einer lautern Quelle eine richtige Kenntniß des eigentlichen Systems der Braminen schöpfen zu können. Denn theils irrt man schon, wenn man überhaupt voraussetzt, daß es ein allgemeines System der braminischen Religion gebe. Wäre dieß, so müßten alle Braminen übereinstimmen, während sie in ihren philosophischen und systematischen Aeußerungen dieselbe Verschiedenheit zeigen, wie die Philosophen anderer Nationen. Die Vedas sind aber gerade in dieser Hinsicht so wenig entscheidend, daß kein Bramine in Verlegenheit ist, für seine von andern abweichende Meinung oder Lehre bestätigende Zeugnisse in den Vedas zu finden. Es geht überhaupt kein Gesammtsinn durch die Bücher hindurch, und auch jenes mystische oder theosophische System, von dem vorläufig die Rede war, ist nur das System eines

II,2,469

Theils der Vedas, nicht etwa ein System, nach dem sie in allen ihren Theilen construirt oder gebildet wären. Noch weniger darf man sich vorstellen, in ihnen etwa eine Quelle der indischen Mythologie zu besitzen, oder ein Monument, aus dem man irgend etwas über den Ursprung der indischen Religion lernen könnte. Die Vedas setzen in einem großen Theil ihres Inhalts die mythologische Religion Indiens schon voraus; über den mythologischen Proceß, durch den diese entstanden, können sie also nichts lehren.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir zur Betrachtung der einzelnen Theile fortgehen, aus denen die Vedas zusammengesetzt sind. - Die gegenwärtige Eintheilung soll sich von Veda-Vyasa herschreiben. Er soll die indische heilige Schrift in die vier Theile getheilt haben, die sie noch jetzt hat und die auch die vier Vedas genannt werden, nämlich 1) in den Rich-Veda, 2) in den Yajour-Veda, 3) den Saman-Veda. Der vierte wird Atharvan genannt. Menus Gesetzbuch, angenommener Maßen das nächst älteste nach den Vedas, kennt indeß bloß drei Vedas. Menu spielt auf den vierten, den Atharvan, nur an, ohne ihn Veda zu nennen. Erst die Puranas, welche die eigentlichen Legenden der indischen Mythologie enthalten, citiren immer vier Vedas, aber das Alter *einiger* derselben, wie Creuzer sagt, ich glaube wir dürfen wohl sagen, aller Puranas, ist mehr als zweifelhaft, obgleich sie sich selbst als Theile eines fünften Vedas geben.

Was die innere Eintheilung der Vedas betrifft, so besteht *jeder* einzelne Veda 1) aus einer Sammlung von Gebeten oder Anrufungen, Mantras genannt; man könnte sie auch als Hymnen an verschiedene Gottheiten bezeichnen. Dieser Theil jedes Vedas, der die Mantras enthält, heißt Sanhità. Der zweite Theil jedes Vedas heißt Brahmana. Dieser enthält hauptsächlich Vorschriften, welche gewisse religiöse Pflichten einschärfen. Der dritte Theil jedes Vedas ist die sogenannte Vedanta, d.h. der wissenschaftliche Theil; er besteht in Abhandlungen, die Upanischads genannt werden, ein Wort, das Sankara und die vorzüglichsten Commentatoren durch göttliche Wissenschaft, Wissenschaft von Gott - Theosophie - erklären. Doch ist das mit den drei

II,2,470

Theilen nicht so genau zu nehmen. Denn einige Upanischads finden sich auch bei den Brahmanas, d.h. in dem zweiten Theil; *ein* Upanischad ist sogar Theil einer Sanhità, nur die meisten existiren als abgesonderte Theile.

In Bezug auf den ersten Theil, die sogenannten Mantras, habe ich nur Eine Bemerkung zu machen, zu welcher eine Angabe Colebrookes Veranlassung gibt. Er sagt, der erste der Vedas (also der Rich-Veda)

fange an mit zahlreichen Hymnen oder mit enkomiastischen, zugleich in Versen abgefaßten Anrufungen, die unter *mancherlei Namen und Beinamen* doch vorzüglich an Gegenstände der Natur, an das Firmament, an das Feuer, die Sonne, die Luft, an den Luftkreis, die Erde, selbst an einzelne Constellationen gerichtet seyen. Da hiebei doch übrigens von Namen und Beinamen die Rede ist, so scheint es, diese Anrufungen seyen nicht an jene Naturgegenstände unmittelbar, sondern gleichwohl an Götter gerichtet, in denen nur Colebrooke Naturgegenstände erkennt. Wären sie aber unmittelbare Anrufungen der Sonne und Elemente, so würde auch dann nur in gewissem Sinne daraus folgen, was Colebrooke daraus folgern will, nämlich daß ursprünglich zwischen dem Indus und Ganges eine der altpersischen, ebenfalls auf den Himmel und die Elemente sich beziehende, analoge Religion geherrscht habe, womit Colebrooke eigentlich sagen will, daß das Volk der Hindu ursprünglich einer solchen, der persischen ähnlichen Religion zugethan gewesen sey. Allein nach unserm oft wiederholten Grundsatz ist der Indier doch erst Indier *mit* seiner Mythologie. Der Indier und seine besondere Mythologie, die ihn erst zu diesem bestimmten Volke macht, treten zugleich miteinander aus der allgemeinen Vergangenheit hervor. Unstreitig hat auch der Indier jenen Moment des reinen Zabismus mit erlebt, aber als Theil der allgemeinen Menschheit, nicht als Indier. Wären also jene Anrufungen unmittelbar an den Himmel, die Sonne u.s.w. gerichtet, so würde daraus nur folgen, daß *diese* Theile der Vedas *nicht* indischen Ursprungs sind. Nichts verhindert uns, bei der offenbaren Zusammengesetztheit der Vedas und bei den offenbaren Widersprüchen, die sich zwischen den verschiedenen Theilen derselben finden, anzunehmen, daß sie ein zwar in Indien gesammeltes, aber darum

II,2,471

keineswegs ein speciell indisches, sondern ein allgemeines Religionsbuch sind, in das die Sammler alles, was ihnen aus der Vorzeit in religiöser Hinsicht der Erhaltung würdig schien, aufnahmen. Der Werth der Vedas würde dadurch nicht verringert, sondern im Gegentheil nur erhöht. Colebrooke geht noch weiter, und nachdem er aus jenen Anrufungen von Gestirnen u.s.w. auf die Existenz einer astralen Urreligion in Indien geschlossen, benutzt er drei Verzeichnisse von Götternamen, die sich in dem den Vedas beigegebenen Glossarium finden, das von gleichem Alter wenigstens mit der Sammlung seyn soll. Hier, sagt er, seyen die Namen so abgetheilt, daß das erste Verzeichniß lauter Namen von Göttern enthalten, welche als synonym erklärt werden mit dem Feuer, das zweite solche mit der Luft, das dritte solche, die mit der Sonne gleich bedeutend seyen. Hier sieht man ja aber deutlich, daß nur von einer *Erklärung* jener Götternamen die Rede ist. Ferner beruft sich Colebrooke auf einen andern Theil des Glossariums (den Index), wo ausdrücklich gesagt werde, daß nur drei Götter seyen und auf eine andere Stelle, welche ebenfalls besage, daß der Götter nur drei seyen, die nur nach ihren verschiedenen Wirkungen verschieden benannt werden, und daß auch diese drei zurückzuführen seyen auf Einen, genannt Mahanatma, die große Seele. Auf diese drei Punkte beruft sich also Colebrooke, um das Resultat zu begründen, daß die *alte* Hindureligion nur Einen Gott anerkannt habe, und nur etwa darin unlauter gewesen sey, daß sie das Geschöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterschieden habe.

Was nun aber jene Angabe des Glossariums der Vedas betrifft, so kann man auch in Griechenland frühzeitig solche Erklärungen antreffen, wo ächt mythologische Gottheiten als bloße Elemente erklärt werden, und man kann in denselben, weit entfernt ein historisches Zeugniß, vielmehr nur ein Bestreben erkennen, jene *Menge* von Göttern, die in den überlieferten Mantras angerufen werden, und deren der Verstand schon sich zu schämen anfängt, auf wenige Hauptpotenzen zurückzuführen, um sie dem Verstand annehmlicher zu machen. Was insbesondere den Index betrifft, der versichert, daß diese drei Götter wieder in Eine

II,2,472

Gottheit sich auflösen, Mahanatma genannt, so könnte man zwar allenfalls zugeben, daß dieser Index zugleich mit den Vedas, d.h. mit der *Sammlung* dieser Schriften, niedergeschrieben worden. Aber daraus würde nicht folgen, daß er den *einzelnen Theilen* dieser Sammlung selbst gleichzeitig erachtet werden könne, gleichwie die jüdische Masora wohl etwa dem gesammelten Kanon der alttestamentlichen Bücher gleichzeitig seyn könnte, darum aber nicht jedem einzelnen Buch, z.B. dem Pentateuch oder den einzelnen Psalmen. Im Gegentheil, die Aengstlichkeit selbst, mit der man für die Authenticität des Textes besorgt war, ebensowohl als die Beschaffenheit des zur Sicherung desselben angewendeten Mittels, diese Art jüdischer Sylben- und Buchstabenzählerei zeigt, wie verhältnißmäßig späten Ursprungs dieser Index und also auch die mit ihm geschehene Sammlung der Vedas sey, und wie wenig dieser Index angeführt werden könne, um über die Beschaffenheit der ältesten Religion Indiens ein gültiges Zeugniß abzulegen. Wenn Colebrooke auf jene Reduction von zuerst angenommen drei Gottheiten auf die eine, Mahanatma genannte, einen Beweis gründen will, daß die älteste Religion Indiens *Einen* Schöpfer geglaubt habe, so müßte Colebrooke auch den dem Schöpfer angeblich beigelegten Namen für eben so alt annehmen. Nun ist dieß aber erstens nicht einmal ein *Name:* das Wort bedeutet die große Seele, zusammengesetzt aus *maha*, groß (wie in Mahabharata, was der große Bharata heißt), und aus *Atma*, das dem lateinischen anima, dem deutschen Athem entspricht, also die Seele bedeutet. Dieß wird ungefähr ebenso viel seyn, als was griechische Philosophen die Weltseele genannt haben. Dieß ist also ein philosophischer Begriff. Man sieht daher, daß auch jene Bemerkung des Index bereits eine gelehrte und philosophische ist und nicht als ein historisches Zeugniß sich betrachten läßt. Wie könnte man einen *solchen* Begriff, den Begriff Weltseele, für älter halten als die Namen Brama, Schiwa, Wischnu, für die es in der indischen Sprache keine Etymologie gibt? Es ist ein vergeblicher Versuch, irgend etwas *vor* diesen drei Dejotas in Indien nachzuweisen. *Mit* diesen fing das indische Bewußtseyn als solches an.

II,2,473

Ich muß noch erwähnen, was Colebrooke selbst bemerkt, daß diese Gebete und die mit ihnen verbundenen Vorschriften heutzutag in Indien außer allem Gebrauch und völlig obsolet sind. Allein Colebrooke hätte meines Erachtens zuerst beweisen müssen, daß sie jemals wirklich im Gebrauch gewesen sind. Da dieß sich nicht erweisen läßt, so ist ebensowohl verstattet anzunehmen, daß jene Anrufungen, ebenso wie die Ceremonien, auf welche sie sich zu beziehen scheinen, *niemals* einen wesentlichen Theil des Cultus in Indien ausgemacht haben, daß diese Sanhitàs, diese Sammlungen von Gebeten, bloß als eine Sammlung anzusehen sind, welche die Braminen zum Theil in anderer als religiöser Absicht veranstalteten, wie denn überhaupt die Vedas ursprünglich mehr einer Sammlung von wissenschaftlich gelehrter als von religiöser Bedeutung ähnlich sehen, wohin ja auch der Name deutet. Die Fundamente der indischen Religion sind in dem indischen *Volks*bewußtseyn selbst zu suchen. Man hat Unrecht, die *Vedas* Fundamentalbücher der indischen Religion zu nennen, da sie für die verschiedensten Systeme der Braminen Belege enthalten. Aus dem Umstand, daß man früher sogar an der Existenz der Vedas zweifeln konnte, erhellt wohl auch, wie wenig Oeffentlichkeit und Einfluß auf die wirklichen religiösen Gebräuche des heutigen Indiens sie ausüben, und es ist kein Grund zu denken, daß es im älteren Indien in dieser Hinsicht anders ausgesehen habe. Daß Rama und Krischna so wenig als Budda in den Vedas erwähnt werden[1], *kann* man sich, was die ersten betrifft, daraus erklären, daß, wenn nicht die *Sammlung*, doch wenigstens die einzelnen *Theile* der Vedas älter sind als jene Ausartungen des Wischnuismus. Ueber das verhältnißmäßige Alter der Vedas läßt sich aus dem Stillschweigen über Budda um so weniger etwas schließen, als alle unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Braminenkaste entstandenen Bücher ein höchst befremdliches Stillschweigen über Budda beobachten. Am wenigsten aber ließe sich aus diesem Umstand auf eine frühere reinere Religion Indiens schließen,

wenn auch etwa auf eine frühere reinere Religion

[1] Anspielungen auf die Legenden von Rama und Krischna gibt Colebrooke selbst zu.

II,2,474

überhaupt. Ich habe schon als wahrscheinlich erklärt, daß die Vedas auch exotische, außerindische Bestandtheile enthalten. Diese Vermuthung wird beinahe außer Zweifel gesetzt durch den Hymnus auf das Wort, der das Wort in dem hohen Sinn verherrlicht, den es nur in dem Zendavesta hat. In dem von Colebrooke übersetzten und mitgetheilten Hymnus sagt es von sich selbst: "Ich trage beides, die Sonne und den Ocean, das Firmament und das Feuer, ich bin die Königin, die Wohl ertheilt, die Besitzerin der Kenntniß, die erste von denen, die Verehrung verdienen, *allgemein*, überall gegenwärtig, alle Dinge durchwandelnd. Wer Nahrung genießt durch mich, wer sieht, wer athmet, oder wer hört durch mich, aber mich nicht *erkennt*, ist verloren. Ich mache stark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brama, heilig und weise. Urheberin aller Dinge gehe ich vorüber wie die kühle Seeluft; ich bin aber *über* diesem Himmel, *über* dieser Erde und was das große Eine ist, bin ich". Wer von *Ihnen* je einen Blick in den Zendavesta geworfen hat, wird sich, den Namen Brama abgerechnet, vorstellen können, hier eine Stelle aus den Zendbüchern gehört zu haben. In den Zendbüchern spielt das *Wort* (Honover) eine ganz den eben gehörten Prädicaten angemessene und so bedeutende Rolle, daß es Theologen gegeben, die von diesem Wort des Zendavesta den Logos des Johannes ableiten wollten, das sie nur aufgegeben zu haben scheinen, weil ihnen der Philonische näher lag.

Sonst weiß Colebrooke von keiner Stelle der Vedas oder einer andern indischen Schrift, worin das *Wort* in dieser sublimen Bedeutung vorkäme. Es ist ein den indischen Urkunden und der ganzen indischen Philosophie sonst völlig fremder Begriff. Ich glaube also diese Stelle allein schon als Beweis anführen zu dürfen, daß in die Vedas aus verschiedenen Quellen her ganz Verschiedenes zusammengeleitet worden ist. Damit stimmt eine Aeußerung der Bhagwadgita, die sich überhaupt sehr frei über die Vedas äußert, wörtlich überein. "Zu wie vielerlei Gebrauch ein Brunnen dient mit seinen überall her zusammenfließenden Wassern, zu ebenso vielerlei können einem verständigen Theologen die heiligen Bücher dienen". Es wird also damit

II,2,475

ausgedrückt, daß nicht alles in den Vedas von gleichem Werth, gleicher Bedeutung sey. Ich sehe mich daher auf die Behauptung zurückgeführt, daß die Vedas mehr ein allgemeines als ein specielles indisches Religionsbuch sind, und in das die ersten Sammler alles zusammentrugen, was ihnen von religiösen Gebräuchen oder Ceremonien (auch außer- d.h. vorindischen) bekannt wurde und der Erhaltung werth schien, so daß wir also auch aus keiner der aufgenommenen Mantras ohne anderweitige Beweise auf die entsprechende Idee derselben, als eine indische oder zum indischen Religionssystem gehörige, mit Sicherheit schließen dürfen. Wenn man sich einen bestimmten Zweck oder eine bestimmte Vorstellung denken will, mit welcher die Braminen diese Schriften gesammelt haben (denn den Braminen müssen wir doch wohl die Sammlung zuschreiben), so kann man, da sie die Sammlung nicht dem Volk bestimmten, fast nur einen gelehrten Zweck voraussetzen. Es konnte ihnen also auch dabei nicht bloß um eine ausschließliche indische Sammlung zu thun seyn.

So viel über die sogenannten Mantras, den ersten Theil jeder Veda. Der zweite Theil, die sogenannten Brahmanas, enthalten Anleitungen zu religiösen Gebräuchen, über die nichts zu erwähnen ist, als daß

auch diese Gebräuche großentheils obsolet - veraltet - seyn sollen. Allein ich muß hier die obige Bemerkung wiederholen; *faktisch* ist nur, daß diese Ritus in Indien heutzutage nicht bemerkt werden; allein aus den Stellen der Vedas folgt nicht nothwendig, daß sie zu irgend einer Zeit im eigentlichen Indien einheimisch waren.

Der Haupttheil der Vedas aber, um den es uns hier behufs unserer Untersuchung besonders zu thun ist, sind nun die theologischen und philosophischen Lehrstücke, die sogenannten Upanischads, ein Wort, das näher erklärt, bedeutet: was darüber (wahrscheinlich über das bloß Rituelle) hinaus ist. Transcendente Wissenschaft ist der Inhalt dieses Theils der Vedas. Gott, Welt, Seele sind die eigentlichen Gegenstände derselben. Lange Zeit war nur ein einziger Upanischad (der zum ersten Theil des Yajour-Vedas gehörige) durch eine Uebersetzung bekannt, die sich in W. Jones Werken findet. Der bekannte Bramine Ram-Mohan-Roy,

II,2,476

der vor noch nicht langer Zeit in England gestorben ist, hat zwar die *vier* Upanischads ins Englische übersetzt. In dem Journal Asiatique habe ich die gelegentliche Bemerkung gefunden, daß die Uebersetzung des Braminen verglichen mit der Uebersetzung, die Jones von Einem Upanischad gegeben hat, große Abkürzungen zeige. Ich fürchte fast, daß diese Abkürzungen im System dieses Braminen gewesen seyen, der nämlich zwar den idololatrischen Cultus Indiens verwarf, aber statt dessen einen reinen Theismus geltend machen wollte, von dem er zugleich behauptete, er sey das ursprüngliche indische System, das nur in der Folge verfälscht und verdorben worden sey, sowie er auch nur einen *Theil* des Christenthums sich erklärte, nämlich für die bloße Moral, mit Beiseitsetzung alles Historischen. Es ist gleichwohl Schade, daß dieser Bramine nicht nach Deutschland gekommen ist, wo er bei manchen unserer rationalistischen Generalsuperintendenten und Pastoren eine wahrhaft brüderliche Aufnahme insofern gefunden hätte, als er - wie diese sich Mühe gaben, zu beweisen, daß das Christenthum und das Neue Testament bloße Vernunftreligion enthalte, so sich bemühte, in den Vedas und andern Quellen indischer Religion einen reinen Theismus nachzuweisen. Unter diesen Umständen mußte man freilich die von Anquetil du Perron herausgegebene Upnechat als einen großen Fund betrachten. Anquetil du Perron ist derselbe, welchem Europa auch die Entdeckung und die erste Kenntniß der Zendbücher verdankt. Mit der Upnechat hat es aber kürzlich folgende Bewandtniß. Im Jahre der Hedschra 1050, also im J. Ch. 1640, reiste ein persischer Prinz, Bruder des bekannten Großmoguls oder Kaisers Aurengzeb in das schöne Land Kaschemir, um mystische Bücher zu sammeln und sich über die Lehre von der Vereinigung mit Gott näher zu unterrichten, die im Koran nur dunkel enthalten und unter den Anhängern des Islam fast unbekannt sey. Er verschaffte sich also die göttliche Bücher, namentlich das Gesetz Mosis, die Psalmen Davids und die vier Evangelien. Allein er fand darin nichts, was ihm klar genug schien; er wandte sich also zu den Indiern, unter denen, wie er gehört hatte, eine alte Kaste in dem Besitz gewisser heiliger Bücher sey, die die wahre Lehre von diesem

II,2,477

Geheimniß enthalten, mit Gott Eins zu werden. Nachdem er diese Bücher, die Vedas, sich verschafft, faßte er den Entschluß, die mystischen Theile derselben ins Persische übersetzen zu lassen, damit auch die Anhänger des Islam einen Zugang zu diesem großen Schatz erhalten, und er ließ zu diesem Ende von Benares nach Delhi Pandits und Sanyasis kommen (ein Sanyasi heißt in Indien ein solcher, der sich von allem, nämlich von allem Geschöpflichen losgemacht hat; die Sanyasis werden betrachtet als die im höchsten Grad jener Vereinigung mit Gott Stehenden): durch diese also ließ er Wort für Wort die

Upnechat, d.h. denjenigen Theil der Vedas übersetzen der die Upanischads enthält. In diesem Sinn ist also die Upnechat ein Auszug aus den Vedas. Eine Abschrift dieser persischen Uebersetzung brachte Anquetil du Perron nach Europa, und nach verschiedenen Versuchen, eine treue Uebersetzung ins Französische zu verfertigen, entschloß er sich zu einer wörtlichen lateinischen, die man etwa mit den Interlinearversionen hebräischer Texte vergleichen könnte. *Sie* begreifen leicht, daß bei solcher Wörtlichkeit das Lateinische der Uebersetzung nur ein sehr unverständliches seyn kann. Hätte indeß Anquetil du Perron eine Uebersetzung in gutem Latein zu geben gesucht, so hätte er diese nur *seiner* Einsicht gemäß geben können. Indem er Wort für Wort übersetzt, überläßt er uns selbst, den tiefen und dialektischen Sinn mancher Stellen und Ausdrücke zu finden. Eine Hauptfrage ist freilich, wie weit man sich auf die Treue der persischen Uebertragung verlassen könne, die Anquetil vor Augen hatte. Nach Versicherung eines Franzosen, der die oben erwähnten Uebersetzungen von Ram-Mohan-Roy vor Augen hatte, und sie mit Anquetils Text verglich, hat sich zum Nachtheil der persischen Bearbeitung weiter nichts gezeigt, als daß sie ungebührlich paraphrasire und Ausdrücke und Dogmen muselmännischer Theosophen mit aufgenommen habe, die man jedoch leicht unterscheide. Am frühesten und am meisten ist wohl Anquetils Arbeit von deutschen Gelehrten benutzt worden. Doch weniger in historischer als philosophischer Hinsicht. Denn nach der neueren Wendung der Philosophie wurden auch orientalische Schriften von manchen ebenso etwa wie die Schriften

II,2,478

J. Böhmes und anderer occidentalischer Mystiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt, aus denen man die höhere Wissenschaft selbst zu schöpfen können meinte.

Sie haben aus den bisherigen historischen Angaben abnehmen können, wohin eigentlich die mystischen Theile der Vedas zielen. Ihre höchste Absicht ist, Unification des menschlichen Wesens mit Gott. Für eine oberflächliche Betrachtung mag es auf den ersten Blick auffallend seyn, unter einem im Ganzen so sinnlichen Volk eine solche sublime Mystik, einen so hoch gesteigerten Idealismus hervortreten zu sehen. Allein gerade hier ist der Ort, wo jene andere Seite des mythologischen Bewußtseyns Indiens, die wir früher *bezeichnet,* inzwischen aber außer Betracht gelassen haben, hervortritt. Die erste Seite, oder, wie wir uns früher ausdrückten, das erste Anzeichen des eigenthümlichen Ausgangs, den das indische Bewußtseyn im mythologischen Proceß nimmt, war - im Gegensatz mit dem von Anfang bis Ende zusammengehaltenen ägyptischen Bewußtseyn - das Auseinandergehen der Potenzen, deren eine *nur* noch als Vergangenheit im Bewußtseyn ist, die beiden andern, Schiwa und Wischnu, sich gegenseitig ausschließen. Dieses Auseinandergehen aber, das wir in der indischen Mythologie nachgewiesen, mußte mit einer Ausscheidung der geistigen Einheit verknüpft seyn, die sich dem ägyptischen Bewußtseyn in der materiellen Einheit der Potenzen verkörpert hatte, die aber dem indischen *außer* den Potenzen ist, und je tiefer dieses das Zergehen jener materiellen Einheit empfindet, desto intensiver, gesteigerter wird seyn Bestreben seyn, die außer dieser, außer den Potenzen, gesetzte Einheit zu erreichen, sich mit derselben zu identificiren. Zu näherer Erläuterung will ich folgendes Allgemeine *Ihnen* zurückrufen. Außer (im Sinne von praeter) und *über* den drei Potenzen, welche die unmittelbare Ursache wie des Natur- so auch des mythologischen Processes sind, ist die sie zusammenhaltende Einheit, die dem Bewußtseyn fern steht, solang in ihm nur noch eine der Potenzen herrschend, solange nicht die Allheit der Potenzen in ihm gesetzt ist. Aber sobald diese Allheit in dem Bewußtseyn eingetreten, also mit dem Eintritt der vollständigen Mythologien

II,2,479

tritt auch jene Einheit in das Bewußtseyn ein, und zwar zuerst eben als zusammenhaltende, und darum als in ihnen verkörperte. So war es im *ägyptischen* Bewußtseyn. Aber eben damit diese Einheit für sich zum Bewußtseyn komme, ist ein Moment nothwendig, wo die *materielle* Einheit zergeht: mit der Aufhebung der materiellen Einheit ist die Ausscheidung der Einheit - als einer nur außermateriellen und rein geistigen - verknüpft, und die weitere nothwendige Folge ist jenes, besonders dem indischen Bewußtseyn eigenthümliche Streben zur Wiedervereinigung mit dem verlorenen Göttlichen. Das indische Bewußtseyn empfindet jenes Auseinandergehen der Potenzen, welches wir nachgewiesen, als Verstoßung aus dem göttlichen Seyn. Das Gefühl dieser Ausstoßung, der drohenden Auflösung alles religiösen Bewußtseyns muß gerade sein Gegentheil hervorbringen, ein lebhaftes Streben zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, einer Wiedervereinigung, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder rationaler Wissenschaft, sondern nur auf praktischem Wege, auf dem Weg des exaltirten Gefühls oder des Mysticismus gesucht werden kann. Dieser Mysticismus, der uns in der ganzen Entwicklung hier zuerst begegnet, ist also an eben diesem Punkt, der durch das indische Bewußtseyn bezeichnet ist, nur eine natürliche Erscheinung. (In ägyptischer Mythologie ist von solcher Unität noch nicht die Rede. Daß hier in Indien gleichsam auf Einmal diese Erscheinung sich zeigt, deutet eben auf Auseinandergehen der Potenzen.) Alles geht nur auf diese Wiedervereinigung; das höchste Ziel aller Einsicht, Erkenntniß und Wissenschaft ist nach der mystischen Lehre der Vedas nicht wieder Erkenntniß und Wissenschaft, sondern eben die Wiedervereinigung mit Gott, in *der* alles Streben, in*so*fern auch alle Wissenschaft erlischt. Jeder zur Vollkommenheit gelangte Mensch - so lautet die Hauptlehre dieser mystischen Wissenschaft - muß sich sagen können: Ich *war* der Schöpfer, könnte ich Er wieder werden! - Die Seele des Menschen war einst die *allgemeine* Seele. Alle äußeren und inneren Sinne - also auch das ganze Bewußtseyn in die allgemeine Seele wieder sammeln und zurückziehen, ist für den Menschen der Weg zur Seligkeit. - *Wissen,* daß man der Schöpfer ist, und

II,2,480

daß *alles* der Schöpfer ist, dieß ist die Substanz der Vedas. Wer auf *dieser* Stufe ist, bedarf nicht mehr des *Lesens* (nämlich der heiligen Bücher), keiner *Werke,* diese sind nur die Schale, das Stroh, die Hülfe; derjenige *denkt* nicht mehr an sie, der den Kern und die Substanz hat, den Schöpfer. Wer mit Gott sich vereinigt, vernichtet *in* diesem Akt ebensowohl die guten Werke, als die Sünden, die er begangen hat. Denn Er selbst ist ja *nichts* mehr, gute wie böse Werke verbrennen in dem Feuer dieser Vereinigung und werden zugleich mit der Selbstheit verzehrt.

Bei dieser durchaus praktischen Tendenz der Vedas läßt sich zum voraus erwarten, daß wenig *theoretische* Aufschlüsse in ihnen über das eigentlich letzte System zu finden sind. Es läuft meist bloß auf die Versicherung hinaus, daß alles Eins, und zwar im Brama Eins sey, der hier wirklich nur noch die Bedeutung der Gottheit hat, nicht des bestimmten persönlichen Gottes, und da noch überdieß jener Satz sehr weitläufig specificirt wird, indem es z.B. heißt: Gott ist das Feuer im Feuer, *in* der Luft das eigentlich Respirable, im Wasser das Wasser u.s.w., so gestehe ich, daß im Ganzen die Upanischads eine sehr unerfreuliche Lectüre sind. Eine positive Erklärung der höchsten Einheit findet sich nirgends, wohl aber jene negative, die sich unter der Form einer gleichen *Negation* oder einer gleichen *Position* entgegengesetzter Bestimmungen ausspricht, z.B. heißt es: Gott ist außer allem Ort und Gott ist nicht außer allem Ort; Gott ist groß und er ist nicht groß; er umgibt und er umgibt nicht; er ist Licht und er ist nicht Licht; er ist und ist auch nicht der Löwe, der alles verzehrt (wahrscheinlich bezieht sich dieß auf die allgemeine Resorption oder Zurücknahme der Dinge in Gott). An Einer Stelle heißt es sogar: Gott ist die Wahrheit und Gott ist die Lüge - denn alles ist nur durch ihn, also auch die Lüge, besonders die große Lüge, die Sinnenwelt, ist von ihm getragen und gehalten. Ueber die Art aber, *wie* in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der ursprünglichen Einheit hervorgegangen ist, findet sich nirgends eine deutliche Stelle. Das wahre Mittel, das eine und das andere zu erklären, böte die Dreiheit dar. Allein über diese

Concurrenz der Dreiheit zu

II,2,481

der Schöpfung ist mir nur eine einzige Stelle bekannt, wo es heißt: "Alles hat seine Bewegung erhalten durch die angemessene Mischung der drei Eigenschaften, der schaffenden, der erhaltenden und der zerstörenden". In einer andern Stelle wird die göttliche Wirksamkeit mit der der Spinne verglichen, die die Fäden ihres Gewebes aus sich hervor und wieder in sich zurück ziehe. Man kann daher am allerwenigsten behaupten, daß diese mystischen Theile der Vedas die Erklärung oder das eigentliche Geheimniß der Mythologie selbst enthielten, wie dieß von der griechischen Mysterienlehre sich behaupten läßt. In Vergleichung mit der griechischen Mythologie kann man sagen, daß die indische Mythologie ihr Ende nicht gefunden hat. Die contemplative und praktische Richtung der Upanischads ist eher ein Streben nach Befreiung vom mythologischen Proceß als nach dem Durchführen desselben. Gerade demgemäß könnte man also sagen, das Antimythologische, das im Buddismus als besondere Religion, gleichsam als eine Häresis, als eine Ketzerei hervortrat, dieses System hat schon in den mystischen Theilen der Vedas selbst gelegen. Der Buddismus ist nur die exoterisch und öffentlich gemachte Geheimlehre der Vedas selbst, die im Grunde die Mythologie für nichtig erklärt, und die *nur* eben darum verfolgt wurde, weil sie aus dem Geheimniß hervortreten, im Gegensatz der mythologischen Religion - mit unvermeidlicher, zugleich politischer Folge - sich selbst zur öffentlichen constituiren wollte, anstatt eine bloß esoterische zu bleiben. Man kann dieser Meinung einen gewissen Schein geben, wenn man zufolge der unbestimmten Begriffe, die mit dem Wort Pantheismus verbunden zu werden pflegen, sowohl die Veda- als auch die Buddalehre für ein System des Pantheismus erklärt. Aber wie man neuere Systeme von sehr verschiedenem speculativen Gehalt mit dem gemeinschaftlichen Namen Pantheismus belegt hat, so möchte dasselbe geschehen, wenn man die in den mystischen Theilen der Vedas enthaltene Lehre mit der Buddalehre identificiren wollte. Beide sind in der That nicht bloß verschiedene, sondern sich sogar auf gewisse Weise entgegengesetzte, wie aus Folgendem erhellen wird.

Die aus den mystischen Theilen der Vedas gezogene Lehre heißt

II,2,482

Vedanta, so viel als Ende, Ziel, eigentliche Absicht, also Sinn, Bedeutung, System der Vedas. Die Vedanta aber ist in der That nichts als der gesteigertste Idealismus oder Spiritualismus, der in seinem letzten Resultat auf nichts anderes hinausläuft, als der materiellen Welt gegenüber von dem Schöpfer eine bloße Scheinexistenz zugestehen, gleichviel, ob diese Scheinexistenz gerade schon in den ältesten Schriften der Vedanta mit dem Wort Maja ausgedrückt sey oder nicht. Denn dem freien Schöpfer, der der Vedanta wesentlich seyn soll, mußte sich doch das Hervorzubringende erst als Möglichkeit darstellen. Diese Möglichkeit ist eben die Maja. Das, was nur auf einer Möglichkeit beruht, was durch einen freien Willen ins Daseyn gerufen wird, kann mit dem, was von sich (a se) ist, nie verglichen werden. In diesem Sinn ist auch für die Vedanta die Welt eine Illusion. Diese Möglichkeit eben ist Maja = Magie = Möglichkeit. Es ist diese Urmöglichkeit, ohne welche kein freier Schöpfer, die in späteren Werken, auch der Kunst, mit den Farben einer gleichsam bezaubernden und verführerischen Schönheit, die den Schöpfer verleitet, dargestellt wird. Die Welt entsteht durch eine augenblickliche Selbstvergessenheit, durch eine Art von bloßer Distraktion des Schöpfers, - unstreitig der höchste Punkt, bis zu welchem der Idealismus oder die Ueberzeugung von der bloß vorübergehenden und scheinbaren Realität dieser Welt sich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte; eine bei weitem geistigere und den Menschen befreiendere Vorstellung als die, welche die Gottheit mit den endlichen Dingen ewiger Weise behaftet

seyn läßt, oder die Dinge als eine ewige, willenlose - sey es nun physische oder gar logische - Emanation seines Wesens betrachtet.

Mit allem dem ist nun aber zugleich auch der Unterschied der Vedanta von dem Buddismus gezeigt. Denn Budda ist nach allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht der ursprünglich materielle, aber der freiwillig sich selbst materialisirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur selbst sich zur Materie herabsetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der Vedanta.

II,2,483

Die Vedanta selbst ist schon ein *philosophisches* System. Als solches heißt sie Mimansa. Man unterscheidet aber die erste: purva, so viel als prior, Mimansa; auch Karma-Mimansa; denn sie beschäftigt sich besonders mit den durch die Vedas vorgeschriebenen, religiösen Pflichten, sowie überhaupt mehr mit der *Aus*legung der Vedas. Der zweite Theil ist die uttara Mimansa, was man übersetzen könnte: ulterior oder auch superior Mimansa; auch Brama-Mimansa. Diese enthält den eigentlich speculativen Theil. Das Hauptbemühen der Vedantaschriften geht überhaupt dahin, die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche der Vedas unter sich auszugleichen, woraus allein schon erhellt, daß die Vedas selbst kein entschiedenes System enthalten. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweise rechtgläubige. Außer ihr werden vorzüglich noch zwei Systeme genannt. Im Ganzen also kennt die indische Philosophie drei Systeme. Da aber jedes System wieder zwei Unterscheidungen in sich hat, entstehen auf diese Art sechs, in den sechs Darsanas vorgetragene Systeme. Die drei Hauptsysteme sind die Mimansa, die Nyaja und die Sankhya. Die Nyaja scheint ein bloßes System der Logik und Dialektik zu seyn; sie hat auf unsere gegenwärtige Untersuchung keinen Bezug; auch wird sie, wie Colebrooke bemerkt, in den Schriften der Vedanta niemals erwähnt. Eine Unterabtheilung bildet ein corpusculum philosophicum, oder eine atomistische Physik, die als besonderes System unterschieden wird. Desto mehr wird die Sankhya in Vedantaschriften erwähnt, ja diese haben vorzüglich im Gegensatz gegen jene sich entwickelt. Sankhya heißt so viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinsten Sinn genommen für logisch dargestellte und entwickelte, auf Vernunftschlüssen beruhende, oder überhaupt wissenschaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterschieden, eine atheistische, nir-Isvara-Sankhya genannt - Isvara ist der indische Name des persönlichen, freiwollenden Gottes - und eine theistische, Isvara-Sankhya. Die atheistische, als deren Urheber Kapila angesehen wird (ein übrigens stets in Menus Gesetzbuch mit Verehrung genannter Name), diese setzt allem voraus eine *bloße* Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenlose Substanz,

II,2,484

die der bloß plastische, blind producirende Anfang von allem ist. Diese Natur, Prakriti, heißt als das *erste* Eine: Pradhana (-Prakriti), sie ist nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erschaffene) des ersten Einen heißt das *große* Eine, Mahabhuti. Dieses große Eine wird mit Unterscheidung (distincte) erkannt, als drei *Götter* erkannt, als Brama, Wischnu und Mahadewa = Schiwa. "Im Aggregat" (ich behalte den englischen Ausdruck bei), d.h. wohl, die drei Götter zusammengenommen, ist der große Eine die Gottheit, aber *distributiv* genommen, sind es drei individuelle Wesen. Diese Stelle zeigt eine große Uebereinstimmung mit unserer Erklärung der All-Einheit: Gott ist Mehrere, oder bestimmt drei, A, B, C, aber er ist nicht Gott als A, nicht als B, nicht als C insbesondere, sondern nur als A + B + C, und er ist daher, obgleich Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur ein Gott. Was der Engländer dem mechanischen Begriff seiner Philosophie gemäß durch Aggregat übersetzt, ist im Indischen gewiß durch

ein geistigeres und philosophisches Wort ausgedrückt. Der wahre Sinn der indischen Glosse ist: Brama, Schiwa, Wischnu in ihrer Einheit betrachtet sind die Gottheit selbst, in ihrer Trennung (Spannung) sind sie drei individuelle Wesen, die, weil in ihnen doch nur die Eine Gottheit existirt, als drei Götter betrachtet werden können. Atheistisch heißt diese Lehre, weil sie vor allem eine bloße Natur setzt, und das Eine, das sie Gott nennt, nur erst aus dieser ersten Natur hervorgehen läßt. Nun habe ich schon erwähnt, daß außer der atheistischen Sankhya auch eine theistische, rechtgläubige genannt wird und als deren Urheber Patandjali. Es wäre vom höchsten Interesse zu wissen, an welchem Punkt sich diese orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war sie doch auch ein rationelles, wissenschaftliches System. Die bloße Kenntniß, daß sie einen Isvara, d.h. einen persönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es ist wirklich sehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben ist, wie Padantjali diesen freien Welturheber erreicht hat. Betrachten wir sie aber als Gegensatz der atheistischen Sankhya, mit der sie als Gegensatz übrigens

II,2,485

doch auf gleicher speculativer Höhe stehen mußte, so wird sie sich von dieser eben dadurch unterschieden haben, daß sie den Isvara an die erste Stelle setzte, und die Dreiheit aus diesem nicht durch eine bloße blinde und nothwendige Erzeugung, sondern durch eine freie That hervorgehen ließ. Diese orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, sondern nur durch die wissenschaftliche, rationelle Methode verschieden. So weit reichen etwa mögliche Schlüsse. Die Unvollständigkeit unserer Kenntnisse hat nur nicht verhindert, auch *die* Hypothese aufzustellen, es sey die Buddalehre als ein bloßer Zweig der atheistischen Sankhya-Lehre entstanden, namentlich ist dieß von Franzosen aufgestellt worden. Diese Hypothese denkt sich den Budda nicht als Gott, sondern als bloß menschlichen Religionsstifter. Hätte aber der Stifter des Buddismus seine Lehre auch nur zum Theil aus den Quellen der Sankhya-Philosophie geschöpft, wäre also der Buddismus *überhaupt* philosophischen Ursprungs, so hätte er nie diese ungeheure Ausbreitung gewinnen können. Die buddistische Kirche ist die größte im ganzen Orient, Budda zählt noch jetzt mehr Anhänger, als das Christenthum und der Islam zusammen. Noch weniger hätte eine speculative Lehre jene ungeheuren Felsentempel in Kennery oder jene staunenswerthen Monumente bei Bamian im jetzigen Königreich Kabul auf dem Uebergang von Persien nach Indien, die alle buddistisch sind, bewerkstelligt oder zu Stande gebracht. So etwas entsteht nicht mehr in Zeitaltern der Philosophie. Ich glaube also, auch diesen Versuch, das Räthsel des Buddismus zu lösen, als ungenügend erwiesen zu haben.

Die Buddalehre ist nicht die Geheimlehre der Vedas, - denn wenigstens die Vedanta läßt nicht den Gott sich selbst materialisiren; sie ist nicht ein philosophisches System, - denn dieses könnte nur die atheistische Sankhya seyn: aber auch diese ist im Princip vom Buddismus unterschieden, der überhaupt einen anderen als philosophischen Ursprung voraussetzt.

[II,2,486]

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt also nur noch eine dritte Hypothese zu untersuchen, nach welcher Budda = Wischnu, der Buddismus nur eine besondere Form jenes gesteigerten Wischnuismus wäre, wie sich dieser ganz besonders in der Bhagwadgita darstellt. Hauptargument ist, daß die Incarnationsidee beiden gemein. Zur

Prüfung dieser dritten Hypothese wird es daher nöthig seyn, etwas über den Sinn und das speculative System namentlich der Bhagwadgita zu sagen, einer Composition, die gleich bei ihrer ersten Erscheinung eine ungemeine Aufmerksamkeit erregte, neuerdings aber, nachdem der Originaltext in einer genauen lateinischen Uebersetzung von A. W. Schlegel herausgegeben worden, Gegenstand mehrerer scharfsinniger Untersuchungen geworden ist, unter denen sich die Abhandlung W. v. Humboldts auszeichnet.

Unter der Baghwadgita also versteht man eine philosophische Episode, die sich in dem zweiten, dem großen und berühmtesten epischen Gedicht Indiens, in dem Mahabharatha findet. Diese Episode beruht darauf, daß der Held der einen Partei Ardschunas im Beginn der Schlacht, die er gegen die ihm nah verwandten Söhne des Königs Diritaraschtra zu schlagen im Begriff steht, in völlige Muthlosigkeit versinkt, und indem er sich gegenüber seine Verwandte, Freunde, zum Theil seine Lehrer selbst erblickt, zweifelhaft wird, ob es besser sey, die, ohne welche das Leben selbst für ihn keinen Werth haben würde, zu besiegen, oder von ihnen sich besiegen zu lassen. In diesem Anfall von Kleinmuth wendet er sich an den ihn begleitenden Krischna, um

II,2,487

Aufschluß und Belehrung; es entspinnt sich ein philosophisches Gespräch, dessen erstes Argument dieses ist: Ardschunas habe Unrecht seine Verwandte zu beklagen, auch wenn sie umkommen, Gestorbene und Nichtgestorbene betrauern sey gleich unwürdig; denn - dieß ist der Hauptpunkt des Arguments - "denn ich selbst, sagt Krischna, ich selbst war niemals nicht, noch warst auch du Ardschunas jemals nicht, und ebenso auch jene Könige, deine Verwandten, waren zu keiner Zeit nicht, und so wird auch für uns alle insgesammt nie eine Zeit seyn, wo wir *nicht* seyn werden". Kurz, Krischna behauptet hier die absolute Ewigkeit aller Existenzen, er leugnet, daß irgend je etwas wahrhaft entstehen oder vergehen könne, da vielmehr alles ewig *sey*, weil ein Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn unmöglich sey. Denn "dem Nichtseyenden kann nie Seyn, also auch nie dem Seyenden nicht Seyn werden", oder wie W. v. Humboldt den Vers übersetzt:

Des nicht Seyenden ist nicht Seyn, Nichtseyn ist nicht des Seyenden;

ein Vers, der ganz an den beinah gleichlautenden Satz des Parmenides erinnert, wo ebenfalls gesagt ist, daß das nicht Seyende nie *seyn* könne. Nachdem nun Krischna diese ganz abstrakte Lehre auseinandergesetzt, mit diesem an sich trostlosen Begriff den Ardschunas zu trösten gesucht, sagt er zu diesem: "Dieß nun habe ich der nach der Sankhya-Lehre auseinandergesetzt; nun vernimm aber dasselbe (nämlich daß du keine Ursache hast, über den bevorstehenden Kampf dich zu betrüben) nach der alten Yogalehre". Hier werden also Sankhya- und Yogalehre unterschieden, ja fast einander entgegengesetzt. Ausdrücklich nennt Krischna die Yoga antiquam doctrinam, die er selbst zuerst dem Vivaswan, dieser dem Menu u.s.w. mitgetheilt habe. Er setzt also - könnte man sagen - die alte Yoga als die im indischen System von jeher einheimische Geheimlehre der neueren, nämlich der erst auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Gnana- oder Sankhya-Yoga entgegen. Das Wort Gnana hat Bezug auf das griechische ãí§íáé, ãí§óéò: es ist also die doctrinelle, die theoretische Yoga. Eben diese heißt auch Sankhya-Yoga, und so, nämlich Sankhya-Yoga, ist jene erste Abtheilung überschrieben, die das von uns so genannte abstrakte Argument enthält.

II,2,488

Es fragt sich vor allem, was das Wort Yoga an sich bedeutet. Es ist auf verschiedene Weise übersetzt

worden. Der allgemeine Begriff ergibt sich dadurch, daß es mit einem Wort zusammenhängt, das dem lateinischen jungere entspricht. *Einheit* ist auf jeden Fall das Vorherrschende im Begriff. Schlegel übersetzt es durch devotio. Allein dieß würde fast nur der einen Seite der Yoga entsprechen, der praktischen oder Karma-Yoga. Aber es gibt auch eine Buddi-Yoga, d.h. Yoga im Denken. Ein bekannter Philosoph, der sich auch mit der Bhagwadgita abgegeben, hat es *Andacht* übersetzen wollen. Aber ein Denk-Andächtiger käme mir fast vor, wie ein sogenannter Denk-Gläubiger. Humboldt übersetzt das Wort durch Vertiefung. Mich wundert, daß niemand auf das deutsche *Innigkeit* gefallen ist, das zugleich den Begriff der Innheit, des in-sich, in seiner Tiefe - nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenschaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in sich schließt. Ferner läßt sich auch das Wort Innigkeit mit allen jenen Bestimmungen verbinden, die es im Indischen erhält: es gibt eine That-Innigkeit, Innigkeit, die auch im Handeln entsteht, durch die allein der Widerspruch aufzulösen ist, in den der Mensch durch die Nothwendigkeit überhaupt zu handeln versetzt ist. Denn wer handelt, tritt damit aus sich selbst heraus und verläßt die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit besteht. Wer handelt, verfängt sich mit der wirklichen Welt und ihren Bedingungen; frei ist eigentlich nur der Nichthandelnde; der einmal gehandelt *hat*, ist durch seine That gebunden. Insofern ist Erkenntniß besser als Handeln. Und doch kann das Handeln auch nicht unterlassen werden: der Mensch *muß* wohl handeln und wird auch gegen sein Wollen zum Handeln getrieben. Hier zeigt nun die praktische Yogalehre den Ausgang. Der Mensch befreit sich von diesem Widerspruch, wenn er zwar handelt, aber als ob er *nicht* handelte, nämlich ohne seiner Handlung sich anzunehmen, und mit der vollkommenen Ruhe über den Erfolg. Dann vereinigt er *beide* Systeme, das, was dem thätigen und handelnden Leben allein Werth zugesteht, und das andere, welches den wahren Werth des Lebens in die reine Erkenntniß setzt und das beschauliche Leben über das thätige

II,2,489

erhebt. Nicht die *Früchte* der Thaten begehren, sondern alle Thaten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch sie geschehene, - wer *so* handelt, ist mitten im thätigsten und beweglichsten Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Wasser schwimmende Lotosblatt mitten im Wasser vom Wasser unbenetzt bleibt. Derjenige, der *nicht* solches Sinnes fähig, nicht im Handeln ruhig, unbewegt zu bleiben versteht, ein solcher mag zwischen Erkennen und Handeln unterscheiden; der wahre Yogi, d.h. der Eingeweihte dieser höheren Lehre, hat diesen Gegensatz überwunden, wie Krischna sagt:

> Erkennen trennen und Handeln thörichte Knaben nur;
> Wer an dem Einen festhält,

(die Yoga ist also Festhalten an dem Einen, nicht sich herauswerfen Lassen in die getrennte Welt)

> Wer an dem Einen festhält, findet der Beiden Frucht zugleich.

Oder, wie es in einer anderen Stelle heißt:

> Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht

(die durch keinen Gegensatz von Freud und Leid, Furcht und Hoffnung sich bewegen lassen, denn Leid und Freud, beides ist nur in der getrennten Welt möglich, wer von dem einen oder andern bewegt ist, will nicht die Handlung selbst, sondern die Folge, die Frucht der Handlung)

> Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht,
> Ganz vollkommen und *gleich* ist Gott, *darum ruhen* in Gott sie stets.

Nicht erfreue sich je des Glücks und nicht klage im Unglück auch
Wer festgesinnt, von Thorheit frei, Gott erkennend, *in Gott beharrt*.
Mit *Gott* die Einung vollendend, hat er ein unzerstörbar Gut,
Der wahrhaft Fromme (unstreitig steht hier Yogi, also -)
Der wahrhaft Innige steht ewig einsam in *sich* mit *seinem* Geist,
(einsam, wie Gott auch einsam ist)
Einheit-beseelt, des Sinns Sieger, sonder Begier, von nichts bewegt.
Wer vereinigt (ich würde sagen: *verinnigt*, also -)
Wer verinnigt sein Inn'res stets beherrscht,
Die *höchste* geistige Ruhe erreicht der, die da wohnt in mir.
Wie am windlosen Ort ein Licht, nicht sich bewegend: dieß Gleichniß gilt

II,2,490

Von dem Inn'gen, der sich besiegt, nach Vollendung des Innern strebt.
Von allen ists der Weise nur, der stets - verinnigt - dem Einen dient.
Wohl ein Freund des Weisen bin ich sehr, sowie er der meine ist.
Auch andre verdienen hohes Lob bei mir; der Weise gilt wie ich bei mir,
Zu mir richtet den letzten Weg hin sein wieder vereinter Geist
(auch dieß zu bemerken),
Am Ende vieler Geburten schreitet der Weise hin zu mir.

Ich habe durch diese Anführungen nebst der praktischen Yoga zugleich die *theoretische* hinlänglich erklärt. Auch die theoretische Yoga besteht in der Erhebung über die Welt der getrennten Eigenschaften zur Einheit. Insofern ist auch die bloße Sankhya eine Yoga - auch diese setzt vor den getrennten Potenzen eine Einheit; aber die eigentliche Yoga, von welcher in der angeführten Stelle die Rede ist, ist die zur *geistigen* Einheit, zum freien Schöpfer fortgeschrittene Erkenntniß und das durch die geistige Einheit beherrschte Innere. Aus diesem Grunde heißt auch die theistische Sankhya des Patandjali, die ausdrücklich als Sankhya und Vedantalehre vermittelnd beschrieben wird, speciell Yoga: Sastra-Yogalehre. Ich glaube übrigens noch bemerken zu müssen, daß die *Kraft*, womit der Mensch jene Innigkeit behauptet, die ihn zu Gott erhebt, die Gott gleich macht, daß diese Kraft keineswegs als eine bloß subjektive betrachtet wird. Colebrooke bemerkt ausdrücklich, die Yoga sey eine Kraft in der Gottheit selbst. Der Innige behauptet unter den Wechselfällen und wandelbaren Erscheinungen dieser versatilen Welt die Einheit mit keiner andern Kraft, als mit welcher auch die Gottheit mitten in der Zertrennung der Eigenschaften und Potenzen, durch welche allein diese sinnenfällige Welt möglich ist, ihre ewige Einheit behauptet.

Was in den theosophischen Theilen der Vedas schon als das höchste Ziel vorgestellt wurde, Unification des menschlichen Wesens mit Gott, ist also auch, nur mannichfaltiger ausgebildet und dargestellt, der letzte Inhalt der Yogalehre, wie sie in der Bhagwadgita vorgetragen ist. Für unsern Zweck kann es als gleichgültig erscheinen, ob man annehmen soll, daß diese Episode mit dem Heldengedicht, in dem sie sich befindet, gleichzeitig sey, oder daß sie später in dasselbe aufgenommen worden. Auf jeden Fall nöthigt uns eine gesunde Kritik von dem

II,2,491

viertausendjährigen Alter, das einige diesem Gedicht zuschrieben, einen bedeutenden Abzug zu machen, selbst tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung möchte noch um einige Jahrhunderte zu viel seyn, für welchen Abzug die Anführung der Sankhya, d.h. des ersten rationellen oder wissenschaftlichen Systems, sowie die Freiheit sprechen möchte, mit der sich dieses Gedicht über die Vedas erklärt, und von der bis zur völligen Verwerfung allerdings nur ein Schritt scheint. So viel beweist indeß die Aufnahme in das

eine der großen Nationalgedichte, daß es in Indien eines hohen, ja, canonischen Ansehens genoß, wie es auch heut zu Tage noch unter die Upanischads gerechnet wird; denn Upanischad ist ein allgemeiner Name und bezeichnet die canonischen Bücher theosophischen Inhalts in den Vedas und anderwärts. Die Vedas werden in der Bhagwadgita durchaus dargestellt als nicht den *letzten* Grund erforschend, als nicht zur höchsten Reinheit des Geistes und Sinnes erhebend, als noch zum Theil in die Welt des Scheins herabziehend. Natürlich sind damit vorzüglich die ceremoniellen und rituellen Vorschriften der Vedas gemeint. Krischna empfiehlt dem Ardschunas alle andern Sentenzen zu verlassen, ihn als einzige Zuflucht allein zu ehren. Er erklärt daher seine Religion ausdrücklich als die allein wahre und zur Vollendung führende, sich selbst als allein wahren Gott, alle andern als bloße Stufen zu diesem. Aber eben darum verwirft er die den andern und niederen Göttern dargebotenen Verehrungen nicht völlig. Denn Er ists doch eigentlich, der den Glauben an diese Götter wirkt, und *Er* wird in ihnen verehrt, Er ist es auch, der je nach der Aufrichtigkeit und Reinheit der Gesinnung den Willen der Opferbringenden erhört. "Von diesem und jenem Gelüste bethört (sagt er im siebenten Gesang), folgen die meisten andern Göttern nach. Errichten die und die Sitzung, durch die eigene Natur bestimmt. Was nun auch jeder für ein Bild dienend im Glauben zu verehren wählt, den festen Glauben, den er hat, entflamme nur *ich* allein, und er erreicht auch die Wünsche von mir bestimmt, wie's *mir* gefällt".

Die materiellen Götter (Deva) sind nach der Krischnalehre, wie nach den philosophischen Systemen Indiens, nur Wesen der ersten und

II,2,492

höchsten Art, aber doch selbst mit zu der entstandenen Welt gehörige, innerweltliche Götter, nicht vergleichbar mit dem unerschaffenen, außerweltlichen Wesen. Wer diese Götter, die, wie die Sterblichen, noch an den getrennten Eigenschaften Theil haben, verehrt, kommt nach dem Tode zu diesen Göttern und genießt in deren Wohnsitzen die diesen Orten angemessene Seligkeit. Ihn erwarten himmlische Freuden, aber nur in Indras Welt (Indra ist unter jenen weltlichen Göttern der höchste). Allein diese dauern nicht ewig, sondern, wenn das durch ihre Werke erworbene Verdienst gleichsam aufgezehrt ist, kehren sie durch eine neue Geburt in diese Welt zurück. Dieß ist das Schicksal aller derer, die sich auf beschränkte Weise an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeschriebenen Ceremonien gehalten haben. Aber die, welche nicht durch Werke ihre Seligkeit suchen, sondern durch die Vereinigung des Gemüths und Geistes mit dem höchsten Wesen, gelangen zu diesem, und sind frei von jeder ferneren Geburt. Insbesondere sind Opfer, und hauptsächlich Thieropfer, nur auf gewisse Weise, nämlich nur durch die Reinheit der Intention, verdienstlich. Denn ein particulares Gebot sagt zwar: du sollst Thiere opfern, aber ein allgemeines Gebot sagt: du sollst kein Lebendiges tödten, ja kein empfindendes Wesen nur irgend verletzen. Hierin ist die Yogalehre allerdings ganz buddistisch. Der Yogi ist ein Freund aller lebendigen Wesen. Es ist bekannt, daß ein ächter indischer Yogi selbst von Insekten sich eher verzehren läßt, als sie tödtet. Man kann, wenn man will, über solche Gewissenhaftigkeit lachen, zu wünschen aber wäre, daß manche wissenschaftliche und unwissenschaftliche Thierquäler etwas von dieser Gewissenhaftigkeit der Buddisten und der Yogis an sich hätten. Die Opfer sind auch darum nur zum Theil zulässig, weil es nicht recht ist, daß die Glückseligkeit eines Wesens auf Kosten eines andern erlangt werde. Ueberhaupt wird die Unvollkommenheit *aller* Werke behauptet und ihre Unfähigkeit zur wahren Seligkeit zu führen. Darauf bezieht sich das Wort:

> Alles Thun ist wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch.

Das Wichtigste für uns aber ist die Lehre von den drei Eigenschaften und deren Verhältniß zur Maja. Sie beweist, daß die ersten

II,2,493

Principien, welche uns die Mythologie aufgeschlossen haben, auch von der indischen Philosophie als solche erkannt worden; denn die Lehre der Bhagwadgita ist nicht nur eine allgemein geltende, sie ist auch eine philosophische. Die deutlichste Stelle über die drei Eigenschaften und ihr Verhältniß zur Maja ist die im achten Gesang, wo Krischna nach der lateinischen Uebersetzung von W. Schlegel sagt: Trinis qualitatibus totus mundus delusus non agnoscit me his superiorem, incorruptibilem. Divina quidem illa Magia[1] mea difficilis transgressu est; attamen qui mei compotes fiunt, ii hanc Magiam transjiciunt; oder nach der deutschen Uebersetzung seines Bruders:

> Durch die Täuschung der drei Eigenschaften ist ganz bethört
> Alle Welt und verkennt mich, der über jenen, unwandelbar.
> Göttlich ist sie, die Welterschaffende, meine Täuschung; wird schwer besiegt,
> Aber die, welche mir folgen, schreiten über die Täuschung hin;

d.h. überwinden sie; woraus also zugleich klar, daß die Unification eigentlich eine Ueberschreitung, Ueberwindung der Maja ist.

Die Maja besteht also nach der Bhagwadgita in der Trennung der drei Qualitäten, der Potenzen, die schon erkannt worden, die drei scheinen, während sie eigentlich (dem wahren Wesen nach) nur Eins sind. Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgestellt. Der Herr aller Lebendigen, heißt es an einer Stelle, der seinen Sitz in der Region des Herzens (der Mitte aller Bewegung) hat, täuscht alle durch dieses drehende Rad getriebene Lebendige mittlest seiner Magie. Wischnu, wenn er nicht die *einzelne* Potenz, sondern den durch Wischnu vollendeten Gott selbst bedeutet, erscheint in Abbildungen stets mit diesem drehenden, flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenschaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere siegt, so daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieses drehende Rad hervorgebracht wird, das er durch seinen Willen dreht und in unablässige Bewegung setzt, ohne selbst mit in diesem Rad begriffen zu seyn. Denn aufs Bestimmteste wird der Schöpfer selbst von dieser Maja unterschieden, in der die ganze Welt besteht. "Nicht sieht

[1] So übersetzt Schlegel das Indische Maja.

II,2,494

mich die Welt, mich eingehüllten in meine geheimnißvolle Magie; die thörichte kennt mich nicht, den (im Gegensatz jener Magia, die etwas bloß Gewordenes und Vorübergendes ist) Ungewordnen und Unverderblichen". Wenn es nur der sich selbst völlig klar gewordenen Speculation möglich ist zu erklären, wie alle Dinge in Gott sind und auch nicht sind, so hat dieses Gedicht, unstreitig eines der tiefsten und zartesten Erzeugnisse des indischen Geistes, sich schon bemüht, die Auflösung dieses Widerspruchs dadurch zu geben, daß es zwar das Seyn der Dinge in Gott behauptet, aber nicht hinwiederum das Seyn Gottes in den Dingen (so etwa, wie der Gott der Buddalehre, wenn auch übrigens unterschieden von der Materie, doch in der Materie ist). "Non equidem illis insum, insunt illae mihi", d.h. sie sind durch mich gebunden, aber nicht ich durch sie; ich binde sie, indem ich selbst von ihnen frei bleibe. Daher an einer andern Stelle die beiden einander aufhebenden Sätze zugleich behauptet sind: mihi insunt omnia animantia, nec tamen mihi insunt animantia. Schlegel setzt zu dem letzten Satz ein quodammodo; allein wie die Dinge allerdings nur auf gewisse Weise *nicht* in Gott sind, so gilt auch umgekehrt, daß sie nur auf gewisse Weise in ihm *sind*. Krischna setzt hinzu: Ecce mysterium meum augustum: Siehe da mein erhabenes, ehrfruchtgebietendes Geheimniß - das Geheimniß meiner Majestät,

meiner *Herrlichkeit* (im eigentlichen Sinn), meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit besteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott selbst ist, auch außereinander und in Spannung zu erhalten. Der Schöpfer tritt nie selbst in den Proceß und damit in die Welt der Dinge herein, obgleich sie nur in ihm bestehen und sind. Noch weniger wird irgendwo eine *nothwendige* Verbindung der Dinge mit dem Schöpfer im Sinn eines gemeinen Pantheismus gelehrt. Im dritten Gesang sagt Krischna: "Ich wirke für und für; wenn einmal ich nicht rastlos in That wirkete, sänke alle diese Welt in Nichts". Hier also besteht die ganze Welt nur durch ein stetes und unablässiges Wirken des Gottes, das er übrigens auch unterlassen könnte und das ein freies Wirken ist. Die Welt verschwände spurlos, wenn er in diesem Wirken nachließe. Die Welt ist ein Schein,

II,2,495

aber ein frei hervorgebrachter Schein. In einer andern Stelle wird der Stoff und der Stoffbändiger, der also Herr des Stoffs ist, auf eine Weise unterschieden, daß der letzte nicht in den ersten selbst übergeht, sondern außer ihm bleibt, was im Begriff des Buddismus nicht so der Fall ist. Ein ebenfalls den freien Schöpfer bezeichnender Begriff ist Punuscha, wie Krischna auch genannt wird. Schlegel durch "Genius". Nach Vergleichung mehrerer Stellen ist es so viel als Geist, d.h. das dem Materiellen (das sind beziehungsweise zu dem sie als Eins Setzenden die Potenzen) Entgegengesetzte überhaupt. Dieser Geist wird das summum scibile, und an einer Stelle des Gedichts der uralte *Dichter* und Schöpfer des Universums genannt. Dichter heißt er als freier Hervorbringer. Die einzige Einwendung gegen den Begriff eines persönlichen Gottes in der Bhagwadgita könnte davon hergenommen werden, daß an mehreren Stellen der höchste Gott oder Wischnu mit dem Neutrum Bram bezeichnet wird. Allein damit soll nur ausgedrückt werden, daß Wischnu das als solches gesetzte Wesen dessen ist, was in Brama nicht *als solches* gesetzt ist. Brama ist das *bloße*, d.h. das nicht *seyende* Wesen Gottes, Schiwa ist der Gott im *bloßen* Seyn, also außer dem Wesen, Wischnu ist das *als* seyend gesetzte Wesen Gottes, d.h. das als solches gesetzte Bram, dasselbe, was in Brama ist, nur als solches auch gesetzt. Der zu seiner vollkommenen Verwirklichung gelangte Wischnu setzt eben darum die andern Potenzen voraus und begreift sie. In einer Stelle heißt Krischna potior Brachmane ipso. Also Wischnu höhere Potenz des Brama. Wenn Schiwa oder Mahadewa, soviel mir schien, in keiner Stelle besonders genannt ist, so läßt sich dieß aus einer Abneigung der Wischnuiten gegen den Schiwaismus erklären, indeß ist mehrmals gesagt: Tu conditor universi, tu idem et destructor - der Urheber und Zerstörer des Weltalls sind nur Ein Gott. Uebrigens sind mit den drei Eigenschaften von selbst auch schon die drei Dejotas gedacht.

Hieraus erhellt demnach, daß der Wischnuismus auch in seiner höchsten Steigerung doch nie eigentlich die Dreiheit ganz aufgegeben, die *bloße* Einheit gesetzt hat. Dieß scheint nun aber nach den

II,2,496

gewöhnlichen Vorstellungen der Buddismus gethan zu haben, und man könnte insofern sich verleiten lassen, mit einigen Franzosen zu behaupten, der Buddismus sey nur noch um einen Schritt weiter gegangen als der Wischnuismus. Wenn nämlich dieser das höchste Wesen noch immer in Wischnu, d.h. in einer zuletzt mythologischen Person setzt, insofern also die mythologischen Begriffe zu seiner Voraussetzung behält und eben darum auch die Vedas zwar nur in einem untergeordneten Sinn, aber doch noch auf gewisse Weise als heilige Bücher gelten ließ, so habe der Buddismus zuerst den Versuch gemacht diese Schranken wegzuwerfen.

In der Bhagwadgita wird jene höhere Lehre, welche den Vorschriften der Vedas ebenso den Opfern und andern Gebräuchen der Volksreligion nur einen untergeordneten und bedingten Werth zugesteht,

durchaus als Geheimlehre behandelt und erklärt. Noch in dem letzten Gesang, wo Krischna dem Ardjunas sagt: Cunctis religionibus dimissis me tanquam unicum perfugium sectare, setzt er hinzu: Hoc praestantissimum arcanum neque irreverenti unquam neque contumaci est evulgandum. Der Buddismus wäre demnach nichts anderes als das öffentlich gemachte und gleichsam verrathene Geheimniß der indischen Religion. Daher der blutige Haß der orthodoxen indischen Kirche gegen den Buddismus. Kein geringerer Volkshaß verfolgte in Griechenland jeden, der an den Mysterien zum Verräther geworden. Was in Griechenland die Mysterienlehre, das wäre in Indien der Buddismus. Aber die Geheimlehre der Griechen ist *innerhalb* der Nation geblieben; hätte sie als öffentliche Religion auftreten wollen, so wäre sie ohne allen Zweifel ebenfalls ausgestoßen worden, so hätte sich Griechenland auch in zwei Völker oder doch Sekten zertrennen müssen, wie Indien in Anhänger des Brama und Anhänger des Budda.

Der Buddismus begnügt sich nicht, den Monotheismus oder Pantheismus, den er mit der indischen Geheimlehre gemein hatte, nur als die *höchste* Religion zu erklären; er suchte sie als die schlechthin allgemeine geltend zu machen. Dadurch war er nun genöthigt, nicht bloß die Vedas und die blutigen Opfer zu verwerfen (auch darin war ihm der Wischnuismus

II,2,497

vorausgegangen, nur mit Maß), sondern auch allen Unterschied der Kasten aufzuheben (weil er nämlich nur eine universelle Religion statuirte), somit zugleich die politische und die priesterliche Organisation Indiens anzugreifen, mit Einem Wort als eine wahre Revolution aufzutreten. Der schneidenste Gegensatz lag ursprünglich nicht sowohl im Dogma selbst, als in dieser allgemeinen Geltendmachung des Dogma, welche zugleich ein Angriff auf die politische Existenz der Braminen war. Die Braminen bildeten eine zahlreiche, durch ganz Indien verbreitete und große Vorrechte genießende Körperschaft, aber sie hatten, genau zu reden, keine hierarchische Verfassung. Sie hatten keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein gemeinschaftliches Oberhaupt. Sie bildeten eine priesterliche Aristokratie, gerade so wie die Kschatryas eine militärische bildeten; sie waren nicht ein Staat im Staat. Wenn aber einmal *die unbedingte* Einheitslehre hervortrat und als *allgemeines* System für alle Klassen proclamirt wurde, so mußte eine geistliche Monarchie entstehen, die bald sogar über die weltliche sich zu erheben trachtete. Setzt man daher voraus, daß die Buddisten in Indien versuchten, was ihnen außer Indien gelang (die Errichtung einer geistlichen Monarchie), so begreift man, wie auch die weltlichen Herrscher Indiens (das nie zu einer großen Monarchie sich hatte vereinigen können), wie die indischen Radschas, die Fürsten, den entrüsteten Braminen ihren Arm und ihre Macht zur Verfolgung und Austreibung des Buddismus mit einer Leidenschaft liehen, von der eine indische Sloka in grausenvoller aber erhabener Kürze ein Bild gewährt:

Von der Brück' an (dieß ist die berühmte Brücke des Rama, worunter, wie *Sie* wissen, die Meerenge zwischen der Spitze der Halbinsel und Ceylon gemeint ist, also: von der Spitze der Insel)

Von der Brück' an das Schneegebirg (das Himelayagebirg, das Indien im Norden abschneidet)

Von der Brück' an die Schneeberg hin wer die Buddas, so Greis wie Kind,
Nicht erwürgt, soll erwürgt werden, rief der Fürst seinen Dienern zu.

Durch solche Umstände sucht man also begreiflich zu machen, wie der Buddismus, obwohl aus der indischen Geheimlehre selbst hervorgegangen,

II,2,498

mit solcher Grausamkeit und Wuth aus Indien vertrieben werden konnte, daß er dort fast ganz verschwunden ist.

Man führt wohl auch an, daß es eine bei den Braminen angenommene Sache sey, Budda als die neunte Incarnation oder als die neunte Avantara (denn so heißen die Incarnationen) Wischnus anzusehen. Daraus erhelle, daß die Braminen selbst den Buddismus nur als eine neue Offenbarung des Wischnu ansehen. Wenigstens lasse sich dieß als historischer Beweis geltend machen, daß der losgerissene oder als Gegensatz hervorgetretene Buddismus auf die Krischnalehre ebenso gefolgt sey, wie diese früher auf die Vorstellung des Wischnu als Rama gefolgt sey. Dagegen ist nun aber zu bemerken, daß zufolge einer Stelle in den Transactions of Bombay[1] es zwar mit der Incarnation des Wischnu in Budda seine Richtigkeit hat, aber auf die Art, daß Wischnu in Budda erscheint, um die Unterthanen des Königs von Tripura (Tipperah) noch tiefer in den Irrthum zu stürzen, zur Strafe für die häretischen Meinungen, durch die sie sich schon früher den Zorn der Gottheiten zugezogen hatten.

Ich habe nun aber ferner schon früher den sehr bestimmten Unterschied auseinandergesetzt zwischen der mystischen Doctrin, dem Idealismus und Spiritualismus der Upanischads und der weit materielleren Lehre des Budda. Freilich, wenn man sich für letztere mit dem allgemeinen und daher für sich nichtssagenden Namen Pantheismus begnügt, so möchte es schwer seyn den Unterschied zwischen beiden Lehren anzugeben. A. W. Schlegel, indem er ablehnt sich über den Buddismus auszusprechen, macht schon die sehr wahre und aufrichtige Bemerkung: wenn er auch wie gewöhnlich sagen wollte, der Buddismus sey ein pantheistisches System, so wisse er nicht, wie darin ein Unterschied von den andern Systemen Indiens liegen solle; denn, wo er in Indien hinsehe, glaube er Pantheismus zu finden. F. Schlegel aber, der den Buddismus ebenso tief herabsetzt, als er die Vedantalehre erhebt, weiß doch da, wo er von der Vedantalehre einen Begriff geben soll, von dieser selbst wieder nichts anderes zu sagen, als sie sey ein Pantheismus.

[1] Vergl. Journ. Asiatique VII, 198.

II,2,499

Freilich setzt er hinzu: ein poetischer; aber was heißt dieß, und was ändert das Poetische an dem Gehalt eines Systems? Ist der Buddismus etwa nur darum verwerflich, weil er ein weniger poetisches oder ein ganz unpoetisches System ist? Mit solchen unbestimmten Begriffen läßt sich hier also gar nichts ausrichten. Wenn der Buddismus aus der indischen Mythologie abgeleitet wird, so läßt sich darin freilich nichts weiter erkennen, als eine Einheitslehre, die sich von ihrer mythologischen Voraussetzung *gänzlich* losgerissen hat. Aber dieß gewährt einen bloß negativen Begriff, während der Buddismus etwas sehr Bestimmtes und Positives ist.

Der Buddismus ist durchaus keine bloße Einheitslehre. Zwar unstreitig bedeutet Budda den im höchsten Grade Einzigen, der nicht, wie jede der drei indischen Persönlichkeiten, seines gleichen hat, der schlechthin einsam und *allein* dasteht, weßhalb ich, da man nicht wohl einsehen kann, wie der Name des Budda mit dem indischen Wort Buddi, das Denken und Intelligenz bedeutet, zusammenhange, denn im Begriff Buddas ist doch unstreitig mehr als bloß der allgemeine Begriff des Geistes enthalten: aus diesem Grund also, weil nämlich im Indischen selbst eine befriedigende Etymologie des Namens für Budda so wenig als für Brama und die Namen der beiden andern indischen Dejotas sich findet, glaube ich daran erinnern zu dürfen, daß Budda der Gott ist, der nicht nur keinen seinesgleichen, sondern der *Nichts* außer sich hat. Dieß der Grundbegriff. Nun ist in den sämmtlichen semitischen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabischen Verbum bada'a (mit Ain) sich reflektirt, denn dieß heißt: Novum s. noviter produxit, auch: sine subjecto aut fundamento, d.h. sine

praeexistente materia produxit. Das Wort drückt also das reine Hervorbringen ohne alle Voraussetzung außer dem Hervorbringenden selbst aus. In diesem Sinn heißt Gott im Koran so oft Badiu-l-samavâti va-l-ardi, Schöpfer (Anfänger) Himmels und der Erde. Dieß ist nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee. Budda ist der schlechthin nichts außer

II,2,500

sich selbst Voraussetzende, keiner Materie, keines Stoffs außer sich zu seinen Hervorbringungen Bedürftige, denn er ist sich selbst Materie, indem er der sich selbst materialisirende Gott ist.

Ich habe schon bei Gelegenheit der Mithraslehre[1] erklärt, daß ich den Budda für die später erschienene Mithrasidee halte, die sich in Indien nur den indischen Vorstellungen accommodirt, zum Theil sogar in diese gekleidet habe. Es ist von einem Deutschen, Isaak Schmidt, Akademiker zu Petersburg, die auffallende Uebereinstimmung bemerkt worden, die sich in Sitten und Gebräuchen zwischen den noch in Indien vorhandenen Nachkommen der alten Parsis, den sogenannten Ghebern, und den mongolischen Buddisten findet. Dahin gehört z.B. ihre Behandlung menschlicher Leichname, welche beide so viel wie möglich von Thieren zerreißen zu lassen suchen[2]. Wer weiß, wie tief die Behandlung der Todten, der Unterschied zwischen Begraben, Verbrennen oder durch Thiere Verzehrenlassen der Leichname in das System der religiösen Ideen eingreift, wird eine solche Uebereinstimmung nicht bloß für rein zufällig ansehen können. Dazu kommt, daß Budda von den mongolischen Buddisten Chormusda genannt wird, ein Name, in dem man gewissermaßen genöthigt ist den Namen des persischen Ormusd wieder

[1] S. oben S. 235.

[2] Herodotos (I, 140) schon erzählt von den Persern seiner Zeit, daß sie die Leichname ihrer Verstorbenen nicht eher bestatten, als bis ein Vogel oder ein Hund an ihnen gezogen hätte. Herodotos selbst gesteht dabei unvollständig unterrichtet zu seyn, und auf einer solchen unvollständigen Nachricht scheint seine Aussgae zu beruhen. (Vgl. Strabo XVI, p. 746). Die heutigen Parsis setzen ihre Todten auf eine Art bei, daß sie fleischfressenden Thieren bloßgestellt sind, und sie halten diese Art von lebendigem Begräbniß für ein großes Glück. Denn sie scheuen sich ebensowohl die Erde, als das heilige Feuer, wie andere ihre Leichname verbrennende Völker, mit Todten zu verunreinigen. Die mongolischen Buddisten setzen ihre Todten in freier Luft auf Matten, Filzen und Gerüsten oder auf Felsen und Bäume aus, um von wilden Thieren oder Vögeln verzehrt zu werden. Ein brennendes Licht dürfen die Gheber nicht aus*blasen,* ein um sich greifendes Feuer wird nie mit Wasser gelöscht, sondern durch Aufwerfen von Erde, Steinen u.s.w. Jeder buddistische Mongole hält es für eine große Sünde, Feuer mit Wasser zu löschen, hineinzuspeien oder auf irgend eine Weise es zu verunreinigen (Plinius XXX, 2).

II,2,501

zu erkennen. Ormusd aber ist das gute Princip, der gute Gott des persischen sogenannten Dualismus, auf den ich früher versprochen noch einmal zurückzukommen. Der Schlüssel des persischen Dualismus liegt in dem *Mithras,* den schon die Zendbücher kennen, den bereits Plutarch, wie wir früher gesehen, als ìåóßôçò, Mittler, erklärt[1], als vermittelnd Materie und Geist, der nichts anderes ist als der sich selbst materialisirende Gott. Mithras ist bloß dadurch Schöpfer, daß er seine ursprünglich immaterielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerstehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erscheint), daß er diese *sich* - sich als Ormusd - unterwirft, sich zur Materie, zum Gegenstand der Ueberwindung macht. Dieses in der Schöpfung unterworfene Princip ist nicht das an sich böse, es ist nur das Princip des ursprünglich reinen in-sich-Seyns, der Nicht-Expansion, wo es noch keinen Gegensatz zur Expansion bildet. Erst indem es dem Princip der Expansion, wir können sagen, dem Princip der Liebe, der Mittheilsamkeit untergeordnet wird, *muß* es gegen dieses die Natur

eines widerstrebenden annehmen (denn seine fortwährende Wirkung, daß es sich der Materialisirung widersetzt, ist eine zur Schöpfung selbst nothwendige). Solang es selbst keinen Gegensatz hatte, konnte es sich nicht *als* contrarium, *als* der Expansion widerstrebenden Egoismus äußern. Der Schöpfer will nur das Gute, aber indem er das Gute will, muß er - zufällig gleichsam - auch das dem Guten Widerstrebende, das contrarium, wollen. Auf diese, freilich bis jetzt nicht gewöhnliche Weise ist erklärt worden, wie die persische Lehre als Dualismus, d.h. als eine Lehre erscheinen könne, welche die Schöpfung aus dem Kampf und der Zusammenwirkung eines guten und eines bösen Princips erklärt. Daß nun aber auch der Buddismus nicht eine solche abstrakte Einheitslehre sey, wie er gewöhnlich gedacht wird, sondern eine Einheitslehre, die zugleich einen Dualismus in sich schließt, dieß könnte man schon aus dem schwermüthigen Charakter seiner ganzen Weltansicht schließen. Der sogenannte Dualismus hat bis in sehr späte Zeiten sehr verschiedene Phasen durchlaufen. Der Buddismus

[1] S. oben S. 216.

II,2,502

ist allerdings nicht mehr die reine Zendlehre; dieselbe Idee fällt hier in eine Zeit viel späterer Entwicklung, wo das Verderben bereits tiefer, allgemeiner ist, die Welt weit mehr als in jener frühern Zeit zum Argen sich hinneigt. Hier entsteht also ein viel größeres Bedürfniß der Absonderung von einer der Entzweiung und Zerstreuung hingegebenen Welt. Der Buddismus lehrt und begünstigt im Gegensatz der reinen Zendlehre das einsame Leben. Die älteren Buddisten lebten außer den volkreichen Städten, in Wäldern, wie man aus Megasthenes bei Strabo schließen kann; zahlreiche Buddistenklöster zeigen eine Flucht vor der Welt, die dem reinen Parsismus fremd ist, der seinen Anhängern ebensowenig Entbehrungen und Kasteiungen auferlegt. Der ehelose Stand gilt als Verdienst oder wenigstens als nothwendig zum höchsten Grad der Reinheit. (Der mongolische Budda heißt Schakia-Mouni; es ist unmöglich, in dem letzten Wort das indische Mouni zu verkennen, was ein Einsiedler bedeutet und ganz das griechische ìüíïò ist). Alle diese Anstalten des Buddismus zeigen eine sehr tiefe Empfindung von dem Kampf des Reinen und Unreinen, des Bösen und Guten, sowie, daß das widerstrebende Princip immer mehr in die Materie gesetzt worden. Ein eigenthümlicher Schauer von Einsamkeit erfüllt und umgibt die Tempel des Budda; alles ist berechnet, die Idee des Gottes einzuflößen, der seines gleichen nicht hat, obwohl er übrigens alles ist[1].

[1] Wenn wir den Buddismus für eine zweite Erscheinung der persischen Mithrasidee erklären, so könnten dagegen eben die Kasteiungen angeführt werden, welche der Buddismus seinen Anhängern auferlegt, und von denen die alte persische Religion nichts gewußt habe. Darauf ist zu antworten 1) daß die Buddaidee jedenfalls die in einer viel späteren Zeit wiedergekommene Mithrasidee ist, 2) daß wir zwar über die Wirkung der Mithrasreligion im alten Persien wenig unterrichtet sind, daß aber mit den Mithrasmysterien, wie sie zur Zeit des römischen Reichs in mehreren Ländern Kleinasiens, ja in Rom selbst gefeiert, und von dort selbst in die Berge Tyrols und Salzburgs sich fortgepflanzt haben, allerdings auch Kasteiungen und Entbehrungen verbunden waren, während doch nicht zu zweifeln ist, daß diese Mithrasmysterien wirklich aus Persien abstammten, wenn sie auch die Formen und Ceremonien einer späteren Zeit annehmen. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Buddismus, wie man gewöhnlich annimmt, eine reine, absolute Einheitslehre, oder ob ihm, wie der Mithrasidee, zugleich ein Dualismus zu Grunde liegt.

II,2,503

Einen noch entscheidenderen Beweis indeß für das Vorhandenseyn eines dualistischen Systems im

Buddismus bietet eine oft wiederholte Aeußerung christlicher Missionarien, die dem Buddismus insbesondere das vorwerfen, daß er Böses und Gutes für *einerlei*, sowie, daß er es für gleichgültig halte. Wer ähnliche Vorwürfe kennt, die in ältern und neuern Zeiten Lehren anderer Art gemacht worden sind, der weiß schon, was das bedeutet, wenn man sagt, daß ein System Gutes und Böses für einerlei halte. *So* absurd war nie ein menschlicher Geist, das Gute als das Gute dem Bösen als dem Bösen gleichzuhalten, eine formelle Einerleiheit zu statuiren. Der Vorwurf beruht auf einem bloß oberflächlichen Ansehen und äußerlichen Auffassen; die wahre Meinung ist nur, daß der letzten Substanz nach eben das, was das Böse, auch das Gute sey, und in der besondern Anwendung auf eine dualistische Schöpfungslehre besagt sie nur: das Gute und das Böse sey in der Schöpfung gleich wesentlich, womit das Böse keineswegs aufhört das Böse, das Gute das Gute zu seyn. Es gibt keine Entwicklung ohne eine die Entwicklung anhaltende, sie hemmende, ihr also zugleich widerstrebende Kraft; und dieses aller Entwicklung Entgegengesetzte kann in letzter Instanz nur in demselben Princip liegen, in welchem auch die Entwicklung liegt.

Was den andern Vorwurf betrifft, den der Gleichgültigkeit gegen das Böse, welche man den Buddisten zuschreibt und als eine Folge ihrer Lehre betrachtet, so kann sich der Anschein einer solchen Gleichgültigkeit schon von dem müßigen, beschaulichen Leben überhaupt herschreiben, zu dem sich der Buddismus hinneigt. Aber eine gewisse Beruhigung über das Daseyn des Bösen, welches andere Doktrinen als eine so große, schwer zu lösende Dissonanz empfinden, gewährt allerdings die Vorstellung theils von der Unvermeidlichkeit des Bösen, theils von seiner nothwendigen, endlichen Auflösung. Das Böse ist seinem letzten Grund nach selbst nichts anderes als die der Schöpfung widerstehende Kraft des Budda, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er selbst den Gegensatz in die wirkliche Schöpfung gebracht; allein das letzte Ziel der Schöpfung

II,2,504

ist die gänzliche Erschöpfung dieser widerstehenden und widerstrebenden Macht; die ganze Schöpfung ist nur eine Erlösungsanstalt aus den Banden dieses Princips; die letzte Absicht des Budda ist, alle Wesen zu der gleichen Seligkeitsstufe mit sich selbst zu erheben. Nur insofern geht er selbst in die Materie ein oder läßt sich zu ihr herab. Da aber dieses Ziel, wo alle Wesen, auch die verworfensten, zuletzt selbst zur Buddastufe erhoben werden, nur durch die Arbeit unbestimmbar langer Zeiträume oder Aeonen erreichbar ist, so begreift sich, daß der Anhänger dieser Lehre gegen die einzelnen und vorübergehenden Erscheinungen des Bösen gleichgültiger sich zeigt, als der, welcher das Böse überhaupt für etwas *bloß* Zufälliges hält und weder ein Ende noch einen eigentlichen Zweck desselben einsieht.

Einen weiteren, nicht minder wichtigen Beweis für einen in der Buddalehre eingeschlossenen Dualismus gewährt die von allen Seiten bezeugte Thatsache, daß auf Ceylon (Ceylon ist der Ursitz der aus Indien vertriebenen Buddisten, von dem als einem zweiten Mittelpunkt aus er sich erst nach den andern Theilen Asiens verbreitet hat) - auf Ceylon also errichten die Anhänger desselben neben den großen, dem Budda geweihten Tempeln regelmäßig kleinere, eine Art von Kapellen, die sie Dewalas nennen und welche die Missionarien doch wohl nicht ohne allen Grund Teufelskapellen heißen. Dieß erinnert an die Typhonien in Aegypten. Es ist also auch in der buddistischen Religion ein dem typhonischen ähnliches Princip angenommen; nur möchte sich hier jener mythologische Dualismus nicht nachweisen lassen, der in Aegypten zwischen Osiris und Typhon statuirt ist. Der Unterschied des Buddismus von der mythologischen Religion ist eben der, daß er die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit - in Einem und demselben Gott - verbindet. Dennoch drückt sich in der Errichtung dieser Dewalas der Gedanke aus, daß das der Güte und Liebe widerstrebende Princip zur Schöpfung nothwendig, nicht ein im Lauf derselben zufällig erst entstandenes, sondern ebenfalls ursprüngliches sey, daher gleichsam eine immerwährende Versöhnung, und soweit wenigstens eine Art von

II,2,505

Cultus fordert. Das der Mittheilung, der Herablassung widerstrebende Princip ist sogar das ältere; denn die Herablassung des Schöpfers hat angefangen; zuerst war er bloß in sich.

Als eine andere Thatsache, die beweist, daß der Buddismus in einem Zusammenhang mit dem persischen sogenannten Dualismus und insofern selbst als Dualismus betrachtet wurde, will ich noch Folgendes anführen, daß Mani oder Manes, der gewöhnlich als Perser angegeben wird - dieß war aber zu der Zeit, in welcher Mani erschien, ein sehr unbestimmter Begriff, und wenn er, wie angegeben wird, seine Schriften in syrischer Sprache schrieb, so kann dieß nur so viel heißen, daß er in einer Provinz des persischen Reichs geboren worden, wo das Syrische Landessprache war; insofern bedeutet sein Name Mani aus dem Syrischen erklärt der Zertheiler, vollständig Mani-Choi (woher Manichäos), der Zertheiler des Lebens, qui vitam in duo principia distraxit: - als Manis Vorgänger also wird ein gewisser Scythianus genannt, als dessen Erbe und Schüler ein gewisser Therebinthos genannt wird, der sich nachher selbst den Namen Buddas (Budda ist allerdings nicht bloß Name des Gottes, sondern auch der von ihm Erfüllten); merkwürdiger in dieser Beziehung ist aber noch, daß die spätern Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch diese Lehre abschwören mußten: Ô’í ÆáñÜääí êár ÂïõäOí êár ô’í ×ñéóô’í êár ô’í Ìáíé÷ásïí êár ô’í {ëéïí fíá êár ô’í ášô’í åqíáé[1]. Hier finden sich also Zoroaster, Budda und Manes ausdrücklich zusammengestellt.

Eine letzte Uebereinstimmung zwischen dem Buddismus und der persischen Lehre ist noch die sehr ausgedehnte Geisterlehre, die er mit dieser ebenfalls gemein hat, und die schon allein jeden überzeugen müßte, daß er aus einer ganz andern Quelle als der indischen Mythologie seinen Ursprung hat.

Dürfen wir nun den Buddismus als eine der Zendlehre wenigstens analoge, ihr in einem spätern Moment entsprechende, oder sie auf einer spätern Stufe wiederholende Formation ansehen, so müssen wir zugleich

[1] Vgl. Neanders Kirchengeschichte, 2. Aufl. 1. Abth., 2. Band, S. 828.

II,2,506

gestehen, daß er seinem letzten Grund nach älter ist, als die indische Mythologie. Denn der erste Grund der Lehre von dem sich selbst materialisirenden Gott konnte natürlicherweise nur entstehen in jenem ersten Uebergang von der unmythologischen zu der mythologischen Zeit. Dort mußte jene Zweiheit, die aller Mythologie zu Grunde liegt, zur Einheit aufgehoben werden, um dem mythologischen Proceß zuvorzukommen, der mit dieser Zweiheit nothwendig gegeben ist. Dorthin in diesen Moment wurde auch früher die Mithrasidee gesetzt. Die Wiedererscheinung in einem späteren analogen Moment, und zwar gerade im indischen Bewußtseyn, läßt sich übrigens einfach durch wirkliche *Forterbung* erklären. Es hat durchaus nichts Unmögliches anzunehmen, daß die Idee des sich selbst materialisirenden - dieses All- -Gottes im indischen Bewußtseyn von jener Zeit an geblieben sey, wo von dem offenbar gemeinschaftlichen indo-persischen Volksstamm das indische Volk als solches ausging, eben indem es dem mythologischen Proceß folgte: durch seine Mythologie schied es sich von dem gemeinschaftlichen Stamm aus. Mußten wir doch schon in den Vedas religiöse Urkunden anerkennen, die sich nicht als speciell indische betrachten ließen, die nach Persien als ihrem Geburtsland zurückwiesen. Man könnte also annehmen, daß der Buddismus als etwas Unvordenkliches immer im indischen Bewußtseyn geblieben, aus ihm nie völlig verdrängt, und im Anfang wie im Verlauf des mythologischen Processes ihm immer wieder dazwischen getreten sey.

Man kann auf dieses Dagewesenseyn des Buddismus in Indien selbst aus den wenigen Denkmälern desselben schließen, die der Verfolgungs- und Zerstörungswuth der Braminen in Indien entgangen sind. Unter jenen uralten Monumenten Indiens, welche die Küste von Coromandel bedecken, bereits zu Salsette finden sich im Vorhof der dortigen Felsentempel zwei kolossale Bilder des Budda. Zu Peresnath (einem zu den Monumenten von Ellora gehörigen Ort) ist von schwarzem Basalt eine kolossale Figur des Budda zu sehen, ganz nackt, auf einem Thron, getragen von Elephanten- und Tigerköpfen; Budda sitzt mit unterschlagenen Beinen, Buddas gewöhnliche Stellung, welche die Ruhe des in

II,2,507

sich selbst, in tiefer Selbstbeschaulichkeit versunkenen Gottes ausdrückt; um ihn her sechs Figuren betend, fünf sitzend, eine stehend. In den Monumenten von Kennery, welche übrigens von den gegenwärtigen Einwohnern Indiens als unheimliche Oerter, als Sitze böser Dämonen geflohen werden, ist Wischnu durchgängig vorgestellt als Diener des Budda. So finden sich in den Wandsculpturen von Salsette die Zeichen des Buddismus mit den Zeichen des Schiwaismus zusammen. Budda auf der einen, Brama, Schiwa und Wischnu auf der andern Seite, scheint es, finden hier gleiche Verehrung. Eine alte im ersten Band der Asiatic Researches bekannt gemachte Inschrift zu Buddalgaja (im heutigen Bohar) feierte Budda als einen wohlthätigen Gott, als den von Sünde reinigenden, als Freund der Gerechtigkeit. Indeß werden in eben dieser Inschrift Brama, Schiwa und Wischnu mit ganz gleicher Verehrung erwähnt.

Wenn ich bisher mit gutem Grunde die eine der beiden Meinungen zurückgewiesen, nach welcher der Buddismus ein bloß aus der indischen Mythologie selbst Entwickeltes, Hervorgegangenes wäre, und sich demnach als ein Späteres gegen dieselbe verhielte, so bin ich darum keineswegs geneigt, die entgegengesetzte Meinung anzunehmen, nach welcher nämlich der Buddismus das Prius, das Vorausgegangene der eigentlich indischen Mythologie wäre, so daß nun diese vielmehr sich nur als ein zerstörter Buddismus betrachten ließe. Buddismus und indische Mythologie stehen materiell betrachtet durchaus in keinem solchen Verhältniß zueinander, daß die letzte aus dem ersten durch was immer für eine Veränderung hätte hervorgehen können. Der Buddismus in seiner Reinheit wenigstens ist kein System, das den Stoff der indischen Mythologie hätte enthalten können. Es ist ein völliger Antagonismus zwischen beiden. Der Buddismus ist dem Bramanismus vorzüglich dadurch entgegen, daß er den Unterschied der Kasten gänzlich verwirft. Dieser aber wird in Indien als etwas so Unantastbares betrachtet, daß z.B. jedes Mitglied einer untergeordneten Kaste, der Paria z.B., schon den bloßen Gedanken, durch was immer für ein Mittel in die höhere Kaste sich zu schwingen, als ein Verbrechen betrachten würde. Solche Scheu aber

II,2,508

entsteht nie vor Einrichtungen, die erst im Lauf der Zeit entstanden. Nur unvordenkliches Alter bringt sie hervor. Nur vor dem wird sie empfunden, dessen Ursprung sich in eine völlige Vergessenheit verliert.

Also keine der beiden Meinungen, zwischen welchen bis jetzt die Ansichten getheilt sind, ist die wahre. Der richtige Gedanke, welcher allein das Räthselhafte der indischen Mythologie und besonders jenes dunkle Verhältniß zwischen Bramanismus und Buddismus erklärt, das zuletzt in einen blutigen Kampf ausschlug und mit der gänzlichen Verdrängung des Buddismus endigte, ist der Gedanke zweier im indischen Bewußtseyn sich durchkreuzender, aber übrigens voneinander völlig unabhängiger und von ganz verschiedenen Seiten kommender Richtungen.

Man kann sich nun aber, wie gesagt, dieses Dazwischentreten des Buddismus, dieses Durchkreuzen der mythologischen Entwicklung Indiens durch die Budda-Idee ganz wohl durch die Annahme erklären,

daß sie in dem indischen Volk von seinem Ursprung her gelegen; denn so entschieden und bestimmt persisches und indisches Wesen in der Folge sich entgegensetzt erscheinen, so ist nicht zu leugnen, daß beide Nationen zu einem und demselben Hauptast der Menschheit gehören. Dieß zeigt schon der Zusammenhang der Idiome. Nach W. Jones finden sich unter 10 Wörtern der Zendsprache 6 bis 7, die reines Sanskrit sind. Diese Wahrnehmung des verdienten W. Jones hat aber durch die gründlichen Arbeiten von Eugène Burnouf noch eine ganz andere Bedeutung erhalten. Burnouf, nach dem Tode des unvergeßlichen Sylvestre de Sacy unstreitig der erste Orientalist Frankreichs, unterwarf die alten, lang vernachlässigten Texte seiner sicheren kritischen und linguistischen Behandlung, und hatte das Glück, uns die alte Sprache Persiens unverhüllt, in ihrer ursprünglichen Fülle und Reinheit vorzuführen. Das Resultat war die innigste Verwandtschaft des Zend mit dem Sanskrit; und zwar nicht mit dem Sanskrit der Epopoeen, sondern mit dem der Vedas, wodurch sich von selbst die Folgerung herausstellt, daß Einheit des Altpersischen und Altindischen bestanden hatte, die aber in dem Verhältniß aufhörte, als die indische Mythologie sich zu der Mannichfaltigkeit entwickelte, die sie schon in dem Ramajana und

II,2,509

Mahabharata zeigt. Burnouf hat für die Permutation der Laute zwischen dem Sanskrit und Zend solche stringente Gesetze aufgefunden, daß man sie bloß anzuwenden hat, um ein beliebiges Sanskritwort in ein Zendwort und ein Zendwort in ein sanskritisches zu verwandeln, so daß auf gewisse Weise das Sankritwörterbuch zugleich als ein Zendlexikon dienen kann[1].

Diejenigen unter *Ihnen*, welche sich aus der Einleitung den damals dargelegten Zusammenhang zwischen religiöser und Sprachenentwicklung zurückrufen wollen[2], werden (nach den angeführten Thatsachen) von selbst urtheilen, daß man Grund hätte viel mehr sich zu verwundern, wenn im indischen Bewußtseyn von ursprünglichem Parsismus nichts zurückgeblieben wäre, als man Ursache hat sich darüber zu wundern, daß derselbe, obwohl zurückgedrängt durch die mythologische Entwicklung, doch im indischen Bewußtseyn sich fortwährend erhalten hat und zur bestimmten Zeit als Buddismus aufs neue mächtig hervorgetreten ist.

Das indische Volk war eben derjenige Zweig des Urstammes, der sich losgerissen, indem er der mythologischen Entwicklung folgte, das persische der, welcher sich rein von dieser bewahrte. (Differenz zwischen Persischem und Indischem - unmythologisch : mythologisch). Aber die Indier konnten in dieser Losreißung doch die ursprüngliche Verwandtschaft nicht verwinden. So kam es, daß während sie der mythologischen Richtung sich nicht versagen konnten, das Unmythologische, das von ihrem Ursprung her in ihnen war, *nun* erst im *Gegensatz* mit der mythologischen Entwicklung wirksam wurde. Seine *Mythologie* hat das indische Volk ganz unabhängig von dem Buddismus durch den allgemeinen mythologischen Proceß erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von seinem Ursprung her in ihm, und es erhob sich aus der Tiefe des Bewußtseyns selbst eben an diesem Punkt des schneidenden Contrastes, den das religiöse Bewußtseyn Indiens darbietet, - auf der einen Seite die völlig *aufgegebene* Einheit, das Uebergewicht

[1] S. J. Müller in den Münchener Gel. Anzeigen von 1838, p. 784. 785.

[2] Vgl. die fünfte Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie.

II,2,510

des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, indem Brama, Schiwa und Wischnu sich *ausschließen*,

anstatt sich zur All-Einheit aufzuheben, und von der andern Seite jener *Allgott,* jener nichts außer sich kennende Gott, Budda, der offenbar ursprünglich im indischen Bewußtseyn wie im indischen Lande einheimisch, erst durch eine spätere Krisis, und auch da nicht völlig, wenigstens nur von der Halbinsel, ausgestoßen worden ist.

Was die Beweise für den dem Buddismus zu Grunde liegenden Dualismus betrifft, so will ich bemerken, daß in den weiteren Verbreitungen der buddistischen Religion dieser Dualismus ganz an den Tag tritt. Hier zeigt er sich als Gegensatz von Materie und Geist, der übrigens ja schon von der Incarnationsidee unzertrennlich ist. In den mongolisch-buddistischen Systemen sind es auf der einen Seite der mit dem Weltenstoff erfüllte Raum, auf der andern der in einem reinen Lichtreich wohnende, von der Materie angezogene und mit ihm zu partiellen Erscheinungen sich verbindende Geist, welche das Weltphänomen hervorbringen. Ueberhaupt ist der Buddismus selbst nicht als ein abgeschlossenes und stillstehendes System zu betrachten. Ueberall hat auch er sich nach dem Charakter der Länder und Verfassungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam. Er war ein anderer in Indien, und ist unbeschadet seines Hauptcharakters ein anderer in Tibet, ein anderer unter den mongolischen Stämmen und in China, wo er in einen ganz abstrakten Pantheismus gewissermaßen ausarten mußte, um Eingang zu finden.

Man kann von der einen Seite nicht umhin, Indien als das Vaterland des Buddismus zu erkennen, von der andern Seite ist bekannt, daß die Buddalehre durch eine blutige Verfolgung aus dem eigentlichen Indien, der diesseitigen Halbinsel, verdrängt worden, daß sie daselbst verhaßt, ja ein Gegenstand des Abscheus und der Verwünschung geworden ist. Zwischen der Epoche, in welche das einstimmige Zeugniß der Nationen Asiens, von denen er angenommen ist, seinen Ursprung setzt, und zwischen jener Epoche einer gewaltsamen Ausstoßung, die ihn aus Indien vertrieb, liegt ein beträchtlicher Zeitraum, aber die schriftlichen

II,2,511

Denkmäler der Braminen beobachten über diesen Zeitraum ein tiefes Stillschweigen. Ohne die schon erwähnten bildlichen Denkmäler, welche von dem alten Glanz der Buddaverehrung in Indien Zeugniß ablegen, und einigen Angaben außerindischer Schriftsteller, würde man fast zweifeln können, ob er wohl je in Indien existirt habe. Vielleicht bietet die ganze Geschichte des Menschengeschlechts kein zweites Beispiel einer Sekte dar, die so vollkommen, und zwar in einem Lande vernichtet worden ist, dem sie durch die Natur ihrer Dogmen ebenso sehr als durch ihren Ursprung angehört. Eine unbestimmbare Zeit lang - so lassen die erwähnten Monumente vermuthen - lebten die Anhänger des Budda friedlich und selbst verehrt unter den andern zahlreichen Sekten Indiens; gleichwohl genießt, wie es scheint, seit dem ersten und zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung Budda keine Verehrung mehr in Indien; seine Idole sind umgestoßen, seine Tempel verlassen, ja, wie der in Kali, als Sitze böser Dämonen geflohen. Ein dunkler Schrecken, eine wirkliche oder verstellte Unwissenheit, ein heftiger und blinder Haß bezeichnet die Aeußerungen der Braminen über alles, was Budda und seine Lehre betrifft, und während diese sich in die Ferne, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Mitternacht verbreitet, Hindustan von drei Seiten umgibt, stößt dieses allein sie zurück. In der frühesten und in der mittleren Zeit Indiens, so wie noch wenige Jahrhunderte vor Christus, ist der Buddismus in Indien nachweislich. Als Alexander d. Gr. nach Indien kam, fanden die Griechen *neben* den Brachmanen eine von diesen unterschiedene religiöse Sekte, die sie bald mit dem Namen Gymnosophisten, bald Samanäer bezeichneten. Der Name Samanäer ist ächt indisch. Saman bedeutet den Abgezogenen von der Welt, der sich dem contemplativen Leben gewidmet und besonders von allen Leidenschaften befreit hat. Beide bestehen nach den Erzählungen nebeneinander, und wenn die Brachmanen als die herrschende Priesterschaft des Landes erscheinen, so stellen die andern nur eine besondere, durch strenge Uebungen sich auszeichnende Sekte innerhalb der allgemeinen Kirche Indiens vor. Es fragt sich: Waren diese

Samanäer oder Gymnosophisten zu Alexanders Zeit nur indische Yogis,

II,2,512

d.h. Anhänger der mystischen Vedalehre, die völlige Abtödtung der Sinne als den Weg angibt zur höchsten Anschaulichkeit und Vereinigung mit Gott, oder sind sie Buddisten? Daß sie Buddisten waren, könnte man daraus schließen, daß der Budda der Siamesen Samanacodom heißt. Sind die Samanäer Buddisten, so beweist eben dieß, daß zur Zeit Alexanders die Buddisten noch vermischt mit den andern, zwar als eine von den Brachmanen unterschiedene, aber nicht ausgeschlossene oder als schismatisch ausgestoßene Sekte in Indien wohnten. Bei Arrian in seinen Expeditiones Alexandri M. findet sich sogar der Name Budda. Er lautet bei ihm Buddyas. Arrian vergleicht ihn mit dem griechischen Dionysos, dem Hauptgegenstand griechischer Mysterien. Ueber die damalige Existenz der Buddisten in Indien kann also kein Zweifel seyn. Strabo unterscheidet nach Megasthenes Bramanen und Garmanen. Von den letzteren sagt er, daß sie bloß von Kräutern lebten, nichts Lebendiges tödten (Lebendiges nicht zu tödten, ist eine der Hauptregeln der strengern Buddisten), in Wäldern leben und Kleider von Baumrinde tragen[1]. Es ist kaum zu zweifeln, daß diese Garmanen des Strabo die Samanäer der andern Schriftsteller sind. Clemens von Alexandrien nennt sie Sarmanäer, von denen er sagt: "Sie bewohnen keine Städte, keine Häuser, leben von Baumfrüchten und Wasser, im ehelosen Stand". Nach dieser Beschreibung des Clemens v. A., die wahrscheinlich aus älteren Quellen geschöpft ist, kann man fast nicht zweifeln, daß Buddisten gemeint sind. Eine deutliche Kunde von diesen möchte, wenn nicht in den Budiern des Herodotos, doch in jenen Indiern zu finden seyn, von denen derselbe sagt[2]: "Sie tödten nichts Lebendiges, säen nicht und bauen keine Häuser, sie leben von Kräutern und einer Art Korn von der Größe wie Hirse; wird einer von ihnen von einer Krankheit befallen, so begibt er sich in eine wüste Gegend und liegt dort, ohne daß sich jemand um den Kranken oder Sterbenden bekümmert". Man muß dieß dahin deuten, daß die Anhänger dieser Sekte, wenn sie alle Lebenshoffnung aufgegeben haben, wüste Oerter

[1] Lib. XV, c. 1 (p. 712).
[2] III, c. 100.

II,2,513

suchen, wo sie sicher sind die Beute wilder Thiere zu werden. In einer andern Stelle spricht Clemens von den óåìíïsò der Indier mit Attributen oder Prädicaten, welche zeigen, daß er ebenfalls die Buddisten meint und daß diese óåìíïß nur der griechisch gemachte oder griechisch gedeutete Name der Samanäer ist. Am merkwürdigsten schien mir immer eine Stelle des Plinius, die ich zu meiner Verwunderung nirgends benutzt fand (ob es von den neuesten Schriftstellern über Indien geschehen ist, kann ich nicht sagen): in dieser Stelle sind die Kasten Indiens, unter diesen die Brahmanen deutlich unterschieden. Vita, sagt Plinius[1], mitioribus populis Indorum multipartita degitur (darin die Trennung in Kasten). Alii tellurem exercent (dieß sind die Sundras), militiam alii capessunt (dieß sind die Kschatryas), merces alii suas evehunt (die sogenannten Banians), res publicas optimi ditissimique temperant, judica reddunt, regibus assident: dieß sind nun offenbar die Braminen, und es ist höchst merkwürdig, wie sie hier durchaus nicht als Priesterkaste, sondern als das, was sie waren, als optimates, als die höchste Aristokratie des Landes, bezeichnet werden. Auch jetzt noch ist nicht jeder Bramine Priester, obwohl keiner Priester seyn kann, als der zur Kaste der Braminen gehört. Von diesen unterscheidet nun Plinius sehr bestimmt ein quintum genus hominum mit folgenden Worten: Quintum genus celebratae illic et prope in religionem versae

sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit. Bekannt ist, daß in Gegenwart Alexanders und seines Heeres der Gymnosophist Kalanus freiwillig, und um einen Beweis seiner Ueberzeugung zu geben, den Scheiterhaufen bestieg. Ebenso war es den späteren buddistischen Patriarchen gewöhnlich, ihr Leben freiwillig auf dem Holzstoß zu enden.

In allen diesen Stellen erscheinen demnach die Buddisten als zwar von den Braminen unterschieden, aber als neben ihnen bestehend und nicht bloß geduldet, sondern sogar vom Volk mit einer besondern Verehrung als eine Art von Heiligen betrachtet, die darum geduldet werden, weil sie keine Anspruch auf Oeffentlichkeit und Allgemeinheit

[1] Hist. N. L. VI, c. 22 (19).

II,2,514

machende Sekte sind. Auch Porphyrius beschreibt unter dem Namen Samanäer ganz deutlich die buddistischen Priester mit ihren klösterlichen und mönchischen Einrichtungen. Und zwar schreibt sich diese Nachricht des Porphyrios aus einer Quelle her, die bis in die Mitte des zweiten Jahrhundert zurückgeht, denn sie ist aus dem Bericht eines an den Kaiser Antonius geschickten indischen Gesandten geschöpft. Durch diese Zeitbestimmung wird bestätigt, was Wilson durch mehrere Combinationen herausgebracht hat, daß die Verfolgung des Buddismus in Indien um die Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums anfing. Dieses wäre ein neues Beispiel jener chronologischen Coincidenzen oder jenes Gesetzes gleichzeitiger und in gewissem Sinn übereinstimmender, und doch voneinander unabhängiger Bewegungen in übrigens ganz verschiedenen Regionen. Es ist, als ob der Buddismus, der, früher geduldet, um jene Zeit Gegenstand einer so grausamen Verfolgung wurde, gegen das religiöse System Indiens in dem Augenblick sich erhoben, wo von einem andern Theil Asiens aus der geistigste Monotheismus siegreich über die Welt sich verbreiten sollte. Um diese Zeit mögen die Buddisten, die sich bisher still verhalten, im Schooße der indischen Religion selbst geduldet und verehrt gelebt hatten, zuerst mit offener Verwerfung der Vedas eigne Religionsbücher sich zu geben angefangen, als strenge Unitarier dem mythologischen Polytheismus offenen Krieg angekündigt, *sich* als die wahren Gläubigen ausgerufen haben. Zugleich - indem sie den Unterschied der Kasten und damit den erblichen Priesterstand aufhoben - mußten sie zur Verkündigung des Worts jeden zulassen, der inneren Beruf dazu fühlte. Dieses System, einmal auf einer so weiten Grundlage errichtet und in solchem völligen Gegensatz gegen die unbewegliche Constitution der Braminen, drohte reißende Fortschritte zu machen, und rief eben darum die ganze Macht der Braminen gegen sich auf. Bis zum 7. Jahrhundert scheinen diese blutigen Kriege gedauert zu haben. Inzwischen verbreitete sich die Buddareligion über die Grenzen der Halbinsel; in Indien besiegt, wurde sie in Ceylon herrschendes System, wo sie den alten Bramanismus verdrängte, von da aus verbreitete sie sich wie von einem zweiten

II,2,515

Mittelpunkt aus in das ganze Indien jenseits des Ganges zu den Birmanen nach Pegu und Siam; China endlich nahm sie auf, und sie drang in alle Gegenden nördlich von Indien über Tibet hinaus bis in die Steppen von Centralasien, wohin indeß ein Samen alter Parsilehre schon früher gekommen und Empfänglichkeit für sie bereitet zu haben scheint.

Verpflanzt in auswärtige Gegenden, für die man ihn nicht hätte gemacht halten sollen, schließt sich der Buddismus doch von allen Seiten an sein ursprüngliches Vaterland an, und die verschiedenen

Schicksale, die er erfahren, haben das ursprüngliche Gepräge des Landes und des Klimas nicht auslöschen können, in dem er zuerst entstanden war. Wie tief er mit dem indischen Wesen verflochten, sich in die mythologische Religion Indiens eingelebt, mit ihr gleichsam verwachsen war, erhellt daraus, daß selbst in den buddistischen Tempeln außerhalb Indiens dennoch das ganze indische Pantheon versammelt ist. Moorcroft unter anderm sagt von einem Tempel in Tibet, nirgends hätte er eine größere Versammlung indischer Götterbilder gesehen. Der Buddismus konnte nicht mit der mythologischen Entwicklung, die in das indische Bewußtseyn fiel, zusammentreffen, ohne auch selbst indische Formen, die Farbe indischer Vorstellungen anzunehmen, sich mit Begriffen der indischen Mythologie zu verschmelzen. Außerordentlich schwer ist es aber, bei diesem nothwendigen gegenseitigen Einfluß, den indische Mythologie und Buddalehre aufeinander ausgeübt haben, das respektive Eigenthum einer jeden zu erkennen. So ist es eine schwierige Frage, ob die Idee der Maja eine ursprünglich indische, oder eine ursprünglich buddistische sey. Die Maja ist, wie früher gezeigt, in dem indischen orthodoxen System nothwendig, weil dieses eine Freiheit in der Weltschöpfung behauptet, welche unmöglich ist, ohne einen veranlassenden Grund, ohne gleichsam einen Reiz zur Weltschöpfung zwischen dem Schöpfer und der Welt zu setzen. Dagegen ist die Maja auch in den Buddismus aufgenommen und gewissermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche sich der Schöpfer versenkt, mußte sich ihm zuerst als Möglichkeit, und demnach als Princip in ihm selbst, darstellen. In bildlichen Darstellungen erscheint Budda als Kind an der Brust der jugendlichen, mit

II,2,516

allen Reizen der Schönheit geschmückten Maja. Zugleich werden ihm Blumen und Früchte dargebracht. Gruppen von Thieren nähern sich ihm als dem Gott, der dem Lebenden hold ist und das Blutvergießen der Thiere verwehrt hat, ein Verklärungs- oder Heiligenschein umgibt das Haupt sowohl des Kindes als der Mutter. Kurz, es ist das innigste Verhältniß zwischen Budda und Maja. Die chinesichen Buddisten lehren bestimmt einen Zusammenhang zwischen der Maja und den getrennten drei Eigenschaften. Sie versichern, daß die Illusion der Maja bloß auf der illusorischen Trennung der drei Eigenschaften beruhe. Auch sie fordern den, der sich zum wahren Wesen erheben will, auf, sich über die Maja und die drei Eigenschaften zu erheben. Hier stimmt also der Buddismus ganz mit philosophischen Ideen überein, die, wie die Lehre von den drei Eigenschaften, Indien eigenthümlich sind. Man muß sich daher durchaus geneigt fühlen, die Maja als ursprünglich indisch anzusehen. Von der andern Seite aber ist zu bemerken, daß mit dem persischen System, eben weil auch dieses eine freie Schöpfung annimmt, die Idee der Maja gar wohl vereinbar ist. Wäre es nicht möglich, daß in einer weiteren Entwicklung der Mithraslehre, durch die sie erst zum eigentlichen Magismus erhoben wurde, daß in einer solchen weiteren Entwicklung das persische weibliche Wesen, die Mitra, welche Herodotos mit Urania vergleicht, als Maja = Magia dargestellt worden wäre?

Unter den Nachrichten, die uns über die Dogmen des alten Magismus geblieben sind, ist auch der Begriff einer triformis Mitra erhalten. Jul. Firmicus sagt[1]: Persae et Magi omnes Jovem dividunt in duas potestates, nämlich, wie er hinzusetzt, in eine männliche und weibliche, et mulierem quidem triformi vultu constituunt. Sollte man nun nicht Ursache haben, die mulierem triformi vultu so zu erklären. Mitra ist in der späteren Doktrin oder wissenschaftlichen Ausführung der altpersischen Lehre das Ur*wesen* Gottes = Nichtexpansion, das sich ihm darstellt als expansibel, wo es sich + verhält. Aber in seiner unbedingten Expansion ist es *außer* Gott. Es muß ihm also

[1] De Errore profan. relig. I, 5.

II,2,517

Ormusd, das begrenzende (Licht, Erkenntniß vermittelnde) Princip entgegengesetzt werden. So wird Mitra unbegrenzt und begrenzt, + und - und die Einheit beider, also wirklich triformis, erst zur wirklichen Materie. Sollte nun diese Triformität nicht mit der Trigunaya der indischen Philosophie zusammenhangen? Dieß läßt sich wohl hören, allein der Zusammenhang könnte auch der umgekehrte seyn. In späteren Explicationen (und jene aus einem späten, schon christlichen Schriftsteller genommene Notiz gehört einer Zeit an, in der schon die orientalischen Religionsideen, von allen Seiten her zusammenfließend, synkretistisch vereinigt wurden), es wäre also wohl möglich, daß in späteren Explicationen des Magismus die persische Mitra erst diese der indischen Maja analoge Deutung erhalten hätte. Kurz, es wird schwer und nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse (soweit er wenigstens mir bekannt ist) unmöglich seyn, darüber zu entscheiden, ob die Maja aus dem Buddismus in das indische System oder umgekehrt aus der indischen Philosophie in den Buddismus aufgenommen worden.

Wenn es sich vollends beweisen ließe, daß die sämmtlichen Trimurtibilder buddistisch, so wären diese die deutlichsten Zeichen des Verwachsens zwischen indischer Mythologie und Buddismus.

Was nun aber aufs Bestimmteste sich behaupten und nachweisen läßt, ist der umgekehrte Einfluß, den der mit der rein mythologischen, entgegengesetzten Richtung im indischen Bewußtseyn zusammentreffende Buddismus auf die indische Mythologie ausgeübt hat. Daß die materiellen Götter frühzeitig aus dem indischen Bewußtseyn verdrängt worden, habe ich früher schon bemerkt. Der Buddismus hat entschieden bedeutend mitgewirkt zu jener Steigerung des Wischnuismus, die wir vorzüglich in der Bhagwadgita erkannten. Die Wischnulehre mußte sich zur höchsten Einheit steigern, so daß Wischnu als *totum* numen, als der ganze unzertrennte Gott, dargestellt wurde. Der unverkennbarste Einfluß auf die Ausbildung der Wischnulehre zeigt sich aber in der Incarnationsidee, welche diese in so großer Ausdehnung, nicht bloß auf Wischnu, sondern zuletzt selbst auf Brama anwendet. Die Incarnation ist ursprünglich nur in einem System denkbar, das schon die

II,2,518

materielle Schöpfung selbst aus dem Begriff eines sich selbst materialisirenden, also eines sich selbst erniedrigenden Gottes herleitet. Einen gleichen, oder vielmehr noch verwirrenderen Einfluß der Buddismus möglicherweise auf die theosophischen Theile der Vedas, auf jene zum Theil bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie der Upanischads. Denn wenn die Bhagwadgita z.B. noch immer an der Persönlichkeit des Wischnu festhält, so ist dagegen das höchste Ziel des in jenen Theilen der Vedas gelehrten Bestrebens der Abgrund einer absolut unpersönlichen, insofern inhaltsleeren Einheit. Es ist nicht etwa nur Brama und Schiwa, es ist ebensowohl Wischnu, der hier verschwindet. Diese Theile der Vedas sind das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengesetzten, aber keineswegs sie positiv zu überwinden vermögenden Geistes, der, um sich aus den Banden derselben zu erretten, sich in das Leere und das Nichts stürzt. Gegen diese Versunkenheit der Vedas ist das System der Bhagwadgita als ein geistiger Aufschwung zum persönlichen Gott zu betrachten, wie sich denn eben diese Lehre zugleich aufs Bestimmteste gegen jenen trägen, stumpfen Quietismus erklärt, den dieselben Theile der Vedas athmen, während die Bhagwadgita, weit entfernt das Nichthandeln als den einzigen Weg zur Seligkeit zu erklären, vielmehr das Handeln empfiehlt, jedoch das Handeln, wie es dem geziemt, der an einem über die Welt erhabenen, gegen sie freien Schöpfer glaubt.

Doch das letzte Wort über dieses Verhältniß muß ich mir für den Schluß der ganzen Untersuchung vorbehalten. Vorläufig habe ich noch einiges über die weitere Verbreitung des Buddismus außer den Grenzen Indiens zu erinnern.

Wenn eine entschieden polytheistische Religion kein Bedürfniß und keinen Antrieb empfindet sich

fortzupflanzen und Proselyten zu machen, wie denn der Indier bis auf den heutigen Tag keinen Versuch macht Andersdenkende für seine Religion zu gewinnen, was noch außerdem durch seine gesellschaftliche und politische Organisation, insbesondere die Kasteneinrichtung, ihm verwehrt ist: so liegt es dagegen in der Natur jeder pantheistischen oder absolut monotheistischen Religion sich als

II,2,519

universell zu betrachten, und darum auch zu unbedingter Verbreitung sich aufgefordert zu finden. Ich sage: es liegt dieß in der Natur jeder pantheistischen oder absolut monotheistischen Religion. Als eine solche kann die mosaische Religion insofern nicht betrachtet werden, weil sie, obgleich auf die Idee des wahren Gottes gegründet, dennoch in diesem nur einen Nationalgott erkannte, der das Volk Israel sich zu seinem Volk erwählt, die andern Völker anderen Göttern überlassen habe. In der mosaischen Religion widersprach schon die Absonderung von allen andern Völkern, in der das auserwählte Volk des Jehovah erhalten werden sollte, lange Zeit geradezu jeder weitern Verbreitung. Dagegen ist es von dem Buddismus historisch gewiß, daß er sich durch Missionen fortgepflanzt hat. Unter den nomadischen Mongolen, wo der Buddismus als Lamaische Religion erscheint, traf der von Indien her sich verbreitende Buddismus auf die frühere patriarchalische Verfassung, mit welcher eine ebenso einfache, vom eigentlichen Polytheismus noch freie Religion in Verbindung stand. Doch muß noch vor dem Buddismus ein Zweig der persischen Ormusdlehre unter diese Stämme sich verbreitet haben, wie aus dem schon angeführten Umstand, dem Namen Chormusda, erhellt, den sie dem höchsten Gott beilegen. Bis jetzt waren die Schriften des indischen Buddismus in Europa so gut wie unbekannt; nur erst in neuerer Zeit fand Hodgson in den buddistischen Klöstern von Nepal (dem einzigen indischen Landstrich, wo sich der Buddismus erhalten hat) eine große Sammlung in etwas verstümmeltem Sanskrit geschriebener Werke, in denen man bald Abschriften von Originalen der nördlichen und östlichen Buddisten erkannte; auf diese ist das neueste Werk von E. Burnouf: Introduction à l'histoire du Buddhisme gegründet; bis dahin aber verdankten wir unsere vorzüglichsten Kenntnisse von dem Innern der Buddistenlehre chinesischen und in tartarischer Sprache abgefaßten mongolischen Schriften, aus denen besonders Abel Remusat, Klaproth und der schon erwähnte Isaak Schmidt in Petersburg sehr belehrende Auszüge gegeben haben. Nach der dem mongolischen Buddismus eigenthümlichen Darstellungsweise ist der Grund der Welterscheinung eine ursprünglich gestörte Einheit. Die Einheit in

II,2,520

ihrer Unbeschränktheit oder Freiheit von dem Gegensatz wird in den mongolischen Schriften *leerer Raum* genannt. Damit ist aber nicht etwa der sinnliche Raum gemeint, es soll damit nur das noch Widerstand- und Spannungslose der ersten Einheit ausgedrückt werden. Der Begriff ist an sich ebenso philosophisch und metaphysisch als der des Hesiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat. An der Stelle dieser stillen ruhigen Leere ist nun das wilde Meer des Werdens und Entstehens getreten, was die mongolischen Buddisten Ortschilang nennen. Dem Ortschilang entspricht in den mongolischen Lehren die indische Maja. Dieses Meer des Werdens ist *nur* die äußere Erscheinung des in getrennten Eigenschaften hervortretenden Gottes. Er ist es, der jede dieser Formen des Daseyns annimmt, aber indem er sich auf diese Art mit der Natur zu identificiren scheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten seiner äußern Existenz, innerlich sich selbst gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle Geschöpfe, die er insgesammt, nachdem sie die Prüfung der zertrennten Erscheinung bestanden, mit sich zu vereinigen, in sein ursprüngliches Nirwana, das man gewöhnlich durch Nichts übersetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Existenz ausdrückt, worin er

selbst ist, aufnehmen will.

[II,2,521]

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Zum erstenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddismus der Name *Chinas* erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erst sehr spät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus ist also das chinesische Wesen nicht erklärt. In seiner Ursprünglichkeit nun aber scheint dieses der entschiedenste Widerspruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes. Keinem der verschiedenen mythologischen Völker hinsichtlich des Alters nachzusetzen, zeigt das chinesische Volk in seinen Vorstellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können sagen: es ist ein absolut unmythologisches Volk mitten unter den mythologischen, von gleichem Alter mit diesen, gleichwohl ganz außer jener mythologischen Bewegung gestellt und nach einer ganz andern Seite des menschlichen Daseyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologische Proceß seine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demselben, und fordert gerade darum unsere ernstlichste Aufmerksamkeit. Ein einziger faktischer Widerspruch ist hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatsachen befestigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es ist mit dem chinesischen Wesen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antithesen des extremen Polytheismus, die aber *durch* ihren Gegensatz gegen den mythologischen Proceß selbst die Macht und

II,2,522

Gewalt desselben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus stellt sich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in diesem Verhältniß als Monotheismus aussprechen kann. In China aber scheint an die Stelle des Monotheismus *wie* des Polytheismus ein entschiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abwesenheit des religiösen Princips.

Es sind also hier eigentlich zwei Erscheinungen zu erklären, 1) das absolut Unmythologische, 2) das scheinbar sogar völlig Unreligiöse des chinesichen Bewußtseyns.

Das Erste betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unserer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus ist gleichzeitig, ja gewissermaßen identisch mit dem Proceß der Völkerentstehung; also kein *Volk* ohne Mythologie. b) Die absolut vorgeschichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentstehung war auch die relativ unmythologische Zeit, denn Mythologie überhaupt entstand erst mit den *Völkern*. Diesen Sätzen entsprechend wollen wir nun vor allem aufstellen, erstens: daß es unrichtig ist, von einem chinesischen *Volk* zu sprechen. Die Chinesen sind gar kein Volk, sie sind eine bloße Menschheit, wie sie sich selbst nicht etwa für eines der Völker, sondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menschheit ansehen (worin sie auf gewisse Weise Recht haben, inwiefern sie eben kein *Volk* sind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren sie gedrängt, sich als Volk zu constituiren. Nicht von innen, weil sie, wie wir sehen werden, sich dem mythologischen Proceß entzogen; nicht von außen, da sie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menschheit ausmachen; über 300 Millionen setzen die neuesten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chinesischen Reichs. Also: die Chinesen verhalten sich in diesem Betracht (inwiefern sie kein Volk in dem Sinne wie die andern sind) als ein noch

erhaltener Theil der *absolut vorgeschichtlichen* Menschheit. Demnach muß sich in ihnen, es muß sich im chinesischen Bewußtseyn auch noch das *Princip* finden, von dem die absolut vorgeschichtliche Menschheit beherrscht war. Aber weil dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn sich dem religiösen - theogonischen - Proceß versagt hat

II,2,523

(nicht zum Anfang und ersten Princip des mythologischen Processes wurde), *so* kann es im chinesischen Bewußtseyn seine *religiöse* Bedeutung nicht behalten. Das chinesische Bewußtseyn hätte sich also (denn ich spreche noch immer bloß hypothetisch), wenn unsere Erklärung richtig wäre, so hätte sich das chinesische Bewußtseyn allerdings dem Gesetz des mythologischen Processes entzogen, d.h. das Urprincip in seiner Ausschließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöse Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Gesetz des mythologischen Processes doch eigentlich nur hypothetische Bedeutung hat. Es sagt nur so viel: wenn ein theogonischer Proceß oder überhaupt wirkliche *Religion* entstehen soll, so muß jenes ausschließliche Princip, von dem das erste Bewußtseyn beherrscht ist, eingeschränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verschiedenen Auswegen, die das menschliche Bewußtseyn im Drang dieses Processes sucht, einmal auch dieser vorkäme, den Proceß als theogonischen oder jenes ausschließliche Princip als Gott setzendes aufzugeben, *um* es als ausschließliches zu behaupten, so daß von dieser Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des *Polytheismus,* sondern in eine Negation der religiösen Bedeutung des Princips ausschlüge? Also - wenn daher diese von uns angenommene Möglichkeit im chinesischen Bewußtseyn zur Wirklichkeit geworden, so müßte sich in diesem, es müßte sich im chinesischen Bewußtseyn 1) das Urprincip der Religion in seiner ganzen Macht und Ausschließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menschheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung sich finden, jedoch in *der* Art, daß stets noch seine ursprüngliche religiöse Bedeutung hindurch schimmerte; denn sonst wäre die Identität des Princips nicht zu erweisen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß *eben dasselbe* Princip, welches in den anderen Völkern die theogonische und religiöse Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio selbst eine allgemeinere und speciellere Bedeutung hat.

II,2,524

Ursprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewisser Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden ist. Dieß erhellt schon aus dem lateinischen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß *Allgemeine* kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In diesem Sinn gibt es Religion in *allem,* auch in Dingen oder Angelegenheiten, die sich gar nicht, wenigstens nicht unmittelbar und für das *nächste* Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als solches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es sey möglich, daß jenes ursprüngliche religiöse Princip, welches eigentlich die Voraussetzung alles theogonischen Processes ist, einmal auch eine andere, von der religiösen abgewendete Richtung nehme oder seine religiöse Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir sagen, es sey möglich oder denkbar, daß jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung verliere, während es die formell-religiöse behalte.

Ursprünglich ist alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung schreibt sich, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, von jener *materiellen,* allein ursprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erst *aus*schließlich hervortretende Princip des Bewußtseyns haben wir früher das *materiell* Gott setzende genannt. An diesem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtseyn der Gott. Umgekehrt durch dieses Princip ist allein der Mensch eigentlich, ursprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Diese Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es sey denn, daß das menschliche Bewußtseyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geschehen ist in jenen völlig aufgelösten und nur noch äußerlich menschlichen Racen, von denen wir früher gesagt haben, daß sie keine Auktorität, so wenig eine unsichtbare, als eine sichtbare über sich erkennen, und daher auch ohne alle gesellige Verbindung leben[1]. Also jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, solang menschliches Bewußtseyn

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 63 und 72.

II,2,525

besteht, wie auch übrigens das Princip selbst seine Bedeutung verändere. Wohl möglich aber ist, *daß* das Princip, gegen welches diese Verpflichtung besteht, oder dem das menschliche Bewußtseyn auf solche Weise, nämlich ursprünglich, verhaftet ist, daß dieses *Princip,* in welchem ihm (dem Bewußtseyn) ursprünglich der Gott ist, sich ihm in ein anderes verkehre, daß es also dem, welchem es ursprünglich als *Gott* (in der engeren und materiellen Bedeutung dieses Worts) verpflichtet war, daß es diesem selben als *einem andern,* doch ebenso wie vorher, d.h. auf dieselbe bindende, religiöse Weise, verpflichtet bleibe.

Wir müßten also - um jetzt zu unserem Gegenstande zurückzukehren - im chinesischen Bewußtseyn ein gleichsam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derselben Ausschließlichkeit und mit derselben Urverpflichtung Getretenes antreffen, das zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar *Gott,* sondern ein anderes ist, auch nicht mehr als eigentlich religiöses Princip erschiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch seine Abstammung und Herkunft von dem ursprünglichen, auch materiell-religiösen Princip nicht verleugnen kann (dieß ist es, was wir meinten, wenn wir sagten: die ursprünglich religiöse Bedeutung müsse auch in dem nun nicht mehr *eigentlich* religiösen noch durchschimmern).

Ferner, da nach der Voraussetzung jenes Princip seine *materiell* religiöse Bedeutung nur verlieren konnte, oder nur sie aufgab, um sich als ausschließliches zu behaupten, so muß dieses Princip im *chinesischen* Bewußtseyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derselben ausschließlichen Gewalt sich wieder finden, die es ursprünglich in seiner religiösen Bedeutung gehabt hatte.

Auf diese Weise hätten wir also eine Möglichkeit gezeigt, das chinesische Wesen, das so ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologisch, sondern geradezu antimythologisch uns anspricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologischen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen.

II,2,526

Dieser Vermittlung zufolge wäre denn das chinesische Wesen nicht im Widerspruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogonischen Processes, dem das Bewußtseyn der Menschheit unterworfen worden, sondern nur *einer* der Auswege, eine der Ausweichungen vor den *Folgen* dieses Processes,

dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig schon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in seiner Art. Aber wenn auch die *einzige* Ausnahme ihrer Art, so ist es genug, die *Möglichkeit* einer solchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszusehen, daß sie auch in der *Wirklichkeit* anzutreffen sey. Denn es ist der Charakter des Weltgeistes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten *erfüllt*, die größtmögliche Totalität der Erscheinungen überall will oder zuläßt, ja es ist im Gang der Welt, dessen Langsamkeit uns schon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundsatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich sey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geschichte gewesen sey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorstellung des bloß abstrakt und *subjektiv* Möglichen; sie wissen wenig oder gar nicht, was die Philosophie Möglichkeit nennt.

Aber diese Möglichkeit, auch das der Mythologie so widersprechende chinesische Wesen mit dem allgemeinen mythologischen Proceß in Verbindung zu bringen, ist an gewisse, sehr bestimmte Voraussetzungen gebunden. Die Nachweisung, *daß* diese Voraussetzungen in dem chinesischen Bewußtseyn sich wirklich finden, ist allerdings eine mehr historische als philosophische Aufgabe.

Wir gehen also davon aus: die Chinesen sind kein Volk, d.h. die Einheit, welche diese unermeßliche Verbindung von Menschen und Völkerschaften zusammenhält, wird *von ihnen selbst* nicht als eine particulare oder gar individuelle, sondern als eine *universelle* empfunden. Sie sind das Menschengeschlecht, sie fühlen sich außer und über den Völkern, diese sind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chinesen gar nicht für nöthig halten), sie sind ihnen der *Idee* nach unterworfen.

II,2,527

Wenn die Chinesen nicht ein *Volk* sind, so kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausschließliche seyn, das im Bewußtseyn der vorgeschichtlichen, noch ungetheilten Menschheit herrschte. Aber dieses Princip hat sich im chinesischen Bewußtseyn dem religiös-theogonischen Proceß versagt, wie wir daraus sehen, daß China ganz außerhalb der mythologischen Bewegung geblieben ist, an ihr keinen Theil hat. In seiner *religiösen* Bedeutung aber konnte sich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogonischen Proceß sich versagte, oder umgekehrt, es konnte sich in seiner *absoluten* Ausschließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöse Bedeutung verzichtete, wenn dieses Princip im Bewußtseyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um diesen Preis, sagten wir, konnte sich das ausschließliche Princip dem höheren versagen und so zugleich sich außer dem mythologischen Proceß setzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chinesischen Bewußtseyn wirklich nachweislich, d.h. suchen wir dessen eigentlichen Inhalt zu erforschen. Die reine Anführung der Thatsachen wird zeigen, ob unsere Vorstellung etwas bloß Gesuchtes und Gemachtes ist, oder ob sie auch in dem Gegenstand selbst sich erkennen läßt.

Das chinesische Reich nennt sich das himmlische Reich, auch das Reich der himmlischen Mitte, des himmlischen Centrums. (Hier erkennen *Sie* schon die Centralität des ursprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels ist der höchste in aller chinesischen Weisheit, der höchste Begriff ihrer Moral. Ein seiner Zeit berühmter Philosoph, Bilfinger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geschrieben, sagt in demselben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er gesagt, daß die chinesische Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quosdam controversa - also: wie das in chinesischen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verstehen, sey unter den Europäern ein Gegenstand der Controverse; auf jeden Fall gesteht er damit, daß der Begriff Gott in den chinesischen Schriften nur durch eine Auslegung, die sehr oft vielmehr eine Hineinlegung ist, gefunden werde. Die Bemerkung

II,2,528

bezieht sich darauf: die Jesuiten, welche China als eine ihnen besonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewisses Interesse dabei, die Ehre der chinesischen Weisheit aufrecht zu erhalten; sie konnten ihrem System nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, sie wollten nicht auf die Chinesen kommen lassen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch späterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es sich also wenn Bilfinger sagt: man sey in Europa über die Auslegung der chinesichen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: *einige* Erwähnung Gottes finde sich in den chinesischen Schriften, und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er so ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die ursprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unschuld wieder herzustellen suchen, daß wir den Himmel verehren sollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulassen sollen, dessen bewußt oder mitwissend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen sollen u.s.w. Ueberall ist also der Himmel (und nur dieser) der alles, auch das Leben, beherrschende Begriff, und es wird nach diesen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner besonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die ursprüngliche Religion Chinas eine reine *Himmels*-Religion war, daß jene allgemeine Voraussetzung des mythologischen Processes, die allen Völkern *gemeinschaftlich* war, der chinesichen Menschheit ebenso wenig fehlte, die ursprüngliche *astrale* Religion (das erste Band der noch ungetrennten Menschheit) auch der Ausgangspunkt für das chinesische Bewußtseyn war. Aber eben hier trat die Katastrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit sollte eine Zweiheit treten. Dieser Zweiheit widersetzte sich das chinesische Bewußtseyn, es bestand auch jetzt noch auf der Ausschließlichkeit des ersten Princips[1]; aber im eignen

[1] China blieb ganz außerhalb der mythologischen Bewegung (es widersetzte sich *aller* Zweiheit), Persien ging in dieselbe ein und widersetzte sich derselben erst, als es zur entschiedenen Vielgötterei kommen sollte. Vgl. oben S. 228 ff.

II,2,529

Himmel, d.h. was bisher der Himmel gewesen war; in der Region des Göttlichen konnte es sich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erscheinung der höhern Potenz nicht zu, durch diese war es jedenfalls aus dem Himmel verstoßen: es mußte dem Bewußtseyn aus dem Göttlichen heraustreten, sich veräußerlichen und verweltlichen, und so - in dieser verweltlichten und veräußerlichten Gestalt - finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrschende Princip des ganzen chinesischen Lebens und Staats[1], wie sich aus folgenden Angaben herausstellen wird.

Das chinesische Reich ist auch als Staat, oder rein historisch betrachtet, gleichsam ein Wunder der Geschichte. China ist von allen Reichen der Welt das älteste, das fortwährend sich selbständig erhalten und ein so unüberwindliches Lebensprincip in sich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die westlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die östlichen oder die Mandschu-Tartaren an dem Wesentlichen seiner Verfassung, seiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringste geändert hat, und der Staat seinem Innern nach heutzutag völlig dasselbe Ansehen hat, wie vor vier Jahrtausenden, und auf denselben Principien fortwährend beruht, die er in seinem Ursprung schon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiserthum von China, d.h. die völlig unumschränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter sey, als etwa 200 Jahre v. Ch., so zeigt doch die weitere Forschung, daß

dieser sogenannte erste Kaiser Chi-hang-thi nur der Wiederhersteller eines früheren, ja des ältesten Zustandes war. Einzelne untergeordnete Fürsten, Glieder eines Feudalsystems, in welchem sie sich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden sich auf eine gewisse Weise unabhängig zu machen, aber die Macht selbst, mit der dieser Versuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der ursprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenstrebungen oder ohne Abwechslung

[1] Il y a une communication intime entre le ciel et le peuple king, sagt Gentil.

II,2,530

in der *Ausführung,* ist eben diese Idee des unumschränkten, absoluten Kaiserthums so alt als die chinesische Nation selbst, und nicht eine im Lauf der Zeit entstandene, sondern eine vom ersten Ursprung des Volks sich herschreibende Idee. Der Widerspruch gegen sie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherstellung eben beweist ihre Wesentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß sie mit dieser zugleich geboren ist und nur mit ihr sterben kann. Diese Unerschütterlichkeit des chinesischen Reichs und die Unveränderlichkeit seines wesentlichen Charakters seit Jahrtausenden hat auch einen neueren philosophischen Schriftsteller[1], der sich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müsse demnach ein mächtiges Princip seyn, welches dieses Reich von Anfang an beherrscht und durchdrungen, zugleich auch sich selbst vor jeder subjektiven Verwirrung, die sich immer mit der Zeit einfinde, und von allen fremdartigen Einflüssen zu bewahren gewußt habe[2], - ein Princip, das zugleich stark genug gewesen, mittelst einer ihm inwohnenden assimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in seinem Bildungskreise beharrte, sich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal besiegt und unterworfen die Chinesen durch ihre Gesetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger selbst wieder besiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einsicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer subjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entstandenes, etwas Mächtigeres, als ein menschlicherweise Erfundenes herrsche. Soweit nun bin ich mit ihm derselben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: *welches* ist nun wohl jenes mächtige Princip, dessen Größe selbst

[1] Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte.

[2] Die Chinesen haben die größte Apprehension davor, sich mit anderen Racen zu vermischen. Die brasilische Regierung hatte im Jahr 1812 eine Colonie von Chinesen in der Nähe von Rio angelegt, um Thee zu bauen; sie waren sehr gut bezahlt und blieben daher im Lande; keiner aber wollte heirathen, weil sie keine chinesischen Frauen finden konnten, und so starb die Colonie aus. Man sucht chinesische Arbeiter (als die besten) in Indien (Calcutta, Madras, Pondichery); auf St. Mauritius sind sie jetzt; aber sobald sie eine gewisse Summe gewonnen, kehren sie zurück, weil sie keine Weiber ihrer Race finden. Denn die chinesische Regierung läßt zwar Männer, aber nicht Weiber auswandern.

II,2,531

durch das jetzt herabgesunkene, kleinliche, pedantische und zum geistlosen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchschimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieses Princip ist kein anderes als das älteste patriarchalische Princip, nämlich das Princip der *väterlichen* Macht und Auktorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, so gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an sich zu, ich anerkenne auch, daß dieses Princip in China von großer Bedeutung *und* Wirkung ist, sowie daß dasselbe sich als Princip des Anfangs, als erste

Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchalische Verfassung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, gesetzt es gäbe für die Verfassung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchalischen Verfassung, so wäre die Frage gerade diese, *warum* sich das chinesische Leben von diesem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältnisse einer späteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage ist eben, warum das patriarchalische Princip hier seinen Einfluß und seine Macht Jahrtausende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchalischen Princips erklären.

Wir haben übrigens bereits von einer Katastrophe des chinesischen Bewußtseyns gesprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio statt gefunden, ein äußerlich-Werden des erst innerlichen, das Bewußtseyn ausschließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtseyn jener Völker, die dem mythologischen Proceß anheimfielen, sondern ein *absolutes* äußerlich-Werden. Mit einem Wort, die wahre Erklärung des chinesischen Wesens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir sagen, es sey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener astralen Religion habe sich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieselbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöses Princip auf das Bewußtseyn ausübte, dieselbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derselben Ausschließlichkeit, mit der es sich in jener astralen Religion als noch innerliches Princip behauptete,

II,2,532

behauptet es sich jetzt in *diesem*, im Staat, als *äußerlich* gewordenes Princip.

Das ganze chinesische Staatswesen beruht auf einer ebenso blinden und dem chinesischen Bewußtseyn unüberwindlichen Superstition, als das Religionswesen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Last religiöser Ceremonien erdrückten Völker. Der einst ausschließliche Herrscher des Himmels hat sich für das chinesische Bewußtseyn nur in den ebenso ausschließlichen Herrscher des irdischen Reichs verwandelt, welches irdische Reich nur das heraus- oder umgewendete himmlische ist. In ihm ist jenes absolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universio überwunden werden mußte, wenn ein theogonischer Proceß entstehen sollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerspruch gesetzt, darum *absolutes* und nun fortan *un*überwindliches Centrum. Aus diesem Grunde heißt China das Reich der himmlischen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels ist in ihm.

Ein ausschließliches Princip kann es auf zweierlei Art seyn, 1) nach *innen*, indem es alles im Oeden des Allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein solches zeigt es sich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterschiedes und jeder Abstufung der Stände und vorzüglich aller Kasteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgesonderte Stände. Aller Unterschied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterschied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaisers nehmen nur für ihre Person an seiner Herrlichkeit Theil, aber nach seinem Tode treten sie in den Privatstand zurück. Alle Macht, alle Auktorität ist ausschließlich bei dem Kaiser; jeder ist in China nur insofern etwas, als *dieser* etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Zu's, d.h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit ist hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterschiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten selbst theilen sich wieder in so viel Rangordnungen oder Grade, als

II,2,533

Wissende unter ihnen sind, und diejenigen unter ihnen, deren Gedächtniß ihre *Fächer* und die zu diesen Fächern gehörigen Zeichen am besten inne haben, bilden das oberste, den Kaiser unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wissenschaft und Gelehrsamkeit gelten nur so viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst oder einer Art derselben, welche die Chinesen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberste Reichscollegium, Han-ti genannt, über das ganze Bücherwesen die Aufsicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher sind, läßt sich aus dem abnehmen, was darüber von Chinesen erzählt wird, die nach Frankreich geschickt wurden, um dort den Unterricht der Jesuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutschen Buche[1] vorlesen will: "Es gilt nur, sagen sie, die Erhaltung der alten Gedächtnißsache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künsten, die sich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend soll nur zur Geschäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die sich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben sind, sondern *nur* Geist haben, sollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelassen werden, damit ihr unseliger Hang zum Denken über menschliche Verhältnisse unschädlich werde. Jede Wissenschaft, jedes Geschäft des Staates ist in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poesie, freie Erfindung, jede eigentlich schöne Kunst geben kein Ansehen, wenn sie nicht höheren Orts approbirt sind. - - Die Gelehrten haben sich ganz in den Ton der Regierung gefügt. - Wetteifer findet nicht statt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weise. - Ein Kaufmann, ein Künstler darf es sich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für sich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Existenz, kurz Selbständigkeit haben zu wollen. - Die Religion des Kaisers muß jeder geradezu als Formalität

[1] Aus Schlossers Universalhistorischer Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur I, 1, S. 94 ff.

II,2,534

annehmen, wie er in England die Testacte beschwören muß, ob er daran glaubt, ist gleichgültig. Alles, selbst die Kultur des Bodens und die Industrie ist von Büchern, Traditionen und Polizei abhängig".

Sie sehen aus diesen Erzählungen, daß wenn zu verschiedenen Zeiten auch europäische Länder den Versuch gemacht haben, die Wissenschaft und jede Geisteskultur auf diesen Fuß zu setzen, doch keines derselben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es ist nicht dieser Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgelesen habe, sondern um *Ihnen* ein anschauliches Bild zu geben von jener ausschließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und seit Jahrtausenden niederhält. - Wie das dem höheren Princip (A^2) unterworfene B Grund eines Processes, der Veränderlichkeit, so das absolut gesetzte (außer allem Gegensatz) Grund absoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China ist wirklich auch darum der sichtbar gewordene Himmel, weil es so unveränderlich ist und still steht wie der Himmel. Alle einheimischen Kriege, Unordnungen, selbst auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erschüttert, stets stellt es sich in seinem alten Zustand wieder her. Die ältesten Reiche sind verschwunden; längst sind die Reiche der Assyrier, der Meder, der Perser, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China, jenen Strömen gleich, die aus unerforschlichen Quellen entspringend immer gleich majestätisch dahinfließen, in einer so langen Folge von Jahrhunderten nichts von seinem Glanz und seiner Macht verloren hat.

Das Ausschließliche des Princips zeigt sich also 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt sich dieses Princip des chinesischen Staats als ein ausschließliches, sondern nicht weniger 2) nach *außen* völlig absolut.

Derjenige würde sich eine viel zu vage und den chinesischen Begriffen ganz unangemessene Vorstellung des chinesischen Kaisers machen, der ihn bloß als Kaiser von China dächte, - er ist *Weltherrscher,* nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padischah der Osmanen oder der persische Schah oder der lächerliche Hochmuth selbst kleinerer morgenländischer

II,2,535

Herrscher, z.B. in Indien, sich so betitelt, sondern im eigentlichen und wörtlichen Verstande. *Er* ist der Weltherrscher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm ist, und weil gegen das Reich der himmlischen Mitte sich alles nur als passive Peripherie verhält. Bei den Chinesen sind dieß nicht bloß orientalische Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländischen Ceremoniels. Es ist nicht zufällig, es ist der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei solche Kaiser gebe. Der chinesische Kaiser ist der schlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmlischen Bewegungen abhängen, gleichwie durch diese alle irdischen Bewegungen bestimmt sind. Daß sie mit dieser Einheit des obersten Herrschers wirklich einen solchen physischen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in *seinen* Gedanken, *seinem* Wollen, *seinem* Thun die ganze Natur sich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen sich einstellen, so bezieht dieß der Kaiser auf *sich,* er sucht die Ursache dieser unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem seiner Gedanken, seiner Wünsche oder in einer seiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung ist und sich in der rechten Mitte erhält, so kann auch nichts in der Natur aus seinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus sehr alter Zeit ist das Gebet eines der berühmtesten Kaiser erhalten, das er bei siebenjähriger Dürre nach vielen zur Versöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern gesprochen, und wo er sagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, sind unnütz gewesen; ich bin es ohne Zweifel selbst, der dem Volk so viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir am meiner Person mißfallen hat? Ist es die Pracht meines Palastes, ist es meine reichliche Tafel, ist es die Zahl der Frauen, die mir die Gesetze gleichwohl erlauben? Ich will alle diese Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparsamkeit, durch Enthaltsamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, so übergebe ich mich *selbst* Deiner Gerechtigkeit u.s.w. Dieses Gebet, sagt die Geschichte, sey sogleich erhört worden, ein reicher Regen sey gefallen und

II,2,536

die darauf folgende Erndte eine der gesegnetsten gewesen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südosten in Peking wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finsterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und sich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß ihm verursacht. Er habe nachgeforscht, ob er nicht durch irgend eine Vernachlässigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen seiner Mandarinen übersehen und nicht inne geworden sey. Er befehle daher seinen ergebensten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine oder seiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u.s.w. Ich führe diese Thatsachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiser, seinem Thun und Wollen nach chinesischen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrschten Landes, sondern Weltherr ist. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit besonders stark nach China getriebenen Opiumschmuggels ein kaiserlicher Commissär und Vicepräsident von Hu-Kwang, Namens *Lin,* in Gemeinschaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter

dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, sagt der Chinese: "Wir vom himmlischen Reich haben, die 10.000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majestät, *den ihr nicht ergründen könnt*". Von dem Kaiser heißt es in eben demselben Schreiben: "Unser großer Kaiser mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels selbst, *überschattet alle Dinge*, so daß selbst die entlegensten und entferntesten Dinge (vorher war gesagt, England sey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chinesische Meilen entfernt) in den Bereich seiner lebenspendenden und nährenden Einflüsse fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chinesische Lehre sich vorstellt, daß die ganze Macht des Himmels in diesen irdischen Herrscher gekommen sey, der nicht nur sterblich, sondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist. Diese Frage aber kommt auf *die*

II,2,537

zurück, wie man sich den Umsturz, diese Heraus- oder Umwendung einer erst geistig himmlischen Welt in dieses irdische Reich zu denken habe. Hier ist denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen selbst die Spürkraft der Jesuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden also kaum erwarten dürfen, hierüber einen historischen Aufschluß zu finden. *Eine* Erinnerung indeß jener Katastrophe könnte sich noch in dem allgemeinen Symbol des chinesischen Reichs finden. Dieses ist nämlich der starke und kluge Lung, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache ist, unter dem man sich die ganze Kraft der materiellen Welt, den starken Geist aller Elemente - den Geist dieser Welt selbst - vorstellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chinesischen Staats selbst, seiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von diesem wird in einem der heiligen Bücher, dem I-King, gesagt: "Er seufzet über seinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauffahren in den Himmel und stürzte in den Schooß der Erde herab". Der starke und *kluge* Drache ist das bereits relativ gewordene Princip, das sich aber noch als absolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiösen Proceß (also in religiöser Hinsicht) bereits relativ Gewordene sich dennoch als absolutes noch behaupten will, *erhebt* es sich an den ihm nicht mehr zustehenden Ort, den Himmel: es wird also herabgestürzt; um sich als absolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlassen, zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdischgewordene, herabgesetzte Himmlische ist. Es ist dasselbe Bild, dessen sich auch ein christliches Buch bedient, wenn es sagt: "Es erhub sich ein Streit im Himmel - und der alte Drache ward herabgeworfen und seine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Christus sagt: "Ich sahe den Satan (denselben, der sonst auch Fürst der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um so eher zu vergleichen, als dasselbe bedeutend, denn eben mit dem Christenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöses war, genöthigt sich als weltliches zu erklären. Man sieht also: es ist in dem chinesischen Bewußtseyn doch selbst das Gefühl eines Umsturzes, eines Herabgekommenseyns, eines Processes, durch den das

II,2,538

rein Himmlische zum irdisch Himmlischen geworden. Das ist gleichsam die dunkle und düstere Seite der chinesischen Weltansicht. Der ursprüngliche himmlische Herrscher ist nur noch in der Person des Kaisers des sichtbaren Herrschers, so daß dieser allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es ist, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieser Herr des Himmels hat also keinen Priester zu seinem Repräsentanten, sondern einen Monarchen. Die Jesuiten haben sich aus begreiflichen Ursachen alle Mühe gegeben, das chinesische System als eine ursprüngliche Theokratie vorzustellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am

Tage; man kann nur sagen, die Macht des chinesischen Kaisers sey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrschaft verwandelte Theokratie. *Un univers sans Dieu* ist das einzig Richtige von China. Den *Geist* des Himmels beten nach den Chinesen die anderen occidentalischen Sekten an[1]; sie selbst also nur den Himmel, dessen Persönlichkeit nur im Kaiser ist; über ihm nur das unpersönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip absolut aus relativ *nach* der Katabole, so kann es nur aus persönlich unpersönlich werden). Der chinesische Kaiser ist nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberpriester, er ist bloß und rein weltlicher Herrscher. In Eusebii praeparatio evangelica findet sich eine sehr merkwürdige Stelle, wo gesagt ist, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chinesen bei den Griechen und Römern sey, ist zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Untersuchungen von Klaproth, Abel Remusat u.a. ist es außer allen Zweifel gesetzt), unter diesem Volk der Serer also seyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u.s.w., aber auch weder *Tempel*, noch Priester. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus *keine* Priester in China; wie auch unter den ältesten Charakteren und Schriftzeichen keins sich findet, das einen Priester bedeutet. Das ursprüngliche China war ein völlig priesterloses, absolut unpriesterliches

[1] S. A. Remusat, Recherches sur les Tartares. T. XVI, p. 379.

II,2,539

Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um seine Eigenthümlichkeit richtig und genau zu fassen. Dadurch eben unterscheidet sich China, daß es so frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfassung gelangt, ohne alle priesterliche Einrichtung geblieben ist. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chinesischen Sprache allein statt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verstehen wollte, so war dieß nur möglich in Folge der falschen Begriffe, die man sich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenstand der ursprünglichen Himmelsverehrung ist der alles durchdringende und bewegende Geist des Himmels, der freilich noch himmelweit verschieden ist von einem freien, mit Willen und Vorsehung handelnden, nicht bloß immateriellen, sondern übermateriellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi, betrifft, so ist seine Erklärung sehr zweifelhaft; es bedeutet wohl höchster Kaiser (supreme seigneur); Thian-tsoi aber, was Meister, Herr des Himmels bedeutet, ist ein von den Jesuiten gemachtes und beim christlichen Unterricht erst eingeführtes Wort, das die chinesischen Schriften nicht kennen. In diesem Sinn also wird Gottes in den chinesischen Religionsbüchern, in der ganzen chinesischen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der schon erwähnte Historiker sagt, nach den Chinesen und ihrem Orakel und Gesetzgeber Cong-fu-tsee (Confucius) mit der Phantasie durchaus nichts zu schaffen, d.h. aber eben: sie ist ganz unmythologisch (den Dionysos ausschließend)[1]. Das chinesische Bewußtseyn hat sich durch jene absolute Umwendung und Verweltlichung des religiösen Princips den religiösen Proceß ganz erspart, es ist gleich ursprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erst durch den mythologischen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich sind die Chinesen das wahre Urbild jenes geistigen Zustandes, auf den gewisse neuere Bestrebungen, wahrscheinlich, ohne zu wissen, wie chinesisch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle

[1] Die chinesische Religion ist so ganz ohne Enthusiasmus, daß in der That nur politisch. Diesen Mangel aus dem hohen Alter abzuleiten, wäre doch zu seltsam.

II,2,540

Religion nur noch in der Ausübung gewisser moralischer Pflichten bestehe, vorzugsweise aber zur Beförderung der Zwecke des Staates wirken sollte. In *diesem* Sinn kann man die chinesische Nation allerdings eine irreligiöse nennen, man kann sogar sagen: sie habe die Freiheit vom mythologischen oder theogonischen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das positive Leugnen oder Verneinen Gottes verstehe, sondern daß Gott überhaupt kein Gegenstand der Erörterung oder auch eines *unmittelbaren* Bewußtseyns für die Chinesen ist. Der Gott ist ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber diese Umwandlung selbst konnte nur die Folge eines Umsturzes seyn, der zeigt, daß das chinesische Bewußtseyn auch ohne Anwandlung zum mythologischen Proceß geblieben war, eines Umsturzes, dessen Folgen sich das chinesische Bewußtseyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß sie übrigens das irdische Reich doch nur als ein herabgekommenes oder sich entfremdetes himmlisches ansehen, zeigt außer dem Reichssymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den sie den Geistern der Voreltern erzeigen, und der ein sehr wesentlicher Theil der chinesischen Sitten, ja ihres ganzen Lebens ist, und sich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht voraussetzt, daß sie die Geister der Verstorbenen in ein himmlisches Reich zurückgehen lassen, mit welchem nach ihrer Vorstellung der lebende Mensch nur noch durch den sichtbaren Herrscher zusammenhängt.

[II,2,541]

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben bis jetzt das Unmythologische der Religion und der ganzen Denkweise des chinesischen Volks auf der einen und die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reichs - trotz innerer Empörung und zweimaliger vollständiger Eroberung - auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang sich erklären läßt, in welchem das vormythologische Princip des Bewußtseyns in seiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausschließenden Einheit durch Veränderung seiner Bedeutung oder, was dasselbe ist, durch eine absolute Umwendung ins Aeußerliche, ebensowohl erhalten, nämlich in seiner Absolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des *äußern* Gesammtseyns der Nation, d.h. zum Princip des Staats geworden ist. Aber die chinesische Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthsel dar, welches bis jetzt nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt seyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflösung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chinesischen *Sprache* nämlich scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der ursprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken *Sie* sich eine Sprache, die 1) aus lauter Monosyllabis, einsylbigen Elementen, besteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Consonanten *anfängt* und mit einem einfachen oder doppelten Vokal

II,2,542

oder auch auf einem Nasalen aufhört. Denken *Sie* sich 2) daß der ganze Reichthum dieser Sprache

zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neuesten kritischen Forscher sogar auf nicht mehr als 272 einsylbige Grundwörter sich reducirt, mit denen der Chinese den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenstände der Natur, des sittlichen oder geselligen Lebens in ihren unzähligen Abstufungen und Nüancen benöthigt ist, wirklich bestreitet, natürlich nicht ohne daß er desselben Lautes für ganz verschiedene Gegenstände sich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z.B. La, Ki oder Pe oder Tsche, Tscheu, Tschi u.s.w. zehnerlei verschiedene und schlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verschiedenheit der Intonation, der Modulation, der musikalischen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zusammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verschiedene Charaktere unterschieden werden, deren Zahl eigentlich unbestimmt ist, wenigstens aber 80,000. Der ausgesprochenen Worte sind also nach Abel Remusat nur 272, die durch die vier verschiedenen Tonarten (weil nicht alle derselben susceptibel sind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterschied also zwischen der Armuth der gesprochenen und dem Reichthum der geschriebenen Sprache!

Was nun freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache betrifft, so will A. Remusat diese nicht unbedingt zugeben. Er sagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man einen Charakter (ein Wortzeichen) ausspreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erst in der Verdopplung mit sich selbst oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, so müssen diese für zweisylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für sich einen Sinn haben, aber den sie in der Zusammensetzung verlieren. Allein die Beispiele, die Abel Remusat anführt, beweisen zwar, daß es in der chinesischen Sprache zusammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrsylbig seyen. Er meint ferner, daß die chinesische Sprache, wenn sie, wie

II,2,543

andere Sprachen, die besondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Personen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verschmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenso polysyllabisch wie andere Idiome erscheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht ist, im Hebräischen z.B. in der zweiten Person des Präsens *Katalta* das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Person atta (du) als verschmolzen zu erkennen, so ist eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zusätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an sich selbst polysyllabisch. Denn was die Versuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z.B. eben der hebräischen, die gegenwärtigen radices auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, so z.B. daß die zwei ersten Consonanten einer hebräischen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Consonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: diese Art, die mehrsylbigen radices z.B. der hebräischen Sprache auf einsylbige zurückzuleiten, läßt sich bei keiner einzigen der so entstehenden einsylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo sie anwendbar scheint, ist der Zusammenhang ein viel tieferer, als die Erklärung voraussetzt, die offenbar einem System angehört, das alles bloß mechanisch, eintönig fortschreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erst diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geschöpft sind, deren Erklärungen so reich und mannichfaltig als die Gegenstände selbst sind.

Gesetzt es wäre möglich, irgend eine mehrsylbige Sprache, wie z.B. die hebräische, auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen, so wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräische. Denn das Charakteristische der hebräischen Sprache ist eben dieß, daß das ganze System derselben auf zweisylbige Wurzeln gebaut ist. Dieser Dissyllabismus ist das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigenthümlichkeiten, so daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne sie selbst aufzuheben. Nimmt man in der Entstehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monosyllaben zu Polysyllaben an, so ist in den mehrsylbigen Sprachen gerade dieses Mehrsylbige das Moment

II,2,544

ihrer Differenz, das Moment ihres Ausgangs von der Ursprache. Nimmt man dieses Mehrsylbige einer Sprache hinweg, so ist sie überhaupt nicht mehr *diese* Sprache; indem man sie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade so wie der Indier, dessen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier ist, denn Indier ist er gerade nur durch seinen Polytheismus. Diese Mode (denn mehr ist es nicht), alle polysyllabischen Sprachen auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, schreibt sich hauptsächlich von Bewunderern des Chinesischen her. Allein der Grund der sogenannten Einsylbigkeit liegt in der chinesischen Sprache selbst nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichsam nichts ist, und keine Freiheit hat sich auszubreiten. Jene Wortatome der chinesischen Sprache sind erst durch Abstraktion entstanden; sie sind ursprünglich und in der Entstehung gar nicht als abstrakte Theile gemeint - gerade so, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechanisch zerlegen können, aber diese Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als solches - das einzelne Wort der chinesischen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung sowie keine Existenz für sich, seine Bedeutung erhält jedes erst im Sprechen selbst (durch Intonation u.s.w.), abstrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d.h. es hat gar keine Bedeutung, nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, so verliert es sich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgeheim von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikalischer Formen in der chinesischen Sprache sagt. Dieser beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zusammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht so wie in andern Sprachen ansehen kann, zu welcher grammatischen Kategorie es gehört, es kann ebensowohl Substantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium seyn, d.h. eben weil es alles seyn *kann, ist* es eigentlich nichts, nämlich für sich, einzeln genommen oder in der Abstraktion. Es ist nur etwas im Zusammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir sind so sehr gewöhnt an die selbständige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichsam vor

II,2,545

lauter Wörtern die Sprache selbst nicht sehen, oder diese nur als eine Verbindung zum voraus gleichsam vorhandener Wörter ansehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch naturâ, vor den einzelnen Wörtern seyn muß. Um so mehr muß uns die chinesische Sprache erwünscht seyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichsam in ihrer absoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erscheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte *sind* in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern versteht man selbständig gebildete und für sich bestehende Redetheile. Insofern ist es allerdings auch nicht ganz richtig zu sagen, daß die chinesische Sprache aus einsylbigen Wörtern bestehe, man setzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht stattfindet; denn, wie gesagt, die Worte sind eigentlich keine *Wörter*, sie sind nur Spuren oder *Momente* der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbständigkeit zukommt, als wären sie etwas für sich; sie sind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unstreitig bei weitem weniger chinesische Gelehrsamkeit besaß als Abel Remusat, aber gewiß durch seinen längeren Aufenthalt und seine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chinesen sprechen zu hören, sagt, die Sprache der Chinesen sey so musikalisch accentuirt, daß sie einem musikalischen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikalischen Accent. Der grammatikalische Accent aber ist eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für sich besteht, dieser gibt dem Wort seine Selbständigkeit. Ohne grammatikalischen Accent muß jede Sprache einsylbig

erscheinen, daher sich dem Chinesen auch fremde Wörter in einsylbige auflösen, wie z.B. in der chinesischen Uebersetzung des Neuen Testaments der Name Jesus Christus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben ist. Denn die Chinesen kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Klistus statt Christus können sie auch nicht sagen, sie müssen aus jedem der Anfangsbuchstaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenso aus dem stus zwei Sylben sse und tou. Man sieht, es ist in der chinesischen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort schlechthin keine selbständige Bildung erlaubt, die

II,2,546

selbst fremde Wörter ihrer Selbständigkeit als Wörter beraubt und jener musikalischen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetischer Strom alle Elemente der chinesischen Sprache ordnet und gleichsam gefangen hält, aber zugleich in ein solches Verhältniß setzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetisch geordneten Eisenfeile nur in diesem Ganzen ist und für den Augenblick kein Seyn außer demselben hat. Das Ganze behauptet seine absolute Priorität vor den Theilen. In der chinesischen Sprache ist das Wort noch nicht zur Selbständigkeit entfesselt, und darum ist in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den späteren entfesselten Sprachen, in denen er nur durch Kunst und Aufmerksamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter sich so breit machen und eine Gewalt für sich ausüben. Die Anordnung der Elemente ist in der chinesischen Sprache eine durchaus nothwendige, daher ist sie die gedrungenste Sprache der Welt, wenigstens in ihrem reinsten und ältesten Styl. Nichts gleicht der nervösen Kürze der ältesten chinesischen Bücher. Die Gedanken erscheinen nach der Aussage der Jesuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chinesische Sprache, da sie wesentlich mehr eine musikalische als eine articulirte ist, mit der nöthigen Unterscheidung anwenden, was ein chinesisches Buch von der Musik sagt: die Musik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Musik verstehen sich alle Völker), die Musik hebt die Discordanz und den Gegensatz der Worte auf.

Von dieser Stelle unserer Untersuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Ursprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die sich in dem Uebergang von der vorgeschichtlichen Zeit der noch einigen zu der geschichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menschheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtseyn beherrscht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmlischen Sphären in dem Wirbel, von dem sie fortgerissen werden, *nur*

II,2,547

Elemente sind, nicht selbständige, für sich oder *frei* bewegliche Körper, so mußte auch die Ursprache des Menschengeschlechtes eine gleichsam astralisch bewegte seyn; noch war sie nicht zu der Einzelheit des *Worts* fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus, noch entwickelte es sich nach einem eignen, ihm besonders inwohnenden Gesetz. Die Sprach*verwirrung* entstand, sowie die einzelnen Elemente sich gegen die Macht empörten, der sie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verstattete. Verwirrung mußte entstehen in dem Verhältniß, als jedes Element sich zu einem selbständigen Körper, zum für sich bestehenden und organischer Veränderungen in *sich* fähigen Worte ausbildete, und so paradox dieser Satz außer seinem Zusammenhang erscheinen würde, so einleuchtend ist in dem Ganzen unserer Untersuchung, daß der Polysyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander gesetzte, parallele Erscheinungen sind[1].

Sie sehen nun also, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einsylbige Wörter erscheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter selbständige, gleichsam nach allen Dimensionen ausgebildete Körper, und darum polysyllabisch sind, ein ganz anderer ist, als jener mechanische, wo die Vielsylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu ursprünglich einsylbigen Wortstämmen entstünde. Die entwickelten Sprachen sind von den ursprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, sondern durch ihren innern Charakter verschieden. Die Bewegung der Ursprache verhält sich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie sich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber ist die am meisten menschliche, welche am meisten dem menschlichen Gang ähnlich ist, mit der Majestät die Sanftheit, mit der Bestimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur diese Sprachen erst eigentlich eine Grammatik oder ein grammatisches System. Die Ursprache bedarf der grammatischen Formen nicht, so wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. *Züge* der Ursprache, auch was die *materielle*

[1] Man vgl. hiezu S. 100 ff. der Einleitung in die Phil. der Myth.

II,2,548

Beschaffenheit betrifft, mögen noch in der chinesichen enthalten seyn. Dahin möchte gehören, daß in dieser jeder Laut mit einem Consonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erst der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen ist), setzt den Widerstand, welchen das chinesische Wort noch zu überwinden hat, als schon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das *Gesetz* der Ursprache ist in der chinesischen Sprache erhalten, und schon über diese Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erstaunen, das zur Bestätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forscher erfüllt und begeistert seyn muß, des Glaubens, daß nichts absolut unerforschlich ist - nil mortalibus arduum - und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geschichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein wesentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wissenswürdiges erachtet werden kann, stets so viel erhalten worden, daß der wahre Forscher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chinesische Sprache also legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chinesische Wesen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Ursprache ist im Chinesichen nicht erhalten, wohl aber die siderische Kraft derselben. Das Chinesische ist für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, so würde man in die Nothwendigkeit kommen zu gestehen, daß die chinesische Sprache gar keine Sprache ist, wie die chinesische Menschheit kein Volk ist. Indeß kann ich am Schlusse dieser Erörterung nicht unterlassen, wenigstens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remusat am Ende der Abhandlung, worin er den monosyllabischen Charakter der chinesischen Sprache zu leugnen versucht, im Grunde aber nur einschränkt und mit Einschränkung zugesteht, daß er dieses Zugeständniß mit folgenden Worten macht: Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sed plerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich

II,2,549

1) unbestimmter und unbedingter Weise sagen, monosyllabische Laute seyen den Sprachen barbarischer

Völker gemein, da jeder z.B. die unmäßig langen Wörter der amerikanischen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anspruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Diese Sprachen scheinen das Gegenstück, die andern Extreme zu dem Monosyllabismus der Chinesen. In diesem hat sich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen ist sie ganz zerstört und die Sprachen sind einem sinnlosen Polysyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Voraussetzung zu Grunde, als wäre das chinesische Volk ebenfalls aus einem Zustand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erst zu seiner gegenwärtigen Verfassung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es ist, durch ein unvordenkliches Ereigniß ist, und seit seinem Ursprung wesentlich unverändert, immer dasselbe gewesen ist. Ein System wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrscht, entsteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Katastrophe auferlegt werden. Diese Erklärung Abel Remusats, nach welcher nämlich die Einsylbigkeit aus einem barbarischen Zustand sich herschreiben soll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die ersten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erstaunens, des Schreckens u.s.w. bestanden haben sollten. Damit wäre dann die monosyllabische *Natur* (denn so muß man sich ausdrücken; es ist nicht die Frage, ob im Chinesischen Wörter vorkommen, welche so wie sie jetzt sind als zusammengesetzt und insofern polysyllabisch erscheinen, es ist nicht die Frage, ob sich zufällig vielsylbige Wörter in der chinesischen Sprache finden, sondern ob sie ihrer Natur nach monosyllabisch sey), nach jener Erklärung wäre also freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache gleich und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher sich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerst sprechen lernen, in der Art haben, vielsylbige Wörter sich auf einsylbige zu reduciren, sowie sie sich auch die ganze Grammatik, besonders die Conjugation ersparen, und sich statt aller Temporum des Infinitivs bedienen, womit man denn die grammatikalische Unbestimmtheit

II,2,550

der chinesischen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf diese Art die ältesten Völker in die Lage von Kindern setzt, welche das Sprechen und die Sprache erst *lernen*. Kinder werden völlig sprachlos geboren. Kann man sich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielsylbigen Wörter, die sie hören, zu einsylbigen, weil sie des grammatikalischen Accents nicht mächtig sind, durch welchen eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chinesen haben ja keine vielsylbigen Wörter erst abgekürzt, und die Einsylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikalischen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Ursache machen. Wenn der Monosyllabismus der chinesischen Sprache aus der bloßen *Schwäche* der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären ist, die man zugleich als den *ersten* Zustand *aller* Völker voraussetzt, warum haben die andern Völker, aber nicht das chinesische, aus diesem Zustand sich losgerissen? Herr Abel Remusat sucht diesen Grund seltsam genug in der Schrift der Chinesen. Denn so einzig ihre Sprache, so einzig ist auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chinesischen Charaktere mit den ägyptischen Hieroglyphen verglichen und darauf selbst ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zusammenhang zwischen Aegypten und China gebaut. Allein schon die bei weitem geringere Zahl der Hieroglyphen - man hat deren höchstens 800 gezählt, während die chinesischen Charaktere sich auf 80,000 belaufen - hätte die Vermuthung erwecken können, daß die ägyptischen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchstabenschrift sich neigen, als auf die Seite der chinesischen Gedankenschrift. Heutzutage, da diese Vermuthung in Ansehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben ist, kann man, ohne Widerspruch zu befürchten, behaupten, daß die chinesische Schrift in ihrer Art so einzig sey als die chinesische Sprache und von dieser nicht zu trennen. Denn sie ist nicht eine bloß zufällige, sondern die nothwendige Folge derselben. Die chinesische Schrift besteht nämlich nicht, wie die Buchstabenschrift, aus Bildern, welche die Aussprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, sondern aus Bildern, welche die durch die

II,2,551

Worte bezeichneten Gegenstände selbst darstellen. Wir haben hier also wieder zwei einander entgegenstehende Schriftarten, und es ist natürlich zu erwarten, daß diese Schriftarten sich ebenso zueinander verhalten werden, wie sich die Sprachen verhalten, denen jede derselben eigen ist. Ich will dabei nur zum voraus gestehen, daß ich an den neueren Untersuchungen über den Ursprung und das Alter der Buchstabenschrift, zu denen besonders Wolf durch seine Kritik des Homer Veranlassung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir scheint, daß gleich, sowie die Unveränderlichkeit der Ursprache zu verschwinden anfing, sobald die bisher gebundenen Elemente lebendig, wurden und, um alle Bestimmungen des Gedankens *aus*zudrücken, sich in sich selbst organisch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchstabenschrift nothwendig war, so daß also die erste Erfindung der Buchstabenschrift so alt ist als jene Krisis, durch welche die polysyllabischen, organischer Veränderungen in sich selbst fähigen Sprachen entstanden.

Es ist dabei als etwas Verkehrtes anzusehen, wenn man die Buchstabenschrift selbst wieder von der hieroglyphischen ableiten will, inwiefern man nämlich unter Hieroglyphen nicht *überhaupt* nur Bilder sich vorstellt. In diesem Fall ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachsten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie sie in der Keilschrift wahrzunehmen ist, sobald nur das Talent sichtbare Gegenstände nachzuahmen sich äußerte, die Laut-Zeichen *bildliche*, und in *diesem* Sinn hieroglyphische wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenstandes zu bezeichnen suchte, in dessen Benennung dieser Laut der hervorstechendste war, und da der hervorstechendste Laut immer der erste oder Anfangslaut ist, so war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenstand hernahm, dessen gewöhnliche Benennung mit eben diesem Laut anfing. In *diesem* Sinn kann man die hebräischen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräisch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientalischen, auf der *linken*, d.h. auf der Nordseite offenen Hauses ist auch das Zeichen, womit der Laut á angezeigt wird. Schen heißt im Hebräischen

II,2,552

Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Sch in der hebräischen Schrift ausgedrückt. Um so leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptischen Hieroglyphen nach einem analogen System, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptsächlich beruht.

In *diesem* Sinn also könnte man etwa und zum Theil wenigstens die Lautzeichen der ältesten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Versteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenschrift, oder vielmehr eine die Gegenstände selbst bezeichnende Schrift, so sind beide so entgegengesetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geschrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbestimmungen an dem Wort selbst auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigsten Hauch, jede feinste Nüance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen festzuhalten, besonders nachdem erst auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den semitischen (ihrem substantiellen Charakter nach dissyllabischen[1]), und, wie es scheint, auch in der ägyptischen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem persisch-indisch-griechischen Stamme gehören, wie es scheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchstabenschrift wurde die Sprache gleichsam beflügelt, zur höchsten Volubilität, Flüchtigkeit und

Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher sich das Gesetz der Urzeit und der Ursprache erhalten, mußte also, um sich in ihrer reinen Wesentlichkeit, Substantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieses Mittel zurückweisen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchstabenschrift zu seyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptischen Hieroglyphen, ebenso in den chinesischen Schriftzeichen lange Zeit eine gewisse Heiligkeit und eine tiefmystische Grundlage gesucht. Es gehört mit zu dem Glück unserer Zeit, daß so manche Phantome verschwunden sind. Man

[1] S. Einl. in die Phil. die Myth., S. 133 ff. Zugleich wird bemerkt, daß dort S. 133 ff. statt *dy*syllab. das Richtige: *dis*syllab. stehen sollte (ebenso S. 133 *Di*theismus), wie es auch die Originalhandschrift hat. D. H.

II,2,553

kann den neueren Entdeckungen und Ansichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptischen Hieroglyphen, an welchen der falsche Tiefsinn erfindungsarmer Köpfe vergebens sich abmühte, ebenso wie die chinesische Schrift, einfacher und gelassener anzusehen. Man hat nämlich in dem System der chinesischen Schrift die größten wissenschaftlichen Geheimnisse gesucht; nicht bloß der bekannte Athanasius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantasten gewiß nicht zu nahe tritt, sondern selbst Fourmont war auf solche Weise von der chinesischen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 sogenannten Schlüsseln der chinesischen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen sind, die hieroglyphischen oder repräsentativen Zeichen aller menschlichen Fundamentalideen zu sehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht seyn möchte zu sagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und besonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimnisse genug, man braucht sich keine willkürlichen zu erschaffen und speculative Ideen da zu suchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chinesische Schrift einen eignen Reiz, und es ist unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieser malerischen Charaktere wiederzugeben, welche, statt der an sich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenstände selbst dargestellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die *Wahl* der Charaktere sehr oft auf nichts weniger als sehr tiefe Ideen: z.B. wenn der Begriff Glückseligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt sind, so sieht man wohl, worein hier die Glückseligkeit gesetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Person weiblichen Geschlechts bedeutet, zweimal nebeneinander gestellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl solcher bildlichen Darstellungen verschwindet doch alle Spur von *Nothwendigkeit.*

Die chinesische Schrift an sich ist eine nothwendige Folge der Beschaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remusat annehmen, die Chinesen seyen darum, weil sie sich außer Stand gesehen, die verschiedenen Combinationen von Lauten, die sich

II,2,554

ihnen darbieten konnten, durch Buchstaben zu malen oder auszudrücken, also eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen seyen sie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die sie in der ersten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er sagt, sehr kurzen oder gar monosyllabischen Wörtern stehen geblieben.

Wenn diese Erklärung etwas erklären sollte, so müßte man zugleich voraussetzen, daß die Schrift noch *vor* dem Anfang der Cultur, d.h. noch *während* der Fortdauer jenes barbarischen Zustandes, erfunden worden, aus dem man die Beschaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl voraussetzen, daß

ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beschränktes Volk schon eine Schrift und zwar eine so künstliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erscheint, und es ist gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine solche Rückwirkung auf die Sprache zuzuschreiben. Weit einleuchtender ist offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beschaffenheit der Sprache die Art der Schrift bestimmt ist. In der chinesischen Sprache ist das Wort selbst nicht zu jener Selbständigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzustellen, was eben in der Buchstabenschrift geschieht. An dem chinesischen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort ist noch zu innerlich, um Gegenstand der Reflexion und der Darstellung zu seyn. Hier bleibt also keine andere sichtbare Darstellung, als die der Sache, des Gegenstandes, des Gedankens selbst übrig. Ferner erklärt die Beschaffenheit der chinesischen Sprache auch die *Beibehaltung* der chinesischen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chinesischen Sprache, die auf eine verhältnißmäßig kleine Anzahl sehr kurzer und darum selbst untereinander nicht auffallend unterschiedener Grundlaute beschränkt ist, bei dieser Einförmigkeit ist es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere sind, bis an dreißig oder vierzig verschiedene Ideen oder Gegenstände ausdrücken. Wird nun der Gegenstand selbst dargestellt, so ist kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z.B. der Sylbe Li oder La

II,2,555

gemeint sey, während dem mit Buchstaben geschriebenen Wort nicht anzusehen seyn würde, welche dieser Bedeutungen beabsichtigt worden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d.h. den Gegenstand selbst abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal diese zuläßt, so kann man sich die Buchstaben oder Lautzeichen ganz ersparen.

Ich kehre also auf meine Behauptung zurück: die chinesische Schrift ist *an sich* eine nothwendige Folge der Beschaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieser Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit gesetzt zu werden, als in welche auch schon die Entstehung der Buchstabenschrift sich setzen läßt, und in kein höheres Alterthum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beschaffenheit dieser Schriftzeichen ihnen zuzuschreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chinesischen Schrift gesprochen, ist es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine historische Bemerkungen beifüge über die Stellung der chinesischen Nation im Ganzen der Menschheit und der Völker.

China ist im Grunde selbst jetzt noch, wo es gegen Norden und Westen von der englischen Herrschaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt fast vollkommen abgesonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Osten Asiens hat sich seit undenklicher Zeit dieser Theil der Menschheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menschheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern sollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menschengeschlecht, wie es gegen Westen und Norden fortschreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, sich mehr und mehr in Völker zersplittert, stellt im äußersten Osten Asiens China eine compakte Masse vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeschiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, sie im Gegensatz der ganzen übrigen zerstreuten Menschheit als eine zweite Menschheit anzusehen.

Man hat über den Ursprung oder die Herkunft der Chinesen verschiedene Hypothesen aufgestellt. Nach dem Gesichtspunkt früherer Zeiten kann man den Missionarien zu gut halten, wenn sie die Chinesen von

II,2,556

Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigstens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der ältesten Völker aufzuweisen hat, steht die Denkweise und selbst der Styl der alttestamentlichen Schriften den chinesischen ältesten Monumenten am nächsten. Nach unserer Erklärung der Entstehung des chinesischen Volks und seiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Diese Uebereinstimmung, soweit sie stattfindet, ist ganz natürlich. Eine spätere Hypothese war die, welche sie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imaus herabgekommen. Die neueste ist die, welche sie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt sie für Indier von der Kriegerklasse, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verschiedenen Haufen nach dem Nordosten von Bengalen zogen, und stufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergessend, besondere Herrschaften errichteten, die sich endlich zu dem Gesammtreich China vereinigten. Diese Meinung scheint die Meinung der Indier selbst zu seyn; wenigstens behauptet man, daß in dem Gesetzbuch Menus eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klasse der Krieger, nachdem sie stufenweis die Vorschriften der Vedas verlassen, leben in einem Zustand von Herabwürdigung wie das Volk - - - hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der diese Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht statt Dschainas gelesen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären sich bemüht, und selbst die durch Sitten und der Denkweise nach fremdesten Völker mit sich in Verbindung zu bringen gesucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur sein Auge nicht für das chinesische Wesen veschließt, nichts unzweifelhafter seyn, als daß das sogenannte chinesische Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geschichte schon abgesonderter Theil der Menschheit ist, der eben auch darum von jeher seinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und fast aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menschheit erschütterte und bewegte, sich entzog. Wenn chinesische Traditionen den Urmenschen selbst für den Stifter ihres Reichs angeben, von

II,2,557

welchem sie sagen, sie wissen gar nicht, wann seine Existenz begonnen habe, wenn sie auf diese Art den Anfang des Menschengeschlechts und ihres Reichs gleichsam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit seyend vorstellen, so drückt sich darin, sowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geschichte für sie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geschichte, sondern ein im Anfang der Geschichte dagewesenes sey, und darin müssen wir ihnen nach dem Sinn unserer ganzen Erklärung völlig beistimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chinesischen Reichs selbst in den Anfang der Geschichte setzen, warum wir denn nicht unsere Entwicklung mit China angefangen haben; denn fast allem, was sich Philosophie der Geschichte betitelt, ist jetzt nach dem Vorgang einer Philosophie, die in ihren *Formen* selbst etwas chinesisch ist, China der Anfang. Allein wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas seyn kann, von dem sich *fortschreiten* läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortschreitung enthält, so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt, daß man von einem solchen Anfang nicht weiter zu kommen, also eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem *ursprünglichen* Sinn festgehalten. Das chinesische Bewußtseyn ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein todter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben. Aus demselben Grunde, weil es nicht der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern der fixirte, dadurch aber

zugleich in seiner Bedeutung veränderte ist, eben deßwegen kann man auch nicht sagen, China sey das Aelteste. Das Aelteste ist wohl in ihm, aber erstarrt, und das erstarrte Aelteste ist nicht mehr das wirkliche Aelteste; insofern ist, wenn man von Volk sprechen will, das chinesische Volk

II,2,558

nicht *älter* als derjenige Theil der Menschheit, in welchem sich dieser ursprüngliche Zustand fortschreitend verwandelt hat. Zu derselben Zeit und nicht eher, als die anderen asiatischen Völker den Weg des mythologischen Processes zu betreten anfingen, versagte sich ihm *der* Theil der Menschheit, welcher jetzt als chinesisches Volk erscheint; aber eben darum ist das chinesische Volk als solches, als das, in welchem der ursprüngliche Zustand sich fixirt hat, nicht älter als z.B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm sich fixirt hat, allerdings das Aelteste ist. Aber das, was in dem Bewußtseyn der Babylonier und der andern Völker als *verwandelt* erscheint, ist auch das Aelteste: auf der einen Seite ist nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteste. Es ist leicht von einer solchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchst queren und krummen Wegen läßt sich von ihm aus ein weiterer Zusammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemessene Stellung für China diejenige ist, welche ihm in dieser Entwicklung angewiesen worden.

In manchen auch allgemeinen Darstellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z.B. in Creuzers übrigens so umfassendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; insofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, sondern es stellt auf gewisse Weise die der Mythologie entgegengesetzte Seite dar. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentrische, nach Einer Seite gehende Bewegung ist, die in*so*fern nothwendig einen Gegensatz fordert, so verlangt es die Totalität oder Allseitigkeit der Weltentwicklung, daß dieser Gegensatz wirklich da sey (existire), die Totalität der Darstellung, daß man diesen Gegensatz nicht ausschließe, sondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichsam um der positiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wissenschaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuschließen ist, so kann ihm keine andere als die von uns angewiesene Stelle gegeben werden. Denn das chinesische Wesen verhält sich, wie gesagt, negativ gegen den mythologischen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der persischen Lehre

II,2,559

und von dem Buddismus gesagt werden kann. Denn jene hält den mythologischen Proceß in seiner Bewegung an, das chinesische Bewußtseyn aber kommt dieser Bewegung zuvor. Das chinesische Bewußtseyn kennt nur den *absolut*-Einen, nicht wie die persische Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddismus ist es ohnedieß klar, daß er *im* Schooße der Mythologie selbst sich erzeugt hat, daß er eine Formation ist, die ohne den mythologischen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chinesische Wesen nicht in die Mythologie selbst hereinfällt, sondern völlig *außer* der Mythologie als ihr reiner Gegensatz steht und zur Mythologie sich als ihre absolute Negation verhält, so ist klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenstehenden Positiven und durch dieses selbst erst einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chinesischen Bewußtseyn gesetzt ist, nicht eher die Rede seyn kann, als nachdem das Positive vorhanden und entwickelt ist. Daraus also erhellt, daß die rechte Stelle für das Verständniß des chinesischen Wesens erst da ist, wo der ganze Inhalt der Mythologie schon vorliegt, also etwa am Ende der asiatischen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun schon im Begriff steht den Orient zu verlassen und in die Abendlande überzugehen. Das

chinesische Wesen steht nicht Einem Moment des mythologischen Processes, sondern dem *Ganzen* entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darstellung des ganzen Processes beabsichtigt ist, die Darstellung des Gegensatzes nicht fehlen. Inzwischen am Schlusse dieser Untersuchung über China, und nachdem wir insbesondere erklärt haben, daß das religiöse Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes existire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Existenz mehrerer Religionssysteme in China gehört haben, zu wissen verlangen, wie sich diese zu dem von uns angenommenen Grund des chinesischen Wesens, und wie sie sich zueinander verhalten.

Gewöhnlich spricht man von drei gegenwärtig in China herrschenden Religionssystemen: 1) der Religion des Cong-fu-tsee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tsee oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao-sse; und endlich 3) dem Buddismus.

II,2,560

Es wäre eine irrige Vorstellung, wenn man sich den Cong-fu-tsee als Stifter, sey es einer Philosophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die ursprünglichen Grundlagen des chinesischen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, ist er vielmehr derjenige, der in einem, wie es scheint, sehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundsätze schwankend geworden zu seyn scheinen, sie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befestigte. Es ist daher eine sehr unhistorische Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftsteller vermeintlich geistreich von ihm sagt: er sey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichsam eines Evangeliums des Wissens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigstens in seinen bekannten Werken, nicht sowohl darstellte und aussprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das sich bei dieser Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu sagen pflegt, Sokrates habe sich von speculativen Untersuchungen ganz abgewendet, seine Geistesthätigkeit und Wirkung ausschließlich auf das sittliche Leben und auf praktische Weisheit gerichtet. Dasselbe sey bei Confucius der Fall. Der Inhalt seiner Schriften sey weder eine buddistische Kosmogonie, noch eine Metaphysik im Sinn des Lao-tsee, sondern bloß praktische Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, so wäre diese Abwendung von der Speculation und diese praktische Richtung, vorausgesetzt, daß es sich wirklich ganz so verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen ist Confucius nur der geistige Repräsentant, gleichsam der Ausdruck seines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den *Staat* bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakterisirendes; er sprach dadurch nur die Natur seines Volks aus, welchem der Staat alles ist, so daß es weder eine Wissenschaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre außer dem Staat kennt. Eben durch diese ausschließliche Beziehung aller moralischen und geistigen Interessen auf den Staat

II,2,561

ist aber Confucius vielmehr ein Gegensatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menschen für den Staat in Anspruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denselben besonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietistischen Moral, die sich später mit dem Buddismus auch in China eingefunden, so fand Sokrates in der Beschaffenheit der Staatsverfassung und Verwaltung *seiner* Zeit vielmehr Ursache, den Philosophen von der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich sind die Lehren des Confucius frei von aller mythologischen Farbe und von kosmogonischen Bestandtheilen, aber auch dieß ist nichts, das ihn insbesondere bezeichnete; er ist auch

darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zustand der Dinge hinausstrebt, gleichsam fliehenden und abweisenden Charakters seiner Nation. Ein neuerer Schriftsteller bedient sich des Ausdrucks: die chinesische Philosophie von Confucius sey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre *allegorische Sprache*. Dieser Ausdruck scheint aus der herkömmlichen Meinung entsprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegorischen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philosophie, und zwar in dem abstrakten Sinn der neuern Zeit, erscheinen. Diese Meinung ist in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit ist, daß die chinesische Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indischer, noch ägyptischer, noch griechischer Mythologie an sich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechischen Philosophen. Die eben genannten Mythologien sind entstanden durch eine fortschreitende Bewegung, welche für das chinesische Bewußtseyn absolut unterbrochen worden. In diesem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einem bloß relativen wurde, sich als absolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit gesetzte Ausschließung der höhern Potenz - derjenigen, welche allein die Wiederherstellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtseyns vermittelt -, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein festgehaltene Princip seine theogonische Bedeutung verloren. Das nothwendige

II,2,562

Resultat dieser absoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt existirender, sondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Gesetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zusammenhaltenden Vernunft hat, dessen Persönlichkeit ganz gleichgültig ist, weil sie ohne Einfluß ist; kurz das Resultat ist ein Rationalismus, dessen sich die modernsten Philosophen und Aufklärer nicht zu schämen hätten, und in den Schranken dieses Rationalismus hält sich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius.

Der höchste religiöse Ausdruck des volkbeherrschenden Princips ist auch bei Confucius *Himmel*. Unstreitig ist der Geist des Himmels gemeint, aber dieß ist im Wesentlichen ohne Folge, denn auch dieser Geist des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer sich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Gesetz. Alle Beweglichkeit ist in den Menschen gelegt, der Himmel ist das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Gesichtspunkt ist allerdings die Lehre des *Lao-tsee* (Lao-Kium) zu betrachten; diese ist wirklich speculativ in einem ganz andern Sinn als die politische Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tsee) waren Zeitgenossen, beide lebten im sechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius bestrebt ist alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chinesischen Staats zurückzuführen, so dringt Lao-tsee ganz unbedingt und allgemein in den tiefsten Grund des Seyns. Um jedoch erst das Literarhistorische über seine Lehre beizubringen, so ist der gelehrten Welt in langer Zeit keine solche Mystification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erschienene Abhandlung des Hrn. A. Remusat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfasser versichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverständlichkeit der chinesischen Texte des Lao-tsee, des Tao-te-King (dieß ist der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remusat glauben machen, es sey zwischen den Ideen des Lao-tsee und der mehr westlichen Völker Asiens eine Uebereinstimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reise desselben nach Westen

II,2,563

erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müssen wir auf Treu und Glauben von Abel

Remusat annehmen), daß Lao-tsee nach Herausgabe des Tao-te-King in die Länder gegen Westen und zwar in eine große Entfernung von China gezogen sey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remusat benutzt die Sage, um den Lao-tsee *vor* der Herausgabe seines Hauptwerks die Reise nach Westen unternehmen zu lassen, die sich nach seinen Vermuthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, sondern bis nach Syrien und Palästina erstreckt hätte, ja Hr. A. Remusat ist nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu lassen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King angeführt, in welcher Hr. A. Remusat die deutliche und unwidersprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tsee in Palästina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erscheinung dieser Abhandlung es Philosophen oder andere Schriftsteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritische Durchbildung eine solche Versicherung gläubig aufnahmen, so kann man sich darüber nicht wundern. Hr. A. Remusat hatte aber durch seine anderen verdienstvollen Untersuchungen kritische Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man sich in der peinlichsten Verlegenheit sieht, an der Aufrichtigkeit seiner Versicherung zweifeln und wenigstens annehmen zu müssen, daß mehr oder weniger bewußte Rücksicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jesuiten den sonst hellen Geist des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remusat über Lao-tsee und seine Lehre behauptet, hat sich nichts als wahr erwiesen, seit das Buch, von welchem eigne Einsicht zu erhalten ich z.B. nie eigentlich Verzicht geleistet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer französischen Uebersetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewissenhaftigkeit des Uebersetzers gewähren, uns zugänglich geworden ist - verständlich freilich nicht jedem, sondern nur dem, der selbst in den tiefsten Grund der Philosophie eingedrungen. Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit - ich will nicht sagen, von griechisch-pythagorischer - aber auch von syrisch-palästinensischer

II,2,564

oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (*Sie* erinnern sich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erste Potenz bedient haben.) Die große Kunst oder Weisheit des Lebens ist eben, dieses lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles ist, sich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure sehr, tiefer und umständlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darstellung einer solchen rein philosophischen Erscheinung wie die Tao-Lehre, wäre sie auch übrigens vom höchsten Interesse, nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre ist nicht ein ausgeführtes System, das z.B. ausführlichen Aufschluß über die Entstehung der Dinge zu geben sucht; sie ist mehr Auseinandersetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigsten Formen, und der auf dieses Princip gebauten praktischen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-sse, aber es ist aus der Natur der Lehre schon zu schließen, daß sie weder zahlreich noch mächtig sind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekstatiker, Mystiker u.s.w. angesehen werden.

Größer ist in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie schon bemerkt, hat er sich um die Zeit des anfangenden Christenthums im ersten Jahrhundert n. Chr. erst nach China verbreitet. Es ist, als ob das Princip der Mythologie durch das Christenthum im Innersten angegriffen und erschüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, diesem sich in einer neuen und mächtigen Gestalt entgegenzusetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben diese Zeit sieht, kann man sich eines solchen Gedankens nicht erwehren. So viel ist gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsversuchen

II,2,565

der christlichen Missionarien der Buddismus im Orient das unüberwindlichste Hinderniß entgegensetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter sich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die christliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, ist Fo. Fo ist der nur auf chinesische Art verstümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszusprechen erlauben. Wenn auch diese Lehre in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, so stimmt hier Budda mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was *vor* dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß mehr auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise speculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, also auf das Ueberseyende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chinesische Schriftsteller legen indeß auf den Unterschied der drei Lehren selbst nur wenig Gewicht, sie halten die Weltordnung des Conficius, das Tao des Lao-tsee und das Nichts des Buddismus nur für verschiedene Ausdrücke einer und derselben Idee. Es gibt sogar ein bekanntes chinesisches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur eine seyen. Die Kaiser der gegenwärtigen, der Mandschu-Dynastie, werden selbst gewissermaßen zu diesen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen ist es nicht zu leugnen, daß der Buddismus gerade in China bis auf jene Spitze sich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchsten Steigerung spricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menschlichen Herzen habe, das menschliche Herz aber eigentlich auch nichts sey, wie alles, auch die Religion selbst nichts sey. (Gipfel aller Mystik - Versenkung - Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts).

Der Buddismus, der erst mit der jetzt herrschenden Dynastie seit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erscheint, hat sich übrigens stets dem Staatszwecke unterordnen müssen, wie dieß insbesondere auch aus dem Verhältniß der lamaischen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da

II,2,566

so viele falsche Vorstellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. - Die ersten Missionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert seyn, im Centrum Asiens wieder zu finden, was sie nur in Europa und dem christlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöster, feierliche Processionen, Wallfahrten, religiöse Feste, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt selbst erwählen, einen kirchlichen Souverain und geistlichen Vater der Tibetaner und der tartarischen Völkerschaften. Diese seltsame Uebereinstimmung zu erklären, betrachteten sie den Lamaismus als ein entartetes Christenthum. Die Einzelheiten, über die sie staunten, waren für sie ebenso viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts syrischer Gemeinden in diesen Gegenden. Dieser Meinung war besonders Georgii, dessen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetanische Sprache und Literatur gilt. Selbst Desguignes, Lacroze - die sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten sich dieser Uebereinstimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaische Hierarchie als das ursprüngliche Muster darzustellen, nach welchem ähnliche und selbst die christlichen Institutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es ist doch wichtig, sich einen genauen geschichtlichen Begriff von dem Ursprung der lamaischen Theokratie zu machen, wie er sich aus den neueren Untersuchungen, besonders A. Remusats, ergibt. Die ersten Vorsteher der buddistischen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als seine wirklichen Nachfolger ansah. Als späterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlassen, und mit reißender

Schnelligkeit nach China, Siam, Targum, Japan und in die Tartarei sich verbreitete, fanden die Fürsten, welche diese Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddistischen Glaubens an ihren Höfen zu besitzen, und die Titel "Lehrer des Reichs, Fürst der Lehre oder des Glaubens" wurden an einheimische und ausländische Geistliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu schien. Auf diese Art bildete sich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politische Uebergewicht eines Fürsten ertheilte einem der lebenden Buddas die geistliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche

II,2,567

Ursprung der tibetanischen Theokratie schreibt sich erst aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dschingiskhans und seiner ersten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürst des Orients über so weite Länder geherrscht als Dschingis, dessen Feldherrn zugleich Japan und Aegypten, Java und Schlesien bedrohten. Natürlich also erhielten auch die Fürsten des Glaubens nun höhere Titel. Der erste Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erste zufällig ein Tibetaner war, so wurden ihm seine Domänen in Tibet angewiesen. Der erste jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Dalailama ist sogar noch um einige Jahrhundert später als Dschingiskhan und erst um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Er bedeutet der Lama, der wie das Weltall ist, der universelle Lama, womit nicht seine wirkliche Macht, die nie weder sehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, sondern die Größe seiner geistigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweise die Eifersucht der tartarischen und chinesischen Fürsten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddistischen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Christen. Nestorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerschaften bekehrt. Die Eroberungen des Dschingis riefen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papst sendeten um dieselbe Zeit katholische Priester in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u.s.w. mit sich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartarischen Prinzen celebrirten. Syrische, römische, schismatische Christen, Muselmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongolischen Kaiser, die sich im höchsten Grade tolerant erwiesen. Unter diesen Umständen wurde der neue Sitz der buddistischen Patriarchen in Tibet gegründet. Es ist nicht zu verwundern, wenn sie - bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen - einige liturgische Gebräuche, vielleicht selbst einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgesandten der Päpste angerühmt hatten. Seitdem die chinesischen Kaiser von der Mandschu-Dynastie

II,2,568

mit ihren Armeen in Tibet eindrangen, die festesten Positionen militärisch besetzten, und Militärcommandos beauftragt waren, den oft gestörten Frieden in der tibetanischen Hierarchie zu erhalten, ist das Haupt derselben völlig in dem Verhältniß eines Vasallen, obgleich das Collegium des Ritus ihm erlaubte, sich "den durch sich selbst lebenden Budda" zu nennen und die prachtvollsten Titel zu führen. Bei dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des letzten Großlama behaupteten die Tibetaner, dieser habe seine Seele einem in Tibet geborenen Kind hinterlassen. Die kaiserlichen Minister in Peking dagegen erklärten, versichert zu seyn, daß der Verstorbene bereits in der Person eines jungen Prinzen der kaiserlichen Familie wiedergeboren sey. Unstreitig haben sie dieß durchgesetzt, und man sieht also dadurch das Großpriesterthum von Tibet gänzlich der weltlichen Macht von China untergeordnet.

Wenn man übrigens den Zustand jener Gegenden betrachtet, so kann man nicht umhin zu erkennen,

daß die buddistische Religion der Menschheit einen wesentlichen Dienst geleistet hat. Sie eigentlich ist es, welche die Sitten der tartarischen Nomaden friedlich gemacht hat; ihre Apostel wagten es zuerst, dem wilden Eroberer von Moral zu sprechen; ihr ist zu danken, daß sie Asien und Europa nicht mehr bedrohen. Zur Zeit des Dschingis waren die Völker von türkischer und mongolischer Abkunft, welche seine Gewalt eine Zeit lang vereinigt hatte, gleich wild. Die ersten hat der Islam, dem sie anhängig blieben, nicht verändert, im Gegentheil hat der Fanatismus einer intoleranten Religion ihre natürliche Neigung zu Raub und Mord nur erhöht. Die mongolischen Nationen, die nacheinander den lamaischen Cultus annahmen, haben ihre Sitten völlig verändert. Ebenso friedlich, als zuvor kriegerisch, sieht man bei ihnen außer ihren Heerden, die ihre Hauptbeschäftigung sind, Klöster, Bücher, ja Büchersammlungen; selbst Druckereien fanden sich unter ihnen. Freilich muß man die Hauptursache der Bezähmung der mongolischen Race in der entnervenden Wirkung suchen, welche diese von Indien aus verbreitete, contemplative, unspeculative, das unthätige Leben begünstigende Religion überall hin mit sich bringt.

Der Buddismus führt uns also jetzt nach Indien und damit in den Zusammenhang unserer Entwicklung zurück.

[II,2,569]

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe mir ein letztes Wort über die indische Mythologie vorbehalten. Wenn bei jeder der früher behandelten Mythologien das, was ihre Stelle im Fortgange der allgemeinen Entwicklung bestimmt, leicht zu erkennen war, so ist dieß bei der indischen nicht in gleichem Maße der Fall. Sie scheint aus so disparaten Elementen zusammengesetzt, sie bietet, je nachdem man sie betrachtet, so ganz verschiedne Seiten dar, Zufälliges und Wesentliches ist in ihr dergestalt vermischt, daß eine Unterscheidung und gegenseitige Ausscheidung der verschiedenen Elemente - Kritik im höchsten Sinne - vor allem erforderlich ist, um das Ursprüngliche, Fundamentale in ihr zu erkennen und es aus dem Zufälligen und bloß Secundären herauszuheben. Aus diesem Grunde mußte ich hier auf kritische Erörterungen eingehen, deren ich bei den andern mythologischen Systemen leichter entbehren konnte. Jetzt aber, nachdem wir in vollständige *materielle* Kenntniß der verschiedenen Gestaltungen indischer Religionen gesetzt sind, kommt es darauf an, den alle jene auseinander gehenden Richtungen vermittelnden und vereinigenden Mittelpunkt auszusprechen. Wenn *Sie* nun die Art und Weise unseres bisherigen Fortschreitens sich zurückrufen, so werden *Sie* bemerken, daß unser Verfahren eine successive Zusammensetzung, eigentlich ein successives Aufbauen der Mythologie war. Erst war es nur *Ein* Princip, von dem das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde. Dieses erste Princip gab in der Folge einem zweiten Statt, das sich sofort gleichsam zum Herrn jenes ersten machte, es verwandelte und durch successive Ueberwindung

II,2,570

zur Exspiration brachte, wo es selbst zum Setzenden eines dritten wurde, das zum voraus bestimmt war als das eigentlich seyn Sollende, als dem gebührt zu seyn. Die ausschließliche Herrschaft des Einen Princips war in der Urreligion, dem Zabismus, dargestellt. Von da an bis zu dem Moment der zweiten Katabole, wo jenes erste Princip Gegenstand einer *wirklichen* Ueberwindung wurde, also bis zu dem Moment, der im Allgemeinen durch Kybele bezeichnet ist, hatten wir bloß mit zwei Principien oder

Potenzen zu thun. Die erste vollständige Mythologie, d.h. in der alle Elemente, alle drei Potenzen zusammenkommen, war die ägyptische. Von hier beginnt also eine neue Folge. Die jetzt noch sich folgenden Mythologien können nicht mehr wie die früheren durch die Elemente sich unterscheiden. Hier steht nicht mehr die vollständigere der unvollständigen, sondern der vollständigen steht die vollständige gegenüber. Die eine kann der anderen nicht mehr zur Ergänzung gereichen, und dennoch muß auch zwischen diesen Mythologien, es muß also z.B. zwischen den uns nun schon bekannten - der ägyptischen und der indischen - ein Verhältniß der Succession stattfinden. Worauf wird nun hier das Successive beruhen, oder welches Princip der Succession ist hier anzunehmen? Es bleibt nur die *Möglichkeit* übrig, daß, obgleich in jeder dieser vollständigen Mythologien die Allheit der Potenzen erreicht ist, dennoch diese Allheit selbst wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem sie unter dem Exponenten des ersten Princips oder der Obermacht des zweiten, oder unter der Vorherrschaft des dritten gesetzt ist. Dieß gäbe denn drei verschiedene Gestalten oder Erscheinungen der vollständigen Mythologie, und gerade drei bieten sich auch allein noch dar, die ägyptische, die indische, die hellenische, inwiefern wir die etruskische, altitalische und römische Mythologie doch nur als parallele Formationen der hellenischen ansehen dürfen. Nun haben wir die ägyptische bereits erkannt als den *Todeskampf* des realen Princips. Aber eben dieser setzt voraus, daß das reale Princip noch immer mächtig ist, noch immer eine gewisse Spannung gegen die höhere Potenz behauptet. Dieß ist also der *Grundbegriff*. Das fortdauernde Widerstreben des - obwohl allmählich erliegenden - Typhon ist der Grundton der ägyptischen

II,2,571

Mythologie; denn daß sie in sich selbst alsdann fortschreitet bis zum *wirklichen* Erliegen desselben, ist natürlich: aber ihr Anfang, also das Bestimmende der ägyptischen Mythologie ist die noch immer fortdauernde, wenn auch gleich schon mit dem Tod ringende Macht des realen Princips. Hier muß ich nun eine für die Klarheit der letzten Entwicklung nothwendige Bemerkung einschalten. Erinnern *Sie* sich, daß jenes erste oder reale Princip das Prius der ganzen Natur, also der eigentlichen materiellen Welt ist. Solange nun der Widerstand desselben und damit die Spannung fortdauert - in dieser Spannung kann sich auch die über den drei Potenzen stehende Einheit derselben nicht als eine von ihnen freie, immaterielle, sondern auch nur als eine mit ihnen verwachsene darstellen, welche nur die Erscheinung des Concreten, des Körperlichen hervorbringen kann. In der ägyptischen Mythologie ist daher noch alles körperlich; selbst die Götter, die dem Bewußtseyn in jenem Kampf entstehen, sie erscheinen in Thiergestalten verhüllt. Deßwegen hat auch in anderer Beziehung das Körperliche dem Aegypter so sehr Bedeutung und Wichtigkeit. Nicht bloß menschlichen, selbst thierischen Leichnamen sucht der Aegypter eine ewige Dauer zu sichern, wie die zahlreichen, bis auf den heutigen Tag erhaltenen Mumien heiliger Thiere beweisen.

Was kann nun aber auf dieses Festhalten an dem realen Gott folgen - als dessen gänzliches Aufgeben? An ihm, dem noch widerstrebenden realen Princip, hatten die Potenzen ihren gemeinschaftlichen Beziehungspunkt, der sie festhielt. Ist dieser aufgegeben, verschwindet er, wie in Brama, der zur völligen Vergangenheit geworden ist, so bleibt die zweite Potenz, Schiwa, allein zurück als Zerstörer der Einheit, und diesem ist auch das gemeine Bewußtseyn ganz hingegeben. Das höhere Bewußtseyn aber kann das zerstörende Princip nicht fortdauernd lieben, an dem es nicht haften kann; es schreitet also unmuthig fort zu der dritten, so daß es keine Ruhe findet als in der für sich gesetzten dritten, der an sich geistigen, in Wischnu. Weil aber dieser seine Voraussetzungen im Bewußtseyn verloren hat, kann er sich auch in dieser reinen Geistigkeit nicht behaupten und lenkt von dieser Höhe unwillkürlich ins Materielle wieder um, doch so, daß dieses Materielle gleich nur als ein

II,2,572

angenommenes und zwar als ein freiwillig angenommenes erscheint: daher die Incarnationen des Wischnu, die Krischnalehre, die als etwas völlig von seinem Fundament, von dem einst zu Grund Liegenden Losgerissenes, als eine völlig neue Religion erscheint, die mit den ersten mythologischen Grundlagen eigentlich nichts mehr zu thun hat. Wir können den Zustand des Bewußtseyn in diesem Moment füglich mit dem Zustand einer menschlichen Seele vergleichen, die, nachdem das Traumbild dieses materiellen Daseyns ihm zerflossen ist, die höhere immaterielle Einheit nicht erreichen kann, und daher nach der materiellen oder physischen sich zurücksehnt. Es ist ein uralter Glaube, daß in der vom Leib abgeschiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialisirung zurückbleibe, wie in dem unvollkommen vergeistigten Wein, der bekanntlich, wenn die Rebe wieder blüht, unruhig wird und sich schwer macht, was eben das wieder in ihm hervortretende Moment der Materialisirung andeutet. Etwas Unheimliches, Geisterhaftes der Art ist im ganzen indischen Wesen und auch in den indischen Göttern. Das Materielle der Mythologie verschwindet dem indischen Bewußtseyn, wie der Indier selbst mehr *Seele* als Leib ist. Denn Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert. Der Indier ist vorzugsweise Seele, der Leib verschwindet nicht nur in seiner moralischen Schätzung, sondern sogar seine natürliche Anhänglichkeit an denselben ist eine weit geringere. Niemand nimmt oder empfängt mit solcher Leichtigkeit den Tod als der Indier. Unzählige suchen und finden jährlich in den Fluthen des heiligen Ganges ein freiwilliges Grab. Wie ihrer Mythologie der eigentliche Todeskampf fremd ist, so ist besonders auch die physische Leichtigkeit des Todes bei den Indiern bemerkenswerth. Der Indier, wie von vielen beobachtet ist, stirbt ohne jene Verzuckungen oder andere heftige Bewegungen, die bei anderen Völkern den Tod schrecklich machen; sein Sterben ist wirklich ein bloßes Ausgehen oder Erlöschen. Schon in dem körperlichen Aussehen des Indiers zeigt sich die leichte Trennbarkeit - die Flucht der Potenzen, deren Zusammenwirken das materielle Leben erhält; sie sind im beständigen Begriff sich zu trennen. Wenn der Mongole schon durch die Conformation seines Schädels und

II,2,573

seines ganzen Körpers ein tief ins Körperliche versunkenes, mit allen Wurzeln ins Materielle eingewachsenes Bewußtseyn anzeigt, so deutet das Physiognomische des Indiers auf das Uebergewicht der Seele. Die Seele, d.h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt - das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt -, diese tritt hier gleichsam schon an die Oberfläche; der Körper ist wirklich nur noch eine Erscheinung und schwebt nur wie ein Traum im Bewußtseyn des Indiers.

Was der Indier in seiner Philosophie annimmt, daß die Sinnenwelt eine Illusion, ein vorübergehendes Phänomen sey, das drückt sich an ihm selbst, in seiner äußeren, physischen Erscheinung aus. Der Körper ist ihm wie nichts, nur ein völlig geschmeidiges Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ins Unglaubliche gehen die Künste der indischen Gaukler. Wo immer in einem indischen Bildwerk oder in einem Werk indischer Poesie für uns etwas Bezauberndes und Rührendes liegt, stets wird man finden, daß es der Ausdruck der Seele, das Seelenvolle ist, was uns ergreift. Immer freilich ist mit diesem Ausdruck etwas Unheimliches verknüpft, jenes Gefühl, das eine Schönheit einflößt, die, gleichsam bis zur bloßen Erscheinung geläutert, nur eine Flamme zu seyn scheint, die von jedem Hauche beweglich nur zu erlöschen braucht. Mit welchem Entzücken, mit welcher allgemeinen Anerkennung ihrer bezaubernden Lieblichkeit ist die Dichtung des Kalidas, die berühmte Sakontala, in ganz Europa aufgenommen worden! Erforscht man, was diesem Eindruck zu Grunde liegt, so ist es eben dieses Uebergewicht der Seele, diese außerordentliche Sensibilität einer ihre Hülle gleichsam durchbrechenden, ja sie gleichsam unsichtbar machenden Seele, die sich in der krankhaften Schwärmerei dieses Gedichts offenbart. Auch Goethe hat Sakontala verherrlicht durch das bekannte Epigramm:

Willt du die Blüthe des frühern, die Früchte des spätern Jahres,
Willt du, was reizt und erquickt, willt du was sättigt und nährt,
Willt du die Erde, den Himmel mit Einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakontala dir, und so ist alles gesagt.

So schön diese Zeilen sind, erlaube ich mir zu gestehen, daß ich das

II,2,574

eigentlich *Bezeichnende* darin vermisse. Ich möchte sagen: Sakontala sey eines jener wenigen Werke, von denen man sagen könne, die Seele habe sie allein und ohne alles Zuthun des Menschen vollendet.

Von jenem Schmerz über das Zergehen und den Verlust der materiellen Einheit wendet sich das indische Bewußtseyn in seinen edleren Organen unmittelbar jenem Bestreben zu, durch absolute Beschaulichkeit und Verinnigung, die sie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokschah genannt) zu gelangen, zum Erlöschen in Gott, was darum keineswegs als eine substantielle Absorbtion und Vernichtung des menschlichen Wesens auch der Potenz nach zu denken ist (der Mensch gibt nur diese Potenz, dieses Können, das er als solches bewahrt und nicht, wie der welcher alles was er kann auch für erlaubt hält, sündlich verschwendet und vergeudet hat, Gott zurück): also nicht als Vernichtung ist dieser Zustand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem *Schlaf* verglichen wird. Denn der Schlaf ist ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wissen, welcher Genüsse die Seele im Schlaf fähig ist, aus welcher Quelle jener Balsam strömt, mit dem ein gesunder Schlaf auch den Geist erquickt. Denn daß wir uns jener Genüsse nicht erinnern, kann nicht die Abwesenheit derselben erweisen, sondern nur, daß sie keiner Uebertragung in den wachenden Zustand durch Erinnerung fähig sind, wie die Vorgänge des magnetischen Schlafs.

Die Erfahrung, die das indische Bewußtseyn von der Vergänglichkeit des Materiellen macht, wendet es nothwendiger Weise von diesem ab. Das Materielle verschwindet, so zu sagen, in der Aestimation des Indiers. Dem Aegypter ist auch der entseelte menschliche Leichnam noch heilig, der Indier sucht denselben so schnell als möglich, durch das verzehrendste Element, zu zerstören und in die Elemente wieder aufzulösen. Von allen Sterblichen zuerst, sagt Herodotos, haben die Aegyptier gelehrt, daß der im Tode übrig bleibende Theil des Menschen durch neue Geburt in die materielle Welt zurückkehre. Dieß ist angemessen dem Standpunkt des ägyptischen Bewußtseyns. Der Aegypter, scheint es, nimmt die unerläßliche Nothwendigkeit jenes Kreislaufs, vermöge dessen

II,2,575

die Seele nach dem Tode des Körpers die ganze Natur durchwandern muß, mit vollkommener Resignation. Es ist die einzige Art, wie der Volksglaube sich denken kann, daß die Seele fortdaure. Denn die Lehre, daß die Abgeschiedenen selig bei dem Osiris leben, war erst die Lehre eines weiter entwickelten Bewußtseyns, nicht mythologische, sondern priesterliche Doktrin. Der Indier dagegen betrachtet die Seelenwanderung - die Rückkehr in die materielle Welt - als ein Unglück, doch als ein überwindliches, allerdings nicht durch sogenannte verdienstliche Werke oder bloß äußerliche religiöse Handlungen überwindliches, wohl aber glaubt er es abwendbar dadurch, daß das menschliche Wesen hier schon die Einheit in Gott sucht und erworben hat, und der äußeren Welt der zertrennten und durch ihre Spannung die materielle Erscheinung hervorbringenden Potenzen zuvor gestorben ist. Ein wahrhaft ewiges Heil, ein Ort des dauernden Bleibens, kann nach indischer Lehre nur durch völlige Sinnen- und Weltbesiegung, durch Verzichtleistung auf jede andere Belohnung, als die, der Gottheit zu gefallen, sich

ihr zu nähern und sich endlich mit ihr zu vereinigen, erworben werden. Wer mit Gott wahrhaft vereint ist, lehren die Vedas, kommt nicht wieder. Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, sagt Krischna in einer von F. Schlegel übersetzten Stelle der Bhagwadgita,

Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, die vergänglich, der Leiden Haus,
Wer mich erreichte noch zurück, hoch am Ziele der Vollkommenheit.
Wiederkehrender Art sind aus Brama die Welten all.

(Der bloße Brama ist nur der Urheber der Welt der Erscheinungen, das Princip der materiellen Welt, in der Seelenwanderung stattfindet)

Wer *mich* erreicht, ist der fernern Geburt befreit.

Der indische Moment ist der Moment des *Zergehens* des Materiellen der Mythologie, die in dem griechischen Bewußtseyn gleichsam ihre Wiedererstehung, ihre Palingenesie feiert. Aegyptische, indische, griechische Mythologie verhalten sich zueinander, wie Leib, Seele, Geist. Die ägyptischen Götter sind leibliche, körperliche, die indischen sind geisterhafte, gespenstige Wesen (Uebergang in eine höhere Welt), die griechischen als dritter Moment sind geistig-leibliche Wesen; sie sind leiblich,

II,2,576

aber zugleich geistig verklärt: wie nach der christlichen Vorstellung die Leiber der Auferstehung óþìáôá ðíåõìáôéêÜ.

Hat der Naturproceß (und im mythologischen Proceß wiederholt sich nur der allgemeine Naturproceß), hat dieser einmal den Menschen erreicht, so sind nur noch die drei Momente möglich: 1) der Mensch in seiner leiblichen Erscheinung - dieser (der leiblichen Erscheinung) ist das Bewußtseyn in der ägyptischen Mythologie noch ganz hingegeben, daher jenes religiöse Streben nach Erhaltung, selbst des entseelten Leibs -; 2) der Mensch im Zustand der *Seele* - der immateriellen Einheit, wenn die materielle zergangen ist - . Hier tritt der Gegensatz von Seligkeit und Unseligkeit ein, je nachdem der Mensch im Zustand der Seele Ruhe zu finden vermag, oder in die materielle Welt zurückverlangt. Der dritte mögliche Moment ist, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf diese Art ein erst ewig bleibender und vollendeter Zustand erreicht wird. Unter den drei Mythologien ist die indische Mythologie insofern die vorzugsweise unselige, als sie in einem mittleren und insofern unentschiedenen Zustand ist. Nehmen wir dazu den im indischen Wesen seit alter Zeit liegenden Samen einer andern, der Mythologie ebenfalls auf gewisse Weise entgegensetzten, aber zugleich relativ *materielleren* Religion, der buddistischen, so begreifen wir, wie diese in der Stille lange Zeit in Indien gehegt, dennoch von der zarten, vom Materiellen abgewendeten Sinnesart Indiens mit Erschrecken, ja mit einer Art von Wuth zurück und ausgestoßen werden mußte, sobald sie sich zum selbständigen Gewächs zu entfalten anfing und das seelenvolle indische Wesen zu verdrängen drohte. Indeß wie tief der Buddismus im indischen Wesen gelegen, möchte daraus abzunehmen seyn, daß selbst nach dessen gewaltsamer Vertreibung aus seinem Heimathland noch immer zahlreiche Indier zu der vertriebenen Lehre sich hingezogen fühlen. Ein eigner Anblick muß es seyn, an den steilen, fast unerklimmbaren Anhöhen Tibets Pilgrime aus Benares, der Braminenstadt, vermischt mit Pilgrimen aus Ceylon (dem Buddistenland) zu sehen, wie sie die Berge Tibets ersteigen, um in der sichtbaren Gegenwart desselben Gottes, den ihre Voreltern aus ihrem Vaterlande

II,2,577

vertrieben haben, Vergebung der Sünden, das Heil ihrer Seelen und einigen Trost ihres mühseligen und zerstörten Lebens zu finden.

Was den Indier in Religion und Philosophie wie in bildender Kunst und Poesie auszeichnet, ist die *Seele*. Was ihm fehlt, und was einen großen Theil der Mängel seines Wesens - möge es nun von der theoretischen oder von der praktischen Seite betrachtet werden - erklärt: was ihm fehlt, ist der *Geist* der Griechen. - Die griechische Mythologie erweist sich schon dadurch unter den letzten und vollständigen Mythologien als dem dritter Moment entsprechend, daß sie das *erste* Moment, das ägyptische aufnimmt, d.h. daß sie den realen Gott nicht wie das indische Bewußtseyn aufgibt, sondern im Auseinandergehen festhält.

Ehe ich darauf weiter eingehe, will ich nur zur Beseitigung möglichen Mißverstandes bemerken, daß die Folge, in welche wir ägyptische, indische und hellenische Mythologie setzen, nicht etwa so zu verstehen ist, als wäre die erste in die zweite, die zweite in die dritte *übergegangen*. Die hellenische mußte gleich als hellenische anfangen; sie ist in ihrer Art so ursprünglich als die ägyptische und die indische, obgleich sie durch Festhalten am realen Princip, das der indischen ganz verloren geht, wieder zur ägyptischen zurückbiegt. Aber eben dadurch bewährt sie sich als *dritte* in der Folge; denn der dritte Begriff ist immer Rückkehr zum ersten oder nimmt diesen wieder auf. Dieß läßt sich selbst an den gemeinen Kategorien nachweisen, z.B. Einheit, Vielheit, Allheit. In der Allheit macht sich die Vielheit wieder zur Einheit - oder, um auf unsere früheren Begriffe zurückzusehen, so war die Folge diese: a) das Unbegrenzte, der Bestimmung Bedürftige, b) das Begrenzende oder Bestimmende, in dem nichts Unbestimmtes, d.h. keine Potenz ist, das eben, um das Bestimmende zu seyn, reiner Actus seyn muß. Aber das Dritte ist das sich selbst Bestimmende, das also zugleich das der Bestimmung Bedürftige in sich schließt. Oder in einem anderen Ausdruck ist die Folge diese: a) reines Seynkönnen, b) reines Seyn, c) als Seyn gesetztes Seynkönnen. Das Dritte ist nicht das Erste, aber es ist wieder *was* das Erste. So ist die ägyptische Mythologie in Bezug auf die

II,2,578

indische noch Einheit, die indische in Bezug auf die ägyptische völliges Auseinandergehen, die griechische ist die im Auseinandergehen sich wiederherstellende, eben darum nun als solche gesetzte, besonnene, *geistige* Einheit. In der griechischen Mythologie ist ein Rückgang zum Materiellen, aber so, wie das christliche Dogma von dem seligen oder unseligen Zustand der immateriellen Existenz nach dem Tode ins Materielle zurückgeht, indem sie eine geistige Palingenesie oder Wiederauferstehung des Materiellen behauptet. Die griechische Mythologie setzt aber die Momente, deren Einheit sie ist, *in sich selbst*, nicht außer sich, historisch, voraus. Hieraus folgt, daß wir auch mit der griechischen Mythologie wieder von vorn anfangen, d.h. auf jene allgemeine Vergangenheit zurückgehen müssen, die ihr mit der ägyptischen und indischen gemein ist. Dieser Moment ist der, den wir in der allgemeinen Entwicklung schon durch den Begriff des Kronos bezeichnet haben, wo indeß bemerkt wurde, daß Kronos hier noch nicht den speciell griechischen Gott bedeute, sondern nur der von uns gewählte *allgemeine* Name für den noch immer unüberwundenen, aufrechtstehenden realen Gott sey.

Auf *Kronos* müssen wir in der griechischen Mythologie zurückgehen; denn Kybele, die wir als Urania in der höheren Potenz, als Uebergang von Kronos zur letzten Entfaltung in unserer allgemeinen Entwicklung dazwischen gestellt, Kybele als diese besondere Gestalt ist nicht ursprünglich hellenisch, sondern später, erst nach Hesiodos, in die griechische Mythologie eingeschaltet oder aufgenommen worden. Indem wir nun mit der *griechischen* Mythologie wieder bis auf den Kronos zurückgehen, so ist auch hier das erstemal von dem hellenischen Kronos *als solchen* die Rede; hier kommen zuerst die besonderen Bestimmungen in Betracht, unter denen dieser übrigens allgemeine Gott in der griechischen Göttergeschichte vorkommt.

In *dieser* also erzeugt Kronos mit *Rheia* (Rhea) - am wahrscheinlichsten abzuleiten von ¼Ýåéí, ¼åsí, fluere, movere - Rhea ist das in Kronos schon beweglich zu werden anfangende Bewußtseyn - mit dieser also erzeugt er die drei Söhne, Aides, Poseidaon, Zeus. Allein er vergönnt diesen Söhnen nicht sogleich ans Licht zu treten, und

II,2,579

verschlingt sie immer wieder, oder hält sie in sich verschlungen. Doch davon nachher. Denn vor allem kommt es darauf an, die Natur oder den Begriff jeder dieser drei Persönlichkeiten zu bestimmen. Wegen Aides nun haben wir wohl keinen Widerspruch zu besorgen, wenn wir sagen, er sey der *Kronos* im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das schlechterdings sich Versagende, jeder Ueberwindung, also auch jeder Bewegung, jedem Fortgang sich Widersetzende im Kronos.

Agamemnon im neunten Buch der Ilias[1] sagt in Bezug auf den zürnenden Achilles:

> Zähm er sich! Aides ist unbeugsam und unversöhnlich,
> Aber den Sterblichen auch der Verhaßteste unter den Göttern:

Pìàßëé÷ïò zäE PäÜìáóôïò. Das erste Wort: beim Scholiasten = PãïÞôåõôïò, nicht zu beschwören, nicht mit Worten zu begütigen - sowie nicht mit Gewalt (PäÜìáóôïò). Dieß geht auf das Unerbittliche des Hades im Hinwegraffen der Sterblichen. Aber dieser Begriff der Strenge haftet an ihm von seinem Ursprung her, wie er daher auch schon in der Theogonie des Hesiodos gleich das Prädicat des Unbarmherzigen (íçëåcò ƒôïñ h÷ùí) erhält. Zum Gott der Unterwelt *wird* er aber erst; denn man könnte den Namen Aides, welcher wörtlich den Unsichtbaren bedeutet, zwar auch davon erklären, daß er den Aufschluß verweigert, central, unsichtbar bleiben, nicht peripherisch, nicht gegen den höheren Gott äußerlich werden will; allein alle Götter der Theogonie werden schon gleich bei der ersten Erscheinung nach dem benannt, wozu sie sich in der Folge oder am Ende bestimmen. Nun ist es aber eben dem Kronos bestimmt, aus dem Realen wieder in das Innere, ins Verborgene zurückzutreten. So heißt denn also eben das Negative im Kronos, d.h. das, dem bestimmt ist, in der Folge überwunden, in die Verborgenheit und ins Unsichtbare (ô’ PåéäÝò) zurückgesetzt zu werden, dieses heißt schon jetzt Aides; es wird ja auch sogleich beigefügt, daß er zur wirklichen Geburt nicht komme, d.h. daß diese Persönlichkeit in der That noch nicht *als* Aides gesetzt werde. Er heißt Aides als der unsichtbar seyn *wird*, nicht als der es schon ist, und eben weil er es noch

[1] v. 158. 159.

II,2,580

nicht *ist*, heißt er auch der Unbarmherzige; denn als der *wirklich* Aides gewordene, der also dem Höheren Raum gegeben, ist er vielmehr, wie wir in der Folge sehen werden, der gute, der freundliche, weitherzige Gott. Bis jetzt also ist der, welcher in der Folge der Unsichtbare, der Verborgene seyn wird, noch gegenwärtig, er besteht und behauptet sich noch als realer Gott. Er ist, was in der ägyptischen Mythologie Typhon ist, den die Griechen ja oft genug auch Hades nennen.

Solang dieser Gott noch *wirkend*, gegenwärtig, nicht *als* Aides (oder zusammengezogen Hades) gesetzt ist, so lange versagt er sich der Umwendung ins Geistige, und demnach zunächst der Materialisirung; denn um ins Geistige umgewendet zu werden, muß er vorerst dem höheren Gott zur Materie werden. Noch also - solange er nicht *als* Aides gesetzt ist - läßt er sich nicht als Materie des

höheren Gottes behandeln. Dagegen ist nun Poseidaon, oder zusammengezogen Poseidon, ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz schon zur Materie geworden, sich ihr materialisirt hat. *Sie* sehen, wie allmählich *an* dem realen Gott selbst die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten, wodurch eben die materielle Göttervielheit entsteht. An dem realen Gott, d.h. an Kronos, ist Aides eben der Kronos als solcher, Poseidon ist die an ihm durch die zweite Potenz gesetzte Bestimmung oder Geneigtheit sich zu materialisiren. Es wäre unnöthig, wenn man sich wegen dieser Erklärung des Poseidon auf eine von manchen versuchte Etymologie des Namens aus dem Syrischen berufen wollte, wornach Poseidon der Weite oder soviel wie expansus bedeuten würde. Eine hellenische Etymologie ist in der That bis jetzt nicht ausgemittelt. Sicherer indeß könnte man sich auf jenes Attribut des Poseidon berufen, das schon Homer ihm beilegt, åšñõóèåíÞò, der weit, mit großer Macht sich Ausbreitende. Von der bildenden Kunst wird er stets mit weiter, breiter Brust vorgestellt. Das gleiche Prädicat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der Expansion, der Materialisirung. Allein das ganze Wesen, die ganze Natur des Gottes spricht für unsere Ansicht. Poseidons Wesen ist das blinde, *seiner*

II,2,581

selbst nicht mächtige Wollen und Auseinanderfahren. Denn er ist schon von dem höheren Gott getrieben, ohne doch in sich selbst gekehrt zu seyn. Daß er als Gott des *feuchten* Elements vorgestellt wird, beruht darauf, daß das Wasser überhaupt der erste materielle Ausdruck jener Wollust der Natur ist, die sie empfindet, indem sie *Natur wird*, indem sie aus der ursprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit sich erweicht. Schon jene erste Katabole, die durch Urania bezeichnet ist, war von der Erscheinung des Wassers begleitet; in den syrischen Religionen wurde jene erste Natur, diese älteste Naturgottheit ausdrücklich als Wasser-, als Fischgöttin verehrt; in Babylon taucht jeden Morgen der Fischgott Oannes aus dem Meere auf, um bürgerliche Sitte, Gesetz und Wissenschaft (nach dem ersten, noch wilden nomadischen Zustand) zu lehren. Poseidon ist im Materiellen, was Dionysos im Formellen oder als Ursache ist. Dionysos heißt aber Herr der feuchten Natur (êýñéïò ôyò ›ãñOò öýóåùò)[1]. Ebenso ist der ägyptische Osiris die das Feuchte verursachende Potenz (½ ›ãñïðïé’ò Pñ÷x êár äýíáìéò)[2] und eben dadurch Ursache aller Erzeugung, und darum muß die dem Dionysos im Materiellen entsprechende Gottheit Poseidon seyn. Doch ist damit nur eine Seite des Poseidon erklärt, denn Poseidon ist nicht der Gott des feuchten Elements überhaupt, sondern des wilden *Meers*. Das Feuchte, Flüssige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionysos; aber das Wilde, Bittre, Salzige ist das Kronische in ihm, denn er ist nur der erweichte, gleichsam flüssig gewordene Kronos, dessen Unmuth und bittre Empfindung beim Gefühl der Ueberwindung sich dem Meere mittheilt, weßhalb denn, unstreitig in gewissen Mysterienlehren, wie Plutarch anführt, das Meer die Thräne des Kronos (Êñüíïõ äÜêñõïí) genannt wurde[3], unendlich tiefsinniger, als eine flache Physik, die alles in der Natur als ein bloß

[1] Plut. de. Isid. et Osir. c. 34 und 35.

[2] ibid. c. 33.

[3] ibid. c. 32, wo es Plutarch als Spruch der Pythagoreer anführt. Ebendaselbst sagt er von den ägyptischen Priestern, daß sie das Meer verabscheuen und das Salz, welches sie Schaum des Typhon nennen.

II,2,582

Aeußerliches ansieht, oder eine geistesarme Philosophie sich vorstellt, welche in der Natur keine innern Vorgänge, sondern nur die leere Aufeinanderfolge von Begriffen zu vernehmen vermag. Alle Qualität in

der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern sie selbst ursprünglich Empfindung ist. Die Qualitäten der Dinge lassen sich nicht mechanisch, äußerlich, sie lassen sich nur aus ursprünglichen Eindrücken erklären, die das Wesen der Natur selbst in der Schöpfung erhielt. Wer kann sich denken, daß der Schwefel, der stickende Dunst der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen, chemischen Mischung sey? Sind jene Substanzen nicht offenbar Kinder des Schreckens, der Angst, des Unmuths, der Verzweiflung? Doch ich kehre zu Poseidon zurück. Das Unlustige, Unmuthige seines Wesens, das sich bei Poseidon selbst noch in der Ilias durchgängig zeigt, ist nur gleichsam der Nachgeschmack von jenem ursprünglichen Unmuth, den der sich überwunden fühlende Kronos empfindet. Aber weder dem Aides noch dem Poseidon wird verstattet, für sich zu existiren, sondern erst zugleich mit dem Dritten und als untergeordnete Momente desselben. Dieser Dritte ist auch Kronos, aber der von seinem eignen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengesetzten Potenz jetzt gleicherweise befreite Gott, der völlig seiner selbst mächtiger, ruhiger, über alles herrschender *Verstand* ist. Denn dieser wird vorzugsweise in Zeus gedacht, wie daraus erhellt, daß in der Ilias das beständige Beiwort des Zeus ìçôßåôá ist, und wenn ein Mann aufs Höchste gelobt werden soll, von ihm gesagt wird, er sey Äét ìyôéí PôÜëáíôïò, dem Zeus an Verstand gleich; ich erinnere noch außerdem an den königlichen Verstand (íï™ò âáóéëéêüò), den Platon dem Zeus ganz besonders beilegt.

Also die *unmittelbare* Vergangenheit der griechischen Mythologie ist Kronos; aber an diesem selbst treten als Momente hervor a) das eigentlich Kronische, das Negative, dem Geistigen Widerstrebende seines Wesens, b) das dem höheren Gott Zugängliche, sich ihm als Materie Hingebende seines Wesens, c) das durch den höheren Gott nun schon in sich gekehrte, also seiner selbst vollkommen mächtige Wesen des realen Gottes. Indem das griechische Bewußtseyn sich nicht eher ent-schließt

II,2,583

oder aufschließt, als in der *Totalität* dieser Momente, treten an die Stelle des Kronos die Götter 1) Aides, der schon seinen Begriff nach Vergangenheit ist, 2) Poseidon, der aber insofern, als er erst *mit Zeus*, d.h. dem völlig überwundenen Kronos, hervortritt, nicht mehr der absolute, sondern schon der dem besonnenen Gott untergeordnete Poseidon ist, und nicht mehr als der erscheint, der er gewesen seyn würde, wenn ihm für sich hervorzutreten verstattet worden wäre. Er erscheint im mythologischen Bewußtseyn nur als Sohn des schon überwundenen, zum Aides gewordenen Kronos, d.h. inwiefern auch das Höhere (Zeus) schon gesetzt ist, also er erscheint nur als Uebergangsmoment, was er seiner Natur nach *ist*. Es läßt sich nachweisen, daß auch das hellenische Bewußtseyn poseidonischen Anwandlungen ausgesetzt war, und die mysteriöse Mythologie bewahrt selbst Erinnerungen daran; sie spricht von gewissen Zumuthungen, die Poseidon der Demeter, d.h., wie wir in der Folge hören werden, dem mythologischen Bewußtseyn gemacht, die aber diese *zürnend* zurückgewiesen - so sind unstreitig jene wunderbaren Sagen zu erklären, die uns Pausanias im Buch über Arkadien berichtet und auf die wir uns hier nicht weiter einlassen können. In jener Zeit der kronischen Unentschiedenheit, da noch keiner dieser Götter das Licht erblickt, ist Demeter als Gattin des Poseidon dargestellt, aber sie weigert sich ihm sich hinzugeben, und erscheint später, wie wir in der Folge sehen werden, in ganz andern Verhältnissen. Auch dadurch erscheint Poseidon unter Zeus Herrschaft als ein bloßer Moment der Vergangenheit, daß er in die Göttergeschichte nicht weiter eingreift. Hesiodos gibt ihm nur einen einzigen Sohn, den Triton, von welchem man fast zweifelhaft seyn könnte, ob er für einen Gott zu halten sey, wenn ihn nicht Hesiodos ausdrücklich einen gewaltigen Gott (äåéí'ò èåüò) nennte; denn in Poseidon selbst, wie in diesem und seinen andern mit sterblichen Müttern erzeugten, also halbgöttlichen Söhnen ist noch das Wilde der Kronosnatur zu erkennen. Aber auch dieser Gott Triton ist nur ein Gott der vergangenen Zeit, der unter den eigentlichen Zeusgöttern niemals erscheint - ausdrücklich sagt Hesiodos, daß er stets bei der Mutter Amphitrite und dem königlichen Vater in den

II,2,584

goldnen Gemächern im Grunde des Meeres wohne. Unter den drei Göttern ist also Zeus der einzige gegenwärtige, d.h. der einzige stehenbleibende, während Aides und Poseidon bloße Momente der Vergangenheit sind. Aber das griechische Bewußtseyn hat alle Momente treu bewahrt, ohne sich einem derselben ausschließlich hinzugeben. Die drei Götter sind nur der auseinander gegangene Kronos, sowie Kronos nur der *Gott*, der statt ihrer war. Nur die drei sind dem ganzen Kronos gleich: nicht *Aides*, denn er kann nur Aides werden, inwiefern er sich als Zeus setzt; nicht *Zeus* allein, denn nur durch das Aides-Werden, d.h. nur indem er das Negative von sich als Vergangenheit setzt und bewahrt, und ebenso das blinde Hingeben an den höheren Gott, das Poseidonische in sich zur Vergangenheit macht, setzt sich Kronos selbst als Zeus. Zeus ist nicht der Sohn des *absoluten*, sondern nur des zu*gleich* Aides gewordenen Kronos. Eigentlich ist es nur Ein Gott, der nach unten Aides, in der Mitte Poseidon, nach oben Zeus ist. Zeus ist nur die der Gegenwart zugekehrte Seite des Aides, Aides nur die der Vergangenheit zugekehrte Seite Zeus, daher er auch selbst Zeus, nur der unterirdische Zeus - Jupiter Stygius - heißt. Obgleich also Zeus der höchste, kann er sich doch von den andern nicht trennen. Er ist nur, inwiefern auch Aides ist, d.h. inwiefern das Negative des Kronos überwunden. Zeus ist nicht etwa der Ueberwinder des Kronos in dem Sinne, wie Dionysos der Ueberwinder des materialen Gottes ist, er ist nicht der, *durch* welchen, sondern in welchem Kronos überwunden, d. h, zugleich zu Aides geworden ist. Aus diesem Grunde entstehen sie doch eigentlich nur zugleich. Zwar wird ein Unterschied des Alters gemacht, und Zeus heißt in Bezug auf Poseidon und Aides der ältere, aber nur insofern, als er doch beiden erst zum Licht, zum geschiedenen, besonderen Daseyn verholfen hat; obgleich in der Theogonie das jüngste der Kronoskinder, ist er doch bei Homer darum der älteste, weil *er* der erste aus der Verschlungenheit entkommt, in welcher Kronos die andern erhält, d.h. weil erst *mit* ihm Kronos in dieser Dreiheit auseinander tritt; darum heißt er "eher gezeugt und höherer Weisheit[1]".

[1] Theog. v. 478, vgl. Iliad. 13,355.

II,2,585

Weil die drei Kronossöhne sich alle gegenseitig voraussetzen, denn Kronos ist nur Aides, inwiefern zugleich Zeus, und er ist nur Zeus, inwiefern zugleich Aides - weil alle drei Momente im griechischen Bewußtseyn gleiches Gewicht haben: so konnte zwischen den drei Göttern keine zeitliche, sondern nur eine *räumliche* Unterscheidung eintreten. Jeder der Götter erhält eine eigne Region, die er beherrscht. Aides erhält zur Behausung das leere Dunkel (æüöïí zåñüåíôá), die Unterwelt, die Tiefe, vor der selbst graut den Göttern; denn könnte sich diese wieder erheben, so würden sie alle wieder vernichtet und verzehrt, ihr Daseyn beruht nur auf dem Unsichtbargeworden- oder Untergegangenseyn dessen, was jetzt nur noch in der Tiefe *ist*. Ihr Graun vor diesem Verborgenen ist gleich dem Erschrecken der ägyptischen Götter beim Wiederanblick des Typhon. Poseidon aber erhält zum Antheil das graue Meer, das Tiefste von allem Oberirdischen, und sein wildes Herz sträubt sich, Zeus Willen ebenso unbedingt zu gehorchen wie die von Zeus erst *erzeugten* Söhne und Töchter, da Er vielmehr auf gleicher Linie mit ihm steht, gleicher Herkunft mit ihm sich rühmt; dennoch gibt er wohlgemeintem Zureden nach, und fügt sich in die Unterordnung, welche übrigens die Gleichzeitigkeit nicht aufhebt. Ganz deutlich ist dieses Verhältniß in dem fünfzehnten Buch der Ilias, in der Stelle, wo Iris, Zeus Botin, ihm folgende Botschaft bringt:

Ausruhn heißt er dich jetzo von Kampf und Waffenentscheidung,

Und hingehn in die Schaar der Unsterblichen, oder zur Meerflut.
Wenn du nicht das Gebot ihm beschleunigest, sondern verachtest,
Selber droht er sodann, zu schrecklichem Kampfe gerüstet,
Wider dich herzukommen; doch warnet er dich, zu vermeiden
Seinen Arm; denn er dünke sich weit erhabner an Stärke,
Aelter auch an Geburt; und nichts doch achtet dein Herz es,
Gleich dich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen grauet.

Darauf antwortet Poseidon unmuthig:

Traun das heißt, wie mächtig er sey, hochmüthig geredet:
Mir, der an Würd' ihm gleicht, mit Gewalt den Willen zu hemmen.
Denn wir sind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rheia:
Zeus, ich selbst und Aïs, der unterirdische König.
Dreifach theilte sich alles, und jeglichem ward von der Herrschaft:

II,2,586

Aber die Erd' ist allen gemein und der hohe Olympos.
Nimmer folg' ich demnach Zeus Fügungen; sondern geruhig
Bleib' er, wie stark er auch ist, in seinem beschiedenen Drittheil.
u.s.w.[1]

(Nach Voß.)

Aus eben dieser Stelle erhellt also zugleich, daß die Erde als allen Göttern gemein betrachtet wird, denn sie ist das, was sie zugleich scheidet und verbindet. Ebenso der Olymp als Versammlungsplatz ist allen gemein. Aber Zeus ist der im Aether Wohnende (Æå˜ò ákèÝñé íáßùí), weil der ganz Geistige, dem der weite Himmel (ïšñáí’ò åšñýò), das ganz Ueberirdische, ausschließlich angehört.

Indem ich nun aber die griechische Mythologie mit Zeus anfangen lasse, werden *Sie* natürlich fragen: war denn zuvor nichts im griechischen Bewußtseyn, keine andern mythologischen Vorstellungen? Auf diese Frage: ja und nein, je nachdem man es versteht. Das griechische Bewußtseyn war bei dem ganzen mythologischen Proceß hergekommen, mit ihm, daß ich so sage, groß gewachsen. Alle früheren Momente, durch die wir das mythologische Bewußtseyn hindurch verfolgt haben, sind in dem Bewußtseyn des Griechen niedergelegt, um erst in diesem zu ihrer vollkommenen Entfaltung und Auseinandersetzung zu gelangen. Dieser Stoff ist dem griechischen Bewußtseyn gleichsam überliefert, und dieser schreibt sich noch von dem *Proceß* her. Wir sahen diesen Proceß in seiner ganzen Gewalt noch im ägyptischen Bewußtseyn, aber das indische schon sucht Befreiung von ihm; in das indische Bewußtseyn fällt das Zergehen der materiellen Einheit, das Auseinandergehen der Potenzen, auf deren Einheit und Zusammenhaltung bis dahin der Proceß beruhte; aber dieses Auseinandergehen selbst ist nur *Uebergang*. Durch das Zergehen der materiellen Einheit war das *freie* Zurückgehen auf dieselbe vermittelt, und dieses freie Zurückgehen fällt in das griechische Bewußtseyn, dem zwar der Stoff, aber durch den vorhergehenden Moment als ein nun schon das Bewußtseyn freilassender, überliefert ist, den es nun eben darum als Gegenstand völlig freier und besonnener Auseinandersetzung hat. Der *Stoff* der griechischen Mythologie gehört noch dem Proceß

[1] V. 174 ff.

II,2,587

und insofern der Nothwendigkeit an, die Entfaltung desselben ist das völlig freie Erzeugniß des besonnenen, des Stoffes mächtig gewordenen Bewußtseyns. Darin liegt der Grund des Poetischen, das die griechische Göttergeschichte von allen früheren Götterlehren unterscheidet. Wir würden *diesen* Ausgang des Processes schon als nothwendig folgend aus den früheren Momenten behaupten müssen. Auf die zwangvolle Einheit, in welcher die Potenzen im ägyptischen Bewußtseyn gehalten waren, folgte das Zergehen der Einheit im indischen. Beiden kann nur wieder die Einheit, aber die freie, mit Bewußtseyn wiedergestellte Einheit folgen.

Sie könnten mich hier fragen, wie es kommt, daß in dieser Aufeinanderfolge je dem folgenden Volk gleichsam zu gut kommt, was in dem vorhergehenden gesetzt war. Woher diese Verkettung, diese solidarische Verknüpfung der Völker, nach der jedes folgende den Proceß da aufnimmt, wo er im vorhergehenden stehen geblieben, jedes folgende nur die Rolle übernimmt, die ihm durch das vorhergehende entweder überhaupt oder zunächst übrig gelassen ist. Hierauf gibt es keine Antwort als: dieß eben ist die Ordnung, das Gesetz, die Vorsehung des Processes, für welche die getrennten Völker doch nur die Eine Menschheit sind, in der sich ein großes Schicksal vollziehen soll. Dem Streben nach Befreiung kann nur das *Freiseyn*, dem Streben nach Erlösung nur das Erlöstseyn folgen. Wir könnten sagen, das indische Volk ist zum Opfer für das griechische geworden, dem es am nächsten steht. Das griechische Volk fängt mit dem Freiseyn gegen die Potenzen erst an, zu welchem das indische nicht ohne Kampf gelangt. Darum kann es mit Freiheit auf das Materielle zurückgehen, dem sich das indische erst entwindet. Uebrigens ist damit nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß im griechischen Bewußtseyn selbst vorausgehend dem Moment der völlig freien Auseinandersetzung ein dem indischen ähnlicher, paralleler Moment sich nachweisen lasse, von welchem jedoch das griechische Bewußtseyn aufs Materielle zurückging, während das indische in jener Abwendung vom Materiellen verblieb. Ueberhaupt, wenn die griechische Mythologie nicht erst ägyptisch-indische war, noch aus einer von diesen entstanden, so ist nichtsdestoweniger vorauszusetzen, daß jenen Mythologien

II,2,588

entsprechende Momente auch im griechischen Bewußtseyn waren. (Die Pelasger Nomaden. Moment des Zabismus[1]).

Wir könnten uns, was die Freiheit des griechischen Bewußtseyns betrifft, auch vorläufig schon auf das *ganz andere*, nämlich nicht mehr blinde, sondern freie Verhältniß berufen, das der Hellene zu den Göttern hat, ein Verhältniß, wie es sich besonders in Homeros erkennen läßt, und das ein ganz anderes ist, als in welchem wir den Aegypter und selbst den Indier und jedes der vorgriechischen Völker zu seinen Göttern sehen. Aber es stimmt mit dieser Behauptung eines freien, in*so*fern, wenn man will, im weitesten Sinn poetischen Entstehens der griechischen Göttergeschichte - eines poetischen Entstehens nicht dem Stoff, sondern der Form nach - es stimmt damit auch alles überein, was sich über den Ursprung der hellenischen Göttergeschichte noch allerdings historisch ausmitteln läßt. Ich erinnere hier wieder an das, was Herodotos in einer freilich bis jetzt wenig begriffenen Stelle von dem Gemüthszustand der Pelasger, d.h. der Urhellenen, sagt, daß sie zwar nämlich Götter gekannt, aber nicht *die Namen unterschieden haben*[2]. Hier haben wir ja also jenen Zustand, in dem die Götter der späteren Theogonie noch chaotisch, bloß materiell, dem Stoff nach, vorhanden waren, den Zustand, der im pelasgischen, vorhellenischen Bewußtseyn der Zeit der Auseinandersetzung, Scheidung und Sonderung dieser Götter vorausgegangen war. Durch diese oder mit dieser Scheidung traten die Hellenen erst als Hellenen hervor ins geschichtliche Leben; als Pelasger waren sie noch ein Theil der vorgeschichtlichen Menschheit, der bewahrt wurde, bis sein Moment gekommen war, und, solang unentschieden, zwar die Götter dem Stoff nach, aber nicht ausgesprochen, in seinem Bewußtseyn trug. Wir sehen aus jener Schilderung des Herodotos, wie gleichsam die ganze mythologische Vergangenheit auf das Bewußtseyn der Pelasger

drückt und sie stumm macht, bis der Augenblick kommt, wo sie diese Vergangenheit, zu welcher sie materiell nichts mehr hinzuzufügen haben, als Gegenstand freier Auseinandersetzung *begreifen* und zu dieser sich entschließen.

[1] Vgl. die Schrift von Dorfmüller: de primordiis Graeciae, p. 35.
[2] Lib. II, 52.

II,2,589

Nicht weniger sprechend ist in dieser Bezeichnung die schon in der ersten allgemeinen Einleitung[1] besprochene Stelle des Herodotos, wo er von den beiden Dichtern, dem Hesiodos und Homeros, sagt: Diese sind es, die den Hellenen ihre Göttergeschichte gemacht haben. Herodotos beruft sich bei diesem Ausspruch ausdrücklich auf seine Nachforschungen; ihm war es ein großes Anliegen zu wissen, wann, wie lang vor seiner Zeit die hellenische Göttergeschichte entstanden sey, und es ist die *Neuheit* der griechischen Göttergeschichte, und daß sie nicht älter sey als die griechische Dichtkunst überhaupt, für ihn ein Resultat von höchster Wichtigkeit. Bekanntlich hat diese Stelle des Herodotos zu vielen Erörterungen unter Philologen und Alterthumsforschern Anlaß gegeben. Der Materie, dem Stoff nach geht die Mythologie in eine zu tiefe Vergangenheit zurück, als daß Hesiodos und Homeros sie in *diesem* Sinn hätten den Hellenen machen können. Die nächste Aufklärung der Stelle ist, daß das Hauptgewicht auf das Wort Theogonie gelegt wird. Nicht die Materie der Mythologie, wohl aber diese in allen ihren Momenten frei und mit Besonnenheit auseinandergesetzte Göttergeschichte verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homeros. Aber auch dieß kann nicht so buchstäblich verstanden werden, namentlich was Homeros betrifft; denn wir sehen diesen doch nie ausdrücklich mit Göttergeschichte beschäftigt, höchstens gelegenheitlich werden die geschichtlichen Verhältnisse der Götter erwähnt, und auch da kommen Beispiele vor, wo diese Verhältnisse noch anders erscheinen als bei Hesiodos, und durch die erhellt, daß die Göttergeschichte selbst zu seiner Zeit noch nicht völlig fixirt, zur vollkommenen Festsetzung gelangt war, was eben auch auf Freiheit der Vorstellung deutet. Eigentlich kann also Herodotos nur die *Zeit* bezeichnen, er kann nur sagen wollen: die Zeit, welche den Hellenen den Hesiodos und Homeros gab, diese gab ihnen auch erst die vollendete Göttergeschichte. Erst als das Bewußtseyn von dem mythologischen Proceß sich befreite, war überhaupt Poesie möglich. Darum finden wir eigentliche Poesie nicht eher als bei den Indiern und Griechen. Bei jenen war die Befreiung vom Proceß nur noch eine negative,

[1] S. 15 ff. des betreffenden Bandes.

II,2,590

aber weder in ihrer Denkart noch in ihrer Poesie zeigt sich schon jenes positivfreie Verhältniß gegen den mythologischen Proceß, das wir in den Griechen antreffen. Erst indem das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit des Processes soweit entbunden war, daß es, mit freiem Geist auf ihn zurückkehrend, zu den Gestalten desselben in ein völlig freies, d.h. poetisches Verhältniß kam, konnte die Göttergeschichte so entwickelt hervortreten, als wir sie in Griechenland finden. Zum Beweis, daß Herodotos vorzugsweise die Zeit meint und bezeichnen will, dient die ebenfalls in der früheren Erörterung berührte Parallelstelle des Hesiodos, der eben dasselbe, was Herodotos den beiden Dichtern zuschreibt, daß sie nämlich die

Ehren und Würden unter den Göttern vertheilt, jedem den ihm zukommenden Namen und seine Bedeutung zugeschieden haben, - dem Zeus zuschreibt, den nach der Besiegung jener Mächte der Vergangenheit, die in den Titanen dargestellt sind, die Götter zu ihrem Haupt wählen, mit der Berechtigung und Obliegenheit, die Ordnung, die Verhältnisse, die Würden unter ihnen auszutheilen, was er auch thut - ¿ äc ôïsóéí d¥ äéåäÜóóáôï ôéìÜò -, fast mit denselben Worten, mit denen Herodotos das Gleiche von den beiden Dichtern sagt. Zeus ist der eigentliche hellenische Gott, der Gott, in dem alle Hellenen Eins sind: Æå˜ò ðáíåëëÞíéïò, der Gott der Hellenen im Gegensatz von den Pelasgern. Mit ihm fängt erst hellenisches Leben und Wesen an.

[II,2,591]

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nachdem wir zuerst nur überhaupt den Eingang in die griechische Göttergeschichte gesucht, dann ihre Stellung zu dem Ganzen des mythologischen Processes bestimmt haben, wie werden wir mit der weiteren Entwicklung, mit der eigentlichen *Erklärung* der griechischen Mythologie voranzugehen haben? Es ist bei der hellenischen Mythologie zu unterscheiden 1) ihre Eigenthümlichkeit als *Moment* der mythologischen Bewegung betrachtet. Hier haben wir schon auseinandergesetzt, daß sie den Moment darstellt, wo das Bewußtseyn bereits ein völlig freies Verhältniß gegen den in ihm zu Ende gekommenen Proceß erlangt hat, und nicht wie das indische unter schmerzlichen Wehen und fortdauernden Kämpfen sich von ihm loszureißen sucht, und eben darum, weil es sich schon frei gegen ihn fühlt, frei auf ihn - in die ganze Materie des Processes, von dem der Indier sich loszumachen ringt, zurückgehen und es gestalten kann. Aber eben durch dieses freie Verhältniß gewinnt die griechische Mythologie noch eine andere Seite, daß sie nämlich 2) zugleich allein auch diejenige Mythologie ist, welche mit einem vollständigen, von Anfang bis zu Ende gehenden und zusammenhängenden Göttersystem schließt. Hiedurch tritt sie über die Einzelheit ihres Moments hinaus, sie wird zur *allgemeinen* Mythologie, was keine der früheren war, sie wird zu derjenigen Mythologie, welche erst eigentlich den vollkommenen Aufschluß und die Erklärung aller übrigen enthält.

Verlangt man zu wissen, wie die griechische Mythologie sich im Leben darstellt, so müssen wir auf Homeros verweisen, wenn aber

II,2,592

die Frage ist, wie sie sich unmittelbar im *Bewußtseyn* der Hellenen dargestellt, so müssen wir uns an das Gedicht halten, das den Namen des Hesiodos führt, und welches insofern, als uns Homeros die Mythologie doch nur im *Reflex*, im Wiederschein des Lebens zeigt, Hesiodos uns aber eben dieselbe vorstellt, wie sie aus dem früheren Proceß sich entfaltend unmittelbar ins Bewußtseyn selbst eintritt, für uns der köstlichste Beleg unserer ganzen Theorie der Mythologie ist[1].

Unsere Erklärung der griechischen Mythologie also wird nur dem Gedicht des Hesiodos folgen dürfen. Dieses hat gleichsam die Arbeit für uns schon gethan. Die Theogonie des Hesiodos ist das Werk der ersten aus der Mythologie selbst hervorgehenden Philosophie. Es kann nicht meine Absicht seyn, eine ausführliche und noch weniger eine *allen* Forderungen genügende Erklärung dieses Gedichts hier zu geben, ein Geschäft, das außer den philosophischen Principien, die zur Erklärung der Mythologie überhaupt nöthig sind, zugleich eine Gelehrsamkeit erfordert, die hier jedenfalls nicht an ihrer Stelle

wäre.

Die Theogonie des Hesiodos ist zwar dem Stoff nach das Erzeugniß eines wissenschaftlichen Bewußtseyns, in welches die Mythologie sich unmittelbar und unwillkürlich aufschloß; das *Gedicht* aber, in welchem dieses wissenschaftliche Bewußtseyn sich aussprach, *oder* wenigstens das Gedicht in seiner jetzigen Gestalt könnte darum nichtsdestoweniger einer

[1] Homeros und Hesiodos waren die Organe, durch welche sich die Göttergeschichte aussprach und zugleich auch *fixirte*. Denn das Resultat eines so lebendigen Processes mußte frühzeitig rein ausgesprochen und festgestellt werden, um sich nicht neuerdings zu verwirren. Dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: 1) im Leben und im unmittelbaren Bild des neuentstandenen Lebens - der epischen Poesie, wo die Mythologie nur als weiter entwickeltes Element des *ganzen* hellenischen Lebens erscheint: so in Homeros; 2) daß die Mythologie selbst und als solche Gegenstand und bereits als Ganzes (als System) beabsichtet wurde. Herodotos stellt, was die Auseinandersetzung der Göttergeschichte betrifft, den Hesiodos mit völlig gleicher Würde neben den Homeros. In beiden vollzog sich nur die letzte Krisis des hellenischen Bewußtseyns, wiewohl sie sich in beiden auf verschiedene Weise darstellt, in Homeros als Uebergang zum geschichtlichen Leben, in Hesiodos als Uebergang zur Wissenschaft. Denn diese *beide* waren ausgeschlossen, solange die Menschheit jenem inneren Processe unterworfen war.

II,2,593

von dem Ursprung der Mythologie *weiter* als Homeors entfernten Zeit angehören[1]. In welche Zeit das jetzt vorhandene Gedicht gehöre, scheinen außer den Spuren des von dem homerischen in so vielen Redensarten abweichenden Sprachgebrauchs - außer diesen äußeren Kennzeichen eines späteren Ursprungs des Gedichts, wenigstens in seiner jetzigen Abfassung, scheinen noch andere, mehr innere Merkmale und besonders im politischen und sittlichen Charakter des Dichters liegende Anzeigen auf ein späteres Zeitalter zu deuten. Dahin gehört, daß er den Königen, welche Homeros noch auf jede Weise verherrlicht, sich abgeneigt beweist, und im Gegensatz des heroischen und Heldenlebens, die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens vorzugsweise preist; daß er die verfängliche Frage über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, der ungleichen Vertheilung der Reichthümer und der Ehren berührt, was offenbar eine gewisse Entwicklung des politischen Nachdenkens voraussetzt. Auch die in dem andern Werk des Dichters (in den

[1] Den Augenblick der wissenschaftlichen Besinnung (unterschieden von dem Gedicht, in welchem sie ihren Ausdruck und ihre Ausführung fand) dem Moment der ersten Entstehung der hellenischen Mythologie sehr ferne zu setzen, ist um so weniger Grund vorhanden, als wir die Wirkungen dieser letzten völligen Befreiung in der That nicht zu berechnen vermögen. Dieser Moment war überhaupt ein wundervoller, und dem in der ganzen Geschichte der ferneren Bildungen und Entwicklungen keiner wieder an die Seite zu setzen ist. Alles überzeugt uns, daß nach einmal durchbrochener Schranke sogleich und im raschesten Fortschritt alle Kräfte des hellenischen Geistes mächtig sich entfalteten, und in jenem ersten Gefühl der Freiheit, während zugleich noch die ganze Kraft, der ganze Impuls der mythologischen Bewegung ihnen zu Statten kam, erreichten, was die später nachkommende Reflexion nur langsam wieder gewinnen konnte. Spuren einer sehr frühen, mit der letzten mythologischen Entwicklung gleichzeitigen, und daher offenbar auch *unmittelbar* aus dieser hervorgegangenen Weisheit finden sich eben bei Hesiodos, aber auch in manchen Erwähnungen Platons. Wohin gehören z.B. jene von Platon oft genug erwähnten ðáëáéïr ëüãïé, die man doch nicht aus den Mysterien ableiten kann? Können diese ihrer Tiefe nach etwas anderes seyn als Ueberlieferungen eines recht eigentlich, wie ein lateinischer Schriftsteller sich ausdrückt, *von den Göttern her frischen Geschlechts*. Ich meine die Stelle bei Seneca (Epist. XC): Non tamen negaverim, fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a *Diis recentes.* Vergl. eine ähnliche Aeußerung bei Cicero, Tusc. Disp. L. I, c. 12.

II,2,594

hñãïéò) vorkommende Schilderung des goldenen Weltalters allgemeiner Gleichheit und der darauf folgenden immer schlimmeren Zeitalter, die ganze Fabel von Prometheus und die düstere Ansicht des Lebens, mit der diese schließt und die sich gleichmäßig über alle Werke des Dichters verbreitet - "Noch tausend andere Unheile wandern umher unter den Menschen, voll ist die Erde von Uebeln, voll auch das Meer" u.s.w. - dieß alles gehört zu den Vorzeichen einer *Veränderung* der Dinge und des allgemeinen Zustandes, die in Griechenland durch den Uebergang von der früh entarteten heroisch-monarchischen Verfassung in die republicanische des späteren erfolgte. Mit diesem Verfall des monarchischen Lebens ging aber auch die eigentliche homerische Welt unter, und unstreitig erhielt mit den andern Gedichten des Hesiodos auch die Theogonie erst in dieser Zeit wenigstens ihre letzte Ausbildung und einen Vorzug vor der homerischen Poesie, die durch die später hervortretende lyrische Dichtkunst und Gymnastik vollends in solche Vergessenheit fiel, daß erst die später sich erhebenden, mit einer Art von monarchischer Gewalt wieder bekleideten Volksherrscher, Solon und die Peisistratiden, die homerischen Gedichte wieder ans Licht zogen. Inzwischen möchte wohl manches, was zur Differenz zwischen Homeros und Hesiodos gerechnet und aus einer Differenz des Zeitalters erklärt wird, auf Rechnung eines ursprünglichen und mit der Existenz der griechischen Nation gleichzeitigen Gegensatzes zu setzen seyn. Ich meine den Gegensatz zwischen dem dorischen und jonischen Princip, der durch die ganze griechische Bildung hindurchgeht. Es wird jetzt außer einer eigenthümlichen dorischen Musik und Architektur ebensowohl auch dorische Sculptur, Poesie und Philosophie unterschieden. Der Charakter der hesiodischen Poesie ist durchaus dorisch; und sollte nicht auch in der verschiedenen Weise, wie sich die Mythologie in Homeros und wie sie sich in Hesiodos darstellte, nur die Grundverschiedenheit der dorischen und der jonischen Auffassung überhaupt zu erkennen seyn? Wer unmittelbar von Homeros oder den vorzüglich nur der homerischen Darstellung folgenden Schriftstellern z.B. zu Pindaros kommt, findet sich nicht wenig überrascht, hier vieles ganz anders und manches auch zu finden, wovon bei Homeros keine Spur

II,2,595

ist. Auf jeden Fall halte ich *die* Behauptung fest, daß die Richtung, welche sich in Hesiodos zeigt, in ihrer Art ebenso ursprünglich als die homerische ist. Inzwischen ist es allerdings nicht möglich vor jetzt darüber mich ganz auszusprechen; denn dazu gehörte, daß ich mich auch über den Homeros, d.h. über die größte, wundervollste und unbegriffenste Erscheinung des Alterthums ausgesprochen hätte, wozu jetzt noch nicht Zeit ist. Ich suche hier überhaupt vorerst das Einzelne begreiflich zu machen, und behalte mir das letzte Wort über griechische Mythologie und Bildung, welches jene Einzelheiten als erklärte schon voraussetzt, für eine spätere Zeit vor.

Ich habe das Gedicht des Hesiodos erklärt als Erzeugniß eines wissenschaftlichen Bewußtseyns, in welches die mythologische Bewegung in ihrem letzten Moment oder durch ihre letzte Krisis sich von selbst und unwillkürlich aufschloß. Mit dem letzten Moment, wo die immer noch unterhaltene Spannung auf einmal und völlig nachließ, wurden dem Bewußtseyn alle Momente der früheren Bewegung als geschichtliche Momente klar, da erhoben sich ihm die Götter der Vergangenheit von selbst zu Personen eines theogonischen Heldengedichts. Hesiodos erfindet diese Götter nicht, er setzt sie als bekannt und im Bewußtseyn vorhanden voraus, er bemüht sich nur, ihre Verhältnisse zueinander und die Abstammung des einen von dem andern ins Licht zu setzen, auch dieß auf eine Weise, daß man leicht sieht, er selbst steht dabei noch immer unter der ursprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte. Es gibt daher, welche Vorstellung man sich übrigens von dem Zeitalter und der successiven Entstehung des jetzt vor uns liegenden Gedichts machen möge, doch weder eine ältere, noch ächtere Quelle, sobald es darauf ankommt zu zeigen, wie sich in dem hellenischen Bewußtseyn die Mythologie zuerst als System, als Ganzes gestaltet habe - und auch unsere Erklärung der griechischen Mythologie folgt also nun dem Gedicht des Hesiodos.

Das zu *Ende* gekommene mythologische Bewußtseyn mußte, wie ich mich früher schon einmal

ausdrückte, auch über den *Anfang* klar werden. Hier, wo es zuerst sich befreit fühlte, löste sich ihm

II,2,596

der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der sich das Bewußtseyn während des ganzen Processes befand), es löste sich ihm hier zugleich das ganze Gewebe des Schicksals auf, dem es in der ersten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchsichtig vom Anfang bis ins Ende.

Wenn dem ans Ende gekommenen Bewußtseyn jener Zustand *vor* allem *wirklichen* Bewußtseyn, also auch vor aller Bewegung, jene im Urbewußtseyn gesetzte *Einheit* der Potenzen sich darstellt, durch deren Trennung oder Spannung erst der mythologische Proceß bedingt ist, so wird ihm diese im Verhältniß zu der nachfolgenden *empirischen* Erfüllung des Bewußtseyns, welche eben durch die gegenseitige Spannung und Trennung der Potenzen entsteht, nur als absolut *durchdringliche*, widerstandslose Einheit und Tiefe, nur gleichsam als Götterabgrund erscheinen. Die Vorstellung dieser Einheit im Anfang der Theogonie ist das *Chaos*. "Zuerst ward Chaos". In dem Wort, von welchem ÷Üïò herkommt, ÷Üù, ÷áßíù, ÷Üæù, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanseyns, des Offenstehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerstand-leistens (das nur im Concreten stattfindet) zurückkommt. Ferner ist dieses Negative des ersten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demselben Wort zugleich die Vorstellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten ist. Wegen dieses herrschenden Begriffs, Abwesenheit des Concreten, Widerstandslosigkeit, ist denn freilich späterhin das Wort ×Üïò auch für den *leeren Raum überhaupt* oder insbesondere den *Luftraum* gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, sofern es dem Actuellen, dem schon Bestimmten, Charakterisirten entgegensteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenschaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, wiewohl ich ein Beispiel *dieser* Bedeutung aus griechischen Schriftstellern vermisse, indem namentlich Platon selbst in Stellen, wo es ihm so nahe lag dieses Ausdrucks als des einfachsten und kürzesten sich zu bedienen, dieses Wort nicht gebraucht, z.B. im Timäos, wo er von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser genannt werde, und

II,2,597

ebenso wenig von *dem* etwas sey, was aus diesen hervorgehe, noch sogar etwas von *dem*, woraus diese selbst entstehen, sondern etwas ganz Unsichtbares und Gestaltloses[1]. Hier wäre also der Begriff des Chaos an seiner Stelle gewesen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und gestaltlose Materie bedeutet hätte. Allein es ist offenbar ein höherer und mehr metaphysischer Begriff.

Noch weniger aber freilich ist der durch Vermittlung des Ovidius uns zugekommene Begriff des Chaos richtig, nach welchem es einen Zustand der materiellen Verwirrung aller Elemente bedeutet, wie man sie in den physikalischen Kosmogonien der Anordnung der Welt bald unter diesem bald unter jenem Namen vorausgehen läßt. Es wird sich kein Beispiel finden, daß ein Grieche das Wort für eine solche bloß physikalische Fiktion gebraucht habe. Das Chaos ist ein speculativer Begriff, wie es denn in dem bekannten Schwur des Sokrates bei Aristophanes unter den Begriffen einer *über* die Götter hinausgehenden und bald ihnen feindseligen Philosophie oben ansteht[2]. Das Wort drückt einen rein philosophischen Begriff aus, welchem die Vorstellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empirische Erfüllung) und von Wistandslosigkeit zu Grunde liegt[3].

[1] Tim. p. 51 A.

[2] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

[3] Dem Paracelsus, den man, ebenso wie seinen Nachfolger Jakob Böhme selbst als eine gewissermaßen mythologische Natur ansehen kann, und dem eben vermöge dieser natürlichen Inspiration vielleicht manches Wort auf eine besondere Weise klar wurde - ihm bedeutet Chaos *auch* das Widerstandslose und insofern Offenstehende. Wenn er z.B. von den Bergmännlein, mit denen er überhaupt viel zu thun hat, sagt: sie gehen ungehindert durch Felsen, Steine, Mauern, denn ihnen sind alle diese Dinge ÷Üïò, d.h. Nichts - nicht sowohl wie die Luft uns nicht hindert, als in dem Sinn, daß das Körperliche für sie eigentlich gar nicht existirt: so sieht man wohl, wie weit entfernt er ist, unter Chaos eine verworrene Masse, ein Durcheinander aller kosmischen Stoffe zu denken, etwa wie Ovidius das Chaos beschreibt in Ausdrücken, die auch der ausschweifendsten Corpuscular- oder wie man jetzt sagt, Molecularphilosophie doch zugleich zu palpabel scheinen möchten:

Lucidus hic aër et quae tria *corpora* restant,
Ignis, aquae, tellus , unus *acervus* erant.

II,2,598

Einen solchen rein philosophischen Begriff des Chaos vorauszusetzen, bestimmt mich besonders auch die analoge Persönlichkeit einer der griechischen nahverwandten Mythologie - ich bemerke jedoch: das Chaos selbst, das Homeros nicht kennt, ist keine Persönlichkeit und war auch von Hesiodos nicht so gemeint - dagegen ist in einer andern Götterlehre an den Anfang aller Entwicklung eine Gestalt gesetzt, welche mir ganz das Chaos zu vertreten scheint. Ich meine den altitalischen *Janus*, der, wenn nicht dem *Namen* nach, was freilich nicht jedem sofort einleuchtet, ob ich gleich den Beweis davon führen werde, aber doch dem Begriff nach ganz mit dem Chaos übereinstimmt: eine Erwähnung, die mir zugleich Gelegenheit verschafft, mich darüber zu erklären, daß in dieser nun zu Ende gehenden Entwicklung weder der Mythologie der Etrusker, noch der Lateiner, noch der Römer eine besondere Stelle angewiesen wird. In dieser Beziehung will ich nur bemerken, daß ich nach Untersuchungen, an denen ich es nicht habe fehlen lassen, ganz zu der Ueberzeugung anderer Forscher gelangt bin, nach welcher die hellenische Mythologie auf der einen, und die italischen von der andern Seite, obwohl voneinander unabhängig, doch wahre leibliche Schwestern sind, nicht eigentlich verschieden dem *Ausgang* nach - es ist in allen derselbe Ausgang, dasselbe Ende der Mythologie gesetzt -, sondern nur verschieden durch Nebenbestimmungen, und dadurch, daß einzelne Momente, die z.B. in der griechischen Mythologie untergeordnet sind, in jenen mehr hervortreten. Diese italischen Mythologien werden wir also bloß subsidiarisch brauchen, d.h. wir werden sie nur da citiren, wo sich irgend eine unserer Behauptungen über dieselbe dadurch erläutern oder besser begründen läßt. Bei dieser Beschaffenheit der Sache würde eine besondere Entwicklung *dieser* mythologischen Systeme nur noch ein gelehrtes Interesse darbieten. Außerdem ist gerade in diesen italischen Religionen noch so manches dunkel und streitig, daß ich, um sie zum Gegenstand einer besonderen Entwicklung zu machen, mehr Zeit, als mir zu Gebot steht, in Anspruch nehmen würde. Ich will bei dieser Gelegenheit erinnern, daß ich auch andere Götterlehren nicht in Betracht gezogen habe, besonders solche, die eigentlich

II,2,599

nicht original und in der Gestalt wenigstens, in der sie zu uns gelangt sind, unwidersprechlich nur das Entstellte irgend eines Ursprünglichen sind (nur die ursprünglichen Momente der mythologischen Bewegung gehören in unsere Entwicklung). Ferner auch solche konnte ich nicht beachten, deren Entstehung wir außer Stand sind geschichtlich bis auf die ersten Anfänge zu verfolgen. Ich habe hiebei besonders die altgermanische sowie die skandinavische Mythologie im Auge. Die erste müßten wir nicht bloß *restauriren,* wie man ein Kunstwerk restaurirt, von dem einige Theile fehlen, sondern wir müßten

sie aus wenigen Spuren beinahe ganz erschaffen; die skandinavische wird von ihren eifrigsten Anhängern zwar aus Asien abgeleitet, sie gestehen aber dabei, daß ihre Vorstellungen sich dem Charakter des Nordens bequemt, d.h. daß sie ihre Ursprünglichkeit verloren habe (schon unter dem Einfluß des Christenthums). Auf solche zufällig, nämlich durch Alteration irgend eines Ursprünglichen, entstandene Bildungen aber können wir uns hier nicht einlassen[1].

Was nun aber den altlateinischen Janus betrifft, so ist dieser allerdings eine zu bedeutende Gestalt und zu erklärend für den Begriff des Chaos selbst, als daß wir ihn nicht bei Gelegenheit des letztern erwähnen und mit in unsere Entwicklung aufnehmen sollten. Nur wollen wir zuvor noch etwas tiefer in den bestimmten Begriff des Chaos eindringen; denn bis jetzt blieben wir nur im Allgemeinen; Janus aber ist eine bestimmte Gestaltung des Chaos.

"Siehe zuerst", sagt Hesiodos, d.h. vor allem ward "Chaos". Die gemeine Vorstellung des Chaos, wie schon bemerkt, nimmt es als rudis indigestaque moles, als eine Verwirrung materieller Elemente, da keine Gestalt möglich. Ich habe gezeigt, daß dieser Begriff wenigstens nicht griechisch ist, nicht von den Griechen mit dem Wort verbunden worden. *Wenn* im Chaos eine Verwirrung gedacht würde, so könnte es zunächst wenigstens nur eine Verwirrung immaterieller Potenzen

[1] Zu bemerken wäre hier auch der Gegensatz des Germanischen und Slavischen. Die germanische Götterlehre, soweit von einer solchen im Allgemeinen die Rede seyn kann, hat ihr Vorbild in einer asiatischen Mythologie, die slavische dagegen steht mit dem Buddismus im Zusammenhang.

II,2,600

seyn. Wenn wir nun aber an ein früheres Beispiel wieder erinnern, an den in seiner Wesentlichkeit, d.h. als bloßen Punkt, angesehenen Kreis, so ist hier ein und derselbe Punkt als Peripherie und als Durchmesser und als Mittelpunkt zu erklären, d.h. er ist als nichts davon insbesondere auszusprechen, wir wissen nicht, als *was* von diesen insbesondere wir ihn bestimmen sollen, eigentlich also - wenn von Verwirrung die Rede seyn könnte - sind wir verwirrt, indem wir etwas in Gedanken unterscheiden, was wir im Gegenstand nicht auseinander bringen können, aber der Punkt selbst ist darum nichts Verworrenes, kein Chaos in jenem Sinn, wo man ein verworrenes Aggregat darunter versteht. Ganz richtig aber würden wir sagen: der Punkt sey der Kreis in seinem Chaos, oder er sey der chaotisch angesehene Kreis. Auf gleiche Weise ist leicht einzusehen: in Gott ist a) das seyn Könnende seines Wesens, d.h. das, wodurch er ein anderer von sich selbst, sich selbst ungleich seyn kann, b) das nothwendig sich selbst Gleiche, und eben darum rein Seyende seines Wesens. Aber das sich ungleich bloß seyn *Könnende* ist von dem nothwendig sich selbst Gleichen nicht zu unterscheiden, und eben darum sind beide auch von dem Dritten, dem *im* sich-ungleich-Seyn sich gleich Bleibenden - dem was als ein anderes (als Objekt). Es selbst (Subjekt) bleibt - dem Geist nicht zu unterscheiden. Mithin setzen wir auch hier eine Dreiheit in unsern Gedanken, die im Gegenstand selbst nicht auseinander zu bringen ist; in Gott ist aber darum kein Verworrenes; dennoch können wir sagen, die drei Potenzen vor ihrem Auseinandertreten seyen für uns Chaos, d.h. sie sind für uns *in*einander und im Gegenstand nicht auseinander zu bringen. Das Chaos ist also 1) nach seinem wahren Begriff nicht eine physische Einheit bloß materieller, sondern eine metaphysische Einheit geistiger Potenzen, aber es ist 2) ebensowenig eine Einheit unbestimmt oder unendlich vieler Elemente (wie das materielle Chaos gewöhnlich auch gedacht wird), sondern es ist die bestimmte Einheit einer ebenfalls bestimmten und absolut geschlossenen Zahl von Potenzen.

Insbesondere diese letzte Bestimmung nun ist die in der Gestalt des Janus hervortretende, und es wäre demnach, wenn dieser äußere

II,2,601

Bezug zugleich als ein innerer, in der Sache gegründeter sich erwiese, die im Ganzen der griechischen parallele römische Mythologie wäre doch dadurch zugleich als ein Fortschritt bezeichnet, daß sie die Ureinheit nicht mehr bloß als Chaos, sondern zwar als Chaos, aber mit Unterscheidung ihrer Momente hätte. Janus aber wäre demgemäß wirklich der nur gleichsam personificirte, d.h. der völlig bestimmte Begriff des Chaos.

Um dieß näher zu zeigen, bemerke ich vorerst, daß, obgleich eine Statue des Janus erwähnt wird, hier nicht von dem Janus in ganzer Figur die Rede ist, sondern bloß von dem Januskopf, der ein Doppelgesicht ist oder aus voneinander abgewendeten Gesichtern besteht. Der Januskopf wäre also zwar auch die Einheit, die im Chaos gemeint ist, aber die schon im Moment des Auseinandergehens, und demnach der Erkennbarkeit, dargestellte Einheit. Ich sage also nicht: Janus ist das Chaos schlechthin, sondern das schon erkennbare, in seinem Begriff auseinander gehende, oder, was auf dasselbe hinausläuft, er ist das im Auseinandergehen begriffene Chaos. Die beiden voneinander abgewendeten Gesichter wären eben die einander ursprünglich zugewendeten Potenzen, die sich zu einander wie + und - verhalten. Solange das, was Minus seyn soll, reines Können *ohne* Seyn, solange dieß in seiner Negativität besteht, setzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenso kein Können ist: es setzt dieses und zieht es an, sich mit ihm gleichsam bedeckend und nur Ein Wesen darstellend. Hier sind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = O = Chaos. Hier ist die Einheit in sich selbst vertieft, unerkennbar, gleichsam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird. Erhebt sich aber das, was - seyn sollte, zu +, so zieht es das seiner Natur nach Positive (denn es selbst ist nicht das seiner Natur nach, sondern nur zufällig Positive) nicht mehr an, sondern stößt es zurück. Beide wenden sich voneinander ab und stehen mit abgewendeten Gesichtern aneinander. Dieses ist dann die nach außen geöffnete Einheit, wie sie im römischen Janus dargestellt ist. Wenn also Ovidius in den Fastis sogar vom Janus sagt: Tibi par nullum Graecia numen habet, so ist dieß richtig, wenn man unter numen ein persönliches Wesen versteht. Denn das Chaos ist noch

II,2,602

unpersönlich gedacht. Man führt zwar auch griechische Münzen, meist von Tenedos, jedoch, wie man versichert, auch einige athenische Münzen an, auf denen eine Art von Januskopf vorkommt; allein es ist zweifelhaft, ob der Doppelkopf jener Münzen gerade ein Januskopf sey. Bei letzterem sind die *beiden* Gesichter männlich und bärtig; auf jenen ist das eine Gesicht ein weibliches. Vielleicht ist also damit nichts angedeutet, als jene allgemeine, durch die griechische Mythologie im Ganzen hindurchgehende Idee von der Verbindung der männlichen und weiblichen Urkraft. Zum Ueberfluß finden sich auf eben diesen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt ist zu schließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße *Symbole* der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. Man ist also auf keinen Fall veranlaßt in diesen Münzen einen Januskopf zu sehen, ob es gleich möglich bleibt, daß man durch diese Nebeneinanderstellung eines männlichen und eines weiblichen - voneinander abgewendeten - Gesichts ebenfalls eine ursprüngliche Einheit ausdrücken wollte, die, als selbst ungeschlechtlich, ein Neutrum, wie Chaos, sey, oder beide Geschlechter nur unausgesprochener Weise (nur potentiell) in sich enthalte, die erst unterschieden werden, wenn die Einheit auseinander gehe. Die mythologischen Urpotenzen B und A^2 erscheinen ja auch in der Folge des Processes als männlich und weiblich. Indeß damit wären nur erst zwei Potenzen gegeben. Nun aber befindet sich auf römischen Assen zwischen beiden Köpfen ein Symbol, das offenbar Zeichen der dritten Potenz ist. Dieses Symbol zwischen den voneinander abgewendeten Köpfen

ist der wachsende Mond[1]. Die älteren Erklärungen dieses Symbols

[1] Dieses Symbol findet sich auf der in Millins Galerie Mytholog. enthaltenen Abbildung. Darüber sagt Herr Prof. Gerhard in einem an mich gerichteten Billet: "In dem Janus lunatus bei Millin (I, 5. 6) wird es schwer seyn, die offenbar *ziemlich freie* Zeichnung nach dem jetzt verschwundenen Original des Museo Arigoni zu constatiren. Dagegen scheint ein anderes Exemplar unzweifelhaft, welches in einem Heft des Trésor de Numismatique, pl. I, Nro. 13, in mechanisch getreuer Zeichnung sich befindet, und im Texte dieses Werks p. 6, obs. 5 auch als Janus Lunus besprochen ist".

II,2,603

beziehen es darauf, daß Janus höïñïò ôï™ ðáíô'ò ÷ñüíïõ, Aufseher der gesammten Zeit: Zeitgott sey; allein 1) ist nicht recht klar, wie man diesen Begriff eines die Zeit beherrschenden Gottes durch einen zunehmenden Mond deutlich ausgedrückt glauben konnte, 2) würde alsdann dieses Zeichen den Janus im *Ganzen*, oder es würde wieder den Begriff des ganzen Janus ausdrücken. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß durch jenes Symbol, das auf römischen Assen vorkommt, wirklich ein Drittes, also ebenfalls nur eine Potenz bezeichnet werden soll; denn wo einmal zwei angedeutet sind, ist es natürlich, daß ein hinzugefügtes Symbol nicht das Ganze, sondern ebenfalls ein Bestimmtes, also ein Drittes bedeute. Dazu kommt, daß man auf andern Assen statt des wachsenden Monds ein anderes Symbol findet, das Eckhel[1] selbst nicht genauer zu bestimmen wagt; er sagt nur: Protuberat quid flori, forte Loto simile; auch ein in Graevii Thesaurus[2] als Gott abgebildeter Janus trägt eine dreiblättrige Blume in der Hand; was es aber sey, so ist wenigstens nicht zu verkennen, daß es ein in drei Spitzen oder Blätter auslaufendes Symbol ist, wodurch es denn ebenfalls als Drittes, oder als höchste, die ganze Dreiheit zusammenfassende Potenz bezeichnet ist.

Wie soll aber der wachsende Mond die dritte Potenz bezeichnen? Antwort. Der wachsende Mond ist zunächst nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des *unfehlbar* Künftigen, also des noch nicht Seyenden, aber seyn Sollenden, die dritte Potenz ist aber an sich die zukünftige und wird auch in den Mysterienlehren immer als noch nicht seyend, sondern nur als kommend vorgestellt (auf dem Haupt des Horos ist ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieses Dritte noch im *Kommen* gedacht ist, war auch gegeben, es nicht als Person (durch ein Gesicht) vorzustellen, sondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten. Und so hätten wir denn in dem Januskopf das vollkommenste Symbol der drei ursprünglichen Potenzen, die sich nach den früher erklärten Begriffen wie Seynkönnendes, Seynmüssendes und Seynsollendes verhalten, das Symbol dieser Potenzen in ihrem

[1] Doctr. Num. Vet. I, p. 5 und 215.

[2] Ant. Rom. VIII.

II,2,604

Auseinandergehen, aber wie sie sich doch zugleich als unzertrennlich erscheinen. Damit also wäre der höchste Begriff, von dem wir in der Erklärung der ganzen Mythologie ausgegangen sind, in dieser selbst bildlich nachgewiesen. Unser Princip wäre als Ende der Mythologie gefunden.

Was ich indeß bis jetzt über die Idee des Janus vorgetragen, betrachte ich bloß als Beweis, daß in der Gestalt des Janus die Elemente einer solchen höheren Deutung, als wir ihm geben wollen, vorhanden sind, d.h. daß diese Deutung möglich ist. Aber folgt nun daraus auch, daß sie *nöthig* ist? Wäre der Vorzug, den man ihr gäbe, nicht bloß die Folge einer einseitigen Vorliebe für sogenannte höhere

Erklärungen, während einfachere und dem gemeinen Verstand einleuchtendere ganz nah bei der Hand sind? Wie nahe liegt es z.B. in dem Doppelgesicht des Janus Vergangenheit und Zukunft überhaupt zu sehen, und da die einander ablösenden Zeiten oder Zeitperioden in einem solchen Verhältniß stehen, daß das Ende der einen der Anfang der andern, wie natürlich wäre es, den Anfang des Jahrs mit einem solchen Doppelsymbol zu bezeichnen, von dem nachher auch der erste Monat des Jahres seinen Namen erhielt! Wenn man also freilich nichts vor sich hätte als das Symbol selbst, und sonst etwa höchstens noch wüßte, daß dem Janus alle Thüren und Durchgänge geheiligt waren, so könnte man sich begnügen zu sagen, das Bild des Janus werde überall da an seiner Stelle seyn, wo zwei Zustände sich trennen, wo ein Vorwärts und Rückwärts unterschieden werden, kurz, Janus sey eben nur Symbol der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft *überhaupt*. Aber wenn nun z.B. Macrobius bezeugt, daß in den ältesten Saliarischen Gedichten Janus als der Gott der Götter verherrlicht werde. (Saliorum antiquissimis carminibus *Deorum Deus* canitur[1]), wenn eben derselbe erwähnt, daß Janus in den Choriamben des Sulpitius *principium* Deorum genannt werde, so beweisen diese Ausdrücke, daß Janus nicht zu den erst in Folge des mythologischen Processes entstandenen Göttern gezählt, sondern vielmehr als Quelle und als Einheit der ganzen Götterwelt betrachtet wurde. Dieß kann

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

II,2,605

er aber nur seyn, wenn er die Einheit der den Proceß verursachenden, also der formellen Götter ist. Deorum Deus und principium Deorum kann er nur heißen als Einheit jener Urpotenzen, durch deren Trennung erst der theogonische Proceß, d.h. durch deren Trennung Götter überhaupt gesetzt werden. Eben dafür spricht, daß auf den Janus darstellenden Münzen außer anderen Attributen auch die sogenannten Dioskurenhüte angetroffen werden, von denen ich hier weiter nichts sagen kann, als daß sie Anzeigen, Symbole eben jener unauflöslich verketteten Potenzen sind, die von Griechen und Römern gleicherweise unter dem Namen Kabiren gefeiert, von den Etruskern aber, wie Varro sagt, Dii consentes et complices genannt wurden, weil sie nur zusammen entstehen und nur zusammen sterben können[1]. Diese Zeichen deuten also darauf, daß der Janus eine unmittelbare Beziehung auf diese formellen Götter hat, und zwar so, daß er der Gott dieser Götter ist, wie sie selbst wieder Deorum Dii, in Bezug nämlich auf die erst aus ihnen hervorgehenden materiellen Götter, genannt werden, woraus sich denn die folgende aufsteigende Reihe ergäbe. Zu unterst die bloß gewordenen und erzeugten Götter (die concreten, entsprechend den körperlichen Dingen der Natur, Erscheinungen von B). *Ueber* ihnen die verursachenden Götter, welche *nicht* erzeugt, sondern die erzeugenden, die theogonischen Mächte selbst sind. Diese stehen soweit über jenen, als über den concreten Dingen der Natur jene Trias von Ursachen steht, durch deren Zusammenwirkung nach alter Lehre alles hervorgeht. Diese Götter also, die sich als reine Ursachen verhalten, stehen nicht nur überhaupt über den gewordenen, sondern sind als die gemeinschaftlichen Ursachen oder Principien derselben wieder die Götter dieser Götter. Von diesen aber ist dann noch ein weiterer Fortschritt - nicht ein philosophischer oder überhaupt wissenschaftlicher und künstlicher, denn wir haben hier mit einem nothwendigen, nach inwohnendem Gesetz sich selbst fortbildenden, bis in sein Ende gehenden Proceß zu thun -; über den Deorum Diis steht nicht zufällig, sondern zufolge nothwendigen Fortgangs

[1] Quia oriantur et occidant unâ, Varro (bei Arnob. adv. Gent. Lib. III, c. 40 Or.) Vgl. die Gottheiten von Samothrake, Anm. 115.

II,2,606

als Deorum Deus die Einheit, aus der sie selbst hervorgetreten sind. Einen anderen Sinn konnte es nicht haben, wenn Janus von den ältesten Zeiten als der Götter *Gott* gefeiert, wenn er principium Deorum genannt war. Als solches, als principium Deorum in diesem Sinn, ist Janus auch dadurch anerkannt, daß in allen Opfern und Anrufungen, welchem Gott sie übrigens gelten mögen, seiner zuerst gedacht wird. Invocatur primum, cum alicui deo res divina celebratur, sagt Macrobius[1], und Cicero[2]: Quumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, *principem* in sacrificando Janum esse voluerunt. - Initiator ist ein gewöhnlicher Name des Janus. Man hat eine Schwierigkeit darin suchen wollen, daß auf diese Art im lateinischen und etruskischen Göttersystem *zwei* höchste Götter angenommen werden, nämlich Janus und Jupiter. Allein wenn Janus der Höchste genannt wird, so ist dieß in einem ganz andern Sinn, als in welchem Jupiter ebenso genannt wird; denn dieser ist das Haupt nur der materiellen Götter. Uebrigens wüßte ich nicht, daß Janus der höchste gerade genannt würde, wohl aber der erste. Die Schwierigkeit entsteht aus der Verwechslung dieser beiden Begriffe. Jupiter ist der höchste in Bezug auf die materiellen Götter nicht auf Janus; er ist der höchste, als der letzte, in dem alle endigen. Varro sagt: Jovi *prae*ponitur Janus, quia penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. (- Prima enim vincuntur a summis, quia licet prima praecedunt tempore, summa superant dignitate)[3]. Hier werden also prima und summa deutlich unterschieden. Janus ist insofern nicht der höchste, als der Begriff des Höchsten ein *relativer* ist, und der Höchste andere, geringere außer sich voraussetzt. Janus ist aber der Gott, außer dem noch keiner gedacht wird. Er ist, wie gesagt, die Ureinheit und Quelle aller Götter.

Nach allem diesem haben wir uns schwerlich geirrt, wenn wir den Janus nicht unter die andern Götter, nicht auf gleiche Linie mit diesen,

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.
[2] de Nat. Deorum II, 27.
[3] Vgl. Ueber die Gottheiten von Samothrake, S. 104.

II,2,607

sondern an den Anfang des Göttersystems und insoweit dem Chaos des Hesiodos parallel setzen. Dieß vorausgesetzt, wird sich alles Uebrige nun von selbst erklären.

Hieher gehört vor allem jene religiöse Sitte Roms, daß zu Zeiten des Kriegs die Pforten des Janus offen standen, im Frieden geschlossen wurden. Man hat diese religiöse Sitte dadurch zu erklären gesucht, daß man annahm, jenes Heiligthum des Janus, das im Frieden verschlossen wurde, sey der Ueberrest des ältesten, nach dem feindlichen Sabinerland führenden Stadtthors von Rom gewesen, das bei der nachherigen Erweiterung der Stadt bald in die Mitte derselben zu liegen gekommen sey und dort bloß noch als Durchgang gedient habe; jene religiöse Sitte also habe sich von einer bei den ältesten Kriegen gegen die Sabiner üblich gewesenen Vorsichtsmaßregel hergeschrieben. Nun sind freilich in Kriegszeiten bei der Nähe des Feindes und des feindlichen Landes die Thore einer Stadt wichtige Posten; allein jeder würde erwarten, daß sie bei Friedenszeiten offen, bei Kriegszeiten vielmehr geschlossen wären. In Rom hätte gerade das Gegentheil stattgefunden. Wie hat man sich nun das zu erklären gesucht? Auch in neuerer Zeit noch hat Buttmann, der zuletzt mit dem Janus sich genau beschäftigt keine bessere Erklärung zu finden gewußt, als die schon Ovidius gegeben: ut populo reditus pateant ad bella profecto; also man ließ das Thor zu Kriegszeiten offen, damit die geschlagene Armee schnell genug in die Stadt retiriren könne. Eine solche Vorsorge für den Rückzug sieht mir aber jener mascula proles des Romulus nicht sehr

ähnlich; sie erinnert mich an die Aeußerung, die ich während der Revolutionskriege von dem Officier einer geschlagenen Armee hörte, welcher meinte, wenn man geschlagen sey, wisse man doch genau, wohin man zu gehen habe, nämlich nach Hause; im Fall des Siegs aber, oder wenn man vorrücke, sey alles viel unbestimmter. Diese Erklärung also bedarf wohl keiner Widerlegung, und nachdem wir einmal Grund haben anzunehmen, daß Janus die höchste Idee, nämlich die der Ureinheit selbst ist, so wird es uns auch nicht schwer fallen, in jenem religiösen Gebrauch Roms die höhere Beziehung als bloß auf gewöhnlichen Krieg

II,2,608

zu sehen. Bedenken wir überdieß, welche tiefe sittliche und religiöse Grundlage den ersten politischen Institutionen Roms von Anfang gegeben seyn mußte, um die reißend schnell und unwiderstehlich wachsende Größe dieses Staates in der Folge seiner Geschichte zu begreifen, so werden wir um so mehr uns geneigt fühlen, auch in Ansehung jenes Gebrauchs eine tiefere und zugleich religiöse Bedeutung vorauszusetzen.

Solange nämlich jene Urpotenzen einander zu- und also überhaupt nach innen gewendet sind, so lange erscheint die Einheit nach außen als Ruhe, tiefer Friede; sowie sich die Einheit öffnet, aufthut, d.h. sowie eben jene Potenzen sich nach außen wenden und damit auseinander gehen, entsteht der Streit oder der Krieg. Wenn daher in Rom die offenstehenden Pforten des Janus Krieg, die verschlossenen Frieden bedeuten, so konnte dieß nur von einer Vorstellung herkommen, die nicht weit von dem später Ausgesprochenen entfernt war, Krieg sey der Vater aller Dinge (ðüëåìïò QðÜíôùí ðáôÞñ), einer Lehre, die, wie manche der ältesten speculativen Wahrheiten, auch eine vom mythologischen Standpunkt auf den wissenschaftlichen übertragene Erkenntniß seyn mochte. Janus als die Einheit, die in *sich* vertieft nach *außen* Ruhe und Friede, wenn sie sich aufschließt, ebenso Ursache des Kriegs und jenes Kampfs ist, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet ist - Janus ist insofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegensatzes[1], eine Idee, nicht zu hoch für jenen von Geschichtschreibern offenbar, d.h. nach pythagoreischen Ideen gebildeten Numa Pompilius, der zuerst den Janus zum Zeichen des Friedens geschlossen haben soll.

Der gewöhnliche Ausdruck, mit welchem das Schließen des Janus erwähnt wird, ist: Janum Quirinum clusit; aber eine bekannte Stelle des Horaz heißt: vacuum duellis Janum Quirini clausit, und da hier janus als Appellativum gebraucht ist, und Durchgang bedeutet, so erhellt, daß Quirinus nur ein anderer *Name* des Gottes Janus war, will man nicht etwa aus dem Umstande, daß Julius Cäsar einst seine Krieger im Unwillen und zur Schmach Quirites anredete, und auch

[1] Janus Clusivius und Janus Patulcius eins nach Macrob. Sat. I, 9.

II,2,609

sonst Quirites friedliche Bürger bedeutet, *den* Unterschied herleiten, daß Quirinus ausschließlich den Friedens-Janus, also den geschlossenen, bedeutet habe; jedenfalls begreift sich daraus die hohe Bedeutung des Quirinus im römischen Volksbewußtseyn, in ihm war die höchste Einheit des römischen Volks selbst gesetzt, man begreift das Gefühl, mit welchem z.B. Horaz den Augustus auffordert: Laetus intersis populo Quirini.

Bekanntlich wird der der Sichtbarkeit entrückte Romulus mit Quirinus identificirt, in den er eigentlich zurückgeht. Anstatt also Quirinus, wie gewöhnlich, für den Namen des vergötterten Romulus anzusehen,

wäre es richtiger, zu sagen, jener erste König Roms sey vielmehr der *entgötterte* Quirinus, und es wäre dieß ein Beweis mehr, daß jener erste König Roms sammt dem Bruder Remus und seinem Nachfolger (Numa), daß diese selbst nur *mythologische* Potenzen sind, die Urgeschichte Roms, anstatt aus ursprünglichen historisch gemeinten Heldenliedern, wie ein berühmter und tiefer Forscher angenommen hat, geflossen zu seyn, vielmehr eine nur auf den historischen Standpunkt herabgesetzte höhere, nämlich göttliche oder mythologische Geschichte ist, gleichwie, wenn einmal die höhere Bedeutung des Janus anerkannt ist, man sich leicht Rechnung machen kann, daß der Name Quirinus nicht bloß von dem sabinischen curis (Spieß) herkommen wird, eine Etymologie, die übrigens lediglich auf der Auktorität späterer römischer Schriftsteller beruht. Soll ich eine Vermuthung darüber äußern, die ich hier freilich nicht weiter ausführen kann, so kommt Quirinus von queo, quire, so viel als posse. Die vorhin erwähnten Kabiren heißen bei den Römern Dii potes (von pos, potis, woher pos-sum, ich bin mächtig, bin im Stande). Sie heißen Dii potes nicht bloß wegen des allgemeinen Begriffs ihrer Macht, nicht als Mächtige überhaupt (denn mächtig sind am Ende alle Götter), sondern als Gottheiten, die *reine* Potenzen, lautere Ursachen und über die materiellen Götter erhaben sind. Janus nun als die Ureinheit ist gleichsam auch die Potenz dieser Potenzen, das Centrum, in welchem sie selbst noch bloß potentiell sind - potentiell nämlich gegen den wirkenden Zustand, in dem sie sich nach der Zertrennung oder in der gegenseitigen Spannung befinden. Quirinus

II,2,610

also wäre, als die Quelle dieser Potenzen, der in dem alles Können ist, der selbst ursprünglich Könnende - der Urvermögende, penes quem oder in cujus potestate omnia sunt.

Ich betrachte es insofern als eine nicht eben lächerliche Vermuthung des vorhin erwähnten Forschers, wenn er als den lateinischen aber geheim gehaltenen Namen Roms, von dem Macrobius spricht, den Namen Quirium vermuthet, wenn er diesen auch etwa anders erklärt. Diese Vermuthung ist mir um so wahrscheinlicher, als Quirium in der That nur gewissermaßen der lateinische Name wäre für den griechischen FÑþìç, das ja auch Stärke, Kraft, Vermögen, potentia, bedeutet. Sollte man diese Ableitung von quire, so viel als posse, aus welchem Grunde immer widerlegen können, so würde ich dann keinen Anstand nehmen zu erklären, daß Quirinus bloß eine weiche Aussprache (oder eine ebenfalls durch Analogien zu unterstützende Zusammenziehung) von Cabirinus ist, und so würde er doch als Quelle und Mittelpunkt der Kabiren, jener Urpotenzen, jener alles verursachenden, erscheinen. Im Resultat käme dasselbe heraus. Die verschiedene Qualität der ersten Sylbe in quire und in Quirinus oder der zweiten in Cabirinus würde ich als keinen Gegenbeweis ansehen; es gibt Beispiele genug, und wir werden in der Folge selbst einige finden, wo die Quantität der Ursylben in nominibus propriis sich ändert. Indeß dieß sind Nebensachen. Unser Hauptsatz ist, daß Janus eine dem griechischen Chaos parallele Gestalt, also wirklich die Urpotenz aller Mythologie ist. Für diese Behauptung führe ich als ganz entscheidenden Beweis den Vers des Ovidius an, den er dem Janus in den Mund legt, und wo dieser mit klaren Worten sagt:

> Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
> Chaos nannten mich, denn uralt bin ich selber, die Alten[1].

Aus dem Kopfe des Ovidius ist dieß gewiß nicht gekommen; sein Gesang vom Janus im Anfang der Fasten enthält, wie wir bereits an einem Beispiele gezeigt, sonst meist nur geringe Ansichten; es war also wohl eine zu Ovidius Zeit *vorhandene* und gangbare Ueberlieferung.

[1] Fast. I, 103.

II,2,611

Janus sey - was in noch älterer oder ältester Zeit, bei den Griechen nämlich, das *Chaos* gewesen. Man kann dieß nicht auf die von einigen beliebte, aber in der That flache Weise erklären: beide werden nur verglichen, weil das Chaos bei den Griechen der Anfang gewesen, und in der römischen Mythologie Janus ebenso der alles Anfangende und Eröffnende sey. Der Vergleichungspunkt lag tiefer, und er lag sogar schon im Namen, der nun vollends entscheidet. Chaos kommt, wie gesagt, von dem Grundwort ÷Üù, und dieß bedeutet offenstehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verschlingende Tiefe als offenstehend gedacht wird. Woher kommt nun wohl Janus? Cicero will, es komme von eo, Janus sey statt Eanus[1]. Man geht freilich auch durch ein Thor oder einen Durchgang, aber man geht ebensowohl einen Weg, wo kein solcher ist; warum auch wäre aus Eanus Janus geworden? Nun gibt es zwar kein Verbum io, wohl aber ein Verbum hio, und dieses lateinische Wort sagt ganz dasselbe, was das griechische ÷Üù, ÷áßíù, offenstehen, und Janus oder Ianus wäre statt Hianus. Eine so naheliegende, scheinbar so wenig gelehrte Ableitung dürfte sich vielleicht kaum hervorwagen, hätte nicht auch sie an einem Schriftsteller des Alterthums selbst einen Rückenhalt. Ich will meinen Vorgängern keinen Vorwurf daraus machen, daß sie diese Ableitung bei Festus übersehen zu haben scheinen; bin ich doch selbst unabhängig von ihm auf dieselbe geführt worden durch die bloße Nothwendigkeit der Begriffe, und entdeckte erst später, daß sie bei dem erwähnten Schriftsteller schon zu finden ist, nicht unter "*Janus*" selbst, sondern da, wo er das Wort Chaos erklärt. Diese Erklärung lautet bei Festus[2] so: Chaos apellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem. (Confusa ist freilich nach frühern Bemerkungen nicht das rechte Wort, aber der Zusatz ab initio zeigt, daß das Chaos wenigstens nicht als eine secundäre, durch Mischung oder Verwirrung schon vorhandener und außereinander befindlicher Elemente entstandene, sondern eine ursprüngliche, primitive Einheit ist. Ich erlaube mir noch auf das Wort unitatem aufmerksam

[1] De Nat. D. II, 27.

[2] De significatione verborum, p. 52, ed. C. O. Müller.

II,2,612

zu machen, welches zeigt, daß nicht etwa eine neuere philosophische Idee in das Chaos hineingetragen worden ist, wenn es als Ureinheit bestimmt worden, da man dem Festus gewiß nicht vorwerfen kann, von der neueren Philosophie gewußt oder gar ihr gehuldigt zu haben). Die ganze Stelle in ununterbrochenem Zusammenhang also lautet so: Chaos appellat Hesiodos confusam quandam ab initio unitatem hiantem patentemque in profundum, ex eo et ÷áßíåéí Graeci, et nos *hiare* dicimus. Unde Ianus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus, cui primo supplicabant velut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium. - Wenn nun nach Beibringung dieser Stelle die vorgetragene Erklärung des Namens nicht nur, sondern auch des Janus selbst als dem Chaos paralleler Gestalt für bewiesen anzunehmen seyn möchte, so glaube ich bemerken zu müssen, daß doch auch Buttmann nach den Prädicaten, die diesem Gott überall beigelegt werden, nach der allgemeinen und hohen Stellung, die ihm bei allen Anrufungen, Opfern, selbst bei Unternehmungen gegeben wird, es unthunlich fand, den Janus für einen bloßen Gott der Thüren und Thore zu halten. Er meint daher, Janus sey allerdings ein uralter Hauptgott der Nation, der eine größere Sphäre von Göttlichkeit gehabt haben müsse, und da gebe der Name Diana, der, offenbar aus diva oder dia Jana zusammengezogen, eine Jana voraussetze, einen hinlänglichen Wink, denn Diana sey ja unstreitig die Luna, was könne also *Janus* anders seyn, als Sol,

die Sonne? - Was nun den Namen Diana betrifft, so würde ich, vorausgesetzt, daß es mit der Herkunft von Janus seine Richtigkeit hätte, wogegen ich jedoch einigen Zweifel hege, in dem Di vielmehr die dirimirende lateinische Partikel sehen, und Diana als die Urheberin der Zweiheit, als die den Janus zertrennende erklären, denn dem schon auseinander gehenden, sichtbaren und bildlichen Janus liegt der unsichtbare, noch in sich verschlungene zu Grunde. Nicht unwahrscheinlich eben wäre diese Erklärung; denn als erste Urheberin der Zweiheit oder der Spannung gilt diese Gottheit wohl auch sonst; dahin deutet selbst ihr Attribut, denn eines der Bilder, unter welchen die durch abwechselnde Spannung und Abspannung

II,2,613

hervorgerufene Weltharmonie am häufigsten vorgestellt wurde, war das Bild des Bogens, âéüò, welches um so bereitwilliger dazu diente, als es von âßïò, Leben, nur durch den Accent verschieden ist. Diana wäre demnach die Bogenfrohe; als das erste Spannende des Bogens, der immer wieder gespannt werden muß, soll das Leben nicht in das Nichts zurückkehren. Dagegen ist ihr Zusammenhang mit dem Mond jedenfalls kein primitiver, sondern nur ein abgeleiteter, und es ist wohl überhaupt unsern Ansichten nicht mehr gegeben, den ganzen Reichthum der Mythologie einförmig auf Sonne und Mond zurückzuführen, wie nach Buttmann auch Jupiter und Juno ursprünglich nichts anderes als Himmel und Erde seyn sollen: erst später, als der Begriff der Gottheit sich würdiger gestaltet, haben auch Janus und Jana, Juppiter und Juno eine geistigere Bedeutung angenommen und sich von jenen zwei großen *Fetischen* getrennt; denn auch hierin, daß er die Bezeichnung von Fetischen, welche nur für einen späteren beschränkten und höchst untergeordneten Moment der Mythologie passend ist, auf die beiden großen Lichter, die Hauptgegenstände der ursprünglichen Verehrung, überträgt, hat sich Buttmann gegen die wenig begründeten Ansichten seiner Vorgänger allzu nachgiebig erwiesen. Aber woher nun der *Name* für den auf solche Weise allerdings höher gestellten Gott? Nun - sehr einfach: ohngefähr wie das lateinische jugum auf das griechische æõãüí, so weist Janus auf das altdorische ÆÜí, Jana auf Æáíþ zurück, welches angeblich Hera bedeutet hat. Aber - so muß nun weiter gefragt werden - wie ist, dieß vorausgesetzt, der hohe Gott des Himmels zu jenem fast bloß noch häuslichen Geschäft eines Aus- und Eingang, Thor und Thüre behütenden Gottes herabgekommen? Ganz einfach, meint Buttmann: in Folge einer falschen Etymologie. Die Römer nämlich haben den Namen mit den zufällig gleichlautenden lateinischen Wörtern Janus (Durchgang) und janua (Thüre) in Verbindung gebracht, und so ist Janus ohngefähr ebenso zum Gott der Thüren geworden, wie, nach einer Bemerkung des Cornelius Agrippa von Nettesheim, der heil. Valentin von den Deutschen gegen die fallende Sucht oder von den Franzosen der heil. Eutropius (St. Eutrope) gegen die Wassersucht

II,2,614

angerufen wird. Buttmann leitet das Appellativum janus wie janua von eo ab. Wäre es nicht natürlicher, diese beiden Wörter ebenso wie den Namen des Gottes von hio, offenstehen, abzuleiten, aber wäre es nicht auch ohne diese Identität der Ableitung begreiflich, daß man das Bild des Gottes bei Durchgängen, d.h. öffentlichen Pforten, aufstellte, denn er selbst ist ja die ursprünglich verschlossene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn? Uebrigens standen bekanntlich die Pforten des römischen Janustempels von Numa bis auf das Ende des ersten punischen Kriegs und von da bis auf Augustus offen, der, wie Creuzer sagt, gern einem Theil seiner Regierungszeit diese Außenseite der idealischen Zeit des Numa geben wollte und seinen Römern nicht weniger als dreimal während seiner Regierung das Vergnügen jenes uralten, hochheiligen und fast beispiellos gewordenen religiösen Gebrauchs machen

konnte, die Januspforten zu schließen.

Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutschen dem Griechischen ÷Üù und ÷áßíù entspricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um von einem gähnenden, nach anderer Aussprache einem jähnenden Abgrund zu sprechen, oder zu sagen, die Tiefe gähnte uns an. Endlich möchte ich noch an die Stelle des Seneca in der Tragödie *Hercules auf Oeta* erinnern, wo dem Chor als orphische Weisheit die Lehre von dem allgemeinen Untergang, auch dem der Götter, in den Mund gelegt wird:

Coeli regia concidens
Ortus atque obitus trahet,
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua *et Chaos:*

die himmlische Burg zusammenstürzend wird allem Entstehen und Vergehen ein Ende machen, und alle Götter wird gleicherweise ein Tod verderben und das Chaos. Ein Tod, mors aliqua, sagt der Dichter, denn die Götter sterben nicht den allgemeinen Tod, sondern einen besonderen Tod. Ihr Tod ist der Rückzug in das Chaos. So demnach wird das Chaos ebenso das *Ende* der Götter, wie es bei Hesiodos ihr *Anfang* war.

[II,2,615]

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Daß der Begriff des Chaos in der griechischen Theogonie sich von dem ersten Ursprung der griechischen Mythologie herschreibe, dieß habe ich früher bereits bei Gelegenheit der Hermannschen Theorie als undenkbar nachgewiesen[1]. Dieser Begriff am Anfang der Theogonie dient zum Beweis, daß diese selbst schon das Werk der sich selbst zu begreifen, zu fassen, sich auseinander zu setzen und zu erklären strebenden Mythologie ist. Von dem Chaos, das noch über aller Mythologie liegt, geht Hesiodos nun zu der ersten Gestalt mit einem bloßen PõôÑñ hðåéôá über. Natürlich tritt hier die älteste Vergangenheit der Mythologie ein, die als Himmelsverehrung nur materieller Zabismus seyn kann. Denn *er kann* den Zabismus nur als Vergangenheit aufnehmen. Zuerst, sagt er, ward das Chaos, aber nachher die breit- oder weitbrüstige Erde - ãásá åšñýóôåñíïò, die er den ewig festen, bleibenden Sitz aller Unsterblichen, d.h. das erste das - seiner Natur nach - Setzende aller Götter nennt, und damit als den theogonischen Grund bezeichnet. Es drängen sich hier verschiedene Bemerkungen auf, die ich nacheinander vortragen will.

Erstens fällt auf, daß das erste aus dem Chaos, dem Neutralen, Ungeschlechtigen Hervortretende ein *weibliches* Princip, ãásá, ist. Zur Erklärung davon dient Folgendes. Durch die ganze Theogonie verhält sich das *Bewußtseyn* des Gottes zu dem Gott selbst als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtseyn, als das *Setzende* des Gottes,

[1] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

II,2,616

behauptet insofern die *Priorität* vor diesem; da es aber doch nur *ist, um* das Setzende des Gottes zu seyn, so ist dadurch seine Stellung zu dem Gott zugleich eine *untergeordnete*. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit sich. *Beides*, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm-untergeordnet-Seyn konnte nicht anders ausgedrückt werden als dadurch, daß es als *weibliches,* den Gott gebärendes Princip gesetzt wurde. Dieß ist nicht ein künstlicher, vielmehr nur der natürliche Ausdruck des objektiven, des wirklichen Verhältnisses. So viel über das Vorausgehen des weiblichen Princips, ein Vorausgehen, das nur stattfindet, um den Gott zu setzen.

Zweitens: Wie die ãásá aus dem Chaos hervorkommt, ist nicht gesagt; so viel ist klar, daß das Chaos sie nicht *erzeugt*. Doch liegt in dem Epitheton åšñý åñíïò eine Andeutung. Das weit-Werden, das in diesem Epitheton liegt, deutet auf ein früheres enge, oder *in* der Enge Gewesenseyn. Die Gaia ist an sich das reale Princip, das Gott setzende. Solang das Princip in diesem Verhältniß des selbst nicht *Seyenden*, nur Gott Setzenden bleibt, ist nichts als Chaos; sowie es sich in das Seyn erhebt - *in* dieser Erhebung eben liegt der Anfang des ganzen Processes, die erste Spannung - sowie es sich in das Seyn erhebt und doch dabei eodem loco seyn will, wo es zuvor war, im Innern, ist es in der Enge und Angst. Um sich aus der Enge zu setzen, muß es heraustreten - sich materialisiren. Dieses Erste, zuvor Innere, nun Aeußere, ist ãÝá (ãy), ãásá, vom Verbum ãÜù, welches auch durch ÷ùñÝù, Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt wird. Das aus dem Centro gewichene und dadurch selbst peripherisch, weit gewordene reale Princip ist die ãásE åšñý åñíïò. Wie im Griechischen vom Weitwerden, Raumgeben (locum dare), so hat in andern Sprachen, z.B. in den semitischen, die Erde von der Erniedrigung den Namen; sie heißt eigentlich die erniedrigte. Beides ist Eins. Da aber eben dieses reale, dem Bewußtseyn zur ãÝá gewordene Princip der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es in eben diesem Weitwerden zum festen Sitz (d.h. zum real Setzenden) aller Götter[1], zum

[1] ðÜíôùí fäïò Póöáëcò ákår PèáíÜôùí. Theog. v. 117.

II,2,617

theogonischen Grund. Die Gaia oder das materialisirte Urprincip des Bewußtseyns hat auch bei Hesiodos keine andere Funktion, als zunächst den ihr gleichen Gott zu gebären, den Gott, der sie ringsum bedecke, den sternetragenen Himmel[1]. Unstreitig ist hiemit der Zabismus der Urzeit aufgenommen, und höchst merkwürdig ist es zu sehen, wie bestimmt das Unmythologische des Zabismus von dem Mythologischen der folgenden Zeit unterschieden wird. Die Gaia setzt oder gebiert noch für sich - ohne Gemahl - den Uranos, damit er sie, wie es heißt, ringsum bedecke, umschließe, wodurch sie eben selbst wieder das Umschlossene, und nun im *Aeußern* wieder ebenso das Innere ist, wie sie es zuvor im Innern war. Wer aber sieht hier nicht einen *Proceß*, und zwar einen Proceß der universio?

Ebenso ohne Gemahl, oder, wie die Theogonie (v. 132) selbst es ausdrückt, Tôåñ öéëüôçôïò döéìÝñïõ, ohne erfreuliche Liebe, erzeugt sie dann, oder setzt sie die großen Berge (ï¡ñåá ìáêñÜ), das unfruchtbare Weltmeer und den Pontos, d.h. lauter reale Gegenstände. Eigentlich mythologische Götter entstehen erst durch die Verbindung der Gea mit dem selbst erzeugten Gemahl (Uranos); denn unter allen ihren Erzeugnissen ist der sternetragende Himmel allein qóïò eáõô†. Hier ist also schon der Grund zum Mythologischen gelegt. Aber - und dieß ist wieder höchst merkwürdig - die Kinder, die sie mit dem Uranos erzeugt, und die nun nicht mehr *bloße* Naturgegenstände, sondern bereits mythologische, geistige Götter sind, diese Kinder werden gleichwohl, wie wir bald näher sehen werden, nur erzeugt, um im Verborgenen zu bleiben, nicht um hervorzutreten. Die erste Periode der Theogonie beschränkt sich insofern doch eigentlich nur auf den materiellen Zabismus. Was darüber hinausgeht, ist *nur* als zukünftig gesetzt. Die höheren, geistigen Götter zeigen sich nur *so,* wie sich das Zukünftige stets in der Gegenwart zeigt, sie zeigen sich aber als solche, denen erst künftig bestimmt ist wirklich zu *seyn*. Denn

Uranos, d.h. eben der materielle Zabismus, hält die geistigen Götter noch verschlossen.

[1] Ãásá äÝ ôïé ðñ§ôïí ìcí dãåßíáôï qóïí eáõô†
Ïšñáí'í PóôåñüåíèE, líá ìéí ðåñr ðÜíôá êáëýðôw. v. 126. 127.

II,2,618

Das erste Geschlecht dieser Gaia- und Uranoskinder sind die *Titanen*. Wenn man zuerst die Namen dieser Titanen einzeln betrachtet, so zeigt schon der unter denselben sich findende Name EÙêååáíüò im Vergleich mit dem vorhergegangenen ÐÝëáãïò und Ðüíôïò (welche die Gäa für sich ohne Antheil des Uranos erzeugt hat), schon dieß zeigt, daß die bloß realen Potenzen der ersten Zeit, die von Gäa für sich erzeugt sind und dem bloß materiellen Zabismus angehören, in dieser zweiten Folge bereits zu mythologischen Persönlichkeiten erhoben sind. Die Titanen sind nicht mehr Sterne, noch Sternbilder, überhaupt nicht mehr wirkliche Gegenstände, sondern im Verhältniß zu diesen bereits geistige Götter. Wenn man besonders Hermanns in grammatischer Hinsicht unverwerfliche Erklärungen annimmt, sind die Namen der Titanen nicht sowohl die Sterne selbst, als die in der Bewegung derselben waltenden und gleichsam miteinander ringenden Kräfte - Hyperion und Japetos[1] -. Inwiefern aber die Titanen erst mit Kronos aus der Verborgenheit hervortreten, inwiefern sie also in der ersten Zeit eigentlich nicht wirklich *sind,* so gibt es in der Theogonie nur die drei Zeiten a) Uranos Zeit, die Zeit der *bloß* realen Potenz; b) die Zeit der ideal-realen die mit Kronos erst ans Licht kommende Zeit der Titanen, in denen das reale, also wilde, heftige Princip, wiewohl schon ins Geistige erhoben, doch noch immer unüberwunden fortdauert; wer weiß, was die Alten unter dem Titanischen der Seele verstehen, dem Plutarch als gleichbedeutend das Leidenschaftliche - Unvernünftige - das außer sich Gesetzte (ô' hìðëçêôïí) beifügt, wird für jene Behauptung keinen weiteren Beweis verlangen; c) die Zeit der vollkommenen idealen oder der Zeusgötter. Was den Gesammtnamen der Titanen betrifft, so scheint mir über dessen Bedeutung kein Zweifel seyn zu können. Die Ableitung von ôåßíù, ôéôáßíù, spannen, hat die unwidersprechliche Auktorität des Hesiodos selbst für sich. Zwar bezieht Hesiodos den Namen auf das Ausstrecken der Hand zur Entmannung des Uranos einer That, der sich jedoch nur einer der Uranossöhne, der jüngste, Kronos, vermessen hat. Wir nehmen aber von Hesiodos nichts an als

[1] Vgl. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 39.

II,2,619

die Etymologie selbst, daß nämlich die Titanen vom Ausstrecken, Spannen so genannt sind. Die verschiedene Quantität der ersten Sylbe in ôéôáßíù, wo sie kurz, und in ôéôÜí, wo sie lang ist, würde keinen Einwurf dagegen bilden. Das Verbum ôéôáßíù wird in allen denjenigen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen gebraucht, in welchen auch das Wort Spannung gebraucht wird, und wir hätten hier unser oft gebrauchtes Wort in der Mythologie selbst gefunden. In den Titanen herrscht noch die Spannung des realen Princips gegen das ideale vor, die Turgescenz des realen Princips. Denn jedes Hervorstreben, jedes Hervortreten eines erst verborgenen (latenten), jedes wirkend-Werden eines zuvor Nichtwirkenden erscheint in der Natur als Turgescenz. Ganz natürlich also war es, auch die Titanen, in welchen jenes aus der Unsichtbarkeit hervorgetretene reale Princip noch immer gespannt blieb, mit diesem Namen zu bezeichnen.

Das erste Geschlecht also der Gäa- und Uranoskinder sind die Titanen. Diese aber, die schon nicht mehr reelle Gegenstände, sondern ideale Wesen sind, gehören eigentlich einer späteren Zeit an. Sie sind in der Zeit des materiellen Zabismus nur erst *potentiell* vorhanden. Dieß wird dadurch ausgedrückt, daß sie Uranos verschlossen hält und nicht ans Licht treten läßt. Ein zweites Geschlecht der Gäa- und Uranoskinder sind die *Kyklopen*, Vorboten einer noch späteren Zeit. Denn während die Titanen schon in dem nächstfolgenden Reich des Kronos von diesem gelöst, befreit werden, ist es erst Zeus, der die Kyklopen befreit, und eben dasselbe gilt von den hundertarmigen Riesen[1].

Daß erst Zeus die Kyklopen und die ihnen verwandten Giganten befreit, ist ein Beweis, daß sie in der Uranoszeit Vorboten der Zeusherrschaft sind, wie die Titanen Vorboten der Kronosherrschaft. Beide sind also Präformationen für eine spätere Zeit, aber der Unförmlichkeit jener ersten Zeit angemessene; daher es auch natürlich ist, daß sie in der Zeit, in welcher sie wirklich ans Licht kommen, doch nur untergeordnete Geschäfte ausüben. Die Kyklopen sind Mitstreiter des Zeus gegen die Titanen; die hundertarmigen Riesen aber, Briareus, Kottos und Gyges, werden

[1] Theog. 501 ff. 617 ff.

II,2,620

gebraucht, um die von Zeus in den Tartaros gestürzten Titanen zu bewahren.

Was also diese gemeinschaftlichen Kinder des Uranos und der Gäa betrifft, so muß man sich nicht, wie es in den gewöhnlichen Erklärungen geschieht (vgl. Kanne) täuschen lassen, als wären sie schon wirklich vorhandene. Die Stelle der Theogonie über diesen Punkt ist ganz deutlich: GÏóóïé ãNñ Ãáßçò ôå êár Ïšñáíï™ dîåãÝíïíôï (v. 154) - so *viel* ihrer von Uranos und Gäa geboren wurden, also ohne Ausnahme, wird gesagt - óöåôÝñv äE }÷èïíôï ôïêýú, waren ihrem Erzeuger aufsätzig, und zwar heißt es nicht: sie waren ihm aufsätzig wegen dessen, was er an ihnen verübte, sondern dî Pñ÷yò, von *Anfang* an, also ihrer Natur nach, und nicht weil er sie einschloß haßten sie ihn, sondern umgekehrt, weil sie ihm entgegen waren, schloß er sie ein. Sie waren ihm entgegen, ihm abhold eben als Potenzen einer späteren Zeit, weil in ihnen schon das Princip lag, welches einst die Gewalt des Uranos brechen, zerstören sollte.

Nun, nachdem er den Grund angegeben, fährt Hesiodos fort zu erzählen: Von diesen also, sowie ein jeder geboren wurde, verbarg sie der Vater und ließ sie nicht ans Licht heraus - ðÜíôáò Pðïêñýðôáóêå êár dò öÜïò ïšê Píßåóêå, er behielt oder verschloß sie, ãáßçò dí êåõèì§íé, in der Tiefe der Erde, d.h. also noch waren sie in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtseyns verborgen. Obwohl es daher scheinen kann, als wären in jener ersten Zeit auch schon geistige Götter gesetzt, so sind sie doch bloß potentiell vorhanden. Die wirklich existirenden Wesen jener ersten Zeit sind nur der Himmel mit den Sternen, die großen Berge, das unfruchtbare Meer, kurz bloße Naturgegenstände. Hesiodos hat also, ob er gleich die späteren mythologischen Potenzen potentiell oder *als* zukünftige schon jetzt vorhanden seyn läßt, dennoch die erste Zeit, als die an sich noch unmythologische, sehr bestimmt charakterisirt, und ebenso läßt die Theogonie den Uebergang von der unmythologischen zur mythologischen Zeit genau so geschehen oder erfolgen, wie wir ihn in der allgemeinen mythologischen Bewegung erfolgen sahen. Ehe ich jedoch zu diesem Punkt fortgehe, will ich

II,2,621

bemerken, daß ich bloß den Hauptfaden der eigentlichen Göttergeschichte in der Theogonie verfolge, die zahlreichen Zwischenzeugungen aber, als zu unserem Vorsatz (denn nur das Allgemeine in der

griechischen Mythologie ist unsere Aufgabe) nicht gehörig, übergehe.

Auf das Chaos zurückgehend, muß ich bemerken, daß Hesiodos auch aus dem Chaos eine Anzahl Wesen hervorgehen läßt, indem er sagt: "Aus dem Chaos wurden Erebos und die schwarze Nyx (Nacht)". Diesen Zusammenhang kann man sich so denken. Das Absolute an sich, noch ohne alle Beziehung auf den in ihm verborgenen, aber noch ganz unaufgeschlossenen Gegensatz betrachtet, ist = ×Üïò. Dasselbe Absolute kann aber auch in *Beziehung* auf diesen Gegensatz, doch kann es alsdann nur als *Negation*, als bloßes nicht *Seyn* desselben gedacht werden. Diesem mehr negativen Begriff entspricht IÅñåâïò, das man allerdings mit Hermann als das Bedeckende erklären kann. Erebos ist das den Gegensatz noch bedeckende, verhüllende Absolute, dem dann im Bewußtseyn, also als Weibliches, ebenfalls etwas Negatives entsprechen kann, was den Gegensatz nicht verneint, sondern ihn nicht *sehen* läßt. Dieß ist die Íýî.

In dieser ersten Dunkelheit oder Nichtunterscheidung des Bewußtseyns sind nun aber schon enthalten die Kinder, die in der Folge aus ihr hervortreten, Ìüñïò, das Geschick oder der Urzufall, Ì§ìïò, das Princip aller Ironie, das Wehe (nicht gemeines Wehe, sondern jenes großes Wehe, das über die ganze Menschheit verhängt ist und das sie im mythologischen Proceß empfindet), die Zwietracht u.s.w. Diese ganze Stelle von der Nyx ist eine philosophische Episode, d.h. es finden sich hier lauter philosophische Begriffe. Ich will damit nicht sagen, daß diese Stelle weniger alt als das ganze übrige Gedicht, z.B. Vers 1, sey. Die ganze Theogonie *ist* schon eine Art von wissenschaftlicher Darstellung der Mythologie; kein Wunder also, wenn sie Philosopheme enthält, nicht solche, die der Mythologie vorausgegangen, wie sie Heyne und Hermann annehmen, aber die sich unmittelbar aus der Mythologie erzeugten. Jene Genealogie der Kinder der Nacht ist also rein philosophisch. Der andere Faden aber, der durch die Theogonie hindurchläuft,

II,2,622

die andere Genealogie, ist die des objektiven, wirklichen, mythologischen Processes selbst. Hier *folgt* dem Chaos zuerst Gäa. Ich sage: sie folgt; denn bei der Nyx und dem Erebos heißt es: EÅê ×Üåïò äE IÅñåâüò ôå ìåëásíÜ ôå Í˜î dãÝíïíôï, bei der Gäa heißt es aber bloß: ášôNñ hðåéôá: nachher, nach ihm kam Gäa. Das im materiellen Zabismus herausgewendete Bewußtseyn, welches nun der Grund der ganzen folgenden Götterzeugung wird, aber eben darum selbst nicht gezeugt wird. In jener ganzen Stelle also, die von den Erzeugnissen der Nyx mit dem Erebos handelt, sind lauter philosophische Begriffe, die freilich nicht von der ersten Entstehung der Mythologie selbst sich herschreiben, aber die doch Schöpfungen eines wissenschaftlichen Bewußtseyns seyn können, das sich *unmittelbar* aus der Mythologie selbst und *im* Aufgehen derselben erzeugt hatte. Daher ich weit entfernt bin, diese Verse von den Kindern der Nyx mit Hermann als Einschiebsel zu erklären. Schon Creuzer hat auf die Aehnlichkeit dieser Vorstellungen mit manchen Begriffen späterer philosophischer Systeme, z.B. des Empedokles und des Herakleitos, aufmerksam gemacht, auch auf die Uebereinstimmung einiger derselben mit manchen Zügen orientalischer Lehren. Unter diesen Kindern (wenn sie mit dem Erebos FÇìÝñç und ÁkèÞñ gebiert, so gehört dieß einem andern Zusammenhang an) sind zuerst Ìüñïò, das Geschick, genannt. Erinnern *Sie* sich dabei an die Bemerkung, die gleich anfänglich bei Erwähnung der Persephone gemacht worden[1]. Der Uebergang aus der ersten Freiheit des Bewußtseyns zur mythologischen Befangenheit wird als der *Ur*zufall überhaupt, als Fortuna, als Verhängniß angesehen, und Persephone selbst - die eben das dem realen Gott verfallene Bewußtseyn ist - wird in späteren mythologischen Philosophemen gerade als Moros, als Geschick, Verhängniß bezeichnet. In dem Schooß der ersten Unentschiedenheit lagen auch die Todesgeschicke, der Tod selbst und sein Verwandter, der Schlaf. Nach diesen folgt Ì§ìïò als Sohn der Nyx. Wenn man sich auch bloß an den Begriff des spöttischen, ironischen Tadelns hält, der mit diesem Wort gewöhnlich verbunden wird, so ist klar, daß Ironie wie Tadel nicht

[1] S. oben S. 153.

II,2,623

gedacht werden können, ohne daß ein *Anderes* außer dem Einen da ist - mit dem ersten Hervortreten der Anderheit aus der Einheit ist der Grund aller Ironie und ebenso alles Tadels gelegt. Denkt man aber an die Bedeutung von ìÜù, ìÜïìáé, woher ì§ìïò abzuleiten ist, so ist Ì§ìïò der die Anderheit, das Entgegengesetzte, den Gegensatz Aufsuchende. Ihm folgt natürlich das Wehe oder der Jammer, der freilich erst mit der *wirklichen* Anderheit hervortritt, aber die Substanz alles Wehes ist doch in der ersten Unentschiedenheit schon vorhanden. Dann kommen lauter Schicksalsmächte, endlich Nemesis selbst, deren Begriff schon erklärt ist, dann der Betrug (EÁðÜôç), die Urtäuschung, und die Zwietracht (IÅñéò), die dann ein ähnliches Geschlecht verhängnißvoller Wesen erzeugt, unter denen sogar die falschen Reden (ØåõäÝåò Ëüãïé) und die doppelsinnigen Reden (EÁìöéëïãßáé) vorkommen, bei denen niemand an etwas ursprünglich Mythologisches denken wird. Allein diese sind gerade darum unschätzbar, weil sie Beweise eines unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechenden und noch von ihr selbst erzeugten philosophischen Bewußtseyns enthalten.

Bis jetzt also, um nunmehr in den Zusammenhang des fortschreitenden Processes zurückzukehren, ist in der Theogonie noch immer bloß die unmythologische Zeit dargestellt. Die Potenzen, welche über diese hinausgehen und schon mythologischer Natur sind, Titanen, Kyklopen u.s.w. werden noch zurückgehalten und am wirklichen Hervortreten verhindert. Gäa aber, d.h. das materielle Bewußtseyn, das, ohne es zu wissen, noch unter einem andern und höheren Einfluß steht und in eine entwickeltere Zeit fortstrebt, ist unwillig über das Loos ihrer Kinder, die Uranos, sowie sie entstehen, in den Tiefen der Gäa, d.h. des ihm noch unterworfenen Bewußtseyns, zurückhält. Sie beredet sich also mit diesem, um den Vater seiner Macht zu entsetzen oder zu berauben. In dem *allgemeinen* mythologischen Proceß geschieht der Uebergang aus der unmythologischen in die mythologische Zeit, wie *Sie* sich erinnern, dadurch, daß der Gott jener Zeit selbst weiblich wird. An die Stelle des Uranos tritt Urania. Der *allgemeine* Begriff aber dieses Uebergangs ist, daß der bis dahin herrschende Gott seiner Männlichkeit, seiner

II,2,624

obherrschenden Gewalt beraubt wird. Die Theogonie läßt dieß dadurch geschehen, daß der Jüngste, also zugleich der relativ Geistigste der Titanen, d.h. der nächsten, zur Existenz bestimmten Uranossöhne, aus einem Hinterhalt (dê ëï÷åïsï), d.h. unversehens, den nichts Ahndenden seiner Mannskraft beraubt und die abgeschnittenen Zeugungstheile rückwärts, d.h. in die Vergangenheit, zurück wirft. Aber aus dem Schaum der ins Meer gefallenen Theile entsteht im Lauf der Zeit die holde Göttin Aphrodite, welche also auch in der griechischen Mythologie eine *alte* Gottheit ist und in dieser an die Stelle der asiatischen Urania tritt; nicht daß die Griechen sie aus den asiatischen Religionen entlehnt haben, sondern diese weibliche Gottheit lag als ein nothwendiger Moment auch in dem hellenischen Bewußtseyn, und als dieses zur vollständigen Mythologie, d.h. zu derjenigen Mythologie sich entfaltete, die alle Momente des vorhergegangenen Processes in sich begreifen sollte, da mußte auch sie im griechischen Bewußtseyn an der ihr zukommenden Stelle hervortreten. Nachdem nun die Macht des Uranos gebrochen ist, kommt die Weltherrschaft an den Jüngsten der Titanen, Kronos, mit dem zugleich - nicht als ein von ihm erzeugtes, sondern als ein ihm ebenbürtiges Geschlecht - die Titanen herrschen, Götter, in denen, wie gesagt, noch immer die Natur des blinden, verstandlosen, in bloßer Gewalt und Stärke bestehenden Seyns, des noch

immer unüberwundenen realen Princips, vorherrscht, die aber übrigens schon relativ geistige Götter sind, wie Kronos, der das reale Princip in seiner *ersten* Ausschließlichkeit schon überwunden voraussetzt.

Aber Kronos ist demselben Schicksal wie Uranos unterworfen; auch er steht gleichsam unter dem Einfluß eines geheimen Feindes, den die Theogonie noch nicht nennt; denn sie nennt ihn überhaupt erst am Ende des Processes, wie er denn früher in der That nur durch seine *Wirkungen,* aber nicht selbst offenbar wird. Auch Kronos ist in der Nothwendigkeit Kinder zu erzeugen, die über ihn und seine Zeit hinausgehen, die also seine Herrschaft bedrohen, und die er wieder ebenso einzuschließen, zu verbergen genöthigt ist, wie der Vater Uranos ihn und seine Brüder, die Titanen, verbergen mußte. Denn ihm sagen Gäa

II,2,625

und Uranos voraus, daß auch ihm bestimmt sey von den eignen Söhnen bezwungen zu werden. Hier sind wir nun in der Theogonie auf denjenigen Punkt zurückgeführt, bei dem wir gleich zuerst die griechische Mythologie aufgenommen, den wir als ihren eigentlichen Entstehungsmoment betrachtet haben, so daß alle jene früheren Momente sich erst *diesem* - als Momente seiner Vergangenheit - anschließen, und nicht *eher* in dem griechischen Bewußtseyn wirklich, d.h. auseinander *gesetzt* vorhanden sind, als *mit* dem Moment der letzten Krisis, deren Produkt eben die Götterwelt des Zeus ist. Hier wird es nun darauf ankommen zu zeigen, wie diese letzte Krisis in der griechischen Theogonie *selbst* sich darstellt. Kronos also zeugt mit Rhea, die natürlich schon unter den Titanen ihren Platz haben mußte und gleich mit diesem Namen aufgeführt ist - wie überhaupt alle Gottheiten gleich nach ihrem letzten Begriff benannt sind, oder in den Namen der Gottheiten zum voraus schon ausgedrückt wird, wozu sie sich bestimmen - auch dieß dient zum Beweis der von uns angenommenen Entstehungsweise der vollständigen Mythologie, daß nämlich das Frühere wahrhaft im Bewußtseyn nicht eher da ist als *mit* dem Späteren - Rhea ist das in Kronos schon beweglich zu werden anfangende Bewußtseyn; als solches zeigt sie sich, indem auch sie, wie früher die Gäa, mit dem Fortschreiten, und da, wo es den Sturz des Kronos gilt, mit dem Jüngsten, also Geistigsten ihrer Kinder, dem die zukünftige Weltherrschaft bestimmt ist, einverstanden sich zeigt - Kronos also wird vorgestellt als mit Rhea sechs Kinder zeugend, drei männliche und drei weibliche. Die drei männlichen, Aides, Poseidon, Zeus, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zueinander haben wir bereits erklärt. In Aides ist vorbedeutet die künftige völlige Ueberwindung des eben darum *jetzt* noch bestehenden Kronischen in Kronos. In Poseidon ist jenes Moment des Kronos gesetzt, nach welchem er sich als realer Gott dem höheren idealen hinzugeben aufgefordert ist. Im Zeus ist der aus dem blinden Seyn völlig in Verstand umgewendete Kronos vorbedeutet. Denn Zeus *ist* nichts anderes als der nun ganz in Verstand umgewendete Kronos. Diesen drei männlichen Gottheiten entsprechen drei weibliche. (Doch ist es merkwürdig, daß auch hier in

II,2,626

der Theogonie die weiblichen den männlichen voraus genannt werden - die weiblichen Gottheiten zeigen dasselbe im Bewußtseyn, sie drücken dieselben Momente im Bewußtseyn aus, welche die männlichen im Gott selbst anzeigen).

Die drei weiblichen Gottheiten sind Hestia (die lateinische Vesta), Demeter und Hera. Sie werden in *dieser* Ordnung aufgeführt. Schon dieß zeigt, welchem Gott jede entspricht, und da in der Folge Hera als Gemahlin des Zeus hervortritt, so kann kein Zweifel seyn, daß Hestia in einem ganz gleichen Verhältniß zu Aides, Demeter zu Poseidon gemeint sey. Hestia entspricht aber auch ganz dem Begriff, den wir uns vom Aides gemacht haben. Wir sagten: Aides sey das Kronische, d.h. der Bewegung sich Widersetzende

in Kronos. Gerade darum weil es dieß ist, ist es bestimmt, in der Folge überwunden, zum Aides zu werden. Denn *noch* ist es nicht Aides, obgleich es schon vorläufig so genannt wird. In dieser Zeit der kronischen Unentschiedenheit heißt also auch die entsprechende Gottheit des nicht *als* solchen gesetzten Aides Hestia, d.h. die Feststellende (von lóôçìé), die alles im *Stehen* Erhaltende, dem Flüssigwerden des Kronos, also zunächst dem Poseidon, und inwiefern dieß nur Uebergang ist, auch dem Höheren überhaupt sich Widersetzende. Wenn nun aber *hier*, im Moment des noch fortdauernden Widerstandes, Hestia als dem Aides bestimmte Gattin namhaft gemacht wird, so scheint die Theogonie im Widerspruch befangen, indem später, d.h. nach der vollkommenen Entwicklung oder Krisis, Hestia nicht als Gattin des Hades genannt wird, sondern dieser (bis dahin ohne Gattin) die Persephone sich raubt und als Gattin in die Unterwelt entführt. Diese Widersprüche der Theogonie (denn der eben erwähnte ist nicht der einzige) sind von dem höchsten Interesse. Eben diese Widersprüche müssen uns überzeugen, daß die Theogonie nicht etwas künstlich Gemachtes ist - denn in allem bloß künstlich Zusammengesetzten weiß der Verstand das Widersprechende zu vermeiden - diese Widersprüche eben zeigen, daß man etwas Unwillkürliches, durch einen *Proceß* Entstandenes vor sich hat, der, weil er etwas Fortschreitendes ist und im folgenden Moment das in dem früheren Gesetzte wiederherstellt, nicht umhin kann sich selbst zu widersprechen.

II,2,627

Die wirkliche künftige Gemahlin des Aides ist also Persephone. Da aber Persephone zugleich als Tochter der Demeter vorgestellt wird, so sehen wir, daß über diesen Punkt kein Verständniß möglich ist, eh' wir uns auch über Demeter ins Klare gesetzt haben.

Von der Demeter ist es schon durch ihre Stellung gegen Poseidon angedeutet, daß sie die dem höheren Gott überhaupt zugängliche Seite des Bewußtseyns ist. Wenn Poseidon im materiellen Gott die dem Dionysos, dem A^2, zugewandte oder entsprechende Potenz ist (dieser Zusammenhang mit Dionysos wurde in Griechenland auch durch manche Gebräuche anerkannt, so wurde z.B. das Fest ðñïôñõãåßá, welches Hesychios als eïñôx Äéïíýóïõ êár Ðïóåéä§íïò erklärt, gemeinschaftlich gefeiert) - wenn also Poseidon die dem Dionysos entsprechende Potenz ist, so müssen wir behaupten, auch Demeter sey eben das dem höheren, idealen Gott zugewandte Bewußtseyn, und es wäre nach dieser Bemerkung überflüssig, voreilig schon an das innige Verhältniß zu erinnern, in welchem sie mit Dionysos steht, und in dem wir sie in der *Folge* finden werden. Wie es aber nun zugeht, daß *hier*, in diesem Moment, noch Demeter dem Poseidon zugesellt ist (später Amphitrite), Hestia dem Aides (der später, da er - nach Besiegung des Kronos - aus der Verborgenheit hervorgetreten, die Persephone raubt), dieß kann ich nicht erklären, ohne daß wir von dem bis jetzt allein betrachteten äußerlichen oder exoterischen Vorgang der letzten Krisis auf den *innern*, den esoterischen Hergang derselben unsere Aufmerksamkeit richten.

Der äußere Hergang bestand, wie *Sie* wissen, in dem Aides-, Poseidon- und Zeus-Werden des blind seyenden Gottes: der Eine reale Gott verschwindet in den dreien, die gemeinschaftlich an seine Stelle treten. Das *Gemeinschaftliche* in den drei Göttern ist das verhüllt-, das unsichtbar-Gewordenseyn des Einen, des blind seyenden Gottes. Dieser ist in Zeus ebensowohl überwunden, als in Aides. Er ist in Zeus nur positiv überwunden, denn in Zeus wird das dem Blinden Entgegengesetzte, der Nus, gedacht, während in Aides das Blinde bloß negirt, einfach als Vergangenheit gesetzt ist. Aides ist nur der untere Zeus oder Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. Hier ist das Blinde bloß niedergehalten,

II,2,628

was in Zeus in Verstand umgewendet ist. Aber eins setzt das andere voraus. Der blinde Gott wird als

solcher Aides, nur inwiefern er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur insofern zugleich Aides. Die drei Götter sind also das gemeinschaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Diesen in den drei Göttern gemeinschaftlich verhüllten Gott können wir also den *absoluten* Hades nennen, zum Unterschied des relativen, der nur die negative Seite dieser Verhüllung ausdrückt.

Nun war aber das Bewußtseyn noch in der Zeit des Kronos ganz dem blind Einen zugewendet, und in diesem, dem *Gott* setzenden Bewußtseyn selbst muß also eigentlich der Proceß dieser letzten Krisis vorgehen. Die drei Götter sind nur das gleichzeitig entstehende Phänomen jenes inneren Vorgangs im Bewußtseyn selbst. Nun ist es aber nicht das *ausschließlich* dem realen, sondern es ist nur das zugleich dem idealen Gott zugewendete Bewußtseyn, welches dieser Verwandlung fähig ist. Nur das zwischen den beiden Potenzen in der Mitte stehende Bewußtseyn, das einerseits zweifelhaft und ängstlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott selbst verloren gehe, und andererseits dem Andrang der höheren, der geistigen Potenz nicht widerstehen kann - nur dieses ist jener Krisis fähig. Nun aber eben dieses in der Mitte stehende Bewußtseyn ist Demeter, wie die Stellung zeigt, die dieser Gottheit schon in der kronischen Zeit angewiesen ist. Wenn also die Göttergeschichte die *innere* Seite jenes Vorgangs (von welchem die Entstehung der drei Götter oder das Aides-, Poseidon- und Zeus-Werden des Kronos die exoterische, äußere Seite ist), wenn die Göttergeschichte die innere Seite dieses Vorgangs darstellt, so wird Demeter das eigentliche Subjekt, gleichsam der Mittelpunkt, der Angel seyn, um den sich der ganze Vorgang bewegt. In der kronischen Zeit nun werden die drei Götter und die ihnen entsprechenden weiblichen Gestalten, Hestia, Demeter, Hera, nur *so* erwähnt, wie in der Uranoszeit auch schon die Titanen erwähnt werden. Es wird ausdrücklich gesagt, daß sie noch nicht *wirklich* hervortreten. Nachdem die sechs Kronoskinder aufgezählt sind, heißt es: êár ôï˜ò ìcí êáôÝðéíå ìÝãáò Êñüíïò, er verschlang sie, sowie jedes derselben

II,2,629

dem Schooß der Mutter sich entwand[1]. In diesem Zustand von Verschlungenheit also, und solange die Potenzen in einer Art von chaotischem Zustand erhalten sind, solang Kronos noch die Scheidung und Auseinandersetzung hemmt, ist Hestia noch in Demeter begriffen, und wir können sagen: Hestia sey eben der Name der noch nicht von Demeter abgesonderten, getrennten Persephone, Hestia sey hier *statt* der Persephone. Hestia bedeutet hier dasjenige im Bewußtseyn, wodurch es mit dem realen Gott zusammenhängt, ihm verhaftet ist - sie ist das Band des Bewußtseyns mit dem realen Gott. Nun aber in dem Verhältniß, als Kronos ohnmächtiger, als das Bewußtseyn sich seines Verhältnisses zu dem höheren, dem geistigen Gott bewußter, und also gegen den realen Gott freier wird, in dem Verhältniß kann es sich des an dem realen Gott Festhaltenden in ihm (kann es sich dessen, was in ihm dem realen Gott verhaftet ist) als eines Besonderen in sich, als eines von ihm selbst Unterscheidbaren, ja als eines ihm Zufälligen und in Bezug auf es selbst Aeußeren bewußt werden. Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gotte als eines von ihm unterschiedenen bewußt, es wird selbst dieses Bandes entledigt, entbunden. Das aber, dessen es *entbunden* wird, und was zuvor eins mit ihm war, erscheint ihm als sein *Kind* - jenes Band mit dem realen Gott stellt sich ihm also *nun* in einer besonderen Persönlichkeit dar; diese besondere Persönlichkeit ist nicht mehr Hestia: Hestia ist sie nur, sofern sie von ihm noch *nicht* unterschieden, mit ihm noch eins ist, wie in der kronischen Zeit. Als abgesondert von *ihm* ist es eben Persephone.

Dadurch, daß es diese Seite seiner selbst von *sich* unterscheidet, hat das Bewußtseyn auch *sich selbst* als besondere Persönlichkeit bestimmt. Erst jetzt ist es *wirklich* Demeter. Obgleich dieser Name schon früher auch in der kronischen Zeit gebraucht wird (wie Aides auch dort schon Aides heißt, obgleich er noch nicht *als* Aides erklärt ist), so ist das Bewußtseyn doch erst in der Trennung von Persephone als *Demeter,* als Mutter, und zwar als die *göttliche,* oder, wenn man die

[1] v. 459.

II,2,630

Sylbe Äç in ÄçìÞôçñ mit dem äáé (= äáç) in äáßìïíåò vergleichen darf, so ist es erst jetzt *als* die wissende, als die geistige, als die vom Materiellen befreite Mutter erklärt. In Persephone befreit sich das Bewußtseyn erst von seiner dem realen Gott verhafteten Natur: es wird also erst Demeter, indem es die Persephone gebiert. Als Mutter der Persephone aber kann Demeter nicht mehr Gattin des Poseidon, des noch kronischen Gottes, seyn; solang sie nur als Gattin des Poseidon erscheint, ist auch Hestia noch nicht von ihr getrennt, noch nicht als Persephone gesetzt. Sie erzeugt die Persephone *mit* Zeus. Dasselbe, was unter Kronos noch Hestia war, wird Persephone unter Zeus Herrschaft, der nun Vater auch desjenigen heißt, was in anderer Beziehung eher war als er, aber doch erst *mit* ihm und *durch* ihn, d.h. durch die mit ihm gesetzte Krisis, zur Wirklichkeit gelangt. Auf diese Weise heißt Zeus selbst Vater des Dionysos, der lange vor ihm, aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war, er heißt Vater nur des nun vollkommen *verwirklichten* Dionysos.

Hier also tritt Persephone als besondere Gestalt in die Mythologie ein, und Hestia verschwindet, obgleich die Identität beider Gottheiten sich auch später noch in vielen Zügen ausspricht; denn z.B. ebenso wie der Hestia wurde auch der Persephone in manchen Heiligthümern ein ewiges Feuer gebrannt. Aber auch nun als abgesonderte Gestalt kann Persephone nicht mehr bei der Mutter - an demselben Ort (eodem loco) mit ihr bleiben. Dieß führt auf die Geschichte vom Raub der Persephone, worüber ich Folgendes bemerke.

Auch Persephone muß in Bezug auf die Mutter, welche nun Demeter ist und als das gereinigte, vergeistigte Bewußtseyn stehen bleibt, in die Verborgenheit zurücktreten. Indeß ist diese Trennung - dieses Aufgeben der Tochter von Seiten der Demeter - nur Folge des *Kampfs*, in dem sich das Bewußtseyn befindet. Also es ist keine freiwillige Trennung; ungern scheidet sich das Bewußtseyn von dem Princip, durch welches ihm der Gott zwar der blindlings seyende, aber zugleich der ausschließlich Eine war, und mit Gewalt wird die Tochter von der Mutter, die nicht wollende von der nicht wollenden, gerissen. Dieß

II,2,631

eben wird ausgedrückt durch den *Raub* der Tochter, die der ins Unsichtbare zurücktretende Gott mit sich in das selbst nicht sichtbare, darum nur noch schattenähnliche Seyn fortreißt. Deßhalb wird gesagt: Hades habe die Persephone geraubt, von der Seite der Demeter gerissen. Wenn nun aber Demeter diese Vermählung der Tochter mit dem Hades anerkannte, so mußte sie eben damit auch die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von Gestalten anerkennen, das Bewußtseyn mußte den ausschließlich Einen als *wirklich* seyenden aufgeben. Dieß kann es aber nicht. Denn die Gestalten, in welche sich der Eine Gott verwandelt und verhüllt hat (*durch* die Er eben unsichtbar geworden ist), diese können dem Bewußtseyn kein Ersatz seyn für den Gott an sich; nachdem also dieser Gott, der das Bewußtseyn zuvor erfüllte, verschwunden ist (verschwunden, wie *wir* den Gott in der Natur vergeblich suchen, und statt seiner überall nur die Gestalten der *Dinge* finden, die er an seiner Statt zurückgelassen, und überall nur noch seine Fußstapfen, aber nicht mehr ihn selbst sehen), nachdem also dem Bewußtseyn jener Gott verschwunden, der es zuvor erfüllte, bleibt es, oder bleibt Demeter zurück als das leere, unerfüllt gelassene Bewußtseyn, das gleichsam lauter Begier, Sucht und Hunger ist. Sie *sucht* die verlorene Tochter, denn sie sucht den wirklichen Gott, als welchen sie erst den blind Seyenden hatte. Aber dieser ist jetzt zergangen in jene Göttervielheit, in der sie nur die Ueberbleibsel, die exuvias oder die ëåßøáíá des

zertheilten Gottes erblicken kann.

Demeter ist die Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechische Götterwelt. Demeter, ursprünglich in der Mitte zwischen dem realen und idealen Gott, ist nicht wie die ägyptische Isis genöthigt, jenem selbst in die Unterwelt zu folgen; Demeter gibt gleichsam nur die Eine Seite ihres Wesens - Persephone - an ihn ab, und die von Persephone befreite Demeter bleibt nun als das rein ideale Bewußtseyn stehen, frei gegen den realen Gott und frei gegen die materielle Göttervielheit, in welche dieser verschwunden ist. (Isis bleibt immer befangen mit Typhon, und wird nie zum freien Setzenden weder der Vielheit, in

II,2,632

die er zergangen, noch der Einheit, in der es wiederhergestellt ist). Durch Demeter eigentlich kommt die griechische Mythologie zwischen die ägyptische und indische zu stehen, indem sie weder dem Materialismus der ersteren, noch dem ausschweifenden Spiritualismus der andern anheimfällt. Von der ägyptischen unterscheidet sie sich dadurch, daß das Bewußtseyn hier nicht selbst in den materiellen Göttern untergeht, sondern *außer* ihnen bleibt, von der indischen dadurch, daß sie nicht alle Beziehung zu ihnen aufgibt, daß in Persephone noch immer ein Band bleibt, durch welches das höhere, geistige Bewußtseyn (Demeter) mit den materiellen Göttern zusammenhängt.

Im Anfang zwar, im ersten Gefühl der Leere, der Unerfülltheit, grollt die zürnende und über den Raub der Tochter trauernde Demeter allen Göttern - die ganze mit Zeus gesetzte Göttervielheit kann ihr kein Ersatz seyn für den *Gott*. Darum ihre Hoffnung auf die Wiederkehr der Tochter, darum ihre Sehnsucht nach dem Verlorenen. So weit geht noch selbst die rein exoterische griechische Mythologie. Der Raub der Persephone wird noch in der Theogonie erwähnt; denn dieser ist ein mit dem Zeus-, Poseidon- und Aides-Werden des Kronos noch gleichzeitiger Vorgang. Der Raub der Persephone, das Suchen der Mutter kommt noch in unzähligen bildlichen Darstellungen, namentlich Gemälden vor, ja der Raub und seine unmittelbare Folge ist ein vorzugsweise beliebter Gegenstand der bildenden Kunst; aber die mehr inneren, in die Tiefe des Bewußtseyns selbst zurückgehenden Ereignisse, die Versöhnung und endliche Beruhigung der Mutter, diese gehören nicht mehr der Mythologie an, sondern bleiben ganz jenem esoterischen Bewußtseyn vorbehalten, das nur in den Mysterien sich ausspricht, auf welche dieser Vortrag schon der Zeit halber sich nicht mehr erstrecken könnte, wenn ich auch nicht gleich in der ersten Anlage mir die Abhandlung der Mysterien für einen andern Zusammenhang vorbehalten hätte. Die Hauptsache jedoch, nämlich daß der eigentliche Inhalt der Mysterien eben die *Versöhnung* der Demeter war, daß die Mysterien selbst nichts anderes sind als die Celebration dieser - nicht einmal für immer geschehenen, sondern immerwährenden Begütigung der Demeter:

II,2,633

dieß erhellt schon aus der berühmten Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter, wo sie selbst von der Einsetzung der Orgien, der Eleusinischen Geheimnisse, spricht (Orgien bedeutet nichts anderes als eben Mysterien, und es ist dabei durchaus nicht an orgiastische Erscheinungen, die vielmehr den Eleusinien ebenso wie dem in allem Schmerz besonnenen, gefaßten Wesen der versöhnten Demeter völlig fremd sind) - also in dem Hymnus spricht Demeter selbst von der Einsetzung ihrer Mysterien, und als Hauptzweck derselben gibt sie eben den an, daß sie fortwährend versöhnt werde:

> Selbst einsetz' ich die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft
> Sie hochheilig begehend das Herz allstets mir versöhnet[1].

Der Ausdruck "Versöhnung" ist also nicht *unser* Ausdruck, er ist der ächte, der ursprüngliche; es ist, wie der homerische Hymnus selbst sagt, Demeter ein der Versöhnung bedürftiges Wesen.

Wodurch nun aber kann wohl dieses Sehnen der Demeter gestillt, die Trauer besänftigt, der Groll begütigt werden? (So weit können, ja müssen wir schon hier in die Untersuchung eingehen). Nur indem ihr an der Stelle des untergegangenen Gottes derjenige wird, der nicht mehr untergehen kann, der bleibende, dem gebührt zu seyn.

Die erste Potenz war nicht die, der bestimmt war zu seyn. Darum muß der entsprechende Gott auch wieder aus dem Seyn zurücktreten. Nicht Er selbst bleibt, sondern nur jene Gestalten, denen er durch seyn Hervortreten in das Seyn zur Materie, zur Unterlage geworden ist, er selbst verschwindet unter diesen Gestalten; er bleibt, aber nicht in der Gegenwart, sondern nur als deren gemeinschaftliche Vergangenheit; er bleibt, aber unter ihnen verborgen, ein Geheimniß, das nur noch dem selbst von der Gegenwart abgewendeten, der Vergangenheit angehörigen Bewußtseyn bekannt ist.

Für den Gott, der nicht seyn sollte, und daher aus dem Seyn wieder ins Nichtseyn zurücktritt, kann dem Bewußtseyn nur Ersatz

[1] - - - - ©ò Uí hðåéôá
EÅõáãÝùò hñäïíôåò dì'í íüïí jëÜóêïéóèå. v. 274. 275.

II,2,634

werden in dem Gott, der seyn *soll,* dem gebührt zu seyn. Dieser Gott kann nicht der seyn, den wir bisher Dionysos genannt haben, denn dieser ist nur der den seyn sollenden durch Negation des nicht seyn sollenden Vermittelnde. Er ist nicht Gott an sich, sondern bloß actu, der sich als Gott nur erweist, indem er den nicht seyn sollenden negirt. Das Bewußtseyn will aber den Gott *an sich,* und es will ihn als *seyend*. Diesen verfehlte das Bewußtseyn, indem es den, der *bloß* Gott an sich ist, ins Seyn erhob. Aber dieser selbst kann nicht aus dem Seyn zurücktreten, ohne an seiner Statt, d.h. ohne in dem Seyn, das er selbst verläßt, den Gott zurückzulassen, der *an sich* Gott, lautere Potenz und Geist, und als solcher *seyend* ist. Nur indem dieser ihm wird, kann also das Bewußtseyn beruhigt werden; denn das Bewußtseyn hört nicht auf, das Gott setzende, des Gottes begehrende, das Gotthungrige zu seyn, nur das Zufällige, das Zugezogene (durch unvordenkliche That Zugezogene) ist in Persephone hinweggenommen. Nur indem der *als* Geist seyende ihm wird, kann also das Bewußtseyn beruhigt, nur durch diesen die in ihm zurückgebliebene Leere erfüllt werden. Dazu gehört jedoch zugleich, daß es sich dieses dritten, der an die Stelle des ersten tritt, bewußt werde als desselben mit dem ersten, oder daß es den dritten als den wiederauferstehenden, wiederaufgerichteten ersten betrachte. Auf diesem durchaus *natürlichen* Wege gelangt das Bewußtseyn dazu, in den drei Göttern nur ebenso viele Potenzen Eines Gottes zu sehen. Wenn der erste aus dem Nichtseyn hervortritt, so ist er *Gegensatz* des Dionysos; indem er in das Nichtseyn zurückgetreten, hat er selbst dionysische Natur angenommen, und ist dem Dionysos gleich. Der dritte aber, der die Natur beider in sich vereinigt (denn er ist reine Potenz wie der erste, und seyend wie der zweite), ist ebenfalls Dionysos. So gelangt das Bewußtseyn auf natürlichem Weg zu der Vorstellung des dreifachen Dionysos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Ursachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, sondern als reine, zum Begriff erhobene Ursachen, und zugleich als das wahre und eigentliche Resultat des Processes hat, *so* daß nun die Principien, aus welchen wir die mythologische Bewegung erklärt und abgeleitet haben, *als*

II,2,635

Principien derselben im mythologischen Bewußtseyn selbst erkannt, ihm selbst als Principien gegenständlich geworden sind.

Wenn also *diese* Götter der Hauptinhalt der Mysterien waren, so erhellt, daß diese nicht bloß Mysterien *heißen*, daß sie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechischen, sondern aller Mythologie enthalten, und daß *sie* die letzte und höchste Bestätigung unserer ganzen Theorie der Mythologie sind. Das *Wesen*, das eigentlich Innere der Mythologie, ist von nun an in den Mysterien, jene äußere exoterische Götterwelt bleibt bloß stehen als *Phänomen* des innern Vorgangs, sie hat nur noch die Realität einer *Erscheinung*; denn das Reelle, die eigentlich religiöse Bedeutung, ist bloß noch in jenen esoterischen Begriffen, welche sich nicht auf das Erzeugte und Gewordene, sondern auf die reinen *Ursachen* des mythologischen Processes beziehen, in deren Bewußtseyn das Urbewußtseyn, durch dessen Zertrennung Mythologie zuerst entstand, wiederhergestellt erscheint. Die Nachweisung nun aber von allem dem, was hier zuletzt behauptet worden, die Nachweisung a) von einem dritten Dionysos (der im griechischen Bewußtseyn dasselbe ist, was im ägyptischen Horos, mit dem Unterschied jedoch, daß er in Horos selbst materiell, nicht *als* reine Ursache, in seiner formellen Abgeschiedenheit vom Materiellen gesetzt war) - die Nachweisung also a) des dritten Dionysos, b) daß die von Persephone getrennte Demeter, d.h. das von allem Materiellen gereinigte Bewußtseyn, das Setzende, d.h. mythologisch ausgedrückt das Gebärende, die Mutter dieses dritten Dionysos wird, c) daß die Geburt dieses dritten Dionysos das einzige die verwundete Demeter Heilende, die zürnende Besänftigende ist, d) daß der Hauptinhalt der *Feier* in den Mysterien, und zwar den heiligsten, den in Eleusis begangenen, eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieses dritten Dionysos ist - diese Nachweisungen können hier freilich nicht mehr gegeben werden, da jene Thatsachen nicht mehr in die eigentliche Mythologie hereinfallen, sondern den Mysterien vorbehalten blieben. In die Mythologie fällt, wie gesagt, nur das Exoterische jenes Vorgangs, das Zeus-Poseidon-

II,2,636

und Aides-Werden des ersten Gottes und das damit zusammenhängende Verschwinden der Persephone, der Raub der Kore. Der berühmte Hymnus auf Demeter ist eben dadurch so besonders merkwürdig und von reizender Eigenthümlichkeit, weil er sich auf dieser Grenze des Exoterischen und Esoterischen bewegt. Persephone indeß, und selbst daß sie von Hades geraubt wird, gehört noch der Mythologie an und wird, wie gesagt, auch in der Theogonie des Hesiodos noch erwähnt[1].

Ueberlege ich nun, wie meine Entwicklung der Persephone sich zu den gewöhnlichen Erklärungen verhält, die ich bei meinen Herrn Zuhörern als bekannt voraussetzen kann, so darf ich nicht für überflüssig halten, noch ein Wort über diese Erklärungen zu sagen, und mit Wenigem begreiflich zu machen, wie ganz unhaltbar sie sind, und wie in der That die Ideen der Demeter wie der Persephone viel zu tief liegen für die oberflächlichen Ansichten, aus welchen jene Erklärungen hervorgegangen sind.

Die gewöhnliche Vorstellung von Demeter und Persephone ist also diese: Demeter (dieselbe Gottheit mit der römischen Ceres) sey im Allgemeinen die Göttin des Ackerbaus und der Pflanzenwelt überhaupt; Persephone aber das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden muß, damit es keime und Früchte trage. Ich kann wirklich nicht ohne Verwunderung sehen, wie selbst Männer, die übrigens von der gewöhnlichen Flachheit der Ansichten sich entfernen, doch davon nicht wegkommen konnten, unter Persephone sey ursprünglich nichts anderes verstanden als das Saatkorn. Das Einzige, was dieser Erklärung Schein gibt, ist, daß Demeter = Einsetzerin des Ackerbaus. Denn von einer Göttin der Pflanzenwelt ist nirgends die Rede; dieß hat Voß selbst erdichtet. Was allein wahr, ist, daß Demeter als Stifterin oder Einsetzerin des Ackerbaus gefeiert wird. Dieses gesittete Leben, welches erst eigentlich mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschütztem Eigenthum und festem Besitz entsteht,

verdankte die hellenische Menschheit allerdings der Demeter; denn erst mit Demeter hat sich das griechische

[1] In den weiblichen Göttern ist mehr der esoterische Vorgang, in den männlichen mehr der exoterische. (Randbemerkung).

II,2,637

Bewußtseyn entschieden, d.h. Demeter ist für das griechische Bewußtseyn der Uebergang von der vorgeschichtlichen, noch ungesetzlichen, zu der gesetzlichen, geschichtlichen Zeit, aus welchem Grunde sie auch die gesetzgebende genannt wird. Ihr, in Gemeinschaft mit Dionysos, wurde die Einsetzung des Ackerbaus ebenso zugeschrieben, wie der Isis und dem Osiris in Aegypten, von dem es bei Tibull heißt:

Primus aratra manu solerti fecit Osiris,
Et teneram ferro sollicitavit humum;
Primus inexpertae commisit semina terrae u.s.w.

Demeter und Dionysos, der zweite nämlich (beide werden als ðÜñåáñïé, miteinander thronende, herrschende Götter vorgestellt), sind im griechischen Bewußtseyn dasselbe, was Iris und Osiris in Aegypten. Daß für das griechische Bewußtseyn die befreite Demeter den Uebergang zum gesetzlichen Leben und zum Ackerbau insbesondere macht, erhellt daraus, daß zum Theil nach der griechischen Ansicht noch unter Kronos *keine* Theilung des Eigenthums stattfand, weßhalb sie das goldene Zeitalter unter Kronos setzen, der für die griechische Erinnerung sich noch mit Uranos deckte. Daher sagt Virgil:

Ante Jovem (vor *Zeus*, also vor der Zeit der Zeusherrschaft und da diese mit Demeter gesetzt ist, also auch vor Demeter)

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
Ne signare quidem aut partiri limite campum,
Fas erat[1]:

- vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, sein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in diesem *geschichtlichen* Sinn ist Demeter Göttin, nämlich Einsetzerin des Ackerbaus. Aber 1) die Ausdehnung dieses Begriffs auf eine Göttin der Pflanzenwelt und 2) eine Beziehung auf das *Physische* des Ackerbaus, also auch auf das *Physische* des Keimens und Fruchttragens des in die Erde gesenkten Saatkorns, beides ist gleich unhistorisch und völlig grundlos. Also schon die erste Voraussetzung dieser Erklärung ist nichtig. Gesetzt nun aber, es ließen sich aus dieser Annahme, Persephone sey

[1] Georg. I, 125 ff.

II,2,638

das unter der Erde verborgene Saatkorn, gesetzt, es ließen sich daraus sogar alle Züge der Demeter- und Persephonefabel erklären, was bei weitem nicht der Fall ist, wie wollte man, wenn der von Hades begangene Raub der Persephone nichts weiter anzeigte als das unter die Erde gelegte Saatkorn, eine so gesuchte, künstliche, kostbare Einkleidung so ganz alltäglicher Vorgänge und Wahrnehmungen, als das

Säen und das darauf folgende Keimen und Fruchttragen des Saatkorns sind, wie wollte man eine solche Einkleidung mit der sonst so gerühmten hellenischen Einfalt reimen, von der im Allgemeinen ebenso gut das nil molitur inepte gelten muß, was Horaz von Homeros insbesondere sagt?

Ist denn nun aber gar nichts daran, an dieser Vergleichung? Wie Demeter nicht bloß zur Vorsteherin, sondern zur Stifterin des Ackerbaus werden mußte, hat sich uns so eben ganz natürlich, nämlich geschichtlich erklärt. Nachdem sie einmal dafür erkannt war, konnte es wohl geschehen - nicht daß ihre Tochter Persephone, wie man gewöhnlich sagt, zum Symbol des Saatkorns wurde, wohl aber umgekehrt konnte geschehen, daß das *Saatkorn* und dessen Verborgenwerden in der Erde, daß, wie es auch im N. Test. vorgestellt wird, dessen Sterben und Wiederaufleben in einem neuen, von ihm ganz verschiedenen Gewächs zum Symbol der Persephone gemacht wurde. Wenn der Apostel Paulus mit einer ganz ähnlichen Anspielung auf das Samenkorn sagt: "Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich", so war dieß vielleicht ein Gleichniß, das ihm seine Bekanntschaft mit hellenischer Lehre und Bildung (zumal auch mit den Mysterien) zuführte, vielleicht eine Anspielung auf eine ähnliche Vorstellung in den Eleusinien. Auf jeden Fall liegt es nahe zu denken, daß der aufmerksame und besonders die Natur liebevoll umfassende Sinn der Griechen *auch* darauf gefallen, jenes Sterben des natürlichen Bewußtseyns, das in Persephone gedacht, in den Mysterien besonders dargestellt wurde, mit dem Sterben des Saatkorns zu vergleichen. Denn das natürliche, bloß den realen Gott setzende Bewußtseyn muß sterben, damit das freie, geistige, nunmehr den freien, den geistigen Gott (damit die geistigen Götter) *setzende* aufgehe. Jenes natürliche Bewußtseyn, das Persephone ist, verhält sich

II,2,639

als der bloße *Same* oder *Keim* des wirklichen, des wahrhaften Gottsetzens - es ist seiner Natur nach, wie wir früher erklärt, das bloß *potentiell* Gott setzende, das zum actuell Gott setzenden nur dadurch wird, daß es sich aus seiner Potentialität erhebt, wo es denn unmittelbar zwar nur den Ungott setzt, also zum Gott negirenden wird, indem es aber in seine Potentialität zurückgebracht wird, zum Gott nicht mehr potentiell, sondern actu setzenden. Es hat also große Wahrscheinlichkeit für sich, daß man das Loos jenes natürlichen Bewußtseyns, das sterben muß, damit das höhere, geistige aufgehe, daß man also das Loos der Persephone mit dem Loos des Samenkorns verglichen, nämlich dieses Geringere und Niedere zum Symbol jenes Höheren gemacht habe; aber das Umgekehrte zu behaupten, daß die hohe und heilige Idee der Persephone, in der das eigentliche Mysterium der Mythologie verehrt wurde - ihr gewöhnlichster Beiname in der Mythologie ist QãíÞ, die heilige - daß diese hohe Idee nichts anderes als ein Symbol des Saatkorns und der mit demselben sich ereignenden Vorgänge gewesen sey, dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von seiner wahren ursprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden ist. Symbol ist ein sinnliches Zeichen - dieß liegt sogar in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, wo es das anzeigt, was wir eine Marke, tessera, nennen - ein Zeichen z.B. woran der abwesende Freund den abwesenden erkennt, wenn es ihm gezeigt wird; demnach kann das Sinnliche wohl Symbol des Unsinnlichen werden, Sonne und Mond z.B. Symbol des Apollon und der Artemis, oder des zeugenden und des empfangenden Princips überhaupt, und in dem gegenwärtigen Fall das Saatkorn Symbol der Persephone, aber daß umgekehrt das Hohe und Geistige Symbol des Niederen, Sinnlichen werden könne, ist ganz gegen den ursprünglichen Begriff, und ist besonders auch ganz gegen hellenische Natur.

Wäre Demeter nichts *mehr* als Göttin des Ackerbaus, Persephone nichts mehr als das Saatkorn, was sollte denn der Inhalt der von Demeter eingesetzten und besonders mit auf sie sich beziehenden Orgien oder Mysterien seyn? Ist der Ackerbau ein Mysterium? Waren

II,2,640

die Feste in Eleusis etwa ein Landwirthschaftsfest, die Mysterienlehre ein Cours d'agriculture, wie ein Franzose vor noch nicht langer Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geschah in Eleusis, wenn alles bloß auf den Feldbau sich bezog? Ein bekannter Exeget, der sich früher auch an dem N.T. versucht, glaubte in Verbindung mit Voß seine Kunst auch auf die eleusinischen Mysterien anwenden zu müssen. Worin bestanden sie nun nach dessen Meinung? Diese Festlichkeiten in Eleusis, von denen ganz Griechenland mit Entzücken sprach, waren nach seinem Dafürhalten Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegorisch personificirenden, das Volk anlockenden Darstellungen bestanden, aus denen zu ersehen war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Erntefeier gut von Statten gehe, wenn er gleichförmig (wahrscheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich bearbeitetes Culturgesetz geregelt) eingeführt sey. Was soll man sich unter der nachahmenden Darstellung vom Fortgang des Feldbaus vorstellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde bestreut, und der Pflug, mit Stieren bespannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei diesen nachahmenden Darstellungen auch den Dünger nicht vergessen, diese "Seele" der Landwirthschaft. Ließ man dann auch nach gehörig bestellter Saat das Korn aufgehen, daß es der Zuschauer wenn nicht wachsen hören, doch wachsen *sehen* konnte? Welche Abgeschmacktheit! Und dann wozu diese nachahmenden Darstellungen? Damit der Landbauer sehe, was er täglich in der Natur weit besser sah und selbst verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darstellung nur lächerlich vorkommen mußte? Gutmüthige Tempelbesucher, die sich zu einer solchen Weihe noch sogar durch Fasten und andere Enthaltsamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie die Theaterbesucher in Schillers bekanntem Epigramm sagen zu können:

Unseren Jammer und Noth suchen und finden wir hier,

und die doch in so langer Zeit einmal sich selbst sagen konnten, was Schiller durch Shakespeares Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauspiele sagen läßt:

Aber das habt ihr ja alles bequemer und besser zu Hause.

II,2,641

Nein! so über die Maßen einfältig, so dumm war das Alterthum doch nicht, als es solche Erklärer vorstellen, die für die Unwissenden Aufklärer, für die besser Unterrichteten aber wahre Obscuranten des Alterthums sind, indem sie gleichsam instinktmäßig überall alles auszurotten und auch dem Alterthum alles zu entziehen suchen, was die Imbecillität und Armseligkeit ihrer eignen Begriffe und besonders ihrer religiösen Ansichten beschämen könnte.

In den Eleusinischen Orgien mußte etwas Tieferes dargestellt seyn, als die alltäglichen Vorgänge des Landbaus, des Säens und Erndtens. Eine Versöhnung der trauernden Demeter, d.h. eine Versöhnung des verwundeten Bewußtseyns selbst, war der Sinn und wahre Inhalt jener Mysterien, wie schon allein die bereits angeführten homerischen Verse beweisen würden. Indem Demeter die Orgien zu ihrer fortwährenden Versöhnung einsetzt, erklärt sie sich selbst als die einer nie aufhörenden Versöhnung bedürftige, und das ist sie ja auch. Denn vor der Trennung von Persephone ist sie das um den realen Gott eifernde Princip, das überwunden werden mußte, damit an der Stelle, wo zuvor nur der ausschließlich Eine war, die *freie* Vielheit aufgehe. Insofern ist Demeter die erste Voraussetzung aller andern Götterverehrung und selbst der erste Gegenstand alles *Cultus*, ein Wort, das in Bezug auf Demeter und die ihr verwandten Gottheiten seine eigentlichste Bedeutung hat. Wie die Erde in ihrer Starrheit überwunden, weich gemacht, umgekehrt, mit Einem Wort bebaut werden muß, damit die Fülle der Frucht aus ihr hervorgehe, ebenso muß das Bewußtseyn umgewendet, in seiner Starrheit überwunden werden,

damit eine das Bewußtseyn frei lassende Göttervielheit hervorgehe. *Weil* Demeter begütigt werden muß, damit jene freie Göttervielheit hervorgehe, so fordert jener exoterische Polytheismus selbst den Cultus der Demeter, oder *hat* ihn zu seiner Voraussetzung. Auch überwunden ist jenes Princip, das der Versöhnung in ihr bedarf, nicht vernichtet, noch ist es eben darum ein für allemal überwunden, sondern in einem beständigen Aufschluß begriffen der Gegenstand einer immerwährenden Pflege, Begütigung und nie aufhörenden Versöhnung.

II,2,642

So viel zur Erklärung des Raubs der Persephone, der Trauer der Demeter.

Nun aber dürfen wir, in unserer Darstellung fortschreitend, Demeter als wirklich beruhigt ansehen; Persephone ist *jetzt* entschieden und mit Einwilligung der Mutter bleibende Gattin des Hades, Demeter mit allen Göttern versöhnt, und nachdem sie *innerlich* beruhigt ist, äußerlich nun ganz dem Dionysos hingegeben. Die Götterwelt des Zeus ist eigentlich die von Dionysos (dem zweiten, A^2, so oft ich von Dionysos absolut spreche) hervorgebrachte Welt - alle jene Zeusgötter sind nur die den ausschließlichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unsichtbar, als bloßen *Grund* setzenden Gestalten, und eben dahin, diesen ersten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, getheilten Seyns zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionysos; wie in der Natur das ausschließliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und getheilten Seyns wird, so auch in der Mythologie: also die Welt des Zeus, d.h. der mit Zeus gesetzten Götter, ist die Welt des Dionysos, und Dionysos selbst *in* Zeus. So erschien in einem von Polykletos verfertigten Standbild, das Pausanias beschreibt, Zeus selbst ganz ähnlich dem Dionysos auf hohem Kothurn, mit dem Weinbecher in der einen und dem Thyrsos in der andern Hand, auf welchem oben Zeus Adler ruht, eine Combination, welche sich ohne das von uns vorausgesetzte Verhältniß durchaus nicht erklären ließe. Nun kann bis in die entfernteste Vergangenheit zurück die Göttervielheit, die bis jetzt im hellenischen Bewußtseyn nur eingeschlossen und unentfaltet vorhanden war, frei und unbeengt durch das widerstrebende Princip hervortreten und alle Räume der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit lebendig erfüllen. Der vollendete Polytheismus ist geboren, der *vollkommen* exoterische, denn exoterisch kann er nur werden, indem er von jenem Princip befreit ist, das überwunden zum esoterischen wird. Vorher war jener Polytheismus selbst noch esoterisch, er *konnte* nicht zur vollendeten Geburt kommen. Den Pelasgern (d.h. den Griechen der vorhellenischen Zeit - Hellenen wurden die Griechen eben erst in jener letzten Krisis -) den Pelasgern und in Dodona war Zeus selbst

II,2,643

noch Geheimniß. Zu Knossos auf Kreta wurden in einer gewissen Zeit Mysterien des Zeus, d.h. Zeus selbst wurde noch nur im Geheimniß verehrt. Erst nach jener innern, *im* Bewußtseyn selbst geschehenen Krisis wurde die - bisher an der freien Scheidung und Auseinandersetzung gehinderte, verworren im Bewußtseyn begriffene Göttervielheit völlig *freigelassen*.

Darum konnte von nun an keines das andere aufheben. Denn 1) das Esoterische erzeugt sich selbst immer wieder nur *durch* den mythologischen Proceß; es kann sich nicht von ihm *trennen*, es entsteht nicht als ein Abstraktes, sondern stets nur als ein von jenem Eingewickeltes; 2) kann das Exoterische ebenso wenig jenes esoterische Bewußtseyn aufheben; denn das Exoterische *setzt in* seinem Entstehen selbst immer das Esoterische, wie die Schale immer den Kern setzt und selbst nur Schale ist, inwiefern sie einen Kern einschließt; setze es das Esoterische nicht, so wäre es selbst hineingezogen in jene innere dunkle Geburtsstätte, in der keine Sonderung und Auseinandersetzung ist; sein (des Exoterischen)

äußeres, freies Daseyn setzt das Hemmende als überwunden, d.h. als Esoterisches, voraus. Erst *in*dem die alle Vielheit hemmende oder abweisende Einheit selbst ins Verborgene, ins Mysterium zurücktritt, bleibt äußerlich die Vielheit stehen als reines Erzeugniß, das nicht mehr im dunklen *Werden* begriffen, sondern nun ein wirklich *Gewordenes* ist, und eben darum Gegenstand einer vollkommen freien und selbst besonnenen Entfaltung wird, wie wir sie z.B. in der Theogonie des Hesiodos schon finden. Das Bewußtseyn, beengt und gedrückt von dieser Vielheit, solang sie ihm noch innerlich war, hat sie jetzt gleichsam von sich weg, und ist in *sein* inneres Heiligthum zurückgetreten, frei *gegen* die ihm völlig objektiv gewordene. Und hier kann ich denn nicht umhin, noch die allgemeine Bemerkung zu machen, wie uns freilich nach dieser ganzen Darstellung der hellenische Polytheismus anders erscheinen muß, als z.B. dem übrigens hochverdienten Creuzer und allen denjenigen, welche in demselben nur das Verworrene und Zersplitterte einer früher reineren Lehre sehen. Weit entfernt dieß zu seyn, ist der vollendete Polytheismus selbst eine *große* Befreiung. Durch das Setzen

II,2,644

dieses äußeren, exoterischen Polytheismus gelangt oder befreit sich das Bewußtseyn zu jener inneren, rein geistigen Erkenntniß, in der es nur noch mit den reinen Ursachen verkehrt, die dann selbst wieder zu einer *noch* höheren hinüberleiten, welche aber selbst in der Mysterienlehre nur als zukünftig, als bevorstehend verkündet, und als das *tiefste* Geheimniß bewahrt wird, auf dessen Veröffentlichung Todesstrafe oder ewige Verbannung gesetzt ist.

[II,2,645]

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Wenn die hellenische Mythologie die letzte aller Mythologien und das Ende des mythologischen Processes selbst ist, so müssen sich in ihr nicht nur die Principien aller Mythologie finden - denn am Ende zeigt sich was im Anfang war - sondern auch sie selbst, als Erzeugniß der letzten Krisis, muß von allen früheren Mythologien sich unterscheiden, der Polytheismus muß in ihr eine andere Bedeutung annehmen, als in den früheren Götterlehren, wo er noch mit seinem Gegensatz zu ringen hatte. Es empfindet wohl jeder eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Eindruck, den er von den Göttern der früheren Zeit und den er von den Göttern der griechischen Mythologie erhält. Oder wer fühlte nicht, daß in den älteren Mythologien der Irrthum als größer, ernster sich darstellt, in der griechischen Götterwelt als leichter, ja selbst als reizend erscheint?

Auch die griechische Mythologie beruht auf einem ersten Irrthum, der Erhebung des eigentlich nicht seyn sollenden Princips: sie *wäre* nicht ohne diesen Irrthum, sie setzt diesen voraus; insofern ist auch sie eine falsche, irrthümliche Religion; aber inwiefern sie diesen Irrthum wenigstens der Wirkung nach besiegt hat, erhält sie eben dadurch wieder eine Art von *relativer* Wahrheit, sie wird zu einer Wahrheit eigner Art, wie die Natur auch eine Wahrheit eigner und besonderer Art ist. Denn die ganze Natur ist in gewissem Sinn ein Irrthum; niemand wird geneigt seyn, ihr dieselbe Realität zuzuschreiben, die er Gott und

II,2,646

dem *eignen* Geist zuschreibt; obgleich wir aber diesen eine ganz andere Realität zuerkennen als der Sinnenwelt, können wir dieser doch nicht *alle* Wahrheit absprechen, ja inwiefern in ihr das nicht seyn Sollende, also, *wenn* es ist, *fälschlich* Seyende, und demnach der Irrthum schon zum Theil wieder negirt, aufgehoben ist, insofern erlangen diese, wenn auch nur relativen Negationen des nicht seyn Sollenden, wofür wir die einzelnen Dinge ansehen können, selbst eine *Art* von Wahrheit, nämlich relative, wenn auch nicht unbedingte. Wollte man also die griechische Mythologie, weil sie auf einem ersten Irrthum, auf einer ersten Dislocation beruht, da ein Princip von seiner Stelle, aus seiner Schranke gerückt und objektiv geworden ist, während es bloß Subjekt, bloße Potenz seyn sollte - wollte man deßhalb die griechische Mythologie selbst einen Irrthum nennen, so müßte man doch sagen, sie sey ein schöner, ein reizender Irrthum, wie man von der Natur auf einer gewissen höheren Stufe der Betrachtung sagen kann, sie sey nur ein schöner Irrthum. Sie ist ein Irrthum, aber der schon besiegt, und zum Theil in Wahrheit verklärt, den Uebergang zur Wahrheit bildet. Die Eigenthümlichkeit des griechischen Polytheismus beruht aber darauf, daß er - zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte - dem Bewußtseyn ein völlig freies Verhältniß zu sich gestattet. Denn indem die griechische Mythologie das *falsch* religiöse, deisidämonische Princip der Vorzeit beschworen und als Vergangenheit sich unterworfen hat, das Princip der vollendeten geistigen Religion aber in den Mysterien als *Zukunft* setzt, kommt der Geist zu der in der Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft, also in der Gegenwart und im *allgemeinen* Bewußtseyn stehen bleibenden Göttervielheit in ein völlig freies Verhältniß.

Der Polytheismus, indem er aufhört Gegenstand eigentlicher Superstition wie in den morgenländischen Systemen zu seyn (das Superstitiöse in diesen beruht eben auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausschließlichen Princips, des falsch-monotheistischen), indem er aufhört ein Gegenstand der eigentlichen Superstition zu seyn, wird der Polytheismus vielmehr unmittelbar Gegenstand einer poetischen und selbst dichterisch-absichtlichen Auseinandersetzung. Der Ernst und

II,2,647

die Strenge der früheren Zeit sind aus diesen Bildungen gewichen; nur die gemilderte Größe ist geblieben; diese Bildungen machen keinen Anspruch mehr auf religiöse Realität, das eigentlich Reale ist in die Tiefe gesunken. Die griechischen Götter sind das, was nach der höheren Betrachtungsweise eines wissenschaftlich- oder poetisch-verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt sind; sie *sind* wirklich nur noch Erscheinung, nur Wesen einer höheren Imagination, sie machen keinen Anspruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichterischen Gestalten zusprechen. Aber darum können sie nicht als selbst poetisch erzeugte betrachtet werden; diese nur noch dichterische Bedeutung kann wohl das *Ende* des Processes seyn, aber nicht der Anfang. Diese Gestalten entstehen nicht *durch* Poesie, sondern sie verklären sich in Poesie; die Poesie selbst entsteht erst *mit* ihnen und *in* ihnen.

Was jedoch von dieser reinpoetischen Bedeutung der griechischen Mythologie gesagt wird, ist nur von dem exoterischen, äußerlichen, für *sich* stehen gebliebenen Polytheismus gemeint. Es wäre einseitig geurtheilt, wenn man die hellenische Religion bloß nach der Götterlehre beurtheilen wollte, wie sie z.B. im homerischen Epos erscheint. Die Mysterien sind, wie wir gesehen, die andere, und zwar nicht zufällige, sondern *nothwendige* Seite der hellenischen Religion. Unter anderm erhellt aus diesem Verhältniß, wie wenig Grund man hat, die, wie man sagt, von allem Mystischen freie Götterlehre des Homeros als Beweis des nachhomerischen Ursprungs der Mysterien geltend zu machen. Was erstens den gewöhnlichen, vom Stillschweigen hergenommenen Beweis für den nachhomerischen Ursprung betrifft - daß nämlich Homer nirgends der Mysterien erwähnt -, so ist dieß bekanntlich überall ein mißlicher. Außerdem könnte es wohl Personen geben, die fühlen wollten, daß Homeros z.B. jene durch ihre Mysterien berühmten Inseln Lemnos, Imbros und Samothrake nie ohne ein gewisses geheimes Grauen

erwähnt[1]. Doch darauf wollen wir nichts bauen. Wir wollen dagegen fragen, was man unter jenem im Homer angeblich fehlenden Mystischen versteht. Versteht man etwa die Mysterienlehre selbst darunter,

[1] Vgl. Odyss. II, XXIV, 78. 753.

II,2,648

so bemerke ich, daß von Mysterien*lehre* bei *dieser* Erörterung *überhaupt* nicht die Rede seyn kann. Denn alles, was *Lehre*, Doktrin ist, bildet sich im Lauf der Zeit aus, und wir müßten den offenbarsten Thatsachen widerstreiten, wenn wir nicht selbst behaupteten, daß die Mysterien*lehre* sich successiv ausgebildet und zu einem abgeschlossenen Ganzen sogar erst sehr spät, vielleicht nicht allzulang vor den persischen Kriegen sich gestaltet habe. *Davon* also ist in dieser ganzen Untersuchung nicht die Rede. Es ist die Rede von der Grundlage, dem Grundstoff der Mysterien, und die Frage ist, ob dieser *mit* der Mythologie gegeben, oder erst später herbeigebracht, und, wie Voß und seine Anhänger sich vorstellen, in Griechenland eingeschwärzt worden. Hat man nun die Frage auf diese Weise bestimmt, ist nicht von der Mysterien*lehre*, sondern von dem mystischen Element die Rede, so kann dieses mystische Element, das man im Homer vermißt, nichts anderes seyn als eben jenes falsch Religiöse der früheren morgenländischen Systeme. Dieses nun kann man freilich *nicht* im Homer finden - denn dieses falsch Eine ist ja gerade durch den Polytheismus verhüllt, in diesem gleichsam verborgen, *ihm* zur Grundlage und demnach zum Innern geworden - freilich also muß es im Homer unsichtbar seyn.

Aber, werden *Sie* sagen, in Homer ist auch keine Ahndung desselben, es *sollte* eben im Homer als ein Verborgenes, als ein Mystisches angedeutet seyn. Ja dann wäre eben Homer nicht Homer. Homeros, d.h. der homerische Polytheismus beruht gerade nur auf diesem Vergessenseyn des Mystischen. Homeros ist selbst die Krisis, er ist selbst das Ergebniß, das Residuum jener großen Krisis. Er als das letzte Erzeugniß der großen Vergangenheit gehört nicht dem einzelnen Volk, sondern der Menschheit an. Er ist - die symbolische Person, in welcher sich der reine, von seinem Gegensatz völlig freie Polytheismus aussprach. Nicht Er hat die Mythologie erzeugt, sondern er selbst ist das Erzeugniß der Mythologie, und zwar jener letzten Krisis. Wenn denn Homeros gerade derjenige ist, in dem jene reinmythologische Göttergeschichte sich vollendet hat, und der *in diesem Sinn* allerdings, wie der uns *nun erst* verständliche Herodotos sagt, den Hellenen

II,2,649

die Theogonie zuerst *gemacht* hat: so muß die Ausscheidung des Mystischen, d.h. es muß der Ursprung, es muß die erste Grundlage der Mysterien gerade mit Homer gleichzeitig gedacht werden. Aber inwiefern jener Scheidungsproceß doch sich in *Homeros* nun gänzlich vollzogen hat und zu Ende gebracht worden ist, insofern muß man behaupten, die Mysterien seyen ihrem ersten Grunde nach älter als derjenige Homer, von dem hier zunächst die Rede ist, nämlich älter als der fertige, vollendete oder, wie wir etwa auch sagen können, der letzte Homer. Die homerische Götterwelt schließt schweigend ein Mysterium in sich, und ist über einem Mysterium, über einem Abgrund gleichsam errichtet, den sie wie mit Blumen zudeckt. Die homerische Göttervielheit ist selbst ein in Vielheit verwandeltes Eines. Gerade darum hat Griechenland einen Homer, weil es Mysterien hat, d.h. weil es ihm gelungen ist, jenes Princip der Vergangenheit, das in den orientalischen Systemen noch herrschend und äußerlich war, völlig zu besiegen und ins Innere, d.h. ins Geheimniß, ins Mysterium (aus dem es ja ursprünglich hervorgetreten war) zurückzusetzen. Der reine Himmel, der über den homerischen Gedichten schwebt, konnte sich erst

über Griechenland ausspannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princips (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist) - jener Aether, der über Homeros Welt sich wölbt, konnte erst sich ausspannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrschte, in dem Mysterium niedergeschlagen war; das homerische Zeitalter konnte erst alsdann daran denken, jene rein poetische Göttergeschichte auszubilden, nachdem das eigentliche religiöse Princip im Innern geborgen war und den Geist nach außen völlig frei ließ. Doch, wie gesagt, ist in allen diesen Behauptungen nur die Rede von dem *Anfang*, dem Grund der Mysterien. Dieser mußte *gelegt* seyn, indem der reine Polytheismus entstand, und sogar noch ehe dieser seine letzte, homerische Ausbildung erhielt. Denn übrigens kann niemand, der nicht Thatsachen und selbst ausdrücklichen Zeugnissen widersprechen will, gemeint seyn zu leugnen, daß das, was zuletzt als

II,2,650

Mysterien*lehre* in Griechenland dasteht, nur allmählich entstand, und *auch* nur successiv ganz sich ausgebildet hat.

Zuletzt, und ehe wir diese allgemeine Betrachtung verlassen, ist es nöthig auch noch ein Wort über die Beschaffenheit der homerischen Götter im Allgemeinen zu sagen. Denn ich glaube nicht, daß jeder geradezu im Stande ist, sich die eigentliche Natur und Beschaffenheit dieser Wesen vollkommen deutlich vorzustellen.

Vor allem bemerke ich also: 1) daß die homerischen Götter wirklich ernstlich und wahrhaft als *Götter* gemeint sind, nicht als allegorische Darstellungen oder Personificationen von Naturkräften. Sie *sind* - *wirkliche* Götter; denn der Same des Gottes, des erst einzigen, ausschließlichen Gottes ist in ihnen: sie *sind* eben dadurch, daß jener in ihnen bloß potentiell geworden. Es ist nicht die Natur, sondern es ist der *Gott* in ihnen, sie sind nur der verhüllte Gott. 2) sind sie wirklich *Viele*, nicht wie die Götter der ersten Zeit, in denen der ausschließlich Eine noch waltet, nur *formell* Viele. Eine wirkliche, d.h. auch vielartige Vielheit - im Gegensatz der abstrakten - entsteht nur, wo der ausschließlich Eine wirklich und zugleich innerlich überwunden wird. 3) sind sie, eben weil das Reale in ihnen zu sich selbst gebracht ist, nicht bloß äußerlich, durch eine bloße Fiktion, mit Geistigkeit angethane Gestalten, sondern sie sind an sich selbst und innerlich geistige Wesen, wahre Persönlichkeiten, freie sittliche Naturen, und *weil sie*, obgleich gewordene, dennoch als Resultat eines nun völlig beendigten und nicht wiederkehren könnenden Processes stehen bleiben, sind sie auch die keiner weiteren Veränderung unterworfenen, die unsterblichen (ein Hauptprädicat). Als umschriebene, begrenzte Begriffe erscheinen sie 4) auch durchaus in bestimmten Gestalten, und zwar in menschenähnlicher Gestalt, als welche allein der In-sich-kehrung, der Wiederaufrichtung ins Geistige angemessen ist. Doch erstreckt sich diese Menschenähnlichkeit ihrer Gestalt nicht zugleich auf die *materiellen* Eigenschaften des menschlichen Körpers. Wir haben zwar Zeus und die zu ihm gehörigen Götter materielle Götter genannt, aber nur im Gegensatz der formellen, jener auch jetzt noch *über* ihnen bleibenden Götter, die nicht mehr als

II,2,651

gewordene, sondern nur als reine Potenzen, reine Wesenheiten gedacht werden: sie sind materielle Götter, weil der reale Gott zur Materie, zur Unterlage ihres *Seyns* geworden ist; das Wort Materie wird da nicht im physischen, sondern im philosophischen Sinn genommen, wo es so viel als ein zu Grunde Liegendes, ›ðïêåßìåíïí, bedeutet (nicht: zerstörlich, hinfällig, vergänglich). Hier aber unterscheide ich die menschliche Gestalt von den materiellen Eigenschaften derselben. In diesem Sinn sind die Götter nicht materielle Götter, sondern es ist, wie Epikur von *seinen* Göttern sagt, sie haben nur gleichsam einen

Körper, ihr Blut ist nicht Blut, sondern nur gleichsam Blut[1]. Homeros schreibt ihnen ein Tìâñïôïí áþìá, ein unsterbliches Blut zu. Sie sind die Leichtlebenden, ¼åsá æþïíôåò, sie sind nur geistige Körper, óþìáôá ðíåõìáôéêÜ, wie sie im N.T. den durch Auferstehung Verklärten zugeschrieben werden. Gestalt*los* können sie nicht seyn, weil in ihnen eben das an sich Ungestalte, Gestaltlose, jenes erst ausschließliche Unendliche gestaltet ist, und herrlicher als menschliche Gestalt läßt sich nichts denken. Zeus läßt das Wilde, das Vormenschliche nicht mehr zu; in ihm erscheint nun der - menschliche, und also Mensch gewordene Gott selbst, der in der ägyptischen Mythologie noch Thier ist. Menschliche Gestalt der Götter ist so nothwendig Ende des mythologischen Processes, wie der Mensch Ende des Naturprocesses. Die menschliche Gestalt ist eben das Zeichen des besiegten, seiner Herrschaft entsetzten blinden Gottes. Dieser selbst, der als der blindseyende außer seiner Gottheit ist, wird durch diese Ueberwindung in seine Gottheit zurückgeführt. Die menschliche Gestalt also ist das Zeichen seiner Apotheose, und wenn Creuzer und andere so viel von dem sinnlichen Anthropomorphismus der Griechen sprechen, so waltet hier derselbe Mißverstand, als wenn er sich den Polytheismus nur als Verderb denken kann. *Wir* wollen uns die naive Anschauung der griechischen Götterwelt dadurch so wenig als etwa durch die Ansicht derjenigen trüben lassen, die geneigt wären, den Sternen- und Elementendienst als eine reinere und geistigere Religion über den Bilderdienst der Griechen zu erheben. Allerdings

[1] Cic. de Nat. D. I, 18.

II,2,652

jener Gott des Himmels, den das älteste Menschengeschlecht verehrte, war auch noch ein geistiger - aber nicht zugleich ein geschichtliches Wesen; denn er widersetzte sich dem Fortschreiten, er war insofern noch *vor* und *außer* der Mythologie - ein ungeschichtliches Wesen. Aber er mußte einem höheren Gott Raum geben, ihm zur Materie werden. Hier sank auch der ursprünglich geistige Zabismus zu einer Verehrung der materiellen Sterne herab, und es ist dieser materiell gewordene, aber in Geistigkeit wieder umgewendete Gott, durch welchen die bleibend geistigen Götter entstehen, die nun nicht bloß sittliche, sondern zugleich geschichtliche Wesen sind, und das ist der Standpunkt der hellenischen Mythologie.

Was den den Griechen vorgeworfenen Bilderdienst betrifft, so bemerke ich: gerade durch Götterbilder charakterisirt sich der *geistige* Polytheismus. Denn nur von dem Gott, der selbst kein Naturgegenstand ist, und nicht mehr mit der Vorstellung eines solchen zusammenfällt, bedarf es des Bildes, und umgekehrt, wer den Gott als wirklichen Gegenstand sieht, sey es als Stern, als Sonne z.B. oder als Thier, kann des Bildes entbehren, oder wofern er etwa die fern wandelnden, wie die als Sonne und Mond verehrten Götter sich näher bringen will, so wird er sich mit der rohesten und plumpesten Nachahmung begnügen. Nur was als reiner Gedanke im Geist empfangen ist und lebt, kann auch wieder durch eine wahrhaft geistige Schöpfung dargestellt werden. Wir können also die Ansicht, welche den griechischen Polytheismus nur für einen höheren Fetischismus ausgeben möchte, selbst nur barbarisch, und dagegen das Selbstgefühl nur gerecht finden, mit welchem der geistvolle und gebildete Hellene, wie in einer bekannten Stelle des Aristophanes, von der Höhe seines geistigen Polytheismus auf Sonne und Mond als Götter der Barbaren herabsieht[1].

Als freie geistige Naturen genießen die griechischen Götter auch ferner einer unbedingten Freiheit der Bewegung. Nicht mehr wie die Sterngötter der ersten Zeit unabläßig sich bewegende, sondern das

[1] Pax, 408-411. Hieher gehört auch die Stelle in Platons Kratylos, p. 397 D.

II,2,653

Princip einer unabläßigen Bewegung in sich selbst besiegt enthaltend, erscheinen sie als das *völlig* überwundene Gestirn. Alle willkürlichen Bewegungen beruhen auf einem Wechsel von Anziehung und Streckung oder umgekehrt. Auf einem gleichen Wechsel beruhen aber auch die kosmischen Bewegungen. Nur *der* Unterschied ist, daß diese Mächte der Anziehung und Streckung in der organischen Welt einer höheren Potenz untergeordnet erscheinen, die willkürlich über sie verfügt. (Wenn A^3 eingetreten, ist auch B Geist, Wille geworden, nur dem A^3 untergeordneter).

Der Schritt zur völlig menschenähnlichen Gestalt frei beweglicher Götter war indeß unstreitig der größte, und nur allmählich und stufenweise entschloß sich das griechische Bewußtseyn, die menschenähnliche Gestalt der Götter auch in der bildenden Kunst, in wirklicher Darstellung zu zeigen.

In den ältesten Zeiten des noch völlig ungeschiedenen, also vorhellenischen Bewußtseyns wurden von allen Hellenen (ôïsò ðOóéí GÅëëçóé sagt Pausanias ausdrücklich) wüste Steine (ëßèïé Pñãïß) statt Götterbilder verehrt[1]. Diese Verehrung der Götter in Form von Steinen u.s.w. entspricht dem dumpfen pelasgischen Bewußtseyn noch nicht geschiedener Götter[2]. Denn auch unbearbeitete Hölzer (Klötze) werden erwähnt, unter denen selbst schon bestimmte Gottheiten verehrt wurden, die sich das Bewußtseyn noch nicht unter einer bestimmten Gestalt zu denken getraute, z.B. ein îýëïí ïšê åkñãáóìÝíïí als ein Bild der Artemis, bei den Ikariern[3]. Der Begriff der Dioskuren (der unzertrennlich Vereinigten) war zu Sparta durch zwei mittelst eines Querholzes verbundene Balken vorgestellt[4]. Später erscheinen Säulen oder kegelförmige Steine, wie jenes von Tacitus[5] beschriebene Bild der Aphrodite zu Paphos, auch ein Zeus als Pyramide zu Sikyon. Ein großer Moment war es also, da man zuerst wagte, Götter in

[1] Pausan. Lib. VII, c. 22.

[2] S. Dorfmüller a.a.O. p. 64.

[3] Clem. Alex. Protrept. p. 40. Eine åkêüíá FÇëßïõ PíÝñãáóôïí erwähnt Herodianus Lib. V, p. 182.

[4] Plut. de font. p. 478.

[5] Histor. II, 3.

II,2,654

menschlicher Gestalt zu bilden. Jene gräßlichen, obwohl im Allgemeinen menschenähnlichen Bilder von Götzen der Phönikier, wovon Ueberbleibsel auch noch in Indien zum Theil gefunden werden, wie z.B. der Götze von Jaggernaut an die phönikischen Bilder des Moloch erinnert, waren nicht Folge von der Rohheit der Kunst, sondern der *Angst* vor dem Menschlichen, mit der jenes unheimliche religiöse Princip, noch eh' es besiegt ist, den Menschen erfüllt. Je weniger menschlich, desto göttlicher. Die menschliche Gestalt ist die allerletzte, la plus finie, also die am meisten *endliche*, jenem wüsten Unendlichen am meisten entgegengesetzt. Viel mehr Wüstes, Unendliches liegt noch im Thier und in der Thiergestalt. Wenn das Menschenähnliche nicht ganz abzuweisen ist, wird es durch Verdrehung und Entstellung der Züge wieder aufzuheben gesucht. Die ägyptischen Götter erscheinen zum Theil mit menschlichen Leibern aber Thierköpfen. Diesen Gräueln entging der Hellene, einzelne Anwandelungen ausgenommen, wohin die schon erwähnte Demeter in Phigalia gehört mit dem Pferdekopf, den zugleich Schlangen umgeben[1]. Der Hellene vermied diese Gräuel eben dadurch, daß er auch in der Kunst länger an sich hielt, und lieber mit jenen noch verschlossenen, noch nicht zur Gestalt entwickelten Symbolen sich begnügte. Auch als menschliche Züge schon angedeutet wurden, wagte man die Bilder nicht völlig frei und unabhängig von der leblosen Masse hinzustellen. Frei hingestellte, alles offen zeigende Bilder entsprechen dem befreiten, des Gegenstands völlig *gewissen* Bewußtseyn.

Die Künstler jener unterirdischen Tempel von Elephante und Salsette, obwohl sie ganz hervorstechende und im höchsten Relief gearbeitete Figuren bildeten, wagten doch nicht, diese ganz vom Grund abzulösen, sondern ließen sie im Zusammenhang mit der Masse, gleichsam mit der Matrix, in welcher und aus welcher die Götter selbst erst allmählich sich losgewickelt hatten. Auch in Griechenland wagte man nicht gleich, die Bilder von der Masse abgelöst, frei - von *allen* Seiten zugänglich und sichtbar - hinzustellen. Hierin, nicht in der Unvollkommenheit der Kunst als *solcher*, liegt der Grund von jenen Bildsäulen

[1] Pausanias VIII, 42.

II,2,655

mit platt am Körper anliegenden Händen und eng aneinander geschlossenen Beinen. Bekanntlich erzählen verschiedene griechische Schriftsteller, daß die ältesten Bildsäulen in Aegypten und Griechenland auf diese Weise, und noch außerdem mit geschlossenen Augen, gleichsam als noch schlafende, im realen Princip noch eingewickelte, noch nicht erwachte Götter abgebildet wurden. Sie waren menschlich gestaltet, aber ohne menschlich freie und willkürliche Bewegungen, Arme und Beine wie bei Todten an den Leib und aneinander geklebt, die Augen, als Werkzeuge desjenigen Sinnes, der vorzugsweise und vor allen auf die willkürliche Bewegung sich bezieht, geschlossen. Bekanntlich hatte auch der Amykläische Apollon die Beine in eine Masse eingewickelt, obgleich die Beine unten hervorstanden. In der willkürlichen Bewegung zeigt sich das völlig Befreite, Lebendige. Man wagte also noch nicht, lebendige Götter zu bilden, sie behielten, wenn nicht das Leblose, doch das Unbewegliche der Masse bei. Bewegliche, wandelnde Götter schienen dem Bewußtseyn zu flüchtig, zu wandelbar.

Den besten Aufschluß über die Bedeutung dieser Bildungen, und daß sie nicht sowohl ein Moment in der Entwicklung der Kunst, als vielmehr der religiösen Begriffe bezeichnen, den besten Beweis dafür gibt eine Stelle des Plutarch, wo er anführt: Die Aegypter erzählen unter anderm auch von Zeus (d.h. von Amun), daß er zusammengewachsene Beine (óõìðåöõêüôá ôN óêÝëç) gehabt habe, und weil er deßhalb nicht gehen können, aus Scham in der Einsamkeit (in der Verborgenheit, in der ìïíüôçò) geblieben sey, bis Isis ihm diese Theile durch einen Schnitt getrennt, und so möglich gemacht habe frei zu wandeln[1]. Ich kann mir nicht versagen zu bemerken, wie diese Erzählung unsere frühere Erklärung des ägyptischen Amun bestätigt. Wir sagten nämlich, es sey der Gott *vor* seiner Offenbarung, vor dem Auseinandergehen der Potenzen, welches als ein sich Bewegen, als ein Ausschreiten des Gottes gedacht wird, nach einem uralten Bilde, zufolge dessen die Schöpfung als ein Ausgehen Gottes von sich, als ein Aufbrechen, sich auf den Weg Machen vorgestellt wird. Es ist dasselbe Bild, vermöge

[1] de Isid. et Osir. c. 62.

II,2,656

dessen auch das A.T. von den *Wegen* Gottes spricht, und die äîÈëÀç˜ sagt: "Jehovah hatte mich im Anfang seines Weges", d.h. noch eh' er sich bewegte. So gesellt die ägyptische Vorstellung dem noch verborgenen und noch einsamen (d.h. in keiner Mehrheit von Potenzen erscheinenden) Ammon die Isis bei, welche ihm zur Bewegung verhilft, wie dem jüdischen Weltschöpfer die äîÈëÀç˜. Den erst einsamen und verschlossenen ägyptischen Gott bringt Isis zum Herausgehen aus sich selbst, d.h. zur Schöpfung.

Was also die Aegypter in jener Stelle des Plutarch von der Isis erzählen, dasselbe erzählen und zwar mit völlig gleichlautenden Worten die Griechen von dem Dädalos, mit dem sie ihre Kunstgeschichte anfangen. Sie sagen von ihm, daß er den Bildsäulen zuerst ausschreitende Beine (äéáâåâçêüôá ôN óêÝëç) gegeben, die Augen geöffnet habe u.s.w. Diese Parallele mit der ägyptischen Erzählung ist daher ein augenscheinlicher Beweis, daß die Sage des Dädalos in eine *andere* Sphäre als die der *Kunst*geschichte gehört. Die *ältesten* Götter, die Sterngötter, waren bewegliche, aber ihre Bewegung war keine *fort*schreitende, daher = Unbeweglichkeit. Dädalos gehört durch seinen Namen schon, der ja auch ein Beiwort der mannichfaltigen, bunten, vielgestaltiges Leben hervorrufenden Natur ist, schon durch seinen Namen, dann aber auch als Baumeister der ihm zugeschriebenen unterirdischen Grottenwerke und Labyrinthe gehört Dädalos offenbar der Zeit des Uebergangs an, des Uebergangs nämlich von der strengen Einheit des Zabismus zu der Vielartigkeit und Mannichfaltigkeit des späteren Polytheismus. In der Sage von Dädalos liegt also im Grunde nur die Erinnerung an den ersten Uebergang von unbeweglichen, nicht fortschreitenden, zu beweglichen, fortschreitenden Göttern. Dieß war aber nicht unmittelbar ein Uebergang der Kunst, sondern zunächst ein Uebergang des religiösen, mythologischen Bewußtseyns. Die Scheu, frei sich bewegende Götter darzustellen, war nach der Angabe der Griechen erst mit Dädalos verschwunden, der, Aegypten und Griechenland gleich angehörig (denn auch dorthin versetzt ihn die Sage, welche also in diesem Zeitraum die Völker noch nicht als getrennt denkt) auf jeden Fall nur einen Uebergang der Denkart bezeichnet.

II,2,657

Länger noch als die Scheu, frei sich bewegende Götter zu bilden, dauerte die Scheu, Götterbilder mit rein menschlichen *Gesichts*zügen auszuführen, und nachdem der Geist längst an menschenähnliche Bilder sich gewöhnt hatte, forderte das religiöse Gefühl noch immer an die Vergangenheit und das düstere Graun der Vorzeit erinnernde Gesichtszüge. Ja ein eigenthümliches, obwohl mit Ehrfurcht vermischtes Graun müssen selbst noch die Bilder erregt haben, die man für Dädaloswerke ansah, von denen Pausanias sagt: sie haben etwas Ungebildetes für den Anblick, sie seyen Pôïðþôåñá ðñ'ò ôxí –øéí aber es wohne ihnen etwas eigenthümlich Göttliches in[1]. Auf ähnliche Werke mag sich eine Rede des Aeschylos bezogen haben, der von dem Päan eines ihm gleichzeitigen Dichters, des Tynichos, sagte: im Vergleich mit diesem werde es dem von ihm (dem Aeschylos) Gedichteten ergehen, wie den alten Götterbildern, die, obwohl einfach gearbeitet, dennoch für göttlich gehalten werden, da man im Gegentheil die neuern zwar bewundere, aber ihnen wenig Göttlichkeit zutraue[2]. Wegen dieser Anhänglichkeit an alte, beglaubigte Bilder mußte, als das uralte Bild der schwarzen Göttermutter (Demeter) zu Phigalia abhanden gekommen war, der große Bildner Onatas das an die Stelle des alten verfertigte Bild nach Traumgesichten verfertigen, worin ihm die Göttin selbst erschienen war. Es war also um eine vera Icon zu thun.

Was hat im Grunde auch van Eyck, dieser Dädalos der neuern Malerei, anders gethan, als daß er das Graun alter, kirchlich geheiligter Bilder durch die Größe seiner Kunst veredelte und verstärkte? Wer empfindet dieses veredelte Graun nicht bei dem blutbetrieften Kopf auf dem Schweißtuch der heil. Veronica und in jenem ernsten, streng symmetrischen Christuskopf seines größten Schülers Hemmelink, welche jetzt in München sich befinden?

Als die schon frei gewordene Kunst unaufhaltsam die alten Formen ins Menschliche und Natürliche verwandelte, hielt sie doch die Hand von den durch Alter und Herkunft geheiligten Gesichtszügen der Götter

[1] Lib. II, c. 4.

[2] bei Porphyr. de abstin. II, 18.

II,2,658

zurück. Die Kunst behält die althergebrachten Züge noch bei, aber schon mit einer unwillkürlichen Ironie, die z.B. an den merkwürdigen äginetischen Bildwerken sich nicht verkennen läßt. Hier stehen die Gesichtszüge mit der naturgemäßen Ausführung der übrigen Körpertheile in einem fast unerklärbaren Widerspruch. Man sieht offenbar: die Künstler, welche alle übrigen Theile mit solcher Wahrheit und zum Theil mit naiver Treue der Natur nachzubilden vermochten, wären wohl auch im Stande gewesen, die Gesichtszüge gleich naturgemäß zu bilden. Was hielt sie davon zurück? Man könnte etwa sagen: die Griechen haben in allem einen gesetzmäßigen Gang beobachtet, sie haben daher zuerst die untergeordneten Theile ausgebildet, umgekehrt von der modernen Kunst. Dieß würde ausreichen, wenn die Köpfe und Gesichter nur etwa eine geringere Kunst- oder Nachahmungsfertigkeit anzeigten. Vielleicht aber erklärt sich jene eigenthümliche Erscheinung aus der sclavischen Abhängigkeit, in der man sich die griechische Kunst von der ägyptischen denken möchte? Allein damit wäre noch immer nicht erklärt, warum diese Künstler, die in Ansehung des übrigen Körpers sich von den angeblichen ägyptischen Vorbildern bereits gänzlich unabhängig gemacht hatten - denn einige der Körper unter den äginetischen Figuren grenzen schon an die schönsten der griechischen Kunst - warum dieselben Künstler in Ansehung der Gesichter sich noch einem ägyptischen Typus unterworfen haben sollten. Diese Scheu, gleichsam diese Verschämtheit der Kunst, Göttern oder Götter gleichgeachteten Heroen (auch Herakles befindet sich ja mit unter jenen Bildern) menschenähnliche Gesichtszüge zu geben, müßte also doch immer noch besonders erklärt werden. Allerdings sieht man in den Gesichtszügen der äginetischen Figuren ältere Vorbilder, aber nicht gerade der ägyptischen, sondern jener älteren Kunst überhaupt, welche das Göttliche nur durch entstellte und verdrehte menschliche Züge darzustellen, nicht es offen zu zeigen, sondern durch etwas ihnen mitgetheiltes Außermenschliches oder Nichtmenschliches - durch etwas Fremdes - noch zu verhüllen, mit einer gewissen Unheimlichkeit zu umgeben suchte. Es ist am Ende dasselbe Gefühl, welches vielleicht auch jetzt noch den gemeinen Mann das fratzenhafte

II,2,659

und besonders in den Gesichtszügen verdrehte Bild eines Heiligen dem herrlichsten, denselben Heiligen darstellenden Werk eines Raphael vorziehen läßt. In der That hat die Kunst niemals die Züge der Götter *parallel* mit den menschlichen dargestellt, sondern sie entweder unter die menschlichen herabgesetzt oder über die menschlichen erhöht. Nie durfte das Göttliche und in Folge dessen auch das Heroische eine bloße Nachahmung menschlicher Züge seyn, wenn es nicht allen Glauben an seine höhere Bedeutung verlieren wollte. Doch, wie gesagt, in den äginetischen Figuren kann man solche Vorbilder nur eben noch erkennen; an ihnen selbst bemerkt man leicht, daß diese verdrehten Formen nicht mehr für heilig geachtet werden, sie sind offenbar schon ironisch behandelt, diese Gesichter sind wahre *Masken*, d.h. der Künstler ist sich bewußt, daß er nicht das Wahre, das Wirkliche darstelle, sondern nur einer einst heilig gewesenen Form folge. Wenn man die in der Länge gezogenen, gleichsam chinesischen Augen dieser Figuren, ihren gegen den Mundwinkel in die Höhe gezogenen Mund, der ihnen das Ansehen einer lächelnden oder grinsenden Miene gibt - wenn man diese Züge von ägyptischen Originalen herleiten will, so muß man alsdann doch wieder erklären, warum solche Formen in der ägyptischen Kunst hergebracht waren. Denn anzunehmen, daß sie in Aegypten Nachahmungen der wirklichen Natur waren, d.h. daß die Aegypter selbst zu irgend einer Zeit so ausgesehen, besteht kein Grund mehr, seitdem man die Chinesen nicht mehr von den Aegyptern herleitet, und seitdem wohlerhaltene ägyptische Mumienköpfe und Schädel uns ganz andere Formen kennen gelehrt haben. Wer aber beobachtet hat, wie ein gewisses falsch

andächtiges Gefühl sich besonders durch Augen-Verdrehungen oder Verzückungen, durch ein gewisses fad-süßliches Lächeln des Mundes kund gibt, der wird wohl diese Formen überall, wo sie ihm vorkommen, begreifen, und am wenigsten die griechische Kunst in einer so schmählichen Abhängigkeit von der ägyptischen denken, daß sie auch die ihrer Natur und Nationalität ganz fremden, fratzenhaften Züge ägyptischer Bilder nachgeahmt hätte. Verfolgen wir den Fortgang der Kunst, so hat sie, wie bemerkt, eigentlich niemals das einfach und schlicht Menschliche der Gesichtszüge mit dem

II,2,660

Göttlichen vereinigt, sondern, sowie sie aufhört *unter* dem Menschlichen zu bleiben, erhöht sie alle Züge und Proportionen ins Uebermenschliche. Ich stelle daher die Vermuthung auf, daß der Uebergang zu den vollendeten Götterbildungen in Aegypten wie in Griechenland zuerst im Kolossalen gewagt wurde. Die kleineren ägyptischen Idole sind meistentheils fratzenhaft, aber an den kolossalen Sphinxen und an andern Werken von gleich großen Dimensionen erscheint das menschliche Antlitz von der regelmäßigsten, oft von der vollendetsten und zum Theil zugleich ausdruckvollsten Schönheit. So ist über den geistigen Ausdruck, die Hoheit und eine gewisse zur Bewunderung hinreißende stille Wonne in dem Kopf von rosenrothem Granit, der als ein junger Memnon sich im brittischen Museum befindet, unter allen Kennern nur Eine Stimme. Daß die eben erwähnten äginetischen Figuren dem größten Theile nach *unter* der natürlichen Größe sind, dieß kommt freilich zunächst von der Höhe des Giebelfeldes her, in das sie gestellt waren, aber mir scheint, es ist etwas in ihnen, das zeigt, daß die Kunst zu der Zeit, als diese Werke entstanden, sich noch überhaupt nicht im Kolossalen versucht hatte. Vielleicht, daß sich jenes Eigenthümliche, woran man, wie es scheint, äginetische Werke auch von den ältesten attischen auf den ersten Blick unterscheiden konnte, auf etwas Aeußerem der Art wie Dimensionen und Proportionen beruhte. Auffallend ist wenigstens, wie Pausanias bei Onatas, den er durchaus als denjenigen bezeichnet, durch welchen sich die äginetische Kunst zu gleicher Höhe mit der attischen geschwungen, daß Pausanias hiebei das Hauptgewicht auf die von Onatas verfertigten Kolosse legt, die denen des Phidias in nichts nachgestanden haben[1].

Wenn die bildende Kunst endlich ohne Scheu rein menschliche Formen nur insofern annehmen konnte, als sie diese Formen zugleich ins Uebermenschliche erhöhte, so wurde nun umgekehrt dieses wunderbar *erhöhte* menschliche zur Beglaubigung für die Realität der Götter als wirklich höherer und einer höheren Ordnung der Dinge angehöriger Wesen, wie Quinctilian vom olympischen Zeus sagt: cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

[1] Pausanias, VIII, 42.

[II,2,661]

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt die griechische Theogonie bis zu der mit Zeus entstehenden Göttervielheit oder, wie wir richtiger sagen würden, bis zu dem mit Zeus entstehenden geistigen Götterstaat verfolgt. Denn nicht etwa nur Zeus, sondern Uranos, Kronos und Zeus erscheinen in der letzten Entwicklung als Momente einer geistigen Göttervielheit. *Der* Uranos und *der* Kronos, welcher in die hellenische Göttergeschichte

aufgenommen ist, ist ebenfalls in eine geistige Welt versetzt und nicht mehr derselbe, den die Phönikier oder den die ältesten Sternverehrer meinten. Es würde aber eine unrichtige und den Aeußerungen der Theogonie selbst widersprechende Ansicht seyn, wenn man die letzte Götterentstehung so ansehen wollte, als ob diese Götter hier überall erst entstünden. Zeus ist vielmehr nur der diese Götter hervortreten lassende, sie freilassende, wie Dionysos in seiner höchsten Wirkung nur der sie lösende (Ëýóéïò, wie er auch genannt wird), sie in Freiheit setzende Gott, aber freilich zugleich der sie zum Rang geschichtlicher Wesen erhebende Gott. Sie sind schon vorher, nur eingeschlossen in jene dunkle Geburtsstätte des noch immer auf seiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit bestehenden realen Gottes. Sie *sind* in dieser, nur ohne Sonderung und Auseinandersetzung. Dieß schimmert selbst in der Ilias zum Theil durch, in welcher die Göttergeschichte nun wirklich zur Fabel, zum süßredenden Mährchen wird, das in seiner arglosen Redseligkeit nicht selten sich selbst zu vergessen scheint und in Widersprüche verfällt. Denn so wird einerseits angenommen, daß *Zeus* erst alle seine Geschwister aus

II,2,662

dem Gefängniß des sie verschließenden Gottes erlöst habe. Der Theogonie zufolge wird Zeus gleich nach der Geburt dem argwöhnischen, eifersüchtigen Vater entzogen und verheimlicht; dennoch wird in der Ilias erwähnt, wie Here und Zeus geheim vor den liebenden Eltern sich geliebt[1] - und eh' sie selbst ans Tageslicht traten und während Kronos noch herrschte, Zeus dem bräutlichen Lager der Here sich genaht habe. Die letzte Krisis ist daher nichts anderes als was das Wort sagt: Auseinandersetzung, Scheidung. Dieß erkennt die Theogonie selbst an; denn nachdem nun die Titanen, die letzten Regungen des blinden, verstandlosen Seyns, und auch die letzte Ausgeburt desselben, Typhoeus, besiegt ist, bleibt dem Zeus weiter nichts zu thun, als, wie schon erwähnt, die Würden unter den Göttern gehörig auszutheilen. Die einzige Wirkung jenes letzten Moments war also, daß die Götter, die zuvor wandelbarer Gestalt und Bedeutung waren, jetzt jeder seine bleibende Gestalt, seine bestimmte Verrichtung, sein ihm ausschließlich angehörendes Amt, so wie die damit verbundene Würde erhielt, da früher in der kronischen Verwirrung des Bewußtseyns je ein Wesen in das andere übergriff, und alle gegenseitig an der freien Entwicklung sich hinderten. Wie mit den Gestalten und den Würden, so war es natürlich auch mit den *Namen*. Denn wer z.B. sieht, wie Hera in manchen aus jener dunkeln Zeit sich herschreibenden Erinnerungen als eins mit Persephone erscheint - auch Polykletos gab ihr den Granatapfel, das Zeichen der Persephone, in die Hand -, wie selbst die hohe Athene nach Creuzers sorgfältigen Zusammenstellungen mit fast allen früheren weiblichen Gottheiten sich verwandt und verwechselt zeigt, der sieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterscheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur Einer bestimmten Gottheit zukam, die Sache dieses letzten Moments war. Darum muß man sich aber durch diese scheinbar zwischen ganz verschiedenen Gottheiten nachzuweisende Identität ja nicht irre machen, oder sich verleiten lassen, alles in eine ununterscheidbare Masse zu verschwemmen, alles als eins vorzustellen, wodurch die mythologische Ansicht eine unerträgliche Monotonie erhält. Alles, was

[1] Il. XIV, 296.

II,2,663

aus dieser gegenseitigen Verwechslung der Attributionen verschiedener Gottheiten folgt, ist die *Neuheit* dieser bestimmten Unterscheidung der Personen, und in Folge dessen auch der ausschließlich bestimmten Gottheiten angeeigneten Namen.

Die mit Zeus hervortretenden Götter *mußten* wohl schon *vor* Zeus seyn, denn Zeus selbst war eher als Zeus, d.h. eher als der bestimmte Moment der durch ihn bezeichnet ist. Es gehört eben dahin, was die Alten von einem ersten, zweiten, dritten Zeus, ebenso was sie von einer ersten, zweiten, dritten Artemis, und auf dieselbe Art von den verschiedenen Hermes sagen, deren Cicero allein sechse aufzählt[1]. Diese verschiedenen Apparitionen derselben Götter in verschiedenen - früheren oder späteren - Momenten, wo sie sich denn auch immer verschieden darstellen, diese verschiedenen Erscheinungen durchzugehen und auseinander zu legen, ist das Geschäft des bloßen Mythographen, aber es liegt gänzlich außer unserem Beruf. Jeder einzelne Gott hat unstreitig auch seine specielle Geschichte oder eine Folge von Erscheinungsweisen in früheren und späteren Momenten. Aber diese müssen wir, wie gesagt, den Mythographen überlassen. Unsere Entwicklung kann sich nicht auf die Zufälligkeiten in der Entwicklung der Mythologie erstrecken; unsere Absicht geht durchaus bloß auf das allgemeine Gesetz. Dennoch hat die mythologische Bewegung, einmal zu Ende gekommen und also frei und besonnen, mit einer - nicht künstlichen, sondern nothwendigen Consequenz sich in verschiedene Richtungen gleichsam freiwillig erweitert, und so finden sich denn noch einige in der bisherigen Entwicklung nicht begriffene Gestalten, von welchen noch zum Schlusse zu reden ist.

Materielle Götter nennen wir diejenigen, die aus der Zusammmenwirkung der drei Potenzen entstehen. Die Potenzen selbst aber nennen wir die formellen Götter, die nicht als materielle oder concrete Wesen, sondern nur als reine Ursachen zu denken sind. Inwiefern aber an jedem der griechischen Götter alle drei Potenzen Theil haben, also an jedem die Potenz des Geistes (A^3) verwirklicht ist, insofern sind sie insgesammt

[1] De Nat. Deor. III, 21 sq.

II,2,664

mit Geistigkeit angethane Wesen, und in diesem Sinn ist der Polytheismus der Griechen überhaupt ein geistiger. Wie aber unter den materiellen Göttern Zeus, Poseidon und Aides untereinander sich wie die drei Potenzen verhalten, so daß Aides der ersten, Poseidon der zweiten (dem vorzugsweise *so* genannten Dionysos), Zeus der dritten (der an *sich* geistigen) entspricht, so werden auch die andern Götter derselben Formation, d.h. die mit Zeus erst entstehenden Götter, nur verschiedene Wiederscheine jener drei die Mythologie erzeugenden Potenzen seyn. Jeder Gott wird irgend ein Moment des Verhältnisses dieser Potenzen darstellen. Aber nicht bloß daß die erzeugenden oder verursachenden Potenzen der Mythologie sich in den materiellen Göttern und ihren verschiedenen Eigenschaften wiedererkennen lassen, es scheint auch, daß Götter, die jetzt als zu den materiellen gehörige erscheinen, in einem früheren Moment selbst formelle Bedeutung hatten, oder, deutlicher gesagt, es ist wahrscheinlich, daß unter den materiellen Göttern jetzt auch solche sich finden, die früher im Bewußtseyn als formelle erschienen, aber sich nicht als solche behaupteten und später ihren Namen einem unter den materiellen Göttern vorkommenden, aber *analogen* Gott mittheilten. So, wenn man weiß, daß die griechische Aphrodite sich aus jener entfernten Vergangenheit, aus jenem Moment des Bewußtseyns herschreibt, der in den asiatischen Mythologien durch die Urania bezeichnet ist, und wenn man alsdann sieht, wie in der Ilias noch *Ares* als Gemahl der Aphrodite erscheint, so kann man sich unter diesem zerstörenden Gott (Ares) kaum etwas anderes als eine dem indischen Schiwa analoge Potenz vorstellen. In einem späteren Moment des Bewußtseyns, wo der mit Urania zugleich gesetzte relativ geistige Gott schon *als* der befreiende und in seiner positiven Eigenschaft als den Geist vermittelnder erschien, mußte der bloß zerstörende Gott ihm weichen, allein er ging deßhalb im Bewußtseyn nicht verloren, sondern erhielt nun seine Stelle unter den materiellen Göttern. Ueber *Hephästos* habe ich mich früher bereits gelegenheitlich geäußert[1]. Er ist eine Gottheit, die von uralter Zeit her im griechischen Bewußtseyn ist, aber erst mit Zeus diese

[1] S. oben S. 299.

II,2,665

bestimmte Gestalt geworden ist, als welcher er jetzt in der Reihe der griechischen Götter allein noch vorkommt. Daher er Sohn des Zeus und der Hera ist. Zeus hat ihn vom Himmel gestürzt; hierin, sowie in der Eigenschaft des Hinkens, die ihm von dem Fall auf die Erde geblieben, liegt die Spur, daß er, der jetzt nur noch *Ein* Princip (einseitig) ist, einst allseitig und ausschließliches Princip war - das Princip des alles verzehrenden Seyns. Aber eben dieses Seyn, das in seiner Ausschließlichkeit nichts Einzelnes oder Concretes zuläßt, wird, einem höheren Princip untergeordnet, selbst zum materiell-demiurgischen, plastischen, künstlerisch schaffenden. Daher ist Hephästos der göttliche Künstler, die materiell- oder plastisch-demiurgische Macht, der nach der Ilias[1] den andern Göttern, den sämmtlichen Olympischen, ihre Sitze und Häuser bereitende; auch darin erscheint er als diesen untergeordnet, als der ihnen ihre Stätte bereitende, und demnach seiner ersten Herkunft nach als uralte Gottheit. Als diese ist er auch dargestellt, inwiefern ihm in der Odyssee Aphrodite beigesellt ist; denn diese älteren Götter heißen nur darum Söhne und Töchter des Zeus, weil sie erst mit Zeus und durch Zeus bleibende Gestalt annehmen. In einem speciellen Sinn heißen Kinder des Zeus die erst nach Zeus und durch ihn erzeugten Götter, z.B. Pallas-Athene, die aus Zeus Haupte, d.h. aus dem höchsten mit Zeus erst gesetzten Bewußtseyn, hervorgeht. Wohl möglich, daß in der früheren Verwirrung des Bewußtseyns schon eine ältere Gottheit auch Athene oder Pallas genannt wurde, aber in der letzten Auseinandersetzung wurde dieser Name Zeus geliebtester Tochter vorbehalten, die er hervorbringt, indem er die *Metis* in sich zieht, als inwohnend setzt. Metis wird in der Theogonie die von allen Göttern und Sterblichen am meisten wissende genannt. Metis ist daher offenbar das Bewußtseyn in seiner Allgemeinheit und nun wieder erlangten Freiheit vom mythologischen Proceß. Indem aber Zeus es in sich zieht, erhebt er es zum sich selbst *wissenden* Bewußtseyn, zur *Athene*. Insofern geht Athene eigentlich schon über die Mythologie hinaus. Metis ist das *über* dem Ganzen, also auch über Zeus *schwebende* Bewußtseyn;

[1] I, 604 ff. XIV, 166. 167.

II,2,666

aber der mythologische Erzeugungstrieb, der sein Werk befestigen und abschließen will, läßt auch dieses gegen die Mythologie freie Bewußtseyn, welches die entstandene mythologische Welt wieder aufheben könnte, nicht *außer* ihr bestehen. Ausdrücklich wird in der Theogonie gesagt, daß Zeus auf den Rath der Gäa und des Uranos[1] die Metis, das über die Mythologie Hinausgehende, also selbst über Zeus Hinaus*wissende* (ðëåsóôá èå§í åšäõsáí nennt sie Hesiodos, also auch die mehr als Zeus wissende), daß er diese in sich selbst zurückziehe, líá ìx âáóéëÞúáá ôéìxí Tëëïò h÷w: damit nicht ein anderer die königliche Ehre gewinne - ein anderer der höchste Gott werde.

Der mythologische Erzeugungstrieb also weiß es auf die angegebene Weise zu vermitteln, daß auch dieses Bewußtseyn noch in die Mythologie selbst hereingezogen wird. Athene ist das ganz wiederhergestellte Bewußtseyn, das Urbewußtseyn in seiner ersten Lauterkeit und Jungfräulichkeit (*Sie* erinnern sich, wie dieser Begriff der Jungfräulichkeit gleich Anfangs bei Gelegenheit der Persephone erklärt wurde[2]), sie ist insofern *wieder* Persephone, aber die nun sich selbst wissende, die *in* ihrer

Jungfräulichkeit sich selbst wissende, oder umgekehrt das im sich-selbst-Wissen gleichwohl jungfräuliche Bewußtseyn, während Persephone ihr sich-selbst-Wissen durch Verlust ihrer Abgeschiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat. Die letzte weibliche Gestalt der Mythologie ist insofern wieder = der ersten, oder die wiederhergestellte erste. Darum ist sie auch das Erste und Beste des Zeus selbst, die Liebste des Vaters. "Sie thut was sie will", sagt Here in der Ilias; sie donnert mit Zeus Donner, rüstet sich mit seinen Waffen, weder Ares noch Here finden gegen sie Gehör, und selbst die auf ihre Veranstaltung verwundete Aphrodite wird lächelnd abgewiesen[3]. Sie ist wieder jenes erste unnahbare, gegen alles, was die Besonnenheit, d.h. die Einheit des Bewußtseyns aufzuheben droht, gewaffnete und gerüstete Bewußtseyn. Doch ist sie nicht *bloße* (passive) Einheit, die Persephone in ihrem noch jungfräulichen

[1] v. 891.

[2] S. oben S. 157.

[3] Il. V, 733 ff. 425 ff.

II,2,667

Stande war; sie ist die Einheit, aber die die Zweiheit schon bestanden hat; sie ist die Einheit = 1, die aus der Zweiheit = 2 in die Einheit = 3 zurückgekommen ist, und darum ist sie die als Drittes geborene: ôñéôïãÝíåéá, schon bei Hesiodos und in den homerischen Hymnen so genannt - ein Wort, das nach der Analogie von ðñùôïãÝíåéá (die erstgeborne) grammatisch richtig nur auf die von uns angenommene Art erklärt werden kann[1].

Zeus selbst, der reale Gott in seiner letzten Verklärung, könnte nicht Zeus seyn, wenn nicht eben derselbe nach unten Aides wäre; er ist nur Zeus, inwiefern er auch Aides ist, und er ist sich als Zeus *bewußt* nur, inwiefern er sich zugleich als Aides bewußt ist. Also das Bewußtseyn in Zeus verbindet Oberes und Unteres, und dieses zwischen dem Tiefsten und Höchsten hin- und hergehende, bewegliche Bewußtseyn ist *Hermes*. Hermes ist insofern das die drei Götter verbindende und wieder als Einheit setzende Bewußtseyn, das eigentlich in jedem ist, aber zugleich als ein Viertes vorgestellt wird. - Weil der ganz in Verstand umgewendete Gott von selbst auch den untergegangenen, blinden in sich schließt, so ist Hermes das beiden gleich befreundete Wesen, er ist ebensowohl FÅñìyò ÷èüíéïò, der unterirdische, als der oberirdische und himmlische Hermes.

Noch sind zwei Gestalten übrig, die - gleichsam isolirt unter den andern hellenischen Göttern - offenbar eine von den übrigen unabhängige Formation sind, und eine zwar der bisher dargestellten ganz analoge, aber doch von diesen unabhängige Entwicklung anzeigen: ich meine *Apollon* und *Artemis*. Apollon nämlich hat in allen seinen Schicksalen so viel mit Dionysos gemein, er tödtet den Python, der sich ganz wie ein ägyptischer Typhon verhält - nach einer andern Sage wird er selbst von Python getödtet, gerade wie in Aegypten auch wieder Osiris

[1] Daher ist auch nicht das Dreieck überhaupt, wie das Excerpt von Damascius bei Creuzer (Comment. Herod. p. 135) sagt, sondern das gleichseitige Dreieck ihr Symbol. So bei den Pythagoreern nach Plutarch de Is. et Os. v. 75: Ô' ìcí ãNñ kóüðëåõñïí ôñßãùíïí dêÜëïõí EÁèçíOí êïñõöáãåíý êár ôñéôïãÝíåéáí.

II,2,668

der zerrissene ist. Der von Apollon getödtete Python ist der untergegangene reale Gott, über den nach Aristoxenos De re musica Olympos das erste Trauerlied nach lydischer Weise gesungen haben soll. An den delphinischen Heiligthümern hat Dionysos gleichen Theil mit Apollon, der Parnaß gehört den zum Dionysoscultus gehörigen Thyaden und Mänaden ebensowohl als den Musen. Kurz Apollon hängt so mit Dionysos zusammen, daß er vollständig nicht zu erklären ist, ohne zugleich in die ganze Dionysoslehre einzugehen, wie sie nur in der Abhandlung der Mysterien gegeben werden könnte. Hier indeß so viel: Apollon kann nicht unter die materiellen Götter gerechnet oder gebracht werden, so wenig als Janus. Noch viel weniger freilich können Apollon und Artemis auf die gewöhnliche Weise bloß für Symbole von Sonne und Mond erklärt werden, obwohl allerdings umgekehrt Sonne und Mond Symbole von Apollon und Artemis werden konnten: - aber da er einerseits zu den materiellen Göttern zwar nicht gehört, von der andern Seite aber aus den formellen die Dionysosidee ihn verdrängt hat, so ist es begreiflich, wenn er unter die exoterischen Götter gerieth. Indeß die Geheimnisse in Delphi zeigen hinlänglich, daß das griechische Bewußtseyn die ursprüngliche Idee des Apollon zugleich festhielt, ja mehrere Umstände deuten darauf, daß er selbst wieder *über* den drei Dionysen gedacht worden. Weil er durch alle Stufen hindurchgegangen, finden sich in ihm die zum Theil widerstreitenden Attribute vereinigt, z.B. eines zerstörenden, Pest und Verderben sendenden und dann wieder des durch Musenkünste beseligenden Gottes. Demnach wäre Apollon am Ende der griechischen Mythologie ihr höchster Begriff, eben das, was am Anfang der altitalischen und römischen Janus ist, er wäre alter Janus, womit ganz übereinstimmt, daß er ebenso wie dieser als Gott der *Wege* gedacht wurde, wobei ich an das über den Begriff des Wegs und der Wege Gottes Bemerkte erinnere: er heißt PãõéÜôçò, Pãõéåýò (sein Cultus PãõéÜôéäåò èåñáðåsáé), von PãõéÜ die Straße, der Weg; eine ihm in dieser Eigenschaft vor den Thüren wie dem Janus gesetzte Säule wurde ebenso genannt. Artemis verhält sich dann ganz so zu ihm, wie nach der früheren Erklärung Diana zu

II,2,669

Janus sich verhalten würde - als das erste Spannende des Bogens, als die erste Ursache der Spannung, des Gespanntseyns der ursprünglich in Apollon als einig gesetzten Potenzen. Doch, wie gesagt, die genauere Auseinandersetzung muß der Abhandlung der Mysterienlehre vorbehalten bleiben.

Sollen wir nun, nachdem den Hauptgöttern der griechischen Theogonie ihre Stelle und damit ihre Bedeutung bestimmt ist, uns noch auf jenes Gewimmel von Göttern einlassen, das durch von Glied zu Glied sich fortsetzende Verzweigungen zuletzt ins Unbegrenzte sich verliert oder wenigstens seiner Natur nach keine Grenze hat? Ich glaube, dieß wäre überflüssig. Die Grundlage ist begriffen; was sich nun weiter in allen Richtungen aus ihr hervordrängt, fordert um so weniger wissenschaftliche Entwicklung, als wir hier unstreitig genöthigt sind, zugleich einer freidichterischen, wenn auch immer folgerechten Entwicklung, einen gewissen Einfluß zu gestatten oder zuzugestehen. So mag denn sogar in diesen weiteren Ausführungen manches wirkliche *Erfindung* seyn. Nachdem einmal die Berechtigung Götter anzunehmen gegeben war, wodurch sollte der *Lust*, diese an sich poetische Welt, die als eine zweite Schöpfung über der ersten, und dieser analog, sich erhob, wodurch sollte der Lust, diese ideale Welt immer mehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und selbst alle Geschäfte des Lebens in sie aufzunehmen, Schranken gesetzt werden? Ein Stamm von solcher Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben. Nur der *Stamm* selbst, der allen diesen, zum Theil schon zufälligen, Bildungen vorauszusetzende, nur dieser kann nicht Erfindung seyn.

Zu solchen rein dichterischen Erfindungen mögen vorzüglich diejenigen untergeordneten Gottheiten gehören, deren Namen nicht einfache, sondern zusammengesetzte sind und eine unmittelbar ins Gehör fallende Bedeutung haben. Zuletzt finden sich ja sogar in der Ilias selbst *wahre* Personificationen, z.B. die bekannte der Gebete (Ëßôáé), die Zeus, des allmächtigen, Töchter heißen, die langsam hinter der Schuld herwandeln, aber wenn der Schuldige sie verschmäht *selbst* den Zeus anflehen, daß seine Strafe

ihm folge. Aber diese Personificationen unterscheiden sich

II,2,670

sehr leicht von den wahren Göttern, und keiner der Alten hätte sich wohl vorstellen können, daß die Figur der Prosopopoiesis, die in ihrer Rhetorik eine so untergeordnete Stelle einnahm, einst noch zu der Ehre gelangen würde, für die Schöpferin der ganzen mythologischen Götterlehre gehalten zu werden.

Wir hätten also jetzt die theogonische Bewegung von dem ersten Anfang bis zu dem Punkte geführt, wo die am reichsten entfaltete und in jeder Hinsicht vollkommenste Mythologie, die hellenische, sich von selbst als ihr Ende darstellt. Die ganze mythologische Bewegung geht zuletzt auf die Erzeugung jener *exoterischen* Götterwelt hinaus. Dieselbe Bewegung, durch welche die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit ursprünglich da ist, erzeugt im Bewußtseyn durch einen wiederkehrenden Proceß jene ganze Götterwelt, die sich gegen die hervorbringenden Potenzen gleichsam als ein Viertes verhält, und nur aus der Zusammenwirkung dieser Potenzen als bloße *Phänomene* ihrer Zusammenwirkung entsteht. Wer dieß wohl gefaßt hat, wird sich nicht mehr durch jene Analogien irren lassen, durch welche man allerdings mit einem gewissen Schein glaublich machen konnte, daß alle mythologischen Götter nur personificirte Natur-Kräfte, -Erscheinungen oder überhaupt -Gegenstände seyen.

In dem großen Gewirre von Vorstellungen und Erscheinungen, welches nicht nur die einzelne Mythologie, sondern die verschiedenen Mythologien darbieten, in diesem haben uns die gleich anfangs aufgestellten Principien niemals verlassen. Ich darf wohl hinzusetzen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie existirt, durch welche diese so bestimmt nicht bloß im Allgemeinen, sondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird. Soll ich nun ein Wort darüber sagen, wie dieß möglich geworden, so kann ich mich darüber so ausdrücken: das einfache Geheimniß unseres Verfahrens ist die Voraussetzung, daß die Mythologie ihre eigne Geschichte enthalte, daß es keiner außer ihr selbst liegenden Voraussetzungen (z.B. kosmogonische Philosophien u.dgl.) bedürfe, sondern sie allein sich selbst vollkommen erkläre, daß also dieselben Principien, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Ursachen ihrer ersten Bildung und Entstehung seyen.

II,2,671

Es ist für die Naturforschung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenstand derselben aus sich selbst erklärt werden müsse, d.h. daß alle Entstehungsgründe seines Werdens und Entstehens an und in ihm selbst gefunden und entdeckt werden können. Dasselbe muß aber auch von geistigen Erzeugnissen gelten, die durch ihre innere Nothwendigkeit und gesetzmäßige Entwicklung Naturerzeugnissen gleichzustellen sind, und daß dem so sey, habe ich eben an dem Beispiele der Mythologie dargethan, indem es jedermann offenbar ist, daß weder ein *Princip* zur Erklärung noch irgend ein Moment ihrer Entstehung angenommen worden, der nicht sofort in ihr selbst nachgewiesen worden wäre.

Wenn ich nun diesem beifüge, daß die Principien, welche eigentlich den Schlüssel der ganzen Mythologie enthalten, am Bestimmtesten und Reinsten in der griechischen Mythologie angetroffen werden, so ist mir nicht unbekannt, daß ich damit etwas von den jetzt geltenden Ansichten sehr Abweichendes behaupte, indem man fast durchaus in der hellenischen Mythologie nur die verdorbene und verfälschte einer ursprünglich reineren Lehre und Erkenntniß sehen will. Aber ich habe gezeigt, daß für eine solche reinere Lehre in der früheren Zeit kein Raum ist, und daß gerade der reine, von seinem Gegensatz völlig freie hellenische Polytheismus der nothwendige Uebergang zu der wirklich besseren, reineren und höheren Erkenntniß war. Wenn daher von allen Götterlehren die hellenische die letzten Principien aller Mythologie in der größten Reinheit enthält, so ist dieß *eben* darum, weil sie die jüngste,

demnach die am meisten zur Besinnung und zum Bewußtseyn gekommene ist, also auch die in den früheren Momenten noch blind durcheinander wirkenden, sich gegenseitig verdunkelnden und bekämpfenden Principien in der reinsten Geschiedenheit und Auseinandersetzung zeigt. Ich hätte es also wohl niemals wagen können, über den bloßen Stoff und das Aeußere hinaus auf das Innere, die erzeugenden Principien der Mythologie und das Gesetz ihrer Bildung und Fortschreitung zu gehen, wenn ich diese nicht so rein entfaltet und dargestellt in der griechischen Mythologie gewußt hätte, die von allen thatsächlichen Beweisen unserer Theorie die entscheidenste Bestätigung derselben enthält.

II,2,672

So manches materiell Neue *Sie* indeß vielleicht diesen Vorlesungen verdanken, es ist nicht das *Wesentliche*; das Wesentliche ist, daß *Sie* Gelegenheit hatten, an einem großen Beispiel die Kraft der wissenschaftlichen Methode kennen zu lernen, und welcher Unterschied ist zwischen einer bloßen Reihe von Einfällen und einer Folge gesetzmäßig, von einem ersten Keim aus organisch sich entwickelnder Gedanken: das Wesentliche ist, daß die Methode, welche *Sie* hier in einer besonderen Anwendung kennen lernten, allgemeine Bedeutung hat, indem sie zugleich die der Philosophie ist - der Philosophie, inwiefern sie nicht an die Stelle des reellen Zusammenhangs die bloße Filigranarbeit des Begriffs setzt -, *allgemeine* Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenstände, deren sie, bei gehöriger Anwendung, sich ebenso mächtig erweisen würde, wie wir vermittelst derselben der Mythologie mächtig geworden sind.

Mögen daher diese Vorträge besonders *dazu* beitragen, daß das Studium der Philosophie wieder unter uns belebt, ernster und männlicher begriffen werde; mögen sie namentlich auch *die* Frucht tragen, daß die Philosophie auch für die anderen Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt. Es ist wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er sich widmet, die reichste Kenntniß von Einzelheiten sich zu erwerben suche, und wer ohne solche mit *bloßer* Philosophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können sich einbildet, befindet sich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher sich dünkte Feldherr seyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Werth erhalten alle einzelnen Kenntnisse, und zwar je ausgedehnter sie sind um so mehr, erst von der Kraft eines überlegenen Geistes, der sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geistes über die Masse, zur Verwirklichung wahrhaft universeller, weltumfassender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche gerade der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendste und täglich dringender Geister, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Massen von sich widersprechenden Erscheinungen und Thatsachen nicht rathlos gegenüberstehen,

II,2,673

sondern in sich selbst die Kraft und die Mittel finden, diese zu überwältigen, sich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um sie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Denn solche Momente kommen, wo es nicht mehr gilt im alten gewohnten Gleis fortzugehen, wo man sich zu einer neuen Schöpfung entschließen muß. Wenn ich für ein eifriges, ernstes und tiefes Studium der Philosophie spreche, so rede ich dabei wahrlich nicht für mein Interesse. In einem Alter wie das meinige[1] kann man nicht auf eine lang dauernde Wirkung als Lehrer rechnen. Aber lange Erfahrung und meine Uebersicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbesondere von denjenigen Universitäten sich vorzüglich Heil versprechen dürfen, wo das Studium der Philosophie nicht bloß als Studium für Anfänger betrachtet wird - nöthig höchstens zu einer gewissen formellen Bildung oder gar nur für künftige Staatsprüfungen, sondern wo auch die Reiferen und die schon an positiven Kenntnissen reich Gewordenen immer wieder

zur Philosophie zurückkehren, den Geist zu erfrischen und zu erneuern, und um immer im Zusammenhang mit jenen *allgemeinen* Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und die menschlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zusammenhangen, die allein wahrhaft die Welt beherrschen, im Umgang mit welchen allein *Männer* sich bilden, Männer - fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu stehen, vor keiner Erscheinung zu erschrecken, am wenigsten aber, wie es geschieht, wenn durch lange Versäumniß endlich die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwissenden das große Wort führen, dann der Unwissenheit und der Seichtigkeit gegenüber selbst die Waffen zu strecken.

Sehe ich nochmals zurück auf den jetzt zu beschließenden Vortrag, so kann ich mir nicht verbergen, daß noch einige Erörterungen übrig sind, durch welche die vorgetragene Theorie erst nach allen Seiten abgeschlossen und gerundet wäre. Eine der entsprechendsten wäre gewesen die Erörterung und Nachweisung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Momenten des mythologischen Processes und der physischen

[1] Diese Schlußvorlesung über Philosophie der Mythologie wurde am 20. März 1846 in Berlin gehalten. D. H.

II,2,674

und geschichtlichen Grundverschiedenheit der Völker. Es gehören hieher auch einige genauere Erörterungen über die vorgeschichtliche Zeit der Griechen, namentlich das Verhältniß zwischen Pelasgern und Hellenen. In letzter Hinsicht kann ich jedoch auf eine schon erwähnte Schrift verweisen, die nach dieser Seite hin meinen Vorgang ergänzt, die Schrift des Professor Dorfmüller de Graeciae primordiis, die es keinen meiner Herren Zuhörer reuen wird gelesen zu haben[1]. Endlich fehlt zum Abschluß die vollständige Abhandlung der griechischen Mysterien, über welche ich mich hier nur mit allgemeinen Andeutungen begnügt habe.

So unvollendet in dieser Hinsicht mein Vortrag erscheinen mag, hoffe ich doch, daß er für *Sie* nicht ohne Nutzen gewesen, und so bleibt mir nichts übrig, als denen, die auf diesem langen Wege mit steter Aufmerksamkeit mir gefolgt sind, für ihre löbliche Ausdauer zu danken, und mit der Erklärung zu schließen, daß ich keinen angelegeneren Wunsch habe, als *Ihnen*, und solchen, die *Ihnen* an Wißbegierde und Eifer für höhere Erkenntniß gleichen, auch ferner nutzen zu können.

[1] Der vollständige Titel lautet: C. F. Dorfmüller, de Graeciae primordiis aetates quatuor. J. G. Cotta. 1844

[II,2,675]

Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji[1].

[1] Vorgelesen in einer Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in München.

(Mit einem lithographirten Umriß.)

Ich nehme dießmal die gütige Aufmerksamkeit der Klasse für eines der kürzlich - soviel mir bekannt ist, im Jahr 1825 - neuentdeckten Gemälde von Pompeji in Anspruch, über dessen Sinn oder eigentlichen Inhalt gleich bei seiner ersten Bekanntwerdung die Meinungen der Erklärer nicht sowohl voneinander abweichend, als, wenigstens was einen Haupttheil betrifft, völlig ungewiß und unentschieden blieben. Es war ein bloßer glücklicher Zufall, wenn frühere bei einer allgemeinen Untersuchung gewonnene Ansichten mich in den Stand setzten, nach einer bloßen Beschreibung, die ich in Nr. 8 des Kunstblattes vom Jahr 1826 zufällig las, den Sinn des Bildes nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Ansehung des bis dahin unerklärten Theils, mit Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Bei meiner Zurückkunft nach München erkundigte ich mich bei dem eben hier anwesenden gelehrten Alterthumsforscher, Hrn. Prof. *Gerhard*, näher nach der Beschaffenheit des Bildes, ohne von ihm mehr, als die schon erwähnte Beschreibung bereits enthalten hatte, zu erfahren; nur überzeugte ich mich, daß Hr. Prof. *Gerhard* bis dahin keinen näheren Aufschluß über die Bedeutung, weder einen von ihm selbst, noch einen von andern gefundenen, geben konnte. Späterhin hatte ich das Vergnügen, durch die Freundschaft des Hrn. Prof.

II,2,676

Schorn eine Zeichnung des fraglichen Bildes zu erhalten, und eben diesem Gelehrten, den ich heute mit besonderem Vergnügen in unserer Versammlung sehe, meine Deutung desselben, wie es mir schien, nicht ohne Billigung von seiner Seite, mitzutheilen. Diese Zeichnung, welche ich hier vorlege, setzt mich nun in den Stand, meine Erklärung des Bildes anschaulich vorzutragen.

Da es unmöglich seyn würde, das Bild mit mehr Klarheit zu beschreiben, als dieß bereits in der allegirten Nummer des Kunstblattes geschehen ist, so begnüge ich mich, die dort gegebene Beschreibung zu wiederholen, indem ich nur die Bemerkung vorausschicke, daß das fragliche Bild sich an der Wand eines der Höfe in demjenigen neuentdeckten Gebäude zu Pompeji befindet, das den Namen *Haus des Poeten*, erhalten hat, und von allen der bis jetzt entdeckten das am reichsten geschmückte ist.

"Auf der Querwand", so heißt es in der angeführten Stelle, "zur Rechten vom Eingang befindet sich das Bild einer mythischen Vermählung. Ein sitzender bärtiger Mann mit Scepter faßt mit seiner Rechten den linken Arm einer halbverschleierten Frau mit reichgesticktem Kleide, Stirnkrone und Armschmuck; beide haben auf dem vierten Finger ihrer linken Hand den bräutlichen Ring. Die Bewegung der Frau ist so schüchtern, als der Ausdruck ihres wundersam schönen Kopfes feurig und lebensvoll; dieses und die geflügelte Frau, die hinter ihr als Führerin erscheint und die man als Victoria auf die Wiedervermählung nach dem troischen Siege beziehen mochte, mag die erste Benennung dieser Composition, Menelaus und Helena, veranlaßt haben, die wenigstens minder unglücklich ist als eine neuere von Peleus und Thetis. Der Hintergrund einer zwischen Bäumen aufgerichteten, oben etwa mit drei Löwen verzierten Säule, an der Flöten, Cymbeln und ein Tympanum sichtbar sind, könnte ein asiatisches Lokal andeuten; doch ist diese Deutung für Menelaus nicht ungezwungen, auch das Costüm des bärtigen Mannes, dem ein rother Mantel das Hinterhaupt verschleiert, für einen Griechen befremdend. Man würde nicht abgeneigt seyn, an die Vermählung des Saturnus mit der Rhea zu denken, wären nicht unter dem Sitze drei

II,2,677

in lauschendem Gespräch beieinander sitzende Jünglinge bei jedem bisherigen Erklärungsversuch unenträthselt geblieben. Dieses Bild hat seit seiner neulichen Entdeckung schon sehr gelitten, doch kann der Glanz seiner ursprünglichen Herrlichkeit sobald nicht verwischt werden".

Die hochzuverehrenden Herren werden aus dieser Beschreibung, welche nach dem untergesetzten Anfangsbuchstaben den vorhin erwähnten Hrn. Prof. *Gerhard* zum Verfasser hat, von selbst bemerkt

haben, daß die Erklärer schon über die Bedeutung der zwei Hauptfiguren theils uneins, theils unentschieden gewesen sind, indem einige in der weiblichen Figur die dem Menelaus durch den Sieg von Troja wieder zugeführte Helena, andere in dem Ganzen, noch unwahrscheinlicher, die Vermählung des Peleus und der Thetis sehen wollten. Es ist dagegen gar nicht zu zweifeln, daß die Vermuthung des Hrn. Prof. *Gerhard*, die Hauptfiguren stellen Kronos und Rhea vor, die einzig richtige ist; dafür würde schon das mit einem rothen Schleier verhüllte Hinterhaupt sprechen, welches, wie jedermann weiß, ein beständiges Attribut und Kennzeichen der Saturnus-Bildungen ist. Nicht weniger sprechen dafür die wildschönen Züge des Angesichts der weiblichen Figur und die strengen Gesichtszüge der männlichen. Die Handlung gehört der Zeit des herrschenden Kronos an. Hr. Prof. *Gerhard* nimmt nur darum Anstand sich für diese Bedeutung entschieden auszusprechen, weil, wie er sagt, die drei unter dem Sitze in lauschendem Gespräch beieinander sitzenden Jünglinge bei jedem bisherigen, also auch bei diesem Erklärungsversuch unenträthselt geblieben seyen. Es war nun aber gerade umgekehrt, die aus der bloßen Beschreibung errathene Bedeutung dieser drei Jünglinge, welche mich von der Deutung der Hauptfiguren auf Kronos und Rhea erst eigentlich überzeugte. Nur war die Angabe über die drei Jünglinge selbst zu unbestimmt: man mußte voraussetzen, daß der Künstler sie irgendwie untereinander abgestuft und unterschieden habe; aber von diesem Charakteristischen eines jeden fand sich in der Beschreibung nichts vor. Ich mußte daher um so begieriger seyn eine treue Zeichnung des Gemäldes zu sehen, ein Vortheil, der mir, wie gesagt, zuerst durch Hrn. Prof. *Schorn* zu Theil wurde. Nachdem ich nun aber gesehen hatte,

II,2,678

daß die charakteristische Stellung und Bezeichnung eines jeden der drei Jünglinge mit meinem von ihnen vorgefaßten Begriff vollkommen übereinstimme, so konnte ich nicht wohl mehr an der Richtigkeit meiner Erklärung zweifeln, und eben diese Probe, die sie bestand, gibt mir den Muth, dieselbe nun auch der verehrten Klasse hiemit vorzulegen.

Nach der griechischen Theogonie zeugt Kronos mit der Rhea bekanntlich drei Söhne: *Aides*, *Poseidon* und *Zeus*; aber der große Kronos, wie Hesiodos sagt, verschlang jeden der Söhne wieder, sowie er aus dem Schooß der heiligen Mutter auf seine Kniee kam, um dadurch abzuwenden, was *Gaia* und *Uranos*, die älteren und von ihm selbst verdrängten Gottheiten, vorausgesagt hatten, daß ihm bestimmt sey, von seinem eignen Sohne bezwungen und überwunden zu werden. Rhea aber empfindet über das Unglück ihrer Kinder untröstlichen Schmerz. Demnach gelingt es ihr, den Kronos zu hintergehen, und ihm den jüngstgeborenen Sohn Zeus zu entziehen, der dann auf die bekannte Art den Vater wirklich bezwingt und zugleich auch die von eben diesem verschlungenen Söhne wieder befreit und ans Licht hervorbringt. Fortan theilen sich die drei Söhne in die Weltherrschaft: an der Stelle des Einen und ausschließlich herrschenden Kronos herrschen die drei Götter, zwar so, daß Zeus als der Höchste unter ihnen über alle hervorragt, daß aber doch jedem sein eignes Reich beschieden ist. *Aides* erhält den untersten Theil, die Unterwelt, zu seiner Herrschaft, *Poseidon* den mittleren oder das Tiefste alles Oberirdischen, das Meer, Zeus das höchste Oberirdische, den Aether.

Demgemäß sind nun, solang Kronos noch herrscht, die drei Götter gegen ihn im Verhältniß *zukünftiger Weltherrscher*, aber noch sind sie als solche verborgen im Hintergrunde der Zukunft. Ich bemerke nun zuerst, daß die drei Jünglinge unseres Gemäldes nichts anderes als die drei Söhne des Kronos sind. Betrachtet man die Zeichnung genauer, so findet man, daß sie unter sich *stufenweise erhöht* sitzen: am tiefsten die uns den Rücken zukehrende Figur, welche ich daher für den künftigen *Aides* erkläre; ich bemerke dabei, daß die auf den Rücken gelegte rechte Hand, welche dem Beschauer ganz die innere Fläche

II,2,679

zuwendet, in einem griechischen Bild, wo alles bedeutend ist, ebenfalls auf den *Aides* als den von der Gegenwart abgewendeten Gott der Vergangenheit hindeuten mag. Denn gewiß besitzen wir in dem Gemälde von Pompeji die treue Copie eines griechischen Werkes; und das hohe Bedeutungsvolle des Ganzen zeigt, daß dieß ein Bild aus der schönsten griechischen Zeit gewesen seyn muß. Die zu unterst sitzende, dem Beschauer fast ganz den Rücken und die innere Fläche der rechten Hand zukehrende, das Gesicht beinahe völlig abwendende Figur erkläre ich also für *Aides*. Die zweite, schon erhöhter sitzende, für *Poseidon*, dessen beständige Charakteristik, das Breitbrustige, welches ihm in der Poesie wie in der Kunst nie fehlt, auch hier aufs Bestimmteste ausgedrückt ist. Die dritte, am höchsten sitzende, jugendlichste, schlankste, aufmerksamste und denkendste Figur erkläre ich für *Zeus*, der, unter den dreien nach der *Theogonie* der jüngste, in der *Ilias* sich nur darum des höhern Alters vor den andern rühmt, weil er zuerst dem kinderverschlingender Vater entzogen und von ihm befreit worden, die andern also nach ihm erst ans Tageslicht gekommen.

Wird nun auf diese Art durch die charakteristische Stellung und das sonst Bezeichnende die Vermuthung, daß die drei Jünglinge die drei Kronos-Söhne seyen, nicht widersprochen, vielmehr bestätigt, so entsteht als nächste Frage: was ihre Stellung unter dem Thron, durch die sie dem Vater und der Mutter selbst verborgen sind, bedeute? Hierauf kann ich nichts antworten, als daß sie eben durch *diese* Stellung als die noch im Hintergrund verborgenen, bloß zukünftigen Götter angedeutet werden. Ich halte mich dabei überzeugt, daß diese drei Figuren im malerischer Hinsicht auch ganz anders als die beiden Hauptfiguren behandelt waren. Ich wünsche das Gemälde möge noch gut genug erhalten seyn, um dieß durch Autopsie entscheiden zu können. Ob vielleicht die Angabe des Hrn. Prof. *Gerhard*, das Bild habe seit seiner neuerlichen Entdeckung schon sehr gelitten, sich bloß auf diesen Theil des Bildes beziehe, ist mir nicht bekannt.

Es wäre zwar, wenn man dieser Stellung nach eine in anderer Hinsicht wieder gewagte Deutung geben wollte, nicht das erstemal, daß

II,2,680

wir durch antike Bildwerke eine verschiedene, nämlich eine von der früher bekannten abweichende, übrigens ebenfalls alte Auffassungsweise einer mythologischen Erzählung kennen lernten. Bekanntlich ist in der griechischen Göttergeschichte dieselbe Katastrophe - daß nämlich ein herrschender Gott oder ein herrschendes Göttergeschlecht von einem folgenden verdrängt wird - zweimal wiederholt. Zuerst herrscht *Gaia* und *Uranos*, der seine von Anfang schon ihm aufsätzigen Söhne, eben weil er dieß an ihnen kennt, jeden gleich sowie er geboren wird, in der Tiefe der Erde verbirgt (ðÜíôáò Pðïêñýðôáóêå êár dò öÜïò ïšê Píßåóêå, Ãáßçò dí êåõèì§íé). Der Ausdruck für dieselbe That bei Kronos ist schon ein anderer; es heißt: êár ôï˜ò ìcí êáôÝðéíå Êñüíïò ìÝãáò. Eine noch bestimmtere Variation ist in die Erzählung des darauf *folgenden* Vorgangs gebracht; auch die ungeheure *Gaia* erseufzt innerlich tief über das Loos ihrer Kinder und sorgt für eine große scharf schneidende gezahnte Sichel, die sie dem in einen Hinterhalt gestellten jüngsten Sohn in die Hand gibt, um den Vater in dem Augenblick, da er im Begriff ist sich ihr zu nähern, die Zeugungstheile abzuschneiden (åpóå äÝ ìéí êñýøáóá ëü÷v, díÝèçêå äc ÷åéñr Rñðçí êáñ÷áñüäïíôá, und nachher: ¿ äE dê ëï÷åïsï ðÜúò ¨ñÝîáôï ÷åéñß). Der Sohn greift also aus einem Hinterhalt vor. Diesen Hinterhalt kann man sich wohl nur in demselben Raum denken, in welchem die sämmtlichen Söhne und mit ihnen auch Kronos verborgen waren. Der Sturz des Kronos geht nun aber auf veränderte Weise vor: Zeus wird dadurch gerettet, daß dem Vater ein in Windeln gewickelter Stein zu verschlingen gegeben wird; und Zeus kann ruhig heranwachsen, bis er stark genug ist zur Ueberwältigung des Vaters, die dießmal ohne Entmannung abgeht. Schon der poetische Sinn hätte dem

Verfasser der Theogonie nicht erlaubt, dieselbe Geschichte mit unveränderten Umständen sich zum zweitenmal wiederholen zu lassen. Indessen können wir nicht wissen, ob nicht in anderweitigen Sagen und gerade in der gemeinen Volkssage die beiden Vorgänge sich weit ähnlicher erzählt wurden. Wenigstens war nach einer andern, urkundlich nachzuweisenden Sage auch Kronos von seinem Sohne *Zeus* entmannt

II,2,681

worden. Auf der Insel Zankle, deren Name selbst ein krummes Weinmesser bedeutet, zeigte man noch in ziemlich späten Zeiten das Drepanon vor, dessen sich Zeus bei dieser Handlung bedient hätte. Es wäre also nicht unmöglich, daß nach dieser oder irgend einer andern Version Zeus den Kronos ebenso von dem Ort her überfallen hätte, an welchem er mit seinen Brüdern verborgen war. Wäre dieß nun *mehr* als eine bloße Möglichkeit, so könnte man etwa behaupten, die Stelle unter und gewissermaßen hinter dem Thron in unserem Bilde sey eben der Ort der Verborgenheit und Tiefe, in dem Kronos seine Söhne gefangen gehalten. Denn ohne die Voraussetzung einer auf solche Weise abgeänderten Sage könnten wir uns dieß nicht denken, weil nach der *uns* bekannten Erzählung Zeus *nicht mit* seinen andern Brüdern verschlungen, d.h. in die Verborgenheit zurückgesetzt wird. Bei dieser Bewandtniß der Sache muß ich diese zweite Erklärung vorerst um so mehr als eine bloße Möglichkeit anführen, als es mir bei dem hochsymbolischen Charakter des ganzen Bildes nicht schwer fällt, in dieser Stellung der drei Söhne nur die symbolische Darstellung des *allgemeinen* Begriffs noch im Hintergrund der Zukunft verborgener, noch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretener Götter zu denken.

Diese symbolische Bezeichnung des bloß Zukünftigen in den drei Gestalten ist nämlich auch außerdem wohl zu erkennen: nicht nur sind sie der Gestalt nach kleiner als die Hauptfiguren, sondern auch durchaus jugendlich, unbärtig, als Jünglinge dargestellt, d.h. als solche, die erst im Heranwachsen begriffen sind, als nur noch zukünftige Weltherrscher. Daß ich in diesem jugendlichen Aussehen nicht zu viel suche, erhellt aus Beispielen einer ganz ähnlichen Symbolik. So lag in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste der künftige Weltherrscher Jupiter als *Kind*. In ägyptischen Bildwerken erscheint ebenso Horos am Busen der Isis, als künftiger Weltherr bezeichnet durch die Weltkugel auf seinem Haupte. Ebenso wird der letzte, nur noch in Mysterien gezeigte Weltherrscher Jakchos als Säugling an der Brust der Demeter gezeigt, derselbe, der in andern Vorstellungen schon als Kind mit den Attributen der künftigen Weltherrschaft spielend vorgestellt wird,

II,2,682

und in der feierlichen Jakchos-Procession am sechsten Tage der Eleusinien bereits als Knabe (Kuros) mit nach Eleusis zieht. Dieselbe naive Symbolik werden wir also auch hier in unserem Bilde anerkennen dürfen. Ueber die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge werde ich mich später erklären.

Was den Gesammtausdruck in der Stellung und den Gesichtern der drei Jünglinge betrifft, so nimmt die vorgelesene Beschreibung an, daß sie in lauschendem Gespräch begriffen seyen; wahrscheinlich nicht, daß sie einander, sondern daß sie das Gespräch der Aelteren belauschen und sich darüber gegeneinander äußern. Müßte man den Ausdruck des Zuhörens, des Lauschens durchaus in ihnen erkennen, so würde dieß für die zweite Ansicht entscheiden, daß sie nämlich an dem Ort der Verwahrung sich befinden, in dem sie der Vater verborgen hält. Ich will indeß dahingestellt seyn lassen, ob der angebliche Ausdruck des Lauschens nicht ebensowohl allgemeiner als Ausdruck der Spannung und der Erwartung gefaßt werden kann, durch den selbst wieder nur der allgemeine Begriff des Zukünftigen angedeutet wäre. Denn das, was noch nicht ist, sondern erst seyn soll, befindet sich in natürlicher

Spannung gegen das, was jetzt ist. Unzweifelhaft ist auf jeden Fall, daß diese Spannung, die man für ein aufmerksames Zuhören allerdings ansehen *kann*, sich auf das bezieht, was über ihnen vorgeht.

Es ist nun Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die zwei Hauptfiguren zu richten. Die Hauptbewegung ist klar: Kronos[1] zieht die, wenn nicht sich sträubende, doch zaudernde und zweifelhafte Rhea an sich, mit seiner rechten Hand ihren linken Arm fassend. Der vorhin erwähnte Beschreiber findet die Bewegung der weiblichen Figur schüchtern; doch ist es offenbar nicht sowohl die Schüchternheit jungfräulicher Verschämtheit, als eine zaghafte Scheu, welche das Bewußtseyn eines unheilvollen Erfolges einflößt, die besonders auf dem Angesicht der Rhea sich malt. Diejenigen, welche eine dem Menelaus zurückgebrachte Helena in der

[1] Zu dem Gesicht des Kronos vergleiche man den Ausdruck, der sich im Fragment des Dichters Antimachos bei Plutarch (Fragen über römische Gebräuche 42.) findet: ¿ ëÜóéïò Êñüíïò (der bärtige Kronos).

II,2,683

Figur erkennen wollten, sahen in dem Ausdruck derselben unstreitig das Gefühl des gegen den früheren Gemahl begangenen Unrechts; ein Unrecht gegen den Gemahl begeht aber auch Rhea, inwiefern sie weiß, daß die Kinder, die aus dieser Verbindung entspringen werden, einst den Vater überwältigen und an seiner Statt herrschen sollen. Hätte man nach der zweiten Ansicht die drei Söhne, Zeus mit inbegriffen, als schon geborene und nur noch verborgene und vom Licht verbannte sich zu denken, so müßte man im Gegentheil im Gesicht der Rhea den Ausdruck des Unmuths über das Schicksal ihrer Kinder und ihre Weigerung zu ferneren Geburten erkennen. Hätte der Künstler dieß ausdrücken wollen, so hätte er statt des großen, ursprünglichen Verhältnisses ein untergeordnetes und sehr gemeines zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt. Sein Werk ist nicht von der Beschaffenheit, um ihm eine solche Wahl zuzutrauen; das Jungfräuliche neben dem höchst Ahndungsvollen im Gesicht der Rhea läßt nicht zweifeln, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt sey. Man glaubt die Rhea, wie sie Hesiodos beschreibt, zu sehen:

FÑåßç äE á¤ äìçèåsóá Êñüív ôÝêå öáßäéìá ôÝêíá,

Rhea, wie sie Kronos zuerst bezwingt. *Diese* Gewißheit, die man auch unabhängig von dem bräutlichen Ringen nicht abweisen kann, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt ist, entscheidet auch über den andern, bis jetzt noch zweifelhaft gebliebenen Punkt; die drei Söhne sind nicht die schon geborenen, nur eingeschlossenen und vom Licht abgehaltenen; sie sind die schlechthin zukünftigen, noch unter der Gegenwart verborgenen, denen erst durch die eben sich schließende Verbindung geboren zu werden bestimmt ist. Das ganze Gemälde nimmt dadurch jenen erhabenen symbolischen Charakter an, den wir nur in den großartigsten Darstellungen des Alterthums finden. Es ist dadurch erst vom gemein historischen Standpunkt völlig hinweggehoben und erscheint als das Werk nicht bloß einer geschickten Hand, sondern eines kühn denkenden Geistes, der, indem er uns neben der in der Gegenwart vorgehenden Verbindung zugleich die mit dieser gesetzte Zukunft zeigt, uns vom gegenwärtigen Moment befreiend hinweghebt

II,2,684

und statt der einzelnen Handlung die ganze Tiefe des in der Göttergeschichte waltenden Schicksals mit Einemmal sehen läßt. Wenn das schlechthin Zukünftige dargestellt werden soll, so kann es nicht anders dargestellt werden, als im Zustande des Harrens und Wartens auf die Entscheidung, die ihm erlaubt ans

Licht zu treten.

Noch habe ich endlich die dritte Figur zu erwähnen, das geflügelte weibliche Wesen, welches die zögernde, nicht wollende Rhea mit dem offenbar prophetischen Ausdruck in den Augen sanft vorwärts treibt. Niemand würde uns leicht widersprechen, wenn wir diese Figur für eine Nemesis erklärten, die hier, wo es um ein großes Schicksal sich handelt, ganz an ihrer Stelle seyn würde. Denn Nemesis ist ja doch nichts anderes als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehen feind ist, inwiefern es verhindert, daß das einmal seyn Sollende sich vollende. Nicht mit Gewalt, sondern mit sanfter Bewegung, wie allein sie überall wirkt, treibt sie die Zögernde vorwärts zu der verhängnißvollen Verbindung. Wenn ich indeß das hoch Symbolische auf der andern Seite des Bildes erwäge, finde ich mich geneigter, in der geflügelten Figur selbst zwar auf jeden Fall einen der Nemesis verwandten, aber doch *allgemeineren* Begriff zu erkennen. Das Geflügelte überhaupt deutet die Bewegung an: die geflügelte Figur ist die Macht der vorwärts strebenden Zeit selbst, also, weil das in der Gegenwart Strebende und Treibende die in ihr noch verborgene Zukunft ist, eigentlich die Macht der Zukunft selbst, durch welche die zögernde Gegenwart vorwärts, d.h. in der Richtung des im Schooße der noch zukünftigen Zeit Verborgenen (welches hier die drei Jünglinge sind) getrieben wird; das in der Mitte Liegende repräsentirt die Gegenwart, die - dem Fortschreiten in der Rhea - sanft, mit Voraussicht der Zukunft (denn das voraussehende Prophetische ist stets in die weiblichen Gottheiten gelegt) sich widersetzt; Kronos, der Gott, der sich dem Fortschreiten entgegenstemmt, zieht dennoch in der Rhea selbst die Zukunft an sich, in der Meinung, sie gleichwohl in der Folge fesseln und durch Gewaltthat aufhalten zu können.

II,2,685

Noch habe ich vergessen, jener Bewegung zu erwähnen, welche die Rhea mit dem einen Ende ihres über den linken, von Kronos gefaßten Arm geschlagenen Peplos vornimmt. Diese Bewegung ist deutlich genug und bedarf keiner Erklärung; sie warnt dadurch gleichsam und wehrt zum voraus dem Kronos, den verhängnißvollen Schooß ihm selbst Unheil drohender Geburten zu eröffnen.

Zur vollständigen Erklärung des Bildes gehört nun noch ein Wort über die genau in der Mitte zwischen Kronos und Rhea, jedoch nach hinten zu, also in der *Ferne* zwischen Bäumen sichtbare Säule, welche oben mit drei Löwen mystisch verziert, an ihrer Vorderseite zwei Flöten, zwei Cymbeln und ein Tympanon trägt. Jedem ist bekannt, daß diese Werkzeuge Andeutungen des Orgiasmus oder der orgiastischen Begeisterung sind. Weniger bemerkt, aber darum nicht weniger gewiß ist es, daß die Erscheinungen des Orgiasmus, einer wilden, ihrer selbst nicht mächtigen, gleichsam taumelnden Begeisterung regelmäßig an den Stellen der mythologischen Fortschreitung hervortreten, wo eine früher erdrückende Gewalt ihre Macht über das Bewußtseyn verliert, und ein neues Princip, ihm noch unfaßlich, sich seiner bemächtigt. Auch mit Kronos wird, in Folge der eben sich schließenden Verbindung, künftig eine das Bewußtseyn erdrückende Gewalt ihr Ende nehmen. Eine mildere Zeit wird mit der Herrschaft des Zeus kommen. Auch dieser Uebergang wird von Erscheinungen des Orgiasmus begleitet seyn. Ich erinnere nur an die Erzählung des Strabo von der orgiastischen Verehrung des Zeus auf Kreta, wo bekanntlich die Incunabuln des Zeusdienstes, also auch der Schauplatz des Uebergangs von einer früheren wilderen Religion zu der sanfteren des Zeus zu suchen ist.

Auch diese in der Ferne errichtete Säule deutet also auf die mit der eben vorgehenden Verbindung des Kronos und der Rhea in der Ferne bereits gesetzte Zeit eines nothwendigen und unausbleiblichen Uebergangs.

Auf jene mildere Zukunft deuten auch die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge, während Kronos als noch wilder, unmenschlicher Gott seine Stirne mit dem Eichenlaub gekrönt hat. So war auch in jenem eleusinischen Festzug der Knabe Jakchos mit Myrten bekränzt.

Dritter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
Philosophie der Offenbarung.

[II,3,V]

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philosophie der Offenbarung (Band III. und IV.) ist das Schellingsche System vollständig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff desselben, wie er sich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, so stellt sich folgender Plan heraus.

Der *erste* Band ist der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich ist: die wirklichen Religionen - Mythologie und Offenbarung - zu begreifen, durch dieses Begreifen aber das zu vermitteln, was die philosophische Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerst und unmittelbar an der Mythologie selbst mittelst historisch-philosophischer Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieser Entwicklung ist aber von der Art, daß es sich sofort fragt, ob in der bisherigen *Philosophie* die Mittel liegen, jene Aufgabe zu lösen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philosophie, und es wird (im zweiten Buch des ersten Bandes) gezeigt, daß das Höchste, wozu es die Philosophie gebracht, und wozu sie es ihrer Natur nach - als bloß logische oder negative - habe bringen können, Gott in der Idee sey, nicht aber der wirkliche, nicht der existirende Gott; diesen fordert allerdings die richtig ausgeführte

II,3,VI

rationale Philosophie in ihrem letzten Moment selbst, ohne aber diese Forderung (da sie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es schließt somit (dieß ist das Resultat der ganzen Untersuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philosophie selbst - die der positiven Philosophie - in sich, und es hat sich auf diese Weise die vorher specielle und nur historisch-philosophische Aufgabe zugleich zu einer universellen, zu einer ganz philosophischen gestaltet.

Der *zweite* Band geht zur Lösung der vorgesetzten Aufgabe über, jedoch so, daß vorerst von der Ausführung der positiven Philosophie selbst Umgang genommen und statt dessen Ein Begriff derselben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelst der Analyse desselben zu den Faktoren des mythologische Religion erzeugenden Processes hindurchzudringen, aus welchen Faktoren sodann die Mythologie in ihren verschiedenen Stadien erklärt wird. Diese abgesonderte Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit sich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine besondere Untersuchung zu sichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweisen, in welchem er sich ausbreiten konnte.

Der *dritte* und *vierte* Band nun ist bestimmt, als Philosophie der Offenbarung zugleich das System der positiven Philosophie darzustellen, zu welcher noch im ersten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerst über dieses Verhältniß, in welchem positive Philosophie und Philosophie der Offenbarung zu einander stehen (unter Verweisung auf S. 133 ff, des dritten Bandes, vgl. mit S. 174) folgendes.

Schelling hielt schon im Anfang der 1820ger Jahre Vorlesungen über positive Philosophie. In diesen Vorträgen (die selbst wieder aus den *Weltaltern* hervorgegangen waren, vergl. unten

II,3,VII

S. 138, Anm.) hatte sich die philosophische Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiste, was im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung vorkommt, kam schon dort vor. Als aber später (am Ende der zwanziger Jahre) auch der specielle Theil, die eigentliche Philosophie der Offenbarung, entstanden war, und diese der schon mehrere Jahre zuvor fertigen Philosophie der Mythologie sich nun ebenbürtig, d.h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite stellte, so waren von jetzt an Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Schellings

Hauptvorlesungen, die positive Philosophie aber identificirte sich mit der Philosophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den besonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst. Hie und da trug Schelling auch später noch, z.B. im Jahr 1833, das System der positiven Philosophie für sich und unter diesem Titel vor und pflegte in diesem Fall eine Einleitung in die Philosophie geschichtlich-philosophischen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philosophie der Offenbarung eine *Einleitung* voraus, welche eine nähere Begründung der positiven Philosophie enthält, diese in ihrem Ursprung, ihrem Charakter und Wesen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerseits zum Rationalismus, andererseits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u.s.w. darstellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten sogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie von geschichtlicher und philosophischer Seite noch weiter ins Licht zu stellen geeignet ist, so dient diese Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

II,3,VIII

Philosophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Lesers, theils kann sie aber auch als Supplement zur Darstellung der rein rationalen Philosophie angesehen werden.

Eben diese Einleitung hatte Schelling seinen zweimaligen Vorträgen über Philosophie der Offenbarung in Berlin ($18^{41}/_{42}$ und $18^{44}/_{45}$) vorausgehen lassen. Die davon herrührenden Manuscripte wurden hier noch unter Beiziehung eines dritten, Begründung der positiven Philosophie betitelten, angewendet.

Die Philosophie der Offenbarung selbst wurde nach dem vom Verfasser als solchen bezeichneten Hauptmanuscript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuscripte mitgetheilt. Die philosophische Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und ist so selbständig, daß sie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für sich gelesen werden könnte. Dieß hat seinen Grund darin, daß früher die Philosophie der Offenbarung eine Vorlesung rein für sich bildete. Der Verfasser selbst zwar hatte bei der Herausgabe der Philosophie der Offenbarung in Rücksicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darstellung der rein rationalen Philosophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1]) für den Anfang derselben ein abgekürztes Verfahren

[1] Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im ersten Bande gegeben worden ist, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in seiner Schrift "Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie") vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte ist, sie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die sich sogar auf verschiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuscript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z.B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer anderen der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Version wörtlich so: "Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der sich als solchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wissenschaft. Damit also hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber sie hat noch die *Möglichkeit* des sich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Diese Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seyende ($- A + A \pm A$) eine Folge von A^0 - abhängig von ihm -. Wie nun | *[S. IX]* dieß? In *dieser* Gestalt scheint die Frage neu. Aber doch dagewesen - (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten)". - Wenn freilich diese Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieselbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorlesung, und keinen weiteren Inhalt als diese hätte, so wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philosophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem ist nicht so. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorlesung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das schlechthin Allgemeine als des Selbstseyns unfähig sein Selbst (seinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem (absolut) Individuellen wird *hier* nur erst bestimmt unter der Voraussetzung der Priorität des ersteren - die ganze rationale

Philosophie beruht auf dieser Voraussetzung. In der positiven Philosophie hört dieselbe auf, das Individuelle ist nun das Prius, das Allgemeine das Posterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, solang der Weg vom Allgemeinen zum Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie ist es möglich, daß das Allgemeine das *Mitgesetzte* des *Individuellen* sey, da doch jenes aus diesem nicht folgen kann? - Der erste Fall oder die erste Frage betraf das Nichtselbstseyn des Allgemeinen oder der "Idee"; die ganze Vernunftwissenschaft ist ein fortgesetzter Beweis für dieses Nichtselbstseyn des Allgemeinen, welchem Nichtselbstseyn als letztes Resultat das absolute Selbstseyn des Einzelwesens (oder, daß A^o essentiâ Actus ist) entsprach. Jetzt aber - in der zweiten Frage - handelt es sich weder mehr um das Nichtselbstseyn des Allgemeinen, noch um das Selbstseyn des Einzelwesens, sondern darum, wie vom Einzelwesen aus zum Allgemeinen zu kommen sey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (absoluten) Einzelwesen durchaus nicht abzuleiten ist, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Gesetz das absolute Einzelwesen zugleich oder "eðïìÝíùò (folgendlicher Weise)" die potentia universalis sey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelst der - "bis zu dieser Höhe hinaufzurückenden" - Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wissen will. Auf dem Wege zu dieser Lösung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweise der dreizehnten Vorlesung. Denn auch da, wo das Einzelwesen das Prius ist, drückt "das Nichtselbstseyn der Idee" die *Art und Weise* aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft ist, *wenn es nämlich mit ihm gesetzt ist.* Daß es aber mit ihm gesetzt ist, und nach welchem Gesetz, dieß ist die Hauptfrage, zu deren Lösung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang ist in Kants Ideal der Vernunft. - Daß Schelling auf diesen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle | *[S. X]* der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, ist sicher. Seine Ueberzeugung war, erst damit die entscheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der positiven Philosophie schien ihm nun bloß noch zu seyn, zu zeigen, wie sich Gott (d.h. "das Einzelwesen, das Alles ist") auch *wirklich* erkennbar macht, sich als Gott manifestirt u.s.w.

II,3,IX

anzuwenden im Sinne, namentlich sollten die "das Seyende" constituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da sie "die gleichen sind in der negativen und in der positiven Philosophie, nur in jener zum Zwecke der

II,3,X

Wissenschaft dem vorgedacht, was das Seyende *ist* (dem A^o)" (vergl. die Anmerkung S. 248 dieses Bandes). Es dürfte aber diese wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leser um so weniger eine unwillkommene seyn, als sie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, welche die positive Philosophie zuerst zu finden bemüht ist, wurde überhaupt von Schelling auf verschiedene Art entwickelt. So ist z.B. eine Darstellung vorhanden, in welcher dieselbe unter dem Begriff "des existenten Wesens" zusammengefaßt ist. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Existirenden (des necessario existens) aus ist als Anhang zur Philosophie der Offenbarung deßhalb mitgetheilt worden, weil sich ihrer Schelling beim ersten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde ist auch die "Erste Vorlesung in Berlin" am Schluß der Philosophie der Offenbarung, zu der sie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philosophie der Offenbarung ist nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darstellung des Systems der Philosophie selbst erst veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, so ist hier die Offenbarung philosophisch begriffen, und zwar diese (die Offenbarung) in einem über die bloßen "Principien des Seyns und Werdens", sofern diese als unpersönliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zusammenhang: durch welchen Zusammenhang die Philosophie der Mythologie von der Philosophie der Offenbarung, der sie geschichtlich vorausgeht, überragt, erst in ihrer letzten Ursache

II,3,XI

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und insofern selbst wieder zu einem Theil der Philosophie der Offenbarung wird.

Ist aber Mythologie und Offenbarung begriffen, so erscheint auch das erreicht, *wozu* sie begriffen werden sollten, und was die letzte Absicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der *philosophischen Religion,* d.h. die Idee der Religion, welche "die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verstandene in sich hat" (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 250), die also auf der einen Seite Religion ist, d.h. ein reales (und historisches) Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott anerkennt und zur Basis hat, auf der anderen Seite philosophische Religion ist, d.h. dieses reale Verhältniß als ein durch philosophische Erkenntniß vermitteltes und dadurch erst *vollkommen* freies besitzt. Nicht als ob das in diesem Sinne nicht begriffene Christenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr ist das Christenthum seiner Natur nach und schon als Gegensatz gegen die ungeistige und unfreie des Heidenthums und Judenthums "die freie Religion, die Religion des Geistes, die aber nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann" (a.a.O. S. 255).

In dieser letzten Absicht des Systems liegt zugleich sein *ethischer* Gehalt, der nicht sowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage desselben zu suchen ist (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philosophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von diesem Gesichtspunkt (dem ethischen) aus ergibt sich noch das Besondere, daß die rationale Philosophie auf der einen und die Philosophie der Mythologie (sammt den Mysterien) auf der anderen Seite auch als zwei *parallele,* der dritten gemeinschaftlich entgegenstehende Entwicklung sich betrachten lassen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchsten Gut, von sich selbst aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, diese ebenso, bis wohin der

II,3,XII

reale, rein religiöse, jedoch gleichfalls auf der Entfremdung vom göttlichen Selbst beruhende Proceß führen konnte, der sich in der Mythologie ausprägt; beide aber haben zur dritten (zur Philosophie der Offenbarung) - jedes in seiner Art - das Verhältniß der ðáéäáãùãßá åkò ×ñéóôüí, ein Verhältniß, das der Verfasser selbst andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philosophie (a.a.O. S. 571) sagt, der Uebergang zur positiven Philosophie sey gleich dem vom Gesetz zum Evangelium.

Eßlingen, im September 1858.

K. F. A. Schelling.

[II,3,XIII]

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung.

II,3,XIV

II,3,XV

Zweites Buch.

Der Philosophie der Offenbarung erster Theil.

II,3,XVI

Vierzehnte Vorlesung. Was zum Begriff der freien Schöpfung gehört, S. 291. Die Bedeutung, welche jene dem Schöpfer sich zeigende Möglichkeit in der Mythologie, und welche sie im A.T. hat. Anwendung der Stelle von der Weisheit (Sprüche 8,22 ff.) auf jene Urmöglichkeit, S. 294. Rechtfertigung dieser Anwendung, wobei verschiedene Excurse a) über das Wesen des Verstandes, b) über den Unterschied von Blödsinn und Wahnsinn, c) über das Verhältniß von Verstand und Willen, S. 295. Weiteres über die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung. Verhältniß der Zeit zum Schöpfungsanfang, S. 306.

Fünfzehnte Vorlesung. Uebergang zur Lehre von der Dreieinheit Gottes durch Deduktion des Begriffs von der Zeugung des Sohns, S. 310. Allgemeines über die Dreieinheitsidee, über deren Verhältniß zum historischen Christenthum, über deren Spuren in den alten Religionen, sowie über die Versuche, sie philosophisch zu begreifen (Leibniz). Das Eigenthümliche der in den Prämissen der positiven Philosophie liegenden Erklärung jener Idee, S. 212. Deduktion der Dreieinheit Gottes selbst, S. 317. Genauere Auseinandersetzung dieser Deduktion und insbesondere der in derselben enthaltenen christologischen Bestimmungen, zugleich mit Anwendung verschiedener neutestamentlicher Stellen, S. 319.

II,3,XVII

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorlesung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit besonderer Rücksicht auf Röm. 11,36. Die Freiheit des Menschen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menschen. Fall des Menschen und dessen Folge, S. 349. Die durch den Menschen gesetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorlesung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern seine That (der Fall) sich zwar erklären, nicht aber a priori, sondern nur a posteriori beweisen läßt, S. 360. Falsche Bestrebungen des Menschen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Bestreben, ihn durch die Philosophie (ideal) wiederherzustellen, S. 360. Stellung des Menschen zu Gott und zu den - außergöttlich gewordenen - Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch diese Spannung entstehenden Processes - des mythologischen -, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in diesem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menschen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) diese Welt trotz der Katastrophe fortbestehen läßt. die “ñãx èåï™, S. 372. Unterscheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. - Uebergang zum Vortrag über Philosophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorlesung. Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtseyn.

Der Urmensch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Mensch wendet sich dem einen Princip (B) ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erste Epoche. Ausschließliche Herrschaft des realen Princips (= B) im Bewußtseyn. Völliges Außersichseyn. - Uebergang zum folgenden Moment: astrale Religion - *Uranos* -. Zabismus, Religion der vorgeschichtlichen Menschheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht sich dem höheren zugänglich, überwindlich, wird zur Materie (Mutter) desselben (weiblich) - :

II,3,XVIII

Moment der *Urania* und der ersten Erscheinung der höheren Potenz, des *Dionysos. Perser, Babylonier, Arabier.*

C.

Dritte Epoche. Wirklicher Kampf, der selbst wieder durch mehrere Momente hindurchgeht.

AA.

Erstes Moment. Das reale Princip erhält das höhere noch ganz in der Unterordnung, ihr keinen Theil an dem Seyn gebend - Knechtsgestalt, in der die höhere Potenz erscheint - *Herakles* (Melkarth) der *Phönikier.* Der ihm entgegenstehende Gott - der Vater *Kronos.*

BB.

Zweites Moment. Abermalige Erweichung - weiblich-Werden des Kronos - *Kybele* (Göttermutter). *Phrygischer* Volksstamm.

CC.

Drittes Moment. Wirkliche Ueberwindung. Allmähliches Hervortreten der dritten Potenz (in dem Verhältniß, als die erste überwunden wird). Vollständige Mythologien, doch wieder mit dreifacher Unterscheidung.

1) Das reale Princip noch immer für sein Daseyn kämpfend als Typhon: *ägyptische* Mythologie. Die *drei* Potenzen, *Typhon, Osiris, Horos* (Horos als Kind - *Isis).*

2) Das reale Princip ganz außer dem Kampf (bewältigt), aber ohne daß die Einheit wieder hergestellt wäre, diese ist vielmehr nur ideal gesetzt, in Wirklichkeit findet ein völliges Außereinanderseyn der Potenzen statt: *indische* Mythologie - *Brama = B, Schiwa =* zweiter, *Wischnu* = dritter Potenz.

3) Wiederherstellung der Einheit, wobei das in seine Latenz zurückgegangene reale Princip als *Grund* des religiösen Bewußtseyns erhalten ist, das zweite im überwundenen ersten verwirklicht ist, beide zusammen das *dritte* als das Ende des ganzen Processes setzen: *griechische* Mythologie.

a) *Exoterische* Seite.

Die *materiellen* (verursachten, bloß mitentstehenden) Götter entsprungen aus dem Zergehen des realen Princips: die *Götterwelt* des gemeinen Bewußtseyns.

Neunzehnte Vorlesung. Fortgang zu den *Mysterien:* die Stellung der Demeter im Moment ihrer zu geschehenden Versöhnung (wobei eine allgemeine Bemerkung über die weiblichen Gottheiten), S. 411. Wie das (in der Demeter repräsentirte) Bewußtseyn bis zu diesem Punkt kommt, indem es sich vom realen Gott trennt (Persephone. Bedeutung ihres Raubs), S. 413. Die Versöhnung des über dieser Trennung betrübten und erzürnten Bewußtseyns (der Demeter) der *Grund* der Mysterien, S. 415. Bemerkungen über die üblichen Erklärungen, insbesondere über Demeter als Göttin des Ackerbaus und die Bedeutung der Persephone, S. 421. Uebergang zur näheren Erklärung des

II,3,XIX

Inhalts der Mysterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien. Erörterung a) über die specifische Wirkung des Dionysos (= zweiten Potenz) auf das Bewußtseyn und die Stufen dieser Wirkung (Sabazien. Phallagogien. Verhältniß der Hellenen als solcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus und dem parallelen zwischen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unstatthafte, orphische Geheimnisse mit bacchischen zu vermischen. S. 433. Schlußbemerkung über die bacchischen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos - Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigste Vorlesung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Mysterien 1) sofern sie Erlebnisse waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Mysterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes). Beweise für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Ansichten), S. 451.

Einundzwanzigste Vorlesung. Erklärung der Mysterien 2) sofern sie eine (übrigens scenisch mitgetheilte) *Lehre* waren,

deren Inhalt auf die verursachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie diese verursachenden Götter gedacht wurden a) in unauflöslicher Verkettung, b) als Gestalten eines und desselben Gottes - der dreifache Dionysos -, S. 464. Historischer Nachweis über diesen Inhalt der Mysterien. Der Name und die Prädikate des ersten Dionysos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß desselben zum zweiten Dionysos, S. 472. Beweis der Unterscheidung eines dritten Dionysos = Jakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritische Frage, die Zerreißungsgeschichte des Dionysos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Jakchos zu Demeter und deren wirkliche Versöhnung in den Mysterien, S. 483. Nachweisung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr versöhnten Demeter (= Repräsentant des beruhigten mythologischen Bewußtseyns), ihre ðáñåäñßá mit dem zweiten Dionysos. Die *Kore* und deren Bedeutung (Verwechslung der Persephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. - Hieraus ergibt sich folgendes weitere Schema (Fortsetzung des obigen):[1]

[1] Ich bemerke, daß dieses *Schema* über die Philosophie der Mythologie vom Verfasser selbst herrührt und hier benutzt wurde. D. H.

b) *Esoterische* Seite.

Die *verursachenden* Potenzen als der eigentliche Verstand, das Geheimniß des ganzen Processes: - *Mysterienlehre*, deren Inhalt der *Eine*, aber nicht abstrakte sondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionysos) bewältigter selbst = Dionysos wird - *Dionysos der ersten Potenz* (der älteste), Zagreus, = Dionysos der Vergangenheit - **aus** dem -,

bb) in seiner Verwirklichung, als Ueberwinder der ersten Potenz, *Dionysos der zweiten Potenz* ist, Bakchos = Dionysos der Gegenwart - **durch** den -,

II,3,XX

cc) als durch beide gesetzter (der eigentlich seyn sollende) *Dionysos der dritten Potenz*, Jakchos = Dionysos der Zukunft, - in welchen alle Götter sind.

Diesen drei Gottheiten als ihr gemeinschaftliches Bewußtseyn entsprechend - *Demeter*.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Mysterien, S. 491. Wiefern zu den Mysterien auch eine Darstellung der Leiden des (im Proceß sich vergeistigenden) Gottes gehörte, und wie diese entweder als solche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menschen gedeutet) wirklich statt hatte, S. 495. Nothwendiges Festhalten des geschichtlichen (nicht-abstrakten) Charakters der Mysterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (absolute) Geheimniß der Mysterien bestanden, und wie das Zusammenbestehen derselben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Wie die (unausgesprochene) Ahndung eines einstigen Verschwindens der Götterwelt - das Geheimniß der Mysterien - die Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters und der hellenischen Kunst erkläre, S. 511. Der - indirekte - Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht vom Geheimniß der Mysterien darin liegend, daß die verursachenden Götter als successive Weltherrscher gedacht wurden; letzteres erhellt a) aus der Idee der IÁíáêåò, b) aus dem Namen der drei Anaces bei Cicero, c) aus der Vorstellung von Jakchos als heranwachsenden Herrschers, d) aus einer Stelle der Antigone, S. 513. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine *allgemeine*, die zertrennte Menschheit wieder einende gedacht worden sey, S. 522. Weitere Betrachtungen über die Mysterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen initia und ôåëåôáß), S.526, über das Natürliche ihrer Entstehung, S. 528. Uebergang zur (speciellen) Philosophie der Offenbarung, S. 529.

[II,3,1]

Erstes Buch.
Einleitung
in die

Philosophie der Offenbarung
oder
Begründung der positiven Philosophie.

[II,3,3]

Erste Vorlesung.

Es wird weder unangemessen scheinen noch unerwünscht seyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den besonderen Gegenstand dieser Vorlesung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philosophie überhaupt vorausschicke. Es ist vielleicht keiner unter *Ihnen,* der nicht schon mit irgend einer Vorstellung oder wenigstens Vorahnung der Philosophie hieher gekommen. *Hier* - wird auch der Anfänger sagen - hier sollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wissenschaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geist, früher oder später, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier soll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt - nicht einzelne Gegenstände, sondern dieses *Ganze* selbst verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten suchte, nur um so unbegreiflicher geworden ist. Hier unstreitig sollen zugleich jene großen, das menschliche Bewußtseyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde. Alle Wissenschaften, mit denen ich mich bisher beschäftigt habe, beruhen auf Voraussetzungen, die in ihnen selbst nicht gerechtfertigt werden. Die mathematischen Disciplinen schreiten in sich selbst ohne bedeutenden Anstoß fort; aber die Mathematik begreift sich selbst nicht; denn sie gibt keine Rechenschaft über sich selbst, über ihre eigne Möglichkeit, und sowie sie sich selbst

II,3,4

zu begründen versuchen wollte, würde sie eben damit über sich hinausschreiten, sie würde den Boden verlassen, auf dem sie allein ihre Resultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüglich das Studium der alten Sprachen beschäftigt; ich verdanke demselben jene formelle Uebung des Geistes, die mich mehr als jede abstrakte Logik oder Rhetorik in den Stand setzt, die feinsten Abstufungen oder Unterschiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich verdanke diesem Studium den unschätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu schöpfen, an dem Geiste, von dem sie durchweht sind, mich selbst immer wieder zu erheben und zu erfrischen. Aber je tiefer ich diese Mustersprachen erfaßt, ihren Bau erforscht habe, desto mehr fühle ich das Bedürfniß, in die Natur dieses wunderbaren Werkzeugs selbst einzudringen, dieses Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unfehlbarer Sicherheit den *Gedanken* ausdrückt, und, was die *Empfindung* betrifft, zart genug ist, den leisesten Hauch derselben, stark genug, um den entsetzlichen Sturm der heftigsten Leidenschaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entstand sie den Menschen? Woher die Kraft, die dieses Werkzeug nicht etwa *vor* der Anwendung, sondern unmittelbar *in* der Anwendung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege? - - Zunächst sodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden

Gegenstände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Physik bekannt gemacht, die ersten Anschauungen und Begriffe der allgemeinsten Naturerscheinungen mir erworben, die Gesetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität gesehen. Auch Erklärungen dieser Phänomene habe ich gehört. Einige derselben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Ursachen, andere auf gewisse, wie man sagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle diese Kräfte und alle diese Stoffe zugebe, wenn ich sogar zugebe, wovon ich

II,3,5

mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß diese Stoffe, diese Kräfte die Erscheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu diese Kräfte und diese Stoffe selbst, welche Nothwendigkeit haben sie zu existiren, warum gibt es solche? Ich will zugeben, das Licht entstehe aus oder es bestehe in Schwingungen des Aethers, aber dieser durch den Weltraum ausgegossene Aether selbst, welchen Grund seines Daseyns weiß ich anzugeben? er ist mir etwas so Zufälliges, daß ich ihn selbst nicht begreife, und also auch keine Erscheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeschichte habe ich einen Blick gethan, und wenn diese unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organische Natur zu spielen scheint, schon meinen kindischen Sinn erregt, wenn ich später sodann ein stilles Gesetz zu ahnden glaubte, das einst meinen Geist durch dieses Labyrinth hindurchleiten, den Weg der schaffenden Natur selbst mir zeigen würde, so blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es solche Wesen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: sie sind nur Stufen, über welche die Natur emporsteigt, um zum Menschen zu gelangen - im Menschen also werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthsel finden, und schon darum geneigt seyn, denen beizustimmen, welche längst ausgesprochen haben: der einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch. Aber wenn der Mensch unleugbar das *Ende,* und soweit das *Ziel* alles Werdens und aller Schöpfung ist, bin ich darum berechtigt, ihn sofort auch als End*zweck* auszusprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Wesen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Ursache hindurchgegangen ist, mit ihm *gewollt* hat? Kann ich aber dieses angeben? Ich könnte mir jenes Wesen etwa als ein ursprünglich selbst blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtseyn ringendes denken, und der Mensch wäre alsdann derjenige Moment - der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbstbewußtseyn gelangt wäre. Aber eben

II,3,6

dieß kann nicht seyn. Denn unser Selbstbewußtseyn *ist* keineswegs das Bewußtseyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben *unser* Bewußtseyn und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn also in diesem Werden irgend ein Zweck erreicht ist, so ist er nur durch den Menschen, aber nicht *für* den Menschen erreicht; denn das Bewußtseyn des Menschen ist nicht = dem Bewußtseyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchste Zweck; wenn dem Menschen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Mensch der Natur fremd ist - der Natur, die ja über ihn und seine Werke wegschreitet, also für die er keine Bedeutung hat: so liegt der Grund davon eben darin, daß er sich von der Natur *losgesagt* hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs

bloß bestimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Processes zu seyn, sondern bestimmt, selbst der Anfänger und Urheber eines neuen Processes, einer zweiten Welt zu seyn, die sich über der ersten erhebt, - und der eigentliche Zweck des Menschen liegt also in dem, was er in dieser andern Welt, was er durch die Freiheit seines Willens seyn soll; er war nur soweit Ziel der Natur, als er bestimmt war, sie in sich *aufzuheben*, über sie hinauszuschreiten, eine neue Reihe von Ereignissen für sich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch diese Hinausschiebung des Endzwecks auf den *wahren* Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menschen zugestanden, und von der ich nun die Lösung des großen Räthsels zu erwarten hätte, selbst zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthsel, und stürzt den Menschen wo möglich in eine noch tiefere Unwissenheit zurück, als worin er sich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte - und auch in die Geschichte habe ich wenigstens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philosophie gewendet - diese Welt der *Geschichte* bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem

II,3,7

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oder auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewußtseyn und Freiheit erreichen kann, solang' er, seines Zweckes unbewußt, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos, und da er der Zweck alles andern seyn soll, so ist durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: *alles* ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? -

Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte, uns jener Verzweiflung entreiße, ist unstreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte die seyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

II,3,8

Philosophie ist? Denn alle anderen unter den Menschen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wissenschaften haben jede ihre bestimmte Aufgabe, und keine antwortet auf diese letzte und allgemeinste Frage. Und so wäre denn kein Zweifel darüber: die Philosophie ist die an sich und zu jeder Zeit begehrenswertheste Wissenschaft, weil durch sie sogar alles andere Wissen erst seinen

höchsten Bezug und seinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts. Aber nicht jetzt erst und etwa nur zu unserer Zeit sind jene Fragen aufgeworfen worden, ist das Bedürfniß der Philosophie entstanden. Was Horaz von Helden sagt: Fuere fortes ante Agamemnona, das gilt auch von Weisheitsforschern. Nicht unter den Platanen des Ilyssus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philosophische Geister gewandelt, wenn auch von dorther kein vernehmliches, entscheidendes Wort, höchstens unbestimmte Laute zu uns gedrungen; aber schon die früheren wie die späteren Philosophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der sie es der Mühe werth hielten, selbst ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf sie zu holen, wie noch der sterbende Sokrates seine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltsvolle Jahrhunderte sind nun inzwischen über den menschlichen Geist hinweggegangen; wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christenthum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß sich berührt, wie sind sie gleichsam genöthigt worden sich in einem und demselben Bewußtseyn zu durchdringen, einem Bewußtseyn, das schon darum allein zum Weltbewußtseyn erweitert seyn sollte! Was hat allein deutscher Geist für Philosophie seit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müssen wir gestehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenstände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln sie umgehende Philosophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philosophie weiter verschlagen scheinen konnten

II,3,9

als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menschlichen Dinge sich in einem gewissen gleichförmigen Gang behauptet haben, so werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philosophie eben durch ihre Nothwendigkeit sich Geltung erworben, zu einer Art von süßer Gewohnheit, und in solchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Untersuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundsätze und Lehren unvermeidlich längst sich gelockert, ja ihre ursprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dieß als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zustand zu zerstören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu sehen, oder es auszusprechen, daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind. Ein solcher Zustand kann oft unglaublich lange so hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) *so* offenbar ist, daß die mächtigeren Geister nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meist ohnmächtigeren, selbst etwas zu schaffen unvermögenden Köpfen das Geschäft überlassen, öffentlich auszusprechen, was allen tiefer Sehenden längst kein Geheimniß war, daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist. Da entsteht denn meist ein großes Geschrei, nicht sowohl über die Sache, die man längst sich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der sie ausgesprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in diesem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, - das Bedürfniß, sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen. Der Uebergang zu diesem neuen Bewußtseyn *kann* aber nicht geschehen ohne eine Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes; in dieser allgemeinen Erschütterung wird eine Zeit lang *nichts*

II,3,10

Festes mehr seyn, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, *reine* Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um *jeden* Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt dieß zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d.h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit *hat* ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende *erreicht*, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die

II,3,11

der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet.

"Es heißt sich zuviel - so kann man unsern letzten Aeußerungen etwa entgegnen - von der Philosophie versprechen, wenn man eine Wiederherstellung der Zeit durch sie für möglich hält, die Philosophie ist vielmehr selbst in Mißachtung gesunken, nirgends zeigt sich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeisterung für Philosophie, wie man sie in einer frühern Zeit gekannt hat". Es mag seyn, daß, durch zufällige Umstände begünstigt, eine längere Zeit hindurch sich eine Art zu philosophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewissen Widerwillen gegen Philosophie mitgetheilt, vielleicht schreibt sich von solcher Zeit eine ganze Klasse von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philosophie entbehren zu können glauben, und dessen auch kein Hehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geschichtlichen Wissen antik-classischer Sinn hinzukommt und als Ersatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar fühlbar wird. Aber wenn ich in der Philosophie das Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit natürlich nicht eine schwächliche Philosophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine starke Philosophie, eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuern Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschäft der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber sagt man: es ist überhaupt nicht der Wissenschaft, also auch nicht der Philosophie gegeben, die grellen Mißtöne dieser Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und

Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poesie zu erwarten? Aber die Geschichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von sich selbst beruhigte und befriedigte Zeit wie von selbst sich in Poesie ergießt und ausspricht, daß Poesie gleichsam das natürliche Erzeugniß einer solchen über alle ihre wesentlichen Interessen beruhigten Zeit ist; dagegen zeigt uns die

II,3,12

Geschichte kein Beispiel, daß eine tief zerrissene, an ihr selbst irre und zweifelhaft gewordene Zeit sich durch Poesie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß ist für die Glücklichen, sagt Schiller. Man könnte wohl sagen, die Poesie sey für die Glücklichen. Aber wo sind diese Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet sich in einer solchen Zeit ein wirklicher Dichter, so wird dieser ein solcher seyn, der alle Mißtöne der Zeit in seinem Geiste zu sammeln, sie zu einem kunstreichen, aber höchstens subjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geister werden zum materiell Entsetzlichen, ja Abscheulichen greifen müssen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poesie doch noch etwas zu seyn scheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach ist das Urtheil über unsere Zeit, über Deutschland wenigstens, was die Poesie anbetrifft, schon von einem andern gesprochen, und zwar von einem solchen, der nicht viel von der Philosophie hält, der aber eine frische, gesunde Poesie nur erst wieder von politischen Umwälzungen erwartet. Dieß möge nun *seine* Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Ursache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem so wesentlichen Elemente der deutschen Literatur, als die Philosophie ist, keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sich das Vermögen zuschreiben, die Zukunft der deutschen Literatur vorherzusagen? Denn so tief hat die Philosophie in alle Verhältnisse der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat sie zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches seyn kann, und daß, wie früher Poesie der Philosophie vorausging, und zu dieser namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetisches Verhältniß hatte, so jetzt die wiederauflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbeizuführen bestimmt ist, schon indem sie der Poesie, wenigstens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenstände zurückgibt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniß derselben verloren gegangen war.

II,3,13

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philosophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erst von andern zu erwarten, es ist seine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philosophie gezeigt hat, nun auch die düstere und abschreckende Seite derselben hervorzukehren, damit keiner sich täusche: und Stoff genug zu melancholischen Betrachtungen über die Philosophie gibt nun schon ein Blick in ihre bisherige Geschichte, und liegt schon in dem Umstande, daß bis jetzt noch keine Art zu philosophiren, oder wie man sonst sagt, keines der verschiedenen philosophischen Systeme sich in die Länge behaupten konnte. Ich sage, es ist Pflicht des Lehrers, auch diese Seite der Philosophie hervorzukehren, die vielmehr abschreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf diesem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philosophie in fruchtlosem und verkehrtem Streben nach Philosophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer sodann, ohne von den verödeten Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsschulen zu reden, zwischen den verwitterten Leichensteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unserer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Besitze einer fast ausschließlichen Herrschaft gebliebene, selbst

noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünstigte Scholastik, wie diese im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerstand der gegen sie beinah' noch unmündig zu nennenden Philosophie des Cartesius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und so ganz erlag, daß man nun anfing allgemein undankbar gegen sie zu werden, und es nichts Geringeren als des ganzen Ansehns eines Leibniz bedurfte, um sie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; - wie nicht minder das geistvolle Leibnizische System in der Form, die Christian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutschen Schulen beherrschte, aber dennoch beinahe schon verschwunden war, und nur noch einzelne zerstreute Anhänger zählte, als die Kantsche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wissenschaftliches Ende machte, ja wie es schon früher einer seichten Popular- Philosophie ohne Grundsätze und Leitstern hatte weichen müssen; -

II,3,14

wie dann wieder die zuletzt genannte Philosophie, der sogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein fast unumschränktes, ja man könnte sagen tyrannisches Ansehen genoß, heutzutage von vielen, die sich philosophischer Studien und Kenntnisse rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verstanden ist, wie er insbesondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; - wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transscendentalen Idealismus, dessen Erscheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichsam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verschwand, in dem *gegenwärtigen* Bewußtseyn der Deutschen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals sein System anlegte, so zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken seiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; - wer sodann bemerkt, wie nach einer Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen schienen, *Ein* Gesetz durch die Welt der Natur und des Geistes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur selbst der neuen Erkenntniß entgegenzukommen schien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der ersten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, sage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wissenshimmel sich niederzulassen schien, wer bemerkt, wie nach einer solchen Zeit dennoch eine neue Verdüsterung eingetreten ist, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat - wer dieß alles übersieht und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Faust dem verneinenden Geist in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut.

II,3,15

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht.
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden.

Man kann sich über diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht etwa damit hinwegsetzen, daß man sagt, jede Philosophie sey doch eben auch Philosophie, wie jede Art von Obst Obst sey, und wie man wunderlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obst zurückwiese, denn er habe nur Obst, nicht dieses Obst verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verschiedenheit der Systeme in der Philosophie gegen sie selbst hergenommen wird, sich bloß mit diesem Gleichnisse abweisen läßt. Denn erstens ist es doch nicht an dem, daß, wer Obst verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter diesem Titel z.B. Holzbirnen oder sogenannte Heerlinge anböte, so hätte er Recht zu sagen, das sey kein Obst, er aber habe Obst verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durstiger, der Wasser verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewasser zu sich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt - nicht ein bloß physisch oder mechanisch trinkbares, ein potile, sondern ein für seinen Geschmack trinkbares, ein potabile. Zweitens ist es auch nicht an dem, daß wir bloß Philosophie *überhaupt* verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegbefohlenen anweisen, auf der Universität auch Philosophie zu hören, gleichviel - welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philosophie zu wissen, oder außerdem

II,3,16

um doch eine gewisse Uebung im logischen und dialektischen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu sagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philosophie will doch jeder wissen, wie mancher, der sich die Miene gibt, die Philosophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm sagte, er verstehe keinen Marsch zu componiren, oder keine lateinischen Verse zu machen, gar sehr übel aber, wenn man ihm sagen wollte, er sey ein unphilosophischer Kopf.

Aber gerade, *wenn* jemand es aussprechen dürfte, daß er nicht bloß Philosophie überhaupt, sondern allerdings *die* Philosophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philosophie, die es *ist*, und also auch bleibt, gerade ein solcher würde am meisten geneigt seyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philosophie ihr Ziel finden müssen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als sollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes System ausschließlich bearbeitet, und über alle außer demselben liegenden Standpunkte absichtlich in Unwissenheit gelassen oder nur parteigängerisch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Absicht eines Lehrers, seine Zuhörer für irgend ein besonderes oder einzelnes System bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen, escamotiren zu wollen. Ich habe daher sonst wohl allen meinen andern Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen, und es sind seitdem eine Menge Entwicklungen derselben Art vorgetragen und geschrieben worden, nur daß leider bei sehr vielen die Parteiabsicht allzugrell hervortrat; denn leider ist in manchen Kreisen die Philosophie allmählich zur Parteisache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, sondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für dießmal werde ich mich beschränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantschen Philosophie die alte Metaphysik zum Grunde liegt, die kein System in dem Sinne war, man seit Cartesius von

II,3,17

Systemen spricht, sondern wie z.B. in Deutschland von einem gemeinen deutschen Rechte die Rede ist, so war die ehemalige Metaphysik gewissermaßen die gemeine deutsche in den Schulen herrschende Philosophie, die sich auch nach Erscheinung jener Systeme immer noch behauptete, da nie die ganzen Systeme, z.B. das Cartesische, höchstens einzelne Theile derselben, in die gäng und gäbe Philosophie Aufnahme fanden. Aus diesem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphysik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philosophie dahin gelangen mußte, daß sie - als negative und positive sich unterschied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieser beiden Seiten erst ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abschluß sich finde. *Sie* sehen, daß ich diesen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es sich um die Darstellung der positiven Philosophie selbst handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber dießmal die negative oder rationale Philosophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne selbst ausgeführt zu werden, so werde ich für diesen Zweck eine andere, manchen unter *Ihnen* vielleicht faßlichere Ableitung dieser Wissenschaft versuchen.

[II,3,18]

Zweite Vorlesung.

Ich schicke der Entwicklung selbst noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philosophischer Vorträge. Es ist nichts gewöhnlicher in Betreff philosophischer Vorträge, als über Unverständlichkeit klagen zu hören. Es geschieht dabei manchem Lehrer insofern Unrecht, als man sich vorstellt, die Schuld liege an seiner individuellen Unfähigkeit sich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinandersetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache *an sich* unverständlich, verworren ist, da würde alle Kunst des Vortrags sie nicht verständlich machen können. Erst hätte man sich also um Verständlichkeit in der Sache selbst bemühen müssen, dann hätte sich die des Vortrags von selbst ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe sagt:

Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die unnatürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchen mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun

II,3,19

mit Höheren umgehen oder vor einem sogenannten Großen dieser Erde erscheinen sollen, sich linkisch, ungeschickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philosophie gehöre ein solches Benehmen so sehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wissenschaftlicher Meisterschaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philosophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man sich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verschrobene Weise sich ausdrücken läßt, schon darum nicht das Wahre und Rechte seyn kann. Das Wahre ist leicht, sagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieses Leichte und Einfache zu finden, ist das Schwerste, und viele sind gerade nur darum schwer zu verstehen, weil sie eben dieses Einfache nicht gefunden. Die meisten stellen sich vor, das Wahre müsse schwer seyn, um das Wahre zu seyn; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an sich. Ein vollendetes Kunstwerk, ein Gemälde von Raphael sieht wie ein mühelos, wie ein von selbst entstandenen aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders seyn, aber nur der Künstler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu diesem Punkt einleuchtender Klarheit und Verständlichkeit zu gelangen. Der Unterschied zwischen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künstler besteht eben darin, daß der erste in den bloßen Zugängen zur Kunst und Wissenschaft stecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über diese hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunst waltet. Fassen *Sie* Muth zur Philosophie; es ist in der Philosophie nicht um eine Ansicht zu thun, die dem menschlichen Geiste wie eine Bürde, wie ein schweres Joch auferlegt würde; ihre Last muß leicht, ihr Joch sanft seyn. Platon zerkreuzigt sich nicht, wie mancher neuere Philosoph; von Platon kann man sagen, was von Orpheus gesagt worden, daß er durch die bloßen Töne seiner Musik Felsen bewegt und die wildesten Ungeheuer in der Philosophie bezähmt hat.

Also nach *objektiver* Verständlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerst streben; denn die subjektive Verständlichkeit läßt allerdings sehr verschiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an

II,3,20

sich Verständliche seyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verständliche schon darum, weil es dieß ist, das Wahre sey. Denn das Gemeine, Alltägliche ist freilich das jedem Verständliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philosophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die besseren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohlmeinender Lehrer, als er glaubte, es sey nun Zeit, daß er sich auch mit Philosophie beschäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philosophie, Feders Logik und Metaphysik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefsten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verstehen glaubte, denn, was er davon verstand, schien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philosophie zu begreifen. Als ihm aber derselbe Lehrer später die Leibnizschen Aphorismen, die unter dem Namen Theses in gratiam principis Eugenii bekannt sind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geschrieben, und die Grundsätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da faßte er wieder Muth, und glaubte von der Philosophie doch vielleicht noch etwas verstehen zu können. Es läßt sich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verständlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philosophie zu behandeln hergekommen sind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte schwer; ungefähr so, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Tretrade gegangen wäre, am Abend dieses Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung sich finden könnte. Man müßte solche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophisten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichsam auf schmale Kost setzend, erst wieder an das Einfache und Gesunde zu gewöhnen suchte. Aber für eine solche Behandlung ist freilich in der Einrichtung unseres

Universitäts-Unterrichtes noch nicht gesorgt.

Wenn die Philosophie im Allgemeinen im Rufe einer gewissen Unverständlichkeit steht, so ist vielleicht desto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterstützungs- und Erleichterungsmittel Rücksicht zu nehmen,

II,3,21

deren man sich bedient, um einen Vortrag sich verständlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges sagen.

Zu dem Unterstützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder selbstgeschriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigstens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebensowenig ein eignes, auch ist der Inhalt gerade dieser Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er besteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzustellenden Lehrsätzen, seine Resultate erzeugen sich zwar in stetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortschreitung und Bewegung, deren Momente sich nicht im Gedächtnisse, sondern nur im Geiste festhalten lassen. Es müßten also die ganze Vorträge, soweit sie rein wissenschaftlich sind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geschehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlassen, ob sie nach dieser Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels sich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüssig finden: ich meine das so allgemein gebräuchliche Nachschreiben, welches man eben damit besonders rechtfertigt, daß es in den Stand setze, bei jedem Punkte nach Bedürfniß zu verweilen, und sich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus diesem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachschreiben in diesem Sinne, besonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachschreiben besteht, habe ich nichts eingewendet, sondern es nachgesehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachschreiben philosophischer Vorträge immer nur mit Beschränkung, nur sehr bedingungsweise habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erst hier erfahren sollte, so wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunst und Wissenschaft zu erwarten haben, die Wissenschaft noch gegen die Kunst zurücksteht. Denn wenn in dieser Metropole deutscher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Platze ein plastisches Kunstwerk aufgestellt würde, so würde sich in der Klasse des untersten Pöbels kein Individuum finden,

II,3,22

das im Stande wäre, dieses Kunstwerk unmittelbar nach der Aufstellung zu verstümmeln, zu beschmutzen, oder mit Koth zu bewerfen; so weit ist die allgemeine Bildung längst durchgedrungen, und es bedürfte nicht der Gesetze, nicht der vorauszusehenden allgemeinen Entrüstung, um solchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wissenschaftliches Kunstwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, scheint es, hat eine schmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verstümmelt und besudelt, weder eine Manifestation des Unwillens noch selbst die Anwendung bestehender Gesetze zu fürchten. Doch, wie gesagt, nicht wegen möglichen Mißbrauchs dieser Art, sondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachschreiben philosophischer Vorträge, wenigstens für sich allein, immer ein zweideutiges Mittel geschienen, sich des Verständnisses einer wissenschaftlichen Entwicklung zu versichern. Bei bloß mechanischem Nachschreiben ist immer zu besorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufassen, darüber der Zusammenhang der Gedanken selbst verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeschriebenen Hefte umsonst wieder herzustellen sich bemüht. Der

bekannte griechische Philosoph Antisthenes, ein Haupt der kynischen Schule, wurde einst von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um dessen Lehrstunden zu besuchen. Der Philosoph antwortete ihm: er bedürfe eines âéâëáñßïõ êáéíï™, eines ãñáöåßïõ êáéíï™ und eines ðßíáêïò êáéíï™ - eines neuen Büchleins (wahrscheinlich für die Reinschrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrscheinlich zum Nachschreiben), so konnten nämlich die Worte verstanden werden, und der Schüler, wenn man ihn sich wie den im Faust denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden seyn, aus dem Munde des Philosophen die eigne Meinung bestätigt zu hören, daß es zum Verständniß eines philosophischen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der ernste Kyniker war ein Schalk wie Mephistopheles, und verstand sich trotz eines Franzosen aufs Calembourgmachen; denn wenn man das Wort êáéíï™ als zwei Wörter nahm, so sagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verstand, einen Griffel und Verstand, ein Täflein und Verstand, d.h. im Grunde

II,3,23

nur Verstand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptsache sey das eigne selbstthätige Denken, der eigne Verstand, den man brauchen müsse. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiser auf die Frage, was zum Kriege nöthig sey, antwortete: Dreierlei sey nöthig, erstens Geld, zweitens Geld, drittes Geld. - Derselbe Antisthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte seiner Vorträge verloren habe: Du hättest sie in deine Seele, nicht auf Blätter schreiben sollen. - Das fruchtbringendste Nachschreiben möchte seyn, wenn man mit Auswahl und Unterscheidung nur die wesentlichen Punkte und vorzüglich die Uerbergänge, die Verbindungsglieder der Untersuchung sich bemerkt, und dann nach diesem Auszug - dieser Skiagraphie - das Ganze selbst wieder auszuarbeiten und herzustellen sucht, wozu die Möglichkeit dießmal insofern gegeben ist, als zwischen jeder Vorlesung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieser Einrichtung für das Verständniß philosophischer Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorlesungen, welche die Masse des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf diese Weise sich den ganzen Vortrag wiederherzustellen, so wird dieß ein selbstgewonnener Inhalt, und diese Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und schärferes Auffassen des Vortrags zurückwirken; denn so lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortschreitenden Entwicklung den Zusammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Untersuchung. Noch besser, wenn mehrere zusammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein solches Zusammenwirken das Ganze erst wieder erzeugt wird. Dadurch erst wird es sich jedem beleben, und der durch gemeinsame Bemühung gewonnene, im gemeinsamen Besprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer *wahren*, geistigen Freundschaft werden. Denn das ist der größte Reiz des akademischen Lebens, oder sollte es wenigstens seyn - dieses Zusammenseyn mit andern, die für Einen gemeinsamen Zweck so vereinigt sind, wie in der Folge des Lebens Menschen nicht leicht wieder vereinigt seyn können.

Um eine hohe Schule steht es erst dann gut, wenn viele, wenn

II,3,24

wenigstens alle Besseren und Begabteren sich über das, was in der Wissenschaft vor allem suchens- und wünschenswerth ist, verstehen, und so eine Art von wissenschaftlichem Gemeingeist, überhaupt eine charaktervolle Jugend sich bildet, die nicht ungewiß schwankt, sondern mit Entschiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es sich darstellen mag, sich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachsenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windfaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erst zusehen wollen, ob Christus oder

Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das sie als solches erkannt, zu stehen, das bessere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent selbst wird durch Charakter geadelt; ein Charakter bildet sich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinschaftlichem Streben nach *Einem* Ziel. Diese Wechsel-Erregung und -Begeisterung für die Wissenschaft erst ist die wahre Würze des akademischen Lebens, ohne welche alle andere Freude desselben bald schaal wird. Wenn das deutsche akademische Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Gesicht der ältesten Männer sich noch erheitert bei dem Andenken an die Universität und das Leben auf derselben, so ist dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an sinnliche Vergnügungen, sondern vorzugsweise wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtseyns eines gemeinschaftlichen, mannhaften Strebens für geistige Ausbildung und höhere Wissenschaft. Derjenige hat das akademische Leben nicht genossen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgesinnten, im gemeinschaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigsten Dingen verflossen ist.

Es steht edler Jugend so wohl an, nach dem Sonnenschein sorgen- auch wohl gedankenloser Fröhlichkeit, zu der sie gewissermaßen noch berechtigt ist, auch die dunkeln Schatten des Ernstes zu suchen, und es ist wesentlich, daß dieser Ernst sich nicht in der Art und im Gegenstande vergreife. Derjenige ist kein Freund der Jugend, der sie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

II,3,25

Staatsverwaltung zu erfüllen sucht, während sie die Kraft leitender Gesinnungen und Ueberzeugungen erst zu gewinnen hat. Ebenso ist es meist nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man sagt, zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich sage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, solange man zweifelhaft seyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selbst die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen sind, die sie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anspruch nehmen, während sie andere und entgegengesetzte Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Macht steht, zu verfolgen sich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, solange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundlage er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben sucht, aber dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z.B. einem Lehrer der Theologie bei einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche, eines obersten und unfehlbaren Richters in Glaubenssachen, und andere Grundsätze der römischen Kirche behaupten und aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit schwerlich gestatten würden. Daß Denken und Forschen unbeschränkt, daß die Wissenschaft, daß auch (wenigstens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Geziemenden) das Lehren frei seyn müsse, dieß versteht sich so sehr von selbst, daß solche Gemeinplätze fast nur die Absicht haben können, auf eine ungefährliche Weise zu *verstehen* zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet sey, und so wohlfeilen Kaufs zum Ruhm besonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings soll auch die Jugend für das unschätzbare und von Deutschland theuer erkaufte Gut - möge der Himmel und der gute Sinn unserer Fürsten geben, daß dieß Gut durch den ungeschickten Gebrauch nie verloren gehe! - begeistert werden, aber gewiß nur, damit sie um so eifriger strebe, sich diejenige geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig ist, von dieser Freiheit einen

II,3,26

würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen dessen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menschlicher Weltansicht, wie sie mit dem copernikanischen Weltsystem gegeben war, konnte die geistigen Gewalthaber einer früheren Zeit veranlassen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organisirter Thiere, die sich dem menschlichen Auge erst mittelst ungeheurer Vergrößerungen aufschließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beschränkten Zeit unheimlich und gefährlich erscheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das sind Entdeckungen, durch die das menschliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe gestellt wird. Aber ob bei einem lateinischen Schriftsteller declarabat oder declamabat zu lesen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es seit Aristoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was seinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Qualität anfangen solle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil sie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das ist vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringste verändert. Uebrigens muß man billig seyn und dem Gemeinwesen zugestehen, gegen die Resultate des Denkens und namentlich der Philosophie wenigstens nicht völlig gleichgültig zu seyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doktrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beste und Klügste für den Menschen übrigbleibende Essen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menschlichen Ueberzeugungen alles Metaphysische hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine solche aufkäme - was ich jedoch so wenig für möglich halte, als daß das Affengeschlecht über das der Menschen Herr werde, oder die Menschen wie immer von der Oberfläche der Erde verschwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden - aber gesetzt, es könnte eine solche Lehre aufkommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit stumpfer

II,3,27

Resignation seinem Untergange entgegen-, gleichsam mit untergeschlagenen Armen zuzusehen.

Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von seinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füße theils Eisen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete sie, daß man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen, *Wahre Metaphysik* ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Resultat einer Philosophie, wie die oben bezeichnete seyn (wenn man anders etwas der Art Philosophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallstaffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: "Die Ehre spornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode spornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein ersetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist ein Wort? Luft. Also Ehre ist Luft. Wer hat sie? Der im Gefecht starb. Fühlt er sie? Nein. Hört er sie? Nein. Sie ist also nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt sie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verläumdung gibt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus." Mit solcher Fallstaffsmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menschen erst alles Metaphysische hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehre diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verstand der Welt gibt eben die rechte

II,3,28

Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Gerade aus *dem* Grunde, aus welchem von manchen die Universitäten getadelt werden, weil sie den Jüngling in zu großer Absonderung von der Welt halten, als ob er dieser nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungestörte Entwicklung und Ausbildung seiner geistigen Kraft bewahrt werde, sind unsere Universitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anstalten. In den Weihestunden dieser glücklichen Zeit werden die großen Entschlüsse gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten sollen: hier muß jeder die Aufgabe seines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entstehen könne, wozu er nicht hier schon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk seines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigstens schon als Ahndung vor seiner Seele gestanden. Selbst Träume der Jugend - blieben sie auch Träume - sind nicht ohne Bedeutung, wenn sie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf sie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos sagen läßt:

Sagen Sie
Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung haben, wenn er Mann seyn wird;
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insekte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume - daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmels-Tochter, lästert.

Das möge denn auch für *Ihre* Zukunft gelten. Wundern *Sie* sich nicht, wenn ich in diesem Halbjahr persönlicher zu *Ihnen* spreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entschieden ist. Damit habe ich die Pflicht übernommen, *Ihnen* nicht bloß Lehrer, sondern auch Freund und Rather zu seyn, so viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebensowohl in der Wissenschaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menschen von Grund aus ergreifenden, der Philosophie, als darin daß ich, so fern auch die Jahre mich von

II,3,29

Ihnen gerückt haben, dennoch einst gefühlt, wie *Sie* jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in *Ihren* Jahren fühlt.

Wenn der Zustand der geselligen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft bei uns existirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weise der alten Philosophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigstens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß seyn kann: so möchte man gern wenigstens versuchen, sich einem solchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür sorgte, daß die Mitteilung zwischen Lehrer und Zuhörer nicht eine einseitige, sondern eine wechselseitige sey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft ist, wenn er sich gegen den Lehrer aussprechen, ihm seine Zweifel vortragen, Aufschlüsse über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen sich versichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewissenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig seyn, zu wissen, *ob* er verstanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem

Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt seyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollständig aufgefaßt worden. Nicht selten wird der Lehrer erst durch seine Zuhörer auf einen Mißverstand aufmerksam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abschneiden, der auf alles Folgende verdunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine solche *gegenseitige* Mittheilung habe ich daher früher meist durch ein mit den Vorlesungen verbundenes Conversatorium möglich zu machen gesucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach *seiner* Auffassung wiederholen konnte, um sich diese bestätigen oder nach Umständen berichtigen und ergänzen zu lassen. Vielleicht wird sich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten lassen; einstweilen möge es damit wie im vorigen Winter seyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er sich nicht auflösen kann, sich deshalb schriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder

II,3,30

aufs Katheder gelegtes oder in meine Wohnung geschicktes Blatt. Was auf solche Weise mir zukommt, werde ich jederzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zusammenhang nicht zu sehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stellen beantworten. Ich setze voraus, daß sich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich setze einfältiglich, und wie sich geziemt, voraus, es sey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Absicht habe, von mir - es sey viel oder wenig - aber jedenfalls zu *lernen.* Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede ist, besser zu verstehen als ich, so lasse er's mich wissen, damit ich so schnell als möglich suche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erst die Rede seyn, wenn eine Sache ganz durchgesprochen, der Lehrer sich vollständig über sie erklärt hat. Es gibt Menschen, die keine Erziehung haben, die, sowie sie etwas für sie Unerhörtes vernehmen, ein Jucken empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu besorgen haben werde. Bis zu einem gewissen Punkt muß das pythagorische Stillschweigen einem jeden Schüler Gesetz seyn, so lange bis die Sache völlig erschöpft ist.

Ich habe die verschiedenen Unterstützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachschreiben, Wechsel-Mittheilung zwischen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umständen eines der mächtigsten Unterstützungs-Mittel beim Studium jeder Wissenschaft, und also auch für das Verstehen eines philosophischen Vortrags seyn kann, ich meine die *Lektüre*, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wissenschaft geschrieben sind, und ein bedeutendes Moment in der Fortschreitung oder Fortbildung derselben bezeichnen.

Ich habe schon, indem ich von *Hauptwerken* sprach, hinlänglich angedeutet, daß ich *Tages*lektüre für wissenschaftliche Studien nicht förderlich halte - so wenig als das Geschwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergessen ist, ohne eine Spur in unserem

II,3,31

Innern zurückzulassen. Aber auch zwischen übrigens ernsten und wissenschaftlichen Werken ist noch ein Unterschied, nicht alle sind auf gleiche Weise aus der Quelle geflossen, nicht alle gleich ursprünglich. Wenn man dieser secundären Werke nicht etwa zum Verständniß der höheren schlechthin benöthigt ist, so wird man wohl thun, sich ausschließlich an die ursprünglichen zu halten und diesen desto mehr Zeit und Anstrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophist, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erschöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Resultat gewähren,

als ein ganzes Heer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geist entgegen, der unsere eignen produktiven Kräfte stärkend anregt, während sie bei anderen einschlafen.

Auch in moralischer Hinsicht ist es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man liest. Es steht im Leben nicht immer in unserer Gewalt, wem wir einen Eingang in unser Inneres verstatten wollen; desto genauer sollte man es mit der Lektüre nehmen, um sich frühe schon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von gestern ist und morgen nicht mehr seyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächst folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philosophie überhaupt vor allem empfehlenswerth ist, so wird es unvermeidlich seyn, noch bestimmter als früher folgendes auszusprechen.

Noch immer seit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung ist es nicht um diese oder jene Philosophie, es ist *um die Philosophie selbst* zu thun, wie bei Kants Kritik es sich um diese handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich eben um die Philosophie selbst. Es muß freilich solchen, die durch zufällige Umstände vielleicht sich ermuthigt wähnen konnten, es sey die Zeit gekommen, wo ihrer Leerheit, die absolute Negation alles Metaphysischen in der Wissenschaft und der Menschheit sich nur auf den Thron setzen darf, es muß solchen sehr ungelegen seyn zu hören,

II,3,32

daß man noch einmal auf die Fundamentaluntersuchungen - historisch zu sprechen bis auf Kant - zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieses Unternehmen, da sie es nicht hindern können, wenigstens zu verdächtigen, und werden z.B. vorzuspiegeln suchen, es sey dabei bloß um Religion zu thun - der Streit sey ein religiöser - man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbesondere nur positive Religion herstellen u.s.w., denn damit glaubt man jenes Streben schon hinlänglich verrufen. Aber so ist es nicht. Es handelt sich, und zwar sehr ernstlich, noch einmal - möge es das letzte Mal seyn! - um die Bedeutung der Philosophie selbst.

Wir geben vorläufig gar keine bestimmte Philosophie zu, weder eine religiöse, noch eine die sich rühmt die irreligiöse zu seyn. Wir lassen beide dahingestellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptsache, hier also der Philosophie selbst, gewiß ist. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philosophie in einem fortschreitenden Werden, und sie ist vielleicht gerade jetzt in einer letzten Krisis begriffen. Läßt sich auch schon das nothwendige Resultat dieser Krisis einsehen, so kann man es doch, vorerst wenigstens, und solange dieses Resultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht ist, nicht unabhängig von dem geschichtlichen Proceß darstellen, dessen Ende es ist, d.h. wir sind genöthigt, den ganzen Weg der Philosophie von Kant bis jetzt zu durchschreiten. Denn die Meinung, als könne irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs bestimmteste widersprechen, Dieß würde schon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was diesen Zusammenhang aufzuheben, sich außer diesem aufzubauen versucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharfsinn darauf verwendet worden, kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung sich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beispiel nur, was man die Herbartische Philosophie nennt[1].

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Resultates begriffene Philosophie

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

II,3,33

läßt sich vorerst wenigstens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weise nicht darstellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieses Vortrages irgend ein Studium empfehlen, so wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirksameres als das Studium dieser Kantschen Kritik der reinen Vernunft, mit der um so mehr der Anfang zu machen ist, als sie zugleich für den größten Theil des jetzigen philosophischen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle ist. Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle sind in diesem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philosophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, sollten wenigstens nicht unterlassen, den kurzen, aber bündigen, noch von Kant selbst gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu studiren, dessen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geschrieben hat.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unserer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

[II,3,34]

Dritte Vorlesung.

Kant selbst setzt die alte Metaphysik voraus, seine Kritik bezieht sich unmittelbar auf diese. Auch wir werden also von dieser auszugehen haben. Sie selbst stammt von der Scholastik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrschende Philosophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholastik selbst statthatten, waren keine wesentlichen Differenzen, durch die sich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholastik ist ein so lang dauernder Friede in der Philosophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philosophie, die höchste philosophische Wissenschaft war der Scholastik die Metaphysik, ein Wort, dessen Ursprung insofern zweifelhaft, als ungewiß ist, ob der Titel, den das jetzt Metaphysik genannte Buch des Aristoteles trägt, vom Urheber selbst sich herschreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphysik die Wissenschaft, welche auf diejenigen Gegenstände sich bezieht, die über das bloß Physische und Natürliche hinausreichen. Insofern könnte sie betrachtet werden als die Wissenschaft, die sich vorzugsweise mit Uebernatürlichem und Uebersinnlichem beschäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenstand der ehemaligen Metaphysik. Gott an sich und in seinem Verhältnisse zu der Welt - die Welt selbst, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenstand einer *bloß* physischen Vorstellung oder Erkenntniß ist - Anfang und Endabsicht der Welt - der Mensch als das Band zwischen der physischen und einer höheren Welt - Freiheit des menschlichen Willens -

II,3,35

Unterschied zwischen Gut und Bös, Ursprung dieses Unterschieds, Entstehung des Uebels überhaupt, Geistigkeit der menschlichen Seele, Fortdauer derselben nach dem Tode - dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphysik aus. Dennoch konnte man die angeführten nicht als ihre ausschließlichen Gegenstände betrachten; auch war sie nicht Hyperphysik, sondern Metaphysik, denn z.B. auch an der sichtbaren Natur ist nicht alles Gegenstand einer bloß physischen Erforschung, auch die sinnliche Natur

hat ihre metaphysische Seite. Ferner, wenn auch das absolut Uebersinnliche, Gott, das *Ziel* aller metaphysischen Bestrebungen war, so kam es darauf an, die geistigen *Mittel* einer Erkenntniß dieses Uebersinnlichen zu finden. Diese nun fand die Metaphysik in den drei verschiedenen *Arten* von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unserer Erkenntniß sich ansehen lassen, und die man genau kennen muß, um in den Geist der alten Metaphysik einzudringen, denn in der That war sie nur durch Zusammensetzung oder Zusammennehmung dieser drei Quellen der menschlichen Erkenntniß möglich.

Die erste dieser Quellen war der *Verstand*, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verstanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wissenschaftlichen Verstandesgebrauch gewisse Formen des Urtheilens und Schließens gleichsam instinktmäßig angewendet werden, und sich beständig wiederholen - Formen, welche, wenn sie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abstraktion hingestellt werden, alsdann zum Inhalt der sogenannten gemeinen oder formalen *Logik* werden - so war leicht wahrzunehmen, daß allen unsern Urtheilen und Schlüssen gewisse letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welches *jedes* Denken, nicht bloß das philosophische, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungssatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerstoffs der atmosphärischen Luft mit dem verbrennenden Körper bestehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z.B. eines

II,3,36

Metalls im Verbrennen, und der dieser Zunahme entsprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweist, was setzt er dabei stillschweigend voraus, ohne vielleicht selbst sich dessen bewußt zu seyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erscheinungsweise der Körper wechseln könne, ohne daß die Substanz selbst einer Zu- oder Abnahme unterworfen sey, d.h. er unterscheidet wenigstens die Substanz der Körper von ihren Accidenzen - also er unterscheidet Substanz und Accidens überhaupt. Ebenso wenn irgend eine neue Erscheinung die Aufmerksamkeit des Naturforschers erregt, und er die Ursache dieser Erscheinung zu suchen sich aufgefordert fühlt, so setzt er hiemit, ohne sich weiter deßhalb zu rechtfertigen, als etwas sich von selbst Verstehendes den Begriff der Wirkung und Ursache so wie das Gesetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine bestimmende Ursache möglich sey. Weil in Folge dieser allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorstellung selbst erst möglich wird, weil also mit diesen Begriffen und Principien das *Denken selbst* aufgehoben würde, so setzte man voraus, daß dieselben mit der Natur des Denkens selbst schon gesetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man später auch sagte, dem Denken an- oder eingeborenen seyen, die man nicht erst nöthig habe aus der Erfahrung zu schöpfen, diese gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, sie selbst aber seyen schon mit dem menschlichen Verstande selbst der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung sie dann auch wohl apriorische Begriffe und Gesetze genannt wurden.

Die erste Quelle der Erkenntniß setzte also die alte Metaphysik in den reinen Verstand, den sie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Gesetze bestimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet sind. Diese wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphysik zu erzeugenden Erkenntnisse wurde also die *Erfahrung* angesehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterschieden wurde, je nachdem sie uns von Erscheinungen oder Zuständen außer uns oder in unserem eignen Innern

II,3,37

belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, sondern eben nur das Besondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieses Besondere und Zufällige an den Dingen ist der eigentliche Stützpunkt der Wissenschaft, das worauf sie sich in *Erzeugung* von Erkenntniß und Wissenschaft stützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgesetzt, daß die Metaphysik nicht eine schon gegebene und ohne unser Zuthun vorhandene Wissenschaft, sondern eine erst zu erzeugende sey. In jenen allgemeinen Begriffen und Gesetzen des Verstandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, diese für sich würden nichts produciren, in ihnen für sich liegt kein wirkliches Wissen; schon Aristoteles sagt das bedeutende Wort: scire est agere, intelligere est pati; wir scheinen uns eher passiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unserm Denken auflegen; ebenso ist das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung schöpfen, etwas, was wir *nehmen*, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erst die philosophische genannt werden kann und durch die uns erst Metaphysik entsteht, hat nur ihre Voraussetzungen in jenen beiden ersten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches sich dieser Voraussetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelst derselben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verstand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, also noch weniger etwas Persönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben ist - dieses weder durch den reinen Verstand noch durch die Erfahrung Gegebene ist eben das absolut Uebersinnliche - das Vermögen also, das uns in den Stand setzt, von jenen beiden Voraussetzungen aus zur Erkenntniß des Uerbsinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie sich hieraus von selbst ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte seyn kann) ist eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugenden Erkenntnisse. Es ist die ratio, die *Vernunft*, als das Vermögen zu *schließen.* Dieses Vermögen zu schließen besteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, *mit* dem Verstand selbst gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige,

II,3,38

wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das *über* die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das schlechthin Allgemeine, das als solches zugleich ein Concretes ist, oder auf das absolut Concrete, das, eben darum weil es dieß ist, zugleich das schlechthin Allgemeine ist, auf Gott als die wahrhaft *allgemeine* Ursache, der doch zugleich als solche (*als* allgemeine Ursache) ein Persönliches und darum Besonderes ist; dieß nämlich glaubte die Metaphysik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu schließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe *Welt* zusammenfasse, und diese selbst als das *Zufällige* (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d.h. als ein auch nicht seyn Könnendes, verhält (denn dieß ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine *Ursache,* sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum *Begriff* einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d.h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die *Existenz* dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde. - Im allgemeinen also beruht die ehemalige Metaphysik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene schließen zu können auf das was über aller Erfahrung ist. Man hat diese Metaphysik in neuerer Zeit geringschätzig die Verstandesmetaphysik genannt. Es wäre wohl zu wünschen, daß man von jeder Philosophie dasselbe sagen könne, nämlich daß überhaupt Verstand in ihr sey[1].

Nachdem nun aber die Grundlagen dieser Metaphysik erklärt sind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weise der Moment kommen *mußte*, wo es unmöglich war, bei dieser

[1] Man vergleiche die parallele Exposition über die Methode der alten Metaphysik in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 261. 262. D. H.

II,3,39

Metaphysik stehen zu bleiben, und die Philosophie genöthigt wurde sich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphysik die Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpft, Erfahrung, Verstand und Vernunft, diese drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und voraussetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit diese Quellen selbst Gegenstände des Zweifels oder wenigstens der Kritik werden; sowie dieß geschieht, *muß* sich die Gestalt der Philosophie ändern. - *Cartesius* war der erste, der einen entschiedenen Zweifel gegen die äußere, sinnliche Erfahrung aussprach, und sie eben damit als *Princip* der Erkenntniß aufhob, da sie selbst nun zum *Gegenstand* wurde. Der Zweifel konnte sich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorstellen, sondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuscht werden, etwa von einem Gott, der diese Vorstellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß sie außer uns existiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott sähen, und später der berühmte Berkeley sogar aussprachen. Hierin lag schon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge selbst darzutun.

Zuerst also wurde die Erfahrung als sichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und selbst in Zweifel gestellt.

Aber noch vor Cartesius hatte der berühmte *Baco* von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzige ächte ursprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphysik, gegen diese ganze Art und Weise zu verfahren, das ganze Geschlecht der allgemeinen Begriffe und der auf sie gebauten Schlüsse das allgemeinste Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie sollten die Mittel seyn, erst zu dem in allen Erscheinungen Uebereinstimmenden, Gleichen, Identischen, und so zuletzt selbst über die einzelnen Erscheinungen hinauszukommen, sich zum Allgemeinen derselben zu erheben. Dieser Zurückführung der Wissenschaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausschließliche Quelle hatte schon das Materielle menschlicher Kenntnisse Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühsam und künstlich auf syllogistischem Wege gewonnenen Sätze der

II,3,40

Metaphysik gering und dürftig erscheinen. Alles wandte sich dieser unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphysik noch als eine besondere und unabhängige gegolten hatte, vom reinen Verstande ab, bis durch *John Locke*, später durch *David Hume* jene zweite Quelle, der intellectus purus, seine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundsätze mit Hülfe der auf Erfahrung sich beziehenden Reflexion am Ende *selbst* nur aus Erfahrung geschöpft, eigentlich also nur noch *subjektiv* mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet seyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Ansehen dieser apriorischen Begriffe und Grundsätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphysik durchschnitten. *Leibniz* fühlte dieß wohl, und von

nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philosophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war sein Essai sur I'entendement humain, der aber so wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutschland den sich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. - Von nun an also gab es für die Metaphysik nicht mehr zwei differente Grundlagen, sondern nur noch eine homogene - die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verstande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Gesetze waren nur noch Resultate einer entweder durch beständige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion gesteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt sich nichts mehr schließen, *a und a* gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an *sich*, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor diesen Charakter, und wurde selbst zu einem Besonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber schon der logische Grundsatz: ex puris particularibus nihil sequitur, zeigt, daß auf diese Weise keine syllogistische Philosophie mehr möglich war. So war also die ehemalige Metaphysik, die schon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (sie bestand in den Schulen

II,3,41

eigentlich bloß noch vermöge eines stillschweigenden Uebereinkommens), im Grunde schon vor Kant gestürzt, und das eigne Geschäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichsam formell und durch alle Instanzen kunstgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den seit diesem Sturze der alten Metaphysik eingetretenen Wechsel der Systeme, die Unruhe, die damit in alle Wissenschaften, besonders auch in das akademische Studium gebracht worden, allein im Auge hätte, so könnte man bedauern, daß jener Zustand von Abgeschlossenheit, in dem sich früher die Philosophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menschlichen Geist selbst zu einem absoluten Stillstand bringen wollte. In die Länge konnte dieser sich mit jener philosophischen Erkenntnißweise schon darum nicht begnügen, weil die so erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künstliche, weil der Zusammenhang, den sie erreichte, nur ein Zusammenhang in unsern Gedanken, aber nicht in der Sache selbst war. Auf dem Wege jenes bloß syllogistischen Wissens wurde überhaupt nur erreicht, daß der *Satz,* der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber daß dieser Inhalt selbst als ein nothwendiger eingesehen war. Es ließ sich wohl aus dem Grundsatz der Substantialität der Schluß ziehen, daß den Erscheinungen und Bewegungen unseres Innern eine Substanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (*überhaupt* wurden die Gegenstände selbst aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z.B. eben der Begriff der menschlichen Seele; die Gegenstände waren *gegebene,* und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wissen in Ansehung der menschlichen Seele bestand bloß darin, daß man sie als Substanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüsse als ein unkörperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerstörliches Wesen bestimmt werden sollte. So weit konnte man glauben im Besitz der allgemeinen Wahrheit zu seyn: es *gibt* immaterielle, unkörperliche Wesen = Seelen, welche unzerstörlich sind; aber auf die Frage, *warum* gibt es solche Wesen, fand sich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Existenz solcher Wesen war nicht eingesehen. Der große Umschwung der späteren Zeit bestand

II,3,42

eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der *Gegenstände* selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Aussagen zu thun, die man gleichsam als eine Beute davontragen könne. Aber so ist

es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der frühern Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbst das Seyn zugegeben, war die Natur, das Wesen des Gegenstandes der Vernunft unbegreiflich, so daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es sey der *Satz* bewiesen: Nothwendig ist es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszusetzen; aber die Natur, das Wesen dieses intelligenten Welturhebers war damit nicht eingesehen, auch er blieb der Philosophie ein bloß Aeußerliches, der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt war ein bloß *nomineller* (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre. Denn wenn ich nicht *einsehe*, auf welche Weise ein *außer* der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben seyn, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand. Denn selbst von dem *Menschen* würde uns die Einsicht, daß er ein des freien Wollens und Handelns fähiges Wesen sey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit diesem Gedanken nicht in unserer Vorstellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge seines freien Handelns, eine Kenntniß der physischen *Möglichkeit* seines Handelns verknüpft wäre. Diese Art des Wissens mußte aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder mußte er alle Metaphysik, d.h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.

II,3,43

Die Brücke, über welche die Metaphysik aus der Sinnenwelt in das Uebersinnliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundsätze, vornämlich der Grundsatz der Causalität. Waren diese als allgemein und absolut gültige hinweggenommen, so fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphysik ihre höchste und letzte Richtung genommen. Kann sie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, so fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher besonders der Angriff David Humes (dessen Schriften mehr als einmal ins Deutsche übersetzt wurden) in *Kant* den Geist der alten Metaphysik wieder ebenso aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Interesse der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja diese selbst erst *bedingender* Geltung den allgemeinen Verstandesgesetzen, insbesondere dem Gesetze der Ursache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verstandesgesetze, auf denen aller Zusammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung sind, so ist es auch mit jeder Erfahrungswissenschaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigstens Erfahrungs*wissenschaft* retten, da er sich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenstände der Erfahrung und also innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundsätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die *syllogistische* Anwendung derselben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenstände nur einen höchst unsicheren und gebrechlichen Zusammenhang gewähre. Wird doch selbst in Bezug auf Gegenstände, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur zufällig und vorjetzt noch außer unserer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unsicherheit solcher Schlüsse empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Ursache zu haben auf die Existenz eines Planeten außer Saturn zu schließen, späterhin auf Existenz eines Planeten zwischen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwischenraums zwischen beiden. Aber so sehr man sich besonders im letzten Falle auf eine arithmetische Progression stützen zu können glaubte, die man in der gegenseitigen

II,3,44

Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: so froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, sondern, die Forderung der Wissenschaft gleichsam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Aequivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um so weniger konnte man sich dieß bei Gegenständen außer der Erfahrung verhehlen, und schon hiedurch begreift es sich, wenn Kant die von allem Sinneneindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verstandesgesetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für diesen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphysik im bisherigen Umfange, inwiefern sie nämlich auch Gegenstände in Anspruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der sinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, so haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erstens in seiner Stellung gegen die frühere Metaphysik und zweitens in seiner Stellung gegen die Philosophie überhaupt; inwiefern nämlich seine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philosophie, sondern vorzugsweise auf die Grundlage der ehemaligen Metaphysik sich bezog. Dieß konnte nicht geschehen, ohne daß er zugleich selbst eine Theorie der menschlichen Erkenntniß aufstellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philosophie geworden ist.

Was also Kants kritische Stellung betrifft, so hatte er sich diese allerdings zunächst gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffsche Philosophie gegeben, er selbst war bei dieser Philosophie hergekommen, in dieser Hinsicht konnte seine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung seyn, insofern sich nämlich jene Art von Philosophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigstens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Existenz der Metaphysik stehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern sie sich auf das letzte Resultat aller Metaphysik bezog, auf dasjenige, um dessen willen es eigentlich allein eine Metaphysik gab, so weit Kants Kritik entscheidend für die ganze Zukunft

II,3,45

der Metaphysik. Bekanntlich baute sich die ehemalige Metaphysik aus vier verschiedenen Wissenschaften auf. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten sollte, die sich vom höchsten Begriff des *Seyenden überhaupt* (des Ens) ableiten lassen; in der durch Kant eingeführten Sprache war sie die Wissenschaft der allgemeinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Psychologie; aber die Krone dieser verschiedenen Wissenschaften war die sogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den *Begriff* Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen sich zur Hauptaufgabe setzte, die *Existenz* Gottes zu beweisen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in seiner Kritik der sogenannten Beweise für die Existenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem sogenannten ontologischen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede seyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schlusses nicht einmal entdeckt, und überhaupt ist in Kants Kritik der rationalen Theologie das positive Resultat derselben wichtiger als das negative. Das positive war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der *nothwendige* Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey. Dieß war keine Behauptung wenigstens der zunächst vorausgegangenen Metaphysik oder überhaupt der Metaphysik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Aristoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der späteren Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig wie alle anderen. Dem positiven schloß sich nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur *Ende* bleiben müsse, das nie zum

Anfang, also zum Princip einer Wissenschaft werden könne, oder, nie wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von constitutivem Gebrauche sey, d.h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht - dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips -, aber daß sie mit dieser

II,3,46

Idee selbst nichts *anfangen* kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann. Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen nur als *Herrn* der Wirklichkeit beziehen; denn ein Wesen, das dieses nicht ist, kann nie Gegenstand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Resultat der Kantschen Kritik nie der Fall seyn: denn war Gott als *Herr* der Wirklichkeit erkennbar, so gab es eine Wissenschaft, für die er *Princip* war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. - Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur *geoffenbarten* Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als existirend bewiesenen Gott, den die alte Metaphysik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem sich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtseyn sich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphysik zerstörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wissenschaft, da er unter dem bescheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollständige und erschöpfende Theorie des menschlichen Erkenntißvermögens aufgestellt zu haben behauptete.

Kant in seiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verschiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er sagt, den ursprünglichen Stoff aller unserer Vorstellungen liefert, welche sich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unserem eignen Bewußtseyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, diese durch den inneren Sinn wahr. Aber an diesen sinnlichen Vorstellungen entdecken sich zwei Formen, welche als *Bedingungen* aller sinnlichen Anschauung nicht erst aus dieser geschöpft seyn können; also einer

II,3,47

ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anschauung *voraus,* gleichsam präformirt seyn müssen, obgleich sie erst bei der wirklichen Anschauung zur Anwendung kommen. Diese zwei Formen sind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Aeußere schauen wir in dem Raum, alles was in uns selbst vorgeht, also z.B. die *Vorstellung* der äußeren Gegenstände selbst, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verstande über, der sich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erste (so drückt er sich aus) wird uns ein Gegenstand *gegeben,* durch den zweiten wird er *gedacht,* und zwar nach Begriffen, die sich a priori auf die Gegenstände beziehen, die wir nicht aus den Gegenständen selbst erst geschöpft haben, wobei sich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich schon der *Gegenstand* gegeben seyn kann. Denn so allgemein und unbestimmt wir auch den Begriff Gegenstand denken mögen, so sind in diesem bereits Verstandesbestimmungen anzutreffen, doch

wenigstens *die,* daß er ein Seyendes, ein Wirkliches ist; diesen Begriff zählt aber Kant selbst erst unter den Kategorien auf; was als Gegenstand erscheinen soll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes seyn, der Gegenstand *als solcher* setzt nach Kants eigner Theorie schon eine Anwendung der Kategorien, wenigstens der allgemeinsten, des Seyenden, voraus. Was nun also durch die Sinnlichkeit gegeben ist, kann noch nicht der Gegenstand, sondern der bloße *Sinneneindruck* seyn. Allerdings ist der Uebergang von der Sensation, dem Sinneneindruck, zu der Vorstellung eines Gegenstandes in unserem Bewußtseyn ein so schneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte sey *mit* dem ersten, dem Sinneneindruck, schon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall ist, *zeigt* sich, wo ich den Gegenstand nicht näher, sondern nur als Gegenstand überhaupt bestimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas stoße, sage ich: hier ist etwas, d.h. ein Seyendes, ein Gegenstand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Sensation gegeben seyn, dieß ist ein

II,3,48

offenbarer Begriff, und kann nur im Verstande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenstand schon durch die Sensation oder Receptivität gegeben seyn läßt, so ist dieß wenigstens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das bestimmteste, daß der Sinneneindruck zur Vorstellung und zu objektiver Erkenntniß erst durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen *Natur* unseres Erkenntnißvermögens in uns *vorhanden* annimmt. Ich sage nichts über die Art, wie sich Kant diese Begriffe verschafft, nichts darüber, wie er sich einer vollständigen Aufzählung derselben versichert zu haben glaubt. Die Kantsche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutschen Philosophie ein Ansehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieser Tafel alles abhandeln zu müssen; indeß möchte sie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenstand einer speciellen Beurtheilung der Kantschen Lehre seyn, welche hier nicht nach ihrem besonderen Inhalte, sondern nach ihrer *allgemeinen* Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verstandesbegriffen eine von der *wirklichen* Erkenntniß unabhängige, dieser vorausgehende Wurzel schon im Erkenntniß*vermögen* anweist, hat er damit allerdings den bloß aposteriorischen Ursprung dieser Begriffe, den Locke, Hume und die ganze sensualistische Schule, die aus diesen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuschrieb, beseitigt; aber nicht ohne daß er sie zugleich zu bloß subjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabsetzte, denen zwar in den Objekten, sofern sie Gegenstände unserer Erfahrung sind, nicht aber in den Gegenständen *an sich*, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entspricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorausinwohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung sich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, so sind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieser Theorie aus zwei Elementen zusammengesetzt; wir müssen an jedem Ding die Bestimmungen des Erkenntnißvermögens

II,3,49

unterscheiden: die allgemeinste ist wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenstand, d.h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches ist (das muß es schon unabhängig von den Kategorien seyn); eine nähere ist, daß es im Raum und in der Zeit sey (auch diese Bestimmung schreibt sich nach Kant zwar nicht von dem Verstande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenstand Substanz oder Accidens, Ursache oder Wirkung ist - also an jedem von uns erkannten Dinge ist 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm *unabhängig vom Erkenntnißvermögen* übrig

bleibt. Dieses aber ist das Unbekannte, gleich dem mathematischen x, wie Kant selbst es nennt, das im Eindruck gegenwärtig ist, von dem wir sogar diesen Eindruck, wollend oder nicht, *herleiten* müssen, das wir nicht eliminiren können. Wie könnte aber dieses, das wir doch nothwendig in Causalverbindung mit dem Eindruck denken, dieses x, ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbestimmbares seyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen andern Begriff haben als eben den des Existirenden; *dieses* wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existirendes muß es doch wenigstens seyn. Wie könnte es aller Bestimmungen ledig seyn, dieses, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden? Hier ist also ein offenbarer Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, x, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z.B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen. Wir müssen die Kategorien des Seyenden, der Ursache u.s.w. auf das anwenden, was der Voraussetzung nach außer allen Kategorien ist, was Kant selbst das Ding an sich nennt, d.h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie sehen: es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

II,3,50

Ding, das an sich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien bestimmbar ist, wie dieses gleichwohl hintennach in unserem Vorstellungsvermögen den Formen desselben sich füge, die Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens annehme, die bloß in unserem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was ist es selbst diese Ding an sich? Erst wenn ich *dieses* erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wissenswerthe zu wissen. Dieses Ding an sich war also der Punkt des Anstoßes, über welchen die Kantsche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern *mußte.* Man drängte sie gleich anfangs, entweder dieses Ding an sich auch noch wegzuwerfen, d.h. sich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorstellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß diese verschiedenen Elemente sich schlechterdings nicht zusammen denken lassen. Kant selbst schien schwankend; es finden sich einzelne Aeußerungen, die sich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen lassen (ich verweise *Sie* deßhalb auf eine Zusammenstellung, die *Sie* in Jacobis David Hume oder ein Gespräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widersprechen diesen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an sich festgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe seiner Kritik sogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeschaltet. Kant *ist* also bei diesem Widerspruch als einem für ihn unüberwindlichen stehen geblieben. Klar ist aber, daß die wissenschaftliche Entwicklung nicht ebenso bei dieser Theorie stehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieser Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen *Ist;* denn das was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens *ist* nicht eigentlich in ihnen - was ist aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnißvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die

II,3,51

Einsicht, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das *Existirende selbst* sich a priori einsehen lasse, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in *Fichte* zur Wirkung, dessen großes, unvergeßliches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer *vollkommen* apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts als *anders*woher *gegeben* angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmäßiger Folge abgeleitet seyn soll[1]. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prius, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menschlichen Bewußtseyns; sein System war *vollkommener* Idealismus, ein System, für welches die ganze sogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Bestehen hat, sondern nur in den nothwendigen Vorstellungen des Ich da ist. Mit dem transscendentalen, d.h. überempirischen Actus, dessen Ausdruck das *Ich bin* ist, dem Selbstbewußtseyn, ist für jeden Menschen ein ganzes System von Existenzen gesetzt. Die Quelle, der erste Grund aller Existenz, ist im Ich, oder eigentlich im Ich bin, diesem zeitlosen Akt, durch den ein jedes Vernunftwesen zum Bewußtseyn kommt, mit diesem zeitlosen Akte ist wie mit Einem Schlage für dieses Individuum das ganze System äußerer Existenzen gesetzt. Also im Grunde nur das menschliche Geschlecht ist da, wie Fichte sich in einer seiner späteren populären Schriften ausdrückte, alles andere ist nur da in den nothwendigen Vorstellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein solches System nothwendiger Vorstellungen abzuleiten, das der objektiven, in

[1] Vrgl. hiezu die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 369. D. H.

II,3,52

der Erfahrung daseyenden Welt entsprach. Fichte hielt sich dessen entbunden, die subjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete" Alles ist nur durch das Ich, und für das Ich", und die Widersprüche, in die sich Kant mit dem Ding an sich verwickelte, schienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbesondere ist ihm die Natur nicht ein selbst-, sondern nur ein am Ich, als dessen Schranke, Daseyendes. Fiele das Ich hinweg, so hätte sie gar keinen Sinn; sie ist nur um das Ich einzuschränken, nicht in sich selbst *auch* ein Ichartiges und insofern ebenfalls Substantiales, sondern eben reines *Nicht*-Ich, eigentlich ein selbst Nichtseyendes, das im Urakt des sich-selbst-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weise sich entgegensetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anstrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es sich oder sein Bewußtseyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erst in der praktischen Philosophie, namentlich im Naturrecht zu sprechen; wo er genöthigt ist, mehrere Iche in Wechselwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftwesen sich selbst und die anderen Vernunftwesen mit einem Körper setzen oder anschauen müsse, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie bestehen müsse; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexistenz vernünftiger Wesen, und so mittelbar des individuellen Selbstbewußtseyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftwesen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß sie sich hören und vernünftige Gespräche miteinander führen können, die Luft, eine anderes, daß sie sich während des Sprechens zugleich sehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er diesen großen Natur-Elementen nicht anzuweisen. Es ist leicht einzusehen, daß eine philosophische Natur-Wissenschaft, wenn er überhaupt an eine solche dachte, für ihn höchstens eine teleologische Deduktion der Natur seyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Bestimmungen

derselben nur deducirte als Bedingungen des Selbstbewußtseyns der vernünftigen Individuen[1]; nur auf diese Weise ist es ihm gelungen, die Natur an das Selbstbewußtseyn, und zwar als Voraussetzung

[1] Man vrgl. was Schelling selbst an Fichte schreibt. Briefwechsel. S. 105. D. H.

II,3,53

desselben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwischen der Natur als Voraussetzung und dem Selbstbewußtseyn als *Ziel* oder Zweck irgend ein reeller Zusammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorstellung stattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewiesen, daß das Ich solche Welt mit solchen Bestimmungen und Abstufungen sich vorstellen müsse. Wer Fichte in der ganzen Energie seines Geistes kennen lernen will, muß an sein Hauptwerk: die Grundlage der Wissenschaftslehre verwiesen werden (Wissenschaftslehre war ihm Philosophie, und so Philosophie eigentlich auch Wissenschaft aller Wissenschaften, eine Bestimmung, deren Wichtigkeit sich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird selbst einer, der sich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philosophie ausdrücklich beschäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch sich durch den Gang dieses Werkes hindurchfinden, obgleich es diesem Gange seiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektische Kunst, ein nicht zu übertreffendes Meisterstück sehen wollten, wie es später bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechanischeren Philosophie geschah; denn ein ansehnlicher Theil Deutschlands hat sich in ein solches pedantisches Wesen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Möser zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, sondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks sich begnügt und seine Freude hat. In späteren Schriften, z.B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweisung zum seligen Leben, gehaltenen Vorlesungen - eine Schrift, nach der, weil sie verständlicher ist, vielleicht manche greifen dürften -, aber schon in den nächsten Erörterungen, welche der 1794-95 erschienenen Grundlage der Wissenschaftslehre folgten, arbeitete Fichte seine Vorstellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Versuch das Publikum zum Verständniß der Wissenschaftslehre zu zwingen, erscheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verständlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wissenschaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch späteren Schriften suchte er gewisse ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu

II,3,54

setzen. Aber wie war es möglich, mit dem absoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es sey das einzige *Reale*, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, dessen Grundlage vielmehr gewesen war, eines jeden Ich sey die einzige Substanz? Fichte hätte in der That besser gethan, rein Er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie nur ins Unbestimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, nur ins Charakterlose sich verlor.

Fichtes wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Princip einer *nothwendigen* (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fortbestimmendes,

aber Fichte benutzt dieß nicht. Nicht das Ich bewegt sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft *im* Ich gesetzten wird: nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, also nicht durch Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen, und jenes subjektive Anknüpften an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonnement von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen[1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 370. D. H.

[II,3,55]

Vierte Vorlesung.

Von zwei Seiten wurde Fichte bestimmend für die ganze Folge der Philosophie, 1) in der beschränkten Form, die er dem Princip gegeben hat - beschränkt, inwiefern es *nur* als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewußtseyns, ausgesprochen war - in dieser beschränkten Form war *dennoch* der Materie oder dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener apriorischen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewußtseyns war, um auf das wahrhaft *allgemeine* Prius zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darstellen werde. Aber 2) schon eben dadurch, daß Fichte *Ein* absolutes Prius forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Apriorisches, a) das der sinnlichen Anschauung - Raum und Zeit, b) das Apriorische der reinen Verstandesbegriffe, c) das Apriorische der Begriffe, die er speciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine apriorisch regulative, nicht, wie den Verstandes-Kategorien, constitutive Bedeutung zuschrieb. Aber *über* alles dieses verschiedene Apriorische hinaus lag ein Höheres, das selbst wieder das gemeinschaftliche Prius der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft war; was über allen jenen besonderen Erkenntnißformen stand, konnte nur das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft selbst seyn in der allgemeinsten und höchsten Bedeutung, in

II,3,56

welcher Kant selbst seine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der *Vernunft* nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als besonderes Erkenntnißvermögen bestimmte, nämlich als das speciell auf das Uebersinnliche sich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der übersinnlichen Ideen specialisiren zu müssen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, sowie sie zum Uebersinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, also in ihrer *Bloßheit* oder für sich ohne Erfahrung dasteht; hier erscheint die Vernunft als Vernunft, während sie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erscheint. Aber sollte darum das Apriorische in den transscendentalen, alle Anschauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, sollte das Apriorische in diesen Formen, denen doch gar nichts Empirisches, Sensibles beigemischt ist, ein anderes seyn als eben

das Apriorische der Vernunft, nur in besonderer Anwendung? Oder woher sollte das Nothwendige und Allgemeine, das in diesen Formen durch die Mathematik sich hervorhebt, herstammen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als solcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was also Kant transscendentale Sinnlichkeit nennt, ist eben nichts anderes als die Vernunft selbst in der besonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenso, woher sollte sich die ausnahmslose Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe herschrieben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derselben nur wieder in einer besonderen Funktion erscheint, indem sie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpften sucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant speciell die Vernunft nennt, das eigentlich Apriorische der Vernunft sey, läßt sich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichsam mit sich allein und von der Erfahrung verlassen, also außer aller Beziehung zu etwas außer ihr ist. Und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller apriorischen Erkenntniß von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich so eben zu erklären

II,3,57

versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten *Vernunftwissenschaft* führen, in welcher nicht mehr der *Philosoph*, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient, und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist. Denn in dieser war die Vernunft nicht zu ihrer Selbständigkeit gelangt, eben weil sie sich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn selbst das ganze Erkenntnißvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemessen, die ganze Einrichtung desselben (wie Kant sich auszudrücken pflegte, als handle es sich von einer Maschine) durchschaut war, weil mit all dieser Einsicht dennoch das Erkenntnißvermögen oder die Vernunft sich selbst unbegreiflich und undurchsichtig geblieben war, indem diese sogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft selbst begriffen, sondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf diese Weise der Begriff einer reinen Vernunftwissenschaft aufgestellt wird, welche von sich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, so ist es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniß ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen seyn soll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als *Quelle* der Erkenntniß ist sie ausgeschlossen. - Welches Verhältniß die Vernunftwissenschaft immerhin zur Erfahrung hat, werden *Sie* begreifen, wenn ich Folgendes vorausschicke.

Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt *alles* Seyns, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer apriorischen Erkenntniß alles Seyenden. Nun fragt sich aber, *was* es ist, das auf diese Weise, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Ist es das Wesen, die Sache des Seyenden, oder *daß* es ist? Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes

II,3,58

ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes - die Antwort auf die Frage: *was* es ist - gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, *daß* es ist, gewährt mir

nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein *Erkennen,* wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist. Denn was ich im Erkennen als existirend erkenne, ist eben das *Was,* das quid, d.h. der Begriff des Dings. Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen - z.B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine sie ist, so erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d.h. in der existirenden, wieder. Im Erkennen müssen immer zwei seyn, die zusammen kommen, das sagt das lateinische cognitio.

Schon hier also (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, daß, wofern die Frage von dem *Was* ist, diese Frage an die *Vernunft* sich richtet, wogegen - *daß* irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, *daß* dieses Ist, d.h. *daß* es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweisen, *daß* es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung *vorkommt:* für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich Existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, *daß* es existirt; sie würde etwas Ueberflüssiges thun. *Was* existirt, oder bestimmter, was existiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält sich gegen dieses - das Prius - als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieses Prius aus kann ich also fragen, was seyn werde, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt) - dieß ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß läßt sich a priori einsehen, aber *daß* es existirt, folgt daraus nicht,

II,3,59

denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Mißverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie *muß* ich wohl bestreiten. Indeß braucht man nicht sehr weit in Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften hineinzulesen, um auf den ersten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft sich mit dem *An sich* der Dinge beschäftige. Nun mögen *Sie* fragen, was das An sich der Dinge sey. Etwa daß sie existiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z.B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. - Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existirt: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existirt ja keine Pflanze überhaupt, es existirt nur diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raums, in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß - mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existirt; er wird, wie viel er auch leiste, immer nur

II,3,60

bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. - Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der *wahre* Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke selbst von Hegel ist, daß die Vernunft sich auf das An sich, das Wesen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philosophie, inwiefern sie Vernunftwissenschaft ist, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Wesen sich beschäftige.

Man hat diese Unterscheidung so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der *Materie,* dem *Inhalt* nach (dieß eben ist das Seyende in seinem An sich), nicht aber hat sie zu zeigen, *daß* es sey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z.B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seyende eins ist, daß das Seyende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich hat; aber dabei war nur von dem *Inhalte* des Wirklichen die Rede, in Bezug auf diesen Inhalt aber ist, *daß* es existirt, etwas rein Zufälliges: der Umstand, ob es existirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringste. - Ebenso, wenn man entgegenhält: die

II,3,61

Dinge existiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Nothwendigkeit, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen; wollte man aber daraus weiter schließen: also ist auch ihr Existiren, oder *daß* sie existiren, eine Nothwendigkeit, so wäre zu antworten: allerdings ist in den Dingen eine logische Nothwendigkeit, allerdings ist dieß nichts Zufälliges - so weit, bis zu dieser Einsicht ist die Wissenschaft vorgedrungen, daß z.B. zuerst das kosmische Princip in der Welt hervortritt und sich organisirt, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt - dieß alles läßt sich a priori einsehen; aber man sieht, bei diesem allem ist nur von dem *Inhalte* des Existirenden die Rede: wenn es existirende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser und keiner andern Folge, dieß ist der Sinn; daß sie aber existiren, weiß ich auf diese Weise nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z.B. die Untheilbarkeit des Raumes ist nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs[1]. *Sie* begreifen *so* die Wichtigkeit jener Unterscheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift *das Wirkliche,* aber darum nicht *die Wirklichkeit.* Denn dieß ist ein großer Unterschied. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer *einzelnen* Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und *hier* ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die

Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das

[1] Vielleicht ist etwas diesem Gedanken Analoges in der angeblichen Platonischen Unterscheidung der Pñéèì§í åkäçôéê§í und ìáèçìáôéê§í.

II,3,62

Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt, muß ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, *nicht* eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn *daß* das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. - Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur *Quelle*, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschließlich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu seyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft - auch diesen also wird die Vernunft noch immer von *sich* aus nicht als zufälliges, sondern als *nothwendiges* Ende finden -, aber *daß* Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen. Was nun die Philosophie, sowie sie an diesem Punkt angekommen, beschließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerst auseinandersetzen, *wie* die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philosophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, sondern Wissenschaft der *Vernunft* - Wissenschaft, in welcher die Vernunft von *sich*, d.h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte, so fragt es sich, was der ursprüngliche, und also auch der allein *unmittelbare* Inhalt der Vernunft ist, der zugleich so beschaffen ist, daß von ihm aus - also mittelbar - zu *allem* Seyn zu gelangen ist. Die Vernunft ist nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach ist die in uns gesetzte, aber auf dem Standpunkt der Philosophie uns zum Objekt gewordene, demnach selbst ganz objektiv zu betrachtende Vernunft die *unendliche Potenz des Erkennens* (denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in

II,3,63

irgend einem Subjekt). *Potenz* ist das lateinische potentia, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengesetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch sagt man z.B.: die Pflanze im *Keim* sey die Pflanze in der bloßen Potenz, in pura potentia, die wirklich ausgewachsene oder entwickelte Pflanze sey die Pflanze in actu; hier wird Potenz bloß als potentia passiva, passive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich ist nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müssen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß diese Potenz zum Actus wird, - fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenschein u.s.w. Die Vernunft als Erkenntniß*vermögen* erscheint freilich auch als potentia passiva, in wie fern sie ein Vermögen ist, das einer Entwicklung fähig und hinsichtlich derselben allerdings auch von äußeren Einflüssen abhängig ist. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht subjektiv genommen, sondern es wird schon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgesetzt, auf welchem sie sich selbst Objekt ist - als Objekt genommen aber, wo also die Beschränkungen vom Subjekt

hinweggedacht werden, kann sie nichts anderes seyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d.h. die in ihrem eignen und ursprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu seyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur *alles* Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der *unendlichen* Potenz entsprechen kann. Es fragt sich also, was dieser ursprüngliche Inhalt ist. Einen Inhalt scheint nun bloß ein *wirkliches* Erkennen, nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat diese einen solchen; - nur freilich - dieß läßt sich zum voraus bemerken - muß es ein Inhalt seyn, der noch nicht schon ein Erkennen ist, ferner den sie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite; sonst hätte sie aufgehört die *reine* Potenz des Erkennens zu seyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt seyn, ein mit ihr selbst gesetzter (wie man z.B. von Gaben und Talenten sagt, die man sich nicht selbst erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen voraussetzt, den sie also auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren apriorischen Inhalt nennen können, welchen nun mehr nach *dieser* Erklärung nicht schwer

II,3,64

seyn möchte näher zu bestimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die *unendliche Potenz des Seyns* entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philosophie, oder die Vernunft, sofern sie sich in dieser als Subjekt verhält, zunächst gewiesen; in dieser auf ihren Inhalt sich richtenden Thätigkeit ist die Vernunft Denken - Denken êáôE dîï÷Þí - nämlich philosophisches Denken. Aber dieses Denken, sowie es sich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm seine durchaus bewegliche Natur, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, dessen es bedarf, soll wirkliche Wissenschaft entstehen. Durch diese Beweglichkeit ihres höchsten Begriffs unterscheidet sich die gegenwärtige Philosophie von der Scholastik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben scheinen könnte. In dieser entspricht der unendlichen *Potenz* des Seyns das *Ens* omnimodo indeterminatum, von welchem sie ausging: sie verstand unter demselben nicht ein irgendwie schon Existirendes, sondern, wie sie sagte, das Existirende überhaupt. Dieses Ens der Scholastik war etwas ganz Todtes - eigentlich der höchste Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein *nominelles* Fortschreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum Ente comoposito, simplici, und wie die besonderen Klassen von Wesen weiter bestimmt wurden, möglich war. In der Wolffschen Philosophie wurde das Ens, das die Scholastiker als aptitudo ad existendum erklärten, sogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen passiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgesetzt ist, mit der sich natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche *Potenz* des Seyns oder das *unendliche Seynkönnen*, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare *Begriff* des Seyns selbst; also es ist seiner Natur nach, also immer und ewiger Weise (modo aeterno im logischen Sinn) - es ist, sowie es gedacht wird, im

II,3,65

Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann also wegen dieses nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen stehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortschreiten in der Philosophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden seyn, daß manche zuerst an ein wirkliches Uebergehen denken, und sich vorstellen, es soll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verfehlt. Was die

Vernunftwissenschaft ableitet, ist freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derselben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u.s.w. vorkommt, aber sie selbst geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe sind, wie in der Hegelschen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwissenschaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, also die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuschung, daß sie nicht bloß *das Wirkliche*, sondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf diese Weise *entstanden* sey, jener bloß logische Proceß auch der des wirklichen Werdens sey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß, der sich hier entspinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demselben. Das Uebergehen ist simpliciter ein Anderswerden; an der Stelle der reinen Potenz, die als solche das nicht *Seyende* ist, erscheint ein Seyendes, aber die Bestimmung "ein Seyendes" ist hier selbst eine bloß quidditative, nicht quodditative (scholastische Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es ist mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas ist so gut ein Begriff als *das* Seyende oder die Potenz ein Begriff ist. Ein Seyendes ist nicht mehr das Seyende - es ist ein anderes als dieses, aber es ist nur *wesentlich*, d.h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze ist nicht *das* Seyende, sondern schon ein Seyendes. Aber sie ist ein Seyendes, auch

II,3,66

wenn sie nie wirklich existirte. Es ist daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen; sich vorzustellen, ein wirklicher Hergang sey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der ursprünglichen Entstehung der Dinge habe dieser Hergang stattgefunden, wäre nicht nur gegen unsern Sinn, sondern auch an sich eine Ungereimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben *alles* Seyn entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie in die *apriorische* Stellung gegen alles Seyn gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine apriorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die a priori alles bestimmt, *was* ist (nicht *daß* es ist), und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum *Inhalt* alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen - nicht daß sie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder was seyn kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seyenden bestimmt. Die Vernunft erlangt das, was seyn kann oder seyn wird, wenn die Potenz als sich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und also dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als *Möglichkeit.* Die Dinge sind nur die in der unendlichen d.h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten.

Aber welche Ursache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt. Aber dieser ursprüngliche Inhalt hat in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende ists und ists nicht, und ebenso das Seyende, das Wesen, wie es sich unmittelbar in der Vernunft darstellt, *ist* es das Seyende und ist es nicht - es ists nicht, sowie es sich bewegt, denn da verwandelt es sich in ein zufällig Seyendes. Also, die Wahrheit zu sagen,

II,3,67

hatte ich auch im ersten Begriff das Seyende, aber nicht so, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: also hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur *dieses,* aber ich will das *wahrhaft* Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom ersten und unmittelbaren Begriff ist das Anders-werden-können nicht auszuschließen. Ich muß es also aus dem Wesen hervortreten, sich selbst ausschließen lassen; es schließt sich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieses Zufällige, was der ursprüngliche Inhalt der Vernunft hat, sich erst entfernen lassen, damit ich zum Wesentlichen, und so erst zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist noch nicht der wahre oder bleibende, sonst gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d.h. keine Wissenschaft. In dieser Wissenschaft wird aber stufenweise alles bloß Zufällige, d.h. nicht Wahre dieses Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt sich selbst. Denn die unendliche Potenz, *so* wie sie *unmittelbarer* Inhalt der Vernunft ist, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält sich so als das Prius von allem, was also außer der Vernunft ist (was existirt).

Der *unmittelbare* Inhalt der Vernunft ist also nichts absolut Gewisses, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erst eruirt werden. Dieß geschieht, indem das Zufällige ausgeschieden wird. Es wird nicht jedem dieses ursprüngliche Ineinanderseyn des Seyenden (selbst) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich seyn. Indeß gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück sind die höchsten speculativen Begriffe immer zugleich die tiefsten sittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher diese Vergleichung nicht verschmähen, um eine Unterscheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig ist. Der menschliche Wille ist auch relativ (d.h. innerhalb des Kreises, der dem Menschen überhaupt zusteht) eine *unendliche* Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz bestimmter sich aussprechen als die Sphäre des Willens. Der Wille ist in der That nicht nur potentia passiva, sondern was im Reiche der Erfahrung die entschiedenste potentia activa vorstellt, dem reinen Seynkönnen am

II,3,68

meisten verwandt. In manchen Menschen ist freilich der Wille auch eine potentia passiva, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menschen, die eines freien Entschlusses fähig und vermögend sind aus sich selbst etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt sich der Wille ganz entschieden als potentia activa. Der bloße Wille, der Wille in seiner Ruhe - im Nichtwollen ist er unendliche Potenz. Das Wollen selbst ist nichts anderes als Uebergang a potentia ad actum, und zwar das reinste Beispiel dieses Uebergangs. Nun kann der Mensch, der diese unendliche Potenz des Willens in sich weiß, entweder annehmen, diese Potenz sey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weise zu *wollen;* er wird also seinen Willen an eine Menge Dinge setzen, die in der That des Willens nicht werth sind, und nicht nur dieß, sondern die nur seinen Willen befangen, belastet und unfrei machen; er wird gleichsam nur wollen, um zu wollen, sein Wollen zu zeigen. Der Mensch kann aber auch so gesinnt seyn, daß ihm nicht das Wollen, sondern der *Wille* (also die Potenz) *selbst* das wahre Gut ist, daß er diesen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächste Beste zu verschwenden, daß er seinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Aehnlich ist es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Ist die Potenz selbst das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille selbst statt des Wollens - eben der Wille selbst schon das *Seyende* ist), so ist sie das was *Ist,* ist sie aber nicht selbst das Seyende, so verhält sie sich nothwendig als das nicht Seyende. Dieses Amphibolische ist vom Begriff der unendlichen Potenz, also von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuschließen, und es ist dieses Amphibolische, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit gesetzt, d.h. zur Wissenschaft aufgefordert ist, und zwar, wie *Sie* gleich hier sehen, zunächst zur hinwegschaffenden, ausscheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausscheidet), d.h. zur kritischen (jede Ausscheidung ist Krisis) oder, weil hinwegschaffenden, negativen Wissenschaft. Eine solche Wissenschaft zeigt sich also gleich im Anfang als ein Abkömmling

der sogenannten kritischen, als Folge des

II,3,69

Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie gesetzt ist. Ohne dieses Amphibolische ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt seyn, von ihm fortzugehen, und fortzuschreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphibolische ganz aufgehoben ist, und von dem man erst sagen kann, *daß es Ist.*

Die Vernunft findet sich also in doppelter Hinsicht aufgefordert, jenem über sich selbst hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil sie weiß, daß sie dadurch in ein apriorisches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommen, auf diese Art (nämlich wenn sie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich sage: alles andere, *außer* ihr Vorhandene; denn das über sich selbst hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d.h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, sondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung ist.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in seinem Hinausgehen über sich selbst zu folgen, sondern sie hat dabei noch ein anderes und höheres Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt, aber dieser Inhalt hat, wie gezeigt, in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an sich. Die Potenz, die sich in das Seyn bewegt, soferne sie sich nicht bewegt hat, ist noch Subjekt des Seyns, dem, *was Ist,* gleich, aber sie hat nur den Schein davon, weil sie sich als das, was nicht ist, darstellt, sowie sie ein anderes wird. Denn schon das Werdende überhaupt ist, eben darum weil es *wird,* nicht das, was *Ist.* Sie - die unmittelbare Potenz - ist also nur materiell, nur wesentlich, d.h. nur zufällig, das Seyende, d.h. so daß sie das, was *Ist,* auch nicht seyn kann; ist nur gleichsam *vorläufig* das Seyende, solange sie sich nicht bewegt, aber sowie sie aus ihrem Können hinaustritt, tritt sie eben damit auch aus der Sphäre dessen heraus, was *Ist,* tritt sie in die Sphäre des Werdens, ist daher das Seyende, und ist es nicht; vorläufig oder a priori ist sie das Seyende, aber nach der Hand ist sie nicht das Seyende. Aber eben weil sie das Seyende ist und nicht ist,

II,3,70

ist sie nicht das *Seyende selbst,* áŝô' ô' IÏí, denn dieses ist nur das, was nicht - *ist* und nicht ist, sondern das *Ist,* das –íôùò IÏí, wie es die Griechen sehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße IÏí von dem –íôùò IÏí zu unterscheiden. Die Vernunft in diese Lage gesetzt, will nun zwar das Seyende selbst; denn nur dieß betrachtet sie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber sie kann das *Seyende selbst,* - das, was das Seyende selbst ist, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u.s.w. - sie kann das Seyende selbst nicht erlangen, als durch Ausschließung des andern, was nicht das Seyende selbst ist; aber dieses andere ist im ersten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende selbst ist, nicht abzutrennen, *mit* ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den ersten Gedanken; wie kann sie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft ist, das nicht eigentlich Gesetzte, sondern nur nicht nicht zu Setzende, was sie nur im ersten Gedanken nicht auszuschließen vermag, wie kann sie es anders ausschließen, als indem sie es hervortreten, wirklich in sein Anderes übergehen läßt, um auf diese Art das wahrhaft Seyende, das –íôùò IÏí, zu befreien und in seiner Lauterkeit darzustellen? Anders als auf diese Weise läßt sich was sie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß ist von größter Wichtigkeit und unser nächstes Resultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen andern als einen *negativen* Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Absehen

nur das Seyende ist, das *Ist,* kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d.h. einen negativen Begriff, und hiemit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den *Begriff* dessen, was das Seyende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seyenden liegt, successiv ausgeschlossen wird. Diese Wissenschaft kann nicht weiter führen, als

II,3,71

eben zu dem angezeigten negativen Begriff, also überhaupt nur zum *Begriffe* des Seyenden selbst, und erst an ihrem Ende entsteht dann die Frage, ob er, der das Resultat jener negativen Wissenschaft und bloß via exclusionis gewonnen ist, ob er wieder der Gegenstand einer anderen, positiven Wissenschaft werde oder werden kann.

Indem ich so meinen Standpunkt bestimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende selbst ist, das wahrhaft *Seyende* ist, alles andere aber bloß das scheinbar Seyende, von diesem Standpunkt erklärt sich von selbst, und wird erst vollkommen deutlich, daß dieses andere auch nur die Bedeutung des bloß *Möglichen* haben kann, und daher, wie schon gezeigt, nicht als Wirkliches (seiner Wirklichkeit nach) deducirt wird; ferner ist diese Unterscheidung zwischen dem bloß scheinbar Seyenden, welches nur seyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie gesagt, nur in dem Seyenden selbst erkenne, von der höchsten Wichtigkeit. Indem ich dem seyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende selbst ist, außerhalb dieser Bewegung, es wird nicht selbst mit in diese Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem seyn Könnenden, Möglichen, mich beschäftige (zu diesem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, sondern auch die Welt des Geistes, die über der Natur sich erhebt; die apriorische Wissenschaft ist daher nothwendig Natur-Philosophie und Geistes-Philosophie). - Indem ich unterscheide, das Seyende selbst und das was bloß seyn Könnende ist, und davon ausgehe, so ist ganz natürlich, daß wenn ich dem seyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende selbst mit hereinziehe, das Seyende selbst bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erst am Ende als Resultat dieser Ausscheidung auf. In dieser ganzen Bewegung habe ich es also nur mit dem seyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieses, was ich auf solche Weise finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches ist, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es ansehe, a priori ist es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philosophie in der letzten Zeit gerathen ist, schreibt sich vorzüglich davon her, daß jene Unterscheidung

II,3,72

nicht gemacht, daß das, was das *Seyende selbst* ist, mit in den Proceß hereingezogen worden ist, anstatt daß es bloß Resultat ist der durch ihn vollbrachten Ausscheidung dessen, was *nicht* das Seyende selbst ist, nur Resultat, sage ich, also nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weise angenommen, Anfang seyn kann. So wenig nun aber das Seyende selbst in diesen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeschieden werden soll, was nicht es selbst ist), so nothwendig ist es von der andern Seite sich in diesen Proceß einzulassen, weil nur dadurch logisch - im Gedanken - die Idee des Seyenden selbst sich uns verwirklicht, welches nämlich seyend ist durch sein in-sich-selbst-Bleiben, durch sein nicht-anders-Werden. Um also dieses in-sich-Bleibende, sich selbst absolut Gleiche *für sich* zu haben, müssen wir erst alles, was in dem noch unbestimmten Seyenden möglicher Weise von dem (transitiv) seyn Könnenden ist, abscheiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerst

als das aus sich hinausgehen, d.h. als das auch außer sich seyn Könnende, betrachten; nur so können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von transitiv seyn Könnendem ist (also ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht existirt, wie das ins Seyn Uebergehende, sondern *was Ist*, rein Ist.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntniß *nothwendigen* Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten. Indem nun aber die andere Philosophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu diesem Begriff als dem höchsten gelangt, so gab dieses den Schein eines *Erkennens*, aber dieses Erkennen beschränkte sich darauf, *daß* der Begriff *als* der höchste und letzte *erkannt*, nicht bloß, wie bei Kant, *angenommen* oder *vorausgesetzt* war. Dieß brachte die Täuschung eines der Kantschen Kritik entgegengesetzten Resultats hervor, während das richtig verstandene Resultat eigentlich *ganz dasselbe* war. In dieser Philosophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende

II,3,73

begründet, aber doch nur als bloßer *Begriff* begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende *immanente*, d.h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise *transscendente* Philosophie. Wenn sie daher am Ende Anspruch auf eine *Erkenntniß* Gottes machte, während sie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur *versichert* war, so war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transscendenz beraubt, in dieses logische Denken hereingezogen, zum bloß logischen Begriff, zur *Idee selbst* wurde, und weil mit dem Begriff *Gott* einmal die Vorstellung der Existenz, und zwar der lebendigsten, unzertrennlich verbunden war, so entstanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer *Selbstbewegung* der Idee, jene Worte, wodurch die Idee personificirt, und ihr eine Existenz zugeschrieben wurde, die sie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zusammen hing der andere Mißverstand. Diese Philosophie schritt fort von dem stufenweise als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Bestimmten zu dem nur noch als *seyend* Denkbaren und daher *in derselben Linie des Fortschreitens*, d.h. in derselben Wissenschaft, nicht mehr als erkennbar zu Bestimmenden, was eben darum ein *transscendentes* hieß, weil es über diese Wissenschaft hinausragte. Aber eben dieses Fortschreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem seiner Natur oder seinem *Begriff* nach Seyenden wurde als eine successive Realisation des Letzteren, es wurde als eine successive Selbst*verwirklichung* der Idee betrachtet, da es doch nur eine successive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum *wirklichen* Daseyn, zur Existenz gegeben war[1].

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 373 ff. D. H.

[II,3,74]

Fünfte Vorlesung.

Ich bin schriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir

doch keines unendlichen Gegenstandes dafür uns bewußt seyen. *Gegenstand* wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck - aber eines unmittelbaren Inhalts sind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenstand, d.h. schon ein Seyendes, sondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden ist. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und sagen: schaffe mir einen unendlichen Gegenstand des Erkennens, so will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anders als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überschreiten, da es ja vielmehr unser Vorsatz war, uns ganz in sie einzuschließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr selbst sich entdeckt. Der Fragende scheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenstand des Erkennens da sey. Allein es fragt sich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne - denn dieß wäre ebenso viel als fragen, ob es eine Vernunft geben *könne*, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann setzt voraus, daß eine Vernunft ist. Und daß diese bloße, unendliche, d.h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben müssen: von nichts voreingenommen, sagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philosophen, welche *Gott* zum unmittelbaren

II,3,75

Inhalt der Vernunft machen; diesem wird hier widersprochen, denn unter Gott müssen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewissem Sinne = nichts ist, ist die Vernunft allerdings voreingenommen, sie ist das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausschließende - aber was allein nichts ausschließt, ist die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir *die* Vernunft sagen, deutet auf ihre Eigenschaft als Potenz, während das Männliche im Verstand anzeigt, daß der Verstand Actus ist; denn die deutsche Sprache ist, wie Lessing schon sagt, für die Philosophie geboren.

Es ist natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwissenschaft die Darstellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entstehung der Dinge, zu besitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt sind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwissenschaft, oder, was dasselbe ist, in der rein apriorischen Wissenschaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft ist aber nur die unendliche *Potenz* des Erkennens und hat als solche auch nur die unendliche *Potenz* des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von diesem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, ist, aber sie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, sondern als zu dem bloß a priori Möglichen. - Irgend einmal, um mich so auszudrücken, an irgend einem Punkte seiner Entwicklung wird der menschliche Geist das Bedürfniß empfinden gleichsam hinter das Seyn zu kommen - es ist dieß ein vulgärer Ausdruck, dessen ich mich aber gern und absichtlich bediene, denn solche Ausdrücke sind erklärend - man möchte gern, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier "*hinter* der Sache"? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z.B. ein Ereigniß, kommen will, so muß mir die Sache, hier also das Ereigniß, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn,

II,3,76

sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und so wird auf dem Punkt ihrer höchsten Entwicklung die dem Menschen so tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter diese oder jene Sache,

sondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu sehen, nicht was *über,* denn dieß ist ein ganz anderer Begriff, aber was *jenseits* des Seyns ist. Es kommt also einmal dahin, wo der Mensch nicht etwa bloß von der Offenbarung, sondern von *allem* Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eignen Aether bewegt. An eben diesem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig apriorische Stellung gegen alles Seyn gibt, so daß sie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, sondern das gesammte Seyn in allen seinen Abstufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d.h. noch übrigens unbestimmten, Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener *innere Organismus* aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie.

Die älteste und wohl verstanden gewiß richtigste Erklärung der Philosophie ist diese, sie sey die Wissenschaft des Seyenden, dðéóôÞìç ôï™ IÏíôïò. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft selbst erst zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, *so,* wie es sich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), ist ebensowohl Es selbst als die Materie eines andern Seyns. Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) ist an sich selbst das Unbestimmte (ô' Püñéóôïí), inwiefern sie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß sind gleichbedeutende Ausdrücke), oder selbst das Seyende seyn kann. Man *hat* daher nicht das Seyende selbst, solange

II,3,77

man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß seyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns ist, ausgeschlossen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, diesen sich aufschließen, es muß fragen: was ist jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende ist? Denn dieß versteht sich nicht von selbst. Der Begriff des Seyenden muß also erzeugt werden. Nun offenbar zuerst und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es *Subjekt* des Seyns sey; damit aber, daß es das bloße *Subjekt* des Seyns ist, d.h. nur das, von dem das Seyn ausgesagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns selbst bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerst Subjekt des Seyns - das was seyn kann -, insofern die Potenz des Seyns seyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es *noch nicht ist* (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), sondern die Potenz dessen, *was es schon Ist*, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist. Nochmals: das Seyende, das wir suchen, ist unmittelbar und im ersten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar seine Erfüllung mit sich hat (das Subjekt an sich eine Leere, die erst durch das Prädicat erfüllt werden muß) - das Seyende ist daher ebenso unmittelbar das seyende, als es das seynkönnende ist, und zwar das *rein* seyende, das ganz und völlig objektiv seyende, in dem ebenso wenig etwas von einem Können ist als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt ist, so daß dieses noch als eine dritte Bestimmung unterschieden werden muß.

Sie sehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als *Indifferenz von Subjekt* und *Objekt* bestimmt

II,3,78

war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte *hatte* das Subjekt-Objekt aber nur im menschlichen Bewußtseyn; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subjekts-Objekts im menschlichen Bewußtseyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt). Das Subjekt-Objekt ist aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterscheiden 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt-Objekt. *Unmittelbar,* d.h. ohne Voraussetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was *sich* voraussetzen, d.h. dem sich nichts voraussetzen läßt, ist eben Subjekt (in der älteren philosophischen Sprache sind subjectum und suppositum gleichbedeutend): nichts kann *unmittelbar* Objekt seyn, denn nichts ist Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt-Objekt seyn. Das Letzte setzt beides voraus, 1. das allein ohne Voraussetzung seyn Könnende - das Subjekt, 2. das Objekt. Erst als Drittes kann *eben das,* was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt-Objekt seyn.

Nun müssen wir aber sogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt, keines von diesen, wenn wir sie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für sich ist *das* Seyende; das Seyende selbst ist erst, was 1+2+3, ist[1]. Um also zum Seyenden selbst (und um dieses ist es zu thun), um daher in unsern Gedanken zum Seyenden selbst zu gelangen, müssen wir erst 1, 2, 3, die in ihrer ursprünglichen Einheit dem Seyenden selbst gleich sind, hinwegschaffen, d.h. wir müssen sie *sich* ungleich machen, so daß sie nicht mehr zusammen das Seyende, sondern jedes für sich ein Seyendes ist. Dieses geschieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, also Potenz des Seyns ist,

[1] Vergleiche zu diesem und zum nächstfolgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorlesung, besonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenso S. 365 und S. 387. D. H.

II,3,79

Potenz für *sich selbst,* d.h. Potenz eines *eignen* Seyns, seyn lassen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu seyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu seyn, und selbst Subjekt wird, wie denn ebenso auch das, was Subjekt-Objekt war, ausgeschlossen und ebenfalls als für sich Seyendes gesetzt wird. Die Möglichkeit dieses Verfahrens ist dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt ist, allerdings auch Potenz eines für-sich-Seyns - auch seyn Könnendes im *transitiven* Sinn - ist, wo es dann, anstatt dem im Seyenden gesetzten Objekt zugewendet, nämlich *ihm* Subjekt zu seyn, sich selbst Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet sind 1, 2, 3, in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht seyn können, d.h. sie sind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeschafft werden muß, um zu diesem, um zu dem Seyenden selbst in seiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, - sie sind das Identische, aber nicht das absolut Identische selbst.

Die Wissenschaft, welche diese Elimination des Zufälligen in den ersten Begriffen des Seyenden, und damit diese Ausscheidung des Seyenden selbst vollbringt, ist kritische, ist negativer Art, und sie hat in ihrem Resultat das, was wir das Seyende selbst genannt haben, nur erst im Gedanken. Daß aber dieses nun auch in seiner eignen Reinheit, mit Ausschließung des bloß zufälligen Seyns, *über* diesem Seyn *existirt,* dieses zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, sondern nur einer anderen, im Gegensatz mit ihr positiv zu nennenden Wissenschaft seyn, für welche positive Wissenschaft jene erst den eigentlichen, den höchsten Gegenstand gesucht hat.

Ich habe *Sie* jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst *sucht*, aber es mit ihm bloß bis zum logisch - in Gedanken - vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in seiner eignen Existenz nachweisen zu können, und die Philosophie, sofern sie nun erst unmittelbar mit diesem Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberstehen.

II,3,80

Hier, in der Nicht-Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, und daß man mit einer Philosophie, die, richtig verstanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der positiven Philosophie möglich ist - darin, wie gesagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüsten Wesens, in das man hineingerieth, indem man Gott erst als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzustellen suchte, hernach aber, das es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus seine Zuflucht nahm. Diese Verwirrung hat sogar verhindert, jene Unterscheidung auch nur zu verstehen.

Erst die recht verstandene negative Philosophie führt die positive herbei, und umgekehrt die positive Philosophie ist erst gegen die recht verstandene negative möglich. Diese wenn sie in ihre Schranken sich zurückzieht, macht jene erst erkennbar, und dann nicht bloß möglich, sondern nothwendig.

Als zuerst durch meine öffentlichen Vorlesungen etwas von positiver Philosophie verlautete, fanden sich mehrere, die sich der negativen gegen mich annehmen zu müssen glaubten, meinend, diese solle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelschen in solchem Sinne sprach; dieß geschah aber nicht, weil ich die Hegelsche Philosophie für die negative hielt; diese Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu seyn, ihr Grundfehler besteht vielmehr eben darin, daß sie positiv seyn will. Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir ist keine geringere in Betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sey durch sie gewährt; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erst hier, lange zuvor, bestritten, und werde sie fortwährend, d.h. solang'

II,3,81

es noch nöthig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens ertheilt werden kann; denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Positiven ein für allemal entledigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und nothwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergriffs des Positiven ausgesetzt, sondern

kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden.

Es geschieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive *an ihre Stelle* zu setzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede seyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht *verändert;* verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann, über ihre Grenzen auszuschweifen, d.h. selbst positiv zu seyn.

II,3,82

Schon bald nachdem die Kantsche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer *kritischen Philosophie* zu sprechen. Bald aber fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sey, ob es außer dieser nichts mehr von Philosophie gebe. Was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantschen Philosophie einleuchtete, daß diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich die *ganze,* ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche Philosophie seyn könne. In diesem Gefühle habe ich schon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerspruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß diesem Kriticismus (so wurde die kritische Philosophie als System genannt) gegenüber einst noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falsche und halbe der ehemaligen Metaphysik. Das Wort Dogmatismus hat freilich schon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logischen Dogmatismus, den später Hegel auf den bloßen abstrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigste, weil der kleinlichste ist, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphysik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphysik müssen wir unterscheiden zwischen dogmatischer und dogmatisirender Philosophie; dogmatisirend war die alte Metaphysik, und diese ist durch Kant unwiederbringlich zerstört. Aber bis zur eigentlich dogmatischen Philosophie, d.h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß seyn wollte, wie die alte Metaphysik, die ich darum die bloß dogmatisirende nenne, reicht Kants Kritik nicht. Die alte Metaphysik glaubte die Existenz Gottes rational beweisen zu können, bewiesen zu haben, sie war insofern rationaler Dogmatismus, wie Kant sich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, positiver Rationalismus. Dieser nun wurde durch Kant so zersetzt, daß er fortan als unmöglich erscheint, wie denn heutzutage selbst solche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphysik keine Hülfe mehr suchen. Aber indem jener positive Rationalismus zersetzt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Aussicht gestellt - ein reiner, den wir aber nicht

II,3,83

etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den positiven als einen möglichen voraussetzen, aber es gibt keinen positiven Rationalismus seit Kant. Rationalismus kann nur negative Philosophie seyn, und beide Begriffe sind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener *reine* Rationalismus schon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie gesagt, nur den *Begriff* Gottes, und da er das sogenannte ontologische Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz schließen wollte, so macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der *Begriff*

eines Dinges nur das reine *Was* desselben enthält, nichts aber von dem *Daß,* von der Existenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Bestreben der Vernunft sey, mit Schlüssen über sich selbst hinaus zur Existenz zu kommen (in diesem Streben aber ist sie nicht dogmatisch, denn sie erreicht ja ihren Zweck nicht, sondern bloß dogmatisirend) - Kant läßt also der Vernunft überhaupt nichts als die Wissenschaft, die sich in das reine Was der Dinge einschließt, und seine deutlich ausgesprochene Meinung ist, daß dieser reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphysik übrig Bleibende sey. Kant dehnt freilich, was er nur von der *Vernunft* bewiesen hat, auf die *Philosophie* aus, und nimmt stillschweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philosophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weise gezeigt; es mußte also gleich die Frage entstehen, ob denn nun nach Zersetzung der alten Metaphysik das *andere,* positive Element vollkommen vernichtet sey, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst *frei* und unabhängig von jenem in einer eignen Wissenschaft gestalten müsse. Aber nicht auf solche Weise übereilt sich der Fortschritt einer Wissenschaft, die einmal in eine Krisis versetzt ist; denn auch in wissenschaftlichen Bewegungen herrscht kein bloßer Zufall, sondern je tiefer, eingreifender sie sind, desto mehr werden sie von einer Nothwendigkeit beherrscht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieterisch heischt, daß erst das Nächste vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst sey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus,

II,3,84

der das nothwendige Resultat der Kantschen Kritik seyn mußte, war in derselben nur *indirekt* enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermischt; es war also erst nöthig, ihn von diesem zu sondern, Kants Kritik selbst zu förmlicher Wissenschaft, zu einer wirklichen Philosophie auszuarbeiten. Die ersten zur Darstellung jenes *reinen* Rationalismus Berufenen mußten sich ihn als *Zweck* vorstellen. Sie mußten so ganz mit ihm beschäftigt seyn, daß sie nichts außer ihm denken konnten: sie mußten alles in ihm zu haben glauben; solang' sie mit *ihm* beschäftigt waren, konnten sie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Insofern war also freilich von positiver Philosophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht *als solche* erkannt und erklärt. Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des *bloß* Logischen zurückzuziehen, sich *als* negative Philosophie zu bekennen, mußte diese Philosophie das *Positive* entschieden *ausschließen,* und dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es außer sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktischen wieder eingeführt. Zu dieser Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschließen, so nämlich, daß sie es *außer* sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazu mußte schlechterdings die *positive Philosophie* erfunden seyn. Aber diese war eben nicht erfunden, zu dieser war durch Kant schlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philosophie auf den Weg gebracht, sich als negative oder rein rationale abzuschließen und zu vollenden; aber zu einer positiven Philosophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun sehen wir aber in der Natur, in der organischen z.B., daß irgend ein Vorausgehendes, sich zum Negativen oder *sich als* Negatives zu bekennen, erst in dem Augenblick sich entschließt, in welchem ihm das Positive außer ihm gegeben wird. Es war also unmöglich, daß jene Philosophie sich zu der reinen Negativität entschließen konnte,

II,3,85

die an sie gefordert war, ehe die positive Philosophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hiezu, daß diese Philosophie in einer übrigens sehr positiven Zeit sich entwickelte, welche laut und bestimmt nach Erkenntniß verlangte; dieser gegenüber auf alle positive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft strebenden Geistern zu schwer fiel. Unter anderm stand diese Philosophie auch solchen gegenüber, die ihren Standpunkt *nur* im Positiven hatten, und die, während sie auf alle wissenschaftliche Philosophie verzichteten, gleichsam um für diese Demüthigung sich schadlos zu halten, nur mit desto größeren Ansprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von diesen war Jacobi, der als Grundsatz ausgesprochen, daß jede wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe. Dieser scheute sich nicht, den Kantschen Satz, daß die Vernunft das Daseyn Gottes nicht zu beweisen vermöge, als ganz identisch mit dem seinigen zu behandeln, wiewohl zwischen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterschied ist. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philosophie wissen wollte, so kam sein negatives Resultat Jacobi gegenüber in die Lage, selbst als Atheismus zu erscheinen, und kaum hielt sich Jacobi zurück dieß sogar auszusprechen. Außer diesen Männern, denen es nur *darum* zu thun war, für ihren Satz, daß alle wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe, Bestätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus sahen, wo er war und wo er nicht war, außer diesen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der diese Verwirrung des Positiven und Negativen zuerst in die Philosophie gebracht hatte, indem er das nothwendig *Existirende* zum *Princip* (Anfang) machte, aber von diesem die *wirklichen* Dinge bloß *logisch* ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Positives sich auf immer scheiden sollte, also im Augenblick der Entstehung der rein negativen Philosophie, das Positive nur um so mächtiger hervortreten und sich geltend machen mußte. Und hatte ich schon frühzeitig die klare Ahndung, daß jenseits diese Kriticismus, der die dogmatisirende Philosophie

II,3,86

zerstört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatische Philosophie aufstehen müsse, so läßt sich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale System nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches System vor Augen stand, dieselbe Wahrnehmung nur mit verstärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgestellt war, desto mächtiger mußte ihm gegenüber das Positive sich erheben, und es schien nichts gethan, solange dieses nicht auch gefunden sey. Vielleicht kann man sich hieraus erklären, wie fast unmittelbar nach der ersten Darstellung jenes aus dem Kriticismus herausgebildeten Systems diese Philosophie von ihrem Urheber gleichsam verlassen, einstweilen jedem überlassen wurde, der bereit stand sie sich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelassenen Stelle angezogen, mit Begierde sich auf sie zu stürzen. Für mich war jene Philosophie wirklich nur Uebergang gewesen; die Wahrheit zu sagen, hatte ich in dieser Philosophie eben nur das nächste nach Kant mögliche versucht, und innerlich weit entfernt - niemand wird eine dem entgegengesetzte Aeußerung aufzeigen können - sie in dem Sinne für die *ganze* Philosophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geschehen ist, und wenn ich die positive Philosophie, auch nachdem sie gefunden war, höchstens durch Andeutungen erkennen ließ, unter anderm durch die bekannten Paradoxien einer polemischen Schrift gegen Jacobi, so glaube ich, daß auch diese Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelassen sich zu entwickeln und auszusprechen, so daß nun niemand mehr über sie selbst und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft seyn kann, während ich sie sonst wahrscheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, sie sich selbst zu überlassen, wobei ich völlig überzeugt war, daß sie mit schnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die *wahre* Verbesserung, die meiner Philosophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die

gewesen, sie auf die bloß logische Bedeutung einzuschränken. Aber Hegel machte noch viel bestimmter

II,3,87

Ansprüche, auch das Positive begriffen zu haben, als sein Vorgänger. Man hat sich über das Verhältniß beider überhaupt meist ganz falsche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe diesem verübelt, über ihn hinausgegangen zu seyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erste, der noch gar vieles, wovon man heutzutag nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte sich wohl gefallen lassen, von diesem berichtigt zu werden. Konnten sich mir freilich die besonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weise Hegels nicht verbergen, so sah ich dagegen, daß derselbe auch manchem falsch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindischen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor sich fand, mit Kraft und zum wahren Besten gründlicher Denkart und Wissenschaft entgegentrat, und während die andern allerdings fast nur taumelten, hielt er wenigstens an der Methode überhaupt fest, und die Energie, mit der er ein falsches System, aber doch ein System durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unschätzbaren Vortheil der Wissenschaft gereichen können. Es ist eben diese Seite, welche ihm vorzugsweise Wirkung verschafft, wie ich denn sah, daß die, welche ihn am eifrigsten priesen, einige Schlagsätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß seine Philosophie ein *System,* und zwar ein vollendetes, sey. Einerseits drückt sich in dieser unbedingten Forderung des Systems die Höhe aus, zu welcher die philosophische Wissenschaft in unserer Zeit erhoben ist; man ist überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, sondern nur im Zusammenhang und als Glied eines großen, alles umfassenden Ganzen. Von der andern Seite finden sich viele, die um jeden Preis fertig seyn wollen und sich kindisch beglückt fühlen, sich einem Systeme anzuschließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine schlimme Sache ist, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu sehen Gelegenheit gehabt, der für sich nichts bedeutete, wenn er sich aber einen Liberalen oder monarchisch Gesinnten

II,3,88

nannte, sich und anderen wirklich etwas zu seyn dünkte. Nicht jeder ist übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Systems zu seyn. Es gehört künstlerisches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abschließung sich nicht zum Widersinnigen oder Bizarren hinreißen zu lassen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen so scharf ist, so sehr als von künstlerischem, zumal von diesem ins Ganze gehenden Gefühl verlassen, sonst hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwischen der Logik und der Naturphilosophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erste angestückt ist, schon allein sehen müssen, daß er außer dem rechten Weg sey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philosophie überhaupt im Gefühle suchen, aber für das philosophische Denken und Erfinden, wie für das Poetische oder Künstlerische, muß Gefühl die Stimme seyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanschaulichen warnt, und mancher zum Falschen führende Weg wird dem, der darauf hört, schon allein dadurch erspart, daß sein Gefühl schon das Gemachte, nur durch mühselige und unklare Zusammensetzung Erreichbare scheut. Wer wirklich ein vollendetes System will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopisch bloß auf das Einzelne und Nächste sehen.

Die vorausgegangene Philosophie konnte sich nicht in dem Sinn wie Hegels als *unbedingtes* System aufstellen, aber man konnte ihr darum nicht vorwerfen, überhaupt nicht System zu seyn. Sie brauchte nicht erst systematisirt zu *werden,* sie war ein geborenes System; ihre Eigenthümlichkeit bestand eben

darin, System zu seyn. Ob die äußere Darstellung mehr oder weniger schulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erscheinen, das System lag in der *Sache*, und wer die Sache, hatte eben damit auch das System; aber als absolutes, nichts außer sich zurücklassendes System konnte sie sich nicht abschließen, obwohl sie, solang' die positive Philosophie nicht erfunden war, es ebensowenig hindern konnte, wenn ein anderer sie als Philosophie schlechthin geltend machte. Hegel schien im Anfang die *rein logische Natur* jener Wissenschaft einzusehen. War es aber mit der rein logischen Bedeutung ernst, so mußte ihm die Logik nicht ein *Theil* seyn. Diese ganze Philosophie,

II,3,89

auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistesphilosophie mußte ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere aufstellte, mußte nicht etwas so Verfehltes seyn, als es bei ihm ist. Anstatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeschritten würde, hypostasirt er den Begriff in der Absicht der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im *Gedanken* seyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja sogar eines *Processes* zu geben. So wenig hat er sich von dem Realen, das seinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf seinem Standpunkt sogar *affektirt*, Ausdrücke, die für diesen gar nicht gemacht sind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphilosophie, der in der rein negativ sich haltenden Philosophie bloß hypothetisch geschehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären versucht, was einer ganz andern Seite der Philosophie vorbehalten werden muß) bei diesem Uebergang also bedient er sich solcher Ausdrücke (z.B. die Idee *entschließt* sich; die Natur ist ein *Abfall* von der Idee), die entweder nichts sagen oder seiner Absicht nach *erklärende* seyn sollen, also etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geschehen einschließen. War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht *außer* sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Hegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers.

Ich kehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als sie aus der Ferne von positiver Philosophie hörten, daß sie nämlich ganz an die *Stelle* der negativen treten, diese also verdrängen und aufheben sollte. So war es nie gemeint, so leicht gibt sich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philosophie, die sich inzwischen für mich zur negativen bestimmt hatte. Es war eine schöne Zeit, in der diese Philosophie entstanden war, wo durch Kant und Fichte der menschliche Geist entfesselt sich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt sah zu fragen, nicht: was ist, sondern: was *kann* seyn, wo zugleich Goethe als hohes Muster künstlerischer Vollendung vorleuchtete. Indeß konnte die positive Philosophie nicht gefunden, nicht

II,3,90

entwickelt werden ohne entsprechende Fortschritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darstellung fähig ist als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß diese einfache, leichte und doch großartige Architektonik, inwiefern sie nämlich unmittelbar mit den ersten Gedanken in die Natur hinübertrat, und so von der breitesten Basis ausgehend, in einer zum Himmel anstrebenden Spitze endigte, daß diese Architektonik in *vollkommener* Ausführung, besonders der zahllosen Einzelnheiten, deren sie fähig ist, ja sie fordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann, indeß doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt,

und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zugleich, wie überflüssig es war, gegen mich die rationale oder negative Philosophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philosophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wissen wolle. Diejenigen übrigens, welche sich dazu berufen glaubten, und insbesondere die Vertheidigung der Hegelschen Philosophie gegen mich in dieser Beziehung übernehmen zu müssen glaubten, thaten es zum Theil wenigstens nicht etwa, um sich der positiven Philosophie zu widersetzen, im Gegentheil, sie selbst *wollten auch* etwas der Art; nur waren sie der Meinung, diese positive Philosophie müsse auf dem Grunde des Hegelschen Systems aufgebaut werden, und lasse sich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelschen Systeme fehle weiter nichts, als das *sie* es ins Positive fortsetzten, dieß, meinten sie, könne in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geschehen. Sie bewiesen dadurch, 1) daß sie von der vorausgegangenen Philosophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, sonst mußten sie wissen, daß diese Philosophie ein geschlossenes, in sich völlig geendetes System war, ein Ganzes, das ein *wahres*

II,3,91

Ende hatte, d.h. nicht ein Ende, über das man nach Umständen oder Befinden wieder hinausgehen kann, sondern das Ende bleiben muß; 2) daß sie nicht einmal von der Philosophie, die sie verbessern und erweitern wollten, der Hegelschen, Bescheid wußten, da diese Philosophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur positiven erweitert zu werden, das hat sie vielmehr selbst schon gethan, und gerade darin bestand der Fehler, daß sie etwas seyn wollte, was sie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht seyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatische Philosophie. Insbesondere war es ihre (wahrscheinlich aus unbestimmtem Hörensagen geschöpfte) Meinung, die positive Philosophie sey die, welche von dem persönlichen Gott ausgehe, und der persönliche Gott war es, den sie durch Fortsetzung der Hegelschen Philosophie als *nothwendigen* Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten also nicht, daß Kant, sowie die aus ihm hervorgegangene Philosophie, Gott als *nothwendigen* Inhalt der Vernunft schon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den *Inhalt* handelte es sich nicht mehr. Was Hegel betrifft, so rühmte sich ja dieser, Gott am Ende der Philosophie als absoluten *Geist* zu haben. Kann man nun einen absoluten Geist denken, der nicht zugleich absolute Persönlichkeit, ein absolut seiner selbst Bewußtes wäre? Vielleicht meinten sie, dieser absolute Geist sey eben nicht eine freihandelnde Persönlichkeit, nicht freier Weltschöpfer u.s.w.; das konnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Processes unter sich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in späteren Zusätzen diesen absoluten Geist sich zur Schöpfung einer Welt frei entschließen, sich mit Freiheit zur Welt entäußern lassen. Sie kamen auch in der Hinsicht zu spät. Sie konnten nicht sagen, die Hegelsche Philosophie sey in der Weltschöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn sie wollten ja dasselbe mit eben dieser Philosophie erreichen. Ihre vermeinte Verbesserung der Hegelschen Philosophie war also recht eigentlich, wie man zu sagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Ursache sich Hegels gegen diese seine Schüler anzunehmen,

II,3,92

wie man nicht weniger geneigt seyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d.h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden sentimental-pietistischen Phrasen seine Philosophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das sie immer wieder

auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich seine Verbesserer seyn wollen, ist dieses: eine rationale Philosophie sey etwas an sich Nothwendiges, inbesondere aber unentbehrlich zur *Begründung* einer positiven Philosophie. Dagegen wäre nun zu sagen, daß zur *Vollendung* der Philosophie die negative wie die positive nothwendig, die letzte aber nicht in *dem* Sinne, wie sie es annehmen, durch die erste begründet wird, nicht so nämlich, daß sie nur eine Fortsetzung der negativen wäre, da in der positiven vielmehr ein *ganz* anderer modus progrediendi stattfindet als in der negativen, indem sich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die positive Philosophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte, mit dem sie nun erst ihre Operationen anfangen könnte. Aber so verhält es sich nicht. Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier wendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius. In ihrem Ende enthält die negative Philosophie selbst die Forderung der positiven, und allerdings die ihrer selbst bewußte, sich selbst ganz verstehende *hat* das Bedürfniß die positive außer sich zu setzen; in diesem Sinne könnte man sagen, daß die negative die positive ihrerseits begründe, aber nicht umgekehrt hat die positive ebenso das Bedürfniß von ihr begründet zu *werden.* Die Begründung, welche wir allerdings von *Seite* der negativen (aber nicht der positiven)

II,3,93

Philosophie anerkennen, ist nicht so zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philosophie der Anfang der positiven. So ist es nicht. Jene überliefert ihr Letztes an sie nur als *Aufgabe,* nicht als *Princip.* Aber, wird man sagen, so ist sie ja doch durch die negative begründet, inwiefern sie von dieser die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die positive sich rein selbst verschaffen. Wenn die erste bis zur Forderung der andern fortgeht, geschieht dieß nur in ihrem *eignen* Interesse, damit *sie* sich abschließe, nicht aber darum, als ob die positive *nöthig* hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die positive kann rein für sich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was *über* dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der *Herr* des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, ist sie schon berechtigt als Philosophie, d.h. als Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt, als Philosophie, die schon an sich selbst und dem Namen nach ein Wollen ist. Ihre Aufgabe kann sie also auch *bloß* von *sich* selbst erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenso auch sich selbst erst geben; denn dieser ist von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er ist der durch sich selbst gewisse und absolute Anfang.

[II,3,94]

Sechste Vorlesung.

Gegen die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ist wohl der Haupteinwurf dieser: Philosophie müsse aus Einem Stück seyn, es könne nicht zweierlei Philosophie geben. Ehe man diesen Einwurf macht, müßte man wissen, ob negative und positive Philosophie wirklich zwei verschiedene

Philosophien sind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften. Dieß wird sich nun durch die folgende Betrachtung entscheiden. Vorläufig sey nur bemerkt, der Gegensatz, der dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war längst, und zwar *in* den rationalen Systemen selbst vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen suchten. Wir haben also den Gegensatz nicht erst erschaffen, unsere Absicht ist vielmehr, durch strenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieser doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philosophie, daß man von jeher so schwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philosophie zu geben, eine solche nämlich, die zugleich das Verfahren derselben, den modus procedendi, ausdrückt? Wenn man sie z.B. erklärt als Wissenschaft, die sich in das reine, d.h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, so ist das eine wohl zulässige

II,3,95

Definiton für die negative Philosophie; nimmt man sie aber für absolut, was ist die nothwendige Folge? Da die Philosophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche *Existenz* der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man consequent ist, die Folge seyn, behaupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch zusammenhange, Freiheit und That aber für nichts sey, hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz so entschieden, daß selbst die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, sondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlassend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft, ja unmöglich sind.

Die Sache verhält sich also eigentlich so: beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieser Aufgaben für sich, d.h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine solche doppelte Seite der Philosophie sich hervorthut, da (und dieß ist ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) sich nachweisen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philosophie nebeneinander da gewesen, und wenn sie in Widerstreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend sich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, so spricht Aristoteles, welcher die Hauptquelle für Philosophie des Alterthums ist, mehrmals von einer Klasse Philosophen, die er die *Theologen* nennt. Wenn wir nun

II,3,96

auch annehmen, daß er darunter zunächst diejenigen Philosophen des Alterthums verstehe, die noch unter den Inspirationen der Mythologie standen, oder die außer den Thatsachen der Natur und des menschlichen Verstandesgebrauchs auch die religiösen Thatsachen, namentlich die mythologischen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die sogenannten Orphiker, oder Urheber jener ðáëáé§í ëüãùí, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, so spricht doch Aristoteles an einer Stelle der Metaphysik[1] auch von Philosophen *seiner Zeit,* die er mit demselben Namen bezeichnet (es ist von èåïëüãùí ô§í í™í ôéóé

die Rede), und unter diesen können keine anderen gemeint seyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, also dogmatische Philosophen, von denen sich alsdann die andern nur dadurch unterscheiden konnten, daß sie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären suchten. Unter die Letzten gehörten unstreitig vor allen die ionischen Physiker, insbesondere Herakleitos, dessen Lehre, daß nimmer irgend etwas *sey,* daß nichts bleibe, sondern alles immer nur gehe oder einem Flusse gleich sich *bewege:* ôN –íôá kÝíáé ôå ðÜíôá êár ìÝíåéí ïšäÝí, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: ”ôé ðÜíôá ÷ùñås, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwissenschaft beschreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, sondern, was so eben als Subjekt bestimmt war, ist im nächsten Moment zum Objekt geschlagen, also *weicht* es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, sondern einem andern und Höheren zu weichen bestimmt ist, bis dasjenige erreicht ist, was gegen nichts mehr sich als das Nichtseyende verhält, also nicht mehr weichen kann.

Ganz besonders aber gehörten zu diesen rationalen Philosophen die Eleaten, an denen Aristoteles aber vorzüglich dieses tadelt, daß sie, während ihre Wissenschaft nur Logik sey, dennoch mit derselben zugleich *erklären* wollen. In dieser Beziehung sagt er, daß die eleatische Philosophie nur Schwindel errege und keine Hülfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken schließt alles wirkliche Geschehen aus; will nun diese bloß logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen,

[1] Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

II,3,97

so erscheint sie dabei als nicht von der Stelle kommend (*weil* das Logische kein wirklicher Fortschritt des Geschehens seyn kann, sondern alles in Gedanken vorgeht, so erscheint, wenn das Logische als wirkliche Erklärung genommen wird, diese Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte sich herumdrehende Bewegung[1]. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchste ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Positives seyn, für sich etwas bedeuten zu wollen, *ihm* nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerstörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophisten, d.h. gegen das subjektiv-logische Scheinwissen, sondern ebensowohl gegen das auf Objektivität Anspruch machende rationale Scheinwissen der Eleaten gerichtet, und erst der hat den Platon recht verstanden, der einsieht, wie nah und sich innerlich verwandt bei ihm die Sophisten und die Eleaten sind; seine Dialektik galt ebensowohl der Leichtigkeit und Seichtigkeit der Sophisten als dem Schwulst der Eleaten, in dieser Beziehung sagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulst, die Aufgeblasenheit (ô™öïí) als eine Art Rauch in der Philosophie (ªòðåñ ôéíN êáðí’í öéëïóïößáò) auf seine Gegner zurückgeblasen. Das Mittel dazu waren ihm seine Fragen, die *uns* als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erscheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwissen der Sophisten oder dem Schwulste der Eleaten Aufgeblasenen durch diese Diät erst wieder für das wahre Wissen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit starken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erst reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, statt auf das erhaltende und *wiederherstellende* Princip des Organismus, vielmehr auf die Ursache der Krankheit selbst wirke, und diese in ihrer Wirkung erhöhend, so das Uebel vielmehr stärke, anstatt es zu schwächen. - Vorzüglich diesem Scheinwissen gegenüber äußert sich Sokrates: der Unterschied zwischen ihm und den andern sey, daß diese zwar auch nichts wüßten, aber doch

[1] Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationalisten insbesondere beizählen, sondern müssen annehmen, daß sie beides zu vereinigen suchten, wenn es gleich nicht leicht zu sagen ist, wie sie beides vereinigten.

II,3,98

etwas zu wissen meinten; er aber sey insofern besser daran, als er wisse, daß er nichts wisse. Bei dieser berühmten Rede ist vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht *alles* Wissen sich abspricht, sondern gerade das Wissen, dessen die andern sich rühmten und mit dem sie wirklich zu wissen meinten, dieses schreibt er auch sich zu, nur, setzt er hinzu, sey ihm bewußt, daß dieses Wissen kein wirkliches Wissen sey. Diese Rede hat also schon gleich von vornherein ein anderes Ansehen, als bei manchen, die sich in neuerer Zeit auch das Ansehen sokratischer Unwissenheit geben wollten und und gleich mit dem Bekenntniß der Unwissenheit *anfingen,* gleich im Beginn sich mit dem Nichtwissen beruhigen wollten. Dem sokratischen Nichtwissen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wissen vorausgehen, ein Wissen, von dem es der Mühe werth ist zu sagen, es *sey* kein Wissen, oder es sey damit nichts gewußt. Das Nichtwissen muß eine docta ignorantia, eine ignorance savante seyn, wie schon Pascal sich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wissen ist die Erklärung, man wisse nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwissende versichert, er wisse nichts, was ist denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu sorgen. Bei den Juristen gilt der Spruch: Quilibet praesumitur bonus, donec *probetur* contrarium. Bei den Gelehrten umgekehrt: Nemo praesumitur doctus etc. Wenn aber der Wissende sagt, er wisse nichts, so hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

Sokrates setzt also bei dieser Erklärung des Nichtwissens ein Wissen voraus. Die Frage muß jetzt seyn: *welches* Wissen es ist, das er *sich,* wie den andern Philosophen, zuschreibt, das aber ihm ein nichtwissendes ist, ein solches, mit dem er *weiß,* nicht zu wissen? - Versuchen wir erst diese negative Bestimmung des nichtwissenden Wissens in eine positive zu verwandeln. *Denken* ist noch keineswegs Wissen; insofern werden wir das nichtwissende Wissen wohl das *denkende* Wissen, die nicht wissende Wissenschaft bloße *Denkwissenschaft* nennen können; eine solche ist z.B. die Geometrie, die darum unstreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wissenschaften (Republ. VI.) nicht zur

II,3,99

dðéóôÞìç, nur zur äéÜíïéá rechnet, und so möchte das Wissen, das Sokrates nach seiner Aussage mit den andern gemein hat, was *er* aber für Nichtwissen achtet, eben die reine Vernunftwissenschaft seyn, welche er so gut, ja besser als die Eleaten kannte, von denen er sich eben dadurch unterschied, daß *sie* das logische Wissen zu einem *wissenden* Wissen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwissendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. *Indem* er nämlich die Wissenschaft, die *bloß* im Denken ist, als eine nichtwissende erklärt, setzt er eben damit außer dieser - wenigstens als Idee muß er außer ihr eine wissende, d.h. eine positive Wissenschaft setzen, und hier nimmt das Bekenntniß seiner Unwissenheit erst eine positive Bedeutung an. Nämlich man kann sich als nichtwissend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wissenschaft, von der man nur sagt, daß sie doch eigentlich kein Wissen sey, oder in Bezug auf eine Wissenschaft, die man noch nicht besitzt, die uns gleichsam noch bevorsteht. Offenbar ist bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logische Wissen erklärt er sich im ersten Sinn, aber er setzt eben damit ein anderes Wissen voraus, und wenn er in Ansehung dieses anderen sich unwissend bekennt, so hat dieses Nichtwissen *wieder* eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes ist unwissend oder nichtwissend zu seyn aus Mangel an Wissenschaft, ein anderes, nichtwissend zu seyn wegen Ueberschwenglichkeit des zu Wissenden. Auch in diesem Sinne durfte des Nichtwissens ein *Sokrates* sich rühmen; einleuchtend aber ist, daß es nicht jedem zustehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar setzte Sokrates ein Wissen voraus, gegen das sich die bloße Vernunftwissenschaft nur wie ein

Nichtwissen verhalte. Es ist hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieses in seiner Art einzigen Mannes, der sich nicht umsonst den Haß und die Abneigung der Sophisten aller Zeiten bis auf die neueste zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber seiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben ist, aber einzelnes ist vorhanden, woraus sich schließen läßt, daß sein Geist eben auf dieser Grenze des bloß Logischen und des Positiven schwebte. Eine nicht zu verschmähende

II,3,100

Anzeige davon ist nicht bloß die mythische, d.h. geschichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm *Lehre* ist oder den Namen einer Lehre verdient (z.B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, suchte er statt derselben einen *höheren* geschichtlichen Zusammenhang, als ob nur in *diesem* erst wirkliches Wissen wäre[1]. Am meisten zeugt dafür, daß der geistvollste seiner Schüler, Platon, die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller - dafür nimmt wenigstens Schleiermacher den Timäos - oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen? - wie dem sey, im Timäos wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch, nämlich so, daß die Spur des wissenschaftlichen Uebergangs kaum oder schwer zu entdecken ist - es ist mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektischen) als ein Uebergehen zum Positiven. Sokrates und Platon, beide verhalten sich gegen dieses Positive als ein nur zukünftiges, sie verhalten sich zu ihm prophetisch. In Aristoteles hat sich die Philosophie erst von allem Prophetischen und Mythischen gereinigt, allein Aristoteles erscheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er sich vom *bloß* Logischen ab-, und dagegen ganz dem *ihm* erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das *Daß* (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Secundäre ist.

Aristoteles wendet sich vom Logischen ab, sofern es *erklärend*, also positiv seyn will: ëïãéê§ò, äéáëåêôéêÒò und êåí§ò (leer) sind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (dí ôïsò ëüãïéò) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß selbst auf Platons Timäos aus, und auf die besondere Lehre von der ìÝèåîéò, d.h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn sie logisch, d.h. bloß so verstanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z.B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 284. D. H.

II,3,101

Schöne selbst, sondern nur schön und gut ist durch Theilnahme an dem Schönen und Guten selbst; aber wenn die ìÝèåîéò nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entstehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entsteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logische Bedeutung hat, eine reelle Erklärung versucht wird. In diesem Sinn hat Aristoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verständliches Wort vorbringen könne, wie sich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabsichtigten *Erklärung* und als unfähig dazu nennt Aristoteles diese ganze platonische Lehre von der ìÝèåîéò leer, braucht von ihr sogar das Wort êåíïëïãåsí. *Allgemein* aber setzt er dem logisch Philosophirenden entgegen, daß von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft ist. Eben demselben wirft er die Verwirrung vor, die entsteht, wenn die logische Ordnung mit der Ordnung

des Seyns, und sodann weiter unvermeidlich die wirklichen Ursachen - des *Seyns* mit den bloß formellen Principien der *Wissenschaft* verwechselt werden. Gerade darum aber müssen wir nun sagen, daß, so verschieden der Weg des Aristoteles von dem der negativen Philosophie ist, dennoch im Wesentlichen der Resultate nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles. Wie dieß möglich sey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, selbst auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht zurückzuwerfen.

Ich bemerke also, daß jener Rationalismus oder die negative Philosophie, so sehr sie in der That eine rein apriorische ist, so wenig eine logische in *dem* Sinn ist, den Aristoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Apriorische ist nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logisches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poesie über die Poesie die Poesie aufhört. Das *wahre* Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

II,3,102

Empirische über. Die negative Philosophie als apriorische ist daher nicht in *dem* Sinn bloß logische Philosophie, daß sie das Seyn ausschlöße. Das Seyn ist zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz ist, ist seiner Natur nach gleichsam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur seines Inhalts selbst also wird das Denken außer sich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene ist nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens - es ist zum Gegenstand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empirischen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlassen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gedient. Mit diesem Höheren wird wieder dasselbe geschehen, es wird vom Denken (das sich allerdings seines *Inhalts* versichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empirischen, so daß in dieser ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts *für sich* hat, sondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken seyn könnend, das im Denken stehen Bleibende ist, - mit dem also das Denken zugleich bei sich selbst angekommen, nämlich das sich frei sehende, der *nothwendigen* Bewegung entkommene Denken ist, mit dem nun ebendarum die Wissenschaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philosophie, einer nothwendigen Bewegung hingegebenen Denkens anfängt. Die rationale Philosophie ist also der Sache nach so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht *über* die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre *eigne* Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend. Auch die rationale Philosophie ist Empirismus der Materie nach, sie ist nur apriorischer Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir gesehen haben, das Apriorische das Empirische, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausschließt, so wenig ist umgekehrt das Empirische vom Apriorischen frei,

II,3,103

sondern hat gar viel desselben in sich, und steht sogar, daß ich so sage, mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen, nicht nur, in wie fern an allem Empirischen allgemeine und nothwendige, d.h. eben apriorische Formen sind, sondern auch - *nicht* weniger als das *Wesen*, das eigentliche *Was* jedes Dings ist ein Apriorisches, und nur als wirklich Existirendes gehört es dem Empirischen an. Sein Wesen ist in

der vollendeten Wissenschaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es existirt, das ist empirisch, bloß a posteriori einzusehen.

Aber eben darum, so gut es einen Weg vom Logischen zum Empirischen, gibt es einen Weg, vom Empirischen zum Logischen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logischen zu gelangen. Diesen Weg betrat Aristoteles, und zwar im größten für seine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die gesammte Natur, soweit sie ihm zugänglich war, nicht bloß die sittlichen und politischen Verhältnisse des Menschengeschlechts und seiner Zeit, sondern ebenso auch die allgemeinen, in beständiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abstrakten Auffassung, sondern eben in ihrer Anwendung - im wirklichen Verstandesgebrauch -, nicht weniger sodann die ganze Geschichte der Philosophie bis auf seine Zeit als Gegenstände seines analytischen Forschens behandelte, und so stufenweise zum letzten Ziel der ersten Wissenschaft, der ðñþôç dðéóôÞìç, oder der ersten Philosophie aufstieg. Aber gerade auf diesem Weg, und zumal am *Endpunkte* desselben muß Aristoteles auch mit der negativen Philosophie zusammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefste, von dem er ausgeht, so fängt er seine aufsteigende Progression mit der *Potenz* an (Uebereinstimmung des Anfangs), in der jeder Gegensatz noch eingewickelt ist; diese Progression endet in dem Actus, der über allem Gegensatz und daher auch über aller Potenz - die reine Entelechie ist; denn Entelechie ist ihm, was uns Actus, der Gegensatz der äýíáìéò. Aus dem Schooß der Unbestimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende, von dem sie, wie Aristoteles sagt, angezogen ist. In jedem Folgenden ist, wie er sagt, das Vorhergehende nur noch

II,3,104

als Potenz, als Nichtseyendes, wie in der Naturphilosophie z.B. die Materie gegen das Licht nur noch Objekt, beide gegen das organische Princip sich wieder als nichtseyend verhalten. Immer, sagt Aristoteles, besteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz - Pår ãNñ dí ô² döåîýò ›ðÜñ÷åé äõíÜìåé ô' ðñüôåñïí. Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe ist das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe ist an seiner Stelle ebenso gut Endursache, als das letzte Glied Endursache für alles ist - denn die Reihe kann nicht ins Unendliche sich verlieren, die aufsteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere sich verlaufen, es muß ein letztes Ziel seyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenso reiner Actus ist. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrscht das Seyn über das Nichtseyn, der Actus über die Potenz; successiv wird alle œëç (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeschafft, das Letzte ist nicht mehr Potenz, sondern ô' díåñãåßu –í, die ganz als Actus gesetzte Potenz. Dieses Letzte ist nicht selbst wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, sondern ist das über der ganzen Reihe unabhängig und für sich Seyende. Aristoteles hat es allerdings als das wirklich Existirende (nicht wie die negative Philosophie bloß als Idee) - hier ist also der Unterschied -, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Existirende, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist. Er hat also diese ganze Welt, welche die rationale Philosophie im Gedanken hat, als die existirende, aber doch nicht um die *Existenz* ist es zu thun, die Existenz ist gleichsam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern sie dasjenige ist, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, sie ist ihm bloße Voraussetzung, sein eigentlicher Zweck ist das Wesen, das Was der Dinge, die Existenz nur Ausgangspunkt, und so ist ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Existirende, seiner *Natur* nach (und um diese ist es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieses, das seiner Natur nach Actus Seyende, ist das Letzte der rationalen oder negativen Philosophie. Deßhalb macht auch Aristoteles von dem Letzten - von

II,3,105

Gott - *keinen* Gebrauch, als von dem wirklich Existirenden, sondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es stets nur als Endursache bestimmt (als ánôéïí ôåëéêüí, nicht ðïéçôéêüí), so daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Existirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm *Ende*, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Werdens ist nur Bewegung *gegen* dieses Ende, nicht *von* ihm als Anfang ausgehend, und *wenn* er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z.B. für die Bewegung des Himmels, so erklärt er diese Bewegung nicht durch einen Anstoß oder eine Wirkung jenes díåñãåßu –í, sondern durch einen Zug, eine Begierde, –ñåîéò, welche die untergeordneten Naturen, die Gestirne, nach dem Höchsten empfinden. Wenn ihm Gott so weit allerdings Ursache der Bewegung ist, so ist er sie ihm doch nur ©ò ôÝëïò, ášô'ò Pêßíçôïò, so daß er selbst dabei unbeweglich ist. Dieses "ášô'ò Pêßíçôïò" ist bis auf die neueste Zeit nur so genommen worden, daß Gott nicht selbst wieder *von etwas anderem* bewegt werde. Aber so ist es nicht gemeint, sondern daß auch er selbst sich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endursache wirkt, als der, *wozu* von selbst alles strebt. Gott verhält sich dabei wie der Gegenstand eines Verlangens, ©ò (so sagt Aristoteles ausdrücklich) dñþìåíïí, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Abgeschnitten, wie ihm dieser unbewegliche Gott ist, keiner Wirkung nach außen fähig (Tðñáêôïò ôNò hîù ðñÜîåéò), kann er immerwährend nur denken und nur sich selbst denken, er ist eáõô'í íï§í. So sehr ist dem Aristoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr íï™ò abgesondert von der íüçóéò (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens ist. Er ist ihm reiner, unablässiger *actus* des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm also Schwierigkeiten macht, zu sagen, was er denke, (denn es sey sogar für uns Menschen unstatthaft manches zu denken,

II,3,106

wie es uns besser sey, manches nicht zu sehen als zu sehen (âÝëôéïí híéá ìx ¿ñOí), so sey es noch mehr mit Gott. Aus diesem Grunde entscheidet er sich dafür, daß Gott immerwährend nur sich selbst denke. Es soll nämlich damit nur ausgedrückt seyn, daß dieser Actus *unendlicher* Actus ist, d.h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenstand) in ihm ist. Aus diesem Grunde spricht er von einer íïÞóåùò íüçóéò, welche nur sich selbst Inhalt ist[1].

[1] Es ist dagegen schwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes bestehe nach Aristoteles darin, daß er immerwährend auf Hegelsche Weise philosophire. - In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Lessing und Klopstock aufgestanden, freuten sich die Deutschen, daß sie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal sich bald mehrere Kritiker und Poeten in verschiedenen Gattungen zu jenen gesellten, dann auch Geschichtschreibung und Philosophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poesie und Kritik derselben, Geschichtschreibung und endlich Philosophie). Unter diesen Umständen also fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutschen bald nicht mehr an einem Homeros, einem Tyrtäos, einem Theokritos, nicht an einem deutschen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutsche Platon). Wo blieb alsdann der deutsche Pythagoras, der deutsche Herakleitos - sollte jener etwa Leibniz, dieser J. Böhme seyn? - wo der deutsche Aristoteles? Keiner hatte größere Ansprüche so genannt zu werden als Kant. Indeß hat eine spätere Philosophie sich vorbehalten, für aristotelisch zu gelten. Diese Philosophie sprach von einem *Kreislauf* des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott stets bis zum tiefsten, bewußtlosesten Seyn herabsteigt; da sey er zwar auch der Absolute, aber nur noch ein austernhaftes, d.h. blindes und taubes Absolutes; aber Gott steige immerwährend herab, nur um ebenso unablässig durch immer höhere Stufen, endlich zum menschlichen Bewußtseyn aufzusteigen, wo er seine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum absoluten Geist, d.h. erst eigentlich Gott werde. - Ich gestehe, daß unter allen Philosophien, die sich hervorgethan, die, welche einen solchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meisten anti-aristotelische scheint, und zweifle ebenso, daß irgend ein Vernünftiger in einer solchen Lehre das letzte Wort der deutschen Philosophie sehen kann, wie in Aristoteles allerdings der Gipfel der antiken

Philosophie erreicht war, die mit dieser ganz eigenthümlichen Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen endete. - (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Aristoteles die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 559, Anm. D. H.)

II,3,107

Die Philosophie des Aristoteles ist logische Philosophie, aber die von dem vorausgesetzten Existirenden und insofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang ist Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logische im höchsten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes abgezogener Geist.

Erst die Neuplatoniker, die aber schon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und schon entweder von dem kommenden oder dem bereits daseyenden Christenthum erregt sind, suchten jene Regungen einer positiven Philosophie besonders bei Platon, die durch Aristoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Aristoteles konnte eine positive Philosophie nicht zulassen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wissenschaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Empirischen, in der Erfahrung Gegebenen, insofern Existirenden, zum Logischen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine positive Philosophie zum *wirklich* existirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem aristotelisch gefundenen Gott begnügen, so müßten wir auch jener aristotelischen Verleugnung fähig seyn, bei dem *Gott* als *Ende* stehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben wollen; aber ein solcher Gott würde den Forderungen unseres Bewußtseyns nicht entsprechen, vor welchem eine Welt aufgeschlossen liegt, die Aristoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Christenthum allein. Denn auch die mythologische Religion hatte für Aristoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erscheinung; er konnte in der Mythologie nichts Ursprüngliches sehen, und was seiner Betrachtung würdig gewesen wäre, oder ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte[1].

Es ist schon früher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm gestifteten Akademien die Bücher des Aristoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d.h. die Bücher eines Philosophen, den man doch nur

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 256. D. H.

II,3,108

für einen Atheisten halten könne - in welchem Sinne sich dieß etwa sagen ließ, erhellt aus dem früher Gesagten: Aristoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, sein Gott konnte höchstens der ideale Schöpfer seyn, als der, *zu* welchem, aber nicht *durch* den alles geworden, und auch Vorsehung ist im aristotelischen System nur so weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geschehen kann, das nicht durch dieses Endziel der Bewegung und insoferne allerdings durch Gott als Endursache bestimmt wäre - wogegen, sagte man, die platonische Philosophie, die dem Christenthum bei weitem näher verwandte, ausgeschlossen worden sey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf diese Frage die naive Antwort: den Theologen sey es eben recht, wenn sie an der Philosophie etwas auszusetzen und zu tadeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinstimmung zwischen den Lehren des Christenthums und der Philosophie zu bewerkstelligen, so könnte durch Versuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Christenthum sey selbst nichts anderes als eine menschliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der schlau erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein aristotelische Philosophie,

die in den christlichen Schulen gelehrt wurde. Die christliche Theologie und also auch die christlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen, der sich als Urheber der Welt und insbesondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philosophie das Christenthum in sich aufnehmen könnte, wenigstens nicht, ohne sich gänzlich zu alteriren, so wenig konnte die rein aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen bestehen. An ihre Stelle trat daher die scholastische Metaphysik, die schon insofern charakterisirt worden ist, als sie rationaler Dogmatismus oder positiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es diese Philosophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem positiven Resultate, namentlich zu einem existirenden Gott zu gelangen (das wesentliche Mittel dazu war, wie wir früher gesehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerseits das in der Erfahrung Gegebene, andererseits die êïéíár híïïéáé,

II,3,109

die allgemeinen, zugleich als nothwendig sich darstellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie diese Philosophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angebornen Verstandesbegriffe auf das *Daseyn* Gottes zu schließen suchte, aus dieser Art ist schon zu sehen, daß in jener Philosophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüssen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z.B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u.s.w., den andern, den rationalen Bestandtheil dieser Schlüsse der Metaphysik bildeten die allgemeinen Grundsätze, z.B. der Ursache und Wirkung, und specieller, daß die Ursache und Wirkung proportional seyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Ursache voraussetzt; die Anwendung dieser Grundsätze auf die Erfahrung sollte einen Schluß möglich machen auf das, was *über* der Erfahrung ist. In Folge dieser Verbindung von Elementen konnte also in jener Metaphysik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Diese künstliche Zusammensetzung konnte schon als eine künstliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche so *lange* sie zusammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derselben konnte sie sich nicht länger behaupten, es entstand diejenige Bewegung in der Philosophie, welche am Ende die früher beschriebene Zersetzung dieses dogmatischen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieser Zersetzung aber konnte einerseits nur der *reine* Rationalismus hervorgehen, andererseits *reiner* Empirismus.

Betrachten wir vorerst noch den Empirismus im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, so kann der letztere, recht verstanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammenzutreffen; hinwiederum kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben, als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen *Vernunft* zu finden - diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinung vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus,

II,3,110

der sich von diesem Zweck lossagte, müßte sich selbst zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus ist also nicht sowohl eine dem rechtverstandenen Rationalismus (wie er sich nämlich seit Kant ausgebildet) entgegengesetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erscheinung, und dieser Empirismus hat ein ganz *anderes* Verhältniß zu dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zersetzung jenes dogmatisirenden entstand, und der bis jetzt unsere deutsche Philosophie ist. Geht man mit diesem Empirismus, dem als der einzig wahren Methode

in der Philosophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutschlands ganz Europa sich hingegeben, geht man mit ihm bis auf seinen Anfang, seine Quelle (in Baco von Verulam) zurück[1], verfolgt man auf der andern Seite seinen Weg, und sieht, in welchem Umfang, wozu und wie er sich entwickelt hat, so muß man sich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den ersten Blick scheinen kann, nichts weniger als eine bloße *Sammlung* von Thatsachen. Wer diesen Eifer in Ausmittelung *reiner* Thatsachen zumal in der Naturwissenschaft betrachtet, kann nicht umhin, in demselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinktartig Wirkendes, einen im Hintergrunde stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatsachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte, z.B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt, die Ausdauer mit der sie unter Mühseligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft selbst mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewußtseyn, daß es bei allen diesen Thatsachen noch um mehr als um sie selbst zu thun sey, wie soll man sich diesen Enthusiasmus des ächten Naturforschers erklären, ohne ein wenigstens dunkles Gefühl, das ihm sagt, daß dieser bis zu seinen letzten Grenzen

[1] Es ist jedenfalls bemerkenswerth, daß dieser allgemeine Eifer für empirische oder Erfahrungs-Forschungen zuerst angezündet worden ist durch eine Veränderung der Philosophie, also von der Philosophie aus.

II,3,111

erweiterte, zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerschütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine wenn auch noch so ferne Ahndung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist, daß es also überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den ersten Blick und auch jetzt noch so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unstreitig selbst der letzte Gedanke Bacos, den gedankenlose, handwerksmäßige Empiriker umsonst als ihren Schutzherrn anrufen. Bis jetzt allerdings sind die wahren Philosophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforscher[1]. Mögen indeß französische und englische Naturforscher oder Philosophen diese Stellung der deutschen Philosophie gegen den Empirismus verstehen lernen, daß nämlich jene selbst, nur apriorischer, Empirismus ist. Haben sie erst Sinn und Verstand des deutschen Rationalismus begriffen, werden sie nicht mehr verlangen, daß wir der Wissenschaft des von sich selbst anfangenden und in sich fortschreitenden, aber zugleich sich unmittelbar in der Erfahrung realisirenden nothwendigen Denkens, dieser einzigen wahren Ontologie, empirische, etwa psychologische Thatsachen vorausgehen lassen, und mögen *sie*

[1] Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Englischen Physik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philosophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beisatz natural Philosophy) Physik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neuesten chemischen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwiesen zu werden; näher lag es, sich auf das berühmteste, zwei Jahrhundert alte periodische Werk Englands Philosophicals Transactions zu berufen, in dessen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutschland Philosophie nennen, vergeblich etwas suchen würde.

II,3,112

dagegen erwägen, wie sie selbst durch die Beschränkung ihres philosophischen Empirismus auf Beobachtung und Analysiren psychologischer Thatsachen sich von jenem großen Kreis des wahren Empirismus, der *nichts* ausschließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Entwicklungen vorliegt, wie sie selbst sich von diesem großartigen Empirismus ausschließen, mit welchem zusammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Bestreben des reinen Rationalismus ist, der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt.

Wenn nun dieß die Stellung des philosophischen Empirismus gegen den reinen Rationalismus, so kommen wir jetzt auf ein schon angedeutetes zweites Verhältniß zu sprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationalismus entgegengesetzte *positive Philosophie* sich zu dem philosophischen Empirismus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationalismus apriorische Philosophie ist, scheint für die positive Philosophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empirismus zu seyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationalismus das Empirische ausschließt, so könnte auch die positive Philosophie schwerlich bloßer Empirismus seyn, in dem Sinn, wie er meist gedacht wird, so daß von einem Apriorischen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch stattfinden zwischen positiver Philosophie und Empirismus. Es ist nicht meine Absicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerksam machen, daß es ein allzu beschränkter Begriff ist, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empirismus verbunden wird. Man versteht unter der Erfahrung, wenn von Philosophie die Rede ist, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außendingen, von der Existenz einer Außenwelt überhaupt mittelst der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns selbst vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den sogenannten *inneren* Sinn erhalten (ein Sinn der indeß allerdings noch sehr einer Kritik bedürfte). Hier ist also angenommen, daß *alles* Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden

II,3,113

könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, so leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann so weit gehen, selbst die rechtlichen und sittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzusehen, was wohl die tiefste Stufe der Beschränktheit ist, wozu er herabsinken kann. Aber es ist unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzusehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften[1] als nothwendige Consequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze als etwas Zufälliges erscheinen, und deren Objektivität aufgegeben werde.

Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z.B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche,* als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmmt und auch

Hegel voraussetzt.

Man muß unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand *wirklicher* Erfahrung, und dem, was seiner *Natur* nach erfahrungsmäßig ist. Es gibt innerhalb der Natur selbst vieles, was nie Gegenstand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreises der wenigstens möglichen sinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenseits dieses Kreises bricht nun da auf einmal, wie man sich vorstellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Gesetzt,

[1] Zweite Ausgabe, S. 213.

II,3,114

dieß hörte auf, so wird man doch nicht annehmen, daß *alles* aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenseits dieser Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wissenschaft aufhören, denn Wissenschaft ist wesentlich Bewegung. Aber, sagt man, die dort noch vorauszusetzende Bewegung kann bloß noch eine im *reinen* Denken erkennbare seyn, d.h. (wenn man consequent ist) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeschlossen ist. Denn eine freie That ist etwas mehr, als sich im bloßen *Denken* erkennen läßt. Gegen diese Ansicht stehen nun aber alle die, welche ein wirkliches *Geschehen,* welche Entschluß und That über die sinnliche Welt hinauserstrecken. Es ist leicht einzusehen: nur Entschluß und That können eine eigentliche Erfahrung *begründen.* Denn wenn z.B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, so ist dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein *Geschehen* vorauszusetzen ist. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, d.h. worin ich *Erfahrung* zulasse, muß ein durch freie That Begründetes seyn. Die Meinung, das, was Ursache alles Erfahrungsmäßigen ist, könne selbst nicht mehr ein solches, sondern nur ein Abstraktes, bloß noch im reinen Denken zu Setzendes seyn, war die Hauptveranlassung, z.B. Gott, sofern er als letzte Ursache alles empirischen Seyns gedacht wird, so fern als möglich von allem Empirischen, z.B. allem Menschlichen, zu denken.

Es gibt also auch einen metaphysischen Empirismus, wie wir ihn einstweilen nennen wollen; es werden daher unter den *allgemeinen* Begriff des philosophischen Empirismus noch andere Systeme zu subsumiren seyn, als jene sensualistischen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beschränken oder gar die Existenz alles Uebersinnlichen leugnen. Es müssen nun allerdings auch die verschiedenen Lehren *dieser* Art um so mehr einer ausführlichen Darstellung unterworfen werden, als sie, was den Zweck betrifft, mit der positiven Philosophie übereinstimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet ist, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung ist.

[II,3,115]

Siebente Vorlesung.

Die tiefste Stufe des Empirismus ist die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beschränkt, alles Uebersinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenstand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philosophischen Empirismus in diesem Sinne, so hat er mit der positiven Philosophie nicht einmal den Gegensatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die positive Philosophie

leugnet nur, daß das Uebersinnliche auf dem *bloß* rationalen Wege erkennbar sey, jener aber behauptet, daß es weder auf diese noch auf andere Weise erkennbar sey, ja am Ende, daß es nicht existire.

Eine höhere Stufe des philosophischen Empirismus aber ist die, welche behauptet, daß das Uebersinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden könne, wobei sich dann von selbst versteht, daß diese Erfahrung nicht bloß sinnlicher Art seyn kann, vielmehr selbst etwas Geheimnißvolles, Mystisches an sich haben muß, weßhalb wir denn die Lehren dieser Art wohl überhaupt Lehren eines *mystischen Empirismus* nennen können. Unter diesen Lehren steht wohl wieder am tiefsten diejenige, welche uns der Existenz des Uebersinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als *äußeres* Factum gedacht ist, gewiß werden läßt. Die nächste Stufe ist eine Philosophie, welche zwar über alle äußere Thatsache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatsache eines unwiderstehlichen *Gefühls* sich beruft, das uns von der Existenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich

II,3,116

auf Atheismus, Fatalismus, also ein blindes Nothwendigkeitssystem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre *Jacobis,* der vielfach angegriffen wegen dieses Mysticismus, in späterer Zeit seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen suchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher selbst für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft setzte, und das ganz Seltsame aufstellte, daß die Vernunft an sich, substantieller Weise, ohne allen Actus, also auch *vor* aller Wissenschaft, das Gott Setzende und Wissende sey, eine Meinung, die er sogar durch ein sehr populäres Argument beweisen zu können glaubte - in einem förmlichen Syllogismus, der so lautet: "Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun ist das einzige Unterscheidende des Menschen von dem Thier die Vernunft. Also ist die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit dessen bloßem Daseyn ein Wissen Gottes in uns gesetzt ist". - Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, also nicht durch Wissenschaft ermitteltes *Wissen* von Gott sey - oder daß sie *an sich selbst* schon Gott setze - dieser Satz hat bei denen, die gerne aller Wissenschaft enthoben seyn möchten, so viel Beifall gefunden, daß es schon der Mühe werth ist, die Art, wie Jacobi dieses unmittelbar Gott Setzende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweisen sucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von diesem Argument nur zuerst den Obersatz beleuchten: "Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott". Der Deutsche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d.h. es bewegt mich weder für noch gegen sich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder ist nun in dem ersten Glied des Obersatzes ("Nur der Mensch weiß von Gott") ein solches indifferentes Wissen, ein Wissen, das für sich noch weder Bejahung noch Verneinung ist, sondern beides zuläßt - entweder, sage ist, ist in dem Obersatz ein *solches* Wissen gemeint, so kann nach der Regel, daß in der Conclusion nicht mehr seyn darf als in den Prämissen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d.h., wie die Absicht des Schlusses zeigt, das Gott *Bejahende* seyn. Um

II,3,117

dieß zu ermeiden, müßte also der Obersatz ("Nur der Mensch u.s.w.") vom affirmativen Wissen gemeint seyn. Nimmt man aber dieses an, so ist dann im Obersatz das Wort wissen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Mensch weiß von Gott, heißt: der Mensch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Diese Doppelsinnigkeit ist also wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erste Theil des Obersatzes falsch. Denn das Wissen oder das Bejahen

Gottes soll der generische Charakter des Menschen, wie die Vernunft, seyn. Dieser Allgemeinheit widerspricht aber, daß es nach Jacobis eigner Behauptung (alle Philosophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber - der Wissenschaft zufolge - nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu seyn, müßte also der Obersatz so lauten: der Mensch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur so lauten: also ist das den Menschen vom Thier Unterscheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand setzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Diese Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menschen ebenso in Ansehung jedes *andern* Gegenstandes; die Vernunft ist formell betrachtet gar nichts anderes als die facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi. Also kann hieraus nichts folgen für ein *besonderes* Gott setzendes Vermögen der Vernunft.

Der Untersatz des Schlusses, um auch diesen zu untersuchen, lautete: "Das einzige Unterscheidende des Menschen vom Thier ist die Vernunft". Dieser Satz ist offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweise genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geistigen Eigenschaften des Menschen versteht; da ist also nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußsatz, wo Jacobi nicht unbestimmter Weise die Vernunft, sondern die Vernunft als Gegensatz des Verstandes meint. Jacobi sucht auch diesen Satz *bloß* aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterstützen, indem er sagt: "Nie hat jemand von einer thierischen Vernunft gesprochen, einen

II,3,118

thierischen Verstand aber nennen und kennen wir alle". - In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verstand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Ursache ihn so freigebig auch den Thieren zuzugestehen. Da übrigens Jacobi sich nur darauf beruft, was *gesprochen* werde, was nicht, und dieses eine Thatsache betrifft, worüber jeder nach seiner Erfahrung urtheilen kann, so will ich nur bemerken, daß ich z.B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegensatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit stutzt und Seitensprünge macht; ferner spricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnsinn, der den Thieren zugeschrieben wird, z.B. eben der Pferde, wenn sie den Koller bekommen, woraus also folgt, daß man die Thiere im gesunden Zustand vernünftig nennt. Solche schaale Behauptungen muß man nicht mit tiefsinnigen Reden, sondern mit einfachen Thatsachen beantworten, so wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philosophischen Sinn betrifft, so habe ich wohl gehört, daß man den Instinkt der Thiere ein Analogon der *Vernunft*, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verstandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunsttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat - eine Vernunft, die zwar *sie* nicht besitzen, aber von der sie wie von einem ihnen fremden Geist besessen seyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, denn die Vernunft ist etwas bloß Wesentliches, Potentielles, sie ist etwas Allgemeines, Unpersönliches, wie der Instinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, sondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches ist. Wie man also in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, begreife ich wenigstens analogisch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in solchen Handlungen *Verstand* sehen kann, denn der Verstand ist immer etwas Aktuelles - Persönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich *jedem* Menschen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugestehen muß, nicht aber jedem Menschen ebenso Verstand. Nebenbei ist es seltsam *jemanden* sich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Ansehung der Ausdrücke *Vernunft* und *Verstand*, der in Ansehung derselben Worte entweder eine so wenig

II,3,119

tiefe Kenntniß oder eine so geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verstand nannte, was er seit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar so, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauschten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er später dem Verstand zur Last, und was er früher an dem Verstand rühmte, legte er später ausschließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus ist das Uebersinnliche zu einem Gegenstand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verzückung des menschlichen Wesens in Gott, und in Folge derselben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben angenommen wird. Dieser Art ist der Theosophismus, der vorzugsweise speculative oder theoretische Mysticismus. Ueber diesen behalte ich mir vor ausführlich zu sprechen. Einstweilen sey bemerkt, daß also hier Lehren und Systeme sich zeigen, die *alle* dem dogmatisirenden Rationalismus der früheren Metaphysik sich entgegenstellten, so daß letztere im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer neben sich diese Systeme gehabt hat, die ich schon mit dem gemeinschaftlichen Namen als Lehren eines mystischen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, so wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Mystisches. Diese Systeme also bilden gegen den Rationalismus wenigstens einen mächtigen *Gegensatz,* der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie *eigentlich* überwunden worden ist. Dieß hätte nur geschehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philosophie entgegengestellt worden wäre. Denn die Forderung, die sich auch in diesen Systemen kundgibt, läßt sich nicht abweisen dadurch, daß man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt. Dieß sind sie freilich, aber damit ist die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die fortwährende Existenz solche mystischen Lehren (die selbst das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholastik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

II,3,120

Reformation sich behaupteten, nach welcher sie abermals aufstanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philosophie sich bis jetzt nicht im Stande gesehen hat, das, was diese Lehren freilich nur auf unwissenschaftliche Weise - der Theosophismus zugleich meist nur auf unverständliche Weise, zum Theil nicht ohne ins Mythische zurückzusinken - zu leisten versuchten oder zu leisten vorgaben, eben das auf eine wissenschaftliche, *allgemein* einleuchtende, die Vernunft selbst überzeugende Weise zu leisten; aber eben darum *enthalten* diese Lehren die, wenn auch von ihnen selbst unerfüllte, Forderung einer positiven Philosophie; sie sind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieser zweiten Philosophie (äåõôÝñá öéëïóïößá) vertreten hat, sie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philosophie wenigstens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden gewesen sind.

Um so mehr wird es nothwendig seyn, auch vorläufig schon Aufschluß darüber zu geben, wie sich die von uns in Aussicht gestellte positive Philosophie zu diesen mystischen Lehren verhalte. Denn identisch kann sie doch mit keiner derselben seyn, schon darum, weil *sie* Philosophie, also Wissenschaft zu seyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf speculativen Inhalt, doch alle auf wissenschaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der positiven Philosophie zur Offenbarung wird die Folge dieser Entwicklung von selbst eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theosophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun besonders über das Verhältniß der positiven Philosophie zum *Theosophismus* mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der positiven Philosophie von selbst zeigen wird, daß diese, ebensowenig als sie mit den rationalen Systemen, ebensowenig etwas mit der Theosophie gemein haben kann. Die positive Philosophie ist aber eine neue Erfindung, die besonders den Behauptungen von Vollendung der Philosophie ziemlich ungelegen kam. Unter solchen Umständen ist es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeschichte

sich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umsieht, unter die man

II,3,121

die neue Erscheinung bringen kann; auf solche Weise hofft man sich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht selbst Veranlassung gegeben, die positive Philosophie mit dem Theosophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle dasselbe, was diese anstrebe; der Unterschied sey nur, daß jene auf wissenschaftlichem Wege, dieser auf unwissenschaftliche Weise und unmethodisch zum Zweck zu kommen suche. So war das Verhältniß allerdings bestimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwissender die Wissenschaft der Astronomie herabsetzen, denn sie sey an die Stelle der Astrologie, oder die Wissenschaft der Chemie, denn sie sey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theosophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigstens materiell wissenschaftlichen oder speculativen Bedeutung gelangt - was namentlich dem Theosophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, ist das an sich anerkennswerthe Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen *wirklichen* Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direktem Gegensatz mit allem und jedem theosophischem Bestreben. - Hegel sieht auf Böhme herab, und äußerst in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelschen Philosophie zugeschrieben, oder sie beschuldigt hatte, daß sie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen lasse, und daß dieser ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von dessen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu sich als Geist sey, gegen diese Beschuldigung also äußert sich Hegel sehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott sey keine seiner Kategorien, *er* bediene sich derselben nicht, sie sey überhaupt keine Kategorie, sondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungswürdige

II,3,122

Kategorie des Entlassens. Dieses Entlassen ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem Entlassen auf sich hat, wird nicht erklärt. Allein diesem Entlassen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entläßt), also ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik *noch* in seine Ewigkeit *eingeschlossen* ist, ebenderselbe in der wirklichen, außerlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen seyn muß.

In seiner Religionsphilosophie äußert sich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn so: er sey zwar der *Sohn*, also ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da sey der Unterschied zwar gesetzt, aber eben so ewig auch wieder aufgehoben; es sey "gleichsam nur ein Spielen der Liebe mit sich selbst (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf diese Weise nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns"[1]; dazu - damit es Ernst werde - sey nöthig, daß der Sohn die Bestimmung des Andersseyns als des Andersseyns erhalte, als ein Wirkliches *außer* Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und *ohne* Gott, d.h. als Welt, erscheine. Hier ist nach allen philosophischen Begriffen der Sohn entschieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere ist, sondern auch als das Andere gesetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt sich dieser

Sohn, solange er noch als Sohn, d.h. im erklärten Unterschied war, nur erst als die Möglichkeit, d.h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles ist so theosophisch als irgend etwas bei J. Böhme seyn kann, nur mit dem Unterschiede, daß solches Phantastisches bei Böhme ein Ursprüngliches und wirklich von einer großen Anschauung Getragenes ist, hier aber mit einer Philosophie in Verbindung gesetzt ist, deren unzweifelhafter Charakter darin besteht, die reinste Prosa und völlig anschauungslose Nüchternheit zu seyn. Dem wirklich von Anschauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenso dem von Natur und wirklich Nüchternen, der gern nur auch taumelnd erscheinen möchte.

[1] Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

II,3,123

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu sagen, er sey eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. Könnte man je vergessen, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Nation liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpsychologische Erklärung, die man von ihm versucht, in seiner Art ebenso erhaben ist, wie es z.B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Psychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, Réné Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erscheint in Spinoza, der fast hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt starb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanschauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philosophie hinausgestoßen ist; denn die Physik des Spinoza unterscheidet sich von der bloß mechanischen und seelenlosen des Cartesius in nichts. J. Böhme ist wirklich eine theogonische Natur, aber eben dieß hinderte ihn, sich zur *freien* Weltschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben. J. Böhme spricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer seiner tiefsten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit sich selbst ringenden, sich selbst gebären wollenden aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber eben er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese *Wissenschaft* gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation seines Geistes entsteht dadurch, daß er jenem Substantiellen, in dessen Gewalt er ist, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen sucht. Wenn jenes substantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen menschlichen Daseyns sich wieder erhebt, um *unmittelbar* zu wissen - gleichsam jenen Proceß, von dem es einmal abgeschnitten worden, in sich zu wiederholen - (eben dieß war der Fall in J. Böhme) -

II,3,124

wenn es sich wieder erhebt, um unmittelbar zu wissen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verstandes, um unmittelbar gleichsam von jenem Processe zu zeugen, wenn dieß geschehen, so kann jenes Princip nur als eine ihrer selbst nicht mächtige, gleichsam taumelnde und besinnungslose Natur erscheinen. Diese Rotation seines Geistes zeigt sich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder seiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In diesen Anfängen ist er immer bewunderswürdig, ein wahres Schauspiel der mit sich selbst ringenden, nach Freiheit und Besonnenheit

verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demselben Punkt rotatorisch sich um sich selbst bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept seiner Anschauungen ins Reine zu schreiben, wenn man auch nacheinander Kantsche, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sogar Hegelsche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theosophismus zunächst als Gegensatz der rationalen Philosophie, also des Rationalismus in der Philosophie aufgestellt. Allein im Grunde *strebt* der Theosophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne sich dem bloß substantiellen Wissen desselben wirklich entringen zu können. Das Wissen nämlich, in welchem der Rationalismus sein Wesen hat, ist *substantiell* zu nennen, inwiefern es allen *Actus* ausschließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z.B. durch freie Schöpfung, entstehen, er kennt bloß *wesentliche* Verhältnisse. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d.h. bloß logischer Weise, durch immanente Bewegung; denn das ist nur ein verfälschter Rationalismus, der z.B. die Entstehung der Welt durch eine freie Entäußerung des absoluten Geistes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falsche Rationalismus nähert sich eben darum dem Theosophismus, der nicht weniger als jener im bloß substantiellen Wissen gefangen ist; der Theosophismus

II,3,125

will es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geist in der Glut dieses bloß substantiellen Wissens so ausgehalten wie J. Böhme; offenbar ist ihm Gott die *unmittelbare* Substanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung *will* er zwar, aber kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also Anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu seyn, ist der Inhalt, zu dem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantielle Bewegung, und er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Der Theosophismus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie *bewegt* sich nicht, er *handelt.* Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d.h. von einem nichtseyenden aus, das sich erst ins Seyn zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d.h. von dem seyenden Prius aus, das sich nicht erst ins Seyn zu bewegen hat, also nur mit *vollkommener* Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu seyn, ein Seyn setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von *seinem* Seyn verschiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eignes Seyn zu seyn, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d.h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine *eigentliche* Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theosophismus (denn ein Phänomen ist er auf jeden Fall, besonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wissenschaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Versuch, sich in den vorwissenschaftlichen theogonischen Proceß zurückzuversetzen. Daß nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus seyn könne, dieß liegt schon darin, daß sie eben als Philosophie und als Wissenschaft

II,3,126

bestimmt worden; indeß jener sich selbst nicht *Philosophie* nennen und auf Wissenschaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage ist nun, auf welche Weise die von uns gewollte Wissenschaft - die positive Philosophie - Philosophie ist, und auf welche sie Wissenschaft seyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philosophischer Lehren zu Gebote stehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen stehen kann als Empirismus, so wird sie als Gegensatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weise und in irgend einem Sinne Empirismus zu seyn. Die Frage kommt also darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die positive Philosophie zur Erfahrung stehen, in demselben wie jene mystischen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinsame aller jener mystischen Lehren ist, daß sie von der Erfahrung - von *etwas* in der *Erfahrung* Vorkommendem *ausgehen;* was dieses ist, ist ganz gleichgültig, ob sie z.B. von der Erscheinung oder von den Wundern Christi ausgehen (wie es in früherer Zeit eine so gedankenlos geschichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philosophie so sehr vermieden hat, daß sie selbst alle philosophischen Argumente für das Daseyn Gottes zu eliminiren, und die Existenz Gottes am besten durch die Wunder Christi beweisen zu können glaubte), oder ob sie von der Existenz eines überschwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den existirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht - immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz aussprechen - denn zur vorläufigen Unterscheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterscheidung ist es zu thun - die positive Philosophie geht so wenig, als sie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde sie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der *Erfahrung* vorkommenden Seyn aus. Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyendem, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem

II,3,127

empirischen Seyn - auch dieß haben wir schon ausgeschlossen, außerdem daß das empirische Seyn doch nur sehr relativ außer dem Denken ist, insoferne, als *jedes* in der Erfahrung vorkommende Seyn logische Verstandesbestimmungen an sich hat, ohne die es gar nicht vorstellbar wäre. Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem *absolut* außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieses Seyn außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das *schlechterdings transscendente Seyn,* von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius seyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zu Grunde liegt. Denn diese hat eben als Potenz - als nicht *seyendes* hat sie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich sie bloß relatives Prius. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die positive Philosophie ausgeht, auch nur ein relatives, so läge in ihrem Princip die *Nothwendigkeit* in das Seyn überzugehen, es wäre also mit diesem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, sie würde demnach in die negative Philosophie zurückfallen. Kann also der Anfang der positiven Philosophie nicht das relative Prius seyn, so muß es das absolute Prius seyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn sich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, so kann dieß nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist.

Empirismus ist also die positive Philosophie wenigstens insofern nicht, als sie nicht von der Erfahrung ausgeht - weder in dem Sinne, daß sie diesen ihren Gegenstand in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähnt (wie der Mysticismus), noch auch so, daß sie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen sucht (denn auch dieß

muß ich noch ausschließen, um die positive Philosophie von dem

II,3,128

rationalen Dogmatismus zu unterscheiden, der in seinen Beweisen von der Existenz Gottes auch zum Theil empirische Thatsachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung *ausgeht,* so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d.h. das Ueberseyende sey. Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, - a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. Daß es Gott ist, ist nicht eine res naturae, ein sich von selbst Verstehendes; es ist eine res facti, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden. - Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prius *ist* Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so muß sie apriorische Wissenschaft seyn. Insoweit ist sie dann also wieder von der negativen Philosophie nicht unterschieden, denn es gilt auch von dieser, was wir der positiven Philosophie zugeschrieben, daß sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung *zu*geht. Wohl verhält es sich so, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht *erweisend.* Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Construktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich *er*weist[1]. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist apriorische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloß *vor* aller Erfahrung, so daß es *nothwendig* in diese

[1] Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 376.

II,3,129

fortginge, es ist *über* aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein *nothwendiger* Uebergang in die Erfahrung. Von diesem Prius leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. - Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius *selbst* soll bewiesen werden (dieß ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die *Folge* aus diesem, diese muß *faktisch* bewiesen werden, und damit die *Gottheit* jenes Prius - daß es *Gott* ist und also *Gott* existirt. Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben,* denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d.h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will,* die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung. Also zeigt uns dieses Factum - die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius

selbst so *existirt,* wie wir es *begriffen* haben, d.h. daß Gott existirt. *Sie* sehen, daß bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d.h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge *vorausginge.* Die Präposition a in a posteriori bedeutet hier nicht den terminus a quo; a posteriori heißt hier *per* posterius, *durch* seine Folge wird das Prius erkannt. A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori *erkannt* wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heißt also: *nicht* a priori erkannt

II,3,130

werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente zum Mitwirkenden der Philosophie wird.

Um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer *Empirismus,* sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer *Apriorismus,* oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott seyend erweist.

In Ansehung der *Welt* ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung *Gottes* ist sie Wissenschaft und Erkenntniß a posterior[1].

Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht[2], ist nicht nur eine *gewisse,* sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, ist nicht ein Theil der Erfahrung, es ist die

[1] Gewöhnlich versteht man unter aposteriorischer Erkenntniß diejenige, bei der man z.B. von der Wirkung auf die Ursache zurückschließt. Die Ordnung des Beweises ist hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung ist überall nur Folge, nur Consequens, die Ursache aber ist das Vorausgehende, das Antecedens. In einem solchen Schluß wird also künstlich das, was seiner Natur nach das Consequens ist, zum Behuf des Beweises als logisches Antecedens angenommen (und eben darum heißt der Beweis ein Beweis a posteriori, d.h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das Posterius ist, zum logischen Prius, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was seiner Natur nach das Antecedens ist, die Ursache, wird hier im Beweise zur logischen Folge, zum Consequens. In der positiven Philosophie nun aber ist nicht dieser im gewöhnlichen Sinne des Worts aposteriorische Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Ursache, sondern umgekehrt, von der Ursache wird zu der Wirkung fortgeschritten; die Ursache, wie sie der *Natur* nach das Vorausgehende ist, so ist sie hier auch das Prius des Beweises. Aus dieser (natürlichen) Stellung von Ursache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird.

[2] In früheren Vorträgen des Verfassers ward die positive Philosophie, weil sie nicht *regressiv,* d.h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend ist, auch als *progressiver* Empirismus bezeichnet. D. H.

II,3,131

ganze Erfahrung. Aber eben darum ist dieser Beweis *selbst* nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft (am wenigsten irgend ein an die Spitze der Philosophie gestellter syllogistischer Beweis), er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, - diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist - denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende ist und still steht, ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten - weil insofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie. Denn die

Vernunftwissenschaft ist *Philosophie,* inwiefern sie das sucht und erst am Ende hat, was Gegenstand des höchsten Wissens (d.h. der óïößá) ist, sie hat es am Ende ihres Weges im *Begriff.* Die *andere* Seite, welche die Aufgabe hat, dieses als bloß zu Erkennendes oder zu Wissendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewußtes zu erreichen, die positive Seite ist *Philosophie*, weil sie ihr Ziel nur so erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, sondern ein stets fortschreitender ist. Hier liegt übrigens *überhaupt* der Unterschied der Philosophie von der Mathematik und insbesondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwissenschaft ist. Denn schon die negative Philosophie unterscheidet sich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Gesetzten zugleich das Postulat eines Folgenden gegeben ist, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur suspensiv ausgesprochen werden kann, weil sie auf einem Folgenden beruht: die erste Potenz ist nur, inwiefern auf sie die zweite, diese nur, insofern die dritte folgt; hingegen das erste Buch, ja der erste, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für sich stehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menschliche Verstand nie über sie hinausgekommen wäre. Ganz insbesondere nun aber ist der Gegenstand der positiven Philosophie Gegenstand eines zwar auch auf früheren Stufen schon

II,3,132

zulänglichen, aber darum doch nicht abgeschlossenen Beweises; - es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen. Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes seyn wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Seyn waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seyende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Ueberseyende. Diese ganze Philosophie ist daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philo-sophie, nie starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft. Darum ist aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortschreiten und fortdenken Wollenden, nur für die *Klugen*, nicht wie ein geometrischer Beweis, mit dem man auch den Beschränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Psalm sagt, die Unklugen sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott.

Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z.B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u.s.w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur diese Confusion, die jetzt hierüber herrscht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird. Denn denen, die sich jetzt Rationalisten zu seyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß sie es sind; sie sind nichts weniger als dieß; was sie vorbringen, ist ein widerwärtiges Gemisch von rationaler und überrationaler Philosophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

II,3,133

Es stellt sich hier zugleich noch ein anderer Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie heraus. Die erste ist eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in *diesem* Sinne *System,* die positive dagegen kann nicht in demselben Sinne System heißen, eben

weil sie nie absolut geschlossen ist. Versteht man dagegen unter System eine Philosophie, die sich durch bestimmte, positive Behauptungen auszeichnet (in diesem Sinn verlangen so viele nach einem System und fühlen sich glücklich Verkündiger eines solchen seyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigste, möchte gern etwas *behaupten*, uneingedenk des Lessingschen Worts: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philosophie, welche eigentlich die nichts behauptende ist, über ihre Schranken getrieben werden) in diesem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in diesem Sinn ist die negative Philosophie kein System. Dagegen ist die positive Philosophie, als die vorzugsweise behauptende, in diesem Sinn eminenter Weise *System*. Diese verschiedene Bedeutung von System zu merken, ist wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände sich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die positive Philosophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, so wird die positive Philosophie zu dieser von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtseyn kommt. Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht toto coelo verschieden ist. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Denn z.B. auch die *empirisch* beobachteten Bewegungen der Planeten sind für die astronomischen Theorien eine Autorität, so weit, daß diese sich so lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht

II,3,134

die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinstimmen, und so übt jedes Objekt der Naturforschung auf die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, allerdings eine unabweisliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits *so* viel erhellt, daß diese Philosophie den Inhalt der Religion als ihren *eignen* hat, wird sie es doch ablehnen, sich selbst *religiöse* Philosophie zu nennen oder nennen zu lassen, denn es müßte alsdann die negative z.B. die irreligiöse genannt werden, damit würde dieser Unrecht geschehen, wenn sie gleich die Religion nur als Religion der absoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöse Lehre, so sollte diese nicht eine irreligiöse *Philosophie* genannt werden; damit ist ihr zu viel eingeräumt; sie ist so wenig eine Philosophie, als eine ihrem tiefsten Grunde nach unsittliche Lehre eine Philosophie seyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erst diejenige Philosophie auch Philosophie zu heißen verdient und die wahrhaft wissenschaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle wesentlichen Begriffe von ebenso tief sittlicher als speculativer Bedeutung sind. Auch darum müßte die positive Philosophie den Titel einer religiösen Philosophie zurückweisen, weil eben durch sie erst der *wahre* Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, diese also nicht bereits vorausgesetzt werden darf, und, sobald man diesen nicht voraussetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbestimmte wird. Denn es gibt nicht verschiedene Sittlichkeiten, wohl aber verschiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion, und der moderne Christ, der sich an den Stunden der Andacht oder andern klassisch-seichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte also noch weiter gehen und sagen: christliche Philosophie, allein es gibt auch sehr verschiedene Ansichten, die sich christliche nennen, man müßte also, um ganz bestimmt zu sprechen, noch einen Schritt weiter thun und z.B. sagen: katholische Philosophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutschlands geschehen ist; dieser könnte man alsdann protestantische Wissenschaft und protestantische Philosophie entgegensetzen, und des ersten Prädicats etwa in einem katholischen, des andern in

II,3,135

einem protestantischen Lande sich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philosophie, die den Katholicismus oder den Protestantismus zu Hülfe rufen muß, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu seyn. Man wird also auch die allgemeine Bezeichnung religiöse Philosophie denen überlassen müssen, die etwa einen Vortheil darin sehen, damit zum voraus jede andere Philosophie, mit der sie sich in Collision befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und so sich selbst eine gleichsam privilegirte Philosophie zu verschaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für *jede* Philosophie, also nun auch für die positive zurückweisen (denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) - man könnte, sage ich, um eine positive Philosophie als eine dennoch *nothwendig* christliche darzuthun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie von dem Christenthum hinweisen; denn, so pflegt man zu sagen, nimmer würde die Philosophie von sich selbst auf diese Gegenstände, noch weniger auf diese Ansicht derselben gekommen seyn *ohne* das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder ist zu viel bewiesen. Denn man könnte ganz auf dieselbe Weise *jeder* Philosophie den Titel einer *empirischen* aufnöthigen, denn weder würde es eine Philosophie überhaupt, noch eine Philosophie von diesem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine solche Welt in der Erfahrung sich vorfände. Ist aber insbesondere eine Philosophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menschenwelt, also namentlich auch die große historische Erscheinung des Christenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derselben mitbegreifen will, so versteht sich ja ohne dieß, daß eine solche Philosophie, *schon* indem sie ihren Grund legt, auch auf das Christenthum gedacht haben muß; aber auch so enthält die Bemerkung nichts Besonderes und speciell auf das Christenthum sich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philosophie beabsichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher schon alles erwogen,

II,3,136

alles in seine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philosophie an ihre historische und materielle Abhängigkeit vom Christenthum erinnern will, an eine Philosophie, die das Christenthum ganz außer sich liegen läßt, und ist der Sinn der Rede dieser: selbst eine solche Philosophie würde nicht einmal so weit gekommen seyn, wenn sie nicht das Christenthum zu ihrer historischen Voraussetzung gehabt hätte, so ist dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas so Allgemeines, daß es wieder alle besondere Beziehung verliert, denn wo würde sich nicht bloß die Philosophie, wo würde der Staat, wo würden alle menschlichen Dinge sich befinden, wenn das Christenthum nicht existirte? Kann man, wenn vom Geringsten in der Gegenwart die Rede ist, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes sofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?

Wem *wahre* Philosophie und *christliche* Philosophie gleichbedeutende Ausdrücke sind, der müßte vor allen Dingen von dem Christenthum selbst eine höhere Idee sich bilden, als die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher das Christenthum als bloße historische Erscheinung aufgefaßt wird, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist. Er müßte das Christenthum als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende fassen, und demgemäß sagen: es sey so alt als die Welt, in einem anderen

Sinn freilich als der englische Deist Tindal, der bekanntlich ein Buch unter diesem Titel geschrieben hat, in welchem nämlich das Christenthum zu einer bloßen Vernunftreligion gemacht ist, wo dann leicht war zu sagen, es sey so alt als die Schöpfung und die menschliche Vernunft. Wird das Christenthum bloß als historische Erscheinung genommen, so würde unsere Philosophie von ihm abhängig seyn, auch wenn wir in Christus nur einen Sokrates höherer Art sehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Aristoteles würde unsere Philosophie eine ganz andere seyn. Wem

II,3,137

könnte es in diesem Sinne einfallen, die historische äußere Abhängigkeit unserer ganzen Bildung und insofern auch der Philosophie vom Christenthum zu leugnen? Durch diese Abhängigkeit ist allerdings auch mit der *Inhalt* unserer Gedanken, und also auch der Philosophie bestimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philosophie, wenn er fortwährend in dieser Abhängigkeit bliebe, d.h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Ist er nun wirklich Inhalt der Philosophie, so ist er eben damit zum Inhalt *unseres eignen Denkens*, er ist uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einsicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre sichtbar; nun gibt es aber doch Menschen von so weit dringendem Gesichte, daß sie dieselben auch ohne Fernrohr sehen. Dieß Factum ist mir zuerst durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es selbst zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Auge sah, und auf die Probe gestellt in Gegenwart eines Astronomen und eines Physikers von der augenblicklichen Stellung derselben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueste übereinstimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie sie sich im Teleskop zeigte. Nun geschieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixstern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, sofort auch mit bloßen sieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleskop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Personen gibt, als man denkt, die auf diese Weise auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen sehen würden. Aber solche Personen sind nun nicht mehr vom Teleskop abhängig, sie sehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenso würde die Philosophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigstens nicht so erkannt haben; aber sie kann diese Gegenstände nun mit ihren eignen Augen sehen, denn sie ist in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur *so* weit *Philosophie*, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt

II,3,138

sind. Allerdings, wenn eine Philosophie sich erst vorsetzt, auch die große Erscheinung des Christenthums nicht auszuschließen, sondern wo möglich *wie* anderes und im Zusammenhange mit allem anderen auch diese zu begreifen, nothwendig wird sie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müssen, um dieser Erscheinung gewachsen zu seyn; aber genau ebenso legen andere Gegenstände der sich auf sie beziehenden Wissenschaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umständen so lange zu steigern, bis diese auf gleicher Höhe mit dem Gegenstande sich befinden. Gleich wie man nun jede Philosophie für unvollkommen erklären würde, welche z.B. die Natur von sich ausschlöße, ebenso würde eine Philosophie keineswegs zu Ende gekommen seyn, die das Christenthum nicht begreifen könnte; denn das Christenthum ist auch eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen, es ist in seiner Art so gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erscheinung in seiner Eigenthümlichkeit belassen, nicht verfälscht zu werden, um die nächste beste, jedem eben zugängliche

Erklärung darauf anwenden zu können. *Wirklich* ist nun das Christenthum in der letzten Zeit unter die Gegenstände des philosophischen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig ist, wird bald finden, daß es allen bloß logischen Systemen, wie unnatürlich sie auch über ihre Grenzen ausgedehnt werden, nicht zu erreichen ist, es sey denn, daß man es seines nicht bloß äußerlich, sondern innerlich geschichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Versuche das Christenthum zu rationalisiren hinausgegangen sind. Aber es ist keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philosophie über die bloß logischen Systeme hinauszugehen nöthiget, es ist, wie wir gesehen, eine in der Philosophie selbst liegende Nothwendigkeit, welche sie über das bloß Logische hinauszugehen antreibt[1]. Hiemit ist bereits der Begriff Philosophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

[1] Ich habe auch sonst, doch nur in vorläufigen Erörterungen, positive und negative Philosophie wie *geschichtliche* und *ungeschichtliche* einander entgegengesetzt, und dabei erklärt, was diese Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten sich, die Erklärungen kommen meist nicht über den nächsten | *[S. 139]* Kreis hinaus. So wurde geschichtliche Philosophie verstanden, als sollte in ihr das Wissen unmittelbar aus dem geschichtlichen Stoff wie durch einen alchemischen Proceß gezogen und alles apriorische Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es sey unter geschichtlicher Philosophie verstanden, was man sonst Philosophie der Geschichte nennt, und brachten damit die *Weltalter* in Verbindung, die sie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die *vier* Weltalter nannten. Ein anderer Mißverstand war, als sollte künftig statt der Philosophie nur noch eine genetische Entwicklung der Philosophie, die zu ihrer Grundlage die Geschichte der Philosophie hätte, statuirt und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenossen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie mich hierbei wenigstens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit gesetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweist, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sey, so folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens: zwischen dem Gegenstand selbst und seiner Eigenschaft ist nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck selbst geht in dieser Eigenschaft nicht etwa vorher, noch geht in ihm etwas vor, wodurch es diese Eigenschaft annähme. Das Dreieck ist nur seinem Begriff nach, d.h. es ist nur logisch eher als jene Eigenschaft. Wenn nun Spinoza jene geometrische Wahrheit als Beispiel braucht, um zu erläutern, wie nach seiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenso unzeitlicher, ewiger Weise, so ist seine Erklärung der Welt wohl eine ungeschichtliche, und im Gegensatz mit ihr dagegen die christliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer *That* sey, eine geschichtliche zu nennen. Der Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den *Inhalt* desselben.

II,3,139

Man hat sich den Ausdruck Philosophie der Offenbarung bequem zu machen gesucht, und von einer *Offenbarungsphilosophie* gesprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es sey von einer Philosophie die Rede, welche aus der Offenbarung geschöpft sey, sich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d.h. also eigentlich aufhöre Philosophie, nämlich ganz frei erzeugte Wissenschaft zu seyn. Wer der Entwicklung dieser Philosophie folgte, fand zwar sogleich, daß dem nicht also sey, daß Philosophie der Offenbarung ganz ebenso gemeint sey, wie die ähnlichen Zusammensetzungen: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst u.s.f., d.h. daß die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint sey, als Autorität höchstens *so*, wie allerdings nach dem eben Gesagten jeder

II,3,140

Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falsche Meinung also, welche man - absichtlich oder unabsichtlich - durch den Ausdruck Offenbarungsphilosophie erregte, verschwand freilich für jeden, der sich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten sich zu unterrichten, blieb

das Vorurtheil bestehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man sich gerne erspart, weil man sie nicht einmal begriffen hat, durch Erregung eines solchen Vorurtheils äußerlich gewonnen ist. Man sagt zwar jetzt unbedenklich Naturphilosophie statt Philosophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverstand unmöglich gemacht, als wäre Naturphilosophie etwa Gegensatz der Kunstphilosophie, und als spräche man ebenso von Naturphilosophen und Kunstphilosophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunstdichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z.B. statt Philosophie des Staats - Staatsphilosophie zu sagen, wird man sich doch hüten, schon weil man unter der letzten eine vom Staat beschützte und begünstigte oder eine nach den augenblicklichen Grundsätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verstehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beispiele gehabt hat. Man hätte es also wohl auch bei dem Titel Philosophie der Offenbarung lassen können. Man ist indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphilosophie als den Titel des ganzen philosophischen Systems gebraucht, von welchem Philosophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade so, wie man ehemals Naturphilosophie nicht bloß den *Theil* des Systems, der sich mit der Natur insbesondere beschäftigte, sondern das ganze System nannte - zum Theil *auch* nicht ohne Absicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der französischen Encyclopädisten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, also die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philosophie unterscheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas schlechthin Unverständliches, also dem Denken nicht Anzueignendes ist, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

II,3,141

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man *darum* nicht insbesondere Offenbarungsphilosophie nennen, denn sie wird sich wohl noch auf mehr und auf anderes erstrecken, sie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja sie wird *diese* begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den *wirklichen* Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee ist, läßt sich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift - nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst seyn, die man auf jene Weise gerne für Offenbarungs-, d.h. bloß aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie ausgegeben hätte.

Demnächst will ich nun einen anderen *möglichen* Mißverstand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann sich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Ursache oder Urheberin von Vorstellungen in irgend einem individuellen menschlichen Bewußtseyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der christlichen Offenbarung nicht *an sich* wahr finden, sondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott selbst eingegeben worden sey, müssen auf diesen Akt ein besonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philosophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in diesem Sinn untersucht wird, allein diese Frage wird in der Philosophie der Offenbarung jederzeit nur eine untergeordnete seyn, und wenn sie überhaupt eine Antwort erhält, so wird sie in Folge von Untersuchungen beantwortet, die über diese besondere Frage hinausgehen. Die Philosophie der Offenbarung bezieht sich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein besonderer seyn würde, sie bezieht sich auf das *Allgemeine* der Offenbarung, zunächst auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zusammenhang, in welchem dieser Inhalt allein begreiflich ist. Der

II,3,142

Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit *offenbar* wird, d.h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war "vor Grundlegung der Welt", ehe der Welt Grund gelegt worden war, dessen Ursprung, dessen eigentlicher Verstand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein solcher Inhalt also ist es, welcher in der Philosophie der Offenbarung zum Inhalt der Philosophie werden soll. Ist es nun damit ernstlich gemeint, d.h. soll dieser Inhalt wirklich in seiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philosophie werden, so sehen *Sie*, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt so aufzunehmen vermag, ganz anders beschaffen seyn muß als die bisher in den meisten Kreisen herrschend gewesene. Es ist aber mit der Philosophie der Offenbarung ernstlich gemeint. Als erster Grundsatz für sie muß aufgestellt werden (und wurde aufgestellt), daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verstünden wir z.B. Offenbarung nur in einem gewissen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menschlichen Bewußtseyns, oder unvorhergesehene Aufschlüsse, die einer Wissenschaft zu Theil würden, Offenbarungen des Geistes dieser Wissenschaft genannt werden können, so wäre, eine Offenbarung in diesem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philosophie angemessene Aufgabe; ebenso wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um diesen ist es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von sich selbst begriffen), wenn man, sage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder sogenannte Vernunfterkenntnisse zugäbe, und um die höchst besonderen Wahrheiten der Offenbarung in solche allgemeine auflösen zu können, zur Unterscheidung von Inhalt und *Form* oder *Einkleidung* seine Zuflucht nehmen müßte, so wäre es wieder nicht der Mühe werth, sich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, so hätte

II,3,143

sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält. Wie ein solches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar sey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird später gezeigt werden. Ist doch schon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen ist, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch selbst in der allgemeinen menschlichen Geschichte, ja kommt selbst im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich ist. Ein vernünftiger Mann ist darum noch kein Heros der Weltgeschichte. Es lohnt sich in der That nicht der Mühe, sich mit der Offenbarung zu beschäftigen, wenn sie nicht etwas Besonderes wäre, wenn sie nichts enthielte, als was man ohne sie schon hat. Ich sollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch sich andere zu helfen pflegen, nicht sogleich im Anfang aussprechen. Manche könnten sich dadurch schon zum voraus zurückgestoßen fühlen, oder wenigstens der Untersuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Aeußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl seyn, daß er in diesem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach seinen bisherigen etwas beengten Ansichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutag jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatsächliches ist - und dieß müssen wir voraussetzen, denn wenn das Thatsächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, so reichte gewöhnliches Wissen hin, sie zu begreifen - aber eben dieses, daß sie *wirklich* etwas Thatsächliches ist, einzusehen, dazu sind unstreitig

noch andere geschichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden sind; sie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu begründen seyn, in einem höheren, d.h. in einem der über sie selbst und das Christenthum als specielle Erscheinung hinausgeht, einem andern,

II,3,144

als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweise deßhalb vorläufig schon auf meine die Theologie betreffenden Vorlesungen in den Vorträgen über die Methode des akademischen Studiums, denen schon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Christenthums als einer Offenbarung nur im Zusammenhang nicht bloß der früheren (alttestamentlichen) Offenbarung, sondern der religiösen Entwicklung überhaupt, also vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich ist. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an diese Vermittlung zu denken, ohne sie zu kennen, bereit, ja entschlossen ist, die Offenbarung gleich als *Thatsache* aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenstandes auf die kürzeste Weise zu lösen. Auch dafür nun aber, für diese geschichtliche Vermittlung der Thatsache wird in der Folge gesorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer seyn: wie mit den Voraussetzungen, wie sie eben ausgesprochen werden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philosophie sich vertragen könne, nicht irgend eine nächste beste, sondern die dieses Namens würdig sey, und obgleich es natürlich scheinen könnte, sich erst der Thatsache recht zu versichern, ehe man über die Mittel sie philosophisch zu begreifen Untersuchungen anstellte, so verhält es sich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philosophie, wie sie jetzt ist, ein solches Vorhaben nicht auszuführen sey. Zwar hat noch keine Philosophie unterlassen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu suchen, und schon Kant hat dieß sein Letztes seyn lassen, das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum festzuhalten (denn vermuthlich ist doch Kants "Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" - die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus - noch nicht völlig vergessen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philosophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein so erzwungenes und peinvolles, daß es sich stets wieder von selbst auflöste, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindselige Verhältniß, in welches sich früher und sonst oft genug die Philosophie gegen das Christenthum gesetzt, einem so falschen

II,3,145

und unwahren weit vorziehen muß. Aus allem diesem folgt, was bereits ausgesprochen worden, daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philosophie *bloß* der Offenbarung wegen zugedacht würde, hätte unstreitig ein ziemlich zweideutiges Ansehen. Wir haben jedoch eine solche Erweiterung schon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieselbe vielmehr als Folge einer *in der Philosophie selbst vorhandenen* Nothwendigkeit erscheinen ließen. - Aber eben der letzte Punkt dieser Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es scheint, unüberwindliche Zweiheit gestellt, nach welcher die Philosophie nicht umhin kann negative und positive zu seyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Absicht veranlaßt, zu zeigen, daß diese beiden wohl unterscheidbaren Linien, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets *neben*einander existirt haben - Versuche einer positiven wie Versuche einer rein rationalen Philosophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie (auf die ich nur darum in den letzten

Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d.h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmäßig stellt sich die Thesis der Kantschen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite. Denn z.B. die Welt ins Endlose oder Unbestimmte fortgehen zu lassen - dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts gesetzt, denn die Abwesenheit aller Grenzen setzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich *nichts,* setzen. Dagegen eine Grenze setzen, das ist etwas, das ist eine *Behauptung.* Die Antinomie als Widerspruch entsteht aber nur dadurch, daß, was

II,3,146

eigentlich Nichtbehauptung ist (die Antithesis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung ist (die Thesis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze setzen, und umgekehrt die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu *wissen* ist. Die sogenannte Antinomie ist also nicht, wie Kant annimmt, ein Widerstreit, eine Collision der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft, und ich glaube so weit meinen Satz, daß diese beiden Linien der Philosophie bis jetzt immer coexistirt haben, auch durch das große Beispiel von Kant unterstützt zu haben, der das Daseyn dieses Gegensatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer positiven Philosophie nicht dachte, obgleich seine Philosophie mit der *Forderung* (dem Postulat, wie er sagte) des wirklich existirenden Gottes, im Grunde also mit der Forderung einer positiven Philosophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwissenschaft endigte. Allein dieß zu sehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretische Philosophie die Wissenschaft seyn müsse, in der die Vernunft rein von *sich* ausgehe, daß sie eben nur reine Vernunftwissenschaft seyn könne. Deßhalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das sittliche Leben, aber keine für die Wissenschaft.

[II,3,147]

Achte Vorlesung.

Aber wir nun - werden *wir* jenen Gegensatz von zweierlei Philosophie stehen lassen? *Sie* erinnern sich, wir haben die Folgerung in dieser Form nur einstweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier ist jetzt der Ort zu entscheiden. Aber um zu entscheiden, müssen wir auf einen über diesen Gegensatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieser kann kein anderer seyn als eben der der Philosophie überhaupt, der Standpunkt dessen, der eben erst zur Philosophie kommt, ohne sich über sie noch zu irgend etwas bestimmt zu haben. Aber auch auf diesem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Bestimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, ist einzusehen, daß die Philosophie unter allen Wissenschaften die einzige ist, die ihren Gegenstand von keiner andern empfangen kann, die ihn sich selbst gibt, sich selbst bestimmen, also auch sich selbst erwerben muß. Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten

Gründe geht; also auch ihren Gegenstand hat sie erst zu erringen und zu begründen, da sie denselben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wissenschaft, noch als einen bloß zufälligen sich geben lassen kann. Auf diesem Standpunkt ist zu sagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes das erste Geschäft der Philosophie seyn müsse. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenstandes auf das allgemeine Bedürfniß oder die Philosophie verweisen. Niemand fordert, daß sie sich wegen ihres Gegenstandes

II,3,148

selbst rechtfertige. Die Philosophie aber hat ihren Gegenstand erst zu suchen. Indem sie aber *ihren,* d.h. den *ihr* insbesondere zukommenden Gegenstand sucht, kann sie nicht zum voraus schon ausschließlich mit diesem beschäftigt seyn, sie kann überhaupt *nichts* zum voraus ausschließen, sie muß durch alle möglichen Gegenstände hindurchgehen, um durch Ausschließung und Beseitigung aller andern bei *dem* anzulangen, den sie *sich selbst* als Gegenstand *ihres* Erkennens nimmt. Aber auch diese möglichen Gegenstände darf sie nicht zufällig, etwa so wie sie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch sie anderswoher sich geben lassen, auch *dieser* hat sie sich zu *versichern;* zu versichern nicht bloß ihres *Inhalts,* sondern zugleich der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann sie aber nur, indem sie von der *allgemeinen* Möglichkeit, also von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von diesem aus alles in das Seyn kömmt, was das Erste ist im Seyn, was das Nächste u.s.w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit ist sie aber gleich anfangs, wo sie noch ihren Gegenstand zu suchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prius, und demnach in die apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt. Diese Stellung ist aber eben die der rationalen oder negativen Philosophie, woraus erhellt, daß die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie. In diesem Fortgang nun wird sie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen kann, und wegen dessen sie auch nicht auf dieselbe Weise wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweisen kann. Denn in der Erfahrung findet sich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber ist das nicht mehr *außer* dem Denken (empirisch) seyn Könnende, und in diesem Letzten wird sie nun erst *ihren,* erst den ihr insbesondere zukommenden Gegenstand erkennen. Dieses Letzte ist das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es ist das, was wir das Seyende selbst genannt haben; es ist nicht mehr bloß das Seyende, sondern das Seyende selbst,

II,3,149

das Seyende in seiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte - nicht bloß cognoscibile (denn dieß ist auch alles andere), sondern das maxime cognoscendum, das am meisten des Erkennens Werthe, ô' ìÜëéóôá dðéóôçôüí, um diesen Ausdruck des Aristoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an diese Stelle zu setzen. Und nicht bloß das am meisten Wissenswerthe ist es, sondern auch das aufs vollkommenste, nämlich im reinsten Wissen zu Wissende, weil es seiner Natur nach das *ganz* Seyende ist, nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit ist, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt, daher nur Gegenstand eines aus Wissen und Nichtwissen gemischten, also eines unreinen, unvollkomenen Wissens seyn kann, welches wir eben das empirische nennen. Wie alles empirisch Erkannte ebenso sehr gewußt als nicht gewußt ist, läßt sich sehr leicht zeigen, da es seiner *Natur* nach nur theilweise zu wissen ist, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht ist, nicht eine

Mischung von potentia und actus ist, sondern das reine ďíåñãåßu –í des Aristoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtseyn, d.h. von Unerkennbarem, ist. Dieses also ist nothwendig auch das *ganz* Erkennbare: als ðáíôåë§ò –í nach dem platonischen Ausdruck auch das ðáíôåë§ò ãíùóôüí, als das *ganz* Seyende auch das *ganz* zu Erkennende, und ebenso nun, wie es das am meisten des Erkennens Werthe, ist es auch das am meisten, ja allein der *Existenz* Würdige. Denn alles andere, was die negative Philosophie anderen Wissenschaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, ist nur, so zu sagen, zugelassen zum Seyn in Hinaussicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demselben gesetzt, und hat, als dessen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an sich, darum auch keine Wahrheit in sich, sondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieses so Beschaffene also, nur im reinen Wissen zu Wissende, weil allein *ganz* Seyende, wird die Philosophie, nachdem sie bei ihm angekommen, ebensowenig einer *andern* Wissenschaft zur wirklichen Erkenntniß überlassen, als sie es selbst unerkannt liegen lassen kann; *dieses* vielmehr wird sie sich selbst vorbehalten *als* den ihr eignen

II,3,150

Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseyende, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzusehen, nicht mehr in derselben Linie, sondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft geschehen kann. Damit endigt also die Funktion der Philosophie, in welcher sie, wie *nun* erhellt, Wissenschaft aller Wissenschaften war, deren gegenseitige Superposition sie nach einer sichern, bei gehöriger Anwendung sogar unfehlbaren Methode ebenso darstellen kann, wie etwa der Geologe die gegenseitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zusammengesetzt ist. Als Wissenschaft aller Wissenschaften hat sie die Eigenthümlichkeit, das *wirkliche* Wissen nicht in sich selbst, sondern in die Wissenschaften zu setzen, deren Wissenschaft sie ist. Sie ist also auch insofern nicht wissende, auch in diesem Sinne negative Wissenschaft. Von hier an aber setzt sie das Wissen nicht mehr außer, sondern in sich selbst, und ist nicht mehr nichtwissende, sondern selbst wissende, also positive Wissenschaft, obgleich sie als *diese* wie als *jene* - Philosophie ist, dort (als negative Wissenschaft), weil sie das vorzugsweise, das am meisten zu Wissende *sucht*, hier, weil sie das Gefundene, den Gegenstand des höchsten Wissens, der óïößá, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erstaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wissenschaft war, und was in Bezug auf alles andere Existirende das Ueberexistirende ist, eben dieses nicht als bloße höchste *Idee*, sondern als das *wirklich Existirende* zu erweisen.

Es läßt sich nun nach diesen Bestimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegensatze ganz hinweggehen, über den Unterschied beider noch Folgendes festsetzen. - In der negativen Wissenschaft ist alles zwischen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, also nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, *das Wahre* selbst; jedes Moment ist wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es ist nicht das Wahre, das Seyende selbst. Als die Wissenschaft, die das Wahre nur am *Ende* hat, wird die negative selbst noch nicht im Wahren, also auch nicht die wahre, obgleich deßwegen nicht die falsche Philosophie seyn (denn sie ist

II,3,151

doch auf dem beständigen Wege zur Wahrheit). Gegenüber der wahren Wissenschaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, sondern selbst im Wahren ist, wird die negative Wissenschaft, isolirt genommen, oder für sich, den Namen Philosophie nicht ansprechen können; diese Namens wird sie

erst würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur positiven Wissenschaft. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt, der erst dazu führt, jene Zweiheit in Bezug auf Philosophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philosophie für sich ist noch nicht Philosophie, sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven. Immer wird sie der positiven Wissenschaft gegenüber sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft (ðñþôç dðéóôÞìç) begnügen. Dagegen wenn sie für sich selbst sich mit dem Namen der *ersten* Wissenschaft begnügt (die sie als Wissenschaft aller Wissenschaften ist), wird sie der positiven den Namen der *höchsten* Wissenschaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philosophie ausgeht, das, was vor dem Seyn ist, nur das *primum* cogitabile ist, wird das, was *über* dem Seyn (in *diesem* Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der positiven Philosophie ist, das summum cogitabile seyn. Zwischen diesen beiden, der *ersten* und der *höchsten* Wissenschaft, liegen die andern Wissenschaften alle in der Mitte, und die Philosophie, wenn sie als negative allen vorausgeht, ist ebenso als positive die alles beschließende, so daß also der ganze Kreis der Wissenschaften zwischen der Philosophie eingeschlossen ist[1]. In dieser letzten Einsicht eines nothwendigen Fortgangs zur *positiven* Philosophie liegt nun der Unterschied sowohl von Kant als von der Identitätsphilosophie, soweit sie

[1] Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide *zusammen* also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit, wenn sie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) ist, alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der andern (der positiven Philosophie) anheimfällt.

II,3,152

sich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende seiner Kritik alles Positive (Dogmatische) von der Vernunft abweist, geschieht ganz dasselbe von Seiten der richtig verstandenen negativen Philosophie; nur darin liegt ihr Unterschied von Kant, daß sie das Positive *positiv* ausschließt, d.h. zugleich es in einer andern Erkenntniß *setzt*, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philoso*phien*, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. - Wo es nur um den Vortrag der positiven Philosophie zu thun ist, wird die negative auch nur in dieser Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zusammengezogener Gestalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anspruch nicht auf als selbständige Wissenschaft dargestellt zu werden. Unstreitig wird es die rationale Philosophie seyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten und die allgemeine Weihe zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloß aus seinen eignen Mitteln gezogene, aus seinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menschlichen Geistes wird sie aber immer voranstehen und ihre selbständige Würde behaupten.

Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige *Umsturz* der Vernunft. - Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner *wirklichen* Erkenntniß fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum einer *andern* Erkenntniß, nämlich der Erfahrung,

II,3,153

überlassen muß. Die Vernunft hat also in diesem Fortgange nichts für *sich,* sieht nur ihren Inhalt sich *entwerden,* und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann *sie* - sie für sich - nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet, indem sie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was sie als ihren allein *bleibenden* und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philosophie allein und für sich geblieben wäre, hätte sie für die Vernunft *selbst* kein positives Resultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Ansehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. *In* der positiven Philosophie triumphirt daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht, nachdem es sich von seinem unmittelbaren, d.h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch seines nothwendigen Inhalts mächtig geworden ist und gegen diesen sich jetzt in Freiheit sieht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichsam zwischen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte stand. In ihrer Wahrheit also, d.h. inwiefern sie **Philosophie** ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist *keine* Zweiheit mehr. Die *erste* Absicht ging von Anfang an auf positive Philosophie. Die Geschichte zeigt, wie späten Ursprungs alle rein rationalen Untersuchungen sind, und wie früh sich der menschliche Geist mit Vorstellungen beschäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angesehen transscendente sind. Die positive Philosophie ist die immer und ursprünglich gewollte, aber weil sie verfehlt oder auf falschem Wege gesucht wurde, rief sie die *Kritik* hervor, aus der alsdann wieder auf die Weise, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur *als* negative hat, d.h. inwiefern sie nicht selbst positiv seyn will, sondern die positive außer sich setzt. Diese könnte für sich anfangen, denn sie geht vom absoluten Prius, von dem durch sich selbst gewissen Anfange aus; es ist insofern nur ihr eigner

II,3,154

Wille, wenn sie sich die negative voraussetzt; auch diese, die negative, könnte für sich seyn und nichts von der positiven wissen, wenn sie nämlich im Stande wäre, sich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte sie das, wenn sie sich als *Philosophie* bestimmt? Da müßte sie aufhören sich Philosophie zu nennen, wie Kant seine *Kritik* nicht Philosophie, sondern eben Kritik genannt hat. Wenn sie sich Philosophie nennt, wie wird sie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerstehen können? Man wird von ihr den *wirklichen* Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der in ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen? Sie wird zuerst vielleicht sagen: der Gott, der *in* der Vernunft, bloß *Idee* sey, müsse uns durch das *Gefühl* zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieser Bankerott der Vernunft eben recht ist, weil es ihm recht ist mit seinen Gedanken auf die Sinnenwelt beschränkt zu werden, wenn dieser die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott sey eben nur ein Geschöpf unseres Gefühles und des Herzens, unserer Einbildungskraft, er sey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Christenthum - *jeder* religiösen Idee komme höchstens eine psychologische Bedeutung zu? (Es ist billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieses Resultat sich sträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als *rationale* und nur negativ seyn könnende Philosophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wisse, allein existiren könne, belobt und sogar als christliche Philosophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausschließlich

negative Philosophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, besser finden? Ich meine *die* Ansicht, daß eben durch die Entwicklung des *menschlichen* Geistes, durch *sein* Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d.h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d.h. also, daß Gott außer dem menschlichen Bewußtseyn *gar nicht* da sey - der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete. Sieht man, bis zu

II,3,155

welchem ganz haltungslosen Taumel dieses Bestreben fortgegangen ist, mit angeblich reinrationaler Philosophie sogar christliche Ideen erreichen zu wollen, so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiß und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe schon gesagt, die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die *Schule* bleiben, die positive die Philosophie für das *Leben.* Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben seyn, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die aristotelische Philosophie die kleinen, die platonische die großen Mysterien der Philosophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die aristotelische Philosophie die platonische nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Mysterien folgten. Wohl aber ist die positive Philosophie die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert.

Es ist jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum *Princip*, zum *Anfang* der positiven Philosophie, und zwar *von* der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Existirenden, mit dem existiren Könnenden beschäftigt sich die rationale Philosophie. Das Letzte nun aber, was existiren kann, ist *die* Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern, weil das Seyende selbst, reiner *Actus* ist; wir könnten sie darum die *seyende* Potenz nennen. Auch dieses Letzte ist vorerst nur Begriff in der negativen Philosophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angesehen werden, *auf welche Weise* dieses Letzte existiren kann. Hier stellt sich nun sogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, sondern selbst Actus ist, nicht

II,3,156

durch Uebergang a potentia ad actum sey; *wenn* sie existirt, so kann sie nur a priori *seyn,* das Seyn zum *prius* haben; wir könnten sie deßhalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius ist.

Bis zu diesem Gedanken, daß in dem Höchsten der Actus das Erste und die Potenz das Folgende sey, bis zu diesem Gedanken im *Allgemeinen* ist auch die ehemalige Metaphysik noch fortgegangen, nur freilich hat sie diesen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falsch, ja verkehrt angewendet in dem ontologischen Argument (es heißt das ontologische, weil es aus dem bloßen *Wesen* Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden sollte). Man hat dem ontologischen Argument, eben weil es als das vorzugsweise metaphysische und gleichsam als die arx der sogenannten rationalen Theologie angesehen wurde, verschiedene Wendungen zu geben versucht. Auch

Leibniz hat es auf einen seiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen gesucht. Aber auch in diesem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe *Gottes* (dieß sind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, *wenn* er existirt, das a priori, Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren, aber *daß* er existirt, folgt daraus nicht. Versteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das *nothwendig* Existirende selbst, *soweit es nämlich nichts ist als dieses*, bei dem man sonst weiter an nichts denkt, als daß es eben das Existirende ist, so bedarf es für dessen Existenz allerdings keines Beweises; es wäre Unsinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Existirende gedacht worden ist, beweisen zu wollen, daß es existirt. Aber dieses, das nichts ist, das keinen *Begriff* hat, als eben das Existirende zu seyn (und mit diesem, dem seinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die positive Philosophie an) dieses ist noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu sehen, dessen höchster

II,3,157

Begriff eben jenes *bloß* Existirende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott ist, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphysik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich *darin* Recht geben muß, daß das einzige Positive, wovon sich ausgehen läßt, eben jenes bloß Existirende ist, liegt darin, daß er dieses sofort = Gott setzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philosophie thun muß, wie man von dem bloß Existirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d.h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Existirende, welches insoweit nicht *Gott* ist, zwar nicht *natura sua*, denn dieß ist unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott ist. Spinoza ist insofern auf den tiefsten Grund aller positiven Philosophie gekommen, aber sein Fehler ist, daß er von diesem aus nicht fortzuschreiten wußte.

Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises war die: Das Höchste, worüber nichts ist, quo majus non datur, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existirte, denn wir könnten uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchsten Wesen schon die Existenz gedacht haben? Also freilich das höchste Wesen *existirt*, **wohl zu merken**, *wenn* es ein höchstes Wesen in dem Sinne gibt, daß es die Existenz einschließt, dann ist der Satz: daß es existirt, allerdings nur noch ein tautologischer. Bei der Cartesianischen Wendung kann man den in dem ontologischen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form ist es) noch formeller so nachweisen: Dem Wesen Gottes widerstrebt es, bloß zufällig zu existiren, dieß ist die Prämisse; in dieser ist also bloß von der nothwendigen Existenz, d.h. von einer *Weise* der Existenz, die Rede, demnach kann im Schlußsatz nicht von der Existenz überhaupt, sondern ebenfalls nur von der nothwendigen Existenz, nur von einer *Weise* des Existirens die Rede seyn.

II,3,158

Dieß ist ganz klar. Also der Schlußsatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich *wenn* er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt. Aber so wenig das ontologische Argument, welches ich nur wegen seines Zusammenhanges mit dem Grundgedanken der positiven Philosophie angeführt habe, die Existenz Gottes beweisen konnte, hätte es doch recht verstanden auf den Anfang der positiven Philosophie führen müssen. Gott kann nicht zufällig,

heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum existiren, sonst wäre er eben nicht die *seyende* Potenz, das aufrechtstehende Seynkönnen, wie wir auch sagen können; also *wenn* er existirt, kann er nur an und gleichsam *vor* sich selbst[1], d.h. vor seiner Gottheit, das Seyende seyn; ist er aber vor seiner Gottheit das Seyende, so ist er eben darum das geradezu, das seinem Begriff, also allem Begriffe voraus *Seyende.* Nicht also vom Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff *Gott* muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren - um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist. Also ich kann nicht eigentlich die Existenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff *Gott* ausginge) beweisen, aber statt dessen ist mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Existirenden - gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Existirende. Zweifel ist überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten sind; das an sich Zweifelhafte ist eben darum die Potenz, was seyn und nicht seyn kann. Zweifelhaft, precär ist auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen sind, und die zwar nun *sind,* wie wir sagen, aber bloß zufällig; also nicht aufhören auch nicht seyn zu können, und in der beständigen Gefahr schweben

[1] "An und für sich" zu sagen (so daß das "an sich" und das "für sich" verschiedene Begriffe bezeichnet), ist nicht richtig (wurde schon früher einmal bemerkt, vergl. Philosophie der Mythologie, S. 28). Dieß ist schon gegen den Genius der deutschen Sprache, der in solchen Redensarten nur Synonyma, nicht disparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

II,3,159

nicht zu seyn. Von *dem* Seyenden aber, von welchem alle *Potenz* ausgeschlossen ist, die der alleinige Grund alles Zweifels ist, ist eben darum auch aller Zweifel ausgeschlossen, es ist das unzweifelhaft Existirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelwesen seyn, Einzelwesen, wie kein anderes.

Mit dem *Begriff* Gottes, so wie er das Ende der negativen Philosophie ist, ist mir *zugleich* das prius der Gottheit gegeben. Dieses Prius aber ist *an sich* das unwidersprechliche, unzweifelhaft Gewisse, von dem ich daher auch für sich - auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff *Gott* fallen lasse. Ich kann also zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden beweisen. Ist nun die Gottheit das *Was,* das Wesen, die Potenz, so gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, sondern umgekehrt vom Seyn zum Wesen, das Seyn ist hier prius, das Wesen posterius. Dieser Uebergang nun aber ist nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wissenschaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, also eine neue Wissenschaft anzufangen, welche eben die positive Philosophie ist.

Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber dieß ist nicht genau. Das wahre Verhältniß ist dieses: das höchste Wesen (das Höchste was seyn kann, das insofern allerdings auch die höchste Potenz ist) Gott mit Einem Wort, *wenn* er existirt, *kann* nur das nothwendig Existirende seyn. Dieser Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, sondern *nothwendig* das nothwendig Seyende ist; dieß ist aber ein bedeutender Unterschied. Wie das nur rund seyn Könnende das nothwendig Runde ist, so ist das nur nothwendig seyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieses einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, ist nicht Gott, wohl aber ist es das Prius der Gottheit. Wenn Gott - ich bitte *Sie,* dieß scharf aufzufassen - das *nur* nothwendig existiren Könnende

II,3,160

ist, so ist auch nur das nothwendig Existirende das, was Gott seyn *kann.* Aber es ist somit nur das, was Gott seyn *kann, insofern* das *Prius* von Gott, versteht sich nicht das Prius seines Seyns, sondern das Prius seines Gottseyns, seiner Gottheit. - Man kann dieser Bestimmung, nach welcher von einem *Prius* der Gottheit die Rede ist, nicht etwa den alten Spruch: In Deo nil potentiale, entgegenhalten, dieser Spruch ist vielmehr für uns, denn er sagt, daß in Gott keine Potenz ist wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich ist (in Gott ist es umgekehrt). Der Satz: In Deo nil potentiale, sagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere *Potenz,* daß er a priori Actus ist; wir stimmen also mit jenem Grundsatz vielmehr überein, denn was wir hier in der positiven Philosophie das Prius der Gottheit nennen, ist nicht Potenz, sondern Actus; wir schließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne *als ein dem Actus Vorausgehendes* aus. Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als diese das Ueberseyende, der *Herr* des Seyns ist. Aber eben darum, - um zu Gott wirklich zu gelangen, d.h. (soweit dieß möglich ist) die wirkliche Existenz der Gottheit zu beweisen, müssen wir von dem ausgehen, was ich das *bloß* Existirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig ist, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt ist nur das nothwendig Seyende, ich sage nicht: das nothwendig seyende *Wesen,* dieß wäre schon zuviel gesagt; es *soll* eben bei diesem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Existiren gedacht werden.

Bis zu diesem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Exisitirenden kann auch die negative Philosophie noch gelangen, oder vielmehr, sie hat uns in ihrem letzten Schlusse, welcher nur der berichtigte des ontologischen Arguments ist, auf diesen Begriff des *rein,* des *bloß* Existirenden geführt. Hiernach könnte es scheinen, als sey der positiven Philosophie der Anfang doch durch die negative gegeben,

II,3,161

die positive doch durch die negative begründet. Aber so ist es nicht; denn eben mit dem *rein, bloß,* ohne vorausgehende Potenz Existirenden, mit dem in diesem Sinn Seyenden, ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf, ja dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existirende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden ist eben, unabhängig von aller Idee, also auch von der letzten Idee der negativen Philosophie, zu seyn. Das bloß Existirende löst sich daher von selbst ab von der Voraussetzung, die es nur zufälliger Weise in der vorausgegangenen Philosophie hatte, und ebenso hat die positive Philosophie, indem sie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das *rein* Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philosophie sich abgelöst; mit *diesem* Princip, dem des bloß Existirenden, *könnte* sie auch ganz für sich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge. Denn ich wenigstens wüßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht bestritten hätte, geradezu von dem unendlich Existirenden anzufangen, denn auch das unendlich Existirende können wir das nennen, dessen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beschränkt ist. Das bloß - das nur Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Existirende ist eben darum, weil es dieses ist, auch gegen das Denken und allen Zweifel sicher gestellt[1]. Princip aber kann nicht seyn, was einem Umsturz ausgesetzt ist, Princip kann nur seyn, was gegen alle nachfolgende

Möglichkeit gesichert, also

[1] Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein *anderes* im *Denken* Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im *Seyn* Ersten, insofern alles Denken Uebertreffenden und gleichsam Ueberflügelnden - *diesem* das im *Denken* Erste zu unterwerfen, oder es als Posterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.

II,3,162

unzweifelhaft Ist, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge sich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur *Idee.* Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der *reinen* Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu *denken.* Dieß kann man im gewissen Sinn zugeben und sagen: eben darum sey sie der *Anfang* alles reellen Denkens - denn der *Anfang* des Denkens ist noch nicht selbst Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, ist allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum ist sie das erste eigentliche *Objekt* des Denkens (quod se objicit). Um so wichtiger ist aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn sie vor ihm sich beugt. Allerdings hat es auch *für sich* schon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Existirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären soll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen sey. Zunächst scheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächst scheint mit ihm kein Satz, keine Aussage verbunden. Dieses bloß Existirende ist in seiner Art auch das Existirende selbst, ášô’ ô’ IÏí, wenn wir nämlich IÏí im verbalen Sinn nehmen. Insofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was *sonst* das Prädicat ist, ist hier das Subjekt, ist selbst an der Stelle des Subjekts. Die Existenz, die bei allem anderen als accidentell erscheint, ist hier das Wesen. Das quod ist hier an der Stelle des quid. Also ist es reine Idee, und doch ist es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philosophie hat. Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d.h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft *außer* sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende,

II,3,163

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes *Außer-sich* setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch. Und wer hätte nicht auch z.B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem nothwendig Existirenden ausgehenden Lehren gefühlt[1]!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er sagt, als des *Trägers aller Dinge* so unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unstreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas existirt, und zum mindestens existire ich *selbst,* so muß auch irgend etwas seyn, was nothwendig, was grundlos existirt) - Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft. "Selbst die Ewigkeit, fährt er fort, so

schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebensowenig ertragen, daß ein Wesen welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: *Ich* bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, *ohne* das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen"[2]. Ich führe diese Worte an, weil sie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an dessen Stelle in unserer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philosophie, aber als bloßes Moment des Denkens gesetzt worden ist, während in diesem unvermeidlichen, der menschlichen Natur am tiefsten eingesenkten Gedanken von *dem* Seyn die Rede ist, welches *vor* allem Denken ist.

[1] Der Mystiker will auch das *Was* ekstatisch erkennen.

[2] Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470, 471 (Hartensteinsche Ausgabe).

II,3,164

Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch *nur* im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, - sagen, daß alles auch an sich nur im Denken sey, so müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteschen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so *müssen* wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem Seyn weiß die Hegelsche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle. Kant denkt sich übrigens das nothwendig Existirende, inwiefern es schon zugleich *Gott* ist; im Anfang der positiven Philosophie müssen wir davon noch absehen, und es als das *bloß* Existirende nehmen, wir lassen den Begriff *Gottes* fallen, eben weil es ein Widerspruch ist, einerseits das bloß Existirende, und es doch schon als *etwas*, mit einem *Begriffe* zu setzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns, dann müssen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieses wollen wir ja in der positiven Philosophie thun. Aber eben *dasjenige* in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existirende ist, nennt Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft; was ist dieß anders als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag?

Kant unterscheidet die grundlose Nothwendigkeit der Existenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die absolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern sie nicht schon der Zeit *entgegen,* sondern vor und über aller Zeit ist - die absolute Ewigkeit ist selbst auch nichts anderes als eben diese Existenz, der wir kein prius, keinen Anfang wissen. Denn ewig ist, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen ist, gegen welches das Denken keine *Freiheit* hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philosophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverstehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine *Verwerfung* jener Idee (der grundlos nothwendigen

II,3,165

Existenz) sehen wollte; was er ausdrücken will, ist vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, ist er selbst durchdrungen. Und unbegreiflich - ja das ist sie, diese Existenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche versteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft sich selbst zum Objekt macht (und diese Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann sie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden - dadurch sieht sie sich in die apriorische Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche gesetzt; sie kann aber selbst mit diesem nicht zu Stande kommen, es nicht - zum Abschluß bringen, ohne das Ueberseyende zu fordern, *dieses* aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, sondern das Seyn, und zwar *das* Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft sich selbst Gegenstand ist, wenn das Denken sich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philosophie, so ist dieß etwas Zufälliges, die Vernunft ist dabei nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit. Ist sie aber in *dieser* (zieht sie sich also nicht auf sich selbst zurück, sucht sie nicht in sich selbst das Objekt), so kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche *Actus* entsprechen. Ihrer bloßen *Natur* nach setzt sie nur das unendlich Seyende, umgekehrt also ist sie im Setzen desselben wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, *um* durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch *ewig* besitzt.

Das unendlich Existirende ist also der *unmittelbare* Vernunftbegriff, zu dem die von sich selbst freie, d.h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft - die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erst

II,3,166

durch den übrigens so natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in seiner naiven Weise sagt: "Es ist etwas überaus Merkwürdiges daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire"[1]. - Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht *sicheren* Schluß, und er hat wohl Recht, auf dem kosmologischen, regressiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufsteigen wollenden Beweis seine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der *unmittelbar* gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist eben der alle Kritik ausschließende. Die Kritik eines Begriffs stellt die Möglichkeit seines Gegenstandes in Frage. Aber es wäre, wie schon bemerkt, Unsinn zu fragen, ob ein nothwendig Existirendes existiren *könne,* obgleich so gefragt worden ist. Denn wenn es erst existiren *könnte,* wäre es eben nicht das nothwendig Existirende. Eben darum ist es das nothwendig Existirende, weil es alle *vorgängige* Möglichkeit ausschließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Existirenden als Ergebniß eines Arguments, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß. Nur in diesem Begriff, nicht im System selbst, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Existirende existiren *könne,* wäre auch die Frage: *was für ein Wesen* ein nothwendig Existirendes seyn könne, wie dieses Wesen beschaffen seyn müßte, damit es ein nothwendig Existirendes seyn könne. Dieß geschah im Grunde im kosmologischen Argumente, wo man nämlich erst die unumgängliche Annahme eines nothwendig existirenden Wesens beweist und hernach zu zeigen sucht, daß das nothwendig existirende Wesen nur zugleich das allervollkommenste, d.h. Gott, seyn könne. Es ist ungereimt so zu fragen: was für ein Wesen nothwendig existiren *könne;* denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Existirenden ein Wesen, ein Was, eine

[1] a.a.O., S. 472.

II,3,167

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das *bloß* Existirende setzen muß, in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.

In der Art, wie die alte Metaphysik den Begriff behandelt hat, entsteht die Täuschung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Existirenden, in dem noch nichts von einem Wesen gedacht werden sollte, schon ein Wesen (nämlich die Gottheit) unterschiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den *Begriff* ganz hat fallen lassen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in seiner Kritik des kosmologischen Arguments sagt, die ganze Aufgabe - nämlich des transscendentalen Ideals - drehe sich darum, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. "Kann man, fährt er fort, das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem *Begriffe* nothwendig ist"1. - Was nun das Letzte betrifft, so leugne ich, daß irgend ein Wesen aus seinem Begriff als ein nothwendiges eingesehen werde; denn soll dieses Wesen Gott seyn, so ist aus dessen *Begriff* einzusehen, nicht daß er nothwendig existirt, sondern daß er *nur* das nothwendig Existirende *seyn kann,* also, daß er nothwendig das nothwendig Existirende ist, nämlich, *wenn* er existirt, aber es folgt nicht, daß er existirt. Ist aber von dem einfach-nothwendig Existirenden die Rede, so kann man wieder nicht sagen, daß die Existenz aus seinem Begriffe *folgt,* denn sein Begriff ist eben das *bloß* Existirende zu seyn: das Exisitiren ist hier nicht die Folge des Begriffs oder des Wesens, sondern das Existirende ist hier selbst der Begriff und selbst das Wesen.

Was aber das andere Glied des Kantschen Entweder - Oder betrifft (das erste war, daß zu dem Begriff irgend eines Wesens die nothwendige Existenz gesucht werde [dieses ist im ontologischen Argument geschehen], das zweite, daß umgekehrt zu der absoluten Nothwendigkeit der Begriff gesucht werde) - was also dieses zweite Glied betrifft, so wäre dieß eigentlich Sache der positiven Philosophie, die nämlich vom nothwendig Existirenden (als noch begriffslosen Prius) zum *Begriffe,*

[1] a.a.O., S 470.

II,3,168

zum Wesen (zu *Gott*) als Posterius zu gelangen sucht. Dieß ist, wie man sieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologischen Arguments; aber um ihn einschlagen zu können, muß man sich erst zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entschlossen und die falsche Abhängigkeit, in welcher dieser Begriff in der ehemaligen Metaphysik von der Idee Gottes gehalten wurde - diese muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Existirende ist nicht das nothwendig Existirende, weil es Gott ist; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Existirende, weil im Begriff Gottes ein *Grund* der nothwendigen Existenz gefunden wäre. Das nothwendig Existirende ist eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, sondern das *von selbst,* wie man es ehemals ausdrückte, a se, d.h. sponte, ultra, ohne vorausgehenden Grund, Existirende. Hier liegt also der Knoten der ehemaligen Metaphysik, der nur dadurch aufzulösen ist, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Diese Auflösung lag Kant um so näher, als er einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den

letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf diese Weise hat Kant den absolut *immanenten* Begriff, den des höchsten Wesens (denn *alles andere ist nur* relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den absolut *transscendenten* Begriff (den des nothwendig Existirenden) nur als unverbunden *neben*einander, *beide* als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderseyn erklären kann. Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, daß man sagt: das höchste Wesen, *wenn es existirt*, kann nur a priori das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus *seyende* seyn. Dieß ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen

II,3,169

Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf *diese* Weise verbunden, daß man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) *ist* - nicht nothwendig, aber *faktisch* das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge - wir wollen sagen, so wird a, b, c u.s.w. *möglich;* nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c u.s.w. wirklich, also - der nothwendige Schluß - ist das nothwendig Existirende *wirklich* Gott.

Ich habe so eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den absolut transscendenten Begriff genannt. Seit Kant ist so viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wissen und Denken im günstigen Sinne, von transscendentem dagegen in ungünstigem die Rede gewesen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehension oder Furcht nennen kann. Aber diese Furcht ist nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphysik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen *Sie* Folgendes. Alles Transscendente ist eigentlich ein Relatives, es *ist* nur in Bezug auf etwas, das transscendirt wird. Wenn ich von der *Idee* des höchsten Wesens auf dessen *Existenz* schließe, so ist dieß ein Transscendiren, ich habe die Idee zuerst gesetzt, und will nun von ihr in die Existenz hinübergelangen; hier ist also eine Transscendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden *ausgehe*, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Seyn das transscendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transscendente überschritten und bin *so* wieder immanent geworden. Die Transscendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d.h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte. Die Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum *keine* in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht, d.h. in das reine Denken eingeschlossen, dann ist eine Transscendenz wenigstens möglich; fange ich aber vom Transscendenten an (wie die positive Philosophie), so ist ja nichts, das ich überschritten

II,3,170

hätte. Kant verbietet der Metaphysik die Transscendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatisirenden Vernunft, d.h. der Vernunft, die von *sich* aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom *bloß,* also unendlich *Existirenden* zum Begriff des höchsten *Wesens* als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher sagten, die Vernunft jenes *bloß* Seyende (Qðë§ò IÏí)

absolut *außer* sich setzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott ist (als Gott erkannt wird). Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transscendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses *absolut* Immanente zugleich als ein Existirendes zu haben, was nur auf diesem Wege möglich ist, denn das absolut Immanente hat sie ja auch schon in der negativen Philosophie, aber nicht als ein Existirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philosophie) ist der mit dem Denken *identische* Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht *zu*geht (denn er ist identisch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das *bloß* Seyende ist der mit dem Denken nicht identische, ja es zunächst ausschließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerst dem Denken zugeführt werden - *weil* er ursprünglich außer dem Denken ist. Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transscendente, er ist das immanent (d.h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transscendente. Darin, daß dieß übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit. Wie ich schon gesagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe. Das unendlich Existirende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philosophie vorzugsweise die

II,3,171

Vernunftwissenschaft genannt. Dieß kann auf die positive den Schein werfen, als wäre sie eine der Vernunft entgegengesetzte Wissenschaft. Aber das wahre Verhältniß ist dieß: in der ersten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen sie sich stufenweise befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber sie gelangt zu diesem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee stehen[1]. Die *positive* Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde schon früher gesagt, die Vernunftwissenschaft könne ihre letzte Idee, welche eben der *in* der Vernunft stehen bleibende Inhalt der Vernunft ist, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweisen, und doch hat gerade *dieser* Begriff das Besondere, derjenige zu seyn, der gegen die wirkliche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heißt es: Tua res agitur. Eben darum *muß* nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Seyn sich wenden, das selbst außer und über der Erfahrung ist, zu dem Seyn, das zu ihr als dem *reinen* Erkenntnißvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus *sich* kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, sie kann keine *gegenwärtige* Existenz, z.B. die Existenz *dieser* Pflanze oder dieses Steins, einsehen oder beweisen. Will sie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will sie irgend ein von sich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, so muß sie sich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen *Natur* der Dinge, also aus der Vernunft nicht einzusehen ist, die gegenwärtige Existenz, die *hier* seyende Pflanze. Will man nun *jede* Unterwerfung unter eine

[1] wenn gleich in *seiner* Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. H.

II,3,172

Autorität Glauben nennen, so ist es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unserer Sinne, nicht durch Vernunft) wissen wir, daß Dinge außer uns *sind*. Das Wort schreibt sich meines Wissens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie gesagt, nur Sinn, inwiefern *jede* Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. - Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterscheidet sehr bestimmt, was sich aus der bloßen *Natur* der Dinge und was sich nicht auf solche Weise erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur ea quae divina autoritate traduntur. Diese allerdings sind auch "supra naturam", d.h. sie sind *mehr*, als sich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einsehen läßt. Aber viel allgemeiner ist zu sagen: alles, was auf Existenz sich bezieht, ist mehr, als sich aus der bloßen Natur und also auch mit reiner Vernunft einsehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie gesagt, nicht einmal die Existenz irgend einer Pflanze einsehen, die, wenn sie eine wirkliche ist, nothwendig in einem bestimmten Orte des Raums und in einem bestimmten Punkte der Zeit ist. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die *Natur* dieser Pflanze aus *sich* erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daseyn.

Man kann diesen Gegensatz auch auf die Unterscheidung zurückführen, die schon längere Zeit zwischen *Denken* und *Vorstellen* gemacht worden. Diese Unterscheidung schreibt sich ursprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat sie auch Hegel aufgenommen, um unter anderm zu sagen: die Religion, und die Offenbarung insbesondere, enthalte das Wahre nur in der Weise der Vorstellung, d.h. nicht auch in der *Form* der Wahrheit, denn *so* sey sie nur im Denken. Auf diese Weise gehört selbst der Begriff Gott bloß der Vorstellung an; denn im reinen Denken ist Gott nur Ende, Resultat; *Gott* aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philosoph sich in seinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft-Idee ist. Ein nicht *existirender* Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Existenz im bloßen Denken nie eingesehen werden kann, so gehört auch

II,3,173

der Gott, der es wirklich ist, nach Hegel der bloßen Vorstellung an. Aber Hegel selbst konnte dieser Einschränkung auf das reine Denken, dieser Ausschließung alles dessen, was der Vorstellung angehört, in seiner Philosophie nichts weniger als treu bleiben; er selbst ist im reinen Denken nur, solange er in der Logik versirt, aber deren Inhalt sind bloße Abstraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphilosophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philosophie, und zwar als ein wesentlicher), ist er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die seiner eignen Ansicht gemäß nur der Weise der Vorstellung angehören können, so daß man wahrlich nicht einsieht, mit welchem Recht er Religion insbesondere bestimmt als *die* Form, welche die Wahrheit nur in der Weise der Vorstellung enthalte. Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt. Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorstellung wird ursprünglich nur in Bezug auf Gegenstände der *sinnlichen* Wahrnehmung gesprochen. Wir stellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenstand im Raume vor; der nächste Inhalt dieser Vorstellung ist nur die *Existenz* von etwas überhaupt; *was* es ist, das wir vorstellen, das quid, ist erst das Zweite; das quod ist also in der Vorstellung, die davon sogar vielleicht den Namen hat, *vor* dem quid. Vorstellen und Denken verhalten sich demnach wie Existenz und Wesen; der Inhalt der reinen Vorstellung ist das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Wesen, aber dabei

leuchtet sofort ein, daß beide in dieser Abstraktion und gegenseitigen Ausschließung nicht bestehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn ist insofern eben das absolut Vorgestellte. Aber gegen dieses nun, gegen das reine *Daß* erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem *Was* oder nach dem *Begriff.* Dieß ist denn auch der Gang der positiven Philosophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beschäftigt haben.

Dieser Begriff nun, der Begriff jenes absolut Vorgestellten, ist der,

II,3,174

das allgemeine Wesen, die potentia universalis zu seyn. Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen seyn kann, eben *dieser* ist der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er *ist's* heißt: er ist diesem, das nicht seyend (ìx –í), bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns (ákôßá ôï™ åqíáé) eben dadurch, daß *Er* es ist. In diesem das Seyende-seyn (so - das Seyende - nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in diesem das Seyende-seyn ist seine ewige Gottheit[1], es ist das, wodurch er sich erkennbar macht. Denn für sich ist das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, sondern nur einen *Namen* - daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird - im Namen ist *Er selbst,* der Einzige, der seines Gleichen nicht hat. Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Wesen ist, das ðOí, das Seyende dem *Inhalt* nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen als *das* Einzelwesen, *das alles* ist.

Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie. Es ist dieser Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: - denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geist seyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der *absolute Geist.*

Es wurde schon früher bemerkt, daß die Philosophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie selbst sey. Nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt daher jene mit dieser zusammen.

Der erste Theil der Philosophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des *Inhalts* der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist. Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen.

[1] ½ Pàäéïò ášôï™ èåéüôçò.

[II,3,175]

Zweites Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

erster Theil.

[II,3,177]

Neunte Vorlesung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewissermaßen als das *Ziel* aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von *Ihnen* mit so vieler Ausdauer und Liebe gefolgt sind. Alle meine bisherigen Vorträge standen in einem innigen Zusammenhang und waren auf die successive Entwicklung eines letzten Systems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als reellen Wissenstrieb befriedigen sollte, eines Systems, das stark genug wäre einst auch die Probe des *Lebens* zu bestehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblassen, zuletzt in leeren Dunst sich zu verflüchtigen, das vielmehr erst mit der fortschreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit selbst an Kraft und Stärke gewinnen sollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philosophie für die gegenwärtige Zeit in Deutschland einen großen Theil des Interesses, das sie früher einflößte, fast verloren hätte, wenn viele sogar sich unwillig von ihr wegwendeten, als von einer Wissenschaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachsen sey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täusche, so könnte man dieß so unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philosophie bis jetzt noch nie zu einem *wahren* Ende gekommen ist, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

II,3,178

Verhältnissen des (späteren) Lebens stehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philosophie ist aber noch immer eine sehr allgemeine, wenn sie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geschichte sich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derselben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es ist nur meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die *Sache selbst* gekommen, d.h. *wirkliche* Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben ist. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzose sagt sehr richtig: die Philosophie war bisher eine bloß *Tangente* des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Es ist jetzt an den Deutschen zu zeigen, daß die ächte Philosophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in dasselbe eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es so viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menschen als in der gegenwärtigen. Die Ursache davon liegt hauptsächlich in der Meinung, die wahre Bildung bestehe darin, gleichsam in einer ganz allgemeinen und abstrakten Welt zu leben, indeß der Zustand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, sondern auch alles Menschliche sich befindet, vielmehr ein höchst-, ja ein unendlich bedingter ist. Während unsere Zeit auf der einen Seite sich von allem Positiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichsam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, ist nicht zu leugnen, daß sie von der andern Seite eine sehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Bestreben erhellt, eben jene allgemeinen und abstrakten Vorstellungen womöglich der Wirklichkeit aufzudringen. Die meisten befinden sich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unsere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die *wahren* Heilmittel für dieselben liegen nicht in jenen abstrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, sondern gerade nur in der Wiederbelebung des

II,3,179

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird. In einer solchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philosophie nicht wirken, die selbst nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß sie selbst in die Wirklichkeit eindringen, sich gleichsam in die Mitte derselben pflanzen, nicht um sie zu zerstören, sondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für sich selbst zu benutzen.

Das menschliche Leben bewegt sich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole - um den Staat und um die Religion. *Voltaire* schon hat sehr richtig gesagt: Derjenige ist nur ein Feiger, der diese zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu fassen wagt. Es gibt aber eine Art, diese großen Gegenstände scheinbar philosophisch anzufassen, die nachtheiliger ist, als sie gänzlich ingoriren, wenn man sich nämlich vorstellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion zu *machen,* anstatt beide in ihrer historischen Wirklichkeit zu begreifen. Gesetzt es wäre möglich, wie eine französische Sekte sich vorstellt, eine Religion zu machen, so müßte diese doch eine andere zur Voraussetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir gesetzt sind, nicht heraus. Jene beiden Mächte - der Staat und die Religion - stehen zugleich in einer *so* innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat ist nur das Exoterische, das ohne ein Esoterisches nicht bestehen kann. Dieses Esoterische ist die begriffene und verstandene Religion. In ihr soll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freiesten Staate der Geschichte, dem athenischen, der Bürger in den eleusinischen Geheimnissen fand. Denn wie in diesen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, so wird in den christlichen Mysterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zustandes ausgleicht, ohne doch je in diesen selbst eintreten zu können, weil es das Reich ist, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wissen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

II,3,180

Hinderniß ihrer weltverbessernden Absichten ansehen, wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, sie fühlen, daß das Alte vergangen ist, und daß das Vergangene, so wie es vergangen ist, nicht wieder aufstehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Christenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie sie sagen, gealterten treten soll. Aber - so möchte man diese Verkünder der Zukunft erst fragen, habt ihr das Christenthum schon erkannt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerst nur verstanden? Offenbar ist es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn sie auch innerlich geworden, verstanden und begriffen ist; und könnte jenes unbekannte Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Christenthum selbst seyn? Was ist euch dieses jetzt? Es ist euch nur etwas *neben* anderem, und so *nothwendig* zugleich ein Unverstandenes. Denn das - nur etwas neben anderem - kann es nicht seyn; es ist in seiner *Natur, mehr* zu seyn, als was nur so neben anderem hergeht und besteht. *So* - ich sage es ohne Scheu - bloß als etwas *neben* anderem *beengt* es nur. Denn anderes, z.B. die Philosophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Christenthum noch neben ihr seyn, oder sie das Christenthum neben sich dulden könnte: also muß es nicht mehr *neben* ihr seyn wollen, es muß sich selbst mit ihr durchdringen; es muß uns alles seyn, also es muß z.B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philosophie allein überlassen; es muß in diesem *inneren* Sinn ein

allgemeines werden, anstatt bloß zu streben, im äußeren Sinn ein solches zu seyn. - Damit ist denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philosophie der Offenbarung zugleich von *allgemeinem* Belag ist, woran man freilich auch sonst nicht zweifeln sollte, da z.B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer positiven Religion über alle Stände sich verbreitet, bereits in alle Verhältnisse eingedrungen ist, so

II,3,181

daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit seinem Volke wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einsicht gekommen ist, wie sie heutzutage gefordert wird, d.h. einer auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gegründeten, demnach philosophischen Einsicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philosophie der Offenbarung angekündigt, sondern zugleich, daß diese aus der Philosophie der Mythologie hervorgehe, auf sie folge, von dieser begründet sey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorlesungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie ist Polytheismus, also die falsche Religion, die geoffenbarte Religion ist Monotheismus, und *so*weit wenigstens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinstimmen, daß *nur* Monotheismus die wahre Religion sey. Was kann nun die wahre mit der falschen Religion, Licht mit Finsterniß gemein haben? Inwiefern läßt sich also annehmen, daß eine Philosophie der Offenbarung durch eine Philosophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion selbst sey durch die falsche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falsche Religion, wenn sie dieß wirklich ist, eben darum nicht = absoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, also auf gewisse Weise doch auch Religion ist, wie der Polytheismus auf gewisse Weise doch auch Theismus. Denn überall besteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das *aller* Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum ist nur die verkehrte, die entstellte Wahrheit selbst, und so ist die falsche Religion nur die entstellte und verkehrte wahre, also z.B. das Heidenthum nicht ein absoluter Gegensatz des Christenthums, sondern nur das verkehrte, das entstellte Christenthum. Dieß geht so weit, daß viele die Vorstellungen des Heidenthums oder der mythologischen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entstellungen oder unvollkommenen

II,3,182

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, also im Grunde des Christenthums. Denn das Christenthum ist vor Christus in der Welt, ja so alt als die Welt. Es folgt aus diesem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falschen Religion eigentlich nicht verschieden sind. Nur die Stellung dieser Faktoren ist eine andere in der wahren, eine andere in der falschen.

Es ist nun aber sogar nicht schwer einzusehen, wie allerdings in einem gewissen Sinn das Falsche die Voraussetzung des Wahren seyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewisses, sich vorgesetztes Ziel erreichen will, ist dieses Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der *eigentliche* Sinn, d.h. die *Wahrheit* dieser Bewegung. Alle Momente der Bewegung also, die der Erreichung dieses Ziels vorausgehen, verhalten sich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als solche sind sie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern sie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, sind sie die Ursache einer möglichen Täuschung, eines möglichen Irrthums. In einer solchen Bewegung also, können wir sagen, ist das, was nicht das Wahre ist, Vorausgehendes, und also - Voraussetzung des

Wahren. Die ganze Natur ist eine solche Bewegung. Das *Ziel* der ganzen Natur ist nicht die Natur, sondern was über der Natur ist, der Mensch als Geist betrachtet, seinem geistigen Wesen nach. Insofern ist der Mensch die Wahrheit der ganzen Natur. Die *Wahrheit* der Natur besteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menschen in Widerstreit und gegenseitiger Spannung erscheinen und nur im Menschen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganische Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente ist, ist die Voraussetzung der organischen, die organische Natur die Voraussetzung der menschlichen. Hier ist also das, was nicht das *Wahre* ist, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortschreitet. Die Faktoren der unorganischen und der organischen Natur sind dieselben, nur ihre Stellung ist eine verschiedene. Was in der organischen Natur das Dominirende ist, ist in der unorganischen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieser

II,3,183

oben, ist in jener unten: unorganische Natur also die verkehrte, umgekehrte organische. Demnach ist hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Ansehung der menschlichen *Erkenntniß* ist aber noch ein besonderer Unterschied zwischen der unmittelbaren und insofern nicht auf die Probe gesetzten und zwischen der durch Ueberwindung des Irrthums gesteigerten Wahrheit, welche also die Gefahr ihres Gegentheils schon bestanden hat. Der Mensch im Paradies war unstreitig in der Wahrheit, aber diese Wahrheit war eine nicht selbst erworbene, also auch eine nicht geprüfte, und in der Versuchung *bestandene* Wahrheit. Darum mußte die Versuchung kommen, und der Mensch konnte derselben erliegen, und auf diese Art *aus* der Wahrheit fallen, nicht um sie auf ewig zu verlieren, sondern um sie einst nach vollendetem Irrweg als bestätigte, durch Erfahrung befestigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf diese Art ist also der Irrthum in der That Voraussetzung der Wahrheit - zwar nicht der Wahrheit an sich oder der absoluten Wahrheit, aber doch der als solcher erkannten, als solcher befestigten Wahrheit. *Die* Wahrheit, welche die Menschheit der Offenbarung verdankt, ist aber nach der Versicherung der Offenbarung selbst nicht eine unmittelbar gegebene, d.h. eine solche, der kein Irrthum vorausgegangen, sondern sie ist eine gesteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und insofern zugleich eine bestimmtere und entschiedenere ist, über die mehr Freude ist im menschlichen Bewußtseyn als über die unmittelbare und ursprüngliche; wie Christus sagt, daß mehr Freude ist im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun *die* Erkenntniß, welche das Resultat der Offenbarung ist, eine solche gesteigerte oder vermittelte Erkenntniß ist, insofern *hat* sie wirklich den Irrthum - und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, sondern den großen Irrthum des Menschengeschlechts - das Heidenthum zu ihrer Voraussetzung. Es hat daher schlechterdings nichts Anstößiges, wenn man behauptet, daß eine Philosophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philosophie der Offenbarung sey.

II,3,184

Zu dieser allgemeinen Auseinandersetzung will ich noch den entscheidenden Grund hinzufügen, daß das Christenthum selbst das Heidenthum als seine Voraussetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Christi eben die Erlösung von der Macht der Finsterniß, d.h. von der *blinden* Macht, welcher die Menschheit im Heidenthum unterworfen gewesen sey. In dieser Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war - *in* der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt unsere Philosophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Christenthums

war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Last beurtheilt, die sie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Christenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt ist. Auch in dieser Hinsicht ist also das Heidenthum oder die Mythologie eine Voraussetzung der Offenbarung, und eine Philosophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums besteht (denn Philosophie hat es nur mit Reellem zu thun, mit bloß menschlichen zufälligen Erfindungen u.s.w. gibt sie sich nicht ab), Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung. - Ich erhärte diesen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorstellung von einem *besonderen* Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott. Dieses Verhältniß ist nicht etwa ein solches, in welchem sich der Mensch von ***Natur*** befände. Es wird ausdrücklich als ein *außerordentliches* erklärt. Es ist eben darum auch nicht das *Ur*verhältniß des Menschen zu Gott, und ebensowenig wird es als ein *bleibendes*, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zustand, in welchem das menschliche Wesen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein *vorübergehender* dargestellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen diese doch selbst nur

II,3,185

für eine gewisse *Zeit* behaupten (auch der engste Offenbarungsgläubige gibt z.B. heutzutag keine Offenbarung mehr zu), und die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung kündigen selbst eine Zeit höherer Erkenntniß an, wo die Weissagungen aufhören und die Gesichte aufhören und alle Erscheinungen jenes außerordentlichen Zustandes, den man zum Behuf einer Offenbarung voraussetzt, nicht mehr stattfinden sollen.

Das Verhältniß, in welchem das menschliche Bewußtseyn in der Offenbarung gedacht wird, ist weder ein *ursprüngliches*, noch ein *allgemeines*, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein *ewiges*, *bleibendes* Verhältniß: dieses Verhältniß kann also nur auf einem faktischen, empirischen, und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseyns beruhen. Um also eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerst diesen *Zustand* begreifen müssen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender ist. Dieser *besondere* Zustand des Bewußtseyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung sich nachweisen lassen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieser Zustand als ein bloß *faktischer* auf jeden Fall nur geschichtlich zu erweisen, so müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige *Thatsache* bewiesen werden. Diese von der Offenbarung unabhängige Thatsache ist aber eben die Erscheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philosophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entstehung der Mythologie und der mythologischen Vorstellungen nur aus einem *außerordentlichen* Zustand des menschlichen Bewußtseyns selbst erklärbar ist, und es ist sodann leicht zu zeigen, daß dieser außerordentliche Zustand und die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar ist, daß eben dieser Zustand eine Offenbarung fordert und sie möglich macht.

Ein vierter Gesichtspunkt, aus welchem sich dieses Verhältniß von Mythologie und Offenbarung ansehen läßt, ist , daß die Offenbarung allgemein als etwas *Uebernatürliches* betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber ist nur ein relativer Begriff, es setzt ein Natürliches

II,3,186

voraus, *über* das es herrscht, oder das es *über*windet: ohne dieß wäre es wenigstens nicht das *wirklich*

- das actu - Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion setzt also eine *natürliche* Religion voraus. Wo sollen wir aber diese nachweisen? Es läßt sich freilich von der Mythologie - oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem *Proceß,* in dem sich die mythologischen Vorstellungen erzeugen - es läßt sich freilich von diesem nicht überhaupt sagen, daß er der Menschheit *natürlich* sey, denn wir haben so eben gesagt, die Mythologie setze einen außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Aber doch unstreitig verhält es sich damit so: das Bewußtseyn ist in der Entstehung der Mythologie allerdings aus seinem ursprünglichen Verhältniß zu Gott gesetzt, aber eben damit - durch diese Ekstase selbst - ist es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieses Urverhältniß zurückgebracht werden soll, wie ein Organ des menschlichen Leibs, das aus seinem wahren Verhältniß getreten ist, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, dessen eigentliche Tendenz aber ist, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip ist nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherstellung ist ein natürlicher. So nun verhält es sich mit dem mythologischen Proceß; dieser ist nichts anderes als eine Regeneration des religiösen Bewußtseyns (denn das Bewußtseyn soll in sein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergestellt werden), er ist also in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in diesem Proceß sich erzeugende Religion, d.h. die in der Mythologie entstehende Religion, eine *natürlich* sich erzeugende, woran der Gottheit *als* solcher kein Antheil zugeschrieben wird. Dieß stimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung selbst überein. Der Apostel Paulus nennt das Heidenthum den *wild*, d.h. den bloß natürlich, von selbst, ohne Pflege wachsenden Oelbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entstandene Religion, vergleicht er mit dem *zahmen* Oelbaum. Demnach hätten wird nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie bestimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich sich erzeugender, gleichsam wildwachsender

II,3,187

Religion. Nun habe ich aber schon bemerkt, daß das Uebernatürliche, selbst nicht zu denken ist außer allem Zusammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche ist überall nur da und wird nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht - wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenstehende Finsterniß durchbricht. In der Mythologie ist dasselbe Princip, dieselbe wirkende Ursache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erscheint und hervortritt. Sie könnte also nicht *als* übernatürliche erscheinen, hätte sie nicht sich selbst als natürliche gleichsam zur Materie ihrer Manifestation. Erst also die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. - Wenn *Sie* überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologischen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus ist, so könnten *Sie* vielleicht - hinzunehmend, was schon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d.h. der Substanz, dem Inhalt nach, nicht verschieden seyn kann - dieß hinzunehmend, könnten *Sie* also vielleicht sagen: es sey ein und dasselbe, nämlich ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtseyn in der Trennung, in der gegenseitigen Spannung seiner Potenzen erscheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtseyn in seiner ursprünglichen Einheit sich darstelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergestellte Monotheismus. Dort in der Trennung seiner Potenzen sey Gott gleichsam außer sich gesetzt, exoterisch, außer seiner Gottheit, er verhalte sich selbst als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit seiner Potenzen, sey er esoterisch, der Gott an sich, der Gott, wie er ist, der übernatürliche. Wenn also durch jene Trennung die *Einheit* als das eigentliche *Wesen* hindurchbricht, so erscheint, so offenbart sich eben dadurch der *wahre* Gott, der Gott an sich, der übernatürliche *als* solcher. Denn überhaupt setzt schon der Begriff Offenbarung oder eines sich Offenbarenden eine ursprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerst *verborgen* worden. Der wahre Gott, der Gott in seiner Uebernatürlichkeit, kann

II,3,188

sich also nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgenheit durchbricht, in die er für das Bewußtseyn dadurch gesetzt ist, daß in diesem nur die getrennten Potenzen wirken (diese bloß das Aeußere, Natürliche, Exoterische Gottes). Hieraus ist also klar, daß man in der Geschichte der Menschheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menschliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erst muß die Verborgenheit erklärt werden. Der ursprüngliche Mensch ist nicht in einem solchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtseyn ist mit dem göttlichen Seyn selbst verschmolzen; es muß sich also erst entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten soll. Dieses dem Gott als solchen, d.h. dem *wahren* Gott, entfremdete Bewußtseyn ist nun eben in der Mythologie gegeben. Diese oder vielmehr das mythologisch afficirte Bewußtseyn *selbst* ist also die Voraussetzung einer möglichen Offenbarung.

Das System, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Worts annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menschlichen Geistes, jede heroische That, jede neue Erweiterung der menschlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in diesem weiten und uneigentlichen Sinn würde es sich, wie schon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Besonderem, zu sprechen) - wenn aber Offenbarung in jenem engeren und besonderen Sinn genommen wird, wo sie nicht ein bloß ideales, sondern ein reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott bedeutet, dann wird das System, welches eine geoffenbarte Religion in diesem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unsere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber schon, daß es auch ein falsches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falsche Vorstellung des Uebernatürlichen gibt, welche sich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen desselben vom Natürlichen. Alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, sind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieses absolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrschende Philosophie,

II,3,189

welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich *alles* Göttliche der *Natur* leugnen zu müssen meinte, diese Philosophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottlose Natur auf der andern Seite. Und so gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das System der gewöhnlichen bloß formellen Orthodoxie ist. Ich leugne daher nicht: es ist bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Absicht eben auch diese, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als *unnatürlich* erscheinen kann, und daher höchst begreiflicher Weise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat, den Supernaturalismus selbst, sage ich, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenso der Philosophie der Mythologie zur Philosophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieser vorläufigen Erklärung nur unsicher und unbestimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wissenschaft selbst übergehen, seine völlige und durchgängige Bestimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit diesem Vortrag so einzurichten wissen werde, daß obwohl er auf einen früheren sich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den

letzteren nicht gehört haben, mich verstehen sollen.

Ich lasse nun den bisherigen Beweisen dafür, daß Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie voraussetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß sie die Absicht dieser Vorlesungen noch weiter ins Licht setzen werden[1].

Zuerst will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen - sich natürlich erzeugenden - Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in *diesem* Sinne der

[1] Auch das Folgende, wie das Bisherige, ist eine weitere Exposition des in der zehnten Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie über das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie Gesagten. D. H.

II,3,190

geoffenbarten entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung nun zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch sonst, aber sie wird auf andere *Weise* gemacht. Damit nun keine Verwirrung entstehe, will ich mich darüber erklären. Also auch sonst, wenn man von geoffenbarter Religion spricht, stellt man ihr die natürliche, spricht man von natürlicher, so stellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verstanden, nämlich die Religion, inwiefern sie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wissenschaft, oder insbesondere der Philosophie ist; mit Einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter. In diesem Sinn war die natürliche Theologie (theologia naturalis) ein Theil der ehemaligen Metaphysik. Bleibt man nun bei dieser Eintheilung stehen, so hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationelle, aus der *Vernunft* oder *Wissenschaft* abgeleitete, entgegensteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber *im* Menschen selbst keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, so fehlt es damit dem Menschen gänzlich an einem *eigenthümlichen* religiösen Princip; denn die Vernunft ist keine eigenthümliche Quelle der religiösen Erkenntniß. Sie ist mittelbar oder unmittelbar Quelle *aller* Erkenntniß, nicht besonders der religiösen; daher gäbe es für die Religion nur dieselbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wissenschaft gibt. Diese Reflexion mochte wohl die Ursache seyn, daß nun einige vorzugsweise das *Gefühl* als das eigenthümlich religiöse Princip im Menschen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl schien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine *eigenthümliche* Quelle, denn das Gefühl ist bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas sehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges, daher in einer durchaus rationalistisch gesinnten Zeit mit Recht nicht gerade zum Besten angeschrieben. Eines eigenthümlichen Princips der Religion bedarf es, wenn die Religionsphilosophie nicht bloß ein Theil der Metaphysik oder der allgemeinen Philosophie, wenn sie wirklich

II,3,191

eine besondere philosophische Wissenschaft seyn sollte, wofür sie doch gegeben wird. Ein *eigenthümliches* Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem *Wissen*, unabhängiges Princip der Religion seyn, und dieses von allem Wissen unabhängige Princip der Religion setzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, sondern *reales* Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus. Gesetzt nun, die Mythologie sey, wie wir angenommen, die natürlich sich erzeugende Religion, so müssen wir auch ein *natürlich* religiöses, ein ursprüngliches, naturâ suâ Gott setzendes Princip im Menschen anerkennen. Nur ein *solches* nämlich, dem es gleichsam natürlich und wesentlich

ist, das Gottsetzende zu seyn, wird - wenn es aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott setzende ist, herausgekommen ist, durch einen nothwendigen Proceß in dieses Verhältniß zurückkehren - nur ein solches *natürliches* Gott setzendes Princip, durch welches der Mensch dem Gott *vor* allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist, wird die natürlich sich erzeugende Religion, d.h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein *anderes* ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als das er im *freien* Wissen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott angenommen werden: ich sage, ein *ursprünglich reales*, das nicht mit der Offenbarung erst entsteht, sondern schon vorhanden ist, weil es ihre Voraussetzung ist - *real* ist allgemeiner Ausdruck, der unter sich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) persönliches Verhältniß = Offenbarung[1]. - *Sie* sehen hier

[1] Untersuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, so ist das Nächste eben dieses, daß in ihr, wenn sie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden soll, ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtseyn vorausgesetzt ist. Allein dieses persönliche Verhältniß ist seinem allgemeinen Begriff nach selbst ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes - und von Seiten Gottes unpersönliches - vorhanden war, zum persönlichen gesteigert. Dieses letzte hat jenes erste zu seiner Voraussetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, so | *[S. 192]* könnte kein persönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche ist das persönliche begreiflich.

II,3,192

an einer neuen Bestimmung, wie eben das, was eine Philosophie der *Mythologie*, auch eine Philosophie der Offenbarung begründet.

Ueberhaupt aber verändert sich mit der jetzt gewonnenen vollständigen Entwicklung die ganze Stellung der durch Offenbarung entstandenen Religion, indem diese nun nicht mehr bloß der sogenannten Vernunftreligion, sondern zugleich jener allein eigentlich so zu nennenden *natürlichen* Religion entgegensteht, die wir in der Mythologie erkennen müssen. Das System unsrer auf Religion sich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollständiges; es bestand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder *wissenschaftliche* Theologie und im Grunde nur Philosophie war, 2) geoffenbarte Religion, anstatt daß nach unsrer Entwicklung drei Begriffe unterschieden werden müßten: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identisch mit Vernunfterkenntniß ist. Nämlich jede philosophische Erkenntniß = Vernunfterkenntniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieser *vollständigen* Eintheilung ändert sich also die ganze Stellung der positiven Religion zunächst gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner anderen Religion als rein rationeller, im freien Wissen oder durch Räsonnement erzeugter wissen will, von keinem andern *Seyn,* und daher auch von keinem anderen Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft[1].

Nun hatte bisher der Rationalismus insofern gleichsam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenstand. Das hört nun aber auf; denn es steht ihm von nun an ebensowohl die

[1] Man muß zwar unterscheiden zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus; subjektiver ist = räsonnirter Religion = Aufklärung. So verschieden diese beiden aber sonst sind, in gegenwärtiger Beziehung sind sie ganz gleich.

II,3,193

natürliche Religion, d.h. nach unserer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebensowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion ist, sondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung ist jetzt diese. Das höchste genus ist Religion überhaupt, die zwei nächsten genera der Religion sind a) wissenschaftliche, b) nicht-wissenschaftliche Religion, und unter dieser stehen die zwei species der *nicht*-wissenschaftlichen, d.h. nicht durch Wissenschaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entstehende. Erst jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definirt werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die specifische Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entstandenen Religion ist aber nicht die Religion überhaupt, sondern die nicht-*wissenschaftliche*, nicht durch Vernunft entstandene Religion; ihre specifische Differenz ist bestimmt durch ihren Unterschied von der Mythologie, welche mit ihr unter demselben nächsten genus, unter dem Begriff der *nicht*-wissenschaftlichen Religion steht, und von dieser unterscheidet sie sich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang ist, wie der Inhalt der *Mythologie* ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollständige Definition wäre also diese: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wissenschaftlich - nicht durch Wissenschaft - sondern durch einen *realen* Vorgang entstandenen Religion. Ihr Besonderes aber ist, daß sie nicht einen natürlichen, sondern einen übernatürlichen Vorgang zum Ursprung sowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieser vollständigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß diese drei Begriffe eine zusammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine *vollständige* Religionsphilosophie dürfte keineswegs bloß mit der wissenschaftlich entstehenden Religion sich beschäftigen. Die philosophische Religion muß sich ihr vielmehr selbst nur erzeugen *als* Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erst sind sie in ihrem wahren, geschichtlichen Verhältniß dargestellt, welches zugleich das

II,3,194

Verhältniß ihrer natürlichen Entstehung ist. Das wahre Verhältniß ist folgendes. Die natürliche Religion ist der Anfang und die erste, für eine Zeit des Menschengeschlechts die *allgemeine.* Die bloß natürliche Religion ist als solche zugleich die nothwendige, die blinde, die *unfreie* Religion, die Religion der Superstition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in seinem tiefsten Sinne nimmt. Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion - die Religion der freien Einsicht und Erkenntniß - erst vermittelt und möglich gemacht ist. Eine philosophische Religionslehre also, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und die *Befreiung* von dieser Gebundenheit ausschließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich seyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entstandene Religion in einem gemeinschaftlichen Gegensatz stehen gegen die Vernunftreligion, würde auch schon aus dem gemeinschaftlichen Schicksal der beiden ersten erhellen. Denn gleichwie man schon seit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derselben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einkleidung, zu entfernen und sie auf diese Art alles dessen, was ihren Unterschied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausschließung ihres geschichtlichen Inhalts so viel möglich zu

rationalisiren gesucht hat, gerade ebenso hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationalisiren gesucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich ist, namentlich das Geschichtliche derselben, auch als bloße Einkleidung erklären - und als den eigentlichen Inhalt derselben nur wissenschaftliche, z.B. naturwissenschaftliche (physikalische, kosmogonische) Begriffe übrig lassen wollte. Wie dort das Christenthum, so sollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch *sie* einst lebten und starben, in bloße Philosophie aufgelöst werden. So *fremd* war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d.h. bloß natürlich sich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie versetzen. Und nachdem man die eine Seite der *nicht*-wissenschaftlich,

II,3,195

nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologische, auf diese Weise mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite - die durch Offenbarung entstandene Religion - richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geschichtliche schon in der Erklärung der *Welt* ausschließenden Rationalismus bieten die mythologischen Vorstellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der absurdesten, vernunftwidrigsten Vorstellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationalistischen Standpunkt kennt und von diesem herkommt, der geschichtliche Inhalt des Christenthums so ungereimt und anstößig vorkommen, als die Vorstellungen der Mythologie. Wie oft ist nicht das Geschichtliche des Christenthums als heidnisch erklärt worden (nicht die äußere Thatsache, sondern die höhere, z.B. die Präexistenz, das vorweltliche Daseyn Christi, sein Verhältniß als Sohn Gottes), und schon daraus als etwas, was die Vernunft unserer Zeit nicht mehr mit sich vereinigen könne. Das Wesentliche des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, z.B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das sein eigenthümlicher Inhalt ist; z.B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das *Doktrinelle* und das Geschichtliche unterscheiden und bloß *jenes* als das Wesentliche, als den *eigentlichen* Inhalt, das Geschichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z.B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade

II,3,196

das Geschichtliche. Wie dieses Geschichtliche des Christenthums, das so ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieses nun *zugleich* ein doktrinelles, d.h. ein objektiv *wahres* seyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieser Beziehung war die Philosophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philosophie der Offenbarung. Die Philosophie der Mythologie weist das Doktrinelle derselben nicht in einem von der geschichtlichen Form und Einkleidung verschiedenem Inhalt, sondern eben in ihrem Geschichtlichen selbst nach. Diese Identität des Doktrinellen und Geschichtlichen, wie sie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Christenthum festgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus *eigentlich* zu verstehen ist, und der *wahre* Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verstandenen, nicht

etwa in der allegorisch erklärten zu suchen ist, gerade so verhält es sich mit dem Christenthum.

Selbst diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geschichtlichen im Christenthum noch anerkennen, sind übrigens doch über die Realität desselben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z.B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es sey eine besondere, ja die höchste und planmäßige Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Christenthums sich zur Ausbreitung seiner *Lehre* nur solche Werkzeuge erwählt habe, die seine Lehre nur in der *Form der Geschichte,* d.h. also wohl nicht abstrakt-wissenschaftlich vortragen *konnten,* d.h. die so einfältig gewesen, daß sie die Lehre nur in der geschichtlichen Form mittheilen konnten: wenn selbst ein Planck auf solche Weise sich äußerte, so hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geschichte hinwegnehme, ob er dieses Geschichtliche des Christenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Wesentliche ist und auch von dem gelehrtesten und gewandtesten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der *Lehre* Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben

II,3,197

Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *ist,* was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine *Lehre,* es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser *Sache,* und wenn man sagen kann, daß in einer früheren Periode das Verständniß des Christenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der *Sache* und gegen die objektive Gewalt, mit der diese bestand, *zu* sehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen *Lehre* die eigentliche *Sache,* die Sache selbst ganz ins Dunkel zurückgetreten ist. - Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Absicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z.B. auf eine Dogmatik, nenne man diese auch etwa eine *speculative,* sondern - ich kann sagen - lediglich auf die Sache selbst geht, die ich in dem Zusammenhang jener großen *allgemeinen* Geschichte, welche nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern die Schöpfung selbst von Anfang her begreift, darzustellen und verständlich zu machen suchen werde.

Ich glaube nun, so weit als es in einer bloßen Einleitung möglich ist, bewiesen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philosophie der Mythologie auch keine Philosophie der Offenbarung denkbar ist. Die erstere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, sondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philosophie der Offenbarung schlechterdings nothwendig ist. Wenn die eigentlichen *Ursachen* oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die *Faktoren* der falschen und der wahren Religion dieselben seyn müssen (denn sonst könnte die falsche überall nicht mehr Religion seyn), so werde ich eben nur *das Formelle,* d.h. die eigentlich wirkenden oder verursachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung seyn - auch nicht der allgemein philosophische, weil ich nämlich alles gleich in seiner *gegenwärtigen* Beziehung - in der Beziehung auf eine mögliche Philosophie der Offenbarung darstellen werde.

[II,3,198]

Zehnte Vorlesung.

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speciellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch dießmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständniß des folgenden Vortrags erforderlich ist, bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich *nichts* voraussetzen - nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den besonderen Gegenstand dieses Vortrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechthin von *vorn* anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst *subjektiv* verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste *Minimum* der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat - ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen,

II,3,199

um von der Verwirrung seiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falscher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und so für das wahre Wissen empfänglich gemacht zu werden. Aber diese Vorübungen, deren subjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, sind nicht die Philosophie in ihrer Objektivität, und die Philosophie selbst scheut sich keineswegs, bei ihrem ersten Auftreten, ja schon mit ihrem Namen die *höchste* Forderung auszusprechen. Sie kündigt sich nicht als eine Wissenschaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wissen, was sie wolle, oder etwa auch mit dem Vorsatz anfängt, sich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; sie kündigt sich vielmehr an als Wissenschaft, die einen bestimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Bestimmtes erreichen will, und keineswegs gesonnen ist, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, sich auch dem zu unterwerfen, was jenem entschiedenen Wollen widerstreitet oder gar widerspricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an sich selbst; sie verlangt von sich selbst, daß sie etwas Gewisses leisten oder erfüllen solle. Sogar der bloße Zusehende ist nicht gleichgültig bei dem, was die Philosophie etwa herausbringe, er schreibt sich ein Urtheil über die *Sache* zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen sie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: "was herauskommt". Indeß hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob sie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroische Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt sie ihren Beruf. So ist es nicht mit der Philosophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anspruch machen selbst zu philosophiren, wird z.B. zugeben, daß eine wesentlich unsittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in sich aufhebende Lehre Philosophie sey, gesetzt selbst diese Lehre sey mit ungemeinem Scharfsinn, einer Consequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er sich selbst überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftsteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philosophischen zu

II,3,200

rechnen sind, haben sich begnügt, philosophische Systeme vorzüglich von der sittlichen Seite anzugreifen. Indem sie aber auf das Wissenschaftliche derselben sich nicht einließen und dieses stillschweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten sie die seltsame Meinung, als könnte ein überlegener Verstand auch etwa das wesentlich Unsittliche wahr machen. So kamen sie denn zuletzt dahin, den Verstand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was sie höhere Erkenntniß nannten, besonders gegen die religiöse und sittliche Ueberzeugung, so daß am Ende diejenige Philosophie für die religiöseste und sittlichste hätte gelten müssen, welche dem Verstand den geringst möglichen Einfluß auf sich verstattete. Aber so seltsam ist der Mensch nicht organisirt. Man kann sich überzeugt halten, und es ist *Pflicht* überzeugt zu seyn, daß alles Unsittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständig ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend seyn muß[1].

Wenigstens darin stimmen alle überein, daß die Philosophie etwas *Vernünftiges* herausbringen müsse. Sie gestehen also damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: *was* im gegebenen Fall das Vernünftige sey. Denn obwohl man behaupten *kann*, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch *auf irgend eine Weise* vernünftig seyn müsse, so ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu sagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingesetzten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht also die *bloße* Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältnisse, *die Erfahrung* hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr,

[1] Man vergl. hiezu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erster Vorlesung in Berlin. D. H.

II,3,201

das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit seyn zu können scheint. Man kann insofern noch immer mit größerer Richtigkeit sagen, das Absehen der Philosophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

Daß das Wollen, welches die Philosophie leitet, und selbst wenn es nicht zum klaren Bewußtseyn kommen sollte, wenigstens als ein *Trieb* wirkt, der die Philosophie nach einem bestimmten Ziele hintreibt, daß dieses Wollen mehr ein sittliches Wollen ist, kann man auch noch aus einem andern Umstand schließen, nämlich aus der Erscheinung, daß in Sachen der Philosophie oder philosophischer Systeme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wissen. Denn wer einem andern sein philosophisches System angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen *Willen* an. Daher kommt es, daß in philosophischen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenschaftlichkeit bemerklich geworden ist. Wer überwiesen wird, in der Philosophie das Rechte, d.h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt sich immer dadurch zugleich in seinem moralischen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig ist: Wie der Mensch, so seine Philosophie.

Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein *Wollen* ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Also nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen. Der gemeine Sprachgebrauch selbst unterscheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird schon demjenigen zugeschrieben, der sich vor *Uebel* zu hüten weiß. Soweit ist Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen

menschlichen Geschäften, ebenso auch zur Philosophie, und zu dieser zwar ganz vorzüglich. Initium sapientiae stultitia caruisse. Es gehört große Vorsicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, sich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu demselben so viele und zahlreiche sind, die den Unerfahrenen gleichsam auf allen Punkten umgeben. Aber soweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

II,3,202

Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu seinen Zwecken die kürzesten und sichersten Mittel ebenso geschickt zu *wählen* als geschickt anzuwenden versteht, gleichviel von welcher Art diese Zwecke seyen, ob sittliche oder unsittliche, und ob die Mittel an sich verwerflich seyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt sich also auch mit Zwecken, die an sich eigentlich keine Zwecke sind, denn nie kann das Unsittliche ein wahrer Zweck seyn. *Weisheit* wird man demjenigen nicht zuschreiben, der entweder unsittliche, oder auch an sich löbliche Zwecke mit unsittlichen Mitteln erreichen will, ein solcher sieht nie auf das *wahre Ende,* auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Instanz seyn *Sollende* hinaus, sondern nur auf das jetzt und zunächst Mögliche. Weisheit also richtet sich nach dem zuletzt allein Bestehenden oder bestehen Könnenden, was eben das *wahre,* nämlich nicht ein selbst bloß vorübergehendes, sondern das *bleibende* Ende ist. Weisheit setzt also Erkenntniß dieses wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was sein Ende nicht finden kann, z.B. eine Rede, hat eigentlich nie seinen Anfang gefunden. Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus. Der Mensch findet sich im Beginn seines Daseyns gleichsam in einen Strom geworfen, dessen Bewegung eine von ihm unabhängige ist, der er unmittelbar nicht widerstehen kann, und die er zunächst bloß *leidet;* dennoch ist er nicht bestimmt, sich von diesem Strom wie ein todtes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu lassen, er soll den Sinn dieser Bewegung verstehen lernen, um ihr selbst in diesem Sinn förderlich zu seyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anstrengung sich entgegenzustemmen, ferner um genau unterscheiden zu können, was unabhängig von ihm diesem Sinn gemäß oder zuwider geschieht, nicht um das Letzte immer direkt zu bestreiten, sondern um das Böse wo möglich selbst zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht seyn Sollende entwickelt, selbst für die wahre Bewegung zu benutzen. Gesetzt nun aber, der Mensch hätte sich durch die möglich tiefste Nachforschung überzeugt, daß diese Bewegung schon in ihrem Anfang eine völlig blinde sey, und eben darum auch entweder

II,3,203

gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortschreite (die Geschichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein solches sey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, so würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schicksal kämpfen wollte, sich wohl entschließen, dieser unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung sich zu unterwerfen und in *seinem* Thun soviel möglich anzuschließen, aber *dieser* Entschluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll also der Mensch sein Leben weislich, d.h. mit Weisheit, einrichten, so muß er vorausetzen, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sey. Denn nur dann kann er sich ihr mit freiem Selbstwollen, d.h. als ein Weiser, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Mensch eine Erkenntniß, die *Weisheit* ist, so *muß* er voraussetzen, daß auch im Gegenstand dieser Erkenntniß Weisheit sey. Es ist ein Axiom, das sich schon aus den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie herschreibt: "wie das Erkannte, so das Erkennende", und umgekehrt. Das

schlechthin Erkenntißlose könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d.h. Gegenstand der Erkenntniß seyn. Alles was Gegenstand der Erkenntniß ist, ist dieß nur soweit, als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon an sich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantsche Theorie der Erkenntniß etwas geistreicher als gewöhnlich aufzufassen versteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste *Voraussetzung* der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d.h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Voraussicht, Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie seyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns stehen zu bleiben, sie muß *über* dieses Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

II,3,204

Hiermit habe ich *Sie* denn zugleich in den eigentlicher Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was *vor* dem Seyn ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte *Sie* nun, *Ihre* Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff "dessen was *vor* dem Seyn ist" zuzuwenden. Nun scheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn ist, soweit es *vor* dem Seyn ist, eigentlich selbst noch nichts ist, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach seyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Seyn, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder setzen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerst nur in Bezug auf dieses Seyn zu bestimmen. In Bezug auf dieses Seyn ist es aber ganz *Zukunft*, es ist das noch nicht Seyende, aber das *seyn wird*. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist soweit nicht das schon Seyende, sondern das, was seyn wird, und unsere nächste Aufgabe ist nun eben in dessen Wesenheit einzudringen, oder es nach diesem Begriff des absolut Zukünftigen - dessen was seyn wird - näher zu bestimmen. Hier scheint es nun aber: das, was seyn wird, könne seiner Natur nach, und wenigstens in unserem ersten Denken, nichts anderes seyn als das *unmittelbar seyn Könnende*. Es wird sich nachher anders finden, aber eben dieses mag als Beispiel dienen, wie wenig in der Philosophie dem ersten Gedanken zu trauen, wie jeder erst durch den Erfolg zu erproben ist. Unter dem *unmittelbar* Seynkönnenden ist nichts anderes zu denken als das, was, *um* zu seyn, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu seyn, nichts bedarf, als zu *wollen*, dem zwischen Seyn und Nichtseyn nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen.

Ich wiederhole diesen Anfang.

Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu

II,3,205

werden verlangt, ist, daß er sich über das vorhandene und schon bestehende Seyn hinweg an die *Quelle* alles Seyns versetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Faust, antworten:

An dieser Quelle will ich gerne hangen,
Doch sagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie soll ich es anstellen, diese Quelle des Seyns selbst zu denken, meiner Vorstellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich sehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon *vorhandene* Seyn *bestimmen*, müssen auf die Quelle des Seyns unanwendbar seyn. *Ein* Mittel zu ihrer Bestimmbarkeit ist jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, ist sie doch nicht ohne *Bezug* auf das Seyn. Die Quelle des Seyns ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das seyn *wird.* Das nächste Verhältniß aber dieses noch nicht Seyenden, das jedoch der Voraussetzung nach seyn *wird*, zu dem Seyn, ist: das Seynkönnende zu seyn, wobei ich bitte, diesen Begriff nicht so zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es ist nicht ein abhängiges oder bedingtes, sondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. "Das, was seyn wird, ist das unmittelbar ohne alle Vermittlung seyn Könnende" heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des *bloßen Wollens.* Zu diesem Begriff des Wollens sind wird schon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterscheidet in der Philosophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae - im Stande der bloßen Möglichkeit - ist der Keim; die sich entwickelnde, oder auch die schon entwickelte Pflanze ist die Pflanze in actu. Nun aber ist das Seynkönnende, von dem hier die Rede ist, nicht eine solche bedingte, es ist die unbedingte potentia existendi, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz êáôE dîï÷Þí, das Wollen der Actus êáôE dîï÷Þí. Der

II,3,206

Uebergang a potentia ad actum ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende also ist dasjenige, was, um zu seyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn besteht ihm eben im *Wollen;* es ist in seinem Seyn nichts *anderes* als Wollen. - Kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das *Seyn* irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich *behauptet*, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandlose nennen wir *Nichts.* Was *Etwas* ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntniß bezeichnen, sagt eigentlich nichts als *Widerstand* oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.

Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß einige *absolut* willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der *Art* des Wollens. Z.B. der sogenannte todte Körper will eigentlich nur *sich*, er ist von sich selbst gleichsam erschöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er ist von sich gesättigt (so muß er also ein Leeres seyn), von sich selbst erfüllt, daher er auch nichts weiter ist als eben der erfüllte Raum, d.h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen ist eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichsam ein Hunger; der todte Körper besteht durch ein bloß selbstisches, an sich selbst sich erschöpfendes und schon darum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an sich, und will nur *sich.* Das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer *sich*, der Mensch will etwas *über* sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben.

II,3,207

Der Unterschied zwischen dem bloß natürlichen Widerstand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leistet, und den ein menschlicher Wille dem Zwang oder selbst den reizendsten Lockungen entgegensetzt, der Unterschied dieses Widerstandes ist nicht ein Unterschied der Kraft selbst; wie ließe sich dieß denken? Die Kraft ist in beiden dasselbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerstand *blinder* Wille, im moralischen Widerstand freier, besonnener Wille ist, der ja übrigens da, wo die Kraft eines starken, ausgesprochenen Charakters hinzukommt, selbst die Natur eines gleichsam blinden annimmt, und mit derselben Sicherheit und Entschiedenheit wie ein blinder wirkt. - Also Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. *Wollen* ist die Grundlage aller Natur. Jenes ursprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen ist, kann *in* seinem Seyn auch nichts anderes seyn als eben ein aktiv gewordener, gleichsam *entzündeter* Wille. Nichtwollen ist ein *ruhendes*, Wollen ein *entzündetes* Feuer, wie wir selbst im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das ursprüngliche Seyn besteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, insofern bloß potentielles und unfühlbares Seyn sich fühlbar macht, jede erste Seyns-Entstehung, namentlich in der organischen Natur, ist Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle diese Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener ersten Bestimmung einzusehen, der Bestimmung: das, was *vor* dem Seyn, ist oder *das,* was *seyn wird* (dieses eigentlich noch völlig Unbestimmte, das wir eben erst zu bestimmen suchen), *ist das unmittelbar Seynkönnende.* Nachdem nun aber erklärt ist, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Bestimmung über), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Seyn ist, nicht eigentlich ein zu *seyn* oder *nicht* zu seyn *Freies,* und also (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtseyn sich handelt) überhaupt kein Freies seyn könnte. Ich sage: wenn *das, was seyn wird,* nichts *anderes* als

II,3,208

das unmittelbar Seynkönnende ist, so kann es nicht das *frei* in das Seyn sich Bewegende seyn. Denn einer solchen unmittelbaren potentia existendi ist es vielmehr *natürlich* sich in das Seyn zu erheben; sie hätte eigentlich gar keine *Wahl,* ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; sie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, sie nicht schon immer *übergegangen* zu finden; wir könnten sie eigentlich als *potentia* existendi, wir könnten sie eben darum als *das, was seyn wird,* nicht festhalten, sie wäre schon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzusehen, *blind* Seyendes. Denn es ist einleuchtend, daß jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr *sich selbst gleich* ist. Er ist nicht mehr, was seyn und nicht seyn *kann,* sondern was seyn und nicht seyn *konnte.* Ein größerer Umsturz läßt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, daß es seyn und nicht seyn *konnte,* ist nur ein zufällig Seyendes, aber eben dem zufällig Seyenden wird sein Seyn zur Nothwendigkeit, d.h. es ist das nicht mehr *nicht* seyn Könnende, in diesem Sinn also das *nothwendig* Seyende. Wie der Mensch ein anderer ist *vor* der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun *ihn* sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seynkönnende *im* Seyn nicht mehr reines *Wesen* (Wesen ist eben das, was sich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefangen ist mit dem Seyn - frei gegen das Seyn) - so also ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-lose Wesen, sondern es ist das mit dem Seyn gleichsam Geschlagene und Behaftete, das außer *sich,* nämlich das außer seinem Können Gesetzte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurück kann, das außer *sich* Seyende in demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sey außer *sich,* nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt. Mit nichts

(im Vorbeigehen zu sagen) soll der Mensch sparsamer seyn als mit seinem Können, denn darin besteht seine wahre Kraft und Stärke, und was er als *Können* in sich bewahrt, das eben ist sein unsterblicher, sein nicht zu verlierender

II,3,209

Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seynkönnende außer *sich,* d.h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, ô’ dîéóôÜìåíïí, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß ist, ist noch *Quelle* des Seyns, hat es sich aber einmal in das Seyn erhoben, so ist es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum - das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr *nicht* seyn Könnende. Aber die *eigentliche* Freiheit besteht nicht im *seyn-,* nicht im sich äußern- - sondern im nicht seyn-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. *Als* das, was es ist, als reines Seynkönnendes, könnte es sich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d.h. mit Verlust seiner selbst, Seyende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst *di϶ß,* wovon wir ausgegangen sind, *daß* der Anfang das Seynkönnende ist, daß also das Seynkönnende *Ist,* selbst dieses könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was seyn wird, *ist* das Seynkönnende und ist es auch nicht. Es *ist's* nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es ist's *nicht,* nämlich es ist's nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende seyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm *natürlich* ist sich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also *bloß,* oder *für sich,* oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr *als* Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im *Seyn,* als ein Seyn, das seinen eignen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte - als Seyn, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

II,3,210

Wenn wir also das, was seyn wird, *als solches* denken, wenn wir es überhaupt *als* Seynkönnendes festhalten, setzen wollen (was zunächst unsere Absicht ist), so können wir es nicht *bloß* als das Seynkönnende denken, wir müssen aussprechen, daß es *mehr* ist als *nur dieses.* Indem wir sagten: das, was seyn wird, oder das Wesen (denn das Wesen ist noch außer und über dem Seyn) indem wir sagten: das Wesen ist unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheischig gemacht, daß es nicht mehr als dieses seyn soll. Nun entsteht aber die Frage, was es denn außerdem seyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es also primo loco gesetzt als das *nur* Seynkönnende - in beiderlei Sinn, als nicht *Seyendes* und ferner als das nur übergehen Könnende - als solches hat es ein *unmittelbares* Verhältniß zum Seyn. Ein solches *unmittelbares* Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal gesetzt werden. Sein nächstes Verhältniß zum Seyn wird schon nur ein mittelbares seyn können. Wenn es primo loco, d.h. in seinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende ist, so wird es secundo loco nur als das *nicht* Seynkönnende zu bestimmen seyn. Damit wird aber nichts gesagt seyn, wenn wir es nicht sogar als das *Gegentheil* des Seynkönnenden bestimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches in*so*fern das nicht *seyende* ist - das Gegentheil des Seynkönnenden ist aber das *rein Seyende.*

Um sich dieses ganz deutlich zu machen, überlegen *Sie* Folgendes.

Wir hatten das, was *vor* dem Seyn ist, bestimmt als das Seynkönnende. Nun zeigt sich aber das Seynkönnende als das für sich nicht Festzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Bestimmung über. Der *Sinn* oder die Absicht unseres Uebergangs war also, das Seynkönnende *als* Seynkönnendes festzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es *als* Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines *Können,* als Können ohne *Seyn* stehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Ersatz gleichsam des

II,3,211

Seyns, das es *annehmen,* sich *zuziehen* könnte, und das also ein bloß zugezogenes seyn würde, wenn zum Erfolg dieses zufälligen Seyns Es selbst auch an und vor sich schon, d.h. ohne sein Zuthun, das rein *Seyende* ist. Als das *bloß* Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutsche Sprache vortrefflich sich ausdrückt, unvordenklicher Weise in das Seyn übergehen; es kann also nicht *bloß* Seynkönnendes seyn, oder es bleibt nur in*so*fern als Seynkönnendes stehen, als es *in* diesem Stehenbleiben ebensowohl das *rein,* d.h. das unendliche, von keinem Können begrenzte *Seyende* ist. - Dieß ist also ein neuer Punkt unserer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philosophie einstreuen will, daß nämlich jedes Moment dieser Bewegung erst vollkommen verstanden wird im Weggehen von demselben, ungefähr wie der Mensch einen früheren Moment seines Lebens besser begreift, wenn er ihn verlassen hat und in einen folgenden übergegangen ist, als *in* jenem Moment, weßwegen man eben in der Philosophie, wo die rechte Idee nur successiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verstehen.

Die erste Schwierigkeit nun, die *Sie* bei diesem Uebergang finden müssen, wird unstreitig folgende seyn. *Sie* werden mich fragen; *Wie* kann eben das, von dem wir annehmen, es sey vor und über dem Seyn - oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders gesprochen haben, als von einem *vor* und *über* dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieses dennoch zugleich als das rein *Seyende* bestimmt werden? Hierauf will ich nun also Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint seyn konnten, das was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall *nicht* und auf keine *Weise* Seyende zu denken. Es ist nur gegen das später hervortretende Seyn als nichts, in sich aber nicht nichts, es Ist nur nicht in *dem* Sinn, wie das, was nachher seyn wird. Schon das Seynkönnende ist ja eben darum, weil es dieß ist, nicht nichts, es ist das nicht actu Seyende, es ist nur das nicht *außer* sich, aber darum nicht das auch *in* sich nicht Seyende, es ist vielmehr gerade das *nur* in sich, das bloß urständlich, nicht gegenständlich Seyende. Es Ist, wie ein Wille ist, der

II,3,212

sich noch nicht geäußert hat, der also nach außen auch = o ist, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenständlich ist, also es Ist, wie der urständliche Wille, der Wille *vor* seiner Aeußerung auch ist. Wir könnten für *diese* Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verständnisses, wohl ein eignes Wort, anstatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Worts Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutschen Sprache das alte Verbum *Wesen* außer Gebrauch gekommen wäre (es findet sich nur noch in der vergangenen Zeit - in der Form gewesen), wir könnten jenes ungegenständliche Seyn, das darum nicht ein völliges *nicht* Seyn, sondern eben nur das nicht bloß urständliche ist, das rein *Wesende* nennen. Und so wäre dann dagegen das Seyn dessen, was wir das *rein* Seyenden nennen, das rein *seyende* Seyn. Wie nun aber (und dieß ist der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenso, wie das *bloß* Seynkönnende, soweit es dieß ist, gegen das *wirkliche* Seyn als *nichts* ist -

gerade ebenso ist auch das *rein* Seyende, in *dem* Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als *nichts,* denn das *actu* Seyende ist kein *rein* Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen ist. Es hat also an der Potenz eine Negation in sich - es ist nicht rein *positiv,* denn die Potenz, die ihm vorausging, ist die Negation des Seyns, das es jetzt *hat,* diese Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ positiv gewordene, d.h. es hat das Negative zu seiner immerwährenden Voraussetzung. Dagegen das *rein* Seyende (in unserem Sinn) ist das positiv seyende, in dem gar nichts von einer Negation ist. Wenn nun das actu Seyende nicht das *rein* Seyende ist, so folgt, daß umgekehrt das *rein* Seyende nicht das *actu* Seyende ist - und daß es sich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls *als* nichts, gerade so wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es wesentlich ist, daß dieser Begriff des *rein* Seyenden gleichsam ganz durchsichtig sey, so will ich ihn noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem

II,3,213

noch ruhenden, d.h. nicht *wollenden* Willen. Der Wille, der nicht will, ist allerdings als *nichts;* insofern entsteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entsteht, so ist auf einmal ein Seyn *da,* wo vorher keines war. Deßwegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn sie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichsam auf, wenn wir diese Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende ist der *wollen* könnende Wille: als der bloß wollen *könnende* ist er also als nichts. Wenn nun der nur noch nicht *wollende,* aber wollen *könnende* Wille als nichts ist, so muß der *nicht* wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich seyn. Nun gerade dieß ist das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das seyn Könnende ist = dem wollen könnenden Willen, das *rein* Seyende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Seyn nicht zu *wollen,* weil es das von selbst, d.h. das an und vor sich, gleichsam *ohne* sich selbst Seyende ist. Das *rein* Seyende steht also sogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichsam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn ist (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch *zuerst* von dem Seynkönnenden und hernach erst von dem rein Seyenden gesprochen, denn diese ganze Folge bestimmt sich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber ist das Nächste, das *rein* Seyende ist das Entferntere vom Seyn. Denn da in *diesem* keine Potenz ist, so ist leicht einzusehen, daß es erst in statum potentiae *gesetzt* werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es setzt also, um *actu* seyn zu können, etwas voraus, von *dem* es in statum potentiae gesetzt, d.h. von *dem* es in seinem Seyn negirt wird. Es ist also auch nicht das *unmittelbar* seyn Könnende, nämlich actu seyn Könnende, das Seynkönnende selbst aber setzt nichts voraus, um actu zu seyn, eben weil es *selbst* Potenz ist. Wir hätten ebenso gut umgekehrt den Begriff des *rein* Seyenden deduciren können aus dem Begriff

II,3,214

des bloß *mittelbar* seyn Könnenden. Das, was seyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerst das unmittelbar seyn Könnende seyn. Wenn es aber nicht *bloß* das Seynkönnende ist, so kann es dann in der nächstfolgenden Bestimmung nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende sey. Was ist denn aber das *nur* mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das also purus actus ist. *Dieses,* um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu seyn, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist.

Bei Gelegenheit dieser Bestimmung kann nun aber eine Incidentfrage entstehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollständigen Zusammenhang sich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweisen wollte, weil sie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte also fragen: wie ist es *möglich,* das, was seyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das *rein*, unendlich, gleichsam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Jedes Wollen, in welchem das Wollende *sich selbst* will, ist eo ipso schon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was *sich selbst* will, geht von sich selbst als bloße Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Actus. Das *rein* Wollende also, in dem *kein* solcher Uebergang ist, kann eben darum nur dasjenige seyn, das schlechterdings nicht *sich* will, also, da es doch ein *Wollendens* ist, ein anderes als *sich* will. Das *rein* Wollende *darf* nicht *sich* wollen, es muß ein absolut unselbstisches Wollen seyn, sein Weg geht also von ihm selbst hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieses andere? Es ist leicht hierauf zu antworten.

Ueberlegen *Sie* Folgendes. Das, was seyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, also das Nächste am Seyn ist, dem also nichts weder im *Seyn* noch in der *Möglichkeit* zum Seyn zuvorkommt, hat insofern nichts *vor* sich - es fehlt ihm an der Suppostition jedes Wollens, nämlich daß man *etwas* habe, das man wollen könne, es ist ganz *bloß* in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armuth, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur *sich* als *sich*, als *dieses* wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt,

II,3,215

nicht zu wollen, *reines* Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es sich mit eben demselben, nämlich mit dem, was seyn wird, *inwiefern* es nicht das bloß Seynkönnende, sondern das rein Seyende ist. Denn als *dieses*, als das *rein* Seyende, hat es allerdings Sich *als* das bloß Seynkönnende vor sich, es hat also etwas, das es wollen kann, ohne sich als sich zu wollen. Man könnte nämlich freilich sagen: wenn es *Sich* als das Seynkönnende will, so will es ja doch auch sich selbst. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das *rein* Seyende (mit einem solchen auf sich selbst zurückgehenden Willen würde es sich selbst als rein seyendes verderben), - es will nicht Sich als das *rein* Seyende, sondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es ist ihm *nur* eben *dadurch,* daß es Sich als das Seynkönnende *vor* sich hat, gegeben, das rein *Seyende* oder, was dasselbe ist, das rein *Wollende* zu seyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts *vor* sich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur selbstisch seyn. Das Unselbstische ist nicht primo loco zu denken. So viel also, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn *wie* nun, oder auf welche Weise das, was seyn wird, als das *rein* Seyende *sich* als das Seynkönnende will, dieß werde ich erst in einer demnächst folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptsächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das *rein* Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Wollende sich als *Ueber*seyendes verhalte, daß es also kein Widerspruch sey, wenn wir sagen: das, was seyn wird - eben dasjenige also, welches das Seynkönnende ist, *dasselbe* ist in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß diese Begriffe des Seynkönnenden und des *rein* Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß diese Erörterung besonders für den, der zuerst zur Philosophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweise einer ganz anderen Philosophie

II,3,216

gewohnt ist, nicht leicht zu verstehen ist, und daß eine solche nicht eigentlich fortschreitende, sondern bei Begriffsbestimmungen sich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erst durch die Folge, indem man sieht, wozu diese Begriffe gebraucht werden, wohin sie führen, und eine Entwicklung insbesondere, die ihren Gegenstand als einen *zukünftigen* behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was seyn wird (was also soweit noch bloß im *Begriff* vorhanden ist, denn das Wort Begriff wird zwar sehr mannichfaltig, d.h. sehr confus, gebraucht - aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z.B. dem Wissen oder der Erkenntniß Entgegengesetztes, kurz der Begriff als Begriff ist nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. - "Das, was seyn wird," ist also der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Bestimmungen sind nur Bestimmungen dieses Begriffs êáôE dĩï÷Þí, d.h. sie sind selbst die *Begriffe* par excellence, und außer denen es keine anderen gibt - doch *davon* wird später ausführlich die Rede seyn -), aber eine Entwicklung, die in *diesem* Sinn vom Begriff ausgeht, also dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zusteuert, wird besonders schwer gefunden, weil der Lernende sich vorkommt, als würde er gleichsam im Dunkel geführt, in dem er nicht sieht, wo die Sache hinaus will - und das ist doch, sagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um sich Mühe zu geben, erst wisse, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils soll man eben an den Begriffen und deren Bestimmungen selbst sich erfreuen lernen, dadurch erst zeigt einer, daß er Geschmack an der Philosophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe *an sich* interessirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu sie dienen oder wohin sie führen, theils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel sehen möchte, zu mäßigen wissen; schon Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben, d.h. nicht er muß immerfort und gleichsam ewig nur glauben, aber er muß glauben, solange er noch der Lernende ist, d.h. bis er vollständig unterrichtet ist, bis das Ziel mit ihm erreicht ist. Glauben *Sie* nur auch - vertrauen *Sie* auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun ist (der erreichte Gegenstand des Begriffs ist die

II,3,217

Idee), ich werde nicht ablassen, ehe ich *Ihnen* diese Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müssen *Sie* mir aber Zeit gönnen, - mir zugeben, daß ich nicht sprungweise, sondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber sind wir an einen Punkt gekommen, wo unsere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen stehen nun zunächst vor uns. Ich wiederhole zuerst den Satz, bei dem wir noch immer stehen. Eben das oder *dasselbe,* was seiner ersten Bestimmtheit nach das Seynkönnende ist, ist in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten *Bestimmung* jenes absoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieses Satzes, wie man sich in der Logik ausdrückt, d.h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe - den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula selbst, die *Art* der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich sage, dasselbe, was das Seynkönnende, dasselbe ist auch, wiewohl diverso respectu, in einem andern Anblick, *ist* eben dieses auch das rein Seyende: - was bedeutet hier dieses *ist*? Indem ich sage, *dasselbe,* was das Seynkönnende, (dasselbe, wiewohl nicht *als* dasselbe) ist auch das rein Seyende, so drücke ich hiermit eine Identität aus *zwischen* dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. *Wie* ist diese Identität zu verstehen? Denn bekanntlich gibt es sehr verschiedene Arten, sich eine Identität zwischen zwei übrigens voneinander Unterschiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieser Frage wird es schon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage schreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey; und von da werden nur noch wenige Schritte seyn - zu der Idee selbst.

Um nun also gleich zu der ersten Frage überzugehen, wie ist in dem Satz: das Seynkönnende *ist* auch

das rein Seyende, dieses *ist*, wie ist die hier behauptete Identität zu verstehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verschiedene Weise gedacht werden. Z.B. so, daß *das, was seyn wird* - dieses Subjekt eines noch zukünftigen Seyns,

II,3,218

wie wir es auch nennen können, daß diese Subjekt *zweimal* gesetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein *Seyendes*, so daß diese zwei Gestalten seines Wesens zwar sich gegenseitig ergänzten (das Seynkönnende z.B. nicht festzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß sie - *außer*einander wären. Aber so ist es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im *strengsten* Sinn genommen werden, als *substantielle* Identität. Die Meinung ist nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für *sich* Seyendes, d.h. jedes als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für *sich* selbst außer einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung ist also nicht, daß das Seynkönnende *außer* dem rein Seyenden sey, sondern die Meinung ist, daß eben dasselbe, d.h. eben dieselbe Substanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende sey. Wir setzen nicht 1 + 1, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebensowohl auch das Seyende ist, nicht aufhört Eines zu seyn, dieses Eine ist eben *in* seiner Einheit das Seynkönnende *und* das rein Seyende, also gewissermaßen das Gegentheil seiner selbst. Nun werden *Sie* aber fragen, wie es möglich sey, daß die zwei nicht außereinander seyen, d.h. daß sie sich nicht ausschließen. Es liegt mir also zu zeigen, daß sie des Gegensatzes ohnerachtet sich doch in der That *nicht* ausschließen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Bestimmungen dessen, was seyn *wird*, und das insofern vor und über dem Seyn ist, daß diese Bestimmungen sich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß sie sich zu dem künftigen, d.h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, so haben wir eben damit gezeigt, daß sie auch einander gleich sind und sich *nicht* ausschließen. Nun haben wir aber das Erste im Grunde schon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das *nur* Seynkönnende, sondern ganz ebenso auch das rein *Seyende* gegen das *künftige* Seyende sich als nichts verhalten. Nun schließt aber wohl ein Etwas

II,3,219

das andere Etwas von sich aus, aber was selbst nichts ist, kann auch von nichts anderem ausgeschlossen werden. Schon hieraus also erhellt die gegenseitige Nichtausschließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß seyn Könnende und das rein Seyende nur Bestimmungen Eines und desselben, nicht aber zwei für sich selbst Seyende sind.

Um jedoch diesen abstrakten Beweis anschaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe schon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, sofern es bloß dieses ist, also nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den *nicht wollenden Willen* bestimmen können - das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichsam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das *rein* und gleichsam unendlich *Wollende* ebensowenig ***eigentlich*** will, nämlich ebensowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich *Wollende* ist daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinschaftliche beider ist, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille ist bloße Potenz, und geht insofern nicht zum Actus über, der *bloß* und unendlich wollende ist *bloßer* Actus, und geht insofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein solcher Uebergang

stattfindet, empfinden und erkennen, so ist das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewissermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will diese Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was *Ihnen* den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d.h. etwas Gemischtes und Getrübtes), *alle* Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz seyn sollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) seyn sollte, etwas von Potenz (von *Nicht*actus, von *nicht* Seyn) gesetzt ist. In diesem Fall werden Actus und Potenz gegenseitig voneinander

II,3,220

beschränkt und getrübt, wo aber jedes in seiner Reinheit, da ist auf beiden Seiten *gleiche* Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was *ein* Seyendes ist, ist ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemischtes, es ist weder rein Potenz, noch rein Actus, sondern beides zugleich, und zwar ist jedes Seyende beides zugleich in einer *andern* Weise. Darum schließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lauterer Actus, ist *ein* Seyendes[1]. Also schließen sich diese nicht aus. Eben diese Nichtausschließlichkeit zu zeigen, war die Absicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchst wesentlicher Punkt ist, will ich das Nämliche *noch* von einer andern Seite darstellen.

Wir haben *das, was seyn wird,* zuerst bestimmt als das sich in sich selbst zum Seyn erheben, oder, wie wir auch sagten, sich zum Seyn *entzünden* Könnende, also überhaupt als das sich *erheben* Könnende. (Denken *Sie's* nur in dem Sinn des Ausspruchs: "Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedriget werden"). Das *rein* Seyende ist das sich nicht in actum erheben Könnende, weil es schon Actus ist. Aber das bloß sich erheben *Könnende* und das sich *nicht* erheben Könnende = 1 (sie können also in einer und derselben Substanz gedacht werden). Wir können auch sagen: das unmittelbar Seynkönnende ist das *nur selbstisch* seyn Könnende. Nun aber das selbstisch bloß seyn Könnende, nicht *Seyende,* ist *wie* das Unselbstische. Dieß muß *Ihnen* klar seyn. Also das selbstisch bloß seyn *Könnende* schließt das Unselbstische nicht von sich aus. Bis dahin ist ja in beiden eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Das, was selbstisch nur seyn könnte, ist so weit noch in gleicher Unselbstigkeit wie das seiner Natur nach Unselbstische - das gar nicht selbstisch seyn *Könnende.* Beide *werden* sich erst *ungleich,* wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, solang es in statu merae potentiae bleibt, ist es, was das andere. Beide sind also auch nicht außereinander, sondern das selbstisch seyn Könnende ist *in* dem seiner Natur nach Unselbstischen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein *Seyende* ist das Wesen

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 290. D. H.

II,3,221

der von sich weggehende, *nicht* sich selbst wollende Wille, der Wille, der sich seiner selbst nicht annimmt oder der *nicht* das Seine sucht, der eben darum auch als *unvermögend* erscheint, wie ein Mensch, dessen Wesen lautere Liebe, reines, sich selbst nicht versagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein solcher in einer widerspruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichsam widerstandlos erscheinen würde. Wir haben das rein Seyende erklärt als das rein oder *unendlich* Wollende. Aber

relativ auf sich selbst ist dieses unendlich Wollende auch ein *nicht* Wollendes, denn es will ja nicht *sich selbst*, relativ auf sich selbst ist es also dem nur *nicht* Wollenden, dem bloß wollen *Könnenden*, d.h. also das rein Seyende ist dem Seynkönnenden gleich. Das *rein* Wollende ist als nichts, eben weil es sich seiner selbst nicht annimmt, sich selbst nicht gelten macht, aber das sich selbst bloß wollen *Könnende* ist auch als nichts, inwiefern es sich nicht wirklich will. Das *rein* Seyende ist eben darum, weil es dieß ist, das zu seyn Unvermögende; sollte es *seyn,* nämlich *actu* seyn, so müßte es erst ex actu in non actum, in potentiam, d.h. in sich selbst zurücktreten. Dieß vermag es aber *von sich selbst* nicht. Es kann nicht von sich selbst Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerstandes. Wenn aber auch das rein Seyende sich als das von sich selbst zu seyn Unvermögende verhält, so ist es doch von dem bloß seyn *Könnenden* nicht zu unterscheiden, denn das bloß seyn *Könnende* ist wie das *nicht* seyn Könnende. Wenn also *dasselbe* das Seynkönnende ist und auch das rein Seyende, so ist es diese nicht mit gegenseitiger Ausschließung, so daß diese untereinander sich ausschlößen, sondern es ist das eine und das andere in substantieller Identität. Es ist Zweiheit in der Einheit, d.h. es ist zwei, und ist doch dabei substantiell nur Eins, und es ist Einheit in der Zweiheit, d.h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu seyn. Die Zweiheit ist nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das stillste und das tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende, aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern nur ein und dasselbe Meer. Der gesundeste

II,3,222

Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank seyn könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schließt den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern nur Ein Subjekt; das eine ist nicht das andere, und dennoch ist das eine, *was* das andere ist, nämlich dieselbe Substanz. Das Seynkönnende als solches ist nicht das *rein Seyende*, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch ist das eine, *was* das andere, jedes nämlich ist dieselbe Substanz. - Hauptresultat: Die *Identität,* welche wir zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden setzen, ist nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwischen Elementen stattfindet, die *Theile* eines und desselben Ganzen sind; denn das, was seyn wird, ist nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, sondern das ganze Subjekt oder die ganze Substanz ist das Seynkönnende, und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seyende, wie derselbe ganze Mensch der krank seyn Könnende und der gesund Seyende ist; umgekehrt also: das Seynkönnende ist nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und ebenso ist das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern selbst das Ganze.

Es kann *Ihnen* nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar seyn, aber *Sie* müssen doch fühlen, wie sehr durch diese letzte Bestimmung der Stand unserer ganzen Untersuchung sich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenstand haben, sondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere ist. Offenbar sind wir durch diese Bestimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun also ist die Frage an ihrer Stelle: was mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey.

Ich will auf diese Frage erst aus einem allgemeinen Gesichtspunkt und dann specieller antworten.

[II,3,223]

Eilfte Vorlesung.

Es liegt sehr nahe, zunächst folgende Reflexion zu machen. Die verschiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich sagen, die verschiedenen Dinge unterscheiden sich voneinander nicht durch das Seyn selbst, an dem sie alle Theil haben, sondern nur durch die *Art* des Seyns, was sich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß *das* Seyende überall und in allen Dingen *dasselbe* und durchaus sich gleiche ist. Das ist nun der höchste Begriff, der auf diesem Wege liegt, und, wie schon Platon sagt, die unerfahrene Jugend insbesondere freut sich zuerst ausnehmend, wenn sie auf diesen Begriff des überall Einen gekommen ist, mit dem alle Unterschiede für sie verschwinden, sie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem sie gleichsam wunder was zu besitzen meint, bis sie endlich durch die Folge erfährt, daß mit diesem Begriff schlechterdings nichts anzufangen ist, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg - oder mit ihm weiter zu kommen, daß man sich mit ihm immer nur auf demselben Punkt herumdreht und zuletzt gleichsam schwindlicht wird, wie denn Aristoteles schon von der eleatischen Einheit (und eben jener Begriff des in allem sich selbst Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und dasselbe ist, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der ganzen eleatischen Schule), von diesem also, oder vielmehr von der eleatischen Einheit, sagt schon Aristoteles, daß sie

II,3,224

nur Schwindel errege und durchaus keine Hülfe gewähre, d.h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende seyn kann, also schon nur eine *Art* des Seyns, nicht das öde und wüste Seyn, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß schlechterdings nicht abweisen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu seyn vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu seyn. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seynkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht *Seyende*, sondern es ist auch in das *wirkliche* Seyn hervorgetreten (*wenn* es sich in das Seyn erhebt), auch dann ist es das nicht *Seyende*, denn es ist das an sich nicht zum Seyn Bestimmte, das nicht seyn Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Negirende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende bestimmten Seyenden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demselben zu dem rein *Seyenden* vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältniß unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sey. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Bestimmung des Seynkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das,

II,3,225

welches *unmittelbar* das Seynkönnende ist, ist zufolge einer zweiten Bestimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieser Frage will ich zu besserem Verständniß noch Folgendes vorausschicken. - Jene reine potentia existendi für sich gesetzt ist immer zuerst, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nicht*wissen* ihrer selbst. Denn wenn sie sich ihrer selbst annimmt, sich selbst will (und um sich zu wissen, müßte sie sich selbst *wollen* - sich sich selbst gegenständlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar ist), sowie sie sich selbst wollte, hörte sie auf potentia pura zu seyn, und würde ein Anderes, sich selbst Ungleiches; der für sich selbst gesetzten bliebe also nichts übrig, als entweder im sich nicht Wissen zu bleiben, oder sich selbst zu verlieren. Sie wäre wie gewisse menschliche Eigenschaften, die auch nur im sich selbst nicht *Wissen* bestehen. So hört die Unschuld auf Unschuld zu seyn, wenn sie sich als Unschuld weiß, ebenso wie die Anmuth, die Anmuth seyn will, nicht mehr Anmuth ist, und nichts in der ganzen Welt z.B. ist widerwärtiger als eine affektirte Naivetät. Aber gerade weil wir sie als nackte, bloße potentia existendi bestimmen müßten, könnte sie sich nicht als solche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von selbst oder naturâ suâ Actus seyn. Sie wäre also, wie gezeigt, als Potenz nicht festzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, sondern mit dem Einen, das ganz und also völlig ungetheilter Weise jenes und dieses ist. Dieses Eine also - dadurch, daß es das rein *Seyende* ist - dadurch bekommt es *sich* als Seynkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Seyn Vorstrebendem. Denn die *Natur* des Seynkönnenden ist, über sich selbst hinauszugehen; es ist die *zweideutige Natur*, oder was sich nicht festhalten läßt, das Unbestimmte und über seine Grenzen Hinausschweifende, weil es als das Seynkönnende ebensowohl auch das Gegentheil von sich selbst ist, nämlich das nicht nicht seyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im *wirklichen* Seyn das außer

II,3,226

aller Grenze gesetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns ist eben das Können) - *außer* dem Können gesetzt, ist es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenlose, das platonische Tðåéñïí. Aber es ist ein Tðåéñïí ebensowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht sich selbst begrenzen Könnende, das von sich selbst Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es ist das von *sich selbst* Unbegrenzte: insofern der größte Gegensatz der Philosophie, der besonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Festes gehenden Wissenschaft. Wenn es also das *durch sich selbst* nicht Begrenzte ist, so folgt um so mehr, daß es durch ein anderes begrenzt seyn müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht etc. Das Seynkönnende ist nicht se contentum, nicht das von sich selbst Enthaltene, von sich selbst Begnügte[1]. Darum ist es auch für die Folge, *inwiefern es nämlich für sich hervortritt* und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens - auch in dieser Hinsicht das *Sinistre.* Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von sich selbst Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt seyn; dieses andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das *mittelbar* Seynkönnende seyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt sich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seyenden herleiten. Also das Begrenzende des von sich selbst unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieses Seyende darf nicht *außer* dem Seynkönnenden, oder *so* gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein *anderes* von *sich* begrenzte, sondern eben das, was das Seynkönnende, ist auch das rein Seyende. Demnach ist es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, sondern es ist jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende ist, von sich selbst, sofern es das rein Seyende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt sich uns also jenes Eine unmittelbar zum *sich selbst Besitzenden*, das sich selbst

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 50. D. H.

II,3,227

in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht seyn könnte, wenn es nicht *in* seiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deßwegen ist z.B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder substantiell Eines ist, auch an sich selbst das blinde, und ebenso ist auch jedes andere Princip, das sich von dem des Parmenides etwa *dadurch* unterscheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in sich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden gesagt werden kann), auch jedes solche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in sich hat, das diesem Fortgehen widersteht, kann nur ein blindes Princip seyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig ist. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwischen beiden gesetzte Identität haben wir also gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende in seiner Gewalt hat. Wir können statt dessen auch sagen, das Eine als das rein Seyende hat sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Grundlage, zu seinem Subjekt, dieses Wort im eigentlichen Sinn genommen - pro eo quod subjectum est alii.

Indem es aber sich als das Seynkönnende als Subjekt, d.h. als Grund von sich selbst als dem rein Seyenden, setzt, macht es eben damit auch sich als das Seynkönnende zur *Potenz* von *Sich* als dem rein Seyenden, so daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von sich selbst, d.h. seines eignen Seyns, zu seyn. Das Seynkönnende absolut gesetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit seiner selbst oder seines eignen Seyns - es könnte nur das im *transitiven* Sinn Seynkönnende seyn. In*so*fern wäre es schon als Seynkönnendes außer sich - außer sein Wesen gleichsam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d.h. zum Können, zur Möglichkeit von *Sich* als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von *sich* als seiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit *seines eignen Seyns* abgezogen und entbunden; *indem* es als Möglichkeit eines andern Seyns gesetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu seyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz

II,3,228

oder Möglichkeit als völlig *gleichgeltende.* Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. - Was in irgend einem Verhältniß das bloße *Subjekt* ist, ist eben darum das in diesem Verhältniß nicht selbst seyn Sollende. Das nicht *selbst* Seyende aber, das darum doch nicht nichts ist, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern seyn. Das Seynkönnende soll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch sagen können, die Voraussetzung seiner selbst (seines eignen Seyns), es soll die Voraussetzung (das Subjekt) des Seyenden seyn. In diesem Fall ist es gleichsam selbst nicht mehr. *Es selbst,* es verschwindet ganz als für sich Seyendes, und wenn wir es daher jetzt aussprechen wollen, müssen wir sagen: das Seynkönnende ist nicht das Seynkönnende, sondern es *ist* das rein Seyende. Denn dieses ist, wie ich schon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe[1], der Sinn des Ist (der Copula) in jedem wirklich etwas aussprechenden (nicht tautologischen) Satz. A *ist* B heißt: A ist Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A ist für *sich* etwas, auch ohne B, es könnte also auch etwas anderes seyn als B; nur sofern es auch eines Seyns für *sich,* und also auch des nicht = B seyns, fähig ist, sagen wir cum emphasi: es ist B. Z.B. *diese* Pflanze macht sich mir sichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß sie Materie ist, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas

Palpables. Indem ich also sage: das, was ich hier sehe, ist z.B. ein Geranium, so ist das Subjekt der Aussage eigentlich die Materie der Pflanze. Diese Materie ist nun *etwas* auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerstört werden und die Materie bleibt, die Materie ist gegen die Form gleichgültig, sie ist in ihrer Art auch ein Tðåéñïí, d.h. sie ist an sich fähig, auch nicht *diese* Pflanze, sondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu seyn. Nur darum kann ich cum emphasi sagen: sie *ist* diese und keine andere Pflanze. In der Aussage: A *ist* B, oder A ist *Subjekt* von B, liegt also: 1) A könnte auch etwas anderes seyn oder ist des nicht Bseyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes seyn könnte als B, so macht

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 53. D. H.

II,3,229

es dieses sein - ein "Anderes-seyn-Können" gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur *so* oder nur auf *diese* Weise *ist* es B.

In der arabischen Sprache wird das Ist (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unser deutsches Kann (Können) ist. Dieß erhellt daraus, daß eben dieses Wort in den verwandten Dialekten der arabischen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feststellenden hat. Ferner erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Accusativ construiren. Der Araber sagt nicht: homo est sapiens - dieß drückt das eigentliche Verhältniß insofern nicht genau aus, als man es auch verstehen kann: der Mensch ist ganz und gar nur weise, er hat keine entgegengesetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weise-Seyns in sich, was doch, wie wir alle wissen, nicht der Fall ist, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologischen machen würde. Ohne Voraussetzung einer dem Prädicat entgegengesetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Aussagen nur tautologische. Denn daß z.B. das Helle hell ist, bedarf keiner Versicherung. Was *kann* hell seyn als das seiner Natur nach Dunkle, d.h. was ohne Anziehung des an sich Hellen dunkel seyn würde? Wovon kann man sagen, daß es wissend *ist*, als eben von dem Unwissenden? Denn das Wissende selbst, das gar nichts anderes (keine entgegengesetzte Potenz), also das *rein* Wissende ist, kann ebendarum nicht im eigenschaftlichen Sinne wissend, d.h. ein Wissendes seyn, wie wir von dem, was *das* Seyende ist, sagen, es sey eben, weil es dieß ist, nicht ein Seyendes, nicht seyend im eigenschaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber sagt gegen alle sonstige Grammatik: homo est sapientem. Dieser Accusativ zeigt, daß bei ihm das Ist so viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, denn Accusativ. Der Sinn ist also: der Mensch trägt, er ist nur Träger, nur *Subjekt* des weise-Seyns, er ist nur insofern weise, als er die

II,3,230

Potenz des entgegengesetzten Seyns in sich *als* bloße Potenz gesetzt hat, er *vermag* auf diese Art das weise-Seyn, er zieht es sich an als Prädicat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und *so* es zu *seyn*, und es *nicht* zu seyn, d.h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende ist nicht mehr *Es selbst*, sondern es ist - das rein Seyende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem griechischen káéüôçò gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr

zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältniß *von* seiner Eigenheit, d.h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von *dem* Antheil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es *für sich* seyn ***könnte.*** Es wird also durch dieses Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauteres Seynkönnendes zu seyn, aber nicht um seyend, sondern eben *um* seyn Könnendes zu seyn. Seinem *Wesen* nach, *insofern* es als Wesen besteht, ist es *in*transitives, in sich selbst bleibendes Seynkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Also es wird durch dieses Verhältniß vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauteres Seynkönnendes, nicht im *Gegensatz* von Seyn (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seynkönnen ihm selbst das Seyn ist, daß es dieses Seynkönnen selbst sich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird also das Seynkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst *gleich-gesetzt* (der erste Anfang zur Gewißheit - zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche

II,3,231

seyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von sich selbst ausgesetztes Wesen, als sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt zu werden. Wonne ist es jedem besseren Menschen, in sein eignes Inneres geführt zu werden; die *wahre* Freundschaft ist die, welche uns dieses gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Faust, wo dieser den höchsten Geist anruft und von diesem sagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich sagt:

> Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
> Kraft, sie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Beflissene sich begeistern sollte:

> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen -

nachdem also Faust aller dieser Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geist und Kraft verliehen, so ist es der schönste Zug dieses Selbstgesprächs, daß Faust über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene setzt, die er im eignen Inneren findet - indem er fortfährt:

> Du zeigst
> Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
> Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

In sich selbst zurückgeführt, macht sich das Seynkönnende eben das nicht *Seyn,* nämlich das nicht *äußerlich* Seyn selbst zum Seyn, aber eben, *indem* es sich selbst als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), ist es als dieses Nichts der Zauber (die Magie - dieses Wort ist nur eins mit unserem deutschen *Macht*, *Möglichkeit,* also mit Potenz) - als dieses Nichts ist es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an sich zieht, so daß es, ohne ein Seyn für sich anzunehmen, *in* dem rein Seyenden als in einem anderen Selbst sich selbst besitzt - nicht

II,3,232

als *ein* Seyendes, sondern eben als das *unendlich* Seyende. Es muß selbst *nichts* seyn, damit das unendlich, das überschwenglich Seyende ihm *etwas* werde. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit, denn jedes ist - nur auf entgegengesetzte Art - das andere; in beiden ist, wie schon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit oder Ledigkeit seiner selbst: in dem Seynkönnenden, inwiefern es *sich* nicht will, weil es überhaupt nicht *will*, sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem *rein* Seyenden, inwiefern es zwar *will*, ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß sie im *reinen* - nicht im theilweisen - Gegensatz miteinander stehen, daß jedes die reine Negation des anderen ist, das eine, indem es nicht *außer,* das andere, indem es nicht *in* sich ist, oder umgekehrt, jenes indem es nicht Objekt, dieses, indem es nicht Subjekt von sich selbst ist, macht unmöglich, daß sie sich ausschließen. Denn z.B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von sich selbst wäre, würden sich ausschließen, aber das reine Subjekt schließt das reine Objekt und das reine Objekt schließt das reine Subjekt nicht aus, und *ein und dasselbe* kann *beide* seyn. Gerade aus dem *reinen* Gegensatz folgt hier (um mich dieses Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchste gegenseitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine sich als das Seynkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seyenden hat, so hat eben dasselbe als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine ist seiner zweiten Bestimmung nach das *rein* Seyende nur, inwiefern es sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Voraussetzung hat, nur *dadurch* ist es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbst, über sich selbst gehoben, denn es ist das rein Seyende oder *unendlich* Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es sich geben, das es, weggehend von sich selbst und darum unendlich, wollen kann.

Absichtlich habe ich mich bei diesem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieses Urverhältniß sind alle folgenden bestimmt. Setzen *Sie* oder nehmen *Sie* als möglich an, daß jenes Seynkönnende

II,3,233

irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weise dieß etwa geschehen könne, sehen wir freilich hier nicht - aber setzen *Sie* dieß als möglich), so wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyenden zu seyn, wie wir denn auch in einem andern Zusammenhang schon vorhergesagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch stets nur als das der Negation Unterliegende erscheinen werde.

Ein und dasselbe Wesen ist uns also jetzt von der einen Seite Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müssen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von diesen ist es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes ist es Negation des Seyns, nicht absolute, sondern nur Negation des Seyns in sich. Als das rein Seyende ist es ebenso relative Negation des Könnens. Es ist insofern - als *jedes* von diesen einzeln oder besonders betrachtet - eine Einseitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausschließt. Indem es nun aber als das rein Seyende *sich* als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder - damit man sich dabei nicht etwa einen besondern Akt vorstelle - indem es als das rein Seyende sich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, so ist es als Seynkönnendes abgehalten, selbst *objektiv* zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu seyn. Aber eben dieses Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das *wahre* Ende, d.h. das, bei dem wir stehen bleiben könnten, wirklich gegeben ist; wir sehen, daß es weder als das eine noch als das andere *das* ist, was es eigentlich seyn *soll.* Denn als das Seynkönnende ist es vielmehr ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder *um* seiner selbst willen Seyende, denn es ist gesetzt als

Subjekt des rein Seyenden. Als dieses aber ist es auch nicht das um seiner selbst willen Gesetzte, sondern es ist nur gesetzt, um das erste als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten, Hier ist also offenbar nicht stehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es ansehen als das um seiner selbst willen Seyende, als das eigentlich *Ziel* des Wollens seyn kann oder seyn ***soll.*** Indem wir von dem Seynkönnenden

II,3,234

zu dem rein Seyenden fortgehen, *wollen* wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen schon ein Drittes, oder genau gesprochen, das, was seyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das *um seiner selbst willen* Seyende ist.

Was kann es denn nun aber als dieses Dritte seyn? Wir haben schon gezeigt, daß es als jedes - als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einseitigkeit ist. Dadurch nun, daß es *ein* und dasselbe Wesen ist, das das eine und das das andere ist, dadurch hebt dieses (das Eine nämlich) die Einseitigkeit in sich auf, es ist von seiner Einseitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende ist, und von seiner Einseitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende ist. Das Eine kommt also dadurch in die Mitte zu stehen als das vom einseitigen Seyn und vom einseitigen Können *freie;* da es aber von den beiden Einseitigkeiten nur frei ist, indem es beide *voraussetzt,* d.h. ebensowohl auch die *beiden* ist (denn nähmen wir sie in Gedanken hinweg, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was seyn wird, würde uns immer wieder zuerst das unmittelbar Seynkönnende seyn), da es also das von beiden freie nur ist, inwiefern es beide voraussetzt, d.h. selbst auch beide ist, so ist es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieses Dritte nur zu bestimmen ist als das vom einseitigen Können und vom einseitigen Seyn *freie.*

Dieß ist aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den positiven zu finden, bitte ich *Sie* Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende ist ein einseitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne sich selbst als Potenz aufzuheben, weil also in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus ausschließt. Wir können sagen: *absolut* gesprochen ist es das - *beides,* Potenz und Actus, seyn Könnende (so daß sein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn selbst wieder ein potentielles ist, denn es ist das Seynkönnende nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil seyn könnte, und so ist es das Seynkönnende selbst nur möglicher oder hypothetischer

II,3,235

Weise, nämlich wenn es *nicht* in das Seyn übergeht - (ich bitte, dieß als bloße Nebenerläuterung anzusehen) - also absolut gesprochen ist das Seynkönnende das - *beides,* Potenz und Actus, seyn Könnende, aber wenn es *Potenz* ist, so kann es nicht *Actus* seyn, und wenn es Actus ist, hört es auf Potenz zu seyn. Darin besteht seine Einseitigkeit. Das rein Seyende aber ist sogar *nur* Actus, d.h. es schließt die Potenz ganz von sich aus, es ist nicht wie das Seynkönnende natura anceps, es ist das entschieden, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz ist, und darin besteht *seine* Einseitigkeit. Das Dritte also, welches nach unserer Bestimmung das von *beiden* Einseitigkeiten Freie ist, kann nur das seyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausschließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem *rein* Seyenden *im* Seyn nicht aufhört Potenz zu seyn, sondern Potenz *bleibt,* und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben - kurz das Dritte ist nur zu bestimmen, *als das zu seyn und*

nicht zu seyn erst wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu seyn, nicht nöthig hat reines nicht-***Wollen*** zu seyn. Oder - in einem andern Ausdruck - wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloß dieses, noch bloß jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, das nämlich im Objektseyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu seyn, und um Subjekt zu seyn, nicht aufgeben muß Objekt, d.h. seyend, zu seyn - das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seyende Seynkönnende. Und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen.

Auch *hier*, im Fortgang zu dieser dritten Bestimmung, sind wieder verschiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke also:

1) daß wir auch mit diesem Dritten noch immer *über* dem wirklichen

II,3,236

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, *wenn* es seyend ist, nicht aufhört *Quelle* des Seyns zu seyn. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als solches seyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht 1 + 1 + 1, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur ***Ein*** *dreifaches* Wesen, das nur drei Ansichten - oder vielmehr, um dieß objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist - Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als solches seyende Seynkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht ausschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d.h. sie sind nicht drei für sich Seyende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seynkönnende, das rein Seyende und das als solches gesetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder *bloß* seyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn bestimmt als das nicht seyn Sollende, das als solches seyende Seynkönnende aber als das seyn Sollende, dem gebührt zu seyn. Aber das nicht seyn Sollende, solang es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem seyn Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im seyn Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht seyn Sollende etwa als ein Princip des Bösen zu denken. Denn solang es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, *wie* das seyn Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht *als* das nicht seyn Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermög des ursprünglichen

II,3,237

Verhältnisses würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und also negirt werden. Aber eben dadurch ist es erst als das nicht seyn Sollende erklärt, und erst das als solches *erklärte* nicht seyn Sollende, wenn es sich wieder ex statu potentiae erhebt, erst dieses ist das Böse zu nennen, woraus allein schon erhellt, daß das Böse als solches erst in der Creatur möglich ist.

Eine dritte, unsern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entsprechende Bemerkung ist folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und also das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm gesetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber ist das Innere, das Prädicat das Aeußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, so ist das Eine, inwiefern es das Seynkönnende **und** (+) das rein Seyende (minus A + plus A) ist, Subjekt seiner selbst als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts - dieses also ist gleichsam das Aeußerste, Offenbarste des Wesens, das bloß Seynkönnende aber das *Innerste*, Verborgenste.

Die drei Begriffe sind nur Bestimmungen Eines und desselben, aber eben deßwegen ist dieses z.B. als Objekt nur bestimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt bestimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern schon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine substantielle ist, sondern eine bloße Differenz der Bestimmung. Zwar ist das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir *wollen*, aber es *läßt* sich nicht unmittelbar setzen, denn es ist nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht ***sich*** wollen kann. Aber das Erste, das nichts vor sich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur *sich* wollen, es ist das nur für *sich* seyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt seiner selbst seyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern seyn Könnende. Dieß ist aber schon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für sich seyn und von dem, was ihre eigne Voraussetzung ist, sich trennen können.

II,3,238

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu seyn und nicht zu seyn Freie bestimmt worden, haben wir das, was wir wollen - also das *wahre* Ende, das, bei dem wir stehen bleiben können. Mit der dritten Bestimmung ist das, was seyn wird, *vollendet*, mit dieser Bestimmung haben wir es also als das in sich selbst Beschlossene, das Absolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als id quod omnibus numeris absolutum est. Denn der Begriff des Absoluten ist gleich entgegengesetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende ist: aber in jenen drei Bestimmungen sind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht *außer*einander, sondern ineinander sind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit ist ebenso alle Endlichkeit ausgeschlossen; allein in jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist; nirgends ein Unbegrenztes, sondern überall ein Begrenztes, ist es doch *frei;* denn es ist *gefaßt* und auch *nicht* gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Bestimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Bestimmung so verpflichtet ist, daß es die anderen ausschlöße. Hier ist also auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beseitigt, an die Stelle desselben ist das gegliederte, in sich selbst zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideischen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönnende bestimmt wurde, d.h. als Negation des *Seyns* gesetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegensteht. Das Erste, das wir setzten, ist schon = Einem, nicht = Allem, was hier ebensoviel bedeuten würde als = o. Das subjectum ultimum alles Seyns ist freilich mehr als nur Eines (unum quid), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Substanz, sondern dadurch, daß es *Allheit* ist (denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit). Das, was seyn wird, das Subjekt alles Seyns, ist nothwendig

II,3,239

Allheit, aber nicht in einem *materiellen* Außereinander, nicht als 1 + 1 + 1, so daß diese Elemente sich als *Theile* des Einen verhielten. Denn der Theil ist immer ein vom Ganzen Verschiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze *mehr* ist als dieser Theil, daß es mehr enthält als dieser, nämlich auch die andern Theile, welche *dieser* von sich ausschließt. Theile sind nur, wo gegenseitige Ausschließung. Aber eine solche Ausschließung findet hier eben nicht statt, sondern *jedes* ist das Ganze. Das Seynkönnende ist nicht außer dem Seyenden und nicht *außer* dem als solches gesetzten Seynkönnenden. Keines von diesen ist *außer* dem andern; ***was*** ich also betrachte, ist immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil sprechen will, ist hier selbst das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt ist das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch ist. Dieß ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Christus den Geist beschreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d.h. jeder Punkt ist ihm gleichgültig), und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d.h. du kannst in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er ist überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt seiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in "dem was seyn wird" gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß "das was seyn wird" *Geist* ist, und zwar - als *Allheit* - der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

[II,3,240]

Zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was *vor* und *über* dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in *Bezug* auf das Seyn - als das, was *seyn wird* - betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des *reinen* Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was *seyn wird*, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, *als solches* gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich *umkehrt.* Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines *künftigen* Seyns, er muß vor allem als *selbst Seyendes* bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. - Bisher allerdings

II,3,241

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende ist das nur mittelbar - aber doch das mittelbar auch seyn Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das *unmittelbar* Seynkönnende, von welchem wir sagten, es sey dem rein Seyenden Grund, Subjekt - wenn dieses aus dem angenommenen Verhältniß heraustäte und ein selbst Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in statum potentiae setzte, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seynkönnende war also alles auch Seynkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als *solche* betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d.h. eben des Seynkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d.h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d.h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d.h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der *Geist* das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen - er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist - zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach - ***eher*** als sie), *Er* ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. - Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophiren bis jetzt durchaus

II,3,242

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende *selbst* ein *nothwendiger* Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u.s.f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie *Sie* selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke *des* Seyenden, d.h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf *dieses* wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z.B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur *den* Sinn, ob *dieses* Wirkliche, z.B. ob das Körperliche, das *wahre* Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das *wahre* Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen *den* Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z.B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

II,3,243

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind - dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern *nach* sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an *seiner* Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht *seines,* sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie *über* ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns - Principien nicht etwa des Geistes oder *seines* Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie *des* Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtet worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das *sind* sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, Pñ÷áß, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie *zuerst* und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein *nicht*-ursprüngliches sich darstellt - überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging großentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z.B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder

II,3,244

die Materie noch das Denken eine wahre Pñ÷Þ, ein reines principium des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellkraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar - ohne Vermittlung jener Principien - zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der *höchsten,* d.h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloß uneigentlich so genannt) sind eben die Pñ÷áß, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloße *Begriffe* als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z.B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zusammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verstandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, so will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß man unsere Principien des Seyns gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie als bloße *Kategorien* betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende

nennen, sey nichts anderes als der allgemeine, d.h. auf alles, selbst auf das einzelnste concrete Ding anwendbare *Begriff* der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, sey die Kantsche Kategorie der Wirklichkeit, das seyn Sollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverstand. Jenes Seynkönnende ist nicht der *allgemeine,* auf das Concrete insgesammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es ist vielmehr schlechterdings *nichts* Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es ist jene eine, ihres Gleichen nicht

II,3,245

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit êáôÈ dîï÷Þí, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältniß zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unsere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen Pñ÷ásò wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres *Princip* des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen Pñ÷Üò. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an *dem,* was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z.B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sey, daß also Subjektives und Objektives in nichts auszuschließen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren Pñ÷ásò befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

II,3,246

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Proceß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektives sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende bestimmt werden konnte.

Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, daß man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: *diese* seyen die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es *seyen* in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann. Das Nächste am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende seyn, d.h. was, um zu seyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher in*so*fern schon als

Wille, nur noch ruhender, bestimmt ist. Diesem zunächst läßt sich nur noch das bloß mittelbar seyn - seyn und also auch wollen - Könnende denken, von dem sich leicht zeigen läßt, daß es seiner Natur nach nur das rein Seyende seyn könne, das ein *wirklich* Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur sofern es in potentiam gesetzt wird, das also ein solches voraussetzt, von dem es in potentiam zu setzen, als das rein Seyende zu negiren ist. *Außer* diesen beiden - als *nur* durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt sich dann nur noch denken das *als* das rein Seynkönnende - als lautere Freiheit gegen das Seyn - ins Seyn Kommende, was weder dem Ersten möglich ist (denn dieses hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu seyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr sich zum *rein* Seyenden wiederherzustellen und als Potenz aufzuheben sucht. Es läßt sich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß diese drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demselben sich denken lassen. Denn z.B. das rein Seyende ist nur zu denken als Negation des Könnens, diese Negation des Könnens läßt sich aber nur begreifen als zweite Bestimmung

II,3,247

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als *dritte* Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also *Ein* Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d.h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der Pñ÷§í also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. *Wenn* ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste *Wirklichkeit* ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, *damit* es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos *ist*, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein ***Grund*** von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß *keine* Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

II,3,248

ist. Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d.h. jedem System, was die Vernunft zum *Princip* erhebt, das Fundament zerstört. - Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist. Aber daraus folgt

nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er absolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (positive) Philosophie ist eben nichts anderes als der Erweis dieses absoluten Geistes. Er hat kein Prius, sondern ist selbst das absolute Prius, und also ist von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener *Principien* des Seyns (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienten, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dieß nur *für uns* waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d.h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst, betrachtet, das Verhältniß sich umkehrt und diese Principien vielmehr die *Folge*, das Posterius von ihm sind[1]. Der absolute Geist kann also zwar *durch*

[1] Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philosophie dem Vortrag der positiven Philosophie unmittelbar selbst vorausgeht, die letztere nicht erst die Principe des Seyns zu suchen hat, da sie ja in jener schon gegeben sind, wie denn der Verfasser nach hierüber hinterlassenen Andeutungen bei der Herausgabe dieses Theils seines Systems wirklich die Absicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, "das Seyende" constituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und besonders wieder aufzustellen, und ebenso auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, sondern einfach auf die Darstellung der reinrationalen Philosophie und auf die den Uebergang zur positiven Philosophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbesondere zu verweisen, und so das Ganze als durch das Vorhergehende bewiesen zu behandeln. Man sieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philosophie nicht voraussetzenden) Darstellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwissenschaft sich darauf zu beschränken hätte, mittelst der Deduktion der Elemente, der Urstoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Ist, (dem Seyenden selbst) zu führen, sie selbst nur eine didaktische, substruirende Aufgabe *innerhalb* der positiven Philosophie zu erfüllen hätte, aber keine | *[S. 249]* Wissenschaft *für sich,* keine alles in ihren Kreis ziehende, universelle Wissenschaft, d.h. keine Philosophie seyn könnte, wie es die reinrationale ist. - Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philos. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darstellung exisitirt, in welcher die Principe nicht zuerst für sich oder von sich aus, sondern *unmittelbar* von Gott (A^o) aus deducirt sind, ein Versuch, der im nächsten Bande mitgetheilt werden soll. D. H.

II,3,249

diese Principien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d.h. er kann überhaupt nur a posteriori erwiesen werden. Dieß darf freilich (wie schon in der Einleitung[1] gezeigt worden) nicht in *dem* Sinn verstanden werden, in welchem man sonst wohl auch den physikotheologischen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In diesem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und *intelligenten* Urheber der Dinge geschlossen. Hier sucht man also vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philosophie wird der vollkommene Geist vielmehr dadurch erwiesen, daß von ihm als prius *zu* seiner Folge, nämlich zu seinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem physikotheologischen Beweis wird die Welt zum prius des *Beweises* gemacht, Gott also zum posterius. Hier dagegen ist umgekehrt der vollkommene Geist das prius, von dem aus man zu Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt sich, was ich schon früher gesagt habe: die positive Philosophie sey in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichsam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Ansehung des vollkommenen Geistes aber Wissenschaft a posteriori.

Das Princip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; *insofern* kann man sagen: das Princip der Philosophie liegt in ihrem *Ende.* Denn sie ist nichts anderes als die Realisirung ihres Princips. Es ist also auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

[1] S. oben S. 130, Anmerk. 1.

II,3,250

weiter - nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den sie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Princip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte *Meinung*, es sey *unmöglich*, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer êüóìïò seyn kann, - nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch *zeigt*, der hat den vollkommenen Geist als Princip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als *Potenzen* dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als *Er selbst.* Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende, d.h. daß er absolute Allheit seyn muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d.h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, seyn, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Seyn bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nöthigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige seyn, der

II,3,251

über jedes besondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet, eine wahre Allheit ist. Diese Allheit ihrer *inneren* oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1) der *an sich* seyende Geist: demnach zunächst überhaupt der ***seyende,*** wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede ist, der selbst schon seyender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der *an* sich, d.h. der nicht von sich *weg*, nicht als Objekt von sich seyende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als *reines* Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er *schweigt*, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich

herausgeht, sondern vielmehr im *an*-sich-Halten, im selbst-still-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich

II,3,252

jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen *empfunden* wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen *an* sich Seyn zu versichern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der an sich seyende (denn er ist Allheit); er ist 2) der *für sich selbst* seyende Geist.

Eh' ein Wesen für sich, d.h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es an sich da seyn. Der *für* sich selbst seyende, d.h. der als Objekt von sich seyende Geist setzt den *an* sich seyenden Geist voraus. Er ist der *für* sich seyende Geist heißt eben: er ist der für sich als den an sich seyenden - seyende.

Wie der *an* sich seyende Geist nicht *für* ***sich*** ist, so ist der für sich selbst seyende Geist nicht *an* sich. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seyende Geist. Wenn der Geist als der *an* sich seyende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d.h. für den an sich seyenden) - seyende, das Aeußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser *Gestalt* des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein *eigner Wille* ist. Die Natur des *für* sich seyenden Geistes ist eben nur, für *sich,* d.h. für den an sich seyenden zu seyn, sich diesem ganz zu *geben.* Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an *sich* seyenden Geistes sey, nur derjenige zu seyn, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist, so zu sagen, um seiner selbst willen: der *an* sich seyende ist nur, um sich als den *für* sich seyenden zu haben, der *für* sich (also nicht an sich) seyende ist nur, *um* sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das sich gebende, das

II,3,253

offenbare, das außer sich, von sich weggehende Seyn versteht, daß alsdann der *für* sich seyende Geist der rein *seyende* ist, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn ist. Er ist, der *ganz* und bloß Seyn ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seyns stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der *an* sich seyende Geist eine absolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn ist, aber das nicht *Seyn* in diesem Sinn ist nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an sich seyenden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lediglich in sich seyende, bloß wesende Seyn. Wir bedienten uns von dem an sich seyenden Geist schon des Ausdrucks, er sey in absoluter Selbstentschlagung, d.h. eben in absoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er ist in dieser, weil er nur *reines* Selbst, bloß *Er selbst,* gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädicat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das

Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädicat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seyenden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seyenden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der *an* sich und der *für* sich seyende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht *an* sich) seyenden Geist *nicht* stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden *getrennt,* in Einem - *vereinigt* ist. Der vollkommene Geist ist also 3) der *im an sich* oder Subjekt-Seyn *für* sich seyende, der *als* Subjekt sich selbst Objekt seyende, so daß er - nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur *an* sich, in der andern nur *für* sich, in der einen *nur* Subjekt,

II,3,254

in der andern *nur* Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst *hat,* gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne *wirklich* zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der *ganz* Subjekt und *ganz* Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen *an* sich- und des bloßen *für* sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des *bei* sich Seyns. Das ***bei*** sich Seyende ist *nicht* das *nothwendig an* sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und *nur* von sich weg Seyende, gar nicht *an* sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg - *seyn,* von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger *an* sich zu seyn, und das umgekehrt *an sich* ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur *an* sich seyende Geist, b) der nur *für* sich seyende Geist, welcher abstrakt (d.h. ohne Bezug auf den *an* sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den *an* sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn - 1) der Geist *kann* unmittelbar nur der *an* sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für sich seyn soll, muß erst *an* sich seyn), und nur indem der Geist der *an* sich und der *für* sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

II,3,255

in einer dritten Gestalt zugleich der *an* sich seyende und der für sich seyende - als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er *nichts*

vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt *und* Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn - jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) *Wäre* es auch eine Möglichkeit, den Geist *unmittelbar* zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam *machtlos*, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem *Seyn* außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch *in* dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, *der, der seyn wird*, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für *sich* völlig impotent. - Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht *Eines* seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine *Art* des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an *diese* nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der *als* solcher seyende seyn, denn dieses "als" drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich *als* dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem *als,* z.B. in dem *als* A seyn - liegt also immer

II,3,256

nicht das bloße A *seyn,* sondern das *als* A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem ist aber in dem bloßen *an* sich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit *als* verbunden bedeutet immer gegenständliches Seyn. Der bloß an sich seyende Geist ist also der nicht - *als* solcher seyende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seyende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht als *solcher,* sondern sogar der ***nicht*** = als solcher (denn er ist der außer sich seyende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seyende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist seyn könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns *gebundene* - d.h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Seyn wieder freie Geist; *ihm* ist auch das *als*-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; - dieß - auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte - deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. - - Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d.h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns - er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transscendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher 1) der *an* sich

II,3,257

seyende Geist, 2) der für sich seyende Geist, 3) der *im An*-sich für sich seyende Geist ist. Schon darin, daß wir *diesen* auch erklärt haben für den *als solchen* seyenden Geist - schon darin liegt es, daß erst mit dieser Bestimmung das *wahre* Ende, also auch der vollendete Geist erreicht ist. Denn das wahre Ende ist immer nur erreicht, wenn der Anfang von seiner Negativität befreit, aus sich selbst herausgebracht und objektiv gesetzt ist. Nun ist der Geist in seiner dritten Gestalt wieder der an *sich* seyende Geist, nur der *im* an-sich-Seyn zugleich für sich seyende Geist. Also diese dritte Gestalt ist nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv gesetzte Anfang; der als solcher seyende Geist ist nur das *über* sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste.

Der sich selbst besitzende Geist ist wieder, was der Anfang ist, nämlich der *an* sich seyende Geist, nur als der zugleich *für* sich seyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Wesen sich vollendet, also auch die Momente des sich-Vollendens des Geistes sind: 1) reines *an sich* seyn, 2) von sich hinweggehen - *außer* sich seyn, 3) in sich selbst zurückkehren, sich als reines Selbst wieder gewinnen, sich selbst besitzen. Nur was aus sich selbst gekommen, kann *zu* sich kommen, und *hat* nun erst wahrhaft und wirklich sich selbst. Derselbe Geist, der in der ersten Gestalt reines, sich selbst nicht wissendes *An*-sich ist, geht in der zweiten *aus* sich, aber eben dadurch (also *durch* diese zweite als die vermittelnde) *in sich*, und ist nun erst vollendeter Geist. Nur durch Wiedereinkehr in sich selbst kann ein Wesen sich selbst besitzendes seyn, und nur im sich-selbst-Besitzen ist es vollendet.

Der Geist in seinem *an*-sich Seyn ist das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geist in seinem für-sich- (als Objekt-) Seyn ist excentrisch oder peripherisch, der *im* an-sich-Seyn *für* sich seyende, und daher auch umgekehrt im *für*-sich- (oder im Objekt-) Seyn an sich seyende Geist ist das excentrisch gesetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum gesetzte Excentrische oder Peripherische. Und so hätte ich *Sie* denn, indem mit der dritten Gestalt der Geist vollendet ist, auf die einfachste und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

II,3,258

Weise in der That zu der höchsten Idee der Philosophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die *erste* schließt sich unmittelbar an das eben Gesagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder - in dem vollkommenen Geist - Anfang und Ende unterschieden. - In der That *ohne* Anfang und ohne Ende seyn ist nur Unvollkommenheit, nicht, wie man sich vorstellt, Vollkommenheit. Ein Geisteswerk z.B., das weder Anfang noch Ende hat, ist gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene ist das in sich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, sowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchsten Vollkommenheiten Gottes diese setzen, daß er ohne Anfang und Ende sey, so darf dieß nicht als eine absolute Negation verstanden werden. Der *wahre* Sinn (wie ich schon in einem früheren Vortrag[1] bemerkt habe) kann nur dieser seyn, daß Gott ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes sey, daß sein Anfang selbst nicht angefangen habe, und sein Ende nicht ende, d.h. nicht aufhöre Ende zu seyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieses ein ewiges Ende sey. So ist also der Geist in seinem bloßen an-sich-Seyn der ewige Anfang, der Geist in seinem als-solcher-Seyn das ewige Ende seiner selbst, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende ist, der vollkommene Geist.

Obwohl wir nun aber - und dieß ist eine *zweite* nothwendige Erläuterung - obwohl wir in dem vollkommenen Geist Anfang und Ende (wo beide sind, versteht sich das Mittel schon von selbst) gesetzt haben, so müssen wir nichtsdestoweniger bemerken, daß dieß nicht so zu verstehen ist, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müssen wir sagen: es sey in ihm nil prius, nil posterius -

nämlich der Anfang ist *mit* dem Ende und das Ende mit dem Anfang gesetzt. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt, als wäre er *zuerst* der an sich seyende, dann der für sich-, und zuletzt der *im An-sich* für sich seyende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei

[1] Philosophie der Mythologie, S. 42. 43. D. H.

II,3,259

Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag - wie im Nu oder im Blitz - das Ganze gesetzt. Dieß verhindert nicht, daß *innerhalb* dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft sich eine *dritte* nothwendige Erläuterung - diese: daß der vollkommene Geist nicht etwa als ein Viertes - außer den Dreien noch *besonders* vorhandenes - gedacht werden darf. Der Geist ist auf keine Weise außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst. Wenn wir die drei Gestalten, versteht sich nicht einzeln, sondern in ihrer nothwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflöslichen Verkettung denken, so denken wir den Geist, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geist, so denken wir ihn als die drei Gestalten. Er ist in jeder von diesen der *ganze* Geist, es ist nicht etwa so, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre - er ist in jeder der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist nothwendig die Allheit.

An diese Bemerkung schließt sich nun eine letzte (*vierte*) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Gestalten ist, ist er der vollkommene Geist, sondern umgekehrt, weil er an *sich* oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, nur darum *ist* er die drei Gestalten; dieß ist also nicht eine Zufälligkeit, sondern es ist die Natur des vollkommenes Geistes, nur als die Drei zu seyn. Es ist nicht eine *materielle* Nothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist, die Allheit entsteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Gestalt zu der andern, sondern es ist eine geistige Nothwendigkeit, oder - wenn *Sie* dieß etwa besser verstehen sollten - eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist. - *Sie* können sich diese Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit ist dergestalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Gestalten, z.B. die erste und die zweite, hinwegnehmen

II,3,260

oder hinwegdenken wollte, so würde die dritte für sich, wenn sie nur übrigens als Geist bestimmt wäre, wieder das Ganze seyn. Das ist erst der *wahre,* der unzerstörbare Geist, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, *Ganzes* zu seyn, auch dem Einzelnen auferlegt ist, wie ich z.B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menschlichen Geistes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß sie das Ganze mit sich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geist ist das, was *immer* Ganzes seyn muß - nicht sowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze seyn würde.

Nicht eine Erläuterung, sondern eine unmittelbare *Folge* dieser ganzen Entwicklung ist nun diese, daß der vollkommene Geist weder in der einen noch in der andern Gestalt für sich bestehen kann, oder

umgekehrt ausgedrückt, keine Gestalt für sich der vollkommene Geist ist, sondern nur, sofern sie auch die andern begreift. Selbst die dritte Gestalt für sich, obgleich die höchste, und obgleich die des als solchen seyenden Geistes, wäre doch für sich nicht der vollkommene, der absolut freie Geist. Hieraus ergibt sich also als letzte Bestimmung: der vollkommene Geist ist nothwendig der all-einige Geist, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der all-*einige*, weil er als der Geist doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, sondern die nothwendige Einheit dieser Allheit ist, *darum* ist er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie *Sie* gesehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geist die Rede, ja es zeigte sich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines solchen Seyns. Ueberall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seyenden, völlig *hinein-*, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürfenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein *Außer*-ihm gibt, der von allem, was *außer* ihm gedacht werden

II,3,261

könnte, los, ledig und frei, auch in *diesem* Sinn der *absolute* ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung seyn. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu *seyn* (nicht bloß als Freiheit, *nicht* zu seyn) - nämlich als Freiheit, *außer* sich zu existiren, *sich* außer *sich* darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche seyn. Als Geist, der nicht mehr bloß *Freiheit* ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu *seyn,* als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der *lebendige* Geist, wirklich als *der, der seyn wird.*

[II,3,262]

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, *vor* aller Möglichkeit - Wirklichkeit, der *keine* Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z.B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt redeten, könnten wir es *das* an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt *das* an sich Seyende, sondern es ist der an *sich* seyende Geist, und also wie *dieser* vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich *Sie* Folgendes zu bedenken. *Das* an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es *ist* es, aber nicht *entschieden*, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit

seines unvordenklichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten - dem *als* solcher *seyenden* Geiste, der nicht mehr das bloße *An*-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

II,3,263

Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die *Möglichkeit* eines *anderen* Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich. Nicht absolut; denn alsdann würde er nur seyn vermöge einer Entscheidung für *dieses* Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeschlossen, d.h. ohne es vorausgesetzt zu haben. Es wäre gleichsam zweierlei Seyn möglich gewesen, das nun in *ihm* gesetzte, und das andere. Aber das Entgegengesetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geist nie nicht seyend war, sondern *Ist,* eh' von einer Möglichkeit die Rede ist. Ebenso - wäre für den vollkommenen Geist seine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit seines *gegenwärtigen* (des in ihm nun gesetzten) Seyns seiner Wirklichkeit vorausgegangen, so wäre er nicht wahrhaft *ursprünglich.* Denn, wie dieß schon früher erläutert worden, ursprünglich (original) nennen wir niemals, was schon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Also - um jetzt auf unsern Satz zurückzukehren - in Gott ist alles Wirklichkeit, alles Er selbst, und *Sie* werden nun verstehen, was ich früher sagte: die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht *als* Potenzen, sondern als = Er selbst. - - Nichts verhindert aber, daß *nach der Hand,* post actum, d.h. so wie jener Geist da ist, also *von* Ewigkeit, (denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d.h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist *so* ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig - ewiger Weise - ist) nichts verhindert also, daß post actum, d.h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen - und aller Möglichkeit *zuvorkommenden* Wirklichkeit an - daß von da an ihm an seinem eignen Seyn sich die Möglichkeit eines *anderen,* also nicht ewigen Seyn *zeige* und *darstelle.* Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn *gesetzt* wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegentheil dieser Möglichkeit, sie selbst *zeigt* sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch

II,3,264

als das - nur *nicht Auszuschließende,* von selbst, d.h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich *Nichts* ist, wenn *er* sie nicht will, und nur Etwas ist, *wenn er sie will.* Nun entsteht aber natürlich die Frage: *was* ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. - Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvordenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er *Ist,* gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die *Ruhe,* aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist - wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen *Seyn* nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist - wie wir gezeigt haben - eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene

Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt - wenn diese - was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte - wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur *zeigte*, eine *mittelbare* Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

II,3,265

Geistes und = *Er selbst* waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d.h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur *ersten* Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden *Subjekt, es* war das, dem jenes rein Seyende *war.* Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur *ihm* Potenz war - wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr *sein* Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d.h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich - was *Sie* auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende - nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrücken, das nur sich *gebende*, ganz *hingegeben* und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt *in* sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das *rein* Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das *rein* Seyende, denn das *rein* Seyende ist das potenzlos Seyende - in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d.h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das *rein* Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird) wird es - nicht etwa nun *frei* zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es *muß* wirken, es kann gar nicht anders als *streben*, sich in das *reine* Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

II,3,266

sich herausgetretene An-sich, das seyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum *rein* Seyenden wiederherzustellen. Und so erscheint denn - auch vorläufig schon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, schon indem dieses nur noch als das auf solche Weise seyn *könnende* sich zeigt - schon hier, sage ich, erscheint das *rein* Seyende als das *mittelbar* Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon ist hier die Rede) nur dadurch fähig ist, daß es von einem anderen in statum potentiae gesetzt wird. Auch in diesem tritt also eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man sich die Spannung als wirklich eingetreten, so wird das rein Seyende in dieser Spannung nur noch als das *seyn*, d.h. als das wirken *Müssende* erscheinen (weil es nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach gar nichts anders seyn

kann als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden). Indem es in potentiam gesetzt wird, *zeigt* sich, daß es seiner *Natur* nach actus purus ist, dem die Potenz fremd ist, und daß es daher alles thut, seiner Potenz los zu werden, also das *wieder* zu negiren, wovon es negirt ist. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geist zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieser, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn gesetzt, das er in der *Einheit* hat; auch er erscheint also, sowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden sich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt ist vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht *unmittelbar* wie dieses *wirken*, nicht sich selbst proprio actu in das Seyn wiederherstellen kann, sondern erst dann in das Seyn wieder eingesetzt würde, wenn das aus seinem An-sich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüssende in sein An-sich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm - dem Geist - geworden wäre. Dieses entfernteste Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß seyn *Sollenden.* Das bloß seyn *Sollende* ist *so*weit auch ein nicht seyendes, aber das entfernteste vom Seyn. Denn im Begriff des seyn

II,3,267

Sollenden liegt schon, daß es nicht ein selbstwirkendes ist, daß es also, einmal aus dem Seyn gesetzt, seine Wiederherstellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß sie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende - die *drei* Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seyns darstellen. Die erste wäre die *unmittelbare* Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das *unmittelbar* Seynkönnende, das Seynkönnende der ersten Potenz, also, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung = A^2, die dritte das Seynkönnende der dritten = A^3. Da sich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwischen eigne Ausdrücke ergeben haben, so brauchen wir von der ersten nicht mehr zu sagen, sie sey das *unmittelbar* Seynkönnende, sondern eben, sie sey *das* Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüssende, 3) das Seynsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. *Sie* haben also nun gesehen, wie das, was im vollkommenen Geist = Er selbst war, sich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieser allgemeinen Potentialisirung oder zu dieser Erscheinung von Potenzen eines (noch nicht seyenden) Seyns in dem absoluten Geiste - den Anlaß zu dieser *allgemeinen* Erscheinung gibt ursprünglich nur die an dem Wesen hervortretende oder sich zeigende Möglichkeit. Diese Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, sage ich umsonst - eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht *Gewollte,* denn sie tritt von selbst hervor, ohne

II,3,268

Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein *ungern* Gesehenes, als ein invisum in *diesem* Sinn, sondern im Gegentheil als ein *Willkommenes.* Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie *mehr* als *bloße* Möglichkeit seyn würde, wenn *er* es *nicht* wollte - indem sie also

dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte - und zwar etwas eigentlich zu Wollendes - nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein *solches* kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese *Erscheinung* (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung *in* dem vollkommenen Geist) diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener *heiligen* zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem - obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden - der Ewigkeit unmittelbar folgenden - Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo - in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn - in diesem *verzehrenden* Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. *Hier* wird also ein Eins*seyn* (ich bitte *Sie* dieß wohl zu merken) - es wird ein Eins*seyn* der drei Gestalten in ihm gesetzt, *aber* er ist nicht dem bloßen *Seyn* nach, er ist seiner Natur nach, also er ist *an sich* der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es seyn würde, wenn er es auch nicht *wirklich,* nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener actus

II,3,269

purissimus seines Seyns unterbrochen - ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen *Sie*, eben *davon* ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein *mögliches* gezeigt wird - *dadurch* eben wird es sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige - und indem er sich als diesen *geistig* (d.h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) - All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst *sich* als *sich*, als den wahrhaft *absoluten* und an nichts (an kein Seyn - auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen - spannungslosen - Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten. Er wird sich inne als der ***in*** der Zertrennung *selbst* nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und *nur darum,* frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem *Seyn* nach *Einheit* oder *Spannung* zu seyn, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andere Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z.B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seyendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als *nicht*-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d.h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht, *Hier* erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d.h. der ich seyn *will,* es hängt bloß von meinem Willen ab, *dieser*

II,3,270

oder ein anderer zu seyn - hier stellt sich der vollkommene Geist als *Gott* dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige *Anwendung* desselben fragt. Ist aber bloß *davon* die Rede, fragt es sich z.B., ob der Name *Gott* auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit - etwa durch successive Negationen alles *bestimmten* Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundliche Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte[1], gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: *Ich werde seyn, der ich seyn werde,* dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird[2].

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm *gezeigte* Seyn, welches nicht mehr in actus purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist - er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen *nicht*-Einheit ebensowohl oder *nicht* weniger der an *sich* Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einsseyn

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. H.

[2] Das "Ich werde seyn, der ich seyn werde" kann entweder heißen: Ich werde seyn, *der ich will* (wenn øLÚàÃ sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, *was* ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, *der ich bin*, d.h. ich werde *seyn* und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

II,3,271

bedingt war, da dieses vielmehr eine *Folge* von *ihr* ist. Ferner können wir auch sagen: es steht ihm absolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem spannungslosen Seyn in das gespannte heraustritt, damit sein göttliches Seyn im Grunde bloß suspendirt, *nicht* aufhebt, denn vielmehr eben *durch* die Spannung selbst (wie wir bald hören werden) und *durch* den Gegensatz der Potenzen wird es wiederhergestellt, so daß er dieses Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes besaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem *so*-Seyn, sondern darin, daß er unveränderlich *Er selbst* ist, d.h. sie besteht in *jenem* Seyn, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est - d.h. eben das *wahre* Seyn Gottes ist das, daß Er - Er selbst ist.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm selbst verschiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, so bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) *wie,* auf welche Weise er dieses Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieses Seyns zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen. Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden.

Was nun die erste Frage betrifft, *wie* es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, so ist bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung - also des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn ist das spannungslose, ist actus purissimus). Der Grund der ganzen Spannung ist das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst seyend gewordene *An-sich.* Nun ist aber Gott seiner Natur nach

das an sich Seyende, und weil *Gott* der an sich seyende Geist ist, so kann dieser, also das an sich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer sich seyn, - als dieses außer sich seyende eben hat es alsdann die Eigenschaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

II,3,272

Als dieses, als das aus seinem An-sich herausgetretene Wesen, ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist in sein An-sich zurück überwunden, *zurück*gebracht zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseyns, d.h. es ist wenigstens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt - zum Verständniß der weiteren Entwicklung - nothwendig seyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seyns zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn - Möglichkeiten, Potenzen eines *anderen* Seyns, eines von seinem gegenwärtigen verschiedenen Seyns. In dem *wirklichen* Seyn aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seyns sind, verhalten sie sich auch wieder als *Potenzen*, als *Möglichkeiten*, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns, so daß sie also, *innerlich*, Potenzen des außergöttlichen, *äußerlich* geworden, Potenzen des *göttlichen* Seyns sind. Wir werden sie daher auch in dem äußeren Seyn *Potenzen* nennen dürfen, wiewohl sie es da in einem andern Sinne sind, als dort, wo sie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erschienen.

Also um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, so verhindert nichts, daß Gott, da *er* durch seine Natur das Wesen (das an sich Seyende) und also auch das in diesem verborgene Seynkönnende ist, durch seinen bloßen Willen statt dessen *das* außer sich Seyende sey, jenes dîéóôÜìåíí, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht ist, *um* es zu seyn, sondern um eines andern *Zwecks* willen, den er dadurch erreichen will. Denn es ist eine uralte Lehre, daß Gott stets durch das Gegentheil, äéÑ ô§í díáíôßùí, seine Absichten ausführe. Er *ist* dieses Andere - dieses außer sich Seyende - er verwirklicht dieses Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in diesem überwunden werde, ja er ist sogar nur *frei*, dieses Seyn anzunehmen, ***weil*** er *an* der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältniß zur *zweiten* Potenz wird, weil

II,3,273

er an dieser hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. - Wir sind also nun durch diese Auseinandersetzung, in der von einem *Zwecke* die Rede war, von selbst auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einstweilen voraussetzen oder nur als möglich denken), wodurch also Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer sich, dazu *bewogen* gedacht werden könne.

Man könnte sich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerstandlosen Seyn zu dem durch Widerstand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Wesen, sowie es sich in seiner Ganzheit und Vollständigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit sich selbst in seiner Ganzheit), jedes Wesen dieser Art sucht natürlich zuerst sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden, oder sich in jeder insbesondere zu setzen und zu erkennen. Dieß ist nun aber in jenem actus purissimus des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Gestalten nicht wirklich auseinanderzubringen sind. Der *an sich* seyende Geist ist materiell wie der für sich seyende; beide sind, wie wir gesehen, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Ebenso ist der *im* ans-sich-Seyn für sich seyende Geist jedem der beiden für sich gleich, dem an sich seyenden, denn er ist selbst auch der an sich seyende, dem für sich seyenden, denn er ist ja auch dieser. In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des

göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d.h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser *reinen* Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfaßlich, oder er könnte nicht sich selbst *in* seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende *sich selbst* entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatorische, d.h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, *Unseligkeit* ist, so ist ihm auch *darum* jene an ihm selbst - nämlich an der ersten Gestalt seines Seyns - sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen,

II,3,274

weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne *wirkliches* Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie vermittelt durch jene erste Möglichkeit nun schon sieht, nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie *seyn* können oder *seyn werden*, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich *außer* der anderen ist. *Darum* also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden, d.h. kein Außereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seyns in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst *Erkenntniß* in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entsteht, womit Gott von Ewigkeit sich beschäftigt, so kann man darauf nur antworten: eben jene potentia prima war von Ewigkeit der einzige Gegenstand seiner Beschäftigung, seiner Lust. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) - Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Urseyn nothwendig gesetzt wäre, auch *wirklich* zu entkommen und in die entgegengesetzte, d.h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur potentiâ sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der That sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig *außereinander*, und schließen sich voneinander aus, und zwar so, daß jedes gerade nur in dieser Ausschließung und Spannung *ist*, was es ist. Mit dieser Spannung ist aber zugleich nun eine nothwendig vom bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d.h. es ist eine geradlinigte

II,3,275

Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesetzen beziehen, wo Platon - ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; *mir* scheint es Platonisch, und ich getraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich seyn müßte, am wenigsten scheint mir dieß dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus)

eigenthümlich beigelegt hat - dieser also führt als einen ðáëáé'í ëüãïí, wahrscheinlich als Ueberlieferung der ältesten, d.h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an[1]: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, dringt geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: ¿ ìcí äx èå'ò Pñ÷Þí ôå êár ôåëåõôxí êár ìÝóá ô§í –íôùí QðÜíôùí h÷ùí, åšèåsáí (oder, wie man jetzt liest: åšèåßu) ðåñáßíåé êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò. (Dabei müssen freilich die letzten Worte: êáôN öýóéí ðåñéðïñåõüìåíïò, wie man jetzt liest, in die Worte êáôN öýóéí ðåñéöåñüìåíïò verändert werden - allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1) ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß ðåñéðïñåõüìåíïò aus der Umgebung hineingekommen ist; 2) der Ausdruck êáôN öýóéí fordert eine *unwillkürliche* Bewegung [denn wie einer êáôN öýóéí übersetzt hat: *in* der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann *ich* wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; êáôN öýóéí kann

[1] Diese Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Berliner Akademie vorgetragen wurde. D. H.

II,3,276

nur heißen: der Natur, d.h *seiner* Natur gemäß, dieß fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem ðåñéðïñåõüìåíïò aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das êáôN öýóéí eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem åšèåsáí ðåñáßíåé offenbar eine freie, vorgesetzte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, ðåñéöÝñåóèáé, seyn kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d.h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradlinigter und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments[1] sagt: äRäéŠ éëÅøŠcž íéø‹MÜéŠ die Wege des Herrn sind gerade, d.h. vom Anfang gerade in das vorgesetzte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichniß Christi, wo der Geist (ô' ðíå™ìá), und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Daseyn, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d.h. auch hier wird die erste oder *unmittelbare* Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d.h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich - oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben. Und so wird namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher seyn werde, jene Potentia prima redend eingeführt: der

[1] Hos. 14,19.

II,3,277

Herr (Jehovah) hatte mich im *Anfang* seines ***Wegs,*** d.h. antequam ex se ipso progrederetur, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Urseyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sey, das *nicht* selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur *findet,* in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen *Proceß* zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte. Indeß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches *Motiv* darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von *sich* (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das *ohne* jenen vermittelten Actus, d.h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, *gar nicht seyn könnte.* Ein solches, *jetzt* noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Proceß Mögliches könnte nun aber nur die *Creatur* seyn. Das wahre

II,3,278

Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Proceß müßte sich als Schöpfungsproceß darstellen lassen.

Ehe ich dieß nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen - ich bitte *Sie* sich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß *wesenden* Seyn früher gesagt worden - also an dem, was in ihm reines *Wesen,* d.h. bloß *wesentliches* oder an sich seyendes Seyn ist, an diesem ersieht der vollkommene Geist die *Möglichkeit* eines *anderen,* eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an *sich* Seyende des Geistes ein außer sich seyendes werde, oder wenn dieses an sich Seyende des Geistes als das Seynkönnende im *transitiven* Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das *rein* oder bloß gegenständlich Seyende des Geistes aus diesem *reinen Seyn,* welches ihm nur durch das an *sich* Seyende vermittelt ist - und zwar nur durch das an *sich* Seyende, inwiefern es ***ihm*** Subjekt, (also nicht selbst Objekt oder *Subjekt* (Möglichkeit) seines *eignen* Seyns ist) - es ist auch möglich, sage ich, daß das *rein* Seyende aus diesem reinen Seyn gesetzt, negirt werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall seyn *Müssende,* nämlich als dasjenige, welches *alsdann* oder in dem angenommenen Fall nicht *frei* ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken *muß,* um sich eben in das reine Seyn wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an *sich* Seyenden ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das seyn Müssende, heißt: es erscheint als das Seynkönnende der *zweiten*

Potenz. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seyende An-sich ist - auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden *Auszuschließende*, demnach

II,3,279

der Negation - nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der *Potentialisirung* - Fähige. Auf diese Weise aber potentialisirt, in den Zustand des nicht *Seyns*, d.h. eben der bloßen Potenz, gesetzt, wäre sie in ihr ursprüngliches Seyn, welches ein reines *von selbst* Seyn war, nur wiederherzustellen, wenn das an *sich* Seyende wieder in sein An-sich zurückgebracht - zurück überwunden würde. Dieses könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die sich in dieser Spannung als das seyn Müssende, nothwendig Wirkende verhält, geschehen, damit stellt sich demnach die vom ursprünglichen Seyn ausgeschlossene dritte Gestalt als das nur durch *doppelte* Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der *dritten Potenz*, als seyn *Sollendes* dar. Käme es nun aber wirklich zu dieser - bis jetzt bloß als möglich vorausgesetzten - Spannung, so ist leicht einzusehen, daß *mit* dieser zugleich ein Proceß gesetzt seyn würde. Die *veranlassende* Ursache dieses Processes wäre das *aus* seinem An-sich - aus seinem Mysterium - herausgetretene An-sich. Die *wirkende* Ursache wäre die in ihr ursprünglich-reines, d.h. potenzloses Seyn nothwendig sich wiederherzustellen strebende zweite Potenz; denn diese, ausgeschlossen von ihrem Seyn und selbst negirt durch das, was *ihr* ursprünglich Subjekt, Potenz war, *jetzt* aber *selbst* Seyendes geworden ist - diese kann ihrer Natur nach nichts anderes seyn als der Wille, dieses ***sie*** Negirende hinwiederum zu negiren, d.h. es in sein ursprüngliches Nichts, nämlich in sein An-sich wieder zu überwinden, dieses nicht seyn Sollende zum sich selbst Aufgeben, zur Exspiration zu bringen, wo es dann von selbst wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu seyn, des eigentlich seyn Sollenden. Wenn also das aus seinem An-sich herausgetretene An-sich die veranlassende, das aus seinem potenzlosen Seyn *gesetzte* rein Seyende die wirkende Ursache des Processes war, so ist das seyn Sollende die *End*-Ursache, die causa finalis des Processes. - Um sich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlassende Princip wieder in sein An-sich überwunden werde, bitte ich *Sie*, an das sich zu erinnern, was schon früher gezeigt worden[1], daß das Seynkönnende

[1] S. oben S. 207.

II,3,280

in seinem Hervortreten, oder wenn es sich zum Actus erhebt, nur als ein positiv gewordener, entzündeter Wille sich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerstandsfähige, ist er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieses Processes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, also darauf, daß ihre ursprüngliche Einheit eine geistige, eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, das Seyende selbst ist über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist.

Um sich die *in* der Zertrennung bestehende Einheit aufs bestimmteste zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für *Gott* außereinander sind. Gott ist die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht

unmittelbar *als solcher,* er ist nur die unzertrennliche Einheit *seiner selbst,* und dadurch mittelbar auch der Potenzen - nur *sie* sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. - Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht *Wesen,* sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist.

Daß alles *aus* Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloß *Daß* hinausgekommen, und auch dieses (*daß* es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d.h. den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

II,3,281

Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, *wie* eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am *rein* Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte. - Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen existirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen ist zwar suspendirt, aber eben darum ist nur die *Form* oder *Art* der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben. Gott existirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenseitigen Ausschließung nicht weniger als in der Einheit ist (sie sind in der Spannung nur die frei gewollte *Form* seiner Existenz), insofern ist er in jeder ein *anderer;* er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher seyn soll - er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir, wie *Sie* sehen, wieder auf den Begriff des *Monotheismus* geführt, d.h. auf denjenigen Begriff, der der höchste aller wahren Religion ist - eben deßhalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falschen Religion auszugehen hat. Als solchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere *Sie* hier nur wieder an die Hauptpunkte desselben. Wir unterschieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer ist da, wo die Potenzen sich gegenseitig

II,3,282

ausschließen, also eine wirkliche Mehrheit in Gott gesetzt ist. Denn vor der Spannung ist diese Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Diesem selbst aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der *als* Gott einzige ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie nur eine positive, d.h. affirmative seyn könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn

erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sey. Diese affirmative Behauptung ist nun vermöge unserer Begriffe möglich. Denn Gott ist a) der an sich seyende, b) der für sich seyende, c) der im An-sich für sich seyende Geist. Von dieser Seite betrachtet ist er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausschließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchstaben, so ist er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, sondern a + b + c, d.h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbesondere, sondern nur als a + b + c erst Gott ist, so ist er, obgleich a + b + c, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sey nur Ein Gott; und dieß ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein *unterscheidender* Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus *unmittelbar* behauptet werde, sey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehrheit die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem

II,3,283

richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem eine Potenz, z.B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). *Als* solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d.h. im Proceß: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit *als* solche; denn *Gott* ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) *ausgesprochen.* Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen *nicht* in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzte sind, d.h. sie sind außer jenem ðíå™ìá, außer jenem actus purissimus gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind, sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin *nicht-Gott*, sie sind nur nicht *wirklich* Gott, ihre Gottheit ist eine suspendirte, aber nicht aufgehobene - aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas *außer* Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich seyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus *wirklich* erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine *Möglichkeit* allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. *Bloße* Potenzen (ich bitte *Sie* dieß wohl zu bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d.h. während des Processes, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Processes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie - wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen - nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem *ursprünglichen*

II,3,284

Seyn nach nur der wiederhergestellte vollkommene Geist selbst ist. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß selbst.

Weil die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, und doch, wie ich schon gezeigt, in Einem und demselben, uno eodemque loco, bestehen müssen, so läßt sich diese Coexistenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße *An*-sich, das ewig Verborgene, das eigentliche Mysterium der Gottheit offenbar wird, dieses zur Unsichtbarkeit bestimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausschließend zunächst auf dasjenige in Gott, *dem* es Subjekt war, das rein und *bloß* Seyende der Gottheit; indem das, was ihm *Subjekt*, das Setzende von ihm war, sich ihm entzieht, ja sich in das es nun vielmehr Ausschließende, Negirende verwandelt, indem dieß geschieht, wird dieses Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig selbstlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verschlungen war - dieses wird jetzt genöthigt, ein für sich seyendes zu seyn, es wird also durch jene Ausschließung hypostasirt, substantialisirt; *durch* das gleichsam unversehens entstandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden - nämlich nur urständlich und also ohne Gegen- oder Widerständlichkeit Seyende - durch dieses neue, conträre Seyn, das eben da entsteht, wo zuvor nichts (kein Widerstand war) - durch dieses neue Seyn wird *es selbst* (das zuvor Potenzlose) potentialisirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in sich selbst; eben diese Negation, oder daß es negirt, als nicht seyend gesetzt ist, gerade die Negation gibt ihm das in-sich-Seyn, da es zuvor das außer sich seyende war, diese Negation macht es zum seyn oder wirken *Müssenden*, indem es nothwendig strebt sich in sein Urseyn, in das reine potenzlose Seyn wiederherzustellen, was nicht geschehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht seyn Sollende, das doch *ist*, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, wieder in sein Nichts, d.h. in sein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieser Wille aber, der eigentlich nicht wirken sollte, und den wir in*so*fern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat etc. - eben dieser Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausgeschlossen.

II,3,285

Diese selbst kann nicht *wirken*, denn sie würde sonst im Seyn nicht ankommen als das was sie ist, als die Freiheit, *als* der lautere Geist, aber eben darum wird ihr die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem sie ihn zum sich selbst Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchsten macht, das eigentlich seyn sollte, des als *solchen* seyenden Geistes.

Wir haben die erste Potenz als das nicht *seyn* Sollende bestimmt, die dritte als das Seynsollende. Demgemäß wäre es möglich, die erste Potenz als das *Nicht*seynsollende zu betrachten, und daraus weiter zu schließen, es sey also mit diesem Nichtseynsollenden doch eine Art von bösem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen sey. Aber es ist ein sehr großer Unterschied, ob man von einem Princip sagt: es *ist* nicht das seyn Sollende (hier wird es nur als das Seynsollende nicht *gesetzt*), oder: es ist das Nichtseynsollende, d.h. dem zukäme, *nicht* zu seyn. Oder, da sich dieß lateinisch vielleicht deutlicher sagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es ist ein totaler Unterschied zwischen dem quod non debet esse, und zwischen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterschied zwischen dem, welchem nicht gebührt zu seyn, und dem, welchem gebührt *nicht* zu seyn. Nur in *jenem* Sinn ist die erste Potenz das nicht seyn Sollende. In jeder zusammengesetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung ist das, was bloß Mittel ist, nicht das *eigentlich* seyn Sollende, aber es ist doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck seyn Sollende, und so kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung bestimmte, Princip ein göttlichgewolltes seyn; dieß widersprechen, wäre ebensoviel als widersprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da sieht aber jeder, daß dieß ein ganz falscher Satz ist, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip ist allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtseynsollende

erklärt zu werden. Nun es als solches *erklärt* ist, verändert sich sein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieses nicht Seyende gegen

II,3,286

den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum *Seyenden* erhöbe, jetzt unstreitig wäre das auf solche Weise Seyende das Widergöttliche und insofern das Böse; aber davon ist ja hier noch nicht die Rede. - Ebenso verhält es sich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, der aber, weil durch den *göttlichen* Willen wirkend geworden, nun, d.h. für jetzt, wirken *darf*, wenn dieser, *nachdem* er erst durch den Proceß als der nicht wirken dürfende *erklärt* ist, durch irgend eine *außer*göttliche Macht (denn die göttliche ist es, die ihn verneint) wieder positiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem *ganz* anderen Sinne. So viel noch über den *allgemeinen* Hergang des Processes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es wesentlich ist für die ganze Folge, daß *Sie* sich den Zusammenhang dieses Processes aufs bestimmteste in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung gesetzte Proceß Schöpfungs*proceß* seyn, so müssen wir ihn vor allem als einen successiven, stufenweisen uns denken. Inwiefern sind wir zu dieser Voraussetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlassende Ursache der Spannung ist, unmittelbar, gleichsam in *Einem* Zug überwunden, so wäre die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne Mittelglieder und ohne unterscheidbare Momente. Da nun in diesem Proceß nichts anders als nach der Absicht des Hervorbringenden geschehen kann, so muß es, wenn unsere Annahme richtig seyn soll, in der Absicht und zwar unstreitig in der Endabsicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung stufenweise und insoweit successiv geschehe. Denn für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig seyn, ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind; *er* lernt sie nicht erst dadurch kennen, daß er sie als voneinander abgesetzte verwirklicht. Die Absicht, welche durch das Successive des Processes erreicht werden soll, kann also nur eine in der Creatur zu erreichende seyn, und zwar müßte sie in der letzten höchsten erreicht werden, denn

II,3,287

zu dieser verhalten sich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, sie sind gleichsam nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieser letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in *ihr* jenes Princip, das die veranlassende Ursache des Processes und während des ganzen Processes das *außer* sich seyende ist, wieder *in* sich, in sein *An-sich* zurückgebracht sey. Das Außersichseyende, das wieder in sich selbst zurückgebracht wird, ist aber eben darum das *zu* sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieses Zu-sich-selbst-kommens nur das *Ende* des Processes ist, oder nur in das Ende des Processes *fällt*, so können wir doch sagen: der ganze Proceß sey nur ein *successives* Zu-sich-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist. Dieses letzte seiner selbst Bewußte sollte sich also dieses ganzen Wegs, aller Momente, gleichsam aller Leiden und Freuden dieser Widerbringung bewußt seyn. In dieses Final-Bewußtseyn sollten alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen. In diesem letzten Bewußtseyn sollte gleichsam der höchste Verstand, die vollendete Wissenschaft wohnen. Wenn wir diese Wissenschaft im menschlichen Bewußtseyn, wie es jetzt ist, nicht mehr antreffen, wenn das menschliche Bewußtseyn diese Wissenschaft nur sich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur

strebt, als sie wirklich erreicht - wie ja schon der Name der Philosophie andeutet -, so kann daraus nicht folgen, daß ein solches vollkommenes, aller Momente seines Wegs oder seines Werdens in sich bewahrendes und unterscheidendes Bewußtseyn des Menschen *nicht* die ursprüngliche Absicht war. Denn eben darum ringen und streben wir nach jener Wissenschaft, weil sie in uns seyn sollte, weil sie zu unserem Wesen gehört. Schon Platon hat, und zwar sogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgestellt, daß alle wahre Wissenschaft nur Erinnerung sey, und also auch alles Streben nach Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir streben in der Wissenschaft nur wieder eben dahin, wo wir, d.h. der Mensch in uns schon einmal

II,3,288

war, und dieses Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus übersehenden Erkenntniß, dieses Streben selbst ist das unverwerflichste Zeugniß dafür, daß das menschliche Bewußtseyn ursprünglich in dieser Erkenntniß gewesen ist und in ihr seyn sollte.

Der Proceß ist somit ein successiver, ein durch Momente fortschreitender, in welchem jene durch freien Actus gesetzte Spannung nur stufenweise sich löst. Jener conträre, widerstehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, sondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieser Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewisse Weise überwunden seyn; der andere also, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen *sich selbst verwirklicht* (denn durch den nicht überwundenen, noch widerstehenden ist er selbst ausgeschlossen vom Seyn) - dieser andere also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende, gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die *darum*, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d.h. eigentliche Dinge (ïšóßáé) seyn werden. Diese Dinge sind also Erzeugnisse des in sein ursprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieses Willens allein, sondern ebensowohl jenes andern ihn versöhnenden oder nach dem schönen Platonischen Ausdruck ihn gleichsam beredenden, zu gut sprechenden Willens, und weil der überwundene nur sich selbst aufgeben kann, *in*dem er das Höchste, das eigentlich seyn Sollende setzt, welches ihm während des ganzen Processes als *Ziel* (als Muster, exemplar) vorschwebt, an dem er gleichsam das hat, wonach er sich richtet und das er in sich auszudrücken strebt - so ist insofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem *bleibenden* Entstehen; denn *Bestand* erlangt jedes Ding nur insofern, als sich, wenn auch noch so entfernt, die dritte Potenz an ihm realisirt zeigt; diese ist die jedes vollendende, beschließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken,

II,3,289

sie ist die jedes Gewordene gleichsam besiegelnde, es eigentlich *fertig* machende; sie ist eben darum auch während des Processes die mäßigende Kraft (vis moderatrix) der Bewegung, durch welche die Stufen des Processes bestimmt sind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillstand gebietet, so daß wirklich verschiedene und unterscheidbare Momente stehen bleiben, *sie* ist die zwischen den beiden ersten Potenzen entscheidende, nur *ihr* gehorcht die erste, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenso nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn sie das bis zu einem gewissen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, sondern *stehen* läßt. Sie, die dritte Potenz, ist es, welche durch ihr *blcßes* Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf seiner

Stufe erhält.

Weil das erste Princip seiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu bestehen, das andere, nur unbedingt das erste zu überwinden, so muß ein drittes seyn, dem beide sich unterwerfen, das sie selbst als ein höheres und gewissermaßen unbetheiligtes anerkennen.

Demnach ist jedes Erzeugte das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, die sich, wie *Sie* nun sehen, als demiurgische, kosmische Potenzen verhalten, aus deren Zusammenwirkung erst alles Concrete entsteht: sie selbst sind noch rein geistige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das *Gegenstand* der Ueberwindung, und also das Substrat, das ›ðïêåßìåíïí des ganzen Processes ist, auch dieses ist in sich selbst noch immer ein rein Geistiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geistiges ist; wir müssen sogar bemerken, daß dieser Wille in seinem lauteren Entbranntseyn, wo er durch den andern noch nicht besänftigt, noch nicht afficirt ist, sogar als das allem Concreten Entgegengesetzte erscheint - erst in seinem Verhältniß zu dem andern nimmt er successiv materielle Eigenschaften an - er ist jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angesicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A.T. sagt, kein Mensch sehen kann und *leben*, eben weil es in seinem Seyn das alles Concrete Verzehrende ist, das also erst zur Vergangenheit geworden seyn muß, um der Creatur erträglich zu seyn,

II,3,290

das daher erst sichtbar wird, indem es eigentlich unsichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und also von dieser zugedeckt, *durch* sie selbst unsichtbar gemacht wird - es ist das Unsichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unsichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmische, demiurgische Ursache begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterscheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlassende, oder wie wir auch sagen können, die materielle Ursache ist - causa quae materiam praebet - die das Substrat des ganzen Processes hergibt, wir können auch sagen, sie ist die causa ex qua; die zweite Potenz ist die causa formalis oder die causa *per* quam, die dritte die causa finalis, *in* quam oder secundum quam - zu welcher hin als Ziel alles geschieht) - indem wir also die Potenzen als kosmische Ursachen begriffen, haben wir sie eben damit auch als *relativ* außergöttliche gesetzt, und es ist für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit ist), und ihre kosmische oder demiurgische Funktion wohl zu unterscheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, so entfernt es auch von der höchsten Einheit seyn mag, doch auf *gewisse* Weise die Einheit gesetzt ist, und weil *der* Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines *bestimmten* Gewordenen gleichsam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht in*so*fern durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es ist im strengsten Sinne zu sagen, daß nichts, auch nicht das Geringste, sey *ohne* den göttlichen Willen.

Wir sind also nunmehr vollkommen berechtigt zu sagen: der durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkte Proceß sey der Proceß der Schöpfung - berechtigt also auch zu wiederholen, was auch das Resultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als System, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich diese zu erkennen. Wenn also Monotheismus die wahre Lehre ist, so ist auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

[II,3,291]

Vierzehnte Vorlesung.

Gott ist nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit so viel: er ist nicht Gott, nicht absoluter Geist, wie man sagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geistes hindurch gegangen zu seyn. Dieser Satz ist die Folge des oft berührten Mißverstehens der negativen Philosophie, in welcher allerdings Gott, d.h. die *Idee* Gottes, die Welt der Natur und die des Geistes zur Voraussetzung hat - versteht sich im Gedanken oder in der bloß logischen Bewegung, welche die der rationalen Philosophie allein zukommende ist. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonschen Scholium gesagt ist: Deus est vox relativa. Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr ist. Aber Gott ist schon *vor* der Welt Herr der Welt, Herr nämlich sie zu setzen oder nicht zu setzen. Der also, welcher Schöpfer seyn *kann*, ist freilich erst der wirkliche Gott, aber diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott seyn würde *ohne* die Welt; denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott seyn, wenn auch nie eine Welt existirte, d.h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erst im Menschen, oder auch in diesem nicht einmal, sondern erst in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtseyn, hätte man sonst wohl als deductio ad absurdum, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Widerlegung,

II,3,292

aber nie als zugestandene, ausgesprochene Sätze einer Philosophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung ist ebensowohl entgegengesetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen *Natur* (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott sich *frei* zur Natur entschließen oder entäußern soll, aber nur um selbst in den Weltproceß einzugehen, oder selbst der Proceß zu seyn (zwischen beiden Ansichten ist kein wahrer Unterschied). Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlich gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als *absolute* Ursache, als causa causarum, wie er auch schon von den Pythagoreern bestimmt wurde. Uebrigens muß man so billig seyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur ansehen, ihren Hauptgrund darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verständliches entgegenstellen konnte, wie denn noch *Fichte* in seiner berühmt gewordenen Abhandlung mit diesen Worten gesagt hat: über den Begriff der Schöpfung sey in der Philosophie noch das erste verständliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbesondere zu einer verständlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, so ist Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, sondern als eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen *Willens* erscheinen, so wird schlechterdings erfordert, daß zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sey. Ohne ein solches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Wesens gedacht werden. Ein solches Mittel ist nun von uns in jener Möglichkeit nachgewiesen, die Gott an dem an sich Seyenden seines Wesens ersieht, und die sich von diesem unmittelbar auf die anderen Gestalten seines Wesens fortpflanzt.

II,3,293

Wir haben schon bemerkt, diese Möglichkeit sey der erste Gegenstand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerst (d.h. nicht nach einer Zeit, sondern so wie er Ist), also, wie man zu sagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit seines Seyns unterbricht. Indem diese erste Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß steht, daß diese in *dem* Maß positiv gesetzt ist, als sie selbst negativ, also auch umgekehrt in *dem* Verhältniß als diese sich erhebt, positiv wird, jene negirt wird, so kommt dadurch in das göttliche Innere die erste Beweglichkeit, da es sich in allen Potenzen empfindet, ohne daß sie noch wirklich aus ihm heraustreten, ja jene erste Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend substantiell gewordene auch die andern in ihre Substantialität treten. Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht. Denn wenn er sie aktivirt, ist sie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann[1]. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als *Gesichte* vorüber, denn noch ist nichts Bleibendes, ehe der entschiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu setzten. Das schöne Wort der Griechen käÝá sagt in der That nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, so daß es sowohl das Sehen und den Blick selbst, als was im Gesicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von

[1] Êáëås ôN ìx –íôá ©ò –íôá (Röm. 4,17): er ruft sie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das ©ò –íôá entweder von dem zu verstehen ist, was sie *Ihm* sind, nämlich Ihm sind sie nicht ïšê –íôá, gar nicht seyende, Ihm sind sie –íôá (das bloß Mögliche ist für sich selbst kein –í, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes ist, *sey*). Oder kann das ©ò –íôá erklärt werden: er ruft das Nichtseyende als wäre es. Daß auch im Hebräischen àø ÷® aus der Potenz wecken heißt (z.B. aus der Ruhe, dem Schlaf) - wie weit die Potenz zurück gedacht wird, ist damit nicht bestimmt - daß aber *rufen* aus der Potenz erheben ist, zeigt Ezechiel 36,29. (Kalender von 1854).

II,3,294

diesen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon schon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch diese Darstellung unstreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche *Weise* die Ideen Vermittlungen zwischen Gott und den Dingen, d.h. zwischen der höchsten Einheit und jenen besonderen oder modificirten Einheiten sind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu sehr im Allgemeinen, wenn man durch die *bloße* Allwissenheit vermittelt glaubt, was der Apostel ausspricht; ãíùóôN PðE ák§íïò ô² Èå² ðÜíôá ôN hñãá á›ôï™, Gott sind alle seine Werke bekannt von Ewigkeit[1]. Sie sind als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie wirklich werden[2]. Kein Wunder daher, daß, soweit menschliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erste Anlaß zu allem von Gott verschiedenen Seyn ist, gefeiert und verherrlicht worden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präneste gefeierte Fortuna primigenia der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als *Kind* ruht. Fortuna *primigenia* heißt sie als das Urzufällige, das erste bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Wesen Gehörige und doch von ihm Unzertrennliche, das sich Gott darstellt, so wie er Ist, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein adsciti quid bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn sie ist ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechischen Vorstellungen gefeiert. *Sie* ist die indische Maja, welche die Netze des Scheins (des bloß Erscheinenden, nicht Wirklichen) ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verstande gleichsam vorspielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach sich zieht, auch vorgestellt in der schon einmal angeführten Stelle des Alten Testaments, wo diese sagt: "der

[1] Act. 15,18.

[2] Im Buch Sirach (3,29) steht: ðñrí ~ êôéóèyíôáé ôN ðÜíôá, hãíùóôáé ášô² ôN ðÜíôá, ïœôùò êár ìåôN ô’ óõíôåëåóèyíáé êáèïñO ôN ðÜíôá.

II,3,295

Herr[1], *hatte* mich im Anfang seines Weges, vor seinen Werken, *von dort* an. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang, *vor* der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die wasserquellenden Brunnen, ehe die Berge eingesenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er seinen Cirkel aufs Meer setzte und den Grund der Erde legte (bei der Entstehung des Weltsystems), war ich, sein Kind oder Zögling bei ihm, und *spielte* vor ihm immerwährend, auf dem Boden seiner Erde, meine Hauptlust aber war an den Menschenkindern" (dem Höchsten und Vollkommensten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie sich denn annehmen lasse, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erscheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an sich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und schon als dieses, als das insofern nicht Seyende, das ursprünglich Wissende in der Gottheit sey (das Subjekt steht immer zu dem, welchem es Subjekt ist, im Verhältnisse des Wissenden, und hier wird ja dieses Princip noch nicht in seinem Herausgetretenseyn, sondern in seiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was schon gezeigt worden, daß eben dieses Princip in seinem *Ende,* nämlich in seiner völligen Wiederbringung, das alles im Zusammenhang wissende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtseyn, d.h. in der That die Weisheit sey. Es hat aber nichts gegen sich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geschieht, so hier dieses Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es sich am Ende bestimmt, also per anticipationem schon Weisheit, äîÈëÀç˜, genannt sey. Das Wissende, inwiefern es Gegensatz des Wirklichen ist, stellt sich überhaupt auf die Seite der

[1] Im Hebräischen äRäéŠ, schon die alten Uebersetzer drückten dieß durch ¿ êýñéïò aus - der *Herr* ist dadurch in neueren Sprachen, ebenso wie im Hebräischen Jehovah, der eigentliche Name *Gottes* geworden, der nicht das bloß Seyende, sondern der Herr *seines* Seyns und damit alles Seyns ist.

II,3,296

Möglichkeit. Alles Wissen ist als solches nicht selbst *Seyn,* sondern nur *Können* eines Seyns, nämlich ein Bestehen, ein Vermögen des Seyns, oder es ist im Verhältniß zu dem Gegenstand eine *Macht,* eine Potenz, wie ja auch sprachgemäß Wissen und Können in vielen Fällen synonym sind; selbst die Grundbedeutung des im Hebräischen gebrauchten Worts ist *potentia,* Macht, Gewalt. - Jene Potenz eines anderen, von Gott verschiedenen Seyns ist in Gott *verborgen,* sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes. Dieses in Gott Verborgene (das einmal schlechterdings *nicht* war, und sich eben dadurch unterscheidet, daß erst Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wissendes oder wissentlich in *dem* zu seyn, darin es erst unwissentlich war. In seinem Ausgang von Gott ist dieses Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Negirende; aber eben das, was das Gott Negirende ist, wird in seiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott *Setzende* und also auch *Wissende.* Jenes Princip des Anfangs in seiner Latenz ist der Urstand - der Vorstand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne sich selbst als solchen zu wissen. In der Wiederkehr ist es auch wieder der Urstand, aber nun der sich selbst wissende Urstand, d.h. der *Verstand* der ganzen

Bewegung.

Das Wort Verstand ist ursprünglich wohl dasselbe mit Vorstand, wie denn die Partikel *ver* in vielen Verbis die Bedeutung des "*vor*" hat, z.B. versehen statt vorsehen. Verstand wäre insofern = Vorstand, quod praeest, also prius, sowie Vorstand wieder = Urstand ist. Letzteres Wort ist in neuerer Zeit seltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der *Ur-stand* der Pflanze z.B. ist das Samenkorn. Jene Urpotenz ist aber wirklich der Urstand, ist das, woran sich der ganze Proceß anknüpft, ist also auch der Vor- oder Urstand, und im Schlusse der Bewegung der Verstand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beständigen Umwandlung unterworfen, seinem Wesen nach immer dasselbe. Wenn es also aus der Bewegung in die Ruhe, in sein An-sich, in sich selbst als Potenz zurückgebracht worden ist, *dann* ist es nicht

II,3,297

mehr bloß der *mögliche*, sondern der *wirkliche* Verstand des göttlichen Seyns. Oder es ist in seiner Ruhe und Wiederbringung nun als *Unterstand* des göttlichen Seyns gesetzt, als id, quod *substat* existentiae divinae explicitae. Unterstand ist wieder nur eine Variation vom Worte Verstand; was im Deutschen Verstand genannt wird, heißt im verwandten Angelsächsischen Unterstand, im Englischen noch heute unterstanding. Es ist im Grunde dasselbe Wort für dieselbe Sache, nur einmal in ihrem Prius angesehen, das anderemal angesehen als das, wozu es sich schließlich oder am Ende bestimmt. Da ich einmal auf solche etymologische Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechischen Worte dðéóôÞìç eine ähnliche Bewandtniß habe; denn das Wort kommt von dðßóôáìáé, ich weiß, dieses ist aber nur jonisch statt dðßóôáìáé, welches ebensowohl bedeutet: ich bleibe stehen, wie denn der Verstand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz ist (ursprünglich ist sie das Nichtstehende, Unstete; der Verstand ist die als solche gesetzte, damit fest, stehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgekehrte und nun sich selbst besitzende Potenz), das Wort (dðßóôáìáé) heißt aber ebensowohl als: ich bleibe stehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem anderen zum Subjekt, Unterstand geworden ist, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieses.

Dasselbe Subjekt, dasselbe ursprünglich Seynkönnende, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen ist, und in dieser unter der Form der Objektivität erscheint, eben dieses findet sich am Ende seiner Wandlungen im menschlichen *Ich* wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde sich, wenn der Mensch nicht, anstatt gleichsam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu seyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden - ohne dieß hätte sich jenes Subjekt im Menschen als der geistige Besitzer, ja als der Beweger aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieser *materiellen* Gewalt über die Dinge verlustig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an seinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche

II,3,298

eben der *Verstand* ist. Der Ausdruck dieser angeborenen Macht über die Dinge sind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Mensch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung u.s.w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erst von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und apriorische Bedeutung sich vielmehr davon herschreibt, daß der Verstand selbst nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge ist. Es mußte, abgesehen von den allgemeinen und *reinen* Verstandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Sensualismus der französischen und englischen Schule (Lockes, David Humes, Condillacs u.s.w.) schon immer in Verlegenheit setzen, wenn

sie auch nur die Frage beantworten sollten, wie wir, da unsere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z.B. nur von diesem einzelnen Baum, instinktmäßig und ohne uns deßhalb einer Operation bewußt zu seyn, diesen Gegenstand dennoch sogleich mit einem *allgemeinen* Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenstand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken sagt: hier ist etwas, wie es also mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der obersten Sprosse durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt stehen bleibt, der nach der alten Ontologie das summum genus, der höchste Gattungsbegriff ist. Aber *jeder* allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unseres Verstandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch selbst bloß etwas, was allen *wirklichen*, sondern was allen *möglichen* und denkbaren Bäumen gemein ist. Hier ist also im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung übertrifft, und die sich nur von einer unendlichen Macht herschreiben kann, die unser Verstand nicht sowohl besitzt, als vielmehr selbst *ist.* Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verstande der höchste Gattungsbegriff angeboren ist (denn was soll man sich bei einer solchen idea innata denken?), sondern darin, daß der Verstand, d.h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieser selbst nichts anderes ist als die sich selbst besitzende, zu sich selbst zurückgekommene

II,3,299

Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt ist, daher der Verstand in jedem besonderen Gegenstand nur eben dieses, das Seyende überhaupt sieht, nur modificirt durch den besonderen Eindruck, den das particuläre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, insoweit verstandlose Princip *wird* also in seiner Ueberwindung zum Verstand. Aller *wirkliche* Verstand zeigt sich eben nur in einer Gewalt oder Herrschaft über das Verstandlose. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In psychologischer und medicinischer Hinsicht werden Wahnsinn und Blödsinn unterschieden, aber es ist nicht ebenso leicht zu sagen, wie diese beiden Abweichungen vom Normalzustand sich zueinander verhalten. Der Wahnsinn tritt aus der Tiefe des menschlichen Wesens hervor, er kommt nicht in den Menschen *hinein* - es ist offenbar etwas potentiâ schon Daseyendes, das nie ad actum kommt, es ist das, was im Menschen überwunden seyn sollte, aber, durch welche Ursache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erscheinung, kann die des Wahnsinns von der Realität jenes Princips überzeugen, welches das seiner Natur nach außer *Sich* Seyende, das aus seiner *Potenz* Gesetzte, darum seiner selbst nicht Mächtige ist. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man sich überzeugen, daß dieses Princip ein in allem und eben am meisten im höchsten Verstand gegenwärtiges ist, *in* diesem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verstandes zeigt sich nicht in der gänzlichen Abwesenheit dieses Princips, sondern in der Beherrschung desselben. Daher man von jeher, besonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entfesselt als Wahnsinn erscheint, gerade dieses Princip ist das Stoff gebende) - vor allen den Dichtern ist eine Art von göttlichem (man sollte sagen: von göttlich beherrschtem) Wahnsinn zugeschrieben worden, und es wird bekanntlich sogar als Ausspruch des Aristoteles citirt; Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unsinniger, desto genialer; jenes Wort heißt aber nur so viel: wo kein Wahnsinn ist, der geregelt, beherrscht wird, ist auch kein starker, kein mächtiger

II,3,300

Verstand, denn die Stärke des Verstandes zeigt sich, wie gesagt, eben in seiner Gewalt über das

Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödsinn gerade durch die völlige Ausschließung jenes Princips entsteht, dessen Beherrschung Verstand ist, daß also der Blödsinn nur die andere Seite des Wahnsinns ist, entstehend ex defectu, wie jener per excessum. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrscht wird, ist dasselbe. Dem Blödsinnigen fehlt der ursprüngliche Stoff, mit dem er sich beschäftigen, durch dessen Regulirung der Verstand sich thätig erweisen könnte. Wegen dieser Stofflosigkeit schläft der Verstand völlig ein. Dem Inneren jedes Menschen muß ein ursprünglicher Stoff schon gegeben seyn, er kann ihn nicht von *außen* erhalten, er muß eine Mitgift der Natur selbst seyn, denn wäre dieser für jede wahre geistige Entwicklung nothwendige Urstoff von außen zu erhalten, so sähe man nicht ein, warum er dem Blödsinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derselbe Stoff zuströmt. Die Menschen unterscheiden sich voneinander hauptsächlich nur durch diesen angeborenen Stoff, dessen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens ist - glücklich jeder, der eine solche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verstand und *Willen* einander entgegen zu setzen: mit Recht, inwiefern der Wille abstrakt vom Verstand nur das blinde, in sich selbst keine Grenze kennende Wollen, ein Wille also für sich allerdings das Verstandlose ist. Aber eben darum ist das in sich selbst zurückgebrachte, sich selbst besitzende, seiner selbst mächtige Wollen auch von sich selbst schon Verstand; Wille und Verstand sind insofern wieder dasselbe, nur von zwei Seiten angesehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, ist, zu sich selbst zurückgebracht, Verstand. Der Verstand ist nur das Ende des blinden Wollens. Man sagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verstand an (hier ist kein Unterschied zwischen diesen Worten), der Verstand ist hiernach etwas, das der Wille *annehmen* muß, hinwiederum also ist der Wille das *Subjekt* des Verstandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verstand genommen als id quod subjectum est; was aber Subjekt des Verstandes ist, kann

II,3,301

auch schon wenigstens als potentieller oder substantieller Verstand angesehen werden.

Ich hätte die Absicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt ist Bacos Wort: Wissenschaft ist Macht, science is power. Wenn Wissenschaft überhaupt = Macht ist, so kann die Weisheit, d.h. die Wissenschaft alles Seyns, nur in dem seyn, was die Macht, Potenz *alles* Seyns war. Es ist also ganz der wirklichen Natur dieses Princips gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und diese Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verstanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieser Weisheit die zweite Person der Gottheit verstand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieser Rede sehr bestimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterschieden. "Der Herr hatte sie", oder wie man allenfalls auch übersetzen könnte, er *bekam* sie, wie man von etwas Unversehenem zu reden pflegt, er überkam sie, weil sie nämlich nicht etwas zuvor Dagewesenes ist, sondern erst nach der Hand, nachdem er *ist,* als Potenz eines anderen Seyns sich einfindet oder einstellt. Er setzt nicht *sie,* sie setzt ihn voraus, aber *so* wie er Ist, ist sie da, und stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in seinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Also sie selbst war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam sie "im Anfang seines Weges", d.h. ehe er aus sich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte sie als Anfang, als Veranlassung seines Wegs, seiner immer vorwärts, nach dem bestimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte sie, "*vor* allen seinen Werken", der Ausdruck ist sehr entscheidend, also obwohl nicht selbst Gott, war sie doch auch nicht Geschöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichsam das Mittel zwischen Gott und dem Geschöpf, denn sie war eben die bloße Möglichkeit, der erste entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte sie als Möglichkeit nicht *seiner selbst,* wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erscheinung kommen

II,3,302

Sollenden. "Ich bin eingesetzt, sagt sie, von Anfang, *vor* der Erde". Ich bin eingesetzt ist hier soviel als *princeps* constituta sum, und princeps muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in seinen theils grammatischen, theils mitunter philosophischen Erörterungen über die Mythologie sich ausdrückt: principes dii coelum et terra, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, sind Himmel und Erde. Derselbe unterscheidet principes deos von den summis, jene sind ihm penes quos sunt *prima*, diese penes quis sunt summa[1]. In diesem Sinne also ist die Weisheit von Ewigkeit, als alles An-fangendes, als Prius alles Werdens, eingesetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der sie zum Anfange nimmt, zum ersten Punkt, an den er den ganzen unabsehlichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Also sie selbst ist nicht eine *Hervorbringung* Gottes: aber sie war bei ihm als *Kind.* Gewöhnlich wird dieß übersetzt: sie war bei ihm der Werkmeister, aber dazu paßt das Folgende nicht; sie spielte vor ihm, womit das Bild des Kindes besser übereinstimmt, und sprachgemäß kann das hebräische Wort ebenso gut durch nutritius, *Pflegkind*, übersetzt werden (also eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, sagten: Gott habe diese Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, sich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er einem *Mitaufgezogenen* der göttlichen Natur spricht[2]. Sie war als *Kind* bei ihm, d.h. noch *nicht herausgesetzt*, intimae admissionis, noch einheimisch bei ihm, domi quasi habita, sein Liebling, und "spielte vor ihm", wie ein Kind im Hause des Vaters, d.h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftig, nämlich *wenn Er wollte*, wirklich seyn konnte, denn *sie ist* eben die wahre *All*möglichkeit. Sie spielte ihm vor Tag vor Tag, d.h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen successiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er sich den künftigen Zeugen seiner Thaten

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 606. D. H.

[2] Politicus.

II,3,303

erziehen. Aber ihre vorzügliche Lust war, ihm den künftigen Menschen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem sie selbst ihr höchstes Ziel, also zugleich ihren wonnigsten Zustand hatte, denn eben jenes *allgemeine* Subjekt, das alle Phasen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, sollte in seiner letzten Wiedererklärung das Princip des menschlichen Bewußtseyns werden, es war bestimmt, im Menschen zu sich zu kommen und so das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu seyn.

Wir haben früher in so mancher Vorstellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewiesen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieser Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denselben Gegenstand aus dem Alterthum zu uns gekommen ist, die wie frischer Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht.

Man muß gestehen, in jener ganzen Rede ist *göttliche* Eingebung, ich würde so urtheilen, wenn sie auch bei einem sogenannten Profanscribenten sich fände. Mein Bestreben in diesen Vorträgen ist überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich geworden sind, die aber noch stehen werden, wenn so vieles, was sich augenblicklich als wichtig geberdet, längst

verschollen seyn wird. Sie sind die *wahren* ewigen Gedanken, die ideae aeternae, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beschriebene Möglichkeit ist also auch jenes Mittelglied, das wir zwischen dem an sich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müssen, um diese als den freiesten Entschluß zu begreifen, und wir können uns nun über diese That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken ist, daß wir sie auf keine Weise a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch

II,3,304

nur sagen können, daß sie geschehen ist - wir können uns über die That selbst jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es stand in der Macht Gottes, diese Möglichkeit eines außer-sich-Seyns, die sich ihm an sich selbst zeigte - diese mögliche Anderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei sich zu behalten. Aber eben dem, in dessen Gewalt jene Möglichkeit war, stand es auch zu, diese Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß seiner Gottheit ist, frei hervortreten zu lassen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Negirende *sey*, sondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und sichtbarer, eben darum auch successiver Weise überwunden und in das Gottsetzende, Gottbewußte verwandelt werde. Denn nur auf diese und keine andere Weise, wie wir in der Folge noch bestimmter sehen werden, konnte er ein Bewußtseyn seiner selbst außer sich setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu seyn, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniß - das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit - ein Anderes von sich zu setzen, und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr dieses in dem höchsten Geist vorausgesetzt werden. Es geziemt also der, wie Platon sagt, der Mißgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtseyn, niedergelegt und selbst vereinigt seyn sollten. Nichts verhinderte ihn, eben diese Anderheit, welche das ursprünglich Unsichtbare seiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden seiner Gottheit zu machen in einem Akt des freiesten Wollens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit ist, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch *Er selbst* in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Ironie

II,3,305

das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Gesicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerst ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach diesem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein stillsanftes Sausen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, sehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenso die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe sie auf ihren Grundlagen befestigt wurde. Jener stillsanfte Hauch, in dem sich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über diese, als der Mensch zuerst erschien, denn es ist eine bewiesene und unwiedersprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erst schwieg, das Feuer erlosch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erst fanden, als der Mensch da war.

Gott ist an nichts, auch nicht an sein eignes Seyn gebunden. Diese Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu scheinen, als er innerlich oder seiner wahren Absicht nach ist, müssen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Weltschöpfung, sondern ebenso sehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugestehen. Wie der Weltproceß selbst im Ganzen ein *Geheimniß* Gottes ist, das sich nur successiv enthüllt, so gibt es auch Geheimnisse der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche *Prüfung* angesehen - denn wie kann der Ernst eines Entschlusses, die Festigkeit eines Gott ergebenen Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geschieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um so zu reden, keine Kunst, in den Wegen Gottes zu wandeln, d.h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geschähe, was dieser gemäß ist. Auch dieser Begriff einer göttlichen Prüfung setzt also die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

II,3,306

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorsehung. Für die wahre Einsicht ist daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erscheine. Dieß zu verhindern, ist aber *nothwendig,* daß zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interstitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sey. Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muß man demgemäß auch sagen, daß zwischen der absoluten Ewigkeit und der *Zeit* etwas in der Mitte sey, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das seyn, was noch nicht wirklich Zeit und in*so*fern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber *Möglichkeit* der ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.

Um dieß deutlicher auseinanderzusetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erst mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer untersuchen.

Die älteren Theologen behaupteten standhaft, die Welt sey *in der Zeit* erschaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrschende System ist, daß nicht bloß Philosophen, sondern selbst Theologen über diese genauere Bestimmung sich hinwegsetzen, und meinen, es sey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch sage, Gott habe von Ewigkeit geschaffen, weil man nämlich sonst den Einwurf zu besorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und müßig seyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d.h. von da an, daß er Ist, geschaffen hat, so hat er seiner *Natur* nach geschaffen, er ist gleichsam eine nothwendig produktive und plastische Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entschuldigen, daß sie nicht wie die älteren Theologen sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, schützen sie jene Rede vor, daß doch die Zeit erst mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir

II,3,307

nun aber diese Rede etwas näher, so ist nicht schwer, Folgendes einzusehen. *Zeit* ist nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein solches ist, ist wirkliche Succession und demnach Zeit. Daraus folgt denn aber, daß, solange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge gesetzt ist, keine wirkliche Succession ist. Solange das Vor sein *Nach* nicht gefunden hat, solange z.B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B gesetzt ist, *so* lange ist auch keine Zeit und A noch *außer* der

Succession. Denken *Sie* sich also die Welt als Element B, so hat allerdings die Zeit erst mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erst an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt ist, denn eben, indem A + B gesetzt ist, *wird* A, das zuvor außer der Zeit war, selbst ein Element der Succession und also ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so wird allerdings erst *Zeit* gesetzt, indem A als Vergangenheit gesetzt wird, d.h. indem etwas Neues, zuvor nicht Gewesenes, nämlich B, entsteht. Dieses B, inwiefern es zunächst nur Spannung ist, hat selbst wieder die Einheit (die wiederhergestellte Einheit) zur Zukunft. Daraus also, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit ist, und umgekehrt in *dem* Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung ist, kann man wohl sagen, die Welt sey *in der Zeit* entstanden, nämlich sie sey nur das *Glied* einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern diese Zeit vor der Welt für sich allein noch Nichtzeit ist, insofern kann man sie auch Ewigkeit nennen; doch nicht absolute Ewigkeit. Sie ist nur Ewigkeit, weil sie noch Nichtzeit, noch nicht *wirkliche* Zeit, aber doch schon *mögliche* Zeit ist. Zum Unterschied von der absoluten kann man sie die *vorweltliche* Ewigkeit nennen. Sie ist eben das vorhin postulirte, das zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt versteht. Denn die Welt selbst ist eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, sondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzufügen) + C ist.

II,3,308

Die wahre Zeit besteht selbst in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt ist nur ein Glied der wahren Zeit, und insofern selbst eine Zeit, wie ja schon das Wort, das von währen herkommt und eigentlich eine *Währung,* eine Dauer, angezeigt, und noch unmittelbarer das griechische ákþí beweist, das ebensowohl eine *Zeit* als die *Welt* bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird selbst als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit gesetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die wesentliche Ewigkeit (Gegensatz: die aktuelle) aber kann nie ein *Glied* der Zeit werden, weil sie durch die Zeit gar nicht berührt wird, sondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit selbst hindurch unbeweglich bleibt und besteht. Zu der wesentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit ist, verhält sich die Spannung der Potenzen und was mit dieser gesetzt ist als etwas nur *zu* ihr Hinzukommendes, als etwas Accessorisches, das zu ihr (der wesentlichen Ewigkeit) ebensowenig nothwendig ist, als sie aufhebt, denn *sie* wirkt durch die Spannung hindurch; diese ändert an der Ewigkeit selbst nichts, sie ist also in Bezug auf diese etwas Gleichgültiges und daher *Zufälliges,* sie ist also das naturâ nicht-Ewige, naturâ suâ Zeitliche. Der *Wille* zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d.h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden; aber das *Wollen* (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird - dieses Wollen *kann* nicht ein ewiges seyn, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein *ewig* zu Wollendes ist, und nur um eines Zwecks willen, d.h. zufällig, gewollt werden kann. Dieses Wollen setzt nicht nur die absolute (wesentliche) Ewigkeit voraus, die sie nur für die Erscheinung gleichsam *durchkreuzt,* aber nicht aufhebt, indem sich die Ewigkeit *in* der Zeit selbst behauptet und *mit* dieser coexistirt, ohne durch sie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze) - die wirkliche That, also das wirkliche *Wollen* setzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf *die* Art, wie es

II,3,309

oben gezeigt worden, die Welt nur noch als *Zukunft* in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten ist, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, selbst ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt selbst nur Ein Moment oder Element ist. (Da aber durch dieses Wollen doch erst eine Zeit gesetzt ist, so ist es in diesem Sinn nicht ein zeitliches - es ist das Wollen des Anfangs. Es ist die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichsam die Materie, das Substrat - nicht die Ursache der Zeit ist).

[II,3,310]

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also *ohne* seinen Willen *nichts* ist, dieses Princip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit ersieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das *an* sich Seyende seines Wesens als das Gegentheil, als von sich weg Seyendes (das Gegentheil des *an*-sich-Seyns ist das von-sich-weg-Seyn) oder außer sich Seyendes zu setzen - dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen *All*-Einigkeit, nicht etwa bloß der an sich seyende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich *Seyenden* seines Wesens - denn beide, das nicht Seyende und das Seyende sind durch ein unauflösliches Band aneinander geknüpft - weil er also an dem Seyenden seines Wesens das hat, womit er das seiner *Natur* nach nicht Seyende, also auch nicht eigentlich seyn Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seyende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigkeit Gottes eine bloß zufällige,

II,3,311

die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht *Seyenden* beruht, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Contrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. - Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der *ganze* Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der *alles* steht, die allein etwas *an*fangen kann (ich bediene mich gern solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche *Urheber* ist, auch philosophisch den *Vater* nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der Vater, sie ist der Vater noch in *besonderem* Sinn. Denn indem sie das *an*-sich-Seyende ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das *rein* Seyende ihres Wesens

(die zweite Gestalt) von *dem* aus, was ihr das Subjekt war und dieses *reine* Seyn ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern *unendlich* Seyende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Seyn erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geschehe, ist gesorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersseyn, in ihrer Pëëïßùóéò, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich *reinen* Göttlichkeit), also das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Seyn negirt,

II,3,312

es tritt in sich selbst zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt insofern eine Potenz in sich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gesetzt als das *seyn,* als das wirken *Müssende,* als das jenes Contrarium nun seinerseits nothwendig Negirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums ist) als das in einem *nothwendigen* Actus sich in das ursprünglich reine, potenzlose Seyn Wiederherstellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Actus sich selbst verwirklichen muß - eine Handlung dieser *Art* kann nur *Zeugung* genannt werden. Zeugung ist der *wahre* Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, dem vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher seyn. Die Handlung jener ersten alles anfangenden Persönlichkeit ist daher eine Zeugung zu nennen, sie selbst verhält sich in derselben als *zeugende,* d.h. eben als Vater, und dagegen die andere Gestalt, die auf solche Weise in Spannung, aber eben damit in Wirkung gesetzt ist, diese, wenn sie durch Ueberwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Seyn wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie sehen: wir haben von unsern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christenthums ist. Wenn ich in der Philosophie der Mythologie schon darauf aufmerksam gemacht habe[1], daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine speciell christliche sey, so *zeigt* sich dieß in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird sich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig ist, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinigkeit Gottes für eine speciell

[1] S. 78 des betreffenden Bandes. D. H.

II,3,313

christliche halten, so müßte man darunter eine solche verstehen, die durch das Christenthum erst eingesetzt und zu glauben geboten worden sey. Allein wie verkehrt dieß sey, läßt sich auch dem Befangensten einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Christenthum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christenthum. Das Christenthum ist ein Erzeugniß, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher nothwendig älter als das Christenthum, ja, inwiefern das Christenthum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist

diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christenthum im Keim, in der Anlage, das historische Christenthum, d. h das Christenthum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein Christenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine speciell christliche ist, erhellt ja auch daraus, daß man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. Ist man doch in neuerer Zeit soweit gegangen zu behaupten, sie sey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Christenthum übergetragene. Dieß ist nun freilich ein völlig unhistorisches Vorgeben. Es findet sich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche ½ ô§í ôñé§í èå§í ðáñÜäïóéò (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, sie unterscheiden nämlich allerdings drei Götter, wie sie sagen, den ersten nennen sie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (soweit scheint eine Aehnlichkeit mit der christlichen Idee zu seyn), den dritten nennen sie den Sohn des Sohnes, also den Enkel des ersten, und wer ist dieser dritte? etwa der Geist? Keineswegs, sondern der êüóìïò, die Welt. Hier geht also die Genealogie abwärts, anstatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrscheinlicher, diese neuplatonische Vorstellung von der schlechtverstandenen oder übelangewendeten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieser Idee in allen Religionen der Vorwelt sich findet; die Philosophie der Mythologie führt sogar den Beweis, daß materiell wenigstens eine

II,3,314

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind. Man hat dieß ehmals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Uerberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtseyn selbst verwachsene sey. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee *an sich* und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, *seit* dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, *Mode* geworden. Indeß muß ich wiederholt bitten, *die* Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1) jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon *materiell* von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dieß nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Princip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Princip der Natur überwindende,

II,3,315

versöhnende, die das außer sich Seyende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) ist zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abstrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit diesen bloßen abstrakten Auffassungen lassen sich jene geschichtlichen Verhältnisse nicht begreifen, die *mit* zu der vollständigen christlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philosophischen Erklärungen dieser Art stimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieser Vorlesungen bei Leibniz gefunden, am meisten mit unserer Ansicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Socinianers (Wissovatius), die Einheit des Wesens stehe mit der *Dreiheit* (der Persönlichkeiten) in keinem Widerspruch, "da, fährt er fort, der *Geist* auch Eins ist", oder, um seine eignen Worte anzuführen: "cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est *id, quod intelligit, quod intelligitur*, et id, *quod intelligit et intelligitur.* Nescio, setzt Leibniz hinzu, an quicquam, clarius dici possit". Der Geist, wenn er sich in sich selbst reflektirt, ist Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was *als* Erkennendes zugleich Erkanntes und *als* Erkanntes Erkennendes ist. Oder kürzer ausgedrückt: der selbstbewußte Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, *id,* quod intelligit, ist dasselbe mit unserm an-sich-Seyenden; id, quod intelligitur, ist der Geist als der für sich (als Gegenstand von sich) seyende, und id, quod intelligit et intelligitur, ist der Geist, der im an-*sich*-Seyn *für* sich ist, und dieser Dreiheit ohnerachtet ist der Geist doch kein materielles Außereinander, sondern nur *Ein* Geist. Allein so angemessen diese Erklärung der ersten, noch nicht *weiter* entwickelten Idee ist, so wenig ereicht sie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z.B. der Geist, inwiefern er das Erkennende ist, ist er doch nicht eine *andere* Persönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte ist, es sind hier nicht drei Persönlichkeiten, sondern immer nur Eine Persönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wissen, ist von drei Personen die Rede, deren jede, wie die Theologen sagen, für sich subsistirt, eine *eigne*

II,3,316

Subsistenz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objektiv, das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen - zu einem wahren *Leben* zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, *während* sie in Gott und also geistig Eins bleiben - erst darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch sind wird nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der *möglichen* Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christenthums. Nun habe ich aber so eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christenthums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sey, oder dasjenige, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden

könnte. Die Lehre von den Potenzen,

II,3,317

ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Proceß ist schon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verständniß der *Offenbarung* ist schlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Ansicht erforderlich. Durch diese werden wir also den Grund zu der künftigen Philosophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinandersetzung nicht bloß die philosophische Nothwendigkeit zeigen, sondern das auf dem Weg der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweisen. - Ich werde ebensowenig bloß *dogmatisch,* im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d.h. ich werde nicht unmittelbar darauf lossteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne *geschichtlichen* Geist treu bleiben, der der Geist meiner ganzen Philosophie ist.

Ich fahre nun in der Entwicklung selbst fort.

Wenn einmal das seiner *Natur* nach nicht *Seyende,* das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen seyn kann, wenn einmal dieses zum Seyn erhoben und damit die Spannung gesetzt ist, so verhält sich die unmittelbar negirte, in Spannung gesetzte Potenz - die zweite - zunächst *nur* als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Gesetztes, das in*so*fern allerdings nicht Gott ist, obwohl auch nicht schlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber diese Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder *in* sich selbst, in sein An-sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich seyn Sollenden - kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt, und die Potenz, *durch* welche dieß alles vollbracht worden, diese Potenz hat eben damit selbst aufgehört, außergöttliche, d.h. außer jenem actus pursissimus gesetzte Potenz zu seyn, sie tritt *in* ihre Gottheit wieder zurück, aber weil sie einmal für sich seyende gewesen war und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, so tritt sie nun als eine

II,3,318

eigne Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe *Gott,* der der Vater ist. Denn der Vater ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott; er ist *vor* dem Actus der, bei dem alles steht, penes quem sunt omnia, in dessen Macht alle jene Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich seyende und sich gegenseitig ausschließende, zu setzen und nicht zu setzen - dieß ist er vor allem Actus, *im* Actus selbst ist er der alles in Wirkung setzende, den Sohn zeugende. Dieser nun, solange er noch in der Ueberwindung, d.h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Nothwendigkeit *sich selbst* zu verwirklichen gesetzt, aber der Actus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt (das Besitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater

ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seyns) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur *Eine Gottheit,* nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was

II,3,319

der in der Theologie behaupteten *ewigen* Gottheit des Sohnes widerspräche oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältniß klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterscheiden. 1) Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als *solchen.* Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch *im* Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch *außer* dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältniß nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft - die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja *diese* (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine *ursprüngliche* Gestalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt. Nun können aber die Theologen sagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zu Grunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit *als Sohn.* Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch *außer dem* Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dieß läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden *Sie* nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn *Sie* dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philosophischen Denkens, wie *Sie* wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Nothwendigkeit ist in das

II,3,320

Seyn überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat, und eben darum *besteht.* Unsere erste Bemühung war nur diesen *bestehenden,* selbständigen Geist zu erlangen. Bis dahin ist nichts als reine Ewigkeit. An diesen ersten Moment schließt sich aber unmittelbar der andere: - also *von* Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geist Ist oder besteht, von da an folgt der zweite, in welchem sich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darstellt, das jedoch nur durch ihn - durch *sein* nicht vorübergehendes, sondern immerwährendes Wirken - möglich ist, das er also auch in der Folge immerfort besitzen und beherrschen wird. Indem sich ihm die Möglichkeit dieses Seyns darstellt, wird er sich auch schon inne als *Herrn* dieses Seyns, oder er wird sich inne als bereits *besitzend* dieses Seyn, zwar nicht es besitzend als Wirklichkeit, aber doch es besitzend als Möglichkeit. Hier geht also der Begriff *Gott*

gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem *ursprünglich* alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn seyn wird, noch *in* dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Gestalt seines Seyns - aber von ihm schon *erkannt* als der künftige Sohn und von ihm *geliebt* als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er *frei* ist, ein Seyn *außer* sich zu setzen, und da die *Herrlichkeit,* d.h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser *Freiheit* besteht, so muß man erkennen und aussprechen, daß auch *hier* schon der Sohn beiträgt oder nothwendig ist zu der Gottheit, d.h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d.h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer sich zu setzen), ohne den Sohn, d.h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voraussieht und liebt.

Sie sehen also, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns *als solchen* behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten

II,3,321

und geliebten. Aber der Sohn in diesem Sinn ist eben der nur erst *für* den Vater seyende Sohn, er ist noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch *außer* ihm gesetzt. Was nun aber dieses betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist - es war das letzte Glied (b) unserer obigen Unterscheidungen -) so müssen wir es bestimmt aussprechen, daß diese Hinaussetzung des Sohns, welche eigentlich erst Zeugung heißen kann, daß diese eben erst da gedacht werden kann, wo überhaupt erst von einem Hinaussetzen die Rede ist, d.h. *im* Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrages, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer *ewigen Zeugung* des Sohns sprach. Nun habe ich zwar so eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in diesem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und sogar der Widerspruch gegen dieselbe darum nicht sofort die Ewigkeit des Sohns selbst, weder seine Ewigkeit dem Wesen nach, noch selbst seine Ewigkeit als Sohn ausschließt, nämlich als Sohn, sofern er noch bloß für den Vater Sohn ist; was sie ausschließt, ist nur seine Ewigkeit *als* Herausgesetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater ist. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für sich bestehendes Wesen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeschieden von dem Vater und keine Persönlichkeit außer ihm ist, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins *ist,* er in dieser Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt seyn kann (wenigstens müßte alsdann dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern mich noch umständlicher über diesen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlasse, finde ich es angemessen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derselben ex professo noch gar nicht, sondern nur in der Absicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden sich dann auch folgende Bemerkungen unter b)

II,3,322

beziehen. Ich werde aber diese hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. - Also

á) es ist schon erinnert worden, daß nur der *ganze* Gott (nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche sich dem Vater

das an sich Seyende seines Wesens vorstellt, diese ist nicht das Zeugende selbst, sondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, sondern nur ô' ãüíéìïí ôï™ ðáôñüò, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieser Potenz gesetzt wird, ist das göttliche Seyn äußerlich suspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherstellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darum auch ein theogonischer genannt worden), und da jene Wiederherstellung in dem Verhältniß geschieht, als die zuerst aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in diese zurückgebracht wird, so verhält sich diese Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichsam sich dreht, die insofern das Substrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott setzenden Processes ist, so verhält sich, sage ich, diese Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottsetzens, als die eigentlich Gott setzende Materie, ein Begriff, der unter den Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt ist die bisherige Dogmatik durch bloße Abstraktionen von den Aussprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erschöpfendes Construiren der Lehre in ihrer Totalität entstanden) - unter diesen Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre also mag jener Begriff der Gott setzenden Materie als ein höchst fremdartiger erscheinen; es ist aber vielleicht nicht unmöglich, eben diesen Begriff als einen sogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieser Gelegenheit auch bemerken will, daß sowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die *ewige* Theogonie, den durch *Widerstand* vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergesetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogonischen *Proceß* genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff *theogonisch* mit der

II,3,323

christlichen Dreieinigkeitslehre setze - selbst dieser Gebrauch des Worts theogonisch ist nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften sind zwar wohl insofern untergeschoben, als sie wenigstens von dem Dionysius, der in der Apostelgeschichte erwähnt wird und den Paulus während seines Aufenthalts in Athen bekehrte - als sie von diesem gewiß sich nicht herschreiben, aber sie gehören doch in die ersten Jahrhunderte und sind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigstens auf manche Bestimmungen des späteren dogmatischen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieser Dionysius Areopagita braucht das Wort èåïãüíïò èåüôçò (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; ½ èåüãïíïò aber, d.h. die gottgezeugte Gottheit ist ihm der Sohn und der Geist.

â) Was den *Moment* der Zeugung betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d.h. ein wirkliches hinaus- oder außer-sich-Setzen des Sohns, vorgestellt wird, die Zeugung in diesem *eigentlichen* Sinn sich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun ist aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es ist als ein bleibendes, immerwährendes und in *diesem* Sinn ewiges zu denken. Der Vater setzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Mensch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie sie das erstemal hervorgetreten sind; Christus sagt ausdrücklich: Mein Vater wirket bis jetzt, ¿ ðáôÞñ ìïõ fùò Tñôé dñãÜæåôáé. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich ersehene Spannung nun *wirklich* gesetzt wird, dieses Wollen ist zwar kein voraussetzungsloses, blindes, nothwendiges - es ist ein schon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, selbst in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeschränktes, es ist vielmehr das die Zeit erst einsetzende - Zeit und Ewigkeit selbst erst scheidende - Wollen, das insofern selbst nicht von der Zeit ergriffen seyn kann,

II,3,324

sondern als das Setzende der Zeit über der Zeit ist und immer über ihr bleibt. Und so wie dieses Wollen, dieser Actus, ist daher auch die Zeugung eine immerwährende und in diesem Sinn ewige. Ewig, d.h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d.h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entstehe. In *diesem* Sinn behaupten wir also selbst eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete ist nicht in diesem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft ã) den Hergang oder das *innere* Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Wesen ein anderes von sich unabhängiges, *ihm* übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als *wirklich*, wohl aber in die Nothwendigkeit setzt sich selbst (proprio actu) zu verwirklichen. Jene absolute Persönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, setzt also den Sohn nicht unmittelbar als *wirklich*, nicht *darin* besteht die Zeugung, diese geschieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d.h. das was der Sohn seyn wird) *aus* dem ursprünglichen Seyn gesetzt, *negirt*, potentialisirt, und vielmehr als nicht *seyend*, denn als seyend, gesetzt wird. Aber eben diese Negation setzt ihn, der seinem Wesen nach das *rein*, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende ist, in die Nothwendigkeit, sich zu verwirklichen, also das Entgegenstehende zu überwinden. Die Zeugung besteht vielmehr in einer Ausschließung (exclusio) als in einem Setzen, aber eben dieses Ausschließen gibt das rein Seyende, das, *weil* es dieß ist, sich selbst nicht hat, *sich selbst,* setzt es als für sich seyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für sich selbst und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu seyn; actu nämlich kann es nur seyn, indem es den ihm entgegenstehenden Actus (den aktivgewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken sollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch sich selbst zum reinen Actus wiederherstellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters ist,

II,3,325

sondern - der Sohn (der eigentlichste Ausdruck, der sich für dieses Verhältniß finden läßt).

Diese aus unsern Principien fließende Theorie stimmt aber aufs genaueste mit dem überein, was Christus selbst über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5,26) äußert, wo er sagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat *in sich selbst* (h÷åé æùxí dí eáõô²), so hat er auch dem Sohn *gegeben* (häùêå) das Leben zu haben in ihm selbst. "Das Leben in sich selbst" bedeutet eben das Leben als eigne Persönlichkeit. Dieses Leben hat der Vater als ein ungegebenes, ursprüngliches. *Er kann* - denn das Leben besteht im Können - unmittelbar, *was er will*, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erst gegeben werden, denn er ist in sich das Seyn ohne alles Können, und insofern ohne alle Macht. Die *väterliche* Potenz, das an sich Seyende Gottes, ist das *unmittelbar* seyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber ist als Potenz, d.h. als Können, nur *mittelbar*, nämlich nur durch Ausschließung von der ersten zu setzen. Die erste Potenz ist das nur nicht-selbstisch *Seyende*, aber doch selbstisch seyn Könnende, diese aber (die Potenz des Sohns) ist eigentlich Nichtpotenz, sie wird erst zur Potenz *erhöht*, sie ist das für sich selbst schlechthin Unselbstische, gar nicht selbstisch seyn Könnende. Das Wesen des Sohns ist, der Wille zu seyn, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der *wahre* Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Persönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite *Eigentlichkeit* des Begriffs der Zeugung. Man erfreut sich wohl im menschlichen Leben zwischen Vater und Sohn außer der physischen auch eine moralische Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft sind in vielen Fällen die moralischen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß ist aber bei menschlichen Abstammungen ungemein vielen

Zufällen unterworfen, dagegen ist man berechtigt, in jener Urzeugung,

II,3,326

von der erst alle andere sich ableitet[1], dieses Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Besondere statt, daß der Vater seinen wahren Willen nicht *unmittelbar* zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Wiederspiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit statt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden ist; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, seinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, also nur durch eine zweite Persönlichkeit erreichen kann, in die er seinen Willen legt. Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heißt darum åkê¦í ôï™ èåï™ ôï™ PïñÜôïõ, das *Bild* des unsichtbaren Gottes[2], d.h. eben des Vaters, der unsichtbar ist, schon darum, weil er selbst nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die Spannung setzende, selbst außer der Spannung bleibt; der Vater ist aber auch noch in dem besondern Sinn der unsichtbare, daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d.h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes, oder, wie ihn derselbe Apostel anderwärts[3] nennt, der Abglanz, der Widerschein (Pðáýãáóìá) des Vaters, der Abdruck seines *wahren* Wesens. Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes sich reflektiren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektirenden seyn. Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger

[1] Der Begriff Zeugung ist nicht aus der Natur *entlehnt,* sondern umgekehrt von dem Höchsten aller Verhältnisse ist das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich ist also die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, - nicht aber jene Urzeugung.

[2] Col. 1,15.

[3] Hebr. 1,3.

II,3,327

wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (PöE eáõôï™) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (äåßêíõóé)[1].

Sie sehen, daß dieß alles völlig übereinstimmt mit der *Natur* derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgische, als die, *durch* welche alles geschieht, erkannt haben[2]. *Sie* sehen also daraus, daß unsere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüssel nicht bloß der Mythologie, sondern auch jener Lehre, aus der das ganze Christenthum sich entwickelt hat, und demnach des Christenthums selbst enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen konnte, erklärt habe, so will ich nun ä) die Annahme einer *ewigen* Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verstehen diese ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir selbst so eben eine ewige Zeugung behauptet haben; sie verstehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, *immerwährende*, sondern eine Zeugung *vor* aller Zeit, ðñ’ ðÜíôùí ákþíùí, also auch *vor* dem Anfang

der Zeit, mit Einem Wort, eine *absolut*-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in *diesem* Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes selbst folgende seyn könnte. *Vor* allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit seines Gottseyns würde Gott, inwiefern er der bloß *an* sich seyende ist, sich in einer zweiten Gestalt als den *für* sich selbst seyenden setzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, sondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa sagen: durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur wird Gott, wenn er als der an sich seyende bestimmt ist, wie er denn *unmittelbar* nur als dieser

[1] Joh. 5,19. 20.

[2] Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Testaments seyen von dem schon als Erlöser in die Welt Gekommenen gebraucht und bezögen sich auf das Verhältniß des Menschgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog seyn kann, so beziehen sich diese Ausdrücke immerhin ebensowohl auf das ursprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

II,3,328

gedacht werden kann - der so gedachte also wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur sich in einer zweiten Gestalt setzen *oder* zeugen als den für sich seyenden. Wie gesagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen insofern selbst anerkennen, als sie die Erklärung aufstellen: gignere est naturae, creare voluntatis. Der Sohn wird *gezeugt* vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen willenlos), die Creatur dagegen wird erschaffen, d.h. nur mit Willen gesetzt. Aus dieser Entgegensetzung von gignere und creare ist klar, warum die älteren Theologen diesen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geschöpf, zwar als das erste, Gott nächste und unmittelbarste, aber doch als Geschöpf angesehen wissen. Darum mußten alsdann die Rechtläubigen sagen, der Sohn sey von dem Vater nicht *wollend*, wie die Creatur, hervorgebracht, sondern *necessitate naturae* gezeugt. Damit ist aber der Begriff der Zeugung selbst wesentlich verändert, denn es ist nicht wahr, was sie sagen: gignere est naturae, wenigstens nicht merae naturae, die Spontaneität läßt sich nicht absolut von dem Begriff ausschließen; der Wille ist zwar nur -, aber er ist doch das nothwendige Antecedens, der Effekt ist nicht die *bloße* Folge des Willens, sondern einer an den Willen sich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt sich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft sind. Die *ewige* Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch sagen dieselben Theologen, die Zeugung des Sohnes *sey nicht* eine bloß uneigentliche und metaphorische, sondern eine eigentliche. Da nun aber dieser ganze Begriff aufgestellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beseitigen können (die Geschöpflichkeit des Sohns), so verliert dieser Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im *strengen* Sinn) seine Wichtigkeit, wie er denn auch seit geraumer Zeit schon selbst von den übrigens strengsten und rechtgläubigsten Theologen aufgegeben ist.

Man muß eine besondere Liebhaberei für die extremsten Bestimmungen

II,3,329

oder für Antiquitäten haben, um auf einem solchen Begriff zu bestehen, der weder ein an sich nothwendiger ist, noch einen wahren Grund in dem N.T. hat. Was wirkliche Behauptung des N.T. ist, kann aus unsern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten ist 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem *Wesen* nach. In diesem Sinn sagt Johannes von dem Logos: ¿ ëüãïò èå’ò ƒí, er war Gott,

èåüò, nicht ¿ èåüò (denn er war Gott nicht für sich, sondern mit den andern Gestalten, ¿ èåüò bezeichnet immer den ganzen, der seines Gleichen nicht hat), wohl aber *war* er Gott, èåüò. Hierbei aber ist der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß *außer* dem Zeugenden seyn. In jener *ewigen,* aller Zeit zuvorkommenden Einheit ist aber das Wesen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es ist noch nicht einmal als Potenz gesetzt, sondern selbst noch *reiner* Actus und verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in diesem, den wir selbst eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieser actus purissimus die ewige Theogonie selbst ist, so kann er nicht insbesondere als Zeugung des Sohns bestimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten ist, aber auch aus unserer Voraussetzung sich vollkommen erklären läßt, ist, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und insofern *von* Ewigkeit *für* den Vater und *in* dem Vater auch *als* Sohn da ist. Gerade nur dieses und nicht mehr ist im Neuen Testament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweisen will.

Der Apostel Petrus (I,1,20) sagt von Christus, er sey ðñïåãíùóìÝíïò ìcí ðñ’ êáôáâïëÿò êüóìïõ, öáíåñùèåßò äc dðE dó÷Üôùí ô§í ÷ñüíùí: er sey voraus *erkannt* vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er sey vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erst in den letzten Zeiten. In andern Stellen, besonders des Apostels Paulus, wird ebensowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen *Vorsatz* gesprochen, den der Vater *in* dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur insofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrschung übergeben konnte.

II,3,330

So spricht derselbe Apostel im Brief an die Epheser (3, 9) von dem Geheimniß, das seit Weltzeiten in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden sey, nämlich von der Absicht der Wiederbringung alles Seyns durch Christum, welche Absicht er einen in Christo gefaßten ewigen Vorsatz (eine ðñüèåóéò), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenso spricht er im zweiten Brief an Timotheum (1,9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorsatz, in Christo uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit[1].

Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns *im* Vater, sondern nur auf sein Seyn *außer* dem Vater beziehen. Dieses Seyn *außer* dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater ist, d.h. es kann erst gedacht werden *mit* der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung ist also auch der Moment der Zeugung, d.h. des *aus* sich Hinaussetzens des Sohns.

[1] Die einzige Stelle, welche man sonst für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, ist die bekannte Stelle des Psalms, welche der Apostel Paulus (Act. 13,33) auf den Messias anwendet: Du bist mein Sohn, *heute* habe ich dich gezeugt. Man sagte nämlich, die Ewigkeit ist ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit - heute heißt also: in der Ewigkeit. Dieß ist aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends sonst wird die Ewigkeit durch das Wort "heute" angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, so wäre bei weitem natürlicher zu sagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit ist aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort soviel heißen: Heute, d.h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgesetzt. Wenn man aber den Zusammenhang genauer untersucht, in welchem der Apostel jene Worte auf Christum anwendet, so ergibt sich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apostel spricht dort von der Auferweckung und Auferstehung Christi. Der Tag der Auferstehung ist aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apostel eben der Tag, an welchem der Messias auch als Sohn Gottes *erklärt* worden (Röm. 1,4). Dieser Tag war der große Tag Christi, den er wahrscheinlich auch selbst meint, wenn er sagt: Abraham sehnte sich, *meinen* Tag zu sehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apostel davon macht, ist also offenbar dieser: Heute *habe* ich dich gezeugt - man muß den Nachdruck auf das Perfektum legen - heute kann ich sagen, daß ich dich gezeugt habe, d.h. heute bist du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

II,3,331

Diese Ansicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz positiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulassenden Ausspruch desselben Apostels völlig bestätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Col. 1,15), ihn auch ðñùôüôïêïò ðÜóçò êôßóåùò, den Erstgebornen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geschlossen werden, daß der Sohn selbst bloß *Geschöpf* sey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, sondern über sie erhoben, ihr *Herr.* In dem ðñùôüôïêïò liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfs ist; *er* ist der wahre Erbe, d.h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er ist vor allem erschaffen, so müßte es heißen: ðñùôüêôéóôïò. So aber heißt es: er ist vor allem Erschaffenen erzeugt, denn sollte etwas erschaffen werden, so mußte zuerst der seyn, *durch* den alles erschaffen wird, er selbst aber konnte nicht geschaffen, nur gezeugt werden. Aber dieser Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben *vor* der Creatur gezeugt ist, als Pñ÷x ôyò êôßóåùò ôï™ èåï™ (Apoc. 3,14). Denn für eine (absolut-) ewige Zeugung wäre (menschlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede ist, das ðñùôüôïêïò ðÜóçò êôßóåùò zu wenig. Eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine contradictio in adjecto. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse voraussetzt. Ewig aber ist nur ein esse ohne vorangegangenes non esse. Das folgt also nicht, daß er ein Geschöpf, aber das liegt unwidersprechlich in jener Stelle, daß dieses sein abgesondertes Daseyn, in welchem er Bild (åkêþí), Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist, daß *dieses* Daseyn sich erst von der Schöpfung herschreibt. Wie entscheidend diese Stelle sey, erhellt am besten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieser Folgerung zu entgehen, vorgeschlagen haben, statt ðñùôüôïêïò ðÜóçò

II,3,332

êôßóåùò mit Veränderung des Accents auszusprechen: ðñùôïôüêïò ðÜóçò êôßóåùò, wo dann der Sinn wäre: erster *Erzeuger* aller Creatur. Allein das Wort ðñùôïôüêïò, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphikern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N.T. völlig fremdes, in welchem dagegen ðñùôüôïêïò ein insbesondere von Paulus öfters angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in Bezug auf die Auferstehung ðñùôüôïêïò dê ô§í íåêñ§í heißt. Das Wort an dieser Stelle schützt also dasselbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er so eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte *Sie* nun, Folgendes als bewiesen festzuhalten: 1) Das Wesen dessen, was das N.T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens selbst mit Gott, èåüò[1]. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d.h. also von Ewigkeit, von da an, daß er *Vater* ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er *in* ihr voraus erkennt, und *in* dem er eigentlich allein den Vorsatz zur Welt faßt. Deßwegen sagt Paulus auch: *In* ihm ist alles erschaffen (Col. 1,16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch *außer* (praeter) dem Vater - zunächst als Potenz - ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, *wirklicher* Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; *als* Sohn äußerlich (vor der Welt) *erklärt* sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben

[1] Seinem *Wesen* nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

II,3,333

Fleiß, den ich in jenen der Dionysologie in der Mysterienlehre gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philosophie der Offenbarung auch auf die Christologie wende. Nachdem nun aber dieses alles, wie ich hoffe, ins Klare gesetzt ist, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unserer ganzen Erklärung ist.

Keine Zeugung läßt sich denken ohne ein Ausschließen des Gezeugten, es wird ausgeschlossen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verschlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit gesetzt, dieses eigne Leben und damit sich selbst zu verwirklichen. Die zweite Gestalt des göttlichen Seyns bekommt also damit, daß sie aus diesem Seyn gesetzt wird, die *Möglichkeit* in sich eine besondere Persönlichkeit zu seyn; die conditio sine qua non ihres eine besondere und zwar göttliche Persönlichkeit Seyns ist die Ausschließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: sie kann jene besondere Gottheit nur erlangen, indem sie zuerst außer Gott (praeter Deum) oder außer ihrer Gottheit, die für sie früher *keine* besondere war, indem sie *außer* dieser gesetzt, und demnach *soweit* als *nicht* Gott gesetzt wird[1]. - Die zweite Potenz, wenn sie als *solche* herausgesetzt wird, ist nun *bloß* diese, sie ist nicht *zugleich* auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht zugleich auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der Alleinheit ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu *sich*, d.h. also, wenn sie die Einheit wiederhergestellt hat - am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann,

[1] Als Potenz gesetzt ist sie nicht schlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

II,3,334

wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seyende ganz überwunden und zur Exspiration gebracht ist, auch wieder in das Seyn eingesetzt wird. Sie ist nun als die das überwundene schließlich besitzende und beherrschende Macht nicht weniger *Herr* des Seyns, also Persönlichkeit, und sie ist Herr eben desselben Seyns, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also sie ist der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Persönlichkeit.

Es ist nur eine Folge unserer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung auch die dritte Gestalt des göttlichen Seyns in potentialisirten Zustand gesetzt ist; doch ist sie nicht unmittelbar wie der Sohn, sondern nur *mittelbar* negirt, auch kann sie sich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieser in das Seyn wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihr das Seyn

vermittelt, aber eben darum ist die dritte Potenz der *Trieb*, das Antreibende der ganzen Bewegung (als solcher erscheint sie auch in Folge der späteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, sagt der Apostel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geist; *er* ist es, der zu der göttlichen Geburt, d.h. zu der Wiederherstellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menschen antreibt). Der Geist ist nicht das unmittelbar *Wirkende*, sondern er ist nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieses auch in Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erscheint, was auf ein bestimmtes Ziel, einen bestimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichsam der Hauch dieser dritten Potenz ersehen wird. Denn auch der Geist ist von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Processes ist er demiurgische Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherstellung aber göttliche Persönlichkeit. Von dem Geist als kosmischer Potenz kommt alles her, was in der Natur selbst, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, *Freiheit* oder ein *freies* Wollen, also ein Princip ankündigt - das Thier kann, was es will - nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z.B. dem Gesang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichsam als spielend erscheint, sondern auch *die*

II,3,335

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Gestalten der Geschöpfe *spielt*, d.h. nach Lust, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch ist es keinem Naturforscher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwischen den Naturwesen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. - In der wiederhergestellten Einheit also tritt auch die Potenz des Geistes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer sich Seyenden, also *durch* den Sohn ihr vermittelten Persönlichkeit. Und so sind wir denn zu dem Punkt unserer Entwicklung gelangt, wo wir sagen können, daß nun wirklich *drei* göttliche Persönlichkeiten und doch nur *Ein Gott* gesetzt ist, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist. Es sind drei Persönlichkeiten, die ebensowenig drei verschiedene Götter als bloß drei verschiedene *Namen* einer und derselben absoluten Persönlichkeit sind. Nicht drei verschiedene Götter; denn das Wesentliche oder Substantielle ist in ihnen allen dasselbe; der Vater z.B., der mit in dem Sohn begriffen ist, ist kein anderer und zweiter, sondern *derselbe* Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch sind es auch nicht bloß drei verschiedene Namen. Dieß ist nämlich dadurch verhindert, daß während des Processes jede der drei Potenzen eine für sich seyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt, die erste Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott setzende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der ersten verwirklichten, zu Persönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren sie nur potentiâ Persönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die sich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich schon gesagt, jene potentia existendi, die der Vater in sich, in dem an sich Seyenden seines Wesens findet, sey nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie ist auch in *dem* Sinn nicht der Vater, sondern nur die *Potenz* des Vaters, daß er ja im Anfang, sowie im Fortgang des Processes noch nicht *wirklicher* Vater ist; wirklicher Vater ist er erst in und mit dem verwirklichten

II,3,336

Sohn, dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Seyenden, also am Ende des Processes. Der Vater und der Sohn kommen

daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist der Vater nur der unsichtbare, d.h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als *solchen,* wie der Vater *ihm* gegeben, sich selbst zu verwirklichen. Es erklärt sich schon hier, was Christus einmal sagt[1]: Wer *mich* liebt, den wird mein Vater auch lieben und *wir* werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, ìïíxí ðá» ášô² ðïéÞóïìåí- bei ihm *bleiben,* ihm einwohnen, in ihm *ruhen,* so daß er selbst *ruht,* nicht wieder dem Proceß anheimfällt (*Sie* wissen schon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Mensch anheimfällt, wenn er die in ihm gesetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). -

Mit den Persönlichkeiten erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können sagen, in eine andere *Welt.* In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Processes (wir sehen ihn nur als Entstehungsproceß des Concreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Processes. In Ansehung der Gottheit nämlich hat er *diesen* Sinn, daß das Seyn, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Seyn dem Sohn *gegeben* und ebenso dem Geist gemein gemacht werde, denn dem Sohn ist das Seyn vom Vater, dem Geist aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geist besitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Seyn, d.h. das schon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf diese Weise wird durch den Proceß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit - der in ihr *ewig* schon gesetzten Verhältnisse - erzielt. Nur so ist das Wort theogonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen.

[1] Joh. 14,23.

[II,3,337]

Sechzehnte Vorlesung.

Ich sagte in der früheren Untersuchung über den Monotheismus: die Lehre von den drei Persönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monotheismus zusammen, sie sey aber nicht dasselbe. Dieser Zusammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgesetzte Entwicklung unserer ersten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derselben war in dem (noch rein philosophischen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von diesem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie sich Gott die Unterschiede seines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch seinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darstellen konnte. Da war also schon eine *Mehrheit* in Gott begriffen, vorerst eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, sobald er die Potenzen in Wirkung setzt. Doch ist diese Mehrheit - *während* des Processes - nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Persönlichkeiten. Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen. Hier ist also nur erst *Mono*theismus[1]. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben, da sind wirklich drei Persönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, also auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach

[1] oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte.

II,3,338

die Gottheit nicht für jede Person eine besondere, sondern für jede dieselbe und gemeinschaftliche ist; denn in dem überwundenen außer-sich-Seyenden ist der Vater, in eben diesem ist der Sohn und ist der Geist verwirklicht (die Theologen haben immer mit dem großen Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie sie sagen, das *Wesen*, wir wollen sagen, die Gottheit, nicht als ein *Viertes*, außer den drei Persönlichkeiten noch besonders Existirendes gedacht werde, dieß ist aber nur auf die angezeigte Weise möglich).

Somit hätten wir von der Idee der All-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Persönlichkeiten begriffen. Wenn durch unsere Exposition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verständlich geworden ist, so war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterscheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich *Sie* hindurchgeführt habe. Indeß ist nun zu bemerken, daß auch die soweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) *christliche* Dreieinigkeitslehre erreicht wird.

Folgendes wird *Ihnen* dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, in *Wirkung* und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als *Ursache* außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine *andere* Persönlichkeit (und deßgleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm *eins* sey. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstands jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun *im* Wirklichen wiederhergestellt. Aber eben darum, weil nur die *erste* Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergestellt erscheint, ist hier der Vater, der Sohn und

II,3,339

der Geist auch noch ganz ineinander; sie sind nicht außer der Einheit Denkbare und in *diesem* Sinn (gegeneinander) Selbständige. Wohl aber ist dieß auf einem späteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z.B. im N.T. der Sohn von seinem *Gehorsam* gegen den Vater spricht, so schreibt er sich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von diesem unabhängiges Seyn, er schreibt sich dieses wenigstens als ein *mögliches* zu, das er sich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er *wollte.* Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menschheit des Sohnes gesagt, denn die Mensch*werdung* selbst wird als eine freiwillige Erniedrigung desselben dargestellt, als eine solche demnach, der er sich auch hätte entziehen können. Dieses freie Verhältniß, diese Selbständigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigstens am Ende der Schöpfung nicht statt; hier ist der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er *ist* Gott, aber nur in und mit dem Vater, er ist, wie er selbst sagt[1], noch åkò ô'í êüëðïí ôï™ ðáôñüò, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den späteren Momenten seiner Geschichte finden. Die christliche Lehre sagt auch nicht bloß: Gott ist in drei Persönlichkeiten, sondern auch umgekehrt: jede der drei Personen ist Gott, wo also die drei Personen als selbständig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt also noch etwas zum vollständigen Begreifen des Verhältnisses, in welchem der Sohn zu

dem Vater gedacht ist, also auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollständigen Entwicklung.

Auf den ersten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, diese Annahme, daß die ursprünglichen Gestalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung sich zu göttlichen Personen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir gesehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das *wahre* Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erst *als solcher* verwirklicht) diese Lehre, daß die göttlichen Gestalten als Potenzen hinaus

[1] Joh. 1,18.

II,3,340

gewendet, die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Mächte annehmen, mag auf den ersten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt sind, seltsam erscheinen. Fürs Erste aber will ich bemerken, daß diese Zwischenlehre - von der Erscheinung der göttlichen Gestalten als kosmischer Potenzen - nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, sondern nur als eine *Erweiterung* der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erscheint, indem dieselbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der kosmischen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unsichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Aeußerliche, Exoterische Gottes anzusehen sind, nicht bloß Sinn und Ursprung des Heidenthums, sondern auch gar vieles im A.T., z.B. die häufigen Theophanien, ebenso unerklärlich sind, als manche Ausdrücke desselben, die auf der einen Seite auf Gott in der Absolutheit seiner Idee völlig unanwendbar sind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Weise bloß als anthropopathische Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich schon in dem Vortrag über Mythologie aufmerksam gemacht habe[1]. Ueberdieß muß ich geltend machen, daß außer dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältniß der drei Personen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen selbst noch ein äußeres, und, wie sie es nennen, ökonomisches zugeben. Der Unterschied zwischen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff selbst, sondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles sey vom Vater *durch* den Sohn (äk ášôï™) geschaffen, so erklärt sie damit selbst, daß der Sohn *im* Werk, also im Proceß der Schöpfung als vermittelnd - als Mittelbegriff war. Als solcher ist er demiurgische Potenz. Seine erste Funktion in der Schöpfung kann nur die einer *Potenz* seyn. Erst wenn er allen Widerstand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbestimmte Ende hinausgeführt hatte, sollte er die ursprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine besondere und von der des

[1] Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. H.

II,3,341

Vaters unterschiedene Persönlichkeit wieder annehmen. - Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Bestimmungen und Lehrsätzen der dogmatischen Theologie, daß die drei Personen ***in*** der Schöpfung unzertrennt wirken (opera Trinitatis ad extra sunt indivisa). Dieß

muß aber richtig und nicht etwa so verstanden werden, daß jede Person dasselbe thue, denn da würde ja etwas Unnöthiges angenommen nach dem Grundsatz: quod fieri potest per unum etc. Der Sinn kann also nur seyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Personen Theil haben. Insofern setzen freilich die drei dasselbe - das nämliche Erzeugniß -, aber die Wirkungsweise einer jeden an ihm ist eine verschiedene. Der Schöpfer ist allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer ist in der Spannung der Potenzen, so wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er ist ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geistes; er muß gedacht werden als in jeder dieser Potenzen etwas anderes thuend, in der Potenz des Vaters als der im ausschließlichen (auf die andern ausschließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieses ausschließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geistes als der das entstandene Seyn vollendende. Also muß jede Person oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das sie als die andere nicht thut. Und so kann man denn sagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geschöpfes gebe, den sie als Sohn in geschöpfliche Form bringe, während sie als Geist als der gemeinsame Wille beider dem Geschöpf bestimmt oder gebeut, was es seyn soll, und es dadurch vollendet, wie es im Psalm heißt: er gebeut und es *steht*, nicht (wie ich schon früher bemerkt habe): es steht da (die gewöhnliche Uebersetzung), sondern es steht, d.h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn warum ein Ding stehen bleibt, nicht über seine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entsteht. Dazu, daß es stehen bleibt,

II,3,342

gehört eben sogut ein Willen, als dazu, daß es fortgeht, fortschreitet, und *der* Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es sich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derselben absoluten Persönlichkeit seyn, aber der eine Wille ist doch nicht der andere, jeder ist ein besonderer Wille. Mit dieser Ansicht des inneren Verhältnisses der drei Personen bei der Schöpfung stimmt ganz überein, was schon Basilius d. G. mit Rücksicht wahrscheinlich auf die früher erwähnte Aristotelische oder vielmehr schon Pythagoreische Eintheilung der Ursachen in die causa materialis, formalis und finalis über eben dieses Verhältniß geurtheilt hat: der Vater sey in der Schöpfung die ákôßá ðñïêáôáñêôéêÞ, *vor*anfangende Ursache, was ebenso viel ist als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die ákôßá äçìéïõñãéêÞ, die eigentlich schaffende, wirkende Ursache, der Geist die ákôßá ôåëåéùôéêÞ, die vollendende. In der Schrift sind jene Unterschiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müssen, aufs bestimmteste ausgesprochen, und namentlich zeigt die beständig sich gleichbleibende Versicherung, *durch* den Sohn sey alles geschaffen, *durch* ihn sey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn steht. In dieser Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11,36): *Aus* ihm, durch ihn und zu ihm (åkò ášôüí - *zu* ihm als Ziel) sind alle Dinge. Mit diesen drei Präpositionen ist in der That nichts als Anfang (also die Anfang *gebende* Ursache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendete Ursache) bezeichnet, welche ***in*** seiner Einheit und ohne alle Zertrennung seines Wesens zu seyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) ist. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß Exegeten, die gern in den prägnantesten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterscheidungskraft jener Präpositionen aufzuheben versuchten, indem sie behaupteten, daß sie anderwärts ohne Unterscheidung von jeder Person gebraucht werden - wohl zu merken aber immer nur *einzeln*, nie jedoch in dieser vollständigen Aufeinanderfolge. Theils ist also dieses Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils sind die Beispiele von der Art, daß sie vielmehr den Unterschied bestätigen, den wir in

II,3,343

ihnen ausgedrückt finden. So sagt z.B. der Apostel Paulus 1 Cor. 6,7: Wir haben Einen Gott, den Vater, *aus* welchem alles und zu welchem *wir* sind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen desselben Apostels, der Vater nicht als relative, sondern als *absolute* Persönlichkeit gedacht; wenn man aber sagen kann: alles sey aus dem Vater, *durch* den Sohn, *in* den Geist, so kann man ebensowohl auch sagen: alles sey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geist kein anderer *Gott*, sondern nur derselbe Gott, der auch der Vater ist. Wenn nun aber in andern Stellen, z.B. neben dem mit so großer Beständigkeit von dem Sohn gebrauchten *durch* auch das *zu* steht, wenn z.B. im Brief an die Colosser (1, 16) heißt: Alles ist durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geschaffen, so ist dieß nur bestätigend für unsere Unterscheidung. Denn es erklärt sich eben daraus, daß, wie der Geist die causa finalis vom Vater *und* Sohn, so der Sohn die nächste causa finalis des Vaters ist, der alles hervorbringt, *damit* es dem Sohn unterthan sey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. - Nothwendig ist der Gebrauch jener Präpositionen insofern relativ, als in Ansehung des Sohnes alles *aus* dem Vater, in Ansehung des Geistes alles aus dem Vater und Sohn ist (dê ôï™ dìï™ ëÞøåôáé[1]), und so umgekehrt ist in Ansehung des Vaters alles *in* dem Sohn und den Geist, in Ansehung des Vaters *und* des Sohnes alles *in* den Geist. Da diese Präpositionen, *wo* sie sonst angewendet werden, stets nur *diesem* Verhältniß gemäß angewendet sind, so müßte man, wenn sie in der angeführten Stelle alle nur *dasselbe* bedeuten sollten (was sich mit den beiden ersten noch etwa, mit der dritten (åkò) aber durchaus nicht reimen ließe) - hier, sage ich, wo sie mit offenbarer Absicht in dieser bestimmten Folge gesetzt sind, könnte man sie nicht für unterschiedlos ansehen, ohne zugleich dem tiefsten und gedankenvollsten der Apostel eine zwecklose Tautologie zuzuschreiben.

Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

[1] Joh. 16,14.

II,3,344

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug auf die Potenz des Geistes als Geist bestimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu seyn. Doch ist nun hier ein wesentlicher Unterschied zwischen allen andern Geschöpfen und dem Menschen. Dieser Unterschied wird sich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausstellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenstehen, so lange ist auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber sie tritt nicht selbst in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegensatz und die *Spannung* der Potenzen gegeneinander aufgehoben ist, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu *Gott selbst*, der nun nicht mehr bloß durch die *Potenzen*, d.h. radio indirecto oder refracto, sondern unmittelbar oder radio directo in das Geschöpf einstrahlt und zu diesem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeschrieben, das eben diesen Gedanken enthält, nämlich Gott sey nur der Architekt oder der Werkmeister der Körper, dagegen der Vater der Geister. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geschöpf behauptet. Ja schon in der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist der bedeutende Unterschied zu bemerken, daß bei allen früheren Geschöpfen gesagt ist: Gott sprach, die Erde bringe hervor, d.h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmischen Potenzen bringe hervor - wie es aber zur Schöpfung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern nun auch *wirklich* als göttliche Persönlichkeiten, was sie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Ansicht waren; der Moment ihres Gottseyns, ihrer

Verherrlichung ist gekommen, und im Vorgefühl derselben bereden sich die Elohim miteinander, in dem sie sagen: Machen wir den Menschen mit einander nach unserem Bilde, nach unserem Muster, daß er unsere Einheit, unsere Gleichheit in sich darstelle. Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten

II,3,345

Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d.h. zu Gott als *solchem*, und damit zugleich zur *Freiheit* erhoben. Dieses Letzte nun bedarf einer weitern Auseinandersetzung.

Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in *dem* Grad widerstanden, nichts einem *alles* begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfs - und zwar *eigentliche*, nämlich Willensfreiheit - mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem - selbst vor den religiösen Ueberzeugungen - die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.

Eine unendliche, d.h. schrankenlose, sich selbst nicht enthaltende noch Maß gebende Causalität oder Bewirkungskraft, wie man sie in Gott voraussetzt, scheint *sich* gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar *bloß* (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können. Um so weniger hätte man den

II,3,346

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menschlichen Begreifen absolut undurchdringliches Geheimniß ansehen sollen. Um so mehr mußte man versuchen, ob sich nicht eben *in* diesem Begriffe selbst die Mittel entdecken lassen, jenen Widerspruch (zwischen einer unendlichen Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfs) auf eine überzeugende Art zu beseitigen.

Man kann sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt (oder vielmehr nicht vorstellt, denn es läßt sich keine wirkliche Vorstellung damit verbinden), man kann sich die Schöpfung nicht aus *Einer - unendlichen* Causalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung ist ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, und die Natur der Sache nach nur *diesen* setzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen - womit schon zwei Momente in der Schöpfung, ein positives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir uns nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeschränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines bestimmten Geschöpfs nicht denkbar ist ohne eine Beschränkung, also ohne eine relative Negation des Stoffs, also auch der ihn unbedingt setzenden Ursache. Ein Schöpfung,

durch die etwas entsteht, was zuvor schlechterdings nicht *war*, läßt sich also ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht denken. Wir nun sind bereits auf anderem Wege zu der Einsicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung selbst nothwendig Mehrere sey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Personen für sich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges schaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß *an* sich Seyende durch seinen bloßen Willen sich zum *außer* sich Seyenden macht, so macht er sich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieser der außer sich Seyende seyn, ohne eben damit auch *Sich,* in der andern Gestalt seines Wesens, wo er der für sich Seyende ist, aus diesem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu setzen. Als der aus seinem reinen *Seyn* gesetzte kann er nämlich nicht anders wirken als zu seiner Wiederherstellung

II,3,347

in dieses reine Seyn, d.h. zur Ueberwindung des ihn von diesem reinen Seyn Ausschließenden. Nothwendig aber ist er ein anderer in diesem (in dem Ausschließenden), ein anderer in jenem, d.h. als der, der jenes Ausschließende wieder zu überwinden, nämlich in sein An-sich zurückzuführen sucht. Nun kann er aber dieses nicht wieder in *sich* zurückbringen, ohne eben dieses außer sich Seyende, insofern sich selbst nicht Besitzende, wieder *sich* zu geben, ohne eine *Potenz* an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen sein außer-sich-Seyn Selbständiges zu verwandeln; es entsteht also hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen stufenmäßigen, successiven denken, so entsteht eine Folge von Erzeugnissen, zu denen sich jenes außer sich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entstehende ist durch das, was es von der andern Ursache hat, selbständig gemacht - und also auch unabhängig gemacht gegen die erste - es hat etwas in sich, das es nicht von der ersten hat; hinwiederum aber müssen wir denken, daß es durch das, was es von der ersten (der vor-anfangenden Ursache) noch immer in sich hat, unabhängig von der zweiten ist. Es ist also nun weder mehr die eine noch die andere, es ist etwas völlig Neues und zuvor nicht Gewesenes entstanden, das zwischen beiden als ein wahrhaft *Drittes* zu stehen kommt, das keiner von beiden Ursachen allein oder ausschließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer absoluten Angehörigkeit steht. Denken *Sie* sich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten aufgegangen, zum reinen An-sich wieder verzehrt sey, und daß ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache - welche sich eben in diesem Verzehren (wieder Negiren) der ersten verwirklicht - verwirklicht sey, so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wahrhaft der *gewordene* Gott, es *ist wie Gott,* es ist also auch in der *Freiheit* wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Proceß *wirkenden* Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es ist zwischen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Ursache, die causa finalis oder vollendende, die wir insofern bis jetzt aus dem Spiel lassen konnten, weil sie, wie früher gezeigt,

II,3,348

keine eigentlich wirkende, sondern nur die das Ganze krönende und beschließende ist - wenn wir also diese hinzunehmen, so ist jenes Gewordene des höchsten oder letzten Moments, in dem die Absicht des ganzen Processes erreicht ist, das höchste Erschaffene ist also zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder *einzelnen,* eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gehegtes - und eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch, der Mensch in seinem ersten Seyn versteht sich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Mensch, der darum auch in der ältesten

Erzählung vorgestellt wird als einen göttlich umhegten und umschirmten Raum, in das Paradies, gesetzt. Die Erzählung nennt diesen Raum einen Garten, aber das hebräische Wort bedeutet ebenso wie das deutsche Garten jeden befriedeten, jeden umschlossenen Raum.

Nach dieser Entwicklung begreift sich *vielleicht* die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die sie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphisch erklärten Schwur den Brunnquell der ewig fließenden Natur nennen - denn die Tetraktys oder die Vierzahl ist eben die Zahl des Geschöpfs -, ganz entschieden aber begreift sich jenes schon früher[1] erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt ist, und unter ihren verschiedenen Sprüchen als der herrlichste glänzt: ›ð’ ôï™ èåï™ ªóðåñ dí öñïõñZ ðåñéåéëyöèáé ô’ ðOí, von dem Gott sey wie einem Verwahrsam die Welt umschlossen, umhegt.

Indem aber der Mensch in diesem Verhältniß frei wird von den drei Ursachen, *zwischen* welchen er sich befindet - nicht als etwas Substantielles (denn alles Substantielle ist nur in den Potenzen oder den Ursachen[2]), sondern als etwas Uebersubstantielles, als actus purus, d.h. er ist als *Wesen* gesetzter Actus, der Actus des Seyns

[1] Philosophie der Mythologie, S. 157. D. H.

[2] Das Letzte der Schöpfung ist das, worin sich die Differenz der Ursachen völlig verzehrt, indeß ihr *Effekt* besteht. Dieser Effekt kann nichts Substantielles seyn, denn alles Substantielle ist in den drei Ursachen.

II,3,349

selbst (das in den Potenzen ist) als Wesen gesetzt, und eben dadurch Gott gleich; er ist *ganz* wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des *Gewordenseyns.* Aber diesen Unterschied *empfindet* er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Ursachen frei ist, so empfindet er sie nicht als Bedingungen, Voraussetzungen seines Seyns, sondern, wie Gott die Gestalten seines Seyns nur als posterius, nicht als prius von sich selbst sieht, ebenso hat der Mensch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Ursachen aber wird er erst nachher gewahr, indem er sie als Möglichkeiten eines von *ihm* frei anzunehmenden oder sich selbst zu gebenden Seyns sieht. Hier findet er sich zu ihnen in demselben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die *ihm* sich darstellenden Potenzen ist, nur mit dem - großen und wesentlichen, aber von ihm erst durch die Erfahrung zu erkennenden - Unterschied, daß Gott seiner *Natur* nach das prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen ist, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, *bewahrt* und *nicht* aufhebt[1]. Indem er frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz, und insofern *über* sie gestellt ist, besteht seine Freiheit eben darin, daß er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er sich ebenso *Herrn* der Potenzen glaubt, wie es Gott war, so ist es natürlich, daß er sich gegen die Potenzen wendet, um selbst *als* Gott zu seyn. Er stellt sich vor, über die Potenzen noch ebenso Herr zu seyn in der Zertrennung, *wie* er es in der Einheit ist. Aber eben darin besteht die große, wiewohl fast unvermeidliche Täuschung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß ist ihm nicht gegeben. Er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt (keine aktuelle, sondern nur eine magische Macht). Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit seines Seyns), sondern *als* Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung

[1] Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philosophie. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 417 ff. D. H.

II,3,350

des Gottseyns) zu seyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apostel Paulus (Röm. 3,23) wörtlich den Fall des Menschen als ein ›óôåñåsóèáé ôyò äüîçò ôï™ èåï™ beschreibt, als ein beraubt, verlustig Seyn - nicht wie es in der gewöhnlichen Uebersetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben sollte, sondern - der *Herrlichkeit* Gottes (der Herrschaft über die Potenzen). Der Versuch, *mit* den Potenzen gleich Gott zu wirken, schlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment eben dieser Potenzen fällt (dieß wird in der ältesten Erzählung so ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumschlossene Feld getrieben wird). Anstatt *sich* der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, deren Gegensatz und Widerspruch er nicht empfand, bemächtigen sich nun diese vielmehr des Menschen und *seines* Bewußtseyns; jetzt erst werden sie ihm fühlbar, für ihn - und für ihn zuerst - ist der Gegensatz der Potenzen ein *Unterschied von Gut und Bös*, daher der Elohim der mosaischen Erzählung sagt: Adam *weiß*, was gut und bös ist. Er glaubte, jenes Princips, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Ueberwindung in der Schöpfung ist, und in *ihm* (dem Menschen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieses Princips, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenso mächtig zu bleiben, als desselben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, seiner in der Hinauswendung ebenso Meister zu bleiben, wie Gott in der universio seiner Meister bleibt, und meinte, mit Hülfe dieses Princips wirklich ein ewiges, d.h. immerwährendes und unauflösliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Genesis heißt, seine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszustrecken, von der Frucht desselben zu essen, und ewiglich zu leben, d.h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unauflösliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip ist *Grund*, Basis des *menschlichen* Bewußtseyns, d.h. dem menschlichen

II,3,351

Bewußtseyn unterthan nur, sofern es in seinem An-sich bleibt. Tritt es aber aus diesem heraus, so ist es eine das menschliche Bewußtseyn transscendirende, überschreitende, es gleichsam zersprengende und zerstörende Gewalt, ein Princip, dem nun vielmehr das Bewußtseyn unterworfen wird. Er dachte, es in *seiner* Gewalt zu behalten. Statt dessen setzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr - *soweit* als es von ihm wieder erregt ist - absolut, macht es zu einem Selbstlebenden. Als ein vom Menschen erregtes ist es nicht mehr ein göttlich gesetztes, und also in einem ganz anderen Sinn außergöttliches, sowie noch in einem *ganz anderen* Sinn das *nicht* seyn Sollende als zuvor in der Schöpfung[1].

Dieses Princip in seiner Absolutheit ist aber *eigentlich* das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt sich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, ab actu ad potentiam, von dem außer-sich-Seyn in das an-sich-Seyn zurückgebracht wird. Insbesondere ist aber nur dieses, durch den Menschen gesetzte Princip der Feind des Menschen und des menschlichen Bewußtseyns, weil es eben in diesem unterzugehen bestimmt ist. Es ist seiner Natur nach das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, das eigentliche Princip des Todes, der also *durch* den Menschen in die Welt gekommen ist, und in Ansehung des Menschen Princip des äußeren wie des inneren oder geistigen Todes. Hat nun auch die Vorsehung, wie wir schon allein aus der - wenn auch unvollkommenen - Fortdauer des menschlichen Bewußtseyns (denn in wie vielen Menschen *ist* das Bewußtseyn ein wahrhaft menschliches?), hat, wie wir schon aus dieser Fortdauer eines menschlichen Bewußtseyns zum voraus schließen können, die Vorsehung dem Fortschreiten des *inneren* Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerstörung

des menschlichen Bewußtseyns endigen konnte, gesteuert, so hat sie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, sondern dieser ist, wie der Apostel sagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Wesen wiederbringenden - durch Momente, die wir erst in der Folge kennen lernen sollen - fortschreitenden Proceß besiegt werden kann.

[1] Man vergl. zu dem letzten Abschnitt auch Philos. der Myth., S. 164. D. H.

II,3,352

Jenes Princip des *außer* -sich-Seyns war eben das zum absoluten in-sich-Seyn Bestimmte. In dieses ganz in sich oder zu sich gebrachte Princip sollte als höchstes Bewußtseyn alles *eingehen.* Dieses ewige Bewußtseyn, in das alles geführt werden, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch selbst zu einem ewigen Bestand kommen sollte, den es eben nur haben kann als *Moment,* nicht aber für sich, dieses ewige Bewußtseyn wurde zerrissen, indem jenes Princip, das der *Grund* desselben seyn sollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her, die nämlich in keinem *in ihr* selbst liegenden oder enthaltenen Bewußtseyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem *jene* Innerlichkeit verfehlt worden, in die sie gelangen sollte, nun ganz und völlig einer absoluten Aeußerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch - nicht ein Mensch, sondern *der* Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt - von *dieser,* sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt *seine* Welt nennen. Indem er, *sich* an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich *an sich* gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt.

Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, *welche* eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden,

II,3,353

den allerdings kein Sterblicher *aufzuheben,* wie jene alte Inschrift sagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben diesen Umsturz ist auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menschen eingeschränkt erscheint, der Mensch der Mittelpunkt geworden, um den sich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß dasselbe - dieselbe göttliche Geschichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menschlichen Bewußtseyns vorgeht.

Bemerken *Sie* nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen. Man könnte uns einwenden, wir selbst haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus sich genannt. Dieß ist relativ auf das Seyn gesagt, in welchem Gott *nothwendig* ist, d.h. ohne sein Zuthun. Aber eben weil er es ist, der aus sich herausgeht in der Schöpfung, also das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende

nur selbst wieder - der wirkend gewordene - Gott ist, so ist hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, *die* nachher *gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal* wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen *können* wir diese Welt, in der *wir* uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche *begreiflich* werde. Dieß fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem *freien* Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umschließung, wie sie vorhin dargestellt worden, nicht seyn könnte, - das Gefühl unserer Freiheit nicht bloß gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, *in* der Welt und *von* der Welt bleiben, in welcher wir sind,

II,3,354

wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können. - Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, welcher man so oft vorgeworfen, daß sie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß auch die Philosophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieser Welt behauptet, *doch von Gott aus* nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären kann. Dagegen wird wohl schwerlich eine Philosophie sich wieder entschließen, dem Absoluten selbst zuzumuthen, daß es sich in diese schlechte Form des begrifflosen Außer- und Nebeneinanderseyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieser Philosophie zugleich gemachte Vorwurf, daß sie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt ist, denn diese schlechte Form des Außer- und Nebeneinanderseyns ist doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

[II,3,355]

Siebenzehnte Vorlesung.

In dem zuletzt Vorgetragenen ist 1) die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weise es in der Macht des Menschen stand, *in* dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen sollte, in der der Schöpfer selbst gleichsam ruhen sollte von seiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, sich selbst zum Anfang eines neuen Processes zu machen. Ein Drittes ist: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältniß der Potenzen unter *sich* sowohl als in ihrem Verhältniß zu *Gott* durch jenes von uns angenommene Ereigniß gesetzt werden. - Um diese Frage in genauem Zusammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn *Sie* also noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegensetzung (im Proceß der Schöpfung) sich denken wollen, wo in *jeder* Gott ein *anderer* und also nicht *als* Gott ist (denn als *Gott* kann er nur *Einer* seyn; inwiefern er also in jeder der drei Potenzen ein *anderer* ist, insofern ist er keiner derselben *als* Gott, sondern außer seiner Gottheit) - wenn *Sie* also die Potenzen in diesem Verhältniß sich noch einmal denken wollen, und wenn *Sie* die erste Potenz in ihrer *Hinein*wendung oder in ihrem *An*-sich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-sich-Seyn B, so wird das Streben der

zweiten Potenz (die ganz eben das ist, was ich auch die zweite Ursache genannt habe) - das Streben oder vielmehr das Wirken von

II,3,356

A^2 (wie wir dieses Princip früher schon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer sich Seyende, also B, wieder in das An-sich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerstand geschieht (denn B wird nur *so* überwunden, wie ein Wille überwunden wird), so wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, so daß es immer A = B ist, zwischen A und B in der Mitte ist. Soweit nun an B A hervorgebracht ist, *so*weit, oder diesem *Theile* nach, ist B nicht mehr *bloß* B, sondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene ist immer das zu *Grunde* Liegende), es ist ebensowenig auch bloßes reines A, wie es ursprünglich war, sondern es ist aus B in A zurückgebrachtes A, d.h. es ist A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erste Ursache hört nicht auf zu wirken und setzt es unveränderlich und immer noch = B. Dieser Theil von B also, an dem A hervorgebracht ist, ist *durch* dieses an ihm hervorgebrachte A selbständig *gegen* und unabhängig *von* B, es gehört nicht mehr bloß oder ausschließlich B an, denn es ist nicht mehr bloß B, es ist B zwar, aber an dem A hervorgebracht ist, dadurch unterscheidet es sich - *dadurch* ist es ein anderes von dem reinen B, der ersten Ursache, es ist durch das an ihm hervorgebrachte A ein von diesem reinen B gleichsam *Abgesetztes.* So aber ist es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch gesetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2. Denken *Sie* sich nun, daß, um so zu reden, ein immer größeres Stück von B durch diesen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, so wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenso das ganze A immanent, einwohnend seyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm ist vollbracht, sie *ruhen* in ihm; und dieses Letzte ist nun nicht das einfache A, sondern es ist das = A gesetzte B, also A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B *in* sich oder zur Grundlage hat, dadurch ist es frei, d.h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A ist, ist es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es ist also als ein von beiden Unabhängiges, *ohne substantiell* weder das eine noch das andere zu seyn, ein wahrhaft Drittes zwischen beiden,

II,3,357

und inwiefern *Sie* nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, so ist es insofern *Herr* der drei Potenzen, als es ihre Einheit ist, als sie ihre Differenz, und damit ihre Selbständigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinschaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen sind. Es ist frei von den Potenzen wie Gott, und in demselben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Substantielles ist, sondern eben den Potenzen gegenüber sich zum Uebersubstantiellen erhebt, nur noch Geist und Leben ist, so ist der Mensch (seinem Wesen nach) nichts Substantielles, sondern wesentlich ein *Leben,* und wenn es von Gott heißt: unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will, so gilt eben dieß von dem *ursprünglichen* Menschen. Denn Himmel ist Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Mensch ist im Himmel, weil er zwischen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit ist. Aber weil frei von ihnen, kann er sie auch wieder hervorrufen und in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch dann noch zu beherrschen. Aber eben dieß begibt sich anders. Denn er ist zwar Gott gleich, inwiefern er sich nicht bewegt, inwiefern er sichs nicht anzieht, in der Selbstunannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um *als* Gott zu seyn (es ist bemerkenswerth, wie die Schlange, welcher die ersten Menschen im Paradies verleitet, ihnen sagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht esset, werden

eure Augen aufgethan, und werdet seyn *wie* Gott, *als* Gott. Dieses *als* -Gott-seyn-Wollen ist eben der Anlaß zum Umsturz). Insofern war also freilich die Freiheit des Menschen eine *bedingte*, die er nur hat für *diese Stelle* (in der Mitte zwischen den Potenzen), der er aber verlustig wird, sobald er diesen Ort verläßt. Aus diesem Grunde war demnach an den Menschen gefordert, es war ihm *geboten*, die Einheit zu bewahren. Er *hatte* also ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Dieser konnte die Potenzen in Spannung setzen, *ihm* war es durch seine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er *ist* Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebensowohl als er Herr der Potenzen in

II,3,358

der bloßen Möglichkeit ist. Bei dem Menschen aber verhält sich dieß anders. Der Mensch ist das, was B (den Grund der Schöpfung) besitzt, aber *weil* er es nur durch die *Schöpfung*, und demnach *als* Geschöpf besitzt, so besitzt er es nur *als* Möglichkeit, nicht *um* es wirklich zu machen, denn da würde er aufhören es zu besitzen, *Herr* davon zu seyn. Gleichwohl kann diese Möglichkeit sich ihm wieder darstellen als Potenz, als Möglichkeit eines anderen Seyns; ja das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er dieses B *nicht* wieder bewegen soll (nach dem Midrasch Koheleth sagt Gott zu dem eben erschaffenen Menschen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie bewegest, wird niemand (d.h. kein Mensch) sie wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod ziehen) - aber eben das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu setzen; insofern ist mit der Erkenntniß der *Möglichkeit*, dieses ihm zur *Bewahrung* übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu setzen - mit der Erkenntniß dieser Möglichkeit ist ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu versuchen.

Der Mensch war Herr der Potenzen, um sie mit *freiem Willen*, insofern durch eigne That unauflöslich - für Gott selbst unauflöslich - zu machen. *Weil* diese unauflösliche Einheit sein eignes Werk seyn sollte, darum wurde ihm *gezeigt*, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Gesetz selbst wurde so Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als *Möglichkeit* zu setzen - so weit war die Absicht der Schöpfung erreicht -, aber eben weil der Mensch das als Möglichkeit gesetzte B als *Möglichkeit* hat, also es auch wieder oder aufs neue *als* B setzen kann, so ist die Absicht nur so weit erreicht, als es in den *Willen* des Menschen gestellt ist, daß die göttlich gewollte Einheit *sey* oder *nicht* sey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir also nicht von ihr sprechen als einer, die entschieden *ist*, sondern die ist und nicht ist - *ist*, nämlich

II,3,359

wenn sie durch den Willen, in welchen B gestellt ist, auf immer bestätigt und unauflöslich gemacht wird, *nicht ist*, nämlich nicht so ist, daß sie nicht durch eben diesen Willen aufgehoben werden könnte[1]. Mit Einem Wort: im letzten Moment ist die Einheit nur als dem Willen des Menschen vorgehaltene - Möglichkeit gesetzt, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Mensch sie wollte. Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfs abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund - auf ein seiner selbst mächtiges Wesen - gestellt. Das letzte Erzeugniß war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher

durchlaufenen Momente übersehen, müssen wir sagen: Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam auf diese Welt hin, durch die er erst alles Seyn vollends von sich weg hat, in der er eine von *sich* freie Welt, eine wahrhaft *außer* Ihm seyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis *diese* Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden[2].

[1] Man vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

[2] Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir schriftlich seine Bedenken mitgetheilt hat, ersehen, daß es nicht so ist, wie er voraussetzt: "daß die Welt nämlich einst (er setzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtausenden), daß sie einst dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit bestanden *habe* (da müßte man denn auch fragen, *wie lange* sie so bestanden habe), daß sie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menschlichen Willen zerbrochen worden". Daß es nun sich so verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, weder a priori noch a posteriori wissen, denn es *hat* sich nicht so verhalten. - Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfasser gegen mich geäußert, ist dieß: wenn er auch zugebe, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so sehe er wenigstens nicht ein, wie man a priori oder a posteriori wissen könne, daß diese Einheit *vom Menschen* zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur so erklären: Wenn er zugibt, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit ist, so muß er auch eine *Ursache* dieser Zerbrechung annehmen. Diese Ursache kann nicht *Gott* seyn, denn es ist unmöglich, | *[S. 360]* daß derselbe die Einheit erst hervorbringe und dann sie wieder zerbreche. Dieß wäre so widersinnig, daß er es gewiß selbst nicht annimmt. Nun gibt es aber in diesem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Ursache (eine freie Ursache muß es seyn, von der die Einheit zerbrochen wird) - den ursprünglichen Menschen. Also, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbrecher der Einheit seyn. Wenn also mein Herr Zuhörer versichert, eben dieß lasse sich weder a priori noch a posteriori wissen, so muß er eine *dritte* Ursache außer Gott und außer dem Menschen wissen, von der die Einheit gebrochen worden. Diese wäre vielleicht nach seiner Meinung - Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geister. Dieß wäre dann allerdings eine Meinung, die ich ihm einstweilen lassen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf diese Meinung einiger älteren Theologen führte, welche die übrigens schon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit dastehende Welt durch den Fall Lucifers in Verderben und Zerrüttung gerathen lassen. Bis jetzt ist kein Grund, an eine solche Meinung auch nur zu denken.

II,3,360

Von dem Faktum selbst nun, oder davon, daß dieser Uebergang geschehen, haben wir vorerst bloß hypothetisch gesprochen. Aber *beweisen* - a priori nämlich - läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben *hat*. Eine bloß mechanisch, mittelst eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird. Jener Uebergang, durch den der Mensch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt sich wohl erklären. Man kann wohl *sagen*, er war *natürlich*, vermöge des bloß *natürlichen* Willens mußte er gleichsam geschehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geschah. Aber schon der Sprachgebrauch erkennt in diesem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu diese wiederholten Hemmungen, dieses wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und *soweit* diesen zweiten Anfang, zu dem der *Mensch* sich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann sagen, und der Erfolg wird es bestätigen, dieß mußte geschehen, damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entstehe,

II,3,361

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vorgehe. Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache. Aber

beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht. Zeugniß derselben ist allerdings der Anblick der Natur. In ihr selbst nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menschliche Bewußtseyn, wie es jetzt ist, ist, wie Aristoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur selbst tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie sich die Schrift populärer ausdrückt: Wir sind von gestern und wissen nichts. Aber in *falschen* und *verkehrten,* wie in ächten und wahren Bestrebungen des menschlichen *Geistes* kündigt sich noch immer der Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewußtseyns, und damit zugleich dieses selbst als ein noch immer an den Menschen gefordertes an. - Es sey mir vergönnt, über jene falschen Bestrebungen noch etwas zu sagen.

Goethe, in seiner Farbenlehre, stellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, welche man die höchsten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er sagt, offenbar entsprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Gesundheit und langes Leben. Das Gold sey gleichsam der Gott der Erde, so allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Gesundheit entspreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unsterblichkeit. Wenn es nun edel sey, jene drei hohen Ideen in sich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, so wäre es doch auch gar zu wünschenswerth, sich ihrer irdischen Repräsentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, diese Wünsche müßten leidenschaftlich in der menschlichen Natur gleichsam wüthen, und können nur durch die höchste Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert sich auf diese Weise bei der Gelegenheit, wo er von der *Alchemie* spricht. Ohne die übrigens geistreiche Zusammenstellung zwischen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwischen Gott und Gold einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit insofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Gesundheit schon von selbst ein langes Leben

II,3,362

in sich schließt), ohne also gerade diese Vergleichung zu adoptiren, muß man doch sagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corrumpirte einer höheren Idee ist. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menschheit, wie es scheint, unvertilglichen Aberglaubens sind drei, nämlich folgende: 1) daß der Mensch in gewissen Fällen oder unter gewissen Bedingungen eines unmittelbaren Einflusses auf die Natur durch seinen *bloßen* Willen, ohne körperliche Mittel, fähig sey - Glaube an Magie so alt, wie es scheint, als die Menschheit selbst -; 2) daß dem Menschen, ebenfalls unter gewissen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er selbst ein wiedergeborner ist und die ursprüngliche göttliche Natur in *sich* wieder befreit hat, die Mittel gegeben seyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlösen, das in *ihr* verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr *selbst* ein himmlisches, befreiendes Wesen hervorzubringen, das auch die verfinstertste Materie wieder verklären, veredeln und so partiell in der Natur gleichsam das goldene Zeitalter wiederherzustellen vermöge - Glaube an mögliche Verwandlung besonders der unscheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organischer Metamorphose oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem sich jene aus der Natur selbst gezogene himmlische Tinktur als das Sperma verhalte -; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben diese Tinktur auch der *Körper* immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und seines unbestimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Diese drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen starken eine Menge schwacher Geister verführt hat, sind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewußtseyns, dessen sich auf solchen Wegen wieder zu versichern, umsonst versucht wurde. Das erste Verhältniß des Menschen zu der Natur war in der That ein *magisches.* Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es ist (zufolge der bekannten Verwandtschaft der persischen Sprache mit den germanischen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterste Macht aber ist der Wille, und was ein

II,3,363

Mensch durch sein bloßes stilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er *magisch* zu wirken gedacht. Nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen, und durch sein bloßes, d.h. bewegungsloses, *innestehendes* Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon also, von diesem ursprünglichen allerdings magischen Verhältniß des Menschen zur Natur schreibt sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. - Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apostel sich ausdrückt[1], der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d.h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen selbst, den sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und *darum* schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet. Wenn indeß in der Natur selbst ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zustand ist, ein ängstliches Harren, wie der Apostel sagt, nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens, und da sie gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen ist, da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte, und da er selbst zur Wiedergeburt aufgefordert ist, so ist es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

[1] Röm. 8.

II,3,364

sich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unwesentlichen der Naturdinge, namentlich durch künstliche Bewirkung einer Art von Verwesung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgestalt hervortreten sollte, auch zugleich einen Vortheil für sich selbst, ein Mittel der Unsterblichkeit, oder doch einer unbestimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf diese Weise also zeugen selbst diese verkehrten Bestrebungen von der Thatsache eines ursprünglichen Seyns, das verändert worden, eines ursprünglich anderen Verhältnisses des Menschen zu der Natur. Ein an sich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügerischen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundwesen der Natur der Stein der Weisen genannt; auch der Alchemist nennt sich einen Philosophus, ja Philosophus êáôE dĩï÷Þí, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift (wie der frühere transscendentale Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns erkannte). Diese Ansicht, die meinem System des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden ist, die später in größerem Umfang angewendet wurde, war *darum* keineswegs falsch, weil sie nicht die

letzte, die absolut höchste war[1]. Das menschliche Bewußtseyn *war* eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d.h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden sollte, also noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbstbewußtseyn des Menschen. Die wahrscheinlichste Herleitung des Worts óïöüò, óïößá bleibt noch immer von dem Wort óüïò, ganz, heil, unversehrt. Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen

[1] Vergl. hierzu die Aeußerung über dieses System im Kritischen Journal Band 1, S. 35. D. H.

II,3,365

Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseyns wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht. Dieß ist freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch *einen* Vortrag bewerkstelligt werden kann. Die Wiederherstellung ist um so schwieriger, da die meisten gar nicht geheilt seyn *wollen* und, wie unglückliche Kranke, schon ein ungeberdiges Geschrei erheben, wenn man sich ihren Wunden nur nähert; in diesem ungeberdigen Geschrei besteht großentheils, was man als sogenannte Polemik gegen tiefere Philosophie von dem Vulgus bloß *nomineller* Philosophen sowie der offenbaren und selbsterklärten Nichtphilosophen zu vernehmen bekommt.

Die *Thatsache* also jener neuen Umkehrung des wahren Verhältnisses, die mit dem Menschen gesetzt war, oder *daß* mit dem Menschen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtet war, diese ist hinlänglich bezeugt, so sehr, daß die Philosophie selbst ein Zeugniß für sie ist. Was uns aber nun am nächsten liegt, ist die *Art*, wie diese Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieser Katastrophe bestimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Also, was bereits gezeigt worden, der Mensch, nämlich, wie ich sagte, der Mensch selbst, der Mensch, der in uns allen lebt, dieser *konnte* allerdings die Potenzen wieder in Spannung setzen, er war in diesem Sinn oder *so*weit - nur nicht *über* diesen Punkt *hinaus*, aber bis zu diesem war er - wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Bestand der wiederhergestellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentrisch gesetzt war, im Menschen aber wieder central geworden, in sein An-sich zurückgebracht ist, in diesem An-*sich* beharre. Wie dieses Tiefste, Innerlichste, Centralste der Gottheit in seiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, so ist es in seiner Centralität ebenso Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbaths. Aber mit eben diesem, wenn es *wieder* erregt wird, ist eine neue Bewegung, und zunächst wieder eine Spannung der Potenzen gesetzt, denn es ist die alle ausschließende (omnia excludens) und daher alle

II,3,366

in Spannung setzende. Nur ist zwischen dieser neu - zunächst im Bewußtseyn des Menschen - eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, *der* große Unterschied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen gesetzte, diese ist eine menschlich gesetzte, der Mensch hat sich also dabei selbst an die Stelle von Gott und zwar *des* Gottes gesetzt, der die *Ursache* der Spannung ist, und den wir den *Vater* genannt haben. Der Mensch greift dabei in das Majestätsrecht Gottes, er thut, was sich dieser allein zu thun vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters. Die tiefste Veränderung des früheren Verhältnisses ist also, daß der Vater gleichsam aus dem Spiel gesetzt, aus dem Proceß

verdrängt wird, indem der Mensch *Sich* zur Ursache macht. Dieß mag fast zu kühn erscheinen; indeß bin ich theils genöthigt, jetzt dieses Verhältniß *deutlich* auszusprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterschied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es demnächst sich handeln wird, theils aber wird sich dieser Gedanke durch alles Folgende so bestätigen, er wird in solcher Uebereinstimmung sich zeigen mit der Ansicht der Schrift und der Offenbarung selbst, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerst will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Genesis erinnern, wo Gott von dem Menschen nach dem Fall sagt: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns - eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Uebersetzung: "Siehe Adam ist worden wie unser Einer" - völlig sinnlos ist, von der ich aber schon in den früheren Vorträgen über Philosophie der Mythologie[1] gezeigt habe, daß sie grammatisch und philologisch richtig sich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weise: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns, was genauer so ausgedrückt werden kann: similem oder parem se fecit *uni* ex nobis, oder auch: similem se gessit uni ex nobis, denn auch so erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieser unus ex nobis, dieser Eine unter den göttlichen Personen, welche unter den Elohim verstanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

[1] S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. H.

II,3,367

als solchen keinen Eintrag thut, wenigstens hier nicht zu verkennen ist[1] - dieser Eine, dem sich der Mensch gleich setzte, oder an dessen statt, instar cujus er handelte, kann kein anderer seyn, als der die Spannung setzende, der im unmittelbaren Bezug zu *jener* Potenz, welche die Ursache der Spannung ist, stehende - der *Vater.* Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn *zeugenden Potenz* (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den *Sohn,* der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in *seine* Gewalt bekommen, und ebenso den *Geist* an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtseyn wiedererregten Princip *nur noch Potenzen.* Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d.h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor - im noch nicht bewegten,

[1] Es dient diese Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Worts íéä”ÊìàÁ (vermöge eines sogenannten Majestätspluralis) wenigstens nicht überall und in *allen* Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forschung, überzeugt, daß das Wort íéä”ÊìàÁ ursprünglich wirklich nur *Einen* Gott bedeutet, und zwar den absolut Großen, den All-Gott, wie er sich dem menschlichen Bewußtseyn zuerst darstellte. Der Ursprung dieses Namens muß wohl in ein sehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der älteste der hebräischen Sprache gewesen seyn, sonst hätte er nicht mit solcher Beständigkeit bis in die späteste Zeit sich erhalten können. Aus dieser ursprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer späteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatischen Form nach hat, hervortreten konnte, wie besonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am *weitesten* von der Meinung entfernt, welche in den ersten Kapiteln der Genesis vormosaische, ja - vorabrahamische Urkunden sehen wollte. Dem widerspricht schon ihr Inhalt, der offenbare Antithesen gegen spätere, z.B. parsische Lehren, enthält. Jedenfalls gehören sie einer Zeit an, wo die Menschheit schon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegensatz mit diesem auch der Monotheismus sich bereits höher, zu einer geistigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem schlichten und einfachen Sinn zu erklären, den sie sprachgemäß darbieten. - (Vergl. hierzu Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 161 ff. D. H.)

II,3,368

rein wesentlichen Bewußtseyn - der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dieß die Absicht, daß nichts Gemachtes, Künstliches). Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein *theogonischer* zwar - denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen - aber zugleich ein völlig *außergöttlicher*, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es ist der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apostel Paulus hatte also ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, sagte: Ihr waret *ohne Gott* in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeschlossen war, ihr waret Pðçëëïôñéùì Ýíïé ôÿò æùÿò ôï™ èåï™, dem göttlichen Leben völlig entfremdet[1].

Ich setze nun diesen Fortgang in unserer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Mensch das in ihm zu ruhen bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die höheren Potenzen sich verwirklicht und zu Persönlichkeiten befreit haben, wenn er dieses Princip wieder erweckt, so ist die erste natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirklicht, als bloße Potenzen gesetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, sondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der *Mensch* es ist, der sie in Spannung setzt, trennt er sie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie *außergöttliche Mächte.* Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören in sich Persönlichkeit zu seyn oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das *nicht* seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der, ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern

[1] Ephes. 4,18.

II,3,369

nur noch außergöttliche Potenz, *bloß* kosmischer Geist. Als diese nur noch natürlichen Potenzen sind sie die Ursachen eines Processes, dessen Hauptbestimmungen diese sind: 1) daß er bloß im Bewußtseyn vorgeht, denn in diesem ist die Spannung, *dieses* ist aus der Einheit gesetzt, und um das Bewußtseyn ist es in der ganzen Schöpfung zu thun - dieses also muß durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergestellt werden; 2) der Proceß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Theil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist. Dennoch ist dieser Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtseyns wiederhergestellt werden soll, ein *theogonischer*, Gott (im Bewußtseyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Ursachen des Processes, sind als theogonische Mächte anzusehen, selbst ohne B auszunehmen. Denn *an sich*, d.h. wie es im menschlichen Bewußtseyn der Idee nach ist, ist es das *Gott* setzende oder das, woran dem Bewußtseyn der verwirklichte Gott haftet, es ist als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen ursprünglich Gott setzenden Processes (der Schöpfung), als solches ist es die Materie des Gottsetzens, ô' óðÝñìá ôï™ èåï™, wie es der zugleich klarste und tiefsinnigste der Apostel nennt, indem er sagt: derjenige sündige nicht, in welchem *es bleibe*[1]. (Wir haben somit in dem óðÝñìá ôï™ èåï™ *wörtlich* jenes Princip, von dem wir schon früher sagten, daß es sich während des Processes als die Materie des Gottsetzens verhalte). Bekanntlich ist im Alten und Neuen Testament die Sünde, die Qìáñôßá, êáôE dĩï÷Þí das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn also der Apostel sagt: derjenige sündige nicht, in welchem

das Gott setzende Princip, ô’ óðÝñìá ôï™ èåï™, bleibe, so folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, seinen Ursprung eben darin hatte, daß das Gott setzende Princip, der theogonische Grund, im menschlichen Bewußtseyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus seiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, - wirkend, und so die reale Ursache einer Wiederaufhebung der im Bewußtseyn beabsichtigten göttlichen Einheit,

[1] 1 Joh. 3,9.

II,3,370

und mittelbar eines neuen, diese Einheit wieder herstellenden, insofern theogonisch zu nennenden Processes geworden ist. In seinem Wiederhervortreten ist dieses Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, insofern Gott Negirende. Aber eben das, was in seinem außer-sich-Seyn das Gott Negirende ist, wird, in sein *an*-sich-Seyn zurückgebracht, d.h. selbst wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum *Gott actu* Setzenden. Auch hier, in diesem neuen Proceß, ist die zweite Potenz, *durch* welche Gott alles geschaffen, die vermittelnde. Es kommt also vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieser vermittelnden Potenz zu bestimmen. Jene Zurückbringung wäre allerdings unmöglich, das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewiesen ist, wenn diese ihre Beziehung zu demselben nicht behielte, sich gleichsam mit in diesen Proceß einschlöße und in ihm ausharrte. Die Potenz *kann* sich nicht versagen, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn sich vernichten und zerstören lassen, was aber ebensowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Mensch reißt sie also mit sich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn sie ihn aufgeben könnte, würde sie sich dieser Nothwendigkeit entziehen, aber sie kann von dem Menschen nicht lassen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht werden soll. In diesem Proceß hat sie zunächst keine andere Funktion als die, welche sie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenstehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem sie dieß thut, befreit sie auf der einen Seite das menschliche Bewußtseyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das sich in ihm (im menschlichen Bewußtseyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht sie *sich* zum Herrn eben dieses Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil sie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d.h. durch

II,3,371

Wirkung des Vaters, sondern durch *eigne* Wirkung, insofern *unabhängiger* Herr des Seyns ist, so kann sie mit dem Seyn anfangen, was sie will.

Die durch den Menschen verursachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, sie hat ihn in ein Seyn versetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menschen *gegeben* ist, das ihn aber eben darum von dem Vater *frei* macht. Vermöge dieses Seyns, das er vom Menschen hat, und *in* diesem Seyn, als diese außergöttliche Persönlichkeit ist er gerade so des *Menschen Sohn,* wie er als göttliche der Sohn Gottes ist. Hier erklärt sich jener Ausdruck, mit dem Christus im Neuen Testament sich gewöhnlich selbst bezeichnet. Man hat sich von jeher Mühe gegeben, diesen Ausdruck zu erklären, aber *Sie* sehen selbst, daß er nur im Zusammenhang unserer Ansicht seine volle Bedeutung erhält. Die

zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, ¿ íj'ò ôï™ Píèñþðïõ (ich bemerke, daß im Neuen Testament nach einem bekannten Hebraismus der Mensch wohl auch õj'ò Píèñþðïõ, aber niemals ¿ õj'ò ôï™ Píèñþðïõ heißt, überall bedeutet õj'ò Píèñþðïõ wirklich bloß *Mensch*, am bestimmtesten Ebr. 2,6., nirgends aber kommt ¿ õj'ò ôï™ Píèñþðïõ in der bloßen Bedeutung für Mensch vor), die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, weil sie als in ihrer Selbständigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menschen gesetzt ist[1].

Nun mußte sich *Ihnen* aber schon bisher unwillkürlich die Frage

[1] In der neueren Philosophie ist es seit Kant schon hergebracht, Christus sich als den Urmenschen, als den Menschen par excellence, als den urbildlichen Menschen zu denken, um einerseits ihm nicht mehr als *bloße* Menschheit zuzugestehen und andererseits ihn doch über die anderen Menschen stellen, ihm die *Einzigkeit* zuschreiben zu können, die man ihm gegenüber von der gesammten Menschheit nicht wohl abstreiten kann. Allein in dieser Bedeutung genommen wäre der Name "des Menschen Sohn" vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck seiner Hoheit, als seiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichsam jederzeit auf dem Gesicht des Sprechenden wahrzunehmen ist, wenn er sich des Menschen Sohn nennt, widerspricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin sehen wollte.

II,3,372

aufdringen: wenn die Welt durch die That des Menschen - jene Urthat, welche die Uebertretung êáôE dĩï÷Þí ist, wenn durch diese That die Welt *außer Gott* (extra Deum) gesetzt ist, wie kommt es, daß diese Welt dennoch fortbesteht, und ebenso die Potenzen, deren Herrschaft der Mensch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verschwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die sie erzeugenden Potenzen sind doch ursprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (ôï™ ðÜíôá dí ðOóéí díåñãï™íôïò), und würden aufhören zu seyn, wenn dieser Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieser Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu ***wollen,*** er wirkt fort, aber als *Unwille*, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Diese ganze außergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, wie der Apostel[1] ausdrücklich sagt, sind ôÝêíá öýóåé "ñãyò, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d.h. gleichsam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott *wirkt* noch diese Welt, aber nicht, wie ursprünglich, ihr *so*-Seyn, die *Art* ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen ist, er wirkt also nur die *Substanz* dieser Welt, nicht ihre Form, soweit sie eine außergöttliche ist. - Trotz der Katastrophe bleibt das Seyn der Welt, die Substanz, noch bestehen. Das könnte sie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung setzt, in ihr bliebe. Aber dieser Wille Gottes ist jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, sondern Unwille (wenn wir diesen Willen früher auch schon Unwillen nannten, so war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm sey, hier aber ist er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der "ñãx èåï™ spricht). Gott wirkt also die Welt als eine, die zwar nicht seiner *Macht*, aber die seinem *Willen* entfremdet ist, seinem Willen nach ist er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt sie, aber nicht mehr als *Vater*, als solcher ist er von ihr

[1] Eph. 2,3.

II,3,373

zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als *Vater* ist erst durch den Sohn wieder möglich. Dieß ist die

tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöschen gesucht hat. Der Wille, der in B ist, und durch den die Welt fortbesteht, ist nun ein vom Menschen erregter, aufgereizter, entzündeter - nicht mehr der ursprüngliche, sondern der aus seiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings also hätte es in der Macht des Vaters gestanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menschen entfremdet worden (das *gesammte* Seyn, denn auf den Menschen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, sich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in diese Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geschehen, stand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art, sondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinaussicht auf jene Persönlichkeit, die auch außer Gott gesetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, *von dem Seyn nicht läßt*, welches sie durch ihre Natur angewiesen ist zu suchen und ins Wesen zurückzubringen. Nur in dieser Voraussicht und in dem Vorsatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn diese Persönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es ist also dem göttlichen Willen gemäß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demselben behält, um dieses widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens selbst ist, um dieses Princip zu überwinden und wieder zu versöhnen, so daß das Verhältniß zu Gott als *Vater* hergestellt werde. Jener Umsturz, dessen Schuld der Mensch trägt, war die Ursache, daß der Sohn, aufs neue - in einer zweiten, durch den Menschen verursachten Umkehrung - seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr sich entschloß, den Menschen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der *Feind* seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzubringen.

II,3,374

Diese neue Suspension der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgesehenes und vorbestimmtes war.

Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menschen vorgesehenen Einheit, durch welche alles *in* Gott beschlossen und vollendet ist, und wenn diese Einheit zerbrochen wurde, so konnte sie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigsten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherstellen, - dieß konnte nur durch den Sohn geschehen, der durch eben diese Zerbrechung außer den Vater und als von diesem unabhängige Persönlichkeit gesetzt wurde. Nur in der Hinaussicht auf den Sohn als selbständige Persönlichkeit konnte daher der Vater, d.h. der, bei dem es ursprünglich stand, überhaupt eine Welt, d.h. ein Seyn außer sich (praeter se) wollen. - Bemerken *Sie* es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn ist allerdings schon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgische Ursache, obgleich erst am Ende der Schöpfung auch als *Sohn* verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm *begriffenen* Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in diesem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erst als das wahrhaft *geschöpfliche* ansehen, weil damit das Geschöpf erst unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn - nicht in ihm, sondern *außer* ihm (auch extra ipsum), ihm selbst als ein freies gegenübersteht. Diese Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erst die eigentliche Welt des Menschen ist, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher gesagt ist: dí ášô² dêôßóèç ôN ðÜíôá, *in* ihm, d.h. in der Hinaussicht auf ihn, ist alles geschaffen[1]; ist hier nicht gleichbedeutend mit äéÜ, sonst heißt es wohl von dem Sohn: ðÜíôá äk ášôï™ dãÝíåôï, alles ist *durch* ihn geworden, hier aber ist von dem Sohn die Rede, wie er nur erst im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, dí hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet

[1] Col. 1,16.

II,3,375

insofern, als der Vater voraussah, daß das unausbleibliche Verlorene, sich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren seyn würde. Der Vater erschafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieses Seyn, von dem er voraussieht, daß es von ihm abfallen, sich ihm entziehen wird, dem Sohn als selbständiger, von ihm unabhängig gewordener Person zu übergeben, wie denn Christus ohnedieß wiederholt bezeugt: ðÜíôá ðáñåäüèç ìïé ðáñN ôï™ ðáôñüò ìïõ, mir ist alles übergeben von meinem Vater[1]. Dieß bezieht sich nicht auf jenes *ursprüngliche* Uebergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das ursprünglich nur bei ihm ist, auch des Sohnes (und des Geistes) sey, wo es also dieser auch besitzt, aber nur in *Gemeinschaft* mit dem Vater - nicht als ein *ihm* übergebenes, ihm überlassenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anspruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem selbständig gesetzten Sohn die Welt *übergibt*, darin liegt, daß er selbst, *unmittelbar* wenigstens, nichts mehr von ihr will.

Ueberhaupt also haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterscheiden. 1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt, sondern nur *in* dem Vater ist. 2) Die Zeit des Sohns; diese ist die ganze Zeit dieser Welt. Denn da die Katastrophe eintritt, sowie die Schöpfung vollendet ist, so können wir sagen: die Zeit des Sohns ist die ganze Zeit seit der Schöpfung, da nämlich der Sohn *seit* dieser, als selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, derjenige ist, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächstfolgende Geschichte ist also nur die Geschichte dieser zweiten Persönlichkeit, und mit dieser werden wir uns fortan allein beschäftigen.

Aber auch in der Geschichte dieser Persönlichkeit, in der Zeit des Sohns, sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden.

Wenn nämlich nun der Mensch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieses Princip des göttlichen Unwillens *offenbar* geworden ist, da es in der Tiefe hätte bleiben sollen, in die es durch die Schöpfung

[1] Luk. 10,22. Matth. 11,27.

II,3,376

gesetzt war - im Anfang also, wo die ganze Macht des Princips noch ungebrochen besteht, da ist natürlich jene versöhnende und vermittelnde Persönlichkeit in die höchste Negation und Einschränkung, im Stande des Leidens gesetzt, denn jede Negation ist ein Leiden, jede Entherrlichung ein ðÜó÷åéí, wie sprachgemäß nachzuweisen durch die bekannte Stelle[1], wo gesagt ist: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, so aber ein Glied *verherrlicht* wird, freut sich das Ganze mit - hier ist also Leiden Gegensatz des äïîáóèÞíáé, des Verherrlichtseyns. Die zweite Persönlichkeit ist aus ihrer äüîá, der Herrlichkeit, die sie bei und mit dem Vater hatte, gesetzt, im Zustand des tiefsten Leidens, der Passivität, wo sie gar keinen Raum mehr hat, im menschlichen Bewußtseyn vom Seyn vorerst ganz ausgeschlossen, darum auch *unfrei*, so daß sie nicht nach ihrem Willen, sondern nur ihrer *Natur* gemäß, als das wirken *Müssende* wirken kann (sie ist auf den Punkt zurückgesetzt, wo sie im absoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieses Leiden, dieser negative Zustand, in den sie gesetzt ist, gibt sie um so mehr *sich selbst*, führt sie in sich selbst zurück. Aber erst muß sie sich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung

wieder zum Herrn dieses ungöttlichen Seyns machen, was nur durch einen *Proceß* geschehen kann, wo sie also bloß als unfrei wirkende Potenz sich verhalten kann. Diese Zeit, in der sie nicht nach ihrem Willen, sondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, ist die Zeit des Heidenthums. Diese Zeit ihres Leidens ist auch aufs bestimmteste im Alten Testament angedeutet, z.B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jesaianischen steht. Dort wird der Messias (dieß ist der Name der zweiten Persönlichkeit im Alten Testament, der Sohn heißt nämlich der Gesalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Bestimmte, denn der bloß zum König Gesalbte ist noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn gesalbt hatte, sondern es erst wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da also - bei Jesaias - wird der Messias vorgestellt - nicht als zukünftig leidend (wie dieses Kapitel bis jetzt einseitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die

[1] Cor. 12,26.

II,3,377

messianische Bedeutung noch festhalten), es ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, von seinem künftigen, es ist von seinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß (so wird im Alten und Neuen Testament die Zeit des herrschenden Heidenthums bezeichnet) - er wird mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrem Erdreich nur eben erst hervorzudringen anfängt. (Die übrigen Züge dieser Darstellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweise deßhalb auf meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[1]).

Also *in* der Zeit des Sohns sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erst am Ende des Processes geschieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtseyn der Menschheit fortdauert. Da erst, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, sieht sie sich in der *Freiheit,* mit diesem Seyn nach *ihrem Willen* zu handeln, nämlich es für sich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit also, mit diesem Moment der Freiheit der zweiten Persönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo sie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entschluß handeln, also mit dem Seyn thun kann, was *ihrem* göttlichen Willen gemäß ist. Diese Zeit ist die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum, der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich *Ihnen* zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unserer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten *Sie* diesen *Ihnen* in die Hand gegebenen Faden fest, so werden *Sie* leicht und stets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Untersuchung mir folgen.

Indessen ist also hier der Uebergang zur Philosophie der Mythologie, und es ist durch die so eben dargestellte geschichtliche Folge zugleich näher bestimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden,

[1] Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. H.

II,3,378

was wir aus *allgemeinen* Grundsätzen schon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philosophie

der Mythologie der Philosophie der Offenbarung vorausgehen müsse. Es ist aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologischen Processes dargestellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Ursachen oder Potenzen in dem mythologischen Bewußtseyn nachgewiesen werden. Dieses Bewußtseyn der Ursachen findet sich aber besonders in der Mysterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarsten Uebergang zur Philosophie der Offenbarung bildet.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologischen Processes betreffenden Punkte hervor, die ich *Ihnen* hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückrufe.

Der mythologische Proceß hat in Beziehung auf das menschliche Bewußtseyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d.h. eben ins Menschliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, *soweit* es auf diesem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Ursachen dieses zweiten Processes sind daher dieselben wie die des ersten, der hier nur im menschlichen Bewußtseyn sich wiederholt. Dasselbe Princip, das im Anfang der Schöpfung schon zum Gott Setzenden des Bewußtseyns bestimmt war, dasselbe durchläuft hier denselben Weg - ins Gott Setzende - nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden. Als ein bloß im menschlichen Bewußtseyn sich ereignender, kann dieser Proceß natürlich nur durch Vorstellungen oder Erzeugung von Vorstellungen sich ankündigen und äußern. Diese Vorstellungen - die mythologischen - lassen sich, wie der Erfolg aller andern Hypothesen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weise nicht erklären - nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entstandene; sie lassen sich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern nur noch kosmische Bedeutung haben, gefallenen menschlichen Bewußtseyns.

Die mythologischen Vorstellungen kommen nicht von außen in das Bewußtseyn, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprocesses, wenn gleich eines falschen, wie könnten sie sonst mit dem Bewußtseyn sich so

II,3,379

verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten? Sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns in *dem* Sinne, daß sie durch irgend eine *einzelne* Thätigkeit des Bewußtseyns, z.B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der *Substanz* des Bewußtseyns selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Princip des Bewußtseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältniß wieder zurückgesetzt. Aus dieser Ansicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt sich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit jenen Vorstellungen schenkte. Eben weil der Proceß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menschen ganz unabhängig - in *diesem* Sinn objektiv war, mußte sie diesen Vorstellungen vollkommenen Glauben schenken, sie ebenfalls für objektiv ansehen (wie denn eben darum das Bewußtseyn diese Vorstellungen häufig zuerst durch Handlungen, z.B. im Mylitta-Dienst, ausdrücken mußte. Denn wenn sonst dem Handeln das Denken vorausgeht, so waren diese Vorstellungen *keine* Sache des Denkens, die Vorstellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in diesem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottes*idee*, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, dieselben, die auch in der Natur wirkten. Daraus erklärt sich denn

2) auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widersinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen - ein Zusammenhang, der so viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künstlich ausgebildete

Naturansicht, die Götter für bloße Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen anzusehen. Dieser Bezug auf die Natur, diese Art von Aehnlichkeit, welche die mythologischen Wesen mit Naturwesen zeigen,

II,3,380

beruht darauf, daß *dieselben* welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtseyn wirken. Dieser Zusammenhang ist also selbst ein natürlicher, nicht ein künstlicher, etwa *daraus* zu erklären, daß man eine Art von philosophisch-poetischer Naturforschung in der Urzeit annimmt.

Durch diese Ansicht eines unwillkürlichen und nothwendigen *Processes*, in dem die Mythologie entstanden, ist für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Historie hinaufgeht, der Raum der im weitesten Sinne vorgeschichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menschheit in jener Zeit beschäftigt, aus welcher keine sichere Kunde eines äußeren Ereignisses zu uns gekommen, so ist darauf zu antworten: jene stille vorgeschichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erschütterungen des menschlichen Gemüths und Bewußtseyns, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich *äußere* Geschichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereignisse bezeichnete, erst anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, so können wir wohl hinzusetzen: der Aeußerlichkeit der Geschichte sind die Völker oder ist die Menschheit erst anheimgefallen, als sie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorstellungen hervortrat; solange sie durch diesen Proceß innerlich beschäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen selbst, z.B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorstellungen bestimmt, *so* lange war die Menschheit in einer Art von ekstatischem Zustand, aus dem sie in den besonnenen, geschichtlichen Zustand erst später heraustrat. Ganz voreingenommen und beschäftigt mit jenen inneren Vorstellungen, hatte die Menschheit noch keinen Sinn für äußere Verhältnisse, oder diese äußeren Verhältnisse, z.B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur bestimmt durch innere Zustände.

Jener theogonische Proceß, der die ganze Menschheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, seine Momente. Es läßt sich nachweisen, daß diese Momente an die verschiedenen Völker wie verschiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menschheit sich ausscheidenden Volke rückte der Proceß um

II,3,381

eine Stufe oder wenigstens Zwischenstufe weiter. Die verschiedenen, zuerst im Lichte der Geschichte hervortretenden Völker sind verschiedenen Momenten des theogonischen Processes parallel, so daß jedes Volk einen besonderen Moment gleichsam repräsentirt.

Weil die Mythologien der verschiedenen Völker nur Erzeugnisse desselben durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes und durch dieselben Ursachen entstanden sind, und weil insbesondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren stehen blieb, also was im Bewußtseyn des früheren Gegenwart gewesen, ins Bewußtseyn der späteren wenigstens als Vergangenheit aufgenommen wurde - *darum* sehen sich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrenntesten, oder zwischen denen sich kein äußerlicher geschichtlicher Zusammenhang nachweisen läßt, so ähnlich; sie sind sich *verwandt* im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zusammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinstimmung der Mythologien zum Theil der verschiedensten, nicht bloß räumlich, sondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweise getrenntesten Völker, um diese Uebereinstimmung zu erklären, hat man nicht

nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst unter irgend einem unbekannten, vielleicht einem sogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widersprechender Begriff ist) entstanden seyen, von diesem an das dafür angenommene älteste unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantasten, denen dann andere nachsprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des ältesten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen seyen. Die Mythologien der verschiedenen Völker sind daher selbst nur Momente der *allgemeinen* Mythologie, d.h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Processes, und werden nur als solche betrachtet. Diese verschiedenen Momente des theogonischen, Mythologie erzeugenden Processes an den successiven Mythologien der Völker nachzuweisen, dieß ist, wie wir schon wissen, der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Mythologie.

[II,3,382

Achtzehnte Vorlesung.

Ich gehe nun also über zu dem versprochenen kurzen Vortrag der Philosophie der Mythologie, soweit derselbe nöthig ist zur Begründung der Philosophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich schon erklärt. Er liegt darin, daß der Mensch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung setzte. Auf welche Weise der ursprüngliche Mensch vermocht und gleichsam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als solches zu erwecken, und wie dieser Anfang aller Mythologie im mythologischen Bewußtseyn sich reflektire, auch dieses kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip ist in dem Menschen in sein An-sich zurückgebracht, und sollte nach der göttlichen Intention dem Menschen *einwohnend*, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Seyns werden. Es ist jenes óðÝñìá ôï™ èåï™, jener theogonische Grund, der im Menschen *bleiben* soll. Da aber der Mensch sich selbst gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, so ist unvermeidlich, daß es ihm, sowie er darauf reflektirt, sich vorstelle als Möglichkeit, als Seynkönnendes im *transitiven* Sinn. Doch vermag diese Möglichkeit für *sich* nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erst, wenn sich der Wille zu ihr schlägt. In *diesem* Verhältniß also - nämlich als für sich selbst unvermögend - erscheint diese dem Menschen sich darstellende und darbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß ist nicht eine künstliche,

II,3,383

sondern eine ganz natürliche Ansicht derselben; zugleich aber erscheint diese Möglichkeit als das den Willen an sich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieser Moment des Bewußtseyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht *mehr* als *Möglichkeit*, aber schon den Willen an sich ziehende ist, dieser Moment ist daher in der Mythologie durch ein *weibliches* Wesen bezeichnet. Diese innere Möglichkeit, die, wenn sie innerlich bleibt, = dem Wesen ist, wenn sie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was seyn und nicht seyn *konnte*, jetzt aber nicht mehr frei ist zu seyn oder nicht zu seyn, sondern blindlings, willenlos und in *diesem* Sinn nothwendig ist, dieses dem Umsturz, dem Uebergang aus dem Wesentlichen ins Zufällige ausgesetzte Princip ist der griechischen Mythologie *Persephone*, eine Gestalt, welche schon die Pythagoreer als identisch mit *dem* Princip erkannten, das sie als ÄõÜò bestimmten. Dieses zweideutige, erst ganz innerliche, dann aber, wenn es sein Wesen verlassen hat, selbst

der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfene Wesen, dieses Wesen also ist in der Mythologie Persephone. Doch darf man sich nicht vorstellen, als wäre die Idee der Persephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie selbst. Dieser Anfang ist für das von ihm überraschte Bewußtseyn ein verborgener, erst im *Ende* des Prozesses, da, wo das Gewebe desselben sich schon aufzulösen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erst *erscheint* ihm jenes Princip wieder *als* Möglichkeit, und stellt sich ihm als Persephone dar - als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Persephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich sollte, inwiefern diese Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie selbst nur erwähnt werden in Bezug auf die Philosophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Genesis mich erklären, die sich auf die erste Verleitung des Menschen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zustand des Bewußtseyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Testamentes voraussetzen müssen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß ist. Da ich aber über den Zustand des Bewußtseyns

II,3,384

während der alttestamentlichen Ordnung erst später mich erklären kann, so muß ich auch jene Erzählung der Genesis hier noch beiseitsetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieser Erzählung aufmerksam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erste Uebertretung des Menschen einer Verleitung und Verführung zugeschrieben; 2) die der Verleitung *unmittelbar* zugängliche Seite des Menschen wird als die weibliche dargestellt; das *Weib*, sagt Adam, das du mir beigesellet hast, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgestellt. Die Schlange, die in sich selbst zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt. In den griechischen Mysterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Persephone gar nicht hätte seyn können), der sich der Persephone in Gestalt einer Schlange nähert. Sie selbst, Persephone, wird vorgestellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrsam) gehalten[1]. Zeus nähert sich ihr, um sie zu verleiten, sie aus ihrer Abgeschiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, sie zum gebärenden Princip eines neuen Processes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeschiedenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge sehen werden, der erste Anfang und Princip des Processes ist.

Indem wir den Anfang des mythologischen Processes an dieses erste aller Ereignisse knüpfen, an diese ursprüngliche Katastrophe des

[1] Frage: Ob die Ansicht in der Erzählung des Hesiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verschluß gehalten, losbricht, sowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt "dí PññÞêôïéóé äüìïéóéí" (EÅ. ê. FÇ. v. 85), von der es heißt:

IÅíäïí hìåéíå ðßèïõ ›ð’ ÷åßëåóéí, ïšäc èýñáæå
EÅîÝðôç - -

auch hieher gehört? Dieses Faß war kein Geschenk der Götter; es befand sich in der Menschen unzerstörbaren Behausung verschlossen. Vergl. Buttmanns Mythologus, I, S. 59.

II,3,385

menschlichen Bewußtseyns, erklären wir zugleich den mythologischen Proceß als ein *allgemeines* Schicksal, und dem eben darum das ganze Menschengeschlecht unterworfen war. Die Mythologie ist

nicht aus zufälligen, empirischen Voraussetzungen, z.B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogonischer Philosophen, die man sich in die Urzeit zu versetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverständnissen erwachsen; sie verliert sich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatsache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geschichte geben würde. Denn die Geschichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht gesetzt seyn, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Bestand gelangen sollte, aufs neue bewegt und erschüttert hätte. Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erst eine Folge von andern, d.h. die Geschichte, möglich machte.

Nachdem wir nun jenen ersten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß selbst und dessen verschiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die sich nämlich *erkennen* lassen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu successiven werden, *nachweisen* aber in den wirklichen, nacheinander in der Geschichte hervortretenden Mythologien, von denen auf diese Weise auch thatsächlich sich zeigen läßt, daß sie nur als Momente *Eines* - fortschreitenden - Processes sich verhalten.

Also: *Erste Epoche* A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausschließlichen Herrschaft des B, des schrankenlos Seyenden, das sich im Bewußtseyn wieder erhoben hat und in dessen Gewalt sich eben darum das Bewußtseyn befindet. Es ist nicht eine bloße *Vorstellung* dieses Princips, es ist dieses Princip selbst, wovon das Bewußtseyn beherrscht wird, das Bewußtseyn ist in die Gewalt des Princips selbst gefallen, *jenes* Princips, von dem wir sagten, daß es das Prius, aber eben darum das Ueberwundene, zu *Grunde* Liegende der wirklichen Natur ist.

II,3,386

Das Princip selbst, aus seiner Ruhe, aus seinem Nichtseyn, aus den Schranken, in die es im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, *wieder* gesetzt, hat sich nun des Bewußtseyns bemächtigt. Das Wesen des Menschen selbst ist hiemit in den *Anfang* aller Natur, ja in die Zeit *vor* aller Natur zurückgesetzt. Denn jenes Princip für sich selbst oder in seiner Schrankenlosigkeit ist eigentlich das Natur*widrige*, der Gegensatz aller Natur, das gleichsam nichts von Natur wissen Wollende; - gerade darum, weil es in seiner Ueberwundenheit *Grund* der Natur, ist es in seiner unbeschränkten Allmacht, in seinem ausschließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es ist, wie wir sagten, jenes Vordere, Vorausgehende, jenes Angesicht Gottes, das kein Mensch sehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerstören würde. Wie es im ursprünglichen Bewußtseyn war, ist es rein geistig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichsam magische Gewalt ausübt, magisch, weil es sich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus seinem An-sich hervor, so stößt es diese höheren Potenzen vielmehr zurück und schließt sie aus, statt sie anzuziehen. Dennoch will es sich noch in seiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, sofern es in seinem An-sich war. Indem es *aus* seinem An-sich, aus seiner Latenz hervortritt, hat es seine centrale Natur verloren, und es muß, ausgestoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächst höhere Potenz *peripherisch* oder materiell (zur Materie, zum ›ðïêåßìåíïí) werden. Das will es aber nicht, es will sich als geistiges behaupten, nicht als entgeistetes bekennen, was geschähe, wenn es gegen die höhere Potenz *leidend* (passiv) würde, oder gegen diese sich materialisirte. Hierdurch entsteht also ein Kampf zwischen dem sich noch *als* central, *als* übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro ausstoßenden und zur Materie herabsetzenden Nothwendigkeit. Dieser Kampf ist im Bewußtseyn ganz derselbe Moment, den wir uns im ursprünglichen *Werden* der Natur, oder eigentlich ***vor*** aller Natur als erste Grundlegung zur Natur denken müssen, wo nämlich jenes ausschließliche, alles verzehrende Princip, vermöge dessen *keine*

II,3,387

Natur seyn würde, wo dieses im Kampf gegen die es sich unterordnen wollende höhere Potenz zuerst zerrissen und in einzelne Elemente gleichsam zersprengt wird. In jedem dieser Elemente lebt aber der Geist des Urprincips fort, jedes dieser Elemente will Centrum seyn, sich *als* Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripherisch gesetzt wird. Dieses Ringen zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit, dieses Widerstreben gegen die erste Materialisierung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d.h. zur Geistigkeit behält, dieser Kampf, der noch nicht selbst *wirkliche* Natur setzt, aber durch den der erste Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, ist der Moment der ersten Entstehung des *astralen* Systems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauteres B). In diesem Ringen zwischen ursprünglicher Geistigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltsystem ausgewirkt. Der diesem Moment der Entstehungsgeschichte der Natur *entsprechende* Moment des *mythologischen* Bewußtseyns ist jene astrale Religion, welche allgemein und ohne Widerspruch als die erste und älteste des Menschengeschlechts anerkannt ist, und welche ich auch *Zabismus* nenne, von Zaba, das Heer und insbesondere das himmlische Heer. Man irrte sich, und im Grunde schon dieser Ausdruck: das himmlische Heer, das sich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchsten, des himmlischen Königs umstrahlenden Geisterreichs identificirt - schon die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks zeigt, daß man sich irrte, wenn man annahm, jene älteste Verehrung habe den Weltkörpern als solchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen ist nicht das Astrale, sondern in Bezug auf dieses etwas Zufälliges, das Astrale ist älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Gestirne ihren Theilen nach erscheinen können. In der Erde stoße ich, soweit ich grabe, auf Körper; aber diese alle sind nicht das *Gestirn,* dieses ist überkörperlich. Jene erste Verehrung bezog sich nur auf das Astrale, auf das Geistige, auf das eigentliche Gestirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, sie galt also auch

II,3,388

ebensowenig den sinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z.B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich psychologisch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmlischen Bewegung, zu jenem rein Astralen in den himmlischen Erscheinungen konnte nun aber die älteste Menschheit weder durch unmittelbare sinnliche Empfindung noch durch den *Gedanken* erhoben werden; jene Religion läßt sich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteste Menschheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden *Geist,* dem in den scheinbar widerstreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, - daß diese Menschheit durch eine innere und nothwendige Bewegung *ihres Bewußtseyns selbst* in das Wesen der astralen Bewegung selbst versetzt und gleichsam eingetaucht wurde, daß sie jenem siderischen Princip *selbst* anheimfiel. Damit stimmt denn auch das Leben und, daß ich so sage, das Benehmen der ältesten Menschheit überein, denn von *Völkern* ist hier noch nicht die Rede, noch ist die Menschheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von diesem vorgeschichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieser Menschheit nicht an feste Wohnsitze gebunden, sondern ein, den Sternen gleich, herumschweifendes, unstetes, mit Einem Wort nomadisches war. Dieselbe Nothwendigkeit, welche ihren Geist auf das Siderische richtete, und die insofern das Gesetz ihres *Bewußtseyns* war, war zugleich das Gesetz ihres *Lebens,* und hinwiederum kann man sagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigen, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch *des Aethers Wüste* (um mit Pindar zu reden) sah jene

Menschheit nur das höchste Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtseyn jener *König des Himmels*, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch diese nicht in ihrem An-sich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um so mehr festhielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewissem Sinne sagen: die älteste Religion der Menschheit war Monotheismus (inwiefern wenigstens nicht Polytheismus, sie galt nur Einem

II,3,389

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, - Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtseyn des wahren Gottes einschließt, verstehen. Dieser Gott war der einseitig Eine, eben darum in der Folge der Zerstörung unterworfene; jener Monotheismus kann nur relativ so genannt werden, nämlich nur im Gegensatz mit dem späteren, aus seiner Zerstörung hervorgehenden *Poly*theismus. Aber eben dieser Eine Gott war es auch, der die vorgeschichtliche Menschheit noch zusammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menschheit gemeinschaftliche Gott, bis die Zeit der Krisis und der Zertrennung der Menschheit in Völker gekommen war.

Also - um jetzt zu unserer Uebersicht zurückzukehren - : Erste Epoche A. Ausschließliche - zwar übrigens in dieser Ausschließung schon bestrittene, aber noch nicht überwundene - Herrschaft des blinden, außer sich seyenden Princips der Natur (wo das B, obwohl schon im Widerspruch gegen die höhere Potenz, sich noch behauptet).

Nun *zweite Epoche* B. Wirkliche Unterordnung dieses Princips unter die nächst höhere Potenz, wo es sich nämlich dieser zwar nur erst zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte *Sie*, dieß wohl zu unterscheiden: "nur erst überwindlich", womit also noch keine wirkliche Ueberwindung gesetzt ist. *Vor dieser* Unterordnung erschien jenes siderische Princip dem Bewußtseyn, das nun schon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorstellungen befangen war, als *männlich*, als Uranos, als *Herr* des Himmels. Indem es sich aber zum Passiven neigt, indem es der höheren Potenz sich zugänglich macht, sich ihr wenigstens als Materie einer *möglichen* Ueberwindung - Verinnerlichung - hingibt, geht eben dieses Princip in ein *weibliches* über, nicht durch einen künstlichen, sondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorstellung. Dieß ist also der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin - zur Urania wird. In der Idee der Urania also *ist* der Uebergang, die erste *Grund*legung zur Mythologie; denn der Zabismus für sich ist noch unmythologisch. Mythologie entsteht nur durch successiven Polytheismus, und um diesen ist es

II,3,390

vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun ist zwar jener König des Himmels schon das erste Glied der künftigen Götter-Succession, aber er ist noch nicht *als* solches gesetzt. Ein Glied für sich bildet noch keine Succession. In der Folge, die ich durch A + B + C ausdrücke, ist A das erste Glied, aber es ist als *solches* erst gesetzt, wenn B hinzukommt. Dasselbe gilt also vom Zabismus, der für sich noch eine ungeschichtliche Religion und eben darum auch die Religion der selbst noch ungeschichtlichen (vorgeschichtlichen) Menschheit ist. Aber durch die Urania wird zuerst der Uebergang zu einer wirklichen Succession vermittelt, d.h. es wird vermittelt, daß dem ersten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher diesen Uebergang gerade im Bewußtseyn der frühesten, d.h. der zu allererst in der Geschichte erscheinenden *Völker*, in denen zugleich der alte, noch geistige Zabismus schon zu einer Verehrung der materiellen Sterne sich hinneigt, also sich zu materialisiren anfängt. In den *Persern* ist noch die Erinnerung an die älteste Religion erhalten, inwiefern sie, wie Herodotos sagt, den gesammten Himmelsumschwung, d.h. den in demselben waltenden Geist, als

den höchsten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialisirte Astrale sind) Verehrung erzeigen - "dazu aber haben sie, sagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt". Dieß war also etwas zu ihrer ältesten Religion Hinzugekommenes, Herodots bestätigt auf diese Art die der Urania gegebene Stelle, sie bezeichnet das erste Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Persern sind es vorzüglich die *Assyrier* oder *Babylonier* (angenommenermaßen das älteste geschichtliche Volk), dann die *Arabier* (wie sie Herodotos nennt, d.h. die schon vom nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern ist sie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erscheinen der Urania, welche also, wie gesagt, der gleichsam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erste Gott ist, mit dem Erscheinen dieser ersten weiblichen Gottheit hat nun schon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtseyn gewonnen; ja das

II,3,391

weiblich Werden des ersten Gottes ist eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania ist daher das Erscheinen des andern Gottes, der unserem A^2 entspricht. Seine *Ankunft* läßt sich schon bei den Babyloniern nachweisen in einem allgemeinen Gebrauch von höchst räthselhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch sonst nämlich wird in diesem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Testament der Uebergang des Bewußtseyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausschließlich verbunden war, zu einem *neuen* oder *andern* Gott als Ehebruch vorgestellt (jedes ausschließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgesetzes, jede Frau, um sich der Mylitta zu weihen, d.h. um ihre Devotion für die Urania und so gegen den mit ihr gesetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen solennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern ist der zweite, der relativ höhere und gegen die materialisirte Urania geistige Gott schon bereits näher bestimmt als *Sohn* der Urania. Herodotos nennt diesen Gott schon *hier* Dionysos. Auch ich werde mich für den Gott dieses Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit schon den griechischen Dionysos zu meinen, obgleich es allerdings nur diese *allgemeine* (und darum allen Völkern *gemeinschaftliche*) Potenz ist, die zuletzt auch in dem griechischen Dionysos hervortritt. Dionysos ist der griechische Name *des* Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt ist. Man muß sich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorstellungen, die mit diesem lateinischen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden sind, hier einzumischen. Dionysos ist uns vorerst eben nichts anderes als der Gott, der unserer zweiten Potenz entspricht, und dessen einzige Bestimmung ist, jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtseyn wieder aus der Gewalt dieses Princips zu setzen. Insofern ist er der *befreiende* Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieser Gott kann indeß sein Werk im Bewußtseyn nur *successiv*

II,3,392

vollbringen. Darum ist sein Verhältniß zu jenem - nicht auf einmal und mit Einem Schlag, sondern nur successiv überwindlichen Princip, sein Verhältniß zu diesem ist in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verschiedenes. Man kann sich hieraus die oft ganz verschiedenen Vorstellungen desselben Gottes - die sogenannten Widersprüche der Mythologie - erklären. Es ist immer nur derselbe Gott, aber seine Erscheinungsweise in verschiedenen Momenten ist eine andere. Der Gott, der unserem A^2 entspricht, ist ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erst in die Wirklichkeit

geboren ist, *ohne* noch zu *wirken*, wo er nur eben erst *da ist*, ein anderer ist er im folgenden Moment, wo er eben erst *anfängt* zu wirken, wieder ein anderer in einem noch späteren, wo seine Wirkung gethan ist, wo er den Gegensatz schon vollkommen besiegt hat. Die Zeit der Urania ist die Zeit des noch friedlichen, wirkungslosen Zusammenbestehens der zwei Gottheiten, wie es sich namentlich unter den Arabiern durch das bestimmte Zeugniß des Herodotos nachweisen läßt. Aber die Bestimmung des befreienden Gottes ist, das entgegenstehende Princip wirklich zu überwinden, d.h. es in sein An-sich zurückzuführen und es so wieder zum Grund eines wahrhaft *menschlichen* Bewußtseyns zu machen. Daher ist Dionysos vorzugsweise der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens im Gegensatz mit dem wilden, herumschweifenden Leben der frühesten Zeit; selbst sein Name nach der wahrscheinlichsten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menschen, d.h. des wahrhaft menschlichen Lebens. Indeß hängt das menschliche Bewußtseyn noch immer an jenem ersten Princip, ja es *muß* an ihm festhalten, weil es doch zuletzt das Gott setzende ist, und weil dem Bewußtseyn an ihm der Gott eigentlich *haftet.* Auch ist es keineswegs aufgefordert, dieses Princip *absolut* - schlechthin -, sondern nur es als *reales*, als *außer sich* seyendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieses Princips auch der Gott selbst verloren gehe, und sucht darum diese Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf diese Art entsteht also eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwischen dem nun schon

II,3,393

im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwischen der es in sein An-sich zurückbringenden Potenz. Da aber dieser Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche ist, da dieser selbst wieder nur durch Momente fortschreiten kann, so ergeben sich wieder neue Unterabtheilungen.

Die *einzelnen*, in dieser dritten Periode des mythologischen Processes wieder unterscheidbaren Momente sind also folgende:

Erstes *Moment*, wo das Bewußtseyn sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip sich neuerdings - nämlich gegen den nun *wirkenden* höheren Gott - wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch *nicht* wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erscheint dieses Princip wieder als männlich.

Dieser Moment des Bewußtseyns ist also bezeichnet durch den noch immer auf seiner Einzigkeit bestehenden, starren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweisenden und im Gegentheil nur noch starrer sich verschließenden Gott. Dieser strenge, noch immer der Freiheit unholde Gott ist der Gott der *zunächst* in der Geschichte und im mythologischen Proceß hervortretenden Völker, der *Phönikier*, der *Tyrer*, der *Karthager*, sowie der kananäischen Völkerschaften, bei den Phönikiern Baal (= Herr), ursprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs -, aber der Gott des gegenwärtigen Moments ist auch nur dieser König in einer zweiten Gestalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung verstattet, aber ihn doch schon *neben* sich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenso Moloch, König. In der griechischen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit ist, kommt er als Kronos vor. Dieser Gott also will dem höheren, befreienden noch durchaus keine *wirkliche* Statt geben. Letzterer nun aber - der befreiende - erscheint, wie *Sie* aus früheren allgemeinen Erklärungen schon wissen können, nur in dem Verhältniß *als* Gott, er ist Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenstehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht

II,3,394

er sich als Gott. Solang' sich ihm also der erste, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, absolut verschließt, so lange kann er auch nicht *als* Gott, sondern nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Menschen erscheinen. Er erscheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat. Als ein solches Mittelwesen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phönikier, nämlich unter der Gestalt des phönikischen Herakles, in der phönikischen Sprache selbst Melkarth. Von hieher - nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikischen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von diesem Moment des Bewußtseyns - schreibt sich selbst die griechische Herakles-Vorstellung her. Herakles ist gleichsam ein Vorläufer, er ist eine frühere Erscheinung des Dionysos. Der phönikische Herakles ist der außer seiner Gottheit gesetzte Sohn, Kronos ist der falsche Gott, der an die Stelle des *wahren* Vaters getreten ist und diesen jetzt ganz vom Bewußtseyn ausschließt. Kronos ist das vom Menschen wieder erregte ausschließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm schon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der *Wirkung* ausschließt, ihm das *Reich*, d.h. die Gottheit, vorenthält, zu dem sich also der Sohn nicht sowohl im Verhältniß des Sohns als eines *Knechtes* befindet, gerade wie der Messias des Alten Testaments nicht als der Sohn, sondern nur als der leidende und duldende *Knecht* Gottes erscheint. Herakles ist in diesem Verhältniß der mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende. So erscheint er in der phönikischen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrschenden Baal, kein höheres Wesen kannte als den Melkarth. In der griechischen Mythologie ist die Idee weiter ausgeführt, denn da ist Herakles der am Ende sich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in sich überwunden hat.

Wie nun früher der starren Ausschließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieser sie aufgab, wo er gleichsam schmolz und weiblich wurde: so geschieht auch hier der Uebergang von der strengen

II,3,395

Herrschaft des verschlossenen Kronos im Bewußtseyn durch ein solches abermaliges weiblich Werden des inzwischen zur Gestalt des Kronos fortbestimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit ist aber ein neues, *zweites Moment* unserer dritten Periode C gesetzt, das eben darum in das Bewußtseyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phönikischen Völker noch nicht vorkommt. Diese weibliche Gestalt, in welche dem Bewußtseyn ebenso wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, ist durch die Kybele bezeichnet, welche zuerst unter dem *phrygischen* oder phrygo-thrakischen Volksstamm hervortrat, von diesem aber dann später auch in griechische Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo sie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterscheidet bei Griechen und Römern sehr wohl, was ursprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologischen Entwicklung ist, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachsenen mythologischen Idee ihnen nicht *auch* von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen lassen.

Wie sich also in einem früheren Moment Urania: Uranos, so verhält sich jetzt Kybele: Kronos. Wie in der Erscheinung der Urania der *erste* Grund zur Mythologie gelegt wurde, so durch die Erscheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologische Proceß in seiner Succession erst *möglich,* mit der Kybele wird er *wirklich.* Jene war Uebergang zum möglichen, diese ist Uebergang zum *wirklichen* Proceß, welcher nun das *dritte Moment* unserer dritten Periode (C) ist. Hier entsteht die Mythologie erst vollständig; in diesem Punkt des Fortschreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptische, b) die indische, c) die griechische. - Um nun zu zeigen, wie auch diese wieder untereinander als Momente sich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einschalten.

Schon aus der bisherigen Uebersicht konnten *Sie* abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, das Princip eines successiven Hervortretens der im Urbewußtseyn vereinigt gewesenen

II,3,396

Potenzen ist, nur successiv sich wieder vereinigen. Erst war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde, Uranos. Diese erste, anfänglich ausschließliche, keine andere neben sich zulassende Potenz gab in der Folge einer *zweiten* Potenz *Statt*, bestimmt, jene erste zu überwinden. Dieses Stattgeben ist der erste Sieg über das ausschließliche B, die erste Herabsetzung desselben zum Grunde, die erste Grundlegung also, êáôáâïëÞ, wie ich es nennen will. Die ausschließliche *Herrschaft* des Einen Princips war in der Urreligion, in dem Zabismus dargestellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erste Princip Gegenstand nicht bloß mehr einer möglichen, sondern einer wirklichen Ueberwindung wird, also bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch diese zweite weibliche Gottheit bezeichnet ist, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur *wirklichen* Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Ursache der ganzen Spannung ist, in sein An-sich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Setzenden - gleichsam zum Sitz und Thron - jenes Höchsten umgewendet, das eigentlich seyn soll, der dritten Potenz, welcher eigentlich *gebührt* zu seyn. Von hier an haben wir also mit drei, d.h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlassen, wollen wir noch das Allgemeine aussprechen: daß der ganze mythologische Proceß sich nur um die drei Potenzen bewegt. Diese sind das *Wesentliche* im Proceß, alles andere ist das mehr oder weniger Zufällige. Sie sind die eigentlichen *Ursachen*, die verursachenden Principien des Processes, und inwiefern sie dem Bewußtseyn als Götter erscheinen, so sind *diese*, wie gesagt, nur successiv in das Bewußtseyn eintretenden Götter die wahrhaft *verursachenden*, die *wesentlichen* Götter. Die Mythologie ist nichts anderes als das successive Kommen *dieser* Götter.

In unserer ersten Periode oder Epoche = A herrschte nur der Eine ausschließliche Gott, unsere zweite Periode = B ist die Zeit des Kommens für den zweiten, sie ist die Periode zwar noch nicht des

II,3,397

Wirkens, aber der *Geburt* des Dionysos. Unsere dritte Periode = C ist Periode des *Wirkens* der zweiten, also Uebergang zum *Kommen* der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geist, kann nur kommen, wenn das Ungeistige der ersten völlig zur Exspiration gebracht ist. In dieser Periode = C aber weist der strenge Gott Kronos zuerst noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann also die dritte noch nicht *kommen*, hier gewinnt die zweite nur erst so viel, daß das widerstrebende Princip sich zur *wirklichen* Ueberwindung hergibt. Das Ende dieser Periode ist Kybele. Nun beginnt also eine *vierte Periode* = D, die der wirklichen Ueberwindung; diese kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in diesem (dem mythologischen) Proceß die *wahren* eigentlich *wirkenden* Ursachen sind. Die erste ist die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Processes. Von den eigentlich *wirkenden* Potenzen müssen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterscheiden, die ich die *materiellen* nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß sie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entstehenden und daher die bloß erzeugten (die èåïr ãåíçôïß) sind. Damit geht es nämlich so zu. In der

ersten Periode, wo das ausschließliche Princip seine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in diesem Kampf zwischen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Princips vorausgeht, wird dieses Princip, wie wir sagten, dem Bewußtseyn zerrissen in mehrere Elemente. Aus dieser Zerreißung oder diesem ersten Zerbrechen des Einen entstehen die siderischen Götter des ältesten Bewußtseyns. Diese Astral- oder, wie man gewöhnlich sagt, Sterngötter sind nun aber bloß *materielle*, d.h. *bewirkte* Götter. Sie sind die ersten unter den bloß materiellen. In der nächstfolgenden Periode, wo die Unterordnung des ersten Princips unter die höhere Potenz nun schon entschieden ist, sind, wie *Sie* wissen, Urania (die aber nur eine andere Form es Uranos ist) auf der einen und Dionysos (der durch Urania zuerst ins Seyn gekommene

II,3,398

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich sagt: sie halten die Urania und den Dionysos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieser Periode des Bewußtseyns vorkommen, sind nur etwa noch die ihm von der ersten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun schon immer mehr ins Materielle übergehen und sich dem Bewußtseyn mit den materiellen Sternen oder selbst den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönikier, der Karthager u.s.w. angehört, erscheinen Kronos und Herakles (der nun A^2 oder Dionysos in noch unerkannter und Knechtsgestalt, Dionysos in der Erniedrigung ist, wie Kronos nur wieder Uranos in schon bestimmterer Gestalt ist), hier also erscheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos ist der selbst unorganische, der unorganischen Zeit der Natur entsprechende Gott. Als specielle Gegenstände einer Art von religiöser Verehrung sind hier nur unorganische Massen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion ist vom Himmel - der Region des Allgemeinen - ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbst die Griechen, die Hellenen scheinen durch diese unorganische Zeit hindurch gegangen, zwar nicht *als* Hellenen, denn Hellenen wurden sie erst mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe sie sich als Hellenen ausgeschieden und erklärt hatten. Denn aus dieser vorhellenischen Zeit findet sich noch die Erinnerung an die ëßèïéò Pñãïsò, wie Pausanias sagt, d.h. rohen, unbehauenen Steinen, erwiesene Verehrung. In dem übrigen Menschengeschlecht ist aus dieser Zeit nichts übrig geblieben, als der sogenannte Fetischismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganischen oder wenigstens unlebendigen Körpern, z.B. Steinen, Vögelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenständen erzeigte stupide Verehrung versteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn *der* Moment des Bewußtseyns vergangen ist, in dem sie natürlich und nothwendig war und insofern einen gewissen Sinn hatte. Stupid ist auch die Verehrung, die der Hindu seinen Götzen erweist. Weit entfernt, den Fetischismus als die älteste Religion zu betrachten, weil sie die

II,3,399

roheste scheint - was heutzutag eine Lieblingsmeinung vieler Schriftsteller ist - erhellt aus dieser Bemerkung, daß der Fetischismus vielmehr erst von diesem Momente sich herschreibt.

In dem nächstfolgenden Moment nun, wo Kybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionysos, gegen den jene stolze Macht des ausschließlichen Seyns nachgiebig geworden ist, sich wieder im Bewußtseyn allein entgegenstehen (auch hier übrigens tritt Dionysos noch immer als ein bloßes Mittelwesen, als ein äáßìùí auf, denn wirklicher Gott ist er erst, wenn er das Entgegenstehende *wirklich* überwunden) - in diesem Moment also, wo, wie früher Urania, so jetzt Kybele und Dionysos allein, als die zwei einzig *wirkenden* Götter einander gegenüberstehen, sind *noch* keine neuen materiellen Götter

gesetzt, denn diese werden erst hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenstehende Princip dionysisch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Kybele schon die große *Mutter* der Götter, magna deûm mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch sofort erscheinen, wie der Proceß der *wirklichen* Ueberwindung anfängt. Hier sind sie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erscheinungen des wirklichen successiven *Zergehens* jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerstand, aber doch immer mehr in sein An-sich zurücktritt, d.h. sich wieder vergeistigt. Die Welt *dieser* vielen-Götter ist eigentlich die durch Dionysos gesetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausschließliche Princip erscheint, sie ist die dionysische Welt. Ich sage: *Göttervielheit,* diese ist von Vielgötterei wohl zu unterscheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur simultanen Polytheismus; die geistigen oder die verursachenden Götter allein sind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des successiven Polytheismus: des successiven, denn z.B. von *Anfang,* also von Uranos an *bis* zu Kybele ist der reale Gott im Grunde der *Herrschende,* die Herrschaft des idealen, des vergeistigenden Gottes, des Dionysos dauert bis zum Ende des Processes, und die in diesem Ende entstandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird schließlich beherrscht von der dritten

II,3,400

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In diesen drei Potenzen ist das Ziel, das Esoterische, der eigentliche Verstand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieser esoterische Verstand der Mythologie, zu dem sie selbst erst, wie wir sehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben *wir* nun eigentlich schon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philosophischen Standpunkte stehen. *Wir* haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Ursachen gesehen. Allein wir sind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeschritten, wo die zweite Ursache oder Potenz des ersten ausschließlichen Princips eben erst wirklich *Herr* wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz sich die erste *wirklich* - durch wirkliche Ueberwindung - unterwirft, wird die erste zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher sagten, in das *Setzende* der dritten umgewendet. Von diesem Punkt, d.h. also von Kybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verschiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieser Momente eine besondere Mythologie entspricht, so werden diese Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen selbst sich unterscheiden können. Von hier an muß jede Mythologie *alle* Potenzen enthalten. Wie können sich also die verschiedenen noch unterscheiden, und wodurch kann insbesondere hier doch noch ein Verhältniß der Succession zwischen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für sich die Allheit der Potenzen ist, dennoch diese Allheit wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengesetzten Principien oder keines von beiden, sondern das dritte vorherrscht. Denn auch in der Periode der *wirklichen* Ueberwindung kann das erste Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweiter Moment kommen, wo die erste gleichsam ganz überwältigt und *nichts* mehr ist gegen die zweite; es kann ein dritter Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwischen beide eintretend, auch der ersten ihr Recht wieder

II,3,401

angedeihen läßt, sie in ihr Recht, das An-sich, der tiefste Grund und die Wurzel alles religiösen Bewußtseyns zu seyn, wieder einsetzt. Erst diese letzte Einheit könnte die völlig beruhigte seyn, und bei

der eben darum der Proceß stehen zu bleiben vermöchte.

Es wären also in jener letzten Periode = D, wo es die *wirkliche* Ueberwindung, den letzten Kampf gilt, wo alle Potenzen zusammentreffen - es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede *alle* Elemente enthält. Drei in *diesem* Sinne vollständige Mythologien bieten sich auch dar: die ägyptische, die indische und die griechische (denn die altitalische, latinische und selbst die etruskische sind nur analoge Formationen der griechischen, wie schon daraus erhellt, daß sie die gleiche Vergangenheit sich voraussetzen, die pelasgische). Unter jenen drei Mythologien ist in der That aber die ägyptische diejenige, in welcher der heftigste Kampf gegen das blinde Princip noch besteht, in welcher eben darum dieses Princip selbst, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichsam seine ganze Kraft anstrengt und aufbietet. Das Princip, um welches sich in der ägyptischen Mythologie alles bewegt, ist der Typhon. Dieser hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichsam versengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geschiedenen und darum besonders dem organischen Leben abholden Princips, was hier natürlich nicht umständlich bewiesen, wovon sich aber jeder selbst überzeugen kann, der z.B. nur Plutarch de Iside et Osiride ansehen will. Die ganze ägyptische Mythologie ist nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips. Ihm steht, gleichsam als die gute, die bessere Gottheit, Osiris entgegen; aber der Sieg ist im Anfang noch in solcher Unentschiedenheit, daß das Bewußtseyn, davon verwirrt, diesen Kampf bald als *Zerrissenwerden* des Typhon, bald als Zerreißung des Osiris empfindet. In der That erst mit der Erscheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptischen Zeugnissen, ganz übereinstimmend mit *unsern* Bestimmungen der dritten Potenz, ô'í ©ñéóìÝíïí êár ôÝëåéïí, den ganz vollendeten nennt, ist Typhon völlig besiegt. Eine vierte Gestalt der ägyptischen Mythologie ist die Isis, welche nichts

II,3,402

anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtseyn selbst ist, das, zweifelhaft und angstvoll zwischen Typhon und Osiris, erst durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtseyn kann den realen Gott als solchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geistige dafür. Am Ende der ägyptischen Mythologie bleiben als die drei Potenzen, als die eigentlich verursachenden Götter derselben stehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Osiris, selbst zum Osiris wird, - Typhon ist er nur im Gegensatz gegen Osiris, nachdem sich aber dieser in ihm verwirklicht, ist er selbst *Osiris*, und als dieser nur in Osiris umgewendete Typhon ist er der unsichtbare, der Herr des unsichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in sein An-sich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz ist eben Osiris selbst, der die Ursache dieser Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein *seyende* Gott ist; die dritte ist Horos, welcher der *als* Geist wirkliche Gott ist, der seyn sollende, um dessen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieses also sind die verursachenden, oder wie ich sie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptischen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, mitentstehenden, die materiellen wohl zu unterscheiden sind. Diese materiellen Götter entstehen nämlich eben nur durch den Kampf selbst und *in* demselben; sie sind die gleichsam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der sich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-sich widersetzt, zerrissen wird. Diese materiellen Götter der ägyptischen Mythologie sind, wie bekannt, *Thiergeister*, *Thiergötter*, die man nicht anders anzusehen hat als die früheren Sterngeister oder Sterngötter. Diese materiellen Götter des ägyptischen Bewußtseyns sind mit derselben Nothwendigkeit Thiergeister, mit welcher in dem entsprechenden Ende des Naturprocesses, an dem bestimmten Punkte in der Reihe der Naturwesen, *Thiere* hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Mensch in der Natur ohne ein gewisses Grauen betrachten kann, sind nichts anderes als Erscheinungen des eben *geistig* zu werden anfangenden blinden Naturgeistes[1].

[1] Die Thierwelt ist aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo sie | *[S. 403]* gleichsam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es insultirt), wo dieses neben der Geistigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan ist, erst in seiner eignen Sinnlosigkeit erscheint. Die höchste Ironie der Natur im Thierreich.

II,3,403

Wie der in der ganzen unorganischen Natur blinde Naturgeist in einer bestimmten Periode, die sich ja geognostisch erkennen läßt, zum *Thiergeist* wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichsam gründet, so ist der Typhon der ägyptischen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Thiergeistes erhobene Princip der Natur selbst, und die aus seiner Zerstückelung oder Zergliederung (äéáìåëéóìüò, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieser Zertheilung desselben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Gestalten können daher keine anderen als Thiergestalten seyn.

Ganz der Gegensatz der ägyptischen Mythologie scheint nun die indische zu seyn. Wenn in jener das Bewußtseyn noch festhält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und sich in ein geistiges verwandeln sieht, wenn das ägyptische Bewußtseyn noch immer an jenem Mittelpunkt festhält, um den sich doch eigentlich alles bewegt und der festgehalten werden muß, damit der Proceß selbst nicht seinen *Sinn* und seine theogonische Bedeutung verliere, so ist dagegen das indische Bewußtseyn das völlig excentrische, einem völligen Taumel hingegebene, das gleichsam alle Fassung verloren hat. Im indischen Bewußtseyn ist jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Processes ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indischen Bewußtseyn entsprechende Potenz ist *Brama*, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die *äußere* Geschichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erscheinung derselben bloß äußerlich zu verknüpfen wissen, - auf eine diesen unbegreifliche Weise ist Brama in Indien selbst völlig verschollen, höchstens bild- und tempellos verehrt, er ist der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptischen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit ist (wie Osiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht so, daß er auch jetzt,

II,3,404

ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefste Grund des religiösen Bewußtseyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immerwährende Opfer geehrt und versöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall ist - Brama genießt im indischen Volksglauben keine Art der Verehrung, er ist aus dem Bewußtseyn wie verschwunden, ein bloß *gewesener*, außer aller Beziehung zur Gegenwart stehender Gott. An seiner Stelle herrscht ausschließlich im Bewußtseyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der *Zerstörung*, nämlich eben der gänzlichen Zerstörung des Brama, durch eine ganz unbeschränkte und gleichsam schonungslose Wirkung eine völlige Auflösung des religiösen Bewußtseyns herbeiführt. Zwar es findet sich im indischen Bewußtseyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Besonnenheit, die als Geist wirkende, in der Gestalt der dritten indischen Gottheit, des Wischnu. Aber 1) verbinden sich diese drei Dejotas (Brama, Schiwa, Wischnu) dem indischen Bewußtseyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptischen Götter zuletzt in *einem* großen Bewußtseyn sich vereinigen; 2) hat Wischnu zwar seine besonderen Anhänger und Verehrer, aber so wie die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen, so schließen die Anhänger des Wischnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindesten Schiwaismus hingegeben ist, so sind die höheren und durch Wissenschaft veredelten Klassen ebenso partielle Anhänger des Wischnu, und eben darum, weil dieser im indischen Bewußtseyn selbst seine wahre Voraussetzung (Brama und Schiwa) verloren hat oder sie ausschließt, anstatt sie in sich aufzunehmen, so konnte sich das indische Bewußtseyn auf der Höhe dieser geistigen

Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entstehen die Legenden von den Incarnationen des Wischnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen sind. Vorzüglich wird er in einer dieser Incarnationen als Krischna verehrt; diese ganze Krischnalehre ist nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologischen Processes; sie ist in der That nur die Ausgeburt einer wüsten und haltungslosen Imagination. Ich spreche hier nicht von dem Buddismus Indiens, den ich theils als etwas dem

II,3,405

eigentlichen Indischen Fremdes, theils als ursprünglich aus einer Reaktion gegen den mythologischen Proceß, also als Erzeugniß einer antimythologischen Tendenz, die sich von den ältesten Zeiten durch die mythologischen Erscheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddismus sowohl, als der Mysticismus (der als die andere Seite des indischen Wesens anzusehen ist und als das Mittel, durch das es sich unwillkürlich vor der drohenden Auflösung alles religiösen Berwußtseyns zu retten suchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indischen Bewußtseyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erscheint nun das Bewußtseyn in der griechischen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht schlechthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt, und so zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indischen Bewußtseyn macht der mythologische Proceß seine Krisis, aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung, daher Schiwa als nur grauser Zerstörer erscheint, nicht als Versöhner des strengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechische Dionysos. Die Krisis endigt hier in Verwesung, deßwegen sehen wir hier auch kein eigentliches Resultat des mythologischen Processes im Bewußtseyn zurückbleiben, sondern, sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die sich des indischen Bewußtseyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wischnu und seinen Verkörperungen, oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbestreben, in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerstörte Einheitsbewußtseyn kund gibt, das dagegen in der griechischen Mythologie erhalten worden. In dieser bewahrt das Bewußtseyn noch im letzten Momente zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtseyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im Volksbewußtseyn nur einzelne Momente ohne organische Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indischen Bewußtseyns die ganze Verzweiflung eines absoluten Nihilismus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn

II,3,406

angestrengtes Bestreben, sich der höheren geistigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie selbst vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, sich zu entziehen suchen.

Die innere Zerstörung drückt sich auch äußerlich im verzerrten Wesen der indischen Götter aus: der Charakter der griechischen ist Schönheit. Wir können sagen: die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtseyn als eine Art seliger Gesichte oder Visionen, in denen jenes - das reale Princip - zwar auch verschwindet, aber in seinem Verschwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechischen Götter Repräsentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) sind. Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen Princips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an

seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erscheinungen sind die griechischen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erscheinung des Processes erklärt haben, das Wesentliche sind die Potenzen, die Göttervielheit nur eine Hervorbringung). Die griechischen Götter sind nicht Körper, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die wirklichen Menschen, sie sind, als wären sie Wesen der *reinen* Imagination, und doch für das Bewußtseyn von der reellsten Bedeutung, wirkliche Wesen, weil sie von einem reellen Proceß sich herschreiben. Alles Thierische ist verschwunden; diese Götter sind, obwohl über das Loos der Menschheit erhabene, doch durchaus menschenähnliche Wesen; sie stellen in der Geschichte des mythologischen Processes jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grausen Kampf im Thierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen - gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur - stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt.

Unsere Aufgabe ist es hier nicht in das ganze System der materiellen Götter der griechischen Mythologie einzugehen. Uns ist es nur

II,3,407

um die *Bedeutung,* um den *Sinn* und *Verstand* der Mythologie zu thun. Dieser Verstand der Mythologie ist aber zugleich ihr Geheimniß, und dieses Geheimniß ruht in den verursachenden Göttern. Nun ist aber nach allem früher Entwickelten leicht einzusehen, daß in demselben Augenblick, wo das reale Princip, das die Ursache der Spannung ist, völlig verscheidet, daß *in* diesem Augenblick die nur *durch* eben dieses Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen *verursachenden* Potenzen diese Spannung gegeneinander aufheben, also im Bewußtseyn sich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherstellen. Die erste unter den nun wieder rein geistigen ist eben das reale Princip selbst - der reale während des Processes *außer* sich seyende, nun aber *in* sein An-sich, eben damit zugleich in seine Gottheit hergestellte Gott.

Der in sein An-sich (Geistigkeit) zurückgekehrte Gott ist eben darum auch der unsichtbar gewordene, griechische Aides oder in der zusammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weise betrachtet werden. Einmal im Moment seines unsichtbar-Werdens, da er also auch bloß den Gott eines bestimmten Moments repräsentirt und insofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So ist er in der griechischen Mythologie als dritter, d.h. tiefster unter Zeus und Poseidon gestellt. Auch als solcher jedoch ist er der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit. Nur indem er in seiner Starrheit, in seinem Widerstand gegen die zweite Potenz überwunden wird, also nur indem er unsichtbar wird, kann jener simultane Polytheismus entstehen, dessen Gipfel der griechische Zeus ist. Diese Göttervielheit, oder der ganze griechische Olympos (Zeus selbst) ruht auf seinem latent-, unsichtbar-gewordenen-Seyn. *Er* ist eben der in ihnen unsichtbar gewordene; würde er wieder sichtbar, verschwänden sie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behausung dieses Gottes (seine Behausung ist nichts anderes als locus, quo nunc est) - von dieser Behausung des Aides heißt es, daß vor ihr selbst grauet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort sich erheben und wieder hervortreten könnte, so würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet,

II,3,408

wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugedeckte, unsichtbar gewordene Princip - wenn jenes Prius der Natur, jenes Angesicht, das keine Kreatur sehen kann, und das jetzt abgewendet ist, wieder sich um- und der Natur zuwenden könnte - wie in diesem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der

Natur und der voneinander unterschiedenen Naturwesen wieder Zerstörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entsetzen der ägyptischen Götter[1]). Aber der Aides ist nicht mehr der Gott bloß dieses bestimmten Moments, sondern indem er nun der *eben* untergehende ist, stellt er sich dem Bewußtseyn zugleich dar als der Gott, der in *allen* Göttern - das An-sich von allen - ist, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervielheit ist; das Bewußtseyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erst als reine *Potenz,* als reine Ursache, nämlich *als* die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Ursache; das Bewußtseyn gelangt zum *allgemeinen* Begriff desselben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen - in seinem außer-*sich*-Seyn der Stoff für sie geworden, insofern selbst kein einzelner, sondern ein allgemeiner ist, dem in dieser Allgemeinheit keiner von den materiellen, sondern nur einer der formellen, zunächst der, welcher A^2 ist, entgegenstehen kann. Indem er in seine Allgemeinheit, sein An-sich eingegangen ist, schließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wesentlichen, als die eigentlich verursachenden, gegen welche sich jene äußeren als die bloß accidentell-mitentstandenen, und demnach überhaupt als die *gewordenen* verhalten (so wie in unsern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Ursachen). Auf diese Art ist es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinandersetzung, wo die völlig entfaltete Göttervielheit hervorbricht, in der griechischen Mythologie, zugleich das Bewußtseyn jener geistigen oder rein verursachenden Götter entsteht - oder: es ist begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtseyn, für welches als äußeres Resultat des früheren, aber überwundenen Zustandes die reinste Göttervielheit

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 368. D. H.

II,3,409

sich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtseyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch sagen können, partiellen Göttern sich gleichsam entbunden und befreit hat, wie eben dieses nach innen zum Bewußtseyn der geistigen Götter sich umwendet, *der* Götter, die reine *Ursachen* sind.

Die materielle Göttervielheit ist dabei das Exoterische, die geistigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Gestalten Eines Gottes sind, werden zum Inhalt eines esoterischen Bewußtseyns.

Die exoterische Göttervielheit ist nur das Aeußere, die esoterischen Götter sind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene - das Geheimniß, das eigentliche Mysterium der Mythologie. Auf diese Weise erklärt sich also, wie eben *mit* der vollendetsten Mythologie (der griechischen) zugleich jene innere Götterlehre, also die Mysterien selbst entstehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und diese innere, geistige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erscheinungen sind. Es erklärt sich aber nicht nur die gleichzeitige Entstehung, sondern auch die *fortwährende* Coexistenz beider, des exoterischen und esoterischen Bewußtseyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoterische entsteht immer wieder mit dem Esoterischen, und umgekehrt.

Ich habe nun schon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zusammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es ist uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieser aber findet sich eben in den Mysterien. Man kann sagen: die Mysterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philosophie der Mythologie, sowie sie eben darum für eine solche - für eine wahre Philosophie der Mythologie - die höchste Bestätigung seyn müssen. Schon aus diesem Grunde also wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zusammenhang mich bei den griechischen Mysterien verweilte. Allein es ist noch ein näherer Grund, der mich hiezu bestimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philosophie der Offenbarung. Da es aber der Vorsehung gefiel, die Menschheit erst diesen ganzen Weg der bloß natürlich sich erzeugenden Religion durchlaufen zu lassen, ehe die wahre Offenbarung

II,3,410

erschien - da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer bestimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menschheit zu Theil werden sollte, die Offenbarung also gleichsam auf das Ende, auf das Höchste der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, so wird es auch uns unmöglich seyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterschied von der Mythologie ganz zu bestimmen, ehe wir das Höchste oder vielmehr Tiefste der Mythologie - d.h. eben die Mysterienlehre - erkannt und gesehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch diese auf dem Weg des bloß natürlichen Processes das religiöse Bewußtseyn wiederherzustellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechische religiöse Geheimlehre betrachtet als das dem Christenthum Nächste, als das sich ihm am meisten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar ist für jeden, der die griechischen Mysterien näher kennen gelernt und studirt hat, daß der gelehrteste der Apostel mehr als einmal bei christlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechischen Mysterien anspielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum, d.h. zur vollkommenen Offenbarung, sind wirklich die griechischen Mysterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzustellen, ohne vorher den Inhalt der griechischen Mysterien erforscht zu haben.

[II,3,411]

Neunzehnte Vorlesung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechischen Mysterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unsrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterschieden. Jenen, wo das reale Princip sich der höheren Potenz nur eben erst überwindlich macht - zur Materie einer *möglichen* Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer *wirklichen* Ueberwindung wird. Jeder solcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erste durch Urania, der zweite durch Kybele. Sollte nun aber nicht ein dritter Moment noch unterschieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenstand der wirklichen Ueberwindung, sondern schon wirklich überwunden *ist*, und das Bewußtseyn dadurch in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich *im* Entstehen der freien Göttervielheit befreit und entbunden fühlt, und zwischen jenen ihm *zugleich* aufgehenden rein *geistigen* Potenzen? Und wie dort - in beiden früheren Momenten der Katabole - das Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei sind, der Gott jedes Moments und das ihm entsprechende Bewußtseyn, so kann man bemerken, daß jederzeit die einem Gott entsprechende weibliche Gottheit sich als das Bewußtseyn des Gottes verhält. Das Letzte ist leicht einzusehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott ist in jedem Moment nur ein bestimmter, und somit ein solcher,

II,3,412

dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewußtseyn aber ist zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtseyn dieses bestimmten Gottes, allein es ist außerdem seiner Natur nach das Gott schlechthin Setzende, und geht insofern über den bestimmten Moment hinaus. Diese Doppelseitigkeit zeigt sich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gäa sieht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieser, beide weiblichen Gottheiten sind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wissen wollen) - wie nun also in der ersten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung sich hingebende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt werden, so dürfen wir ja wohl auch am Ende des Processes jenes zwischen der Mythologie und den Mysterien in der Mitte stehende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt erwarten. Diese weibliche Gottheit ist *Demeter*, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieser ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenso ein Hauptgegenstand der Mysterien oder eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich in diesem das Bewußtseyn bewegt.

Demeter (dieselbe Gottheit, welche von den Römern *Ceres* genannt wurde) ist ihrem *ersten* Begriff nach nichts anderes als das Bewußtseyn selbst, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich, aber doch zugleich schon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist.

Wenn Kybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, so ist Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erst *begriffene*, insofern dem realen Gott *noch immer* anhangende und gleichsam verhaftete Bewußtseyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch diese: woher die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden. Im ersten Fall erscheint

II,3,413

sie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber sie kommt zuerst unter den Göttern der Kronischen Zeit vor als *Gemahlin* des Poseidon; schon dadurch ist ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionysos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionysos noch schlechthin ausgeschlossen ist (Kronos weist alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtseyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier ist also Demeter Gemahl des Poseidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geistigen Gottes. *In* der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede ist, (unserer Periode = D) ist Demeter das *unmittelbar* der Einwirkung des Dionysos hingegebene, am Ende dieser Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtseyn; in dieser Gestalt bezeichnet sie die letzte, der vollendeten Entstehung der Göttervielheit gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtseyn sich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausschließlichen Gott zu scheiden, ohne diesen - zwar nicht *absolut*, aber doch als den ausschließlich *seyenden* aufzugeben. Aber es ist diesem durch einen Zauber verhaftet, der sich noch von der ersten, unvordenklichen That herschreibt, und dessen es sich bis jetzt selbst nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerstehen unvermögender, wird es sich *dieser* Seite seines Wesens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Festhaltenden - dieses *Bandes*, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, wird es sich *zuerst als* eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es sofort von dem *Wesentlichen* in sich unterscheidet. Wesentlich ist ihm, das Gott setzende, zufällig, das den realen Gott setzende zu seyn.

Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird sich

desselben als eines von ihm Abzusondernden bewußt, und so sondert es denn zuletzt dieses Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet ist, *wirklich* von sich ab, es für *sich*, d.h. es als *besondere* Person setzend, und auf diese Weise sich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausschließlichen Gott

II,3,414

verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als *Persephone.* Hier kommt also Persephone zuerst in die Mythologie, aber indem das Bewußtseyn dieses ihm bis jetzt selbst ungegenständlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, sieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Processes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber sich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und so wird nun in der Folge auch der erste Anlaß des ganzen Processes Persephone genannt. - Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit sich herschreibt, nicht von sich absondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu sehen. Sie sieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: sie sieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; sie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieses also ist der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Persephone, die der ins Unsichtbare, ins nicht-*Seyn* zurückgetretene, davon Aides genannte Gott mit sich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieser Theil des Bewußtseyns *dem* Gott folgen, dem *es* von Anfang an verfallen war, und wenn dieser Gott - der einst ausschließlich seyende - zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Krisis auch das diesem Gott anhängliche Bewußtseyn, soweit es ihm nämlich anhänglich ist, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch ist diese Trennung für das Bewußtseyn nicht schmerzlos, sondern verletzend; darum wird die Trennung als *Raub* vorgestellt, den Aides verübt, und Demeter ist die betrübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von *der* Göttervielheit, die nun an die Stelle des Einen, ausschließlichen Gottes getreten ist, nichts wissen will - so ist sie ausdrücklich im Homerischen Hymnus dargestellt - mit dieser muß sie erst versöhnt werden. *So* weit (nämlich bis zum Raub der Persephone und bis zur Trauer und dem *Zorn* der Mutter) geht auch die bloß exoterische Mythologie; aber nun beginnt die *Versöhnung* und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geschehen kann, daß ihr - gleichsam als *Ersatz* des untergegangenen Gottes und ihres *mit* demselben untergegangenen

II,3,415

Bewußtseyns - der höhere oder vielmehr der höchste Gott, daß ihr an der Stelle des nicht seyn sollenden der eigentlich seyn sollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geschlossen und vollendet ist, der nur in einem über sie hinaus gehenden Bewußtseyn, d.h. in den Mysterien, seine Stelle hat. Darum heißen auch die Mysterien, selbst die höchsten und heiligsten, die attischen in Eleusis gefeierten, vorzugsweise die Mysterien der Demeter.

Unsere Erklärung der Demeter und der Persephone ist allerdings verschieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur *den* Umstand, daß Demeter der eigentliche *Grund* der Mysterien war, tiefer beachtete, so konnte man sich mit diesen Erklärungen nicht so leicht zufrieden geben. In diesen Erklärungen ist nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues ist. Einige haben daraus sogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundlose Erdichtung ist. Persephone aber sey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müsse, damit es keime und Frucht trage. *Dieß* sey durch den Raub des Aides (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein sonst verdienter Erklärer kostbarer (wahrscheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müsse, um die Frucht aus dem Samenkorn zu

entwickeln. Dieß klingt freilich mysteriöser, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht sich gedacht hat - etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Aides seyn soll - ist schwer zu errathen. Mit solchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen kostbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu seyn, - wenn sie keine andere als solche enthielten, hätten die Mysterien gewiß kein Jahrzehend, geschweige an die zwei Jahrtausende dauern können.

Das Geheimniß der Mysterien zu errathen, hat man von jeher gestrebt. Franzosen haben zuerst aufgestellt, die Eleusinischen Mysterien seyen nur ein cours d'agriculture gewesen. Selbst Sylvestre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: "die Mysterien möchten vorzüglich nur Darstellungen oder

II,3,416

Symbole der hauptsächlichsten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u.s.w. enthalten haben". Aber so wenig der Mythologie, ebenso wenig oder vielmehr noch weniger kann den Mysterien eine bloß *physikalische* Bedeutung zugeschrieben werden. Die Sache verhält sich so. Allerdings ist Demeter Stifterin, Einsetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als solche verehrt, aber mit dieser Verehrung selbst ist ein anderer als der bloß physikalische Sinn verbunden. Mit der Einsetzung des Ackerbaues nämlich schwand zugleich jenes unstete, herumschweifende, thierähnliche Leben der ältesten Zeit, und an seine Stelle trat das wahrhafte menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben. Diese *sittliche* Bedeutung des Ackerbaus ist es, die in Demeter verehrt und geheiligt ist. Diese Gottheit, welche den Ackerbau einsetzte, war auch die gesetzgebende, èåóìïöüñïò, und nur in solchem Sinn konnte Isokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Mysterien zusammen erwähnen, wenn er sagt[1]: Demeter gegen unsere Vorfahren wohlgesinnt, hat ihnen doppelte Geschenke, die zwei größten verliehen, ôïýò ôå êáñðï˜ò, ïm ôï™ ìx èçñéùä§ò æyí ½ìOò ánôéïé ãåãüíáóé, êár ôxí ôåëåôÞí: die Früchte, welche Ursache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleusis nämlich). In Demeter wurde also immer zugleich der Untergang jener ältesten, den Menschen außer sich setzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menschliche Bewußtseyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichsam befangen und bezaubert hielt[2]. Zabismus ist die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feste Wohnsitze gebundener Stämme. Selbst von den Germanen sagt dieß noch Cäsar (b. g. VI.), nämlich zuerst (c. 21): Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam (wonach er sie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): agriculturae non student, neque quisquam

[1] Pan. 3,6.

[2] In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß so vorgestellt, als ob die Mysterien selbst von jenem früheren wilden Leben die Menschheit befreit hätten: - nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus.

II,3,417

agri modum certum aut fines habet proprios. Wie sich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen lasse, ist hier nicht der Ort zu untersuchen[1]. Darum ist der reine Zabismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Gesellschaft und die erst mit beiden anhebende Geschichte. Und umgekehrt ist es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschütztem Eigenthum noch bestehe. Solang der Mensch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht

Tempel noch Mauern umschließen, dem nur der grenzenlose Raum des Weltalls selbst gleichkommt, so lang ist auch das Feld seine Wohnung, der Himmel sein Dach; sowie er sich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgespannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenlosen wieder ins Umschlossene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener ersten Umschließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten ist. Von der andern Seite freilich erscheint dem Menschengeschlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erscheint ihm wohl wieder jener früheste Zustand des freien, durch keine, weder räumliche, noch gesetzliche Grenzen beschränkten Lebens als ein Zustand von Glückseligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnsucht zurückblickt. In der späteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zusammenfallend, wie weit entfernte Gegenstände zusammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldnen Weltalters wurde. Damals, sagten sie, als Saturnus herrschte, wurden keine geschlossenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher schon angeführte Stelle aus Virgil[2]). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrschte, der das Seyn selbst noch ungetheilt besaß, es mit keinem andern Gott theilte, *so* lang war auch die Erde ein allen gemeinschaftliches Erbtheil - nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium,

[1] Man vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 159. D. H.

[2] Georg. I, 125 ff.; siehe Philosophie der Mythologie, S. 637. D. H.

II,3,418

wie Justinus sich ausdrückte[1]. Selbst die Erzählung der Genesis, nach welcher der erste Gedanke an einen festen Wohnsitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung gestraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des ältesten Lebens, wo die Menschheit dem allgemein Einen, alles besitzenden Gott noch näher war. Findet sich doch ein solches Zurückstreben stets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie so viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräusch unserer Zeit sich in die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgesehnt. In Kronos wurde übrigens erst die astrale Macht völlig besiegt; nicht daß mit der Besiegung des Kronos erst Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania schon war in einem früheren Moment, was später Kybele und Demeter; der Grieche, in der mythologischen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier schon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber ist, wie, nachdem den Babyloniern zuerst die Gründung größerer Städte zugeschrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kronischen Völker, sich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüste des Meeres, dieses kronische Element, durchschiffen, während später, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Aegypter nun vielmehr an der Erde, an seinem Land festhält, das er mit der goldnen Saat der Isis bedeckt, indeß er das Meer als Typhonisches Element scheut, ja, wie Plutarch sagt[2], haßt. - In Kronos stellt sich das Astrale, das Kosmische wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der astralen Region erst *ganz* zur Erde herab. Deßwegen wird in den phrygischen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und fester Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgehende Mauerkrone:

- - - - Murali caput cinxere corona
Eximiis munita locis, quia sustinet urbeis[3].

[1] 43,1. cf. 2,2.
[2] De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.
[3] Lucret. II, 606, seq.

II,3,419

Die große phrygische Mutter hieß sie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerst der Fruchtbaum sich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg gestreut, wie von Kronos, inwiefern *er selbst* schon als Gott des Uebergangs angesehen wird, erwähnt wird, er habe zuerst Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privativen Besitzes, eingeführt. Ein Rosenschauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrieft kriegerischen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Besitz auch sogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die ältesten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geschlossene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngsten der mythologischen Völker, ist *Demeter* die Einsetzerin des Ackerbaus. Es ist aber der Zusammenhang der zwischen dem Untergang jener ältesten, kosmischen Religion und der Einführung des Ackerbaus stattfindet, die Ursache, daß im Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menschen nährende Frucht über die Erde ausstreut, sowie die Mysterien einsetzt.

Der erste Uebergang des nomadischen Lebens zum Ackerbau und festen Wohnsitzen hat von jeher allen tieferen Forschern das größte Räthsel geschienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles schwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf diesen Tag unmöglich gewesen ist, irgend eine unserer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachsend (von selbst erzeugt) nachzuweisen. Fast sollte man glauben, daß auch *während* des mythologischen Processes ein gewisses magisches Verhältniß zwischen dem Menschen und der Natur fortdauert, so daß gewissen Entwicklungen des Bewußtseyns gewisse Entwicklungen der Natur parallel sind; vielleicht ist der Mensch überhaupt nur durch das bürgerliche Zusammenwohnen von diesem magischen Bezug auf die Natur gänzlich geschieden worden. Der Spanier Don Felix Azara, den ich *Ihnen* wegen seiner geistvollen Beobachtungen über die südamerikanischen Menschenraçen früher öfters gerühmt habe[1],

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. H.

II,3,420

versichert in seiner Reisebeschreibung, unzähligemal in Steppen des südlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häusern und überhaupt an jedem Orte, wo Menschen sich lange aufhalten, Malven, Disteln und andere dergleichen Gewächse, die in den Wildnissen niemals angetroffen werden, emporwachsen. Daß gewisse Pflanzen, z.B. Sambucus u.a. dem Menschen gleichsam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es sey schon hinreichend, daß der Mensch irgend einen Weg, sey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an dessen Rande einige von diesen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken seyen, hervorkommen zu sehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde sich überall sogleich Portulak in Menge einfinden. Man solle daher, setzt er hinzu, fest glauben, daß die Anwesenheit des Menschen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer solchen Veränderung anstatt der freiwillig wachsenden Pflanzen andere ganz von ihnen verschiedene hervorgebracht werden.

Dürfte man eine solche gleichsam ansteckende Kraft, die der Mensch durch sein bloßes Daseyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuversicht voraussetzen, so dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit sagen (auch eine Stelle des A.T. sagt, daß Gott den Menschen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verstehen. Derjenige, dem manche Thatsachen gegenwärtig sind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und stufenweises Anderswerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, aber überall erst mit dem Uebergang des Menschen zu fester Ansiedelung und zur bürgerlichen Gesellschaft, durch irgend eine Metamorphose jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächse die Menschen nährenden Früchte hervorgekommen seyen.

II,3,421

So wenig die Demeter in den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung hat, ebensowenig ist auch die Bedeutung der Persephone eine bloß physikalische. Wenn man in der Idee der Persephone eine gewisse Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht übersehen kann, so ist dieß nicht so zu deuten, als *wäre* Persephone das Symbol und das Samenkorn das durch sie Symbolisirte, weil es überhaupt unstatthaft ist, jene höheren, geistigen Wesen als Symbole sichtbarer und materieller Gegenstände zu denken; überall ist vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unsichtbaren, und so könnte man eher sagen, das Samenkorn sey ein Symbol der Persephone[1]. In keinem andern Sinn kann man Persephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Christus sagt: Es sey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe, so bleibet es allein, wo es aber erstirbt, so bringet es viele Früchte. Denn Persephone ist ursprünglich nichts anderes als die bloße *Potenz* des Gottsetzens im Bewußtseyn: die Potenz, weil sie eben auch das Gegentheil, das Gott Negirende seyn kann. Sie ist jene Urmöglichkeit, die, je nachdem sie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verschiedenes ist; sie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, sobald sie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, sie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Persephone ist der Keim des Gottesbewußtseyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde fiele, *allein*, d.h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie ist) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die stille und unausgesprochene Erkenntniß des Urbewußtseyns zur lauten, ausgesprochenen würde, damit, statt des im Urbewußtseyn bloß *potentiell* gesetzten Monotheismus, für das Bewußtseyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in seiner höchsten Potenz dieser *so* entstandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter ist; der göttlich gesetzte ist erst durch das Christenthum möglich.

Persephone hat also in der Mythologie eine ganz andere als bloß

[1] S. Philosophie der Mythologie, S. 639. D. H.

II,3,422

physikalische Bedeutung, und ist in einem tieferen als bloß physikalischen Sinn mit dem Samenkorn zu vergleichen.

Als Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist indeß die Versöhnung der Demeter - der durch den Raub der Tochter verletzten - d.h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtseyns angegeben. Diese Angabe ist durch die bereits früher[1] angeführte Stelle des homerischen

Hymnos außer Zweifel gesetzt, wo Demeter zu den Eleusiniern sagt: Ich werde die Orgien, d.h. die Mysterien einsetzen, damit ihr sie begehend immerwährend mein Gemüth versöhnt (dì'í íüïí jëÜóêïéóèå). Wodurch indeß diese Versöhnung erfolgt, ist zwar schon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Mysterien mit der Demeter und Persephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefsten Potenzen, das eigentliche Bewußtseyn der Mysterien sind. Gerade die höchsten der griechischen Mysterien, die attischen, werden vorzugsweise die Mysterien der Demeter genannt. Aber eben diese hießen nun auch Mysterien des Dionysos. Wir müssen also, ehe wir weiter fortschreiten, uns über das Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien verständigen. Bis jetzt kennen wir den Dionysos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz bestimmt haben. Wie verhält sich nun dieser zu den Mysterien? Um hierüber verständlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erscheinungen vorausschicken, deren Ursache *Dionysos* ist.

Allgemein kündigt sich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionysos oder seine Wirkung auf das Bewußtseyn zuerst durch eine besinnungslose Begeisterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtseyn, von der erdrückendn Gewalt des realen Gottes sich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichsam taumelnd werden. Nur so erklären sich jene Handlungen eines zügellosen, ja mit äußern Zeichen des Wahnsinns begleiteten Benehmens, das besonders die *früheste* Erscheinung des Dionysos bezeichnet, die in die Uraniazeit zurückgeht. Von

[1] Philosophie der Mythologie, S. 633. D. H.

II,3,423

dieser frühesten Erscheinung desselben schreiben sich namentlich die sogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erste Untergang der ältesten, siderischen Religion gefeiert wurde. Der Zusammenhang dieser Sabazien mit der *ersten* Erscheinung des Dionysos erhellt schon aus dem, was von dem Inhalt der sabazischen Orgien durch die Untersuchung bekannt ist, die im J. d. St. 566. der römische Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingedrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber schon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Festruf Evoë Saboi deutet an, daß diese Orgien dem ersten Uebergang vom Zabismus zur eigentlich mythologischen Religion angehören. Diese Sabazien nun haben in Griechenland nie festen Fuß gefaßt, und konnten sich höchstens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Aristophanes, welche Cicero de Legibus[1] erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne selbst aus dem Staat geworfen. Es gibt gewisse Schriftsteller, die absichtlich oder unabsichtlich alles verwechseln oder zusammenwerfen, und zum Beispiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionysosfeste Griechenlands übertragen; allein diese, die eigentlich schon griechisch-nationalen - von der Nation anerkannten - Dionysosfeste hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer späteren Epoche des mythologischen Processes, der ägyptischen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweise als ein Sieg empfunden wurde - theilweise, denn das ägyptische Bewußtseyn war noch so zwischen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verspottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu besänftigen versucht wurde[2] - aber in Aegypten eben wurde doch dieser *Untergang* des realen Gottes schon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerst durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denselben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogien erhielten. Ob der Phallos

[1] II, 15.
[2] S. Philosophie der Mythologie, S. 387. D. H.

II,3,424

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionysos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch festliche Aufzüge und besonders durch Phallos-Processionen gefeiert. Nun sagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen seyen die dïñôáß und ðïìðáß erst neu, neuerlich eingeführt (íåùóôr dóáãìÝíáé)[1]. Von den Dionysos-Aufzügen namentlich sagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionysos nebst den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin sagt er, Melampus selbst habe die den Dionysos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm scheine Melampus das meiste, was den Dionysos angeht, von Kadmos, dem Tyrier, und den Phönikiern, welche mit ihm in das jetzt sogenannte Böotien gekommen seyen, gelernt zu haben[2]. Das Wesentliche, was für uns in diesen Aeußerungen des Herodotos liegt, ist seine Behauptung, daß jene Festzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionysosceremonien den Hellenen *nicht eigenthümlich* gewesen und bei ihnen erst eingeführt worden seyen. In der That, jener Zustand, wo Dionysos noch Taumel- und Orgiasmus-erregend auf das Bewußtseyn wirkt, wo er noch in der völligen *Spannung* gegen den realen Gott ist, dieser Zustand des Bewußtseyns gehört einem früheren Moment an, als den das hellenische Bewußtseyn in sich darzustellen bestimmt war, wie wir ja eben daraus sehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch sind. Es hätte also gar nichts unsrer sonstigen Ansicht Widerstreitendes, wenn wir annähmen, daß *diese* Dionysosfeierlichkeiten in Griechenland zuerst nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß so weit ausgedehnt, so verstanden werden, als wäre der *Begriff* des Dionysos selbst für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommener.

[1] II, 49, cf. 58.
[2] II, 49.

II,3,425

Wir haben hinlänglich bewiesen, daß der Begriff des Dionysos ein aller Mythologie wesentlicher, inwohnender ist, und ohne den sie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum diese Potenz in allen Mythologien nachgewiesen haben, wenn gleich ihre Gestalt und Erscheinungsweise in verschiedenen eine verschiedene ist. Der Dionysos, und zwar dieser, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes ist, lag im hellenischen Bewußtseyn so gut als im ägyptischen, und wirkte zu dem letzten Resultat des hellenischen Bewußtseyns eben so mit wie zu dem des indischen oder ägyptischen Bewußtseyns. Nur war dieser Dionysos - Dionysos im Gegensatz und in der Spannung - in dem vollendeten hellenischen Bewußtseyn schon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos selbst zu verstehen gibt, indem er sagt, Melampus habe die Hellenen den Dionysos und die Dionysosprocessionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das *Ganze zusammengefaßt*, welches erst spätere Weise vollständig ausgesprochen, das Ganze (nämlich die Dionysosidee) sey erst später großartiger an den Tag gekommen[1]. Also *diesen* Dionysos *ein*seitig für

sich zu feiern, und ihm jene besonderen Feste mit Phallosprocessionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionysosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrscheinlich selbst nur ein Aegypter zu verstehen ist, da Aegypten selbst auch das schwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß ist der wahre Sinn des Herodotos, dem es auffiel, daß die Hellenen der Dionysosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feste begehen. - Daß nun aber *diese* Dionysosfestlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigstens durchaus nicht gleichzeitig sind mit dem ersten Daseyn des Dionysos im hellenischen Bewußtseyn, dieß läßt sich auch aus dem, was die griechische Mythologie von der Geburt und den Schicksalen des Dionysos enthält, sehr bestimmt schließen. Um dieß auseinanderzusetzen, muß ich bemerken, daß dieser Dionysos (der, von dem hier die Rede ist) nach der griechischen Mythologie der Sohn der Semele ist, einer sterblichen Mutter,

[1] Ïš ðÜíôá óõëëáâ¦í ô’í ëüãïí höçíå, PëëE ïj dðéãåíüìåíïé ôïýôv óïöéóôár ìåæüíùò dîÝöçíáí. II, 49.

II,3,426

deren sterblicher Theil verzehrt wird, indem sie ihn von Zeus empfängt, - von *Zeus*, denn Dionysos wird im Bewußtseyn selbst erst erkannt, oder er ist für das Bewußtseyn selbst erst verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielheit gesetzt ist. Obgleich Ursache der materiellen Götter, ist er doch, weil *als* Ursache erst am Ende erkannt, für das Bewußtseyn jünger als alle materiellen Götter, und so scheinbar, weil er erst mit diesen kommt, selbst ein Sohn des Zeus. Semele ist das Bewußtseyn, das in der Annäherung des Zeus - indem also Dionysos sich ganz in ihm verwirklicht - verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der sterblichen Mutter *geborene* Dionysos wird noch in Zeus Lenden *verborgen*, d.h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtseyns bis zur letzten Krisis, mit welcher die *ganze, vollkommene*, erst wahrhaft hellenische Dionysosidee gesetzt ist. Nur allmählich wächst er heran, sein früheres Hervortreten findet Widerspruch. Mehrere, die sich ihm widersetzten, werden genannt a) Lykurgos, König der Edoner, von welchem Diomedes in der Ilias sagt:

- - - - - Nicht einmal - der starke Lykurgos
Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er gestrebet,
Welcher vordem Dionysos des rasenden Ammen verfolgte;
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - Alle zugleich nun
Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte
Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
Welcher erbebt angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes[1].

Diese Erzählung selbst weist in ein sehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grausamen Lykurgos ist Dionysos noch nicht als Gott anerkannt, noch ist er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er sich und flüchtet sich vor Lykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken ist, daß das Wasser als der erste sichtbare Ausdruck des weich- oder weiblich-Werdens des starren, des verzehrenden und insofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß also das Wasser unter sich eigentlich den kommenden Dionysos verbarg. Zu erwähnen wäre

[1] Il. VI, 130 ff.

II,3,427

vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwischen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Mysterien berühmten Inseln. Wir sehen also hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionysos noch schwach und verborgen war und gleichsam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch keine festlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widersacher des Dionysos ist Pentheus, König von Thrakien, der ebenfalls die Gottheit des Dionysos nicht anerkennen will und seine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionysos selbst dafür gestraft wird (den Lykurgos straft er nicht selbst). Euripides machte diese Bestrafung des Pentheus zum Gegenstand einer Tragödie.

Der berühmteste Widersacher des Dionysos war *Orpheus*, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionysos) zerrissen wird. Was dieses Zerreißen bedeutet, wird sich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt haben. Orpheus ist Repräsentant des dem befreienden Gott sich widersetzenden Bewußtseyns, Repräsentant der Vergangenheit im Widerspruch gegen die neue, mit Dionysos kommende Zeit. *Dieses* Bewußtseyn aber ist es, was durch den dionysischen Polytheismus zerrissen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengestellt, denn Homeros selbst ist nur die letzte Erscheinung jener vollkommenen Krisis des Bewußtseyns, durch die der vollendete exoterische Polytheismus entsteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten schon öfter angeführten Stelle, wo er sagt: Woher ein jeder Gott entstanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Gestalt die einzelnen, *wurde nicht gewußt,* als *so zu sagen von gestern und ehegestern* (so neu ist nach Herodotos dieser griechische Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Hesiodos und Homeros glaube ich, daß sie nicht *mehr* denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, diese aber sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben[1]. Indem Herodotos dieß sagt, schreibt er also den beiden nur zu, daß seit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor - nicht überall

[1] II, 53 - Vergleiche Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. H.

II,3,428

nicht da war, sondern nur - nicht gewußt wurde (ïšê zðéóôÝáôï), Ausdrücke, die sehr unrichtig auf vorhomerische Mysterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieser letzten Krisis vorausgegangenen Zustand des Bewußtseyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielheit schon da ist, wo aber das noch immer nicht ganz besiegte, noch immer einschließende und verdunkelnde Princip ihrer Sonderung und wirkliche Auseinandersetzung hindert, also auch die Unterscheidung der Namen und der Würden, sowie der Wirkungen und Gestalten unmöglich macht, eine Unterscheidung, die Herodotos in derselben Stelle auch erst dem Homeros beilegt. Homeros selbst ist nur das Erzeugniß der letzten Krisis, des ganzen mythologischen Processes, dessen freilich eben darum *in ihm selbst* nicht mehr gedacht wird, so daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Resultat nach bewahrt, sie selbst aber völlig verschwunden ist. Homer ist eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologischen Processes nichts mehr sichtbar wird, daß in ihm das reine Resultat erscheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschließen, die *vor* ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und seine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und vom ersten frohen Lebensgefühl durchdrungen ist, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; sein gegenwärtiger Anblick schließt für den Beschauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weise bereitet worden.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in schönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neu geschaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die frische, gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit; nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schaal und leer ist jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu

II,3,429

Grunde liegt; denn nur aus dieser stammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechischen Göttern haftet, vermöge der sie *jeder* gleich als *allgemein*bedeutende Wesen erkennen muß. Seitdem Wolf die *individuelle* Einheit des Homeros zerstört hat, ist Homer selbst als ein Problem hingestellt, dessen Auflösung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachsen sind. Vielleicht wünschten eben darum neuerdings gewisse Gelehrte, besonders Voß, sich wieder den persönlichen Homer zurück, oder, wie sie mit einem von Franzosen entlehnten Witz sich ausdrücken, die Einhomererei (Monohomerie) statt der wolfischen Vielhomererei. Vielleicht fühlten sie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, sowie die homerischen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichterischen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erscheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen sie jetzt einen ganz zufälligen Ursprung zuschreiben zu dürfen glauben. Die homerische Poesie ist nicht das Werk eines *Menschen,* noch ist sie ihrem letzten Ursprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks *als solchen,* sie ist, kann man sagen, ein Werk der Menschheit. Denn obgleich sie in ein einzelnes Volk fiel, gehört sie zu den letzten Resultaten jenes gemeinschaftlichen Processes, in dem nicht ein einzelnes Volk, sondern die *Menschheit* begriffen war. Die homerische Poesie gehört gerade der Zeit an, wo das hellenische Volk sich entscheidet, d.h. aus der allgemeinen Menschheit als *solches* heraustritt, wo es also eigentlich noch nicht *Volk,* sondern noch Menschheit ist, wie es nicht ein einzelnes Volk, sondern gleichsam die Menschheit ist, die sich vor Ilium versammelt und wie die Ilias selbst noch keinen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologischen Processes ganz besonders dem Orientalismus angehören, so ist in Homeros der entschiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man sagen, ist jener völlig überwunden. Aber eben ihm stellt sich nun die dunkle Gestalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientalische Princip repräsentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach *seiner*

II,3,430

Meinung aber jünger seyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, so kann sich dieß wohl auf orphische *Gedichte* beziehen, dergleichen zu Herodotos Zeit schon existiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphischen Gedichte später sind, so folgt daraus nichts für Orpheus, der sich ja schon der ersten Erscheinung des Dionysos widersetzt; es beweist nicht, daß nicht, *ehe* die homerische Poesie zum Durchbruch kam, ein ihm widerstrebendes Princip vorhanden war, das ebenso in Orpheus personificirt ist, wie das entgegengesetzte in Homeros, und wenn Aristoteles nach einer Stelle des Cicero[1] von Orpheus gesagt hat, daß er nie (nämlich als diese individuelle Person) in der Wirklichkeit existirt habe, so können wir ja das heutzutag in demselben Sinn von Homer sagen. Homer ist eine Idee, die vor Homer, d.h. schon vor der Zeit der homerischen Gedichte, ist. Das Heidenthum vollendet sich in sich, und Homeros ist der Messias (die Enderscheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientalische Etymologie das geringste Gewicht zu legen, nach welcher Homer den *Aussprechenden*

(hebräisch øîÅàÊä˜) bedeuten würde, nemlich den die zuvor eingeschlossene und verhüllte Göttervielheit aussprechenden, muß man wenigstens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechische –ñöíç, Dunkel, besonders nächtliches, an das “ñöíásïò des Homer, der dieses als beständiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verdunkelnden bedeute. Wollte man den Namen *auch* für orientalisch halten, so würde er nach dem Arabischen ein Sternkundiger oder auch ein Mystiker bedeuten können (die Araber benennen ihre mystische Theologie von diesem Wort). Jedenfalls ist Orpheus nicht sowohl eine Person als ein Princip.

In den frühesten Sagen, eben denen, die sich auf den Dionysoscultus beziehen, erscheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräsentant des astralen Princips. Er weigert sich den Dionysos (die zerstörende Potenz dieses Princips) zu erkennen, indem er den *Helios*, oder wie dieß später gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerrissen, d.h. der dionysische

[1] De Nat. Deor. I, 38.

II,3,431

Taumel siegt über das retardirende Princip des Bewußtseyns, das trotz seines Widerstrebens, oder vielmehr eben seines Widerstrebens wegen, zerrissen, d.h. in eine Vielheit zersetzt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden ist, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieses Höheren wird, so ist es nicht zu verwundern, wenn, wie Pausanias[1] erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionysos aufgestellt waren und hie und da Orpheus selbst unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionysischer Mysterien genannt wird, aber ursprünglich war er vielmehr im Gegensatz mit Dionysos der Widersacher desselben[2], nämlich des Dionysos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionysos, der Semele Sohn, der eben darum der thebanische genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name *Bakchos* eigenthümlich zugehört, so daß unter Bakchos immer nur dieser, der thebanische Dionysos, verstanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchischen Orgiasmus, schreiben sich aus der Zeit her, wo nur erst Dionysos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionysos im Gegensatz und in der Spannung, wo er nur als Zerstörer eines früheren Bewußtseyns, noch nicht zugleich als der *Vermittler* eines höheren, geistigeren Bewußtseyns erschien. Die letzten, (d.h. die vollendeten) griechischen Mysterien hatten die bacchische Dissonanz in sich durch einen höheren Akkord aufgelöst, *jener* Bakchos, der zuerst nur im Gegensatz und als Zerstörer erschien, war hier selbst einer höheren Einheit untergeordnet. Diese letzten griechischen Mysterien waren völlig rein von dem wilden bacchischen Orgiasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe sich widersetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebanische Dionysos, *für sich* Gegenstand der Mysterien, aber die Orphiker, indem sie dem Bakchos absolut widersprachen, hinderten sie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionysosidee in den Mysterien zuletzt allen Gegensatz und Widerspruch in sich selbst überwunden, die

[1] V, 26, 3.
[2] Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

II,3,432

ursprüngliche Dissonanz ganz aufgelöst hatte, sahen sich die Orphiker durch die Mysterien gleichsam überflügelt, und konnten sich , da sie nun übrigens auch geschlossene Gesellschaft gegenüber von diesen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen, sie konnten sich nur noch als mysteria privata (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophrasts Charakter des Desidämon erhellt) behaupten, und waren schon zu Platons Zeiten in große Verachtung gesunken, der in der Republik[1] erwähnt, wie sie mit Büchern des Orpheus, der *Selene* und der Söhne der Musen umherziehen, und nicht bloß Privatpersonen, sondern auch Städte bereden, durch gewisse Opfer Lösungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, sowohl für Lebende als für Todte, bewirken zu können. Ein anderes Geschäft, das sie trieben, war die Wahrsagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieser Sophist sagt: die edle sophistische Kunst sey sehr alt, aber die ersten, die sie ausübten, haben sie, um die Mißgunst zu vermeiden, nur verstellt und versteckt, Homeros, Hesiodos und Simonides hinter die Poesie, andere, wie Orpheus und Musäos, hinter Mysterien und Wahrsagereien, ausgeübt[2]. Um diese Zeit der höchsten griechischen Bildung erscheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelpriester (Pãýñôáé) und Wahrsager (ìÜíôåéò). Dieser Entartung ohnerachtet hatte das orphische Wesen, inwiefern es besonders mit einer eignen Lebensweise (âßïò “ñöéêüò) verbunden war und z.B. in der Enthaltung von thierischer Kost sowie von blutigen Opfern bestand, einen ehrwürdigeren Ursprung. Das Orphische ist in der griechischen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Mithrasidee oder der Buddismus - also eigentlich das antimythologische Princip[3]. Was bei Horaz von Orpheus gesagt ist, daß er die in Wäldern lebenden Menschen blutiger Kost und der Mordlust entwöhnt, könnte ganz so auch von Budda gesagt werden:

[1] Il, p. 364 E.
[2] p. 316 D.
[3] Man vergleiche die Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung.   D. H.

II,3,433

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menschliches Leben durch bessere Sitte und besonders durch Musik gesänftigt. Diese ganze Richtung übrigens, die wir als orphisch bezeichnen können, sowie den Widerspruch gegen Dionysos verlegt die griechische Sage nach Thrakien. Lykurgos, Pentheus und Orpheus, die drei Widersacher des Dionysos, sind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erschöpfte Heidenthum sich wieder mehr den orientalischen Religionen zuwendete, stieg auch das Ansehn der orphischen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagorischer und platonischer Philosophie und selbst mit Ideen der Mysterien sich verband. Namentlich die Neuplatoniker suchten sie wieder hervor, um sie besonders auch dem Christenthum entgegenzusetzen. Aus dieser Zeit schreiben sich die orphischen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionysos der letzte Weltherrscher seyn sollte. Auf diese werde ich später zurückkommen.

Eine Frage ist, wiefern Grund vorhanden, die sogenannten orphischen Geheimnisse mit den bacchischen Orgien zu vermischen. Selbst Creuzer, der so gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß sie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt

gehalten, und dieß stimme überein mit den orphisch genannten Gebräuchen und den bacchischen, die aber ägyptisch seyen, und den pythagorischen[2]. So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch diese nicht zweifelhaft, so würde doch nur folgen, daß in *diesem* Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphischen Gebräuche mit den bacchischen, den ägyptischen und den pythagorischen übereinstimmten. Diese ganz specielle Uebereinstimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer

[1] A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 70.
[2] II, 81.

II,3,434

gleich allgemein auszurufen: Orphische Gebräuche oder gar orphische Mysterien sind also bacchische! Auch der jüdische Priester (3 Mos. 16,4) durfte an dem jährlichen großen Versöhnungsfeste, wo allein ihm ins Allerheiligste zu gehen verstattet war, keine andern als leinene Bekleidungsstücke anhaben. "Denn das, heißt es in dem mosaischen Gesetz, sind *heilige* Kleider". Wollene also, als von einem thierischen Stoff gewebte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man nun *dieser* Uebereinstimmung wegen sagen könnte, jüdische Gebräuche oder Mysterien seyen auch bacchische, so wenig dürften wegen eben derselben orphische gleich als identisch mit bacchischen erklärt werden. Allein die Worte, in welchen jene Stelle die *bacchischen* Gebräuche nennt, sammt denen, worin gesagt ist, daß die bacchischen eigentlich ägyptische seyen, finden sich nur in einigen Handschriften, und besonders dieser Zusatz, durch den Herodotos ganz unnöthigerweise wiederholen würde, was er anderwärts schon ausführlich gesagt hat, daß die bacchischen Ceremonien von Aegypten herstammen, läßt, wie mir *scheint*, keinen Zweifel darüber, daß diese ganze Stelle, soweit sie die bacchischen Gebräuche erwähnt, ein unächter Zusatz, ein bloßes Glossem sey. Es war durchaus keine Möglichkeit hier, bacchische Gebräuche zu erwähnen. Das Glossem zeigt sogar einen Unwissenden an. Âáê÷éêÜ- bacchisch - können nach dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu diesen gehörte doch wohl Herodotos) keine anderen Gebräuche heißen, als die des profanen oder orgiastischen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere Griechen die Eleusinien âáê÷éêÜ genannt; nichts ist dem Bacchischen entgegengesetzter als das Contemplative des orphischen Lebens und die priesterliche Würde des pythagorischen. Jene Sitte der ägyptischen Priester, die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenso nicht anders als in solchen sich begraben zu lassen, hat allerdings etwas Orphisches und Pythagorisches und stimmt mit dem Geist dieser beiden Lehren völlig überein. Dagegen ist die Erwähnung der bacchischen Gebräuche bei dieser Gelegenheit ganz widersinnig. Pythagoras hat die bacchischen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Herakleitos verworfen (der erste, beiläufig dieß zu sagen, der phallische Bakchos-Processionen

II,3,435

erwähnt, zum Beweis, wie spät sie in Griechenland sind). Zu bestimmt wird Orpheus als Widersacher der bacchischen Orgien sonst bezeichnet, als daß man orphische und bacchische Mysterien vermischen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerstreben und nur erst spät, als íåùóôr dóáãìÝíá, nachdem die Dionysosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiastisch-Bacchischen eine Grenze gesetzt ward, erst da fanden die eigentlichen bacchischen Mysterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren sie nicht etwa ein Theil der Mysterien, sondern in deutlicher

Unterscheidung, ja im Gegensatz mit den Dionysos-*Mysterien* waren die dem Bakchos gefeierten Feste vielmehr ganz öffentliche.

Das Resultat von dem allem ist also: der Dionysos, der noch im Gegensatz und in der Spannung erscheint, der Orgiasmus erregende, Dionysos als *Bakchos*, war nicht Gegenstand der Mysterien, die Feste, die ihm, obwohl erst spät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als mysteriöse betrachtete. Hieraus folgt, daß diese bacchischen Feste nicht in den Kreis unsrer gegenwärtigen Erörterungen gehören. Da wir uns indeß einmal so weit über sie erklären mußten, eben, damit sie nicht verwechselt werden, und da sie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Bestätigung dienen, ferner auch *dieser* Dionysos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionysosidee ist, so will ich noch einiges über diese bacchischen Ceremonien bemerken.

Was also in diesen zunächst sich darstellte, war das reine Gefühl des die strenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtseyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverstandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionysos überwindet, ist eigentlich und an sich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es sich dem Dionysos unterwirft, *ihm* sich materialisirt, entsteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtseyn *mit* dem Dionysos vorgeht, ist ganz der ähnlich, welche wir uns denken müssen, als nach dem Urzustand des wüsten, leeren Seyns (des eäáÊå BÌäÊú), in welchem die Erde in ihrer rein astralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

II,3,436

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entstehen anfingen. Dieser Gott der zweiten Potenz ist also nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe sich vorgestellt, der verzehrende Gott, dieß ist vielmehr der erste Gott in seiner Reinheit, und insofern er durch den zweiten nicht gesänftigt ist; Dionysos aber als zweite Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Bestehen verleihende Gott. Als der das Bewußtseyn von der strengen oder verzehrenden Gewalt des ersten Princips Erlösende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löser (Ëýóéïò), nicht etwa bloß der Löser von Sorgen, wie man von dem Wein zu sagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergessen lasse - solche gemeine Beziehungen sind der Mythologie in ihrem Ursprung fremd, wiewohl Dionysos allerdings ebenso der Geber oder Verleiher des Weins ist, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geschenkte Frucht entspricht gleichsam dem *allgemeinen,* dem exoterischen Bewußtseyn, der Wein ist keine *so* allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entspricht der *völligen* Umwendung, d.h. der Vergeistigung, des erst realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch[1] oder eigentlich Endoxos, daß sie erst von Psammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben sie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da sie ihn vielmehr als das Blut der einst gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angesehen; als diese gestürzt wurden, habe ihr Blut sich mit der Erde vermengt und den Weinstock erzeugt, deßwegen werden auch die Betrunkenen vom Wein sinnlos, indem sie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier ist also der Wein Erzeugniß des vergossenen Bluts (d.h. der Ueberwindung) des Titanischen, d.h. des Ungeistigen. Diese Ansicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erschlagenen Titanen seyn sollte, beweist auf jeden Fall, daß der Wein auf das *untergegangene* wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein ist kein unmittelbares Geschenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er ist ein mit Gewalt ausgepreßter Saft, der durch eine Art von Sterben

[1] De Isid. et Osir. c. 6.

II,3,437

hindurchgehend ein geistiges Leben erlangt, in dem er (verschlossen und gleichsam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen bestimmten, ja individuellen Charakter behauptet, seine gleichsam dämonische oder geisterhafte Natur aber durch jene Ahndung erweist, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein ist also das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter. Wie diese die den *Leib* nährende Frucht, so ist jener die das höhere Geistesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefsten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

Eine Art von seliger Trunkenheit, aber in der zunächst nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips sich befreit fühlenden Bewußtseyns sich aussprach, war der Charakter der bacchischen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Festzügen, die zur Verherrlichung des Dionysos oder Bakchos angestellt wurden, erschienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden bockartig gestaltete oder costümirte menschliche Figuren verstanden; einige halten ôßôõñïé für die bloße dorische Form von óÜôõñïé. Indeß unterscheidet sie Strabo[1]. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantastische Erklärungen aller Art sich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verständige Erklärung ausging, wenn diese auch mitunter etwas hausbacken ausgefallen seyn sollte - dieser hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolk, das den Zug des Bakchos begleitete. Es ist auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen ist, daß diese Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes èçñéùä§ò æyí, jenes thierähnlichen Lebens vorstellen, von welchem die Menschheit durch Dionysos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erste noch halb thierische Zeit, deuten ja auch die Hirschkalbfelle, mit denen die Figuranten dieses Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Mysterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräsentant dieser Menschheit oder vielmehr des

[1] X, 3,466 ff.

II,3,438

in dieser Menschheit herrschenden Princips ist *Silenos* (Óåéëçíüò), Bakchos treuester Gefährte, anzusehen. Daß er daß *Princip* selbst repräsentirt, ist daraus abzunehmen, daß er als der erste, älteste und klügste unter den Satyren vorgestellt wird. Er ist das nun selbst mild und zahm gewordene, eben darum seiner selbst bewußte und sich selbst mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie ist, wie er auch bei Plutarch genommen wird, der Grundzug seines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die besonders in seiner Liebe zum Scherz sich darstellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Ursprünglich in seiner Blindheit sinnlos (stupid) und im Widerspruch mit Bakchos, ist er nun vielmehr der klügste und erfahrenste unter den Satyrn, sogar, als der, welcher schon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft sehende. In seiner äußern Gestalt drückt sich noch der frühere turgor des Naturprincips, aber in der Abspannung aus. Sein ganzes äußeres Wesen ist Abspannung, Nachlassen, Lässigkeit, wie er denn eben darum auch ×Üëéò hieß - nicht weil dieß Wort ungemischten Wein bedeutet, wie Creuzer sagt, der zwischen Namen und Worten unstatthafte Verbindungen, wie zwischen Sachen sieht, sondern von ÷áëÜù, nachlassen, erschlaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz besonders gebraucht wird. Wie die Satyrn mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß ist der Thyrsus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens ist es ein Siegeszug des Bakchos), so

wird Silenos selbst nicht von dem kriegerischen Roß, sondern dem Esel, dem Thier des Friedens, getragen. Diese Züge erinnern an ganz analoge Bilder des A.T., wie es denn eben darum in der bekannten, auf den Messias sich beziehenden Weissagung heißt: Sage der Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir sanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der lastbaren Eselin.

Dasselbe, das in Bezug auf die *Menschheit* Silenos ist, dasselbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, ist der *Pan,* ebenfalls bockfüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart - ein

II,3,439

wahrer *Naturgott* (hier ist das Wort an seiner Stelle), das Inwohnende der nun *gewordenen,* beruhigten Natur, jenes unsichtbar Webende, das der Mensch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um sich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einsames Geschäft verrichten. Er ist der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, dessen ehmalige Wildheit eben darum nur noch gleichsam scherzhaft, mit Ironie dargestellt wird, wie er selbst durch seine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er sichtbar wird, so erscheint er als menschenfreundlicher Gott in der vorhin beschriebenen Gestalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menschen ist; er *erscheint* nur in dieser, denn eigentlich ist er die jetzt unsichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menschen das Angesicht nicht mehr zukehrt, aber wenn sie sich wieder umwendet, die Ursache grundloser, d.h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, sondern durch das Unsichtbare und Allgemeine der Natur selbst erregter Schrecken ist, die eben davon panische Schrecken heißen. Ganz besonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Natursinn des Alterthums für etwas Positives ansah. Dieß erhellt daraus, daß als sein *Sohn* der Krotos, das Getöse, genannt wird. Denn das Getöse und der Lärm (unstreitig gab es auch panischen, von keiner sichtbaren Ursache erzeugten Lärm) entsteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung desselben Princips, das in seinem ungestörten Seyn die Ursache der Stille ist. Die tiefe Naturanschauung der Griechen erkannte, daß diese Naturstille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um diese Zeit am wenigsten zu erwecken und zu erregen ist. Es ist eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchst wahrscheinlich auch schneller sich fortpflanzt. Man hat diesen Umstand sonst sich daraus zu erklären gesucht, daß bei Nacht alles Geräusch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menschen verursacht wird, verstummt ist. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefste Stille herrscht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

II,3,440

Wasserfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieser Erscheinung künstliche, auf Zufälligkeiten der Ausdünstungsverhältnisse gebaute Erklärungen. Aber so große Phänomene sollten billig auch großartiger erklärt werden. Es ist natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit seinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgespannt und gleichsam eingeschläfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verschwindet, jenes innere Licht um so lebendiger erwacht und um so leichter erweckbar ist[1]. Die Abstumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagszeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich selbst, dem andere Studien die Neigung zu Versuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beschränken mußte, habe in einsamer Jugend-Frühe sehr bestimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echos, noch ehe ich die später erst erfahrene Thatsache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodstock in England bei Tage 17, bei Nacht 20

schnell nacheinander gesprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen sie wohl diese Mittagsstille, z.B. wenn es bei Aeschylos[2] heißt:

- des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf schweigendes,
Windstilles Mittagslager sank in Schlaf gewiegt;

ebenso Ossian, wenn er im Tod Oskars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden sagt: Oft grasen des Berges astigte Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag seine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieselbe Zeit also schläft Pan seinen Mittagsschlaf, und die Hirten bei Theokrit[3] scheuen sich ihre Flöten zu blasen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei

[1] In Fünen will man bemerkt haben, daß während der Sonnenfinsterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke sich verbreitet habe.

[2] Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

[3] I, 15 ff.

II,3,441

den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, also z.B. nicht untersuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf sich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er selbst bemerkt, daß dieser bei den Aegyptern zu den ältesten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionysos und Pan für die jüngsten Götter halten[1]. In welchem Sinne die Griechen den Dionysos zu den jüngsten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung gesetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der ersten Kindheit des Dionysos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verschiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichsten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrscheinlich nur durch Aspiration des Lauts aus Pan entstanden). In eben diesen Darstellungen vorzüglich fand auch die griechische Kunst Gelegenheit, die ganze harmlose, gutmüthige oder, wie man heutzutag lieber sagt, gemüthliche, unbefangene, und darum auch besonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel also nun vom Gefolge des Dionysos und den mit ihm in nächster Beziehung stehenden Persönlichkeiten. Aber dieser Dionysos war, wie gesagt, nicht Gegenstand der Mysterien; die ihm gefeierten Feste waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterschied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos seyn, der die Demeter versöhnte, denn *er* eben war es, der das um den Gott ängstliche Bewußtseyn vorzüglich verletzt hatte. Dieser also war *nicht* Inhalt der Mysterien, dieß ist gewiß; aber ebenso gewiß ist, daß die Versöhnung der Demeter Hauptgegenstand der Mysterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Mysterien wurde diese bewirkt? Diese Frage führt uns nun also auf die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt der Mysterien.

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, 18. Vorlesung. D. H.

[II,3,442]

Zwanzigste Vorlesung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionysos-Feste in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernst und zu dem Dunkel der Mysterien.

Die Frage ist: Was war eigentlich Inhalt der Mysterien? Keine Frage der Alterthumsforschung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neuesten Zeit ist zwischen dissentirenden Parteien ein heftiger Streit über Ursprung, Bedeutung und Inhalt der Mysterien geführt worden. Auf diese neueste Polemik uns einzulassen, sind wir von unsrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich streitet, z.B. gegen vorhomerische Mysterien, gegen Ableitungen der griechischen Dionysoslehre von dem indischen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es sey in den Mysterien eine philosophische Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegensatz der Vielgötterei gelehrt worden - nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Mysterien sind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des *mythologischen Processes selbst*, sie ergeben sich aus diesem, und konnten also nicht ihm vorausgegangen seyn. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, aber sie enthalten, wie gesagt, den Verstand, das eigentliche Geheimniß derselben, - nicht ein Geheimniß, das im Widerspruch mit ihr steht und *außer* ihr ist, sondern das Geheimniß, das eben diese Vielheit selbst in sich verbirgt. So wenig wir indeß Ursache haben, unsere Ansicht

II,3,443

gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebensowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zusammenhang, in dem uns die Mysterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie selbst mit eben dieser stehen - diesen natürlichen und nothwendigen Zusammenhang gegen die künstlichen, gemachten und zusammengestoppelten Vorstellungen zu vertheidigen, die Voß und außer Lobeck, für dessen philologische Gelehrsamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere sich von den Mysterien gemacht haben.

Zuerst will ich nur in Ansehung der attischen Mysterien, mit denen wir uns vorzüglich beschäftigen, so daß die andern, namentlich die samothrakischen, nur gelegenheitlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (ìåãÜëá und ìéêñÜ) unterschieden werden. Da die kleinen sich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, so ist diese Unterscheidung hier, wo von dem Gesammtinhalt der Mysterien die Rede ist, für uns ohne Folge. Wie sich dieser Gesammtinhalt zwischen den großen und kleinen vertheilt habe, wird sich in der Folge von selbst herausstellen.

Vor allem nun ist zu erinnern: Die Mysterien waren zunächst etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, äñþìåíá. Man muß also unterscheiden a) die Mysterien selbst, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erst die Mysterienlehre zu nennen wäre.

Die Mysterien waren allerdings der öffentlichen oder exoterischen Mythologie entgegengesetzt, jedoch ist diese Entgegensetzung nicht als Widerspruch zu denken. Die Mysterien waren vielmehr selbst nur das Innere, nur der Schlüssel und gleichsam die letzte Erklärung der Mythologie selbst, wie schon gezeigt worden. Demnach konnte der *Hauptvorgang* der Mysterien nur die letzte Krisis seyn, die letzte Krisis nämlich des mythologischen Bewußtseyns selbst. Die Mysterien waren nur eine wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den das Bewußtseyn sich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entscheidet.

Die Mysterien selbst waren noch Kampf, wie schon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

II,3,444

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Mysterien) Voraussetzung war also allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiösen Princips, durch das der Mensch außer sich selbst und in einen besinnungslosen Zustand gesetzt wird. Die Mysterien enthielten dieselbe esoterische Geschichte der Mythologie, die wir in der Philosophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beschrieben haben. Diese Geschichte wurde durch wirkliche Erscheinungen (öáíôÜóìáôá), wie sie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtseyn der Einzuweihenden gleichsam reproducirt: zuerst alle Schrecken der früheren Zustände des Bewußtseyns, der Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtseyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, sagt Demetrius von Phalerä[1], war in der Einleitung zu den Mysterien auf Schrecken, Bestürzung und Schauer (ðñ'ò hêðëçîéí êár öñßêçí) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, sagt Themistios, so wird er zuerst von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Bestürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend ist, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorgang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle seines Commentars über den ersten Alkibiades des Platon, auf die ich später zurückkommen werde, sagt Proklos: Gleichwie in den heiligsten der Mysterien gewisse den Einweihungen vorausgehende Schrecken (êáôáðëÞîåéò ôéíÝò), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenstände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder fügsam machen (hier wird also zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): so, setzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philosophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen[2]. Erregt wurden diese Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chrysostomos[3] erhellt, theils, indem der

[1] de Eloc. § 101.

[2] ed. Creuz., p. 61.

[3] Orat. XII, 387. - Lobeck (Aglaoph., p. 116) meint, diese Stelle gehe wegen der èñüíùóéò nicht auf die Eleusinien, denn diese Ceremonie schreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantischen Einweihungen zu, niemand aber | *[S. 445]* den Eleusinien. Aus Letzterem folgt nichts, es ist argumentum a silentio. Sonst gesteht Lobeck selbst, das Uebrige passe auf die Eleusinien, wovon man sich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter liest.

II,3,445

Einzuweihende eine Menge seltsamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch ìõóôéêÑ èåÜìáôá, mystische Erscheinungen, wahrscheinlich auch von Thiergestalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtseyns sich darstellten. Die Vorgänge in den Mysterien sollten an die früheren Zustände wieder erinnern, die eben in dem hellenischen Bewußtseyn *als solchem* überwunden waren, gleichsam an jenen dumpfen schweren Traum, in dem die frühere orientalische Menschheit gelegen hatte, an jenen zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schmerzlich ringenden Zustand, wo wilde Phantasien, regellose Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufsteigende Gestalten das Bewußtseyn ängstigend durchzogen. Am meisten geeignet, jenen mittleren Zustand (zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit) darzustellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umstand, den derselbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechselnd Licht und Finsterniß den Einzuweihenden empfing (óêüôïò êár ö§ò díáëëÜî), denn das reale Princip, je mehr es noch in seiner

Stärke ist, setzt eine völlige Verdunkelung und Verfinsterung des Bewußtseyns. Wenn es aber auch im Ganzen sich noch behauptet, so gibt es doch Momente der Abspannung und des Nachlassens, wo es, augenblicklich wenigstens, gegen die höhere Potenz schwach wird; im Verhältniß aber, als es seine Kraft verliert, bricht aus dem Innersten des Bewußtseyns der Geist wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick diese Geistes wird das blinde Princip wie wahnsinnig, indem es den Geist zu ergreifen und mit ihm zu wirken sucht, woraus aber, weil es des Geistes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formlose entsteht, das Bewußtseyn aber in einem mittleren Zustand zwischen augenblicklicher Erleuchtung und auf diese folgender nur um so tieferer Verfinsterung sich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beschreibung der kronischen Zeit schon auseinandergesetzt haben[1]. Weßhalb denn nun hier wieder diese

[1] Philosophie der Mythologie, S. 288 ff.   D. H.

II,3,446

Erscheinungen bei den Mysterien eine Bestätigung der Erklärungen sind, die wir von den früheren Zuständen des mythologischen Bewußtseyns gegeben haben.

Die Absicht nun aber dieser Schrecken hat uns schon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie sollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als desto höhere Seligkeit empfinden lassen. Wenn uns von diesen Anstalten der Mysterien vieles, und besonders das Psychologische derselben, in einem gewissen Dunkel bleibt, so kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der sich das Bewußtseyn während des mythologischen Processes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb - daß diese uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt ist, wie sie den Hellenen bekannt war, die für dieses mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtseyns so viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z.B. ô’ èåüðëçêôïí, ô’ èåïâëáâÝò, ô’ èåüðëçêôïí ôyò øõ÷yò- das mit dem Gott gleichsam Geschlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle seiner Politik[1] sagt Aristoteles, daß von gewissen Leidenschaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß sie aber in *allen* vorhanden seyen. Zu diesen Leidenschaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den díèïõóéáóìüò. Wir müssen das griechische Wort beibehalten, da wir unser deutsches Begeisterung nur im besten Sinn zu nehmen gewohnt sind. Der Zusammenhang der Stelle zeigt aber, daß díôïõóéáóìüò sensu deteriori zu nehmen ist, von einem das Bewußtseyn der wahren Erkenntniß vielmehr verschließenden, dem Bewußtseyn keine Besonnenheit, also auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulassenden Zustand zu verstehen ist. Wir müßten das Wort durch Gottesbesessenheit übersetzen. Aristoteles setzt nun in der obigen Stelle hinzu: diesem ðÜèïò des Enthusiasmos seyen einige unterworfen. "Eben diese aber sehen wir , wenn sie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder sich bedienen (”ôáí ÷ñÞóùíôáé ôïsò dîïñãéÜæïõóé ôxí øõ÷xí ìÝëåóé), wir sehen sie *davon* (von diesen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen

[1] VIII, 7 (Sylb. p. 229,2 sq.).

II,3,447

eingegeben hätte, zurechtgestellt (zurechtgebracht, beruhigt)". Ich habe die Worte ôÜ dîïñãéÜæïíôá ôxí øõ÷xí ìÝëç übersetzt durch "Lieder, welche die Seele vom Orgiasmos befreien". Es kann aber auch ein

zusammengezogener oder sogenannter prägnanter Ausdruck seyn, dïïñãéÜæåéí ôxí øõ÷Þí wäre dann so viel als dêêáèáßñåéí ôxí øõ÷xí ðñ’ò ôN –ñãéá, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen[1]. Denn es ist zu bemerken, daß obgleich “ñãéáóìüò ursprünglich freilich jenen wilden und besinnungslosen Taumel bacchischer Begeisterung bedeutet, das Wort –ñãéá dennoch allgemein von allen Mysterien, auch z.B. denen zu Eleusis gebraucht wird (in einer dem Hippokrates zugeschriebenen Stelle wird sogar von “ñãßïéóéí dðéóôÞìçò gesprochen, wie auch wir wohl von Mysterien der Wissenschaft, von Einweihung in die Wissenschaft reden). Ebenso heißt das Verbum “ñãéÜæåéí Mysterien überhaupt begehen, z.B. also auch die eleusinischen. Das Wort dïïñãéÜæåéí kommt nur in dieser Stelle des Aristoteles vor; insofern zweifelhaft; indeß wie man es übersetze, die Sache kommt auf dasselbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, spricht Aristoteles von einem díèïõóéáóìüò, den er als ein ðÜèïò beschreibt, dem manche unterworfen seyen, von dem sie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Mysterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt also aus dieser Stelle, daß es gewisse Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Mysterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung *in* den Mysterien wir aus ihrer Wirkung *außer* den Mysterien schließen können, die sie nach jener Versicherung des Aristoteles ausübten. Von ihrer Wirkung *in* den Mysterien durfte Aristoteles nicht reden. Wenn sie aber außer den Mysterien jenen Enthusiasmos, der sich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, besänftigten, so werden sie eben dieß noch viel mehr in den Mysterien geleistet haben.

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken sollten, nämlich das im Bewußtseyn noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widerstrebende Princip niederzuschlagen und das Gemüth,

[1] Vergl. zu dem Ausdruck des Aristoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

II,3,448

wie Proklos sagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrscheinlich diese heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beschwichtigten und wie durch eine Art von Zaubergesang beschwörend gleichsam einschläferten. Dieses scheint der Uebergang zum nächsten Moment, zur eigentlichen ôåëåôÞ gewesen zu seyn, die mit dem *Sterben* verglichen wird (wozu schon der Gleichlaut mit ôåëåõôÞ einlud). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtseyn dem mythologischen Proceß unterwerfenden und es dadurch selbst in die materielle Welt herabziehenden Princips. Wie das Freiwerden, die Lösung (ëýóéò) des Geistes von dem Leib *Tod* heißt, so konnte auch jene Lösung oder Befreiung des Bewußtseyns von dem Materiellen des mythologischen Processes ein Sterben genannt werden. Die ôåëåôÞ war selbst nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchste Stufe wieder die dðïðôåßá war, die als Zustand der allerhöchsten Seligkeit beschrieben wird; daher die griechische Redensart dðïðôåýåéí ìïé äïê§, ich scheine mir im Zustand des Epopten - des die Geheimnisse nun Schauenden - zu seyn, ungefähr wie wir sagen: ich bin wie im Himmel. Von der dðïðôåßá scheint sich die ìýçóéò (die Einweihung) dadurch unterschieden zu haben, daß diese in Belehrung bestand, in Mittheilungen, die bloß geistig aufgenommen wurden, die dðïðôåßá aber in der wirklichen Anschauung der heiligen Geheimnisse. Diese drei Stufen ôåëåôÞ, ìýçóéò und dðïðôåßá unterscheidet wenigstens Proklos[1], und Hermias in einem handschriftlichen, von Sylvestre de Sacy[2] citirten Commentar über den platonischen Phädros drückt sich über den Unterschied so aus, daß man sagen kann, die ìýçóéò sey der theoretische Theil der Einweihung, die dðïðôåßá der praktische, an dem die Eingeweihten nun schon selbst durch Handlungen Theil nahmen, oder wie er sich ausdrückt, wo sie in die göttlichen Mysterien selbst *eingesetzt* wurden. Von dieser Seligkeit der Epopteia ist die merkwürdigste Beschreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus sich findet und in der Pariser

Handschrift

[1] Theol. Plat., L. IV, c. 26.
[2] bei Saint-Croix, T. I, p. 392.

II,3,449

dem Themistios zugeschrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchstück aus dessen Werk ðåñr øõ÷yò, von der Seele. Merkwürdig ist diese Stelle, weil sie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch spricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Mysterien Eingeweihten widerfährt. Deßwegen - setzt er hinzu - entspricht auch das Wort dem Worte (nämlich ôåëåsóèáé, was eingeweiht werden heißt, dem ôåëåõôOí, was sterben bedeutet), wie die Sache der Sache entspricht. Zuerst langes Herumirren (es wird hier dasselbe Wort ðëÜíáé gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Isis, die den verlornen Osiris sucht), zuerst langes Umherirren und beschwerliche Wege und aus einem gewissen Dunkel (einem Dunkel besonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechselnde Lichterscheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewissen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Scheu erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende selbst alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiß und Entsetzen. Aus diesem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (jåñN Pêïýóìáôá) und göttlichen Erscheinungen (öáíôÜóìáôá Rãéá). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (dëåýèåñïò ãåãïíþò) und entlassen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht - *gekrönt* (die Krone ist überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hiebei nicht an die Stelle des Apostels erinnert: Ich habe den guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d.h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenso an das Wort eines andern Apostels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfahen. Sofort, sagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten

II,3,450

von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß diese Vorgänge bei den Mysterien, soweit sie äußerlich, ganz richtig beschrieben sind, zumal auch andere Beschreibungen damit übereinstimmen. Aber die Hauptfrage für uns ist, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn sie von diesem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit bestand. Hier ist denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten gesagt ist, daß er frei geworden sey und entlassen (Töåôïò), doch wohl entlassen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, *kann* nur die des mythologischen Processes seyn. Also der Eingeweihte wird erlöst von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes. Vermöge dieser Nothwendigkeit entstanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, solang das Bewußtseyn mit den materiellen Göttern verkehrt, so lange ist es nicht frei in

seinen Vorstellungen. Frei ist es erst, wenn es nicht mehr mit diesen, sondern mit den rein *geistigen* oder verursachenden umgeht, und in der Gemeinschaft mit diesen ebenso wie in seinem Urseyn als in einem Paradiese lebt; denn dort - an jenem Ort, in den der Mensch erschaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologischen Proceß herabgesunken - an jenem Ort war der Mensch, zwischen den rein göttlichen Potenzen eingeschlossen, auch nur mit diesen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologischen Proceß hindurchgegangene Bewußtseyn es eben diesem Proceß, daß ihm diese Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieses paradiesische Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, sensibeln, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, es war eine *wirklich* erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigstens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

II,3,451

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Mysterien sprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beschreibung ein wahrer Himmel, in dem sich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener. Wie die Mythologie, so waren auch die Mysterien nichts von Menschen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernstliche Kampf findet seine Versöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, ist zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für diese Ansicht liegt freilich im *Ganzen* unsrer Entwicklung, sodann aber in der Mysterien*lehre*, von der nun erst die Rede seyn wird, inwiefern sich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geistigen oder verursachenden Götter der Hauptinhalt der Mysterienlehre waren. Erst Erfahrung, dann Lehre. Erst aus dem wirklichen Erfahren bildet sich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen besondern Beweis für diese Ansicht (von der Beschaffenheit der in den Mysterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Mysterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er sie mit dem vor- oder übermateriellen Zustand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexistenz), ferner, wie er sie mit dem Zustand des wahrhaften Philosophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleusinischen Weihen ausruft:

> IÏëâéïò, •ò ôÜäE –ðùðåí dðé÷èïíßùí Píèñþðùí.
> Selig, welcher das schaute der sterblichen Erdebewohner!
> Aber wer dieser Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
> Loos im Tode, sobald er ins düstere Dunkel hinabstieg[1];

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

> O der Sterblichen
> Glücksel'ge, die, so diese Weihe schauend erst
> Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil ist's dort allein
> Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

[1] v. 480 ff.

II,3,452

so sieht man wohl, daß sie die Seligkeit in den Mysterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich ansehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es ist mithin eine Seligkeit, wie sie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als solcher, sondern nur in der Befreiung von dieser empfunden wird[1]. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon[2] sagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Mysterien uns gestiftet haben (ïj ôÑò ôåëåôÑò ½ìsí êáôáóôÞóáíôåò), nichts weniger als schlechte Leute gewesen seyn, sondern wahrhaft schon längst uns bedeutet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Mysterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (dí âïñâüñv êåßóåôáé), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, so zeigt der Gegensatz ganz deutlich, daß "im Schlamm liegen" nichts anderes bedeutet als in die Materialität versunken seyn, "mit den Göttern wohnen und umgehen" aber nichts anderes heißt als mit den reinen Ursachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr ist. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Uneingeweihten nur darum begegnen, weil sie nicht *hier* schon von der Materie sich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorstehen, weil sie schon durch die Mysterien von dem Materiellen los und in Gemeinschaft mit den reinen Ursachen gekommen sind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, so müssen wir sogar annehmen, daß in den Mysterien selbst das verschiedene Loos der Geweihten und Ungeweihten auf diese Weise dargestellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinsten und lautersten Lichts, in der sie wandelten, herabsehen auf die in tiefem Schlamm und in Qual sich selbst zertretende und sich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereinigten.

Aus der Stelle des Phädon folgt also auf jeden Fall: Platon schrieb der Einweihung in die Mysterien die Lösung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch *allgemein* verstanden werden.

[1] Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.

[2] p. 69 C.

II,3,453

Das menschliche Leben überhaupt ist ein Kampf zwischen Materie und Geist; durch denselben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menschliche Bewußtseyn dem mythologischen, d.h. dem sich *in ihm wiederholenden* Natur-Proceß unterworfen worden - durch denselben Vorgang, der das menschliche Bewußtseyn in den materiellen Naturproceß zurückwarf, ist auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geist gegeben. *Seinem* Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Mysterien vorging, eine *allgemeine, philosophische* Anwendung, aber *wir* dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, die Mysterien etwa als Anstalten von *bloß* sittlicher Bedeutung anzusehen, als ob in ihnen, wie Creuzer besonders von den Eleusinien meint, nur jener allgemeine Kampf zwischen Materie und Geist, den jeder Mensch zu kämpfen hat, dargestellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Mysterien auf die *Mythologie* vergessen, mit der sie in einem nothwendigen Zusammenhang standen.

Allerdings waren die Mysterien abgesehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächst von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit bestand eben darin, daß die Eingeweihten durch sie, von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den *rein* geistigen Göttern gesetzt wurden. Indeß auch dieses darf wieder nicht *so* verstanden werden, als wäre in den Mysterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche sich vorgestellt haben, in den Mysterien sey den Eingeweihten, der höchsten Stufe wenigstens, die *Nichtigkeit* alles Götterglaubens, die Einheit des höchsten Wesens gelehrt, und es seyen ihnen zugleich gewisse Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen sich ergeben habe, daß die sogenannten Götter keine wirklichen Götter, sondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menschen seyen. Damit wären also in den Mysterien nicht bloß die

materiellen, sondern auch die verursachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber selbst die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht schlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterglauben

II,3,454

und den Geheimlehren läßt sich nicht denken. Ich habe schon bemerkt, daß die Mysterien vielmehr selbst nur die *Erklärung,* nur der Schlüssel der Mythologie seyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerstört wird. Wir müssen uns vielmehr das Verhältniß so denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d.h. ohne eigentlichen Verstand und ohne ein wahres Bewußtseyn über ihre *Bedeutung,* betrachtet werden können, alsdann so, daß man in ihnen selbst nur die verursachenden Götter, oder daß man *sie* (die materiellen) selbst als bloße Formen und gleichsam Verkleidungen der verursachenden Götter erkennt. In *dieser* Betrachtungsweise werden auch die materiellen Götter vergeistigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Reelles. Die Mysterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Voraussetzung, die höhere Erkenntniß entstand selbst nur aus der Mythologie, und da in den Mysterien alles stufenweise ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich sagt[1]: Eleusis theilt nicht alles auf einmal mit und behält sich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor), da die höchste Stufe, die Epopteia, nicht von allen erreicht wurde, so ist es sogar wahrscheinlich, daß auf einer gewissen Stufe die rein geistigen oder verursachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen Epopteia die verursachenden Götter unmittelbar und an sich selbst gezeigt wurden. Also jedenfalls kein Verhältniß der Ausschließung zwischen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er *unmittelbar* einer Lehre der Mysterien erwähnt, und woraus unwidersprechlich folgt: die Mysterien *selbst* schrieben *diese* Wirkung sich zu, daß nämlich durch sie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter versetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Mysterien in einer *Versetzung* des Bewußtseyns aus dem Reich bloß materieller

[1] Senec. Nat. quaest. VII, 31.

II,3,455

Gestalten in das Reich der reinen, geistigen Potenzen bestand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädros hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zustande, und ehe sie in die materielle Welt herabsank, *Orgien,* Mysterien begehen läßt. Wenn dieß, so mußte wohl umgekehrt in den Mysterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urstand geschehen seyn. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in welchem Sinn Platon die Präexistenz der menschlichen Seelen sich gedacht habe, ob so, wie er gewöhnlich verstanden wird, nämlich, daß jede einzelne menschliche Seele als diese vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anschauung der reinen Urbilder der Dinge existirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Mensch, der in uns allen lebt, ursprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum war, aber aus diesem heraustrat und selbst dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden - eine Vorstellung, die, im Vorbeigehen zu sagen, ganz übereinstimmend theils mit der altjüdischen Lehre

von dem Adam Kadmon, dem Urmenschen, theils mit der christlichen, welche sagt: wir haben in Adam alle gesündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir alle sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen. Umgekehrt, inwiefern dieser in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieser existirt. Wie also Platon in dieser Beziehung auszulegen sey, kann hier füglich dahingestellt bleiben. *Damals* aber, sagt er im Phädros, - nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgesunken - damals war die Schönheit *leuchtend*, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an sich selbst zu schauen, als mit dem beglückten Chor seligem Anblick folgend *wir* mit Zeus, *andere* mit einem andern Gott schauten und eingeweiht wurden in diejenige Weihe, welche die seligste von allen zu nennen sich gebührt[1]. (Ich muß hier zu den Worten: *wir* mit Zeus u.s.w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der *Vater* der materiellen Götter und als der die verursachenden Götter unmittelbar in sich Aufnehmende, insofern als

[1] p. 250 B.

II,3,456

Band zwischen diesen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird insofern auch noch den geistigen beigezählt, über dem äyìïò der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er ist ðáôxñ Píãñ§í ôå èå§í ôå. Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Mysterien gegeben wurde. Wenn Sokrates sagt: *Wir* mit Zeus, so konnte er unter dem "wir" nicht bloß sich und seine Mitunterredner meinen; offenbar will er sagen: Wir zur Sterblichkeit bestimmte, wir Menschen, denen bestimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Diese waren also schon damals an *Zeus* gewiesen, den Vermittler zwischen der rein geistigen Welt (der Welt der rein geistigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er sagt, daß sie *mit* einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes åšäáßìïíïò ÷ïñï™ seyn, den er kurz vorher genannt, die seligen Dämonen: diese also gingen mit einem *andern* der Götter, nicht einem der *unter* Zeus stehenden, sondern mit einem der Götter *an sich*, der rein intelligibeln Götter. Es ist wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht sich deutlicher ausdrücken läßt). Diese Weihe also, von der er so eben gesagt, daß sie mit Recht die seligste genannt werde, diese Weihe, sagt er, diese ôåëåôÞ begingen wir (¨ñãéÜæïìåí - er braucht das von den Mysterien gewöhnliche Wort) als selbst unversehrte (¿ëüêëçñïé, in der Ganzheit, Integrität unseres noch in seiner Einheit unzerstörten Bewußtseyns, eh' es durch das Hervortreten des einen seiner Principien - des materiellen - zerstört worden) wir begingen diese Weihe selbst *ganz* (oder unversehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unserer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen sie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und selige Gesichte schauend (dðïðôåýïíôåò, das eigentliche, von der höchsten Stufe der Mysterien gebräuchliche Wort. Offenbar sind diese *reinen, lauteren* und *seligen* Gesichte den unförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erschreckenden, unheimlichen und unseligen Phantomen entgegengesetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieser sehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des *bloß*

II,3,457

materiellen Processes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in *reinem* Glanz (dí ášã† êáèáñZ, nicht zwischen Licht und Finsterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Mysterien stehen) als selbst Reine und noch nicht mit diesem Mal Bezeichnete, das wir unsern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefesselt hält. - Außerdem, daß diese Stelle, indirekt wenigstens, ein Licht

auf die Vorgänge in den Mysterien selbst wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den besondern Schluß aus derselben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Mysterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherstellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichsam himmlischen und paradiesischen Bewußtseyns bestand. Platon vergleicht mittelst der Ausdrücke, deren er sich bedient, die Anschauung in den Mysterien mit jener Anschauung, der der Mensch in einem vormateriellen Daseyn theilhaftig gewesen.

Es ist hier auch der Ort, zu fragen, wie man sich wohl vorstellen könnte, daß Platon, um das, was nach *seiner* Denkart das Höchste und Ehrwürdigste war, auszudrücken, Gleichnisse von Mysterien herzunehmen im Stande gewesen wäre, wenn diese keinen höheren Gehalt, wenn sie wirklich nur den verächtlichen und futilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuschreiben. *Solche* Anspielungen auf die Mysterien seinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät gewesen, zumal es bekannt ist, daß Sokrates selbst nicht in die Mysterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; solche Anspielungen im Munde des Sokrates werden durch diesen Umstand nur um so unverdächtiger, sie beweisen mehr als alle Aeußerungen der späteren Platoniker, denen man allerdings ein besonderes Interesse bei Aufrechterhaltung der Mysterien zutrauen könnte, aber welches Interesse konnte Sokrates haben, ihnen einen so tiefen Gehalt zuzuschreiben?

Einen ferneren Beweis für unsere Ansicht vom höchsten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weise, wie Platon das Glück der Mysterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philosophen zu Theil wird. Ich meine hier besonders wieder den Phädon, dieses Gespräch, das

II,3,458

man wohl selbst mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt mache, oder mit einem Zaubergesang, durch den die Furcht vor dem Sterben (d.h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden muß, beschwichtigt und beschworen wird, oder den man einen *umgekehrten* Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt. Hier ist es, wo im Zusammenhang mit jener schon angeführten Stelle, in der von den Mysterien ausdrücklich die Rede ist, Sokrates besonders auseinandersetzt[1], daß, wenn wir je etwas *rein* (êáèáñ§ò) erkennen wollen, wir den Leib gleichsam lassen müssen, um mit der Seele selbst die *Sachen selbst* zu sehen, woraus denn folge, daß wir dessen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einsicht, erst dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja selbst dieses Wort andeute (das griechische Wort ist ôåëåõôÓí, das, wie unser deutsches enden oder vollenden, zugleich sterben bedeutet); - wie man also das, was dem Eingeweihten in den Mysterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, so kann man auch das, was dem wahrhaften Philosophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigstens *strebt,* mit dem vergleichen, was dem in den Mysterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philosophiren ist ein Aufstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen, die, weil sie allein *mit der Seele selbst* (ášôô† ô† øõ÷†) erkannt werden und nur im *reinen* Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, *ganz, vollkommen* und *lauter* zu erkennen sind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemischten für uns neben einem Theil von Wissen ein ebenso großer oder noch größerer Theil von Unwissen ist, da wir alles Concrete zum Theil zwar wissen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wissen. Auch

[1] p. 66 D.

II,3,459

der Philosoph strebt in jene ášãxí êáèáñÜí, in jenes unvermischte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die ungereinigte Menge von oben her betrachtet, wie sie im Schlamm sich wechselseitig zertritt und umhertreibt, so kann man wohl auch sagen, daß der in die wahre Philosophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle versenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an sich selbst erkennbaren Ursachen gelangt zu seyn, im Pfuhl der bloßen *Meinungen* sich abarbeitet, in denen es stets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle besitzt.

Der Zusammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien, die Platon angedeutet, die späteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt sich unter anderm auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Mysterien *initia* genannt wurden. Initia ist aber soviel als principia, die Mysterien steigen also zu den Principien, zu den Ursachen selbst auf. Mit dieser Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Mysterien*lehre*, nachdem ich die Vorgänge in den Mysterien selbst - quae in iis fiebant - so viel möglich zu erklären gesucht habe.

[II,3,460]

Einundzwanzigste Vorlesung.

Nächst den *besondern* Beweisen, durch welche ich unsere Ansicht von der Natur der Epopteia, also unsere Ansicht von dem höchsten Zweck der Mysterien, begründet habe, ist der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Ansicht die Mysterien*lehre*, deren Inhalt nämlich völlig dieser Ansicht gemäß ist. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Mysterienlehre nie abstrakt existirt hat. Auch diese wurde vielmehr geschichtlich, durch wirkliche Vorgänge - scenische Darstellungen - *gezeigt*, äåéêíýíáé ist der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, ¿ñOí, (“ðåsí), dðïðôåýåéí, der von dem Lernen in den Mysterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei diesem *Zeigen* wirkliche Vorträge stattfanden, läßt sich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Mysterienlehre glaube ich übrigens nicht besser anfangen zu können, als indem ich eine auch schon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pausanias vorausschicke, der von der eleusinischen Telete sagt[1]: Die ältesten Hellenen haben die eleusinische Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (åšóÝâåéá) oder Religion gehört, um so viel höher geachtet, als sie die Götter über die Heroen setzen. So hoch also die Götter über den Heroen, so hoch stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Mysterien, über den andern, den mythologischen. Die Heroen sind als solche zwar höhere als menschliche, aber doch dem Loos

[1] X, 31. fin.

II,3,461

der Sterblichkeit unterworfene, mit einem materiellen Leib umhüllte Wesen. Die Götter aber sind nicht

bloß frei von der Sterblichkeit, sondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten sich also, wie relativ-materielle und immaterielle Wesen, und ähnlich werden nach den Worten des Pausanias die andern Götter zu den in Eleusis gefeierten sich verhalten, nämlich die andern werden gegen diese *wieder* relativ materielle, diese dagegen werden nun die absolut immateriellen, die *rein* geistigen, kurz, wie wir behaupteten, die verursachenden Götter seyn. Mit dieser Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß diese verursachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Mysterien-Erkenntniß waren, stimmt überein, daß namentlich die Götter der samothrakischen Geheimnisse nicht Dii, sondern Deorum Dii genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologischen?), was nur soviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) *verursachenden* Götter. Eben diese, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die sich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) Dii potes genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl potentes gesagt, und das Mächtigseyn ist ein Prädicat aller Götter), Dii potes hießen sie vielmehr im Gegensatz der materiellen, exoterischen, als die, die *reine Potenzen,* lautere Mächte, lautere Ursachen sind[1].

So viel zum einstweiligen Beweis meines *ersten* Satzes, daß die Götter der Mysterienlehren diejenigen waren, die als die rein *wirkenden,* verursachenden, und eben darum auch geistigen gedacht wurden.

Diese Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöslichen Folge und *Verkettung* gedacht, als solche, von denen keiner für sich seyn könne und alle sich wechselseitig voraussetzen, so daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, *alle* zu Grund gingen. Dieß stimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unsern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für sich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine subsistentia incompleta

[1] Sie heißen auch èåïr ìåãÜëïé. Macrob. III, 4.

II,3,462

haben würde, die nur *zusammen* etwas sind. In meiner früheren, schon im Jahr 1815 erschienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß sie die samothrakischen Mysterien nicht vollständig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit mysteriösen Namen genannt sind, überhaupt *konnte* ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles sagen, - in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit soviel Wahrscheinlichkeit, als in solchen Dingen nur irgend sich erreichen läßt, bewiesen, daß der Gesammtname jener samothrakischen Götter - der Name *Kabiren* - nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Bereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man sprüchwörtlich sagt, wie Ein *Mann* sind, wenigstens ziehe ich diese vor nun schon so vielen Jahren aufgestellte Etymologie den seitdem versuchten weit vor.

Der Gelehrteste unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieselben oder als identisch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales sind aber die esoterischen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als *reinen* Ursachen nichts undurchdringlich, die das Innerste aller andern sind; und von diesen, den Diis penetralibus, sagt Varro dann ferner, sie seyen diejenigen, welche die Etrusker consentes et complices nennen. Diese beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir schon in dem Namen Kabiren nachgewiesen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentes ist nicht von consentire, sondern, wie absentes von absum, so ist consentes von consum abzuleiten. Consentes sind also die nur *zusammen* Seyenden, von denen keiner ein Seyn für sich hat, die nur zusammen leben und sterben können. Aber ganz so verhalten sich unsere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig sagen würden, sie seyen

complices unius ejus demque existentiae[1]. Wir haben somit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet ist, in den Mysterien selbst nachgewiesen. Dann aber ist eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Ursachen

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

II,3,463

zuletzt im Gegenstande selbst als erkannte nachgewiesen sind. Die Mysterien sind nicht anderes als das Bewußtseyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtseyn der Mythologie, und *Inhalt* dieses Bewußtseyns der Mythologie sind, wie jetzt bewiesen, eben jene Potenzen, aus denen sich uns als Ursachen die ganze Mythologie abgeleitet.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöslichen Verkettung, sondern zuletzt auch als ein und derselbe *Gott* oder als successive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes sind diese verursachenden Götter Inhalt der Mysterienlehre. Deutlicher: *das* war unter den Lehren der Mysterien die höchste, daß jene verursachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, sondern daß sie nur ein und derselbe - wir können sagen, aus sich, durch sich, in sich selbst gehende - *Gott*, nur verschiedene Gestalten oder vielmehr Momente dieses Einen seyen. *Dazu* gelangte das Bewußtseyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionysos ganz überwunden in sein An-sich zurückgebracht ist, ist er dem, von dem er überwunden, *gleich* und selbst Dionysos, wie im ägyptischen Bewußtseyn der überwundene Typhon selbst zum Osiris wird; nur ist er Dionysos der ersten Potenz, gleichwie der bisher allein so genannte als Dionysos[2] (der zweiten Potenz) erscheint. Der dritte aber, der *als* Geist *seyende* Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang seyn *sollte*, diese dritte Persönlichkeit, die der erste Dionysos, indem er von dem Seyn abscheidet, gleichsam an *seiner* Statt im Seyn zurückläßt, dieser ist eben darum nur eine andere Gestalt des ersten, also ist er ebenfalls Dionysos, nur Dionysos[3] (der dritten Potenz). Damit das Bewußtseyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen - und damit der Proceß als theogonischer im höchsten Sinn empfunden werde - muß dieser dritte zugleich mit dem Bewußtseyn gesetzt werden, daß dieser *geistig* ein und derselbe sey mit dem unsichtbar gewordenen, substantiell Einen, und daß es nur eben dieser sey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur *so* ist denn jetzt *alles* Dionysos. Nur solange die Spannung bestand, waren die Potenzen different. Das *besondere* Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit

II,3,464

aufgehobener Spannung ist das zuvor getrennte nur noch ein und dasselbe Seyn. Dieses war nun allerdings nur die *höchste* Ansicht, die nur in den Mysterien vollständig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur versteht, einsichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle[1], wo von Melampus die Rede ist, trefflich eingesehen und auch ausgedrückt. Herodotos sagt von Melampus, *er* habe die Hellenen den Dionysos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionysos, den thebanischen, oder den Bakchos): ïš, setzt er hinzu, ïš ðÜíôá óõëëáâþí, nicht alles, nicht das Ganze zusammennehmend (es gab also - das wußte Herodotos - etwas zusammenzunehmen), PëëN, fährt er fort, ïj dðéãåíüìåíïé ôïýôv óïöéóôár ìåæüíùò dîÝöçíáí, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weisen haben dieß größer, d.h. in größerem Umfang, ausgesprochen oder an den Tag gebracht, d.h. sie haben die ganze, vollkommene Dionysosidee ausgesprochen, von welcher nach seiner Meinung Melampus nach

Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionysos als solchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun diesem dreifachen Dionysos die dreifache ihm entsprechende *weibliche* Gottheit, d.h. (wie wir früher dieß schon erklärt haben) das entsprechende dreifache *Bewußtseyn,* an die Seite stellen - jedem Moment der Dionysosidee entsprechend ein Moment des Dionysosbewußtseyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet ist - so haben wir damit den ganzen und vollständigen Inhalt der höchsten in den Mysterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionysosidee entsprechenden weiblichen Gestalten behalte ich mir indeß vor, später namhaft zu machen und nachzuweisen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indeß selbst erst verständlich wird, *wenn* man die vollständige Dionysos*idee* schon *hat*, haben wir diese Idee selbst eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatsache, wir haben sie wohl etwa philosophisch dargethan - denn sie ist allerdings eine nothwendige Folge unsrer ganzen Entwicklung -, aber wir haben sie noch nicht historisch nachgewiesen, was ich in dieser ganzen Untersuchung stets mir zur Pflicht

[1] II, 49. Vergl. oben S. 425.

II,3,465

gemacht habe. Bei dieser Gelegenheit also denke ich dann auch die entsprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

Was nun jene Nachweisung selbst betrifft, so habe ich vorläufig schon bemerkt, daß auch die Mysterien*lehre* nicht abstrakt dargestellt, sondern im eigentlichen Sinn *gezeigt* wurde. Jene letzte geistige Einheit, in der alle frühere Spannung sich löste und aufhob, *war* nicht eine unmittelbare, eine ungeschichtliche, eine in diesem Sinn absolute, sie war eine gewordene, vermittelte, *erzeugte*, und konnte daher nur als eine solche auch dargestellt werden. Diese letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geistige war, beruhte aber allein darauf, daß der erste Dionysos vom Seyn abgeschieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war *in* seyn An-sich. Als solcher war er nun nicht unmittelbar der geistige Gott, er war der erst ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeschiedene, und nur so - d.h. nur mittelbar, nur durch jene geschichtliche Vermittlung - *geistige* Gott. - Als dieser nur zuerst in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unsichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionysos war er nur als der schon vergeistigte, dieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unsichtbar *gewordene* bezeichnet, und nur so läßt sich erklären, was Herakleitos sagt: GÁéäçò êár Äéüíõóïò ¿ ášôüò, Hades und Dionysos seyen derselbe[1]. Allein Hades war er nur als der *unsichtbar* gewordene. Aber unsichtbar war er nicht schlechthin, sondern *als* der einst ins Seyn hervorgetretene. Um also zugleich als *dieser* bezeichnet zu werden, oder diese Seite auszudrücken, bedurfte es eines besonderen Namens. Dieser findet sich auch. Der erste Dionysos, der Dionysos der ersten Potenz hieß in den Mysterien *Zagreus,* vollständig Zagreus-Dionysos.

Daß Zagreus der erste, älteste Dionysos ist, erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich so genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei *Nonnos,* der ein eignes Epos unter dem Namen Dionysiaca geschrieben - freilich ein sehr später, schon tief in die christliche Zeit hereingehender Schriftsteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

[1] Plut. de Isid. et. Osir. c. 28. (Vergl. Philos. der Myth., S. 376. D. H.)

II,3,466

Mysterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos ðáëáéüôåñïò Äéüíõóïò, ebenso Pñ÷Ýãïíïò Äéüíõóïò, zuerst geborener, im Gegensatz mit dem "øßãïíïò (spät geborener). Daß Zagreus der erste Dionysos, der reale Gott überhaupt ist, erhellt b) daraus, daß er bei Hesychios als Äéüíõóïò ÷èüíéïò erklärt wird, der unterirdische, d.h. der unsichtbare, der vom Seyn abgeschiedene Dionysos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeschylos ist Zagreus mit dem Hades identisch[1]. Als der alte Dionysos ist Zagreus c) durch seine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Persephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich *Sie,* Folgendes zu bemerken. Da die verursachenden - die eigentlich theogonischen - Potenzen dem Bewußtseyn nur eben *durch* Vermittlung des mythologischen Processes entstehen - das esoterische Bewußtseyn, wie ich früher schon gezeigt, entsteht immer *wieder* nur *aus* dem mythologischen Proceß und setzt diesen beständig voraus, es kann sich von diesem nie völlig losreißen - da es also *doch* nur der theogonische Proceß ist, durch den für das Bewußtseyn die Erkenntniß der verursachenden Potenzen vermittelt ist, so entstehen dem Bewußtseyn nun auch *diese* selbst wieder durch Zeus (denn Zeus ist nur Ausdruck des theogonischen Processes überhaupt), und so ist denn auch Zagreus für das Bewußtseyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d.h. dem theogonischen Proceß unterworfenen Persephone, worin jedoch zugleich eben *das* ausgedrückt ist, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtseyn ein jüngerer und späterer ist, als der des Zeus, daß er im Bewußtseyn erst in Folge jener letzten Krisis entsteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogonischen Processes ist. Aber - er ist Sohn des Zeus von der *Persephone.* Denn nachdem am Ende des Processes in Persephone zugleich der erste Anlaß desselben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt ist, durch welche, inwiefern sie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (ðñïúÝíáé ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Persephone gebraucht wird) der ganze Proceß gesetzt ist, nachdem in Persephone einmal das subjektive Princip, der

[1] Siehe unter S. 470, wo dieses Fragment mitgetheilt ist.

II,3,467

subjektive *Anfang* der ganzen Mythologie erkannt ist, so kann folgerechter Weise auch nur Persephone die Mutter, d.h. das Setzende des ersten Dionysos seyn, der der *objektive* Anlaß des Processes und in dem ganzen *Verlauf* des Processes Gegenstand der Ueberwindung ist; sowie umgekehrt, daß *Persephone* Mutter des Zagreus ist, beweist, daß eben dieser der *erste* (also der Anlaß gebende) Dionysos ist. Persephone - die in dem ersten Bewußtseyn *verborgene* Möglichkeit - wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter sie verborgen hat, von Zeus in Schlangengestalt beschlichen und empfängt von ihm den ältesten Dionysos, denselben, dem sie nachher als Hades sich *vermählt.* Dieß war für das mythologische Bewußtseyn und selbst für die Mysterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerspruch. Denn *die* Persephone, welche den Zagreus gebiert, ist die hervorgetretene, die, welche sich dem Hades vermählt, ist die *wieder* verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, also eine andere, und so ist Zagreus *Sohn* der Persephone nicht als *Hades*, d.h. als der unsichtbare, sondern als der sichtbare, und umgekehrt ist er *Gemahl* der Persephone nicht als Zagreus, sondern als Hades. Uebrigens gehört die Persephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Mysterienlehre an, die selbst kein anderes Mittel hatte, ihre Vorstellungen auszudrücken, als das Mythologische der Zeugung, der Geburt u.s.w. Die Mysterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtseyn verständliche.

Daß also Zagreus der erste oder älteste Dionysos ist, glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben; auch

ist darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieser mysteriöse Gott begreiflicherweise *selten* genannt wird, so ist es nicht unwichtig, alle Züge aufzusuchen, die sich von ihm zerstreut vorfinden. Von solchen will ich folgende anführen. - Einer der Beinamen des Zagreus ist ¨ìçóôÞò, der erbarmungslose (eigentlich der rohes Fleisch ißt, daher blutgierig, von Achilleus gebraucht in der Ilias[1], wo hinzugefügt ist: ï¡ óE dëåÞóåé, er wird sich dein nicht erbarmen). Für Äéüíõóïò ¨ìçóôÞò scheint man auch Äéüíõóïò

[1] XXIV, 207.

II,3,468

Pãñéþíéïò gesagt zu haben, der wilde, der menschenfeindliche Dionysos. Letzteres Epitheton ist unstreitig gleichbedeutend mit Tãñéïò, wild, das besonders von den Titanen gebraucht wird und an das früheste, thierähnliche, im freien Feld umherschweifende Leben erinnert. Hieran schließt sich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für sich oder allein steht, nicht gerne citire. Dieser sagt[1], nachdem er zuvor von dem thebanischen Dionysos gesprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionysos, ðïë˜ ôïsò ÷ñüíïéò ðñïôåñï™íôá ôïýôïõ, der der Zeit nach weit vor diesem gewesen sey; denn, setzt er hinzu, von Zeus und Persephone sey ein Dionysos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt worden. Hiemit wird also dieser so viel ältere Dionysos als sich herschreibend aus der wilden Zeit des Zabismus bezeichnet. Es ist der Gott des Zabismus, der bei den Griechen schon der Äéüíõóïò ¨ìçóôÞò geworden ist.

Das Prädicat ¨ìçóôÞò paßte durchaus nicht für den zweiten Dionysos, den wohlthätigen, menschenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieser ist allerdings der wilde, von diesem erzählt Plutarch im Leben des Themistokles[2] Folgendes: diesem seyen vor der salaminischen Seeschlacht drei von Aristides gemachte Gefangene gebracht worden, sehr schön anzusehende, mit Gold und Kleidern kostbar geschmückte Jünglinge, Schwestersöhne des Xerxes. Diese seyend, habe der Wahrsager Euphrantides, da zugleich gewisse andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themistokles inständig aufgefordert, die Jünglinge dem *wilden* Dionysos unter Gebeten zu weihen, *so* werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themistokles sey erschrocken, aber die Menge, wie sie stets gewohnt sey, in großen Gefahren oder schweren Kämpfen mehr Heil von vernunftlosen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themistokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu lassen. Dieß erzähle ein vernünftiger und gelehrter Geschichtschreiber Phanias aus Lesbos. Die Erzählung ist auch aus mehreren Gründen nicht unwahrscheinlich: 1) spätere

[1] IV, 4.
[2] c. 13 (cf. c. 12).

II,3,469

Wahrsager[1] berufen sich Plutarchs Pelopidas (c. 21) auf diesen Vorgang, der jedoch dieses barbarische Opfer zurückweist, denn *nicht*, sagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in diese wilde Zeit gehören solche Opfer), sondern der Vater aller Götter und Menschen herrsche. Auch darum 2) hat diese Erzählung Wahrscheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perserkriege, wo Xerxes, der Anhänger einer unmythologischen Religion, ganz besonders die Tempel der mythologischen Götter zerstörte, weil, sage

ich, während dieses ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptsächlich auf jene höheren Götter gesetzt zu haben scheinen, durch *die* vorzüglich sie über die Götter der Barbaren sich gehoben glauben mußten, oder die sie diesen ebenfalls als geistige entgegensetzen zu können glaubten (unter ihren geistigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entsprechende), wie denn überhaupt der persische Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Begeisterung der hellenischen Religion, der erste Beweis ist die freie zugleich und tiefsinnige religiöse Denkart des Aeschylos, der selbst bei Marathon gestritten, und die ohne den persischen Krieg vielleicht nie entstanden wäre oder nicht sich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derselbe Plutarch[2], daß während der Seeschlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleusis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menschen den mystischen Jakchos-Gesang anstimmten, das thriasische Feld erfüllt. Analoges ist auch bei Herodotos[3], der unter anderm erzählt, wie schon vor der Schlacht bei Marathon, als die athenischen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta schickten, schleunigen Zuzug und Hülfe von den Lacedämoniern zu begehren, diesem auf dem Wege dahin bei dem parthenischen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionysos Freund, begegnet sey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum sie ihn, der ihnen so geneigt wäre, ihnen schon manchen Dienst erwiesen hätte und auch ferner erweisen wollte, so wenig achteten. Die Athener

[1] Die Wahrsager (ìÜíôåéò) galten nur darum für Wahrsager, weil sie in dem tiefsten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

[2] Them. c. 15.

[3] VI, 105.

II,3,470

haben sofort nach Sicherstellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn seitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. - Im Leben des Antonius[1] wird der Äéüíõóïò ¨ìçóôÞò noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei dessen Einzug in Ephesus die Weiber sich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als Äéüíõóïò ÷áñéäþôçò êáß ìåéëß÷éïò zugerufen hätten. Plutarch setzt hinzu: Ein solcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, sey er *einigen* gewesen, den meisten aber ¨ìçóôxò êár Pãñéþíéïò. Hiernach scheint es gebräuchlich gewesen zu seyn, dem wilden Dionysos einen holdseligen und milden entgegenzusetzen (denn dieß bedeutet ìåéëß÷éïò). Aber der milde war nicht ein anderer als der wilde, sondern derselbe, der erst wilde und grausame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftstellern der *Name* - Zagreus - nicht vorkommt. Soviel ich sehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Hesychios, der ihn als Äéüíõóïò ÷èüíéïò erklärt, und endlich von Nonnos genannt, so wie allerdings, wie schon erwähnt, in Fragmenten des Aeschylos[2]. Plutarch nennt ihn in einer

[1] c. 24.

[2] Diese Fragmente sind für unsere Ansicht in hohem Grade bestätigend. Ich theile sie deßhalb mit aus *Larcher*, Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani Etymologicum ed. Sturz Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Stelle des Etym. Magn.: Æáãñå˜ò ¿ Äéüíõóïò, ðáñN ôïsò ðïéçôásò· äïêås ãNñ ¿ Æå˜ò ìéãyíáé ô† Ðåñóåöüíw, dî ‚ò ÷èüíéïò ¿ Äéüíõóïò. Êáëëßìá÷ïò, õpá Äéüíõóïí ÆáãñÝá ãéíáìÝíç ðáñN ô' ÆÁ, líE ' ¿ ðÜíõ Pãñåýùí· ôéícò ô'í ášôüí öáóéí åqíáé ô² Ðëïýôùíé.)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Ðüôíéá Ãy, Æáãñå™ ôå ðáíõðÝñôáôå ðÜíôùí,

¿ ôxí EÁëêìáéùíßäá ãñÜøáò höç. Ôéícò äc ô’í ÆáãñÝá õj’í GÁéäïõ öáóßí, ©ò Ákó÷ýëïò dí Óêýöv·.
Æáãñå™ ôå í™í ìå êár ðïëõîáßív ÷áßñåéí.
dí äc Ákãýðôv· ”í ôå ášô’í äéN ô’í Ðëï™ôïí êáëås ô’í EÁãñásïí ô’í ðïëõîáéíþôáôïí· äéN ô§í êåêìçêüôùí.
Larcher liest Óêõñßáéò statt Óêýöv,
ðïëõîÝív statt ðïëõîáßív,
| *[S. 471]* Ákãõðôßïéò statt Ákãýðôv,
den letzten Satz: ”í ôå ášô’í äéN ô’í Ðëïýôùíá êáëås ô’í EÁãñÝá:
ô’í ðïëõîåíþôáôïí Æyíá ô§í êåêìçêüôùí.
c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. ersehe ich, daß diese Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce Æáãñåýò:
Etymol. Gudian. p. 227,37. et Gramm. Crameri Anecdot. vol. 2. p. 443,8:
Æáãñå˜ò ¿ ìåãÜëùò Pãñåýùí, ©ò
Ðüôíéá Ãy, Æáãñå™ ôå Èå§í ðáíõðÝñôáôå ðÜíôùí.
¿ ôxí EÁëêìáéùíßäá ãñÜøáò höç. Ôéícò äc ô’í ÆáãñÝá õj’í GÁéäïõ öáóßí, ©ò Ákó÷ýëïò dí Óêýöv (al. Óéóýöv),
Æáãñå™ ôå í™í ìå êár ðïëõîÝív ÷áßñåéí.
EÅí äc Ákãõðôßïéò (i.e. Suppl. 156) ïœôùò ášô’í ô’í Ðëïýôùíá êáëås ô’í Pãñásïí (corrigendum ÆáãñÝá, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem ÆÜãñéïí) ô’í ðïëõîåíþôáôïí Äßá (corrig. Æyíá) ô§í êåêìçêüôùí.

II,3,471

seiner philosophischen Schriften[1] Zagreus; sonst bezeichnet er ihn bloß als Ä. Pãñéþíéïò und ¨ìçóôÞò. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus streng genommen gefolgert werden kann, dieser Name sey ihm erst in den spätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben sein mysteriöser Name, und *in* der Mysterienlehre selbst war unstreitig wieder dieser erste und älteste Dionysos der geheimnißvollste, unheimlichste, den man am wenigsten gern bei seinem, nur in den Mysterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorlesungen über die Mythologie schon bemerkt, daß am wenigsten da, wo es auf Mysterien und Geheimlehren ankommt, der spätere Schriftsteller schon darum, weil er dieß ist, verdächtig oder weniger glaubhaft ist. Denn gar manche Mysterien, nicht bloß politischer, sondern auch verheimlichter religiöser und anderer Gesellschaften, sind nicht gleichzeitig mit ihrem Ursprung, sondern meist erst später, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weise bekannt geworden. Allein es ist auch für die *Sache* durchaus nichts daran gelegen, ob dieser besondere Name so alt ist als die höhere Dionysoslehre selbst. Ich wäre sogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erst später eingeführten zu halten, da in der griechischen Sprache sich durchaus keine mögliche

[1] de Ei ap. Delph., c. 9.

II,3,472

Etymologie für ihn findet, eine sehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen ursprünglich orientalischen nimmt. Er könnte also gar wohl zu einer Zeit erst eingeführt worden seyn, da mit orientalischen Ideen, denen sich das spätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientalische Namen in die griechische Mysterien Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in *allen* Religionen Eine zu sehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf setzen, einen griechischen Gott z.B. mit einem ägyptischen, und so etwa den ältesten Dionysos mit dem in Aegypten ebenfalls erst später *so* genannten Serapis als identisch zu erklären, und ihm deßhalb auch einen mit diesem übereinstimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis scheint mir wirklich mit dem Namen

Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erste Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenso gewöhnlichen Angabe ist offenbar zusammengesetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem semitischen Ain geschrieben denkt, kann ebensowohl Sar als Sagar ausgesprochen werden. Aus dem letzten konnte nun Zagreus oder in der mildern Aussprache *Sagreus* entstehen, und, so erklärt, erhielte der Name Zagreus eine seinem Begriff ganz entsprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingestellt bleiben, es ist für meine Ansicht vollkommen gleichgültig, was man über den *Namen* Zagreus denken will, nur die Sache, der *Begriff* dieses ersten Dionysos ist nothwendig so alt als die vollkommene oder vollständige Dionysoslehre, die doch schon Herodotos als eine vorhandene, längst vor seiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie schon zur Zeit der Perserkriege der Äéüíõóïò ¨ìçóôÞò ein bekannter und angenommener Begriff ist.

Das mythologische Bewußtseyn hält in dem späteren Moment stets die früheren fest. Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt des Gottes in seinem alles verzehrenden, noch ausschließlichen Seyn. Hier heißt der Gott Pãñéþíéïò, der wilde, unholde, dem menschlichen Leben feindliche. Aber eben dieser ist in einem späteren Moment, da er schon dem höheren und besseren Selbst nachgiebig, fügsam geworden ist, nur selbst der milde, der wohlthätige, der Freudenspender (ìåéëß÷éïò êár ÷áñéäþôçò), in dieser

II,3,473

Beziehung auch kóïäáßôçò, unstreitig von qóïò, gleich, und äáßù, im Sinn von austheilen, also der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derselbe nämlich, welcher der allein oder ausschließlich Seyende war, ist in der Folge der Herr des *getheilten* Seyns, indem er, selbst auf das Seyn verzichtend, sich zum bloßen *Grunde* des Seyns macht. Er selbst ist, wie ich oft gesagt, der Gegensatz alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er selbst muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von diesem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemessenen Seyn heißt er also kóïäáßôçò. Der untergehende Dionysos wird in demselben Sinn zum Austheiler des Seyns, wie ein Sterbender sein Erbe zurückläßt, in das sich andere theilen, und wie der Hades sonst auch ðëïõôïäïôÞñ, der Reichthum gebende, genannt wird, und wie der spätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des Ðëïýôùí (statt Hades) als ðëï™ôïò, Reichthum, gedeutet wurde. Zu diesem nun wohlthätig und dem reichen, d.h. mannichfaltigen, Leben *hold* gewordenen Gott ist der zweite Dionysos (der zuerst nur in der *Spannung* mit ihm erscheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identisch, daher nun dieser, der außerhalb der Mysterien in den bacchischen Festen besonders gefeiert wurde, in den Mysterien gleichsam verschwindet und nicht mehr als besonderer Gott, sondern nur noch in dem überwundenen ersten gedacht wird.

Aber eben dieser Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt sich selbst als dieser nun auf, um sich in einer *dritten* Gestalt als den *seyenden* und *bleibenden*, als den über Verwandelung und Untergang erhabenen Geist zu setzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in sein An-sich zurückgebracht, ist Seele. Seele bedeutet nicht etwas Absolutes; sonst käme sie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen *Seele* überwunden zu seyn, die in dem Verhältniß, als sie Seele - reines An-sich - ist, sich selbst als Geist setzt und besitzt. In der Natur erscheinen *die* Dinge, in welchen das blinde, außer sich seyende Princip noch wirkend, hervorstehend oder extant ist, seelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in sein ursprüngliches

II,3,474

An-sich umgewendet wird, erscheinen *beseelte* Wesen; daher wir zu schließen berechtigt sind, daß das

völlig in sich selbst, in sein An-sich zurückgebrachte Princip das sey, was wir *Seele* nennen, die, wenn sie ganze und vollkommne Seele ist, den Geist gleichsam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die *zweite* Potenz verhält sich hiebei als die bloß vermittelnde zwischen Seele und Geist. Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist die nicht wahrhafte, also die unselige Seele; die, welche sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die selige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der sie nämlich zu dem beseligenden Tode führt. Daher das Neue Testament: Selig sind, die "in dem Herrn", d.h. in der zweiten Potenz sterben.

Die vollständige Dionysosidee ist uns nun entwickelt. Wem sie mitgetheilt würde ohne die schlagenden Zeugnisse, auf denen sie beruht, möchte sie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunsten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es ist nun bewiesen: 1) der Gott, welcher die Ursache der Spannung war, wird - überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionysos war - selbst zum Dionysos, nämlich zu jenem unterirdischen Dionysos, der der große Gott der Abgeschiedenen, der Herr der unsichtbaren Welt ist, und selbst schon von Aeschylos mit dem besondern Namen *Zagreus* genannt worden ist, derselbe, dem Themistokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das spätere, schon mehr erstarkte hellenische Bewußtseyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewiesen ist 2), wie der Gott, welcher ursprünglich allein Dionysos hieß, nachdem er den ungeistigen überwunden, mit sich identificirt hat, nun selbst als der Gott, nur in einer zweiten Gestalt erscheint; seine erste Gestalt hat er eben *in* dem überwundenen, den wir darum Dionysos[1] genannt haben. Das geistig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des ersten Gottes wird in den Mysterien als ein *Sterben* dieses Gottes vorgestellt. Allein er kann nicht auf diese Weise dem Bewußtseyn untergehen, ohne sich selbst in einer höheren Gestalt als seyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechsel der Sinnenwelt

II,3,475

erhabenen Geist zurück zu lassen. Diese dritte Gestalt nun oder dieses dritte Moment des Gottes, womit erst die Vollendung gesetzt, dieser dritte Dionysos also ist der *Jakchos* der Mysterien, ein dritter Name.

Daß dieser zuvörderst von dem zweiten Dionysos verschieden ist, darüber ist nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So sagt Arrian in seinen Expeditiones Alexandri M.[1], der *mystische* Jakchosgesang werde *nicht* dem thebäischen Dionysos, dem zweiten, sondern einem andern, angestimmt. Dieser dritte wird aber auch ausdrücklich vorgestellt als der, in welchem der erste Dionysos wieder auflebe, nur in einer höheren Gestalt wiederhergestellt werde; *dadurch* ist er mit dem ersten Eins und zugleich auch von ihm unterschieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionysos ebensowohl als derselbe mit dem ersten wie als ein von ihm anderer und verschiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge fassen, um sich durch die scheinbar widersprechenden Aussagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Jakchos ebenso wie Zagreus als Sohn der Persephone angegeben ist. Doch ist es unrichtig, was Sainte Croix sagt: suivant la tradition générale, nach der *allgemeinen* Ueberlieferung sey der dritte Dionysos der Sohn der Persephone. Dieß kommt *ihm* bloß so vor, weil er von vornherein schon den ersten Dionysos mit dem dritten gänzlich verwechselt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Creuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch *die* Stellen, in denen von Zagreus gesagt ist, er sey Sohn der Persephone, als Beweise für Jakchos als Sohn der Persephone an. Wären aber Zagreus und Jakchos wirklich eine und dieselbe Gestalt, so gäbe es überhaupt nur zwei Dionyse. Nun gibt es aber, kann man sagen, keine *allgemeinere* Ueberlieferung als daß *drei* Dionyse seyen. Selbst Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle[2] sagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionyse, weiß nicht von zweien, sondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren

[1] II, 16.
[2] III, 62.

II,3,476

entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derselbe Gott ist der durch die drei Gestalten hindurchgeht; in diesem Sinne konnten sie allerdings sagen, es gebe nur Einen Dionysos, *oder* - was nach der Beschaffenheit der Quellen, aus denen Diodor seine Nachrichten gewöhnlich schöpft, wahrscheinlich ist - die nur von Einem Dionysos wußten, waren die, welche nur den exoterischen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebanischen Dionysos kannten. Daß aber der Jakchos der Mysterien nicht bloß von dem thebanischen Dionysos, sondern auch von Zagreus unterschieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs bestimmteste nicht als Sohn der Persephone, sondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

Suidas setzt als Erklärung zu dem Wort IÉáê÷ïò: ¿ dðr ô² ìáóô² Äéüíõóïò, der Dionysos an der Mutterbrust. Daß die Mutter, an deren Brust liegend er gezeigt wurde, *Demeter* war, erhellt aus der Stelle des Lucretius[1], wo diese - indirekt wenigstens - als mammosa ab Jaccho bezeichnet wird, als die den Jakchos stillende. Warum Jakchos an der Mutterbrust als Kind gezeigt wurde, wird sich in der Folge erklären. Von diesem Verhältniß zu Jakchos heißt Demeter êïõñïôñüöïò, die den Knaben ernährende. Ebenso wird Jakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterschieden, am bestimmtesten in einer Stelle am Ende seines epischen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathonischen Nymphen um den eben geborenen Knaben Jakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleusis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe schon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleusis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorther der mystische Jakchosgesang gehört worden sey, und wie sie den Gott (den Jakchos) verehren ìåèE õjÝá Ðåñóåöïíåßçò êár ÓåìÝëçò ìåôN ðásäá, *nach* dem Sohn der Persephone (dem Zagreus) und *nach* dem Sohn der Semele (dem thebanischen Dionysos), ferner wie sie Opfer einsetzen zu Ehren des *nach*geborenen Dionysos, und wie sie dem drittgeborenen Jakchos einen brausenden Hymnus anstimmen (êár ôñéôÜôv íÝïí œìíïí

[1] IV, 1161.

II,3,477

dðåóìáñÜãçóáí EÉÜê÷v). Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Jakchos allerdings verwechselt sind, weil Jakchos wirklich nur der in *anderer* Gestalt wieder auflebende, wiederhergestellte erste war. So wird von dem einen gesagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beispiel solcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, sorgfältig vom thebanischen Dionysos unterschiedenen, Jakchos zum Sohn der Persephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meisten *genau* Bescheid wußten, erhellt z.B. aus zwei Scholien, dem einen zu Aristophanes, dem andern zu Pindar. Dort, in einem Scholion zu Aristophanes Fröschen (326), heißt es: Einige sagen, Jakchos sey ein anderer (es steht nicht dabei von wem, aber der Zusammenhang erfordert doch zu denken "ein anderer von dem Sohn der Persephone") andere aber, er sey *derselbe.* Ebenso drückt sich das Scholion zu Pindars siebenter isthmischer Ode aus: der aus Persephone geborene Zagreus, der *nach einigen* Jakchos ist - immer sind es nur einige - diese "einige" konnten, wie gesagt, in gewissem Sinn Recht haben und

sogar besser unterrichtet seyn, weil in der That Jakchos nur eine andere Gestalt des Zagreus ist, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer späteren Ausführung vorbehalte, bestimmt ausgedrückt wird, in Jakchos nur Zagreus wieder aufsteht. Aus demselben Grunde, *weil* in Zagreus eigentlich schon Jakchos existirte, findet diese Verwechslung vorzüglich statt in einer der berühmtesten mystischen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionysos, indem bald von Zagreus, bald von Jakchos erzählt wird, er sey von den Titanen zerrissen worden, gerade so, wie nach einigen der Aegypter Osiris zerrissen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.[1] zu ersehen ist, sogar *Horos,* der dem dritten Dionysos entsprechende Gott, es ist, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerrissen wurde. Bei Plutarch[2] ist es Osiris (er spricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos[3] ist es Zagreus, dagegen scheint

[1] Lib. III, 62.

[2] De Isid. et. Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. H.)

[3] V, 564.

II,3,478

es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien[1] Jakchos, der zerrissen wird. Ueberhaupt hat diese Zerreißungsgeschichte des Dionysos zu manchen kritischen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, diese kritische Frage auch hier wenigstens berühren zu müssen.

Die specielle Uebereinstimmung mit einer ägyptischen Vorstellung kann die Frage veranlassen, ob diese Zerreißung des Zagreus nicht erst, nachdem ägyptische Vorstellungen auf bekannten Wegen sich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechischen Mysterien eingeführt worden sey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien[2] erregen, der nämlich von Dionysos und zwar dem von Zeus und Persephone geborenen sagt: •í EÏñöå˜ò êáôN ôNò ôåëåôNò ðáñÝäùêå äéáóðþìåíïí ›ð’ ô§í ÔéôÜíùí, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleischt wurde. Hier kommt also Orpheus ins Spiel, und es möchte daher scheinen, als sey dieser Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Mysterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peisistratiden lebte in Athen ein mit Wahrsagen sich abgebender Mann, Onomakritos, der sich insbesondere mit Auslegung der Orakel des Musäos beschäftigte[3]. Dasselbe thaten, wie *Sie* aus der unlängst[4] angeführten Stelle der platonischen Republik wissen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos *war* also ein Orphiker. Der Peisistratide Hipparchos hatte sich selbst seiner früher häufig als Wahrsager bedient. Dann wurde er aber überwiesen, Orakel des Musäos durch untergeschobene verfälscht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweisen. Wie er sich alsdann später mit dem Vertriebenen wieder verstanden, und gemeinschaftlich mit ihm nach Persien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieses selben Onomakritos thut nun aber auch Pausanias Erwähnung[5]. Er sagt nämlich, Homeros habe

[1] Protrept. p. 11.

[2] V, 75.

[3] Herod. VII, 6.

[4] S. 432.

[5] Lib. II, c. 37. §. 3.

II,3,479

zuerst die Titanen in die Poesie eingeführt, indem er sie zu *Göttern* gemacht, die in den Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu lesen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

- - - Sie schwur und rief mit Namen die Götter
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Onomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionysos besungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionysos selbst Hand angelegt (ô² Äéïíýóv ô§í ðáèçìÜôùí dðïßçóåí ášôïõñãïýò). Diese Angabe des Pausanias könnte nun leicht die des Diodor erklären. Nämlich eben dieses Gedicht des Onomakritos, das er höchst wahrscheinlich unter dem Namen des Musäos, der mit Orpheus fast dieselbe Person ist, bekannt gemacht hatte (Pausanias konnte überflüssig finden, diesen Umstand *hier* anzuführen, da er schon bei mehreren andern Gelegenheiten epische Gedichte erwähnt hatte, die Onomakritos unter dem Namen des Musäos bekannt gemacht hatte) - es könnte also leicht eben dieses durch Onomakritos für orphisch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen besungen war, die Meinung veranlaßt haben, diese Erzählung sey überhaupt orphisch, und sey durch Orpheus in die Mysterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieser Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem sie aus derselben schließen wollten, jene ganze Geschichte von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen sey erst von Onomakritos erfunden worden, und da dieser schon von einer andern Seite als Verfälscher und Betrüger bekannt war, so war dieß eine nicht wenig erwünschte Sache für die, welche überall gern in den Mysterien nur - später - durch *Trug* Eingeschwärztes oder Eingeschmuggeltes (wie Voß sich ausdrückt) sehen wollten. Allein was Pausanias dem Onomakritos zuschreibt, ist nicht, daß er die Leidensgeschichte des Dionysos selbst erfunden, sondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie sie selbst (in Person) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Onomakritos habe diese Zerreißungsgeschichte *homerisirt, mythologisirt.* Es scheint aber, daß Onomakritos nicht einmal der einzige gewesen, der diese

II,3,480

Zerreißung episch besungen hat. Diese Geschichte scheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologisch und poetisch behandelter Stoff gewesen zu seyn. Wenigstens sagt Plutarch[1] in Bezug auf *ägyptische* Erzählungen von der Zerreißung und dem Tode des Osiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen *gesungen* werde, und ebenso gewisse Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionysos (wahrscheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlornen Gott nämlich suchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Osiriacis und Typhonicis (d.h. von den Begebenheiten des Osiris und Typhon) und anderm, was mythologisch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier spricht also Plutarch von ìõèïëïãïõìÝíïéò, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionysos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kronischen Mächten zu leiden gehabt, besungen werde. Die Zerreißungsgeschichte des Dionysos war also keineswegs ein *auschließlicher* Stoff der Mysterien. Doch kam sie auch in diesen vor, denn Plutarch sagt gleich nach der eben angeführten Stelle - noch immer in Bezug auf die analogen ägyptischen Vorstellungen - "was aber in mystischen Festen verhüllt, oder in geheimen Weihen unausgesprochen und für den großen Haufen ungesehen überliefert wird, hat *auch* ganz gleiche Bewandtniß", nämlich mit jenen ägyptischen Traditionen. Hieraus erhellt also, daß jene Leidensgeschichte des Dionysos nicht bloß in Gedichten für jedermann besungen, sondern zugleich auch in gewissen Mysterien wahrscheinlich scenisch dargestellt wurde, die wegen der nächtlichen Feier Nyktelien[2] genannt wurden. In der

Abhandlung de Ei apud Delphos[3] sagt eben derselbe Plutarch von Dionysos: das Leiden seiner Umwandlung in Luft und Wasser und Erde und Gestein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden seiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturwesen werde als eine Art von Zerreißung, äéáóðáóìüò und äéáìåëéóìüò vorgestellt; man nenne aber den Gott, dem dieß widerfahre,

[1] De Isid. et Osirid., c. 25.
[2] Vergl. Plutarch a.a.O., c. 35.
[3] c. 9.

II,3,481

Dionysos und Zagreus und Nyktelios und auch Isodaites, ein Name, den ich schon erklärt habe. (Orphisch ist vielleicht die Auslegung des äéáóðáóìüò als Umwandlung in Natur, wie sie in dieser Stelle des Plutarch sich findet.)

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darstellung der Leiden des Dionysos in griechischen Mysterien der ägyptische Osiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es sey *hierin* etwas Aegyptisches nach Griechenland verpflanzt, so würde ich dieß sofort zwar nicht als *bewiesen* annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widersprechen, aus welchem ich sonst eine Verpflanzung der mythologischen Begriffe von *einem* Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine solche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologischen Begriffe als bloß zufällige ansieht, die eben darum nicht leicht zweimal entstehen. Uns sind sie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinstimmungen. Mit den griechischen Mysterien aber hat es immerhin eine andere Bewandtniß. Diese sind zwar in *Folge* des mythologischen Processes und durchaus consequent mit diesem, aber doch schon mit Freiheit entwickelt, und unstreitig nicht auf einmal, sondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbesondere von den *äußern* Einrichtungen bei denselben, z.B. von den Schauspielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Mysterien selbst gegebenen scenischen Darstellungen. Diese *können* der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Krisis am Ende der Mythologie war für das Bewußtseyn eine Art von Offenbarung über die *Ursachen* des mythologischen Processes, die ihm zu Theil wurde, aber an der *Auslegung*, an dem immer tieferen Verständniß dieser Offenbarung hatte doch auch schon das *freie* Denken seinen großen Antheil, wie schon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Mysterienlehre ihre volle Ausbildung gegeben, sie in ihrem ganzen Umfang ausgesprochen haben, als óïöéóôÜò, als weise oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon spricht Platon von

II,3,482

denen, die die Mysterien eingerichtet, als *einzelnen* (ïj ôNò ôåëåôNò ½ìsí êáôáóôÞóáíôåò). Insbesondere aber für äußere Einrichtungen und scenische Darstellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein stets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, ist, daß die *Begriffe*, die *Sachen* selbst, z.B. der Begriff des Dionysos im Bewußtseyn des Hellenen ein zufälliger sey, und ich dehne dieß selbst aus auf den Begriff eines ersten, eines zweiten, eines dritten Dionysos.

Ueber diese ganze, höchst dunkle Seite der griechischen Mysterienlehre, nämlich über die in derselben vorgestellte Leidensgeschichte und den Tod des Dionysos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung

vorbehalten; bis jetzt ist es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen sich die Gesammtansicht zusammenzusetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über diesen *besonderen* Theil der Mysterien denken möge, so viel ist ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugnissen unwidersprechlich, *daß* in denselben jene dionysische *Trias* gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Bakchos und Jakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechselt wurde, auf eine Weise, die allgemein schon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht *als* solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. Auch bloß formell oder dialektisch nimmt nach der *Ihnen* aus vielen Beispielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erste auf; es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun *als* solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Jakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.

Der theogonische Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeistige Princip, b) das das ungeistige negirende und daher relativ geistige, c) das durch Negation des ungeistigen gesetzte geistige.

II,3,483

Damit der Proceß als *theogonischer* Proceß im höchsten Sinn empfunden werde, müssen die *drei* Momente nicht nur als unauflöslich verkettete, sondern auch als Momente eines und desselben *Gottes* empfunden werden. Der in *allen* Momenten als der Eine und Selbe *erkannte* heißt nun - Dionysos, oder Dionysos ist der gemeinschaftliche Name für die drei Gestalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtseyn entsteht und sich selbst *erzeugt.* Doch wurde zugleich jede dieser Gestalten durch einen besonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Jakchos bis jetzt bloß in seinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, so müssen wir ihn nun selbst, und besonders in seinem Verhältniß zu *Demeter* näher ins Auge fassen.

Was ist Demeter? Wie *Sie* bereits wissen[1], das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewußtseyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß sie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Wesens, der diesem verhaftet ist, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, diese ist das gleichsam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtseyn. Sie sucht die Tochter, denn sie *sucht* den Gott, der erst der Eine, der ausschließliche, ihr ganzes Bewußtseyn erfüllende war; an dessen Stelle ist ihr jene Göttervielheit getreten, durch die sie sich nur verletzt fühlt, denn sie sieht in ihr nur die Ueberbleibsel des verlorenen Gottes, die sie gern zur Einheit wieder sammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionysos) kann sie nicht heilen; denn eben dieser ist die Ursache des jetzt zwischen *viele* getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert sie sich, sie als bleibend bei Aides, als dessen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grollt sie dem Zeus und allen olympischen Göttern. Sie *kann* nicht aufhören das Gottsetzende zu seyn, denn dieß ist das Unzerstörliche an ihr; ja sie erscheint erst jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Wesens (Persephone)

[1] Vergleiche oben S. 412. Ebenso vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 629 ff. D. H.

II,3,484

von ihr getrennt ist, als das *wesentlich* Gottsetzende; aber sie kann weder den Aides noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden sind, in dem sie den ersten, der ihr ein geistiger, aber nicht *seyender*, geworden ist, jetzt als den seyenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie das ausschließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis sie in demselben Akte zum Setzenden, d.h. zur gebärenden Potenz, zur *Mutter* des *dritten* geworden ist, der als solcher seyender und über alle Vielheit erhabener Geist ist, in welchem die Vielheit wieder geistig Eins wird, der die Vielheit selbst nur als *Moment* unter sich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Versöhnung eine vollkommene sey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtseyn geschehen, daß dieser *geistig* Eine, dessen Mutter sie wird, *derselbe* sey mit jenem real oder substantiell Einen, oder daß nur eben *dieser*, dem sie zuerst ausschließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieser untergegangene in dem geistig Einen wieder auflebe und auferstehe; *so* wurde das Verhältniß in den Mysterien vorgestellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch[2] sagt, in den ägyptischen und hellenischen Mysterien ganz übereinstimmende Weise dem Verschwinden und Untergehen des ersten Gottes (ôásò öèïñásò êár ôïsò Pöáíéóìïsò) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiedergeburt (Píáâßùóéò êár ðáëéãããíåóßá) desselben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien ist der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergestellte erste ist, indem er sagt, der von den Erdgebornen oder Titanen zerrissene Dionysos sey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren[1]. Eine andere Spur, daß die Geburt des Jakchos es eigentlich ist, wodurch Demeter begütigt und versöhnt wird, findet sich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erstenmal wieder der Blick der Betrübten und Zürnenden sich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen sie erinnert, daß sie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

[1] De Isid. et Osirid., c. 35.
[2] ðÜëéí ›ð' ÄÞìçôñïò dî Pñ÷yò íÝïí ãåííçèyíáé. Lib. III, c. 62.

II,3,485

Mutter des Jakchos. Dieser Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeste gehörte. Denn die Mysterien hatten *auch* wieder ihre öffentliche oder exoterische Seite. Ein Theil der dabei stattfindenden Processionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten sie gesehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verständlich war. Hier konnten die inneren Verhältnisse nur symbolisch angedeutet seyn. Eine solche symbolische Andeutung war nun auch *jene* Handlung, über deren Unanständigkeit, wie sie in angeblich orphischen Versen beschrieben ist, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die sich der afrikanische Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateinische Verse zu übersetzen, sich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Interesse der ersten Anordnung dieser Festlichkeiten liegen, in diese auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieser befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Mysterien in dieser Hinsicht kein größerer Tadel treffen, als unsere Vorfahren, die gerade in *den* Zeiten und mit denjenigen Festen, in welchen, so zu sagen, die höchsten Mysterien der christlichen Religion gefeiert wurden, belustigende Aufzüge, mit derben Volksscherzen untermischt, verbanden, unstreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müsse, oder wenigstens es *dürfe*, weil das menschliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernste Stimmung oder Anspannung einen mäßigenden Gegensatz verlange, den es sich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meist auf *Kosten* des einseitig Ernsten selbst zu verschaffen weiß, es müsse darum neben dem Ernsten und Heiligen als äußere Einfassung oder Umgebung auch wohl das Erheiternde, Belustigende, ja zum Theil selbst das Possenhafte geduldet

werden. Gerade in einer solchen äußeren Umgebung, wenn sie mit einer gewissen, fröhlichen Ausgelassenheit verknüpft ist, drückt sich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiösen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantastbaren, durch nichts in Zweifel zu setzenden und selbst ihren Gegensatz vertragenden Realität der eigentlichen religiösen Mysterien

II,3,486

aus. Eine solche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufschluß, der dem religiösen Gefühl mit der Erscheinung des Jakchos zu Theil wurde. Der berühmte Jakchosgesang ist nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott selbst hat seinen Namen nur von diesem Jubel; es ist rein ungeschickt, wenn Voß für möglich hält, daß der Name Jakchos vom hebräischen dé (dem abgekürzten äRäéŠ) herkomme. Das griechische Verbum kÜê÷ù oder kÜ÷ù ist nichts anderes als unser deutsches jauchzen, jubeln, das Substantivum ká÷Þ bedeutet Gejauchze, Jubel; náê÷ïò, und zwar ¿ ìõóôéê'ò náê÷ïò, heißt zunächst der dem dritten Dionysos angestimmte Jubelgesang, und dann erst bedeutet es auch den Gott selbst. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erst mit Jakchos stattfand (man darf wohl auch an ähnliche christliche Ausdrücke erinnern: z.B. an die Freude im heiligen Geist, der dritten Potenz), so erhielt auch die Dionysosidee selbst ihre vollkommene Bestimmtheit und gänzliche Entwicklung erst mit der Idee des dritten Dionysos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur successiv seyn konnte) scheinen mochte, konnte z.B. die Idee des ersten Dionysos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da seyn. Nur indem der dritte, der nun als Geist seyende Dionysos da ist, tritt auch der erste in sein An-sich zurück, und wird zum Äéüíõóïò ÷èüíéïò, zum unsichtbaren, verborgenen Dionysos. Aus demselben Grunde, weil nur erst mit Jakchos der ganze Gott in *allen* seinen Potenzen da ist, ist es begreiflich, wenn nun die ganze Geschichte des Gottes zum Theil als Geschichte und Schicksal des Jakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem sie versöhnt ist?

Nachdem sie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionysos, dessen Mutter sie ist, versöhnt und beruhigt ist, gehört Demeter nun *ganz* dem zweiten Dionysos an, als dessen Beisitzerin (ðÜñåäñïò) sie von nun an gilt, d.h. mit dem sie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionysos die Ursache der Vielheit ist, die in Zeus repräsentirt ist, so ist Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

II,3,487

versöhnt, wir können sagen, sie repräsentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des substantiell Einen Gottes beruhigte) mythologische Bewußtseyn. Aber Demeter war *ursprünglich* das zwischen dem realen und befreienden Gott in der *Mitte* stehende Bewußtseyn, in welchem eben darum auch schon die Potenz oder der Keim des *dritten* Dionysos lag. Sie war also im Grunde die *gemeinschaftliche* Potenz der drei Gestalten, sie war ursprünglich das subjektive *Princip* oder das - wiewohl nur erst substantielle - Bewußtseyn der vorläufig unentwickelten Dionysosidee. Die Entwicklung dieser Idee beginnt, indem sie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Persephone, von sich ausscheidet, die Entwicklung *vollendet* sich, indem sie auch das, was in ihr dem dritten, dem *als* Geist *seyenden* Gott, angehört, ausscheidet - *so* kommt sie selbst ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionysos zu stehen, was eben in der ðáñåäñßá ausgedrückt ist. Damit also erhält sie ihre letzte Bestimmung.

Wie also nun dem realen Gott eine weibliche Potenz - Persephone - entspricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entsprechende Potenz ist, *so* wird eine dritte, dem dritten Dionysos oder dem

Jakchos entsprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionyse nur drei *Momente* eines und desselben Gottes repräsentiren, so sind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und desselben *Bewußtseyns,* wie ja auch daraus erhellt, daß die dem ersten wie dem dritten Dionysos entsprechende weibliche Gottheit beide nur *Kinder* der Demeter, des Einen Urbewußtseyns sind. Denn *vor* dieser Auseinandersetzung oder Scheidung der Momente ist Demeter das *Ur*bewußtseyn, das besondere Bewußtseyn des Dionysos erst *nach* dieser Scheidung. Das Eine, zuerst noch unentwickelte Bewußtseyn, das wir darum Urbewußtseyn nennen, hat sich jetzt ebenso in drei Momente geschieden, wie der Gott selbst in drei Momente sich geschieden hat. Demeter, nachdem sie die beiden anderen von sich ausgeschieden, bleibt nun selbst zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entsprechende Potenz, und umgekehrt,

II,3,488

um als diese, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionysos einverstandene Bewußtseyn zurückzubleiben, muß sie auch das in ihr dem dritten Dionysos Entsprechende (die in *ihr* seyende Potenz des dritten Dionysos) außer sich setzen durch Geburt. Diese dem Jakchos gleichzeitige Geburt ist nun die der *Kore*, welche dem Jakchos ebenso beigesellt ist wie die Persephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionysos. Die Kore verhält sich zu der Persephone gerade so, wie sich Jakchos zu Zagreus verhält. Sie ist die nur in höherer Potenz wieder auferstandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgesetzte Persephone. Sie ist, wie sie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmlische Persephone, wie dagegen Persephone nur die unterirdische oder untere Kore ist. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbesondere heißt sie aber als dem êï™ñïò IÉáê÷ïò, als dem Knaben Jakchos beigesellte. Die höchste Feier in den Mysterien war eben die Vermählung des Jakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleusinien wurde ein großes Brautbett aufgeschlagen, bestimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtseyns mit dem völlig verklärten Gott. Dieses Bild der Vermählung mit dem Gott stammt aus den ältesten Zeiten, es geht durchs ganze A.T., und wenn es erlaubt ist, das Heiligste neben das Profane zu setzen, so heißt ja auch die Kirche die Braut Christi. Jene Veranstaltung in den Mysterien hieß jåñ'ò ãÜìïò, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtseyn ganz der Nothwendigkeit des mythologischen Processes entnommen ist, und eine neue, aber nur im tiefsten Geheimniß der Mysterien als bloß zukünftig vorgestellte Welt für das Bewußtseyn beginnt.

Nach dem schon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmlische, die verklärte Persephone ist, Persephone dagegen nur die untere Kore, nach diesem Verhältniß ist es nicht zu verwundern, daß die Kore und Persephone ebenso verwechselt worden, wie Zagreus und Jakchos, darum bitte ich *Sie*, in dem Fall, daß *Sie* z.B. Creuzers Darstellung mit der meinigen vergleichen, es sich nicht irren zu lassen, wenn dieser z.B. auch die obere Kore als Todeskönigin vorstellt oder ihr zuschreibt, was nur von der Persephone als

II,3,489

solcher gilt. *Diese* Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten sind ganz klar über den Unterschied. In Bildwerken besonders sah man Demeter und die Kore mit dem Jakchos zusammen, beide sind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pausanias gleich im Anfang seiner Beschreibung von Attika[1] eines Tempels der Demeter, in dem sich Bildsäulen befinden: ášôÞ ôå êár ½ ðásò êár äZää h÷ùí IÉáê÷ïó. Die Fackel des Jakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder ist sie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenso finden sich in Rom immer Ceres

mit Liber und Libera zusammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle[2]. Liber und Libera sind, wie man aus dieser Stelle ersieht, wirklich nur Uebersetzungen der griechischen Namen Êï™ñïò und Êüñç. Jakchos ist der Liber, das männliche, die Kore ist die Libera, d.h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero sagt nämlich: quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item. Der offenbare Sinn ist: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, so sind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden - im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem *männlichen* Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich ist, d.h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigstens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangssprache noch ganz gewöhnlich gewesen seyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es ist nicht begreiflich, wie man eine so klare Stelle mißverstehen konnte, und *dieser* Lesart, die durch mehrere Handschriften bestätigt ist, die umgekehrte einiger anderer: quod in Libera servatur, in Libero non item, vorziehen konnte, und dieß nun *so* vorstellen will: von der Kore sage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Jakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

[1] II, 4.
[2] De Nat. Deor. II, 24.

II,3,490

dem Sohn der Semele (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird schon dadurch widerlegt, daß gerade in *historischen* Schriften Liber genau von *diesem* Dionysos gebraucht wird, z.B. bei Livius[1]: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenso heißt es bei Tacitus[2]: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenso findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inschriften z.B. von Grabmälern, wodurch Verstorbene ihre Einweihung in diese höchste Stufe der Mysterien bezeugen wollten, von denen sie auch in der andern Welt ein besseres Loos erwarteten. Am häufigsten dargestellt findet sich der Jakchos in Verbindung mit der *Kore* auf jenen bemalten Vasen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden sind, denn die Mysterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, - für den Verkehr mit den geistigen Göttern.

Wir hätten nun also die mystische Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollständig entwickelt. Dieselben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Jakchos, sind hier in ebenso vielen weiblichen Gestalten als Persephone, als Demeter und Kore dargestellt.

Diese Dreiheit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands.

[1] Hist. III, 55.
[2] Annal. II, 49.

[II,3,491]

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufgestellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben *in* der Krisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielheit sich ergeben hatte, als Inneres *stehen* blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es *mußte* diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Lustrationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z.B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transscendentale Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die *allgemeinen* Welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterienlehre

II,3,492

verborgen; es war insofern leicht, sie als eine solche zu deuten, wie schon zu Plutarchs Zeiten von diesem selbst, noch mehr aber von späteren, besonders Neuplatonikern geschehen ist. Daß aber in den Mysterien von den Potenzen eine solche allgemeine Anwendung gemacht worden ist auf eine transscendentale, philosophische Welterklärung, läßt sich wenigstens nicht beweisen; wäre es aber auch zu beweisen, so gehörte es nicht mehr in den Kreis unserer Untersuchung; wir können die Mysterienlehre nur soweit betrachten, als sie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Processes ist, nicht aber könnten wir sie in die späteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch schon wissenschaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologischen Bewußtseyn im Verlauf des ganzen Processes dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: die Mythologie sey eine ideale oder idealische Hülle, die um jene Geschichte der Natur gezogen sey, was gleichbedeutend seyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie sey nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur. Dieser Schleier, daß ich so sage, oder diese Hülle war freilich *so* zart, daß sie leicht durchbrochen werden konnte, daß es späteren Forschern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu versetzen, nämlich sie auf die Weltentstehung selbst zu deuten. Aber in den Mysterien war die *rein* religiöse Bedeutung *so* vorherrschend, daß für eine allgemeine philosophische, so zu sagen, kein Raum war.

Nur dieß ist gewiß: als allgemeine Religion wurden die Mysterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen selbst nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angesehen, wie Cicero[1] von Eleusis sagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Die Götter der Mysterien waren allerdings als die *allgemeinen* und *höchsten* Ursachen und demnach auch als Inhalt der höchsten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beschränkteste Ansicht außer der zuerst erwähnten bloß physikalischen

[1] De nat. Deor. I, 42.

II,3,493

wäre als Inhalt der Mysterien eine bloße *Moral* sich zu denken. Eine Moral enthielten sie freilich, *aber* so wie jede tiefe, die Seele zurückstellende, zu sich selbst bringende Lehre stets auch von moralischer Wirkung ist. Ideen der Moral waren außer den Mysterien zu allgemein verbreitet, als daß sie bloß mit solchen auch nur eine kurze Zeit sich hätten behaupten können. Sie hätten wenigstens von *dem* Augenblick an aufhören müssen, als Philosophen öffentlich ganz analoge moralische Lehren vortrugen. Man muß überhaupt sich immer zuerst die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Mysterien haben, die *nicht* - auch - der Philosophie zugänglich waren? Denn solche Quellen mußten sie haben, um sich auch im Zeitalter der schon mächtig entwickelten Philosophie, in Zeitaltern, die schon einen Sokrates, einen Platon und Aristoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausspricht, daß die Bedeutung der Mysterien eine rein religiöse war, muß man sich hüten, diese Erklärung wieder auf einzelne *Dogmen*, z.B. etwa auf das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele zu beschränken. Zum Theil würde davon dasselbe gelten, was so eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunsterblichkeit, und nicht nur diese im Allgemeinen, sondern der Zustand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Mysterien noch in hohem Ansehn standen, Gegenstand philosophischer Forschung geworden war, würde schon allein der platonische Phädon beweisen. Die Mysterien stimmten hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinsichtlich der *Strafen*, die dort den Ruchlosen erwarten (in einer Stelle der platonischen Gesetze[1] wird dieß ausdrücklich als Lehre der Mysterien angeführt), so wie hinsichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philosophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Mysterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Diese Seligkeit bestand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es scheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtloskommen

[1] IX, p. 870. D. E.

II,3,494

von derselben, wie aus der angeführten platonischen Stelle zu schließen, wo gesagt ist, daß nach der Ueberlieferung in den Mysterien der, welcher eine Blutschuld auf sich geladen, auf die Erde zurückkehren müsse, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Mysterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorsätzliche Blutschuld lag - Beichte in Samothrake - wurde als das sicherste Mittel angesehen, auch in der Unterwelt selig zu leben. Die Mysterien nahmen gleichsam voraus, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben. Nach dem pseudo-platonischen Axiochos[1] war den Eingeweihten dort der Vorsitz, die ðñïåäñßá, bestimmt, ja die Meinung, daß durch die Mysterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beschwichtigt werde, war so allgemein, daß in dem eben genannten Gespräch sogar von Herakles und Dionysos (der dabei noch als Mittelwesen, nicht als Gott, gedacht wird) gesagt ist: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzusteigen, haben sie nur durch die eleusinischen Weihen erhalten. Indeß auch diese Lehre von dem Zustand nach dem Tode war in den Mysterien nur Corollarium der *allgemeinen* Lehre, und sie war eben darum eines positiveren Inhalts als die bloß rationale der Philosophen. Was war denn nun also diese allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen

Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Mysterien ist also allerdings der ganz geistige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A^3, sondern der, dessen Grund [potentia ultima] das reine Ansich, und der eben darum auch A^3 war). Aber eben dieser vollkommen vergeistigte war zuvor der blind seyende, und nur insofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in diesem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von diesem Seyn abgeschieden ist - also nicht unmittelbar, nicht absolut, sondern nur, als der vom Seyn abgeschieden ist - ist er der geistige Gott. Also diese Lehre (von dem geistigen Gott) war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern *als* Geschichte, und

[1] pag. 371 D.

II,3,495

konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war also gewiß diese Darstellung der *Leiden des Gottes* in seinem Durchgang durch das blinde Seyn.

Da der ganze mythologische Proceß nur auf der successiven Ueberwindung des blind seyenden Gottes oder vielmehr des Gottes *als* blind seyenden beruht, so waren diese *Leiden* nicht zufälliger, sondern nothwendiger Inhalt der Mysterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die esoterische Geschichte der Mythologie selbst seyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben sich selbst bewußt wurde, sich selbst begriff. Die Uebereinstimmung, welche hier zwischen ägyptischen und hellenischen Gebräuchen wahrgenommen wird, ist schon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptische und griechische Mythologie nur einen und denselben Moment des Bewußtseyns darstellen (das Griechische war eben einmal ägyptisch gewesen, das Aegyptische ein früherer Moment des griechischen Bewußtseyns selbst). Indien, dessen mythologische Bildung eine völlig excentrische ist, hat nichts den ägyptischen und griechischen Lehren Aehnliches aufzuweisen. Es war der unglücklichste Gedanke, griechische Mythologie gerade mit indischer zu vergleichen, aber zwischen ägyptischer und griechischer Religion ist eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtschaft unverkennbar; die griechische Bildung nahm das Moment der *ägyptischen* Mythologie wieder in sich auf[1]. Die Leiden des Osiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Gestalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, so wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargestellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Osiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in dessen Nähe auch das Grabmal des Osiris zu sehen war, stellten die Aegypter (so berichtet

[1] Es ließe sich namentlich auch die Aehnlichkeit zwischen der griechischen Mysterienlehre mit der Ammonschen Lehre in der Weise hervorheben: Dionysos^1 = dem Gott in der Spannung, Dionysos^2 = dem Gott im Auseinandergehen, Dionysos^3 = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 392. D. H.)

II,3,496

Herodotos[1]), *Bilder der Leiden* des Gottes dar (äåßêçëá ô§í ðáèÝùí ášôï™), die sie, wie er sagt, Mysterien nennen. Herodotos, der die Identität dieser geheimen Feier mit gewissen griechischen Orgien vollkommen einsah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf diese ägyptischen Mysterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillschweigen darüber beobachten. In Griechenland

bemächtigten sich, wie wir gesehen, auch Dichter, aber bloß orphische, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schicksale des Dionysos als eines mythologischen Stoffes, den sie poetisch auf homerische Weise ausführten. Solche orphische Gedichte erhielten indeß, wie gesagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, sie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreises der Orphiker selbst, und erhielten erst zu den Zeiten des Plutarchos und Pausanias eine neue Wichtigkeit. Wenn sie diese Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darstellten, so konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titanische seiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort ôéôÜí kommt, wie früher[2] bemerkt, von ôåßíù, ôéôáßíù, *spannen*, her. Nun ist aber der erste Dionysos die Ursache aller Spannung, also die Ursache und das Princip alles Titanischen. Es ist insofern nicht undenkbar, daß titanische Mächte und besonders Kronos in den Mysterien selbst als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionysos vorgestellt wurden; der Kronos ist dabei abstrakt gedacht als das den materiellen (sich schon zu materialisiren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält sich als dieser schon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerrissenen) Osiris. Vielleicht erwähnt Pausanias in der ohnlängst angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomakritos nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphischen Dichter haben die Titanen nicht aus den Mysterien entlehnt, sondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Sais, so wurde höchst wahrscheinlich bei den großen Dionysien, welche zu Athen in den Limnais

[1] II, 170. 171.
[2] Philosophie der Mythologie, S. 618. D. H.

II,3,497

gefeiert wurden, die Geschichte des Gottes mit scenischem und tragischem Pomp dargestellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrscheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es scheint also, daß zu jenen scenischen Darstellungen durchaus eine Wasserfläche erforderlich war. Wir haben früher gesehen, wie Dionysos (der zweite) vor dem wilden Lykurgos sich ins Wasser zurückzieht. Diese Limnai waren ein Theil des *ältesten* Athens, wie aus Thukydides[1] erhellt, der sagt, vor der Anordnung des Theseus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsversammlungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch sie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen - vor dieser Vergrößerung der Stadt also, sagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweist er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis selbst stehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt seyen. Unter diesen Tempeln nennt er nun auch den des Äéüíõóïò dí Ëßìíáéò, in welchem, wie er sagt, zu Ehren des Dionysos die alten Dionysia am zwölften Tage des Anthesterion gefeiert werden. Demnach gehörte dieser Tempel zu dem ältesten Theile der Stadt, und gehört unstreitig auch die dort begangene Feier in die älteste Zeit Athens. Thukydides nennt sie ausdrücklich die alten Dionysien (ihr Gegenstand war auch der älteste Dionysos). Sie nebst den am lernäischen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten[2], zeigen das Gepräge der ältesten und dunkelsten Zeit des griechischen Bewußtseyns. Sie scheinen noch unmittelbar aus dem mythologischen Proceß - nämlich als Produkt der anfangenden Krisis desselben - hervorgegangen. Die Eleusinien, von denen sie getrennt und verschieden waren, gehören schon einer späteren und höher gebildeten Zeit (wie einem späteren und höheren Moment der Mythologie) an. An diesen haben offenbar jene óïöéóôáß Antheil, von denen Herodotos sagt, daß sie die Dionysosidee größer ausgesprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorstellung von dem *Tod* des ersten, des ältesten Gottes schreibt

[1] II, 15.
[2] Pausanias II, 37. Clemens - Alex. Protrept., p. 22.

II,3,498

sich von dem *ersten* Eindruck, von dem *frühesten* Erschrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig diese Vorstellung war, zeigt sich durch eine andere in das dunkelste Alterthum zurückgehende religiöse Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionysos traten in der völlig parallelen Formation der *etruskischen* Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein jåñ'ò ëüãïò (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinschaftlich den dritten erschlagen[1]. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, setzt von seinem Eignen hinzu: sie haben den *jüngsten* erschlagen. Davon steht aber in den Texten, aus denen wir diese Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erschlagen. Der *dritte* bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, so wenig, als wenn z.B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervortheilt, daraus folgt, daß dieser dritte der jüngste ist. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erschlagen, ist offenbar der *älteste*, er ist in der Sprache der andern - der hellenischen - Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionysos erliegt. - In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteste ist. Aber diese Ansicht wird noch bestätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erschlagenen Bruders in einer heiligen Kiste verwahren, die sie nach Tyrrhenien bringen. Immer ist es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Thessalonich wurde dieser dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an seinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieselbe Vorstellung, wie in der Leidensgeschichte des Zagreus, nur in ihrer rohesten, aber gewiß sehr alten Gestalt. - Diese Tragödie, die in Athen zum Mysterium sich ausgebildet und abgeschlossen hatte, wurde anderwärts, wie es scheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art symbolisch, daß die Leiden des Gottes nicht als solche, was man öffentlich nicht wagte, sondern als Leiden eines Menschen dargestellt wurden.

[1] Clem. Protrept., p. 16.

II,3,499

Herodotos erzählt wenigstens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Adrastos mit tragischen Chören gefeiert haben[1], den Dionysos dagegen haben sie *nicht* verehrt. Offenbar ist also Adrastos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, später alsdann Kleisthenes die Chöre, mit denen Adrastos war gefeiert worden, dem Dionysos gab. Der Name Adrastos selbst aber, den ich für keinen historischen halten kann, ist so gewählt, daß er die ursprüngliche Vorstellung durchschimmern läßt. Er erinnert an den Namen Adrasteia, der der Nemesis beigelegt wurde. Nemesis sollte diesen Namen von Adrastos erhalten haben. Dieß ist, wie schon früher[2] erwähnt, spätere Deutung. Mag man nun unter Adrasteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verstehen, wie gewöhnlich, so ist IÁäñáóôïò der passende Name für den Gott, der eigentlich nicht *wollend* gesetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die conditio sine qua non des Processes ist. Versteht man unter EÁäñÜóôåéá die Macht, welche das Ungeschehene (ô' Täñáóôïí), was eben darum aber eigentlich nicht geschehen *sollte* (diese Bedeutung liegt auch oft in dem á privativum, wie z.B. wenn man sagt Pâßùôïò âßïò), so würde Adrastos der Nichtseynsollende, die

verhängnißvolle, fatale, sinistre Persönlichkeit bedeuten. Eine solche *ist* aber der Gott, dem unterzugehen bestimmt ist, solang er der reale ist. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geschichte, wo sie nicht zum Mysterium sich ausbildete, in eine menschliche verwandelt wurde, sey es aus Scheu, Götter als leidend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der ältesten Geschichte auszufüllen. So ist die Geschichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Historie Roms beginnt, offenbar, wie ich schon früher[3] erklärte, nichts anderes als die ins Menschliche herabgesetzte Geschichte der drei Kabiren-Brüder. Remus ist offenbar der ältere (nach der

[1] ôN ðÜèåá ášôï™ ôñáãéêïsóé ÷ïñïsóé dãÝñáéñïí. Lib. V, 67. Vergl. hiezu Creuzer a.a.O. I, 306 Anm.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 146. D. H.

[3] Ebendaselbst, S. 609. D. H.

II,3,500

Quantität der ersten Sylbe zu schließen, ist Remus = Removus, der Hemmende, Widerstrebende). Romulus ist als der jüngere schon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Also der Hauptinhalt der Mysterien ist allerdings der in seinen drei Potenzen *einige* und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geistige Gott, aber diese Geistigkeit des Gottes konnte nicht abstrakt, sie konnte nur als ein Abscheiden von dem Seyn dargestellt werden. Der Inhalt der scenischen Darstellung *mußte* also die Thaten, die Leiden und endlich der Tod des Gottes seyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein sogenannter geläuterter Theismus seyn, worunter man zu unserer Zeit einen von allem Geschichtlichen losgerissenen, rein rationellen versteht. *Etwas* mußte in den Mysterien seyn, das aushielt, dessen Anziehungskraft nicht geschwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche *Geschichte* seyn, nicht Lehren einer bloß sogenannten allgemeinen Religion, welche die Mysterien im besten Falle mit den Schulen der Philosophen gemein gehabt hätten. Wodurch sie, auch nachdem die Philosophie längst erwacht war und die lebhafteste Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philosophen sich fortwährend unterschieden, war eben das *Geschichtliche* in ihnen, das sich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herschrieb. Hierin, daß ich nach *meiner ganzen* Theorie den geschichtlichen Charakter und Inhalt der Mysterienlehre festzuhalten vermag, liegt der Unterschied meiner Theorie von allen älteren und neueren philosophischen Deutungen, besonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigsten citirt werden, welche sie am wenigsten kennen. Nach unserer Erklärung ist in den Mysterien alles Faktum, alles beruht auf einem ersten bis in sein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern ist alles Reflexion und Lehrsatz, bei uns alles die Sache selbst. Persephone *bedeutet* uns nicht bloß, sondern ist das *Princip selbst*, für das wir sie ausgeben, ein wirklich existirendes Wesen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören *Sie* dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen ist die Persephone selbst nichts Existirendes, wenigstens nichts

II,3,501

Bestimmtes, Individuelles, sondern die menschliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades ist eine Vorstellung von dem Herabsteigen der Seele, wenn diese, die oberen Regionen verlassend, sich in das Reich der Materie stürzt und sich mit dem Körper vereinigt. Persephone ist nicht wirkliche Königin der Todten, unter diesen Todten sind vielmehr die todten und leblosen Dinge der Natur zu verstehen,

welche sie beseelt, Aides raubt sie nur, damit auch ôN hó÷áôá ôyò öýóåùò, die untersten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beseelung seyen. Dieß sind also *bloße* allegorische Erklärungen, indeß die Eigenthümlichkeit *meiner* Erklärung eben diese ist, in den Mysterien ebensowohl als in den Vorstellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbesondere ist es nun auch nach unserer Ansicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Mysterien einen *Monotheismus* zu denken (wie seit Warburton), einen Monotheismus in jenem abstrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutag allein genommen wird - im *abstrakten* Sinn, wo er nämlich ein absolut ungeschichtlicher ist - die Einheit des Gottes, welcher in den Mysterien gelehrt wurde, war eine *geschichtlich* vermittelte - im *negativen* Sinn, wo dieser Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, sondern nur von sich ausschließt. Als geschichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Mysterien gelehrte Einheit nicht eine dem Polytheismus absolut entgegengesetzte seyn, sie hatte diesen vielmehr zur Voraussetzung. Zu verschiedenen Zeiten, hauptsächlich seit des englischen Bischofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Mosis, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Mysterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes bestanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigstens der höchsten Stufen, vertraut, daß die mythologischen Götter nur menschliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menschen nach der euemeristischen Erklärung oder nach der anderen, noch frostigeren Deutung nur Personificationen von Naturkräften seyen. Diese Meinung würde scheinbar zwar erklären, warum die Mysterien Mysterien waren, d.h. warum auf dem eigentlichen

II,3,502

Inhalt derselben ein so großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit diesen geheimen Aufklärungsanstalten, wofür man die Mysterien nimmt, der öffentliche, der mythologische Götterglaube so lange Zeit hätte bestehen können. Nach dem sonst bekannten Gang menschlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Mysterien von der Oberfläche Griechenlands verschwunden wären, während sie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrscheinlich letzten Ausbildung der Mysterien an rechnen will, wenigstens 500 Jahre nebeneinander bestanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es scheint, gefährdete[1].

In einem bloß *negativen,* den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, sondern nur ausschließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Mysterien nicht bestehen. Auch nicht durch einen *solchen* Monotheismus hat das Christenthum über das Heidenthum gesiegt. Wenn in den Mysterien ein Monotheismus gelehrt wurde, so konnte es nur ein solcher sein, der die Vielheit selbst als *Weg* zu sich erkannte und sie eben darum stehen ließ. Die Entstehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder substantiell-Einen; mit dem untergehenden real-Einen ging aber der geistig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war also nur insofern Inhalt der Mysterien, als in ihnen die Göttergeschichte zur Geschichte des *Gottes* wurde, wodurch, *anstatt zur* Fabel oder *als* Fabel *erklärt* zu werden, die Göttergeschichte vielmehr zur *Wahrheit* wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geschichte des Gottes, welche in den Mysterien dargestellt war. Was äußerlich als Geschichte der Götter erschien, war innerlich nur die Geschichte des durch veschiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieser Geschichte des Gottes leitete sich dann erst auch alles andere her, was in den Mysterien gelehrt wurde. In dieser war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unsterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menschliche Leben Schmerzliches und schwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott bestanden; daher sagte man: kein Eingeweihter ist

[1] Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. H.

II,3,503

betrübt[1]. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte - zur Herrlichkeit, und was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie durch Mitleid und Furcht, die sie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben diesen Leidenschaften (wie sie nämlich die Menschen in Bezug auf sich selbst und ihre persönlichen Schicksale empfinden) reinige und befreie, eben dieses konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben. Gleichwie unleugbar ist, daß die griechische Tragödie selbst nur aus jenen tragischen Chören hervorgegangen ist, in denen die Leiden des Dionysos besungen wurden - was auch daraus erhellt, daß die tragische Schaubühne fortwährend unter dem besonderen Schutz des Dionysos stand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionysos-Mysterien stattfand - wie also die griechische Tragödie selbst den Mysterien ihren Ursprung verdankte, so ist wohl möglich, daß Aristoteles durch die Wirkung, welche die Mysterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle[2] von den zur Beschauung der Orgien vorbereiteten Gesängen dasselbe Bild einer *Reinigung* wie von der Tragödie gebraucht, indem er sagt: diese Gesänge wirken als eine êÜèáñóéò.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Mysterien gelehrt oder dargestellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt - ein Umstand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewisse Beschaffenheit des Innern voraussetzt, der Umstand des formell absoluten Geheimnisses, in dem die Mysterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten sie das Esoterische der Mythologie, aber doch nur in *dem* Sinne, wie man auch exoterische und esoterische

[1] Ïšäåñò ìõïýìåíïò “äýñåôáé. Siehe die Nachweisungen bei Creuzer IV, 507, Anm.
[2] Pol., p. 229,6; cf. p. 228,24 (ed. Sylburg).

II,3,504

Vorträge der Philosophie unterscheidet, ohne daß darum auf diesen auch ein unverbrüchliches *äußeres* Geheimniß ruhte. Die Mysterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man sieht nicht, warum sie selbst deßhalb ein absolutes Geheimniß waren, man sieht es um so weniger, als z.B. der Raub der Persephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zürnen und die Versöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich besungen wurde, ausführlich z.B. in dem bekannten, homerisch genannten Hymnus. Jene geistigen, *bloß* intelligibeln Götter, die wir die verursachenden genannt haben, waren im *Allgemeinen* jedem bekannt, ja sie waren auch solche, als Dii potes, als solche, die *reine* Potenzen sind (im Gegensatz der concreten Götter), als Consentes, als die unauflöslich Vereinigten *genannt*[1]. Die drei Dionyse im Besonderen waren zwar Götter der Mysterien, aber an sich keineswegs unbekannt; jeder z.B. kannte den Jakchosgesang, wenn er aus der Ferne ertönte, selbst auf der Schaubühne z.B. in seinen Komödien scheute sich Aristophanes nicht, Gesänge der Eingeweihten hören zu lassen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verständlich genug Dionysos, der Semele Sohn, und Jakchos als Einen Gott. Wo ist denn nun also das Geheimniß? So waren auch beide, Jakchos und Kore, Gegenstand unzähliger *bildlicher* Darstellungen. Aber selbst, was man für das Geheimste halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, selbst dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch gesehen, konnte jeder nach Lust besungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Orphiker, wie es wahrscheinlich

ist, aber diese Orphiker wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welch ein Haß erhob sich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgestürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in seinem Hause Mysterien gefeiert haben sollte; und als Aeschylos - wir wissen nicht was, aber - irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Mysterien zu offenbaren schien, unvorsichtig berührt hatte, konnte ihn vor

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. H.

II,3,505

der unmittelbar ausbrechenden *Wuth* des Volks nur die Zuflucht schützen, die er zu dem Altar des Dionysos nahm in der Orchestra - ein solcher Volkssturm setzt ein sehr bestimmtes Volks*gefühl*, und also auch ein sehr bestimmtes Geheimniß voraus - er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag gestellt zu werden, wo ihn nicht seine in der Schlacht bei Marathon bewiesene Tapferkeit, nicht seines Bruders eben daselbst davongetragenen Wunden, sondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht gewesen. Zwar der schon einigemal angeführte Gelehrte, der den Mysterien nichts zugestehen will, was irgend des Verschweigens oder des Aussagens werth gewesen wäre, meint, Aeschylos hätte nur irgend einen mystischen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieser, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem *Sagen*, von Worten sey dabei gar nicht die Rede gewesen. So Lobeck[1]. Und doch sagt in der von ihm selbst angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: ôN ìõóôéêN dðr óêçíýò dîåéðþí, und der Scholiast des Aristoteles, Eustratios, der denselben Vorfall erwähnt, sagt, Aeschylos habe diesen Volksunwillen erregt, weil er ðåñr ÄÞìçôñïò ëÝãùí ô§í ìõóôéêùôÝñùí ðåñéåñãüôåñïí Rðôåóèáé hïéêå, weil er von Demeter redend das höchste Geheimniß der Mysterien vorwitzig zu berühren schien[2].

Todesstrafe stand auf der Profanation, d.h. auf der Veröffentlichung der Mysterien; ja dieß genügte nicht, sie wurde durch Confiscation der Güter geschärft, und auch dieß schien nicht genug; selbst durch Inschriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines solchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigstens bis zur Unterjochung durch die Römer, das athenische Volk über der Ausführung dieser Gesetze. Aber noch Horaz[3] sagt:

- - Vetabo, qui Cereris sacrum
Volgarit arcanae, sub isdem

[1] Aglaopham. p. 82. 83.
[2] Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.
[3] Carm. Lib. III, Od. II.

II,3,506

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Isokrates in einer seiner Reden sagt, die Stadt sey, in dem, was sich auf die Götter beziehe, am meisten erzürnt gewesen, wenn jemand gegen die Mysterien zu sündigen geschienen, in allem andern aber, wenn

jemand den äyìïò, d.h. die demokratische Verfassung, aufzulösen gewagt haben würde. Jenes also war *höchstes* Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Personen, Handlungen, Gebräuche, ja selbst einige Worte der Mysterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Mysterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamm liegen werden, die Eigeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z.B. Clemens von Alexandrien, sind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Mysterien sehr wohl unterrichtet, und doch läßt sich nicht beweisen, daß ihre Wissenschaft von wirklicher Einweihung sich herschreibt. Das alles also, was wir bisher unter dem Namen der Mysterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimlehre, inwiefern es eben nur in den Mysterien überliefert worden, aber es erklärt das strenge Geheimniß der Mysterien selbst nicht. Irgend etwas mußte in diesen seyn, das absolut verhinderte, daß sie ja öffentlich werden konnte. Dieses eigentliche Geheimniß ist nirgends ausgesprochen. Etwas daher mußten die Mysterien immerhin enthalten, das im Gegensatz, ja im *Widerspruch* mit dem öffentlichen System, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn sonst brauchten sie ja nicht Mysterien zu seyn. Von der andern Seite konnten die Mysterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn sonst konnten sie nicht neben und mit demselben bestehen. Widerspruch und nicht Widerspruch, dieß scheint selbst der höchste Widerspruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Mysterien seyn, das sich mit dem öffentlichen System *vertrug*, und das doch nicht an seine Stelle treten konnte. Das erste (daß es sich mit dem bestehenden Götterglauben vertrug) ist nothwendig, weil es sonst nicht mit ihm coexistiren konnte, das andere, weil es sonst selbst öffentlich wurde, und seinerseits

II,3,507

den Götterglauben verdrängte. Wie läßt sich nun dieser Widerspruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionysos auseinandergesetzt, und, wie ich glaube, sie unwidersprechlich nachgewiesen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht übersehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und desselben Gottes im letzten Bewußtseyn vereinigt und soweit *in* diesem Bewußtseyn *simultane*, zugleich gesetzte Potenzen. Dadurch war aber ihr Verhältniß als *successiver* Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionysos wurde sogar ausdrücklich der älteste, der andere der jüngste und am spätesten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; sondern es war auch wohl möglich, daß jenes *Zugleich*seyns ohnerachtet - *in* diesem Zugleichseyn selbst - der erste Dionysos als Potenz, als Herrscher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionysos als Potenz oder Herrscher der Gegenwart, der dritte Dionysos als Potenz oder als Herrscher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Mysterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrschaft des wilden, des unholden Dionysos als Vergangenheit, als Herrschaft einer früheren, jetzt nicht mehr seyenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenso nothwendig dem zweiten Dionysos. Denn die Gegenwart ist von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieses Dionysos ist (ich muß noch einmal[1] an das Bild des Polykleitos aus der gebildetsten und bewußtesten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionysos, oder den Dionysos mit Attributen des Zeus darstellte). Die Gegenwart, als solche, gehörte also dem zweiten Dionysos. Der dritte Dionysos *war* zwar auch in jenem esoterischen Bewußtseyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als *gegenwärtiger* Herrscher seyn. Damit aber, daß der dritte Dionysos als noch nicht *herrschender*, als erst zukünftiger Herrscher bestimmt war, damit war zugleich der

[1] Siehe Philosophie der Mythologie, S. 642. D. H.

II,3,508

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionysos, und eben darum auch der nur *mit* und in ihm gegebenen und zugleich mit ihm gesetzten Götterwelt - auch dem zweiten Dionysos und der mit ihm und durch ihn bestehenden Götterwelt sey bestimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geistigen Gott als letzten Herrscher zu verschwinden. Schon sah das Bewußtseyn eine ältere Götterwelt, die vordionysische, die Welt der Titanen, in die Finsternisse des Tartaros hinabsteigen; wie glaublich, daß auch diese dionysische Götterwelt zugleich mit dem Gott verschwand, der selbst nicht der letzte war und als Herrscher der Gegenwart eben damit selbst eine Zukunft außer sich hatte!

Diese Lehre von einem noch bevorstehenden *dritten* Weltherrscher und einer mit ihm kommenden geistigen Religion, *welche das Bewußtseyn von dem Resultat des mythologischen Processes erst völlig befreite* - diese Lehre *vertrug* sich *nur* mit dem öffentlichen System, mit dem System des öffentlichen Götterglaubens, weil sie dieses als System der *Gegenwart* anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder sich selbst an seine Stelle zu setzen, weil sie sich selbst ausdrücklich *nur* als System der Zukunft, als System einer noch bevorstehenden Zeit betrachtete.

Dieses Zukünftige also war es, was den Mund der Eingeweihten verschloß, dessen Wissen man gern sogar vor sich selbst geheim gehalten und den *jetzt* herrschenden Göttern verborgen hätte[1], was man höchstens dem Auge durch bildliche Darstellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das “ðåsí, das bloße Zeigen, äåéêíýíáé, in den Mysterien, daher der höchsten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieser nächtlichen Feier ihres höchsten Geheimnisses einer noch nicht *seyenden*, erst *zukünftigen* Religion, verhielten sich die Mysterien ganz wie später die unterdrückte, die verfolgte, insofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter selbst brauchen diesen Ausdruck von den Mysterien des Christenthums) nur nächtlicher Weile in unterirdischen

[1] Macrob. Sat. (1, 7) sagt: Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes *ne in ipsis quidem sacris* enarrare fas fuisse.

II,3,509

Gemächern und Katakomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieser nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um so mehr und gleichsam um so zärtlicher sich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, so daß die Mysterien, anstatt die diesen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu schwächen, diese vielmehr noch erhöhten. *Sie* sehen selbst, wie diese Vorstellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich selbst diese Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geist des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinaussehend gedacht werden muß. *Dieses* Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgesprochen, jenes allgemeine Erschrecken und Entsetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünschung seines Andenkens genugthun zu können schien. Weit wahrscheinlicher war es dieses, eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimes (z.B. daß Persephone und Artemis eine und dieselbe seyen, was Herodotos[1] *ganz* unbefangen von Aeschylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlassen hätte, jenes Volkssturms zu erwähnen, wenn die Berührung dieser Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u.a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimes,

auf das Aeschylos anzuspielen geschienen hatte, und was so unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der Götterwelt läßt sich auch von Aeschylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er[2] dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Okenaiden antwortet:

Fleh', ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht;
Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
Er walt', er herrsche diese kleine Zeit,

[1] II, 156.
[2] Prometh. 936 ff.

II,3,510

Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht
Die Götter;

oder wie er[1] dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieser Worte wegen zur Rede zu stellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,
Ist deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrscht ihr neuen Herrscher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen sey.
Sah ich denn nicht schon zwei Beherrscher draus
Vertrieben? Schmählicher und bald werd' ich
Auch diesen dritten draus vertrieben seh'n.

Wenn diese Worte auch nicht gerade im Sinn der Mysterien gemeint sind, wie hätte Aeschylos solche Worte vor einem Volk wagen dürfen, dessen Bewußtseyn überall nicht über Zeus und seine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologischen Bewußtseyns als Götter der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um so weniger schwer, als sie selbst innerhalb der Mythologie vergangene Götter hatten, die doch nicht absolut vergangene waren, sondern *nur für die Gegenwart,* die eine gewisse Geltung also noch immer hatten. So läßt Sophokles[2] den Oedipus im Augenblick seines Todes (d.h. seines Hinaustretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos (doch wohl hier = Uranos) und Gäa anrufen.

Auch das Zurückstreben zu den ältesten Religionen, zumal im römischen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der ganzen Menschheit) gemeinschaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart sich mit der Vergangenheit wieder eint, so ist die Gegenwart als solche überwunden, man hat sich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

[1] Prometh. 952 ff.
[2] Oed. Col. 1654. 1655.

[II,3,511]

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

In jenem letzten Bewußtseyn, in dem der ganze mythologische Proceß endigte, waren die drei verursachenden Potenzen vereinigt und *zugleich* gesetzt. Aber dieses Zugleichseyn oder diese Einheit, eben weil sie eine entstandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen selbst als *successive* zu bestimmen, sie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Resultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des *gegenwärtigen* Bewußtseyns blieb zwar in diesem die äußere, exoterische Göttervielheit stehen, aber das *esoterische,* mit den Ursachen vertraute Bewußtseyn sah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es sah also auch eine *folgende* Zeit, in welcher der dritte Dionysos ebenso herrschen würde, wie jetzt der zweite herrschte, eine neue Welt, die mit diesem *letzten* Herrscher aufgehen, vor der die gegenwärtige selbst erblassen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der skandinavischen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefsinnigen und schwermüthigen Etrusker vergleichen dürfte.

Mit diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseyns, der, je weniger er ausgesprochen wurde, desto tiefer in die Gemüther sich einsenkte, erklärt sich, wie mir scheint, erst die ganze Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters. Ich meine damit insbesondere jenen tieftragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtseyn, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß

II,3,512

all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseyns durchdrungen zu seyn und ihre eigne Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Dieser *geheime* Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen, *er* ist der Talisman, der auch uns mit so ganz andern Empfindungen begabten, in so völlig andern Begriffen lebende Menschen noch immer unwiderstehlich anzieht. Dieses Tragische, das in die religiösen Empfindungen Griechenlands gemischt ist, leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist. Eben diese Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden ist, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er - keiner dieser zwei Seiten seines religiösen Gesammtbewußtseyns *allein* unterworfen - bald gegen die *mythologische* Religion selbst sich richtet und mit freier Ironie sie behandelt, und nicht weniger auch von jener geistigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion sich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöser Zwang als in Griechenland. Frei äußert sich der Grieche über die Verhältnisse, über die Eigenschaften, besonders die moralischen seiner Götter; niemand ist zu den Mysterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas gereicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu seyn, und nichts wehrt selbst dem den Mysterien Abgeneigten diese Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entweiht wird, über die bekannten Einzelheiten derselben sogar zu spotten. Nur im Angesicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, *absolut befreiende* Religion nicht ausgesprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieses und *mit* ihm die ganze Existenz des Staats beruhte auf der für die

II,3,513

Gegenwart unantastbaren Realität der angenommenen Götter. Aus *diesem* Grunde wurde die Veröffentlichung des Mysteriengeheimnisses als ein Angriff auf den Staat selbst angesehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob sich die von uns gemachte Voraussetzung selbst, zwar nicht durch direkte Zeugnisse, denn diese sind unter den angeführten Umständen begreiflicherweise nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen lasse.

Das Erste, was hiebei zu untersuchen kommt, ist unstreitig, ob die drei verursachenden Potenzen in der That auch als *Welt*herrscher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, so würde wohl von selbst folgen, daß sie als *successive* Herrscher gedacht wurden. Es liegt schon im Begriff des Herrschers, daß jederzeit nur Einer herrschen kann. Wenn die erste in ihr An-sich, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, so kann ihr in der Herrschaft nur die zweite folgen. Diese ist aber an sich selbst nur eine vermittelnde, sie überwindet die erste nicht, um selbst die Herrschaft an sich zu reißen, sondern um sie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn sie zur Herrschaft gelangt, hat das unterscheidende von der ersten, daß sie die andern *nicht* ausschließt, sondern unter sich *begreift;* mit ihr also oder unter ihrer Herrschaft ist zugleich die wahre All-Einheit gesetzt, oder sie ist die herrschende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtseyn, das sich mit der ersten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abschließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird also thatsächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyse wirklich als Weltherrscher gedacht worden. Dafür nun findet sich glücklicherweise der bestimmte Beweis. Es werden nämlich unter den mysteriösen Gottheiten drei zusammen erwähnt, die nicht èåïß (das sind auch die andern, auch die materiellen), sondern IÁíáêåò genannt werden. Einen besondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne besondern Begriff. Dieses Wort IÁíáêåò ist nur als ein alterthümlicher Pluralis von Tíáî anzusehen, wie denn eben dieselben von andern auch Anaktes genannt werden. IÁíáî aber ist, wie *Sie* wissen, der Titel der Könige, der Regenten, wie schon aus Homer bekannt ist. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch

II,3,514

besonders von Zeus, wie in dem bekannten Æå™ Tíá, Äùäùíáså, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal schlechthin ¿ Tíáî genannt. Aber es ist eine Trias von Göttern, deren gemeinschaftlicher, aber besonderer Name IÁíáêåò ist, wie ÊÜâåéñïé der gemeinschaftliche Name der samothrakischen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten schlechthin, also als Weltregenten, als Weltherrscher bezeichnet.

Welche Götter sind es nun, denen dieser Name insbesondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerst Pausanias, der in der Beschreibung des lokrischen Landes von der berühmten Stadt Amphissa sagt: Es feiern aber auch die Amphissäer eine Weihe (eine ôåëåôÞ), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktes. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktes seyen, wird nicht von allen gleich erklärt, sondern einige sagen, sie seyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meisten davon zu wissen glauben, sagen, sie seyen die Kabiren[1]. Daß im Grunde zwischen diesen verschiedenen Angaben kein Unterschied ist, wissen *Sie* zum Theil schon. In Ansehung der Dioskuren aber will ich es noch besonders erklären. Dioskuren (Äé'ò êï™ñïé, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zusammen erscheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Castor und Pollux genannt werden; sie sind nur zwei, denn sie sind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den ältesten, verschwinden ließen oder erschlugen; als die jüngeren auch sind sie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren stammt also von dem der Kabiren her, aber sehr früh gingen sie in den Volksglauben über, und verwandelten sich hier in die Heroen Castor und Pollux, wie sie Homeros kennt. Sextus Empirikus sagt: Die Tyndariden Castor und Pollux haben sich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter

genossen, eingeschlichen[2]. Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß ursprünglich menschliche Heroen, wie die beiden Homeros sind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widersprechen, und lasse dieß als nicht nothwendig zu unserer Entwicklung unentschieden. Genug, daß sie als zwei unzertrennlich

[1] X, 38, cf. II, 22.

[2] Vergl. Creuzer a.a.O. II, pag. 335.

II,3,515

vereinigte, als Kabiren galten, und besonders als èåïr óùôyñåó, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher fratres Helenae lucida sidera, denn die sternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Mastbäume erscheinen, wenn der Sturm sich legt, und die davon (nämlich von fratribus Helenae) noch heutzutag St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeschrieben oder als Erscheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am besten unterrichtet, denn sie gaben ihnen den allgemeinsten und umfassendsten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewissen Verrichtung. Die Kureten sind die über Zeus bei seiner Geburt wachenden, ihn beschirmenden, umstehenden, umschließenden Potenzen. Die IÁíáêåò sind also im Allgemeinen = den verursachenden Göttern, aber die Idee der IÁíáêåò ist schon eine höhere Form der Kabiren. Daß die *Kabiren* die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabirischen Geheimnisse einweihten, von Clemens von Alexandrien PíáêôïôåëÝóôáé genannt werden.

Daß aber namentlich, ja sogar vorzugsweise, die in Eleusis gefeierten Götter IÁíáêåò, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleusis Anaktoron genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beschreibt den Wiederaufbau des von den Persern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleusis und nennt den Tempel im Ganzen ôåëåóôÞñéïí, einen Theil desselben aber EÁíÜêôïñïí· Nach Hesychios und Eustathios aber ist Anaktoron oder, wie es sonst auch lautet, Anaktorion, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendste und die wichtigste Stelle über die Anakes, welche uns auch die *Namen* derselben bringt, ist die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorlese: Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. *Primi tres* (hier also die Dreizahl), qui appellantur Anaces Athenis (also den attischen Mysterien gehörten sie ursprünglich an, und Anaces war der athenische Name) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina

II,3,516

nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. - Cicero geht hiebei von den Dioskuren aus: die ältesten (primi), sagt er, seyen drei. Von diesen dreien unterscheidet er gleich nachher die *zwei*, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Castor und Pollux genannt werden. Die ersten und ältesten aber, sagt er, seyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem ältesten König, und Proserpina geboren seyen. Die Lesart ist hier zweifelhaft. Mehrere Handschriften haben nur: vom König Zeus. Der "älteste" würde sich darauf beziehen, daß Cicero in dieser Stelle tres Joves unterscheidet, einen ältesten, einen späteren und einen jüngsten. Er würde also sagen, die Anaces seyen Söhne des ältesten, d.h. des bis in die älteste Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verursachenden Potenzen in der mythologischen Sprache, welche auch die Mysterienlehre noch immer redet, Söhne des Zeus genannt

werden, habe ich schon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proserpina genannt sind, macht keine Schwierigkeiten, obgleich eigentlich nur der erste Dionysos, Zagreus, Sohn der Persephone ist. Da von einer mysteriösen Lehre die Rede ist, so dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbestimmungen völlig genau sey. Der Name Proserpina ist hier hauptsächlich nur, um das hohe Alter dieser Herrscher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptsache ist, daß die Namen genannt sind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit diesen Namen befinden. - Der berühmte Hellenist Tib. Hemsterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, statt Tritopatreus müsse Tritopatores gelesen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß "die drei Väter" wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionysus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anakes spricht, so conjekturirte Hemsterhuis ferner, der Name *Zagreus* sey ausgefallen. Allein vielmehr ist nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben statt Zagreus gesetzt ist. Ausdrücklich sagt Hesychios, Åšâïõëå˜ò ¿ GÁéäçò. Auch andere Glossen und anderwärts Vorkommendes beweist, daß Eubuleus der Name des ersten

II,3,517

Dionysos ist, der also hier nicht eingeschaltet zu werden braucht. Denn eben derselbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige ist, ist in seiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dieß heißt Åšâïõëåýò), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es ist merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dieß beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces bestimmt sind, die höchste Zusammenfassung ist. Eben darin, daß Zagreus schon Eubuleus ist, liegt die Andeutung der höchsten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet also Eubuleus den ersten, Dionysus den zweiten Dionysos, Tritopatreus ist also eben der dritte Dionysos selbst, wie schon der Name anzeigt, durch den also dieser als *dritter* Regent sogar bezeichnet ist. Wenn nun die drei Dionyse in den attischen Mysterien als drei Herrscher oder Regenten angesehen waren, so folgt von selbst, daß sie auch als *successive* Herrscher, als Herrscher verschiedener Zeiten gedacht waren IÁíáî heißt immer nur der oberste Herrscher. Der oberste Herrscher kann aber immer nur Einer seyn. Drei oberste Herrscher in Einer Idee vereinigt, sind also nothwendig drei successive Herrscher. Es stellen sich dadurch die Mysterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, so daß, was bis jetzt nur subjektive Bedeutung fürs Bewußtseyn hatte, zugleich als *Welt*geschichte nun erschien.

Sollten nun aber nicht in den eleusinischen Festgebräuchen selbst sich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unserer Voraussetzung nach seyn müßte, der dritte Dionysos, zwar nicht als schon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als *zukünftiger* Weltherrscher gefeiert worden? Allerdings gibt es solche. Erinnern *Sie* sich, daß der dritte Dionysos, der Jakchos, als *Kind* an der Brust der Demeter gezeigt und vorgestellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Absicht, als um ihn als den noch nicht herangewachsenen, noch zukünftigen Weltherrscher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie schon einmal[1] erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste Zeus als Kind lag, um ihn als

[1] Oben S. 294. Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 681. D. H.

II,3,518

den noch nicht herangewachsenen, aber unausbleiblichen künftigen Weltherrscher zu bezeichnen. So

haben wir ja auch den zweiten Dionysos, solang er noch schwach und nicht erstarkt ist, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan gesehen. Diese Symbolik bleibt sich überall gleich: sie findet sich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, dessen Idee aus der schönsten griechischen Zeit sich herschreibt (ich habe die Erklärung desselben zum Gegenstand einer eignen Abhandlung gemacht[1]).

Eine Hauptrolle in den Jakchosprocessionen spielte die *mystische Wanne*, von der so viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben worden, z.B. sie solle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geschieden werden; nach Servius zu Virgil[2] sollte sie andeuten, der Eingeweihte werde in den Mysterien ebenso gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieses Symbol auch nicht etwa noch auf die Einsetzung des Ackerbaus beziehen, denn Jakchos war der Urheber anderer, höherer und geistigerer Wohlthaten. Aber es ist bekannt, daß das Kind Jakchos selbst in der Wanne getragen wurde, und daß Jakchos selbst von der Wanne auch den Namen Ëéêíßôçò hatte. Die Wanne war also die *Wiege* des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn *Sie* mich fragen, warum zu dieser Wiege eine Wanne gewählt worden, so weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Jakchos sollte dadurch als der Fürst des Friedens bezeichnet werden, die Wanne ist ein Bild friedlicher Beschäftigung; zugleich aber sollte dadurch das Unscheinbare seiner Geburt, daß er noch nicht erschien als der er seyn sollte, bezeichnet seyn, und durch eine wunderbar scheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepsis ist die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden ist.

Eine andere, sehr gewöhnliche Vorstellung der Kindheit des Jakchos ist, daß er mit Spielwerk umgeben vorgestellt wird, aber dieses Spielwerk deutet auf den künftigen Weltherrscher, die Kugel bedeutet

[1] Abgedruckt als Anhang zur Philosophie der Mythologie. D. H.

[2] Georg. I, 166.

II,3,519

die Weltkugel, das Scepter spricht von selbst. Doch ist schon darin ein Fortschritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieser Fortschritt oder daß das Kind heranwachse und der künftigen Weltherrschaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am sechsten Tage der Eleusinien (dem festlichsten von allen) Jakchos nun schon als *Knabe* erschien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedvollsten Zeit, Gegensatz des kriegerischen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter festlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleusis gebracht wurde[1]. Auch durch diesen Zug - dieses Kommen nach Eleusis war er ja eben als der *Kommende* bezeichnet, und so nehme ich zum Schluß keinen Anstand zu behaupten, daß selbst der Name Eleusis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunst, den *Advent* des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentes ist das Wort hëåõóéò, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis EÅëåõóßò verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erste Ankunft der Demeter in Eleusis bezogen wurde, gebe aber, da diese nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre hëåõóéò aber, das Kommen, die Zukunft des Jakchos gemeint war, und so war denn auch der höchste Gegenstand der Mysterien zu Eleusis kein anderer als eben dieses *Kommen* des Gottes. Daß also Jakchos in diesen als der Herrscher einer künftigen, einer noch bevorstehenden Zeit dargestellt wurde, glaube ich *so* evident, als es in solchen Sachen nur immer möglich ist, bewiesen zu haben.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatsache nun als bewiesen annehmen darf, daß die drei Dionyse als successive Weltherrscher gedacht worden sind, so folgt von selbst, daß Jakchos der letzte

Herrscher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den von den dreien ist eben darum dieser der am meisten mysteriöse. Er fällt über das mythologische Bewußtseyn in einem *Sinn* hinaus, wie keiner der früheren. Der erste, der überwundene, in sein An-sich zurückgetretene, der insofern

[1] Vergl. Creuzer IV, 528.

II,3,520

= Hades ist, dieser also, inwiefern er als Dionysos gedacht wird, ist freilich auch nicht materieller, sondern rein verursachender Gott, reine Potenz = A^1; aber inwiefern er doch ursprünglich materiell war und erst zur reinen *Potenz* wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologischen, nämlich unter den Kronossöhnen, die *mit* Zeus hervortreten; aber - hier ist er dann nicht Dionysos; daß Hades = Dionysos ist, gehört immer nur zu dem esoterischen Wissen. Als *jener,* als materieller Gott, ist er der mythologische Hades, als *dieser,* als reine Potenz, ist er der Hades der Mysterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionysos, bleibt zwar immer reine Ursache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter insofern mit herein, als er die Ursache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d.h. die Ursache der Göttervielheit selbst ist. Insofern ist er, ohne *selbst* materieller Gott zu seyn, doch nicht ausgeschlossen vom mythologischen Bewußtseyn, vom Bewußtseyn der mythologischen Götter; er spielt auch in dieses herein, wie die Berührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch schwach, furchtsam und ebenfalls erst heranwachsend und der Pflege bedürftig erscheint. Aber *mit* der vollendeten Göttervielheit, da ist er erstarkt und erwachsen. Der dritte Dionysos aber wird erst *nach* jenen materiellen Göttern gesetzt, diese sind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas schon Daseyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem also der dritte erst jenseits jener Vielheit und nach ihr gesetzt wird, erscheint er schon darum in Bezug auf die schon daseyenden und herangewachsenen als *Kind,* als der in Bezug auf *sie* erst *kommende,* als künftiger. Dieser also kommt in dem mythologischen Bewußtseyn als solchem nicht mehr vor, er fällt über dasselbe hinaus, und gehört *allein* jenem innern, esoterischen Bewußtseyn an, das eben durch die aus sich hinausgesetzte Göttervielheit sich selbst befreit hat. Deßwegen ist *Jakchos* vorzugsweise der Dionysos der Mysterien, wie er eben darum auch der eleusinische êáôE dĩï÷Þí genannt wird. Nur in den Mysterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieser dritte nur *herrschen* würde. Auf jenen sechsten Tag, wo er,

II,3,521

schon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleusis gebracht wurde, auf eben diesen Tag fiel auch die eigentliche Epopteia.

Als *Gegenstand* der Mysterienfeier ist, wie mir scheint, die Herrschaft oder Herrlichkeit des Jakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erscheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeisterung durch Chöre dich feiern als den *Herrn* Jakchos, óc ìáéíüìåíáé ÷ïñåýïõóé, ô'í ôáìßáí IÉáê÷ïí[1]. Das Wort ôáìßáò bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthschafter, aber es wird schon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr ist, der schaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer ôáìßçò ðïëÝìïéï Píèñþðùí, der über den Krieg der Menschen waltende; ôáìßáò ÊõñÜíáò heißt bei Pindar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Jakchos gemeint sey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angeredet wird, durchaus der thebanische Dionysos ist, so daß jene

Worte fast nicht anders erklärt werden können als: sie feiern dich, den thebanischen Dionysos, *als* den *Herrn* Jakchos, der du seyn wirst, der du noch nicht bist. Deutlicher sich auszusprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß ôáìßáò hier unbestimmt Herr, Herrscher ist, erhellt auch aus folgendem Umstand. Ein dem Wort ôáìßáò ganz paralleles ist ákóõìíÞôçò, welches ursprünglich auch heißt: der jedem sein Theil gibt, daher Richter z.B. bei Kampfspielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch schlechtweg herrschen, z.B. ákóõìíÓí ÷èïíüò bei Euripides: die Erde beherrschen, und Aristoteles[2] nennt die ältesten Könige ákóõìíÞôáò. Pausanias aber kennt in seiner Beschreibung von Achaia[3] einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verschlossenes (geheimes) Bild des Dionysos verehrt, der *Gott* selbst ein ákóõìíÞôçò genannt wird. Diesem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen bestimmt war, aufgehört

[1] v. 1151. 1152.
[2] Pol. III, 9 (Sylb. p. 87).
[3] VII, 18 ff.

II,3,522

hatte. In derselben Stadt (Paträ) war ein Tempel des Dionysos, in dem *drei* Bildsäulen des Gottes sich befanden, die am Dionysosfest in den Tempel des Aisymnetes feierlich gebracht wurden - denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, sie *unter* sich begreifende.

Es ist nun wohl natürlich, daß wir von der Vorstellung, welche die Stifter der Mysterien, und dann eben darum auch die in dieselben Eingeweihten von jener *zukünftigen* Zeit sich bildeten, daß wir von dieser Vorstellung auch uns einen Begriff machen zu können wünschen. Ebenso begreiflich aber ist, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich ist. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn diese Vermuthung nur in *nothwendigem* Zusammenhang steht mit den Principien, die sich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatsachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage ist, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, so bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben gesehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menschheit durchaus nicht anders als unter den heftigsten und schmerzlichsten Kämpfen entstand, und mit welcher Kraft das Bewußtseyn an der ersten, wenn auch an der falschen Einheit festhielt. Der Schmerz, den das Bewußtseyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur versöhnt werden, wenn es ihn selbst als einen *bloßen* Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen sollte, um zu einer bessern, das ganze Bewußtseyn wieder heilenden Religion durchzudringen, die einst in der Zukunft dieselbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherstellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menschengeschlecht vereinigt hatte. Am gewissesten also läßt sich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Mysterien hinzeigten, eine *allgemeine*, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und veruneinigte Menschengeschlecht wieder vereinigende, zusammenbringende und zusammenbindende seyn sollte. Durch mythologischen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologische ist *an sich* eine partielle Religion; die

II,3,523

jenseits aller Mythologie ist an sich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiser Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil sie zu so vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römische Proconsul in Griechenland,

Prätextatus, dem Zosimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorstellungen dagegen, indem er sagte, durch dieses Gesetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: ôï™ôïí ô'í íüìïí Pâßùôïí ôïsò GÅëëçóé êáôáóôyóáé ô'í âßïí, d.h. dieses Gesetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz trost- und freudelosen machen, wenn ihnen verwehrt seyn sollte, die heiligsten, das *menschliche Geschlecht zusammenhaltenden* Mysterien (ôN óõíÝ÷ïíôá ô' Píèñþðåéïí ãÝíïò Qãéþôáôá ìõóôÞñéá) nach ihren Gebräuchen zu begehen[1]. Diese Vorstellung erwirkte für die eleusinischen Mysterien einen Aufschub bis auf die Regierung Theodosius d. Gr., wo sie gänzlich abgeschafft wurden. Hier werden also die Mysterien nicht als eine den Griechen eigne und besondere, sondern als allgemeine, die ganze Menschheit vereinigende Religion erklärt, wie in der schon angeführten Stelle des Cicero: Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

In allen Religionen ist eine spes temporum meliorum - selbst das Christenthum hatte seinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tausendjährige Reich, wo Christus als sichtbarer Herrscher auf Erden erscheinen und mit seinen Heiligen regieren, aller Widerstand aber, alle Macht des Bösen überwunden seyn sollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck seiner religiösen Gebräuche und der immer noch schmerzlichen Opfer seufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechischen Heidenthum war ein solcher Trost durch die Mysterien gegeben, und wir müssen deßwegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Mysterien suchen, gleichwie es aus demselben Grunde auch die Mysterien waren, welche dem Christenthum am meisten widerstanden.

[1] Zosimus IV, c. 3. Vergl. das áj Qãéþôáôáé ôåëåôáß, bei Proclus, Comm. in Alcib. I, pag. 61 ed. Creuzer.

II,3,524

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, sollte auch wieder das Ende des Menschengeschlechts seyn. Wie tief das Schicksal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der persischen Lehre, den Plutarch[1] anführt, es stehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verschwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfassung die seligen und gleichredenden Menschen vereinigen: fíá âßïí êár ìßáí ðïëéôåßáí Píèñþðùí ìáêáñßùí êár ¿ìïãëþóóùí QðÜíôùí ãåíÝóèáé. Bekanntlich ist Aehnliches im A.T. von dem Messias geweissagt: "Alle Thale sollen erhöht, alle Berge und Hügel sollen geniedrigt, was ungleich ist, soll eben, und was krumm ist, soll schlecht, d.h. gerade werden", und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in seiner Rede an das jüdische Volk. Die Berge sind wohl überhaupt nur die trennenden Hindernisse, aber wichtiger ist der åþò âßïò, die ìßá ðïëéôåßá und besonders die ¿ìïãëùóóßá, die gleiche Sprache aller Menschen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirksamkeit gesetzt und verschwunden seyn werde. Auch die eôåñïãëùóóßá gilt als ein Werk des alles veruneinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichsam nothwendig am Eingang der Geschichte des in die Welt tretenden Christenthums das Wunder des Pfingstfestes ist, die Gabe der Sprache, die, wie man sie auch übrigens sich denke, *die* Wirkung hatte, daß Menschen von verschieden redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerschaften jeder dieselbe Rede in *seiner* Sprache zu hören glaubte[2].

Ich nehme daher keinen Anstand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Mysterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von diesem, und daher Monotheismus vorzüglich in *dem* Sinn war, daß eine dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche Religion als *zukünftig,* als gewiß einst kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion selbst konnten sie freilich nicht durchdringen,

[1] de Isid. et Osir., c. 47.
[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 108 ff. D. H.

II,3,525

aber bis zu dem Punkte, wo sie dieselbe als zukünftig ersahen. Nächst dem Interesse, was der Mensch an seiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zustande nimmt, der ihn, besonders nach diesem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder bessere Mensch an der Zukunft seines ganzen Geschlechts nimmt. Derjenige müßte gleichsam die Menschheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geschichte, welcher endliche, letzte Zustand ist dem ganzen Geschlecht bestimmt, oder ist auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erscheinungen? Man hat daher gewiß die Ansicht der Mysterien sich sehr beschränkt, indem man gar nicht auf diesen Gedanken fiel, daß sie auch über die *Zukunft* des menschlichen Geschlechts gleichsam eine Offenbarung enthielten.

Fassen wir nun alles zusammen, so waren also in den Eleusinien *vereinigt* die Mysterien der Demeter und des Dionysos. Die Mysterien des Dionysos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Mysterien der Demeter. Dionysos in seiner höchsten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Mysterienlehre, wozu Demeter nur der *Anfang* war. Ueberhaupt also (um mit dem Allgemeinsten unsere Betrachtung zu schließen) auf *Vergangenheit* und *Zukunft* bezogen sich die Mysterien; schon darum eben waren sie Mysterien. Einerseits bezogen sich die eleusinischen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel *der* Vergangenheit zurückgetreten sind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun besonders die ganze Persephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog sich auf die Zukunft des religiösen Bewußtseyns und des Menschengeschlechtes selbst; dahin gehörte die Dionysoslehre in ihrer höchsten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrscher schon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerseits der Persephone, andererseits des Jakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Mysterien auch vorzugsweise Mysterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwischen Anfang und Ende und den auf beide sich beziehenden Gottheiten *die* Götter standen, welche vorzugsweise auf die Gegenwart, die eigentlich

II,3,526

geschichtliche Zeit, sich beziehen - die als im engern Sinn *geschichtlichen* Götter auch die vorzugsweise poetischen, in das menschliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menschliche Begebenheiten sich einmischenden sind - und wenn dagegen die Götter der Mysterien vorzugsweise Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, so ist es schon daraus begreiflich, und es braucht keine besondere Absicht, kein Vorsatz deßhalb angenommen zu werden, wenn diese - theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft schwebenden Götter, die schon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtseyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn diese in den populären, für das allgemeine Verständniß bestimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich *allgemeinsten* Gunst streben, gern das Tiefere beiseit lassen, oder es höchstens leicht berühren. Die homerischen Gedichte aber sind so sehr volksmäßig, daß man eben darum sie kaum als das Werk eines Individuums ansehen kann. Diese Gedichte schließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Mysterien aus, sondern lassen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und

vorübergehend, wie z.B. den von Zeus in den Tartaros verstoßenen Kronos; gar manches findet sich bei Hesiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homerischen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Mysterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Mysterien bemerken. In Griechenland hießen sie ôåëåôáß, auch ôÝëç, Pluralis von ôÝëïò, das Ende; ôåëåsóèáé hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, sie haben ôåëåôáß geheißen, weil sie eben das Ende oder die *zukünftige* Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die großen Mysterien ursprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen ôåëåôáß genannt wurden.

Aber sie bezogen sich ja ebensowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich seyn zu denken, der römische Name initia drücke nur die andere Seite von

II,3,527

ôåëåôáß aus? Wie in Athen die kleinen Mysterien nur per synecdochen auch ôåëåôáß hießen, so wären in Rom auf gleiche Weise die großen ebenfalls initia genannt worden. Der Unterschied zwischen den kleinen und den großen Mysterien scheint in der That ganz damit übereinzustimmen; die kleinen waren die initia der großen, die großen die ôåëåôÞ der kleinen[1]. Es scheint, daß in diesen (den kleinen) vorzüglich nur die Persephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen Epopteia die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionysos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Mysterien als eine Vorweihe zu den großen angegeben. Plutarch führt die geistreichen Worte an: ô'í œðíïí åqíáé ôN ìéêñN ôï™ èáíÜôïõ ìõóôÞñéá, der Schlaf sey die kleinen Mysterien des Todes[2].

Zu den kleinen Mysterien hatte jeder Hellene ohne Unterschied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden diese auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geschah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in diese erhielt, ob und welcher Zwischenraum zwischen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Mysterien zu thun, als nur so weit es das Innerliche sehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Mysteriographen überlassen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, so viel ich mir bewußt bin, in ihren *einzelnen* Behauptungen und Erklärungen stets durch Thatsachen begründete und nachgewiesene Ansicht - wie man diese im Ganzen beurtheilen möge, so wird man ihr wenigstens zugestehen, daß sie in den Mysterien nichts annimmt oder voraussetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künstliche Veranstaltung oder Erfindung aus demselben ursprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie sich entwickelt hat.

[1] Dieser Erklärung des Namens initia für die Mysterien bei den Römern scheint demnach der Verfasser vor der oben S. 459 angedeuteten den Vorzug zu geben. D. H.

[2] Consol. ad Apollon. c. 12.

II,3,528

Was in dieser Untersuchung am leichtesten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, ist die Einmischung der *orphischen Ideen,* die man besonders bei späteren Schriftstellern findet, und die übrigens sehr begreiflich ist. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichsam als einem Gegensatz des Homeros gegeben haben, stand orphische Wissenschaft und Denkart auch von Anfang an im Gegensatz mit der exoterischen Mythologie. Dieß gab also die natürliche Veranlassung, daß die

Orphiker, die sonst, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechische Denkart finden konnten, sich so viel möglich an die Mysterien anzuschließen suchten. Zwar auf das Innere der Mysterien selbst haben sie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewiesen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Mysterien entstanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie selbst. Dieß ging *so* natürlich zu, daß zuerst immer eben das, was später exoterisch wurde, esoterisch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem sich das Bewußtseyn dieser bis dahin bloß inneren und daher chaotischen Vielheit entledigte, sie aus sich heraus- und demnach zuerst auseinandersetzte, blieben nun im Bewußtseyn die reinen *Ursachen*, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortdauernden esoterischen Bewußtseyn, und somit zu den Mysterien. Diese als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Processes, und immer wieder aus diesem entstehend, hatten in sich selbst eine zu lebendige und selbständige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen sie hätte wesentlich alteriren können. Worauf das orphische Wesen Einfluß haben konnte, waren also nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und besonders von den Vorgängen der Mysterien machte. Der theogonische Proceß war allerdings zugleich ein kosmogonischer. Dieser lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht schwer, diesen Schleier hinwegzuziehen, und so die rein theogonischen Vorstellungen der Mysterien in allgemein kosmogonische hinüberzuziehen. Diese orphischen Erklärungen verbreiteten sich um so mehr,

II,3,529

als nach der Auflösung und Zerstörung der pythagorischen Gesellschaften viele Pythagoreer sich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen also, die man als orphische an ihren rein und bloß philosophischen Deutungen erkennt, muß man sich fern halten, und alles, was von den Mysterien bekannt ist, immer so viel möglich wieder auf seine mythologische Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derselben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht *ganz* mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermischung und unkritischer Anwendungen verschiedenartiger und in Ansehung ihrer Authenticität höchst ungleicher Aussagen und Erklärungen gemacht worden sind.

Gleichwie nun aber die griechischen Mysterien das wahre Ende der Mythologie sind, so sind die begriffenen Mysterien auch erst das wahre Ende einer *Philosophie* der Mythologie. Erst in den Mysterien, behaupte ich, ist der mythologische Proceß wahrhaft *geendigt.* Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eignes Ende, seinen Tod in sich begreift. So ist das gegenwärtige menschliche Leben nur ein Theil des menschlichen Gesammtlebens; zu einem Ganzen und darum von sich selbst Begriffenen wird es aber erst dadurch, daß der Mensch das Ende dieses Lebens - nicht bloß *fürchtet*, wie das Thier, sondern - als den *nothwendigen* Ausgang *erkennt* und mit der Einsicht in dieses nothwendige Ende zugleich den Begriff einer *Zukunft* verbindet. In den Mysterien sah das mythologische Bewußtseyn sein eignes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als *wir* in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Dieses Bewußtseyn seines nothwendigen Endes schließt also erst das mythologische Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Gestalten desselben jenen wohlthätigen, versöhnenden Schatten, der es auch uns möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte

II,3,530

wo der Hellene *mit* der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d.h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb dieser selbst möglich war. Aber eben damit sind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der absoluten Versöhnung ein unmittelbar möglicher ist. Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es ist aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die sie erklärenden Principien schon *unabhängig* von ihr erkannt zu haben (sonst Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darstellungsweise der Offenbarungsglaube sich selbst nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, so liegt die Ursache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer sich selbst und zumal ihren *Gegensatz* nicht erkennt. Die Realität - ich bitte *Sie,* dieß wohl zu bemerken - die Realität der Principien, aus welchen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß. Das ist der Vortheil einer Philosophie der Mythologie für eine Philosophie der Offenbarung.

Vierter Band:
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke.
Philosophie der Offenbarung.

[II,4,V]

Inhalts - Uebersicht.

Drittes Buch.

Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil.

als Hauptvoraussetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß der Philosophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wissenschaftlich zu behandeln, der scholastischen, der äußerlich historischen, der mystischen, S. 30. Anfang der philosophischen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Christenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verständniß derselben (was Christi *Person* betrifft) die Freiheit (Selbstherrlichkeit) Christi vor seiner Menschwerdung, Begriff der ìïñöx èåï™, S. 37. Exegetischer Nachweis aus *Phil*. 2,6-8, S. 39. Anwendung dieser Ansicht von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung auf weitere Stellen des N.T., S. 45. Wiefern besonders die *Versuchung* Christi die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Christi voraussetze, S. 49.

Sechsundzwanzigste Vorlesung. Fortsetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Voraussetzung für das *Werk* Christi und für dessen Verständniß, a) die Realität des zu überwindenden Princips sowohl gegenüber vom Menschen als in seiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geschehene äußere Ueberwindung dieses Princips, S. 54, c) der Wille zur

II,4,VI

Selbstaufopferung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlassen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters - letzteres bewiesen aus 1 *Kor*. 15,27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derselben Stelle auf die Christologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der christlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und dessen geschichtlicher Entwicklung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre der Tritheiten, S. 66.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Näheres über die Bedeutung der von Christo schon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von seiner späteren, persönlichen, S. 74. Völlige Aufhebung der Spannung in Folge der Menschwerdung und des Opfers Christi, womit der Eintritt (das Kommen) der *dritten Potenz*, des Geistes, verbunden ist (bei der Taufe Christi), S. 80. Resultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexistenz Christi nach dem Johanneischen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des ëüãïò, S. 89.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zur Erklärung des Johanneischen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philosophischen (Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs selbst unter Nachweisung der in ihm enthaltenen christologischen Momente (insbesondere auch des Verhältnisses derselben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Die (persönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der alttestamentlichen Oekonomie, - Bestimmung der Art und Weise der Offenbarung im A.T., S. 119. Diese erläutert an der Versuchung Abrahams, sowie an Anderem aus der jüdischen Religionsentwicklung, S. 121. Das Successive in der alttestamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein sich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidnische in der mosaischen Gesetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologischen Stoff zu erklären: die Beschneidung, S. 135, die Speisegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Aussatz, S. 140). Kritik der Spencerschen Theorie und der typischen Erklärung, S. 142. Weitere Beweise für das Durchwirken des mythologischen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typische sowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeschichtliche Bestimmung des jüdischen Volks und sein Verhältniß zum Christenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigste Vorlesung. Das Römerthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Christi, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menschwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menschwerdung, S. 156. Uebergang zur positiven Bestimmung über die Art der Menschwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie schwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menschwerdung a) nach der sittlichen Seite, S. 162, b) nach der physischen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Christi als eines äußeren (gemein-geschichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigste Vorlesung. Weiteres über die (physische Seite der)

II,4,VII

Menschwerdung - die Mitwirkung des heil. Geistes bei derselben - mit Rücksicht auf neutestamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiefern nach der Theorie der Philosophie der Offenbarung Christus ebenfalls als von David abstammend erklärt ist, S. 177. Die Unsündlichkeit Christi, S. 180. Ueber den Begriff des "Fleisches Christi" und die eigenthümliche körperliche Beschaffenheit Christi überhaupt. Das Christus-Ideal in der Kunst, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Ansicht zum Eutychianismus, zum Nestorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jesu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiefern die natürlich-demiurgische Wirkung Christi mit seiner Menschwerdung nicht in Widerstreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Christi, S. 193. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Versöhnungs-

II,4,VIII

[II,4,1]

Drittes Buch.
Der
Philosophie der Offenbarung
zweiter Theil.

[II,4,3]

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Den (speciellen) Vortrag über Philosophie der Offenbarung glaube ich nicht besser als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den specifischen Unterschied zwischen den Gegenständen unsrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, sie erklären, im Allgemeinen, d.h. bloß materiell betrachtet, *auch* Principien der geoffenbarten Religion seyn müssen - schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte beide *Religionen* sind -, so muß doch *der* große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie - Erzeugnisse eines *nothwendigen* Processes sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseyns, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache *außer* dem Bewußtseyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen *Actus* außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat. - Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Proceß und wie innere Geschichte. Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Die Mythologie hat zwar in sich selbst auch ein Esoterisches erzeugt (in den Mysterien), aber auch dieses ist nur ein Erzeugniß des

II,4,4

äußeren Processes. Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Wollens.

Eine sehr natürliche Frage wird also seyn: wie sich das Wissen in dem einen Gebiet zu dem Wissen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf die Frage zu finden, wollen wir den Unterschied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir sprechen von einer *Philosophie der Offenbarung*. Nun verstehen aber die meisten unter Philosophie eine Wissenschaft, welche die *Vernunft* rein und bloß aus sich selbst erzeugt, nach diesem Begriff wäre es natürlich, wenn sie unter Philosophie der Offenbarung einen Versuch verstünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzustellen oder auf

solche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorstellung, daß die Gegenstände derselben solche seyen, von welchen man nicht nur keine Wissenschaft *habe*, sondern die man schlechterdings nicht wissen *könnte* ***ohne*** die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig seyn, und dieß ist das Erste, was in jeder Wissenschaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an sich selbst fordern muß - es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, so geziemt es sich, aufrichtig und in *dem* Sinn davon zu reden, wie sie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer solchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine solche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne sie und von selbst wissen oder doch wissen könnten?

Diejenigen selbst, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, also den Unterschied zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was sie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich ist, ohne zu sehr gewaltsamen Mitteln

II,4,5

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben ist, zum bloß Zufälligen machen, indem sie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzustreifen suchen müsse, - diese selbst also, die als den *wesentlichen* und *bleibenden* Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten lassen, diese selbst, wenn sie etwa noch Ursache finden, das *Wort* Offenbarung beizubehalten, und z.B. den Stifter des Christenthums wenigstens als einen von der Vorsehung besonders ausersehenen und mit ungewöhnlichen Gaben ausgestatteten Lehrer zu beschreiben, - auch diese, die im Christenthum doch ein Werk der Vorsehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer solchen besonderen Veranstaltung der Vorsehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menschheit sey auf diese Weise *früher* zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen gelangt. Da nun aber dieselben Personen hiemit die Behauptung verbinden, diese Vorstellungen seyen bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, so geben sie ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das *frühere* Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf, und consequenter Weise müßten sie vielmehr eben diese Veranstaltung ansehen als eine *der* Ursachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menschheit aufgehalten worden; ja sie müßten das, was sie Offenbarung nennen, sogar als die hauptsächlichste und mächtigste Ursache dieser Retardation - dieser aufgehaltenen Entwicklung - ansehen. Es ist also leicht einzusehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der *ohne* sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden *könnte*.[1]

[1] Ein gewisser H . . . .g in seinem Schriftchen: "Mysticismus, der wahrhaft historische und der heutzutag fälschlich so genannte" (der übrigens selbst den wahren, historischen Begriff von Mysticismus ganz so, wie es von mir immer | *[S. 6]* geschehen ist, erklärt), drückt sich S. 36 so aus: "Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Mensch aus bloßer Vernunft auch wissen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu seyn. Wollte man sagen, das Verdienst der Offenbarung bestehe nur in einer gewissen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorsehung sich ihrer als eines Mittels bediene, gewisse Wahrheiten den Menschen früher mitzutheilen, als die sich entwickelnde Vernunft aus sich selbst zur Kenntniß derselben gelangt seyn würde, so würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da diese Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erste Offenbarung sey in unwesentliche Hüllen eingekleidet gewesen, welche erst nach Jahrhunderten wieder abgestreift werden konnten, so wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar ist, daß sie nach dieser Ansicht nicht als Beschleunigungsmittel, sondern vielmehr als die Hauptursache der Retardation in der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort

Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß sie einen Inhalt habe, der ohne sie nicht gewußt werden könnte". Derselbe sagt dann (zum Dank) S. 67: "Der Charakter der mystischen Theologie ist der contemplative, der speculative. Nicht zu verkennen ist ihre (der mystischen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme sich stützenden deutschen Philosophie, und besonders mit der phantasiereichen neuesten Naturphilosophie".

II,4,6

Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnißquelle bestimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen *allgemeinen* Begriff geben, unter den sie sich als besondere Art subsumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchst möglichen Einheit der Erkenntniß strebt, gesteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die *einzige* Erkenntnißquelle ist. Der reinen Vernunft wird die *Erfahrung* entgegen oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wissens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu sagen pflegt, a posteriori wissen können. Auf welche Weise die Philosophie zur Erkenntniß, daß Gott *Ist*, oder zur Entdeckung fortschreitet, daß in ihm eine Möglichkeit ist, Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seyns (Schöpfer) zu seyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philosophie zu dieser Einsicht

II,4,7

fortschreitet, *daß* Gott Schöpfer seyn *wollte*, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wissen als eben dadurch, *daß* er wirklich geschaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenseyn eines von ihm verschiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philosophie, wo wir dieses Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns scheint, daß Gott geneigter seyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu setzen, als es nicht zu setzen, aber einestheils werden diese Gründe selbst schon, bei genauerer Untersuchung, als von Eigenschaften Gottes hergenommen erscheinen, die wir selbst eben nur a posteriori kennen gelernt haben ("ô’ ãíùóô’í ôï™ èåï™" setzt schon selbst eine moralische Natur voraus; unterscheidet man zwischen positiven und negativen Eigenschaften, so sind diese die apriorischen, jene die aposteriorischen), anderntheils würden uns diese vorausgesetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erst die Thatsache der Welt selbst. Von diesem Punkt an sind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortschreitung. Nachdem einmal durch jenen Entschluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogonischer Proceß, der sich zugleich als ein kosmogonischer verhält, gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in diesem Sinn nothwendigen Fortschritts. Wir können als nothwendig einsehen, daß jener Proceß, und zwar als *Proceß* einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des *allgemeinen* Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben ist, wird unser Wissen von den einzelnen Momenten gleichsam ein Voraussehen, ein Wissen a priori seyn. Diese innere Nothwendigkeit des Processes selbst führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Processes ist ein Bewegliches, das, was es Ist, seyn und nicht seyn Könnende, der ursprüngliche Mensch, bei dem es steht, das ihm (dem Menschen) durch die Schöpfung Unterworfene - dieses Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen, und so es dem

II,4,8

göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, *was* geschehen ist, zeigt uns z.B., daß das Seyn, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes seyn sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr *sich* unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogonischen Processe - der mittelbar auch ein kosmogonischer ist - einen *diesem* analogen, ja ihn im menschlichen Bewußtseyn wiederholenden Proceß haben wir in der *Mythologie* erzeugenden Bewegung erkannt. Auch *diese* Bewegung, die nun eine ganz subjektive, *bloß* im Bewußtseyn vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse nothwendige Momente fort. Aber diese Bewegung selbst ist eine hypothetische, sie ist nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum *Grund* der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtseyn verzehrt und als menschliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem *Faktum* des mythologischen Processes geschlossen. Aber *warum* bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtseyn, warum zerstört sich das menschliche Bewußtseyn nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat? *Sie* sehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Existenz nach nicht bloß aus sich selbst begreiflich ist, daß durch die Philosophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach *erklärt* ist, daß die Philosophie die Mythologie selbst wieder auf einen höheren Zusammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Instanz erst sie selbst erklärt. Dieser höhere Zusammenhang *kann* nun nicht mehr in der Philosophie der Mythologie, er kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden, von der also jene selbst umschlossen ist. Es ist keine *Nothwendigkeit* vorhanden, daß das menschliche Bewußtseyn

II,4,9

in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dieß kann nur das Werk eines freien *Willens* seyn, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und diese freie Wille, das menschliche Bewußtseyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine *accidentelle* Folge - eigentlicher *Zweck* konnte sie nie seyn. Gott hat, sagt der Apostel, die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) *übersehen*, d.h. er hat sie nicht als Zweck betrachtet, sondern was in ihnen geschah, nur als etwas *Mit*geschehendes betrachtet und zugelassen (als Mitgeschehendes von etwas Höherem). Die Mythologie ist daher zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche *Offenbarung* jenes göttlichen Willens (daß das menschliche Bewußtseyn nicht verloren seyn soll). Dieser göttliche Wille geht *über* die Mythologie hinaus, und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schließen (und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß auch die Denkendsten und Erwecktesten unter den Heiden etwas ganz anderes - irgend - irgend ein ihnen unerforschliches Geheimniß - hinter der Mythologie vermuthet), also wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen schließen, aber der eigentliche *Effekt* dieses Willens ist sie nicht.

Wie ist denn also dieser Wille erkennbar, der eigentlich nicht als solcher Ursache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar ist, und dessen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Katastrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip sich wieder erhob, um des schon vorhandenen menschlichen Bewußtseyns sich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte *erkannt* haben, so ist es allerdings nur *natürlich* zu denken, daß Gott, indem dieses Seyn, worauf er alles gesetzt, *sich ihm entzog,* daß Gott in diesem Augenblick schon Gedanken zu einer Wiederherstellung dieses Seyns faßte, ja, wie schon früher bemerkt,

II,4,10

da er jene Katastrophe nothwendig voraussah, so müssen wir annehmen, daß er diesen Gedanken und den ihm gemäßen Entschluß schon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieser Gedanke, dieser Entschluß mußte angemessen seyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menschlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte voraussehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geschöpf die Macht gegeben, ihm sein eignes Werk wieder in Zweifel zu stellen? - ich sage: überhaupt einem *Geschöpf*, nicht einem Geschöpf, das, wie sentimentale Philosophen sich ausdrücken, doch nur für dieses winzige Erdsphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menschen a priori schon nicht schlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori ist er schlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung - also wer einmal *dieses* Außerordentliche zugegeben hat (und dieses zuzugeben, kann jeder Mensch von tieferer Erfahrung in sich und außer sich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der sollte sich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entschlusses, so weit er auch über menschliche Fassungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erste zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, so erstaunenswerth es immer seyn möge, ungläubig zu seyn, aufgegeben. So weit ist noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Katastrophe voraussetzen. Dieser göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem ersten Umsturz schon gesetzt und gefaßt zu denken, dieser göttliche Wille als wirklich ist im eminentesten Sinn das - *ohne* Offenbarung - schlechterdings nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimniß êáôE dĩï÷Þí, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der *Ausführung* jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses.

II,4,11

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Combination *begriffen* werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d.h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen. Der Apostel Paulus spricht von einem seit Weltzeiten *verschwiegenen* Plan Gottes, der aber nun durch Christus offenbar geworden sey, und überall spricht er in den Ausdrücken der lebhaftesten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und selbst den Vätern verborgen gewesen - das Geheimniß Gottes und Christi, d.h. was zwischen dem Vater und Christus geheim gewesen, nun durch die *Erscheinung* Christi aller Welt offenbar geworden sey.

Nach allem diesem ist wohl einleuchtend, daß die Philosophie der *Offenbarung* nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen *Proceß* darstellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes ist. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menschen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, also, wie dieß auch im Neuen Testament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung ist, es kann wohl *durch* die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie selbst von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung selbst ist kein nothwendiger Proceß, sondern eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

II,4,12

Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar *keine* Philosophie gibt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen *müssen,* wohl aber, wenn erkannt ist, daß die Schöpfung das Werk des freiesten Entschlusses seyn kann, eine Philosophie sich im Stande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken, und die That, die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus *reiner* Vernunft zu erkennen, sich *bescheidet,* dagegen aber für möglich achtet, eben diesen Willen, *nachdem* er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieses Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieser Beziehung von sich sagt: Ich bin nicht ein Mensch. Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Absicht der bisherigen Bemerkungen war, *Sie* nur überhaupt erst auf die Linie, auf den Standpunkt zu stellen, welche die Philosophie der Offenbarung voraussetzt. In gleicher Absicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen lassen.

Es ist ein bekanntes Worts Platons[1]: der Affekt des Philosophen (ô’ ðÜèïò ôï™ öéëïóüöïõ) ist das Erstaunen, ô’ èáõìÜæåéí. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das bloß als nothwendig Einzusehende beschränkt zu seyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem

[1] Theaetet, p. 155 D.

II,4,13

fortzuschreiten, was außer und über aller nothwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist[1]. - Jede Bewegung ist

eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine *Natur* alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweise, der unter dessen Namen seine Erfahrungen mittheilt, sagt: Ich gab mein Herz daran, die Ursache der Dinge zu ergründen und alles zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht. Solche unselige Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geschieht, auf solche Weise betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel sey, und eine *Verzehrung des Geistes*[2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.

Das letzte Ziel des Wissens kann nur seyn, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Zweifel findet statt, solange noch Bewegung stattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was sich auch finde, immer ebenso wohl ist, als nicht ist - *ist* als Moment, *nicht* ist, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt ist, und also nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, daß es Ist. Will man einen *solchen* Zustand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller *Arbeit* des Wissens ein Ende macht, *Glauben* nennen, so mag man es thun, aber 1) muß man

[1] Man vergl. hierzu *Denkmal,* S. 191. D.H.
[2] Pred. 1,13. 14.

II,4,14

alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, *in* dem alles Wissen *ruht,* kann nicht *ohne* Grund seyn, dem widerspricht schon, daß es das Letzte, insofern also vielmehr das Allerbegründetste ist; nur selbst kann es nicht wieder zum Grund eines Fortschritts werden, denn so wäre kein Ende. Das eben ist die Mühe der Wissenschaft in ihrem Fortschreiten, daß, wenn sie irgend einen Punkt, der ein letzter scheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortschreitenden Bewegung ist jeder in der Linie dieses Fortschritts liegende Punkt einmal ein letzter) - daß sie dann zwar zuerst ungemein erfreut ist, und einen Augenblick sich vorstellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem sie aber das Erlangte oder Gefundene scharf ins Auge faßt, so entdeckt ihre Dialektik *wieder* an ihm ein Nichtseyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, an welcher (der folgenden Position) sie vielleicht wieder dieselbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umsturzes. Diese Möglichkeit darf sie sich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sey.

Um dieß etwas näher an der *Wirklichkeit* zu zeigen, so scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott selbst ruht - in der Hervorbringung des Menschen. Aber nicht lange, so erblickt sie eben hier die höchste Gefahr eines völligen Umsturzes, indem das Schicksal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geschöpfes gestellt ist. Die Vernunft - man sage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer ist es die Vernunft, die schon hier geneigt seyn wird, den Schöpfer interveniren zu lassen und die so oft *wirklich* aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott diesen Umsturz nicht verhindert. Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem *Aeußersten,* das geschehen kann, durch ein anderes Aeußerstes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht

festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch

II,4,15

eine *allen* Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens - durch einen zweiten Menschen festgestellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sey das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin *aller* Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben *anfangen* kann, wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das *Ende* der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Die Vernunft ist = dem Gesetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d.h. durch den Besitz der *allen* Zweifel aufhebenden Gewißheit, *gerecht*, d.h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also *er* wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. "*Suchet, so* werdet ihr finden". Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein *Ende* des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem *gewissen* Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das *Ende* ist, das noch nicht gesehen wird (denn glaubte ich nicht, so würde ich ja gar nicht anfangen), in diesem Sinn allerdings kann man sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sey; aber *dieser* Glaube treibt selbst zum Wissen, und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. So weit gibt es also einen Glauben als *Anfang* (der aber selbst nur Glauben an *Wissen* ist)

II,4,16

und einen Glauben als *Ende*, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wissen ist. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausspreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sey, daher müsse also auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes seyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in *dem* Sinn, daß jenes Letzte in sich selbst, also objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortschritt Enthaltendes) sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht gar viele zweifelhaft seyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein *Herz* zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, und es *muß* ein Ueberschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menschlichen Leben, seltene zwar, aber es gibt doch solche, wo der Mensch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen steht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entsteht also der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroische Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem solchen engherzigen Zweifler zuruft:

- - - Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der *Muth*, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transscendent ist. Das angeführte Beispiel zeigt, daß Zweifel möglich ist nicht nur an Dingen, die man nicht sieht, sondern auch an Dingen, die man sieht. In einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführt, wird erzählt: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

II,4,17

Medici die gemeinschaftliche Verehrung Platons zur innigsten Freundschaft verband), mit diesem habe er sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle, nun sey Angelus Politicus zuerst gestorben und sey dem Zurückgebliebenen wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es ist gewiß. Er setzte also (die Geschichte als wahr angenommen) voraus, daß sein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich sehe und vernehme. In *diesem* Sinn also ist Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In diesem Sinn ruft die Offenbarung selbst dem Menschen zu: glaube nur, glaube nur, d.h. wage es, für wahr zu halten; in diesem Sinn fordert selbst die Wissenschaft, sowie sie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d.h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es sich darstellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (so müssen wir denken) wird dieser Glaube unmittelbar gegeben - sie selbst sehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem sie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. *Hier* soll nun aber dieser Glaube mit der Wissenschaft in Verbindung, d.h. mit unserer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menschlicher Dinge in Zusammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einsieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philosophie aus dieser Zusammenhang zu finden ist, so will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausschicken über die Beschaffenheit der Philosophie, welche einen Uebergang von der Wissenschaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz sagt, d.h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln soll. Denn davon ist eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit - und sie hat lange gedauert -, wo man die Philosophie um so reiner und vollkommener darstellen zu können glaubte, je reiner sie aus dem bloßen Subjekt mit Beiseitsetzung alles dessen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieses Vortrags gesehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzosen adoptirt

II,4,18

haben, die sich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wissen scheinen, - dieses ganz als nicht-existent zu setzen und es erst hintennach wieder, in der praktischen Philosophie, wo es als nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichsam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretischen Philosophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an sich "ehrenvoll pensionirt", in einen honorabeln Ruhestand versetzt. In dieser Zeit war denn auch die Philosophie, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung lesen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weitesten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit

kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philosophie eben nur an der *Wirklichkeit* selbst sich entwickeln könne, daß sie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung besitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichsam in Einem Zug realisirt werden. Das Erste, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philosophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteste von allem Wirklichen, die *Natur*. Aber schon damals, als von allem Wirklichen nur erst die Natur in die Bewegung der Philosophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin sah, sah ein anderer Theil der Zeit gleichsam instinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphilosophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, sie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Ansicht der Geschichte zurückführen. Hatte nun die Natur selbst, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der sie sich vom Menschen behauptet, jene subjektive Philosophie nicht irre gemacht, so vermochte dieß um so weniger die Geschichte, in der man nur das Erzeugniß - allein selbst dieses Wort ist noch zu gut, man muß sagen: das Machwerk der menschlichen Freiheit, d.h. der schrankenlosen, durch nichts geregelten menschlichen Willkür sah oder sehen zu können glaubte. Wendete sich nun aber die Philosophie der *Geschichte* zu, so mußte sie auch hier

II,4,19

wieder von dem Ersten und Aeltesten ausgehen, d.h. von dem, was auf *dieser* Seite wieder das Erste und Aelteste ist - und dieß war die vollends ganz beiseit gelassene Mythologie, ohne welche man weder der Geschichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Christenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, - jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. Wenn daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüssel für die Vergangenheit - für das uns im Ganzen so fremd anlassende Alterthum - liegt in der Mythologie, sondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut ist, so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Menschheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuschließendes Moment. Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtseyns ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner Quelle, seinem letzten Ursprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber seine *Wirkung* ist doch eine offenbare, eine äußere selbst, die sich der geschichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die also auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstaunenswerthe, gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei der bloßen *Erscheinung* des Christenthums das Heidenthum zu erblassen, in sich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht des Heidenthums sich beugte, ihre Tempel

II,4,20

umgestürzt wurden, ihre Orakel verstummten, wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen,

wenn man nicht *in* der Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auflösung und Zerstörung fähig machte? - Die erste, offenbarste und unmittelbarste Wirkung des Christenthums, *die* Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt, war eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse *ideale* Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. Denn, wie ich schon früher sagte, die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und *darum* ist ein wahres Begreifen des Christenthums (und was hilft es für oder gegen das Christenthum zu reden, solange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschätzt, so würde es der großartige Geschichtsforscher noch in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten, wie dieß z.B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und seichten Aufklärung gethan hat.

Die *allgemeine* Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie *als* Voraussetzung, die sich das Christenthum selbst gibt, indem es sich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt sich besonders auch daraus, daß das Heidenthum *keineswegs* die bloße Erscheinung einer vergangenen Zeit ist, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in sehr großen Massen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d.h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

II,4,21

ist, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Christenthums und Judenthums, sondern die Zahl der Monotheisten überhaupt, wenn man unter diesen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngsten Berechnungen ist die Gesammtzahl der Monotheisten, also der Juden, Christen und Mohammedaner, 344, die der Polytheisten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler ist, inwiefern nämlich nach den neuesten Behauptungen, Balbis z.B., die gewöhnliche Annahme der Menschenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß ist, immer wird das Resultat bleiben, daß die Zahl der Polytheisten die der Monotheisten weit überwiegt. Freilich ist das noch bestehende Heidenthum ein in seiner Wurzel abgestorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidnischen Völker sind der Geschichte gleichsam gestorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in sie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich ist, kann auch durch einen fortgesetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leistet einen Widerstand, der eben darum nicht zu überwinden ist, weil er ein bloß passiver ist, und man müßte also das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Masse sich gegenüber zu haben, erst wieder beleben, oder wenigstens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wissen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zusammenhängt. Zu den merkwürdigen moralischen Erscheinungen unserer Zeit gehört unstreitig auch die große allgemeine Begünstigung der Missionen, d.h. der Versuche, auch die noch am Heidenthum festhaltenden Völker zu christlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieser verdienstlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn sie von tieferen Einsichten in die *Quelle* der Mythologie, und also des Heidenthums, unterstützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missionarien der Fall ist. Die meisten derselben können, wie einige eingestehen, sich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z.B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen Braminen versetzen, und da sie in den heidnischen

Vorstellungen *nur Wahn, nur Lüge*

II,4,22

zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der bloß buchstäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes seyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indiern nicht verübeln, wenn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Philosophie, *ihrer* Weisheit zusammenhängt.

Eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat. Z.B. etwas der Art, wie das Christenthum ist, sollte eigentlich gar nicht seyn; es muß also auch als *außer* der *wahren* Geschichte seyend, d.h. es muß als nicht seyend dargestellt werden, nämlich als eine Erscheinung, die nur der Verstandlosigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuschung ihren Ursprung verdankt. Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d.h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Consequenz bis auf die Eichelkost der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künsten das Christenthum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was in *Folge* des Christenthums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christenthum anerkennen als *seyend,* so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge ausstoßen, als wir eine der zahlreichen

II,4,23

Pflanzenfamilien ausstreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unsere Person nicht eben vermissen würden, und deren Abwesenheit vielleicht nicht einmal unserem Verstand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieses Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft *alles* Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) ist, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft seyn; sie kann sich nicht zu einem andern von *sich* oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erste Eigenschaft der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu seyn. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegentheil umzusetzen? - Andere nun aber, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Seyn Gottes sey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigstens einen *vernünftigen* Gott, d.h. sie wollen, daß Gott nicht *über* die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er *über* die Vernunft thun könne. Ein

vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sey. Auch darüber ist man *einverstanden*, daß der Heroismus *nicht* jedermanns Ding sey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding ist, die Vernunft aber ist eben das, was jedermanns Ding ist. Seine Feinde - nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohl thun, ja sie *lieben*, ist *über* die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht *über* die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinn ist es keineswegs

II,4,24

unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums - oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht sey *über* die Vernunft. Aber jener Entschluß Gottes, *der* in der Offenbarung sich *offenbart*, ist darum nicht sofort *unbegreiflich*, weil er über die Vernunft ist; denn er steht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf das er sich bezieht, so wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechthin für vernünftig *gibt* oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, *über* alle Vernunft zu seyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d.h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, - ja was sich selbst als *Thorheit*, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. - - Nichts trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der kühnste der Apostel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, spricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, sagt er, stärker sey und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke[1]. Nur der Starke kann oder darf schwach seyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie sey, der wenig darnach frage, was *sie* vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen, und wer sie nicht von Anfang, wer sie nicht schon in der Weltschöpfung begriffen hat, der wird sie freilich nachher und später, etwa bei der Erlösungslehre, nicht wohl begreifen. Es ist *auch* nicht jedem gemeinen Denken

[1] Ô’ ìùñ’í ôï™ èåï™ óïöþôåñïí ô§í Píèñþðùí dóôß· êár ô’ Póèåícò ôï™ èåï™ kó÷õñüôåñïí ô§í Píèñþðùí dóôß. 1 Cor. 1,25.

II,4,25

gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer *Gott*, sondern: die Gottheit (d.h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs - dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß,

diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt - also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint -, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d.h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein *Gegensatz* der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

II,4,26

und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade Zweck, ist Absicht.

Man kann schon darin eine göttliche Thorheit sehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes - ô’ Póèåícò ôï™ èåï™ - kann man insbesondere in seiner Schwäche für den Menschen erkennen. Aber in dieser Schwäche ist er stärker als der Mensch. Sein Herz ist groß genug, um *alles* fähig zu seyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht seines *Geistes*, in der Erlösung die Größe seines *Herzens*. Dieß war gemeint, wenn ich sagte, die Offenbarung - oder *die* That, welche Inhalt der Offenbarung ist - sey seine persönlichste That. Denn gleichwie wir einen Menschen nicht seinem eigentlichen Selbst nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur seinen Geist kennen (denn dieser ist, je mächtiger, desto mehr etwas gewissermaßen Unpersönliches, etwas von ihm, von seinem Willen Unabhängiges), wie wir erst den Menschen *selbst* zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen seines Herzens kennen gelernt, so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden. Hier steht er dem Menschen wie ein Mensch entgegen, und was von Mose gesagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Gesichte und Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht gesprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung ist ein unmittelbares und persönliches.

Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder versteht. Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

II,4,27

es ums Leben ging, vor den Richtern sich ganz anders benommen hätten als Sokrates. - Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm

einen ansehnlichen Theil seines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u.s.w. meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern steht Gott über den Menschen. In *diesem* Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich schon bemerkt, durch dieses Begreifen das Erstaunenswerthe nichts an dieser Eigenschaft. Auch nur ein solches absolut-Erstaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müssen als *geschehen*, quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann, nur *das* bringt uns zum Stillstand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi seyn, ein *Ziel*, bei dem der nie ruhende Geist ruht; denn sonst wäre alles Wissen eitel, d.h. zwecklos. Es muß also etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt.

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann also nur seyn, theils die Betrachtung überhaupt auf *diesen* über allem *nothwendigen* Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede seyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptansicht dieser ersten Vorlesung über den besonderen Theil der Philosophie der Offenbarung); ich wünsche, es möge mir gelungen seyn, *Sie* mit diesem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; - theils kann die Absicht einer Philosophie der Offenbarung nur seyn, jenen *Entschluß,* der

II,4,28

der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieser Entschluß nicht schon *da,* schon *offenbar* wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch selbst wagen können, einen solchen für möglich zu halten), wohl möglich aber ist, ihn, *nachdem* er da ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieses also ist das Zweite in einer Philosophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Voraussetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Stünde der Mensch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, so könnte die höchste Absicht einer Offenbarung nur etwa *Belehrung* seyn. Darauf beschränkt sich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorstellung der *ganze* Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung ist doch bloß möglich über das, was schon *Ist*, über ein schon bestehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird. Die Offenbarung, wenn sie bloß in Belehrung bestünde, könnte also in dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Absicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu setzen, so müßte dieses Verhältniß erst gesetzt werden, und dieses könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine solenne oder ausdrückliche That geschehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung *nicht* in bloßer Belehrung bestehen, dieser Actus, diese That wäre dann selbst die Hauptsache der Offenbarung. Alle diejenigen Ansichten, welche die Absicht der Offenbarung in bloße Belehrung setzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieser Belehrung nur das schon *vor* aller Offenbarung bestehende, und insofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menschen zu Gott anzugeben. Diese Belehrung, die für sich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einsetzte, *könnte* nur den Inhalt der ohnedieß schon vorhandenen sogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

II,4,29

klarer, deutlicher, *eindringlicher* darstellen; damit hörte aber auch die Offenbarung selbst auf einen besondern Inhalt zu haben. *Dieser* Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darstellung des schon bestehenden Verhältnisses, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieser Zweck hätte sich auch schon in den Wegen der allgemeinen Vorsehung erreichen lassen. Will man also die Offenbarung als etwas Besonderes festhalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeschichtliches Ereigniß auflösen, so muß man einen *reellen*, nicht einen bloß ideellen oder didaktischen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck setzt aber nothwendig ein ursprünglich reelles Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott voraus. Hienge der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen *Erkennens* zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menschen in der Offenbarung zu geben sucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott ist nun aber schon vor aller Offenbarung durch die Philosophie der Mythologie dargethan und auf einer so breiten Basis begründet, daß ich es als unerschütterlich feststehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philosophie der Offenbarung wäre also schon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott ein *vermitteltes* ist. Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern *durch* den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und noch persönlicheren Sinn wieder. Dieses allein *durch* den Sohn geschaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzustellende Seyn ist uns aber auch schon durch das Frühere gegeben, so daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philosophie der Offenbarung gehen können.

[II,4,30]

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anders, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche *Lehre* aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Wie sie nun dabei mit andern Darstellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatisch sind, übereinstimme, kümmert sie nicht. Inwiefern sie selbst darauf verzichtet, eine Lehre zu seyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer schon aufgestellten oder geltenden Lehre gesetzt denken. Da wir selbst nicht dogmatisch verfahren, können wir auch keine Antithesis gegen ein sonst festgestelltes oder angenommenes Dogma beabsichtigen. Die Sache, die Offenbarung selbst ist älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen, wie sie sich in diesem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem ist bekannt, welche Veranlassungen die Kirche hatte, den Inhalt der christlichen Offenbarungen auf gewisse bestimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verstattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umstände kennt, durch welche die Kirche zu solchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß diese Formeln nicht immer unter die Zeichen oder

Merkmale

II,4,31

eines *glücklichen* Zustandes der Kirche zu zählen sind. Es ist unvermeindlich und kann gar nicht anders seyn, diese Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn dieser *Zeit* gemäße seyn. Nun setzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philosophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er ursprünglich berechnet ist, herabgesetzt, eine durchaus überschwängliche Sache zu bloß abstrakten, nur auf *endliche* Verhältnisse und Dinge anwendbaren Begriffsbestimmungen herabgezogen, so muß dieser Inhalt verzerrt, und durch diese Versetzung auf einen ihm ganz unangemessenen Standpunkt völlig unverständlich werden. Es hilft nichts diese Unverständlichkeit damit zu entschuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß sey. Denn, entweder ist sie wirklich ein Geheimniß - nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigsten sie in feste, starre Begriffsbestimmungen einschließen wollen, *oder* sie ist ein offenbares Geheimniß, d.h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein solches zu seyn, dann muß sie, um etwas für *uns*, um also eine *wirklich* geoffenbarte zu seyn, nothwendig auch *verständlich* seyn. Die Wissenschaft oder Philosophie der frühern Zeit konnte sich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß setzen, als in dem sie sich auch zu der Natur, ja zu der gesammten Wirklichkeit befand. Wie sie nun hier gewisse allgemeine Begriffe suchte, mit denen als *äußeren* Handhaben sie die Natur anfassen zu können dachte, gerade so suchte sie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszusprechen und verständlich zu machen, nicht in der Offenbarung selbst, sondern außer ihr in der jedesmaligen Philosophie, und so führt die dogmatische Theologie noch jetzt scholastische Bestimmungen mit sich, die einer längst vergangenen Zeit und nicht mehr der Philosophie unseres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholastik hatte die Theologie *ganz* von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist, und

II,4,32

besonders in Bezug auf die Offenbarung, schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte. Inzwischen konnte sie auch nicht sogleich aller scholastisch-dogmatischen Bestimmungen sich entschlagen; als aber der geschichtliche Geist immer mehr scholastische Formen verschmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen ansprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß *äußerlich* geschichtlichen, insofern *aller* Wissenschaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieser bloß äußerlich geschichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d.h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebensowenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrheit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbst göttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser

Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: *hier* steht es; wie man es nun aber übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.

Außer diesen zwei Behandlungsweisen 1) der scholastischen und 2) jener bloß äußerlich historischen, gab es nur noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren, innern Verständnisses ankündigte,

II,4,33

die *mystische*. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d.h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre seyn, welches alle einzelnen Fingerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen. Es ist von wahren Kennern, z.B. Pascal, schon längst bemerkt worden, wie Christus und die Apostel von den erhabensten Dingen nur in den einfachsten und natürlichsten Ausdrücken reden. Ein Schriftsteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefsinn vorzuwerfen ist, der in früherer Zeit durch seine Apologie des Sokrates der rationalistischen

II,4,34

Denkweise Vorschub geleistet, kommt in einem späteren Werk über den Geist des Urchristenthums auf den Gedanken, das Christenthum erscheine gleichsam als ein Mittel zwischen orientalischer und occidentalischer Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientalische Schwulstigkeit mit attischer Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt sich in den meisten Theilen des N.T. mit der unergründlich scheinenden Tiefe eine solche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß sie von allem, was die Literatur aufzuweisen hat, am meisten an jene stillen aber tiefen Wasser in den klassischen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Christi und der Apostel auch das Erhabenste nur natürlich erscheint, so kann die Absicht einer wahren Philosophie der Offenbarung eben auch nur seyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht bloß als übernatürlich, sondern meist zugleich als unnatürlich erscheint, diesen Inhalt so natürlich und begreiflich als möglich

darzustellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zusammenhang geschehen, in welchem das Christenthum zwar die höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur das letzte, alles beschließende Glied ist. Auch bei dem Christenthum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philosophie seyn, um auch das Christenthum in sich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, sondern nur um die *Erklärung* des Christenthums zu thun ist, das wir als Thatsache *voraussetzen* - freilich als die höchste und entscheidenste Thatsache der ganzen Geschichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß - aber doch nur als *Thatsache* kommt es in Betracht, vom Christenthum als *Lehre* ist eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Christenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erscheinung, die ich soviel möglich aus ihren eignen Prämissen begreiflich machen, die ich also eigentlich nur sich selbst erklären lassen will. Indem ich, wie schon erklärt, keinen Anspruch mache etwas Dogmatisches aufzustellen, hoffe ich um so mehr,

II,4,35

arglos und ohne Besorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun sogleich zur Sache.

Je gesteigerter der Inhalt der Offenbarung ist, je mehr Verwickelungen er darbietet, desto mehr mache ich mir zum Gesetz, die Entwicklung von der *Hauptsache* anzufangen und zu allererst den Grundgedanken des Christenthums mit dem Vorbehalt auszusprechen, alsdann jede einzelne Bestimmung desselben zu erklären und nachzuweisen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verstehen wir nichts anderes als das Christenthum; denn die alttestamentliche Offenbarung ist doch nur das Christenthum in der Ahndung und Weissagung; insofern wird sie selbst erst in dem Christenthum und durch dasselbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die *Person* Christi; diese ist zugleich die Verbindung des A. und N.T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A.T. ist der Messias. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der *Inhalt* des Christenthums.

Jeder, der sich nicht schon gewöhnt hat, den klarsten Aussprüchen des N.T. Gewalt zu thun, muß wohl gestehen, daß der Person Christi im N.T. durchaus eine höhere als bloß menschliche oder *gemein*geschichtliche Bedeutung zugeschrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem schwer fallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für *ihn* eine bloß historische ist, es muß ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit *nachher* eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des großen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer *über*geschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir

II,4,36

aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir *kennen* von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf *in sich selbst* göttliche Persönlichkeit zu seyn, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtseyn ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht seyn sollte) ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens - gegenüber von diesem Seyn, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst bloß *natürlich* wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht seyn sollte, ist doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden - durch einen Proceß, dem sie sich nicht entziehen kann, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, sie kann sich nicht versagen, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn ganz aufgeben, sich vernichten, zerstören lassen, aber dieß ist gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren sey. - Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtseyn sich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also *insoweit* auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das *nicht* der Vater ihr gegeben hat - das Seyn, das sie unabhängig von dem Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst *unabhängig* von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem *Seyn* nach als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit zu bestimmen: als göttliche, weil sie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil sie dieses Seyn als ein ihr von Gott *nicht* gegebenes, also von dem Vater unabhängiges besitzt, mit dem sie also auch anfangen kann, was sie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges *fortwährend* besitzen könnte. *Darin* besteht ihre Freiheit. *Das* muß man wissen, um jenen *Gehorsam* Christi, von dem so viel die Rede, und an dem zugleich so viel gelegen ist, zu

II,4,37

verstehen. Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater in *eigner* Herrlichkeit existiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der *wahre* Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater *Gott*, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem *Wesen* nach, aber doch *actu* Gott seyn. *Diese* Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. *Das* ist die Grundidee des Christenthums.

Ich will diesen Grundgedanken und dessen Prämissen nochmals auseinandersetzen; es kommt bei diesem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zustand zu bestimmen, worin sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie *als* Christus erscheint; das Wichtigste ist, die Unabhängigkeit, die selbständige Existenz zu begreifen, in welcher sie sich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Persönlichkeit, die wir als die zweite bestimmt haben, war *in* der Schöpfung *bloß* Potenz, wie das Gezeugte auch nur erst Potenz ist, solange es sich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war ursprünglich nur bei dem Vater, der daher allein ursprünglich Gott ist, - die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die christliche Theologie nennt in diesem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber ist der Sohn, *was* der Vater ist. Denn er besitzt das Seyn, er besitzt es zwar nicht, wie der Vater, ursprünglich, aber er besitzt es als ein ihm gegebenes, d.h. als *Sohn*[1]. Doch ist dieses Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm *eignes* Seyn, kein Seyn, das er *außer* dem Vater und für sich besäße[2]. Aber durch Schuld des Menschen ist jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in dessen Ueberwindung der Sohn sich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung gesetzt, die sich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterscheidet, daß sie nicht eine *göttliche,* sondern eine *gegen* den göttlichen Willen und bloß durch den Menschen gesetzte ist. der Mensch hat sich das *ausschließliche* göttliche

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.
[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorlesung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

II,4,38

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk setzende Potenz, den Anfang der Schöpfung selbst wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichsam das Mysterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er sich aber auf diese Weise der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, *machte er sich* - zum Vater, d.h. zum Setzenden des Sohns[1]. Aber eben dadurch ist der Sohn in ein dem Vater gegenüber selbständiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er ist außer Abhängigkeit von dem Vater gesetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint seyn, daß er innerlich, in sich selbst das Bewußtseyn seiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre sich als göttliche Persönlichkeit oder als Persönlichkeit überhaupt zu wissen. Aber daß er sich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an seiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. *In* diesem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er sich zuerst nur als Potenz und muß als solche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeschriebene thun. Denn das Verhältniß zwischen B und A^2 ist, wie *Sie* wissen, dieses: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, so ist A^2 actus purus, erhebt sich aber B, oder wird dieses ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d.h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden in den actus purus wiederherzustellen. Der Sohn wird also wieder zum wirken *Müssenden,* wie in der Schöpfung; es ist ein *neuer* Proceß gesetzt, und zwar ein Proceß im menschlichen Bewußtseyn, denn alles geht nun in diesem vor, nur um dieses handelt es sich, denn nur in ihm ist auch das B wieder erhoben[2]. Am Ende dieses Processes nun - des mythologischen - hat sich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als *Herrn* des Seyns (zunächst des menschlichen Bewußtseyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Besitz des Seyns - in die Herrlichkeit -,

[1] Dieser Ausdruck erklärt sich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.
[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

II,4,39

hat sie sich auch wieder in ihre *Gottheit* hergestellt; nicht in die *wahre* Gottheit - denn die wahre Gottheit kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen, von dem sie noch immer getrennt ist, aber sie ist wenigstens, um gleich den Ausdruck eines Apostels zu brauchen, dí ìïñö† èåï™- nicht wahrer Gott, aber in *Gestalt* Gottes; denn der Form nach *ist* sie Herr, und sie kann *actu* Gott seyn. *Dieß* ist der Moment, in dem wir die vermittelnde Persönlichkeit auffassen, in dem wir sie denken müssen, ehe sie *als* Christus erscheint.

Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus *nothwendig,* es ist die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn desselben, daß diese *Abgeschnittenheit* des Sohns von dem Vater, dieses sein in eigner Gestalt und daher auch in völliger *Freiheit* und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Testaments (von denen sogleich näher die Rede seyn wird), sondern die ganze *Oekonomie* desselben, der ganze Sinn der christlichen Veranstaltung ist ohne dieses dem Christenthum (der Erscheinung der zweiten Potenz - als

Christus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Gesetztseyn des Sohns rein unverständlich. Denn *wie* könnte z.B. von einem *Verdienst* Christi die Rede seyn, von einer *freiwilligen* Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst, einem Gehorsam u.s.w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater existiren, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums. Diese Grundidee will ich nun zuerst in der Schrift selbst nachweisen.

Die eigentlich klassische Stelle ist die *Phil.* 2,6-8. Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch sey gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war, der, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott *gleich* (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn, sondern entäußerte sich

II,4,40

selbst und nahm Knechtsgestalt an, und ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, demüthigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwischenzustand diese Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zustand vor seiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zustand in seiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu seyn. Ist hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Christus *vor* seiner Menschwerdung die Rede, d.h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum selbst wahrer Gott ist, wie kann alsdann von ihm gesagt werden: Er hielt es für keinen *Raub, auf gleichem Fuß* mit Gott zu seyn, die Gottheit an sich zu reißen? Denn, was man besitzt, braucht man doch nicht an sich zu reißen. - Allein die Stelle kann auch schon in bloß sprachlicher Hinsicht gar nicht so verstanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechische anführen. Es heißt: •ò dí ìïñö† èåï™ ›ðÜñ÷ùí ïš÷ Qñðáãì’í ½ãÞóáôï ô’ åqíáé nóá èå². Es ist eine Eigenthümlichkeit des Apostels Paulus, sich gerade da, wo er das Tiefste, Geheimnißvollste berührt, aufs schärfste und genaueste auszudrücken, so daß man durch genaue Beobachtung seines Sprachgebrauchs den Sinn selbst in den dunkelsten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird sich nun vorstellen, daß Paulus, wenn er von der *Wesenseinheit* reden wollte, in der die gewöhnliche Vorstellung den Sohn bis zur Zeit der Menschwerdung mit dem Vater seyn läßt - wenn er diese wesentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er sich gerade des Worts ìïñöÞ bedient, was sonst überall, auch in seinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Wesens bedeutet, z.B. in einer andern Stelle[1], wo von Menschen gesagt ist, welche die ìüñöùóéò, d.h. die äußere Form, Gestalt der Gottseligkeit, an sich tragen, denen aber das Wesen fehlt? Das Wort ìïñöÞ wird ja gleich nachher wieder gebraucht: ìïñöxí äïýëïõ ëáâþí; nun war doch diese Knechtsgestalt, die der Sohn annahm, nicht eine

[1] 2 Tim. 3,5.

II,4,41

wesentliche, inhärirende, sondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derselben Periode dasselbe Wort in einem ganz verschiedenen Sinn genommen werden? Wie kann ìïñöx èåï™ wesentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende ìïñöx äïýëïõ aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtschaft? Das alles ist undenkbar für jeden, der gesunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwischenzustand, da er

unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und strengsten Eigentlichkeit (und diese muß bei einem Schriftsteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zustand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher gesagt werden, als: er war oder befand sich dí ìïñö† èåï™, d.h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht. Damit stimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, dessen sich der Apostel hiebei bedient. Er sagt nicht: •ò dí ìïñö† èåï™ ¬í, sondern dí ìïñö† èåï™ ›ðÜñ÷ùí. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, besonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinsichtlich dieses Sprachgebrauchs aufs bestimmteste mit Paulus übereinkommt, das Wort ›ðÜñ÷åéí niemals von dem *wesentlichen*, dem essentiellen, sondern bloß von dem *aktuellen* und insofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z.B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, selbst in der Apostelgeschichte (14,8) von einem, der von Geburt lahm war: ÷ùë'ò dê êïéëßáò ìçôñ'ò á›ôï™ ›ðÜñ÷ùí. Deßgleichen wird ›ðÜñ÷åéí gebraucht von vorübergehenden Zuständen, wie Apostelgeschichte 7,55 von Stephanus, der den Himmel offen sieht: ›ðÜñ÷ùí äc ðëÞñçò ðíåýìáôïò ê.ô.ë. Paulus sagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Christen war: æçëùôxò ›ðÜñ÷ùí (Gal. 1,14); Christus bei Lukas (9,48.): Welcher der Kleinste unter Euch allen ist, der wird der Größte seyn: ¿ ìéêñüôåñïò dí ðÜóéí ›ìsí ›ðÜñ÷ùí

II,4,42

(hier wird also das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Wesen, sondern der Gesinnung nach hat), ï£ôïò hóôáé ìÝãáò (hier wird åqíáé von dem wahren, dem wesentlichen Seyn gebraucht; der Sinn ist: Wer sich zum Kleinsten *macht*, der wird der Größte wahrhaft seyn). In der Apostelgeschichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) sagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieser, Herr des Himmels und der Erde seyend, ïšñáíï™ êár ãyò êýñéïò ›ðÜñ÷ùí, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde ist, ist nicht ein wesentliches (denn sonst wäre es ein nothwendiges), wohl aber ist es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. - Wie sollte nun die *wesentliche* Gottheit des Sohnes mit diesen Worten ausgedrückt werden: dí ìïñö† èåï™ ›ðÜñ÷ùí; - dagegen paßt dieser Ausdruck vollkommen auf jenen Zwischenzustand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erscheinung als Christus hatte. *Dieser* Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch *nichts* ihn hinderte als einen bleibenden an sich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob sich alles vereinigen sollte, um über die Falschheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu lassen, so fährt der Apostel fort: ïš÷ Qñðáãì'í ½ãÞóáôï - er achtete es für keinen Raub - ô' åqíáé nóá (nicht nóïí) èå² (NB. er sagt auch nicht: ô² èå²). Gesetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man schon besitzt, in dem *allgemeinen* Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Person, die schön oder geistvoll ist, sagt: sie ist schön, aber sie zieht sichs nicht an - gesetzt, dem wäre so - aber sprachgemäß wird der Ausdruck: Qñðáãì'í ½ãåsóèáß ôé nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand *zufällig* geboten wird. Man hat zwar nicht genau denselben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, statt Qñðáãìüí nämlich Rñðáãìá bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weisen gesagt ist, daß er den Ruf, dessen er genossen, nicht als Rñðáãìá oder als fñìáéïí, d.h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

II,4,43

das mitgebrauchte fñìáéïí auch das andere. GÅñìáéïí wird so von den besten Schriftstellern gebraucht,

z.B. von Demosthenes (986,17): fñìáéïí íïìßóáíôåò ôxí ½ìåôÝñáí Pðïñßáí: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die ìïñöxí èåï™, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, - aber *gesetzt*, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, *wie* er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: *er machte sich nichts daraus* (ïš÷ Qñðáãì'í ½ãÞóáôï) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn - denn nur so läßt sich das ô' åqíáé nóá èå² übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als nóùò èå². Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unsrer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen *konnte*, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals nóïò èå², adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur nóùò auf gleichem Fuß war, nur zu einer *äußeren* Gleichheit mit ihm kommen konnte? - Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. EÅí ìïñö† èåï™ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; ìïñöx èåï™ ist etwas Zufälliges, wie ìïñöx äïýëïõ. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum ›ðÜñ÷åéí aus. Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes nóá èå² åqíáé. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus[1],

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des nóá bei Thucydides III, 14: dí ï£ (des olympischen Jupiters) ô² jåñ² nóá êár jêÝôáé dóìÝí, wo nóá ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

II,4,44

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem schon Mensch gewordenen Christus zu erklären. Da stellte sich aber sofort der größte Widerspruch heraus, denn es ist unmöglich, daß derselbe zu gleicher Zeit in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt sey. Wenn er Knechtsgestalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menschen völlig gleich worden ist, so ist er eben darum nicht in göttlicher Gestalt. Um diesem Widerspruch zu entgehen, haben einige das dí ìïñö† èåï™ ›ðÜñ÷ùí übersetzen wollen: cum in forma Dei esse *posset*, da er, auch als Mensch, noch immer seine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, sondern nahm die Gestalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieser Erklärung zeigt sie schon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewissen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, so doch nicht ›ðÜñ÷åéí. "Er *konnte*" wäre äquivalent dem "er *war - wesentlich* - Gott". Aber gerade ›ðÜñ÷åéí wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig ist. Aber 3) wenn auch philologische Möglichkeit da wäre, so zu erklären, so entsteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptsache, daß der, welcher dí ìïñö† èåï™ seyn konnte, Mensch wurde, hätte der Apostel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was - den Willen zur Menschwerdung einmal vorausgesetzt - gar nichts *Besonderes* mehr ist; denn der, welcher sich einmal entschlossen hat Mensch zu werden, hat sich dazu natürlich nicht entschlossen, um als Gott zu prangen; es ist als ob man von jemand, der ins Kloster gegangen ist, rühmen wollte, er habe sich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloster geht, um sich zu verheirathen. Ebensowenig kann es dem, der sich einmal der göttlichen Gestalt entäußert hat, zum Verdienst gereichen, daß er in diesem Zustand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beschaffenheit der Gottheit gestrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne sich zu widersprechen. Jenes potuisset ist also ganz trüglich. Er hätte es gekonnt - ja wie ein unsinnig handelnder Mensch heute etwas beschließen

kann,

II,4,45

wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die *Gesinnung* Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht *reuen* zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle[1].

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus *vor* seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er *instar Dei* (so läßt sich das dí ìïñö† èåï™ lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. - Ist unsere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12,2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: Píôr ôyò ðñïêåéìÝíçò á›ô² ÷áñÓò ›ðÝìåéíå óôáõñüí, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Reden Christi selbst beglaubigt finden, z.B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt[2]: Verherrliche mich mit *der* Herrlichkeit, die ich bei dir hatte - nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde -, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

[1] Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. H.

[2] Joh. 17,5.

II,4,46

daß er, *seit* die Welt ist (denn sowie die Welt ist, ist auch der Umsturz), daß er *seit* dieser Zeit *die* Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, *ehe* die Welt war (unter êüóìïò ist die gegenwärtige Welt zu verstehen), und als noch *bei* dem Vater, also nicht von ihm getrennt war. *Darum,* sagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) *nimmt* es von mir, sondern *Ich* lasse es von mir selber. *Ich habe Macht,* es zu lassen, und habe *Macht,* es wieder zu nehmen[1]. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, *nicht* in einem gegen den Vater ganz selbständigen Seyn ist. Dieses Seyn hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von dem Menschen - *darum* heißt er diesem Seyn nach des Menschen Sohn.

Mit dieser Ansicht erhalten viele Reden Christi erst ihren bestimmten Verstand. Z.B. wenn er zu den Juden sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Versteht man dieß vom *ewigen* göttlichen Seyn Christi, so liegt in den Worten ein täuschender Sinn; das "bin" bei Christus und das "ward" bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von sich als *Gott* konnte er nicht in demselben Sinn sagen: ich *war,* wie er es von Abraham sagt; unter diesem wird eine besondere Persönlichkeit (außer Gott) verstanden; wenn

also Christus sagt: ich bin, ehe Abraham ward, so will er damit sagen: ich bin als der ich *jetzt* bin, als diese außer Gott gesetzte, diese selbständige von Gott verschiedene Persönlichkeit, ehe denn Abraham ward. - Die nur von der Gottheit Christi wissen, wissen viele Stellen nur auf die erzwungenste Weise zu erklären. Wenn Christus in dem schon erwähnten letzten Gebet sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum als ×ñéóôüí (als den Gesalbten) erkennen, so war gegenüber dem, welcher ×ñéóôüò, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Bestimmte ist, gegenüber von diesem ist der unsichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott -

[1] Joh. 10,17. 18.
[2] Joh. 8,58.

II,4,47

¿ ìüíïò Pëçèéí'ò èåüò, wie ihn der Apostel Paulus selbst wieder den Gott unseres *Herrn* Jesu Christi nennt, und überall, wo ¿ èå'ò êár ðáôÞñ genannt ist, der Name ¿ èåüò dem Vater allein, sogar im Gegensatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daseyn Christi verschiedene Momente unterscheidet, so werden alle diese Stellen gebraucht *gegen* die ewige Gottheit Christi, aber sie beziehen sich nicht auf das *ewige* Seyn Christi, sondern auf sein Seyn als ×ñéóôüò, welches kein *ewiges* Verhältniß seyn kann, weil es erst durch den Fall des Menschen gesetzt ist. Ebenso erklären sich die Aeußerungen, in denen Christus sich mit den bestimmtesten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z.B. wenn er sagt[1]: der Vater ist größer denn ich. Darin liegt, daß Christus zwar groß, der Vater aber noch größer ist.

Das entscheidenste Wort dieser Art ist, das nur der Evangelist Marcus vollständig aufbewahrt hat (Matthäus läßt schon das entscheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen - dieses Wort bei Marcus allein schon würde mich ohne die andern schlagenden Gründe, die mich schon vor vielen Jahren dieser Meinung seyn ließen, überzeugt haben, daß sein Evangelium das erste und älteste ist; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) - bei Marcus[2] sagt Christus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, *noch selbst der Sohn*, sondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl seines Verhältnisses, womit er sich selbst stets dem Vater unterordnet, sagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs *niemand*, weder den Engeln, noch selbst dem Sohn bekannt sey. Wenn man auch hier wieder meint: Christus sage dieß bloß in Bezug auf seine Menschheit, seiner Menschheit nach sey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt gewesen, so ist dieß, alles andere beiseitgesetzt, wovon erst da die Rede seyn kann, wo wir uns über das

[1] Joh. 14,28.
[2] 13,31.

II,4,48

Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur erklären können, schon wegen der offenbaren Steigerung in dieser Stelle unmöglich - nicht die Engel wissen den Tag, noch selbst der Sohn, der Sohn wird hier also *über* die Engel gesetzt (denn daß *Menschen* den Tag nicht wissen, wird als ohnedieß sich verstehend gar nicht erwähnt), über den Engeln ist aber nach dem Neuen Testament nur noch Gott - also

wäre hier der Sohn als Gott gedacht -, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier ist wohl klar genug, daß eine Vorstellung vorausgesetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch *nicht* - *Gott* ist. - Es ist übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beschluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem ist, bei welchem überhaupt das Seyn steht, nicht aber bei dem, welcher selbst mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug steht.

Ganz ähnlich ist die Aeußerung Christi, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Israel gefragt, antwortete[1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wissen, welche der Vater seiner eignen Macht vorbehalten hat, ïŸò ¿ ðáôxñ hèåôï dí ô† käßu dîïõóßu. Das Wort käßá läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Christus sich selbst ausschließt; ½ käßá dîïõóßá ôï™ ðáôñüò ist die dem Vater eigne Macht, ist die Macht, die er privative, mit Ausschluß des Sohns, besitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlassen hat, aber eben dieses zu bestimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieser Welt überhaupt aufhören soll, hat Er *sich* vorbehalten. Es ist die Prärogative dessen, bei dem *ursprünglich* alles Seyn allein ist. Der Ausdruck ½ käßá dîïõóßá schließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Mensch gewordenen Sohns, sondern auch des Sohns vor der Menschwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Testament ist unverständlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz), eine Existenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuschreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, sondern auch der faktische Inhalt des Neuen Testaments ist ohne diese

[1] Act. 1,7.

II,4,49

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z.B. von einer *Versuchung Christi* die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent - im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebensowenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, äéÜâïëïò), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten - insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon *voraussetzenden* Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Princips ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn *ihm* seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie *ihm* geben, wenn Christus vor ihm niederfalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von *ihr* annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, *daß* Christus das Seyn für sich besitzen, es sich für sich nehmen, und *so* in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte, wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

kosmischen Princip, so war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen, sie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zusammenhing, war eben die vermittelnde Persönlichkeit. Gab diese ihren Zusammenhang mit dem Vater auf, so gab es wirklich eine von Gott *ganz* unabhängige Welt. - Durch den Fall hatte der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, sich selbst drei Herren gemacht. Der erste, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Diese Macht ist schon so weit gebracht, daß sie Christo, dem zweiten Herrn (in dem sie ihren bisherigen Sieger *erkennt* und den, welcher sie völlig brechen soll, *ahndet*), daß sie diesem die Herrschaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur sie zugleich als Gott erkennen, sie anbeten, und auf diese Art sich selbst vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Christus schlägt den Versucher mit dem Einen Wort zurück: es steht geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm *allein* dienen. Hier zeigt also der Vermittler, was er sich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Versuchung zeigt aber, daß Christus, auch nachdem er schon Mensch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an sich zu reißen, noch viel mehr also in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener ìïñö† èåï™, die er schon *vor* der Menschwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel also über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Existenz des Sohns vor der Menschwerdung, der er eben *durch* die Menschwerdung sich *entschlägt*, anstatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn *außer* dem Vater durch die Menschwerdung erst zu erhalten. Nur diese außergöttliche Existenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers ist eine von *beiden* Theilen unabhängige Stellung. Unsere nächste Aufgabe ist nun eben diese Vermittlung; *inwiefern* nämlich und *auf welche Weise* sie durch diese Persönlichkeit vollbracht wurde.

[II,4,51]

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie *Sie* selbst bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen - denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philosophen begegnet, als christliche Lehren philosophisch deducire, die gar nicht christliche Lehren sind, von denen das Christenthum gar nichts weiß - nach diesen Erörterungen also kehre ich wieder in den philosophischen Zusammenhang zurück. - Ich muß auch hier zunächst an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseyns gemacht worden, war in dem Menschen zu sich selbst gebracht, insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eignen Macht seyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung ist. Dieses neu entstandene, das sich selbst besitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung gesetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Besitz, d.h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung setzen. Wir sagten: dieses vom Menschen entfesselte Princip sey dasselbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Absicht seiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, sich selbst besitzendes Wesen gesetzt. Gott *kann* dieß thun, weil er, *in* jenem Seyn hervortretend, sich ebensowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

II,4,52

kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß ist ein Ausdruck des Neuen Testaments: äýíáìéò æùyò Pêáôáëýôïõ[1]) sicher ist, nie bloß dieses Seyn, sondern stets zugleich *über* ihm und seiner mächtig zu seyn. Der Mensch will es Gott nachthun, er will seyn *wie* Gott, aber die Einheit der Potenzen ist in ihm bloß eine secundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm ist nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu seyn. Jenes Princip, wenn er es entfesselt, ist für ihn nicht der Anfang des Lebens, d.h. einer fortdauernden freien Bewegung, sondern es ist für ihn der *Tod*. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtseynsollende, aber durch die Schöpfung ist es als solches erklärt, indem es also der Mensch wieder erhebt, kann er es nur erheben *als* das *nicht* seyn sollte, und also *gegen* den göttlichen Willen ist. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes ist, Gott also mit seinem *Willen* nicht darin seyn kann, und doch darin seyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu seyn, und wäre Gott überall nicht darin, so wäre es gar nichts), wenn es also Ist (wie es denn Ist), so ist Gott nicht mit seinem *Willen*, aber er ist mit seinem Unwillen darin, er ist so darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder *wirkt* und das Böse vollbringt, noch immer eine göttliche sey. "In den Verkehrten bist du verkehrt"[2]. Der Mensch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, so wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d.h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille[3]. Diese Verkehrung aber war zerstörend für die menschliche Natur. Hier stand also die Menschheit selbst auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun ist es zwar leicht zu denken: diese Vermittlung

[1] Hebr. 7,16.

[2] Psalm 18,27.

[3] Es wird immer ein Unterschied gemacht zwischen den Menschen, je nachdem sie im Frieden mit Gott sind oder nicht. Auch im Gottlosen ist Gott, aber außer seiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas *materiell in Gott* und doch außer Gott *als solchem* seyn kann. So ist z.B. die ganze Natur, wie sie *jetzt* ist, außer Gott als *solchem*.

II,4,53

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn *Sollende*; wie z.B. die Todesstrafe an sich das *nicht* seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: "Du sollst nicht tödten"; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es - so weit - selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben. - Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, - von nun an ist auch *sie* außergöttliche

Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen - um es als das nicht seyn sollende zu bezeichnen - es das *Unprincip* nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der *gegen* den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

II,4,54

als jenes Unprincip der wahre Herr ist. Daher kommt es nun, daß im mythologischen Proceß das Unprincip von der selbst außergöttlich gesetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, wie wir gesehen haben, aber nicht in seinem *Recht* aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche, bloß *natürliche* wirkt, ist selbst ein ungöttlicher, der keine *wahre* Versöhnung ist, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt, so daß sein *Recht* immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zustehenden Rechts zu unterlassen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es ist dieß der wichtigste Punkt für die ganze Entwicklung. Derselbe wird *Ihnen* durch folgende Auseinandersetzung noch deutlicher werden.

Der Mensch, sagte ich, macht sich in jenem Abweichen von der göttlich gesetzten Einheit, das wir den Fall nennen - in seinem Fall also macht sich der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, drei Herren, denen er nun successiv zu dienen gezwungen ist. Der erste Herr, dem er zu dienen gezwungen ist, ist jenes nicht seyn sollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott *eigentlich* negirende, also die göttliche Einheit im Bewußtseyn zerreißende ist. Dieses Unprincip nun, nahmen wir an, werde *im* Bewußtseyn successiv durch die *höhere* Potenz (an welcher also das Bewußtseyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieser successiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum also ist auch die Existenz der Mythologie ein faktischer, thatsächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. *Daß* also jenes Unprincip im Bewußtseyn Gegenstand einer *wirklichen* Ueberwindung sey, haben wir als *Thatsache* erkannt. Aber inwiefern diese Ueberwindung *möglich* ist, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich ist, dieß haben wir nicht erklärt. Die *wirkliche* Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß also dieser Ueberwindung müssen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weise nicht erklärbar ist, aber wie oder wodurch jenes Princip der

II,4,55

höheren Potenz überwindlich geworden, ist damit nicht erklärt. Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden, dieser scheine also das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur ist nichts anderes als das successiv überwundene, d.h. wieder ins *Wesen* gebrachte Unwesen. In der Schöpfung also hat die höhere Potenz ein entschiedenes Uebergewicht, aber sie hat es nur, weil der Schöpfer in *sie* seinen *wahren*, seinen *eigentlichen* Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang seiner Schöpfung wollen konnte, ist nicht sein wahrer, sondern nur

sein scheinbarer Wille, es ist nur eine göttliche Verstellung, vermöge welcher dieses Princip ist, der wahre göttliche Wille aber ist in der höheren Potenz, weil jenes *nur* gesetzt ist, *um* überwunden zu werden. Aber dasselbe kann nun von diesem *zweiten* Proceß nicht mehr gelten. Denn dieser ist *ohne*, ja *gegen* den göttlichen Willen gesetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht sich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem *nun* zurückgebliebenen Seyn kann - da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu seyn vermag - nur noch ein Verhältniß ihres *Un*willens seyn. Wenn also auch jene höhere Potenz ihrer *Natur* nach, weil sie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer sich Gesetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichsam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtseyn zu bringen, so folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß *verstattet* sey; denn es ist der *Fluch* des Allerhöchsten, von dem das menschliche Bewußtseyn getroffen ist. Das Unprincip ist eben dieses göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das seyn *Sollende*. Es ist das Princip seines Zorns, das Gott handhaben *muß*. Da er kein Verhältniß des *Wollens* zu ihm haben kann, so muß er es als seinen Unwillen *behaupten*, denn sonst hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre *ganz* aus seiner Macht gesetzt, was doch undenkbar

II,4,56

ist[1]. Doch ist dieser Unwille Gottes ein *ihm selbst* fremder, durch die That des Menschen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm selbst fremder, also eigentlich auch ein von ihm selbst unabhängiger Wille des Unmuths ist, der ihm zugezogen ist, so kann er diesen auch nicht von sich selbst aufheben. Von ihm selbst aus muß alles so bleiben, wie es ist; von sich selbst aus oder unmittelbar kann er diesen Unwillen so wenig aufheben, als er ihn selbst gesetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philosophie der Mythologie *eine* Frage unbeantwortet gelassen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtseyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigstens habe ich nur darauf hingedeutet[2]). Indeß nehmen wir nun diese Ueberwindung als Thatsache, wenn auch vorerst als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie lasse sich einmal nicht anders als durch einen *solchen*, dem ersten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtseyn erklären, so hätten wir also nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtseyn - dieß wäre also nun gut, ja es ist sogar nothwendig, *wenn* nämlich das menschliche Bewußtseyn sich nicht völlig verlieren soll. Aber doch ist damit, was den *wahren* Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das *ursprüngliche* Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott selbst nicht hergestellt. Denn so wenig jenes Unprincip der *wahre* Herr ist, so wenig ist auch die außer der göttlichen Einheit gesetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch diese, die nur *Gott* ist, inwiefern sie *in* Gott ist, ist als außergöttliche Potenz zwar dí ìïñö† èåï™, aber nicht Gott, und auch sie, als ausgeschlossen von der Gottheit, ist, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und so lange sie selbst (die höhere Potenz) Anspruch macht als außergöttliche Potenz zu seyn, hat auch das Unprincip ein Recht, *so*, nämlich als besonderes Princip und in seiner Eigenheit zu bestehen - ja *jenes* hat - rebus sic stantibus - ein höheres Recht zu bestehen; nun mag es wohl *äußerlich* sich selbst aufgeben, aber *innerlich* bleibt ihm sein Recht.

[1] Vergl. S. 373 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[2] Philosophie der Mythologie S. 324. D. H.

II,4,57

Selbst das höchste religiöse Bewußtseyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Processes entsteht,

ist seinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entsteht. Diese ganze theogonische Bewegung (in der Mythologie) ist ein bloß exoterischer Vorgang, eine bloß kosmische, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich diesem Worte schon gegeben habe. Das Bewußtseyn ist im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum so verschieden sie auch in anderer Hinsicht, sind sich darin gleich, daß beide unter dem *Gesetz* sind - Gott, sagt der Apostel[1], hat bis auf Christum alles unter die Sünde und unter das Gesetz beschlossen -; die heidnische Welt steht unter dem Gesetz eines nothwendigen Processes; aber auch im Judenthum ist das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; stets liegt der scheinbaren, äußeren Versöhnung die innere Feindschaft mit Gott zu *Grunde*. Die aber unter dem Gesetz sind, sind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn sie haben keinen Zugang im *Geist* - in freier Erkenntniß - zum Vater (Eph. 2,18.); ihr Verhältniß zu Gott ist ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geistigen Vater, der der Vater über alles ist.

Wie ist also nun im Gegensatz mit dieser bloß scheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Versöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir sagten: die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit sey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich sie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und soweit es auch ihr entgegensteht, soweit *sie* von ihm negirt, in Spannung gesetzt ist; das geschieht also vermöge des bloß natürlichen Willens - jede Macht sucht schon naturâ die ihr entgegengesetzte zu überwinden - und dabei bleibt sie selbst in ihrer Außergöttlichkeit stehen. Aber nachdem sie nun auf diese Weise jenes Unprincips Herr geworden, gegen *dieses* dí ìïñö† èåï™ ist, jetzt, soll eine wahre Versöhnung seyn, jetzt kommt es darauf an, daß sie auch *sich* selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit

[1] Gal. 3,22. 23.

II,4,58

so wenig ein Recht zu seyn, als das entgegenstehende Princip hatte, und nur indem sie *sich selbst* in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann sie jenes Unprincip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben, so daß nicht bloß seine Wirkung, sondern auch seine Macht gebrochen wird, und nur *so* kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß ist es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologischen Proceß erst ihrem *letzten* Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerstrebenden Seyn erklärt haben, ist nur möglich vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte selbst die *natürliche* Wirkung, die sie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeschrieben haben, selbst diese Wirkung, die sie als selbst außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte sie nicht ausüben ohne den *Willen* des Vaters, also *ohne diesen Willen zu versöhnen*, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch sie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr seyn, sondern eben nur das *Göttliche*. Dieses Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille seyn, jenes Seyn zu überwinden, sondern nur ein *diesen* - bloß natürlichen - Willen weit übertreffender, absolut übernatürlicher, d.h. eben wahrhaft göttlicher Wille - nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in sein Wesen zurückzubringen, sondern auch sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieser Wille kann so viel über den göttlichen Willen *vermögen*, und ist stark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menschengeschlecht selbst gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerst nur in den allgemeinsten Ausdrücken gesagt werden, wie wir denn auch bisher nur den *Grundgedanken* der Offenbarung aussprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erste, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

II,4,59

ist, so das andere (daß nämlich nun auch diese im Heidenthum *siegende* Potenz zuletzt *sich* als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Christenthums ist, so habe ich damit, wie viel noch immer übrig seyn mag das Besondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müssen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun schon bestimmter als früher) ausgesprochen.

Damit ist erst jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Christenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieses nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es *nur* aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären sey. Diese freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbstaufopferung ist es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz seyn kann (wie im mythologischen Proceß), in der sie sich von der bloßen Potenz zur freien Persönlichkeit erhebt. Diese That ist der wahre und faktische Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Persönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte seyn. *Diesen* Willen muß sie frei fassen. Sie *kann* diesen Willen fassen, weil sie durch den Umsturz selbständig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in *sich*, nicht innerlich verändert, alterirt worden ist. Sie ist nicht durch eigne Bewegung, sie ist bloß leidender Weise, *ohne*, ja *gegen* ihren Willen, also ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung gesetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil sie daher in diesem Zustand bloß leidend sich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Katastrophe, diese *gibt* ihr vielmehr erst einen *eignen* Willen, den sie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbständigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Persönlichkeit geworden -, und weil sie dieß *ohne* ihren Willen geworden, so ist sie *selbst* unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtseyn ihres ursprünglichen Verhältnisses, und kann keinen andern Willen haben, als dieses wieder herzustellen. So ist sie

II,4,60

also innerlich selbst *göttlicher* Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d.h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie seyn, um der wahre Vermittler seyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Seyn, sondern *sich selbst* als außergöttliche aufzuheben - *wie* sie dieß thut, ist hier noch nicht der Ort zu erklären -, aber jener Wille, auch sich selbst in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, ist nicht der bloß natürliche (vermittelst dessen hebt sie vielmehr bloß das *ihr* entgegenstehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d.h. in dem innigsten Einverständniß mit dem Vater ist, weßhalb von ihm auch gesagt wird, daß er *vom*

Himmel gekommen sey. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesetzte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich ist nicht Er selbst, sondern der Vater in ihm, wie Christus sagt (Joh. 6,57): æ§ äéN ô'í ðáôÝñá, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accusativ verbundene äéÜ zeigt, daß es nicht instrumentale, sondern causale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, *er* ist die Substanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn *bloße* Form ist. Das äéÜ zeigt *Immanenz* an, wie Christus ausdrücklich sagt: der Vater, der in mir bleibt (¿ ðáôxñ ¿ dí dìïr ìÝíùí) - der fortwährend in mir meine wahre Substanz ist - *dieser* thut die Werke (Joh. 14,10).

Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

II,4,61

wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben - dieser Wille, vermöge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern *mit ihm auch sich selbst* als außergöttliches Seyn aufzuheben, *dieser* Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falles, d.h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohn *dieses* Seyn *ganz* zu überlassen. Damit ist nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrschaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier ist aber nicht mehr von einer Gemeinschaft, sondern von einem völligen *Ueberlassen* der Herrschaft an den Sohn (was ohne eine Selbständigkeit, ohne ein *außer* Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß gesagt wird, Gott habe ihn zum *Erben* gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles dessen ein, was der Erblasser besessen. Dieses allein ist schon deutlich genug, allein es ist noch eine andere höchst merkwürdige Aeußerung des Apostels Paulus, wodurch dieses Verhältniß unwidersprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, wo der Apostel gleichsam in die fernste Zukunft der Zeiten schauend sagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird ("ôáí ðáñáä² ôxí âáóéëåßáí ô² èå² êár ðáôñß). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; also war bis zum Ende der Weltzeit das *Reich*, d.h. die Herrschaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei ist nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es diesen Worten nach den Anschein hat, als werde der Sohn das Reich selber nicht *behalten*, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt scheint: "Denn Er (der Sohn) muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat". Hier scheint also ein terminus ultimus seiner Herrschaft angezeigt, nach welcher sie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: "Denn alles hat Er (der Vater) unter seine Füße (die des Sohns) gethan". Wenn er aber sagt,

II,4,62

daß alles ihm unterthan sey, so ist offenbar, daß ausgenommen ist der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan seyn wird: alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem. Hier scheint also als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (statt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu seyn. Insofern hat diese Stelle die besondere Aufmerksamkeit sowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Christi auf sich gezogen, und es haben die Aufrichtigsten unter den ersten gestanden,

entweder daß sie diese Stelle nicht zu erklären wissen, oder daß dieselbe wenigstens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. *Wir* nun zwar haben diese Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrschaft ausschließlich übergeben ist (denn sonst brauchte er sie am Ende dieser Zeit nicht dem *Vater* zurückzugeben; schon gleich im Anfang ist gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für sich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umsturz ausgesetzten Welt gehen konnte, daß er sie also gar nicht hätte hervorbringen können, ohne schon auf den Sohn hinauszusehen, dem er die *ihm* durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unsere Behauptung also einer solchen Uebertragung der Herrschaft an den Sohn ist die Stelle ganz entscheidend; da wir sie aber einmal erwähnt, so wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apostels die Herrschaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beschränkte, also nach der Weltzeit aufhörende zu seyn scheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn ist also das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu versöhnen, also das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, diesem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und versöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erst am Ende der Weltzeit ganz geschehen, und es wird also das Seyn, das *außer* dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder *in* dem Vater seyn, aber doch wird es nur in dem Vater seyn als ein durch den Sohn ihm wieder

II,4,63

versöhntes, zurückgebrachtes; da es also der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder *in* sich hat, und da diese Wirkung nicht eine vorübergehende, sondern eine immerwährende und in *diesem* Sinn ewige ist, da dieses Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns *in* Gott seyn kann und bestehen wird, so ist jenes Zurückgeben des durch *ihn* verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben *seiner* Wirkung oder Herrschaft über dasselbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein solches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, sondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes - denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend *in* seiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater besitzen. Indem es der Vater als ein solches durch den Sohn beherrschtes annimmt, so übernimmt er es gerade als ein nur gemeinschaftlich mit dem Sohn zu besitzendes; es folgt also aus der Stelle nichts *gegen* die gemeinschaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, sondern sie lehrt gerade diese Gemeinschaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; sie lehrt nicht das Ende der Herrschaft des Sohnes *überhaupt,* sondern nur das Ende der *ausschließlichen,* die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; sie spricht also zugleich *für* diese ausschließliche Herrschaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter sich (unter seine Füße) gebracht hat, so ist hier also freilich ein terminus ultimus bestimmt, nach welchem die Herrschaft des Sohns, aber nur die *ausschließliche* aufhört. Das widergöttliche Seyn ist *als solches* allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater ist der ursprünglich das Seyn setzende. Nun kann er aber das ungöttliche als solches nicht setzen, insoweit ist es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wissen will; es ist nur in der Hand des Sohns. Diese Herrschaft kann aber als eine ausschließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieses Seyns überwunden hat; denn ist dieses überwunden, so wird es von dem Vater wieder angenommen, also ist es jetzt ebensowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die schon bekannten Worte: Wenn

II,4,64

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan seyn wird (”ôáí äc ›ðïôáã† ášô² ôÜ ðÜíôá), alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat (ôüôå êár ášôüò ¿ õj’ò ›ðïôáãÞóåôáé ô² ›ðïôÜîáíôé ášôv ôN ðÜíôá). Hier wird also von der Unterwerfung des Sohnes dasselbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. *Welchen* Sinn nun aber diese Unterordnung habe, so ist die vorausgehende Bedingung, die Voraussetzung derselben, daß *ihm* - dem Sohn - alles unterworfen, d.h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt sey. Also wird er dem Vater nur eben dadurch und insofern untergeordnet, inwiefern er selbst Gott, d.h. Herr über alles ist. Wenn das außergöttliche Seyn als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr *außer* Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn sein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verursacht durch jenes *außer*göttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn *kann* gar nicht mehr außer dem Vater seyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches *allein* er außer dem Vater ist, durch ihn selbst aufgehört hat ein *außer*göttliches zu seyn. *Mit* dem Seyn muß wohl auch er selbst in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrschaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, *kann* er nicht mehr als eine *eigne* besitzen. Dieß konnte er nur, solang das Seyn selbst außer dem Vater war. Der *Moment*, in welchem der Sohn alles Seyn *sich* unterworfen hat, ist eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: *mit* diesem Seyn muß aber auch er selbst, d.h. er muß *in* jenem Moment auch selbst in den Vater zurücktreten. - Damit indeß über *diesen* Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa so verstehe, als sey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichsam ein Erlöschen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, setzt der scharfsinnige Apostel hinzu, jene Unterordnung geschehe, *auf daß* oder *damit Gott* sey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefsten des N.T. Denn es wirft das hellste Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] sagte ich: am Ende der Schöpfung sey der Sohn, was der

[1] Oben S. 37. D. H.

II,4,65

Vater, nämlich auch göttliche Persönlichkeit, aber nicht *außer* dem Vater, nämlich es ist nicht eine Gottheit, die er *für sich* besitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater besitzen kann, also er ist nur *in* dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als *nur* in dem Vater seyend, ist er allerdings ihm *untergeordnet*. Erst das Seyn, das *während* der Schöpfung so wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urseyns war sie außergöttlich), erst dieses Seyn, indem es *aus* Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (substantiell) unterschiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erst das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen *eignen* Willen hat; jetzt erst ist er von dem Vater - nicht unabhängiger Gott, aber *unabhängige* Persönlichkeit. Indem er nach *Ueberwindung* des gottwidrigen Seyns diese unabhängige Persönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, *was* der Vater ist, d.h. Gott; er kehrt also nur in *die* Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umsturz war (daß der Apostel dieses Wort vom *Ende* braucht, berechtigt uns, es vom *Anfang* zu brauchen - zu sagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich *ohne Freiheit gegen diesen* war, denn dieß heißt Unterordnung), aber diese Unterordnung im Ende ist darum *doch* eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als *selbständige* Persönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht seyn konnte; und da dasselbe, was von dem Sohn gilt, auch von der

dritten Potenz, dem Geist, zu sagen ist, so entsteht uns hier nun jene gesteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeits-Idee ist[1]. Nämlich nun sind es nicht bloß drei Personen überhaupt, Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren *jede* Gott ist. Solang' alles in dem *Vater*

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

II,4,66

beschlossen ist, wie *in* der Schöpfung und vor der Entstehung des außergöttlichen (außer Gott gesetzten) Seyns, so lange ist HÅí ô' ðOí, Eines, nämlich der Vater, ist alles; hier am Ende aber ist umgekehrt ðOí ô' GÅí, alles, d.h. jedes, ist *Eines,* jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apostel sagt: der Sohn ordne sich dem Vater unter, *damit* Gott alles in allem sey, so sagt er eben damit, daß der Sohn in dieser Unterordnung seiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlösche, denn sonst wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in *allem,* d.h. in jedem. Hier, wo der Apostel sagt, daß Gott am Ende ðÜíôá dí ðOóé sey, hätten also diejenigen Theologen, die ein Verdienst darein setzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beste Gelegenheit, von einem christlichen oder wenigstens paulinischen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber ist diese letzte Einheit nur der gesteigertste, sublimste Monotheismus, den wir als das Resultat unserer ganzen bisherigen Entwicklung ansehen dürfen. Nicht weniger klar ist aus dieser Entwicklung, daß jene höchste Dreieinigkeits-Idee, welche erst die christliche ist, sich nicht so ungeschichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch so starr dogmatisch aufstellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geschieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht selbst durch drei Momente hindurch, sie muß von der *Tautousie,* wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia - wo alles in dem Vater beschlossen ist -, sie muß von der Tautousie durch die *Heterousie,* welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur *Homousie* hindurchgehen, welche also erst das *letzte* Moment ist, das *ohne* die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist, das Athanasius nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, ohne daß sich der Gedanke wirklich hätte vollziehen lassen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmtesten Theologen, Christoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrsamkeit fehlte noch am Bestreben orthodox zu seyn, das freimüthige Geständniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verstehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Bestimmungen

II,4,67

in seinem Kopfe zusammenzubringen sey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten sind zugleich die sogenannten Häresen als *nothwendige* Momente der wahren Idee selbst dargethan. Die Tautousie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entspricht dem Sabellianismus, die Heterousie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N.T. beruht, wo unwidersprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Persönlichkeit erkannt ist. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geschöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man sagen, ist der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorstellung. Wie hätte er sonst auch so viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Isac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen bestimmten Moment gilt, für die absolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häresis. Denn

Häresis bedeutet eine particuläre Meinung, die sich als allgemein will geltend machen, d.h. eine Meinung, die nur einen bestimmten, einen particulären Moment repräsentirt, die aber sich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heterousie ist schlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden soll; sie ist von diesem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, *gegeneinander* selbständige gewesen sind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geistes). Eben diese *substantielle* Differenz vermittelt, daß auch nach*her* in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergestellte *erste* Einheit ist) die Drei nicht nur von einander unterschieden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können.

II,4,68

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Personen tres res sive realitates nannte, widersetzte sich Anselmus, aber indem er statt dessen die drei Persönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er selbst wieder verdächtiget. So schwer wurde es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanasius schon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu sagen, gibt es bis jetzt *keinen* wissenschaftlichen Ausdruck dieses Verhältnisses, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den späteren Jahrhunderten wenigere an diesen Klippen Schiffbruch gelitten, so kommt dieß nur daher, daß man - stillschweigend gleichsam - übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer bestimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig gestehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterschiedes, ich im Interesse der Wissenschaft noch immer das Erste vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen sogar der - übrigens gewiß mit Unrecht so genannte *Tritheismus* noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterousie nämlich, wie wir es nennen, ist für sich hervorgetreten, in der besonderen Vorstellung, die man mit diesem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieser Vorstellung die substantielle *Einheit* der Personen leugneten, indem sie lehrten, die drei Personen seyen nicht der *Substanz*, sondern nur der Gottheit nach eins, so wurde ihnen dieß so ausgelegt, als verstehen sie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Personen als ebenso viele verschiedene Individuen stehen. Wenn sie aussprachen: die drei Personen sind wesentlich drei und nur der Gottheit nach eins, so verstand man dieß so, wie man dieß verstehen würde, wenn von verschiedenen Menschen, z.B. Jakobus, Petrus und Johannes, gesagt würde, sie seyen wesentlich drei und nur der Menschheit nach eins. Wie dieser Ausdruck mit sich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menschen sind, so folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geist drei Götter seyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieser Vorstellung Tritheiten. Allein wie kann man

II,4,69

sich vorstellen, daß z.B. der scharfsinnige Aristoteliker Johannes Philoponos (am Ende des sechsten Jahrhunderts), den man zuerst des Tritheismus beschuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (dessen ich später noch einmal erwähnen werde) so gar blödsinnig gewesen? Ebensowenig läßt sich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieser Ketzerei beschuldigte,

derselben fähig gewesen. Und am allerwenigsten wäre begreiflich, wie sowohl der schon erwähnte Abt als der eben genannte Bischof Gilbert mit einer *solchen* Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenversammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengestellten Satz des vierten Lateranensischen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, so kann man sich von der Denkweise der sogenannten Tritheiten nur folgende Vorstellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe schon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen sollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anstalt des Christenthums weit näher bleiben würde, der nach dieser als der nach der entgegengesetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich setzen sie *vor* allem, d.h. ohne vorausgehende Einheit, also mit Ausschließung *unseres* ersten Moments (der Tautousie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geist, und zwar jeden von diesen als ein für sich bestehendes und gegen die andern selbständiges *Wesen*, nicht aber als einen für sich bestehenden und gegen die andern selbständigen *Gott*. Nur das Erste haben sie *wirklich* gesagt, das Zweite schreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müssen also denken, daß sie eben dieses auch leugneten, und vielmehr *so* argumentirten: Weder ist der Vater für sich Gott ohne den Sohn und den Geist, noch der Sohn für sich Gott ohne den Vater und den Geist, also, da jeder nur in der Gemeinschaft mit den andern Gott ist, sind sie, obwohl mehrere Wesen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten sie dann kürzer so aus: sie seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins. Nun ist dieß aber ein an sich untadelhafter Ausdruck, oder wenigstens, wenn man einen Fehler darin finden

II,4,70

will, so besteht dieser nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was sie behaupteten, sondern in dem, was sie *ausschlossen*, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als *solche* (als vorausgehende) nur eine substantielle nennen kann, obwohl sie in der Folge, nachdem die substantielle Differenz hervorgetreten ist, eben dadurch und im Verhältniß zu dieser - zu der *substantiellen* Differenz - sich zur *über*substantiellen erhebt, wie denn auch manche schon unter den ältesten sowie unter den späteren Dogmatikern, wahrscheinlich weil sie doch nicht recht wagten eine substantielle Differenz absolut zu leugnen, und um sich diese für gewisse Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die *Einheit* sey nicht eine substantielle, sondern eine übersubstantielle (›ðåñïýóéïò), und das, was sie das Wesen in Gott nennen, sey nicht eigentlich Wesen im Sinn von Substanz, sondern ïšóßá ›ðåñïýóéïò Allein auch dieß wieder kann nur für einen bestimmten Moment gesagt werden, nämlich nur da, wo die Persönlichkeiten in eigentliche *substantielle* Differenz gesetzt sind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wissenschaftliche Bestimmtheit und Bedeutung erst mit dem Auseinanderseyn der Momente, wie denn auch der geistreichste unter den neueren philosophischen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wissenschaftlichen Umschaffung dieses Dogmas mit siegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen.

In der Homousie (dem dritten Moment) ist die Heterousie nothwendig begriffen, ohne diese würde sie zur bloßen Tautousie. Dieß gestehen die strengsten Anhänger des Athanasius ein, ja dieser selbst - in dem ich nicht den wissenschaftlich beschränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwissenschaftliche Seichtigkeit einer gewissen Zeit gern vorstellen wollte, und den namentlich auch Lessing hoch geachtet hat - er selbst

II,4,71

macht die Bemerkung: ïšê ášôü ôÝ dóôéí eáõô² ¿ìïïýóéïí, dasselbe könne nicht demselben, sondern nur einem andern *homousisch* seyn, dasselbe sey demselben nicht homo-, sondern tautousisch. Dieß ist durch unsere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, *was* der Vater ist (und ebenso der Geist), hier ist jede der drei Personen den andern homousisch (weil das Substantielle in jeder dasselbe und nur gleichsam der Exponent dieses Substantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautousisch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, so können die drei Personen nun auch als successive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es ist erlaubt zu sagen: Die Zeit *vor* der Schöpfung sey in besonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausschließlich in *seiner* Hand ist, die gegenwärtige Zeit sey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit gesagt ist: er muß herrschen, *bis* er alles ihm Widerstrebende zum Schemel seiner Füße, d.h. zu seinem Grund, seine Basis, *seinem* Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die *zukünftige* ist, in die alles gelangen soll, sey die Zeit des Geistes. Es ist also auch erlaubt, die drei Personen als die successiven Herrscher dreier verschiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten - der ÷ñüíùí ákùíßùí - 1) der Zeit der ausschließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, also die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausschließliche ist, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr seyn wird, die also selbst Ewigkeit. Man kann diese drei Zeiten im Gegensatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber selbst nur ein Glied ist in dieser großen Folge von Zeiten, d.h. ein Glied der wahren, der absoluten Zeit - im Gegensatz also mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beständige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entsteht, können sie *ewige* genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich sagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

II,4,72

hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, und also von der Offenbarung selbst, nichts begreifen. Diese und ähnliche schwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Christenthum *aufgeschlossen* ist, einzudringen.

Ein Autor des siebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Silesius, hat unter seinen geistlichen Sinngedichten auch dieses:

> Der Vater *war* zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
> Der Geist *wird* endlich *seyn* am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieses Sinngedicht in jenem höchsten Sinn gemeint, obgleich die Ausdrücke des N.T.: *Ich* bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, schon wenigstens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang absolute Zukunft ist - *der seyn wird* - dieß sein absoluter Name -, um sich zu offenbaren, schlechterdings etwas *in* sich auseinanderhalten, *sich* als Anfang und als Ende setzen mußte, und noch bestimmter, wie es die Apokalypse[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Ist, der war und der da kommt, drei Zeiten unterscheidet. In jenem Epigramm ist unter der Zeit, wo der Vater *war*, unstreitig nur die Zeit des A.T. verstanden, unter der Zeit, wo der Sohn *ist*, die Zeit des Neuen. Aber selbst diese besonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreise, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm ist also wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menschen im Mittelalter zu verstehen, die eben daraus, daß das A.T. die Zeit des Vaters gewesen, die

Zeit des N.T. die Zeit des Sohns sey, schloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das *ewige* Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier auseinanderfolgender

[1] 1,8.

II,4,73

Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das *ewige* nannten, so mußte dieß allerdings anstößig scheinen, *wenn* damit zugleich gesagt seyn sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung *äußerlich* erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt seyn lassen. Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d.h. die ganze Schöpfung, d.h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus - durch den Sohn - in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d.h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der "Tag der Herrlichkeit" ist der Tag der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

[II,4,74]

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun wieder in den Zusammenhang zurück.

Nur jener seit dem Umsturz gefaßte Wille der zweiten Persönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch sich selbst als außergöttliche aufzuheben - nur dieser Wille war die Ursache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn schon damals zum HErrn machte (êýñéïí ášô'í dðïßçóåí ¿ èåüò heißt es in der Apostelgeschichte[1] - davon heißt er ¿ ×ñéóôüò, der Gesalbte, d.h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Gesalbte). Jener *Wille* war die Ursache, daß der Vater dem Sohn die *Macht* gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er schon zur Zeit der herrschenden Finsterniß, schon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinsicht auf diesen Willen konnte der

Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er sonst als Organ seines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu lassen. Schon das Heidenthum also war etwas nur in der Hinaussicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in diesem die vermittelnde Persönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der *wahre* Sohn, der eigentliche Christus doch auch in *dieser* ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht *als* Christus. Die Heiden waren also freilich ÷ùñrò ×ñéóôï™[2], getrennt von Christus, nämlich von Christus als solchem,

[1] 2,36.
[2] Ephes. 2,12.

II,4,75

und doch war es nur dieselbe natürliche Potenz, die in Christus sterben sollte, dieselbe war es, wodurch sie erleuchtet wurden, und die sich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der sich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch *äußerlich* sich zurück in das Bewußtseyn eines kleinen, unscheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] sagt, daß es gegen das ganze übrige Menschengeschlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erschien er nur als der einer beständigen Versöhnung bedürftige. Christus dagegen war - obwohl noch in seiner bloß natürlichen Wirkung - der Heiden Licht; *er* war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in diesem bildete er sich den Boden, der einst den Samen des Christenthums aufnehmen sollte, für welches das Judenthum viel zu enge gewesen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erst im Christenthum zusammenfließen sollten.

War es nicht eine *göttliche* Wohlthat, welche die Menschheit von dem wilden, thierischen, gesetzlosen Leben der Urzeit zum gesetzlichen und menschlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jesaias[2]), sondern *alles* Wissen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Psalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiset, sollte der nicht strafen, der die Menschen lehret, *was* sie wissen? Auch jene mythologischen Götter, welchen sie ein menschlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen óùôyñåò Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie ist, die Gewalt über die Menschheit nur sich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, so war auch schon während der ganzen Zeit des Heidenthums Christus in einem beständigen Kommen, ob er gleich erst wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon später noch die Rede seyn wird.

Man wird dieser Ansicht vielleicht das Anstößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber - geht es denn im A.T. ohne alles nach

[1] Hist. V, 5.
[2] 28,24 ff.

II,4,76

unseren Begriffen Anstößige ab? Wird doch auch Abraham versucht, seinen einzigen Sohn als Brandopfer zu schlachten! Aber auch im Heidenthum ist es nicht die versöhnende Potenz, welche zu Menschenopfern verleitet, sondern das dem menschlichen Leben feindselige Princip, das der Mensch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menschen als dem grollt, dem es

unterworfen seyn sollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Teknothysie, ja Menschenopfer überhaupt zuerst abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Christo gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitgefühl haben - ìx äõíÜìåíïí óõìðáèÿóáé ôáѽ Póèåíåßáéò ½ì§í sondern einen, der versucht ist, d.h. der *alles* erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen - ðåðåéñáóìÝíïí êáôN ðÜíôá[1], dieß ist ein starkes, nichts ausschließendes Wort. Er hat also auch alle Leiden und Versuchungen erfahren, denen das menschliche Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Messias, wie ihn das A.T. darstellt, - leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuständen des menschlichen Bewußtseyns, ohne selbst von ihnen befleckt zu werden. Christus hat durch seine Erscheinung in der *Menschheit,* durch seine Leiden und seinen Tod *als* Mensch die Vermittlung nur *vollbracht,* aber er ist der *ewige* Vermittler, der Mittler zwischen Gott und den Menschen von Weltzeiten her - also auch schon der Vermittler im Heidenthum. Nicht *in* dieser Wirkung, durch welche das Heidenthum entsteht, ist er Christus, aber er ist doch *schon* Christus, indem er diese Wirkung ausübt, denn diese Wirkung (diese Gewalt über das abgefallene Seyn) ist ihm nur gegeben, inwiefern er schon Christus, d.h. der Gesalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingesetzte, ist. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber sie selbst bedarf wieder, wie wir gesehen haben, einer höheren Erklärung, und ist bedingt durch den *über* sie hinausgehenden Willen, in Ansehung dessen allein der Vater dem Sohn *solche* Gewalt gab.

[1] Ebr. 4,15; cf. 5,2.

II,4,77

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der *Blindheit* genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift sagt[1] von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses *ihm* gegenüber *nur* Fabel ist und *gar* nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts ***Positives*** gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das *Ewige*, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur *von gewisser Zeit an* Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch *alle* Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben *substantiellen* Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum - nur nicht *als* Christus, dieß heißt eben bloß *substantiell,* nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang *bloß* vom Irrthum zu leben; ein *nur* mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne *allen* Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

[1] Act. 17,26. 27.

II,4,78

und die göttlichen Erscheinungen in demselben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den *Theophanien* des Heidenthums nicht alle Realität absprechen. Die Heiden waren vom Angesicht des Vaters gleichsam verwiesen, aber eben ihnen gab er Christum zum Herrn, wenn dieser gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum - eben darum weil das Christenthum nicht seine absolute Negation, sondern seine Wahrheit ist - hat auch in sich selbst eine relative Wahrheit.

Sie sehen, das Christenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Basis seiner Realität, als ihm die gewöhnlichen spitzfindigen Beweise seiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Christenthum ist nicht etwa einseitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebensowohl als dieses das Heidenthum zu seiner Voraussetzung; nur dadurch ist seine Entstehung die große weltgeschichtliche Erscheinung, wofür sie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte sich erst zum Herrn des entgegenstehenden Princips - im Bewußtseyn - gemacht haben, zur ìïñö† èåï™ gelangt seyn, ehe sie sich ihrem persönlichen Willen, also ihrem wahren Wesen nach zeigen konnte. Erst mußte das Gott widerstrebende Seyn in seiner Wirkung - in seinem Actus - überwunden werden - dieß ist der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geschehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geschehen, wenn die versöhnende Potenz sich ganz zum Herrn jenes der *Potenz,* dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen gesetzten Seyns gemacht, dann ist die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz *mit* dem Seyn, das sie *sich* unterworfen hat, zugleich und in derselben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und *so* die *wahre* Versöhnung stiftend *alles* zu Gott zurückführt. Da erst, wenn Herr geworden, kann jener *Wille* offenbar werden, den die vermittelnde Potenz seit der Schöpfung gefaßt hatte - darum heißt es döáíåñþèç ¿ ×ñéóôüò[1],

[1] 1 Joh. 3,8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1,2.

II,4,79

Christus wurde offenbar, was voraussetzt, daß er zuvor nur verborgen war - Christus ist *Christus* nur in jenem *Willen,* jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und so war Christus als solcher verborgen, und wurde erst offenbar in der That der ewigen, d.h. bleibenden Versöhnung. Denn eine Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer, geht durch alle Völker, und ist im Heidenthum nicht eine weniger wesentliche als im Judenthum. Die heidnischen wie die jüdischen Opfer beziehen sich aber zunächst nur auf Versöhnung jenes äußeren Princips, das die Ursache der Spannung ist. Die wahre, die absolute Versöhnung *wird* dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in seiner Potenz, nicht auch in dem *Recht*, überwunden wird, in dem Recht, das es sich auf den *Menschen* noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung desselben nachläßt, wenn auch schon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menschenopfer und andere Gräuel verschwunden waren. Wie also die jüdischen, so sind auch die heidnischen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einst zur ewigen Versöhnung darzubringenden Opfers. Denn *jene* Opfer mußten beständig wiederholt werden, eben weil sie das dem Menschen feindliche Princip nur äußerlich und seiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das

große Opfer, in welchem die früheren erst zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm *alle* Spannung gelöst und selbst in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieses allein *Gott* versöhnte. Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher dí ìïñö† èåï™, statt Gottes, *wie* Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert, sein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt, und der Göttliche selbst sein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene schon in der Schöpfung vermittelnde Persönlichkeit, indem sie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt sie gegenüber von dem Vater ein *eignes Seyn* an, was sie zuvor weder während

II,4,80

der *Schöpfung* noch im *Ende* der Schöpfung hatte, sie setzt damit *sich selbst* außer Gott, und ist eine von dem Vater freie und unabhängige Persönlichkeit; als solche ihm gegenüber stehend ist sie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich ist. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns sich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigstens aufzugeben, nicht *in* dieses Seyn eingehen, sich *ihm* gleich stellen, mit *ihm* Gemeinschaft pflegen (gerade wie dem erscheinenden Christo nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): sie konnte, sage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne selbst in die Spannung, und soweit in die Opposition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, *sich* zum Mitschuldigen jenes Seyns zu machen, und so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn sind, wenn sie auch nicht eben die gewöhnlichen sind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun - ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind *wir* durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das *Reale* des Christenthums in nichts auflösen. Wie ich *Sie* durch die Philosophie der Mythologie gelehrt habe, in dieser, nämlich auch in der wörtlich

II,4,81

oder eigentlich (nicht allegorisch verstandenen) - in der wörtlich verstandenen Mythologie Wahrheit zu sehen, so will ich *Sie* durch die Philosophie der Offenbarung in den Stand setzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichste, noch eigentlicher selbst als manche für rechtgläubig geltende Ansicht, geschweige als jede halb oder ganz rationalistische, zu verstehen.

Es wird ausdrücklich von Christus gesagt: er hat *sich* für uns zum Schuldigen gemacht, er ist für uns zum *Fluch* geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7,22) heißt es von Jesus: er ist *Bürge* eines besseren Bundes (einer besseren Einheit mit Gott) geworden - er hat sich für uns verbürgt, daß ein neuer, besserer Bund *entstehen* werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Christi

nicht erst mit seiner Erscheinung im Fleisch angefangen, daß sie von der Welt her - mit dem Fall - wirksam gewesen.

Wer für einen andern Bürgschaft leistet, ist nicht selbst schuldig oder der Schuldner, und doch ist er Schuldner, er ist also der unschuldig- (nicht schuldig-) Schuldige. Die zweite Persönlichkeit kann sich des Gottwidrigen Seyns nicht *annehmen*, ohne sich äußerlich selbst von Gott zu trennen; durch den *Menschen* ist der Sohn von Gott getrennt, insofern heißt der Mensch ein *Feind* Christi; denn für uns seine Feinde ist er gestorben, sagt der Apostel[2].

Indem Christus sich zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die *Folge* dieser Erhaltung auf sich genommen. *Erhalten* konnte das Menschengeschlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr sich mehr und mehr entwickeln *mußte*; indem er sich für die Erhaltung der Menschheit *verbürgte*, hat er also zugleich auch *alle* Sünde derselben auf sich genommen.

Auf diese Weise also wurde Christus der *ewige* Versöhner. Indem er selbst in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmische Potenz - als solche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

[1] Gal. 3,13 (cf. 2 Cor. 5,21).
[2] Röm. 5,10, cf. v. 6-8.

II,4,82

Menschen *feindlichen* Princip entgegen. In seinem Tod stirbt er als diese kosmische Potenz, das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichsam in jenem Tode. Damit ist dann auch erst die *Spannung* ganz aufgehoben. Spannung ist Unfriede, wie mit jemand auf gespanntem Fuß seyn, in Spannung mit jemand leben, so viel ist als in Uneinigkeit mit ihm seyn. Ich sage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Persönlichkeit sich als natürliche Potenz aufhebt, ist erst die *ganze* Spannung oder ist die im menschlichen Bewußtseyn gesetzte Spannung erst *völlig* aufgehoben, die *ganze* göttliche Einheit wiederhergestellt. Ich sage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächst allerdings A^2 wieder aus dem actus purus, also in Spannung gesetzt ist, aber diese Spannung erstreckt sich dann auch mittelbar ebensowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Persönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung ist Gott gleicherweise die drei Personen, Vater, Sohn und Geist, obwohl diese nicht *außer* dem Vater, oder überhaupt nicht außer*einander*, sondern *in*einander sind). Wie nun der Geist nicht unmittelbar *negirt*, aus dem göttlichen Seyn gesetzt ist, so kann er auch nicht unmittelbar sich *wiederherstellen*, sondern nur durch den Sohn ist *ihm* die Wiederherstellung in das *Seyn* vermittelt. Eben weil sie nicht *unmittelbar* wirken kann, erscheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherstellung nur als antreibende Ursache, - die Propheten (der Geist ist die Potenz der Zukunft als des Seyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1,21), haben geredet *getrieben* von dem heiligen Geist - er ist es, der zu der Wiederherstellung der göttlichen Geburt in sich auch den *Einzelnen* antreibt; daher sagt Paulus[1]: alle, welche der Geist Gottes treibet, sind Söhne Gottes; der Geist ist nicht die unmittelbar wirkende, sondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Ursache, wie wir ihn denn als durchwirkende Ursache in der Natur erkennen. Es wurde schon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich

[1] Röm. 8,14.
[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

II,4,83

die Ursache alles dessen ist, was als zweckmäßig erscheint; denn in *ihm* allein ist der Zweck und das Ziel[2]. Nun ist aber der Geist durch die neue im menschlichen Bewußtseyn eingetretene Spannung - nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz ist auch der Geist *aus* der göttlichen Einheit gesetzt und daher bloß kosmische Potenz, als solcher der *dritte* Herr des menschlichen Bewußtseyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N.T. unterscheidet sehr bestimmt einen Geist der Welt, ðíå™ìá ôï™ êüóìïõ, von dem es alles *natürlich*- Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit *dieser* Welt herleitet, von dem Geist aus *Gott*, dem göttlichen Geist; daher der Apostel[1] von sich selbst sagt: Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt (der in der Spannung wirkt), sondern den Geist aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern mit Worten, die der *heilige* Geist uns lehrt. Uns, sagt er[2], hat, was kein Auge gesehen (was der bloß äußere Weltgeist nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch seinen, d.h. den heiligen Geist, denn der Geist erforschet alles, und dringt selbst in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geist (das Heilige ist eben dem Kosmischen entgegengesetzt) der heilige Geist wird als der *höchste* Lehrer vorgestellt, der erst in *alle* Wahrheit, d.h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der selbst *über* den Sohn ist, den dieser nach seiner Entfernung von der Welt vom Vater senden wird[4]; er heißt der *Geist der Wahrheit* êáôE dîï÷Þí. Nun kann aber der Geist, die dritte Person, nicht vorher *kommen*, als bis das ganze Werk Christi gethan und in seinem Tod vollbracht ist. Die dritte Potenz ist die von allen ausgeschlossen werden kann, aber selbst nicht ausschließende, was von der zweiten nicht zu sagen ist. Auch die zweite Potenz muß, solange bis das Unprincip überwunden ist, sich in ihrer Besonderheit, und demnach in der Spannung mit der

[1] 1 Cor. 2,12. 13.
[2] 1 Cor. 2,9. 10.
[3] Joh. 16,13, cf. 14,26.
[4] Joh. 14,16. 17.

II,4,84

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als solche auch die dritte ausschließt, erklärt sich, warum Christus, als er das Werk des Neuen Testaments anfing, den heiligen Geist *anziehen*, mit diesem gesalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor *außer* ihm, jede Potenz also als eine besondere war. Darum kommt erst bei der *Taufe*, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche *als* Sohn erklärt wird, auch der Geist sichtbar auf ihn herab. Diese Herabkunft des Geistes in dem Augenblick, wo der Messsias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieses Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von diesem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Mensch Gewordenen sich wiederherstellt, daß er von nun an *wirklich* åkê¦í èåï™ ôï™ PïñÜôïõ, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, wie er von dem Apostel genannt wird, die *ganze* Gottheit leiblich, d.h. vollständig (dieß bedeutet óùìáôéê§ò[1]; wie das Körperliche erst durch die dritte Dimension vollendet wird), in ihm wohnt. Diese Anziehung des Geistes ist also ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Christus gesetzt war, und die sich erst löst, wie er *als* Christus erscheint. Allgemein aber kann der Geist nur kommen, wenn der Vater völlig versöhnt ist; der Vater, wie der Apostel Johannes[2] sich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn *Wohnung* bei uns machen, d.h. uns wieder *immanent* werden, nachdem wir ihm entfremdet waren[3]; ja das *Empfangen* des Geistes ist

eben das Zeichen, daß der Vater wieder *in* uns, also mit uns versöhnt ist, wie aus dem Wort desselben Apostels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns *bleibt* - uns inwohnt - ”ôé ìÝíåé dí ½ìsí-, das erkennen wir dê ôï™ Ðíåýìáôïò, ï£ ½ìsí häùêåí, aus dem Geist, den er uns *gegeben* hat. Der Geist ist der durch Vater *und* Sohn vermittelte, *darum* wird gelehrt, daß er vom Vater *und* Sohn ausgehe, was indeß so zu verstehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

[1] Col. 2,9.
[2] 14,23. - Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

II,4,85

Allgemein kommt daher der Geist nur, nachdem Christus ganz verherrlicht, d.h. nachdem er des außergöttlichen Seyns *ganz* entledigt, oder, wie Jesaias sich ausdrückt, aus der *Angst* und aus dem Gericht, d.h. der Spannung, genommen ist. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7,39): der Geist war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Christus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie sehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geist im N.T. gegeben wird, der Folge sich anschließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, diese auch als *successive* zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung seines nahen Todes tröstet Christus mit den Worten[1]: Es ist euch nützlich, daß ich gehe. Denn so ich nicht gehe, kann der Tröster - wie es gewöhnlich übersetzt wird - der ðáñÜêëçôïò, jener höchste und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Der Tod Christi wird nämlich als Uebergang zu seiner Verherrlichung, d.h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zustand betrachtet, in dem er seit dem Umsturz des Seyns ist (das Verherrlichtwerden ist der Gegensatz des ðÜó÷åéí, des Leidens, wie schon früher[2] gezeigt; daher wenn Christus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er *vor der Welt* bei ihm hatte, so folgt, daß er seit der Welt [seit dieser Weltzeit] in leidendem Zustand war). Also der Tod Christi ist der Uebergang zu seiner Verherrlichung - wo er der Spannung und also dem leidenden Zustand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede ist daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden gesetzt bin, kann auch der Geist nicht kommen, nämlich der wahre Geist, der Geist aus Gott, der nicht der Geist der Welt, sondern der *heilige* Geist ist. Erst im Tode überwand Christus den letzten Widerstand - da war die Einheit mit dem Vater wiederhergestellt, und nun erst konnte der Geist kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegossen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

[1] Joh. 16,7.
[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

II,4,86

es zu vollenden. Das sind Verhältnisse, die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine bloß simulirte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt.

Von diesem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das *Ihnen* zugleich erklären wird, warum ich dieses bis in seine *letzte* Entwicklung verfolgt habe. Ich sagte früher: im Heidenthum

werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott hergestellt; alles, was das Heidenthum erreiche, sey nur ein simulacrum der Einheit[1]. Könnte die Einheit sich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herstellen, so wäre die Spannung *ganz* aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott selbst wiederhergestellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben ist, wird die dritte Potenz nicht zur *Gegenwart*. Auch im Heidenthum ist sie, aber sie bleibt ihm in der Zukunft stehen. Hier ist dem mythologischen, d.h. dem natürlichen Proceß seine Grenze gesetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtseyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d.h. Mysterium (denn was bloß zukünftig ist, ist insofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir gesehen, schließt sich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft setzt, also eigentlich nicht in sich selbst hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung die man wohl eine Prophezeiung des Christenthums nennen kann. Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich *Sie* noch aufmerksam machen, wie nun durch diese Vermittlung und Versöhnung alle früheren Verhältnisse gesteigert, zu welcher Begreiflichkeit sie gebracht sind.

Weil Christus nur Mensch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm *seyenden* (innerlich nämlich seyenden) Vaters, so wird eben in dem Menschgewordenen auch allein das Göttliche Christi offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn *erklärt* wird,

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 212. D. H.

II,4,87

ist dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, sondern es ist der allerdings *außer* dem Vater Seyende. Ist also der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins ist, so ist damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung gesetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das *durch*, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit sich durch Christum versöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erschaffen. Hier (in der Schöpfung) ist nämlich der Sohn nicht *außer* ihm, nicht für sich-, nicht selbstständig wirkende Persönlichkeit. In der Erlösung aber ist der Sohn der selbstständig wirkende, der *außer* dem Vater seyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater selbst, der außer *sich*, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist ("Wer mich siehet, der siehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters ist, der durch den Sohn geschieht - des Vaters, der die Welt so geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn *gab* - überließ gleichsam -, daß sie nicht verloren sey. Insofern konnte der Apostel sagen: Gott (war in Christo und) versöhnte die Welt mit ihm (mit sich) selbst[1].

Sie sehen, wie hochgesteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater setzt und bejaht. Derselbe, welcher als *bloßer* Vater der Welt, d.h. dem von ihm abtrünnigen Seyn absolut unversöhnlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Seyn sich selbst, und *in* dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt.

Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung

[1] 2 Cor. 5,19.

II,4,88

erklärt. *Der wahre* Sohn, die *Persönlichkeit,* die in der bloß natürlichen Potenz verborgen ist, die, welche von Anfang an schon - in Uebereinstimmung mit dem Vater, den *Willen* hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, diese nämlich ist ebenso die *Ursache* aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloß *natürliche* Potenz die Ursache aller Mythologie ist. Unterscheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes (der Vorsatz war vom Fall des Menschen an schon gefaßt, in der Voraussicht Gottes aber schon vor der Schöpfung; die ðñüèåóéò, wie sie der Apostel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht *in* sich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war schon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinaussicht auf diese Vermittlung konnte er ursprünglich eine Welt wollen) - unterscheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch *vor* dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im A.T.

Den Unterschied zwischen Offenbarung und zwischen natürlicher Religion (*Sie* wissen, was ich so nenne) macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das *Wirkende.* Das Wirkende in der einen ist die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst. Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht *als* Christus. Im A.T. ist Christus schon *als* Christus, aber noch bloß im *Kommen* begriffen. Im N.T. ist Christus *als* Christus auch *offenbar.* Also er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorgang. Wie der Tempel des Herrn zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester, und auch dieser jährlich nur einmal, gehen durfte, am Fest der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft.

II,4,89

Nur weil Christus wirklich kommen, d.h. weil es ein Christenthum geben sollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum ist nur wegen des Christenthums da, dieses ist das Wesentliche, jenes das Zufällige. Erst mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz sich als Herrn des Seyns - bis zur ìïñö† èåï™ - verwirklichte, abgelaufen seyn, eh' Christus selbst erscheinen konnte. Denn nur der, welcher *Herr* des außergöttlichen Seyns ist, kann es zugleich mit *sich* als außergöttliches aufheben, und so es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, ist, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargestellt worden, nun auch *im Einzelnen* auszuführen. Und da werden sich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben lassen: 1) Christi Wirkung auf die Menschheit schon vor seiner Erscheinung; 2) seine Menschwerdung; 3) die in Folge derselben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Versöhnung.

Zuerst also wird von der *Präexistenz* Christi die Rede seyn (d.h. von seiner Existenz vor seiner Erscheinung im Fleisch), und hier bietet sich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für besonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns also zunächst beschäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich seyn, uns zuerst über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Christus in dieser Stelle, und *nur* in dieser, als "¿ ëüãïò" bezeichnet. Es kann *Ihnen* nicht unbekannt seyn, wie viele Erklärungsversuche über dieses Wort ëüãïò existiren; sogar bis nach

Persien ist man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck schreibe sich aus der alexandrinischen Philosophie her. Wirklich spricht *Philo* viel von einem ëüãïò èåï™. Bald ist er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorstellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derselben, bald ist er ihm das Princip, durch welches, äk ï£, alles geworden ist. Insofern scheint er mit der demiurgischen Potenz ganz identisch, von der Johannes sagt: ðÜíôá äk ášôï™ dãÝíåôï. Wie kommt aber Philo

II,4,90

zu diesem Ausdruck ëüãïò? Die Antwort scheint nicht schwer. *Alles*, wird im A.T. gesagt, ist durch das *Wort* des Herrn gemacht, wo Wort so viel ist als Befehl. Nun mochte schon früher dieses Wort Gottes als etwas Selbständiges gedacht worden seyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechische Wort ëüãïò zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verstand auszudrücken geeignet sey, und also sich mit den platonischen Vorstellungen von dem göttlichen Nus identificiren lasse. Nun war ihm dieser Logos wirklich der göttliche Verstand, den er als Mittelglied zwischen der erschaffenen Welt und dem unsichtbaren Gott denken konnte, um diesen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieser Vergleichung des Johanneischen Logos mit dem Philonischen hat man aber zweierlei übersehen: 1) daß Philo von diesem Logos nie absolut spricht, wie Johannes, sondern immer hinzusetzt ¿ èåsïò ëüãïò, ¿ èåï™ ëüãïò, Johannes aber sagt bloß ¿ ëüãïò; 2) ist diese Herleitung schon historisch durchaus zweifelhaft. Es ist unerweislich, daß dieser Ausdruck ¿ èåï™ ëüãïò ein in der alexandrinischen Philosophie *überhaupt* gebräuchlicher war. Konnte also Johannes mit den Schriften Philos so genau bekannte Leser voraussetzen, die ihm diesen Ausdruck - den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere *Sache* gebraucht hätte (denn ob sich Philo seinen Logos je als *wirkende* Potenz bei der Weltschöpfung, ob nicht *bloß* als vorbildliche gedacht hat, ist noch eine große Frage, bei Johannes aber ist die Persönlichkeit, die durch ëüãïò gemeint ist, entschieden demiurgische, d.h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) - man begreift nicht, wie Johannes *so* mit den Schriften Philos bekannte Leser voraussetzen konnte, die ihm diesen Ausdruck zum voraus gleichsam zugegeben und ihn verstanden hätten. *So allgemein* bekannt und gelesen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe diese Ableitung von dem Philonischen Logos erwähnt, weil er die neueste Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: ëüãïò sey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A.T. sage: Der Herr hatte mich vor allen seinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

II,4,91

entspreche bei Johannes ganz genau: ÷ùñrò ášôï™ dãÝíåôï ïšäc gí • ãÝãïíåí. Entweder sey schon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Person der Gottheit zu verstehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip ist), oder wenigstens sey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verstehen, die man sich bei der Weltschöpfung thätig und hernach in Christo erschienen gedacht habe[1].

Diese Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine solche vorweltliche, demiurgische *Potenz* kann man sich überhaupt nicht denken - also sie hat keine Objektivität; für eine solche Persönlichkeit ist kein Raum, also ist sie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechischen Mythologie, weil man auch die Dionysosvorstellung nur als eine zufällige sich denken kann,

[1] Eine andere Hypothese war, Johannes habe diesen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgesetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenosse des Johannes, so zeigten sich zwar schon zu seiner Zeit die ersten Spuren jener Philosophie, die sich mit dem Christenthum zugleich erhoben - des Gnosticismus (der Gnosticismus ist ein dem Christenthum paralleles Symptom, ein Einschlagen des heidnischen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es ist 1) nicht zu beweisen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmischen Mächte erhabenen Geist, welchen er lehrte, dem Christus- oder Messias-Geist, den Namen ëüãïò beilegte; 2) muß ich gestehen, daß mir die dabei supponirte polemische Tendenz des Johanneischen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben schiene. Schon von selbst und ohne ausdrückliche Absicht mußte die Erzählung des Johannes Antithesen gegen das System des Gnostikers Kerinthos enthalten, ebenso wie gegen andere gnostische Systeme, die nach Johannes Zeit entstanden; aber es scheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein System von Kerinthos Meinungen sich zusammenzusetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen diesen eben gerichtet seyen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus seyn. Vielleicht hat man sogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeschrieben, auf die man erst aus Stellen des Johanneischen Evangeliums geschlossen hatte, nachdem einmal eine antikerinthische Tendenz desselben vorausgesetzt war. Vielleicht hatte man zu dieser Voraussetzung einer polemischen Absicht überhaupt nur gegriffen, um sich dem von den übrigen Evangelien verschiedenen Charakter des Johanneischen und besonders das Auffallende dieses, obwohl im historischen Styl geschriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

II,4,92

diese Vorstellung von Indien herholt, so soll hier der Logos von der alexandrinischen Philosophie herkommen. Aber die Philonische Erklärung wie die meisten andern (z.B. das personificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß sie immer einen Genitiv voraussetzen, der nicht da ist. Es heißt einmal nicht: ¿ ëüãïò ôï™ èåï™, sondern ganz abstrakt ¿ ëüãïò. Die Ergänzung ist eine bloß willkürliche. Ehe man ôï™ èåï™ supplirt, muß man versuchen, ob ¿ ëüãïò nicht in der That ganz abstrakt genommen zu erklären ist. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient sich dieses Worts nicht weiter als im ersten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er sagt: êár ¿ ëüãïò óÑñî dãÝíåôï, das Wort ward Fleisch. Es läßt sich sodann, und wenn man erst auf die ganz abstrakte Stellung des Worts aufmerksam geworden, ganz wohl einsehen, warum Johannes im Anfang dieser doktrinellen Exposition nöthig fand, sich über die Person Christi ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie sollte er den, der im Anfang war, nennen? Jesus? Aber Jesus ist der Name des Mensch Gewordenen, dieser aber war nicht im Anfang. Die Benennung Christus konnte er ebensowenig brauchen; denn auch nicht ×ñéóôüò ist diese Persönlichkeit, sondern erst nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Person Christi ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieses Subjekt, das schon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat also alle Ursache, es im Anfang seiner Exposition *so allgemein* als möglich zu bezeichnen, und je abstrakter wir den Ausdruck ¿ ëüãïò erklären, desto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangelisten zu nähern.

Die abstrakteste Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt selbst, von dem die Rede ist, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräischen Worts øá˜cŸ, das ebensowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede ist, bezeichnet. Ich sage: analog. Ich will also nicht behaupten, ëüãïò sey hier Uebersetzung des hebräischen øá˜cŸ[1]. Demgemäß

[1] Platon gebraucht das Wort ëüãïò im Sinn von Sache, besonders Sache, | *[S. 93]* über welche gesprochen wird, z.B. Protag. p. 314 C: ðåñß ôéíïò ëüãïõ äéåëåãüìåèá; Phileb. p. 30 A: ô² ôyò ½äïíýò ëüãv (der Sache der ½äïíÞ).

II,4,93

wäre der Anfang des Evangeliums so zu erklären: das Subjekt, der Gegenstand, von dem wir reden, *war*

im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer seinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenstand, von dem wir reden, ist so oder so beschaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ¿ ëüãïò das Geheimnißvolle, Mystische, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in diesem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. - Etwas völlig Analoges mit diesem Sinn von ¿ ëüãïò ist jener Gebrauch der Juden, welche sagen íyÙä— (der Name) und damit den Jehovah selbst meinen. Wie hier *der* Name den über alle Namen erhabenen Namen, den *Namen* êáôE dĩï÷Þí bedeutet, unter diesem aber, der über alles Erhabene selbst gemeint ist (ja dieß trat so sehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn sie sagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, sie sagen: der *Name* hat uns gezüchtigt oder getröstet), wie nun hier der *Name* im Allgemeinen statt des *bestimmten* und zwar mit dem emphatischen Artikel statt des über alle andern erhabenen Namens gesetzt wird, so ist ¿ ëüãïò im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächst das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache *oder* Person verstanden wird. Ich sage: die über alles erhabene Sache *oder* Person; denn es ist keineswegs nothwendig, ¿ ëüãïò persönlich zu verstehen, es kann ebensowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen ist, z.B. ôßò ¿ ëüãïò ï£ôïò; was ist dieß für eine Sache?

Dem N.T. ist es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Persönliche abstrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbestimmtheit *beabsichtigt* wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall ist), da der Schriftsteller eben die näheren Bestimmungen alle sich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung spricht der Engel zu Maria: *Das* Heilige, das von dir geboren wird, wird

II,4,94

Gottes Sohn genannt werden. Hier ist das Unbestimmte gleichsam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieses Heilige *wird* erst Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm gesprochen. Ebenso ist es hier die Absicht Johannis, gleichsam die ganze Geschichte des im Fleisch Erschienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von *dem* Standpunkt, auf welchen er sich im ersten Vers, also im Anfang stellt, ist alles, was er über das Subjekt dieser Geschichte sagen wird, oder wozu das Subjekt dieser Geschichte sich bestimmen wird, noch *zukünftig*. Darum kann er hier z.B. noch nicht sagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, ist er erst geoffenbart und erklärt in seiner Menschwerdung. Das, was nur *successiv* sich offenbart, ist im Anfang noch unbestimmt, wie ich, was in großer Entfernung erscheint, nicht gleich als einen Menschen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm spreche, und z.B. nicht frage: *Wer* ist dort, sondern *Was* ist dort?

Sie sehen, diese Unbestimmtheit des Apostels ist ganz seinem Plane gemäß, die successive Offenbarung der Person Christi zu zeigen. So sagt er auch nicht: *der* Belebende oder Erleuchtende, sondern das Leben - das Licht - ganz in abstracto. Es ist übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abstrakte ins Persönliche zu übersetzen. Insbesondere hat man schon immer zwischen dem Evangelium und dem *ersten* Brief des Johannes eine gewisse Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber diesen ersten Brief ebenso abstrakt an wie nach unserer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet so: *Was* von Anfang war (• ƒí PðE Pñ÷yò - dieß entspricht ganz dem Anfang des Evangeliums: dí Pñ÷† ƒí ¿ ëüãïò, ¿ ëüãïò im Evangelium ist also ganz, was das Neutrum ” [quod] in dem Brief ist), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen und mit unseren Augen geschaut und unsere Hände betastet haben - immer *was*. In eben diesem Anfang kommt der Ausdruck vor: ðåñr ôï™ ëüãïõ ôyò æùyò. Viele übersetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Ursache des Lebens ist; aber die

II,4,95

Folge, wo einfach ½ æùÞ wiederholt ist, zeigt, daß ¿ ëüãïò ôÿò æùÿò nichts anderes als Umschreibung von ½ æùx ist, also ¿ ëüãïò ôÿò æùÿò nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben ist. Und hier will ich denn noch eine andere Analogie erwähnen, aus der erhellt, daß ¿ ëüãïò im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zusammen gesucht haben, das räthselhafte ¿ ëüãïò im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäischen Uebersetzungen des A.T. (= Targumim) sehr häufig statt des Namens Gott oder Jehovah gesetzt werde Mimra da Jehovah, was wörtlich übersetzt lautet: *das Wort Gottes*. Einige wollten nun darin eine von Gott verschiedene Person bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäischen Uebersetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umschreibung) des *Subjekts* ist, will ich folgende schon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Assa, zu dem syrischen Könige Benhadad schickt und ihm sagen läßt: Es ist ein Bund zwischen dir und mir. Dieß übersetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo also ganz klar ist: das - verbum oder ëüãïò bedeutende chaldäische Wort ist nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner sieht man: eben dieses Wort wird nicht bloß von Gott, sondern auch von menschlichen Personen gebraucht, woraus also vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es ist, zu dem ëüãïò im Evangelium ôï™ èåï™ zu suppliren. Wenn verbum dei in der chaldäischen Uebersetzung nicht eine von Gott verschiedene Person, sondern eben nur Gott selbst (das Subjekt Gottes) bedeutet, so bedeutet verbum oder ¿ ëüãïò, absolut gesetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier ist nun noch die einzige Stelle des N.T. zu erwähnen, wo ¿ ëüãïò ôï™ èåï™ wirklich und zwar als Name einer Persönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypse (19,13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm selbst bekannten Namen Christi die Rede ist. Dieser Name sey ¿ ëüãïò ôï™ èñï™. Hier steht also der Genitiv dabei,

II,4,96

und auch hier bedeutet ëüãïò nur Subjekt, ¿ ëüãïò ôï™ èåï™ also *Subjekt* Gottes. Denn in der That (nach unsern Begriffen) ist der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existirenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz *ausgedrückt*, der Sohn also = dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat diesen Zusammenhang geahndet? Noch bestimmter allerdings ist dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1,3) ÷áñáêôxñ ôÿò ›ðïóôÜóåùò ášôï™ genannt wird, expressa imago - das ausgeprägte Wesen seiner Hypostasis, d.h. des actus purus, der allerdings Hypostasis, das Prius der Gottheit ist in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbesondere der Ausdruck ¿ ëüãïò, "*das Wort*" hat von jeher so allgemeines Interesse selbst unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philosophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, so ausführlich darüber geworden zu seyn.

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[II,4,97]

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneischen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wissen, was ¿ ëüãïò bedeutet, fragt es sich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgesprochen oder behauptet wird, d.h. es handelt sich von der Erklärung des Prologs selbst. Indem es nun aber für die Gesammterklärung dieses Anfangs auf grammatische und philologische Auslegung ankommt, so will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Ich darf gewiß von *Ihnen* das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter sprachlicher Kenntnisse und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derselben hervorgehoben. Jedenfalls sind sie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch sonst und in andern, dem gemeinen Verständniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichste Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geschrieben ist, allein noch nicht hinreicht, seinen Inhalt zu *verstehen.* Denn z.B. welcher Anfänger im Griechischen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatisch und philologisch zu erklären? - darum versteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik besteht aus sehr wenigen Wörtern, hat die einfachste Construktion und verzichtet auf alle Beredsamkeit - dennoch versteht nicht jeder, der Französisch versteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen schützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

II,4,98

Vor mehreren Jahren übersetzte ein bekannter Polygraph ein französisches Werk, worin auch eine kurze Geschichte der Philosophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous - er stellte als Princip den Nus, den Verstand, auf. Das übersetzte nun jener: er stellte als Princip das *Wir* auf; er mochte denken, da ein deutscher Philosoph als Princip der Philosophie das *Ich* aufgestellt habe, so hätte ein griechischer wohl auch das *Wir* aufstellen können, was außerdem viel socialer und weniger egoistisch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Französisch Trente. Eben dieses Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Uebersetzer fand in einem französischen Original die Worte: II faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich übersetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen diese Uebersetzung war grammatisch nichts einzuwenden. Wenn nun schon in so alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich ist, wie vielmehr in so hohen Dingen, wie die, von welchen in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist, wo oft sogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht systematisch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieser Bücher verstehen, ohne zuvor den Zusammenhang der göttlichen Veranstaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einsicht in diesen müssen die einzelnen Aeußerungen des N.T. schlechterdings unverständlich bleiben. Es gibt z.B. im ganzen N.T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der æùx ákþíéïò. Alle Veranstaltungen durch Christus gehen nur dahin, dieses ewige Leben, diese theogonische Bewegung, diese göttliche Geburt in uns wiederherzustellen. Wenn nun einem Theologen dieser Begriff völlig fremd ist, kann man sich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Christi: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, so erklärt: Wer meine Grundsätze befolgt, dem wird es nie an geistiger Beschäftigung fehlen, dessen Geist wird immer thätig und regsam bleiben? *Muß* ein solcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N.T., die nur diesem göttlichen Leben entnommen sind, von dem er nichts *weiß,* muß er sie

II,4,99

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt èå'ò ƒí ¿ ëüãïò behaupteten, es müsse èåï™ heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: EÅí Pñ÷† ƒí ¿ ëüãïò, êár ¿ ëüãïò ƒí ðñ'ò ô'í èå'í, êár èå'ò LÇí. Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: êár èå'ò ƒí ¿ ëüãïò, da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das ¿ ëüãïò zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses dí Pñ÷† ist offenbar wie das Bereschit in Genesis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, *erat* sive existebat ¿ ëüãïò. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui ¿ ëüãïò erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: êár èå'ò ƒí:

II,4,100

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel êáß gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor èåüò. Allein so gewiß es ist, daß, so oft ¿ èåüò (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z.B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, èåüò ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumtion im 2. Vers: ï£ôïò (oder nach unserer Interpunktion: ¿ ëüãïò ï£ôïò) ƒí dí Pñ÷† ðñ'ò ô'í èåüí, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten êár èå'ò ƒí, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N.T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N.T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d.h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter *einzelne Stellen*; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d.h. ihr einziges Streben

II,4,101

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier stehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N.T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikarbeit aus vereinzelten Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die *alles* Geschichte von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey *nur* im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

II,4,102

bloß im Wissen, aber dieses Wissen selbst ist = dem göttlichen Daseyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich ist. *In* Gott, so erklärte er sich näher, und *aus* Gott *wird* nichts, entsteht nichts (um Gott recht hoch zu setzen, beraubt er ihn der höchsten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts *wird,* ist selbst nichts, wenn also aus Gott nichts wird, ist er selbst nichts) - in Gott ist ewig nur das, was *Ist,* fährt er fort, *aber so* ewig als Gottes inneres Seyn ist sein *Daseyn.* Dieses Daseyn ist etwas *anderes* als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und sogar ganz *gleich* dem Seyn. Dieses Daseyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich ist, kann nun nichts anderes seyn als das *Wissen* (mit so wenigen Schritten ist also Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und *in* diesem Wissen, welches auch Weisheit oder Vernunft, also ëüãïò ist, in diesem Wissen ist eine *Welt,* und alle Dinge sind allein durch *dieses* wirklich geworden. Fichte sieht demnach in dem Johanneischen Logos das Wissen, welches nach ihm das Gott gleich ewige *äußere Seyn* oder Daseyn Gottes ist, und in welchem Wissen allein die Welt ist, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt also: im Anfang war das Wissen. Ohne das Wort ist

Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat seinen Grund und seine Stätte nur im Wissen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wissen einverstanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wissen, das = dem göttlichen Daseyn ist, von diesem Allgemeinen zu dem historischen, in einer gewissen Zeit erschienenen Christus? Diesen Uebergang sucht Fichte so zu vermitteln: *Absolut* betrachtet nehme zu *allen Zeiten* in jedem, der sein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d.h. das ewige Wissen, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu, menschliche Natur, ein persönliches, sinnliches Wesen an; es könne also im Grund *jeder* der Mensch gewordene Logos sein. Soweit sey alles philosophisch. Das Eigenthümliche des Christenthums sey nur die Behauptung, daß die bestimmte, historische Person, Jesus von Nazareth,

II,4,103

daß diese eben *von sich* selbst, durch seine Natur und ohne *alle* Anweisung eine *solche* vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wissens, also des Logos, gewesen sey, und *wahr* sey auch allerdings, daß diese *Einsicht* in die absolute Einheit des Wissens mit dem göttlichen Daseyn, daß diese Einsicht vor Jesu von Nazareth nirgends vorhanden gewesen; sey sie doch seit dessen Zeit bis auf diesen Tag (d.h. bis auf die Fichte'sche Philosophie) wieder verborgen gewesen! Jesus aber habe diese Einsicht offenbar *gehabt,* und sie zuerst vor allen Menschen gehabt zu haben, sey wirklich ein ungeheures Wunder. *Insofern* sey ganz wahr, daß Jesus der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes sey, alle andern und folgenden aber es nur durch *seine* Vermittlung werden. Dem sey einmal so. Denn leugnen lasse sich zwar nicht, daß die Philosophie, soweit *er* (Fichte) sich bewußt sey, ganz unabhängig von dem Christenthum *dieselbe* Wahrheit finde, und sie in einer Consequenz und Klarheit überblicke, wie sie vom Christenthum aus *uns* wenigstens nicht überliefert worden sey; indessen stehe doch auch der Philosoph einmal auf dem Boden des Christenthums, und könne nicht genau unterscheiden, was er sich selbst und was er dem Christenthum verdanke. So bleibe also auch der zweite Theil des christlichen Dogmas bestehen, daß alle Menschen, auch die Philosophen nicht ausgenommen, seit der Erscheinung Jesu nur durch *ihn,* durch *seine* Vermittlung zu der Einsicht gekommen, daß das menschliche Wissen nichts anderes als das göttliche Daseyn sey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrscheinlich und einer Zugabe noch weniger verständlicher Terminologie wird auch eine spätere Philosophie, wenn man es genauer untersucht, sich nicht viel anders über dieses Verhältniß äußern. Da es mir bei diesem Vortrag um nichts weniger zu thun ist, als eine einseitige Richtung zu begünstigen und ich überhaupt nichts will und suche als freiwillige Ueberzeugung, so will ich *Sie* hiermit selbst aufgefordert haben, zu sehen, wie diese Gegenstände von andern philosophischen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelschen Rationalismus, dargestellt

II,4,104

werden, um sich selbst zu überzeugen, wie weit seit der Fichteschen Philosophie bis zu diesem das Begreifen fortgeschritten sey, und ob man sich nicht vielmehr noch auf demselben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich seyn, sich zu überzeugen, welche Distanz zwischen jenen Erklärungen und derjenigen ist, welche eine andere Philosophie jetzt möglich macht. Ich sage nicht, daß die Philosophie sich *nothwendig* mit diesem Gegenstand zu beschäftigen hat. Aber dieß ist auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja seit Kant, *hat* sie sich damit beschäftigt. Man könnte endlich wissen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant sich herschreibenden Philosophie bedarf, um jene Gegenstände zu erreichen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes selbst gehen. Es wäre

zu wünschen, daß *Sie* den griechischen Text vor sich hätten. *Sie* begreifen von selbst, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text sind, an dem ich die Geschichte der zweiten Person in der stetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang also ist: *Im Anfang* (dieser Ausdruck ist hier streng zu nehmen; er bedeutet: *ohne* daß irgend etwas vorausging) *war der Logos*. Dieses *war*, dieses ƒí ist ganz *gegen* den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die sich auf das außergöttliche Seyn Christi schon vor seiner Menschwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn sagte: ƒí ”ôå ïšê ƒí, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja sogar, er sey dî ïšê –íôùí, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geschaffen, also Geschöpf, zwar das erste und höchste, aber doch nur Geschöpf. Dem entgegen steht hier das einfache, allen Zweifel abschneidende ƒí, er *war*, und zwar so, daß schlechterdings *nichts* ihm vorausging; er *war*, selbst ehe Gott *als solcher* offenbar wurde, sich zeigte, - simpliciter. Das dí Pñ÷† ƒí ¿ ëüãïò ist so zu nehmen, daß nichts ausgesagt wird, als ƒí - er *war*. Es heißt auch bloß "er war," ohne daß irgend eine Bestimmung hinzugeführt wurde, also er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns selbst, aber eben darum *nicht* als besondere Potenz oder Persönlichkeit. Diese Worte bezeichnen also ganz genau den Moment,

II,4,105

in welchem wir den Logos zuerst im absoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes ist. Die Rede schreitet aber von diesem Moment des unvordenklichen Seyns sogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang *war*, wo dieses reine Seyn bereits ex actu puro gesetzt, hypostasirt, potentialisirt, zu einem Seyenden gemacht ist, *bei* Gott - ðñ’ò ô’í èå’í - ist. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das "er war bei Gott" nicht etwas anderes sagen als: er war in Gott ewig, so würde die Rede einfach fortgehen; statt dessen heißt es: dí Pñ÷† ƒí ¿ ëüãïò êár ¿ ëüãïò ƒí ðñ’ò ô’í èåüí. Darin liegt offenbar ein Fortschritt. Es ist derselbe und doch gewissermaßen schon ein anderer Logos, der dí Pñ÷† war und der ðñ’ò ô’í èåüí, bei Gott, schon von Gott unterschieden, besondere Potenz ist. - FÏ èåüò, der bestimmte, mit Unterscheidung genannte Gott, bei dem der Logos ist, ist eben der, in dessen Gewalt das andere von seinem ewigen Seyn verschiedene Seyn steht, ¿ èåüò also ist der, welcher in der Folge der *Vater* heißt.

Das Subjekt (¿ ëüãïò) *ist bei Gott*, zunächst in der *Vorstellung* Gottes, noch *vor* der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- - d.h. in der göttlichen Vorstellung - unterschiedene, besondere Potenz, sodann aber auch *in* der Schöpfung, wo es schon als besondere (und zwar als demiurgische Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorstellung Gottes, sondern reell von Gott unterschieden, obwohl noch *bei* ihm (nicht selbständig) ist. Diese beiden Momente sind in den Worten "das Subjekt (der Logos) war bei Gott" zusammengefaßt.

Nun rückt der Apostel wieder um einen Moment weiter, indem er sagt: êár èå’ò ƒí ¿ ëüãïò, *und dasselbe Subjekt war Gott*, nämlich am *Ende* der Schöpfung, wo es ebenso Herr des Seyns ist, als es zuerst nur der Vater war, im Besitz der Gottheit, die es jedoch vorerst nicht als eine besondere, nicht für sich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), sondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur èåüò ist, nicht ¿ èåüò, *Gott selbst*, welches

II,4,106

nur der Vater ist. Dieß alles ist früher schon erklärt worden, und braucht also hier bloß wiederholt zu werden.

Sie sehen von selbst, nach unserer Erklärung ist in der Stelle unterschieden: 1) das ewige, reine Seyn

des Subjekts. Ewig ist, dem *keine* Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein "als"; als etwas, z.B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d.h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes *als* solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion - ein Reflektirtwerden -, also schon ein Contrarium voraus. Bis hieher ist also das Subjekt (¿ ëüãïò) rein ewig. Unterschieden ist sodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz. Der reinen Substanz nach ist das Subjekt ewig, als besondere Potenz in der göttlichen Vorstellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur - von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigseyn und *von* Ewigkeit seyn sind keineswegs ganz identische Begriffe. Reell kommt es freilich auf dasselbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. Denn *wirkend* ist es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Wir müssen also auch sagen: Es ist *im* Anfang der Schöpfung *gezeugt*. Denn im *Anfang* der Schöpfung ist es durch das conträre Seyn negirt, also in den Fall gesetzt, durch Ueberwindung desselben sich zu verwirklichen (aber etwas in diese Lage setzen heißt es zeugen) - also die Zeugung des Sohns ist parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben schon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entstehe, wie sich diese Ansicht mit der (ehemals wenigstens) behaupteten *ewigen* Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerst nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn diese ewige Zeugung gemeint ist. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, so ist sie jener absolute terminus a *quo*, der gemeint ist, wenn man sagt: *von* Ewigkeit. *Diese* Ewigkeit, eben weil als absoluter Ausgangspunkt gedacht, ist der schlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen *Position* des

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

II,4,107

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geschehen, einem Vorgange ähnlich ist, in sich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird sogleich von ihm hinweggegangen, er *ist* nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der sogleich verlassen, der nur gesetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem selbst Gott nur sich *findet*, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geschieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn ersieht, mit dem er sich - wie wir nun sagen - von Ewigkeit an beschäftigt, von da an, daß er Ist. Betrachten wir also die Ewigkeit nicht abstrakt, sondern als Seyn Gottes, so ist ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Ist, simpliciter ist, ohne daß ihm etwas vor = oder nachgedacht wird, denn in diesem Fall gehe ich schon von ihm weg und sage: *von* Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in diese Ewigkeit setzen, so sehen *Sie* wohl, in diesem schlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für sie, oder sie könnte in dieser Enge nur noch als ein rein *logisches* Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logisches hätte in solcher Enge Raum. Ewiger Weise folgt aus einem Wesen nur, was aus seinem Begriffe, also logischer Weise folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich ist, nur ewiger, d.h. logischer Weise, ohne alles *Geschehen* aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man also von einer ewigen Zeugung des Sohnes in diesem Sinn reden, so müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf solche bloß logische Weise, der Sohn wäre eine bloß logische Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigstens die Theologen nicht beistimmen könnten, weil sie damit zugäben, der Begriff der Zeugung sey ein bloß metaphorischer, wogegen sie sich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich schon im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergesetzt; ebenso habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im strengsten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, sagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, sondern er *war* im Anfang, das

II,4,108

ewige *Seyn* des Sohns - und zwar das *einfache* Seyn, nicht das *als* Sohnseyn; denn alles als solches Seyn setzt schon eine Exclusion, eine Unterscheidung, also einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige *Seyn* des Sohns ist allein schriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunsten der älteren Theologen anführen, daß sie vielleicht jene Unterscheidung zwischen dem absolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit ist, nicht so genau gemacht haben, daß sie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder sogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit sowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefsten Unbestimmtheit lag, und wir wohl sagen können, daß in dieses dunkelste Verhältniß auch erst Licht durch die positive Philosophie gekommen ist. Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks; *von* Ewigkeit, d.h. von da an, daß Gott Ist (so daß wir in der Ewigkeit eben nur sein *Seyn* denken, und zwar dieses Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit stellt sich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieser Möglichkeit hat er das Mittel, alle seine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszusehen. Dieser Moment hat also, ohne selbst noch Zeit zu seyn, schon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Diesen von der *absoluten* Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die absolute Ewigkeit wäre die *über*zeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die selbst nicht etwa ein erster Moment ist, sondern *über* aller Zeit ist und dem ersten Moment, der von Ewigkeit ist, nur in Gedanken vorausgeht. Diese vorzeitige Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht *Zeit* ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine *Zeit* gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, sowie Einleitung in der Philosophie der Mythologie, S. 493. D. H.

II,4,109

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor *Nichtzeit* war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst *mit* der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche *durch* die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die *Gegenwart* ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverstand entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist *in* der zweiten zurückgehalten, arrêtirt worden. Diese arrêtirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A ist, *diese* bloß *scheinbare* Zeit, die nicht die *wahre* ist - die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte -, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine dðï÷Þ der wahren

Zeit ist, ist die Zeit *dieser* Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe - diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied - daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d.h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft - diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

II,4,110

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von *Zeiten*, also *wahre*, *wirkliche* Zeit war mit der Schöpfung - aber auch *erst mit* der Schöpfung war sie gesetzt. Demnach ist die That, durch welche die Schöpfung gesetzt ist, auch die - Zeit überhaupt erst setzende That; die *Zeit* überhaupt erst setzende That ist selbst ðñ' ðÜíôùí ákþíùí, *vor* allen Aeonen, inwiefern diese Unterscheidung von Zeiten oder Aeonen erst mit der Schöpfung geschieht, die That der Schöpfung selbst erst das Setzende der Aeonen ist[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der ist, daß der Sohn oder

[1] Von der scheinbaren Zeit sagt schon ein altes orientalisches Apophthegma: sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil sie immer dieselbe = A ist, und sie fliegt, weil sie doch *immer* eine andere (nämlich ein anderes A) ist. Sie ruht, weil sie nie von der Stelle kommt, doch *immer* A bleibt, und sie fliegt, weil sie immer vergeht und immer sich selbst wieder zu setzen genöthigt ist. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem *Strom* auszudrücken versucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden ist, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin sucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle sanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, so die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber ist es nicht gemeint. Das Bild bezieht sich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, sondern der Fluß von seinem Ursprung bis zu seiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieses Ganze, der Strom selbst, ist jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil seiner Masse, seines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus seinen Quellen wieder in ihn hinein; er besteht keinen Augenblick aus *denselben* Wellen, und die in demselben Verhältniß zu einander ständen; in*so*fern ist er also *nie* derselbe, in jedem Augenblick ein anderer, und *doch* ist er immer derselbe. Auf dieses nie-derselbe-Bleiben bezieht sich das scharfsinnige Wort des Herakleitos: niemand steigt zweimal in denselben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weise ausgedrückt hat: niemand steigt aus demselben Strom heraus, in welchen er hineingestiegen ist. Der ganze Strom ist in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derselbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, sondern den ganzen Strom verstehe, so kann ich auch von ihm sagen, er sey A + A + A..., in beständiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieser Welt. (Aus einem anderen Manuscript.)

II,4,111

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn ðñ' ðÜíôùí ákþíùí gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1,2), wo von dem Sohn gesagt ist, äk ï£ êár ôï˜ò ák§íáò dðïßçóåí, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist *vor* allen Aeonen und durchaus *nicht* Geschöpf, weil er erst eine Schöpfung gibt, wenn *Er* als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun

dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken *alles* ewig heißt, was *vor* die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor *der* Schöpfung, und in *diesem* Sinn also allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, *ewig* zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das dí Pñ÷† bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. "Im Anfang *war* der Logos". Hier bedeutet "im Anfang" schlechthin ewiges Seyn. "Im Anfang war er bei Gott". Hier bedeutet "im Anfang" von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls "im Anfang", d.h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor *dieser* Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, "*war* der Logos Gott (èåüò)". Es heißt nicht: er *ist* Gott, es heißt: er *war* Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er *ist* Gott. Auf *dem* Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, *war* er Gott und ist der, der Gott seyn *wird*, aber er *ist* nicht Gott (dieß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, ƒí ”ôå ïšê ƒí, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

II,4,112

war. Aber nach unserer Ansicht ist kein Moment, wo er nicht *war*, obgleich nicht in jedem Moment zu sagen ist: er ist Gott, *wirklich* nämlich, denn naturâ ist er es freilich in jedem Moment).

Die strengste Bestimmung hinsichtlich der wahren Gottheit Christi ist unstreitig diese: der Sohn sey *so* wesentlich Gott, daß der Vater selbst nicht Gott seyn würde *ohne* den Sohn. Nun ist allgemein anerkannt, Gott in der reinen, *absoluten* Ewigkeit sey unerkennbar, also auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das *nothwendige* Seyn. Gott aber ist wesentlich Freiheit, aber *in* der Freiheit gegen sein Urseyn (denn nur darin kann seine Freiheit bestehen), in der Freiheit Schöpfer zu seyn, sieht er sich erst und *ist* er erst, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige ›ðïêåßìåíïí der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Also ist erst der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d.h. in der Freiheit ist, und thun kann, *was er will*, d.h. er ist selbst erst wirklich Gott mit dem wenigstens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann insofern sagen: der Sohn gehört mit zu dem Wesen Gottes, nämlich Gottes als solchen, er ist insofern allerdings durch das *Wesen* Gottes (necessitate naturae divinae) gesetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Substanz versteht.

Unsere bisherige Erklärung des Johanneischen Prologs wird sich dem Denkenden gerade dadurch selbst empfehlen, daß sie in dem Anfang desselben keine bloßen Tautologien, sondern etwas Fortschreitendes sieht von dem: ¿ ëüãïò ƒí (er *war* ohne alle Bestimmung), zu dem: ¿ ëüãïò ƒí ðñ’ò ô’í èåüí, und dem: èå’ò ƒí ¿ ëüãïò. Daß dieß keine Subtilitäten sind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, *oder*, daß Johannes mit dem "èå’ò ƒí" etwas anderes und mehr gesagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen ¿ ëüãïò ƒí ðñ’ò ô’í èåüí, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

II,4,113

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz "er war bei Gott" zu reassumiren. Denn *in* der Schöpfung war er bloß (als Potenz) *bei* Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: ï£ôïò ƒí dí Pñ÷† ðñ’ò ô’í èåüí, *er war im Anfang bei Gott;* er bedarf dieß als

Uebergang, um im dritten Vers von seiner Funktion *in* der Schöpfung zu sprechen. "Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist". Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt ist hiemit als demiurgische Potenz bestimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: *In ihm war Leben:* dí ášô² æùx ƒí. Gewöhnlich: In ihm war die *Ursache* des Lebens. Der Sinn würde an sich wohl mit unserer Ansicht stimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war *das* Leben, sondern: In ihm selbst (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Christi: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm selbst: ªóðåñ ¿ ðáôxñ h÷åé æùxí (nicht ôxí æùÞí) dí eáõôô², ïœôùò häùêå êár ô² õj² æùxí (nicht ôxí æùÞí) h÷åéí dí eáõôô²[1]. - EÅí ášô² æùx ƒí ist also ganz = dem: ášô'ò åq÷å æùxí dí eáõôô². Mit den Worten: In ihm selbst war Leben, ist also die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es ist von dem Sohn die Rede, wie er nun schon *außer* dem Vater als selbständige Persönlichkeit ist, die Leben in sich selbst hat. Das dí ášô² æùx ƒí bildet gleichsam den Gegensatz zum èå'ò ƒí (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint ist, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und *dieses Leben war das Licht der Menschen:* êár ½ æùx ƒí ô' ö§ò ô§í Píèñþðùí. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu seyn, dadurch hat er ihn dem Menschengeschlecht *gegeben.* Dieses selbständige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menschengeschlechtes. Dieses ist dadurch stillschweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finsterniß anheimgefallen,

[1] Joh. 5,26.

II,4,114

erklärt. Darum fährt die Rede fort: *Auch scheinet dieses Licht wirklich in der Finsterniß:* êár ô' ö§ò dí ô† óêïôßu öáßíåé. Finsterniß = Heidenthum. Das *Scheinen* ist etwas Unwillkürliches - bloß Natürliches -: eben dieß wird durch das Präsens und das Impersonale öáßíåé ausgedrückt. Der Sinn ist: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit diesen Worten ist also die bloß natürliche Wirkung dieses Lichts, seine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen ist noch nichts Persönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte sich nicht bestimmter ausdrücken lassen als durch diese Worte: das Licht scheint in der Finsterniß. "Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es ist ein Geringes, daß du mir dienst, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrlosete in Israel wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht", spricht Gott bei Jesaias[1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) ist so bestimmt ausgedrückt, daß Jesaias 42,19 sogar die Worte stehen, die sonst auf keine Weise erklärbar sind: Wer ist so *blind* als mein Knecht, wer ist so taub wie mein Bote, den ich sende? Wer ist so blind als der Vollkommene, so blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: *Und die Finsterniß faßte, begriff es* (das Licht) *nicht:* êár ½ óêïôßá ášô' ïš êáôÝëáâå. Dieß ist dasselbe, was *wir* vom Heidenthum gesagt: auch im Heidenthum ist Christus, aber nicht als solcher, nicht, daß er nicht da wäre, sondern daß er nicht als solcher begriffen wird; für die Heiden ist Christus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apostel die Geschichte jener noch unbestimmten Persönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Christenthum übergehen. Auch dieß geschieht ganz in der geschichtlichen Ordnung, indem er zuerst des Vorläufers Christi, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Mensch von Gott gesandt, sein

[1] 42,6. 49,6.

II,4,115

Name war Johannes; dieser kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, sondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er selbst war das Licht, seine ganze Bestimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein stetiges Fortschreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinsterten Bewußtseyn, wo es zwar nicht aufhört das *Licht* dieses Bewußtseyns zu seyn, aber sein eigentliches Selbst noch unbegriffen ist. Diese *Zwischenzustände* machen die Menschheit Christi erst verständlich. Johannes ist weit entfernt, jenen *unmittelbaren* Uebergang aus der reinen Gottheit in die menschliche Gestalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorstellung annimmt, die daher genöthigt ist, schon vom vierten Vers an alles von dem Menschgewordenen zu verstehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finsterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgischen Funktion im dritten Vers sogleich zur Erscheinung in der *Menschheit* überzugehen; dazwischen liegt das ganze Heidenthum, sowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finsterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerstand erklären, den Christus bei seiner Erscheinung als *Mensch* gefunden. Dem widerspricht das Präsens öáßíåé, Christi Erscheinung im Fleisch ist ein so bestimmt zeitliches Faktum, daß hier schlechterdings stehen müßte: das Licht erschien, ging auf in der Finsterniß, nicht: es scheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zustand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Christi beschrieben wird. LÇí ô' ö§ò ô' Pëçèéí'í, • öùôßæåé ðÜíôá Téñùðïí dñ÷üìåíïí åkò ô'í êüóìïí: *es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen* - das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur scheinende und also scheinbare ist. Seichter kann nicht exegesirt werden, als wenn das ö§ò Pëçèéíüí im Gegensatz von dem Täufer verstanden wird; der Täufer war weder das bloß scheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, ïšê ƒí dêåsíïò ô' ö§ò, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

II,4,116

wahre Licht ist dem entgegengesetzt, das bloß schien, indeß das wahre beschrieben wird als *das jeden Menschen erleuchtet,* • öùôßæåé ðÜíôá Téñùðïí (öùôßæåé als Transitivum steht mit dem unpersönlichen öáßíåé in offenbarem Gegensatz), das Licht, das nicht mehr bloß scheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finsterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der sich die persönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (ƒí dñ÷üìåíïí åkò ô'í êüóìïí, wie nachher von Johannes: ƒí âáðôßæùí, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apostel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch schon vorher in der Welt gewesen ist, daher er fortfährt: *Er war in der Welt:* dí ô² êüóìv ƒí. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menschgewordenen verstanden und daher übersetzt: jam inter homines versabatur. Allein êüóìïò kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden êár ¿ êüóìïò äk ášôï™ dãÝíåôï, da nun hier nicht die bloße Menschheit verstanden werden kann, so auch dort nicht, und der Satz: dí ô² êüóìv ƒí, ist daher noch von dem *allgemeinen* Daseyn des Subjekts zu verstehen: er war schon immer in der Welt, denn die Welt ist sogar durch ihn geworden - also er war in der Welt als demiurgische Potenz -, er *war* in der Welt, die Welt *erkannte* ihn nur nicht in jenem seinem allgemeinen Daseyn - mundus eum ignorabat -, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erst (V. 11) kommt der Apostel auf seine specielle Erscheinung zu sprechen. *Er kam zu den*

Seinigen, d.h. zu denen, die ihn schon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos ist nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, sie sind die, welche ihn schon kannten. Åkò ôN näéá heißt sprachgemäß "zu seinem Geschlecht", ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdischen Volk, das er sich zum voraus angeeignet, unter dem er *als* Christus im Kommen begriffen, also zuvor schon, wenn auch nur als bloß

II,4,117

zukünftig, bekannt war. Aber ïj näéïé, *die Seinen nahmen ihn nicht an,* sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht ïš êáôÝëáâïí, sondern ïš ðáñÝëáâïí, sie erkannten ihn wohl, *sahen* ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des *freien* Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie *begriffen* es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, *denen gab er Macht* (Möglichkeit) *Kinder Gottes zu werden,* d.h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: *Und jenes Subjekt* - hier muß er die abstrakte Beziehung ¿ ëüãïò wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden - dieses Subjekt *ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen* (dèåáóÜìåèá, hierauf ruht das Hauptgewicht) - nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir *seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater* (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einsseyn mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der *Wille,* vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des *wahren*

II,4,118

Sohns, dessen, der im Schoße, d.h. im Vertrauen des Vaters ist, und *dieses* vom Himmel, d.h. von der ursprünglichen Gottheit selbst herkommende Subjekt offenbart sich als dieses eben nur in dem Mensch gewordenen, so daß eben darum, wer den Mensch gewordenen sieht, den *göttlichen,* den *wahren* Sohn, also den Vater selbst sieht. Dieß ist das erstaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns selbst angehenden Geschichte, welche Johannes im Beginn seines Evangeliums mit schnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geschichte, welche unser Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu *wissen* (und *Sie* wissen, was ich wissen nenne; nicht jenes nur sogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Positives, das uns nur wieder da hinstellt, *wo* wir zuvor gewesen, ohne daß unserem Bewußtseyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden - alles *bloß* rationale Wissen ist im Grunde nur *nicht wissendes* Wissen -), dieß also, sage ich, ist das Ende der Geschichte, welche zu *wissen* mehr werth ist als alles andere Wissen.

[II,4,119]

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht *als* Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des *Mythologie* erzeugenden Processes *sind* nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die *natürliche* Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer *persönlichen* Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort "alttestamentliche Verfassung" im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Voreltern

II,4,120

des Volks Israel getreten war). Wenn wir nun aber fragen: *wie wirkte die* vermittelnde Potenz in der *alttestamentlichen* Verfassung, so ist hierbei, wie wir dieß schon bei früherer Gelegenheit gesehen haben, zum voraus festzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas voraussetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt also, das ursprüngliche Bewußtseyn jenes vorbehaltenen Theils der Menschheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtseyn des andern und größten Theils der Menschheit unterworfen ist, ist es vielmehr mit diesem in einem *ganz* gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt ist für *jenen* Theil der Menschheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz sich *mit* ihm in ein persönliches Verhältniß gesetzt habe, derselbe wie für den größeren Theil, zu dem sie in einem bloß *natürlichen* Verhältniß stand. Ein *unmittelbares* Verhältniß hat die gesammte Menschheit, hat also das Bewußtseyn auch zum Beispiel in Abraham nur zu dem *einseitig-*, dem falsch-Einen Gott[1]. Der *unmittelbare* Gott auch des israelitischen Bewußtseyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von diesem gesagt ist, stets auch von den Vätern des israelitischen Volks mit gilt, sowie ich unter Israel das *ganze Geschlecht* verstehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseyns ist also nicht der wahre, sondern *der* Gott, dessen Einzigkeit sich später als eine ausschließliche darstellt, der als (auf den Alleinbesitz des Seyns) eifersüchtiger Gott erscheint, der keinen andern neben sich duldet, der als verzehrendes Feuer beschrieben wird - aber eben diesem Gott nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der *Wirklichkeit* zum *wahren* Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche vom Bewußtseyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder ausschließt, so daß also dieser Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein *hervorgebrachter*

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Vorlesung, S. 144 ff. D. H.

II,4,121

ist, und ein solcher muß er ja auch seyn, wenn er ein *geoffenbarter* seyn soll. Offenbarung ist zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verschiedener Anwendung fähig ist, oder sich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem bestimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet ist, und in welchem es sonst gewöhnlich gebraucht wird, ist dabei verstanden, daß es der *wahre* Gott ist, der sich offenbart. Jede Offenbarung ist ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang stattfindet, und der daher einen früheren Zustand voraussetzt. Es fragt sich, was in diesem früheren Zustand, und demnach als Voraussetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwissen, ein Bewußtseyn, in dem schlechterdings nichts von Gott ist? Denn wir haben gesehen, daß das menschliche Bewußtseyn das *natürlich* Gott setzende ist. Die Offenbarung findet also im Bewußtseyn einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf die Weise seyn, daß sie den wahren Gott an die Stelle eines anderen setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist. Es liegt, sagte ich, schon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter seyn kann, ist er aber ein hervorgebrachter, so setzt er etwas voraus, das schon da ist (gleichsam eine materia ex qua, eine Grundlage, *aus* der er entsteht), und dieses schon Daseyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls also *in der Art*, wie es zuvor da ist, negirt, aufgehoben, im Gegensatz mit welchem also der *wahre* Begriff hervorgebracht werden soll, dieses zuvor Daseyende kann eben darum nicht das Wahre seyn. Im Allgemeinen ist dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im besonderen Fall geschehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A.T. (denn von dieser ist die Rede) sich verhalte, ist genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzesten Weg einzuschlagen, das Verhältniß gleich an einem besonderen Ereigniß deutlich zu machen suchen, einem solchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der alttestamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach diesen Geschichten, so erzählt das erste Buch Mosis, versuchte

II,4,122

Gott (Elohim) Abraham und sprach zu ihm: Nimm Isaak, den einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde. - Nach den Begriffen, welche bei der sogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, ist es nun schon unbegreiflich, wie Gott in ein solches unmittelbares Verhältniß zu einem menschlichen Individuum terten könne, daß er mit ihm spricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Bestimmteres dabei denken zu können, sich zum Grundsatz gemacht haben, an diesen und ähnlichen Erzählungen keinen Anstoß zu nehmen, finden wenigstens für nöthig zu erklären, wie es als übereinstimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menschen, besonders aber einen völlig gottergebenen, auf diese Weise zu *versuchen*. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübsal auf sich nehme, ohne in seiner Gesinnung zu wanken, hier handelt es sich von einer *Handlung*, von einer *That*, gegen die sich das reinste menschliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteste Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den ersten dem zweiten Menschengeschlecht gegebenen Geboten auch dieses steht: "Wer Menschenblut vergeußt, deß Blut soll wieder vergossen werden. Denn

Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht". Es ist doch unmöglich, daß derselbe Gott, der nach der Sündfluth ausgesprochen: Ich will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieselbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham stammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot ansahen, in gewissen Fällen die geliebtesten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erstgebornen zu opfern, so müßten wir doch alle historische Wahrscheinlichkeit beiseitsetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung *unmittelbar* versucht oder sollicitirt wurde, sey wesentlich dasselbe gewesen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzunehmen,

II,4,123

daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip *wirkt* ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, äRäéŠ CàÇìÀîÇ, unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d.h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die *Substanz* des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da *im Bewußtseyn*, immer nur äRäéŠ CàÇìÀîÇ, d.h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre *erscheint* nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A.T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der altestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, *bringt* sie in ihm den wahren Gott als erscheinend *hervor*. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn *unmittelbar* ein anderer, ja sich selbst ungleicher ist - *aber indem* er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

II,4,124

selbst vermittelt und *so* in der That im Bewußtseyn *hervorbringt*. Ohne ein solches sich Hervorbringen im Bewußtseyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn sie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt sich kein Bewußtseyn infundiren. Was der Mensch als Begriff in sich aufnehmen soll, muß in ihm selbst hervorgebracht werden, und zwar mittelst eines ihm inwohnenden, in ihm schon *seyenden* Princips, das sich als *Potenz* des Hervorzubringen verhält. Die alttestamentliche Offenbarung setzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze mosaische Einrichtung und Religionsverfassung beruht nur auf der Anerkennung der *Realität* jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieses als ihre Voraussetzung stehen lassen und schonen. Wäre nicht in der alttestamentlichen *Offenbarung selbst* eine solche Voraussetzung, so

wäre keine Ursache, daß die alttestamentliche Verfassung durch Christum ebenso *wie* das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieses Verhältnisses wegen - gerade *darum, weil* der mosaischen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als diesem selbst zu Grunde liegt (zu *Grunde* liegt; denn es ist eben das, was in ihr beständig beherrscht, eingeschränkt und gewissen Gesetzen unterworfen wird), gerade darum ist das A.T. vorzugsweise die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip voraussetzt. Christus ist das *Ende* der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums ist; er macht der Offenbarung, die, wie gesagt, stets ein verdunkelndes Princip voraussetzt, *wie* dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erscheinung Christi ist eben darum mehr als *nur* Offenbarung, eben weil sie die Voraussetzung der Offenbarung und damit diese selbst aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Christenthum setzen, so ist die Offenbarung des A.T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Christenthum die Offenbarung, welche diese Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, also Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweise aufhebt.

II,4,125

Darauf, daß die *Voraussetzung* geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A.T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu *Völkern* bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich *außer* den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der *Herr* des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: "Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" - immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (Píèñùðïìüñöïõò) bilden. Denn nur *das* allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A.T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von *dem* gliche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und *in* diesem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (÷ùñrò ånäïõò). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

[1] Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

II,4,126

verweilten, hatte sich in Folge des fortschreitenden allgemeinen mythologischen Processes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte sich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerst noch keinen

andern außer sich kannte, zu einem ausschließlicheren - kronischen - fortbestimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus diesem Land (wie ihr Ausgang von Profanscribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Mosis dargestellt wird, sich vielleicht etwas bestimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, suchen die Pharaonen sie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweise, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Israel zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben sauer mit schwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß sie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon ist in der ägyptischen Gotteslehre jenes blinde, ausschließliche, verzehrende Princip, das, schon einem andern und milderen Gott, Osiris, weichend, nur noch in kleineren, seine eingeschränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet sind[2]. Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die sagen: *sieben* Tage lang sey Typhon, da er der Herrschaft entsetzt worden, auf der Flucht gewesen, und nachdem er sich *gerettet*, habe er zwei Söhne, den Hierosolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geschöpft, haben also offenbar die Vorstellung von der jüdischen Religion, daß sie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon gestiftete oder mit ihm zusammenhängende sey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch seiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hierosolymus und Judas. Regnante Iside, sagt er, exundantem per Aegyptum multitudinem,

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 402. D. H.

[2] Ebendaselbst, S. 389. D. H.

II,4,127

ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die sieben Tage der Flucht des Typhon sind nicht ohne Bedeutung; am siebenten Tage *ruhte* Typhon von seiner Flucht; so erklärt man sich den Sabbath des siebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des siebenten zur Ruhe bestimmten Tags und des siebenten Feierjahres; nach einigen sey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, sagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren frühesten Sitzen verjagt worden seyen. Demnach wären sie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrschaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos ist aber in der Vorstellung der Römer und Griechen das dem Typhon entsprechende Wesen. Es mag zufällig seyn, ist aber doch bemerkenswerth, daß das erste oder eines der ersten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo sie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für sie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (so wird der Ort genannt) ist unstreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch sonderbarer ist, ein Prophet, und zwar Amos, der schon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Israeliten sagt: Habt ihr vom Hause Israel in der Wüste die 40 Jahre lang *mir* Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molächs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch selbst gemacht hattet. Philologisch gewiß ist, daß Kiun kein anderer ist als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte sich von dem Falschen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu seiner Voraussetzung. Beides verwirrt sich im Bewußtseyn. Das Princip, in welchem Gott *nicht* seiner wahren Gottheit nach ist, ist darum doch ein reelles Princip,

[1] a.a.O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de I'Egypte s. I. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptischen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das *maledictionem faciens, impium* bedeutet.

[3] 5. 26.

II,4,128

und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für sich, aber in dieser Verbindung göttliches Princip, ein wahres *Princip* der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein späterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß sie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzusetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, so setzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieses Gebot als ein göttliches angesehen habe, und allerdings dasselbe Princip, das die Heiden zu solchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu solchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erscheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Isaaks verlangt hat, als identisch mit sich und segnet Abraham, weil er sein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieses festhält, daß die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben durfte (dieß geschah erst, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A.T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidnisch erscheinen muß, wie das offenbar *Heidnische* mancher durch die mosaische Gesetzgebung vorgeschriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon spreche, habe ich zu dem bereits über alttestamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem äRäéŠ CàÇìÀîÇ, dem Engel Jehovahs, *unmittelbar* die zweite göttliche Person sehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung ist. Zwar es ist die zweite Potenz, welche die eigentliche Ursache der Offenbarung, d.h. die Ursache der Erscheinung des Jehovah - Ursache der Erscheinung des Jehovah in dem B des Bewußtseyns - ist, aber sie ist nicht diese Erscheinung selbst. Es ist das B selbst, was durch die zweite Potenz zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erscheinungsmedium von sich wird[2]. Immer macht die

[1] 7,31. (vergl v. 22) und 32,35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

II,4,129

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ›ðïöÞôçò, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im *Großen* und *Ganzen* im A.T. der Vater von dem Sohn, im N.T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst - der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben - die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A.T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen *Name* selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. - In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des äRäéŠ CàÇìÀîÇ ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen[1]. - Dieses *Successive* der Potenzen ist der

[1] Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A^2 bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unvordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im *allgemeinen* Bewußtseyn der Menschheit erleidet - ihm ist es noch der *allgemeine*, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der *Offenbarung*, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des *natürlichen* Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der *Offenbarung* sich *offenbaren* | *[S. 130]* soll, ist der wahre Gott, der äRäéŠ, aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge jener Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A.T. wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur durch sie hindurch) - diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum äRäéŠ CàÇìÀnÇ, zum *Engel* des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z.B. auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zugeschrieben wird. Dieses Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten lassen, wie sie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur ist manches nach unseren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den mosaischen Erzählungen selbst dem Jehovah zugeschrieben wird (denn jenes Princip ist gleichsam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der insofern immer als ein doppelter erscheint, von seiner einen Seite als der rächende, eifersüchtige, blindstrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Josua (Kap. 7), wo die Kinder Israels sich vergreifen an dem Verbannten, d.h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, - da ergrimmte der *Zorn* Jehovahs über die Kinder Israel, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher sich versündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Israel gesteinigt und mit Feuer verbrannt ist. *Diese* Seite Gottes wird das *Angesicht* genannt, weil sie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Voraussetzung des wahren Gottes ist, der nur durch sie erscheinen kann. Von diesem Angesicht sagt Jehovah selbst, daß es kein Mensch sehen und leben könne, weil es eben das absolut Verzehrende Gottes ist. In Bezug auf dieses sagt Jehovah zu Mose (2 Mos. 33,3): Ich will *nicht* mit dir hinausziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du bist ein halsstarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffressen. Mose dagegen ist es daran gelegen, daß das Angesicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel solle mitgehen, macht V. 4 das Volk bestürzt: "Wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angesicht soll mitgehen, damit will | *[S. 131]* ich dir Ruhe verschaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß ist so zu verstehen: Gegen die Völker, die er auf seinem Wege findet, wird Gott sein Angesicht kehren, sie mit panischem Schrecken schlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich gesagt ist), die Israeliten aber soll sein *Engel* leiten - doch nur, wenn sie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Mos. 26,17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, so werde ich mein Antlitz wider *Euch* kehren, und sollt geschlagen werden von euren Feinden. Deutlich ist jene Unterscheidung 2 Mos. 23,22: so will *ich* (nicht: so wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind seyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u.s.w., und *ich* sie vertilge. Dieser Vertilger ist der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name desselben ist auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen diese Distinktion: 2 Kön. 19,35 [hier wird aber äRäéŠ CàÇìÀîÇ nicht *mit Unterscheidung* genannt], Richt. 2,1. 3. Allein allerdings ist eben derselbe, welcher der Engel, auch Zerstörer, doch nicht als derselbe, nicht eodem respectu). Was das Angesicht heißt, eben dasselbe wird auch die *Herrlichkeit* Gottes, äRäéŠ ãBákÀ, genannt (denn es ist das, wodurch Gott Herr ist), denn Moses bittet (2 Mos. 33,18), ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen. Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier ist also in Jehovah selbst ein Princip, das den Jehovah beim Namen *ruft*, d.h. ruft, daß er erscheine). Aber mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Weiter verspricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er sein Angesicht nicht sehe: wenn aber dieses vorbei sey, soll er ihm nachsehen, "denn meine Rückseite (éøŽBçàÂÃ) kannst du sehen, aber mein Angesicht (éð‡tÈ) kann man nicht sehen". So dunkel die Stelle ist, sieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für sich nicht sehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieser ist erst der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue ist - der *eigentliche Jehovah.* Später aber, in den Propheten, da ist die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es ist die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 selbst objektiv wird.

II,4,130

größte Schlüssel für das Verständniß des A.T., mit dem sich Erstaunenswerthes entdecken, besonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Verhältnisse. Ist schon in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit und Realität, so ist noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A.T., welchen die mythologischen schon nur zu *Grunde* liegen, zur

II,4,131

bloßen Materie, zum Stoff geworden sind. Aber gerade darum haben die alttestamentlichen Vorstellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologischen, weit entfernt, selbst als bloß mythologische behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A.T. ist nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Christenthum hat diese Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille ist es, der auch im A.T. jene Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen darzustellen

II,4,132

sucht. Wie in allen bisherigen Untersuchungen der gemeinsame Aufschluß auch zum Theil für die letzten Erscheinungen in der nothwendigen Succession der drei Potenzen gefunden wurde, so muß dieser Schlüssel sich auch auf das A.T. anwenden lassen.

Sie begreifen aber, daß eine Ansicht wie die hier über die alttestamentliche Offenbarung und Verfassung aufgestellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, insofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot steht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A.T. den *Grund* und die unmittelbare Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die sie zwar beschränken, in gewisse Grenzen einschließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, sagte ich, werde das offenbar Heidnische und überhaupt das Räthselhafte so mancher mosaischer Institute und Gebräuche erklärbar, das man sich ja nicht zu verbergen suchen muß, das vielmehr anzuerkennen ist, um das Eigenthümliche dieser Verfassung und des strengen mosaischen Ceremonialgesetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verstehen, zu der die Menschheit durch Christus befreit worden. Es kann nicht die Absicht seyn, in eine Erklärung des mosaischen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorlesungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachsen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieser räthselhaften, dem israelitischen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß -, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Christo ist nicht mehr *bloße* Offenbarung, hier ist die Realität, die Wirklichkeit, die Sache selbst), daß, sage ich, die bloße Offenbarung den *Grund* des Heidnischen nicht schlechthin aufheben kann -, es ist genug, wenn der Zusammenhang einiger der unerklärlichsten jener Gebräuche mit diesem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiösen Instituten des israelitischen Volks mehrere sich finden, die es geradezu mit den heidnischen Völkern gemein hatte, ist eine bekannte Sache. Ich will als ein solches nur die *Beschneidung*

II,4,133

nennen. Die Beschneidung kann zwar nicht als ein Institut erst der mosaischen Gesetzgebung angesehen werden. Denn bekanntlich erhielt schon Abraham den Befehl, sich und alle seine männlichen Nachkommen zu beschneiden. Aber Moses hat dieses Gebot bestätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beschneidung gehört zu den unerläßlichsten und verbindlichsten Vorschriften des mosaischen Gesetzes. Nun ist aber die Beschneidung ein gemeinschaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meist der in Bezug auf den mythologischen Proceß ältesten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage ist nur, ob die Beschneidung zu der *Zeit*, als sie dem Abraham befohlen wurde, ein schon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber schon indem Abraham die Beschneidung befohlen wird, wird diese Operation als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne sagen: es würde uns zur Schande gereichen, unsere Schwester einem Unbeschnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beschnittene in der Welt gewesen wäre? War also die Beschneidung schon vor Abrahams Zeit und unter heidnischen Völkern gebräuchlich, so hatte sie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moses annehmen, hat diese Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen desselben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin ist nun der eigentliche erste Grund oder Anlaß zu diesem Gebrauch? Philo gibt an, die Beschneidung habe sich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewisse Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls medicinischen Hinsicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wissenschaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geschickten Reisenden mitgab, befand sich auch eine auf den medicinischen Nutzen der Beschneidung bezügliche. Der einzige von den Reisenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem medicinischen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, ist so unbedeutend und so auf partielle Fälle beschränkt, daß man eine *so* allgemeine und unter so vielen

II,4,134

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von solchen Rücksichten ableiten kann. Es ist also kein Zweifel, daß mit diesem Gebrauch auch unter den Heiden schon ursprünglich selbst eine religiöse Bedeutung verbunden war. Es fragt sich, welche. Der erste, der im Allgemeinen das Richtige gesehen ist der Engländer *Spencer*, dessen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeschichte gründlich Studirenden bekannt seyn sollte, über dessen Erklärungssystem des mosaischen Ritualgesetzes ich übrigens mich in der Folge näher aussprechen werde. Spencer meint, die Einsetzung der Beschneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidnischen Völker gehabt. So im Allgemeinen ist kein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beschneidung sey eingeführt worden, um durch die Verstümmelung dieses Theils Phallosprocessionen zu verhindern, so irrt er sich. Denn die Beschneidung ist viel älter als die Phallagogien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beschneidung bei ihnen PðE Pñ÷yò, von den ältesten Zeiten sich herschreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Eusebius wird die Beschneidung von Kronos hergeleitet; also sie schreibt sich aus der kronischen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgesetzt, ist das Wahrscheinlichste, zu sagen, sie beziehe sich auf die Entmannung des Uranos; denn es ist eine allgemeine Vorstellungsweise, die Entkräftung eines früher herrschenden Princips als Entmannung desselben vorzustellen. Mit jenem solchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher gesehen, Erscheinungen eines fanatischen Orgiasmus verbunden, so daß z.B. Priester der Kybele in heiliger Wuth sich selbst entmannten; wie die verabscheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verschneiden und sie zum Dienst gewisser Gottheiten zu weihen, seine erste Veranlassung ebenfalls in dieser mythologischen Vorstellung hatte. Auf mildere und menschlichere

Weise wäre nun die Entmannung, d.h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des ältesten Princips durch die Beschneidung gefeiert worden. Denn daß mythologische Vorstellungen

[1] Lib. II, c. 104.
[2] Philosophie der Mythologie, S. 312. D. H.

II,4,135

und Verhältnisse, von denen das Bewußtseyn ergriffen war, in nachahmenden, mimischen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche besteht, dieß habe ich in der Philosophie der Mythologie an einigen schlagenden Beispielen nachgewiesen. Diese Stellung - oder daß die Beschneidung die Beschränkung des wilden Princips ausdrückte, ist um so wahrscheinlicher, als im mosaischen Gesetzbuch selbst die Beschneidung gewissermaßen moralisch ausgelegt wird als Beschneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsstarrigen und Titanischen der Seele (Deut. 10,16. 30,6). Auch die Propheten sprechen in demselben Sinne davon, z.B. Jeremias 4,4: Beschneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löschen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenso gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung ist nur eine andere in jener als in diesem. - So viel von der Beschneidung.

Auffallend nach unsern Begriffen sind demnächst auch die *Verbote* gewisser Speisen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche sind, von denen der Mensch nicht (wie man sonst denken könnte) durch einen natürlichen Abscheu abgehalten oder zurückgeschreckt wird. Eine Naturgeschichte, die sich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, sondern ihr verschiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verstände, und die *innern* - gleichsam sittlichen - Zustände, welche durch die verschiedenen Thiere repräsentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufschluß geben. Unter den Säugthieren ist aber von der ältesten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart ist es Gegenstand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Indier, Aegypter. Daß dieser Abscheu jedenfalls ein uralter ist und aus dem Heidenthum in die mosaische Gesetzgebung aufgenommen, ist daraus zu schließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionysos geschlachtet wurde, sowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem späteren Bewußtseyn angehörigen Gottheiten, z.B.

II,4,136

den Laren, wie jeder schon aus Horaz[1] weiß; die Priester der komanischen Göttin (sie entspricht, wie *Sie* wissen[2], dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleisch essen, sogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein solches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieser Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie sie Moses beschreibt, auffallend mit ägyptischen Heiligthümern übereinstimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden sind. Wer nur die Abbildungen in der Description de I'Egypte aufschlägt, wird leicht die Gegenbilder mosaischer Vorschriften und Beschreibungen - der Teppiche, des Cherubs, des sogenannten Gnadenstuhls, des Tisches mit den Schaubroden - erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kisten, plenas sacra formidine cistas,, wie ein Alter sie nennt, die unter den heidnischen Gebräuchen eine so große Rolle spielen und schon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und später bei Griechen gebräuchlich waren. Der *Stoff* ist auch hier mythologisch.

Von Opfern will ich vorerst nur einiger besonderen erwähnen, in denen ein heidnisches Element durchaus nicht zu verkennen ist. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden sollten, die sich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d.h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl sey, und auf die noch kein Joch gekommen, sollte zu diesem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe des Typhon, und ausdrücklich sagt Plutarch[3], sie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (ô§í âï§í ôï˜ò ðõññïýò), und beobachten dabei eine solche Sorgfalt, daß, wenn auch nur *ein* weißes oder schwarzes Haar an dem Thier ist, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Diese röthliche Kuh sollte nicht von dem ersten Priester (Aaron), sondern von dem nächsten nach ihm geschlachtet werden, und auch dieser sollte sie nicht selbst schlachten, sondern sie nur

[1] Satyr. II, 3,164. 165.
[2] Philosophie der Mythologie, S. 251. D. H.
[3] de Isid. et Osir., c. 22.

II,4,137

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19,1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts *gegen* die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn *geoffenbarte* seyn - dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos.,16), daß nämlich am großen Versöhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworden, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asasel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d.h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gelegt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asasel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asasel selbst durch *Wüste* erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

II,4,138

Gegensatz, der ein Bock soll gehören äRäéìÇ (Laadonai, wie die Juden es aussprechen), der andere ìæ…àæˆòÂìÇ, dem Asasel; Jehovah ist eine Person, also scheint es, *muß* Asasel auch eine Person seyn.

Unbegreiflich auch wäre, warum dieser sonst nirgends vorkommende Name der Wüste gerade hier gebraucht würde, da es der hebräischen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichste Tautologie herauskäme, wenn gesagt wäre, der eine Bock soll in die Wüste (laasasel) nach der Wüste zu (hammidbara) entsendet werden. Asasel ist also ganz entschieden nomen personae. Steht aber dieß fest, so muß man zugeben, daß der Asasel eine dem Jehovah entgegenstehende Persönlichkeit - ich will zwar nicht mit Spencer sagen, der *Teufel* - aber doch ein èå'ò Píôßôå÷íïò, ein Dämon ist, dessen Behausung die Wüste. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von æòÇ, der Starke, und dem Verbum ìæ‡àÈ, das aber eigentlich so viel als schwinden, verschwinden, bedeutet, also wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine spätere gleichsam geschwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten ist; von einer dahingeschwundnen, dahinseyenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Mos. 32,36; vgl. Hiob 14,11). Jedenfalls sieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologischen Verhältnisses. Eine griechische Uebersetzung gibt das Wort durch ô'í êåêñáôçìÝíïí, ganz so wie von Typhon gesagt wird: dêñáôÞèç ¿ Ôõö§í, Typhon wurde bewältigt[1]. Die Wüste ist für den späteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorstellung des früheren Zustandes, wo *alles* Wüste war, verband sich der späteren Zeit unmittelbar die Idee des Bösen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechischen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Bösen Entflohenseyn ausgedrückt: IÅöõãïí êáêüí, å£ñïí Tìåéí'í. Der Mensch ist an das gesellige Leben gewiesen, flieht er es und begibt sich in absolute Einsamkeit, so ist natürlich, daß gewisse Beziehungen, Rapports für ihn entstehen, die in Gesellschaft der

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 387. 437. D. H.

II,4,139

Menschen gleichsam zum Schweigen gebracht sind, sich nicht äußern können. Denn der Mensch hat Bezug zum Tiefsten wie zum Höchsten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichsam nieder. Die unglücklichen Personen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beschuldigt wurden, waren meist einsam, abgeschlossen lebende, einem contemplativen Zustand ergebene Personen. Alle diejenigen, die durch ihre Beschäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einsamkeit zuzubringen genöthigt sind, z.B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, sind in Ländern, wo die Schafweide im Großen seit langer Zeit eingeführt ist, z.B. im Württembergischen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae macula behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehension vor ihnen, als ob sie, wie der gemeine Mann sich ausdrückt, *mehr* könnten als andere Menschen. Daher sie an manchen Orten auch als Quacksalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in seiner Naturgeschichte sagt von den Wüsten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenschen des h. Antonius. Dorthin in einsame Oerter, als Behausung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräusch des gegenwärtigen Zustandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche seinen Pan und die zu ihm gehörigen Wesen, die schwermüthigen Ueberbleibsel des früheren Princips. Dorthin setzte auch die Imagination der Israeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt panischer Wesen sind, und deren Wohnung man sich in der Wüste dachte. Darum ward den Israeliten kein Opfer im Freien verstattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüste, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem *allgemeinen*, dem schrankenlosen Gott. Jehovah war *nicht* ein solcher allgemeiner, sondern der persönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloser, sondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, sondern schon in einem Haus, oder in der Wüste wenigstens in einem *Zelt* sich verehren läßt (um seine

Faßlichkeit anzudeuten).

II,4,140

Wer sein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des mosaischen Gesetzes[1] angesehen, als ob er es den Schedim, jenen panischen Wesen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Asasel fiel, wurde übrigens, wie gesagt, frei und lebendig entlassen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit, in die Wüste zu tragen. Was man übrigens unter dem Asasel sich denken mag, er ist eben dadurch, daß man ihm die Wüste zur Wohnung gab, als ein Wesen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch sein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock sey in die Wüste gesendet worden, so könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich *dem* Asasel gesendet und freigelassen wurde, so *muß* man wohl in diesem Gebrauch den Rest einer älteren Superstition vermuthen, wie denn auch der Name Asasel nicht *erklärt*, sondern als ein dem Volk bekannter vorausgesetzt wird. Es ist für das israelitische Bewußtseyn ein Wesen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüste gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, seine wenn schon kleine und eingeschränkte Tempel hatte. Die Ansicht der Offenbarung von den *andern* oder nicht *wahren* Göttern ist nicht ganz die unserer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die *Realität* des Heidenthums ganz entschieden an, wie ich noch bestimmter zeigen werde, wenn ich auf die christliche Ansicht der Mythologie zu sprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Aussatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlassen (3 Mos. 14). Alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Gesetz gab und allen alles gemein war, solchen Gottheiten waren im Alterthum an verschiednen Orten freigelassene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenseits des Euphrats der persischen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

[1] Levit. 17,7.

II,4,141

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt sind die sieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyssee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odysseens geschlachtet wurden. Sueton im Leben Cäsars (81) erzählt, Julius Cäsar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Rosse geweiht (consecrasse) und sie frei schweifend ohne Hirten entlassen. *Wem*, welchem Gott diese Rosse geweiht worden, und was diese Entlassung *bedeutet*, bemerkt der Schriftsteller nicht. Galt sie dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Mensch am meisten erinnert wird? War dieses Freilassen vom Menschen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einsetzung des bürgerlichen, von Gesetzen umschränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens versöhnt werden sollte - der Gott, der das Wild hat frei gehen lassen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäsar mit jener Freilassung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigstens darf man einer ähnlichen bis in unsere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der

Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt gesetzt wurde, frei fliegen zu lassen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der *wahre* König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Gesellschaft alles Gebundene löse, das alle befreiende Princip sey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer so unerträglichen, auf alle seine Handlungen, auf sein ganzes Thun und Lassen sich erstreckenden Knechtschaft unterworfen, als das israelitische, daß man kaum glauben kann, es sey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieses religiöse Gesetz vorschrieb. Dieses offenbar Superstitiöse, zugleich schlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

II,4,142

Scheinende so mancher aufs strengste gebotenen Gebräuche des israelitischen Cultus hat von jeher Anstoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungssysteme. Das erste ist das Spencersche. Spencer nimmt an, in manchen mosaischen Gebräuchen habe sich Gott zu der Denkweise der Israeliten herabgelassen, ja er habe einen oder den andern heidnischen Ritus ihnen gleichsam nachgesehen und verstattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen gesucht - ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungssystem ist das weit allgemeiner angenommene der sogenannten typischen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen; vorzüglich aber die Opfer, typi, d.h. Vorbilder seyn sollten, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem hatten, was durch sie vorgebildet wurde, in Christo, und zumal in dem großen Opfer des neuen Testamentes.

Was Spencers System betrifft, so kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er sieht im Heidenthum selbst keine Nothwendigkeit. Natürlich also, daß er in dem heidnischen Grund des Mosaismus auch keine Nothwendigkeit sehen kann, wie dieß unsere Ansicht ist. Von der andern Seite war es eine Beschränktheit, wenn man dieses System, welches wenigstens das Heidnische in manchen Ceremonien und Vorschriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die *typische* Bedeutung ausschließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Christenthum zu denken. Aber das Christenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieses allein ist vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschienen ist. Ja das eigentlich Typische des Mosaismus ist eben das Heidnische in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung schon einen ursprünglichen, *substantiellen* Inhalt des Bewußtseyns voraussetzen muß, den sie selbst nicht aufheben darf, weil sie nur an ihm und in ihm das Bewußtseyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß ist, wie gesagt, die *nothwendige* Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

II,4,143

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der *Geschichte* des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der

Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d.h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing - von Baal und Astharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kananitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monotheismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die *vorausgehen*, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d.h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

[1] 2 Chron. 15,16; vergl. 1 Kön. 15,13.

II,4,144

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterschieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem *Bildniß*, verehrt wurde. Dieß ist die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politischen Gründen, um die Israeliten vom Besuch der hohen Feste in Jerusalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufstellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Hier ist ja nun die *heidnische* Grundlage offenbar, die schon in der Wüste einmal sich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieser Bilderdienst wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterschieden[1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man sich ausdrückt, ist unter den Juden auf einmal verschwunden, wie sie aus dem babylonischen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; worin die nach Assyrien geführten Stämme gekommen und sich verloren, ist bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Persern in Berührung gekommen seyen, unter denen eine geistigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrscht habe. Aber das Merkwürdige dieser Erscheinung ist, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdischen Volk eben um die Zeit verschwinden, in welcher der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt sein Ziel erreicht hat. Dieß Zusammentreffen ist ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren bestimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, sondern das ganze Menschengeschlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor.

[1] Vergl. 1 Kön. 16,31., wo es von Ahab. heißt, er sey von der Sünde Jerobeams sogar zum Baaldienst (dem wirklichen Götzendienst) fortgegangen. Von Joram, Ahabs. Sohn, wird gesagt, er habe wenigstens die Bildsäule Baals wieder

hinweggeschafft (2 Kön. 3,2).

II,4,145

Aus allem dem erhellt also, daß es, um das dem Heidnischen Analoge in den mosaischen Gesetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablassung, Condescendenz Gottes bedarf, wie sie Spencer annimmt. Vielmehr ist das mosaische Gesetz selbst der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die *wirkliche* Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv gesetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologische Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu versöhnen, dieses Bedürfniß ist nicht durch die Offenbarung *erregt*. Die Anordnungen Mosis setzen weder die Opfer überhaupt noch selbst die einzelnen Opfer ein, sondern geben nur *direktive* Vorschriften für dieselben. In den spätern Büchern, in den Propheten, aus welchen schon die Potenz der Zukunft, der Geist, spricht (das mosaische Gesetz entspricht der dionysischen Periode - das Prophetenthum geht über das Gesetz hinaus, es verhält sich zum Gesetz, wie die Mysterien zur Mythologie; so wenig man sich vorstellen durfte, die hellenische Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Mysterien nicht in Betracht gezogen hätte, so wenig ist auch die altestamentliche Religionsverfassung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erst völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verstehen, ein Institut, das sich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewissen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber so bleibend, so wesentlich, so unzertrennlich mit keiner verknüpft ist, wie mit der mosaischen) - also in den Propheten weist der Jehovah selbst die Opfer als von ihm gewollte von sich ab: "Was soll mir die Menge eurer Opfer, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke - ich bin derselben überdrüssig, ich bin müde, es zu *leiden*" (Jesaias 1,11. 14). Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr erkenne ich es im Alten Testament. Aber das Typische ist nicht

II,4,146

absichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichsten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon selbst als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung ist das seyn Sollende mitgesetzt, und das seyn Sollende ist auch schon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur ist das Menschliche, insofern wirkt das Menschliche schon in der Natur (als causa finalis); daher finden sich in der Natur Präformationen menschlicher, sittlicher Verhältnisse, z.B. in der gesellschaftlichen Verfassung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich *alle* Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben sollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9,13. 14.), und die Asche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Christi, der in Kraft des heiligen Geistes (der ihm folgenden dritten Person) sich selbst, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewissen selbst von der Nothwendigkeit todter Werke, und setzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil diese Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher *beständig* wiederholt werden mußten, so waren sie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und absoluten Versöhnung, *unmittelbare* Vorbilder im Alten Testamente, *bloß mittelbare* freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testaments darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deßwegen für *ihre* Zeit

reelle Bedeutung; diese konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn *jene* Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, *wovon* sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geschah, indem zuletzt auch die Idee der Versöhnung überhaupt, also auch der Versöhnung durch Christus als *bloß* heidnisch erklärt wurde, womit man eben die Idee des schlechterdings nicht *Reellen*, nicht *Objektiven* verband[1].

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir schriftlich die früher schon gemachten Aeußerungen (im Judenthum sey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, | *[S. 147]* nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Versöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu *Grunde)* als im Widerspruch mit dem A.T. stehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtischen Verhältniß, so kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von *meinem* Standpunkt hierüber anders denke als der Apostel Paulus, der wohl eine tiefere Einsicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtischen Geist desselben spricht, z.B. wenn er (Röm. 8,15) sagt: Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern einen kindlichen Geist; der die Galater (5,1) ermahnt: So bestehet nun in der Freiheit, wozu euch Christus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen - was er unter dem knechtischen Joch versteht, sieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, sage euch, wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus kein nütz, denn wer sich beschneiden läßt, ist schuldig das ganze Gesetz zu thun. Jenes knechtische Joch ist also nichts anderes als das Ganze des mosaischen Gesetzes. - Daß 2) die Versöhnung im A.T. nur eine solche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, ist ebenso Lehre der Apostel, und erhellt eben daraus, *daß* die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Gesetzes tiefkundigen Verfasser anzeigt, ist in diesem Sinne geschrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A.T. genug vorkommen, welche *Liebe* zu Gott, freiwilligen Gehorsam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Versöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetischen Stellen. Dieß erklärt sich eben aus *dem* Gegensatz, den wir selbst in der alttestamentlichen Verfassung nachgewiesen haben, aus dem Gegensatze zwischen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Voraussetzung, und was eigentliche Offenbarung ist. Das Letzte ist als durchbrechend vorzugsweise in den Propheten, im Gesetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an sich schon war eigentlich die dem Gesetz entgegengesetzte Potenz - gleichsam das Dionysische im Alten Testament. Indem der Jude seine durch das Gesetz vorgeschriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derselben Nothwendigkeit, demselben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch sich jene von diesen unterschieden, war das Prophetische in ihnen, war die Zukunft, die sie andeuteten.

II,4,147

Der Apostel Paulus läßt dem Mosaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuschreibt. So heißt es im Galaterbrief (4,1 ff.): Solange der Erbe unmündig ist, ist er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbestimmte Zeit. Also auch *wir*, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmischen Elemente (die bloß kosmischen Potenzen - óôïé÷åsá ôï™ êüóìïõ) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, der vom Weibe geboren

II,4,148

und selbst dem Gesetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Gesetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus spricht hier ohne Unterscheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, sagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter sind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den schwachen und dürftigen Elementen (dðr ôN Póèåíy êár ðôù÷N óôïé÷åsá). Diese schwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdische.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Israel zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geschichtlich schrieb sich dieß allerdings von den persönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den schon dem Abraham geschehenen

Verheißungen her. Aber absolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Israels finden als den, daß das israelitische Volk nach dem Maßstab der andern Völker gerade am wenigsten bestimmt war eine eigne Geschichte zu haben, am wenigsten erfüllt von jenem Weltgeist, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig sich einen großen, immer dauernden Namen in der *Welt*geschichte zu erwerben, eben aus diesem Grunde mehr sich eignete, der Träger der göttlichen Geschichte (im Gegensatz der Weltgeschichte) zu seyn; denn so schlaff und weich zeigte sich dieses Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm bestimmte Land völlig eroberte, und so in Berührung mit den abgöttischen Völkern blieb, anstatt, wie ihm befohlen war, einsam zu wohnen, wie sein Gott einsam war; gleichwie auch dieß merkwürdig ist, daß dieses Volk den Verführungen der andern abgöttischen Völker fast beständig unterlag, während sich kaum eine Spur nachweisen läßt, daß es durch *seine* Verfassung und *seinen* Gottesdienst irgend eine religiöse oder moralische Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieses Volk das begünstigte scheinen konnte, hat es diesen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Christenthum

II,4,149

bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmische, das Natürliche, das sie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch selbst geheiligt. Um so schwerer war ihnen, sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem doch eigentlich bloß kosmischen Element loszumachen. Eben das ins Christenthum aufgenommene Heidnische - der menschliche Sohn Gottes - machte ihnen das Christenthum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth sagt der Apostel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Christo, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünsche, selbst verbannt, selbst Anathema zu seyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleisch, deren die Kindschaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, die Gottesdienste und die Verheißungen, welcher auch sind die Väter, von denen Christus herkommt. Mit gleicher Wehmuth sagt er in demselben Brief: Blindheit ist einem Theil von Israel widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist; wo also deutlich gesagt ist, daß eher die Gesammtheit der Heiden den Zugang zu dem Christenthum finde, als Israel es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A.T., wenn sie es lesen. Allerdings war Christus in gewissem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß

[1] Da durch das Christenthum eigentlich die *Heiden* herbeigebracht wurden, so war das Christenthum gewissermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) *in* den Mosaismus. - Christus ist aus dem Judenthum für sich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie seiner Existenz, aber Er selbst ist eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden seine Materie zerstören (tödten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erst am Ende sagt: ðÜíôá ôN hèíç. Das Gleiche drückt sich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12,24., vergl. V. 32; besonders gehört hieher auch V. 35: hôé ìéêñ’í ÷ñüíïí ô’ ö§ò dí ›ìsí dóôéí. Joh. 7,35 deutet vielleicht auf ein Bewußtseyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

II,4,150

empfanden also die Juden. Die Wirkung Christi auf die Heiden, die auf diese Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie sahen Christum bloß an als für die Heiden gesendet, nicht, wie in spätern Zeiten, als Betrüger, sondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Christenthum selbst nur als eine Modification des Heidenthums[1]. Indem sie den Uebergang zum Christenthum versahen und versäumten, schlossen sie sich von dem großen Gang der Geschichte aus. Sie *mußten* aufhören ein Volk zu seyn, unter die andern Völker zerstreut und zerstiebt werden. Sie waren nur *etwas* als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloses. Wie die Hülse vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das sie in sich trägt, heraus ist, so wurde das jüdische Volk auseinander geweht, und hat seitdem keine eigne, selbständige Geschichte mehr; es ist im eigentlichen Sinn *ausgeschlossen* von der Geschichte.

Es wäre gewiß ein sehr verkehrter Weg, die Israeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine sogenannte *allgemeine*, das heißt eine absolut *ungeschichtliche* und bloß theistische Religion zu geben. Solange sie an ihrer väterlichen Religion halten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit der *wahren* Geschichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgerissen von diesem Zusammenhang würden sie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und schlimmere Weise, was sie jetzt sind, nämlich wie so viele in unserer Zeit, die ebenfalls allen Zusammenhang mit der Geschichte verloren haben, und die, wie sie, wie die Juden, extorres und exsules sind, Heimathlose und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen sogenannten

[1] "Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, sagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, *der diesen* (Christus) *selbst gemacht hat,* brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeschichte, erste Abth. ersten Bands, S. 380.

II,4,151

Vernunftreligion ist auch schwerlich zu erwarten. Sie sind auch jetzt - nur in anderm Sinn - das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte, und die die Ersten waren, die Letzten seyen. Aber so gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben sind, so gewiß wird der Tag kommen, wo sie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der sie jetzt ausgeschlossen und wie vergessen sind. *Wann* dieser Tag komme, *dieß* gehört, wie die letzten Entwicklungen des Christenthums selbst, zu den *wirklichen* Geheimnissen. Inzwischen ist es der bessern Einsichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menschlichst Gesinnten für diese Nation zuletzt nur der Wunsch, mit dem der sonst nicht lobenswerthe Papst Johann XXIII., als er in die Stadt Kostnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Gesetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

[II,4,152]

Dreißigste Vorlesung.

Bis jetzt also war von der Präexistenz der Persönlichkeit die Rede, die in Christo erscheinen sollte; jetzt sind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen *Erscheinung* dieser Persönlichkeit gekommen. Dieser Zeitpunkt war ein voraus *bestimmter* ("als die Zeit erfüllt war"). Erst mußte alles geschehen seyn, was bloß *äußerlich* geschehen konnte. Das entgegengesetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und also auch keiner Erscheinung *aus der Höhe*. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geschehen; dieser bloß äußere, exoterische Proceß, der die Ursache der mythologischen Vorstellungen und des Heidenthums selbst ist, mußte zu Ende seyn. Das *erklärte* Ende desselben (ich sage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, sondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen diesen Proceß stellt das spätere römische Bewußtseyn dar, das selbst keinen Moment des Processes mehr repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenflossen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der

II,4,153

früheren Religionen war gleich verstummt vor der *äußeren*, politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in den der Same des *göttlichen* Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joch seiner Exspiration nahe gebracht seyn. Dieß erst war die vorgesehene Zeit. Als nun diese Zeit erfüllt war, da, wie der Apostel in der früher angeführten Stelle sagt, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz (das äußere Gesetz) gethan. Hiemit sind wir also in unserer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi, und demnach zunächst auf den Moment seiner Menschwerdung geführt. Wir sind damit bei dem eigentlich wichtigsten und wesentlichsten Moment dieser ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung seyn wird, unserer Untersuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Die nächste ist wohl die, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das einen wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey. Bedenken wir indeß, daß so manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten wurde, uns seitdem dennoch zugänglich und verständlich geworden, daß was sonst von Menschen gesagt wird: non omnia possumus omnes, auch von *Zeiten* gilt, daß alles von den ersten Principien abhängt, und es, wenn diesen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern ist, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

II,4,154

das zuvor unbegreiflich schien, begreiflich wird, - bedenken wir dieß, so werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Versicherung von Unerforschlichkeit nicht ohne weiteres zurückschrecken lassen.

Zur näheren Verständigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die sogenannten Geheimnisse der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewiesen, theils die Klagen über die absolute Unbegreiflichkeit dieser Geheimnisse damit zu beschwichtigen gesucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, so manche für uns undurchdringliche Geheimnisse gebe, daß wir uns z.B. schlechterdings bescheiden müssen, das Fortpflanzungsvermögen organischer Wesen zu erklären. Bei dieser sehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Instanz ist aber übersehen worden, daß hier ganz Disparates verglichen wird. Es könnte sehr wohl seyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein seiner *Natur* nicht zu wissendes ist, in dem Fall aber ist es ja eben damit erkannt, daß es als das seiner Natur nach nicht zu Erkennende bestimmt ist. Angenommen und vorausgesetzt die allgemeine Schwere sey die erste negative Bedingung alles äußeren und sinnlichen Seyns, so ist leicht einzusehen, daß wir die Schwere nicht auf dieselbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieses Aeußere selbst erkennen, von dem es die Bedingung ist. Allein indem wir dieß einsehen, so ist eben damit die Schwere selbst begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das *Ihnen* aus früheren Verhandlungen bekannt ist, kann nur gesehen und also auch nur gewußt werden, indem es *nicht* gesehen und also auch eigentlich *nicht* gewußt wird. Denn entweder denken wir es in seiner absoluten Bloßheit, also entkleidet von allen begreiflichen Eigenschaften, so ist es das seiner Natur nach nicht zu Sehende. Lassen wir es aber mit solchen Eigenschaften bekleidet seyn, so ist es nun zwar sichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt ist, nämlich eben durch jene Eigenschaften, die ihm angethan sind, mit denen es afficirt ist; es ist also nur sichtbar, inwiefern es eigentlich nicht gesehen wird, und umgekehrt, inwiefern es gesehen wird, wird es eigentlich nicht gesehen.

II,4,155

Der Charakter der ganzen Natur ist, ein Unsichtbar-Sichtbares zu seyn. Von diesem Charakter der Natur ist nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was *rein* dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanschauung fallen kann. Denn wenn man z.B. sagt, die Entstehung der organischen Wesen ist mit dem dichtesten Schleier bedeckt, so meint man damit nicht, daß man gar nichts davon sehe. Denn der *Vorgang* wenigstens oder die *Reihe* der Vorgänge bei der Bildung und Entstehung eines Lebendigen ist uns nicht unbekannt, seitdem von Naturforschern, deren großes Verdienst *Ihnen* allen bekannt ist, das bebrütete Ei in allen Momenten seiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wissen wenigstens *was vorgeht,* wenn wir es auch nicht *erklären,* d.h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in diesem Proceß wirkenden Ursachen angeben können. Nun handelt es sich *hier* auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menschwerdung Christi. Diese ist keine Sache der sinnlichen Anschauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum *gar* nichts. Wir müssen es also wenigstens *denken,* wir müssen wenigstens verstehen, was unter demselben gemeint sey. Erst dann wären wir so weit, als wir in dem andern Fall mit der Anschauung sind. Bei aller angeblichen Unerforschlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung kann man also doch der Forderung sich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde - und wirklich *hat* man auch schon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden *gesucht,* und die Frage kann nur seyn, ob der damit verbundene in anderer Hinsicht ein zulässiger sey. Und so will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, gesetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob sich über die

Menschwerdung jener seit Weltzeiten präexistirenden Persönlichkeit etwas bestimmen lasse, daß doch dann selbst wenigstens zu sagen seyn müßte, wie sie *nicht* bestimmt werden könne. Bei Gegenständen aber, die wenigstens in gewissen Schranken eingeschlossen sind, ist schon dieß ein großer Schritt zur endlichen Bestimmung derselben, zu wissen, was sie nicht sind, oder wie sie *nicht* bestimmt werden können.

II,4,156

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen also werde ich zuerst von der gewöhnlichen Art, die Menschwerdung vorzustellen, ausgehen, und sodann sehen, was vermöge unserer Voraussetzungen sich über dieselbe aufstellen läßt.

Eine schon seit längerer Zeit gewöhnliche Vorstellung ist, daß man sagt: der Mensch Jesus sey durch unmittelbare göttliche Allmacht *erschaffen* worden. Mit diesem durch göttliche Allmacht besonders erschaffenen Menschen habe sich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Persönlichkeit auf das innigste und vollkommenste, bis zur Identität der Person, oder so verbunden, daß man sagen könne: eine und dieselbe Person sey Gott und sey Mensch. - Man war gewissermaßen *genöthigt*, sich so auszudrücken, als habe die göttliche Person eine von ihr unabhängig vorhandene, also *erschaffene* menschliche Natur bloß angenommen oder *angezogen,* weil man verhindern mußte, daß nicht die *reine* Gottheit selbst eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben scheine. Man mußte die Sache so vorstellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menschheit übergegangen, sondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas *hinzugekommen*. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius sich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Mensch Jesus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entstanden seyn konnte, besonders erschaffen seyn. Wenn A zu B wird, so kann man sagen, daß A sich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, so daß jetzt nicht mehr A allein, sondern A + B gesetzt ist, so folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in sich verändert worden, es kann in sich selbst bleiben, was es ist, es hat nur ein neues *Verhältniß* eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber ist es in sich selbst ein anderes geworden. Nun sehen *Sie* aber sogleich: nach der von uns aufgestellten Ansicht von der Präexistent des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerst bemerklich zu machen, eine Präexistenz des Sohns *im eigentlichen Sinne* begründet. Denn das *ewige* Gottseyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weise eine Präexistenz des Sohns genannt werden. Bei Präexistenz wird immer an einen bestimmten

II,4,157

Zustand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit ist aber über alle bloße Zuständlichkeit erhaben. Allein *wir* kennen jene Persönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren *Zustand*, in den sie noch dazu nicht durch *eigne Bewegung* (denn sonst wäre auch dieß eine Veränderung), sondern *ohne* ihr Zuthun, durch Wirkung des Menschen gesetzt ist - jenen Zustand, wo sie als außergöttliche Potenz gesetzt, dennoch zugleich dí ìïñö† èåï™, in Gestalt Gottes ist, und von *diesem*, der in Gestalt Gottes ist, wird gesagt, daß er sich selbst entäußert habe und Mensch geworden sey und - - *nicht* seiner *Gottheit*, aber seines außergöttlichen Seyns *als* eines göttlichen, also daß er sich eben der ìïñöx èåï™ entäußert habe durch die Menschwerdung, wobei denn diese (die Menschwerdung selbst) nur als der höchste Akt seiner *wahren* Göttlichkeit (der in ihm fordauernd bleibenden Gottheit) erscheint (denn nur der *Gott* in ihm ist jener Entäußerung der ìïñöx èåï™ fähig), womit denn zugleich geschieht, daß *eben* in dem Mensch Gewordenen die ursprüngliche Gottheit aufs leuchtendste sichtbar wird, wie der Apostel Johannes sagt: Wir *sahen* seine Herrlichkeit als die

Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir sahen ihn voll Huld und Wahrheit (ðëÞñçò ÷Üñéôïò êár Pëçèåßáò), d.h. wir sahen ihn in der ganzen Wahrheit seiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menschwerdung sichtbar geworden[1]. Hätte er in der Menschwerdung seiner *wahren* Gottheit sich entäußert, so wäre ja diese vielmehr unsichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine êñýøéò derselben annehmen), während es nach dem Apostel gerade seine *Gottheit* ist, die in dem Mensch Gewordenen vielmehr *sichtbar* wird.

Wir haben also keine Ursache, wie die frühere Theorie, die Menschwerdung uneigentlich zu verstehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menschen Jesus erschafft - und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgische Potenz selbst nicht auszuschließen gewesen wäre - 2) jene besondere Handlung der zweiten Person, wodurch sie den werdenden Menschen gleich im Werden

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 316. D. H.

II,4,158

hypostatatisch mit sich vereinigt, d.h. so, daß sie die eigne Personalität des Menschen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie *eigentlich* sagen, der Logos sey Mensch geworden, sondern: etwas anderes ist Mensch geworden, mit dem sich der Logos verbunden hat. Diese Vorstellung aber ist zu complicirt und zugleich zu gewaltsam, als daß sie die wahre seyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erstaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich seyn. Das ist der eigentliche sensus veri. Dieses Gefühl für das Einfache, das dem Menschen anerschaffen ist, wenn er auf seine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigstens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geist nicht befreienden, sondern beschwerenden Theorie.

Die Theologen selbst sagen: die menschliche Natur hat nie abgesondert von dem Logos existirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. GÁìá óÜñî, Rìá ëüãïò. Aber damit ist zwar die Priorität der *Zeit* nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der *Sache* nach muß doch der Mensch, mit dem sich (nach dieser Theorie) der Logos verbinden soll, eher da seyn, als der Logos sich mit ihm verbinden kann. Wenn der Mensch Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen wird (zugegeben, daß mit einer solchen Erschaffung eines besonderen Menschen mitten in der Zeit selbst ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), so ist die Entstehung des Menschen Jesus, oder die Menschheit Christi ist ein von dem Logos, also auch von seinem *Willen* als Mensch zu existiren, zwar nicht moralisch, aber physisch ganz unabhängiger Vorgang. Der Mensch entsteht nicht unmittelbar durch den *Mensch* seyn wollenden Logos, sondern nur gelegenheitlich dieses seines Wollens. Dieß ist nun aber ganz gegen die Aussprüche des Neuen Testaments. Der Apostel sagt: dêÝíùóåí eáõôüí, er hat *sich selbst* entäußert - entleert unstreitig doch von etwas, das in ihm selbst war. Wenn er aber bloß mit einem Menschen sich *verbindet*, so hat er sich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine *Resultat* dieser Selbstentäußerung seyn, dieses

II,4,159

Actus, in welchem er sich - nicht der Gottheit - diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar-, aber der ìïñöx èåï™ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß *dadurch*

entstanden, daß der, welcher dí ìïñö† èåï™ war, sich dieser entäußern wollte. Haec êÝíùóéò (diese Entäußerung) homini Jesu *unica* causa fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen *neben* dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß *verbundenen* Akt der göttlichen Allmacht, sondern er ist *rein* und *bloß* durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden. Wenn der Logos mit dem - unabhängig von ihm als solchem - durch die *allgemeine* göttliche Allmacht gewordenen oder entstandenen Menschen *nur* sich ver*band*, so hatte er sich ja dadurch *selbst* nicht entäußert, er blieb was er war. Man ist alsdann genöthigt, die êÝíùóéò, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweisung seiner Göttlichkeit zu beschränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein diese Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelstelle jener Worte des Apostels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8,9, ansehen, wo es heißt: Ihr wisset die Gnade unsers Herrn, daß er, da er reich war (ðëïýóéïò ¬í - vielbesitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (dðôþ÷åõóå), damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Das reich seyend, ðëïýóéïò ¬í, entspricht dem dí ìïñö† èåï™ ›ðÜñ÷ùí, sowie das dðôþ÷åõóåí, er wurde arm, dem eáõô'í dêÝíùóåí entspricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich ist und nur von seinem Reichthum keinen *Gebrauch* macht, diesen Reichthum nur nicht *zeigt*, nicht sagen: er ist *arm* geworden; er bleibt reich, er mag seinen Reichthum seyen lassen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er sich seines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z.B. ganz den Armen schenkt, so daß *diese* reich werden, während er selbst arm wird. Jenes "eáõô'í dêÝíùóå" kann also nicht von dem bloßen non-usus seiner Göttlichkeit verstanden werden, es *muß* von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entschlagung - zwar nicht der Gottheit (denn darin

II,4,160

liegt das ðñ§ôïí øå™äïò), aber der ìïñöx èåï™, *davon* nämlich verstanden werden, daß er seines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne seinen Willen zugestoßen), daß er sich dieses als eines *göttlichen, herrlichen,* als einer ìïñöx èåï™ freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie *muß* wohl freilich jene êÝíùóéò, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, *weil* sie eine *wirkliche* Entschlagung nur von einer Entschlagung der Gottheit selbst verstehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Christo selbst gesetzt wäre, wenn *diese* zur Menschheit geworden wäre. Nach unserer Ansicht ist diese Furcht eitel, die êÝíùóéò nicht eine Entschlagung der wesentlichen Gottheit, sondern der *unwesentlichen,* eigentlich in Bezug auf den Sohn selbst nur zufälligen ìïñöx èåï™, der er sich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Gesinnung gewesen, hätte bemächtigen, die er sich hätte zu Nutz machen *können.* Daß er das nicht gethan, war nur die Folge seiner *Gesinnung,* wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher sey *gesinnet* (ôï™ôï öñïíåßóèù), wie Jesus Christus gesinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Ansicht der Fall ist, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entstandenen Menschen sich nur *verband,* gesetzt selbst daß in dieser Verbindung außerdem die eigne Substistenz des Menschen völlig aufgehoben wurde, so blieb die höhere Natur ganz, was sie war; man könnte nur sagen: sie hat sich mit diesem Menschen personell verbunden, aber nicht: sie ist Mensch *geworden,* und noch weniger: sie ward Fleisch, wie bei Johannes, ¿ ëüãïò óÜñî dãÝíåôï. Da ist von nichts anderem als ¿ ëüãïò die Rede, der, um Mensch zu werden, nichts außer *sich* (nicht eines anderwärts gewordenen Menschen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollständigen Theorie wegen die Kraft dieses großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch selbst erreicht hätte, was sie übrigens sich *als* zu Erreichendes vorgeschrieben hatte. Sie will, daß Christus Gott *und* daß er Mensch sey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man sie fragt, was denn das subjectum exinanitionis sey. Denn der

II,4,161

Mensch kann sich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein setzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Mensch wurde, auch noch als Mensch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menschwerdung selbst bestand[1]. Man kann also nicht sagen, der *Mensch* sey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr ist er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an sich kann man nun aber auch nicht sagen, sie erniedrige sich wirklich, d.h. sie gehe wirklich in menschliche Natur über. Hier ist also ein mittlerer Begriff schlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Mensch (denn dieser ist schon das Erniedrigte), noch die Gottheit seyn; denn diese kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menschliches seyn, denn an dem *ist* nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein *Göttliches* seyn, weil der *Mensch* als das schon Erniedrigte es nicht seyn kann, aber nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Nach der Gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menschen Jesu an sich, *was sie ist*; ihre Selbstentäußerung besteht bloß darin, daß sie ihre Manifestation auf eine gewisse Zeit, solange sie nämlich in menschlicher Gestalt seyn will, *suspendirt*. Aber nach dieser Ansicht ist sie, was man auch sagen möge, doch nicht wirklich *persönlich*, sondern nur relativ, nur im *Verhältniß* zu dem unabhängig von ihr entstandenen ist sie Mensch, in sich selbst aber ist sie, was sie zuvor war - Gott.

[1] Daß in den Worten ìïñöxí äïýëïõ ëáâþí von der Menschwerdung selbst die Rede sey (nicht von einer erst auf die Menschwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zusatz: er ist ganz wie ein anderer Mensch geworden und in seinem Betragen oder Benehmen ganz als Mensch erfunden worden. Hier wird also erst der späteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es so nennen will, erwähnt; es soll aber nur die Vollkommenheit der Menschwerdung ausdrücken, denn der Satz: er ist ganz wie ein *anderer* Mensch geworden, setzt die Menschwerdung überhaupt voraus.

II,4,162

Bloß relativ, êáôN ó÷Ýóéí, ist jede Verbindung, wo A nicht B *wird*, sondern in sich selbst A bleibt, also in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z.B. wird in sich selbst nicht verändert, sie bleibt die leuchtende, wenn zwischen sie und unser Auge eine Wolke tritt, die sie nicht durchbricht; sagt man auch, sie verdunkelt sich, so ist dieß bloß relativ, ó÷åôéê§ò, gemeint; sie ist nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So ist nach der gewöhnlichen Theorie die Menschheit in Christo nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Christus selbst das gerade Gegentheil sagt: Wer *mich* siehet, siehet den Vater; ebenso Johannes, wenn er sagt, eben in seiner Menschheit sey die Gottheit Christi *sichtbar* geworden.

Offenbar also erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerseits sagt man, der Logos *soll* nicht bloß ó÷åôéê§ò, und doch ist er nach der angenommenen Theorie bloß ó÷åôéê§ò, nicht in *sich* Mensch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit dürfe keine ìåôÜðôùóéò, keine ìåôáâïëÞ der Gottheit seyn. Obgleich nun Johannes sagt: der Logos *war* Gott, und zwar *im Anfang*, was einen deutlichen Gegensatz gegen eine spätere Zeit bildet, und obgleich Paulus[1] (wenn man selbst diese Lesart annimmt) nur sagt: èå'ò döáíåñþèç dí óáñêß, Gott wurde offenbar im Fleisch - nicht: er wurde Fleisch -, so ist ihnen der Logos vor der Menschwerdung doch reiner Gott; da sie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, so geben sie auch keine eigentliche

Mensch*werdung* des Logos zu (was sie zugeben, ist eine bloße PíÜëçøéò, eine bloße *Aufnahme* der Menschheit in die Gottheit) und behaupten, das dãÝíåôï, sey pro re substrata zu verstehen. Da niemand wagen könne zu sagen, das Göttliche sey in die menschliche Natur verwandelt worden, so könne das dãÝíåôï nicht buchstäblich verstanden werden (so die, welche sich klar und beherzt aussprechen, wie *Pfaff*). Nach unserer Gesammtansicht, die wir nicht etwa erst zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, sondern ganz

[1] 1 Timoth. 3,16.

II,4,163

unabhängig von der vorliegenden Frage schon begründet haben, ist das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings dí Pñ÷† , im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist. Von *diesem* Subjekt, sofern es bloß dí ìïñö† èåï™, also ein außergöttliches ist, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu sagen, es sey Mensch *geworden*, einen wirklichen Uebergang dieses Subjekts - das zwar nur in Gestalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, also auch über das concrete menschliche Seyn erhaben war - einen wirklichen Uebergang desselben in das concrete menschliche Seyn zu statuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Person erreicht. Eben dasselbe, welches dí ìïñö† èåï™ war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du jetzt siehest, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt, das dí ìïñö† èåï™, noch entfernter aber, nämlich dí Pñ÷†, d.h. vor der Welt, èåüò war, nicht ¿ èåüò, aber doch èåüò, abgeleiteter Weise (durch Zeugung).

Es versteht sich, daß dieses Subjekt, welches Mensch geworden ist und ìïñöxí äïýëïõ, Knechtsgestalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Gestalt (dí ìïñö† èåï™) zu seyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu seyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher ìïñöÞ zu seyn, ist seine wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Es ist hier kein Uebergang vom reinen *Gott*seyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom dí ìïñö† èåï™ Seyn zum dí ìïñö† äïýëïõ Seyn, d.h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außergöttlich-göttlich gesetzte Subjekt, das, seine außergöttliche *Hoheit* aufgebend, sich als Mensch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als *Gott*, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch *geworden*; wir sind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incarnationis

II,4,164

und den Menschen Jesus erst *außer* einander zu setzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche sie selbst wieder nur durch eine gewaltsame Aufhebung der Selbständigkeit des Menschen zu bewerkstelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur künstlich hervorzubringen. Unsere Darstellung erlaubt uns, diese Einheit als eine positive herauszubringen, wie schon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen soll.

Jenes Subjekt, das dí ìïñö† èåï™ war, hat sich also nun zum Menschen *gemacht*, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge seiner *wahren* Gottheit, d.h. vermöge seiner Einheit mit Gott oder dem Vater, sich zum Menschen gemacht hat, so erscheint nun das Mensch-gewordene Subjekt eben *in* seiner Menschheit als das von der *wahren* Gottheit, wie die Schrift sagt, vom Himmel herstammende Subjekt,

das ursprünglich bei dem Vater, und insofern selbst *Gott* war; es wird eben darum in der Menschheit *als* Gott *gesehen,* anstatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verschiedene Persönlichkeiten, sondern nur *eine* und dieselbe Person ist, welche dí ìïñö† èåï™ war, und welche eben *in* der freiwilligen Entäußerung sich als *eins* mit dem Vater, und demnach als selbst Gott seyend erweist, so haben wir nun hier auch eine vollkommen persönliche Identität zwischen dem Mensch Gewordenen - dem jetzt Mensch Seyenden - und zwischen dem Gott Seyenden. Ein und dasselbe *Subjekt* ist Gott und Mensch; denn es ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist. Dabei bleibt es aber um nichts weniger absurd, unbestimmt von einer Menschwerdung *Gottes* zu reden, wie es jetzt gebräuchlich ist; dieß ist eine von den großen Redensarten, womit man nichtssagenden oder ganz trivialen Sätze eine Bedeutung zu verschaffen sucht; je übertriebener die Ausdrücke sind, desto eher geben sie sich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menschwerdung dem Menschen nur offenbaren soll, daß *er* mit Gott eins (d.h. eigentlich selbst Gott) ist. Wenn Unkundige mit solchen Redensarten sich ein Ansehen geben, so kann man es zulassen. Was soll man aber von gelehrten Theologen sagen, die, bloß um in

II,4,165

diesen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzustimmen, auf dieselbe Weise nun von der Menschwerdung *Gottes* reden! Diese sollten doch wissen, daß auch die strengste Theologie nie eigentlich von einer Menschwerdung *Gottes,* sondern nur von der Menschwerdung einer göttlichen Person gesprochen hat, - ich sage, nach unserer Ansicht bleibt es nicht weniger absurd, von einer Menschwerdung *Gottes* zu sprechen, denn nicht Gott ist Mensch geworden, obgleich der Mensch Gewordene Gott ist. Gott ist Mensch geworden, heißt: Das Göttliche ist Mensch geworden, aber nicht das Göttliche, sondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang gleich *nicht* zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es ist von Anfang an nur *eine* Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint. Das menschliche Seyn ist *ihr* Seyn, sie hat es gewollt und sich gegeben, aber sie selbst ist eben darum *über* diesem Seyn, und indem wir einerseits die Einheit des Subjekts behaupten, sind von der andern Seite ebenso wenig göttliche und menschliche Natur vermischt worden; die Identität zwischen Göttlichem und Menschlichem ist nicht eine substantielle, sondern eben nur eine persönliche, so daß die menschliche Natur allerdings nur das Unpersönliche, das durch die göttliche Natur *Gesetzte,* die göttliche allein das Persönliche, die menschliche Natur *Setzende* ist, jene das bloß Substantielle, id quod *substat* divinitati, diese das *cui* substat, also das Uebersubstantielle. Die Veränderung ging nur das Substantielle, die ìïñöx èåï™ an, welche zur ìïñöÞ des Menschen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche ist die Menschwerdung nicht ein anders-Werden, sondern nur ein sichtbar-Werden. Nicht die Menschheit, wie man wohl zu sagen pflegt, ist die Hülle, sondern die ìïñöx èåï™, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun diesem Seyn in der Menschwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die *wahre* Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unsere Erklärung die beiden Forderungen

II,4,166

des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da sie die Naturen nicht auseinander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und ebenso wenig sie vermischt[1], so sind wir zwar im Gegensatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch

nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch unsere Ansicht der Forderung Genüge gethan, welche sie zwar aufgestellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau bestimmt ist, auf welche Weise die Menschwerdung zu *denken* ist, können wir mit Sicherheit übergehen zur *Erklärung* derselben, wobei zwei Seiten in betracht kommen:

1) Die *sittliche* Seite oder die Frage: was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einschärfen. Es ist bei der Menschwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieser allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage stehende Persönlichkeit - nicht darum ist es zu thun, daß diese ihre *Außer*-Göttlichkeit aufgebe, so wenig als daß sie das *wesentlich* Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menschheit offenbar wird. Ihrer ursprünglichen Gottheit *kann* sie sich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit soll sie aufgeben; dieß ist a) unmöglich. Denn gleich wie sie diese Bestimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht selbst gesetzt hat, so kann sie dieselbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Absicht seyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher gesetzt ist, was gegen die Natur eines immer fortschreitenden, immer sich steigern sollenden Processes ist, und eben um die vermittelnde zu seyn, muß sie relativ unabhängig von beiden seyn, die vermittelt werden sollen. Außer *Gott* ist sie die dem Menschen nahe, verwandte, außer dem *Menschen* die Gott ähnliche. Um was es

[1] Da sich Menschliches und Göttliches verhält wie Substantielles und Uebersubstantielles, so ist ja schon von selbst jede Vermischung unmöglich; sie sind naturâ suâ Tìéêôá, ihrer Natur nach unvermischbar.

II,4,167

bei der Menschwerdung zu thun ist, ist nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, sondern daß sie in dieser (in der Außergöttlichkeit) der *göttlichen Gestalt*, der ìïñöx èåï™, sich entschlage. Die Mensch*werdung* ist gar nichts anderes als eben diese Entäußerung, die *Menschheit* nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieser Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Ursache.

Was ist nun aber der Grund dieser rein moralischen (nicht etwa physischen) Nothwendigkeit sich des göttlichen Ansehens zu entschlagen? - Hierauf kann ich nach allem, was schon aueinandergesetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte schon jene vermittelnde Potenz, ja sie war, können wir sagen, das dominirende Princip desselben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlickeit, aber eben darum wirkte sie auch nur eine *äußere* Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieses, dem menschlichen Bewußtseyn feindliche und, wenn es unbeschränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß *actu*, aber es wird nicht in seiner Potenz, in seinem *Grunde* überwunden. Daher fordert es auch einen beständigen, nie aufhörenden Actus, verlangt *fortwährende* Opfer, weil es nicht in seinem Wesen, und so einfürallemal, sondern immer nur in seiner *Wirkung* überwunden wird, die eine immer wiederkehrende ist, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber stehen läßt. Der heidnische Cultus war eine beständig wiederkehrende Versöhnung, Ueberwindung des widerstehenden Princips. (Das Verbum colere selbst, von dem Cultus herkommend, zeigt schon an, daß dabei von einer Occultation, also von einem Princip die Rede ist, dessen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden soll[1]). Mit den Opfern des A.T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtseyn der Versöhnung verknüpft. Aber diese äußere Versöhnung war nur das Vorspiel der wahren, der vollkommenen Versöhnung, wo nicht das

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 164. D. H.

II,4,168

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, sondern wo der *Wille* des *Vaters selbst* überwunden und dazu gebracht werden sollte, der Menschheit wieder sein wahres Wesen, das Huldvolle seiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menschheit zur Trennung von Gott, und da diese Trennung Elend ist, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieses Princip in seiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Diesen Willen nun konnte nicht der *Vater selbst* aufheben; von sich selbst, d.h. ohne andere Dazwischenkunft, mußte dieser Wille bleiben, *wie* er war, als ein schlechthin unveränderlicher[1]. Auch der *Mensch* konnte ihn nicht aufheben, dieser war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht *so* wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. *Wille kann nur durch Wille überwunden werden,* und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch der allerstärkste, zu widerstehen vermag. *Hier* war nicht eine physische, es war, daß ich so sage, eine *moralische* Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die *äußerste, aber zugleich freiwilligste Submission* unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz *anstatt* des Menschen vollbracht wurde. Denn auch die scheinbar freiwilligste Unterwerfung des Menschen wäre keine eigentlich freiwillige gewesen. Aber jene vermittelnde Persönlichkeit war *ohne*, ja gegen ihren Willen, also ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegen den Vater[1], sie konnte für *sich* seyn, wenn sie nicht *Gottes* seyn wollte, wie der Apostel sagt: Ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes[2]. *Sie* sehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff ist, daß die versöhnende Persönlichkeit in *völliger* Freiheit gegen Gott und auf keine Weise genöthigt ist, jenes Opfer ihrer selbst zu bringen. Ja vielmehr erst mußte sie zur völligen Herrlichkeit gelangt seyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.
[2] 1 Cor. 3,23.

II,4,169

menschliche Bewußtseyn sich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geschah. Hier eben hatte sie sich ganz zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns gemacht; die Welt des menschlichen Bewußtseyns war *ihre* Welt, wo, selbst ausgeschlossen von Gott, sie den mächtigsten Tentationen, dem Zug jenes kosmischen Princips, mit dem sie sich einmal eingelassen hatte, zu folgen, ausgesetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Gesinnung sie daran verhinderte. Wenn der schon Mensch Gewordene der Versuchung des kosmischen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrschende (nicht erniedrigte) Potenz den Versuchungen ausgesetzt seyn? Die schon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hohepriester, der auf alle Weise versucht worden, muß sich auch auf die vormenschliche Existenz beziehen; denn in dem kurzen, unscheinbaren menschlichen Leben Christi war kein Raum für so mächtige Versuchungen. Aber diese Herrschaft über das äußere Princip war nur erlangt, um *sie* und damit sich selbst in dieser außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen also eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Persönlichkeit selbst, welche als die schuldlose an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (sich

wirklich zum Opfer darzubringen) konnte sie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menschwerdung nothwendig. Allerdings ist der Entschluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Gesinnung, hier durch*bricht* das Göttliche das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung, und weil mit diesem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, sondern ein für allemal aufgehoben ist, so ist eben darum *dieser* Actum der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, sagte ich, sey allerdings die Menschwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Gesinnung. Aber nachdem einmal diese Gesinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beschlossen ist, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewissermaßen *natürlichem* Wege geschehe - freilich nicht auf *gemein*natürlichem, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun also

II,4,170

2) auf die *physische* Seite des Vorgangs zu sprechen.

Gäbe es für diesen Uebergang der Potenz aus der ìïñö† èåï™ ins Menschliche durchaus keine Vermittlung, so hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidischen Metamorphosen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen - wir können wenigstens die Religion bezeichnen, wo der Aufschluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß sich freilich nicht alles und bis ins Kleinste deutlich machen läßt.

Das Erste, was wir einzusehen vermögen, ist, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Person die einzige *Ursache* der Menschwerdung ist, ebenso eben dieselbe die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz allein in sich selbst haben müsse, auch in dieser Hinsicht von nichts außer sich abhängig sey. *Sie* ist sich selbst der Stoff, wie sie sich selbst die Ursache ist. Nur so ist dem Ausspruch Genüge zu thun: FÅáõô'í dêÝíùóåí, er hat *sich selbst* der göttlichen Form entäußert. Sie hat also sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, aber ihr außergöttliches, substantielles Seyn (vermöge dessen sie für sich seyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, so wenig als in einer höheren Auffassung derselben Begriffe Seyendes und Nichtseyendes, nicht absolut entgegengesetzte Begriffe sind, daß eben dasselbe, was in sich selbst oder gegen ein ihm Untergeordnetes sich als Immaterielles *oder* als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres sich als Materielles, als beziehungsweise nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch sogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialisirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialisirung, stets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geschehen kann, das dadurch zur Existenz kommt; indem das sich Materialisirende es *über* sich setzt, sich *ihm* unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Existenz, von der es eben durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Was einmal immateriell ist, kann nur gegen ein *Höheres* sich materialisiren. Wir hatten diesen Fall schon in der Mythologie. Jenes Princip, von

II,4,171

dem das Bewußtseyn anfangs ausschließlich eingenommen ist, dieses Princip ist nicht etwa ursprünglich ein materielles, sondern vielmehr ein in seiner Art ebenfalls, ja höchst Immaterielles, allem Concreten Entgegengesetztes und es Verzehrendes, aber eben dieses Princip (B) nimmt in einem gewissen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialisirt sich *diesem*. Es geschieht dieß, wie *Sie* wissen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz sich materialisiren kann, geradeso kann auch diese

höhere Potenz das, was in *ihr* die höhere Potenz, selbst wieder gegen eben diese, also gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der *Geist* ist, sich materialisiren, d.h. nun ebenso *dieser* ihr Seyn unterordnen, es in passiven Zustand gegen sie setzen, wie das erste Princip sich gegen sie in einen leidenden Zustand gesetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs sich seiner verzehrenden Eigenschaft gegen ein höheres begab, und sich vielmehr nun selbst zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade so kann dieses Höhere, dessen Seyn in sich ein *herrliches* war, gegen ein noch Höheres dieses Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieses Höhere herabsetzen, was aber immer noch nur relativ geschieht, so daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre also die Materialisirung freilich nicht möglich. Aber dieses Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialisirung möglich macht, ist uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d.h. solange die Spannung dauert, gegen die zweite *selbst* in Spannung und von ihr *aus*geschlossen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt - dieß geschieht eben in dem Vorgang, den wir Materialisirung genannt haben - macht sie dieser dritten *möglich*, sich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von sichtlichen Erscheinungen begleitet, in der *Taufe* Christi geschah; denn, gleichwie in jener ersten Katabole, wo das feurige Princip zuerst zum Grund des nachfolgenden Processes sich herbeiläßt, als die äußere Erscheinung dieses Erlöschens

II,4,172

das Wasser auftritt[1], so ist das Wasser, in welches Christus bei der Taufe untergetaucht und gleichsam begraben wird, nur das äußere *Zeichen* der inneren Materialisirung, wodurch die substantielle Natur Christi dem Geist, und zwar *als* heiligem Geist[2], sich zugänglich gemacht hat.

Der erste *Grund* zur Menschheit Christi ist also dadurch gelegt, daß die zweite Potenz sich gegen die höhere materialisirt. Natürlich ist es nicht die Persönlichkeit als *solche* (wobei nichts zu denken seyn würde), es ist die *Potenz,* es ist das Natürliche, das Substantielle der Persönlichkeit, das sich auf solche Weise materialisirt, und *Sie* sehen auch hier wieder, wie nothwendig es ist, jene Persönlichkeit nicht bloß als *Persönlichkeit,* sondern auch als *natürliche* Potenz zu bestimmen, ihr ein *substantielles* Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialisirung wäre sie noch nicht *kreaturisirt,* und erst damit - mit der angenommenen *geschöpflichen* Form - ist sie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialisirt sich, heißt also: sie macht sich zum Stoff eines *organischen* Processes, natürlich des höchsten organischen Processes schon darum, weil sie an die Stelle des Menschen treten, anstatt des Menschen seyn soll. Als demiurgischer Potenz aber ist ihr alles frei und zugänglich, als solche ist sie von *nichts* ausgeschlossen. Da sie nun durch *eigne* Wirkung (versteht sich immer nur gegen die höhere Potenz, die also allerdings dazu concurrirt), da sie sich zum Stoff eines organischen Processes macht, so steht es ihr auch völlig frei, den Ort dieser Materialisirung zu wählen und dazu - als Mutter - ein schon lebendes menschliches Wesen zu ersehen, um als Mensch vom *Weibe* geboren zu werden[3], und so sich gegen Gott zu kreaturisiren, womit, indem sie aller Herrlichkeit sich begeben, *sie erst ein Recht erlangt, außer* Gott zu seyn; dieses aber ist sehr wichtig; denn, wie gesagt, es ist nicht darum

[1] Philosophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 85. D. H.

[3] Gal. 4,4.

II,4,173

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie *bestätigt* werde, damit eben Christus *ewiger* Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn *durch* die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, dí Pñ÷†, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) dí ìïñö† èåï™, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. *Dieses* Faktum konnte *nicht* - *bloß* im *Bewußtseyn* der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit haben, *ihm* war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dieß wird *Ihnen* sofort einleuchten, wenn *Sie* nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen *selbst*, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße *Folge* galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d.h. eben, sie war eine bloß subjektive. *Hier* aber gilt es, den göttlichen *Unwillen* selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die *Ursache* aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit

II,4,174

menschlichen Augen gesehen, ja, wie Johannes sagt, mit den Händen betastet, und es ist leicht einzusehen, daß eine solche Geschichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine *solche* Geschichte nur durch ein *solches* Ereigniß endigen *konnte*, daß ein solches Ereigniß sie beschließen *mußte*.

Mit *dieser* Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte in wirkliche Geschichte über. Der Zustand, in welchem das menschliche Bewußtseyn während des Heidenthums sich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zustand des *außer*-sich-gesetzt-Seyns. Dieser ekstatische Zustand, der für das Bewußtseyn zugleich eine Folge von Vorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transscendenter als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, *objektiver* Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere, Thatsache war. Dadurch kam das ekstatische, *außer* aller Wirklichkeit gewesene Bewußtseyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein solches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich so außerordentlich war, daß Größeres nicht geschehen mochte, konnte das Heidenthum beschließen, d.h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem *andern* Sinn freilich ist genug gesagt worden: die Apostel, oder überhaupt die ersten Verbreiter des Christenthums haben die übernatürliche Empfängniß Christi erfunden, um dadurch das Christenthum den *Heiden* annehmlicher, weil ihren Vorstellungen analoger zu machen. Bei dieser Auskunft, die sich übrigens ohne sonderliche Anstrengung finden ließ, wurde vergessen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Christi gerade auch in einem zunächst für Hebräer geschriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgesetzt oder angenommen (wiewohl nicht

zugegeben), daß durch diese Fiktion bei den Heiden etwas zu *gewinnen*, bei den *Juden* mit eben derselben mindestens ebenso viel zu verlieren war, und doch waren die Apostel zuerst und zunächst wenigstens an diese angewiesen. Auch nicht daran

II,4,175

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Mensch gewordenen, als Mensch gekreuzigten und gestorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß - ein scandalum -, den Hellenen oder Heiden wenigstens eine Thorheit war, etwas, das sie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als *Aehnliches*, vielmehr als Entgegengesetztes, als contrarium sollte diese Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher dí ìïñö† èåï™ war, und *sofern* er in ihr war, dieser konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgestalt erscheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von ìïñöásò èå§í ist bei Hellenen viel die Rede. So sagt Sokrates bei Xenophon[1]. Bis du die Gestalten der Götter (ôNò ìïñöNò ô§í èå§í) siehest, genüge dir ihre Werke zu betrachten und sie zu verehren. Ebenso Cicero[2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae *formae* Deorum). Der, welcher dí ìïñö† èåï™ sich befand, war eben in dieser ìïñöÞ, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieser Gestalt sich entäußerte bis zum Tod - in dem auf solche Weise *sterbenden* starb das ganze Heidenthum. Nach diesem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menschlicher Gestalt, oder auch, was sie von Sterblichen, denen sie augustiores quam humanos natales zuschrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein *so objektives*, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und *wurde* zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie *vor* derselben hatte.

[1] Memor. IV. 3,13.

[2] de Nat. D. II, 2,6.

[II,4,176]

Einunddreißigste Vorlesung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit ist, die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht erst im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was also die physische Seite der Menschwerdung betrifft, so beruht sie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächst zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturisirung dieses Seyns, soweit es ein außergöttliches ist, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbst - sich selbst befreit, die reine Gottheit in dem Mensch Gewordenen wieder hergestellt ist, indem nun auch die dritte Potenz als *göttliche* Person, als heiliger Geist, sich mit ihm verbinden kann. Das Wesentlichste hierbei ist das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unserer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, also der Uebergang zur Menschwerdung sich denken läßt. Nun sprechen

zwei Evangelien von der Empfängniß Christi (welche eben dieser Uebergang ist), hier muß sich also wohl auch die Spur jenes Verhältnisses finden - und sie findet sich auch. Bei Matthäus (1,20) sagt der Engel zu Joseph: ô’ ãNñ dí ášô† (in der Maria) ãåííçèí dê ðíåýìáôïò dóôéí Qãßïõ, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geist. Die vielfach

II,4,177

wechselnde Bedeutung der Präposition dê fordert keineswegs, dieses dê sensu materiali zu nehmen, so daß es die causa ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: "Das in ihr Empfangene ist ***in Kraft*** des heiligen Geistes empfangen", d.h. so daß der heilige Geist es möglich machte. Wirklich nur in *Kraft* der höheren Potenz konnte die vorausgehende sich *materialisiren,* sich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. Ðíå™ìá Rãéïí, heiliger Geist, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= ðíå™ìá èåï™). Mit solchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geschichtliche, alles *Successive* aufgehoben, worin, wie wir nun in schon vielen Fällen gesehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfasser des Evangeliums sich bei dem Ausdruck dasselbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß ist auch ganz unnöthig; man sieht in vielen Fällen die Evangelisten einfältig niederschreiben, wovon sie persönlich den Zusammenhang - die ganze Bedeutung - nicht übersehen. Sie verhalten sich zum Theil wie das Bewußtseyn in der Mythologie, das auch ausspricht, dessen Sinn es selbst nicht übersieht; der Begriff der Inspiration wäre vorzüglich in *diesem* Sinn festzuhalten. Von jeher ist dogmatisch festgesetzt worden, die Wirkung des heiligen Geistes sey in keinem Fall eine solche, die erlaube, Jesum einen *Sohn* des heiligen Geistes zu nennen - er sey in jenem Moment nicht óðåñìáôéê§ò, sondern äçìéïõñãéê§ò wirksam gewesen. Man könnte dieß *so* verstehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erster Potenz, wird, so wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgische Funktion geht zu der dritten Potenz fort. - So die erste Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenso relativ immateriellen Unterlage des Menschen Jesu. Von da entsteht der Mensch Jesus wie jeder andere Mensch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck scheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geist habe hiebei nur ïkêïíïìéê§ò gewirkt. Unter der göttlichen ïkêïíïìßá verstehen nämlich die Wissenschaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, sondern

II,4,178

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der sie zugleich als successive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erscheinen.

Nicht weniger sprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geistes sind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: "Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten", liegt die Andeutung des heiligen Geistes als des Höheren, das *über* ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: Åqôá íï™ò dðåëè¦í (das nämliche Wort) ášôÑ äéåêüóìçóå - dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltstoffe), und brachte sie in Ordnung. Indem sich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt sie der höheren Raum, und wirkt gleichsam attrahirend auf diese, setzt sie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumstände der beiden Erzählungen unerörtert lassen; es ist uns bloß um die Hauptsache zu thun, daß nämlich die Menschheit des Logos nur eine dê ðíåýìáôïò Qãßïõ, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geistes angenommene ist. - Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N.T. die Sache selbst und die Auffassungsweise derselben unterscheiden. Letztere ist durch die Zeit sowie durch die Begriffe des Auffassenden bestimmt. Die Sache ist älter als

jede Darstellung derselben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieser auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epischen Darstellung auch eine epische Ausschmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die *Sache* selbst geschehen. Das Wesentlichste ist, daß der Logos zu seiner Menschwerdung, oder, um mich bestimmter auszudrücken, daß er um den ersten Grund zu seiner Menschheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in sich selbst dadurch hatte, daß er in sich ein von seinem

[1] Schon durch das *ursprüngliche* Verhältniß der Potenzen ist bestimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte sich materialisiren kann, denn eine Potenz kann sich nur erniedrigen, ins Materielle herabsetzen, gegen die höhere. *Ohne* die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d.h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht ðíå™ìá Rãéïí heißt, in Kraft dieser war er allerdings *möglich*.

II,4,179

eigentlichen Selbst verschiedenes, *ihm* nur gewordenes, zugestoßenes Seyn hatte, auf dem seine Unabhängigkeit von Gott, seine selbständige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben *Er* - (sein *eigentliches* Selbst) - zur Potenz eines kreatürlichen menschlichen Seyns herabsetzen kann. Indem also der Logos dem *Substantiellen* nach (das Substantielle ist eben das von Gott Unabhängige in ihm) sich entherrlicht, der ìïñöx èåï™, die im frühern Zustand das Göttliche zudeckte, sich beraubt (denn selbst im alten Testament konnte das Persönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der *Substanz* nach sich ins Materielle herabsetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir *sahen* seine Herrlichkeit, sagt Johannes. Der Uebergang selbst ist allerdings ein außerordentlicher, d.h. er ist nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müssen wir bis zu den übermateriellen Ursachen aufsteigen, aber außerordentlich wie er ist, d.h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, ist er in der *höheren* Ordnung nicht unnatürlich, sondern allerdings natürlich und begreiflich. - Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Christus den ersten Stoff, das ðñ§ôïí ›ðïêåßìåíïí seines organisch-menschlichen Seyns (nur von diesem ist die Rede), wenn er diesen nur aus sich selbst geschöpft hat, so thut dieß seiner Herkunft von den Vätern so wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menschlichen, d.h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausschließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abstammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, so wird dieß auch für unsere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organischen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Mensch entsteht, so ist der Menschgewordene der Sohn seiner Mutter wie jeder Mensch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menschengeschlechts selbst.

Nimmt die gewöhnliche Theorie *keine* creatio ex nihilo des vollständigen Menschen an (da in diesem Fall auch die Mutter hinwegfallen

II,4,180

müßte), so nimmt sie einen Stoff *in* der Mutter an, der übernatürlich belebt worden sey, aber dabei entsteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menschliche Mutter von der sogenannten Erbsünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür gesuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beste darunter ist nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypothese, und schon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Gestalt (als ìïñöÞ) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß diese, vermöge des in ihr übersubstantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr

eigentliches Selbst, aber vor dem Substantiellen nicht sichtbar ist, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und *dadurch* zur Materie der Wiederherstellung des *wahren* göttlichen Seyns selbst macht, wie es ursprünglich im Menschen gewesen war - *dieser* Hergang ist nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypothese, sondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewiesenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortschrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in diesem Vorausgehen Selbständige sich nachher dem Höheren als Materie seiner Verwirklichung unterordnet.

Eben diese Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinsichtlich der ausdrücklich behaupteten *Unsündlichkeit* Christi (wie denn gesagt ist: er sey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erste) Stoff zu der Menschheit Christi aus dieser materiellen Welt genommen, so mußte er seiner Menschheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieser Welt theilnehmen. War aber jener Grundstoff nicht von dieser Welt, war er ein erst zu diesem *Ende*, erst im Actus der Menschwerdung selbst materiell gewordener, so begreift sich, wie dieses Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz sich materialisirt, während es gegen die tiefere völlig seine geistige, dominirende Eigenschaft behält - es begreift sich, sage ich, daß dieses Princip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d.h. uns vollkommen gleicher, Mensch unmöglich

II,4,181

wäre, daß es den Stoff dieser Welt anziehen und doch der in derselben herrschenden Ataxie widerstehen, und daß so ein vollkommen heiliger Mensch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das *substantielle* Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, insofern auf gewisse Weise unheiliges sey. Ganz richtig; aber gerade in der Menschwerdung unterwirft er dieses Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorsam, Gott *ganz* unterwürfig. Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater *heiligt* er dieses Seyn, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher sagt Christus in seinem letzten Gebet: *Ich* heilige mich für sie (zu Ihrem Besten), damit auch sie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10,36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt gesendet, von dem sagt ihr, er lästere Gott, weil ich sagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Christi dem Vater zugeschrieben, denn nicht vermöge seines natürlichen, sondern nur vermöge seines selbstgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens ist er Mensch geworden. Was aber das Göttliche in Christo thut, das wird angesehen als vom Vater selbst gethan). Indem er jenes gegen Gott selbständige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieses Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geistes; auf diese Weise ist die Heiligung auch des Fleisches Christi durch den heiligen Geist begreiflich und verständlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundstoff der Menschheit Christi erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieser Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott in in*so*fern unheilig nennen, als alles unheilig ist, was *außer* Gott ist, so heiligt sie sich eben *durch* die Menschwerdung selbst, d.h. durch die gänzliche Submission ihres substantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebensowohl ansehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben ist, als der heilige Geist selbst ins Bewußtseyn eintritt. Denn das ist nach den einstimmigen Zeugnissen des N.T. der eigentliche Gewinn der Menschwerdung und des Todes Jesu, daß er *uns* dadurch den heiligen Geist erworben, also

II,4,182

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Personen wiederherstellt; denn dieß ist gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder *Gottes Kinder* werden. Wegen dieser Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen wurden die Apostel angewiesen, *alle* Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes *und* des heiligen Geistes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unsere Annahme, daß der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Christus ein dem unserigen ähnliches Fleisch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen sey. Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden, - wir setzten hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Proceß unterworfen worden, der nothwendig ist, damit ein wahrer wirklicher Mensch erstehe. Nur die erste Möglichkeit zur Menschwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Mensch werden zu können.

Allerdings - und dieß ist eine dritte Bemerkung - ergibt sich aus unserer Theorie, daß *mit* der Menschwerdung Christi ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt gekommen ist. Dieß kann aber theils der wahren Menschheit Christi nichts derogiren; nur ein *substantiell* neues Princip ist dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Gesetzen derselben Ausgenommenes, oder das kein *sich* Analoges in der Welt hatte, sondern die Entherrlichung bestand gerade darin, daß es einem in dieser Welt Seyenden ganz analog und denselben Gesetzen unterworfen wurde.

Ein *substantiell* neues Element, das mit Christo in die Welt gekommen, kann dem nicht so unerwartet seyn, der z.B. Christi

II,4,183

Aeußerungen von seinem Fleisch und Blut als einer himmlischen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann selbst der Sinn des Nachtmahls nur durch eine solche Voraussetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber ist anzunehmen, daß Christus, obwohl sonst vollkommener und wahrer Mensch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die sogenannten Doketen annahmen), doch durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch seines Physischen wäre aus manchen Thatsachen zu schließen, z.B. daß das Volk sich drängte, ihn zu berühren, ”ôé äýíáìéò ðáñE ášôï™ dîÞñ÷åôï - weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden[1] - er selbst fühlt das Ausgehen einer solchen Kraft von sich in einem ausdrücklich erzählten Fall[2]; es gehören hieher seine wundervollen Fortschritte als Kind, die ungemeine Feinheit seines Geistes, sein frühes Verscheiden am Kreuz, da Gekreuzigte sonst bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in sich behielten.

Auch für die *Kunst* ist es nicht unwichtig wie man über diesen Punkt denkt. Unter den Theologen selbst und schon unter den Kirchenvätern war über das äußere Ansehen Christi nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müsse auch äußerlich als der Schönste unter den Menschenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Psalm. Andere meinten im Gegentheil, er sey äußerlich unansehnlich, ja häßlich gewesen, nach der Jesaianischen Weissagung[3]: "Gleich wie viele über ihn sich entsetzten, weil seine Gestalt weniger schön (entstellter) als selbst des Geringsten unter den Menschen war, so werden in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er sey weder schön noch häßlich von Gestalt und Ansehn gewesen. Wie man nun aber insbesondere die Gesichtszüge Jesu sich denke (wobei jedenfalls die verschiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterscheidet; Sueton sagt z.B. von

[1] Luc. 6,19.
[2] Marc. 5,30. Luc. 8,46.
[3] Kap. 53.

II,4,184

einem der Cäsaren[1], er sey vultu magis pulchro quam venusto gewesen): aber das müßte doch schon in dem Aeußern und Physischen Christi sichtbar seyn, daß seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von *dieser* Welt war. In dieser Hinsicht scheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Christus-Ideal noch nicht dargestellt.

So viel also von der Menschwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Mensch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener sich widersprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo Veranlassung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, so schwebt auch die Lehre von der Person Christi zwischen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus. Eutyches sagt: *vor* der Vereinigung seyen zwei Naturen, *nach* der Vereinigung nur eine. Daher die späteren Anhänger des Eutyches Monophysiten. Bekanntlich ist der Monophysitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den syrischen Christen verbreitet. Dem entgegen nun Nestorius, der fuga oppositi dahin getrieben ist, *in* der Vereinigung *zwei* Subjekte, zwei Personen - göttliche und menschliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Nestorius, stimmen darin überein, daß *vor* der Vereinigung zwei Personen sind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorstellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dagewesenen Systeme zusammen, so erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Christus besteht *aus* zwei, aber *nicht* in zwei Naturen.	Christus besteht *aus* zwei Naturen und *in* zwei Naturen.	Christus besteht *aus* zwei Naturen, aber nur ein *Einer* Person.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Nestorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Person nicht unterscheidet)	(Orthodoxe Vorstellung)

[1] Nero, 51.

II,4,185

Diese Einheit der Person wird aber in der orthodoxen Vorstellung nur hervorgebracht durch gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität. Eigentlich sind also doch zwei Personen - insofern ist die orthodoxe Vorstellung nur ein verschleierter, d.h. ein im Grunde nur für die Erscheinung aufgehobener Nestorianismus.

Keine von diesen Vorstellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte ist, eben *dieß* zu leugnen, was

alle drei voraussetzen, nämlich Christus sey *aus* zwei Naturen, und zu behaupten, Christus sey zwar *in* duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, ist durch keine kirchliche Satzung vermehrt, denn daß Christus nicht ex duabus naturis sey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß ist nun aber eben *unsere* Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein *Mittleres* - eine natura *sui* generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann - nicht Gott nämlich, inwiefern dieses Subjekt *außer* Gott, dí ìïñö† èåï™ ist. Dagegen ist es nun nach unserer Entwicklung eben dieses Subjekt, das im Akt der Menschwerdung selbst sich *zugleich* als göttliches und menschliches setzt. Denn indem es die ìïñöxí èåï™ in menschliches Wesen verwandelt, befreit das Göttliche sich selbst und *erscheint*, wird *offenbar als* Göttliches. Dieß war unmöglich, solange die ìïñöx èåï™, das Außergöttliche, selbst als Göttliches erschien. So wie dieses seiner Göttlichkeit entkleidet ist, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menschwerdung bringt es also nach unserer Ansicht von selbst mit sich, daß das menschgewordene Subjekt seiner absoluten Einheit ohnerachtet, dennoch *in* zwei Naturen existire, und dieß ist alles, was man bedarf.

Eben diese Ansicht macht aber auch alle jene beschwerlichen und kaum verständlich zu machenden Bestimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüssig; denn die Fragen, die zu diesen Bestimmungen Anlaß gegeben, erscheinen nach unserer Darstellung als völlig müßig. Man kann z.B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche - oder warum verhindert die Gegenwart und

II,4,186

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die *Menschheit* in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht *vor* der Menschwerdung hat das Göttliche als *solches,* sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst *in* der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er *vor* der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein *erscheint* und offenbar ist, - die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht *sich* als das Menschliche (dieß wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben *darum* Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck ëüãïò bezeichnet) - das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, *indem* es das, was es *nicht* vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d.h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als *solchen* zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d.h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater *ganz* als Mensch, und was er als solcher *Göttliches* ausübt, das schreibt er nicht *sich* (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. "Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke"[1]. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderruflich und

[1] Joh. 14,10.

II,4,187

ohne Vorbehalt als *Mensch* - er ist *nur* Mensch gegenüber dem Vater. Hier ist durchaus keine substantielle Vermischung; das Göttliche bleibt unvermischt mit dem Menschlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menschliche des Empfangenden. Gerade nur *wegen* der Menschwerdung ist der Vater in ihm, wie sollte also die Gottheit in ihm das Menschliche gefährden? Nur weil dieses Subjekt sich *ganz* (d.h. alles, was in ihm substantiell ist) und ohne Rückkehr zum Menschen gemacht, menschliche Eigenschaften angenommen, sich in menschliche Natur und Wesen verwandelt hat, nur darum ist der Vater mit und in ihm. Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner *falschen*. Eine Entgottung findet nicht in der Menschwerdung statt, sie hatte schon *vorher* stattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, *bloß* kosmische Potenz ward, aber nicht *sich selbst* dazu machte, wie er sich selbst zum Menschen *macht*. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Gesinnung, die aber noch verborgen und erst durch die Menschwerdung offenbar wird.

Wenn Christus von *sich* in der Unterscheidung von dem Vater spricht, so meint er eben sich *als* jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu seyn, Mensch werden, d.h. das von dem Vater unabhängige Seyn in sich ihm als menschliches *unterwerfen* mußte. Dieses Subjekt, welches von Gott unabhängig seyn *konnte*, hat aber nicht bloß menschliche Natur *angezogen*, wie man ein Kleid anzieht, sondern es ist ganz in humanitatem conversum (Christus ist *ewiger* Mensch, was sich auf andere Weise nicht denken läßt). Aber gerade und *nur* durch diese conversio gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigne Gottheit. Die ganze Geschichte Jesu wird uns um so begreiflicher seyn, je entschiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm *nicht* vom dem Vater war, sich zum Menschen gemacht, aber eben darum das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit gesetzt habe.

Eben das, was Christus in Bezug auf seine Lehre sagt, äußert er auch in Bezug auf seine Wunder, welche *Wunder* sind in Bezug auf

II,4,188

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinn auch *keine* Wunder sind. - Daß man sich gegen Wunder sträubt, ist nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernüftig und in der Ordnung. Ist Gott absolut außer und jenseits der Welt, so hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in diese ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaschine etwas so Kleinliches, daß eine solche Vorstellung für einen aufgerichteten Geist keiner Widerlegung bedarf. Ist aber Gott *in* der Welt, so ist sie nur als die nothwendige Folge seiner *Natur*; er ist in ihr nur als blinde Substanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit seinem *Willen* in der Welt wäre, so könnte die Welt nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art seyn. Darin hat also der Naturalismus *ganz* Recht, daß Gott nicht mit seinem Willen in der Welt ist. Aber eben darum, sagen wir nun, ist er mit seinem *Unwillen* darin, und eben darum ist die Welt, in der er mit seinem Willen seyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit ist auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit seinem *Willen* ist, so muß, so zu reden, das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. Die meisten Wunder Christi sind Heilungen, und er selbst sagt: er heile die Kranken dí ðíåýìáôé èåï™ durch den Geist, d.h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Mensch geworden ist, so ist das *Gebet* zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen

Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es ist nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer historischen, welche ich voraussetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

II,4,189

größte Freiheit in Anspruch nehme), aber der Unterscheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art sind, und unter denen auch solche sich befinden, in denen man bestimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidnisches weit entfernt sind, sehen in manchen Wundern nicht *Wichtigkeit* genug, um sie gerechtfertigt zu finden. Christus sollte nach ihrer Meinung nicht so tief herabsteigen, z.B. sollte nicht auf der Hochzeit in Cana "ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Christo das Heidenthum so viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdischen Vorstellungen allein nicht erklärbar ist. Das Judenthum gibt nur die Materie seiner Erscheinung, Er selbst aber ist die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß schon in dem Lebenden fühlten - und sein Materielles zerstören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden sollte, völlig frei werde; wie Christus selbst, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12,24): Ich sage euch, so das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, so es aber stirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf seines Lebens wird er, der mit seiner ganzen Substanz Mensch, und nur der Gesinnung nach göttlich, also allen Beschänkungen der Menschheit unterworfen ist, im Lauf seines menschlichen Lebens selbst erst wird er sich *als* der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der sagt: er sey nur zu den verlorenen Kindern Israels gesendet, bis zu dem, der den Jüngern sagt: Gehet hin in *alle* Welt, lehret und taufet *alle Völker* - ðÜíôá ôN hèíç! Dieß ist für einen jüdisch Geborenen ein immenser Schritt. Was also die Wunder der eben angeführten Art betrifft, so hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beschafft, daß eben dieser von den Heiden, ohne daß sie ihn in seiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

II,4,190

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Gesichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte sich also gegen jene Wunder nichts einwenden lassen. - Doch das alles sind nur Winke, Andeutungen, die sich nicht mehr ausführen lassen. - *Eine* Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß sie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umsturz des ursprünglichen Seyns zieht Gott seinen eignen *Willen* von der Welt zurück. Mit seiner Persönlichkeit ist Gott nicht mehr in der Welt, persönlich ist er nur noch in der Führung des israelitischen Volks; - der Unendliche, der Unumschränkte, wie man ihn so gern nennt, hat sich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man sagt, das Weltall, wirkt bloß noch seine Natur, nicht sein Wille[1]. Aber dasselbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Person gelten. Auch diese hat sich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn ist nur noch seiner Natur nach demiurgische Potenz (er zieht sich seine demiurgische Wirkung nicht an, sondern übt sie bloß seiner Natur nach, willenlos aus), seine Persönlichkeit ist mit ganz anderem beschäftigt, - persönlich ist er nur noch õj’ò ôï™ Píèñþðïõ - des Menschen Sohn -

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt ist nur fortdauernde Schöpfung.

Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgischen Potenz nicht bestehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Also, könnte man schließen, hat jenes Subjekt in seinem mittleren Zustand, in seiner außergöttlichen Göttlichkeit - es hat sogar als der Menschgewordene jene demiurgische Wirkung fortgesetzt. Diese Wirkung aber ist Allmacht, Allmacht aber gegen die Voraussetzung einer *wirklichen* Menschheit, welche vielmehr die Allmacht ausschließt. Hierauf antworte ich: Allerdings *hat* der Logos die demiurgische Wirkung ausgeübt, zunächst in seinem von Gott *unabhängigen*

[1] Man findet den mit einzelnen Menschen, mit Abraham, mit Moses verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Gesetze gibt, wunderlich - allerdings ist dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu diesem hat Gott kein *persönliches* Verhältniß mehr.

II,4,191

Seyn, da er dí ìïñö† èåï™ war, aber eben bloß naturâ suâ, vermöge seiner wesentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von sich selbst der Form widerstrebende Seyn (entgegenstehende Princip). Dieser natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher ist, auch mit der Menschheit nicht aufgehoben werden, so wenig als freilich von der andern Seite die Menschheit diesen Bezug, und also die demiurgische Wirkung, *sich* anziehen, als Eigenschaft von *sich* setzen kann. Die demiurgische Wirkung wird nicht *aufgehoben*; denn sie haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt. So wenig als z.B. ein Metall, das actu naturae suae schwer ist - so wenig dessen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z.B. die eines menschlichen Bildes, gegossen werden - so wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebensowenig kann durch die Menschheit die demiurgische Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das *Subjekt* bleibt dasselbe, wenn auch die Form, in der es erscheint, eine andere ist. Die demiurgische Wirkung haftet aber an dem Subjekt, also ist sie durch die Menschheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menschheit diese Wirkung sich nicht anziehen, d.h. sie als Eigenschaft von *sich* setzen. So wenig als im angeführten Beispiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue selbst sich bezieht, eine Eigenschaft der Statue ist, ebensowenig kann die Menschheit die demiurgische Wirkung auf sich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menschwerdung auch die Allmacht (die demiurgische Wirkung) aufgegeben, oder dieselbe beibehalten, ist daher zu antworten: weder hat die demiurgische Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derselben Mensch geworden, noch hat das Subjekt diese Allmacht auch *in* der Menschheit, d.h. *als* Mensch (denn dieß ist unmöglich), weil sie nicht an der Art des Seyns, sondern am Subjekt selbst haftet.

Das Subjekt der Menschwerdung dauert in dem Mensch Gewordenen fort, aber in Ansehung des Mensch Gewordenen ist die

II,4,192

demiurgische Wirkung ein actus *naturae* suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt seines Willens, er ist ein Akt, den er *ohne* seinen Willen ausübt, der also auch durch seinen Willen Mensch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es ist ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Diesen Satz kann man auch umkehren, insofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Mensch schwer ist, ist ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch sein schwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben - die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menschen, modo irreflexo, was er

thue, oder wie er sich bewege. - Wenn Gott irgendwo mit seinem *Willen* in der Natur ist, so ist dieß ein Wunder, sagten wir. *Darum*, wenn ein Wunder geschehen soll, sagt Christus: Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen. Ist aber der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur, so auch der Sohn; *da* wird ihm die demiurgische Potenz wieder persönlich, zum Werkzeug, zum *Leiter* seines *Willens*, z.B. bei seinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit seinem *Willen* wieder demiurgisch wirke, ist, daß der Vater wieder mit seinem *Willen* in der Natur sey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Christus stets anerkennt.

Ich glaube nun also hinlänglich und bestimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geschehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menschheit Christi seine ursprüngliche Gottheit bestehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen (in die Menschheit

[1] Schon als *Kind* ist er *naturâ suâ* göttlich, obwohl dieses Göttliche im darauf folgenden Leben sich successiv bethätigt (natura > actus), manifestirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

II,4,193

hinzugeben) und es wieder zu nehmen - es ist hier nicht von dem Tod Christi, sondern von seinem selbständigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menschliche Leben Christi wird nur durch diesen Willen *erhalten*, daher (Joh. 4,34): dem Vater gehorsam zu seyn - das ist meine Speise. (das Erhaltungsmittel meiner menschlichen Existenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menschliche *Leben* Christi führen, aber genöthigt auf die Hauptsache mich zu beschränken, muß ich die Erläuterungen mir versagen, die zeigen würden, daß auch das menschliche Leben Christi nach unserer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verständlicher erscheint als nach den gewöhnlichen Vorstellungen. Mögen die, welche mich verstanden zu haben sich bewußt sind, selbst es versuchen, sich manches im irdischen Leben Christi demgemäß zu erklären, sie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach diesen Vorträgen das N.T. wieder lesen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin gesehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorsams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menschengeschlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menschlichen Lebens Christi. "Er wurde gehorsam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz".

Ich gehe nun also gleich fort zu diesem letzten Akt des menschlichen Lebens Christi.

Der Tod des Menschen Christus war von Anfang, *vor* seiner Erscheinung als Mensch schon beschlossen, beschlossen von Seiten des Subjekts, das Mensch werden sollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieser Tod war nicht etwa ein *zufälliges* Ereigniß, wie ein anderer Mensch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beschlossenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weissagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Gesinnung Christi seiner Menschheit auferlegte, ein Opfer, das insofern Gott selbst heischte. Wie läßt sich nun das alles denken? Welche Ursache des

II,4,194

Todes Jesu läßt sich *auf Seiten Gottes* voraussetzen? - Ohne unsere frühere Entwicklung würde es allerdings schwer fallen, auf diese Fragen zu antworten. Diese früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die *wahre* Ansicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Diese Ansicht ist nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal schon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an - und zu dem Ende war Christus in die Welt gekommen -, daß jenem Princip, durch welches wir in beständiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß diesem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geschah, sondern daß es innerlich, d.h. eben in seiner *Macht,* seiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie *Sie* wissen, nur durch die vermittelnde Potenz geschehen. Aber nicht sofern sie jenem Princip selbst nur *als* natürliche oder *ebenfalls* kosmische Potenz entgegenstand. Als solche konnte sie es wohl *äußerlich* überwinden; aber als natürliche Potenz war sie nicht stark genug, es auch in seiner *Wurzel* aufzuheben, und doch nur *so* (nur wenn es in seiner Wurzel, seiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Versöhnung, eine Versöhnung mit *Gott selbst* möglich, und da Gott selbst diese wollte, so mußte sich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieses Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß ist der tiefste Aufschluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande sind), in Gottes Augen ist die vermittelnde Potenz, sofern auch sie bloß natürliche Potenz ist, nicht *mehr - werth,* daß ich so sage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch *eigne* That, sondern durch die That des Menschen erregte und in*so*fern mit einem gewissen Recht *seyende* Princip. *Dieß* ist der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Christi, und zwar wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst, er ist durch seine *Natur* gerecht, es wäre

[1] Vergl. oben S. 53. D. H.

II,4,195

gegen seine Natur, wenn er jenes Princip einseitig aufheben ließe. Er ist der Gott dieses Princips so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine *Natur,* der All-Einige zu seyn; diese Natur kann er nicht aufgeben, diese ist *über* allem Willen. Gott ist also gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menschheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit ist seine absolute Impartialität, welche nur der Ausdruck seiner erhabenen All-Einigkeit ist, oder davon, daß er nicht *Ein* Princip ausschließlich, sondern eben die All-Einheit selbst ist. Darin, dieß zu seyn, besteht die göttliche Majestät. Diese göttliche Majestät erlaubt also nicht, daß das Eine Princip allein in seiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetzt, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht - wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung -, es ist das, was Gott selbst sich zum Gesetz macht, nur *innerlich* zu überwinden, so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt. Soll dieß geschehen, so muß die Potenz, deren *Natur,* deren einziger *Wille* es eben darum ist, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unwirksam zu machen; es ist, sage ich, an *dieser* Potenz, mit *ihrem* Beispiel vorauszugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, d.h. sich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerst durch die Menschwerdung geschieht. Schon durch die bloße Menschwerdung, d.h. schon indem die vermittelnde Persönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott ist, Gott unterwirft, geht das *rein* Göttliche

in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die *lautere* Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, so daß jede Willensregung dieses Göttlichen in *ihr* einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier steht sie jenem kosmischen Princip nicht mehr als bloß natürliche, sondern

II,4,196

als göttliche gegenüber, daher alle kosmischen Mächte ihr unterthan sind auf ganz andere Weise, als sich auch der bloß natürlichen unterthan sind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Christus auf die *kosmischen* Elemente selbst ausübt, darauf eben, sage ich, beruht in diesen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe[1]. Christus übt diese Wirkungen nicht als natürliche, sondern als selbstgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menschwerdung war es nicht genug, sie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung. Denn von Anfang, d.h. gleich nach dem Fall, hatte des Menschen Sohn den göttlichen Unwillen auf *sich* genommen, sich *zwischen* diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille sonst nur verzehren konnte, gestellt; denn auch schon im Heidenthum war nur *Er* - der nachher Menschgewordene - der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt óùôÞñ) der menschlichen Natur. Indem *er* aber selbst ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er sich auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt. Zwar er hat sich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her ist, *nicht* selbst gegeben, er hat nicht *gegen* den Vater sich selbst substantialisirt, dieses Seyn ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen *gegeben* - insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott. Aber daß er in diesem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um sich dessen für sich zu bemächtigen, war sein freier Wille. Indem er dieses Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er also diesem freiwillig sich gleich gestellt; indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er *unsere Schuld* auf sich genommen, und also auch die *Verbindlichkeit*, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht. "Er lud auf *sich* unsere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß *wir* Friede hätten". Wer die Schuld eines andern auf *sich*

[1] Die wahre Wundererklärung findet sich im N.T. selbst, z.B. Matth. 14,2. Marc. 6,14 (nicht materiell, sondern mit den äõíÜìåéò wirken), vergl. 1 Cor. 12,10. (Randbemerkung).

II,4,197

nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird[1], ist der, welcher für einen andern einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch *für* uns die Strafe der Schuld, den *Tod*, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach seinem Tode alle Menschen Todes gestorben, also von dieser Strafe nicht befreit worden seyen. Allein sie sind eines *ganz andern* Todes gestorben, - selbst die *vor* ihm Gestorbenen sind in Hinsicht auf *seinen* künftigen Tod, wie wir in der Folge sehen werden, eines andern Todes gestorben, als den sie ohne ihn würden gestorben seyn. Und so ist es denn wörtlich wahr, daß *Er* an unserer Stelle gestorben, das *Lösegeld* für uns bezahlt hat[2], für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus seiner Gottheit, d.h. aus der Einheit mit dem Vater, gesetzt hatte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt

des Princips befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner *Gewalt* selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und *innerlich* besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es *ist* so, - das wir aber nach *keinen* menschlichen Begriffen hätten *erwarten* oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umstände des Todes Jesu betrifft, so ist darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei seinem Kreuz gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht. Merkwürdig ist ferner, daß

[1] Siehe oben S. 81. D. H.

[2] Marci 10,45. Matth. 20,28; vergl. 1 Petr. 1,18. 19.

II,4,198

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, diese aber den *Willen*. - Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, versöhnenden Potenz (ohne *sie*, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem sie wenigstens ihre Wirkung *erfahren* hatten, erscheinen gleich hier als die Begünstigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Gesetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anstatt durch ihr politisches Unglück selbst belehrt zu seyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weissagungen sich nahe, vielmehr in der härtesten und starresten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Gesetz (die sich besonders in den Pharisäern repräsentirte), verstockt und ihre einzige Rettung sehend, die Juden, denen der Messias zuerst und allein verkündet war, mußten, als er erschienen war, die Anstifter und Urheber seines Todes seyn.

Was die besonders schmerzlichen und schmählichen Umstände des Todes Jesu betrifft, so gehörten diese eben auch dazu, seine göttliche Gesinnung nur in ein höheres Licht zu setzen, indem er dem Vater gehorsam war, nicht bloß bis zum Tod, sondern zum gewaltsamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum schmerzlichsten und schmählichsten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod selbst zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symbolisches. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die *ganze* frühere Zeit hindurch gesetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz ist nur der Schluß dieses langen, mühevollen Lebens, während dessen, wie der Prophet sagt, seine Seele gelitten hat. (Jesaias spricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er spricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es ist ganz begreiflich, daß den bloßen verstockten und beschränkten Moralisten der Versöhnungstod Jesu ein Aergerniß, den bloß natürlich

[1] Angst, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuscript).

[2] Kap. 53. - Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 317. D. H.

II,4,199

Denkenden eine Thorheit sey. Jene verhalten sich in dieser Hinsicht wie die Juden, diese wie die Heiden.

Es ist begreiflich, daß eine Philosophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugesteht als den, sie als etwas *völlig Fremdes* aus sich selbst hinausgestellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe sich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt - begreiflich, daß die Philosophie, welche *in* der Welt kein Gottverwandtes, von Gott selbst herstammendes, zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip erkennt, daß eine solche Philosophie auch die Nothwendigkeit einer Versöhnung, und vollends einer Versöhnung durch den Sohn Gottes selbst, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend schon seyn mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern nur ein von dieser Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unsere êáôáëëáãÞ hinderte, konnte den Tod Christi fordern. Wenn es kein von Gott selbst unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Versöhnung, der Vereinigung der Menschheit mit Gott entgegensteht, so bedurfte es eines solchen Opfers allerdings *nicht*. *Dann* konnte der liebende Vater (wie man zu sagen pflegt) das schwache Geschöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter solchen Voraussetzungen die Nothwendigkeit des Versöhnungstodes doch noch retten, so kann es nur auf die Art geschehen, wie einige neuere Theologen besonders seit den Kantischen Begriffen gethan haben. Nach diesen Begriffen ist bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollstrecker des moralischen Gesetzes zu seyn; wäre das moralische Gesetz nicht, und wäre es nicht ein Postulat unserer sittlichen Vernunft, daß die Glückseligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieses Gesetzes gebunden, und mit dieser Erfüllung in ein genaues Verhältniß gesetzt werde, so bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moralischen, - etwa gar einen natürlichen, physischen Zusammenhang zwischen Gott und den sittlichen Wesen gibt es nicht. Gott hätte also die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung *bedurft*. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines schmählichen Todes von Christo gefordert? Ein sonst verehrungswerther Theolog, der sich

II,4,200

aber der Einwirkung der Kantischen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menschheit unverdienter Weise widerfahrene Gnade gegen die *Heiligkeit* des Gesetzes hätte erregen können, niedergeschlagen, und die *Ehre* des Gesetzes, dem wenigstens auf diese Art *doch* genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes sterben. Nach dieser Theorie war der Tod Christi nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur *unseres Bedürfnisses* wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilsame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Gesetzes in uns zu befestigen, wodurch also der Zweck dieses Todes vollends ein bloß *pädagogischer* wird, wenn anders auch nur *dieser* erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Gesetzes sich hinweggesetzt hätte, welches sagt, daß nur der Schuldige für sich selbst, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unschuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranstaltung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der andern eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt!

Wenn man also keine andern, nämlich keine wirklich *objektiven* Gründe des Todes Jesu finden kann, so wäre es immer besser, die Idee einer *Versöhnung* durch diesen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich *keine* Kräfte unserer Textdreher, wie man sie nach Shakespeare nennen könnte, eigentlich aber Text*verfälscher*, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Christi und seiner Apostel die Behauptung hinwegzuschaffen, daß Christus nicht bloß für uns - zu unserem Besten -, sondern an unserer Statt (was bei jener Vorstellung ganz wegfällt) gestorben sey. Ich kann jene ganze Vorstellung nur pharisäisch nennen; besonders aber ist sie ganz antipaulinisch. *So* hoch wird das Gesetz im Neuen Testamente gar nicht angesehen, daß ihm Gott so viel Rücksicht schenkte. Merkwürdig ist nur, wie sich in dieser Vorstellung doch die Einsicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er selbst nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Versöhnung, geschehen konnte. Um jenes

II,4,201

Princip oder jene Instanz zu gewinnen, wird das Gesetz personificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Christus an unserer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unserer modernen Vorstellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes *war* die Strafe eigentlich schon geschenkt und nicht nothwendig, Christus übernimmt sie eigentlich nur, damit wir nicht aus unserer Straflosigkeit einen falschen Schluß zum Nachtheil des Gesetzes ziehen, - eigentlich also übernimmt er sie bloß zum Schein. Gerade so (man kann sich des Gleichnisses nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Gespiele, den man zu diesem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernst sähe. Ich führe dergleichen an, damit man sehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beschaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Christus an unser *Statt* gelitten, ist nun einmal die entschiedenste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, daß es erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu *erklären* suche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Christenthums sey, dieß muß nach den ächten Urkunden desselben gerade so beurtheilt werden, wie wir z.B. früher den Sinn der Dionysoslehre oder irgend einer andern mythologischen Idee nach den Aeußerungen der bewährtesten Schriftsteller zu bestimmen suchten. Das Nächste nun, wenn dieser Sinn z.B. des Todes Jesu erkannt worden, ist, daß wir für dieses Verhältniß eine objektive Erklärung suchen. Der Zweck des Todes Jesu wird durchaus so bestimmt, daß ein *objektiver* Grund desselben vorausgesetzt ist. Diesen zu erklären, ist aber unmöglich, wenn Gott zu der Menschheit

II,4,202

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Gesetzgeber gedacht wird, wenn kein *reelles* Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zuvor erkannt ist. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip ist, *wie* kann er durch einen Vorgang in der Welt auf solche Weise *verletzt* seyn, daß nur ein so außerordentlicher Entschluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine *solche* Verletzung läßt sich vor allem nur denken, wenn Gott selbst eine Natur, ein Leben ist. Dieses Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in sich; in dieser Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit des göttlichen Lebens besteht eben seine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine *so* reelle Weise zu heilen ist, setzt auch eine ebenso reelle Verletzbarkeit voraus und läßt sich daher ebensowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menschen bloß etwas in *ihm* (dem Menschen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge sich verändert. Alle diese Voraussetzungen sind indeß noch sehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Versöhnung mit Gott *überhaupt* begreiflich zu machen. Um aber die bestimmte Art und Weise zu begreifen, wie diese Versöhnung durch *Christus* bewirkt worden, bedarf es speciellerer Voraussetzungen, die zum Theil schon entwickelt worden sind. Ich will zu weiterer Bestimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage ist, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menschwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußersten, bis zum schmählichen und schrecklichen Tod?

Wir setzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, sich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber - sich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen *Unwillens* sich unterwerfen, *diesem* Gewalt über sich geben. Aber dieses Princip *war* die Ursache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es seine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte also die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen sich ganz unterwerfen (ihn auf sich nehmen), so

II,4,203

mußte sie sich ihm unterwerfen bis zum *Tode*. Die Unterwerfung war *ohne* dieß keine vollkommene, sie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem sie *bis* zum Tode ging, war *jeder* Widerstand aufgehoben, die *ganze* Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menschheit sich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht. Denn wie sollte es noch ferner ausschließen das, was sich ihm hingegeben, alle Selbständigkeit geopfert hat? Nun *besteht* es aber *selbst* nur in der Ausschließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip *ist* nur eben *darin* und *soweit* der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt, wenn ihm also diese (die Ausschließung) *unmöglich* gemacht wird, so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz *ihr außer*-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch selbst *sein* Ausschließen der vermittelnden Potenz, d.h. es muß *sich* als Princip des Unwillens aufgeben, denn es *kann* als solches nur bestehen in der Ausschließung der vermittelnden, versöhnenden Potenz, aber da diese so sehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß sie sich ihm bis zum Tode unterwirft, so hat das Princip seine Kraft eben dadurch verloren, es ist entkräftet, und es ist wörtlich wahr, was der Apostel sagt (Hebr. 2,14): Christus ist menschlichen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er *durch* den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Denn dasselbe, was von Seiten Gottes das *Gewollte* desselben (Strafe) ist, ist zugleich das Gott Widerstrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes seine Gewalt hatte.

Sonst wird dieser Sieg auch als ein Verschlungenwerden jenes Princips vorgestellt. Nach der lateinischen Uebersetzung steht 1 Petri 3,22: êáôáðé¦í ô’í èÜíáôïí, líá æùỳò ákùíßïõ êëçñïíüìïé ãåíþìåèá, nachdem er den Tod verschlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausschließung, die von Seiten

II,4,204

des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß ist also der nach unsern allgemeinen Principien sich ergebende Aufschluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des *Todes* Jesu, und ich glaube, daß nach diesen letzten Auseinandersetzungen keine weitere Erläuterung nöthig ist. Denn daß Christus für die *Menschen* zur Erlösung derselben und an ihrer Statt gestorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für sich selbst hatte er durchaus keine *Nothwendigkeit* zu sterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er selbst von Gott ausgeschlossen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott selbständiges Seyn, und er *konnte* auf gleichem Fuß mit Gott seyn, wenn er wollte. Daß ihm diese Ausschließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, sondern bloß die Folge seiner göttlichen, d.h. mit dem Vater einigen Gesinnung, denn ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch seine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, diese Ausschließung nicht als Ausschließung *nehmen*, also jenes tiefen Gefühls von Verlassenheit überhoben seyn, das am Kreuz in die Worte

ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Wie nun Christus nicht *für sich selbst* in der Nothwendigkeit war, sich seiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod sich zu unterwerfen, so konnte von der andern Seite der Mensch nicht durch *seinen* Tod Erlösung sich schaffen. Denn er (der Mensch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen *ihn* war dieses Princip in seinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Princips völlig erschöpft war, so konnte der Mensch - zwar nicht unmittelbar, durch sich selbst, aber - in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, wie der Apostel[1] sich ausdrückt, insofern *konnte* auch er seine Wiederversöhnung mit Gott finden. Er konnte, sage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittelbare

[1] Gal. 3,27. Röm. 13,14.

II,4,205

Verhältniß zu Gott versagt. Diese *Freiheit*, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] gesagt ist: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (dïïõóßáí), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d.h. das göttliche Leben in sich wiederherzustellen.

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt.

[1] 1,12.

[II,4,206]

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jesu erklärt worden, so bleibt noch die Frage übrig, welche *Veränderung* in diesem Tod mit der Person Christi vorgegangen. Zwar scheint sich dieß von selbst zu verstehen, Christus ist als vollkommener Mensch, und er ist daher auch keines anderen Todes gestorben, als den jeder Mensch stirbt. Wenn also eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, so ist es nur, weil eben auch das nicht allen klar ist, was mit dem *Menschen* im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes sind aber eigentlich nur zwei Vorstellungen möglich: die erste, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod *getrennt* werden. Allein um alles andere, was diese Ansicht gegen sich hat, beiseit zu setzen, so ist es schon dem natürlichen Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem *Theile* nach, und daß nicht der *ganze Mensch*, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemessener seyn zu sagen, daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in

der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne diese Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. - Die gewöhnliche Vorstellung, welche den Tod als eine *Scheidung* von

II,4,207

Seele und Leib ansieht, betrachtet den Körper wie eine Erzstufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist; der Tod ist der Scheidungsproceß, der die Seele von dieser sie einschließenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Die andere Vorstellung würde eher geneigt seyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdaure, sieht man daraus; daß auch die ätherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenesie behaupten sogar, daß die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen, ich selbst habe dieß nicht gesehen und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige ätherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, daß sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur *vergeistigtes* Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine *Essentification* seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das *Wesen*, das was eigentlich der Mensch *ist*, bewahrt wird[1]. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er *Ist*. Nach dem Tode ist er bloß noch *Er selbst*. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erschreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böse, das zufällig Böse, von dem das Gute zugedeckt war, beides verschwindet. Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst *wirkliches* Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn als der gegenwärtige Leib,

[1] Diese Idee hatte der Verfasser schon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an seinen Freund, den Präsidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

II,4,208

der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen läßt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den *ganzen* Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.

Die Frage wegen des Zustandes Jesu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, besonders wenn man sich zugleich gegenwärtig erhält, daß das *Subjekt* in jedem dieser verschiedenen Zustände ein und dasselbe bleibt. Dasselbe Subjekt, das als sichtbarer Mensch oder dem Fleische nach gestorben ist, dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geist, wie Petrus[1] sich ausdrückt: getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig erhalten im Geist, in welchem (setzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geistern, die einst *nicht geglaubt hatten*, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß ist die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi

ad inferos Veranlassung gegeben. Für unsere Entwicklung ist die Stelle in anderer Hinsicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die sind, die nicht geglaubt haben, so sind es unstreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[2]) die Sündfluth nachgewiesen als Erscheinung des Uebergangs von dem ersten und ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menschengeschlecht, dessen Bewußtseyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieser Uebergang war ebensowohl Uebergang zur entschiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung ist nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren also die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten - diese waren damit nicht bloß von der Mythologie,

[1] I, 3 18.
[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 149. D. H.

II,4,209

sondern ebensowohl von aller Offenbarung abgeschnitten. An dieses untergegangene Menschengeschlecht, das *nie* ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im ersten Princip gelebt hatte, in dem es stolz und ungekränkt lebte (denn seine ausschließliche und grausame Natur offenbart das erste Princip erst im Gegensatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöser gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieses habe, wie der Apostel sagt, der Geist Christi heimgesucht und sich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Christus habe den Geistern dí öõëáê† gepredigt, so braucht öõëáêÞ nicht gerade als Gefängniß verstanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geschlecht der ältesten Zeit in der Hinsicht auf Christi künftige Erscheinung ein Zwischenzustand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. - Ich füge dem zuletzt Gesagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie sie sagen, in die Grube hinabsteigen, wenn man die Aeußerungen, welche selbst noch in den Psalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, so wird man zugestehen müssen, daß auch das Verhältniß der Abgeschiedenen nicht in allen Zeiten dasselbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geisterwelt muß ein Altes und ein Neues Testament unterschieden werden; solange Christus nicht erschienen und gestorben war, konnten die Gläubigen des A.T. auch nach dem Tode zwar in einem verschiedenen Maß erleuchtet und beseligt durch die Erwartung der künftigen Erlösung, aber doch reell noch immer nur in einem exoterischen Verhältnisse zu Gott stehen.

Bereits *zwei* Stadien des menschlichen Gesammtlebens hatte also der große und allgemeine Erlöser nun durchlebt. Das, welches der Mensch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch *er* von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geisterwelt angetreten. Aber er sollte uns *völlig* und in *allem* gleich seyn. Um für uns der wahren Vorgänger und Heerführer

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 183. D.H.

II,4,210

zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird[1]. Damit in *seiner* Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar in sich darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, welches sein Leben in *sich,* und eben darum das Leben der freiesten Bewegung ist. Die andere ist das nächstkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an *sich* Gebundenseyns - wir könnten sagen, des Seynmüssens - ist, wo auf das Können das bloße *Seyn* folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen *Schatz* der Mensch mit sich bringt; was er gesäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens ist, wieder aufgenommen wird. Dieser dritte Moment ist was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird.

Ich will mich über diese drei Momente oder Zustände des menschlichen Gesammtlebens hier noch weiter erklären[2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseyns dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich *anderes,* ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengesetztes ist, so sind damit in Ansehung des Menschen vorerst *zwei* wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen. Da diese Zustände als zwei einander sich ausschließende Zustände sich folgen sollen, so muß zwar in jedem etwas seyn, das in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, d.h. es muß *[z]*wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden. Zugleich aber, da sie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müssen

[1] Hebr. 2,10.
[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

II,4,211

sie sich zur gegenseitigen *Ergänzung* gereichen, d.h. in der Idee oder Natur des Menschen sind eigentlich beide Zustände als eins und ungetrennt gesetzt; wenn sie daher als getrennt erscheinen, so kann dieß nicht vermöge seiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines *besonderen Ereignisses so* geworden seyn. Um aber nun die Fortdauer des Menschen *vollständig* zu denken - eben wegen der *Einseitigkeit* und daher auch Endlichkeit beider Momente ist ein *dritter* nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succession Dreiheit gehört a) unrechter Zustand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, seyn sollenden). Dieser dritte Zustand, der nothwendig, wenn *Fortdauer* überhaupt, dieser, wenn der erste der eines einseitig-natürlichen, der zweite der eines einseitig-geistigen Lebens ist, kann nur der eines geistig-natürlichen Lebens seyn, d.h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geistige erhöht ist. (Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschließt, so kann dieser dritte Zustand nicht eintreten als in Folge einer *allgemeinen* - auch zugleich moralischen - Krisis).

Das gegenwärtige Leben des Menschen ist eben *nur* sein natürliches, also es ist nicht sein *ganzes* Leben, es ist ein *wesentlich* einseitiges, es ist das Leben des Tíèñùðïò øõ÷éêüò. Wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich *wirklich* oder in bloß schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich sage nicht, daß das geistige in dem gegenwärtigen *gar nicht* da ist (das wäre eine völlige Trennung), aber das geistige Leben ist nur soweit da, als das natürliche ihm da zu seyn verstattet, *dieses* also ist das dominirende, das herrschende. (Subjektiv hat der Geist wohl das

Uebergewicht schon hier, aber nur subjektiv; objektiv ist der Geist selbst der Natur unterworfen - Wechsel von Schlaf und Wachen - Nothwendigkeit von Speise und Trank -). Es *ist* eine Coexistenz, aber die umgekehrte von der, die seyn sollte. Das natürliche sollte das latente, verborgene seyn, das geistige das *offenbare*. Nun ist es umgekehrt, das natürliche ist das offenbare,

II,4,212

und das geistige ist das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, *aus* dem, das geistige, *in* das der Mensch geschaffen ist, haben sich in *successive* (einander ausschließende) Potenzen des menschlichen Lebens verwandelt, so daß derselbe ganze und übrigens unzertrennliche Mensch zuerst unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, *hierauf* unter dem des geistigen gesetzt wird. Das künftige Leben verhält sich also nur als eine *höhere Potenz* des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so nothwendig gesetzt, als das gegenwärtige gesetzt ist. Es ist insofern eine dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegte Nothwendigkeit, daß, *wenn* er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menschen gestellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] sprachen, dieser war erforderlich, um im ursprünglichen Menschen natürliches und geistiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt dessen sind nun offenbar geistiges und natürliches Leben im Menschen in ein solches Verhältniß getreten, daß sie actu sich gegenseitig *ausschließen*. Dieß ist jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menschen von seinem wahren Ziel, diese aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen nicht aufheben. Der Mensch fällt zwar unmittelbar und zuerst dem bloß natürlichen Leben anheim; in diesem natürlichen Leben, und soweit er diesem unterworfen ist, steht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, ist wie diese dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geistiges Wesen völlig und absolut getrennt werden, sondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geistige vorbehält. Indem er unter dem Gesetz des natürlichen

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

II,4,213

Lebens (dem Gesetz der Sünde und des Todes, wie der Apostel[1] sagt), ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also beide können nicht *simultan*, nicht *zugleich* seyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem *folgenden* Zustand lebe, und daß die Seynsweisen, die er nicht als *simultane* vereinigen konnte, für ihn zu *successiven* werden, wobei es denn von selbst sich versteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenso als ein *einseitig* geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches bestimmt haben. Aber nur ein *solches*, das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daseyn, in welchem also das natürliche Princip, d.h. die Potenz des Andersseyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein solches

Leben kann als Compensation des ersten gelten, in welchen ebenso das Geistige zur relativen Impotenz gebracht war. *So* bestimmt können die beiden Zustände schlechterdings *nicht* coexistiren; soll also der folgende Zustand gesetzt, so muß der vorhergehende aufgehoben werden, d.h. der Mensch muß dem natürlichen Leben nach sterben (weit entfernt also, daß, wie in anderen Systemen oder Ansichten der Tod ein Einwurf *gegen* die Unsterblichkeit ist, ist er selbst ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Mensch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersseyns, die in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung gesetzt hat, so ist der Tod, durch den diese Potenz in einen Zustand völliger Verneinung gesetzt wird, allerdings eine *Strafe*, jener Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand von *Beraubung.* Das Christenthum ist natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Christenthums nur Uebergang zu einem andern Leben ist, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zustand, jene *Nacht* (wie es sich ausdrückt), *da niemand wirken kann*, als eine wirkliche Privation anzusehen. - Aber auf diese Weise, wird man sagen, leiden beide, der Gerechte und

[1] Röm. 8,2.

II,4,214

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider ist ein sehr verschiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieses materielle Leben als eine *Privation* empfunden und so viel möglich geistig zu leben gesucht haben, denen wird das, was *an sich* allerdings eine Beraubung ist, keine Beraubung seyn, sie werden sie nicht als solche, sie werden vielmehr diesen Zustand nur als einen ihnen vollkommen zusagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d.h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben angemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bestrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist *dadurch* geworden, daß er von dem universellen Leben, in das er geschaffen war, sich abgebrochen und in das *besondere* sich versenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zustand wird er in das universelle Leben zurückgenommen; hier ist für seine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß sie völlig aufgehoben wird, sondern nur daß sie nicht mehr *wirken* kann. Wer sich nun in dieses besondere Leben verloren, wird sich auch in dasselbe zurücksehnen, aus dem geistigen Zustand wieder in den materiellen zu gelangen suchen, etwa wie der Wein, der auch ein abgeschiedener, ein Geist ist, wenn er nur einen geringeren Grad von Geistigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, *schwer* wird, d.h. sein geistiges Leben wieder zu materialisiren sucht. Nachdem nun aber der Mensch einmal das besondere Leben, das ihm nicht bestimmt war, an sich gerissen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieses natürliche (das besondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch *anerkannt* ist, so ist es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenso daß (jenen

II,4,215

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein *dritter* folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als *besonderes* Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem *gegenwärtigen* Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesammtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde, erst auf absolute, unauflösliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende - ich kann sagen, natürliche Weise - das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach *ewige* Folge - es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, *diese* Welt und *diese* Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in *diese* hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer *nach dem Tode*, d.h. nach der Negation *dieser* Zeit und *dieser* Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt *außer* sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine *zufällige* ist. *Wenn* dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei *wirklich* successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

II,4,216

in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik auch den Vorwurf macht, sie habe die Unsterblichkeit in *der* Sphäre aufgesucht, wo die *Zeit* ihre Stelle habe. Sie *mußte* sie wohl da aufsuchen, wenn sie *wirkliche* Unsterblichkeit wollte, denn diese läßt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat schon die alte Metaphysik eingesehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern *werde*[1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die *Unsterblichkeit* der Seele, d.h. daß sie vermöge ihrer Natur und also *nothwendig* fortdaure, bewiesen werden. Hier lag es nun ganz nahe, so zu schließen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine *nothwendige* ist, so kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn; es mußte also vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, daß sie die Seele zu einem *Ding* machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheide, daß es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein *Ganzes* zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesammtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unterschiedenes

[1] Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen

sind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Mensch fortdauern *werde*. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur so viel folgen, daß jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

II,4,217

Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte und in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer *Indissolubilität,* aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, *sowie* der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den zweiten und den dritten leben wird, und da er *simultan* sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Auch das menschliche Leben Christi wurde also erst dadurch zu einem vollständig-menschlichen, daß es diese drei Momente durchging: 1) Erscheinung im Fleisch, 2) Verweilen in der Geisterwelt, 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Christi an bis zu seiner Auferstehung gerechnet werden, gehörte der erste noch großentheils seinem Leben in dieser Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geisterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferstehung. Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode - durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in *ihm,* und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sey für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden[1], d.h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sey.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegenwärtige

[1] Röm. 4,25. vergl. 5,5 ff.

II,4,218

Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Mensch das Bewußtseyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig ist, so führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht seyn. Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist. Den *wahrhaft* guten Werken *muß* daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erst wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, *kann* es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze

Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d.h. Christus. Dadurch, daß Christus auferstanden, d.h. daß er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu seyn, daß er fortwährend und ewig Mensch ist, - dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die äùñåN ôyò äéêáéïóýíçò[1] geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja *freudig* uns bewegen können[2], fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferstehung betreffend, so will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerksamen schon hinlänglich seyn wird, weiter zu denken. In der Auferstehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menschwerdung, doch mit folgendem

[1] Röm. 5,17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorlesung in der Einleitung in der Philosophie der Mythologie, besonders S. 568. D. H.

II,4,219

Unterschied. Der *Mensch*gewordene *verbindet* mit sich den h. Geist, aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert (in der völligen Exspiration), wird der h. Geist zum Geist *Christi selbst*, und ist nun das Auferweckende des Menschgewordenen, daher ist Christus *in Kraft des h. Geistes* ebensowohl gestorben als auferstanden[1], und es ist der Geist, d.h. die *ganze* Gottheit (½ äüîá ôï™ ðáôñüò, Röm. 6,4.). die ihn erweckt hat. Damit dieß geschehe, darum mußte auch Christus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zustand der Exspiration aller Selbstheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeschiedener Geist war. Nach der Auferstehung ist der *Mensch* Christus *für sich allein* der *ganzen* Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, von dem gesagt ist, daß er die äüîá ôï™ èåï™ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt. Da diese äüîá im Menschen Christo wiederhergestellt, so ist sie durch ihn auch dem Menschen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der *allgemeinen* Auferstehung. *Wir* sind in ihm gestorben, so werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns *wirklich* in die Gemeinschaft seines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft *mit* ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm gestorben sind[2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, sondern, da sie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, so daß der Moment des Todes für sie ein bleibender ist, sich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Factum dieser ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geschichte. Thatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchen die höhere, d.h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer diese Thatsachen hinwegnimmt, verwandelt sich die Geschichte in eine *bloße* Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, ist mit jenen Factis zugleich

[1] Röm. 8,11. (vergl. 1,4) und Hebr. 9,14.

[2] Röm. 6,5. 8. 11, cf. 2 Tim. 2,11. Offenb. 14,13.

II,4,220

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erscheint die

Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhangs mit jener inneren göttlichen, transscendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die *wahre* Geschichte, die Geschichte êáôE dĩï÷Þí ist! - Außer dem Zusammenhang mit *dieser* ist zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verstand der Geschichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geschichte, die Geschichte ansieht, sieht sie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereignisse einer an Begebenheiten reichen Zeit ansieht, während er von dem eigentlichen Zusammenhang, der *inneren* Geschichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt ist, die an der Quelle der Ereignisse selbst gestanden haben. Die äußere Geschichte nicht *aufzulösen* in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen seyn einer - Philosophie der Offenbarung. Daß solcher Thatsachen, durch welche der innere Zusammenhang äußerlich hervortritt, nur *wenige* sind, dieß kann wohl keinem denkenden Geist ein hinlänglicher Grund scheinen, sie in Zweifel zu stellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zusammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles *bloß* äußerlich, blindlings zusammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl lassen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig scheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zustand Christi *nach* der Auferstehung oder von der Auferstehung an bis zu seinem Hinweggang aus der sichtbaren Welt erklärten. In der That sind darüber verschiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf sich zu erklären, nicht darum, daß es schlechterdings unmöglich wäre, sondern weil das, wofür in menschlicher Erfahrung (und hier ist von einem Erfahrungsgegenstand die Rede) kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann. Sollten wir z.B. über die Beschaffenheit des in der Auferstehung verklärten und verherrlichten

II,4,221

(d.h. keiner ferneren Auflösung unterworfenen) Leibes Christi etwas aussprechen, so hieße dieß unserer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apostel sagt[1], daß Christus einst unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe: wir müßten also zunächst fragen, worin die künftige Verklärung unsers eignen Leibes bestehe, oder wie dieser beschaffen seyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum ist. Das Vergangene wird gewußt - das Zukünftige geglaubt. So viel aber ist gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelassen und in Christo gebilligt ist, kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte - nach der Intention der ersten Schöpfung sollte alles *in* Gott beschlossen seyn, weil aber das, was ursprünglich seyn sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt, daß der Mensch, der innerlich rein geistiges Wesen, auch *äußerlich* ein rein geistiges Wesen werde.

Darin unterscheidet sich die christliche Ansicht von allen bloß rationell-philosophischen *kahlen* Unsterblichkeitslehren, daß diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daseyn des Menschen zugeben oder behaupten, daß sie gleichwohl diesem Daseyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen, besonders wenn sie dieses Daseyn völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig ist, daß, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt hat und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand ihm sich verkläre, Aeußeres und Inneres einst in Einklang gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geistigen Leibes, eines óþìáôïò ðíåõìáôéêï™ annimmt, wie es von dem Apostel (1 Cor. 15,44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, angemessenere Auseinandersetzung verbunden seyn wird, als es in der

[1] Phil. 3,21.

II,4,222

ursprünglichen Einheit möglich gewesen wäre. Der Mensch, der die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an den er erschaffen war, wäre - verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen - übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal *Mensch* in dem jetzigen Sinn geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er *als* Mensch und ohne diesem, dem Menschlichen, an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist, zu entsagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Seyn bestimmt waren. Nur in einer solchen Zukunft, einem solchen *Ende* des menschlichen Seyns kann das menschliche Bewußtseyn Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christo, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis (was gewöhnlich das jüngste Gericht heißt), nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach diesen Erklärungen wird es uns verstattet seyn, sogleich zu dem letzten, bleibenden Zustand Christi fortzugehen, den man den Zustand der Erhöhung zu nennen gewohnt ist, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieser ganzen Untersuchung uns das erste Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranstellen. Nach dieser Stelle hat also der, welcher dí ìïñö† èåï™ war, und *sofern er in dieser* - also nicht mehr èåüò wie dí Pñ÷†, im Anfang war -, dieser, sofern er in bloßer *Gestalt* Gottes war, hatte sich dieser Gestalt entäußert, indem er Mensch wurde - nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entstandenen oder vorhandenen Menschen, sondern indem er *selbst* menschliche Natur und Wesen angenommen. Aber er wurde Mensch, nur um Gott *gehorsam* zu seyn bis zum Tode. Die *Folge* nun dieses Gehorsams bis zum Tode ist, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d.h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, alle überirdischen, irdischen und unterirdischen Gewalten (Phil. 2,10).

Es ist leicht einzusehen, daß hinsichtlich dieser Erhöhung Christi dieselben Schwierigkeiten seyn werden, die sich in Ansehung der Erniedrigung

II,4,223

gefunden haben. Nämlich, es fragt sich auch hier, *was* das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung gewesen. Nun ist aber von selbst einzusehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Christi so wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig ist. Es bleibt also nach der gewöhnlichen Vorstellung nichts anderes übrig, als zu sagen, das Subjekt des einen wie des anderen sey der Mensch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menschwerdung selbst die Erniedrigung ist, und nicht der schon Mensch Gewordene sich erniedrigen kann. Hier helfen sich die gewöhnlichen Theorien damit, daß sie sagen: die Erniedrigung des Menschen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenschaften bestanden, die ihm durch seine persönliche Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenschaften schon brauchen durfte, so schiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menschen zu seyn). Die Erhöhung könnte dann consequenterweise nur darein gesetzt werden, daß der Mensch in den vollen *Gebrauch* dieser Eigenschaften eingetreten sey. Da er aber nach der ersten Annahme den Gebrauch dieser Eigenschaften sich selbst und freiwillig versagt hatte, so hätte das, was Gott bei seiner

Erhöhung gethan, bloß darin bestehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieser Eigenschaften verstattet hätte. Da sind aber die Ausdrücke des Apostels: äé’ êár ¿ èå’ò (= Vater) ášô’í ›ðåñýøùóå - für eine bloße *Erlaubniß* oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer schon *hat* - worauf die Erhöhung Christi bei jener Erklärung hinaus liefe -, dafür wären Ausdrücke wie dieser und viele andere des Neuen Testaments viel zu stark. Ebensowenig will sich dazu schicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechischen d÷áñßóáôï steht (aus Wohlgefallen geschenkt, um ihm Gunst zu beweisen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, sich dessen zu bedienen, was man schon *hat*. Auch von diesen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorstellung, die sich auf diese Art bis ans Ende bewährt. - Dasselbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar *vor* der

II,4,224

Menschwerdung weder Gott noch Mensch genannt werden kann, dasselbe Subjekt, das in seiner Substanz oder Eigenheit sich Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht hat, und in dieser Unterwerfung ausharret bis zum Tode, dasselbe Subjekt ist *nun* in seiner Eigenheit, *in* dieser, seiner Substanz erhöht, d.h. von Gott (von dem Vater) als *Herr* anerkannt, als õj’ò èåï™ dí äõíÜìåé (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar dî PíáóôÜóåùò íåêñ§í, d.h. *seit* der Auferstehung von den Todten; es ist erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d.h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen. Dieß ist der *Lohn* Christi - (mittelbar, wie *Sie* wohl sehen, ist es eine Folge seiner durch den Fall des Menschen erlangten Selbständigkeit gegen Gott, die er aber nicht sich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieser Selbständigkeit gegenüber zu stehen) - dieß ist also der Lohn Christi, daß er nun ein *Recht* hat, außer Gott in eigner Gestalt zu seyn; nämlich *jetzt* ist er nicht *ohne* den göttlichen Willen, sondern er ist *mit* dem Willen Gottes außer ihm, und *in diesem außer*-Gott-*Seyn* mit aller Herrlichkeit bekleidet. *Diese* Gottheit, die er als *specielle* Person hat, ist die Folge seiner freiwilligen Erniedrigung: äé’ êár ¿ èåüò ê.ô.ë.

Nur mit dem Ganzen unserer Ansicht lassen sich die verschiedenen Aussprüche über die Erhöhung Christi so vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z.B. wenn Petrus in seiner Rede an die Juden (Act. 2,36) sagt: Fest also erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Gesalbten, ×ñéóôüò (d.h. zum König) gemacht hat, *diesen* Jesus, den ihr gekreuzigt habt - Er hat ihn zum Herrn gemacht, diesen selben Jesus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach seinem Tode nicht aufgehört hat *Mensch* zu seyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der *Mensch geblieben* ist. Eines solchen Mittlers aber bedürfen wir (ich sage: *bedürfen wir* - er *war* nicht bloß, er *ist* ewiger Mittler - eben *in* dieser Menschheit, die das ewige

II,4,225

Zeugniß seines gänzlichen Gehorsams gegen Gott ist, besteht nun sein außer-Gott-, sein bei der innigsten Einheit zugleich gegen Gott selbständig-Seyn; denn nur der kann Mittler seyn, der gegen *beide* Theile unabhängig ist[1]. Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, er ist außer dem Menschen und unabhängig von dem Menschen durch seine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn *gemacht*, könnte nicht von dem gesagt seyn, der nicht dí Pñ÷†, im Anfang èåüò, Gott war, es könnte aber ebensowenig gesagt werden von dem, der nie anders als *in* Gott begriffen, im göttlichen Leben verschlungen gewesen. Wohl aber konnte es von dem gesagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott selbständig gesetzt war und

unabhängig von ihm seyn konnte, statt dessen sich erniedrigte und Gott unterwarf: dieser konnte zu jener Herrschaft und Herrlichkeit *erhöht* werden, die er nicht sich anmaßen, nicht begierig an sich reißen wollte. Christus selbst betrachtet nach Matth. 28,18 seine Herrlichkeit, seine Gewalt und Herrschaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in *dem* Sinn ursprüngliche, wie es die des Vaters ist. Was aber die Lehre der Apostel betrifft, so erinnere ich an die schon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8,6: FÇìsí åpò èå'ò ¿ ðáôÞñ, wir haben Einen Gott, den Vater, *aus* dem alles ist, und wir in ihm, und *Einen* Herrn (åpò êýñéïò) Jesus Christus, *durch* welchen alles ist. Hier ist der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterschieden, der nicht Gott, sondern der Herr (êýñéïò) genannt wird, als der, dem *äußerlich,* nämlich außer Gott (in der sichtbaren und unsichtbaren Welt) alles vom Vater untergeordnet,

[1] Christus war Mensch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichsam gezwungen, den Menschen in ihm anzunehmen. Als des Menschensohn wollte er auferweckt seyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Mensch, aber *diese* wollte nicht anders als in Menschengestalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3,18 ist dieser: geistig oder im Geist schon belebt (wenn auch noch nicht sichtbar), so daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferstehung des Leibes schon hatte. Die Fortdauer des Geistigen (der Seele) nach dem Tode ist schon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferstehung. Sollte in dieser Folge nicht A^3 gesetzt werden, so ginge es nicht zu A^2 fort. Also war Christus schon vor der Auferstehung æùïðïéçèåßò (ô²) ðíåýìáôé. (Randbemerkung.)

II,4,226

übergeben ist; er heißt êýñéïò, denn zum Herrn kann einer auch *gemacht,* das Seyn, das er beherrscht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum ursprünglich Besitzenden des Seyns kann niemand *gemacht* werden. Der Sohn ist der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das åpò êýñéïò sagt also freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationalisten es erklären wollen, es bedeutet wirklich *Weltherr,* wie Paulus an derselben Stelle (V. 5) die falschen Götter auch êõñßïõò und èåïýò nennt (nämlich die für èåïß gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verstehen sind, sondern wirkliche weltherrschende Potenzen; eben diesen ðïëëïìò êõñßïéò, diesen *vielen* Herren setzt er den åpò êýñéïò, den Einen Weltherrn Christus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als *wirklicher,* nicht bloß als scheinbarer Gott (ëåãüìåíïò èåüò), aber doch nicht als ¿ èåüò oder åpò èåüò erklärt wird, was in der Unterscheidung vom Sohn und vom Geist der Vater allein ist. Derjenige, der zum Herrn *gemacht* wird, dieser konnte doch nicht *substantiell* Gott, er konnte *substantiell* nur außer Gott seyn, und nur eben dieser war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieser *mußte* solches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Christus nach seiner Auferstehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, sagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Person von sich redend: Mußte nicht Christus solches leiden und auf solche Weise in seine Herrlichkeit eingehen; er sagt nicht: mußte der *Mensch* Jesus nicht solches leiden, sondern: mußte nicht *Christus. Nur* der, welcher dí ìïñö† èåï™, gegen Gott selbständig geworden war, nur dieser *konnte bloß* auf diesem Wege - dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode - zu seiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott selbst nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um seine Herrlichkeit überhaupt, sondern um die Herrlichkeit, die er mit dem *Willen* und der Zustimmung des Vaters selbst hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet sich im Briefe an die Hebräer (2,10). Es *ziemte* dem, um dessen willen alle Dinge sind und durch den alle Dinge sind (Gott), es

II,4,227

gehörte sich, daß dieser den Herzog (den Anführer) unserer Seligkeit (Pñ÷çã'í ôyò óùôçñßáó) durch

Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt sich also erst eigentlich das Leiden Christi. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine ìïñöxí èåï™ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur *der* war in der *Nothwendigkeit,* sich dieser Herrlichkeit zu begeben, sie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit *mit* Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem solchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt sich dieß alles sagen, von keinem andern.

"Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", mit diesen Worten scheidet Christus von seinen Jüngern. Glücklich, wer dieses Wort in seiner ganzen *Wahrheit* begreift, d.h. der ebensowohl einsieht, daß Christus alle Gewalt *hat,* als daß sie ihm *gegeben* ist, d.h. daß sie ihm als für-sich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben ist. Wer Christus *in* seiner Substanz, *als* besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er *Ist, der* ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit. Und so, indem, wie der Apostel sagt, Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist jenes höchste Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung schon *war,* das Verhältniß, das *dort* nur der höchste Gedanke erreicht - das Geheimniß der Schöpfung selbst ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als *unmittelbare* Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die *gegenwärtige* Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch *diese* (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine *verborgene* ist, so liegt eine letzte, eine *offenbare* und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft.

[II,4,228]

Dreiunddreißigste Vorlesung.

An dem jetzt erreichten Punkt ist wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst und seine Geschichte, nicht die bloß äußerliche seiner Thaten und Leiden während der Zeit seiner sichtbaren Menschheit, sondern die höhere, in welcher sein Leben als Mensch selbst nur *Uebergang,* und daher nur *Moment* ist. Unmittelbar Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner *historischen* Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der *über* sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinausreicht. Dennoch ist der Inhalt des Christenthums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog (sich nichts aus ihr machte), sondern sie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Christus hat eben dadurch erlangt, in von *Gott* selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als *Erbe* des Vaters, dem dieser alles Seyn überlassen, zu herrschen bis zu jenem in der fernsten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apostel Paulus

II,4,229

gesehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle seine Feinde, alles Gott Widerstrebende überwunden, das *Reich* (das bis jetzt beherrschte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, auch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater ebensowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die *vollkommene* Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohn und dem alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geist gesetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu diesem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieser Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Christenthums. Doch wird es nicht unpassend seyn, noch einen Blick auf diese Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die *Art* derselben zu bemerken.

Denken wir uns einen streng rationalistisch Erzogenen, der von dem Christenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich diesem gegenübergestellt, so wird er unvermeindlich die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, gerade so und nicht anders als er in gleichem Falle sich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn diese fremder anlassen als jene. Nun zeigt sich aber zwischen beiden *der* bedeutende Unterschied: in Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben daß sie in einer gewissen Zeit, unter gewissen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden sind. Aber wir finden keinen Grund, den *Personen*, welche Gegenstand dieser Vorstellungen sind, eine *historische* Wahrheit zuzuschreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorstellungen, sondern die wirklich theogonischen Potenzen sind, die in dem mythologischen Proceß wirken, wenn wir auch aus diesem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, so werden dadurch die Götter doch nicht zu historischen Personen. Aber Christus ist keine bloße *Erscheinung*, er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und

II,4,230

gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer andern geschichtlichen Person beglaubigt. Die Erscheinung des Christenthums fällt so weit in die Zeit der beglaubigten Geschichte herein, daß es meines Wissens in Deutschland noch niemanden eingefallen ist zu leugnen, daß überhaupt ein solcher Christus existirt habe. Wäre gegen die historische Wahrheit seiner Person ein Zweifel *möglich*, *dann* möchte man etwa versuchen, das Christenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologischen Processes darzustellen, ohne daß ein Unterschied wäre zwischen Mythologie und Offenbarung. In diesem Falle könnte man etwa sagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologischen Processes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beschlossen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewußtseyn zur Vergangenheit werden müssen, damit die vom menschlichen Bewußtseyn bis dahin ausgeschlossene, im Heidenthum als zukünftig vorausgesehene *dritte* Potenz wirklich herbeikäme, und so nach Wiederherstellung der ganzen ursprünglichen Einheit dem mythologischen Proceß oder dem Heidenthume erst sein völliges Ende gemacht werde. Begreifen lasse sich, daß dieser Theil des Processes in denjenigen Theil der Menschheit habe fallen müssen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem diese höhere Scene der mythologischen Vorstellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet gewesen, diese höhere Vorstellung mit unwiderstehlicher Macht das Heidenthum, das eben um diese Zeit schon die unverkennbarsten Symptome seiner völligen Erschöpfung gezeigt habe, an sich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu besiegende Welt sich verbreitet habe. Die Juden seyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erste Empfängnißstätte dieser neuen Vorstellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand versucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre sie nicht ganz *unmöglich* gemacht durch den einzigen Umstand, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist,

eine Persönlichkeit, die nicht bloß erschienen, sondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Mensch

II,4,231

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es sich nicht darum, eine subjektive Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe also nur noch etwa übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Historische seiner Person auf ganz subjektive Weise historisch erklären zu wollen, daß man sagte: die Person des Religionsstifters sey von seine Anhängern mythologisch behandelt, mit *Mythen* umgeben und verherrlicht worden. Indem ich diesen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren so viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich diesen Ausweg nicht erst durch die jüngsten Versuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philosophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erstenmal und seitdem wiederholt ganz in derselben Weise vorgetragen habe, wie ich sie jetzt hier vorgetragen. Wollen *Sie* nun die chronologischen Data vergleichen, so werden *Sie* einsehen, daß die Philosophie der Offenbarung mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche später erst hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rücksicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie und einfach eine *gegebene* Philosophie als unumstößlich (wofür sie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir sehr wohl bekannt ist) voraussetzend, von ihr - oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

II,4,232

Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. Solang sie daher versichern, es sey in der Philosophie, wie man im Sprichwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz ihrer Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden; denen ist sie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. - Meine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind von einer großen Zahl Zuhörer besucht und durch nachgeschriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entferntesten Gegenden auch über Deutschland hinaus verbreitet worden. Es wäre also zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen schon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypothese selbst betrifft, die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu (an die nicht bloß ich, sondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben[1]), so wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder

wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden. Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in bessern jüdischen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Hauptinhalt seiner Lehre er selbst - seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sey. Aber wie diese Lehre von den Juden

[1] Ein Aufsatz, in welchem der Verfasser noch in seinen Universitätsjahren die *Kindheitsgeschichte Jesu* mythisch behandelte,befindetsichnochim handschriftlichen Nachlaß desselben. D. H.

II,4,233

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufheben, sowie er sagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater sind Eins. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Messias sey, wurde ja von der immensen Mehrheit seines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann also, wenn man alles das *voraussetzt,* was von der Person Christi auch *unabhängig* von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A.T. sich ableiten läßt - ja, wenn man erst annimmt, er habe für das gegolten, wofür *wir* ihn erkannt haben: *dann* wohl, aber auch *nur* dann ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entstanden seyen, die jetzt in den Evangelien stehen, und die man etwa dogmatische Mythen nennen könnte. Aber eben diese Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Erzählungen und von den Evangelien schon vorauszusetzen, und man würde sich dann nur um so mehr geneigt und gestimmt fühlen, den Ursprung der Evangelien und die freieste Kritik derselben gleichgültiger zu betrachten. Denn Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, sie wird durch sie nicht erst begründet, sondern geht ihnen voraus; nicht *sie* sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi - mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben - ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie gesagt, nur *Erklärung* des Christenthums verlangen wir, wir sind weit entfernt von jeder dogmatischen Absicht, es ist uns um bloße Erklärung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu thun. Insofern müssen wir jedem, dem unsere Erklärung nicht zusagen sollte, freistellen, eine andere aufzustellen. Nur eine wirkliche

II,4,234

Erklärung ist unerläßlich. Denn das Christenthum ist einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es ist da, es muß, und zwar als historische Thatsache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von Ferne geleistet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa diese: die historische Bedeutung Christi beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe seyn müssen, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen am wahrhaftesten erschienen sey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht sollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner

Erklärung wissen wollen und sagen, man solle sich an der Gnade Christi einfältig begnügen, sie sich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforschen. Wenn diese für ihre Person sich mit einem solchen subjektiven Christenthum begnügt finden, so hat niemand ein Recht etwas gegen sie zu sagen. Höchstens könnte man sie an das erinnern, was der Apostel sagt, daß in Christo *alle* Schätze der Erkenntniß verborgen sind, unstreitig doch nicht, daß sie, wie bisher am meisten von denen geschehen, die aus der Frömmigkeit ein Geschäft machen, ungehoben bleiben. Ferner sollten solche wenigstens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Christenthum auch für andere in der Welt ist, die nun einmal *so* geartet sind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß sie - selbst zu einer unbegriffenen *Gnade* kein Herz fassen können, ferner, daß das Christenthum nicht bloß von einzelnen erkannt seyn will, daß es Anspruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wissenschaft zu Theil werden kann, denn wissenschaftlich klare Einsicht allein ist es, welche die verschieden geartetsten Menschen zusammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Christenthum bloß *aus sich selbst* erklärt, wie wir die Mythologie aus sich selbst erklärt haben. Das Christenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erscheinung, selbst den Schlüssel seines Begreifens; dieser liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwischen den höchsten Ursachen zugleich ein Verhältniß der Succession.

II,4,235

Ist nun der wahre Inhalt des Christenthums die Person Christi selbst, so, scheint es, hätten wir das Christenthum vollständig begriffen. Ein einziges der großen Ereignisse des Lebens Christi haben wir nicht berührt; das Unsichtbarwerden Christi, seine Erhebung von der Erde nach der Auferstehung, die sogenannte *Himmelfahrt*. Nun sollten wir uns allerdings wohl auch über diese erklären. Dieß könnte auch geschehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Ansichten voraussetzen, noch auch sie hier erst entwickeln. Es wäre z.B. nöthig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargestellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltsystem - nicht der formelle Theil desselben, der sich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unsers Planetensystems bezieht, sondern der mehr materielle Theil derselben -, es beruht namentlich diese Erstreckung des körperlich Ausgedehnten, dieser räumlichen Spannung, in welcher sich die Körper unsers Planetensystems gegeneinander befinden, es beruht diese Erstreckung ins sinnlos Ungemessene, als ob sie sich von selbst verstünde - es beruht diese ganze Lehre auf Voraussetzungen, die nichts weniger als eine strenge Kritik aushalten möchten. Z.B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Existenz, und also auch eine nothwendige Form der Anschauung geworden ist, so wird von *diesem Punkt aus*, also *relativ* das ganze Weltsystem im Raum erscheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze *wirklich* im Raum sey, und Distanzen, die uns als räumliche erscheinen, nicht auch bloß ideale Verhältnisse und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Mensch ist, der die außergöttliche, und also auch eine räumliche Welt gesetzt hat und immerwährend setzt, so ist nicht zu denken, daß diese Wirkung anders als *relativ* sich über das System hinaus, mit welchem *er* in Zusammenhang steht, erstrecken könne. Der Himmel ist gerade das, wovon der Mensch durch seine jetzige Existenz geschieden ist. Wenn man nun aber fragte,

II,4,236

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen sey, daß Gott an diesem eingeschränkten und

untergeordneten Theil mehr gelegen sey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht existent behandelt, so will ich darauf einfach wieder mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.[1]

Für intelligente Zuhörer (und auf solche habe ich gerechnet) möchte also hiemit genug gesagt seyn.

Wäre nun also mit dem Bisherigen das Leben Christi umfaßt, so scheint mit dieser Entwicklung auch unsere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Person Christi haben wir auch das Werk *Christi* zu betrachten. Dieses Werk aber ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch ist Christo nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan seyn *wird*, sagt der Apostel in der schon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenso wir selbst "sind noch nicht, was wir seyn werden". Nur die Freiheit, *Macht* und *Möglichkeit* ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, *Kinder* Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen. Ohne sein Hinweggehen, wie er selbst sagt, würde der letzte und höchste Vermittler nicht kommen (ðáñÜêëçôïò heißt auch der Vermittler, weil der Geist in Bezug auf Christus ein Têëïò ðáñÜêëçôïò genannt wird[2]), und nur erst wenn *dieser*, ist die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt sich das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, das uns in unserer langen Untersuchung geleitet, daß das Frühere *gehen*,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Ansicht vom Weltsystem (welche das Kopernikanische System *voraussetzt*) die 18. Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16,7. 14,16.

II,4,237

d.i. Raum geben muß, damit das Folgende *komme*, und *so*, indem der Mensch bis zu Christi Erscheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmischen oder außer Gott gesetzten, insofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrscht wird, war der Tod Christi, und da dieser nur die Folge seiner Menschwerdung, war die Menschwerdung nur das *Gehen* jener vermittelnden Potenz, die sich in die Menschheit herabließ, nur um durch ihren Tod *sich* als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf diese Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz (ô’ ðíå™ìá ôï™ êüóìïõ), sondern der heilige Geist, der Geist aus Gott ist. Hier erscheint in ihrer letzten und höchsten Gestalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succession von Persönlichkeiten beruht. Jede folgende Person erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, so Christus, welcher den Vater, und der Geist, der Christum verklärt: "Derselbige wird mich verklären". Wegen dieses Verhältnisses konnte Christus nur *in Kraft* des heiligen Geistes Mensch werden, und ebenso nur in Kraft des heiligen Geistes sterben, wie der Hebräerbrief (9,14) im Gegensatz zu der Reinigung im alten Testament sagt: Wie viel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht *durch den ewigen* (Glosse ist: heiligen) *Geist* unser Gewissen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah, wie er selbst sagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13,31): Nun ist des Menschen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach seiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln erfüllt ward.

Die erste, in die folgende Zeit sich erstreckende Wirkung Christi ist also eben diese durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geistes. Da mit dieser ***alle*** Spannung aufgehoben ist, so kann nun

erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtseyn bis jetzt unterworfen

II,4,238

war, wenigstens die nothwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte, genommen ist, wie im Brief an die Kolosser (2,15) gesagt ist: Er hat ausgezogen, d.h. ihrer Rüstung und Macht beraubt, die Pñ÷Üò und dîïõóßáò (die kosmischen Potenzen) und sie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumpf aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheser (3,10) gesagt ist: Den Pñ÷ásò und dîïõóßáéò *im Himmel* (der Himmel ist die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) ist kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und sein von Anfang der Welt verborgen gewesenes Geheimniß. *Er* selbst Christus ist zum Haupt, d.h. zum Herrn, erhöhet jeder Pñ÷Þ und jeder dîïõóßá, wie in demselben Brief (Eph. 1,21) gesagt ist: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel setzte, hat ihn erhöhet über *jede* Pñ÷Þ und dîïõóßá und äýíáìéò und êõñéüôçò und über jeden *Namen,* der genannt werden mag nicht allein in diesem (mit Christo zu Ende gehenden), sondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten also auch nach Christi Zeit sich aufthun mögen, sie sind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den Pñ÷ásò, dîïõóßáéò u.s.w. zu verstehen sey. *Sie* sehen selbst, diese Pñ÷áß sind das, was wir Principien, die dîïõóßáé das, was wir Potenzen genannt haben, hier sind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmische gemeint. Gegen diese hat Christus die Menschheit frei gemacht, denn in ihm, in seinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es ist aber anzunehmen, daß unter den Pñ÷ásò oder dîïõóßáéò oder äõíÜìåóé nicht bloß die drei Urprincipien verstanden sind. Denn gleichwie diese in der *Natur* sich abstufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines solchen Reichs wieder seinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrscher hat (in einem fortschreitenden Proceß wechselt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demselben wirkenden und wirksamen Potenzen), so ist auch in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Bewußtseyns durch die Spannung eine Unzahl solcher Herrscher gesetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußtseyns

II,4,239

sich geltend machen können. Die Pñ÷áß und dîïõóßáé sind also die Mächte, die sich für das Bewußtseyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerspruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als *reelle* Mächte ansieht, die eine *wirkliche* Gewalt über das Bewußtseyn erlangt hatten. Aber auch nur in *Freiheit* gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugesetzt wird, abthun wird ðÓóáí Pñ÷xí êár ðÓóáí dîïõóßáí êár äýíáìéí, d.h. wo *alle* außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äußere Gesetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. *In Christo* starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte allein auf der *Spannung,* in der er selbst nur ein exoterisches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmischen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz selbst als *natürliche* sich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit schnellen Schritten an zu verwelken und gleichsam abzusterben. Seit dieser Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu seyn; es besteht nur noch als caput mortuum, als sich selbst unverständliches

Residuum eines Processes, der nicht mehr *existirt.*

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von seinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieser von seinem Vater Epitherses erfahren. Dieser sey einst auf einem mit Fracht und vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sey Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paxen (Inseln des ionischen Meeres zwischen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meisten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegessen und getrunken haben, habe

II,4,240

sich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sey ein Aegyptier gewesen und den wenigsten der Mitschiffenden dem Namen nach bekannt. Dieser habe zweimal geschwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommst (was dieses für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben ist. Zuerst nun seyen sie alle erschrocken und haben sich untereinander beredet, was zu thun sey. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windstille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan gestorben sey. Kaum aber sey die Stimme am Land erschollen, so sey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, sondern von vielen dorther gehört worden, vermischt mit Ausdrücken des Erstaunens. In Rom sey dieß, weil die Zahl der Mitsegelnden so groß gewesen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geschickt und sich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint seyn könne. - Da diese Geschichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen seyn sollte, so war es natürlich, sie mit dem Tode Christi in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der gestorben sey, wurde Christus selbst verstanden. Doch ist diese Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geschichte eine Bedeutung zugestehen, so ist der große Pan, der gestorben ist, das blinde, kosmische Princip selbst, das, seiner Natur nach ausschließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums insofern herrschte, als es nicht in seinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exspiration wurde es allerdings erst durch den Tod Christi gebracht. In Christo war auch der große Pan gestorben. Der Tod Christi, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmischen Gewalten als solche aufhob, war das gemeinschaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmischen Elementen unterworfen war.

II,4,241

Ganz entschieden betrachtet das Christenthum selbst sich als Erlösung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier ist daher der Ort zu der Untersuchung, mit welcher unsere ganze bisherige Entwicklung sich erst völlig abschließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie sieht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein sich nun die Schrift öfters über dasselbe ausdrückt, so ist doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen bestimmter und persönlicher gesprochen ist, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Ephesern (2,2) sagt: Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d.h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist). Dieser Fürst der Finsterniß wird anderwärts noch bestimmter der *Satan* genannt. Satan wird angesehen als das Haupt alles Bösen und ganz insbesondere des Heidenthums. Dieß ist denn

auch die streng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun sehen müssen, wie sie sich zu unserer Erklärung verhält. Zugleich aber ist die Rolle, die im N.T. dem Satan überhaupt zugeschrieben wird, eine so bedeutende, er wird so ganz als besonderer Gegensatz Christi betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieser großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derselben zu untersuchen.

Unsere Untersuchung zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Theil.

Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, daß das Menschengeschlecht durch Eingebung des *Satans* von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von *Natur* keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese Ansicht zu der von uns aufgestellten Erklärung? Es ist gleich einzusehen, daß von *einer* Seite beide übereinstimmen. Denn was durch unsere Theorie hauptsächlich widersprochen worden, daß die Mythologie eine *menschliche* Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum sey, eben

II,4,242

das widerspricht auch jene Ansicht. Indem sie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, stimmt sie mit unserer Erklärung insoweit überein, als sie eine *reelle*, eine von der Freiheit des Menschen unabhängige, ja eine diese Freiheit selbst gefangennehmende Macht in den Vorstellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit also, inwiefern sie die Mythologie von einer *reellen* Ursache herleitet, die Uebereinstimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt sich die orthodoxe Vorstellung unter dem Satan, inwiefern sie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt sich diesen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeschränkten individuellen, erschaffenen Geist, als einen ursprünglich guten Engel, der aus Hochmuth sich über Gott erheben wollen, sich ihm widersetzt habe, hierauf - von Gott ausgestoßen und seiner eignen Verkehrtheit überlassen - nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, besonders die Menschheit von Gott abzuziehen und sie von sich abhängig zu machen.

Für eine solche Vorstellung des Satans nun, wie *Sie* wohl sehen, liegt in unserer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entsteht also die Frage, ob für diese Vorstellung sonst oder anderwärts eine Begründung vorhanden sey. Es ist mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unserer Zeit eine neue Art von sehr eifrigen advocatis diaboli aufgestanden ist, die die gewöhnliche Vorstellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen gesucht haben. Für solche, die in der Wissenschaft auf Abenteuer ausgehen, läßt sich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorstellung. Ehe man jedoch dieser Ansicht mit philosophischen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt sich immer, ob sie historisch, ob sie auch nur in der Quelle, von der man sie herleitet, begründet sey. Zu Abschneidung alles Mißverständnisses will ich zum voraus bemerken, daß unsere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorstellung auf keinen Fall die Absicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu bestreiten, noch auch der Würde des Satans selbst etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil seyn, daß wir dem Satan eine noch

II,4,243

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuschrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorstellung gerade darum verwürfen, *weil* sie diese höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche setzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es ist von der Vorstellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erschaffener Geist ist, der zuerst von Gott abgefallen, hernach auch andere Geister und zuletzt den Menschen mit in diesen Abfall gezogen.

Vor allem und erstens habe ich zu erinnern, daß in dem *Namen* "Satan" schlechthin nichts speciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichst allgemeiner Bedeutung ist. Der Name ist bekanntlich aus dem Hebräischen, wo er eben nur *Widersacher* im *Allgemeinen* bedeutet. Mit dem Artikel ïèÈOÜä—ž bedeutet er freilich einen bestimmten Widersacher, den Widersacher êáôE dĩï÷Þí. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Persönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines *Geistes*, nicht aber nothwendig, daß dieser Geist ein individuell *erschaffener*, auch in seiner *Art* endlicher ist. Griechisch würde ïèÈOÜä— vollkommen richtig übersetzt durch ¿ Píôéêåßìåíïò. Ganz *allgemein* wird auch das Verbum satan gebraucht; z.B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn sich in den Weg stellt, ihm *zu widerstehen*, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräischen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: *aufhalten*, einer Bewegung sich entgegen oder ihr in den Weg stellen. Das hebräische Substantiv ist im Griechischen durch äéÜâïëïò übersetzt worden von äéáâÜëëåéí, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unser deutsches Teufel entstanden. Das griechische Wort wird aber ursprünglich auch ganz allgemein und sogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im ersten Kapitel des ersten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befestigte die Burg Davids mit starken Mauern und Thürmen und legte viel heidnisches Volk darein. Darauf wird von dieser Befestigung gesagt: êár dãÝíåôï åkò híåäñïí ôº QãéÜóìáôé, sie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d.h. zu einem Ort,

II,4,244

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; êár, heißt es nun weiter, dãÝíåôï åkò äéÜâïëïí ðïíçñ'í ôº EÉóñáxë äéáðáíôüò, d.h. sie wurde zu einem bösen Diabolos für Israel auf ewige Zeiten, etwas, das Israel im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird also das Wort äéÜâïëïò, und sogar von einer Sache gebraucht. - So viel von dem Wort.

Eine *zweite* Bemerkung, die ich gleich auf diese will folgen lassen, ist, daß in der That weder im A.T. noch im N.T. eine Stelle zu finden ist, wo gesagt wäre, daß der Teufel *erschaffen* worden, ein erschaffener Geist sey. Ich bitte *Sie* wohl zu bemerken, ich sage: ein *erschaffener* Geist. Denn daß er ein erst im Laufe der Dinge *gewordener* sey, dieß wird damit nicht ausgeschlossen, daß er kein erschaffener ist. Daß er ein erschaffener Geist sey, wird, *wo* ich mich darnach umgesehen, bloß aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, daß alles, was außer Gott *wirklich* sey, bloß ein *Geschöpf*, ein von Gott Erschaffenes seyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philosophie ganz richtig seyn, die sich ein Außergöttliches nicht *anders* denken konnte. Eine spätere Philosophie könnte aber diesen Grundsatz leicht nicht ebenso allgemein und so nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Christus in jenem mittleren Zustand *außer* Gott war, ohne ein Geschöpf zu seyn. Der Satan wird aber vorzugsweise als der Widersacher Christi gedacht, wie hinwiederum von Christus gesagt ist: åkò ôï™ôï döáíåñþèç ¿ õj'ò ôï™ èåï™, líá ëýów ôÜ hñãá ôï™ äéáâüëïõ, dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widersachers auflöse (als ein wahrer Ëýóéïò, das bekannte Prädicat des Dionysos) - ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch[1], indem er den persischen Dualismus darstellt, sagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrsche der eine Gott, 3000 der andere, der *die Werke des ersten auflöse*: ôN ôï™ eôÝñïõ Píáëýùí. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als *gleiche*

[1] De Iside et Osiride c. 47.

II,4,245

Vorstellung an. Wenn nun Christus in jenem Gegensatz nicht ein *Geschöpf* ist, sollte das ihm Entgegenstehende ein Geschöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeschöpfliches seyn, da es dann erst zu einer wahren *Macht* würde, wegen deren es der Mühe werth gewesen wäre, *so* Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Christus gethan und erlitten hat. Wir müssen offenbar einen würdigeren Gegensatz für Christum haben? Christus und Satan beziehen sich so aufeinander, daß die Bogomilen sogar den Satan den *älteren* Bruder Christi nannten[1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweisen ist, daß oder wann der Satan erschaffen worden, und auch eine *philosophische* Nothwendigkeit nicht besteht, ihn gerade als Geschöpf zu denken, so ist es freilich von der andern Seite dem alt- und neutestamentlichen Begriff, ja der Offenbarung schlechterdings entgegen, ein eigentlich böses *Princip* anzunehmen. Ein böses *Princip* wäre nämlich ein von Natur böses, ein von Natur, also auch ursprünglich Gott entgegengesetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigstens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem persischen System behauptet wurde. Ein böses *Princip* wäre nothwendig ein Gott gleich *ewiges* (*Deo* coaeternum). Dem widerspricht nun das A. und N.T. aufs entschiedenste. Also der Satan kann ebensowenig ein böses Princip seyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geschöpf zu seyn scheint. Die wahre Vorstellung des Satans wird also in der Mitte liegen zwischen diesen beiden Bestimmungen.

Ich stelle nun als *dritte* Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausspruch zu finden ist, aus dem sich die bloß geschöpfliche Eigenschaft des Satans erweisen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weise und mit Prädicaten gesprochen wird, die sich mit einer bloß geschöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und *seinen Engeln* gesprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetischen Buch[2], vielleicht bloß des poetischen Parallelismus wegen. Aber dem

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.
[2] Offenb. 12,7.

II,4,246

Satan wird ein *Reich* zugeschrieben gerade wie Christo, und zwar beherrscht er ein dem Reich Christi entgegengesetztes und widerstehendes Reich. Auch hier wird er also gewissermaßen auf gleiche Linie mit Christo, wenngleich als der Widersacher, gestellt, als der, dessen Reich und dessen Werke zu zerstören Christus gekommen ist. War die Gewalt des Satans ein geschöpfliche, so war es, dürfte man wohl sagen, in *keinem* Verhältniß damit, daß Christus, der eine entschieden übergeschöpfliche Natur ist, sich selbst den Leiden unterwarf, ihn zu besiegen. Gegen einen bloß *erschaffenen* Geist scheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorstellung, daß ein solcher Geist aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerspenstig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinstimmend finden. Milton und Klopstock haben sich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorstellung eine gewisse Erhabenheit zu geben, aber selbst der classisch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die sich mit einer solchen Vorstellung nicht reimen läßt. Er heißt: ¿ Tñ÷ùí ôï™ êüóìïõ ôïýôïõ, der Fürst dieser Welt. Christus selbst nennt ihn so. Der Apostel Paulus geht noch weiter. Ihm ist (2 Kor. 4,4) der Satan ¿ èå’ò ôï™ ák§íïò ôïýôïõ, der Gott dieser Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieser Welt gedacht werde, der *Gott* dieser Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geist genannt

werden. Ebensowenig könnte es von einem solchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer steht (2,14): Christus ist des Fleisches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er *durch* den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d.i. dem Satan: líá äéN ôï™ èáíÜôïõ êáôáñãÞów ôï ô' êñÜôïò h÷ïíôá ôï™ èáíÜôïõ, ôïõôÝóôé ôï äéÜâïëïí. Dieses ô' êñÜôïò ôï™ èáíÜôïõ h÷åéí von einem bloßen Geschöpf zu sagen, widerstritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z.B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte *Wille* gedacht würde, der in seiner

II,4,247

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseyns ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder *aufzuheben* droht, - jeder, sage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieser Wille zu verstehen wäre, von dessen Daseyn, von dessen höchst reellen Wirkungen, ja von dessen Macht über das menschliche Bewußtseyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbesondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, sage ich, wird gestehen, daß wenn unter Satan dieser Wille - jeder Wille aber = Geist, also *dieser* Geist - zu verstehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu stark und dem Gegenstand vollkommen angemessen seyn würden. Die Sprache Christi selbst und des N.T. überhaupt aber ist von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die *Sachen* selbst versteht, bekennen muß, überall dem Gegenstande und zwar auf das zarteste angemessen.

Aber es sind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher gestellt wird, sondern es wird ihm (dieß ist nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und *in* diesem eine Funktion zugeschrieben, die sich mit der gewöhnlichen Vorstellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N.T. Satan als vorzüglicher Urheber des Bösen und in*so*ferne als *Feind* Gottes beschrieben wird, so erscheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges, und insofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geist ist, so darf er immer als ein Princip ausgesprochen werden; nur dagegen, daß er als ein *an sich,* d.h. auch vor und außer der Schöpfung und demnach original- und demnach ewig-böses Princip angesehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erscheint, sage ich, als ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeschickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geschichtlichen Sinn einer Idee

II,4,248

eruiren will, muß man alles zusammennehmen und darf nichts ausschließen. Dort nämlich treten eines Tages die íéd"ÊìàÁ éð€a , Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter diesen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchstreift. Hierauf fragt Jehovah: Hast du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es ist seines Gleichen nicht auf der Erde, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse? - Dagegen nun Satan: Meinest du, Herr, daß Hiob umsonst Gott fürchtet? Hast du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit seiner Hände gesegnet und sein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taste an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angesicht absagen. Und was geschieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat sey in deiner Hand, nur an ihn selbst lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verlust seines Viehs und aller seiner Habe,

sondern aller seiner Kinder. In der Folge, da Satan beschämt zugestehen muß, daß Hiob derselbe geblieben, hört er nicht auf seine Gesinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah sagt: Ein Mann läßt alles für sein *Leben*, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an sein Fleisch und Gebein, was gilts, er wird dich verlassen. Und der Herr spricht wieder zu Satan: Gehe hin, es sey in deiner Hand, nur seines Lebens schone. Wie erscheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre. *Sie* sehen, wie tief, ja bis in die ersten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht ist, die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist. Selbst *neidisch* kann diese Macht genannt werden, wie Aristoteles

II,4,249

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d.h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene sinistern Wesen, die Hesiodos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den ÈÜíáôïò (den Tod), den Ì§ìïò (den allgemeinen *Tadler*, als *solchen* stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die *Ate*, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils - alle diese sinistern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort - nicht eigentlich als *selbst* böses, wohl aber als das Böse *ahndendes* und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, *insofern* Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das *Ende* des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein *allgemeiner* Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch *Er* ist ein geschichtliches Wesen, d.h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

II,4,250

also ist auch ihr Begriff selbst ein beweglicher, und *so* auch *Satan* - der Urheber des Widerspruchs, der allgemeine Veruneiniger -, durch den zuerst der Tod, die Zwietracht und das Böse selbst in die Welt kam - Satan ist ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende. - Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende sich stets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N.T., die Apokalypse, jene Vorstellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch

einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12,9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erscheint) und geworfen auf die Erde und seine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt ist das Heil und die Kraft und das *Reich* Gottes und die Macht ist seines Christus geworden, denn der *Verkläger* unserer Brüder ist hinausgeworfen, der sie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zusammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung gesagt habe. Es ist etwas im Menschen, das ihm immer sagt, daß sein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig sey, was er auch thue, das ihn beständig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, sucht ihn mit diesem zu veruneinigen. Satan ist der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott; jenes erregte Princip ist gleichsam der fortwährende Ankläger des Menschen bei Gott, der Gott unablässig an die Schuld des Menschen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypse spricht, ist dieses Princip von Christo durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Christi an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zustand der Welt und der Dinge hatte, ist ihm genommen, die Welt ist rein Gottes und seines Gesalbten, d.h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinschaft mit seinem Gesalbten. Also bis zu jenem letzten Ende, wo Christus aufheben wird alle Herrschaft und Gewalt, wo alle seine Feinde unter seine Füße gelegt sind, bis dorthin ist der Satan ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges Princip, dem gegeben ist, den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumph, in

II,4,251

welchen die von dem Geist des Widerspruchs fortwährend in Zweifel gestellte Sache Gottes hinausgeführt ist. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entschieden ist, dann hat der Satan sein Werk gethan, seine Mission und mit ihr seine Macht hat eine Ende. Bis dahin aber ist er eine große Macht, und die selbst zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig ist, die eben darum nicht verlästert, nicht verachtet werden darf, wie der Apostel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe schon bemerkt, es sey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerstrebende Princip immer mehr als das *böse* erscheine. So ist der Satan beinahe durchaus (*nur* als böse) in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in diesem Betracht auf gleicher Linie stehen. Aber *neben* dieser Ansicht tritt in andern Schriften aus dem apostolischen Zeitalter noch die ältere, ebenso wahre Vorstellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht ist, welche zu verachten oder zu lästern, man erzittern, deren Krisis oder Gericht Gott allein vorbehalten seyn solle. Solche zwar nicht gerade sich widersprechende, aber doch contrastirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans schon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt sich herschreibt (vom Princip des seyn und nicht seyn Könnenden, des seiner Natur nach Amphibolischen und Doppelsinnigen), von allen möglichen der am meisten dialektische ist. Die Freiheit von aller kosmischen Gewalt, die Lehre von der völligen Besiegung Satans durch Christus wurde besonders von dem Apostel Paulus verkündet; diese Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, schwachen Seelen verderblich geworden seyn, zum gesetzlosen Leben sie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu ersehen, wo von solchen schwachen Seelen[1] gesagt ist: Wenn sie den Befleckungen der Welt (der kosmischen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jesu Christi entflohen sind, aber wieder in diese verwickelt werden, so ist mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erste. Von eben diesen sagt derselbe

[1] Øõ÷ár PóôÞñéêôïé. 2 Petr. 2,14 (coll. 3,16) und 20.

II,4,252

zweite Brief Petri (2,10), daß sie sich nicht scheuen, die Majestäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüste, zu versinken[1], und welche selbst die *Engel* nicht zu lästern wagen, Gott das Urtheil überlassend (woraus zu ersehen, daß jene Majestäten widergöttliche Mächte sind). Aber das Bedeutendste ist, was von eben diesen gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit (Herrlichkeit schlechthin - ohne weitern Beisatz -) verachten - êõñéüôçôïò êáôáöñïíï™íôåò. Was ist diese êõñéüôçò? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu sehen. Die êõñéüôçò ist nichts anderes als der Satan selbst. Er ist die êõñéüôçò, weil er das Princip ist, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrseyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein *Besitzthum,* vermöge dessen einer ein *Herr* ist, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die selbst eine so hohe Macht als Michael ist nicht zu lästern und zu verdammen wagt, deren Gericht sich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinstimmend damit, daß dieses Princip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten.

[1] Ganz dasselbe sagt der Verfasser des Briefs Judä (V. 8), und stellt ihnen das Beispiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widersacher (dem äéÜâïëïò) stritt über den Leichnam Mosis, nicht wagte, eine Lästerung gegen ihn auszustoßen, sondern nur sagte: Der Herr strafe dich.

Es ist viel über diesen Streit, der zwischen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Mosis sich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt sich auf folgende Art etwas Bestimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan ist Urheber und daher überall auch Repräsentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) steht dagegen in der unmittelbarsten Beziehung auf den Messias und ist der Fürst des Volkes Israel, obgleich die Israeliten eigentlich nicht (wie nach jüdischer Vorstellung die übrigen 70 Völker) einer äýíáìéò oder dïïóóßá übergeben sind, sondern dem Herrn allein. Michael ist *aber* nur darum der Fürst Israels, weil er *statt* des Messias ist, dieses wahren Königs, den Israel erwartet, wie ihn denn selbst in Bezug auf die letzte Zukunft Christi, auf die Zukunft zum Gericht, der Apostel Paulus in eben dieses | *[S. 253]* Verhältniß zu Christus setzt, wenn er sagt (1 Thess. 4,16): Christus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der also hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgesetzt nun, wird es deutlicher seyn, was jener Streit, der sich über den Leichnam Mosis zwischen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Gesetz Mosis enthält, wie wir gesehen haben, selbst noch kosmische, heidnische Elemente; insofern konnte ihn der Fürst der Welt ansprechen. Von der andern Seite aber sind diese kosmischen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Messias, und so sind sie durch den Messias selbst geheiligt. Insofern nimmt Michael als Repräsentant des Messias (des Christenthums) sich seiner an. Das mosaische Gesetz steht zwischen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich prosaisch unter dem ó§ìá ÌùõóÝùò nicht die Leiche Mosis, sondern sein Gesetzbuch verstanden; sprachgemäß könnte dieß etwa zugestanden werden; der Sinn bleibt derselbe). *Dieser* Streit stellt nur denselben Streit vor, der durch die gnostischen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Gesetz Mosis sey nicht von dem wahren Gott, sondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmischen Gott gegeben. Dieser Streit über den Leichnam Mosis kann darum nicht wohl eine jüdische *Erfindung* seyn, denn er setzt schon ein doppeltes Bewußtseyn voraus. Es ist eine der Vorstellungen, die sich bei dem ersten Losreißen des christlichen Bewußtseyns vom Mosaismus nothwendig erzeugten.

II,4,253

In dieser Vorschrift, der Satan solle nicht gelästert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böses, sondern ein zu der göttlichen Weltregierung selbst nothwendiges Princip sey. Dieß war auch durchaus jüdische Vorstellung. *Schöttgen,* welcher aus jüdischen Büchern Erläuterungen zu den christlichen gesammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (so wird das Geschlecht der bösen Geister genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöser genannt, der dem Satan fluche; es wird gesagt, daß ein solcher seiner eignen Seele fluche[1]. Nach bestimmten Aussprüchen ist also in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majestät (eine

êõñéüôçò) zu erkennen. Von einem bloßen Geschöpf konnte dieß nie gesagt werden.

Haben wir uns nun erst von dieser Würde des Satan überzeugt, so wird uns - und dieß mögen *Sie* als *vierte* Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen - zufolge dieser Ansicht auch die nach der gewöhnlichen

[1] 21,30. Die Worte heißen: dí ô² êáôáñÒóèáé Póåây ô'í óáôáíÒí, ášô'ò êáôáñÒôáé ôxí eáõôï™ øõ÷Þí.

II,4,254

Vorstellung *so* unbegreifliche Versuchungsgeschichte Christi begreiflicher. Heißt es nicht Christum tief herabsetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Versuchung durch ein Geschöpf ausgesetzt war? Dagegen ist es ganz begreiflich, daß Christus den Sollicitationen jenes Princips, dessen Werke aufzulösen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieses Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Mensch es seyn konnte, ausgesetzt war, ja nach dem göttlichen Gesetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgesetzt seyn *mußte*. Ein bloßes Geschöpf, ein creatürlicher Geist, der gegenüber von Christo keine wahre *Macht* seyn konnte, hätte sich *ihm* mit Versuchungen nicht nahen können. Dagegen ist es ganz begreiflich, daß der *Fürst* oder *Gott* dieser Welt, das *allgemeine* Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtseyn Christi sich nähern konnte. Satan wird sonst als tief und unergründlich listig dargestellt; wie ganz abgeschmackt aber müßte man sich *den* Satan vorstellen, der seiner Geschöpflichkeit sich bewußt von Christo verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d.h. ihm göttliche Verehrung erweise, was einem auch nur gewöhnlich *frommen* Israeliten zu Christi Zeit kein Geschöpf, wie hoch man es sich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Christus eben *durch* sein Kommen, durch sein Menschwerden schon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente *Macht* anerkannt, ja dem er sich durch die Menschwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte - freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu besiegen -, es war begreiflich, daß jenes Princip versuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Ist Satan ein *bloßes* Geschöpf, so sind die Worte absurd, die er zu Christus sagt, die Worte: Diese ganze Macht und Herrlichkeit ist mein, ich gebe sie, wem ich will! Ist aber Satan ein Princip, und zwar, das schon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), so sind diese Worte ganz consequent.

Keine Versuchung, die von irgend einem *Geschöpf*, auch dem mächtigsten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtseyn in Christo

II,4,255

reichen, da ja selbst für den Menschen das bloße Versuchtseyn durch das Geschöpf das Geringste ist. Ich darf mich als Mensch hoch genug gestellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geschöpf, sey es auch das mächtigste, zugänglich ist. Dieß gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er sagt[1]: Unser Kampf ist nicht ein Kampf gegen Fleisch und Blut, d.h. es ist nicht etwas bloß Geschöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegen die Pñ÷Üò, die dîïõóßáò (die reinen Potenzen sind aber nichts Concretes, in diesem Sinn Geschöpfliches), unser Kampf ist gegen die êïóìïêñÜôïñáò, die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, gegen die geistigen Principe des Bösen, ðñ'ò ôN ðíåõìáôéêÜ ôyò ðïíçñßáò dí ôïsò dðïõñáíßïéò - deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die universelle Welt ist, der Himmel. Und so mag sich denn hier unmittelbar noch eine *fünfte*

Bemerkung anschließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeschrieben wird, jener beständige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menschen, vor dem dieser gewarnt wird, daß ein solcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß sich nicht verträgt mit der Natur eines *bloßen* Geschöpfs, das, wie mächtig man es sich denke, gegen kein anderes Geschöpf, am wenigsten den Menschen, eine *solche* durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieser unablässige und allgegenwärtige Einfluß wohl sich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja *in* dem Menschen ist und jeden Augenblick ihm sich nicht nur vorstellen oder darstellen, sondern auch ihm sich insinuiren kann; denn Geschöpf wird von Geschöpf ausgeschlossen, nicht aber kann das Geschöpf ein allgemeines, kosmisches Princip ausschließen.

Diese letzte Bemerkung führt uns nun von selbst auf den andern, nämlich den mehr positiven Theil unserer Auseinandersetzung.

[1] Eph. 6,12.

[II,4,256]

Vierunddreißigste Vorlesung.

Haben wir in dem kritischen Theil gezeigt, daß die bestimmtesten Erklärungen, welche das N.T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinstimmen mit der gewöhnlichen Vorstellung, die ihn als ein *Geschöpf* denkt, so haben wir nun zu untersuchen, ob diese Aeußerungen besser übereinstimmen mit der Ansicht, zu welcher wir durch jene kritischen Erwägungen hingeleitet worden sind, mit der Ansicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geschöpf, sondern ein Princip sey, zwar nicht ein ewiges und in *diesem* Sinn unerschaffenes, aber doch ein *Princip*. Wir sagen, er ist nicht ein *bloßes* Geschöpf. Um uns hierüber auf das bestimmteste zu erklären, wollen wir folgende Momente unterscheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir sagten, es liege der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu Grunde - wir nennen es wieder B - dieses B also ist nicht selbst Geschöpf; denn vielmehr ist es, wie wir bewiesen haben, das principium *ex quo* jedes Geschöpfs, das ultimum ›ðïêåßìåíïí der Schöpfung. In *diesem* Sinn nun können wir das "*nicht* bloßes Geschöpf Seyn" (die relative Uebergeschöpflichkeit des Satan) *nicht* meinen und denken. Satan ist nicht das *reine*, das absolute B. Eben dieses B aber ist in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung - eigentlich ein aus sich selbst, aus seinen ursprünglichen Schranken gesetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

II,4,257

Könnens, in sich als Potenz, als A, zurückgebracht werden soll. Dieses nun *als* A gesetzte B, da es *weder* ursprüngliches A, noch *bloßes* B, sondern das als A gesetzte B ist - *als solches*, sage ich, *ist* es Geschöpf (ich bitte *Sie* dieß wohl zu bemerken: Geschöpf ist weder das ursprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A *ist* es Geschöpf) und zwar das höchste aller Geschöpfe, nämlich der Mensch. In diesem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) ist das B wieder in seiner ursprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es ist wieder = A, wie *vor* der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein *Anderes* von sich, das außer *Sich*

Gesetzte). Dieser Moment *unserer* Entwicklung entspricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d.h. eben das, was nachher Satan ist, als noch rein, als *nicht* gefallen, als in anerschaffener Herrlichkeit bestehend gedacht wird. *Innerhalb* des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfangen ist also jenes Princip wirklich Geschöpf. Jedoch der Mensch selbst hat durch unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur *innerhalb* dieser Schranken *geschöpflich* war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft herausgetreten. Und dieses zwar in Folge der Schöpfung in geschöpflichen Schranken gewesene, aber nun wieder aus diesen Schranken durch Schuld des Menschen herausgetretene Princip, dieses Princip ist nun wieder, als *selbst* schrankenloses und allem concreten Seyn *entgegengesetztes*, *reiner* Geist, es ist selbst allgemeines, universelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falsches Leben, eines, das nicht seyn *sollte*, aber doch *ist*, und einmal erregt, nicht wieder, wenigstens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von diesem, jetzt in seiner eignen Schrankenlosigkeit lebenden und höchst wirklich gewordenen Princip nicht anders sagen als: es ist *ein Geist*: Geist ist es wegen seiner allem Concreten jetzt entgegengesetzten Natur, *ein* Geist ist es aber, weil es doch nur ein bestimmter, nämlich allerdings nicht ein ursprünglicher, sondern ein bloß *gewordner* Geist (insofern *kein* Princip im

II,4,258

Sinn des Manichäismus), es ist ein gewordener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, aber jetzt ein es überschreitender, ja es *aufzuheben* drohender Geist ist, - dieses also durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip *ist* erst der Satan, wie jeder geneigt seyn wird zuzugestehen, der die Prädikate sich zurückruft, die das N.T. dem Satan beilegt.

Sie sehen, wie *so* vermittelt ist, daß Satan ein Gewordenes ist, das die Schöpfung *voraussetzt*, und in ***diesem*** Sinn etwas Creatürliches, und doch *nichts* Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu seyn.

Doch dieser Ueberzeugung stellt sich nun gleich ein mächtiger *Einwurf* entgegen. Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlaßt, Satan sey der Verführer der ersten Eltern gewesen. Dieser Einwurf löst sich indeß schon durch eine bloße genauere *Bestimmung* des Ausdrucks.

Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur so viel heißen: seine *reelle* Gewalt über den Menschen. Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine *reelle* ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings *nicht* erst durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung ist, war dem Menschen *unterworfen*, *Subjekt* des Menschen im eigentlichen Sinn. Aber dieses Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menschen gegeben, kann die ursprüngliche Doppelsinnigkeit - die Duplicität seiner *Natur* nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht *Seyenden*, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen *Belial*, hebräisch ìòÇiŽìÄa . Das Wort éìÄa” drückt die Negation aus, das Verbum ìòÇé

II,4,259

hat nach dem Arabischen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorstehen. Belijaal ist also id quod non prostat, non exstat, das, was seiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieses Princip aus diesem nicht-*Seyn*, aus dem An-sich hervorgetreten, seyend, exstant *geworden* war. Allein der *letzte* Sinn der ganzen Schöpfung ist eben, es *als* das nicht seyende zu erklären, und *als* dieses *ist* es auch erklärt im Menschen; denn der *Mensch entsteht* nur, indem jenes Princip zum nicht seyenden, aber eben dadurch zum Setzenden des Höchsten (des eigentlich seyn Sollenden) geworden ist. Aber es kann die Doppelseitigkeit seiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, sich erhebe. Diese Möglichkeit ist das schlechterdings nicht Auszuschließende, eben weil sie bloße Möglichkeit ist. Als *wirkliches* Princip ist es ausgeschlossen durch das rein menschliche Bewußtseyn und in diesem; als bloße Möglichkeit aber ist es eben das schlechterdings nicht Auszuschließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgesprochenen und auch kürzlich wiederholten Gesetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe gestellt und bewährt werden soll - zufolge dieses Gesetzes *muß* jene Möglichkeit nothwendig sogar dem Menschen sich darstellen, vorstellen; sie kann sich ihm freilich nur darstellen als etwas, das *nichts* ist ohne seinen Willen, das nur etwas, wenn sich sein Wille dazu schlägt - aber diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, an sich Ziehende, sie ist die falsche, trügerische Magie, von der der Mensch in seinem Innersten, d.h. in seinem Willen selbst, nicht frei ist. (Möglichkeit, Macht, Magie sind immer beisammen, und wir sehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefste sich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen ist.) Allerdings also dasselbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widersacher, als Satan des Menschen *erkannt* wird, verhält sich schon *vor* der Uebertretung als das *zu* dieser Uebertretung Veranlassung gebende, als das durch täuschende, falsche Magie den Willen des Menschen an sich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorstellung hinwegfällt, ist nur, daß dieses

II,4,260

den Menschen verleitende Princip ein schon selbst böser, also ein schon *früher* gefallener Geist sey. Nach *unserer* Ansicht ist jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines selbst begangenen Frevels, sondern in Folge seiner Natur, *seiner Natur nach* ist es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber seiner Natur nach böse zu seyn).

Daß nun aber *diese* Ansicht, und nicht jene andere, wörtlich sogar übereinstimmt mit den deutlichsten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N.T., wird sich bald zeigen; vorerst will ich nur unsere Ansicht mehr auseinandersetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widersacher des Menschen, dem Satan, den Feind des menschlichen Glücks oder der menschlichen Seligkeit versteht, so ist auch hier schon (bei der Verleitung) jener täuschende Geist der Widersacher, der Satan des Menschen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorstellungen der Griechen Ehrfurcht heischende Macht, die sie Nemesis nennen, wie auch von der Nemesis gesagt werden kann, sie sey jedem nicht bewährten Glücke feind, und sie führe eben deßhalb die Umstände herbei, durch welche dieses Glück auf die Probe gestellt werde, ob nämlich auch die ihm angemessene, d.h. die dieses Glückes *würdige* Gesinnung damit verbunden sey. Ich sagte: in *diesem* Sinn kann der Versucher des ersten Menschen auch als solcher schon ein Widersacher des Menschen genannt werden. Er ist der Störer seines ruhigen Glücks, Störer der ursprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß seyn, ohne selbst ein gefallenes Wesen zu seyn, er kann dieser Störer seiner *Natur* nach seyn und zufolge eines *allgemeinen* Gesetzes. Er ist zwar die das *Böse* im Menschen *ahndende* und es hervor, an den Tag zu bringen suchende Macht, insofern selbst die an dem Bösen - wiewohl nicht an dem Bösen an sich, sondern nur an dem hervorgebrachten, an dem *offenbar* gewordenen Bösen - sich erfreuende Ursache, und doch braucht er darum nicht *selbst böse* in dem Sinne zu seyn, daß er vorher selbst gegen Gott sich empört hätte; es ist nicht sein *gegenwärtiger Wille*, noch ist

es die Folge eines *vorhergegangenen*

II,4,261

Willens, sondern es ist seine Natur, das Verbotene, das nicht seyn Sollende in Möglichkeit zu stellen, damit das eigentlich Böse, das nur in der Gesinnung liegt, offenbar werde. Gestehen muß man übrigens, daß es in der menschlichen Natur liegt, die das Böse hervor, d.h. zur Offenbarung bringende Ursache selbst böse zu nennen. Aber dieß ist ein bloß *subjektives* Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich sich vorstellt, die an sich böse Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern "Söhnen Gottes" erscheinen, ja wie könnte Gott selbst ihm gestatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine so große Probe zu stellen, wie mit Hiob geschieht? Wenn aber, um ein früheres Argument *hier*, wo seine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der schon bestehenden Welt dem Satan vergönnt ist, dem Frommen Fallstricke zu legen, warum sollte ihm dieß nicht im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verstattet seyn - ohne also selbst böse im gewöhnlichen Sinn zu seyn - gleich den ersten Menschen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genöthigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Absichten Gottes selbst dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch *reinen* Zustand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans selbst, diese ganze Annahme (welche die Erklärung vom Ursprung des Bösen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieses Princip in *unmittelbarer* Folge der Schöpfung dem Menschen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in seinem reinen *An-sich* war (dieß kann jedoch, wie gesagt, nur als Moment gedacht werden, denn es ist seine Natur, das doppelseitige Wesen zu seyn, und dem menschlichen Bewußtseyn, dem es unterworfen ist, sich als seyn Könnendes, als Möglichkeit darzustellen, die für sich freilich nichts ist und nur wirklich seyn wird, wenn der menschliche Wille sich zu ihr schlägt) hier ist also jenes Princip, ohne gefallen zu seyn - denn es ist seine Natur -, Versucher und Verleiter des Menschen. Die Frage wegen der

II,4,262

Zulassung dieser Versuchung, in welcher nach göttlicher Voraussicht der Mensch erliegen mußte, und daher wegen der Zulassung des Bösen selbst ist bekanntlich eine der schwierigsten für die Theologie. Es ist aber ein großer Unterschied, ob diese Versuchung zugelassen ist einem *bloßen* und zwar selbst schon verworfenen *Geschöpf* oder einem *Princip*, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung selbst nothwendig ist, und in dessen schlechterdings nicht auszuschließender Natur eine gleichsam unüberwindliche oder doch erst durch eine *Folge* von Katastrophen und Wiederherstellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es seine Rolle in der Weltgeschichte fortspielt, werden wir später sehen). Es ist ein großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf, wie man annimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffenen Menschen mit in sein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, dessen einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen, die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen *muß*, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge.

Jene ganze Vorstellung also von einem erst heilig erschaffenen Engel, der sodann sich gegen Gott empört und und andere Geister mit in seinen Ruin zieht, darauf, schon von Gott ausgestoßen, von Neid gegen den Menschen beseelt, auch diesen zu verderben gesucht habe, diese ganze Vorstellung, scheint es

mir, müsse, und zwar im Interesse der Theologie selbst, aufgegeben werden, um so mehr, als mit der nun aufgestellten Ansicht allen Aussagen über den Satan vollkommene, ja bessere Genüge geschieht, als durch jene Vorstellung.

Zur Bestätigung des zuletzt Gesagten wollen wir nun weiter sehen, wie der Satan in den Urkunden vorgestellt wird in Bezug auf die Versuchung und die Verleitung des ersten Menschen. In dieser Beziehung heißt er die *alte Schlange*, ¿ –öéò ¿ Pñ÷ásïò (Apoc. 12,9), denn wie es eine leise, dem Menschen unmerkliche Bewegung ist, mit

II,4,263

der sich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, so ist auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe sich erhebend, dem Menschen sich darstellt, ihn gleichsam überfällt, und den nichts Ahndenden überrascht, eine leise, für den Menschen unmerkliche Bewegung - daher die so allgemeine Vergleichung dieses Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, selbst im Namen Proserpina noch sichtbar ist - der Satan heißt die *alte* Schlange, d.h. die seit unvordenklicher Zeit den Menschen verleitet hat *und den ganzen Erdkreis verwirrt* - in Irrthum führt - ¿ ðëáí§í ôxí ïkêïõìÝíçí ”ëçí - für uns, die wir diesen großen Irrweg des Menschengeschlechts durch alle seine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieses Prädikat keiner besondern Erklärung. In diesem Sinn also heißt es in der Apokalypse unmittelbar vor der Stelle, wo gesagt ist, daß das Reich nun ganz Gottes und seines Gesalbten sey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird ¿ äéÜâïëïò und ¿ óáôáíÓò (der doppelte Name ist, wie schon Grotius bemerkt, nicht umsonst, er bezieht sich auf Heidenthum und Judenthum, ¿ äéÜâïëïò heißt er als Verführer der Heiden, ¿ óáôáíÓò als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugesetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, also Juden und Heiden) - er ward geworfen auf die Erde und seine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieses aus dem Himmel gestoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Christenthums verlor Satan die religiöse Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem *Himmel* gestoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor *alle* Macht, sondern nur: seine Macht erhielt von nun an eine andere - eine irdische Bedeutung. Was kann diese irdische Bedeutung anders seyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politischen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältnissen zu einander durch den Sieg des Christenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet sich also, nachdem der Kreis des Heidenthums durchlaufen

[1] Philosophie der Mythologie, S. 160. D. H.

II,4,264

und beschlossen - der religiösen Irrthum erschöpft ist -, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geschichte. Hier ist der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, sich künftig anschließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geist der Versuchung auch schon im Paradiese dargestellt, allerdings als *wirkliche* Schlange, indem gesagt wird: Und die Schlange war listiger (wissender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in seiner Reisebeschreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerschaft von wirklichen und zwar ausschließlichen Teufelsanbetern, die sich Jesidîer, aber auch Dawasin nennen. Der letzte Name bedeutet *Kluge*, Wissende; das Wissende gehört auf die Seite des nicht *Seyenden*; das

Princip, das der Urstand, wird in der Folge zum Verstand, wie wir früher gesehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, so wird überhaupt der ganze Vorgang der Versuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgestellt. Nicht künstlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philosophem über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Menschheit künstlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht *willkürlich* mit Einem Wort, sondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieser innere Vorgang als ein äußerer dargestellt. Der ganze *Zustand* des menschlichen Bewußtseyns, aus welchem diese Erzählung sich herschreibt, der ganze Zustand des damaligen Bewußtseyns *erlaubte* keine andere Darstellung. Wollte man diese Darstellungsweise eine mythologische nennen, so wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), sondern den Begriff einer nothwendigen Erscheinungsweise im Bewußtseyn verbindet. Nicht *irrigen* Vorstellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zustande des Bewußtseyns und der vermöge desselben einzig möglichen Erscheinungsweise gewisser Vorgänge im Bewußtseyn, dieser *konnte*, ja *mußte* auch die *Offenbarung* sich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologische nicht, es ist etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das sie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar aufheben

II,4,265

kann. Die Art, wie irgend ein Gegenstand in einem reflektirenden Medium erscheint, wird nicht durch die Beschaffenheit des *Gegenstandes* allein, sondern ebensosehr durch die Beschaffenheit des Mediums bestimmt, welche der sich reflektirende Gegenstand nicht ändern kann. Die mosaische Geschichte des sogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen *kann*. Die mosaische Erzählung enthält, was die *Sache* betrifft, die tiefste Offenbarung, wenn sie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darstellt. Sie hat die *Natur* jenes den Menschen verleitenden Princips, eben *indem* sie es als Schlange (mythologisch) darstellt, aufs Tiefste ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit *unserer* Darstellung dieses Vorgangs die andern mehr dogmatischen Aeußerungen des N.T., so wird sich keine finden, die nicht mit unserer Darstellung übereinstimmte, ja, es finden sich mehrere, die sogar *nur* mit unserer Darstellung zu vereinigen sind. Nach unserer Erklärung ist die Schlange im Paradies wirklich jenes seiner Natur nach nicht seyende (nicht seyn sollende) Princip, das dem Menschen sich darstellen und ihn verleiten kann, also *wirklich* der Satan. Insofern ist wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte *Sie*, hiebei sich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den ersten der *Mythologie* vorausgehenden Potenzen auch die EÁðÜôç, der *Betrug*, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit ist durch des Teufels *Neid* der Tod in die Welt gekommen. Dieser Neid ist aber nicht hier böser oder schlimmer zu verstehen, als jene Mißgunst der Nemesis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig ist. Die Versuchung ist entstanden durch eine noch stille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menschlichen Bewußtseyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, - indem es also aus seiner Verborgenheit hervortritt, dem Menschen sich gegenständlich macht, will es nicht mehr dem Menschen unterworfen seyn, woraus die Orientalen (Perser und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menschen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare ist in den Begriffen des Morgenländers eins und dasselbe.

II,4,266

Die beachtenswerthesten Aeußerungen sind aber die, welche sich in den Schriften Johannis finden.

Die erste, die ich anführe, steht im ersten seiner Briefe (3,8): Wer Sünde thut, ist von dem Widersacher (dem äéÜâïëïò), denn der Widersacher *sündigt* von Anfang: ”ôé PðE Pñ÷yò ¿ äéÜâïëïò QìáñôÜíåé. Man könnte geneigt seyn, diese Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch *selbst* gesündigt habe, daß er *gefallen* sey, ehe er den Menschen zum Fall brachte. Allein ich bitte *Sie*, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apostel sagt nicht etwa: Der Satan *hat* von Anfang gesündigt, sondern er sündigt von Anfang, nicht ½ìÜñôçêåí, sondern QìáñôÜíåé. Er *sündigt von* Anfang, darin liegt, daß es seine *Natur* ist zu sündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, lasse ich einstweilen dahin gestellt, aber genug: daß er von Anfang sündigt, sagt, daß er gar nicht *anders* kann als sündigen. Dieß liegt ebensowohl in dem gebrauchten Präsens, als in dem PðE Pñ÷yò, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerschaffener Heiligkeit geblieben war, so konnte der Apostel nicht sagen: er sündigt *von Anfang* - von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorstellung nicht sündlich. Der offenbare Sinn dieser Worte ist: er sündigt, *sowie er ist*; es gibt für ihn gleichsam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder sich gar nicht bewegen, ganz inaktiv seyn, *oder er kann* nur sündigen. Dieß ist nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es ist sogar *nur* diesem gemäß. Denn nur von einem Princip, *welches*, wie wir früher[1] uns ausgedrückt haben, das *Gott* setzende ist nicht im Actus, sondern im Nicht-Actus - nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt - nur von einem solchen Princip ist zu sagen: es sündigt, d.h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d.h. *sowie es sich bewegt*. Dieser Ausspruch ist *so* schlagend, daß er keine andere Erklärung als die unserige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieses Sündigen von Anfang? Es kann

[1] Philosophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

II,4,267

doch nur so viel heißen als *selbst* sündigen, nun (könnte man weiter schließen) so haben wir ja, was die gewöhnliche Vorstellung behauptet, einen von Anfang, d.h. wie er ist, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal schlechterdings nothwendig wäre, das QìáñôÜíåéí von einem selbst sündigen zu verstehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch sagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechische QìáñôÜíåéí hat eine speciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die speciellere ist: sündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes, sowie des entsprechenden hebräischen àèÈç˜ ist aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt ist, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, so ist vom Ziel abirren so viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In diesem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich *im* Centrum bleiben sollte, gesagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es seiner Natur zufolge von Anfang die *Neigung* hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für sich selbst kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menschen, aber eben darum sucht es diesen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß ist zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch schon ein ideelle Abweichung; es sollte dem Menschen *innerlich* bleiben, indem es also ihm sich dargestellt, gegenständlich macht, ist es schon nicht eo loco quo esse debebat, also auch dieß schon ist ein Abirren von seinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es seyn sollte, also ein QìáñôÜíåéí, und insofern kann von ihm gesagt werden, daß es PðE Pñ÷yò, von Anfang an sündigt, seines Zwecks verfehlt. Darin liegt also durchaus keine Bestätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erst im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er sündigt PðE Pñ÷yò d.h. so wie er *Ist*.

Eine andere, höchst bedeutende Aeußerung über die Natur des

[1] Philosophie der Mythologie, S. 319. D. H.

II,4,268

Satans findet sich im Evangelium Johannis (8,44) in den Worten Christi, der zu den Juden sagt: Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieser begehrt, wollt ihr thun. Derselbige war ein Píèñùðïêôüíïò PðE Pñ÷yò, d.h. er war seiner *Natur* nach das dem Menschen nach dem Leben stehende, dem menschlichen Bewußtseyn, in welchem allein des Menschen Leben ist, drohende und gefährliche Princip. Er *ist* nicht in der Wahrheit bestanden (so heißt es weiter), dí ô† Pëçèåßu ïš÷ fóôçêå, d.h. er ist nicht in seinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unserer Ansicht gesagt werden. Das Princip ist, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es gesetzt war, wo es bleiben sollte. Aber unstreitig hat das Perfectum fóôçêåí hier wie in der besten Gräcität Präsens-Bedeutung. EÅí ô† Pëçèåßu ïš÷ fóôçêåí, heißt: er *besteht* nicht, d.h. er *kann* in der Wahrheit nicht bestehen, *weil* (wird sogleich hinzugesetzt) keine Wahrheit in ihm ist, ”ôé ïšê hóôéí PëÞèåéá dí ášô². Denn seine Natur ist, das nicht *Seyende* zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-*Seyn*, ½ PëÞèåéá ášôï™ dóôé ô’ ïšê åqíáé. Wenn er also *Ist*, so ist er *außer* der Wahrheit. Seine Natur ist, nur *Lüge* seyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: "Wenn er Lüge redet, so redet er dê ô§í käßùí, aus seinem Eigenen heraus, seiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft - in der Wahrheit - nicht seyn kann. Auch mit dem ðáôxñ ôï™ øåýäïõò ist er als *Princip* des nicht Seyenden, des seiner Natur nach Täuschenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menschen insbesondere ist, daß dieses Princip dem Menschen *anliegt*, ihm zum Seyn zu verhelfen; soweit bekennt es sich also abhängig vom menschlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geschieht, der Mensch wird *sein* Sklave, sein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergessen, daß alle diese Urtheile rein vom Standpunkt des Menschen gefällt werden, zu dem Christus, wie er völlig Mensch geworden,

II,4,269

auch völlig sich bekennt: für den Menschen ist jenes Princip, sobald es *seyn* will, nur Unwahrheit und Täuschung; wozu es *objektiv* in den Augen oder Absichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menschen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuschung und Ueberlistung. Auf jenem subjektiven Standpunkt stehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens ist es unmöglich, über die wahre Natur des Satan sich schärfer, ja philosophischer auszudrücken, als Christus bei Johannes sich ausdrückt. Satan ist seinem letzten Grunde nach das an sich, seiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuschung und falsche Vorspiegelung verlangen kann, das Seyende zu seyn. Eben darum täuscht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt ist.

Bis hieher ist also durchaus nichts von jener angeblichen Geschichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieses Princip, diesen vom Menschen hervorgegangenen Geist, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtseyn gelangt, so hat er 1) ein *allgemeines* Verhältniß zum Menschengeschlecht überhaupt. Hinsichtlich dieses Verhältnisses müssen *Perioden* unterschieden werden. Das Christenthum sieht die ganze vorchristliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrschaft

dieses Princips an, er ist der Fürst dieser Welt, ja der Gott dieses Aeon, dieser Weltzeit[1]. Christus ist als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderstehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es ist seiner Natur nach versatil und nie sich selbst gleich; unerschöpflich in seiner Natur *wechselt* es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet besiegt, auf ein anderes überspringt. Die verschiedenen Phasen oder Wandlungen dieses Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unserer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geist zu betrachten, aus dessen Inspirationen das ganze Heidenthum entstand,

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) sagt von den Ebioniten: Äýï ôéíNò óõíéóôOóéí dê èåï™ ôåôáãìÝíïõò, fíá ôʼí ×ñéóôüí, fíá äc ôʼí äéÜâïëïí, êár ôʼí ìcí ×ñéóôʼí ëÝãïõóé ôï™ ìÝëëïíôïò ák§íïò åkëçöÝíáé ôʼí êëyñïí, ôʼí äc äéÜâïëïí ôï™ôïí ðåðéóôå™óèáé ôʼí ák§íá dê ðñïóôáãyò äyèåí ôï™ ðáíôïêñÜôïñïò êáôE ánôçóéí eêáôÝñùí ášô§í.

II,4,270

welches seinem Grunde nach selbst eine dem Menschen feindliche Religion ist. Themistokles mußte, obgleich widerstrebend, Menschenopfer zugeben - hier zeigt sich das Princip wirklich als das anthropoktonische[1].

Aber außer diesem allgemeinen Verhältnisse zum Menschengeschlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert, gibt das Christenthum ihm noch ein besonderes Verhältniß 2) *zu dem einzelnen Menschen.* Jeder später geborene Mensch ist schon unter dem Einflusse dieses Geistes geboren, er braucht in ihm nicht erst erregt zu *werden.* Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die *Erbsünde* oder das radicale Böse der menschlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an dessen Daseyn nur eine seichte Philosophie zu zweifeln vermag, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntniß mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Theil schon Kant in seiner Schrift über das radicale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, "es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle", von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen andern bedeutend zu fördern, fast gewiß seyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur. - Jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für *sich* ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von *Möglichkeiten,* die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

II,4,271

Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dieß ist die eigentliche philosophische Idee des Satan. Wegen seiner an Möglichkeiten unerschöpflichen Natur von

der einen und seiner Unvermögenheit von der andern Seite ist dieser Geist wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apostel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und sucht, welchen er verschlinge in seiner ewigen Sucht, seinem nie ersättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit ist, durch den menschlichen Willen zu verwirklichen. Darum also ist der Wille des Menschen gleichsam beständig von ihm umlagert; stets auf der Lauer, ist er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menschliche Wille ihm Eingang in sich verstattet. Ueberall und immer ist nach den Aeußerungen des N.T. der Mensch von seinen Nachstellungen umgeben auf eine Weise, die mit der Natur eines beschränkten Geistes und der selbst ein bloßes Geschöpf ist, sich schlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Ansehung dieses Verhältnisses steht natürlich das N.T. ganz auf dem praktischen Standpunkte. Ein anderer ist der philosophische, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieser Geist das nothwendige principium movens aller Geschichte ist. Um die Aeußerungen des N.T. über diese gefährlichen und geistigen Nachstellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuschließen ist, überall sich einzuschleichen, in Bezug auf den Menschen, von dem es nicht lassen kann, mit *relativer* Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erspähen weiß. Ein höchst bedeutender Ausdruck über diese Machinationen des Satans ist der des Apostels Paulus (Eph. 6,11): Ziehet an den Harnisch Gottes, um *stehen* zu können ðñ’ò ôNò ìåèïäåßáò ôï™ äéáâüëïõ, gegen die Ränke und methodischen Nachstellungen des bösen Geistes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philosophie kann daran zweifeln, daß der Mensch es mit einem solchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umstellt, und nichts anderes sucht, als wie

[1] Platon sagt von dem Hades, er sey ein großer óïöéóôÞò. Aber von Satan ist zu sagen, er sey der Sophist êáôE dîï÷Þí. (Randbemerkung des Manuscripts.)

II,4,272

es ihn durch diese ihm vorgehaltenen Möglichkeiten sich unterthänig mache, gleichwie es den Menschen sich unterwarf, dessen Katastrophe darum der *Fall* genannt wird, weil er unter die Herrschaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Mensch unterliegen, ohne in seinem Innersten, in der Quelle seines *Willens,* vergiftet zu werden, aber nicht "mit Fleisch und Blut allein" hat der Mensch zu kämpfen, sondern mit jenen geistigen Kräften des Bösen, denen manche Menschen, die darum *gute, gutmüthige* genannt werden, weil sie selbst ohne Geist, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geist besitzen - mit geistigen Kräften des Bösen, denen diese Art von Menschen schon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen sind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geistigern Naturen gerichtet sind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verstattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigsten Leidenschaft verwandelt wird - gegen diese geistigen Kräfte ist der Kampf. Nur eine *falsche* Philanthropie kann Einwirkungen eines am Bösen sich erfreuenden Geistes in Zweifel ziehen: eine falsche Menschenliebe, sage ich, das wahre Wohl des Menschengeschlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zustandes, die Gegenwart *ist* vielmehr eine Zeit - nicht der Glückseligkeit, sondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Mensch nicht von den geistigsten Versuchungen in seinem Innersten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausstattender Unterricht (und ein solcher soll jeder seyn) darf nicht unterlassen, die sich ihm anvertrauen, in die Mysterien des Bösen, ôN âÜèç ôï™ óáôáíO, wie die Apokalypse (2,24) sagt, einzuweihen, damit sie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, damit sie lernen, wie Christus befiehlt, klug seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (der höchste Widerspruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchste), damit zumal die edlere Natur nicht überrascht sey

von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der sich nicht darauf beschränkt, ein auswendig gelerntes Pensum herzusagen, oder eine auswendig

II,4,273

gelernte Rolle abzuspielen, jeder, der die Welt *wirklich* angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widersacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

Der versuchende Geist wird in dem N.T. vorgestellt als *außer* dem Menschen seyend und als einen Eingang in seinen Willen *suchend*. Seine Natur ist, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu seyn, ohne doch von sich selbst sich verwirklichen zu können; darum *muß* er dem Menschen anliegen, darum wird er vorgestellt als von beständiger Unruhe umgetrieben, als nur im menschlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Christus sagt (Matth. 12,43): Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausgehet, durchwandelt er *dürre* Stätten, um Ruhe zu suchen, und findet sie nicht, darauf spricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. - Das Bildliche des Ausdrucks ist hierin nicht zu verkennen, doch ist es von der Art, daß es den *Begriff* sehr bestimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich *wasserlosen* Oertern ist das Dürre der dämonischen Natur selbst ausgedrückt, der ewige Durst nach Wirklichkeit. Außer dem Menschen findet sich der Geist wie in einer Wüste (man denke an Typhon), PíÜðáõóéí, Ruhe suchend und nicht findend, seine Unruhe wird erst im Menschen gestillt; der menschliche Wille ist seine PíÜðáõóéò, außer diesem ist er von aller Wirklichkeit abgeschnitten, in absoluter Unvermögenheit - und doch ist er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d.h. Geister, übrig bleiben, die keine Mittel finden sich zu realisiren, wurde eben darum wohl die Wüste als Behausung böser Geister gedacht. - Die über den Menschen erlangte Gewalt wird auch als ein *Eingehen* in den Menschen dargestellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Bissen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (åkò yëèåí ¿ ÓáôáíOò). Sonst ist von Eingebungen, Inspirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13,2. 1 Chron. 22,1).

Wir haben nun also das Verhältniß des Satans 1) zu dem ersten Menschen, 2) zu dem ganzen Menschengeschlecht, und 3) zum einzelnen Menschen nachgewiesen und überall die Realität dieses Princips erkannt,

II,4,274

und diesem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß diese Lehre nie Gegenstand einer *eigentlichen*, eine Entscheidung herbeiführenden Erörterung geworden ist. Man sieht hier, wozu sogenannte Häresen gut gewesen sind. Der Manichäismus war ein völlig antichristliches System, insofern keine Härese, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorstellung zu sehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem absoluten, unerschaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu sehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders bestimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbesondere im Menschen in die Schranken der Geschöpflichkeit gefaßt war, aber darum seine an sich schrankenlose Natur nicht abgelegt hat, das zwar in diesem Gegensatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, solang es der Mensch in in seiner Unterordnung erhält, das aber eben darum seiner Natur nach (NB) dem menschlichen Willen gefährlich ist, indem es ihn von Anfang zu bethören und an sich zu ziehen sucht, um Herr über ihn zu werden, und in seine ursprüngliche schrankenlose Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in diesem Verhältniß zu dem Menschen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat solang keine vollkommene Wahrheit, als nicht *jede* ihr

entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich besiegt worden. Diesem Standpunkt gemäß ist jenes Princip eine das verborgene Böse hervorrufende, am offenbar-Werden des Bösen sich erfreuende Ursache, ohne *an sich* böse zu seyn, da vielmehr Gott selbst sie leidet, ja sie wollen muß, soweit sie zu wollen ist, nämlich nicht an sich, aber als *Mittel*. Dieß erklärt, wie der Satan im A.T. und selbst zum Theil im N.T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott schlechthin ausgestoßenes, sondern als selbst allerdings von Gott gelittenes, zu seiner Haushaltung gehöriges, insofern von ihm anerkanntes Princip erscheint. Aus diesem Verhältniß leitet sich eine fernere Bestimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geschöpflichen herausgetreten,

II,4,275

ist der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten - eigentlich allem, was ohne bewährt zu seyn sich festsetzen will, allem sich sicher Dünkenden, wir können sagen, allem Starren entgegengesetzter Geist, (der insofern freilich als Feind der Creatur erscheint, die sich selbst überlassen zur völligen Unbeweglichkeit erstarren würde) aber ein die Schöpfung voraussetzender; er ist doch *aus* dem Geschöpf hervorgegangen, *insofern* kein unerschaffener Geist, ob er gleich als *Gegensatz* gegen die Schöpfung nicht Geschöpf seyn *kann*. Aus dieser ungeschöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgesetzten Princips haben wir zugleich den nach den bestimmtesten Aeußerungen des N.T. anzunehmenden und in nichts auszuschließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieser ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Ansicht darbietet (er ist *die* Natur, von der eine doppelte Vorstellung nicht nur möglich, sondern nothwendig ist - er ist die an sich zweiseitige Natur -) einerseits als der beständige Widersprecher, Hervorrufer des Widerspruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Bösen u.s.w., andererseits als ein gelittenes, wenigstens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Christi von dieser Ironie, dieser doppelten Vorstellung, so gar keine Spur ist, daß Christus in ihm nur den bösen, den hassenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geist überall erkennt und zeichnet? Hierauf ist in Kürze Folgendes zu antworten. - Dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöse, Christus ist also der *unmittelbare* Gegensatz des Satan, Satan der unmittelbare *Gegner* Christi. So betrachtet dieser ihn selbst, indem er bei Annäherung seines Todes sagt: Es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat nichts - keine Art von Recht - an mir (Joh. 14,30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürst dieser Welt gerichtet ist, denn er sagt (Joh. 16,11): der Geist (der ðáñÜêëçôïò) den ich senden werde, wird die Welt überzeugen, ”ôé ¿ Tñ÷ùí ôï™ êüóìïõ ôïýôïõ êÝêñéôáé, daß die Krisis des Fürsten dieser Welt geschehen ist. Worin diese Krisis bestehen werde,

II,4,276

sagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn seiner zukünftigen Verherrlichung versichert (Joh. 12,28): *Jetzt* ist die Krisis dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er sich noch immer als religiöses Princip behauptet hatte), und ich, setzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht seyn werde, werde alle (d.h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (also der Gewalt jenes Fürsten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10,18) sieht er zum voraus den Satan besiegt: Ich sah den Satan wie ein Blitz vom Himmel fallen. Was dieses vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich schon erklärt[1]. - Der Kampf Christi gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieses Princip nur äußerlich und in seiner Wirkung überwunden wurde. Dieser Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel selbst. Es

war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn sie erstreckte sich selbst auf das Physische. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht *Seyenden* gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, so ist auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. - Wie aber in der Natur, wenn *eine* Potenz z.B. die eine Elektricität erregt wird, sofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengesetzte entsteht, so rief die Annäherung Christi krankhafte Erscheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig ist; denn wenn man genauer zusieht, wird sich finden, daß die meisten Besessenen oder sogenannten Daemoniaci sich in *den* Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jerusalem erscheint keine oder höchst selten eine Spur von solchen Daemoniacis. Die Dämonen sind den Juden selbst heidnische Potenzen. Denn alles Heidnische ist ihnen dämonisch. Das Heidnische spielt ins Jüdische herüber, die Grenze zwischen beiden ist durch Christum erschüttert. Diese Krankheit sind die Convulsionen des sterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulsionären

[1] Oben S. 263. - Vergl. auch Philosophie der Mythologie, S. 537. D. H.

II,4,277

Erscheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Untersuchung einzugehen, die um so ausführlicher ausfallen möchte, als sie zugleich auf neuere Erscheinungen, z.B. die späteren sogenannten Convulsionirten, Rücksicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Christi reichte hin, diese Erscheinung hervorzurufen, so in der Synagoge von Capernaum, wo ein solcher Kranker aufschreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du bist gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenso wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (hôé) während Christus sich einem solchem Menschen näherte, sey die Krankheit ausgebrochen, der böse Geist habe ihn gerissen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleisch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humoral-pathologisch erklärt werden. Es ist zwar die bestimmteste Wahrheit, daß keine den Gesammtorganismus berührende Krankheit anders sich entscheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt ist, sie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr ist sie das Erzeugniß, in welchem die geistige Potenz der Krankheit abgestumpft, zur Passivität gebracht ist. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens - sich Materialisirens - einer zuvor geistigen Potenz im Zusammenhang unserer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener sogenannten kritischen Entscheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsursache in Form einer Materie ausgestoßen wird - dêâÜëëåôáé hîù, wie vom Satan vorhin gesagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Christi und in seiner Nähe beweisen also nichts weniger als bloß jüdische Vorstellungen, denen Christus sich anbequemt hätte. Diese Krankheitserscheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Christus mit dem Satan, d.h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen bestimmt war, auch durch äußere und physische Erscheinungen sich ankündigte. Da es, wie

[1] Marc. 1,23 ff. Vergl. Luc. 8,27 ff., Matth. 8,28 ff. und in letzterer Stelle das ðñ’ êáéñï™

[2] Luc. 9,42. Vergl. das åšèÝùò Marc. 5,2.

II,4,278

schon gesagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, so stand auch der Widersacher in diesem Kampfe Christo nicht mehr als ein bloß substantielles Princip, sondern - als ein *Wille* stand er einem *Willen* gegenüber, und Christus ganz gleichsam in die Menschheit versenkt, im Namen der ganzen Menschheit fühlend, *kann* in dem ihm Entgegenstehenden nichts als den *Feind* Gottes und der Menschheit erkennen; er ist nicht da, den Satan zu erklären, seine Aufgabe ist die praktische, in ihm nur den Feind zu sehen, den er zur Erlösung der Menschheit zu besiegen hat, so daß jeder, der *ihn* (der Christum) anzöge, dadurch auf immer aus seiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, desto subjektiver wird es, und steht dem Ueberwinder immer persönlicher entgegen, daher auch die Ausdrücke, in denen Christus von ihm redet, immer persönlicher werden. Christus, der in das Centrum jenes Geistes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und persönlichere Erfahrungen machen, als Menschen, die mit dem Bösen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meist auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Diesen steht also eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Christi zu, in denen sich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausspricht. Ich darf, ohne mißverstanden zu werden, sagen, daß seit den Zeiten der Apostel kaum ein Mensch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit seiner eigensten und innersten Kraft sich gemessen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieser Mann auch die persönlichste Vorstellung von dem Teufel, dem er sich rühmte ins Schwarze des Auges gesehen zu haben. Ueber solche Ausdrücke müssen nicht solche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen diese geistige Macht des Bösen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten ist. Wenn *uns* eine freiere Ansicht dieses Princips vergönnt ist, so haben wir dieß jenem Kampf Christi selbst zu verdanken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) *einseitig*, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann.

[II,4,279]

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Ansicht nicht bloß begründet, sondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollständig erläutert habe, so bleibt uns noch eine allgemeinere Untersuchung übrig, denn da sowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes gesprochen wird, so leitet dieß nothwendig auf den *allgemeinen* Begriff der *Engel*, und unsere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung wird seyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel statuirt, begreiflich zu machen, d.h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei fast überflüssig scheinen zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige ist, was in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieser Untersuchung uns wieder dem Anfangspunkt unserer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umsehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben ist.

Etwas dem Begriff von Engeln, soweit wir ihn vorläufig denken, *Analoges* war uns aber allerdings gegeben in den Pñ÷ásò und dîïõóßáéò, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem gesagt wurde, Christus sey erhöht worden über alle Pñ÷Þ und dîïõóßá und äýíáìéò. Die Frage ist also, wie sich die Engel zu diesen Qñ÷ásò und dîïõóßáéò verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im ersten Brief Petri (3,22) keinen Zweifel übrig;

II,4,280

dort nämlich heißt es von Jesu Christo: Welcher ist zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und sind ihm unterthan die Engel und die dîïõóßáé und die äõíÜìåéò. Hier also sind die Engel auf gleiche Linie gestellt mit den dîïõóßáéò und den äõíÜìåóé (äõíÜìåéò drückt noch bestimmter unsern Begriff von Potenzen aus als dîïõóßáé). Christus ist über *alle* erhöht, heißt eben: er ist mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die positive Philosophie ausgegangen ist, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch ist Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Ist.

Dasselbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, ist aus dem Brief an die Hebräer (1,3. 4) abzunehmen, wo, nachdem gesagt ist: Christus hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, hinzugefügt wird, er sey um so viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die Pñ÷Üò und dîïõóßáò gesagt, Gott habe dem erhöhten Christus gegeben einen Namen, der über alle Namen sey. Da nun aber *zugleich* die *Engel* (ebenso wie die Pñ÷áß und dîïõóßáé) *höher* als der Mensch, das höchste aller Geschöpfe, gestellt werden, so folgt schon daraus, daß die Engel als *reine* Potenzen nicht in demselben Sinne Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere concrete Seyn Geschöpf ist, wie denn auch nirgends gesagt ist, daß die Engel *erschaffen* worden. Man beruft sich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1,16, wo von Christus gesagt wird: dí ášô² dêôßóèç ôN ðÜíôá, in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, und wo dann unter dem Unsichtbaren das Reich der Geister und Engel begriffen ist. Allein diese Instanz trifft *unsere* Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung voraussetzt, d.h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

II,4,281

locus haud esset (was sogar bloß von *selbst* sich versteht, denn wäre keine Schöpfung, so natürlich auch kein Widersacher der Schöpfung) - wie also freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erschaffen worden, ebenso unstreitig ist die Schöpfung auch eine Voraussetzung der Engel, d.h. *ohne* Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß sie selbst *Gegenstand* der Schöpfung waren, und *Geschöpf* ist doch eigentlich nur zu nennen, was *Gegenstand* einer freien und absichtlichen Hervorbringung ist. Die Engel können aber schon darum nicht in diesem Sinn erschaffen heißen, weil sie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten sind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht *erschaffen*, erschaffen wird nur das *Wirkliche*, d.h. das Concrete. - - Aber allerdings mit jedem Wirklichen sind auch Möglichkeiten mit zugelassen (ich sage *zugelassen*, also sind sie nicht *Gegenstand* der Schöpfung), aber sie sind als Möglichkeiten mit zugelassen, die nach der Hand, *post* actum, also *nach* der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menschen sollte alles beschlossen, alles vollendet, *Er* sollte das Haupt der Schöpfung seyn, wie in dem 8. Psalm, den der Apostel Paulus (Hebr. 2,7. 8) in demselben Sinne benutzt, gesagt ist: Du hast ihn gesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menschen als einem Haupt vereinigt seyn sollte, diese Píáêåöáëáßùóéò aber (diese Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menschen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apostels deutlich zu sehen, durch den *Menschen* Jesus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der *Mensch* Jesus die êåöáëx ðÜóçò Pñ÷yò êár dîïõóßáò, wie im Kolosserbrief (2,10) gesagt ist. Mit der wirklichen Schöpfung also, sowie diese gesetzt ist, ist eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen

gegeben. Da das Seyn der Welt an sich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, insofern zufällig, wirkliches ist, so sind eben damit auch alle Gegensätze dieses Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das *Sie* sich durch folgendes Beispiel verdeutlichen können. Mit der

II,4,282

Existenz des Staats ist eine Unzahl ihm entgegengesetzter Möglichkeiten, d.h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten gesetzt, die kein menschlicher Verstand erschöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenso, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, sind alle Gegensätze derselben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelassen, die aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter seinem Haupt beschlossen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher sagten, ja jeder Provinz dieses Reichs ist ein Herrscher vorgesetzt, der aber verstummt vor dem allgemeinen Herrscher und ihm völlig unterthan ist. Wenn aber dieser seiner Herrlichkeit entsetzt wird (und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erheben, und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Ja soweit diese Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten gesetzt waren - so weit waren sie in Ordnung und *gut* (in *diesem* Sinn kann man von einem ursprünglichen, reinen und guten Zustand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menschen) beschlossen seyn sollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten sie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, die sie nicht haben sollten, und erscheinen als *böse* Geister; gerade so wie, solang das ½ãåìïíéêüí, das Herrschende des Organismus sich in seiner Macht behauptet, der Zustand desselben ein reiner, guter und gesunder ist, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeister hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht sagen kann, daß sie *erschaffen* worden, weil sie erst hervortreten. Gerade in jener *nach* der Hand erlangten Gewalt sind die Engel oder bösen Geister *nicht* Geschöpfe, sondern ungeschöpflich, und wenn der Apostel sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, so ist anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben so viel als: wir haben nicht mit bloßen Geschöpfen (concreten Wesen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geschöpfe jenen gefährlichen,

II,4,283

ins Innere des Menschen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den bösen Geistern in dem N.T. zugeschrieben wird.

Wenn man aber übrigens moralische und intelligible Potenzen solcher Art, die erst nach der Schöpfung, ja im Laufe derselben hervorgetreten sind, wenn man, sage ich, moralische und intelligible Potenzen dieser Art anzuerkennen sich gesträubt hat, so war man dagegen um so mehr genöthigt, solche Potenzen für die physische Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entstehen, über die Erde sich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menschengeschlecht anrichten, und von denen man sagen kann, daß sie ebensowenig bloß aus Fleisch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutralisiren sind. Es ist ein Engel - ein Engel des Verderbens, der in der großen Pest zu Davids Zeit das Volk zu Jerusalem schlägt[1], und ein begeisterter Dichter des A.T.[2] preist den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, sagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachstellenden Feindes) und von der schädlichen Pestilenz - - daß du nicht erschrecken müssest vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Pestilenz, die im

Finstern schleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d.h. die so unsichtbar ist, daß sie auch am hellen Tage nicht gesehen wird, und nicht gemieden werden kann. - Seuche hat dieselbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zusammensetzungen, wie Schwindsucht u.a. Jede universelle, kosmische Krankheit ist eine Sucht, ist eine erregte Potenz, die sich auf Kosten des gegenwärtigen Zustandes der Dinge und des Menschengeschlechtes zu realisiren strebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, sucht, wen sie verschlinge. Gleichwie nun aber diese Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen seyn sollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der *allen* zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

[1] 2 Sam. 24,16.
[2] Psalm 91.

II,4,284

demnach alle jene besondern Potenzen gleichsam wie Kinder und Abkömmlinge sind, so ist es ganz begreiflich, wenn die einzelnen bösen Geister als Kinder und als Engel, d.h. Diener des Satans, vorgestellt werden.

So viel nun also von den bösen Engeln. Die bösen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Diese etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den bösen Engeln. Denn wenn diese Potenzen sind, die *nicht* wirklich seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach *wirklich* seyn sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen als *bloße* Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist. Die guten Engel sind also *als* Engel d.h. als bloße Potenzen, auch nicht erschaffen. Die Intention war, daß sie wirklich seyn sollten, aber das sind sie nicht, sie sind merae potentiae geblieben und als solche also gerade nicht erschaffen. Die bösen Engel sind Geister, die nicht seyn sollten, aber denen durch denselben Vorgang verstattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die seyn *sollten*, *bloße* Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten sind, und nur als in die Potentialität gesetzt existiren; denn vernichtet konnten sie doch nicht werden. - Durch den Fall *schied* sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er eigentlich seyn sollte, außer sich als Potenz; in der Geisterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß sich umkehren. Der Mensch, der sich nach dem Tode nicht mit seinem Engel vereinigen kann und unfähig ist jenes universellen Lebens der Engel, wird in die traurigste, tiefste Potentialität (= Finsterniß) gesetzt seyn. Denn nur in diesem Leben ist der Eigenheit des Menschen zu wirken vergönnt, aber für eben diese ist jene Region die Nacht, in der sie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menschen

II,4,285

zu sagen ist, das läßt sich ebenso von jedem Geschöpf sagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Universum nur noch ein in gegenseitiger *Ausschließung* seiner Theile bestehender - eben darum vergänglicher - Organismus ist, in Folge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metastase, eine Versetzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich, daher die Unzahl der guten Engel nach den

Vorstellungen der Juden, wie auch Christus von Legionen Engeln spricht, die sein Vater ihm senden könnte. Es begreift sich aus dieser Erklärung, daß die guten Engel ihrer *Natur* nach gute und insofern *willenlose* sind; als Geschöpfe genommen, wie bisher, wären sie doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, wie sie denn so auch in allen den Gedichten erscheinen, die sich ihrer in diesem Sinn als Maschinerie bedient haben[1]. Sie sind willenlose Geister, denn sie *sind* eben nichts anderes als das, was seyn sollte. Die Willenlosigkeit der guten Engel ist eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller sagt in seiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln. Eben weil sie ohne eignen Willen sind, nennt sie der Apostel (Hebr. 1,14) ëåéôïõñãéêN ðíåýìáôá, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst derer, die die Seligkeit ererben sollen. Denn wie dem Menschen der böse Geist anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er *einer* Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzustellen weiß, so liegt ihm auch der gute Geist an, und jeder Mensch ist daher in diesem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und besonders auch die Juden lehren, zwischen seinen guten und bösen Engel gestellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menschen und ist so sehr an den Menschen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit seiner Theilnahme - gleichsam mit seinem Auge folgt. Darum sagt Christus[2] von den Kindern, in denen das Böse noch ruht und unentwickelt ist: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.
[2] Matth. 18,10.

II,4,286

meines Vaters im Himmel, sie sind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeschlossen, sind sie doch nicht von der Schöpfung abgesonderte Wesen; wenn gleich ausgeschlossen von ihr, hören sie doch nicht auf, nur in Bezug auf sie da zu seyn. Jeder Engel ist die Potenz - Idee - eines bestimmten Geschöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk seinen Engel, seinen Geist). Der Bezug, den der Mensch zu seinem guten Engel behält, ist noch der einzige Zusammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel *Boten* Gottes. Boten aber sind nur nöthig für die Entfernung; es ist auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zustand, in welchem sie eben Engel, d.h. bloße Potenzen sind, nicht erschaffen seyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht *in* der Schöpfung, sondern ist erst nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der bestimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdischen Stolz würde es bei weitem mehr geschmeichelt haben, daß das Gesetz unmittelbar selbst von Gott gegeben worden sey, und der Platoniker Philo gibt sich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Gesetzes außer Spiel zu setzen. Wenn also die Juden gegen die Zeit Christi der Meinung waren, und der Apostel[1] es bestätigt, daß das Gesetz Mosis durch Dazwischenkunft der Engel gegeben worden sey, so kann dieß nur in einem *reellen* Gefühl seinen Grund gehabt haben. Denn eben darin besteht ja auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der Erscheinung Christi, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Christum den Sohn selbst geredet, der über alle Engel erhöht werden sollte, und dem sie schon während seiner Erscheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Christi Erscheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeschlossen, treten sie mit der Geburt desselben aus diesem Zustand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Christi Geburt läßt Lucas

[1] Hebr. 2,2. Gal. 3,19. Act. 7,53.

II,4,287

ein Heer von Engeln erscheinen, die das "Lob sey Gott in der Höhe" anstimmen, und im Anfang seines Lehramtes gleich sagt Christus zu dem ersten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Messias, erkennt (Joh. 1,52): Von nun werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn, d.h. zwischen ihm und Gott werdet ihr eine unablässige, nie aufhörende Gemeinschaft sehen.

Wer nun diese Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird schwerlich in den Aeußerungen des A. und N.T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird sie im *Allgemeinen* verstehen und begreifen können, gerade so wie die mythologischen Vorstellungen, d.h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn diese Wesen sind *wirkliche* Potenzen, die bösen solche, die nicht seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen gesetzt sind, die guten, die seyn sollten, aber durch eben denselben bloße Potenzen geblieben sind. Im Besondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heischen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtseyn der Apostel ist erfüllt von der Idee jener Pñ÷§í, dîïõóé§í, und äõíÜìåùí, jener Potenzen und Engel, die *unserem* Bewußtseyn so ganz fremd geworden sind. Da ist denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht also dieses Temporäre? - Die Gewalt der kosmischen Mächte, die im Heidenthum und unter dem mosaischen Gesetz noch eine gewissermaßen unbeschränkte war, ist eben erst *in der Aufhebung* durch Christus *begriffen*. Nun wird jede herrschende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigsten, am bestimmtesten erst in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Christo und den Aposteln auch die bestimmteste Empfindung von diesen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieser Potenzen befreite, dem mußte jene gleichsam chaotische Geisterwelt der falsch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarsten gegenwärtig seyn. Christo gegenüber hatten sie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erst *durch* ihn *genommen* wurde, *ihm* mußten sie also auch vorzugsweise und auf ganz besondere Art objektiv seyn. Er, der das Heidenthum

II,4,288

und die falschen Götter als wirkliche Mächte zerstörte (nicht in der bloßen Vorstellung der Menschen, objektiv wurden sie zerstört), mußte wohl die bestimmteste Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr selbst als die, welche unter ihrer Gewalt sich befunden hatten. Man kann besonders in manchen Ausdrücken der Apostel eine gewisse mythologische Farbe nicht verkennen. Diese Ausdrücke sind die Reflexe der Mythologie im Christenthum. Man muß sich nicht etwa die Mühe geben, dieses Mythologische leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären suchen. Eben diese mythologischen Ausdrücke, von den Aposteln in Bezug auf die bösen Geister gebraucht, zeugen für die *Realität*, zeugen für die Wahrheit unserer Ansicht des Heidenthums. Wenn es stark genug ist, seine Vorstellungen selbst dem Bewußtseyn der Apostel *so* aufzudrängen, muß es wohl eine *Sache* - nicht eine bloße Einbildung - seyn. Der Apostel Petrus hatte die Theogonie des Hesiodos nicht gelesen, und doch spricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einseitig und ausschließlich Jüdische in den Aposteln sich aufhob, ward ihr Bewußtseyn auch fürs Heidnische aufgeschlossen, trat auch das Heidnische in ihr Bewußtseyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem diese Spannung aufgehoben werden sollte, schloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufschluß ist, so will ich noch einige solcher sprechenden Stellen aus apostolischen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der ältesten christlichen Documente halte, wird (V. 6) von

Engeln gesprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, sondern ihre eigne Behausung verlassen haben, und bis zur Krisis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finsterniß (äåóìïsò Púäßïéò ›ð’ æüöïí) beschlossen seyen. Hier sind also böse Engel gemeint, von denen gesagt wird a) daß sie ihren eignen Anfang (ôxí eáõô§í Pñ÷Þí) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch sagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang ist zunächst nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; sie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d.h. sie sind aus der bloßen Potenz, in die sie

II,4,289

erschaffen, die ihnen angewiesen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre käßá Pñ÷Þ) war, herausgetreten. Es wird b) gesagt, sie haben ihre Behausung verlassen Dieß ist nur ein anderer Ausdruck desselben Begriffs, der im Grunde nicht *bildlicher* ist, als wenn *wir* sagen, daß sie nicht mehr *eo loco* sind, quo initio fuerant oder *quo* esse debebant, daß sie den Ort verlassen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem sie allein nicht ausgeschlossen werden konnten (denn ausgeschlossen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber ist von Wirklichem Mögliches ausgeschlossen). Es ist dasselbe, was Christus meint, wenn er vom Satan sagt: dí Pëçèåßu ïš÷ fóôçêåí, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit ist, nicht bestehen, dasselbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan sagt: ”ôé PðE Pñ÷yò QìáñôÜíåé, d.h. daß er von Anfang, so wie er Ist, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung gesetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller seiner Bewegung, d.h. als den Punkt, aus dem er sich *nicht* bewegen sollte, anzusehen hatte, sich bewegt. Es ist von den bösen Engeln gesagt c) daß sie Gott bis zu der Krisis des großen Tages mit ewigen, d.h. unzerreißbaren, Banden in der Finsterniß behalten habe. Nämlich ihre anerschaffene Potentialität ist auch ihre Schranke, die sie von selbst gar nicht, sondern nur mit Hülfe des Menschen überschreiten können; sie können also *nur aus* der Finsterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die sie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befestigt sind; sie können nur heraustreten, wenn der Mensch durch seinen Willen sie davon entbindet.

Noch mythologischer sind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2,4) sich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verschonet, die gesündiget hätten, d.h. die von dem Ort, der ihr Centrum seyn, von dem sie nicht abweichen sollten, abgewichen waren (durch die Neigung, sich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menschlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verschont, sondern (was natürliche und nothwendige Folge ist, wird als Strafe

II,4,290

angesehen) er habe sie mit Fesseln der Finsterniß in den Tartaros eingeschlossen, um sie zur letzten Krisis zu bewahren. Man muß hier die griechischen Worte lesen: óåéñásò æüöïõ ôáñôáñþóáò ðáñÝäùêåí åkò êñßóéí ôåôçñçìÝíïõò. Besonders auffallend ist das ôáñôáñþóáò, ein Wort, das sonst nirgends, weder im N.T. noch in der griechischen Uebersetzung des A.T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zusammengesetzte êáôáôáñôáñüù von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man *kann* nicht umhin, bei diesen Worten an die Art zu denken, wie Hesiodos von den Titanen spricht:

IÅíèá èåïr Ôéôyíåò ›ð’ æüöv zåñüåíôé
Êåêñýöáôáé, âïõë†óé Äé’ò íåöåëçãåñÝôáï,
(Theog. 729. 730)

und in einer andern Stelle:

Ôéôyíáò - - ìÝí ›ð’ ÷èïí’ò åšñõïäåßçò
ÐÝìøáí êár äåóìïsóéí dí Pñãáë Ýïéóéí häçóáí.
(Theog. 717. 718)

Hier haben wir also außer dem æüöïò und die *schweren* Fesseln. Bei dieser Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologische des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieses Mythologische recht versteht, so zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung geflossen ist, von der *wir* keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apostel standen eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtseyns; ihre Vorstellungen schreiben sich her aus der Krisis selbst, die sie erleben, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtschaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen *Engelserscheinungen*, vorzüglich aber die *Theophanien* bedeuten, von denen das A.T. voll ist. Da man doch darüber einig ist, daß die Gottheit als solche nicht erscheinen könne, hat man von jeher, insbesondere die Kirchenväter haben sich schon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um diese Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemessenes zuzulassen. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen ist, zu sagen, *in* allen diesen Erscheinungen

II,4,291

sey eigentlich nur des Menschen Sohn, der, wie er nachher völlig Mensch geworden, so vor dieser Zeit schon im A.T. vorübergehender Weise Menschengestalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Person erschiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Isaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, diese Erscheinungen als solche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologischen Spannung des Bewußtseyns, in der sich die Menschheit überhaupt befand. Dieselbe mythologische Spannung, welche die Göttervorstellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erscheinung, gerade wie die Gaben der ersten Gemeinde Gaben des h. Geistes sind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zustand des Bewußtseyns gegeben, der später aufhörte und sich verlor. Es sind dieselben Potenzen, welche die mythologischen Vorstellungen vermitteln, und die in den alttestamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erscheinung der Gottheit seyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung selbst nicht durch den substantiellen Inhalt sich unterscheiden, so sind auch in den Theophanien des A.T. die substantiellen Potenzen dieselben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das *Materielle* sind die Theophanien des A.T. göttliche Erscheinungen, sondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen selbst: diese Erklärungsweise ist von einer frühern verschieden, welche die Theophanien als mythologische, d.h. im Grund als bloß poetische Erzählungen erklärte, die nur insofern nicht *völligen* Erdichtungen gleich gesetzt wurden, als man dieses Poetische als psychologisch nothwendige Folge aus dem Geiste des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß subjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erscheinungen nur eine subjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar ist die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und zwischen mythologischen Vorgängen. So wenig nun jene subjektiv-mythologische Erklärungsweise gebilligt werden kann, so muß man denen, die sie zuerst anwendeten, doch zugestehen, daß sie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufschluß zu suchen seyn würde, wenn gleich die mangelhaften

II,4,292

Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßstab der damals herrschenden Popularphilosophie nicht wohl anders beschaffen seyn konnten, sie verhinderten, den *wahren* Aufschluß zu finden. Bekanntlich war *Eichhorn* so ziemlich der erste, der die Anwendung der mythologischen Erklärung auf das A.T. versuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeist war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg *hinzeigt*, wenn er selbst auch ihn nicht zu wandeln verstand. Diese ersten Versuche, sich so manche Erzählungen und Vorstellungen des A.T. verständlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des ganzen Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist. Zugleich aber, wie ich stets mit speciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat diese letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wissenschaft einzuführen, der der Philosophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer *eigentlichen Geisterwelt*.

Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer *eigentlichen* Geisterwelt die Rede. Das Bewußtseyn seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtseyn, noch immer ein universelles Wesen zu seyn, an dessen Wohl und Weh auch außer *dieser* Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die *selbst* in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens durchmessen und erschöpft zu haben; später hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffsbewegungen

II,4,293

mit logischem Cirkel umschreiben wollen. Sieht man genauer zu, so finden sich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltansicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber ist gar mancher Begriff und manche Bergriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Versuche nichts ahndeten. Jene Versuche bezogen sich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die sie kannten, uns hat sich in diesen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der sie schlechterdings nichts wußten, die sie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entstellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abschließen der Philosophie und das Großthun damit. Die Thatsache einer Philosophie der Offenbarung zeigte schon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philosophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen ist nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig ist, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinsicht zu verstehen, und was von einer Philosophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z.B. ins Praktische, in die Moral des christlichen Lebens hat sie nicht, wenigstens nicht nothwendigerweise, einzugehen. Diese ist die von selbst sich ergebende Folge der theoretischen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu specieller Erörterung gekommen ist, so sind doch die wissenschaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfassen ist. Ich habe gleich anfangs erklärt, es sey nicht um eine speculative Dogmatik, sondern um die Erklärung des Christenthums aus seinem höhern, geschichtlichen Zusammenhang zu thun. Dieser höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zusammenhang ist vollständig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, ist der Uebergang aus dieser höhern und innern Geschichte in die äußere. Dieser Uebergang ist durch die *Kirche* vermittelt, welcher die Ausführung des Werkes Christi anvertraut ist. Der Gegenstand unserer letzten Untersuchung müßte demnach die Geschichte oder die Entwicklung der

christlichen Kirche seyn. Die *leitenden Ideen* für dieselbe aufzustellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächsten Vorlesungen seyn.

[II,4,294]

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Als das Werk Christi auf Erden gethan war, sah er voraus und *sagte* es auch seinen Jüngern, daß eine *solche* Zeit, als die seines Wandels auf Erden gewesen war, nicht dauern, nicht beständig bleiben könne. Es werden, sagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menschensohns zu sehen und werdet ihn nicht sehen. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums, im noch bestehenden Kampf gegen die finstern Mächte desselben sollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber schon der hocherleuchtete Apostel Paulus an dem Ort, wo er von den *geistlichen Gaben* redet (im ersten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weissagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die ãí§óéò, die nur auf einem partiellen Zustand des Bewußtseyns beruht, wie die Worte andeuten: dê ìÝñïõò ãNñ ãéáíþóêïìåí, denn wir erkennen nur, soweit dieser besondere Zustand des Bewußtseyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, - wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zustandes ist, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen ist, sollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das

[1] Luc. 17,22.
[2] Kap. 13,8 ff.

II,4,295

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als *Mittel* Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten - diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses "mit ihnen Seyn" war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die *Welt* trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4,26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (ášôïìÜôç ãNñ ½ ãy êáñðïöïñås), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüstliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich

wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der *Feind* kommen werde und Unkraut zwischen den Waizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstatten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13,24-30). Er selbst (Matth. 24,24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

II,4,296

Christenthum vorausgesagt. Die christliche Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen seyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist.

Fragt man, worein von Christo und den Aposteln das Fortschreiten des Christenthums gesetzt worden, so bestand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. "Gehet hin und predigt das Evangelium aller Welt." Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Christenthums, und besonders ein Wachsthum der christlichen *Erkenntniß* gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jesus Christus gelegt hat, aber der Geist erst, der nach ihm kam, sollte in *alle,* d.h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Christo gelegten Grund sollte daher ein allmählich *alles* Menschliche umfassender Bau aufgeführt werden und, wie der Apostel sagt, wachsen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geistigen Behausung Gottes, von der natürlich nichts ausgeschlossen seyn durfte, in der alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die christliche Welt zu *wachsen* hatte, sollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art seyn, wie die den Aposteln durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sie sollte eine Erkenntniß seyn, die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß. Nichts ist mehr geeignet, Erstaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand gibt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln redete, daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Processes standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseyns in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte!

II,4,297

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch *äußerlich* da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des *innerlich* besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier - im Aeußern - unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins

Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der *Herr* der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt wußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten *mußte*, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

II,4,298

- nachgeschichtliche. Weder mit der vorgeschichtlichen noch der nachgeschichtlichen (die gar nicht in diesen Aeon fällt) haben wir uns zu beschäftigen, sondern mit der geschichtlichen. Die geschichtliche Kirche fängt erst mit dem Augenblick an, wo sie selbst Weltreligion wird, eine Existenz in der Welt einnimmt. In dieser geschichtlichen Kirche müssen aber Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten seyn. Die Frage kann also nur seyn, wie diese Zeiten der Kirche sich bestimmter *aussprechen* und näher nachweisen lassen. Das Erwünschteste wäre, wenn der Herr selbst diese Unterschiede ausgesprochen, oder sie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde also nun auf diese Untersuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raisonnement a priori mich begnügen, sondern geschichtlich zu Werke gehen und, wie ich in diesem ganzen Vortrag mir vorgeschrieben, das einfachste Mittel zum Zweck wählen[1].

Wer die Geschichte des *menschlichen* Lebens Jesu mit der Aufmerksamkeit gelesen hat, mit der eine Erzählung gelesen werden muß, in der jeder Umstand wichtig und bedeutend ist, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewissen feierlichen Gelegenheiten Christus drei von seinen Jüngern und künftigen Aposteln zu sich nimmt und so vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müssen, daß nicht nur meine Ansicht im Ganzen, sondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derselben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neuesten Theil der Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche unsers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Bestätigung erhalten hat. Dieselbe Ansicht, dieselben Anwendungen hat der genannte Forscher schon in den Schriften des berühmten Abt *Joachim* von Floris gefunden und nachgewiesen. Freilich habe ich diese Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeschichten, deren ich doch viele angesehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach sich beurtheilt, möchte denken, es sey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine so große Bestätigung geworden ist, die Uebereinstimmung eines so bedeutenden und in der Kirchengeschichte so hervorragenden Mannes, dem schon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches sich dargestellt hat.

II,4,299

oder eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder

Andreas (Matth. 4,18-20). Daß aber nicht der frühere *Beruf* allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die *Zwölfe* zu Aposteln macht - wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt - da werden (in der Erzählung des Marcus (3,14 ff.) auch jene *Drei* gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. - Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Diener, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5,36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8,51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (êáôE käßáí, wie Matthäus (17,1) sagt, also mit Ausschließung der andern - Marcus (9,2) sagt ìüíïõò, *sie* allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Oelberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1,13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

II,4,300

(10,2), wo die Apostel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, steht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich ðñ§ôïò. Wenn man nun dieses ðñ§ôïò nicht etwa bloß als für das Adverbium gesetzt annehmen will (= erstens), so liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig gewesen wäre, indem Petrus schon zuerst *genannt* wird. Ihm, als dem ersten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ¿ ÐÝôñïò, den andern nicht oder selten[1]. Petrus spricht meist statt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbst in der Rede Christi, wo er den Petrus tadelt, geschieht dieß auf eine Weise, daß man erkennt, Christus sieht Petrum als das Haupt der andern an; z.B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sieben, wie den Waizen, aber ich habe für *dich* gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder[4]. Christus spricht hier unbestimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, dessen Fall den Fall aller andern nach sich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben ist nicht, wie meist, vom Untereinandermengen und Wirren der Apostel zu verstehen, sondern der Satan verhält sich auch hier als der eine Krisis, eine Ausscheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken strebt, wie man den Waizen siebt, damit die Spreu sich absondere.

Am entschiedensten spricht für Petrus und seinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm sagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menschen Sohn) ansehen. Da antwortete Petrus: Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbesprochene Antwort (Matth. 16.): Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diesen

[1] Z.B. bei Marcus 9,2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13,3.

[2] Luc. 8,45. *Matth.* 16,16. Act. 1,15. 2,14. 15,7.

[3] Marci 1,36.
[4] Luc. 22,31. 32.

II,4,301

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des h. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe, *Priorität* und *Superiorität* verwechselt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch diese Worte zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende, beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum *Grund* geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der *Grund* eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht *über* dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich *fordert.* Durch diese Erklärung der berühmten Stelle haben wir also erlangt, den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession, und zwar einer solchen, worin er nicht bloß *sich selbst* wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, ansehen zu dürfen, und damit haben wir für diese ganze Entwicklung überhaupt eine geschichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Christus seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der *Grund,* aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip

II,4,302

aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höhern, freiern Gestalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als *Anfang* bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieser auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Aber dieser wurde von allen Aposteln am frühesten hinweggerafft und gewürdigt, der erste sein Blut für die Sache seines Herrn zu verspritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze seiner Laufbahn und seines apostolischen Wirkens ohnerachtet stets unter den Dreien als der zweite genannt wird, so berechtigt dieß zu denken, daß diese Stelle an sich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieser andere seyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf so außerordentliche und erstaunenswerthe Weise zum Apostelamt berufene Paulus, den der Herr ausersehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der ersten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann schon ersehen, der an seine Stelle treten sollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum so früh hinweg, weil er den Apostel Paulus als ein noch entschiedeneres und rüstigeres Werkzeug an seine Stelle setzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelassen und

auf eine so außerordentliche Weise als durch die Bekehrung Pauli geschah, wieder ersetzt wurde, so muß mit dieser Stelle eine Mission verbunden gewesen seyn, welche durch *Petrus* nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde also dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den *ältesten* bleiernen Siegeln der Päpste beide Apostel neben einander zu sehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländischer Weise, Paulus zur Rechten, wo also von keinem *ausschließlichen* Primat des ersten die Rede ist, bis später erst der Apostel Petrus allein im Siegel der Päpste steht.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: *Petrus,*

II,4,303

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt, gemäß, diese drei *Namen* als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit *vor* Christo gedacht *Moses, Elias* und der *Täufer Johannes.* Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: "Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11,14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer - von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er - *beschließt* das A.T. und die Zeiten *vor* Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des *Stabilen,* das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel - Paulus ist der Elias des N.T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A.T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N.T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

II,4,304

auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unauseinandergesetzten seines Styls sich kund gibt, durchaus den substantiellen Charakter. Er ist im N.T. wieder das relativ alttestamentliche, gesetzliche Princip. Keiner der Apostel gewährt so reelle Aufschlüsse über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm *eigenthümlich* ist z.B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Christum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieser Vergleich enthält einen tiefen Aufschluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menschengeschlecht, Pñ÷ásïò êüóìïò, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres riesenhaftes, Göttern sich gleich dünkendes Geschlecht sank hinab, auf welches erst der Mensch der

jetzigen Art, der eigentlich *irdische* Mensch folgte. In der Sündfluth starb das ausschließlich reale Princip; von *da* an (die *ganze* eigentlich *menschliche* oder dionysische Zeit hindurch) herrschte die *zweite Potenz*; diese - als natürliche - starb in Christo, in der Taufe sind wir, wie Paulus sagt[2], mitbegraben in den Tod Christi, d.h. ebenfalls der natürlichen Potenz gestorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdische hinaus. Das Nachtmahl setzt Christus unmittelbar vor seinem Tode ein, wo ihm selbst, so scheint es, alle früheren Verhältnisse wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es scheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausschließlichen Herrschaft des ersten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angesehen wurden eines neuen und bessern Verhältnisses zu Gott, einer êáéíx äéáèÞêç im Gegensatz der abolirten alten: so, sagt Christus, seyen sein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen äéáèÞêç, des neuen Verhältnisses zu Gott, das durch seinen Tod eintritt[3]. - Petrus sieht so tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

[1] 1 Petri 3,20.

[2] Röm. 6,4. Kol. 2,12.

[3] Im Wein ist ein nicht dieser Welt angehöriger Geist gezwungen materialisirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenso ist in Christi Blut ein | *[S. 305]* Geist, der nicht von dieser Welt war, materialisirt. Wie der Wein Zeichen (Erscheinung) einer neuen Zeit war, so bezeichnet das Blut Christi eine neue Zeit, die Zeit einer êáéíx äéáèÞêç, die sich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So ist zwischen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Christi ein *natürlicher,* realer Bezug. Auch das Brod ist ein *später* in die Welt eingetretenes Element. Insofern allerdings ist Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Christi *bedeutend* in dem Sinne, daß sie bloß *willkürliche* Zeichen wären, sondern Brod und Wein *sind,* was Christi Leib und Blut ist. Es ist hier kein bloß äußeres, sondern ein *inneres* Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi. Dieß erklärt, warum Christus noch lebend sagen konnte: Dieß *ist*; denn sein Leib und Blut ist lebend oder dê÷õíüìåíí das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

II,4,305

Zukunft. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Princip. Er ist *im* neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentliche Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus *bleibt* der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus *unabhängiges,* in seiner Art ebenso selbständiges Princip eingesetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben *darum* seinen Platz Paulo überlassen, weil *er,* unter diesem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus gewesen wäre. Der Geist Gottes ist nicht so gebunden in seinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil äk díáíôßùí, durch Gegensätze bringt er das Größte hervor - Er, der in allen Gegensätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apostel noch lebten, manifestirte sich schon der Gegensatz, der aber in Christo Einheit war; denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das O, der Erste und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petrinische Princip zur

II,4,306

Herrschaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer[1] in diesem einen Grund an, den *er* nicht gelegt habe. Ob also Petrus in Rom gewesen oder nicht, der Sache nach war die römische Gemeinde vorpaulinisch, also petrinisch. Zugleich aber gibt Paulus zu verstehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut sey, in dieser Hinsicht besondere Freiheit genieße und an keines Menschen Auktorität gebunden sey. Deutlicher, als es ihm hier schicklich und zweckgemäß scheinen konnte, hat er sich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am bestimmtesten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Absichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem *Menschen*, sondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. "Auch kam ich, sagt er[2], nach Jerusalem *nicht* zu denen, die *vor* mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (so lang also nach seiner Berufung, und nachdem er schon so lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apostel aber sah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterscheiden von jenem früh hinweggerafften)". Vierzehn Jahre später kommt Paulus erst wieder gen Jerusalem, nicht etwa gefordert von den Aposteln, sondern, wie er (Gal. 2,2) sagt, êáôE PðïêÜëõøéí, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieser Zusammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchristen das Joch der mosaischen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem bestimmtesten Bewußtseyn seine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Aposteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12,11) ôï˜ò ›ðcñ ëßáí Pðïóôüëïõò, gleichsam die Erzapostel nennt, ja er sagt in demselben Brief (an die Galater 2,6 ff.): Was die betrifft, welche in Ansehen stunden (ôï˜ò äïêï™íôáò åqíáß ôé), was sie vorher gewesen sind (nämlich frühere Anhänger Christi), daran liegt mir nichts, denn Gott sieht nicht die Person an; mir aber (d.h. meiner Erkenntniß und Einsicht) haben diese nichts hinzugefügt, sondern da sie

[1] 15,20. vergl. mit Gal. 2,7. 8.
[2] Gal. 1,17 ff.

II,4,307

sahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, sowie Petrus an die Beschneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angesehen waren (ïj äïêï™íôåò óôýëïé åqíáé) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, sie unter der Beschneidung predigen sollten.

In entschiedene Opposition aber trat Paulus mit Petrus, als dieser später nach Antiochia kam (Gal. 2,11). "Da, sagt er, *widerstand* ich ihm ins Angesicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegessen. Als aber jene kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchristen, und selbst Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich also sah, daß sie nicht *gerade* handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude bist, auf heidnische Weise lebst, wie du früher gethan hast, warum zwingst du die Heiden, auf jüdische Art zu leben?" - Die deutlichsten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten sich (nach 1 Kor. 1,12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandrinischen Judenchristen), wieder andere nannten sich kephisch (petrinisch), andere christisch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Christus hier zusammengestellt sind, so sieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein *neues* Princip erkannten, denen er gewissermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerspruch irre geworden, auf Christum zurückgingen. - Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit vorau*[s]*gehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch

die Stelle im zweiten Brief Petri sich aussprechen, wo dieser der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die seinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß ist. Ich meine die Worte (3,15. 16): Wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geschrieben hat und in allen Briefen schreibet, dí ápò dóôé äõòíüçôÜ ôéíá. Es möchte scheinen, als sey

II,4,308

die andere Lesart dí ïpò als die schwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen suchte, was dem Ansehen der Apostel zu schaden schien, so daß schon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieser sagt: der Sinn der Apostel sey verschlossen gewesen, sie hätten manche Worte des Herrn nicht verstanden[1], so kann man auch hier annehmen, daß dí ápò, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität ist, die wahre Lesart sey, wie sie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn ist also: in welchen Briefen einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so wie sie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. - Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgende vorgebildet ist, so könnte man in den Worten Petri einen Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht so weit, wegen dieser Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlassen kann, zu bemerken, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

[1] Marc. 6,52., cf. 8,17.

[2] Der Epist. encycl. des Papstes gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3,16. 17. zum Beweis dienen: "Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Seripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate." (Nachtrag im Kalender von 1844.)

II,4,309

Aber allerdings, sollte die Kirche bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, *so mußte* Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, sondern wie ich es früher in diesen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dieß ist die natürliche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam, oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z.B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römischen Kirche der *Jansenismus* nur entstand, indem einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes besonders aufs Herz

gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der *reine* Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden sich Erscheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch so scharf bewacht und großentheils noch so argwöhnisch beobachtet ist, nicht immer gerade vom Staat, sondern selbst von solchen, die sich Freisinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

II,4,310

nicht zusagt, selbst von polizeilichen Gelüsten nicht frei sind? - Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der *Reformation,* welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblutet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der *außer* der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die *von* dem durch Petrus gelegten Grund *durch* Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon *bestehende* Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das *Schwert* Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

II,4,311

schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; besonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die sogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, besonders auch gegen die sogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weise gewüthet wurde, wie gegen die

sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutschen Kaiser, Ludwig dem Bayern, fanden; eben diese waren es, welche damals zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sey. Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangelische Geschichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verschweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Christus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apostel erhoben, reiht sich einer von entgegengesetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jesus an, und zeigte seinen Jüngern, wie er nach Jerusalem gehen müsse und viel leiden von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden ...... Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweisen, und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nicht. Christus aber wandte sich und sprach: Weiche von mir Widersacher (Satan), du bist mir zum Aergerniß, denn du verstehst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten, unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schnödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Christi! "Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Christi bestimmt), der verleugne sich selbst. Und was hülfs dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Welche

II,4,312

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend ist Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er sich zuvor hoch vermessen: Wenn auch alle sich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt ist, werde ich mein Leben für dich lassen. In der dreifachen Verleugnung ist eine Steigerung. Auf die erste Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du sprichst, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede sagt er schon: ich kenne des Menschen nicht - wirkliche Verleugnung -; auf die dritte hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne des Menschen nicht. Man kann der römischen Kirche vorwerfen, sie habe auf dreifache Weise den Herrn verleugnet. Zuerst, indem sie nach politischer Allgewalt strebte, dann, als sie selbst in die Abhängigkeit von dieser Gewalt gerathen, diese zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heischte, und *durch* sie zu herrschen suchte, zuletzt, indem sie sich selbst zum Werkzeug der politischen Macht herabsetzte. Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal sagt: Weide meine Lämmer, so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verleugnung des Herrn geseufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Christi zu seyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch sie bei einem Blick des Herrn seiner Vorhersagungen sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt. Und der Herr *wandte* sich und sah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm gesagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß sich in bittere Thränen.

[II,4,313]

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Trotz der wiederholten Verleugnung seines Herrn wird Petrus von Christo zu seinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beschrieben ist. Hier sagt er ihm: Ó˜ Pêïëïýèåé ìïé, wo ich dieses Wort: Du folge mir, nicht *bloß* von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt ist, sondern dem ganzen Geist dieser letzten durchaus prophetischen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verstehen zu müssen glaube. Aber schon das dreimal wiederholte "Weide meine Lämmer" erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, sondern, da die andern Jünger zugegen sind, als Anführer auch der andern Apostel. Es ist also nicht die bloße ðñùôïóôáóßá ohne Auktorität, wie man sonst distinguiren wollte, sondern es ist die eigentliche ðñùôïóôáóßá, die Vorstehung *mit* Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) sondern weil *ihn* seine Eigenschaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der schwerste Beruf in jedem Geschäft ist der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Absicht Christi war, daß alle Auktorität bei Petro *seyn* und von *ihm* sich herleiten sollte. Damit steht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der sein Apostelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt ist,

II,4,314

im Widerspruch. Die offenbare Absichtlichkeit, mit der Paulus sich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war sich bewußt, daß *er* ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität seyn sollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in *dem* Verhältniß, als sie geschichtlichen Grund faßte, sich immer mehr auf die ausschließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas sich entwickeln, so muß vor allem dessen Fundament erhalten werden. Diesen negativen Dienst leistete, und leistet noch jetzt dem Christenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der sichtbaren mitbegriffen zu seyn, und sich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als solche hervortreten zu können. Zwar regte sich immer und vorzüglich stark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das paulanische Princip. *Denn je strenger das reale Princip sich abschloß, desto entschiedener mußte es das ideale Princip ausschließen.* Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit voraussehen können, daß eine Zeit bevorstehe, wo dieses Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegensatz gegen die Kirche Petri hervortreten, sich zu einem eignen geschichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit constituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinetwegen auch aus dem schmutzigen Eigennutz rivalisirender Bettelorden: sie mögen aber wohl bedenken, daß man eine solche Erklärungsweise nicht parteiisch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu finden wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, die wirklichen Ursachen liegen nicht in diesen sondern in höhern Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb.

II,4,315

Alles, was in die *Welt* tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. Dafür nun aber wird es nicht sogleich erkannt. *Um* fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seyend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt, ja im Gegensatz gegen die höhere Forderung nun selbst als ein Píôéêåßìåíïí, als ein Widersächliches, erscheint, so kann dieß seine Eigenschaft als Grund, sein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu seyn, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Christenheit nach einer Verbesserung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zustände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit so sich verwickelt, daß sie aus sich selbst diese Krisis nicht vollbringen konnte, so mußte ein Bruch geschehen, und das Princip, das sie in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für sich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter) sondern sie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr selbst in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri ist das streng Gesetzliche. Mit strenger Gesetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausschließlich gewordenen petrinischen war schon vorgesehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apostels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen *genöthigt* wurde, war darum keine Trennung der *wahren* Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn gesetzt wird: was zuvor sich *die* Kirche êáôE dîï÷Þí nannte, ist so wenig als die neue Gemeinschaft

II,4,316

für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden soll. Nur die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja sie ist eben in ihrer Ausschließlichkeit selbst die nothwendige Voraussetzung der anderen.

Die *freie*, von dem ausschließlichen Princip unabhängige Kirche sollte in Deutschland entstehen und vorzugsweise unter den germanischen Nationen sich verbreiten. Denn offenbar ist das Verhältniß der romanischen Nationen zum Christenthum ein bedeutend anderes. Bei diesen erscheint es fast durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutschen scheint es von Natur zu seyn. Deutschland ist die Wüste, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den sie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widersacher, nachstellt[1]. Wie hat sich an die Stelle des Christenthums im Lande der Hierarchie selbst eine ganz andere, eine moderne Mythologie gesetzt! Dem Neapolitaner, schon dem Paduaner liegt Christus in viel zu weiter ferne, so weit bemüht sich sein Geist nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius ist ein viel näherer, gegenwärtiger Trost.

Die griechische Kirche kann man nicht der römischen entgegensetzen, denn die macht dieselben Ansprüche, die sie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus sie überwältigte und an weiterem Fortschreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römische Kirche schützte, und sie als einen lebendigen Widerspruch gegen die angemaßte *Allgemeinheit* (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechische Kirchenväter schon früh sich bemüht hatten, die persönliche Deutung der Worte: Du bist Petrus u.s.w. wiewohl umsonst, abzuwehren. Die Griechen behaupteten schon unter dem Felsen, auf den Christus seine Kirche bauen wolle, sey nicht die Person Petri, sondern nur sein Bekenntniß zu verstehen. So besonders Origenes und Chrysostomus. Unter anderm sagt Origenes: "Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubst, was wirst

du von dem Donnersohne Johannes und jedem andern Apostel sagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle insbesondere

[1] Apocal. 12.

II,4,317

nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und sie überwältigen können?"[1] Gegen unsere Ansicht, die sich für den persönlichen Sinn dieser Worte erklärt, kann diese Argumentation freilich nichts beweisen, denn auch von Petrus persönlich verstanden, liegt in ihnen nicht die Absicht, Johannes und Paulus auszuschließen - wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denselben eben nur *Grund*, und auch gerade nur Grund der Kirche, d.h. dieser besondern, aber beschränkten Form, in welcher das Christenthum zuerst allein existiren konnte, seyn sollte. Was aber die übrigen Apostel betrifft, so ist es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders diesen für den Apostel halten will), den ich zwar, wie schon gesagt, für ein sehr altes Document des apostolischen Zeitalters halte, daß diese einzige höchst schätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend ist, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen - daß also den Brief Judä sowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apostel, sondern wahrscheinlich von dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder des Herrn, ist, und der offenbar selbst nur veranlaßt ist durch paulinische Briefe, daß außer diesen von keinem der andern Apostel irgend eine didaktische Schrift vorhanden ist: Lehrschriften haben wir bloß von den drei großen Aposteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen schon durch diesen Umstand angedeutet ist, daß ihre Wirkung sich bis in die letzten Zeiten, selbst der höchsten Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte. Von Petrus sind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu diesen hat offenbar Paulus die Veranlassung gegeben. Paulus scheint also der Erste gewesen zu seyn, der auch durch Schriften auf seine Zeitgenossen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch seine Bestimmung für die Zukunft, die spätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es scheint mir hier der schickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unserer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N.T. gerechnet

[1] in Matth. c. XVI.

II,4,318

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanonisch genannt sind, daß wir diese alle ohne Unterschied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun sey aber die Aechtheit oder der apostolische Ursprung mehrerer schon von jeher zweifelhaft gewesen, z.B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne sich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beispielen sey man eigentlich *keines* neutestamentlichen Buches mehr völlig sicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unseren Entwicklungen von Aeußerungen neutestamentlicher Schriften Gebrauch machten, so galten uns diese dabei zunächst nur als Urkunden, deren Verfasser von dem Geist des Christenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des christlichen Geistes zu erkennen sind. Die Frage

nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre. Der rein historische Zweck, zu dem wir sie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere seyn sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Diese Gewißheit über die Verfasser hat nur für jenes dogmatische Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptsätze der christlichen Lehre nicht um ihrer selbst willen für wahr hält, dem diese Sätze bloß wahr sind, weil und inwiefern sie in Büchern stehen, die als von Gott eingegebene, apostolische angesehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneustie der neutestamentlichen Bücher nie, wenigstens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christenthum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christenthums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der *Inhalt* einer gegebenen Schrift sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentisch gehaltenen Schrift bezweifeln, erst zu zeigen, daß ihnen das wahre Verständniß des

II,4,319

Inhalts einer solchen Schrift aufgegangen sey. Zu einer wahren Kritik des N.T. gehört also noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrsamkeit und ein leichtes Spiel mit unhistorischen Möglichkeiten, denn z.B. um den Apostel Paulus einen seiner Briefe, die alle ein so ganz eigenthümliches und entschiedenes Gepräge tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines andern Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z.B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte seyn müssen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten *nach*apostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der ersten. Wollte man aber auch einen Mann der apostolischen Zeit als Verfasser sich denken, einen solchen, der mit den Aposteln in Verbindung gestanden hätte, wie z.B. beim Brief an die Hebräer geschah, den man bald dem Paulo geistesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeschrieben, so würde dieß für *unsern* Standpunkt durchaus keinen Unterschied machen. So wenig wir also in dieser Entwicklung mit Kritik oder kritischen Fragen uns beschäftigt haben, so glaube ich doch, daß durch dieselbe erst dasjenige Verständniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine sichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich.

3) noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher seyn soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z.B. diesen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er spricht, verstanden hat, nicht nothdürftig, philologisch, grammatisch, sondern seinem Sinne nach. Ich frage ihn z.B. hat er den Brief an die Philipper verstanden, ich zweifle sehr, denn eine Hauptstelle, die uns so großes Licht gegeben, hat er höchst wahrscheinlich nicht verstanden. Oder hat er den Hebräerbrief in diesem Sinn verstanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich sind, da meist jeder in einer

II,4,320

Schriftstelle nur findet, was *er* eben versteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die speciell-paulinischen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht

gefunden oder entdeckt. - Sieht man aber ferner, wie Menschen über Vorgänge, die unter unsern Augen vorgehen, deren wahre Ursachen ihnen aber unbekannt sind, mit ihren Combinationen sich täuschen: was wird man von Combinationen in solcher Ferne, wo die größten Täuschungen vollends unvermeindlich sind, halten können, was von dieser ganzen so klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatorisches Talent mit compilatorischem verwechselt wird?

Ich kehre nach dieser Abschweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Aposteln sind schriftliche Urkunden, didaktische Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Bestimmung dieser drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit sich beschränkte, daß ihre Wirkung sich sogar auf die letzte Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte.

In Deutschland werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden; das deutsche Volk ist anerkannt als das universellste; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit alles, selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutschen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politischen Rechten existirt. Eine spätere Veränderung hat sie nicht bloß im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Theil Deutschlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander gestellt. Dieß ist nicht umsonst geschehen, sondern an sich selbst das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geschrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weise die Aufmerksamkeit auf sich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entschieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den schwächsten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbst dem bösesten Willen wird es bei solcher Seichtigkeit der geschichtlichen Ansicht und Undeutschheit der Gesinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszustreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

II,4,321

zu erreichen. Ich spreche von undeutscher Gesinnung, denn jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüths hervorgegangen: durch *welche* Mittel allein sie in einem großen Theile Deutschlands unterdrückt worden, ist niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft *allgemeine* Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen *Verständniß* des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann. Solang Christus im Geheimniß ist - nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern für die Kirche selbst, solang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein setzt, ihn wie in einem verschlossenen Schrein, zu dem niemand den Schlüssel hat, bloß von ferne zu zeigen, - so lange hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Ursprung zurück, so liegt schon im Wort dêêëçóßá etwas Beschränkendes. Sie ist die Gemeinschaft der dêêáëïõìÝíùí, der aus der Welt Herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat. Da kann sich denn der Protestantismus immerhin gefallen lassen, wenn ihm von *der* Seite, welche das Christenthum *nur* als Kirche hat, dieser Name bestritten wird; er kann auf sich anwenden, was Paulus, dem man den Apostelnamen bestritt, von sich sagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle (1 Kor. 15,10.). Er kann sich ebenso vorwerfen lassen, er sey ein Princip der Zerstörung, indem er antwortet: dieß sey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausschließliche Seyn der ersten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchst *positiv* wirke, daß sie statt des ersten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und sich selbstbewußtes Leben hervorbringe. Der Protestantismus soll erkennen, daß er *bloß* Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben

II,4,322

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann. Um so thörichter die Hoffnung, wo sie sich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geschichte ist die unwiderstehlichste Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillersche Wort "die Weltgeschichte ist das Weltgericht", mit dem sich jetzt manche viel wissen, besonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geschichte sind Gottes Urtheile; sie rückgängig zu machen, ist eben so unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter dessen Krone die Vögel des Himmels nisten, auf seinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugestanden werden, er hatte die *Sache*, und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man sagen: Die römische Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verständniß derselben. Die Einheit, die sie hatte, und in der sie einen Theil der christlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verstandene und begriffene. Dieß ist kein Vorwurf für sie; denn immer ist das Aeußere vor dem Innern. Hat sie nun aber ihren Gegensatz gefunden, so kann die Bedeutung des Gegensatzes nicht seyn, die Einheit selbst aufzuheben, sondern nur die blinde, also kann auch seine Absicht nur seyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieser Richtung das Ziel in Ansehung des

[1] Dadurch, daß der Papst (Gregor VII.) das Geistliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beschloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geistliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich *das Weltliche vom Geistlichen* (von dem es früher durchdrungen und selbst geistlich war) *unabhängig und getrennt* gemacht, es war nicht mehr *in sich selbst* durch das Geistliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anstatt innerlich - geistlich - durch das Geistliche gebunden zu seyn, entstand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines *mütterlichen Christenthums* war es vorbei, kein Papst vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

II,4,323

Christenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petrinischen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in sich selbst den Charakter nicht einer zufälligen, sondern einer nothwendigen haben müßte, fallen lassen, die Schranken, mit denen es sich auch in diesem Mittelzustand umzäumen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erst *vollendet*. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconsequenz vorwerfen, nicht mehr dem Protestantismus vorhalten, er wisse dem Naturalismus, Rationalismus u.s.w. nur menschliche Meinung entgegenzustellen. Das alles, was die petrinische Kirche nur abweisen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf bestanden, und könnte selbst auf den Lieblingsspruch seiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieses Aeußerste - es ließ sich nicht abhalten, aber da eben der freie Geist von diesem Aeußersten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbestimmten Religion überhaupt sondern zu dem Christenthum in seiner ganzen Bestimmtheit, und so daß das Menschengeschlecht in eben diesem (dem Christenthum) von nun an zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt: so ist das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, also das *wahrhaft* Katholische nun erst Resultat und Gewinn eben *der* Reformation, von der ihr sagt, daß sie es zerstört habe[1].

[1] d'Alembert äußert sich (Oeuvres T. VII, Notes sur I'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Protestanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur *logique*, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jousqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un *déisme franc et sans alliage*. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als "I'argument le plus victorieux" Bossuets gegen die Protestanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait I'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission; | *[S. 324] ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens*, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben sie nun gethan; diesen Rath haben sie befolgt. Aber nachdem sie (die Protestanten) beim reinen Deismus angelangt, *von* diesem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieser Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des positiven Christenthums, und zwar in seinem ganzen Inhalt, zurückgekommen sind: so ist klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten sollte, aber nicht abhalten *konnte*, überflüssig geworden ist, und der bekannte Alternativsatz: ou Catholicisme ou déisme nur so weit wahr ist, daß der, welcher keiner sichtbaren Autorität sich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben diesem Standpunkt auf den Standpunkt des Christenthums zurückkehren, und auf diesem nun ganz unabhängig von jener Autorität stehen könne. Die Vertheidiger des katholischen Princips werden also die größte Ursache haben, diese Philosophie zu bestreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenossen der Hinneigung zum Katholicismus beschuldigt worden bin, worin sie nicht unrecht hatten, wenn sie dieß bloß vom *wesentlichen Inhalt*, nicht vom Princip verstanden, so werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geschehen, als durch alle jene aufgeklärt seyn wollenden Großsprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, so hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfassers in dem Vorwort zu Steffens. D. H.

II,4,324

Die auf Petri Auktorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heil. Johannes, über welchen und sein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apostel mit einander vergleicht, möchte man

II,4,325

an jenes Gesicht des Propheten, dessen ich schon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erst ein Sturmwind kam, der Felsen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein still sanftes Sausen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlicher Geist. Er ist von Christus der Donnerssohn genannt worden: als solcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wie viel für das Christenthum noch Zukunft ist, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgeschiedener Geist zu uns spricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich ist, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus. Am auffallendsten ist immer der Contrast gewesen

zwischen den drei ersten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl stellenweise das paulinische Evangelium des Lucas sich dem Johanneischen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr seyn können. In neuerer Zeit ist an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Christus des Evangelisten Marcus und bei Johannes verschiedener seyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verschiedenheit auch dieser im Wesentlichen gewiß gleich wahren Darstellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Distanz zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung auszufüllen. Die wahre Größe besteht in der Herablassung, in der Fähigkeit bis zu den tiefsten Standpunkten herabzusteigen, ohne seiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieser Herablassung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung auch seiner höchsten und speculativsten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades

II,4,326

von ihm rühmt, daß keiner seiner Schüler von ihm gegangen, der sich nicht zugleich sittlich besser und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchste hinauf und ins Tiefste hinab.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geist weht; schon im Alterthum hieß es ô' ðíåõìáôéê'í ô§í EÅõáããåëé§í. Merkwürdig entsprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Aposteln. Das Evangelium des Marcus setzt die älteste Tradition in eine besondere Beziehung zu Petrus; es ist nach meiner Ueberzeugung das älteste, Matthäus ist offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbessert und mehr auseinandersetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwischt. Das paulinische Evangelium des Lucas bildet schon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes ist offenbar über die erste Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geschrieben. Wahrscheinlich um diesem Evangelium eines Apostels auch ein apostolisches entgegenzusetzen, ist die absichtliche und künstliche Composition unter dem Namen des Matthäus entstanden; der Bezug zwischen beiden drückt sich wenigstens dadurch aus, daß in den lateinischen Handschriften auf Matthäus Johannes, dann erst Marcus und Lucas folgen. Es ist längst bemerkt, wie nahe sich Paulus und Johannes in Bezug auf die Christologie stehen. Die Uebereinstimmung liegt nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Würde (diese ist überall gleich erkannt), sondern vielmehr darin, daß beide so genau jenen mittleren Zustand Christi kennen, der allein über seine Person Aufschluß gibt. - So viel glaubte ich über den Apostel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müssen. Aber wir haben nun noch die *besondere* Stellung nachzuweisen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Aposteln gesetzt haben.

Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar. So wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein, Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der

II,4,327

Apostel des Geistes - er allein in seinem Evangelium hat die Worte, die weder das petrinische Evangelium des Marcus, noch das paulinische kennt, die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erst in *alle* Wahrheit, d.h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem schon erwähnten Beschluß, bei der Zusammenkunft in Jerusalem Juden und Heiden zwischen Petrus und Paulus getheilt wurden, so scheint

Johannes, von dem als Bischof einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus wir allerdings, aber von dessen eigentlicher Wirkung als Apostel wir wenig oder nichts wissen, ersehen gewesen zu seyn, der Apostel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu seyn. Diese Kirche ist aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde sind beide Elemente unterscheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchristen konnten sich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, sie wurden selig ohne Werke, ÷ùñrò hñãùí, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apostel der Heiden eifrig und wiederholt einschärft. Die Juden konnten sich wenigstens auf die strenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Gesetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie sie, die erste in dem Briefe Pauli ausgesprochen ist, die andere in dem Brief Jakobi sich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetische Absicht geschrieben denken kann (es ist eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N.T., daß in ihm selbst schon alle späteren Divergenzen sich zeigen) - in diesen zwei Ansichten, wie sie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander bestehen, erkennt man in der einen das heidnische, in der andern das jüdische Element. Johannes war also (dieß scheint sein Leben selbst im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) ausersehen, der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche zu seyn, der Kirche, welche zum zweitenmal sich eröffnet, um zu denen, die schon früher aber auf jüdische Weise in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin *außer* ihr und in diesem Sinn *Heiden* waren

II,4,328

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden - und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Engen verherrlicht wird) - Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein *Geist* in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand *allgemeiner* Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft *öffentliche* Religion - nicht als *Staats*-religion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als *so* kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

II,4,329

mehr als diese (die andern Jünger)? Dieß bezog sich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch *alle* dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf diese Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die schmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich? Petrus antwortet dasselbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißest alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus sagt Christus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er diesem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und setzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus sich umwendet, sieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was soll aber dieser? Petrus begreift nicht, daß Christus ihm diesen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß selbst, daß er ihm nicht so nahe stehe als dieser, und hatte erwartet, daß dieser, wie sonst immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigesellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zusammen geschickt worden, das Passahmahl zu bestellen). Jesus aber antwortete ihm, so ich will, daß dieser bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? *Du* folge mir nach (ó˜ Pêïëïýèåé ìïé). Die Erzählung bei Johannes selbst bemerkt schon, es sey von diesem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht sterben würde, eine Meinung, die sich lange erhielt, in verschiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums selbst verbürgt, daß nämlich Christus wirklich gesagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieser Umstand die jejunste aller Erklärungen, Christus habe Petrum aufgefordert, sich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen solle. Hierauf antworte Jesus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier stehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u.s.w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und fùò hñ÷ïìáé heißt nicht: bis ich zurückkomme, sondern: bis ich *komme,* und aus andern Stellen weiß man, was Christus unter seinem *Kommen* versteht. Nimmt man

II,4,330

aber dieses Kommen wirklich als das Kommen Christi zum Weltende und das *Bleiben* des Johannes vom Nichtsterben, vom Lebenbleiben, so war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht sterben (denn wenn Christus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch ist Johannes gestorben. Auch wird diese Auslegung durch das Evangelium selbst widersprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulösen, wäre weitläufig zu sagen. Fragen wir also, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (ìÝíåéí) in der Rede Christi vom *Leben*bleiben versteht. Weil ìÝíåéí auch anderswo so gebraucht wird[1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede ist. Allein man hat übersehen, daß die Frage Petri: was soll aber dieser? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet ist. Ausdrücklich heißt es: Dieß gesagt, sprach Jesus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man sich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Christus *wirklich* geht, sich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, ist eine wirkliche, gleichsam symbolische Aussonderung (Segregation des Petrus von den andern Aposteln). Johannes aber, der sich bisher noch nie ausgeschlossen gesehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus sagt: Was soll aber dieser? Der Sinn ist: soll dieser nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widersinnige Antwort, wenn ìÝíåéí hier lebenbleiben bedeuten sollte. Diese Antwort ließe sich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: soll dieser auch wie ich sterben? Ginge Pðïèáíåsí vorher, so könnte ìÝíåéí nichts anderes bedeuten, als ìx Pðïèáíåsí. Da aber Pêïëïõèåsí vorhergeht, so kann ìÝíåéí nichts anderes bedeuten, als ìx Pêïëïýèåéí, nicht folgen. Der Sinn ist also: Wenn ich will, daß dieser mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, ó˜ Pêïëïýèåé ìïé. Petrus ist also unmittelbar der Nachfolger Christi; Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn so dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erst auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Christi (denn da bedürfte

[1] Wie 1 Kor. 15,6: dî ®í ïj ðëåßïõò ìÝíïõóéí fùò Rñôé, ôéícò äc êár dêïéìÞèçóáí.

II,4,331

es keines Stellvertretens mehr), sondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieser Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis schon seit Grotius als ein späterer Zusatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, so bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatsache immer Eines übrig, daß unter den Christen in Folge eines Wortes, das der Herr gesprochen, die Meinung sich verbreitet hatte, Johannes werde nicht sterben. Da nun aber, wie die Erzählung selbst bemerkt, dieß der Sinn nicht gewesen seyn kann, so konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden sollte bis zur Zeit der Zukunft Christi, und wenn die Rede nicht auf die *Existenz* Johannis sich bezog, konnte sie nur auf seine Wirkung, sein Amt, und dem Zusammenhang nach nur darauf sich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Christi, daß er die herrschende Potenz der Kirche erst in der letzten Zeit seyn solle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausschließlichkeit Petri völlig überwunden ist, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde seyn wird. Dieses Wort findet sich allein bei Johannes. Ist es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß so viele Kirchen den andern Aposteln und Heiligen, besonders auch Johannes d. T. geweiht sind, aber sehr wenige dem Apostel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erste Kirche Roms und der katholischen Welt ist, wie die lateinische Inschrift sagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, ist ihrem ältesten Theil nach ein Baptisterium, wiewohl *eine* Kapelle derselben dem Evangelisten Johannes gewidmet ist. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, dessen Bau eine der nächsten Veranlassungen zur Reformation geben mußte, steht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

II,4,332

vollständig hergestellt ist, ist in einer Vorstadt. Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte seyn.

Nachdem ich die Entwicklung bis in diese Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, so weit zurückgelegt zu haben, als die Umstände erlauben, und will daher diese Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beschließen.

Das Christenthum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es ist nur die Ausführung des schon in den Verhältnissen der Weltprincipien selbst liegenden Gedankens. *Außer* dieser Ordnung kann es also kein Heil geben, wir müssen uns ihr bequemen, uns in sie schicken. Es kann für den einzelnen nichts

Besonderes geschehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist, wir müssen uns in seine *nothwendige* Folge ergeben. Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die *allgemeinsten* Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles so einfach zusammen, als manche sich einbilden; der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt ist ein unendlich bedingter. Möge der, welcher sich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, diese Ordnung eng und beschränkt nennen: die Welt ist nicht anders, sie ist nicht ein Schranken- und Grenzenloses, sondern in sehr bestimmte Schranken Eingeschlossenes. Das Höchste ist allerdings Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in *Wahrheit* geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört,

II,4,333

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abstraktes Idol sey, den wir verehren. Auch der Apostel bezeichnet als das Ende *jene* Zeit, wo auch der Sohn unterthan seyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem seyn wird, also diese äußere Veranstaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit als das Ende, und auch dieses letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner *Theismus* im Sinne unserer Theisten und Rationalisten seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich enthält. Schon die alten Theologen haben die Têñáôïò èåïëïãßá, die reine Theologie, und die ïkêïíïìßá unterschieden. So sagt Basilius d. G. in einem seiner Briefe: durch den heiligen Geist müsse unsere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der *Theologie* die Oekonomie vergessen, über der abstrakten Gotteslehre nicht die geschichtliche. An diesen Hergang sind wir gewiesen. Die Reformation, welche die speculativen Dogmen, wie sie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelassen hatte, wendete sich vorzüglich nach der Seite des inneren Processes und der soteriologischen Lehren, die, indem sie zuletzt ausschließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für sich durchzumachen; was allein allen gemeinsam ist, ist der Weg, der geschichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinschaftliche seyn soll, und selbst durch symbolische Handlungen, Festcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden soll - dessen Erkenntniß allein der Kirche selbst ihre Objektivität erhält und sie einerseits vor der Auflösung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflösung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, *Ihnen*, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der *Sie* mir auf diesem langen Wege gefolgt sind, oder vielmehr, ich will die Universität und die Stadt preisen, wo eine solche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern sich findet, die fähig sind einem Vortrag von *so* ernstem und tiefem Inhalt eine

II,4,334

so anhaltende und ununterbrochene Aufmerksamkeit zu schenken. Lassen *Sie* dagegen *mir* die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, *Ihnen* nichts *genommen*, sondern *gegeben* - gegeben etwas wirklich Positives, den Geist dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, *Ihren* Geist auch in der Folge noch beschäftigen wird[1].

[1] "Daß ich mein Wort erfüllt u.s.w." Dieß bezieht sich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Ersten Vorlesung in Berlin, mit welcher der Verfasser den Vortrag über Philosophie der Offenbarung im Winter $18^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

[II,4,335]

Andere
Deduktion der Principien
der
positiven Philosophie.

[II,4,337]

Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existirende[1]. Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existiren (denn eigentlich nur dieses sehen wir im Anfang, das *Was* in ihm ist uns noch verborgen), unsere Aufgabe ist, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d.h. das Bleibende, das über allem stehende Princip zu finden; denn ob dieses schon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob also die Monas schon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden sey, *ist* eben die Frage. Vielleicht ist dieses Seyn doch nur das erste Seyn, nur die erste Erscheinungsweise der eigentlichen Monas. Es fragt sich also, ob jenes unvordenkliche Seyn schlechterdings keinen Gegensatz zulasse, von dem es alterirt werden, gegen den es sich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müssen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur *Idee* zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch selbst wieder als das zufällige zu zeigen wäre - nicht als das *schlechthin* zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige ist. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Existirenden der *Actus* aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Existirende ist nicht

[1] Diese Ausführung schließt sich unmittelbar an die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung an, es ist die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

II,4,338

erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Also jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns ist freilich antecedenter oder a priori nur das *Seyende.* Aber nichts verhindert, daß eben dieses, welches a priori das Seyende ist, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu sagen ist) das Seynkönnende sey. Wir sagen nur: nichts verhindert, wir sagen noch nicht: es ist wirklich so - dieß kann erst durch die Folge, a posteriori, bewiesen werden; a priori ist nur die Möglichkeit einzusehen, daß eben das, was vorausgehender Weise rein Seyendes ist, nach der Hand das Seynkönnende sey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im *Actus* dieses unvordenklichen Existirens auch nicht *überwunden* seyn.

Dadurch aber ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschließende Zufälligkeit gesetzt. Was seinem möglichen Gegensatz nur *zuvorkommt,* hat gegen diesen selbst, so lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwischen + a und - a gewählt und mich für + a entschieden habe, so ist nun - a für immer ausgeschlossen; mein + a seyn ist kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es ist kein zufälliges, weil es ein gewolltes ist. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, so ist - a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeschlossen, oder vielmehr es ist überhaupt nicht ausgeschlossen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufstehe und sich geltend mache. Also eben in dem reinen Aktus als solchen ist etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Existirende, und bis jetzt haben wir nur ein solches, ist das bloß zufällig nothwendig Existirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Existirende; das blind Existirende ist das bloß zufällig nothwendig Existirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht absolut ausschließt. Das Seynkönnende bloß als solches hätte kein Recht zu existiren; nachdem aber das bloß actu, d.h. das bloß zufällig Nothwendige *ist,* kann auch das bloß Mögliche seinen Anspruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erst *möglich* zu erscheinen. Eben hieraus erhellt

II,4,339

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das *bloß* Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein *anderes,* sondern nur *dasselbe,* was das *bloß* Existirende ist, auch die potentia existendi seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d.h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die potentia existendi seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was *mehr* als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d.h. das nothwendig nothwendig Existirende, die natura necessaria seyn kann, die auch unabhängig vom *wirklichen* Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese natura necessaria wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn *und* nicht seyn kann. Sie selbst, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut *freie* Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die natura necessaria ist *frei* 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) *nicht* zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus

II,4,340

des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann, denn dieser actus würde bei dem Erscheinen des anderen Seyns, das an seine Stelle träte - den

Raum des Seyns einnähme - er würde, zwar als actus, nicht aber in seiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderstehlicher Macht sich im actus wiederherstellte *durch* Ueberwindung, d.h. durch Wiederpotentialisirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenstände, und durch das es gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben so frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre sie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn selbst, sie ist nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten, dieses unvordenkliche Seyn selbst wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch so, d.h. auch dann, wenn sie dieses unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt sie die nothwendige *Natur*, d.h. das seiner Natur nach Nothwendige. *Weil* sie das Seynkönnende ist, aber als solches das Seyn *voraus* hat, darum ist sie eben erst das mit Freiheit - das *wahrhcft* Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende ist erst das, welches seines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen sicher, und daher gewiß ist, durch kein nachfolgendes Seyn in diesem aufgehoben werden zu können. Weil es dieses unendlichen Seyns sicher, sieht es sich in der Freiheit, das *andere* Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für *es selbst*, das auch unabhängig vom wirklichen Existiren das Existirende bleibt, also das Ueberexistirende ist (denn unter dem Ueberexistirenden wird eben das verstanden, was auch unabhängig vom Actus des Existirens das Existirende ist), für es selbst also ist es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch seinen bloßen Willen realisirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation setzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belassen wird. Denn diese Möglichkeit

II,4,341

ist nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende sie nicht will, sie ist nur etwas, wenn es sie will. Wenn daher das dieser Möglichkeit entsprechende Seyn *Ist*, ist es als ein solches, das bloß und allein durch seinen, d.h. durch den göttlichen Willen ist. (Bekanntlich wird eine solche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als solche leugnen, insbesondere aber wird eine solche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formlosen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geschaffen seyn lassen, freilich ohne daß sie mit dieser Annahme irgend einen verständlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen - das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, *daß* es Ist, also von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieses gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig ist, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe, also auch als das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt - aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens. - Sollte aber jene Einwendung so viel bedeuten: man könne sich eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorstellen, so ist auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein solches Seyn zuweilen wohl sich vorstellen; z.B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit begreiflich ist. Was nach einem voraus vorhandenen

II,4,342

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original ist, wovon man die Möglichkeit erst zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen sieht.

Ewig ist das Seyn, in dem Gott ist, sogar ehe *er selbst* es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Untersucht man diese genauer, so sind sie durchgängig solche, die von Gott an und vor sich, d.h. vor seiner Gottheit, gedacht werden, *die* ***ohne*** welche er nicht Gott seyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott ist. Denn z.B. auch die Spinozische Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung, grundlos ewig, und doch ist sie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott seyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit ist eine conditio sine qua non seiner Gottheit. Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit selbst ist nichts als eben jenes grundlose Seyn; aber dieses selbst ist nur gesetzt, um von ihm auszugehen. *Von da an, daß es ist,* also von Ewigkeit, zeigt sich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus seiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existirens, gerissen wird, um zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Diese Möglichkeit erscheint ihm selbst als etwas zuvor nicht Gewesenes, Unversehenes; aber obwohl ein Unvorgesehenes ist sie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, sondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem sie ihm ein Seyn zeigt, das es durch seinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt sie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann - etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtseyn-Könnendes[1]. Indem sie also erscheint,

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

II,4,343

erhebt sich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns ist, das noch nicht ist. Dadurch aber ist es zugleich frei gegen sein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es ist nicht ein von ihm selbst gesetztes Seyn, und schon *ideell* - wenigstens in der Vorstellung - wird es durch das Erscheinen jener Potenz, die ganz in seinem Willen steht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit gibt also, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende ist, erst sich selbst, denn in eben diesem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, ersieht es zugleich das Mittel, sich selbst von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengesetzten Seyns ist, sieht es sich zugleich als Herrn eben dieses unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weise. Denken *Sie* sich jenen Herrn des noch nicht seyenden, aber möglichen, und *wenn* es ist, zufälligen Seyns, denken *Sie* sich also dieses zufällige Seyn als entstanden, so wird es dem unentstandenen, dem zuvor dagewesenen, dem Urseyn begegnen, welches nun erst *als* das ewige auch erscheint. Aber ferner: dieses zufällige Seyn kann nicht entstehen, und zwar eben da entstehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, - es kann nicht entstehen, ohne auf dieses zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, so wird das zufällige, erst entstandene, das ihm

ungleiche also, B seyn. Wo also unvordenklicher Weise *nichts* war als das reine A, da ist jetzt B, das auf A ausschließend wirkt. *Dieses,* das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, also auch durch nichts in sich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegensatz, es wird durch das neu entstandene Seyn gehemmt, gleichsam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, sich entzündet (Entzündung ist nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, sie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, so wirkt das neu entstandene

II,4,344

Seyn auf das zuvor Gewesene. Auf diese Weise kommt denn in dieses zuvor unbewegliche Seyn zuerst eine Beweglichkeit. Dieses Seyn wird selbst auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d.h. eine Potenz, in sich, und wird dadurch selbst zu *einem* Seyenden (da es uranfänglich *das* Seyende war), nämlich, es hört zwar dem *Wesen* nach nicht auf actus purus zu seyn, aber es ist dieser nicht mehr actu, sondern nur noch dem *Wesen* nach, und da Wesen = Potenz ist, ist es also nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch seine Natur auferlegt ist, actus purus zu seyn; es ist nicht mehr das lautere, potenz-, also zugleich selbstlose, sich seiner selbst nicht annehmende, sich selbst nicht wissende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d.h. eine Potenz, in sich bekommen, ist es ein für *sich* seyendes geworden; zuvor war es von *sich* weg-, rein aus-gehendes, jetzt ist es ein in sich selbst zurückgesetztes, zur Potenz seiner selbst, d.h. eben zum für sich seyenden, geworden. Auf diese Weise sehen wir, wie der, welchen wir schon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns gesehen haben, wir sehen, wie dieser, indem er Herr ist, dieses zufällige Seyn zu *setzen* oder *nicht* zu setzen, wie er eben dadurch auch seines *Urseyns* Herr geworden ist, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam setzen, und so sein nothwendiges Existiren selbst in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieser negirten Gestalt ist es ein zufälliges). Er kann dieses Urseyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d.h. ohne *actu* das Existirende zu seyn, dennoch das *seiner Natur nach* nothwendig Existirende, die *natura* necessaria bleibt.

Dieß wäre also eine Art, wie die positive Philosophie für sich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in seiner Starrheit nichts anzufangen ist, hinwegkommen kann. Ich versuche jetzt, den Gang dieser Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weise darzustellen; denn wir sind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, sondern des freien, d.h. des eigentlich speculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation sollte durchaus für die positive Philosophie vorbehalten werden,

II,4,345

wie z.B. die Elementarmathesis auch nicht speculativ genannt werden kann, die speculative Mathesis ist die höhere. Speculiren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden kann. Diese sind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen, wie im hypothetischen Schluß das, was im Obersatze eine Hypothesis, im Schlußsatz eine erwiesene Wahrheit ist.

Diese ganze Entwicklung, mit der die positive Philosophie (für sich) anfängt, ist eminent speculativer Art und in einem Gebiet, in das sich ein bloß mechanisch geübtes Denken so wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeister in die Speculationen der Analysis des Unendlichen, die ihm in seiner Unwissenheit als Willkür erscheinen müssen. Hier sind also auch verschiedene Darstellungen möglich und zulässig, wie man in der höheren Analysis zu demselben Resultat auf verschiedenen Wegen kommen

kann, und auch dann, wenn ein Resultat längst bewiesen ist, noch den einfacheren, einleuchtenderen, übersichtlicheren Gang dieses Beweises sucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, ***was*** das unvordenklich Seyende ist: denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existiren selbst, gerade so, wie in dem Schlusse, dessen sich, wie Kant sagt, niemand *erwehren* kann: "wenn etwas existirt (das Hypothetische des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgesetzte hier das ist, was ebensowohl seyn als nicht seyn kann, also das bloß zufällige Seyn) so muß auch *irgend Eines (was* es also sey, bleibt unbestimmt) nothwendiger Weise existiren."[2] Wenn wir von dem nothwendig Existirenden im Anfang nichts wissen, als eben sein nothwendiges

[1] Vrgl. im vorhergehenden Band die achte Vorlesung, besonders S. 161 ff. D. H.
[2] Siehe ebendaselbst S. 166. D. H.

II,4,346

Existiren und nun die Frage nach dem *Was* sich erhebt, so ist, was zu fragen ist, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das seiner *Natur* nach nothwendig Existirende ist, (statt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Existirende selbst ist). Nun ist dieß, ob das actu nothwendig Existirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Existirende selbst sey, nicht a priori einzusehen. Denn dieses actu nothwendig Existirende hat selbst kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es ist, wie wir angenommen und voraussetzen, das absolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes seyn. Demgemäß also werden wir weiter so zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Existirende ist entweder bloß dieses oder das nothwendig Existirende selbst, daß wir von diesem Satz das zweite Glied als Hypothesis annehmen, um so zu schließen: wenn dem so ist, wenn in jenem *actu* nothwendig Existirenden das nothwendig Existirende selbst (wenn in dem necessario Existens die *natura* necessaria) ist, so muß sich folgendes finden. Dieß der Obersatz in seiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächst allein auszuführen haben. Der Untersatz kann dann nur der seyn, daß sich dieses alles, was wir als Folge jener Hypothesis erwiesen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypothese aufgehört hat eine solche zu seyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armseligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für sich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypothese hinweggehen, weil man also das *Wort* Hypothesis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: also beruht hier alles auf Hypothesen. Demnach müßte in der strengen Wissenschaft der hypothetische Schluß überhaupt verboten seyn, dessen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, dessen selbst die Mathematik sich z.B. in jedem apagogischen Beweise bedient.) Nach dieser Erklärung stelle ich als unmittelbare Consequenz des "Wenn" in unserem Obersatze folgendes auf. - Dem seiner *Natur* nach nothwendig Existirenden muß das bloß actu nothwendige Existiren ein gleichgültiges, ein in Ansehung seiner selbst *zufälliges* seyn. Denn es hat sein Wollen nicht an dieses

II,4,347

Seyn gesetzt (es ist dieses unvordenklich Seyende ohne sein *Wollen*), darum auch hat es sein Thun frei

gegen dieses Seyn, ist das darüber hinaus frei Gebliebene, also auch das darüber hinaus seyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes seyn *Könnende* - ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn ist. Das *natura* sua nothwendig Existirende muß das bloß *actu* nothwendige Existiren transscendiren, überschreiten, es muß *mehr* seyn, als nur dieses; da es aber in diesem *Mehr* nicht wieder das Seyende seyn kann, denn dieß ist es ja schon zum voraus, so wird es nur das Seyn*könnende*, und zwar das über *sich*, über sein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende seyn können. Es wird nicht potentia actus seyn (Potenz eines Actus), denn dieses (actus) ist es ja a priori, also nur potentia potentiae. Dieses ist nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das *in* dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Existirende *selbst* ist, so wird dieses darum noch nicht sich als *solches*, es wird sich also auch noch nicht als das *über* den ursprünglichen actus hinaus Seynkönnende ***wissen,*** dieß muß also noch besonders gezeigt werden (nämlich, *daß* es sich als das *über* den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es ist bis jetzt das nur an und vor sich, d.h. das ohne sein Wollen und Wissen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf sich selbst. Hier bedarf es also jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Existiren ist ein allem Begriff zuvorgekommenes, also nicht durch den Begriff bestimmtes, insofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d.h. ein blindes. Als solches hat es das entgegengesetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum gesetzte) nicht ausgeschlossen, sonst hätte ihm der Begriff desselben vorausgehen müssen. Dieses durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede seyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieses ist, und zwar selbst blindlings, d.h. zufällig ist, dem *so* seyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erscheinen, sich dem, was in dem

II,4,348

actu nothwendigen Existiren das eigentliche Selbst, das Wesen ist, zu zeigen, sich darzustellen. Ich brauche diese Ausdrücke, weil diese Möglichkeit für sich eine bloße Erscheinung ist, *nur* etwas ist gegenüber von einem, dem sie sich zeigt, dem sie bloß sagt, daß es selbst das Seynkönnende, das über sein unmittelbares Existiren hinaus Seynkönnende ist, daß es eben darum sich von diesem Seyn befreien, sich *über* dieses Existiren erheben kann, welches ihm jetzt erst gegenständlich wird, denn bis jetzt war das Seyn selbst an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es sich sieht, hat es erst einen Standpunkt außer dem Seyn, ein ðï™, von dem aus es sich in seinem Seyn bewegen, dieses gleichsam aus seinem *Stand* heben kann, nicht um es absolut aufzuheben, aber um es in einem negirten Zustand zu setzen, wie dieß schon erklärt worden.

Wir unterscheiden das actu nothwendig Existirende von dem, was das nothwendig Existirende selbst ist. Dieses ist vorerst bloß *Idee*, das, was *wir* in dem unvordenklichen Seyn voraussetzen: aber *wenn* es in diesem ist (dieß eben ist unsere Hypothese), so muß es durch die Erscheinung der entgegengesetzten Potenz auch selbst in seine Idee erhoben werden; d.h. es muß sich selbst sehen als das, was nicht mehr bloß dem *Existiren*, sondern der *Natur* nach das nothwendig Existirende ist, und dieses erst ist wirklich Gott, denn Gott ist, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das *nothwendig* nothwendige Wesen, die natura necessaria, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist; dieses erst quod non per existentiam existit, d.h. quod existit, sed non per existentiam existit - diese erst ist, was wir *Gott* nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem sich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des *natura sua* nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

II,4,349

das nothwendig Seyende *selbst* ist, so muß diesem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches sich darstellen, nicht als ein unmittelbar und durch sich selbst Aufhebliches - dieß wäre unmöglich - aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit sich zeigen muß. *Durch* die Erscheinung der Potenz eines *anderen* Seyns erscheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Existiren selbst als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch *nicht* seyn Könnendes. Aber eben damit wird das Existirende von seinem Existiren los und erscheint in seiner von *diesem* unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieses ***wollen,*** das seiner *Natur* nach Nothwendige. Was sich *unmittelbar* und zunächst darstellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur gesetzt, *weil wir nicht anders konnten,* also selbst nur gleichsam blindlings. Es ist die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn setzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie sich nun gezeigt, doch eigentlich nur der *actus* des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus *selbst* nicht gesehen wurde. Indem nun aber der *actus* des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben, der actus purus selbst, d.h. der actus purus als Wesen zu seyn.

Daß wir dem actus purus selbst seinen actus vorausgehen lassen, der dann erst hinwegzuschaffen ist, ist in dieser Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigsten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute setzen, d.h. solche, in welchen Gott noch nicht als solcher, nicht seiner Gottheit nach ist. Allerdings nur das Ewige, das von selbst Seyende (quod a se est) kann Gott seyn, so müßte man sich ausdrücken (und man möchte daher diese Attribute auch die apriorischen Attribute der Gottheit nennen): *nur* das Ewige *kann* Gott seyn, aber es *ist* nicht nothwendig Gott, es ist bloß a posteriori Gott, es ist kein nothwendiger Uebergang von den negativen

II,4,350

zu den positiven Attributen Gottes, unter welche Vorsehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, und die Theologie hat bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den *wahren* Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d.h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, insofern *blinde* Seyn - könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Ueberseyende, nicht *Herr* des Seyns, also überhaupt nicht der *Herr* seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: - aber die Gottheit dieses a priori *Seyenden* läßt sich allerdings nur a posteriori beweisen. Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von selbst, d.h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus - sogar sich selbst voraus - hat, und *ohne* das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur *eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach.* Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, also von Ewigkeit weiß er auch, dieses actus des nothwendigen Existirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne diesen, daß er über dieses Existiren hinaus das nothwendig Existirende ist, und gerade darin ist seine Gottheit.

Von Ewigkeit also sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht

absolut es aufzuheben, aber es zu suspendiren, damit es ihm so mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgesetzten, zum freigewollten und so erst göttlich nothwendigen Seyn werde. Er sieht sich, sage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum sollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht seyn, das, was ihm als Möglichkeit erscheint, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieses unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu setzen - dieses, was ihm als Möglichkeit erscheint, *wirklich* zu thun? Eine beim nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sich mit

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

II,4,351

dem schon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu sagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengesetzten Seyns, durch die ihm sein unvordenkliches Existiren ex actu gesetzt und potentialisirt wird, an, um sein *nicht* selbst gesetztes in ein selbst gesetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation seines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen sollte er dieses thun? Für sich selbst? Unmöglich; denn *er* weiß zum voraus, daß jenes *actu* nothwendige Seyn sich als dieses bewähren, wiederherstellen wird. Um *seiner selbst* willen hätte er also jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu setzen. Ja, wenn wir uns bestimmter ausdrücken wollen, müssen wir sagen: wenn Gott dieß bloß um sein selbst willen thun könnte, würde er es unstreitig nicht thun; wozu sollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn selbst keinen Zweck hätte? Er kann sich also zu diesem Processe nur entschließen wegen etwas *außer* sich, praeter se ("außer" ist = praeter und extra, vom zweiten aber ist hier nicht die Rede); er kann sich zur Suspension seines actu ewigen Seyns nur entschließen wegen etwas außer *sich* - nicht wegen etwas, das schon außer ihm *wäre,* sondern wegen etwas, das erst durch diesen Proceß wirklich würde, und dessen Möglichkeit er eben durch die ihm *unmittelbar* sich darstellende Potenz vermittelt sieht. Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von *sich* hinweg; in diesem von *sich* Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit. Diese Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wissende nur jenen letzten Begriff der negativen Philosophie ansehen, nach welchem er also nur das ewige, d.h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Aristoteles denselben Gedanken ausgedrückt hat, ¿ ôʼí Rðáíôá ÷ñüíïí eáõôʼí íï§í. Als bloße Begriffsbestimmung genommen, würde am Ende mit diesem Aristotelischen Ausdrucke nichts gesagt seyn, als daß Gott seinem Wesen nach das immerwährend *bei*-sich-Seyende, sich selbst Bewußte ist. Und Aristoteles hat offenbar damit bloß den *Begriff,* das Wesen Gottes beschreiben wollen, in

II,4,352

diesem Sinn gibt er sich alle Mühe, jenes immerwährende bei-sich-Seyn als den an sich seligen, ja als den seligsten Zustand zu beschreiben, denn das höchste Vergnügen, sagt er[1], ist überall im actus, z.B. im Wachen, im Denken, im Empfinden ist mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchste Wesen ist aber nicht bloß *Potenz* des Denkens, wie in uns eine bloße *Potenz* des Denkens ist, die regelmäßig im Schlafe verschwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einschläft; Gott ist vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichste denken kann, so kann er ohne Aufhören nur das sich selbst

Denkende seyn. Wie gesagt, wenn von dem bloßen Begriff, d.h. von der bloßen *Natur* Gottes, die Rede ist, mögen wir dieß gelten lassen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes bestehen soll, so müßten wir dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken. Der Mensch verlangt vielmehr von sich hinweg, als an sich zu haften, wie die an sich haftenden Menschen wahrlich weit nicht die glücklichsten und in der Regel am wenigsten im Stande sind, etwas außer sich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges - Objektives - geistig hervorzubringen. Johannes Müller schreibt in einem seiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beistimmen, der nicht etwa selbst mit geistiger Improduktivität geschlagen ist. Im Produciren aber ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seyns a priori sicher und gewiß. Allerdings also ist der Proceß, den Gott sich durch die ihm erscheinenden Potenzen vermittelt sieht, der Proceß einer Suspension und dadurch gesetzten oder vermittelten *Wieder*herstellung seines nothwendigen Seyns. Aber zwischen jener Aufhebung und dieser Wiederherstellung liegt die ganze

[1] Magna moral. II.

II,4,353

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen ist, damit die Schöpfung entsteht, ist der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in sich selbst erhöht wird.

Gott *entäußert* nicht sich zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst, in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit. Entäußert ist er in dem blinden, unvordenklichen Existiren; indem er *dessen* sich entäußert, dieses Existiren außer sich (als ein Anderes von sich) setzt, geht er damit in sich selbst, in seinen Begriff, *außer* dem er war - eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, nicht bloß um ihn wiederherzustellen, sondern um ein von ihm, von Gott, verschiedenes Seyn an dessen Stelle zu setzen. Um hierüber zuerst im Allgemeinen zu sprechen, so hat Gott in jenem bloß seyn Könnenden, das von Ewigkeit her sich ihm darstellt, das nur etwas ist, wenn er will, und nichts ist, wenn er nicht will, Gott hat *an* diesem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieselbe Indifferenz, dasselbe seyn und nicht seyn Könnende, das wir in der logischen Philosophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden bestimmt haben: so hat also auch Gott an diesem seyn und nicht seyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich. Dieselben Potenzen, die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der positiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d.h. nicht als solche, die dem Seyn vorausgehen, sondern die das Seyn, und zwar das als Wesen gesetzte Seyn, zu ihrer

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie S. 230. D. H.

II,4,354

Voraussetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was diese Potenzen zusammenhält, ist eben der zum Wesen erhobene actus purus, der als übersubstantielle Einheit auch durch nichts Substantielles überwindlich ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, der purus actus als *Wesen* gesetzt ist über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche also z.B. das erst entstandene, und zwar ex improviso entstandene Seyn und das von ihm negirte - also mit ihm in Spannung stehende - Urseyn nicht auseinander läßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist. Auf solche Weise also wird die unauflösliche Einheit zur Ursache eines Processes überhaupt. Denken wir uns zum voraus dessen Erzeugtes, so wird dieses die *alle* apriorischen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein ðOí, ein All, eine Welt seyn, die als eine logische zugleich eine reale ist, und als eine reale zugleich eine logische.

Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor *nicht* gesehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus schon wird Gott durch jene Möglichkeit sich nicht nur in seinem über das unvordenkliche Seyn Hinausseynkönnen, sondern eben damit zugleich seines unvordenklichen Seyns inne, so daß er *sich* in der Mitte zwischen beiden und als ein Drittes, von *beiden* Freies sieht. Durch das Seynkönnen frei vom *Seyn*, ist dieses Dritte selbst-Potenz, selbst-Können, insofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, ist es insofern gegen das Können selbst-Seyn, selbst Objekt; also es ist in *Einem* und *Demselben* Subjekt ***und*** Objekt, also überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich seiner selbst Gegenständliche, sich

II,4,355

selbst Besitzende, *nothwendig* bei-sich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein seyn kann, was Subjekt *und* Objekt seyn muß, und also Geist ist. Dieses sind die drei Momente, aus denen sich in der göttlichen Anschauung oder im göttlichen Vorsatz unmittelbar der Prototyp aller Existenz zusammensetzt, wie er schon der negativen Philosophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Existirenden, nämlich der Anfang alles Existirenden in ihm selbst, ist das bloße Subjekt zum Seyn, das insofern selbst noch nicht seyend nur das ist, was seyn kann, das bloße Subjekt *zum* Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach *als* bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieses ist der innere Anfang alles Existirens - der An-fang, weil es eben durch sein unendliches Nicht*seyn* die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns ist, welches darum das Zweite, und nur das Zweite ist. Anfangen und Anziehen sind schon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima - durch ihre unendliche Negativität ist sie die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zusammen erst das Seyende ist, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns ist, sich von diesem anwenden und selbst für sich ein Seyendes werden kann; seiner Bestimmung nach *hinein*gewendet gegen das unendliche Seyn, *ihm* Subjekt, *soweit* intransitives Können, kann es ebenso wohl sich herauswenden, als *transitive* Potenz selbst in das Seyn übergehen, wo es dann ebenso ausschließend und zurückstoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und festhaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings schon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen gesetzt ist, weil

dieses Seyende ein Zertrennliches ist, so ist das vollkommen Seyende erst mit dem Dritten, welches in *Einem und Demselben* Subjekt und Objekt, also das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, mit diesem erst ist das vollkommen Seyende gesetzt, ohne daß man jedoch sagen könnte, dieses für sich sey das Vollkommene oder das Absolute: dieses darum nicht, weil es doch nicht für sich allein seyn könnte, weil es doch nur als das

II,4,356

Dritte möglich ist. Aus dem also, was sich ihm darstellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden ist, setzt sich Gott jenen Prototyp aller Existenz zusammen, aus dem allein alles wirkliche Existiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als *verwirklicht* in sich. Um es zu verwirklichen, *muß* das, was in ihm das Seynkönnen ist, sich herauswenden, selbst seyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, also es steigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeschlossen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Existirens nicht absolut auseinander, denn eben Gott ist in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenseitigen Spannung und Ausschließung sie dennoch zusammenhaltend; aber damit ist Widerspruch unter ihnen, mit dem Widerspruch ein nothwendiger Proceß gesetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als solches das Tragende der ganzen Einheit seyn sollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und so jenes Urbild des Existirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwischen dem verwirklichten Urbilde und der ersten durch den göttlichen Willen gesetzten Spannung liegen alle *die* Momente des Processes, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, diese kehren hier als Momente eines nothwendigen Processes wieder.

[II,4,357]

Erste Vorlesung in Berlin.
15. November 1841.

[II,4,359]

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie *Ihnen* verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größern Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor *Ihnen.* Dieses also ist mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich sey. Nur so viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunst an dieser Stelle sehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen

Antwort auf das Dic cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff stehe. Habe ich doch auch andern Raum gelassen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wissenschaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derselben zu etwas gelangt, das werth ist, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerksamkeit einer Versammlung, wie ich sie hier vor mir sehe, in Anspruch zu nehmen, - der Weg dazu stand jedem offen, und niemand kann sagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es sind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben; gern hätte ich einem andern überlassen, das

II,4,360

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz - nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm *gar aus,* und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

II,4,361

Lästig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil seyn. Man hatte mich untergebracht, ich war construirt, man wußte aufs genauste, was an mir war. Nun soll man mit mir von vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß sollte statt meiner an dieser Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachsener Mann stehn. Er komme - ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch so manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten sich mit Mitteln und Formen abmühen sah, von denen ich wußte, daß sie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen sey: wie gern hätte ich sie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wissen wollten! Nun ich sehen mußte, daß ich selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stande kommen sollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte, und daß ich für

dieses Werk eigentlich aufgespart worden - da, als von mir verlangt wurde, in dieser Metropole der deutschen Philosophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird, wo allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem so bedeutenden Moment, und nachdem Gott so lang das Leben mir gefristet, der Philosophie, die der Schutzgeist meines Lebens gewesen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieser Gedanke, diese klare Ueberzeugung allein konnte mich entscheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes stand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenschaften des Herzens und des Geistes erhoben wird, dem längst meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn schmückte; das Land und Volk, dessen sittlicher und politischer Kraft jeder echte Deutsche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

II,4,362

denkwürdigen Ereignisse aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerst genannt wird, wenn von den Sitzen der Wissenschaft und immer fortschreitenden Bildung in Deutschland die Rede ist, die zwar wie ein großes mächtiges Wasser nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits *Kants* Philosophie in ganz Deutschland, nur nicht in der Hauptstadt seines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: sodann dieser Kreis von Männern der Wissenschaft, den vornehmsten Zierden dieser Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längst hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich diese Jugend, von der bekannt ist, daß sie dem Ruf der Wissenschaft zu folgen gewohnt ist, daß sie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erschrickt, sondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wissenschaft gezeigt ist, freudig auf den Weg sich stürzt und selbst dem Lehrer voraneilt - dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja fast unwiderstehlicher Gewalt, aber dieß alles, so mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müssen, die so nahe liegen, daß ich sie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erst als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerstreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchsten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entschlossen, und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter *Sie*, daß, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist: denn diese Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen.

II,4,363

Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu seyn. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschreitens befindet, kümmert sich niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z.B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Principien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern, ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sey, auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne. Was römische Sittenlehrer vom Nützlichen gesagt: nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber grade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß sagen selbst einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist.

II,4,364

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier; so gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein solches unerfreuliches Geschäft überlasse ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es ist schon immer traurig, etwas, das mit besonderer Energie zusammengefügt worden, von selbst sich auflösen zu sehen. Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh seyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser! sagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben so Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit sagte: "ein *System* müsse man einmal haben, und ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, so lang dem bestehenden kein anderes haltbares entgegengesetzt sey, möge man ihn bei diesem lassen"[1].

In dem nun, was er vom System sagt, gebe ich ihm Recht:

[1] Gans, Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts. S. XIV.

II,4,365

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man ist davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem "wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerseits mich verwundern, daß der sonst so kluge und einsichtsreiche Mann nicht, eh' er seine Verwunderung an den Tag gegeben, sich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieser Vorträge erfahren, wie ganz anders es sich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Also - Polemik, was man gewöhnlich so nennt; als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings *so* lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.

Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern

II,4,366

versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit *Kant* für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen - eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte - dieß ist die Aufgabe und die Absicht.

Es ist eine große Sache darum, daß die Philosophie in dieser Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden ist; selbst die erwähnte Aufregung, diese Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu seyn, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung hielt Philosophie den Deutschen aufrecht, über den Trümmern untergegangener

Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutscher Wissenschaft hoch empor, um das die beste Jugend sich sammelte. In den Schulen der Philosophen - wer gedenkt hier nicht *Fichtes*, wer nicht zugleich *Schleiermachers*? - fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und

II,4,367

die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. - Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.

Mit solcher Gesinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünsche, das Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten. So gesinnt trete ich in *Ihre* Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst seyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich *Sie*, nehmen *Sie* auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne *Sie*, nichts ohne *Ihr* bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf *Ihrer* Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für *Sie* leben, für *Sie* arbeiten und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringendes Geistes verloren geht.

Anmerkung

1 (Popup)

*Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, besonders aber Naturwissenschaft und Medicin, insofern sie Theil der Naturwissenschaft ist. Während die Kantianer noch jetzt - unwissend, was außer ihnen vorgeht - sich mit ihren Hirngespinsten von *Dingen an sich* herumschlagen, machen Männer von ächt philosophischem Geist - ohne Geräusch - in dieser Wissenschaft Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen.

2 (Popup)

[1] Da die untergeordneten Kräfte in der allgemeinen wie in der organischen Natur eine ursprüngliche Heterogeneität schon voraussetzen, so wird eine Heterogeneität (aus Homogeneität, *hervorbringende* Ursache postulirt, an deren Stelle vorerst bloß hypothetisch die Ursache des allgemeinen Magnetismus gesetzt wird.

3 (Popup)

[1] Eine gleiche Bewandtniß hat es ja auch noch mit den Bildhauerarbeiten und Altären in unsern Kirchen in Deutschland; sind wir nicht auch der Materie, des Holzes, wegen genöthigt, solche entweder anzustreichen oder zu vergolden? - A. d. Vfs.

4 (Popup)

[1] De anim. II, 12 in.: ½ ìcí ákóèçóßò dóôé ô’ äåêôéê’í ô§í ákóèçô§í åkä§í Tíåõ ôyò œëçò· ïpïí ¿ êçñ’ò ôï™ äáêôõëßïõ Tíåõ óéäÞñïõ êár ôï™ ÷ñõóï™ äÝ÷åôáé ô’ óçìåsïí. Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: äß • êár Pðåëèüíôùí ô§í ákóèçô§í, híåéóéí áj (ákóèÞóåéò êár) öáíôáóßáé dí ôïsò ákóèçôçñßïéò.

5 (Popup)

[2] ½ìsí ìcí Päýíáôïí (ô’ Pår ïœôùò åqíáé). Methaph. XII, 7.

6 (Popup)

[1] De generat. Animal. V, 4 (p. 303,17).

7 (Popup)

* Suicer. Tom. I, p. 488. 1367.

8 (Popup)

* Es wäre nicht unerwünscht, zu wissen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerst eingeführt worden.

9 (Popup)

* Bekannt ist Platons Wort: dñãÜæåôáé ôÜ ôå Tëëá êár eáõôüí. Noch bestimmter die späteren Neuplatoniker: "Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will".